

معرفت ادیان

سال ششم، شماره اول، پیاپی ۲۱، زمستان ۱۳۹۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ / کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، حائز رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

نمایه در ISC

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

فروشگاه اینترنتی <http://eshop.iki.ac.ir>

معرفت ادیان فصل نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه،

مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف – ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب – ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج – ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د – ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متن باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج). یادآوری

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

فهرست مطالب

انجیل برنابا در تعارض با قرآن کریم / ۷

حسین حیدری / کله خدیجه کار دوست فیلی / محمدمهدی قربانی

تبیین مسئله گناه نخستین با تکیه بر آراء ایرنائوس / ۲۹

کله مریم خوشدل روحانی / رقیه بیگللی / حسین اترک

بندیکت قدیس؛ عارف یا راهب؟ / ۴۹

سیدمحمد رضا موسوی فراز

تأملی بر نسبت اکسپرسیونیسم با مذهب پروتستان / ۶۹

کله جواد امین خندقی / سیدمحمدحسین نواب

واکاوی تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت / ۸۵

کله سیدمحمد حاجتی شورکی / محمدحسین طاهری آکردی

زن در هستی‌شناسی زرتشتی؛ محبوب یا منفور؟ / ۱۰۵

کله ابوالقاسم جعفری / مهدی علیمردی / فائزه بیدگلی

نقد مقاله «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن» / ۱۲۳

غلامعلی عزیزی کیا

ملخص المقالات / ۱۳۷

۱۴۴ / Abstracts

انجیل برنابا در تعارض با قرآن کریم

حسین حیدری / استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان
 خدیجه کاردوست فینی / کارشناس ارشد ادیان دانشگاه کاشان
 محمدمهدی قربانی / دانشجوی دکتری علوم قرآنی دانشگاه کاشان
 دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۶

heydari@kashanu.ac.ir
 Erfan407@gmail.com
 mmgh114@gmail.com

چکیده

یوسف، ملقب به برنابا، اهل قبرس، گرچه در زمره دوازده حواری مسیح نبوده، ولی به دلیل جایگاه بی نظیرش در ترویج و گسترش مسیحیت نخستین در میان غیریهودی‌ها، همانند پولس در رتبه رسولان به شمار آمده و در عهد جدید ۳۳ بار از او نام برده شده است. وی بنابر سنت مسیحی، گرچه انجیلی نگاشته، ولی دست کم تا سده سیزدهم میلادی نسخه‌ای از انجیل وی، مورد اطلاع، انتساب یا در دست مسیحیان یا مسلمانان نبوده است.

در سده‌های اخیر، اثری منسوب به برنابا منتشر شده که در آن همانند قرآن، تثلیث و تصلیب عیسی انکار شده و به ظهور پیامبر خاتم نوبت داده شده است. وی معتقد است: بر سر در بهشت شهادتین مسلمانان نقش بسته است و در نتیجه این رأی، با استقبال گروهی از علمای مسلمان مواجه شده است.

این مقاله پس از معرفی اجمالی برنابا و پیشینه تاریخی انجیل منسوب به وی، موارد تعارض باورهای دینی آن را با قرآن کریم برجسته می‌کند. از جمله این که، آدمیان فرزند خدا و ذاتاً گناهکارند. انبیا، به جز عیسی، از جمله ابراهیم، هارون، ایوب و... گناه و محبت شرک‌آمیز داشته‌اند. درجهان‌شناسی، این انجیل، ۱۴۴ هزار پیامبر آمده است. ده جهنم، هفت طبقه دوزخ و نه آسمان وجود دارد. فرشتگان دچار معصیت و نافرمانی می‌شوند، و مأموران عذاب دوزخ نه فرشتگان، بلکه شیاطین هستند.

کلیدواژه‌ها: کتاب مقدس، برنابای رسول، مسیحیت، قرآن کریم، انجیل برساخته، عیسی مسیح.

مقدمه

دین مسیحیت در چارچوب یهودیت سده نخست میلادی به وجود آمد. نخستین پیروان مسیح، یهودیانی بودند که کاملاً به انجام احکام دین یهود مقید بودند. اما کانون توجه مسیحیان نخستین و رویدادی که آنان را از سایر یهودیان آن عصر جدا ساخت، راز زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی، چهره مرکزی این جنبش و حرکت دینی جدید بود (ویر، ۱۳۷۸، ص ۲۷۴). منبع اصلی الهیات مسیحی، کتاب مقدس بوده است که تنها شاهد تاریخ مسیحیت، و گواهی بر تاریخ بنی اسرائیل و نیز زندگی و مرگ و رستاخیز عیسی مسیح است. همان‌گونه که معمولاً اشاره شده، مسیحیت درباره ایمان به یک شخص است، نه باور به یک متن (کتاب مقدس). با این حال، این دو ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵-۲۷۶).

بنابر تاریخ مسیحیان، سی سال پس از تصلیب عیسی، سنت ادبی آغاز شد که بنا بود شکل‌دهنده کتب عهد جدید باشد. پیش‌تر، رساله‌های پولس و اعمال رسولان، به وجود آمده بود. اندکی بعد، انجیل مرقس، بر اساس سنت‌های شفاهی بر جای مانده درباره عیسی نوشته شد. در پی آن، انجیل لوقا و کمی بعد انجیل متی، نگاشته شدند. تقریباً در همین زمان، انجیل یوحنا تألیف شد، هرچند درباره ترتیب نوشته شدن انجیل شک و تردید وجود دارد (اسمارت، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۶). برخی از پژوهشگران در مورد تاریخ تألیف آنها طرح دیگری را پیشنهاد می‌کنند. تقریباً در طول صدسال پس از مصلوب شدن عیسی، آثاری که اکنون بیانگر مجموعه رسمی عهد جدید است به وجود آمدند. بنابراین، تکامل ادبیات مسیحی در مدتی بسیار کمتر از مدت تکامل کتاب مقدس عبری حاصل شد (همان، ص ۷۷).

اصطلاح‌های (Bible) و (Scripture) و صفت‌های ساخته شده از آن یعنی (Biblical) و (Scriptural) عملاً قابل جابه‌جایی و تبدیل به یکدیگرند. هریک از این دو اصطلاح، به مجموعه‌ای از متون گفته می‌شود که در تفکر مسیحی معتبر شمرده می‌شوند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۳۰۷-۳۰۸). افزون بر این، صفت قانونی نیز بیشتر برای اشاره به کتاب مقدس به کار می‌رود. این اصطلاح، که برگرفته از واژه یونانی Kanon، به معنای قانون، قاعده یا ملاک است، برای نشان دادن محدودیت‌هایی است که اجماع جامعه مسیحی در مورد متونی قائل شده که ممکن است «قانونی» به حساب آیند و به همین دلیل در الهیات مسیحی معتبر دانسته شوند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۳۰۸).

انجیل، همان‌گونه که نام آنها نشان می‌دهد، شرح حال افراد نبوده، بلکه ثبت اخباری هستند که جامعه مسیحی با جدیت به نشر آنها می‌پرداخت. آنها، به جای پرداختن به جزئیات زندگی عیسی،

بیشتر به تعالیم عیسی و وقایع نجات‌بخش مرگ و رستاخیز او پرداخته‌اند (اسمارت، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۷). در عین حال، آنچه در مورد زندگی و تعالیم حضرت عیسی علیه السلام در عهد جدید آمده، تنها شاهد از منابع مسیحی بر این موضوع نیست. منابع دیگری نیز در داخل سنت دین مسیحیت وجود دارد که به نام اناجیل مشکوک یا مجعول خوانده می‌شود. بیشتر این اناجیل، در سال‌های پس از میانه سده دوم نوشته شده و جاهای خالی روایاتی را که در عهد جدید آمده است، پر می‌کند (ویر، ۱۳۷۸، ص ۶۸۱). از جمله این اناجیل، انجیل برنابا است. این انجیل، هیچ جایگاهی در میان مسیحیان ندارد و حتی نام آن را در میان اناجیل اپوکریفایی ذکر نمی‌کنند. با وجود این، توجه برخی از مسلمانان را به خود جلب کرده است (سلیمانی، ۱۳۸۶). دلیل این علاقه‌مندی این است که انجیل برنابا زندگی عیسی را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که با گزارش قرآن کریم همخوانی دارد. عیسی مسیح در انجیل برنابا، در مورد آمدن محمد صلی الله علیه و آله، پیامبر اسلام پیشگویی کرده، بسیاری از اصول اسلامی را تعلیم داده و بر روی صلیب جانش را از دست نمی‌دهد.

این مقاله، نخست به شخصیت برنابا، سپس به تاریخچه و درونمایه کتاب می‌پردازد و مأخذ اصلی آن انجیل برنابا و قرآن است.

برنابا در تاریخ

نام اصلی برنابا، جوزف یا یوسف بود (ناس، ۱۳۸۶، ص ۶۱۹). این لقب، اشاره به یکی از نخستین هواداران و رسولان مسیح دارد که نام انجیلی نیز منسوب به اوست. در قبرس، از پدر و مادری یهودی زاده شد. برنابا یا بارینب را فرزند نصیحت و تشویق یا ابن‌الوعظ (اعمال رسولان ۴: ۳۶) مبلغ توانا، فرزند نبوت (ابن‌النبوه) و فرزند مواسات و همدردی (ابن‌التعزیه) معنا کرده‌اند (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱؛ معتمدی، ۱۳۸۳، ج ۱۲). در قاموس کتاب مقدس، برنابا به عنوان ابن‌الوعظ معرفی شده است که شخص لاوی قبرسی بود که در زمان رسولان به‌دین مسیح متدین شد و علاقات دنیوی را قطع نموده، به بشارت مژده نجات مشغول گردید. به گونه‌ای که مردم را بر ایمان دین مسیح ترغیب می‌نمود و در مصائب و زحمات ایشان شریک می‌شد. وی به همین واسطه، رسولان او را بدین اسم ملقب نمودند (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴). با آنکه وجه اشتقاق این کلمه هنوز روشن نیست، می‌توان آن را شکل یونانی شده کلمه‌ای آرامی دانست. این لقب، احتمالاً بدین سبب به او داده شده که با یوسف برّسبّا (اعمال رسولان، ۱: ۲۳) اشتباه نشود (معتمدی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۱۷؛ الهامی و نادری، ۱۳۷۶، ج ۳، ذیل واژه برنابا).

برنابا، گرچه در زمره دوازده حواری نبود، اما به درجه رسولی رسید و یکی از دو نفری بود که پولس، انجیل خود را به وی عرضه داشت: «پس از چهارده سال، دیگر بار همراه برنابا به اورشلیم رفتیم و تیتوس را نیز با خود بردم. اما این بار، رفتنم در پی دریافت مکاشفه‌ای بود. در آنجا انجیلی را که در میان غیریهودیان موعظه می‌کنم بدیشان عرضه داشتیم. البته در خلوت، و نیز تنها به رهبران سرشناس، مبادا بیهوده بدوم یا دویده باشم» (غلاطیان، ۲: ۱-۲).

در کتاب مقدس فعلی، ۳۳ مورد نام برنابا ذکر و به عنوان مردی صالح از او یاد شده است: برنابا مردی بود نیک و پر از روح‌القدس و ایمان (اعمال رسولان، ۱۱: ۲۴). برنابا ثروت خود را در راه کلیسا بذل کرد و مبلغ دین مسیح شد: «مزرعه‌ای را که داشت، فروخت و وجه آن را آورده، پیش پای رسولان گذاشت» (اعمال رسولان، ۴: ۳۷). برنابا در ایمان آوردن به عیسی بر بسیاری از شخصیت‌های بزرگ مسیحی همچون سولس (پولس) سبقت داشته، بلکه شفیع، راهنما و همراه پولس نزد حواریون بوده است. او کسی است که پولس را نزد رسولان آورد و داستان پولس و ایمان آوردن وی را برای آنان نقل و بدین طریق، پولس را به کلیسا معرفی کرد (اعمال رسولان، ۹: ۲۸-۲۶).

برنابا، سرپرست کلیسای انطاکیه بود. در واقع، در پی اختلاف بین حواریون، کلیسای اورشلیم برنابا را برای تبلیغ و ارشاد و حل اختلافات به انطاکیه فرستاد. حواریون برای غیریهودیان (غیرمختون‌ها)، کلام عیسی را بازگو نمی‌کردند، اما پطرس مدعی شد که خداوند توبه حیات‌بخش را برای غیریهودیان نیز عطا فرموده است. این واقعه در انطاکیه به وقوع پیوست. حواریون برنابا را برای رفع این مشکل به آنجا فرستادند:

رسولان و برادران در سرتاسر یهودیه شنیدند که غیریهودیان نیز کلام خدا را پذیرفته‌اند. پس چون پطرس به اورشلیم بازگشت، طرف‌داران ختنه بر او خُرده گرفته، گفتند: چگونه توانستی به خانه ختنه‌ناشدگان بروی و با آنها نان بخوری؟ پطرس همه ماجرا را از آغاز به تفصیل برایشان بازگو کرده و... اگر خدا همان عطا را به آنها بخشید که پس از ایمان آوردن به عیسی مسیح خداوند به ما عطا فرموده بود، پس من که باشم که بخواهم مانع کار خدا شوم؟ چون این سخنان را شنیدند، خاموش شدند و خدا را ستایش کرده، گفتند: به راستی که خدا توبه حیات‌بخش را به غیریهودیان نیز عطا فرموده است! ... اما در میان ایشان تنی چند از اهالی قبرس و قیروان بودند که چون به انطاکیه رسیدند، با یونانیان نیز سخن گفتند و عیسی‌ای خداوند را به آنان بشارت دادند. دست خداوند نیز با ایشان بود و گروهی بسیار ایمان آورده، به خداوند گرویدند. چون این خبر به کلیسای اورشلیم رسید، برنابا را به انطاکیه فرستادند. وقتی او به آنجا رسید و فیض خدا را دید، شادمان شد و همه را ترغیب کرد تا با تمام دل به خداوند وفادار باشند (اعمال رسولان، ۱۱: ۱-۲۳).

برنابا سپس به طرسوس رفت تا پولس را پیدا کند. هنگامی که وی را یافت، او را به انطاکیه آورد. یک سال تمام در آنجا در کلیسا گرد می‌آمدند و گروهی بسیار را تعلیم می‌دادند. در انطاکیه بود که برای اولین بار پیروان عیسی را مسیحی نامیدند (اعمال رسولان، ۱۱: ۲۵-۲۶). در مأموریتی دیگر که برنابا و پولس از اورشلیم بازمی‌گشتند، یوحنا‌ی معروف به مرقس را نیز همراه خود آوردند (اعمال رسولان، ۱۲: ۲۵).

بنابر کتاب مقدس، برنابا در کلیسای انطاکیه جزو انبیا و معلمان شناخته می‌شد و از سوی روح‌القدس، مأمور به انجام سفرهای تبشیری و تبلیغی شده بود (اعمال رسولان، ۱۳: ۱-۴). برنابا و پولس سفرهای زیادی از جمله به سالامیس و پافوس داشتند. آن‌گاه پولس و همراهانش از راه دریا از پافوس به پرگه پامفیلیه رفتند. اما در آنجا یوحنا از ایشان جدا شد و به اورشلیم بازگشت. آنها از پرگه گذشتند و به انطاکیه پیسیدیه رسیدند. در طول این سفرها، یهودیان چون ازدحام مردم را دیدند، از حسد پر شدند و با بی‌حرمتی به مخالفت با سخنان پولس برخاستند. آن‌گاه پولس و برنابا دلیرانه گفتند: لازم بود کلام خدا پیش از همه برای شما بیان شود. اما چون آن را رد کردید و خود را شایسته حیات جاوید ندانستید، پس اکنون رو به سوی غیریهودیان می‌نهمیم. چون غیریهودیان این را شنیدند، شادمان شدند و کلام خداوند را حرمت داشتند و کسانی که برای حیات جاوید تعیین شده بودند، ایمان آوردند. بدین‌سان، کلام خداوند در سراسر آن ناحیه منتشر شد. اما یهودیان، زنان خداپرست و متشخص و نیز مردان سرشناس شهر را شوراندند و آنها را به آزار پولس و برنابا برانگیختند. پس پولس و برنابا را از آن ناحیه بیرون راندند. ایشان نیز به شهر قونیه رفتند (اعمال رسولان، ۱۳: ۵۱-۵۰).

در قونیه نیز پولس و برنابا به کنیسه یهود رفتند و چنان سخن راندند که شماری بسیار از یهودیان و یونانیان ایمان آوردند (اعمال رسولان، ۱۴: ۱). پس پولس و برنابا، مدتی طولانی در آنجا ماندند و دلیرانه برای خداوند سخن گفتند؛ خداوندی که بدیشان قدرت انجام آیات و معجزات می‌بخشید و بدین‌گونه پیام فیض خود را تأیید می‌کرد. و چون خواستند آنان را در برابر چشم همگان بزنند و سنگسار کنند، آنان به لستره و دربه، از شهرهای لیکائونیه، و نواحی اطراف گریختند و در آنجا به رساندن بشارت ادامه دادند (اعمال رسولان، ۱۴: ۷-۳).

از فصل ۱۴ رساله اعمال رسولان (۱۵-۱۱)، برمی‌آید که برنابا و پولس، به عنوان رسول شناخته می‌شده‌اند. همچنین، مردم شهر در پی معجزات و آیات زیادی که از آنها دیده بودند، آنها گمان کردند که خدایان به صورت انسان فرود آمده‌اند. از این‌رو، آنان برنابا را «مشتی» و پولس را «عطارد» نامیدند. آنان در شهرهای مختلف شاگردان را تقویت کرده، و به پایداری در ایمان تشویق کردند و پند

می‌دادند که باید با تحمل سختی‌های بسیار به پادشاهی خدا راه یابیم. ایشان در هر کلیسا، مشایخ بر ایمانداران گماشتند و با دعا و روزه آنها را به خداوندی که به وی ایمان آورده بودند، سپردند (اعمال رسولان، ۱۴: ۲۲-۲۳). بدین‌سان، آنان در هر کلیسا مشایخ و بزرگانی (کشیش) را برای اداره امور کلیسا قرار دادند. گفته می‌شود که بانی کلیسای برنابای قدیس در قبرس بوده است. همچنین کلیسای میلان برای تأکید بر استقلال خود، بعدها ادعا کرد که برنابا بنیان‌گذار آن بوده است (الهامی و نادری، ۱۳۷۶، ج ۳، ذیل واژه برنابا).

در پی اختلافات با یهودیان در انطاکیه، پولس و برنابا به اورشلیم رفتند... چون به اورشلیم رسیدند، کلیسا و رسولان و مشایخ از ایشان استقبال کردند. پولس و برنابا هر آنچه خدا به واسطه آنها انجام داده بود، بدیشان بازگفتند (اعمال رسولان، ۱۵: ۴-۱). آنان آیات و معجزاتی را که خدا به دست ایشان در میان غیریهودیان ظاهر کرده بود، برای مردم بازمی‌گفتند (اعمال رسولان، ۱۵: ۱۲).

بنابر فصل ۱۵ رساله اعمال رسولان (۳۶-۴۰)، این همکاری و همراهی برنابا و پولس، به اختلاف و جدایی کشید. آخرین اشاره‌ای که از برنابا در منابع مسیحیت وجود دارد، همین است که ذکر شد. آیا صرف همراهی یا عدم همراهی مرقس، می‌تواند سبب جدایی این دو رسول شده باشد؟

بنابر روایتی دیگر، او به اسکندریه و حتی رُم رفت. ولی روایت محتمل‌تر آنکه در قبرس کشته شده است. طبق بعضی روایات، این واقعه هنگام تبلیغ در شهر سالامیس روی داد. سال مرگ او معلوم نیست، ولی احتمالاً حدود ۷۵-۸۰ میلادی بوده است. مرقس جسد او را از دست مهاجمان گرفت و در مغاره‌ای دفن کرد. قبر برنابا تا چهار قرن بعد، که اسقف سالامیس آن را شناسایی کرد، ناشناخته بود (الهامی و نادری، ۱۳۷۶، ج ۳، ذیل واژه برنابا).

انجیل برنابا

برنابا، انجیلی هم داشته است که عده‌ای از مؤلفان قدیم به آن اشاره کرده‌اند. اما حجم و محتوای آن معلوم نیست. می‌توان حدس زد که مضامینی از آن در کتاب‌های بعدی، با همین عنوان باقی مانده باشد. در واقع، هنگامی که در اوائل قرن بیستم، دو تن از دانشمندان انگلستان به نام‌های لولسدیل و لوراراک، این کتاب را از زبان ایتالیایی به انگلیسی ترجمه کردند، کتاب مذکور موضوع بحث و گفت‌وگوهای مفصل و تندی واقع شد (میشل، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

این انجیل، همراه با بیش از سیصد انجیل دیگر، در شورای نیکیه (۳۲۵ م) غیررسمی دانسته و از بین برده شد. پس از آن، در فرمان‌های پاپ‌های بعدی چون داماسوس (۳۶۶-۳۸۴)، اینوکتیوس (۴۰۱-۴۱۷)،

به خصوص گلاسیوس (۴۹۲-۴۹۶) و هورمیسیادس (۵۱۴-۵۲۳) از کتب ممنوعه خوانده شد. در سال ۴۷۸م. همراه با پیدا شدن بقایای مقبره منسوب به برنابا در همانجا، انجیلی نیز به دست آمد که کلیسای رُم آن را انجیل متی دانست (الهامی و نادری، ۱۳۷۶، ج ۳، مدخل برنابا).

نویسندگان مسیحی می‌گویند: نویسندگان پنج قرن نخست، با اینکه تعداد بسیار زیادی از اناجیل غیرقانونی را، که برخی از آنها تعالیمی در مقابل تعالیم راست کیشی را در برداشته‌اند، ذکر کرده‌اند، اما نامی از این انجیل در میان آثار آنان دیده نمی‌شود (سلیمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰). علاوه بر این، این انجیل هیچ پیشینه‌ای تاریخی در مباحثات مسلمانان ندارد. به عبارت دیگر، در مباحثات مسلمانان و مسیحیان پیش از قرن ۱۵ میلادی، هیچ نامی از این کتاب نیامده است. نویسندگان، مورخان و فلاسفه مسلمانی نظیر فارابی (وفات ۹۵۰م)، مسعودی (وفات ۹۵۶م)، ابن حزم (وفات ۱۰۶۳م)، غزالی (وفات ۱۱۱۱م)، ابوالعباس العارف (وفات ۱۱۴۱م)، ابن رشد (وفات ۱۱۹۸م)، ابن العربی (وفات ۱۲۴۰م) و ابن خلدون (وفات ۱۴۰۶م) هرگز این انجیل را به عنوان شاهی علیه اعتقادات مسیحیت ارائه نداده‌اند (سعیدی، ۱۳۸۷).

در مورد تاریخ تألیف آن اختلاف نظر وجود دارد. *دائرةالمعارف دین و اخلاق* (ج ۶، ص ۳۵۱) تاریخ آن را ۱۳۰۰-۱۳۵۰م؛ و *دائرةالمعارف آمریکانا* ذیل واژه، تاریخ تألیف را بین قرن‌های هفتم تا دهم/سیزدهم تا شانزدهم می‌دانند (الهامی و نادری، ۱۳۷۶، ج ۳، مدخل برنابا). در عین حال، اکثر دانشمندان بر اساس شواهد لفظی و تاریخی، زمان تألیف آن را اواخر قرن ۱۶ می‌دانند. به نظر برخی از دانشمندان، ممکن است نویسنده این کتاب از منابع قدیمی، به‌ویژه منابع مربوط به یهودیان مسیحی شده بهره برده باشد (میشل، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

تاریخ پیدایش این انجیل به اختصار چنین است: در سال ۱۷۰۹ میلادی نسخه‌ای از آن به زبان ایتالیایی به وسیله کرم‌مر مستشار پادشاه پروس در یکی از کتابخانه‌های آمستردام کشف شد. پس از چند سال، به کتابخانه دربار سلطنتی وین منتقل گشت. در اوائل قرن ۱۸، نسخه دیگری به زبان اسپانیایی به دست آمد. این نسخه دست به دست می‌گشت تا به دست مستشرق معروف ژرژسایل رسید و به‌وسیله منکموس به زبان انگلیسی ترجمه شد. اما اینکه اصل این دو نسخه ایتالیایی و اسپانیایی، از چه اصلی و نویسنده آنکه بوده یکسره مجهول است و تاکنون پس از این دو، نسخه دیگری به دست نیامده تا نظری را تأیید نماید (برنابا، ۱۳۶۲، ص ۶). به هر حال، کشف این انجیل جنجال بسیاری در محافل مذهبی و علمی به راه انداخت. بحث درباره اصالت و صحت انتساب آن به برنابا و مطالب مندرج در آن، تا مدت‌ها محافل مسیحی و غیرمسیحی را به خود مشغول کرده بود.

درباره این انجیل آراء مختلف است. خلیل سعادت، محقق مسیحی و مترجم انجیل برنابا به عربی، به دنبال بحث‌های مفصل دیگران و قرائن و شواهد خود، این نظر را ترجیح داده است که اصل آن عربی و نویسنده آن در اصل یهودی اندلسی بوده که سپس، مسیحی آن‌گاه مسلمان شده است (برنابا، ۱۳۶۲، ص ۶). آیا تصور می‌شود چنین کتابی، آن هم به عربی و در سرزمین علمی و اسلامی اندلس آن روز، که مواجه با مسیحیت بوده نوشته شود. سپس به زبان‌هایی مانند ایتالیایی و اسپانیایی ترجمه گردد و آن‌گاه نه نسخه‌ای از آن به دست مسلمانان برسد و نه نام و نشانی از آن در کتب اسلامی یافت شود؟ دکتر سعادت هم، از اینکه اثر و نامی از این انجیل در میان مسلمانان نبوده، اظهار تحیر می‌کند (برنابا، ۱۳۶۲، ص ۷). از این رو، در مورد نویسنده انجیل مذکور اختلاف نظر وجود دارد. ولی قرائن بسیاری نشان می‌دهد که وی برادر مارینو یکی از مسیحیان اسپانیایی است (رک: برخی نویسنده کتاب را فرامرینو راهب ایتالیایی می‌دانند که در قرن ۱۶م به اسلام گروید. زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸) که در اسپانیای قرن ۱۶ به اسلام گرویده و برای تهیه انجیلی موافق با دین تازه خود به این کار مبادرت می‌کند. وضع مؤلف این کتاب هر چه باشد، باید گفت: وی یک نومسلمان بوده؛ زیرا محتوای کتاب وی با تعالیم اسلام یا مسیحیت توافق کامل ندارد (میشل، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

لازم به یادآوری است، هیچ‌گاه در کتب نویسندگان اسلامی، حتی در کتابی که در خصوص اثبات اسلام و رد مسیحیت نوشته شده، نامی از انجیل برنابا به میان نیامده است. در فهرست‌های قدیمی و جدید فارسی و عربی کتابخانه‌های بزرگ جهان و مستشرقین، که نام نادرترین و گمنام‌ترین کتب عربی و فارسی هم در آنها وجود دارد، کمترین اثری از این انجیل، که یکی از دستاویزهای برخی از مسلمانان در برابر مسیحیان بوده است، وجود ندارد. البته برخی همسو با عباس العقاد، نویسنده مسلمان مصری، نویسنده این اثر را یهودی می‌دانند (سلیمانی، ۱۳۸۶).

از این رو، مسیحیان انجیل برنابا را قبول ندارند و مسلمانان را به جعل آن متهم می‌کنند. درحالی‌که انجیل مذکور از جهان مسیحیت به جهان اسلام راه یافته و کمترین اشاره و نشانه‌ای از آن در منابع اسلامی وجود نداشته است. هرچند، نام انجیل برنابا در فهرستی که پاپ گلاسیوس اول قبل از اسلام منتشر کرده است، وجود دارد. ولی مسیحیان می‌گویند آن انجیل مفقود شده است و ربطی به انجیل برنابای کنونی ندارد (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰). مسلمانان نیز به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند انجیل برنابا را قبول کنند؛ زیرا این انجیل مانند اناجیل چهارگانه مسیحیت، شرح حال حضرت عیسی و سخنان او را نگاشته است. این شیوه کتابت با انتظار مسلمانان از انجیل حقیقی که به گفته قرآن مجید به خود

حضرت عیسی داده شده (حدید: ۲۷) و نزول آن مانند قرآن مجید بوده است (آل عمران: ۴۳)، منافات دارد (رسولزاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰).

این نوشته به لحاظ حجم، ظاهراً از همه نوشته‌های قانونی و غیرقانونی موجود مفصل‌تر و نسبت به انجیل دیگر بسیار قطورتر (حدود مجموع چهار انجیل رسمی) و حاوی مطالب مختلف و گسترده‌ای در ۲۲۲ فصل است. درحالی‌که انجیل رسمی، ۱۶ تا حداکثر ۲۸ باب دارند و متن آنها حاوی مواظ اخلاقی، کلامی و فلسفی از زبان مسیح است.

مدعیات انجیل مزبور در برابر معتقدات رسمی کلیسا، به‌ویژه تعالیم پولس می‌ایستند. در این انجیل، برنابا خود را یکی از دوازده حواری حضرت عیسی معرفی می‌کند و مدعی است که انجیلش را به دستور آن حضرت نوشته است:

۱. یسوع به نگارنده روی کرده، فرمود: ای برنابا، بر توست که انجیل مرا حتماً بنویسی و آنچه را که درباره من اتفاق افتاده، در مدت بودن من در جهان. ۲. نیز بنویسی آنچه را که بر سر یهودا آمد تا مؤمن فریب نخورد و هر کسی تصدیق نماید حق را. ۳. آن‌گاه نگارنده گفت: ای معلم، إن شاء الله من خواهم نوشت (برنابا، ۲۲۱: ۳-۱).

برنابا حتی پولس را تحریف‌کننده و نابودکننده تعالیم و شخصیت حضرت عیسی می‌داند: ۱. پس از آنکه یسوع رفت، شاگردان در اطراف مختلفه اسرائیل و جهان پراکنده شدند. ۲. اما حق مکروه شیطان بود، پس باطل جلوه داد؛ چنان که همیشه بر همین حال بوده است. ۳. زیرا فرقه‌ای از اشرار و مدعیان به اینکه ایشان نیز شاگردانند، بشارت دادند به اینکه یسوع مرده و بر نخاسته است و دیگران بشارت دادند به اینکه در حقیقت مرد و آن‌گاه برخاست و دیگران بشارت دادند و همیشه بشارت می‌دهند به اینکه یسوع، همان پسر خداست و در شماره ایشان پولس هم فریب خورد (برنابا، ۲۲۲: ۱-۳).

این انجیل، برخلاف سایر انجیل، موضوع تصلیب (به دار آویختن) مسیح را شدیداً انکار می‌کند و آن را زشت‌ترین نسبت ناروا به وی می‌داند و عنوان تثلیث را از میان می‌برد:

۱. یسوع دست به گردن مادر درآورد و در جواب فرمود: ای مادر، باور کن از من؛ زیرا من به تو راست می‌گویم و همانا که من هرگز نمرده‌ام... ۱۷. یسوع در جواب فرمود: ای برنابا، مرا تصدیق کن که خدا بر هر گناهی عقاب می‌فرماید عقاب بزرگی هرچند که کم باشد؛ زیرا خدای به غضب می‌آید از گناه... ۱۹. پس چون مرا مردم خدای و پسر خدای خواندند، با اینکه من در جهان بیزار بودم، خدای خواست که مردم مرا استهزا کنند در این جهان به مرگ یهودا، در حالتی که معتقد باشند به اینکه من همانم که بر دار مرده است تا شیاطین مرا استهزا نکنند در روز جزا - ۲۰. این باقی خواهد بود تا بیاید محمّد پیغمبر خدای، آنکه چون بیاید این فریب را کشف خواهد فرمود بر کسانی که به شریعت خدای ایمان دارند (برنابا، ۲۲۰: ۱-۲۰).

در این کتاب، برخلاف انجیل اربعه، کسی که به دار آویخته شد، یهودای اسخریوطی بود، نه حضرت عیسی، و وی به آسمان برده شد: «حق می‌گویم به شما که همانا من نمرده‌ام، بلکه یهودای خائن مرده است... آن‌گاه فرشتگان چهارگانه او را پیش چشم‌های ایشان به سوی آسمان بردند» (برنابا، ۲۲۱: ۱۷-۲۴). در بیانی دیگر، آن‌گاه یهودا در گفتار و رخسار تغییر پیدا کرد و شبیه به یسوع شد، حتی اینکه ما اعتقاد نمودیم که او یسوع است (برنابا، ۲۱۶: ۴).

در این انجیل، عیسی پیامبر خدا معرفی شده و عنوان الوهیت از وی نفی شده است:

۱۶. مگر نمی‌بینید که من انسانی مانند شما ۱۷. بخوانید خداوند ما را که آفریده است شما را و او توانا و مهربان است شفا می‌دهد شما را «(برنابا، ۱۹: ۱۷-۱۶)... ۸ پس یسوع بسیار ترسید ۹. آن‌گاه با روان خود، روی به خدای نمود و گفت: بگیر مرا از جهان‌ای پروردگار، ۱۰. زیرا جهانیان دیوانه‌اند و نزدیک است مرا خدای بخوانند ۱۱. چون این بگفت، بگریست ۱۲. آن وقت فرشته جبرئیل فرود آمد. ۱۳. گفت: مترسای یسوع؛ زیرا خدای به تو عطا نموده است توانایی در شفای هر مرضی را (برنابا، ۴۷: ۱۳-۸)... لعنت کن تا ابد هر کس را که فاسد کند انجیل مرا که به من داده ای، وقتی می‌نویسند که من پسر توام؛ زیرا من آن گل و خاک خدمتکار خدمتکاران توأم و هرگز خود را خدمتکار صالحی برای تو نپنداشته‌ام (برنابا، ۲۱۲: ۶؛ ر.ک: برنابا ۹۶: ۱۰-۹).

برخی محققان در این انجیل، به شدت منکر تصریح این انجیل به نام نبی محمد یا احمد است (۴۴: ۳۰ و ۹۷: ۱۸). می‌گویند که عاقلانه نیست که این اسم قبل از ظهور اسلام نوشته شده باشد؛ زیرا معهود در بشارت‌ها این است که با کنایات و اشارات باشد، نه به صراحت.

تعارضات با قرآن

افزون بر همسویی‌ها، که موجب شده است گروهی از مسلمانان، آن را انجیل وحیانی و غیرمحرّف بدانند، در بسیاری موارد، درونمایه این انجیل مغایرت جدی با آیات قرآن دارد که ۳۵ مورد آن، به الزام محدودیت یک مقاله، احصا شده و گزارش می‌شود:

۱. در انجیل برنابا، صحبت از شوهری به نام یوسف است که مریم اختیار کرده است:

۱. اما مریم چون دانا به مشیت خدای بود و در باطن ترسناک بود از اینکه به غضب درآید طایفه‌اش بر او به واسطه اینکه آبستن است، و سنگ باران کنند او را که گویا او مرتکب زنا شده، شوهری از عشیره خود برای خود اختیار نمود خوش کردار، که یوسف نام داشت. ۲. زیرا نیکوکار پرهیزگار بود از محرّمات خدای و تقرّب می‌جست به سوی او به روزه و نمازها و معیشت خود را به کسب دست خود می‌کرد؛ چون که او نجار بود. ۳. این همان مردی است که او را عذرا می‌شناخت و او را شوهر خود اختیار کرده بود و کشف کرده بود او را به الهام الهی (برنابا، ۲: ۱-۳).

برخلاف آن، در قرآن کریم سخنی از ازدواج حضرت مریم نیست: «گفت چگونه مرا پسری باشد با آنکه دست بشری به من نرسیده و بدکار نبوده‌ام؟» (مریم: ۲۰؛ آل‌عمران: ۴۷؛ تحریم: ۱۲).

۲. در انجیل برنابا تولد عیسی بدون هیچ‌گونه درد و المی برای مریم بوده است: «۹. پس فرا گرفت عذرا را نوری که سخت درخشان بود. ۱۰. آن‌گاه زایید پسر خود را بدون رنجی» (۳: ۹-۱۰). قرآن تصریح دارد به اینکه حضرت مریم را درد زائیدن حادث شد: «تا درد زایمان او را به سوی تنه درخت خرمایی کشانید. گفت ای کاش پیش از این مرده بودم و یکسر فراموش شده بودم» (مریم: ۲۳). گذشته از این، در قرآن عیسی زیر یک درخت نخل در بیابان چشم به جهان گشوده، ولی در انجیل برنابا، ولادت عیسی در خانه (آخور) یا کلبه یک چوپان رخ داده است: «۱۲. پس از آنکه پیچید او را به قنداقه، گذاشت او را در آخور. ۱۳. زیر پیدا نشد جایی در کاروانسرا» (۳: ۱۲-۱۳).

۳. بت‌ساز و بت‌پرست بودن پدر ابراهیم و حتی تبرّی او از مادرش: «پدر ابراهیم سازنده پیکرانی بود که می‌ساخت و عبادت می‌کرد خدایان دروغ را؟» (۲۶: ۲۱) و در جایی دیگر: «پدر ما ابراهیم پدری داشت که هیچ ایمان نداشت؛ زیرا او می‌ساخت و می‌پرستید بت‌های باطل را» (۸۰: ۵). بنابر متن قرآن، شخص مشرک پدر حضرت ابراهیم نیست. «آیا وقتی که یعقوب را مرگ فرا رسید، حاضر بودید هنگامی که به پسران خود گفت: پس از من چه را خواهید پرستید؟ گفتند: معبود تو و معبود پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق، معبودی یگانه را می‌پرستیم و در برابر او تسلیم هستیم» (بقره: ۱۳۳؛ توبه: ۱۱۴؛ ابراهیم: ۴۱).

۴. ابراهیم در زمان بعثت از خدایی جز خدای یگانه می‌ترسید و با خدای یگانه تکلم می‌کرد: «ابراهیم جواب داد: به درستی که من هر آینه می‌کنم همه آن را ای پروردگار، لیکن مرا نگهداری بفرما تا خدای دیگر به من زیان نرساند» (۲۹: ۳۰). در قرآن آمده است: «و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم]. پرسید از دودمانم [چطور]؟ فرمود پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد» (بقره: ۱۲۴؛ آل‌عمران: ۶۷).

۵. خدا تا نسل چهارم، به دلیل بت‌پرستی پدران از پسران انتقام می‌گیرد: «به درستی که منم خدای تو، توانا و غیرتمند که انتقام می‌کشد به جهت این گناه از پدران و پسران ایشان تا طبقه چهارم» (۳۳: ۲۱). «ای پروردگار و خدای توانای غیرتمند، که انتقام می‌کشی در پرستیدن بتان از پسران پدران بت‌پرست تا پشت چهارم» (۲۱۲: ۵). بنابر نظر قرآن، هر کس مسئول اعمال خویش است: «که هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد» (نجم: ۳۸).

۶. بنابر انجیل برنابا، فرشتگان دچار معصیت و نافرمانی می‌شوند: «شاگردان بی‌خود شدند، بی‌خودی بزرگی برای نافرمانی فرشتگان» (۳۶: ۱). «و به درستی که فرشتگان نیز از گناه منزّه نیستند در پیش خدای» (۶۶: ۳). به تصریح قرآن، فرشتگان در برابر امر الهی معصیت و نافرمانی نمی‌کنند: «که در سخن بر او پیشی نمی‌گیرند و خود به دستور او کار می‌کنند» (انبیاء: ۲۷؛ تحریم: ۶).

۷. انجیل برنابا از یار و همراه و پیرو شیطان و شیطان‌های دیگر در ماجرای لعن و طرد از درگاه الهی در زمان خلقت آدم سخن گفته است:

۱۴. اما شیطان و آنان که بر طبقه او بودند، پس گفتند: ای پروردگار، ما روحیم و از این رو، عدل نیست اینکه این گل را سجده کنیم. ۱۵. چون شیطان این بگفت هولناک و بدمنظر گردید. ۱۶. پیروان او نیز زشت روی شدند. ۱۷. زیرا خدای به سبب نافرمانی ایشان زایل نمود آن زیبایی را که ایشان را بدان زیبا نموده بود، وقتی که ایشان را آفرید. ۱۸. پس چون فرشتگان پاک، سرهای خود را بلند کردند دیدند وفور و قباحت هولناکی را که شیطان بدان برگشته بود. ۱۹. پس پیروانش ترسان به روی‌های خود بر زمین افتادند. ۲۰. آن وقت شیطان گفت: ای پروردگار، به درستی که تو مرا از روی ستم زشت روی گردانیدی؛ لیکن من به این راضیم؛ زیرا می‌خواهم باطل سازم هر آنچه را تو کرده‌ای. ۲۱. شیطان‌های دیگر گفتند: او را پروردگار مخوان؛ زیرا خود تویی پروردگار. ۲۲. آن وقت خدای به پیروان شیطان فرمود: توبه کنید و اعتراف نمایید به اینکه منم خدای آفریننده شما. (۳۵: ۲۲-۱۴).

این در حالی است که در قرآن، فقط شیطان (بدون همراه و پیرو)، نافرمانی خدا کرد و طرد و لعن شد و در تکلم با خدا یار و همراهی نداشت: «و چون فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید. پس بجز ابلیس، که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد، [همه] به سجده درافتادند» (بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۸-۱۱؛ ص: ۷۳-۸۵).

۸. بنابر انجیل برنابا، در مورد علت منع آدم و حوا از اکل شجره ممنوعه، شیطان قصد خدا را، همسر شدن خدا می‌داند:

۱۹. او جز این نیست که شما را این گفته تا همسر او نشوید. ۲۰. لیکن هر گاه تو و شوهرت به پند من عمل کنید، پس به درستی که شما خواهید خورد از این ثمرها، چنان که از غیر آنها می‌خورید. ۲۱. آن‌گاه فروتن نمایند برای دیگران. ۲۲. بلکه خیر و شر را خواهید شناخت مثل خدای، و خواهید کرد آنچه را که می‌خواهید. ۲۳. زیرا شما دو همسر خدای می‌شوید» (۴۰: ۱۹-۲۳). «دیگری (آدم) به جهت اینکه خواست بگرداند خود را همسر خدای» (۴۱: ۳۷).

بنابر نظر قرآن، قصد خدا از منع آدم و حوا از اکل شجره ممنوعه چنین است: «گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد، جز [برای] آنکه [مبادا] دو فرشته گردید یا از [زمره] جاودانان شوید» (اعراف: ۲۰).

۹. تمام نسل‌های بشر، ذاتاً گنه‌کار و دروغ‌گویند: «۳. مگر نمی‌دانی که یافت نمی‌شود کسی صالح

به جز خدای یگانه. ۴. از این رو هر انسانی دروغگو و گناهکار است. ۱۱. به تحقیق که حکم نمودند پدر و مادر نخستین ما به خوبی گفتار شیطان. ۱۲. به سبب آن رانده شدند از آن روز بهشت. ۱۳. پس حکم نمودند بر تمام نسل خودشان» (۵۰: ۱۳-۳؛ نیز ۶۶: ۳).

اما بنابر نصّ قرآن، انسان، ذاتاً خداجو و بی‌گناه است؛ و خدا توانایی انتخاب و اختیار و کسب خوبی یا بدی را به او داده است: «ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس» (انسان: ۳؛ ملک: ۲۳).

۱۰. مأموران عذاب دوزخ در انجیل برنابا شیاطینند: «زیرا رنج‌های جهانی بر دست انسان می‌آید: اما آن دیگری، پس به دست شیاطینی است که هیچ شَفَقَت ندارند، مطلقاً» (۶۰: ۱۵). اما در قرآن کریم، مأموران عذاب دوزخ فرشتگانند: «و ما موکلان آتش را جز فرشتگان نگردانیدیم» (مدثر: ۳۱).

۱۱. شیطان مخلوق خداست. مخلوقات خدا، همه، نیکو و کاملند، دشمنی نباید کرد: «۹. حتی نمی‌توانید شیطان را دشمن بدارید از باب اینکه او آفریده خداست. ۱۰. آیا می‌دانید این برای چیست؟ من به شما می‌فهمانم. ۱۱. زیرا او آفریده خداست و هر چه خدای آفریده است آن نیکو و کامل است. ۱۲. پس بدین جهت هر کس مخلوق را نمی‌پسندد، خالق را نیز نمی‌پسندد» (۸۵: ۹-۱۲). اما بنابر نصّ قرآن مجید: «در حقیقت شیطان دشمن شماست. شما [نیز] او را دشمن گیرید [او] فقط دار و دسته خود را می‌خواند تا آنها از یاران آتش باشند» (فاطر: ۶؛ اسراء: ۵۳).

۱۲. پیامبران خدا نسبت به فرزندان و نزدیکان خود در انجیل برنابا، محبت شرک‌آمیز (خفی) و دوگانه داشته‌اند:

۱۰. ابراهیم، اسماعیل پسر خود کمی بیشتر از آنچه سزاوار بود، محبت ورزید، از این رو، خدای ابراهیم را امر نمود که پسر خود را ذبح نماید تا آن محبت مشوق به گناه را که در دل او بود بکشد و آن امری بود که به جا آورده بود، اگر کارد بریده بود. ۱۱. داوود ایشالوم را سخت دوست می‌داشت. از این رو، خدای راضی شد که پسر بر پدرش برآشف و به موی خودش آویخته شد و او را یوآب کشت. ۱۳. نزدیک بود که ایوب پاک افراط کند، در محبت پسران هفت‌گانه و دختران سه‌گانه خود. پس او را خداوند به دست شیطان واگذار نمود و تنها در یک روز پسران و ثروت او را نگرفت، بلکه او را نیز به درد سختی گرفتار نمود تا اینکه کرم‌ها مدت هفت سال از بدن او بیرون می‌آمدند. ۱۴. پدر ما یعقوب، پسرش یوسف را بیشتر از پسران دیگرش دوست داشت. از این رو، قضای خداوند بر فروختن او جاری شد و قرار داد که یعقوب از همان پسران خود فریب داده شود، تا باور کرد که جانور دشتی پسر او را پاره کرده و ده سال در نوحه‌گری به سر برد» (۹۹: ۱۴-۱۰).

درحالی‌که در قرآن، پیامبران معصومند و خوف، رغبت، دشمنی و دوستیشان، همه برای خداست و محبت آنان به غیر خدا، فرعی از محبت به خدا و معصومانه است (حجر: ۴۰؛ آل‌عمران: ۳۱).

۱۳. در گزارش انجیل برنابا، یعقوب باور کرد که یوسف را جانوری خورده است: «پدر ما یعقوب، ... باور کرد که جانور دشتی پسر او را پاره کرده و ده سال در نوحه‌گری به سر برد» (۹۹: ۱۴). درحالی‌که در قرآن، حضرت یعقوب می‌دانست که قصه‌بافته شده توسط فرزندان، دروغ است: «پیراهنش را [آغشته] به خونی دروغین آوردند [یعقوب] گفت [نه] بلکه نفس شما کاری [بد] را برای شما آراسته است، اینک صبری نیکو [برای من بهتر است] و بر آنچه توصیف می‌کنید خدا یاری‌ده است» (یوسف: ۱۸).

۱۴. بر بنیاد انجیل برنابا، جنس بشر فرزند خدا است: «۱۷. چه بدبختی‌ای جنس بشری، ۱۸. زیرا تو را خدای به فرزندی برگزید و بهشت را به تو بخشید» (۱۰۲: ۱۷-۱۸). اما بنابر اشارات قرآن، خداوند فرزندی ندارد و منزّه از آن است که فرزند داشته باشد: «و گفتند خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است، او منزّه است...» (بقره: ۱۱۶).

۱۵. انجیل برنابا بر عمل به دستور عقل، بدون دستور وحی صحّه می‌گذارد: «اما آنچه بر توبه‌کننده عمل آن واجب است از تبدیل نمودن قصه‌خوانی به نماز، پس آن چیزی است که عقل آن را می‌گوید، ولو اینکه دستوری هم از خدای نباشد» (۱۱۹: ۹). در قرآن کریم، عقل، بدون وحی، راه به جایی نمی‌برد: «بگو به شما نمی‌گویم گنجینه‌های خدا نزد من است و غیب نیز نمی‌دانم و به شما نمی‌گویم که من فرشته‌ام جز آنچه را که به سوی من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. بگو آیا نابینا و بینا یکسان است؟ آیا تفکر نمی‌کنید؟» (انعام: ۵۰؛ اعراف: ۲۰۳).

۱۶. در انجیل برنابا، فرشته بر اثر گناهش به شیطان، مسخ شد: «مگر نمی‌دانی که یک خطا، خوشروترین فرشتگان را مسخ کرد و به صورت بدترین شیطان مکروه درآورد؟» (۱۲۹: ۵). اما در قرآن، بنابر تفسیر غالب، شیطان فرشته نبود و از جنیان بود که از امر خدا سر پیچید (کهف: ۵۰)، به هر حال، سخنی از مسخ در داستان آفرینش نیامده است.

۱۷. خدا به مرد عابد مخلص، چنین وعده می‌دهد: «من هم اینچنین می‌کنم؛ چه، من تو را پاداش می‌دهم که گویا تو خدایی و همسر من هستی» (۱۷۰: ۶). اما در اشارات قرآنی، خداوند حتی در تشبیه و تمثیل نیز آنچه ساختش از آن منزّه است، (همسر)، را به کار نمی‌برد. «و اینکه او پروردگار والای ما همسر و فرزندی اختیار نکرده است» (جن: ۳).

۱۸. در انجیل برنابا، به‌صراحت خداوند در روز قیامت با چشم دیده می‌شود: «مگر ایوب، پیغمبر و دوست خدای را فراموش نمودید که چگونه می‌گوید: می‌دانم که خدای خودم زنده است و همانا من در روز پسین به جسد خودم برخوام خاست و به چشم خود خدای خلاص‌کننده خود را خواهم

دید» (۱۷۳: ۱۰؛ ۱۷: ۱۸). اما در قرآن آمده است: «چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد و او لطیف آگاه است» (انعام: ۱۰۳).

۱۹. در انجیل برنابا، انهار چهارگانه بهشتی از آب است: «لیکن فایده نهرهای چهارگانه از آب‌های پرقیمت در بهشت با میوه‌های بس فراوان چیست؟» (۱۷۶: ۳) اما در قرآن، انهار چهارگانه بهشتی از: آب، شیر، خمر و عسل است: «... در آن نهرهایی است از آبی که [رنگ و بو و طعمش] برنگشته و جوی‌هایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشود و رودهایی از باده‌ای که برای نوشندگان لذتی است و جویبارهایی از انگبین ناب و در آنجا از هرگونه میوه برای آنان [فراهم] است ...» (محمد: ۱۵).

۲۰. انجیل برنابا تعداد آسمان‌ها را ۹ آسمان برشمرده است: «راستی به شما می‌گویم که تعداد آسمان‌ها، نه آسمان است که نهاده شده در میان آنها سیاره‌هایی که هریک از آنها به اندازه سفر پانصد ساله از دیگری دور است» (۱۷۸: ۶). اما از نظر قرآن شمار آسمان‌ها هفت عدد است: «اوست آن کسی که ... هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست» (بقره: ۲۹).

۲۱. در انجیل برنابا، یحیی و رسالت او کاملاً از قلم انداخته شده است. درحالی‌که هم قرآن (آل عمران: ۳۹) و هم عهد جدید (متی، باب ۳)، نبوت یحیی را تصدیق می‌کنند و تعلیم می‌دهند که وی پیشرو عیسی بوده است.

۲۲. قرآن کریم عیسی را به عنوان مسیح تصدیق می‌کند: «[یاد کن] هنگامی [را] که فرشتگان گفتند: ای مریم! خداوند تو را به کلمه‌ای از جانب خود که نامش مسیح عیسی بن‌مریم است...» (آل عمران: ۴۵). «مسیح پسر مریم جز پیامبری نبود که پیش از او نیز پیامبرانی آمده بودند» (مائده: ۷۵). با این حال، اما عیسی در انجیل برنابا چنین عنوانی را نمی‌پذیرد. در چندین بخش از این انجیل به روشنی بیان شده که عیسی، مسیح نیست (برنابا فصل‌های ۴۲، ۸۲، ۸۳، ۹۶، ۹۷، ۱۹۸ و ۲۰۶). به عبارت دیگر، این انجیل عیسی و رسالت او را مشابه با رسالت یحییای تعمیددهنده معرفی می‌کند و نقش پیشرو مسیح موعود؛ یعنی محمد را برای او قائل می‌شود. در صورتی‌که قرآن، شأن استقلالی برای او قائل است (برنابا، فصل‌های ۴۲-۴۴ و ۲۲۰).

برای نمونه،

پس اعتراف نمود یسوع و فرمود: به راستی و درستی که من مسیا نیستم. ۶. پس گفتند: آیا تو ایلیا یا ارمیا یا یکی از پیغمبران پیشین هستی؟ ۷. یسوع جواب داد: چنین نیست. ۸. آن وقت گفتند: کیستی تو؟ ۹. بگو تا شهادت دهیم برای آنان که ما را فرستاده‌اند. ۱۰. پس آن وقت یسوع فرمود: منم، آوازی فریادکننده در همه یهودیه ۱۱. که فریاد می‌کند، آماده سازید راه فرستاده پروردگار را

آن‌گونه که او نوشته شده است در اشعیا ۱۲. گفتند: هر گاه تو نیستی مسیا و نه ایلیا و نه هیچ پیغمبری، پس چه جهت دارد که بشارت می‌دهی به تعلیم تازه و خود را می‌نمایی بزرگتر در شأن از مسیا؟» (۴۲: ۵-۱۲). ... لیکن زود است که بعد از من بیاید مسیا که فرستاده شده خدا است برای همه جهان، آنکه به واسطه او خدای جهان را آفریده (۸۲: ۱۷).

یسوع در پاسخ فرمود: «سوگند به هستی خداوندی که در حضور او جانم ایستاده، به درستی که من نیستم آن مسیا که تمام قبایل زمین انتظار او را دارند؛ چنانکه خدای به پدر ما ابراهیم وعده کرده و فرموده: به نسل تو برکت می‌دهم همه قبایل زمین را (۹۶: ۸).

۲۳. بسیاری از مسلمانان بر این عقیده‌اند که خدا ۱۲۴/۰۰۰ پیامبر برای هدایت جهانیان ارسال کرده است. در نظر قرآن، همه امت‌ها دارای نبی و رسولند. حال آنکه انجیل برنابا این رقم را به ۱۴۴/۰۰۰ می‌داند: «زیرا همه پیغمبران که به یکصد و چهل و چهار هزار می‌رسند، آنان که فرستاده ایشان را خدای به سوی جهان، به تحقیق سخن رانده‌اند به معماها و به تاریکی (۱۷: ۲۱).

۲۴. در انجیل برنابا ادعا شده که عیسی گفته است که مرد باید به یک زن اکتفا کند: «پس باید مرد قانع شود به زنی که آفریدگارش به او داده و باید فراموش کند هر زن دیگر را» (۱۱۵: ۱۸). حال آنکه در قرآن، اختیار حداکثر چهار زن را مجاز شمرده است: اگر در اجرای عدالت میان دختران یتیم بیمناکید، هر چه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد دو دو سه سه چهار چهار به زنی گیرید ... (نساء: ۳).

۲۵. در فصل سی و نهم انجیل برنابا آمده است که حضرت آدم و حوا از خوردن گندم و سیب نهی شدند: «۳۶. به ایشان فرمود: بنگرید به درستی که عطا می‌کنم شما را هر ثمری که بخورید از آن، بجز سیب و گندم. ۳۷. پس فرمود: حذر کنید از اینکه بخورید چیزی را از این ثمرها» (۳۹: ۳۶-۳۷). از نگاه قرآن، فقط نهی خداوند، از یک درخت معهود بوده است، نه دو درخت. همچنین، آن درخت در آیات قرآن به هیچ‌وجه معین نشده است: «و ای آدم تو با جفت خویش در آن باغ سکونت گیر و از هر جا که خواهید بخورید، و [لی] به این درخت نزدیک مشوید که از ستمکاران خواهید شد» (اعراف: ۱۹).

۲۶. بنابر فصل ۳۵ انجیل برنابا، خداوند قبل از نفخ روح، فرشتگان را به سجده در برابر آدم امر کرد:

۶. یسوع پاسخ داد: چون که خدای آفرید مثنی از خاک را. ۷. او را بیست و پنج هزار سال گذاشت بدون اینکه به او کار دیگری بکنند. ۹. از این‌رو شیطان به غضب شده، ملائکه را اغوا نموده، گفت: ببینید زود است بخواهد خدای یک روزی که سجده کنیم برای این خاک. ۱۰. پس نیک اندیشه کنید در اینکه ما روحیم. به درستی که سزاوار نیست ما را که این کار را بکنیم. ۱۴. اما شیطان و آنان که بر طریقه او بودند، پس گفتند: ای پروردگار، ما روحیم و از این‌رو، عدل نیست اینکه این گل را سجده کنیم (۳۵: ۱۴-۱۶).

اما قرآن تصریح دارد که پس از نفخ روح در آدم، فرشتگان امر به سجده شدند نه قبل از آن. «پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید» (حجر: ۲۹).

۲۷. یکی از موارد اختلاف قرآن و انجیل برنابا، شرح حال انبیای دیگر است که در این انجیل، از احوال انبیا بجز آدم، ابراهیم و موسی، ذکری به میان نیامده است. درحالی که در قرآن، علاوه بر انبیای مزبور، به موارد دیگری که مجموعاً ۲۶ نبی می‌شوند، اشاره شده است (نیازکار، ۱۳۸۸).

۲۸. در انجیل برنابا، به سنت ختنه به عنوان پیمانی که آدم سوگند خورده تا به جا آورد، اشاره شده است و معتقد است: هر کس این عمل را انجام ندهد، از فردوس محروم می‌شود: «... ۱۴. ازاین‌رو، خداوند آگاهانید ابراهیم را به حقیقت ختنه. ۱۵. استوار نمود این پیمان را که فرمود: هر نفسی که جسد خود را ختنه نکند، او را از طایفه خود جدا سازم تا ابد. ۱۷. آن‌گاه یسوع فرمود: بگذارید ترس را، برای آنکه پوست ختنه‌گاه او بریده نشده؛ زیرا از فردوس محروم است (۲۳: ۱۷-۳). درحالی که در قرآن، دستور ختنه به صراحت بیان نشده است.

۲۹. در مورد داستان ابراهیم در انجیل برنابا آمده است:

یسوع فرمود: چون ابراهیم به سن دوازده سال رسید، روزی پدرش به او گفت: فردا عید همه خدایان است. ازاین‌رو، زود است برویم به هیکل بزرگ و هدیه‌ای برای خدای خود، بعل، ببریم. تو برمی‌گزینی برای خود خدایی را. ابراهیم به مکر جواب داد: شنیدم و فرمانبردارم، ای پدر من. پس بامدادان به هیکل پیش از همه کس درآمدند... (۲۷: ۱۴-۲۲). ۱. چون همه کس از هیکل بازگشتند، کاهنان هیکل را قفل زدند و رفتند. ۲. پس آن وقت ابراهیم تیر را گرفته و دست و پای همه بتان را قطع فرمود، مگر خدای بزرگ بعل را. ۳. آن‌گاه تیر را نهاد نزد پاهای او، میان خورده‌های پیکرانی که قطعه قطعه ریخته شده بودند؛ زیرا در قدیم العهد تألیف شده از اجزا بودند. ۴. چون ابراهیم از هیکل خارج می‌شد، جماعتی از مردم او را دیدند. آنها گمان نمودند که داخل شده تا چیزی از هیکل بدزدد؛ پس او را گرفتند. ۵. و چون او را به هیکل رساندند و دیدند که خدایان ایشان قطعه قطعه شکسته شده‌اند، ناله‌کنان فریاد زدند: زود باشیدای قوم، باید بکشیم او را که خدایان ما را کشته ۶. پس قریب ده هزار مرد با کاهنان به سوی آنجا روی نمودند و از ابراهیم پرسیدند از علتی که به واسطه آن خدایان ایشان را خورد کرده بود. ۷. ابراهیم جواب داد: به درستی که شما هر آینه بی‌خردان هستید ۸. مگر انسان خدای را تواند کشت؟ ۹. به درستی آن کس که کشته است آنها را جز این نیست که او آن خدای بزرگ است. ۱۰. مگر نمی‌بینید تبری که او راست، در دو قدمی اوست؟ ۱۱. او برای خود همسران نمی‌خواهد. ۱۲. این زمان پدر ابراهیم که سخن‌های ابراهیم را درباره خدایان ایشان به یاد داشت، از راه رسید ۱۳. او تبری را که با آن ابراهیم بتان را در هم شکسته بود شناخت. ۱۴. پس فریاد زد: جز این نیست که این پسر خیانتکار من، خدایان ما را کشته؛ زیرا این تیر، تیر من است. ۱۵. با آنها حکایت کرد آنچه را که میان او و پسرش گذشته بود

۱۶. پس قوم مقدار بزرگی از هیزم جمع کردند. ۱۷. دو دست و پای ابراهیم را بستند ۱۸. او را بر روی هیزم‌ها گذاشته و زیر آن آتش نهادند ۱۹. پس آن وقت خدای، به واسطه فرشته جبرئیل، به آتش امر نمود که بنده او ابراهیم را نسوزاند ۲۰. پس آتش به شدت زبانه کشید و قریب دو هزار مرد از آنان را که حکم به مردن ابراهیم نموده بودند، سوزانید. ۲۱. اما ابراهیم خود را آزاد و آسوده یافت؛ زیرا فرشته خدای، او را برداشت تا به نزدیک خانه پدرش، بدون اینکه دیده شود، آن کس که برداشته او را ۲۲. آری، اینچنین ابراهیم از مرگ نجات یافت (۲۸: ۲۲-۱).

آنچه با قرآن مطابق است، اصل محاجه ابراهیم با پدرش و شکستن بت‌ها و به آتش افکنده شدن اوست، اما در جزئیات داستان، همچون متهم به دزدی شدن او و بردن وی به هیکل، همسر نخواستن بت بزرگ، نقش پررنگ پدر ابراهیم در داستان و برداشتن تیر پدر، سوزانده شدن دو هزار نفر از مردم، برداشتن جبرئیل وی را تا به نزدیک خانه پدرش اختلاف است (انبیاء، ۶۶-۶۹). افزون بر این، سایر داستان‌ها و مطالبی که درباره حضرت ابراهیم در فصول ۲۰ تا ۲۹ این کتاب آمده، در آیات قرآن اشاره‌ای هم به آنها نیست. با این همه، در این انجیل، اشاره‌ای به بنای کعبه به دست ابراهیم هم نیست.

۳۰. در انجیل برنابا، سخن از هفت طبقه دوزخ است: «۳. پس بدانید که دوزخ همانا یکی است؛ ولی هفت طبقه دارد. یکی زیر دیگری. ۴. پس همچنان‌که گناه هفت نوع است، همچنین در دوزخ هفت گونه عذاب یافت می‌شود...» (۳۵: ۳-۳۹). حال آنکه در قرآن کریم، سخن از هفت در است: «(دوزخی) که برای آن هفت در است و از هر دری بخشی معین از آنان [وارد می‌شوند]» (حجر: ۴۴).

۳۱. در انجیل برنابا، علت سجده نکردن شیطان تفاخر او به روح بودن خود اوست: «۱۰. پس نیک اندیشه کنید در اینکه ما روحیم. به درستی که سزاوار نیست ما را که این کار را بکنیم. ۱۱. ازاین‌رو، خدای را بسیاری ترک نمودند. ۱۴. اما شیطان و آنان که بر طریقه او بودند، گفتند: ای پروردگار، ما روحیم و ازاین‌رو، عدل نیست اینکه این گل را سجده کنیم» (۳۵: ۱۰-۱۴) اما بنا بر قرآن کریم، تفاخر شیطان به جنس آتش بودن خود است: «... گفت من از او به‌ترم مرا از آتشی آفریدی و او را از گل آفریدی» (اعراف: ۱۲).

۳۲. در انجیل برنابا، آمده است که شیطان به واسطه مار، وارد بهشت شده است (فصل ۴۰). درحالی که در قرآن هیچ اشاره‌ای به مار نشده است. افزون بر این، این انجیل تصریح دارد بر اینکه ابتدا حوا آن میوه ممنوعه را خورد و سپس آدم را به خوردن آن ترغیب نمود و مسئولیت گناه بر عهده حوا بود، حال آنکه قرآن مرد و زن را در مورد این گناه به طور مساوی مسئول می‌داند و ضمیر تثنیه را به کار می‌برد: پس شیطان هر دو را از آن بلغزانید و از آنچه در آن بودند، ایشان را به

در آورد و فرمودیم: فرود آید شما دشمن همدیگرید و برای شما در زمین قرارگاه و تا چندی برخوردار می‌شوید (بقره: ۳۶).

در ادامه فصل ۴۱، در پاسخ آدم به خدا آمده است: «۷. آدم جواب داد: ای پروردگار، همانا آن زنی که به من عطا فرمودی، از من طلب کرد که بخورم؛ پس خوردم از آن...».

۳۳. در انجیل برنابا، عقوبت و نتایج گناه آدم و حوا بدین قرار است: ۱۲. پس خدای به آدم فرمود: باید زمین به عمل تو ملعون باشد؛ زیرا تو گوش دادی به سخن زن خود و آن ثمر را خوردی. ۱۳. باید برویاند برای تو خشک و خار را. ۱۴. باید بخوری نان را به عرق جبین خود. ۱۵. یاد آور که تو خاکی و به خاک برخوایی گشت. ۱۶. آن‌گاه با حوا تکلم نموده فرمود: تویی آنکه به شیطان گوش دادی. ۱۷. به جفت خود آن طعام را خوردی؛ پس درنگ خواهی کرد؛ زیرا تسلط مرد که با تو چون کنیز رفتار کند. ۱۸. پس برمی‌داری اولاد را به رنج. ۱۹. چون مار را بخواند، فرشته میخیلیل را که شمشیر خدای را برمی‌دارد نیز بخواند و فرمود: نخست بران این مار بد گوهر را از بهشت. ۲۰. پس چون بیرون شد، اندام او را قطع کن. ۲۱. هر گاه بخواید راه رود، واجب شود که بخزد (۴۱: ۱۲-۲۱).

اما عقوبت خوردن میوه ممنوعه در قرآن این است که خداوند به آدم و همسرش امر می‌کند که برای زندگی زمینی به زمین هبوط کنند: «... فرمود همگی از آن [مقام] فرود آید درحالی‌که بعضی از شما دشمن بعضی دیگر است. پس اگر برای شما از جانب من رهنمودی رسد، هرکس از هدایم پیروی کند نه گمراه می‌شود و نه تیره بخت (طه: ۱۲۳-۱۲۲).

۳۴. در قرآن اشاره‌ای به سرانجام شیطان در فردوس نشده است. اما انجیل برنابا به سرانجام کار شیطان در فردوس اشاره کرده است. «۲۲. پس خدای شیطان را بعد از آن آواز کرد: پس آمد خندان. ۲۳. فرمود او را: چون توای رجیم، فریب دادی این دو را و گردانیدی ایشان را ناپاک، می‌خواهم داخل کنی در دهان خود هر نجاست را که در ایشان و در فرزندان ایشان است. هر وقتی که توبه کنند و مرا به راستی عبادت نمایند، از ایشان بیرون شود آن نجاست؛ پس بگردی شکم پر شده به نجاست...» (۴۱: ۲۲-۲۷).

۳۵. در انجیل برنابا آمده است: شهادتین در بالای دروازه بهشت مکتوب است. «۳۳. چون آدم ملتفت شد، دید مکتوبی را بالای دروازه که: لا اله الا الله محمد رسول الله ۳۴. پس این وقت گریست و گفت: ای فرزند شاید خدای بخواید که به زودی بیایی و ما را از این بدبختی برهانی» (۴۱: ۳۴-۳۳). درحالی‌که این شهادت ۶۰۰ سال بعد از عیسی تدوین شد. حتی در قرآن نیز چنین شهادتی به صورت کامل در یک محل بیان نشده است.

نتیجه‌گیری

تطبیق درونمایه انجیل منسوب به برنابا با قرآن نشان می‌دهد که هم در باب جهان‌شناسی و هم درباره اساطیر خلقت، اوصاف شیطان، به‌ویژه اوصاف انبیا این دو اثر همسویی ندارند. بنابر این، بر اساس باور فرد مسلمانی که هر دو کتاب را آسمانی می‌داند و معتقد است که از یک آبخشور (ام‌الکتاب) برگرفته شده است، نباید انجیل برنابا گزارش‌دهنده همان حقیقتی باشد که قرآن کریم حکایت‌گر آن است. البته اینکه تسلط نویسنده کتاب به عهد عتیق بیش از قرآن است، این گزینه را به واقعیت نزدیک‌تر می‌کند که وی پیشینه طولانی در یهودیت داشته و نومسلمان بوده است. بیشتر اختلافات انجیل برنابا با قرآن مجید، در جدول زیر ارائه شده است:

قرآن	انجیل برنابا
در باره ازدواج حضرت مریم سخنی گفته نشده است.	مریم شوهری به نام یوسف اختیار کرد.
رنج فراوان ولادت حضرت عیسی	تولد یسوع، بدون هیچ‌گونه دردی برای مریم بود.
ولادت عیسی زیر یک درخت نخل در بیابان	ولادت عیسی در آخور
موحد و معصوم بودن ابراهیم در تمام طول عمر	ترس ابراهیم از خدایی جز خدای یگانه
هر کس مسئول اعمال خویش است	انتقام خدا تا نسل چهارم به جهت بت‌پرستی پدران
فرشتگان در امر الهی معصیت نمی‌کنند.	معصیت و نافرمانی فرشتگان
فقط شیطان نافرمانی خدا کرد.	شیطان در نافرمانی یار، همراه و پیرو داشت
قصد خدا از منع اینکه آدم و حوا ابدی نشوند.	نقل شیطان از قصد خدا که آدم و حوا همسر او نشوند.
انسان، ذاتاً خداجوست یا فطرت دوسویه دارد.	تمام نسل‌های بشر ذاتاً گناهکار و دروغ‌گویند.
مأموران عذاب دوزخ، فرشتگان الهی‌اند.	مأمور عذاب دوزخ، شیطان است.
شیطان، دشمن آشکار مؤمن است.	شیطان مخلوق خدا و نیکوکار است.
پیامبران خدا معصومند.	پیامبران به فرزندان و نزدیکان خود محبت شرک‌آمیز داشتند.
یعقوب می‌دانست که یوسف زنده است.	یعقوب به خورده شدن یوسف توسط جانور باور داشت.
خداوند منزّه از آن است که فرزند داشته باشد.	جنس بشر فرزند خداست.
عقل، بدون وحی، راه به جایی نمی‌برد.	عمل به دستور عقل، بدون دستور وحی مورد تأیید است.
خداوند در دنیا و قیامت، با چشم دیدنی نیست.	خداوند در روز قیامت با چشم دیده می‌شود.
خداوند منزّه از همسر داشتن است.	وعده خدا به مرد عابد: «تو خدایی و همسر منی».
انهار از آب، شیر، خمر و عسل است.	انهار چهارگانه بهشتی از آب است.
تعداد آسمان‌ها ۷ عدد است.	تعداد آسمان‌ها ۹ عدد است.
شیطان فرشته مسخ شده نبود.	مسخ شدن فرشته به شیطان، بر اثر گناهش

مرد باید به یک زن اکتفا کند.	اختیار حداکثر چهار زن را مجاز شمرده است.
نهی آدم و حوا از خوردن دو درخت ممنوعه گندم و سیب.	نهی از خوردن یک درخت ممنوعه، غیرمعین.
خداوند قبل از نفع روح، فرشتگان را به سجده امر کرد.	بعد از نفع روح در آدم، فرشتگان به سجده امر شدند.
ازاحوال انبیا فقط آدم، ابراهیم، موسی و عیسی یاد شده است.	قرآن به ۲۶ مورد از انبیا اشاره دارد.
عدم انجام سوگند ختنه موجب محرومیت از فردوس است .	ختنه به صراحت در قرآن بیان نشده است
اشاره‌ای به بنای کعبه به دست ابراهیم نیست	اشاره به بنای کعبه به دست ابراهیم.
دوزخ هفت طبقه دارد.	دوزخ هفت در دارد.
تفاخر شیطان به روح بودن جنس خود بوده است.	تفاخر شیطان به آتش بودن جنسش بوده است.
شیطان به واسطه مار وارد بهشت شده است.	هیچ اشاره‌ای به مار نشده است.
ابتدا حوا میوه ممنوعه را خورد و سپس آدم را ترغیب کرد.	آدم و حوا به طور مساوی مسئول بودند.
پیامد خوردن میوه ممنوعه: ملعون شدن زمین، زاییدن با رنج برای زن، رانده شدن مار از بهشت و خزیدن او.	پیامد خوردن میوه ممنوعه، هبوط منزلتی و معنوی، درگیری و عداوت در زمین.
شیطان در فردوس به آدم و اولادش نجاست داخل کرد.	در قرآن نیامده است.
در بالای دروازه بهشت شهادتین مکتوب است.	عدم ذکر مورد
وجود ده جهنم	وجود یک جهنم

منابع

کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۱۸۳ م.

انجیل برنابا، ۱۳۶۲، ترجمه حیدرقلیخان قزلباش (سردار کابلی)، مقدمه سیدمحمود طالقانی، تهران، دفتر نشرالکتاب.

اسمارت، نینان، ۱۳۸۳، تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.

الهامی، داوود و نگار نادری، «برنابا»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۶.

رسولزاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹ شناخت مسیحیت. قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

زیبایی نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۲، مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای، تهران، سروش.

سعیدی، محمداقرا، ۱۳۸۷، بررسی مسئله تحریف عهدین در مجادلات مسلمانان با یهودیان و مسیحیان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر حسین حیدری، دانشگاه کاشان.

سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۶، «اناجیل غیر رسمی»، هفت آسمان، ش ۳۴، ص ۲۰۹-۲۳۳.

معتمدی، منصور، ۱۳۸۳، «برنابا»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مک‌گراث، آلستر، ۱۳۸۴، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

میشل، توماس، ۱۳۸۱، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ناس، جان بایر، ۱۳۸۶، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

نیازکار، فاطمه، ۱۳۸۸، «بررسی تطبیقی انجیل برنابا و انجیل چهارگانه و ارزیابی آنها با قرآن در زمینه نبوت»، اندیشه نوین دینی، ش ۱۹، ص ۱۴۱-۱۶۲.

ویر، رابرت، ۱۳۷۸، جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

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

تبیین مسئله گناه نخستین با تکیه بر آراء ایرنائوس

مریم خوشدل روحانی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

رقیه بیگدلی / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان

حسین اترک / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۱۹

mk_rohani@yahoo.com

atrak.h@znu.ac.ir

چکیده

ایرنائوس، یکی از آباء کلیسا است که تفسیری خاص از گناه نخستین دارد. وی به دو مرحله‌ای بودن خلقت انسان معتقد است. به اعتقاد وی، انسان در ابتدای خلقت دارای طبیعتی ضعیف و ناتوان و در ابتدای رشد و تکامل قرار داشته است. با وجود تعالیم کلمه خدا، آدم در بهشت هنوز کامل نبوده و شیطان با آگاهی از این طبیعت ضعیف، موجب نافرمانی آدم و حوا از دستور الهی شد. خوردن از درخت ممنوعه، عاملی برای ورود به این جهان و رسیدن به تکامل و شباهت به خداوند گردید. رسیدن به شباهت خداوند، شق ثانوی خلقت است. مرگ در این دنیا، نتیجه گناه و نافرمانی است تا به خطا و سرپیچی ابدی پایان دهد. البته گناه آدم بدترین نوع گناه نبوده؛ زیرا ندامت و توبه را به دنبال داشت که رحمت خدا را شامل حال آنان کرد. ایرنائوس، وجود مسیح را دلیلی برای ایجاد هستی می‌داند، نه اینکه پاسخی برای گناه آدم باشد. در واقع، وی مسیح را کانون جهان هستی و آدم را هموارکننده مسیر مسیح تلقی کرده است. اتحاد مسیح با خداوند، سبب بازگرداندن صمیمیت از دست‌رفته‌ای است که توسط آدم صورت گرفته بود.

کلیدواژه‌ها: گناه، گناه نخستین، آدم، مسیح، ایرنائوس.

مقدمه

بحث از فساد و شرور همواره در طول تاریخ و در همه جوامع مطرح بوده است. از مطالعه سرگذشت اقوام ابتدایی به دست می‌آید که آنان بر این باور بوده‌اند که نظامی برتر در جهان وجود دارد که اگر افراد آن را نقض کنند، به مخاطره خواهند افتاد و این عمل برای آنان کیفری به دنبال خواهد داشت. این طرز تفکر، با گذشت زمان توسعه یافت و انسان‌ها معتقد شدند که اگر افراد از دستورات الهی به طور عمدی سرپیچی کنند، گناه کار محسوب می‌شوند و این عمل آنان از غرور و نادانی‌شان سرچشمه می‌گیرد.

گناه در لغت به معنای معصیت، کار بد، عمل زشت، نافرمانی و جرم است (عمید، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۰۷۱). از آنجاکه در ارتکاب هر عملی، اندیشه و اراده فرد، مقدم بر خود عمل است، در هر گناهی می‌توان سه مرحله در نظر گرفت: اندیشه انسان در مورد عمل، موافقت اراده با عمل و ارتکاب عملی که مخالف با اراده الهی است. بنابراین، گناه مخالفت با مقدرات الهی است؛ یعنی انجام آنچه که خدا ما را از آن نهی کرده و ترک آنچه که خدا ما را به آن امر کرده است.

بحث گناه نخستین، از جمله مباحثی است که در میان آباء نخستین و برجسته کلیسا و حتی نویسندگان کتب غیررسمی و ادبیات بین‌العهدین مطرح بوده است. با نگاهی به پیشینه این بحث، درمی‌یابیم که اقوام گذشته نیز به وجود یک گناه بزرگ که منشأ بدبختی‌های انسان‌ها شود، معتقد بوده‌اند. در میان قوم بنی‌اسرائیل، مفهوم «گناه جمعی»؛ به دلیل نافرمانی یک فرد و ضرورت کفاره جمعی برای فرونشاندن خشم خدایی که از این نافرمانی خشمگین شده بود، مرسوم بوده است (واینر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۹۳-۲۱۹۸). این اعتقاد بعدها به صورت یک دیدگاه کلی با عنوان «گناه نخستین» نزد اندیشمندان مسیحی مطرح شد. منشأ طرح این آموزه، باب سوم سفر پیدایش در عهد عتیق و نامه‌های پولس قدیس می‌باشد. نظریات پولس، اساس دیدگاه سنت آگوستین گردید. آگوستین، این آموزه را به صورت برجسته‌تری بیان داشت. ولی پیش از ایرنائوس نیز این آموزه در نزد افرادی همچون ایرنائوس و ترتولیانوس مطرح بوده است.

به نظر می‌رسد، تفسیر ایرنائوس در باب گناه نخستین تاحدودی با تفسیر سایر آباء کلیسا از جمله آگوستین، متفاوت باشد. مضمون آموزه گناه نخستین چنین است:

آدم در باغ عدن گناه کرد و با گناه وی مرگ وارد جهان شد و مرگ و گناه به صورت ارثی از آدم به اولاد وی انتقال یافت. به دنبال طرح و قبول این آموزه، آموزه الوهیت عیسی مسیح و قربانی شدن وی برای نجات انسان‌ها در میان مسیحیان مطرح شد (آگوستین، ۱۹۵۸، ص ۱۹۹۱-۱۹۹۸).

ایرنائوس، طبیعت ناتمام و ضعیف آدم و حوا را در آغاز خلقتشان، دلیل و منشأ گناه آنها معرفی می‌کند. وی صحنه گناه آدم و حوا و فریب آنها را صحنه جدال و تعارض حق و باطل می‌داند. در این صحنه، خداوند حق و راستگو و شیطان باطل و دروغگوست. شیطان به شکل مار بر حوا غلبه یافته و نافرمانی آدم و حوا را به بار آورد. ایرنائوس، گناه اولین انسان‌ها را بدترین گناه نمی‌داند؛ زیرا گناه آنها ندامت و پشیمانی را به دنبال داشت که رحمت و محبت خداوند را شامل حال آنان کرد. خداوند از سر رحمت خویش، مرگ را برای انسان مقرر داشت تا با این عمل، آنها را از نافرمانی باز دارد و با گناه بمیرند و با خدا زیست کنند. لازم به یادآوری است که آموزه گناه نخستین در میان متفکران قرون بعدی هم مورد بحث قرار گرفت. افرادی همچون آنسلم و توماس آکوئیناس از آن دفاع کردند و افراد دیگری همچون ولتر و ژان ژاک روسو از این آموزه انتقاد کرده‌اند. این نوشتار بر آن است که به بیان دیدگاه ایرنائوس در باب مسئله خلقت انسان و گناه نخستین بپردازد.

پیشینه تاریخی بحث گناه و گناه نخستین

مسئله گناه انسان در برابر خدا یا خدایان از جمله مسائلی است که در ادیان باستان نیز وجود داشته است. کهن‌ترین سند موجود در مورد بحث گناه، مربوط به اقوام مصر است. مصریان حوالی ۲۴۰۰ ق.م، به گواهی متن‌های هرم (Pyramidtexts) اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که نظم الهی یا قانونی وجود دارد که اگر شخص مرده آنها را نقض کرده باشد، آسایش او به وسیله اتهامات بدکرداری و حتی اتهامی که شاید از سوی جانوران علیه او باشد، به خطر می‌افتد. از این‌رو، شخص پس از مرگ در دادگاهی داور می‌شود. البته چنین اظهار می‌کردند که رئیس این دادگاه، رویه او و نوع عقاب و ثوابش معلوم نیست (واینر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۹۳). کتاب مقدس نیز گناه را شکستن قانون خدا و بی‌اعتنایی به خدا و ترک او معرفی می‌کند (یوحنا ۳: ۴، اشعیا ۱: ۴). گناه عملی اجتناب‌ناپذیر بوده که توسط جد مشترکمان (آدم) از نسلی به نسلی انتقال می‌یابد. گناه، لعن و نفرینی است که قلب هر انسانی پس از آن (بعد از گناه اصلی) مسموم شده است و هر فردی کاملاً پر از گناه است و نمی‌تواند هیچ فکر و عملی را انجام دهد. هبوط، بخش کوتاهی از جلال الهی است و همه رستگار می‌شوند و این کار از طریق فضل الهی و توسط عیسی مسیح انجام می‌گیرد (رومیان ۳: ۲۴-۲۲).

در باب گناه نخستین، آباء کلیسا نظرات مختلفی دارند. از مهم‌ترین آنها می‌توان از پولس قدیس نام برد. از نظر پولس، به سبب سرپیچی آدم در بهشت از فرمان الهی، گناه او به انسان‌های بعدی منتقل شد و

فطرت و ذات همه انسان‌ها گناهکار گشت. شرایطی که انسان در آن قرار گرفت، وضعیتی گناه‌آلود است که خود انسان مسئول گناه خویش نیست. به نظر وی، انسان به نوعی در این شرایط گناه‌آلود گرفتار شده است که هیچ آگاهی و تمایلی به آن نداشته است. البته این ناآگاهی نیز موجب نجات وی از گناه نمی‌شود. پس آنچه که گناه اولیه برای انسان به بار آورد، زندگی همراه با کفر و شرک در این جهان بوده است. اما خداوند انسان را در این وضعیت گناه‌آلود رها نکرد، بلکه در شرایط و زمانی خاص وسایل نجات تمامی انسان‌ها را مهیا کرد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹). اما این تمام نتیجه گناه او نبود؛ زیرا مرگ را هم به دنبال داشت. به باور وی، مرگ بخشی از طرح اولیه خداوند برای انسان‌ها نبوده است؛ زیرا خداوند آدم و حوا را جاودانه خلق کرده بود، اما آنان با سرپیچی از فرمان خداوند گرفتار مرگ شدند. بدین طریق، بر اثر گناه آدم همه انسان‌ها گناهکار گشته و با مرگ مواجه می‌شوند (چاید استر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۴).

چنانچه گناه به وسیله یک شخص در جهان پدیدار شد و به گناه به همین قسم مرگ بر همه طاری گردید، از آنجاکه در وی گناهکار می‌بودند (رومیان ۵: ۱۲).

لازم به یادآوری است که اولین کسی که اصطلاح «گناه نخستین» را به کار برد، پولس قدیس بود. به اعتقاد وی، بشری که از آغاز تاریخ به سبب گناه آدم از خداوند دور شده است، به‌تنهایی توان نجات خویش از قید و بند گناه ذاتی را نداشته و نمی‌تواند با خدا صلح نماید و این کار از طریق رنج و مرگ عیسی مسیح عملی می‌شود. به نظر وی، ایمان به مسیح، اطاعت را به همراه داشته و مانعی در برابر پیروی از هواهای نفسانی است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

چنانچه به سبب یک شخص، بسیار کسان گناهکار مقرر گردیدند. همین‌طور، به سبب اطاعت یک شخص، بسیار کسان عادل شمرده می‌شوند (رومیان ۵: ۱۹).

چنانچه همه در آدم می‌میرند، همه در مسیح زنده خواهند شد (قورنتس ۱۵: ۲۲).

ایرنائوس (۲۰۰-۱۳۰ م)، یکی از آباء کلیساست که نقش بسیار مهمی در الهیات مسیحی داشت. به باور وی، انسان کودک و نابالغ (بی‌تجربه و رشدنیافته) خلق شده بود. خداوند بر آن بود که مخلوقاتش مدتی طولانی را سپری کنند تا رشد یابند و یا شباهت الهی به خود گیرند. پس آدم و حوا به صورت یک کودک خلق شده بودند. هبوط آنها به دلیل شورش و طغیان نبوده است، بلکه به دلیل یک عمل بچه‌گانه و تمایل به رشد قبل از زمانش بوده است. ایرنائوس معتقد است هر اتفاقی که روی می‌دهد، کمک خداوند به انسان به جهت غلبه او بر این بدبختی اولیه و رسیدن به کمال (بلوغ معنوی) است. خداوند عمداً جهان را به عنوان یک محل سخت و دشوار طراحی کرده است تا در آن، انسان‌ها را مجبور به

تصمیم‌گیری اخلاقی بکنند. این تنها راهی است که آنها می‌توانند به عنوان عاملان اخلاقی رشد یابند و به لحاظ اخلاقی به کمال برسند (کلاگر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۸-۱۶۰).

در نگاه *ایرنائوس*، نقطه اوج در تاریخ نجات، ظهور عیسی مسیح است؛ زیرا به باور وی حتی اگر انسان هرگز گناه هم نمی‌کرد، باز عیسی ﷺ فرستاده می‌شد و گناه انسان فقط نقش او را به عنوان ناجی معین کرد. *ایرنائوس*، عیسی مسیح را آدم جدیدی می‌داند که آنچه را آدم ﷺ انجام داده بود، به طور اصولی خنثا کرد. درحالی‌که آدم ﷺ از فرمان خداوند در مورد میوه درخت معرفتِ خوب و بد سرپیچی کرد، مسیح فرمانبردار بود و حتی بر روی چوبه درخت درگذشت. *ایرنائوس*، علاوه بر بازگو کردن اشتباهات آدم، مقایسه میان حوا و مریم را نیز مطرح می‌کند؛ تقابل بی‌وفایی حوا با وفاداری مریم (ایرنائوس، ۱۸۷۲، ص ۲۵۲). *ایرنائوس*، جزو اولین آباء کلیساست که مبحث مریم‌شناسی را توسعه می‌دهد. وی در باب نقش مریم در رستگاری بشر می‌گوید:

اگرچه آدم شوهر حوا بود، اما حوا هنوز باکره بوده؛ آنها وادار به نافرمانی شدند که این نافرمانی موجب مرگ خودشان و مرگ تمام نژاد بشر گردید. به همین طریق، اگرچه مریم شوهری داشت، اما او هنوز باکره بود و از طریق اطاعت باعث رستگاری خود و تمام نژاد بشر شد. پس نافرمانی حوا با اطاعت مریم پاک می‌شود؛ زیرا حوا باکره حد و مرزی را معتقد نشد و نافرمانی کرد و مریم باکره نیز از طریق ایمان، آزادی و رهایی را فراهم ساخت. پس مسیح از مریم باکره متولد شد و یک وضعیت تاریخی جدیدی ایجاد شد (همان، ص ۲۵۶).

از منظر تورات، خداوند از دنده آدم، حوا را خلق کرد. حوا به وسوسه مار به آدم پیشنهاد داد تا از میوه ممنوعه درخت معرفت خوب و بد بخورد تا به جاودانگی برسند. اعتقاد بر این است که او به جای راهنمایی خداوند تسلیم دروغ مار شد و بدین طریق اولین انسان از باغ اخراج شد و مورد لعن قرار گرفت (وومک، ۲۰۰۵، ص ۸۱).

آبای اولیه کلیسا در مسیحیت نیز در باب فریب حوا توسط مار و خوردن از درخت ممنوعه و گناهکاری وی و تمام نوادگانش سخن گفته‌اند. ترتولیان، زنان را دروازه شیطان می‌داند و معتقدند که تمام زنان عهده‌دار مرگ مسیح هستند (ترتولیان، ۲۰۱۲، ص ۱۴).

۲. بهشت و خلقت انسان

آنچه در باب خلقت انسان و هدف خداوند از آفرینش وی مدنظر آباء کلیسا و مفسران قرار می‌گیرد، مطلب سفر پیدایش است: «و خداوند گفت انسان را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (سفر پیدایش ۱: ۲۶).

ایرنائوس می‌نویسد:

او با دستان خود انسان را ساخت. با قدرت خویش، انسان را با ناب‌ترین و مرغوب‌ترین زمین (خاک) در اندازه‌گیری خردمندانه مخلوط کرد. از صورت خود طرح کلی (نمای کلی) او را مشخص کرد. ظاهری که قابل رؤیت است، بیش از حد شبیه خداست. انسان تصویری از خدا بود که بایستی ساخته می‌شد و در زمین مستقر می‌گشت. اما می‌توانست در زمین زندگی کند. بدین خاطر خدا به صورت خویش نفس زندگی را عطا کرد. به گونه‌ای که انسان در نفس نیز مانند خدا گردد (جرج، ۲۰۰۹، ص ۵).

در نگاه *ایرنائوس*، میان صورت خداوند و شباهت به خداوند تمایز وجود دارد؛ صورت خداوند مختص شکل جسمانی انسان است و ظاهراً ماهیت انسان را به عنوان مخلوقی خردمند نشان می‌دهد. شباهت به خداوند، رسیدن به کمال معنوی است که توسط روح‌القدس انجام می‌گیرد. در این مرحله، انسان در جاودانگی شبیه خدا می‌گردد (هیک، ۲۰۰۷، ص ۲۱۱). صورت، همان ویژگی‌های جسمانی و عقلانی انسان است که انسان با آنها زاده می‌شود و آنها را از دست نمی‌دهد. اما انسان می‌تواند به شباهت خداوند (کمال ابدیت) دست نیابد، همچنان‌که آدم شباهت را از دست داد و مسیح آن را دوباره برگرداند (ویلی، ۲۰۰۲، ص ۴۱-۴۲).

خداوند بشر را در ابتدا به صورت خود آفرید و خواست که با اطاعت دستورات وی، به شباهت به او دست یابد. هدف خداوند این بود که بنده او در جاودانگی با او شریک شود و انسان با عبور از مرحله صورت به مقام شباهت برسد که همان مقام جاودانگی و نعمت حیات است. اما برای رسیدن به این مقام، انسان دارای اختیار و آزادی بوده است تا در نتیجه اطاعت از دستورات خداوند به نجات، زندگی و جاودانگی نائل شود. «خداوند ابتدا آدم را آفرید، اما نه به دلیل نیاز خود، بلکه به دلیل اینکه نعمت‌های خود را به بندگانش اعطا کند. اطاعت ما برای خداوند هیچ سودی ندارد، بلکه ما امر به اطاعت شدیم تا به نجات، زندگی و جاودانگی برسیم» (ایرنائوس، ۱۸۷۲، ص ۳۲۹). *ایرنائوس*، فرایند جاودانگی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

بشر با فرمانبری خداوند می‌تواند به شباهت خداوند دست یابد. اما بشر با خداوند تفاوتی دارد و آن همان ازلیت خداوند است. لیکن چون بشر درد و رنج‌های فراوانی را تحمل می‌کند، خداوند طعم جاودانگی را به او خواهد چشاند... اطاعت و فرمانبری از خداوند بی‌فسادی به بار می‌آورد و تداوم بی‌فسادی جلال ابدیت را حاصل می‌کند. پس انسانی که فناپذیر است، از طریق اطاعت خداوند می‌تواند صورت و شباهت خداوند جاویدان را به دست آورد.

جهت رسیدن به شباهت خداوند، پدر، پسر و روح‌القدس دخالت می‌کنند. پدر فرایند شباهت را تعیین می‌کند، پسر نقشه پدر را اجرا می‌کند و روح‌القدس به انسان کمک می‌کند تا به سوی کمال پیش برود و به جاودانگی برسد. این کمال و جاودانگی، همان دیدار خداوند است.

مهم‌ترین مسئله این است که خداوند از ابتدا قادر بود انسان را کامل خلق کند، اما خواست که انسان با اختیار خود راه کمال را پیماید. از طرفی نیز انسان در ابتدا دارای طبیعتی ضعیف بود که توان دریافت تمام موهبت‌های الهی را نداشت و یا در صورت دریافت، توان حفظ و تسلط بر آنها را نداشت (همان، ۳۸۰).

ایرنائوس در ادامه می‌گوید: «گناه بر روی زیبایی‌های معنوی روح اثرات نامطلوبی گذاشته و تصویر خدایی را که لطف و مرحمت را در آن (روح) ایجاد کرده، نابود می‌سازد. لیکن با یک بار گناه کردن، همه اینها از دست نمی‌روند؛ زیرا روح می‌تواند عظمت و شکوه اصلی را بازگرداند (همان).

تصویری که ایرنائوس از بهشت ارائه می‌دهد، تصویری شاعرانه از بهشت طبیعی و دست‌نخورده است. او زندگی در بهشت را پیش از گناه دوست‌داشتنی می‌داند؛ «خداوند آدم را مالک همه چیز در زمین قرار داد. اما انسان هنوز کودک و نوزاد بوده و در آغاز توسعه و تکامل قرار داشت. بدین‌جهت، خداوند برای او مکانی عالی‌تر از زمین (بهشت) را مهیا کرد. کلام خدا در بهشت، عدالت را به او تعلیم می‌داد. انسان با وجود این تعالیم، کامل نبود. به این دلیل به راحتی توسط اغفالگر فریب خورد. به باور ایرنائوس، آدم و حوا به دلیل بی‌تجربگی به وسوسه افتادند؛ زیرا آنان تازه از خاک رس تشکیل شده بودند و افکارشان مانند کودکان بوده و هنوز بصیرتشان توسعه نیافته بود. آنان در بهشت همچون کودکانی بودند که هنوز هیچ مفهوم و تصویری از دمساز شدن نداشتند؛ زیرا آنچه در قالبشان بود، روح زندگی (نفس) بوده است: تا زمانی که روح در جهت مناسب و قدرت باشد، هیچ مفهوم و تصویری از اعمال شرم‌آور در آن دیده نمی‌شود. به این دلیل بود که آنها شرم‌منده نبودند و همدیگر را بوسیدند و در آغوش گرفتند، همچون بی‌گناهی دوران کودکی (جرج، ۲۰۰۹، ص ۶۵). اما زمانی که نافرمانی انسان مشخص شد بعد از آن به دنیا فرستاده شد (ایرنائوس، ۱۸۶۹، ص ۶۰).

در نگاه ایرنائوس جهان، مکانی برای پرورش روح است. بشر با داشتن اختیار، فرصت بروز فضیلت‌های اخلاقی را دارد. در این محیط، با دیگر هم‌نوعان خود یعنی آنهایی که دارای اختیار هستند، ارتباط برقرار می‌کند. این جهان دارای آنچنان نظام طبیعی است که مستقل از آزادی و اراده انسان‌ها عمل می‌کند. شک در چنین جهانی، انواع شرور مانند: شکست‌ها، نابسامانی‌ها، رنج‌ها و بی‌عدالتی‌ها ظهور می‌کنند. اگر در این جهان، نیرنگ و خدعه، جامعه را بی‌آسیب نگاه دارد و هیچ‌کسی بر اثر تصادف آسیبی نبیند و ناله‌ای از مظلومی برنخیزد، در چنین جهانی، نیازها و مخاطرات واقعی معنی نداشته و طبیعت نمی‌تواند بر اساس قوانین کلی حرکت کند. در چنین شرایطی، کارایی قوانین از میان می‌رود و دیگر علم و مفاهیم اخلاقی معنی ندارد (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰-۱۰۲). پس هدف خداوند از

خلقت، ایجاد بهشتی نبوده که ساکنانش به حداکثر لذت و حداقل رنج نایل شوند، بلکه جهان، مکانی برای پرورش روح و انسان‌سازی است که در آن انسان‌ها آزادانه با انجام تکالیف و پیروی از دستورات خداوند بتوانند به قرب الهی دست یابند و به وارثان حیات ابدی تبدیل شوند. در واقع، جهان ما با تمام دشواری‌های خود قلمرویی است که در آن مرحله دوم خلقت بشری (به شباهت خداوند رسیدن) در حال رخ دادن است (همان، ص ۱۰۷).

خلقت انسان از دیدگاه ایرنائوس و داروین (زیست‌شناس) (Charles Robert Darwin)

ممکن است این سؤال مطرح شود که تفاوت نظر ایرنائوس، با نگاه چارلز داروین در زمینه خلقت انسان چیست؟ پاسخ این است: از نظر ایرنائوس انسان در آغاز خلقت به لحاظ هوشی در سطح پایینی قرار داشته، اما با پیروی از دستورات الهی می‌توانسته هوش و ذکاوت خود را تکامل ببخشد و حتی به مقام ابدیت نیز نایل شود. پس انسان در ابتدای خلقت، به شکل و شمایل حیوان نبوده، بلکه ظاهر انسانی داشته و قوای ادراکی وی پیشرفته نبوده است. مانند کودکانی که در آغاز یادگیری هستند و با گذشت زمان و آزمون و خطا، قوه درک آنها رشد می‌کند. چنانچه جان هیک می‌نویسد:

انسان‌ها با بُعد از خداوند آفریده شده‌اند، نه بُعد و فاصله مکانی، بلکه بُعد علمی و معرفتی. یعنی بشر ابتدا به گونه‌ای آفریده شده که از لحاظ معرفتی خیلی از خداوند دور بوده است. اگر از لحاظ معرفتی نزدیک به خداوند آفریده می‌شد، دیگر در مقام پاسخ‌گویی به خدای خویش از آزادی واقعی برخوردار نبوده و حتماً به خدای خویش پاسخ مثبت می‌داد و با قرب معرفتی نمی‌توانست راه دیگری را انتخاب کند (هیگ، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۶-۱۰۷).

ولی چارلز داروین، در مورد پیدایش نوع انسان، نظریه خود را مبنی بر اینکه انسان در تداوم تکامل حیوانات پست‌تر از خودش پدید آمده است، مطرح می‌کند. وی مدعی است:

انواع گوناگون گیاهان و حیوانات، بر اثر تغییرات تصادفی و تدریجی که بر اساس عوامل طبیعی در برخی از افراد یک نوع رخ داده، پدید آمده‌اند. تغییراتی که در این افراد پدید آمده، از طریق وراثت، به نسل بعد منتقل شده و در پرتو انطباق با محیط در تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح، زمینه پیدایش نوع جدیدی را فراهم آورده است. وی بر اساس همین نظریه، معتقد است: نوع انسان نیز مانند سایر انواع حیوانات، از نوعی حیوان پست‌تر به وجود آمده است. در واقع، انسان، نوعی حیوان برتر از انواع پیشین است (رجبی، ۱۳۹۲، ص ۹۸-۹۹).

۳. گناه نخستین

آموزه گناه نخستین، نمایانگر آن است که طبیعت انسان به جهت گناه آدم آلوده شده و برای پاک شدن

از این طبیعت آلوده، مرگ عیسی مسیح لازم می‌باشد. مسیحیان این آموزه را به عنوان یکی از اساسی‌ترین اصول اعتقادی خود باور داشته و به آن پایبند می‌باشند.

براساس آموزه‌های مسیحیان، گناه اولیه به عنوان یک اصل از طریق آدم و حوا به تمام فرزندان آنها منتقل شد و موجب شد که انسان به موضوعاتی مثل جهل، درد و رنج، مرگ و تمایل به گناه دچار شوند. غسل تعمید، برای پاک کردن گناه اصلی لحاظ می‌شود. به جهت اینکه اثرات این گناه در طبیعت انسان باقی می‌ماند. در کلیساها نوزادان تازه متولدشده را نیز غسل تعمید می‌دهند، هرچند خودشان گناهی را مرتکب نشده‌اند (آگوستین، ۱۹۵۸، ص ۱۹۹۸-۲۰۰۰).

آنچه را که دکترین گناه نخستین تعلیم می‌دهد، می‌توان در چند بند بیان کرد:

اولاً، کل نژاد بشر زمانی که آدم گناه کرد، با او گناه کردند. در اراده آدم، اراده کل نژاد بشر وجود داشته است. به طوری که همه انسان‌ها در آدم گناه کردند و زمانی که او گناه می‌کرد، با او شورش کردند.

ثانیاً، وقتی آدم گناه کرد، طبیعت انسان هم خراب شد و هم‌اکنون همه انسان‌ها با طبیعتی گناه‌آلود متولد می‌شوند. ثالثاً، این ماهیت گناه‌آلود، منشأ و علت مستقیم همه گناهان انسان‌ها بوده است. از آنجاکه گناه آدم، گناه تمام انسان‌هاست، تمامی افراد بشر در تحت غضب و لعنت خدا بوده و مسئول هستند و تا ابد در عذاب جهنم باقی می‌مانند (همان، ص ۲۰۰۰). به دلیل پیوستگی در نسل بشر، همه در گناه آدم شریک هستیم و گناه اولیه همیشگی و پیوسته است، نه یک گناه شخصی (ویلی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۵).

رابعاً، حتی نوزادان تازه متولدشده نیز چشمان خود را در تحت غضب و لعنت در این جهان باز می‌کنند. آنها گناهکار بوده و از لحظه تولد خود را محکوم می‌دانند (وستیوزن، ص ۲۰۱۰، ص ۶).

در نگاه ایرنائوس، مسئله گناه آدم و فریب او، تعارض میان حق و باطل را نشان می‌دهد. خدا حق و شیطان، دروغگو (باطل) است. شیطان در شکل مار، حوا را دربرگرفت. بدین وسیله، بر انسان قدرت و تسلط یافت و گناه آدم مرگ را برای بشر به ارمغان آورد. ایرنائوس اظهار می‌کند که شیطان به وسیله مار و از طریق حسد به خلقت خدا و موهبت زندگی انسان‌ها، به دشمن خدا تبدیل شد. نافرمانی آدم و حوا موجب شد که آنها بخورند و از فرمان خداوند تجاوز کنند. این ناسپاسی آنها در برابر نیکی فراوان خداوند بود. یکی از نتایج سقوط و نافرمانی این بود که ترس بر آدم غلبه کرد. او سعی می‌کرد تا خود را برای همیشه از خداوند پنهان دارد؛ زیرا وی در این سردرگمی، خود را لایق و شایسته حضور در نزد خداوند نمی‌دید. اما این ترس و دلهره، نتیجه خوبی برای آدم داشت؛ زیرا ترس او به ندامت و توبه انجامید و محبت و رحمت خداوند را جذب کرد (آزبورن، ۲۰۰۱، ص ۲۱۶-۲۴۷).

نوشته‌های ایرنائوس در باب گناه نخستین، خوش‌بینانه است. تقابل‌های قابل ملاحظه‌ای میان نوشته‌های او و نوشته‌های آگوستین وجود دارد. ایرنائوس، به زمان پایانی عزل سنت وابسته به پایی نزدیک‌تر است. در نوشته‌های وی، شواهد از سنت وابسته به پایی دیده می‌شود (جرج، ۲۰۰۹، ص ۱).

ایرنائوس و آگوستین، هر دو در این مورد اتفاق نظر داشتند که آدم گناه کرد و موقوفه اولیه خود را از همدلی و صمیمیت از دست داد. مرگ همه انسان‌ها، به عنوان عواقب گناه آدم است. به نظر آگوستین گناه اصلی، برنامه‌های طبیعی و دست‌نخورده خداوند را فاسد کرد، درحالی‌که ایرنائوس گناه اولیه را تقریباً گامی لازم در جهت آموزش و پرورش بشر تلقی می‌کند و طرح‌بندی برنامه‌های خدا را با همان گناه اولیه پیش‌بینی می‌کند. پس خداوند که انسان را آزاد خلق کرد، این گناه را پیش‌بینی کرده بود و پس از آن بود که مقررات را وضع کرد. اما به دلیل اینکه گناه همچون سنگی است که فرایند یادگیری را دشوار می‌کند، خداوند کمک خواهد کرد که انسان از آن آزادی داده‌شده به درستی استفاده کند (همان، ص ۲-۱).

گرچه ایرنائوس و آگوستین، هر دو مرگ را نتیجه گناه آدم می‌دانند، اما آگوستین معتقد است که خداوند می‌توانست به آدم اجازه بدهد که با داشتن بدنی طبیعی و فسادپذیر، در وضعیتی معین قرار بگیرد که سال‌ها بدون پیری و فرتوتی رشد کند. سپس، با خواست خداوند از فسادپذیری به فسادناپذیری منتقل شود، بدون اینکه در این میان مرگی واسطه شود. جسم انسان آسیب‌پذیر است، اما هیچ ضرورتی برای آسیب‌پذیری‌اش وجود ندارد. به همین دلیل، می‌توان گفت: جسم فناپذیر است و هیچ ضرورتی برای مرگش وجود ندارد. آگوستین، گناه نسل بشر را فراتر از خودشان دانسته و مرگ را شامل دو نوع مرگ بدنی و روحانی قلمداد کرده است (شف، ۱۸۸۶، ص ۹۲-۹۴).

ایرنائوس نیز مرگ را به ماهی بزرگی تشبیه می‌کند که یونس را بلعیده بود. تنها کاری که یونس در شکم ماهی می‌توانست انجام دهد، این بود که به سوی خداوند رو کند و بر طبق اراده الهی عمل نماید. مرگ و درد و رنج نیز همین‌طور هستند؛ ما بدون آنها هرگز نمی‌توانیم به شناخت خداوند دست پیدا کنیم (کلاگر، ۲۰۰۷، ص ۴۶۰). البته نافرمانی آدم علاوه بر اینکه، گناه آلودگی اصلی و فناپذیری بشریت را به بار آورد، منبعی برای بردگی بشر در اسارت شیطان نیز شد (کلی، ۱۹۶۰، ص ۱۷۱).

بنا بر اعتقاد ایرنائوس، خداوند آدم و حوا را خلق کرد. آنها را در بهشت جای داد و به آنان زندگی خوشی اعطا نمود که در این زندگی، با خداوند رابطه نزدیکی داشتند. در این میان، شیطان ضعف آنها را شناخت و وارد باغ شد. در این کار یا خودش به شکل مار درآمد و یا از مار به عنوان ابزاری برای وسوسه

پیش از آگوستین، آراء بسیار متفاوتی دربارهٔ هبوط آدم در میان آبا‌ی یونانی زبان، به‌ویژه ایرنائوس جاری بود. به نظر آگوستین، آدم پیش از هبوط بالغ بوده، اما اولین گناه او سببی برای خروج او از بهشت و سرآغازی برای ظهور شرور در میان انسان‌های بعدی شد. درحالی‌که ایرنائوس معتقد بود: آدم از هبوط نابالغ بوده و این دوره مرحلهٔ طفولیت آدم بوده است و حضرت آدم در آغاز یک فرایند عظیمی از رشد قرار داشته است. آدم پیش از آفرینش و پیش از هبوط در خیال، خداوند حضور داشته، ولی پس از پا گذاشتن بر عرصهٔ محدود این جهان، شبیه خداوند گردید. هبوط آدم به‌منابۀ امری مصیبت‌آمیز نیست که به صورت کامل شرایط آدم را تغییر داده باشد، بلکه این واقعه در مقابل پروسهٔ تکامل انسان در تصور خداوند و روند شباهت به او، تأخیری ایجاد نمود. ایرنائوس معتقد نیست که آدم در مراحل اولیه، از مرتبه‌ای عالی برخوردار باشد. البته اعتقاد بر این نیز نیست که آدم در مرتبه‌ای پست بوده باشد، بلکه اعتقاد بر این است که آدم، در آغازین مراتب رشد معنوی‌اش بود که هبوط کرد و اینک نیازمند یاری و راهنمایی است (قرجالو، ۱۳۹۳).

ایرنائوس می‌گوید: خداوند عزم کرد تا موجودی مانند خود بیافریند. پس به همین دلیل، آن موجود را در ذهن خود تصور نمود و در این مرحله انسان شباهت بسیار کمی به خداوند داشت؛ یعنی در مرحلهٔ imago ای image قرار داشت. بعد که انسان آفریده شد، شباهتش به خداوند بیشتر شد. به نظر وی، ما انسان‌ها آفریده شدیم و پس از آن، هبوط کرده‌ایم. این هبوط، سقوط از وضع بهتر به وضع بدتر نبوده است، بلکه بعکس از وضع بدتر به وضع بهتر هبوط کرده‌ایم؛ زیرا پیش از هبوط، انسان هیچ اختیاری نداشت و موجودی بوده که تنها در خیال و تصور خداوند بوده است.

در نگاه ایرنائوس، انسان‌ها باید در ابتدا از خداوند فاصله بگیرند و این دوری فاصلهٔ معرفتی است تا بعداً بتوانند به خداوند نزدیک شوند. در این هنگام، انسان در راه استکمال گام می‌گذارد. اگر انسان‌ها از همان ابتدا به خداوند نزدیک بودند، هیچ‌گاه به کمال لازم نمی‌رسیدند. انسان در لحظهٔ اول خلقتش در حضور خداوند بود. این مرحله، همان مرحله حضور خداوند نام دارد. اما اگر انسان در همین وضعیت می‌ماند استکمالش مانند استکمال سایر حیوانات می‌شد. خداوند می‌خواست موجودی متمایز بیافریند. به این دلیل، انسان را بلافاصله پس از آفرینش از آغوش خود رها کرد که. این مرحله، همان مرحله فاصله از خداوند می‌باشد. به اعتقاد شلایر مآخر، باید نظر ایرنائوس دربارهٔ هبوط انسان را یک امر اسطوره‌ای لحاظ کرد، نه یک امر تاریخی که در برهه‌ای از زمان روی داده باشد. وی می‌گوید: اعتقاد به تاریخی بودن امر هبوط از لحاظ علمی و فلسفی محال به نظر می‌رسد. محال بودنش از لحاظ

آنها استفاده کرد. وی در ادامه می‌گوید: شیطان اولین زن و مرد را به گناه وادار نکرد، بلکه آنها خودشان با انتخابی آزاد گناه کردند (برتون، ۱۹۸۷، ص ۲۸)؛ چون خداوندی که انسان را به شکل و شبیه خود خلق کرده بود، به او آزادی و اختیار هم داده بود. انسان قادر بود از عمل خیر دست بردارد و شر را انجام دهد. آدم نیز همین کار را انجام داد و به خوبی از اختیارش استفاده نکرد. اما این گناه، فقط اختیار انسان را کاهش داد و آن را از بین نبرد. اختیار برای نجات ضروری بود، اما کافی نبود؛ زیرا اختیار فقط شرایطی را که انسان با اراده‌اش برای لطف الهی آماده می‌شود، فراهم می‌کند. ولی چون خداوند عشق محض است، انسان را در گناه رها نکرد و جلال نخستینش را به او بازگردانید (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

از مقایسهٔ نظر ایرنائوس، با نگاه آگوستین، به‌دست می‌آید که آگوستین نیز طبق تعاریفی که برای اراده بیان می‌کند، نشان می‌دهد که گناه نخستین با اینکه در پی اغوایی رخ داده است، اما از سر اجبار نبوده و کاملاً آگاهانه و از سر اختیار صورت پذیرفته است (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵-۱۵۰) وی اراده را در سه معنای، الف. اراده به‌منزلهٔ حرکت اختیاری نفس عاقله؛ ب. اراده به‌منزلهٔ قبول؛ ج. اراده به‌منزلهٔ عشق تعریف می‌کند (همان).

به کفارهٔ گناهی که به اختیار صورت پذیرفته بود؛ زیرا من نیز فرزندی بودم از ذریهٔ آدم (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۲۰۲-۲۰۳).

۴. هبوط آدم

در تعالیم مسیحیت، «هبوط آدم» یا «هبوط» اصطلاحی است که برای توضیح انتقال آدم از حالت بی‌گناهی و فرمانبری خداوند، به حالت فریب و نافرمانی استفاده می‌شود. مسئلهٔ هبوط در تفسیر کتاب مقدس (باب سوم سفر پیدایش) چنین آمده است: «در ابتدا آدم و حوا در باغ عدن با خداوند زندگی می‌کردند. مار تلاش کرد آنها را ترغیب کند تا از میوه درخت معرفت خوب و بد بخورند؛ درختی که خداوند آنها را از تناولش منع کرده بودند و بعد از انجام آن آنها را مجازات کرد».

از آنجاکه شکل آفرینش انسان در نزد خداوند شبیه آفرینش فرشتگان نبوده است (رک: ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱)، در چنین وضعیتی اگر انسان از دستورات الهی پیروی می‌کرد، همچون فرشتگان نامیرا گشته و از زندگی سرمدی برخوردار می‌شد، بدون اینکه مرگ به سراغشان بیاید. اما در صورت گناه کردن با مرگ مواجه می‌شد. اما انسان در این هويت، مرتکب گناه گردید. از این رو، مرگ به عنوان مجازات او قرار گرفت. این مسئله، کاملاً روشن است که اعتقاد وی در این رابطه، ناشی از باور او به فناپذیری روح و فناپذیری بدن می‌باشد (آگوستین، ۱۹۶۱، ص ۴۱۶).

علمی، به دلیل نظریه داروین و محال بودنش به لحاظ فلسفی، به این دلیل است که اصلاً قابل درک نیست که انسانی که کامل است و در یک جهان کامل هم قرار دارد مرتکب گناه شود و در نتیجه در یک برهه‌ای از زمان، آن انسان کامل هبوط کند. پس باید هبوط را به لحاظ تاریخی در نظر نگیریم (محمودی، ۱۳۹۲).

۵. غسل تعمید و گناه نخستین

در سال ۱۹۹۴ کلیسای کاتولیک متون کتاب مقدس را منبعی برای دکترین گناه نخستین معرفی کرد. بر اساس نظرات کلیسای کاتولیک، به دلیل پیوستگی در نسل بشر، همه در گناه آدم شریک هستیم. همه نسل بشر در آدم، همچون عضوی از یک بدن هستند و غسل تعمید میراث گناه آدم برای تمام بشریت می‌باشد (ویلی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۵).

مطالعه نامه‌های پولس، نمایانگر این است که وی شریعت را امری مقدس و روحانی می‌دانست که از سوی خداوند به قوم بنی‌اسرائیل اعطا شده بود. با وجود این، وی معتقد است: شریعت بخشی از برنامه خداوند برای نجات بشر نبوده است و پس از گناه آدم پدید آمده بود. دریافت شریعت و عمل به آن نمی‌تواند فطرت گناهکار آنها را پاک سازد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹). باید گفت: دستیابی به نجات و بخشش گناهان در این جهان نیز به وسیله حضرت عیسی به دست می‌آید. ایمان و پیروی از عیسی علیه السلام به این معناست که شخصیت خود را به وسیله مراسمی مانند غسل تعمید و عشای ربانی با او متصل سازیم و در اعمالمان پیرو او باشیم (ناس، ۱۳۷۰، ص ۶۱۸).

در توضیح پولس در مورد غسل تعمید، وی بر جایگاه غسل تعمید در مسیحیت تأکید دارد.

متعاقب توضیح پولس از غسل تعمید، هنگامی که مسیح از دنیا رفت، طبیعت کهنه ما هم که گناه را دوست می‌داشت، با او در آب تعمید دفن شد و زمانی که خدای پدر با قدرت پر جلال خود مسیح را به زندگی بازگرداند، ما نیز در آن زندگی تازه و عالی شریک شدیم (چلداستر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶-۳۲۵).

در باب اهمیت و جایگاه تعمید در اناجیل آمده است:

عیسی از ایالت جلیل به سوی رود اردن رفت تا از یحیی تعمید بگیرد. ولی یحیی گفت: این من هستم که باید از تو تعمید بگیرم. عیسی گفت: مرا تعمید بده تا حکم خداوند را به جا آوریم. هنگامی که عیسی تعمید گرفت و از آب بیرون آمد، یحیی روح خدا را دید که به شکل کبوتری پایین آمد و بر عیسی قرار گرفت و ندایی از آسمان رسید که این است فرزند عزیز من که از او خشنودم (ماتیوس ۳، ص ۱۳-۱۷).

لازم به یادآوری است که غسل تعمید اطفال، به صورت خاص در مسیحیت موردنظر است. به طوری که آگوستین در این مورد معتقد است:

از آنجاکه گناه آدم ماهیت همه انسان‌ها را گناه‌آلود کرد. هر انسانی با طبیعتی گناه‌آلود به دنیا می‌آید و نسل آدم، وارث این گناه هستند. حتی اطفالی که تازه متولد می‌شوند، وقتی چشم خود را باز می‌کنند، مشمول لعن و خشم خدایند و گناهکار بوده و از همان لحظه تولد مستحق مجازات هستند. اما با مرگ مسیح می‌توان امید رستگاری داشت. با غسل تعمید نیز طفل از گناه پاک می‌شود و اگر بعد از آن، اسیر امیال و شهوات نشود، می‌تواند به نجات دل بیندد (آگوستین، ۱۹۵۸، ص ۱۹۹۱).

چون اگر فرد از گناهان اولیه (آدم ابوالبشر) تطهیر نمی‌شد، ممکن بود در زمان مرگ به فنای ابدی محکوم شود (متی ۱۹:۲۸).

ایرنائوس در بیان داستان آدم، عمل آدم را شبیه کودکی می‌داند که بدون فکر عمل می‌کند. به باور وی، گناه دلیلی برای درد و رنج و اشتباهات است. تاریخ بشر فرایندی است که در آن رشد و بلوغ به تدریج صورت می‌گیرد. در اندیشه وی، اطاعت مسیح اثرات نافرمانی آدم را از بین برد و بشریت را از دست شیطان نجات داده و برنامه رستگاری خداوند را به حالت اولیه خود بازگرداند. مسیح فرایند خداسازی را که با گناه آدم قطع شده بود، دوباره برقرار ساخت. بنابراین، ایده رستگاری، آنچه را آدم با گناه از دست داده بود (شبهت به خداوند)، بازگرداند (ویلی، ۲۰۰۲، ص ۴۰-۴۲). اما غسل تعمید، عمل شست‌وشو در آب است؛ آبی که روح و بدن را پاکیزه می‌کند. زمانی که عیسی مسیح تعمید داده شد، روح خدا با بدنش متحد شد و چون عیسی واسطه روح القدس است، ما از طریق آب مقدس می‌توانیم با عیسی مسیح متحد شویم و ابدان و ارواحمان با شست‌وشو در آب غسل تعمید، با جاودانگی متحد می‌شوند. بنابراین، روح و بدن از طریق غسل تعمید پاکیزه می‌شوند (فرگوسن، ۲۰۰۹، ص ۳۲۸).

ایرنائوس، غسل تعمید را تولدی دوباره دانسته و معتقد است کسانی که توبه و غسل تعمید می‌کنند، در واقع از گناهان سابق خویش استغفار می‌کنند و به وسیله آب مقدس و ستایش پروردگار، از گناهانشان پاکیزه می‌شوند و به نحو روحی و معنوی مانند کودکان از نو زاده می‌شوند (ایرنائوس، ۱۸۶۹، ص ۵۷۴).

۶. نقش مسیح در الهیات ایرنائوس

آگوستین، مسیح را یک چاره‌اندیشی موقت و یک طرح ثانویه پس از اولین شکست می‌دانست. وی مسیح را جبران‌کننده و مرمت‌کننده بلا و نقیصه‌ای می‌دانست که توسط آدم سر زده است. با این حال، او معتقد بود: زندگی این جهانی ما کاملاً توسط مسیح تعمیر و مرمت نمی‌شود؛ زیرا این دنیا دنیایی است که خداوند هنوز هم ما را به جهت اشتباه آدم مجازات می‌کند.

ایرنائوس، که جزو آباء اولیه کلیسا بوده است، مرجع استدلالات خود را کتب عهدین قرار داده است. وی مسیح را شخص مطیع دوباره از نژاد بشر دانسته که از طریق تجسد و رستگاری خویش، هسته الهیاتی وی را تشکیل می‌دهد. او شخص دوم تثلیث در عهد عتیق را به عنوان فردی که حتی پیش از تجسدش با نژاد بشر سروکار داشته، به رسمیت می‌شناسد. در واقع، وی مسیح را پسر خدایی می‌داند که جهان هستی را خلاقانه طراحی کرده است که آن (جهان هستی)، محیط مناسبی برای سکونت آینده‌اش بوده است. این اندیشه، با تعالیم عبرانیان مطابقت دارد. عبرانیان نیز به طرز عمیقی مسیح را به عنوان مؤسس جهان هستی مورد خطاب قرار می‌دهند (جرج، ۲۰۰۹، ص ۳).

لازم به یادآوری است که ایرنائوس، ابتدا از این بینش پیروی می‌کند که مسیح تنها خالق جهان نیست، اما فلسفه وجودی وی دلیلی برای ایجاد جهان هستی در وهله نخست است. بدین طریق، تمامی خطوط جهان در مسیح متمرکز می‌شود. اما مسیح به عنوان چاره‌اندیشی موقت در ذهن خداوند نیست تا پاسخی به گناه آدم باشد. بعکس مسیح، آلفا و امگای جهان هستی در وهله نخست است؛ یعنی آدم برنامه‌های جهان را به عنوان دروازه ورودی استراتژیک پردازش کرده که از طریق آن، مسیح وارد خواهد شد. در واقع، ایرنائوس آدم را خط مقدم جبهه‌ای می‌داند که مسیر را برای ورود مسیح هموار می‌کند و مسیح را شخص قوی و غالبی دانسته که مرکزی برای برنامه‌ریزی الهی است. همچنین در باب آدم معتقد است: آدم در درجه دوم وارد جهان شده است و باید از منطق مسیح پیروی کند؛ زیرا نجات‌دهنده (مسیح) نباید در برابری باشد. پس آدم خلق شده است تا مسیح را همراه با علتی ارزشمند برای فعال‌سازی عشقش آماده سازد. در همین نکته، اندیشه ایرنائوس از تعالیم آگوستین و توماس آکوئیناس متفاوت می‌شود. ایرنائوس پیش از اینکه آدم را ببیند مسیح را می‌بیند. مسیح در این حکمفرمایی و سلطنت پادشاه جهان است و آدم نقش پیاده‌سواری را بازی می‌کند که نقش وی تنها ارائه خدمات است. در حالی که آگوستین و توماس، آدم را پیش از مسیح نگریسته‌اند و بر این باورند که آدم با گناه خویش موجب تغییری در برنامه اصلی خداوند شد؛ یعنی ارسال مسیح به جهان هستی.

آگوستین و توماس معتقدند: خداوند فرمان داد تا مسیح برای پاسخ به گناه آدم تجسد یابد. به باور ایشان، برنامه اولیه خدا با گناه آدم فاسد شده بود. بدین جهت، وجود مسیح برای نجات از وضعیتی که پس از آدم به تباهی کشیده شده بود، لازم بود. در مقابل، ایرنائوس می‌گوید: مسیح به عنوان شخص قوی و غالبی حاضر گشته و در واقع مسیح دلیل وجودی همه خلقت است و آدم در برنامه خدا در درجه دوم قرار دارد. در حقیقت، در نگاه ایرنائوس، آدم موضوعی است که خداوند آن را به جهت تقدیس مسیح خلق کرده است.

آگوستین و ایرنائوس، هر دو باب‌های ۲-۳ از سفر پیدایش را مدنظر قرار داده‌اند. اما در نگاه آگوستین گناه اصلی، فاجعه‌ای است که تنها بخشی از آن توسط مسیح تعمیر شده است. در حالی که این گناه در نظر ایرنائوس، بیشتر به سقوط کودکی شبیه است که در حین یادگیری راه رفتن به زمین می‌خورد.

شاید بتوان تقابل دیدگاه آگوستین و ایرنائوس را بدین گونه شرح داد: الف) داستان پیدایش در نظر آگوستین، بیشتر تحت‌اللفظی مطرح می‌شود. داستان گناه آدم، مجازات و مرگ او در نگاه آگوستین، داستانی مربوط به گذشته بوده که همه انسان‌ها به عنوان فرزندان آدم در گذشته گرفتار شده‌اند. گرچه گناه آدم ادامه داشته و عواقب وحشتناکی برای همه فرزندان آدم به دنبال داشته است، اما فرزندان هیچ سهمی در انجام آن نداشته‌اند. عمل آدم سرنوشت بشریت را مهر و موم کرده است. در حالی که ایرنائوس، که در زمانی نزدیک‌تر به مسیح و رسولان او زندگی می‌کرده است، این گونه توضیح می‌دهد که مسیح کل بشریت از جمله آدم را به نجات و رستگاری می‌رساند. این نکته خودش مهم‌ترین مطلب برای درک و فهم نظر ایرنائوس است؛ زیرا وی تاریخ بشریت و تاریخ رستگاری را یکسان می‌داند. این مسیر ممکن است پیچ و خم‌هایی داشته باشد و راه‌های انحرافی در آن سبب سرگردانی شود، اما هیچ انشعابی در آن وجود ندارد. به باور ایرنائوس، نژاد انسانی در آدم به تصویر و شباهت خدا مقدر شده است (همان، ص ۵-۴).

درک ایرنائوس از نجات، نقطه شروعی برای تجسد است. نظر وی، کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در مسیحیت غربی گفته می‌شود. در اعتقاد مسیحیان غربی، مرگ مسیح کفاره‌ای برای جلب رضایت خشم خداوند در برابر گناه آدم است. اما در نگاه ایرنائوس، نجات و رستگاری به معنای تجدید و بازسازی صمیمیت و همدلی با خداوند است. از طریق تجسد، طبیعت انسانی به منظور بازگرداندن ارتباط کامل بشریت با خدا، به طبیعت الهی ملحق شد. نجات و رستگاری برای نوزادان و بزرگسالان در نظر وی یکسان است. به دلیل نجات همه بشریت بود که کلام خدا انسان شد و پسر خدا، پسر انسان شد تا انسان با کلام آمیخته شود. در نتیجه، فرزندخواندگی را دریافت کند. پسر خدا انسان شد تا اینکه ما را از طریق زندگی خود و مرگش بر روی صلیب نجات داده و خود از مردگان برخاست. البته، نجات هم از نظر جسمی مدنظر است و هم از نظر روحی و معنوی (روبرتو، ۲۰۱۲، ص ۲-۴).

به اعتقاد ایرنائوس، عیسی مسیح هم خدای کامل و هم انسان کامل بوده است. عیسی به عنوان پسر خدا، از ابتدا خدای کامل بوده و از جهت بشریتش، به‌طور کامل بشر بوده و از مریم متولد شده است. نقش مریم برای ایرنائوس از اهمیت بسزایی برخوردار است. این بدان معناست که در نگاه وی نجات برای مردان و

زنان به طور یکسان توسعه یافته است. همان طوری که عیسی به موازات آدم است، مریم باکره نیز که خداوند را اطاعت کرد، به موازات حوایی است که خدا را نافرمانی کرد. ایرنائوس استدلال می‌کند که در این تجسد، خداوند به منظور از بین بردن گناه و مرگ و اعطای زندگی جدید به بشریت، در خود الهی‌اش تمام ظرفیت وجود انسانی را از بدو تولد تا سن پیری قرار داده است. مفهوم «نجات»، که ایرنائوس آن را در برابر تعالیم عرفانی مطرح می‌کند، به معنای آزادی روح از فساد وجود مادی نیست، بلکه خداوند به جهت تبدیل فناپذیری به فناپذیری به شکل ماده درآمد تا آنچه که فاسدشدنی بود، به فاسدشدنی تبدیل شود. کسانی که عیسی مسیح را قبول دارند، به این ترتیب شریک جاودانگی او می‌شوند. به اعتقاد ایرنائوس، رستگاری اساساً یک فرایند خداسازی است. مسیح انسان می‌شود، آنچنان که انسانیت هم می‌تواند الهی شود. ایرنائوس استدلال می‌کند که آن گونه که دانه گندم در زمین کاشته و تجزیه می‌شود تا به وسیله روح، زندگی یافته و از طریق کلام خدا جاودانه گردد، بدن ما نیز زمانی که در زمین قرار می‌گیرد، تجزیه می‌شود، اما توسط همان کلام خدا به زندگی جاودانه خواهد رسید (ایروین، ۲۰۰۱).

ولی ما هرگز نمی‌توانیم جاودانه و فناپذیر شویم، مگر اینکه با جاودانگی و فناپذیری متحد شویم. به این دلیل، عیسی با خدا یکی شد تا با این اتحاد، انسان سهمی در جاودانگی داشته باشد. عیسی نقش واسطه‌ای دارد تا میان انسان و خداوند، دوستی و تفاهم ایجاد کند و انسان و خدا را به هم نزدیک گرداند. عیسی موجب نابودی گناه و رهایی انسان از مرگی که اسیر آن شده است، می‌شود. پس می‌توان گفت: به واسطه نافرمانی یک انسان، همگان گناهکار شدند و به واسطه اطاعت یک انسان نیز همگان نجات می‌یابند.

به باور ایرنائوس، به دلیل اینکه همه در اولین صورت‌بندی آدم حضور داشتیم، از طریق نافرمانی با مرگ مواجه می‌شویم. از این رو، از طریق اطاعت یک انسان هم از مرگ رها می‌شویم. چون مرگ برای جسم رخ می‌دهد، لازم بود که آن از راه جسم از میان برداشته می‌شد و بشر از ظلم و ستم دور می‌گشت. بدین ترتیب، کلمه جسم گردید، چون به وسیله جسم گناه تسلط یافته بود تا به وسیله آن نیز گناه از میان برداشته شود و دیگر در ما انسان‌ها به وجود نیاید. به همین دلیل، پروردگاران تجسد را پذیرفت و ما را از طریق خون خود باز خرید کرد. او روح خود را به روح ما و گوشت خود را به گوشت ما داد و روح پدر را به جهت صمیمیت و همدلی با خدا پاشید تا به وسیله آن، خدا انسان شود و انسان به خدا برسد و از طریق این ارتباط (همدلی و صمیمیت) جاودانگی را به ما بدهد (جرج، ۲۰۰۹، ص ۱۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به گفته‌های ایرنائوس می‌توان گفت: از نظر وی، خداوند انسان را سرور زمین گردانید. اما آنها در وضعیت اولیه، کودکان نابالغی بودند که می‌بایستی مسیر کمال را می‌پیمودند و قوای تکامل روحی و اخلاقی را به فعلیت می‌رساندند. به جهت رشد انسان، خداوند او را در باغ عدن که بهتر از این دنیا بود، قرار داد. کلام خدا در آن باغ مدام با او هم‌صحبت می‌شد و عدالت را به او می‌آموخت. اما به جهت ضعف طبیعت اولیه و بی‌تجربگی انسان، شیطان توانست بر آنها تسلط یابد و علت نافرمانی آنها شود. اما در این نافرمانی آنها دارای اراده آزاد بودند و گناهشان ترس از خداوند و پشیمانی و ندامت را به دنبال داشت که رحمت و لطف خداوند را جذب کرد و خداوند آنها را مورد عنایت و مرحمت خویش قرار داد. البته نتیجه دیگر این گناه، مرگی بود که برای انسان مقرر گشت تا مرگ پایان‌دهنده به نافرمانی انسان تا ابد گردد.

ایرنائوس گناه و هبوط را گامی لازم برای ورود انسان به جهان و شبیه خدا شدن، می‌داند؛ زیرا خدا با پیش‌بینی گناه، انسان را آزاد خلق کرده بود و هدف از خلقت، ایجاد بهشت با بیشترین لذت و کمترین درد و رنج بوده، بلکه جهان مکانی برای پرورش روح و انسان‌سازی است که در آن انسان‌ها آزادانه با پیروی از دستورات خداوند بتوانند به قرب الهی دست یابند و از حیات ابدی برخوردار شوند. بنابراین، ایجاد جهان قلمروی برای رخ دادن شق ثانوی خلقت بوده است. به اعتقاد ایرنائوس، مسیح پاسخی به گناه آدم نیست، بلکه دلیلی برای ایجاد جهان هستی است. آدم موضوعی برای تقدیس مسیح و هموارکننده مسیر اوست. اتحاد مسیح با خدا، به جهت بازگرداندن ارتباط نزدیک با خدا و رهایی از گناه و مرگ و رسیدن به جاودانگی است. اختلافات نظر ایرنائوس با نظر آگوستین را در چند نکته می‌توان مطرح کرد: اولاً، جاودانگی و فناپذیری که در نگاه ایرنائوس مدنظر است، رسیدن به شباهت خداوند و یا دیدار با خداوند است. این امر در جهان کنونی به دست می‌آید که خوردن از درخت عاملی برای ورود به این جهان شد.

ولی جاودانگی که آگوستین اظهار می‌کند، در بهشت به دست می‌آید؛ زیرا وی معتقد است: انسان برای زندگی در بهشت خلق شده بود، اما نافرمانی کرد و به زمین هبوط کرد. انسان با وجود اینکه فانی خلق شده بود، در صورت پیروی از دستورات خداوند می‌توانست به جاودانگی برسد. با وجود این تفاوت‌ها، شباهت‌هایی نیز میان نظرات این دو اندیشمند وجود دارد: ۱. هر دو گناه آدم را از روی اختیار دانسته‌اند که در اثر فریب شیطان صورت گرفته است. ۲. نافرمانی آدم را سبب هبوط بر زمین و دلیلی برای گناه‌آلودگی بشریت و مرگ می‌دانند. ۳. پیروی از دستورات خداوند را برای رسیدن به جاودانگی لازم می‌دانند.

- Klager, Andrew P. 2007, *Retaining and Reclaiming the Divine: Identification and the Recapitulation of Peace in St. Irenaeus of Lyons' Atonement Narrative*, Eds. Brad Jersak and Michael Hardin, Grand Rapids: Eerdmans.
- Osborn, Eric, 2001, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge university press.
- Robertar, 2012, *Irenaeus of Lyons*; contending of the faith once Delivered.
- Robert I. Bradshaw, 1998, Digitally Signed: The Fall of Man, Chapter 4, rob@robibrad.demon.co.uk.
- Russell, D,S., 1967, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford University Press.
- Schaff, Philip, 1886, *NpNf 1-05.St.Augustin; Anti pelagian writings*, New York, Grand Rapids.
- Tertullian, 2012, "De Cultu Feminarum", Book I Chapter I, "Modesty in Apparel Becoming to Women in Memory of The Introduction of Sin Through a Woman"(in The Ante-Nicene Fathers)", Tertullian.org.
- Westhuizen, Amanda vander, 2010, original sin and infant Baptism.
- Wiley ,Tatha, 2002, *Original sin*, New York, published by paulist press.
- Womack, Mari, 2005, *Symbols and meaning: a concise introduction*, ISBN 0759103224. Retrieved 16 August 2013.

منابع

- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
- آگوستین، ۱۳۸۲، *اعترافات*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران سخن.
- پور سینا، زهرا، ۱۳۸۵، *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- چاید استر، دیوید، ۱۳۸۰، *شور جاودانگی*، ترجمه غلام حسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- عمید، حسن، ۱۳۶۵، *فرهنگ فارسی*، تهران، سپهر.
- قرجالو، داود، ۱۳۹۳، «مسئله شر: مقاله‌ای از جان هیک در دایره‌المعارف فلسفه»، *کتاب ماه دین*، ش ۲۰۰، ص ۴۰-۴۴.
- محمودی، زهرا، ۱۳۹۲، «مسئله شر از دیدگاه برخی مکاتب»، *کتاب ماه دین*، ش ۱۹۵، ص ۷۶-۸۵.
- میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ناس، جان، ۱۳۷۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- هیک، جان، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه مهرداد سالکی، چ سوم، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۲. واینر، فیلیپ پی، ۱۳۸۵، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، بی‌جا، سعاد، ج سوم.
- Augustine of Hippo, 1961, *The confessions the City of God on hristian Doctrine*, Reproduced by Permission of Penguin Books Ltd, London.
- Augustine of Hippo, 1958, *The confessions the City of God on hristian Doctrine*, Reproduced by permission of penguin, Book 13, Councile of Ternel.
- Burton Russell, Jeffrey, 1987, *Satan; the Early Christian tradition*, Edition: illustrated, Reprint, revised, published: cornell University Press.
- Ferguson, Everett, 2009, *Baptism in Early church: History, theology, and liturgy in the first five centuries*, Edition: Illustrated, Wm.B. Eerdmans Publishing Amazon. Com.
- Kelly , J.N.D. 1960, *Early Christian Doctrines*, (san Francisco).
- Hick, john, 2007, *Evil and the God of love*, Macmillan, New York.
- Irenaeus, 1869, " the writings of Irenaeus", *Ante-Nicene Fathers*, Puplisher T .& T. Clark, University of Lausanne.
- Irenaeus(Bishop of Lyon), 1872, *Five Books of S. Irenaeus: Bishop of lyon*, Against Heresies, Publisher J.parker, Harvard university.
- Irvin, Dale T, Scott Sunguist, 2001, *History of the world Christian movement*, Earliest Christianity to 1453, Edition Illustrated, Publisher Orbis Books.
- George, 2009, st John, The forerunner Orthodox Church, October 8.

مقدمه

بندیکت قدیس، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های رهبانیت، بلکه پدر رهبانیت مسیحی غرب است. اثر باقی‌مانده او، یعنی کتاب **قواعد** یکی از قدیمی‌ترین و بهترین منابع درباره رهبانیت، بخصوص در کاتولیک است. سؤال اصلی این مقاله این است که آیا بندیکت، می‌تواند یک عارف مسیحی محسوب شود، یا خیر؟ با توجه به اینکه بندیکت، سال‌ها پیش از ظهور پیامبر اسلام می‌زیسته است، بحث و بررسی درباره ابعاد گوناگون تعالیم او، ما را با تفکر دینی پیش از اسلام آشنا می‌کند. اهمیت موضوع رهبانیت بندیکت، این است که با وجود گذشت قرن‌ها، هنوز هزاران مرد و زن راهب تحت عنوان «بندیکتن»، پیرو دستورات رهبانی او هستند. از آنجاکه یکی از وجوه مشترک ادیان الهی، عرفان آنها است، مطالعه درباره عرفان مسیحی موجب گسترش همدلی و هم‌زمانی مسلمانان و مسیحیان می‌شود. به‌نظر می‌رسد، در منابع فارسی و انگلیسی تاکنون به این موضوع، یعنی سنجش رهبانیت بندیکت بر اساس تعریف و مؤلفه‌های عرفان، پرداخته نشده است. سؤال اصلی مقاله این است که با توجه به تعریف عرفان، آیا ممکن است عنوان عارف بر بندیکت صدق کند و میان عرفان و رهبانیت چه نسبتی برقرار است. همچنین این مطلب هم معلوم خواهد شد که عناصر و مؤلفه‌های اصلی عرفان چیست و آیا این عناصر در تعالیم بندیکت وجود دارد.

بندیکت قدیس

الف. زندگی‌نامه

بندیکت قدیس، اهل نورسیا در سال ۴۸۰م در امپریان ایالت نورسیا، در شمال رم به دنیا آمد. او در اوایل جوانی برای مطالعه و تحصیل علم به رم رفت. شرارت‌ها و هرزگی‌های شهر، او را متفکر کرد و تحت تأثیر مراکز رهبانی بیزانسی قرار گرفت و حدود سال ۵۰۰ در انقاید در شرق رم خلوت‌نشینی را اختیار کرد. برنامه او به‌طورکلی شامل جدایی از دنیا، پرهیزکاری و نیایش فراوان بود. وی سه سال توسط یک راهب، خدمت می‌شد. سپس، با بی‌میلی درخواست راهبان، یک دیر نزدیک را برای ریاست دیرشان پذیرفت. اما آنان تحمل ریاضت‌های شدید او را نداشتند. بندیکت به سایباکو بازگشت؛ جایی که شاگردان و پیروان بسیاری داشت. او سپس، به علت مخالفت و حسادت یک روحانی محلی، حدود ۵۲۵ به کاسینوم در جنوب رم رفت و همراه با یک گروه کوچک از راهبان، دیر مشهور و باشکوه مونت کاسینو را ساخت. این دیر، در بالای کوه اپنینس ساخته شده بود. در کنار این کوه، یک جنگل

بندیکت قدیس؛ عارف یا راهب؟

سیدمحمدرضا موسوی فراز / استادیار گروه معارف دانشگاه تهران
دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۲

rfaraz49@yahoo.com

چکیده

این پژوهش با هدف درک عمیق‌تر رهبانیت بندیکت و آشکار شدن ارتباط آن با عرفان مسیحی، برای آگاهی بیشتر از این بُعد مسیحیت کاتولیک و با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. مقاله درباره پدر رهبانیت مسیحی غرب، یعنی بندیکت اهل نورسیا (۴۸۰-۵۴۷)، با توجه به کتاب قواعد اوست. این تحقیق، پس از معرفی بندیکت، عارف بودن او را مورد بحث قرار می‌دهد. بدین منظور، تعریف و مؤلفه‌های اصلی عرفان و نیز رهبانیت مورد توجه قرار گرفته است. سپس، وجود دو عنصر اصلی عرفان، یعنی شهود عرفانی به خدا و گرایش به وحدت، در تعالیم بندیکت بررسی و اثبات شده است. در نهایت، با توجه به رابطه عرفان و رهبانیت و دیدگاه‌های پیروان بندیکت و شارحان «قواعد» بندیکت، نتیجه گرفته شده که تعریف «عارف» بر بندیکت راهب صادق است.

کلیدواژه‌ها: عرفان مسیحی، رهبانیت، بندیکت قدیس، قواعد بندیکت.

مقدس و دو بیشه وجود داشت که در حفاری‌های اخیر پایین دیر کشف شده است. بندیکت، بیشه‌ها را به نمازخانه تبدیل کرده بود. او سالی یک بار با خواهرش اسکولاستیکا دیدار می‌کرد که در نزدیکی مونت کاسینو، با جماعتی از راهبه‌ها زندگی می‌کرد. پدر رهبانیت غرب، بقیه عمر را در مونت کاسینو گذراند. وی کتاب **قواعد** را در آنجا نوشت. سرانجام در ۲۱ مارس حدود ۵۴۷ از دنیا رفت و در کنار خواهرش در نمازخانه قدیس یحیای معمدان در کاسینو به خاک سپرده شد. او سلسله و پیشوای طریقت بندیکتی در عرفان کاتولیک مسیحی است. روزهای بزرگداشت وی، ۲۱ مارس و ۱۱ جولای است (ریپنر، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۸؛ سیشولتز، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۹۸-۹۹).

ب. احوال

معمولاً از عرفا حالات و مطالب خارق‌العاده‌ای نقل می‌شود که می‌تواند بیانگر معرفت آنان باشد. این حالات از بندیکت هم نقل شده است. ظاهراً اولین اثری که به زندگی نامه و احوال بندیکت پرداخته است، **دومین کتاب گفتگو** نوشته پاپ گریگوری کبیر (۶۰۴-۵۴۰) است که حدود ۵۹۳م نوشته شده است. هدف اصلی این کتاب، تهذیب و تربیت عمومی است. این اثر به نقل کارهای خارق‌العاده قدیس‌های ایتالیا می‌پردازد (روش و هستر، ۲۰۰۳، ج ۶، ص ۴۸۳). با وجود تردیدهایی که درباره این کتاب وجود دارد، توافق همگانی، اعتبار آن را تأیید می‌کند.

گریگوری گزارش می‌دهد که بندیکت وقتی مورد هجوم وسوسه‌ای خاص قرار گرفته بود، در پاسخ به لطف خدا، برای رهایی از وسوسه، بدن عربانش را در یک قطعه گزنه پیچید. سوزش و درد گزنه برای اینکه وسوسه را به‌طور کامل بیرون کند، کافی بود. بندیکت پس از پاک شدن و آزاد شدن از وسوسه، می‌توانست دیگران را راهنمایی کند. در آغاز دستورالعمل‌های او به صورت شفاهی بود (بندیکت، ۱۹۷۵، ص ۲۶).

گریگوری درباره بندیکت نقل می‌کند که وقتی او به درخواست راهبان یک دیر نزدیک سایباکو بی‌میلی ریاست آنان را پذیرفت، آنها از سخت‌گیری‌های او ناراحت و از او متفر شدند. بالاخره، تصمیم گرفتند او را مسموم کنند. اما وقتی او جام زهرآلود را در دست گرفت، درحالی‌که آن را برکت می‌داد، ناگهان جام شکست، مانند اینکه سنگی به آن اصابت کرده باشد. با بازگشت او به سایباکو، شاگردانی به دور او جمع شدند که دو نفر از آنها به نام **ماروس** و **پلاسید**، از پسران حاکم رومی بودند. **ماروس** با راهنمایی بندیکت توانست روی دریاچه راه برود. کار **ماروس** در اینجا مانند کار **پطرس** در راه رفتن روی دریای جلیل بود (متی ۱۴: ۲۸-۲۹) و بندیکت مانند مسیح بود.

نقل شده است وقتی که یک روحانی محلی به علت حسادت، خواست او را با یک تکه نان مسموم کند، ناگهان کلاغی آمد و آن نان را با منقارش دور کرد. همچنین بندیکت به نقل گریگوری، از آنجاکه از هر نوع گناه بیزار بود، می‌توانست آن را در گناهکار کشف کند.

او مبتلا شدن مردم رم به بیماری‌های فراگیر و قحطی و نیز ویرانی دیرهایش در سایباکو را پیشگویی کرده بود. سرانجام، او پس از اینکه مرگش را پیشگویی کرده بود، در حال نیایش در کلیسا جان داد (گرین، ۲۰۰۰، الف، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ بندیکت، ۱۹۷۵، ص ۲۶-۲۷).

ج. آثار

۱. کتاب قواعد بندیکت

تنها اثر بندیکت، کتاب **قواعد**، نوشته کوتاهی است که برای راهنمایی راهبان نوشته شده است. راهب راهی دشوار را آغاز کرده که پیمودن آن بدون نقشه دقیق و راهنما ممکن نیست و امکان انحراف وجود دارد. کتاب **قواعد**، همان نقشه راهنماست. بندیکت، راهبانی را که بدون قواعد و رئیس عمل می‌کنند، به شدت نکوهش می‌کند و آنها را تابع شیطان و گمراه می‌خواند (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۱). بندیکت راهب را موظف می‌داند که از کتاب **قواعد** و از رئیس دیر، به عنوان جانشین مسیح دقیقاً اطاعت کند. در عرفان بندیکت، رئیس دیر سرمشق و الگوست. او نه‌تنها در فکر و نگرش، بلکه در عمل از سایر راهب‌ها برتر است. او می‌تواند در مسائل سلوکی پاسخگوی راهبان باشد و باید بر طبق کتاب **قواعد** برادران را راهنمایی کند (همان، فصل ۲).

بندیکت متن کتاب کوتاه **قواعد** را به زبان لاتینی محلی قرن ششم در ۷۳ فصل نوشت. او در آخر کتاب خود، آن را قواعد کوچکی برای نو راهب‌ها خوانده است. اما همین متن کوتاه، بیش از ۱۵۰۰ سال جامعه‌های دینی مردان و زنان را راهنمایی کرده است.

کتاب **قواعد** بندیکت بر اساس کتاب مقدس و سنت رهبانی نوشته شده است. یافتن یک ساختار کلی و جامع برای مطالب و فصل‌های کتاب بندیکت دشوار است (واتن، ۱۹۷۳، ص ۷). مقدمه و هفت فصل اول، اصول الهیات رهبانی مورد قبول او را بیان می‌کند. فصول ۸ تا ۲۰ درباره نیایش، و فصول ۲۳ تا ۳۰ و ۴۲ تا ۴۶ درباره مجازات راهبان خطاکار، ۳۱ الی ۴۱ درباره خدمتکار، اموال، خدمت متقابل در جامعه و درباره بیماران است. فصول ۵۷ تا ۶۵ درباره کارگران ماهر در جامعه، پذیرش نوراهاها، روحانیون، راهبان مسافر یا زائر، نظم جامعه، رئیس دیر و معاون است. ارتباط میان این فصل‌ها، کمتر روشن است (گرین، ۲۰۰۰، الف، ج ۱، ص ۱۳۰). عناوین فصول اول تا هفتم بدین قرار است: ۱. انواع راهبان؛

۲. ویژگی‌های رئیس دیر؛ ۳. مشورت؛ ۴. فهرست کارهای خوب؛ ۵. اطاعت؛ ۶. سکوت؛ ۷. فروتنی (رورند دام و دلالت، ۱۹۲۱، ص ۲۴).

طولانی‌ترین فصل کتاب، فصل فروتنی (فصل ۷) است. بندیکت در این فصل، در توضیح اولین گام فروتنی می‌گوید: راهب باید بداند که «خدا همیشه او را می‌بیند». این عبارت در کتاب *قواعد* شش بار تکرار شده است. آگاهی خدا قطعاً راهب را وادار به فروتنی می‌کند. اطاعت (فصل ۵)، نتیجه فروتنی است و پاسخ عشق و بخشندگی خداست. راهب درباره دستورات رئیس دیر و دستورات کتاب *قواعد* و درباره نیازهای برادران و درباره کتاب مقدس به خدا گوش می‌دهد. از این رو، راهب باید حدود ۳ یا ۴ ساعت در روز به نیایش (فصول ۲۰-۸) اختصاص دهد. از آنجاکه سکوت لازمه شنیدن است، در زندگی رهبانی، سکوت (فصل ۶) دارای اهمیت اصیل است (گرین، ۲۰۰۰ الف، ج ۱، ص ۱۳۰؛ واتن، ۱۹۷۳، ص ۳۰-۳۱).

لحن کتاب *قواعد* بندیکت توصیه‌ای و خطاب به شاگردان است و بارها توسط نویسندگان گوناگون شرح و تفسیر شده است. کامل‌ترین شرح و تفسیرها، شرح دِ مِگ (D. Mege) و دِ مارتِن (D. Martene) در قرن هفدهم است. شرح دِ کالمت (D. Calmet)، در قرن بعدی کامل‌تر از همه شروع بود. او یک فهرست الفبایی از نویسندگانی که درباره قواعد بندیکت نوشته بودند، ارائه کرد (رورند دام و دلالت، ۱۹۲۱، ص xii).

در تاریخ رهبانیت مسیحی، کتب *قواعد* متعددی نوشته شده است. مهم‌ترین این کتب، علاوه بر قواعد بندیکت، قواعد بازیل کبیر (۳۹۷)، قواعد پاکومیوس (۴۰۴)، و نیز قواعد آگوستین (۴۳۰) است. شورای لاتران چهارم (۱۲۱۵)، سه کتاب قواعد موجود در آن زمان را تنها قواعد معتبر و قابل اجرا تشخیص داد؛ قواعد آگوستین، بازیل و بندیکت. قواعد بازیل، هنوز هم توسط راهبان شرقی پیروی می‌شود (گرین، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۰۶۷-۱۰۶۸).

۲. بندیکتن‌ها

می‌توان گفت: یکی از آثار بندیکت، فرقه بندیکتی است. بندیکتن‌ها، راهبانی هستند که از کتاب *قواعد* بندیکت پیروی می‌کنند، مردان و زنان راهبی، که بندیکت را پدر روحانی خود می‌دانند و در دیرهایی جداگانه تحت برنامه خاص رهبانی و عرفانی کتاب *قواعد* بندیکت به تهذیب، عبادت و کار مشغولند. در برخی مناطق گروه‌هایی که مبلغ مسیحیت بودند، در کنار مسیحیت، رهبانیت بندیکت را نیز گسترش می‌دادند (بیگز و سی‌زولتز، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۶۷). در زمان‌های طولانی واژه «راهب» با «بندیکتی» مساوی بود. بندیکتن‌ها، علاوه بر اعمال رهبانی، در امور آموزشی، تبشیری، صنایع دستی، هنری و انواع علوم و فنون زمان خود فعالیت داشتند و در پیشرفت تمدن مؤثر بودند.

گستره جهانی بندیکتی‌ها (در سال ۱۹۹۶)، ۲۶۹۰۷ نفر بوده است: ۸۶۹۴ راهب مرد در ۳۲۵ دیر و ۱۸۲۱۳ راهبه در ۳۴۵ دیر. وظایف بندیکتی‌ها علاوه بر انجام مراسم نیایش، شامل فعالیت‌های تبلیغی، مدارس، مراقبت کشیشی، بیمارستانی و دانش‌پژوهی است (گباور، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸۶-۶۸۷).

بندیکت؛ عارف یا راهب؟

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان بندیکت را عارف دانست و ارتباط رهبانیت و عرفان و عارف و راهب چیست؟

ابتدا به تعریف عرفان و مؤلفه‌های آن و نیز رهبانیت مسیحی پرداخته، سپس تعالیم بندیکت را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

تعریف و مؤلفه‌های عرفان

عرفان که در زبان عربی از ماده (ع ر ف) به معنی شناخت است، در اصطلاح بر شهود درونی و یافت حضوری خداوند دلالت می‌کند. قیصری نوشته است: [عرفان مجموعه چند علم است]؛ علم به خدای سبحان، اسماء، صفات و مظاهر او، و علم به احوال مبدأ و معاد، و علم به حقایق عالم، و علم به چگونگی بازگشت این حقایق به حقیقت واحد (ذات احدیت)، و شناخت طریق سلوک و تلاش برای رهایی نفس از تنگناهای جزئی و اتصال آن به مبدئش و اتصاف آن به صفت اطلاق و کلیت (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷). بنابراین تعریف، عرفان شامل معارفی نظری و نیز دانستنی‌هایی عملی است که به ترتیب بر عرفان نظری و عرفان عملی تطبیق داده می‌شود.

اصطلاحات الصوفیه می‌نویسد: «عارف کسی است که خدا ذات و صفات و اسماء و افعالش را به او نشان داده است. پس معرفت حالتی است که از شهود حاصل می‌گردد» (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴).

بعضی از تعریف‌ها، عرفان و تصوف را به لوازم آن تعریف کرده‌اند. از جمله از ابوسعید ابوالخیر نقل شده است که تصوف پرهیزگاری و دوری از تمایلات نفس و در ذکر و دعا دیگران را بر خود مقدم داشتن، انسان‌دوستی و محبت نسبت به بندگان و مخلوقات خداست (ابوالخیر، ۱۳۶۶، ص ۹۱-۹۰).

عرفان، در فرهنگ غربی نیز به معنی ارتباط شهودی انسان با خداست. تجربه عرفانی به‌وسیله ظهور نوعی آگاهی که در آن فاعل شناسا از متعلق شناسایی متمایز نیست، مشخص می‌شود (روفوس، ۱۹۹۴-۲۰۰۳، ج ۹، ص ۸۴-۸۳ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴). شناخت و تجربه عرفانی، که در تعریف عرفان آمده است، شناختی است که از راه استدلال یا از طریق مخلوقات خدا یا به‌وسیله نقل و وحی حاصل نشده است.

ویلیام چیتیک می‌نویسد: «معرفت (یا عرفان) بر شناخت ویژه و عمیق‌تر اموری دلالت دارد که می‌توان تنها از طریق دگرگونی باطنی بدان دست یافت. از این‌رو، غالباً آن را به گنوسیس (Gnosis) [معرفت باطنی] ترجمه می‌کنند (چیتیک، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

در کتاب **مفهوم عرفان**، پس از مقایسه تعریف‌های متعدد، نتیجه گرفته شده است، که عرفان معرفت خاص شهودی (یعنی حضوری) به واقعیت هستی، که در عرفان‌های الهی، خدا نامیده می‌شود، است (موحدیان عطار، ۱۳۸۱، ص ۴۲۰). پس در ذات عرفان، دو عنصر اصالت شهود و گرایش به وحدت (اینجا وحدت و اتحاد به یک معناست) با خدا، عناصر اصلی و جوهری است. اگر تفکر یا مکتبی دارای این دو عنصر نباشد، به هیچ وجه عرفان محسوب نمی‌شود.

مؤلفه‌های عرفان

برای تشخیص عرفان بودن مکتب بندیکت، باید مؤلفه‌های عرفان را برشماریم. در کتاب **مفهوم عرفان**، پس از تجزیه و تحلیل تعاریف مختلف برای عرفان، شش مؤلفه جوهری شمرده شده است که نسبت به سایر ویژگی‌ها جوهری‌تر هستند (البته «ولایت» جزء عناصر و مؤلفه‌های اصلی عرفان اسلامی است که در اینجا ذکر نشده، شاید علت این است که مقصود تعریف و تشریح مؤلفه‌های عرفان به‌طور کلی است در حالی که ولایت از مؤلفه‌های عرفان اسلامی است). می‌توان گفت: نسبت میان تعریف فوق و مؤلفه‌های ذیل، نسبت اجمال و تفصیل است. این ویژگی‌های جوهری به این قرار است:

۱. بیش بسیط فطری به واقعیت وحدانی هستی؛

۲. گرایش فطری به شهود واقعیت یا خدا؛

۳. آموزه‌های بنیادین پیشینی که شامل دو بخش نظری و عملی است:

الف. آموزه‌های نظری

– اعتقاد به وجود واقعیت یا واقعیاتی ورای طور عقل و حس؛

– اعتقاد به وجودی فراشخصی و مطلق که ممکن است خدا یا جان جهان یا واقعیت کل خوانده شود (این مورد ممکن است در بعضی عرفان‌های خاص نباشد)؛

– مطلوبیت نهایی حقیقت؛

– تلقی شهود به عنوان یک منبع شناخت؛

– اعتقاد به امکان معرفت مستقیم به خود واقعیت از جمله واقعیت متعالی یا خدا؛

– اعتقاد به وجود ساحتی در انسان که از خداست و با خدا سنخیت دارد (مشارکت انسان در بخشی از ماهیت خدا)؛

– باور به وجود نوعی وحدت در پس مظاهر متکثر هستی.

ب. آموزه‌های عملی

– مشروط بودن معرفت خدا به قداست و طهارت؛

– اعتقاد به لزوم نوعی سیر و سلوک در نتیجه مؤلفه پیشین؛

– لزوم طلب صادقانه و بالاصالة حقیقت و تسلیم در قبال مقتضیات آن (عشق فارغ از خود)؛

۴. آموزه‌های پسینی عرفانی

منظور از «آموزه‌های پسینی عرفانی»، واقعیاتی است که صورت تفصیل یافته آموزه‌های بنیادین است یا در تجربه عرفانی (مؤلفه ششم) معرفت شهودی به آن واقعیات تعلق می‌گیرد. در کتاب **مفهوم عرفان**، موارد متعددی از این آموزه‌ها بیان شده است.

۵. تجربه عرفانی طریقی یا سیر و سلوک.

۶. تجربه عرفانی (موحدیان عطار، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶-۳۳۸ و ۴۳۰).

دو مؤلفه آخر نیاز به توضیح دارد. جوهره یا ماهیت فرایند سیر و سلوک (مؤلفه پنجم)، «سیر معرفتی» است؛ سیر از معرفت اجمالی بسیط فطری به معرفت شهودی به واقعیت امور. در نهایت، دست یافتن به معرفت حضوری به خدا. سیر و سلوک دارای سه مرحله است. هر مرحله عناصری جوهری دارد:

مرحله اول، تصفیه است. در این مرحله، تصفیه به معنای معرفتی آن، یعنی پالودن ذهن و دل از اوهام و رهایش قلب از تخیلات و افکار باطل جوهری‌ترین عنصر است. ریاضت و مراقبه از مقدمات این پالودگی یا از ثمرات آن هستند.

مرحله دوم، اشراق است. در این مرحله، عشق فارغ از خود و معرفت به واقعیت امور، جوهری است. عشق ابزار رسیدن به معرفت است. خلسه‌ها و جذب‌ها، اموری عارضی و فرعی‌اند.

مرحله سوم، وحدت است. گذر از واقعیات متکثر به واقعیت وحدانی ساری در همه یا واقعیت کل در این مرحله است. این معرفت حضوری عظیم، جوهری‌ترین جزء این مرحله و شاید غایت همه مراحل است. عنصر جوهری این مرحله، معرفت اتحادی به واقعیت وحدانی هستی است (موحدیان عطار، ۱۳۸۱، ص ۳۷۹).

مؤلفه ششم، تجربه عرفانی است. تجربه عرفانی یعنی احوال، اشراقات و انکشاف‌هایی که عارف در

بررسی وجود عناصر و مؤلفه‌های اصلی عرفان در اندیشه و روش بندیکت

از تعریف عرفان به دست می‌آید که در عرفان، دو عنصر اصلی و جوهری وجود دارد و با تفصیل این دو عنصر، به شش مؤلفه می‌رسیم. در این بخش هر یک از دو عنصر اصلی بررسی می‌شود. در ذیل هر عنصر، به مؤلفه‌های مربوط اشاره می‌گردد:

اول. معرفت عرفانی به خدا

همان طور که گذشت، عرفان، معرفت خاص شهودی به واقعیت هستی است که یگانه و باطنی (غیرظاهری) است. به عبارت دیگر، معرفت به اینکه در پس واقعیت ظاهر و متکثر هستی، واقعیتی مرموز، یگانه و وحدت‌بخش یعنی خدا وجود دارد. منظور از معرفت خاص، شناختی است که نه توسط عقل و استدلال، بلکه به وسیله ارتباط روح انسان با حقیقت به دست می‌آید. این معرفت در معرفت‌شناسی اسلامی، از سنخ علم حضوری و شهود است.

الف. بنابر دیدگاه *توماس آکوئیناس* قدیس (مرگ: ۱۲۷۴)، در باب دانش و معرفت، معرفتی به نام معرفت فرشته‌ای وجود دارد که در آن بر مطلب استدلال نمی‌شود و مقدمه و نتیجه از هم جدا نیستند. در این نوع معرفت، شناخت خدا به طور مستقیم و غیراستدلالی ممکن است، اما شناخت و درک خدا «چنانچه او هست» غیر ممکن است؛ زیرا یک تأثیر در یک ذهن محدود باید محدود باشد و نمی‌تواند به اندازه کافی نامحدود را نشان دهد. اما فرشته‌ها و انسان‌ها به عنوان پاداش شان معرفت دیگری دریافت می‌کنند. این معرفت، که «رؤیت سعیده» (Beatific Vision) نام دارد، شناخت خدا «آنچنانکه هست» می‌باشد. در آن، خدا به وسیله خودش دیده می‌شود. او خودش بدون واسطه با عقل بشری یکی می‌شود. در این حال، او هم چیزی است که دیده شده و هم وسیله دیده شدن است. شرکت در این فرایند که خدا خودش را بدون واسطه می‌شناساند و اتحاد با خدا، موجب نمی‌شود که آنها فردیت خود را از دست بدهند. *توماس آکوئیناس* مانند آگوستین، بر آن است که «رؤیت سعیده»، به موسی و پولس قدیس، وقتی که از حواس جسمی شان غافل شده بودند، بخشیده شده است. بعضی از بندیکتی‌ها، بندیکت قدیس را به موسی و پولس اضافه کرده‌اند (چپمن، ۱۹۹۴-۲۰۰۳، ج ۹، ص ۹۶-۹۷).

یوحنا صلیبی، شاگرد قدیسه *ترزا* همراه با *آکوئیناس* بر آن است که تفکر و مراقبه عرفانی، معرفتی شبیه به معرفت فرشتگان است و فوق ایمان است. گرچه مادون رؤیت سعیده است (همان، ص ۹۹). به نظر می‌رسد، معرفت خاص و شهود عرفانی، همان معرفت فرشته‌ای یا شبیه به آن است و رؤیت سعیده، معرفتی فراتر از معرفت خاص عرفانی است، و معرفت بندیکت به خدا، دست‌کم

ضمن یا در انتهای سیر و سلوک با آن مواجه می‌شود. این مؤلفه، در سنت یهودی - مسیحی، جذب عرفانی، شهود، انکشاف، تجربه حضور، تجربه وصال و تجربه اتحاد با خدا نامیده می‌شود. در سنت اسلامی این مؤلفه، احوال عرفانی، کشف و شهود، ذوق، وحدت، حقیقت، وجد، وجود و فنا نامیده می‌شود.

تجربه عرفانی دو ساحت دارد: اول، تجربه عرفانی در معنای عام؛ ظهور نوعی آگاهی (به صورت علم حضوری) به خود واقعیت امور. دوم، تجربه عرفانی در معنای خاص؛ یعنی تجربه وصال یا اتحاد با خدا در مسیحیت و وحدت، فنا، عین‌الیقین و حق‌الیقین در عرفان اسلامی. احتمالاً جوهری‌ترین جزء عرفان، بینش وحدانی است. ویژگی‌های جوهری دیگر تجربه عرفانی، معرفتی بودن، شهودی بودن و عاشقانه بودن است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷ و ۳۹۸ و ۴۰۱-۴۰۲). تعریف *روفوس* و *مک‌گراث* هم به این مؤلفه اشاره دارد.

رهبانیت

کلمه (Monasticism)، که به معنی رهبانیت است، از واژه یونانی (Monos) به معنی تنها و خلوت‌نشین مشتق شده است. ریشه لاتینی این کلمه، Monachus است. همه این کلمات بر تنهایی و خلوت دلالت می‌کنند. اما این تنهایی، به معنی تنهایی مطلق، مانند تنهایی زاهدان بیابان‌نشین نیست. اصطلاح Monk (راهب)، به کسانی اطلاق می‌شود که دور از اجتماع مردم عادی، در دیرها به عبادت و برنامه‌های دینی خاص می‌پردازند. راهبان مسیحی، دارای سازمان و سلسله‌مراتب هستند و در فرقه‌ها و گروه‌های خاص قرار می‌گیرند. هر دیر یک رئیس دارد که امور دینی و اجرایی دیر را مدیریت می‌کند. راهبان باید دستورات او را اطاعت کنند. در حال حاضر، فرقه‌های مهم رهبانی در کلیسای کاتولیک عبارتند از: بازیلی‌ها، بندیکتی‌ها، سیسترسیان‌ها، کامالدولس‌ها، آلیوتان‌ها، کردوسیان‌ها و راهبان دیگر شرقی (کبرل، ۱۹۹۴-۲۰۰۳، ج ۸، ص ۷۸۱).

ویژگی‌های اصلی زندگی رهبانی را می‌توان این‌گونه برشمرد: فقر، تجرد، تواضع، اطاعت، ریاضت (روزه و...)، کار، نیایش، سکوت، تنهایی، انزوا، خلوت، استحکام و ثبات.

می‌توان گفت: سیره و روش بعضی پیامبران و مردان عهد عتیق از قبیل اشعیا، ارمیا و یحیی معمدان الهام‌بخش زاهدان و راهبان بوده است. حضرت یحیی در صحرا زندگی می‌کرد. جامه‌ای از پوست شتر می‌پوشید. با ملخ و عسل صحرائی تغذیه می‌کرد (مرقس ۱: ۴-۷). خود عیسی ریاضت و ترک دنیا را تعلیم داد. پدران کلیسا از جمله ترتولیان، اوریگن و کلمنت اسکندرانی بسیاری از ویژگی‌های زهدگرایی را در «مذهب گنوسی راستین» خود عرضه داشتند (همان، ص ۷۸۱-۷۹۷).

بنا بر نظر بندیکتی‌هایی که او را دارای رؤیت سعیده می‌دانند، معرفتی فراتر از معرفت خاص عرفانی بوده است.

علاوه بر این، با مراجعه به کتاب **قواعد بندیکت** به عباراتی دست می‌یابیم که تأیید می‌کند که بندیکت در ارائه دستورات سلوکی به معرفت خاص عرفانی توجه داشته و می‌خواسته راهبانش به این معرفت دست یابند:

ب. بندیکت می‌نویسد: «(باید راه‌های او(خدا) را تحت راهنمایی انجیل بیماییم که سزاوار رؤیت او شویم. او که ما را به ملکوتش فراخوانده است(اول تسالونیکیان ۲: ۱۲))»(بندیکت، ۱۹۷۵، مقدمه).

«رؤیت خدا» نمی‌تواند به معنی یک شناخت معمولی و اعتقاد به وجود خدا باشد؛ زیرا مخاطب بندیکت، مسیحیان مؤمن و معتقد هستند. آنها این شناخت ابتدایی و غایبانه از خدا را دارند. به علاوه بر این، برای یک اعتقاد و شناخت معمولی نیازی به پیمودن راه‌های خدا تحت راهنمایی انجیل نیست. آنچه بندیکت انتظار دارد، پس از پیمودن راه‌های خدا تحت راهنمایی انجیل در دیر بندیکتی به دست آید، درک عمیق‌تری از خداست که به «رؤیت خدا» تعبیر شده است. نتیجه «رؤیت» یک چیز، درک بیشتر و بهتری از آن است و در اموری مانند خدا به خوبی می‌تواند معنی احساس و یافت را، که همان شهود و معرفت خاص خداست، برساند. «رؤیت خدا»، یعنی ارتباطی نزدیک و مواجهه‌ای با خدا که به صورت علم حضوری است.

ج. بندیکت می‌نویسد: «... چشمانمان را به نور خدایی باز کنیم، ما باید... به صدای الهی گوش کنیم که روزانه فریاد می‌زند و ما را نصیحت می‌کند که: «امروز کاش آواز او را می‌شنیدید، دل خود را سخت مسازید»(مزامیر ۹۴: ۹۵) ۸) ... کسی که گوشی برای شنیدن دارد، بشنود که روح‌القدس به کلیسایها چه می‌گوید» (مکاشفه یوحنا رسول ۲: ۷)؛ ... کیست آن شخصی که آرزومند حیات است و طول ایام را دوست می‌دارد تا نیکویی را ببیند؟ (مزامیر ۳۳: ۳۴) ۱۳).

اگر این را گوش کنی، پاسخ می‌دهی: «من او هستم» خدا به تو می‌گوید: اگر تو می‌خواهی حقیقت و زندگانی جاوید را داشته باشی، «زبان را از بدی نگهدار و لب‌هایت را از سخنان حیل‌آمیز، از بدی اجتناب نما و نیکویی بکن صلح را طلب نما و در پی آن بکوش» (مزامیر ۳۳: ۳۴) ۱۴-۱۵). در این صورت، چشمان من بر روی شما خواهد بود و گوش‌های من، به دعا‌هایتان و قبل از اینکه شما مرا بخوانید، من خواهم گفتم: «بین اینک حاضر هستم» (اشعیا ۵۸: ۹). برادران عزیز، چه چیزی می‌تواند برای ما از این صدای دلبرانه خداوند شیرین‌تر باشد؟(بندیکت، ۱۹۷۵، مقدمه).

دیدن نور خدایی و شنیدن صدای الهی و صدای روح‌القدس و سخن گفتن با خداوند، با چشم و گوش و زبان مادی و معمولی امکان‌پذیر نیست. لازمه این ارتباط، معرفتی عرفانی و مواجهه‌ای حضوری است. همچنین، اینکه بندیکت به نقل از مزامیر پس از آرزوی شنیدن آواز خدا، آورده است: «دل خود را سخت مسازید»، معلوم می‌شود که آلودگی دل، مانع شنیدن آواز خداست. آلودگی دل و گناه، مانعی برای شنوایی معمولی گوش نیست، بلکه این شهود و یافت عرفانی است که مشروط به پاکی دل است.

ممکن است گفته شود از این عبارات، به‌طور صریح معرفت شهودی به دست نمی‌آید. شاید منظور از دیدن و شنیدن و سخن گفتن، معانی کنایی و استعاری باشد. اما این احتمال مورد تأیید مفسران **قواعد بندیکت** نیست. مفسر کلام بندیکت می‌نویسد: «گوش کردن به خدا یک مواجهه است، نه شکلی از یک فعالیت. صدای خدا، صدای عشق است. خدا در قلبم با من صحبت می‌کند؛ قلبی که خود درونی من است(وال، ۲۰۰۰، ص ۳-۴). این تفسیر با معرفت شهودی قابل تطبیق است؛ زیرا معرفت شهودی نیز به عنوان علم حضوری، یک مواجهه میان قلب(روح انسان) و واقعیت است. همچنین، منظور از «نیکویی»، که در مزامیر ۳۳: ۳۴] ۱۳ از دیدن آن صحبت شده، خداست؛ زیرا در همان مزمور آمده است: «پشید و ببینید که خداوند نیکو است» (مزامیر ۳۳: ۳۴) ۸). در تفسیر نیز چنین تفسیر شده است (بوتریک، ۱۹۵۳، ج ۱۰، ص ۱۷۹).

د. بندیکت در فصل هفتم، با الهام از مناجات مزامیر می‌نویسد: «او خداوند همیشه از آسمان به بنی آدم نظر می‌کند که ببیند آیا فهمیم یا طالب خدایی هست» (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۷).

عبارت «فهمیم یا طالب خدا»، هدف و مقصد سیر و سلوک بندیکتی را مشخص کرده است «فهم خدا»، مانند عبارت «دیدن خدا» است؛ به همان ترتیب برشناختی فراتر از شناخت عادی خدا دلالت می‌کند. «طلب خدا»، مقدمه یافت و معرفت عرفانی خداست. مؤمنی که خدا را قبول دارد، و می‌خواهد شناختی حضوری به او پیدا کند، با اعمال و کارهای خاصی به طلب و جست‌وجوی او برمی‌خیزد. پس این عبارت هم در این راستا قابل تفسیر است.

ه. بندیکت در مورد پذیرش برادران جدید معتقد است که باید احراز شود که او واقعاً در جست‌وجوی خداست (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۵۸).

بنابر این عبارت، شرط پذیرش در دیر بندیکتی، این است که شخص واقعاً در جست‌وجوی خدا باشد، نتیجه جست‌وجو و طلب خدا، یافت خداست. منظور از «یافت خدا»، معرفت قلبی و شناخت عرفانی به خداست. کسی که خدا را پس از جست‌وجو می‌یابد، او را در قلب و درون خود می‌یابد.

و. در فصل آخر آمده است: نتیجه عمل به این قواعد، دستیابی به درجه بالاتر «معرفت» و پرهیزگاری است (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۷۳).

از این عبارت، به دست می‌آید که راهب در ابتدای ورود به دیر، از این لحاظ که یک مسیحی است، معرفتی به خدا داشته است. پس از سیر و سلوک، این معرفت تقویت می‌شود؛ زیرا معرفت اولیه، شناخت حصولی است و معرفت نهایی، شناختی خاص و عرفانی است.

ممکن است سؤال شود که مگر تقویت معرفت در همان نوع حصولی امکان ندارد؛ زیرا آنچه در این عبارت آمده، درجه بالاتر معرفت است و به حضوری بودن آن اشاره نشده است. پاسخ این است که ایمان دارای درجات و مراحل متعددی است. مراتب پائین‌تر ایمان همراه با معرفت حصولی است. وقتی ایمان رشد می‌کند، متناسب با آن، معرفت نیز افزایش می‌یابد و به تدریج از معرفت حصولی به معرفت حضوری می‌رسد. عوامل تقویت ایمان، انجام کارهایی است که در قواعد مورد تأکید بندیکت است. عمل صالح، پرهیزگاری و دوری از گناه و آلودگی‌های دنیایی و نیز مطالعه و رفع شبهات علمی و تسلیم محض و فروتنی در برابر دستورات الهی موجب تقویت ایمان می‌شود. پس، معرفت در مسیر پیشرفت، به معرفت عرفانی و حضوری نیز می‌رسد.

بنابراین، می‌توان گفت: معرفت شهودی به خدا در عرفان بندیکت وجود دارد. همچنین لازمه معرفت شهودی به واقعیت وحدانی هستی، اعتقاد به اصل آن واقعیت و وجود آن واقعیت و رای طور عقل و حس (مؤلفه ۱-۳ و ۲-۳) است. اگر تصور بندیکت از خدا، واقعیتی و رای طور عقل و حس نبود، برای درک آن نیازی به این همه ریاضت و عمل نبود.

طالب خدا بودن (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۷) و در جست‌وجوی او بودن (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۵۸)، به معنی این است که خدا، مطلوب نهایی مکتب بندیکت است (مؤلفه ۳-۳).

همچنین لازمه معرفت شهودی به واقعیت وحدانی هستی، این است که شهود به عنوان یک منبع شناخت، بلکه تنها منبع شناخت به «خود» واقعیت تلقی شود (مؤلفه ۴-۳).

همچنین این معرفت شهودی، متضمن اعتقاد به امکان معرفت مستقیم به خود واقعیت، از جمله واقعیت اعلا یا خداست (مؤلفه ۵-۳).

دوم. گرایش کلی به وحدت

همان‌طور که گذشت، به‌طور کلی گرایش به وحدت از عناصر اصلی و جوهری عرفان است. در

توضیح «رؤیت سعیده»، بیان شد که در این معرفت، خدا به وسیله خودش دیده می‌شود. او خودش بدون واسطه، با عقل بشری یکی می‌شود. بنابراین، رؤیت سعیده، همراه با گرایش کلی به وحدت با خداست. پس بنا بر اعتقاد بندیکتی‌هایی، که بندیکت را دارای این معرفت می‌دانند، بندیکت به درجه عرفانی اتحاد با خدا رسیده است.

افزون بر این، لازمه معرفت شهودی به خدا، نوعی وحدت با اوست. معرفت حضوری جز با اتحاد و مشارکت عالم با معلوم، لااقل در بخشی از هویت یا وجود، محقق نمی‌گردد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۷۹ و ۴۲۰). پس آنچه برای اثبات معرفت عرفانی به خدا در عرفان بندیکت آمد، گرایش کلی به وحدت را نیز ثابت می‌کند. بندیکت در تعلیم خود نیز می‌خواهد این گرایش به وحدت را در شاگردانش ایجاد کند. در کتاب قواعد عباراتی به چشم می‌خورد که می‌تواند اشاره به اتحاد با خدا باشد. بندیکت در قواعد کلمه «اتحاد» را نیاورده است، اما از تحلیل عبارات او این غایت عرفانی به دست می‌آید. بندیکت بیان می‌کند که ما از طریق چیزهای سخت و ناهموار «به خدا می‌رسیم» (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۵۸). معنی این جمله، این است که سالک در دوران سلوک باید مطابق دستورها اموری را ترک کند و کارهایی را انجام دهد. این کارها، که احیاناً سخت و برخلاف میل اوست، به هدف رسیدن یا به عبارت دیگر، وصول به خدا انجام می‌شود. پس هدف و غایت اصلی سلوک، وصول به خدا است.

«وصول به خدا» یعنی چه؟

معنا و مفهوم «وصول»، متناسب با چیزی است که قرار است راهب به آن برسد. وصول به خدا همانند رسیدن به یک چیز مادی نیست. بنا بر الهیات مسیحی مانند الهیات اسلامی، خدا وجودی خاص و مشخص و مجرد است. اگر خدا مادی بود، وصول به آن مفهومی مادی و مکانی می‌یافت. البته یکی از سه اقنوم تثلیث، یعنی عیسی مسیح، انسان و مادی است. اما بنا بر الهیات مسیحی، عیسی، هم‌ذات با خدای پدر است. او نور از نور و خدا از خداست. خدا بنا بر کتاب مقدس و نیز کتاب قواعد، در عالمی مسلط بر عالم ماده قرار دارد و به تمام اعمال ما و احوال عالم مادی آگاه است (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۷ و ۱۹). بنابراین، وصول به خدا، یعنی بعد مجرد و غیرمادی راهب صعود کند و در رتبه و مقام عالم مجردات واقع شود. این صعود، یعنی سعه وجودی او گسترش یابد و به خدا نزدیک شود. گسترش سعه وجودی، یعنی حقیقت وجود راهب، که همان روح اوست، از محدودیت‌های عالم مادی آزاد شود و به عالم مجردات وارد شود. آلودگی‌های گناه و تعلقات دنیا، که از مختصات عالم مادی است، موجب

سقوط و دور شدن روح از مقام قدسی خداوند می‌شود. با رفع این آلودگی‌ها و تعلقات، محدودیت عالم مادی کاهش می‌یابد و صعود معنوی و نزدیکی به خدا آغاز می‌شود. نهایت این نزدیکی، می‌تواند به «وصول» تعبیر شود. آخرین درجه نزدیکی و وصول به خدا، یکی شدن با او یعنی اتحاد است. به عنوان نمونه، اگر روح راهب را به یک قطره و خدا را به دریایی بیکران تشبیه کنیم، نهایت نزدیکی قطره به دریا این است که قطره به دریا برسد و هیچ فاصله‌ای میان آن و دریا نباشد. عدم فاصله بین قطره و دریا، به معنی یکی شدن قطره و دریا است؛ یعنی اتحاد راهب و خدا.

همین مقام رسیدن به خدا در سنت اسلامی، با تعبیر «وصول الی الله» بیان می‌شود. وحدتی که در عرفان بندیکت وجود دارد، وحدت وجود نجات‌شناختی است. پس، باور به وجود نوعی وحدت در پس مظاهر متکثر هستی (مؤلفه ۷-۳) در عرفان بندیکت وجود دارد. وحدت وجود نجات‌شناختی، همان اتحاد عارف با خدا پس از طی مراحل سلوک است که اگر هیچ دوئیتی بین عارف و خدا باقی نماند، اتحاد حقیقی و اگر فردیت آنها محفوظ بماند، اتحاد مجازی است (موحدیان عطار، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹-۱۳۱).

جایی که امکان ندارد چیزی که هیچ سنخیت و تناسبی با خدا ندارد، با او متحد شود، لازمه اتحاد با خدا، اعتقاد به وجود ساحتی در انسان است که از خداست و با خدا سنخیت دارد (مشارکت انسان در بخشی از ماهیت خدا) (مؤلفه ۶-۳). این ساحت، به صورت بالقوه در انسان وجود دارد. سیر و سلوک، این ساحت را فعال و انسان را آماده اتحاد با خدا می‌کند.

در عرفان بندیکت، به صورت روشنی رابطه میان عمل و معرفت مورد تأکید است. همه دستورات عملی بندیکت، مقدمه رسیدن عارف به معرفت و شهود است. این دستورات موجب قداست و طهارت باطنی عارف می‌گردد و زمینه ایجاد معرفت می‌شود (مؤلفه ۸-۳). به عنوان نمونه، بندیکت می‌نویسد: خدا به تو می‌گوید: اگر تو می‌خواهی حقیقت و زندگانی جاوید را داشته باشی، «زبان‌ت را از بدی نگهدار و لب‌هایت را از سخنان حيله‌آمیز، از بدی اجتناب نما و نیکویی بکن صلح را طلب نما و در پی آن بکوش» (مزامیر ۳۳: ۳۴؛ ۱۴-۱۵). و وقتی که شما این چیزها را انجام داده‌اید، چشمان من بر روی شما خواهد بود و گوش‌های من به دعاهايتان و قبل از اینکه شما مرا بخوانید، من خواهم گفت: «بین اینک حاضر هستم» (اشعیا ۵۸: ۹؛ بندیکت، ۱۹۷۵، مقدمه).

مؤلفه بعدی که نتیجه مؤلفه قبل است، لزوم سیر و سلوک است (مؤلفه ۹-۳). موضوع عرفان بندیکت، که یک عرفان عملی حساب می‌شود، ارائه دستوراتی است که عارف را به معرفت

شهودی برساند. عارف بندیکتی، با عمل به دستورات سلوکی قواعد، روح خود را برای شهود و معرفت عرفانی آماده می‌کند.

در رابطه با مؤلفه ۱۰-۳، اگر در ارائه دستورات سلوکی، تنها بر ظاهر عمل اکتفا شود و نیت و تفکر سالک لحاظ نشده باشد، اگر طلب حقیقت صادقانه و بالاصاله نباشد، نتیجه عمل به چنین دستوراتی نمی‌تواند معرفت عرفانی باشد، اما بندیکت در تمام دستورات به نیت و انگیزه‌های درونی توجه دارد و به هیچ وجه به صورت بیرونی و ظاهر عمل اکتفا نمی‌کند. نیایش در برنامه سلوکی بندیکت، جایگاه مهمی دارد. اما از نظر او، واقعیت نیایش در طبیعت درونی قرار خواهد گرفت، نه در نمای بیرونی. زیربنا و پایه نیایش، ترس از خداوند، وابستگی مطلق به خدا، آگاهی مداوم از حضور او، تقاضای صبر و استقامت مداوم و بالاتر از همه، انگیزه عشق است (وال، ۲۰۰۰، ص ۶۲). از کلمات بندیکت استفاده می‌شود که عشق موردنظر او، عشقی خالصانه و فارغ از خود است. بندیکت، به دنبال این نیست که راهب با انجام دستورات سلوکی، تنها یک مسیحی وظیفه‌شناس باشد، بلکه در پی این است که قلب و روح سالک از طریق این اعمال، پاک و متعالی شود و به درجات عرفانی راه یابد. یکی از ویژگی‌های عارف، رابطه عاشقانه او با خداست. بندیکت هم عشق مسیح را نقطه مرکزی قرار می‌دهد و می‌گوید: «هیچ چیز را بر عشق به مسیح ترجیح ندهد» (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۴). این عبارت، خلاصه تمام راه زندگی بندیکت است (وال، ۲۰۰۰، ص ۳۴-۳۵). این عشق زیربنا و انگیزه اعمال سلوکی است.

همچنین بندیکت، در قبال مقتضیات حقیقت، سالک را به گونه‌ای به تسلیم محض توصیه کرده است که حتی درباره وظیفه غیرممکن آورده است: «اگر مافوق، وظایف غیرممکن یا دشواری بر عهده یک برادر گذاشت، او باید دستور را با فروتنی و اطاعت بپذیرد.» (بندیکت، ۱۹۷۵، فصل ۶۸). همچنین در فصل پنجم قواعد، که تحت عنوان «اطاعت» است و فصل هفتم، که تحت عنوان «فروتنی» است، درباره تسلیم در قبال مقتضیات حقیقت مطالب قابل توجهی آورده است.

مؤلفه پنجم سیر و سلوک است که سیری معرفتی از بینشی اجمالی تا معرفت شهودی به خداست. این مؤلفه سه مرحله دارد: مرحله اول، تصفیه یعنی پالودن ذهن و دل از اوهام و تخیلات است. بندیکت، به خود این مراحل و تفکیک آنها اشاره‌ای نکرده، اما مفاد این مراحل از تعالیم او قابل استفاده است. بندیکت، در مقدمه و فصل هفتم (فروتنی) و فصل سوم (مشورت) کاملاً به این مرحله توجه کرده است.

مرحله دوم، اشراق است. عنصر جوهری این مرحله، عشق فارغ از خود است. بندیکت به این امور نیز توجه داشته است. در تعالیم او در فصل چهارم و پنجم و هفتم، به این موضوع و لوازم آن پرداخته شده است.

مرحله سوم، وحدت است. همان‌طور که گذشت، اتحاد با خدا، که عنصر جوهری این مرحله است، در عرفان بندیکت وجود دارد.

مؤلفه ششم، تجربه عرفانی است که با توضیحاتی که گذشت، وجود این مؤلفه در عرفان بندیکت ثابت شد. اتحاد با خدا، یک تجربه عرفانی متعالی است.

عرفان و رهبانیت

به‌نظر می‌رسد، با توجه به منابع تاریخ عرفان و رهبانیت، عارف و راهب مانعة‌الجمع نیستند. آنتونی، مؤسس رهبانیت است. در عین حال دارای حالات عرفانی بلندی می‌باشد و متقابلاً، در تاریخ عرفان از شخصیت‌های راهب نام برده می‌شود، از جمله آنتونی، بازیل، کاسین و بندیکت. می‌توان گفت: تفکیک میان راهب و عارف در زمان بندیکت، به این صورت مطرح نبوده است و بعدها به‌وجود آمده است. چنانچه برنارد مک‌گین می‌نویسد: تاریخ عرفان مسیحی غربی، از قرن سوم و چهارم تا قرن دوازدهم، از تاریخ رهبانیت قابل انفکاک نیست. این دوره را که دوران شکل‌گیری پایه‌ها و اصول عرفان و به دنبال آن، دوران پیشرفت و شکوفایی آن است، می‌توان «دوره رهبانی» نامید؛ زیرا عرفان در این مدت با ارزش‌ها و اعمال رهبانی به شدت آمیخته است. قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم، دوره بعدی تاریخ عرفان مسیحی است که عرفان با عناصر رهبانی دارای همکاری و روابط متقابل است (مک‌گین، ۱۹۹۱، ص ۱۲، ۱۳). از پیوستگی تاریخ عرفان و رهبانیت مسیحی، به دست می‌آید که نمی‌توان گفت: بندیکت راهب است و عارف نیست.

مارگارت اسمیت برآن است که میان عرفان و روح زهد، که به پیشرفت زندگی رهبانی منجر شده، یک ارتباط نزدیک وجود دارد. عارف کسی است که در جست‌وجوی یک ارتباط مستقیم‌تر و نزدیک‌تر با حقیقت یعنی خداست و او به‌وسیله زندگی خویشندانانه، که می‌تواند او را از گناهان پاک کند، آن ارتباط مستقیم را جست‌وجو می‌کند. وقتی او خودش را با اراده ازلی هماهنگ کرد، با مراقبه جست‌وجو می‌کند تا معرفت مستقیم خدا را به‌دست آورد. اولین عارفان کلیسای مسیحی، در میان کسانی هستند که دارای آرمان‌های زاهدانه بوده‌اند. انزوا و مدتی عزلت‌گزینی، کوتاه یا بلند، همواره برای پیشرفت آرمان عرفانی و برای تحقق آن آرمان در امور عملی زندگی انسان، ضروری بوده است. بنابراین، گام‌به‌گام با پیشرفت آرمان زاهدانه و رشد رهبانیت، باید آغاز عرفان مسیحی را بیابیم (اسمیت، ۱۹۹۵، ص ۱۰). حاصل اینکه، رهبانیت مقدمه عرفان است. به نظر مک‌گین نیز قطعی‌ترین عامل عرفان

مسیحی غربی، نه الهیات عرفانی اورینگن، که البته آن هم مؤثر و چشمگیر بود، بلکه پیدایش و موفقیت رهبانیت در قرن چهارم است (مک‌گین، ۱۹۹۱، ص ۱۳۱).

کاسین در ارتباط میان رهبانیت و عرفان می‌گوید: ماهیت حیات رهبانی، در اعمال زاهدانه نیست، بلکه در نفی هر روز و هر ساعت خود است، در کشاندن روح به حالتی از ارتباط پایدار و بی‌انقطاع با خداست که اساساً با طریق وحدت‌بخش عرفان یکی است (اندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۷۶-۷۷).

چادویک، در مقدمه کتاب کاسین می‌نویسد: «مقصود بندیکت مانند جان کاسین، یافتن اتحاد با خدا (هدف عرفان مسیحی) از طریق نیایش درست است» (کاسین، ۱۹۸۵، ص ۱۷).

مقصود این نیست که عرفان و رهبانیت وحدت ماهوی دارند. بلکه مراد این است که با مراجعه به منابع تاریخ و تحلیل عرفان مسیحی، می‌توان گفت که بندیکت گرچه ابتدا به عنوان شخصیتی راهب مطرح است، اما عارف نیز هست. از سوی دیگر، با استناد به آنچه قدیس گریگوری اول، پاپ برجسته اوایل قرون وسطا، در کتاب گفت‌وگوها از مکاشفات و حالات عرفانی بندیکت نقل کرده است، عارف بودن بندیکت تأیید می‌شود.

کلمبا استوارت، که متخصص تاریخ بندیکتی است، در مقاله خود به صراحت از عرفان بندیکتی سخن گفته است. وی کتاب قواعد بندیکت را از عناصر اصلی عرفان رهبانی غربی دانسته است (استوارت، بی‌تا، ص ۱).

نتیجه‌گیری

بندیکت شخصیتی برجسته و مهم در تاریخ رهبانیت مسیحی و سرسلسله بندیکتن‌هاست. او از جوانی، رهبانیت را طریقه خود قرار داد و شاگردانی را در این مسیر تربیت کرد. کتاب قواعد وی، حاوی نکات ارزشمند رهبانی، اخلاقی و عرفانی است. بندیکت در کتابش به وظایف راهبان، فهرست کارهای خوب، اطاعت، سکوت، فروتنی، نیایش و روش اداره دیر پرداخته است. با توجه به تعریف عرفان و عناصر اصلی عرفان، یعنی «شهود عرفانی به خدا» و «گرایش به وحدت» به نظر می‌رسد، عناصر اصلی عرفان در تعالیم بندیکت وجود دارد؛ زیرا وی هدف سلوک را وصول به خدا دانسته است. وصول به خدا، بدون شهود عرفانی و وحدت ممکن نیست. همچنین بعضی از پیروان بندیکت برآنند که معرفت خاص عرفانی، «رؤیت سعیده» به بندیکت بخشیده شده است. با توجه به تاریخ رهبانیت و عرفان مسیحی و نظر اندیشمندان، می‌توان گفت: رهبانیت مقدمه عرفان مسیحی است. بندیکت علاوه بر اینکه، راهب است، عارف هم هست و دستورات بندیکت، می‌تواند تعالیم عرفانی محسوب شود.

- Green Bernard OSB, 2000, "*Regulations: Christian Perspectives*", in: William M. Johnston(ed), Encyclopedia of Monasticism, v. 2, Chicago and London, Fitzroy Dearborn Publishers.
- Knowles M. D., Seasolts, R. K., 2003, "*Benedictine Rule*", in: Bernard L. Marthaler(ed.), New Catholic Encyclopedia, v. 2, U.S.A., Thomson Gale.
- McGinn Bernard, 1991, *The Foundations of Mysticism*(The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism Vol. 1), New York, Crossroad.
- Reverend Dom Right, Paul Delatte, 1921, *The Rule of St. Benedict A Commentary*, Translated by Dom Justin McCann, London, Burns Gates & Washbourne Limited.
- Rippinger J., 2003, "*Benedict St.*", in: Bernard L. Marthaler(ed.), New Catholic Encyclopedia, v.2, U.S.A., Thomson Gale.
- Rufus Jones, M., 1994- 2003, "*Mysticism, Introductory*", in: James Hastings(ed), Encyclopedia of Religion & Ethics, v. 9, london- New York, T&T Clark.
- Rush A. C., Hester K., 2003, "*Gregory(the Great)I, St. Pope*", in: Bernard L. Marthaler(ed.), New Catholic Encyclopedia, v.6, U.S.A., Thomson Gale.
- Seasoltz R. Kevin O.S.B., 1987, "*Benedict of Nursia*", in: Mircea Eliade(ed.), The Encyclopedia of Religion, New York, Macmillan Publishing Company.
- Smith Margaret, 1995, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, U.K. Oxford, Oneworld Publications.
- Wathen Ambrose G. OSB, 1973, *Silence, The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict*, USA, Washington, D.C., Cistercian Publications Consortium Press.

منابع

- ابوالخیر، ابوسعید، ۱۳۶۶، اسرار التوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- اندرهیل، اولین، ۱۳۸۴، عارفان مسیحی، ترجمه احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۸، درآمدی به تصوف، ترجمه محمدرضا رجیبی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۸۱، رسالت قیصری(رساله التوحید و النبوة و الولاية)، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۶، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمدعلی مودود لاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۸، مفهوم عرفان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

- Benedict, 1975, *The Rule of St. Benedict*, Introduction & translation: Anthony C. Meisel & M. L. del Mastro, New York &.., Image Books Doubleday.
- Biggs, A. G., Seasoltz, R. K., 2003, "*Benedictines*", in: Bernard L. Marthaler(ed.), New Catholic Encyclopedia, v. 2, USA, Thomson Gale.
- Buttrick George Arthur(ed), 1953, *The Interpreter's Bible*, v. 10, New York, Abingdon Press.
- Cabrol F., 1994- 2003, "*Monasticism*", in: James Hastings(ed), Encyclopedia of Religion & Ethics, v. 8, london- New York, T&T Clark.
- Cassian, John, 1985, *Conferences*, translation by Colm Luibheid, New York, Paulist Press.
- Chapman J., 1994- 2003, "*Mysticism, Christian, Roman Catholic*", in: James Hastings(ed), Encyclopedia of Religion & Ethics, v. 9, london- New York, T&T Clark.
- Columba, Stewart OSB, "*The Latin West III: Benedictine Monasticism and Mysticism*", in: Blackwells. . .(not yet been published).
- Conrad Leyser, 2000, Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great, Oxford, Clarendon Press.
- De Waal Esther, 2000, Contemporary Christian Insights, A Life-Giving Way, A Commentary on the Rule of St. Benedict, London and New York, Mowbray.
- De Waal Esther, 1984, *Seeking God The Way of St. Benedict*, U.S.A., The Liturgical Press Collegeville Minnesota.
- Gahbauer Ferdinand R., "Benedictines", in: Hans Dieter Betz & ... (ed.), Religion Past & Present Encyclopedia of Theology and Religion.
- Green Bernard OSB, 2000A, "*Benedict of Nursia, St.*", in: William M. Johnston(ed), Encyclopedia of Monasticism, Chicago and London, Fitzroy Dearborn Publishers.
- Green Bernard OSB, 2000B, "*Gregory I(the Great) St.*", in: William M. Johnston(ed), Encyclopedia of Monasticism, Chicago and London, Fitzroy Dearborn Publishers.

مقدمه

یکی از زمینه‌های مطالعات میان‌رشته‌ای هنر، یافتن ارتباط میان ادیان و مذاهب و مکاتب هنری می‌باشد. در همین زمینه می‌توان بحث از هنر دینی را مطرح کرد. در میان سبک‌های هنری، اکسپرسیونیسم (expressionism) فرانسه و آلمان، به عنوان یکی از مهم‌ترین مراحل تکامل اشکال هنری جدید، حدود ۱۹۱۰ به عرصه فرهنگ بشری وارد شد. این مکتب می‌کوشید بیش از نمایش ظاهر بیرونی یک موضوع، به جوهره عاطفی آن دست یابد (اوکویرک و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۳۸۲). تلاش برای یافتن حقیقتی ژرف‌تر از ظاهر و ویژگی‌های منحصر به فرد دیگر این جریان، سبب شد که این مکتب دارای اهمیت ویژه‌ای در مطالعات هنر دینی شود. از سوی دیگر، در میان نهضت‌های دینی که در غرب به وقوع پیوسته، «پروتستانتیسم» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا این نهضت در قرن شانزدهم با اصلاح دینی به‌عنوان یکی از نقاط آغازین دوره مدرن و یکی از ارکان تحولات چشم‌گیر در غرب آغاز گردید و امروزه گستره آن شامل غالب فرقه‌های مسیحی غیر از کلیساهای کاتولیک رومی و ارتدوکس شرقی می‌شود (وحیدی مهرجردی، ۱۳۸۹، ص ۱۳). ویژگی‌هایی در این دو جریان هنری و دینی به‌عنوان دو عنصر فرهنگی وجود دارد که بیانگر وجود ارتباط نزدیک میان این دو و قابلیت اکسپرسیونیسم به‌عنوان هنر پروتستان است. در این نوشتار با بهره‌گیری از روش گردآوری اسنادی، ارتباط میان مذهب پروتستان و اکسپرسیونیسم بررسی می‌شود. این ارتباط در قالب تبیین رابطه دین و سبک هنری به‌عنوان وجه عام و تبیین اشتراک فرهنگی - تاریخی، عنصر بیان و محتوای تاریک و تنش‌زا در اکسپرسیونیسم به‌عنوان وجه خاص ارتباط میان مذهب پروتستان و اکسپرسیونیسم بررسی می‌شود. در پایان، نتایج نظری در قالب یکی از آثار شاخص سینمای اکسپرسیونیسم تطبیق داده می‌شود.

وجه عام: ارتباط دین و سبک هنری

تلاش‌هایی که برای تعریف دین صورت گرفته، هیچ‌یک جامع و مانع نیست و هیچ حکم کلی‌ای در این خصوص توانسته به اصل تکافو نزدیک شود (اسمیت، ۱۹۶۴، ص ۱۶). با وجود این، می‌توان گفت: اکثر این تعاریف، عنصری مشترک دارند که «آگاهی از امر متعالی» نام دارد. این تعاریف، حسب اینکه شامل کدام گونه آگاهی هستند و منظور از امر متعالی چیست، با هم تفاوت‌هایی دارند (گیسلر و کوردان، ۱۳۹۱، ص ۲۹). اما تعریفی که در بررسی ارتباط میان دین و هنر به آن نیاز داریم، باید از منظری خاص باشد، از این‌رو، آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، مفهوم نظری دین نیست. اگر مفهوم دین را از فرمان الوهی انتزاع کنیم،

نأملی بر نسبت اکسپرسیونیسم با مذهب پروتستان

a.khandaqi@gmail.com

جواد امین خندقی / دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی دانشگاه ادیان و مذاهب

سیدمحمدحسین نواب / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۱۸

چکیده

یکی از زمینه‌های پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه فرهنگ، مطالعات مربوط به نسبت دین و هنر است. در میان نهضت‌های دینی، «پروتستانتیسم» به دلیل گره خوردن با «جریان اصلاح دینی» از اهمیت بالایی برخوردار شده است. در همین بستر فرهنگی، «اکسپرسیونیسم» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مراحل تکامل اشکال هنری است. این نوشتار، درصدد بررسی وجوه ارتباط و اشتراک این دو جریان با استفاده از روش گردآوری اسنادی است. مبانی نظری در قالب بررسی موردی، با فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری» (۱۹۲۰) تطبیق داده شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اکسپرسیونیسم و پروتستانتیسم، در یک وجه عام و سه وجه خاص با یکدیگر اشتراک دارند. بر این اساس می‌توان خوانش‌های دینی از آثار هنری ارائه داد. وجود تأثیر و تأثر میان دین، فرهنگ و هنر بر اساس فهم وجودی دین، وجه عام این ارتباط است. همچنین وجود اشتراک فرهنگی - تاریخی، عنصر بیانی و محتوای تنش‌زا و تاریک در اکسپرسیونیسم، که نظیر آنها در الهیات پروتستانی نیز دیده می‌شود، بیانگر وجوه خاص این ارتباطند.

کلیدواژه‌ها: اکسپرسیونیسم، پروتستانتیسم، سبک هنری، عنصر بیانی، اتاق کار دکتر کالیگاری.

می‌توان گفت دین یعنی «تعلق خاطر غایی» نسبت به آن چیزی که مسئله غایی ماست و باید باشد. به تعبیر تیلیش، این تعریف دین، نوعی فهم وجودی (existential) از دین به‌شمار می‌رود و نه فهم نظری آن (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۴۰). یکی از پیامدهای این نوع تلقی، ناپدید شدن قلمرو قدسی و دنیوی است. این تعریف دین، دیگر محدود و منحصر به قلمروی خاص نیست؛ حالتی است که در آن، رها شدن به دست نوعی تعلق خاطر غایی، عنصر اصلی به‌شمار می‌آید. در تمام تعلق‌خاطرهای کوچک، آن تعلق خاطر غایی حضور دارد و آنها را تقدس می‌بخشد و از این رو، قلمرو دینی و دنیوی، به لحاظ ذاتی در درون یکدیگرند. پیامد دیگری که بر مفهوم وجودی دین مترتب می‌گردد، این است که دین در مقام مسئله یا تعلق خاطر غایی، گوهر معنابخش فرهنگ، و فرهنگ نیز کلیت صورتی است که در متن آن، مسئله بنیادین دین، خود را آشکار می‌سازد. از این رو، می‌توان گفت: دین جوهر فرهنگ، و فرهنگ صورت دین است (همان، ص ۴۱-۴۲). چنین دیدگاهی، مانع دوگانگی میان دین و فرهنگ می‌شود. بر این اساس، تنها آنچه در قلمرو منسجم و سازمان‌یافته دین حضور دارد، عمل دینی به‌شمار نمی‌رود، بلکه دین در تمام کنش‌های انسان حضور دارد. بر همین اساس، در همه جنبه‌های حیات بشری، به نوعی مسئله دل‌بستگی غایی حضور دارد که چگونگی مواجهه انسان با آن، دوره فرهنگی منحصر به فردی را رقم می‌زند. اگر کسی بتواند سبک و شیوه یک فرهنگ را درک کند، قادر خواهد بود جوهر دینی یا همان دل‌بستگی غایی را نیز کشف نماید. فرهنگ در این عرصه عبارت است از: «مجموعه تافته و تنیده و سازوار شده‌ای از بینش‌ها، منش‌ها و کنش‌های پایدار در بستر زمینی و بازه زمانی مشخصی که همچون هویت و طبیعت ثانوی جمعی طیفی از انسان‌ها صورت بسته باشد» (رشاد، ۱۳۹۱). اما چگونه می‌توان بر اساس در نظر داشتن ارتباط میان دین و فرهنگ، ارتباط میان دین و هنر را تبیین کرد؟ پاسخ را باید با بررسی مفهوم «سبک هنری» و جایگاه آن در بیان دینی پی‌گیری کرد.

هر اثر هنری بیانگر سه عنصر موضوع، فرم و سبک است. در رویکرد توصیفی به هنر، موضوع همان افراد یا امور بازنمایی شده است و نیز تجربه‌های هنرمند است که منبع الهام اوست. در شکل‌های انتزاعی هنر، موضوع صرفاً به نشانه‌های بصری به‌کارگرفته‌شده توسط هنرمند اطلاق می‌گردد (اوکویبرک و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۱). یکی از عوامل مهم گزینش موضوع، فرم و سبک است. فرم سازمان یا آرایش خلاق تمامی عناصر بصری بر طبق اصولی است که منجر به وحدت (Unity) در اثر هنری می‌شوند (همان، ص ۲۱). آفرینش هنری توسط فرمی که مواد خام بخصوصی همچون اصوات، کلمات، سنگ‌ها و رنگ‌ها را به کار گرفته و آنان را به سطح اثری مستقل ارتقا می‌دهد، معین می‌شود. از این رو، فرم از نظر هستی‌شناسی، عنصر تعیین‌کننده هر آفرینش هنری است. اما فرم، خود توسط عنصر دیگری که آن را

«سبک» نامیدیم، تشخیص و اعتبار می‌یابد. سبک ویژگی هنری خاص و گرایش‌های غالب فرم است که طی دوره‌های تاریخی و جریان‌های هنری ملاحظه می‌شود (همان، ص ۲۰) و نشانگر سنت و مکتب هنرمند است که در ورای آن، سبک شخصی او گسترش می‌یابد (رید، ۱۳۶۷، ص ۲)؛ بدین معنا که شیوه نگاه هنرمند به هستی، در قالب سبک او بروز می‌یابد و بر اساس بررسی سبک او، می‌توان بخشی از سنت و فرهنگ نهفته در ورای اثر هنری را کشف کرد؛ زیرا هر هنرمندی آنچنان، به شدت و گاه آگاهانه، در قید ضوابط و قواعد جامعه‌ای معین است که این فرهنگ و نه خود هنرمند است که اثر هنری و سبک آن را می‌آفریند (ایچن‌برگر، ۱۹۹۷، ص ۶).

بنابراین، باید گفت: پذیرفتن ارتباط تنگاتنگ میان فرهنگ و دین در قالب صورت و جوهر، موجب می‌شود که هنر مبتنی بر فرهنگ نیز با دین ارتباط یابد. به عبارت دیگر، در واقع منشأ هر اثر هنری، فرهنگ است که خود فرهنگ نیز صورت دین محسوب می‌شود، به همین ترتیب، هر اثر هنری از دین (جوهر فرهنگ) منشأ می‌گیرد. برای نمونه، مردم کشور الف به واسطه اعتقاد به دین ب، انقلاب می‌کنند و حکومت وقت را سرنگون می‌سازند و کارگردانی فیلم ج را در بستر این انقلاب خلق می‌کند. طبق آنچه بیان شد، در این نمونه، در واقع ج با الهام و تأثر از ب خلق شده است؛ زیرا انقلاب مردم و سرنگونی حکومت، محتوا و درون‌مایه خود را از ب گرفته است و صورت سیاسی ب است که به صورت انقلاب و سرنگونی ظهور یافته است. فیلم ج نیز مبتنی بر فرهنگ خلق شده است. از این رو، ج با واسطه انقلاب از ب تأثر یافته است. این همان تأثیر دین و تأثر هنر از آن است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: آثار هنری که خود بخشی از فرهنگ به‌شمار می‌روند، صورت دین هستند که در قالب آثار هنری ظهور یافته‌اند.

طبق تعریف دین به تعلق خاطر غایی نسبت به آن چیزی که مسئله غایی ماست، در اینجا نیز می‌توان گفت: هر اثر هنری بیانگر تعلق خاطر غایی انسان است و هر سبک هنری نشانگر نوعی تفسیر انسان از این مسئله است. اگرچه در اکثر موارد، هنرمند به چنین تفاسیری آگاه نبوده است. هنرمند هر موضوعی را برمی‌گزیند و هر مقدر فرم هنری‌اش قوی یا ضعیف باشد، باز هم به ناچار مسئله غایی خود و دوره خود را در سبک خویش افشا می‌کند. او نمی‌تواند از دین بگریزد، حتی اگر آن را طرد کند؛ زیرا دین حالتی است که متوجه غایت است. بر همین اساس، در هر سبکی مسئله غایی گروهی انسانی یا دوره‌ای تاریخی نمایان است (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۷۰-۷۱). سبک تبیین‌کننده تفسیر انسان از خود، به‌صورتی خاص است و پرسش معنای غایی زندگی را پاسخ می‌گوید. هیچ سبکی نیست که شامل بیان هنری مسئله غایی انسان نباشد؛ زیرا مسئله غایی در بند هیچ شکل خاصی از اشیا یا تجارب نیست و

می‌تواند در هر وضعیتی حاضر و یا غایب باشد. این امر در باره جنبش اکسپرسیونیستی نیز صادق است. این نخستین وجه ارتباط میان اکسپرسیونیسم و مذهب پروتستان به‌شمار می‌رود؛ زیرا هنرمند پروتستان در واقع بر اساس بینش پروتستانی به بیان هنری مسئله غایی انسان می‌پردازد. اما این وجه خاص اکسپرسیونیسم یا پروتستانیسم نیست و درباره دیگر مصادیق نیز صادق می‌کند. برای نمونه، می‌توان گفت: مکتب هرات در نگارگری ایران نیز تحت تأثیر اسلام است.

وجه خاص ارتباط میان اکسپرسیونیسم و مذهب پروتستان اشتراک فرهنگی - تاریخی

در سنت آلمانی، ارتباط ویژه‌ای میان اکسپرسیونیسم و مذهب پروتستان می‌توان یافت. اکسپرسیونیسم، بر خصوصیت متعالی بیان گوتیک (Gothic) تأکید می‌کرد و از عینیت خشک و درون‌نگر حساسیت شمالی، در سرما و تاریکی تغذیه شده بود (شنايدر، ۱۳۷۴). این سبک هنری، که به نوعی با پیشینه گوتیک مرتبط بود، به عنوان یک گرایش ضد ماتریالیستی مدرن در هنر تعریف شد؛ یعنی تجلی نوعی معنویت جدید که در آن بیم و امیدهای انسان مدرن شکلی ساختاری می‌گیرد و یک سبک مدرن عام شمول از آن پدید می‌آید (کلی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱). از این رو، با آنکه ابتدا شیوه اکسپرسیونیستی در اتحاد جماهیر شوروی پذیرفته شد، اما وجود عناصری همچون ذهن‌گرایی، عرفان و اشتغال ذهنی به روح انسان در اکسپرسیونیسم، که تلاش می‌کند خود را از زنجیرهای سرمایه‌داری و از قید خود زندگی رها سازد، آشکارا با ایدئولوژی مارکسیستی بیگانه بود. همین امر موجب شد که این جریان از حیات فرهنگی شوروی بیرون رانده شد (فرنس، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹۱۰۸). و با سنت آلمانی، که مهد پروتستان است، همگام شد. بر همین اساس، آن‌گونه که تاریخ نیز گواهی می‌دهد، اکسپرسیونیسم غالباً با سنت شمالی پیوند داشته است تا با سنت لاتینی. پیش‌گامان این سنت عبارت بودند از: ون‌گوگ (Gogh) هلندی، مونک (Munch) نروژی و انسور (Ensor) فلاندری. مرکز اصلی این جنبش آلمان بود و هنرمندان یا تقریباً جملگی آلمانی بودند یا از فرهنگ آلمانی متأثر بودند و کاندینسکی (Kandinsky) و یاولنسکی (Jawlensky) روس نیز بخش بزرگی از سال‌های شکل‌گیری شخصیت هنری‌شان را در آلمان گذرانده بودند (آرناسن، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸). از منظر تاریخی، رابطه فوویسم (fauvism) با اکسپرسیونیسم آلمانی و هنر انتزاعی کاندینسکی همانند رابطه کویسم (cubism)، با هنر ساختاری موندریان (Mondrian)، در استایل (de stijl) و مالویچ (Malevich) است. در هر دو مورد، دستاوردهای بدیع هنرمندان جنوبی را پروتستانیسم شمالی (اکسپرسیونیسم آلمانی، موندریان، داستایل) و رازورزی روسی (کاندینسکی، یاولنسکی، مالویچ) در خود جذب می‌کنند و به خدمت ذهنیتی عارفانه

می‌گیرند (بکولا، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶). بررسی چنین روابطی نشان می‌دهد که اکسپرسیونیسم و پروتستانیسم، هر دو در سنتی واحد بودند. این امر موجب آن شد تا نقاط اشتراک مهمی بیابند.

علاوه بر آن، عنصر مشترک دیگری که از فرهنگ آلمانی نشئت می‌گیرد، در هر دو جریان اکسپرسیونیسم و پروتستانیسم جایگاه ویژه‌ای یافت. ویلهلم وورینگر (Worringer) در رساله دکتری خود نشان می‌دهد که اصول زیبایی‌شناختی اکسپرسیونیست‌ها تا چه حد با جهان‌بینی آلمانی قرابت دارند. او بیان می‌کند که تجرید (abstraction) که مؤلفه‌ای مشترک در اکسپرسیونیسم و پروتستان آلمان است، از اضطرابی شدید ناشی می‌شود و هنگامی به انسان دست می‌دهد که خود را محصور پدیده‌هایی می‌بیند که از هر سو او را احاطه کرده‌اند. همین امر او را در مقابل پدیده‌هایی که قادر نیست روابط و حدود متقابل آن را به درستی تشخیص دهد، به وحشت می‌اندازد. همین دل‌شوره پر سابقه، که انسان در رؤیاری با فضای نامتناهی حس می‌کند، او را ناگزیر می‌سازد تا به این سمت تمایل یابد که اشیاء جهان بیرونی را از قالب‌های طبیعی آنها جدا کند، یا بهتر از آن، هر شیء منفرد را از پیوندهای آن با سایر اشیاء رها کرده، مجرد سازد. انسان اهل شمال اروپا، همواره از حضور حجابی میان خود و طبیعت آگاه است. به همین دلیل، او به دنبال تجرید در هنر، چنین آرزویی را در سر می‌پروراند. او که در درون ناسازگاری حس می‌کند و همواره مشتاقانه در پی کسب دست‌نیافتنی‌هاست، به ناآرامی روحانی‌ای نیاز دارد. وورینگر، این امر را قاعده متناقضی می‌داند که از عرفان‌گرایی خاص اکسپرسیونیستی سرچشمه می‌گیرد (وورینگر، ۲۰۰۷، ص ۱۰۹۱۰۶). برای اکسپرسیونیست‌ها، واقعیت فی‌نفسه فاقد معناست. اکسپرسیونیسم، بیرون آوردن خویش است و شاید کامل‌ترین هنر خودمداری باشد که تاکنون ظهور کرده است (شیخ مهدی، ۱۳۷۷، ص ۴۱). در آیین پروتستان، بر اساس مؤلفه‌هایی همچون تعالی مطلق خدا، دوری او از انسان و جهان و نقش حیاتی ایمان به شخص عیسی مسیح علیه‌السلام، به منزله میانجی آنها یا به منزله وحدت نامتناهی و متناهی و تقاطع جاودانگی و زمان که خود هم لحظه‌ای از زمان و هم بنیاد آن است (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۶۸)، خویش را بیان کردن از طریق درون‌گرایی است که به تجربه دینی جنبه‌ای شخصی بخشیده، با کنار گذاردن مرز میان قلمرو دینی و قلمرو دنیوی، همه ابعاد زندگی بشری را با دین پیوند می‌زند و این همه تنها با عنصر تجرید محقق می‌شود.

بیان در اکسپرسیونیسم

یکی از مهم‌ترین عناصر جنبش اکسپرسیونیسم، عنصر «بیان» (expression) است که ارتباط این جریان با هنر دینی پروتستان را قوت می‌بخشد. همان‌گونه که این جنبش در شعار خود می‌گفت آنچه در هنر اهمیت دارد، شبیه‌سازی طبیعت نیست، بلکه بیان احساسات از راه گزینش رنگ‌ها و خطوط

است (گامبریچ، ۱۳۹۰، ص ۵۵۷). این بیان، مبتنی بر شور و هیجانی نیست که در چهره‌ای بدرخشد یا حرکتی خشن آن را تصدیق کند، بلکه بیان در تمامی چیدمان یک تابلو حضور دارد (پارمزان، ۱۳۸۹، ص ۱۹) و هر کنشی در ایجاد هر بخش از اثر هنری، بیان به‌شمار می‌آید. به عبارت دیگر، در واقع بیان آشکارسازی یک فکر، هیجان یا کیفیتی معنایی از طریق فرم هنری است؛ به همین دلیل گاهی در هنر مترادف اصطلاح محتوا نیز خوانده می‌شود (اوکویرک و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۰). عنصر بیان در اکسپرسیونیسم، با یکی از متداول‌ترین آراء در مورد چیستی هنر ارتباط دارد که می‌گوید هنر ذاتاً صورتی از بیان و آن هم بیان احساس است. این دیدگاه، آنقدر شایع است که محققان، ناقدان و خود هنرمندان آن را نظری مهم فرض کرده‌اند (گراهام، ۲۰۰۵، ص ۱۳۳). کروچه (Croce) و کالینگوود (Collingwood)، این دیدگاه را به صورت دقیق‌تر مطرح کردند. آنها تفکر مبتنی بر مفاهیم را با آنچه کروچه، «شهود» (intuition) و کالینگوود، «تخیل» (imagination) می‌نامد، از اساس متفاوت می‌دانند و هر دو فعالیت ذهنی را به چند مرحله تقسیم می‌کنند که از دریافت داده‌های خام احساس و ادراک ما آغاز می‌شود و در مرحله شهود یا تخیل است که از این داده‌ها، آگاهی درستی به‌دست می‌آوریم؛ یعنی هنگامی که آنها را بر خود و دیگران بیان می‌کنیم. کروچه، شهود و بیان را معادل می‌گیرد و می‌گوید هنر یا شهود است یا بیان. در دیدگاه کالینگوود، هنر بیان است در سطح تخیل. از این رو، از منظر این دو، آنچه بیان نباشد، هنر نیست (شپرد، ۱۹۸۷، ص ۲۱-۲۳).

هنرمند اکسپرسیونیست، با بیان کردن در خلق اثر هنری، طبیعت را دست‌کاری می‌کند، اما تنها نه در جهت زیباتر کردن، بلکه گاهی آن را زشت‌تر می‌کند. با آنکه فریاد برخاسته از ترس و اضطراب نمی‌تواند زیبا باشد، اما از منظر فردی همچون مونک، که آن را به تصویر می‌کشد، صرفاً نظر کردن به جنبه زیبا و دلپذیر زندگی، از واقعیت و صداقت به دور خواهد بود. اکسپرسیونیست‌ها از آنجاکه درباره رنج‌های انسان، فقر و خشم و شهوت آدمی احساس عمیقی داشتند، بر این باورند که تأکید بر هماهنگی و زیبایی در هنر، حاصل چشم بستن بر واقعیات است. از این رو، هنر استادان بزرگ پیشین همچون *رافائل* (Raphael) و *کوردجو* (Correggio) در نظر آنان، فریب‌کارانه و فاقد صداقت بود. آنها می‌خواستند با واقعیات عریان هستی انسان روبه‌رو شوند و همدلی خود را با محرومان و زشت‌رویان ابراز کنند (گامبریچ، ۱۳۹۰، ص ۵۵۲-۵۵۴) و به بیان این احساس پردازند. از منظر یک اکسپرسیونیست، این دست هنرمند است که از لابه‌لای آنها، آنچه را که در پس پشتشان وجود دارد، بیرون می‌کشد و به ما فرصت می‌دهد تا شکل واقعی آنها را رها از قید و بند خفه‌کننده واقعیت دروغین بشناسیم. هنرمند

اکسپرسیونیست صرفاً گیرنده نیست، بلکه خالق واقعی است که به جای شکل فانی و تصادفی، معنای ازلی و جاودانه حقایق و اشیا را می‌جوید (رحمیان، ۱۳۷۰، ص ۱۱-۱۲).

اما پرسش این است که عنصر بیانی در اکسپرسیونیسم، چه ارتباطی با مفاهیم دینی، بخصوص مذهب پروتستان دارد؟ آن‌گونه که پیش‌تر بیان شد، هر هنری ناگزیر مسئله‌غایی را تجسم می‌بخشد و هنری که از عنصر بیان برخوردار است، در این امر صداقت بیشتری خواهد داشت. تیلیش در این‌باره نشان می‌دهد که اگر هنرمند بخواهد برخوردی اصیل با واقعیت را ژرف‌تر از سطح ظاهری‌اش بیان کند، به ناچار از عنصر بیانی استفاده خواهد کرد. درحالی‌که عناصر دیگر سبک‌های هنری، تنها به شکلی غیرمستقیم نمایانگر امر غایی‌اند، عنصر بیانی آن را مستقیماً نمایش می‌دهد. البته معمولاً این عنصر به‌تنهایی در اثر هنری ظاهر نمی‌شود و سایر عناصر می‌توانند بیان دینی آن را تعدیل می‌کنند. در حقیقت، آنچه در سبکی مبتنی بر عنصر بیانی، همچون اکسپرسیونیسم بیان می‌شود، ذهنیت هنرمند به معنای عنصر ذهنی سبک هنری نیست، عنصری که در امپرسیونیسم (impressionism) و رمانتیسیسم (romanticism) غالب است، بلکه آنچه بیان می‌شود، ساحت عمق واقعیت است، بنیان و مغایکی که همه چیز در آن ریشه دارد. این امر، دو واقعیت مهم را توضیح می‌دهد: تسلط عنصر بیانی بر سبک هنری همه ادواری که در آنها هنر دینی آفریده شده است و تأثیر دینی هر سبکی که عنصر بیانی در آن غالب است، حتی اگر هیچ نشانی از هیچ سنت دینی در آن نباشد (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۷۲-۷۴). طبق باور پروتستانی، کسی که می‌تواند بار گناه را بر دوش کشیده و آن را بیان کند، نشان می‌دهد که از قبول حق، علی‌رغم گناهان باخبر است و کسی که می‌تواند پوچی و بی‌معنایی را تاب آورد و «بیان» کند، نشان می‌دهد که معنا را در درون برهوت بی‌معنایی خود تجربه می‌کند. این امر، مؤلفه‌ای به‌شمار می‌رود که در اکسپرسیونیسم، به گونه‌ای دیگر جلوه کرده است. عنصر بیانی در اکسپرسیونیسم تغییر و تبدلی بنیادین در واقعیت معمول را با استفاده از عناصر موجود در این واقعیت طلب می‌کند. اما آنها را به شکلی به کار می‌برد که در واقعیت معمول و همیشگی وجود ندارد و نفس بیان کردن ظاهر طبیعی چیزها را بر هم می‌زند. با این رویکرد، اکسپرسیونیست‌ها از زندگی کابوس‌وار و غرق در نشانه‌های تهدیدکننده با معماری و فضاهای تاریک و روشن و با شوری برخاسته از خودآزایی، خود را درون عرصه‌هایی از معنویت، عقل و امر مقدس پرتاب می‌کنند که به مسئولیت خود، که نفی و انکار پاره‌ای از جدی‌ترین ارزش‌هاست، پاسخ دهند (آزل و آيفر، ۱۳۸۰). بر همین اساس، عنصر بیانی که از یک‌سو، مؤلفه‌ای کلیدی در اکسپرسیونیسم است و از سوی دیگر، مؤلفه هنر دینی، ارتباط میان اکسپرسیونیسم و

پروتستانتیسم را نشان می‌دهد. مراد نگارنده این نیست که اکسپرسیونیسم مولود پروتستانتیسم است، بلکه این وجوه شواهدی برای تبیین نسبت و ارتباط میان این دو جریان است.

بی‌قراری انسان و تصویر تاریک از هستی

اصل مذهب پروتستان، تأکیدی بر فاصله نامتناهی میان خدا و انسان است. در نگرش پروتستانی، خدا روحی است که در وجود، صفات و حقیقتش نامحدود، ابدی و لایتغیر است (تیسن، ۱۳۵۶، ص ۲۵) و قوای انسان در اثر گناه نخستین کاملاً فاسد گشته و در نتیجه، او برای نجات خود، هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد (الامیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۸۷). از این رو، آموزه‌ای به نام فیض به معنای خلاصی بخشیدن و نجات دادن گناه‌کاران در حالتی که لیاقت و استحقاق آن را ندارند، از سوی خدا مطرح می‌شود (نامه اول پولس رسول به تیموتائوس، ۱: ۲). وجود فاصله نامتناهی میان خدا و انسان، تأکیدی است بر ذات متناهی انسان و انقیادش به مرگ و بالاتر از همه، جدایی و بیگانگی او نسبت به وجود حقیقی خود و وابستگی‌اش به نیروهای اهریمنی؛ نیروهایی که آدمی را به دست خویش نابود می‌کنند. ناتوانی انسان در رهایی خویش از این اسارت و بندگی، مصلحان دینی را متوجه آموزه وحدت مجدد با خدا ساخته است؛ وحدتی که در آن تنها خدا فعال است و انسان فقط دریافت می‌کند. البته چنین دریافتی، نه تنها بر اساس دیدگاهی منفعل، ناممکن است، بلکه مستلزم والاترین شجاعت است؛ یعنی شجاعت قبول این متناقض‌نما که «گناهکار عادل شمرده شده (justification) است» و این انسان است که در عین اضطراب، گناه و یأس، مورد قبول نامشروط خداست (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۶۸). از منظر مذهب پروتستان، ایمان، حقیقی و واقعی، همانا اطمینانی سرشار و بی‌محابا به فیض خداست و طبق این ایمان، باید با تمام وجود به خدا و وعده‌های او اعتماد کنیم و به آنها اطمینانی راسخ داشته باشیم (براون، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶-۱۳۷). انسان می‌تواند صبورانه در شکنجه‌ها، گرسنگی‌ها، سرماها، تحقیرها، سرزنش‌ها و شرایط نامطلوب دیگر، و تنها با اعتماد بر اینکه پادشاه هرگز او را ترک نخواهد کرد و نیازهای او را برآورده خواهد کرد، تا از این زندگی گذر کند، تا اینکه دوره نبرد خود را کامل کرده، فاتح و پیروز خوانده شود (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

عناصری همچون وجود انسان در جهانی سرشار از گناه، اضطراب، یأس، روح در زیر فشار و عذاب و در آتش التهاب و گداختگی هولناک اشتغال‌های ذهنی اکسپرسیونیستی نیز هستند (فرنس، ۱۳۹۰، ص ۱۳)، که نشان از ارتباط با مذهب پروتستان دارد. تحت تسلط سبک بیانی اکسپرسیونیستی در اوایل قرن بیستم، تلاش در جهت بازآفرینی هنر دینی، عموماً منجر به کشف دوباره نمادهایی شد که بیانگر سویه منفی و تاریک

سرنوشت بشری بودند. این امر، نشانگر حضور عنصر پروتستان در وضعیت این دوران است: هیچ راه حل ناتمامی را نباید به کار بست، بلکه باید وضعیت بشری را با تمام کشمکش‌هایی شجاعانه بیان کرد؛ زیرا اگر بیان شود، در حال، پشت سر گذارده شده است (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۷۵). تنش‌های درون اکسپرسیونیسم که با رویکرد پروتستانی همخوانی دارد، متأثر از نیچه و قطب‌های مثبت و منفی روان انسان نیز است. تنش‌هایی که لبریز از بی‌قراری و دل‌شوره است و مثل این انسان بی‌قرار، به تعبیر نیچه همچون دیوانه‌ای است که سروکارش با بازار است و در روز روشن، با چراغ و در ملأ عام به دنبال خدا می‌گردد و فریاد می‌زند و نمی‌تواند دانش هول‌انگیز خود را پنهان دارد که پس از مرگ خدا، انسان به نیست‌انگاری سرد و منجمد سقوط می‌کند (نیچه، ۲۰۰۱، ص ۱۱۱۹-۲۰). تأکید نیچه بر خودآگاهی، خودسروری و به کمال رساندن پرشور خویشتن، نیروی محرکه سرشاری برای شیوه تفکر اکسپرسیونیسم شد. نویسندگان اکسپرسیونیست؛ با آن گرایش‌شان به وضعیت‌های تنش‌آلود، وجد یا درماندگی حاد ظاهراً بیشتر اهل مبالغه‌اند. فریاد که غالباً در هنر اکسپرسیونیستی با آن روبه‌رو می‌شویم، همیشه فریاد شادی نیست. مونک در چاپ سنگی معروف سال ۱۸۹۴ خود نشان داد که ممکن است جیغ ناشی از دهشت وجودی نیز باشد (فرنس، ۱۳۹۰، ص ۱۱ و ۱۳). شاعر امپرسیونیست، مجذوب جنبه‌های بساوشی و حسی پدیده‌ها می‌شد، حال آنکه شاعر اکسپرسیونیست، نیاز به اشارتی دورتر را احساس می‌کند؛ نیاز به اینکه با استفاده دقیق از ایماژها و نمادها نشان دهد که معنای غایی جهان شاید ورای صرف ظاهر بیرونی آن نهفته باشد (همان، ص ۲۷). این همان بیان مسئله غایی در دیدگاه پروتستانی است که در سبک اکسپرسیونیسم تجلی یافته است. البته این امر به معنای آن نیست که هنرمندان اکسپرسیونیست، آگاهانه چنین موضعی را نسبت به هستی اتخاذ کرده‌اند، بلکه از آنجاکه هر سبک و هر دوره بیانی متفاوت از مسئله غایی را می‌پذیرد، این سبک در ارتباط موثر و متأثر با فرهنگ و دین چنین تجسم یافته است که در این دوره با دیدگاه پروتستانی همخوانی دارد.

مطالعه موردی: تطبیق مبانی نظری بر فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری»

تطبیق مبانی نظری را می‌توان درباره مصداق‌های هریک از هنرها انجام داد. در اینجا سینما را انتخاب می‌کنم که در هنرهای معاصر جایگاه بسیار مهمی دارد، به گونه‌ای که بنیامین، بر این باور بود که همه مسایل هنر معاصر در رابطه با سینماست که به صورت‌بندی‌هایی خود می‌رسند (پین و باربرا، ۲۰۱۰، ص ۶۵). در میان فیلم‌های اکسپرسیونیستی نیز فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری» (۱۹۲۰) ساخته روبرت وینه انتخاب شده است؛ زیرا با آنکه این اثر نخستین فیلم اکسپرسیونیستی نیست، اما به طور قطع می‌توان گفت این اثر مشهورترین فیلم سبک اکسپرسیونیسم است. داستان این فیلم از این قرار است که در سال

۱۸۳۰، کالیگاری (Krauss)، به یک شهر کوچک آلمان وارد می‌شود و نمایشی در یک بازار مکاره برپا می‌کند. همزمان، قتل‌هایی مرموز در شهر رخ می‌دهد. در نمایش کالیگاری، خوابگردی به نام سزار (فایت) (Veidt) آینده‌آفراد را پیش‌گویی می‌کند. سزار در شبی که آلن (تواردوسکی) (Twardowski)، فرانسیس (فه‌ئر) (Fehér) و جین (داگوفر) (Dagover) به دیدن نمایش آمده‌اند، طالع آلن را می‌بیند و پیش‌بینی می‌کند که او به زودی خواهد مرد و در همان شب آلن به قتل می‌رسد. فرانسیس، که به کل قضایا مشکوک شده است، در زمانی که سزار جین را می‌رباید، سر می‌رسد. در تعقیب و گریز، سزار از حال می‌رود و می‌میرد. با پی‌گیری ماجرا مشخص می‌شود که سزار دیوانه‌ای فراری از یک تیمارستان بوده و کالیگاری، دکتری از همان تیمارستان است که از قدرتش سوءاستفاده می‌کرده و بیمارانش را وادار به جنایت می‌کرده است. اما این پایان داستان نیست؛ زیرا مشخص می‌شود تمام فیلم از زبان فرانسیس که دیوانه‌ای در یک تیمارستان است، تعریف می‌شده و جین و سزار هم ساکنین دیگر تیمارستان هستند و دکتر کالیگاری ریاست آن تیمارستان را بر عهده دارد.

منتقدان مختلفی خوانش‌های متفاوتی از این فیلم ارائه کرده‌اند: برخی، فیلم را بازتابی از روحیه آلمانی در شرف جنون دانسته‌اند که دل‌مشغولی مرگ دارد و آماده استقبال از فاشیسم است (کراکاتر، ۲۰۰۴؛ ایزنر، ۱۹۶۹). برخی دیگر، این فیلم را مظهر میل به گریز از پیامدهای هولناک بحران اقتصادی و تورم و حتی گریز به بطن وحشت دانسته‌اند (منو و فرنکل، ۱۹۷۱). آنچه در این بخش اهمیت بیشتری دارد، ارائه خوانشی از این فیلم است که چهار وجه ارتباط میان اکسپرسیونیسم و مذهب پروتستان را بیان دارد. هدف از این امر این نیست که فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری» را اثری پروتستانی معرفی کنیم، بلکه هدف بیان امکان خوانش پروتستانی از این فیلم اکسپرسیونیستی، به دلیل وجود مؤلفه‌های مشترک میان این سبک هنری و مذهب پروتستان است. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، هر اثر هنری خواسته یا ناخواسته، تفسیری از مسئله‌غایی انسان ارائه می‌دهد. این امر، در سینما نیز صادق است و در «اتاق کار دکتر کالیگاری» بنابر الگوی سینمای اکسپرسیونیستی، جابه‌جایی‌هایی میان نشانه‌ها صورت می‌گیرد تا از آنها احساسی از گرایش به امر قدسی ایجاد شود (آزل و آیفر، ۱۳۸۰). بدین منظور، سبک، در فیلم‌های اکسپرسیونیستی به شدت انتزاعی است. زوایای آریب دوربین، اندام‌ها، شکل‌ها و صحنه‌ها را از فرم می‌اندازد. صحنه‌آرایی‌ها عجیب و غریب و ناهماهنگ و از نظر قاب‌بندی که تقریباً گوتیک هستند، نورپردازی هم به علت استفاده از وضوح شدیدی که سایه‌های دراماتیک ایجاد می‌کند، به شدت انتزاعی است (هیوارد، ۲۰۰۰، ص ۱۷۶). این خصوصیات، دست به دست هم می‌دهند که فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری» را بتوان خارج از خوانش روان‌شناسی یا سیاسی، بیانگر تفسیری از مسئله انسان و

تعلق خاطر غایی او دانست که در پی «بیان» تفسیری ژرف‌تر از ظاهر، نسبت به انسان و جامعه انسانی است. شیوه «اتاق کار دکتر کالیگاری»، در آشنایی‌زدایی با فضاهای واقع‌گرایانه و کاربرد زاویه‌های نامتعارف، وضعیت ذهنی خاصی را به تصویر می‌کشد که با واقعیت، زاویه دارد و در قالبی انسان‌شناسانه، با پرداختی تلویحی به این مسئله می‌پردازد که انسان چگونه باید زندگی کند (مایلز، ۱۳۸۵، ص ۲۷) و اکنون در چه موقعیتی قرار دارد. بر اساس تفسیر پروتستانی، فیلم انسانی را به تصویر می‌کشد که می‌تواند بار گناه را بر دوش کشیده و در دنیایی سرشار از گناه، آن را «بیان» کند. کسی که می‌تواند پوچی و بی‌معنایی را تاب آورد، بیان کند و معنا را در درون برهوت بی‌معنایی خود تجربه می‌کند، دنیای فانتزی و تاریک فیلم به مخاطب گوشزد می‌کند.

از آنجاکه یک فیلم بر خلاف نقاشی و نمایش‌نامه، شی‌ای بی‌زمان و ابدی نیست، بلکه در بستر شرایط تاریخی عینی تولید می‌شود و واکنش مخاطبان را برمی‌انگیزد، فیلم‌ها را نمی‌توان بدون ارجاع به آن آرمان‌ها و نگرانی‌های اجتماعی که موجب تولید و موفقیت یا عدم موفقیتشان در گیشه می‌شود، به درستی تحلیل کرد (همان، ص ۴۲). «اتاق کار دکتر کالیگاری»، از همان فرهنگی سرچشمه گرفته است که بستر ظهور پروتستان به‌شمار می‌رود. از این رو، ارتباط فرهنگی - تاریخی میان این سینما و پروتستان می‌توان یافت که تجرید و پرداخت ذهنی داستان در فیلم نشانگر آن است. علاوه بر این، مؤلفه‌های دیگری نیز در این سینما مؤثر است. شکست آلمان در جنگ جهانی اول و به دنبال آن، محاصره اقتصادی - فرهنگی این کشور موجب شد صنعت سینمای وایمار، برای دستیابی به هویتی مستقل کوشش کند. در این تلاش، با رجوع با سنت‌های سده‌های پیشین، سینمای اکسپرسیونیسم آلمان پدید آمد که ظاهر دنیای واقعی را در هم می‌ریخت، یعنی هویت واقعی آن را نشان نمی‌داد و با اعتراض به از خودبیگانگی و استبداد، از طریق عشق و محبت، ندای صلح سر می‌داد (رحیمیان، ۱۳۷۰، ص ۲۶). «اتاق کار دکتر کالیگاری»، محصولی از این بستر اجتماعی - فرهنگی است که نشان می‌دهد یک جامعه چگونه خود را به خود نمایش می‌دهد (مایلز، ۱۳۸۵، ص ۳۱) و یک خودکاوی برای انسان آلمانی به‌شمار می‌رود. این امر بیانگر وجه دوم از وجوه ارتباط میان اکسپرسیونیسم و پروتستانیسم است که در وجوه خاص ارتباط بیان شد.

بر اساس مبانی نظری که ارائه شد، بررسی دو عنصر بیان و محتوای تاریک و تنش‌زا در فیلم خوانش پروتستانی را تکمیل می‌کند. آنچه قدرت «بیان» در فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری» را قوت می‌بخشد، سبک اکسپرسیونیستی آن است. در این فیلم، طبق الگوی اکسپرسیونیستی، واقعیت خارجی دنیای دور و بر کنار گذاشته می‌شود تا واقعیت درونی آن کشف و تبیین شود. ابزار لازم برای این رویکرد، پیش از هر چیز، طراحی صحنه و لباس، شیوه بازیگری و فیلم‌نامه است. به‌طوری‌که وینه از

طریق صحنه‌های به شدت استیلیزه‌شده، دکورهای عجیب و غریب، نورپردازی با وضوح قوی، حرکات و زوایای دوربینی خودنما و بازی‌های اغراق‌آمیز، ظاهر واقعیت را در هم می‌شکند تا واقعیتی جدید خلق کند که در واقع، این واقعیت حقیقت دنیای معاصرش است. فیلمنامه‌های اکسپرسیونیستی نیز در جهت خدمت به تصویر کشیدن این دنیای حقیقی نوشته می‌شدند (رحیمیان، ۱۳۷۰، ص ۱۷). از این رو، عنصر بیان امری بسیار مهم در این فیلم است که ارتباط تنگاتنگی با هنر دینی پروتستان دارد. نفس بیان کردن، ظاهر طبیعی چیزها را بر هم می‌زند و موجب دخالت در واقعیت می‌شود که به عنوان یکی از بارزترین ویژگی‌های سینمای اکسپرسیونیستی برای دستیابی به یک شیوه بیانی مستقیم مطرح است (همان، ص ۴۷) و برای برخورد اصیل با واقعیت در قالبی ژرف‌تر از سطح ظاهری‌اش استفاده می‌شود. در حالی که عناصر دیگر سبک‌های هنری، تنها به شکلی غیرمستقیم نمایانگر امر غایی اند؛ عنصر بیانی آن را مستقیماً نمایش می‌دهد و سایه پروتستانی این دیدگاه نمایان است (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۷۲-۷۳).

وجه آخر خوانش منطبق با دیدگاه پروتستانی در فیلم «اتاق کار دکتر کالیگاری»، بررسی عناصری همچون وجود انسان در جهانی سرشار از گناه، اضطراب، یأس، روح در زیر فشار و عذاب است که اشتغال‌های ذهنی اکسپرسیونیستی به‌شمار می‌روند (فرنس، ۱۳۹۰، ص ۱۳). این امر نمایانگر دهشت وجودی انسان در دیدگاه پروتستانی است که از یک‌سو، در اضطراب، گناه و یأس به دلیل عدم توانایی برای فرار از گناه به سر می‌برد و از سوی دیگر، تناقضی را پذیرفته که مورد قبول نامشروط خدا قرار گرفته است (تیلیش، ۱۹۷۰، ص ۶۸). در دنیای فیلم که ممکن است تصویر ذهنی دیوانه (فرانسیس)، یا محلی برای کنترل انسان‌ها و سوءاستفاده از آنها توسط دیوانه‌ای دیگر (کالیگاری) باشد، حتی سایه‌ها نیز ظاهری ترسناک دارند. سایه‌ها حرکت نمی‌کنند و روی صحنه و در جهتی ظاهراً مخالف با حالت طبیعی، نقاشی شده‌اند. خانه‌ها، شکلی غیرعادی و مرموز دارند. درها به شکلی نامتعارف باز می‌شوند و ظاهر آنها به گونه‌ای است که گویا اگر باز شوند، انسان را به درون خود کشیده و گرفتار می‌کنند. پنجره‌ها، نامنظمند و ساختمان‌ها شکلی نامتعارف دارند. لبه‌های نوک تیز اشیاء، گیاهان و اجزای ساختمان‌ها، کوه‌های عجیب و غریب و زیگزاگ مانند، در کنار نیروی قدرتمندی همچون کالیگاری که سزارها را به بردگی کشیده و به جنایت در قالبی جبرآمیز می‌کشاند، همه موجب می‌شود که فیلم، دنیایی فاقد آرامش و امنیت را به تصویر کشد که ترس و اضطراب جزو جدایی‌ناپذیر آن است. فیلم، به مخاطب نشان می‌دهد که جامعه انسانی می‌تواند همان تیمارستانی باشد که فرانسیس‌ها و جین‌ها را در موقعیتی توأم با ترس، یأس و اضطراب قرار داده، سزارها را بازیچه استبداد و سوءاستفاده کالیگاری‌ها کرده است و این همه فقط مسائلی زودگذر از جریان جامعه نیست.

انسان پروتستان، به واسطه فاصله نامتناهی با خدا (تیسن، ۱۳۵۶، ص ۲۵) و فساد قوای آن در اثر گناه نخستین و عدم توانایی برای نجات خویشتن (الامیرکانی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۸۷) و مواجهه با محدودیتی به نام مرگ، راه فراری از این جریان نخواهد داشت. تنها کسانی در این گام موفق می‌شوند که در برهوت بی‌معنایی، صبورانه در شکنجه‌ها، گرسنگی‌ها، سرماها، تحقیرها، سرزنش‌ها و شرایط نامطلوب دیگر، و تنها با اعتماد بر اینکه پادشاه هرگز او را ترک نخواهد کرد و نیازهای او را برآورده خواهد کرد تا از این زندگی گذر کند، تا اینکه دوره نبرد خود را کامل کرده، فاتح و پیروز خوانده شود (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). «اتاق کار دکتر کالیگاری»، با داشتن مولفه کلیدی «بیان» دنیای واقعی را بر هم می‌زند تا حقیقتی ژرف‌تر از ظاهر را به مخاطب یادآور شود. نوع فیلم‌برداری و میزانشن‌های خاص اکسپرسیونیستی فیلم، خوابی وهم‌آلود از واقعیت ژرف‌تر از ظاهر را برای مخاطب به نمایش می‌گذارد که در پی پرده‌برداری از حقیقت دنیای معاصر است؛ حقیقتی که ریشه در باورهای پروتستانی نسبت به هستی و دهشت وجودی انسان دارد.

نتیجه‌گیری

پذیرفتن وجود ارتباط و تأثیر میان دین، فرهنگ و هنر و فهم دین، به صورت وجودی و نه نظری، موجب از بین رفتن چندگانگی میان ساحت‌های دینی، فرهنگی و هنری می‌شود و این ساحت‌ها را در یک راستا و در تأثیر و تأثر با یکدیگر قرار می‌دهد. حاصل این دیدگاه، قابلیت دینی تمام سبک‌های هنری در باب آن چیزی است که به عنوان تفسیر و بیان مسئله غایی انسان بیان می‌شود. اکسپرسیونیسم، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌ها و سبک‌های هنری قرن بیستم، به دلیل دارا بودن برخی از خصوصیات منحصر به فرد، سبکی قابل تطبیق بر اندیشه دینی پروتستانی به‌شمار می‌رود. علاوه بر ارتباط میان دین و سبک‌های هنری، که اکسپرسیونیسم را در ارتباط مستقیم با دین و از جمله مذهب پروتستان قرار می‌دهد، وجود اشتراک فرهنگی - تاریخی، عنصر بیانی که موجب صداقت هنری می‌شود و همچنین محتوای تنش‌زا و تاریک آثار هنری اکسپرسیونیستی که در الهیات پروتستانی نیز نظیر آن دیده می‌شود، این ارتباط را قوت می‌بخشد. البته جست‌وجوی ارتباط میان اکسپرسیونیسم و مذهب پروتستان در این نوشتار، بدین معنا نیست که هر اثر هنری اکسپرسیونیستی، نمونه‌ای از هنر دینی پروتستانی به‌شمار می‌رود، بلکه وجوه ارتباطی میان این دو بیانگر قابلیت ظهور هنر دینی مبتنی بر آموزه‌های پروتستانی در آثار اکسپرسیونیستی است. حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که می‌توان بر این مبنا، خوانش‌های دینی از آثار هنری ارائه داد که هم در جهت فهم اثر هنری و هم در جهت رسیدن به مبانی هنر دینی باشد.

منابع

- Graham, Gordon, 2005, "Expressivism: Croce and Collingwood", *The Routledge Companion to Aesthetics*, 2nd Edition, Berys Gaut and Dominic McIver Lopes(eds.), London: Routledge, pp.119-130.
- Hayward, Susan, 2000, *Cinema Studies: The Key Concepts*, Second edition, London: Routledge.
- Kracauer, Siegfried, 2004, *From Caligary to Hitler: A Psychological History of the German Film*, Leonardo Quaresima(ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Manvell, Roger and Fraenkel, Heinrich, 1971, *The German Cinema*, London: J.M. Dent & Sons.
- Nietzsche, Friedrich, 2001, *The Gay Science*, Bernard Williams(ed.), trans. Josefine Nauckhoff and Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press.
- Payn, Michael and Barbera, Jessica Rae(eds.), 2010, *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Second Edition, London: Wiley-Blackwell.
- Sheppard, Anne, 1987, *Aesthetics: An Introduction to the Philosophy of Art*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1964, *The Meaning and End of Religion*, New York: New American Library of World Literature.
- Tillich, Paul, 1970, *Theology of Culture*, Robert C. Kimball(ed.), London: Oxford University Press.
- Worringer, Wilhelm, 2007, *Abstraction and Empathy: A Contribution to the Psychology of Style*, Trans. Michael Bullock, Chicago: Elephant Paperbacks.

- الامیرکافی، جیمس انس، ۱۸۹۰، *نظام‌التعلیم فی علم‌اللاهوت‌التویم*، بیروت، مطبعه الامیرکان.
- اوکویرک، اتو جی و دیگران، ۱۳۹۰، *مبانی هنر: نظریه و عمل*، ترجمه محمدرضا یگانه‌دوست، تهران، سمت.
- آرناسن، یورواردور هاروارد، ۱۳۸۸، *تاریخ هنر نوین*، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران، نگاه.
- آزل، هانری و ایفر، آمده، ۱۳۸۰، «سینما و امر قدسی»، ترجمه گروه ترجمه کتاب ماه هنر، کتاب ماه هنر، دوره اول، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۴۸-۵۳.
- براون، رابرت مک آفی، ۱۳۸۲، *روح آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، موسسه نگاه معاصر.
- بکولا، ساندرو، ۱۳۸۷، *هنر مدرنیسم*، ترجمه رویین پاکباز و دیگران، تهران، فرهنگ معاصر.
- پارمزان، لوردانا، ۱۳۸۹، *هنر قرن بیستم: جنبش‌ها، نظریه‌ها، مکاتب و گرایشات ۲۰۰۰-۱۹۰۰*، ترجمه مریم چهرگان و سمانه میرعابدی، تهران، نظر.
- تیسن، هنری، ۱۳۵۶، *الهیات مسیحی*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- دانستن، جی. لسلی، ۱۳۸۱، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- رحیمیان، بهزاد(گردآوری)، ۱۳۷۰، *اکسپرسیونیسم آلمان*، تهران، فیلم‌خانه ملی ایران.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۹۱، «تأملی در باب فلسفه فرهنگ: تعریف فرهنگ(۲)»، *زمانه*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۱۰-۱۱.
- رید، هربرت(ویراستار)، ۱۳۶۷، *کتاب هنر*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- شنايدر، رولاند، ۱۳۷۴، «اکسپرسیونیسم»، ترجمه گیلدا ایروانلو، *نقد سینما*، دوره اول، ش ۵، ص ۲۰۴-۲۰۷.
- شیخ‌مهدی، علی، ۱۳۷۷، *نظریه انتقادی و سینمای آلمان*، تهران، حوزه هنری.
- فرنس، ریموند استفان، ۱۳۹۰، *اکسپرسیونیسم*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، مرکز.
- کلی، مایکل(ناظر)، ۱۳۸۳، *دایره‌المعارف زیبایی‌شناسی*، سرویراستار مشیت علائی، تهران، گسترش هنر.
- گامبریچ، ارنست هانس، ۱۳۹۰، *تاریخ هنر*، ترجمه علی رامین، تهران، نی.
- گیسلر، نورمن ال. و کوردان، وینفرد، ۱۳۹۱، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
- مایلز، مارگارت روت، ۱۳۸۵، *دیده و ایده: جایگاه مذهب و ارزش‌ها در فیلم‌های سینمایی*، ترجمه حسن بلخاری، تهران، بنیاد سینمایی فارابی.
- وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۹، *درآمدی به آیین پروتستان*، قم، ادیان.

- Eichenberger, Ambros, 1997, "Approaches to Film Criticism", *New Image of Religious Film*, John R. May(ed.), Kansas City: Sheed & Ward, pp.3-16.
- Eisner, Lotte, 1969, *The Haunted Screen: Expressionism in the German Cinema and The Influence of Max Reinhardt*, trans. Roger Greaves, London: Thames & Hudson.

مقدمه

بحث از تأثیر آموزه‌های آیین زرتشت بر فرهنگ و باورهای بنی اسرائیل، از نظر اندیشمندان اسلامی و غربی در مطالعات ایران‌شناسی و زرتشت‌شناسی، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به اوج خود رسید (آژیر، ۱۳۹۲، ص ۷۷). تأثیر دین ایرانیان بر یهودیت پس از دوران جلالی بابلی، هم توسط ایران‌شناسانی مانند میلز و هم توسط سامی‌شناسانی مانند استاو و بوکلن مورد بحث قرار گرفته است (دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳-۱۴۴). دیدگاه‌های مختلفی در زمینه این تأثیرپذیری وجود دارد: برخی یهودیت را پس از اسارت بابلی، به شدت متأثر از آموزه‌های زرتشت می‌دیدند. در مقابل، برخی اندیشمندان منکر تأثیرپذیری می‌باشند و برخی نیز در این مسئله تشکیک کرده‌اند. این مقاله، در پی جمع‌بندی میان آنان است. گرچه تاکنون مباحث زیادی پیرامون این دیدگاه‌ها در میان آثار می‌توان مشاهده کرد، اما در این زمینه نگاه تطبیقی کمتر صورت گرفته است.

زرتشت و زرتشتی‌گری

زرتشت نام پیامبر ایران باستان است. اسامی دیگری نیز برای او بیان شده است که برخی تا چهارده نام برایش ذکر کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۲۷، ص ۳۳۷). زرتشت در اوستا به صورت زَرَتْ اَشْتَر به معنای دارنده شتر زرد یا شتر فرتوت آمده است. نام پدرش، پوروشَسب و نام مادرش دغدو بوده است (عفیعی، ۱۳۷۴، ص ۵۳۵). زرتشت در سی‌سالگی به پیامبری مبعوث شد و نخستین وحی را دریافت کرد (گروه نویسندگان، ۱۳۸۹، ص ۳۱۹؛ ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۵۳). وی در سن ۷۷ سالگی، در آتشکده‌ای در بلخ به دست تورانیان کشته شد (ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۵۶).

زادگاه زرتشت

در کتاب مقدس زرتشتیان، چیزی در مورد زادگاه زرتشت یافت نمی‌شود (دوستخواه، ۱۳۷۴، ص ۱۲). از این رو، محققان آرای متفاوتی ارائه داده‌اند (رک: شاپور شهبازی و منتظری، ۱۳۹۱؛ سن، ۱۳۸۲)؛ برخی زادگاه او را شرق ایران باستان دانسته‌اند (ستگاست، ۱۳۹۰، ص ۸۷). ولی بیشتر مورخان مانند خود زرتشتیان، زادگاه او را غرب ایران و محل بعثت او را کوهی نزدیک دریاچه ارومیه در شمال غرب ایران دانسته‌اند (توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۶۱). البته می‌توان این دو نظر را با هم جمع کرد؛ بدین صورت که زرتشت در غرب ایران متولد شده، اما در شرق ایران به تبلیغ و دعوت آیین خود می‌پرداخت (ناس، ۱۳۸۸، ص ۴۵۳).

زمان زرتشت

تعیین تاریخ دقیق زرتشت دشوار است و آرای گوناگونی در این زمینه مطرح شده است (آموزگار و

واکاوی تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت

سیدمحمد حاجتی‌شورکی / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hajaty65@chmail.ir

محمدحسین طاهری‌اکردی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ taheri-akerdi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲

چکیده

تأثیرپذیری ادیان از یکدیگر، همواره موضوعی مورد اختلاف محققان حوزه مطالعات ادیان بوده است. یکی از حوزه‌های ادیانی که مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است، مسئله تأثیرپذیری یهودیت در دوره اسارت بابلی، از باورهای زرتشتی‌گری است. بیشتر اندیشمندان معتقدند تأثیرپذیری یهودیت از آموزه‌های دین زرتشت می‌باشد. درحالی‌که برخی محققان، این نظریه را نپذیرفته‌اند، دسته‌ای نیز قائل به عدم قطعیت شده‌اند. دسته اول، آموزه‌هایی مانند رستاخیز مردگان، منجی و موعود، فرشته‌شناسی، و داوری نهایی عمومی را برمی‌شمارند که به اعتقاد ایشان این آموزه‌ها از دین زرتشت اقتباس شده است. این مقاله، پس از بررسی دیدگاه‌های موجود، این دیدگاه را مطرح کرده که این نوع تأثیرپذیری طبیعی بوده و به دلیل ریشه‌های خدامحور هر دو دین، و وجود انبیای بنی اسرائیل، نمی‌توان این موارد را تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت دانست.

کلیدواژه‌ها: یهودیت، دین زرتشت، جلالی بابل، تأثیر ادیان، رستاخیز، منجی‌گرایی.

تفضلی، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۲۲؛ رضی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۰؛ دوشن گیمن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹). روایت سنتی زرتشتیان، زمان زندگی وی را در حدود سیصد سال پیش از اسکندر، یعنی از حدود نیمه دوم سده هفتم تا اوایل سده ششم پیش از میلاد (سال‌های ۶۶۰ تا ۵۸۳ ق.م) می‌داند (دوستخواه، ۱۳۷۴، ص ۱). از این رو، بیشتر پژوهشگران جدید، زمان تولد زرتشت را ۶۶۰ قبل از میلاد می‌دانند (ناس، ۱۳۸۸، ص ۴۵۳).

کتاب آسمانی

کتاب مقدس زرتشتیان اوستا نام دارد که به زبان اوستایی، که از زبان‌های کهن ایرانی بوده، نوشته شده است. اوستا در عصر ساسانیان، شامل ۳۴۵۷۰۰ واژه بوده که قسمت عمده آن، یعنی حدود سه چهارم آن از بین رفته است. اوستای فعلی ۸۳۰۰۰ واژه دارد و شامل شش بخش زیر است:

۱. گات‌ها (گاهان=سرود)، گات‌های پنج‌گانه زرتشت، قدیمی‌ترین بخش اوستاست. این بخش، با اینکه خود جزئی از یسنه است، اما به سبب انتساب آن به زرتشت و منظوم بودنش، جداگانه از آن یاد می‌شود؛

۲. یسنه (یسنا = جشن و پرستش)؛

۳. ویسپرد (= همه سروران) مشتمل بر نیایش؛

۴. نندیداد (= قانون ضد دیو) درباره حلال و حرام و نجس و پاک‌ها؛

۵. یشتها (= نیایش سرود و تسبیح)؛

۶. خرده اوستا (= اوستای کوچک): در واقع این بخش، بخش جداگانه‌ای نیست، بلکه گزیده‌ای از سراسر نامه دینی زرتشتیان است که در نمازها، جشن‌ها و مراسم گوناگون دیگر خوانده می‌شود (دوستخواه، ۱۳۷۴، ص ۱۵-۳۳؛ توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

بعز گات‌ها، که سروده خود زرتشت است، بخش‌های دیگر نوشته اشخاص دیگری بوده است (دوستخواه، ۱۳۶۶، ص ۴). اوستا دارای شرح و تفسیری است که «زند» نام دارد که در زمان ساسانیان به زبان پهلوی نوشته شده است و به شرحی که بر زند نوشته شده، پازند می‌گویند (مشکور، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳).

تعالیم زرتشت

دین زرتشت مانند سایر ادیان و مذاهب دارای عقاید، آداب دینی، احکام شرعی و جشن‌ها و مراسم‌های گوناگون است. به اختصار برخی از باورهای اعتقادی زرتشتیان عبارت است از (رک: افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۲۵۶-۲۹۸):

اهورامزدا: این واژه به معنای (سرور و دانا) است. زرتشت معتقد است: تنها یک خدای بزرگ ازلی و ابدی

وجود دارد که خالق آسمان و زمین و از همه چیز آگاه است که «اهورامزدا» خوانده می‌شود (بهار، ۱۳۸۴، ص ۴۰؛ اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۲۰-۲۱). روشن نیست که گرایش زرتشتیان به خدایان دوگانه (خدای خیر و شر) از چه زمانی آغاز شده است (توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۶۴؛ رک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۹).

انگره مئینو: این واژه به معنای روح نابودکننده یا خرد خبیث است. بعدها این واژه، به مضان اهریمن، که معادل شیطان است، درآمده است. اهریمن مظهر شرور و بدی‌هاست. در آیین زرتشت، انگره مئینو در مقابل سپتتامینو (قوه نیکی) بیان گردیده است. این دو قوه همیشه باهم در ستیزند و در نهایت، پیروزی با قوه نیکی خواهد بود (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۳۴).

امشاسپند: این واژه از دو جزء «امشه»، به معنای جاودانی و «سپنته»، به معنای مقدس و پاک تشکیل شده است. بنابر تعالیم زرتشت، جهان سرشار از نیروهای معنوی بوده که امشاسپند، ملائکه و ایزد (فرشته) خوانده می‌شوند. این نیروها، به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌شوند: ۱. نیروهای کلی، که شش امشاسپند بوده و مأمور حفظ و انتظام امور عالم وجود و موجب قوام و دوام اشیای مادی می‌شوند. ۲. نیروهای جزئی، که نیروهای هریک از مخلوقات عالم به طور جداگانه است. مثلاً، آفتاب، ماه و سایر اجزاء هریک نیروی بخصوصی دارند که حافظ آنهاست. این نیروهای جزئی از نیروهای کلی منشعب شده‌اند (همان، ص ۱۲۳-۱۲۷).

سوشیانت: واژه «سوشیانت» به معنای نجات‌دهنده، به هریک از منجی‌های موعود زرتشتی اطلاق می‌شود. بنابر سنت زرتشتی، سه هزار سال باقی‌مانده از عمر جهان، عهد سلطنت روحانی زرتشت و سه پسر آینده اوست. هریک به فاصله هزار سال از یکدیگر، قدم به عالم هستی می‌گذارند. در میان موعودهای زرتشتی، توجه بیشتر به آخرین سوشیانت است که به آن «سوشیانس» هم گفته می‌شود. پس از ظهور سوشیانس، جهان پر از عدل و حکمت می‌شود. سعادت و خوشبختی فراگیر شده و اندیشه، گفتار و کردار نیک، ظفر می‌یابد و جهان از دروغ پاک می‌شود (همان، ص ۳۳۴).

دوگانه‌انگاری کیهان‌شناختی: دوگانه‌انگاری در کیش زرتشتی، به معنای تقابل دو نیروی شخصی متضاد در عالم است: خدای خیر، و رقیب شر. بنابراین باور، همه جهان هستی، در نزاع میان خیر و شر درگیرند. اهورامزدا، تشخص همه خیرها و اهریمن، مجسمه همه شرور است (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵).

جاودانگی روح و رستاخیز: بنابر تعالیم زرتشتی، روح پس از مرگ جسمانی، سه روز با بدن می‌ماند. در روز چهارم، به دنبال پاداش و کیفر، به سرای جاودانی در بهشت یا دوزخ جای می‌گیرد و کسانی

که اعمال خوب و بدشان یکسان باشد به مکانی به نام هم‌ستگان منتقل می‌شوند. رستاخیز و قیام مردگان پس از ظهور آخرین سوشیانت خواهد بود (اوشیدری، ۱۳۷۱ ص ۳۸۴ و ۴۹۶؛ کای و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴-۱۷۵). در روز داوری نهایی، روح انسان‌ها با بدن‌هایشان متحد گردیده، افراد نیکوکار از گنهکار جدا گشته و به مدت سه روز به بهشت یا جهنم فرستاده می‌شوند. سه روز بعد، هم انسان‌های خوب و هم افراد شرور، با عبور از انبوه آهن گداخته پاک خواهند شد. ولی به خوبان، آسیبی نخواهد رسید و سپس همه آنان به جاودانگی می‌رسند (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹). لازم به یادآوری است که امروزه شمار زرتشتیان کمتر از دویست هزار نفر می‌باشد. نزدیک به صد هزار نفر از این جمعیت، فعال و دین‌مدارند. حدود سی هزار تن از زرتشتیان مهاجر، در کانادا، ایالت متحده، انگلستان و سایر کشورها مقیم هستند. از شاخه‌های عمده زرتشتی، پارسیان و گبرها می‌باشند که تعداد پیروان پارسیان ۱۱۰ هزار نفر و گبرها ۲۰ هزار نفر است (ملتون، ۱۳۹۳، ص ۳۰۸).

دوره‌های یهودیت

خداوند پس از دوره آباء و مشایخ، حضرت موسی علیه السلام را برای هدایت قوم بنی‌اسرائیل فرستاد. حضرت موسی علیه السلام در بیابان «حوریب» (صحرای سینا) به رسالت مبعوث شد و مأموریت یافت تا به همراه برادرش هارون، به مبارزه با فرعون پرداخته و بنی‌اسرائیل را نجات دهد. حضرت موسی، در صدویست سالگی در موآب از دنیا رفت و وصی او حضرت یوشع بن نون، رهبری دینی مردم را بر عهده گرفت (طاهری آکردی، ۱۳۹۰، ص ۴۰؛ رک: خروج؛ اعداد). قوم یهود، پس از وفات حضرت موسی علیه السلام، تاریخ پرفراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است؛ از دوران طلایی حکومت سلیمان تا دوران اسارت و تبعید در بابل. برخی از موارد مهم این دوران عبارت است از (رک: شولتز، بی‌تا، ص ۱۴۱-۲۱۱):

۱. **عصر داوران (قضات):** عهد عتیق از هنگام تسخیر سرزمین کنعان تا به قدرت رسیدن شائول (طالوت)، نخستین پادشاه بنی‌اسرائیل، که حدود دو قرن طول کشیده است (۱۲۳۰ تا ۱۰۲۳ ق)، عصر «داوران» خوانده است (ابا ابا، ۱۹۷۹م، ص ۲۶). داوران افرادی بودند که پادشاهی نداشتند، اما وظیفه آنان، حل و فصل نزاع‌های داخلی بنی‌اسرائیل بود. آخرین داور سموئیل بود (طاهری آکردی، ۱۳۹۰، ص ۴۴؛ رک: داوران: ۳؛ اول سموئیل: ۷؛ آقارپور، ۲۰۰۵، ص ۶۱).

۲. **عصر پادشاهان:** این عصر شامل چندین حکومت می‌شود: حکومت شائول (طالوت) (اول سموئیل: ۸؛ ۱ به بعد)، حکومت داوود (دوم سموئیل، باب ۲-۵)، و حکومت سلیمان (اول پادشاهان، باب ۱-۳). از اقدامات مهم سلیمان، ساختن «معبد بیت المقدس» (هیكل سلیمان) است که این معبد قبله‌گاه یهودیان شد (همان، باب ۷-۵).

۳. **دوران پس از سلیمان تا جلالی بابل:** بنا بر آنچه در عهد عتیق آمده است، پس از حضرت سلیمان، پسرش رحبعام بر تخت سلطنت نشست. از اسباط دوازده‌گانه بنی‌اسرائیل، تنها دو سبط یهودا و بنیامین از او حمایت کردند. ده سبط باقی‌مانده، دست از حمایت او برداشته و از فرمان او سرباز زدند و حکومت مستقل بنی‌اسرائیل، به رهبری **یربعام بن نابط** را تشکیل دادند. از این‌رو، دو حکومت تشکیل شد. حکومت یهودا با فرمانروایی رحبعام در جنوب و حکومت اسرائیل، به رهبری **یربعام** در شمال. پادشاهان بعدی نیز از نسل این دو بودند. فساد پادشاهان و اصرار مردم بر شرک و بت‌پرستی و تجزیه سرزمین بنی‌اسرائیل، موجب ضعف و بدبختی بنی‌اسرائیل شد. در سال ۷۲۰ ق، آشوریان به حکومت اسرائیل حمله کردند و تعداد بی‌شماری را کشته یا به اسارت بردند. بدین ترتیب، حکومت اسرائیل نابود شد (اول پادشاهان، باب ۱۲ به بعد؛ دوم پادشاهان، باب ۱۷؛ دوم تواریخ: ۹: ۳۰-۳۱؛ ابا ابا، ۱۹۷۹، ص ۵۸-۵۳؛ لوی، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۷۵-۷۷ و ۱۳۵؛ آقارپور، ۲۰۰۵، ص ۷۶-۷۷). پس از سقوط دولت اسرائیل، بار دیگر پادشاهان و مردم دست از گناه و ستمکاری برداشته، و به نصایح انبیای خود گوش فرا ندادند. سرانجام به دلیل عصیان و نافرمانی آنان وعده الهی محقق شد. در سال ۵۸۶ ق بختنصر به اورشلیم حمله کرد. در این حمله، همه خانه‌ها و نیز بیت المقدس سوزانده و ویران گردید و بنی‌اسرائیل را به بابل کوچ داد. بنا بر مکتوب عهد عتیق، «جمیع ساکنان اورشلیم و جمیع سرداران و جمیع مردان جنگی را که ده هزار نفر بودند، اسیر ساخته، برد و جمیع صنعتگران و آهنگران را نیز، چنان‌که سواى مسکینان اهل زمین کسی باقی نماند» (دوم پادشاهان: باب ۲۴-۲۵؛ اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۵۹؛ ماری پت فیشر، ۱۳۸۹، ص ۳۵۴). بختنصر افرادی نظیر فقیران، سالخورده‌گان و بیماران را باقی گذارد تا از شهر ویران‌شده اورشلیم نگهداری کنند. در تخریب و سوزاندن بیت المقدس، بخشی از دیوار غربی بیت المقدس باقی ماند (کلاپرن، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۱۸۵). این حادثه در تاریخ بنی‌اسرائیل، به «جلالی بابل» یا «اسارت بابلی» شهرت دارد (رک: عبدالملک، ۱۹۹۵، ذیل واژه «سبی»، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ افندی اباکاریوس، ۱۳۸۵، ص ۶۳-۷۳).

عصر اسارت بابلی

سرزمین بابل، مکان جدید زندگی بنی‌اسرائیل شد. یهودیان تا زمانی که حاکمان بابل بر آنجا سلطه داشتند، در تبعید بودند. در دوران اسارت یهودیان، بختنصر اجازه عبادت را به اسیران داده بود. از این‌رو، یهودیان شنبه‌ها دور هم جمع شده به عبادت یهوه و آموختن تعالیم موسی و پیامبران می‌پرداختند (کلاپرن، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۵؛ شولتز، بی‌تا، ص ۲۱۰).

یهودیان ده‌ها سال در حال تبعید و اسارت به سر می‌بردند. سرانجام، کوروش در سال ۵۳۹ ق.م به بابل لشکر فرستاد و آنجا را تسخیر کرد. کوروش نسبت به بنی‌اسرائیل، با رأفت و مهربانی خاصی برخورد کرد. بدین سبب، یهودیان برای کوروش احترام بسیار قائل بوده‌اند (پیرنیا و اقبال، ۱۳۷۰، ص ۶۸-۷۰؛ بیات، ۱۳۶۹، ص ۴۷-۵۰؛ گیرشمن، ۱۳۷۲، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ قرنی، ۱۳۷۱، ص ۴۵، زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۵۸-۵۶). وی به یهودیان اجازه داد تا به سرزمین خود بازگردند و معابد ویران‌شده خود را بازسازی کنند (هوار، ۱۳۶۳، ص ۴۲).

بنابر نوشته ویل دورانت «ساعتی که کوروش همچون مرد جهانگشایی، به بابل درآمد و یهودیان اسیر را آزاد گذاشت تا به سرزمین خود بازگردند، یکی از باشکوه‌ترین ساعات تاریخ بنی‌اسرائیل به‌شمار می‌رود» (ویل دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۸۰). کوروش بنیان‌گذار سلسله هخامنشی و فرمانروای بابل شد. برخی مورخان و اوستاشناسان، با استناد به مدارک و شواهدی، آئین هخامنشیان را زرتشتی‌گری دانسته‌اند. از شواهدی که بر این نظر اقامه شده، این است که پادشاهان هخامنشی همه‌جا از «اهورامزدا» با تعظیم و احترام یاد کرده‌اند. ایرانیان دوره هخامنشی نیز معتقد به اهورامزدا بودند. این نام ویژه آئین زرتشت بوده و پیش از زرتشت در میان اقوام آریایی و هندویید دیده نشده است (رضی، ۱۳۵۲، ص ۷۳؛ پیرنیا و اقبال، ۱۳۷۰، ص ۱۲۲؛ بیات، ۱۳۶۹، ص ۸۴-۸۲؛ گیرشمن، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱-۱۸۱؛ هوار، ۱۳۶۳، ص ۷۷-۸۲).

تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت

در زمان سلطنت کوروش هخامنشی در بابل، رابطه بسیار نزدیک بین ایرانیان زرتشتی و یهودیان برقرار بوده است (دوشن گیمن، ۱۳۷۸، ص ۸۱). یهودیان به دلیل همین رابطه تنگاتنگ با زرتشتیان، همواره در برابر این سؤال قرار دارند که دین ایرانیان، تأثیری بر یهودیت گذاشته است یا نه؟ به نظر بسیاری از دانشمندان، دگرگونی‌های بسیاری پس از تبعید بابلی در دین یهود و کتاب مقدس یهودیان رخ داده است. این امر، به شدت متأثر از باورهای کیش زرتشتی بوده است. آموزه‌هایی در دین یهود پدیدار گشت که پیش از جلای بابل و مواجهه با ایرانیان وجود نداشته است. یهودیان با معتقداتی تازه و آیینی نو روبه‌رو شدند (Kriwaczek، ۲۰۰۴، ص ۱۹۷؛ دوشن گیمن، ۱۳۷۸، ص ۹۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۶؛ ناس، ۱۳۹۰، ص ۵۴۶؛ رضی، ۱۳۴۴، ص ۴۰۶، عطایی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰-۲۹۷).

آموزه‌های مربوط به شیطان، فرشتگان، باورهای اخروی نظیر داوری نهایی، رستاخیز مردگان، آخرالزمان، بهشت و جهنم و... که در بحث تعالیم زرتشت بیان شد، باورهایی است که ادعا می‌شود یهودیان از دین زرتشت اقتباس کرده‌اند (یاماوچی، ۱۳۹۰، ص ۵۱۴-۵۱۵). بنابر ادعای برخی نویسندگان، فهم و

استنباط این آموزه‌ها از عهد عتیق نزدیک به محال است (آزیر، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲)، به عنوان نمونه، با اینکه دعوت پیامبران و کتاب‌های آسمانی بر دو اصل مبدأ و معاد تأکید می‌کند، ولی در اسفار پنج‌گانه یهودیان، هیچ اشاره‌ای به معاد و عالم پس از مرگ نشده است. در مواردی، که در اسفار پنج‌گانه سخن از جزای اعمال به میان آمده است، تنها پاداش و کیفرهای دنیوی مورد توجه قرار گرفته است (بلاغی، ۱۴۳۱ ق، ج ۴، ص ۷۶۲؛ رسول‌زاده، ۱۳۸۹؛ قرنی، ۱۳۷۱، ص ۶۲-۶۵). از این رو، همواره میان دیدگاه‌های عقلی و کلامی یهودی و مبانی تلمودی درباره رستاخیز اختلاف وجود داشته است. به گونه‌ای که اغلب فیلسوفان یهودی اعتقاد به رستاخیز مردگان را از اصول اساسی یهودیت نمی‌دانند. امروزه نیز بخش مهمی از جمعیت یهودیان - یعنی یهودیت سکولار - اعتقاد به معاد و رستاخیز مردگان ندارند (کلباسی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸ و ۴۴۱).

دیدگاه‌های گوناگون در مسئله تأثیرپذیری یهودیت از آئین زرتشت را می‌توان در سه دیدگاه جای داد: موافقان تأثیرپذیری، مخالفان تأثیرپذیری، و قائلان به عدم قطعیت تأثیرگذاری.

البته برخی نیز مدعی تأثیرگذاری یهودیت بر کیش زرتشتی هستند (نگوسیان، ۱۹۹۳، ص ۹۵) این دیدگاه را به دلیل عدم مقبولیت در جامعه علمی، از بیان آن خودداری می‌کنیم.

موافقان تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری

بنابر نوشته یاماوچی «از سال ۱۷۹۱م که کنت کنستانتین پیشنهاد اولیه خود را اعلام کرد، بسیاری از محققان تأثیر دین زرتشتی را بر یهودیت مسلم انگاشته‌اند». افرادی همچون بوست، برتولت، زودریلموم، نیولی، هینلز، هولنگارد، کیتاگاوا، وینستون، معتقد به تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت بودند (یاماوچی، ۱۳۹۰، ص ۵۱۴؛ رک: آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱-۲۶۴).

از جمله اموری که بیشتر موافقان تأثیرپذیری بر آن تأکید می‌ورزند، امور مربوط به جهان اخروی است. قرن‌های طولانی در میان بنی‌اسرائیل بحثی از معاد مطرح نبوده است و سرنوشت انسان‌ها پس از مرگ روشن نبود. تنها پاداش نیکوکاران، عمر طولانی در روی زمین بوده است. برخی یهودیان، که از باور ایرانیان درباره حیات پس از مرگ و جاودانگی روح و روز رستاخیز و داوری، آگاهی یافتند، آن را پذیرفتند (شاله، ۱۳۵۵، ص ۳۱۹-۳۲۰).

مری بویس جزو مدافعان سرسخت دیدگاه تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت بوده است. او می‌گوید:

زرتشت نخستین کسی بود که باورهایی چون داوری و قضاوت درباره افراد، وجود بهشت و دوزخ، و رستاخیز آینده بدن‌ها، داوری نهایی همگانی، و زندگی جاوید برای روان و تن دوباره بهم پیوسته (نو

پیوسته) را به بشریت تعلیم داد. این آموزه‌ها از طریق وام‌گیری آنها توسط یهودیت، مسیحیت و اسلام، اصول اعتقادی و ایمانی بیشتر مردمان جهان شد(بویس، ۱۹۸۵، ص ۲۹).

مکاتب مختلف یهودی پس از دوران تبعید همه این آموزه‌ها را از زرتشت اقتباس کرده‌اند؛ زیرا یهودیان اولین مردمانی بودند که بیشترین تأثیرات را از دین زرتشتی گرفتند(همان، ص ۷۷).

بویس در کتاب تاریخ کیش زرتشت، به سبب این امر اشاره کرده، می‌نویسد:

از میان همه رعایای هخامنشیان و مقدونی‌ها، یهودیان کسانی بودند که بیش از همه موادی را از آیین زرتشت جذب کرده بودند که احتمالاً سبب این امر یکی همسایگی طولانی آنها در نواحی گوناگون بوده و سبب دیگر این بود که علی‌رغم تفاوت‌های فراوان، آنان چند رابطه نزدیک با دین ایرانی‌ها داشتند (ازجمله آن، اعتقاد مشترک آنان به عدالت قطعی خداوند است)(بویس، ۱۹۹۱، ص ۳۶۷).

بسیاری از پژوهشگران، هم‌رأی با بویس بوده، و نوشته‌اند که ادیان ابراهیمی(یهودیت، مسیحیت، اسلام)، برخی از آموزه‌های اساسی همچون رستاخیز و معاد را از دین زرتشت اقتباس کرده‌اند(بویس، ۱۹۹۲، ص ۷۷؛ الیاده، ۲۰۰۵، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ بوکر، ۱۹۹۷، ص ۱۳؛ هینلز، ۱۳۷۱، ص ۹۷؛ شاله، ۱۳۵۵، ص ۲۱۴؛ گروه نویسندگان، ۱۳۸۹، ص ۳۱۸).

«در کیش یهود، بهشت و دوزخ نمایان و آشکاری وجود ندارد، اما هرچه به موسویت متأخر نزدیک گردیم، این موضوع رنگ برداشته و نمایان می‌شوند. بی‌شک این مسئله در آیین یهودیت برکنار از نفوذ دین زرتشتی و فلسفه ایران نمی‌باشد که خود مبنای بهشت و دوزخ مسیحی و سرانجام اسلامی شده است»(فروید، ۲۵۳۷ شاهنشاهی، ص ۲۰۷). حتی برخی معتقدند: قابل تصور نیست برخی از نظریه‌ها و اعمال مشخص که وارد دین یهودیت، مسیحیت و اسلام شده‌اند، بدون تأثیر دین زرتشت بوده باشد(نیگوسین، ۱۹۹۳، ص ۹۷).

از دیگر آموزه‌هایی که گفته شده به سبب تأثیر دین زرتشت بر یهودیان بوده، عبارتند از: باور به منجی موعود، اهریمن یا شیطان، وجود بهشت و جهنم، هفت فرشته مقرب مانند اعتقاد زرتشتیان به امشاسپندان، آخرالزمان، و همچنین، عقیده به وجود «هاویه» شئول که آنجا را سرزمینی ظلمانی و محل اقامت اموات دانسته‌اند(فولتس، ۱۳۸۵، ص ۴۱-۴۲؛ همو، ۲۰۰۴، ص ۴۹؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳؛ ناس، ۱۳۹۰، ص ۵۴۶؛ مشکور، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴؛ حکمت، ۱۳۴۵، ص ۹۵-۱۱۹۴؛ الصمادی، ۲۰۰۵، ص ۵۳؛ رضایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۳).

جورج مینوا اظهار می‌کند: «با کمال تعجب در این کتاب‌ها(عهد عتیق)، ذکری از جهنم به عنوان محلی برای عقاب در جهان آخرت به میان نیامده است»(مینوا، ۱۳۷۹، ص ۷۵-۷۶). از دیگر موضوعاتی که یهودیت به سبب آشنایی با جهان‌بینی و اندیشه‌های دینی زرتشت به آن اعتقاد پیدا کرده، باور به اینکه یهوه خدای مردم، دارای زمان و مکانی خاص نیست. به عبارت دیگر، یهوه خدای چند قبیله معین، و

خدای فلسطین و خدای سرزمین داوود نیست، بلکه آفریدگار جهان و خدای یگانه و فرمانروای همه گیتی بوده و سرنوشت همه ملت‌ها در اختیار اوست(گثر، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳؛ صالحی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۴۰۹).

بنابراین، می‌توان گفت: بسیاری از محققان قاطعانه از تأثیرگذاری دین زرتشت بر یهودیت سخن گفته‌اند. از دیدگاه این محققان، وجود ریشه‌های تاریخی برخی از عقاید یهودیت در آیین زرتشت و همجواری یهودیان با زرتشتیان در جلای بابل، خود بهترین دلیل بر تأثیرگذاری دین زرتشت بر یهودیت است.

مخالفان تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری

برخی اندیشمندان نیز منکر تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری بوده و بر این باورند که آموزه‌های مذکور خود ریشه در یهودیت دارد. از جمله افرادی که سرسختانه معتقد است این آموزه‌ها ریشه در یهودیت دارد و هرگونه تأثیرپذیری را انکار می‌کند، شفتلویتس است(دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵).

از نظر جولویوس اندیشمند یهودی، شکل عالی آموزه معاد و رستاخیز مردگان در اذهان حکیمان و دانشمندان یهودی، محصول الهام‌بخشی یهودیت بوده است و با اعتقاد پست و فرومایه ایران زمین شباهتی ندارد و نیز اعتقاد به جاودانگی روح از دیرباز میان بنی‌اسرائیل وجود داشته و در موارد متعددی از کتاب مقدس بدان اشاره شده است(گریستون، ۱۹۷۳، ص ۵۸-۵۷).

ستزر، دانشمند عصر حاضر، کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌های یهودیان در قرون نخستین را از مدارک و شواهدی برمی‌شمارد که حاکی از باور یهودیان نخستین به رستاخیز است. وی معتقد است: تعدادی از این سنگ‌نوشته‌ها به صورت مشخص، حکایت از باور یهودیان نخستین به رستاخیز می‌کند(ستزر، ۲۰۰۴، ص ۱۱۰-۱۱۴).

همچنین ربی‌ها، که پس از تخریب معبد اورشلیم در سال ۷۰ میلادی، به بازسازی سنت یهود پرداختند و میشنا و تلمود را تدوین نمودند. آموزه رستاخیز مردگان را جزء جدانشدنی از شریعت مکتوب می‌دانند. به نظر اینان، در تورات که می‌گوید: کسانی که از اوامر الهی سرپیچند به قتل می‌رسند و مسئولیت گناهانشان به گردن خودشان خواهد بود(اعداد ۱۵: ۳۱)، اشاره به جهان آخرت و کیفر اعمال دارد(چاید ستر، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰). افزون بر اینکه، عدم بیان صریح امور مربوط به معاد و کیفر و پاداش در اسفار پنج‌گانه، دلالت ندارد که یهودیان به این امور باور نداشتند؛ زیرا یهودیان علاوه بر اسفار پنج‌گانه، آموزه‌های دینی و اعتقادی خود را از تعالیم شفاهی مانند تلمود و کتاب‌های انبیا متأخر نیز اخذ می‌کردند و در این کتاب‌ها

بحث معاد مطرح شده است (فرج‌الله، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۶). در کتاب *گنجینه‌ای از تلمود* اینچنین آمده است: «باور به قیام مردگان و معاد یکی از اصول دین و ایمان یهود است و انکار آن، گناهی بزرگ محسوب می‌شود. علمای یهود اعتقاد به رستاخیز را موضوع یکی از دعاهای "برکات هجده‌گانه"، که بخش مهمی از نمازهای روزانه است، قرار دادند» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲). همین امر بیانگر بحث معاد در یهودیت اولیه است. نباید آن را به زرتشتیان نسبت داد. اما اینکه چرا در اسفار پنج‌گانه، سخن صریح و روشنی از معاد و احوال آن به چشم نمی‌خورد، دانشمندان دلایلی را بیان کرده‌اند. از جمله:

ابن‌کمون دانشمند یهودی، یهودیان را معتقد به پاداش و کیفر، بهشت و جهنم، جاودانگی روح و رستاخیز دانسته و به سبب عدم ذکر روشن و صریح از قیامت در تورات پرداخته، می‌نویسد:

انیا به راهنمایی خداوند، پزشکان و طیب دل‌ها هستند. همان‌گونه که طیب بدن دردی که در جسم مریض هست، مداوا می‌کند، پیامبران نیز که طیب جان هستند، دردی که در جان مردم آن زمان هست، مداوا می‌کنند. مردم زمان موسی از منکرین ثواب و عقاب آخرت نبودند، بلکه مرضشان پرستش بت‌ها و ستارگان و... بود و معتقد بودند که پرستش غیر خدا، موجب آبادانی زمین و افزایش میوه‌ها است... خداوند می‌خواست این افکار غلط را از اذهان آنان محو کند و اعمال سخت و سنگین بی‌فایده را از دوش آنان بردارد. به وسیله موسی، به آنها خبر داد که اگر ستارگان و بت‌ها را پرستش کنند، باران قطع می‌شود و زمین خراب می‌گردد و میوه‌ها و محصولات از بین می‌رود و امراض روی می‌آورد و عمرها کوتاه می‌گردد. اگر به عبادت خدا روی آورند، حاصلخیزی زمین، صحت، سلامتی و طول عمر خواهند داشت. به همین دلیل، وعده و وعیدهایی در همین مورد، در جای‌جای تورات تکرار شده است تا این اعتقاد فاسد از بین برود و اثرش از جان آنها محو شود و مردم از این اعتقاد بیمار و مفاستی که این باور باطل به دنبال خود دارد، پاک و مداوا شوند. اگر مرض آنان انکار جاودانگی نفس بعد از مرگ و ثواب و عقاب اخروی بود، به طور مکرر در تورات برای تأکید و تفریر ذکر می‌شد، اما از آنجاکه امر این‌گونه نبوده، اکثفا کرده به شهرتش (معاد) در بین مردم و اشاره کردن به آن (ابن‌کمون، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸-۱۶۰).

وی همچنین نقل می‌کند که اساساً سؤال کردن از اینکه چرا در تورات ذکری از معاد به میان نیامده است، صحیح نیست؛ زیرا امور الهی و افعال خداوند سؤال‌بردار نیستند. شاید عدم ذکر آن در تورات، به سبب حکمتی بوده که ما نمی‌دانیم (همان، ص ۱۵۸).

به عقیده برخی دیگر از اندیشمندان، افکار و تصورات مربوط به آخرالزمان در کتاب‌های عهد عتیق، به تدریج رشد و بسط یافته است. «روز یهوه» در کتاب‌های *هوشع*، *عاموس*، *ناحوم*، *میکاه*، *ارمیا*، که به دوران قبل از اسارت بابلی تعلق دارند، در اصل روز انتقام خداوند از مجرمان و پیمان‌شکنان و کافران و زمان استقرار سلطنت یهوه بر قوم برگزیده خود در همین دنیا بوده است، و سخنی از معاد و پاداش و کیفر جهان آخرت به میان نیامده است. اما در دوره‌های پس از اسارت بابلی و پس از آنکه یهودیان

متحمل آزار و اذیت‌هایی از سایر اقوام شدند، «روز یهوه» معنایی وسیع‌تر به خود گرفته و به یک تحول بزرگ آخرالزمانی به معنای فرجام‌شناسی آن مبدل شده است. به عنوان نمونه، در کتاب *دانیال نبی*، اشاره قطعی به حوادث آخرالزمان و رستاخیز مردگان و ثواب و عقاب، شده است (دانیال ۱۲: ۱-۴). این کتاب در دوران سلطنت آنتیوخوس اپیفانس، فرمانروای سوریه و فلسطین (۱۶۴ ق.م - ۱۷۵)، که یهودیان گرفتار آزار و اذیت عمال دولتی شده بودند، نوشته شده است (مجتبایی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۸). پیترز نیز به همین امر اشاره کرده و سپس می‌نویسد: «دست‌کم در سنت یهودی اعتقاد به جاودانگی انسان از میل به عدل الهی متولد شده است» (پیترز، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۳۳۱). براین اساس، باور به معاد نه به سبب تأثیرپذیری از دین زرتشت، بلکه به سبب ظلم و شکنجه‌هایی بوده است که بر یهودیان تحمیل شد. آنان منتظر دادگاه عدل الهی در جهان دیگر بودند.

دیگر اینکه، جهان‌بینی یهودی پس از دوران اسارت بابلی نیز توحیدی باقی مانده بوده و مانند جهان‌بینی دین زرتشت دوگانه‌انگار نبوده است. شیطان در یهودیت، مخلوق یهوه شمرده شده و وجود مستقلی که مانند اهریمن زرتشتی فاعل همه شرور باشد، نیست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲-۱۸۳).

پیرامون اقتباس آموزه منجی یهودیت از دین زرتشت نیز می‌توان گفت: بشر از ابتدای آفرینش تاکنون همواره منتظر منجی بوده است، این منجی به عناوین گوناگون در ادیان خوانده شده است. اندیشه منجی موعود، نه تنها مختص ادیان، بلکه در همه اقوام و ملل و حتی قبایل بدوی وجود داشته است (حسینی، ۱۳۷۸). بنابراین، اساس منجی در یهودیت موجود بوده و نیازی به اخذ آن از زرتشت‌گری نبوده است. افزون بر اینکه، منجی موعود یهودیت با سوشیانت کیش زرتشت این تفاوت را دارد که سوشیانت زرتشتیان، قرار است با ظهورش جهان را از چنگال اهریمن و نیروهایش نجات بدهد، اما منجی قوم یهود ظهور می‌کند تا قوم یهود را به شوکت پیشین بازگرداند (گتر، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴).

بنابراین، بسیاری از اندیشمندان معتقدند با وجود این تعالیم در دین یهودیت و وجود تفاوت میان برخی آموزه‌ها در دین زرتشت با یهودیت، نمی‌توان پذیرفت که یهودیت در این آموزه‌ها متأثر از زرتشتی‌گری بوده است، بلکه خود مستقلاً چنین اعتقاداتی را داشته‌اند.

قانلان به عدم قطعیت تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری

زینر معتقد است: «ما نمی‌توانیم با اطمینان و یقین بگوییم که آیا یهودیان از زرتشتیان متأثر شده‌اند یا زرتشتیان از یهودیان و یا اصلاً اینکه یکی از دیگری تأثیر گرفته باشد» (زینر، ۱۹۶۱، ص ۵۸۵۷).

برخی نیز به صراحت بیان می‌کنند که تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت، قابل دفاع قاطعانه نیست و می‌گویند:

میزان تأثیر آیین زرتشت در یهود را به آسانی نمی‌توان ارزیابی کرد... اینکه مفاهیم یهود در این‌باره چه میزان با روح کلی افکار زمانه بستگی دارد و تا چه میزان مستقیماً از آیین زرتشت، گرچه ناآگاهانه و غیرعمد گرفته شده باشد، امری است که ارزیابی آن ممکن نیست. در بعضی امور جزئی، مانند اعتقاد به فرشتگان، گویا بتوان بی‌تردید گفت که تأثیر آیین زرتشت آشکار است» (مک نیل، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰).

برخی نویسندگان نیز اصل وجود برخی عقاید را در یهودیت قبول دارند، اما آن را پس از جلای بابل متفاوت از قبل می‌دانند. از این‌رو، داوری درباره تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری را قطعی نمی‌دانند. برای نمونه، المسیری می‌نویسد:

فرشتگان در قسمت‌های اول عهد عتیق در صورت بشری آشکار شده‌اند و عهده‌دار وظایف گوناگونی همچون حمایت از عبری‌ها هنگام خروج از مصر و عبور از بیابان، تعبیر خواب‌های زکریا و دانیال نبی هستند. همچنین کشتی گرفتن یعقوب با یک فرشته در عهد عتیق آمده است. [این موارد قبل از جلای بابل است]. بعد از بازگشت از بابل مفهوم فرشتگان در اعتقادات یهودی رسوخ یافت و دارای نام‌ها و طبقات مختلف شده، و تعدادشان افزایش یافت (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۱۵-۳۱۶).

بنابراین، می‌توان گفت: صرف وجود شباهت در آموزه‌های دو دین دلیلی بر تأثیر نیست. از این‌رو، محققانی مانند زینر و مک نیل این موضوع را نمی‌پذیرند و آن را قطعی نمی‌دانند و معتقدند گرچه شواهدی بر این امر وجود دارد، اما این شواهد نمی‌تواند دلیل قطعی باشد.

تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها

گرچه بررسی نظریه‌های مزبور نشان می‌دهد که به ظاهر، نظریه موافقان تأثیرپذیری با شواهد تاریخی بیشتری می‌سازد؛ زیرا این ادبیات قبلاً در یهودیت نبوده و پس از جلای بابل و از دین زرتشتی وارد یهودیت شده است، اما شاید بتوان گفت: دیدگاه دوم، که منکر تأثیرپذیری است و یا دیدگاه سوم، که معتقد به عدم قطعیت تأثیرپذیری یهودیت از کیش زرتشت است، در جای خود قابل تأمل است؛ زیرا یهودیت خود یک دین توحیدی است و دارای مؤلفه اصلی توحید، نبوت و معاد است فرض اینکه این مواردی که برخی آن را برمی‌شمارند، ریشه در عقاید یهودیت و تعالیم انبیای بنی‌اسرائیل داشته باشد، قابل قبول می‌باشد.

بنابراین، شاید بتوان به نظر چهارمی رسید که مشتمل بر هر سه نظریه باشد و با یک نگاه جدید هر سه دیدگاه را در خود جمع کرده باشد. آن نگاه جدید، این است که زرتشتی‌گری یک دین توحیدی

بوده و از سوی خدا بر مردم فرستاده شده بود و در طول تاریخ درگیر ثنویت و تغییراتی شده، اما سه اصل توحید، نبوت و معاد در آن بارز است. یهودیت نیز دین توحیدی، ابراهیمی و خدامحور است و همان سه اصل را داراست.

گرچه در اسفار پنج‌گانه و اسفار یوشع و داوران و دیگر صحف دینی بنی‌اسرائیل در قرون نخستین، هیچ نشانه‌ای مشخص از مفاهیم اخروی نیست، اما اندیشه معادشناسانه در افکار یهودیت، قبل از رانده شدن و جلای بابل، وجود داشته است. بسیاری از اصول معادشناسی یهودی توسط پیامبران تبیین شد. در سفر دانیال نبی، اصول معادشناسی یهود کامل گردید و پس از آن کتاب‌هایی با محوریت آخرالزمان و بعث و نشور تدوین شد (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۰۰-۳۰۱). بنابراین، وجود انبیای یهودی مانند دانیال نبی، اِسْتِر، مُردخای، عزرائی نبی، حَبَقُوق، و مانند آنها، گواه بر این امر است که خدا برای یهودیان نبی فرستاده است. این حقایق از سوی انبیا آمده است. به گفته برخی نویسندگان، یهودیان تنها قومی هستند که بیشترین پیامبران را در میان خود دیده‌اند (صالحی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۴۰۴).

عدم ذکر معاد در کتب عهد قدیم فعلی، شاید به سبب بازنویسی سوفریم از کتاب مقدس بوده؛ یعنی ممکن است در بازنویسی کتاب مقدس، که در عصر کاهنان و توسط عزرا و سوفریم انجام شده است، معاد بیان نشده باشد، به عبارت دیگر، بر اساس قواعد الهی باید در کلام حضرت موسی بحث معاد بیان شده باشد؛ زیرا حضرت موسی علیه السلام دینی الهی آورده است، اما اینکه در اسفار موجود، از معاد ذکر به میان نیامده است، شاید به سبب عدم اهتمام سوفریم به بحث معاد بوده است؛ چون بر اساس سخن ابن‌کمون، که بیانش گذشت، در آن زمان این بحث در اولویت اعتقادی مردم نبوده است و آنان آن را در بازنویسی نیاورده‌اند. البته، این مطلب مورد تصریح نویسندگان و محققان درباره یهودیت نیست، اما می‌توان بر اساس تحلیل تاریخی این احتمال را پذیرفت.

بنابراین، نکته اساسی این است که وجود یک اندیشه در یک دین، گرچه از نظر تاریخی پس از دین دیگری آمده باشد، لاجرم دلیل بر تأثیرپذیری از دین قبلی نیست. بهتر است گفته شود اقتضای دین یهودیت، همانی بود که اقتضای دین زرتشت بود. هر دو دین، بر مبنای توحید، نبوت و معاد شکل گرفته‌اند. بنابراین، همین بحث را در مسیحیت و اسلام می‌بینیم. شاید هم این تأثیرپذیری مسیحیت و اسلام از یهودیت است. اما این نوع تأثیرپذیری، منافاتی با جوهره اسلام و مسیحیت ندارد؛ زیرا همه این ادیان، ادیان الهی هستند و بر سه اصل توحید، نبوت و معاد استوارند. به نظر می‌رسد، بیشتر طرف‌داران قائل به تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری در ایران، ملی‌گرایان ایرانی و بیشتر مخالفان

تأثیرپذیری، یهودیان متعصب هستند. اما انصاف علمی حکم می‌کند که این نوع تأثیر و تأثر در میان ادیان هم‌نوا، امری طبیعی است؛ زیرا منشأ دین در همه این ادیان یکی است و ارسال رسول و انزال کتاب و شریعت در همه وجود دارد. البته به اقتضای زمان، هر دینی رو به کمال رفته است و اسلام، کمال و نهایت ادیان الهی است. از این رو، قرآن که معجزه جاوید است و اعجاز آن با عقل اثبات شده است (ر.ک: خوئی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۳۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۰-۶۴؛ معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۶)، اسلام را دین خاتم می‌داند. پس باید تمام ویژگی‌های گذشته در اسلام باشد. این نوع تأثیرپذیری اشکالی به همراه ندارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: یهودیت این اصول را از انبیا و به اقتضای تاریخ خود دریافت کرده است. ابتدا، تأکید حضرت ابراهیم علیه السلام تا حضرت موسی علیه السلام و جانشینانش بر توحید بوده، و هم‌زمان بحث شریعت پررنگ شد. در ادامه توسط انبیای بنی‌اسرائیل بحث معاد تکمیل گشت. البته حضور در بابل و هم‌نشینی با زرتشتیان، که به معاد معتقد بودند، به یهودیان کمک کرد بهتر و راحت‌تر این اعتقاد را پذیرفته باشند. توجه به ذات و گوهر شریعت موسوی، که ادامه دین توحیدی حضرت ابراهیم خلیل بود، اقتضای معاد داشته و نباید این را تحت تأثیر دین دیگر دانسته و یهودیت پیش از جلای بابل را متفاوت از یهودیت پس از جلای بابل بدانیم.

باید توجه داشت که این نوع تحول و کمال در هر دینی وجود دارد؛ تمام ادیان به مرور تکمیل شده و کامل گشتند و یهودیت از این امر مستثنا نیست، به‌ویژه اینکه برخی از همین اعتقادات میان یهودیان و زرتشتیان مختلف است. نمی‌توان گفت این اعتقاد از زرتشتی‌گری است.

به نظر می‌رسد، دیدگاه چهارم شواهد قرآنی نیز دارد. اعتقاد به روز قیامت، از اصول اعتقادی است که در رسالت جمیع انبیا پیش از حضرت موسی و بعد از ایشان بوده است. آیات فراوانی از قرآن دال بر وجود قیامت و پاداش و کیفر در دین حضرت موسی است (نجم ۳۶-۴۲؛ اعلیٰ: ۱۶-۱۹؛ طه: ۱۴-۱۵، ۴۸، ۷۶-۷۷).

بنابراین، از آنجاکه ادیان آسمانی همه منشأ و خاستگاه واحد و الهی داشته و در ذات و جوهره خود یک هدف را دنبال می‌کنند، وجود مشابهت‌ها در میان ادیان، امر بدیهی است. باید توجه داشت اختلافی که در میان شرایع وجود دارد، از نظر کمال و نقص است، نه اینکه اختلاف ذاتی و تضاد و تنافی اساسی بین آنها باشد. معنای جامع در میان همه ادیان عبارت است از: تسلیم شدن به خدا در انجام شرایع الهی، و اطاعت خداوند در آنچه در هر عصری با زبان پیامبرش از بندگانش می‌خواهد. بنابراین، اگر زرتشتی‌گری را دین وحیانی و الهی بدانیم، منشأ آن با ادیان ابراهیمی یکی است. وجود تشابه در

آموزه‌های یهودیت و زرتشتی‌گری، دلیل بر تأثیرپذیری از یکدیگر یا ورود آموزه‌های یک دین در دین دیگر نیست. به‌ویژه آنکه یهودیت دارای بیشترین ارسال رسول بوده و تعداد بسیاری از انبیای بنی‌اسرائیل برای بیان توحید، نبوت و معاد آمده‌اند.

نکته مهم دیگری که درباره تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری باید بدان توجه داشت، وجود تفاوت در نحوه اعتقاد به خدا و دیگر آموزه‌ها در میان یهودیان و زرتشتیان است. این تفاوت‌ها، بیانگر یکی نبودن این عقاید است؛ یعنی هر عقیده‌ای متناسب با اقتضای زمان و مکان خود در عده‌ای طرفدار پیدا کرده، پس نمی‌توان به صرف وجود تاریخی برخی عقاید در دین زرتشت، آن را عامل اصلی اعتقاد یهودیان به این آموزه‌ها دانست، بلکه باید وجود انبیا و جوهره اصلی یهودیت را نیز در نظر گرفت. البته هم‌نشینی و همسایگی با زرتشتیان را می‌توان یکی از عوامل مؤثر در پذیرش این اعتقادات از طرف یهودیان دانست.

نتیجه‌گیری

پس از تعریف و تبیین زرتشت و آیین زرتشتی‌گری و پس از بیان دوره‌های یهودیت، سه دیدگاه اساسی در باب تأثیرپذیری دین یهودیت از آیین زرتشت بیان شد. برخی آن را پذیرفته و برخی رد کرده و برخی نیز در آن تشکیک کرده‌اند. آموزه‌هایی در یهودیت مانند رستاخیز مردگان، منجی و موعود، فرشته‌شناسی، و داوری نهایی عمومی، از جمله مواردی است که به اعتقاد برخی از محققان، از دین زرتشت اقتباس شده است. در تحلیل این دیدگاه‌ها که به نظر می‌رسد، می‌توان دیدگاه چهارمی بیان کرد که با پذیرش مشابهت‌هایی در این دو دین و نیز قبول این مسئله که این آموزه‌ها پس از جلای بابل در یهودیت مطرح شده‌اند، این آموزه‌ها ریشه در یهودیت دارد و توسط انبیای بنی‌اسرائیل از سوی خداوند برای این قوم مطرح شده‌اند. به‌ویژه آنکه در مواردی، میان عقاید زرتشتیان و یهودیان تفاوت وجود دارد که نمی‌توان آن را نشانه تأثیرپذیری یهودیت از زرتشتی‌گری دانست. البته زندگی در کنار زرتشتیان معتقد به این امور، به انبیای بنی‌اسرائیل کمک کرد که یهودیان زودتر این عقاید را بپذیرند. شاید همین مسئله موجب شد که برخی این آموزه‌ها را متأثر از آیین زرتشت بدانند.

منابع

کتاب مقدس، چ پنجم، ایلام.

ابا ابان، ۱۹۷۹، قوم من، *تاریخ بنی اسرائیل*، تهران، کتابفروشی یهودا بروخیم و پسران.

ابن کمونه، سعدبن منصور، ۱۳۸۳، *تنقیح الابحاث للملل الثلاث*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

اپستاین، ایزویدور، ۱۳۸۵، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

افتخارزاده، محمودرضا، ۱۳۷۷، *ایران، آیین و فرهنگ*، تهران، رسالت قلم.

افندی ابکاریوس، یوحنا، ۱۳۸۵، «کطف الزهور فی تاریخ الدهور»، ترجمه ملک الشعراء بهار، *ضمیمه آئینه میراث*، ش ۱۰، ص ۵-۸۰

اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا: واژه نامه توضیحی آئین زرتشت*، تهران، مرکز.

آزیر، اسدالله، ۱۳۹۲، *منجی باوری در کیش زرتشتی و ادیان ابراهیمی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۱، *زرتشت(مزدیسنا و حکومت)*، چ ششم، بی جا، شرکت سهامی انتشار.

—، ۱۳۶۸، *تحقیقی در دین یهود*، چ دوم، تهران، نگارش.

آقالرپور، گادی(بهرام)، ۲۰۰۵، *سیر تحولات اجتماعی و مذهبی ملت یهود از پیدایش تا دوران جدید؛ با تأیید ربانیم محترم و رهبران مذهبی و بر اساس آثار مذهبی و تاریخی یهود*، بی جا، بی نا.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۸۲، *اسطوره زندگی زردشت*، چ پنجم، تهران، چشمه.

بلاغی، محمدجواد، ۱۴۳۱ق، *الهدی الی دین المصطفی*، ط.الثانیه، قم، مرکز العالی للعلوم و الثقافه الاسلامیه.

بهار، مهرداد، ۱۳۸۴، *ادیان آسیایی*، چ پنجم، تهران، چشمه.

بیات، عزیزالله، ۱۳۶۹، *کلیات تاریخ و تمدن ایران*، چ سوم، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

پیرنیا، حسن و عباس اقبال، ۱۳۷۰، *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه*، چ ششم، تهران، کتابخانه خیام.

توفیقی، حسین، ۱۳۸۹، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ سیزدهم، تهران و قم، سمت و طه.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

چایدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *شور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۸۹، «زردشتی گری؛ توحیدی یا ثنوی؟»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۶۷-۷۳.

حسینی(آصف)، سیدحسن، ۱۳۷۸، «موعود در آیین زرتشت»، *هفت آسمان*، ش ۳و ۴، ص ۱۰۷-۱۲۲.

حکمت، علی اصغر، ۱۳۴۵، *تاریخ ادیان*، تهران، سینا.

دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۴، *اوستا: گزارش و پژوهش*، چ دوم، تهران، مروارید.

—، ۱۳۶۶، *اوستا: نامه مینوی آیین زرتشت*، از گزارش داوود ابراهیم‌پور، چ ششم، تهران، مروارید.

دوشن گیمن، ژاک، ۱۳۷۸، *اورمزد و اهریمن: ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران، روز فرزانه.

—، ۱۳۶۳، *زرتشت و جهان غرب*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چ دوم، تهران، مروارید.

—، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم، تهران، فکر روز.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۹، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین، تهران، سیروس.

رسول‌زاده، عباس، ۱۳۸۹، «آخرالزمان و حیات اخروی در یهودیت و مسیحیت»، *معرفت ادیان*، ش ۲، ص ۶۷-۹۶.

رضایی، عبدالعظیم، بی تا، *تاریخ ادیان جهان*، تهران، علمی و فرهنگی.

رضی، هاشم، ۱۳۵۲، *راهنمای دین زرتشتی*، چ دوم، بی جا، فروهر.

—، ۱۳۷۱، *تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی*، چ دوم، تهران، بهجت.

—، ۱۳۴۴، *ادیان بزرگ جهان*، بی جا، آسیا.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، *روزگاران ایران گذشته باستانی ایران*، چ دوم، تهران، سخن.

ستگاست، مری، ۱۳۹۰، *آن‌گاه که زرتشت سخن گفت: اصلاح فرهنگ و دین در دوران نوسنگی*، ترجمه شهربانو

صارمی، تهران، ققنوس.

شاپورشهبازی، علیرضا و سیدسعیدرضا منتظری، ۱۳۹۱، «روایت سستی از تاریخ زرتشت»، *هفت آسمان*، ش ۵۳، ص ۷۹-۱۰۰.

شاله، فلیسین، ۱۳۵۵، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه منوچهر خدایار محبتی، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

شولتز، ساموئل، بی تا، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، شورای کلیسای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس.

صالحی مقدم، محمد اسماعیل، ۱۳۸۹، *ادیان درگذر زمان از آغاز تاکنون*، قم، اندیشه و فرهنگ جاویدان.

الصمادی، اسماعیل ناصر، ۲۰۰۵، *التأریخ التاریخی ما بین السبی البابی اسرائیل الصهیونیه*، دمشق، دارعلاءالدین.

طاهری آکردی، محمدحسین، ۱۳۹۰، *یهودیت*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

عبدالملک، بطرس، ۱۹۹۵، *قاموس الكتاب المقدس*، ط.العاشره، القاهرة، دارالثقافه.

عطایی، امید، ۱۳۸۴، *پیامبرآریایی: ریشه‌های ایرانی در کیش‌های جهانی*، چ دوم، تهران، عطائی.

عفیفی، رحیم، ۱۳۷۴، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*، تهران، توس.

فرج‌الله، عبدالباری ابوعطاءالله، ۱۴۱۲ق، *اليوم الاخر بین اليهودیه و المسیحیه و الاسلام*، ط.الثانیه، بیروت، دارالوفاء.

فروید، زیگموند، ۲۵۳۷شاهنشاهی، *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، چ دوم، بی تا، آسیا.

فولتس، ریچارد، ۱۳۸۵، *دین‌های جاده ابریشم: تجارت بری و داد و ستد فرهنگی از آغاز تا قرن پانزدهم*، ترجمه

ع.پاشایی، تهران، فراروان.

واکاوی تأثیرپذیری یهودیت از دین زرتشت ♦ ۱۰۳

قرنی گلبایگانی، حسین، ۱۳۷۱، *موازنه بین ادیان چهارگانه توحیدی (اسلام، یهود، مسیح، زرتشت)*، چ سوم، قم، دارالکتاب (جزایری).

کای، باره و پیتر، آسموسن چس، و بویس، مری، ۱۳۸۴، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، جامی.

کریستن سن، آرتور، ۱۳۸۲، *مزدپرستی در ایران قدیم: تحقیقات در باب کیش زرتشتی در ایران باستانی*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، چ پنجم، تهران، هیرمند.

کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی، ۱۳۴۹، *تاریخ قوم یهود، از بنای بیت همیقدادش دوم تا پایان دوران گنونیم*، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا گنج دانش ایران.

—، ۱۳۴۷، *تاریخ قوم یهود: از ابتدای آفرینش تا بنای معبد دوم*، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا گنج دانش ایران.

کلباسی اشتری، حسین، ۱۳۸۴، *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، *گنجینه‌های ازتلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

گروه نویسندگان، ۱۳۸۹، *دانشنامه فشرده ادیان زنده*، زیر نظر رابرت چارلز زینر، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز.

گیرشمن، رمان، ۱۳۷۲، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، چ نهم، بی تا، علمی و فرهنگی.

گزر، جوزف، ۱۳۸۷، *سرگذشت دین‌های بزرگ جهان*، ترجمه ایرج پزشک‌نیا، تهران، جامی.

لوی، حبیب، ۱۹۶۵م، *تاریخ یهود ایران*، تهران، کتابفروشی یهودا بروخیم.

ماری پت فیشر، ۱۳۸۹، *دایرةالمعارف ادیان زنده جهان*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، علم.

مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۶۹، «آخرالزمان در دین یهود»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدکاظم موسوی بجنوردی، چ دوم، تهران.

المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.

مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۷، *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، چ ششم، تهران، شرق.

معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۶ق، *التمهید فی علوم القرآن*، ط.الثانیة، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

ملتون، جی گوردن و مارتین بائومن، ۱۳۹۳، *ادیان در آئینه آمار* (بررسی تحولات پیروان ادیان از سال ۱۹۷۰ تا چشم انداز ۲۰۵۰)، ترجمه محمد آقاجانی، قم، ادیان.

موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درنامه ادیان شرقی*، قم، کتاب طه.

موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۴ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، ط.الثالثة، قم، المطبعة العلمية.

مینوا، جورج، ۱۳۷۹، *تاریخ جهنم*، ترجمه حسینعلی عربی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۰۴ ♦ معرفت ادیان، سال ششم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۳

ناس، جان بایر، ۱۳۹۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

ویل دوانت، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، چ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

مک نیل، ویلیام هاردی، ۱۳۸۸، *بیداری غرب*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.

هوار، کلمان، ۱۳۶۳، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.

هینلز، جان، ۱۳۷۱، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ دوم، تهران، چشمه.

یاماوچی، ادوین ام، ۱۳۹۰، *ایران و ادیان باستانی*، ترجمه منوچهر پزشک، تهران، ققنوس.

Ben Sasson, Haim Hillel, 1996, "History" in *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem: Keterpress Enterprises.

Bowker, John, 1997, *World Religions*, American ed-New York: DK Pub.

Boyce, Mary & Frantz Grenet, 1991, *History of Zoroastrianism*, With A Contribution, Leiden: E.J.Brill.

Boyce, Mary, 1985, *Zoroastrianism (Their Religion Beliefs and Practices)*, London, Routledge & Kegan Paul.

Boyce, Mary, 1992, *Zoroastrianism its Antiquity and Contant Vigour*, London, Professor Emertia of Iranian Studies University of London.

Eliade, Mircea, 2005, *The Myth of the Eternal Return Cosmos And History*, trans. Willard R.Trask, New York, Princeton University Press.

Folts, Richard.C, 2004, *Spirituality in the Land of the Noble: How Iran Shaped the Worlds Religions*, Oxford: Oneworld.

Greenstone, Julius H, 1973, *The Messiah Idea in Jewish History*, Westport, Conn.: Greenwood Press.

Kriwaczek, Paul, 2004, *in search of Zarathustra*, New York: A Division of Random House, Inc.

Nigosian, S.A, 1993, *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern research*, Montreal; Buffalo: McGill-Queen's University.

Peters, F.E, , 1990, *Judaism, Christianity, and Islam: the Classical Texts and Their Interpretation*, New Jersey: Princeton University Press.

Setzer, Claudia, 2004, *resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity*, Boston: Brill Academic Publishers.

Zaehner, R.C, 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London: Weidenenfeld and Nicolson.

زن در هستی‌شناسی زرتشتی؛ محبوب یا منفور؟

ابوالقاسم جعفری / دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

محمد مهدی علیمردی / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

فائزه بیدگلی / کارشناس ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۲

Agjafari@yahoo.com

چکیده

در کیش زرتشت، که جهان کنونی را از منظر دوگانه‌انگار خویش، محل تازش اهریمن به آفریده‌های نیک اهورامزدا می‌داند، هویت و هستی زن جایگاه ویژه‌ای دارد. زن از یک سو، مزدآفریده و دارای سرشتی پاک دانسته می‌شود که همانند مرد دارای اختیار و مسئول اعمال خویش است. از سوی دیگر، به دلیل برخی نشانه‌های زنانه، از نظر جسمانی آسیب‌پذیر و محل تازش اهریمن است؛ هر ماه باید دوران دشتان خود را به دور از خانواده و با احکامی سخت بگذراند. این نگاه خاص به زن، به‌عنوان موجودی آسیب‌پذیر، در مقابل مرد که بهترین آفریده اهورامزدا است، تا بدانجا پیش می‌رود که در برخی متون، او را موجودی طفیلی و ثانوی جنس مذکر دانسته و دلیل آفرینش او را تنها به زادن مرد محدود کرده‌اند. این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از منابع اولیه اوستایی و پهلوی و نیز از آثار علمی محققان پیشیناز مطالعات زرتشتی، به روش اسنادی تدوین شده است، ابتدا اشاره‌ای اجمالی به هستی‌شناسی آیین زرتشت کرده، سپس، دیدگاه‌های گوناگون در پیرامون جایگاه زن در آفرینش دوگانه‌انگار(ثوی) زرتشتی مورد بررسی قرار می‌دهد. حاصل اینکه دو نگاه مثبت‌نگر و منفی‌نگر در مورد زن در متون و سنت آیین زرتشت وجود دارد که اولی، در متون و ادبیات نخستین آیین زرتشت و دومی، به مرور زمان در سنت و متون پهلوی، که متونی متأخر و مربوط به دوره ساسانیان می‌باشد، دیده می‌شود. با فاصله گرفتن آیین زرتشت از بنیانگذار آن و نفوذ انحرافات اساسی در ادبیات دینی این آیین، دیدگاه موبدان نسبت به زن نیز به افراط گراییده و نگاه منفی مذاهب گنوسی، مانویت و مانویت در این نگرش خود را نمایان کرده است.

کلیدواژه‌ها: زن، جهی، ایوکن، سترزن، خودسرزن، خویبده، اسپندارمنه سی شوی.

مقدمه

کانت در کتاب *دین در محدوده عقل محض*، همسو با آموزه‌های مسیحیت و سایر ادیان ابراهیمی، آغاز ورود شر به جهان آفرینش را نافرمانی آدم ابوالبشر از دستور خداوند، و خوردن میوه ممنوعه می‌داند که به واسطه وسوسه‌های شیطان و ساده‌دلی حوا اتفاق می‌افتد(کانت، ۱۳۸۱، ص ۵۳). اما کسی که در عمل، دست به گناه آلوده کرده و آغاز هستی شر در فرایند آفرینش را رقم می‌زند، مرد است. گناه آدم، تناول میوه ممنوعه، «گناه نخستین» نامیده می‌شود که موجب آلودگی ذات بشر شد؛ نخستین اتفاقی که بر خلاف اراده خداوند روی می‌داد. البته برخی معتقدند: «درست است که داستان آفرینش جهان و آفرینش مرد و آفرینش زن از مرد، رویدادهای اصیل و واقعی هستند، ولی تعبیر کتاب مقدس از آنها کنایی است» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۴۰۵).

اما در هستی‌شناسی زرتشتی، آغاز هستی شر با تازش مستقیم اهریمن به آفریده‌های نیک اهورامزدا در نخستین دوره آفرینش، که همه چیز ماهیتی مینوی دارد، رخ می‌دهد. انسان در این میان، تنها یکی از قربانیانی است که ناخواسته، درگیر نبرد اهورامزدا و اهریمن شده است. این تفاوت بنیادین درباره آغاز و ماهیت شر در نگاه ادیان ابراهیمی و آیین زرتشت، پیامدهای خاص خود را در نوع تحلیل مسئله شرور و جایگاه آن در هستی‌شناسی داشته است.

در آیین زرتشت، این نگرش به ثنویت هستی‌شناختی انجامید و پدیده‌ها را به دو نوع مزدا آفریده و اهریمن آفریده تقسیم نمود. بر این اساس، در مورد جایگاه زن در متون دینی و کلاسیک این آیین، دو نگاه متعارض به وجود آورد. مسئله اصلی این نوشتار این است که در اوستا و دینکرد، زن آفریده اهورامزدا است ولی چرا در متون دیگری این دیدگاه، به یکباره تضعیف می‌شود و در کتاب بندهش و برخی متون سریانی زرتشتی، زن، سرده (= نژاد) از «جهی» (Jahi) پیدا می‌کند. «جهی»، طبق اسطوره‌های ایران باستان ماده دیوی است که ظاهراً دختر اهریمن است. زنر، جهی را یکی از سربازان اهریمن معرفی کرده، و او را چهره مرموز در اردوگاه اهریمن می‌نامد. درباره جهی (یا روسپی) در بندهش و متنی سریانی، منسوب به تئودور بارکونای گزارش‌هایی آمده است. در بندهش، جهی از نژاد اهریمن است و مورد عتاب اهرمزدا قرار می‌گیرد، اما در متن سریانی، جهی، که نماینده نوع زن است، به سوی شیطان گریخته و به او پناهانده می‌شود(زنر، ۱۳۸۹، ص ۳۸۷).

آنچه مد نظر این نوشتار است، بررسی تعارض این دو دیدگاه متقدم و متأخر است که توجه محققان مختلف ایران‌شناس، از جمله بویس و زنر را به خود جلب کرده بوده است. با وجود این،

کتاب یا مقاله‌ای به طور خاص به دلایل هستی‌شناختی این دو دیدگاه مثبت و منفی در مورد زنان و فلسفه آسیب‌پذیری آنان از اهریمن که به پیدایش احکام دینی شدید برای آنان انجامید، نپرداخته است. برای قضاوت در مورد این تعارض و بررسی هستی‌شناسانه جایگاه زن در میان دو منبع فزونی‌بخش (سپنته) (sepanta) و آسیب‌رسان (انگره) (angra) مینوی، ابتدا هستی‌شناسی زرتشتی را طرح، ویژگی خاص آن را توضیح داده، سپس جایگاه زن در آن را مشخص می‌کنیم.

هستی‌شناسی زرتشتی

براساس تعالیم آیین زرتشت، دو جهان مرئی و نامرئی وجود دارد؛ اولی را «گیتی» و دومی را «مینو» می‌نامند. عالم گیتی، عالم طبیعت و محل زندگی موجودات محسوس است. عالم مینو، که عالم نامرئی و غیب است، خود دو گونه است: مینوی فزونی‌بخش یا (سپنته مینو)، که منبع و منشأ موجودات سودرسان و اهورایی است و مینوی آسیب‌رسان، یا انگره مینو، که منبع و منشأ موجودات اهریمنی است. کل فرایند کیهانی از آفرینش نخستین تا فرشکرد (پایان عصر آمیختگی)، دوازده هزار سال به طول می‌انجامد؛ یعنی طول زمان کرانه‌مند با تعداد دوازده برج منطقه البروج در آسمان منطبق است. این دوازده هزار سال، به سه دوره بندهشن (آفرینش)، گمزشن (آمیختگی) و وزارشن (جدایی) تقسیم می‌شود. دوره وزارشن (جدایی)، در واقع پایان این دوازده هزار سال زندگی دنیایی است که در آن، همه موجودات در حالت پاک و به دور از پلیدی جاوید خواهند ماند (زهر، ۱۳۸۹، ص ۴۱۹).

اما جایگاه انسان در آفرینش بدین صورت است: اهرمزدا (= اهورامزدا) ابتدا امشاسپندان را می‌آفریند که کمک کار او در امر آفرینش باشند. از میان امشاسپندان نیز نخست، بهمن را می‌آفریند. بهمن کیومرث و گاو یکتا آفریده را می‌آفریند. کیومرث، نخستین کهن‌الگوی بشری است؛ مردی تنه‌است که تنی درخشان بسان خورشید دارد. او مجرد است و شریکی برای زندگی ندارد. اهریمن، که آفریده‌های نیک اهرمزدا را دیده و به آنها رشک برده است، کیومرث و گاو یکتا آفریده را می‌بیند و از دیدن کیومرث مدهوش می‌شود. هنگامی که با کمک جهی به هوش می‌آید، کیومرث و گاو یکتا آفریده را می‌کشد. اما هنگام مرگ کیومرث، معجزه‌ای رخ می‌دهد؛ بدین صورت که به دلیل ارتباط کیومرث با خورشید، نطفه او به خورشید حمل می‌شود و در روشنایی آن پالوده می‌گردد و سپس، یک سوم آن به زمین بازگردانده می‌شود. بعد از چهل سال، اولین زوج انسانی، یعنی مشی و مشیانه، که صورت زرتشتی آدم و حوا هستند، از همان نطفه به صورت

شاخه‌ای ریواس از زمین می‌رویند و سپس از هم جدا شده و به صورت زوج به زندگی با یکدیگر می‌پردازند (زهر، ۱۳۸۹، ص ۴۴۴).

نگاه مثبت به زن در آیین زرتشت

از میان دو دیدگاه مثبت و منفی که پیرامون جایگاه زن در هستی‌شناسی زرتشتی وجود دارد، ابتدا به نگاه مثبت نسبت به زن می‌پردازیم. زن، در گاهان از دو منظر مورد بحث قرار می‌گیرد که به نوعی مکمل یکدیگر می‌باشند:

نخست اینکه زن به‌عنوان یک گروه به دین زرتشتی است که وجدان وی مورد خطاب است. در این حالت، او به‌عنوان گروه دین زرتشتی به رسمیت شناخته می‌شود. زرتشت او را می‌خواند تا به‌وسیله اندیشه‌اش دین نیک را برگزیند: «پس بهترین گفته‌ها را با گوش بشنوید و با اندیشه‌ای روشن بنگرید؛ سپس هر مرد و زن از شما از این دو راه نیکی و بدی، یکی را برای خود برگزیند. این آیین را پیش از آنکه روز بزرگ، روز برگزینی راه زندگانی معنوی و مادی فرارسد، دریابید و نیک بفهمید» (یسنا، هات ۳۰ بند ۲).

با فرض درست بودن ترجمه، روشن است که خطاب عام این بند، شامل هر دو جنس زن و مرد می‌شود. وجدان زن، تفاوتی با وجدان مرد نداشته و آزاد است که هر آنچه می‌خواهد انتخاب کند.

دومین تلقی از زن در گاهان، نقش طبیعی او در زادن و پرورش فرزندان است که موجب تداوم نسل بشر می‌شود. این وظیفه، موجب می‌شود تا زن به علت ضرورت زیستن با دیگران و پرورش فرزندان، هنجارهای اجتماعی را پذیرفته و به آن گردن نهد. همین وظیفه او را به رستگاری خواهد رساند: «آن مرد یا زن که از برای من، ای اهورامزدا به جای آورد آنچه را که تو از برای «هستی» بهترین دانستی، راستی برای راستی و شهریاری اندیشه نیک، کسانی که ایشان را به نیایش شما برگمارم، [پس] با همه آنان از چینود پل خواهم گذشت» (یسنا، هات ۴۶ بند ۱۰).

در اینجا نیز مرد و زن هر دو، همگام با یکدیگر به دعوت اشو زرتشت، به شرکت در گزینشی بزرگ دعوت می‌شوند و هر یک وظیفه دارد، طبق خرد و اندیشه خویش راه خود را برگزیند. البته در فقه زردشتی، متعلق به دوران ساسانی، نه تنها گزینش آیین نیک (زرتشتی) اجباری تلقی شده و خروج از آن کیفر مرگ ارزان (اعدام) با خود دارد، بلکه ازدواج زن زرتشتی با غیرزرتشتی نیز ممنوع بوده و کیفر سختی داشته است (چوکسی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲).

در اوستا، از جمله فروردین یشت، هر جا از روان مردان پاک و پرهیزگار سخنی به میان آمده است، بلافاصله روان چنین زانی نیز بیان شده و به آنها نیز درود فرستاده شده است: «... فروهرهای مردان

پاکدین ممالک ایران را می‌ستاییم، فروهر زنان پاکدین ممالک ایران را می‌ستاییم...» (فروردین یشت، کرده ۳۱، بند ۱۴۳). در هفتن یشت نیز، که برخی آن را منسوب به خود زرتشت می‌دانند، آمده است: «این چنین ما زنان این زمین را ... می‌ستاییم، و آن زنان که از آن تو هستند، از پرتو راستی ممتازند» (هفتن یشت بزرگ، یسنا ۳۸، بند ۱).

بخصوص، بندی که بیش از ده بار در یسنا تکرار شده، چنین است: «... به فروهرهای پاکدینان و زنان با گروه فرزندان خانه نیک» (یسنا، بند ۱۱؛ یسنا ۴ بند ۸؛ یسنا ۷ بند ۱؛ یسنا ۶ بند ۵؛ یسنا ۸ بند ۱۵). در گاهان، گزارش ازدواج جوان‌ترین دختر زرتشت به نام «پور چیستا» آمده است: زرتشت او را خطاب قرار داده و می‌گوید:

ای پور چیستا از دودمان هیچدست و از خاندان اسپتمان، ای جوان‌ترین دختر زرتشت، او (جاماسب) را که دارای منش پاک و اندیشه درست و بلند است، او را که به خداوند بستگی و ایمان ناگسستی دارد، به‌عنوان همسر و سرور تو برگزیدم... ولی این گزینش من، که پدر تو هستم کافی نیست، بلکه پرو با خرد خویش مشورت کن (گاتها هات ۵۳، بندهای ۳ و ۵ و ۸).

آنچه گذشت، تا حدودی بیانگر نگاه مثبت اوستا نسبت به زن و وظیفه مادری اوست. زن در آیین زرتشت، برخلاف ادیانی مانند جینه، که جنس زن را شایسته رستگاری و نجات نمی‌دانند، زن را همانند مردان، شایسته گذر از پل داوری (چینود) (chinvad) و ورود به بهشت می‌داند.

ویژگی‌های زن آرمانی در متون زرتشتی

در اوستا، به‌ندرت به زنان و ویژگی آنان اشاره شده است. از جمله این موارد، ویژگی‌هایی است که در کتاب ویسپرد درباره زنان نیک آمده است: «زنی را ایستاده خواهم که در اندیشه نیک سرآمد، در گفتار نیک سرآمد، خوب آموخته، فرمانبردار شوهر، پاک چون آرمیتی، و چون از آن زنانی که از تو هستند [باشد]» (ویسپرد، کرده ۳، بند ۴). به نظر می‌رسد، رعایت اندیشه، گفتار و کردار نیک، تفسیر سنتی همان اصل معروف گاهانی، اشته در سه ساحت قابل تصور آن، یعنی پندار، گفتار و کردار است.

در متون پهلوی، توضیح بیشتری درباره ویژگی‌های زنان نیک آمده است که مهم‌ترین محور آن، خانه‌داری و خدمت به شوهر است. در مینوی خرد آمده است:

پرسید دانا از مینوی خرد که...رد (= سرکرده)ی زنان کیست؟ مینوی خرد پاسخ داد: زن جوان درست گوهر استوار (معتد) نیک نام خوش خیم خانه افروز، که شرم بیمش (ملاحظه) نیک و پدر و نیا و شوهر و سالار خویش را دوست دارد و زیبا... است، بر زنان خویش رد است (مینوی خرد، پرسش ۶۰، بند ۱-۷).

در *ارداویراف نامه*، که کتابی است در شرح معراج موبدی به نام *ارداویراف*، روان زنان نیک، که ویژگی اصلی آنها شوهرسالاری است، در وضعیت بسیار خوبی توصیف شده‌اند:

دیدم روان زنان بسیار اندیشه نیک، بسیار گفتار نیک و بسیار کردار نیک [خوب آموخته شده] توسط رد خدایان (پیشوایان دینی)، که شوهر خود را چون سالار دارند، در جامه‌ای زینت‌یافته از زر، زینت‌یافته از سیم، زینت‌یافته از گوهر و پرسیدم که این روان‌ها کدام‌اند؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: اینها روان زنانی هستند که در گیتی آب را خشنود کرده‌اند، زمین، گیاه، گاو، گوسفند و همه آفریده‌های خوب دیگر اورمزد را خشنود کرده‌اند. آنها یزش، درون و خشنودی و پرستش ایزدان را به جای آوردند و نثار و ستایش ایزدان مینوی و ایزدان گیتوی کردند. یگانگی و ترس آگاهی (احترام) و فرمانبرداری شوهر و سالار خویش را انجام دادند و در دین مزدیسنا بی‌گمان بودند و بر ثواب و پرهیز کردن از گناه کوشا بودند و این به نظر من، ستایش‌آمیز آمد (ارداویراف نامه، فصل ۱۳ بند ۶۱).

عکس این قضیه نیز در *ارداویراف نامه* صادق است؛ یعنی زنانی که از اطاعت شوهر سرباز زنند، عقوبت سختی خواهند داشت. در فصل ۸۲ *ارداویراف نامه* آمده است:

سپس دیدم روان زنی که از زبان او چند [مار آویخته بود] و پرسیدم این زن چه گناه کرده؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: این روان آن زن ذروند (= گناهکار) است که در گیتی زبان او تیز بود. شوی و سالار خویش با زبان بسیار آزرده (ارداویراف نامه، فصل ۸۲ بند ۸۵).

در فصل‌های دیگر این کتاب نیز برای زنانی که نسبت به شوهر احترام نگذاشته، و او را با سخنان زهردار آزرده و یا پیمان زناشویی را می‌شکنند، پادافره‌ای سخت در نظر گرفته شده است (همان، ۸۲-۸۱).

البته در موارد بسیاری دیگر، ویژگی‌های زنان نیک به صورت تلویحی و غیرمستقیم بیان می‌شود که حاکی از آرمان‌های فرزنانگان نگارنده متون پهلوی است. برای نمونه، در حکمی فقهی در کتاب *روایت امید اشو هیشتان* آمده است: «اگر مردی از زن خود جدا شود، درحالی‌که آن زن، از زندگی با شوهر خویش خشنود و خرسند است، آن مرد گناهکار است» (روایات امید اشو هیشتان، پاسخ ۷، بند ۶ و ۷). رعایت حقوق زنی که از زندگی خویش خرسند است، در احکام حقوقی و فقهی نشان می‌دهد که چنین حالتی مطلوب شارع بوده و زندگی آرمانی را به تصویر می‌کشد؛ یعنی مرد دیندار حق ندارد چنین زندگی نیکی را برهم زند.

روز اسپندارمذ یا روز زن در ایران باستان

«اسپندارمذ» به معنی اخلاص و بردباری، یکی از امشاسپندان هفتگانه آیین زرتشت است که مؤنث بوده و دختر اهورامزدا به‌شمار می‌رود (یسن ۴۵، بند ۴). زمین آفریده اسپندارمذ است. او همانند زمین بردبار و حاصلخیز است. او از کشاورزی شادمان و از دزدی بیزار است (آموزگار، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

اما از نظر هستی‌شناسی، چه رابطه‌ای میان زن و اسپندارمذ وجود دارد؟ گفته می‌شود؛ روز اسپندارمذ، روز گرامیداشت زن در ایران باستان بوده است؟ و یا می‌گویند: ایرانیان، بر خلاف اعراب جاهلی پیش از اسلام، که دختران را زنده به گور می‌کردند، روز اسپندارمذ را گرامی داشته، در آن برای زنان و دختران خود هدیه می‌خریدند. روشن است که زنده به گور کردن دختران در عصر جاهلیت، گمراهی محض بوده است. به همین دلیل، آن عصر را «جاهلیت» نامیده‌اند. همچنین، گرامیداشت زنان در ایران باستان، اگر به منظور تکریم مقام زن بوده، رسم نیک و خردمندانه‌ای بوده است.

اما نگاهی به تاریخ ایران باستان نشان می‌دهد که اساس آیینی که توسط زنان در روز اسپندارمذ برپا می‌شد، دو چیز بوده است: یکی اینکه زنان باید رسم «سی شوی» (یعنی سی بار شستشوی تن) را انجام می‌دادند. دیگر اینکه خرفستران کشی راه می‌انداختند. محققان می‌گویند: هنوز زنان زردشتی در برخی شهرهای ایران و هند، غسل «سی شوی» را در جشن اسپندارمذ انجام می‌دهند که بخشی از آن، نوشیدن نیرنگ یا معجون‌ی است که از ادراار گاو (=گمیز) تهیه شده است. همچنین، آنها می‌بایست بارها بدن خود را با ادراار گاو شست‌وشو می‌دادند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۴۲۲).

کار دوم زنان در جشن اسپندارمذ، کشتن حشرات و جانوران مودی (خرفستران) بود. هرودت و سایر نویسندگان یونانی، چنین روزی را از ایرانیان گزارش کرده‌اند. او می‌نویسد:

جماعت زرتشتی، در روز معینی از سال [اسپندارمذ روز]، به صحراهای اطراف شهر رفته و آنچه عنکبوت، سوسمار، مار، مورچه و جانور خزنده‌ای که به نظرشان زشت می‌آمد یا می‌توانست نیش بزند و بگزند را می‌کشتند. از آنجا که اسپندارمذ فرشته محافظ زمین بود و او بود که محصولات کشاورزی در معرض گزند خرفستران را محافظت می‌کرد، پس این مراسم را در روز اسپندارمذ انجام می‌دادند. حتی زنان پارسی هند هنوز در «روز زن»، به کشتن خرفستران در اطراف شهر می‌پردازند. آنان حشرات بزرگ را طی آیینی ویژه به سیخ می‌کشند تا آنها به تدریج جان دهند؛ زیرا موجوداتی اهریمن آفریده هستند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۴۰۹).

بنابر آنچه گفته شد، به نظر نمی‌رسد که روز زن، روزی مخصوص گرامیداشت زنان بوده باشد و دلیلی بر نگاه مثبت به هستی زن در هستی‌شناسی زرتشتی نیست.

نگاه منفی به زن

بسیاری از محققان ایران باستان به تعارضی که درباره زن در متون زرتشتی وجود دارد، توجه کرده‌اند. زهر نظرات مربوط به دیدگاه منفی نسبت به زن را از منابع پهلوی و سریانی، یعنی بندهش و متنی سریانی منسوب به تئودور بارکونای نقل می‌کند. بندهش، برای آفرینش زن هدف مستقلی

قائل نشده و او را طفیلی مرد و وسیله‌ای برای تولد و آسایش مرد تلقی کرده است. در این متن پهلوی آمده است که:

هرمزد هنگامی که زن را آفرید، گفت که تو را نیز آفریدم در حالی که تو را سرده پتیاره از جهی است. از من تو را یاری است؛ زیرا مرد از تو زاده شود (با وجود این) مرا نیز که هرمزدم بیازاری. اما اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او کنم آن‌گاه هرگز تو را نمی‌آفریدم که تو را آن سرده پتیاره از جهی است. اما در آب و زمین و گیاه و گوسفند، بر بلندی کوه‌ها و نیز آن ژرفای روستا خواستم و نیافتم مخلوقکی که مرد پرهیزگار از او باشد، جز زن که از (سرده) جهی پتیاره است (بندهش، بخش نهم، ص ۸۳-۸۴).

تفسیر خود موبدان زرتشتی بر این فراز از بندهش، بیانگر این است که این موضع منفی نسبت به آفرینش زن قابل توجیه نیست (شهزادی، ۱۳۶۵، ص ۳۶-۳۷). روشن است که از عبارت «هرگز تو را نمی‌آفریدم»، این نکته استنباط می‌شود که خلقت ناچاری زن، شری است لازم برای وجود مرد. اینکه در عبارت آمده است بهتر از او را نیافت تا مرد را از او بیافریند، مدح نیست، بلکه از آنجا که اهورامزدا در هستی‌شناسی زرتشتی، گرفتار تازش اهریمن است، پس منظور او آن است که در اوضاع کنونی بهتر از زن نیست و اگر خلقت، به طور کامل توسط خود اهورامزدا انجام می‌شد، آفرینش مرد نیز به گونه دیگری می‌بود. در مورد منشأ جهی، که بندهش نژاد (= سرده) زن را از او می‌داند، کتب پهلوی چیز زیادی نمی‌گویند، اما عملکرد او را که «مردکامگی» است و از اهریمن گرفته است، متذکر می‌شوند. طبق متون پهلوی، اهریمن جهی را آلوده کرد و جهی نیز مرد را آلوده ساخت (زهر، ۱۳۸۹، ص ۳۹۰). در اوستا، جهی یا جهیکا کنایه از زنی است که از دستورات اهورامزدا سرپیچی می‌کند (مزدآپور، ۱۳۷۱، ص ۷). در متن سریانی تئودور بارکونای آمده است: «بعد از آنکه اهرمزد زنان را به مردان راستکار بخشید، آنها به سوی شیطان گریختند. زمانی که اهرمزد برای مردان راستکار صلح و شادی فراهم آورد، شیطان نیز برای زنان شادی فراهم ساخت» (زهر، ۱۳۸۹، ص ۳۸۷). نکته‌ای که از متن سریانی به دست می‌آید این است که زن ذاتاً تمایل به شیطان دارد؛ عقیده‌ای که با اندیشه‌های گنوسی و زروانی رایج در زمان ساسانیان و میل به زهد و دوری از زن و دنیا در ادبیات اوایل مسیحیت تطابق کامل دارد.

اینکه نماز در آیین زرتشت بر زنان واجب نبود، حاکی از عزت آنان نیست، بلکه به دلیل عوارض طبیعی جسمانی، یعنی دشتان‌مندی و سقط جنین است که آنها را از سوی دیوان و پریان تسخیرپذیر ساخته است (رضی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۵).

مسئله دیگر، گناهی است که به مشیانه، نخستین زن نوع بشر نسبت می‌دهند و او را دروغگو می‌شمارند. البته دروغ‌گویی مشیانه به نیرنگ دیوان بود. هنگامی که دیوان مشاهده کردند مشی و مشیانه

به یکدیگر رشک برده و با یکدیگر نزاع می‌کنند، به آنان گفتند: «دیو را بپرستید تا رشک نبرید». آنها نیز دیوپرست شدند(زهر، ۱۳۸۹، ص ۴۴۵). همین گناه است که موجب شد مشیانه را با جهی از یک نوع بشمرند(مزدپور، ۱۳۷۱، ص ۱۷). از آنجاکه جهی را دختر اهریمن می‌دانند، زن را نیز از کارگزاران و فرزندان اهریمن می‌دانند(رضی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۵۶-۸۵۵).

از آنچه گفته شد، آسیب‌پذیری جنس زن از نظر هستی‌شناسی ثنوی زرتشتی مشخص می‌شود و اینکه تأثیر اهریمن در نوع آفرینش زن در دوره آفرینش(بندهشن) موجب ایجاد چنین تمایزی در او شده است. اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود و آثار جسمانی این آسیب‌پذیری، که همان عادت ماهیانه باشد، با احکامی سخت در آیین زرتشت همراه می‌گردد.

احکام دستان‌مندی و آسیب‌پذیری زن

«دستان‌مندی» زن و احکامی سختی که برای آن در متون فقهی زرتشتی در نظر گرفته شده است، به دلیل تصویری است که در ایران باستان از ماهیت اهریمنی عادت ماهانه زنان وجود داشته است. ریشه‌های این نوع جهان‌بینی را در خود اوستا می‌توان یافت. برای نمونه، در فرگرد ۱۶ بند ۲۸ وندیداد آمده است: «اگر دستان‌مندی به آب نگاه کند، یک فرمان گناه کرده است. اگر در آب رود، پانزده تنافور گناه مرتکب شده است، اگر در باران یا رود بایستد برای هریک قطره باران که بر او بریزد پانزده تنافور گناه کرده است.» تنافور، گناهی است که مرتکب بدان نمی‌تواند از پل چینود بگذرد و وارد بهشت شود و کفاره آن ۳۰۰ سکه ۴ درهمی، یا ۲۰۰ ضربه تازیانه می‌باشد(رضی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۵۷).

از جمله موارد سختی که در مورد زن دستان انجام می‌گرفت، این بود که او در چنین حالتی مثل یک مرده بود. حتی در چنین دورانی حق نداشت سدره و کشتی، که لباس ویژه و بند دین است و هیچ مزدپرستی حق نداشت آن را از خود دور کند، به تن نموده، لمس نماید یا حتی به آن نگاه کند. اینکه باقی‌مانده غذای او برای کسی، حتی خودش هم قابل استفاده نبود(همان، ص ۸۵۸). همچنین، زن دستان در این دوران باید جایی بنشیند که ۱۵ قدم دور از آب و ۱۵ قدم دور از آتش و ۱۵ قدم دور از برس(گیاه مقدس که برای روشن کردن آتش مقدس به کار می‌رود) و سه قدم دور از مرد روحانی باشد و معتقدند: اگر او با مرد اشو صحبت کند، مرتکب گناهی بزرگ و نابخشودنی شده که مستوجب کفاره می‌باشد(صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، پاسخ ۳۳: ۲۰۱؛ اون والا، ج ۱، ص ۲۰۷).

آنان تصور می‌کردند که زن در دوران دستان، در تسخیر اهریمن و دیوان است. علاوه بر اینکه، او

حق لمس عناصر مقدس را نداشت، حتی فرزندان خود را نیز نمی‌توانست نوازش کند و حتی از کودک شیرخوارش جدا نگاه داشته می‌شد(بویس، ۱۳۷۴، ص ۴۱۵). اگر عادت ماهیانه از مدت زمان معلوم کمی بیشتر طول می‌کشید، معتقد بودند که اهریمن در او حلول کرده و برای تطهیر، مراسم خاص و طاقت فرسایی برگزار می‌کردند(رضی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۵۸؛ اون والا، ۱۳۰۱، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۵).

سقط بچه توسط زن نیز نمونه‌ای از حلول و تسخیر دیوی به نام «نسو» در بدن زن بود. هنگامی که زنی کودک مرده به دنیا می‌آورد، برای اینکه دیو نسو از تن او خارج شود، تا سه روز می‌بایست به جای آب، ادرار گاو می‌نوشید و از آتش دور نگهداشته می‌شد، حتی اگر زمستان بود(بویس، ۱۳۷۴، ص ۴۱۵). منبع اصلی بسیاری از این احکام عجیب و ندریداد در اوستا است. بویس، که خود سال‌ها به میان جوامع سنتی زردشتی در ایران و هند رفته و آداب آنها را نظاره‌گر بود در گزارش خود می‌نویسد: «هنوز دستورات کهن و ندریداد با دقت زیادی اجرا می‌شود»(بویس، ۱۳۷۴، ص ۴۲۲).

این پندار زشت، که اهریمن در کالبد زنان تأثیر می‌گذارد، نه تنها خلاف پندار نیک بود، بلکه در عمل نیز در ساحت اخلاقی خود را نشان می‌داد. در اندرزهایی که فرزندان ایران باستان به پیروان خود می‌آموختند، چنین مواردی وجود دارد: «زنان را خرد نیست»، «به زنان مطمئن مباشید که به شرمساری و پشیمانی می‌رسید»، «راز به زنان مبرید تا رنجتان بی‌بر(= بی‌فایده) نشود»(رک: عربان، ۱۳۸۲، ص ۶۴، ۱۵۰).

اما اینکه چرا به مرور زمان از اوستای متقدم تا اوستای متأخر و سرانجام در متون پهلوی دیدگاه منفی‌نگر، دیدگاه غالب می‌شود، در پاسخ می‌توان به دو نکته اشاره کرد: نخست اینکه، پس از زرتشت دیدگاه توحیدی گاتاها به ثنویت گرایید. سپس، چندگانه‌گرایی هندو ایرانی به نوعی دوباره رخ نمود. بخصوص در متون پهلوی، پرستش یزته‌های متعدد پررنگ‌تر شد. تأثیر این نابسامانی الهیاتی، صدور احکام ضد دیو عجیب و غریب از سوی موبدان مولف و ندریداد و سایر متون پهلوی بود(حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۸۹) همچنین می‌توان به تأثیر ادیان گنوسی و گرایش‌های زاهدانه و تارک دنیا که در بین‌النهرین جریان داشت، اشاره کرد. این گرایش‌ها نگاه به زن و زندگی و ثروت را تحقیر می‌کرد و مانی یکی از نمونه‌های روشن آن بود. تأثیر این اندیشه‌ها را در متون پهلوی و اندرزهای بزرگمهر می‌توان به روشنی مشاهده کرد(آزادیان، ۱۳۸۹).

جایگاه زن در جامعه و خانواده

نظام طبقاتی ایران باستان به ترتیب اهمیت چنین بودند: نخست جنگاوران، دوم روحانیان و سوم

پیشه‌وران و چهارم کشاورزان. اما سؤال این است که جایگاه زن در این تقسیم‌بندی کجا بود؟ به نظر می‌رسد، زنان همواره ساکناندار خانواده و تابع شغل همسران خویش بودند و به‌ندرت خود دارای‌شان و منزلت مستقل اجتماعی می‌شدند (خواجه‌نوری و زاهد، ۱۳۸۲). در ایران باستان، به‌ندرت به زنانی اشاره شده است که به مقام شاهی، قضاوت، خزانه‌داری و یا مقامی قابل توجه رسیده باشند. از اسناد و مدارک تاریخی برجای‌مانده می‌توان دریافت که در برخی موارد، زنانی که تحصیلات و معلوماتشان از مبانی تعلیمات ابتدایی تجاوز می‌نمود، می‌توانستند وظایف روحانی و دستوری را نیز عهده‌دار شوند. به‌ویژه زنانی که در دوران سالخوردگی از عادت ماهیانه خلاص می‌شدند، می‌توانستند وظیفه‌نگهداری و محافظت از آتش مقدس را بر عهده گیرند (آذرگشسب، ۱۳۶۲، ص ۱۷۲).

از برخی متون پهلوی چنین به‌دست می‌آید که نظام طبقاتی در ایران، همانند آنچه در هند بود، برخاسته از دین و اندیشه الهیاتی مزدیسنايي بوده است. در دینکرد آمده است: «چهار میوه دین، چهار طبقه مذهبی‌اند که دین و زندگی دنیوی به واسطه آنها پابرجا می‌ماند» (زهر، ۱۳۸۹، ص ۴۷۴).

نقش زن در جامعه زرتشتی، از همان الگو و سیر تطوری پیروی می‌کند که سایر احکام زرتشتی از اوستا تا متون پهلوی آن را داشته‌اند. به عبارت دیگر، در اوستا زنان از آزادی و اختیار برخوردارند و نظام طبقاتی برای زنان در خانواده تعریف نشده است، اما در متون حقوقی پهلوی، که متعلق به دوره ساسانی است، نوعی نظام طبقاتی مشاهده می‌شود.

نظام طبقاتی زوجات

از اوستا و سنت زرتشتی پیداست که خود زرتشت، دارای همسران متعددی بود، اما در متون حقوقی پهلوی است، که به احکام مربوط به تعدد زوجات پرداخته است. زن در خانواده مزدیسنان، با توجه به نوع انتخاب و وضعیتی که داشت، در یکی از انواع پنج‌گانه زیر قرار می‌گرفت:

۱. پادشاه زنی

زمانی که دوشیزه‌ای با رضایت کامل خود و پدر و مادرش اقدام به ازدواج با جوانی می‌نمود، ازدواج این دختر تحت عنوان پادشاه زن بسته می‌شد. این عالی‌ترین شکل ازدواج بود. دختر و پسر از تمامی مزایا به طور مساوی برخوردار بودند (مهر، ۱۳۷۴، ص ۱۶۹). معنای پادشاه را می‌توان دارای قدرت و اختیار و حق تصرف دانست، مرد نیمی از دارایی خود را که بر آن حق بخشیدن دارد، به زن می‌دهد و قرار می‌گذارد که نیمی از هر چه در آینده به دست آورد، به صورت تقسیم نشده به همسر خود بسپارد.

هرگاه خود زن یا کسی از سوی او آن را مطالبه نماید، بی‌بها به او بپردازد. در این‌گونه ازدواج، زن با همسر خویش برابر بود و عملاً در دارایی شوهر سهیم می‌گشت (مزدآپور، ۱۳۷۱، ص ۴۵). سهم چنین زنی از ارث، همانند پسر پادشایی است که سهم کامل می‌برد (اولاولا، ۱۳۰۱، ج ۱، ص ۱۸۸) و اگر فرزند نداشته باشد، همه میراث شوهر از آن او خواهد بود (همان، ص ۱۸۷). طلاق دادن چنین زنی، بدون رضایت و خشنودی خود او شرعاً و قانوناً ممنوع بوده است (صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، پرسش ۷، ص ۴۳-۴۷).

۲. ایوک زنی

اگر دختری، تنها فرزند خانواده‌اش به‌شمار می‌رفت، پس از ازدواج، زناشویی او به نام ایوک زن بسته می‌شد. البته نه اینکه از پادشاه زن مقام پایین‌تری داشته باشد، بلکه فقط به این دلیل که او و همسرش متعهد می‌شدند که پس از فرزنددار شدن، اولین فرزند ذکور خود را به پدر این زن بدهند. اگر این زن، فرزندش پسر نمی‌شد، دختر او به این نام ازدواج می‌کرد و تا فرزند یا نوه ذکوری نمی‌آورد، این عمل همچنان ادامه می‌یافت (نقبایی، ۱۳۵۱، ص ۱۲۴). در این صورت، هیچ مردی نمی‌توانست او را به‌عنوان پادشاه زن به همسری درآورد (صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، پاسخ ۴۴، بند ۳).

۳. چاکر زنی

این نوع زن، زنی است که پس از درگذشت شوهر اولش، تصمیم به ازدواج می‌گیرد و پیمان زناشویی او به نام چگرزن یا چاکر زنی بسته می‌شود. چون ازدواج نخستین او یعنی پادشاه زنی، امری جاودان بود و موجب می‌شد زن و شوهر در آن جهان نیز متعلق به یکدیگر باشند، این زن در آن جهان هم به شوهر قبلی خود تعلق دارد (اون والا، ۱۳۰۱، ج ۱، ص ۱۸۰)، و ازدواج دوم او تحت عنوان استعاری چکر، زن مرد دیگری می‌شود. این چنین زنی، از مزایای حقوقی همسری و ارث بی‌بهره می‌بود (صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، پاسخ ۷، بند ۱۱).

البته چاکرزن، تنها شامل زنان بیوه نبود، بلکه گاه شامل دختران نامزد مرده و یا دخترانی از طبقاتی مادون طبقه خانوادگی شوهر نیز می‌شد. نقش چاکرزنان در خانواده، خدمت به پادشاه زن بود (بارتلمه، ۱۳۳۷، ص ۵۴).

۴. ستر زنی

اگر مردی جوان و نورسیده (لااقل ۱۵ ساله)، پیش از ازدواج از دنیا می‌رفت و خویشان این جوان، هزینه ازدواج نامزد آن متوفی با مردی را می‌پرداختند، این زن را ستر زن یا زن خوانده می‌گفتند. نیمی از

فرزندان او، متعلق به جوان متوفی و نیمی دیگر، به شوهرش تعلق خواهند یافت و زن، خود نیز در جهان دیگر متعلق به متوفی می‌باشد(حجازی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵).

۵. خودسرزنی

خودسرای زن یا خودشرای زن، به دختری گفته می‌شد که پس از رسیدن به سن بلوغ، بدون رضایت پدر و مادر، اقدام به ازدواج با مردی می‌نمود. این نوع ازدواج، قانونی و شرعی بود، ولی پدر و مادر ناراضی می‌توانستند فرزند خود را از ارث محروم نمایند(شهزادی، ۱۳۶۵، ص ۳۲)، مگر وقتی که پسر ارشد او بزرگ می‌شد و او را بار دیگر به زنی به پدر خویش به‌عنوان پادشاه زن می‌داد(حجازی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۷).

از آنچه درباره انواع زن در خانواده بیان شد، می‌توان به وجود نوعی نظام طبقاتی کوچک در سطح خانواده پی برد که ظاهراً امکان تشکیل آن فقط برای افراد متول میسر بود. اگر مشاهده می‌شود که در نوع خودسرزنی، دختر بالغ می‌توانست بدون رضایت والدین خویش، همسر اختیار کند، محدودیت‌های مالی که متعاقب آن علیه وی اتخاذ می‌شد، تصمیم او را تحت‌الشعاع خود قرار می‌داد و عملاً او را به یک چاکر زن، برای خدمت به پادشاه زن حرمسرای مرد درمی‌آورد. همچنین، این نکته که نماز و تشریفات دینی بر زنان شوهردار واجب نبود، نه به این دلیل که زنان ارزش والایی داشتند، بلکه به دلیل دیدگاه دوگانه‌انگار در ایران باستان و اصل آسیب‌پذیری زن از اهریمن بود(حجازی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰).

نداشتن فرزند، که در امری خارج از اختیار انسان است، در این نوع جهان‌بینی، آثار وضعی خاص خود را داشت. از جمله آنها عدم امکان ورود به بهشت بود. در *روایات داراب* هرمزد آمده است:

اندر دین پیداست که کسی که از جهان بشود و او را فرزند نبود و روان آن کس به سر پل چینود بشود چنان پندارد که میان پُل، فرو شده است و بدین در بریده پُل خوانند و امشاسپندان، حساب آن روان نکنند و آن روان آن‌جای که بماند، عاجز و متحیر و پشیمان نه باز تواند گردید و نی بر پُل توان گذشت و به جای خویش نتواند رسید تا رستاخیز تن پسین، اگر آن باشد که او را خویشاوندی بشفقت باشد، روان دوست از جهت وی، ستی بگمارند و یا خویشان استری باشد همچون فرزند او بود. پس پول بار دیگر ببیوندد و آن روان را شمار بکنند و راهش دهند تا به جایگاه خویش شود(اون والا، ۱۳۰۱، ج ۲، ص ۱۷۶).

در این روایت، فلسفه داشتن استر زن یا ستر زن، به خوبی مشخص می‌شود. پس، در جامعه زرتشتیان، زنانی که دارای فرزندان ذکور فراوان بودند، ارزش بالاتری نسبت به زنان دیگر داشتند. در مقابل، زنانی که بی‌فرزند بودند، گویا آسیب اهریمن آنها را عقیم کرده و از این‌رو، منفور و مورد سرزنش بودند.

در فقراتی از ارت یشت آمده است که ارت یشت، خروش برآورده و از زنی که فرزند نیاورده یا از زنی که بچه سقط کند، گله‌مند است. در این فقره، چنین آمده است: «در نخستین گله شکوه کند ارت نیک بزرگوار از زنی که فرزند نزاید: به منزل او داخل مشو، و در بستر او میاسای. با شما چکار کنم؟ به آسمان بالا روم یا به زمین فرو روم؟»(ارت یشت، فقره ۵۷).

لازم به یادآوری است که انواع ازدواج، به آنچه که بیان شد، محدود نمی‌شود. انواع دیگر از ازدواج مانند خویوده یا ازدواج با محارم و ازدواج عاریتی نیز در ایران باستان وجود داشت که شایسته است مورد بررسی قرار گیرند.

جایگاه خویوده در آیین زرتشت

رسم «خویوده» یا ازدواج با محارم، یکی از مسلمات تاریخ ایران باستان است. متون پهلوی به اندازه‌ای در مورد برکات و آثار نیک خویوده و دلایل دینی و اجتماعی آن سخن گفته‌اند که جای هیچ تردیدی باقی نمانده است. گرچه در اوستا ویسپرد، کرده ۳ بند ۳ و یسن ۱۲ بند ۹، به این نوع ازدواج اشاره شده است، اما به گزارش هرودت، نخستین بار کمبوجیه بود که چنین رسمی را در ایران بنیان گذاشت. هرودت می‌گوید:

کمبوجیه فرزند کوروش پس از بازگشت از مصر که در آنجا شاهان با خواهران خود ازدواج می‌کردند، تصمیم گرفت با یکی از خواهرانش ازدواج کند. روحانیان را فراخواند و از آنان پرسید: آیا قانونی هست که اجازه دهد مردی با خواهر خود زناشویی کند؟ آنان پاسخی به او دادند که هم جانشان را ایمن می‌داشت و هم مطابق عدالت بود. آنان گفتند قانونی نیافته‌اند که زناشویی خواهر و برادر را جایز شمارد، ولی قانون دیگری یافته‌اند که می‌گوید پادشاه پارس هر آنچه فرماید، تبدیل به قانون می‌شود(بویس، ۱۳۷۴، ص ۸۱).

بدین ترتیب، کمبوجیه با خواهر خود ازدواج کرد و از آن زمان به بعد، این نوع ازدواج در دربار ایران تمجید شده و ابتدا در میان درباریان رواج پیدا کرد.

در دوره ساسانیان/ اردشیر، مؤسس سلسله ساسانی با دخترش دینک ازدواج خویوده می‌کند و دخترش همسر و شهبانوی او می‌شود. شاپور پسر اردشیر نیز با دختر ارشدش آذرناهید ازدواج می‌کند(لوکونین، ۱۳۸۰، ص ۴۸ و ۱۰۸).

دلایل گوناگونی برای خویوده بیان کرده‌اند، از جمله اینکه اینک ثروت و مکتب از یک خانواده و خاندان به بیرون نرود(رضی، ۱۳۷۷، ص ۳۳). اما به نظر می‌رسد، اندیشه‌ای دینی پشتوانه این رسم عجیب

بوده است. در روایات داراب هرمز آمده است که خویدوده چنان ثوابی دارد که کمر اهریمن را می‌شکند و بزرگ‌ترین ثواب را دارد (رضی، ۱۳۷۷، ص ۳۰). خویدوده از نظر هستی‌شناختی، سبب پیدایی فرّه و روشنایی می‌شود. در جایی از متون دینی پیداست که هرمزد به زردشت گفت:

این چهار چیز برترین است: هرمزد خدای را نیایش کردن، به آتش هیزم و بوی خوش و زوهر دادن، مرد پرهیزگار را خشنود کردن، و کسی که با مادر یا دختر یا با خواهر خویدوده کند. و از آن همه، آن بزرگتر و مهم‌ترین و برترین است که خویدوده کند... اهمیت به ترتیب: خویدوده با مادر، دختر و سپس خواهر (رضی، ۱۳۷۷، ص ۴۹۹).

به نظر می‌رسد، بر اساس هستی‌شناسی دوگانه‌انگار زرتشتی، که دنیا را پر از دیو و پری تصور می‌کرد، مهم‌ترین دلیل خویدوده کشتن و نابود کردن دیوان بوده است. متن پهلوی می‌گوید:

پیداست که نخستین بار که بدو نزدیک شوید (نخستین بار که دو محرم همبستر شوند)، یک هزار دیو و دو هزار جادو و پری بمیرد، اگر دوبار بدو نزدیک شوید، دو هزار دیو و چهار هزار جادو و پری بمیرد. اگر چهار بار بدو نزدیک شوید، مرد و زن آکارا رستگار شوید. حتی در مورد خویدوده خطبه عقد خاصی نیز خوانده می‌شده است (رضی، ۱۳۷۷، ص ۵۰۱).

به موجب روایات مؤکد دینی، در وجود کسانی که خویدوده کرده باشند، هیچ‌گاه اهریمن نمی‌تواند نفوذ کند (رضی، ۱۳۷۷، ص ۴۵۰). هنگامی که سوشیانس آید، همه مردم خویدوده کنند و همه دیوان به نیروی شگفت‌آور خویدوده نابود شوند (همان، ص ۴۹۹).

نوع دیگر ازدواج در ایران باستان، ازدواج استقراضی یا عاریتی بود که طی آن، شوهر حق داشت زن خود را به مرد دیگری که به دلایلی نیازمند همسر بود، به طور موقت، به همسری دهد. مدت واگذاری زن بستگی به توافق با شوهر اول داشت (کلیما، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵).

مزدک و نابسامانی در نظام خانواده زرتشتی

تعالیم مزدک نشان می‌دهد که در نظام خانواده بر اساس آیین مزداپرستی مشکلی وجود دارد. از آنچه درباره زن و جایگاه هستی‌شناختی او در آیین زرتشت گفته شد، می‌توان آشکارا به وجود نوعی نابسامانی و بحران درباره جایگاه زن و خانواده در جهان‌شناسی زرتشتی پی‌برد. البته پیامدهای آن را در احکام سخت و ناعادلانه درباره زنان، ازدواج با محارم، عاریه زن، وجود نظام طبقاتی در حرمسرای اشراف و مانند آن مشاهده کرد. جنبش مزدک، مثال خوبی است که نشان می‌دهد حرکت‌های اصلاح‌طلبانه‌ای برای رفع این نابسامانی‌ها صورت گرفت در مورد اشتراک زن و ثروت، که به مزدک نسبت داده می‌شود، چند نکته لازم به یادآوری است. نخست اینکه، *انوشیروان* که در تبلیغ اندیشه‌های

خود بسیار ماهر بود، پس از کشتن مزدک هرگونه آثار و مدارکی را که از مزدک مانده بود نابود کرد، تا حقیقت امر او بر کسی معلوم نشود. دوم این‌که، در جامعه‌ای که در آن ازدواج با محارم امری عادی بود و حتی زنان را به عاریه می‌دادند، سخن از اشتراک زن، امر عجیبی نبود، به‌ویژه این‌که برخی می‌گویند: مزدک می‌گفت: بگذارید زنانی که در حرمسراها محبوس مانده‌اند، به کسانی که زن ندارند، داده شود تا همه بتوانند تشکیل خانواده دهند. سرانجام، آنچه از اصل قیام مزدک می‌توان نتیجه گرفت: پریشانی آموزه‌های دینی در عصر ساسانی و عدم کفایت آنها در حل مشکلات حقوقی و خانوادگی مردم آن زمان است (شکی، ۱۳۸۰).

علاقه زنان زرتشتی به دین اسلام

علاقه زنان زرتشتی به دین مبین اسلام و ازدواج با مردان مسلمان، که در تاریخ انعکاس یافته است، یکی از مؤیدات تاریخی برای وجود نابسامانی در نظام خانواده و احکام زنان در ایران باستان است؛ این واقعیتی تاریخی است که وجود دیدگاه منفی نسبت به زنان را در ایران باستان تقویت می‌کند. برخی از محققان، از جمله کرشاسپ چوکسی، که خود محقق زرتشتی است، به این حقیقت در تاریخ ایران اشاره می‌کنند و همه آنان، وجود احکام شدید مربوط به دستان، سقط جنین، ازدواج با محارم، عاریه زن و وجود تبعیض و نظام طبقاتی در خانواده را انگیزه‌های این گرایش به‌شمار می‌آورند: «این زنان، با ازدواج با شخص مسلمان از این احکام عجیب و غریب و نیز دیگر احکام سخت مربوط به طهارت و شست‌وشو با ادرار گاو خلاصی می‌یافتند» (چوکسی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴).

نتیجه‌گیری

از آنچه درباره جایگاه زن در هستی‌شناسی زرتشتی گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت: مقام زن، از اوستا تا به متون پهلوی پیوسته رو به افول و نزول نهاده است. شاید مهم‌ترین دلیل این مسئله را بتوان در سیر تحول نظام الهیاتی این آیین از توحید به ثنویت و از ثنویت به کثرت‌انگاری ایزدان در دوره ساسانی دانست؛ برای نمونه، در این دوره، پرستش آناهیتا و مهر همپایه پرستش اهورامزدا تلقی شد. دیدگاه ثنوی زرتشتی، موجودات جهان‌آمیختگی را به دو گروه اهورا آفریده و اهریمن آفریده تقسیم کرد. جایگاه زن، اگرچه در میان آفریده‌های اهورامزدا بود، اما به دلیل نوع آفرینشی که داشت آسیب‌پذیر و مسخر اهریمن قلمداد شد. در نهایت، سهم زنان از هستی‌شناسی زرتشتی این بود که از نسل جهی، دختر اهریمن باشند. البته زنان می‌توانند به نجات رسیده و رستگار شوند، اما در مرز شرارت و هلاکت

قرار دارند و بیش از مردان باید مواظب اعمال خود باشند. همچنین، در تاریخ کیش زرتشت مشاهده می‌شود که به دلیل فقدان مبانی فقهی مشخص و محکم، به مرور زمان احکام عجیب و جدیدی، مانند ازدواج با محارم و یا ازدواج عاریتی وارد این کیش شده و به دلیل نوع دیدگاه ثنوی، پذیرفته می‌شود. از آنجاکه تصور می‌شد ازدواج با محارم نابودکننده دیوان، پریان و جادوان است و آثار کیهان‌شناختی ویژه‌ای دارد، دیدگاه منفی‌نگر غلبه پیدا می‌کند و بخشی از زندگی خانوادگی و اجتماعی زنان را دچار اختلال ساخته بود. به عبارت دیگر، شاید بدون اینکه آیین زرتشت خود بخواد، عقاید هندو ایرانی خویش را دوباره احیا کرد و الهیات زرتشتی به کثرت‌گرایی باور به یزته‌ها کشیده شد.

همچنین، وجود گرایش‌های زاهدانه و تارک دنیا، که در دوره اشکانی و ساسانی در بین‌النهرین جریان داشت، که این منطقه در آن زمان جزو قلمرو ایران بود، در تشدید نگاه منفی به زن و ترک زندگی عادی بی‌تأثیر نبود و گسترش دیرنشینی به دست مانویان می‌تواند شاهد این مدعا باشد.

در مجموع، از آنچه نقل شد و از آنچه در تاریخ از قیام مزدک و یا تمایل زنان زرتشتی به اسلام مشاهده می‌شود، می‌توان گفت: ابتدا دیدگاه آیین زرتشت به جایگاه هستی‌شناختی زن، دیدگاهی مثبت بوده و او در آفرینش شریک و انباز مرد محسوب می‌شده است اما به مرور زمان و با تأثیر دیدگاه‌های گنوسی، مانوی، و تا حدودی هندی که در آنها ترک دنیا، عزلت و مانند آن ارزش شمرده می‌شدند و نیز اصل و اساس ماده و تشکیل زندگی مذموم تلقی می‌شد، و نیز تا حدودی دیدگاه مصری راجع به مشروعیت ازدواج با محارم باعث شد تا نگاه غالب و مستولی در عصر ساسانی که اوج اقتدار آیین زرتشت در ایران بود، در این‌باره، به افول گراییده و منفی‌نگر باشد. بدین ترتیب، آیین زرتشت در این‌باره به تعارضی درونی رسیده بود که به راحتی نمی‌توانست آن را حل کند. این دیدگاه غالب، منشأ صدور احکام مختلفی برای زنان به منظور رفع و دفع نفوذ و تسخیر دیوان بر زندگی آنان می‌شد که با آمدن اسلام و معرفی دیدگاهی جایگزین، ناگزیر به مرور زمان رو به افول گرایید.

منابع

اون و آلا، مانک رستم، ۱۳۰۱، *روایات داراب هرمزد*، بی‌جا، بی‌نا.

آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۶۲، *آئین زناشویی زرتشتیان*، چ دوم، تهران، کانون زرتشتیان شریف‌آباد مقیم مرکز.

آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۹، «ثنوی‌گری در آیین گنوسی و نقد آن»، *معرفت ادیان*، ش ۴، ص ۵۷ - ۸۲.

آموزگار، ژاله، ۱۳۸۰، *تاریخ اساطیری*، تهران، سمت.

باربور، ایان، ۱۳۸۸، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

بارتلمه، کریستیان، ۱۳۳۷، *زن در حقوق ساسانی*، ناصر صاحب‌الزمانی، موسسه مطبوعاتی عطایی.

بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.

چوکسی، جمشید کرشاسپ، ۱۳۸۱، *ستیز و سازش*، تهران، ققنوس.

حجازی، بنفشه، ۱۳۸۵، *زن تاریخ*، تهران، قصیده سرا.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۸۹، «زردشتی‌گری، توحیدی یا ثنوی»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۲۳ - ۴۶.

خواجانه‌نوری، بیژن و سیدسعید زاهد، ۱۳۸۲، «نقش اجتماعی زنان در تاریخ ایران»، *علوم انسانی فرهنگ*، ش ۴۸، ص ۱۳۸-۵۱.

رضی، هاشم، ۱۳۷۷، *وندیداد*، تهران، اساطیر.

زئر، رابرت چارلز، ۱۳۸۹، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، تیمور قادری، امیرکبیر.

سلطانی، فاطمه، ۱۳۸۸، *ازدواج در ایران باستان و بازتاب آن در آثار منظوم فارسی*، قم، فارس الحجاز.

شکی، منصور، ۱۳۸۰، «آموزه‌های هستی‌شناختی تکوینی و جهان‌شناختی مزدک»، ترجمه منیژه اذکائی، *نامه پارسی*، ش

۲۲، ص ۱۳-۳۳.

شهزادی، رستم، ۱۳۶۵، *قوانین مدنی زرتشتیان در عهد ساسانی*، تهران، زرتشتیان.

صفای اصفهانی، زهت، ۱۳۷۶، *روایت امید اشوهیستان*، تهران، مرکز.

عربان، سعید، ۱۳۸۳، *متن‌های پهلوی*، سازمان میراث فرهنگی کشور.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۱، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.

کلیمما، اوتاکر، ۱۳۷۱، *تاریخچه مکتب مزدک*، جهانگیر فکری، تهران، توس.

لوکونین، ولادیمیر گریگوریویچ، ۱۳۸۰، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه رضا عنایت‌الله، تهران، علمی و فرهنگی.

مزداپور، کتابون، ۱۳۷۱، *زن در آئین زرتشتی*، بی‌جا، انتشارات نوید(آلمان).

مهر، فرهنگ، ۱۳۷۴، *دیدی نواز دینی کهن*، تهران، جامی.

نقبایی، حسام، ۱۳۵۱، *تاریخ و تعالیم زرتشت*، بی‌جا، بی‌نا.

مقدمه

بحث از تحریف‌ناپذیری قرآن و حل شبهه‌های مرتبط با آن جایگاه بلندی در مباحث قرآن‌پژوهی دارد و عالمان بسیاری از دیرزمان تاکنون بدان پرداخته‌اند و در دو سده اخیر با رشد فزاینده‌ای روبه‌رو بوده است. اهمیت این بحث در آن است که با اندک غفلت و انحراف، باور مسلمانان را نسبت به موجودیت تنها متن آسمانی در دسترس بشر، متزلزل کرده و امکان استناد و استدلال به آن را از میان می‌برد و زمینه انحراف و بی‌اعتنایی به آن را فراهم می‌آورد. به همین دلیل دشمنان قرآن اعم از مستشرقان و دگراندیشان بدان دامن زده و دوستان غافل نیز گاه در این آتش ایمان‌سوز دمیده‌اند. بی‌شک یکی از محورهای مهم تهاجم غیرمسلمانان، بی‌اعتبار جلوه دادن قرآن است. همان‌گونه که مهم‌ترین ابزار وهابیان در سیاه‌نمایی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام انتساب باور به تحریف قرآن به پیروان این مکتب نورانی است. در چنین فضایی کتاب **فصل الخطاب** مرحوم میرزا حسین نوری دستاویز دشمنان برای عقده‌گشایی و تهاجم به اسلام به طور عام و تشیع به طور خاص شده است. در زمان‌های پس از تألیف این کتاب عالمان بسیاری به نقد و بررسی آن پرداخته و آثار فاخری در اختیار راه‌جویان و حقیقت‌طلبان قرار داده‌اند. اولین دلیل یا شبهه مرحوم نوری در اثبات تحریف قرآن، استناد به احادیث تشابه‌امتها است. نویسنده محترم نقدهای مختلف قرآن‌پژوهان بر این شبهه را در مقاله‌ای با عنوان «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن» ارزیابی کرده و در نهایت دو پاسخ را قابل اعتنا دانسته است: یکی اینکه این روایات زمان خاصی را بیان نکرده‌اند بنابراین نمی‌توان ثابت کرد که قرآن تا به امروز تحریف لفظی شده است و دیگری این‌که روایات ناظر به تحریف معنوی بوده و تشابه نیز تام است. اما بلافاصله می‌نویسد: «اما پاسخ درست این است که ... این معجزه باید با معجزات موجود در بنی اسرائیل مقایسه شود. از آن‌جا که هرگز کسی نتوانست بر معجزات حضرت موسی و حضرت عیسی غلبه کند، کسی نیز نمی‌تواند بر معجزه همیشگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که قرآن است تا روز قیامت غلبه کند و آن را تحریف کند» (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۲۲). ارزیابی نویسنده محترم از پاسخ‌های عالمان به شبهه پیش‌گفته و پاسخ تازه ایشان خود درخور بررسی بیشتر است که در این مقال به آن می‌پردازیم و برای این منظور نخست نگاهی کوتاه به احادیث تشابه‌امتها خواهیم کرد.

احادیث تشابه‌امم چیست؟

در کتاب‌های حدیثی شیعه و سنی از پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، سخنی با عبارات متفاوت آمده است که بیانگر

نقد مقاله

«تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»

azizikia@qabas.net

غلامعلی عزیزی کیا / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله‌علیه
دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۱۶

چکیده

نوشتار حاضر نقدی بر مقاله «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن» است که در شماره نوزدهم «معرفت ادیان» به چاپ رسیده است. نویسنده مقاله مزبور، پاسخ‌های داده‌شده به شبهه «تحریف لفظی قرآن با استناد به احادیث بیانگر تشابه‌امم» را ناتمام ارزیابی کرده است و به همین منظور پاسخی تازه به شبهه ارائه می‌کند، ولی ناقد معتقد است که نویسنده برای تبیین سخن خود و نقد دیگر پاسخ‌ها، مطالبی طرح کرده که به نظر ناتمام می‌آید. به همین منظور ناقد بعد از مقدمه‌ای، مطالب ناتمام نویسنده را به ترتیب بیان و در پایان، نتیجه ملاحظاتش را ذکر می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: تشابه ادیان، تشابه‌امتها، تشابه سنت‌ها، شبهات تحریف، تحریف عهدین، تحریف‌ناپذیری قرآن.

تشابه امت اسلامی با امت‌های پیشین است: «كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مِثْلَهُ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقُدَّةُ بِالْقُدَّةِ» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۳۰)؛ هر چه در امت‌های پیشین بوده در این امت همانند آن خواهد بود؛ مو به مو به همسانی دو لنگه کفش و پره‌های تیر. این احادیث، با توجه به سند، بر دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

الف: احادیث نبوی که فریقین آن را نقل کرده‌اند که به باور اهل سنت متفق علیه و دارای سند صحیح است و در کتب اهل سنت به سند صحیح، اما با عبارات مختلف نقل شده است (رک: ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۵۱۶). برخی از عالمان شیعی حدیث نبوی تشابه امم را متواتر دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۲۰)، اما ادعای تواتر لفظی این احادیث نادرست است. به یقین، مقصود مرحوم مجلسی، تواتر معنوی می‌باشد. ولی با توجه به مفاد متفاوت این احادیث، تواتر معنوی نیز قابل تصور نیست؛ زیرا برخی از احادیث، همانند حدیث بالا در پی اثبات امثال همه امور مربوط به امت‌های گذشته، در امت اسلامی است. در حالی که برخی از این احادیث، تشابه همه امور و وقایع دوران بنی اسرائیل با امت اسلامی را بیان می‌کند. برخی دیگر نیز فقط بر تشابه سیره و رفتار امت مسلمان با سیره و رفتار آنان دلالت دارد. دسته‌ای دیگر، تشابه را فقط در باب فرقه فرقه شدن و تخطی از وصی پیامبر ﷺ دانسته‌اند.

ب. احادیث منقول از اهل بیت ﷺ که در جوامع روایی شیعه آمده و در مواردی به پیامبر ﷺ استناد داده شده است. این احادیث، خبر واحد است و در میان آنها فقط دو حدیث دارای سند صحیح دیده می‌شود که در پی خواهد آمد.

از منظر دلالتی نیز مفاد این احادیث به دسته‌های زیر تقسیم می‌گردد:

الف. احادیثی که به طور مطلق، به تشابه مسلمانان با بنی اسرائیل پرداخته و تشابه در همه ابعاد را مطرح می‌کند. از آن جمله، صحیح‌ه بریدین معاویه عجل است که کسی آن را نقل کرده است: «حَمْدُونِي، قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَصْبَغٍ، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ بَرِيدِ الْعَجَلِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِي: لَوْ كُنْتَ سَبَقْتَ قَلِيلًا أَدْرَكْتَ حَيَانَ السَّرَّاجِ، قَالَ، وَ أَشَارَ إِلَيَّ مَوْضِعَ فِي الْبَيْتِ، فَقَالَ: وَ كَانَ هَاهُنَا جَالِسًا فَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَنَفِيَّةِ وَ ذَكَرَ حَيَاتَهُ وَ جَعَلَ يَطْرِبُهُ وَ يُفْرَطُهُ، فَقُلْتُ لَهُ يَا حَيَّانُ أَلَيْسَ تَزْعُمُ وَ يَزْعُمُونَ وَ تَرَوِي وَ يَرَوُونَ لَمْ يَكُنْ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ شَيْءٌ إِلَّا وَ هُوَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مِثْلَهُ قَالَ بَلَى، قَالَ، فَقُلْتُ فَهَلْ رَأَيْتُمْ أَوْ سَمِعْنَا وَ سَمِعْتُمْ بِعَالِمٍ مَاتَ عَلَى أَهْلِي النَّاسِ فَتَكْحَحَ نِسَاؤُهُ وَ قَسِمَتِ أَمْوَالُهُ وَ هُوَ حَيٌّ لَّا يَمُوتُ فَقَامَ وَ لَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ شَيْئًا» (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۴).

برید گوید: بر امام صادق ﷺ وارد شدم. حضرت به من فرمود: اگر اندکی زودتر آمده بودی، حیان سراج را می‌دید. سپس به جایی از اتاق اشاره کرده و فرمود: همین جا نشسته بود که از محمد بن حنفیه یاد کرد و اینکه او زنده است و شروع به تمجید و مدح او کرد. به او گفتم: حیان! آیا تو و دیگران نمی‌گویید و روایت نمی‌کنید که چیزی از بنی اسرائیل نیست، جز آنکه در این امت نیز مشابه آن خواهد بود؟ گفتم: همین‌طور است. گفتم: آیا تو و دیگران دیده و یا شنیده‌اید که عالمی (در بنی اسرائیل) باشد که پیش چشم مردم از دنیا رفته و در پی آن، زنان او ازدواج کرده و اموال او را (بین وارثان) تقسیم کنند، در عین حال او زنده و نمرده باشد؟! حیان پس از این سخن برخاست (و رفت) و چیزی در پاسخ من نگفت.

این حدیث، از نظر سند صحیح بوده و مشکلی ندارد و در ناحیه دلالت، در ظاهر مشابهت بین امت بنی اسرائیل با امت اسلامی را تام می‌داند. بر همین اساس که مرده‌ای که قائل به زنده بودن او باشند، در بنی اسرائیل نبوده، دیدگاه حیان سراج در باب زنده بودن محمد بن حنفیه نقد شده است. شاید بتوان گفت: اولاً، این حدیث نشانی از پذیرش تشابه بین بنی اسرائیل و امت اسلامی از سوی امام ﷺ ندارد، چه بسا برای ابطال دیدگاه نادرست او به مطلبی که طرف مقابل درستی آن را باور داشت، احتجاج شده باشد؛ یعنی از باب جدل به تشابه امت‌ها استناد شده باشد، نه به عنوان واقعی غیر قابل انکار. ثانیاً، به فرض اینکه تشابه تام مقصود باشد، این تشابه فقط با بنی اسرائیل خواهد بود، نه با همه امت‌ها.

ب. احادیثی که تشابه با همه امت‌ها را در همه موارد مطرح کرده است:

احادیثی که به قوم خاصی مقید نشده و شامل تشابه با همه امت‌های گذشته می‌شود. مانند صحیح‌ه بن زنی: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا ﷺ... وَ قَدْ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ هِيَ وَ اللَّهُ السُّنُّ، الْقُدَّةُ بِالْقُدَّةِ وَ مِشْكَاةٌ بِمِشْكَاةٍ، وَ لَّا بَدَأُ أَنْ يَكُونَ فِيكُمْ مَا كَانَ فِي الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَ لَوْ كُنْتُمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ كُنْتُمْ عَلَى غَيْرِ سُنَّةِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلٍ...» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۹-۳۸۱). بن زنی گوید: از امام رضا ﷺ پرسیدم: ... فرمود: ... و راستی که ابوجعفر (امام باقر ﷺ) فرمود: به خدا سوگند اینها سنت‌های الهی است. مو به مو (کاملاً یکسان) و روزن به روزن و گزیری نیست، جز آنکه آنچه در پیشینیان شما بوده در میان شما نیز پدید آید. اگر شما بر امر واحدی اتفاق نظر می‌داشتید، به سستی غیر از سنت پیشینیان می‌بودید... این حدیث طولانی است و فقط بخش کوتاهی از آن مربوط به این بحث است. در آن، فقط بر وجود تشابه در باب اختلافات فرقه‌ای مردم پس از درگذشت پیامبر ﷺ تأکید شده است. از آنجا که در این حدیث با تعبیر «الذین من قبلکم» آمده است، این تشابه با همه امم (نه با امت خاصی) خواهد بود.

حدیث صحیح دیگری در تفسیر آیه «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» (انشقاق: ۱۹) به شرح زیر آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ زُرَّارَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» قَالَ: «يَا زُرَّارَةُ، أَوْ لَمْ تَرَ كَبْ هَذِهِ الْأُمَّةُ بَعْدَ نَبِيِّهَا طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ فِي أَمْرِ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ؟» (کلینی، ۴۰۷: ۱، ج ۱، ص ۴۱۵). زراره گوید: از امام باقر عليه السلام درباره آیه «بر حالی از پس حالی بر می‌نشینید» پرسیدم. فرمود: ای زراره! آیا این امت پس از پیامبرش درباره فلانی و فلانی و فلانی از حالی به حالی بر نشستنند؟ (و دگرگون نشدنند؟)

این حدیث، اگرچه صحیح است و محدث نوری بدان استدلال کرده (نوری، بی‌تا، ص ۵۷)، ولی در ظاهر دلالتی بر تشابه امم ندارد، حتی اگر احادیث دیگری که همین آیه را بر تشابه امم تطبیق کرده، بدان ضمیمه کنیم. فقط بر تشابه در اوضاع پس از درگذشت پیامبر دلالت دارد، مانند حدیث مرسله «وَ مِثْلُ قَوْلِهِ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ أَي لَتَسْلُكُنَّ سَبِيلَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ فِي الْعَدْرِ بِالْأَوْصِيَاءِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ» (طبرسی، ۴۰۳: ۱، ج ۱، ص ۲۴۸)؛ زیرا افزون بر فقدان سند، فقط بر همگونی امت‌ها در پیمان‌شکنی با اوصیای پیامبران دلالت دارد. پس نمی‌توان بدان اعتماد کرد. براین اساس، می‌توان آیه را دال بر تشابه امم در همه امور دانست. ضمن آنکه در صحیح بالا، فقط در باب تغییر حال و دگرگونی روحی مردم به این آیه استناد شده است. مقصود این است که باورها و رفتار مردم در دوره نبوی و سال‌های پس از آن، تفاوت یافته و دچار دگرگونی و انحراف شده‌اند.

بر این اساس، صرفاً دو حدیث صحیح‌السند در این باره وجود دارد و سایر احادیث ضعیف هستند. محدث نوری با استناد به این احادیث و با افزودن مقدمه دیگری که در آن به اثبات تحریف الفاظ و عبارات تورات و انجیل پرداخته، به این نتیجه رسیده است که قرآن نیز در امت اسلامی تحریف خواهد شد. همان سان که آنان کتاب آسمانی خویش را تحریف کردند (نوری، بی‌تا، ص ۹۶۳۵).

بررسی و نقد حدیث تشابه امم

چنان‌که گذشت پاسخ‌های متعددی در نقد این شبهه در مباحث قرآن‌پژوهان آمده است. نویسنده محترم مقاله موردنظر با بیان آنها، هیچ‌یک را درخور حل این شبهه ندانسته و تلاش کرده است، پاسخ جدیدی ارائه کند. وی احادیث تشابه امم را پذیرفته و دلالت آن را بر تشابه در همه ابعاد تمام می‌داند، اما مقدمه دیگر را که تحریف تورات و انجیل است، نمی‌پذیرد. وی بر این باور است که قرآن را باید با معجزات پیامبران گذشته مقایسه کرد، نه با کتاب آسمانی آنان. مفروضات و مطالب قابل تأمل نویسنده در آن مقاله به این شرح است.

أ. به نظر می‌رسد، با آیات قرآن نتوان اثبات کرد که کتاب مقدس تحریف لفظی شده است (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

این سخن به دلایل زیر ناتمام است:

۱. قرآن در آیات متعدد از نزول کتاب‌هایی به نام تورات و انجیل بر حضرت موسی و حضرت عیسی علیهما السلام خبر داده و در زمان ظهور اسلام نیز این کتاب‌ها هرچند ناقص در دسترس اهل کتاب بوده است. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَ كَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَكَّؤْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أَوْلَيْكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (مائده: ۴۳)؛ چگونه داوری تو را بپذیرند درحالی‌که تورات نزد آنان است و حکم خدا در آن موجود است با این همه روگرداندند و ایمان نمی‌آورند. اگر قرآن درباره مسیحیان معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وَ لِيُحْكَمْ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ...» (مائده: ۱۷)، نشان از آن دارد که انجیل هرچند ناتمام در اختیار آنان بوده است. گویاتر از این آیات، آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنْ الْكِتَابِ» (آل عمران: ۲۳) است که بر وجود بخشی از کتاب در نزد اهل کتاب شهادت می‌دهد، آیه مذکور گویای آن است که یهود و نصارا در کتاب آسمانی خود تصرف کرده و آن را تحریف کرده و فقط بخشی از آن در اختیار معاصران پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است (طباطبائی، ۱۴۳۰: ۱، ج ۳، ص ۱۲۴).

۲. قرآن عالمان اهل کتاب را در باب موضوعات متعددی ملامت کرده و آنان را از عذاب اخروی ترسانده است. از جمله، کارهای آنان، افزودن چیزهایی به نام وحی الهی است، درحالی‌که در کتاب آسمانی نیامده است: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (بقره: ۷۹) (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹۲).

این آیه در تهدید آن دسته از اهل کتاب نازل شده است که برای توجیه افکار و کردار ناشایست خود، مطالبی را به نام کتاب آسمانی جعل می‌کردند؛ یعنی مکتوباتی تهیه و ادعای وحیانی بودن آن می‌کردند. روشن است که آنان مدعی نزول وحی بر خود نبودند، بلکه مدعی وحیانی بودن مطالبی بودند که به مردم ارائه می‌کردند؛ یعنی آنها را با عنوان متن کتاب الهی منسوب به پیامبران خود، به مردم عرضه می‌کردند. بنابراین، از این عبارت روشن می‌شود که دست‌کم نوعی تحریف، یعنی تحریف به زیاده در کتاب‌های آسمانی موجود در محدوده زمانی ظهور اسلام، در حال وقوع بوده است. اگرچه نویسنده، این آیه را دال بر تحریف متنی دانسته است! اما مقصود ایشان این است که همه متن تورات موجود دست‌ساز بشر است، اگرچه با آنچه پیامبران بنی‌اسرائیل آورده بودند، کاملاً بیگانه نیست (ر.ک: نقوی، ۱۳۹۳، ص ۱۵). با این بیان روشن می‌شود که به نظر ایشان، همه تورات در شکلی که می‌بینیم تبدیل یافته و تحریف‌شده کتاب اصلی

است. در حالی که نویسندگان خود در جایی از مقاله آورده است که تورات و انجیل، به مرور زمان شکل گرفته و در آنها دخل و تصرف صورت گرفته است (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۱۲). لازمه این سخن این است که اولاً این کتاب‌ها الهی بوده و ثانیاً تحریفاتی در آنها صورت گرفته و بخش‌هایی از آن کم و یا بدان افزوده شده است؛ زیرا دخل و تصرف، زمانی معنا دارد که متنی شکل گرفته باشد تا بتوان در آن تصرف کرد و چیزی را بدان داخل و یا از آن برداشت و به جای آن چیزی دیگر قرار داد.

۳. تحریف در آیه «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ...» که به اهل کتاب نسبت داده شده، اعم از تحریف لفظی و معنوی است. منحصر کردن آن به تحریف معنوی نیازمند دلیل است، بلکه می‌توان گفت: قرینه بر تعمیم در آن وجود دارد؛ زیرا در برخی روایات، «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ» را به هر دو گونه تحریف معنا کرده است. مفسران بسیاری نیز «یحرّفون» را به هر دو نوع تحریف لفظی و معنوی تعمیم داده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۳۶۴؛ ج ۵، ص ۲۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۷ و ۲۶۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۶). یکی از این نمونه تحریف‌ها را فیض کاشانی چنین گزارش کرده است: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ يَمَلُّونَ عَنْهَا بِتَبْدِيلِ كَلِمَةٍ مَكَانَ أُخْرَى كَمَا حَرَّفُوا فِي وَصْفِ مُحَمَّدٍ ﷺ أَسْمَرَ رُبْعَةً عَنْ مَوْضِعِهِ فِي التَّوْرَةِ وَوَضَعُوا مَكَانَهُ أَدَمَ طَوَّالًا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵۶).

۴. قرآن کریم نوع دیگری از کارهای ناشایست عالمان اهل کتاب را کتمان مطالب کتاب می‌داند. این مطلب، در دو آیه از سوره «بقره» به شرح زیر آمده است:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹).

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرْكَعُهُمْ وَلَا يُحْمَلُهُمْ أَسْمَارًا» (بقره: ۱۷۴).

کتمان کتاب نیز قابل تعمیم به کتمان متن و کتمان معنای آن است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۸۸). کتمان اصل متن که در نهایت منجر به متروک شدن و از یاد رفتن آن بخش از کتاب آسمانی خواهد شد، نوعی تحریف است؛ زیرا اگر فصل یا بخشی از یک کتاب آسمانی به دلیل ناهمخوانی با اهداف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی عالمان اهل کتاب، بازگو نشود و بلکه وجود چنین متنی انکار گردد، پس از چندی کاملاً متروک و از میان خواهد رفت؛ یعنی در نهایت به تحریف به نقیصه می‌انجامد.

با توجه به نکاتی که گذشت، چگونه می‌توان مدعی شد که قرآن سخنی در باب تحریف لفظی عهدین ندارد؟

ب. در روایات هیچ اشاره‌ای به تحریف و تغییر انجیل نشده است (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۱۴).

با نگاهی کوتاه به کتاب‌های روایی می‌توان دریافت که انجیل از دیرزمان دچار تغییر و تحریف شده است. در مناظره امام رضا علیه السلام با دانشمندان اهل مذاهب آمده است: «قَالَ الرَّضَا علیه السلام يَا جَائِلِيْقُ أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْإِنْجِيلِ الْأَوَّلِ حِينَ افْتَقَدْتُمُوهُ عِنْدَ مَنْ وَجَدْتُمُوهُ وَمَنْ وَضَعَ لَكُمْ هَذَا الْإِنْجِيلَ قَالَ لَهُ مَا افْتَقَدْنَا الْإِنْجِيلَ إِلَّا يَوْمًا وَاحِدًا حَتَّى وَجَدْنَا غَضًّا طَرِيًّا فَأَخْرَجَهُ إِلَيْنَا يُوْحِنَّا وَمَتَّى - فَقَالَ لَهُ الرَّضَا علیه السلام مَا أَقْلٌ مَعْرِفَتَكَ بِسِرِّ الْإِنْجِيلِ وَ عِلْمَانِهِ فَإِنْ كَانَ كَمَا تَزْعُمُ فَلِمَ اخْتَلَفْتُمْ فِي الْإِنْجِيلِ إِنَّمَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي هَذَا الْإِنْجِيلِ الَّذِي فِي أَيْدِيكُمْ الْيَوْمَ فَلَوْ كَانَ عَلَى الْعَهْدِ الْأَوَّلِ لَمْ تَخْتَلِفُوا فِيهِ وَ لَكِنِّي مُفِيدُكَ عِلْمَ ذَلِكَ أَغْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا افْتَقَدَ الْإِنْجِيلُ الْأَوَّلُ اجْتَمَعَتِ النَّصَارَى إِلَى عُلَمَائِهِمْ فَقَالُوا لَهُمْ قُتِلَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام وَ افْتَقَدْنَا الْإِنْجِيلَ وَ أَنْتُمْ الْعُلَمَاءُ فَمَا عِنْدَكُمْ فَقَالَ لَهُمُ الْوَقَا وَ مَرْقَابُوسُ إِنَّ الْإِنْجِيلَ فِي صُدُورِنَا وَ نَحْنُ نُخْرِجُهُ إِلَيْكُمْ سِفْرًا سِفْرًا فِي كُلِّ أَحَدٍ فَلَا تُخْزِنُوا عَلَيْهِ وَ لَا تُخْلُوا الْكِنَائِسَ فَإِنَّا سَتَلُوهُ عَلَيْكُمْ فِي كُلِّ أَحَدٍ سِفْرًا سِفْرًا حَتَّى نَجْمَعَهُ لَكُمْ كُلَّهُ فَقَعَدَ الْوَقَا وَ مَرْقَابُوسُ وَ يُوْحِنَّا وَ مَتَّى وَ وَضَعُوا لَهُمْ هَذَا الْإِنْجِيلَ بَعْدَ مَا افْتَقَدْتُمْ الْإِنْجِيلَ الْأَوَّلَ وَ إِنَّمَا كَانَ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةُ تَلَامِيذَ التَّلَامِيذِ الْأَوَّلِينَ أَعْلَمْتَ ذَلِكَ قَالَ الْجَائِلِيْقُ أَمَا هَذَا فَلَمْ أَغْلَمُهُ وَ قَدْ عَلِمْتُهُ الْآنَ وَ قَدْ بَانَ لِي مِنْ فَضْلِ عِلْمِكَ بِالْإِنْجِيلِ ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲۵).

از حضرت امیر علیه السلام نیز سخنی به مضمون زیر نقل شده که گویای رفتار تحریف‌گرانه اهل کتاب نسبت به متون دینی خویش است: «يَا كُمَيْلُ إِنَّ النَّصَارَى لَمْ تُعْطَلِ اللَّهُ تَعَالَى وَ لَا الْيَهُودُ وَ لَا جَحَدَتْ مُوسَى وَ لَا عِيسَى وَ لَكِنَّهُمْ زَادُوا وَ نَقَصُوا وَ حَرَّفُوا وَ الْاِحْدَاثُ فُلَعْنُوا وَ مَقْتُوا وَ لَمْ يُتُوبُوا وَ لَمْ يُقْبَلُوا» (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۲۹).

ج. تورات مجموعه‌ای است شبیه روایات اسلامی که در آنها تحریف لفظی معنا ندارد (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۱۳).

نویسنده محترم کوشیده است نوعی مشابهت میان روایات اسلامی با عهدین بیان کند. وجه شباهت در این است که روایات اسلامی در کتاب‌های متعدد تدوین شده است. نمی‌توان آن را در کتاب خاصی منحصر کرد. تورات و انجیل نیز در میان کتاب‌های عهد قدیم یا جدید خلاصه نمی‌شود و چون نمی‌توان روایات را تحریف کرد، تحریف تورات و انجیل نیز بی‌معناست (همان، ص ۱۲ و ۱۳). او تعبیر «مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ... وَ لَمْ تُغَيَّرْ» یا «لَمْ يَتَغَيَّرْ» را که در برخی از احادیث اسلامی، پس از نقل بعضی مطالب تورات آمده، نشانه این می‌داند که تورات مجموعه‌ای شبیه روایات اسلامی است که در آنها تحریف لفظی معنا ندارد، ولی تغییر و جعل معنا دارد! (همان، ص ۱۳) هم کتاب مقدس و هم روایات

اسلامی نقل به معنا شده‌اند و اصراری بر حفظ لفظ آنها نبوده است... بنابراین، تحریف لفظی در آنها بی‌معناست (همان، ص ۱۶).

این سخن از جهات گوناگون قابل مناقشه است:

۱. تغییر به هر معنا، تحریف است، اعم از تحریف لفظی و یا معنوی.
۲. وصف «لم يتغير» در باب برخی از مطالب تورات، اشعار به این نکته است که این کتاب دستخوش تغییر و تحریف شده است، اما این قسمت از آن تغییری نیافته است.
۳. اگرچه روایات اسلامی در ابتدا در کتاب خاصی ارائه نشده است، بلکه به تدریج از سوی پیامبر و معصومان بیان و توسط برخی راویان نگاشته شد، اما با پدید آمدن کتاب‌های روایی، به‌ویژه کتاب‌های جامع، و با عنایت به اینکه امروزه ما در دوران غیبت معصوم علیه السلام هستیم و صدور حدیث متوقف شده است، تعداد و حجم روایات ما مشخص و ثابت است. از سوی دیگر، از زمانی که تدوین حدیث آغاز شد و شاگردان از استادان خود با راه‌های مختلف، به نقل و نگارش حدیث پرداختند، تغییر و تحریف حدیث نیز ممکن بوده است. اگر راویان مجاز به نقل به معنا بوده و عنایتی به حفظ قالب سخن گوینده نبوده است، اولاً، نقل به معنا در همه روایات رخ نداده است. ثانیاً، در این فرض هم تحریف، معنا دارد؛ زیرا گاه راوی در تبدیل الفاظ دچار خطا می‌شود و گاه به عمد چنین می‌کند و حدیثی جعلی و موضوع پدید می‌آید و یا در استنساخ‌های مکرر، عبارتی یا جمله‌ای تغییر می‌کند. نتیجه آنکه، تحریف شدن روایات، نه تنها غیرممکن نیست، بلکه عوامل فراوانی داشته و اکنون در جوامع روایی با تحریف و تصحیف روبه‌رو هستیم. دانشمندان حدیث‌پژوه در حوزه فقه‌الحدیث، راه‌هایی برای شناخت این تحریف و تصحیف‌ها ارائه کرده‌اند.

افزون بر اینها، بهترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع آن در خارج است. به همین دلیل، در کتاب‌های درایه و در فقه‌الحدیث، تحریف حدیث مطرح شده و کتاب‌هایی در خصوص تحریف و تصحیف حدیث نوشته شده است (برای آگاهی از عناوین برخی از مهم‌ترین کتاب‌های این حوزه، ر.ک: پاکچی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۶۱۱-۶۲۰).

د. مقایسه قرآن با کتاب‌های آسمانی پیشین نادرست است، بلکه قرآن را باید با معجزات انبیای پیشین در شکست‌ناپذیری مقایسه کرد (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

اولاً، شبهه محدث نوری این است که روایات تشابه‌امم، بر تشابه تام دلالت دارد و همه وقایع و حوادث امم پیشین را دربر می‌گیرد. یکی از حوادث امت‌های پیشین، تحریف لفظی کتاب‌های

آسمانی بوده است. بنابراین، قرآن نیز در امت اسلامی دچار تحریف خواهد شد. پس، اگر صدور روایات و تشابه تام را بپذیرید، که پذیرفته‌اید، باید به تحریف کتاب در امت اسلامی، هرچند در آینده ملتزم شوید.

ثانیاً، با مفروض بودن اعجاز قرآن، فقط برخی وجوه تحریف منتفی خواهد شد. مانند تحریف به زیاد شدن یک یا نصف سوره و یا تحریف برهم‌زننده نظم اعجاز‌آمیز قرآن (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۰ و ۳۱۱). اما تحریف به کاستی که مدعای محدث نوری است، با اثبات اعجاز قرآن منتفی نخواهد شد. بنابراین، پیشنهاد مقایسه قرآن با معجزات پیامبران پیشین، در پاسخ شبهه استناد محدث نوری به این احادیث کارایی ندارد. از سوی دیگر، این مقایسه چه حاصلی دارد و چه تأثیری در بحث تحریف لفظی قرآن دارد؟ اگر مشابهت تام را بپذیرفتید، چیزی مانع از آن نیست که به بحث تحریف لفظی کشیده نشود. مگر شتر صالح، حاصل معجزه او نبود. چگونه فردی آمد و با تشویق دیگران او را پی کرد و کشت؟ مگر نه اینکه معجزات انبیای پیشین زمانمند بوده و پس از وقوع، اثری از آن باقی نمانده است. آیا می‌توان گفت: قرآن نیز در همان مقطع صدر اسلام معجزه بوده و اکنون چیزی به نام معجزه قرآن وجود ندارد؟! بنابراین، اگر بنا به مقایسه معجزه هم باشد، در برخی موارد نتیجه بحث محدث نوری دور از ذهن نیست!

از سوی دیگر، اگر بخواهیم قرآن را با معجزات پیشین مقایسه کنیم، با باقی بودن بخشی از قرآن، در حد یک سوره، هم سازگار است. توضیح آنکه بر اساس آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...» (یونس: ۳۸)، درخواست همانندآوری به اندازه یک سوره، به معنای لغوی آن، شده است؛ یعنی حتی اگر همه بخش‌های قرآن از بین برود، یا جابه‌جا شده و تغییر یابد و فقط یک قسمت تام و مستقل از آن باقی بماند، باز همان قسمت معجزه بوده و قابل همانندآوری نخواهد بود. بنابراین، در فرض مقایسه کردن با معجزات پیشین نیز مشکلی حل نمی‌شود و ادعای تحریف همچنان پابرجاست.

ه. اگر گفته شود کتاب را با کتاب باید مقایسه کرد، باید گفت در مورد اینکه هر دو کتاب تحریف معنوی شده‌اند شکی وجود ندارد؛ پس سخن روایات در این زمینه درست است تشابه تام است... اما در مورد تحریف لفظی باید گفت قرآن با عهدین قابل مقایسه نیستند؛ زیرا عهدین شبیه کتب روایی هستند (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

اولاً، وقتی سخن از تحریف باشد، اعم از لفظی و معنوی خواهد بود؛ زیرا چنان‌که گذشت، دست‌کم تحریف به زیاده درباره اهل کتاب وجود دارد. افزون بر این، در احادیث شیعه و سنی،

تحریف عهدین به زیاده و نقیصه به اهل کتاب نسبت داده شده است. بر اساس مدعای نویسنده محترم، تورات و انجیل به مرور زمان شکل گرفته و در آنها دخل و تصرف صورت گرفته است (همان، ص ۱۲). بنابراین، اگر تشابه تام را بپذیرید، به تالی فاسدی بدتر از تحریف مبتلا خواهید شد. چه بسا گفته شود که قرآن کریم نیز به مرور زمان در طول دوران رسالت شکل گرفته و رفتارهای مشابه رفتار اهل کتاب نسبت بدان رخ داده است! آنچه اکنون در دست است، چیزی شبیه تورات و انجیل موجود در دست اهل کتاب است!

ثانیاً، چنان که خواهیم گفت، رفتار مسلمانان با امت پیشین مقایسه می‌گردد؛ یعنی دست‌اندازی به کتاب و تصرف در آن کاری بود که امت پیشین کردند. در صورت پذیرش این روایات و اثبات تشابه تام، مشابه آن دست‌اندازی و تصرف در کتاب نیز در امت اسلامی رخ خواهد داد.

و. دیدگاه‌هایی که به سند روایات خدشه وارد می‌کنند قابل قبول نیستند (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

چنان که گذشت، تنها دو حدیث با سند معتبر دارد. با توجه به تفاوت عبارات و مضامین این احادیث، با تعدادی احادیث واحد روبه‌رو هستیم که برای اثبات مطالب اصولی مانند موجودیت قرآن کارایی ندارد و در عرضه بر قرآن دلالت آن بر تشابه تام نفی می‌گردد.

ز. لسان روایات به شیوه‌ای است که تشابه تام فهمیده می‌شود هرچند در مصادیق و جزئیات تفاوت وجود دارد (همان).

مقصود گوینده از این سخن روشن نیست. روشن است که مصداق کار بنی‌اسرائیل در آن زمان، با کار مسلمانان تفاوت دارد؛ یعنی مسلمانان کتاب اهل کتاب را تحریف نمی‌کنند، ولی اگر تشابه تام مقصود باشد، به معنای آن است که اینان نیز کتاب خود (قرآن) را تحریف کرده و یا خواهند کرد. بنابراین، زمانی که تشابه تام باشد، مصادیق نیز مشابه هم هستند. همان‌گونه که در متن این روایات آمده است: «وَلَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ حَذْوَالنَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقَدَّةَ بِالْقَدَّةِ».

ح. ائمه علیهم‌السلام و عالمان دینی در بحث‌های دیگر نظیر رجعت به این روایات اعتنا کرده‌اند (نقوی، ۱۳۹۳). اولاً، می‌توان حدیثی را از برخی ابعاد پذیرفت و از برخی جنبه‌ها، به دلیل خاصی نپذیرفت، یا از اطلاق آن رفع ید کرد. بنابراین، مانعی نیست که در بحث رجعت یکی از ادله خود را حدیث تشابه امم بدانیم. اما اطلاق بخش دیگری از همین حدیث را به دلیل مخالفت با قرآن نپذیریم و بر معنای محدودتر موافق با قرآن بسنده کنیم! یعنی تشابه رفتار امت‌ها در تحریف معنوی کتاب را پذیرفته و دلالت این احادیث را بر تشابه در تحریف لفظی کتاب، مردود بدانیم.

ثانیاً، بیان این روایات در باب رجعت نیز متفاوت است. مثلاً در یکی از این احادیث، مصداق رجعت را، بازگشت خانواده ایوب و زندگی با او پس از جدایی و ابتلائاتی که بر او گذشت، بیان می‌کند. در حالی که رجعت امامان علیهم‌السلام مربوط به بازگشت از عالم برزخ است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۴۷). در این صورت تشابه در رجعت نیز به صورت خاصی محدود خواهد شد همانند رجعت عزیر پس از مرگی صد ساله که قرآن نیز در آیه ۲۵۹ سوره «بقره» بدان تصریح کرده است.

ط. روایات تشابه ادیان در عرضه به قرآن تأیید می‌شوند (نقوی، ۱۳۹۳).

در این باره، بین دو مطلب زیر خلط شده است: اول اینکه در این احادیث بر همگونی روش و سیره مسلمانان با اهل کتاب تأکید شده است. این مطلب برآمده از ظاهر عبارت «لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» است. سنت در این حدیث، به «الذین» افزوده شده است مقصود از آن، روش و سیره امت‌های پیشین است؛ یعنی سلوک و نوع رفتارهای آنان در زندگی و مواجهه با دین الهی. بر این اساس، امت اسلامی نیز مشابه همان رفتارها را در زندگی و تعامل با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و آموزه‌های دینی خواهد داشت. در نهایت، به همان پیامدی که آن امت‌ها در اثر رفتارشان داشتند، خواهند رسید.

مطلب دوم، درباره یکسانی سنت‌های الهی در برخورد با رفتارهای مشابه از امم مختلف است؛ یعنی اگر کسی با انبیای الهی مخالفت کرد، یا بعکس با توبه و انابه و استغفار به درگاه خدا آمد، سنت خدا درباره او اجرا خواهد شد. از این رو، به نژاد، موقعیت جغرافیایی، فقر و غنا، قدرت و ضعف، علم و سایر ویژگی‌هایی او نظر نمی‌شود. این مطلب که در آیات قرآن کریم به روشنی آمده است، دلالتی بر مطلب قبلی نداشته و آن را نفی یا اثبات نمی‌کند.

حدیث را باید با توجه به موضوعات گوناگون بیان‌شده در آن، بر قرآن عرضه کرد؛ چه بسا در یک موضوع، موافق و در موضوع دیگر مخالف قرآن باشد. در این صورت، از مقدار مخالف رفع ید می‌شود. اکنون باید موضوعات مصرح و یا مدلول‌های التزامی احادیث تشابه امم را بر قرآن عرضه کرد. یکی از رفتارهای نادرست بنی‌اسرائیل تحریف کتاب آسمانی بوده است که به دو شکل تحریف لفظی و معنوی رخ داده است. دلالت این احادیث در تشابه امت اسلامی با امت‌های پیشین در بعد تحریف معنوی و تفسیر به رأی مخالفتی با قرآن ندارد، اما در باب تحریف لفظی با قرآن مخالف است؛ زیرا برخی از آیات از «إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلْنَا الذَّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِطُونَ» (حجر: ۹)، به روشنی بر مصون بودن قرآن از تحریف لفظی دلالت می‌کند. بر این اساس، هر دلیل غیرقرآنی که بر تحریف لفظی قرآن دلالت کند، در عرضه بر قرآن کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب، احادیث تشابه امم را می‌توان در دلالت بر تحریف

معنوی پذیرفت، ولی در دلالت بر تحریف لفظی رد کرد. به عبارت دیگر، تشابه کارکرد مسلمانان با بنی اسرائیل را در باب کتاب آسمانی، فقط در تحریف معنوی و پشت سر انداختن و بی‌اعتنایی به کتاب آسمانی خلاصه کرد.

آنچه موجب شده تا نویسنده محترم این احادیث را مورد تأیید آیات قرآن بداند، تشابه سنن الهی درباره امت‌هاست. مانند سنت امداد، استیصال، امهال... که در آیاتی از قرآن مطرح شده است. ما با این سخن مخالفتی نداریم، اما نباید فراموش کرد که این سنت‌ها مشروط و مقید است؛ یعنی بر اساس این آیات، اگر مردم مسلمان کارهایی همانند کارهای گذشتگان انجام دهند، همان سنت‌های الهی درباره آنان جاری خواهد شد. بنابراین، اولاً آیات سنن بر وقوع اموری مشابه همه حوادث و رفتارهای امت‌های پیشین دلالت ندارد. ثانیاً، به دلیل آیات دیگری که در قرآن آمده است و کسی در آنها تردیدی ندارد، ساحت قرآن از دستبرد جاعلان و محرفان منزه است و تشابه امت‌ها به هیچ‌وجه شامل این حوزه نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

هیچ‌یک از مفروضات نویسنده محترم در نقد پاسخ‌های ارائه‌شده به شبهه تشابه امت‌ها قابل اثبات نیست. اگرچه برخی از محدثان به متواتر یا متظافر بودن احادیث بیانگر تشابه امور امت‌ها نظر داده‌اند، اما به دلیل وجود تعبیرهای متفاوت متواتر لفظی نیستند و مفاد یکسانی نیز ندارند تا بتوان از مجموع آنها تواتر معنوی به‌دست آورد. در میان احادیث شیعی مربوط به این موضوع فقط دو حدیث دارای سند صحیح است. دلالت این احادیث بر تشابه تام امت اسلامی با امت‌های پیشین نه تنها مورد تأیید قرآن نیست، بلکه با آیات بیانگر تحریف‌ناپذیری قرآن معارض است. بنابراین فقط بر نوعی تشابه دلالت دارد و در این صورت دلالتی بر تحریف لفظی قرآن نخواهد داشت. مقایسه قرآن به عنوان معجزه با معجزات انبیای پیشین پاسخ شبهه محدث نوری در استناد به احادیث تشابه امم نیست؛ زیرا معجزه بودن قرآن با باقی بودن یک سوره نیز محقق است، بنابراین با تحریف قرآن به نقیصه نیز سازگار خواهد بود.

منابع

- ابن عاشور، محمدبن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۵، «تحریف در حدیث»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بی نا.
- ترمذی، محمدبن عیسی، بی تا، *الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حاکم النیسابوری، محمدبن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمدبن ابی القاسم، ۱۳۸۳ق، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *إختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *قرآن‌شناسی*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- نقوی، حسین ۱۳۹۳، «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، *معرفت ادیان*، ش ۱۹، ص ۲۴-۷.
- نوری طبرسی، میرزا حسین، بی تا، *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب*، بی جا، بی نا، افست از نسخه نوشته شده به سال ۱۲۹۸ق.

ملخص المقالات

تعارض إنجيل برنابا مع القرآن الكريم

heydari@kashanu.ac.ir

Erfan407@gmail.com

mmgh114@gmail.com

حسين الحيدري / أستاذ مساعد في فرع الأدیان والفلسفة - جامعة كاشان

خديجة كاردوست فيني / حائزة على شهادة ماجستير في الأدیان - جامعة كاشان

محمد مهدي قرباني / طالب دكتوراه في علوم القرآن - جامعة كاشان

الوصول: ١ شعبان ١٤٣٦ - القبول: ٣ صفر ١٤٣٦

بيان الخطيئة الأولى حسب آراء إيرنايوس

mk_rohani@yahoo.com

مريم خوشدل روحاني / أستاذة مساعدة في فرع الفلسفة - جامعة زنجان

رقية بيكدلي / حائزة على شهادة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي - جامعة زنجان

atrak.h@znu.ac.ir

حسين أترك / أستاذ في فرع الفلسفة - جامعة زنجان

الوصول: ٢٨ ذي الحجة ١٤٣٥ - القبول: ١٧ جمادى الثاني ١٤٣٦

الملخص

الأب الروحاني إيرنايوس هو أحد القساوسة الذين طرحوا تفسيراً خاصاً للخطيئة الأولى، فهو يعتقد بأن خلقه الإنسان ذات مرحلتين وأنه في بادئ الخلق يمتلك طبيعة ضعيفة بحيث يكون في باكورة نموه وتكامله. ورغم وجود تعاليم كلمة الله، فإن آدم ﷺ لم يكن قد بلغ درجة الكمال في الجنة، لذلك فإن الشيطان من منطلق علمه بهذه الطبيعة الضعيفة قد تسبب في معصية آدم وحواء لأمر ربهما فأصبح الأكل من الشجرة المنهى عنها سبباً في مجيئهما إلى هذا العالم وطبهما مراحل التكامل والتشبه بالصفات الإلهية التي يرضاها الله تعالى للإنسان. وعلى هذا الأساس يرى أن التشبه بالصفات الإلهية يمثل المرحلة الثانية من الخلق.

إن الموت في هذه الدنيا يعتبر خاتمة لارتكاب الخطيئات والمعاصي، وبالطبع فإن الخطيئة التي ارتكبها آدم ﷺ لا تعد أسوأ الخطايا لأنه وزوجته ندما على ذلك وتابا فشملتهما رحمة البارئ عز وجل. يعتقد الأب إيرنايوس بأن وجود المسيح عيسى ﷺ يعتبر سبباً لخلق الكون وليس ردأً على خطيئة آدم ﷺ. إنه يرى المسيح محوراً لعالم الوجود وأن آدم ﷺ هو من مهد الطريق له، ويعتقد بأن اتحاد المسيح مع الله تعالى سبب في عودة المودة التي زالت إثر خطيئة آدم.

كلمات مفتاحية: الخطيئة، الخطيئة الأولى، المسيح ﷺ، إيرنايوس.

الملخص

برنابا اسمه (يوسف) ويلقب بـ (ابن الوعظ) وهو قبرصي الجنسية، ورغم أنه لم يكن من الحواريين الاثني عشر لكن نظراً لمكانته المرموقة في ترويج الديانة المسيحية الأولى بين غير اليهود، فقد اعتبر في عداد الرسل حاله حال القديس بولص وقد ذكر اسمه في العهد الجديد ٣٣ مرة. وحسب السنة المسيحية، فبالرغم من أنه دون إنجيلاً ولكن حتى القرن الثالث عشر الميلادي - على أقل تقدير - لم تكن هناك نسخة منه بين المسيحيين ولا المسلمين.

في القرون المتأخرة انتشر إنجيل نُسب إلى برنابا حيث وافق القرآن الكريم من حيث نقضه للتثليث وإنكاره صلب النبي عيسى ﷺ وتبشيريه بظهور النبي الخاتم ﷺ. يعتقد برنابا في هذا الكتاب بأنه مكتوب على باب الجنة شهداتي أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، لذا رحب بعض المسلمين بهذا الإنجيل.

يتطرق الباحثون في هذه المقالة إلى التعريف بـ (برنابا) وبيان الخلفية التاريخية للإنجيل المنسوب له بشكل إجمالي، ويذكرون مواطن التعارض بين ما ورد فيه وما هو موجود في القرآن الكريم وبما في ذلك اعتباره البشر بأنهم أبناء لله تعالى وأن الذنوب جزء من ذواتهم وأن الأنبياء من أمثال إبراهيم وهارون وأيوب وغيرهم قد كانوا مذنبين ولديهم محبة مشوية بالشرك باستثناء النبي عيسى ﷺ. ومن ناحية الرؤية الشمولية لهذا الإنجيل، فقد أكد على بعثة ١٤٤ نبياً وأن جهنم ليست واحدة بل عشرة وكل واحدة مكونة من سبع طبقات وأشار إلى وجود عشر سموات وأن الملائكة يمكن أن يعصون الله تعالى ويتمردون على أوامره وأن من يتولّى مهمّة التعذيب في جهنم هم الشياطين وليس الملائكة.

كلمات مفتاحية: الكتاب المقدس، برنابا الرسول، المسيحية، القرآن الكريم، الأنجيل المزيفة، عيسى المسيح ﷺ.

البندىكت القدّيس، هل هو عارف أم راهب؟

السيد محمد رضا موسى فراز / أستاذ مساعد فى فرع المعارف - جامعة طهران
الوصول: ٢٤ محرم ١٤٣٦ - القبول: ٢٠ جمادى الثانى ١٤٣٦

rfaraz49@yahoo.com

المخلص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء بشكل دقيق على رهبانية البندىكت وبيان ارتباطه بالعرفان المسيحى، وبغية الاطلاع على هذا الجانب من المسيحية الكاثوليكية بشكل أعمق قام الباحث بتدوين مقالته وفق منهج بحث تفصيلى - تحليلى، ومحور البحث هو أب الرهبانية المسيحية الغربية البندىكت من أهالى نورسيا (٤٨٠ - ٥٤٧م) وذلك بالاعتماد على كتاب القواعد المنسوب إليه. بعد أن قام الباحث بتعريف البندىكت تطرّق إلى دراسة وتحليل كونه عارفاً، لذلك وضّح معنى العرفان وذكر مبادئه الأساسية، وبعد ذلك قام بدراسة وتحليل العنصرين الأساسيين له، أى أثبت الشهود العرفانى بالله تعالى والنزعة إلى الوحدة فى تعاليم البندىكت. وفى خاتمة البحث استنتج أن البندىكت الراهب الصادق ينطبق عليه تعريف (العارف) على أساس العلاقة بين العرفان والرهبانية وآراء أتباع البندىكت وشرّاح قواعده.

كلمات مفتاحية: العرفان المسيحى، الرهبانية، البندىكت القدّيس، قواعد البندىكت.

نظرة فى نسبة التعبيرية إلى المذهب البروتستانتى

كجواد أمين خندقى / طالب دكتوراه فى فرع حكمة الفن الدينى - جامعة الأديان والمذاهب

السيد محمد حسين نواب / أستاذ مساعد فى جامعة الأديان والحذاهب
الوصول: ١٧ محرم ١٤٣٦ - القبول: ١٦ جمادى الثانى ١٤٣٦

a.khandaqi@gmail.com

المخلص

الدراسات التى تجرى حول مسألة النسبة بين الدين والفن، تعدّ من المسائل المشتركة على الصعيد الثقافى، ومن بين مختلف النهضات الدينية فإن البروتستانتية قد اكتسبت أهمية بالغة فى هذا الصدد نظراً لارتباطها بتيّار الإصلاح الدينى، وفى هذا المهد الثقافى يمكن اعتبار التعبيرية بكونها واحدة من أهمّ مراحل تكامل أنماط الفن.

يهدف الباحثان فى هذه المقالة إلى دراسة أوجه الارتباط والاشتراك بين هذين التيارين على أساس منهج بحث علمى مكتبى، ومن ثمّ قارنا الأصول النظرية فى إطار بحث مستقل مع فلم (مختبر الدكتور كاليغارى) ١٩٢٠. أمّا نتائج هذه الدراسة فقد أثبتت أن التعبيرية والبروتستانتية تشتركان مع بعضهما فى وجه واحد عام وثلاثة أوجه خاصة، وعلى هذا الأساس يمكن طرح قراءات دينية من هذه الآثار الفنيّة. إن وجود التأثير والتأثر بين الدين والثقافة والفنّ حسب الفهم الوجودى للدين هو الوجه العام لهذا الارتباط، كما أن وجود اشتراك ثقافى - تاريخى يعدّ عنصراً بيانياً ومضموناً مثيراً للجدل فى التعبيرية حيث هناك ما يشابهها فى التعليم المقدّسة للبروتستانتية، وهذا الأمر يدلّ على الأوجه الخاصّة لهذا الارتباط.

كلمات مفتاحية: التعبيرية، البروتستانتية، النمط الفنّى، العنصر البيانى، مختبر الدكتور كاليغارى

المرأة في العلم الوجودي للزرادشتية؛

هل هي محترمة ام غير محترمة؟

Agjafari@yahoo.com

أبو القاسم جعفري / طالب دكتوراه في دراسة الدين - جامعة الأديان والمذاهب

مهدي علمبردي / أستاذ مساعد في دراسة الدين - جامعة الأديان والمذاهب

فائزة بيدگلي / حائزة على شهادة ماجستير في دراسة الدين - جامعة الأديان والمذاهب

الوصول: ٢٧ صفر ١٤٣٦ - القبول: ٢٠ جمادى الثاني ١٤٣٦

الملخص

حسب معتقدات الديانة الزرادشتية التي تنظر إلى الكون رؤية ثنائية، فإن هذا الكون يعدّ مسرحاً لجولان الشيطان (أهريمن) بين المخلوقات الصالحة التي خلقها الربّ (أهورا مزدا)، كما أنّ وجود المرأة له مكانة مرموقة في هذه الديانة لكونها مخلوقة عليمّة (مزدا) ولها فطرة نقيّة وهي أيضاً تتمتع بنفس حقوق الرجل من حيث كونها مخيّرة ومن جهة تحملها مسؤولية أعمالها، ومن ناحية أخرى فظنراً لامتلاكها صفات الأنوثة فهي معرّضة للخطر ومحلاً لجولان الشيطان (أهريمن) لذلك عليها في أيام حيضها أن تتبعد عن أسرتها وتطبّق أحكاماً صعبةً. هذه الرؤية الخاصة للمرأة بصفتها كائنًا معرّضاً للخطر في مقابل الرجل الذي يعدّ أفضل مخلوق لأهورا مزدا، تتواصل لدرجة أنّ بعض النصوص تعتبرها كائنًا طفيلياً ويأتى بالمرتبة الثانية بعد الرجل وترى أنّ السبب في خلقتها هو إنجاب الرجال فحسب.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحث تفصيلي - تحليلي اعتماداً على المصادر الأساسية الأوفسطية والبهلوية، وكذلك بالرجوع إلى النتائج العلمية للباحثين السابقين على صعيد دراسة الزرادشتية وذلك بأسلوب مكتبي. في بادئ المقالة أشار الباحث إلى علم الوجودية للديانة الزرادشتية بشكل إجمالي ومن ثمّ قام بدراسة وتحليل مختلف الآراء حول مكانتها في عالم الخلقة الثنائي (الثنوي) الزرادشتي، وتوصّل إلى أنّ نصوص وسنّة هذه الديانة تنظر إلى المرأة من زاويتين، إحداها سلبية والأخرى إيجابية، وقد سادت النظرة السلبية في النصوص والمضامين الزرادشتية الأولى، والنظرة الثانية قد ظهرت في السنّة والنصوص البهلوية خلال مرّ الزمان وهذه النصوص تعدّ متأخرة عن نظيراتها ويرجع تأريخها إلى العهد الساساني. وبعد أن ابتعدت الزرادشتية عن مؤسسها وإثر تغلغل انحرافات أساسية في مضامينها الدينية، فإنّ رؤية الروحانيين الموبدين للمرأة نحت منحى متطرفاً فظهرت آراء سلبية في المذاهب الغنوسية والمانوية.

كلمات مفتاحية: المرأة، جهى، ايوكزن، سترزن، خودسرزن، خويدوده، استندارمذ، سى شوى.

دراسة حول تأثر اليهودية بالديانة الزرادشتية

السيد محمد حاجتي شوركي / طالب ماجستير في فرع دراسة الدين - مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث hajaty65@chmail.ir

محمد حسين طاهري أكردي / أستاذ مساعد في فرع الأديان - مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث taheri-akerdi@iki.ac.ir

الوصول: ١٢ صفر ١٤٣٦ - القبول: ٢ رجب ١٤٣٦

الملخص

إنّ قضية تأثر الأديان ببعضها البعض قد كانت دائماً موضوعاً مختلفاً فيه بين الباحثين المختصّين بدراسة الأديان، وأحد مصاديق ذلك هي قضية تأثر اليهودية بالمعتقدات الزرادشتية إبان الأسر البابلي، فمعظم العلماء يرون أنّها قد تأثرت بالفعل، في حين أنّ بعض الباحثين يرفضون هذه النظرية وبعضهم اعتقدوا بعدم صحّتها بشكل قطعي. أمّا الطائفة الأولى من العلماء، فيؤكّدون على اقتباس اليهودية بعض المعتقدات من الزرادشتية، كإحياء الموتى وظهور المنجي الموعود وصفات الملائكة والحساب في يوم القيامة. بعد أن قام الباحثان بدراسة وتحليل الآراء المذكورة في هذا المجال، رأى أنّ هذا النمط من التأثر كان طبيعياً ونظراً لكون الديانتين تؤمنان بالله تعالى وكذلك نظراً لوجود أنبياء بنى إسرائيل، فلا يمكن اعتبار الموارد المذكورة نابعة من تأثر اليهودية بالزرادشتية.

كلمات مفتاحية: اليهودية، الزرادشتية، جلاء اليهود من بابل، تأثير الأديان وتأثرها ببعضها، القيامة، الاعتقاد بالمنجي

A Critique of: The Similarity between Monotheistic Religions; Distortion of the Holy Book and the Quran

Gholam Ali Azizikya / Assistant Professor of IKI

azizikia@qabas.net

Received: 2015/01/05 - Accepted: 2015/05/06

Abstract

The present paper is a criticism over the article "the similarity between monotheistic religions; distortion of the Bible and the Quran" which was published in "Ma'rifat-i Adyan" volume NO. 19. The author of the published article considered the given answers to the doubt "the verbal distortion of the Quran based on the Hadith about the similarities of nations" as incomplete. To this end, the author gives a new answer to this doubt, but for furthering more explanation and criticizing the other answers, the critic believes that, the writer made some points which are not complete. Therefore after giving an explanation, the critic mentions the author's incomplete points respectively and at the end he offers the results of his comments.

Key words: the similarity of religions, the similarity of nations, the similarity of Sunnah, the doubts about distortion, the distortion of the Bible, The Quran is preserved from any alteration.

دراسة نقدية حول مقالة:

تشابه الأديان التوحيدية وتحريف الكتاب المقدس وتحريف القرآن الكريم

azizikia@qabas.net

غلام علي عزيزي كيا / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١٣ ربيع الأول ١٤٣٦ - القبول: ١٦ رجب ١٤٣٦

الملخص

هذه المقالة عبارة عن نقد للمقالة التي دوتت تحت عنوان: «تشابه الأديان التوحيدية وتحريف الكتاب المقدس وتحريف القرآن الكريم» والتي نشرت في العدد التاسع عشر من مجلة «معرفت أديان».

في المقالة المشار إليها، لم يكمل المؤلف الردود المطروحة حول الشبهة القائلة بتحريف ألفاظ القرآن الكريم بالاستناد إلى الأحاديث المروية حول تشابه الأمم، حيث ذكر رداً جديداً؛ إلا أن الناقد هنا يعتقد بأن المؤلف ذكر مواضيع غير تامة لبيان مراده ولنقد سائر الردود. من هذا المنطلق، قام الناقد في هذه المقالة أولاً بذكر مقدمات ومن ثم تطرق إلى بيان المواضيع غير التامة التي ذكرها مؤلف المقالة المذكورة، وفي الختام ذكر بعض الملاحظات حول الموضوع.

كلمات مفتاحية: تشابه الأديان، تشابه الأمم، تشابه السنن، شبهات التحريف، تحريف العهدين، عدم إمكانية تحريف القرآن الكريم.

An Analysis of the Influence of Zoroastrianism on Judaism

✉ **Sayed Mohammad Hajati Shurki** / MA Student of Religion, IKI hajaty65@chmail.ir
Mohammad Hussein Taheri Akerdy / Assistant Professor of Department of Religions, IKI.
 Received: 2014/12/06 - Accepted: 2015/04/22 taheri-akerdi@iki.ac.ir

Abstract

The influence of religions on each other has always been a matter of dispute between the researchers in the field of religious studies scholars. One of the topics in religion which has been the special concern of scholars is the influence of Zoroastrian beliefs on Judaism in the era of Babylonian Captivity. Most scholars believe that Judaism has been influenced by the teachings of Zoroastrianism. Others reject this view. Still others express their uncertainty about it. The first group of researchers believes that the Resurrection, the belief in the promised Savior, angelology and general final judgment are among the teachings which have been taken from Zoroastrianism.

After investigating the existing views, this paper puts forward that this kind of influence is natural and due to the divine-based roots of each of the two religions and the existence of Israelites' prophets, we cannot ascribe the stated instances to the influence of Zoroastrianism on Judaism.

Keywords: Judaism, Zoroastrianism, The splendor of Babylon, The influence of Religions on Each Other, Resurrection, Belief in the Savior.

Women in Zoroastrian Ontology; Hateful Or Admirable?

✉ **Abulghasem Ja'fari** / PhD Student of Religion Studies, Religion University Agjafari@yahoo.com
Mohammad Mahdi Alimardi / Assistant Professor of Religion Studies, Religion University
Faezeh Bidgoli / A.M of Religion Studies, Religion University
 Received: 2014/12/01 - Accepted: 2015/04/11

Abstract

In Zoroastrianism, which considers this world as a place where good creatures of Ormazd are subject to the Devil's attacks, women's identity and existence enjoy special status. On one hand, Mazda has created woman with a pure and, like man she has free will and is responsible for what she does. On the other hand, because woman has some feminine characteristics, is physically vulnerable and is subject to the Devil's attack; whenever has a the period she has to be apart from the other members of family and observe strict rules. This special view about woman, that is, considering her as a vulnerable creature and man as the best creature of Ormazd to the extent that some texts consider her as a parasite and inferior to man and procreation as the only reason of her creation. Using a descriptive-analysis method, and referring to ancient Avesta and Pahlavi sources and to the Zoroastrian scientific works of pioneer researchers, this library-based study first presents an overview of the ontology of Zoroastrianism and then investigates the different views about the status of women in Zoroastrian dual creation. In conclusion, there are two views about women in the texts and tradition of Zoroastrianism: positive and negative The positive view is found in the texts and ancient literature of Zoroastrianism and the negative view is found in Pahlavi tradition and texts, that is, the recent texts related to the Sasanian period. The dissociation of Zoroastrianism from its founder and the influence of significant deviant thought on the religious literature of this religion made Zoroastrian priests develop about women and the negative view of Gnostics and manichaeism should be taken in to consideration, too.

Keywords: woman, Jehi, Ayokzan, Satarzan, Khodsarzan, Khovaydude, Spandarmaz, Sishoy.

Saint Benedict, a Mystic or a Monk?

Sayyed Mohammad Reza Mousavifaraz / Assistant Professor of Theology Department,
Tehran University rfaraz49@yahoo.com

Received: 2014/11/18 - **Accepted:** 2015/04/11

Abstract

Using a descriptive-analytical method, this study helps us to gain a deep understanding of Benedict's monasticism and it makes explicit his relation with Christian mysticism in order to have a clear idea about this aspect of Catholic Christianity. The paper deals with character of the father of Christian monasticism in the West, i.e. Saint Benedict of Nursia (480-547), by referring to his book of Rules.

This paper first gives a clear account of Benedict and then investigates his mysticism. To this end, it includes, in addition to the definition and a review of the main components of mysticism and monasticism also the two main elements of mysticism in the teachings of Benedict, i.e. mystical vision of God and tendency towards unity, are examined and proved. Finally, given the relationship between mysticism, monasticism and the views of Benedict's followers and commentators of Benedict's "rules", the author concludes that the definition of "mystic" applies to the monastic Benedict.

Keywords: Christian mysticism, Monasticism, St. Benedict, Benedict's rules.

A Review of The Relationship between Expressionism and Protestantism

✉ **Javad Amin Khandaghi** / PhD Student of Philosophy of Religions art, University of Religions
a.khandaqi@gmail.com

Sayyed Mohammad Hossein Nawab / Assistant Professor of University of Religions

Received: 2014/11/11 - **Accepted:** 2015/04/07

Abstract

One of the areas of interdisciplinary research on culture is the study of the relationship between religion and art. Among the religious movements, "Protestantism" has assumed especial importance due to its relation with the "religious reform movement". In this cultural context, "expressionism" represents one of the most important stages of the evolution of forms of art. Using a library-based method, this paper seeks to investigate the common aspects and relations between these two movements. The theoretical foundations were compared in the form of a case study with the movie "Dr. Calgary's Work Room" (1920). The research results show that expressionism and Protestantism have common aspects in one general aspect and in three particular aspects. Thus, it is possible to give religious interpretations works of art. The interaction among religion, culture and art on the basis of an existential understanding of religion is the common aspect in this relationship. Moreover, the historical-cultural commonalities, an expressive element and a dark tension-making content in Expressionism the similar of which is found in Protestant theology, indicate the remarkable aspects of this relationship.

Keywords: Expressionism, Protestantism, Artistic style, Expressive Elements, Dr. Kalygary's Work Room.

Abstracts

The Bible of Barnabas in Conflict with the Holy Quran

Hossein Heydari / Assistant Professor of Religions and Philosophy, Kashan University

✉ **Khadijeh Kardust Fini** / MA Student of Religions, Kashan University Erfan407@gmail.com

Mohammad Mahdi Ghurbani / PhD Student of Quranic Sciences, Kashan University

Received: 2014/06/10 - **Accepted:** 2014/11/27

Abstract

Joseph of Cyprus, which is commonly known as Barnabas is not among the twelve Disciples of Christ, but because of his unique status in propagation of primary Christianity among the non-Jewish, he, like Paul, is considered as one of the messengers and his name is mentioned 33 times in the New Testament. Although he, as in Christian tradition, wrote the Bible, neither Christians nor Moslems had access to his Bible up to the thirteenth century. In recent centuries, a copy ascribed to Barnabas was published and, like the Quran, it denies the Trinity and the Crucifixion and it has glad tidings about the coming of the Last Prophet. He believes that the words "There is no god but Allah and Muhammad is His prophet" are written above the entrance of paradise. Therefore, this view attracted the attention of a group of Muslim scholars. This paper first gives an idea about who Barnabas is and a historical account of his Bible, and then points out to the contradictions between the religious beliefs of this Bible and those of the Holy Quran. For example, according to Barabas' Bible man is God's child and he is by nature sinful. Blasphemous sins and love are attributed to prophets including Abraham, Aaron, Job, and excluding Jesus. This Bible refers to, 144000 prophets and states that there are ten Gehennas, seven strata of hell and nine heavens and that angels commit sins and disobey, and the envoys of punishment are not angels but satans.

Keywords: The Holy Bible, Apostle Barnabas, Christianity, the Holy Quran, invented Bibles, Jesus Christ.

An explanation about Sin in the View of Irenaeus

✉ **Maryam Khoshdel Rohani** / Assistant Professor of Department of Philosophy, University of Zanjan

Roghayeh Bigdeli / M.A Student of Philosophy and Islamic Theology, University of Zanjan

Hossein Atrak / Associate Professor of Philosophy Department, University of Zanjan

Received: 2014/10/24 - **Accepted:** 2015/04/08

atrak.h@znu.ac.ir

Abstract

Irenaeus is a church father who introduced a special interpretation of original sin. He believes that creation passes through two stages and man, at the beginning of creation had a weak nature and was at the initial stages of growth and perfection. Despite the teachings of the Word of God, Adam was not perfect when he was in heaven, and the Devil, who was aware of man's weak nature, urged Adam and Eve to disobey God's command. Their eating from the forbidden tree was behind their coming to this world, their attainment of perfection and their similarity to God. Being similar to God is the minor aspect of creation. Death this world is the ascribed to sinfulness and disobedience, the outcome of which is eternal, sinfulness and disobedience. Of course, Adam's sin is the worst kind of sin because it was followed by remorse and repentance. Thus man is favored with God's mercy. Irenaeus considers Christ's existence as the reason for creation, not as a response to the sin of Adam. In fact, he regards Jesus Christ as the center of universe and the role of Adam is to pave the way for Christ. The unity between Christ and God has restored the friendship which was lost by Adam.

Keywords: sin, original sin, Adam, Christ, Irenaeus.

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.6, No.1
Winter 2015

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Hussein*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

▣ **Sosan Alerasoul:** *Associate professor of Karaj Islamic Azad University*

▣ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor Esfahan University*

▣ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor IKI.*

▣ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*

▣ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*

▣ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*

▣ **Sayyid Akbar Hussein:** *Assistant Professor IKI.*

▣ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Table of Contents

**The Bible of Barnabas in Conflict with the Holy Quran / Hossein Heydari /
Khadijeh Kardust Fini / Mohammad Mahdi Ghurbani 7**

**An explanation about Sin in the View of Irenaeus / Maryam Khoshdel Rohani /
Roghayeh Bigdeli / Hossein Atrak 29**

Saint Benedict, a Mystic or a Monk? / Sayyed Mohammad Reza Mousavifaraz 49

**A Review of The Relationship between Expressionism and Protestantism /
Javad Amin Khandaghi / Sayyed Mohammad Hossein Nawab 69**

**An Analysis of the Influence of Zoroastrianism on Judaism / Sayyed
Mohammad Hajati Shurki / Mohammad Hussein Taheri Akerdy 85**

**Women in Zoroastrian Ontology; Hateful Or Admirable? / Abulghasem
Ja'fari / Mahdi Alimardi / Faezeh Bidgoli 105**

**A Critique of: The Similarity between Monotheistic Religions; Distortion
of the Holy Book and the Quran / Gholam Ali Azizikya 123**