

معرفت ادیان

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۵۴، بهار ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸/۵۲۸۰۱۸ / 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

سیدحسین حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: X ۸۰۹ - ۲۹۸۰

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

استاد 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

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در:

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

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

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به 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، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

تأثیر و نقش روح بر نبوت در دیالکتیک کتاب مقدس و قرآن کریم / ۷

اعظم سادات شبانی / کله محسن قاسمپور / حسین حیدری

بررسی تطبیقی جنگ با غیر هم کیش از دیدگاه قرآن و تورات / ۲۷

ساره قاسملو / کله طیبه اکبری راد / مریم حاجی عبدالباقی

بررسی و تحلیل آرای علامه بلاغی در نقد عیسی مسیح ﷺ به عنوان اقنومی از اقاانیم سه گانه تثلیث / ۴۳

کله سیدمحمدتقی موسوی / مرتضی صناعی

بررسی انتقادی انسان‌شناسی پولس؛ با تأکید بر آموزه‌های کتاب مقدس / ۵۹

عبدالله فتاحی

بررسی مقام معرفت نفس در اندیشه کاترین سبنایی / ۷۷

کله بهاره ضمیری حیرسرای / نوری سادات شاهنکیان

واکاوی نقش و انگیزه پارسیان (زرتشتیان) هند در تثبیت جریان بائیت و بهائیت در ایران / ۸۹

سیدعلی حسنی آملی

تأملی در سیر تاریخی مکتب فکری «بین‌بانگ» / ۱۰۷

زینب میرحسینی / کله سجاد دهقان زاده

درختان مقدس در حوزه تفتان بلوچستان / ۱۲۵

کریم بخش کردی تمندانی / کله خلیل حکیمی فر

۱۴۶ / Abstract

نوع مقاله: پژوهشی

نأثیر و نقش روح بر نبوت در دیالکتیک کتاب مقدس و قرآن کریم

az.shabani75@gmail.com

اعظم‌سادات شبانی / دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان

محسن قاسم‌پور / استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی

m.qasempour@atu.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-6246-0545

heydari@kashanu.ac.ir

حسین حیدری / دانشیار گروه ادیان دانشگاه کاشان

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

چکیده

فهم چستی «روح» در متون مقدس، از پیچیدگی خاصی برخوردار است. از جمله مصادیق این پیچیدگی، کارکرد و هدف از خلقت روح به‌عنوان مخلوقی از خداوند است. در عهدین و قرآن کریم، روح، در دو حوزه آفرینش انسان و نزول وحی و قیامت مطرح شده است. ارتباط روح به‌عنوان یاریگر پیامبر در امر نبوت، که عمدتاً در حوزه دوم قرار می‌گیرد، از تأکیدات ادیان ابراهیمی است که در ارتباط بینامتنی قرآن کریم با متون پیشین، می‌توان به تفسیر بهتری از آن دست یافت. در مقایسه قرآن کریم با کتاب مقدس، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در پیوند با این دو متغیر به‌دست می‌آید که با توجه به برخی وجوه مشترک، افتراقات آن نیز حائز اهمیت است. مقایسه بینامتنی در این مقوله، بیانگر مواضع متمایز قرآن کریم است. این مواضع در سه محور تبیین می‌شود: رابطه بین قرآن و عهدین در این زمینه، گاه رابطه سلبی - حذفی، گاه رابطه ایجابی و گاه رابطه اصلاحی و تغییر است. جستار پیش رو، ابعاد و جنبه‌های گونه‌گون این سه رابطه را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: روح، نبوت، مقایسه بینامتنیت، قرآن، عهدین، کتاب مقدس.

«روح» از مفاهیمی است که همواره پرسش‌های زیادی درباره آن وجود دارد. یکی از کاربردهای این واژه، در زمینه «نبوت» است. مطابق ادیان ابراهیمی، یاریگران پیامبر در انتقال وحی، موجوداتی مستقل تحت عناوین «جبرئیل»، «فرشته» و «روح خدا» هستند. واژه «روح» کاربردهای متعددی در متون مقدس دارد و مشترک لفظی محسوب می‌شود. در آموزه‌های ادیان ابراهیمی، روح واسطه انتقال کلام خداوند به پیامبر است. وحی به‌گونه‌های مختلف، از قبیل دریافت مستقیم از خداوند، فرشته وحی، شنیدن صدا، خواب، رؤیا و الهام، به پیامبران رسیده است. آنچه از مفهوم روح مدنظر این پژوهش است، موجودیتی مستقل و ذی‌شعور از جانب خداست که با اذن الهی به یاری پیامبر می‌شتابد. مواجهه با آیه‌ای چون «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» این سؤال را پدید می‌آورد که علاوه بر رجوع به آیات دیگر قرآن کریم، آیا از مراجعه به متون مقدس پیشین، به فهم دقیق‌تری از آن می‌رسیم یا احتمال دور ماندن از مقصود قرآن کریم بیشتر می‌شود؟ به‌دیگر سخن، آیا می‌توان با استفاده از روش بینامتنی و ضمن فاصله گرفتن از روش‌های سنتی، در تبیینی نو، به این سؤال پاسخ داد؟ در واقع آیا می‌توان به‌جای یافتن پیوندی مستقیم از دو متن، ضمن اصیل شمردن متن پیشین و دادن اعتباری مستقل به آن، متن پسین را نیز اصیل و مستقل از متن پیشین در نظر گرفت؟

این مسئله با توجه به «مهمین» بودن قرآن کریم، دست‌یافتنی است. «مهمین» از ماده «همین» به‌معنای تسلط چیزی بر چیز دیگر است که البته تسلط در معنای حفظ و مراقبت آن شیء و نیز تصرف در آن است. به همین دلیل، قرآن کریم در مواجهه با کتب پیشین، تأیید، نسخ یا سکوت می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۴۹). وجود معضلاتی در خصوص مسائلی مانند «در ورطه اسرائیلیات افتادن»، یا «تحت تأثیر نظریه اقتباس قرار گرفتن» یا حتی «تعصبات دینی» و «اثبات حقانیت»، ممکن است محقق را از ورود به چنین پژوهش‌هایی منصرف کند؛ اما چنین برداشتی ورود به عرصه گفت‌وگوی ادیان را مسدود می‌سازد و اشارات قرآن کریم به متون پیش از خود را نیز نادیده می‌گیرد.

گرچه پژوهش‌های بسیاری، از جمله به‌شکل موضوعی، به مسئله روح یا نبوت به‌طور جداگانه پرداخته‌اند، اما پژوهشی با معیارهای مطرح‌شده در دیالکتیک قرآن و کتاب مقدس صورت نگرفته است و متغیرهای پژوهش‌های قبلی بر یکی از مقولات روح یا نبوت به‌گونه مستقل استوار بوده و رابطه بین این دو متغیر بررسی نشده است. از این رو نوشتار حاضر پژوهشی بدیع و کاربردی است. در این پژوهش به دنبال کشف ارتباط موافق، مخالف یا خنثای قرآن کریم با کتاب مقدس در زمینه روح مرتبط با نبوت هستیم.

۱. واژه‌شناسی روح

۱-۱. واژه‌شناسی روح در تنخ

در مورد واژه «روح» در عهدین و قرآن، نویسندگان و پژوهشگران پیش از این مطالبی را ارائه کرده‌اند که در جای خود قابل استفاده است. در این پژوهش، با توجه به موضوع مقاله، به‌اختصار درباره واژه روح در تنخ، عهد جدید و قرآن کریم سخن می‌گوییم.

«روح» به شکل مجاز در کتاب مقدس به کار رفته است و برای درک آن باید به قرائن مراجعه کرد (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۲۴). معادل کلمه «روح» در عبری، «روآخ» است (جوادعلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۸). این واژه از ریشه سامی و به معنای «نفس کشیدن» و «دمیدن» است. در عبری واژه «ریح» به معنای «بو»، «رایحه» و «عطر» به کار رفته است. روح، هوای متحرک و نیروی در حال تجلی است (ولتر، ۱۸۵۲، ص ۳۹۴-۳۹۵). در تنخ، روح از قدرتی عظیم برخوردار است. در سفر خروج، روح دریای سرخ را به دو قسمت تقسیم می‌کند و از قدرتی فراتر از انسان برخوردار است (ر.ک: خروج: ۱۴: ۲۱؛ یوشع: ۸: ۷؛ حزقیال: ۱۳: ۱۳-۱۴).

روح با کاربردهای مختلفی دسته‌بندی شده است: روح در کالبد جسمانی، روح از جنبه روانی و روح از جنبه ماوراءالطبیعی که در رابطه با روح القدس است (هستینگ، ۱۹۶۸، ج ۱۱، ص ۷۸۵). روح در زبان عبری و عربی با یک ریشه ثابت، معنای یکسان دارد (مکدونالد، ۱۹۳۲، ص ۲۵). شلابیر ادعا می‌کند که روح واژه عبری و وام‌گرفته شده در قرآن است و بررسی این معنا در متون یهود ما را به مفهوم قرآنی آن نزدیک‌تر می‌سازد (شلابیر، ۱۹۳۲، ص ۳۵۶). او می‌نویسد: در متون یهود، روح، خداست، نه جبرئیل (ایوب: ۳۳: ۴) و در متون مقدس منظور از روح، «روح نبوت» است که روح خداوند است، نه فرشته یا موجودی دیگر (شلابیر، ۱۹۳۲، ص ۳۶۰)؛ لذا در قرآن کریم منظور از روح القدس، فرشته نیست (همان)؛ اما برخلاف نظر شلابیر، در تنخ مفاهیمی مربوط به گم‌ارگانی از سوی خدا وجود دارد که می‌تواند خوب یا بد باشد؛ برای مثال، می‌بینیم صحبت از روح بدی (شیطانی) است که به‌اذن خدا به فرد یا گروهی می‌رسد (سموئیل اول: ۱۶: ۱۴؛ اول پادشاهان: ۲۲: ۲۱-۲۳) یا فرشته‌ای به نام «شخینا» به یاری انبیا می‌شتابد (ر.ک: گایلی، ۲۰۰۴، ص ۳۲۷). در ترجمه‌های اولیه عهد قدیم، واژه «نشاما» معادل «نفس» را «روح» ترجمه کرده‌اند که منظور، روح خداست (پیدایش: ۶: ۳)؛ اما «نِفِس» تنها یک انرژی جسمانی و روحانی برجسته است (اشعیا: ۳۱: ۳)؛ لذا در همین چند جمله می‌توان فهمید که در کتاب مقدس نیز «روح» مشترک معنوی نیست.

۱-۲. واژه‌شناسی روح در عهد جدید

«نیوما» به معنای «روح»، «ریح» و «نفس»، در نسخه یونانی عهد جدید به کار رفته و از ریشه یونانی «نئو» گرفته شده است. واژه «روح» در انگلیسی عمدتاً Spirit است و در آموزه‌های دینی مسیحیت واژه ترکیبی Holly Spirit به کار می‌رود (هستینگ، ۱۹۶۸، ج ۱۱، ص ۷۸۴). مفاهیم مرتبط با روح، به مراتب حجم بیشتری را در مقایسه با عهد قدیم به خود اختصاص داده و در چند معنای اصلی به کار رفته‌اند. یکی از آن معانی عبارت است از جوهری ساده، عاری از هر چیز و دارای قدرت شناخت، تمایل، تصمیم‌گیری و اقدام؛ شامل: روحی مستقل و هم‌ردیف با ملائک (اعمال: ۲۳: ۸)؛ روح انسانی که تارک بدن است (اول پطرس: ۳: ۱۸-۱۹)؛ روحی بزرگ‌تر از انسان، کوچک‌تر از خداوند؛ مانند فرشته (عبرانیان: ۱: ۱۴؛ مرقس: ۹: ۲۰؛ لوقا: ۹: ۳۹؛ اعمال: ۱۶: ۱۸)؛ ماهیت روحانی مسیح، والامقام‌تر از والامقام‌ترین فرشتگان، نزدیک به خدا (اشاره به «الوهیت مسیح»؛ ر.ک: اول تیموتائوس: ۳: ۱۶).

روح القدس، عامل و قدرت خداوند است (ر.ک: متی: ۱: ۱۸، ۲۰: ۳، ۱۱: ۱۲، ۳۲: ۳) که دارای مصادیقی است؛ مانند: روحی که از خدا بیرون می‌آید و به افراد منتقل می‌شود (اول قرنتیان: ۲: ۱۲)؛ روحی به شکل خاص، ساکن در عیسی ﷺ (اعمال: ۱۶: ۷)؛ روحی که در رحم مریم ﷺ سبب تولد عیسی ﷺ می‌شود (متی: ۱: ۱۸، ۲۰: لوقا: ۱: ۳۵)؛ خداوند به عنوان روح (متی: ۳: ۱۶)؛ روح منتقل شده به رسولان، پس از رستاخیز مسیح (یوحنا: ۲۰: ۲۲)؛ روح، قدرتی جهت سرکوب خواسته‌های شیطانی و عمل به مقدسات (رومیان: ۸: ۲؛ غلاطیان: ۵: ۱۶)؛ تحت قدرت روح در حالت الهام و وحی (مکاشفه: ۱: ۱۰، ۴: ۲)؛ هفت فرشته که همان یک روح خداوند است (مکاشفه: ۴: ۵؛ ۶: ۲)؛ روح تجسم یافته در انسان (مخصوصاً نبی)، اعم از روح الهی یا اهریمنی؛ کسی که تحت تأثیر روح خدا قرار گرفته باشد یا به دروغ مباحث کند (دوم تسالونیکیان: ۲: ۲؛ اول یوحنا: ۴: ۲-۳) و روح پدر (متی: ۱۰: ۲۰).

۱-۳. واژه‌شناسی روح در قرآن کریم

روح در قرآن کریم با اِعراب‌های متفاوت، معانی مختلفی دارد و ذاتاً بر وسعت دلالت دارد، مانند باد. ریشه اصلی «ریح» به معنای باد، همان «روح» است که «واو» به سبب کسره ماقبل به «یاء» تبدیل شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۶۹). میان «روح» و «ریح» اشتقاق اکبر وجود دارد (همان، ص ۲۸۰) که در معنا و ترتیب حروف مشترک‌اند و در حرف دوم اختلاف دارند. «روح» بر جریان و رای ماده دلالت دارد و «ریح» بر خود ماده. کسره «یا» در «ریح»، حامل معنای پایین آمدن و شکسته شدن است (همان). راعب «الرَّوْح» و «الروح» را یکی می‌شمرد و تنها «الرَّوْح» را اسمی برای نَفَس و دم، و اضافه شدن آن را به نام خداوند، اضافهٔ ملکی می‌داند که باعث شرافت روح است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۱۷). فرشتگان و الامقام «ارواح»، و جبرائیل روح الامین «روح القدس» نامیده شده‌اند (همان، ص ۱۱۸). در **الرَّعِین** «روح» با «ال» به معنای «جبرئیل» است که در قرآن کریم از آن به «روح القدس» یاد شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹۱). لغت‌شناسان معاصر «رَوْح» را در لغت به معنای راحت، آسایش، شادی و بوی خوش، و «روح» را به معنای جان، رحمت، قرآن، جبرئیل و روح انسانی که دارک معانی و معلم علوم ربانی است، دانسته‌اند (نفیسی، ۱۳۴۳، ج ۵، ص ۳۷۴۲؛ دهخدا، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۹۱). «روح» در قرآن کریم به شکل مجرد و نکره یا ترکیبی با واژگان «قدس» و «امین» یا به اضافهٔ «ی» و «نا» آمده است؛ اما به شکل مفرد، نفسی است که به واسطهٔ آن، بدن حیات پیدا می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۳۹) و در دو زمینه مطرح است: «آفرینش انسان» (حجر: ۲۹؛ انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲) و «نزول وحی و قیامت» (قدر: ۴؛ معارج: ۴).

۲. رابطهٔ روح با نبوت

۲-۱. روح و ارتباط آن با نبوت در تنخ

«روح» در کتاب مقدس یاری‌رسان به نبی در امر رسالت است. رهبران بنی‌اسرائیل تحت عنوان انبیا، داوران و پادشاهان، با استفاده از امدادهای الهی به واسطهٔ روح، رسالت خود را محقق می‌ساختند. پیامبرانی با درجات گوناگون از سطح نبوت، از یاری روح برخوردار بوده‌اند. لذا پیامبرانی غیر از موسی ﷺ در مقام جانشینی، برای یاری رساندن به

موسی علیه السلام یا ادامه راه او انتخاب شده‌اند (ر.ک: اعداد: ۱: ۱۶-۱۷، ۲۵، ۲۹). «روح» چه به شکل مجرد، چه با صفاتی چون «روح آزاد»، «روح قدوس»، «روح مستقل» و «روح خدا»، به یاری انبیا پرداخته است.

در تنخ، کلام الهی با روح منتقل می‌شود: «بلکه دل‌های خویش را سخت نمودند تا شریعت و کلامی را که بیهو صباوت به روح خود به واسطه انبیا سلف فرستاده بود، نشنوند...» (زکریا: ۷: ۱۲). در سيطرة روح خداوند، همه تسلیم و مطیع‌اند و چون روح خدا بر کسی مستولی شود، از آن متأثر می‌گردد؛ مرد دیگری می‌شود و نبوت می‌کند (ر.ک: اول سموئیل: ۱۰: ۵-۱۱؛ ۱۹: ۲۰-۲۴؛ اعداد: ۱۱: ۲۵-۲۹). بنابراین لازمه نبوت کردن، دریافت و پر شدن از روح خداوند است. نزول روح بر نبی، از او انسانی با ویژگی‌های متفاوت با دیگران می‌سازد (اول سموئیل: ۱۰: ۶)؛ لذا مبدل شدن به مردی دیگر، به عصمت تکوینی و برگزیدگی انبیا نسبت به دیگران اشاره دارد. این امتیاز، ثابت نیست و نبی بسته به عملکردش ممکن است این ویژگی‌ها را از دست بدهد؛ مانند *شائول* یا *بعور* (ر.ک: اعداد: ۳۱: ۱۶؛ اول سموئیل: ۱۸: ۱۰) که به مقام برگزیدگی رسیدند؛ اما آن را از دست دادند و سرنوشتی متفاوت نصیبشان شد. قرآن با کلیت این موضوع رابطه ایجابی برقرار می‌کند و درباره *بعور* می‌فرماید: «وَ اَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ نَبَاً الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ اخْلَدَ إِلَى الْاَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ...» (اعراف: ۱۷۵-۱۷۶)؛ اما این ایجاب، درباره *بعور* است و درباره *شائول* که ظاهراً در قرآن *طالوت* نامیده شده است (ر.ک: بقره: ۲۴۷ و ۲۴۹)، مذمتی وجود ندارد.

در کتاب مقدس، «وحی» و «روح» گاه مترادف‌اند و از نزول «وحی الهی» به نزول «روح خدا» یاد شده است (ر.ک: دوم تواریخ: ۱۵: ۱؛ ۲۴: ۲۰؛ نحما: ۹: ۳۰). روح خداوند بر جان نبی می‌نشیند؛ نبی از قوت روح خدا پر می‌شود و وحی را ابلاغ می‌کند (ر.ک: حزقیال: ۱۱: ۵؛ یوئیل: ۲: ۲۸؛ میکاه: ۳: ۸؛ زکریا: ۷: ۱۲).

گاه وحی بی‌واسطه به نبی منتقل می‌شود و او بدون واسطه فرشته، کلام الهی را می‌شنود (اول سموئیل: ۳: ۱-۲) و گاه وحی با واسطه است. به هر صورت، این روح خداوند است که به وسیله نبی متکلم می‌شود و کلام او بر زبان نبی جاری می‌گردد (دوم سموئیل: ۲۳: ۲). در این حال، نبی تنها دهان بازگوینده کلام الهی است (ر.ک: خروج: ۴: ۱۶؛ ۷: ۱؛ تثنیه: ۱۸: ۱۸؛ اعداد: ۱۱: ۲۴؛ ۱۲: ۶). هنگامی که کلام خداوند نازل شد، خداوند بر کلام خود دیده‌بانی می‌کند تا به انجام برسد و بر زبان نبی جاری شود (ر.ک: ارمیا: ۱: ۴، ۱۱، ۱۲؛ دوم سموئیل: ۲۳: ۲؛ نیز ر.ک: رامیار، ۱۳۹۰، ص ۸۴).

«کلام» ابزار اصلی روح خداوند در انتقال وحی به نبی است (ر.ک: اعداد: ۲۴: ۴؛ اول پادشاهان: ۲۲: ۲۴) و «کلام خدا» به صورت «روح خدا» به واسطه انبیا فرستاده می‌شود (زکریا: ۷: ۱۳؛ نحما: ۹: ۲۰، ۳۰) که در امر نبوت فعال است. «کلمه»، امر خداوند است که روح خداوند این امور را جمع می‌کند (ر.ک: اشعیا: ۳۴: ۱۶؛ ۱۱: ۴). در «زکریا» آمده است: «لیکن کلام و فرایض من که به بندگان خود، انبیا، امر فرموده بودم...» (زکریا: ۱: ۶؛ ۷: ۱۲)؛ نیز ر.ک: مزامیر: ۳۳: ۶). در نزول روح خداوند بر انبیا، در کتاب مقدس، همراهی عملی از سوی روح با نبی در «کلام»، ظهور بارزی دارد. «کلام خدا» در زبان عبری «*امیر*» به کار رفته است و با توجه

به ارتباط «رواخ» و واژه «امیر» و ارتباط روح خداوند با نبی از طریق کلام، با آیه ۱۲۴ سوره بقره و آیه ۲۶ سوره فتح ارتباط معنایی می‌یابد؛ زیرا از کاربردهای «امر» در قرآن کریم «کلام خداوند» و از معانی «کلام» در قرآن «روح» است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۸۹). «روح امری از سوی خداست»؛ یعنی «روح کلمه‌ای از سوی خداست». لذا اطلاق روح به عیسی علیه السلام از معنای دقیق تری برخوردار می‌شود. صحبت کردن عیسی علیه السلام در گهواره به نشانه نبوت، شاهد دیگری بر این فرضیه است. روح افاضه شده خداوند بر نبی، همان «کلام خداوند» است؛ چنان که در انتقال وحی به نبی اکرم صلی الله علیه و آله نیز کلام یا وحی یا روح خداوند نقش کلیدی ایفا می‌کند و سبب افاضه معارف الهی می‌شود (ر.ک: نحل: ۲؛ اعداد: ۱۱: ۲۹).

۲-۲. روح و ارتباط آن با نبوت در عهد جدید

در عهد جدید، الهامات الهی در قالب زبان بشری به مردم ابلاغ می‌شود (ر.ک: عبرانیان: ۱: ۱ به بعد). نبی با دریافت وحی الهی، در اسرار تکلم می‌کند (اول قرتیان: ۱۴: ۲). در دایره معنایی نبوت، چند واژه دیده می‌شود: «کلمه»، «نور» و «روح» (ر.ک: یوحنا: ۱: ۱، ۸، ۹، ۱۴) که به نقش «روح» در انتقال کلام خداوند و ارسال وحی و نقش نبی به عنوان انتقال‌دهنده «کلام» اشاره دارد.

نکته مشترک ارتباط روح و نبی در هر سه دین، حمایت از «توحید» است (ر.ک: ملاکی: ۲: ۱۰، ۱۵)؛ اما در مسیحیت، با اعتقاد به تثلیث، شرک پدید می‌آید و توحیدی مشروط دارد که قرآن آن را کفر اعلام می‌کند (ر.ک: مائده: ۷۳). اعتقاد به تجسم خداوند در عیسی علیه السلام، این فاصله را بیشتر می‌کند. مسیحیان با تکیه بر ارتکاب گناه نخستین، عیسی علیه السلام را نجات‌دهنده بشر از گناه می‌دانند که سبب ارتباط بشر با خدا می‌شود؛ اما در اسلام، توبه پاک‌کننده گناهان است (زومر، ۱۹۸۷، ص ۸۲). توحید اولین اصل در ایمان است و ارتباط روح با این بحث، به دلیل تثلیثی است که مسیحیان طبق فرموده قرآن به آن باور داشته‌اند و «روح القدس» یکی از این سه اقنوم بوده و مسیح که «روح الله» و «کلمه خدا» خطاب شده است، ضلع دیگری از این مثلث را تشکیل می‌دهد و مسئله توحید را چالش برانگیز می‌کند؛ اما با کاوش در کتاب مقدس (به استثنای رسالات)، به چنین سه‌گانگی‌ای نمی‌رسیم و این اندیشه دینی است که در برهه‌ای به عقاید مسیحیت اضافه شده است (ر.ک: یوحنا: ۱۷: ۳؛ تثنیه: ۶: ۴-۵؛ مرقس: ۱: ۲۸-۳۰، ۳۲). تشکیل شورای نیقیه برای حل این مشکل و یکسان‌سازی نظرات کلیسایی، صحنه‌ای بر این ادعاست (ر.ک: بل، ۲۰۱۲، ص ۳).

۲-۳. روح و ارتباط آن با نبوت در قرآن کریم

در قرآن کریم، زمانی که روح به مدد نبی می‌آید، چه در قالب «روح القدس» و چه در قالب «روح الامین» یا «جبرئیل»، از مفهوم نسبتاً یکسانی با کتاب مقدس برخوردار است و این امر، غیر از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، در خصوص پیامبرانی چون عیسی و موسی علیهم السلام و سایر انبیا نیز مطرح است. گرچه فرشته وحی واسطه گفت‌وگوی خداوند و نبی است، اما این اشارات کوتاه‌اند و بیشتر بر روی جنبه‌های دیگری از نبوت تمرکز دارند؛ لذا در برخی موارد، سکوت قرآن تا مرز رابطه سلبی - حذفی پیش می‌رود.

در امر نزول وحی، آیاتی از رسالت نبوی عیسی علیه السلام با حمایت روح القدس وجود دارد (ر.ک: بقره: ۸۷، ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰) که بیشتر تفاسیر اسلامی آن را «جبرئیل» می‌دانند (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۴). «روح» نقش محوری در تمام نبوت‌ها ایفا می‌کند که از طریق امر خدا محقق می‌شود (ر.ک: نحل: ۲؛ اسراء: ۸۵؛ غافر: ۱۸).

در قرآن کریم، گاه واژه «روح» مستقیماً در معنای «وحی» به کار رفته و جانشین آن شده است (نحل: ۲؛ غافر: ۱۵) که نتیجه ارتباط پیامبران با «وحی» است. واژه «انذار» در آیات مربوطه، بیانگر این مفهوم است. روح، انذاردهنده قیامت و یگانگی خداست. از آیه ۲ سوره «نحل» درمی‌یابیم که انتقال وحی، از طریق فرشتگان همراه با روح صورت می‌گیرد. در آیه ۱۵ سوره «غافر»، این انتقال با لفظ «روح» آمده است. طرق سه‌گانه وحی در سوره «شوری» نیز اشکال انتقال وحی را فهرست می‌کند (ر.ک: شوری: ۵۱-۵۲).

مشاهده می‌شود که در هر دو کتاب، ارسال و القای وحی، از سوی خدا به پیامبر است. دریافت وحی، با واسطه یا بی‌واسطه رخ می‌دهد (ر.ک: هکسها، ۱۹۹۳، ص ۱۷۷). نبی پیام الهی را از طریق پیام‌رسانی به شکل فرشته، روح یا وحی مستقیم دریافت می‌کند (ر.ک: تالیافرو و دیگران، ۲۰۱۰، ص ۱۸۶)؛ لذا مهم‌ترین وظیفه روح در امر نبوت، انتقال وحی است و تنها در ارسال وحی با واسطه، روح دارای نقش می‌شود. اساساً روح به شکل موجودی مستقل یا به شکل همراهی درونی با پیامبر، انتقال وحی را ترتیب می‌دهد.

ارتباط دیگر روح با نبوت، «عصمت» پیامبران است. وحی صرفاً آموزش الفاظ و معانی نیست؛ بلکه نزول حقیقت متعالی، یعنی روح القدس بر قلب پیامبر است و وحی منبعث از آن، عامل مهم در «عصمت» است (شاکر، ۱۳۷۸). در کتاب مقدس، «روح القدس» هدایت و عصمت پیامبر را عهده‌دار می‌شود (ر.ک: اول سموئیل: ۱۰: ۶؛ لوقا: ۴: ۱-۱۲). یاریگری فرشتگان به نبی در زدودن خطرات از مسیح و امداد الهی برای در امان ماندن از وسوسه‌های شیطان، غیرمستقیم به عصمت نبی اشاره دارد (متی: ۴: ۶-۱۱).

ارتباط بین روح و رسولان در عهد جدید، اکثراً ارتباطی راحت و دوطرفه است (ر.ک: اعمال: ۸: ۲۶، ۲۹، ۳۹). البته مواردی، به هیبت فرشته وحی و حالات ثقل وحی بر انبیا اشاره شده است (ر.ک: لوقا: ۱: ۱۱-۱۳). در قرآن کریم، ثقل مذکور، در خصوص قول قرآن است (ر.ک: مزمل: ۵) و ماهیت ناشناخته قرآن، ثقیل است که غیر از حضرت رسول صلی الله علیه و آله کسی توان دریافت آن را ندارد. در آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدَّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (حشر: ۲۱)، امر عظیم قرآن و سنگینی کلام روشن است. به هر حال به نظر می‌رسد که به دلیل ثقل وحی در کلام، بر جسم دریافت‌کننده وحی نیز - دست‌کم در ابتدای امر - چندان راحت نبوده است؛ هرچند قرآن آن را شرح نداده و صرفاً روایاتی در این زمینه مطرح شده است که موضوع این پژوهش نیست؛ اما در تنخ، از ثقل وحی بر نبی صحبت شده است که علاوه بر دریافت کلام خدا، به حالات کشف و شهود یا عروج نیز اشاره دارد (ر.ک: حزقیال: ۳: ۱۲؛ ۸: ۳؛ ۱۱: ۱، ۵، ۲۴؛ ۳۷: ۱؛ ۴۳: ۵؛ ارمیا: ۴: ۱۹؛ اشعیا: ۲۱: ۳؛ حقیق: ۳: ۱۶). در زمینه ثقل و عظمت وحی بر دانیال نبی علیه السلام، این‌گونه آمده است: «و

آواز آدمی را از میان (نهر) اولای شنیدم که ندا کرده، می‌گفت: "ای جبرائیل! این مرد را از معنای رؤیا مطلع ساز." پس او جایی که ایستاده بودم، آمد؛ و چون آمد، من ترسان شدم و به روی خود درافتادم... و حینی که او با من سخن می‌گفت، من بر روی خود بر زمین در خواب سنگین بودم و او مرا لمس کرده، در جایی که بودم، برپا داشت...» (دانیال: ۸: ۱۶-۱۸؛ نیز ر.ک: دانیال: ۱۰: ۸-۹؛ ۱۵-۱۷).

۳. مقایسه کارکردهای روح در پیوند با نبوت در عهدین و قرآن کریم

کارکردهای روح در پیوند با نبوت در عهدین و قرآن کریم، بیشتر در یاری‌رسانی به نبی در انتقال پیام و گاه برطرف نمودن موانعی که بر سر راه انتقال کلام خدا وجود دارد، تعریف می‌شود که به شرح آن می‌پردازیم.

۳-۱. انتقال کلام الهی

در گفت‌وگوی بین یوشع بن نون و موسی علیه السلام، با افاضه روح بر نبی، کلام خداوند جاری می‌شود: «موسی وی را گفت: آیا تو برای من حسد می‌بری؟ کاش تمام قوم خداوند نبی بودند و خداوند روح خود را بر ایشان افاضه می‌نمود» (اعداد: ۱۱: ۲۹). نزول روح و نتیجتاً نبوت کردن انبیا، در تنخ در ادوار مختلف دیده می‌شود (ر.ک: اعداد: ۲۴: ۲؛ اول سموئیل: ۱۰: ۱۰؛ اول تواریخ: ۱۲: ۱۸؛ دوم تواریخ: ۲۰: ۱۴؛ داوران: ۶: ۳۴؛ ۱۱: ۲۹). با نزول روح، انتقال وحی صورت می‌گیرد (ر.ک: حزقیال: ۱۱: ۵؛ دوم تواریخ: ۲۴: ۲۰؛ ۱۵: ۱-۲)؛ لذا روح، کلام الهی را بر نبی آسان و منتقل ساخته است. قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تَنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» (مریم: ۹۷).

قرآن کریم «جبرئیل» را فرشته‌ای از سوی خداوند و القاکننده وحی بر محمد صلی الله علیه و آله معرفی می‌کند: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدًى وَ بَشْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۹۷). در این آیه و شأن نزولی که بر آن مترتب است، صرف‌نظر از انتقال وحی از طریق روح، رابطه‌ای سلبی بین دو متن دیده می‌شود. با توجه به عصر نزول قرآن و اختلافات یهود با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، قرآن کریم در تقابل با تنخ و انکار آن، فرشته وحی را «جبرئیل» اعلام می‌کند؛ اما با اصرار یهودیان مبنی بر اینکه فرشته وحی فرشته‌ای غیر از جبرئیل است، نظر آنان را به نقد می‌کشد: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ ميكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۹۸)؛ لذا فرشته وحی، فرشته وحی است و با هر نامی که بخوانیم، فرستاده خداست. این آیات نشان می‌دهد که آنچه در قرآن اهمیت دارد، وحی الهی است و اگرچه نحوه انتقال آن مهم است، اما توجه به پیام خدا اهمیت دوچندان دارد. به‌هرحال در قرآن کریم بیان شده است که خدا با نبی حرف نمی‌زند، مگر به طرّقی خاص: «وَ مَا كَانَ لِيَسْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَ حِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَى حَكِيمٍ» (شوری: ۵۱)؛ و آمده است که این انتقال وحی از طریق روحی از سوی ماست: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّا لَنَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲). این آیه نشان می‌دهد که روح هرچه باشد، با هر عنوان و ماهیتی، امری از سوی خداوند است (ر.ک: اسراء: ۸۵). از همین آیه می‌توان فهمید که روح یاری‌رسان به نبی، با هر صفتی و هر ادبیاتی، یکی است.

در عهد جدید، نقش «روح‌القدس» در نبوت، شبیه به «جبرئیل» است که در انتقال وحی به پیامبر یاری می‌رساند. کتاب مقدس ذاتیت روح‌القدس و الوهیت آن را آموزش می‌دهد (ر.ک: هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۱۴؛ اول قرن‌تین: ۲: ۱۰). بنابراین از افتراقات جدی دیگر، الوهیتی است که مسیحیان برای روح‌القدس قائل شده‌اند؛ اما در قرآن کریم در تمام آیات، روح‌القدس، مخلوق و امری از خداست و الوهیت به آن داده نشده است.

در کتاب مقدس، «روح‌القدس» در حال رفت‌وآمد بین مؤمنان است و توصیه‌های رفتاری از سوی برگزیدگان برای آنان دارد. در چنین تصویری، ماهیتی نامرئی و غیرملموس از آن دیده نمی‌شود (ر.ک: اعمال: ۲۱: ۲؛ ۱۱: ۱۰؛ ۴۷-۴۸). با توجه به تعابیر رفت‌وآمد روح یا فرشته در میان مردم در کتاب مقدس، به نظر می‌رسد که آیه «... ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَفْضَلَ عَلَيْكُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً...» (مؤمنون: ۲۴) به بهانه‌گیری کافران طعن می‌زند که با اشاره به مفاهیم ملموس روح در کتاب مقدس، به دنبال یافتن نشانه‌های مشابه آن هستند و شرط پذیرش نبوت رسول اکرم ﷺ را این گونه بیان می‌کنند. از این رو قرآن در یک رابطه سلبی، چنین تصویری از روح به نمایش نگذاشته است؛ البته عروج و فرود روح و فرشتگان به زمین در آیاتی مطرح می‌شود؛ ولی به قابل دیدن بودن برای دیگران و معاشرت با مردم اشاره نشده است. اینجا قرآن در عین حذف این نوع اطلاعات، تنها به عروج و فرود آنان در شب قدر اشاره کرده است.

در قرآن کریم، علاوه بر جبرئیل، «روح‌الامین» نیز نازل کننده وحی است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۶). واژه مطلق «روح» در اینجا، به اتحاد روح پیامبر با درجه‌ای اعلی از روح الهی در جریان القای روح اشاره دارد که زمینه‌ساز تعلیم وحی می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۸؛ نیز: غافر: ۱۵). ایحای روح بر قلب پیامبر و افاضه معارف الهی، امری است که در قرآن مطرح شده است و باز رابطه ایجابی با متون پیشین خود برقرار می‌کند. همراهی ملائکه با روح، در جهت دمیدن حیاتی تازه در جان پیامبر برای پذیرش معارف الهی در قرآن مطرح است (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۶؛ ر.ک: نبأ: ۳۸).

گاه معنای روح، فرشته و ارتباطی که با وحی پیدا می‌کند، به قدری درهم‌تنیده می‌شود که تفکیک این مفاهیم دشوار می‌شود؛ مثلاً مکاشفاتی که حتی برای غیر انبیا پدید می‌آید و به نوعی تداعی کننده وحی است، از این قبیل است: «... ناگاه فرشته خدا در خواب بر وی ظاهر شده، گفت: ای یوسف پسر داود! از گرفتن زن خویش، مریم، ترس؛ زیرا آنچه که در وی قرار گرفته است، از روح‌القدس است» (متی: ۱: ۲۰)؛ «... فرشته خداوند در مصر به یوسف در خواب ظاهر شده، گفت: برخیز و طفل و مادرش را برداشته، به زمین اسرائیل روانه شو...» (متی: ۲: ۱۹-۲۰) «... جبرائیل فرشته از جانب خدا به بلدی از جلیل که ناصره نام داشت، فرستاده شد... فرشته بدو گفت: ای مریم! ترسان مباش؛ زیرا که نزد خدا نعمت یافته‌ای و...» (ر.ک: لوقا: ۱: ۲۶-۳۸).

فرشته، روح یا هر موجود دیگر، کارگزاری از سوی خدا معنا می‌یابد که در هدف خدمت مشترک‌اند. فقرات اشاره‌شده، به تأیید مؤمنان توسط روح اشاره دارد که یکی از کارکردهای روح در این رابطه است. ارتباط وحی‌گونه و نزول روح بر غیر نبی به اشکال مختلف، در قرآن کریم نیز دیده می‌شود و در این زمینه با عهد جدید هم‌جهت است. فرستادن «الروح» (فرشته) بر هریک از بندگان خود که بخواهد (ر.ک: غافر: ۱۵)، علاوه بر تأیید مؤمنان، تولد

خاص عیسی علیه السلام و حمایت مریم علیها السلام با روح نیز در قرآن، یک رابطه ایجابی و مثبت‌گرایانه با عهد جدید دارد: «وَأَلَّيْنِي أَحْصَسَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۹۱؛ نیز ر.ک: تحریم: ۱۲).

۳-۲. بشارات

در تنخ آمده است: «روح خداوند یهوه بر من است... تا مسکینان را بشارات دهم و...» (اشعیا: ۶۱: ۱)؛ لذا روح، عامل اصلی در بشارات به مؤمنان و نبی است. خداوند با روح خود، نبی را برمی‌گزیند و با فیض روح، او را از قدرت انصاف برخوردار می‌سازد: «اینک بنده من... و برگزیده من که جانم از او خشنود است؛ من روح خود را بر او می‌نهم تا انصاف را برای امت‌ها صادر سازد» (اشعیا: ۴۲: ۱). «من از قوت روح خداوند و از انصاف و توانایی مملو شده‌ام تا یعقوب را از عصیان او و اسرائیل را از گناهش خبر دهم» (میکاه: ۳: ۸).

در عهدین، گویی روح، خود موجب بشارت می‌شود و روح یکی از ویژگی‌ها در این بشارت است؛ ولی در قرآن، روح خود بشارت‌دهنده است. قرآن کریم روح یا ملائکه را شخصیت‌هایی می‌داند که بشارت یک ویژگی را می‌دهند؛ لذا قرآن از بشارت‌هایی به‌واسطه فرشتگان سخن به‌میان آورده است: «فَدَاثَةُ الْمَلَائِكَةِ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بَيِّحِي...» (آل عمران: ۳۹)؛ «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ» (آل عمران: ۴۵)؛ «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ» (هود: ۶۹؛ نیز ر.ک: عنكبوت: ۳۱)؛ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲). علاوه بر تبشیر، نزول روح، به‌سبب انذار نیز هست (ر.ک: نحل: ۲).

۳-۳. حیات‌بخشی

روح در اختیار نبی و تحت نبوت نبی، حیات‌بخش نیز می‌شود: «پس او مرا گفت بر روح نبوت نما! ای پسر انسان! بر روح نبوت کرده، بگو: خداوند یهوه چنین می‌فرماید که ای روح! از بادهای اربع بیا و به این کشتگان بدم تا ایشان زنده شوند» (حزقیال: ۳۷: ۹). در قرآن کریم تنها درباره مسیح و معجزات او، از جمله زنده کردن مردگان سخن به‌میان آمده، که در آن صحبت از امداد روح نیست؛ اما سه بار با عبارت «من ربکم» و «باذن الله»، منشأ آن را الهی توصیف می‌کند: «وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَابْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَالْحَيُّ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۴۹).

حیات‌بخشی روح، در قالب دمی است که خداوند به حیات بشر می‌دمد و در این معنا بارزترین آن، دادن چنین حیاتی به عیسی نبی علیه السلام است (ر.ک: انبیاء: ۹۱).

۳-۴. اعطای مهارت‌های خاص و نیروی فوق‌العاده بدنی به نبی

امکان کسب مهارت‌های خاص و توانایی‌های حرفه‌ای و فنی برای نبی، همچنین پر شدن از حکمت و فطانت، امری است که برای نبی از طریق مساعدت روح حاصل می‌شود: «و او را به روح خدا پر ساخته‌ام و به حکمت و فهم و هر هنری، برای اختراع مخترعات، تا در طلا و نقره و برنج کار کند؛ و برای تراشیدن سنگ و ترصیع آن و

درد‌دگری چوب، تا در هر صنعتی اشتغال نماید» (خروج: ۳۱: ۳-۵). در واقع روح، نبی را از حکمت، فهم و معرفت سرشار می‌کند (ر.ک: اشعیا: ۱۱: ۲).

قرآن کریم با واژه «عَلَمَنَاهُ» و «أَتَيْنَا... مَنَا» این تفویض را بیان می‌کند و اشاره‌ای مستقیم به مساعدت روح ندارد: «وَعَلَمَنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (انبیاء: ۸۰)؛ «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَ الْأَلْأَلُ لَهُ الْحَدِيدُ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَ أَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (سبأ: ۱۰-۱۱)؛ لذا ضمن اشاره به چنین فضلی از سوی خداوند که سبب رابطه‌ی ایجابی می‌شود، آن را به بیان دیگری مطرح می‌کند و چنان که گفته شد، به دلیل شرایط و ویژگی خاص خود قرآن است که این‌گونه تفاوت‌ها دیده می‌شود و بیانگر تفاوت‌های متنی اجتناب‌ناپذیر متون پیشین و پسین است.

در داوران، شمشون نبی ﷺ به واسطه‌ی روح، از نیروی فوق‌العاده‌ی بدنی برخوردار می‌شود: «و روح خداوند بر او مستقر شده، آن را درید؛ به طوری که بزغاله‌ای دریده شود و...» (داوران: ۱۴: ۵-۶). در این مورد، قرآن ساکت است؛ چون ظاهراً بنایی برای مطرح کردن آن نداشته است؛ لذا رابطه‌ی سلبی - حذفی بین این دو متن برقرار شده است.

۳-۵. اعطای تعبیر رؤیا

توانایی تعبیر رؤیا، با امداد روح به نبی محقق می‌شود که به‌نوعی خبر دادن از آینده است (ر.ک: دانیال: ۴: ۸-۹؛ ۵: ۱۱-۱۲) و روح امکان دستیابی به خبرهای آینده را برای نبی فراهم می‌آورد (ر.ک: حزقیال: ۱: ۱۱؛ ۵: میکاه: ۳: ۸). یوسف ﷺ دارای روح خدا بود که به او قدرت تعبیر خواب بخشیده بود (پیدایش: ۴۱: ۱۵-۱۶). او قدرت پیشگویی و تعبیر خواب پیدا می‌کند و با دریافت روح خداوند، صاحب علم غیب می‌شود (ر.ک: پیدایش: ۴۱: ۳۸).

تجربه‌ی متفاوت پولس نیز بیانگر انتخاب شاهد و خادم در حالتی شبیه رؤیا یا وحی یا انکشاف است که باعث تحول در پولس می‌شود (ر.ک: اعمال: ۲۶: ۱۴-۱۵). وحی و دیدن فرشته‌ی خدا در عالم رؤیا، نصیب متقیان و خداترسان نیز می‌شود (ر.ک: اعمال: ۱۰: ۳).

توانایی تعبیر خواب برای نبی، در قرآن نیز آمده است: «... ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي...». این توانایی، از ناحیه‌ی خداوند صورت می‌گیرد؛ اما به واسطه‌ی آن، یعنی روح، به‌طور مستقیم اشاره نشده است: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُؤَيِّمُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ...» (یوسف: ۶).

بار دیگر می‌بینیم که متون مقدس به‌عنوان متونی مستقل، تعاریف خود را از مفاهیم دارند و تنها در مقایسه‌ی بینامتنی می‌توان نوع رابطه‌ی آن را کشف کرد.

۳-۶. نقش مستقیم روح در شعائر و مناسک

تعمید در مسیحیت، از شعائر مهمی است که عیسی ﷺ با روح‌القدس، حواریون را تعمید می‌دهد (ر.ک: اعمال: ۱: ۵). فیض روح‌القدس شامل بندگان خداوند نیز شده، از انحصار نبی خارج می‌شود (ر.ک: اعمال: ۱: ۱۵-۲۰). افراد وقتی از گناه توبه می‌کنند و در نام مسیح تعمید می‌گیرند، روح‌القدس را نیز دریافت می‌کنند (ر.ک: اعمال: ۴: ۱-۱۷، ۲۸-۳۹: ۴: ۳۱-۳۲). این فیض اقدس از روح، که علاوه بر حواریون شامل افراد دیگر نیز می‌شود، در این عبارت

مشخص است: «للهذا ای برادران! هفت نفر نیک‌نام و پر از روح‌القدس و حکمت از میان خود انتخاب کنید تا ایشان را بر این مهم بگماریم» (اعمال: ۶: ۳؛ نیز ر.ک: اعمال: ۱۰: ۴۴). چنین برداشتی، در تنخ و در قرآن کریم نیامده و قرآن کریم در این زمینه سکوت کرده است. این سکوت به دلیل تفاوت در مناسک است و تطهیر، در شریعت اسلام شکل دیگری به خود گرفته است؛ اما با اشاره مستقیم به مناسک هر دین، رابطه‌ای مثبت‌گرایانه با متن پیشین خود برقرار کرده است: «و لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا...» (حج: ۳۴).

در آیه زیر، تنها ارتباط ایجابی در فیض بردن افراد غیر نبی از روح مشخص می‌شود، که صرف‌نظر از عمل دینی‌ای به نام تعمید، نشانگر برخوردار شدن مؤمنان از روح‌القدس است و یک رابطه ایجابی بین دو متن برقرار می‌شود: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲)؛ اما نکته قابل توجه آنکه در ازای نزول روح بر هر بنده‌ای که خداوند اراده کند، هدفی از آن حاصل می‌شود که انذار است. به عبارتی، نزول روح بر هر انسانی که خداوند بخواهد، منجر به انذار می‌شود که در دل خود، همان معنای نبوت را دارد؛ و به واسطه نزول روح، آگاهی‌ای پدید می‌آید که باید انذار داده شود. از این رو برخی مفسران، نزول ملائکه و روح را مختص نبی می‌دانند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۴۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۹۶). دور از هر مناقشه‌ای، با پذیرفتن این نظر مفسران، باز هم خللی در کسب فیض از روح توسط مؤمنان ایجاد نمی‌شود و با واسطه، از نبی این فیض حاصل می‌شود. در تعمید نیز عیسی علیه السلام این فیض را به بندگان عطا می‌کند و نقش نبی در انتقال این فیض، هویداست. بنابراین به رغم وجود اختلاف در اعمال عبادی بین مسیحیت و اسلام، اینجا می‌توان در معنا و نه عمل، رابطه ایجابی - اصلاحی بین قرآن کریم و عهد جدید برقرار کرد.

۳-۷. نبوت، عطای روحانی

نبوت در عهد جدید، عطای روحانی است و کسی که نبوت می‌کند، از خود حرفی نمی‌زند؛ بلکه به واسطه روح، چیزی را می‌گوید که کلام خداست: «زیرا کسی که به زبانی سخن می‌گوید، نه به مردم، بلکه به خدا می‌گوید؛ زیرا هیچ کس نمی‌فهمد؛ لیکن در روح به اسرار تکلم می‌نماید» (اول قرنتیان: ۱۴: ۲). «و خواهش دارم که همه شما به زبان‌ها تکلم کنید؛ لکن بیشتر اینکه نبوت کنید؛ زیرا کسی که نبوت کند، بهتر است از کسی که به زبان‌ها حرف زند؛ مگر آنکه ترجمه کند تا کلیسا بنا شود» (همان: ۱۴: ۵).

چون در باور مسیحیت، عیسی علیه السلام درجه‌ای نزدیک به خدا و گوشه‌ای از سه ضلع «اب»، «ابن» و «روح‌القدس» را تشکیل می‌دهد، هر جا صحبت از روح الهی است، ارتباطی با مسیح در آن یافت می‌شود: «پس شما را خبر می‌دهم، هر که متکلم به روح خدا باشد، عیسی را آتایما نمی‌گوید و احدی جز به روح‌القدس عیسی را خداوند نمی‌تواند گفت» (اول قرنتیان: ۱۲: ۳) که به الوهیت مسیح اشاره می‌کند و نقطه مفارقت آن با قرآن کریم است.

در قرآن کریم نیز نبی از خود حرف نمی‌زند؛ اما در مصداق، معنای نبوت متفاوت با قرآن کریم است؛ چراکه پولس خطاب به افراد کلیسای قُرْنُتُس، آنان را به نبوت به عنوان عطایی روحانی دعوت می‌کند.

صرف نظر از اینکه «رسالات» نامه‌های پولس به کلیساهای مختلف است، در اندیشه دینی مسیحیان، او حرفی غیر از کلام خدا بر زبان نمی‌آورد. به هر حال قرآن کریم نبوت را در معنای لغوی به کار نبرده و نبوت، خاص انبیای منتخب خداوند است و مؤمنان خود را می‌توانند به مقام انبیا نزدیک سازند. لذا نزول روح که نتیجه ارسال وحی به نبی است، بعد از نبی اکرم ﷺ انقطاع یافته و ارتباط با آسمان، در این معنا خاتمه پیدا کرده است. ممکن است انکشافات فردی برای هر کسی پدید آید، ولی نه رسالتی و نه ابلاغی در پی خود نخواهد داشت. لذا در این تعبیر، به دلیل نگاه عرفانی مسیحیت، اختلافات عمده‌ای بین قرآن کریم و عهد جدید در برداشت معنا حاصل می‌شود و ارتباط سلبی - حذفی پدید می‌آید.

البته نبوت در عبارات یادشده، در معنای لغوی به کار رفته است؛ اما منظور نگارندگان، نبوت اصطلاحی است. به هر حال، ابلاغ شریعت یا کلام الهی، به واسطه روح یا فرشتگان صورت می‌گیرد: «زیرا هرگاه کلامی به وساطت فرشتگان گفته شد، برقرار گردید؛ به قسمی که هر تجاوز و تعافلی را جزای عادل می‌رسید» (عبرانیان: ۲: ۲)؛ «پس شریعت چیست؟ برای تقصیرها بر آن افزوده شد تا هنگام آمدن آن نسلی که وعده بدو داده شد و به وسیله فرشتگان به دست متوسطی مرتب گردید» (غلاطیان: ۳: ۱۹). «همان موسی را که رد کرده، گفتند که تو را حاکم و داور ساخت؟ خدا حاکم و نجات‌دهنده مقرر فرموده؛ به دست فرشته‌ای که در بوته بر وی ظاهر شد، فرستاد» (اعمال: ۷: ۳۵).

این موضوع دقیقاً منطبق بر داده‌های قرآنی است و رابطه‌ای کاملاً ایجابی بین قرآن کریم و عهد جدید برقرار است. واسطه وحی در ابلاغ و انتقال وحی، چه فرشته باشد و چه روح، مهم‌ترین عامل در صحت نبوت به‌شمار می‌رود (ر.ک: شوری: ۵۱). البته تفاوت‌هایی اندک دیده می‌شود که در اشتراک کلی موضوع، خللی وارد نمی‌کند. برای نمونه در قرآن کریم اشاره شده است که خدا از طریق بوته آتش با موسی ﷺ حرف زد؛ اما وساطت فرشته را نیآورده است. در واقع قرآن کریم بیان موجز را بر شرح دقیق ترجیح داده است (ر.ک: طه: ۱۰-۱۵).

در زمینه عطیای شامل تمامی انسان‌ها آمده است: «هر کس را ظهور روح به جهت منفعت عطا می‌شود» (اول قرتیان: ۷: ۱۲). اعطای درجات متفاوت عطایا و مراتب آن، توسط روح است:

زیرا یکی را به وساطت روح، کلام حکمت داده می‌شود و دیگری را کلام علم، به حسب همان روح؛ و یکی را ایمان به همان روح و دیگری را نعمت‌های شفا دادن به همان روح؛ و یکی را قوت معجزات و دیگری را نبوت و یکی را تمییز ارواح و دیگری را اقسام زبان‌ها و دیگری را ترجمه زبان‌ها؛ لکن در جمیع اینها همان یک روح فاعل است که هر کس را فردی به حسب اراده خود تقسیم می‌کند (اول قرتیان: ۱۲: ۸-۱۱).

در قرآن کریم، «سلسله مراتب روح» تعاریفی متفاوت در دارا بودن روح یا تأیید آن را شامل می‌شود. قرآن کریم به درجات مختلف انسان‌ها به واسطه اعمالشان اشاره کرده است (ر.ک: آل عمران: ۱۶۳؛ انعام: ۱۳۲، ۱۶۵؛ یوسف: ۷۶، ۹۷؛ حجر: ۴۰؛ نحل: ۷۱؛ اسراء: ۲۰؛ ص: ۲۸؛ زخرف: ۳۲؛ دخان: ۳۲؛ تغابن: ۱۲). اشارات مستقیمی در زمینه اعطای بصیرت و علم به انسان‌ها در قرآن هست؛ اما همه آن را دریافت نمی‌کنند و درجات متفاوتی از علم بین بندگان

(اعم از پیامبر و غیرپیامبر) وجود دارد (ر.ک: انعام: ۱۰۴؛ یوسف: ۳۲؛ نحل: ۹، ۲۷، ۷۰؛ اسراء: ۱۰۷؛ طه: ۹۶؛ حج: ۵۴؛ نمل: ۱۵؛ قصص: ۱۴؛ عنکبوت: ۴۹؛ زمر: ۲۲ و ۲۹؛ دخان: ۳۲؛ احقاف: ۳۰؛ علق: ۵). این تفاوت درجات بین انسان‌ها، در فهم بهتر مراتب درجات روح مؤثر است.

تأیید و تثبیت مؤمنان توسط روح (مجادله: ۲۲) و نیز نزول و القای وحی به بندگان مؤمن خدا (ر.ک: آل عمران: ۴۲؛ هود: ۷۰-۷۳ و ۷۸؛ نحل: ۲؛ غافر: ۱۵؛ شوری: ۵۲)، دلگرمی‌ای است که خداوند رحمتش را شامل همه بندگان مؤمن، اعم از پیامبر و غیرپیامبر، می‌کند (ر.ک: نساء: ۱۷۵؛ انفال: ۶۳؛ اسراء: ۱۹ و ۸۷؛ توبه: ۶؛ مریم: ۵۰، ۵۳ و ۵۸؛ انبیاء: ۷۵، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۰؛ سبأ: ۱۰؛ صافات: ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۳-۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰؛ ص: ۳۹-۴۰؛ غافر: ۵۱؛ شوری: ۲۶؛ دخان: ۶؛ حدید: ۲۹؛ جمعه: ۴). خداوند با تأیید مؤمنان با روح، نبوت نبی را سهولت می‌بخشد: «... أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ...» (مجادله: ۲۲)؛ چراکه وظیفه نبی انذار و تبشیر انسان‌هاست و مؤمنان خود به نیروی کمکی نبی در امر رسالت تبدیل می‌شوند. ایجاد انگیزه با پاداش الهی و جاری بودن روح در مؤمنان، این مساعدت را فراهم می‌آورد: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۹۷؛ نحل: ۹۷؛ انعام: ۱۲۲). روح به همراه فرشتگان با نزول قرآن کریم در شب قدر برای تدبیر امور، به پیامبر ﷺ در انجام رسالتش و ارسال پیام خداوند به بشر یاری می‌رسانند (معارج: ۴؛ قدر: ۴).

قرآن کریم، با وجود اشاراتی به نقش روح در نبوت، گاه از بیان جزئیات پرهیز کرده است و اگرچه به‌ظاهر رابطه سلبی در برخی جزئیات دیده می‌شود، اما بنای قرآن نپرداختن به آن است، نه اینکه با آن منافات داشته باشد؛ چون در آیاتی اشارات ضمنی به این مسئله شده است؛ مثلاً اشاره به درجات متفاوت انبیا و دریافت آنان براساس ظرفیتشان، امری است که تا حدی عبارت فوق را تأیید می‌کند: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدَانَهُ رُوحَ الْقُدُسِ...» (بقره: ۲۵۳).

۳-۸. اعطای معجزه

در تنخ، معجزه معیاری برای راست‌آزمایی نبوت مطرح شده است (ر.ک: خروج: ۴؛ ۵). این امر منحصر به حضرت موسی ﷺ نیست و در انبیای کوچک و بزرگ هم دیده می‌شود که با اذن خدا و دریافت وحی، غذای پیرزنی را زیاد و پسران مرده وی را زنده می‌کنند (ر.ک: اول پادشاهان: ۱۷؛ ۲۴-۱۳). قرآن نیز درباره معجزات انبیایی همچون حضرت موسی ﷺ، مواردی را ذکر؛ اما در برخی جزئیات سکوت کرده است. در قرآن کریم، واژه‌های «بینه» یا «آیه» به جای «معجزه» به کار رفته و معجزه رسول اکرم ﷺ، قرآن کریم معرفی شده است.

در عهد جدید (ر.ک: اول قورنتیان: ۱۲؛ ۸-۱۱) واکذارکننده معجزات به نبی، روح است. این معنا دقیقاً در قرآن کریم هم آمده است: «... إِذْ أَيْدُوكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسُ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ إِذْ عَلَّمْتِكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ إِذْ تَخَلَّقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَأْتِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ

يَاذِي وَ اِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ يٰاِذِي وَ اِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ اِنَّ هٰذَا اِلٰهٌ سِخْرٌ مِّمِينَ» (مائده: ۱۱۰).

تأیید نبوت با روح القدس از طریق بیّنات و اعطای معجزه به پیامبر، بخصوص حضرت عیسی علیه السلام (ر.ک: بقره: ۸۷)، از دیگر کارکردهای روح در زمینه نبوت است. شفا دادن و معجزات، در عهد جدید نیز آمده است (ر.ک: عبرانیان: ۲: ۲؛ غلاطیان: ۳: ۱۹؛ اعمال: ۷: ۳۵).

اما درباره قدرت تمیز ارواح و زبان‌ها به‌عنوان قابلیت که روح به نبی می‌دهد، قرآن کریم سکوت کرده است. این رابطه حذفی، چنان که گفته شد، به‌معنای رد یا تأیید نیست؛ بلکه اساساً مسئله متن قرآن نبوده است. البته در بازگو کردن قصصی که به فضای کتب پیشین اشاره دارد، قرآن کریم به تعلیم منطق الطیر به حضرت داود و سلیمان پرداخته است (ر.ک: نمل: ۱۶) و هرچند به نحوه انتقال آن اشاره نکرده، می‌توان در زمینه عطای علم و حکمت ربانی واسطه‌ای آسمانی در قالب فرشته یا روح برای آن متصور شد. اساساً قرآن با اسلوب خاص و بیان موجز با مخاطب صحبت کرده است تا زمینه را برای اندیشیدن بیشتر فراهم آورد.

۳-۹. اعطای فیض الهی با عروج و نزول روح بر زمین

درباره برخی اعمال روح و فرشتگان، آیاتی شبیه به هم و با تفاوت‌هایی مختصر، در هر دو کتاب یافت می‌شود که از ارتباطی اجباری صحبت می‌کند. آمدوشد و عروج و فرود روح و فرشتگان بر روی زمین برای فیض بردن انبیا و مخلصان، از این نمونه است:

و خوابی دید که ناگاه نردبانی در زمین برپا شده، که سرش به آسمان می‌رسد و اینک فرشتگان خداوند بر آن صعود و نزول می‌کنند... (ر.ک: پیدایش: ۲۸: ۱۲-۱۹).

پس بدو گفت: آمین، آمین. به شما می‌گویم که از کنون آسمان را گشاده و فرشتگان خدا که بر پسر انسان صعود و نزول می‌کنند، خواهید دید (یوحنا: ۱: ۵۱).

«تَنْزُلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا يٰاِذِنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ اَمْرٍ» (قدر: ۴)

«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ اِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ اَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴).

البته در قرآن کریم کنایه‌ای از نردبان آسمان هست که در اینجا در یک رابطه تقابلی و انکار، بیان جدیدی از آن ارائه شده است:

«وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْزُجُونَ لَقَالُوا اِنَّمَا سَكْرَاتُ اَبْصَارِنَا...» (حجر: ۱۴-۱۵)؛

«وَ اِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ اِعْرَاضُهُمْ فَاِنَّ اسْتَضَعْتَ اَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْاَرْضِ اَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَاتِيهِمْ بَابٌ يَّابَةٌ وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَمَعْتَهُمْ عَلَى الْهَدٰى فَلَا تَكُوْنُ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ» (انعام: ۳۵)؛

«اَوْ يَكُوْنُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَاءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرَقِيْبِكَ حَتّٰى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتٰبًا نَقْرُوْهُ قُلْ سُبْحٰنَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا» (اسراء: ۹۳).

درواقع استفاده از این معنا در قبال اشکال تراشی کافران، گویشی جدید از نردبان آسمان به ما داده است که نوشته پیشین شرح آن را در سیاق متن خود آورده بود.

همین نردبان آسمان و مفاهیم ناملموس و خارج از بُعد زمان و مکان، در مواردی، از مفاهیم مشترکی در هر دو کتاب برخوردارند و آن تجربه‌های عروج برخی از انبیا به عالم بالا است که اتفاقاً به‌مدد روح رخ می‌دهد. در قرآن نیز از سیر در یک شب سخن به‌میان آمده است که به‌لحاظ محدودیت‌های دنیوی چندان ملموس نیست و شبیه به طی الارض است؛ اما با به‌کارگیری فعل متعدی و نقش مفعولی برای پیامبر ﷺ نشان داده می‌شود که به‌یاری نیرویی الهی این اتفاق افتاده است:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا خَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء: ۱)

و شبیه دستی دراز کرده، موی پیشانی مرا بگرفت و روح، مرا در زمین و آسمان برداشت و مرا در رؤیاهای خدا به اورشلیم نزد دهنه دروازه صحن اندرونی که به‌طرف شمال متوجه است، برد که در آنجا نشیمن تمثال غیرت غیرت‌انگیز می‌باشد (حزقیال: ۸؛ نیز ر.ک: حزقیال: ۱۱؛ ۱: ۳۷؛ ۱: ۴۳؛ ۵).

اعمال یکسان روح و فرشتگان، نظیر «قیام در برابر خداوند» که نشانه سرسپردگی و اجرای اوامر الهی و خدمت به انبیاست، تحت عنوان «قیام» روح دیده می‌شود (ر.ک: زکریا: ۵؛ ۶). صعود و نزول روح بر زمین، در راستای وظایف محوله به آنان در متون ابراهیمی آمده است (ر.ک: نباء: ۳۸؛ قدر: ۴؛ معارج: ۴؛ غافر: ۱۵؛ پیدایش: ۲۸؛ ۱۲-۱۹؛ یوحنا: ۱: ۵۱).

آیات ۴ سوره «معارج» و «قدر»، متضمن چند معنای مهم است:

- روح و فرشتگان که از عالم مجردات‌اند، در زمین مادی رفت‌وآمد دارند و با قیامت عروج می‌کنند؛
- در این نزول و عروج، نه‌تنها به پیامبران در امر نبوت، بلکه به‌شکل عام به انسان‌ها یاری می‌رسانند؛
- با پایان جهان، رسالت آنان در آگاهی‌بخشی و همراهی با پیامبران و آدمیان به‌پایان می‌رسد؛
- در سوره «قدر»، نزول روح و فرشتگان برای تدبیر امور در آن شب است. مساعدت بعدی روح، تدبیر امور همراه با نزول قرآن کریم می‌باشد و یاری خویش را به نبی در دریافت وحی نشان می‌دهد.
- در دو مورد اول، ارتباط مثبت‌گرایانه‌ای بین قرآن و کتاب مقدس برقرار است؛ اما دو مورد بعد در کتاب مقدس مورد اشاره نبوده است.

۱۰-۳. زدودن خطرات و وسوس شیطانی از نبی

در عهد جدید، با باریگری فرشتگان در زدودن خطرات از مسیح ﷺ و امداد الهی به وی برای در امان ماندن از وسوسه‌های شیطان، که غیرمستقیم به عصمت نبی اشاره دارد، روبه‌رو می‌شویم (ر.ک: متی: ۴: ۶-۱۱). حواریون نیز با «روح‌القدس» قوت می‌یابند و به شاهدان عیسی ﷺ در تمام نقاط جهان تبدیل می‌شوند (ر.ک: اعمال: ۱: ۸).

در قرآن کریم نیز به دور کردن نبی از وسوس شیطان اشاره شده است؛ اما نکته افتراق آن در منفعل نبودن نبی است. پیام‌ها در این زمینه به‌شکل توصیه و آگاهی دادن است و نبی فعالانه با این مفاهیم روبه‌رو می‌شود و حتی با در نظر گرفتن عصمت انبیا، نقش تعقل، تصمیم و خرد در اتخاذ رفتار، بسیار جدی است؛ و اگرچه نبی گاه مستقیم مورد خطاب بوده، در نگاهی وسیع‌تر، پیام برای همه مؤمنان است (ر.ک: انعام: ۶۸؛ اعراف: ۲۰۰)؛ اما در برخی آیات، یاری رساندن خدا به نبی برای در مسیر درست ماندن و دور ماندن از وسوس شیطانی مطرح است:

«وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَةً وَإِدًّا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَسَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ صِغْفَ الْخِيَاةِ وَصِغْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا» (اسراء: ۷۳-۷۵).

در ادامه آمده است: «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا» (اسراء: ۸۰)؛ و بگو: پروردگارا! مرا [در هر کاری] به طرز درست داخل کن و به طرز درست خارج ساز و از جانب خود برای من تسلطی یاری بخش قرار ده. «وَجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا»، می‌تواند بیانگر نصرتی شبیه به همان روح خداوند باشد. البته طبق نظر طباطبائی، به‌طور مطلق به پیامبر ﷺ امر می‌کند که از پروردگارش بخواهد تا در تمامی مدخل و مخرج‌ها او را سرپرستی کند و از ناحیه خود سلطانی به او دهد که او را یاور باشد تا از حق منحرف نشده، به‌سوی باطل متمایل نشود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۴۳).

اینجا نیز با یک رابطهٔ ایجابی - اصلاحی از سوی قرآن روبه‌رو می‌شویم؛ لذا در قرآن، ضمن تأیید حفظ نبی از وسوسه‌های شیطانی با هر واسطه‌ای، آن واسطه (اعم از روح یا هر امر دیگر)، سلطانی یاری‌دهنده از سوی خداوند معرفی شده است.

۱۱-۳. بازگشت عیسی ﷺ و ایجاد رستاخیز

بازگشت جسمانی عیسی ﷺ بر روی زمین و رستاخیز، از طریق روح‌القدس صورت می‌گیرد (ر.ک: اعمال: ۱: ۹-۱۱). در قرآن کریم دربارهٔ عروج عیسی ﷺ به آسمان و بازگشت وی به زمین در مفاهیم آخرالزمانی، آیاتی را می‌توان یافت: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (آل عمران: ۵۵).

با وجود اختلافاتی که به‌دلیل تفاوت معنای «توفی» و «موت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۴) بین مفسران دربارهٔ عروج جسمانی مسیح ﷺ وجود دارد، دو نکته از نص دریافت می‌شود:

- اول آنکه در زمینهٔ عروج مسیح ﷺ، چه جسمانی و چه روحانی، از رستاخیزی صحبت شده است که به داورى خداوند در مورد قوم عیسی ﷺ می‌پردازد؛

- دوم آنکه با توجه به آیه «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا...» (آل عمران: ۴۶)، از آنجاکه حضرت عیسی ﷺ دوران کهنوت را سپری نکرده‌اند، وقوع این بخش از آیه ممکن است در آخرالزمان باشد.

اما رابطهٔ بینامتنی آن با «کتاب اعمال»، یک رابطهٔ اصلاحی است و دربارهٔ عروج جسمانی او سکوت شده است؛ اما تصلیب عیسی ﷺ را نیز رد کرده (ر.ک: نسا: ۱۵۷) و در خصوص آن رابطهٔ سلبی برقرار نموده است. بنابراین از مساعدت روح نیز در این باره سخنی به‌میان نیامده و تنها داورى خداوند با ضمیر متکلم وحده آمده است.

پر شدن از روح، سبب قوت یافتن و نبوت می‌شود (ر.ک: لوقا: ۱: ۶۷) و حکمت و معرفت می‌یابد (اشعیا: ۱۱: ۲؛ اول قرتیان: ۱۲: ۸-۱۱). روح واسطهٔ انتقال وحی به پیامبر است (شوری: ۵۲) و روح‌الامین قرآن را بر دل پیامبر ﷺ نازل می‌کند (ر.ک: شعراء: ۱۹۳) و تغییرات وحی نیز بر عهدهٔ روح است (ر.ک: نحل: ۱۰۲). روح خداوند به هدایت نبی و مردم می‌پردازد (مزامیر: ۵۱: ۱۰-۱۱). در تمام این موارد، نقش روح در نبوت واضح است.

در کتاب مقدس، انبیا بعد از ارتباط با روح، گزارش‌های خود را به مردم انتقال می‌دهند (ر.ک: دوم تواریخ: ۱۵: ۲-۱)؛ اما در قرآن کریم، پیامبر وحی دریافت‌شده را به همان صورت به مردم انتقال می‌دهد و کلام خود را در آن دخالت نمی‌دهد. الفاظ امری خطاب به پیامبر ﷺ در قرآن، از ادله‌های نقل مستقیم وحی توسط پیامبر اکرم ﷺ است. یاری دیگر روح، به عیسی ﷺ و تولد خاص او و پر شدن مریم ﷺ از روح القدس است (ر.ک: متی: ۱: ۱۸، ۲۰). قرآن در این باره کاملاً رابطه مثبت گرایانه و ایجابی با عهد قدیم دارد (ر.ک: انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲). تولد عیسی ﷺ در بدیع‌ترین شکل خود، به خواست خداوند، بدون پدر و با تأیید روح القدس رخ داده است که از برگزیدگی او حکایت می‌کند؛ ولی منافاتی با بشر بودن او ندارد. همه چیز، هرچند دور از ذهن، در ید الهی برای بشر تحقق می‌یابد (ر.ک: بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷، ۵۹؛ انعام: ۷۳؛ نحل: ۴۰؛ مریم: ۳۵؛ یس: ۸۲؛ غافر: ۶۸). این تأیید شامل برخی از انبیای دیگر نیز شده است (ر.ک: حدید: ۲۵؛ نحل: ۲)؛ اما نوع خاصی از این تأیید، مختص عیسی ﷺ است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲)؛ مسیح ﷺ روحی است از جانب خدا و کلمه اوست؛ اما تثلیث نیز نفی شده و رابطه‌ای کاملاً منفی گرایانه و سلبی در این زمینه با کتاب مقدس برقرار است (ر.ک: نساء: ۱۷۱).

اما صحبت کردن عیسی ﷺ در گهواره به‌عنوان معجزه الهی، امری است که قرآن به آن پرداخته و عهد جدید در این باره کاملاً ساکت است؛ در اینجا قرآن کریم در تقابل با کتاب مقدس، نظر خود را بیان کرده است (ر.ک: آل عمران: ۴۶).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با رویکرد مقایسه بینامتنی، رابطه روح با نبوت و نقش روح به‌عنوان موجودی مستقل و کمک‌رسان به نبی بررسی و مشخص شد قرآن کریم مواضع خود را با کتاب مقدس درباره کارکردهای روح در امر نبوت، این‌گونه ترسیم می‌کند:

۱. بیشترین رابطه ایجابی قرآن با عهدین، در موضوع «دریافت کلام یا وحی الهی» توسط انبیاست؛ با این توضیح که با توجه به آیات قرآنی، واسطه وحی، محل مناقشه با عهد قدیم است. گرچه «روح القدس» همان «جبرئیل» است، اما الوهیت آن در عهد جدید در یک رابطه سلبی با قرآن واقع شده است. این امر در تثلیث و الوهیت مسیح ﷺ نیز ادامه می‌یابد. گرچه افاضه معارف الهی توسط روح بر نبی در قرآن کریم مطرح است، اما از رفت و آمد روح در میان مردم و گفت‌وگو بین آنان، سخنی رانده نشده است؛ به‌عبارتی دیگر، تجسیدی که در کتاب مقدس برای روح آمده، در قرآن کریم بی‌اساس است؛ لذا در این باره رابطه‌ای سلبی - حذفی بین دو متن برقرار است.

۲. روح، عامل اصلی بشارت در عهدین است. قرآن ضمن برقراری رابطه ایجابی، بیان خود را کامل‌تر در کنار انذار به‌نمایش می‌گذارد؛ لذا رابطه‌ای ایجابی - اصلاحی با آن برقرار می‌کند. در عهد جدید، فدای عیسی ﷺ، کفاره تمام گناهان بشر است؛ ولی در قرآن همه چیز در بشارت خلاصه نشده است و «انذار» هم که نتیجه وحی است، مطرح می‌شود و هرکس مسئول اعمال خویش است.

۳. روح در کتاب مقدس توانایی تعبیر رؤیا را به نبی می‌دهد و حتی او را از خبرهای آینده مطلع می‌سازد. این تعبیر در قرآن کریم برای حضرت یوسف علیه السلام به کار رفته است که منشأ آن را از خداوند می‌داند.

۴. روح القدس در عهد جدید در «تعمید» نقشی اساسی ایفا می‌کند و حواریون از این فیض اقدس برخوردار می‌شوند. قرآن، گرچه مناسک هر دینی را محترم شمرده، دربارهٔ نقش روح در این زمینه سکوت کرده است. این امکان به‌طور خاص در دریافت وحی، بیشترین نقش را برای انبیا دارد؛ با این حال، مؤمنان نیز از روح القدس برخوردار می‌شوند.

۵. نبوت در عهد جدید به‌منزلهٔ عطای روحانی در نظر گرفته شده است؛ در مقابل، قرآن این موضوع را با تأیید روح القدس برای مؤمنان آورده است.

۶. روح، معجزات را در هر دو متن به نبی واگذار می‌کند. در قرآن، «بینه» یا «آیه» به‌جای معجزه به کار رفته است و معجزه با یاری روح، از جمله مواردی است که قرآن در آن زمینه رابطهٔ ایجابی با کتاب مقدس برقرار می‌کند.

۷. قرآن دربارهٔ برخی از کارکردهای روح در کتاب مقدس سکوت اختیار می‌کند، که عبارت‌اند از: اعطای قدرت تمیز ارواح و زبان‌ها توسط روح به نبی؛ کمک روح به عروج جسمانی و بازگشت عیسی علیه السلام به زمین و رستاخیز؛ اعطای قدرت بدنی خارق‌العاده به نبی؛ و اعطای قدرت حیات‌بخشی نبی به مردگان، که در قرآن کریم تنها دربارهٔ عیسی علیه السلام این کارکرد مطرح شده است. همچنین نبی در قرآن و عهدین به‌واسطهٔ روح، از حکمت، معرفت، فهم و توانایی‌های حرفه‌ای برخوردار می‌شود؛ اما در قرآن با عبارت «عَلَّمْنَاهُ» و «آتَيْنَاهُ... مَنَّا»، صراحت بیان دربارهٔ نقش روح ندارد. البته در خصوص قدرت تمیز ارواح و زبان‌ها، می‌توان به منطق الطیر حضرت سلیمان علیه السلام اشاره کرد که در فضای بنی‌اسرائیل و پیش از قرآن کریم است.

۸. کارکردهایی از روح تنها در قرآن وجود دارد که عبارت‌اند از: تدبیر امور در شبی به‌نام شب قدر؛ اعطای قدرت تکلم عیسی علیه السلام در گهواره. البته در خصوص تولد خاص حضرت عیسی علیه السلام و دربارهٔ حضرت مریم علیه السلام رابطهٔ ایجابی بین قرآن کریم و کتاب مقدس برقرار است.

۹. در عهد جدید، روح، نبی را از وسوس شیطانی و خطرات احتمالی دور می‌کند؛ اما در قرآن کریم، حفظ نبی از وسوس، با دخالت مستقیم خداوند و با ضمیر متکلم آمده است.

از مجموع نتایج به‌دست‌آمده، ضمن کشف اشتراکات بیشتر بین قرآن کریم و کتاب مقدس با شیوهٔ مقایسهٔ بینامتنی، به مهیمن بودن قرآن پی می‌بریم. این شباهت‌ها، برخلاف نظر مستشرقان، به‌دلیل اقتباس قرآن کریم از کتاب مقدس نیست؛ بلکه همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده: ۴۸)، قرآن حافظ و شاهد کلام الهی است و پیش از این، خداوند در کتب مقدس ادیان ابراهیمی با بشر سخن گفته است. نکتهٔ مهم آن است که قرآن کریم در گویش خود و رابطهٔ برقرارشده با کتاب مقدس، مواجهات ایجابی یا سلبی دارد و این امر، منطبق با قصد قرآن در تکمیل کلام الهی و مطابق شرایط عصر نزول آن، برای تمامی جهانیان است.

منابع

قرآن کریم، ۱۴۱۵ق، ترجمه مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم.
کتاب مقدس، ۲۰۱۶م، لندن، ایلام.

ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.

ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

جوادعلی، ۱۴۲۲ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بی جا، دارالساقی.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۴، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *ترجمه مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.

رامیار، محمود، ۱۳۹۰، *تاریخ قرآن*، تهران، امیر کبیر.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.

شاکر، محمد کاظم، ۱۳۷۸، «تفسیری از روح»، *پژوهش های فلسفی و کلامی*، دوره اول، ش ۲، ص ۲۱-۷.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.

مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.

نفیسی، علی اکبر، ۱۳۴۳، *ناظم الاطباء*، تهران، خیام.

هاکس، جیمز، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

Bell, Richard, 2012, *The Origin Of Islam In Its Christian Environment*, New York, Routledge.

Guiley, Rosemary Ellen, 2004, *The Encyclopedia of Angels*, Library of congress Cataloging in publication data.

Hasting, James, 1968, *Encyclopedia of Religion and Ethic*, New York, edited by Hastings & Scrifners sons.

Hexham, Irving, 1993, *Concise dictionary of Religion*, Canada, Recent Collegue Publishing.

Macdonald, Duncan B, 1932, *The Muslim World: The development of the idea of spirit in Islam*, Published in the journal Muslim World.

Shellbear, William Girdlestone, 1932, "The Meaning of the Word 'Spirit' as Used in the Koran", *Muslim World*, V. 22, N. 4.

Taliaferro, Charles & the others, 2010, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, London, Continuum Publishing.

Voltaire, M de, 1852, *Philosophical Dictionary from the frenche M de Voltaire with additional notes, both critical and argumentative*, Boston, published by J. P. Mendum.

Zwemer, Samuel Marinus, 1987, *The Muslem Doctrine of God: An Essay on the character and attributes of Allah according to the Qur'an and Orthodox Tradition*, New York, American tract society.

نوع مقاله: پژوهشی


بررسی تطبیقی جنگ با غیر هم‌کیش از دیدگاه قرآن و تورات

sareh.ghasemloo1@gmail.com

ساره قاسملو / دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

کتب طیبه اکبری‌راد / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

akbarirad123@gmail.com

 orcid.org/0009-0005-7538-0540

مریم حاجی عبدالباقی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

mhajabdolbaghi@gmail.com

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۷

چکیده

در آیات قرآن به مسئله جنگ و جهاد پرداخته شده است و در ذهن برخی این پرسش را ایجاد کرده که آیا اسلام دین جنگ و خشونت است؟! پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا تشریحات و قوانین مطرح شده منحصر به تعالیم قرآن است یا در ادیان دیگر نیز به آن پرداخته شده است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، مباحثی همچون جواز جهاد، انواع آن، اهداف جهاد و آداب کلی جهاد در قرآن و تورات، بررسی شده است. دستاورد حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد این پندار که جنگ و مسائل پیرامون آن فقط مختص اسلام است و صرفاً در تعالیم قرآنی یافت می‌شود، انگاره‌ای نادرست است. جنگ و تمامی نکات مربوط به آن، در تورات نیز بیان شده است و معادل تعالیم اسلامی تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جنگ، جهاد، نبرد، جهاد در قرآن، جنگ در تورات.

تاریخ زیست بشر جنگ‌های گوناگونی را به خود دیده است. مشاهدات تاریخی نشان می‌دهد که وقوع این نبردها، گاه به مسائل دینی و اعتقادی مرتبط است و البته گاهی هم هیچ ارتباط معناداری میان دین و این جنگ‌ها دیده نمی‌شود.

مفاهیم «حرب و محاربه»، «قتال» و «جهاد» مهم‌ترین مفاهیمی هستند که در قرآن در زمینه جنگ و جهاد به کار رفته‌اند. در این میان، «جهاد» اصلی‌ترین واژه‌ای است که در قرآن به صورت مستقیم و غیرمستقیم در ارتباط با موضوع مورد بحث این پژوهش به کار رفته است. این واژه و مشتقات آن به‌طور کلی و مستقیم ۴۱ مرتبه در نوزده سوره و ۳۱ آیه قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۳).

طبق بیان قرآن کریم، در ادیان توحیدی جنگ و تشریعاتی درباره آن وجود داشته است؛ به دیگر سخن، تشریح احکام جنگ، اختصاص به دین اسلام ندارد: «وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۶ و ۱۴۷)؛ و «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِئِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْمُ ائْبَعَثْ لَنَا مَلَكًا نَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۴۶).

همچنین در برخی از آیات قرآن از حضرت ابراهیم علیه السلام یاد شده است که به معارضه با نمردود برخاست؛ یا از حضرت موسی علیه السلام که در دفاع از بنی اسرائیل به معارضه با فرعون و روش جاثرانۀ او قیام کرد؛ و بعد از او عیسی بن مریم علیه السلام و سایر انبیا هریک در برابر ظالمان عصر خود قیام کردند و سیره ظالمانۀ سلاطین و عظمای عصر خود را تقبیح می‌نمودند و مردم را از اطاعت مفسدین و پیروی از طاغیان برحذر می‌داشتند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۰). اغلب این قیام‌ها با هدف گسترش دین خدا توسط این پیامبران صورت گرفته است؛ چیزی که در بسیاری دیگر از جنگ‌های کتاب مقدس دیده نمی‌شود. در سایر کتب آسمانی نیز مبارزۀ حضرت ابراهیم علیه السلام با نمردودیان و مبارزۀ حضرت موسی علیه السلام با فرعونیان و... مطرح شده و مورد ستایش قرار گرفته است.

ازسویی دیگر، نکته قابل توجه آن است که برخی اندیشمندان با استناد به آیات جهادی، اسلام را دینی خشونت‌طلب می‌دانند. منتسکیو معتقد است: «دیانت اسلام با زور شمشیر بر مردم تحمیل شده است!» (منتسکیو، ۱۳۹۲، ص ۶۷۰) در برابر این انگارۀ ناصواب، بسیاری از عالمان شیعه و اهل سنت اساساً تمام جنگ‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را دفاعی می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۶۸۶؛ ابوالوفاء، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۹؛ بلاغی نجفی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲-۲۱۷؛ رشیدرضا، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷۲). براین اساس، جنگ در منابع اسلام به «دفاعی یا تدافعی» و «ابتدایی یا تعرضی» تقسیم می‌شود. بسیاری از آیات قرآن و همچنین سیره و سنت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به‌صورت روشن، جنگ تعرضی را مردود می‌دانند و جهاد ابتدایی را با روح اسلام سازگار نمی‌دانند. در آموزه‌های دینی بر جهاد تدافعی به‌منظور

پاسداری از منافع اسلام و جامعه اسلامی تأکید شده و تنها در موارد و شرایط خاصی و با حضور معصوم جنگ ابتدایی تجویز شده است که با هدف تعالی انسان و تحقق جامعه توحیدی قابل توجیه و تأیید است (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۰؛ جیبی عاملی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰-۳۲۸). بسیاری از دانشمندان متأخر و معاصر اهل سنت و برخی عالمان شیعه با استناد به آیاتی از قرآن، مانند بقره: ۱۹۰ و ۱۹۳؛ نساء: ۱۲۸؛ ممتحنه: ۸؛ انفال: ۶۱ اساساً مشروعیت جهاد ابتدایی را انکار می‌کنند (ر. ک: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، ص ۳۲؛ مطهری، ۱۳۷۳، ص ۶۶-۷۰؛ شلتوت، ۱۳۸۰، ص ۶۸؛ رشیدرضا، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۱).

شایان توجه است، افرادی را که پیرو یک آیین و مذهب باشند، هم‌کیش می‌نامند. هم‌کیش مترادف هم‌آیین، هم‌دین و هم‌مذهب است. اسلام دستور جنگ و جهاد با غیر هم‌کیشانی را که مشکلی با مسلمانان ندارند و آزاری نمی‌رسانند، نداده است و مسلمانان حق ندارند به دلیل چیرگی یا به بهانه مسلمان کردن آنها، با آنان پیکار کنند. حفظ کرامت انسانی افراد، حتی افراد غیر هم‌کیش و هم‌آیین، در تمام شئون، از دستورهای مؤکد اسلام است؛ و جنگ به‌عنوان آخرین راه‌حل و در صورتی که تنها گزینه پیش‌روی در دفاع از موجودیت انسان و مسلمانان باشد، پذیرفته شده است.

این پژوهش بر آن است تا میان تشریحات قرآن و نیز احکام مطرح در تورات در زمینه جنگ مقایسه‌ای تطبیقی انجام دهد و به این سؤالات پاسخ دهد که چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان این تشریحات وجود دارد؟ پاسخ به این سؤالات نشان می‌دهد که مطابق با پندار برخی، آیا فقط اسلام به مسئله جنگ پرداخته است یا اینکه مسئله جنگ و تشریحات پیرامون آن، در همه ادیان مورد توجه و مذاقه بوده است؟

پیشینه بحث

در یادکرد از سابقه این پژوهش، لازم به ذکر است که مقالاتی در این زمینه یافت می‌شوند که از آن جمله می‌توان به مقاله «بررسی اجمالی اهداف و ماهیت جنگ در اسلام و سایر ادیان و مکاتب»، نوشته حسن رحیمی اشاره کرد. این پژوهش به رابطه جنگ با حیات انسانی پرداخته و موضوع اصلی آن، غایت جنگ در مکاتب بشری را مورد واکاوی قرار داده است. مقاله دیگر با عنوان «بررسی تطبیقی جنگ و صلح در قرآن و عهدین»، نوشته محمد شریفی و علیرضا لکنزایی است. نگارندگان در این مقاله دو مقوله جنگ و صلح را هم‌زمان در سه دین اسلام، یهود و مسیحیت بررسی کرده‌اند. بررسی‌ها حکایت از آن دارد که در هیچ‌یک از پژوهش‌های یادشده موضوع جنگ به‌صورت مقایسه‌ای بین قرآن و تورات بررسی نشده است؛ اگرچه ممکن است تا حدودی موضوعات به هم نزدیک باشند.

۱. جواز جهاد از منظر اسلام و یهود

نخستین نکته‌ای که در مسیر پاسخ به سؤالات این پژوهش مطرح می‌شود، مسئله جواز جهاد از دیدگاه قرآن و تورات است. در ادامه، هریک از این دیدگاه‌ها به تفکیک از دیدگاه اسلام و یهود بررسی می‌شود.

۱-۱. جواز جهاد در قرآن

قرآن کتابی منسجم و به‌هم‌پیوسته است و برای دستیابی به فهمی صحیح از آیات قرآن باید نگاهی جامع و کل‌نگر داشت و از تفسیر آنها به‌صورت مجزا و بی‌ارتباط با سایر آیات پرهیز کرد. از این‌رو درک درست آیات جهاد بدون توجه به اصول طرح‌شده در آیات دیگر، ممکن نیست.

به‌طور کلی می‌توان گفت که در آیات فراوانی از قرآن، جنگ و جهاد یک فریضه محسوب شده است و مسلمانان به انجام آن تشویق شده‌اند (بهرام‌پور، ۱۳۸۹، ص ۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۹-۳۱). علامه طباطبائی غرض از جهاد را اقامهٔ دین و اعتلای کلمهٔ الله و از جلوه‌های بارز عبودیت و بندگی می‌داند. جهاد قرآنی هرگز به مفهوم برتری جویی مالی و اغراضی مانند آن نیست. جهاد برای دفاع از حق انسانیت تشریح شده است و دفاع ذاتاً محدود است و پس از دفع تجاوز، مفهومی نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۳-۶۴).

خداوند در آیهٔ «أَذِّنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج: ۳۹) به مردمی که جنگ بر آنان تحمیل شده است و مظلوم واقع شده‌اند، اجازهٔ جنگیدن داده است، که درست حالت دفاع است. به همین دلیل که به مسلمانانی که مظلوم واقع شده‌اند، اجازه داده شده است که از خود دفاع کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۵). در میان مفسران، دربارهٔ اینکه این آیه آغاز دستور جهاد بوده باشد، گفت‌وگوست: بعضی آن را نخستین آیهٔ جهاد می‌دانند؛ درحالی که بعضی دیگر آیهٔ «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...» (بقره: ۱۹۰) را نخستین آیه می‌دانند؛ و بعضی دیگر آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ...» (توبه: ۱۱۱) را نخستین آیهٔ جهاد می‌شمرند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۱۳).

در سخنی گزیده می‌توان گفت که موارد جواز جهاد از منظر اسلام بدین قرار است:

۱-۱-۱. جهاد برای دفاع

از نظر اسلام، دفاع واجب است. دفاع، گاهی از ناموس، اموال و حقوق شخصی است؛ گاه از قلمرو و سرزمین اسلامی، گاه برای بیرون راندن اشغالگران نظامی، گاه برای حفظ جان و مال مسلمانان و زمانی به‌منظور دفع استیلای بیگانه و از بین بردن هجوم سیاسی و اقتصادی خارجیان است. چنین جهادی به‌طور کلی بر همهٔ مسلمانان و به هر نحو ممکن واجب است و در آن، نه تنها اذن امام (عادل)، بلکه دستور مجتهد یا رئیس دستگاه حکومتی نیز لازم نیست (سپهرودی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴).

۱-۱-۲. جهاد برای توحید به‌عنوان یک حق

دفاع از حقوق انسانیت، حقی است مشروع و فطری؛ و فطرت، استیفای آن حق را برای انسان جایز می‌داند. این حق، از آنجایی که مطلوب به نفس نیست، بلکه مطلوب به غیر است، باید با آن غیر مقایسه شود. اگر آن حقی که شخص می‌خواهد از آن دفاع کند، چنان اهمیتی ندارد که وی برای استیفایش دست به جنگ و خونریزی بزند، از آن حق صرف‌نظر می‌کند؛ چون می‌بیند که برای دفاع از آن، ضرر بیشتری را باید تحمل کند؛ اما اگر دید منافعی که

در اثر ترک دفاع از دست می‌دهد، مهم‌تر و حیاتی‌تر از منافی است که در هنگام دفاع از دستش می‌رود، در این صورت تن به دفاع و تحمل زحمات و خسارات آن می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۴).

۱-۳-۱. جهاد با مشرکان، کفار محارب و معاند

عده‌ای از مشرکان و اهل کتاب که حاضر به مصالحه و پیمان نیستند و هرگونه قراردادی را که در جهت برقراری صلح و آرامش در جامعه اسلامی است، رد می‌کنند و در برابر نظام اسلامی و گسترش تعالیم اسلام مقاومت می‌نمایند، محارب‌اند و جنگ با آنان مشروع است. بیشتر آیاتی که به‌طور مطلق دستور جنگ با اهل کتاب، مشرکان و کفار می‌دهند نیز به اهل عناد و محاربان از آنان حمل می‌شود؛ همانند آیه ۲۹ سوره توبه یا آیه ۵۲ سوره فرقان یا آیه ۷۱ سوره نساء، که از این آیات تحریض بر استعداد قوا برای جهاد و آماده کردن لوازم کار و وجوب رفتن به‌سوی دشمن در هنگام لزوم قتال، استفاده شده است (شهابی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۹).

۱-۳-۲. جهاد با منافقان

منافقان که دارای دو چهره‌اند، در میان مسلمانان ظاهراً مسلمان‌اند و در میان مخالفان اسلام، با اسلام مخالف‌اند. البته چهره اصلی آنها همان چهره کفر است و بدون شک زبان این گروه برای اسلام بیش از کافران است و به همین سبب قرآن با آنها برخورد شدیدتری دارد. قرآن در آیات ۶۰ و ۶۱ و نیز ۱۴۱ سوره احزاب و آیاتی از سوره نساء درباره این گروه نکات مهمی را بیان فرموده است که از آن می‌توان نتیجه گرفت، جهاد با این گروه با اقامه و آوردن دلیل است و جهاد با هر بدعت‌گذار و هر که خلاف حق بگوید، از جمله این جهاد است (سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴).

ازسویی دیگر، خداوند در قرآن کریم به اهل ایمان فرمان می‌دهد، در صورتی که منافقان از نفاق و فتنه‌گری دست برندارند، با آنان جنگ کنند (نساء: ۹۱). به‌دنبال دستور به شدت عمل در برابر منافقانی که با دشمنان اسلام همکاری نزدیک داشتند، در آیه ۹۰ همین سوره، خداوند دو دسته را از این قانون مستثنا می‌فرماید: اول کسانی که با یکی از هم‌پیمانان شما ارتباط دارند و پیمان بسته‌اند: «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ»؛ و دوم کسانی که از نظر موقعیت خاص خود، در شرایطی قرار دارند که نه قدرت مبارزه با شما را در خود می‌بینند و نه توانایی همکاری با شما و مبارزه با قبیلۀ خود را دارند.

در آیه بعد با دسته دیگری روبه‌رو می‌شویم که درست در مقابل دسته‌ای قرار دارند که در آیه پیش دستور صلح با آنها داده شده بود. آنها کسانی‌اند که می‌خواهند برای حفظ منافع خود، در میان مسلمانان و مشرکان آزادی عمل داشته باشند و برای تأمین این نظر، راه خیانت و نیرنگ پیش می‌گیرند و با هر دو دسته (مسلمانان و مشرکان) اظهار همکاری و همفکری می‌کنند. اینها درست برضد دسته سابق‌اند؛ زیرا آنها کوشش داشتند که از درگیر شدن با مسلمانان دوری کنند؛ اما اینها سودای درگیری با مسلمانان را دارند. آنها پیشنهاد صلح با مسلمانان داشتند؛ درحالی که اینها سر جنگ دارند. آنها از اذیت و آزار مسلمانان پرهیز داشتند؛ ولی اینها پرهیز ندارند (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۸۵۵).

ممکن است از استعمال جهاد در خصوص منافقین، این معنا به ذهن برسد که منظور از آن، هر رفتاری است که مطابق مقتضای مصلحت باشد؛ اگر مصلحت اقتضا داشت، معاشرت با آنان تحریم و ممنوع شود؛ یا اگر اقتضا داشت، نصیحت و موعظه شوند؛ یا اگر اقتضا داشت، به سرزمین دیگری تبعید شوند؛ و اگر طور دیگری اقتضا داشت، همان گونه در حقشان عمل کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۵۷).

۱-۵. جهاد با پیمان‌شکنان خیانت‌کار

هرگاه مسلمانان با دشمن خود پیمان منع تخاصم و تجاوز بسته باشند، تا وقتی که دشمن بر پیمان خود استوار است، مسلمانان نیز باید پیمان خود را پاس بدارند؛ اما هرگاه با پیمان‌شکنی مواجه شدند، دیگر بقا بر پیمان جایز نیست و خداوند در آیاتی جنگ با مشرکان پیمان‌شکن را مجاز می‌شمارد (توبه: ۱۲-۱۵).

جنگ با اهل کتاب در صورت نقض پیمان، تمرد از سرپرستی اسلام و توطئه و تمهید سلطه‌گری و استعمارگری نیز از این دسته است؛ چنان‌که بنی‌قریظه برخلاف عهد و پیمانی که با پیامبر ﷺ بسته بودند، با اعراب مشرک و یهودیان خیبر همکاری کردند و به دشمنان اسلام پیوستند که به سبب چنین خیانت‌ها و پیمان‌شکنی‌هایی، پیامبر ﷺ به مبارزه با آنان پرداخت (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۶۶).

۱-۶. جهاد با اهل بغی

آشوب‌ها و یاغیگری‌های داخلی، یعنی شورش‌های مسلحانه برضد دولت اسلامی نیز از مواردی است که اسلام برخورد و دفع آن را مجاز می‌شمارد. در این صورت، جنگ با گروه تجاوزگر، درگیری بین دو گروه از مؤمنان است که در چنین مواردی، باید ابتدا کوشید میان آنان صلح و سازش برقرار کرد؛ اما در صورت تجاوز و ستم یک گروه بر دیگری، باید با گروه ستمگر و متجاوز وارد جنگ شد تا دست از تجاوز بردارد که در این صورت، باید براساس عدل و قسط میان آنان اصلاح کرد (حجرات: ۹). در این آیه بیان می‌شود که اگر با قتال شما، طایفه‌ی تجاوزکار سر جای خود نشست و اوامر خدا را گردن نهاد، آنگاه در مقام اصلاح بین آن دو طایفه برآیید؛ اما اصلاح تنها به این نباشد که سلاح‌ها را زمین بگذارید و دست از جنگ بکشید؛ بلکه اصلاحی توأم با عدل باشد؛ به این معنا که در مورد هر کسی که به او تجاوز شده - مثلاً کسی از او کشته یا عرض و مال او یا حق او تضییع شده است - احکام الهی را اجرا کنید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۶۹).

۱-۷. جهاد برای نجات ستم‌دیدگان

قرآن برای رهایی انسان‌هایی که زیر ظلم هستند، به مسلمانان دستور مبارزه با ستمگران را داده است (نساء: ۷۵). با استناد به این آیه می‌توان گفت:

- جهاد اسلامی برای به‌دست آوردن مال و مقام یا منابع طبیعی و مواد خام کشورهای دیگر نیست؛ بلکه تنها برای نشر اصول فضیلت و ایمان و دفاع از ستم‌دیدگان و زنان و مردان بال‌وپر شکسته و کودکان محروم و ستم‌دیده

است و به‌این ترتیب جهاد دو هدف جامع دارد که در آیه فوق به آن اشاره شده است: یکی هدف الهی و دیگری هدف انسانی؛ و این دو، در حقیقت از یکدیگر جدا نیستند و به یک واقعیت بازمی‌گردند؛

– از نظر اسلام، محیطی قابل زیست است که بتوان در آن آزادانه به عقیده صحیح خود عمل کرد؛ اما محیطی که خفقان آن را فراگرفته است و حتی انسان آزاد نیست که بگوید مسلمانم، قابل زیست نیست و افراد بالیمان آرزو می‌کنند که از چنین محیطی خارج شوند؛ زیرا چنین محیطی مرکز فعالیت ستمگران است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۱).

از آیات ۹ سوره بقره و ۵ سوره توبه، و وجوب هجرت از دار شرک برای کسی که قدرت داشته باشد، وجوب سعی و تلاش بر مسلمان در راه نجات هم‌کیشان از دست کفار، و نیز وجوب دفاع از مؤمنی که گرفتار ظالمی شده و خود عاجز از دفع ظلم باشد، استفاده شده است (شهبازی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۹).

۱-۱-۱. جهاد برای احقاق حقایق و حقوق انسانی انسان‌ها

برخی سعی کرده‌اند جهاد ابتدایی را انکار کنند تا به‌زعم خود چهره اسلام را از خشونت بزدایند؛ در صورتی که اگر به دلایل جنگ ابتدایی توجه شود، خشونتی دامن اسلام را نمی‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: «با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین، تنها دین خدا شود؛ ولی اگر از آیین خویش دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست» (بقره: ۱۹۳). اندیشمندان مسلمان با دو عنوان «جهاد برای احقاق حق‌الله» و «جهاد برای دفاع از حقوق انسانی انسان‌ها» جهاد ابتدایی را تبیین کرده‌اند.

۱-۲. جواز جنگ در تورات

کتاب مقدس با این سخن که «خدا مرد جنگی است»، جنگ را تقدیس می‌کند و سه شخصیت بسیار برجسته عهد عتیق، یعنی حضرت موسی، یوشع و داوود علیهم‌السلام، که چهره مقدسی دارند، جنگاوران قهاری نیز بوده‌اند. همین خدایی که «مرد جنگی است»، حد‌اعلای غارتگری و وحشیگری در جنگ را در تورات موجود به بنی‌اسرائیل می‌آموزد. وی ملت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی عموم ملت‌ها و دیگر ملت‌هایی که بناست بنی‌اسرائیل شهرهای آنان را تصاحب کنند. دسته اول باید زنده باشند که به بنی‌اسرائیل جزیه دهند و خادم آنان باشند؛ ولی دسته دوم را باید یک‌سره درو کرد (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۷).

بررسی کتاب مقدس نشان می‌دهد که جهاد اختصاص به دین اسلام ندارد؛ چنان‌که در تورات آمده است: «چون یهوه، خدایت، تو را به زمینی که برای تصرفش به آنجا می‌روی، درآورد و امت‌های بسیار را از پیش تو اخراج نماید و چون یهوه، خدایت، ایشان را به تو تسلیم نماید و تو ایشان را مغلوب سازی، آنگاه ایشان را بالکل هلاک کن و با ایشان عهد مبند و بر ایشان ترحم منما» (تثنیه، ۱: ۷). همین‌طور در سفر «اعداد»، دستوراتی خطاب به موسی علیهم‌السلام درباره قتال با قبایل غیر بنی‌اسرائیل بیان شده است: «از میان خود، مردان برای جنگ مهیا سازید تا به مقابله مدیان برآیند و انتقام یهوه را از مدیان بکشند» (اعداد: ۳۱).

یهود در مسئله جنگ موضعی حاد و خشن ارائه داده که متأسفانه آگاهانه یا ناآگاهانه در میان دیگر ملل و به‌ویژه ملت‌های مسیحی و مسلمان نقش مهمی داشته است؛ هرچند خود نیز در مواردی به‌صورت طبیعی متأثر از دیگر ملل بوده است. عامل اصلی در این خشونت‌طلبی آن است که ملت یهود، آیین تورات را اولین و تنها آیین الهی می‌داند و جز آن را به رسمیت نمی‌شناسد؛ و ازسوی دیگر، آن را منحصر به خود می‌داند و خود را ملت برگزیده خدا و مورد عنایت ویژه حق تعالی، و دیگر ملل را فاقد همه این افتخارات معرفی می‌کند. همین بینش غلط موجب شده است که هیچ‌گاه یهودیان سر سازگاری با دیگر ملل نداشته باشند و جز به هنگام ضرورت، برای دیگران حقوقی را لازم‌المراعات ندانند و در جنگ و پیکار نیز در صورت پیروزی خشن‌ترین برخوردها را با آنان داشته‌اند. در حقیقت، دیگر ملل را فاقد اعتبار دینی دانسته، آنان را منکر تورات، کافر و فاقد حقوق انسانی می‌دانند (ابراهیمی و رکیانی، ۱۳۸۴).

شایان توجه است که دسته‌بندی جنگ در قالب جنگ مذهبی و غیرمذهبی، در تورات نیز وجود دارد. براین اساس به نظر می‌رسد که می‌توان جنگ‌های کتاب مقدس را متجاوزانه و توسعه‌طلبانه دانست.

به‌طور کلی در «عهد عتیق» این نیروی خداست که عبریان را قدرت می‌بخشد تا از مصر هجرت کنند. عبریان از هنگام آغاز جنگ‌ها در پی کسب نظر موافق خدای خود و شرکت فعالانه نیروی خدایی در جنگ‌هایشان بوده‌اند. فرماندهی جنگ معمولاً با کسی است که دارای روح خدایی است؛ بدین معنا که چنین شخصی متهورانه اقدام به نبرد می‌کند؛ بی‌آنکه با تحریم خدایی روبه‌رو شود. همه پیروزی‌ها در صورتی اتفاق می‌افتد که قدرت خدا یاری دهد. تعداد نیروهای ارتش چندان مهم نیست؛ زیرا خدا به همراه مردمش می‌جنگد. برای نمونه، در کتاب «یوشع» (۱۱: ۹-۲۳) آمده است: «خداوند قوم‌های بزرگ و نیرومند را از پیش‌روی شما بیرون رانده و تاکنون کسی نتوانسته است در برابر شما بایستد. هر یک از شما به‌تنهایی قادر هستید با یک هزار سرباز دشمن بجنگید و آنها را شکست دهید؛ زیرا خداوند، خدای شما، مطابق قولی که داده است، به‌جای شما می‌جنگد». این بخش از کتاب مقدس هم حاکی از حضور خدا در میدان جنگ و هم یاری خداوند نسبت به قوم یهود است (سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۱۶).

تا بدین‌جا مشخص شد که جهاد، هم از نظر قرآن و هم از دیدگاه تورات، امری جایز دانسته می‌شود و چنین نیست که در یکی حرام و در دیگری مجاز باشد.

در ادامه به بررسی انواع جهاد از منظر قرآن و تورات پرداخته می‌شود تا نشان داده شود که افزون بر مجاز بودن نبرد، در خصوص انواع جهاد نیز نکاتی در قرآن و تورت مطرح است.

۲. انواع جهاد و جنگ از منظر قرآن و تورات

بعد از اینکه روشن شد اساساً جهاد در قرآن و تورات امری جایز است، در ادامه به موضوع انواع جهاد از نگاه قرآن و تورات پرداخته می‌شود.

۲-۱. انواع جهاد در قرآن

عالمان دینی در یک تقسیم‌بندی، جهاد را به دو بخش دفاعی و ابتدایی تقسیم می‌کنند.

۲-۱-۱. جهاد دفاعی

دفاع زمانی معنا پیدا می‌کند که قبل از آن تجاوزی در کار بوده باشد؛ بنابراین در جهاد دفاعی، حراست و حفاظت از جامعهٔ یوپیای اسلامی مدنظر است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴-۲۷۷). برخی از آیات الهی نیز مؤید این مطلب‌اند: جنگ دفاعی (حج: ۳۹) و جنگ با مشرکان، کفار محارب و معاند (بقره: ۱۹۰-۱۹۱؛ توبه: ۲۹، ۳۶ و ۱۲۳؛ فرقان: ۵۲).

۲-۱-۲. جهاد ابتدایی

جهاد ابتدایی یکی از انواع جهاد نزد مسلمانان است که برخلاف جهاد دفاعی، انگیزهٔ آن دعوت غیرمسلمانان به اسلام است، بدون اینکه از سوی آنها حمله‌ای صورت گیرد یا بیم حملهٔ آنها به وطن اسلامی یا به مسلمان‌ها وجود داشته باشد. این عمل در زمان پیامبر اسلام محمد ﷺ و چهار خلیفه و امامان شیعه و بنی‌امیه نیز صورت گرفته است که باعث گسترش قلمرو اسلامی شده است (مفتح، ۱۳۹۸، ص ۷). پرداختن به دلایل جهاد ابتدایی مجالی فراخ می‌طلبد که از بحث این نوشتار خارج است (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ص ۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۷). به‌اختصار می‌توان گفت: عموم آیاتی که به مسلمانان دستور می‌دهند در برابر مشرکان و کافران مقاتله و مجاهده کنند، براساس معنایی که ذکر شد، مسلمانان را به جهاد ابتدایی دعوت می‌کند (از جمله: توبه: ۲۹، ۷۳، ۳۶ و ۱۲۳؛ نساء: ۷۴؛ انفال: ۶۵؛ تحریم: ۹). البته در شمول «قتال و جهاد» بر «دفاع» تردیدی نیست و در نتیجه، تشویق‌های قرآن کریم علاوه بر جهاد ابتدایی، شامل جهاد دفاعی هم می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۷؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶).

چنان‌که در ابتدای مقاله بیان شد، انواع دیگری از جنگ نیز در اسلام وجود دارد که عبارت‌اند از: جنگ با پیمان‌شکنان خیانت‌کار (ر.ک: توبه: ۱۲-۱۵)؛ جنگ با منافقان (ر.ک: نساء: ۹۱)؛ جنگ در راه خدا و برای خدا، نه تعرض و تصاحب خاک و توسعهٔ قدرت، هرچند کفار باشند (ر.ک: بقره: ۱۹۰ و ۱۹۴؛ حج: ۳۸-۴۰)؛ جنگ برای نجات ستم‌دیدگان (ر.ک: نساء: ۷۵)؛ جنگ با اهل بغی (ر.ک: حجرات: ۱۳)؛ جنگ برای احقاق حق خداوند و حقوق انسانی انسان (ر.ک: بقره: ۱۹۳).

آیات ۶۰ و ۶۱ سورهٔ انفال دلالت دارد بر آمادگی و تجهیزات جنگی، تنها برای ترساندن دشمنان از تجاوز، و نشان دادن تمایل به صلح در صورتی که دشمن تمایل به صلح نشان دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۹-۶۵).

۲-۲. انواع جنگ در تورات

آن‌گونه‌که در فرهنگ جدید کتاب مقدس آمده است، در عهد عتیق دو مفهوم ابتدایی از جنگ دیده می‌شود: نخست جنگ به‌مفهوم برخورد مسلحانه؛ و دیگری جنگ به‌معنای مذهبی آن بین دو نیروی حق و باطل. برای نمونه: «و

شما در جواب من گفتید که به یهوه گناه ورزیدیم و جنگ خواهیم کرد موافق هرآنچه یهوه، خدای ما، امر فرموده؛ و همه شما اسلحه جنگ خود را بسته، عزیمت کردید که به کوه برآید» (تثنیه ۴۱: ۱)؛ «و ایشان را گوید: ای بنی اسرائیل! بشنوید. شما امروز برای مقاتله با دشمنان خود پیش می‌روید؛ دل شما ضعیف نشود و از ایشان ترسان و هراسان نباشید» (تثنیه ۲۰: ۳).

در تورات، ملت‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

– عموم ملت‌ها که شامل شهرهای خارج از سرزمین موعود و شهرهای دوردست‌اند که باید زنده بمانند، اسیر شوند و به خدمت بنی اسرائیل دربیایند و جزیه دهند؛ و اگر تو را جواب صلح بدهد و دروازه‌ها را برای تو بگشاید، آن‌گاه تمامی قومی که در آن یافت شوند، به تو جزیه دهند و تو را خدمت نمایند (تثنیه ۲۰: ۱۱)؛

– ملت‌هایی که بناست بنی اسرائیل شهرهای آنها را تصاحب کند، درواقع شهرهای داخل در سرزمین موعودند؛ که باید یک‌سره درو شوند و هیچ‌کس نباید زنده بماند (تثنیه ۱۰-۱۸).

منشأ پیدایش جنگ مقدس، در تورات بنیان نهاده شده؛ جایی که رویداد منحصر به فرد یهودیان پس از خروج از مصر، به صورت قداستی خون‌بار مطرح شده است. اگرچه واژه «جنگ مقدس» در عهد عتیق به کار نرفته، اما از واژگان مشابه دیگری استفاده شده است. عباراتی همانند «جنگ‌های خداوند» و «خدا مرد جنگی است» (خروج ۱۵: ۳) یا «خداوند با شما خواهد جنگید» (ارمیا ۲۱: ۱۴)، گویای این مطلب‌اند (شقیطی، ۱۴۱۵ق، ص ۳).

بررسی‌ها نشان می‌دهند که تعالیم تورات درباره جنگ، مراحل یک جنگ را – از ابتدا (دعوت به صلح) تا انتها که شدیدترین برخوردها را داراست – بیان می‌کند. برای نمونه، در سفر تثنیه باب ۱۳، جملات ۱۵ و ۱۶، آمده است: «البته ساکنان آن شهر را به دم شمشیر بکش و آن را با هرچه در آن است و بهایمش را به دم شمشیر هلاک نما و همه غنیمت آن را در میان کوچه‌اش جمع کن و شهر را با تمامی غنیمتش برای یهوه، خدایت، به آتش بالکل بسوزان؛ و آن تا ابد تلی خواهد بود و بار دیگر بنا نخواهد شد». همچنین در باب ۲۰ تثنیه، فقرات ۱۰ تا ۱۶، آمده است:

چون به شهری نزدیک می‌شوی تا با اهل آن بجنگی، ابتدا آنان را به صلح دعوت کن. اگر دعوت تو را به صلح پذیرفتند و آن شهر را در اختیار گذاردند، تمام مردم آن مسخر برای توست و همه برده تو می‌شوند؛ و اگر با تو صلح نکردند، بلکه از راه جنگ وارد شدند، آنان را محاصره کن؛ و چون پروردگارت تو را یاری کرد و بر آنها دست یافتی، تمام مردانشان را از دم شمشیر بگذران و تمام زنان و اطفال و چارپایان و هرآنچه در شهر است، غنیمت برای توست و می‌توانی از آنها که پروردگارت به تو عطا کرده، استفاده کنی؛ و این چنین انجام می‌دهی با شهرهای دورافتاده که از شهرهایی نیستند که امت تو در آن قرار دارند؛ و اما آن شهرهایی را که پروردگارت برای تو نصیبی در آنها قرار داده، هیچ انسانی را در آنها باقی نگذار!

چون به شهری نزدیک آیی تا با آن جنگ نمایی، آن را برای صلح ندا بکن. و اگر تو را جواب صلح بدهد و دروازه‌ها را برای تو بگشاید، آنگاه تمامی قومی که در آن یافت شوند، به تو جزیه دهند و تو را خدمت نمایند؛ و اگر با تو صلح نکرده، با تو جنگ نمایند، پس آن را محاصره کن. و چون یهوه، خدایت، آن را به دست تو بسپارد، جمیع ذکوراتش را به دم شمشیر بکش؛ لیکن زنان و اطفال و بهایم و آنچه در شهر باشد، یعنی تمامی غنیمتش

را برای خود به تاراج ببر و غنائیم دشمنان خود را که یهوه، خدایت، به تو دهد، بخور. به همه شهرهایی که از تو بسیار دورند که از شهرهای این امت‌ها نباشند، چنین رفتار نما؛ اما از شهرهای این امت‌هایی که یهوه، خدایت، تو را به ملکیت می‌دهد، هیچ ذی‌نفس را زنده مگذار.

یهوه برای شما جنگ خواهد کرد و شما خاموش باشید (خروج ۱۴: ۱۴).

۳. اهداف جهاد و جنگ از منظر قرآن و تورات

بعد از بررسی جواز و انواع جهاد از منظر قرآن و تورات، اهداف جهاد مورد بررسی قرار می‌گیرد. در آیات ۱۹۰-۱۹۳ سوره بقره هدف اسلام از تشریح جهاد به‌وضوح بیان شده است. آیه ۱۹۰ به هدفی اشاره دارد که جنگیدن با انگیزه انتقام‌جویی، جاه‌طلبی و کشورگشایی را نامشروع می‌داند و جنگیدن را با کسانی مجاز می‌داند که قصد جنگ با مسلمانان را دارند و برای این کار اقدام کرده‌اند. در آیه ۱۹۱ برخی محدودیت‌های مکانی و در آیه ۱۹۳ محدودیت زمانی جنگ ذکر شده است و تأکید می‌شود که مسلمانان مجازند جنگ را تا پایان دادن فتنه ادامه دهند.

۳-۱. اهداف جهاد در قرآن

در طول تاریخ از ابتدا تا کنون، اقوام و ملل با اهداف متفاوتی جنگیده‌اند؛ برخی صرفاً برای منافع دنیوی و برخی برای منافع اخروی؛ اما دین اسلام که بر مبنای توحید استوار شده و معارف و احکام آن مطابق با فطرت انسانی است و هدف آن نیز به‌انجام رساندن خواسته‌های فطری انسان و تعدیل آنهاست، دفاع از این حق مشروع و طبیعی انسان را در میان بشر لازم و واجب می‌شمارد و وضع حکم جهاد و دفاع، برای احقاق این امر است (ر.ک: طیب، ۱۳۶۶، ص ۴۱۵).

عبارت «فی سبیل الله» در آیه ۱۹۰ سوره بقره به‌معنای «در راه خدا نبرد کنید»، به‌زیبایی مبنای اصلی جنگ‌های اسلامی را بیان می‌کند؛ بنابراین به‌یقین می‌توان گفت که جنگ به دلایلی چون منافع مادی، کشورگشایی و انتقام‌جویی، از نظر اسلام محکوم و ناپسند است.

در آیات متعدد دیگری نیز اهداف جهاد معرفی شده‌اند که برخی از این موارد عبارت‌اند از: اعتلا و احیای حق و نابودی باطل (ر.ک: انفال: ۷۲)؛ رهایی قشر ضعیف جامعه از سیطره ظالمان؛ آزادی مستضعفان از چنگال ظالمان (ر.ک: نساء: ۷۵)؛ آزادی کشور و اخراج دشمنان ظالم از سرزمین مسلمانان (ر.ک: حج: ۳۹-۴۰)؛ به‌ثمر نشستن خواسته‌های فطری بشر و تعدیل آنها (ر.ک: بقره: ۲۱۶)؛ حفظ معابد و مساجد به‌عنوان پایگاه مسلمانان (ر.ک: حج: ۳۹-۴۰). دفع فتنه هدف مهمی است که در جهاد دنبال می‌شود. در منطق قرآن، خونریزی و قتل امری شنیع و مذموم است؛ اما فتنه‌گری از قتل بدتر و فسادانگیزتر است (ر.ک: بقره: ۲۱۷). از مجموع بررسی‌های انجام‌شده چنین به‌دست می‌آید که اولاً هدف اصلی جنگ در اسلام اجرای قوانین الهی و گسترش حق و عدالت و ریشه‌کن کردن ظلم و فساد و فتنه و انحراف است؛ ثانیاً هیچ‌گونه تعدی و تجاوزی روا نیست و باید اصول اخلاقی کاملاً رعایت شود (ر.ک: دایرة‌المعارف اسلام، ۱۳۶۷، ص ۴۷۷).

البته اهداف دیگری همچون عبرت‌آموزی و پندگیری کافران، گرایش به اسلام، و دفاع نیز وجود دارد که پرداختن به همه آنها خارج از این مجال است (ر.ک: عبدالحمیدی، ۱۳۹۱).

۳-۲. اهداف جنگ در تورات

این ایده که خدا امتش را در میدان جنگ حمایت می‌کند، در هیچ‌یک از ادیان ابراهیمی ناشناخته نبوده و توسعه دادن قلمروها، هم در تاریخ مسیحیت و هم در تاریخ اسلام، پدیده‌ای نو نیست. آنچه طبق کتاب مقدس، این اقدام عجیب یهود را از دیگران متمایز کرده است، مشروعیت دادن به براندازی بی‌قیدوشرط تمام مردم از طریق کشتار انسان‌هایی است که در شهرهای تصرف‌شده زندگی می‌کنند. یهودیان عقیده دارند که مأموریت خدایی دارند تا تمامی انسان‌هایی را که در مسیر آنها قرار دارند و مانعی برای آنان هستند، به قتل برسانند: «به همه شهرهایی که از تو بسیار دورند که از شهرهای این امت‌ها نباشند، چنین رفتار نما؛ اما از شهرهای این امت‌هایی که یهوه خدایت تو را به ملکیت می‌دهد، هیچ‌ذی‌نفس را زنده نگذار؛ بلکه ایشان را، یعنی حتیان و اموریان و کنعانیان و فرزندان و حویان و بیوسیان را، چنان‌که یهوه خدایت تو را امر فرموده است، بالکل هلاک ساز» (تثنیه ۲۰: ۱۰-۱۸).

در بخش دیگری از تورات، قوم اسرائیل به خداوند نذر کردند که اگر ایشان را یاری دهد تا بر پادشاه عراد و مردمش پیروز شوند، تمامی شهرهای آن مرزوبوم را بکلی نابود کنند. خداوند دعای ایشان را شنید و کنعانی‌ها را شکست داد و اسرائیلی‌ها آنان و شهرهای ایشان را به کلی نابود کردند (اعداد ۳: ۲۱-۴).

یهوه، خدای بنی‌اسرائیل، در فرازهای مختلف تورات سرزمین اقوامی را به بنی‌اسرائیل، قوم برگزیده و مقدس خود، می‌دهد: «هنگامی که خداوند، خدایتان، قوم‌هایی را که باید سرزمینشان را بگیرد نابود کند و شما در شهرها و خانه‌هایشان ساکن شوید» (تثنیه ۱۹-۱).

در سفر تثنیه می‌خوانیم:

یهوه، خدایت، تو را به زمینی که برای تصرفش به آنجا می‌روی، درآورد و امت‌های بسیار را که حتیان، جرجاشیان، اموریان، کنعانیان، فرزندان، حویان و بیوسیان، هفت امت بزرگ‌تر و عظیم‌تر از تو باشند، از پیش تو اخراج نماید؛ و چون یهوه، خدایت، ایشان را به‌دست تو تسلیم نماید و تو ایشان را مغلوب سازی، آنگاه ایشان را بالکل هلاک کنی و با ایشان عهد میندی و بر ایشان ترحم ننمی و با ایشان مصاهرت ننمی. دختر خود را به پسران ایشان مده و دختر ایشان را برای پسر خود مگیر؛ زیرا که اولاد تو را از متابعت من برخواهند گردانید تا خدایان غیر را عبادت نمایند و غضب خداوند بر شما افروخته شده، شما را به‌زودی هلاک خواهد ساخت... اگر یهوه، خدای خود را فراموش کنی و پیروی خدایان دیگر نموده، آنها را عبادت و سجده نمایی، البته هلاک خواهی شد؛ مثل قوم‌هایی که خداوند پیش روی تو هلاک می‌سازد... دل خداوند با شما نیست و شما را برنگزید؛ از این سبب که از سایر قوم‌ها کثیرتر بودید؛ زیرا که شما از همه قوم‌ها قلیل‌تر بودید؛ لکن از این جهت که خداوند شما را دوست می‌داشت و می‌خواست قسم خود را که برای پدران شما خورده، مبنی بر دادن این سرزمین‌ها به اولاد ایشان، به‌جا آورد (تثنیه ۷: ۱-۸).

بدان که یهوه، خدایت، اوست که پیش‌روی تو مثل آتش سوزنده عبور می‌کند و او ایشان را هلاک خواهد کرد و پیش‌روی تو ذلیل خواهد ساخت؛ پس ایشان را اخراج نموده، به‌زودی هلاک خواهی کرد؛ چنانکه خدایت به تو گفته است. پس چون یهوه، خدایت، ایشان را از حضور تو اخراج نماید، در دل خود فکر مکن و مگو به‌سبب عدالت من، خداوند مرا به این زمین درآورد تا آن را به‌تصرف آورم؛ بلکه به‌سبب شرارت این‌امت‌ها، خداوند ایشان را از حضور تو اخراج می‌نماید... امت‌هایی که به‌جهت گرفتن آنها به آنجا می‌روی و یهوه آنها را از حضور تو منقطع می‌سازد، هرچه را که نزد خدا مکروه است و از آن نفرت دارد، ایشان برای خدایان خود می‌کردند؛ حتی اینکه پسران و دختران خود را نیز برای خدایان خود به آتش می‌سوزانیدند... ساکنان شهری را که خدایان غیر را اطاعت می‌کنند، به دم شمشیر بکش و آن را با هرچه در آن است و بهایمیش را، به دم شمشیر هلاک نما و همه غنیمت آن را در میان کوچه‌های جمع کن و شهر را با تمامی غنیمتش برای یهوه، خدایت، به آتش بالکل بسوزان (تثیه ۱۷: ۱۳-۱۲).

چون به زمینی که یهوه، خدایت، به تو می‌دهد داخل شوی، یاد مگیر که موافق رجاسات آن امت‌ها عمل نمایی و در میان تو، کسی یافت نشود که پسر یا دختر خود را از آتش بگذرانند و نه فالگیر و نه غیب‌گو و نه افسونگر و نه جادوگر و نه ساحر و نه سؤال‌کننده از اجنه و نه رمال و نه کسی که از مردگان مشورت می‌کند. به‌سبب این رجاسات، یهوه آنها را از حضور تو اخراج می‌کند (تثیه ۱۸: ۹-۱۳).

در سفر اعداد نیز می‌خوانیم:

یهوه می‌گوید: چون از اردن به زمین کنعان عبور کنید، جمیع ساکنان زمین را از پیش روی خود اخراج نمایید و تمامی صورت‌های ایشان را منهدم سازید و زمین را به‌تصرف آورده، در آن ساکن شوید؛ زیرا که زمین را به شما دادم تا مالک آن باشید. اگر ساکنان زمین را پیش‌روی خود اخراج ننمایید، کسانی را که از ایشان باقی گذارید، در چشمان شما خار خواهند بود و در پهلوی شما تیغ؛ و شما را در زمینی که در آن ساکن شوید، خواهند رنجانید (اعداد ۳۳: ۵۱-۵۶).

با توجه به این جملات از تورات، ملاحظه می‌شود که تصرف سرزمین ملت‌های دیگر یکی از اهداف جنگ‌های ذکرشده در تورات است و همچنین شرارت و آداب غلط این ملت‌هاست که یهوه بنی‌اسرائیل را به جنگ با آنان برمی‌انگیزد.

دقت در این جملات از تورات نشانگر وجود دو احتمال است: احتمال اول آنکه تورات پیروان خود را به تصرف سرزمین‌های ملت‌های دیگر تشویق می‌کند و اساساً آن را یکی از اهداف جنگ برمی‌شمارد؛ احتمال دوم آن است که گفته شود: تورات در امر به تصرف سرزمین‌های دیگر، اهداف بلندتری غیر از تصرف سرزمینی را مدنظر داشته است. از آنجاکه بنی‌اسرائیل در آن زمان تنها قوم موحد بوده و اقوام دیگر مشرک بودند، در این صورت، کشتن مشرکانی که امید به ایمان آنان نیست و اینکه خدا می‌داند تسلیم نخواهند شد، جایز است. خداوند در گذشته درباره قوم نوح و عاد و ثمود این کار را کرده است. افزون بر این، دستور خدا این است که وارد سرزمین مقدس شوند و هر مانعی را از سر راه خود بردارند. بنابراین تصرف سرزمین ملت‌های دیگر نیست و قصد کشورگشایی و امثال آن نیز نمی‌باشد؛ بلکه امری مقدس است که خدا دستور داده است.

۴. آداب کلی جهاد در قرآن و تورات

۴-۱. آداب جهاد در قرآن

قرآن در باب جهاد، دستورها و اصول کلی و حتی قواعد جزئی را برحسب ضرورت و اقتضا، تبیین و نازل کرده است و هرگونه اقدامی که تحت این مقررات و با نیت رضای خدا و به قصد اعتلای کلمه حق به عمل آید، مرضی است و در غیر این صورت، تجاوز از حدود امر الهی و در واقع تعدی شمرده می‌شود (سپهروردی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵). برای نمونه، در آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» (بقره: ۱۹۳)، قتال با کفار برای دفع فتنه آنان بود؛ نه برای آنکه آنان به دین خدا معتقد شوند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۶۰). در کوتاه سخن می‌توان گفت که با توجه به قرائن موجود، در اسلام بر وفق و مهربانی و صلح و آرامش تأکید فراوانی شده است.

با تفحص در آیات شریفه قرآن می‌توان اصول چندگانه‌ای را برای مبارزه در اسلام ترسیم کرد که از مهم‌ترین آنها اصل رفق و انصاف است؛ لذا هر عملی که جنبه بی‌رحمانه و ناعادلانه داشته باشد، مذموم است (ر.ک: مانده: ۸). اصل بعدی، اجتناب از کشتن افراد غیرمباشر در جنگ است که مربوط به تفکیک افراد و اهداف نظامی از غیرنظامی است (بقره: ۲۰۷). یاد خدا، توکل و امید به پیروزی، از دیگر اصول ذکرشده در آیات اند (ر.ک: آل عمران: ۱۵۹؛ انفال: ۴۵).

نکته بعدی، آمادگی رزمی کافی و نظم نیروها در میدان جهاد و ارتباط و تشکل داشتن است (ر.ک: نساء: ۷۱؛ انفال: ۶۰).

۴-۲. آداب جنگ در تورات

بررسی‌ها نشان می‌دهند که در یهود نیز برای نبرد آدابی وجود دارد. در این بخش به بررسی آداب جنگ در تورات می‌پردازیم. در کتاب مقدس آمده است:

چون به شهری نزدیک می‌شوی تا با اهل آن بجنگی، ابتدا آنان را به صلح دعوت کن. اگر دعوت تو را به صلح پذیرفتند و آن شهر را در اختیارات گذاردند، تمام مردم آن مسخر برای توست و همه برده تو می‌شوند؛ و اگر با تو صلح نکردند، بلکه از راه جنگ وارد شدند، آنان را محاصره کن؛ و چون پروردگارت تو را یاری کرد و بر آنها دست یافتی، تمام مردانشان را از دم شمشیر بگذران و تمام زنان و اطفال و چارپایان و هرآنچه در شهر است، غنیمت برای توست و می‌توانی از آنها که پروردگارت به تو عطا کرده، استفاده کنی؛ و این چنین انجام می‌دهی با شهرهای دورافتاده که از شهرهایی نیستند که امت تو در آن قرار دارند؛ و اما آن شهرهایی را که پروردگارت برای تو نصیبی در آنها قرار داده، هیچ انسانی را در آنها باقی نگذار (ر.ک: تثیبه ۲۰: ۱۶-۱۰).

چنین به نظر می‌رسد که وقتی قومی از یهود تصمیم به جنگ می‌گرفت، قومی که قرار بود به آنها حمله شود، دو انتخاب بیشتر نداشت: یا تسلیم و گردن نهادن به بندگی یهود یا کشته شدن و از دست دادن هرآنچه متعلق به آنها بود؛ از خانه و زن و فرزند گرفته تا احشام و... این بدان معناست که ادب جنگ نزد آنان دایر بر این دو حالت بود و به‌رحال، مردمی که مورد هجوم قرار می‌گرفتند، آینده‌ای روشن در انتظارشان نبود (ر.ک: تثیبه، ۲۰: ۱۰-۱۸). گاه

این زمینه دستورات تا جایی پیش می‌رود که تورات بیان می‌کند: «تا نام ایشان از زیر آسمان محو شود» (تثنیه، ۷: ۲۴). شایان توجه است که این انتقام بنی اسرائیل از اقوام یادشده، صرفاً به دلیل ممانعت آنان از عبور بنی اسرائیل از سرزمین‌هایشان نبوده است؛ بلکه موضوع دامنه گسترده‌تری نیز دارد. چنان که بیان شد، غیر از بنی اسرائیل تمام اقوام دیگر مشرک بودند و حکم الهی این‌گونه بوده است؛ به عبارت دیگر، بنی اسرائیل به‌نوعی مجری دستورهای یهوه به‌شمار می‌روند و ممانعت از عبور به‌منزله مخالفت با دستور یهوه نیز بوده است.

۵. اصول کلی جنگ در تورات

با توجه به جنگ‌های روی داده در میان قوم یهوه، می‌توان اصول کلی و آداب جنگ در تورات را چنین بیان کرد: اصل اول مصونیت نداشتن پیران، کودکان و زنان در جنگ است! (ر.ک: اعداد ۳۱: ۱۳-۱۸)؛ اصل دوم کشتن حیوانات و دام‌های اهلی است (ر.ک: یوشع ۶: ۲۴)؛ اصل بعدی کشتن اسیران است (ر.ک: تثنیه ۲۱: ۱۰-۱۴)؛ تثنیه ۱۰: ۲۰-۱۳)؛ اصل دیگری که وجود دارد، شیبخون زدن است (ر.ک: یوشع ۶: ۲-۶). ذکر این نکته ضروری است که رخدادهای تمامی موارد ذکرشده دارای اهداف ویژه‌ای است که عمدتاً به مسئله موحد بودن قوم بنی اسرائیل برمی‌گردد و اینکه آنان تابع دستورهای خدا بودند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ذکرشده، به تحلیل و مقایسه جهاد در قرآن با جنگ در تورات می‌پردازیم:

- از منظر قرآن و تورات، جهاد و جنگ امری جایز شمرده می‌شود. در این راستا مشخص شد که جهاد معرفی شده در قرآن دارای انواعی است که پرداختن به این عنوان تأکیدی بر جایز بودن جهاد از منظر اسلام است. - جهاد از منظر قرآن و جنگ از نگاه تورات دارای انواعی است. از جهاد دفاعی و جهاد ابتدایی به‌عنوان انواع جهاد در قرآن می‌توان نام برد.

- جهاد در قرآن و جنگ در تورات به دنبال رسیدن به اهداف الهی تعریف شده است و چنین نیست که صرفاً برای کشورگشایی و اهدافی مانند آن باشد.

- هم در قرآن و هم در تورات برای جهاد و جنگ آدابی بیان شده است که جنگجویان ملزم به رعایت آن هستند. از جمله می‌توان به عدم تعرض به حیوانات و گیاهان اشاره کرد، مگر اینکه در موارد استثنا، خداوند دستور خاصی صادر کرده باشد که همه‌چیز نابود شود.

- جهاد و جنگ در قرآن و تورات دارای اصولی کلی است که همه ملزم به رعایت آن هستند. از مجموع آنچه بیان شد، به دست می‌آید که آنچه برخی همانند منتسکیو بیان می‌کنند، باوری نادرست است و چنین نیست که جنگ و مسائل پیرامون آن فقط مختص اسلام باشد و صرفاً در تعالیم قرآنی یافت شود. جنگ و تمامی نکات مربوط به آن، در تورات نیز بیان شده است و معادل تعالیم اسلامی تلقی می‌شود.

منابع

قرآن کریم


- کتاب مقدس، ۱۹۹۵، ترجمه تفسیری انجمن بین المللی کتاب مقدس انگلستان.
- ابراهیمی و رکیانی، محمد، ۱۳۸۴، «مبانی فلسفی کلامی جنگ و جهاد از منظر ادیان»، *آینه معرفت*، ش ۷، ص ۷۵-۴۴.
- ابوالوفاء، علی بن عقیل، ۱۴۱۰ق، *الواضع فی اصول الفقه*، بیروت، طبع و نشر و توزیع.
- بلاغی نجفی، محمدجواد، ۱۳۸۲، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه الوجودانی.
- بهرام پور، ابوالفضل، ۱۳۸۹، *تفسیر مبین*، قم، آوای قرآن.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ هفتم، تهران، سمت.
- جبعی عاملی، زین الدین، ۱۳۷۸، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة دمشقیه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- جصاص، احمدین علی، ۱۴۰۵ق، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حلی، احمد بن ادریس، ۱۴۱۰ق، *السرائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دائرة المعارف اسلامی*، ۱۳۶۷، زین نظر سید محمد کاظم موسوی بخوردی، تهران، دائرة المعارف اسلامی.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر القرآن الکریم (المنار)*، بیروت، دار المعرفه.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۰، *مفاهیم القرآن*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۲، *حقیقت جهاد*، تهران، عروج.
- شریفی، محمد و علیرضا لکزایی، ۱۳۹۵، «بررسی تطبیقی جنگ و صلح در قرآن و عهدین»، در: *اولین کنفرانس بین المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی*.
- شلتوت، محمود، ۱۳۸۰، *تفسیر القرآن کریم*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- شقیطی، محمدامین، ۱۴۱۵ق، *اصواع البیان*، بیروت، دارالفکر.
- شهبایی، محمود، ۱۴۱۷ق، *ادوار فقه*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ۱۳۸۲، *کنفرانس طائف در مسائل جنگ*، تهران، امید فردا.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، حسن بن علی، ۱۳۸۷، *المبسوط فی فقه الامامیه*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۶۶، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، مؤسسه جهانی سبطین.
- عبدالباقی، محمد فواد، ۱۳۷۴، *معجم المفهرس*، قم، انتشارات اسلامی.
- عبدالمحمدی، حسین، ۱۳۹۱، «نقدی بر دیدگاه مستشرقان درباره نقش جهاد در گسترش اسلام»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۷، ص ۲۵-۷.
- عراقی، ضیاء الدین، ۱۴۱۴ق، *شرح تبصرة المتعلمین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۷، *جنگ و جهاد در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *ولاءها و ولایتها*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۳، *جهاد*، تهران، صدرا.
- مفتح، محمدهادی، ۱۳۹۸، *استراتژی روابط بین الملل حکومت اسلامی درباره جنگ و صلح*، قم، حوزه علمیه.
- منتسکیو، شارل دو، ۱۳۹۲، *روح القوانين*، تهران، امیر کبیر.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و تحلیل آرای علامه بلاغی در نقد عیسی مسیح به عنوان اقنومی از اقانیم سه گانه تثلیث

ک سیدمحمد تقی موسوی / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

taghi40@chmail.ir

 orcid.org/0009-0007-6313-3526

sanei@iki.ac.ir

مرتضی صانعی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۸

چکیده

بحث مسیح‌شناسی از مباحث بسیار مهم در مسیحیت است که همواره مورد توجه پژوهشگران حوزه ادیان قرار گرفته است. در دوره اولیه مسیحیت، این بحث محل مناقشه الهی‌دانان مسیحی بود و به همین دلیل این دین، فرایند بررسی ماهیت عیسی مسیح را در شوراهایی مانند شورای نقیه مطرح و ماهیت الوهی عیسی مسیح را تثبیت کرده است و این نظریه الوهیت عیسی تاکنون به عنوان یک اصل کلی مورد قبول مسیحیان است؛ از این رو همواره منتقدانی از درون مسیحیت و خارج آن نسبت به این طرز تلقی نقد داشته و آن را مورد ارزیابی قرار داده‌اند. در این میان، علامه بلاغی نیز از جمله منتقدانی است که با رویکرد کلامی - انتقادی خود، عیسی مسیح را به عنوان اقنومی از اقانیم سه گانه تثلیث مورد بررسی و نقد قرار داده است. این نوشتار با روش تبیینی - تحلیلی به بررسی آرای کلامی علامه بلاغی در این زمینه پرداخته و نشان داده است که چگونه علامه بلاغی ماهیت الوهی عیسی مسیح و پسر خدا بودن وی را به چالش کشیده و براساس استدلال‌های عقلی و همچنین براساس شواهد کتاب مقدس اثبات کرده است که این گزاره‌ها در بحث مسیح‌شناسی قابل دفاع نیستند و اساساً مردودند.

کلیدواژه‌ها: عیسی مسیح، الوهیت عیسی، پسر خدا، علامه بلاغی.

یکی از مهم‌ترین مباحث مسیح‌شناسی، بحث الوهیت و عدم الوهیت عیسی علیه السلام است. این اختلاف از نخست در بین پیروان مسیح در جریان بوده است. ایبونی‌ها و جامعه اولیه مسیحی، به تبع پطرس و سایر حواریون، همواره مسیح را پیامبری بزرگ و مخلوق خدا می‌دانستند و در مقابل، یوحنا (یوحنا ۱: ۱۴؛ ۱۰) و پولس (ر.ک: رومیان ۱: ۳-۴؛ دوم قرنتیان ۱: ۳-۴؛ افسسیان ۱: ۳) در آثار و رساله‌هایشان که بخش بزرگی از کتاب عهد جدید را تشکیل می‌دهند، عقیده الوهیت و پسر خدا بودن عیسی علیه السلام را مطرح کرده‌اند. این اختلاف تا قرن چهارم بین آریوس و آتاناسیوس ادامه داشت تا اینکه در قرن چهارم در شورای نقیه، الوهیت عیسی علیه السلام به تصویب رسید؛ اما همچنان عقیده الوهیت عیسی علیه السلام در بین مسیحیان و غیرمسیحیان مخالفان جدی دارد (ر.ک: طاهری آکردی، ۱۳۹۱). از صدر اسلام تاکنون نیز دانشمندان مسلمان فراوانی به مباحث ادیان الهی توجه کرده و این آموزه‌ها را به بوتۀ نقد و بررسی گذاشته‌اند. یکی از چهره‌های درخشان علم، علامه بلاغی است که آثار زیادی از ایشان در حوزه ادیان به‌جا مانده است. با توجه به جایگاه والای علمی علامه، مقالات متعددی در باب مباحث ادیانی از منظر علامه بلاغی به‌نگارش درآمده است؛ باین‌حال هیچ‌یک از این مقالات ما را از توجه به نوشتار پیش‌رو بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا مقاله «نقدهایی بر مسیحیت از علامه بلاغی» (ملک‌مکان، ۱۳۸۵)، به‌طور جامع مباحث را بررسی نکرده و صرفاً گزارشی از دو کتاب *الهدی الی دین المصطفی و الرحلة المدرسیة* است. همچنین مقاله «روش‌شناسی علامه بلاغی در نقد کتاب مقدس»، نوشته علی‌اکبر نیکزاد نیز کار دیگری است که نویسنده تلاش کرده است در مطالعات خود از سه شیوه علمی جدلی، برهانی و تاریخی علامه بلاغی پرده‌برداری کند (ر.ک: فرج‌زاده و باروتی اردستانی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۷-۱۶۰). بنابراین ضرورت دارد تا در این نوشتار با نگاهی جامع به تحلیل و بررسی آرای کلامی علامه بلاغی در خصوص نقد و بررسی عیسی مسیح علیه السلام به‌عنوان اقلومی از اقلانیم سه‌گانه تثلیث پرداخته شود. باید توجه داشت که تحلیل آثار علامه بلاغی از دو جهت بسیار سخت و دشوار است؛ چراکه اولاً بعضی از نوشتار ایشان در قالب گفت‌وگوهای نماینده‌ای (زینال‌پور، ۱۳۹۹) و با نثر قدیمی بیان شده است؛ ثانیاً موجزگویی ایشان در بیان مطالب باعث می‌شود که به‌سختی مراد نویسنده فهم شود؛ در نتیجه برگرداندن مطالب علامه بلاغی به متن امروزی و در قالب استدلال، کاری بسیار دقیق و ماهرانه است و سعی شده است این نکته در این نوشتار رعایت شود. از این‌رو پس از بررسی آثار علامه در باب مسیح‌شناسی، روشن می‌شود که ایشان هنگام بررسی اقلوم پسر، دو عنوان «الوهیت عیسی علیه السلام» و «پسر خدا بودن عیسی علیه السلام» را مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد. بنابراین تحلیل آرای علامه بلاغی در این مقاله با توجه به دو عنوان بالا بیان خواهد شد.

۱. الوهیت عیسی علیه السلام

مسیحیان برای اثبات الوهیت عیسی علیه السلام به مواردی از عهد جدید استناد می‌کنند که علامه بلاغی به بررسی و نقد آن فقرات می‌پردازد؛ سپس در تقابل با نظریه مسیحیان مبنی بر اله بودن عیسی علیه السلام، فقراتی از کتاب مقدس را

مطرح می‌سازد و عدم الوهیت عیسی علیه السلام را نتیجه می‌گیرد؛ در پایان نیز با ادله عقلی استدلال‌هایی بر بطالن الوهیت عیسی علیه السلام می‌آورد که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد.

۱-۱. ادله مسیحیان بر اثبات الوهیت عیسی علیه السلام

۱-۱-۱. اطلاق رب بر عیسی علیه السلام

مسیحیان به این فراز از انجیل یوحنا استناد کرده‌اند: «ای خداوند من و ای خدای من» (یوحنا ۲۰: ۲۸) و معتقدند که چون *توما* مسیح را با لفظ «خدا» مورد خطاب قرار داده و کلام و ایمان او از طرف عیسی علیه السلام تصدیق شده است، پس این نشان از الوهیت عیسی علیه السلام دارد. یکی از الهی‌دانانی که بدین‌گونه استدلال بر الوهیت عیسی علیه السلام نموده، هیلاری هم‌عصر *آتاناسیوس*، در قرن چهارم میلادی است (ویلکن، ۱۳۸۱).

علامه برای پاسخ به این استدلال چندین مسئله را متذکر می‌شود: اولاً سستی استدلال با کمی تحقیق در *اناجیل*، بخصوص *انجیل یوحنا* روشن می‌شود؛ زیرا *یوحنا* در *انجیل خود*، اطلاق لفظ «رب» برای عیسی علیه السلام را به «معلم» تفسیر کرده است که می‌توان شواهدی برای آن آورد: «بدو گتتند: ربی؛ یعنی ای معلم! در کجا منزل می‌نمایی؟» (یوحنا ۱: ۳۹) و در فقره‌ای دیگر، *یوحنا* از مسیح در پیامی برای شاگردان چنین نقل می‌کند: «عیسی علیه السلام بدو گفت: ای مریم! او برگشته، گفت: «ربونی (یعنی ای معلم)» (همان ۲۰: ۱۶)؛

ثانیاً علامه بلاغی برای نقض فقره *توما*، به فقره‌ای از *انجیل یوحنا* اشاره می‌کند که عیسی علیه السلام به صراحت می‌گوید: خدای او و شاگردان یکی است: «... نزد برادران من رفته، به ایشان بگو که نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم» (همان ۲۰: ۱۷)؛ پس این دو عبارت *انجیل یوحنا* تعارض دارند؛

ثالثاً فقره *توما* صحیح نیست؛ زیرا خود *انجیل یوحنا* و مابقی *اناجیل* تصریح دارند که «الله» خدای مسیح است (مرقس ۱۲: ۲۹) و عیسی علیه السلام او را نیایش کرده و مورد خطاب قرار داده است (متی ۲۷: ۴۶)؛ همچنین علامه بلاغی برای این مطلب مؤیدی ذکر می‌کند: آنچه بین مسیحیان مسلم است، آن است که *انجیل یوحنا* مطالبی دارد که *اناجیل* دیگر آن را تکذیب می‌کنند. از این رو ایشان به فقره دیگری از *انجیل یوحنا* اشاره می‌کند که سایر *اناجیل* آن را تکذیب می‌کنند؛ مثلاً در مورد فهم *پطرس* و *یوحنا* از رستاخیز مسیح در *انجیل یوحنا* چنین آمده است: «هنوز کتاب را نفهمیده بودند که باید او از مردگان برخیزد» (همان ۲۰: ۹)؛ درحالی که در *اناجیل سه‌گانه*، بیش از ده مرتبه چنین آمده است: مسیح به شاگردانش تصریح کرد که کشته می‌شود و روز سوم از قبر برمی‌خیزد؛ به‌طوری که *پطرس* شروع به منع مسیح کرد (متی ۱۶: ۲۱-۲۲) (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۶ ص ۲۲۷-۲۲۸).

لازم به ذکر است که علامه بلاغی با نگاهی درون‌دینی به مباحث مطرح‌شده در مسیحیت می‌پردازد و با استفاده از کتاب مقدس که مهم‌ترین منبع استناد مسیحیان است (ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۹)، اعتقاد آنان مبنی بر الوهیت عیسی علیه السلام را انکار می‌کند به نظر می‌رسد، شیوه تحلیل علامه بلاغی در تبیین و نقد بررسی اعتقادات مسیحیان دارای دو امتیاز مهم است: اول آنکه علامه به تک‌تک فقرات کتاب مقدس اشراف

دارد و توانسته است با تفسیر آیه به آیه، فقرات را تبیین و تحلیل کند و از آنجاکه این شیوه نزد مسیحیان نیز پذیرفته شده و قابل قبول است، علامه بلاغی توانسته است با استفاده از روش خود مسیحیان، آنان را به چالش بکشد و به عبارت دیگر با زبان مشترک با آنان سخن بگوید. دلیل آنکه این شیوه در نزد مسیحیان نیز پذیرفته شده است، عملکرد الهی دانانی از جمله هیلاری در اثبات اعتقادات مسیحیان، از جمله الوهیت عیسی علیه السلام است. او با استناد به فقره *توماس* در انجیل یوحنا که خطاب به عیسی علیه السلام می گوید: «خدای من و پروردگار من» و ضمیمه کردن این فقره به فقرات دیگری که عیسی علیه السلام می گوید: «من و پدر یکی هستیم» (یوحنا ۱۰: ۳۰) و «تمام چیزهایی که پدر داراست، من هم دارم» (ر.ک: یوحنا ۱۰: ۱۸)، الوهیت عیسی علیه السلام را نتیجه می گیرد (ر.ک: ویلکن، ۱۳۸۱). همان گونه که روشن است، این شیوه استدلال، تبیین و تفسیر فقرات، با استناد به فقرات دیگر است. علاوه بر امتیاز نخست، یکی دیگر از مهم ترین فوایدی که روش تحلیل فقرات براساس فقرات دیگر دارد، این است که از جمود فکری و نگاه تک بعدی به فقرات و ترجمه تحت اللفظی آنها جلوگیری می کند؛ چنان که روش استنباطی هیلاری برای اثبات الوهیت عیسی علیه السلام از فقره *توماس*، به همین شیوه تک بعدی بوده است؛ زیرا وی فقط به فقرات دال بر اله بودن عیسی علیه السلام توجه کرده و از توجه به فقرات دیگری که فقره *توماس* را منحصر در معلم بودن عیسی علیه السلام می کنند، خودداری کرده است؛ این مسئله در حالی است که علامه بلاغی برای تبیین مبانی و اصول اعتقادی مسیحیان، به تمامی فقرات توجه دارد؛ به عبارت دیگر با نگاهی جامع، فقرات را تفسیر و تحلیل می کند و این شیوه به روشنی و وضوح در مباحث مطرح شده از جانب ایشان نمود دارد. یکی از الهی دانان مسیحی به نام *لسلی هولسن* به مانند علامه معتقد است که نگاه تحت اللفظی به فقرات باعث جمود و عدم درک سطوح بالای واقعیت خواهد شد؛ از این رو افرادی مانند *پولس*، که فقرات دال بر جسمانیت و الوهیت عیسی علیه السلام را با افکار خویش تدوین کرده اند، دچار جمود فکری و گرفتار عدم درک تمام واقعیت شده اند؛ زیرا *پولس* در تفسیر فقرات، تنها ترجمه تحت اللفظی الوهیت و جسمانیت را به عیسی علیه السلام نسبت داده و از نگاهی متفاوت مانند تمثیل یا تجلیل خودداری کرده است (ر.ک: هیک، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶-۲۴۷). بنابراین از نگاه نگارندگان، به نظر می رسد که این جمود فکری *پولس* باعث تغییر در اصول اعتقادی مسیحیت شده است؛ زیرا تا قبل از کتاب های *پولس* و *یوحنا* این اعتقاد، یعنی الوهیت عیسی علیه السلام و تجسد خداوند در عیسی علیه السلام، در انجیل هم نوا (متی، مرقس و لوقا) نبوده و پس از تألیفات *پولس* و *یوحنا* به دایره اعتقادات مسیحی اضافه شده است.

۱-۲. رستاخیز عیسی علیه السلام و دلالت آن بر الوهیت او

رستاخیز عیسی علیه السلام یکی از مهم ترین ادله بر الوهیت وی از منظر مسیحیان است؛ چراکه عیسی علیه السلام پس از مرگ توانسته است از دنیای مردگان خارج شود و حیات دوباره ای به جسم خویش دهد؛ و از آنجاکه انبیا هر چند بتوانند دیگر مردگان را زنده کنند، ولی قدرت بر زندگی بخشی بر خود را پس از مرگ ندارند؛ پس عیسی علیه السلام نمی تواند فرستاده خدا باشد؛ بلکه او اقنومی از اقنیم سه گانه الهی است (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۶ ص ۲۲۸).

علامه بلاغی به دو قسمت این دلیل اشکال وارد می‌کند: اولاً چه کسی گفته است که انبیا با قدرت خودشان مردگان را زنده کردند؟ خود مسیح که این‌گونه درباره او غلو می‌کنید، به تصریح انجیل در هنگام زنده کردن الیعازر، به خدای تبارک و تعالی متوسل شد و سر به آسمان برد و گفت: «ای پدر! تو را شکر می‌کنم که سخن مرا شنیدی و من می‌دانستم که همیشه سخن مرا می‌شنوی؛ ولكن به‌خاطر این گروه که حاضرند، گفتم تا ایمان بیاورند که تو مرا فرستادی» (یوحنا ۱۱: ۴۱-۴۲)؛

ثانیاً چه کسی گفته است که عیسی ﷺ خودش و با قدرت الوهی‌اش از میان مردگان برخاست؟ در کتب مسیحیان در بیش از بیست موضع (اعمال رسولان ۲: ۳۲، ۱۵: ۴، ۱۰: ۱، ۱۰: ۴۰، ۱۳: ۳۰ و...) تصریح شده است که خداوند مسیح را از میان مردگان زنده کرد (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۶ ص ۲۲۸-۲۲۹).

به نظر می‌رسد، علامه بلاغی در این فقرات نیز از همان شیوه قبل، یعنی تفسیر فقره با توجه به فقرات دیگر استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که نباید نگاه تک‌بعدی و سطحی به فقرات داشت و باید کتاب مقدس را مانند منظومه‌ای منسجم در نظر گرفت؛ یعنی فقرات را جدا از هم و بدون ارتباط با هم ملاحظه نکرد. در نتیجه، مهم‌ترین نقد و ایرادی که بر الهی‌دانان مسیحی وارد است، همین بی‌توجهی به فقرات به‌عنوان مجموعه‌ای منسجم است. آنان با تکیه بر دسته‌ای فقره با مضمون خاص، آموزه‌هایی مانند الوهیت یا آموزه نجات و... را نتیجه می‌گیرند و به فقرات دیگری که ناقض و متعارض با نظرشان است، توجه نمی‌کنند و در نهایت امر، باعث ترویج اصول انحرافی در دینشان می‌شوند.

۱-۳. فقرات دال بر حلول خدا در عیسی ﷺ

مسیحیان با توجه به فقره «آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است؟ سخن‌هایی که من به شما می‌گویم از خود نمی‌گویم؛ لکن پدری که در من ساکن است، او این اعمال را می‌کند» (یوحنا ۱۴: ۱۰)، حلول خدا در عیسی ﷺ را دلیلی بر الوهیت عیسی ﷺ می‌دانند.

علامه بلاغی در مواجهه با این فقره می‌گوید: حلول به‌معنای اتحاد واقعی نیست و فقط به‌معنای نزدیکی اعتقاد دو شخص با هم است؛ چنان‌که عیسی ﷺ به مؤمنین و شاگردانش می‌گوید: «تا همه یک گردند؛ چنان‌که تو ای پدر! در من هستی و من در تو؛ تا ایشان نیز در ما یک باشند؛ تا جهان ایمان آرد که تو مرا فرستادی و من جلالی را که به من دادی، به ایشان دادم تا یک باشند؛ چنان‌که ما یک هستیم. من در ایشان و تو در من، تا در یکی کامل گردند» (یوحنا ۱۷: ۲۱-۲۳). در این فقره، عیسی ﷺ خود را در شاگردانش می‌داند. به‌عبارت‌دیگر می‌گوید: همان‌گونه که خدا در من حلول یافته است، من در شاگردانم و مؤمنین حلول کرده‌ام و این حلول سبب می‌شود که همه یک چیز باشیم (ر.ک: علوی عاملی، ۱۳۷۳، ص ۴۹). حال اگر ما معنای اتحاد و حلول خدا در عیسی ﷺ را به‌معنای خدا شدن عیسی ﷺ بدانیم، در این صورت چون عیسی ﷺ نیز در شاگردان و مؤمنین حلول کرده است، شاگردان و مؤمنین نیز باید خدا باشند که لازمه‌اش، نه تثلیث و سه‌خدایی، بلکه اعتقاد به خدایان بسیار است. پس

در نتیجه، حلول خدا در عیسی علیه السلام - که در این فقرات ذکر شده - به معنای واقعی که لازمه اش خدا شدن عیسی علیه السلام است، نیست؛ بلکه به معنای داشتن اعتقاد یکسان است (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۲).

با دقت در مطالب مطرح شده از جانب علامه، به این مهم دست خواهیم یافت که نمی توان فقط با تکیه بر ظواهر فقرات، اصول و مبانی را به دست آورد؛ زیرا همان گونه که علامه در فقرات مذکور دلیل می آورد، نگاه سطحی مستلزم قبول محالات عقلی خواهد شد؛ چراکه بر اساس استدلال مسیحیان، باید معتقد به خدایان متعدد شویم؛ در حالی که این مسئله از اساس باطل و پوچ است. پس از بیان مستندات مسیحیان و نقد آنان از نگاه علامه بلاغی، به مستندات از عهد جدید اشاره خواهیم کرد که اله نبودن عیسی علیه السلام را نشان می دهند.

۱-۲. نقد علامه بلاغی بر الوهیت عیسی علیه السلام

۱-۲-۱. استنادات نقلی علامه مبنی بر عدم الوهیت عیسی علیه السلام

علامه بلاغی بعد از نقد و بررسی فقراتی که بر الوهیت عیسی علیه السلام دلالت داشتند، پا را فراتر می گذارد و به بعضی از فقراتی اشاره می کند که بر عدم الوهیت عیسی علیه السلام دلالت دارند: «او رشد کرده و هیئتش تغییر پیدا کرده است» (لوقا ۲: ۴۰)؛ و در جای دیگر گفته شده است: «دو رسول، برنابا و پولس، برای نفی الوهیت خودشان استدلال به طبیعت بشری و در معرض آلام و رنجها آورده اند» (اعمال رسولان ۱۴: ۱۱-۱۶). پس با توجه به این فقرات، روشن می شود که عیسی علیه السلام هم انسانی مانند سایر انسان هاست؛ زیرا تحت تأثیر امورات جسمانی، هیئتش از کودکی تا بزرگسالی تغییر یافته و متصف به آلام و رنجها شده است؛ از این رو عیسی علیه السلام نمی تواند اله باشد. همچنین در عهد جدید به صراحت آمده است که مسیح «الله» را خدای خود می داند (متی ۲۷: ۴۶؛ یوحنا ۲۰: ۱۷)؛ پس اگر قائل به الوهیت عیسی علیه السلام شویم، باید بپذیریم که یک اله دارای اله دیگر است. این تصریحات، برای کسانی که به این کتابها اعتماد دارند، شکی در عدم الوهیت عیسی علیه السلام باقی نمی گذارند (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۶ ص ۱۹۸).

علامه بلاغی در ادامه با استفاده از استدلالات عقلی، به بررسی عدم الوهیت عیسی علیه السلام می پردازد.

۱-۲-۲. استدلالات عقلی بر بطلان الوهیت عیسی علیه السلام

یکی از مهم ترین عقاید مسیحیان، عقیده به تثلیث است (یعنی خداوند در عین وحدانیت، دارای سه اقنوم پدر، پسر و روح القدس است). بر این اساس عیسی علیه السلام در عین انسان بودن، یکی از اقانیم سه گانه است که با خداوند اتحاد در ذات دارد. در مسیحیت اولیه، اشخاصی مانند سابلیوس اقانیم سه گانه را صرفاً نام هایی بر نحوه دانش و تجربه مسیحیان از عمل و حضور خدا می نامیدند؛ یعنی نحوه هایی که خدا خود را به بندگانش می شناساند؛ اما در اوایل قرن نوزدهم میلادی، الهی دانانی مانند شلایر ماکر نظریه تثلیث را در کتاب ایمان مسیحی به گونه ای ترسیم می کنند که اولاً ذات و هویت خدا در مسیح حضور دارد؛ ثانیاً الوهیت خدا با ذات انسان در روح القدس متحد می شود. آنچه مورد بحث در این نوشتار است، نظریه اول شلایر ماکر مبنی بر اتحاد ذات خدا با ذات انسان است (ر.ک: ویلکن، ۱۳۸۱).

علامه بلاغی در بررسی الوهیت عیسی علیه السلام با رویکرد عقلی، سه مسئله امتناع تجسد، عدم امکان حلول و عدم امکان

اتحاد خدا با عیسی ﷺ را مطرح می‌سازد و با بررسی این سه مسئله به این نتیجه می‌رسد که امکان ندارد عیسی ﷺ دارای الوهیت باشد. باید توجه داشت که تاکنون هیچ الهی‌دان مسیحی (تیسن، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲؛ خاچیکی، ۱۳۶۱، ص ۴۰؛ رک: مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۶۲ و ۵۴۳؛ میشل، ۱۳۸۷، ص ۶۶) مباحث امکان عقلی اتحاد خدا با انسان را به صورت مبنایی و ریشه‌ای بررسی نکرده است؛ زیرا آنان الوهیت عیسی ﷺ را امری مسلم فرض می‌کنند و از این رو در مباحث الهیاتی خویش فقط به علت تجسد خدا در عیسی ﷺ می‌پردازند. علامه بلاغی برای تحلیل شیوه اتحاد ذات خدا با ذات انسان، به طراحی سؤالات زیر می‌پردازد و با پاسخ به سؤالات، عدم امکان اتحاد ذات خدا با انسان را نتیجه می‌گیرد: ۱. آیا امکان دارد خداوند واجب‌الوجود با ذاتی بسیط و اوصاف ابدی، لباس جسم مادی به تن کند؟ ۲. چگونه عیسی ﷺ با خدا متحد می‌شود؟ ۳. آیا امکان حلول خدا در عیسی ﷺ وجود دارد؟ و مراد از حلول نزد الهی‌دانان چیست؟

الف) امتناع تجسد خدا

از نگاه علامه بلاغی، اگر خداوند واجب‌الوجود با ذاتی بسیط از ازل لباس جسمانی به تن داشته باشد، لازمه‌اش این است که ترکیب در مقدار داشته باشد (یعنی خداوند دارای ابعاد سه‌گانه باشد) یا دارای ماهیت باشد (یعنی امر جسمانی برای ذی‌شعور شدن، نیاز به صورت مجرد داشته باشد) که هر دو با واجب‌الوجود بودن خداوند منافات دارد (طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۲۲۵) (خداوندی که دارای ماده است، قادر مطلق نخواهد بود؛ چراکه می‌توان این خدا را به‌طور ساکن در مکانی خاص یا حرکتی خاص قرار داد؛ اما اگر جسمانی بودن خدا از ازل نباشد (حادث باشد)، به این معنا که در ابتدای امر مجرد بوده و به‌مرور با تغییر در ذات، جسمانیت برایش عارض شده باشد، در این صورت نیز لازمه‌اش تغییر در ذات الهیت است و با واجب‌الوجود بودن خدا منافات دارد. علامه بلاغی در توضیح حالت دوم برهان چنین می‌گوید: در واجب‌الوجود ترکیب راه ندارد و حقیقتی بسیط در تمام جهات است. این حقیقت بسیط به دلیل واجب بودن وجودش، دارای ابدیت است. چنین ماهیت بسیطی محال است که تبدیل به ماهیت دیگر شود؛ زیرا با تبدیل به ماهیت دیگر، این ماهیت اول، ابدیت و واجب‌الوجودیت خود را از دست می‌دهد. ماهیت دوم نیز ضرورتاً حادث است؛ چراکه نبوده و به‌وجود آمده است؛ پس دیگر واجب‌الوجود نیز نخواهد بود. با توجه به این بیانات، ماهیت اول برای تبدیل شدن به ماهیت دوم باید تغییر کند؛ که لازمه تغییر، واجب‌الوجود نبودن ماهیت اول است؛ که این لازمه، با فرض اول برهان که همان واجب‌الوجود بودن ماهیت اول است، منافات دارد (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۴۷-۳۴۸).

ب) امتناع اتحاد خدا با عیسی ﷺ

علامه با تأملات عقلی، از طریق تحلیل معنای اتحاد، امتناع اتحاد عیسی ﷺ در خدا را نتیجه می‌گیرد. تبیین استدلال: اتحاد خدا و عیسی ﷺ را می‌توان به سه صورت تصور کرد: ۱. ذات خداوند به غیر (عیسی) تغییر کند؛

۲. غیر (عیسی) به ذات خدا تغییر کند؛ ۳. ذات خدا و عیسی ﷺ دچار تغییر شوند و امر سومی را حادث کنند. از آنجاکه ممتنع است ذات واجب‌الوجود تغییر کند و از سوی دیگر ممتنع است که شیء حادثی تبدیل به واجب‌الوجود شود، پس این وجوه سه‌گانه اتحاد امکان ندارد و قابل تصدیق نیست (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۰؛ ر.ک: علوی عاملی، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶).

ج) امتناع حلول خدا در عیسی ﷺ

علامه برای پاسخ به سومین سؤال مطرح‌شده می‌گوید: خداوند واجب‌الوجود است؛ از این رو ممتنع است که به غیر خودش نیازمند باشد و ذاتش دارای تغییر شود. با توجه به چنین ذاتی، این سؤالات به ذهن می‌رسد که: آیا اولاً ذات واجب‌الوجود می‌تواند در جسم حادث حلول کند؛ چنان‌که دوگانه‌پرستان معتقدند؟ ثانیاً این ذات واجب این امکان را دارد که در بعضی از انسان‌ها حلول کند؛ همان‌گونه که مسیحیان معتقدند خدا در عیسی ﷺ حلول کرده است؟ و یا شق سومی فرض کرد و گفت: آیا خدا می‌تواند در ابدان عارفین حلول کند؛ چنان‌که اعتقاد صوفیان است؟

علامه در پاسخ به سؤالات مطرح‌شده می‌گوید:

اولاً حلول خدا در اجسام امکان ندارد؛ چراکه اجسام دارای دو نوع حلول‌اند و اگر خداوند نیز بخواهد در جسم حلول کند، ناچار باید به یکی از دو طریق زیر حلول کند: راه اول اینکه، حلول خدا مانند حلول عرض در جسم باشد؛ در این صورت، لازمه‌اش این است که خداوند مانند عرض، قیام بنفسه (وجود بنفسه) نداشته و محتاج به موضوع باشد؛ و این مطلب با وجوب وجود و قائم بنفسه بودن واجب‌الوجود سازگاری ندارد؛ اما راه دوم این است که حلول خدا در جسم، مانند حلول صورت در ماده باشد؛ که در این صورت نیز چون ماده و صورت به هم محتاج‌اند، خداوند نیز نیازمند خواهد شد و این نیازمندی به غیر، با وجود سه خداوند سازگاری ندارد. بنابراین خداوند نمی‌تواند در اجسام حلول کند.

ثانیاً اگر حلول خداوند به‌نحو حلول در انسان خاص باشد، در این صورت نیز بازگشتش به حلول نفس در بدن خواهد بود؛ یعنی همان‌گونه که نفس در بدن انسان حلول می‌کند، خدا نیز در انسان حلول خواهد کرد. چنین حلولی مستلزم لوازم ذیل خواهد بود: ۱. خداوند برای افعال خود، به بدن نیازمند خواهد بود که در این صورت، افعال و اعمال الهی معلول آلیت بدن خواهند شد و این با علت‌العلل بودن خداوند سازگاری ندارد؛ ۲. بدنی که خداوند در آن حلول کرده است، واجب خواهد شد؛ درحالی‌که بدن مادی دارای ماهیت بوده، مرکب از مقدار و عوارض است؛ چنین بدنی به‌هیچ‌وجه شأنیست واجب شدن را ندارد؛ ۳. متوقف بودن اعمال و افعال خداوند بر داشتن بدن مادی، ذات و ماهیت خداوند را تغییر می‌دهد و تغییر یافتن نیز با واجب‌الوجود بودن خداوند منافات دارد؛ از این رو امکان ندارد که خداوند در انسان خاصی حلول کند.

براساس مطالب گفته شده از نگاه علامه بلاغی، این نتیجه حاصل می شود که حلول خداوند در مسیح امکان عقلی ندارد و اعتقادی ناپذیرفتنی است. ایشان در ادامه، مسیحیان را مورد خطاب قرار می دهد و می گوید: آنچه از لحاظ عقلی قابلیت پذیرفته شدن دارد، این است که خداوند به بعضی از انسان ها عنایت خاصی می کند تا این افراد برگزیده به وسیله عنایت خاصی که خداوند به ایشان کرده است و دارای معلومات خاصی شده اند، انسان های دیگر را تعلیم دهند و این عنایت، اختصاصی به حضرت مسیح علیه السلام ندارد؛ بلکه تمام پیامبران و رسولان و انسان های صالح مشمول این لطف الهی هستند (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۰-۳۵۱). لازم به ذکر است که برخی از الهی دانان مسیحی، از جمله قدیس توماس، در دفاع از آموزه تثلیث و مصون نگه داشتن آموزه از اشکالات عقلی، قائل به عدم دوگانگی بین خدا، عیسی علیه السلام و روح القدس شده اند و معتقدند که جوهر کلمه (عیسی علیه السلام) و محبت (روح القدس) در خدا متفاوت با جوهر خدا نیست. در نتیجه، آموزه تثلیث از منظر قدیس توماس، اقرار به خداوندی واحد و بسیط است که در سه شخص دیده می شود. از نظر نگارنده، نظریه قدیس توماس را علامه بلاغی در محال بودن تجسد خدا پاسخ گفته اند؛ چراکه اعتقاد به ذات واحد بسیط، با تجسد در انسان قابل جمع نخواهد بود و از آنجا که الفاظ دارای معانی مشخص و همه فهم هستند، پس دو لفظ واحد و بسیط نیز دارای معنا و مدلول مشخص اند و این معنای مشخص، که عبارت است از عدم ترکیب عقلی و خارجی، برای همه انسان ها یکسان تداعی می شود. در نتیجه وقتی می گوییم «ذات واحد بسیط»، دیگر نمی توانیم این ذات را با این مشخصات بر امری جسمانی و مرکب از عناصر به نام عیسی علیه السلام حمل کنیم (ماسون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶).

در تحلیل شیوه علامه بلاغی در نقد الوهیت عیسی علیه السلام، بیان چند نکته ضرورت دارد:

۱. مهم ترین مسئله در نقد آرای طرف مقابل، به دست آوردن زبان مشترک است؛ به عبارت دیگر، قبل از نقد آرای دیگران، ابتدا باید شخص نقدکننده با مبانی و اصول طرف مقابل خویش آشنایی کامل داشته باشد تا بر این اساس بتواند از روش های مورد قبول آنان در نقد و به چالش کشیدن ایشان استفاده کند؛
۲. قبول داشتن یا نداشتن عقل، به پیدایش دو نظریه در بین الهی دانان مسیحی منجر شده است. ایمان گرایان در موضوعات فلسفی و دینی به جای تکیه بر عقل، به تکیه بر ایمان اصرار دارند و چه بسا عقل را مذمت و تحقیر کنند (ر.ک: پلانتیگا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲). در مقابل ایمان گرایان، عقل گرایان هستند که عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای رسیدن به اصول اعتقادی قبول می کنند (ر.ک: مک گراث، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۶). برای مثال، عقل گرایان در بحث اثبات وجود خدا، با استناد به دلایل عقلی، وجود خدا را اثبات می کنند (ر.ک: رام، ۱۳۶۸، ص ۶۸)؛

۳. این اندیشه که عقل بشری یکی از منابع است و می تواند به وسیله اصول بدیهی اولی به نتیجه منطقی برسد و اصول اعتقادی را به دست آورد، در اواخر قرن هجدهم میلادی و پس از آن با شکست روبه رو شد؛ به گونه ای که

الهی دانان معاصر اثبات خدا با روش عقلی را ممکن نمی‌دانند (ر.ک: همان، ص ۲۹۳). باید توجه داشت که علامه بلاغی، معاصر با عقل‌گرایان بوده است؛

۴. روش عقل‌گرایان و فیلسوفان مسلمان در استفاده از عقل و استدلال‌های عقلی یکسان بوده است؛ زیرا مسلمانان نیز مانند عقل‌گرایان مسیحی براهینی را منتج می‌دانند که مقدمات آن به بدیهیات عقلی منتهی شود (ر.ک: مرکز تحقیقاتی آل مرتضی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۲-۲۸۴).

حال با توجه به مقدمات مطرح‌شده، روشن می‌شود که علامه بلاغی در نقد الوهیت عیسی علیه السلام، اولاً سعی داشته است تا با زبان مشترک، مسائل و اصول اعتقادی مسیحیان را تبیین کند؛ چراکه ایشان به‌وسیله روش خود مسیحیان، که همان استناد به کتاب مقدس و دلایل عقلی است، آنان را به‌چالش کشیده است. با توجه به دو روش انتقادی علامه می‌توان به این نتیجه رسید که در دوران کنونی، در تبیین نقلی، زبان مشترک با الهی‌دانان مسیحی وجود دارد؛ ولی انتقادات عقلی در زمان کنونی کارایی و کارآمدی ندارند؛ زیرا همان‌طور که در مقدمات گفته شد، الهی‌دانان مسیحی معاصر، روش تحلیل عقلی را مانند عقل‌گرایان قبل از قرن نوزدهم کارآمد نمی‌دانند. بنابراین انتقادات عقلی علامه، برخلاف انتقادات نقلی ایشان، در عصر حاضر دارای زبان مشترک نیست؛ اگرچه ایشان در عصر حیات خویش از این اشکال مبرا بوده است؛ اما در عین حال روش عقلی هیچ‌گاه بی‌فایده نیست؛ زیرا هر کسی باید بتواند تناقضات موجود در عقاید و کتاب مقدس خود را پاسخگو باشد و با حذف مسئله نمی‌توان مسئله را حل کرد. ثانیاً استناد به دو منبع مهم مسیحیان، یعنی کتاب مقدس و عقل، روشی هوشمندانه برای نقد الهی‌دانان است؛ زیرا این جامعیت روش، مبانی مورد قبول هر دو دسته الهی‌دان مسیحی (ایمان‌گرایان و عقل‌گرایان) را به‌چالش می‌کشد؛ ثالثاً روش استدلال عقلی علامه مانند مسیحیان بوده و ایشان بر مبنای بدیهیات عقلی، نتایج را از مقدمات می‌گرفته است.

علامه پس از بررسی عنوان الوهیت عیسی علیه السلام به بررسی عنوان دوم، یعنی پسر خدا بودن، می‌پردازد.

۲. پسر خدا بودن عیسی علیه السلام

مسیحیان با تمسک به فقراتی از عهد جدید، پسر خدا بودن عیسی علیه السلام را اثبات می‌کنند. علامه بلاغی ابتدا مستندات مورد تمسک مسیحیان را ذکر و سپس نقد می‌کند؛ آنگاه با ذکر فقراتی از کتاب مقدس نشان می‌دهد که مراد از این اصطلاح (پسر خدا)، اقنوم پسر نیست؛ بلکه در بسیاری از مواقع در شأن مؤمنان و صالحان به‌کار رفته است؛ و در پایان نیز با بیان استدلال عقلی، بر نظریه پسر خدا بودن عیسی علیه السلام خط بطلان می‌کشد.

۲-۱. نقد فقرات مورد استناد مسیحیان

مسیحیان برای اثبات عقیده خود مبنی بر پسر خدا بودن عیسی علیه السلام به فقراتی از کتاب مقدس استناد می‌کنند که در ذیل بیان خواهد شد.

۱-۲. الهام پولس، تولد عیسی از خدا

در دو فقره از عهد جدید آمده است: «که خدا آن را به ما که فرزندان ایشان می‌باشیم، وفا کرد، وقتی که عیسی را برانگیخت؛ چنان که در زبور دوم مکتوب است که تو پسر من هستی، من امروز تو را تولید نمودم» (اعمال رسولان ۱۳: ۳۳)؛ «به کدامیک از فرشتگان هرگز گفت که تو پسر من هستی. من امروز تو را تولید نمودم و ایضاً من او را پدر خواهم بود و او پسر من خواهد بود» (عبرانیان ۱: ۵). مسیحیان از این دو فقره چنین فهمیده‌اند که عیسی پسر خداست؛ چراکه خداوند این عبارت را به هیچ‌یک از فرشتگان نگفته و فقط به عیسی گفته است.

علامه بلاغی در ابتدا دو اشکال به فقره اول وارد می‌کند و معتقد است که به دو دلیل، فقره اول قابل تطبیق بر مسیح نیست: ۱. زیرا همین فقره در کتاب مزامیر (مزامیر ۸: ۷) تکرار شده است و زمانی که کتاب مزامیر نوشته شد، ولادت عیسی اتفاق نیفتاده بود؛ ۲. بنا بر نظر مسیحیان درباره ولادت عیسی، الهام پولس صحیح نیست؛ زیرا مسیحیان، یا قائل به ولادت ازلی عیسی هستند (ر.ک: میشل، ۱۳۸۷، ص ۶۶) یا ولادتی را که در بیت لحم و از مریم بوده است، قبول دارند (همان، ص ۶۷)؛ یا می‌توان مراد از ولادت را زمان پس از تعمد به دست یحیی در نظر گرفت؛ چراکه پس از تعمد، از آسمان خطاب رسید که «تو پسر حبیب من هستی که از تو خشنودم» (متی ۳: ۱۷؛ مرقس ۱: ۱۱) (ر.ک: باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۵۳۶؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

بنابراین، از نگاه علامه نمی‌توان با استناد به فقره اول، تولد عیسی از خدا را اثبات کرد. فقره دوم نیز دارای اشکال است؛ زیرا این فقره درباره سلیمان بن داوود است و ربطی به عیسی بن مریم ندارد که چنین آمده است: «و به من گفت: پسر تو، سلیمان، اوست که خانه مرا و صحن‌های مرا بنا خواهد نمود؛ زیرا که او را برگزیده‌ام تا پسر من باشد و من پدر او خواهم بود» (اول تواریخ ۲۸: ۶)؛ «او خانه‌ای برای اسم من بنا خواهد کرد و او پسر من خواهد بود و من پدر او خواهم بود؛ و کرسی سلطنت را او بر اسرائیل تا ابدآباد پایدار خواهم گردانید» (اول تواریخ ۲۲: ۹-۱۰؛ دوم سموئیل ۷: ۱۲-۱۶). همان‌طور که از این دو فراز فهمیده می‌شود، پسر خدا بودن عیسی، از کتاب اول تواریخ در شأن سلیمان بن داوود گرفته شده است و لذا الهام پولس در ذیل فقره دوم درباره عیسی صحیح نیست (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۶ ص ۲۲۳ و ۲۵۸-۲۵۷).

۱-۲. اعتراف عیسی به پسر خدا بودن در مقابل یهودیان

مسیحیان برای اثبات پسر خدا بودن عیسی به گفته‌ای از او در احتجاج با یهودیان استناد می‌کنند، که بدین صورت است: «عیسی در جواب ایشان گفت: آیا در تورات شما نوشته نشده است که "من گفتم شما خدایان هستید؟" پس اگر آنانی را که کلام خدا بدیشان نازل شد، خدایان خواند و ممکن نیست که کتاب محو گردد، آیا کسی را که پدر تقدیس کرده، به جهان فرستاد، بدو می‌گویید کفر می‌گویی از آن سبب که گفتم پسر خدا هستم؟» (یوحنا ۱۰: ۳۴-۳۶) (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵). توضیح استدلال بدین‌گونه است که داوود به پیروان خود می‌گوید: «من گفتم که شما خدایانید» (مزامیر ۷۲: ۶) و عیسی به این قسمت از استدلال داوود در مقابل پیروانش استناد

می‌کند که داود^ع را با گفتن این کلام، کافر نمی‌شمارند؛ اما وقتی من می‌گویم: «پسر خدا هستم»، درحالی‌که خدا مرا تقدیس کرده است و من از پیروان او برتر هستم، چگونه می‌گویید که من کافرم؟

علامه بلاغی در رد استدلال، دو اشکال را وارد می‌داند: اولاً اگر ظاهر فقره را قبول کنیم، به روشنی درمی‌یابیم که باید به تعدد خدایان قائل شویم و این خلاف تورات، بلکه تمام کتب شماسست؛ ثانیاً آن کسی که در مقابل یهودیان به قول داود^ع استناد می‌کند (که به نظر ما مسیح از چنین استنادی مبرا است)، گویا به درستی آنچه را در مزامیر آمده، متوجه نشده است؛ چراکه در آنجا داود^ع به روشنی درصدد انکار این گفته و توبیخ مخاطبان است (در ترجمه فارسی به وضوح انکار و توبیخ فهمیده می‌شود و در آنجا از ابتدای مزامیر، فصل ۸۲، متکلم در حال توبیخ مخاطبان است و نگارندگان با علایم سجاوندی بر آن تأکید کرده‌اند). حال اگر گفته شود که مراد داود^ع توبیخ مخاطبان نبوده، بلکه اثبات تعدد خدایان است، در این صورت کلام وی از بدترین انواع شرک خواهد بود؛ و در نهایت باید گفت که پایه و اساس این استدلال، بر بدفهمی و نسبت شرک به وحی بنا شده است و تنها «پسر خدا» بودن را برای عیسی^ع ثابت می‌کند و این نسبتی است که حتی به فاسقان بنی‌اسرائیل هم داده شده است (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۴).

۳-۲. استدلال به حکایت باغبان‌های ظالم

در فقره‌ای از کتاب لوقا چنین آمده است:

و این مثل را به مردم گفتن گرفت که شخصی تاکستانی غرس کرد و به باغبانانش سپرده، مدت مدیدی سفر کرد و در موسم، غلامی نزد باغبانان فرستاد تا از میوه باغ بدو سپارند؛ اما باغبانان او را زده، تهی دست بازگردانیدند. پس غلامی دیگر روانه نمود. او را نیز تازیانه زده و بی‌حرمت کرده، تهی دست بازگردانیدند؛ و باز سومی فرستاد؛ او را نیز مجروح ساخته، بیرون افکندند. آنگاه صاحب باغ گفت: چه کنم؟ پسر حبیب خود را می‌فرستم؛ شاید چون او را ببینند، احترام خواهند نمود؛ اما چون باغبانان او را دیدند، با خود تفکرکنان گفتند، این وارث می‌باشد. بیایید او را بکشیم تا میراث از آن ما گردد. در حال، او را از باغ بیرون افکنده، کشتند (لوقا ۲۰: ۹-۱۶).

مسیحیان با توجه به این فقره، عیسی^ع را پسر خدا می‌نامند. در این مثل، عیسی^ع خود را پسر حبیب خدا معرفی می‌کند و یهودیان را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: اگر شما این بار هم با فرستاده خدا که من هستم بدرفتاری کرده، مرا به قتل برسانید، دچار هلاک و غضب الهی خواهید شد؛ زیرا در مثال، باغبان‌ها پسر صاحب باغ را کشتند و عیسی^ع می‌گوید: «صاحب باغ به ایشان چه خواهد کرد؟ او خواهد آمد و باغبانان را هلاک کرده و باغ را به دیگری خواهد سپرد».

علامه بلاغی در نقد این تمثیل می‌گوید: اولاً این مطالب را نمی‌توان به عیسی^ع نسبت داد؛ ثانیاً بر فرض قبول این نسبت به عیسی^ع، این تمثیل دلالت بر این دارد که خداوند فردی را که مقرب‌تر است، پس از افراد قبلی فرستاده است؛ که البته مورد پذیرش ما نیز هست؛ زیرا عیسی^ع در میان انبیای بنی‌اسرائیل که پس از موسی^ع

آمده‌اند، از همه به خداوند مقرب‌تر بوده است؛ ثالثاً پذیرش تمامی خصوصیات این تمثیل، منجر به پذیرش زشت‌ترین اقسام کفر خواهد شد؛ زیرا در مثال آمده است که صاحب باغ مسافرت طولانی رفت و در تفکر خود دچار اشتباه شد و پنداشت که باغبان‌ها پسر او را تکریم می‌کنند؛ اما اشتباه کرد و رأیش غلط از آب درآمد. آنها (باغبانان) نه‌تنها پسرش را تکریم نکردند، که او را کشتند. آیا در مورد حکمت ارسال عیسی علیه السلام از سوی خداوند متعال می‌توان به چنین مطلبی قائل شد؟ یقیناً خیر؛ زیرا پذیرش این مسئله با حکمت و علم الهی منافات دارد (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۶ ص ۲۲۴).

۲-۲-۴. مسیح (پسر خدا) هم‌جوهر خدا

در فقره‌ای از کتاب عبرانیان آمده است: «فرزند خدا منعکس‌کننده جلال خدا و مظهر دقیق وجود اوست. او با کلام نیرومند خود تمام عالم هستی را اداره می‌کند. او به این جهان آمد تا جانش را فدا کند و ما را پاک ساخته، گذشته گناه‌آلود ما را محو نماید؛ پس از آن، در بالاترین مکان افتخار، یعنی به دست راست خدای متعال نشست» (عبرانیان ۱: ۳). مسیحیان با استناد به این فقره، عیسی علیه السلام را به‌نحوی پسر خدا معرفی می‌کنند؛ به‌طوری‌که او هم‌ذات و هم‌جوهر خداست و به او یک حالت خدایی می‌دهند؛ به‌طوری‌که دو تا خدا می‌شود. علامه بلاغی معتقد است که این فقره مسیح را هم‌جوهر خدا و به‌شکل اقنوم معرفی کرده و یک نحوه جنبه الوهی به او داده است و سر از تعدد خدایان درمی‌آورد و این با توحید و یگانگی خدا منافات دارد؛ در نتیجه به‌هیچ‌وجه قابل توجیه و اصلاح نیست و نمی‌توان این فقره را پذیرفت (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۴).

علامه بلاغی با نقد مستندات مسیحیان از کتاب مقدس، نشان داد که عنوان پسر خدا بودن عیسی علیه السلام عنوانی باطل است؛ از این‌رو در ادامه با ذکر مستندات از عهد عتیق و عهد جدید نشان می‌دهد که معنای دیگری از پسر خدا بودن مراد است.

۲-۲-۲. مستندات علامه بلاغی مبنی بر معنای صحیح پسر خدا بودن

علامه بلاغی معتقد است که اگرچه عبارات کتاب مقدس دارای تشویش و کلمات غلوآمیز بی‌ارزش است، اما می‌توان مراد از نسبت دادن پسر خدا به بعضی از انبیاء، به‌خصوص عیسی علیه السلام، از طرف خدا را از این جهت دانست که این فرد به‌علت درستکاری و اطاعت محض از خدا و شدت ارتباطی که با خدا پیدا کرده است، گویا خدا شده است؛ لذا از او به «پسر خدا» تعبیر می‌کنند؛ ولی منظورشان همان بنده‌ای است که مؤمن و محبوب خاص خداست؛ مانند فرزندی که به‌دلیل اطاعت محض از پدر، شرافت خاصی نزد پدر پیدا می‌کند (ر.ک: میشل، ۱۳۸۷، ص ۶۹؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۷۸، ص ۴۵). در ادامه، علامه بلاغی مواردی از کتاب مقدس را می‌آورد که پسر خدا به‌معنای بنده مؤمن و محبوب خداست (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۳). خداوند در شأن داودبن سلیمان علیه السلام چنین می‌فرماید: «او پسر من خواهد بود و من پدر او خواهم بود» (اول تواریخ ۱۷: ۱۳، ۲۲: ۱۰، ۲۸: ۶؛ دوم سموئیل ۷: ۱۴)؛ و خداوند از آسمان عیسی علیه السلام را بدین‌گونه مورد خطاب قرار می‌دهد: «خطابی از آسمان در رسید که این است

پسر حبیب من، که از او خوشنودم» (متی ۳: ۱۷). حتی مواردی از عهد جدید وجود دارد که مسیح ﷺ مؤمنان صالح و کسانی را که به او ایمان آوردند، «پسران خدا» نامید؛ که می‌توان به مواردی اشاره کرد: «تا پدر خود را که در آسمان است، پسران شوید» (متی ۵: ۴۵)؛ «خوشا به حال صلح‌کنندگان؛ زیرا ایشان پسران خدا خوانده خواهند شد» (متی ۵: ۹)؛ «زیرا همه کسانی که از روح خدا هدایت می‌شوند، ایشان پسران خدایند» (رومیان ۸: ۱۴)؛ که به علت اختصار، به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

به نظر می‌رسد، چنین می‌توان گفت: علامه بلاغی با نقل مستندات از کتاب مقدس، نشان داد که می‌توان بعضی از فقراتی را که قابل توجیه و اصلاح‌اند، دارای یک معنای جایزی دانست که معنای الوهی در آنها لحاظ نشود. ایشان در ادامه به بررسی عنوان «پسر خدا بودن عیسی ﷺ» از منظر عقلی می‌پردازد و با کمک استدلال عقلی نشان می‌دهد که مراد از پسر خدا، نحوه‌ای از خدا بودن نیست؛ چراکه محال است انسان خدا باشد.

۲-۳. استدلال عقلی بر عدم پسر خدا بودن عیسی ﷺ

علامه بلاغی در کتاب *مدرسه سیار* چنین استدلال می‌آورد: برای آنکه بتوانیم پسر خدا بودن عیسی ﷺ را اثبات کنیم، نیاز است تا عیسی ﷺ به نحوی از خداوند متولد شده باشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که تولد عیسی ﷺ از خدا به چه معناست؟ آیا به معنای این است که جزئی از خداوند جدا می‌شود و در رحم زن قرار می‌گیرد؟ یا به این معناست که چیزی از جوهر و ماهیت خداوند جدا می‌شود، به نحوی که پسر خدا محسوب شود (مثل میوه‌ای که از درخت حاصل می‌شود)؟ در پذیرش هر کدام از دو صورت (دو معنای تولد) به این لازمه خواهیم رسید که خداوند لایتجزا و لایتغیر، دارای اجزا و تغییر شود؛ و با توجه به اینکه در بحث گذشته ثابت شد که خداوند، لایتجزا و لایتغیر (بسیط) است، این لازمه محال بوده، ملزوم آن نیز که همان متولد شدن عیسی ﷺ از خداوند باشد، محال است؛ در نتیجه، محال است که عیسی ﷺ پسر خدا باشد (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۳۵۲-۳۵۳).

به نظر می‌رسد، شیوه تحلیلی علامه بلاغی از دو جنبه عقلی و نقلی، مانند مباحث گذشته است؛ به عبارت دیگر، انتقادات نقلی به دلیل جامعیت و تفسیر فقره با فقرات دیگر، امروزه نیز مورد استفاده است و به دلیل حجیت کتاب مقدس در نزد الهی‌دانان معاصر، مورد قبول ایشان در عصر حاضر نیز می‌باشد؛ درحالی‌که انتقادات عقلی بر پسر خدا بودن عیسی ﷺ، به دلیل ناکارآمدی عقل در نزد الهی‌دانان معاصر، مخاطبی در عصر حاضر ندارد.

اما در عین حال روش عقلی هیچ‌گاه بی‌فایده نیست؛ زیرا هر کسی باید بتواند تناقضات موجود در عقاید و کتاب مقدس خود را پاسخگو باشد و با حذف مسئله نمی‌توان مسئله را حل کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنکه پسر خدا یکی از مهم‌ترین مباحث مسیحیت‌شناسی محسوب می‌شود، به بررسی این اقنوم در دو عنوان «الوهیت»، «پسر خدا بودن» و از نگاه علامه بلاغی پرداخته شد. ایشان در ذیل بررسی و نقد عنوان اول

می‌گوید: اطلاق خداوند بر عیسی علیه السلام، رستاخیز عیسی علیه السلام و حلول خدا در عیسی علیه السلام که در فقرات و متون دینی مسیحیان به‌عنوان ادله بر الوهیت عیسی علیه السلام ذکر شده، قابل قبول نیستند. ایشان در تأیید مخلوقی از مخلوقات خدا بودن عیسی علیه السلام، به فقراتی از عهد جدید استناد می‌کند و در انتها نیز با ذکر استدلالات عقلی، ممتنع بودن الوهیت عیسی علیه السلام نزد عقل سلیم را به رخ مسیحیان می‌کشانند. از نگاه علامه، نسبت دادن عنوان دوم به عیسی علیه السلام نیز باطل است؛ زیرا فقرات مورد استناد مسیحیان (تولد عیسی علیه السلام از خدا، اعتراف عیسی علیه السلام مبنی بر پسر خدا بودن نزد یهودیان، استدلال به حکایت باغبان‌های ظالم، و هم‌جوهر خدا بودن عیسی علیه السلام) به دلایل متعددی قابل پذیرش نیستند؛ پس ایشان در ادامه با ذکر فقراتی از کتاب مقدس نشان می‌دهد که مراد از «پسر خدا»، فرد صالح و مؤمن است و با استعانت از دلیل عقلی، خط بطلانی بر عنوان پسر خدا بودن طبق معنای موردنظر مسیحیان (هم‌جوهریت عیسی علیه السلام با خدا) می‌کشد.

از مجموع مطالب گفته‌شده، به این نتیجه دست خواهیم یافت که عیسی مسیح علیه السلام به‌عنوان اقلومی از اقلانیم سه‌گانه تثلیث قابل قبول نیست و دو عنوان الوهیت و پسر خدا بودن را نمی‌توان به عیسی علیه السلام نسبت داد.

منابع

کتاب مقدس.

باغبانی، جواد و عباس رسول‌زاده، ۱۳۸۹، *تساخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 بلاغی، محمودجواد، ۱۴۳۱ق، *موسوعة العلامة البلاغی*، ج ۶ (الرسائل الکلامیه التوحید و التثلیث)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 —، ۱۴۳۱ق، *موسوعة العلامة البلاغی*، ج ۵ (الرحلة المدرسیة و المدرسیة السیارة فی نهج الهدی)، تحقیق محمد حسون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

پلاتیننگا، آوین، ۱۳۸۱، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، قم، دانشگاه قم.

توفیقی، حسین، ۱۳۸۵، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ هشتم، تهران، سمت.

تیسن، هنری، ۱۳۷۵، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائلیان، تهران، حیات ابدی.

خاچیگی، سارو، ۱۳۶۱، *اصول مسیحیت*، چ دوم، تهران، حیات ابدی.

رام، برنارد، ۱۳۶۸، *عقل و ایمان*، ترجمه مهرداد فاتحی، تهران، شورای کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس.

زینال‌پور، الهام، ۱۳۹۹، «روش‌شناسی علامه بلاغی در جزء نخست کتاب الرحلة المدرسیة و المدرسة السیارة فی نهج الهدی»،

معرفت ادیان، ش ۴۲، ص ۲۳-۴۳.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۸، *پسر خدا در عهدین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

طاهری آکردی، محمدحسین، ۱۳۹۱، «آموزه‌های دینی مسیحیت الهی یا کلیسایی؟»، *معرفت ادیان*، ش ۱۰، ص ۴۱-۶۵.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۲ق، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ ششم، قم، جامعه مدرسین.

علوی عاملی، احمدین زین‌العابدین، ۱۳۷۳، *مصلح صفا*، تصحیح و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، قم، بی‌نا.

فرج‌زاده، زکریا و علیرضا باروتی اردستانی، ۱۳۸۶، *مجموعه مقالات فارسی کنگره علامه بلاغی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی.

ماسون، دنیز، ۱۳۸۵، *قرآن و کتاب مقدس*، ترجمه فاطمه‌سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی علامه بلاغی، ۱۳۸۶، ترجمه مرکز تحقیقاتی آل مرتضی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۳، *درسنامه الهیات مسیحی*، ج ۱، ترجمه بهروز حدادی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

—، ۱۳۹۳، *درسنامه الهیات مسیحی*، ج ۲، ترجمه محمدرضا بیات و همکاران، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

ملک‌مکان، حمید، ۱۳۸۵، «تقداهای بر مسیحیت از علامه بلاغی» *هفت آسمان*، ش ۳۲، ص ۳۳۵-۳۵۶.

میشل، توماس، ۱۳۸۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

ویلکن، رابرت، ۱۳۸۱، «خدای سه‌گانه در کتاب مقدس و ظهور راست‌گیشی»، ترجمه الیاس عارف‌زاده، *هفت آسمان*، ش ۱۴، ص

۱۱۶-۸۹.

هیگ، جان، ۱۳۸۶، *اسطوره تجسد خدا*، ویراسته جان هیگ، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر، قم،


مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی انسان‌شناسی پولس؛ با تأکید بر آموزه‌های کتاب مقدس

عبدالله فتحی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

abdollahfathy@yahoo.com

 orcid.org/0009-0003-0132-3370

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۷

چکیده

پولس به‌عنوان بحث‌انگیزترین الهی‌دان مسیحی، که برخی او را مؤسس دوم شریعت مسیحی می‌دانند، سخنانی دربارهٔ انسان و شاید با محوریت انسان دارد که به‌راستی اساس اندیشه‌های الهیاتی او در مسیحیت است؛ ایده‌هایی دربارهٔ چیستی انسان، معیار انسانیت، ویژگی‌های روح، اختیار، سرشت انسانی، کرامت انسان و...، که همچون ریسمانی اندیشه‌های پولس را به‌هم متصل می‌کند. استنباط و بررسی این اندیشه‌ها نقش ویژه‌ای در فهم مسیحیت پولسی دارد. روش ابتکاری نگارنده برای استنباط اندیشه‌های پولس، صرفاً استفاده از نامه‌های او برای تفسیر اندیشه‌های او (تفسیر پولس به پولس) بوده و برای نقد این اندیشه‌ها بر آموزه‌های کتاب مقدس تأکید شده است تا از این منظر به تصویر دقیقی از اندیشه‌های انسان‌شناختی او و نقدهای آن نائل آید.

کلیدواژه‌ها: نوع انسانی، روح انسان، سرشت انسانی، کرامت تکوینی، گناه نخستین.

پولس احتمالاً چند سال پس از تولد مسیح ﷺ (اشرودر، ۱۹۸۱، ج ۱۱، ص ۳) در شهر طرسوس از نواحی کلیکیا (ترکیه کنونی)، شهری تجاری و مهم بر سر راه آسیای صغیر، متولد شد (متی، ۱۹۹۲ الف، ص ۳۸). نام اصلی وی شائول بود (رک: ملتون، ۲۰۱۰، ص ۲۲۱۴). اطلاعات و دانسته‌های ما از زندگی پولس بیش از هر چیز، برگرفته از «اعمال رسولان» و تا حدودی رساله‌های اوست (کلوس، ۲۰۰۳، ص ۱۹). براساس این اطلاعات، او برای تحصیل به اورشلیم رفت و به فراگیری الهیات و شریعت یهود پرداخت و در سایه این آموزه‌ها به یک فریسی تمام‌عیار متعصب مبدل شد (پالما، ۱۹۹۳، ص ۱۰۲۳؛ البستانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۹۹).

پولس هرگز نتوانست عیسی ﷺ را درک کند و در حقیقت، هرآنچه درباره عیسی ﷺ می‌دانست، از مردم فراگرفته بود (کونگ، ۱۹۹۴، ص ۱۷). او ابتدا از مخالفان سرسخت مسیحیت بود؛ تاآنجا که در مجازات مسیحیان شرکت می‌کرد (ناس، ۱۳۹۰، ص ۶۱۴)؛ کلیسا را معذب می‌ساخت و خانه‌به‌خانه می‌گشت و مردان و زنان را برمی‌کشید و به زندان می‌افکند (اعمال رسولان، ۸: ۳). از نگاه او، این جامعه جوانان اهل طریقت (نامی که در ابتدا برای فرقه مسیحی به کار برده می‌شد) بودند (هیل و استیفان، ۲۰۰۱، ص ۵۷۸)؛ و از همین رو از هیچ کوششی برای نابودی آنان فروگذار نمی‌کرد (اعمال رسولان، ۹۰۸).

پولس مدعی است که در شهودی کاملاً شخصی، عیسی ﷺ را دیده و به افتخار شاگردی‌اش دست یافته است (غلاطیان، ۱: ۱۷-۱۵). براساس نقل «اعمال رسولان»، این تجربه پولس در راه دمشق و درحالی که برای آزار و اذیت مسیحیان در سفر بود، رخ داد و سبب شد که به‌صورت ناگهانی تغییر کیش دهد تا مثلی برای زندگی‌ای باشد که در نقطه عطفی روشن به دو بخش تقسیم می‌شود (کلوس، ۲۰۰۳، ص ۲۳).

پولس پس از عیسی ﷺ مؤثرترین چهره‌ای است که در مجموعه عهد جدید از او سخن به‌میان آمده است (متی، ۱۹۹۲ ب، ص ۱۷). برخی معتقدند که محیط زندگی پولس متأثر از فرهنگ یونانی بود و این امر در تعالیم وی تأثیرگذار بود (بریه، ۱۳۷۴، ص ۳۰۱).

تاریخ مسیحیت بی‌تردید بدون پولس قابل شناخت نیست؛ زیرا مطالعه او، مطالعه و درک مرحله‌ای از تاریخ مسیحیت است (مقار، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵). برخی او را بزرگ‌ترین تحریف‌کننده آموزه‌های دین مسیحیت می‌دانند و برخی هم آموزه‌های مسیحیت او را پذیرفته‌اند و می‌کوشند تا میان گفته‌های او و عیسی مسیح ﷺ آشتی ایجاد کنند (کونگ، ۱۹۹۴، ص ۱۷). به‌رحال او نخستین، بزرگ‌ترین و مؤثرترین الهی‌دان مسیحی است که ضروری است آرای او به‌دلیل اهمیتش مورد کنکاش علمی قرار گیرد.

در میان انبوه اندیشه‌های پولس، اندیشه‌های انسان‌شناختی او از نوعی محوریت و جامعیت برخوردار است. گویی داستان و درامی که وی برای انسان بیان می‌کند، از نحوه هیبوط آدم به‌سبب گناه نخستین تا تجسم فرزند خدا برای جبران کفاره این گناه، تا نحوه نجات انسان از آلودگی این گناه فراگیر از طریق ایمان به او، و در پایان، نحوه شکل‌گیری زندگی ابدی انسان، با همه باورها و اعتقاداتی که مربوط به دیگر حوزه‌هاست، ارتباطی ویژه و وثیق دارد.

روش این پژوهش مبتنی بر مراجعه به منابع اصیل مرتبط با این موضوع، یعنی «نامه‌های پولس» بوده است. از این رو در تبیین اندیشه‌های پولس از روش ابتکاری تفسیر پولس به پولس استفاده می‌کند. دلیل استفاده از این روش، جدا از دقتی که این روش در استنباط ایده‌های او دارد، توجه دادن به این نکته است که پولس مبدأ تفسیری نوین از آموزه‌های مسیحیت بوده و بسیاری از آنها در کلیسا پذیرفته شده است؛ از این رو می‌تواند مبنای مورد تفاهمی در بررسی اندیشه‌های مسیحیت باشد. ضمن اینکه تمرکز بر تفسیر پولس به پولس، به بهترین نحو وجوه تمایز میان ایده‌های پولس و مسیحیت پیشاپولسی را نشان می‌دهد.

انتخاب این روش بدان معنا نیست که نسبت به اطلاعات پیرامونی و مرتبط با اندیشه‌های او بی تفاوت باشیم؛ اما این اطلاعات تا آنجا می‌تواند محل رجوع باشد که تمایز میان ایده‌های پولس و مسیحیت اولیه را مخفی نکند. بنابراین تلاش می‌شود از تحلیل و تبیین مفهومی نامه‌های پولس، تصویری جامع و باورپذیر از انسان‌شناسی او به دست دهیم و سپس بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس به بررسی و نقد این اندیشه‌ها پردازیم.

۱. انسان و ویژگی‌های آن در اندیشه پولس

۱-۱. هویت الهی انسان

پولس انسان را موجودی می‌داند که به وسیله موجودی برتر، بی‌نیاز، مهربان، قدوس و... قدم به عرصه وجود گذاشته است (رومیان، ۱: ۲۰؛ کولسیان، ۳: ۱۰؛ افسسیان، ۴: ۲۳ و ۲۴، ۳: ۹؛ عبرانیان، ۱: ۲؛ قرنتیان اول، ۱۵: ۴۷ و...) و یک هستی وابسته و ابداعی است (آنس، ۱۸۸۸، ص ۱۵).

این موجود شبیه خالق خود آفریده شده است و صورتی الهی دارد (قرنتیان اول، ۱۱: ۷)؛ یعنی خداوند به انسان صورتی همچون صورت خود داده است. این صورت، کامل‌ترین صورت عالم خلقت است؛ زیرا خداوند نیز آنگاه که می‌خواهد به صورتی تجلی پیدا کند، به صورت انسان متمثل می‌شود تا مؤمنین ترغیب شوند با مسیح متحد شوند؛ مسیح صورت خداست (کولسیان، ۱: ۵) و با او در جوهر یکی است (۱ ک: گروه مؤلفان، ۱۹۹۵، ص ۵۵۹). ظاهراً این ادعای پولس تحت تأثیر آموزه‌های عهد عتیق بوده است (تکوین، ۵: ۱ و ۲؛ ۹: ۶).

۱-۲. ماهیت ترکیبی انسان

پولس در ادبیات تبلیغی خود تأکید دارد که انسان موجودی بسیط نیست؛ بلکه تشکیل یافته از عناصری ویژه است: «خود خدای سلامتی شما را بالکل مقدس گرداند و روح و نفس و بدن شما تماماً بی‌عیب محفوظ باشد، در وقت آمدن خداوند، عیسی مسیح صلوات‌الله‌علیه‌وسلم» (تسالونیکیان اول، ۵: ۲۳). ظاهر این عبارت آن است که پولس انسان را دارای سه جزء اصلی روح، نفس و بدن می‌داند.

شبیه این عبارت که پولس در آن بر وجود دو حیثیت متمایز نفس و روح در انسان تأکید دارد، تعبیر نامه اول او به قرنتیان است: «به همین نهج است نیز قیامت مردگان؛ در فساد کاشته می‌شود و در بی‌فسادی برمی‌خیزد؛ در ذلت کاشته می‌شود و در جلال برمی‌خیزد؛ در ضعف کاشته می‌شود و در قوت برمی‌خیزد؛ جسم نفسانی کاشته می‌شود و جسم روحانی برمی‌خیزد؛ اگر جسم نفسانی هست، هرآینه جسم روحانی نیز هست» (قرنتیان اول، ۱۵:

۴۲-۴۵). پولس در اینجا با تقابلی که بین روح و نفس فرض کرده است، دو نوع جسم را از هم متمایز می‌کند: یکی جسم نفسانی، که تحت تأثیر نفس است و محکوم به مرگ و رنج؛ و دیگری جسم روحانی، که دارای ویژگی‌های جلال و قوت و حیات ابدی است. این تقابل نشان می‌دهد که نفس و روح، دو حیثیت متمایز از هم در وجود انسان‌اند.

این تعبیرات، بسیاری از پژوهشگران الهیات مسیحی را بدین رأی سوق داده است که انسان موجودی مرکب از سه جزء است. آنها مراد پولس از بدن را همان حیث جسمانی وجود انسان، مراد وی از روح را چیزی که بُعد ارتباطی انسان با خداوند را دربردارد، و منظور او از نفس را چیزی که بعد حیات انسان را شامل می‌شود و هنگام مرگ از بین می‌رود، می‌دانند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۷).

مخالفان این برداشت به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی قائل به آن‌اند که انسان موجودی دوجزئی است و تمایز نفس و روح در این عبارات به ابعاد مختلف جسمانی انسان اشاره دارد (راتزینگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). به‌باور ایشان، واژهٔ نفس در کلمات پولس بر هویت روحانی انسان دلالت دارد (همان) و واژهٔ روح به وجود بعد ویژهٔ دیگری در انسان اشاره دارد که براساس آن، نفس می‌تواند به اتحاد و زندگی با خدای خود نائل گردد (همان، ص ۱۳۶).

گروهی دیگر نیز معتقدند که نه‌تنها تمایز جوهری میان نفس و روح وجود ندارد، بلکه اساساً تمایز جوهری میان روح و بدن نیز وجود ندارد و از منظر کتاب مقدس، انسان موجودی تک‌ساختی و جسمانی است و نفس و روح از کارکردهای این بدن جسمانی به‌شمار می‌آیند (گوندری، ۱۹۸۷، ص ۱۱۹). هریک از این دو گروه برای اثبات ادعای خود، به ادله‌ای از کتاب مقدس و غیر آن تمسک کرده‌اند (صالح، ۱۳۹۶).

نهایت دلیلی که فیزیکیالیست‌ها در کلمات پولس بر تأیید دیدگاه خود جسته‌اند، بیش از این نیست که پولس در خصوص بقای انسان پس از مرگ و رستاخیز او، تأکید بر آن دارد که جسم انسان باقی خواهد بود (قرنتیان اول، ۱۵: ۱۲-۱۵)؛ درحالی که در دیدگاه دوئالیستی ناظر به ساحت‌های وجودی انسان (دیدگاهی که باورمند به متشکل بودن انسان از دو بعد روح و جسم است)، بقای انسان به‌صورت بقای صرفاً روحانی تصویر می‌شود. فیزیکیالیست‌ها براین‌اساس معتقدند که پولس نمی‌توانسته است باورمند به دوگانه‌انگاری باشد (کولمان، ۱۹۵۸، ص ۲۵۹).

دوگانه‌انگارهای مسیحی نیز برای اثبات دیدگاه خود به دلایلی استناد کرده‌اند که بخشی از آنها مربوط به کلمات پولس بوده و درصد اثبات یگانگی نفس و روح است (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۶-۱۵۷). روشن‌ترین استناد در این خصوص، در درجهٔ اول، عبارت‌هایی از پولس است که به‌زعم ایشان، نشان‌دهندهٔ باور او به یگانگی روح و نفس است (عبرانیان، ۱۰: ۳۸؛ ۶: ۱۹). پولس در این عبارات، از یک‌سو روح را به خداوند نسبت داده است و از سوی دیگر، بالاترین مقامات و رتبه‌ها را به نفس نسبت می‌دهد؛ و ما می‌دانیم که طبق تعالیم پولسی، بالاترین مقامات انسانی در روح تحقق می‌یابد و این (به‌زعم ایشان) دلیل بر باور وی به یگانگی روح و نفس است (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۶-۱۵۷).

استناد دیگر دوگانه‌انگاران به عبارت‌های پولس، موردی است که بر کامل شدن بدن انسان به‌سبب اضافه شدن روح دلالت دارد (قرنتیان اول، ۵: ۳). ارتباط این عبارت‌ها به بحث یگانگی روح و نفس، از این جهت است که در

آیات دیگری از کتاب مقدس، نفس را کامل کننده بدن دانسته‌اند (مرقس ۸: ۳۶ و ۳۷) و این نشان می‌دهد که روح و نفس یکی است؛ اما با در دقت در محتوای این عبارتها می‌توان دریافت که آنها به‌خودی‌خود هیچ دلالت روشنی بر یگانگی روح و نفس ندارند؛ زیرا دلالت واژهٔ نفس بر شخص انسان نیز در عبارتها متعددی از نامه‌های پولس، غیرقابل انکار است (تسالونیکیان اول، ۲: ۸ و میان، ۲: ۹؛ ۱۳: ۱؛ ۱: ۱۵؛ ۴۵: ۱۵؛ ۱: ۳۳؛ ۱۲: ۱۵) و با وجود این احتمال، اسناد مقامات عالیه به نفس در نامه به عبرانیان (عبرانیان، ۱۹: ۶) را می‌توان بر تحقق کمال شخصی حمل کرد. بنابراین، دلیل موجهی برای حمل این عبارات بر یگانگی روح و نفس وجود ندارد؛ مگر اینکه به عبارتها دیگری از کتاب مقدس، جز کلمات پولس استناد شود که با روش مورد تأکید این تحقیق، یعنی تفسیر پولس با کلمات خود او منطبق نخواهد بود.

قضاوت نهایی دربارهٔ این سه دیدگاه را در بخش نقد و بررسی انجام خواهیم داد.

۱-۳. روح، معیار انسانیت انسان

پولس در قسمتی از نامهٔ دوم به قرنتیان از چیزی یاد می‌کند که در این بدن زندگی می‌کند؛ مهمان آن است و اشتیاق وصال به بدن آسمانی خود را دارد:

برای ما، مرگ یعنی بودن با خدا؛ زیرا می‌دانیم وقتی این خیمه که اکنون در آن زندگی می‌کنیم فروریزد، یعنی وقتی بمیریم و این بدن‌های خاکی را ترک گوئیم، در آسمان خانه‌ها، یعنی بدن‌هایی خواهیم داشت که به‌دست خدا برای ما ساخته شده است، نه به‌دست انسان. حال که در این بدن زندگی می‌کنیم، چقدر خسته و فرسوده می‌شویم. به همین دلیل، مشتاقانه روزی را انتظار می‌کشیم که بدن آسمانی‌مان را همچون لباسی نو دربرکنیم؛ آنگاه یقیناً روح‌هایی بدون بدن نخواهیم بود (قرنتیان دوم، ۵: ۴-۱).

لازمهٔ این تعبیر آن است که اولاً مهمانی که از آن در این بدن خاکی یاد می‌شود، نمی‌تواند از سنخ اعراض یا امور غیرقابل انفکاک از آن باشد؛ زیرا در این صورت، جدا شدن آن از بدن و شوق وصال به بدن آسمانی معنا نخواهد داشت؛ ثانیاً این مهمان، اساس انسانیت انسان در مقایسه با این بدن خاکی است و نسبت این بدن به من‌انسانی، نسبت لباسی است که بر تن کرده‌ایم و از تن بیرون خواهیم کرد.

تأکید مکرر پولس برای پیروان مسیحیت بر این است که روح انسانی بعد از مرگ و جدا شدن از این جسد، زندگی جدیدی را آغاز خواهد کرد (قرنتیان اول، ۱۵: ۵۴ و ۳؛ تیموتائوس دوم، ۱: ۱۰؛ تیطموس، ۱: ۲؛ عبرانیان، ۹: ۵). این روح، همان جوهر مستقل از بدن خاکی است؛ همان که در «سیفر پیدایش» به داستان خلقت آن اشاره شده است (تکوین، ۲: ۷).

این جوهر مستقل از بدن و مجرد از ویژگی‌های فیزیکی، ملاک و معیار انسانیت انسان است و تا وقتی که باقی است، شخصیت شخص هم باقی خواهد بود. از همین روست که به‌رغم تغییر مکان و گذشت زمان و تعویض مسکن (رفتن به بدن روحانی بعد از مرگ)، بازهم به وحدت شخصیت و هویت عینیّه حکم می‌شود (قرنتیان دوم، ۵: ۱-۱۰).

۱-۳-۱. وجدان و اراده؛ مهم‌ترین قوای روح

روح در اصطلاح پولسی، جوهری است دارای قوای مختلف معنوی؛ اما مجموعه این قوا نیست؛ بلکه «حقیقتی است که صاحب آن قوا و مالک آنها» ست (رومیان، ۸: ۱۳-۱۴ و ۹-۱۱؛ آنس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۱۳۸). این قوا به دو قسم کلی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود: قوای ظاهری همان حواس پنج‌گانه است؛ و قوای باطنی هم شامل عقل و حواس باطنی و اراده و ضمیر می‌شود. ضمیر یا وجدان فراتر از همه این قواست که مشترک بین عقل و حواس باطنی برای تصور و تصدیق امور اخلاقی است و با اراده ارتباطی تنگاتنگ دارد (رومیان، ۱۰: ۱، ۸: ۹-۱۱؛ آنس، ۱۸۸۸، ص ۱۳۹؛ گروه مترجمان، ۱۳۸۱، ص ۴۶۵). بحث درباره همه این ابعاد و قوا نیاز به مجالی وسیع‌تر دارد؛ ولی چون وجدان و اراده مهم‌ترین نقش در نظام اخلاقی پولس را ایفا می‌کند، اندکی به تبیین این دو قوه از نگاه وی می‌پردازیم.

وجدان قوه‌ای است در انسان که به‌واسطه آن، فاعل اخلاقی قادر به حکم کردن در مسائل اخلاقی (خیر و شر) است و چنان وظیفه خود را انجام می‌دهد که عقل، حواس باطنی و اراده، همگی به تبع آن حرکت می‌کنند و عمل می‌نمایند؛ شاید از همین روست که پولس وجود آن را برای حساب و کتاب کافی می‌داند (رومیان، ۵: ۱۲-۱۴). این قوه در اثر نافرمانی جناب آدم آلوده شد؛ ولی به‌واسطه انجام تمهید و اتحاد با مسیح، مثل اول پاک می‌شود و تا ابد باقی خواهد بود (رومیان، ۸: ۱-۳؛ قرتیان دوم، ۵: ۱۹؛ عبرانیان، ۱۰: ۲۲؛ آنس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۱۴۵). اگر وجدان انسانی به آن آلودگی مبتلا نشده بود، در این حال بعید نبود که بگوییم نیاز به وحی هم نداشت (تیتوس، ۱: ۱۵-۱۶). این یکی از مهم‌ترین آسیب‌های گناه نخستین است که به انسان وارد شده (آنس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

اما اراده نیرویی است که انسان به‌واسطه آن انجام کاری را اختیار می‌کند (همان، ص ۱۴۷). اراده تابع احکام عقلی و امیال قلبی است و هرگاه یک محرک قوی در نفس انسانی پدید آید، انسان بر طبق آن اراده عمل می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۴۸). اگر محرک انسان طبیعت فاسد باشد، اراده او هم به فساد خواهد بود؛ و اگر محرک انسان طبیعت متحدشده با مسیح باشد، اراده او نیز به اعمالی تعلق می‌گیرد که خدا را خشنود می‌کند (رومیان، ۸: ۵ و ۶).

این تبیین، اساس تمام سرزنش‌های پولس به دیگران را تشکیل می‌دهد؛ چنان‌که از سرزنش پولس به پطرس در نامه به غلاطیان نیز همین استفاده می‌شود (غلاطیان، ۲: ۱۱-۱۳)؛ زیرا سرزنش پطرس در صورتی معنا دارد که اولاً او به اختیار و انتخاب خود این کار را انجام داده باشد؛ ثانیاً مصلحت‌سنجی او بتواند جلوی ایراد آنها را بگیرد.

۱-۴. اختیار انسان

با توجه به آنچه درباره اراده گفته شد، اعتقاد به جبرگرایی در انسان را نمی‌توان به پولس نسبت داد؛ چنان‌که برخی خواسته‌اند چنین احتمالی را تقویت کنند (ایلخانی، ۱۳۷۴)؛ زیرا ردپای اعتقاد به اختیار و اراده، در جای‌جای نامه‌های پولس قابل مشاهده است؛ برای نمونه، او در نامه دوم به قرتیان می‌نویسد: «... خود را امتحان کنید؟ آیا مسیحی واقعی هستید؟ آیا از امتحان ایمان سربلند بیرون آمده‌اید؟ آیا حضور و قدرت مسیح را در وجودتان روز‌به‌روز بیشتر حس می‌کنید یا اینکه فقط در ظاهر مسیحی هستید؟» (قرتیان دوم، ۱۳: ۵). واقعاً چگونه معقول است که کسی

قائل به جبر باشد و چنین تقاضایی از مخاطب خود برای راستی‌آزمایی ایمانش داشته باشد؟! زیرا انسان مجبور، قادر به امتحان خود نیست.

البته اختیاری که پولس درباره آن می‌گوید، معنای خاصی دارد. او مدعی است که انسان، اگرچه در انتخاب خیر و شر مختار است و می‌تواند هر کدام را که خواست، اراده کند، اما قبل از محکم شدن رشته‌های ایمان در قلبش، قدرت بر انجام خیر را ندارد (رومیان، ۷: ۱۸ و ۱۹). این بدان علت است که در باور پولس، آلودگی گناه نخستین هنوز انسان را در چنگال خود اسیر نگه داشته (رومیان، ۷: ۲۰ و ۱۷؛ ۶: ۱۷) و چنان او را در ظلمت شیطان فرورده است (افسیسیان، ۲: ۳-۱) که تنها راه نجات از این طبیعت آلوده، ایمان به مسیح و شراکت با اوست (رومیان، ۶: ۳ و ۲).

اگر از پولس پرسید که آیا عجز انسان از انجام عمل خیر، منافی با اختیار او نیست، او خواهد گفت که خیر! این ویژگی طبیعت انسانی مانع اختیار او نیست؛ زیرا گرایش انسان به بدی، اختیار او را از بین نمی‌برد (قرنتیان اول، ۸: ۹ و ۹: ۱-۶).

اما چرا خداوند مهربان که خالق انسان است، به کمک انسان نمی‌آید و او را از این آلودگی ذاتی و تنگنای سرشتی اختیار نجات نمی‌دهد؟ این پرسش، تحلیل پولس از ویژگی‌های انسان را به آموزه دیگری به‌نام فیض (Grace) گره می‌زند. او معتقد است که مهربانی خداوند موجب می‌شود انسان از این بن‌بست پیش‌آمده توسط گناه جناب آدم، نجات یابد.

فیض در مسیحیت پولسی به معنای عنایت خداوند به انسان و نیز نیروی فوق‌العاده‌ای است که از خداوند نشئت می‌گیرد و موجب بخشش گناهان و رستگاری انسان می‌شود. فیض است که انسان را به انجام کارهایی که خود نمی‌تواند به‌طور کامل انجام دهد، نیرومند می‌سازد (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۵۱؛ بارکر، ۱۳۸۲). اثر تکوینی گناه نخستین این بود که آدم بلافاصله فیض الهی را از دست داد و بدین ترتیب مقام او از پسر خدا بودن (لوقا، ۳: ۳۸) به عبد خدا بودن (غلاطیان ۵: ۱) تنزل یافت؛ از این رو طبیعت انسان ناتوان و گمراه شد و این موجب تمایل اراده انسان به سوی بدی‌ها گردید. در این حال، تنها فیض الهی و اراده خداوند می‌تواند او را از این تمایل به گناه نجات دهد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۳-۶۶).

۱-۵. آفرینش انسان

در میان کلمات پولس هیچ دلالت مستقیمی بر این موضوع که انسان‌ها دارای نوع واحدند، نمی‌توان یافت؛ لکن انسان در اندیشه وی دارای وحدتی است که به‌واسطه آن، احکام مشترکی بر او بار می‌شود (قرنتیان اول، ۱۱: ۹ و ۱۰؛ همان، ۱۵: ۲۲؛ رومیان، ۵: ۱۲ و ۱۸ و ۱۹)؛ زیرا از آموزه گناه و فزیه و دیگر کلمات پولس در این خصوص چنین برمی‌آید که نوع انسانی، منتشرشده از شخص آدم است (رومیان، ۱: ۱۸-۳۲؛ همان، ۵: ۱۲-۲۱؛ قرنتیان اول، ۱۵: ۲۲ و ۳۳ و ۴۵). و کیفیت خلقت او نیز به‌صراحت در عهد عتیق مطرح شده است (تکوین، ۲: ۷-۹)، هرچند زمان دقیق خلقت حضرت آدم علیه السلام در دست نیست (انس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۳۰)؛ آموزه‌های تعلیمی پولس تقریباً جای هیچ‌گونه شبهه باقی نمی‌گذارد که وی معتقد به وحدت نسل بشری بوده است:

۱-۵۱. آموزهٔ ورود گناه و داخل شدن مرگ به زمین به سبب یک انسان

تعلیم پولس دربارهٔ گناه نخستین و خطیئه و کیفیت دخول آن به عالم هستی به این نحو است که انسان‌ها همگی دارای اصل واحد و نسل واحدند (رومیان، ۵: ۱۲؛ قرنتیان اول، ۱۵: ۲۲؛ آنس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۲).

۱-۵۲. آموزهٔ تجسد، موت و فدیة شدن مسیح

مسیح به واسطهٔ فدا کردن خود، گناه نخستین را جبران کرد و نسل آدم را از اثرات آن نجات داد (تسالونیکیان اول، ۲: ۵؛ عبرانیان، ۹: ۱۵؛ غلاطیان، ۵: ۱) و چون فرزندان در خون و جسم شراکت دارند، مسیح نیز در این دو شریک شد تا به واسطهٔ موت، صاحب قدرت موت، یعنی ابلیس را تباه سازد (غلاطیان، ۴: ۲۴؛ نامه عبرانیان، ۲: ۱۵). بنابراین آموزهٔ تجسد و فدیة نیز با فرض اصل واحد داشتن انسان، سعی در توجیه جبران گناه آدم به وسیلهٔ عیسی مسیح ﷺ دارد.

سقوط همهٔ انسان‌ها در گناه و سرایت گناه به همهٔ ایشان و حقوق متساوی همهٔ آنها در مسئلهٔ فدا شدن مسیح به انضمام وحدت نسل بشری، متوقف بر وحدت طبیعت و نوع انسانی است (آنس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۲۸)؛ زیرا پایگاه نظریهٔ «حسبان» در این مورد (نظریهٔ الحسبان فی الشرع و علم اللاهوت نسبهٔ شیء الی شخص بمعنی انه سبب کافٍ لعقابہ او لثوابہ فیقال حسب کذا علی فلان ای جعل ذلک علی حسابہ. رک: آنس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۱۰۰ و ۱۰۱) بدون پذیرش وحدت نوع انسانی به طور جدی متزلزل می‌شود؛ چون با فرض عدم ثبوت وحدت نوعی، فاصلهٔ بیشتری بین منجی و گناهکاران به وجود خواهد آمد و گویا همین مقدار تکیه‌گاه خوبی برای پولس بوده است تا تعالیم خود را بیان کند.

نکتهٔ مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، رابطهٔ نظریهٔ تکامل داروین با دیدگاه پولس دربارهٔ آفرینش است که آیا نقطهٔ امیدی برای طرفداران نظریهٔ داروین در مسیحیت پولسی وجود دارد یا اینکه عبارات پولس نیز مثل عهد عتیق دست رد به سینهٔ آنها می‌زند؟

برخی چنین استدلال کرده‌اند که چون مذهب داروینی مقتضی آن است که حیوانات پست به تدریج متکامل شده، به انسان مبدل شوند، در حیطةٔ اولین زمانی که نخستین انسان‌ها به وجود آمدند، تعداد زیادی ذکور و اناث موجود بوده است که این با کلام پولس در آنجا که در توصیف اولین زن و مرد می‌گوید: «مرد جلال و شکوه خداست و زن جلال و شکوه مرد است» قابل جمع نیست (آنس، ۱۸۸۸، ص ۱۹)؛ زیرا نخستین مرد از زن به وجود نیامد؛ بلکه اولین زن از مرد به وجود آمد؛ ضمن اینکه نخستین مرد که آدم بود، برای حوا آفریده نشد؛ بلکه نخستین زن برای آدم آفریده شد (قرنتیان اول، ۱۱: ۹-۷).

استناد به این قسمت از کلام پولس برای رد نظریهٔ داروین، دقت جالبی است؛ اما صرف استناد به این آیات بدون انضمام آموزه‌های دیگر پولس، با اشکالاتی روبه‌روست که توجیه آنها دشوار است؛ اما در میان تعالیم مسیحیت پولسی مواردی را می‌توان برشمرد که کاملاً در جهت مخالف مذهب داروینی است که به چند مورد به اختصار اشاره می‌شود:

الف) آموزه گناه نخستین: در تعالیم مسیحیت پولسی، گناه عبارت است از تعدی بر شریعت یا عدم امتثال آن (رومیان، ۳: ۲۳؛ غلاطیان، ۳: ۱۰-۱۲)؛ و نخستین گناه بشر هم‌زمان با زندگی نخستین انسان بوده است؛ ولی بنا بر نظریه داروین، انسان محصول یک ارتقا و تکامل حلزونی است که در حقیقت، فرزند طبیعت بود و به تدریج به این مرحله رسیده است و سؤال اینجاست که طبق این دیدگاه، انسان در چه زمانی و در چه دوره‌ای تحت شریعت خداوند قرار گرفته و بر آن تعدی کرده است؛ و اساساً نیاز به شریعت، با کدام یک از اصول داروینی توجیه می‌شود؟ (انس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۲۰)

ب) آموزه سقوط از قداست ذاتی: داروین در فرضیه خود هیچ جایی برای خلق فطرت (نیک یا بد) یا صورت الهی در اثنای تکامل در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه سعی دارد به گونه‌های علمی وجود روح را به معنایی که در کتاب مقدس آمده است، رد کند (داروین، ۱۸۷۱، ص ۷۵). بنابراین سخن گفتن از قداست و نیکی فطری در هنگام خلقت، وجهی نخواهد داشت و به تبع آن، آموزه سقوط از قداست ذاتی به واسطه معصیت اولین انسان هم بی‌معنا خواهد بود؛ و اگر مسئله گناه دچار مشکل شود، به تبع آن، ورود گناه و مرگ به عالم، ظهور و فدا شدن مسیح (رومیان، ۵: ۱۲-۲۱) و به طور کلی فرایند آموزه نجات متزلزل می‌شود.

ج) آموزه تجدید و بازگشت نفس به حالت اولیه: آموزه عمل روح القدس و فدا شدن مسیح برای بازگشت انسان به حالت اولیه (قرنتیان اول، ۱۲: ۳؛ رومیان ۱۰: ۹؛ تیموتائوس دوم، ۲: ۱۲) و نیز خلود نفس بعد از مرگ (قرنتیان اول، ۱۵: ۵۳؛ فیلیپیان، ۱: ۲۳-۲۱؛ قرنتیان دوم، ۵: ۱-۶؛ تسالونیکیان اول، ۴: ۱۳-۱۷)، در تضاد و تنافی با فرضیه داروین است.

د) آموزه روح الهی: پولس به وجود جوهر مستقلی از این بدن خاکی معتقد است که بعد از مرگ و جدا شدن از این جسد، زندگی جدیدی را آغاز خواهد کرد (قرنتیان اول، ۱۵: ۵۳-۵۴؛ تیموتائوس دوم، ۱: ۱۰؛ عبرانیان، ۹: ۵). داستان خلقت این جوهر مستقل، در «سفر پیدایش»، آن‌گاه که می‌گوید: «خداوند از خاک زمین آدم را سرشت؛ سپس در بینی آدم روح حیات دمیده، به او جان بخشید و آدم موجود زنده‌ای شد» (تکوین، ۲: ۷)، مطرح شده است و هیچ تناسبی با نظریه داروین ندارد. پولس با اعتقاد وافر به آیات ابتدایی سفر پیدایش و با حفظ آن، چیزهایی بر آن می‌افزاید (قرنتیان اول، ۱۵: ۴۲-۵۰؛ رومیان، ۱۲: ۵-۲۰ و ۸: ۵-۷؛ غلاطیان، ۵: ۱۶-۱۷) که با نظریه داروین قابل جمع نیست.

۱-۶. سرشت انسان

سرشت انسان خوی و خصلتی است که انسان از بدو تولد با خود دارد؛ یعنی با گرایش خاصی متولد می‌شود؛ مثل اینکه به خدا یا به فساد و تباهی و شیطان گرایش داشته باشد. سرشت انسان در نوشته‌های پولس با دو شخصیت و دو حادثه بزرگ که این دو شخصیت رقم می‌زنند، گره می‌خورد؛ یکی آدم و گناه نخستین و سرپیچی او از فرمان خدا؛ و دیگری مسیح و ظهور او برای نجات انسان از طریق تحمل بالاترین رنج‌ها.

ضرب زندگی انسان در این دو شخصیت و حوادث پیرامون آنها، سه دوره برای سرشت انسان و تاریخ بشریت رقم می‌زند: الف) انسان قبل از گناه نخستین و سقوط؛ ب) انسان بعد از گناه نخستین و قبل از ظهور و به‌صلیب کشیده شدن مسیح؛ ج) انسان بعد از ظهور و به‌صلیب کشیده شدن مسیح.

پولس در نامه به رومیان، این سه دوره را چنین به‌تصویر می‌کشد که گناه به‌وسیلهٔ یک انسان به جهان وارد شد و این گناه، مرگ را به‌همراه آورد (رومیان، ۶: ۲۳؛ ۱۲: ۵)؛ و چون همه گناه کردند، مرگ همه را دربرگرفت (قرنتیان اول، ۲۱: ۱۵؛ و ۱۲: ۵؛ ۱۲). گناه به‌معنای تخلف از شریعت، قبل از شریعت در جهان وجود ندارد و به‌حساب آدمیان گذاشته نمی‌شود (رومیان، ۵: ۱۳)؛ با وجود این، بازم مرگ بر انسان‌هایی که از زمان آدم تا زمان موسی زندگی می‌کردند، حاکم بود؛ حتی بر کسانی که مانند آدم از فرمان خدا سرپیچی نکرده بودند (رومیان، ۱۴: ۵؛ ۲: ۸؛ عبرانیان، ۱۵: ۲؛ قرنتیان اول، ۵۶: ۱۵).

اگر بگویید: آیا این غیرعادلانه نیست که بسیاری به گناه یک نفر بمیرند؟ پولس پاسخ خواهد داد: درست است که بسیاری به گناه یک نفر مردند، اما چقدر بیشتر است فیض خدا و بخشی که از فیض آدم ثانی، یعنی مسیح، ناشی شده و به‌فراوانی در دسترس بسیاری گذاشته شده است. به‌سبب نافرمانی یک نفر و به‌خاطر او، مرگ بر سرنوشت بشر حاکم شد؛ اما چقدر نتیجهٔ آن چیزی که انسان دیگر انجام داد، بزرگ‌تر است (رومیان، ۱۵: ۵؛ ۱۰: ۵؛ ۱۷: ۵).

این سرشت اولیهٔ انسان پاک است و قبل از گناه نخستین به‌گونه‌ای است که گرایش به خوبی و خیر دارد و بعید نبود که بگوییم اگر توسط آدم آلوده نمی‌شد، نیاز به وحی هم نداشت و به حیات خود در قدوسیت ادامه می‌داد و در قدوسیت تأیید می‌گشت و ذات مقدس او باعث ایجاد اخلاق مقدس می‌شد و هیچ‌یک از نقص‌ها و بیماری‌ها و رنج‌هایی که در اثر گناه نخستین در او به‌وجود آمد، پیدا نمی‌شد (ر.ک: تیسن، بی‌تا، ص ۱۷۶).

در دورهٔ دوم، گناه آدم رابطهٔ انسان را با خدا قهرآلود کرد و این قهر موجب دوری انسان از خدا شد (افسیسیان ۳: ۲). این قهر، قهری یک‌طرفه است و این خداوند نبود که با انسان قهر کرد؛ بلکه این انسان بود که با گناه خود از خدا جدا شد (ر.ک: متی، ۱۹۹۲ب، ص ۲۶۳-۲۶۴)؛ زیرا انسان در اثر گناه خود می‌بایست می‌مرد؛ ولی علت اینکه نمرد، این بود که خداوند از روی لطف نقشه‌ای برای نجات او داشت (افسیسیان ۵: ۱-۷؛ تسالونیکیان اول، ۹: ۵؛ تیسن، بی‌تا، ص ۱۷۶). قهر انسان با خدای خود، معلول بردگی انسان در سرشت خود برای شر و پلیدی و شیطان بود که پولس نام آن را طبیعت نفسانی می‌گذارد (رومیان ۸: ۱۲-۱۵). این طبیعت پلید، فکر و تصورات قلبی انسان را شریانه می‌سازد و اراده و رفتار انسان را در مقابل خواست خدا و فرمان‌های او قرار می‌دهد (رومیان، ۷: ۱۷-۲۲) و تا آنجا می‌تواند پیش برود که حتی ضمیر و وجدان انسان را بیهوش کند (تیتوس، ۱: ۱۵).

دورهٔ سوم دورهٔ اجرایی شدن نقشهٔ لطف خداوند است. نقشهٔ خداوند این است که ما را در خانوادهٔ الهی خود به فرزندی بپذیرد و برای این منظور، عیسی مسیح ﷺ را فرستاد تا جانش را در راه ما فدا کند (افسیسیان، ۱: ۵-۷). پس مسیح با جانبازی خود و خونی که در راه ما ریخت، انسان را با خدا آشتی داد (کولسیان، ۷: ۲۰) تا گناهانشان را ببخشد و آثار آن را پاک کند (قرنتیان، ۵: ۱۹).

بعد از به‌صلیب کشیده شدن مسیح، این آثار، یعنی خواسته‌ها و افکار پلید انسان، با مسیح به روی صلیب می‌خکوب شد و آن قسمت از وجود انسان که خواهان گناه بود، در هم شکسته شد؛ به طوری که تن او که قبلاً اسیر گناه بود، اکنون دیگر در چنگال گناه نیست و از اسارت و بردگی آن آزاد است (رومیان، ۶: ۶) و آن ضرورتی که اختیار انسان را تحت سیطره خود در آورده بود، برداشته شده است (رومیان، ۸: ۱۲)؛ زیرا مسیح است که در من زندگی می‌کند (غلاطیان، ۲: ۲۰) و این یعنی اینکه بر سرشت انسان حکومت می‌کند (ر.ک: جماعة من اللاهوتیین، ۱۹۸۸، ج ۶ ص ۲۲۱).

البته این بدان معنا نیست که طبیعت آلوده انسان کاملاً نابود شده باشد؛ بلکه نزاع سختی بین طبیعت کهنه شیطانی و طبیعت نو الهی برقرار می‌شود (غلاطیان، ۵: ۱۷)؛ زیرا آلودگی ناشی از گناه نخستین در طبیعت انسان به قدری عمیق است که حتی انسانی هم که به مسیح ایمان آورده، هنوز اسیر گناه است (رومیان ۷: ۲۰-۲۵) و فرد مسیحی باید تلاش کند که بعد از ایمان، خود را کاملاً به خدا بسپارد و سراسر وجود را به او تقدیم کند (رومیان ۶: ۱۲-۱۳).

۱-۷. کرامت و شرافت تکوینی انسان

کتاب مقدس به وضوح بیان می‌کند که نژاد انسان به تصمیم خدا برای شبیه شدن انسان به او، آفریده شد (تکوین، ۱: ۲۶-۲۷). انسان‌ها به دلیل شباهتی که به خدا داشتند، قادر بودند که با او مشارکت داشته باشند و محبت، جلال و تقدس او را منعکس سازند (همان، ۱: ۲۶). آدمیان هم به دلیل وجود همین شباهت اخلاقی با خدا، عادل و مقدس بودند (افسیسیان، ۱: ۴) و می‌توانند با انسانیت تازه‌ای که در مسیح می‌یابند، به صورت خدا در عدالت و قدوسیت حقیقی درآیند (افسیسیان، ۴: ۲۴). این انسان، حتی از نظر جسمانی هم شبیه به خدا خلق شده است؛ زیرا خداوند وقتی می‌خواست متسجد شود و گناه انسان را جبران کند، به شکل انسان که یک روز متولد شد، ظهور کرد (فیلیپیان، ۲: ۷). این جایگاه خاص بدان جهت است که غایت خلقت انسان متفاوت است. او خلق شده است تا با شبیه شدن هرچه بیشتر به خدا، او را تمجید کند (قرنتیان اول، ۲: ۷).

به همین دلیل است که باید در تمام افعال انسان، شباهت به خدا نمود پیدا کند؛ به گونه‌ای که حتی خوردن و آشامیدن او هم باید برای جلال و بزرگی خدا باشد (همان، ۱۰: ۳۱) تا اینکه به ملکوت و جلال الهی واصل شود (تسالونیکیان اول، ۲: ۱۲).

بنابراین همه شرافت و کرامت انسان به این برمی‌گردد که خداوند در پی خلق موجودی است که هرچه بیشتر بتواند مظهر جلال و شکوه خدا باشد (کولسیان، ۳: ۱۰). این همان کرامت تکوینی انسان است که بار ارزش اخلاقی ندارد و به این معناست که هستی در وجود انسان بارورتر است و آثار بیشتری دارد؛ اما انسان اولین نتوانست این کرامت تکوینی را حفظ کند؛ او با گناهی که مرتکب شد، نه تنها کرامت شخصی خود را از دست داد، بلکه بقیه جنس بشر را هم آلوده کرد (رومیان، ۵: ۱۲) و همه را تحت ظلمت شیطان قرار داد (افسیسیان، ۲: ۱-۳).

بنابراین پولس کرامت و کمال تکوینی انسان بعد از گناه نخستین را آن گونه که برای آدم در ابتدای خلقت وجود

داشت، نمی پذیرد و این گونه می‌انگارد که بعد از گناه نخستین، مانعی بزرگ در جهت بروز جلال و شکوه خدا و انجام کارهای نیک برای بشریت پدید آمده است (رومیان، ۷: ۱۹-۱۸).

اما آیا انسان‌ها به دلیل وضعیتی که در آن واقع شده‌اند، مقصودند؟! پاسخ منفی است. انسان‌ها از لحاظ اخلاقی گناهکار و فاقد کرامت ارزشی نیستند؛ زیرا گناه وضعیتی است که انسان در آن زندگی می‌کند و شخصاً مسئول این وضعیت نیست (رومیان، ۷: ۱۷)؛ منتها به سبب همین گناه و آلودگی، کرامت و کمال تکوینی انسان زیر غبارها و ظلمت‌ها مدفون شده است و نمی‌تواند مظهر جلال و شکوه خدا باشد.

این کرامت که به طور کامل از بین نرفته است، از طریق منجی و با تولدی دوباره (رومیان، ۶: ۱۳؛ افسسیان، ۲: ۵؛ ۴: ۴)، به قلبی پر از محبت و عشق به خدا (رومیان، ۵: ۵) می‌رسد که محل عبادت و سرود برای خداست (افسسیان، ۵: ۱۹؛ کولسیان، ۳: ۶). روح انسانی با این تولد تازه به کلی عوض می‌شود (افسسیان، ۲: ۵ و ۱۰، ۴: ۲۳ و ۲۴؛ کولسیان، ۱: ۱۳؛ رومیان، ۸: ۲؛ قرنتیان دوم، ۵: ۱۷) و با اصلاح امیال و نورانی شدن عقل (افسسیان، ۱: ۱۸)، با خداوند خود، عیسی مسیح علیه السلام، متحد می‌گردد (غلاطیان، ۲۰: ۲).

۲. نقد و بررسی انسان‌شناسی پولس

براساس روشی که در مقدمه بیان کردیم، بیشتر نقدهای ما بر اندیشه‌های انسان‌شناختی پولس، با تأکید بر آموزه‌های کتاب مقدس و عبارات خود او خواهد بود؛ هرچند امکان انواع دیگر نقد، مثل نقدهای فلسفی یا نقدهای مبنایی، همچون نقدهای مبتنی بر آموزه‌های ادیان ابراهیمی، نیز وجود دارد که در جای خود سزاوار است بیان شوند. لازم به ذکر است که ما در اینجا قصد نداریم همه مطالبی را که در بخش قبل گفته شد، بررسی کنیم؛ زیرا مجال کافی برای این کار وجود ندارد و بررسی برخی از نکات مطرح‌شده در انسان‌شناسی پولس، مثل نظریه گناه ذاتی، فدیة و فیض، نیز نیازمند نگارش مقاله مستقلی است. از این رو ما در این بخش به مهم‌ترین نقدهایی که در این مجال اندک قابل بیان است، می‌پردازیم.

۲-۱. نقیصه انسان‌پنداری خداوند

مراد پولس از صورت الهی‌ای که انسان براساس آن آفریده شده است، چیست؟ برخی معتقدند که منظور او از صورت الهی، همان پاکی و قداست در قوای عقلی و مواهب روحی‌ای است که او را از دیگر مخلوقات متمایز می‌کند (آنس، ۱۸۸۸، ص ۵۳). این خصوصیات را اولین انسان به هنگام خلقت داشته است؛ ولی به واسطه گناهی که مرتکب شد، آن صورت الهی را از دست داد (رومیان، ۵: ۱۲؛ افسسیان، ۲: ۱-۳) و دیگران، آنگاه که به مسیح ایمان آورند، به واسطه او نجات خواهند یافت (کولسیان ۱۰: ۳). انسان می‌تواند هر روز به صورت الهی خود نزدیک‌تر شود و لباسی شبیه‌تر به او بر تن کند (افسسیان، ۲۳: ۲۴ و ۴: ۲۴)؛ اما واقعیت آن است که این شباهت، در نگاه پولس به نوعی انسان‌پنداری درباره خداوند متعال نزدیک می‌شود (فیلیپیان، ۲: ۶ و ۷). بر همین اساس است که تصور تجسد خداوند در مسیح، در اندیشه او منعی ندارد (فیلیپیان، ۲: ۵-۸؛ راتزینگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۵۸)؛ درحالی‌که

انسان‌پنداری خداوند مستلزم محدودیت و نقص در ذات الهی و مخالف با کمال مطلق خداوند است و با بسیاری از آیات و آموزه‌های کتاب مقدس که بر این مطلب تأکید دارد، ناسازگار است.

۲-۲. ابهام در باب ماهیت ترکیبی انسان

درباره ماهیت ترکیبی انسان در اندیشه پولس سه دیدگاه بیان شد و قضاوت نهایی درباره این سه به اینجا موکول گشت. نخستین نکته‌ای که لازم است بر آن تأکید کنیم، این است که هیچ‌یک از عبارات یادشده از پولس، دلالت متقنی بر ادعاهای مطرح‌شده از سوی فیزیکالیست‌ها و دوئالیست‌ها ندارد؛ هرچند کاملاً محتمل است که پولس به تغایر وجودشناختی روح و نفس نیز اساساً توجه نداشته است.

درباره استدلال فیزیکالیست‌ها که برای تأیید دیدگاه خود به این متوسل شده بودند که پولس در مورد رستاخیز انسان بر بقای جسم انسان تأکید دارد، درحالی که دوئالیسم بقای انسان را صرفاً به صورت روحانی تصویر می‌کند، باید گفت که استلزامی میان فیزیکالیسم و باور به حضور جسم در رستاخیز انسان وجود ندارد؛ زیرا ممکن است کسی قائل به آن باشد که پولس به رستاخیز جسم و روح باور دارد و عبارتهایی از قبیل آنچه در قرنتیان اول (۱۲: ۱۵-۱۲) می‌بینیم، صرفاً درصدد بیان حضور نوعی جسم در رستاخیز است و هیچ دلالتی بر نفی حضور روح در رستاخیز ندارد.

اما در خصوص استدلال دوگانه‌انگاران مسیحی (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۶-۱۵۷) که به برخی از تعبیرات پولس و کتاب مقدس برای اثبات عدم تمایز و تغایر وجودشناختی روح و نفس استناد کرده بودند نیز می‌توان گفت که احتمال ناظر بودن تمایز میان نفس و روح در عبارتهای پولس به ابعاد متمایز (تغایر حیثی) و نه اجزای متمایز (تغایر وجودی)، قابل توجه است؛ چنان که شبیه این تمایز، در عبارتهای پولس درباره بدن (soma = body) و تن (flesh) هم دیده می‌شود؛ توضیح آنکه «بدن» بیش از پنجاه بار و «تن» بیش از نود بار در عبارتهای پولس مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ واژه «بدن» در اصطلاح پولس، طیفی از کاربردها را شامل می‌شود که تلقی آن به معنای صرف بدن فیزیکی، به نوعی نادیده گرفتن معانی مندرج در این کاربردها خواهد بود (قرنتیان اول، ۶: ۱۳-۲۰؛ فیلیپیان، ۱: ۲۰). به همین صورت، واژه «تن» نیز در عبارتهای پولس طیف گسترده‌ای از معانی را شامل می‌شود که نمی‌توان آن را در همه کاربردها معادل با جسد (corps) یا جسمانیت به معنای خنثای آن دانست (رومیان، ۶: ۱۹؛ قرنتیان اول، ۱۵: ۵۰؛ قرنتیان دوم، ۷: ۵)؛ لکن آیا این بدان معناست که در وجود انسان دو جزء متمایز و متفاوت به نام بدن و تن وجود دارد؟ هیچ‌یک از پژوهشگران کتاب مقدس چنین چیزی را تأیید نکرده است.

با توجه به این تحلیل می‌توان گفت که دلیل قاطعی بر تغایر وجودشناختی میان نفس و روح (به‌عنوان دو جزء متمایز در وجود انسان) وجود ندارد؛ هرچند این مطلب هرگز بدان معنا هم نیست که پولس لزوماً قائل به دوئالیسم روح و بدن بوده است؛ زیرا انتساب دیدگاه سه جزئی بودن انسان نیز به او، با توجه به نامه تسالونیکیان، بعید نیست؛ چنان که برخی آن را قوی‌تر می‌دانند (گروه مولفان، ۱۹۹۵، ص ۴۱۴).

این نیز محتمل است که وی همچون ارسطو که عقل را در نفس، قوه متمایزی می‌داند و معتقد است که تنها

در نهایت باید گفت که به‌نظر می‌رسد هیچ نیازی به ایده‌پولس برای توجیه‌گرایی انسان به گناه و ضعیف‌تر بودن این‌گرایش پس از ایمان، وجود ندارد؛ زیرا تمایل به ارضای نیازها برای انسان خارج از اهداف و برنامه‌های ازپیش‌تعیین‌شده، اختصاص به فضای ایمان ندارد و برای هرگونه هدف‌گذاری در زندگی فرد، که به نوعی مجاهدت نیاز داشته باشد نیز وجود دارد؛ مثلاً کسی که می‌خواهد قهرمان المپیک شود یا کسی که می‌خواهد رتبه علمی خوبی در دانشگاه داشته باشد، باید بسیاری از خواسته‌های خود را کنار بگذارد. چنین شخصی تمایل به خروج از هدف را پیوسته در خود حس می‌کند. این وضعیت، در ایمان دینی نیز وجود دارد؛ در بسیاری موارد، ارضای نیازهای انسان در تضاد با هدفی (تعالی ایمانی) است که دین تعریف کرده است و نیاز به مجاهدت دارد. چیزی که هست، این است که ورود به فضای ایمان واقعی و تجربه‌های دینی به‌راستی استقامت مؤمن را برای مجاهدت در این مسیر بالا می‌برد و انتخاب عمل سازگار با هدف دینی را تسهیل می‌کند.

این مطلب اختصاص به دین مسیحیت ندارد و پولس نمی‌تواند این ویژگی را به‌نفع داستان خود درباره طبیعت آلوده انسان مصادره کند؛ زیرا گرایش انسان به کارهای غیراخلاقی و گناه، و قوی‌تر بودن این‌گرایش پیش از ایمان، هیچ نیازی به نظریه پولس ندارد.

۲-۴. تنگنای پولس در تحلیل سرشت انسان

طبق تحلیل پولس درباره سرشت انسان، همه اولاد آدم، حتی پیامبران پیش از مسیح، تحت آلودگی‌های گناه نخستین قرار دارند. این تحلیل، با روح حاکم بر عهد عتیق و اناجیل اربعه در خصوص محبت بی‌چون‌وچرای خداوند نسبت به انبیا و مؤمنان راست‌کیش، برکت خداوند در ایشان، عنایت خداوند به ایشان، نجات آنها و دیگر تعامل‌های نیکوی خداوند با ایشان، مخالف است و موارد یادشده به‌روشنی در تضاد با ایده پولس در خصوص عمومیت حکومت آلودگی گناه نخستین در میان همه اولاد آدم است (یشوع، ۲: ۲۴-۳؛ تکوین ۱۷: ۱۸؛ ۱: ۱۲-۲؛ ۲: ۲۲؛ خروج، ۴: ۳؛ ۲: ۱۵؛ ۳: ۳۲-۹؛ ۱۱: ۳۳؛ ۳۴: ۶؛ عاموس ۷: ۳؛ ۱۵: ۷؛ ۲: ۲؛ ۱۰: ۶-۴۱؛ ایوب، ۲۲: ۲۶-۳۰؛ مز، ۱۰: ۷؛ ۵: ۲۵؛ ۵: ۴۲؛ ۴: ۷۰؛ ۵: ۷۰؛ لوقا، ۱۶: ۲۰-۲۵؛ ۲۹: ۱۶؛ ۱۳: ۲۸؛ متی، ۱۱: ۸؛ ۲۲: ۳۲؛ مرقس، ۲۶-۲۷: ۱۲؛ یوحنا ۳: ۸؛ ۴۰: ۸ و ...).

واقعیت این است که پولس در تنگنای بدی گرفتار شده؛ ازیک‌سو تعلیم داده است که بعد از ایمان و اتحاد با مسیح، وضعیت انسان نسبت به انتخاب‌هایی که در زندگی دارد، متفاوت خواهد بود؛ زیرا آلودگی گناه نخستین که مانع انتخاب خیر میل به نیکی است، با زندگی در مسیح از بین می‌رود؛ ازسوی دیگر گرایش انسان به بدی بعد از ایمان را نمی‌تواند انکار کند! او در توجیه این ناسازگاری دست‌به‌دامن این ایده می‌شود که اساساً انسان در عمق وجود خود گرایش به نافرمانی دارد و این مربوط به عمق آلودگی طبیعت انسان در اثر گناه نخستین است! مشکل دیگر این است که او با این توجیه‌ها نمی‌تواند علت نافرمانی حضرت آدم علیه السلام در گناه نخستین را (که البته گناه بودن آن، خود محل بحث است)، تبیین کند؛ زیرا آدم پیش از گناه نخستین، طبیعت آلوده‌ای نداشته است.

ایده ناقص آلوده‌پنداری سرشت اولیه همه انسان‌ها، نه فقط متضاد با تعالیم کتاب مقدس، بلکه مخالف با ارتکاز مسلم مؤمنان در ادیان آسمانی دیگر، به‌ویژه اسلام، است.

هنر پولس در القای این تبیین به مؤمنین مسیحی، فارغ از انسجام درونی درام آفرینش انسان پولسی، این است که به‌خوبی توانسته است اجزای این داستان را با احساسات مؤمنان مسیحی درباره جایگاه رفیع حضرت مسیح علیه السلام، ترس از مرگ، نفرت از گناه، تضاد درونی انسان مؤمن برای نجات از ارتکاب گناهانی که عادت به آن دارد و نمی‌تواند به‌راحتی از آن خلاص شود، مشاهده رنج‌هایی که مسیح برای از بین بردن گناه و نجات انسان متحمل می‌شود، و تفاوت حال او در فضای قبل از ایمان و بعد از آن، گره بزند.

او با فطانت، همه لوازم ایمان واقعی را که به‌سبب آن، انسان مؤمن احساس آرامش می‌کند، از ارتکاب گناه نجات می‌یابد، از مرگ نمی‌ترسد، معنای زندگی‌اش تغییر می‌کند و... به‌نفع داستان خود مصادره می‌کند؛ درحالی‌که این وضعیت و این احساسات، برای پیروان و مؤمنین واقعی همه ادیان آسمانی، به‌هنگامی که مخاطب پیامبری بوده‌اند، رخ می‌دهد؛ بدون اینکه ایمان ایشان محتوای ادعایی او درباره گناه و نجات را داشته باشد (تکوین ۲۶: ۱۸؛ ۱۲-۴: ۲؛ ۱۷-۲۲: ۲؛ خروج، ۱۵: ۲؛ ۳۲: ۳۴؛ ۷-۶: ۲؛ ۱-۲۷: ۳؛ ۱۰۶-۴۱: ۲؛ ایوب، ۲۲: ۲۶-۳۰؛ مز، ۱۰: ۷؛ ۵: ۲۵؛ ۵: ۴۲؛ ۴: ۷۰؛ ۷۰: ۷؛ لوقا، ۱۶: ۲۵-۲۰؛ ۲۹: ۱۶؛ ۱۳: ۲۸؛ متی، ۱۱: ۸؛ ۲۲: ۳۲؛ مرقس، ۲۶-۲۷: ۱۲؛ یوحنا ۳۹: ۸؛ ۴۰: ۸ و...).

۲-۵. تبیین ناقص از کرامت تکوینی انسان

پولس همه شرافت و کرامت انسان را به این برمی‌گرداند که خداوند موجودی خلق کرده است که هرچه بیشتر بتواند مظهر جلال و شکوه خدا باشد؛ اما انسان نخستین با گناهی که انجام داد، نتوانست این کرامت تکوینی را حفظ کند؛ او نه تنها کرامت شخصی خود را از دست داد، بلکه بقیه جنس بشر را هم آلوده کرد و همه را تحت ظلمت شیطان قرار داد.

در نقد این بخش از اندیشه انسان‌شناختی او باید گفت: اینکه کرامت انسان ناشی از شباهت به خداست و باید این شباهت را کامل‌تر کند، نکته‌ای مثبت در اندیشه کرامت‌انسانی اوست؛ ولی پولس در تبیین این شباهت، به نوعی انسان‌پنداری درباره خداوند متعال مبتلا می‌شود (فیلیپیان، ۲: ۷) و ابایی از بیان این مطلب ندارد!

درحالی‌که اگر کسی می‌خواهد درباره شباهت انسان با خداوند در کمالات وجودی سخن بگوید، باید به‌گونه‌ای آن را بیان کند که مستلزم وارد آمدن نقص در ذات اقدس خداوند نباشد؛ زیرا خداوندی که کمال مطلق است و فاقد هرگونه صفات امکانی است، نمی‌تواند متضمن نقص باشد و بالاترین کمالات وجودی قابل فرض را دارد؛ بنابراین شباهت موجودی امکانی مثل انسان به خداوند، تنها در صورتی معنا خواهد داشت که به‌نوعی مرتبط با این کمالات مطلق وجودی باشد؛ به این صورت که انسان مؤمن در حد وسیع امکانی خود، واجد صفات کمالی خداوند متعال شود.

شاید بتوان آنچه در ادبیات ادیان مختلف آسمانی با عنوان قرب بنده به خداوند مورد تأکید واقع می‌شود، بر همین معنا حمل کرد. این معنا به‌نحو معقولی وجه شباهت انسان به خداوند و کرامت او را بدون آنکه مستلزم

انسان‌پنداری در ذات احدیت شود، تبیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳-۲۵۸)؛ ایرادی که در ادبیات تبیینی امثال پولس به‌وضوح دیده می‌شود.

نکته مثبت دیگری که در تبیین پولس از کرامت انسان وجود دارد و باید بر آن تأکید کرد، این است که وی کرامت انسان را ثابت و زوال‌ناپذیر نمی‌داند؛ به‌اعتقاد وی، سوءاختیار و گناه انسان، کرامت او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این مطلب درستی است و می‌توان گفت که تقریباً از مسلمات ادیان آسمانی است؛ اما متأسفانه این نکته درست، در فضای تعلیم پولس با درام گناه نخستین و فدا شدن مسیح برای نجات انسان، به تقریری اختصاصی منجر می‌شود که با لوازم و اضافات غیرقابل‌پذیرشی که پیش از این بدان اشاره شد، گره می‌خورد.

نتیجه‌گیری

پولس انسان را موجودی می‌داند که توسط خداوند کامل مطلق آفریده شده است و صورتی الهی دارد. برخی از عبارات‌های پولس بر وجود سه حیثیت متمایز روح، نفس و بدن در انسان دلالت دارد؛ ولی دلیل قاطعی بر تمایز نفس و روح به‌عنوان دو جزء متمایز در وجود انسان، وجود ندارد.

پولس روح را وجودی جوهری معرفی می‌کند که دارای قوای مختلف معنوی است. مهم‌ترین نقش در میان این قوا از آن «وجدان» و «اراده» است که سهم ویژه‌ای در نظام اخلاقی پولس ایفا می‌کنند. «وجدان» قوه‌ای است در انسان که انسان به‌واسطه آن قادر به حکم کردن در مسائل اخلاقی است؛ و «اراده» ملاک انتخاب خیر و شر در انسان است؛ هرچند در نگاه پولس، انسان قبل از محکم شدن رشته‌های ایمان در قلبش، قدرت بر انجام خیر ندارد. سرشت و فطرت انسانی با دو شخصیت و دو حادثه بزرگ، یعنی «آدم و سرپیچی از فرمان خدا» و «مسیح و نجات انسان» گره می‌خورد. همه اولاد آدم، حتی پیامبران پیش از مسیح، تحت آلودگی گناه نخستین قرار دارند. این ادعا مخالف با بسیاری از آیات عهد عتیق و انجیل‌های چهارگانه است.

همه شرافت و کرامت انسان به این است که انسان بتواند مظهر جلال خدا باشد. این کرامت تکوینی انسان بار اخلاقی ندارد و آن‌طور که برای آدم در ابتدای خلقت وجود داشت، برای دیگران تحقق ندارد؛ ولی انسان‌ها به‌دلیل وضعیتی که در آن واقع شده‌اند، مقصر نیستند.

مهم‌ترین نقدهایی که بر این نوع نگاه وارد است و با ادبیات سایر بخش‌های کتاب مقدس سازگار نیست، از این قرار است:

- تصور پولس از خداوند با نوعی انسان‌پنداری برای خداوند عجین شده است و این با کامل مطلق بودن حق تعالی سازگار نیست؛

- تحلیل پولس در باب ماهیت ترکیبی انسان مبهم است؛

- تحلیل پولس درباره اختیار، ناقص و نارساست؛

- تنگنای پولس در تحلیل سرشت انسان کاملاً هویداست؛

- تبیین پولس از کرامت تکوینی انسان، نواقص جدی دارد.

منابع

- کتاب مقدس، ۱۳۸۰، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، اساطیر. ارسطو، ۱۳۶۶، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، حکمت. ایلخانی، محمد، ۱۳۷۴، «پولس»، *ارغنون*، ش ۵۰۶، ص ۳۹۳-۴۰۹. آنس، جیمز، ۱۸۸۸م، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت، الامیر کان. بارکر ویلیام، ۱۳۸۲، «مروری بر تاریخ مناسبات کلیسا و دولت در مسیحیت غربی»، *هفت آسمان*، ش ۱۹، ص ۴۸-۴۳. بریه، امیل، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه (جلد دوم: دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی)*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، نشر دانشگاهی. البستانی، بطرس، بی تا، *بولس، دایرةالمعارف*، بیروت، دارالمعرفه. پالما، آنتونی، ۱۹۹۳م، *بررسی رساله های پولس به غلاطیان و رومیان*، ترجمه آرمان رشدی، بی جا، کلیسای جماعت ربانی آموزشگاه کتاب مقدس. تیسن، هنری، بی تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائلیان، تهران، حیات ابدی. جماعة من اللاهوتیین، ۱۹۸۸م، *تفسیر کتاب المقدس*، بیروت، منشورات النفر. حسینی، سیدمصطفی و سیداکبر حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۳، «انسان شناسی پولس از منظر گناه ذاتی»، *معرفت ادیان*، ش ۲۰، ص ۴۹-۶۶. راتزینگر، یوزف و دیگران، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، ادیان و مذاهب. صالح، سیدمحمدحسن، ۱۳۹۶، «انسان شناسی پولسی و ساحت های وجودی انسان»، *معرفت ادیان*، ش ۳۱، ص ۱۱۳-۱۲۸. کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، *مسیحیت*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب. گروه مترجمان، ۱۳۸۱، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، تهران، سرخدار. گروه مؤلفان، ۱۹۹۵م، *قاموس کتاب المقدس*، بی جا، دار الثقافة. گروه مؤلفان، *المعجم اللاهوتی لکتاب المقدس*، بی جا، بی تا. متی، ۱۹۹۲الف، *المسکین، القديس بولس الرسول*، قاهره، دیر القديس انبا. —، ۱۹۹۲ب، *المسکین، شرح رسالة القديس بولس الرسول الى اهل رومية*، چ سوم، قاهره، دیر القديس انبا. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞. مقار، القس الیاس، ۱۹۹۱م، *رجال کتاب المقدس*، قاهره، دار الثقافة. مک گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان مذاهب. —، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عسی دبیاج، تهران، روشن. ناس، جان، ۱۳۹۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ بیستم، تهران، علمی و فرهنگی. هیل، توماس و تورسون استیفان، ۲۰۰۱، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشیدی و فریبرز خندانی، بی جا، بی نا.
- Darwin, Charles, 1871, *The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex*, New York, D. Appleton.
- Gundry, Robert.H, 1987, *Soma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology*, Zondervan Press, MI.
- Haacker, Klaus, 2003, *Paul's life in the Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge, Cambridge University Peress.
- Kullman, Oscar, 1958, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, Macmillan, New York.
- Kung, Hans, 1994, *Great Christian Thinkers, Paul, Origen, Augustine, Aquinas, Luther, Schleiermacher*, Barth New York, Continuum.
- Melton, J. Gordon, 2010, "Paul", in *Religions of the World* (A comprehensive Encyclopedia of Beliefs and practices), ed: J. Gordon Melton and Martin Baumann, Santa Barbara and California, ABC-CLIO, LLC.
- Schroeder, F, 1981, "Paul, Aposle, ST", in *New Catholic Encyclopedia*, Washington D.C, Catholic University of America.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقام معرفت نفس در اندیشه کاترین سینیایی


کتابخانه بهاره ضمیری جبرسرای / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء تهران

baharehzamiri@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-1650-3759

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

نوری سادات شاهنگیان / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء تهران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵

چکیده

اهمیت و ضرورت معرفت نفس مورد تأکید هریک از قدیسان و عالمان سنت‌های بزرگ بوده است. در این میان، کاترین سینیایی، عارف قرن چهاردهم میلادی و از شخصیت‌های برجسته در تاریخ کلیسا، که تأثیر زیادی بر ادبیات ایتالیایی و کلیسای کاتولیک گذاشت نیز به این موضوع مهم پرداخته است. پرسش‌هایی که در این مقاله به آنها پرداخته می‌شود، از این قرار است: ضرورت دستیابی به معرفت نفس چیست؟ راه‌های رسیدن به آن کدام است؟ چه موانعی بر سر راه معرفت نفس وجود دارد؟ و پیامد و نتایج حاصله از معرفت نفس چیست؟ در واقع کاترین پایه الهیات خود را بر معرفت نفس بنا نهاد. به نظر او، معرفت نفس موجب معرفت به خداوند، کامل کردن عشق به پروردگار و از بین رفتن جهل و بیداری آدمی می‌شود. از جمله راه‌های رسیدن به معرفت نفس، مورد لطف خداوند قرار گرفتن است و اینکه فرد، راضی به رضای الهی باشد و اراده خود را با اراده الهی هماهنگ کند. از دیگر راه‌های رسیدن به معرفت نفس، متواضع بودن و دعا و شب‌زنده‌داری است. از موانع معرفت نفس در نظر کاترین، حب نفس و غرور است که به نظر او، منشأ تمام بیماری‌هاست. از نتایج و ثمرات معرفت نفس، درک نیازمندی به خداوند و هیچ انگاشتن خود، نفرت از گناهان و خطاهای خود و شناخت نیکی و مهربانی خداوند، شناخت خداوند، عشق به خداوند، عشق به همسایه و در نهایت، والاترین ثمره آن، اتحاد و اتصال به خداوند است.

کلیدواژه‌ها: کاترین سینیایی، معرفت نفس، خداشناسی، دعا.

کاترین سینیایی در ۲۵ مارس سال ۱۳۴۷م در سینا، شهری ایتالیایی و در ایالت توسکانی، متولد شد. او نه فقط یک عارف و الهی‌دان، بلکه مشاوری معنوی و سرپرست بیماران و فقرا و حامی فعالی برای صلح، عدالت و وحدت کلیسا بود (آر. ریچارد، ۲۰۰۱، ص ۴۶). زمانی که به شش‌سالگی رسید، در هنگام گذر از درهای موسوم به «پی‌یاتا» با منظره‌ای شگفت مواجه شد. در این تجربه، او منجی جهان را با تاجی بر سر و نشسته بر تخت پادشاهی در مقابل کلیسای راهبان موعظه‌گر مشاهده کرد و نگاه مملو از عشق او، به منجی‌ایی که با ظاهری حیرت‌انگیز ظاهر شده بود، خیره ماند. عیسی علیه السلام دست راستش را برای او بلند کرد و علامت صلیب مقدس را به‌شیوه اسقف‌ها برایش ایجاد کرد و در حق او دعای خیر ابدی کرد. ظهور عیسی علیه السلام در ظاهر کشیش، درواقع حاکی از مأموریت بزرگ‌کاترین در طول مدت زندگی‌اش در مقر پاپ بود (کاترین سینیایی، ۱۹۰۷، ص ۱۰-۱۴). در هفت‌سالگی سوگند تجرد خورد و به‌سمت فرقه قديس دومینیک کشیده شد؛ زیرا بانی این فرقه در پی رستگاری روح افراد بود. در سال ۱۳۶۳-۶۴م لباس سیاه و سفید سنت دومینیک به او اعطا و بدین ترتیب وارد دسته سوم دومینیک (Mantellate) شد؛ یعنی جزو زنان دینداری که تحت قانون دینی در خانه خودشان زندگی می‌کردند. از سال ۱۳۶۴-۶۷م او در اتاق خانه خودش منزوی گشت و جذب تجارب عرفانی و تأملات و مراقبات دینی شد. عقد او با مسیح در آخرین روز کارناوال ۱۳۶۷م بسته شد. در سال‌های ۱۳۶۷-۷۰م کاترین در اطاعت از فرامین خداوند و عشق به افراد، که در شمار آن فرامین بود، به‌تدریج به خانواده و زندگی اجتماعی بازگشت و از این زمان بود که او عشق و طرفداری خاصی به آیین عشای ربانی مبذول داشت. او خود را وقف کارهای خانواده و همین‌طور مریضان و نیازمندان کرد. در سال ۱۳۷۰م دستوری مبنی بر سفر به خارج از کشور برای نجات روح افراد دریافت کرد. در سال‌های ۷۴-۱۳۷۰ بر شهرتش افزوده شد و گروهی از شاگردان در اطرافش جمع شدند. مکاتبه و ارتباطش به‌تدریج بسط یافت و به‌عنوان مصلح شناخته شد. در همان زمان خلسیات و وجدیات و حالت غیرمعمول زندگی‌اش موجب نقد و شک و ظن‌هایی گردید. پرداختن تدریجی او به امور عامه، به‌دلیل انحرافات و فسادهای کلیسا، با اندوه فزاینده‌ای همراه شد. در سال ۱۳۷۸م او اثر خود را با عنوان *گفت‌وگو* تصنیف کرد. در همین سال *پاپ/اوربن* او را به روم فراخواند و او برخلاف میل خود، از این دستور اطاعت کرد و در آنجا سکنا گزید. در روم با گروه بزرگی از شاگردان همراه شد و این خانواده بزرگ با هم زندگی می‌کردند و از راه خیرات و نذورات به امرار معاش می‌پرداختند. از این زمان، کاترین تمام توان خود را وقف هدف *اوربن* کرد و مشاور مورد اعتماد او شد و ازیک‌سو در پی آن بود که ناشکیبایی اخلاقی *اوربن* را مهار کند و ازسوی دیگر حافظ وفاداری فرمانروایان و حاکمان اروپا نسبت به او شد. از این زمان، کاترین تمام توان خود را وقف هدف *اوربن* کرد. کاترین سینیایی پس از سه سال خدمت صادقانه به *اوربن*، در ۳۰ آوریل سال ۱۳۸۰م در سن ۳۳سالگی درگذشت (دی. اسکودر، ۱۹۲۷، ص ۲۱-۱۴).

زمینه‌ای که در آن کاترین سینیایی الهیات خود را بسط داد، طلب او برای معرفت نفس بود. در همان جملات ابتدایی اثر *گفت‌وگو (the Dialogue)*، او خود را ساکن در مقام معرفت نفس با هدف شناخت مهربانی و نیکی خداوند نسبت به خود توصیف می‌کند. در مقام معرفت نفس است که او درک و فهم نسبت به حقایق بزرگی درباره

خداوند و بشریت را به دست می‌آورد و این، فهم ایمان او را قوت می‌بخشد. به نظر ریموند اهل کاپوا در کتاب *زندگی کاترین سینایی*، معرفت نفس قاعده کلی و بنیادی زندگی معنوی کاترین بود. معرفت نفس از نظر کاترین، آن گونه که مردمان دوران مدرن و پست مدرن می‌اندیشند، به معنای خودشکوفایی و اعتماد به نفس مثبت نبود. منظور کاترین از معرفت نفس این بود که بدانیم به چه میزان به لحاظ وجودی نیازمندیم. بدون دانستن این قضیه نمی‌توانیم خداوند را به طور کامل بشناسیم (استوانس، ۲۰۱۲، ص ۶۵).

کاترین درباره «خود» (self) بینش جسورانه‌ای را ارائه می‌دهد؛ بدین صورت که خود را با خداوند برابر می‌گیرد. او تأکید می‌کند که «خود» و «خداوند» دو جنبه از یک راز مشابه‌اند. در اینجا «خود» به عنوان یک راز معرفی می‌شود و کاترین در سفر روحانی خود این سؤال را می‌پرسد: «من که هستم» و نمی‌پرسد که «خداوند چه کسی است». در واقع اولین سؤال الهیاتی کاترین، پرسش درباره «خود» است، نه «خداوند». «خود»ی که کاترین در جست‌وجویش بود، در مقام معرفت نفس کشف می‌شود؛ «خود»ی که کاترین آن را «خود حقیقی» نامید. می‌توان گفت که کاترین شناخت «خود» را با نگاه کردن به خودش در پرتو خداوند به دست می‌آورد (آدریسکل، ۲۰۰۸، ص ۱۴-۱۵).

ضرورت معرفت نفس، راه‌های شناخت «خود»، موانعی که در مسیر معرفت نفس وجود دارد و نتایج حاصل از خودشناسی، از نگاه کاترین سینایی پرسش‌هایی است که این مقاله درصدد پاسخ به آنهاست. در این زمینه تاکنون اثری به فارسی نگارش نشده است. شماری از منابع به زبان‌های خارجی وجود دارد که مرجع نگارش مقاله حاضر بوده است. مقاله‌ای به زبان انگلیسی با عنوان «self-knowledge and knowledge of God ; the core teaching of Saint Catherine of Siena» نگارش یافته است و مؤلف آن «Ingeborg Marie» است. در این مقاله، تمرکز تنها بر روی ارتباط معرفت نفس با خداشناسی است و به عنوان دیگر پرداخته نشده است.

۱. ضرورت معرفت نفس از نظر کاترین سینایی

کاترین رسیدن به مقام معرفت نفس را برای دستیابی به مقام‌ها و خصایص دیگر الزامی می‌داند. بدون ساکن شدن در مقام معرفت نفس، دستیابی به بعضی ویژگی‌ها امکان‌پذیر نیست؛ از جمله: شناخت خداوند، کامل کردن عشق به پروردگار، از بین رفتن جهل و بیداری وجدان آدمی.

۱-۱. شناخت خداوند

کاترین معرفت نفس را یکی از راه‌های اصلی شناخت خداوند می‌داند. به نظر او، بدون ماندن در مقام معرفت نفس نمی‌توان خداوند را شناخت. زمانی که فرد به کنکاش درونی خود می‌پردازد، نسبت به خطاها و نقایص خود آگاهی پیدا می‌کند و متوجه می‌شود که اولاً هیچ است و تمام هستی از آن خداوند است؛ ثانیاً خداوند به چه میزان مهربانی و نیکی در حق او کرده است. برای عاشق خداوند شدن ابتدا باید شناخت پیدا کرد و این شناخت، ابتدا «خود» و بعد «خداوند» را در برمی‌گیرد. به نظر کاترین، فرد باید مراحل را یکی پس از دیگری طی کند؛ بدین صورت که ابتدا درباره خود شناخت پیدا می‌کند و بعد خداوند را می‌شناسد و عشق به خداوند در او ظهور می‌یابد. بعد از ظهور یا درک عشق است که به حقیقت می‌رسد. در واقع همه این مراحل بدون معرفت نفس امکان‌پذیر نیست.

به نظر کاترین، روح بدین منظور که بتواند نیکی و مهربانی خداوند را در حق خود بشناسد، نیاز به ماندن در مقام خودشناسی دارد؛ چون شناخت باید مقدم بر عشق باشد و تنها زمانی که عشق را به دست آورد، می‌تواند حقیقت را دنبال و لباس حقیقت را بر تن کند (ثرولد، ۱۸۹۶، ص ۲۳). در اندیشه او شرط رسیدن به شناخت و لذت کامل از خداوند که حقیقت ابدی است، ماندن دائمی در مقام معرفت نفس است (همان، ص ۲۶). کاترین از زبان خداوند این‌گونه می‌نویسد: «روحی که در مقام معرفت نفس در انتظار من است، من را دریافت خواهد کرد» (همان، ص ۱۰۰).

توصیف کاترین از خداوند به‌عنوان آیینۀ لطیف و مطبوع، تصویر پرمعنا و قابل توجهی است. خداوند آیینۀ لطیفی است که ما خودمان را در آن به‌واسطه منشوری که از رحم و مهربانی و شفقت خداوند منعکس می‌شود، می‌بینیم. ما خودمان را از طریق تمثال و تصویر عشق رحمتگر و بخشایشگر خداوند مشاهده می‌کنیم و می‌شناسیم. همان‌گونه که ما در حال شناخت خداوند هستیم، شناخت خود را نیز به‌راستی فرامی‌گیریم. نوعی حقیقت دوجهبی وجود دارد: یک حقیقت اینکه ما وجود خداوند را به‌روش عمیق و رازگونه منعکس می‌کنیم؛ زیرا به‌صورت الهی خلق شده‌ایم؛ و حقیقت دیگر در مورد گناه و ناشایستگی ماست. تصویر منعکس‌شده ما در آیینۀ پروردگار همیشه مثبت و درمان‌بخش است؛ خواه ما لطف خداوند را دست‌اندرکار خود ببینیم یا گناهکاری‌مان را مشاهده کنیم. شناخت خودمان در خداوند به ما در فهم مقام و شأن واقعی‌مان کمک می‌کند. درواقع درک کاترین از خداوند، به‌عنوان یک آیینۀ است که در آن، ما صورت حقیقی‌مان را جست‌وجو می‌کنیم. کاترین توضیح می‌دهد که در مسیر طلب برای شناخت و فهم «خود»، اگر ما تنها به خودمان بنگریم، به نتیجه‌ای نمی‌رسیم؛ بلکه برای دانستن اینکه ما چه هستیم و معنای زندگی‌مان چه چیزی است، باید به‌سمت کسی برویم که ما را ایجاد کرده است. ما هیچ‌گاه به معرفت نفس عمیق و غنی بدون نگاه به خودمان از طریق چشمان پروردگار یا خیره شدن به خودمان در آیینۀ پروردگار، نمی‌رسیم. علت اینکه ما می‌توانیم خودمان را در آیینۀ لطیف خداوند ببینیم، این است که ما به‌صورت الهی ایجاد شده‌ایم. پس اولین قسمت پاسخ به سؤال «من چه کسی هستم» این است که ما دارای نواقص و کم‌وکاستی هستیم و نیازمند خداوندیم؛ و قسمت دیگر اینکه ما به‌صورت الهی ایجاد شده‌ایم. قسمت اول ممکن است موجب ناامیدی شود؛ اما قسمت دوم موجب امیدواری می‌شود. درواقع خودشناسی موردنظر کاترین نوعی درون‌نگری افسرده‌گونه و وحشت‌آور نیست؛ بلکه با خیره شدن به‌صورت تعمقی در خداوند لطیف، به این شناخت دست می‌یابیم که خداوند ما را دوست دارد و از روی عشق ما را خلق کرده است.

کاترین شناخت روح از خود را موجب افزون‌گشتن شناخت خداوند می‌داند و این امر موجب می‌شود که او از نیکی خداوند در حق خودش آگاه شود. او در آیینۀ الهی در مورد عزت و ذلت خود مطلع می‌گردد. عزت او به‌علت این است که به‌صورت الهی خلق شده و این قضیه از سر لطف الهی است. او در آیینۀ الهی ذلت خود را هم می‌بیند و آن همان پیامدهای خطاهای اوست. همان‌طور که یک شخص با نگاه کردن در آیینۀ زیبایی‌ها و زشتی‌های خود را می‌بیند، روح نیز با نگاه در آیینۀ الهی به‌شرط همراه داشتن معرفت حقیقی از نفس، لکه‌ها و زنگارش را مشاهده می‌کند (همان، ص ۹۶ و ۴۲).

۱-۲. کامل کردن عشق به پروردگار

به دلیل تقدم شناخت بر عشق، زمانی که شناخت به کامل ترین حد خود برسد، عشق نیز کامل می شود. کاترین دو نوع عشق نسبت به خداوند را در اندیشه دارد: عشق کامل و عشق ناقص؛ و هر کدام از این دو با منفعت طلبی و لذت جویی و نابرداری در برابر سختی ها مرتبط است. به نظر کاترین، برخی از خدمتکاران خداوند نسبتاً با عشق به او خدمت می کنند؛ اما چون آنها به منفعت خود و خوشی و لذتی که با خدمت به خداوند می یابند، توجه دارند، عشقشان ناقص است. آنچه ناقص بودن این عشق را نشان می دهد، این است که آنان از آرامشی که در خداوند پیدا می کنند، صرف نظر کرده اند. مورد دیگر کمی و مدت کوتاه عشق آنها به همسایه شان است. زمانی که خداوند آرامش را از اذهانشان دریغ می کند و آنها را در جنگ و جدال ها و سرگستگی ها می اندازد، عشق این افراد به خداوند ضعیف می شود. عشق اینان ناقص است؛ زیرا از خداوند برای منفعت خود استفاده می کنند و عشقشان به همسایه سست است. این افراد عشق ناقصی به خداوند دارند؛ همان عشق ناقص را نیز در خصوص همسایه دارند و هر زمان که احسانی از سوی همسایه نمی بینند، همان عشق ناقص را هم دریغ می دارند. عشق این افراد، ناخالص است؛ به همین دلیل هر دردی را که به آنان می رسد، تاب نمی آورند (کاترین سینایی، ۱۹۰۷، ص ۱۲۵-۱۲۶).

تاب آوردن دردهای تحمل ناپذیر بدین معناست که آن روح خداوند را دوست دارد (همان، ص ۲۴-۲۶). نشانه عشق خالص داشتن به خداوند، احسان به دیگران است (همان، ص ۳۲). شخص باید خداوند را با عشق بی نهایت و بی اندازه، و همسایه خود را با عشق محدود و با اندازه دوست بدارد؛ زیرا خداوند نامحدود است و تنها چیزهای نامحدود را می پذیرد (همان، ص ۴۲).

به نظر کاترین، هر روحی در ابتدا ناقص است و باید از این ناقص بودن به سمت کمال پیش برود. بدون ترس از مجازات و طلب منفعت برای کامل شدن، باید صرف نظر از خود، به خداوند خدمت کرد؛ زیرا خداوند پاداش هر کاری است و به هر کس مطابق کار و وضع او پاداش می دهد (همان، ص ۱۲۷). عشق ناقص به خداوند و ترس از مجازات و طلب منفعت، باید با نور ایمان مقدس فرونشانده و اصلاح شود. در نتیجه، خداوند راضی می شود و خود را آشکار می سازد (همان، ص ۱۲۸). کاترین اثر عشق را این گونه می داند که عشق از روح، روح دیگری می سازد. به نظر او، شاید عیسی مسیح علیه السلام نیز منظورش بیان همین مطلب بود، زمانی که گفت: «برای کسی که مرا دوست دارد و فرامین مرا رعایت می کند، خودم را آشکار می کنم و او با من و من با او یک چیز خواهیم بود» (همان، ص ۱۹). کاترین از زبان خداوند بیان می کند، مخلوقاتی که بر صورت خود آفریدم، با عشق به من متحد می شوند. این عشق موجب می شود که فرد اراده شخصی خود را انکار و اراده الهی را به تن کند (همان، ص ۲۰).

به عقیده کاترین، معرفت نفس راهی برای کامل کردن عشق به پروردگار است. شرمساری درباره اشتباهاتی که در برابر خداوند انجام می شود، نشانه عشق کامل به پروردگار است و تا زمانی که فرد به کنکاش در «خود» نپردازد و از نقص ها و خطاهایش آگاه نشود، این امر امکان پذیر نیست. باید هیجانان قلب را با خودشناسی و تنفر و آزرده گی نسبت به این نقص، توبیخ و اصلاح کرد (همان، ص ۲۶).

۱-۳. از بین رفتن جهل و بیداری وجدان آدمی

کاترین در نامه‌ای به برادر، ویلیام، اهل انگلستان و به برادران هرمت از صومعه سنت آگوستین، ضرورت کسب معرفت و زدودن لکه‌ها و زنگارهای جهل را یادآوری کرده است. او از جهل به تاریکی و از معرفت تحت عنوان نور حقیقی یاد می‌کند. ثمره از بین رفتن جهل از نگاه او، «زندگی» است و این زندگی در وهله اول عطیه‌ای است از جانب خداوند؛ و سپس معرفتی است که موجب بیداری وجدان آدمی می‌شود. از جمله موضوعاتی که انسان می‌بایست به آن معرفت حاصل کند، ناپایداری امور دنیوی است که به تعبیر او، «تماماً چون باد در گذرند». کاترین شناخت صحیح امور دنیوی و ناپایداری آنها را منوط به شناخت انسان درباره سستی و ضعف اخلاق خود می‌داند. با از بین رفتن جهل و دستیابی به معرفت، می‌توان به میوه زندگی دست یافت. این میوه زندگی، بنا بر نظر کاترین، اولاً نوری است که خداوند عطا می‌کند؛ ثانیاً وجدان افراد را بیدار می‌کند؛ ثالثاً موجب می‌شود که افراد به‌سوی فضیلت روی آورند و در راه کسب فضیلت گام بردارند (ثرولد، ۱۸۹۶، ص ۲۵؛ دی. اسکودر، ۱۹۲۷، ص ۶۰).

۲. راه‌های رسیدن به معرفت نفس

کاترین سینیایی برای دستیابی به معرفت نفس راه‌هایی را بیان می‌کند که بدون آنها دستیابی امکان‌پذیر نیست. درواقع برخی اعمال هستند که با انجام آنها دسترسی به معرفت نفس میسر می‌شود و برخی موارد از طریق لطف خداوند شامل حال افراد می‌شوند. برخی از راه‌های رسیدن، در نظر کاترین، عبارت‌اند از: هماهنگی اراده خود با اراده خداوند و راضی به رضای الهی بودن؛ متواضع بودن؛ دعا و شب‌زنده‌داری.

۲-۱. مشمول لطف خداوند قرار گرفتن و راضی به رضای الهی بودن

در نظر کاترین شناختن و معرفت توانی را می‌طلبند که به بندگان و خدمتکاران خداوند اعطا شده است. به بیانی دیگر خداوند این لطف را تنها مشمول بندگان و خدمتکاران خود می‌کند. به این افراد توانایی دیدن و شناختن عطا شده است. بدون این لطف فرد نمی‌تواند قدم در راه معرفت بگذارد. علت اینکه لطف خداوند برای قرارگرفتن در مسیر معرفت تنها شامل بندگان خداوند می‌شود این است که این افراد اراده خود را با اراده خداوند یکی کرده‌اند. یعنی چیزی جز آنچه خداوند برایشان می‌خواهد نمی‌خواهند و به هر سختی و آسانی که از جانب خداوند است، راضی و خشنود هستند. درواقع همه افراد جسم و یا روحا دردی را تحمل می‌کنند، اما بندگان و خدمت‌گزاران خداوند تنها درد جسمی را تحمل می‌کنند و روحشان آزاد است. آنها در هر شرایط دشوار تنها مهربانی و نیکی خداوند را نسبت به خود می‌بینند و بدین طریق به معرفت دست می‌یابند. درواقع رسیدن به معرفت با داشتن هوش و خرد و چشم روح امکان‌پذیر است و این افراد این چشم روح را دارا هستند. مردمک این چشم روح ایمان است. نور ایمان روح را قادر می‌کند که تمییز دهد و ببیند و روش و اصول حقیقت؛ کلمه تجسد یافته را دنبال کند. بنابراین مردمک چشم هوش و خرد، ایمان است و اگر روح با پارچه بی‌ایمانی رویش را بپوشاند و یا بر رویش حب نفس را بکشد، هوش و خرد چیزی را نمی‌بیند. با دیدن آنها می‌شناسند و با شناختن آنها دوست می‌دارند (کاترین سینیایی، ۱۹۰۷، ص ۱۲۵-۱۲۷).

۲-۲. متواضع بودن

به نظر کاترین، خداوند رسیدن فرد به معرفت را منوط به متواضع بودن می‌داند. بدون داشتن این خصیصه، شناخت فرد از خود و خداوند امکان‌پذیر نیست. زمانی که فرد خود را در درهٔ فروتنی متواضع می‌سازد، به شناخت خداوند و خود دست می‌یابد و از آنجا شناخت فرد به همهٔ چیزهایی که ضروری است، تسری خواهد یافت. فرد باید در خودشناسی خودش را فروتن کند و در این صورت خواهد دید که در او هیچ چیزی وجود ندارد؛ زیرا همین وجود او از خداوند نشئت می‌گیرد (همان، ص ۲۶-۳۲).

کاترین متواضع بودن را از عواملی می‌داند که بدون آن خودشناسی و - به تبع آن - خداشناسی محقق نمی‌شود. درواقع حب نفس از آفاتی است که بر روی چشم روح پرده می‌افکند و مانع دیدن حقیقت می‌شود. زمانی که فرد دارای حب نفس است، نقایص خود را نمی‌بیند و غرور در او پیدا می‌شود. تواضع، درواقع همچون بستری عمل می‌کند که فرد را به شناخت از خود و خداوند می‌رساند. کاترین گفته‌های الهام‌شده به او را از سمت خداوند این‌گونه بیان می‌کند: او از زبان خداوند می‌نویسد: «روح درختی است که با زمین عشق زنده است و با هیچ چیزی جز عشق نمی‌تواند زیست کند. ضروری است که ریشهٔ این درخت در چرخهٔ معرفت نفس حقیقی رشد کرده باشد و این معرفت نفس مرا دربردارد و من آغاز و پایانی ندارم. این آگاهی از خودت و از من در زمین فروتنی حقیقی یافت می‌شود» (همان، ص ۵۳-۵۴).

به نظر کاترین، میوهٔ زندگی یا هرگونه فضیلتی ایجاد نمی‌شود، اگر در زمین فضیلت فروتنی کاشته نشود؛ زیرا فروتنی مقدم بر شناخت خود و هر فضیلت دیگری است (همان، ص ۳۷). در جای دیگر، کاترین بیان می‌کند که معرفت نفس و معرفت به پروردگار، تنها در زمین فروتنی حقیقی یافت می‌شود (همان، ص ۳۹).

۲-۳. دعای مستمر و شب‌زنده‌داری

کاترین بر این نظر است که اگر دعا و شب‌زنده‌داری با معرفت نفس همراه شود، می‌تواند فرد را به دستیابی حقیقت رهنمون کند. از ویژگی این دعا این است که مستمر و از روی تواضع باشد. گذرا بودن دعا اثری ندارد. دعای برآمده از زبان فرد دارای حب نفس، هیچ ارزشی ندارد. زمانی که فرد می‌داند که هستی او تماماً از آن خداوند است و ذات مستقلی ندارد و آن‌گاه لب به دعا گشاید، این دعا او را به حقیقت نایل می‌کند. به عقیدهٔ کاترین، به هیچ طریق دیگری مخلوقات نمی‌توانند حقیقت را بچشند یا نور و تابشی از آن دریافت کنند. تنها دعای مستمر و فروتنانه بر شناخت خود و خداوند مبتنی است؛ زیرا دعا، آن‌هم با روش معرفت نفس، روحی را که ردپای مسیح مصلوب را دنبال می‌کند، به خداوند متصل می‌سازد (ثرولد، ۱۸۹۶، ص ۱۹). به نظر کاترین، دعا نشان‌دهندهٔ فروتنی، ایمان، امید و عشق است و شخص در دعا نیازمندی خود را درخواست می‌کند که این نیازمندی همان معرفت نفس است. درواقع دعا برای درخواست این امر مهم بنا شده است. زمانی که فرد خود را در برابر وسوسه‌های شیطان و نفس اماره و دشمن‌های دنیا ناتوان می‌بیند، با دعا به خداوند پناه می‌برد؛ زیرا او تنها کسی است که می‌تواند به او کمک کند. دعا تنها روش درخواست از خداوند است و اگر به روش‌های دیگر درخواست شود، پاسخی دریافت نمی‌گردد (دی. اسکودر، ۱۹۲۷، ص ۴۹-۵۱).

ویژگی شب‌زنده‌داری نیز این است که فرد روح خود را همیشه بیدار و شب‌زنده‌دار نگه دارد و به گناهان خود آگاهی یابد و عشق خود به خداوند را دریابد.

در اندیشه کاترین، فرد شب‌زنده‌داری می‌کند، نه با چشم بدن، بلکه با چشم روح؛ زیرا چشم هوش و عقل هیچ‌گاه بسته نمی‌شود؛ بلکه بر روی هدف و عشق ناگفتنی، یعنی عیسای مصلوب، بازمی‌ماند. در اینجا او عشق و گناه خود را پیدا می‌کند؛ گناهی که بابت آن مسیح خونش را داد (ثرولد، ۱۸۹۶، ص ۸۸-۹۲).

۳. موانع دستیابی به معرفت نفس

کاترین حب نفس و غرور را مانعی در دستیابی به معرفت نفس می‌داند. او غرور را منبع تمام بیماری‌ها معرفی می‌کند و از حب نفس به کرمی تعبیر می‌نماید که ریشه درخت روح را نابود می‌کند و در نتیجه، درخت روح قادر نیست هیچ ثمری را به‌بار آورد. او نفرت از خود را تنها وسیله نابودی حب نفس می‌داند و از آن به چاقوی برنده تنفر تعبیر می‌کند. فرد باید به معرفت و شناخت درباره گناهان خود برسد و در نتیجه، به سبب گناهانی که مرتکب شده است، از خود متنفر باشد. این قضیه موجب می‌شود که غرورش از بین برود و متواضع و فروتن شود و به خداوند عشق ورزد (همان، ص ۱۸۸). به عقیده کاترین، حب نفس نه فقط خودپرستی، بلکه هر احساس طبیعی یا تمایلی را که متمایل به اراده پروردگار نباشد، شامل می‌شود. در نظر او، روحی که خالق خود را دوست می‌دارد، نه چیزی جز او را می‌بیند، نه چیزی را غیر او دوست دارد و نه خودش و نه دیگر مخلوقات را به‌یاد می‌آورد. روحی که هیچ بودن خود را می‌بیند و تمام خوبی‌ها را از جانب خالق می‌داند، خودش را در خالقش غوطه‌ور می‌سازد (جورگسن، ۲۰۱۲، ص ۵۱).

کاترین خطر وجود داشتن حب نفس و غرور را تا حدی می‌داند که به‌نظر او، اگر کشیش و مقامات کلیسایی دچار این مرض شوند، افراد دیگر را نیز مریض می‌کنند؛ بدین صورت که چون تنها خود را دوست دارند، نگران افتادن افراد دیگر در مهلکه نیستند و آنها را از خطر برحذر نمی‌دارند؛ حب نفس، اینان را به تن‌آسایی می‌کشاند و دیگر رغبتی برای اجرای عدالت ندارند؛ اینان با وجود مشاهده خطا و گناه افراد زیردست خود، تظاهر می‌کنند که چیزی ندیده‌اند و دست به اصلاح آنان نمی‌زنند؛ اگر هم قصد اصلاح آنان را کنند، این کار را با بی‌رغبتی انجام می‌دهند و کاری را به‌پایان نمی‌رسانند، مگر اینکه بر گناه سرپوش گذارند. همه اینها برای این است که این افراد خودشان را دوست دارند و می‌خواهند زندگی‌شان را با روش‌های مسالمت‌آمیز بگذرانند. این بدترین ظلمی است که می‌توان کرد؛ زیرا بدین‌گونه مرض به همه‌جا سرایت می‌کند (دی. اسکودر، ۱۹۲۷، ص ۱۱۸-۱۱۹).

۴. نتایج معرفت نفس

به عقیده کاترین، دستیابی به معرفت نفس ثمرات و نتایجی را در پی دارد و بدون ساکن شدن در مقام معرفت نفس، این نتایج حاصل نمی‌شوند. می‌توان ثمرات رسیدن به معرفت نفس از نظر کاترین را به‌صورت پلکانی شرح داد؛ بدین صورت که ابتدا فرد با کاوش درونی «خود»، به میزان نیازمندی و احتیاج وجودی خود به خداوند، و اینکه هیچ هستی مستقلی از خود ندارد و هیچ است، دست می‌یابد؛ بعد از این ثمره، او از گناهان و خطایی که در درگاه الهی انجام داده است، شرمسار می‌شود و مشاهده می‌کند که به‌رغم همه این گناهان، خداوند به چه میزان در حق او

نیکی و مهربانی کرده است؛ در نتیجه، او به ثمره بعدی که شناخت خداوند است، دست می‌یابد و با این شناخت، عشق به خداوند در او ظهور می‌یابد. یکی از نمودهای بیرونی عشق الهی، عشق به همسایه است. آخرین ثمره، که والاترین آنهاست، اتحاد و اتصال الهی است که بعد از عاشق شدن فرد به خداوند، آنها یک چیز می‌شوند.

۴-۱. درک نیازمندی خود به خداوند و هیچ انگاشتن خود

به نظر کاترین، هرچه فرد بیشتر در درون خود جست‌وجو کند و خود را بشناسد، نیازمندی خود را در زمینه هستی و وجود، و اینکه او تماماً هیچ است و وجود ندارد و موجودیت فعلی را خداوند به او اعطا کرده است، بیشتر درک می‌کند. کاترین معرفت نفس را موجب رسیدن به اندیشه هیچ‌انگاری خود می‌داند. انسان با دستیابی به این شناخت و حقیقت، به توانایی و ایمانی می‌رسد که از تمام خطراتی که موجب گمراهی و انحراف او می‌شود، رهایی می‌یابد. اینکه فرد در کنار خداوند برای خود وجود و شخصیتی قائل باشد، منشأ تمام گمراهی‌هاست. کاترین دستیابی به این معرفت و شناخت را در صورتی مقبول می‌داند که با جان و دل باشد. فرد باید با تمام جان و دل خود به این باور برسد که هیچ چیز نیست و همه چیز از آن خداوند است. کاترین می‌نویسد: «خداوند آنی است که هست و ما آنی هستیم که نیستیم. خداوند خالق است و ما مخلوقاتش هستیم. ما از هیچ چیز خلق گشته‌ایم» (استیمپسون چپمن، ۲۰۲۱، ص ۲۴). «اگر این حقیقت را در جان خود بیابی، هرگز دشمن نخواهدت فریفت و تو از همه دام و دانه‌هایش خواهی گریخت». درواقع آگاهی عمیق از هیچ بودن، پایه زندگی معنوی کاترین بود. او بیان می‌کند: «چگونه غرور می‌تواند در اتاقی که روح از هیچ بودنش آگاهی دارد، یافت شود؟ چگونه می‌توان نسبت به دستاوردهای خود مغرور بود؛ درحالی که در درون قلب خود می‌دانیم ما وجود و هستی را دارا نیستیم؟» (جورگنسن، ۲۰۱۲، ص ۴۹؛ هکسلی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳).

کاترین با ورود به مقام معرفت نفس، به این آگاهی می‌رسد که او هیچ چیز نیست و برای این وجود دارد؛ چون خداوند به او موجودیت داده و نگهدار این وجود اعطا شده است (هکسلی، ۱۹۴۷، ص ۱۸۷؛ اسلاتر، ۲۰۱۱، ص ۴۱).

۴-۲. نفرت از گناهان و خطاهای خود و شناخت نیکی و مهربانی خداوند

کاترین در نامه به *مونا آلسا دئی ساراسینی* بیان می‌کند که با معرفت نفس، فرد به نفرت از خود و گناهانی که مرتکب شده است، دست می‌یابد و به این قضیه پی می‌برد که با وجود گناه و خطاهای او، خداوند چه نیکی و مهربانی‌ای در حق او کرده است. درواقع از طریق همین تنفر، فرد قاضی خود می‌شود و با نشستن بر صندلی وجدان خود، هیچ خطایی را بدون محاکمه باقی نمی‌گذارد. این نفرت از خود، عشق به خداوند را به دنبال دارد. با عشق به خداوند و نفرت از خود، می‌توان به سعادت دست یافت (دی. اسکودر، ۱۹۲۷، ص ۲۵-۲۷).

در اندیشه کاترین، روح با شناخت خود، فروتنی و نفرت از اغراض نفسانی خود را درمی‌یابد. او از قانون ناخوشایندی که همه اجزای او را درگیر می‌کند و با روح به مبارزه برمی‌خیزد، آگاهی یافته است. از این‌رو او با قیام کردن همراه با نفرت از هوا و هوس و شهوات، و خرد کردن آن زیر چرخ استدلال و عقل، با اشتیاق زیاد، در خود وفور نیکی و مهربانی خداوند را کشف می‌کند (ثرولد، ۱۸۹۶، ص ۳۳).

۳-۴. شناخت خداوند

معرفت نفس موردنظر کاترین نوعی درون‌نگری بیمارگونه یا خودفهمی فیزیکی صرف نبود؛ بلکه این نوع معرفت نفس، با نگاه به خودمان در پرتو کسی که ما را خلق کرده است، به دست می‌آید. معرفت نفس عمیق، با نگاه به خودمان به وسیله چشمان خداوند و در آیینۀ مهربان و لطیف او به دست می‌آید. دلیل اینکه ما می‌توانیم خودمان را در خداوند ببینیم، این است که ما بر صورت او ایجاد شده‌ایم. در واقع معرفت نفس را، که کاترین از آن صحبت کرد، می‌توان معرفت نفس الهیاتی توصیف نمود. این نوع معرفت نفس، در واقع نوعی شناخت دوگانه است: یکی شناخت خودمان که با نگاه به خداوند به دست می‌آید و دیگری شناخت خداوند که با بازتاب مهربانی و نیکی خداوند نسبت به ما به دست می‌آید. کاترین در اثر خودش، گفت‌وگو، این مطلب را توضیح می‌دهد: «از آنجایی که روح دست به شناخت خود می‌زند، خداوند خود را بهتر می‌شناسد؛ زیرا او درمی‌یابد که خداوند چه نیکی و مهربانی در حق او کرده است» (آدریسکل، ۲۰۰۸، ص ۱۴-۱۵).

۴-۴. عشق به خداوند

کاترین بر این نظر است که هستی بخشیدن خداوند به انسان، از روی عشق و محبت بود و در واقع خداوند قبل از اینکه انسان را خلق کند و در او هستی بدمد، او را دوست می‌داشت. خداوند از سر لطف و عشق و محبت، بار دیگر با خون تنها پسرش، همه انسان‌ها را نجات می‌دهد (ثرولد، ۱۸۹۶، ص ۲۳). فردی که به معرفت نفس دست یافته باشد، با دانستن اینکه از سوی خداوند - چه قبل از خلقت و چه بعد از خلقت - دوست داشته شده است و با وجود گناهکاری او خداوند همچنان عاشق اوست، او نیز عاشق خداوند می‌شود.

کاترین از زبان خداوند بیان می‌کند: «اگر روح عاقل باشد و نور اراده من در آن قرار داشته باشد، به ثمره می‌نگرد و نه به خوشی و شیرینی. ثمره روح، عشق به من است. این عشق به خداوند و نفرت از خود، پیامد و نتیجه معرفت نفس است» (همان، ص ۳۴). بنابراین، روح خودش را به عمیق‌ترین علاقه و عشق بالا می‌برد؛ به طوری که او دوست می‌دارد آنچه را که خدا دوست دارد؛ و متنفر است از آنچه خداوند متنفر است؛ سمت و سوی تمام کارهایش خداوند است و هر کاری را برای شکوه و ستایش نام او انجام می‌دهد (دی. اسکودر، ۱۹۲۷، ص ۴۹).

۴-۵. عشق به همسایه

نمود بیرونی دستیابی به معرفت نفس و معرفت به خداوند، عشق به همسایه است. در واقع درک خودمان در آیینۀ رحمت پروردگار موجب می‌شود که ما آیینۀ رحمت و محبت خداوند به دیگران باشیم. به نظر کاترین، ضروری است که فرد تاب دیگران را داشته و درحالی که شناخت حقیقی از خود دارد، به همسایه عشق مداوم داشته باشد. در این صورت، فرد احساس می‌کند که در آتش عشق خداوند می‌سوزد؛ زیرا عشق همسایه از عشق خداوند بسط یافته است. بنابراین، روحی که خداوند را می‌شناسد، فوراً عشق خود را به همسایه اش بسط می‌دهد؛ زیرا می‌بیند که خداوند همسایه را به طور وصف‌ناپذیری دوست دارد. در واقع همه فضایل از طریق همسایه انجام می‌گیرد. هر کدام از مخلوقات، مطابق با الطاف متفاوتی که از خدا دریافت می‌کنند، به دیگران خدمت می‌کنند. بنابراین باید با همان

عشق خالصی که خدا مخلوقات را دوست دارد، آنها را دوست داشت. خداوند قبل از اینکه مخلوقات به وجود بیایند، آنها را دوست داشت. در واقع عشق بود که خداوند را به جنبش انداخت تا انسان را بر صورت خود بیافریند؛ عشقی که افراد نمی‌توانند آن را برای خداوند تلافی کنند؛ اما می‌توانند آن را به آفریده‌های معقول خدا پس دهند. باید همسایه را بدون دوست داشته شدن از سمت او و بدون توجه به منافع خود، دوست داشت. باید به این قانون عمل کرد که خداوند را بالاتر از هر چیزی و همسایه را همانند خود دوست داشت (کاترین سینیایی، ۱۹۰۷، ص ۱۹۲-۱۹۴). به عقیده کاترین، باید به‌طور معنوی و آن‌هم به‌طریق دعا به همسایه کمک کرد و با کلام به او مشورت رساند و در دنیا و عقبی براساس نیازی که دارد، او را پشتیبانی کرد؛ و اگر هیچ چیزی وجود ندارد، دست‌کم می‌توان درباره او حسن نیت داشت (همان، ص ۳۹).

۴-۶. اتصال به خداوند

کاترین معرفت نفس را وسیله‌ای برای معرفت خداوند می‌داند. از پیامدهای این دو معرفت، اتحاد و اتصال به خداوند و غرقه در دریای آرام الهی شدن است. روح بعد از گذر از اقیانوس طوفانی، به دریای آرام الهی می‌رسد. روح احساس اتحاد با خداوند می‌کند و عشق الهی را می‌چشد (همان، ص ۱۹۲-۱۹۴). کاترین والاترین ثمره معرفت نفس و معرفت پروردگار را کسب لطف و احسان خداوند و اتصال به او می‌داند. او می‌نویسد:

دستورالعمل پادشاهمان (عیسی علیه السلام) در این عبارت چقدر تأثیرگذار است: «دختر! آیا می‌دانی چه چیزی تو هستی و چه چیزی من هستم؟ اگر تو شناخت کاملی از این دو مورد داری، سعادتمند خواهی شد؛ زیرا با این روش، تو می‌توانی به راحتی از دام‌های دشمن بگریزی و همه حقیقت و لطف و احسان را بدون هیچ مشکلی به دست آوری. تو او هستی. با این دستورالعمل ساده می‌توانی به خداوند متصل گردی» (ا.ج. رگینالد بوکلر، ۱۸۸۹، ص ۴۰).

نتیجه‌گیری

کاترین سینیایی عارف قرن چهاردهم میلادی و از شخصیت‌های برجسته در تاریخ کلیسا، پایه الهیات خود را بر معرفت نفس بنا نهاد. معرفت نفس معرفت پروردگار را در پی دارد و بدون ماندن در مقام معرفت نفس، شناخت خداوند امکان‌پذیر نیست. معرفت نفس موجب کامل کردن عشق ناقص به پروردگار می‌شود و کسانی که از سر ترس و با توجه به منفعت به خداوند خدمت می‌کنند، می‌توانند بدین طریق عشق ناقص خود را کامل کنند. کاترین از جهل به تاریکی، و از معرفت به نور حقیقی یاد می‌کند و معرفت را موجب بیداری وجدان آدمی می‌داند. یکی از راه‌های رسیدن به معرفت نفس این است که مورد لطف الهی قرار گیریم و در این مسیر گام برداریم. از دیگر راه‌ها، راضی بودن به رضای الهی است؛ بدین طریق که فرد به هرآنچه از سمت خداوند به او می‌رسد، راضی و خشنود باشد و در هر سختی و دشواری، تنها نیکی و مهربانی خداوند را ببیند. راه دیگر، متواضع بودن و دعا و شب‌زنده‌داری است. زمانی که فرد نیازمندی وجودی خود را درمی‌یابد، متواضع می‌شود و در این صورت، دعای مستمر او تأثیرگذار می‌شود. به نظر کاترین، تنها راه شناخت خداوند، معرفت نفس است. نمی‌توان به عشق خداوند رسید، جز آنکه

معرفت نفس حاصل آید. از موانع معرفت نفس، حب نفس است که در مقابل فروتنی است و از آفاتی است که مانع دیدن حقیقت می‌شود. غرور منشأ تمام امراض است و مانند کرمی است که ریشه درخت روح را نابود می‌کند. از نتایج خودشناسی، به عقیده کاترین، درک نیازمندی به خداوند و هیچ انگاشتن خود است. فرد با کاوش درونی خود به این نتیجه می‌رسد که هستی مستقلی از خود ندارد و هستی تماماً از آن خداوند است و او هیچ چیز نیست. فرد با معرفت نفس، به نفرت از خود و گناهانی که مرتکب شده است، دست می‌یابد. این نفرت همچون چاقویی است که ریشه حب نفس را از بین می‌برد. فرد با کنکاش در خود و آگاهی از گناهان خود، به نیکی و مهربانی خداوند در حق خود آگاهی می‌یابد و به شناخت خداوند نائل می‌شود.

از آنجا که شناخت مقدم بر عشق است، با این شناخت، عشق او به خداوند ظهور می‌یابد. نمود بیرونی این عشق، عشق به همسایه است؛ زیرا فرد به این حقیقت می‌رسد که خداوند عشق خود را به همه مخلوقات عطا کرده است و همه مخلوقات مظهر کلمه و لطفی از خداوندند؛ در نتیجه، او نیز به همه عشق می‌ورزد. والاترین ثمره معرفت نفس، اتصال و اتحاد به خداوند و رسیدن به دریای آرام حق است. به عبارت دیگر، عشق به خداوند موجب می‌شود که خداوند بر فرد آشکار گردد و در او ساکن شود.

منابع

- هکسلی، آلدوس، ۱۳۸۷، «معرفت نفس»، ترجمه مصطفی ملکیان، هفت آسمان، ش ۲، ص ۲۱۰-۲۱۴.
- Catherine of Siena, 1907, *The dialogue of the seraphic virgin Catherine of Siena*, translator Algar Thorold, London, Dryden house.
- D. Scudder, Vida, 1927, *Saint Catherine of Siena as seen in her letters*, London, J. M. Dent and sons LTD.
- Buckler, H. Reginald, 1889, *The perfection of man by charity; a spiritual treatise*, New York, Catholic Publication Society co.
- Huxley, Aldous, 1947, *The perennial philosophy*, Oxford, Toronto, University Press.
- Jorgensen, Johannes, 2012, *Saint Catherine of Siena, translated by Ingeborg Lund*, New York, Longmans, Green and Co.
- O'Driscoll, Mary, 2008, *Catherine of Siena; passion for the truth, compassion for humanity*, New York, New City Press, Hyde park.
- Slater, Jennifer, 2011, *A theological anthropology of self-realization; the humanization of women and consecrated life*, London, author house.
- Reichardt, Mary, 2001, *Catholic Women Writers; A bio-Bibliographical sourcebook*, London, Greenwood Press.
- Stevens, R. Paul, 2012, *work matters lessons from scripture*, UK, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Stimpson Chapman, 2021, *Emily, Letters to myself from the edn of the world*, USA, Emmaus Road Publishing.
- Thorold, Algar, 1896, *The dialogue of the seraphic virgin Catherine of Siena*, 1370, Translated from the original Italian, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and co, Paternoster house, charing cross road.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی نقش و انگیزه پارسیان (زرتشتیان) هند در تثبیت جریان بائیت و بهائیت در ایران

سیدعلی حسنی آملی / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

seyedAli5@gmail.com  orcid.org/0000-0003-2293-9951

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰

چکیده

تثبیت جریان انحرافی بائیت و بهائیت در ایران و اینکه چگونه جریانی با درصد انحراف بسیار زیاد از تشیع، که با برخورد شدید عالمان و متولیان دین مواجه شده، توانسته است مرحله تثبیت خود را در جامعه شیعی ایران پشت سر بگذارد و وارد مرحله گسترش شود، یکی از مسائل پرمزوراز در شناسایی این جریان است. از نکات قابل تأمل در واکاوی این جریان در صدر پیدایش آن، گروش عده نسبتاً زیادی از زرتشتیان ایران به این جریان نوظهور انحرافی است که نقش مهمی در تثبیت آن داشته است. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی درصدد است به علل این گروش و نقش و انگیزه پارسیان هند در آن بپردازد تا در ضمن آگاهی بخشی در این زمینه، پرده از سیاست‌های استعماری انگلستان در ایران این عصر بردارد. نتیجه حاصل شده حکایت از آن دارد که پارسیان هند برای حفظ منافع و موقعیت خود در هندوستان به عنوان ابزار اجرای سیاست‌های دولت استعمارگر انگلستان در ایران، توانستند با به کارگیری سیاست‌های مختلف در گروش زرتشتیان به این جریان انحرافی نقش محوری بازی کنند.

کلیدواژه‌ها: پارسیان، زرتشتیان، بائیت و بهائیت، نقش، انگیزه، انگلستان.

در طول تاریخ، فرقه‌ها، گروه‌ها و جریان‌های مختلفی در ادیان و مکاتب بشری شکل گرفته‌اند که انحراف از مسیر اصلی آن ادیان به حساب می‌آیند. برخی از این گروه‌ها و جریان‌ها توانستند باقی بمانند و ادامه حیات دهند و حتی گسترش یابند؛ و بعضی دیگر ادامه نیافته و از بین رفته‌اند. سؤالی که به‌طور طبیعی به ذهن می‌رسد، این است که چه عامل یا عواملی موجب تثبیت و گسترش بعضی از این جریان‌ها و فرقه‌ها شده است و چرا بعضی از این جریان‌ها دوام نیاورده و از بین رفته‌اند؟

شکی نیست که بایبیت و بهائیت جریانی انحرافی در اندیشه‌های شیعی به حساب می‌آید و کسی از محققان این جریان را یک حرکت اصیل در شیعه به‌شمار نیاورده است؛ از همین‌رو با برخورد جدی علمای شیعه مواجهه شد؛ اما بقاء، رشد و گسترش این جریان در ایران مسئله‌ای بسیار قابل توجه است. به‌صورت جدی این سؤال مطرح است: جریانی که با مسلمات و ضروریات باورهای اسلامی و شیعی مخالف است و توسط علما بکلی رد و طرد شده، چگونه در جامعه اسلامی شیعی ایران باقی مانده و حتی رشد و توسعه یافته است؟

در نوشته‌هایی که به بایبیت و بهائیت پرداخته‌اند، بیشتر به علل و عوامل گسترش آن پرداخته شده است و کمتر نوشته‌ای می‌توان سراغ گرفت که به علت تثبیت این جریان پرداخته باشد. آن مقدار نوشته‌های محدودی هم که به علت تثبیت این جریان پرداخته‌اند، به‌نظر می‌رسد در بیان درست آن موفق نبوده‌اند و آنچه بیان کرده‌اند، با واقعیت‌های تاریخی سازگاری ندارد یا دلیل قانع‌کننده‌ای به‌شمار نمی‌آیند و ما در نوشته‌ای دیگر به این مسئله پرداخته‌ایم و مجال و لزومی به تکرار آن نیست.

یکی از حوادثی که در ابتدای ظهور این جریان انحرافی اتفاق افتاده، گروهی عدّه نسبتاً زیادی از زرتشتیان ایران به این جریان است که نقش بسزایی در تثبیت این جریان داشته است. درک درست این گروه، در گرو فهم عوامل و زمینه‌های آن است که در این خصوص نقش زرتشتیان (پارسیان) هند بسیار پررنگ است. این مقاله به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی درصدد است که نقش پارسیان (زرتشتیان) هند را در تثبیت جریان بایبیت و بهائیت و انگیزه‌های این نقش‌آفرینی بررسی کند. بررسی این مسئله، اولاً به ما کمک می‌کند که فهم درستی از این جریان انحرافی و بخشی از علت تثبیت آن پیدا کنیم؛ ثانیاً آگاهی از چگونگی تثبیت یک جریان انحرافی که زمان زیادی از آن نگذشته است، همۀ دست‌اندرکاران را نسبت به جریان‌های نوظهوری که در زمانه ما در حال شکل‌گیری و فعالیت‌اند، هوشیارتر می‌کند تا بتوانند تصمیمات درستی در جهت مقابله با انحرافات اتخاذ کنند.

۱. پارسیان (زرتشتیان) هند

پارسیان گروهی از زرتشتیان ایران‌اند که در سالیانی بسیار دور به سرزمین هندوستان مهاجرت کرده‌اند. درباره تاریخ و علت مهاجرت این دسته از زرتشتیان اختلاف‌نظر وجود دارد (مولتون، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷). با این حال عدّه زیادی از نویسندگان، تاریخ مهاجرت آنها را به اوایل ورود مسلمانان به ایران برمی‌گردانند (اوشیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۰؛ هینلز،

۱۳۹۳، ص ۵۰؛ بویس و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹، آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص ۶۰-۶۱؛ شهردان، ۱۳۷۳، ص ۴۱۰). اکثر نویسندگان زرتشتی معترفاند که در خصوص مهاجرت زرتشتیان ایران به هند تاریخ دقیقی غیر از آنچه در «قصه سنجان» آمده و داستان مهاجرت را به‌نظم درآورده است، در دست نیست (پورداوود، بی‌تا، ص ۲؛ شهردان، ۱۳۷۳، ص ۷۳). این منظومه ۸۶۴ بیتی توسط شخصی به‌نام بهمن کیعباد از اهالی نوساری هند در سال ۹۱۷۹ق به‌نگارش درآمده است (آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص ۶۰).

زرتشتیان از طریق دریا به هند مهاجرت کردند و وارد استان گجرات شدند و ابتدا در منطقه‌ای که بعداً «سنجان» نامیده شد، اقامت گزیدند (شهردان، ۱۳۷۳، ص ۷۴-۷۵؛ اوشیدری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲-۳۳۹).

پارسیان هند قبل از آغاز سده شانزدهم میلادی در روستاهای گجرات، مانند سورت، نوساری، بروچ، کمپایت و غیره پراکنده شدند و به کارهای کشاورزی، دوردگری، کشتی‌سازی و مانند آن مشغول بودند (شهردان، ۱۳۷۳، ص ۵۳-۵۴) و در فقر و تنگدستی به‌سر می‌بردند. شیوه زندگی آنها به‌گونه‌ای نبود که بتوانند مدارس دینی برای تعلیم و تربیت موبدان تأسیس کنند (بویس و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳). به همین دلیل به‌تدریج بسیاری از سنن و شعائر ملی و دینی خود را فراموش کردند (شهردان، ۱۳۷۳، ص ۴۷) و برای رفع این مشکل، از زرتشتیان ایران کمک می‌گرفتند (مولتون، ۱۳۸۸، ص ۲۲۸).

در سال‌های بین ۱۵۰۰ تا ۱۶۰۰م ملت‌های اروپایی مانند پرتغالی‌ها، انگلیسی‌ها، هلندی‌ها و فرانسوی‌ها یکی پس از دیگری برای کسب و تجارت به هندوستان وارد شدند (آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص ۶۸) و سعی در تصرف آن داشتند و در شهرهای ساحل غربی هند، به‌ویژه در «سورت» تجارتخانه‌های خود را تأسیس کردند و با بومیان هند به دادوستد پرداختند (همان). در زمان قدرت گرفتن پرتغالی‌ها که از سال ۱۵۳۰م تا ۱۶۶۶م به‌طول انجامید، پارسیان هند تحت فشار بودند و از دست آنان از شهری به شهر دیگر فرار می‌کردند (پورداوود، بی‌تا، ص ۱۹)؛ اما با قدرت گرفتن و سلطنت انگلیسی‌ها در قرن هفدهم میلادی در هندوستان، دوران خوشی پارسیان آغاز شد (همان، ص ۲۱). پارسیان رابطه نزدیک با انگلیسی‌ها برقرار کردند و انگلیسی‌ها در سال ۱۶۶۰م نمایندگی و دلالی کارخانه خود را در سورت به یک پارسی به‌نام رستم مانک واگذار کردند و در سال ۱۶۶۳م، جی پوچا جی از سوی انگلیسی‌ها ساختن ساختمان قلعه و استحکامات دفاعی بمبئی را بر عهده گرفت (شهردان، ۱۳۷۳، ص ۵۴). در ادامه، این ارتباطات بسیار گسترش یافت و پارسیان به گروهی ممتاز در همه زمین‌ها در هندوستان تبدیل شدند. «این مردم در تمام رشته‌های صنعت و تجارت و علوم ترقی فوق‌العاده کردند؛ تا به جایی که میان اقوام مختلفی که در سرزمین پهناور هند به‌سر می‌بردند، برجسته و نام‌بردارتر شدند» (همان، ص ۷۷).

با تبدیل شدن شهر بمبئی به پایتخت تجاری هند توسط انگلیسی‌ها، پارسیان به این شهر مهاجرت کردند و به مناصب بالای اقتصادی و سیاسی دست یافتند (بویس و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰؛ پورداوود، بی‌تا، ص ۲۳؛ اوشیدری، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۴). بانکداری، بیمه، صنعت فولاد، خطوط هوایی، صنعت خودرو و علوم تجربی

از جمله حوزه‌هایی بودند که پارسیان در آن پیشگام شدند (بویس و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). به همین دلیل پارسیان به یکی از گروه‌های بسیار تأثیرگذار در هندوستان تبدیل شدند (اوشیدری، ۱۳۸۹، ص ۵۴) و در بسیاری از زمینه‌ها در زمره سرآمدان و اولین‌ها درآمدند؛ برای مثال، اولین کسی که در سال ۱۷۵۰م در شهر بمبئی اسکله ساخت، شخصی به نام *اوجی وادیا* پارسی بود؛ *دادبائی انوشیروان* جی در سال ۱۷۷۶م برای اولین بار اقدام به تأسیس کارخانه نخ‌بافی در شهر بمبئی کرد؛ قدیمی‌ترین چاپخانه بمبئی به نام «چاپخانه بمبئی سماچار» توسط یک پارسی به نام *جی مرزبان* به کار افتاد (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۸۳-۸۴). بر اثر این وضعیت، جمعیت پارسیان رو به افزایش نهاد. تعداد پارسیان ساکن بمبئی در سال ۱۷۸۰م تنها سه هزار نفر بود و طبق سرشماری سال ۱۹۲۱م این تعداد به ۵۲۳۴۳ نفر رسید و حدود سی هزار نفر هم در سایر نقاط هندوستان، به‌ویژه در شهرهای گجرات اقامت داشتند (آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص ۶۹؛ پورداوود، بی‌تا، ص ۲۶).

۲. پارسیان مجری سیاست‌های استعماری انگلستان

مسئله‌ای که در این بین باید به آن توجه کرد، این است که پارسیان در قبال چه خدمتی به انگلیسی‌ها به چینی‌ها جایگاه و قدرتی دست پیدا کردند؟ پارسیان با آن تعداد بسیار اندک و پراکنده و دارای فقر، به چه علت و در قبال کدام خدمتی که ارائه می‌کردند، مقبول انگلیسی‌ها واقع شدند و در زمان تسلط آنها بر هندوستان، به این قدرت و جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دست پیدا کردند؟ بدون شک نمی‌توان گفت که این ارتباط بدون دلیل و زمینه و صرفاً یک اتفاق بوده است.

معمولاً نویسندگانی که به مسئله پارسیان می‌پردازند، به این سؤال نمی‌پردازند و با غفلت یا تعافل از کنار آن می‌گذرند؛ ولی چنان که پیداست، بدون پاسخ به آن نمی‌توان درکی درست از آنچه برای پارسیان اتفاق افتاده است و نقشی که آنان در هندوستان و به تبع آن در برخی کشورهای دیگر از جمله ایران داشته‌اند، به دست آورد. نمی‌توان باور کرد که انگلیسی‌های استعمارگر با وجود این همه گروه‌های مسلمان و هندو در هندوستان، بدون دلیل به سراغ یک عده کوچک، فقیر و پراکنده بروند و آنها را به مکتب، ثروت و قدرت برسانند. راز این مسئله را باید در خدماتی جست که پارسیان در جهت اجرای راهبردها و سیاست‌های استعماری دولت انگلستان و تثبیت و اقتدار آن در شبه‌قاره هند و کشورهای منطقه، از جمله ایران، ارائه می‌کردند. از جمله این راهبردها، تثبیت قدرت انگلستان در هندوستان و منطقه بود که با به‌کارگیری سیاست ایجاد تفرقه در میان ایرانیان با ایجاد گروه‌ها و اندیشه‌هایی انحرافی همچون باییت و بهائیت همراه بود.

دولتمردان استعمارگر بریتانیا دستیابی به اهداف شوم استعماری خود را در آن عصر در به‌وجود آوردن این دست از جریان‌های انحرافی می‌دیدند و در این راستا برنامه‌ریزی دقیقی صورت دادند تا این جریان انحرافی از بین نرود و تثبیت گردد و حتی گسترش هم بیابد. اصول محوری این برنامه‌ریزی را می‌توان در دو امر خلاصه کرد: الف) به‌کارگیری دولتمردان مزدور قاجار؛ ب) استفاده از اقلیت‌های دینی. در این تحقیق، تنها به نقش و انگیزه پارسیان هند و به تبع آن زرتشتیان ایران در تثبیت جریان باییت و بهائیت پرداخته می‌شود.

قبل از ورود به مسئله و تبیین آن، لازم است به‌اجمال به این سؤال که استعمارگران از بدعت‌گذاری در دین ایرانیان و ایجاد انشعاب مذهبی میان آنها چه نفعی می‌بردند، بپردازیم. به‌عبارت‌دیگر، وحدت دینی مردم چه مانعی در برابر استعمارگران، به‌ویژه انگلیس، به‌وجود می‌آورد که این استعمارگر پیر درصد از بین بردن آن برآمد؟ پاسخ این پرسش را با نگاه کلان به وضعیت ایران و منطقه و جایگاه کشور انگلیس در آن باید جست‌وجو کرد.

انگلیسی‌ها تقریباً از اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی در شبه‌قاره هندوستان به‌قدرت رسیدند و استعمار آن را رسماً آغاز کردند. مزایای اقتصادی و جغرافیایی و ثروت‌های شبه‌قاره هند موجب رقابت شدید میان اروپائیان شد که در نهایت با استعمار مستقیم شبه‌قاره به‌نفع انگلیسی‌ها پایان یافت (محمود، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵)؛ اما حفظ این موقعیت برای انگلیسی‌ها، وابسته به کنترل و حفظ شرایط و موقعیت‌های راهبردی در منطقه، از جمله ایران، بود و از این جهت انگلیسی‌ها متوجه ایران هم شدند.

ایران عصر قاجار، به‌رغم همه ضعف‌هایی که داشت، کشوری مهم محسوب می‌شد؛ کشوری که بعد از نادرشاه به‌سمت قدرت گرفتن پیش می‌رفت. ایران با آن وسعت جغرافیایی و ثروت، از چند جهت برای استعمارگران انگلیسی خطر شمرده می‌شد: الف) ایران آن زمان دارای مرز مشترک طولانی با هندوستان بود و از این جهت راه زمینی مناسبی برای دسترسی به هند به‌شمار می‌آمد؛ ب) سابقه کشورگشایی ایران در هند، کاری که نادرشاه انجام داد، استعمارگران را نگران می‌کرد که مبادا شاه دیگری بخواهد دوباره بر هند حاکم شود (همان، ص ۳۰)؛ ج) با توجه به حضور فرهنگ ایرانی و اسلامی در هند، تعلقات فرهنگی و مذهبی میان بخشی از جامعه هند و ایران برقرار بود؛ به همین دلیل استعمارگران انگلیسی متوجه ایران شدند تا از یک‌سو درصد کمک به بومیان هند برنمایند و از سوی دیگر به‌عنوان دروازه ورود رقبای اروپایی انگلیس به هندوستان عمل نکند (همان، ص ۱۴ و ۲۷). از همین رو، چون ایران خطر بالقوه‌ای برای انگلیس محسوب می‌شد، این کشور درصد نفوذ در ایران و تضعیف آن برآمد (همان، ص ۳۷۶).

نفوذ در حکومت ایران، از طریق مزدوران و کارگزاران ایرانی عملی شد؛ ولی تضعیف ایران، احتیاج به آن داشت که پایه‌های قدرت این کشور تضعیف شود. بدون شک اسلام و پابندی به آن و حضور علمای بصیر، مجاهد و حاضر در صحنه، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قدرت این کشور در طول سالیان متمادی بود. به همین دلیل ما شاهد تلاش گسترده استعمارگران در جهت تضعیف این عامل قدرت در ایران هستیم. اسلام و آموزه‌های شیعی، وحدت و انسجامی در کشور به‌وجود آورده بود که به‌رغم بی‌کفایتی‌های دولتمردان ایرانی آن عصر، سدی محکم در مقابل فزون‌طلبی‌های استعمارگران ایجاد کرده بود و ملت را به استقامت در مقابل آنها وادار می‌کرد. از جمله شواهد روشن این ایستادگی، صدور حکم جهاد توسط علما و بسیج مردم در جنگ‌های ایران و روس، مقاومت نهضت تنگستان در برابر نیروهای انگلیسی و سرانجام، نهضت تنباکو به‌رهبری علما و با حمایت مردم در مقابل واگذاری امتیاز رویتزر است. به همین دلیل، دولت استعمارگر انگلیس درصد برآمد تا این عامل قدرت و اتحاد را به عامل ضعف و تفرقه تبدیل کند. سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» در طول تاریخ بارها امتحان خود را پس داده و کارآمدی‌اش را

به‌نمایش گذاشته بود. ایجاد اختلاف مذهبی نیز پیش‌تر در عثمانی آزمایش شده و انگلستان را برای سلطه بر آن کشور به توفیق رسانده بود. اینک انگلیس با درس گرفتن از این تجارب درصدد برآمد با ایجاد تفرقه مذهبی، اقتدار دین و روحانیت و به‌تبع آن، مقاومت ملت ایران را درهم شکنند. به همین دلیل ما در این عصر شاهد ظهور پیامبر، امام زمان، نایب امام، درویش، قلندر و... هستیم که از سرزمین ایران می‌جوشند و از آسمان ایران می‌بارند. ازجمله آنها شیخ/حمید/احسائی است که در عراق و در ادامه در ایران ظهور کرد. سیدکاظم رشتی مجهول‌الیهویه به‌عنوان واسطه میان امام زمان و بندگانش وارد عراق شد و علم انحراف بلند کرد و در ادامه، تفکرات و شاگردان او وارد ایران شدند. میرزاظاهر اصفهانی، معروف به «حکاک»، از شاگردان سیدکاظم رشتی، از ایران به ترکیه رفت و با ادعای مهدی موعود ظاهر شد (اصفهانی، ۱۳۳۵، ص ۲۳۵). شیخ‌مهدی قزوینی، از دیگر شاگردان سیدکاظم رشتی، آشوبگر دیگری است که مدتی گوشه‌هایی از ایران را دچار فتنه کرد (همان). سیدعلی الموسوی، از مشعشعیان خوزستان، خود را موعود اسلام خواند و در ایران و هند نامی ایجاد کرد. در اوج مبارزات ضداستعماری مردم هند و افغانستان (که در آن زمان در قلمرو ایران قرار داشت)، غلام‌عباس قادیانی سر برافراشت و خود را امام برحق خواند و مردم هند را بر لزوم اطاعت از بریتانیا دعوت کرد (همان). چون کار قادیانی در هند و ایران رواج نیافت، از میان ترکمانان آدمی با نام صوفی/اسلام لباس پیامبری پوشید و با پنجاه هزار شمشیرزن روانه تسخیر خراسان شد (محمود، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷). چون از این ترکمن چراگی برای استعمار روشن نشد، خواجه‌یوسف کاشغری را وارد صحنه کردند و او را با بیست هزار پیکارگر تحت عنوان ظهور امام زمان برای نجات ایران وارد دشت گرگان ساختند که مدتی آن خطه را دچار ناامنی کردند (همان، ص ۲۴۷-۲۴۸). به‌دنبال وی، مراد نامی از میان افغانان به تحریک بیگانه در میان مردم استرآباد و گرگان خود را نایب امام زمان خواند و گروهی از ترکمن‌ها را پیرو خود کرد و فتنه برانگیخت (مصطفوی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۲).

ازجمله این جریان‌های مدعی پیغمبری، امامت و امام زمان، جریان بابیت و بهائیت است. جریان استعمارگر با درس‌هایی که از شکست‌های متعدد در زمینه ایجاد و حمایت گروه‌های فتنه‌گر به‌دست آورده بود، درصدد تثبیت و گسترش این جریان انحرافی برآمد. در این راستا برنامه‌ریزی دقیقی صورت داد تا این جریان انحرافی از بین نرود و حتی گسترش هم بیابد. یکی از این سیاست‌ها، استفاده از اقلیت‌های دینی بود. استعمارگران انگلیسی با درک این نکته که هسته اولیه گروندگان به این جریان‌ها در تثبیت آن نقش بسزایی دارند و آنهاست که این پرچم را برافراشته نگه می‌دارند و به نسل‌های بعدی منتقل می‌کنند و زمینه تثبیت و گسترش آن را فراهم می‌سازند، درصدد برآمدند که در حمایت از جریان انحرافی بابیت و بهائیت، این هسته اولیه را از اقلیت‌های دینی، ازجمله زرتشتیان ایران، انتخاب کنند. البته این امر با همکاری پارسیان محقق شده است.

۳. حضور نمایندگان پارسیان در ایران

به‌علت وجود شرایط بسیار بد اقتصادی و اجتماعی در ایران عصر قاجار، تمام ایرانیان از جمله اقلیت زرتشتیان ایران نیز در وضعیت بد قرار گرفتند (آذرگن‌سب، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱) و در عرصه‌های مختلف دچار انحطاط شدند. همین امر

زمینه خوبی را برای سیاستمداران استعمارگر انگلیس فراهم کرد تا بتوانند در لوای تغییر وضعیت اقتصادی و اجتماعی و حتی سیاسی زرتشتیان، به اهداف استعماری خود که ایجاد اختلاف در صفوف ایرانیان بود، دست یابند. آنان با استفاده از پاریسیان هند که از نظر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در موقعیتی ممتاز بودند و همه این موقعیت‌ها را مدیون حکومت انگلستان بودند، وارد اجتماع زرتشتیان ایران شدند و سیاست‌های خود را پی گرفتند. سر جورج بردوود، از دولتمردان انگلیسی هند، حمایت جامعه پاریسیان از زرتشتیان ایران را به‌اصرار دولت انگلستان می‌داند:

به پاریسیان گفتم: اگر می‌خواهید بنمایید که از بودن تحت حکومت انگلیس فایده برده‌اید، باید کاری برای ایران بکنید... من خیلی اصرار به پاریسیان کردم که بروند به ایران و ببینند چقدر برادران زرتشتی آنها عقب مانده‌اند نسبت به گذشته‌شان؛ و بروند و یک کاری برای پاریسیان ایران بکنند، به‌شکرانه فوایدی که از حکومت انگلیس برده‌اند (دادبخش و مفتخری، ۱۴۰۰).

در این راستا، جامعه پاریسیان هند مرکزی به نام «انجمن اکابر پاریسیان هندوستان» برای کمک به زرتشتیان ایران ایجاد کردند و نمایندگانی را همراه با کمک‌های مالی، به‌ظاهر برای ایجاد تغییر در وضعیت زرتشتیان به ایران فرستادند (آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱).

۳-۱. مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا

اولین شخصی که از سوی پاریسیان هند به ایران اعزام شد و با عنوان کمک به زرتشتیان پا به ایران نهاد، مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا بود که تأثیرات بسیار فراوانی در عرصه‌های مختلف جامعه ایرانی بر جای گذاشت.

۳-۱-۱. هویت مانکجی

مانکجی فرزند لیمجی فرزند هوشنگ در پانزدهم فوریه سال ۱۸۱۳م (۱۲۳۰ق) در دهکده «هوراسومالی» در بندر «سورت» هند زاده شد (شهردان، ۱۳۷۳، ص ۶۱۸). ادعا می‌شود اجداد او از زرتشتیانی بودند که در زمان صفویه از ایران به هند مهاجرت کردند. با تسلط انگلستان بر هند، پاریسیان اولین گروهی بودند که با آنها همکاری کردند. پدر مانکجی نیز جزء کارکنان دولت انگلیس در سورت بود. با انتقال فعالیت‌های انگلیسی‌ها از سورت به بمبئی، پدر او به بمبئی رفت و در آنجا اقامت گزید (همان).

مانکجی در جوانی وارد خدمات دولتی و نظامی شد و ظاهراً پیشکاری برخی از تجار را به‌عهده گرفت و به نقاط مختلف هند سفر کرد. در پانزده‌سالگی (۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م) همراه وزیرمختار انگلیس روانه سند هندوستان شد. شغل و منصبش در این سفر تحویل‌داری نقدی پول دولت بود که باید به مصارف قشون می‌رسید. به‌عبارت روشن‌تر، او صندوق‌دار قشون استعماری انگلیس در سند بود (همان، ص ۶۱۹). با پایان این مأموریت، به بمبئی بازگشت و سه سال بعد با همان وزیر مختار در ۱۲۵۰ق به کجوج افغانستان سفر کرد. در این سفر نیز شغلش صندوق‌داری ارتش بود. چهار سال در کجوج همراه سرجانکین، فرمانده جنگی انگلیسی، و سرهنری پاتینجر بود. در سال ۱۲۵۴ق با قشون انگلیس به‌قصد تسخیر کابل حرکت کرد و به‌همراه بخش مالی - تدارکاتی آن، در نگرته مستقر شد. در این

مأموریت جنگی - اطلاعاتی، مبلغ ۲۵۰ میلیون طلا و نقره مسکوک و غیرمسکوک در اختیار مانکجی بود (همان، ص ۶۲۰). این مأموریت نیز سه سال طول کشید. این لشگرکشی به بهانه آمدن محمدشاه به هرات صورت گرفت؛ ولی در اصل، هدف انگلیسی‌ها تصرف سرزمین سند، اشغال افغانستان و مسلح نمودن ممالک آسیای مرکزی برضد دولت ایران بود. این قشون چهل هزار نفره قدهار و غزنه را تصرف کرد و به همراه شاه‌شجاع‌الملک که موضعی ضدایرانی داشت، وارد کابل شد. شاه‌شجاع به یاری پول و نیروهای انگلیسی به پادشاهی افغانستان رسید؛ اما امور لشگری و کشوری به دست خود انگلیسی‌ها اداره می‌شد. در جریان این لشگرکشی انگلیسی‌ها، صندوق‌های طلا را برای جلب نظر افغان‌ها بدون شمارش در تمام افغانستان پخش کردند (محمود، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۰).

مانکجی در جنگ‌های ۱۲۶۱م بین انگلیسی‌ها و افغانه و تسخیر سند، به سند رفت و هفت سال در آنجا و فیروزپور ماند (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۲۲). منابع از کم‌وکیف کارهای او در این دوران چیزی نمی‌نویسند. ظاهراً مانکجی به‌عنوان یک عنصر اطلاعاتی در این مناطق اشغالی به سر می‌برد و همچنان وظیفه صندوق‌داری و توزیع پول بین عوامل انگلیس و افراد موردنظر را بر عهده داشت. پاتینجر، دوست و همراه مانکجی، جاسوسی کارکشته بود که همچنین در خلال جنگ ایران و شورشیان افغان در ۱۲۵۴ق / ۱۸۳۸م در راستای منافع استعماری انگلستان فعالیت داشت.

مانکجی تبعیت بریتانیا را پذیرفت و کارمند دولت این کشور شد. او به‌عنوان یک مأمور اطلاعاتی حکومت هند بریتانیا قصد عزیمت به ایران کرد. بدین منظور مقامات بریتانیایی چهار سفارش‌نامه به کارگزاران خود در شهرهای بغداد، بوشهر، اسلامبول و تهران نوشتند و تأکید کردند: «به مقیمان دولت خود که کمال احترام را از صاحب مزبور بنمایند و ایشان را در نیک و بد از خود دانسته و حرمت او را نگاه دارند و در امور خود را معاف نداشته و با او همراهی نمایند» (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۲۲).

اکابر پارسیان بمبئی بعد از اطلاع از سفر او به ایران، او را مأمور رسیدگی به امور زرتشتیان ایران کردند و مبالغی را در اختیار وی قرار دادند (همان، ص ۶۲۳-۲۳). مانکجی با کنسول دولت ایران در هند، میرزا حسین‌خان مشیرالدوله (سپهسالار)، دوست بود و در سفر به ایران با او همراه بود (همان، ص ۶۲۳).

۱-۲. فعالیت در راستای تقویت و تثبیت بهائیکری

مانکجی در ۳۱ مارس ۱۸۵۴م / ۱۲۷۱ق روانه ایران شد و به مدت ۲۸ سال (۱۸۹۰م) در ایران اقامت داشت و تأثیرات مختلفی از خود برجای گذاشت که از مهم‌ترین آنها، حمایت و تقویت بایگری و به‌ویژه بهائیکری در ایران بود. برای این امر، شواهد متعددی می‌توان اقامه کرد.

الف) ارتباط با حسین علی بهاء

حدود سه سال قبل از استقرار مانکجی در ایران، علی محمد باب اعدام شده بود و بایبان به عراق گریخته بودند. مانکجی قبل از ورودش به ایران، به بغداد می‌رود و در سال ۱۲۷۰ق با حسین علی بهاء دیدار و مذاکره می‌کند.

این دیدار نکات فراوانی در خود دارد؛ چرا یک عامل انگلیسی قبل از ورود به محل مأموریتش در ایران، با حسین‌علی بهاء در کشوری دیگر دیدار می‌کند؟ راز این دیدار چه بود؟ بدون شک این دیدار می‌بایست در راستای اهداف مأموریت وی بوده باشد. براساس بعضی از منابع بهائی، مانکجی بر اثر این دیدار محبّ حسین‌علی بهاء می‌شود (مهرانجانی، ۱۳۱، ص ۵۵). البته برخی دیگر از آنان معتقدند که او به حسین‌علی بهاء ایمان آورد (مشهوری، ۱۷۹، ج ۱، ص ۱۲۷).

این دیدار، تنها ارتباط مانکجی با حسین‌علی نوری نبود؛ بلکه او در ادامه، از طریق مکاتبه، با او در ارتباط بود و واسطهٔ این رابطه، میرزاابوالفضل گلپایگانی، بهائی مشهور بود. این ارتباط تا آنجا گسترش یافت که حسین‌علی نوری لوحی پنجاه‌صفحه‌ای دربارهٔ مانکجی صادر می‌کند (مهرانجانی، ۱۳۱، ص ۵۹-۵۸).

ب) استفادهٔ معلمان بهائی در مدارس زرتشتیان

یکی دیگر از شواهد تأثیر‌گذاری مانکجی در تثبیت و گسترش باییت و بهائیت، گماردن معلمان بهائی برای آموزش فرزندان زرتشتی بود. یکی از اقداماتی که مانکجی برای بهبود اوضاع زرتشتیان ایران (همان وظیفه‌ای که به‌ظاهر برای آن به ایران آمده بود) انجام داد، تأسیس مدارس زرتشتی برای آموزش نونهالان و کودکان زرتشتی بود (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۲۶؛ بویس، ۱۳۹۱، ص ۲۴۵-۲۴۶). او در این مدارس معلمان بهائی را به‌خدمت گرفت که نتیجهٔ آن بهائی شدن تعدادی از دانش‌آموزان این مدارس بود. نویسندگان زرتشتی افرادی چون بهرام رستم نرسی آبادی، جوانمرد شیرمرد، دینیار بهرام، میرزااسفندیار رستم‌آبادی، گشتاسب خداد کینخسرو و رستم خدابنده کرمانی را از شاگردان دبستان مانکجی برمی‌شمرد (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۳۸) که به سلک بهائیت درآمدند (فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۳۵-۹۴۹؛ سلیمانی اردکانی، ۱۱۶، ج ۴، ص ۴۰۵-۴۰۶). این اقدام او چنان آشکار بود که در جامعهٔ زرتشتی ایران مخالفت‌هایی را ایجاد کرد و بزرگان و موبدان زرتشتی به مخالفت به این مدارس پرداختند و برخی از بزرگان زرتشتی اقداماتی را برضد او سازمان‌دهی کردند؛ از جمله اینکه دست به نامه‌نگاری برضد او زدند (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۴۰) و کار به جایی رسید که انجمن اکابر پارسیان هند مدرسهٔ تهران را تعطیل کرد (همان، ص ۶۳۹-۶۴۰) و پولی برای مخارج آن نفرستاد؛ اما او به‌خرج خود همان دبستان‌ها را به‌راه انداخت (همان، ص ۶۴۰).

ج) به‌کارگیری بزرگان بهائیت

یکی دیگر از فعالیت‌های مانکجی در همین راستا که تأثیر فراوانی در تثبیت و گسترش بهائیت داشت، به‌کارگیری میرزاابوالفضل گلپایگانی، یکی از سران بهائیت بود. میرزاابوالفضل گلپایگانی ابتدا به‌عنوان مدرس مذهبی در مدارس زرتشتی شروع به کار می‌کند که با مخالفت زرتشتیان روبه‌رو می‌شود و بعد از مدتی مجبور به برکناری می‌گردد؛ اما مانکجی او را جذب می‌کند و به‌عنوان منشی خود برمی‌گزیند و از این طریق ارتباطات گسترده‌ای بین بهائیان و زرتشتیان ایجاد می‌شود. نویسندهٔ بهائی در این زمینه چنین گوید:

مانکجی صاحب... از او (میرزاابوالفضل) خواهش کرد که در آن مکتب تدریس ادبیات فارسی کند و سمت ائتشاء مکاتیب او را نیز قبول نماید. میرزاابوالفضل این پیشنهاد را پذیرفت و در آن مدرسه جوانانی با معلومات پرورش داد که بعضی از آنها به وی ارادتی یافته، بعداً به شرف ایمان مشرف شدند؛ مانند استاد جوانمرد که از تبلیغ شدگان او بود و ملابهرام که او نیز مؤمن شد (مهرانجانی، ۱۳۱، ص ۵۷-۵۸).

گلیپایگانی از همه جهت در محقق کردن سیاست‌های مانکجی با او همکاری کرد؛ از جمله آن سیاست‌ها، باستان‌گرایی و ترویج فارسی سره بود. او در این زمینه در اقداماتی باستان‌گرایانه و جعلی، نیای حسین‌علی نوری را به یزدگرد سوم رساند و این شجرنامه برای گرویدن زرتشتیان به بهائیت اهمیت ویژه‌ای یافت (استابلزمنک، بی‌تا، ص ۴۶۸).

یکی دیگر از تأثیرگذاران بهائی، جوانمرد زرتشتی بهائی‌شده است. مانکجی برای اصلاح وضع اجتماعی زرتشتیان، انجمن زرتشتیان یزد را پایه‌ریزی کرد و شخصی چون جوانمرد زرتشتی بهائی‌شده را که در زمرهٔ احباء محسوب می‌شد، به‌عنوان منشی انجمن قرار داد. ارتباط جوانمرد با سران بهائی آن‌قدر بود که بعد از تهیهٔ نظام‌نامهٔ انجمن، آن را برای عبدالبهاء فرستاد که موجب خوشحالی و مسرت او شد (فاضل مازندارنی، ۱۳۳، ج ۸، ص ۹۳۵).

د) پیگیری نگارش کتاب‌هایی در ترویج بایبگری

یکی دیگر از فعالیت‌های مانکجی در راستای تثبیت جریان بهائیگری، پیگیری نوشتن کتاب‌های اعتقادی و تاریخی متعدد در ترویج بایبگری و بهائیگری بود. ابوالفضل گلیپایگانی نقل می‌کند که مانکجی از میرزااحسین همدانی درخواست کرد که تاریخ بایبیت را بنویسد و او نیز چنین کرد. مانکجی علاوه بر این در محتوای این کتاب نیز تصرفاتی داشته است. گلیپایگانی در این باره گوید:

او (میرزااحسین همدانی) در نظر بود که آن کتاب را در دو دفتر ترتیب دهد: دفتر اول در وقایع ظهور نقطهٔ اولی و دفتر ثانی در حوادث طلوع اقدس ابهی؛ اما پس از ختم دفتر اول، اجل مهلتش نداد و در سنهٔ ۱۲۹۹ ق در شهر رشت وفات یافت؛ لیکن مانکجی نگذاشت که آن تاریخ بدان گونه که نامه‌نگار گفته بود، انجام یابد؛ بلکه مورخ مذکور را بر آن داشت که آنچه او گوید، بنگارد (مهرانجانی، ۱۳۱، ص ۶۱؛ کاشانی، ۱۹۱۰، ص ۲۸-۲۷).

در دبیرخانهٔ مفصل و فعال مانکجی کتاب‌های اعتقادی متعددی در ترویج بایبگری تألیف شد. فهرست «گنجینهٔ مانکجی» در کتابخانهٔ مؤسسهٔ خاورشناسی خورشید جی کاما (بمبئی) نشان می‌دهد که مانکجی در این زمینه تا چه حد فعال بوده است.

به‌رغم همهٔ فعالیت‌ها و کمک‌هایی که مانکجی در جهت تغییر وضعیت (اقتصادی، فرهنگی و سیاسی) زرتشتیان در ایران انجام داده بود، شاید به‌علت فعالیت‌هایی از این دست که موجب بهائی شدن عدهٔ زیادی از زرتشتیان شده بود، عده‌ای از سران زرتشتیان ایران «در نامه‌های پی‌درپی به‌امضای سران جماعت و به‌عنوان انجمن اکابر صاحبان پارسی از او بدگویی نمودند» (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۴۰) و حتی چندین دفعه درصدد قتل او و پسرش هرمز برآمدند (همان، ص ۶۳۹).

اما بهائیان به پاس خدماتی که مانکجی در جهت تثبیت و گسترش این جریان داشته است، از او به نیکی یاد می‌کنند؛ از جمله، توریج/امینی، تاریخ‌نویس بهائی معاصر، در سال ۱۳۸۰ مجموعه اسناد زرتشتیان (موجود در سازمان اسناد ملی) را در قالب کتابی تحت عنوان «اسناد زرتشتیان معاصر ایران» با تمجید از مانکجی و خلف او، اردشیرجی، به چاپ رساند (فقیه‌حقانی، ۱۳۸۶).

۳-۲. کیخسرو جی

یکی دیگر از زرتشتیان که تأثیر مهمی در تثبیت و گسترش جریان بهائیت داشت، جانشین مانکجی، کیخسرو جی است. بعد از وفات مانکجی، انجمن اکابر پارسیان هند کیخسرو جی‌خان صاحب را در سال ۱۸۹۰م به نمایندگی از این انجمن به ایران فرستاد. مدت اقامت کیخسرو جی بیش از دو سال طول نکشید و مهم‌ترین فعالیتی که او در این مدت در ایران انجام داد، تشکیل «انجمن ناصری زرتشتیان یزد» بود. این انجمن به ظاهر برای احقاق حقوق زرتشتیان شکل گرفت؛ اما اکثر اعضای آن را زرتشتیان بهائی شده شکل دادند. یکی از نویسندگان بهائی در این باره چنین می‌نویسد:

ولی چون به رفتار و کردار دستوران زرتشتی نظر افکند، ملاحظه کرد که بر طبق وظیفه دینی خود عمل نمی‌نمایند و در بسیاری موارد به سود خود و زیان دین اقداماتی می‌کنند؛ لهذا اساسنامه‌ای تدوین کرد و به موجب آن اساسنامه، قرار شد که بیست - سی نفر برای عضویت انجمن انتخاب کردند و در حفظ زرتشتیان و جلوگیری از خودسری دستوران همت بگمارند؛ و چون امر انتخاب به انجام رسید، اکثریت اعضای انجمن با احباب شد، دو سه نفر از موبدان عضویت یافتند؛ اما اعضای که از احباب یا از محبین محسوب می‌گشتند، عبارت بودند از جناب استاد جوانمرد شیرمرد، که لوح مبارک هفت پرشش به نام او عزّ نزول یافته است؛ و دیگر کیخسرو خداداد، مبلغ اولی مابلهرام و ایضاً دینیار بهرام کلاتر امین فارسیان و استاد کیومرث وفادار خرمشاهی و ماستر خدابخش شهید، رستم خدامراد و سروش بهمن نوذر و بهمن جمشید و ارباب ودرز مهربان و خسرو مهربان آله‌آبادی و مابلهرام صاحب ترجمه؛ و گویا آن اوقات، احباء چگونگی تشکیل انجمن را به ساحت قدس عرض کردند که به دامن مناسبت مناجات معروف (پاک یزدانا خاک ایران را در آغاز مشکبیز فرمودی و شورانگیز...) از قلم مبارک حضرت عبدالبهاء صادر گشت... چون پیشوایان دین زردشتی از انجمن ناصری که حرکات آنها را تحت مراقبت گرفته بود، دل خوشی نداشتند، بنا را بر معاندت و بدگویی گذاشتند. کار به مقامی رسید که انجمن کیخسرو جی صاحب، هنگامی که موقتاً به هند رفته بود، در مراجعتش دستوران شخصی از موبدان را که اردشیر خدابخنده نامیده می‌شد، به عنوان پیشواز تا کرمان فرستادند و او به امر محرمانه آنان زهر در خوراک او کرده، مقتولش ساخت (سلیمانی اردکانی، ۱۱۶، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۶؛ فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۳۴-۹۳۵).

چنان که خود بهائیان اعتراف دارند، جز دو سه نفر موبد، بقیه اعضای این انجمن که کیخسرو جی تشکیل داد، بهائی بودند و حتی اساسنامه انجمن را برای عبدالبهاء فرستادند و تأیید او را گرفتند. این یعنی مشروعیت انجمن ناصری وابسته به تأیید عبدالبهاء، بزرگ بهائیان است. این به خوبی حکایت از ارتباط وثیق کیخسرو جی با بهائیان دارد. انتظار طبیعی این بود که زرتشتیان و بزرگان آنها با این کارهای او مخالف باشند و درصدد حذف او برآیند؛ چون در غیر این صورت، بهائیان بر یکی از مراکز اصلی اجتماع زرتشتیان، یعنی یزد، مسلط می‌شدند و زمام امور آنها را به دست می‌گرفتند.

از این مسئله می‌توان به‌دست آورد که کیخسرو جی این انجمن را پوششی برای دست یافتن به اهداف سیاسی خود، که از جمله حمایت از بهائیان باشد، قرار داد. البته کیخسرو در نهایت جان خود را در این راه از دست داد.

۳-۳. اردشیرجی ریپوتر

از بین شخصیت‌هایی که در تاریخ معاصر ایران بسیار تأثیرگذار بودند، نقش ریپوترها و در رأس آنها/اردشیرجی ریپوتر بسیار مهم است. اردشیرجی پسر/ایدلجی پسر شاپور در ۳۱ مرداد ۱۲۴۴ ش / ۲۲ اوت ۱۸۶۵م در خانواده‌ای زرتشتی - ایرانی‌تبار در بمبئی به‌دنيا آمد. پدر و پدربزرگ او از گزارشگران روزنامه انگلیسی تایمز در بمبئی بودند (فردوست، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۳۳). اردشیر پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی و متوسطه در این شهر به انگلستان رفت و علوم و حقوق سیاسی، تاریخ شرق و تاریخ باستان خواند. در اوایل سال ۱۸۹۳م در ۲۷ سالگی به بمبئی برگشت و به‌عنوان صاحب‌منصب سیاسی در دفتر نایب‌السلطنه هندوستان مشغول کار شد (همان، ص ۱۳۵). در پاییز همان سال در پی درگذشت کیخسرو جی‌خان صاحب، سرپرست زرتشتیان ایران، اردشیر از سوی سر دینشاه پتیت، رئیس انجمن اکابر پارسیان بمبئی، به‌عنوان نماینده این انجمن و سرپرست جدید زرتشتیان انتخاب و عازم ایران شد. او در سال ۱۸۹۳م، که مصادف با واپسین سال‌های سلطنت ناصرالدین‌شاه و بعد از نهضت تنباکو در ایران و به‌خطر افتادن منافع انگلیس بود، به‌عنوان یکی از حامیان دولت انگلیس به ایران آمد. وی در همان ابتدا مأموریت نیمه‌تمام کیخسرو جی‌خان صاحب را به سرانجام رساند و هدایای انجمن اکابر پارسیان بمبئی را به ناصرالدین‌شاه، ظل‌السلطان، امین‌السلطان و دیگر رجال ناصری تقدیم کرد (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰)/اردشیرجی پس از ورود به ایران در خانه ارباب جمشید جمشیدیان اقامت گزید. وی در ایران ازدواج کرد و حاصل آن دو پسر به نام‌های جمشید و شاپور بود. ماندن او در ایران چهل سال طول کشید و در ۲۳ فوریه ۱۹۳۳م در تهران درگذشت (همان).

اردشیرجی ریپوتر همانند پیشینیان خود کارگزار دولت انگلیس در ایران بود. به همین علت در بین رجال و درباریان و خاندان سلطنتی ایران صاحب نفوذ بود و رجال سیاسی دولت انگلستان مقیم تهران نیز با نظر احترام به او می‌نگریستند و در امور غرب آسیا، به‌ویژه ایران، جویای نظریات و خیالات او می‌بودند. رجال معروف انگلیس، مانند سرپرستی سیکس، سردنيس راس، لرد لینگتن و... از دوستان صمیمی او بودند. کابینه انگلستان او را به‌سمت مشاور مخصوص سفارت خود در تهران منصوب نمود و گذرنامه خصوصی برایش صادر کرد. کلیه سفارتخانه‌های خارجه در تهران با نظر احترام به او می‌نگریستند. رجال معتبر دولت ایران در امور سیاسی او را مشاور خود قرار می‌دادند. او با خانواده‌های رجال بزرگ ایران آمودش داشت. وی همچنین با سران ایل بختیاری روابط صمیمانه داشت و آنها را به اعاده مجد و جلال و فرّ و شکوه ایران باستان تهییج می‌کرد (همان، ص ۳۶۲-۳۶۴).

با این گستردگی در نفوذ، می‌توان به‌خوبی به‌دست آورد که اردشیرجی ریپوتر فقط نماینده پارسیان هند در ایران برای بهبود وضعیت زرتشتیان ایران نبود؛ بلکه این عنوانی بود برای سرپوش گذاشتن بر فعالیت‌های مرموز و متنوع او. فعالیت‌هایی که او را به صحنه‌گردان تاریخ معاصر در دوران سقوط قاجار و روی کار آمدن پهلوی تبدیل کرده است.

از جمله فعالیت‌های اردشیرجی ریپوتر همانند پیشینیان خود، کمک به گسترش بهائیت بود؛ و همین امر یکی از عوامل اختلاف زرتشتیان با او شد. وی که به ظاهر برای اصلاح امور زرتشتیان ایرانی دست به فعالیت‌های پر دامنه‌ای زده بود، از سوی انجمن‌های محلی ایران با واکنش‌هایی منفی روبه‌رو شد.

مداخله بی‌رویه او برای عزل و نصب‌های متعدد در انجمن‌های مستقل زرتشتی که راضی به نفوذ بیش از حد انجمن پارسیمان هندوستان نبودند، بین زرتشتیان سروصدای زیادی برپا کرد؛ به طوری که اردشیر ریپوتر برای تثبیت قدرت خویش پای سفارت بریتانیا را به میان کشید و انجمن یزد را تعطیل کرد. زرتشتیان ایرانی نیز عریضه‌هایی به حکومت مرکزی در تهران فرستادند و از دولت ایران درخواست کردند که از منافع اتباعشان حمایت کند.

البته مشکلات زرتشتیان ایران ریشه‌دارتر از اختلاف‌های سلیقه‌ای بود. مسئله اصلی این سال‌ها برای زرتشتیان نفوذ روزافزون فرقه بهائیت در میان زرتشتیان یزد و جذب آنان به این فرقه ضاله با حمایت مستقیم اردشیرجی بود؛ به گونه‌ای که این اختلاف‌ها در طول چندین سال به ترور و مرگ تعدادی، از جمله کیخسرو جی، ماسترخدا/بخش، نفر دوم این انجمن و از شاخص‌ترین فعالان زرتشتی، و فرار کردن کیومرث وفادار، از آموزگاران و فعالان زرتشتی، و مزوی شدن استاد جوانمرد شیرمرد، یکی دیگر از فعالان شهر یزد، انجامید (همان، ص ۶۰۳-۶۰۴).

ماسترخدا/بخش (دوست نزدیک اردشیر ریپوتر) از سردمداران انجمن، که از علما و فضایی زرتشتی به‌شمار می‌آمد، در حقیقت قبل از مرگ کیخسرو جی، نفر دوم نماینده اکابر هندوستان بود. هر چند خود او بهائی نشد، ولی از طرفداران جدی بهائیت بود و به نقل منابع بهائی از مستشاران در آیین بهائی بود و با اهل بهاء همراهی داشت و اعتراضات متعرضین را جواب می‌گفت (فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۳۶)؛ به طوری که در جریان جنگ‌های فرقه‌ای یزد که تعدادی از مسلمانان در آن کشته شدند، تعدادی از بهائیان تحت حمایت وی از خطر مرگ گریختند؛ یا وقتی که گروهی از زرتشتیان، قبرستان پارسیمان بهائی معروف به «گلستان» را تخریب کردند، از این بهائیان حمایت کرد و حتی غرامت خسارت وارد شده به آنان را از انجمن ناصری یزد گرفت. به سبب همین گونه اقدامات وی، زرتشتیان که تضعیف مذهب خویش را بر نمی‌تافتند، در سال ۱۳۳۶ق در مقابل مدرسه کیخسرو یزد او را ترور کردند (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۱۵؛ فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۳۶).

در راستای همین مخالفت‌ها بود که «مجمع حق‌شناس و حق‌گوی یزد» توسط زرتشتیان شکل گرفت و به مخالفت با این گونه حمایت‌ها از بهائیت پرداختند و بعضی از طرفداران بهائیان، همچون کیخسرو جی و ماسترخدا/بخش را ترور کردند و عده‌ای دیگر را تحت تعقیب قرار دادند که یکی از آنها کیومرث وفادار بود که مجبور به فرار به هندوستان شد (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۰۳). دامنه فعالیت این گروه تا به تهران هم رسید (همان، ص ۶۱۶). این دودستگی به انجمن ناصری یزد هم کشیده شد و انجمن به دو گروه متخاصم تبدیل شد. گروهی که باطناً به بهائیت گرایش داشتند، پشت سر اردشیرجی (نماینده انجمن اکابر) پنهان شدند و عده‌ای نیز به رویه قبلی خود رفتار می‌کردند و مخالف فرقه بهائی بودند. همین امر موجب ردوبدل شدن تلگراف‌های متعددی از سوی

مخالفان اردشیرجی به حکومت ایران و انجمن اکابر هند شد؛ اما در نهایت، انجمن اکابر هند به پشتیبانی از اردشیرجی وارد عمل شد و مجدداً او را به عنوان نماینده خود تعیین کرد.

از جمله کمک‌های پارسیان به فرقه بهائی باید به اراضی وسیعی در شهر دهلی اشاره کرد که پارسیان به بهائیان اهدا کردند و در آن، بنای معبد لوتوس (نیلوفر آبی) ایجاد شد. این معبد یکی از اماکن مهم و مشهور شهر دهلی است و هرروزه هزاران تن بازدیدکننده دارد.

در این گروه زرتشتیان به بهائیت، شخصیت‌های زرتشتی ایرانی چون *ارباب جمشید جمشیدیان*، ثروتمند مقتدر زرتشتی، نیز نقش داشته‌اند. بسیاری از رعایای وی که از روستائیان یزد و کرمان (روستا‌های حسین آباد و مریم آباد و قاسم آباد و...) بودند، به بهائیت گرویدند. جایگاه *ارباب جمشید* در این ماجرا تا بدان حد بود که *عباس افندی* مکرراً بهائیان یزد و کرمان را به فرمان‌بری و اطاعت از او امر می‌کرد. نویسنده و مبلغ بهائی در این باره چنین می‌نویسد:

و از پارسیان معروف، ارباب جمشید جمشیدیان پوربهن، دایرة تجارت و املاکش بسی متمسک و با وزرا و وكلا و اعزه و علما معاشر و مردی سلیم‌النفس و خیرخواه و عیاش و راحت‌طلب بود و با این طایفه محبت می‌نمود و جمعی از احباب پارسی، مانند ارباب سیاوش سفیدوش و ملابهرام اختر خاوری و رستم‌خان و اردشیر و غیرهم، در دایره‌اش موظف و مستخدم بودند و در خطابات صادر از قلم حضرت عبداله‌آقا تأکید و اصرار در حسن خدمت و کمال صفا و امانت و مساعدت آنان در حق وی شد؛ از آن جمله، در خطاب به ارباب سیاوش مسطور است: «ولی باید همواره به رضای ارباب جمشید رفتار نمایی و آنچه بگویند، دستورالعمل خویش بدانی؛ و نیز علی‌الخصوص ارباب جمشید که وحید فارسیان است و فرید زرتشتیان؛ و نیز احباب باید به میل و رضای ارباب جمشید حرکت نمایند و در صداقت و امانت و حسن خدمت، به متتهای قوت بکوشند؛ و مبادا نفسی سبب تکدر خاطر آن خیرخواه عالم گردد. چنین شخص خیرخواه را باید به جان و دل خیرخواه شد و در خدمتش همت نمود؛ زیرا قصور سبب غضب رب غفور گردد». و او پیوسته با احباب مساعدت و نسبت‌به حضرت عبداله‌آقا و امر ابهی اظهار خضوع می‌کرد و در سال ۱۳۲۱ چون در یزد مذبحه کبری واقع شد و خانمان کثیری از احباب را تاراج کردند و در برخی بلدان، دیگر احبا در به در شدند و جمعی سرگشته و حیران به طهران آمدند، در املاک ارباب سکونت جسته، به مشاغل و خدمات متنوعه پرداختند...؛ و چون مسیو هیبولیت دریفوس و مستر میسن ریمی به ایران آمدند، ارباب پذیرایی شایان از ایشان نمود و در پارک معروف اتابک... و هم در جمشیدآباد به اجازه او جشن مهمی و خطابه عظمی داده شد و برای حرکتشان به اصفهان وسایل کالسکه شایسته فراهم کرد و غلامعلی خان مهاجر تفتی را به جهت ملازمت خدمتشان معین نمود و در تجارخانه‌اش در قم و کاشان و اصفهان از آنان پذیرایی و احترام به‌جای آورد و در عودشان به طهران نیز به‌همان وتیره رفتار کرد (فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۵۰-۹۵۲).

ارباب جمشید از صمیمی‌ترین دوستان اردشیر ریپوتر، رئیس شبکه اطلاعاتی حکومت هند بریتانیا در ایران پس از مانکجی هاتریا بود و صمیمیت میان این دو تا بدان حد بود که برخی از دیدارهای محرمانه اردشیر ریپوتر و رضاخان در خانه ارباب جمشید صورت می‌گرفت (فردوست، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۵۰). بعدها پسر ارباب جمشید داماد اردشیر

شد (همان، ص ۱۵۵). با توجه به این پیوند، اگر تحولات فوق را به سازمان اطلاعاتی حکومت هند بریتانیا و/ردشیر ریپوتر منتسب کنیم، به بیراهه نرفته‌ایم.

خلاصه آنکه در اثر فعالیت‌های کارگزاران پارسی (زرتشتی) دولت انگلیس در ایران در راستای تثبیت و گسترش بهائیت، تعداد زیادی از زرتشتیان به بهائیت گرویدند.

۴. هدف و انگیزهٔ زرتشتیان از گروهی به بهائیت

دربارهٔ هدف و انگیزهٔ زرتشتیان در گروهی به بهائیت، باید میان زرتشتیان ایران و پارسیان هند تفاوت قائل شد. چنانکه گذشت، پارسیان هند تمام هستی، موقعیت و قدرت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود را مدیون حکومت استعمارگر انگلستان بودند؛ از این رو به کارگزار و عاملی مهم برای اجرای راهبردها و سیاست‌های این حکومت تبدیل شدند و در همین راستا نیز بزرگان پارسیان هند به پاس خدماتی که به دولت انگلستان ارائه می‌کردند، به مقام‌های مهم دولت انگلستان تبدیل شدند و به جایگاه‌های مهمی در حکومت آنان دست یافتند. مثلاً *دادابایی ناروجی*، به‌عنوان نخستین نمایندهٔ امپراتوری شرقی، به مجلس عوام انگلیس راه یافت (مولتون، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴) و افرادی چون جمشید جی جی بهایی در سال ۱۸۴۲م از طرف دولت انگلستان لقب «سرنایت» را دریافت کردند و در ماه می ۱۸۵۷م نیز ملقب به «بارونت» و «بارونت اول» شد (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۲۰). همچنین شخص دیگری با نامی مشابه فرد قبلی در سال ۱۸۶۰م به انگلستان سفر کرد و به دیدار ملکهٔ انگلستان رفت و در سال ۱۸۷۳م از طرف دولت انگلیس به‌موجب خدمات شایان توجهش به دولت انگلیس، به دریافت لقب و نشان (اس - آی - نایل) تبدیل شد و همچنین به «بارونت دوم» شهرت یافت (همان، ص ۲۴-۲۵). شخص سوم، *مانکجی* است که «بارونت سوم» ملقب شد و در سال ۱۸۷۹م به عضویت مجلس شورای حکومت بمبئی برگزیده شد و تا سال ۱۸۸۵م در این مقام باقی ماند و در سال ۱۸۸۶م به امتیاز دریافت لقب (سی - اس - آی) نائل شد (همان، ص ۲۶). شخص دیگر، *کاووس جی خورشید*، «بارونت چهارم» است. او به پاس خدماتش به دولت استعمارگر انگلیس در هند، در سال ۱۸۸۹م به‌عنوان «شریف بمبئی» توسط دولت انگلستان معرفی شد و به‌علت جایگاهی که در دستگاه استعماری انگلیس در هند داشت، نمایندهٔ حکومت انگلستان یا نایب‌السلطنهٔ هند در سال ۱۹۰۲م به هنگام تاج‌گذاری «ادوارد هفتم»، شاه انگلستان، او را به‌عنوان نمایندهٔ بمبئی برای شرکت در مراسم معرفی کرد (همان، ص ۳۰). رستم جی *کاووس جی*، بارونت پنجم، از پارسیان دیگری است که جایگاه ویژه در دستگاه استعماری انگلیس هند داشت و به همین دلیل بعد از مرگ پدرش، بارونت چهارم، از طرف دولت انگلیس به القاب و مقام پدر نائل شد. او در جشن تاج‌گذاری ژرژ پنجم، شاه انگلستان، از میهمانان ممتاز بود و با ژرژ ملاقات و گفت‌وگو داشت (همان، ص ۳۱).

اما وضعیت زرتشتیان ایران متفاوت با پارسیان هند بود. آنان ناخواسته وارد قضیه‌ای شدند که خود چندان از آن آگاهی نداشتند و خواهان آن نبودند. شاهد بر این ادعا واکنش‌هایی است که زرتشتیان ایران به این قضیه نشان دادند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) مخالفت با فرستادگان پارسیان هند در ایران: چنان که گذشت، زرتشتیان ایران به رغم کمک‌های مادی و اجتماعی‌ای که فرستادگان پارسیان هند برای آنها فراهم کرده بودند، با هر سه آنها به مخالف برخاستند و اعتراضات خودشان را به مراکز پارسیان در هند و به دست‌اندرکاران حکومتی ایران نیز اعلام کردند. بی‌شک این مخالفت‌ها به جهت کمک‌های مادی و اجتماعی آنان نبود؛ چراکه فعالیت‌هایی از این دست موجب بهبود معیشت عمومی و وضعیت اجتماعی آنان می‌شد و آنان در این زمینه، نه تنها مخالفت، بلکه همراهی هم می‌کردند (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۵۵۵-۵۵۶)؛ بلکه این مخالفت‌ها به علت آن اهدافی بود که زیر لوای این خدمات صورت می‌گرفت و آن فراهم کردن زمینه برای گسترش گرایش زرتشتیان مخصوصاً جوانان و کودکان زرتشتی به بهائیت بود.

ب) قتل فرستادگان پارسی و بعضی از گروندگان به بهائیت: این مخالفت‌ها چنان شدید شد که به قتل کیخسرو جی، نماینده پارسیان در ایران، منجر شد. چنان که گذشت، قتل او توسط خود زرتشتیان اتفاق افتاد و این قتل بعد از اعتراض به رفتارهای کیخسرو جی صورت گرفت. زرتشتیان بعد از بی‌ثمر دیدن اعتراض‌های خود، دست به ترور و قتل او زدند (سلیمانی اردکانی، ۱۱۶، ص ۴۰۵-۴۰۶؛ شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۵۵۷-۵۵۸). علاوه بر این، زرتشتیان گروهی از افراد مشهور و غیرمشهور از زرتشتیانی را که به بهائیت گرویده بودند و در ترویج و دفاع از بهائیت جدیت فراوان داشتند، به قتل رساندند؛ افرادی چون *مستر خدابخش، آقامهربان، اسفندیار کوچه‌بیوکی* و... از این دست‌اند (فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۳۶-۹۴۳، سلیمانی اردکانی، ۱۱۶، ص ۴۰۵-۴۰۶).

ج) مخالفت با احباء: زرتشتیان به مخالفت جدی با احباء (جمعیت زرتشتیان بهائی‌شده ایران) برخاستند. این جمعیت بهائی‌شده، به علت حمایت‌های نمایندگان پارسیان از آنها، به گروهی قدرتمند در میان زرتشتیان تبدیل شدند. چنان که گذشت، حتی در زمان کیخسرو جی، بیشتر اعضای انجمن زرتشتیان یزد، به جز دو سه نفر، از احباء بودند. علاوه بر اینکه تعداد زیادی از معلمان و گردانندگان مدارس زرتشتی را نیز همین احباء تشکیل می‌دادند.

زرتشتیان شاهد آن بودند که اولاً عده‌ای از زرتشتیان بهائی شدند؛ ثانیاً آنها درصد بهائی کردن افراد دیگر، به ویژه کودکان زرتشتی در مدارس زرتشتی هستند؛ ثالثاً آنها دارای قدرت و تسلط بر زرتشتیان شدند؛ از همین رو زرتشتیان و موبدان زرتشتی، مخصوصاً بزرگان زرتشتی یزد (که مرکز زرتشتیان ایران در آن زمان بود)، بنای مخالفت جدی با آنها گذاشتند و در زمان کیخسرو جی این درگیری‌ها به اوج خود رسید و ادامه یافت و موبدان یزد حاضر به شرکت در مراسم مذهبی مربوط به زرتشتیان بهائی‌شده نبودند و اجازه استفاده از دخمه‌های خود را برای مرده‌های احباء نمی‌دادند و مردگان آنها را از دخمه‌ها بیرون می‌کشیدند. به همین دلیل نیز احباء با کسب اجازه از *عبدالبهاء* گورستانی مستقل به نام «گلستان» برای خود فراهم ساختند (فاضل مازندرانی، ۱۳۲، ج ۸، ص ۹۳۵-۹۳۶). همچنین زرتشتیان درصد برآمدند که اعضای بهائی‌شده انجمن ناصری را عزل کنند (همان، ص ۹۷۲) که موفق نشدند و در نهایت، زرتشتیان انجمن دیگری به نام «مجمع حق شناس و حق گوی یزد» را تشکیل دادند که به مقابله با احباء و تشکیلات آنها می‌پرداخت (شهمردان، ۱۳۷۳، ص ۶۰۳-۶۰۵).

وسيله برای مخالفت و جلوگیری از بهائی شدن زرتشتیان استفاده کردند؛ اما به علت حمایت دولت انگلستان از پارسیان و نمایندگان آنها و نفوذ دولت انگلستان و نمایندگان پارسی آنها در حکومت ایران، در نهایت تلاش زرتشتیان آن گونه که باید، مثمر نبود و تعداد زیادی از زرتشتیان به بهائیت گرویدند. سوزان استایلر منک دربارهٔ تعداد زرتشتیانی که به بهائیت گرویدند، می نویسد: «همچنین به باور دستور دهالا، عالم شهیر زرتشتی، تقریباً چهار هزار زرتشتی در ایران و هزار زرتشتی در هندوستان به دیانت بهایی اقبال کرده اند. این جنبش تعداد قابل توجهی از تاجرین درس خواندهٔ زرتشتی در شهر یزد، تمام زرتشتیان قزوین و همچنین تعداد قابل توجهی در طهران و کاشان را شامل گردید» (استایلز، بی تا، ص ۴۶۸). به نوشتهٔ حسن نیکو، بهائیان هندوستان «همگی زردشتی ایرانی هستند که از دهات یزد و کرمان به عنوان چای فروشی در بمبئی مجتمع شده اند» (نیکو، بی تا، ج ۱، ص ۸۹).

با توجه به این شواهد می توان ادعا کرد که زرتشتیان ایران ناخواسته وارد بازی شدند که خود چندان آگاهی از آن و گرداندگان و اهداف آن نداشتند؛ ولی به هر صورت، عدهٔ زیادی از هسته های اولیهٔ گروندگان به جریان انحرافی بهائیت را زرتشتیان ایران شکل دادند و موجبات تثبیت آن را فراهم کردند.

نتیجه گیری

دولت استعمارگر انگلستان برای حفظ موقعیت خود در شبه قارهٔ هند، نیاز به آن داشت که عوامل و زمینه های را که تهدیدکنندهٔ این موقعیت بودند از سر راه بردارد؛ از همین رو متوجه ایران شد؛ کشوری که هم از نظر جغرافیایی و هم از نظر سیاسی و هم از نظر دینی می توانست تهدیدکنندهٔ این موقعیت باشد. این کشور استعمارگر برای دفع این زمینه های تهدید، راهبردها، سیاست ها و تاکتیک های مختلفی را به کار گرفت که از جملهٔ آنها، راهبرد «اختلاف بینداز و حکومت کن» بود که برای اجرایی کردن آن در عرصهٔ فرهنگی و دینی، دست به ایجاد و گسترش جریان های انحرافی دینی در ایران زد که از جملهٔ این جریانات، جریان انحرافی باییت و بهائیت بود. این استعمارگر پیر برای تثبیت و گسترش آن تاکتیک های متعددی را به کار گرفت که از جملهٔ آنها استفاده از اقلیت های دینی در ایران برای ملحق شدن به این جریان انحرافی جهت تثبیت و - در ادامه - گسترش آن بوده است. از جملهٔ این اقلیت ها، زرتشتیان ایران بودند که دولت انگلستان توانست توسط کارگزاران خود در هند، یعنی پارسیان هند، به این مهم دست یابد و عدهٔ زیادی از زرتشتیان ایران را به جرگهٔ بهائیان درآورد و هسته های اولیهٔ این جریان انحرافی را شکل دهد و زمینه های تثبیت و - در ادامه - گسترش آن را فراهم کند.

البته اهداف و انگیزهٔ پارسیان هند و زرتشتیان در این قضیه مثل هم نبود. پارسیان جهت حفظ قدرت خود و هماهنگی با دولت استعماری انگلستان و به عنوان کارگزاران آنان به این کار دست زدند؛ ولی زرتشتیان ایران ناخواسته وارد این جریان شدند. بر این اساس نمی توان گروه زرتشتیان ایران را به دلیل اثرپذیری از سبک زندگی و آموزه های جامعهٔ پارسیان هند یا تحت تأثیر شعارهای اصلاح طلبانه و برابری خواهانهٔ بهائیت و امثال آن دانست.

منابع

- استایلز منک، سوزان، بی‌تا، *گروث اقلیت‌های مذهبی به آیین بهایی - برخی مشاهدات*، ترجمه سپیده زمانی، در: lab.noghtenazar2.
- اصفهانی، عمادالدین حسین، ۱۳۳۵، *زندگانی ولی عصر صاحب الزمان*، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب.
- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۸۹، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، مرکز.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۷۲، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران، فروهر.
- بویس، مری و دیگران، ۱۳۸۸، *جستاری در فلسفه زرتشتی*، ترجمه گروهی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بویس، مری، ۱۳۹۱، *زرتشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، ققنوس.
- پورداوود، ابراهیم، بی‌تا، *ایران شاه تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هندوستان*، بی‌جا، بی‌نا.
- ددابخش، محمود و حسین مفتخری، ۱۴۰۰، «واکاوی دلایل پیامدهای ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت در دوره قاجار»، *معرفت ادیان*، ش ۴۶، ص ۷۱-۷۸.
- سلیمانی اردکانی، عزیزالله، ۱۳۱۶ بدیع، *مصباح هدایت*، تهران، مؤسسه مطبوعات امری.
- شهمردان، رشید، ۱۳۷۳، *تاریخ زرتشتیان - فرزندان زرتشتی*، تهران، فروهر.
- فاضل مازندرانی، اسدالله، ۱۳۳ بدیع، *تاریخ ظهور الحق*، بی‌جا، مؤسسه مطبوعات امری.
- فردوست، حسین، ۱۳۷۰، *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، تهران، اطلاعات.
- فقیه‌حقانی، موسی، ۱۳۸۶، «مناسبات مانکجی هاتریا با بهائیان، بهائیت و سرویس اطلاعاتی انگلستان»، *ایام*، ش ۲۹، ص ۱۸-۱۹.
- کاشانی، میرزاجانی، ۱۹۱۰م، *نقطه الکاف*، مقدمه اوارد براون، لندن هلند، بریل.
- محمود، محمود، بی‌تا، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم*، تهران، اقبال.
- مشهوری، دلارام، ۱۳۷۹، *رگ تاک گفتاری درباره نقش دین و تاریخ اجتماعی ایران*، پاریس، خاوران.
- مصطفوی، علی‌اصغر، ۱۳۶۹، *ایرانیان یهودی*، تهران، بامداد.
- مولتون، جیمز هوپ، ۱۳۸۸، *گنجینه مغان*، ترجمه تیمور قادری، تهران، مهتاب.
- مهرانجانی، روح‌الله، ۱۳۱ بدیع، *شرح احوال جناب میرزا گلپایگانی*، بی‌جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- نیکو، میرزاحسن، بی‌تا، *فلسفه نیکو*، تهران، فراهانی.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۹۳، *آیین زرتشت و پارسیان*، ترجمه سعید علی‌محمدی، قم، ادیان.

نوع مقاله: پژوهشی


تأملی در سیر تاریخی مکتب فکری «بین‌یانگ»

immovabledalahou@gmail.com

زینب میرحسینی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

سجاد دهقان‌زاده / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

sajad_dehganzadeh@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-8823-6709



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

چکیده

نظریه «بین» و «یانگ» از بنیادی‌ترین ایده‌های فلسفی در تاریخ تفکر چین باستان است که به‌منظور تبیین و توجیه محیط کیهانی و موقعیت‌های انسانی، ابداع شده است. این نظریه بی‌گمان طبیعت و انسان را ماهیتاً متجانس لحاظ می‌کند و قوانین حاکم بر طبیعت را ساری در انسان می‌داند. مقاله پیش‌رو با اتخاذ رهیافت تاریخی و تحلیلی، در پی طرح این ادعاست که نوآوری مکتب «بین‌یانگ» تنها در حد گردآوری اولیه و انتظام متعاقب باورهای باستانی چین بوده و آموزه‌های آن همواره در لایه‌های پنهانی فرهنگ چینی از قبل وجود داشته است. یافته‌های این پژوهش حکایت از این دارند که جان‌باوری، قول به همسانی انسان و جهان، فرض حضور نیروهای مذکر و مونث در تمام شئون حیات، و نیز رواج علوم و فنون غریبه به‌واسطه طبقه فانگ‌شیه از مهم‌ترین زمینه‌های اعتقادی ظهور مکتب بین‌یانگ است و اینکه کسانی مثل تسوین و تونگ‌چونگ‌شو نه مبدع، بلکه در اصل تنها مدونان و مروجان نظریات سنتی چین باستان در قالب یک نظام فکری بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تسوین، تونگ‌چونگ‌شو، مائوتسه‌تونگ، بین‌یانگ.

یکی از دوره‌های مهم تاریخ چین که در شکل‌گیری نظام‌مند مکاتب فلسفی چینی بسیار تأثیرگذار بود، دویست سال منتهی به سال ۲۲۱ ق.م است که اصطلاحاً «عصر حالت تشویش» نامیده می‌شود (ناس، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱). گرچه طی این برهه از تاریخ چین باستان، شیرازۀ «فئودالیسم» چینی فروریخت و آشفتگی و پریشانی فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی جبران‌ناپذیری به بار آمد، اما در نتیجه همین تشویش اجتماعی و عقیدتی بود که فرزاندگان چینی یکی پس از دیگری به پاخاستند و راهکارهایی برای برون‌رفت از محمصۀ واقع‌شده ارائه کردند؛ چنان‌که عبارت «بای چیچی سیوئه» (Bai-Chia-Chi-Hsueh) به معنای «صد مکتب اندیشه»، به تنوع و تعدد اندیشه‌های جدیداً مطرح‌شده در این دوران اشاره دارد. یکی از همین مکاتب صدگانه، مکتبی است به نام مکتب «یین‌یانگ»، که بنا بر شواهد کافی، ظاهراً به هیچ‌وجه ابداعی نیست و سابقۀ اندیشه‌های آن را می‌توان در باورهای باستانی مردم چین یافت.

آنچه می‌توان اصطلاحاً مکتب «یین‌یانگ» نامید، طیف وسیعی از مبانی عملی و نظری است که به‌عنوان یک «چیا» (فلسفه) در حوزه چین باستان، فراز و نشیب‌های تاریخی را پشت سر گذاشته است. با آنکه مکتب «یین‌یانگ» بر تمام دیگر مکاتب چینی تأثیرگذار بود، درباره‌ی خاستگاه و نمایندگان اولیه‌ی آن اطلاعات چندان مسووطی در دست نیست؛ با وجود این، اندیشه‌های این مکتب به دلیل حضور مبانی فکری و آموزه‌هایشان در ادبیات تقریباً همه‌ی مکاتب دیگر چینی، تا حدودی قابل ردیابی و تا حدودی واضح‌اند.

این مکتب اساساً دو قوه کیهانی را به رسمیت می‌شناسد: یکی «یین» که منفی، منفعل و بارور، اما فروپاشیده است؛ و دیگری «یانگ» که مثبت، فعال، قوی و یکپارچه است. بنا بر باورهای فلاسفه این مکتب، همه‌ی کثرات عالم هستی از فعل و انفعال یا تأثیر متقابل این دو، به مقام وجود و وجود می‌رسند. نظریۀ «یین‌یانگ» با نظریۀ «پنج عنصر» (وو هسینگ) فلز، چوب، آب، آتش و زمین قرین بود و هریک از این دو نظریه تفسیر ویژه‌ای را از ساختار و منشأ کائنات ارائه می‌کردند؛ هرچند بعدها این دو خط فکری درهم آمیختند و تلفیق حاصله بیش از همه در فلسفه «تونگ‌چونگ‌شو» (Tung Chung-Shu) کاملاً نمایان است (یو لان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۵).

۱. ادبیات پژوهش

یافته‌های حامد بیدی (۱۳۹۰) نشان می‌دهد که برخی از سبک‌های هنری غرب در فاصله‌ی قرون پانزده تا نوزده میلادی مثل سبک رئالیسم دارای گرایش‌های «یانگ»، و برخی دیگر مثل سبک رمانتیسیسم نماینده‌ی گرایش‌های «یین» هستند. پژوهش پناهی (۱۳۸۹) الگویی از کیهان‌شناسی تائویی را مطابق با فلسفه اشراق به‌دست می‌دهد. توکلی (۱۳۸۷) در پژوهش خود بسیاری از مندرجات دین و فلسفه چینی را با محوریت انگارۀ تضاد و تقابل واکاوی کرده است. کاظمی در پژوهشی (۱۳۹۱) درمی‌یابد که در «دائوده‌چینگ»، عواملی از قبیل «یین» و «یانگ» به‌عنوان دو اصل فعال و «پنج عنصر» (وو هسینگ) وجود دارند که منطبق با هم و مکمل یکدیگر عمل می‌کنند. با وجود این، پژوهشی که در ارتباطی بسیار تنگاتنگ با پژوهش حاضر قرار دارد، مقاله‌ای است تحت عنوان «مبانی کیهان‌شناختی مکتب یین‌یانگ». پژوهش یادشده با اتخاذ منظری دین‌شناختی، «یین‌یانگ» را به‌عنوان مکتبی

ناظر بر کیهان‌شناسی چین باستان مطرح می‌کند و شماری از مبانی کیهان‌شناختی آن را مورد بحث قرار می‌دهد. فارغ از اینکه هریک از این مبانی مطرح‌شده می‌توانند موضوعی مجزا برای پژوهش‌های بعدی باشند، در آن پژوهش به زمینه‌های شکل‌گیری و شخصیت‌های برجسته مکتب «بین‌یانگ» به تفصیل توجه نشده است. پژوهش حاضر در راستا و به‌مدد پژوهش‌های پیشین سعی بر آن دارد که در حد توان با واکاوی زمینه‌های اعتقادی و تاریخی - سیاسی پیدایش مکتب «بین‌یانگ»، دورنمایی تحلیلی از سیر تاریخی، پیدایش، رونق و افول این مکتب فکری به‌دست دهد.

۲. زمینه‌های شکل‌گیری

یکی از اندیشه‌های ابتدایی مردم چین باستان که زمینه فکری بسیار مهمی در نگاه دوساختی ایشان به کیهان به‌شمار می‌رود، «جان‌باوری» است؛ به این معنا که موجودات به‌موازات برخورداری از ابعاد جسمانی، از ساحت روحانی نیز برخوردارند. با وجود این، بینش کلی چینیان باستان درباره ماهیت روح و کیفیت ارتباط آن با جهان مادی طیف وسیعی از تصورات انسان‌شناختی و کیهان‌شناختی را شامل می‌شود. آنان همچون بسیاری از فرهنگ‌های ابتدایی، در آغاز راه خود تحت سیطره ترس از ارواح قرار داشتند؛ چنان‌که طی دوره «شانگ» (۱۷۵۱-۱۱۱۲ ق.م) انجام هر کاری به پس از رایزنی با ارواح و پیشگویی موکول می‌شد (جان و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴ و ۱۴۵). از زمان سلسله «شو» (۲۲۱ ق.م تا ۱۱۲۳ م) ایده روح به‌عنوان موجودی کم‌رنگ و سایه‌ای شبیح‌مانند از یک مرد، مفهومی پایدار و همیشگی در داستان‌های عامیانه بود. این اشباح، «گوی»، به‌معنای «ارواح خبیث»، نامیده می‌شدند و در تضاد با «شین»، یعنی «ارواح خیرخواه نیاکان»، قرار داشتند (هارداکر، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۲۳). تائوئیست‌های اولیه هم روح را «یک گونه رقیق‌شده از ماده» می‌پنداشتند که توانایی‌های شگفت‌انگیزی دارد. آنها ادعا می‌کردند که تمام موجودات در جهان توسط ارواح تسخیر شده‌اند و ارواح، رشد و افول آنها را تحت کنترل خود دارند. این کنترل، مخصوصاً شامل باروری حیوانات و گیاهان و تکثیر آنها تلقی می‌شد (مارتین، ۱۸۸۱، ص ۱۷۶).

با وجود این، به‌موازات چنین تصوراتی از روح، انگاره دیگری درباره روح وجود داشت که بعدها به‌طور خاص در نظریه‌پردازی مکتب «بین‌یانگ» گسترش یافت. در این مکتب، خود روح نیز مرکب از «بین» و «یانگ» و مشتمل بر دو ساحت «بین» و «یانگ» تصور شد. براساس این انگاره که همچنان «جان‌باوری»، ترس از ارواح مردگان و در اصل «نیاکان‌پرستی» را در پیش‌فرض خود دارد، در صورتی که نوادگان تشریفات دینی مربوط به اجداد خود را به‌جا نیاورند، بخش «بین» روح، موسوم به «پو»، ممکن است تبدیل به «گوی» شده، باعث سیاه‌بختی شود؛ اما اگر «پو» به‌طرز رضایت‌بخشی تسکین داده شود، می‌تواند به آرامش برسد و مآلاً نیک‌بختی را به‌ارمغان آورد. ضمناً بخش «یانگ» از روح، که «هون» (Hun) نامیده می‌شود، در ارتباط و آمیزش با «شین»، برکت و حمایت از نوادگان خاندان را تأمین می‌کند. از همین رو گفته شده است که «انجام آیین‌های نیاکان در چین، با دو مقوله ترس از مرده انتقام‌گیرنده و امید به برکت‌های اجدادی در ارتباط بوده است» (هارداکر، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۲۳).

از رهگذر تحلیل داده‌ها، دومین زمینه فکری مکتب «یین‌یانگ» را می‌توان ذیل عناوین طبیعت‌گرایی، دنیاپذیری و کم‌توجهی به مابعدالطبیعه مطرح کرد و در واقع، جست‌وجوی معنا، و هدف و سعادت عمدتاً این‌جهانی. اگر در بینش‌های مکاتب صدگانهٔ چینی - که پس از فروپاشی فنودالیسم چینی یکی پس از دیگری سربرآوردند - گرایش‌های «ماده‌گرایانه» بسیاری وجود دارد و اگر در مکتب «یین‌یانگ» تبیین‌های کاملاً دنیوی از هستی موج می‌زند و اگر در این مکتب بهره‌گیری از «علوم غریبه» برای نیل به سعادت و جاودانگی مادی و دنیوی به‌چشم می‌خورد، همهٔ اینها در واقع بازتاب باورهای عمومی موجود در دورهٔ پیش از «عصر حالت تشویش» در میان چینیان باستان‌اند. می‌توان از رهگذر تحلیل داده‌ها دریافت که در زمینهٔ ارتباط انسان و طبیعت در تاریخ تفکر چین، همواره دو مشخصهٔ بسیار برجسته مشهود بوده است: نخست آنکه نگاه ایشان به طبیعت، مثبت و موافق زندگی مادی بوده است؛ دوم اینکه، از نظرگاه مردمان چینی ارتباط بین انسان و طبیعت، نه عرضی، بلکه ذاتی است؛ انسان مینیاتور کیهان یا طبیعت است و تافته‌ای جدابافته نیست و همهٔ قوانین و قواعدی که بر شئون طبیعت حاکم است، دربارهٔ انسان به‌عنوان جزء ارگانیک طبیعت نیز مصداق دارد. بر همین مناسبت که راداکریشنان در این‌باره می‌گویند: «در نتیجهٔ نفوذ شدید طبیعت‌گرایی و انسان‌محوری بر زندگی و اندیشهٔ چینی، ذهن چینی گرایش بسیاری به جدایی (بی‌اعتنایی) از مسائل مافوق‌طبیعی دارد» (راداکریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۷۵).

سومین زمینهٔ اعتقادی شکل‌گیری مکتب «یین‌یانگ» را می‌توان اعتقاد به «تائو» دانست که مفهومی سنتی و بسیار رایج در فلسفه و فرهنگ چینی است. می‌دانیم که در مکتب «یین‌یانگ»، «تائو» در رأس «یین» مؤنث و «یانگ» مذکر قرار می‌گیرد و تئلیتی را به‌وجود می‌آورد و از رهگذر هم‌کنشی‌های فی‌مابین موجبات پیدایش و بقای کائنات را میسر می‌سازد (دهقان‌زاده و میرحسینی، ۱۳۹۸). در این مکتب، تعدادی «توو» یا اشکال هندسی نیز هست که سعی در تشریح و توصیف تصویری «تائو» به‌عنوان اصل غایی دارند که فعالیت‌های کیهانی را کنترل می‌کند. در میان این اشکال و نمادها، «تای‌چی‌تووم» یا «دی‌گرام تای‌چی» از همه مشهورتر است. مطابق با سنت پذیرفته‌شده، شکل استاندارد «تای‌چی»، به‌صورت نموداری دایره‌ای با یک «ماهی‌یین» و یک «ماهی‌یانگ» در داخل آن و «هشت تریگرام» در اطراف آن است (گو، ۲۰۰۳، ص ۱۹۵). با این حال باید خاطر نشان کرد که تمام توصیفات از «تائو» و اشکال مورد استفاده، صرفاً توضیحی است برای ذهن تجسمی انسان، و در اصل برای تقریب به ذهن؛ درحالی که «تائو» حقیقتی نام‌ناپذیر (Wu-Ming) و توصیف‌ناشدنی است.

حال در صورت مسلم گرفتن این نکته، باید بدانیم که پرسش دربارهٔ ماهیت «تائو»، ما را با طیف بسیار وسیعی از تفاسیر و معارف انسانی در این باب مواجه خواهد کرد. واژهٔ «تائو»، گرچه لفظاً به‌معنای «راه» است، اساساً جامع جمیع معانی ممکن است؛ چنان که آن را، هم معادل نظم کیهانی در نظر گرفته‌اند (نوری و دهقان‌زاده، ۱۳۹۳) و هم به‌معنای قانون، معیار و منشأ کثرات (چان، تائو، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۵۸۸) کتاب چونگ‌یونگ به‌نام «تعالیم مین»، «تائو» را به‌صورت «امر مطلق» و «نقطهٔ نهایی کوشش انسان» تعریف می‌کند و آن را معادل «چه‌انگ» (Che Eng) یا «کمال» و «خلوص» می‌داند. تاهسوه (Tahsueh) یا کتاب آموزش کبیر، اصطلاح «تائو» را به همان اسلوب به‌کار می‌برد و در بخش مقدمهٔ کتاب می‌افزاید که راه «آموزش کبیر» تبیین فضیلت

کشفی - اشراقی، حس محبت به مردم و استقرار در خیر اعلی است. کتاب *هسون‌تزو* به‌سیاق تفسیر در ملحقات *یی‌چینگ* (کتاب تبدلات)، «تائو» را از حیث متافیزیکی بر مبنای «یین‌یانگ» تبیین می‌کند. این اثر، «تائو» را به‌صورت «فراسوی شکل یا کلیت شکل» تعریف می‌کند و آن را از امور «تحت شکل یا شکل‌دار» متمایز می‌نماید (همان، ص ۵۸۹)؛ و نهایتاً لائوتزو در «تائوته‌چینگ» معنای بسیار گسترده‌تری از «تائو» را درک می‌کند و می‌گوید: «همه چیز در جهان از هستی پدید می‌آید و هستی از نیستی» (لیو، ۲۰۰۶، ص ۱۳۴). در یک تحلیل نهایی می‌توان دریافت که کلمه «نیستی» در اینجا به وجود لایشرط مقسمی اشاره دارد و واژه «هستی» به وجود لایشرط قسمی؛ حال آنکه مراد از «همه چیز در جهان»، وجودهای فردی با صورت‌ها و اشکال معین است.

اما دربارهٔ زمینهٔ چهارم باید خاطر نشان کرد که استفاده از الگوی حضور عناصر «زنانه» و «مردانه» برای پیدایش و قوام هستی، اندیشهٔ بنیادینی است که در تاریخ تفکر بشر، کسوت‌های ابتدایی تا پیشرفته را به تن کرده است. به همین منوال، یکی از ارکان اصلی اندیشهٔ متقدم در چین باستان، نظریهٔ اصالت دو نیروی بنیادین به‌نام‌های «یانگ» و «یین» در پیدایش و سیورورت اشیا بود. مقصود از «یانگ»، ساحت روشنی، خشکی و جنبه‌های مردانهٔ کیهان بود؛ حال آنکه «یین» بر ساحت تاریکی، رطوبت و جنبه‌های زنانه دلالت داشت (نیدهام، ۲۰۰۴، ج ۶ ص ۴۲؛ کاروس، ۱۹۰۲، ص ۳). این تلقی اولیه، در میان همهٔ طبقات اجتماعی چین فراگیر بود. مردم عادی چین از گذشته‌های دور، اندیشهٔ «یین» و «یانگ» را در توضیح پدیده‌های هستی به‌کار می‌بردند؛ حال آنکه فیلسوفان تائوئیستی هم از این دو اصطلاح در توضیح فلسفهٔ خود استفاده می‌کردند (شیل، ۱۳۵۹). علاوه بر مردم عادی و فلاسفهٔ تائویی، نظریهٔ «یین» و «یانگ» بخش معظمی از ذهنیت اطباء اولیهٔ سلطنتی چین را هم تشکیل می‌داد (نیدهام، ۲۰۰۴، ج ۶ ص ۴۲-۴۳)؛ چنان‌که در تقسیم‌بندی طب باستانی چینی از بیماری‌ها، عامل تمام بیماری‌ها فزونی یافتن یکی از موارد ذیل است: افزایش «یین» موجب سرماخوردگی، افزایش «یانگ» باعث تب شدید، افزایش باد سبب درد زیاد، افزایش باران باعث دردهای شکمی، افزایش مدت گرگ و میش موجب گیجی و پریشانی، و افزایش روشنایی روز سبب بیماری‌های قلب و ذهن می‌شود (همان، ص ۴۳). همچنین اطباء سنتی، همچون *نای‌چینگ* (Nei Ching)، معتقد بودند که افزایش عمر با تعادل بین «یین» و «یانگ» ممکن می‌شود (همان، ص ۷۷).

با وجود این، نظریهٔ «یین» و «یانگ» بعدها با ظهور کسانی چون *تسوین* (Tsou Yen) به یک نظریهٔ ابتدایی دیگری موسوم به «وو‌هسینگ» ملحق شد و به‌شکل یک مکتب نظام‌مند و مجزا درآمد. مطابق مکتب «یین‌یانگ»، «یین» و «یانگ» زوج‌های ابدی‌اند که طی یک فرایند دوری (چرخشی) از «تائو» به‌وجود آمده‌اند؛ و الگوی هم‌کنشی «یین» و «یانگ» نه‌تنها فیزیولوژی انسانی، بلکه تمام ساختارهای کیهان و کلیهٔ جنبه‌های «تائو»، اعم از الهیات تا آیین‌ها را دربرمی‌گیرد (میلر، ۲۰۰۳، ص ۷۱). در نتیجهٔ همین هم‌کنشی «یین» و «یانگ» است که «وو‌هسینگ» پیدا می‌شود. درحالی‌که کلمات «یین» و «یانگ» در اصل بدون ترجمه‌اند؛ اما «وو‌هسینگ» ترجمه‌های بسیاری دارد و در آغاز به «پنج عنصر»، و آن‌گاه به «پنج ماده»، «پنج نیرو»، «پنج عامل»، «پنج وجود»، «پنج قدرت»، «پنج عمل» یا «پنج مرحله» ترجمه شده است. از میان این معانی، عبارت «پنج مرحله»

برای «ووهسینگ» بیشتر پذیرفته شده است؛ هرچند کاربرد آن پس از دوران «هان» متداول شد (وانگ، ۲۰۰۵، ج ۱۴، ص ۹۸۸۸). با وجود این، برخی از پژوهشگران اعتقاد دارند که نظریه «یین» و «یانگ» و نظریه «پنج عنصر»، در اصل ریشه‌های جداگانه‌ای داشتند؛ اما در زمان امپراتوری «چو شرقی»، این دو نظریه به دلیل اهداف مشترک، در قالب نظریه‌ای یکپارچه برای تبیین مراتب مختلف انواع تغییرات جهانی، و بی‌تردید با اولویت «یین‌یانگ»، به کار رفتند (چان، یین - یانگ، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۷۲۱).

پنجمین زمینه شکل‌گیری مکتب «یین‌یانگ»، رواج علوم و فنون غریبه در چین باستان بود. سنگ بنای همه این فنون، اعتقاد به حضور و اثربخشی «یین» و «یانگ» در همه شئون زندگی بود و فراهم آوردن شرایط مطلوب‌تر مادی و معنوی و بالاخص پیش‌بینی سرنوشت و تطویل حیات، در زمره اهداف اصلی به‌شمار می‌رفت. چینیان اجرام آسمانی را نه اجرامی بی‌جان، بلکه مکان‌هایی برای حیات معنوی یا به‌عنوان پدیده‌های معنوی در نظر می‌گرفتند (ولسفورد، ۱۹۲۱، ج ۱۲، ص ۷۷). از نظر ایشان، خورشید «یانگ» بزرگ، و ماه «یین» بزرگ هستند. خورشید تبلور یافته از «یانگ»، و ماه متبلور از «یین» است (همان). از ثمرات دانش‌های غریبه، همچنین امکان پیشگویی آینده بود. فن پیشگویی از حدود چهار هزار سال پیش در عصر لئونگ شانگ در چین متداول شد. پیشگویان در آغاز از روش‌های ساده‌ای چون سوزاندن استخوان کتف گاو استفاده می‌کردند. روش دیگر، سوزاندن لاک سنگ‌پشت و تفسیر شکاف‌های ایجاد شده بر روی آن بود (داگلاس، ۱۳۹۵، ص ۵۳).

در زمینه علوم غریبه و کیمیاگری بیش از هر گروه و طبقه دیگری، گروه «فانگ‌شیه» فعال بود و قدمای مکتب «یین‌یانگ» از همین طبقه برخاستند. «فانگ‌شیه» یا «اساتید فنون غریبه» در حدود دویست سال قبل از میلاد ظاهر شدند و به‌عنوان اساتید سمنی و دارای مهارت‌های سری می‌توانستند تمهیدات نیل به عمر طولانی یا جاودانگی را فراهم آورند. پیشگویی، طالع‌بینی، شفا‌دهی، جن‌گیری، تجربه‌های خارج از بدن، برقراری ارتباط با جهان خدایان و ارواح، روشن‌بینی، طبابت و جادوگری، از تخصص‌های آنان به‌شمار می‌رفت (نیدهام، ۲۰۰۴، ج ۶ ص ۴۰). ریشه و معنای دقیق کلمه «فانگ‌شیه» کاملاً مشخص نیست و آنان در گذشته به‌طور معمول مورد توجه عموم نبودند؛ زیرا توانایی‌های ایشان اغلب تنها برای گسترش درونی و بیرونی ساختار سیاسی موجود استفاده می‌شد. با وجود این، «فانگ‌شیه» در چین در طول دوران ششصدساله، از قرن سوم قبل از میلاد تا قرن سوم میلادی دارای قدرت و نفوذ بودند. در دوران سلسله «هان»، به‌ویژه در دوران امپراتور «وو» تمایل زیادی به نمایش فنون و مهارت‌های رمزی وجود داشت. بعدها امپراتور «وانگ‌منگ» به استفاده از نشانه‌های سرنوشت علاقه نشان داد و امپراتور «کوانگ‌وو» (Kuang-Wu) به فنون پیشگویی ایمان راسخی پیدا کرد. این، زمان مناسبی برای «فانگ‌شیه» بود تا قدم پیش بگذارد؛ به دربار راه یابد و بخت خود را برای نشان دادن مهارت‌هایش بیازماید. لذا در این دوره تعداد افرادی که به فال‌گیری و انجام سحر و افسون می‌پرداختند، فزونی گرفت و آنان به جایگاه بلندی ارتقا یافتند. از جمله این افراد می‌توان وانگ لینگ (Wang Liang) و سون هسین (Sun Hsien) را نام برد (داوسکین، ۱۹۸۳، ص ۴۳). طبقه «فانگ‌شیه» در طول سلطنت امپراتور اول، شی‌هوانگ‌تی، که در سال ۲۲۱ ق.م چین را متحد ساخت، از نظر سیاسی نفوذ قابل‌توجهی یافت. آنها امپراتور را برای جست‌وجوی جزیره «پُنگ‌لای»

(جزیرهٔ جاودانگان) و استفاده از نیروی دریایی کشور به‌منظور یافتن آن متقاعد کردند. نفوذ آنها حتی در زمان سلطنت ووتی (۸۷۰-۸۴۰ ق.م) بیشتر شد. مهم‌ترین فرد از طبقهٔ «فانگ‌شیه»، لیشیانوچون (Li-Xiao Chun) بود که امپراتور ووتی را متقاعد کرد که برای تبدیل و کیمیا سولفور به طلا، برای «خدای اجاق» قربانی کند. این، اتفاق مهمی در پیشرفت عمومی «تائوئیسم» بود؛ زیرا انجام قربانی برای «خدای اجاق»، باعث ورود خدایان دیگر در «تائوئیسم» و تأسیس بعدی پانتئون بزرگ تائویی شد (Fang Shih).

۳. «یین‌یانگ» در متون کهن

نظریه‌های «یین‌یانگ» و «پنج عنصر» در برخی از متون اولیه یافت می‌شوند. این متون اولیه شامل فهرستی از کتاب‌های کلاسیک می‌شوند که عبارت‌اند از *تسوچینگ* (رسالهٔ تاریخ)، *سی‌چینگ* (رسالهٔ حکامه‌ها)، *سی‌چینگ* (رسالهٔ آداب و شعائر) *یی‌چینگ* (رسالهٔ تبدلات)، *چه‌اون‌چیو* (رسالهٔ بهار و خزان) و همین‌طور آثار تائویی همچون *تائوته‌چینگ* و... مفاهیم «یین» و «یانگ» و عناصر پنج‌گانه، در میان این متون، بیش از همه در *یی‌چینگ* مطرح شده است.

نخستین ذکر از «یین» و «یانگ» در *چه‌اون‌چیو* یا *سالنامهٔ بهار و خزان* قابل مشاهده است. براساس سنت چینی *سالنامهٔ بهار و خزان* یکی از کتب کلاسیک چینی است که وضعیت داخلی دولت، جلسات سیاسی، جنگ‌ها و ۲۲۲ تا ۴۸۱ ق.م نشان می‌دهد. این کتاب شامل گزارش‌هایی از وضعیت داخلی دولت، جلسات سیاسی، جنگ‌ها و حتی بلایای طبیعی است (لگ، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۷۱)؛ اما باید خاطر نشان کرد که انتخاب تاریخچهٔ ایالت «لو» به‌عنوان یکی از کتب کلاسیک چینی، هدفی به‌مراتب بالاتر از صرفاً شناخت تاریخ آن ایالت را دنبال می‌کند (همان). «یین» و «یانگ» در این سالنامه به‌ترتیب با معانی «دامنهٔ کوه در سایه و دامنهٔ کوه در آفتاب» یا «سرد و گرم» پدیدار شده است؛ اما بعدها در اواسط این دورهٔ تاریخی، طیف گسترده‌ای از پدیده‌های دوگانه براساس «یین» و «یانگ» انتزاع و تعیین شدند: زن و مرد؛ کم و زیاد؛ زمین و آسمان؛ مرطوب و خشک؛ فعال و منفعل؛ تاریک و روشن؛ و... در اینجا استفاده از قوانین و نَسَبِ حاکم بر «یین» و «یانگ»، منتج به مفهوم چینی نسبت امور می‌شد؛ به این معنا که دوگانگی هیچ‌گاه قطعی نیست و امور متضاد، از منظر امر مطلق، متمم و مکمل یکدیگرند.

کتاب مهم دیگری که می‌توان دوگانه‌انگاری مربوط به «یین» و «یانگ» را در آن یافت، *یی‌چینگ* یا *کتاب تبدلات* است. نام اولیهٔ این کتاب، *ژو - یی* بود و نمایندهٔ ماهیت ادراک مردم عصر «چو» از تبدلات طبیعی و انسانی بوده است (چنگ، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۷۱). شیوهٔ تفکر بر پایهٔ «یین» و «یانگ»، آن‌گونه که در این متن کهن مطرح می‌شود، اساساً جهت‌گیری فکری همهٔ متفکران چینی، از جمله اندیشمندان تائویی و کنفوسیوسی را تحت تأثیر قرار داده است (ماو، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۲۹). با آنکه تفسیر «مکتب کنفوسیوس» و «مکتب تائو» از کتاب *یی‌چینگ* با یکدیگر متفاوت است، اما آن‌ها خاستگاه بسیاری از مفاهیم دینی و فلسفی این دو مکتب است؛ مفاهیمی مانند «نسبیت»، «ووهسینگ»، «یین» و «یانگ»، «چی» یا انرژی حیات، «یی» یا تغییر و تبدل دائمی، «واحد» و «کثیر» (توکلی، ۱۳۸۶).

بی‌چینگ به شکل ساده به پیدایش عالم هستی، طبیعت و کیهان بر حسب تطورات یا آمیزش و حرکت و سکون نیروهای «یین» و «یانگ» می‌پردازد (چنگ، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۷۲). بی‌چینگ، با آنکه حاوی خرافات فراوانی است، در کانون توجه علم، هنر و فلسفه چین باستان قرار می‌گیرد و اعتقاد بر آن است که این کتاب رموز هستی را نمایان می‌سازد (شبل، ۱۳۵۹، ص ۲۵۴). واژه «بی» در عنوان این کتاب نشان‌دهنده هرگونه تبدل، از جمله تبدل از نور به تاریکی، از ثروت به فقر، از خوش‌اقبالی به بداقبالی و بالعکس است. بنا بر این کتاب، تغییر و تبدل ویژگی غالب همه پدیده‌هاست و اساساً به دلیل فعالیت پنهانی اصل مذکر (یانگ) و اصل مؤنث (یین) در جهان روی می‌دهد. از این رو بی‌چینگ براساس نگاهی دوقطبی و بر مبنای نظریه «یین» و «یانگ»، هم تبدلات مربوط به طبیعت را تبیین می‌کند و هم تغییرات مربوط به افعال انسانی را. ناگزیر بودن تغییرات و قریب‌الوقوع بودن آنها، مشخصه‌ای است که قابلیت تفسیر یا پیش‌بینی وقایع را میسر می‌سازد. نظر بی‌چینگ بر این است که تغییرات قطعاً رخ می‌دهند و باید راه‌های مناسبی برای مواجهه با آنها یافت. این تغییرات می‌توانند شامل تغییرات سیاسی و اجتماعی نیز باشند. متفکران چینی بر این باورند که هنجارها و آرمان‌های جامعه باید با نیازهای متفاوتی که در موقعیت‌های مختلف ایجاد می‌شوند، منطبق باشند (ال. لای، ۱۳۹۰).

تأثیر نیرومند بی‌چینگ بر کیهان‌شناسی مکتب «یین‌یانگ» کاملاً مشهود است. براساس بی‌چینگ، خلقت جهان با غایت بزرگ یا «تای‌چی» آغاز می‌شود. «تای‌چی»، «یین» و «یانگ» را به وجود می‌آورد. «یین» و «یانگ» نیز به نوبه خود چهار صورت «یین بزرگ»، «یین کوچک»، «یانگ بزرگ» و «یانگ کوچک» را به وجود می‌آورند و این چهار صورت، هشت عنصر یا «پاکوا» را تولید می‌کنند که از طریق تأثیر متقابل بر هم، جهان را به وجود می‌آورند. این فرضیه آفرینش، ساده و ابتدایی است؛ اما جنبه‌های نیرومند طبیعت‌گرایی «تائویی» و عمل متقابل «یین» و «یانگ» را در ضمن خود دارد (جان و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲). در بی‌چینگ، افراد بشر به عنوان یکی از بی‌شمار چیزها در جهان تصور شده‌اند. کیهان مطابق با «یانگ» و «یین»، از «آسمان» و «زمین» ترکیب شده است. زمانی که زنان و مردان اجتماع را تشکیل دادند، از اتحاد آنها نسل بعدی انسان‌ها به وجود می‌آید و زمینه ایجاد روابط اجتماعی بین پدر و پسر و پادشاه و رعیت فراهم می‌شود. بنابراین، تنظیم روابط اجتماعی بین فرد و دیگران (راه بشریت)، مطابق با «راه آسمان» است (هوانگ، ۲۰۱۲، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۴. شکل‌گیری مکتب «یین‌یانگ»

متخصصان درباره این موضوع متفق‌القول نیستند که آیا این شکل از کیهان‌شناسی نخست از طبقه صاحبان مشاغل فنی نشئت گرفته و آنگاه مورد قبول فلاسفه واقع شده است یا آنکه نخست فلاسفه این مجموعه کیهان‌شناختی را کشف کرده و آنگاه صاحبان حرف آن را به کار برده‌اند. همین‌طور اینکه آیا گروه‌های فلاسفه و مشاغل مورد بحث در دوران ایالات متحارب کاملاً از هم متمایز بوده‌اند یا نه، خود جای بحث دارد؛ اما حتی اگر چنین تمایزی محرز باشد، هر دو گروه به جای تفکرات فنی و فلسفی صرف، به سیاست، تاریخ و اخلاق علاقه بیشتری از خود نشان

می‌دادند (وانگ، ۲۰۰۵، ج ۱۴، ص ۹۸۸۹). با وجود این، صورت‌بندی این نظام فکری، به‌طور سنتی به *ژی‌یان* یا *تسوین* (۳۵۰-۲۴۰ ق.م) نسبت داده می‌شود.

یکی از محدود اطلاعاتی که می‌توان در مورد *تسوین* گفت، این است که وی ظاهراً به دنیایی خارج از مکاتب فلسفی تعلق داشت؛ زیرا وی با هیچ واکنش منفی یا مثبتی از جانب فیلسوفان معاصرش مواجه نشده است. در واقع او نه مثل *یانگ* چو از سوی سایر فیلسوفان مورد نفرت و استهزا قرار گرفته است و نه *ذکری* از نام او در فهرست‌نویسی‌های اسامی فلاسفه مکاتب رقیب وجود دارد و به‌نظر می‌رسد که به‌عمد نادیده گرفته شده است. باین‌حال یکی از اشاره‌های پیش از دوره «هان» به *تسوین* در *هجمه هان‌فی‌تزو* به اصل پیشگویی به‌چشم می‌خورد. اگرچه این داستان مستقیماً با *تسوین* در ارتباط نیست، اما همین نفی پیشگویی در سال ۲۴۲ ق.م باعث کاهش توجه عموم به علوم خفیه در ایالت «یین» شده است. *تسوین* فیلسوف سلسله متأخر «شو» بود و به هیچ مکتبی غیر از «یین‌یانگ» و پنج عنصر (ووه‌سینگ) وابسته و مرتبط نبود (چان، *یین‌یانگ*، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۷۲۲). زندگی‌نامه *تسوین* حاکی از این است که وی هر دو نظریه را به موازات هم ارائه می‌دهد؛ باین‌حال آثاری که نمایانگر کامل همه نظریه‌های وی باشد، به‌جا نمانده است (همان). با توجه به این موضوع، *تسوین* ظاهراً به همان جهان مجمع تاریخ‌نگاران و پزشکان «تسوچوان» (Tsu-Chuan) تعلق داشت؛ اما موفق شده بود با وعده دانش رمزی، حمایت شاهزادگان را به‌دست آورد. پیروان او در ایالات «چی» و «یین» در شمال شرقی اولین کسانی بودند که به‌عنوان «فانگ‌شیه» (اساتید علوم خفیه) به‌خاطر ماندند (گراهام، ۱۹۸۶، ص ۱۲-۱۳).

روش کیهان‌شناسی *تسوین* خاص و نادر بود. او پژوهش‌های خود را نخست از مسائل کوچک و مشهود آغاز می‌کرد و در نهایت به بی‌نهایت و نامشهودات می‌رسید. وی ابتدا به تحقیق در خصوص پیشینیان، مانند «امپراتور زرد»، پرداخت و سپس دربارهٔ زمانی تعمق کرد که آسمان و زمین متولد شده‌اند. او ابتدا کوه‌های مشهور چین، رودخانه‌ها، دره‌های پهناور، پرندگان، حیوانات، آب، خاک و تمام چیزهای ارزشمند را فهرست کرد و نظریه مشهور «نه اقلیم» را بیان داشت (مجور، ۱۹۹۵، ج ۱۵، ص ۷۴)؛ سپس وجود چیزهایی را که فراتر از مشهودات بودند و مکان‌هایی را که به مشاهده کسی در نمی‌آیند، استنتاج کرد (گراهام، ۱۹۸۶، ص ۱۴). به همین جهت شاید سخنی به‌گزار نباشد، اگر فلسفه *تسوین* را به یک معنا «فلسفه طبیعی» بنامیم. همچنین به‌نظر می‌رسد که این فلسفه طبیعی را می‌توان به‌صورت مجموعه‌ای از مسائل علمی نسبتاً مستقل از ارتباطات سیاسی و اخلاقی افراد در نظر گرفت.

باین‌حال همین فلسفه طبیعی *تسوین* با اتخاذ نظریات «یین» و «یانگ» و «ووه‌سینگ» که در مکتب «هوانگ‌لائو» (Huang-Lao) از سلسله متقدم «هان» مطرح بودند و سپس با ادغام شدن در یک فلسفه تلفیقی، مرکب از فلسفه کنفوسیوسی و جهان‌بینی تائویی، روزبه‌روز صیغهٔ انسان‌مدارانهٔ بیشتری به خود گرفت (مجور، ۱۹۹۵، ج ۱۵، ص ۷۴). به‌دیگر سخن، ایده‌های *تسوین* از طرفی به توسعهٔ فلسفه ابتدایی چینی کمک فراوانی کرد؛ اما از سوی دیگر با ادغام شدن در جهان‌بینی اصلی چینی‌ها به‌تدریج تغییر شکل یافت (همان). برای نمونه، نظریهٔ «پنج عنصر» که در قرن چهارم قبل از میلاد توسط *تسوین* نظام‌مند گشت، در تمام شاخه‌های علوم و فنون سنتی

پذیرفته شد (نیدهام، ۲۰۰۴، ج ۱۴، ص ۴۳). از این رو تسوین کسی بود که نظریه «یین‌یانگ» و نظریه «وو‌هسینگ» را با آنکه اساساً نظریه‌هایی مستقل بودند، در مکتبی واحد ترکیب کرد.

با قدرت گرفتن مکتب «یین‌یانگ»، ارزش و اعتبار مکاتب دیگر، بخصوص «آیین کنفوسیوس»، کاهش یافت و بسیاری از آنها نادیده گرفته شدند. حتی از نظر برخی از «نوکنفوسیوسی‌ها»، مکتب «یین‌یانگ» جهان را به محدوده‌ای بدون وجود ارزش‌ها تبدیل کرد. سرانجام، نظریات «یین» و «یانگ» و هم‌کنشی آنها و همچنین فلسفه طبیعی تسوین و تائوئیست‌ها وارد کنفوسیانیسم شد و از همان زمان، آنها کیهان را به شکل نظامی طبیعی و هماهنگ می‌شناسند که تغییرات آن هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود (جان و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲ و ۱۶۳). این تأثیرگذاری عمده‌تاً در دوران فیلسوف کنفوسیوسی به نام تونگ‌چونگ‌شو رخ داد.

۵. شکوفایی مکتب «یین‌یانگ»

دوران انتظام و رونق مکتب «یین‌یانگ» را می‌توان قریب نام فرزانه‌ای دانست که اساساً کنفوسیوس است. تونگ‌چونگ‌شو (۱۰۴-۱۷۹ق.م) فیلسوف برجسته کنفوسیوسی در دوره سلسله «هان» (۱۰۶ق.م تا ۲۲۰م) و نویسنده اثر تأثیرگذار *چهارون چو فان لیو* یا *تسبیم فراوان از سالنامه بهار و خزان* بود (یینگ شی، ۱۹۹۵، ج ۱۵، ص ۸۱). امروزه کشف یک متن تائویی به نام *چیینگ‌فا* که بر روی ابریشم کتابت یافته و در سال ۱۹۷۵م در مقبره‌ای مربوط به سلسله متأخر «هان» کشف شده است، انوار جدیدی را بر ماهیت فلسفه تونگ می‌تاباند (همان، ص ۸۲). تونگ که مهم‌ترین فیلسوف کنفوسیوسی در دوران متقدم «هان» بود، به‌طور عمده مسئول استقرار و ترویج «کنفوسیانیسم» به‌عنوان ایدئولوژی رسمی دولت بود. براساس اطلاعات مربوط به زندگی او در کتاب *هان‌تسو* یا *تاریخ خاندان هان*، او به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان فرهیخته سلطنتی خدمت می‌کرد و پیشنهادهایی را تسلیم امپراتور دودمان «هان» به نام *ووتی* کرد که باعث انتشار آموزه‌های کنفوسیوسی در سراسر امپراتوری شد (چان، مدخل تونگ چونگ شو، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۶۳۴). وی که در اصل بومی بخش جنوبی ایالت «هوئی» کنونی بود، آن تسلیم امپراتور دودمان «هان» به گاه که در منصبی جدید در ایالت «کوهان‌چوان» خدمت می‌کرد، در سال‌های اولیه حکومت امپراتور *ووتی* (۱۴۰-۸۷ق.م)، به‌واسطه نظریه مهمش در خصوص ارتباط بین «آسمان» و «انسان» و تقدیم آن به پادشاه، بسیار مشهور شد. این اتفاق احتمالاً در سال ۱۲۴ق.م و در پاسخ به پرسش‌های امپراتور رخ داد. گرچه او هیچ‌گاه منصب سیاسی برجسته‌ای را عهده‌دار نشد و اغلب سال‌های زندگی‌اش را به‌عنوان یک دانشمند و نویسنده گذراند، اما در شکل‌گیری عقلانیت در دوران سلسله «هان» تأثیر چشمگیری داشت و بیش از هر کس دیگری مسئول استقرار و تثبیت «کنفوسیانیسم» کلاسیک به‌عنوان دانش و بینش رسمی در حکومت «هان» بود (یینگ شی، ۱۹۹۵، ج ۱۵، ص ۸۱).

«چونگ‌شو» در فلسفه، نظریه «یین» و «یانگ» و نظریه «وو‌هسینگ» را از پیشینیان خود اقتباس کرد. وی هر دو نظریه مزبور را در زمینه جهانی از تغییرات منظم و پیکربندی شده صحیح می‌دانست و بر این باور بود که هم «یین‌یانگ» و هم «پنج عنصر» در ایجاد و تغییرات کیهانی نقش اساسی دارند. هیچ جنبه یا ساحتی از کیهان وجود

ندارد که در معرض فعل و انفعال متقابل نیروهای «بین» و «یانگ» یا گردش‌های «ووه‌سینگ» نبوده باشد. باین‌حال وی اعتقاد داشت که نه‌تنها نظریات «بین‌یانگ» و «پنج‌عنصر» توصیفی دربارهٔ چگونگی به‌وجود آمدن کیهان هستند، بلکه این امکان نیز وجود دارد که از طریق شناخت قوانین و فرایندهای مرتبط با تغییرات کیهانی، پیش‌بینی وقایع آتی را آموخت و به‌کار بست (چان، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۶۳۶).

تونگ‌چونگ‌شو همچنین به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف کنفوسیوسی دوران خود، از روحیهٔ التقاط‌گرایانهٔ نیرومندی نیز برخوردار بود و نظریات اخلاقی و تاریخی «کنفوسیوس» را با اندیشه‌های «بین» و «یانگ» یا با «پنج‌عنصر» تطبیق و ترکیب می‌کرد. برای نمونه، او «حرص» و «انسانیت» را که دو کیفیت مشهور اخلاقی هستند، به‌ترتیب با «بین» و «یانگ» مرتبط می‌دانست. به‌همین نحو سرشت و احساسات انسانی را با «یانگ» و «بین» و بدین‌وسيله با خیر و شر یکسان تلقی می‌کرد. او همهٔ اشیا را به‌دسته‌های دوتایی یا پنج‌تایی تقسیم کرد تا با «بین» و «یانگ» و «پنج‌عنصر» منطبق شوند و همهٔ آنها را به‌صورت عددی درمی‌آورد. در این آرایش، حتی دوره‌های تاریخی هم متناظر با توالی پنج‌عنصر قرار می‌گرفتند و «انسان» به‌عنوان عالم صغیر با «طبیعت» به‌عنوان جهان کبیر انطباق می‌یافت. با وجود این، تونگ‌چونگ‌شو از اندیشهٔ تطبیق و التقاط صرف نیز فراتر رفت و معتقد شد که پدیده‌های متجانس و هم‌نوع، همدیگر را فعال و تحریک می‌کنند. به‌اعتقاد او، همین واقعیت همگانی تحریک و فعال‌سازی متقابل است که جهان را به‌صورت یک کل هماهنگ و پویا درآورده است (جان و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳).

یکی دیگر از کانون‌های فلسفهٔ تونگ این ایده است که همه چیز در جهان به‌هم مرتبط‌اند. جهان دارای ده جزء اساسی است، شامل آسمان، زمین، انسان، بین، یانگ و «پنج‌عنصر» که عبارت است از چوب، آتش، خاک، فلز و آب. از این ده جزء، سه مورد اول مهم‌ترین هستند؛ زیرا که این سه «ریشهٔ همه چیز» در کیهان‌اند؛ به این معنا که آسمان چیزها را ایجاد می‌کند؛ زمین آنها را تغذیه می‌کند و انسان آنها را به کمال می‌رساند (بینگ شیه، ۱۹۹۵، ج ۱۵، ص ۸۲). در اینجا تونگ به‌وضوح نظر هسون‌تزو را دنبال می‌کند که انسان با آسمان و زمین یک مثلث را تشکیل می‌دهد و به‌طور فعال در فرایند خلاقانهٔ کیهان شرکت می‌کند. این نظریه که «طبیعت، عالم کبیر است و انسان، عالم صغیر»، ریشه در باورهای باستانی چینی دارد و مورد پذیرش همهٔ فلاسفهٔ چین است (همان).

با وجود این، تونگ به‌واقع خلأ مهمی را در مکتب «بین‌یانگ» پوشانده است؛ بدین معنا که یکی از وجوه بارز نظریات کیهان‌شناختی تونگ‌چونگ‌شو این است که کیهان‌شناسی وی برخلاف پیشینیانش کاملاً متضمن مباحث فرجام‌شناختی است. به‌باور وی، آسمان انسان را به‌منظور توسعه و حفظ نظم، فرهنگ، سیاست و مقاصد اقتصادی به‌وجود آورد. «تی‌بین‌مینگ» یا «ارادهٔ آسمان» برای دستیابی به نظم، به «پسر آسمان»، یعنی به «امپراتور»، تفویض شد و او به‌نوبهٔ خود باید قیومیت خود را با پاکدامنی اخلاقی تصدیق و تنفیذ کند. امپراتور عهدش را به‌منظور خطمشی دادن به دنیای انسانی، با آسمان منعقد می‌کند. آسمان نسبت‌به خطاهای انسانی حساس است و به سوءحاکمیت امپراتوران با خشم واکنش نشان می‌دهد (همان). از نظر تونگ‌چونگ‌شو، «همهٔ اشیا از آنچه با جنسشان تفاوت دارند، دوری می‌کنند و به آنچه با جنسشان مشابه است، نفوذ می‌کنند» و «اشیا به‌طور قاطع نوع

خود را به سوی خویش فرامی خوانند». بنابراین ناهنجاری‌هایی که به دست انسان پدید می‌آیند، قطعاً ناهنجاری‌های طبیعی را فرامی‌خوانند. وی این موضوع را قانون طبیعت و نقض ناپذیر می‌داند (یو لان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴).

بخش عمده دیگری از اثربخشی تونگ، شامل غور و تفحص در متن *سالنامه بهار و خزان* بود که گزارشگر تاریخ ایالت «لو» از سال ۷۲۲-۴۸۱ ق.م است. نتیجه تأملات او درباره این سالنامه، در کتاب *تسینم فراوان از سالنامه بهار و خزان* یا *چه‌اون چپو فان لیو* ارائه شده است. از نظر تونگ، کتاب *چه‌اون چپو* به منزله تبیین و تشریح بینشی بود که آسمان را هدایتگر امور می‌دانست و بیش از یک اثر تاریخی، نمودارِ نگرشی بی‌واسطه به کیفیت عملکرد کیهان بوده است. تونگ از قیل چنین تأملاتی اهتمام خود را به فلسفه پیش‌بینی و شناخت آسمان نشان داد و در نهایت به این نکته پی برد که توجه به اسرار و معانی درونی کیهان، شناخت وضعیت فعلی و پیش‌بینی وقایع آینده را ممکن می‌سازد (چان، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۶۳۶). کتاب *تسینم فراوان از سالنامه بهار و خزان* در اصل، تفسیری فلسفی است بر *سالنامه بهار و خزان* که در ذیل سرفصل‌های مهم فلسفی رایج، مانند «یین» و «یانگ» و «وو‌هسینگ»، نگاشته شده است. مسائل مهم دیگر طرح‌شده در آن، شامل موضوعاتی مانند «ژن» (انسانیت)، تعریف انسان و آسمان، و رهبری مناسب امپراتور است. قابل توجه است که همه موضوعات مطرح‌شده در این اثر، همان موضوعاتی‌اند که از نظر کنفوسیوس اهمیت والایی دارند. موضوعاتی چون «چنگ‌سینگ» یا «اصلاح عناوین»، نقش حاکم، مفهوم «تائو»، «یین» و «یانگ» و «وو‌هسینگ» که در فلسفه اخلاق و انسان‌شناسی کنفوسیوسی به‌وفور عنوان شده‌اند (همان، ص ۱۲۵).

با این حال، گرچه نظام فلسفی تونگ روی هم‌رفته به‌عنوان التقاط مکتب «یین‌یانگ» و «جوچیا» قابل توجه بود، اما برحسب دو نکته ظریف، نباید درباره آن به اغراق سخن گفت: نخست آنکه نگاه کیهان‌شناختی مکتب «یین‌یانگ» به‌انضمام اندیشه گردش چرخه‌ای «پنج عنصر»، اندیشه‌ای بسیار فراگیر بود و لازم است به‌عنوان یک فرضیه بنیادین و مشترک در تاریخ اندیشه چینی در نظر گرفته شود تا یک نظام فلسفی جداگانه که منحصرأ به شخص واحدی اختصاص دارد. از این رو شایسته است که سهم تونگ در این فرایند، به‌عنوان تغییردهنده و صورتگر دوباره «کنفوسیانیسم» براساس یک فرضیه مشترک با سایر مکاتب فلسفی، در نظر گرفته شود؛ نکته دوم آنکه، تونگ عناصر فکری دیگری غیر از نظریه «یین‌یانگ» را نیز در نظام فکری خود ترکیب کرد که شامل عناصری از مکتب «قانون‌گرایان»، «تائوئیسم» و «باورهای موهیستی» بود (یینگ شی، ۱۹۹۵، ج ۱۵، ص ۸۲)؛ اما با آنکه بسیاری از اندیشه‌های تونگ چونگ‌شو تحت تأثیر نظریه «یین‌یانگ» و «پنج عنصر» قرار داشت، اما وی بر عقاید کنفوسیوسی خود نیز اصرار می‌ورزید (چان، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۶۳۶).

تونگ چونگ‌شو در دوران خود، علاوه بر موارد ذکرشده، خدمات متعدد دیگری نیز انجام داد. او به تعریف و تبیین دیدگاه‌های جدیدی در امپراتوری متقدم «هان» کمک کرد که شامل توصیف اقتدار امپراتور و نقش او به‌عنوان رهبری اخلاقی و نیز بازسازی تاریخ با استفاده از نظریات «یین» و «یانگ» و «پنج عنصر» می‌شد. وی نماینده بزرگ فلسفه کنفوسیوسی بود که تلاش کرد خود را با دانش‌های جدید در حال ظهور در سلسله «هان» هماهنگ کند. تونگ چونگ‌شو برای تدوین پاسخ‌هایی برای سؤالات هان ووتی، در مجلسی با شکوه کتاب *تسین ژن*

سنتس یا سه سخن در خصوص آسمان و انسان را نگاشت و به تحکیم پایه‌های فلسفه کنفوسیوسی در دربار و خروج سایر مکاتب فلسفی از باورهای دولتی پرداخت. وی نشان داد که تنها فلسفه کنفوسیوسی با حاکمیت هان ووتی مطابقت دارد و تنها آموزه‌های کنفوسیوسی «ژن» (انسانیت) «یی» (پرهیزگاری)، «لی» (آداب‌دانی) و «موسیقی» می‌تواند پایه‌ای برای ثبات اقتصادی امپراتوری باشد. بر اثر تلاش‌های تونگ‌چونگ‌شو بود که مدرسه ملی خاندان «هان» به نام «تای‌هسوئه» تأسیس شد (همان).

اولین برنامه ثبت‌شده در تقویم‌های چین باستان، «سلوک حاکم در طول سال» بود. یکی از این دستورهای استاندارد در کتاب *لوشی چه‌اون چیو* (۳۴۰ ق.م) در سنت کنفوسیوسی، به‌عنوان «دستورات ماهانه» به *کتاب آداب* منتقل شد. درحالی‌که جفت‌ها با «بین» و «یانگ» همبستگی دارند، مجموعه‌های چهار و پنج‌تایی با آنچه در برخی متون «نیرو» نامیده می‌شود، یعنی چوب، آتش، خاک، فلز و آب، ارتباط دارند. تسوین نیز آنها را پنج نیرو نامید (گراهام، ۱۹۸۶، ص ۴۷).

«در خصوص نظریه سیاسی تونگ‌چونگ‌شو باید دانست که به‌زعم او، پادشاه از راه احسان، پاداش، تنبیه و اعدام فرمانروایی می‌کند. این «چهار روش فرمانروایی»، نمونه‌هایی است از «فصول چهارگانه» (یولان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲). «تونگ برای نخستین بار پیشنهاد داد ورود به مناصب دولتی، نه از طریق وراثت و تعلق به طبقه اشراف، بلکه از طریق آزمونی ورودی انجام گیرد» (همان، ص ۲۵۵). از این نظریات سیاسی وی می‌توان نتیجه گرفت که تونگ فیلسوفی انقلابی بود که علاوه بر فلسفه، بر اصلاح ساختار جامعه و در رأس آن اصلاح حکومت اهتمام داشت.

بنا به نظر تونگ، دودمان «هسیا» معرف سلطنت سیاه بود؛ دودمان «شانگ» (۱۷۶۶-۱۱۲۲ ق.م) معرف سلطنت سفید و دودمان «چو» (۲۵۵-۱۱۲۲ ق.م) معرف سلطنت سرخ. با وجود این، این سه دودمان در کل تاریخ، یک دوره تکاملی را تشکیل داده‌اند. پس از دودمان «چو»، دودمان تازه باید بازهم معرف سلطنت سیاه باشد و به‌همین ترتیب همان دور و تسلسل تکرار خواهد شد (همان، ص ۲۶۴ و ۲۶۵). این نظریه برگرفته از اندیشه «بین‌یانگ» و «وو‌هسینگ» است که توالی وقایع و تأثیرگذاری عناصر بر یکدیگر را به‌عنوان قوانین تغییرناپذیر کیهان می‌داند و جامعه انسانی را که جزء کوچکی از کیهان است نیز تابع همین قوانین تصور می‌کند.

۶. افول مکتب «بین‌یانگ»

پس از پیشرفت صنعتی و ورود به جهان نوین در هر کشوری، بخشی از فلسفه سنتی آن دستخوش تغییر می‌شود و بخش‌های مهم‌تر و کاربردی‌تر آن همچنان در زندگی روزمره مردم جاری خواهند ماند (همان، ص ۳۷). هرچند با نفوذ «مارکسیسم» و «فرهنگ غربی» در چین اندیشه «بین‌یانگ» رو به زوال نهاد، اما همچنان برخی عقاید *ماتوتسه‌تونگ* برگرفته از این نظریات بود (شبل، ۱۳۵۹، ص ۲۵۴). به‌نظر *ماتوتسه*، جهان پیوسته در حال تغییر است و این تغییرات ناشی از تضاد دائمی بین نیروهای مولد و روابط تولیدی، حتی پس از رفتن طبقات اجتماعی است. تضاد بین نیروهای مولد و کوشش و مجاهدات انسان‌ها اجتناب‌ناپذیر است و سرانجام این تضادها جای

مبارزات طبقاتی را خواهند گرفت. «تضاد و انقلاب مستمری که مائوتسه‌تونگ به آن معتقد است، در بُعد طولی و خطی است. در اینجاست که تأثیر فلسفه «یین» و «یانگ» بر اندیشه «مائو» به چشم می‌خورد و اندیشه تولید و تظاهر لایتناهی در اثر فعل و انفعالات بین تضادها، که از فلسفه «یین» و «یانگ» منبعث است، اندیشه انقلاب مستمر «مائو» را تحت تأثیر قرار می‌دهد» (همان).

مائوتسه بر این باور است که تحول و تغییر کیفیتی، به‌صورت کیفیت دیگر منتهی می‌شود و تحول، نتیجه تغییر روابط کمی و تضاد بین پدیده غالب و پدیده مغلوب است. او می‌گوید: «اشیای متضاد با تبدیل یک پدیده به پدیده دیگر تکامل می‌یابند. درعین حال هر پدیده بقا و موجودیت پدیده دیگر را حفظ می‌کند. اعداد، گرچه طبیعتاً یکی مخالف دیگری است، لیکن درعین حال هر دو با هم مرتبط‌اند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست. آسانی بدون دشواری قابل درک نیست؛ ضرورت‌های متضاد تحت شرایط خاص، خود را به‌صورتی غیر از صورت اول درمی‌آورند؛ حرکت و سکون نسبی در موجودات، در نتیجه کشمکش بین دو عامل متضاد در درون هر موجودی است. از نظر مائو، این تحول از «یین» به «یانگ» قطع نمی‌شود و همیشه ادامه دارد (همان، ص ۲۵۵).

۷. نقد و تحلیل

به‌گواهی شواهدی از سیر تاریخی مکتب یین‌یانگ، نقاط ضعف دیرینه و اصلی این مکتب عمدتاً ناشی از اتخاذ رویکردی ماتریالیستی در حوزه کیهان‌شناسی است. افول متعاقب این مکتب و حل یا استحاله اندیشه‌های آن در دوره‌های بعدی، خود حکایت از ناتوانی این مکتب در گذر از بحران‌های ناشی از دغدغه‌های وجودشناختی چینیان باستان دارد. به‌نظر می‌رسد که یکی از چالش‌های پیش‌روی مکتب یین‌یانگ به‌عنوان مرامی «ماده‌گرا»، عدم پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی در خصوص ماهیت تجارب غیرمادی، مانند ادراک، عواطف، انتظارات، خاطرات و پنداشت‌هاست. اندیشه «ماتریالیستی» این مکتب حکایت از این دارد که هشیاری، درواقع وجود مستقل و مجزایی ندارد و صرفاً رویدادی عصبی است. بی‌گمان این فرضیه قابل رد است؛ زیرا رویدادهای عصبی همواره از الگوها، منطق و عقلانیت ثابت و پایداری پیروی می‌کنند؛ حال آنکه بر عواطف، آرزوها و خواست‌های انسان، همیشه منطبق حاکم نیست.

همچنین باور به «ماتریالیسم» در این مکتب، منجر به نوعی پنهان از «جبرگرایی» می‌شود. وقتی باور داشته باشیم که تمام رخدادها و پدیدارهای جهان در اثر هم‌کنشی نیروهای مادی پدید می‌آیند و بر تمام آنها قوانین ثابتی حکم فرماست، جایی برای اراده، خواست و امیال انسانی باقی نمی‌ماند و در این مکتب، حتی چگونگی تشکیل اراده انسان به‌تصویر کشیده نشده است. حال در چنین شرایطی، ناگزیر تمام رفتارهای صحیح و غلط انسانی منشأ غیرانسانی و صرفاً مادی دارند؛ در نتیجه، نظام تنبیه و پاداش حتی در زندگی این جهانی نیز بی‌معنا خواهد بود و با توجه به اینکه همه اعمال بشر نتیجه تأثیر نیروهای کیهانی‌اند، مبنایی برای خوبی یا بدی اعمال نمی‌توان در نظر گرفت؛ که تماماً، هم بر مبنای منطق انسان سنتی و هم براساس منطق انسان عصر جدید، همواره تکذیب می‌شوند. افزون بر این، اصول «ماتریالیسم» با تجربیات روزانه انسان ناسازگار است. آدمی به‌طور معمول تجربیاتی از

قبیل غم، شادی و عواطف گوناگون دارد. در مکتب بین‌یانگ به‌عنوان یک مکتب «تقریباً ماده‌گرا»، چیزی فراتر از طبیعت و تجربه حسی وجود ندارد و در نتیجه آن، توضیح و شرحی بر برخی تجربیات خاص، مانند تجربیات عرفانی، رؤیا و خواب، وجود ندارد. همه چیز از ماده است؛ اما بدون هیچ توضیحی درباره اینکه ماده چگونه باعث ایجاد تصاویری در خواب و رؤیا می‌شود که فرد پیش از آن هرگز تجربه نکرده است و حتی با هیچ‌یک از قوانین طبیعی سازگار نیست یا اینکه رؤیابردازی‌های انسان چگونه رخ می‌دهند.

مکتب بین‌یانگ با ادعای کیهان‌شناسی، اساساً به خیلی از پرسش‌های کیهان‌شناختی پاسخ نمی‌دهد و از این نظر دارای ضعف‌های جدی است. در اینجا، اولاً روشن نیست که آفرینش جهان چه فلسفه‌ای داشته است؛ ثانیاً منتهاالیه زمانی و مکانی آفریده‌ها چه وضعیتی دارد. در اینجا اساساً قانون علت تعریف مشخصی ندارد و همه پدیده‌ها صرفاً از تأثیر عناصر گوناگون بر یکدیگر به‌وجود می‌آیند. اگر ما از منظر مکاتب و ادیان توحیدی به این مکتب بنگریم، همچنان کاستی‌های بیشتری را مشاهده می‌کنیم. بی‌اهمیت شمردن متافیزیک و هرآنچه فراتر از ماده است، پذیرفتنی نیست. البته نباید این موضوع را از نظر دور داشت که در مکتب بین‌یانگ به مبحث روح انسان نیز تا حدی پرداخته شده است و بنا بر آن، روح به دو بخش «بین» و «یانگ» تجزیه می‌شود. به‌عبارتی در اینجا مبحث روح مطرح است؛ اما از آن تفسیری مادی به‌دست داده شده است.

گرچه شاید سیمای کیهان‌شناختی ارائه‌شده از سوی فلاسفه بین‌یانگ به‌ظاهر منسجم و منظم باشد، اما این سازگاری ظاهری الزاماً به‌معنای سازگاری درونی و منطقی بودن گزاره‌های آن در زمینه کیهان‌زایی نیست. افزون بر این، نقد دیگر متوجه منابع بحث‌های کیهان‌شناختی این مکتب است. آنچه کسانی چون تسوین در باب ماهیت کیهان بیان کرده‌اند، از چه منبعی یا منابعی به‌دست آمده است؟ از ادراک حسی؟ از مکاشفه؟ از حدس و گمانه‌زنی؟ از تفکر عقلانی؟ پاسخ این سؤال در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

زمانی این ابهام تیرگی بیشتری به خود می‌گیرد که بفهمیم پیش از ظهور و انسجام مکتب بین‌یانگ، دو نظریه «بین‌یانگ» و «وو‌هسینگ»، در اصل به شکل دو طیف فکری و کیهان‌شناسی مجزا در فلسفه چین باستان وجود داشتند. مهم‌ترین اقدام پیشگامان مکتب بین‌یانگ، تنها ترکیب نظریات خام و دست‌نخورده «بین‌یانگ» و «وو‌هسینگ» بود. آنان دست به ابتکار عمل زدند و نظریات کیهان‌شناسانه پیشین را تکمیل کردند و شکلی تازه و منسجم‌تر به آن دادند. آنها به‌خوبی به ترکیبی باورپذیرتر و توجیه‌پذیر رسیدند که منشأ کیهان را گام‌به‌گام از «تائو» تا پدیده‌های گوناگون دنبال می‌کرد.

علی‌الظاهر به‌زعم فلاسفه بین‌یانگ، جهان صرفاً به‌صورت مکانیکی تحت تأثیر دو نیروی کیهانی به‌وجود آمده و این پیدایش مکانیکی، آفرینش بی‌نقصی است؛ اما علتی در ورای آن وجود ندارد. انسان یا هریک از مخلوقات وظیفه و عملی را که از جانب «تائو» مقرر شده باشد، انجام نمی‌دهند. مشابه این ایراد را می‌توان بر غایت جهان نیز وارد دانست. این مجموعه گسترده و بی‌نظیر کیهان سرانجام بدون دلیلی به‌سمت «تائو» بازمی‌گردد؛ صرفاً یک بازگشت مکانیکی و مادی، که در این بازگشت تفاوتی بین انسان و حیوانات و مظاهر طبیعی نیست. همه‌چیز در جهان یکسان انگاشته می‌شوند و سرانجام به مبدأ خود بازمی‌گردند.

انتقاد دیگر متوجه تصور از جاودانگی در این مکتب است. جاودانگی در اینجا صرفاً به همین جهان مادی نظر دارد و به معنای زندگی طولانی مدت و حتی نامیرایی در همین زندگی دنیوی است. کیمیاگری باستانی چینی که از زمان ظهور «فانگ‌شیه» ارتباط مستقیم با مکتب «یین‌یانگ» دارد، همواره به دنبال اکسیر طول عمر و جاودانگی بوده و از این طریق سعی در افزایش کیفیت و کمیت زندگی داشته است و برخلاف بسیاری از تمدن‌ها که سرزمین جاودانه را مکانی ورای زمین می‌دانستند، در چین جزایر «پنگ‌لای» سرزمین جاودانگی به‌شمار می‌آمدند و حاکمان بسیاری برای یافتن آن تلاش کردند.

نتیجه‌گیری

زمینه‌های شکل‌گیری مکتب بین‌یانگ در کسوتی خام و ناپخته، ریشه در باورهای سنتی مردم چین باستان دارند. اندیشه‌هایی مانند الف) «جان‌باوری» رایج که در مکتب بین‌یانگ به تصویری ثنوی درباره روح منجر شد؛ ب) طبیعت‌گرایی، دنیاپذیری و کم‌توجهی به مابعدالطبیعه در فرهنگ چین باستان؛ ج) اعتقاد به «تائو» به عنوان ناموس جبلی افراد و اشیاء؛ د) حضور ابدی عناصر نرینه (یانگ) و مادینه (یین) یا لزوم تزویج کیهانی آنها جهت پیدایش و قوام هستی؛ د) و نهایتاً رواج علوم غریبه و اهمیت یافتن طبقه «فانگ‌شیه»، را می‌توان از زمینه‌های اصلی تکوین و تدوین مکتب بین‌یانگ در نظر گرفت.

واژه‌های «یین» و «یانگ» نخستین بار در کتاب *چه‌اون‌چیو* دیده شد. در این کتاب از «یین» به‌عنوان «دامنه کوه در سایه» و از «یانگ» با عبارت «دامنه کوه در آفتاب» یاد شده است. کتاب مهم دیگر، *یی‌چینگ* یا کتاب *تبدلات* است. شیوه تفکر این کتاب بر پایه «یین» و «یانگ» و نسبت‌های گوناگون این دو با یکدیگر بود و جهت‌گیری فکری متفکران چینی پس از خود، به‌ویژه فلاسفه تائویی و کنفوسیوسی را تحت تأثیر قرار داد.

نظریات مکتب بین‌یانگ توسط تسوین که از طبقه فانگ‌شیه بود، منظم شد و با کوشش‌های *تونگ‌چونگ‌شو*، فیلسوف کنفوسیوسی که نظریات «یین» و «یانگ» را با نظریات کنفوسیوسی ترکیب کرد، رونق گرفت و با ورود چین به دنیای صنعتی و انقلاب *ماتوتسه‌تونگ* رو به زوال نهاد. هرچند برخی از عقاید وی، از جمله باور به تغییرات دائمی جهان و تضاد بین نیروهای مولد، برگرفته از نظریات مکتب بین‌یانگ بود.

یکی از انتقادات وارد بر این مکتب، عدم پاسخ‌گویی در خصوص حالات درونی انسانی، مانند غم، شادی، هوشیاری، تخیلات و رؤیاست. باور به ماتریالیسم و قوانین ثابت طبیعت و کیهان، به نوعی جبرگرایی پنهان و غیرارادی می‌انجامد. جای خالی خالق نیرومند، مدیر و مدبر در مکتب بین‌یانگ احساس می‌شود. در این کیهان‌شناسی، هدف و غایتی برای آفرینش در نظر گرفته نشده است. فرجام‌شناسی در این مکتب کاملاً مادی و صرفاً بازگشت به نقطه آغاز آفرینش است و در این بازگشت، روح انسان هیچ نقشی ایفا نمی‌کند. بین اجزای این کیهان‌شناسی و گزاره‌های آن، خصوصاً در زمینه کیهان‌زایی، انسجام لازم وجود دارد. برخی از اصول این مکتب با علوم زیست‌شناسی و پزشکی سازگاری دارند.

منابع

- ال. لای، کارین، ۱۳۹۰، «سرچشمه‌های فلسفه چینی»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۴، ص ۴۷-۵۴.
- بی‌دی، حامد، ۱۳۹۰، تحلیل تطبیقی نظریه تناوب یین و یانگ در ادوار تاریخ هنر غرب از قرن ۱۵ تا ۱۹ میلادی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه هنر.
- پناهی، مانده، ۱۳۸۹، «مقایسه نور و تائو در حکمت اشراق و مکتب تائوئیسم»، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۷، ص ۸۳-۹۲.
- توکل، طاهره، ۱۳۸۶، «متافیزیک در حکمت دائویی و کنفوسیوسی»، جستارهای فلسفی، سال چهارم، ش ۱۲، ص ۳۵-۶۲.
- جان، وینگ زای و دیگران، ۱۳۷۸، سه سنت فلسفی، گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- داگلاس، آلفرد، ۱۳۹۵، یی‌چینگ (کتاب تقدیرات)، ترجمه سودابه فضایی، چ یازدهم، تهران، ثالث.
- دهقان‌زاده، سجاد و زینب میرحسینی، ۱۳۹۸، «مبانی کیهان‌شناسی مکتب یین‌یانگ»، پژوهشنامه ادیان، سال سیزدهم، ش ۲۵، ص ۷۱-۹۴.
- راداکیرشان، سروپالی، ۱۳۶۷، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهانداری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- شبل، محمدفواد، ۱۳۵۹، «آثار جاویدان: کتاب تغییرات»، ترجمه محمدباقر موسوی غروی، هدهد، ش ۳، ص ۲۵۰-۲۵۷.
- کاظمی، افسانه، ۱۳۹۱، طبیعت و نظم آن در قرآن و داندو ده چینگ، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- ناس، جان بایر، ۱۳۸۳، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، چلچله.
- نوری، قهرمان و سجاد دهقان‌زاده، ۱۳۹۳، «نظم کیهانی در اوستا و تائوته‌چینگ»، پژوهش‌های ادیبانی، سال دوم، ش ۴، ص ۸۹-۱۱۶.
- یو لان، فانگ، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه چین، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، فرزانه.
- Carus, Paul, 1902, *Chinese Philosophy*, Second Edition, London, The Open Court Publishing Company.
- Chan, Wing-tsit, 2005, "Tao", *Illustrated Encyclopedia Of Confucianism*, V. 2, Rodney I.Taylor, New York, The Rosen Publishing Group Inc.
- , 2005, "Tung Chung-shu", *Illustrated Encyclopedia Of Confucianism*, V. 2, Rodney I.Taylor, New York, The Rosen Publishing Group Inc.
- , 2005, "Yin Yang", *Illustrated Encyclopedia Of Confucianism*, V. 2, Rodney I.Taylor, New York, The Rosen Publishing Group Inc.
- , 2005, Loewe, Michael "Ch Un Chi Iu Fang-Lu" *Illustrated Encyclopedia Of Confucianism*, V. 2, Rodney I.Taylor, New York, The Rosen Publishing Group Inc.
- Cheng, Chung-Ying, 2009, "The Yi-Jing And Yin-Yang Way Of Thinking", *Routledge History Of Philosophies, History Of Chinese Philosophy*, V. 3, Bo Mou (ed), New York, Routledge.
- Dewoskin, J., Kenneth, 1983, *Doctors, Diviners, And Magicians Of Ancient China*, Translated From The Oriental Classic, New York, Columbia University Press.
- Graham, A. C., 1986, *Yin-Yang And Nature Of Correlative Thinking*, Singapore, The Institute Of East Asian Philosophies.
- Gu, Ming Dong, Jun, 2003, "The Taiji Diagram: A Meta-Sign In Chinese Thought", *Journal Of Chinese Philosophy, Memphis, Tennessee, Rhodes College*, p. 195-218.
- Hardacre, Helen, 2005, "Ancestors", *Encyclopedia Of Religion*, V. 1, Lindsay Jones Editor In Chief, Thomson Gale, New York, Macmillan.
- Hwang, Kwang-Kuo, 2012, *Foundation Of Chinese Philosophy, Confucian Social Relations*, New York Springer.

- Legge, James, Loewe, Michael, 2005, "Ch Un Chi Iu", *Illustrated Encyclopedia Of Confucianism*, V. 2 , Rodney I.Taylor, New York, The Rosen Publishing Group Inc.
- Liu, Jeeloo, 2006, *An Introduction To Chinese Philosophy*, USA, Massachusetts, Blackwell Publishing.
- Major, S. John, 1995, "Tsou Yen", *Encyclopedia Of Religion* (ER) , V. 15, ed. By Mircea Eliade, New York Macmillan.
- Martin, W. A. P., D. D., LL. D., 1881, *The Chinese*, Their Education, Philosophy And Letters, New York, Harper And Brothers.
- Miller, James, 2003, *Daoism*, Oxford, England, One World Publications.
- Mou, Bo, 2009, "On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction", *Routledge History Of Philosophies, History Of Chinese Philosophy*, V. 3, Bo Mou (ed), New York, Routledge.
- Needham, Joseph, 2004, *Science And Civilization In China*, V. 6, Edited By: Nathan Civin, Cambridge, UK Cambridge University Press.
- Wang, Aihe, 2005, "Yinyang Wuxing", *Encyclopedia Of Religion*, V. 14, Lindsay Jones Editor In Chief, Thomson Gale, New York, Macmillan.
- Welsford, Enid, 1921, "Sun, Moon And Stars", *Encyclopedia Of Religion And Ethic*, V. 12, ed. By James Hastings, New York, T. & T. Clark.
- Ying-Shih, Yu, 1995, "Tung Chung-Shu", *Encyclopedia Of Religion* (ER) , V. 15, ed. By Mircea Eliade, New York, Macmillan.

نوع مقاله: پژوهشی

درختان مقدس در حوزه تفتان بلوچستان

کریم بخش کردی تمندانی / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه سیستان و بلوچستان
 خلیل حکیمی فر / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سیستان و بلوچستان

kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir  orcid.org/0000-0003-0279-3182

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

چکیده

درخت یکی از مظاهر طبیعت است که در طول تاریخ و در گستره‌ای وسیع مورد توجه و حتی پرستش انسان‌ها بوده است. مسئله اصلی این تحقیق مربوط به تقدس برخی درختان در بلوچستان ایران و فلسفه این تقدس است. درخت به دلیل ویژگی‌هایی چون طول عمر، عمودی بودن و چرخه حیات، نماد هستی، جاودانگی و مظهر قدرت و رستاخیز بوده است. به نظر می‌رسد، درختانی که بازتاب‌دهنده حداکثری این ویژگی‌ها بوده‌اند، رازآلودتر و حیرت‌انگیزتر بوده و موجب تواضع و تعظیم انسان می‌شده‌اند. در بلوچستان موارد متعددی از این درختان کهن سال وجود داشته است که مردم با دخیل بستن بدان‌ها، حاجات خود را از آنها طلب می‌کرده‌اند و برای رضایت آنها نذرها و قربانی‌ها انجام می‌داده‌اند. اعتقاد به ارتباط میان درختان سربه‌فلک کشیده و عالمی که آن را محل تعیین مقدرات می‌دانستند و انتظار رفع نیازهایی که در شرایط عادی امیدی به رفع آنها نبوده، از مهم‌ترین عوامل تقدیس این درختان بوده است. از این رو مردم اقدام به قربانی یا تقدیم نذورات گوناگون در پای این درختان و بستن دخیل بر آنها می‌کنند تا با تحریک و تأثیرگذاری بر آنها به هدف خود نائل آیند. این مقاله با استفاده از منابع مکتوب و نیز با روش میدانی و از طریق گفت‌وگو با افراد کهن سال این منطقه فراهم شده است و هدف از آن بررسی پیشینه عقیدتی مردمی است که روزگاری در این منطقه می‌زیسته‌اند و درختان مقدس در زندگی ایمانی آنها و در لحظات حساس حیات آنان نقش پررنگی را ایفا می‌کرده است.

کلیدواژه‌ها: بلوچستان، تفتان، تمندان، درختان مقدس، سرو و چنار.

برخی از باورهای انسان‌ها ریشه در وحی و تعالیم پیامبران دارند و برخی دیگر ساخته و پرداخته خود او، تجربیات شخصی یا برگرفته از دیگران و تجربیات آنهاست و عوامل محیطی، جغرافیایی، خانوادگی، اجتماعی، نیازها، خواسته‌ها، آرزوها، آموزش و... در شکل‌گیری باورها نقش دارند. شاید انسان دارای اندیشه است که می‌تواند باورهایی را در ذهن خلاق خود پیرواند و به دیگر انسان‌ها القا کند. این باورها ممکن است با تجربیات جدید و آگاهی‌ها تغییر کنند یا باورهای دیگری جایگزین باورهای قبلی شود. گاهی این باورها از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند و نسل بعدی با تغییراتی اندک، باورهای نسل گذشته را با خود دارد؛ و گاهی باورها تغییر کلی می‌کنند یا کاملاً از بین می‌روند و نسل جدید با آن باورها بیگانه است؛ اما آثاری از باورهای گذشتگان به صورت‌های گوناگون در محیط اطراف و محل زندگی وجود دارند که ما را با باورهای نسل‌های گذشته، که شاید صدها سال قبل زندگی می‌کردند، آشنا می‌سازد.

گیاه چوبی بزرگ به نام درخت، با آن راست‌قامتی، جاننداری و پایداری، متمایز از سایر نمادها شده است. درخت بزرگ‌ترین جاندار روی زمین است که در نظر انسان با کوه‌ها و رودها قابل مقایسه می‌باشد و در عین حال کانون اسرار حیات، هم در پیدایش و رویش و هم در مرگ بوده است. این جاندار از یک بذر کوچک در دل خاک بیرون می‌آید؛ بدون تغذیه مشخص رشد می‌کند؛ در صورت قطع شدن جوانه می‌زند؛ در زمستان می‌میرد و در بهار زنده می‌شود. حتی بعدها کسانی که ادعا می‌کردند راز درخت را از نظر کلروفیل و فوتون‌ها (نهاد یا ذرات بنیادی اولیه) درک کرده‌اند، باز هم در برابر این ستون زنده بی‌حرکتی منعطف حیران شده‌اند.

درخت یکی از مظاهری است که بشر خیلی پیش از این به تقدیس آن پرداخته است. درخت نماد زندگی، جوانی، فناپذیری و حکمت است. به عبارت دیگر، یک درخت از منظر یک فرد معتقد به آن، یک حقیقت واقعی و مقدس است. عمر طولانی درختان نیز می‌تواند در این زمینه مؤثر باشد. *الیاده* تصریح می‌کند که این پندار دربارهٔ بیشتر درختان کهن سال وجود داشته است که گویا آنها عمری جاودانه دارند یا دست کم دورهٔ عمرشان چندین برابر انسان‌ها بوده است و نیاکان پرستندگان، چندین نسل در سایهٔ همان درخت مقدس زندگی کرده‌اند (*الیاده*، ۱۹۵۹، ص ۲۷۶). درخت مظهر قدرت وجود است و از این رو در آیین‌های کهن مورد ستایش قرار گرفته است و آن را دارای نیروی قدسی دانسته‌اند. درخت از آنجاکه عمودی می‌روید، سبز می‌شود، سپس برگ‌هایش را از دست می‌دهد و بار دیگر آنها را به دست می‌آورد، نمادی از رستاخیز است. بنابراین، درخت رمز وجود است. از این‌روست که ادیان کهن درخت را عین هستی دانسته‌اند (*بهرامی*، ۱۳۹۳).

مسئلهٔ محوری در این مقاله عبارت است از اینکه دلیل تقدس درختان خاص از نگاه مردمان این منطقه چیست؟ به نظر می‌رسد که رایج‌ترین علت تقدس درختان، در اعتقاد به آنها به عنوان جایگاه ارواح قدسین یا اولیای خداست. البته اعتقاد به درختان مقدس، در ادیان خداپاوار و غیرخداپاوار متفاوت است. بنابراین، درختان مقدس، نه به لحاظ درخت بودنشان، بلکه به واسطهٔ اینکه نمایندهٔ چیز دیگری هستند یا براساس این اعتقاد که آنها از نیروی خاصی برخوردارند یا محل زندگی موجودات متعال‌اند، مورد پرستش قرار گرفته‌اند.

پیش‌تر درباره پدیده درختان مقدس در شرایط و جهات مختلف ایران پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از جمله آنها مقاله «خاستگاه درختان مقدس؛ مطالعه موردی درختان مقدس در ایران» (نصیری و حکیمی‌فر، ۱۴۰۰) است. نویسندگان در این مقاله منشأ و عوامل تقدس درخت را بررسی کرده‌اند. پژوهش دیگر نوشتاری است کوتاه با عنوان «بررسی پدیده درختان مقدس» (پهرامی، ۱۳۹۳)، در این تحقیق به ذکر و توصیف برخی درختان مقدس در دوره اساطیری براساس متون پهلوی پرداخته است. مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران» در جست‌وجوی تأثیر و اندیشه حکمت ایران باستان بر ایران اسلامی براساس آنچه در درخت متجلی شده، بوده است. فریود و طاووسی (۱۳۸۱)، عنوان نویسندگان این مقاله، با تکیه بر برخی متون دینی، عرفانی و ادبی، مفاهیم عمیق و نمادین درخت را مورد کاوش قرار داده‌اند. به‌هرحال پژوهش پیش‌رو متکفل بررسی درختان مقدس در حوزه جغرافیایی تفتان است که بنا بر بررسی‌های صورت‌گرفته، تاکنون درباره آن تحقیقی صورت نگرفته است.

۱. درختان مقدس در میان اقوام و ادیان دیگر

درخت در هنر، معماری، ادبیات و کتب مقدس و نیز در سخن حکما مورد استفاده قرار گرفته است تا ذهن انسان‌ها را به فراسو معطوف کند. واقعیت این است که درخت با ویژگی‌هایی که دارد، برای انسان همواره نشانگر واقعیت متعالی بوده است. بنابراین، یک وجه از تقدس درخت به ویژگی‌های اعجاب‌انگیز آن برمی‌گردد. با بررسی بن‌مایه‌های اساطیری عالم نباتات، درختان مظهر تجدید حیات شمرده می‌شوند. این معنا را می‌توان در «درخت کیهانی» و اساطیر مربوط به «درخت حیات» دید. در اینجا نیز *الیاده* تأکید می‌کند که درخت یا گیاه، مثل هر پدیده مقدس، فی‌نفسه مقدس نیستند؛ بلکه تقدس آنها از آن‌روست که بر واقعیت متعال دلالت دارند (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۳۰۹-۳۰۵). علاوه بر تاریخ طولانی پرستش درخت، گستردگی آنها درخور توجه است. درخت‌پرستی در میان همهٔ طوایف بزرگ اروپایی آریایی تبار وجود داشته است (فریزر، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲)؛ از جمله:

بلوط‌پرستی در بین سلت‌ها؛ بیشه‌زارهای مقدس در آلمان و سوئد؛ پرستش بیشه‌ها و درختان نزد اسلاوها؛ درخت‌پرستی نزد یونانی‌ها، ایتالیایی‌ها و لیتوانی‌ها؛ تقدس درخت انجیر در روم؛ درخت زبان‌گنجشک برای مردم اسکاندیناوی؛ درخت لیمو برای مردم آلمان؛ و درخت انجیر برای هندویان؛ پرستش درختان مقدس نرده‌ای شکل نزد فنلاندی‌ها (همان، ص ۱۵۲-۱۵۴).

در جهان اساطیری، درخت خانهٔ موجودات ماورای طبیعی، ستون آسمان، محور جهان و به‌منزلهٔ پیوندی میان جهان‌ها دانسته شده است. انسان از درخت به‌عنوان محل اجتماع ارواح شر می‌ترسده و از آن اجتناب می‌کند و به‌عنوان خانهٔ ارواح خیر و مفید آن را ستایش و پرستش می‌کند و آن را به‌عنوان پلی به بهشت می‌انگارد که قهرمانان اسطوره‌ای از طریق آن صعود می‌کنند.

در فرهنگ نمادها و در جهان‌بینی اسطوره‌ای، درخت کیهانی، درخت حیات و درخت معرفت، در مرکز عالم هستی روییده و اغلب به‌صورت درختی واژگون نشان داده شده است که رابطه‌ای مستقیم با انسان دارد. در اندیشهٔ اسطوره‌ای، جهان از هیولایی انسان‌گونه پدید آمده است و با قربانی شدن او، هریک از پدیده‌های هستی از اجزای او - و از جمله درختان از موهای او - ساخته شده‌اند. این تصویر پیوند میان انسان و جهان را نشان می‌دهد. شاید

شجره‌نامه‌ای که در آن فهرست اسامی پدران و نیاکان به‌صورت درختی تنظیم می‌شود، بی‌ارتباط با رویش درختان از موهای قربانی نخستین یا رویش مشی و مشیانه به‌صورت ریواس نباشد (دوبوکور، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

همچنین پرستش ایزدان درختی در اسطوره‌های بابل، درخت کیهانی به‌عنوان رکن عالم نزد چینیان (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶)، درخت کیهانی بلوط در اعتقاد یونانی، «درخت واژگونه» در عقیده هندیان و درخت کیهانی و زندگی در نزد ایرانیان (دوبوکور، ۱۳۹۰، ص ۲۲) از جمله آنها هستند. در کتب مقدس هندیان، **وادها** و **اوپانیشادها**، درخت واژگونی که ریشه آن روبه‌بالا و شاخه‌های آن روبه‌پایین است، مظهر تمامی گیتی است. برهماها درخت واژگون سه‌طبقه‌ای را در متون خود دارند که تجلی‌گاه سه الهه زندگی (وینشو)، خلقت (برهما) و زوال و نیستی (شیوا) است. آنان این درخت را «اسواتا» می‌نامند. شبیه همین درختان واژگون هندی در فرهنگ ما، «مهرگیاه» نام گرفته است.

پیش از اسلام در شبه‌جزیره عربستان، عرب‌ها عقیده داشتند که درخت محل اجتماع اجنه و موجودات ماورای طبیعی است و از همین رو مشرکین عرب به الهام‌بخش بودن برخی درختان عقیده داشتند. در نزدیکی مکه در محل استقرار الهه عزی یک درخت افاقیای مقدس وجود داشت که مشرکین به آن لباس‌ها و زیورات می‌بستند (رز ریت، ۱۹۷۵، ۷).

در اسلام، درخت ذاتاً دارای تقدس نیست؛ اما به‌واسطه نقش مهم آن در زندگی مردم و ارتباط با باور کهن و تأکید قرآن کریم، مورد توجه است و مطلوب شمرده می‌شود؛ به‌ویژه درختان پرده‌ای چون انار، انجیر و انگور که نشانه باروری، فراوانی و برکت‌اند و میوه‌های آنها به‌روایت قرآن کریم در بهشت وجود دارند. از این رو در نقوش و تزئینات ایرانی و اسلامی، تصاویر این درختان بسیار به چشم می‌خورند. به‌طور کلی، درخت در فرهنگ دینی، از جمله در فرهنگ اسلام، نماد نور الهی و دانش به‌شمار رفته و به‌عنوان نشانی از اصل خیر مورد توجه و احترام بوده است.

نماد درخت در قرآن چندان پررنگ نیست؛ اما در نظر عرفا و در هنر و معماری مسلمانان جایگاه رفیعی دارد. در قرآن سه درخت مافوق طبیعی مشخص وجود دارد: نخست، درخت جهنم یا زقوم؛ دوم، درخت سدره‌المتهی در آسمان هفتم؛ و سوم، درخت ممنوعه (درخت دانش در عهد عتیق) یا درخت ممنوعه در بهشت؛ و یک درخت نامشخص به‌نام درخت طوبی. هرچند لفظ «طوبی» در قرآن به‌کار رفته است (رعد: ۲۹)، اما ظاهر قرآن آن را به‌عنوان یک درخت معرفی نمی‌کند. با این حال برخی از مفسران آیه فوق را به درختی به‌نام طوبی در بهشت ارتباط داده‌اند (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۷۳). به‌طور کلی در اسلام جهت عمودی به‌لحاظ معنوی دارای اهمیت فراوانی است. هرچند جهت افقی مساجد سمت قبله را نشان می‌دهد، اما گنبد آنها محور عمودی را نشان می‌دهد (ر.ک: پهلوان و حسینی‌زاده، ۱۳۸۸).

در مجموع می‌توان گفت که درختان در فرهنگ و ملل مختلف، نماد حیات، باروری و زایش، فناپذیری، رستاخیز و تجدید حیات، آبادانی، طراوت و سرسبزی، سربلندی و استواری و خیر و برکت بوده است.

اما وجه دیگر قدسی بودن درخت به کارکرد آن در حیات انسان مربوط می‌شود. معمولاً درختان به‌دلیل سرسبزی و طراوت‌بخشی، باروری و ثمردهی، منشأ برکت در زندگی انسان بوده‌اند. باروری درخت، ارتباط آن با باران و الهه باروری را تداعی می‌ساخته است. از همین رو درختان کهن‌سال کنار رودخانه‌ها مورد توجه و ستایش

زنانی بوده است که در طلب وضع حمل آسان بوده‌اند و نیایش در پای این درختان کهن سال و چشمه‌های مقدس و توسل جستن به آنان، برای باروری انسان، گیاه و دام و حاصلخیزی و سرسبزی کشتزارها در جامعه کشاورزی و دامداری کهن اهمیتی ویژه داشته است.

با توجه به سابقه تقدس درخت در نزد ملل مختلف می‌توان گفت که در منطقه تفتان بلوچستان نیز مشخصه‌های مادی و ظاهری درخت، گونه‌شناسی درخت، نمادپردازی درخت و ارتباط آن با عناصر ماورای طبیعی از مهم‌ترین عوامل تقدس درختان خاص در آنجا بوده است. با توجه به حضور درخت در قرآن کریم، عرفان، هنر و معماری و ادبیات اسلامی، این اعتقاد به درختان خاص با آموزه‌های دینی ترکیب شده و به حیات خود ادامه داده است. بنابراین پژوهش می‌توان گفت که کارکرد این درختان در این حوزه به‌ترتیب اهمیت عبارت‌اند از:

۱. طلب حاجت و شفا با تقدیم نذر و بستن دخیل؛
۲. طلب برکت برای خانواده، زراعت و دام؛
۳. طلب امنیت از ارواح، اجنه، وحوش و بلایای طبیعی؛
۴. طلب طول عمر و شادی از عمر طولانی و سرزندگی درخت.

۲. تقدس درخت در ایران باستان

در تاریخ اندیشه ایرانیان کهن به دو درخت آسمانی و زمینی برمی‌خوریم. درخت آسمانی درخت کیهانی، و درخت زمینی درخت زندگی است. درخت کیهانی هوم (Haoma) سپید است که بر روی کوه البرز، کوه مقدس و محور جهان، می‌روید؛ و درخت زندگی هوم زرد است که زمینی است و انعکاسی از هوم آسمانی به شمار می‌رود (سِرلو، ۱۳۹۲، ص ۳۸۹-۳۸۸). درخت زمینی همان درخت بس تخمه یا هزارتخمه (تفضلی، ۱۳۷۹، ص ۴۲؛ فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۹۰، ص ۷۳) است که دانه‌های آن، «مایه تغذیه همه موجودات زنده» است (همان) و ایرانیان «نوشابه گیاه هوم را دورکننده مرگ، و آگاهی‌آور» می‌دانستند (خجسته و جلیلیان، ۱۳۸۹).

در سنت زرتشتی سخن از درخت معجزه‌آسای «هوماس» است که از درون آن به بهشت راهی هست. آقای وسن بحث مستوفایی درباره هومای اوستایی و سومای ودایی انجام داده و نشان داده است که سومای هوما در درجه نخست، ستون جهان‌اند (اوسون، ۱۹۷۱، ۲۸). درباره ارزش آیینی درخت هوم همان بس که اهورامزدا فروهوشی ۹۹۹۹۹ نفر از پارسیان را به نگهبانی این درخت شگفت‌انگیز گماشته است (پورخالقی چترودی، ۱۳۸۰).

در *وندیاد* (۲/ بند ۴) به جای هوم به درخت «گئوکرن» اشاره می‌شود که به گرد آن ده‌ها هزار برگ روییده است. بسیاری از دانشمندان و مفسرین *اوستا* (از جمله زهر، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴؛ دوشن‌گیمین، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰) این درخت را با هوم سفید که آورنده بی‌مرگی است، یکی دانسته‌اند. در بندهشن درباره توصیف درخت گوکرن چنین آمده است: «درخت بس تخمه در دریای فراخکرد فراز است که همه نوع گیاه را تخم بدان درخت است. نزدیک بدان درخت، درخت گوکرن آفریده شد، برای بازداشتن پیری بدم. یآوری بسیار جهان از او بود» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۹۰، ص ۶۷).

۳. حوزه تفتان

کوه تفتان بزرگ‌ترین کوه و اثر طبیعی سنگی سیستان و بلوچستان و تنها آتشفشان نیمه‌فعال ایران است که در

گوش محلّی «تپتان» یا «دپتان» هم گفته می‌شود. قلّه غربی «نرکوه» و قلّه شمالی که مرتفع‌ترین قلّه است، «چهل تن» (زیارت) نامیده می‌شود و بر بالای آن، دیواره‌ها و سنگ‌چین‌هایی به صورت مستطیل و محراب‌گونه وجود دارد که در گذشته برای زیارت و چله‌نشینی استفاده می‌شده. مردم محلّی تفتان را بیشتر «چهل تن» می‌گویند؛ زیرا معتقدند که چهل نفر درویش و ولی روی قلّه آن به عبادت مشغول بوده که همگی یک‌باره در آنجا فرورفته‌اند. این اعتقاد، آن را به «چهل تن» و «چهل محراب» مشهور کرده است و بعضی معتقدند که چهل تن از راشدین دینی و مذهبی بر بالای آن ناپدید شده‌اند و به همین دلیل «چهل تن» نامیده می‌شود (مراذاده، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

آثاری از قبیل سنگ‌نگاره‌ها، قلعه‌های قدیمی، استودان‌ها (استخوان‌دان‌ها) و ظروف سفالی، معماری صخره‌ای، سروها و چنارهای کهن سال، گورستان‌های باستانی متعدد و...، از حضور بشر در گذشته‌های بسیار دور با عقاید و باورهای فراوان در این منطقه حکایت دارد. «تمین» و «تمندان» دو روستای سرسبز در دو سوی کوه تفتان قرار دارند. تمندان در جنوب تفتان و تمین در شمال تفتان قرار گرفته‌اند. گویا یاقوت حموی این دو روستا را یکی فرض کرده یا اینکه منظورش فقط یکی از این دو روستای آباد بوده است. او در کتاب *معجم البلدان* که یک اثر جغرافیایی، تاریخی مربوط به قرن ششم و هفتم هجری است، در توصیف تمندان می‌نویسد: «تمیندان مدینه مکران، عندها جبل يعمل فیها النشار خبّری بها رجل من اهلها» (حموی، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۴۶). علاوه بر اینکه خود تفتان به‌عنوان یک اثر سنگی کهن و نقش کوه به‌عنوان نمادی ویژه در بسیاری از ادیان و باورها قابل بررسی است، هریک از آثار یادشده می‌تواند زمینه‌ای برای شناخت باورهای دینی این منطقه باشد. متأسفانه بسیاری از این آثار بارزش و تاریخی بر اثر بی‌توجهی، به‌دست سودجویان از بین رفته و تاکنون کار تحقیقی جدی در این زمینه مهم صورت نگرفته است و اگر هم بوده، بیشتر جنبه باستان‌شناسی داشته و به‌صورت محدود و بسته‌گریخته بر روی آثار باستانی و گردشگری و گویش خاص و منحصر به فرد «پارسیوانی» مردم این منطقه بوده است.

۴. درخت در باور مردم تفتان

تقدیس و تکریم درخت، به‌ویژه درخت سرو (سُول) و چنار (چِنال) در این منطقه، از قدمتی کهن برخوردار است. بسیاری از این درختان هنوز حفظ شده و تا همین اواخر محل زیارت، درخواست حاجت و مورد احترام ساکنین و حوالی بوده‌اند. مردم تفتان در گذشته در کنار خدا، قرآن، رسول خدا ﷺ، مسجد، جان دوستان و اقربا، نان و نمک، و مکان‌های مقدس، به شاه‌چنال (چنار) و سول (سرو) سوگند یاد می‌کردند. در مراسم سوگند، چه به‌حق و چه به‌ناحق، کودکان نباید حضور می‌داشتند؛ چون معتقد بودند که اگر سوگند ناحق باشد، ممکن است کودکان بی‌گناه نیز دچار آسیب شوند. مهم‌ترین درختان مقدس در این منطقه و اعتقادات مربوط بدان‌ها، براساس مشاهدات نگارنده که خود از ساکنین منطقه است و گفت‌وگو با افراد کهن سال، به شرح زیر است.

۴-۱. درخت سرو

نام علمی سرو (Cypress) از نام یونانی آن و از دو واژه kuo به‌معنای تولید و pariso به‌معنای مساوی مشتق شده که به‌مناسبت تقارن شاخه‌ها و برگ‌های درخت است (ثابتی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۶). در اندیشه یونانیان و رومیان،

سرو در ارتباط با خدایان دوزخ بود؛ از همین رو برای تزئین گورستان‌ها به کار می‌رفت. قوم سلت نیز این درخت را نماد مرگ و گذر عمر و نشانه لحظه مرگ انسان می‌دانستند و معتقد بودند که چون زندگی انسان در گیاهان تداول می‌یابد، اموات باید در میان درختی که میان آن تهی است، مدفون شوند. در کرانه‌های مدیترانه، این درخت درخت عزاداری است و به دلیل صمغ فاسدشدنی و سبزی همیشگی برگ‌هایش، جاودانگی و زندگی دوباره معنا شده است. چینیان گویند: روان سرو سخن‌گوست؛ فرورفته‌ترین ریشه آن هزار سال قدمت دارد و مایه طول عمر آدمی است. همچنین معتقد بودند که اگر صمغ سرو بر پاشنه پا کشیده شود، شخص می‌تواند بر روی آب راه برود؛ یعنی صمغ سرو بدن را سبک می‌کند (آل‌ابراهیم دهکردی، ۱۳۹۵). مطابق عهد عتیق، کاخ حضرت داوود علیه السلام از درخت سرو بود (سموئیل، ۲: ۷-۲)؛ و خداوند در سفر پیدایش، به نوح دستور می‌دهد که کشتی را از درخت سرو بسازد (پیدایش، ۱۷-۱). سرو در تاریخ فرهنگ ایران دارای جایگاه ویژه‌ای بوده است. برخوردار از ویژگی‌هایی چون بلندی، راستقامتی و زیبایی در این درخت موجب حیرت بوده است و از این رو این نوع از درختان نمادی از جوانی، جاودانگی و استواری دانسته شده‌اند.

۱-۴. درخت سرو (سؤل) گوشه و تمندان

یکی از درختان سرو در منطقه تفتان که حالتی قدسی یافته است، در بین روستای گوشه و تمندان و در کنار رودخانه و چند متر بالاتر از سطح آن قرار دارد. قسمتی از ریشه درخت که به سمت رودخانه رشد کرده، هم‌اکنون بر اثر فرسایش از خاک خارج شده است. درباره قدمت آن اطلاع زیادی در دست نیست و مردم آنجا تاریخ آن را به پیش از اسلام و دوره زرتشتیگری می‌رسانند؛ اما وقتی این درخت را با دیگر سروهای کهن‌سال اطراف تفتان مقایسه می‌کنیم، هم از نظر انتخاب محل کاشت و هم از نظر رشد و اندازه، مشابه به نظر می‌رسند. این درخت مقصدی برای زیارت و محلی برای برآورده شدن حاجات مردم بوده و بیشتر، مردم کشاورز و دامدار که بی‌یلاق قشلاق هم می‌کرده‌اند، این درخت را مقدس می‌دانسته و برای زیارت و دخیل شدن و برآورده شدن حاجات و شفای بیماری‌های خودشان و احشامشان و طلب برکت در اموال و گوسفندان، بدان مراجعه می‌کرده‌اند. این مردمان در هنگام کوچ و دور شدن از آبادی، در بهارچرانی و در اواخر زمستان به این درخت سر می‌زدند و تکه پارچه یا نخ‌ی به‌عنوان دخیل به آن می‌بستند، به نشان اینکه درخت را از یاد نخواهند برد و درخت هم در این مدت به یاد آنان باشد و در گوسفندان و دیگر تولیدات لبنی آنان زیادی و برکت عنایت کند. مردم با درخت بسان یک موجود زنده صحبت می‌کردند و موضوع کوچ و دوری چندماهه را بیان می‌نمودند. بعد از بازگشت از بهارچرانی، در اولین فرصت باز به سراغ این درخت می‌رفتند و از روغن و کره به‌دست‌آمده مقداری را به تنه آن می‌مالیدند و از اینکه مدت زیادی نتوانسته‌اند به زیارت بیایند، عذرخواهی و طلب بخشش می‌کردند؛ و در صورت داشتن نذر و حاجات، نان‌های روغنی می‌پختند و بر روی تنه و سنگ‌های اطراف درخت برای اجنه و ارواحی که تصور می‌کردند در اطراف درخت حضور دارند، می‌گذاشتند و باز دعا می‌کردند و حاجات خود را مطرح می‌نمودند. آنان معتقد بودند که هر کس به درخت آسیب برساند و شاخه‌ایی از آن را قطع کند یا چوب این درخت را به‌عنوان هیزم، چه برای گرم کردن در زمستان و چه برای پخت‌وپز ببرد و بسوزاند، حتماً مورد خشم ارواح و اجنه قرار خواهد گرفت (ر.ک: کردی تمندانی، مصاحبه شخصی، ۱۳۹۷).

۲-۱-۴. درختان سرو (سؤل) سنگان

در سنگان که تقریباً در نیمه شرقی تفتان قرار دارد، در کنار رودخانه، دو سرو به فاصله تقریبی پانصد متر و در یک امتداد وجود داشت. درختی را که در قسمت بالادست آبادی بود، «مرتضالی» (مرتضی علی) و درختی را که در پایین دست قرار داشت، «میر عمر» نامیده‌اند. احتمال می‌رود در زمان صفویه، که گفته می‌شود دوره اختلاط و اختلاف سنی و شیعه در این منطقه بود، این درختان براساس اعتقادات مردم نام‌گذاری شده باشند. مرتضالی که گویا اندکی بزرگ‌تر بود، بر اثر باد و طوفان بر زمین افتاده و تقریباً نیمه‌خشک شده بود. مردم با اعتقادات شیعی برای زیارت و حاجت به مرتضالی مراجعه می‌کردند و انواع نخ‌ها و پارچه‌های رنگی را بدان دخیل می‌بستند و برای بهبود زراعت و دامداری خود به آن متوسل می‌شدند؛ و آنانی که با اعتقادات اهل سنت بودند، به میر عمر مراجعه می‌کردند. در سال‌های اخیر این آبادی از شیعیان تهی شد و اطراف درخت مرتضالی تبدیل به باغ انار گردید. تنه نیمه‌خشک مرتضالی را که جای وسیعی اشغال کرده بود، بریدند و برای گذاشتن بر سقف اتاق‌ها استفاده کردند و مابقی هم سوزانده شد. هنوز هم آثاری از این درخت سوخته در محل آن قابل مشاهده است. معلوم می‌شود که اعتقاد به این درختان کهن سال، بعد از اسلام تغییر صورت داده و تقدس آنها به شخصیت‌ها و مقدسین اسلامی منسوب شده است.

مرحوم حاج‌امیر کرد، که سردار و ریش سفید طایفه کرد و انسانی متدین و آگاه بود، برای جلوگیری از آسیب دیدن درخت میر عمر که درختی عظیم با قطر تنه حدود چهارده متر و با ارتفاع حدود هفتاد متر بود، اولین مسجد سنگان را بنا کرد. این مسجد در سایه این درخت قرار داشت. در سال‌های اخیر میراث فرهنگی این درخت را به عنوان اثر ملی ثبت کرد و اطراف درخت را دیواری با ارتفاع زیاد از آجر محصور ساخت. امروزه از این مکان به‌عنوان مصلی برای برگزاری نمازهای عیدین استفاده می‌شود و محلی برای جذب گردشگران و دوستداران طبیعت شده است و دیگر از آن دخیل بستن‌ها و حاجت خواستن و زیارت آن خبری نیست و مردم به‌عنوان یکی از مظاهر زیبای طبیعت و خلقت خالق هستی به آن احترام می‌گذارند (ر.ک: کردی تمندانی، مصاحبه شخصی، ۱۳۹۷).

در شرق این درخت با فاصله پانصد متر آرامستانی وجود دارد که مربوط به دوران پیش از اسلام است. این قبرستان با قبرستان گرز که در جنوب سنگان قرار دارد، سی کیلومتر فاصله دارد. در قبرستان گرز نیز در فاصله‌ای به همین مقدار و دقیقاً در همان جهت شرق، درخت شاه‌چنال به همان سبک گورستان سنگان قرار دارد.

۳-۱-۴. درخت سؤل مرتضالی (مرتضی علی) ناروُن

نارون در دامنه جنوبی تفتان و در حدود پانزده کیلومتری روستای تمندان قرار دارد. در اینجا نیز یک درخت سرو (سؤل) بزرگ و تنومند و تقریباً همسن دیگر درختان سرو در مرکز این روستا قرار دارد. این درخت نیز سال‌ها مورد احترام و زیارت مردم بود و مردم، به‌ویژه عروس و دامادی که قرار بود زندگی مشترکشان را آغاز کنند، با بستن پارچه و نخ‌های رنگی از آن طلب حاجات می‌کردند. این درخت، حتی زمانی هم که خشک شده بود، مقدس و مقصد زیارت مردم بود. این اعتقاد در مورد این درخت نیز وجود داشت که در صورت شکستن یا سوزاندن شاخه آن، عامل آن دچار جنون یا آسیب بزرگ مالی و جانی خواهد شد. از این رو مردم محل که اغلب دامدار و کشاورز بودند،

بیشتر صدقات و خیرات را در آن محل انجام می‌دادند. در فصل بهار برای بهتر شدن تولیدات لبنی و دام‌ها، در پای درخت قربانی می‌کردند و تنهٔ درخت را با روغن و کرهٔ محلی چرب می‌نمودند. همچنین نان‌های روغنی می‌پختند و در اطراف و روی تنهٔ درخت می‌گذاشتند. این نقل در بین اهالی محل به‌تواتر وجود دارد که در سالیان گذشته یکی از افراد محلی که مقداری سواد دینی داشته است، تعدادی از چوب‌های باقی‌ماندهٔ درخت زیارت (مرتضالی) را برای سوزاندن و استفاده از گرمای آن به خانه می‌برد؛ ولی در همان شب آتش چوب‌های مرتضالی شعله می‌کشید و لباس‌هایش را می‌سوزاند. فرد مزبور این حادثه را به فال بد می‌گیرد و برای پیشگیری از عقوبت و خشم مرتضالی، دوباره چوب‌ها را به محل اولیه بازمی‌گرداند و با احترام در محل خود قرار می‌دهد. این حادثه برای مدتی موجب تقویت اعتقادات مردم به مرتضالی گردید؛ باین‌حال به‌مرور زمان مرتضالی به فراموشی سپرده شد و فقط افراد کهن‌سال از آن درخت و باورهای مردم و زیارت آن خاطراتی دارند؛ هرچند کهن‌سالان از بیم ترویج شرک و بدعت، حتی از بیان آن خاطرات ابا دارند (ر.ک: کردی تمندانی، ۱۳۹۷)

۴-۴. درخت سرو زرین (سول) دهپایید

دهپایید در قسمت جنوب غربی تفتان و در مسیر جادهٔ خاش - زاهدان قرار دارد که روستایی با تاریخ طولانی به‌شمار می‌رود. در دامن کوه و نزدیک آبادی و در کنار چشمهٔ آبی دو سرو کهن‌سال وجود دارند که از گذشته‌های دور مورد احترام و زیارت مردم و محلی برای برآورده شدن حاجات و آرزوهای آنان بوده‌اند. در اینجا نیز مردم مانند دیگر مناطق اطراف تفتان با دخیل کردن خود و بستن تکه‌های پارچه و نخ به شاخه‌های این سرو، برآورده شدن آرزوها و حاجات و شفای بیماری خویش و امنیت و برکت در محصول و دام خود را از این درخت طلب می‌کردند. درخت بزرگ‌تر در گذر زمان خشکیده، ولی همچنان پابرجاست؛ و درخت دیگر که احتمالاً سال‌ها بعد در کنار آن روییده و رشد کرده، هنوز سبز و شاداب است. قرار گرفتن این درختان در دامن کوه و در جایی خلوت و جذاب، مکان مناسبی، هم برای تفریح و هم برای زیارت بوده است. متأسفانه سرو زرین دهپایید هم توسط تعدادی از متشرعان به آتش کشیده می‌شود و درخت دیگر هم که در نزدیکی آن قرار داشته است، آسیب می‌بیند.

۴-۵. سرو کهن‌سال (سول) سَر کهنو

این درخت در قسمت شمالی تفتان و در حوزهٔ میرجاوه قرار دارد و مانند دیگر سروها محل زیارت و برآورده شدن حاجات مردم آبادی‌های منطقهٔ میرجاوه بوده است و بعد در دورهٔ اسلامی نام آن مانند بیشتر این درختان به مرتضالی (مرتضی علی) تغییر یافته و باز هم به‌عنوان زیارت استفاده شده است. در مورد این درخت افسانه‌ای هم وجود دارد، از این قرار که فردی به‌نام «شیرو» فرزندی داشت که او را بسیار دوست می‌داشت. روزی ازدهایی بزرگ از کوه مقابل به آبادی می‌آید و فرزند دلبند او را که مشغول بازی بود، می‌بلعد و به‌سمت کوه مجاور می‌رود. شیرو که از نبرد با اژدها درمانده بود و توان مقابله با آن را نداشت، برای گرفتن فرزند از اژدها چاره‌ای جز متوسل شدن به زیارت نداشت؛ از این‌رو به زیارت سول می‌رود و پس گرفتن فرزند خود را از آن می‌خواهد. ناگهان اژدها در کمر کوه گیر می‌افتد و کوه با فشار بر اژدها فرزند شیرو را زنده از شکم اژدها خارج می‌کند و اژدها برای همیشه در لای کوه

می‌ماند. در کوه یک لایه سیاه‌رنگ به شکل یک مار بزرگ وجود دارد که گفته می‌شود این اثر همان اژدهایی است که در آنجا گیر افتاده بود (همان).

۴-۲. درخت چنار

چنار از مهم‌ترین درختان مقدس در ایران است؛ به طوری که عموماً در کنار درختان چنار اماکن مذهبی شامل امام‌زاده‌ها و حتی کلیسا قرار دارد. دیرزیستی، عظمت و پوست‌اندازی سالانه درخت چنار، ایرانیان را همواره به اعجاب واداشته است. چنار هرساله با آمدن بهار طراوت می‌یابد و شاخه‌های آن رنگ روشنی می‌گیرند. این جوان شدن و طراوت، در نمادشناسی رمز نامیرایی و باروری است. هم از این رو آن را رمزینه‌ای از حیات جاودان و مظهری از حلول ربانی در کالبد زمین شمرده و آن را مقدس دانسته‌اند. این تقدس در درازای تاریخ خود را به اشکال مختلف نشان داده است؛ چنان که در خلوتکده پادشاهان هخامنشی همواره چناری زرین قد برافراشته بود که آن را به نشانه ستایش به زیورات می‌آراستند و می‌توان چنین پنداشت که چنار نماد دوام سلطنت تلقی می‌شد.

مهرداد بهار درباره این درخت دیرسال می‌نویسد: چنار عظیم‌ترین و از پر عمرترین درختان نجد ایران است؛ اما تنها عظمت، سترگی و پر عمری چنار نیست که باعث تقدس چنارهای کهن شده است (بهار، ۱۳۷۶، ص ۵۱). چنار مانند سرو زرین از درختان منحصر به فرد است که تعداد معدودی از آنان در اطراف تفتان وجود دارد و گویی دین و باوری در کاشت آنها، مانند سول، نقش داشته و به آنها حالت تقدس داده است تا مردم برای رفع حوائج و شفای بیماری‌ها و حل بسیاری از مشکلات به آنها متوسل شوند که در اینجا به دو نمونه از این درختان (شاه‌چنار گرز و شاه‌چنار تمندان)، که یکی سوزانده شده و دیگری هنوز سبز و پابرجاست، می‌پردازیم.

۴-۲-۱. درخت شاه‌چنار (شاه‌چنار) گرز (سنگان)

روستای گرز در فاصله سی کیلومتری سنگان و در سمت جنوب آن قرار دارد که دارای کوه‌های مرتفع و مکانی مناسب برای دامداری است. کوه‌های اطراف این روستا زیستگاه انواع پرندگان مانند کبک و دیگر حیوانات وحشی مانند قوچ، میش، کل و بز است. در مرکز این آبادی در گذشته درختی تنومند و بزرگ وجود داشت که محل نذر و نیاز بود و نه تنها مردم محلی، بلکه از سراسر استان و بیشتر، از خاش، ایرندگان، کارواندر، میرجاوه و لادیز... برای زیارت و برآورده شدن حاجات و شفای بیماری به آنجا مراجعه می‌شد. هر عروس و داماد برای خوشبختی خود از اولین لباس عروسی دو تکه می‌برید و به شاخه‌های شاه‌چنار می‌بست. مردمان دیگر هم که آرزو و خواسته‌ای داشتند، تکه‌ای از لباس خودشان یا نخ‌ی را به عنوان دخیل و یادبود و برای بهره‌مندی از همه خوبی‌های درخت به شاخه‌های آن می‌بستند. بسیاری با توسل به این درخت که از طول عمر و سرسبزی همیشگی برخوردار است، برای خود طول عمر و دوری از بیماری طلب می‌کردند و معتقد بودند، همان‌طور که یک درخت سرو پاییز و خواب زمستانی ندارد، می‌تواند این سرزندگی و عمر طولانی را به انسان منتقل کند.

شاه‌چنار گرز از مهم‌ترین زیارتگاه‌ها از نوع درخت بوده است و در طول سال افراد زیادی برای اهداف مختلف (طلب حاجت، شفای بیماری، دارای فرزند شدن، فرزند پسر داشتن، حفاظت از دام‌ها، فزونی محصولات کشاورزی،

در امان ماندن از حیوانات درنده و بلایای طبیعی و...، به زیارت شاهچنال، که تقریباً درخت منحصر به فرد منطقه سنگان بود، می‌رفتند. بسیاری از دامداران وقتی گله‌های گوسفند را برای چرا بدون چوپان به کوه‌های اطراف می‌فرستادند که زیستگاه حیوانات درنده مانند گرگ و حتی پلنگ بود، به شاهچنال می‌رفتند و گله را به او می‌سپردند و اطمینان داشتند که گوسفندان را خطری تهدید نمی‌کند.

یکی از مراسمات جالب در زیارت شاهچنال این بود که در فصل تابستان و در تاریخی خاص، بیشتر مردم همراه با نذورات و قربانی از دور و نزدیک به زیارت شاهچنال می‌رفتند و سپس از راست به چپ اطراف درخت طواف می‌کردند و حاجات خود را مطرح می‌نمودند و سپس گوسفند، گاو و... قربانی می‌کردند و گوشت آن را، هم خود می‌خوردند و هم به دیگران و فقرا و مساکین می‌دادند؛ تا جایی که به گفته مردم، در هر روز بیش از هفتاد قربانی انجام می‌شد. این مراسم تابستانی یک هفته به طول می‌انجامید. علاوه بر قربانی، تکه‌های نان روغنی را هم در جایی خاص از تنه درخت که حالت تورفتگی داشت، می‌گذاشتند و تنه درخت را با کره و روغن حیوانی که محصول همان سال بود، خوب روغن‌مالی و چرب می‌کردند. در بعضی جاهای درخت که احتمال می‌رفت لانه موربان‌های باشد، خاک‌هایی جمع شده بود. مردم به این خاک‌ها «خورده شاهچنال» می‌گفتند و به رسم تبرک و شفا مقداری در دهان خود، بیماران، و کودکان می‌گذاشتند و مقداری هم با خود می‌بردند و در داخل پارچه‌ای می‌پیچیدند و برای جلوگیری از هر بیماری و چشم‌زخم بر گردن کودکان می‌آویختند. مردم در حین طواف، شاخه‌های درخت را می‌گرفتند و به آرامی تکان می‌دادند و آرزوهایشان را به شاهچنال می‌گفتند؛ ولی کسی حق نداشت شاخه‌ای از درخت را بشکند یا حتی برگی را به عنوان تبرک بکند و با خود ببرد.

در قسمت شرقی شاهچنال بر روی تپه‌ای صخره‌ای با فاصله حدود پانصد متری قبرستانی وجود دارد که در آن، مردگان را داخل دخمه‌های سنگی می‌گذاشتند و در بعضی از قبور اشیای فلزی هم وجود داشته است. این مقبره‌ها مربوط به دوره قبل از اسلام هستند و متأسفانه هیچ‌گونه کاوش و بررسی از جانب سازمان میراث فرهنگی در اینجا صورت نگرفته است.

سرنوشت شاهچنال نیز بهتر از بسیاری از دیگر درختان کهن سال نبوده است. حدود نود سال قبل یک روحانی به نام مولوی محمدعیسی چارنیزی که در حوزه علمیه دیوبند هند تحصیل کرده و به ایران بازگشته بود، درباره این درختان و زیارتگاه‌های مربوط به آنها به بزرگ و ریش سفید منطقه نامه می‌نویسد و در آن نامه اعلام می‌کند که زیارت درختانی مانند شاهچنال گرز، میرعمر و مرتضالی سنگان شرک و خرافه و بدعت است و مردم باید از این خرافات و بدعات دست بردارند؛ ولی مردم که گویی برآورده شدن همه آرزوهایشان را در شاهچنال می‌دیدند، از خود مقاومت نشان می‌دهند. در نهایت، مولوی محمدعیسی به همراه دو یا سه نفر دیگر تصمیم می‌گیرند که شاهچنال را به آتش بکشند. بدین منظور آنها سوار بر چهارپا از سنگان به سمت گرز روانه می‌شوند. مردمی که در مسیر بودند، نسبت به عواقب این امر بدان‌ها هشدار می‌دهند؛ اما این گروه که این مسائل را خرافه و بدعت و خلاف شرع می‌دانستند، به راهشان به قصد سوزاندن شاهچنال ادامه می‌دهند. بعد از رسیدن به مقصد، هیزم‌های خشک فراوانی در اطراف تنه شاهچنال جمع می‌کنند و همه چوب کبریت‌ها را می‌زنند؛ ولی آتش روشن نمی‌شود. فقط یک چوب

کبریت باقی مانده بود و آنها نگران از قدرت جادویی شاهچنال بودند. یکی از آنان می‌گوید به نظر می‌رسد که اجنه و شیاطین و ارواح مانع از اشتعال آتش می‌شوند و پیشنهاد می‌دهد که با خواندن ورد و دعا اجنه و شیاطین را دور کنیم؛ سپس همه در اطراف درخت می‌نشینند و حلقه می‌زنند و به خواندن آیات قرآن و دیگر وردها و دعاها می‌پردازند. آخرین چوب کبریت هم زده می‌شود و ناگهان آتش روشن می‌شود و شعله آن همه درخت را که آغشته به روغن بود، فرامی‌گیرد و شاهچنال که روزی امیدی برای مردم و برآورده شدن حاجات آنان و شفای بیماری‌هایشان بود، در آتش می‌سوزد (کردی تمندانی، مصاحبه شخصی، ۱۳۹۷).

نقل متواتر است که دو نفر از آنان در همان شب اول دچار حادثه می‌شوند: یکی در حین شکستن هیزم برای بخاری تراشه‌ای از هیزم به چشم او اصابت می‌کند و موجب آسیب جدی در حد نابینا شدن و از دست دادن بینایی کامل می‌شود و دیگری نیز همسرش دچار جنون و به اصطلاح جن‌زدگی می‌شود. با این اتفاقات ناگوار، افرادی که شاهچنال را آتش زده بودند، به این باور می‌رسند که اجنه و شیاطین از آتش زدن شاهچنال خشمگین شده‌اند. آنان تصمیم می‌گیرند که برای بیشتر نشدن آسیب و خسارت، با ایجاد حلقه و قرائت آیات قرآن و ادعیه، همسر جن‌زده را شفا دهند و درعین حال از حمله و آسیب بیشتر در امان باشند. چند سال بعد از این حادثه، هنوز افراد زیادی برای زیارت شاهچنال می‌رفتند که به‌مرور زمان کمتر می‌شود و در نهایت زیارت شاهچنال از بین رفت. بعد از این حادثه، دو جوانه از شاهچنال از زمین دوباره روییدند و به‌اندازه قد یک انسان رشد کردند و سپس خشک شدند. هنوز بعد از سال‌ها و تغییرات زیادی که از نظر اعتقادی در مردم ایجاد شده است، هستند افرادی که به شاهچنال و کرامات آن اعتقاد دارند و در همان مکان شاهچنال برای برآورده شدن حاجات و شفای بیماری‌هایشان به آن مراجعه و نذر و قربانی می‌کنند. جالب اینجاست که در گفت‌وگو با افراد کهن سال که خود در این زیارت‌ها حضور داشتند و خاطراتی از آن دارند، اغلب عقیده‌راسخ داشتند که تقریباً همه افرادی که به هر منظور و خواسته‌ای به شاهچنال مراجعه می‌کردند، حاجاتشان برآورده می‌شد (کردی تمندانی، مصاحبه شخصی، ۱۳۹۷).

۲-۴. درخت پیر غیب در نرون

نرون در جنوب تفتان است؛ جایی که در آن، نه از سرو (سول) خبری هست و نه از چنار؛ اما باز هم مردم درختی را برای زیارت انتخاب کرده بودند و آن را محلی برای برآورده شدن حاجات و آرزوهای خود می‌دانستند. نرون در قسمت بالادست و کوهستانی قرار دارد و اطراف آن پوشیده از درختان بنه، کسور، بادام کوهی و... است. درخت پیر غیب درواقع یک بنهٔ تومند است که به‌دلیل مشخصات متفاوت نسبت به دیگر بنه‌ها و قرار گرفتن در مرکز آبادی، مقدس تلقی می‌شد و انجام اعمالی در برابر آن، همچون قربانی، نذر، طلب حاجات و حتی سوگند خوردن به آن و نفرین کردن افراد با توسل به آن، متداول بوده است. این درخت نیز به سرنوشت درختان پیشین مبتلا می‌گردد و پس از آنکه به‌آتش کشیده می‌شود، در محل آن مسجدی بنا می‌گردد.

دربارهٔ نرون داستان‌ها و افسانه‌های فراوانی وجود دارد. مشهور است که در گذشته‌های دور، مردم این منطقه سرکش و خدانا‌باور بودند؛ تا جایی که به‌سمت آسمان تیر پرتاب می‌کردند تا خدای آسمان را به‌قتل برسانند. در پاسخ به این کردارها، خشم خدا آنان را می‌گیرد و کوه بزرگی به‌نام «لیجوار» را که بالای آبادی بود، بر سر اهالی

خراب می‌کند و همه آنها در زیر سنگ‌ها مدفون می‌شوند. سه نفر از اهالی در اولین ریزش کوه زنده می‌مانند و موفق به فرار می‌شوند که هر کدام را سنگی بزرگ دنبال می‌کند. چند کیلومتر پایین‌تر، تخته‌سنگی بزرگ یک مرد فراری از عذاب خدا را گرفتار می‌کند و آن مرد که «رجب» نام داشت، برای همیشه در زیر آن سنگ بزرگ مدفون می‌شود. هنوز مردم آن سنگ را سنگ «رجبی» می‌نامند. سنگی دیگر مرد دوم را که به سمت قلعه یک کوه در همان نزدیکی فرار می‌کرد، دنبال می‌کند و بر بالای قلعه به او می‌رسد؛ ولی فرد از اعتقاد کفرآمیز خود پشیمان می‌شود و توبه می‌کند و به حقانیت خدای آسمان شهادت می‌دهد. در این هنگام سنگ متوقف می‌شود و آن مرد بر روی سنگ می‌ایستد و شهادت خود را درباره خدای یگانه آسمان تکرار می‌کند و نجات می‌یابد. مردم این سنگ را «شهادتی» می‌نامند. فرد سوم که موفق به فرار می‌شود و او نیز در نهایت اسیر سنگ و کشته می‌شود، «لورک» نام داشت. این سنگ اکنون در مرکز روستا قرار دارد و بر آن نام لورک گذاشته‌اند.

گرچه درخت و لنگر پیر غیب به آتش کشیده شده است و کسی به درستی از علت ریزش کوه باخبر نیست، ولی مردم هنوز از آن زمان می‌گویند؛ و شاید روزی برسد که نه از زیارت و لنگر پیر غیب و کرامات آن سخنی باشد و نه از افسانه‌های کوه لیجوار و سنگ‌های رجبی، شهادتی و لورک، و دیگر این افسانه‌ها و باورها با نسل‌های بعد همراه نباشند (کردی تمندانی، مصاحبه شخصی، ۱۳۹۷).

نتیجه‌گیری

درختان مقدس درختانی‌اند که از دیرباز به سبب‌های گوناگون در ذهنیت فرهنگی مردم سرزمین‌های جهان قداست و تبرک یافته‌اند. درخت در اندیشه ایرانیان از آن روی که به‌سوی بالا یعنی آسمان سر برمی‌کشد و ریشه‌ای استوار در خاک دارد، به‌مثابه حلقه اتصال انسان با عالم الوهیت است و بر همین اساس در صفحه اندیشه او در گذر تاریخ وجهی مقدس و نمادین یافته است. در نزد مردمان تفتان بلوچستان، درخت به‌ویژه درختان سرو زرین (سول) و درخت چنار (چنال)، به‌دلیل برخورداری از ویژگی‌هایی چون راستقامتی، تنومندی، عظمت و رابط میان آسمان و زمین بودن، مورد توجه، تقدیس و زیارت و توسل بوده‌اند. ارتفاع بالای این درختان و نزدیکی آنها به آسمان باعث می‌شد که معتقدان آنها را به خدا یا عالم بالا نزدیک‌تر حس کنند و حتی آن را واسطه نزدیکی یا رسیدن به خدا بدانند. اعتقاد به وجود ارواح فراطبیعی و اجنه و سکنا‌گزیدن آنها در درون این درختان موجب احساس ترس آمیخته به احترام نسبت به این درختان می‌شده است. این تحقیق متکفل پاسخ به سؤالی در ارتباط با دلیل تقدس این درختان در منطقه یادشده بوده است. با توجه به گفت‌وگوهایی که با ساکنان این منطقه صورت گرفته است و بخشی از آن در این نوشته منعکس شد، معلوم می‌شود که بیشترین انگیزه مردم در تکریم و تقدیس این درختان، رفع نیازهایی بوده است که افراد معمولاً به برطرف شدن آنها در شرایط عادی امیدوار نیستند و درعین حال به ارتباط میان این درختان سربه‌فلک کشیده با عالمی که مقدرات و سرنوشت در آنجا تعیین می‌شود، اعتقادی دیرینه دارند. از این رو به قربانی کردن یا تقدیم نذورات گوناگون در پای این درختان و بستن دخیل بر آنها اقدام می‌کنند تا با تحریک و تأثیرگذاری بر آنها به هدف خود نائل آیند.

منابع

- الیاده، میرچا، ۱۳۹۴، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- آل ابراهیم دهکردی، صبا، ۱۳۹۵، «نقش درخت سرو و معانی نمادین آن در نگاره‌هایی از شاهنامه تهماسبی»، *بلاغ نظر*، دوره سیزدهم، ش ۴۵، ص ۱۰۵-۱۱۴.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، تدوین ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، چشمه.
- بهرامی، وحیده، ۱۳۹۳، *درختان مقدس*، نهران، برداشت.
- پورخالقی چترودی، مهدخت، ۱۳۸۰، «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها»، *مطالعات ایرانی*، ش ۱، ص ۸۹-۱۲۶.
- پهلوان، منصور و سیدعبدالحمید حسینی زاده، ۱۳۸۸، «درخت ممنوعه در متون اسلامی و یهودی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱، ص ۲۹-۵۱.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۹، *مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، توس.
- ثابتی، حبیب‌الله، ۱۳۸۵، *جنگل‌ها، درختان و درختچه‌های ایران*، یزد، دانشگاه یزد.
- حموی، یاقوت، ۱۹۹۵، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر.
- خجسته، فرامرز و محمدرضا جلیلیان، ۱۳۸۹، «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی»، *تاریخ ادبیات*، سال دوم، ش ۱، ص ۷۷-۹۶.
- دوبوکور، مونیک، ۱۳۹۰، *رهنمای زنده جان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- دوشن گیمین، ۱۳۸۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، چ پنجم، تهران، علم.
- زهر، آر سی، ۱۳۷۵، *طلوع و غروب زرتشتیگری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، بی‌نا.
- سرلو، خوان ادواردو، ۱۳۹۲، *فرهنگ نمادها*، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، دستان.
- فربود، فریناز و محمود طاووسی، ۱۳۸۱، «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران (با تأکید بر برخی متون ادبی و عرفانی ایران باستان و ایران)»، *مدرسه هنر*، ش ۲، ص ۴۳-۵۴.
- فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰، *بندهش، گزارش مهرداد بهار*، چ چهارم، تهران، توس.
- فریزر، جیمز جرج، ۱۳۸۸، *شماخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- کردی تمندانی، کریم‌بخش، ۱۳۹۷، *کنکاشی در برخی از باورهای دینی در حوزه تفتان براساس آثار بر جای مانده*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، سیستان و بلوچستان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- کردی تمندانی، کریم‌بخش، ۱۳۹۷، *مصاحبه شخصی*.
- مراذزاده، احمد، ۱۳۹۱، *فرهنگ و تمدن تفتان*، تهران، نور علم.
- نصیری، ولی‌الله و خلیل حکیمی‌فر، ۱۴۰۰، «خاستگاه درختان مقدس؛ مطالعه موردی درختان مقدس در ایران»، *معرفت ادیان*، ش ۴۶، ص ۳۵-۴۹.

Eliade, M, 1959, *The Sacred and the Profane*, New York, Harcourt, Brance & World Inc.

Ross Reat. Noble, 1975, "The Tree Symbol in Islam", *Studies in Comparative Religion*, V. 19, N. 3, p. 1-19

Wasson, R. Gordon, 1971, *Soma: The Divine Mushroom of Immortality*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York.

Sacred Trees in Taftan Province of Baluchistan

Karim-Bakhsh Kurdi Tamandani / Master of Religions and Mysticism, University of Sistan and Baluchistan

✉ **Khalil Hakimifar** / Assistant Professor of the Department of Religions and Mysticism, University of Sistan and Baluchistan

kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

Received: 2022/11/22 - **Accepted:** 2023/03/06

Abstract

Tree is one of the manifestations of nature that has been widely noticed and even worshiped by humans throughout the history. The main issue of this research is the sanctity of some trees in Baluchistan of Iran and the philosophy of this sanctity. Due to some of its features such as longevity, verticality and life cycle, the trees have been symbols of existence, immortality and manifestation of power and resurrection. The trees with the most reflection of these features seem to be more mysterious and astonishing and have caused human humility and reverence. There have been many cases of these old trees in Baluchistan where people have invoked them for their needs and made nazrs and sacrifices for their satisfaction. The most important factors in the sanctity of these trees are the belief in the relationship between towering trees and the world in which their destinies are determined, and the expectation of meeting needs that could not be met in normal conditions. Therefore, people make sacrifices or nazrs at the bottom of these trees and invoke them to achieve their goals by stimulating and influencing them. This article has been prepared using written sources, field research and talking to the old people of this region, and its purpose is to investigate the religious background of the people who once lived in this region and the sacred trees played a prominent role in their religious life and decisive moments.

Keywords: Baluchistan, Taftan, Tamandan, sacred trees, cypress and plane tree.

A Reflection on the Historical Course of the "Yin-Yang" School of Thought

Zeinab Mirhoseini / Master of Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan

✉ **Sajjad Dehqanzadeh** / Associate Professor of Religions and Mysticism at Shahid Madani University of Azerbaijan
sajad_dehqanzadeh@yahoo.com

Received: 2022/11/11 - **Accepted:** 2023/03/18

Abstract

The theory of "Yin" and "Yang" is one of the most fundamental philosophical ideas in the history of ancient China, invented to explain and justify the cosmic environment and human situations. This theory undoubtedly considers nature and man homogeneous in nature and declares that the laws dominant on nature is applicable to human. Adopting a historical and analytical approach, this article claims that the innovation of the "Yin-Yang" school is restricted to the initial collection and subsequent arrangement of ancient Chinese beliefs, and its teachings have previously existed in the hidden layers of Chinese culture. According to the results of this research, the most important religious grounds for the emergence of the Yin-Yang school are animism, believing the resemblance of man and the world, the assumption of the presence of male and female forces in all aspects of life, and the spread of occult sciences by the Fang Xie class. In addition, some like Tsien and Tong Chong Shu were not the creators, but in fact the only redactors and promoters of the traditional theories of ancient China in the form of an intellectual system.

Keywords: Tsien, Tong Chong Shu, Mao Tse-Tung, Yin-Yang.

An Analysis of the Role and Motivation of the Persians (Zoroastrians) of India in Stabilizing Babism and Bahaism in Iran

Seyyed Ali Hasani Amoli / Assistant Professor of Religions, Department of Imam Khomeini Educational and Research Institute
seyedAli5@gmail.com

Received: 2022/10/23 - **Accepted:** 2023/01/30

Abstract

One of the most mysterious issues in exploring Babism and Bahaism in Iran is the stabilization of this deviant movement; in other words, how a movement which is highly deviated from Shiism, and is severely opposed by scholars and religious guardians, has been able to overcome the stage of stabilization in the Shiite society of Iran and enter the stage of expansion? Analyzing this course from the very beginning of its emergence, one of the noteworthy points is that a relatively large number of Iranian Zoroastrians were converted to this new-emerging trend, which played an important role in its stabilization. Using a descriptive-analytical method, this research tries to discuss the causes of this conversion and the role and motivation of the Persian Indians in this process. This research will increase one's awareness in this field and reveal the British colonial policies in Iran in this era. As the research results indicate, the Persian Indians were able to play a central role in the conversion of the Zoroastrians to this deviated trend by applying different policies in order to preserve their own interests and position in India as a means of implementing the policies of the British colonial government in Iran.

Keywords: Persians, Zoroastrians, Babism and Baha'ism, role, motivation, England.

Investigating the Status of Self-Knowledge in Catherine Siena's Thought

✉ **Bahare Zamiri Jirsara'i** / Master of Religions and Mysticism, Al-Zahra University, Tehran
baharehzamiri@yahoo.com

Nourisadat Shahangian / Assistant Professor of Department of Religions and Mysticism, Al-Zahra University, Tehran

Received: 2022/10/23 - **Accepted:** 2023/02/14

Abstract

The importance and necessity of self-knowledge has been emphasized by all saints and scholars of the great traditions. Catherine Siena, a mystic of the 14th century AD and one of the prominent characters of the history of the Church, who had a great impact on the Italian literature and the Catholic Church, has discussed this important issue as well. The questions discussed in this article are as follows: What is the necessity of achieving self-knowledge? How should one get to this point? What are the obstacles on the way to self-knowledge? And what are the results of self-knowledge? Catherine, in fact, based her theology on self-knowledge. She believes self-knowledge leads to knowledge of God, to complete love for God, and the disappearance of human ignorance and human awakening. One of the ways to achieve self-knowledge is to be favored by God and to be satisfied with God's will and to harmonize one's will with God's will. Another way to reach self-knowledge is to be humble and pray and keep vigil. One of the obstacles to self-knowledge, in Catherine's opinion, is self-love and pride, which are the source of all illnesses. Some of the results of self-knowledge are as follows: understanding the need for God and considering oneself as nothing, hating our sins and mistakes and recognizing the goodness and kindness of God, knowing God, loving God, loving our neighbor, and finally – its best result - unity and connection to God.

Keywords: Catherine Siena, self-knowledge, knowledge of God, prayer.

A Critical Study of Paul's Anthropology; With an Emphasis on the Teachings of the Bible

Abdollah Fat'hi /Assistant Professor of the Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
abdollahfathy@yahoo.com

Received: 2022/12/06 - **Accepted:** 2023/03/08

Abstract

As the most controversial Christian theologian and the second founder of Christian law –as some believe-, Paul has some words about man - and perhaps in the subject of man - which is the basis of his theological thoughts in Christianity; ideas on what is human, the standard of humanity, the characteristics of the soul, choice, human nature, human dignity, etc., which connect Paul's thoughts together like a string. The perception and study of these thoughts has a special role in understanding Paul's Christianity. The author's innovative method to infer from Paul's thoughts is to use his letters to interpret his thoughts (interpretation of Paul's thoughts by Paul himself); and the Bible's teachings are used to criticize these ideas, to get an accurate picture of his anthropological thoughts and its criticisms.

Keywords: human type, human spirit, human nature, genetic dignity, original sin.

An Investigation and Analysis of Allameh Balaghi's Ideas in Criticizing Jesus Christ as one of the Three Hypostasis of the Trinity

✉ **Seyyed Mohammad Taqi Mousavi** / Master of Religions at Imam Khomeini Educational and Research Institute taghi40@chmail.ir

Morteza Sane'I /Assistant Professor of the Department of Religions at Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2022/10/27 - **Accepted:** 2023/02/07

Abstract

The discussion of Christology is one of the most important topics in Christianity, which has always attracted the attention of researchers of religions. Therefore, it has put forward the process of examining the nature of Jesus Christ in councils such as the Council of Nicaea and established the Divine nature of Jesus Christ. The theory of the divinity of Jesus Christ has been accepted by Christians as a general principle until today; therefore, Christian and non-Christian critics have criticized and evaluated this idea. Allameh Balaghi is one of the critics who has examined and criticized Jesus Christ as one of the three hypostasis of the Trinity, taking a theological-critical approach. This article investigates the theological opinions of Allameh Balaghi in this field, using an explanatory-analytical method, and shows how he challenges the Divine nature of Jesus Christ and also him being the son of God. It also proves, using rational arguments and evidences from the Bible, that these propositions cannot be defended in the discussion of Christology and are unacceptable.

Keywords: Jesus Christ, Divinity of Jesus, Son of God, Allameh Balaghi.

A Comparative Study of War with Non-Coreligionists from the Perspective of the Qur'an and the Torah

Sareh Qasemlou / Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, North Tehran Branch

✦ **Tayybeh Akbarirad** / Assistant Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, North Tehran Branch
akbarirad123@jmail.com

Maryam Haji Abdulbaqi / Assistant Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, North Tehran Branch

Received: 2022/11/11 - **Accepted:** 2023/02/16

Abstract

The issue of war and jihad are discussed in Qur'anic verses, and has created this question for some people: Is Islam a religion of war and violence?! Based on a descriptive-analytical method, this research tries to answer this question: Are the mentioned laws and regulations exclusive to the teachings of the Qur'an or are they addressed in other religions as well? In order to find the answer to this question, we have studied the following topics: the permission of Jihad, its different types, the goals of Jihad and the general manners of Jihad in the Holy Quran and Torah. According to the results of this research, the idea that war and its related issues are only specific to Islam and can only be found in Quranic teachings is a false idea. War and all its relating points are stated in the Torah as well and correspond to Islamic teachings.

Keywords: war, jihad, battle, jihad in the Quran, War in the Torah.

Abstract

The Role and Influence of Spirit on Prophecy in the Dialectic of the Holy Bible and the Holy Quran

A'zam-Sadat Shabani / Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, Kashan University

✉ Mohsen Qasimpour / Professor of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University

m.qasempour@atu.ac.ir

Hossein Heydari / Assistant Professor of Religion Department, Kashan University

Received: 2022/11/22 - Accepted: 2023/02/01

Abstract

Understanding the meaning of "spirit" in the holy texts has a special complexity. One of its complexities is the function and purpose of its creation, as God's creature. The Bible and the Holy Qur'an have both mentioned the soul, in the two contexts of 'the creation of human' and 'the descent of revelation and resurrection'. The Abrahamic religions, mainly in the second context, have emphasized on the Prophet's relation with the soul, as an aid in his prophecy, which can be better interpreted in the intertextual connection between the Holy Quran and the previous Holy texts. Comparing the Holy Quran with the Holy Bible, there are some similarities and differences in their connection with the two variables of spirit and prophecy; and beside some common aspects, their differences are important as well. Their intertextual comparison shows the different positions of the Holy Quran on this issue. These positions can be explained in three parts: the relationship between the Holy Qur'an and the Bible in this regard is sometimes a negative-omissive relationship, sometimes a positive relationship, and sometimes a reforming-changing relationship. The present essay analyzes the different dimensions and aspects of these three relationships.

Keywords: spirit, prophecy, intertextual comparison, the Holy Quran, the Bible, Holy text.

Table of Contents

The Role and Influence of Spirit on Prophecy in the Dialectic of the Holy Bible and the Holy Quran / A'zam-Sadat Shabani / Mohsen Qasimpour / Hossein Heydari	7
A Comparative Study of War with Non-Coreligionists from the Perspective of the Qur'an and the Torah / Sareh Qasemlou / Tayybeh Akbarirad / Maryam Haji Abdulbaqi	27
An Investigation and Analysis of Allameh Balaghi's Ideas in Criticizing Jesus Christ as one of the Three Hypostasis of the Trinity / Seyyed Mohammad Taqi Mousavi / Morteza Sane'I.....	43
A Critical Study of Paul's Anthropology; With an Emphasis on the Teachings of the Bible / Abdollah Fat'hi	59
Investigating the Status of Self-Knowledge in Catherine Siena's Thought / Bahare Zamiri Jirsara'I / Nourisadat Shahangian	77
An Analysis of the Role and Motivation of the Persians (Zoroastrians) of India in Stabilizing Babism and Bahatism in Iran / Seyyed Ali Hasani Amoli.....	89
A Reflection on the Historical Course of the "Yin-Yang" School of Thought / Zeinab Mirhoseini / Sajjad Dehqanzadeh	107
Sacred Trees in Taftan Province of Baluchistan / Karim-Bakhsh Kurdi Tamandani / Khalil Hakimifar.....	125

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.14, No.2

A Quarterly Journal of Religions

Spring 2023

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

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

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir
Nashrieh@qabas.net