

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۲۵ و ۲۶

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۵ و ۲۶) / گردآوری و تدوین مصطفی
آزمایش. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۵.
۱۷۵ ص.
ISBN: 964-7040-82-2 ریال: ۱۲۰۰۰
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
عنوان دیگر: عرفان ایران مجموعه مقالات (۲۵ و ۲۶) ویژه نامه تصوّف و
عرفان و مسیحیت.
۱. عرفان - ایران - مقاله ها و خطابه ها. ۲. آداب طریقت - مقاله ها و
خطابه ها. ۳. تصوّف - مقاله ها و خطابه ها. ۴. عرفان مسیحی. الف. عنوان.
ب. عنوان: عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۵ و ۲۶) ویژه نامه تصوّف،
عرفان و مسیحیت.
۴۹۷/۸۳ BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۸۳۵
م ۸۵ - ۳۵۰۸ کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۲۵ و ۲۶) - ویژه نامه تصوّف، عرفان و مسیحیت

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Email: nashr_haghighat@yahoo.com

چاپ اول: پاییز و زمستان ۱۳۸۴

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۲۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۸۲-۲

ISBN: 964 - 7040 - 82 - 2

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

مقالات.....	
۵	● میلاد حضرت عیسی (ع) دکتر حاج نورعلی تابنده
۲۱	● مکاتبات عرفانی درباره حضرت مسیح (ع) و مسیحیت
۳۳	● دیدار یک عارف مسلمان از واتیکان
۳۸	● تصوّف اسلامی از منظر یک میسیونر مسیحی حسن نورائی بیدخت
۵۲	● جوابیه یک عارف فقیه به ردیه یک مبلغ محمودرضا اسفندیار مسیحی
۷۴	● ابو حامد غزالی و مسیحیت دکتر سعید بینای مطلق
۸۶	● معنای عرفانی انجیل عبدالکریم جیلی
۹۳	● عیسی (ع) در قرآن و تفاسیر صوفیه نیل رایبسون
۱۱۹	● نگاهی به زندگی و عرفان قدّیسه ترزا بخش علی قنبری
..... هنر و عرفان.....	
۱۳۶	● هنرهای اسلامی و مسیحی قرون وسطی فیلیپ فور
	در آثار تیتوس بورکهارت ترجمه امیر نصری

..... معرّفی کتاب.

- مسیحیت گمشده
نوشتهٔ جاکوب نیدلمن
طاهره توکلی ۱۵۷
- راه‌هایی به سوی قلب: تصوّف و شرق مسیحی
جیمز کاستینجر ۱۷۲

میلاد حضرت عیسی (ع)^۱

دکتر حاج نورعلی تابنده

این ایام در بین بسیاری از جوامع مصادف با تولد حضرت عیسی (ع) تلقی می‌شود. تاریخ تولد آن حضرت در پرده‌ای از ابهام است. دقیقاً معلوم نیست که ایشان در چه تاریخی متولد شده است، از این رو درباره آن شک و تردید بسیار شده است.

دنایای امروز دنیای شک و تردید و وسوسه و وسواس شده، البته نه اینکه این امر مختص به عصر جدید است و در دنیای قدیم نبوده باشد، بلکه در زمان ما این صفات، خصوصیت و قدرت بیشتری پیدا کرده است، مثلاً در مورد نویسندگان بعضی کتاب‌هایی که در گذشته منتشر شده اخیراً عده‌ای تردید کرده‌اند. چنان‌که در مورد کتاب‌های عطار یکی دو جا دیدم که گفته‌اند فلان کتاب اثر وی نیست و متعلق به شخص دیگری است. مثال دیگر در مورد تواریخ است. تولد پیغمبر

۱. اصل این مطلب به مناسبت میلاد حضرت عیسی در تاریخ ۱۳۸۴/۱۰/۱۵ بیان شد.

خود ما طبق آنچه که در اصول کافی نوشته شده دوازدهم ربیع الاوّل است.^۱ اهل سنت نیز همین را می‌گویند، ولی اخبار دیگری داریم که در هفدهم ربیع الاوّل است. خوشبختانه تفاوتش زیاد نیست و پنج روز است که آن را هم در سال‌های اخیر به هم وصل کردند و به نام "هفته وحدت" نامیدند که بسیار کار خوبی است. با اینکه این موضوع ربطی به شیعه و سنی بودن ندارد ولی رسم شده که اگر کسی بگوید تولّد پیغمبر دوازدهم ربیع الاوّل است او را سنی بدانند و اگر یک سنی بگوید تولّد پیغمبر هفدهم ربیع الاوّل است، می‌گویند شیعه شده است.

در مورد تولّد حضرت مسیح نیز الآن هم این اختلافات موجود است. حال در اینجا من در جزئیاتش کاملاً وارد نمی‌شوم ولی مثلاً در ایران، ارامنه یک روز را به عنوان میلاد مسیح جشن می‌گیرند و آشوری‌ها روزی دیگر. اما عرف معمول همین ایّام است^۲ و تقریباً اکثریت مسیحیان، این ایّام را جشن می‌گیرند؛ ولی برای ما که متأسفانه از دستورات معنوی ایشان و پیامبر خودمان پیروی نمی‌کنیم در اصل قضیه فرقی نمی‌کند؛ زیرا ما مسلمانان، در واقع مسیحی هم هستیم، مسیحی مسلمانیم؛ به دلیل آنکه مطیع کسی هستیم که عیسی مسیح بشارت به ظهورش داده بود؛ ولی به عنوان یک مسیحی مسلمان، آن مهر و محبتی که عیسی گفت در ما نیست، آن گذشت و بخششی که گفت در ما نیست؛ گفت که اگر عبایت را بردند قبایت را هم بده، اگر این طرف صورتت را سیلی زدند آن طرف را هم پیش بیاور.^۳ ما هم در اسلام چنین دستوری داریم منتها حفظ مراتب می‌کنیم؛ از همه

۱. اصول کافی، کلینی، ترجمه حاج سید جواد مصطفوی، ص ۳۲۳: «وُلِدَ النَّبِيُّ (ص) لِاثْنَتَيْ عَشْرَةَ لَيْلَةً مَضَتْ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ....»

۲. در مورد تاریخ فعلی نیز، اکنون غالباً به این نتیجه رسیده‌اند که در واقع این روز، روز تولّد مهر، ایزد باستانی ایرانیان، است و پس از آنکه کنستانتین، امپراتور روم که در ابتدا پیرو آیین مهر بود، مسیحی شد، او این تاریخ را در قرن چهارم میلادی برگزید.

۳. انجیل متی، باب پنجم، ۳۹ و ۴۰.

نمی توان چنین چیزی را توقع داشت. در ابتدا و مرتبه اول و برای عموم در قرآن می فرماید: *وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اُولِي الالْبَابِ*،^۱ ولی در مراتب بالاتر می فرماید: *وَالْكَافِرِيْنَ الْعٰظِمِيْنَ الْعٰظِمِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ*^۲ که در مجموع چهار مرتبه می شود.

به هر جهت برای ما که به وجه معنوی امور بیشتر از جزئیات تاریخی توجه داریم، چه تولد مسیح در ۲۰۰۰ سال پیش باشد، چه در ۱۷۸۰ سال پیش و چه چند سال پیش، در حال فعلی ما فرقی نمی کند. این است که فقط چون اکثریت، تولد حضرت عیسی را در این ایام می دانند ما هم همان را ملاک می گیریم یعنی در واقع اجماع و به اصطلاح عده زیادی بر اینکه این روز بوده - آن توافق و آن اجماع - به این روز اهمیت می دهد. خداوند می فرماید: *وَ ذَكِّرْهُمْ بِاَيّامِ اللّٰهِ*.^۳ همه روزها روز خداست، ایام الله است ولی روزهایی که خداوند نعمتی به ما ارزانی داده، آن روزها را به نام ایام الله، تعظیم و تکریم می کنیم و امیدواریم مسیح باطنی در درون ما متولد شود.

این روحیه تردید یا وسواس را که در ابتدا بیان نمودم، آن قدر توسعه دادند که حتی بعضی ها گفتند وجود حضرت عیسی یک تخیل است، توهم است، اصلاً عیسایی نبوده است. این حکم را ما صریحاً رد می کنیم. اینجا دیگر مثل مسأله تاریخ تولد نیست که بگوییم فرقی نمی کند چه تاریخی بوده است، این را ما رد می کنیم، به این دلیل که بیرون از همه اسناد تاریخی، یک منشأ و سند قوی تری وجود دارد و آن سندی است که مستقیماً خالق عیسی گفته است: *اِنَّ مَثَلَ عِيسٰى*

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۹: ای خردمندان، شما را در قصاص کردن زندگی است.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۳۴: و خشم خویش فرو می خورند و از خطای مردم درمی گذرند. خدا نیکوکاران را دوست دارد.

۳. سوره ابراهیم، آیه ۵: و روزهای خدا را به یادشان بیاور.

عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^۱؛ پس مورخان هر چه می‌خواهند بگویند. ما می‌گوییم واقعاً عیسیایی بوده – چنان‌که آدمی هم بوده است – و از عیسی کلماتی به یادگار مانده که عمدتاً در اناجیل نقل شده است. بنابراین تا اینجا بر ما مسلم است که عیسیایی بوده که مورد احترام ما مسلمانان هم هست به دلیل اینکه در قرآن که برای ما سندیتش از هر چیز بیشتر است اسمش برده شده است. تعلیماتی هم منتسب به آن حضرت به ما رسیده است.

در اسلام وحی الهی، قرآن است که عین عبارات و کلام آن را خداوند فرموده است. احادیثی هم وجود دارد که مکالمه یا رابطه مستقیم بین خداوند و پیامبر است که خداوند به عنوان متکلم و حده سخن می‌گوید، ولی پیامبر اجازه نشر آن را به عنوان جزئی از قرآن نداشته است. به این احادیث، "احادیث قدسی" می‌گویند. جدا از اینها اخبار و احادیثی هم منقول از حضرت رسول (ص) می‌باشد. ولی در عهد قدیم و عهد جدید چنین تفکیکی وجود ندارد. یعنی اقوال حضرت عیسی و قصه‌هایی که در آن نقل می‌شود و تعالیم و کلام الهی با هم آمده و قابل تفکیک نیست. ولی به هر حال کتاب مقدسی است و خواندنش برای ما مفید است.

اناجیل اربعه‌ای که فعلاً موجود است به شکل سیره است. چهار سیره از زندگی حضرت عیسی (ع) که البته در همه آنها کلمات عیسی به صورت متفرق آمده است ولی بیشترش به نحو قصه گویی است. قرآن هم قصه دارد که هر کلمه‌اش عبرت و تذکر است. مثلاً در مورد قصه حضرت یوسف که می‌فرماید: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ^۲، ما به بهترین وجهی برایت قصه گویی می‌کنیم.

۱. سوره آل عمران، آیه ۵۹: مَثَلِ عِيسَىٰ فِي ذِكْرِ خُذَاهُ، چون مثل آدم است که او را از خاک بیافرید و به او گفت موجود شو، پس موجود شد.

۲. سوره یوسف، آیه ۳.

قصه گویی یعنی چه که بهترین وجه باشد؟ یعنی ما تقالیم؟ نه! بهترین وجه یعنی اینکه چیزهایی را می‌گوییم که هر گوشه‌اش برای شما عبرت باشد، اینجا دیگر داستان به معنای مصطلح لفظ نیست. در جاهای دیگر هم می‌گوید که بسیاری دیگر از پیغمبران بودند که قصه‌شان را برای تو نخواندیم، یعنی لزومی نداشته است.

عیسی(ع) از نظر تاریخی هم، مقام خاصی دارد. یهودی‌ها هم، منتظر مسیح بودند، مسیح یا به اصطلاح خود آنها "ماشیح"^۱ لقب موعود آنها است. خداوند به آنها وعده داده بود که یک سلطان یهودی خواهد آمد که همه دنیا را می‌گیرد. قوم بنی اسرائیل از آنجا که بر حسب نژاد و قوم یا بر حسب وراثت همه چیز را به معنای ظاهری و دنیوی‌اش معنی می‌کنند، تصوّر می‌کردند که این پادشاه یا سلطان مثل حضرت داود یا سلیمان است که سلطنت ظاهری خواهد داشت و با قهر و غلبه ظاهر خواهد شد چنان‌که از این وعده اکنون گاه از لحاظ سیاسی سوءاستفاده می‌کنند. در حالی که سلطان در معنای الهی آن بود یعنی کسی که سلطه الهی دارد. مثل آنکه ما درباره ائمه اطهار، مانند حضرت رضا، می‌گوییم: السلطان علی بن موسی الرضا.

البته آنها هم اگر زیر بیرق مسیح جمع می‌شدند آن سلطنت و تفوق را داشتند. چنان‌که به پیروان حضرت مسیح وعده داده شده است که بر دیگران مسلط خواهند بود. البته منظور از پیروان، شامل ما مسلمانان نیز می‌شود چون ما از کسی پیروی می‌کنیم که خود حضرت عیسی(ع) بشارت به آمدن و دستور به متابعتش را داده بود. به همین جهت من حیث المجموع اکنون قدرت معنوی بر جوامع بشری با مسلمانان و مسیحیان است، حتی اگر قدرت ظاهری و مادی در

۱. کلمه ماشیح در لغت به معنای کسی است که با روغن مقدّس تدهین شده است.

دست یهودیان باشد، ولی باز هم آنان محتاج به کمک مسلمانان و مسیحیان هستند. البته چنین وعده‌ای تقریباً شبیه وعده حکومت مهدی قائم (عج الله فرجه) است که ما منتظر ظهورش هستیم.

در آن ایام یحیی پیغمبر که پسرخاله حضرت عیسی بود با بزرگواری‌ها و کرامات خاص خود ظاهر شد و بعضی‌ها فکر کردند که آن مسیح موعود شاید یحیی باشد. از حضرت یحیی پرسیدند، فرمود: من مبشر او هستم، من آمدم که به ظهور او بشارت بدهم ولی مسیح به زودی خواهد آمد که بعد عیسی (ع) آمد. یهودی‌ها در آن موقع در منطقه بیت المقدس و بیت اللحم جمع بودند. شاید هم، چون منتظر پیغمبری بودند که ظهور کند، همه آنجا جمع شده بودند. کما اینکه بعدها هم در زمان ظهور پیغمبر ما منتظر پیغمبری بودند یعنی از همان راهی که ظهور پیغمبری را حدس زدند از همان راه هم، همین حدس بود که پیغمبر موعود در این منطقه ظهور خواهد کرد. از این رو یهودیان بسیاری به آنجا آمده بودند، با آنکه آنان از ابتدا به امور مادی نظر داشتند، چرا به مکه و مدینه یعنی منطقه بیابانی که ساکنان زیادی ندارد، می‌آیند؟ اگر چنین مسأله‌ای نبود حتی یک نفر هم نمی‌آمد.

در زمان حضرت عیسی نیز چنین بود که یهودیان منتظر ظهور مسیح بودند. در آن ایام دو حکومت مقتدر بودند: یکی ایران، دیگری روم. حکومت روم این منطقه را گرفته بود و فرمانداری را برایش تعیین کرده بود. با وجود آن فرماندار، قدرت مردمی با همان خاخام‌های یهودی بود. رجال مذهبی یهودی هم چون دیگر مردم یهود به مسائل مادی کشانده شده بودند. روحیه عیسی (ع) درست ضد این بود البته مقتضای آن روزگار این امر را می‌طلبید. همه پیامبران متناسب با مقتضای زمان و روزگار خودشان بودند؛ جز پیغمبر ما که برای تمام زمان‌ها و

مکان‌ها است. حضرت موسی مأموریت عمده‌اش نجات بنی‌اسرائیل بود و لذا به مسائل دنیوی نیز رسیدگی می‌کرد. حضرت عیسی اصلاً به دنیاکاری نداشت. درست مثل اینکه در فنجان چای داغی که دست را می‌سوزاند، یک تکه یخ بیاندازید. وقتی که یخ آب شود، چای سرد می‌شود و اینها به هم نزدیک می‌شوند. گویی خدا می‌خواست یک تکه یخ در آن آتش یهودی‌ها بیاندازد. طریقهٔ عیسی(ع) درست ضدّ یهودیان بود که حتی می‌گویند در مورد سگه‌ای که می‌خواستند به جزیه به قیصر بدهند، از عیسی پرسیدند: با آن چه کار کنیم؟ فرمود: مال قیصر را به قیصر بدهید و مال خدا را به خدا. سکه که مَهر قیصر دارد، به خودش بدهید اما دل را که مال خداست، به خدا بدهید.^۱ عیسی(ع) به مسائل مالی اصلاً اعتنایی نداشت. مسیحی‌های بعدی نیز در این حالت آن قدر جلو رفتند که به رهبانیت کشید. قرآن می‌فرماید: رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ،^۲ رهبانیتی را که آغاز کردند ما بر آنها مقرر نکردیم مگر به جهت کسب رضای الهی. چنان‌که می‌بینیم خداوند به نحوی این رهبانیت را تأیید می‌کند.

وقتی که جهان و طرز فکر بشریت برای ظهور دین اسلام مساعد شد، اسلام این وضعیت را تعدیل کرد. اسلام بین این دو است و حدّ معتدلش است، نه آن و نه این. در اسلام، به اصطلاح، ما دو شعار داریم. یکی می‌گوید: مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ، برای کسی که معاش ندارد معاد هم نیست؛ چنان‌که در مَثَل گویند: شکم گرسنه دین و ایمان ندارد.^۳ توجه به مادیات باید باشد تا توجه به معاد محفوظ باشد. ولی آیا این قول بدان معنا است که ما فقط باید به دنبال معاش برویم؟ چنین نیست زیرا در

۱. انجیل متی، باب بیست و دوم، ۲۱-۱۹.

۲. سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۷.

۳. الکافی، شیخ کلینی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج ۲، چ ۴، نشر دارالکتب الاسلامیه - آخوندی، قم، ۱۳۶۵، ص ۳۰۷: كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا.

مقابل آن، در قرآن می‌فرماید: إِنَّ الْإِنْسَانَ كَيْطَعِي أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى،^۱ انسان اگر خودش را غنی ببیند طغیان می‌کند. استغنا هر نوع می‌تواند باشد ولی یکی از مهم‌ترین آنها استغناى دنیوی و مالی است. بدین‌قرار، اسلام هم به این کفه فشار می‌آورد هم به آن کفه تا هر دو را متعادل نگهدارد.

پیغمبر اسلام دنیا و آخرت را با هم جمع کرد و بنا به دستور خداوند فرمود: رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ،^۲ خداوند! هم در دنیا حسنه و هم در آخرت حسنه به ما بده. استنباط من از آیات اول سوره تین که می‌فرماید: وَالزَّيْتُونِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ،^۳ یعنی قسم به تین و زیتون و طور سینا و این سرزمین امن؛ این است که تین (انجیر) و زیتون مربوط به حضرت عیسی است، بعد قسم می‌خورد به طور سینا که مکان حضرت موسی است و بعد به این زمین پاک و امن، یعنی زمینی که پیغمبر ما است؛ به این ترتیب قرآن این سه درجه را با هم می‌آورد.

به هر جهت عیسی (ع) در ایجاد این تعادل که در اسلام بود، سهم اساسی داشت. فداکاری‌هایی هم که پیروان مستقیم حضرت عیسی کردند بالاخره موجب شد که کنستانتین امپراتور عظیم بزرگ روم که خودش مسیحی‌ها را اذیت و آزار می‌کرد، در قرن چهارم میلادی مسیحی شود و از آن به بعد مسیحیت آشکار شد و قدرت ظاهری یافت. خداوند اینجا قدرتش را نشان داد که همان دشمن سرسخت مسیحیت، طرفدار مسیحیت شده بود. ولی در عوض ایمان مؤمنین مسیحی کم شد. مسیحیت شاید از جهاتی ضرر کرد ولی مسیحی‌ها بهره بردند زیرا امنیت پیدا کردند. البته اساس مسیحیت همان تعالیم عیسی (ع) بود که پایدار بود. تعالیم

۱. سوره علق، آیات ۶ و ۷.

۲. سوره بقره، آیه ۲۰۱.

۳. سوره تین، آیات ۱ و ۲ و ۳.

عيسى (ع) در واقع همگي شرح اين عبارت حضرت صادق (ع) است كه: هَلِ الدِّينُ إِلَّا اَلْحُبُّ؟^۱ آيا دين غير از محبت است؟ اساس عمده دين، محبت است. اين حقيقتي است كه به صورتي دقيق تر در اين روايت آمده كه دين اسلام بر پنج ركن استوار است: نماز و زكات و روزه و حج و ولايت و هيچ كدام هم شأن ولايت نيست.^۲ خداوند در مورد چهار مورد اول تساهل و تسامح مي كند اما در مورد ولايت چنين نمي كند. در مورد ولايت حكم خداوند قطعي است. ولايت همان حُبّ است، حُبّ الهى است. حضرت جعفر صادق در اين فرمايش خود، به نحوى عمومي تر سخن گفتند تا بفهميم كه امر ولايت در مقام بالاتري است. اقوال عيسى (ع) بيشتر در همين دوست داشتن خداوند و دلبستگي و محبت به خلق الله خلاصه مي شود. چنان كه حضرت عيسى (ع) در جواب يكي از فقهاي يهودي كه از او سؤال کرده بود كه کدام حكم در شريعت بزرگتر است، فرمود: اينكه خداوند خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما، و دوم مثل آن است؛ يعني همسايه خود را مثل خود محبت نما.^۳

در هر دوراني هم كه پيغمبران دين جديدي آوردند مأمور به تبليغ آن بودند يعني بايد دستورات و احكام دينشان را تبليغ مي كردند كه ديگران بفهمند و تسليم شوند. ولي امر ولايت تبليغ ندارد زيرا هر كسي كه اهل ولايت باشد، ولايت مي كشد؛ چنان كه اگر بخواهيد از خاكي كه براده آهن با آن مخلوط است، براده آهن را جدا كنيد، خاك را دانه دانه تكان نمي دهيد چون براده آهن به حدّي ريز است ديده نمي شود. بلكه آهن ربای قوی ئی را در خاك مي گردانيد و

۱. الخصال، شيخ صدوق، تصحيح علي اكبر غفاري، قم، ص ۲۱.

۲. بُنَى الْاِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُوْدِيَ بِالْوَلَايَةِ (اصول كافي، ج ۳، ص ۳۳).

۳. انجيل متی، باب بيست و دوم، ۴۰-۳۵.

درمی آورید، آن وقت می بینید همه براده ها کشیده شده است. ولایت آن آهن ربا است. هرکسی هم جنس آن آهن ربا باشد به آن می چسبد و آهن ربا پیدایش می کند، لذا ولایت تبلیغ ندارد.

عیسی (ع)، هم جنبه ولایت داشت و هم جنبه نبوت. از جنبه نبوتش می فرمود: من نیامدم دین برادرم را نسخ کنم بلکه آن را تکمیل کنم. همین که فرمود: "دین برادرم"؛ یعنی من، هم رتبه موسی هستیم. چون تا آن تاریخ می گفتند عیسی صرفاً واعظی است از وعظ یهودی. ولی عیسی تصریح کرد که من هم رتبه موسی هستیم. پیغمبر ما نیز همین عبارت را می فرمود و به آن عمل می کرد. چون اساس همه ادیان الهی از جمله اسلام سه چیز است: توحید، نبوت و معاد. همه می گویند خدا یکی است و ما به سوی او باز می گردیم: *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*^۱ و همه قائل به ارسال پیامبرانی جهت هدایت بشر از جانب خدا هستند. و براساس این سه رکن، در قرآن خطاب به اهل کتاب می فرماید: *قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا...*^۲ شیعه هم اگر به دو اصل عدل و امامت معتقد است، به مناسبت اصول توحید و نبوت و استمرار این دو است ولی اساس مشترک بین ادیان همین سه رکن است. بعدها که دستور ابلاغ ولایت به پیغمبر نازل شد، فرمود: *الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا*^۳ خداوند گفت امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را تمام کردم. ولی مگر قبل از آن دینشان ناقص بود؟ کامل کردم در واقع به این معنا است که کامل تر از آنچه تا کنون تصریح نشده بود و آن تصریح و توجه به ولایت است.

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۶.

۲. سوره آل عمران، آیه ۶۴: بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست پیروی کنیم، آنکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم....

۳. سوره مائده، آیه ۳.

مسيح پيغمبر رحمت بود، يعني همه چيز را با رحمت خودش حل مي کرد، پيغمبر ما، هم مظهر رحمت بود و هم غضب الهی، هر دو را توأمان داشت. خداوند در قرآن مي فرمايد: وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ،^۱ خداوند مسلط و انتقام گير است ولي در جاي ديگري مي فرمايد: إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا،^۲ خداوند همه گناهان را مي بخشد. يا مي فرمايد: سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي، رحمت من بر غضب من سبقت مي گيرد؛ پيغمبر ما هر دو جنبه را داشت و به اين دليل كامل بود.

يكي از داستان هايي را كه در مورد رحمت و احسان مسيح نقل مي كنند، اين است كه روزي حضرت عيسى با حواريون نشسته بودند، زني را كه بدنام بود و از جانب علمای يهود محكوم به رجم - يعني سنگسار كردن - شده بود، نزد حضرت آوردند كه ببينند ايشان چه مي گويد. عيسى پرسيد: چه شده است؟ آنها گفتند: اين زن محكوم به رجم شده است، آمده ايم او را بگيريم و سنگسار كنيم. حضرت اندكي سكوت كرد و فرمود: هر كسي كه گناهي ندارد سنگ اول را بزند. همه فكر كردند كه چنين نيستند و يكي يكي برگشتند.^۳ و اين زن بنا بر بعضي اقوال مريم مجدليه بود كه بعدها از قدیسه ها شد و همان طور كه ما از رابعه عدويه ذكر مي كنيم، مسيحي ها از مريم مجدليه ذكر مي كنند. اين يك نشانه از رحمت عيسى است.

نوح نسبت به كفار غضب داشت و عرض كرد كه رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَي الْأَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا^۴؛ پروردگارا روي زمين از كفار، ديتاري را باقي نگذار؛ البته بعضي ها مي گويند منظور اين است كه همه را مؤمن كن تا ديتاري كافر نباشد، ولي ظاهر

۱. سورة آل عمران، آيه ۴.

۲. سورة زمر، آيه ۵۳.

۳. انجيل يوحنا، باب هشتم، ۹-۳.

۴. سورة نوح، آيه ۲۶.

عبارت در نفرین است کما اینکه بعد هم خداوند چنین کرد که شرحش را می‌دانید. ابراهیم چندین بار جنگ‌های سخت کرد، بعد هم راجع به هدایت قوم لوط از خداوند درخواست کرد و بالاخره نتوانست همه را نجات دهد و عده معدودی را نجات داد. موسی چندین بار در میان بنی اسرائیل قتل عام کرد. ولی در مورد عیسی (ع) چنین نیست. چنان‌که وقتی عده‌ای گفتند که عیسی و مادرش خدا هستند، طبق قرآن، خداوند از عیسی پرسید - البته خدا که می‌داند، خودش کرده ولی پرسید - که: آیا تو گفتی به مردم که تو و مادرت را به جز خدا پیرستند؟ *أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ*.^۱ عیسی گفت: سبحان الله من هیچ چیز نگفتم، جز آنچه که حق گفتنش را داشتم، *قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ*.^۲ آنچه که گفتم همان چیزی است که تو امر کردی: *مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ*.^۳ من تا در میان آنها بودم فرمایشات تو را گفتم و آنها را به توحید دعوت کردم، بعد از عروج من هم، تو خودت می‌دانی و همه را مراقبت کردی، و تو بر هر چیزی آگاه هستی: *أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ*.^۴ همه اینها بندگان تو هستند برای آنها هم شفاعت می‌کنم، اختیار آنها را داری، می‌خواهی آنها را عقاب کنی در اختیار تو هستند، و اگر می‌خواهی ببخشی تو عزیز و حکیم هستی: *إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عَذَابُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*.^۵

عیسی مسیح برای همه بندگان تا روز قیامت شفاعت کرد، خداوند هم به او نگفت شفاعت نکن ولی به حضرت ابراهیم (ع) گفت: برای پدرت که مشرک است شفاعت و استغفار نکن - چون ابراهیم به پدرش وعده کرده بود که برای او

۱ و ۲. سوره مائده، آیه ۱۱۶.

۳ و ۴. سوره مائده، آیه ۱۱۷.

۵. سوره مائده، آیه ۱۱۸.

آمزش بخواهد — و ابراهيم هم به اميد قبولی برايش استغفار می کرد که بعد هم از او بيزاری جست.^۱ خلاصه اينکه رکن اساسی تعليمات دينی حضرت عيسى رحمت و شفقت بود. عيسى نه تنها بر انسان ها بلکه بر شيطان نیز رحم کرد. در عهد جديد آمده که پس از آن که عيسى به دستور مرشدش يحيی چهل روز در کوه رياضت کشيد، سه بار امتحان شد. شيطان سه بار قصد داشت او را گول بزند ولی هر سه بار شکست خورد^۲ همان طور که قصد کرد که حضرت ابراهيم را نیز اغوا کند. شيطان به گمان خودش لقمه های چربی را پيدا کرده بود ولی وقتی فهميد که اينها از آن لقمه هایي نيستند که از گلويش پايان برونند، ترکشان کرد. با اين حال، عيسى برای همين شيطان که قصد اذيتش را داشت از خداوند خواست که او را ببخشد که اگر خدا بخشيده بود ما ديگر خيالمان راحت بود.

بازگرديم به زمان ظهور حضرت عيسى(ع)، همان طور که قبلاً گفته شد آن امرایي که از طرف امپراطور روم بر منطقه بيت المقدس حکومت می کردند می دانستند که يهودی ها به قول خودشان منتظر یک پادشاه هستند و در اخبار يهودی ها هم آمده بود که اين پادشاه همه جا را می گيرد. حاکمان رومی هم خيال می کردند که اگر آن پادشاه بيايد آنها را هم عزل می کند بنابراین آنها هم نگران بودند که مبادا آن مسيح موعود ظاهر بشود. از اين جهت با خاخام های يهودی همکاری می کردند. عيسى(ع) مثل واعظی بود که غالباً در بيابان در بالای تپه ها سخن می گفت و همه گوش می دادند. خداوند به همه پيغمبران معجزاتی داده چون پيغمبران بايد دعوت کنند. وقتی شما کسی را می خواهيد مهمان کنيد یک سفره ای ولو محقر بايد برايش تدارک ببينيد. عيسى(ع) هم بايد مردم را دعوت

۱. سوره توبه، آيات ۱۱۳ و ۱۱۴: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَأَ مِنْهُ.

۲. انجيل متى، باب چهارم، ۱-۱۱.

می‌کرد. خداوند به او معجزاتی داد که بالاترین چیزی بود که در آن تاریخ مهم بود. حالا به چه جهت بود که بیماری‌های برص و جذام به صورت به اصطلاح اپیدمی، بسیار شایع شده بود، به هر حال عیسی معجزه‌اش این بود که اینها را خوب می‌کرد؛ بر آنها دست می‌کشید و آنها شفا می‌یافتند. از طرفی بنابر عهد جدید خداوند به او اجازه داده بود که این معجزات را به خودش نسبت بدهد. البته هر پیغمبری معجزه‌ای داشت. پیغمبر ما هم از معجزاتش شق القمر و معراج و از همه مهم تر قرآن بود. عیسی (ع) هم این قدرت را داشت و خداوند هم اجازه داده بود که چنین بگوید. البته در مسیحیت خود حضرت عیسی (ع) معجزه کبیر بود که از مادر باکره‌ای متولد شده بود چنان‌که در اسلام نیز قرآن مجید معجزه اصلی است که پیامبری اقی آن را آورده است.

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسأله آموز صد مدرّس شد

می‌گویند عیسی پیغمبر عارفان یا عارف پیغمبران است. البته این بدان معنی نیست که پیغمبران دیگر عارف نبودند و نه اینکه فقط عرفا او را قبول دارند و دیگران نه. بلکه این بدان معناست که آن روحیه عرفانی که در اسلام هم به حدّ اعلی است، عیسی مظهرش بود کما اینکه در داخله اسلام هم علی (ع) مظهر این روحیه عرفانی بود. ولی برای اینکه این روحیه موجب اشتباه نشود، هیچ کس از علی معجزه نخواست، معجزه مربوط به پیغمبران است ولی کرامت‌های فراوانی از آن بزرگوار نقل شده است. علی (ع) از اوّل تا آخر می‌فرمود: من خلیفه الله هستم، خلیفه‌ای که خدا معین کرده است، ولی شیخین و عثمان می‌گفتند: ما خلیفه رسول الله، جانشین رسول الله هستیم. همین مسأله بود که عمر اشتباه کرد و گفت: علی به خلافت خیلی حریص است. عمر خیال کرد که این فرمایش علی روی

حرصی است که به خلافت دارد و حال آنکه علی به ابن عباس گفت: این خلافت شما به اندازه این کفش کهنه من که چندین وصله دارد، در نظر من قیمت ندارد؛ ولی علی که خودش را خلیفه الله می دانست و شمشیری داشت که خداوند به او داده و در حقش آمده بود: لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار و قدرت جسمانی هم که داشت، علم هم که داشت، در خانه نشست و با همان ها همکاری می کرد. حتی طرف مشاوره شیخین و عثمان نیز بود. برای اینکه ولایت تبلیغ و تحدی ندارد. علی هم حکومت نمی خواست. حتی عثمان که کشته شد به علی عرض کردند: تو خلیفه ای. اما علی قبول نکرد. چنان که بعد از کشته شدن عثمان دنیای اسلام سه یا هشت روز خلیفه نداشت. علی فرمود: همه مردم باید بیعت کنند تا من خلیفه و رئیس حکومت شما بشوم. چون اگر بخوام رئیس حکومت شما بشوم باید همه مردم راضی باشند. علی در هر صورت خلیفه الله بود و آن مقام را هم هیچ کس نمی توانست از او بگیرد چه خلیفه حکومتی می شد چه نمی شد، چنان که ائمه ما هم همین طور بودند.

به هر جهت عیسی (ع) هم اصلاً به دنبال کارهای حکومتی نرفت که این روش عیسی برای ما، فرمایش و روش علی (ع) را معنی می کند. بعد کم کم مردم متوجه شدند که او مسیح است، آن مسیحی که منتظرش بودند. عیسی از طبقه علمای یهود نبود و با اتکا بر قدرت معنوی خویش از همان ابتدا با آنها درافتاده و مخالفت ها و بحث های جدی می کرد. از این رو خاخام ها خیلی نگران شدند و به دنبال بهانه ای می گشتند که وسیله ای برای اعدام عیسی باشد. یهودی ها حکمی دارند مبنی بر این که شنبه نباید هیچ کار کنند. ما هم شبیه این حکم را راجع به صبح جمعه داریم، منتها خیلی مقید نیستیم. اما یهودی ها حکم عدم کار شنبه شان شدید است به طوری که بعضی مواقع اگر تخلف کنند حکم اعدام دارد. علمای یهودی که

به دنبال بهانه‌ای بودند، دیدند که یک روز شب‌های عیسی (ع) مردی را شفا داد. همین را بهانه کرده او را گرفتند که چون روز شب‌کار کرده است محاکمه و اعدام کنند. در اینجا روایت اسلام با روایت مسیحیت فرق دارد. مسیحی‌ها می‌گویند: عیسی را مصلوب کردند و وی جان داد. اما گفته بود: بعد از دفنم، زنده می‌شوم و برمی‌خیزم. آنها جنازه را در دخمه بزرگی گذاشتند و سنگ بزرگی که صدها نفر هم نمی‌توانند تکانش بدهند در این دخمه گذاشتند که عیسی بیرون نیاید. فکر نمی‌کردند آن عیسایی که مرده را زنده می‌کند و خود مرده‌اش هم زنده می‌شود این سنگ که هیچ، او دنیا را زیر و رو می‌کند. محافظینی هم دم در گذاشتند که از بیرون کسی نیاید. بعد از سه روز که آمدند دیدند با همه آن محافظ‌ها و با وجود آن سنگ بزرگ، در باز شده عیسی هم نیست.^۱

به هر جهت تولد حضرت مسیح را که از جانب خدا ملقب به "روح‌الله" بود به همه جهانیان بالاخص به هم‌وطنان خود تبریک می‌گوییم. تولد هر یک از این بزرگواران را که جشن بگیریم بهتر از آن است که در رحلتشان عزا بگیریم. امیدوارم خداوند به ما هم توفیق پیروی او را بدهد و در زمان خود توفیق داشته باشیم که امام زمان (عج) ظاهر شود و عیسی هم که در خدمتش خواهد بود، هر دوی آن بزرگواران را ببینیم، ان شاء الله.

۱. ما در سفری در خدمت حضرت صالح‌علیشاه سال‌ها قبل که می‌شد به بیت‌المقدس رفت، به آنجا رفتیم و همان دخمه‌ای را که به قول مسیحی‌ها عیسی در آن مدفون شد و آن سنگ را دیدیم و زیارت کردیم. البته بنا بر قرآن که می‌فرماید: مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوْهُ (سوره نساء، آیه ۱۵۷: آنان مسیح را نکشتند و بر دار نکردند.) می‌توان استنباط کرد که عیسی در آنجا نبوده ولی چون این مکان منتسب به آن حضرت بود، به یاد ایشان زیارتش کردیم.

مکاتبات عرفانی دربارهٔ حضرت مسیح(ع) و مسیحیت

نامه‌ها و مذاکرهٔ جناب صالح علیشاه

در میان مجموعهٔ مکاتبات مرحوم جناب آقای صالح علیشاه (۱۳۴۵ - ۱۲۷۰ شمسی) که در پاسخ به اشخاص مختلفی از گروه‌ها و مذاهب و طبقات مختلف اجتماعی داده شده است، نامه‌هایی به چند نفر مسیحی موجود است که از مفاد آنها می‌توان به نظر ایشان راجع به حضرت مسیح(ع) و مسیحیت پی برد. بخش اعظم نامه‌های ایشان در کتابی به نام نامه‌های صالح^۱ جمع آوری و منتشر شده است و آنچه در ذیل می‌آید، نامه‌هایی است که مستقیماً به نحوی مربوط به حضرت مسیح(ع) است.

در جواب تبریکتبه مسیحیان مشهد در عید نوروز ۱۳۰۷ مرقوم فرموده‌اند:^۲

هو

۱۲۱

عرض می‌شود، تبریکتبه آن آقایان در ظهر کتابچهٔ مختصری رسید، لازم شد

۱. چاپ اول، تهران، ۱۳۴۶؛ چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۸.

۲. نامه‌های صالح، چاپ دوم، صص ۶۴ - ۶۵.

به جواب مختصری متذکر شوم و از خداوند متعال خواهانم که عموم خلق را متوجه دیانت و خداپرستی فرماید که اگر با نیت خالص و مجاهده در راه خداجویی خطا هم نمایند ولو در دم مرگ باشد به راه نجات هدایت می‌شوند و بر دین حق محشور می‌گردند.

ترجمه فرمایشات حضرت کلمه‌الله ارسال شده بود قرائت شد و کلیه اناجیل را به دقت ملاحظه کرده و از دستورات جامعه بهره‌مند گردیده‌ام و عرفای اسلام هم همین رویه دستورات داده‌اند. و آنچه ما درباره مسیح (ع) قائلیم برتر و بالاتر از آن است که شما معتقدید و البته پوشیده نیست که هیچ صاحب باغ، باغ خود را بی باغبان و هیچ پدر مهربان فرزندان را بدون مربی نمی‌گذارد و در هر زمان از جانب حق تعالی برای هدایت خلق مظاهر او مبعوث و مأمور بوده‌اند - یا انبیا یا اوصیای آنها - و چون این مطلب را ذوق سلیم مدرک است احتیاج به ادله چندان ندارد و همه آنها فرستاده یک فرستنده به سوی بشرند و برای رفع اعتراضات و شبهات هر یک بر لاجق خود به صراحت یا کنایه تنصیص نموده‌اند و هیچ یک دعوت به خود ننموده به خدای یکتا دلالت کرده، امر به عبادت او نموده‌اند؛ و به تمام آنها معترف و تمام را صادق می‌دانیم. و چون در دیانت حضرت موسی (ع) مذاقه در امور زندگانی دنیوی و احکام ظاهری شده، لذا حضرت مسیح که مبعوث شد اسرار آنها را بیان فرموده و تهذیب اخلاق و تجرّد، امر فرموده است. و انسلاخ از دنیا و توجه به عالم غیب را تأکید فرموده است تا عالم برای وجهه جامعه صورت و معنی آماده گردد، و برای ظهور نور محمد بن عبدالله (ص) از حجاز مهیا شود و آن بزرگوار نیز تصدیق تورات و انجیل عیسی نمود و اناجیل موجوده از حواریین است.

و بعد از آن که باغبان ازلی برای گرفتن میوه ایمان از باغبان بشر، مقربان را

فرستاد و اطاعت نمودند، توسط فرزند روح‌الله میوه خواست و حق آن را ادا نمودند و در مظهر تام خود جلوه نمود با شمشیر دو دمه زبان و آهن، قوانینی برای بشر گذاشت که موافق با وجهه جامعیت و مطابق رویه طبیعت است که خروج از آن خروج از فطرت است که شرح آن راکتبی باید و بعد از خود هم به ید اوصیای خود که دوازده نفر از قریبش بودند نهاد که با رجعت که ما قائلیم عدد به بیست و چهار می‌رسد. و بحمدالله به پیروی آن حضرت مفتخریم و اطاعت مسیح(ع) را منحصر در پیروی او که آخرین وصی او است می‌دانیم و رشته هدایت را در هیچ زمان منقطع تصور نمی‌نماییم. زیاده از این مزاحمت لیاقت به این مکاتبه ندارد. ازدیاد توفیق و مهربانی آقایان را خواستارم.

۱۱ / صفر / ۶۱ در پاسخ به آقای ویلیام میلر مسیحی مرقوم فرموده‌اند:^۱

هو

۱۲۱

عرض می‌شود نامه ۱۶ بهمن که برای فقیر فرستاده با کتاب سپروزمندان رسید. از محبت شما و عزم ملاقات دوست محترم آقای حاج شیخ عمادالدین که نوشته بودند، خشنود شدم. البته هرکس راهی به خدا دارد و هرکس او را بخواهد و در جستجو باشد و کوشش نماید به مقصود می‌رسد. و به صریح آیه قرآن مجید مسیحیان دوست‌ترین مردم به مؤمنین بوده‌اند مخصوصاً رشته عرفای اسلام که روی به خدا هستند و جنبه ایمان و ولایت بر آنها غالب بوده بر مزایای حضرت روح‌الله بهتر آگاهند و آن مرد بزرگ را بزرگتر از آنچه خود مسیحیان می‌گویند

۱. نامه‌های صالح، صص ۱۱۴-۱۱۶. درباره میلر رجوع کنید به مقاله "تصوف اسلامی از منظر یک میسیونر مسیحی" در همین شماره عرفان ایران.

می‌دانند. و چون وجه نظر و همّت عرفا تصفیۀ نفس برای ترقی روح و تهذیب اخلاق است که لازمه آن درست رفتاری با خلق و خلق را مظاهر و آثار حق دیدن است. — اگرچه مانند حضرت مسیح (ع) پیروان واقعی کمتر یابند — نزدیکی و شباهت واضح شده است. و دانسته و فهمیده و دیده می‌گویند که راهرو راه خدا باید در عین توجه به این عالم چنان در یاد خدا و نام خدا بکوشد که حال بی‌خودی برای او دست دهد که در آن حال حقایق ملکوتی و منازل راه و خطرات بر او مکشوف می‌شود، که با نظری بلندتر از نظر ظاهر و بالاتر از نظر خیال و فکر — که مردم نظر روحی در مقابل نظر جسمی گویند — هر چیز را در مرتبه خود و به صورت ملکوت واقعی می‌بیند. گاهی هم قضایای گذشته و آینده دنیا را به صورت ظاهری که می‌شود و یا به صورت واقعی که مانند خواب تعبیر دارد، می‌بیند و بعد به زبان ساده یا رمز می‌گوید و گاهی می‌نویسد. و حضرت یوحنا که یکی از شاگردان یازده گانه حضرت مسیح (ع) بود در راه خدا مراحل را پیموده و به تمام ترقیات انسانی خود که ما معراج می‌نامیم رسیده و راه و چاه را دانسته و در مکاشفه بزرگ خود دستور به کلیساها به صراحت و کنایه و اشاره داده و قضایای مهمه عالم را که بعد واقع می‌شود دیده و نوشته است. و فقیر مکرّر از آن کتاب استفاده نموده‌ام و در ملاقات شما چون سابقه داشتم و فهمیده و بی‌غرض و منصف دانستم، سؤال نمودم که کسی سراغ دارید که از اسرار آن آگاه و رموز آن را کشف نماید؟ معلوم شد غالباً ظاهر آن را گرفته و کمتر توجه به حقایق آن شده است. کتاب هم که فرستاده‌اید اگرچه هنوز تا آخر نخوانده‌ام ولی آنچه مفهوم شد طرز تازه ادبی تصوّر نموده‌اند و اصل قضیّه را به نظر کوتاه فقیر، در نظر نگرفته‌اند. در صورتی که مقام بلند آن بزرگ مرد بالاتر از آن است و بزرگان عرفا از این‌گونه فرمایشات نمونه دارند که ممکن است به کلمات شیخ محیی‌الدین و

شاه نعمت‌الله و نورعلیشاه اول و ثانی مراجعه شود، که بر اخبار آنها از بعضی قضایا آگاهی حاصل شود. و اگر یک نفر عارف اسلامی شرح مطالب آن را و اشاره به قضایایی که در آن خبر داده شده و واقع شده می‌نوشت بهتر مقام کتاب و مکاشفه و نویسنده آن بر عالم آشکار می‌گشت.

در خاتمه از تفصیل معذرت می‌خواهم و از محبت شما امتنان دارم و مایلیم رشته محبت باقی و نامه شما غالباً برسد والسلام.

فقیر خادم نعمت‌اللهی سلطان‌علیشاهی

در تاریخ ۲۱ محرم ۱۳۶۹ قمری به آقای ژورس داویدیان مرقوم فرموده‌اند:^۱

هو

۱۲۱

عرض می‌شود نامه شما رسید. مقدمات که اقرار به خداوند غیبی و لزوم طاعت و عبادت او و لازم بودن ناجی منجی خدایی باشد، مورد تصدیق عموم است. اختلاف مذاهب و ملل در مصداق و جزئیات احکام است. قرآن مجید آخرین کتاب آسمانی توسط آخرین پیامبر خدا، اهل کتاب را دعوت فرموده که بیایید آنچه همه قبول داریم بچسبیم و عمل کنیم و جز به یک خداوند و یک کارکن رو نیاوریم. پاسخ مطالب مندرجه بسیار مفصل است و کتاب‌ها لازم دارد که دانشمندان اسلام از عهده برآمده و نوشته‌اند و در فقر و درویشی گفتگو و مباحثه نیست. البته اگر مذاکره شفاهی بود ممکن بود بهتر توضیح داد. باز هم چون اصرار نموده‌اید، خلاصه عقیده شیعه اثنی‌عشری که فرقه فقرای نعمت‌اللهیه هم افتخار نسبت به آن دارند را عرض می‌نمایم.

۱. همان، صص ۱۴۵-۱۴۹.

شیعه می‌گوید: انسان دارای روح ملکوتی است که در بدن جسمانی، ملکی به امر خدایی جاگرفته و این عالم دنیا و ماده را دایر دارد و روح به قدری گرفتار شده که از اصل خود غفلت کرده و به یاد وطن اصلی نیست. لطف خدایی سلسله جلیله انبیا و اوصیا آنها را برانگیخته که مردم را آگاه و به یاد وطن اصلی اندازند و از گرفتاری عالم طبیعت که کشاننده به جهنم است - همان‌طور که خود نجات یافته - دیگران را نجات دهند و راه نجات و خیر و شرّ روح آنها را به آنها بنمایند و به راه باطن و تصفیّه دل که راه راست به سوی خداست هدایت نمایند. البته هرکس به آنها ایمان آوَرَد و دل را متوجه حق ساخت نجات یافت و داخل ملکوت آسمان گردید و مادام که بشری در عالم بوده نماینده خدایی در عالم بوده و راه به سوی خداوند باز است و راه، راه بلدِ راه رفته می‌خواهد و به صرف ادّعا نمی‌توان پذیرفت. خود مردم هم نتوانند معین نمایند. باید نماینده خدایی در هر زمان کسی را که دل او صافی گشته و بی‌آلایش شده و اتصال به عالم غیب یافته برای بعد از خود از طرف خدا معین نماید و رشته از آدم اوّل متصل است و تا انقراض عالم باقی است و البته نسبت به مراتب بندگی و قرب و بعد درجاتی داشتند ولی از حیث راهنمایی خلق همه راه را طی کرده و نجات یافته و نجات دهنده بودند. اختصاص به حضرت مسیح ندارد و هر پیغمبری دوره هدایت او تا زمان پیغمبر بعد از اوست توسط اوصیا. هر یک از اوصیا هم زمان حیات بشریت او دوره هدایت اوست و حضرت مسیح (ع) هم شمعون پطرس را وصیّ خود قرار داد - انجیل لوقا، باب ۲۴، آیه ۳۴، انجیل یوحنا، باب ۲۰، از آیه ۲-۷، باب ۲۱ از آیه ۱۵ سه آیه - اگر نجات به واسطه مسیح به واسطه شنیدن کلمات او و عمل باشد که مسلمین هم نبوت او را قبول و بلکه کلمه الله و روح الله می‌نامند و بیشتر از خود مسیحی‌ها عقیده دارند و احکام او را که فقط دستورات اخلاقی است منافی اسلام

نمی‌دانند. پس آنها هم نجات به نام او می‌یابند و اگر نجات به واسطه اوصیا مسیح است باید جستجو کرد و رشته را به دست آورد.

تاریخ اسلام و بزرگان اسلام و حالات عرفاء اسلام را به دقت بخوانید تا بدانید دعوت آنها بر بصیرت بوده و مانند انبیاء کذب از شک و ارتیاب نبوده و بهشت و دوزخ در زندگانی مشهود آنها بلکه در اختیار آنها بوده و بر پیروان هم مشهود شده و خواندن و شنیدن نبوده.

سؤال نموده اند کسی معرفی شود بالاتر از مسیح؛ از مطالب اولیه معلوم شد که انبیا به خود دعوت نکرده و خود را شخصاً بالاتر از سایرین ندانسته و مسیح پس از عروج بر حواریون ظاهر شده و می‌گوید: رفتن من بهتر است، اگر نروم تسلّی دهنده نخواهد آمد - انجیل یوحنا، باب ۱۶، آیه ۷ - و هر کدام در زمان خود مطاع بودند به نمایندگی خداوند. مع ذلک گوئیم رویه و دستور حضرت مسیح به طور عموم قابل اجرا نیست و منحصر به خواص خواهد بود، چنانچه می‌بینیم عالم مسیحیت امروز عمل نمی‌نمایند. تمام خلق طاقت گذشت کلی از دنیا [را] ندارند. شخص پیشوا که بخوهد تمام خلق پیروی او نمایند و تمام را نجات دهد، باید جهات ظاهر و باطن، دنیا و آخرت را منظور دارد و خود هم قولاً و عملاً سرمشق همه باشد. و آخرین پیامبر خداوند محمد بن عبدالله (ص) دارای تمام صفات نیک و جامع دو جنبه روحی و جسمی بوده، چنانچه در تورات که مجعلاً ما و شما قبول داریم (گرچه تحریف‌های مسلمی در آن شده) خداوند به ابراهیم فرماید: سرورانی از اولاد اسماعیل به وجود خواهم آورد. و در انجیل لوقا، باب ۲۰ و انجیل متی، باب ۲۱ و انجیل مرقس، باب ۱۲، ۳ مثال باغبان را حضرت

۱. آیات ۹-۱۹.

۲. آیات ۳۳-۴۶.

۳. آیات ۱-۱۲.

مسیح می‌فرماید که صاحب باغ اگر پسر را فرستاد و باغبان میوه نداد خود با شمشیر کشیده خواهد رفت. پس آن کس که با شمشیر کشیده آمده از پسر بالاتر است و رفتار او را که ملاحظه نماییم بین دو جنبه جمع کرده و در عین دفاع و جهاد که فطری بشر است [در] بندگی و عبادت و گذشت و ایثار و جمع نکردن، رفتار حضرت عیسی را داشته، بیداری ثلث آخر شب را به عبادت مقید بوده و تدبیر حفظ مسلمین و جلوگیری از مخالفین را مراقب بوده، بلکه پیروان و اوصیا حضرتش سر مشق جامعیت بودند که فرزندش حسین بن علی (ع) و یارانش در جمع صورت و معنی و در مقام بندگی و توجه به خدا و صدق و صفا و تواضع و گذشت و شوق لقا و دیدار مقامات آخرتی خود و سلوک راه خدا سر مشق تام بود که عالم را متحیر نمود.

احکام اسلام به قدری جامع است که نماز که باید فقط عبادت و نیاز و مناجات باشد به قدری حکمت و دستورات روحی و مادی دارد که می‌توانیم به آن ثابت کنیم که بالاترین دستورات است و قابل نسخ هم نیست؛ از قبیل دستور نظافت و مساوات و اتحاد و اجتماع و دستور تعطیلات مذهبی و آداب راجع به زنها و مساوات آنها با مردان با رعایت عفت و کار مناسب و رعایت نظام و انتظام و جلوگیری از ستمگری و بهداشت و اقتصادیات و رعایت همسایه و هم‌نشین و نیکی خواستن برای نوع و اصلاح بین دوستان و رعایت احتیاط و غیره. پس انصافاً چنین دستوری را می‌توانند رفتار کنند، یا روحانیت صرفه [را]؟

اما این که نوشته‌اید مسیح اقرار به گناه خود نکرده، باید تدبیر کرد که هر وزیری هر اندازه لایق و جدی باشد و مقرب‌تر باشد به سلطان، خوف او از قهر سلطان زیادتر خواهد بود و اگر مغرور شد در حضور سلطان و خدمت خود را اظهار نمود مورد سخط واقع خواهد شد. همان‌طور که نوشته‌اید بشر از وجهه

بشریت نمی تواند به طوری که باید و شاید به رضاء خدا رفتار نماید و هر اندازه مقرب تر بودند خود را در درگاه خدایی مقصّر تر می شمردند و اندک غفلت از یاد خدا یا توجه به دنیا را بدون توجه به خدا و لو یک آن بود گناه می شمردند، و گناه انبیا غیر از گناه اولیا و گناه آنها هم غیر گناه مؤمنین است، و ما تمام پیغمبران را پاک و پاکیزه و بی گناه می دانیم ولی آنها خود را نزد خدا از تمام خلق کوچکتر و مقصّر تر می شمردند؛

شافعان گناه خلق همه خویشان غرق لُجّه گنہیم

و خود حضرت مسیح تعمیم توبه بر دست یحیی تعمیم دهنده یافت با اینکه گناهی نداشت، چون اول ایمان توبه است که ملتفت شود که آنچه باید داشته باشد ندارد است، در انجیل متی، باب ۳، آیه ۱۶؛ انجیل مرقس، باب یکم، آیه ۹؛ انجیل لوقا، باب ۱۳، آیه ۲۱. و آیا معنی توبه و غسل تعمیم غیر از اقرار به گناه است نزد خدا؟ و این کمال است نه نقص، و از وجهه بشریت تعمیم توبه می باید و از وجهه نمایندگی، پدر آسمانی تعمیم می دهد و خلق را نجات می دهد پس از ریاضت کشیدن و نجات یافتن.

اما اینکه نوشته اید حضرت مسیح جان شیرین را در اثر محبت در راه گذاشت و خود را فدای امت کرد، قابل انکار نیست و کار تمام بزرگان به تفاوت مراتب همین بوده، منتها مقایسه نمایید این فدا شدن را با فدا شدن حسین بن علی یکی از شاگردان محمد بن عبدالله (ص) که دانسته و فهمیده با رعایت تدبیر برای بیدار کردن خلق و انتشار عملی احکام اسلام و تهییج حس دیانت و عدالت خواهی و آزادگی و آزادمردی و تعلیم آداب زندگانی و مردانگی و دستور بندگی و سلوک راه خدا و تربیت و گذشت و محبت اقدام کرد، و با اصرار طرف، حاضر به صلح ننگین نشده و زن و مرد و کوچک و بزرگ اقتدا نمودند. تا دم آخر

از خداوند هم نخواست و تسلیم بود؛ مقایسه نمایم مطابق در نمی آید، چرا که حضرت مسیح در شب آخر دعا کرد که جام بگردد و از حواریون دعا خواست و اضطراب داشت و فرمود جان من تا به مرگ بسیار محزون است - انجیل متی، باب ۲۶، آیه ۳۸؛ انجیل مرقس، باب ۱۴، آیه ۳۴؛ انجیل لوقا، باب ۲۲، آیه ۴۴ - . در خاتمه عذر می خواهم از این که مفصل شد و محبت شما را خواهانم و امیدوارم با نظر دقت و تأمل بخوانید چون از روی تعصب نوشته نشده. شکر می نمایم خدایی را که هدایت نموده و امر خود را در هر دوره ای آشکار فرموده و مؤمنین را نجات بخشیده والسلام علی من اتبع الهدی.

مذاکره حضرت صالح علیشاه با کشیش مسیحی^۱

معمولاً بعد از مجلس یادبود و روضه خوانی که هر صبح جمعه در مزار حضرت سلطان علیشاه تشکیل می شد و بین یک الی دو ساعت طول می کشید، حضرت صالح علیشاه به منزل مراجعت کرده حدود نیم الی یک ساعت در منزل استراحت می کردند. در این فاصله بانوانی که به زیارت آمده بودند خدمتشان می رسیدند. آن گاه به بیرونی می رفتند و عده ای از ارادتمندان و مهمانان، مخصوصاً گنابادی ها که از سایر دهات آمده یا ارادتمندانی که از سایر شهرستانها آمده بودند، در خدمتشان بودند و کتابی خوانده می شد یا بیاناتی از ناحیه ایشان ایراد می شد.

یکی از این جمعه ها که در بیدخت بودم، یک میسیون سه چهار نفری از کشیش ها در ضمن سفر و عبور از بیدخت در آنجا توقف کرده، اجازه ملاقات

۱. از این قسمت تا آخر مقاله منقول است از مقاله "اسوه حسنه، مذاکره با کشیش مسیحی"، تألیف حاج دکتر نورعلی تابنده، مندرج در یادنامه صالح، چاپ دوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳.

خواستند. ایشان اجازه دادند و آنان به همان مجلس عمومی آمدند. بعد از صحبت‌های عادی و مبادله تشریفات، ایشان آیه قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا را تلاوت فرموده و گفتند: در این راه و دعوت به خداوند با هم مشترکیم. آن‌گاه آیات مربوط به حضرت عیسی(ع) را تلاوت نموده، در مورد آن حضرت و اعتقاد شیعه به عصمت پیغمبران بحث کرده و فرمودند: ما عیسی(ع) را بهتر از شما می‌شناسیم و عیسی(ع) آن‌گونه که قرآن به ما شناسانده است، عظمت مقامش خیلی بیشتر از آن است که شما می‌گویید، ما عیسی را به پیغمبری قبول داریم که قرآن معرفی کرده و به ما شناسانده است. ما محمد(ص) را مکمل و متمم عیسی می‌دانیم و می‌گوییم خداوند ادیان الهی را با ارسال محمد(ص) به کمال رساند. ما عیسی(ع) را از گفته محمد(ص) و وحی الهی می‌شناسیم.

کشیشی که سمت تقدّم بر سایرین داشت و رئیس میسیون بود، گفت: ما هم محمد را بزرگ و پیامبر می‌دانیم منتهی عیسی را اکمل پیامبران می‌دانیم که با پیروی او بشریت نجات می‌یابد.

حضرت صالح علیشاه فرمودند: نمی‌خواستیم بحث مقایسه بین دو پیغمبر به میان آید ولی چون شما چنین مطلبی را عنوان کردید، خیلی مختصر و در دو کلمه می‌گوییم: اکمل رهبران و پیشوای تام کسی است که اگر پیروانش قدم بر جای پای او بگذارند، نجات پیدا کنند، عیسی(ع) فرمود: اگر به یک طرف صورت تو سیلی زدند طرف دیگر را پیش آور که بزنند و اگر قبای تو را بردند ردای خود را نیز بده. آیا در دنیایی که امروز می‌بینیم و هم‌چنین با توجه به این که خداوند تا روز

۱. بگو (خطاب الهی به پیغمبر): ای اهل کتاب بیایید در کلمه‌ای که مشترک بین ما و شماست (متفق شویم) که نپرستیم جز خدای واحد و هیچ چیز را شریک قرار ندهیم (سوره آل عمران، آیه ۶۴).

بازپسین به شیطان مهلت داده است که بنی آدم را اغوا کنند، آیا می توان چنین قاعده‌ای را همیشه و همه جا اجرا کرد؟ و این امر آیا موجب تجری ظلمه و ستمکاران و تسلط آنها بر مظلومان نمی شود؟ اما پیغمبر ما فرمود: *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ!*^۱ ای صاحبان خرد در اجرای قصاص حیات برای شما وجود دارد. این قاعده‌ای است اجتماعی برای نظم اجتماع که ظلمه از مجازات بترسند. اما خطاب دیگری به مسلمین دارد: *وَالْكَافِرِينَ الْغَائِبِينَ وَالْغَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.*^۲ به مؤمن دستور می دهد غیظ خود را فرو برد و کظم نماید و هرگاه قدرت روحی بیشتری داشت نه تنها کظم غیظ نماید بلکه غیظ را از سینه محو نماید و مجرم را ببخشد و هرگاه قدرت روحی بیشتری یافت به همان کسی که به او بد کرده است، احسان کند. هرگاه این آخرین مرحله *عُلُو* روحی را که منطبق بر فرمایش حضرت عیسی (ع) است، بخواهیم بر همه تحمیل کنیم چون غالباً طاقت تحمل چنین قاعده‌ای را ندارند از اطاعت سرپیچی کرده، برخلاف دستور رفتار می کنند و تدریجاً به طغیان در برابر اوامر الهی عادت می نمایند. یا این که عیسی (ع) ازدواج نکرد اگر همه پیروان به او تأسی کنند برای جامعه مفید است یا نه؟!^۳

با خاتمه این صحبت مجلس خاتمه یافت و کشیش اجازه خواست که مناجات و دعایی بخواند. ایشان اجازه فرمودند و او آیاتی از انجیل را قرائت نمود و خود ایشان و حاضرین در محل در دعای او شرکت کردند.

۱. برای شما در (تشریح حکم) قصاص حیات قرار داده شده است (سوره بقره، آیه ۱۷۹).
 ۲. و فروخورندگان خشم و عفوکنندگان بر مردم و خداوند نیکوکاران را دوست می دارد (سوره آل عمران، آیه ۱۳۴).

دیدار یک عارف مسلمان از واتیکان

دعوت به کلمه توحید

جناب حاج سلطان حسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه) به عنوان عارف و عالمی که باید به زمانه خویش توجه کند، در خصوص وجوب اتحاد ادیان الهی در اعتقاد به کلمه توحید اعتقاد راسخی داشتند و برای تحقق آن کوشش می‌کردند. آنچه در ذیل می‌آید نظر ایشان در این موضوع است و دیداری که از واتیکان داشتند به قلم فرزند ایشان جناب شادروان حاج علی تابنده مندرج در کتاب خورشید تابنده^۱ که عیناً نقل می‌شود - عرفان ایران.

اتحاد ادیان الهی

در خصوص اتحاد میان ادیان الهی خصوصاً اتحاد مسلمین با نصاری که به موجب آیه شریفه وَكَلِمَةً أَقْرَبَهُمْ مَوْدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى^۲ از سایر

۱. خورشید تابنده، جناب حاج علی تابنده، چاپ سوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، صص ۹-۱۴۳.

۲. سوره مائده، آیه ۸۲. مهربان‌ترین کسان نسبت به آنان که ایمان آورده‌اند، کسانی را می‌یابی که می‌گویند ما نصرانی هستیم.

ادیان به اهل ایمان نزدیک ترند، معتقد بودند که در دنیای پر آشوب و محیط پر از هیاهوی ماکه فساد در همه جا غلبه کرده و صلاح و سداد از جامعه‌ها رخت بر بسته، یگانه راه نجات از سختی‌ها بلکه تنها راه صلاح عمومی پیدایش صلح و آرامش در جهان، دست زدن به دین و ایمان و اعتقاد به مبدأ غیبی است.

به نظر ایشان راه‌حل‌های سیاسی که امروزه در اکناف جهان خصوصاً از جانب غربیان برای رفع این بحران پیشنهاد می‌شود و غالباً خود مدعیان آنها در واقع مسبب بروز این فتنه‌ها و ملاحم آخر زمان هستند، به هیچ وجه راه‌گشا نیست و بلکه بحران را غامض تر می‌کند. یگانه راه حلّ زدودن غفلت، چنگ زدن به ریسمان محکم الهی و ایمان به مبدأ غیبی است. ازین رو در چنین اوضاعی تکلیف بزرگان ادیان الهی است که از تعصبات و اختلافات ظاهری چشم پوشیده، نظر به وجهه الهیه داشته، قدم در راه اتحاد پیروان نهند تا بلکه روحیه ایمان در دل‌ها زنده گردد و ابرهای تاریک کفر از مقابل آسمان ایمان کنار روند و خورشید حقیقت تابناک شود.^۱ البته تردیدی نیست این اتحاد که همان دعوت به کلمه واحده توحید است، فقط در مرتبه حقیقت دین ممکن می‌گردد و در مراتب شریعت و طریقت که اختلاف میان ادیان اساسی است، چنین چیزی محال می‌باشد.

۱. در گذشته که ادیان حقه عالم هر یک حیات معنوی خویش را داشتند و حدود آنها مشخص بود، هر کدام دارای فرهنگ و تمدن دینی خاص خویش بودند. آنها اگر چه پس از ظهور دین اسلام و ولایت محمد (ص) دیگر در صراط مستقیم نبوده‌اند، ولی به هر تقدیر تا حدی حافظ معنویت و اخلاق قوم خود بودند. بدین سبب مسأله اتحاد ادیان هم مثل عصر جدید چنین اهمیت ویژه و موردیت نداشت و جز موارد معدودی مثل ارتباط اسلام و دین هندو در دوره شاهان گورکانی این امر مطرح نشده بود. ولی امروز که حدود و ثغور فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف شکسته شده و همه صورت واحده غربی به خود گرفته‌اند که فساد و بی‌دینی عمومی بر آن حاکم است، دعوت به اتحاد ادیان بسیار واجب و ضروری می‌نماید.

پدر بزرگوارم با توجهی که به اوضاع و احوال زمانه داشتند، اولاً در امر ارتباط با بزرگان اسلام و ثانیاً ملاقات با بزرگان سایر ادیان الهی بر این نکته تأکید فرموده و در نوشته‌های مختلف خویش نیز کراراً متذکر این معنی شده‌اند. وقتی هم در کشورهای خارجی به اماکن دینی مثل کلیسا می‌رفتند برای اشاعه روحیه اتحاد بین ادیان به آنجا احترام گذارده دو رکعت نماز می‌خواندند.^۱

دیدار از واتیکان

حضرت آقای رضاعلی‌شاه در ماه صفر ۱۳۹۵ (اردیبهشت ۱۳۴۹) پس از مراجعت از پاریس که برای معالجه رفته بودند، به رم وارد شدند و نماینده فرهنگی ایران و رودشان را به اطلاع وزیر خارجه پاپ رسانید. وی نیز اظهار اشتیاق به ملاقات کرد، معظم‌له نیز اظهار تمایل کردند و وقتی برای ملاقات تعیین شد. وزیر خارجه پاپ در این ملاقات خیلی اظهار محبت و ابراز خرسندی نموده و ایشان نیز از اینکه با یک نفر از پیشوایان روحانیت مسیحی ملاقات می‌کردند، اظهار مسرت نمودند. سپس وی اظهار کرد که پاپ فعلاً در سیسیل هستند و اگر در اینجا می‌بودند، البته شائق ملاقات بودند. معظم‌له نیز فرمودند: «اتفاقاً من هم خیلی مایل بودم که از ایشان ملاقات کنم و یک پیام آسمانی را به ایشان ابلاغ نمایم و تا سه چهار روز دیگر من در رم هستم، اگر مراجعت کردند به عرض ایشان برسانید و در صورت تعیین وقت اطلاع دهید تا ملاقات حاصل شود.» وی با تعجب اظهار داشت که این چه پیام آسمانی است؟ ایشان فرمودند: «چون معلوم نیست آیا پاپ درین چند روز مراجعت کنند که ملاقات حاصل شود، لذا

(۱) در اسلام برای معابد یهود و نصاری احتراماتی منظور گردیده و مستحب است که مسلمان در این قبیل اماکن مقدس دو رکعت نماز بخواند.

این پیام را توسط شما به ایشان می‌رسانم. این پیامی است آسمانی که توسط پیغمبر بزرگوار ما محمد بن عبدالله (ص) رسیده و خداوند به آن بزرگوار وحی نموده، می‌فرماید: قل یا اهل الکتاب...». ایشان آیه را تا آخر خوانده و در دنباله مطلب فرمودند: «پیغمبر ما (ص) طبق این پیام از شما که معتقد به کتاب مقدس انجیل هستید دعوت می‌فرماید که بیایید آنچه را ما به الاشتراک بین ما می‌باشد و هر دو بدان معتقد هستیم که عبادت خداوند یکتا و رعایت عدل و مساوات و حفظ حریت افراد است بگیریم و بدان عمل کنیم.» وی نیز تأیید نمود. سپس ایشان فرمودند: «امروز سیل بنیان کن بی‌دینی والحاد و انکار خداوند سرازیر شده و جوانان ما را همراه می‌کند و فریب می‌دهد، به طوری که می‌بینیم روز به روز کفر و انکار خداوند و فساد اخلاق و انحراف از مبادی دینی و اخلاقی زیادتر می‌شود، بیاید و بزرگان شما با بزرگان و روحانیین دیانت مقدسه اسلام با هم بنشینید و فکری درین باره نموده جلوی الحاد و بی‌دینی و ظلم و فساد را بگیرید. دین مقدس اسلام در هزار و چهارصد سال قبل از این مبنای اخلاقی و دینی را نشان داده و پایه ریزی کرده و آنچه شما در جلسات دینی و سیاسی خود می‌خواهید و در سازمان‌های بین‌المللی از آن دم می‌زنید، در اسلام دستور داده شده و حال هم اگر واقعاً می‌خواهید به خداشناسی و توحید و صلاح جوامع خدمت کنید، این دستور را به کار بندید و یک نوع توافق بین شما و اسلام و بلکه بزرگان روحانیت غیر مغرض یهود نیز حاصل شود و تبادل نظر کنید و راهی برای جلوگیری از شیوع کفر و بی‌دینی پیدا کنید.» وزیر خارجه پاپ نظریه حضرتش را پسندیده و گفت: من عین مطلب شما را به عرض حضرت پاپ می‌رسانم. آنگاه ایشان فرمودند: «اگر واقعاً شما موافق هستید ابتدا بکوشید اغراضی را که در میان شما برای تفرقه‌انداختن موجود است رفع کنید. از جمله در همین اوقات که من در

پاریس بودم یکی از بزرگان مسیحیت و کشیش‌ها در نطق خود از پیغمبر مابدگویی نموده و توهین کرده بود و لازمه این امر این است که احساسات مسلمین به هیجان بیاید و آنها هم پاسخ گفته و از آن کشیش هم بد بگویند، و نیز در یکی از روزنامه‌های پاریس به قلم یکی از نویسندگان از اسلام بدگویی شده و توهین‌هایی به اسلام و بزرگان اسلام وارد آورده بود و این نیز سبب می‌شود که روزنامه‌های اسلامی نیز رد کنند و جواب بگویند و خود همین امر باعث تشدید اختلافات می‌شود و اگر می‌خواهید که اختلافات کمتر شود به کشیش‌های خودتان و همچنین به روزنامه‌ها دستور دهید که بدگویی نسبت به اسلام و بزرگان ما را ترک کنند تا ما هم مجبور به جواب نشویم که این قسمت قدم اول برای ایجاد حسن تفاهم می‌شود.» وی فرمایش ایشان را پسندیده و یادداشت کرده که موضوع را به عرض پاپ برساند.^۱

۱. نظر مذهبی به اعلامیه جهانی حقوق بشر، نگارش جناب حاج سلطان حسین تابنده، چاپ دوم، ۱۳۵۴، صفحات ۳۰ تا ۳۳.

تصوّف اسلامی از منظر یک میسیونر مسیحی

حسن نورائی بیدخت

ویلیام میلر یکی از میسیونرهای مسیحی آمریکایی است که در حدود سال ۱۹۲۰ میلادی، ۱۳۰۰ شمسی، به ایران آمد. وی با چاپ کتاب‌هایی در معرفی مسیحیت و دیدار با اشخاص، به صورتی بسیار فعال، در ایران تبلیغ مسیحیت می‌کرد و از این طریق در آن دوره شهرتی پیدا کرده بود.

میلر، چنان‌که خود گوید، به توصیه یکی از دوستانش در آمریکا علاقه‌مند به تصوّف می‌شود و پس از ورود به ایران با سلسله نعمت‌اللّهی گنابادی خصوصاً مرحوم حاج شیخ عمادالدین سبزواری - نوّه مرحوم حاج مآلهادی سبزواری و شیخ مأذون از جانب جناب نورعلیشاه و جناب صالح‌علیشاه - آشنا می‌گردد و با آن مرحوم معاشرت کرده و از طریق وی مکاتباتی با حضرت صالح‌علیشاه نیز می‌کند.^۱ حاصل این آشنایی‌ها مقاله‌ای است به نام "عرفان شیعه: صوفیان

۱. پاسخ حضرت صالح‌علیشاه به یکی از نامه‌های وی در همین شماره عرفان ایران آمده است.

گنابادی^۱ که وی در سال ۱۹۲۳ میلادی منتشر کرد. در اینجا خلاصه‌ای از این مقاله، یعنی بخش‌هایی که بیشتر به تلقی و تفسیر یک مبلغ مسیحی از تصوّف مربوط می‌شود، ترجمه می‌گردد. با خواندن این مقاله می‌توان دریافت که چگونه میلر ضمن پی بردن به معنویت تعالیم تصوّف و عرفان در اسلام و امتیاز و تأیید آن، برای اینکه کوچک‌ترین تمایلی در ذهن خواننده - خصوصاً مسیحیان - از طریق تصوّف به آنچه وی آن را "ظلمت اسلام" می‌خواند، پیدا نشود، در انتهای مقاله خویش می‌گوید: «تصوّف راهی برای رستگاری و نجات بشر نشان نمی‌دهد بلکه صرفاً پوچی اسلام را به آنان می‌نمایاند.» گویی مقصود اصلی وی، همان‌طور که در ابتدای مقاله‌اش اظهار می‌کند، این بوده که نگذارد مبلغان مسیحی یا مسیحیان از طریق تصوّف به دام اسلام بیافتند.

* * *

«سه سال پیش که به خاک ایران قدم گذاردم هیچ شناختی از زبان این کشور و اطلاعات چندانی راجع به حیات و اندیشه معنوی مردم آن نداشتم و لذا گمان می‌کردم که ملت آن یکپارچه اهل تشیع هستند. چنین می‌پنداشتم که به همان‌گونه که از ظاهر امر هویداست، وحدت و یکپارچگی باطنی نیز میان آنان وجود دارد. ولی رفته‌رفته که با جنبه درونی زندگانی این ملت جالب‌آشنایی بیشتری پیدا کردم دریافتم که اسلام صرفاً پوششی است که جریان‌ها و فراجریان‌های فکری و اعتقادی بی‌شماری را که غالباً برخلاف جهت جریان‌های ظاهری در حرکت هستند، در بر می‌گیرد.

جالب‌ترین مورد از این جریان‌ها که تا به حال مشاهده کرده‌ام سلسله‌ای از

۱. این مقاله با این مشخصات چاپ شده است:

"Shi'Ah Mysticism: the Sufis of Gunābād", Wm. Mce. Miller, *The Moslem World*, 1923 / 13: 343-63.

تصوّف است که پایگاه مرکزی آن در خراسان قرار دارد و پیروان آن در اکثر شهرهای ایران به چشم می‌خورند. البته شنیده بودم که صوفیانی در ایران وجود دارند و راجع به منازعات هانری مارتین^۱ با صوفیان شیراز نیز مطالبی خوانده بودم. یک ایرانی خیرخواه و دارای حسن نیت نیز در امریکا به من هشدار داده بود که مواظب پیروان این فرقه باشم زیرا کارشان این بود که مبلغان مذهبی بی تجربه [مسیحی] را با فلسفه خویش به دام می‌اندازند. با وجود این، تا حدود یک سال پیش به چنین صوفیانی برخورد نکردم. هنگامی که راه بیرجند - مشهد در شرق ایران را طی می‌کردم به روستای کوچکی به نام بیدخت در شهرستان گناباد رسیدم؛ شنیدم که همه اهالی این روستا اهل تصوّف هستند و رهبر این سلسله نیز اهل و ساکن بیدخت است. تنی چند از مریدان این مرد بزرگ در کاروانسرای که در آن اقامت گزیده بودم به دیدارم آمدند و نسبت به نسخه‌های کتاب مقدّس که جهت فروش همراه داشتم، به شدّت ابراز تمایل کردند. آنان به من گفتند که اعتقادشان بر این است که در هر عصر و زمانه‌ای باید یک رهبر الهی برای هدایت مردم روی زمین وجود داشته باشد. آنان معتقد بودند که رهبرشان یکی از همین رهبران الهی است. به شدّت مشتاق بودم که چند روزی در بیدخت رحل اقامت افکنم، با این معلّم الهی دیدار نمایم و تا آنجا که برایم مقدور باشد اطلاعاتی راجع به تعالیم وی کسب کنم، اما چون باید هرچه زودتر به مشهد می‌رفتم، ناچار شدم فرونشاندن عطش کنجکاوی ام را به زمان مناسب‌تری در آینده موکول کنم. با وجود این، سعی کردم تا آنجا که در توان داشتم اطلاعاتی راجع به این سلسله گردآوری نمایم و هرچه زودتر به بیدخت بازگردم. هنوز فرصت زیارت دوباره بیدخت به من دست نداده است، اما چندی پیش

1. Henry Martyn

که به سبزوار، از شهرهای مرکزی استان خراسان وارد شدم، بخت یارم گشت و در خانه‌ای در مجاورت خانه یکی از مشایخ سلسله مزبور به نام "حاجی عمادالدین" منزل کردم. نام برده به محض آن که از حضورم در آنجا مطلع گشت، نزد من آمد و طی چند هفته‌ای که در سبزوار توقف داشتم، نهایت تکریم را در حق من به جای آورد و مرا به خانه خویش و نیز به مجالس فقری دعوت نمود و هر چند روز یک بار به دیدن می‌آمد. او مباهات‌کنان نسخه‌ای از [ترجمه] عهد جدید توسط هانری مارتین را به من نشان داد و گفت از بیست سال پیش آن را مطالعه می‌کند. تقریباً در هر گفت‌وگویی که با وی داشتم، می‌گفت: "[حضرت] عیسی [ع] روح پاک بود. همه پیامبران دیگر مرتکب گناه شده بودند اما [حضرت] عیسی [ع] گناهی نداشت." ^۱ این مرد سالخورده چیزهای بسیاری از مسیح فراگرفته بود و از هر لحاظ مقدّس‌ترین شخصیتی بود که در اسلام دیده بودم. و بدون شک، تفاوت وی با صوفیان شیرازی در سال ۱۸۱۲ ناشی از این بود که وی عهد جدید هانری مارتین را مطالعه کرده بود. آشنایی با وی فرصتی بود که مدّت‌ها آرزوی آن را داشتم تا اطلاعات خویش درباره این سلسله را کامل نمایم. و از گفت‌وگوهایی که با این شیخ و صوفیان دیگر داشتم و نیز از مطالبی که در کتاب‌های مربوطه مطالعه کردم، توانستم اطلاعاتی را که در این مقاله عنوان شده است، و به‌طور کلی به‌صحت و درستی آن ایمان دارم، گردآوری نمایم.

تعالیم اصلی اعتقادی صوفیان گنابادی این است که از زمان آدم [ع] همواره

۱. این قول کاملاً خلاف اصول تعالیم بزرگان طریقه نعمت‌اللهی است که قائل‌اند همه انبیاء معصوم هستند و هیچ‌گاه مرحوم حاج شیخ عماد نمی‌توانسته نظری مخالف مرشد خود داشته باشد. تصوّر می‌رود میلر این مطلب را در اثبات تفوّق مسیحیت از خود ساخته و پرداخته است. درباره نظر مرشد مرحوم حاج شیخ عماد، جناب صالح‌علیشاه، می‌توان به مقاله "نامه‌ها و مذاکره جناب صالح‌علیشاه درباره حضرت مسیح و مسیحیت" در همین شماره عرفان ایران مراجعه کرد.

یک نفر در روی زمین حضور داشته است که خداوند پیام خود را از طریق وی به انبای بشر ابلاغ نموده است، و تنها از طریق اوست که می‌توان خداوند را شناخت. این فرد "قطب" یا "پیر" خوانده می‌شود. نخستین فرد در این زنجیره، خود آدم [ع] بود و این عطیة الهی از یک پیامبر به پیامبر دیگر رسید تا این که [حضرت] عیسی [ع] در مراسم غسل تعمید خود آن را از یحیی تعمیددهنده دریافت نمود. این عطیة از [حضرت] عیسی [ع] به پطرس و از پطرس به یک رشته افرادی داده شد که اسامی ایشان در کتب متصوفه به ثبت رسیده است تا این که به ابوطالب، پدر [حضرت] علی [ع] (که شیعیان وی را دوازدهمین جانشین [حضرت] عیسی [ع] می‌دانند) رسید. بعد از ابوطالب، عطیة یاد شده به [حضرت] محمد [ص]، سپس به [حضرت] علی [ع] و دیگر ائمه شیعیان سپرده شد...

«در سلسله گنابادی، گدایی منع گردیده است. پیروان این سلسله جامه یا وضعیت خاصی که آنان را از دیگر مسلمانان متمایز سازد ندارند به جز این که شارب‌های خود را کوتاه نمی‌کنند. اما برعکس در ایش موبلند خاکساری که در همه نقاط ایران یافت می‌شوند و کشکول گدایی به دست می‌گیرند، پیروان سلسله گنابادی موی سر و صورت خویش را مطابق شرع اسلام کوتاه می‌نمایند. میان پیروان این سلسله روحیه برادری و همکاری بسیار بالایی به چشم می‌خورد. گاهی اوقات اعانات خاصی برای برادران مستمند جمع آوری می‌شود. برخلاف بهایی‌ها، آنان تقیه نمی‌کنند...»

«مسیحیان از نظر مسلمانان شیعه ایران ناپاک به حساب می‌آیند و لذا ورود به مساجد یا مدارس علمیه یا حضور یافتن در اجتماعات مذهبی برای آنان امکان‌پذیر نیست. بنابراین هنگامی که همسایه‌ام، شیخ عماد به دیدنم آمد هم شگفت‌زده و هم خوشحال گشتم چرا که او گفت: "امروز پنجشنبه است و امشب

فقرا در خانه من مجلس دارند، تو هم اگر بخواهی می‌توانی در آن شرکت نمایی." ابتدا ترسیدم که مبادا برخی از اخوان از شیخ خود متعصب‌تر بوده و با حضور من مخالفت نمایند، ولی نامبرده تأکید کرد که همه فقرا "اهل کتاب" را پاک می‌شمارند و مخالفتی وجود نخواهد داشت. من هم با کمال میل پذیرفتم. از آن پس همه هفته در مجالس فقری شب جمعه شرکت می‌کردم و برخی از فقرا مرا به خاطر عدم حضور در مجالسی که بعضی شب‌های دیگر هفته در منازل دیگران برگزار می‌شد، سرزنش می‌کردند...

«این مجلس بسیار غیررسمی بود و اگرچه من به زودی از یک‌نواختی آن حوصله‌ام سر رفته بود اما از قرار معلوم در اویش حاضر از آن کاملاً لذت می‌بردند. در اسلام رسمی معنویت یا اخوت و همدلی چندانی وجود ندارد، در نتیجه برگزاری مجالس فقری این نیاز به شدت احساس شده را برآورده می‌سازد و نزدیک‌ترین رویکرد به اخوت و همدلی مسیحی است که می‌توان در اسلام مشاهده کرد...»

«از تعالیم تصوّف این است که به‌کنه ذات حقیقی خداوند نمی‌توان پی برد. قلمرو الهی، قلمرویی است که هیچ خبری از آن تاکنون به دست ما نرسیده است. ولی از این قلمرو ناشناخته، مشیت صادر گردید و از مشیت، عقل کل پدید آمد و بعد از مراتبی، عالم ملائکه و سپس عالم مادی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم پدیدار گشت که فیضی است از جانب خدای ناشناخته. در مقام مشیت، همه اسماء و صفات الهی وجود دارند و لذا به‌درستی می‌توان آن را خداوند نامید. این مشیت همچون نور خورشید بر دنیای ما می‌تابد ولی تا وقتی که اشعه آن در کانون یک ذره‌بین جمع نشود نمی‌تواند مشخص گردد و آن‌گاه است که بر ما روشن و آشکار می‌گردد. مشیت همانا تجلی خداوند است که در همه چیز و همه جای جهان هست

و ذره‌بینی که در آن متمرکز می‌گردد تا بر آدمیان مشخص شود، حضور انسانی پیامبر، امام یا ولی است. از این رو، در هر عصر و دوره‌ای باید فردی در روی زمین حضور داشته باشد که اشعه الهی در وجود او متمرکز گردد و تنها از طریق اوست که می‌توان خدای را شناخت. شاید یک ذره‌بین بشکند اما ذره‌بین دیگری هست که جای آن را بگیرد. یک پیامبر یا امام ممکن است از دنیا برود، ولی همواره پیامبر یا امام دیگری هست که جایگزین وی بشود...»

«رکن اساسی اسلام همانا پذیرفتن "ولی" یعنی نماینده خداوند در روی زمین است. بدون ولایت، هیچ عبادتی مقبول درگاه حق واقع نمی‌شود و با ولایت، هیچ عملی مردود نمی‌باشد. خداوند همه گناهان را می‌بخشد مگر عدم قبول ولایت را. ولی گفته می‌شود که در زمان رسول اکرم [ص] یک بیعت عام و یک بیعت خاص وجود داشت. [حضرت] محمد [ص] و سه خلیفه نخستین وی، مردم را حتی به زور شمشیر به بیعت عام و رعایت احکام سیاسی اسلام وامی‌داشتند. ولی در تمام این سالها [حضرت] علی [ع] خانه‌نشین بود و با هزاران انسان خداجو از نقاط مختلف، بیعت خاص به‌جا می‌آورد. تصویری که تقریباً در تمام صفحات ولایت‌نامه به چشم می‌خورد، تصویر درخت و شاخ و برگ‌های آن است. انسان گناهکار به منزله شجره خبیثی است که میوه تلخ به بار می‌آورد. پیامبر با شمشیر شریعت اسلام به منزله باغبانی است که شاخه‌های نامطلوب را قطع می‌کند و موجبات رشد بقیه شاخه‌ها را فراهم می‌سازد. "ولی" باغبان دیگری است که شاخه‌هایی از شجره الهی را به ساقه درخت انسان بدسرشت پیوند می‌زند تا میوه مطلوب به‌بار آورد؛ و این پیوند هنگامی صورت می‌گیرد که فرد مؤمن با ولی راستین، بیعت خاص به‌جا می‌آورد. پیامبر باید انسان‌ها را بترساند و به سوی رستگاری هدایت نماید و آنان را برای رفتن به نزد "ولی" آماده سازد، اما خود

موی حیات تازه‌ای به آنان نمی‌بخشد.^۱ کار [حضرت] محمد [ص] کم‌اهمیت‌تر از کار [حضرت] علی [ع] بود زیرا پیامبر برای آماده ساختن مردم برای "ولی" فرستاده شده بود.

تنها شرط نجات و رستگاری همانا بیعت با ولی است. ایمان یک شرط نیست؛ ایمان و همه فضایل دیگر حاصل بیعت است. معنی این آیه [شریفه] قرآن [مجید] که "ایمان به قلب انسان‌ها وارد می‌شود" همین پیوند خوردن شجره الهی به درخت انسان بدسرشت و شیرین ساختن میوه‌های تلخ آن است. وقتی که انسان از گناهان خویش توبه می‌کند و بیعت می‌نماید و دست به دست ولی می‌دهد، فرآیندی در قلب او آغاز می‌شود که طی آن قلب از پلیدی‌ها خالی و با عشق و محبت پر می‌گردد. این عشق، عشق به [حضرت] علی [ع] است و صوفیان همواره این حدیث را نقل می‌کنند که "هرکس عشق [حضرت] علی [ع] را در دل داشته باشد به هیچ‌گناهی صدمه نخواهد دید"، "حتی اگر وی بارگناهان انس و جن را نیز بر دوش داشته باشد، هیچ‌گزندی به وی نخواهد رسید و سرانجام عشق به [حضرت] علی [ع] همه آنها را از میان برخواهد داشت. و چنانچه فردی همه عبادت‌های انس و جن را انجام دهد، اما بیعت نکند، هیچ عبادتی از او پذیرفته نیست و او به بهشت راه نخواهد یافت." خداوند نمی‌تواند فردی را که پیوند ولایت به او رسیده است، مجازات نماید، چرا که چنین فردی به خدا پیوند خورده است و خداوند نمی‌تواند خودش را مجازات کند. هر گناهی نیز که چنین فردی مرتکب شود، پیوند مزبور را از بین نخواهد برد. ساقه درخت قدیمی همچنان بد

۱. در اینجا نیز میلر دچار سوء تفاهم شده است. نظر صحیح عرفانی در این باره این است که حضرت محمد (ص) هم نبی بود و هم "ولی"، اما حضرت علی (ع) فقط ولی بود. جنبه ولایت در یک نبی اشرف از جنبه نبوت وی است چرا که نبوت جنبه الی الخلقی و ولایت جنبه الی الحقی است. اما شخص نبی به لحاظ حایز بودن سمت نبوت اضافه بر سمت ولایت اشرف از ولی است.

باقی می ماند اما آب و مواد غذایی ای که از طریق آن به شاخه ها می رسد توسط برگ ها پاک می گردد و میوه مطلوب به بار می آورد. و از آنجا که فرد به خداوند پیوند خورده است هر کاری که انجام دهد، عملی الهی است و هر چیزی برای او مشروع است.^۱ لذا، اگر کسی از فردی که بیعت کرده است بدگویی کند، از خدا بدگویی می کند.

برخی از صوفیان با این نتیجه گیری منطقی از تعالیم مزبور که عشق به علی نخواهد گذاشت که آنها به مجازات برسند، مرتکب هر گناهی می شوند. ولی صوفیان یا درویش گنابادی ظاهراً مرتکب چنین خطایی نمی شوند. آنان بر این تأکید می ورزند که از طریق پیوند خوردن به شاخه های خوب، اوصاف الهی باید در قلب انسان تثبیت گردد. صوفیان گناباد معتقدند که عشق به [حضرت] علی [ع] مانع از آن می شود که انسان مرتکب گناه بشود. شیخ عماد سرگذشت روحانی ای را برایم بازگو کرد که چند سال پیش قدم در وادی طریقت نهاده بود. پیش از آن، او خطاها و گناهان بسیاری مرتکب شده بود. ولی پس از تشرّف و پیوستن به جمع مریدان این سلسله، از تمام اعمال خلاف گذشته اش دست برداشت و به الگویی از صداقت و درست کرداری بدل گردید. بعد از مدّتی، عده ای مسلمانان قشری وی را تحت فشار گذاردند تا از اشتباه خویش توبه نماید. روزی، او به مسجد رفت، بر منبر نشست و اظهار داشت: «همه شما می دانید که من قبل از به تن کردن خرقة تصوّف، چه گونه انسانی بودم و نیز می دانید که بعد از آن چه گونه انسانی شده ام. اگر شما بخواهید، من از این که درویش شده ام توبه می کنم و به

۱. ظاهراً منظور میلر حدیث مشهور اذا عَرَفْتَ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ است. درحالی که معنای اصلی این حدیث این است که وقتی به مقام معرفت حق رسیدی و دانای خیر و شرّ شدی دیگر هر چه بکنی خیر است و اصولاً از تو شرّی سر نمی زند. همان طور که افلاطون می گفت عارف به خیر عامل به خیر است.

زندگی گذشته‌ام باز می‌گردم. حال بگویید که من توبه بکنم یا نکنم؟» حاضران در مسجد از او خواستند که توبه نکند.

به اعتقاد من، کاملاً درست است که اخلاقیات پیروان این سلسله به طور کلی از اخلاقیات شیعیان غیرصوفی، بهتر است. زیرا در اسلام شیعی، ظاهراً هیچ تصویری از لزوم تشرّف به دین یا نجات از قدرت گناه وجود ندارد. اسلام رسمی صرفاً بر متابعت ظاهری از احکام تأکید می‌ورزد و تنها وعده‌ای که به گناهکاران می‌دهد شفاعت در روز قیامت است. ولی متصوّفه بر لزوم تحوّل قلب و لزوم یک قدرت الهی برای رهایی از قید گناه تأکید می‌ورزند. آنان به سالکان راه حق می‌گویند که سحرگهان از خواب برخیزند و به درگاه خداوند استغاثه نمایند. به طور قطع، خداوند آنان را به سوی فردی که راهنمایان بشود، هدایت خواهد کرد. و چنانچه کسی علاقه‌ای به یک زندگی کامل تر از خود نشان ندهد، شیخ او را نخواهد پذیرفت. برخی داستان‌هایی که صوفیان درباره تشرّف دینی بیان می‌دارند با داستان‌هایی از تشرّف در میان مسیحیان، که ما غربی‌ها با آن آشنایی کامل داریم، شباهت دارند.

یک شب، شیخ عماد به خانه من آمد و مدّت سه ساعت نزد من ماند. گرچه پاسی از شب گذشته و دیر هنگام بود، اما من نه تنها ناراحت نشدم بلکه بسیار خشنود نیز شدم چرا که اطلاعات بسیار جالبی درباره درویش شدن خود وی به دست آوردم. او گفت: «پدربزرگ من حاج مآلهادی سبزواری، فیلسوف معروف بود. مرا به مدرسه فرستادند تا فلسفه بیاموزم. ولی خواندن فلسفه مرا ارضا نکرد. در بیست سالگی، تحت تأثیر یکی از دوستانم بهایی شدم و مدّت پنج سال بر این حال باقی ماندم ولی در آنجا از حیات الهی و معرفتی که به دنبالش بودم، اثری نیافتم. گرفتار تریاک شدم و زندگی کثیف و فلاکت‌باری را می‌گذراندم

و نمی دانستم راه نجات را در کجا پیدا کنم. از حکما شنیده بودم که همواره بایستی نماینده‌ای از طرف خداوند در روی زمین وجود داشته باشد ولی از این که این نماینده کیست و کجا زندگی می‌کند، خبری نداشتیم. سرانجام، با درویشی آشنا شدم که به من گفت، شخص مورد نظرم در گناباد زندگی می‌کند. پیش از آن از اهل تصوف بیزار بودم چرا که بخش اعظم رهبرانشان افرادی بیسواد بودند که اهمیت چندانی برای فلسفه و علم قایل نمی‌شدند. ولی یک بار راهی گناباد شدم تا با قطب دراویش آنجا یعنی [جناب] حاج ملاسلطان دیدار نمایم. او مدت هفت سال نزد پدر بزرگ من تلمذ کرده بود و لذا هنگامی که دانست من نوه حاج ملاهادی هستم، در نهایت احترام و محبت با من برخورد کرد. سعی کردم با دراویش این شهر گفت‌وگو کنم و از باورهایشان باخبر گردم ولی هیچ‌کدام از آنان چیزی به من نمی‌گفتند و صرفاً مرا به قطب خویش ارجاع می‌دادند. بنابراین از حاج ملاسلطان تقاضا کردم که دیداری خصوصی با وی بکنم. وی با کمال خوشرویی درخواست مرا اجابت کرد. هنگامی که از او پرسیدم که چه باید بکنم، فرمود که سحرخیز باشم و در دل شب از خداوند بخواهم که مرا هدایت کند زیرا فقط خداوند می‌تواند راه را به من بنمایاند. ولی من اسیر تریاک بودم و نمی‌توانستم مطابق دستور وی، سحرخیز باشم. چند روزی گذشت و من هیچ تغییری احساس نکردم. بار دیگر دست به دامان وی شدم. از من پرسید: "آیا به همان‌گونه که گفتم سحر بیدار می‌شوی و به درگاه خدا راز و نیاز می‌کنی؟" اعتراف کردم که خیر. و او بار دیگر از من خواست که بروم و به درگاه خدا استغاثه نمایم. در مکتب صوفیان گناباد همه صبح زود از خواب برمی‌خیزند و نماز می‌خوانند. لذا از برخی از ایشان خواستم که هنگام سحر مرا بیدار کنند. وقتی که آنان را در حال راز و نیاز دیدم، من نیز با ایشان هم‌صدا شدم. حالت گریه به من دست داد. تا چند روز پیوسته در حال گریه

و زاری بودم. در این مدّت مشاهداتی معنوی داشتم که آن را نمی‌توانم بر زبان آورم. قطب نزد من آمد و من احساس کردم که شدیداً به سوی او کشیده می‌شوم. از خود بی‌خود گشته بودم و دیگر به این که مورد احترام و تکریم قرار داشته باشم، اهمیتی نمی‌دادم. هر جا که قطب می‌رفت به دنبالش روان می‌گشتم و هرگاه که می‌نشست، خود را در گوشه‌ای پنهان می‌ساختم چرا که خود را پست‌ترین مخلوقات می‌دانستم. بار دیگر حاج ملاسلطان مرا به طور خصوصی به حضور پذیرفت. به مقصود خویش دست یافتم، تریاک را کنار گذاشتم و به سبزواری مراجعت نمودم. وقتی که همشهریانم مرا دیدند، باورشان نمی‌شد که من این همه عوض شده باشم. آنان می‌گفتند که من شخصیت تازه‌ای پیدا کرده‌ام...»

«اهل تصوّف، [حضرت] محمد [ص] را آخرین پیامبر الهی و احکام اسلام را آخرین وحی مُنَزَّل خداوند برای هدایت انبای بشر می‌دانند. از این روست که آنان انتظار ظهور دین تازه‌ای را ندارند. تنها چیزی که ضرورت دارد این است که در هر عصر و زمانه‌ای باید یک "ولی" حضور داشته باشد که قرآن را برای مردم تبیین نماید، زیرا بدون چنین معلّمی، مردم نمی‌توانند به مفاهیم واقعی قرآن پی ببرند. [جناب] سلطان‌علیشاه تفسیر جامعی از قرآن به زبان عربی نوشته است که در میان همه تفسیرهای مورد اختلاف، راهنمایی درویش‌گنابادی است. احکام و تکالیف ظاهری اسلام باید رعایت شود زیرا آنها نسبت به جوهر واقعی مذهب، مثل پوسته‌گردو هستند نسبت به مغز آن و مغز هیچ‌گاه بدون پوست نمی‌باشد. ولی پوسته بدون مغز هیچ ارزشی ندارد و فقط به درد سوختن می‌خورد. وضعیت کسانی که ظاهر دین را حفظ می‌کنند اما با ولیّ خدا بیعت ندارند نیز به همین منوال است. مثال دیگری می‌آوریم: ظاهر عبادات به منزله جسم و بیعت

با ولّی خدا به منزله روح است. به همان گونه که جسم بدون روح به زودی حالت زننده و نامطبوعی پیدا می‌کند، عبادات ظاهری و عاری از معنویت نیز، اعمالی بیهوده تلقی می‌گردد. احکام اسلام برای حفظ زندگی و دارایی در این جهان ضرورت دارند اما در جهان آخرت ذره‌ای ارزش ندارند. این ارزش فقط از طریق پذیرش ولایت قابل حصول است.

صوفیان گناباد در مقایسه با سلسله‌های دیگر جدیت بیشتری در زمینه رعایت احکام اسلام و به جای آوردن تکالیف آن به خرج می‌دهند. [جناب] نورعلیشاه رساله‌ای در حدود ۱۵۰ صفحه نگاشته است که احکام اسلام شیعی را به اختصار تشریح می‌نماید. سالک راه حق باید این احکام را در خصوص نماز، روزه، زکات، جهاد، حج، غسل، ازدواج، طلاق و غیره دقیقاً به کار بندد. بدین ترتیب می‌بینیم که اهل تصوف نیز مثل همه مسلمانان دیگر مقتید به رعایت احکام مختلف هستند. آنان معتقدند که رعایت این احکام به منزله آبی است که مانع از خشک و پژمرده شدن پیوند الهی می‌گردد، اما انسان ممکن است آنها را به مثابه باد مشرق بداند که بر هر جاننداری بوزد، آن را نابود می‌سازد. زیرا در حالی که قطب اگر بخواهد، قدرت تغییر احکام اسلام را دارد،^۱ به جز در موارد جزئی، تغییری در آنها نمی‌دهد. به طور مثال، [جناب] نورعلیشاه می‌گوید نیت قبل از نماز واجب نیست.^۲ برخلاف تعالیم شیعه، وی اهل کتاب را پاک می‌داند. او

۱. این نظر صد درصد غلط و مخالف صریح مقام اعتقادات بزرگان تصوف است که حتی با اینکه بعضی از آنان به مقامات عالیله اجتهاد رسیده بودند، فتوا نمی‌دادند.

۲. این قول نیز کاملاً خلاف نظر بزرگان تصوف از جمله مرحوم آقای نورعلیشاه است چنانکه آن جناب در رساله محمدیه (چاپ سنگی، ص ۵۲) تصریح می‌فرماید: «اعمال نماز و هر عبادتی باید با التفات و قصد اطاعت خدا و امتثال امر خدایی باشد که بدون این عبادت نخواهد بود و در غیر عبادات مقررّه این قصد لازم نیست اگرچه همان غیر عبادات هم اگر با این نیت باشد، عبادت خواهد بود».

تریاک را حرام می‌داند. از نظر وی، چند همسری و طلاق نکوهیده است اما حرام نیست...»

«بدون شک تعالیم مسیحی موجود در عهد جدید بر تفکر و اندیشه افرادی چون [جناب] سلطان‌علیشاه و شیخ عماد تأثیری شدید گذارده است ولی اکثر پیروان سلسله‌های تصوّف در ایران همچنان دست و پا بسته در ظلمت شدید اسلام قرار دارند. و به خاطر آن که خواننده این مقاله درباره تأثیر تصوّف بر زندگانی کسانی که در این راه طی طریق می‌کنند، بیش از اندازه خوش بین نشود، اظهارات دو صوفی سابق را که به مسیحیت گرویده‌اند بازگو می‌کنم. از یکی از آن دو پرسیدم، «آیا هیچ صوفی یا درویشی را می‌شناسی که بعد از آن که بیعت کرد گناهانش را کنار گذارده و حیات تازه‌ای را شروع کرده باشد». در پاسخ گفت: «خیر. هیچ کس». از دیگری پرسیدم: «آیا هیچ صوفی یا درویشی را می‌شناسی که به آنچه می‌گوید عمل نماید؟» پاسخ این سؤال نیز منفی بود. تصوّف راهی برای رستگاری و نجات بشر ارائه نمی‌دهد بلکه صرفاً پوچی اسلام را به آنان می‌نمایاند و عطش رسیدن به حیاتی معنوی تر و کامل تر را در آنان به وجود می‌آورد و من بر این باورم که اهل تصوّف بیش از پیروان هر فرقه مذهبی دیگری در ایران امروز به پادشاهی [حضرت] مسیح [ع] نزدیک‌اند.»

جوابیه یک عارف فقیه به ردیهٔ یک مبلغ مسیحی

گزارشی از رسالهٔ ردّ پادری

محمودرضا اسفندیار

۱. معرفی مؤلف

شیخ محمدحسین اصفهانی (وفات ۱۲۳۴ قمری در عتبات) موصوف به شیخ زین الدین و ملقب به حسین علیشاه از اجلّه عرفا و علمای اوایل قاجاریه بود. تذکرها او را جامع شریعت و طریقت معرفی کرده‌اند. او پس از کسب علوم اسلامی در نزد علما و مجتهدین بزرگ زمان خود پای در وادی طریقت نهاد و به خدمت معصوم علیشاه دکنی نایل گردید و به دستور وی به دست نورعلیشاه اصفهانی تلقین توبه و ذکر یافت و تحت نظر مرحوم نورعلیشاه به سیر و سلوک و تزکیهٔ نفس پرداخت و در طریقت نیز به مقامی بلند نایل آمد ولی با این حال، به فرمودهٔ مراد خود هیچ‌گاه از زی علما خارج نشد و همواره در جایگاه یک عالم و مجتهد فاضل ذره‌ای از دقائق شریعت فروگذار نبود و همواره به درس و مباحثهٔ علمی و مجالس و عطف اشتغال داشت. پس از فوت نورعلیشاه اصفهانی،

شیخ المشایخ رضاعلیشاه دکنی قطب وقت سلسله نعمت‌اللهی، وظایف وی به مرحوم حسین علیشاه محوّل و جانشین او شد و به اداره امور سالکان طریقت همّت گماشت و پس از درگذشت رضاعلیشاه دکنی به مقام قطبیت سلسله رسید.

حسین علیشاه هیچ‌گاه از آزار اهل ظاهر در امان نبود و حتی بدخواهان تا آنجا پیش رفتند که فتح‌علیشاه قاجار را به او بدگمان کردند و اما سرانجام موضوع فیصله یافت و به آن بزرگوار گزندی نرسید.^۱

از جمله آثار حسین علیشاه رساله‌ای است موسوم به ردّ پادری در پاسخ به شبهات و اعتراضات هنری مارتین پادری بر ضدّ اسلام. مؤلف در این رساله کوشیده است به نحو مستدلّ به اشکالات و ایرادات این کشیش و مبلغ مسیحی پاسخ گوید. صاحب طرائق الحقائق در سبب تألیف این ردیه گوید: «و از جمله واقعات ملّتی که در این سنوات به ظهور آمده حادثه و فتنه حکیم هنری مارتین پادری نصرانی در مقام انکار نبوت حضرت ختمی مرتبت و اعتراض بر آیات قرآن مجید برآمده،... در شهر اصفهان به مناقشه و معارضه با علمای اعلام و حکمای اسلام درآمده، جناب کشف الشریعة والطریقه قطب الکاملین حاجی اصفهانی به او فرمودند که تو عیسوی و من محمّدی، بیا من و تو در آتش رویم، هر که نسوخت مذهب او بر حق است. پادری از وی می‌خواهد که به علم او را مجاب کند، آن جناب نیز مباحث او را عنوان کرده، یک به یک جواب می‌دهند.»^۲

اهمیت این رساله در این است که این اثر منبع اغلب آثاری است که در پاسخ به

۱. برای اطلاع بیشتر درباره آثار و احوال حسین علیشاه به این منابع رجوع کنید: شیروانی، زین‌العابدین (مست‌علیشاه)، بستان السیاحه، سنایی، تهران، بی‌تا، صص ۳-۸۱؛ همو، ریاض السیاحه، به تصحیح حامد ربّانی، سعدی، تهران، بی‌تا، صص ۸-۶۴۶؛ همو، حدائق السیاحه، سازمان چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش، صص ۲۱-۱۹، ۳۲؛ محمّد معصوم شیرازی (نائب‌الصدر)، طرائق الحقائق، به تصحیح محمّد جعفر محجوب، سنایی، تهران، بی‌تا، ج ۳، صص ۲۳۲-۲۲۰.
۲. طرائق الحقائق، ص ۲۲۷.

هنری مارتین به رشتهٔ تحریر درآمده است.^۱

۲. هنری مارتین پادری^۲ (۱۷۸۱ - ۱۸۱۲ میلادی)

کشیش و مبلغ انگلیسی هنری مارتین در سال ۱۲۲۰ ق. / ۱۸۰۵ م. به هندوستان رفت و عهد جدید را به فارسی ترجمه کرد. او تحت حمایت مسؤلان کمپانی هند شرقی بود. گویا خود هنری مارتین از این بابت که در خدمت اهداف استعماری این کمپانی بود چندان راضی نبود. او برای ترویج مسیحیت و ترجمه و نشر کتاب مقدس شور و شوق و علاقه‌ای وافر داشت و برای این منظور چندین زبان از جمله فارسی و عربی و ترکی را به‌خوبی فراگرفته بود. مارتین در زمان فتح‌علیشاه از هند به ایران آمد و با حمایت گوراوزلی^۳ سفیر انگلیس در ایران و جان ملکم^۴ در تهران و شیراز و اصفهان برای ترویج مسیحیت با عالمان و حکیمان و عارفان شیعی مناظره کرد و کوشید برای این منظور از اختلاف نظر صوفیان و فقیهان استفاده کند و حتی رساله‌ای در ردّ تصوّف هم نوشت. فعالیت‌های او در ایران، واکنش‌های فراوانی را برانگیخت^۵ و جوابیه‌های

۱. همانجا.

2. Henry Martin

3. Goreously

4. John Malcom

۵. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ هنری مارتین و فعالیت‌های او به این منابع رجوع کنید:

اردلی، ورا، هنری مارتین، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، نورجهان، ۱۳۴۱؛ حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷؛ رایت، دنیس، انگلیسیان در ایران در روزگار پادشاهان قاجار، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ برومند، صفورا، پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۱. همچنین ر. ک:

Waterfield, Robin E., *Christians in Persia*, London, George Allen & Unwin, 1973.

فراوانی در پاسخ به ردیه او بر ضد اسلام که به میزان الحق شهرت یافته بود، از سوی اغلب گروه‌های شیعه - اعم از صوفیه، فقها، حکما و شیخیه - به رشته تحریر درآمد.^۱

۳. معرفی نسخه

تنها نسخه رساله رد پادری مرحوم حسین علیشاه که نگارنده به آن دست یافته است، نسخه آستان قدس رضوی به مشخصات زیر است: رساله در رد پادری، فارسی، نستعلیق، ۱۲ سطری، (ذیقعه ۱۲۳۵)، ۱۱۱ برگ، به شماره ۶۹۱۶. البته کل مباحث پادری و جواب مرحوم حسین علیشاه در کتاب اصول الفصول رضاقلی خان هدایت که به صورت مخطوط در کتابخانه مجلس می باشد، مندرج است و جزئی از آن نیز در کتاب طرائق الحقائق، صص ۲۲۷ - ۲۳۰ ذکر شده است. رساله دیگری در رد پادری به نام اثبات النبوة الخاصه است که در فهرست نسخ خطی آستان قدس رضوی منسوب به حاج محمدجعفرخان کبودرآهنگی ملقب به مجذوب علیشاه، جانشین طریقتی مرحوم حسین علیشاه اصفهانی، می باشد که احتمال می رفت همین رساله حسین علیشاه باشد ولی بنابر تحقیق آقای حامد ناجی اصفهانی^۲ ردیه محمدعلی کرمانشاهی است.

معرفی و گزارشی از متن رساله

متن با حمد و ثنای الهی، پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) آغاز می شود. مؤلف

۱. فهرستی از این ردیه‌ها در کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه نوشته آقابزرگ طهرانی، ج ۱۰، صص ۲۱۴-۲۱۵ و همچنین ریحانة الادب، تألیف محمد علی مدرس، ج ۵، صص ۳۴۳-۳۴۴ آمده است.
 ۲. محمدجعفر کبودرآهنگی، رسائل مجذوبیه، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱۳۷۷، صفحه سی و چهار.

سپس به تمجید از فتح‌علیشاه می‌پردازد و مساعی او ولیعهدش عباس میرزا را برای دفع خطرات از ایران و جهاد و جنگ بر ضد دشمنان دین و ملت (اشاره به جنگ‌های ایران و روس است و نیز توجه دول استعمارگر مانند فرانسه و انگلستان به ایران در این دوره) ارج می‌نهد. (۲ الف). آنگاه در بیان تألیف این رساله می‌گوید: برای پاسخ به "اعتراضات بیهوده" هنری مارتین که از روی "هواجس نفسانی و وساوس شیطانی"، "نسبت به اعجاز قرآن مبین و معجزات خاتم‌النبین" رسالاتی چند را به رشته تحریر درآورده است، (۲ ب) و در اجابت به درخواست بعضی از دوستان برای نگارش جواب این اعتراضات و شبهات به این کار دست یازیده است. (۳ الف)

مؤلف پس از اثبات اصول دین اسلام مبتنی بر دو مقدمه عقلیه، نبوت عامه و خاصه را قابل اثبات می‌خواند. وی می‌گوید که از مقدمات و دلایل نقلی برای اثبات مدعا بهره‌نجمسته است تا استدلال او برای هر شنونده‌ای از هر کیش و مذهب قابل قبول باشد. (۳ ب)

وی پس از بیان مقدماتی خطاب به هنری مارتین می‌گوید: «اگر پادری را سر دین‌داری باشد تأمل نماید که ادعای نبوت جناب مستطاب محمدی در جمیع ادیان به تواتر ثابت و احتیاج به برهان نیست و اظهار معجزات نزد مشاهدین بر طبق ادعا مشاهده گردیده بعضی از ایشان از روی علم و ایقان به شرف ایمان مشرف گردیدند و طایفه‌ای بدنهاد از روی غرض و عناد، منکر و برکفر خود اظهار اعتماد نموده بنیاد فتنه و فساد را پیشنهاد کردند و چون آن سرور به سمت خاتمیت موسوم بود خداوند عالم زیاده بر انبیاء ما تقدم معجزه باقیه به او کرامت فرمود که آن قرآن است». در ادامه به مخالفان نبوت پیامبر خاتم، معجزه جاوید او را یادآوری می‌کند و به استناد آیات قرآنی، فوق بشری بودن کتاب الهی و

عجز منکران از آوردن مثل آن را خاطر نشان می‌سازد. (۸، ب، ۹ الف)

مرحوم حسین علیشاه معتقد است پادری در اعتراضات خود دچار تناقض و پریشان‌گویی است، چراکه «گاهی در تعریف معجزه اعتراض دارد که هدم دین خود و سایر ادیان می‌نماید و یک‌زمان در فصاحت قرآن با عدم ربط در لغت آن تعرّض می‌نماید و گاهی قصص آن را بی‌فایده می‌شمارد، بی‌خبر از آن‌که توهین جمیع کتب سماویّه می‌نماید زیرا که این قصص در همه موجود است». (۱۰ الف)

پس از این مقدمات به نقل سخنان پادری و پاسخ هر یک از فقرات می‌پردازد. پادری می‌گوید: معجزه خارق عادتی است که هیچ انسانی نتواند مثل آن آورد و این است که نشانه پیامبری است. (۱۰ ب) صاحب رساله در پاسخ می‌گوید: تعریف پادری از معجزه مانع نیست «زیرا که خارق عادت به حسب ظاهر اعم از معجزه و کرامت و سحر است و فارق میان کرامت و معجزه که هر دو به واسطه تقرب به خداست آن است که معجزه کرامتی است مقرون به ادعا و مقارنه ادعا شرط کرامت نیست زیرا که از صلحا و مقربین غیرانبیا و اوصیا نیز کرامت ظاهر می‌شود و ظهور آن از کاذب و فاسق محال است زیرا که ظهور کرامت به واسطه تقوا و تقرب است». (۱۰ ب، ۱۱ الف) مؤلف با این مقدمه میان معجزه و سحر، نبی و ساحر تفاوت می‌گذارد و سحر را حاصل بُعد از حق و قرب شیطان می‌داند. (۱۱ الف) او می‌گوید بر خدا واجب است که اجازه ندهد ساحر با ادعای کذب بندگان را گمراه کند. به عبارت دیگر از خدا قبیح است که مدعی کاذب نبوت را رسوا نکند. و از طرف دیگر مراد از خارق عادت، عادت موجودات طبیعیه است نه آنچه انسان به دعا و تأیید الهی به آن دست می‌یابد. و معجزه مصدق نبوت (مانند احیای اموات، شق القمر و...) از این سنخ است و حجّت را بر بندگان در اثبات نبوت نبی تمام می‌کند. (۱۱ ب) حسین علیشاه در

ادامهٔ پاسخ به اشکال اول، دیگر اجزای تعریف پادری از معجزه را نیز نقد می‌کند.
(۱۲ ب)

مؤلف در بیان اثبات نبوت خاصه می‌گوید: «نبی ما صلی الله علیه و آله... در عصر خود ادعای نبوت نمود و این معنی در نزد موافق و مخالف ثابت است به تواتر و احدی انکار این تواتر نکرده است و نیز برطبق این ادعا خارق عادت نموده است و آن نیز نزد مخالف و موافق به سرحد تواتر است و در این تواتر نیز احدی شبهه نکرده است». (۱۶ ب، ۱۷ الف)

مؤلف در پاسخ کسانی که معجزات پیامبر خاتم را از مقولهٔ سحر می‌دانند می‌گوید هرکس احوال و حسن اخلاق و افعال آن حضرت را که مخالف و موافق به آن معترف‌اند، در نظر آورد، معلومش می‌شود آنچه از ایشان صادر شده، معجزه بوده است نه سحر. مؤلف "عدم امکان اتیان به مثل قرآن" را معجزه‌ای آشکار می‌داند که برای اثبات نبوت او کافی است و «اگر بر فرض محال هیچ معجزهٔ دیگر از آن سرور ظاهر نشده بود مانند شق القمر و رد الشمس و احیاء اموات و غیر آنها» هیچ خللی در اثبات حقیقت نبوت او وارد نمی‌ساخت. (۱۷ الف)

مؤلف به این شبهه مارتین مسیحی که شاید بعد از این شخصی بیاید که اتیان به مثل قرآن نماید و کذب نبی ظاهر شود چنین پاسخ می‌دهد: این سخن باطل است زیرا مستلزم آن است که از جمیع خلق از صدر اسلام تا ظهور آن شخص موهوم و فرضی، (که چه بسا تا انقراض عالم و مرگ همه ابناء بشر به طول انجامد) تکلیف ساقط شود. (۱۸ الف)

شبههٔ دیگر مارتین در این مقوله این است که قرآن خرق عادت جزیبی است نه کلی، یعنی نمی‌توان گفت مطلقاً کسی نیست که مثل قرآن بیاورد چرا که ممکن است چنین کسی بعداً به وجود بیاید و از موجودین نیز اگر کسی در فن فصاحت

ممارست کند ممکن است که موفق به این کار شود. مؤلف در پاسخ می‌گوید: «از برای معجزه بودن عجز معاصرین قرآن و موجودین مکلفین کافی است و الا تکلیف مالایطاق لازم می‌آید و بر خدا محال است زیرا که هر فرد انسان مکلف‌اند به اجابت دعوت نبی و هرگاه ثبوت نبوت او موقوف به اتفاق همه افراد به اشتغال به فن فصاحت باشد و آن مقدور این مکلف نیست پس تکلیف مالایطاق است و خود پادری در فقره بعد از این می‌گوید که از فن سحر هم هنوز مرده زنده نشده و آب دریا شکافته نشده است پس مادامی که دیگری این عمل نکرده است حد معجزه که خارق عادت کلی است بر او صادق است همین بس است.» (۲۲ الف، ب)

حاصل سخن آن‌که: «گروهی که از فنون فصاحت بی‌بهره باشند قرآن را مانند سایر کلام عرب می‌شمارند و نمی‌دانند که بلاغت آن فوق فن فصاحت است و بدون آن که کلام الله باشد و به سوی فردی از بشر وحی شده باشد ممکن نیست. پس گروهی بی‌بهره از علم فصاحت اگر خالی از اغراض فاسده نفسانی باشند به شهادت اهل فن علم به معجزه بودن بهم رسانند.» (۲۴ ب)

مؤلف به مارتین نصرانی توصیه می‌کند که برای اتیان به مثل قرآن باید به یهود و نصاری عرب که اهل فصاحت و بلاغت و شعر و سخنوری‌اند متوسل شود، که البته آنان نیز با عجز خود به معجزه بودن قرآن شهادت داده‌اند. (۲۵ الف)

مارتین شبهه دیگری را مطرح می‌کند که اگر متکلمان مسلمان می‌گویند خداوند ساحران و کاذبان مدعی نبوت را رسوا و طالبان را هدایت می‌کند، چرا مذاهب باطله رواج و پیرو یافته‌اند. حسین علی‌شاه در پاسخ می‌گوید: «گفتیم حق تعالی مجاهد لله را هدایت می‌نماید نگفتیم که خدا هر بطالی که هر صدایی که

بشنود بدون سعی و کوشش یا به طمع دنیا و غرض فاسد به سوی آن صدا بدود بی تأمل یا به پیروی اکابر و آبا بگردد هدایت نماید زیرا که در این صورت بر خدا واجب نیست و حجت خدا بر او تمام است. به او گویند که عقل دزاک را به کار بردی و عاجز ماندی که من اعانت تو نکردم؟». (۲۹ ب)

مارتین می‌گوید این دیدگاه که معجزه هر پیامبری متناسب با فنّ شایع زمانه اوست، از اشتباهات مورّخان مسلمان است چرا که چنین مطلبی در کتب قدیمی و تاریخ‌هایی که مورّخان اولیه اروپایی نوشته‌اند، نقل نشده است. (۳۰ ب) مؤلف در پاسخ این اشکال پادری می‌گوید: «بدان که احدی ادعا ننموده و نگفته است که معجزه هر پیغمبری البته باید از فنّ شایع باشد و این التزام بی‌معنی است زیرا هر پیغمبری معجزات بسیار دارد بعضی مطابق خواهش است و بعضی غیرمطابق خواهش شده و مطابق فتی هم نبوده مانند ناقه صالح و بعضی مطابق فنون شایعه بوده بلکه مراد گوینده این است که بعضی از معجزات بلکه اقوای اینها مطابق فنون شایعه واقع شده است». (۳۱ الف)

پادری اشکال می‌کند که اگر اسلام حق بود چرا یهود و نصارا از پذیرفتن آن سر باز زدند و معجزات پیامبر اسلام آنها را قانع نکرد. مؤلف در پاسخ می‌گوید بعضی از آنها ایمان آوردند، بعضی دیگر نتوانستند معجزات نبی را از سحر امتیاز دهند و بعضی دیگر به خاطر حبّ دنیا و خوف از دست دادن اموال حاضر به تصدیق حق نشدند. مؤلف در ادامه برای اثبات بطلان نظر پادری معامله یهود با عیسی و یاران و پیروان او را مثال می‌زند. (۳۳ ب)

مؤلف در پاسخ پادری که رواج اسلام را به زور شمشیر معرفی می‌کند می‌گوید: «پادری بدانند که هنگامی کار به شمشیر می‌رسد که حق بر مردم ظاهر و یقین می‌شد و معجزات مشاهده می‌نمودند و شبهه در حقیقت اسلام باقی نمی‌ماند

و هنوز برای اغراض فاسده انکار حق نموده بلکه مع هذا لشکر بر سر اسلام می‌کشیدند و کمر می‌بستند که به زور و شمشیر دین اسلام را از میان بردارند آن زمان حکم می‌شد به قتال با ایشان پس تعرضی که در عبارت پادری است که چنانچه در کتاب‌های اسلام نوشته‌اند آن تعرض بیجا و بیهوده است». (۳۴ الف)

مؤلف ضمن نقد سخنان پادری به فضیلت علمی او نیز اذعان می‌کند: «عجب است از پادری با این همه فضیلت که به این مقدمات واهی متمسک شده».

(۳۱ ب)

مؤلف برتری معجزه پیامبر خاتم یعنی قرآن نسبت به معجزات انبیای پیشین را در عقلی بودن آن می‌داند در حالی که معجزات انبیای پیشین بیشتر از جنس محسوسات و تصرّفات در عالم طبیعت بوده است. به اعتقاد مؤلف اشمال قرآن بر "مضامین حقیقه و غرایب معانی و اسرار مطویّه" شائبه سحر در حق آن را زایل می‌سازد. (۴۴ ب)

مؤلف در ادامه به ذوبطون بودن قرآن اشاره می‌کند و پادری را از درک حقایق قرآن و دقایق و معانی عمیق و بلند آن معذور می‌داند. چرا که به قول مؤلف او با قرآن بیگانه است و راه در ساحت قدسی آن ندارد ولی این بدان معنی نیست که عوام از فهم حقایق ضروری آن محروم‌اند یعنی «آنچه تکلیف عامه عباد است در آن نص صریح و ظاهر است و آنچه از تکالیف نیست بعضی را مضر است و بعضی را نافع از جمله بطون اسرار است مستور داشته‌اند». مؤلف فهم اسرار باطنی قرآن را در گرو عمل به ظاهر آن و عدم تخلف از اوامر و نواهی آن می‌داند.

(۴۴ الف)

صاحب رساله در مقابل تاریخ‌گرایی پادری متذکر می‌شود که کتب تاریخی نمی‌تواند برای ایمان ما به وقوع معجزات دلیل محکمی باشد و اساساً نباید بنای

ایمان را برپایه مدارک تاریخی و کتب مورخان استوار ساخت. (۴۷ الف)

پادری برای اثبات عدم تحریف کتاب مقدس اظهار می‌دارد اسارت بابلی که پس از حمله بخت النصر به اورشلیم به وقوع پیوست تأثیری در تحریف تورات نداشت چرا که یهودیان پس از مدتی به موطن خود بازگشتند و در ایام اسارت نیز پیامبرانی برای حفظ شریعت در میان آنان بوده‌اند و اگرچه آنان خطّ عبری را از یاد بردند اما همان مضامین تورات را به خطّ قوم مهاجم یعنی "اشوریت" از نو نوشتند. حسین علیشاه دلایل پادری را برای اثبات عدم تحریف تورات کافی نمی‌داند و می‌گوید صرف مکتوب بودن تورات دلیل بر عدم تحریف آن نیست و کثرت نسخه‌های تورات نیز کمکی به این منظور نمی‌کند چرا که چه بسا متقلبی مطالب خود را قبل از آن که نسخه‌های تورات فزونی یابد در آن وارد کرده باشد و همچنین «اگر انبیا بعد آمدند از کجا که توانستند که تحریفات کتب منتشره را برطرف نمایند و حال آن که همه خلق بر ایشان نگرویده باشند و ثبوت نبوت انبیای اولوالعزم صاحب دین و کتاب را بر مجوس نتوانستند نمود چگونه نبی غیر معروف که به تبلیغ دین سابق مأمور است می‌تواند که اثبات تحریف کتابی که معتبر و متداول شده بر خصم نمایند و الا اهل اسلام کلاً متفق‌اند در حقیقت موسی و عیسی از فرموده پیغمبر خود و اوصیاء او که هر یک معصوم‌اند از خطا، پس محتاج به معجزات ایشان نیستند ولیکن اثبات معجزات به تاریخ و قول خود انبیاء نمی‌توانند نمود و اینکه گفتم بنی اسرائیل خطّ عبری را بالمرّه فراموش کرده بودند نه اینکه مضامین تورات هم از نظر رفته باشد، بسیار ادّعی غریبی است که خطّی که سال‌ها مشق نموده و ملکه نموده بودند و محسوس بود بالمرّه فراموش کردند و مضامین تورات را در خاطر داشتند و نوشتند و چیزی زیاده و کم نشده بلکه ممتنع است». (۴۷ الف - ۴۸ الف)

پادری برای اثبات معجزات عیسی (ع) دفع دخل مقدر می‌کند و می‌گوید: «اگر گویند که معجزات عیسی را سه چهار نفر بیش نوشته‌اند گوییم که بر متتبع ظاهر است که این سه چهار نفر کسانی هستند که انجیل را نوشته‌اند یعنی احوال عیسی را به تفصیل ولیکن بعضی حواریین که انجیل نوشته‌اند در آنچه خود نوشته‌اند ذکر معجزات عیسی را نوشته‌اند که خود بودیم و به چشم خود دیدیم و چون اخبار ایشان اعتباری تمام دارد این است که نزد اهل یورب^۱ اشهر است و الا نزد نصاری روم معجزاتی که از برای دیگران نقل می‌کنند در کتب مبسوط خود لا تعد و لا تحصی ضبط نموده‌اند لیکن اهل یورب به علت شهادت تمامی حواریین از اینها مستغنی می‌باشند». مؤلف در پاسخ می‌گوید صرفاً نویسنده انجیل بودن حاکی از کمال یا مقام و مرتبه‌ای خاص نیست که موجب اعتبار تقریرات آنها باشد. (۴۸ الف، ۴۸ ب)

مؤلف اختلاف فرق مختلف مسیحی در قبول اناجیل گوناگون را دلیلی بر رد دلایل پادری در اعتبار انجیل‌های رسمی می‌داند و می‌گوید پرواضح است آنچه مسیحیان خود در قبول آن دچار اختلاف شده‌اند، نزد اهل اسلام اعتباری ندارد اما تصریح می‌کند «ما به یاری خداوند عالم و اخبار حضرت محمد و اوصیای او صلوات الله و سلامه علیهم همه انبیا را تصدیق کرده‌ایم و احتیاج به اعجاز سلف نداریم زیرا که معجزات ماضیه و موجوده آن حضرت (ص) ما را از معجزات اسلاف مستغنی گردانیده است». (۴۹ الف)

پادری در ادامه کوشش‌هایش برای رد معجزات پیامبر دو شرط را برای پذیرفتن "صدق اخبار معجزات" لازم می‌داند:

۱- «در عهد آن پیغمبر خود در کتاب خود یا کتاب مصاحبانش نوشته و

مشهور شده باشد و از قراین هم معلوم شود که در همان عصر شهرت داشته است. چنانچه موسی و عیسی کرده‌اند...».

۲- «... آزادگی باشد، یعنی بر کسی به واسطه اعتقاد و عقیده جبر نمایند تا اگر بر شخصی واضح شود که آنچه در خصوص معجزات نوشته‌اند دروغ است، بتواند برخلاف آن چیزی بنویسد...»

پادری معتقد است این دو شرط در حق پیامبر اسلام صدق نمی‌کند. یعنی نه وقوع معجزات در عصر او شهرت داشته و نه کسی جرأت و مجال تشکیک در آنها را پیدا کرده است. «زیرا که اگر کسی چنین چیزی بگوید یا بنویسد بر فرض محال که حاکم شرع را مجاب نماید و او را مهلت دهند که در شرع مهلت جایز است و او را نکشند لیکن از قبیل تخویف و تحذیر و احتراز نمودن زن و اولاد از او و مس به رطوبت نمودن مردم با او کاری چند خواهند نمود که هرگز جرأت ابراز این مطلب را نمایند که گوید یا بنویسد به خلاف سایر ادیان که هرچه خواهند می‌نویسند و از کسی به آنها اذیتی نمی‌رسد.» (۵۸ الف، ۵۹ الف) پاسخ حسین علیشاه این است که اگر به واسطه تواتر «معجزات گذشته محمد (ص) را نتوان ثابت کرد پس معجزه هیچ پیغمبری را بعد از وقوع و گذشتن زمانی ثابت نمی‌توان کرد. از پیغمبر آخرالزمان که علاوه بر معجزات گذشته معجزه باقیه نیز دارد که قرآن است و همیشه موجود است اثبات نبوت به آن به واسطه امتناع اتیان به مثل آن می‌توان نمود.» مؤلف اساساً دو شرط مورد نظر پادری برای صدق اخبار معجزات را ضروری نمی‌داند. (۵۹ الف، ب) یعنی صرف نوشتن اخبار آن معجزات در کتب معاصران و پیروان آن نبی دلیلی بر صدق آنها نیست چه بسا که شخص مدعی نبوت را مفتریان و دروغگویانی تأیید کنند و معجزات و کراماتی را به او ببندند و به همین صورت شهرت نیز حجت نیست. (۶۰ الف)

مؤلف در ادامه می‌گوید برخلاف قرآن که کسی نمی‌تواند مثل آن را بیاورد، عبارات تورات و انجیل چنین ویژگی‌ای ندارد و در حد اعجاز نیست و هرکس می‌تواند چیزی بر آن بیفزاید و معلوم کسی هم نشود. اما در قرآن چنین نیست «اگر چیزی داخل نمایند همه فصحا و بعضی از عوام غیر فصیح نیز می‌فهمد که این زاید شده است و از قرآن نیست». (۶۰ ب) اما در ابطال شرط دوم پادری (یعنی آزادی نداشتن اهل اسلام در نفی اخبار معجزات بر پیامبر) می‌گوید «این شرط اگر ضرور باشد در وقتی باشد که اهل عالم که اتفاق بر دین واحد نموده معجزه پیغمبر خود را نقل نمایند شاید توان گفت که اگر آزادگی بود یحتمل که بعضی انکار معجزه می‌نمودند و در هیچ زمانی چنین نبوده بلکه در هر دینی منکر و معاند و خارج از دین زیاده از اهل دین می‌باشد. پس ضرور نیست در آن دین غرق و منع نباشد زیرا که منکران آن دین می‌نویسند خلاف آن را اگر دروغ یا راست نوشته باشند زیرا که اظهار خلاف دلیل عدم اتفاق است نه دلیل بطلان» و علاوه بر این «منکرین هر دین در عالم بسیارند و تکذیب می‌نمایند ضرور نیست که از اهل همان دین آزادگی داشته چیزی در کذب معجزه بنویسند چنانچه یهود آن قدر تکذیب معجزات عیسی (ع) نمودند و حمل بر سحر می‌نمایند و چنانچه نصاری که ایمان نیاورده‌اند انکار معجزات محمد (ص) می‌نمایند و قرآن که نمی‌تواند گفت از محمد (ص) نیست مانند معجزات گذشته انکار آن نمی‌کنند پس می‌گویند قرآن از محمد است لیکن معجزه بودنش ثابت نیست و فصاحت ندارد». (۶۱ ب - ۶۳ الف)

مؤلف در ادامه به آزادی پیروان ادیان دیگر در اجرای مناسک دینی خود در ایران اشاره می‌کند که هیچ‌کس از اهل اسلام متعرض آنان نمی‌شود وانگهی مسلمانان در اقرار و یا انکار معجزات آزادند «زیرا که اگر مسلمی گوید دین اسلام

حق است ولیکن وقوع این معجزه نزد من ثابت نیست احدی ایذای او نمی‌کند و ایذا به او کردن در شرع حرام است». (۶۳ الف)

از دیگر شبهات پادری این است که ذکر محمد (ص) در کتب انبیای سلف نیامده است. مؤلف در پاسخ می‌گوید: «ذکر آن سرور در تورات و انجیل به وصف و لقب مذکور است و بعضی از ایشان بر نمی‌خورند و نمی‌شناسند و بعضی از ایشان گفته‌اند که این نشان‌ها که در تورات و انجیل است از شخصی است که بعد از این خواهد آمد و نظر ایشان به حضرت قائم آل محمد است که بعد ظهور خواهد فرمود». (۶۶ الف) به نظر مؤلف رؤسای نصارا پس از عیسی به خاطر جانشینی او نام و القاب پیامبر خاتم را از اناجیل حذف و این کتاب‌ها را تحریف کردند و القاب پیامبر خاتم را به خود نسبت دادند. (۶۷ الف)

از دیگر شبهات پادری این است که محمد (ص) احکام شریعت خود را موافق خواهش‌های نفسانی خود ترتیب داده است و از آن جمله علاقه زیاد او به زن است که برای خود نه زن و دیگر مسلمانان چهار زن را مجاز دانست. در همین خصوص او به ازدواج پیامبر با زن زید (پسر خوانده پیامبر) و نزدیکی پیامبر با ماریه، علی‌رغم اینکه سوگند خورده بود با او نزدیکی نکند، اشاره می‌کند که موانع فوق به واسطه آیاتی مرتفع گردید. (۷۵ الف) و از این سنخ است ممنوعیت ازدواج زنان پیامبر با دیگران برخلاف باقی مردم و... پادری به زعم خود با این شواهد در صدد بوده است که بشری بودن قرآن را اثبات کند.

حسین علیشاه با بیان این حدیث نبوی که من از دنیای شما زن و عطر و نماز را دوست دارم چنین پاسخ می‌گوید که اولاً علاقه به اینها نه تنها عیب و نقص برای انبیا نیست بلکه خود نشان کمال آن حضرات است و ثانیاً زن دوستی پیامبر به معنی پیروی از خواهش‌های نفسانی نیست بلکه برای "کسر شهوات نفسانی" و

علاقه به بقای نسل است. (۷۷ الف) خلاصه اینکه منظور «از دوستی آن سه چیز دوستی غایات و ثمرات آنهاست که کثرت نفوس و کسر شهوت و قوت ادراک و صحت عبادات و حصول معرفت است و هیچ عاقلی محبت این امور را عیب و منقصت مرتبه نبوت ندانسته است». (۷۷ ب) حسین علیشاه در این مقام از پادری انتقاد می‌کند که به چهار همسر اختیار کردن ایراد می‌کند اما «سلیمان را با هزار نفر زن به هواخواهی نفس متهم نگردانید و دین او را که به دولت و سلطنت و شمشیر جن و انس و اعانت دیو و دد رواج یافته باطل نشمرد و این امور را ناقض نبوت محمد صلی الله علیه و آله قرار داد و دین اسلام را که به شمشیر یک نفر از اصحاب آن سرور رواج گرفته باطل دانست پس بر هیچ عاقل پوشیده نیست بناء پادری در این مقام از روی عناد و لجاج و انکار حقیقت اسلام و فصاحت قرآن می‌نماید و می‌خواهد که به حق هدایت یابد. هیئات هیئات تا کسی عناد و لجاج برکنار نگذارد و در انصاف بر نیاید و هر حقی که بفهمد انقیاد نماید محال است که حق تعالی فهمیدن حقیقت اسلام را از روی یقین روزی او گرداند». (۷۷ ب، ۷۸ الف) مؤلف در پاسخ به ایراد پادری نسبت به ازدواج پیامبر با زن زید که آن را حاصل عشق و اشتیاق پیامبر به آن دانسته بود، می‌گوید: ازدواج با زنی که از شوهرش طلاق گرفته، نشانه عشق و عاشقی نیست. (۷۸ الف) و آن اشکال دیگر پادری یعنی ممنوعیت ازدواج با همسران پیامبر را بدین وجه پاسخ گوید که «هر پیغمبری به منزله پدر است نسبت به امت زیرا که پیغمبر پدر تربیتی و پدر ارشادی و تعلیمی امت است و نیز چون امت از فضل طینت پیغمبر مخلوق شده‌اند پیغمبر اصل ایشان است و از این سبب هم پدر است و زن پدر بر پسر حرام است زیرا که به منزله مادر است پس قبح عقلی در منع گرفتن زوجه پیغمبر نمی‌باشد». (۷۹ الف)

پادری در ادامه مساعی خود برای ردّ اعجاز قرآن ایرادهای دیگری را نیز مطرح می‌کند. از آن جمله است عدم فصاحت و بلاغت آن (که قبلاً هم به اشکال دیگر مطرح شده بود) به خاطر نداشتن نظم و ترتیب و تکرار غیرمتناهی و... «و بعضی فقرات محض از برای قافیه است و معانی بدیهه بسیار در او ثبت است و اکثر او قصص‌هایی است که هیچ مصرف ندارد زیرا که این قصص در تورات و انجیل و سایر کتب یهود و نصارا مذکور و مشهور است و دیگر چیزهایی بی‌معنی در او بسیار است.» مثل داستان اسکندر که در قرآن این شخص را موحد معرفی کرده است و حال آن‌که از کتب تاریخی و دیگر شواهد معلوم شده است که او به خدا ایمان نداشته است (۸۱ الف، ب). حسین علیشاه در پاسخ به این ایرادات می‌گوید که نظم و بلاغت و فصاحت قرآن (همان‌طور که پیش‌تر هم یادآور شده است) غیرقابل انکار است و نظم و ترتیب کلام الهی البته افضل و احسن از منظومات بشری است و از همین رو است که اتیان به مثل آن ممکن نشده است. (۸۱ ب) و جواب ایراد پادری مبنی بر اینکه معانی بدیهی و قصص بی‌فایده در قرآن وجود دارد و اکثر آنها تکرار داستان‌های تورات و انجیل است این است که پادری از درک حقیقت و حکمت این معانی عاجز است و در ثانی اگر این قصه‌ها بی‌مصرف است پس این قاعده شامل تورات و انجیل نیز می‌شود. و اگر بی‌فایده بود خداوند در کتب پیشین نیز آنها را ذکر نمی‌کرد. (۸۲ الف)

مؤلف پس از بیان مطالبی در حکمت و عمق و عظمت معانی آیاتی که پادری آنها را بی‌فایده دانسته بود به سیاق اهل عرفان چنین نتیجه می‌گیرد که تنها اولیای خدا قادر به درک معانی حقیقی و بطون آیات الهی‌اند اینان «رازداران اسرار قرآن و خزاین معادن انوار ایمان‌اند که بیان بطون معانی توان شایسته زبان حقایق ترجمان ایشان است - صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین. پس امثال ما

کورباطنان را کجا رسد که دعوی فهم قرآن نمایم لیکن قرآن خوان نعمت کریم است که هر کس به قدر کرامت خود از او بهره‌ور خواهد بود نصیب بیگانه به جز انکار خصمانه و دعوی امکان اتیان به مثل که هرگز به وقوع نخواهد پیوست چیزی در دست نیست». (۸۵ الف)

از دیگر ایرادات پادری وجود ناسخ و منسوخ در قرآن است و پادری آن را دلیل بر و حیانی نبودن قرآن می‌داند و اظهار می‌دارد که در تورات و انجیل ناسخ و منسوخ وجود ندارد و انجیل مکمل تورات است و نه ناسخ آن. از نظر پادری خداوندی که به گذشته و آینده علم دارد سخنی نمی‌گوید که بعداً مجبور به نقض و نسخ آن شود. (۸۷ الف) مؤلف در پاسخ به این ایراد ناسخ و منسوخ را امری تکوینی و فراگیر معرفی می‌کند که بسیاری از افعال طبیعی مانند رشد جنین (که به تناسب رشد و نمو جنین تا رسیدن به مرحله انسان بالغ غذای او از خون و شیر مادر به مأكولات دیگر تغییر می‌یابد) و امثال آن را شامل می‌شود. (۸۷ ب) وی پس از این مقدمات وجود ناسخ و منسوخ در قرآن را به خاطر ایجاد آمادگی تدریجی برای پذیرفتن احکام الهی معرفی می‌کند. (۸۸ الف، ب) حسین علیشاه نسخ ادیان پیشین را در اصول نمی‌داند چون به‌رغم او ادیان از حیث توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد اختلافی با یکدیگر ندارند بلکه این اختلاف در مسایل فرعی است چرا که فروع «به واسطه تاب و توان مکلفین و اختلاف زمان و مقارنات آن قابل تغییر است و حکمت الهی مقتضی آن است که تکلیف کمتر از طاقت عباد باشد و تکلیف مالایطاق از خدا قبیح است، لهذا ناسخ و منسوخ در همه ادیان بوده است و اینکه پادری انکار نسخ در ادیان سابقه نموده و آن را منقصت قرآن دانسته مدفوع به قصه ابراهیم و وقوع امثال آن است و اینکه گفته است که انجیل ناسخ تورات نیست حرفی است بسیار بی‌معنی زیرا که اگر در همه احکام

مطابق تورات بود پس عناد و انکار یهود با عیسی و نصارا چراست و نیز ادّعی نبوت عیسی از شما بیجا است زیرا که در این صورت عیسی عالمی است که توضیح احکام تورات می‌نماید و پیغمبر موسی است و عیسی مبین و مفسر احکام تورات است و مبلغ دین موسی خواهد بود. پس این قول باطل است و انجیل فی‌الجمله ناسخ تورات و اگر شنیده است که انجیل مؤید تورات است جمیع کتب حقه الهیه مؤید و مکمل یکدیگرند و نیز قرآن مصدق و مبین انجیل و تورات و زبور و صحف ابراهیم و آدم است و این غیر معنی ناسخیه و منسوخیه است این جهت اتحاد کتب الهیه است». (۸۹ الف، ب)

اشکال دیگر پادری ناظر به توبه است به این شرح که چگونه ممکن است خداوند گناهی را ببخشد در حالی که شخص گناهکار در حق انسان دیگری ظلمی کرده باشد و از طرف دیگر انجام اعمال صالح و وظیفه‌بندگان است و این موجب جبران گناهان دیگر او نمی‌شود و این از عدل خدا دور است. «پس چون اقتضای حکومت و عدالت خدا این است که هر عمل ناشایسته را جزایی دهد و چنانچه بندگان خود سزا یابند نجات حقیقی حاصل نخواهد شد پس باید که دیگری به جای بندگان به قصاص رسد تا ایشان را نجات حاصل شود.» بدین ترتیب پادری یکی از مهم‌ترین مبانی اعتقادی مسیحیت یعنی "فدیه"^۱ را مطرح می‌کند. مؤلف در پاسخ به اشکال فوق می‌گوید اگرچه هر گناهی را جزایی است اما خداوند نفرموده است که انسان نمی‌تواند هیچ‌گاه گناهان خود را جبران کند بلکه "حق الله را به قضا و توبه و نه حق الناس را به رد مال و استحلل" می‌تواند چاره کند.

۱. "فدیه" یا کفاره گناهان از اهم اعتقادات مسیحی است مبتنی بر این نظر است که آدمیان همه گناهکار به دنیا آمده‌اند (گناه‌ازلی) و مسیح با مصلوب شدنش کفاره گناه انسان‌ها شد و بدین ترتیب امکان نجات برای جهانیان فراهم آمد. برای اطلاع بیشتر، ر. ک: نیسن، هنری، الهیات مسیحی، ترجمه ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، تهران، بی‌تا، صص ۲۳۰-۲۱۸.

(۹۳ الف، ب) به علاوه یکی از صفات اصلی خداوند در کتب آسمانی "ارحم الراحمین و آمرزنده گناهان و بخشنده عاصیان" شمرده شده و همواره خداوند بندگان را به بخشش یکدیگر توصیه فرموده است، پس چگونه ممکن است امکان توبه و بخشش وجود نداشته باشد و درحالی که حتی اعمال نیک فرد پس از مرگ او نیز می تواند کمک کار او در جهان دیگر باشد. وانگهی شفاعت انبیا و مقربین درگاه الهی نیز می تواند موجب خلاصی عاصیان و گناهکاران گردد. (۹۴ الف)

مؤلف پس از بحث مفصلی در رد اشکالات پادری درباره توبه به نقد نظریه "قدیه" می پردازد و خطاب به پادری می گوید شفاعت کردن عیسی در حق همه خلائق به معنی بدون سزا بخشیدن و تکذیب قول خداست و به عبارت دیگر منافی عدل خداست. (۹۶ الف، ب)

پادری در تشریح قول پیشین خود درباره قصاص عیسی به عوض تمامی خلق و همچنین رد اشکال تثلیث می گوید: «چون تقصیرات خلق نسبت به خداوند غیرمتناهی است پس آن کس که به عوض این چنین تقصیری به قصاص رسد باید که مرتبه او غیرمتناهی باشد و مرتبه غیرمتناهی را ندارد هیچ کس جز خدا و کلمه الله و روح الله. اگر گویند که چگونه سه کس صاحب مرتبه غیرمتناهی باشند و حال آن که این مرتبه مخصوص خداست گوئیم که نسبت روح الله و کلمه الله چون نسبت شخص است با کلام و روح او که فی الحقیقه یکی هستند لیکن ملاحظه و اعتبار نسبت به دیگران متعدد می شوند. خلاصه آن که مطلقاً به سه خدا قایل نمی باشیم پس آن کلمه الله بایست که تعیین پذیرد آن که قابل قصاص باشد و الا اصل ذات او قابل مقتول شدن نیست». (۹۷ الف)

مؤلف در پاسخ به مطالب پادری استدلالاتی قبلی خود را در نفی "قصاص

عیسی عوض تمامی خلق "تکرار می‌کند و متوجه بحث تثلیث می‌شود و می‌گوید: «خلاصه مدعای او آن است که این سه کس [= پدر، پسر و روح القدس] یک ذات می‌باشند که به اعتبار ملاحظه اسم متعدّد شده پس خداوند مصوّر و متعین به صورت و تعین عیسی شد تا قابلیت شهادت داشته باشد و این معنی بدیهی البطلان است. قلت ادراک و اعوجاج سلیقه موجب این‌گونه فهم شده بلکه بعضی سخن حقه از انبیا صادر شده به دست معوجین افتاده از این قبیل خیالات فاسده و افکار باطله نموده‌اند و حق تعالی که منزّه از هرگونه عیب می‌باشد او را موصوف به حلول در خلق یا اتحاد با ایشان نموده‌اند و خودگمراه شده ابلهی چند که بنای اصول رانیز به تقلید نهاده‌اند و نفهمیده تقلید حلولی و اتحادی نموده‌اند.» (۹۸ الف، ب) پس از بیان این مطالب مؤلف به تفصیل از خطرات این‌گونه مطالب سخن می‌گوید و هشدار می‌دهد که مبادا خردمندان در چنین گمراهی آشکاری فرو افتند و به عذاب ابدی دچار آیند. (۹۸ ب)

مؤلف در ادامه رساله مجدداً بر اعجاز قرآن تأکید می‌کند و مسیحیان را که به زعم او از یهودیان و زرتشتیان از جهت "دانش و ذکاء و صدق" برتری دارند؛ به تدبّر در حقایق قرآن و اسلام فرامی‌خواند و به آنان یادآوری می‌کند که با آمدن دین اسلام ادیان پیشین منسوخ شده‌اند. (۱۰۳ ب، ۱۱۰ ب)

ابو حامد غزالی و مسیحیت
الرد الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل

دکتر سعید بینای مطلق

کتاب الرد الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل نوشته ابو حامد غزالی است که به همراه برگردان فرانسوی ر. شیدیاک،^۱ از طرف انتشارات رادیوی جهان غرب، به سال ۱۹۸۸ در پاریس به چاپ رسیده است. برگردان فرانسوی کتاب به روی هم روان و دقیق است.^۲ در برگردان فرانسوی کتاب، علاوه بر عنوان اصلی کتاب، دو عنوان فرعی دیگر نیز دیده می شود: مخالفت با تثلیث، و مبانی کلامی گفتگو میان مسیحیت و اسلام. عنوان نخست دلالتی به محتوای کتاب ندارد؛ زیرا هدف غزالی در این کتاب توجیه عقلانی تثلیث است.

1. R. Chidiac

۲. مترجم فرانسوی کتاب که خود مسیحی و یسوعی مشرب است، این کتاب را با شرح و توضیح، به سال ۱۹۳۹ در انتشارات دانشگاه های فرانسه (P.U.F.) به چاپ رسانیده بود.

درباره شیوه بررسی غزالی در این کتاب، چند نکته شایان ذکر است:

اولاً، غزالی ظاهراً به تحریف اناجیل – به نحوی که غالباً عنوان می‌شود – باور ندارد یا اینکه می‌خواهد دلایلش منطبق بر عین مقبولات مسیحیان باشد، از این رو تحلیل وی بر نص اناجیل استوار است. آنچه وی نمی‌پذیرد، عقاید رایج مسیحیان درباره "الوهیت" عیسی مسیح (ع) است. دوم، نقد غزالی مبتنی بر تأویل اناجیل است. سرزنش وی به مسیحیان نیز آن است که از معنای مجازی آیه‌های مورد بحث در این کتاب و در نتیجه لزوم تأویل آنها، غافل‌اند.

کتاب با نقد عقاید مسیحیان درباره الوهیت عیسی (ع) آغاز می‌شود. تا آنجایی که به این مسأله مربوط می‌شود، مسیحیان از نظر وی دو گروه‌اند: گروهی از این‌گونه مسائل روی‌گردان هستند و به آن نمی‌پردازند، گروه دیگر به فیلسوف (ارسطو) توسل می‌جویند. اینان می‌کوشند براساس رابطه جسم و نفس به این شکل پاسخ دهند. غزالی نه با گروه اول موافق است و نه شیوه گروه دوم را می‌پذیرد، بلکه می‌کوشد تا اناجیل را با توجه و استناد به متن خود اناجیل توضیح دهد. بدین ترتیب، پیش از نقل و بررسی هر یک از متون مورد نظر به تعریف شیوه خود می‌پردازد و از دو اصل یاد می‌کند:

اصل اول. چنانچه معنای ظاهری متن با عقل سازگار باشد، باید همان‌طور که هست پذیرفته شود. ولی اگر با عقل سازگار نباشد، باید به تأویل آن پرداخت؛ زیرا معنای ظاهری آن، در صورت ناسازگاری با عقل، معنای حقیقی آن نخواهد بود. پس باید به معنای مجازی متن بازگشت.

اصل دوم. هرگاه با عبارت‌های (الدلیل) متناقض یکدیگر روبرو شویم و نتوانیم میانشان جمع کنیم، می‌گذاریم در همان حالت تناقض باقی بمانند؛ زیرا در صورتی که میانشان سازگاری ممکن نباشد، ممکن نیست به معنای یگانه‌ای

بیانجامند (ص ۸).^۱

براساس این دو اصل است که غزالی به تحلیل آیه‌هایی از اناجیل می‌پردازد که نمودار الوهیت حضرت عیسی (ع) اند، یا چنین پنداشته می‌شوند. متن اول، یوحنا، فصل ۱۲: «من و پدر یکی هستیم.» (أنا والأب، واحد). غزالی در اینجا به معنای مجازی متن باور دارد و به تأویل آن دست می‌زند و می‌پندارد که حضرت عیسی (ع) خود کلید فهم سخن خویش را در اختیار ما نهاده است؛ زیرا وی در برابر اعتراض یهودیان به اینکه «پدر» و «پسر» یکی هستند، به ایشان یادآور می‌شود که آیا در کتاب خودشان (ناموسکم) نیامده است که «شما خدا هستید»؟ معنای «شما خدا هستید» به تعبیر غزالی این است که کلام خداوند برای شما فرستاده شده است، پس عیسی (ع)، با این پاسخ، به معنای مجازی سخن خویش اشاره دارد که همان‌طور که یهودیان خدا نیستند، وی نیز خدا نیست. بنابراین اگر معنای ظاهری کلام وی را بپذیریم، لازم خواهد بود که یهودیان نیز چون خدا نامیده شده‌اند، به حقیقت خدا هستند. پس معنای ظاهری در اینجا معنای حقیقی متن نیست. غزالی در تأیید گفتار خویش به نقل حدیث قدسی معروف به قرب نوافل می‌پردازد: «آن‌ان که می‌خواهند به من نزدیک شوند، نمی‌توانند به خوبی چنین کنند مگر با انجام فرایض من. پس آن‌گاه، پرستنده من، با انجام نوافل، از نزدیک شدن به من باز نمی‌ایستد، تا اینکه او را دوست بدارم. و چون او را دوست بدارم، گوشی خواهم بود که با آن می‌شنود، چشمی خواهم بود که با آن می‌بیند...» (ص ۱۱۰). پس در اینجا یگانگی آفریدگار و پرستنده معنای مجازی دارد، و به معنای قوت و یاری الهی است.

متن دوم، یوحنا، فصل ۳۷: «ای پدر بسیار مقدس (یا ابا القدوس)، آنها را در نام

۱. شماره صفحه‌ها به هر دو متن عربی و فرانسوی برمی‌گردد.

خودت که به من عطا فرمودی نگهدار تا با تو یکی شوند، همان طور که ما یکی هستیم.» غزالی این کلام را همچون کلام پیش می‌داند و به تأویل آن می‌پردازد. به گفته وی، عیسی (ع) در اینجا نیز به معنای مجازی یگانگی با خداوند نظر دارد. وگرنه ناگزیر خواهیم بود بپذیریم که وی خواهان خدا بودن حواریان خویش است. درحالی که مراد وی از "یگانگی ایشان با خداوند" همان معنای مجازی واژه است. به بیان روشن تر، وی از خداوند می‌خواهد که آنان را مورد عنایت خود قرار دهد، تا آنان همان را بخواهند که او می‌خواهد... (ص ۱۲).

متن سوم، یوحنا، فصل ۳۷: «من به ایشان مجد و بزرگی بخشیدم... تا آن که یکی شوند، به همان گونه که ما یکی هستیم.» تأویل این متن همانند تأویل دو متن پیشین است.

پس از بررسی سه متن بالا، غزالی به گوهر بشری عیسی (ع) تأکید می‌ورزد و به تأویل آیه‌هایی در این خصوص می‌پردازد. سپس نتیجه می‌گیرد که عیسی (ع) خودش را فرستاده خداوند می‌پنداشته است و نه خدا. آن‌گاه به سرگردانی نویسندگان مسیحی اشاره می‌کند و بیان می‌کند چگونه میان "انسان بودن" و "خدا بودن" عیسی (ع) حیران‌اند. از همین روی، اگر متنی اشاره به بشر بودن ایشان داشته باشد، آن را به گوهر بشری وی نسبت می‌دهند، و اگر با متنی که ظاهراً دلالت به الوهیت عیسی (ع) دارد روبرو شوند، در تأویل آن درمی‌مانند و آن را به گوهر الهی ایشان نسبت می‌دهند. یعقوبی‌ها، ملکی‌ها و نسطوری‌ها از این جمله‌اند.

یعقوبی‌ها بر این اعتقادند که خداوند بدن عیسی (ع) را آفرید، آن‌گاه در آن ظاهر و با آن متحد گردید. بدین ترتیب، خداوند با بدن عیسی (ع) پیوندی مشابه پیوند جسم با نفس دارد. از این اتحاد جوهر سومی هست شد که هم خداست و هم

بشر (صص ۲۶ - ۲۷). نقد غزالی به این دیدگاه از جمله این است که: هر گوهر مرکبی (کل حقیقه مرکبه) برای آن که باشد، نیاز به اجزای خود دارد. در مورد بدن عیسی (ع)، یکی از جزءها، گوهری الهی (الحقیقه اللاهوت) است و دیگری گوهر بشری. و این گوهر بشری است که به گوهر الهی امکان در آمدن به "ترکیب خاص" می دهد. پس گوهر الهی به گوهر بشری وابسته است؛ زیرا نیازمند به آن است، و این ناممکن است (ص ۲۷).

ملکی ها نیز به دو طبیعت باور دارند، و نه به ترکیب دو طبیعت؛ این دو از یکدیگر متمایزند و میانشان آمیزش و امتزاجی نیست. بلکه هر یک اوصاف خود را همچنان نگه می دارد. عیسی مسیح (ع) اقنومی است با گوهر الهی؛ گوهر وی ساده و بسیط است و از دو طبیعت دیگر برآمده و با انسان کلی اتحاد دارد. نقد غزالی به طور خلاصه چنین است: اینان طبیعت الهی را از طبیعت بشر برمی گیرند و آن را با انسان کلی پیوند می زنند. درحالی که انسان کلی در بیرون از ذهن وجود ندارد. وانگهی چگونه آفریده می تواند شرط وجود آنچه الهی است باشد؟ (ص ۳۴).

و اما نسطوری ها؛ اینان می گویند که اتحاد درخواست (مشیه) تحقق می یابد. غزالی در رد این سخن می گوید که اگر مقصود این است که خواست عیسی (ع) تابع خواست خداوند (تابعه) است، این تابعیت درباره همه انبیا و اولیا صدق می کند (ص ۳۶). با این همه، دعای حضرت عیسی (ع): «اگر ممکن می بود که این بلا (کأس) از من دور شود، با این وصف، نه به خواست من، بلکه به خواست تو» (ص ۳۷)، به گفته غزالی اراده الهی و اراده بشری را از یکدیگر متمایز می سازد. تا اینجا، غزالی به طرح دیدگاه مسیحیان درباره الوهیت عیسی (ع)، نقد سه متن برگرفته از انجیل یوحنا در مورد مسأله مورد بحث، و بالاخره نقد و بررسی

مکتب‌های یعقوبی، ملکی و نسطوری پرداخته است. اکنون، در بخش چهارم از رساله حاضر به بررسی نام‌هایی می‌پردازد که بر عیسی (ع) نهاده‌اند؛ یعنی "إله" و "رب". آیا می‌توان نامیدن ایشان به این دو نام را پذیرفت، یا دست‌کم توجیهی بر آن یافت؟

۱- إله. هنگامی که این لفظ به کسی اطلاق می‌شود، یا برای بزرگ شمردن وی است یا برای اظهار الوهیتش. مورد اول پذیرفتنی، ولی کاربرد دوم نشانه جهل است؛ زیرا هنگامی که از واژه "إله"، الوهیت شخص مراد می‌شود، چنین خطایی ناشی از چسبیدن به ظاهر کلام است. اگر نمی‌توان عیسی (ع) را "إله" به معنای دوم واژه نامید، اگر عقل سلیم حکم به "إله" نبودن وی می‌کند، پس درباره سخنان حلاج و دیگران چه بگوییم؟ در این باره باید چنین اندیشید که اظهار این قبیل سخنان را از احوال اولیا دانسته‌اند. ایشان نیز مراقب زبان خود نیستند یا به واسطه مستی ایشان است که چنین می‌گویند. در این باره گفته‌اند: اینان مست‌اند و سخن مستان را نباید بازگو و نقل کرد. و این از آن روی است که بنا به عقل سلیم ناممکن است که ظاهر سخن، مراد گوینده باشد. بنابراین در اینجا نیز تأویل سخن رواست.

۲- رب. مشترک میان خدا و مالک یک چیز است، برای مثال رب یک خانه. درحالی‌که واژه "إله" برای بزرگ داشتن به کار می‌رود. برای مثال، عیسی (ع) خطاب به یهودیان می‌گوید: «در کتابتان، خدایان نامیده شده‌اید.» یا در مزامیر آمده است: «شما را خدایان نامیده‌ام و همگی فرزندان خداوند اعلی (بنوا العلی) هستید». یا خطاب به حضرت موسی (ع) در تورات آمده است: «تو را برای فرعون إله و برادرت هارون را رسول قرار دادم». بنابراین "رب" عام است و "إله" خاص خداوند (صص ۳۸-۳۹).

از دوگانهٔ رب - إله که بگذریم، آیا می‌توان خداوند را پدر و عیسی (ع) را پسر خواند؟ غزالی پس از نقد دیدگاه رایج در این باره چنین نتیجه می‌گیرد: «هنگامی که عیسی (ع) به مجاز (تجوّز) به خداوند "پدر" می‌گوید، معنای این نامیدن آن است که خداوند نسبت به وی مهربان (راحم) و دلسوز (عطوف) است. هنگامی که به خود "پسر" می‌گوید، معنای آن این است که خداوند را به بزرگی می‌ستاید» (ص ۴۲). گواه دیگری که غزالی به درستی تعبیر خود می‌یابد، این است که: «هنگامی که به راهب یا کشیشی برمی‌خورند، به وی می‌گویند "پدر ما" در حالی که وی واقعاً پدر ایشان نیست» (همان). در کاربرد این عبارت، ایشان به همان چیزی می‌اندیشند که پیش از این آوردیم؛ یعنی برای "کشیش"، به واسطهٔ مهربانی و شفقت وی، منزلت "پدر"، و برای خودشان، از روی احترام به وی، منزلت "پسر" قائل‌اند. در پایان غزالی نتیجه می‌گیرد که اطلاق واژهٔ "پسر" نمودار خصوصیتی نیست که موجب تمایز عیسی (ع) از دیگران شود و اینکه انجیل نیز به صراحت بر این تأویل صحّه می‌گذارد و می‌گوید: «به آنان توان (سلطاناً) آن بخشید که فرزند خدا شوند»؛ یعنی به گفتهٔ غزالی «به ایشان آن بخشید که توان به دست آوردن آن چیزی را دارا شوند که در بالا آورده شد؛ یعنی آنچه از "پدری" حاصل می‌شود (دلسوزی و مهربانی)» (ص ۴۳). بالاخره، سرآغاز انجیل به روایت یوحنا، همچون گواه به الوهیت عیسی (ع) آورده می‌شود. ولی آیا واقعاً چنین است؟ غزالی به این پرسش در بخش پنجم از بررسی خود پاسخ می‌دهد. غزالی نخست به نقل متن آغازین انجیل یوحنا می‌پردازد، ولی در آن پیوندی با الوهیت عیسی (ع) نمی‌یابد. با این همه به تأویل آن می‌پردازد و به‌طور خلاصه چنین می‌گوید: مسیحیان بر این باورند که ذات آفریدگار (ذات الباری) در اساس یگانه (واحدة فی الموضوع) است، ولی وجوه چندگانه دارد (لها اعتبارات). به

مقام ذات - جدای از وجوه آن - اقتنوم اب می‌گویند. هرگاه ذات متّصف به صفتی در نظر گرفته شود، که وجود آن به وجودی بیش از آن وابسته باشد، مانند علم، به آن اقتنوم "ابن" یا "کلمه" می‌گویند. بالاخره، چنانچه ذات را آنچنان در نظر آوریم که برای خود شناخته است، بر آن اقتنوم "روح القدس" نام می‌نهند. بنابراین ذات الهی یگانه، ولی متّصف به هر یک از این اقامیم است. غزالی سپس به تأویل متن می‌پردازد. حال آیا می‌توان بر مبنای این متن به الوهیت عیسی (ع) باور داشت؟ در این متن، به گفته غزالی، دو نکته روشن نیست. نکته اول: «انسانی بود که از سوی خداوند آمد و نامش یوحنا بود. وی برای آن آمد که گواهی برای نور باشد تا همگان به آن ایمان آورند. او خودش نور نبود، بلکه شهادت بر نوری می‌داد که نور خداست (نور حقّ) که روشنگر هر انسانی است که به جهان می‌آید. او در جهان بود، جهان به وسیله آن هست شد و جهان او را شناخت» (ص ۴۵). ولی چه چیز در جهان است؟ آنچه در جهان است و جهان از آن هست شده است یا بشریت (ناسوت) است جدای از الوهیت (لاهوت)، یا در پیوند با آن یا خود الوهیت است، یا الوهیت در پیوند با بشریت؛ یعنی ظهور آن در ناسوت یا بالاخره، جوهر (حقیقه) دیگری. به نظر غزالی جمله این موارد ممکن نادرست است، مگر شق الوهیت من حیث هی. بنابراین بایسته است که همه این اوصاف را به خود خداوند برگردانیم. بنابراین معنای متن چنین خواهد بود: «... برای آن که به نور گواهی دهد که نور حقیقت است، که حقیقت به وسیله آن انسان‌ها را روشن می‌گرداند؛ زیرا حقیقت آن است که هرکسی را به وسیله نور خود به معارف راستین راهنمایی می‌کند، و با روشن گردانیدن او، به اسرار صنع خود آگاهی می‌گرداند. خردها، تنها به وسیله نور او به این دقایق پی می‌برند». بنابراین نور، همان نور حقیقت است (و نه عیسی). و اما شکل دوم به جمله پایانی

متن مربوط می‌شود؛ یعنی: «کلمه جسم شد و در میان ما زیست، و ما مجد و بزرگی او را مشاهده کردیم». آنچه غزالی در این جمله بر نمی‌تابد، آن است که ما تجسد را از آن خدا بدانیم؛ یعنی چنین بپنداریم که ذات خداوند، خود، جسم شد و به میان ما آمد. نکته شایان توجه در این فقره از تحلیل غزالی این است که وی برای توضیح معنای تجسد، به شیوه خود، نخست به نقل این سخن به زبان قبطی و مفهوم آن برای قبطیان می‌پردازد. اصل این سخن به قبطی چنین است: «وَه بِيصَاجِي أَفَارًا أُؤَصْرُكْس» (ص ۴۷، س سوم، متن عربی). یعنی: «و کلمه جسمی ساخت»؛ زیرا «أفأر» به قبطی یعنی «ساختن». بدین ترتیب معنای جمله روشن است: عالم که متناظر با اقوم «کلمه» است، «کلمه» که آن را در این جمله: «و کلمه خدا بود»، خدا گفته‌اند، این عالم (کلمه) جسمی بر ساخت و در میان ما زیست. این جسم همان عیسی (ع) است. اوست که ظاهر گردید و بزرگی اش دیده شد. بنابراین، برخلاف مسیحیان که چنین می‌خوانند: «و خدا خود را جسم گردانید»، غزالی، با استناد به اصل قبطی این عبارت، آن را چنین می‌خواند: «و خدا جسمی ساخت». این جسم به تعبیر وی عیسی (ع) است. نتیجه اینکه این خداوند (ذات الهی) نیست که جسم می‌گردد، و در جهان فرود می‌آید؛ آن که در میان ما ظاهر گردید، عیسی (ع) بود: خداوند جسم نمی‌شود، بلکه جسمی می‌سازد. با این همه، در همان انجیل به روایت یوحنا، فصل ۲۵، می‌خوانیم: «پدر شما، ابراهیم، آرزو کرد که روزی مرا ببیند، او آن را دید و شاد گردید. یهودیان به وی گفتند: تو هنوز به پنجاه سالگی نرسیده‌ای، چگونه ابراهیم را دیده‌ای؟ عیسی به آنان گفت: به حقیقت، به حقیقت، به شما می‌گویم؛ پیش از آن که ابراهیم باشد، من بودم». به گفته غزالی، در این متن نیز، مجاز به کار رفته است، پس باید به تأویل آن پرداخت. در واقع «دیدن» در اینجا به معنای دیدن با چشم سر نیست، زیرا ابراهیم (ع) روز زایش و

پیامبری عیسی (ع) را ندید. "دیدن" در اینجا به معنای بصیرت و علم است. پس ابراهیم، از روی علم و به چشم دل، آمدن عیسی (ع) را نظاره کرد و از آن شاد گردید. بنابراین این سخن نیز بر الوهیت عیسی (ع) دلالت ندارد. اگر هیچ یک از این سخنان به الوهیت ایشان گواه نباشد، درباره سخن زیر چه می توان گفت؟ این سخن از پسر زبده (ابن زیدی) در فصل اول از فصول پاراکلیت (الفارقلیط) (یوحنا، ۸، ۱۴) است: «فیلیپ به او گفت: استاد! پدر را به ما بنما، این برای ما بسنده است. عیسی (ع) گفت: زمانی است که با شما هستم و تو هنوز مرا نمی شناسی: آن که مرا دید، پدر را می بیند. تو باور نداری که من در پدرم و پدر در من است؟ این سخنان، سخنان من نیست، بلکه پدر که در من است انجام دهنده این افعال است... دست کم به واسطه افعال من ایمان بیاورید. به حقیقت، به حقیقت، به شما می گویم؛ آن که به من ایمان آورد، اعمالی انجام دهد که من انجام می دهم. و هنوز بزرگتر از آن، زیرا من نزد پدر می روم».

به گفته غزالی در اینجا نیز، عیسی (ع) سخن مبهمی نمی گوید، مگر آن که به دنبال آن سخنی آورد که روشنگر نقطه ابهام باشد؛ زیرا هنگامی که از وی می خواهند خدای را به ایشان بنمایاند، وی از پرسش ایشان سرباز می زند و گوید: «آن که مرا دید...» حال غرض عیسی از این سخن این است: از آنجایی که دیدن خداوند برای پرستندگان وی ناممکن است، خداوند پیامبرانی به نزد ایشان می فرستد تا احکام او را به انسان ها ابلاغ کنند. همان طور که شاهان چنین می کنند. بنابراین، دیدار خداوند، همان عمل به احکام اوست. پس الوهیت عیسی (ع) از این سخن نیز به دست نمی آید. از همین روی، عیسی (ع)، به گفته غزالی، به معنای ظاهری این کلام نظر ندارد؛ زیرا هم اوست که می گوید: «این سخنان، سخنان من نیست» یا: «پدرم که در من است، انجام دهنده این کارهاست». وانگهی، آنچه

عیسی (ع) در دنبال سخن خویش می‌افزاید، و به مجازی بودن معنای سخن وی تصریح دارد، این است: «آن‌که... اعمالی انجام دهد که... زیرا در پندار هیچ بشری نمی‌گنجد که اعمال وی برتر از اعمال خداوند باشد» (ص ۵۶). خلاصه، آنچه از متن اناجیل در تأیید و اثبات الوهیت عیسی (ع) به گواه نقل می‌کنند، بی‌حاصل است؛ زیرا اناجیل به مجاز سخن گفته‌اند، و مجاز نیازمند تأویل است. می‌ماند توصیف عیسی (ع) به «کلمه» و «روح» در قرآن مجید. از این رو آخرین بخش کتاب حاضر به بررسی آیه ۱۷۰ از سوره «نساء» اختصاص دارد: «... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ...»^۱

آیا از «کلمه» و «روح» خواندن عیسی، خدا بودن وی نتیجه می‌شود؟ غزالی در بررسی این آیه نیز به تأویل آن می‌پردازد و به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. غزالی نخست میان دوگونه علت فرق می‌نهد. علت بعید و علت قریب. زایش یک انسان نیز تابع این دو علت است. نخستین علت، علت قریب، در بیضه قرار دارد و یکی از دو نیروی مولد است. در اثر آن، خون به حالتی دست می‌یابد که برای دریافت نیروی حیات از واهب الصور آماده می‌شود. علت دوم (نیروی مولد دوم)، نیرویی است که در اسپرم (منی) است، هنگامی که آن به رحم وارد می‌شود، در آنجا شرایط دیگری باید مهیا باشند؛ یعنی اینکه لازم است که اسپرم، آبی فراوان، سالم و نیرومند، عاری از ناتوانی و فساد باشد، و رحم نیز بی‌نقص و کاستی باشد، و به علاوه، پس از نزدیکی تکان شدید به زن عارض نشود، به طوری که اسپرم به واسطه آن از رحم بیرون افتد. در این هنگام، اسپرم آماده پذیرش نیروی صورت‌گر (القوة المصورة) از واهب الصور است. بدین ترتیب اندام‌ها پدید

۱. همانا مسیح عیسی پسر مریم پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم القاء کرد و روحی است از او، پس به خدا و فرستادگانش ایمان آورید.

می آیند و کودک آماده پذیرش روح از دهنده آن می شود. خلاصه، علت قریب پیدایش موجود زنده، پدر و مادر، و علت بعید آن خداوند است. برای مثال، هنگامی که به مرغزارهای سرسبز می نگریم، می گوئیم: «کار باران را نگاه کن!» درحالی که سازنده اصلی آن خداوند است و نه باران. درباره عیسی (ع) نیز چنین است؛ در زایش وی تنها علت بعید، یعنی کلمه، دخالت داشته است. البته، همه به وسیله کلمه خداوند آفریده شده اند که هرگاه به آفریده ای می گوید: باش (کُنْ)، پس آن می شود. به همین دلیل درخصوص عیسی (ع) تنها از علت بعید سخن گفته شده است تا به نبودن علت قریب از زایش وی اشاره شود. پس وی به وسیله کلمه "باش"، بی دخالت اسپرم، یعنی بی واسطه علل عادی، آفریده شده است. بنابراین، خداوند می تواند، بی دخالت علل عادی بیافریند. از این رو، آفرینش عیسی (ع) یادآور آفرینش حضرت آدم (ع) است (ص ۶۰).

با این همه، غزالی به ما نمی گوید چرا آفرینش عیسی (ع) به مانند آفرینش دیگران نیست. وی با بررسی دقیق اناجیل توانست به این نتیجه دست یابد که عیسی (ع) نه خداست و نه پسر، بلکه فرستاده خداست، ولی از تفسیر آیه ۱۷۰ سوره نساء به چه نتیجه روشنی دست می یابد؟ در اینجا، سخن غزالی به روشنی و صراحت نقد وی از اناجیل نیست.

معنای عرفانی انجیل

عبدالکریم جیلی^۱

ترجمه شهرام پازوکی

خداوندانجیل را به زبان سریانی بر عیسی نازل کرد ولی به هفده زبان خوانده شد. ابتدای انجیل "باسم الاب والامّ والابن" است، همان طور که ابتدای قرآن "بسم الله الرحمن الرحیم" است. قوم او (عیسی) ظاهر این کلام را گرفتند و گمان کردند که اب و امّ و ابن عبارت است از روح و مریم و عیسی، و بدین جهت گفتند: خدا سومین سه تاست.^۲ آنها ندانستند که مراد از اب، اسم خداست و از امّ، کنه ذاتی است که از آن به "ماهیت حقایق" تعبیر می شود؛ و مراد از ابن، "کتاب" است، و آن (ابن) وجود مطلق است زیرا فرع و نتیجه ماهیت کنه است. وقتی خداوند تعالی

۱. مأخوذ از کتاب انسان الکامل فی معرفة الاواخر والاولئ، عبدالکریم الجیلی (متوفی ۸۰۵هـ)، تصحیح و تعلیق فتن محمد خلیل فولادکار، بیروت، ۱۴۲۰هـ، باب سی و هشتم، صص ۱۲۵-۱۲۸.

۲. المائده، ۷۳.

می‌فرماید: «و نزد اوست امّ‌الکتاب»^۱ به آنچه قبلاً در محلّ خود بیان شد اشاره می‌کند. ^۲ و عیسی با این قولش: «بدیشان نگفتم جز آنچه مرادان امر کردی^۳ تا به آنها ابلاغ کنم»، به این مطلب اشاره می‌کند و این قول عیسی همان مطلب است. آن‌گاه به قوم خود فرمود که: «پرستش کنید خدا را که پروردگار من و شماست»^۴ تا بدانند که عیسی (ع) بر ظاهر انجیل بسنده نمی‌کند، بلکه هم‌چنین در بیان مطلب و ایضاح آن با این قولش که: «پرستش کنید خدا را که پروردگار من و شماست»^۵ می‌افزاید تا توهمی که درباره‌اش کرده‌اند که او ربّ است [هم‌چنین] مادرش و روح، منتفی شود، و هم‌چنین با بیان آن قول، برای عیسی نزد خدا برائت مافی‌الذمه حاصل شود؛ چرا که او حقیقت را برای قومش بیان کرد ولی بر آنچه عیسی بر آنها بیان کرد درنگ نکردند و بلکه به‌جانب آنچه از کلام خدای تعالی فهمیده بودند رفتند. پس قول عیسی در جواب که: «نگفتم بدیشان جز آنچه را که مرادان امر فرمودی»^۶ بر سبیل اعتذار برای قوم خود است. یعنی تو به آن کلامی که آغازش «بسم‌الاب والامّ والابی» است به‌سوی آنها فرستاده شده‌ای، پس هنگامی که کلامت به آنها رسید، بر آنچه از ظاهر کلام بر آنها آشکار شد، حمل کردند؛

۱. الرعد، ۳۹.

۲. الانسان الكامل، ص ۱۱۱-۱۱۳. جیلی در آنجا گوید: «امّ‌الکتاب عبارت است از ماهیت کنه ذات که از بعضی وجوهش از آن به ماهیات الحقایق تعبیر می‌شود و آن چیزی است که هیچ اسم و صفت و وصف و هیچ وجود و عدم و هیچ حق و خلقی بر آن اطلاق نمی‌شود و کتاب وجود مطلق است که عدم به او راه ندارد. ماهیت کنه، امّ‌الکتاب است زیرا وجود مندرج در آن است مانند اندراج حروف در دوات... امّ‌الکتاب به اعتباری الوهیت است و به‌وجهی محلّ اشیاء و سرچشمه وجود است و وجود در آن [وجود] عقلی است...»

۳. المائده، ۱۱۷.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

بنابراین آنها را به این جهت سرزنش مکن، زیرا آنها در این خصوص بر آنچه از کلام تو فهمیده‌اند، هستند، پس شرک آنها عین توحید است زیرا به آنچه از اخبار الهی در جانشان فهمیده بودند عمل کردند. بنابراین مثل آنها مانند مجتهدی است که اجتهاد می‌کند ولی در اجتهادش خطا رخ می‌دهد، ولی با این حال اجر اجتهاد خویش را دارد.

پس عیسی (ع) به واسطه آن جوابی که به سؤال حق تعالی: «آیا تو به مردم گفتی مرا و مادرم را دو خدا غیر از الله بگیری»^۱ داد، برای قوم خویش عذرخواهی کرد، و به همین سبب است که تقاضا کرد: «اگر آنها را بیمارزی پس همانا تو عزیز و حکیم هستی»^۲ و در کلامش نگفت: «اگر آنها را عذاب کنی پس همانا تو سخت عذاب دهنده‌ای، یا چیزی شبیه به این قول. وی برای آنها از خدا طلب مغفرت کرد تا حکمی از جانب او باشد به اینکه قومش از حق خارج نشده‌اند زیرا انبیاء (صلوات الله و سلامه علیهم) از حق تعالی برای هیچ‌کسی جز آمرزش نخواهند حتی اگر بدانند که وی سزاوار عقوبت است. [از این رو] خداوند تعالی فرمود: «و نبود آمرزش خواستن ابراهیم برای پدرش جز از روی وعده‌ای که بدو داد پس آن‌گاه که آشکار شد برای او آن‌که وی دشمنی است برای خدا، بیزاری جست از او»^۳ و همین‌طورند سایر انبیاء.

بنابراین درخواست مغفرت از جانب عیسی برای قوم خود به دانستن این بود که آنها سزاوار چنین آمرزشی هستند. چرا که آنها از حیث خودشان بر حق بودند اگرچه در حقیقت امر باطل بودند. اما اینکه آنها در اعتقادشان بر حق بودند همین است که امرشان به سوی آن بازگشت، اگرچه از جهت اینکه حقیقت

۱. المائدة، ۱۱۶.

۲. المائدة، ۱۱۸.

۳. التوبه، ۱۱۴.

امرشان باطل بود باید عقوبت می شدند. بدین جهت است که گفت: «اگر آنها را عذاب کنی»^۱ و چه نیکو به زبان آورد که: «همانا آنها بندگان تو هستند»؛^۲ یعنی تو را پرستش می کردند و از زمره دشمنان و هم‌چنین از کسانی که مولی [سرپرستی] ندارند نیستند، زیرا کافران مولی ندارند. چون قوم عیسی (ع) در حقیقت محق بودند، زیرا حق تعالی همان حقیقت عیسی و حقیقت مادرش و حقیقت روح القدس و بلکه حقیقت همه چیز است. و این بیان معنی این قول عیسی (ع) است که: «همانا آنها بندگان تو هستند».^۳ پس عیسی بر آنها شهادت داد که آنها بندگان خدا هستند و تو را از شهادت بر آنها نهی فرموده و بدین سبب خداوند تعالی در پی این سخن، می فرماید: «این است روزی که سود دهد راست‌گویان را راستی ایشان»^۴ نزد پروردگارشان. و این اشاره‌ای است به عیسی (ع) که آنچه از خدا خواسته بود، عمل شد. یعنی چون قوم پیش خودشان در تأویل کلام من که بر آنها آشکار شده بود صادق بودند – اگرچه برخلاف حقیقت امر بودند – پس نفعشان فقط نزد خدا بود نه غیر خدا؛ زیرا نزد ما حکم به گمراهی آنها ظاهر چیزی است که آن امر فی نفسه هست و به این سبب باید مجازات شوند. اما چون مقصودشان چیزی بود که از حق با خداوند داشتند – و همین هم اعتقادشان در میان خودشان بود – بنابراین صدقشان در آن نفعی بود که نزد رتبان داشتند تا بدانجا که حکمشان به رحمت الهی برمی‌گردد. پس به واسطه آنچه در مورد عیسی معتقد بودند، رحمت الهی در خودشان بر آنها تجلی کرد. در نتیجه برای آنها ظاهر شد که اعتقادشان از این جهت حق است و رحمت الهی

۱. النساء، ۱۱۸.

۲. همان.

۳. همان.

۴. المائده، ۱۱۹.

به جهت اعتقادشان بر آنها تجلی کرد زیرا خداوند نزدگمان بنده اش به اوست. پس انجیل عبارت است از تجلیات اسماء ذات یعنی تجلیات ذات در اسمائش. و از تجلیات مذکور، تجلی ذات در مقام واحدیتی است که [در این مقام] بر قوم عیسی در عیسی و در مریم و در روح القدس ظاهر شد؛ در نتیجه آنان حق را در هر مظهري از این مظاهر مشاهده کردند. و آنها اگرچه از جهت این تجلی محق هستند ولی در آن خطا کردند و گمراه شدند؛ اما خطای آنها در این بود که این تجلی را در عیسی و مریم و روح القدس محصور کردند؛ و اما گمراهی آنها در این بود که قائل به تجسیم مطلق و تشبیه مقید در این مقام واحدیت شدند، و حکمش آنچه را که دربارهٔ تقیید گفتند نبود و همین امر محلّ خطا و گمراهی آنهاست؛ این را بدان.

در انجیل چیزی نیست جز آنچه که به وسیله اش ناموس لاهوتی در وجود ناسوتی قیام دارد، و آن مقتضی ظهور حق در خلق است. اما وقتی نصاری به سمت تجسیم و انحصار گمراه شدند، گفتارشان مخالف با مضمون انجیل است. پس در حقیقت به آنچه در انجیل هست جز امت محمد (ص) قیام نکرد؛ زیرا انجیل به طور کامل در آیه ای از آیات قرآن است آنجا که خداوند می فرماید: «و از روح خودم در او دمیدم».^۱ و روح خدا غیر از خدا نیست؛ پس این آیه از ظهور خدای تعالی در آدم خبر می دهد و آن گاه او را به آیه «زود است بنمایانیم به ایشان آیت های خویش را در سراسر گیتی و در جانشان تا روشن شود برای ایشان که او است حق»^۲ تأیید می کند، یعنی همهٔ عالمی که از آن به آفاق و انفسشان تعبیر می شود همان حق است. آن گاه این مطلب را تبیین کرده، با صراحت در حق

۱. الحجر، ۲۹.

۲. فصلت، ۵۳.

محمد (ص) می‌فرماید: «همانا آنان که با تو بیعت می‌کنند جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند»^۱ هم‌چنین است آنجا که می‌فرماید: «آن کس که اطاعت پیغمبر کند خدا را اطاعت کرده است»^۲. پس قوم محمد (ص) به این وسیله به سوی حقیقت امر هدایت شدند و بدین جهت وجود حقیقی را تنها در آدم منحصر نکردند؛ زیرا آیه فقط آدم را معین می‌کند ولی قوم محمد (ص) تعلیم گرفته بودند و می‌دانستند که مراد از آدم هر فردی از افراد این نوع انسانی است. و حق را در جمیع اجزاء وجود به‌طور کامل مشهود کردند به اطاعت امر الهی که می‌فرماید: «تا اینکه روشن شود برای ایشان که اوست حق»^۳. و چنین است محمد (ص) و مسلمانان.

پس اگر مانند این آیه در انجیل نازل می‌شد قوم عیسی به سوی آن حقیقت هدایت می‌یافتند، ولی چنین [آیه‌ای] در آن نبود زیرا هر کتابی که خداوند تعالی نازل فرمود به ناچار بسیاری از مردم به واسطه آن گمراه می‌شوند، و بسیاری هم به سوی حقیقت هدایت می‌یابند، همچنان که خداوند سبحان و تعالی در قرآن خبر از آن می‌دهد.

آیا نمی‌بینی که علمای رسوم چگونه در تأویل این دو آیه به بیراهه رفتند. و اگرچه در راهی که رفتند وجهی از حقیقت وجود دارد ولی نزد خود پایه‌هایی برای آن محکم کردند که موجب شد از خدا و معرفت او دور شدند. و اهل حقایق به واسطه آن دو آیه به سوی معرفت خدای تعالی هدایت شدند؛ پس آنچه که به وسیله‌اش این گروه هدایت و آن گروه گمراه شدند، روشن شد. خدای تعالی می‌فرماید: «و گروهی را بدان گمراه و گروهی را بدان هدایت کند، حالی که گمراه

۱. الفتح، ۱۰.

۲. النساء، ۸۰.

۳. البقره، ۲۶.

نمی‌کند بدان مگر فاسقان را».^۱ هنگامی که تخم مرغ فاسد شود گفته می‌شود فاسق شده و صلاحیت جوجه کشی را ندارد؛ در اینجا هم مراد [از آیه] این است که قابلیت قومی از قبول تجلی الهی فاسد شده از این رو که گمان کرده خدای تعالی در خلقش ظهور نمی‌کند، درحالی که برای آنها ظهور نمی‌کند. و چون دریافتند که مراد از این تنزیهی که در آن برای ذات الهی حکم می‌شود، چیست و امور عینی را ترک کردند، اوصاف حکمی را چسبیدند و ندانستند که آن اوصاف عینی عیناً و به‌طور کامل اوصاف همان امر عینی و وجود خلقی حقیقی است. و حق تعالی در بسیاری از مواضع کتابش درباره خود چنین خبر داده است، چنانکه می‌فرماید: «به هر سو که روی کنید همانجا است روی خدا»^۲ و در کلامی دیگر: «او در جان‌های شماست آیا نمی‌نگرید».^۳ و در کلامی دیگر: «نیافریدیم آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آنهاست را جز به حق»^۴ و در کلامی دیگر: «تمام آنچه در آسمان و زمین و بین آن دو است را برای شما مستخر کردیم».^۵ و هم چنین قول او (ع): «همانا خداوند، گوش و چشم و دست و زبان بنده خود است» و امثال این که امکان شمردنش در اینجا نیست، پس این را بدان. و خداوند است که حق را می‌گوید و اوست که به راه می‌آورد.

۱. البقره، ۲۶.

۲. البقره، ۱۱۵.

۳. الذاریات، ۲۱.

۴. الحجره، ۸۵.

۵. الجاثیه، ۱۳.

عیسی (ع) در قرآن و تفاسیر صوفیه^۱

نیل رایبسون

ترجمه فاطمه شاه حسینی

بخش اول: عیسی در قرآن

قرآن که از نظر حجم مطالب با عهد جدید برابری می‌کند، به تدریج و در طی بیست و سه سال بر محمد (ص) نازل شده است. محمد (ص) ده سال پس از آغاز وحی در زادگاه خویش، مکه، به سر برد. مکه مرکز مهم تجاری بود که مسیر کاروان‌ها را میان عربستان جنوبی و شام تحت کنترل داشت. آن‌گاه محمد (ص) به دلیل افزایش مخالفان به همراه پیروانش به یثرب، آبادی بزرگی که در ۲۵۰ مایلی رو به شمال واقع است و اکنون به مدینه مشهور است، مهاجرت کرد. مهاجرت یا هجرت در سال ۶۲۲ م. رخ داد که نشانگر مبدأ تاریخ اسلامی است. بنابر روایات اسلامی، پس از رحلت محمد (ص)، تمامی وحی بر اوراق

۱. این مقاله ترجمه فصل‌های اول و هفدهم کتاب ذیل است:

Christ in Islam and Christianity, Neal Robinson, Macmillan Press, 1991.

(پوستی) موجود بود و اصحاب پیامبر نیز آن را به خاطر سپرده بودند. ظرف مدت چند سال چندین نفر از صحابه، از جمله ابوبکر خلیفه اول، نسخه‌های مکتوب قرآن را به منظور استفاده شخصی خویش فراهم آوردند. عثمان خلیفه چهارم^۱ (متوفی ۳۵/م ۶۵۶ ه. ق) نسخه متعارف قرآن را اشاعه داد. پس از آن، اصلاحات گوناگون املایی در مورد آن انجام شد اما مضمون، نظم و ترتیب و بخش‌بندی متن بدون تغییر باقی ماند. در نسخه‌های چاپی قرآن، متن را به سوره‌ها و آیاتی تقسیم کرده‌اند.

به منظور آگاهی از ارتباط اسلام با دین یهود و مسیحیت چیزی قابل مقایسه با مطالعه تمامی یک‌صد و چهارده سوره قرآن وجود ندارد. در قرآن اشارات فراوانی به خداوند، خلقت، پیامبران یهود و روز داوری و قیامت شده است. فهرست زیر بخش محدودی از آیات قرآن را در برمی‌گیرد. این فهرست تمامی مطالبی را که در آنها به روشنی از عیسی، نصارا و انجیل صحبت شده است و هم‌چنین آیاتی را که ممکن است به آنها اشاره کند در برمی‌گیرد. این فهرست شامل همه موارد مرتبط با یهودیان یا "اهل کتاب" - اصطلاحی که هم به یهودیان و هم به مسیحیان دلالت دارد - نمی‌باشد:

سوره بقره: ۶۲، ۸۷، ۱۱۱ - ۱۱۳، ۲۵۳؛ سوره آل عمران: ۸۴، ۱۱۳؛ سوره نساء: ۴۴ - ۵۷، ۱۵۶؛ سوره مائده: ۱۴ - ۱۸، ۴۲ - ۱۱۰، ۱۱۷؛ سوره انعام: ۸۴ - ۹۰؛ سوره توبه: ۳۰ - ۳۵، ۱۱۱؛ سوره یونس: ۶۸؛ سوره مریم: ۲ - ۳۶، ۹۲؛ سوره انبیا: ۷۴ - ۹۴؛ سوره حج: ۱۷؛ سوره مؤمنون: ۵۰ - ۵۵؛ سوره احزاب: ۷، ۲۶؛ سوره زمر: ۴؛ سوره شوری: ۱۳؛ سوره زخرف: ۵۷ - ۵۹، ۶۳ - ۶۴، ۸۱؛ سوره فتح: ۲۹؛ سوره حدید: ۲۷ - ۲۹؛ سوره صف: ۶، ۱۴؛ سوره تحریم: ۱۲؛ سوره بروج: ۱ - ۹؛ سوره

۱. عثمان خلیفه سوم است و مؤلف به اشتباه از او به عنوان خلیفه چهارم یاد کرده است.

بیتنه: ۱-۶؛ سوره اخلاص.

اگر به آیاتی که در آن به عیسی اشاره شده بیشتر دقت کنیم و آنها را کنار یکدیگر قرار دهیم تصویر مرکب زیر را به دست خواهیم آورد.

سرگذشت عیسی با تأکید خاصی بر وضعیت تولد وی، به طور مشروح بازگو شده است. قبل از این که مریم متولد شود مادرش، همسر عمران، عهد کرد کودک را وقف خداوند کند و هنگامی که نوزاد دختری به دنیا آورد اندوهگین شد و از خداوند خواست او و فرزندان او را از شرّ شیطان حفظ کند. خداوند او را پذیرفت و هنگامی که بزرگ شد زکریا را برای کفالت و نگهبانی او در قرعه برگزید. هر وقت زکریا به صومعه‌ای که مریم در آنجا زندگی می‌کرد می‌رفت، درمی‌یافت او طعام دارد، طعامی که مدعی بود از جانب خداوند است.^۱

درخواست زکریا از خداوند به منظور عطا کردن وارثی به او و ناباوری اش هنگامی که گفت: با وجود کهولت سنّ وی و نازایی همسرش آیا دارای فرزندی خواهند شد؛ به دو روایت آمده است.^۲ جزئیات مربوط به زکریا و فرزندش یحیی به بحث ما مربوط نمی‌شود. تنها ذکر این نکته کافی است که یک روایت، حاکی از آن است که یحیی به کلمه خدا ایمان دارد^۳ و روایت دیگر ظاهراً اشاره بر این دارد که پیش از این کسی به نام یحیی نامیده نشده است.^۴

بشارت به مریم نیز به دو صورت روایت شده است. این امر هنگامی روی داد که او از اهل خانه خویش کناره گرفته به مشرق روی آورد و در کنج تنهایی محتجب و پنهان گردید. به مریم گفته شد که خداوند او را برگزیده و پاکیزه

۱. سوره آل عمران، آیات ۷-۳۳، ۴۴.

۲. آل عمران: ۴۱-۳۸ و مریم: ۱۵-۲.

۳. سوره آل عمران، آیه ۳۹.

۴. سوره مریم، آیه ۷.

گردانده است و بر جمیع زنان عالم برتری بخشیده است و او را به کلمه‌ای از جانب خداوند که نامش مسیح عیسی پسر مریم است بشارت دادند که او در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان درگاه خداوند است. در روایتی آمده است که فرشتگان این اخبار را به او ندا کردند، درحالی که در روایت دیگر به روح خدا اشاره شده است که به صورت مردی کامل بر او ظاهر شد و به او اطمینان بخشید که فرستاده خدا است و آمده تا به امر او، فرزندی بسیار پاکیزه و پاک سیرت به او ببخشد. مریم گفت که از کجا پسری تواند داشت در صورتی که دست بشری به او نرسیده و کار ناشایسته‌ای نکرده است. بنابر یک روایت به او پاسخ داده می‌شود که خدا هر چه بخواهد می‌آفریند چون مشیت او به خلقت چیزی قرار گیرد. بنابر روایت دیگر به او می‌گویند که این امر بر خداوند بسیار آسان است و این پسر آیت و رحمتی برای خلق است.^۱

در هیچ یک از روایات مربوط به بشارت، از چگونگی وقوع این بارداری برای ما صحبتی نشده است، اما در آیات دیگری دو اشاره مختصر به این که خداوند روح قدسی خویش را در مریم دمید وجود دارد.^۲

هنگامی که مریم به آن پسر بار برداشت به جایی دور خلوت گزید. آن‌گاه که او را درد زاییدن فرا رسید زیر شاخه درخت خرمایی رفت و از شدت حزن و اندوه با خود می‌گفت که ای کاش پیش از این مرده بود و از صفحه عالم به کلی نامش فراموش شده بود. از زیر آن درخت، فرزندش (عیسی) او را ندا کرد که غمگین نباشد و از آب چشمه‌ای بنوشد که خدای او در آنجا جاری کرده است و از رطب تازه‌ای تناول کند که با تکان دادن شاخه درخت بر او فرو می‌ریزد^۳ به مریم

۱. سوره آل عمران، آیات ۴۷-۴۲؛ سوره مریم، آیات ۲۲-۱۶.

۲. انبیا: ۹۱؛ تحریم: ۱۲.

۳. مریم ۲۲-۲۵؛ مقایسه کنید. مؤمنون: ۵۰.

امر شد که با هیچ کسی سخن نگوید. آن‌گاه او کودک را به میان قوم خویش آورد.^۱ آنها با خطاب به او به‌عنوان "ای خواهر هارون" تحییر خود را نشان دادند و بر او بانگ برآوردند که نه پدرش ناصالح بوده و نه مادرش زنی بدکار. او به طفل اشاره کرد و طفل در دفاع از او تأکید کرد که همانا بنده خاص خدا است، خدایی که به او کتاب آسمانی و (شرف) نبوت عطا فرموده است و هر کجا باشد برای جهانیان مایه برکت و رحمت است و تا زنده است به عبادت و نماز و زکات سفارش شده و در خاتمه اعلام کرد که سلام حق بر او باد در روزی که به دنیا آمد و روزی که از جهان برود و روزی که برای زندگانی ابدی آخرت برانگیخته شود.^۲

در مورد تعالیم عیسی اندکی سخن گفته شده است با این که در هنگام بشارت به مریم گفته شد که عیسی با خلق در گهواره سخن خواهد گفت به آن‌گونه که در بزرگی.^۳ به‌منظور انجام رسالت خویش او را به روح القدس قوت و توانایی بخشیدند و به معجزات و ادله روشن حجت دادند^۴ و خداوند به او تعلیم کتاب و حکمت کرد و علم تورات و انجیل آموخت؛^۵ عیسی حقایق آنچه را که در تورات آمده بود تصدیق کرد؛^۶ او بعضی از چیزهایی را که در زمان وی برای بنی اسرائیل حرام شده بود حلال کرد؛^۷ او با حکمت و برهان به نزد خلق آمد و برای آنها بعضی از احکامی را که در آن اختلاف می‌کردند به روشنی بیان کرد؛ او به آنها توصیه کرد از خداوند بترسند و او را اطاعت کنند و نکته اصلی پیام وی این بود که

۱. سوره مریم، آیه ۲۷.

۲. سوره مریم، آیات ۲۸-۳۳.

۳. سوره آل عمران، آیه ۴۶.

۴. سوره بقره، آیه ۸۷، سوره مائده، آیه ۱۱۰.

۵. آل عمران: ۴۸؛ مائده: ۱۱۰.

۶. آل عمران: ۵۰؛ مائده: ۴۶؛ صف: ۶.

۷. آل عمران: ۵۰ مقایسه کنید، آل عمران: ۹۳.

همانا خداوند، پروردگار او و آنهاست که باید او را بپرستند و همین خداپرستی راه راست است؛^۱ او به آنها هشدار داد که هرکسی به او شرک آورد خدا بهشت را بر او حرام گرداند^۲ و آن افرادی از بنی اسرائیل را که گمراه شدند لعن کرد.^۳ دینی را که عیسی برای برپا کردن آن فرستاده شده بود به نوح، ابراهیم، موسی و بعدها به خود محمد (ص) وحی شد.^۴ انجیل که مشتمل بر هدایت و روشنی دل‌ها و اندرز بود بر او فرستاده شد.^۵ در انجیل وصف حال عبادت‌کنندگان با دانه‌هایی مقایسه شده است که به سرعت رشد می‌کنند و دهقانان را دلشاد می‌نمایند.^۶ هم‌چون تورات که انجیل را تصدیق می‌کند و چون قرآن که بعد از آن وحی شد، انجیل وعده بهشت خدا را به کسانی می‌دهد که در راه خدا جهاد کرده و جان خود را می‌دهند،^۷ در انجیل هم‌چنین به آمدن پیامبر اقی اشاره شده است.^۸ عیسی خود بشارت آمدن کسی را داد که نامش احمد (یا بسیار ستوده) خواهد بود.^۹ او حواریون خود را فراخواند تا "یاری دهنده او" در دین خدا باشند و آنها خود را به عنوان کسانی وصف کردند که "تسلیم فرمان" او هستند و او را بر آن گواه گرفتند.^{۱۰}

معجزاتی را که عیسی به اذن الهی انجام داد به دو صورت آمده است: نخست،

۱. آل عمران: ۵۰، مقایسه کنید، مائده: ۷۲، ۱۱۷؛ مریم: ۳۶؛ زخرف: ۶۴.

۲. سوره مائده، آیه ۷۲.

۳. سوره مائده، آیه ۷۸.

۴. احزاب: ۷، شوری: ۱۳.

۵. سوره مائده، آیه ۴۶.

۶. سوره فتح، آیه ۲۹.

۷. سوره توبه، آیه ۱۱۱.

۸. سوره اعراف، آیه ۱۵۷.

۹. سوره صف، آیه ۶.

۱۰. آل عمران: ۵۳-۵۲، مائده: ۱۱۱، صف: ۱۴.

هنگام بشارت به مریم گفته شد که او پیامبر خدا به سوی بنی اسرائیل خواهد بود و به عنوان معجزه‌ای از جانب پروردگار آنها از گیل، مجسمه مرغی می‌سازد و بر آن می‌دمد تا به امر خدا مرغی گردد؛ و نابینای مادرزاد و پیس را به امر خدا شفا می‌دهد؛ و مردگان را به امر خدا زنده می‌کند؛ و به آنها از غیب خبر می‌دهد که در خانه‌هایشان چه می‌خورند و چه ذخیره می‌کنند.^۱

دومی، با یک بازنگری به گذشته ارائه شده است: زمانی که خداوند به عیسی متذکر می‌شود که لطف و رحمت خود را بر او و مادرش ارزانی داشته است؛ این بسیار شبیه به صورت اول می‌باشد اما در آن اشاره‌ای به غیب‌گویی عیسی نشده است. به علاوه خداوند با به یاد آوردن لطف و رحمت خویش به عیسی، می‌فرماید که دست ستم بنی اسرائیل را از سر او کوتاه کرد هنگامی که کافران بنی اسرائیل به انکار او گفتند این معجزات عجیب حیرت‌انگیز او جز سحری آشکار نمی‌باشد.^۲ مورد دیگری که به صورت دوم، اضافه شده است روایتی درباره چگونگی درخواست حواریون از عیسی می‌باشد که از او پرسیدند آیا خدای او می‌تواند برای آنها از آسمان مائده فرستد تا از آن مائده آسمانی تناول کنند به طوری که مطمئن شوند او به حقیقت سخن گفته است. عیسی بن مریم از پروردگار خواست از آسمان مائده‌ای فرستد تا این روز برای آنها و کسانی که پس از آنها می‌آیند روز عید مبارکی گردد و آیت و حجتی از جانب خداوند برای آنها باشد. خدا فرمود: آن مائده را برای آنها می‌فرستد ولی هر که بعد از نزول مائده کافر شود او را عذابی کند که هیچ یک از جهانیان را نکرده باشد.^۳

اشارات موجود به پایان حیات دنیوی عیسی از شگفت‌انگیزترین اشارات

۱. سوره آل عمران، آیه ۴۹.

۲. سوره مائده، آیه ۱۱۰. مقایسه شود با سوره صف، آیه ۶.

۳. سوره مائده، آیات ۱۱۵-۱۱۲.

می‌باشد. کافران مکر کردند و خدا (هم در مقابل با آنها) مکر کرد، و خدا از همه کس بهتر مکر تواند کرد. خداوند به عیسی گفت که می‌خواهد روح او را قبض کند (موجبات مرگ را فراهم آورد)، بر آسمان قرب خود بالا برد و او را پاک و منزّه از معاشرت و آلایش کافران گرداند.^۱ اهل کتاب، که هم به واسطه کفرشان و بهتان بزرگشان بر مریم، گناهکار بودند و هم از این رو که (به دروغ) گفتند: مسیح، عیسی بن مریم، رسول خدا را کشتند در صورتی که او را نکشتند و به صلیب نکشیدند بلکه بر آنها امر مشتبه شد. خدا او را به سوی خود بالا برد و هیچ کس از اهل کتاب نیست جز آن که پیش از مرگ به وی (یعنی به عیسی) ایمان خواهد آورد و روز قیامت و بر آنان گواه خواهد بود.^۲ در نهایت یک اشاره غیرمستقیم به بازگشت عیسی در آینده شده است که نشانه ساعت قریب الوقوع قیامت است.^۳

نام عیسی در فهرست پیامبرانی یافت می‌شود که خداوند به آنها وحی کرده است.^۴ پیامبرانی که از نیکوکاران بودند^۵ و خداوند از همه آنها پیمان محکم گرفت.^۶ این آیه تأکید بر این دارد که مسیح، عیسی بن مریم فقط رسول خدا است، کلمه الهی و روحی از عالم الوهیت است که بر مریم فرستاده شده است.^۷ مَثَلِ خَلْقِ عِيسَى از جانب خداوند مانند خلقت آدم ابوالبشر است که خدا او را از

۱. آل عمران: ۵۴-۵۵، مقایسه شود. مائده: ۱۱۷.

۲. سوره نساء، آیه ۱۵۷.

۳. سوره زخرف، آیه ۶۱.

۴. سوره نساء، آیه ۱۶۳.

۵. سوره انعام، آیه ۸۵.

۶. سوره احزاب، آیه ۷.

۷. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

خاک ساخت و به آن امر کرد هستی یابد.^۱ او بنده‌ای بود که خداوند لطف و رحمت خود را بر آن ارزانی داشت و بر بنی اسرائیل مَثَل (و حجت) قرار داد.^۲ خداوند او و مادرش را (بر خلق) آیت و معجزه بزرگ گردانید.^۳ او پیغمبری بیش نبود و پیش از او نیز پیامبرانی بودند که در گذشته‌اند. مادرش هم زنی راستگو و باایمان بود و به حکم بشریت فناپذیر بودند.^۴ اگر خداوند اراده کرده بود که او و مادرش را به همراه هر که در روی زمین است نابود کند، هیچ کس نمی‌توانست او را از این کار بازدارد.^۵ وقتی عیسی مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد که آیا تو گفته‌ای که مردم تو و مادرت را خدا بدانند؟ او انکار می‌کند که به مردم گفته است او و مادرش را چون دو خدای دیگر (جدای از خداوند عالم) اختیار کنند. او در دفاع می‌گوید که خداوند از اسرار او آگاه است اما او از سر خداوند آگاه نیست.^۶ نصارا نباید در دین خود مبالغه کنند و درباره خدا جز به راستی سخن بگویند. آنها نباید به تثلیث قائل شوند.^۷ کسانی که به خدایی مسیح پسر مریم یا به سه خدا قائل شدند (اب و ابن و روح القدس را خدا گفتند) محققاً کافر گشتند.^۸

نقد و بررسی

خلاصه فوق تنها یک بررسی مقدماتی است و حداقل به چهار دلیل، از

۱. سوره آل عمران، آیه ۵۹.

۲. زخرف: ۵۹، مقایسه شود. نساء: ۱۷۱، مریم: ۳۰.

۳. سوره مؤمنون، آیه ۵۰.

۴. سوره مائده، آیه ۷۵.

۵. سوره مائده، آیه ۱۷.

۶. سوره مائده، آیه ۱۱۶.

۷. نساء: ۱۷۱ مقایسه شود: توبه، آیه ۳۰ و غیره.

۸. سوره مائده، ۷۲.

ارزش محدودی برخوردار است: نخست، تصمیم‌گیری‌های پیرامون ترجمه و تعبیر مطالبی که این بحث از آن برگرفته شده است، الزاماً متن را تحت تأثیر قرار داده است. دوم، با وجود در نظر گرفتن بیشترین اشارات قرآن به عیسی، باید اذعان داشت، مطالبی که به مسیحیان مربوط می‌شود یا عقاید آنها را در بر می‌گیرد بسیار گسترده‌تر می‌باشد. سوم، به ترتیبِ وحی مطالب و احتمال این که تصویر قرآنی عیسی در گذر زمان توسعه و تغییر یافته است توجهی مبذول نشده و چهارم اینکه، در این خلاصه شیوه (نزول) وحی‌ها نادیده گرفته شده است و از این رو ممکن است این امر موجب پدید آمدن این نظر گمراه‌کننده شود که قرآن چیزی بیش از جملات گزاره‌ای نمی‌باشد.

بخش دوم: عیسی (ع) در تفاسیر صوفیه

در فصل هفتم این کتاب دربارهٔ تصوّف به طور مختصر صحبت شده است و در این فصل حضور مسیح را در تفاسیر دو مفسّر صوفی بررسی می‌شود: این تفاسیر را قشیری و کاشانی نوشته‌اند.

قشیری

ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (متوفی ۴۶۵) در سال ۳۷۶ زمانی که سامانیان بر خراسان و ماوراءالنهر حکومت می‌کردند در اُستوا (در حدود قوچان کنونی) به دنیا آمد. والدینش از اعراب ثروتمند بودند. وی با کسب آموزش تمام و کمال در علوم اسلامی یکی از مهم‌ترین مدرّسان اشعری مذهب زمان خود شد و به استاد خراسان ملقب گشت. مشهورترین اثر وی رساله نام دارد. او این اثر را به قصد رهایی تصوّف از بدنامی‌ای که به خاطر ملامتیه به آن نسبت داده شده بود

در سال ۱۰۴۶/۴۴۸ تألیف کرد. این اثر هنوز به عنوان رساله‌ای پذیرفته شده پیرامون تصوّف معتدل محسوب می‌شود. قشیری تفسیر عرفانی یا باطنی لطائف الاشارات^۱ را یک سال قبل از آن شروع کرده بود اما تا مدت‌ها بعد آن را به‌تمام نرساند. این اثر کامل به‌منظور تهذیب و تزکیه کسانی به تحریر درآمد که از طریقه صوفیه پیروی می‌کردند. و فقط به معانی باطنی متن می‌پردازد، معانی‌ای که نمی‌توان آنها را با یاری جستن از سنت یا به‌کارگیری دقیق یک شیوه ثابت مشخص کرد. به هر حال، از منظر اهل طریقت، این معانی اختیاری نیستند. خود متن حاکی از این اشارات است و کسانی که بر معنای معنوی قرآن تعمق می‌کنند، از راه کشف و شهود آن را دریافت می‌کنند. توجه کردن به این امر نیز حایز اهمیت است که آنها قصد نداشتند این نوع تفسیر را در برابر تفاسیر سنتی قرار دهند یا آن را جای‌گزین آنها کنند بلکه این نوع تفسیر مکمل آن است. در مورد قشیری این امر از این واقعیت مشخص می‌شود که مدت‌ها قبل از این‌که نوشتن لطائف الاشارات را آغاز کند، تفسیری عظیم از قرآن به نام تفسیر الکبیر را به‌تمام نرساند. این تفسیر به شیوه سنتی نوشته شده است و معنای ظاهری قرآن را شرح می‌دهد. متأسفانه از این اثر اولیه تنها بخش به‌جا مانده به آیه ۲۱ سوره حدید تا آیه ۱۲ سوره تحریم مربوط می‌شود.

کاشانی

دومین مفسر مورد نظر ما، عبدالرزاق کمال‌الدین کاشانی (متوفی ۷۳۰)، در ایران در شهر کاشان، در دوره‌ای که آنجا تحت سیطره ایلخانان مغول بود، زندگی

۱. قشیری، عبدالکریم بن هوزن، ۳۸۶-۴۱۵ق، لطائف الاشارات؛ تفسیر صوفی کامل القرآن الکریم للامام القشیری، الدكتور ابراهیم بسیونی، صدرله الاستاد حسن عباس زکی، وارا لکاتب العربی للطباعة والنشر، بالقاهرة: [۱۳۹۰]، ۶ جلد.

می‌کرد. اطلاع زیادی دربارهٔ او در دست نیست جز این که چند کتاب در مورد تصوّف نوشته است و مدافع مکتب حکمت الهی ابن عربی بوده است. تأویلات القرآن^۱ (تأویل الایات) وی را گاه به اشتباه به ابن عربی نسبت می‌دهند. در مقدمهٔ این اثر او به حدیث ذیل که در محافل صوفیه بسیار رایج است اشاره کرده و آن را شرح می‌دهد:

«هر آیه‌ای که در قرآن نازل شده ظَهْر و بطنی دارد و هر حرف آن حدّی و هر حدّی، مطّعی. ظاهر، همان تفسیر است و باطن تأویل است. حدّ منتهای مفهومی است که از معنای کلام دریافته می‌شود و مطّلع آن است که با صعود و شهود ملک علام (خداوند) از آن اطلاع می‌یابد.»^۲

آن‌طور که کاشانی می‌گوید: فهمیدم "ظَهْر" تفسیر است و "بطن" تأویل می‌باشد و "حد" آن چیزی است که فهم‌ها به درک معنای آن منتهی می‌شود و مطّلع "مرحلهٔ صعود" به آن چیزی است که فرد در آن به شهود خداوند علیم مطّلع می‌شود.

او بعد اعلام می‌کند که صرفاً به تأویل پرداخته است و می‌گوید این تأویل براساس "احوال" شنونده، "اوقات" موجود در منازل سفر روحانی و مراتب معنوی‌ایی که او به آن نایل آمده است، متفاوت است. هر زمان که شنونده به "مقام" والاتری ارتقاء می‌یابد درِ جدیدی از معرفت (به روی او) گشوده می‌شود و او از ظرافت معنای دیگری که برای او مهیا شده است مطّلع می‌گردد.

در تفسیر کاشانی، حضور که منطبق با مراتب معنوی گوناگون است، استنباط مطالب را بسیار مشکل می‌سازد. این واقعیت که او به طور نظام‌مند به کیهان‌شناسی

۱. کاشانی، عبدالرزاق، تفسیر القرآن الکریم (معمولاً با عنوان تفسیر ابن عربی چاپ شده است)، ۲ جلد، انتشارات ناصر خسرو، تهران: بی تا.

۲. کاشانی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴.

معنوی یا به منازل درک معنوی نمی‌پردازد و این که تا حدودی اصطلاحات گوناگون ابن عربی را به طور متفاوت به کار می‌برد این مشکل را تشدید می‌کند. من نمی‌توانم پیرامون این موضوعات در این جا به تفصیل به بحث بپردازم اگرچه به طور مختصر در بحث پایانی به آنها اشاره خواهم کرد. با این حال مطلع شدن از شروع دو نمونه کامل تفسیر باطنی، یعنی "تطبیق" و "تأویل" که به آنها خواهیم پرداخت خالی از لطف نیست. اولی "تطبیق" نمادین قرآنی با روان‌شناسی معنوی صوفیانه یا منازل گوناگون سفر روحانی وی است. دومی (تأویل) تعبیر باطنی به مفهوم مطلق است که اشاراتی را که متوجه ذات الهی یا کیهان‌شناسی معنوی است بیرون می‌کشد.

رجعت عیسی(ع)

قشیری

قشیری بدون هیچ شرحی از آیه ۱۵۹ سوره نساء^۱ می‌گذرد اما درباره آیه ۶۱ سوره زخرف^۲ می‌گوید که این آیه به عیسی(ع) اشاره دارد که خداوند او را به عنوان نشانه رستاخیز از ملکوت فرو می‌فرستد. او هم‌چنین در خصوص آیه ۴۶ سوره آل عمران^۳ متذکر می‌شود که سخن گفتن عیسی(ع) با خلق وقت بزرگی احتمال دارد مربوط به زمان پس از بازگشت وی باشد.^۴ به عبارت دیگر او به سادگی و به طور مختصر به تفاسیر سنتی این آیات اشاره می‌کند و در خصوص

۱. هیچ کسی از اهل کتاب نیست جز آن که پیش از مرگ به وی (یعنی به عیسی روح الله) ایمان خواهد آورد و روز قیامت او بر نیک و بد آنان گواه خواهد بود.

۲. آن عیسی علم و نشانه ساعت قیامت است و زنهار در آن ساعت شک و ریب روا مداری و امر را پیروی کن که راه راست است.

۳. و با خلق در گهواره سخن گوید (به آن‌گونه) که در بزرگی و او از جمله نیکویان جهان است.

۴. قشیری، ابوالقاسم، لطائف الاشارات، ج ۵، ص ۳۷۲.

بازگشت عیسی (ع) بیش از معنای ادبی آن به معنا و مفهوم باطنی آیات نمی پردازد.

کاشانی

نحوه برخورد کاشانی نسبت به این موضوع بسیار گسترده تر است. او حین تفسیر خود پیرامون آیات ۸-۵۶ سوره آل عمران توضیح می دهد که به چه دلیل عیسی (ع) باید بازگردد:

«چون عیسی (ع) به آسمان هفتم که حضرت محمد (ص) به آنجا عروج کرد، نرسید همانجا که از آن تعبیر به مقام "سدره المنتهی" [سوره نجم: ۱۴] می شود، یعنی مقام نهایت در کمال، و چون مسیح به درجه محبت نایل نشد، می بایست بار دیگر در صورت جسمانی فرو آید تا از دین محمدی پیروی کند که به درجه محمد (ص) برسد و خداوند به حقایق امور داناتر است.»^۱

تفسیرهای کاشانی از آیه ۱۵۹ سوره نساء، آنجا که او می گوید عیسی (ع) را تا آسمان چهارم بالا بردند و چون به کمال حقیقی دست نیافت باید در آخر زمان در جسمی دیگر به زمین فرود آید، شرح بیشتری را اقتضا می کند. هر یک از پیروان کتاب مقدس در آن روز به او و هم چنین، به روز قیامت، قبل موت عیسی به فناء فی الله ایمان دارند.

کاشانی بدون هیچ شک و تردیدی می پندارد که معنی ظاهری آیه ۶۱ سوره زخرف این است که بازگشت عیسی (ع) یکی از نشانه های ساعت قیامت است. او یک تعبیر باطنی نه از متن قرآنی بلکه از یکی از احادیث مرتبط با آن ارائه می دهد:

۱. کاشانی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۹۱.

«مسیح بر گذرگاهی باریک در سرزمین مقدّس که "أفیق" نام دارد فرود می‌آید. جنگ‌افزاری در دست دارد که با آن با دجال می‌جنگد، صلیب را متلاشی و کنیسه‌ها و کلیساها را ویران می‌سازد و آن هنگام که مردم در نماز صبحگاهی هستند وارد بیت‌المقدّس می‌شود. امام یک قدم عقب می‌رود اما عیسی(ع) او را به جلو می‌فرستد و با اقتدا به دین محمد(ص) پشت سر وی به نماز می‌ایستد. گذرگاه باریک که أفیق نام دارد اشاره به هیئت ظاهری است که عیسی(ع) در آن تجسّم می‌یابد. سرزمین مقدّس اشاره به مادهٔ پاکی دارد که جسم او از آن به وجود می‌آید. جنگ‌افزار کنایه از صورت قوّت و قدرت است که به آن ظاهر می‌شود و کشتن دجال با آن جنگ‌افزار اشاره به غلبهٔ وی بر زمام‌دار جبارگمراه‌کننده است که در زمان وی خروج می‌کند. شکستن صلیب و ویران کردن کلیساها و کنیسه‌ها اشاره به برچیدن ادیان گوناگون است. ورود او به بیت‌المقدّس اشاره به وصول وی به مقام ولایت ذاتی، در حضرت الاهیة، است که مقام قطب می‌باشد. حضور مردم در نماز صبحگاهی اشاره است به همبستگی و اتفاق پیروان محمد و پایداری‌شان بر توحید، هنگام طلوع صبح قیامت کبرا، با طلوع نور خورشید وحدت. عقب رفتن امام اشاره به آن است که در آن زمان از برتری مرتبه‌ی عیسی بر همگان، به علّت قطب‌بودنش، آگاه است. عیسی(ع) او را دوباره به جلو می‌فرستد. اقتدا و پیروی عیسی از او بنابر شریعت محمدی اشاره به متابعت وی به تصدیق دین برگزیده و عدم تغییر شرایع دارد. هر چند توحید دیداری و احوال قیامت کبرا را بر ایشان خواهد گفت. این همه وقتی است که، چنان‌که در حدیثی آمده، مهدی همان عیسی بن مریم باشد ولی اگر مهدی غیر از عیسی باشد، ورود عیسی به بیت‌المقدّس، رسیدنش به محل شهود است نه مقام قطب و آن امام که یک‌گام به عقب برمی‌دارد مهدی است. و همانا با این که قطب زمان است به پاس

ادب فردی که صاحب ولایت است نسبت به کسی که صاحب نبوت است یک گام عقب می‌رود. و عیسی او را مقدم می‌دارد زیرا از تقدّم او در نفس الامر و واقع، چون قطب است، خبر دارد. و نماز خواندن عیسی پشت امام براساس شریعت محمدی، اقتدا به اوست برای فیض بردن ظاهری و باطنی از او. والله اعلم.^۱

تصلیب

قشیری

قشیری درباره تفاسیر سنتی آیه ۵۵ سوره آل عمران در مورد رهایی عیسی از دسیسه‌های یهود به دست خداوند سخن نمی‌گوید، در عوض او فقط بر معنای باطنی متمرکز می‌شود:

«هنگامی که خداوند فرمود: "ای عیسی، من روح تو را به تمام بگیرم"، اشاره به آن است که من تو را از خودت برمی‌گیرم و تو را از خودت قبض می‌کنم و تو را از صفات بشری بالا می‌برم و از اراده‌ات به کلی پاکت می‌کنم تا به وسیله خود ما خالص برای ما شوی و اختیاری از خودت برایت نماند و افاضه تولی بر تو مداوم خواهد بود.»^۲

در فصل دوازده دیدیم که رازی و بیضاوی هر دو به اختصار به این تعبیر اشاره کردند و رازی آن را به ابوبکر واسطی نسبت داد. آنچه به طور ضمنی فهمیده می‌شود این است که عیسی (ع) ارتباط خاصی را با خداوند یافت که به قبض (برگرفته شدن) او توسط خداوند توصیف شده است. از فعل عربی "قَبَضَ" مفهوم به چنگ گرفتن با دست افاده می‌شود. در اصطلاح اهل طریقت قبض

۱. کاشانی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، صص ۵۱-۴۵۰.

۲. قشیری، لطائف الاشارات، ج ۱، صص ۵۸-۲۵۷.

اصطلاحی تقریباً تخصصی به معنی "فشرذگی" است که باتوجه به آن فرد کاملاً به خدا وا گذاشته می شود. قشیری ظاهراً به این امر به عنوان معنای باطنی آنچه که در هنگام عروج جسمانی عیسی(ع) به ملکوت روی داد، نمی اندیشد. برعکس، او به حال عرفانی نظر دارد که عیسی(ع) را در نشأه زندگی زمینی اش به سوی خود کشیده، زیرا او در ادامه می گوید که به دلیل همین صفت بود که احیاء مردگان جزو مقامات عیسی بود. او هم چنین شرحی دیگر و نسبتاً متفاوت از آنچه که در برگیرنده این حال بود، ارائه می دهد:

«و گفته می شود که رب، قلب وی را از دیدن غیر خود و از مشاهده امثال و آثارش در همه احوال و اطوار پاک کرد.»^۱

در تفسیر آیه ۱۵۷ سوره نساء، قشیری دو روایت سنتی را در مورد این که چگونه خداوند هیأت عیسی(ع) را بر چهره فرد بدلی منعکس ساخت که به جای وی مصلوب شد، به طور خلاصه شرح می دهد. بنابر روایت نخست کسی که به عیسی(ع) خیانت کرد به هیأت او درآمد. براساس روایت دوم یک فرد داوطلب به هیأت او ظاهر شد. قشیری از قدرت قبول یا دلیل عقلی برای انتخاب میان این دو روایت اقدامی نمی کند، در عوض معنای باطنی هر دو روایت را بیرون می آورد. نتیجه اخلاقی روایت فرد خائن به عیسی(ع) در این ضرب المثل خلاصه شده است: "چاه مکن بهر کسی، اول خودت دوم کسی".^۲ و اما در مورد روایت فرد داوطلب: اگر کسی صبورانه کل مصائبی را تحمل کند بی نصیب از پاداش الهی نخواهد بود.^۳ به علاوه قرآن مشتمل بر وعده ذیل است: "آنان که به خدا ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم

۱. قشیری، همان، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. من حفر برأ لآخیه وقع فیها.

۳. لَمَّا صَبَرَ عَلَى مَقَاسَاةِ التَّلْفِ لَمْ يَعدَمِ مِنَ اللَّهِ الخَلْفَ.

گذاشت" (سوره کهف: ۳۰).

باتوجه به این امر قشیری درباره سرنوشت فرد داوطلب این نظر را متذکر می‌شود: زمانی که خداوند عیسی (ع) را به مقام "زُلفی" بالا برد روح مردی که او را نجات داده بود به مقام "قرب" عروج کرد.^۱

این نظریه نسبتاً باطنی است اما دو نکته در آن وجود دارد که باید مورد توجه قرار دهیم. نخست این که در کاربرد قرآنی کلمه "زُلفی" به خدا (مقایسه شود با سوره ملک: ۲۷) معانی ضمنی ایجابی کمتری نسبت به "قرب" به "او" دارد. احتمالاً قشیری می‌خواهد ما نتیجه بگیریم که فرد داوطلب بی‌درنگ در بهشت به مقام عیسی (ع) دست یافت و "یکی از مقربان" (مقایسه شود با آل عمران: ۵۴) شد. درحالی که موقتاً به عیسی (ع) مرتبه پایین تری اعطا شد. دوم این که، قشیری از مشخص کردن این که آیا عیسی (ع) مجبور به عروج جسمانی شد یا خیر اجتناب می‌ورزد. به هر حال، از آن جا که او اظهار می‌کند روح مردی که عروج کرد فرد داوطلب بود، موجب می‌شود که ما خود نتیجه‌گیری کنیم.

کاشانی

کاشانی هنگام تفسیر آیه ۵۴ سوره آل عمران با ارائه "تطبیق" در مرتبه روان‌شناسی معنوی فرد آغاز می‌کند. احساس عیسی (ع) از کفر مطابق با احساس قلب نسبت به تضاد قوای معنوی در نفس اقاره است. درخواست وی از یاران، با نیاز قلب به قدرت معنوی برای یاری کردن او در رو آوردن به خدا برابر است. مریدانی که به یاری او همت گماردند با بهترین بخش و خالص‌ترین قوای معنی نفس اقاره منطبق هستند. "آنها مکر کردند" یعنی او هام و خیالات در کشتن قلب،

۱. قشیری، همان، ج ۲، ص ۸۳.

و آن را با انواع فریبندگی‌ها ملاک ساختند، "و خدا مکر کرد" یعنی با دلایل عقلی و براهین قاطع بر تخیلات و شکاکیت‌های ایشان غلبه کرد و عیسی را، یعنی قلب را، به ملکوت بالا برد و شبیه او را بر نفس اماره القا کرد به طوری که جنایت ایشان بر آن واقع شد. «والله خیر الماکرین».^۱

کاشانی احتمالاً همچنان به "تطبیق" می‌اندیشد زمانی که ادامه می‌دهد: چون مکر او غالب شد، خداوند به عیسی [قلب] گفت: «همانا تو را به تمام برمی‌گیرم». یعنی تو را به سوی خود قبض می‌کنم از میان ایشان «و تو را به سوی خود بالا می‌برم»، یعنی به ملکوت در قرب خود.^۲

او در این خصوص باز ادامه می‌دهد: و اما تأویل بدون تطبیق آن است که آنان با فرستادن کسی در پی قتل عیسی، فریب خوردند پس صورت جسمانی‌ایی که مظهر عیسی روح الله(ع) بود، به صورت حقیقت عیسی بر ایشان مشتبه شد، پس او را عیسی پنداشتند و کشتند و به دار آویختند، درحالی که خداوند او را به سوی آسمان چهارم بالا برد، برای این که روح وی از روحانیت خورشید لبریز بود و آنها از جهل خویش نمی‌دانستند که همانا روح الله را ممکن نیست کشته باشند.^۳

و هنگامی که عیسی(ع) به یقین به حال خود قبل از عروج آگاه شد، به یاران خویش فرمود: (همانا به سوی پدر آسمانی خود و شما می‌روم) (مقایسه کنید با انجیل یوحنا، ۱۶:۱۶) یعنی از عالم فساد پاک می‌شوم و به روح القدس که بخشنده صور و فیض دهنده عالم ارواح و کمالات است اتصال می‌یابم، به مرتبی‌ایی که خلق را با دم الهی می‌پروراند تا شما را از فیض او بهره‌مند کنم.^۴

۱. کاشانی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، صص ۱۹۰-۱۸۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۹۰.

۳ و ۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۱.

کاشانی پس از تفسیر جزء به جزء آیه ۵۵ سوره آل عمران، بدون این که پیرامون آیه ۱۵۷ سوره نساء سخنی بگوید آن را کنار می‌گذارد، اما درباره آیه ۱۵۸ سوره نساء چنین می‌گوید: «و بالا بردن (رفع) عیسی علیه السلام، اتصال روح وی به عالم علوی هنگام جدایی از عالم سفلی است؛ و وجود او در آسمان چهارم، اشاره به فیضان منبع روح او است، روحانیت فلک خورشید است که به منزله‌ی قلب عالم است و مرجع آن و آن روحانیت نوری است که آن فلک را به معشوقیت خویش به حرکت درمی‌آورد و شعاع نور خود را بر نفس آن فلک، مستقیماً می‌تاباند تا به حرکتش درآورد.»^۱

معجزات

قشیری

قشیری در خصوص نشانه‌های خارق‌العاده عیسی (ع) کم‌سخن گفته است. او آنها را دقیقاً به مثابه نمونه‌های چشمگیر و خیره‌کننده می‌پذیرد و می‌داند که علاوه بر معجزاتی که در قرآن شرح داده شده است، معجزات دیگری نیز به او نسبت داده‌اند. او ظاهراً به‌طور خاصی تحت تأثیر احیای مردگان عیسی (ع) قرار گرفته است. اما آیا عیسی این معجزه را کرد یا خدا آن را برای او انجام داد؟ در واقع قشیری این سؤال را مطرح نمی‌کند. از منظر وی تمایز میان آن دو به مسائل علمی مربوط می‌شود. عیسی از اراده و خواست خود خالی شده بود و کاملاً تحت اراده الهی قرار گرفته شده بود که احیای مردگان به دست وی آشکار شد. اما اگر به‌خاطر این نیروی متعالی نبود، چنین رویدادهایی غیرممکن بود.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۹۶.

کاشانی

این که کاشانی نیز معتقد بود این معجزات به راستی حقیقی بودند از تفاسیر وی پیرامون حکایت قرآنی در مورد این که چگونه موسی جادوگران را در مصر شکست داد (سوره اعراف: ۴۱ - ۱۰۴) آشکار است. در آن جا او متذکر می شود که انبیا با نشانه هایی فرستاده شدند که هر کدام مخصوص به دوران هایی است که در آن زندگی می کردند: در دوره موسی(ع) جادو غلبه داشت همان طور که در دوره محمد(ص) فصاحت و بلاغت و در زمان عیسی(ع) طب غالب بود. اما، در جایی دیگر او بر معنی باطنی معجزات متمرکز می شود و آیه ۴۹ سوره آل عمران را به قرار ذیل تعبیر می کند:

«همانا برای شما خلق می کنم» با تربیت و تزکیه و حکمت عملی از «گیل» نفوس که مستعد اما ناقص است، به هیأت پرنده هایی که از شدت شوق به سوی «قدس» پرواز می کنند. «پس در آن می دمم» از دم علم الهی و نفس حیات حقیقی به تأثیر مصاحبت و تربیت «پس پرنده ای می شود» یعنی نفس زنده که به بال شوق و همت به سوی حق به پرواز در می آید. «و نایبای مادرزاد را شفا می دهم» که از نور حق محجوب و چشم بصیرت وی هرگز گشوده نشده است که نه خورشید صورت الهی را دیده نه نوری به چشمش خورده و اهل وی هرگز به سرمه نور هدایت آشنا نشده اند. «و سپس» را که نفس معیوب به بیماری رذالت و عقاید فاسد و حب دنیا و آلودگی شهوت است به طب نفوس شفا می دهم. «و زنده می کنم» مردگان جهل را به حیات علم به اذن خداوند»^۱.

تعبیر وی از آیه ۱۱۰ سوره مائده بسیار شبیه به هم است اما چند نکته قابل توجه نیز به آن اضافه شده است، برای مثال او عبارت «به اجازه من» را بدین معنی

۱. کاشانی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، صص ۸۸-۱۸۷.

تعبیر می‌کند: «به اجازه من» یعنی به علم و قدرت من، و ممکن ساختنم آن را با تجلی دادن صفات حیات و علم و قدرت خویش.^۱ وی گوید که عیسی (ع) مردگان «جهل را از قبور بدن و زمین نفس بیرون می‌آورد».^۲

مفهوم باکرگی

قشیری

تعبیر قشیری پیرامون داستان مریم عمدتاً محدود به معنای ظاهری می‌باشد. او برای مثال می‌گوید که خداوند مریم را بر زنان عالم برتری بخشید به این معنی که او تنها زنی بود که کودکی را بدون داشتن پدر به دنیا آورد و برای این او زنی یگانه بود زیرا هیچ زنی همانند او نبود و هرگز هم نخواهد بود.

کاشانی

کاشانی که به تفصیل درباره مفهوم باکرگی بحث می‌کند از هیچ کوششی دریغ نمی‌کند تا چگونگی چنین واقعه‌ای را که محتمل بود شرح دهد. در شرایط طبیعی، بارداری بدون ترکیب نطفه زن و مرد در رحم صورت نمی‌گیرد. او به ما می‌گوید که مزاج مرد بسیار گرم‌تر از مزاج زن است و نیروی آن که موجب منعقد شدن می‌شود نسبتاً قوی‌تر است چنان‌که مایه پنیر در مقایسه با پنیر.^۳ بر همین قیاس، مایع زن تمایل بیشتری به منعقد شدن دارد. لذا زمانی که این دو جمع آیند یکدیگر را کاملاً تکمیل می‌کنند و جنین شکل می‌گیرد. حال اگر بنیه زن قوی و طبیعت جگر وی داغ باشد، مایعی که از کلیه راست ترشح می‌شود بسیار گرم‌تر از

۱. همان، ج ۱، ص ۳۵۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳. در متن عربی کلمه "شیر" به کار برده شده است.

مایعی است که از کلیه چپ ترشح می‌شود. اگر آنها در رحم به هم برسند و طبیعت رحم نیز به دلیل پرهیز و جذب قوی باشد، ترشح کلیه راست می‌تواند نقش نطفه مرد را ایفا کند که در نتیجه زن باردار می‌شود. به هر حال هیچ یک از این موارد رخ نمی‌دهد مگر چیزی در ابتدا موجب ترشح مایع تولیدمثل شود. به گفته کاشانی، به این دلیل روح خداوند به صورت انسانی متناسب در برابر مریم ظاهر شد. این روح اشتیاق وی را برانگیخت اما تأثیر آن بسیار قوی تر بود و در نتیجه نطفه وی به داخل رحم سرازیر شد و کودک به وجود آمد.^۱

با انحراف کاشانی از موضوع و سوق دادن مطلب به سوی فیزیولوژی ممکن است به نظر بیاید که او عالم بی‌باکی بود که قداست مریم او را بیش از حد هراسان نکرده است. اما تفاسیر آیه‌های ۱۷-۱۶ سوره مریم که قبل از منحرف شدن از موضوع مطرح شده است دال بر این است که این امر حقیقت ندارد:

«مکان شرقی، مکان عالم قدسی است به دلیل اتصالش به روح القدس هنگامی که مجرد بود از ممکنات طبیعی و جایگاه و همراهان قوای نفسانی و طبیعی "حجایی" که مریم از آنها (اهل خود) خود را در آن پنهان برد، محدوده قدسی بود که برای اهل عالم نفس به واسطه حجاب صدر ممنوع است، چیزی که غایت درک علم قوای مادی و منتهای سیر آن است و اگر با تجرد خویش به عالم قدسی ارتقا نیافته بود، ممکن نبود روح القدس به سوی او فرستاده شود.»^۲

به علاوه، کاشانی در تفاسیر خود پیرامون آیات ۳۴ و ۴۷ سوره آل عمران نشان می‌دهد که مفهوم باکرگی مناسب زندگی روحانی است. در شرایط طبیعی «همان‌گونه که جسم در ولادت مادی خود در رحم مادر از نطفه پدر به وجود

۱. کاشانی، همان، ج ۲، صص ۱۳-۱۲.

۲. کاشانی، همان، ج ۲، صص ۱۲-۱۱.

می‌آید، شکل‌گیری قلب در ولادت حقیقی در رحم استعداد نفس از دم شیخ و معلم حاصل می‌شود و این آن ولادتی است که عیسی به آن اشاره دارد هنگامی که می‌گوید: هر که دو بار زاده نشود به ملکوت آسمان‌ها راه نیابد». [انجیل یوحنا، ۳:۳]^۱

اما در مورد مریم این امر متفاوت بود: «مریم گفت، خدای من از کجا مرا پسری تواند بود...؟» روح از بارداری خویش و به دنیا آوردن فرزند بدون این که دست بشری به او رسیده باشد، به عبارت دیگر، بدون ارشاد شیخ و بدون تربیت از سوی یک معلم فانی، متعجب می‌شود. این معنای باکرگی وی می‌باشد. «او گفت، این چنین کار البته خواهد شد. خداوند هر چه بخواهد می‌آفریند.»^۲ او با جذبه و تجلی کسی را برمی‌گزیند که می‌خواهد به او مقام قلب را اعطا می‌کند بی آن که مجبور به پیروی از نشانه یا ارشاد معنوی باشد.

نتیجه

به طور کلی، مفسران صوفی می‌پندارند که تفاسیر سنتی برداشت صحیحی از معنای ظاهری قرآن را در اختیار می‌گذارند. در واقع، ما مشاهده کرده‌ایم که هر از گاهی آنها شرحی عرفانی از جنبه‌های خاص تفاسیر سنتی ارائه می‌دهند تا شرحی از خود متن قرآنی. برای مثال قشیری پیرامون معنای باطنی حکایات مربوط به تشبه هیأت عیسی (ع) هر یک بدل یک تعبیر باطنی ارائه می‌دهد. اما، گاهی برعکس، آنها ظاهراً با تفاسیر سنتی هماهنگ نیستند. قشیری حدیثی را که منزلت مریم را نسبی می‌داند، نادیده می‌گیرد و می‌گوید که او به مفهوم مطلق،

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۰؛ انجیل عیسی مسیح، انتشارات آفتاب عدالت.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۸۷.

یگانه است، نظری که مشاهده کرده‌ایم در جایی دیگر به یک عالم معتزلی، به نام جبّائی نسبت داده شده است. به علاوه او یک تفسیر باطنی از آیه ۵۵، سوره آل عمران در چهارچوب "قبض" ارائه می‌دهد که با شرح متداولی که آن را به رهایی عیسی(ع) از مهاجمان یهودی وی توسط خداوند مربوط می‌سازد، نمی‌تواند مطابقت داشته باشد. کاشانی با تنزل دادن تعبیر قشیری به مرتبه تطبیق در برابر این مسأله خود را کنار می‌کشد. مع‌هذا، اگرچه او ارتباط میان آیه ۵۵ سوره آل عمران و آزاد کردن عیسی(ع) توسط خداوند را حفظ می‌کند، ظاهراً به حمایت از این عقیده که هیأت ظاهری جسم عیسی(ع) بود که به صلیب کشیده شده نه روح وی، از نظریه بدل صرف نظر می‌کند.

برای روشن ساختن این که تا چه حد مفسران صوفی وارث سنت تفسیر باطنی بودند تحقیقات بسیاری نیاز است. به هر حال، فراهم کردن برخی اطلاعات فعلی پیرامون آن امکان‌پذیر است. گرایش کلی تفسیر کاشانی آشکارا از تفسیر قشیری متفاوت است و پیوستگی اندکی میان این دو است. با این وصف، نشانه‌هایی دالّ بر این وجود دارد که هر دو نویسنده مرهون پیشینیان خود بودند. اگر توصیف رازی صحیح باشد، تفسیر قشیری از آیه ۵۵ سوره آل عمران از ابوبکر واسطی در طی یک قرن قبل نشأت گرفته است. بحث کاشانی پیرامون معجزات عیسی(ع) شبیه بحث اخوان‌الصفا است و او درخصوص این احتمال که اشتیاق مریم باید به منظور وقوع بارداری پیدا می‌شد از ابن عربی تأسی می‌جوید. همچنان‌که انتظار می‌رود، کاشانی نیز به طور اجمال شیوه حکمت ابن عربی را اختیار می‌کند.

کاشانی ظاهراً در مسیر فهم معنوی سه مرحله اساسی را در نظر دارد: نخستین مرحله فنای افعال است و شامل تسلیم خود به خداوند در فهم این امر است که همه افعال از اوست. این "مقام نفس" است و عموماً از طریق رعایت شریعت توسط

همه مؤمنان قابل حصول است. مرحله دوم فنای صفات است و با مراقبه حقیقی و جدا شدن از صفات فردی به منظور کسب صفات الهی توصیف می‌شود و آن "مقام دل" است. همان‌طور که مشاهده کرده‌ایم، این مقامی است که به مریم در هنگام عزلت عطا شد و همچنین مقامی است که عیسی در طی عروج به آن نایل شد زمانی که به "دل عالم" که نام دیگر آن "نفس ناطقه کلی" است متصل شد. در کیهان‌شناسی معنوی کاشانی عالم نفس ناطقه کلی، "عالم ملکوت" نامیده می‌شود؛ روح القدس (جبرئیل) و ملائیک دیگر در آنجا به سر می‌برند که توسط آنها خداوند امور آسمان و زمین را در اختیار دارد. سومین و آخرین مرحله فنای ذات است و این "مقام روح" است که به "مقام نهایی کمال" و "جایگاه نظر"، "کمال حقیقی" و "فنا فی الله" نیز معروف است. این مقامی است که محمد (ص) در هنگام معراج به آن نایل شد اما عیسی (ع) تا روز رستاخیز به آن دست نخواهد یافت.

اگر تحلیل فوق‌الذکر صحیح باشد، شناخت کاشانی از سخنان عیسی (ع) پیرامون تولد دوباره و رجعت به سوی پدر کاملاً با تفسیر مسیحیت از آنها متفاوت است. او آنها را به مرحله میانی فهم معنوی مرتبط می‌سازد، مرحله‌ای که عیسی (ع) و پیروانش بدون اسلام نمی‌توانند به فراسوی آن ارتقا یابند. ملکوت آسمان با عالم پادشاهی برابر و "پدر" که عیسی (ع) به سوی او باز می‌گردد، عنوان جبرائیل در نظر گرفته می‌شود. با این همه جالب توجه این است که کاشانی باید از متون مسیحی استفاده کرده باشد. در نهایت ممکن است تعبیر وی از معجزات نیز برگرفته از مسیحیت باشد زیرا با اشاره به انجیل یوحنا که در آن شفای مردی که کور مادرزاد بود و زنده کردن ایلعاذر از اشارات تلویحی نمادین برخوردارند، این معجزات به کشف و حیات نوین مربوط می‌شوند. به هر حال، این تفسیر با عالم رمزی قرآن سازگار است، آن‌جا که گفته می‌شود: «کافران کورند» (بقره: ۱۸) و از ضلالت خود بر نمی‌گردند.

نگاهی به زندگی و عرفان قدیسه ترزا

بخش علی قنبری^۱

مقدمه

اولیای ادیان و عارفان در بسط زندگی معنوی سهم عمده‌ای داشته‌اند. عارفان مسیحی نیز در این حوزه نقش به‌سزایی ایفا کرده‌اند. عارفانی چون آگوستین،^۲ و اکهارت^۳ از شاخص‌ترین آنان هستند. در رده‌های بعدی می‌توان به عارفان به‌نامی چون ترزا آویلا^۴ اشاره کرد که در بسط و گسترش آموزه‌های عرفانی نقش قابل توجهی داشته‌اند، اما حوزه فعالیت این قبیل عارفان عمدتاً به عمل عرفانی محدود می‌شود، هرچند در تفسیرهایی که از آثار وی به عمل آمده، رگه‌های عرفان نظری را می‌توان جست. اکنون پس از گذشت بیش از پنج قرن از مرگ ترزا، آثارش مورد توجه و اقبال صاحب‌نظران عرفان و اهل تأمل واقع شده

۱. دانشجوی دوره دکتری رشته ادیان و عرفان.

2. Saint Augustine

3. Meister Eckhart

4. Teresa of Avila

است و افراد زیادی به ترجمه و شرح آنها اهتمام ورزیده‌اند. ویلیام جیمز^۱ فیلسوف و روان‌شناس و استیس^۲ فیلسوف و دین‌پژوه او آخر قرن بیستم از این دسته‌اند. جیمز در کتاب اصناف تجربه دینی^۳ و استیس در کتاب عرفان و فلسفه فصل‌هایی را به ترزا و تجارب عرفانی او اختصاص داده‌اند. این مقاله نیز مقدمه‌ای است بر معرفی اجمالی زندگی و آثار وی.

زندگی‌نامه

قدیسه ترزا آویلائی که نام اصلی‌اش ترزا د ثیذا اهومدا^۴ است، متولد ۲۸ مارس ۱۵۱۵ در آویلای اسپانیا و متوفی به ۴ اکتبر ۱۵۸۲ در آلباد ترمس^۵ است. وی در سال ۱۶۲۲ تقدیس یافت^۶ و مسیحیان در ۱۵ اکتبر هر سال یاد او را گرامی می‌دارند. در سال ۱۹۷۰ پاپ ژان پل ششم او را جزو صاحب‌مسلمان مسیحی شمرد. او اولین زنی بود که به این مقام نایل آمد، بنابراین می‌توان گفت که او از راهبان معروف اسپانیایی و یکی از بزرگ‌ترین عرفا و زنان مذهبی کلیسای کاتولیک و نویسنده متون کلاسیک معنوی و مؤسس "اصلاح کرملی"^۷ است که در تاریخ این طریقه، طریقه ریاضت و مراقبه جدیدی را پدید آورد و

1. William James

2. Walter Trance Stace

3. *The Varieties Of Religious Experience*

4. Teresa de Cepeda y Ahumada

5. Alba de Tormes

۶. در مسیحیت کاتولیک از قدیم رسم بر این بوده است که افرادی که در دوران حیاتشان از نظر کلیسا در رابطه با قدیس بودن یا نبودن، وضع مرددی داشتند یا در زمان زندگی‌شان قدیس بودنشان محرز نشده بود، پس از گذشت مدت زمانی طولانی، کلیسا او را قدیس معرفی می‌کند. ترزا نیز در تاریخ یاد شده مقدس شمرده شد.

7. Carmelite Reform

پابره‌نه بودن را جزو اعمالی قرار داد که راهبان باید بدان تن می‌دادند. قدیس ترزا در کتاب زندگی نامه خود نوشت که آن را در اواخر عمرش تکمیل می‌کرد، به بیان فضایل والدین و بستگانش پرداخته است و از آنان به عنوان افرادی متدین، بافضیلت و خداترس یاد کرده است. او اصرار دارد که بگوید که اگر خود فردی شرور نبود، می‌توانست از این خانواده استفاده بهتری برای تکامل روحی خود بکند، اما این شرارت‌ها مانع از دستیابی وی به چنین موقعیتی شد. ترزا از چند مورد به عنوان شرارت نام برده است: داشتن رابطه با پسر عموها و دل‌سپردن به یکی از بازدیدکنندگان از دیر هر چند برای مدت کوتاه.^۱

به هر حال ترزا در زندگی خود علاقه خاصی به داستان‌های قهرمانان و شهیدان نشان می‌داد و نهایتاً نیز به غایت شیفته آنها شد. نقل است که در سن هفت سالگی به همراه برادرش رُدِریگو^۲ تصمیم به فرار به سوی آفریقا گرفتند تا در آنجا به دست مراکشی‌ها به شهادت برسند. اما مسافت زیادی را از خانه طی نکرده بودند که یکی از عموهایشان آنان را به نزد مادر مضطرب و نگران‌شان برگرداند. اما ترزا و برادرش دست بردار نبودند، از این جهت تصمیم گرفتند که خلوت‌نشینی را تجربه کنند، از این رو اتاق‌هایی از سنگ ساختند تا در داخل آنها در خلوت زندگی کنند.^۳ به این ترتیب مشاهده می‌شود که ترزا از همان اوان کودکی به حیات عرفانی علاقه‌مند بود. البته علاوه بر این، مرگ مادرش که در چهارده سالگی او اتفاق افتاد نیز در این زمینه تأثیر به‌سزایی داشت: «به محض اینکه دانستم با از دست دادن او (مادر) متحمل چه خسران عظیمی شده‌ام، بسیار

1. *Lives of saints*, P. 361.

2. Rodrigo

3. *Ibid*, P. 358.

رنجور شدم و به دنبال تصویری از بانوی مقدّس بودم و با اشک و زاری از او التماس کردم تا افتخار بدهد و مادر من باشد [مرا به فرزندی خود بپذیرد].^۱ پس از مدّتی ترزا علاقه‌مند شد که بدون فوت وقت، به یکی از دیرهای محلّ زندگی خود برود و تعلّل در این امر را جایز نمی‌دانست، برای این که احساس می‌کرد که تعلّل، باعث ضعیف شدن اراده او خواهد شد. از این رو مخفیانه به "صومعه تجسّم مسیح"^۲ وابسته به گروه کزّملی^۳ در خارج از شهر آویلا رفت و درخواست پذیرش کرد. از آنجا که ترزا به پدرش سخت علاقه‌مند بود دل‌کندن از او بسیار جانکاه می‌نمود، لذا به یاد آن دوره نوشت: «به یاد می‌آورم که... هنگام ترک خانه پدری‌ام آن‌چنان حس تند و شدیدی داشتم که بسان رنج و عذاب لحظه مرگ بود، گویی تمام استخوان‌هایم تا حدّ تگّه پاره‌شدن، کشیده می‌شدند... هرگز تا به حال چنین عشقی نسبت به خدا در وجودم احساس نکرده بودم، عشقی که تمام محبّت، عشق و علاقه من نسبت به پدرم و همه دوستانم را تحت الشعاع قرار داده بود.»^۴

ترزا بعدها که آثار ارزشمندی نوشت، توانست در فرهنگ و ادبیات اسپانیا اثرگذار باشد و در حوزه عرفان جزو صاحب‌نظران کلاسیک به‌شمار آید. اهمیّت او در فرهنگ اسپانیا از چند جهت بوده است: یکی از این جهت که وی با وجود آن که به لحاظ نظری، مباحث جدیدی در عرفان نظری مطرح نکرد، اما در حوزه

1. Ibid, 359.

2. The Convent of the Incarnation

۳. کزّملیان سلسله‌ای از راهبان درویش مسلک بودند که خود را به معتکفان ساکن قلّه کزّمل در فلسطین قرن ششم منتسب می‌کردند. این سلسله در سال ۱۱۵۶ م. با تأسیس دیری در آن مکان، موجودیّت خود را اعلام کرد. راهبان این سلسله در هلند و اسپانیا سکنی گزیده بودند و به سه گروه تقسیم شدند: Plassmann Thomas, *The Lives of Saints*, New York, 1954. P.360

4. *Lives of Saints*, P. 360.

عرفان عملی تجربه‌هایی به دست آورد که درخور اهمیت بوده است. البته این سخن بدان معنا نیست که او هیچ وقت سخنی در خصوص مباحث نظری عرفانی نگفت. با نگاه به آثارش به‌ویژه قلعه درون می‌توان پرداختن او را به معرفت‌شناسی عرفان در ضمن بیان حالت‌های معنوی - عرفانی خود و عارفان تجربه‌گرای عرفانی را دید. این تجربه‌ها به قدری اهمیت داشته است که برخی از صاحب‌نظران با الهام از آنها به دیدگاه‌های جدیدی در عرفان نظری دست یافته‌اند. جنبه دیگر اهمیت او این بود که ترزا عرفان عملی را در حوزه دین‌داری احیاء کرد، به گونه‌ای که می‌توان گفت وی دین را عرفانی و عرفان را دینی کرد. درباره مرگ ترزا باید به این نکته اشاره کنیم که از اوان میانسالی به بیماری خاصی مبتلا بود و همیشه از آن رنج می‌برد و چهار سال پس از ورود به دیر کزامل (۱۵۳۹ م) حاد شد.^۱ البته این بیماری باعث نشد تا از ادامه کارهای دیر و رهبری جنبش اصلاح، دست بردارد و با وجود آن که هم بیمار بود و هم سن بالایی داشت (۶۵ سال)، حتی از تأسیس دیر نیز خودداری نکرد. دهه آخر عمر ترزا با شدت بیماری وی همراه بود، اما در دو سال از این دهه، حال او رو به بهبودی گذاشت و توانست کارهای زیادی انجام دهد. بالاخره ترزا سه سال آخر عمرش را از آن بیماری شدید رنج برد و در ۶۷ سالگی هم به سرطان رحم مبتلا شد و در ۴ اکتبر ۱۵۸۲ دار فانی را وداع گفت.

نقل است که پیش از مرگش وقتی از او پرسیدند که در کدام محل مایل هستی دفن شوی؟ با سادگی تمام جواب داد: «اگر مایل باشم در همین جا (اشاره به دیر)؛ آیا آنها (مخالفان) از قرار دادن قطعه زمینی در اختیار من (به‌عنوان قبر) دریغ

1. Smart, Ninian, "Teresa of Avila", *Encyclopedia of philosophy*, Vol. 8 (London, 1972) P. 94.

خواهند کرد؟» آن‌گاه برخاست و آیین مذهبی به جای آورد و گفت: «خدای من، اکنون وقت آن است که به دیدار هم نایل شویم». سپس در آغوش یکی از همراهانش چشم از جهان فرو بست.

نظریات و تجربه‌های عرفانی ترزا

حقیقت آن است که ترزا در خانواده‌ای معنوی و دین‌دار و خدامحور به دنیا آمد و در چنین فضایی تربیت یافت و این تربیت در چگونگی شکل‌گیری شخصیت او تأثیر به‌سزایی گذاشت و ریشه‌های معنویت‌گرایی او را باید در همان تربیت اولیه جست‌وجو کرد. اما از آنجا که او در دو سنت معنوی زیست کرده است، لذا نظریات سلوک عرفانی او نیز متأثر از دو سنت یهودی و مسیحی بوده است.^۱ زیرا ترزا در ابتدا یهودی بود ولی به مسیحیت گرایش پیدا کرد. البته شواهد و قراینی در دست است که او از اندیشه‌های اسلامی نیز تأثیر پذیرفته بود، چون خانواده‌اش در محله‌ای مسلمان‌نشین سکونت داشت و آثار مسلمانان به‌سهولت در اختیار او قرار می‌گرفت. مضاف بر این که در عرفان خویش سخت تحت تأثیر معنویت و روش یسوعیان و فرانسیسی‌ها و عرفان یهودی به‌ویژه عرفان قباله است.^۲

ترزا وقتی مراحل اولیه زندگی معنوی را پشت‌سر گذاشت و تجارب قابل ملاحظه‌ای در سلوک عملی حاصل کرد، در یافته‌های خود تأملی ژرف کرد و به توصیف استادانش محصول تأملاتش را در دو کتاب یعنی زندگی‌نامه و قلعه درون به‌نگارش درآورد. موضوع کتاب زندگی‌نامه دعا و نیایش است و قلعه درون

1. King, Ursula, *Christian Mystics* Routledge, New York and London 2004, P. 149.

2. *Christian Mystics*, PP. 149-150.

عشق عارفانه. ترزا مراحل چهارگانه سیر و سلوک عرفانی را به آبیاری باغی تشبیه کرده است که باغبان می‌تواند به چهار صورت یا چهار مرحله آن را آبیاری کند.

مرحله اول: در این مرحله باغبان با بهره‌گیری از قدرت بازوان خود، از چاه آب می‌کشد و باغ را آبیاری می‌کند. این روش راهی دشوار برای آبیاری است. سالک در این مرحله خداوند را با تأمل و تعمق و فهم و ادراک می‌خواند، در عین این‌که از گناهان بزرگ پرهیز کرده، آسایش و شادمانی درونی را احساس می‌کند، اما از عشق محروم است و از دیدگان او اشکی جاری نمی‌شود تا تسکین‌بخش دردهایش و التیام‌بخش رنج‌هایش باشد.

مرحله دوم: در این مرحله باغبان علاوه بر توانمندی‌های فردی‌اش، از ابزاری بهره می‌جوید که در اختیارش نهاده شده است. باغبان در این مرحله تنها از دلو و چاه استفاده نمی‌کند، بلکه چرخ در اختیار دارد که می‌تواند نیروی او را مضاعف کرده و از صرف تمام امکانات باغبان جلوگیری کند تا بتواند در سایر موارد نیز از انرژی خود بهره‌برد. "چرخ چاه" در واقع نماد برخی از الطاف الهی است که نصیب او شده است. سالک در این مرحله و در سایه عنایات خدا امکان پرداختن به نیایش سکوت را پیدا می‌کند. مراد از نیایش سکوت، توجه نفس به خدا است و نیازی به نیایش با صدای بلند نیست. در این نیایش قوای طبیعی نفس به سکون رسیده ولی قوای ذهنی و فکری هم‌چنان فعال است.

مرحله سوم: در این مرحله سالک به هیچ وجه وابسته به کوشش‌های خود نیست و رنج و مشقتی تحمل نمی‌کند، باغبان با بهره‌گیری از آب رودخانه‌ای که در باغ جاری است، آن را آبیاری می‌کند. تعبیر نمادین این مرحله آن است که برخی از قوای سالک از کار می‌افتد و سالک به وصال خدا نایل می‌آید.

مرحله چهارم: در این مرحله باغ نه با آب چاه، نه با آب چاه به کمک دلو و نه با آب رودخانه، بلکه با آب باران سیراب می‌شود. روح سالک در این مرحله به عشق شریک‌سوز می‌رسد و تمام قوا و نیروهای نفسی و ذهنی و قلبی او از کار می‌افتد؛ او در دست‌های پر توان خدا قرار گرفته و اوج می‌گیرد.^۱

نظریه دیگر ترزا به "قلعه‌های هفت‌گانه" معروف است که در کتاب قلعه درون مطرح شده است. ترزا در این نظریه نیز از تمثیل و استعاره استفاده کرده است، اما تمثیل او در اینجا کاملاً بشری است. وی با بهره‌گیری از رابطه عاشقانه میان دو نفر، نظر خود را توضیح داده است. او سالک را به منزله کسی می‌داند که چشمش به جمال زیبارویی افتاده است. هفت عمارت واقع شده در قلعه درون، در واقع بیان چگونگی پشت سر گذاشتن فراق و رسیدن به وصال است؛ عمارت‌های هفت‌گانه این قلعه به قرار زیر است:

۱. در عمارت^۲ اول، سالک توانایی دفع مزاحم‌های طبیعی را کسب می‌کند و در سایه نیایش، اذن دخول به عمارت را دریافت می‌کند. ولی هنوز امکان گفت‌وگو با خدا را کسب نکرده است.

۲. عمارت دوم عمارتی است که واردشوندگان به آن، طلب رفتن به مراحل بالاتر را در جان و دل دارند. در واقع در این مرحله دعوت خدا را که طلب را پدید می‌آورد، می‌شنوند و بدان پاسخ مثبت می‌دهند.

۳. در عمارت سوم روح در سایه توبه و عبادت به درجه‌ای از کمال معنوی رسیده است، ولی مرحله نهایی نیست و خطرات هم‌چنان وجود دارد.

۴. در عمارت چهارم، نفس از تفضلات و از عنایات خداوند بهره‌مند

1. *Life of Teresa of Jesus*, Ch, XI. PP.127-133.

2. Mansion

می‌شود.

۵. در عمارت پنجم، نفس آن قدر تعالی پیدا می‌کند که جرأت خواستگاری از محبوب را می‌یابد.

۶. عمارت ششم، عاشق و معشوق برای مدتی با هم زندگی می‌کنند و سالک می‌تواند به وصال معمولی برسد؛ در نتیجه دروازه‌های دنیای دیگر به روی او باز می‌شود و عشقی پدیدار می‌گردد. وقتی چنین عشقی به اوج خود رسید، سالک فانی و حیات حسی او را کد شده و نفس از انجام هر عملی باز می‌ماند.^۱

۷. عمارت هفتم وصال دائمی است که عاشق و معشوق همانند آمیختن دو شمع فروزان، با هم درمی‌آمیزند. به بیان دیگر عاشق به همسری دائمی معشوق درمی‌آید و همه چیز فراهم می‌شود که عشق او (داماد) پرشور و شوق‌تر شود.^۲ این عمارت بیان‌کننده تحقق وصال کامل یا ازدواج عرفانی عاشق و معشوق است. خداوند خود را در تمام هستی‌اش به عاشق نشان می‌دهد.^۳

ترزا بر این باور است که اگر خدا نخواهد، وصل امکان‌پذیر نخواهد شد. پس باید خدا دست آدمی را بگیرد و او را به تعالی برساند. چرا که از نظر ترزا بدون عنایت خدا چیزی تحقق نمی‌یابد. کسی این سخن را فهم می‌کند که تجربه‌ای را پشت سر گذاشته باشد. درست است که در روند این تجربه‌ها، همه قوا از کار می‌افتند، اما ماحصل از کار افتادن آن، فهم ژرفی است که به او عنایت می‌شود، به گونه‌ای که می‌تواند در یک محدوده زمانی کوتاه، بیشتر از آن چیزی بفهمد که

1. Father Ermanno, "The degree of Teresian Prayer" *Saint Teresa of Avila*, (ed) Father Thomas and Father Gabriel, Dublin, Clonmore and Reynolds 1963, P. 96.

2. *Interior Castle*, P. 115.

3. Father Ermonno, art, cit, P. 98.

ما با تلاش‌های بشری خود در طول یک سال آن را فهمیده‌ایم.^۱ از این عبارات روشن می‌شود که ترزا حتی تعلیق حواس و فاهمه را نیز نتیجه لطف خدا می‌داند. وقتی تجارب ترزا مکرر شد، او به بیان آنها پرداخت. همین امر باعث مخالفت‌هایی شد و برخی او را به بیماری روانی متهم کردند و بعضی نیز رفتارها و تجارب او را شیطانی دانستند. ترزا برای اثبات نظرات و یافته‌های خود، با افراد زیادی مشورت کرد و در نهایت توانست آنها را نسبت به صحت یافته‌های خود متقاعد سازد.^۲ به علاوه بعضی دیگر نیز تمرین نیایش روزانه گریگور کبیر را به او تکلیف کردند.^۳ خلاصه آن که در اثر مقاومت‌ها و استدلال‌های ترزا، رهبران کلیسا نهایتاً به حقانیت سخنان ترزا اعتراف کردند و دست آخر این که پاپ گریگور پانزدهم او را ستود.

اقدامات اجتماعی ترزا

قدیس ترزا علاوه بر راهنمایی راهبان و سالکان عرفان، در حوزه اجتماع نیز اقدامات زیادی انجام داد. اهم اقدامات عملی ترزا را در حوزه ساخت و ساز دیرهای متعدّد و اصلاح ساختار مدیریتی آنها می‌توان خلاصه کرد. ترزا در سال ۱۵۵۸ به تجدید حیات کزمل در مورد رعایت و توجه به ریاضت همت گماشت که در قرن‌های ۱۴ و ۱۵ دچار فترت شده بود. یکی از موارد این اصلاح به حوزه محتوای ریاضت‌ها و تجارب مربوط می‌شد که عبارت بود از این که راهبان سکوت و ترک گفتار را وارد سیر و سلوک خود کنند. به هر حال ترزا به دنبال ایجاد اصلاحات در دیرهای وابسته به فرقه کزملی،

1. Cf. *Life*, ch 1.

2. *Lives of Saints*, P. 362.

3. *Lives of Saints*, P. 362.

سرانجام در آگوست سال ۱۵۶۲ به همراه چهار راهب دیگر، اجازه تأسیس دیر جدیدی را دریافت کرد. او در آویلا دیر راهبان بدون کفش کرمیت را تأسیس کرد. واژه "بدون کفش"^۱ به طرز صحبت کردن و پیاده رفتن یا رفتن با کفش سندنل (کفش بی رویه) اشاره دارد.

دیر اصلاح شده ترزا در آویلا، به قدیس جوزف^۲ اهدا شد و راهبانی که در آنجا زندگی می کردند، از دیر اصلی کرمیت فرمان می بردند که نسبت به دستورهایی "دیر تجسم عیسی" معتدل تر بود. حضور در این دیر مستلزم یک سلسله آیین سخت تر از آیین نظام مربوط به دیر مانند روزه داری و خاموشی بوده است.^۳

آثار ترزا

ترزا آثار زیادی نوشته است که از میان آنها مجموعه ای بالغ بر ۴۴۵ صفحه باقی مانده است. این مجموعه شامل چهار اثر منشور برجسته و مجموعه رساله های کوچک، شعر و تعدادی نامه است. به طور مجزا آثار وی عبارتند از:

۱. قلعه درون؛^۴ ترزا این کتاب را در سال ۱۵۷۷ م. نوشته است و از نظر عرفانی مهم ترین اثر ترزا به شمار می رود. ترزا در این اثر، چنان که گفته شد، مراحل هفت گانه سیر و سلوک عرفانی را در قالب هفت عمارت توضیح داده است. ضمن این که در آن به بیان حالت های عرفانی خود پرداخته، چگونگی

۱. تعبیر مشهور در تصوّف اسلامی، کلمه عربی "حافی" به معنای پابرهنه است که لقب پسر از ارادتمندان حضرت کاظم (ع) بود.

2. Saint Joseph

3. Rohrbach, art. cit.

4. *Interior Castle*

وقوع، تمییز و تشخیص حالت‌های عرفانی ناشی از درک حضور خدا از سایر مشاهدات توضیح داده است.

۲. زندگی‌نامه خودنوشت^۱ ترزا در این کتاب، زندگی‌نامه خود را به تصویر کشیده است و در طی آن علاوه بر این که از زندگی خانوادگی سخن به میان آورده، نیایش‌های چهارگانه را نیز توضیح داده است. به علاوه ترزا در این اثر، از نیایش سکوت و نیایش وصال و از امری و رای آنها به نام "صعود و عروج روح" به تفصیل سخن گفته است.

۳. راه کمال^۲ ترزا این کتاب را در سال ۱۵۶۷ م. به منظور راهنمایی راهبان‌ش به نگارش درآورده است. موضوع اصلی این کتاب، توضیح عشق به خدا است. به گفته ترزا، خداوند هیچ خواسته‌ای را بدون پاداش نمی‌گذارد حتی در این دنیا. اما تنها به کسانی که به او عشق می‌ورزند تفضلات بیشتری عنایت می‌کند. اگر ما به او عشق بورزیم، قدرتی پدید می‌آورد که پیامد آن، عشق ورزی خداوند به ما و یکی شدن او در عشق ما است.^۳

۴. بنیادها^۴ ترزا در این کتاب، اقدامات خود را در حوزه ساختن دیرها توضیح داده است.

۵. رساله‌های کوچک و اشعار و نامه‌ها؛ اینها نیز مجموعه‌های کوچک ترزا است که در بخش آخر مجموعه آثار وی آمده است.

در باب اهمیت آثار ترزا همین بس که در زمره آثار کلاسیک عرفان

1. *Autobiography of Teresa of Avila*

2. *Way of Perfection*

3. Father Sean O'Riordan, "The Influence of St. Teresa of Avila on St. Alphonsus Ligouri", *Saint Teresa of Avila*, (ed) Father Thomas and Father Gabriel, P. 24.

4. *Foundations*

مسیحیت محسوب شده است و بی شک جزو آثار برجسته مسیحیان در حوزه عرفان است.^۱

درباره شیوه نگارش وی باید گفت که او سخت تحت تأثیر آگوستین و گریگور کبیر بوده است. اعترافات آگوستین و مجادلات گریگور کبیر کتاب‌هایی اند که ترزا هم آنها را مطالعه کرده و هم بارها به آنها رجوع می‌کرد. اگر به این کتاب‌ها اندک نظری بیفکنیم متوجه می‌شویم که نویسندگان آنها در بیان عقاید و اندیشه‌ها و خواسته‌های خود، از ضمیر اول شخص بهره می‌جستند. ترزا نیز همین روش را در آثارش به کار برده است. تا قرن دوازدهم زندگی‌نامه‌نویسی خودنوشت (ترجمان احوال) جز برای آگوستین روش معمولی برای نوشتن نبود و پس از آن هم نمونه‌های آن نادر بوده است، اما این روش همگانی‌ترین روش نوشتن در عصر پس از رنسانس بوده است. ترزا نسبت به اصلاح‌طلبی در دین حساس بود. او از بروز بدعت‌های جدید در دین هراس داشت و این امر سخت آزارش می‌داد. بیشتر توجه او معطوف به فهم بدعت‌گزاران نبود، بلکه نسبت به این نکته حساسیت داشت که کاری کند که از طریق توصیه آنها به نیایش، از خطرات بدعت آنها را محافظت نماید.^۲

ترزا به اعتراف خودش یک الهی‌دان دوره دیده آکادمیک و نویسنده حرفه‌ای نبود، از این جهت در آثارش آشفتگی و تکرار مکررات زیادی به چشم می‌خورد؛ چنان‌که در قلعه درون چنین نوشته است: «من احساس نمی‌کنم که پروردگار، روحیه یا علاقه انجام آن (نوشتن) را به من داده باشد. از این جهت این کارها را به‌طور مکانیکی انجام می‌دهم؛ همانند پرنده‌ای که آموزش داده می‌شود

1. Rohrbach, art. cit, P. 405.

2. Teresa of Avila, *Life*, P. 54.

تا سخن بگوید.»^۱ یعنی می‌خواهد بگوید من نویسنده حرفه‌ای نیستم و نیز با علاقه و اختیار خود اقدام به نوشتن نمی‌کنم، بلکه به خواست و سفارش راهنمایانم این کار را انجام می‌دهم.

علاوه بر این ترزا در نوشتن از روشی بهره می‌جوید که نویسنده در طی آن خود را از آنچه که هست کم‌تر نشان می‌دهد. این روش را در زبان لاتین روش خودفراوشانه^۲ یا تخفیف نفس می‌نامند که پیش از ترزا رایج بوده است. نویسندگان این قبیل آثار این روش را معمول می‌دانستند تا فروتنی خود را نشان دهند. در واقع این امور بیشتر به سبک نگارش و اخلاق فروتنانه او مربوط است تا ضعف عقلانی یا ناتوانی در بیان مقاصد خود، مضاف بر اینکه ترزا با سرعت می‌نوشت و هیچ‌وقت در نوشته‌هایش تجدیدنظر نمی‌کرد. نتیجه این نوع نگارش و رویکرد، آن شده است که مطالب وی در عین اینکه شورانگیز و گفتارگونه است، گاه دارای اشکال نوشتاری می‌باشد. موضوع اصلی نوشته‌های او تجارب عرفانی است؛ تجاربی زنده که برایش رخ می‌داد و درحین آن که از انجام کارهای روزمره غفلت نمی‌کرد، مثلاً به جاهای مختلف می‌رفت، با مردم ارتباط داشت و کارهای سخت را به انجام می‌رساند.^۳

طبق گزارش خود او در کتاب زندگی‌نامه، خواندن این کتاب‌ها علاقه او را به داستان‌های سلحشوران تشدید کرد. او حریصانه جذب این داستان‌ها و رمان‌ها شد و تصوراتش را درباره داستان‌های جدید اسپانیایی که اغلب به عصر حماسه مربوط بود، تمرین می‌کرد و ذهن خود را با اعمال سلحشوران و پادشاهان و اشراف پر می‌کرد. ترزا این شوق و علاقه را از مادر جوانش آموخته است که

1. Ibid, P. 54.

۲. Depeccatio در زبان لاتین به معنای تخفیف دهنده است.

3. Ibid, PP. 54-55.

می‌گوید: «مادرم به کتاب‌های سلحشوران عشق می‌ورزید». ترزا نیز کتاب‌های مادرش را می‌خواند: «من به خواندن این کتاب‌ها عادت کردم... تصوّر می‌کردم که اختصاص دادن ساعت‌های زیادی از شبانه‌روز به خواندن این آثار، اشتباه نبود؛ اگرچه مجبور بودم آنها را از پدرم پنهان کنم. بنابراین من به‌طور فوق‌العاده به کتاب‌هایی که به آنها باور داشتم جذب شدم و جز به‌دست آوردن کتاب جدیدی از این دست، هرگز چیزی مرا آرام نمی‌کرد».^۱

1. *Life*, PP. 55-56.

فهرست منابع

۱. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران، سروش، ۱۳۷۵).
۲. ناس، جان. بی، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).
۳. جیمز، ویلیام، نهان‌گرایی، "مجله قبسات"، ذبیح‌الله جوادی، سال اول شماره ۲، (تهران ۱۳۷۵).
4. Rohrbach, Peter T, "*Teresa of Avila*", *Encyclopaedia of Religions* ed Mircea Eliade. Vol, 13 (NewYork, 1993).
5. Smart, Ninian, *The World's Religions* (Cambridge University Press, 1989).
6. Smart, Ninian, "*Teresa of Avila*", *Encyclopaedia of Philosophy*, Vol, 8, (London, 1972).
7. James, Wiliam, *The Varieties of Religious Experience* (NewYork; the Modern Library, 1902).

8. Teresa of Avila, *the life of Teresa of Jesus*, Translated and Edited by E.Allison Peers, (New York, 1991).
9. Teresa of Avila, *Interior Castle*, (Britain, 1995).
10. Plassmann, Thomas, *Lives of Saints*, (NewYork, 1954).
11. Father Ermanno, "*The degrees of Teresian Prayer*", *Saint Teresa of Avila* (ed.) Father Thomas and Father Gabriel, (Dublin, Clonmore and Reynolds, 1963).

هنرهای اسلامی و مسیحی قرون وسطی در آثار تیتوس بورکهارت^۱

فیلیپ فور

ترجمه امیر نصری

تیتوس بورکهارت (۱۹۰۸-۱۹۸۴) در آثاری که به قلمرو هنر مقدس به طور کلی و هنر اسلامی به طور خاص اختصاص داده است، مکزراً به تطبیق میان هنر اسلامی و هنر مسیحی قرون وسطی می پردازد. اصل و نسب، تعلیم و تربیت و پیشینه خانوادگی او به تبخّر و معرفت عمیقش نسبت به سنت های هنری مغرب زمین از روزگار باستان تا دوران ما منجر شده بود. سیر معنوی و فکری اش او را به سوی هنر اسلامی سوق داده و از این موهبت برخوردار ساخته بود تا حلقه

۱. برگرفته از:

Philippe Faure, "Islamic and Christian Medieval Arts in Works of Titus Burckhardt", Translated by Patrick Laude, in *Sophia*, Volume 5, Number 2, Winter 1999.

[این مقاله توسط پاتریک لود (Patrick Laude) از فرانسه به انگلیسی ترجمه شده است. هم چنین استاد گرامی جناب آقای دکتر شهرام پازوکی ترجمه را با متن انگلیسی مقابله کردند و نکات دقیقی را گوشزد نمودند-م.]

اتصال میان شرق و غرب باشد. او یکی از نادر شخصیت‌های روزگارش بود که قادر بود تا با تبخّری یکسان به بحث در باب سنت‌های هنری متفاوت بپردازد. می‌توان اذعان نمود که بورکهارت بی‌آن‌که به نفی صورت‌های هنری شرق و شرق دور بپردازد، بخش اصلی نوشته‌هایش در باب هنر مقدّس را به هنرهای سده‌های میانه غرب و اسلام اختصاص داده است و به تألیف مقالات و کتاب‌هایی پرداخته که برخی به اسلام و غرب در دوران قرون وسطی و برخی به مطالعات کلی‌تر و عمومی‌تری اختصاص دارد. نمی‌توان این امر را نادیده انگاشت که وی معمولاً در مواردی به مقایسه میان هنر این دو عالم می‌پردازد که حتی انتظار آن نیز نمی‌رود. بی‌تردید در آثار یک متخصص تاریخ یا فلسفه هنر بسیار به‌ندرت یافت می‌شود که در کتابی تحت عنوان شارتر و پیدایی کاتدرال^۱ [کلیسای جامع] به هنر اسلامی یا در کتابی تحت عنوان هنر اسلام^۲ به صورت‌های هنری سده‌های میانه اشاره کند. (اگرچه نگارنده به استقصای جامعی در این باب نیز نپرداخته است.)

هدف مقاله حاضر تلاش برای ترسیم مقدمات، جوانب و رؤس مطالب این تطبیق در خصوص هنر مقدّس است، از آن حیث که بورکهارت به‌عنوان یکی از پیشروانی محسوب می‌شود که خلاقیت‌اش را در آن حیطه آزمود.

مبانی معنوی

تیتوس بورکهارت برخلاف مورخان هنر روزگارش هنگام بحث در باب صورت‌های هنری، خود را به این امر محدود نمی‌سازد که بر تأثیرگذاری میراث

1. Chartres and the Birth of the Cathedral

2. *Islamic Art*

فرهنگی یا سبک‌شناسانه [سنت‌های ماقبل] بر فلان شیوه یا بهمان بیان هنری اصرار نماید. وی همچون بسیاری از نویسندگان سنت‌گرا نسبت به نگرش تاریخی و معرفت حاصل از آن برای موضوع مورد مطالعه بی‌اعتنا نیست. با این حال، هنگام بهره‌مندی از نگرش تاریخی چنان محتاطانه عمل می‌کند که از رهیافت بنیادین‌اش انقطاعی حاصل نشود، این رهیافت شامل صورت‌های هنری‌ای است که به ساختار درونی وحی وابسته‌اند، [این صورت هنری] خواه [از آن] اسلام یا مسیحیت باشد و خواه [از آن] هندوئیسم یا بودیسم. همچنان که وی در کتاب هنر اسلام^۱ می‌نویسد، مطالعه و بررسی هنر می‌بایست «کمابیش ما را به فهم عمیق محاسن و فضایل معنوی یا واقعیات موجود در بنیان کلّ کیهان و عالم انسانی» سوق دهد. تبیین این رهیافت، روشن و آشکار است: «پیدایی هنر مقدّس بر طبق برونی ساختن نهفته‌ترین امور موجود در سنت است، از این حیث ارتباط نزدیکی میان هنر مقدّس و باطنی‌گرایی وجود دارد».^۲ بورکهارت برای تفهیم بهتر منظورش از تصویر شیمیایی بسیار تکان‌دهنده‌ای بهره می‌گیرد که از تبلور یک محلول کاملاً اشباع شده به دست آمده است، تصویری که به نحو حیرت‌انگیزی بیان‌کننده ارتجالی بودن، قاعده‌مندی و تجانسی است که با ظهور و بروز هنر مقدّس مرتبط است.

این توجه مداوم بورکهارت نسبت به رابطه عمیق میان ساختار وحی با هنر مقدّس به او یاری رساند تا به نحو مستدلّی نشان دهد که در هر سنتی نظام سلسله مراتبی هنرها وجود دارد و اینکه این نظام سلسله‌مراتبی در مورد اسلام و

1. *Art of Islam: Language and Meaning*, London: World Islam Festival Trust, 1976.

2. *Ibid.*, PP. 27-28.

مسیحیت کاملاً عکس یکدیگرند. هنر فیگوراتیو^۱ در سنت مسیحی نقشی کاملاً محوری و اساسی دارد و بیانگر ارزشی است که نسبت به انسان و طبیعت قائل است، در حالی که در اسلام از نازلترین مقام برخوردار است و حتی رأی به حرمت آن داده‌اند.^۲ همین غیاب تصویر، شرایط مناسبی را برای دیگر بیان‌های هنری به‌ویژه صور هندسی، عینی و غیرشخصی فراهم آورد. در عالم اسلام به‌جای هنر فیگوراتیو، هنرهای خوشنویسی در مرتبه نخست و معماری در مرتبه بعدی محوریت دارند. بورکهارت بر این واقعیت اصرار دارد که سلسله مراتب مخصوص به‌هنرها در مسیحیت و اسلام، مبتنی بر تمایز میان کتاب مقدس و قرآن است. کتاب مقدس مجموعه‌ای از نصوص داستانی و تاریخی است که می‌توان آن را به‌صورت تصویر برگرداند، در حالی که نص قرآن "کلام الهی" است و بازنمایی آن بدون نوشتار مقدس و استعمال رمزهای آوایی ناممکن است.

همچنین بورکهارت نشان می‌دهد که رابطه میان هنر انتزاعی و فیگوراتیو نمی‌تواند در اسلام و مسیحیت یکسان باشد. "هنرهای دکوراتیو"^۳ با توجه به کاربردهای آن، در سنت مسیحی نقشی جنبی و حاشیه‌ای دارند؛ در حالی که در عالم اسلام نقشی محوری و اصلی دارند، و در مواردی به‌کار می‌روند که در جامعه

۱. Figurative Art: هنری که آنچه را در طبیعت موجود قابل مشاهده است به‌صورت واقعی یا حتی به‌صورت تغییر یافته یا کژنمایی به تصویر درآورد؛ منتها این امر نمی‌بایست به‌از دست رفتن چارچوب کلی موضوع مورد تقلید منجر شود. هنر فیگوراتیو مترادف هنر بازنمایانگر و در مقابل هنر انتزاعی است. این اصطلاح به‌صورت هنر تصویری، هنر پیکرنا و مواردی از این دست به فارسی ترجمه شده است اما هیچ‌کدام وافی به مقصود نیستند، از این لحاظ اصل آن را نقل کردم-م.
2. "Les catégories de l'art islamique", in *Lumières Spirituelles de l'Islam, Connaissance des Religions*, n. 53-4, janvier-juin 1998, PP. 1-10.

۳. Decorative Arts: به‌خاطر تمییز این اصطلاح از اصطلاح بعدی به نقل اصل آن پرداختم چراکه هر دو در زبان فارسی به هنر تزئینی ترجمه می‌شوند و در این متن چنان‌که از ادامه مقاله برمی‌آید، دارای تمایزات ظریفی هستند-م.

مسیحی هنرهای فیگوراتیو جایگاه دارند. کاربرد هنرهای دکوراتیو [در اسلام] برای دگرگونی ماده صلب و سخت است تا از طریق نظمی موزون، عدم توهم بصری و با استعمال نور بدان شرافت بخشد. بنابراین صحیح تر است که از "هنر تزئینی" ^۱ سخن بگوییم.

اسلیمی نه تنها برای مسلمانان مجالی برای ایجاد هنری بدون تصاویر است بلکه شیوه کاملی برای محو نمودن تصویر یا امور نفسانی متناظر با آن است، در عین حال طریقی برای تکرار موزون برخی دستورالعمل‌های قرآنی مبنی بر زایل نمودن دلمشغولی‌های نفسانی بر فلان یا بهمان خواهش و خواست است. در اسلیمی هرگونه تجدید خاطرات شخصی به واسطه تداوم ماریپیچی بی پایان از میان می‌رود.^۲

این [نقوش] مکرر، خطوط سیال و قرینه‌سازی تزئینی شکل‌های برجسته و مجوّف، مؤید آن تأثیرپذیری است. [در این مقام] هر امری روح را به رها ساختن از امور نفسانی و غوطه‌ور شدن در مقام وجود محض یعنی به خودش دعوت می‌کند.

بورکهارت بر محدودیت‌های دیدگاه مورخان هنر تأکید دارد، آنان غالباً بر تأثیرات بیرونی و بیگانه بر هنر اسلامی اصرار بیش از اندازه دارند، درحالی که این تأثیرگذاری‌ها، نظام سلسله‌مراتبی هنرها را که از مقطع زمانی مشخصی به بعد در اسلام همانند مسیحیت یکسان باقی مانده است، متأثر نساخت. در عین حال بورکهارت با کشف حجاب از هماهنگی عمیق میان یک صورت بیانی خاص و پیام معنوی‌ای که شالوده آن را تشکیل می‌دهد، قادر به روشن ساختن مشخصه هنر اسلامی و مسیحی بود.

1. Ornamental art

2. *Sacred Art East and West*, Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1967.

ثمرمند بودن تقابل‌ها و تطابق‌های تاریخی و جغرافیایی

این تطبیق صرفاً در مقام تمایز غیرقابل تحویل نیست. بورکهارت همچنین قادر به یافتن نقاط دقیق تلاقی و قلمرو وسیعی بود که سنت‌های اسلامی و مسیحی با زبان‌های صوری مختلف با یکدیگر مواجه می‌شوند، او قادر بود تا از این تقابل‌های زمانی و مکانی بهره برد و هنگام بحث به واسطه فضل و نبوغش توجه یکسانی به آن‌ها داشته باشد.

در حوضه معماری یکی از تطبیق‌هایی که توسط بورکهارت بسیار بسط و گسترش یافت در خصوص نحوه آرایش و چینش کلیسا و مسجد برای ایجاد فضای موردنیاز برای امور عبادی است که این امر مشخصه بارز هنرهای موردنظر می‌باشد. کلیسا دارای مرکزی عبادی یعنی فضایی دارای سلسله‌مراتب و پویاست که زمان را به مکان بدل می‌سازد؛ درحالی که مسجد دارای هیچ مرکز مقدسی نیست بلکه به جای آن به سمت مکه قرار دارد که [همین امر سبب شده تا] به جای عمق از حیث عرض و طول بسط و گسترش بیابد.

مکان در معماری اسلامی فرد را به پیشرفت و ترقی که یک امر ایستاست، دعوت نمی‌کند. [بلکه فرد را] در حالت تعادل و وقار «مجدوب حضور فراگیر زمان حال [وقت] می‌سازد».^۱ در راستای این تفاوت مفهومی در معماری مسلمین است که می‌توان به فهم دگرگونی‌ها یا استفاده معماران اسلامی از فضای موجود در [کلیساهای] بازلیک^۲ مسیحی نائل آمد.

[در آثار بورکهارت] مسأله تأثیر و تأثرات غالباً طرح نمی‌شوند بلکه

1. *Art of Islam*, P. 59.

۲. Basilica: ساختمانی مستطیل شکل با تالار وسیع راهرودار که توسط رومیان برای امور اداری، قضایی و مالی ساخته می‌شد. بعداً نخستین کلیساها را طبق الگوی آن ساختند؛ و از این رو کلیساهای اولیه بازلیک نام گرفتند-م.

به‌عنوان اشاراتی جالب توجه بیان می‌گردند. این امر محتمل است که شکل محراب مرهون تأثیرپذیری از محراب کلیسای قبطی باشد اما بورکهارت این مسأله تاریخ هنر را از طریق طرح بحث رمزپردازی "مغار عالم"^۱ و مکان دل، تعالی می‌بخشد. این مأمن و ملجأ با مکانی از معبد مرتبط است که در آن جا مریم مقدس عزلت‌گزیده و توسط فرشتگان اطعام می‌شود. این ارتباط مابین مریم و محراب، ما را به شباهت و مماثلت میان کنج عبادت و [مقام] دل رهنمون می‌شود: «در [مقام] دل است که روح با کره سکنی می‌گزیند تا به خداوند توسل جوید؛ در این مقام است که به نحو معجزه‌آسایی اطعام داده می‌شود، این امر متناظر با فیض [الهی] است.» شکل محراب نیز می‌تواند یادآور این آیه قرآنی برای فرد باشد:

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل او چون چراغ‌دانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه‌ای است و آن آبگینه چون ستاره‌ای درخشنده؛ از روغن درخت پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری، افروخته باشد؛ روغنش روشنی بخشد، هرچند آتش بدان نرسیده باشد. چه نوری افزون بر نور دیگر. خدا هرکس را که بخواهد بدان نور ره می‌نماید و برای مردم مثل‌ها می‌آورد، زیرا بر هر چیزی آگاه است.^۲

سوره نور (۲۴) آیه ۳۵

برخلاف این مورد، در تحلیل جالب توجه بورکهارت از هنر مغربی اسپانیا، پرسش از تأثیر و تأثر به قوت خویش باقی است.^۳ حقیقتاً این موضوع به‌نحو قابل‌تحسینی مناسب و درخور آن است. به‌عنوان مثال بورکهارت در صفحات

1. Cave of the world

۲. برگرفته از ترجمه عبدالمحمد آیتی - م.

۳. در کتاب خویش فرهنگ مغربی در اسپانیا.

Moorish Culture in Spain, Middlesex: Perennial Books, 1967.

آغازین کتابش نشان می‌دهد که معماری مسجد قرطبه تحت تأثیر طاق ضربی^۱ کلیسای سیولچر مقدس اهلِ تورس دل ریو^۲ در ناوارا پدید آمده است و معماری مسلمانان و مسیحیان در دوران گوتیک راه‌حل‌های متعددی را برای حدّ فاصل میان گنبد نیم‌کروی و [بدنه] چهارگوشه را یافته است. او بن‌مایه‌های مغربی را تحت تأثیر کاتدرال پیو - ان - وُله^۳ می‌داند و بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که معماری رومانسک و گوتیک متأخر، خود را با برخی عناصر مغربی در اسپانیا وفق داده‌اند. علاوه بر این هنرهای مغربی و گوتیک نیز در استفاده از بن‌مایه‌های هندسی اشتراک داشتند.

در محلّ تلاقی تاریخ و تفکر کلامی - فلسفی، پرسش از تصویر است که منجر به تطبیق میان سنت اسلامی و مسیحیت ارتدوکس می‌گردد. بورکهارت [در این باره] به نقل روایات معدود برجای مانده از سیره پیامبر اسلام [ص] و بیانیه شورای دوم نقیه (۷۸۷ م) در باب نقش شمایل یا تصاویر مقدس می‌پردازد:

بیانیه شورای جامع کلیسا در قرن هفتم، شکلی از نیایش مریم مقدس را مطرح نمود؛ بدین خاطر که وی تنها فردی بود که جوهر انسانی‌اش را به فرزند خداوند بخشید و از این حیث او را ملموس ساخت. این احترام به اولیا و مقدسین یادآور حرکت پیامبر اسلام [ص] است که دستانش را بر روی شمایل نقاشی شده از مریم [س] و عیسی [ع] در داخل کعبه قرار داد و از آن حفاظت نمود.^۴

1. Vault
2. Holy Sepulcher of Torres del Rio
3. Puy - en - Velay
4. *Art of Islam*, P. 68.

این اشاره [پیامبر اسلام (ص)] مؤید احترام اسلام به شخص مریم [س] و مقام والای اوست، هم‌چنین می‌تواند بیانگر تفاوت میان مقام و مرتبه نقاشی و تصاویر مسطح (شمایل) از یک طرف و تصاویر نامشروع یا اصنام سه‌بعدی (مجسمه‌ها) از طرف دیگری باشد.

بورکهارت تأکید می‌کند که این اشارت پیامبر [ص] بدون توجه به نظام معنوی اسلام نمی‌تواند به حلیت بازنمایی مریم مقدّس در فقه اسلامی منجر شود، لیکن عرفای مسلمان معنای باطنی آن را تشخیص داده‌اند و حکم به مشروعیت شمایل در زمینه و بستری خاص داده‌اند. ابن عربی در کتاب فتوحات المکّیه توجیه عمیقی را در باب شمایل‌نگاری مسیحی مطرح می‌کند: «بیزانسی‌ها بدین خاطر در بسط و گسترش نگارگری کوشیدند که فردانیت عیسی مسیح [ع] همچنان‌که در تصویر او بیان می‌شود به تمرکز بر وحدت مطلقه الهی یاری می‌رساند.»^۱

بورکهارت، در نهایت، تفسیر صائبی را از احادیث پیامبر اتخاذ می‌کند به این شرح که مهم‌ترین مسأله برای پیامبر تحریم مقاصد بت‌پرستی و تظاهر هنرمندان به تقلید از خالق الهی است. از این رو صرفاً ناتورالیسم نفی شده است و مجسمه‌سازی و نگارگری مجازند ولی باید در محدودهٔ «سبک و شیوه اسلاف باشند».

همچنان‌که بورکهارت متذکّر می‌شود در عالم اسلام هنر خوشنویسی از همان جایگاه و مقام محوری‌ای برخوردار است که هنر شمایل [نگاری در مسیحیت]. «از طریق هنر کتابت است که تصاویر در کنار خط قرار می‌گیرند».^۲ نگارگری ایرانی به واسطهٔ فضای تخت (مسطح) و بدون توهم بصری یا تصنعی به گونه‌ای به ترسیم مناظر دنیوی می‌پردازد که یادآور بهشت و عالم انوار است. چنین مدّعیایی را نیز می‌توان در باب هنر عصر گوتیک در مغرب زمین، خصوصاً با عطف نظر به

1. *Art of Islam*, P. 69. Cf. *Les illuminations de la Mecque (al - Futûhat al - Makkīya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997.

2. *Art of Islam*, P. 72.

مینیا تورهای مکتب فلاندر^۱ مطرح نمود. در واقع همچون عالم اسلام، در سنت مسیحی قرون وسطی نیز رابطه میان خط و نقاشی چندان از یکدیگر دور نیست. بورکهارت به تمایز موجود در تصاویر دینی کلیسای رومی و کلیسای شرقی [بیزانسی] اشاره نمی‌کند که این امر ما را به مباحث دیگری رهنمون می‌سازد.

نخست می‌بایست خاطر نشان سازیم که در کتاب مقدس که فصل الخطاب و مرجعی متعالی است، تصاویر، کارکردی مشخص دارند، اما به‌عنوان اموری ثانوی و فرعی باقی می‌مانند. پاپ گریگوری کبیر در نامه‌اش به اسقف سیرنوس اهل مارچلا، که سندی بنیادین برای نگرش کلیسای روم در قرون وسطی در باب تصاویر دینی است، در باب کاربرد تصویر متناسب با نوشتار تأکید می‌کند، علی‌الخصوص در مورد ژانر ادبی historia یعنی تذکره قدسی مسیح و شهداء. این تذکره می‌بایست به صورت نقاشی، بازنمایی شود و به مؤمنان عرضه گردد. علاوه بر این، ادراک تصویر همچون خوانش نص مقدس به فهم یاری می‌رساند؛ و مشاهده تصویر برای آنان که سواد خواندن نصوص را ندارند (illiterati)^۲ جایگزین [خوانش متن] می‌گردد. بنابراین تصویر همانند نوشتار کارکردی اقناعی دارد؛ آنان که قادر به خواندن نیستند مرهون داستان‌های مصوری هستند که با نگرستن بدان تربیت و تزکیه می‌شوند. همچنین این شیوه تعلیمی ما را به

۱. Flemish: نام سرزمینی در همسایگی هلند و مشتمل بر بلژیک و ولوکزامبورگ کنونی و بخشی از شمال فرانسه. در نقاشی و کتاب‌آرایی دارای سنت بسیار غنی‌ای بوده و هنرمندان بزرگی را پرورش داده است - م.

2. *Patrologie latine*, t. 77, col. 1128 - 1130 and MGH, *Epistolae* II, X, 10, Berlin, 1957, PP. 269 - 272:

«آنچه را که نوشتار به مردمان باسواد اعطا می‌کند، می‌بایست نقاشی به مردمان امی‌ای که قابلیت مشاهده دارند، عرضه دارد. از این طریق آنان که با حروف آشنا نیستند می‌توانند به مطالعه بپردازند. بالأخص برای بت‌پرستان، نقاشی کارکردی همچون قرائت [نص] دارد.»

علو و تعالی روح دعوت می‌کند و منجر به پرستش خدای تعالی می‌گردد. بورکهارت تأکید می‌کند که اسلام و مسیحیت در حوضه هنرهای دکوراتیو دارای پیشینه تاریخی غنی‌ای از بن‌مایه‌ها، سرشت هندسی و حیات موزون هستند که دستاوردهای هنری این دو عالم را تغذیه نموده است. علاوه بر این او نشان می‌دهد که آنان در زمینه تزئینات از خلاقیتی نبوغ‌آمیز، به صورتی که در هنر انتزاعی دوران باستان و قرون وسطی موجود است، برخوردار بودند. هنر "اسلمی"، چکیده‌نمایی^۱ اشکال گیاهی (تاک، برگ کنگری، درختان خرما) به صورت حلزونی و قوس‌های متناوب همچون استحاله آثار اسلاف باستانی نمایان می‌شود. از حیث زمانی این ظهور و نمود با استعمال بن‌مایه‌های هنرهای جزیره‌نشینان برتانی و ایرلندی (مثل پیچ و تاب‌ها، حلزونی تودرتو،^۲ ابر و بادهای سه‌لتی،^۳ صلیب شکسته،^۴ ...) هم‌زمان است. در شمال اروپا ماده اولیه تزئین، چکیده‌نمایی حیوان است، در حالی که در اسلام چکیده‌نمایی گیاه از چنین کارکردی برخوردار است. البته این تشابهات به نحو دقیق‌تری، فی‌المثل با مشاهده اوراق کتاب لندیسفاردن و انگلیستاری^۵ (مورخ ۶۹۸) و موزائیک‌های محوطه سنگ فرش قصر المیناء بنی‌امیه مشخص می‌گردد. می‌دانیم که بورکهارت

۱. Stylization: بازنمایی ویژگی‌های اساسی و بازساختی امور طبیعی مطابق شیوه‌ای قراردادی (اصطلاحی در مقابل بازنمایی ناتورالیستی). در این‌گونه بازنمایی معمولاً روش‌های ساده‌سازی، تکرار منظم، قرینه‌سازی، تغییر تناسبات و اغراق صوری به کار برده می‌شود. از شاخص‌ترین نمونه‌های چکیده‌نگاری می‌توان به سفالینه‌های دوران نوسنگی و موزائیک‌های بیزانسی اشاره نمود-م.

2. Double Spiral
3. Triple Vortex
4. Swastika
5. Lindisfarne Evanglistary

تا آن اندازه محو هنر تزئینی ایرلند شده بود که به چاپ عکسی کتاب کِلز^۱ - که همچون گوهری در میان دستنویس‌های مذهب سده هشتم است^۲ - پرداخت. تمامی این پدیدارهای هنری را باید در متن پیدایش هنرهای باستانی‌ای قرار داد که به هنر یونان و روم منحصر می‌شوند و با رمزپردازی ازلی و جهان‌شمول مرتبط است. البته به خاطر جنبه معنوی و مسائل تاریخی هر یک از این دو [سنت] وحیانی، سرنوشت این میراث تزئینی در اسلام و مسیحیت متفاوت بوده است: هنر مسیحی جزیره‌نشینان به جهت مهاجرت اقوام شمال اروپا به جهان لاتینی مستعجل بود، در حالی که عالم اسلام میان اشکال باستانی و مقتضیات هنر شهری تلفیق نمود. این پیچیدگی هندسی و کیفیت موزون درهم تافته هنر اسلامی، کاملاً بیانگر نظام خلقت است.

محور تطبیق: مواد، صور و نور

آثار تیتوس بورکهارت تشابهات و تناظراتی را نشان می‌دهد که می‌توان در دو واقعیت بنیادین یافت: از یک سو مشخصه مشترک دین وحدانی که به اسلام و مسیحیت، خاستگاه‌های مشابهی را در ساحت هنر اعطا می‌کند؛ از دیگر سو تأمل در باب کیهان‌شناسی و رابطه میان خدا و طبیعت در آموزه سلسله مراتبی وجود در اسلام و مسیحیت که به واسطه اشاعه و قرائت مجدد فیلسوفان نوافلاطونی از آنها و آثار ارسطو بنیان نهاده شده است.

درواقع، «خواه در صورت اسطوره‌ای و خواه از حیث فلسفی، آگاهی از این امر که عالم واقع دارای درجات وجودی نامتناهی است در میان تمامی

1. Kells

2. *Evangeliorum quatuor codex Cenanneniss* (with an introduction by E. H. Alton, P. Meyer and G. O. Simms), Bern: Urs Graf, 1950 - 51 (3 volumes).

فرهنگ‌های باستانی و قرون میانه مشترک است.» آثار ابن سینا، ابن جبیر و ابن باجه در اسلام و آثار دیونسیوس مجعول آریوپاگی و دانته آلیگیری در غرب مؤید تلاقی بنیادین نظام‌های عقلانی و مراتب هستی در هر یک از دو طرف مدیترانه در قرون میانه هستند، علی‌الخصوص در استفاده آنان از دوایر متحدالمركز و تناظر میان افلاک سماوی و مراتب وجود. بورکهارت متوجه یک سند استثنایی می‌شود که بیانگر این مواجه تاریخی است، رساله لاتینی گمنامی که به بحث در باب طبیعت انسان و سرنوشت نفس وی در افلاک سماوی اختصاص دارد. به این نظام سلسله مراتبی افلاک هم در اصطلاح‌شناسی مسیحی [دیونسیوس مجعول] آریوپاگی و هم در اصطلاح‌شناسی ابن سینا اشاره شده است.^۱

محققان سنت اسلامی و مسیحی همچنین به تمایز میان صورت و ماده اشارت دارند، تمایزی که در فرایند [آفرینش] هنری یافت می‌شود و از این طریق است که صورت - یعنی نور ساطع از یک منبع - در ذهن حاضر می‌شود و نظیر انعکاس در آینه، صورت مادی به خود می‌پذیرد.^۲ ذرات نور آفتاب استعاره‌ای برای خلقت هستند. با اینکه در اسلام این "واحد" است که در کثیر انعکاس می‌یابد ولیکن در مسیحیت لوگوس در عالم خلقت بازتاب یافته است، با این حال این امر صادق است که این دو سنت وحدانی به واسطه دو مابعدالطبیعه مبتنی بر نور، شکل یافته‌اند که کاملاً قابل مقایسه [با یکدیگر] هستند. «امور از آن حیث واقعی هستند که از نور وجود بهره‌مندند»؛ «رمزی عمیق‌تر از نور برای وحدت الهی وجود ندارد»؛ مسأله [اصلی]، تبدیل نمودن «ماده به اشعه نور»

1. *Moorish Culture in Spain*, Chap. IX: "The Philosophical Outlook", PP. 136-137.

2. *Ibid*, Chap. IX: see, for the French translation, Barkaï, op. cit., P. 189.

است، رنگ‌ها «غناى ذاتى نور را آشکار می‌سازند»؛ «معماری مسلمانان سنگ را به نور و به دنبال آن به بلور تبدیل می‌کند»^۱ همچنان‌که ملاحظه خواهیم نمود این قبیل اقوال همچون هنر اسلامی در مورد هنر گوتیک قرون وسطی نیز قابل اطلاق است. بورکهارت نه تنها این نقطه تلاقى را کاملاً می‌یابد بلکه همچنین به وضوح نشان می‌دهد که این امر موجب مجاورت ظهورات هنری‌ای می‌شود که فرد به نحو مشروعی می‌تواند به مقایسه آن‌ها بپردازد و اینکه به او اجازه می‌دهد تا با نگاهی نکته‌سنجانه به تبیین تشابهات و اختلافات میان این دو فرهنگ بپردازد.

مقدم بر همه «شبهات دقیقى» میان معماری [سلسله] موخدون با اشکال اصلی و هندسی‌اش و هنر [فرقه] سیسترسیان^۲ وجود دارد که به صورت فنّ قوس و طاق‌بندی گوتیک در سرتاسر مغرب‌زمین شیوع یافت. این ارتباط که بر انتقال یک فن از شرق به غرب به واسطه هنر مغربی تأکید می‌ورزد، به ندرت مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. حتی بورکهارت می‌توانست با توجه به اینکه هنر [فرقه] سیسترسیان در قرن دوازدهم بر جدّیت و متانت یک معماری خشک تأکید می‌کند؛ که به نور طبیعی راه دارد و عناصر فیگوراتیو را نفی می‌کند و اولویت را به تزئین می‌دهد، نظریاتش را بسط دهد.

در واقع مشخصه‌های زیبایی‌شناسی رُهبانی و بی‌پیرایه [فرقه] سیسترسیان به تدریج از اصولی نظیر فقر، سادگی و طریقه صحو حاصل شده‌اند و به تدریج

1. *The Art of Islam*, PP. 126-8.

۲. Cistercian: فرقه‌ای از راهبان کاتولیک رومی که در سال ۱۰۹۸ به وسیله قَدیس روبر رئیس دیرمولم در سیتو تأسیس گردید و خصوصاً در دوره ریاست قَدیس ستیون هاردینگ (از ۱۱۰۹) به این نام مشهور شد. از ۱۴۰۰ به بعد این فرقه رو به انحطاط گذاشت تا آنجا که در آن اصلاحاتی صورت گرفت - م.

توازی در معماری، نُسخ خطی و مراقبه راهبانه تحقق یافت. تنها عنصر دکوراتیو مجاز، نقوش هندسی بودند که در آهن آلات، پنجره گل سرخی^۱ مات و رنگی، کاشی‌های بدون لعاب و نسخه‌های مُدَهَب یافت می‌شوند.

بورکهارت به بسط تأملاتش در باب محراب به عنوان مشکات نور و مرکز حضور الهی می‌پردازد که به واسطه [حضور] مصباح، صورت مادی یافته است^۲ یا دیوارهای (موزائیک، کاشی‌های لعاب‌دار و اسلیمی) برخی مساجد که نقش محبس نور را ایفا می‌کنند،^۳ اما وی برای الگوی ایاصوفیه و مساجد عثمانی که تحت تأثیر آن ساخته شده اهمیت بیشتری قائل است. این امر نقطه تلاقی میان تاریخ هنر و حکمت هنر در عوالم اسلامی و مسیحی است.

ایاصوفیه به عنوان یک مکان، از حیث کیفیت حکمت آمیزش به اسلام نزدیک است اما از حیث عبادی‌اش متفاوت از آن است، ایاصوفیه «به خاطر حکمتی که جهان‌شمول است» به اسلام تعلق دارد. بورکهارت خاطر نشان می‌سازد که به دنبال غلبه عثمانیان صرفاً تصویر عیسی مسیح [ع] از آنجا پاک گردید و کتیبه‌ای پر معنا از آیه ۳۵ سوره نور قرآن جایگزین آن شد. بورکهارت پس از دریافت اینکه معماری عثمانی ملهم از الگوی ایاصوفیه است تأکید می‌کند که دلمشغولی سِنان^۴ (۱۴۹۰-۱۵۸۸) وحدت فضای داخلی بود، چراکه ایاصوفیه این‌گونه طراحی شده که نور را در خود راه می‌دهد و فضای درخشانی را ایجاد

۱. Rose window: پنجره دایره شکل با نوعی توری‌کاری که به صورت شعاعی از مرکز آن گسترده می‌شود و تیزه‌های جناغی را حول حاشیه به هم متصل می‌کند و لذا نقشی شبیه به گلبرگ‌های گل سرخ پدید می‌آورد. در زبان فارسی به صورت پنجره خورشیدی و پنجره گل رُز نیز برگردانده شده است - م.

2. *Art of Islam*, P. 133.

3. *Principes et methoded de l'artsacré*, P. 155.

4. Sinan: معمار مشهور مساجد عثمانی

می‌کند و به‌سوی مرکز است. بورکهارت با توجه به روش به کار رفته توسط سنان در ساخت مسجد شاهزاده مهری ماه^۱ که به او اجازه داده است فضای داخلی خالی‌ای را برای سایه روشن عرضه کند، به بیان این امر می‌پردازد که: «سنان به شیوه‌های مختلفی، آرمان معماری کاتدرال‌های گوتیک را تحقق بخشید که در آن فضا با دیوارهای درخشانده تحدید می‌شود.»^۲ در مسجد عثمانی عناصر معماری بیزانسی حضور دارند و به‌شیوه جدیدی تکمیل شده‌اند: [فی‌المثل] کره از طریق هشت ضلعی و حکاکای ظریف مقرنس به‌صورت مکعب درمی‌آید.

تطبیق میان هنرهای اسلامی و گوتیک بخش بسیار مهمی از تأملات بورکهارت است، همچنان‌که تشابهات بسیار میان معماری گوتیک و اسلامی شمال آفریقا و ایران گواه این مطلب است. مطابق نظر وی هنر گوتیک و هنرهای عربی - اسلامی در این واقعیت مشترک‌اند که منشأ قومی - فرهنگی خود را تعالی بخشیدند و لذا به‌صورت شیوه و سیاق اصلی بیان این دو عالم معنوی درآمدند و استفاده از آن چه‌بسا بسیار عام و حتی جهان‌شمول بوده باشد.

درخور توجه است که بورکهارت در کتاب شارتر و پیدایی کاتدرال در دو موضع به معماری اسلامی گریز می‌زند: نخست در باب فن امتداد توپزه‌ها،^۳ و دیگر در باب هنر [ساختن] پنجره گل سرخی. در هر دو مورد به تأثیر الگوهای مسلمانان اشاره دارد و به این نگرش عام که «معماری گوتیک با معماری اسلامی در توجه به تقطیع هندسی خطوط و اشتیاق به غلبه بر جرم و ثقل مادی اشتراک دارد. این دو گرایش به‌نحو فزاینده‌ای خود را در عرض هندسی طاق‌های گوتیک

1. Mihrimah

2. *Art of Islam*, P. 244.

3. Ribs

شعله‌سان^۱ نشان می‌دهند.» بورکهارت در همین باب از بحث بر تفاوت‌ها نیز انگشت می‌گذارد:

البته آنچه که کاملاً از نمونه اصیل اسلامی بیگانه است شیوه‌ای است که در سبک گوتیک سقف، یعنی کش و قوس‌های میان تویزه‌های طاق، با الباقی اجزای بنا ادغام می‌شود. گنبد "داخلی" ابنیه اسلامی معلق به نظر می‌آید و به نحو غیرقابل ادراکی توسط دیوارها نگه داشته می‌شود. در عوض طاق‌بندی گوتیک قوس‌ها و تویزه‌هایش را مستقیماً به نیم ستون‌ها متصل می‌سازد و از طریق آن‌ها با سطح بنا مرتبط می‌کند.^۲

غلیان میزان فشار و خاصیت ارتجاعی قوس‌ها به بنا «ارتعاش و شور ناشناخته‌ای را می‌بخشد که نمایانگر نیروی تازه‌ای از اراده است.»

بورکهارت در کتاب هنر اسلام به بیان این مشاهدات می‌پردازد و آن‌ها را در خاستگاه معنوی‌شان می‌جوید: طاق‌بندی گوتیک که حاصل تلاقی نیروهای است که از طریق ستون‌ها و تویزه‌ها بر تاج قوس وارد می‌آیند، در تضاد با طاق‌بندی ایرانی است که از طریق تویزه‌های درهم تنیده‌ای که از بالا به پایین بسط می‌یابند، استحکام می‌یابد؛ یعنی از وحدتی فلکی آغاز می‌شود که تدریجاً خود را متکثر می‌سازد، این امر بدین خاطر است که در اسلام وحدت به نحو پیشینی موجود است و کلیه امور جزئی از آن سرچشمه می‌گیرند. هنر مقدس مواضع معنوی متفاوتی را منعکس می‌سازد: در هنر اسلامی وحدت به صورتی پیشینی در نظر گرفته شده و شناخت آن برای فرد فرض است؛ در هنر گوتیک

۱. Flamboyant Gothic: آخرین مرحله تکامل سبک معماری گوتیک فرانسه از حدود ۱۴۶۰ به بعد که در آن خطوط موج و زیبای مشبک‌کاری، شکل‌هایی شبیه شعله‌های آتش را پدید می‌آورند-م.

۲. *Chartres and the Birth of the Cathedral*, Bloomington (Indiana): World Wisdom Books, 1996, pp. 75-76.

نیروی قائم و تلاقی نیروها بیانگر این واقعیت است که اتحاد انسان و خدا هدف و غایت تمامی تلاش‌های انسانی است. بورکهارت نتیجه می‌گیرد که: «هیچ یک از این دو نگرش یکدیگر را نفی نمی‌کنند، حتی آن‌ها اساساً [با یکدیگر] مرتبط هستند و تفاوت میان آن‌ها در تأکید است.»^۱

تا آنجا که به این مقاله مربوط می‌شود هنر مسیحی قرون وسطی به طور کلی و هنر پنجره گل سرخی به طور خاص نیازمند ملاحظات چند هستند که برای تکمیل تحلیل پیشین لازم‌اند. تحقیقات مورخان اخیر نشان می‌دهد که اگر نگرش رومانتیک در باب کلیسا به مثابه «انجیلی برای مردمان امی» یعنی نگرشی که بر کارکرد تعلیمی داستان‌پردازی‌ها و تصاویر به عنوان شیوه‌ای برای آموزش ایمان را بپذیریم، در خیال خامی به سر می‌بریم. محققان امروز روز بر برخی عواملی تأکید می‌ورزند که به فتوای [پاپ] گریگوری در باب آموزش به وسیله تصویر منجر شد. یکی از زمینه‌های اصلی آن بُعد مکانی تصاویر نسبت به بیننده است، باتوجه به این واقعیت که تاریکی بیش از حد کلیساها خواندن را دشوار می‌سازد یا بالعکس برای تأثیر نور در محراب‌های گوتیک، به جهت ساختار پنجره‌ها، و فراتر از این‌ها ضرورت آشنایی با صحنه‌هایی که غالباً دشوارند و به صورت عناصری رمزی بیان شده‌اند. حقیقت این است که تصاویر داستانی‌ای که در ارتفاع چندین متری قرار دارند علی‌الأغلب برای تعلیم انجیل به کار نمی‌آیند زیرا فهم آن‌ها نیازمند معرفت بسیار من جمله معرفت به علم الهیات است، درحالی که بیننده صرفاً به درخشندگی و تالو رنگ‌هایی نظاره می‌کند که تحت تأثیر نور در محراب کلیسا رخنه کرده‌اند. شواهد مکتوب متعددی که از قرون دوازدهم و سیزدهم برجای مانده نشان می‌دهد این دستورالعمل توسط برنارد اهل کیلروو

1. *Art of Islam*, PP. 124-5.

مطرح شده که در مورد اثر رنگ‌های درخشان و براق در تصاویر قدیسان بسیار سخت‌گیر بود. اکارکرد اولیه تصاویر تحریر و تشویق مؤمنان به تقوا و برانگیختن عواطف دینی بود.

زیبایی‌شناسی نزد راهب بزرگ سوگر^۲ اهل سن دنی (۱۰۸۱-۱۱۵۱) که متأثر از اجزای نوافلاطونی‌ای بود که در خلال احیای دیر سن دنی در سال ۱۱۳۰ متحقق شد، در غرب صورت‌بندی پیچیده‌ای از یک الهیات مبتنی بر نور ارائه نمود که به اشیا مجلل نقشی محوری می‌بخشید. سوگر برخلاف برنارد اهل کیروو اذعان می‌نمود که شکوه و جلال تصاویر عاملی برای گمراهی یا اغوا نیست بلکه از طریقی باطنی وسیله‌ای برای عروج به سوی کمالی آسمانی هستند. نظام هماهنگ خلقت از آن حیث که بر صفات الهی متکی است، انسان را قادر می‌سازد و ترغیب می‌کند تا از عالم ماده به عالم معنا و از عالم محسوس به عالم نامحسوس صعود کند. سوگر در این باب چنین می‌گوید:

آن هنگام که – بیرون از عشق به زیبایی خدایوند – زیبایی
احجار ملون، و سوسه‌های ظاهری مرا از میان می‌برد و مراقبه‌ای باشکوه
به واسطه گذر از عالمی مادی به غیرمادی، منجر به تأمل در باب کثرت
فضایل مقدس می‌شود، گویی خود را در قلمروی بیگانه از عالمی می‌بینم
که نه در زمین خاکی موجود است و نه در جنت؛ گمان می‌کنم که به لطف
خدا می‌توانم به واسطه طریقی باطنی از این عالم دون به عالم علوی گذر
کنم.^۳

1. Bernard de Clairvaux, *Apologie de Guillaume de Saint-Thierry*, 29, quoted in Daniele Menozzi, *Les images, l' Eglise et les arts visuels*, Editions du Cerf, Paris, 1991, P. 119.

2. Abbo Suger

3. Ervin Panowski, *Abbot Suger on the Abbey Church of Saint-Denis and its Art Treasures*, Princeton: Princeton University Press, 1946, PP. 1-37.

سوگر خود را به تزئینات محراب با گلدان‌های مجلل، احجار ملون و کاشی‌های فاخر محدود نمی‌سازد، بلکه او کل نظام جدید معماری، مجسمه‌ها، پنجره‌های گل سرخی، صندوق اشیای متبرکه و اثاثیه اعمال عبادی را مرتبط با نوری می‌داند که کلیه این امور، مقدر به بازتاب آن هستند، بنابراین به خلق فضایی می‌پردازد که محراب را تصویری از اورشلیم آسمانی ترسیم می‌کند که در درون آن اعمال عبادی مشترک و نیایش‌های وحدانی، توازن میان نفوس و ابدان، انسان‌ها و فرشتگان و عوالم محسوس و نامحسوس را برقرار می‌کند.

این نکات صرفاً مؤید تحلیل بورکهارت در این باب است که در سده‌های میانه، دو سنت توحیدی وجود داشتند که به واسطه مابعدالطبیعه نور شکل یافتند و قابل تطبیق با یکدیگرند، حتی با قبول اینکه در اسلام حقیقت واحد فی نفسه در امور کثیر متجلی می‌شود، در حالی که در مسیحیت لوگوس در [عالم] خلقت منعکس شود. برای نتیجه‌گیری، ناگزیر به تکرار نقل قول‌هایی هستیم که پیش‌تر از بورکهارت ذکر کردیم، دستورالعمل درخشانی که نظیر نوری است که آنان احیا نمودند و ما مسیحیان و مسلمانان در راستای آن برای تعیین موقعیت خودمان تلاش می‌کنیم: «اشیاء صرفاً از آن حیث واقعی هستند که در نور وجود سهیم‌اند... برای رمز وحدت الهی هیچ چیزی عمیق‌تر از نور موجود نیست»، موضوع [اصلی] تبدیل «ماده به تشعشعات نور» است، رنگ‌ها «غناي ذاتی نور را آشکار می‌سازند»؛ «معماری اسلامی سنگ را به نور و به دنبال آن به بلور تبدیل می‌کند». تألیفات بورکهارت همانند تألیفات رنه گنون، لوئی ماسینیون و هانری کُرن، آثاری پیشرو در این عرصه به‌شمار می‌آیند، منتهی در حوضه‌ای خاص و با اهدافی بسیار فروتنانه. با اینکه بورکهارت به دنبال ارائه روشی تطبیقی در عرصه «فلسفه هنرها» نبود، ولی تحلیل‌های بسیار دقیقی کرده که هم متوازن و هم

انگیزه آفرین است. او توانست تفاوت‌های غیرقابل رفع را روشن کند و هم تفاوت‌هایی را که حاکی از ادراکات مختلف و نگرش‌های گوناگون به عالم است، بیان کند. هم‌چنین ارتباط میان وحدت و کثرت، محدود و نامحدود را که به‌ویژه نزدیک به یکدیگرند نشان دهد. این رهیافت عملی تطبیقی، تحت اشراف و هدایت مشهود عقلانی عمیق و فهم کامل انسجام عقلانی هر یک از این ادیان توحیدی، تناظرات دقیقی را مطرح می‌سازد و برای امروز روز نیز شایان توجه است و نقش مهمی را در مطالعه تطبیقی ادیان و گفتگوی بین ادیان ایفا می‌کند.

مسیحیت گمشده

جاکوب نیدلمن^۱

طاهره نوکلی

درباره نویسنده

جاکوب نیدلمن، استاد فلسفه در دانشگاه سن فرانسیسکو و مؤلف کتاب‌های بسیاری از جمله: کتابچه‌ای درباره عشق،^۲ زمان و روح،^۳ قلب فلسفه،^۴ ثروت و معنای حیات،^۵ معنایی از جهان^۶ و فلسفه حقیقی^۷ می‌باشد. وی محقق در حوزه جریانات دینی نوین است و پرداختن به ادیان دیگر، یکی از توجهات عمیقش را

1. *Lost Christianity*, Jacob Needleman, Element Books, Great Britain, 1990, First Published in 1980.

2. *A little Book on Love*

3. *Time and The Soul*

4. *The Heart of Philosophy*

5. *Money and the Meaning of Life*

6. *A Sense of Cosmos*

7. *Real Philosophy*

شکل می‌دهد. مؤلف پیش از این تألیف، کتاب دیگری در این زمینه با نام ادیان جدید^۱ نوشته است که در آن به تعالیم و آداب ادیان جدید خصوصاً ادیان شرقی که به سرعت در حال گسترش در جامعه آمریکایی هستند، می‌پردازد. نیدلمن علاوه بر تدریس و تألیف، در زمینه‌های دیگری چون روان‌شناسی، آموزش و پرورش، اخلاق پزشکی و امور بشردوستانه فعالیت دارد. جدیدترین کتاب او با نام روح آمریکایی^۲ است.

وجه تسمیه کتاب

کتاب حاضر بر این مبنا نام‌گذاری شده که مسیحیان در جستجوی چیزی هستند که کلیسای رسمی از ارائه آن عاجز و ناتوان است. این کاوش‌ها به دنبال یافتن گوهر و حقیقت مسیحیت صورت می‌گیرد؛ مسیحیتی که در مسیر گذشت زمان و در گوناگونی فرهنگ‌ها، مفقود یا لااقل ابهام‌آلود شده است. از نظر نیدلمن، تعالیم عیسی مسیح قرن‌ها است که از طریق کلیسا آموزش داده می‌شود، اما باطن و سر آن مفقود شده است. حافظان رسمی مسیحیت، تمامی توان خود را بر دفاع از الهیات گذاشته‌اند و این امر سبب نادیده انگاشتن "قلب اصلی تجربه دینی" در مسیحیت شده است. این هدف گمشده، طریقی باطنی و پنهان است که موجب تحوّل حقیقی در نهاد انسان‌ها می‌شود. نیدلمن کتاب خود را مسیحیت گمشده نام نهاده تا در آن، خواننده را به کشف این حقیقت گمشده رهنمون سازد. از این رو عنوان فرعی کتاب عبارت است از: سفری به قلب تجربه مسیحی برای کشف مجدد آن.

1. *The New Religions*

2. *The American Soul*

انگیزه تألیف کتاب

اگرچه انگیزه مؤلف از نام‌گذاری کتاب تا حدی روشن می‌شود، اما خوب است بخشی از مقدمه کتاب را که نگارنده در آن انگیزه خود از نگارش چنین کتابی را بیان داشته، بیاوریم:

«اول بار انگیزه نگارش این کتاب، سال‌ها پیش هنگامی که با روحانیون یهودی و مسیحی درباره چالش "ادیان جدید" صحبت می‌کردم، در من پدید آمد. در آن زمان، گرایش به سوی آموزه‌های شرقی به تازگی آغاز شده بود و صرفاً اختصاص به قشر جوان داشت... من به دنبال آن بودم تا بدانم عکس‌العمل دینداران در برابر این جریان چیست؟...»^۱

همان‌گونه که نیدلمن، خود در مقدمه کتابش آورده است، استقبال شدید غرب از تعالیم دینی شرق و خاور دور، او را - به عنوان یک مسیحی مؤمن متدین به سنت دینی خود - بدین فکر وامی‌دارد که کدامین عناصر موجود در سنت‌های دینی شرقی برای جامعه غرب، این چنین جذاب جلوه کرده‌اند؟ آیا این عناصر در مسیحیت موجود، یافت می‌شوند یا خیر؟ و اگر یافت نمی‌شوند، آیا مسیحیت ذاتاً فاقد آنها است یا آن‌که طی سال‌ها انتقال تعالیم، این عناصر مفقود و پنهان شده‌اند؟ آیا مسیحیت رسمی که به واسطه کلیساها و از طریق کشیشان ارائه می‌شود، فاقد لوازم اساسی برای سیراب نمودن عطش مسیحیان دیندار است؟ علت این امر چیست؟

سؤالاتی از این‌گونه بوده است که نویسنده را به نگارش مسیحیت گمشده سوق داده است. مخاطب این کتاب، کسانی هستند که همچون خود نویسنده، در جستجوی تجربه دینی ناب و حقیقی‌اند.

1. *Lost Christianity*, P. 1.

روش نگارش کتاب

کتاب حاضر شرح چند سفر اخیر نیدلمن است؛ سفر و گفتگوی او با کسانی که هم چون خود او در جستجوی "قلب تجربه دینی مسیحی" هستند. سبک نگارش کتاب، خصوصاً تا اواسط آن، گزارش گونه است. نیدلمن به نقل جزئی دیدارهای خود با چند پدر روحانی می پردازد و در ضمن توصیف شرایط ظاهری و اعمال و رفتار آنها، به طور ضمنی سؤالات خود را مطرح کرده و دریافت های فردی اش را از گفته های آنان بیان می دارد.

مهم ترین افرادی که وی با آنان ملاقات می کند و آنان را از جمله محدود کسانی می داند که به قضاوت او، با همان مسیحیت گمشده ارتباط شخصی برقرار نموده اند، عبارتند از: سراسقف آنتونی بلوم،^۱ پدر توماس کیتینگ،^۲ پدر سیلوان^۳ و پدر وینست.^۴ در میان اینان، پدر سیلوان که در اواسط کتاب با نام او برمی خوریم، از دیگران برجسته تر می شود و تقریباً مطالب کتاب تا پایان، حول محور گفته های او و ذکر مستقیم یا غیرمستقیم دیدگاه های او می چرخد. لازم به ذکر است که پدر سیلوان، از شاگردان مسلک گورجیف^۵ بوده است. تأثیر

۱. Metropolitan Anthony Bloom: وی متولد ۱۹۱۴ در روسیه بود. درجه دکتری خود در داروسازی را از دانشگاه پاریس اخذ نمود و حدود ۱۹۴۰ وارد جریان های رهبانیت مسیحی شد. آنتونی بلوم توانست به کسب مقام "سراسقفی" در کلیسای ارتدوکسی روسیه در بریتانیا کبیر و ایرلند نایل شود. وی در اگوست ۲۰۰۳ و در سن ۸۹ سالگی در لندن درگذشت. از او کتب، مقالات و سخنرانی های بسیاری درباره حیات مسیحی، معنویت و نجات به جا مانده است.

2. Father Thomas Keating

3. Father Sylvan

4. Father Vincent

۵. Gurdjieff: جورج ایوانوویچ گورجیف (۱۹۴۹-۱۸۶۶) در ارمنستان متولد شد. وی در سنین جوانی به تحقیق و پژوهش در خصوص سنت های درون نگر و باطنی در آسیای مرکزی، آفریقای شمالی و مناطقی دیگر پرداخت، وی در این تحقیقاتش با مسلک های باطنی مرتبط شد. او در سال

خط‌مشی و دیدگاه‌های گورجیف بر نیدلمن از طریق پدر سیلوان، کاملاً آشکار می‌باشد.

محتوای کتاب

مؤلف کتاب در بررسی دستورالعمل‌های دینی ادیان شرق، به دستورهای تمرکز و تعمق و مراقبه در این ادیان توجه خاص دارد. او به بازنگری متون اولیه مسیحی پرداخته و ثابت می‌کند که مراقبه و در خودنگری در کلیسای اولیه، وجود داشته است و امروزه در زندگی افرادی خاص و استثنایی یافت می‌شود. از این طریق نیدلمن، شیوه‌ای کاملاً باطنی را برای دستیابی به این تجربه جدید پیشنهاد می‌کند.

اگرچه کلیت کتاب چنین روندی دارد، اما همین که خواننده اندکی پیشتر می‌رود، درمی‌یابد که این تعمق و شیوه باطنی، امر ساده‌ای نیست. مؤلف در اکثر بخش‌های کتاب خود، به گفته‌های پدر سیلوان استناد می‌کند. پدر سیلوان از گونه‌ای معرفت (gnosis) صحبت می‌کند که هسته اصلی تجربه دینی در مسیحیت است؛ این معرفت همچون قوه‌ای نهان در درون همه انسان‌ها وجود دارد.

نیدلمن در آغاز طرح بحث خود، بر موضوع "روانشناسی" و خصوصاً

→

۱۹۰۰ میلادی تعالیمی را به اروپا آورد که نتایج همین ارتباطات او بود. تعلیم بنیادین گورجیف این است که: زندگی انسان در حالتی شبیه به خواب و بیداری است. برتر رفتن از این حالت خواب، نیاز به تمرینات درونی خاصی دارد. انسانی که فکر می‌کند، عاقبت به درون خود باز خواهد گشت و حل مسأله خود را از آنجا آغاز خواهد کرد که خود کیست و جایگاهش در جهان پیرامونش چیست؟ روش گورجیف مبتنی بر یک سنت شفاهی است. فهم روش او تنها با ارتباط مستقیم معلم و شاگرد و نیز تمرینات شاگردان در گروه‌هایی سازمان‌یافته میسر است. وی هسته‌ای از شاگردان را گرد خود تشکیل داده بود تا تعالیمش را منتقل کنند. نیدلمن که شدیداً تحت تأثیر تعالیم گورجیف است، کتابی نیز با عنوان گورجیف و مسلک او (*Gurdjieff and His School*) نوشته است.

«روان‌شناسی معنوی» همچون یوگا و تمرکز درونی تأکید می‌کند. به اعتقاد او «روان‌شناسی [علمی]، میزان کاوش انسان را کاهش می‌دهد و آدمی را به نوعی تحلیل سطحی و ظاهری در خواسته‌ها و قابلیت‌هایش سوق می‌دهد.»^۱ او می‌گوید:

«روان‌شناسی، ما را به یک سطح ظاهری از شناخت می‌رساند... اما آن‌گاه که تعالیم فلسفی و دینی شرق، در فرهنگ ما ریشه دوانید - یعنی حدود یک دهه قبل - روشن شد که معنای عمیق‌تر «حیات درونی» هنوز در جامعه مدرن ما حتی توسط علم روان‌شناسی فهم نشده است...»^۲

بر همین مبنا، نویسنده از جهان درون و بیرون تعریف جدیدی ارائه می‌کند:

«جهان بیرون و جهان درون، بد فهمیده شده‌اند و این بدفهمی نتایج مخرب، هم برای مسیحیت و هم برای فرهنگ جدید داشته است. جهان بیرونی، «جهان اشیا» در خارج و فضا نیست. جهان درونی، جهان اندیشه‌ها و احساسات «درون» ذهن نیست. برعکس، این جهان «اندیشه‌ها و احساسات» است که جهان بیرون است. با این حال، به همین «تفکرات و احساسات» اسمی داده شده که والاترین و درونی‌ترین ساحت آدمی، یعنی «روح» را منظور می‌دارد.»^۳

البته این انتقاد او از روان‌شناسی غرب و توجه به تعالیم شرق، به معنای پذیرش کامل روش و اسلوب آن سنت‌ها نیست. از جمله مواردی که نویسنده، انتقادگونه به بیان سنت‌های شرقی در دوره مدرن می‌پردازد، مطلب زیر است:

«ادیان جدید شرق - به تجربه من - اغلب تمامی مکنونات و اسرار سنت دینی خود را قربانی می‌کنند. بدین معنا که تعالیم اولیه خود را

1. P. 53.

2. P. 216.

3. P. 217.

باتوجه به آنکه زبان و شکل ارائه‌شان متناسب با دوران حاضر نیست، به گونه‌ای مطرح می‌سازند که شناخت و ادراک ما را تحت تأثیر قرار دهد. اما با این کار، آنها برای اینکه خود را معرفی کنند، از طرف دیگر پشت بام می‌افتند.»^۱

البته پدر سیلوان این تقابل در تعالیم شرق و غرب را تأویل به درون آدمی کرده و می‌نویسد:

«دیالوگ ضروری و واقعی، میان شرق و غرب نیست، بلکه میان قسمت‌های مختلف وجود ما است که تحت تأثیر زندگی دینی نظام‌مند شده و حیات غیردینی، از یکدیگر جدا شده‌اند و ارتباطشان با هم قطع شده است... درون من، شرقی وجود دارد که منبع روشنائی است و تاکنون ناشناخته مانده، و غربی نیز هست که در آن، آنچه را از حقایق عظیم یافته‌ام، پنهان می‌کنم.»^۲

اینجا است که نویسنده یکی از مفاهیم کلیدی خود را با عنوان "مسیحیت واسطه"^۳ مطرح می‌سازد. او خود بیان می‌دارد که واضع این اصطلاح نیست، بلکه آن را از پدر سیلوان وام گرفته است. درحقیقت، مسیحیت واسطه یا میانه، همان سطح و حوزه‌ای است که آدمی را به شناخت "خود" و یافتن وجود "خود" سوق می‌دهد، فارغ از آنکه به دنبال دریافت نتیجه‌ای عرفانی باشد. یکی از مهم‌ترین اصول در این تجربه درونی، اصل جستجوکردن و کاویدن است که هم هدف است و هم موجب دریافت لطف پروردگار می‌شود. «جستجو کردن بدان معنا است که من به حقیقت نیاز دارم و نمی‌دانم آن را کجا بیابم.... بدون چنین کاوشی، حتی پروردگار نیز از کمک‌رسانی به انسان، ناتوان خواهد بود.»^۴

1, 2. P. 143.

3. Intermediate Christianity

4. P. 54.

از نظر نیدلمن، یکی از موارد نقص سنت مسیحیت حاضر، تأکید بیش از اندازه و غیرقابل تصوّر بر قدرت نجات‌بخشی مسیح و روح‌القدس است. چراکه این امر، موجب کم‌بها شدن تلاش و کوشش انسان و صرفاً امید به دریافت مدد الهی خواهد شد؛^۱ مسأله‌ای که در ادیان شرق دیده نمی‌شود و از این رو در آن تعالیم، مسأله تأکید بر تلاش و جهد فردی حفظ شده است. این است که نیدلمن، بر نفس‌کاوش و جستجوی فارغ از نتیجه آن، تأکید دارد، به گفته او «فردی که اشتیاق به خداوند دارد و آرزوی دریافت معرفت دارد یا خواهان عدالت است، متوجه نیست که همین اشتیاق و خواهش او، آغاز جوابی است که در پی‌اش بوده است.»^۲

وی با استناد به گفته گورجیف می‌گوید:

«هدف هر انسان ساعی، باید ابتدا بیدار نمودن خود باشد... از این رو

اعمال و اعتقادات و روش‌هایی باید در زندگی مدنظر قرار گیرند که به

جریان بیداری آدمی کمک می‌رسانند.»^۳

از نظر نیدلمن آنچه ادبیات عرفانی مسیحی را شکل می‌دهد، مجموعه‌ای از قواعد و فرامین عملی است که به دلیل تغییر شرایط بیرونی و اجتماعی و نیز از هم‌گسیختگی درونی و فردی، انجام آن‌ها امکان‌پذیر نیست.^۴ آنچه در عرفان مسیحی آمده، راهنمایی به سوی قلب، یعنی مرکز وجود انسان است و نه آغاز حرکت از قلب. در این سنت عرفانی، از قلب و جایگاه آن سخنی به میان نیامده است، یا اگر هم به این مسأله توجه شده، به زبانی است که انسان امروزی قادر به

1. P. 54.

2. P. 218.

3. P. 122.

4. P. 160.

تشخیص آن نیست. این مرکز احساسات آدمی، همان چیزی است که باید در جستجویش بود.^۱ اما این "قلب" چه تعریفی دارد؟ نیدلمن در تعریف خود می‌نویسد:

«ما از نوعی توجه و آگاهی صحبت می‌کنیم که پلی میان سطح کنونی وجود ما و سطح وجودی توصیف شده، نه تنها در متون عرفانی مسیحی، بلکه در متون عرفانی همه سنت‌ها است. ما تنها از بالندگی جهان درون سخن نمی‌گوییم، بلکه از تعادل میان جهان درون و بیرون صحبت می‌کنیم. ما تنها در جستجوی تجربیات ویژه و متعال نیستیم، بلکه در جستجوی آن چیزی در درون خود هستیم که می‌تواند انرژی و بصیرت چنین تجربیاتی را دریابد و به سراسر وجودمان انتقال دهد. ما در پی "روح" یا "اصل واسطه" در انسان هستیم.»^۲

از اینجا است که به دنبال طرح "مسیحیت واسطه"، با اصطلاح "انسان واسطه" کلید واژه اندیشه نیدلمن در این کتاب، روبرو می‌شویم. او این اصطلاح را از گورجیف اخذ نموده است. منظور او از این اصطلاح «موجودی مابین خدا و حیوان است.»^۳ موجودی که مابین دو قلمرو "گناه و نجات" قرار می‌گیرد.^۴ نظریه او این است که بدون پدید آمدن این "واسطه"، تعالیم عیسی مسیح قادر به تأثیرگذاری بر انسان نخواهد بود.^۵

مرکز "توجه قلبی" انسان، همان روح یا اصل واسطه در ذات انسان است که جایگاهی مابین روح الهی و جسم دارد. این توجه قلبی یا روح یا انسان واسطه،

1. P. 162.

2. P. 162.

3. P. 152.

4. P. 122.

5. P. 152.

قابل شناسایی و رشد و پرورش است. نیدلمن با استناد به گفته‌های پدر سیلوان، شش اصل را برای این شناخت و بالندگی درونی ذکر می‌کند:^۱

۱. اصل واسطه، مابین روح الهی و جسم است. منظور از روح الهی، جریان حرکت به سوی مقام الوهیت است. واژه جسم نیز نه تنها شامل جسم مادی، بلکه افکار و احساسات آدمی را نیز شامل می‌شود.

۲. قدرت عملکرد روح به "توجه" کردن آن است. بنابراین هرچه توجه افزایش یابد، جان و نفس آدمی بارورتر می‌شود.

۳. توجه واسطه گونه قلب، همراه با نوعی تجربه عمیق درونی و خودکاویدن فعال می‌شود.

۴. مسیحی‌وار بودن با تلاش برای تشخیص تمامی آنچه که در تجربه‌های شخصی در درون حاصل می‌شود، آغاز می‌گردد. در تشخیص این تجربه، تمامی قوای درونی و انگیزه‌ها را باید گردهم آورد. به گفته پدر سیلوان، ممکن است فردی تمام توجه خود را معطوف به جهان بیرون کند بدون آن که به خود آسیبی رساند. پروردگار از ما خواسته چنین توجهی به دنیا داشته باشیم... نه آن که هیچ توجهی به دنیا نکنیم.

۵. از طریق این خودکاوی عمیق، روح متولد می‌شود و ماهیت مستقل می‌یابد. این مرحله به نظر پدر سیلوان، بدون راهنمایی حاصل نمی‌شود.

۶. حیات مسیحی‌وار حقیقی، تنها برای فردی ممکن است که به مرحله "عمارت روح" برسد. یعنی نفس او همراه با تطهیر و تزکیه خود، به دوست خود نیز در این امر یاری رساند.

نیدلمن اعتقاد دارد تنها با زنده نمودن زبان دیگری که نام آن را "زبان

نمادین" می‌گذارد، می‌توان به‌کنه موضوع دست یافت. او می‌گوید:

«سمبل‌ها و مفاهیم در انسان نهاده شده‌اند، سمبل از بیرون به انسان داده می‌شود، به قسمتی از وجود ما داده می‌شود که قادر به فهم آن زبان است.... اگر ما با آن بخش عمیق‌تر خود ارتباط برقرار کنیم، آن سمبل به یاد آورده می‌شود.... بنابراین سمبل درون من فهمیده می‌شود، اگرچه آنچه را به یاد می‌آورم تعلق به من ندارد، اما بخشی از من که آن را به خاطر می‌آورد، عمیقاً متعلق به من است.... سمبل، راهنمای کاوش درونی است.»^۱

روح نیز بخشی از زبان سمبلیک (نمادین) است. در نتیجه، آنچه نگارنده در جستجوی آن است، بازگرداندن قدرت نمادین روح است؛ بازگرداندن آن به‌عنوان راهنمایی برای جستجو نمودن خود گمشده‌ما؛ مسیحیت گمشده‌منظور نویسنده، همین است:

«اگر جستجو برای یافتن مسیحیت گمشده معنایی داشته باشد، قطعاً همین است، بازگرداندن مسیحیت به‌عنوان راهبری جهت جستجو نمودن خود ما.»^۲

یکی از مهم‌ترین عناصر دیدگاه نیدلمن و پدر سیلوان، تأکید ویژه بر عنصر "آگاهی" در این طریق به‌طور خاص و نیز در انجام امور دینی و غیردینی و کلیه فعالیت‌های انسانی به‌طور عام است. از این رو، وی صرف عمل به ارزش‌های اخلاقی و کمک‌های بشردوستانه را حائز اهمیت نمی‌داند و می‌پرسد:

«آیا ریسمان انداختن برای انسان فروافتاده در چاه، حقیقتاً عملی از روی عشق متعالی است؟ آیا فهم ما از اهداف نظام اجتماعی تا بدانجا تخریب شده و نزول یافته است که پاسخ به نیازهای طبیعی انسانی

1. PP. 187 - 188.

2. P. 189.

(خواب، خوراک، سرپناه و...) برای برطرف نمودن رنج آنان را عمل ناب و خالصانه‌ای از قربانی نمودن بپنداریم؟ متأسفانه پاسخ این سؤال مثبت است.^۱

نیدلمن آن دسته از احساسات و تفکرات آدمی را نیز که جنبه زودگذری دارند، جزء "جسم" شمرده و متذکر می‌شود که اشتباهاً این اجزا با روح و آن خود حقیقی انسان یکی شده‌اند. از این رو، عشق موجود در مسیحیت یا آنچه که او "دین عشق" می‌نامد نیز به سطح پایینی نزول یافته است و باید متعالی شود.^۲ به دنبال همین تأکید بر عنصر "آگاهی" در کاوش باطنی است که نگارنده، به سه نوع عشق قائل می‌شود: ۱. عشق روان‌شناسانه؛ ۲. عشق عرفانی؛ ۳. عشق وجودی.

از آنجا که دین به ناچار به بخش‌های مختلف تقسیم می‌شود یا قسمتی از آن فهمیده می‌شود، تنها بر عناصری از آن سنت تأکید می‌شود. درون تمامیت و کمال آن سنت اولیه، هر یک از این جنبه‌ها جایگاه مناسب خود را در دین دارند، اما وقتی که هسته مرکزی محو شود، ابعاد دیگر - به اشتباه - صورت کل را به خود می‌گیرند. بدون یافتن راهی برای بالنده نمودن روح، نه عشق عرفانی و نه عشق روان‌شناسانه، هیچ یک از انسان‌ها را به تکامل قابلیت‌های حقیقی‌شان رهنمون نمی‌سازند.

عرفان و معنویت به خودی خود کافی نیستند، فعالیت‌های اجتماعی و مراقبت‌های درمانی نیز کافی نیستند. عنصر مفقود در زندگی انسان امروز، قوه‌ای در درون خود ما است که می‌تواند ما را به سوی هر دو جریان از طریق وجود خود

1. P. 189.

2. P. 219.

ما رهنمون سازد.^۱

نیدلمن در این دیدگاه خود نیز شدیداً متأثر از پدر سیلوان بوده است، چراکه او نیز ملاک ورود در سطح برتر مسیحیت را در میزان آگاهی و شناخت انسان‌ها از خود می‌داند و نه صرفاً میزان اعمال نکوکارانه:

«گاه می‌شود که یک رهبر دینی در جستجوی روح خود نیست، بلکه تنها به دنبال خدمت نمودن به خداوند و به انسان‌ها است. او نمی‌داند و نمی‌خواهد بداند که چگونه چنین اتفاقی افتاد که بتواند به خداوند خدمت کند، این عدم خواهش، به خاطر ساختار روح او است. او قوانین سیر به سوی خداوند و پرورش قدرت اخلاقی در خود را نمی‌داند. او به جایی رسیده است، اما خود نمی‌داند به کجا رسیده، از این رو به ایجاد تعادل میان درون و بیرون پرداخته و هرگز آگاهانه به خداوند، خدمت نخواهد کرد. تنها یک روح کامل و ساخته شده قادر است به خدا خدمت کند، چنین فردی از روندی که بدان طریق به سمت نجات حرکت کرده، آگاهی ندارد و بنابراین نمی‌تواند انسان دیگری را به سوی پروردگار هدایت کند... کلیسا نیز مانند همین راهبر دینی است؛ راه نجات را می‌گوید، اما از کیفیت روح چیزی نمی‌گوید...»^۲

این‌گونه نیدلمن مابین آگاهی عمیق از رنج حقیقی بشر و احساسات زودگذر، تفاوت بسیاری قائل می‌شود. بنابراین انسان‌های بزرگ عرصه معنویت و خصوصاً بنیان‌گذاران سنت‌های دینی، به این سطح عمیق ادراکی دست یافته‌اند:

«مؤسس یک دین که شفیق و غمخوار باشد، درون خود کانالی میان آگاهی مشفقانه و تمامی کارکردهای کالبد مادی - ذهنی طبیعی انسان برقرار کرده است. به‌طور خلاصه، مؤسس یک دین، کمال آنچه را که ما

1. PP. 221 - 222.

2. PP. 192 - 193.

“دارایی‌های روح” نامیده‌ایم، نمایان می‌سازد: قدرت یا ماهیتی که دو جریان بنیادین درون طبیعت آدمی را به هم مربوط می‌سازد، یعنی عرفان (gnosis) و آگاهی متعال از حقیقت رنج از یک سو و از سوی دیگر، انگیزه‌ها، عملکردها، تفکرات و رفتارهایی که از درون عناصر جسمانی انسان نشأت می‌گیرند. درک حقیقی رنج یا بی‌عدالتی، جنبه‌ای از معرفت متعال است و باید از عکس‌العمل‌های احساسی صرف در برابر رنج دیگران متمایز شود.^۱

مباحث مطرح شده، اهمّ مطالبی است که در این کتاب به آنها پرداخته می‌شود. گرچه از آنجایی که سبک کتاب، گزارشی و روایتی است و نیز بدان خاطر که نویسنده به هیچ عنوان به دنبال طرح یک قالب فکری منظم، منطقی و نظام‌مند نبوده است، از این رو مطالب تا حدّ زیادی ذوقی و سلیقه‌ای در کنار هم قرار داده شده‌اند و خواننده، هرچند که با مطالعه کتاب به هدف و منظور اصلی نویسنده به روشنی پی می‌برد، اما چه بسا که از دریافت برخی عناصر و لوازم دیگر دیدگاه او که در حاشیه مطرح شده، غافل بماند.

نهایتاً باید گفت آنچه نیدلمن آن را “مسیحیت گمشده” می‌نامد، همان قدرت گمشده یا مغفول مانده انسان در استخراج نمودن استعداد و قوه پاک و خالص روح از درون تجربیاتی است که زندگی او را تشکیل می‌دهند.^۲ نوشتار حاضر را با گفتاری از پدر سیلوان که بیانگر محور نظریات او است به پایان می‌بریم:

«چگونه به جستجوی مسیحیت درخواهی آمد؟ چگونه در پی معرفت و وجود خواهی گشت؟ چگونه جاودانگی را خواهی جست؟ چگونه خدمت به خداوند و خلق او را دنبال خواهی کرد؟ چگونه در پی

1. P. 218.

2. P. 176.

آنچه مفقود شده است خواهی شد؟ پاسخ ساده است، اما عمل مشکل! باید "چگونه جستن" را بیاموزی. تمامی تعلیم ما این است: علم چگونه جستن - ابتدا در پی خود و آنگاه در پی خداوندگار خود.

مسیحیت، مفقود شده است. چگونه آن را بیابیم؟ آنگاه که چیزی را گم می‌کنید، باید دقیقاً همان‌جایی در جستجوییش برآید که آن را از دست داده‌اید. بخوان، نظر کن و ببین: دقیقاً کجا معرفت و وجود را گم می‌کنی؟ در چه چیز خود را گم می‌کنی؟ این مسأله را نمی‌توان با سخن‌گفتن به زبان کهن یا پرورش گرایش‌های کهنه ریاضت‌طلبانه یا حتی با اخلاق کشف کرد. مسیح را نمی‌توانی با رفتن به سوی او بیابی، بلکه تنها با دیدن دقیق و موشکافانه اینکه چگونه او را مصلوب می‌کنی، او را درخواهی یافت... امید به آن‌که عشق تو به حقیقت، این توان را به تو عطا نماید....^۱

1. PP. 212 - 213.

راه‌هایی به سوی قلب

تصوّف و شرق مسیحی

جیمز کاستینجر^۱

این کتاب مجموعه مقالاتی است که به صورت سخنرانی توسط گروهی از مشهورترین محققان درباره ابعاد عرفانی اسلام و مسیحیت شرقی (ارتدکس) برای همایشی بین‌المللی که در محلّ دانشگاه کارولینای جنوبی آمریکا در اکتبر سال ۲۰۰۱ برگزار گردید، ایراد شده است. در این مجمع حدود سی صد نفر از دانشگاهیان، دانشجویان، روحانیان و بزرگان ادیان گردهم آمدند. منظور اصلی از این همایش برقرار کردن گفتگویی نه بر مبنای اصول عقاید کلامی بلکه بر مبنای عرفانی یا به قول مؤلف "قلب معنوی" بود. این گفتگو بنا بر نظر شرکت‌کنندگان این همایش خصوصاً در مورد تصوّف و مسیحیت و در میان مسیحیان، مذهب مسیحی شرق بیشتر ثمربخش است. موضوع این همایش نیز همین بود.

1. *Paths to the Heart, Sufism and the Christian East*, edited by James S. Custing, World Wisdom, 2002.

مجموعه مقالات این همایش با عنوان راه‌هایی به سوی قلب و با عنوان فرعی تصوّف و شرق مسیحی به همت جیمز کاستینجر^۱ منتشر شد. کاستینجر استاد "الهیات و تفکر دینی" در دانشگاه کارولینای جنوبی و دبیر "بنیاد مطالعات سنتی" است و صاحب آثاری درباره گفتگو مذاهب مسیحی است. این کتاب که در مجموعه شامل ۲۷۸ صفحه است، دارای مقدمه‌ای از کاستینجر و چهار فصل اصلی است و هر فصلی دارای چند فصل فرعی می‌باشد. فصل اول کتاب با عنوان "ابعاد قلب" است و دارای سه عنوان فرعی به این شرح است: ۱. "چگونه ما وارد قلب می‌شویم" از کالیستوس واره^۲؛ ۲. "قدیس سرافیم اهل ساروف از منظر تصوّف" نوشته گری هنری^۳؛ ۳. "قلب مؤمن عرش خدا است" نوشته، سید حسین نصر.

فصل دوم کتاب با عنوان اصلی "طریق ذکر" است و این عناوین فرعی را در بردارد: ۱. "درباره جهان‌شناسی ذکر"، نوشته ویلیام چیتیک؛ ۲. "حضور، مشارکت، عمل: یاد خدا نزد پدران اولیه هزیکاست" نوشته وینسنت رُسی^۴؛ ۳. راه‌های استمرار: "شواهد معاصر تجربه هزیکاست" نوشته جان خرایساو جیس^۵.

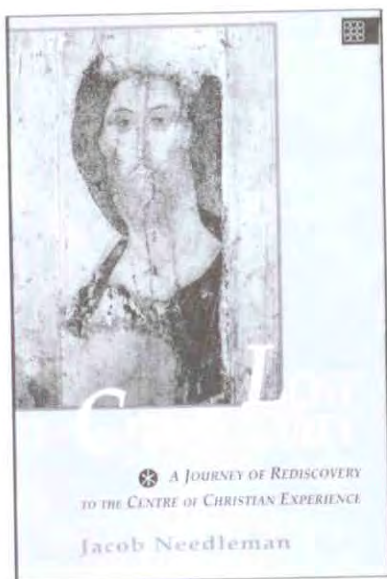
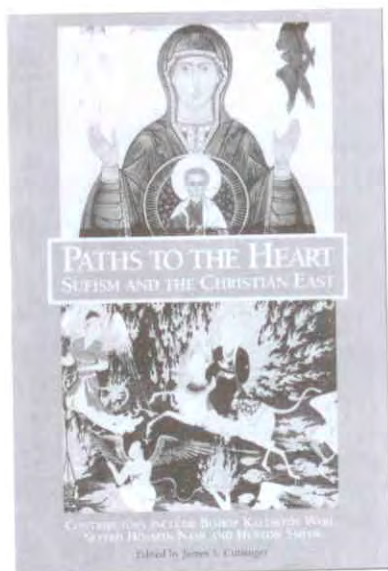
1. James S. Custinger

۲. Kallistos Ware: وی عضو گروه مطالعات ارتدکس شرقی در دانشگاه اکسفورد و اسقف و راهب است و صاحب تألیفات متعدّد درباره مسیحیت شرقی و مترجم کتاب مشهور کلیسای شرق به نام فیلوکالیا است.
۳. Gray Henry: وی نویسنده مقالاتی درباره معنویت در سنت‌های مختلف جهان است. خانم هنری مؤسس "جامعه متون اسلامی" نیز می‌باشد.
۴. Vincent Rossi: مدیر مؤسسه "برنامه آموزش دینی و محیط زیست" در انگلستان، نویسنده چند کتاب و مقاله درباره الهیات، معنویت و محیط زیست.
۵. John Chryssavgis: استاد الهیات و رئیس سابق مدرسه الهیات ارتدکس یونانی. مؤلف چندین کتاب و مقاله درباره معنویت مذهب ارتدکس.

عنوان اصلی فصل سوم کتاب: "به سوی یک تقریب باطنی" است و شامل این مقالات می‌باشد: ۱. "متافیزیک گفتگوی بین ادیان: نگرش‌های صوفیه دربارهٔ جهانی بودن پیام قرآنی" نوشتهٔ رضا شاه کاظمی^۱؛ ۲. "وحدتی همراه با تفاوت‌ها: توازی فکری قدیس گرگوری پالاماس و ابن عربی"، نوشتهٔ پیتر سامسِل^۲؛ ۳. "هزیخیا (خاموشی درون): گشایشی نسبت به تقریب باطنی"، نوشتهٔ جیمز کاستینجر.

فصل آخر کتاب با عنوان "نتایج" دارای دو بخش است. بخش اول با عنوان "وطنی دور و دراز" نوشتهٔ هیوستون اسمیت و بخش آخر که در واقع بخش یازدهم و بخش آخر خود کتاب نیز می‌باشد، "جلسهٔ بحث" است با شرکت سخنرانان این همایش. کتاب راه‌هایی به سوی قلب از باب طرح این مطلب که چگونه عرفان ادیان مستقیم‌ترین راه گفتگوی میان آنها است، مقدمهٔ بسیار خوبی است.

۱. Rez Shah-Kazemi: عضو هیأت علمی پژوهشی "مؤسسه مطالعات اسلامی" در لندن. مؤلف کتاب راه‌هایی به امر متعالی: فهم معنوی بنا بر آرای شانکارا، ابن عربی و مایستر اکهارت.
 ۲. Peter Samsel: استاد فیزیک و محقق آمریکایی.



روی جلد کتاب‌های راه‌هایی به سوی قلب و مسیحیت گمشده