



هفت آسمان

دوفصلنامه علمی تخصصی

سال بیست و یکم، شماره ۷۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمد جاودان

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر اجرایی: سید حسین چاوشی



مشاوران علمی:

حمید بخشنده، سید محمد روحانی، حمیدرضا شریعتمداری، مهدی فرمانیان، ابراهیم قاسمی، محمدحسن محمدی مظفر، سید سعیدرضا منتظری.



ویراستار: زینب صالحی

مترجم چکیده‌های انگلیسی: مرکز ترجمه تخصصی الف پلاس

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید مسعود موسوی



✓ هفت‌آسمان به منظور بررسی ادیان و مذاهب به کوشش پژوهشکده ادیان و مذاهب

در قم منتشر می‌شود.

✓ نظریات مندرج در هفت‌آسمان لزوماً بیانگر نظر این مرکز و مجله نیست.

✓ هفت‌آسمان در ویرایش و حذف مطالب آزاد است.

✓ نقل مطالب هفت‌آسمان با ذکر مأخذ بلامانع است.



○ نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

○ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰-۳۲۸۰۲۶۲۷، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

○ نشانی اینترنتی: www.haftasman.urd.ac.ir، رایانامه: haftasman@yahoo.com

شاپا: ۲۳۲۲/۴۲۹۰

○ شمارگان: ۵۰۰ نسخه

راهنمای نگارش مقاله

- مقاله منتشر شده و در مقاله استفاده شده باشد، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار بین آن آثار تفکیک صورت می‌گیرد.
- اگر کتاب تاریخ نشر نداشته باشد، به جای سال نشر عبارت «بی‌تا» ذکر شود.
- اگر کتاب دو نویسنده داشت، نام خانوادگی هر دو نویسنده ذکر شود (نویسنده الف و نویسنده ب، سال: جلد / صفحه).
- اگر کتاب سه نویسنده داشت، در بار اول که به آن ارجاع داده می‌شود نام هر سه نویسنده می‌آید مانند (نویسنده الف، نویسنده ب و نویسنده ج، سال: جلد / صفحه) اما در دفعات بعد به این صورت (نویسنده الف و دیگران، سال: جلد / صفحه).
- اگر کتاب بیش از سه نویسنده داشت، از همان ارجاع اول به این صورت است (نویسنده الف و دیگران، سال: جلد / صفحه).
- تذکر: ترتیب ذکر نام نویسندگان باید بر اساس شناسنامه کتاب باشد.
- در صورتی که نام خانوادگی نویسنده مشترک است، نام کوچک وی نیز باید در ارجاع ذکر شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶).
- اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب باب: آیه) مانند (متی ۲: ۱۲) یا (یسنا ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (رهج/البلاغه: خطبه ۲۷)
- وقتی مطلب نقل به مضمون است یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده می‌شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب) یا (رک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب)
- قلم ارجاعات دو سایز کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل لاتین عبارات و اسامی نیز در مقابل آن کلمه و داخل کمانک و دو سایز کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پاورقی ذکر شود.

- مقاله به صورت تایپ شده (در محیط word) باشد و حجم آن از ۴۵۰۰ کلمه کمتر نباشد.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، اشاره (۱۹۰ - ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه (۵ - ۷ کلمه)، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و کتاب‌نامه.
- علاوه بر اصل مقاله، یک خلاصه فشرده از کل مقاله با حجم حدود ۶۰۰ کلمه همراه مقاله ارسال گردد.
- کتاب‌نامه و ارجاعات باید مطابق با شیوه‌نامه مجله باشد.
- مقاله ترجمه شده به همراه متن اصلی و معرفی اجمالی از نویسنده مقاله، ارسال شود. چاپ این‌گونه مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص در حوزه ادیان و مذاهب باشد.
- مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
- ذکر مشخصات کامل و درجه علمی نویسنده / مترجم به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و آدرس پست الکترونیک ضروری است.
- فصل‌نامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- فصل‌نامه، حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده اطلاع می‌دهد.

شیوه تنظیم کتاب‌نامه

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار اثر)، نام کتاب، سایر اشخاص دخیل، نوبت ویرایش، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار اثر)، «نام اثر»، سایر اشخاص دخیل، نام مجله، شماره مجله.

شیوه ارجاع

- ارجاعات درون متن و داخل کمانک و به ترتیب ذیل ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: جلد / صفحه) مانند (فارابی، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۷۶).
- اگر از یک نویسنده در یک سال، دو اثر یا بیشتر

فهرست مقالات

۵ آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن‌قیم جوزیه)
قاسم جوادی (صفری)

۱۷ اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبیگ
ترجمه و نقد: حیدر دباغی، محمدحسن محمدی مظفر

۴۵ جلوه‌های آموزه قدیس در زندگی مؤمنان ارتدوکس روسی
عبدمحمد مامیتف، مترجم: محمد مدبر چهاربرج

۶۳ درباره گاهشماری جشن‌های زردشتی
مری بویس، مترجم: محسن میرزایی

۱۰۹ زیستن میان جهان‌ها: شعر بهکتی و عارفان کارملیت
دیردر گرین، مترجم: محمدحسین شیخ‌شعاعی

۱۳۷ شر طبیعی و فرضیه شبیه‌سازی
دیوید کایل جانسون، مترجم: فائزه برزگر تبریزی

آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن قیم جوزیه)

قاسم جوادی (صفری)*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۴]

چکیده

عوامل پیدایش مذاهب، اختلاف نظر در مسائل خاصی بوده است و هر مسئله‌ای باعث اختلاف مذاهب نیست. بنابراین، باید در تحقیقات به دقت همه مسائل را بررسی کنیم تا روشن شود کدام مسئله باعث اختلاف است و کدام چندان ربطی به اختلاف مذاهب ندارد. این مقاله دیدگاه چهار اندیشمند از مذاهب اسلامی درباره آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد این چهار نفر معتقدند خدای سبحان بندگانش را پیش از آمدن پیامبران عذاب نمی‌کند. با وجود اینکه هر چهار نفر، حسن و قبح عقلی را قبول دارند، فخر رازی و ابن قیم در صورت نبود آیه، عذاب را بر اساس حسن و قبح عقلی قبول ندارند، ولی دو نفر دیگر قبول دارند. پس در بحث حسن و قبح عقلی، خداوند متعال جدای از مخالفت با رسولان و به صرف فهم عقل، کسی را عذاب نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: مذاهب اسلامی، حسن و قبح عقلی، عذاب، آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»، شیعیان دوازده‌امامی.

مقدمه

مشهور این است که جریان‌های فکری گوناگونی وجود دارند که در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. در صورتی که فکر دارای جریان نیست، بلکه تقلید دارای جریان است. پس جریان سیاسی،^۱ قبیله، ملیت، زبان و حتی جریان دینی و مذهبی وجود دارد اما جریان فکری وجود ندارد. حال اگر مثلاً ده نفر، یک دیدگاه داشته باشند، در واقع آنها سخن کسی را که فکر کرده، درست یافته و از او پیروی کرده‌اند. همچنین، متفکران، همگی فکر می‌کنند ولی این فکر، غیر از چیزی است که باور دارند. بنابراین، نمی‌توان گفت مجموعه‌ای فکری، فقط از لحاظ فکری، به مطلب خاصی باور دارد. همچنین، نمی‌توان طول دوران فکری یک نفر را با مراجعه به فلان نوشته یا گفته‌اش، تجزیه و تحلیل کرد. بلکه باید کل اندیشه‌اش را به طور کامل بررسی کرد. چون ممکن است انسان در طول زندگی دچار فراز و نشیب شود و اندیشه‌اش، به دلیل انگیزه‌های مختلف از جمله قدرت‌طلبی، فزون‌طلبی، حسد، ریا و غیره دگرگون گردد.

در میان ما شیعیان دوازده‌امامی که خود را برترین در بین فرق اسلامی می‌دانیم، هنگامی که از عناوین متعدد شیعه از جمله فقیهان، فیلسوفان، متکلمان، محدثان، شیخیان، تفکیکیان، صوفیان (دوازده‌امامی) و اخباریان سخن به میان می‌آید، با آنکه همه از یک مذهب‌اند، اما هر یک دیگری را طرد و نفی می‌کند و گاهی حتی اسلام دیگری را نفی می‌کند و گاه او را اموی می‌خواند.^۲ آیا این حکم‌ها برآمده از نتیجه تحقیق یا از ذوقیات آنها است؟ اگر این حکم بنا بر یقین برآمده از تحقیق باشد، حداکثر برای خود نویسنده منجز و معذر است؛ اما تطابق این یافته علمی با واقع، سخن دیگری است؛ الله اعلم.

گاه مباحثی همچون امامت^۳ مطرح می‌شود که بین شیعه و سنی، اختلافی است و گاه مباحثی مثل فمینیسم، پلورالیسم دینی، عدالت، اخلاق یا انسان‌شناسی که بین فریقین (شیعه و سنی) اختلاف وجود دارد؛ اما آیا مباحثی چون پلورالیسم دینی یا اخلاق، سبب جدایی شیعه و سنی شده یا اینکه مثلاً در مسئله تکثر دینی، نگاه خاص یک شیعه و یک سنی در مقایسه دو شیعه یا دو سنی، خیلی به هم نزدیک‌تر است؟! با تأمل درمی‌یابیم که تکثر چندان ربطی به اختلاف شیعه و سنی و فرقه‌شدن آنها ندارد؛

آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن‌قیم جوزیه) / ۷

همچنان که عقل‌گرایی یکی از ویژگی‌های شیعه بماهو شیعه یا سنی بماهو سنی نیست. چه بسا بعضی از سنی‌های معتزلی، در بحث عقل‌گرایی، به شیعیان عقل‌گرا نزدیک‌تر از شیعیان اخباری باشند. از این‌رو بهتر است این مباحث را به‌خوبی از هم تفکیک کنیم تا دقیقاً روشن شود که کدام یک از آنها باعث اختلاف بوده و کدام یک چندان ربطی به اختلاف ندارد.

به نظر می‌رسد دعوی بین مذاهب، نوعاً چیزی به نام حق‌گرایی نیست، بلکه بیشتر بنا بر این ادعا است که من درست می‌گویم و همه غلط می‌گویند و باید با تلاش و کوشش اثبات کنم که دیگری غیر از باطل نمی‌تواند چیزی بگوید. لذا در تحقیقات و پژوهش‌ها دنبال دیدن تمام حرف‌های رقیب و فهمیدن آنها نیستیم؛ چون اگر بنا بر حق باشد هیچ فرقه‌ای نباید از اینکه فرقه دیگر حتی در یک مسئله حق‌گرا است ناراحت شود. بنابراین، اگر همه جوانب را لحاظ کنیم اغلب روشن می‌شود که رقیب هم اهل فهم، اندیشه، تلاش، کوشش، اخلاق، دین، تقوا و انسانیت است. همچنین، روشن می‌شود نمونه‌هایی از تضاد، تعارض و تخالف که در نوشته‌های رقیب وجود دارد، در طرف خود نیز هست. چون این‌گونه نیست که یک طرف، حق محض و طرف دیگر، باطل محض باشد. یکی از مغالطات رایج این است که یک طرف، خود را مقابل طرف دیگر می‌بیند. مثلاً فردی مسیحی در برابر فردی مسلمان، خود را مساوی حضرت مسیح (ع)، و حضرت مسیح (ع) را خدازاده می‌داند و طرف مسلمان را نیز، مساوی با ذهنیت ناصحیح خود می‌بیند. پس پیش خود می‌گوید اساساً هیچ تردیدی در بطلان محض طرف مسلمان و حقانیت من نیست. از طرف دیگر، مسلمان نیز خود را مساوی با پیامبر اسلام (ص)، و پیامبر اسلام (ص) را حق (که ایشان حق هستند) و مسیحیت را هم (طبق ذهنیتی که فرد مسلمان دارد و شک و شبهه‌ای هم در آن نیست) باطل می‌داند. در صورتی که قطعاً حضرت مسیح (ع) و پیامبر اسلام (ص)، هر دو در ظرف رسالت خویش، بر حق بودند و هیچ دلیلی بر تساوی فرد مسیحی یا مسلمان با پیامبرانشان وجود ندارد، بلکه این دو، به میزانی که در عقاید و رفتار، با آن دو پیامبر عظیم‌الشأن مطابقت دارند، از حقانیت برخوردارند که این، غیر از تساوی دو پیرو با پیامبرانشان است.

پس باید حرف‌های هر متفکر را به عنوان فردی متفکر، نه مساوی با حضرت مسیح (ع) یا پیامبر اسلام (ص) و نه مساوی با شیطان، در نظر بگیریم؛ و هر اندیشه‌ای که مطابق حق بود بپذیریم و هر کدام را باطل بود رد کنیم. البته اینکه ملاک حق و باطل چیست بحث دیگری می‌طلبد که در اینجا به آن نمی‌پردازیم.

در نتیجه پرهیز از این پندار که من مساوی با حقم یا طرف مقابل مساوی با باطل، ضروری است؛ و همان‌طور که نباید مسیر باطل را به هر دلیلی طی کنیم، نباید به دیگران هم نسبت باطل بدهیم. زیرا این خود انحرافی است که باید از آن پرهیزیم (همان‌گونه که پیمودن مسیر باطل حرام است؛ پس نسبت باطل دادن به غلط هم حرام است و همان‌گونه که نفی حق حرام است، نفی حقیقت از دیگران بدون دلیل یا با توهم هم حرام است)، ولی زمانی که معصوم داوری می‌کند، به دلیل عصمت، ایشان مأذون است؛ اما کسی که سر تا پایش را نقص و کاستی فرا گرفته، چگونه می‌تواند چنین کند؟ در این مقاله، می‌خواهیم دیدگاه چند نفر از اندیشمندان جهان اسلام را که به‌ظاهر از نحله‌های گوناگون هستند، درباره آیه ۱۵ سوره اسراء «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» که دربردارنده بحث حسن و قبح عقلی است، بررسی کنیم که عبارت‌اند از:

۱. عالم شیعی: طبرسی، صاحب مجمع البیان؛
۲. عالم معتزلی: زمخشری، صاحب کشف؛
۳. عالم اشعری: فخرالدین رازی، صاحب مفتاح الغیب؛
۴. عالم سلفی یا اهل حدیث: ابن‌قیم جوزیه، صاحب کتاب مفتاح دار السعادة.

قبل از پرداختن به نگاه این افراد به آیه، باید هر یک را در کنار نحله‌ای که به آن منسوب‌اند، مستقل مشاهده کنیم و آنها را در نحله‌ای که به آن منسوب‌اند بزرگ نکنیم که گویا امکان جمع‌شدن اینها در یک جا وجود ندارد. پس به نظر می‌رسد زمانی می‌توانیم هر یک را دقیق بشناسیم که تمام آثار هر یک را ببینیم.

حال اگر تمام آثار فخر رازی را در مباحث مختلف مطالعه کنیم و آنها را بفهمیم و هنگام داوری نهایی، بخشی از اندیشه‌هایش را فراموش نکنیم می‌توانیم ادعا کنیم که او را شناخته‌ایم. همچنین، اگر مقایسه‌ای بین فخر رازی و مثلاً غزالی (به عنوان

آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن‌قیم جوزیه) / ۹

اندیشمندی که منسوب به نحله اشعری است) انجام دهیم، روشن می‌شود که چقدر اندیشه‌شان با هم تفاوت دارد و هر کدام اندیشه خاص خود را دارند.

از اینجا به بعد شاید بتوان مدعی شد که قصد شروع تحقیق را داریم. حال باید دید فخر رازی، غزالی، ابوالحسن اشعری، ابن‌فورک، جوینی و باقلانی چه کسانی هستند. درست است که همه اینها در تحقیقی دست و پا شکسته تحت عنوان «اشاعره» جمع‌اند و با لفظ «اشعری» یا «اشاعره» خود را آسوده‌خاطر می‌کنیم و می‌گوییم اشاعره این‌گونه می‌گویند، ولی آیا واقعاً اشاعره این‌گونه می‌گویند؟ آیا می‌توان با مراجعه به یک کتاب شیعی از یک دانشمند مثلاً قرن پنجمی، اندیشه شیعه را شناخت؟ یا خود همان دانشمند می‌تواند در کتاب‌های متعدد خودش، نگاه‌های متفاوت به تشیع داشته باشد؟ یا اگر در فلان کتاب اندیشه‌اش مشکل داشته، اما چون اندیشه‌اش همواره رو به جلو بوده، در کتاب دیگر آن را اصلاح کرده است، آنگاه چه باید گفت؟ همچنین، اگر در کتابی از زاویه‌ای محدود به تشیع نگریسته و در کتابی دیگر بسیار جامع به بحث نگریسته است آنگاه چه باید کرد؟

این داستان تأسفبار حوزه فکری ادیان و مذاهب است که ثروت‌های فراوان بشر را صرف بگومگوهای غلط می‌کند. قرآن می‌فرماید: «فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء: ۹) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب: ۷۰). در هر دو آیه خداوند منان امر به تقوا و قول سدید می‌فرماید. امام علی (ع) هم می‌فرماید: «وَلَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَ عِفَّةٍ وَ سُدَادٍ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۰: ۵۸۴، نامه به عثمان بن حنیف انصاری). پس باید وقتی همه جوانب دیده شد سخن گفت، و اگر همه جوانب را ندیدیم در نوشته تصریح کنیم که فلان متفکر، فقط در اینجا چنین اظهار نظر کرده و ممکن است در جایی دیگر آن را رد یا تکمیل کرده باشد.

از این‌رو داوری درباره چهار متفکر بسیار دشوار است؛ اما ما به تفسیرهای سه متفکر نخست فقط ذیل آیه مراجعه می‌کنیم و در نوشته ابن‌قیم از کتاب *مفتاح دار السعادة* مطالب را نقل می‌کنیم و داوری ما فقط بر اساس نکاتی است که ذیل آیه گفته‌اند؛ در حالی که نه این سه متفکر فقط ذیل این آیه به بحث پرداخته‌اند و نه ابن‌قیم فقط در این کتاب این بحث را مطرح کرده است.

۱. دیدگاه طبرسی

طبرسی ذیل آیه «و ما کنا معذبین» در سوره اسراء می‌گوید خداوند متعال هیچ قومی را عذاب نمی‌کند، مگر اینکه آنها را به بهترین وجه بیم دهد، که منظور فرستادن رسولان برای کمک به برقراری عدالت است، اگرچه بدون ارسال رسولان هم جایز بود آنها را به حکم عقل، عذاب کند. پس تأویل آیه شامل عقلیات و شریعات می‌شود. اکثر مفسران ذیل آیه گفته‌اند خداوند متعال هیچ کس را در دنیا و آخرت عذاب نمی‌کند مگر بعد از بعثت انبیا. پس این آیه اختصاص به سمعیات از شریعات دارد؛ اما نزد کسانی که تکلیف عقلی را جدای از تکلیف سمعی می‌دانند، آنچه عقل بر آن حجت باشد (که عبارت است از ایمان به خداوند متعال) حتی اگر رسولی هم مبعوث نشده باشد، عقاب بر ترک آن جایز است. ولی محققانی از این طایفه که قائل به تفکیک تکالیف سمعی از عقلی هستند، می‌گویند اگرچه عذاب قبل از بعثت پیامبران، آن هم به دلیل عقلی جایز است ولی خداوند متعال چنین کاری نمی‌کند و رسولانی آگاه‌کننده به سوی حق و هادیانی برای رشد می‌فرستد تا کمک‌کننده دلیل عقلی باشند؛ چون آنگاه که داعی عقلی و نقلی با هم جمع شوند امر مؤکد می‌شود و تردید در الزام عبد از بین می‌رود که خداوند در این آیه از این خبر داده است. پس آیه دلالت می‌کند که اگر خداوند رسولی نفرستاد و عبد مرتکب قبايح عقلی شد عقاب نیکو است، مگر اینکه کسی فرض کند بعثت پیامبر، لطف (مقرب به طاعت و مبعود از معصیت) است، که در این صورت عقاب صرفاً پس از ارسال رسول درست است (طبرسی، ۱۳۳۹: ۴۰۴/۳).

با اینکه طبرسی قائل به حسن و قبح عقلی است، ولی از آیه استفاده می‌شود که خداوند متعال طبق حسن و قبح عقلی عذاب نمی‌کند.

۲. دیدگاه زمخشری

زمخشری ذیل آیه می‌گوید:

حکمتی نداریم که قومی را عذاب کنیم مگر بعد از آنکه رسولی بفرستیم و حجت بر آنها تمام شود. اگر گفته شود چون دلایل عقلی همراهشان بود (که با آنها خداوند را می‌شناختند) و حجت قبل از بعثت برای آنها تمام شده، پس به

آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن‌قیم جوزیه) / ۱۱

خاطر غفلت و کفرشان مستوجب عذاب هستند، نه به خاطر مغفول‌گذاشتن شریعی که جز از طریق خداوند به آن راهی نیست و عمل به آن، جز بعد از ایمان، صحیح نیست؛ جواب می‌دهیم: خداوند، رسولان را به عنوان آگاه‌کننده بر نظر و بیدارکننده از خواب غفلت قرار داد تا نگویند چون رسولی را به سوی ما مبعوث نکردی یا ما را نسبت به نظر در ادله عقلی آگاه نکردی ما غافل بودیم (زمخشری، بی‌تا: ۶۵۳/۲).

روشن است که زمخشری نظیر طبرسی با اینکه به حسن و قبح عقلی معتقد است ولی به هر حال با توجه به آیه، نظرش این است که تا خداوند متعال رسولان را نفرستد عذاب نمی‌کند و رسولان آمدند تا انسان را بر ادله عقلی راهبری کنند.

۳. دیدگاه فخر رازی

فخر رازی ذیل آیه «و ما کنا معذبین» نسبت به طبرسی و زمخشری، بیشتر به بحث پرداخته است. وی ابتدا دیدگاه اشاعره را ذکر می‌کند (که معتقدند اصلاً قبل از آمدن شریعت و پیامبران تکلیفی وجود ندارد) و دیدگاه آنها را علاوه بر آیه «و ما کنا معذبین» به دو آیه دیگر، یعنی آیه «رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵) و «وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُنَاهُمْ بَعْدَ مَا بَعَدَ اللَّهُ لَقَالُوا رَبَّنَا كَوْلَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رُسُلًا فَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزَى» (طه: ۱۳۴) مستند می‌کند و بعد وارد نقد این دیدگاه می‌شود و می‌گوید این استدلال از دو وجه ضعیف است.^۵

وجه اول: اگر وجوب عقلی نداشتیم وجوب شرعی هم نداریم؛ چون وجوب شرعی داریم، پس وجوب عقلی هم داریم. حال مسئله را به سه نحو بیان می‌کند:

۱. وقتی پیامبران آمدند و ادعا کردند از ناحیه خداوند هستند و معجزه آشکار کردند، آیا بر شنوندگان، دعوت پیامبر، پذیرش سخنان ایشان و همچنین تأمل در معجزه واجب است یا نه؟ اگر واجب نباشد نبوت باطل است و اگر واجب باشد اندیشه در ادعای پیامبر و اعجاز او با عقل، ثابت می‌شود. حال اگر با عقل واجب شود پس وجوب عقلی ثابت می‌شود، ولی اگر با شرع واجب شود نبوت باطل است؛ چون در این صورت، شرع یا همان سخن خود مدعی یا

سخن دیگری است که اولی باطل است. چون خود فرد، دلیل بر وجوب پذیرش سخن خودش هست (اثبات شیء با خودش) و دومی هم باطل است، چون سخن غیرمدعی نبوت، نظیر قبلی است که سرانجام سر از دور یا تسلسل درمی آورد که هر دو محال است.

۲. وقتی شریعت آمد و برخی افعال را حرام و برخی را واجب کرد، این وجوب و تحریم معنا ندارد مگر اینکه بگویند اگر واجب را ترک کردی و حرام را انجام دادی عقابت می‌کنم. آیا وقتی گفته شد عقابت می‌کنم دوری از عقاب واجب است یا خیر؟ اگر دوری از عقاب واجب نباشد وجوب و تحریم معنا ندارد؛ ولی اگر دوری از عقاب واجب باشد آیا این وجوب، عقلی یا سمعی است؟ اگر وجوب عقلی باشد، ثبت المطلوب؛ و اگر سمعی باشد وجوب فقط به دلیل ترتب عقاب بر آن است و دوباره سر از دور یا تسلسل درمی آورد که هر دو محال است.

۳. در مذهب اهل سنت جایز است خداوند متعال از عقاب بر ترک واجب درگذرد. بنابراین، ماهیت واجب، بدون عقاب، حاصل است. پس تنها چیزی که ممکن است مطرح شود این است که ماهیت واجب، هنگامی تثبیت می‌شود که خوف از عقاب وجود داشته باشد و این خوف به مجرد عقل بدون شرع، حاصل است. بنابراین، ثابت می‌شود ماهیت وجوب، به سبب این خوف حاصل می‌شود و این خوف هم فقط از ناحیه عقل می‌آید. پس لازم است گفته شود که وجوب فقط از ناحیه عقل می‌آید.

اگر کسی ادعا کند وجوب از ناحیه ترس از مذمت حاصل می‌شود، می‌گوییم وقتی خداوند متعال بخشید مذمت هم ساقط می‌شود. بنابراین، ماهیت وجوب به واسطه ترس از مذمت حاصل می‌شود که این به صرف عقل حاصل شده است. پس وجوب عقلی را نمی‌توان دفع کرد (به عبارتی وجوب عقلی ثابت است). از این رو در آیه دو قول است: الف. آیه را به ظاهرش اخذ کنیم و بگوییم عقل همان رسول‌الله است و اگر نبود رسالت هیچ پیامبری ثابت نمی‌شد؛ پس رسول اصلی عقل است و معنای آیه این می‌شود که ما عذاب نمی‌کنیم تا رسول عقل را مبعوث کنیم.

آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن‌قیم جوزیه) / ۱۳

ب. عموم آیه را تخصیص بزنیم و بگوییم مراد این است که ما در هیچ کرداری عذاب نمی‌کنیم مگر آنکه از طریق نقل ثابت شود و بعد از آن، شرع بیاید. اگرچه تخصیص آیه، عدول از ظاهر است، ولی وقتی دلیل داریم حتماً باید این کار را انجام دهیم (رازی، ۱۴۲۱: ۱۳۸/۲-۱۳۹).^۶

پس می‌توان گفت فخر رازی معتقد است عقل صرف می‌فهمد چه فعلی برای ما سودمند است و چه فعلی برای ما ضرر دارد؛ اما این وجوب فعل و ترک، دلالت بر وجوب آن بر خداوند نمی‌کند. چون در ذات ما جلب نفع و دفع ضرر نهفته است. پس دلالت عقل، بر وجوب جلب منفعت و دفع ضرر برای ما کافی است و خداوند متعال، منزله از جلب نفع و دفع ضرر است و محال است عقل، حکمی بر فعل یا ترک چیزی بر خداوند متعال داشته باشد.

۴. دیدگاه ابن‌قیم جوزیه

با وجود اینکه ابن‌قیم در برخی کتاب‌های دیگر نظیر *مدارج السالکین* (ج ۱، ص ۲۵۳) به بحث حسن و قبح پرداخته ولی ما اینجا فقط به دیدگاه ابن‌قیم، ذیل آیه «و ما کنا معذبین» در کتاب *مفتاح دار السعادة*^۷ می‌پردازیم.^۸ وی ابتدا تقریر نافیان را از آیه ذکر می‌کند و سپس به آنها پاسخ می‌دهد.

استدلال نافیان: خداوند متعال قبل از بعثت انبیا، نفسی عذاب می‌فرماید. حال اگر حسن و قبح فعل، قبل از شرع ثابت بوده است، باید مرتکب قبیح و ترک‌کننده حسن، کار حرام انجام داده و ترک واجب کرده باشد؛ چون نزد شما (عقلا)، قبح عقلی، اقتضای تحریم و حسن عقلی، اقتضای وجوب می‌کند. پس نزد شما هنگامی که حرام را انجام داد و واجب را ترک کرد، مستحق عذاب است؛ در حالی که قرآن تصریح می‌فرماید: «خداوند متعال بدون ارسال رسولان عذاب نمی‌کند».

ابن‌قیم بعد از ذکر سخن نافیان، وارد بحث می‌شود و می‌گوید شکی نیست که اگر عذاب را قبل از بعثت اثبات کنند، آیه دلیل علیه مثبتان حسن و قبح عقلی است. پس اگر بخواهند قبل از بعثت جمع بین حسن و قبح افعال و عذاب کنند، این آیه آنها را نقض می‌کند و اگر گفته شد این دو با هم (حسن و قبح افعال و عذاب) باطل‌اند، دلیل

بر بطلان هر یک به تنهایی نیست،^۹ اما اگر آنها ادعای جواز تعذیب کنند باطل است؛ چون خلاف نص قرآن و خلاف صریح عقل است. همچنین، خداوند با فرستادن رسولان خود اتمام حجت بر بندگان کرده و می‌فرماید: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵). این آیه تصریح دارد که حجت با رسولان اقامه شده و بعد از آمدن رسولان، مردم دلیلی در برابر خداوند ندارند؛ یعنی خداوند مردم را قبل از آمدن رسولان به سوی آنها، چون هنوز حجت بر آنان اقامه نشده، عذاب نمی‌کند. پس در این مسئله حسن و قبح عقلی و همچنین نبود عذاب بدون ارسال پیامبران ثابت است. بنابراین، حسن و قبح عقلی مستلزم عذاب نیست و مخالفت با پیامبران مستلزم عذاب است.

معتزله^{۱۰} جواب داده‌اند: حسن و قبح عقلی، مقتضی استحقاق عقاب بر فعل قبیح و ترک حسن دارد؛ ولی لازمه استحقاق، وقوع آن نیست. چون ممکن است خداوند ببخشد؛ اما ما در جایی که خداوند وعیدی را بر فعلی بیان فرموده باشد نفی عفو می‌کنیم. پس اینجا اشکالی بر ما وارد نمی‌شود؛ زیرا عذاب با خبرش واجب می‌شود و با ارتکاب قبیح، مستحق آن می‌شود، ولی چون خداوند متعال وعیدی قبل از بعثت نداده است، پس عفو قبیح نیست و خلافی در خبر پیش نیامده است. نهایت چیزی که پیش می‌آید این است که حقی قبل از بعثت واجب نشده بود تا ترک شود.

ابن‌قیم: بی‌تردید قبل از بعثت، سبب عذاب وجود دارد ولی سبب عذاب الزاماً عذاب را موجب نمی‌شود. چون خداوند متعال این سبب را مشروط به بعثت رسل کرده، و نفی عذاب قبل از بعثت، نه به دلیل نبود سبب و مقتضی، بلکه به دلیل نبود شرایط آن است (ابن‌قیم‌الجوزیه، بی‌تا ب: ۹۵۵/۲-۹۵۷).

نتیجه

بررسی دیدگاه‌های این چهار عالم نشان می‌دهد با وجود اینکه هر کدام منسوب به جریان فکری^{۱۱} خاصی هستند، اما در نهایت همه مثل هم نتیجه گرفته‌اند؛ یعنی زمخشری (معتزله)، طبرسی (شیعی)، فخر رازی (اشعری) و ابن‌قیم (اهل حدیث) همه معتقدند حسن و قبح عقلی داریم (عقل می‌فهمد حسن و قبح چیست). با وجود این،

آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از دیدگاه علمای مذاهب (طبرسی، زمخشری، فخرالدین رازی، ابن‌قیم جوزیه) / ۱۵

زمخشری و طبرسی معتقدند خداوند متعال جدای از شریعت و آیه می‌توانست عذاب کند؛ ولی فخر رازی و ابن‌قیم این سخن را قبول ندارند. گرچه معلوم نیست اگر آیه‌ای نداشتیم، فخر رازی و ابن‌قیم چه می‌گفتند. همچنین که معلوم نیست زمخشری و طبرسی، اگر آیه و رسالتی نبود، همچنان به حسن و قبح عقلی و عذاب معتقد بودند یا نه.

در نهایت، نتیجه اندیشه این چهار عالم با توجه به آیه در بحث حسن و قبح عقلی این است که خداوند متعال جدای از مخالفت با رسولان و به صرف فهم عقل، کسی را عذاب نمی‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد مجموعه‌ای است تحت عنوان «حزب» با منافع مشترک که دور هم جمع می‌شوند.
۲. دو رساله از کاشف الغطاء علیه میرزا محمد اخباری.
۳. بحث امامت نیاز به روشن شدن دارد که در اینجا به منظور خارج نشدن از بحث اصلی به آن نمی‌پردازیم، ولی به هر حال بین شیعیان و سنیان در بحث امامت اختلاف است و البته بین خود شیعیان، اختلاف کمتر از اختلاف بین فریقین نیست. در بین شیعیان کیسانی، زیدی، اسماعیلی، فطحی، واقفی، ناوسی و اثناعشری و حتی بین خود اثناعشریان هم اختلاف بسیار است.
۴. چگونگی تحلیل و نتیجه‌گیری.
۵. فخر رازی با اینکه مباحث متعددی را مطرح کرده ولی وجه دوم را ذکر نکرده است و فعلاً در تفسیر، یک وجه وجود دارد.
۶. گفتیم که دلایل سه گانه داریم بر اینکه اگر وجوب عقلی را نفی کردیم وجوب شرعی را هم باید نفی کنیم.
۷. در صفحه ۹۱۸ کتاب، مباحث، دیدگاه‌ها و ادله نافیان حسن و قبح عقلی را مطرح می‌کند و به صفحه ۹۵۵ که می‌رسد یکی از ادله نافیان حسن و قبح عقلی را آیه «وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» ذکر می‌کند.
۸. در حد اطلاعات ناقص نگارنده، ابن‌قیم کتاب تفسیر مستقلى نظیر سه نویسنده قبلی ندارد که از آن نقل کنیم.

۹. ممکن است حسن و قبح افعال و عذاب با هم باطل باشند ولی حسن و قبح به تنهایی درست باشد؛ یعنی ما حسن و قبح را قبول داریم و می فهمیم ولی این دلالت بر لزوم عذاب نمی کند.
۱۰. معتزله معروف به وعیدیه هستند. چون معتقدند خداوند متعال باید هم وعده‌ها و هم وعیدهای خویش را عمل کند.
۱۱. گفته شد فکر، جریانی نمی شود؛ آنچه جریانی می شود تقلید است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا الف). مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا ب). مفتاح دار السعادة و منشور ولایة العلم والارادة، تحقیق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، جده: دار عالم الفوائد (مجمع الفقه الاسلامی، مطبوعات المجمع).
- جعفریان، رسول (۱۳۹۰). دو رساله از کاشف الغطاء علیه میرزا محمد اخباری، تهران: انتشارات کتابخانه مجلس.
- رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱). التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت: دار المکتبة العلمیه، الطبعة الاولى.
- زمخشری، محمود بن عمر (بی تا). الکشاف، بی جا: بی نا.
- سید رضی (گردآورنده) (۱۳۹۰). نهج البلاغه، قم: دفتر نشر معارف.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۳۹). مجمع البیان، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ^۱

ترجمه و نقد: حیدر دباغی*

محمد حسن محمدی مظفر**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸]

چکیده

اتان کلبرگ، خاورشناس معاصر، شیعه‌پژوه و نویسنده بنام اسرائیلی است. وی مقاله‌ای درباره کاربرد اصطلاح «رافضه» در میان شیعیان امامیه دارد که در سال ۱۹۷۹ منتشر شد. همچنین، مدخل «رافضه» در *دائرةالمعارف اسلام* را نیز نگاشته است. در مقاله نخست، وی عنوان «رافضه» را می‌کاود و با رویکردی تاریخی‌روایی سیر تطور معنایی و تاریخی این اصطلاح را در روایات شیعی بررسی می‌کند و تحلیلی از این مفهوم به دست می‌دهد. وی با جست‌وجوی رد پای واژه «رافضه» در قرآن کریم و نیز کتاب‌های تورات و انجیل می‌کوشد نحوه به‌کارگیری کتاب‌های اسرائیلی در روایات شیعی را بکاود. البته در پژوهش نخست وی، کم و کاستی‌هایی دیده می‌شود که برخی را در مقاله دوم مرتفع می‌کند. مقاله دوم، از لحاظ شیوه و روش پژوهش مشابه مقاله نخست است اما مطالب پیشین را بسط می‌دهد و دیگر احتمالات پیدایش عنوان «رافضه» را در کنار قیام زید می‌کاود. همچنین، چند روایت از اهل سنت و زیدیه در به‌کارگیری این عنوان می‌افزاید. مصادیق رافضه، فرقه‌های گوناگون آن، جغرافیای رافضه، حضور روافض در شهرهای مختلف اسلامی، بزرگان رافضه و اعتقادات آنها از دیگر مباحث مطرح‌شده در این مقاله است که از خلال آنها سیر به‌کارگیری این اصطلاح را تا عصر حاضر پی می‌جوید. البته وی دیدگاه‌های ناصوبی راجع به شیعه امامیه مطرح می‌کند که توضیحات لازم در خصوص آنها و نقد برخی، در پاورقی ذکر شده است. در پایان نیز، هر دو مقاله کلبرگ از لحاظ روشی نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: رافضه، شیعه، امامیه، اثناعشریه، کلبرگ.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی دو مقاله ترجمه‌شده، به ترتیب، چنین است:

E. Kohlberg (1979). "The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ā Usage", in: *Journal of the American Oriental Society*, 99 (4): 677-679.

E. Kohlberg (1998). "Al-Rāfiḍa", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, pp. 386-389, Leiden: Brill.

* دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم h.dabbaghy@gmail.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم mhmozaffar@gmail.com

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه

اصطلاح «رافضه» که در اصل به عنوان لقبی منفی به کار می‌رفته در کهن‌ترین کاربردش نزد امامیان (که نخستین بار خطاب به آنان به کار برده شد) به معنای افتخارآمیز «کسانی که شرراً را طرد کردند»^۱ تفسیر می‌شد. این تفسیر عمدتاً بر مقایسه‌ای مبتنی است که میان شیعه و «رافضه نخستین» انجام می‌شود، که شرراً را در قالب فرعون رد کردند و به جای آن به موسی پیوستند.^۲ اصطلاح «رافضه» از همان دوره اولیه با تاریخ تشیع همراه بوده است. ظاهراً ریشه‌هایش به قیام شکست‌خورده زید بن علی ضد امویان باز می‌گردد. این قیام که در سال ۱۲۲ ه.ق. / ۷۴۰ م. رخ داد،^۳ سرنگونی نهایی سلسله امویان را یک دهه بعد رقم زد.^۴ همچنین، این قیام باعث جدایی جدی در صفوف شیعه شد؛ جدایی میان کسانی که دعوت زید را اجابت کردند (زیدیه نخستین)، و کسانی که کارایی قیام مسلحانه را باور نداشتند (امامیه نخستین). گروه دوم را دشمنانشان متهم به ترک و رد زید کردند. گفته شده آنها قبل از ترک (رفض) با ناکامی از زید تقاضا کردند آشکارا خودش را از ابوبکر و عمر جدا کند و اعلام کند که آن دو غاصبان مجرم‌اند.^۵ در نسل‌های بعد، پس از سیر تحولات معنایی متعدد،^۶ اصطلاح «رافضه» به لقب منفی همه امامیه بدل شد، که کاربرد آن برای یادآوری دو گناه مهم بوده است: از نظر زیدیه گناه ترک زید،^۷ و از نظر اهل سنت گناه ترک دو خلیفه نخست.^۸ آی. فردلندر (Israel Friedlaender) حدود هفتاد سال پیش به شکل جامع معانی مختلف اصطلاح «رافضه» را بررسی کرده است (Friedlaender, 1908: 137-159). فردلندر اشاره می‌کند که «رافضه» صریحاً به معنای نام مستعار است، و دقیق‌تر، نام مستعاری منفی است (Ibid.: 137). در اینجا سخنش صحیح است. ولی آنجایی که اضافه می‌کند شیعه «هرگز خودشان را روافض نمی‌نامیدند» (Ibid.: 138, n. 1) دلیل قاطعی ندارد. اگرچه اغلب به نظر می‌رسد با این اظهار نظر مخالفی نشده،^۹ ولی با بررسی برخی از منابع شیعه امامی آشکار می‌شود که این گفته درست نیست. از جمله این منابع، کهن‌ترین منبع در دست احتمالاً کتاب محاسن ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفای ۲۷۴ ه.ق. / ۸۸۷ م. یا ۲۸۰ ه.ق. / ۸۹۳ م.) است (برقی، ۱۹۶۴). بخش چهارم این کتاب، که تحت عنوان «الصفوة والرحمة» است، برخی اظهارات صریح درباره رافضه را در بر دارد. این سخنان

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ / ۱۹

منسوب به محمد باقر (متوفای ۱۱۴ ه.ق./۷۳۲ م. یا ۱۱۷ ه.ق./۷۳۵ م.) و جعفر صادق (متوفای ۱۴۸ ه.ق./۷۶۵ م.)، امام پنجم و ششم، است. در نقلی عینه یا عتیبه، فروشنده نیشکر،^{۱۱} شکایت به جعفر صادق برده که کسی به او هشدار داده که مبادا رافضی شود؛ جعفر در پاسخ می‌گوید: «به خدا، این نام بهترین نامی است که خداوند به شما داده تا زمانی که به آموزه‌های ما عمل کنید و بر ما دروغ نبندید»^{۱۱} (برقی، ۱۹۶۴: ۱۱۹؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ج ۱۵، باب اول، ص ۱۲۷). در موقعیت مشابهی گفته شده که محمد باقر به خودش اشاره کرده و گفته: «من از روافضم»^{۱۲} (همان).^{۱۳} افزون بر آن اظهارات کلی، که هدفشان اعطای آبرومندی به «رافضه» است، تلاش‌هایی نیز برای بازگرداندن آن به زمینه تاریخی متفاوتی صورت گرفته است. محدث شیعی متقدم، سلیمان بن مهران اعمش (متوفای ۱۴۸ ه.ق./۷۶۵ م.) (نک: طوسی، ۱۹۶۳: ۲۰۶؛ ذهبی، ۱۹۵۶: ۱۵۴/۱؛ موسوی، ۱۹۶۳: ۹۹-۱۰۱؛ Brockelmann & Pellat, "al-Amash") از جعفر صادق نقل کرده که «رافضه» لقب منفی بوده و مخالفان شیعه این لقب را به آنها داده‌اند. اما در واقع لقب افتخارآمیزی است که خداوند در عهد عتیق و عهد جدید به شیعه داده است. بنا بر گفته جعفر صادق، در میان قوم فرعون هفتاد نفر بودند که رئیس خود (فرعون) را ترک کردند و به جای آن به موسی گرویدند. بنابراین، خدا آنها را «رافضه» خواند، آنانی که شر را ترک کردند. و به موسی دستور داد که این کلمه را در تورات به عربی اصیل بنویسد. پس از مرگ محمد، زمانی که بیشتر مسلمانان نخستین دچار انحراف جدی از مسیر حق شدند، فقط شیعیان شر را رد کردند و بدین ترتیب به پیروان رافضه نخستین تبدیل شدند (کوفی، ۱۳۵۴: ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ج ۱۵، باب اول، ص ۱۲۷). ظاهراً این حدیث بر آیات قرآنی (اعراف: ۱۲۰-۱۲۶؛ طه: ۷۰-۷۵) مبتنی است، که گروهی از جادوگران فرعون را توصیف می‌کند که آن قدر تحت تأثیر معجزات موسی قرار گرفته بودند که ایمان خودشان را به خدا اظهار کردند و به تهدیدهای مجازات فرعون توجهی نکردند. بنا به نقل برخی از مفسران، تعداد آنها ۷۲ نفر بوده است^{۱۴} (ثعلبی، بی تا: ۱۶۵).^{۱۵} خود اصطلاح «رافضه» در نقل قرآنی این داستان نیامده است (در واقع در هیچ کجای قرآن نیامده). بنابراین، امامان شیعی نمی‌توانستند به قرآن ارجاع دهند. بدین سان به کتاب مقدس به عنوان منبع این واژه ارجاع داده‌اند. لیکن داستان جادوگرانی که فرعون را رد کردند، نه در عهد قدیم و

نه در عهد جدید موجود نیست؛^{۱۶} این غیرعادی نیست، زیرا رسم نقل آیات واقعی یا جعلی، مثل این نمونه، برای اثبات اعتبار آموزه‌ای خاص در میان سنی‌ها و شیعیان به یکسان تثبیت شده است (نک: Rosenthal, 1962: 35-45; Kister, 1972: 215-239).^{۱۷} افزون بر آن، می‌توان به خوبی استدلال کرد که تعبیر «رافضه» در متن اصلی کتاب مقدس وجود داشته ولی بعدها دشمنان تشیع یا اسلام آن را حذف کرده‌اند.^{۱۸} تشابه میان شیعیان امامی و کسانی که فرعون را رد کردند به جزئیات جالبی بسط پیدا می‌کند. مثلاً در یکی از نقل‌های شیعی ذکر شده، محمد باقر گفته است: «هفتاد نفر از قوم فرعون، فرعون را رد کردند (رفضوا) و به موسی روی آوردند؛ و هیچ کس در میان قوم موسی نبود که وفاداری‌اش و عشقش به هارون فراتر از آنها باشد»^{۱۹} (برقی، ۱۹۶۴: ۱۱۹؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ج ۱۵، باب اول، ص ۱۲۷). به نظر می‌رسد تأکید بر هارون به جای موسی آگاهانه بوده است؛ زیرا بنا بر یکی از معروف‌ترین احادیث امامی، علی نسبت به محمد همان جایگاه هارون نسبت به موسی را داشته (جز آنکه علی پیامبر نیست)^{۲۰}؛ و هر دو، هارون و علی، وصی و جانشین بودند.^{۲۱} با تأکید بر وفاداری هارون آنانی که می‌توان «رافضه نخستین» نامیدشان، به موازات محمد و علی فوراً آشکار می‌شوند. در نقل‌هایی که در اینجا گفته شد، رافضه نخستین از مصری‌هایی بودند که وقتی حقیقت را یافتند، با شجاعت کافی برای رد کردن فرعون ترغیب شدند. اما با توجه به نقل دیگر، این افراد مصری نبودند بلکه از بنی اسرائیل بودند که به دین فرعون گرویده بودند (یا شاید بر آن دین به دنیا آمده بودند). و اینها بعداً از خطایشان آگاه شدند، و دوباره به هم‌کیشان پیشین خود پیوستند و به عنوان مؤمن‌ترین بندگان خداوند درآمدند^{۲۲} (کلینی، ۱۳۷۵-۱۳۷۷: ۳۴/۸؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ج ۱۵، بخش اول، ص ۱۱۵؛ مفید، ۱۹۷۱: ۱۰۱؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ۲۲۳/۱۱).^{۲۳} بنابراین، قوم فرعون، چه در گذشته و چه حال دشمن همه رافضی‌ها هستند. همان‌گونه که موسی و هارون در قرآن پیش‌نمون‌های محمد و علی هستند، فرعون و هامان در قرآن نمایندگان بدترین دشمنان شیعه‌اند. این تصویر به وضوح در اثری ناشناس^{۲۴} از مفضل بن عمر جعفی (متوفای پس از ۱۸۰ ق/۷۹۶ م) نقل شده است (نک: GAS, I, p. 534). در آن اثر تبیین شده که مفضل از جعفر صادق پرسش‌های گوناگونی درباره رجعت امام مهدی پرسیده است. و در پاسخ به پرسشی، جعفر

می‌گوید زمانی که مهدی ظهور کند وعده آیه ذیل محقق می‌گردد: «ما قصد داریم به کسانی که در زمین ستم دیده‌اند لطف کنیم و آنها را به رهبران و وارثان تبدیل کنیم (و به آنها قدرت در زمین دهیم، و اجازه دهیم فرعون، هامان، و لشکر آنها از میان چیزی که از آن می‌ترسیدند، آن را ببینند»^{۲۵} (قصص: ۵-۶). عبارت «کسانی که ستم دیده‌اند» اشاره به شیعه دارد،^{۲۶} در حالی که «فرعون» و «هامان» در سخن جعفر به «ابوبکر» و «عمر» اشاره دارد^{۲۷} (مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ۱۳/۲۰۴). همین تصور البته با صراحت کمتری در تفسیر ابن ابراهیم قمی (متوفای ۳۰۷ ه.ق./۹۱۹ م.) نیز آمده که در آن فرعون، هامان و لشکرشان اشاره به کسانی دارد که حق اهل بیت را غصب کردند: «الذین غصبوا آل محمد حقهم» (قمی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷: ۲/۱۳۳؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ۱۳/۲۱۳). بنا بر این تفسیر، داستان قرآن باید به عنوان مثل فهمیده شود: به همان شیوه که فرعون جنایاتی را علیه بنی اسرائیل مرتکب شد تا اینکه سرانجام به دست موسی، که همچون ابزار خدا بود، مجازات شد، همین‌طور اهل بیت نیز تحت ستم قرار گرفتند و به دست دشمنانشان به قتل رسیدند. اما زمانی انسان‌ها به این دنیا باز می‌گردند (رجعت) و تقاص خواهند داد (همان)؛ به عبارت دیگر، بنی اسرائیل و امامیان، همه رافضیان را در قالب فرعون و هامان، ابوبکر و عمر رد کردند و متحمل رنج و مرگ شدند، و تا کنون به پیروزی رسیدند یا در آینده منتظر پیروزی قطعی هستند. فرافکنی مضمون «رافضه» به دوره‌ای کهن‌تر در گزارش شیعه امامیه درباره‌ی ادریس رخ داده، که معمولاً با هِرمِس^{۲۹} و اُخْنُوخ^{۳۰} (إنوش)^{۳۱} همسان گرفته می‌شود.^{۳۲} بنا بر این گزارش، ادریس در دوره ستمکاری به نام بیورَسب^{۳۳} زندگی می‌کرده،^{۳۴} که از نسل قابیل بود.^{۳۵} کسانی که آن ستمکار را رد کردند و خودشان را جزء پیروان ادریس تلقی می‌کردند رافضه نامیده شدند (مسعودی، ۱۹۵۵: ۲۱). زمانی که یکی از این رافضی‌ها از قبول تقاضای آن ستمکار راجع به واگذاری باغ شکوفای خودش به او امتناع کرد، آن ستمکار به پیشنهاد همسرش شاهدان دروغینی را احضار کرد تا شهادت دهند که رافضی، آن ستمگر و دینش را انکار کرده است. سپس آن رافضی محکوم به مرگ شد و پادشاه، باغ او را تصرف کرد. در نقلی از این داستان، آن همسر و آن شاهدان از ازارقه بودند (خوارج متعصب ضد علی)،^{۳۷} «آنانی که کشتن روافض مؤمن را روا می‌داشتند» (ابن بابویه، ۱۳۷۹-۱۳۷۸: ۲۲۸؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵:

۷۵/۵). این گزارش که به توصیف مواجهه بین آن ستمکار و ادریس ادامه می‌دهد، شباهتی قوی با داستان‌های کتاب مقدس درباره ایلیا و یسع دارد.^{۳۸} چند نمونه‌ای که در اینجا نقل شد کافی است که نشان دهد چگونه «رافضه» در جهان شیعی از لقبی ناخوشایند به نامی که به ستایش خاصی دلالت دارد تبدیل شد. چنین رخدادی کاملاً طبیعی است؛ زمانی که رهبران شیعی متوجه شدند که نمی‌توانند خودشان را از این اصطلاح جدا کنند، درصدد برآمدن آن را به امتیازی برای خود بدل کنند. اگر آن‌طور که محتمل به نظر می‌رسد^{۳۹} این عنوان در قیام زید پدید آمده باشد،^{۴۰} بنابراین باقر (که پنج یا هشت سال قبل از قیام او فوت کرده) نمی‌تواند آن عنوان را شناخته باشد، و سخنان منسوب به او درباره رافضه می‌بایست برای دوره متأخرتری باشد. به همان دلیل کاملاً گویا است که جعفر صادق، که در حدود ۲۵ سال پس از عموی خود زید فوت کرده است، قبلاً با این اصطلاح آشنا بوده؛ بنابراین، سخنان منسوب به وی در جانبداری از رافضه ممکن است ناشی از او باشد.^{۴۱}

پی‌نوشت‌ها

- این عبارت در ضمن روایت اعمش (متوفای ۱۴۸ ه.ق.) آمده است: «و رفضتم الشر» (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۷۶، ح ۵۰۶) (م).
- این عبارت در ضمن همان روایات آمده است: «رفضوا فرعون و دخلوا فی دین موسی» (همان) (م).
- مورخان سال قیام زید را متفاوت ذکر کرده‌اند: سال ۱۱۸ ه.ق. (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۳۴۴)؛ سال ۱۲۰ ه.ق. (ابن سعد زهری، بی‌تا: ۳۲۶/۵؛ طبری، ۱۳۵۸: ۱۳۱)؛ سال ۱۲۱ ه.ق. (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۳۶۵؛ یعقوبی، بی‌تا: ۳۲۶/۲؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴۸۱/۵-۴۸۲؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۲۰۶/۳؛ ۱۲۲ ه.ق. (بخاری، ۱۴۰۶: ۳۴۹/۱؛ همو، بی‌تا: ۴۰۳/۳، ش ۱۳۴۱؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۲۱۶؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۲۴۲/۳، ش ۲۱؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۷۹؛ ابن حبان تمیمی، ۱۴۱۱: ۱۰۴، ش ۴۲۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۹۲) (م).
- یکی از اقدامات اولیه عباسیان انتقام‌خواهی‌شان برای زید بود. آنها جنازه هشام بن عبدالملک (حک. ۱۰۵-۱۲۵ ه.ق.) را از گورش بیرون کشیدند و او را به دار آویختند

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ / ۲۳

۵. ابن سعد زهری، بی تا: ۳۲۶/۵؛ طبری، ۱۳۵۸: ۱۳۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۲۲۵-۲۲۶ (م).
۵. بلاذری، ۱۳۹۷: ۲۳۹-۲۴۰، ش ۱۸؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۲۸۹/۸؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴۹۸/۵-۴۹۹ (م).
۶. در این خصوص نک.: دباغی، ۱۳۹۸ (م).
۷. رسی، ۱۴۲۱: ۶۱-۶۲ (م).
۸. اشعری، ۱۴۲۶: ۳۳/۱ (م).
۹. این گفته متگومری وات را در مقاله W. Montgomery Watt, "The Rāfidites: A preliminary Study," in: *Oriens*, 16, 1963, pp. 110-121. at p, 119 فرقه به کار نمی‌برند، مقایسه کنید با نظر مخالف J. Calmard, "Le Chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoudike, d'après le Kitab al-Naqd," in *Le monde iranien et l'Islam*. I, Geneva and Paris, 1971, pp, 43-67, at p, 51.
۱۰. عَیْنَهٗ یَا عَیْنَهٗ بن میمون، مولی بجیله و شاگرد جعفر صادق، نک.: نجاشی، ۱۳۱۷: ۲۱۴؛ طوسی، ۱۹۶۳: ۲۶۲. و برای توضیح درباره نامش نک.: ممقانی، ۱۳۵۰: ۲۴۳/۲-۲۴۴.
۱۱. قال (علیه السلام): «والله لنعم الاسم الذي منحكم الله ما دمتم تأخذون بقولنا ولا تكذبون علينا. قال: و قال لی ابو عبدالله عليه السلام هذا القول إني كنت خبرته ان رجلا قال لی: إياک أن تكون رافضیا» (برقی، ۱۹۶۴: ۱۵۷/۱، باب ۲۴، ح ۹۰) (م).
۱۲. عن ابی الجارود قال: أصم الله أذنيه كما أعمى عينيه ان لم یکن سمع ابا جعفر علیه السلام یقولن ان فلانا سمانا یاسم، قال: و ما ذاک الاسم؟ قال: سمانا الرافضة، فقال ابو جعفر علیه السلام بیده إلى صدره: و أنا من الرافضة و هو منی قالها ثلاثا (برقی، ۱۹۶۴: ۱۵۷/۱، باب ۲۴، ح ۹۱) (م).
۱۳. همچنین مقایسه کنید با حدیثی که طبری، ۱۹۶۳: ۲۷۶ نقل کرده؛ و نک.: حسنی رازی، ۱۳۱۳: ۳۲-۳۳.
۱۴. دو نفر از آنها قبطی و سرکرده جادوگران بودند و بقیه ۷۰ نفر از مردم بنی اسرائیل بودند که به اجبار فرعون جادوگری را آموخته بودند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۵۴/۶). البته برخی مفسران تعداد آنها را ۷۰، ۱۲۰۰۰، ۱۹۰۰۰ و حتی ۸۰۰۰۰ نفر نیز گفته‌اند (ابن کثیر، ۱۳۸۸: ۴۳/۲) (م).
۱۵. اعداد بسیار بزرگ‌تری نیز گفته شده، برای نمونه: ۹۰۰، ۱۵۰۰۰، و بیش از ۳۰۰۰۰ و حتی ۷۰۰۰۰ را نیز ذکر کرده است، نک.: طبری، ۱۹۵۴: ۲۴/۱۱ و ۱۸۴/۱۶-۱۸۶ (م).
۱۶. مأخذ Speyer, 1931، pp. 266-267 را با Repr. Hildesheim, 1961 مقایسه کنید.

۱۷. ابوحاتم رازی (متوفای حدود ۳۲۲ ه.ق./ ۹۳۴ م.) احتمالاً نخستین فرقه‌نگاری است که به معنای ستایش آمیزی پرداخته باشد که نامیده‌شدگان به اصطلاح «رافضه» داده‌اند. وی می‌گوید چون شریعت موسوی به عبری نگاشته شده پذیرفتنی نیست که با واژه‌ای عربی مثل «رافضه» به بنی اسرائیل اشاره شده باشد، نک.: ابوحاتم رازی، ۱۳۹۲: بخش فرقه‌ها، *الغلات والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية*، ص ۲۷۱ [البته در پاسخ می‌توان گفت مانعی ندارد عنوان «رافضه» ترجمه واژه عبری باشد؛ همان‌گونه که نام مبارک دو امام حسن و حسین (ع) ترجمه عبری نام فرزندان هارون (ع)، یعنی شبر و شبیر، بوده است (عبسی کوفی، ۱۴۰۹: ۵۱۳/۷، ح ۱۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۳۸/۱، ح ۷) (م.).]

۱۸. اگرچه من در ارجاع به رافضیان با این استدلال مواجه نشدم، اما در آن خط فکری این‌گونه ادبیات جدلی کاملاً رایج بوده است.

۱۹. قال (علیه السلام): «ان سبعین رجلا من عسكر فرعون رفضوا فرعون فأتوا موسى عليه السلام فلم یکن فی قوم موسى عليه السلام أحد أشد اجتهادا ولا أشد حبا لهارون منهم فسماهم قوم موسى الرفضة، فأوحى الله الى موسى: ان ثبت لهم هذا الاسم فى التوراة فانى قد نحلثهم و ذلك اسم قد نحلکموه الله» (برقی، ۱۳۳۰: ۱۰۷/۱، ح ۹۲) (م.).

۲۰. صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۱/۱-۲۰۲، ح ۲؛ عبسی کوفی، ۱۴۰۹: ۴۹۶/۷، ح ۱۱-۱۵؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۲۹/۵ (م.).

۲۱. برای نمونه نک.: ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶: ۲۱۹/۲ و صفحات بعد، و ۴۶/۳. این روایت در منابع سنی نیز دیده می‌شود، اگرچه سنن‌نایجی همچون شیعه به دست نمی‌دهند. برای برخی از مجادلات امامی در این باره نک.: شریف مرتضی، ۱۳۰۱: ۱۴۸ و صفحات بعد. برای دیدگاه سنی از باب مثال نک.: جاحظ، ۱۹۵۵: ۱۵۳-۱۵۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۶: ج ۲۰، باب دوم، ص ۱۲۶؛ ابن حجر هیتمی، ۱۳۸۵: ۴۹-۵۰.

۲۲. قال (علیه السلام): «أن سبعین رجلا من بنی اسرائیل رفضوا فرعون و قومہ لما استبان لهم ضالهم فلقبوا بموسى عليه السلام لما استبان لهم هده فسموا فى عسكر موسى الرفضة لانهم رفضوا فرعون و كانوا أشد أهل ذلك العسكر عبادة و أشدهم حبا لموسى و هارون و ذريتہما علیہما السلام» (کلینی، ۱۳۴۸: ۳۳/۸-۳۶، ح ۶). و با اندکی تفاوت در برخی کلمات (مفید، بی تا: ۱۰۴-۱۰۷) (م.).

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ / ۲۵

۲۳. برای مقایسه میان بنی اسرائیل و رافضیان نک.: قمی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷: ۱۳۴/۲؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ۲۱۳/۱۳-۲۱۴.

۲۴. برای اطلاع بیشتر نک.: نصیری و صالحی، ۱۳۹۶: ۱۳۳-۱۵۶ (م.).

۲۵. «و تُرِيدُ أَنْ نُمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِي فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (م.).

۲۶. در روایتی از مفضل جعفی به نقل شیخ صدوق از امام صادق (ع) مصداق این آیه اهل بیت (ع) بیان شده‌اند (صدوق، ۱۳۶۱: ۷۹، ح ۱). همچنین، روایاتی دیگر در همین معنا از حضرت علی (ع) وارد شده است (تهجج البلاغه، ۴۷/۴، خطبه ۲۰۹؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۳۱۳، ح ۱-۴۱۹؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۵۶۶، ح ۲۶-۷۶۸). البته در نقلی مصداق این روایت امام زمان (ع) شمرده شده‌اند (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۲۴-۴۲۶، ح ۱). ناگفته نماند که در برخی از منابع گفته شده که بنی عباس خود را مصداق این آیه معرفی می‌کردند (تنوخی، ۱۳۶۴: ۳۴۸/۲ (م)).

۲۷. در نقل مجلسی به نام شیخین تصریح نشده و به جای آن نام عشیره آن دو ذکر شده است؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۲۸/۳۱، ح ۱۲۷ و ۲۵/۵۳-۲۶ (م).

۲۸. مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۵۳، ح ۳۲ (م).

۲۹. مسعودی به هر دو نام «هرمس» و «أخنوخ» اشاره کرده است (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۱۰-۱۱۱). و می‌گوید صابئه مدعی‌اند که نام ادریس پیامبر (ع) هرمس به معنای عطارد بوده است (مسعودی، ۱۴۰۴: ۵۰/۱ (م)).

۳۰. بیشتر منابع حضرت ادریس (ع) را با این نام معرفی کرده‌اند: یعقوبی، بی تا: ۱/۱؛ طبری، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۱-۱۱۷؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱۷۴/۴-۱۷۷، ح ۵۴۰۲ (م).

۳۱. آنوش پسر شیب نوه حضرت آدم (ع) است و ادریس (ع) فرزند یرد بوده و بین آن دو سه نسل است (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۲۰-۲۱، ش ۱۱؛ یعقوبی، بی تا: ۷/۱-۹؛ طبری، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۱؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۴۹/۱ (م)).

۳۲. مسعودی، ۱۹۵۵: ۲۰: «ادریس و هو هرمس و هو آخنوخ»؛ مقایسه کنید: EI, new edition, s.v., "Idris" [G. Vajda]. در اثبات (ص ۲۳-۲۴) دو نفر به نام «أخنوخ» معرفی شده‌اند. اولی همچنان که به «ادریس» مشهور است، پدر بزرگ دومی بوده؛ که این دومی پدر بزرگ «نوح» بوده است. برای توضیح احتمالی درباره این افزوده به تبارشناسی (شجره) کتاب مقدس نک.: Ch. Pellat, "Masūdī et l'Imāmisme," in Le Shiism Imāmīte, ed. R. Brunschvig and T. Fahd,

Paris, 1970. [pp. 69-90], p. 80. برخلاف تمایل پلات در اثبات اصالت کتاب *اِثبات* به شخص

مسعودی، ت. خلیدی در این انتساب تردید کرده است (T. Khalidi, *Islamic Historiography*:

The Histories of Masūdi, Albany, 1975. pp. 138. n. 2, 163-164).

۳۳. بیوراسب که در زبان فارسی باستانی ازدهاق گفته می‌شود و معرب آن ضحاک است

(طبری، ۱۴۰۳: ۱۳۳/۱). گفته شده وی در دوره نبوت حضرت نوح (ع) می‌زیسته (همان:

۱۱۹) و مؤسس دیانت صابئه بوده (همان: ۱۲۲) است. در نقلی دیگر گفته شده که وی در

زمان حضرت ابراهیم (ع) بوده است (همان: ۱۳۴). بر سر اینکه اصالتاً پارسی یا عرب بوده

اختلاف است (همان: ۱۳۳-۱۳۴؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱؛ همو، بی تا: ۷۵-۷۶) (م).

۳۴. در نسخه چاپ شده *اِثبات* (ص ۲۱) نام او به اشتباه «بیوراسب» گفته شده است.

۳۵. در آثار مهم موجود مسعودی (بی تا: ۸۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۶۴/۱) بیوراسب به درستی با

زُحاک/ضَحاک در شاهنامه مشهور یکسان گرفته شده، مقایسه کنید: Th. Nöldeke, *Das*

iranische Nationalepos, Berlin & Leipzig, 1920, p. 19, n. 2.

۳۶. برای مناقشه در این بحث نک: Molé, 1963: 303-316 at pp. 314-315; Pellat, *Ibid.*.

این بابویه، ۱۳۷۸-۱۳۷۹: ۲۲۷/۱؛ مجلسی، ۱۳۰۵-۱۳۱۵: ۷۴/۵.

۳۷. چنین توضیحی در متن روایت وجود ندارد (صدوق، ۱۴۰۵: ۱۲۷-۱۳۰، ح ۱؛ مجلسی،

۱۴۰۳: ۲۷۱/۱۱-۲۷۶، ح ۲). لیکن در آثار فرقه‌نگاری، این گروه ذکر شده‌اند (اشعری،

۱۴۲۶: ۸۴/۱-۸۵) (م).

۳۸. مقایسه کنید با: Vajda, 1941-5: 124-133؛ در نقلی دیگر، رافضه نخستین هفتاد نفر از پیروان

نوح بودند، نک: قزوینی رازی، ۱۹۵۲: ۵۸۵-۵۸۶.

۳۹. احتمالات دیگری نیز ذکر شده؛ از زمان قیام مغیره بن سعید بجلی (متوفای ۱۱۹ ه.ق.)

(ناشی اکبر، ۲۰۰۳: ۴۶، ش ۷۲؛ نوبختی، ۱۳۵۵: ۶۲-۶۳؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴۹۸/۵؛ ابوحاتم،

۲۰۱۵: ۵۰۲/۱، ش ۱۳۳ و ص ۵۵۳؛ تیممی مغربی، ۱۳۸۳: ۴۹/۱)، یا از دوره ابن سبأ

(نوبختی، ۱۳۵۵: ۲۲-۲۳؛ خَلال، ۱۴۱۰: ۴۹۶/۳-۴۹۷، ش ۷۹۱؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴:

۲۴۹/۲) (م).

۴۰. به دلایلی قیام زید نمی‌تواند سرآغاز پیدایش این اصطلاح باشد (نک: دباغی، ۱۳۹۸). از

جمله اینکه گزارش‌هایی در کاربرد این واژه در سده نخست دیده می‌شود (غطفانی، بی تا:

۱۸۲/۱، ش ۱۱۶۳؛ ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۰۸: ۱۲۹، ش ۲۲۵؛ وکیع، بی تا: ۲۸/۳-۲۹؛ خَلال

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ / ۲۷

۱۴۱۰: ۴۹۶/۳-۴۹۸، ش ۷۹۱؛ بیهقی، بی تا: ۱۰۳؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۹؛ ابن شاهین، ۱۴۱۵: ۲۴، ش ۶؛ دارقطنی، ۱۴۰۶: ۱۴۱۸/۳ (م).

۴۱. همه روایات ذکرشده از اهل بیت (ع) و اهل سنت درباره عنوان «رافضه»، بعد از واری سند و بررسی محتوایی، هیچ یک موثق نبود؛ لیکن با نگاهی به مجموع آنها می توان به نتایجی دست یافت؛ برای اطلاع بیشتر نک.: دباغی، ۱۳۹۸ (م).

منابع نویسنده

قرآن کریم.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۸-۱۳۷۹). *إكمال الدین*، تهران: بی نا، ج ۱.
ابن حجر هیتمی، علی (۱۳۸۵). *الصواعق المحرقة*، تحقیق: عبد الوهب عبد اللطیف، قاهره: بی نا.

ابن شهر آشوب (۱۹۵۶). *مناقب علی بن ابی طالب*، تحقیق: عده ای از علمای نجف، نجف: بی نا، ج ۲ و ۳.

ابو حاتم رازی، احمد ابن حمدان (۱۳۹۲/۱۹۷۲). *کتاب الزینة*، تحقیق: عبدالله سامرای، بغداد: بی نا.

برقی، احمد ابن محمد (۱۹۶۴). *المحاسن*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف: بی نا.
تعلبی، احمد ابن محمد (بی تا) *قصص الأنبياء*، بیروت: بی نا.

جاحظ (۱۹۵۵). *العثمانية*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قاهره: بی نا.

حسنی رازی، مرتضی بن قاسم (۱۳۱۳/۱۹۳۴). *تبصرة العوام*، تحقیق: اقبال تهران: بی نا.

شرف الدین موسوی، سید عبد الحسین (۱۹۶۳). *کتاب المراجعات*، نجف: بی نا.

شریف مرتضی (۱۳۰۱). *الشافی للإمامة*، تهران: بی نا.

شمس الدین ذهبی، محمد ابن احمد (۱۹۵۶). *تذكرة الحفاظ*، حیدرآباد: بی نا، ج ۱.

طبری، محمد ابن جریر (۱۹۵۴). *تفسیر*، قاهره: بی نا، ج ۱۱ و ۱۶.

طبری، محمد بن ابی القاسم (۱۹۶۳). *بشارة المصطفى*، نجف: بی نا.

طوسی، محمد بن حسن (۱۹۶۳). *کتاب الرجال*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف: بی نا.

قاضی عبد الجبار (۱۹۶۶). *المعنی*، تحقیق: عبد الحلیم و سلیمان دنیا، قاهره: بی نا، ج ۲۰.

قزوینی رازی، عبد الجلیل (۱۹۵۲). *کتاب التفض*، تحقیق: جلیل الدین حسینی ارموی، تهران: بی نا.

اصطلاح «رافضة» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبیگ / ۲۹

Vajda, G. (n.d.). *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, s.v., "Idris".

Watt, W. Montgomery (1963). "The Rāfiḏites: A Preliminary Study," in: *Oriens*, 16, pp. 110-121.

منابع مترجم

قرآن کریم.

نهج البلاغه (بی تا). شرح: محمد عبده، بیروت: دار المعرفة، ج ۴.

ابن ابی الدنيا قشیری، عبد الله بن محمد (۱۹۸۸/۱۴۰۸). الصمت و حفظ اللسان، تحقیق: محمد احمد عاشور، قاهره: دار اعتصام: الطبعة الثانية.

ابن اعثم کوفی، احمد (۱۹۹۱/۱۴۱۱). الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار اضواء، الطبعة الاولى، ج ۸.

ابن حبان تمیمی، محمد (۱۹۹۱/۱۴۱۱). مشاهیر علماء الأمصار و أعلام فقهاء الأقطار، تحقیق: مرزوق علی ابراهیم، منصوره: دار وفا، الطبعة الاولى.

ابن شاهین بغدادی، عمر بن احمد (۱۹۹۵/۱۴۱۵). شرح مذاهب أهل السنة و معرفة شرائع الدين و التمسک بالسنن، تحقیق: عادل بن محمد، بی جا: مؤسسة قرطبة، الطبعة الاولى.

ابن عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد (۱۴۰۴). العقد الفريد، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۲.

ابن قتیبہ دینوری، عبد الله بن مسلم (۱۹۶۹). المعارف، تحقیق: ثروت عکاشة، قاهره: دار المعارف، الطبعة الثانية.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۹۸۶/۱۳۸۸). قصص الأنبياء، تحقیق: مصطفی عبد الواحد، مصر: دار الکتب الحدیثة، الطبعة الاولى، ج ۱.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۹۶۵/۱۳۸۵). مقاتل الطالبیین، اشرف کاظم مظفر، نجف: مکتبة حیدریة، الطبعة الثانية.

ابوحاتم ورسنانی رازی، احمد بن حمدان (۲۰۱۵). الزیة، تحقیق: سعید غامی، بیروت- بغداد: منشورات جمل، الطبعة الاولى، ج ۱.

اشعری، علی بن اسماعیل (۲۰۰۵/۱۴۲۶). مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق: نعیم زرزور، بی جا: مکتبة عصریة، الطبعة الاولى، ج ۱.

انباری (ناشی اکبر)، عبدالله بن محمد (۲۰۰۳). مسائل الإمامة و مقتطفات من کتاب الأوسط فی المقالات، تحقیق: یوسف فان. اس.، بیروت: دار نشر إرغون فیرا، الطبعة الثانية.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۸۱/۱۴۰۱). صحیح البخاری، بی جا: دار الفکر، ج ۵.
بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۸۶/۱۴۰۶). التاريخ الصغير، تحقیق: محمود ابراهیم زائد،
بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى، ج ۱.

بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). التاريخ الكبير، دیار بکر: مكتبة الاسلامية، ج ۳.
برقی، احمد بن محمد (۱۳۳۰). المحاسن، تصحیح: جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب
الاسلامیة، ج ۱.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۷۷/۱۳۹۷). أنساب الأشراف، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت:
دار التعارف، الطبعة الاولى، ج ۳.

بیہقی، ابراهیم بن محمد (بی تا). المحاسن والمساوی، بی جا: بی نا.
تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۹۶۳/۱۳۸۳). دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضايا
والأحكام عن أهل البيت رسول الله عليه و عليهم أفضل السلام، تحقیق: آصف بن علی
اصغر فیضی، قاہرہ: دار المعارف، ج ۱.

تنوخی، محسن بن علی (۱۳۶۴). الفرج بعد الشدة، قم: شریف رضی، الطبعة الثانية، ج ۲.
ثعلبی، احمد بن محمد (۲۰۰۲/۱۴۲۲). الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقیق: ابو محمد بن
عاشور، بیروت دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ۶.

خلال احمد بن محمد (۱۹۸۹/۱۴۱۰). السنة، تحقیق: عطیہ زهرانی، ریاض: دار رایہ، الطبعة الاولى، ج ۳.
دارقطنی، علی بن عمر (۱۹۸۶/۱۴۰۶). المؤلف والمختلف، تحقیق: موفق بن عبد الله بن عبد
القادر، بیروت: دار الغرب الاسلامی، الطبعة الاولى، ج ۳.

دباغی، حیدر (۱۳۹۸). سیر تطور تاریخی اصطلاح «رافضہ» در سہ سدہ نخست، پایان نامہ
کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، استاد راہنما: علی آقانوری، استاد مشاور: نعمت الله
صفری فروشانی، قم: دانشگاه ادیان و مذہب.

دینوری، احمد بن داود (۱۹۶۰). الأخبار الطوال، تحقیق: عبد المنعم عامر، قاہرہ: دار احیاء
الکتب العربی، الطبعة الاولى.

رسی، یحیی بن حسین (۲۰۰۱/۱۴۲۱). مجموع رسائل الإمام الهادی إلى الحق التوہم یحیی بن
الحسین بن القاسم بن ابراهیم، تحقیق: سید مجد الدین بن محمد مؤیدی، صعده: مؤسسة
امام زید بن علی، الطبعة الاولى.

زہری، محمد ابن سعد (بی تا). الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر، ج ۵.

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبیگ / ۳۱

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱). معانی الأخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵/۱۹۶۶). علل الشرائع، نجف: مكتبة حيدرية، ج ۱.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴). من لا يحضره الفقيه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه اسلامی، الطبعة الثانية، ج ۴.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۳/۱۴۰۵). کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷). الأملی، قم: مؤسسه بعثة، الطبعة الاولى.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۸/۱۹۳۹). المنتخب من ذیل المذیل من تاریخ الصحابة والتابعین، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۸۳/۱۴۰۳). تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری)، بیروت: مؤسسه اعلمی، الطبعة الرابعة، ج ۱، ۵، ۶.
- عبسی کوفی (ابن ابی شیبہ)، عبد الله بن محمد (۱۹۸۹/۱۴۰۹). المصنف، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى، ج ۱.
- غطفانی، یحیی ابن معین (بی تا). تاریخ ابن معین، تحقیق: عبد الله احمد حسن، به روایت عباس بن محمد دوری، بیروت: دار قلم، ج ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۸). الأصول من الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الثانية، ج ۸.
- کوفی، فرات ابن ابراهیم (۱۹۹۰/۱۴۱۰). تفسیر، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳/۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقیق: عبد الزهراء علوی، ج ۱۱ و ۵۳، بیروت: مؤسسه وفا، الطبعة الثانية؛ ج ۳۱، الطبعة الثانية، بیروت: دار رضا.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۹۶۶/۱۳۸۶). أخبار الزمان و من أباده الحدیثان و عجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، بیروت: دار اندلس، الطبعة الثانية.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۴). مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: دار هجرة، الطبعة الثانية، ج ۱ و ۳.
- مسعودی، علی بن حسین (بی تا). التنبيه والإشراف، بیروت: دار صعب.
- مفید، محمد بن نعمان (بی تا). الاختصاص، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء والتاریخ*، بورسعید: مکتبة الثقافة الدینیة، ج ۵. نصیری، هادی؛ صالحی، محمدعلی (۱۳۹۶). «توحید مفضل بن عمر جعفری در ترازوی نقد»، در: کتاب قیم، س ۷، ش ۱۶، ص ۱۳۳-۱۵۶.

نویختی، حسن بن موسی (۱۹۳۶/۱۳۵۵). *فرق الشیعة*، تصحیح: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مکتبة رضویة.

وکیع، محمد بن خلف (بی تا). *أخبار القضاة*، بیروت: عالم کتب، ج ۱.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، قم: مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت (ع)،

ج ۱ و ۲.

رافضه

«رافضه» یا «روافض» واژه‌ای است که به دو معنا اشاره دارد: الف. امامیان نخستین (که بعدها شیعه دوازده‌امامی شدند)؛^۱ ب. هر یک از فرقه‌های شیعه.^۲

در این مقاله این واژه به معنای نخست به کار می‌رود، مگر اینکه در جایی به معنای دیگری اشاره شود. منشأ این اصطلاح محل اختلاف است. نخست، فرقه‌نویسان نخستین امامیه معتقد بودند این نام را ابتدا مغیره بن سعید (اعدام‌شده در ۱۱۹ ه.ق./۷۳۷ م.) بر پیروان جعفر صادق^۳ اطلاق کرده بود (ناشی اکبر، ۱۹۷۱: ۴۶، ش ۷۲؛ نوبختی، ۲۰۰۸: ۵۴؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۲۰۲/۱، ش ۱۳۳)؛ هنگامی که آنان بالغور از او جدا شدند (نک: «مغیره» (ناشی اکبر، ۱۹۷۱: ۴۱، ش ۶۱؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶-۹، فرقه چهارم؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۲۰۲/۱-۵۵۲-۵۵۳، ش ۱۶۸).^۴ دوم، در مقابل، گزارش‌های دیگری این واژه را به شورش ناکام زید بن علی ضد امویان در سال ۱۲۲ ه.ق./۷۴۰ م. مرتبط می‌کنند.^۵ بر اساس این گزارش‌ها (از جمله گزارش (حمیری، ۱۴۳۰-۱۴۳۱: ۲۲۲) مورخ کوفی عوانة بن حکم^۶ و گزارش دیگری (طبری، ۱۴۰۳: ۴۹۷/۵-۴۹۹) از ابومخنف^۷) برخی از کوفیانی که ابتدا به اردوگاه زید پیوسته بودند، تداوم پشتیبانی خویش را از وی به بیزاری‌جویی از ابوبکر و عمر (یا همه صحابه)^۸ مشروط کردند. وقتی زید از پذیرش درخواستشان سرباز زد، او را رها کردند و بدین‌گونه باعث شکستش شدند. بنا به نقل دیگری گفته شده اصطلاح «رافضه» یادآور رهاکردن زید (ابوالحسین طبری، ۱۴۲۱: ۲۷۷؛ ابوتام نیشابوری، ۱۹۹۸: ۱۲۱)، یا رهایی دو خلیفه نخست (اشعری، بی‌تا: ۱۶؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۲۴۵/۲؛ مقدسی، ۱۴۱۱: ۳۸) یا هر دوی آنها است.^۹

این عنوان با اشاره به امامیان نخستین در بیاناتی که وثاقتشان مشکوک است،^{۱۰} منسوب به شعبی راوی^{۱۱} (متوفای ۱۰۳ ه.ق./۷۲۱ م. یا ۱۱۰ ه.ق./۷۲۸ م.) به کار رفته،^{۱۲} و در نیمه سده دوم (هشتم میلادی) بنا بر نقل‌هایی به دست سلیمان بن جریر زیدی^{۱۳} و دیگران رواج پیدا کرده است (نوبختی، ۱۹۳۱: ۵۵-۵۷). شگفت‌آور نیست که محافل حسنی به‌ویژه در تبلیغ روایات ضدرافضی فعال بودند. گفته شده که خود زید از پیامبر نقل کرده که ایشان به علی گفته وی باید هر رافضی‌ای را که ببیند بکشد، چون آنان مشرک‌اند^{۱۴} (حمیری، ۱۹۴۸: ۱۸۵).^{۱۵} همچنین، گفته شده که محمد فرموده: «در

آخرالزمان، گروهی ظهور خواهند کرد که روافض نامیده می‌شوند و آنان اسلام را رها خواهند کرد.^{۱۶} بنا بر نقلی منسوب به سُدّی^{۱۷} (متوفای ۱۲۷ ه.ق./۷۴۴-۷۴۵ م.) زید متارکه رافضه را با شورش خوارج ضد علی مقایسه کرده است^{۱۸} (ابن عساکر، بی تا: ۶۴۸/۶). مخالفان رافضه مدعی‌اند رفض در یهودیت ریشه دارد؛ آنها ادعا می‌کنند که عبدالله

بن سبا (M. G. S. Hodgson, Abd Allāh b. Saba', in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, p. 51) خاستگاه یهودی داشته، و [عقیده] تشبیه که ظاهراً یکی از نشانه‌های یهودیت است نخستین بار از طریق رافضه به جهان اسلام وارد شده است^{۱۹} (مقایسه کنید با: J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, pp. 399-403).^{۲۰}

با اینکه رافضه در ابتدا به قصد توهین به کار می‌رفت، اما امامیه خیلی زود آن را به لقبی افتخارآمیز تبدیل کردند. اعمش^{۲۱} راوی نقل می‌کند که جعفر صادق بیان فرموده: «آن نام را خداوند به شیعه داده و در تورات و انجیل از پیش حفظ شده است». بنا به گفته صادق، در میان قوم فرعون هفتاد تن بودند که فرعون را رها کرده و به جای آن به موسی پیوستند. لذا خداوند آنها را رافضه نامید، یعنی کسانی که شر را رها کرده‌اند، و به موسی دستور داد این کلمه را به عربی اصیل در تورات بنگارد. پس از مرگ محمد، زمانی که بیشتر مسلمانان نخستین از مسیر اصلی منحرف شدند، فقط شیعیان بودند که شر را رها کردند.^{۲۲} به این ترتیب آنها جانشینان رافضه نخستین شدند. بنا بر نقل دیگری، کسانی که فرعون را رها کردند قبطی نبودند بلکه اسرائیلی‌هایی بودند که به دین فرعون گرویده بودند (یا شاید در آن متولد شده بودند)؛ و پس از آنکه به خطای خود پی بردند، دوباره به هم‌کیشان پیشینشان پیوستند^{۲۳} (کلینی، ۱۳۷۵-۱۳۷۷: ۳۴/۸). با این حال گزارش دیگری می‌گوید این اصطلاح را در اصل گوساله‌پرستان بر هارون و پیروانش اطلاق کردند، از این رو این واژه به طرفداران علی داده شد (عاملی بیاضی، ۱۳۸۴: ۳۲۳/۱).^{۲۴} این مطلب برگرفته از حدیث مشهور امامیه است که جایگاه علی نسبت به پیامبر را همسان جایگاه هارون نسبت به موسی بیان می‌کند.^{۲۵} نشانی از این اصطلاح حتی در دوره‌ای کهن‌تر از این دوره در نقل امامی دیگری درباره ادریس (G. Vajda, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, pp. 1030-1031) وجود دارد. بنا بر این نقل، ادریس در دوره پادشاهی ستمگری بی‌دین به نام بیوراسب^{۲۶} زندگی می‌کرد (همان

ضحاک، مقایسه کنید: مسعودی، بی‌تا: ۵۳۷)، که این ستمگر از تبار قابیل بود؛ و کسانی که او را رها کردند و خودشان را جزء پیروان ادريس می‌شمردند «رافضه» نامیده می‌شدند (صدوق، ۱۴۰۵: ۱۲۷-۱۳۰، ح ۱؛ مسعودی، ۱۹۵۵: ۲۰-۲۱). در پایان، نقلی دیگر می‌گوید رافضه نخستین هفتاد نفر از پیروان نوح بودند (قزوینی رازی، ۱۹۸۰: ۵۸۵-۵۸۶).^{۲۷}

رافضی‌گری که ابتدا در کوفه شکل گرفته بود در پایان سده دوم (هشتم میلادی) در قم گسترش یافت (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). در حالی که در کوفه فرقه‌های گوناگون شیعی پیوسته با یکدیگر درگیر بودند در مقابل، قم به دژ پایدار عقاید رافضه بدل شده بود. نخست در قم بود که احادیث رافضه جمع‌آوری شد.^{۲۸} محدثان قمی بیشتر عرب بودند، در حالی که راویان کوفی از موالی بودند. مراکز رافضی‌نشین در سده سوم (نهم میلادی) عبارت بود از: اهواز، ری و نیشابور. و در سده چهارم (دهم میلادی) رافضی‌گری به طوس، بیهق و مناطق گوناگونی در طبرستان و بین‌النهرین گسترش یافت.^{۲۹} و بغداد (به‌ویژه محله کرخ) به کانون عقل‌گرایی کلام رافضه تبدیل شده بود (نک: Madelung, 1988: 78-86).

نخستین رافضیان دیدگاه‌های افراطی ضدسنّی را با تقیه سیاسی ترکیب کرده بودند. برجسته‌ترین متکلمانشان عبارت بودند از: زراره بن اعین (متوفای ۱۵۰ ه.ق. ۷۶۷ م.)، شیطان الطاق، هشام جوالیقی و هشام بن حکم^{۳۰} (متوفای ۱۷۹ ه.ق. ۷۹۵-۶ م.) (خیاط، ۱۹۲۵: ۶؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶۳-۶۴). آنان به تعدادی زیرشاخه تقسیم می‌شدند که برخی از آنها در فهرستی که ابن‌مفضل، رئیس پاسبانان وقت، برای خلیفه مهدی عباسی تهیه کرده بود، ذکر شده‌اند (کشی، بی‌تا: ۲۲۷).^{۳۱} اگرچه رافضیان در مسائلی جزئی با هم اختلاف داشتند (چنان‌که در اثری از هشام بن حکم با عنوان کتاب الردّ علی هشام الجوالیقی اشاره شده)،^{۳۲} ولی بیشتر آنها در آموزه‌های اصلی اشتراک نظر داشتند. آنها معتقد بودند خداوند یک شکل دارد، و صفاتش الزاماً در معرض تغییر است، و اینکه خدا ممکن است دستورهایش را تغییر دهد (خیاط، ۱۹۲۵: ۵-۶؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹) (نک: «بدا»)^{۳۳}. درباره مسئله امامت، معتقد بودند علی به عنوان جانشین محمد با نصّی صریح منصوب شده بود^{۳۴} و بیشتر صحابه گناهکار یا حتی کافر شده بودند، زیرا پس از مرگ پیامبر از علی پشتیبانی نکردند (ابن‌قتیبه دینوری، بی‌تا: ۱۳-۱۴). رافضیان همچنین اظهار

می‌کردند که مخالفان علی، آیاتی از قرآن را که به حق او اشاره داشته حذف کرده یا تغییر داده بودند (خیاط، ۱۹۲۵: ۱۶۴). در نتیجه نسخه قرآنی که به دست ما رسیده با قرآن وحی شده یکسان نیست.^{۳۵} رافضیان معتقد بودند که امامان و همچنین امتشان از جوهری آسمانی آفریده شده، و بدین سان از جهان خارج متمایز بودند.^{۳۶} و فقط اعضای این امت مؤمن‌اند (خیاط، ۱۹۲۵: ۱۰۷). آنها حتی در هنگام گناه نیز مؤمن‌اند،^{۳۷} و ورودشان به بهشت تضمین شده است.^{۳۸} همچنین، امامان از خطا و گناه معصوم‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸-۴۹) (نک: «عصمت» (E. Tyan, "Išma", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, pp. 182-184) و مرجعیت مطلق دارند، زیرا واقعاً دانشی نامحدود دارند. و آموزه‌هایشان پایه ساختار فقهی رافضه را شکل می‌دهد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۰). رافضیان همچنان باور داشتند که حفظ جان از طریق تقیه^{۳۹} اغلب روا است و گاه واجب می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۷/۲، باب تقیه). و نیز معتقدند قبل از برپایی روز قیامت بازگشتی به این دنیا (خیاط، ۱۹۲۵: ۱۰۶-۱۰۷؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۶) رخ خواهد داد (نک: «رجعت» (E. Kohlberg, "Radja", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, pp. 371-373) چنان‌که اشعری گفته، برخی از رافضیان در سده سوم (نهم میلادی) اندیشه‌های معتزله درباره توحید و قرآن را پذیرفته بودند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷، گروه سوم).

در واقع، مرجعیت امام در هدایت دینی نمایان می‌شود. محمد باقر و جعفر صادق^{۴۰} اصول اعتقادی و فقهی رافضه را پایه‌گذاری کردند، و آنها را به حلقه‌ای از شاگردان خویش در مدینه آموزش دادند. با پیدایش عباسیان فعالیت‌های امامان با تنگناهای سختی روبه‌رو شد؛ آنها بیشتر در زندان یا حصر خانگی به سر می‌بردند،^{۴۱} بدین‌گونه ارتباط اندکی با پیروانشان داشتند. این حصر که با گسترش جغرافیای رافضه ترکیب شده بود، به صورت طبیعی به رشد رهبران محلی که امامان برخی از اختیاراتشان را به آنها واگذاشته بودند، انجامید. مثلاً در میانه سده سوم (نهم میلادی) احمد بن محمد اشعری به عنوان رهبر توده رافضه در قم فعالیت می‌کرد و پاسدار عقاید رافضه بود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۱-۸۳، ش ۱۹۸؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۸-۶۹، ش ۷۵/۱۳). افزون بر آن، امامان به شبکه‌ای از مأموران مالی برای جمع‌آوری خمس متکی بودند.^{۴۲} بدین‌شکل این بستر دانشمندان را پس از آغاز غیبت عهده‌دار مسئولیت کرد^{۴۳} (نک: غیبت).^{۴۴}

نمایندگان بیشتر گروه‌های دینی دیگر رافضیان را در معرض هجمه قرار دادند. برای نمونه ابن‌نديم سه اثر به نام *الردّ علی الرافضة* را گزارش می‌دهد،^۵ که یکی را بشر بن مَعْتَمِر معتزلی،^۶ دومی را عبدالله بن یزید اباضی،^۷ و سومی را قاسم بن ابراهیم زیدی^۸ نوشته بود (نک: Mudelung, 1981: 98). اگرچه برخی از دانشمندان سنی نقل حدیث به سند رافضیان را روا می‌دانستند^۹ ولی دیگران روا نمی‌دانستند (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۱۲۰-۱۲۵). در حیطه فقهی نیز مخالفت‌هایی با رافضیان پیش آمده بود؛ ابن‌ابی‌لیلا،^{۱۰} قاضی کوفه (متوفای ۱۴۸ ه.ق. / ۷۶۵ م.)، بنا بر گزارش‌ها از پذیرش شهادت رافضه امتناع می‌کرد (وکیع، ۱۳۶۶-۱۳۶۹: ۱۳۳/۳؛ مجلسی، ۱۳۷۶-۱۳۹۴: ۱۵۶/۶۸). در حالی که درباره یکی از پیروانش به عنوان قاضی و محدث کوفی حفص بن غیاث نخعی^{۱۱} (متوفای ۱۹۴ ق/ ۸۰۹-۸۱۰ م) گفته شده که وی ادعای رافضیان به بی‌اثر بودن طلاق سه‌باره زن در یک جلسه را که می‌توان آن را نادیده گرفت، انکار کرده و حکم به جدایی همیشگی زوجین داده است؛ بدین‌گونه رافضه با این حکم خویش همچنان خود را متأهل می‌دانستند^{۱۲} (وکیع، ۱۳۶۶-۱۳۶۹: ۱۸۵/۳ و ۱۸۸؛ [بغدادی]، بی‌تا: ۱۹۴/۸-۱۹۳). بیان این دیدگاه برای حفص پیامدهای جدلی داشت. زیرا وی از هواداران علویان شمرده می‌شد.^{۱۳} نویسندگان سنی، بیشتر، رفض را با تشیع مقایسه می‌کنند؛ شیعه نگرشی هواخواهانه به علی و خاندان پیامبر دارد که هرگز قابل اعتراض نیست.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، این عنوان «رافضه» کاربردهای گسترده‌تری داشت. برای نمونه خُشیش بن اصرم^{۱۴} (متوفای ۲۵۳ ه.ق. / ۸۶۷ م.) همان‌طور که ملطی ذکر کرده^{۱۵}، پانزده گروه رافضی اشاره کرده،^{۱۶} که بیشتر آنها شیعه غالی بودند.^{۱۷} همچنین، شهرستانی غلات را در جمله رافضه ذکر می‌کند؛^{۱۸} و نیز تقدیسی که رافضیان برای علی قائل می‌شوند که در برخی از احادیث گفته شده با خداانگاری مسیحیان نسبت به عیسی پیوند داده شده، که اینان می‌توانند جزء غلات باشند.^{۱۹} ابن‌حنبل (چنان‌که ابن‌یعلی در *طبقات الحنابلة*، ج ۱، ص ۳۳ گفته)، ابن‌قتیبه (ابن‌قتیبه، ۱۹۶۹: ۶۲۳)، عبدالقاهر بغدادی،^{۲۰} ابومظفر اسفرائینی^{۲۱} و دیگران اصطلاح «رافضه» را برای اشاره به زیدیان نیز به کار برده‌اند (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۲۴۹/۲؛ بلخی، ۱۴۳۱: ۳۹۲؛ ملطی، ۱۴۱۸: ۳۳-۳۵).

در کل، این اصطلاح برچسب شیعیان دوازده امامی در سرتاسر سده‌های وسطا و تا دوره کنونی، به‌ویژه در کانون‌های مجادله‌برانگیز، بوده است. در این اواخر این واژه در معنایی مثبت به کار رفته، آن‌گونه که رهبر شیعی لبنانی، موسی صدر، شیعیان را انسان‌هایی توصیف کرده که شرّ را رها می‌کنند و ضد استبداد برمی‌خیزند (Ajami, 1986: 155).

نقد روشی

با اینکه محتوای مقاله بسیار مختصر بوده اما نویسنده از منابع فراوانی بهره برده و آثار متعددی را معرفی کرده است. این خود یکی از امتیازات این مقاله به شمار می‌آید. همچنین، از دیگر نکات درخور توجه، اهتمام ورزیدن به آثار کهن شیعی است که بیشتر نویسندگان غربی از آن غفلت می‌کنند. در این نوشته با مآخذشناسی خوب نویسنده از مصنفات اصیل شیعی روبه‌رو هستیم. دیگر مسئله مهم در خور ذکر، توانمندی خوب نویسنده در ترجمه صحیح روایات و آیات است. با این حال کاستی‌هایی نیز دیده می‌شود، از جمله: ۱. نپرداختن به معنای لغوی عنوان «رافضه»؛ ۲. ذکر نکردن مستندات تاریخی در به‌کارگیری عنوان «رافضه» در قیام زید (متوفای ۱۲۱ ه.ق.) و مغیره بن سعید (متوفای ۱۱۹ ه.ق.)؛ ۳. اخذ امامیه به عنوان مصداق اصلی این اصطلاح بدون ذکر دلیل، در حالی که دیگر گروه‌های شیعی از قبیل کیسانیه، غلات و حتی خود زیدیه در برخی از منابع اهل سنت بدین نام معرفی شده‌اند (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۶۲۲-۶۲۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳-۳۴؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۵-۲۴۹).

پی‌نوشت‌ها

۱. با مطالعه کتاب خیاط معتزلی به نظر می‌رسد بیشترین فرقه‌ای که بدین عنوان نامیده شده امامیه اثنا عشریه است (خیاط، *الانصار*).
۲. از نظر ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶ ه.ق.) رافضه شامل همه گروه‌های شیعی است (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۹۰: ۶۲۲-۶۲۴)، و به نظر ناشی اکبر (متوفای ۲۹۳ ه.ق.) رافضه شامل فرقه‌های امامیه از قبیل اثنا عشریه بوده، و شامل غلات، کیسانیه و زیدیه نمی‌شود (ناشی اکبر، ۱۹۷۱: ۱۹۷۱).

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ / ۳۹

۲۲-۴۸). و ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴ ه.ق.) در ضمن رافضه اثناعشریه، کیسانیه و اسماعیلیه را ذکر می‌کند، و غلات و زیدیه را خارج می‌سازد؛ جز آنکه برخی از فرقه‌های غالی (بیانیه، حربیه و مغیریه) را در عداد رافضه تکرار کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵-۶۵). در نظر ابن عبدربه (متوفای ۳۲۸ ه.ق.) رافضه شامل همه گروه‌های شیعی است (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۴-۲۴۹). و از میان فرقه‌نگاران شیعه ابوحاتم رازی (متوفای ۳۲۲ ه.ق.) رافضه را در مقابل کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه قرار داده (ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۱/۵۲۴-۵۲۵ و ۵۵۳-۵۵۷، ش ۱۶۹-۱۷۰) و ابوتمام نیشابوری (متوفای ۳۳۲ ه.ق.) رافضه را در مقابل فرقه‌های کیسانیه، غلات، زیدیه و عباسیه نهاده، و هیچ ذکری از اسماعیلیه به میان نیاورده است (ابوتمام نیشابوری، ۱۹۹۸: باب الشیطان، ۹۱-۱۲۶).

۳. در برخی از منابع گفته شده که این عنوان بر یاران امام باقر (ع) نهاده شده بود (مغربی تمیمی، ۱۳۸۳: ۴۹/۱).

۴. نک.:

W. Madelung, "Al-Mugh̄iriyā", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VII, pp. 347-348.

۵. تاریخ قیام زید به چند شکل متفاوت گفته شده؛ سال ۱۱۸ ه.ق. (دینوری، ۱۹۶۰: ۳۴۴)، ۱۲۰ ه.ق. (ابن سعد، بی تا: ۳۲۶/۵؛ طبری، ۱۳۵۸: ۱۳۱)، ۱۲۱ ه.ق. (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۰: ۳۶۵؛ یعقوبی، بی تا: ۳۲۶/۲؛ طبری، بی تا: ۴۸۱/۵-۴۸۲؛ مسعودی، بی تا: ۲۰۶/۳)، ۱۲۲ ه.ق. (بخاری، ۱۴۰۶: ۳۴۹/۱؛ همو، بی تا: ۴۰۳/۳، ش ۱۳۴۱؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۰: ۲۱۶؛ بلاذری، ۱۹۷۷: ۲۴۲/۳، ش ۲۱؛ مسعودی، بی تا: ۲۷۹؛ ابن حبان، ۱۹۹۱: ۱۰۴، ش ۴۲۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۹۲).

۶. ابوحکم کلبی (متوفای ۱۴۷ ه.ق.) عثمانی‌مذهب بوده و به نفع بنی‌امیه جعل حدیث می‌کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۳۸۶/۴، ش ۱۱۶۷).

۷. لوط بن یحیی غامدی (متوفای ۱۵۷ ه.ق.) مورخ نامدار کوفه و یکی از روایان امام صادق (ع) بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۰-۳۲۱، ش ۸۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۴-۲۰۵، ش ۲۰۴). اما اهل سنت وی را به دلیل نقل حوادث دوران خلفا تضعیف کرده‌اند (جرجانی، ۱۴۰۹: ۹۳/۶-۹۴، ش ۱/۵/۱۶۲۱). همچنین نک.: H. A. R. Gibb, "Abū Mikhnaf", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, p. 140

۸. بنا بر گزارش‌های موجود بیزاری‌جویی از شیخین صورت گرفته و هیچ نامی از دیگر صحابه به میان نیامده است (ابن حبیب بغدادی، ۱۳۶۱: ۴۸۳؛ بلاذری، ۱۹۷۷: ۲۳۹/۳-۲۴۰، ش ۱۸؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴۹۸/۵؛ اشعری، بی تا: ۶۵؛ حمیری، ۱۹۴۸: ۲۲۱-۲۲۲).

۹. این مطلب از اشعری برمی آید که هر دو نظر را داشته باشد (همان: ۱۶ و ۶۵).
۱۰. زیرا در برخی از نقل‌ها به جای واژه «رافضه» واژه «شیعه» (ابن سعد، بی تا: ۲۴۹/۶) و در دیگر نقل‌ها واژه «خشبیه» به کار رفته است (خلال، ۱۴۱۰: ۴۹۶/۳-۴۹۸، ش ۷۹۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۷۲/۲۵-۳۷۳). همچنین، از لحاظ سندی و تاریخی نیز اشکالات جدی دارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲۲/۱-۳۶).
۱۱. عامر بن شرحبیل / شراحیل، فقیه و قاضی کوفه، و یکی از نامداران اهل سنت در زمان خویش بوده است. تاریخ درگذشت وی به چند شکل گفته شده: ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵ و ۱۰۶ ه.ق. (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۹۴/۴-۳۰۴، ش ۱۱۳). وی یکی از دشمنان جدی حضرت علی (ع) بوده است (موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۲۱۰/۱۰-۲۱۱، ش ۶۰۹۵).
۱۲. از وی چندین سخن توهین آمیز درباره «رافضه» نقل شده است (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۰۸: ۲۸۹/۲، ش ۲؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۲۴۹؛ غطفانی، بی تا: ۱۸۲/۱، ش ۱۱۶۳).
۱۳. وی سرکرده فرقه سلیمانیه از زیدیه است (اشعری، بی تا: ۶۸).
۱۴. قال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لعلی (علیه السلام): «إنه سيكون قوم يدعون حنبا لهم نیز يعرفون به، فإذا لقيتموهم فاقتلوهم فإنهم مشركون» (حمیری، ۱۹۴۸: ۲۲۲).
۱۵. یحیی بن الحسین رسی (متوفای ۲۹۸ ه.ق.) در روایتی که حضرت علی (ع) مخاطب آن است در خصوص رافضه نقل کرده، اما زید در سند آن نبوده و متن آن نیز با روایت حمیری (متوفای ۵۷۳ ه.ق.) متفاوت است (رسی، ۱۴۲۲: ۶۲). نکته دیگر اینکه ضمیر مخاطبی که در روایت حمیری آمده جمع است، در حالی که مخاطب آن شخص حضرت علی (ع) بوده‌اند (حمیری، ۱۹۴۸: ۲۲۲). اما ابوالعباس حسنی (متوفای ۳۵۳ ه.ق.) نقل کرده که زید از پیامبر خدا (ص) شنیده که ایشان از گروهی که منکر امر به معروف و نهی از منکر هستند خبر داده‌اند (ابوالعباس حسنی، بی تا: ۳۵۳). بدین سان گمان می‌رود که گفته زید در روند نگارش زیدیه دچار تحریف شده است.
۱۶. عن علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) قال رسول الله (صلی الله علیه و سلم): «يظهر في أمتي في آخر الزمان قوم يُسمون الرافضة يرفضون الإسلام» (ابن حنبل، ۱۴۰۶: ۵۴۶/۲-۵۴۷، ح ۱۲۶۸-۱۲۷۰).
۱۷. اسماعیل بن عبدالرحمن، یکی از مفسران قرآن کریم و راویان روایات امام سجاد، باقر و صادق (ع) بوده است. وثاقت وی در میان اهل سنت محل اختلاف است (ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۹۹۳).

۱۸. نقل شده است زید آن گروه را نفرین کرده و آنان را به خوارج تشبیه کرده است (رسی، ۱۴۲۲: ۶۲؛ ابوالحسین طبری، ۱۴۲۱: ۲۷۷).
۱۹. خنّال، ۱۴۱۰: ۴۹۶، ش ۷۹۱؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۲۴۹؛ نوبختی، ۲۰۰۸: ۱۹-۲۰.
۲۰. این کتاب به تازگی ترجمه شده است (فان اس، ۱۳۹۷: ۱/۳۹۵-۵۹۸).
۲۱. سلیمان بن مهران اسدی (متوفای ۱۴۸ ه.ق.)، از یاران ویژه امام صادق (ع) بوده، و گرچه اهل سنت وی را ثقه دانسته‌اند اما به تدلیس متهم شده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۶/۲۲۶-۲۴۸، ش ۱۱۰؛ موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۹/۲۹۴-۲۹۵، ش ۵۵۱۸). همچنین نک: C. Brockelmann – [Ch. Pellat], “Al-Amash”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, p. 431.
۲۲. قال (علیه السلام): «والله ما هم سمّوكموه ولكن الله سمّاكم به فى التوراة والإنجيل على لسان موسى و لسان عيسى، و ذلك أن سبعين رجلا من قوم فرعون رفضوا فرعون و دخلوا فى دين موسى فسّمّاهم الله الرافضة، و أوحى إلى موسى أن أثبت لهم هذا الإسم فى التوراة حتى يملكونه على لسان محمد (صلى الله عليه و آله و سلم) ففرقهم الله فرقا كثيرة فرفضوا الخير و رفضتم الشر واستقمتم مع أهل بيت نبيكم (عليهم السلام) فذهبتم حيث ذهب نبيكم واخترتم من اختار الله و رسوله ...» (كوفى، ۱۴۱۰: ۳۷۶-۳۷۷، ح ۵۰۶).
۲۳. قال (علیه السلام): «أن سبعين رجلا من بنى إسرائيل رفضوا فرعون و قومه لما استبان لهم ضلالهم فلحقوا بموسى (عليه السلام) لما استبان لهم هداة فسموا فى عسكر موسى الرافضة لأنهم رفضوا فرعون و كانوا أشد أهل ذلك العسكر عبادة و أشدهم حبا لموسى و هارون و ذريتهما (عليهما السلام) ...» (كلينى، ۱۳۸۹: ۸/۳۳-۳۶، ح ۶).
۲۴. البته متن موجود شباهتی با روایت ندارد و بیشتر به نظر می‌رسد استنتاج خود نویسنده از روایات باشد (عاملی بیاضی، ۱۳۸۴: ۱/۳۲۳).
۲۵. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلی (عليه السلام): «ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبي بعدى» (بخارى، ۱۴۰۱: ۵/۱۲۹؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۲۰۲-۲۰۱، ح ۲).
۲۶. بیوراسب که در زبان فارسی باستانی ازدهاق گفته می‌شود، معربش ضحاک است (طبری، ۱۴۰۳: ۱/۱۳۳). گفته شده وی در دوره نبوت حضرت نوح (ع) می‌زیسته (همان: ۱۱۹) و مؤسس دیانت صابئه بوده است (همان: ۱۲۲). در نقلی دیگر گفته شده وی در زمان حضرت ابراهیم (ع) بوده (همان: ۱۳۴) و بر سر اینکه اصالتاً پارسی یا عرب بوده اختلاف است (همان:

- ۱۳۳-۱۳۴؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱؛ همو، بی تا: ۷۵-۷۶).
۲۷. این روایت در منابع روایی پیشین شیعه ذکر نشده و در غیر از این کتاب در هیچ کتاب دیگری هم دیده نشده است (قزوینی رازی، ۱۳۹۱: ۵۹۱-۵۹۲).
۲۸. مستندی برای این گفته پیدا نشد.
۲۹. مستندی برای این مطلب یافت نشد.
۳۰. نک.: W. Madelung, "Hishām b. Al-Ḥakam", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, pp. 496-498.
- و تاریخ درگذشت وی را نجاشی در سال ۱۹۹ ه.ق. در بغداد ثبت کرده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۳۳، ش ۱۱۶۶) اما شیخ طوسی تاریخ آن را در سال ۱۷۹ ه.ق. در کوفه ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۱۵: ۵۲۶/۲، ش ۴۷۵). خوبی معتقد است وی قبل از سال ۱۹۳ ه.ق. از دنیا رفته است (موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۳۲۱/۲۰-۳۲۲).
۳۱. فرقه‌های یادشده در این فهرست عبارت‌اند از: ۱. زراریه، یاران زرارة بن اعین (متوفای ۱۵۰ ه.ق.)؛ ۲. عماریه، یاران عمار ساباطی؛ ۳. یغفوریه؛ ۴. یاران سلیمان اقطع؛ ۵. جوالیقیه، یاران هشام بن سالم جوالیقی. اما در آن فهرست نام هشام بن حکم به چشم نمی‌خورد (طوسی، ۱۴۱۵: ۵۴۲، ش ۴۷۹).
۳۲. همچنین کتابی در ردّ شیطان‌الطاق دارد (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴).
۳۳. نک.: I. Goldziher – [A. S. Tritton], "Badā", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, pp. 850-851.
- درباره معنای «بداء» و نظر موافقان و مخالفان شیعه نک.: ۱۴۰۵: ۱۶۱-۱۶۳، ش ۸.
۳۴. در این باره اهل سنت نیز روایات فراوانی نقل کرده‌اند (ابن حنبل، بی تا: ۲۸۱/۴؛ عبسی کوفی، ۱۴۰۹: ۷، ص ۵۰۳، ح ۵۵).
۳۵. برخلاف این ادعا شیعه اثناعشریه بر واقع نشدن هیچ گونه تحریفی اجماع دارند (طوسی، ۱۲۰۹: ۳/۱). در مقابل، روایات فراوانی از اهل سنت در کم و زیاد شدن قرآن نقل شده و اساس به وجود آمدن چنین شبهه‌ای از طرف آنان بوده است (ابن‌شاذان نیشابوری، ۱۳۶۳: ۲۰۹-۲۲۹).
۳۶. مستندی برای این مطلب یافت نشد.
۳۷. مستندی برای این گفته یافت نشد.
۳۸. این مطلب از دو روایت پیشین به دست می‌آید (کلینی، ۱۳۸۹: ۳۳/۸-۳۶، ح ۶؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۳۷۶-۳۷۷، ح ۵۰۶).

39. R. Strothmann – [Moktar Djebli], "Takīyya", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. X, pp. 134-136.

40. (M. G. S. Hodgson, "Djāfar Al-Ṣādiq", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, pp. 374-375).

اصطلاح «رافضه» در کاربرد شیعه امامیه: ترجمه و نقد دو مقاله از اتان کلبرگ / ۴۳

۴۱. امام کاظم (ع) دو بار در سال‌های ۱۷۹-۱۸۳ ه.ق. زندانی شد (نوبختی، ۲۰۰۸: ۷۱-۷۲) و امام رضا (ع) از سال ۲۰۰ ه.ق. (همان: ۷۴؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۳/۴۴۰-۴۴۱) یا ۲۰۱ ه.ق. (طبری، ۱۴۰۳: ۱۳۹/۷) تا سال ۲۰۳ ه.ق. (همان: ۱۵۰؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۴۴۱؛ نوبختی، ۲۰۰۸: ۷۳) در کنار مأمون عباسی (حک ۱۹۸-۲۱۸ ه.ق.) در طوس بود. امام جواد (ع) در سال ۲۲۰ ه.ق.، بعد از حدود ده ماه اقامت در دربار، درگذشت (همان: ۷۶-۷۷). امام هادی (ع) از سال ۲۳۳-۲۵۴ ه.ق. در سامرا به سر برد (همان: ۷۷) و امام عسکری (ع) به همراه پدر بزرگوارشان به سامرا آمد و تا سال ۲۶۰ ه.ق. در آنجا از دنیا رفت (همان: ۷۹).

۴۲. برای آشنایی با سازمان وکالت و چگونگی فعالیت وکلا در دوره غیبت صفرا (نک: صفری فروشانی، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۵۷).

۴۳. در روایتی از امام زمان (ع) این تعبیر آمده: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم» (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۸۳-۴۸۵، ح ۴).
44. D. B. Macdonald – [M. G. S. Hodgson], “Ghayba”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, p. 1026.
۴۵. ابن ندیم (متوفای ۴۳۸ ه.ق.) همچنین در گزارشی دیگر به کتاب الرد علی الرافضة والحشوية از ضرار بن عمرو معتزلی نیز اشاره کرده است (ابن ندیم، بی تا: ۱۸۴-۱۸۵، ۲۱۴-۲۱۵).

۴۶. ابوسهل هلالی (متوفای ۲۱۰ ه.ق.) یکی از سرکرده‌های معتزله بغداد بوده است (ناشی اکبر، ۱۹۷۱: ۵۶-۵۸، ش ۹۴-۹۶).

۴۷. فزاری کوفی، از سرکرده‌های خوارج بوده و یاران وی از لحاظ فکری نزدیک‌ترین گروه از خوارج به اهل سنت بوده‌اند (ابن حزم، ۱۳۲۰: ۱۱۲/۲). البته وی شریک و دوست دائمی هشام بن حکم (متوفای قبل از ۱۹۳ ه.ق.) نیز بوده است (مسعودی، ۱۴۰۴: ۱۹۴).

۴۸. ابومحمد رسی (متوفای ۲۴۶ ه.ق.) یکی از ائمه زیدیه که به همراه برادرش محمد بن ابراهیم (متوفای ۱۹۹ ه.ق.) در سال ۱۹۹ ه.ق. ضد مأمون عباسی (حک ۱۹۸-۲۱۸ ه.ق.) دست به شورش برد، و در سال ۲۲۰ ه.ق. برای بار دوم به عنوان امام برگزیده شد، و بعد از آنکه در جنگ با عباسیان ناتوان شد به مدینه بازگشت و در آنجا مابقی عمرش را سپری کرد (رسی، ۱۴۲۲: مقدمه تحقیق).

۴۹. یحیی بن معین (متوفای ۲۳۳ ه.ق.) قائل بود که اگر رافضی داعی به مذهب خویش نباشد روایاتش پذیرفتنی است (غطفانی، بی تا: ۱۱۱/۲، ش ۳۵۸۱). و این مطلب محل اجماع اهل سنت بوده است (ابن حبان، ۱۹۷۳: ۱۴۰/۶-۱۴۱).

۵۰. محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی انصاری؛ وی از سوی بنی‌امیه و بنی‌عباس در کوفه به

- قضاوت مشغول بود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۱۰-۳۱۶، ش ۱۳۳؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۳: ۲۲۸/۱۷-۲۳۱، ش ۱۱۰۶۶). همچنین نک: J. Schacht, "Ibn Abī Laylā", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, pp. 687-688.
۵۱. وی را هارون عباسی (حک ۱۷۰-۱۹۳ ه.ق.) به عنوان قاضی کوفه منصوب کرد و برای مدتی در بغداد نیز به قضاوت مشغول بود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۲/۹-۳۴، ش ۶).
۵۲. شیعه امامیه اثناعشری طبق سنت نبوی عمل کرده و با بدعت عمر مخالفت کرده است (قشیری نیشابوری، بی تا: ۱۸۳/۴-۱۸۴).
۵۳. شیخ طوسی وی را با وجود اینکه از امام باقر و صادق (ع) روایت کرده اما از اهل سنت معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۳، ش ۵۰ و ص ۳۳۵، ش ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۶، ش ۱).
۵۴. ابو عاصم نسائی، کتابی به نام *الإستقامه* داشته که درباره فرق گمراه بوده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۵۰/۱۲-۲۵۱، ش ۹۲).
۵۵. خود ملطی (متوفای ۳۷۷ ه.ق.) به ۱۸ فرقه اشاره کرده است (ملطی، ۱۴۱۸: ۱۸-۳۵).
۵۶. وی در مجموع به ۱۱ فرقه اشاره کرده است (همان: ۱۵۶-۱۶۵).
۵۷. در بین آنها زیدیه نیز ذکر شده‌اند (همان: ۱۶۴).
۵۸. شهرستانی (متوفای ۵۴۸ ه.ق.) به هیچ وجه رافضه را به عنوان فرقه مشخصی ذکر نکرده و غلات را در ضمن شیعه بیان کرده است (شهرستانی، بی تا: ۱۴۷/۱). البته وی رافضه را به عنوان شیعیان کوفی مخالف با زید ذکر کرده است (همان: ۱۵۵).
۵۹. این اتهام را مرجئه به شیعیان زده‌اند (ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۵۰۳/۱-۵۰۴).
۶۰. وی همه فرق شیعی را در زیرمجموعه رافضه قرار داده است (بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۹، ۳۹).
۶۱. وی نیز همه گروه‌های شیعه را رافضه نامیده است (اسفراینی، ۱۴۰۳: ۲۳، ۲۷).

جلوه‌های آموزه قدیس در زندگی مؤمنان ارتدوکس روسی^۱

* عبدمحمد مامیتف

** مترجم: محمد مدیر چهاربرج

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۳]

چکیده

پدیدارشناسی مفاهیم دینی، سیر تکامل و بسط آموزه‌ها، منازعه‌های الاهیاتی، اختلاف دیدگاه‌ها و تفاوت میان مذاهب و کلیساهای مختلف به دلیل اهمیتشان، به میزان چشمگیری محل توجه و بحث پژوهشگران این رشته واقع شده است. اما بررسی تأثیر این تعالیم و نقشی که در حیات روزمره مؤمنان و باورمندان ایفا می‌کنند، مسئله‌ای است که کمتر بدان پرداخته شده است. مقاله حاضر در پی آن است که نقش یکی از مهم‌ترین آموزه‌های کلیسای ارتدوکس روسی، یعنی آموزه قدیس، را در حیات مؤمنانش بکاود. این آموزه که درهم‌آمیختگی تنگاتنگی با آموزه شمایل دارد، یکی از پررنگ‌ترین عناصر الاهیاتی زندگی مؤمنان ارتدوکس روسی است. قدیسان، شمایل آنها و آیین‌های بزرگداشتشان زندگی مؤمن ارتدوکس را از بدو تولد تا مرگ تحت تأثیر قرار داده و مؤمنان این کلیسا مشتاقانه شعائر مرتبط با این آموزه را تکریم و تعظیم می‌کنند. برای این منظور ابتدا جایگاه قدیسان از منظر کلیسا و سپس جلوه‌های این آموزه در حیات مؤمنان ارتدوکس روس بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: قدیس، کلیسای ارتدوکس روسی، شمایل، اماکن زیارتی، ایام بزرگداشت قدیسان.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Abdimuhamet Mamytov (2013). "Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik Anlayışının Tezahürleri", *Rus Ortodoks Kilisesinde Azizlik*, pp. 202-203 & 217-236, Ankara: Berikan Yayınevi.

* استادیار دانشگاه قاضی آنتپ ترکیه.

** پژوهشگر و کارشناس ارشد ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم kelkeshin@gmail.com

مقدمه

به رسمیت شناختن مقام قدیس از سوی کلیسا را قدیس‌نامیدن، اعلام قداست یا canonization می‌گویند. البته استفاده از این تعبیر برای افاده این معنا، بسیار متأخر است و در آثار پیشینیان به چشم نمی‌خورد. آنچه در آثار پیشینیان به آن برمی‌خوریم استفاده از جمله‌واره یا وصف «واردکردن به صف قدیسان» است، که همین ترکیب به همین شکل وارد زبان روسی نیز شده (Почтение к лику святых) و حتی امروزه نیز با وجود تعبیر Canonization، گاه در معادل آن استفاده می‌شود (Yuvnali, 1999: 41).

کلیسای ارتدوکس روسی قدیس‌شدن را نه به اراده شخص و نه کلیسای زمینی، بلکه فقط به اراده خدا و کلیسای آسمانی می‌داند. آنان معتقدند کلیسای آسمانی است که کسی را قدیس کرده و او را قداست می‌بخشد. کلیسای آسمانی نام فرد قدیس را به کلیسای زمینی می‌شناساند و کلیسای زمینی صرفاً قدیس‌بودن آنان را تصویب می‌کند نه مشروعیت‌بخشی و قدیس‌سازی. از همین‌رو نیز همواره ممکن است قدیسانی وجود داشته باشند که نامشان به کلیسای زمینی اعلام نشده باشد (Tsipin, 1996: 332).

گاه در کلیسای ارتدوکس روسی شاهد دعاکردن مؤمنان به درگاه کس یا کسانی هستیم که جزء قدیسان نیستند یا حتی بسیار کمتر شناخته شده‌اند. کلیسا نیز دعا به درگاه دیگر مؤمنانی را که بزرگ‌داشت ندارند ممنوع نکرده است (Fedotov, 2004: 15-16). دلیل این مسئله به آنچه اشاره شد باز می‌گردد؛ چه‌بسا کسانی جزء قدیسان باشند و نامشان به کلیسای زمینی اعلام نشده یا شاید در آینده اعلام شود. کلیسا فقط اراده خدا و کلیسای آسمانی را اجرا می‌کند.

نکته دیگری که در این مجال باید به آن اشاره کرد، نحوه اعلام قداست یا قدیس‌شمردن فرد است. به این معنا که در کلیسای ارتدوکس روسی، گاه مقام قدیسی فرد در شورای محلی یا نزد متصدیان محلی کلیسا، با موافقت پاتریارک، به تصویب می‌رسد که در این صورت قدیس محلی نامیده می‌شود و گاه این مقام برای فرد در شوراهاى عام تصویب و به رسمیت شناخته می‌شود، که در آن صورت قدیس عام نامیده می‌شود. به بیان دیگر، قدیسان در این کلیسا به دو دسته قدیس‌های محلی و قدیس‌های عام تقسیم می‌شوند. اسقف می‌تواند مؤمنی را که در حوزه کلیسایی‌اش بسیار محترم است، با اذن

پاتریارک، به عنوان قدیس اعلام کند. در صورتی که احترام و تکریم قدیس در جامعه افزایش یابد می‌تواند به عنوان قدیس عام درآید (Golubinski, 1903: 41).

جلوه‌های آموزه قدیس در زندگی مؤمنان ارتدوکس

دین و معتقدات دینی همواره تأثیرات عمیقی بر پیروان داشته است. مؤمنان با *ارزش‌انگاری* معتقدات دینی‌شان، در زیستن با آن باورها می‌کوشند. فرد مؤمنی که آموزه ایثار را ارزش می‌انگارد، می‌کوشد با ایثار و از خودگذشتگی در زندگی شخصی، این عقیده را وارد حیات خود کند. این مسئله درباره آموزه قدیس در کلیسای روسی نیز تطبیق‌پذیر است. روس‌ها که اعتقاد خاصی به مقام و آموزه قدیسی دارند می‌کوشند تا حد ممکن اعمال و مناسک مربوط به قدیسان را در زندگی خود رعایت کنند و زندگی‌شان را بدین وسیله معنویت و برکت ببخشند. این باورها تراکم و پراکنندگی بسیار دارد و همه زندگی مؤمن روس را پوشش می‌دهد.

برای بررسی جلوه‌های این باور در زندگی روزمره ارتدوکس‌های روس، آن را در دو بُعد زمانی و مکانی زندگی مؤمن ارتدوکس روسی بررسی خواهیم کرد. بُعد مکانی را در سه بخش کلیسا، خانه و اماکن زیارتی می‌کاویم و در بُعد زمانی نیز به روزهای بزرگداشت قدیسان اشاره خواهیم کرد.

الف. بُعد مکانی

۱. کلیسا

در کلیسای ارتدوکس روسی کلیساها مراکز دینی انگاشته شده و حیات دینی مؤمن با کلیسا آمیخته است. روس‌ها کلیساها را تجلی کلیسای آسمانی در زمین می‌دانند و معتقدند هنگامی که در کلیسا هستند در حضور و معیت خدا و قدیسان قرار دارند. به همین دلیل نیز حضور در کلیسا، میان ارتدوکس‌های روس اهمیت خاصی دارد. باید توجه داشت که طراحی کلیسا نیز با این باور همسو است. لذا اگر درون کلیسا شاهد استفاده بسیار از شمایل‌ها و نقوش حضرت عیسی و قدیسان هستیم، علاوه بر نقش ضروری که در اجرای برخی اعمال و مناسک دینی دارند، به دلیل باور به حضور و

معیت خدا و قدیسان است. این شمایل‌ها و نقوش علاوه بر اینکه تجلی زیبایی هستند در عین حال نمودی از کلیسای آسمانی هم هستند. همچنین، خدا و قدیسان از طریق این شمایل‌ها و نقوش کلیسایی، از کلیسای آسمانی ناظر و مراقب انسان‌ها هستند (Burenin, 2007: 69). با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان تلاش مؤمن روس برای حضور هر چه بیشتر در کلیسا را درک کرد.

فرد ارتدوکس روس با نزدیک شدن به کلیسا به محض دیدن شمایل عیسی مسیح و مریم مقدس، که معمولاً در سردر کلیساها موجود است، با احترام سلام می‌کند و در حالی که سر به زیر می‌اندازد صلیب می‌کشد. هنگام ورود به کلیسا نیز ابتدا در برابر شمایل عیسی مسیح و قدیسانی که در ورودی کلیسا قرار داده شده‌اند، می‌ایستد و در حالی که با احترام خم شده است دو بار صلیب می‌کشد. سپس دست یا لباس آن شمایل را می‌بوسد و برای بار سوم با احترام صلیب می‌کشد (Gippius, 2008: 33). آنها همین عمل را در برابر شمایل مخصوص آن روز که بر روی میزی کوچک و ظریف در برابر شمایلگاه (Iconostasis) قرار دارد تکرار می‌کنند (Osнови Pravoslavnoy ver, 2006: 12). فرد مؤمن در حین انجام دادن این اعمال برای بخشایش گناهانش ابتدا به ساحت خدا، و سپس به ساحت دیگر قدیسان، که در رأس آنها مریم مقدس قرار دارد، دعا می‌کند و از آنها شفاعت در نزد خدا را می‌طلبد (Burenin, 2007: 66-67).

فرد مؤمن ارتدوکس در حین به‌جا آوردن آیین‌های عبادی کلیسا، در برابر شمایل‌های قدیسان شمع روشن می‌کند. آنان شمع‌ها را قربانی‌های کوچکی پذیرفته‌اند که دعاها هم‌زمان با روشن کردن آنها به کلیسای آسمانی عروج می‌کنند و این نخستین گام مشارکت محسوب می‌شود. در حالتی نمادین نیز شمع‌ها را نمادی از شعله‌های عشق مؤمن به خدا و قدیسان می‌انگارند.

مؤمنان روس شمع‌ها را از قسمتی که در داخل کلیسا برای فروش شمع و شمایل و لوازم دینی تعبیه شده است خریداری می‌کنند. آنان قبل از آمدن به کلیسا پول خرید شمع را آماده می‌کنند، حتی به خردبودن پول نیز دقت می‌کنند تا از اعمال غیر ضروری در کلیسا اجتناب کنند و مزاحم برادران دینی‌شان نیز نشوند (Ibid.: 71). این قسمت معمولاً در ورودی کلیسا قرار دارد.

انتخاب شمایل‌هایی که فرد مؤمن در برابر آن شمع روشن می‌کند به اختیار خودش است. اما شمایل‌های عیسی مسیح، مریم مقدس، قدیسی که روز بزرگداشتش است، اولویت دارد (Ibid.: 79). شمایل قدیسی که فرد مؤمن به نام او نام‌گذاری شده نیز از اهمیت برخوردار است. مؤمن روس معمولاً تا پایان شمع منتظر می‌ماند و با حضور قلب و خضوع در حالی که سر به زیر دارد شمع را می‌نگرد، دعا می‌کند و حاجت می‌طلبد. برای درک اهمیت این شمع‌ها، همین بس که متصدیانی که وظیفه تمیز کردن محل روشن کردن شمع‌ها را دارند، از برداشتن و دورریختن شمع‌های نیمه‌سوخته اکراه دارند. گاه مؤمنان دیگر نیز از رهاکردن شمع قبل از اتمام آن اظهار ناراحتی می‌کنند. همچنین، مؤمنان ارتدوکس می‌کوشند با بردن فرزندانشان به کلیسا آنان را با کلیسا مأنوس و به وظایف دینی‌شان آشنا کنند، و چگونگی ادای احترام به قدیسان در حین آیین‌های عبادی، و نحوه تعظیم و بوسیدن دست شمایل قدیسان را به شکلی عملی به فرزندانشان بیاموزند.

یکی از مهم‌ترین بخش‌های کلیساهای روسی شمایلگاه است، سازه‌ای دیواره‌مانند متشکل از شمایل‌ها که در رأس آن شمایل عیسی مسیح و سپس قدیسان قرار می‌گیرد. در گذشته، شمایلگاه‌ها در پنج طبقه ساخته می‌شد که امروزه نیز غالباً از این سنت پیروی می‌شود (Demirci, 2005: 61). آیین‌های عبادی نیز در برابر شمایلگاه به جا آورده می‌شوند. روحانیان دینی در برابر شمایلگاه می‌ایستند، بخور می‌سوزانند و دعا می‌خوانند. روحانیان متصدی امر حین به‌جا آوردن آیین‌های عبادی، هنگام توجه به هر شمایل همراه با جماعت صلیب می‌کشند و به این شکل به خدا و ساحت قدیسان ادای احترام می‌کنند.

۲. خانه

چنانچه از مطالعات تاریخ ادیان به دست می‌آید، خانه در جوامع دینی مکانی مقدس انگاشته می‌شده است. کف خانه مادر زمین و سقف آن ستون‌های آسمان بوده است. خانه محل پیوند آسمان و زمین انگاشته می‌شد. ستون مرکزی خانه، که قوام خانه به آن بود، نیز تقدس داشته است. همچون نقطه ثقل کیهانی که کیهان به دور آن می‌چرخد، ستون اصلی

خانه نیز نقطه ثقل و مرکز خانه بوده است. درگاه یا ورودی خانه نیز جداکننده امر مقدس از نامقدس، درون خانه از بیرون آن، بوده است (Eliade, 1996: 32-34).

ارتدوکس‌های روس خانه را کلیسا یا نیایشگاهی کوچک می‌انگارند. خانه جایی است که فرد مؤمن در تنهایی، خستگی و فرصت‌های کوچک می‌تواند در آن نیایش کند. به بیان دیگر، می‌توان گفت خانه امتداد کلیسا است. و از همین‌رو نیز مقدس انگاشته می‌شود. خانه‌ها به کلیساها شباهت دارند، یا حالت کوچک و ساده‌ای از آن هستند. وجود شمایل‌ها، شمایلگاه‌های خانگی و دعا‌های دسته‌جمعی از جمله این شباهت‌ها است.

شمایل‌ها در صورت امکان در همه جای خانه، حتی در ورودی‌ها یا آشپزخانه نصب می‌شود (Alekseev, 2000: 5, 6). حتی در گذشته رسم بوده است که بر سردر ورودی خانه‌ها نیز شمایل‌هایی نصب می‌کرده‌اند، که اعتقاد به حفظ ساکنان خانه از بلاها و بدی‌ها وجود داشت. شمایل «گلبن فروزان مریم مقدس» (Mary as the Burning Bush / Неопалимая Купина) در آن میان به دلیل اعتقاد به حفظ خانه از آتش‌سوزی رواج داشته است (Mesheryakova, et al, 2006: 342).

در گذشته رسم بود که در مقابل شمایلگاه خانه، همواره چراغی روغنی روشن نگه می‌داشتند. شعله این چراغ روغنی نیز هر سال در شب عید پاک در آیینی مجدد روشن می‌شد. در این آیین، نیمه‌شب، تمام شمع‌ها خاموش می‌شد و از نو با شمعی که از بیرون به داخل خانه می‌آوردند، روشن می‌شد. این حرکت، تمثیلی از زندگی دوباره عیسی پس از مرگ و پیروزی نور بر تاریکی بوده است (Bulgurlu, 2005: 27).

شمایلگاه خانگی در خانه‌های مؤمنان ارتدوکس روسی در سمت شرقی اتاق قرار دارد (Alekseev, 2000: 8)؛ چراکه چنین اعتقادی هست که خداوند باغ عدن را، که حضرت آدم در آن سکنا داده بود، در شرق خلق کرده بود (پیدایش ۲: ۸). روح، حزقیال را بر دروازه شرقی خانه خداوند، که به سوی شرق متوجه است، برده بود (حزقیال ۱۱: ۱). ظهور حضرت عیسی نیز از سمت شرق خواهد بود (متی ۲۴: ۲۷). اما گسترش زندگی شهرنشینی، مخصوصاً در آپارتمان‌ها که با محدودیت‌هایی نیز همراه است، سبب شده است شمایلگاه در هر مکانی از خانه که امکان بهتری برای دعاکردن دارد، قرار بگیرد.

جایی که شمایلگاه خانگی قرار دارد «کنج سرخ» (Red Corner/ красный угол) نامیده می‌شود. تاقچه یا طبقه‌ای که شمایل‌ها بر آن قرار می‌گیرند نیز «کیوت» (Kiot/ Киот) نامیده می‌شود (Aleksseev, 2000: 5, 6).

علاوه بر همه اینها، در خانه شخص ارتدوکس روس، حتماً صلیب، شمع، کتب دعا و نیایش و آب مقدس نیز هست. همچنین، روس‌ها معتقدند در قسمت شمایلگاه خانگی که اشیای مقدس و شمایل‌ها قرار دارند، نباید کتب دنیوی یا عکس و تصویر صاحب‌خانه یا مجسمه و لوازم تصویری برقی قرار داشته باشد (Aleksseev, 2000: 9; Mesheryakova, et al, 2006: 174). شاید شرعاً مشکلی نداشته باشد اما مؤمن روس به این مسائل اهمیت می‌دهد. همچنین، گاه مؤمن ارتدوکس روس حین دعا در برابر شمایلگاه خانگی خویش، شمع یا شمع‌هایی روشن می‌کند که غالباً از کلیسا خریداری کرده است.

در باب زیبایی و ارج نهادن به شمایلگاه نیز باید افزود فرهنگ خریدن گل که در مردم روس عمیقاً ریشه دارد سبب شده است عموماً در خانه‌ها گل‌های تازه وجود داشته باشد. روس‌ها از این گل‌های تازه مقابل شمایل‌ها قرار می‌دهند و به این شکل عشق و علاقه‌شان به قدیس و شمایل‌ها را ابراز می‌کنند. همچنین، سستی دیرین وجود دارد که چارچوب شمایل‌ها را به دستمال یا حوله‌هایی لطیف می‌پیچند. این رسم اشاره به حوله یا دستمالی دارد که عیسی مسیح پس از شستن صورتش در نهر اردن، صورتش را با آن پاک کرد، تصویر چهره‌اش به آن درآمد و آن را به پادشاه آنگار فرستاد. هنگامی که کشیش حین نیایش آب مقدس را می‌پاشد، ممکن است به صورت مؤمنی بپاشد، برخی مؤمنان آن را با دستمالی پاک می‌کنند و سپس از این دستمال برای پیچیدن شمایل استفاده می‌کنند (Aleksseev, 2000: 11).

در میان شمایل‌های شمایلگاه خانگی مؤمنان ارتدوکس روسی، پس از شمایل عیسی مسیح و مریم مقدس، حتماً شمایل قدیس نیکولای (270- Saint Nicholas /свѣтой Николай) (343) وجود دارد؛ چراکه معتقدند خداوند لطف ویژه‌ای به وی داشته است. شمایل قدیسانی که نامشان در اعضای خانواه قرار دارد نیز حتماً هست. شمایل‌های ایلیا نبی و قدیسان پطرس و پولس نیز جزء شمایل‌هایی است که در خانه هر مؤمن ارتدوکس روس

هست. شمایل‌های قدیس گیورگی پابدونس (Saint George/ Георгий Победоносец) و قدیس پانتلیمون (Saint Pantaleon / святой Пантелеѳмон) نیز از شمایل‌هایی است که در اغلب خانه‌ها هست. اما نهایتاً انتخاب شمایل‌های شمایلگاه‌های خانگی سلیقه‌ای است و قانون یا تأکید خاصی ندارد. کسانی که شمایلگاه‌های بزرگ‌تری دارند از قدیسان روسی و نیز از رهبران کلیسای پیشامعاصرشان نیز استقبال می‌کنند (Alekseev, 2000: 18-19 به نقل از: Filipp, 2007: 9-10). ترتیب چینش شمایل در شمایلگاه‌های خانگی نیز معمولاً از این قرار است. شمایل‌های عیسی مسیح در رأس قرار می‌گیرد. در سمت راست، شمایل‌های مربوط به مریم مقدس جای می‌گیرد. در مراتب پایین‌تر، ابتدا ملانک و سپس قدیسان دیگر قرار می‌گیرند. همچنین، کتاب‌های «راهنمای برپایی شمایلگاه خانگی» نیز وجود دارد که افراد می‌توانند با مراجعه به آن به این مسئله مهم مبادرت ورزند (Gippius, 2008: 140). شمایل‌هایی که خیلی از عمرشان گذشته، و رنگ و رویشان رفته است، می‌توانند در شمایلگاه مانده یا برداشته شوند و در گوشه‌ای نگاه داشته شوند. بعضاً نیز دیده شده که شمایل‌های قدیمی را درون نهرها می‌اندازند. برخی دیگر ممکن است شمایل‌های قدیمی را به کلیسا بدهند تا در آنجا بسوزانند. گاهی هم مؤمنان خود اقدام به سوزاندن آنها می‌کنند. اما محل ریختن خاکستر شمایل‌های سوخته شده اهمیت دارد و معمولاً آن را در مکانی تمیز همچون زیر درخت یا گورستان می‌ریزند (Ibid.: 140).

۳. اماکن زیارتی

اماکن زیارتی و اعمال حول محور این اماکن، از پدیده‌های دینی موجود در تمام ادیان است. پیروان ادیان در تقسیم‌بندی امور به مقدس و نامقدس زمین را هم از این مسئله استثنا نکرده و آن را نیز به مقدس و نامقدس تقسیم کرده‌اند. اماکن مقدس اهمیت ویژه‌ای دارند و با دیگر اماکن غیرمقدس متفاوت‌اند. از آثار مشهود این اندیشه تلاش دینداران برای زندگی در این اراضی مقدس یا نزدیک به اینها است (Eliade, 1996: 1-24). مسئله زیارت نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد. هرچند در چگونگی و نحوه زیارت در ادیان و مذاهب مختلف تفاوت‌های بسیار وجود داشته باشد، اما نهایتاً به اعتبار هدف می‌توان همه آنها را تحت عنوان جامع «زیارت» جمع کرد (Günay, Güngör, 2001: 10).

زیارت نیز در کلیسای ارتدوکس روسی تحت تأثیر مستقیم آموزه قدیس است. روس‌ها محل زندگی، محل وقوع حوادث مهم زندگی، محل نشان‌دادن معجزه، مقابر و محل وجود شمایل‌های خاص قدیسان را مقدس می‌شمرند و به زیارت آن می‌روند. زائران معتقدند لطف خداوند به اجساد و شمایل قدیسان همچنان ادامه دارد و منقطع نشده است و می‌کوشند با رفتن به آنجا در آن مشارکت کنند (Mesheryakova, et al, 2006: 357).

ریشه آموزه اماکن مقدس و زیارت را در عهد قدیم دانسته‌اند و اعطای سرزمین مقدس برای زندگی قوم مقدس برگزیده از جانب خداوند را بارزترین نمود این آموزه تلقی می‌کنند. باید افزود در عهد قدیم علاوه بر ارض مقدس از مکان‌های مقدس دیگری نیز سخن به میان می‌آید که سبب ساخت اماکن مقدس در آن شده‌اند. این مکان‌ها دروازه‌های آسمان هستند.^۲ معبد سلیمان نیز مقدس‌ترین مکان دوران عهد قدیم محسوب می‌شود.

مفهوم «مکان مقدس» در دوره عهد جدید نیز ادامه یافته و نخست محل زندگی عیسی مسیح و محل وقوع اتفاقات مربوط به وی مقدس انگاشته می‌شود. همچنین، اماکن مربوط به قدیسان، که در رأس آنها مریم مقدس است، نیز مقدس انگاشته شده است. از همان بدو ورود مسیحیت به میان روس‌ها، اماکن مقدس اهمیت خاص داشته و دارد.

روس‌ها علاوه بر اماکن مقدس داخل روسیه، به اماکن مقدس خارج از روسیه نیز اعتقاد دارند و برای زیارت می‌روند. برای این منظور تورهای زیارتی داخل و خارج از کشور در میان روس‌ها رواج بسیار دارد. در میان اماکن زیارتی خارج از کشور کوه آتوس (Mount Athos) برای روس‌ها اهمیت بسیار دارد و زیارت این مکان برای مردان مؤمن روس به نوعی تبدیل به سنت شده است. این مکان را برخی از قدیسان روس، به‌ویژه قدیسان راهب، نیز زیارت کرده‌اند. زیارت مقبره قدیس نیکولای در شهر باری (Bari) ایتالیا نیز برای روس‌ها اهمیتی ویژه دارد. با توجه به اینکه لطف خدا از بدن و جسد وی منقطع نشده، و او مشمول لطف ویژه خداوند بوده است، معتقدند مریضان بسیاری آنجا شفا یافته‌اند.

شاید اهداف زیارت را نتوان به راحتی بر شمرد اما عمدتاً روس‌ها با اهدافی چون مشارکت در فیض لاینقطع خداوند به بدن قدیسان، استفاده از محضر روحانیان و متدینان خاص که در اماکن زیارتی چون صومعه‌ها ساکن‌اند، طلب حاجت، کسب خیر و برکت مادی و معنوی، شفای بیماران و طلب بخشایش گناهان به زیارت می‌روند (Mesheryakova, et al, 2006: 357). کلیساهای حاوی امانات مقدس نیز جایگاه خاصی دارد. همچنین، در خود اماکن مقدس نیز کلیساهایی که شمایل مریم مقدس را دارند در اولویت‌اند.

مثلاً شمایل «مادر خدا»ی ولادیمیر (Theotokos of Vladimir / Владимирская Икона Божией Матери) در کلیسای جامع اوسپنسکی (Dormition Cathedral / Успенский Собор) که در کرملین روسیه قرار دارد یکی از پربازدیدترین اماکن درون‌مرزی محسوب می‌شود. یکی دیگر از اماکن بسیار محبوب زیارتی کلیسای جامع آرخ آنگلسک (Cathedral of the Archangel / Архангельский собор) در کرملین مسکو است که حاوی شمایل «سماء مبارک» (The blessed heaven / Благодатного неба) مریم مقدس است. به همین شکل شمایل «دُن» (Our Lady of the Don / Донская икона Божией Матери) آن حضرت که در صومعه دونسکوی (Donskoy Monastery / Донской монастырь) در مسکو قرار دارد و به این مکان تقدس بخشیده است.

از دیگر اماکن زیارتی می‌توان به اماکن دربردارنده شمایل‌های قدیسان اشاره کرد. در این میان شمایل قدیس نیکولای جایگاه خاصی دارد. مثلاً در یکی از کوه‌های منطقه اولیانوفسک (Ulyanovsk / Ульяновск) روسیه معبدی که دربردارنده یکی از شمایل‌های این قدیس است، مکانی مقدس و زیارتی شمرده می‌شود. امروزه هر سال در ماه می، تورهای زیارتی به این ناحیه برگزار می‌شود (Tsehanskaya, 1998: 21). باورهای عمیقی در عموم مردم به شفای بیماران سخت از این مکان مقدس وجود دارد. گیاهان و سبزه‌های اطراف این معبد هم مقدس شمرده شده و از این رو چیده می‌شوند. گاه دیده می‌شود برخی زائران برای صعود از کوه، راه سخت و خطرناک را بر مسیر راحت‌تر ترجیح می‌دهند. حتی گاه این عمل را مکرر تکرار می‌کنند. چنانچه گفته می‌شود در گذشته برخی پدران برای صعود به این کوه و زیارت این مکان، سنگ‌های سنگینی را به دوش

گرفته و بالا می‌رفته‌اند. آنان معتقد بودند این سختی کشیدن سبب بخشوده شدن گناهانشان می‌شود (Ibid.: 22-24).

سایر قدیسان نیز مهم‌اند و اماکن حاوی امانات مقدس یا شمایل آنان زیارت می‌شود. برای نمونه بار دیگر از کلیسای جامع اوسپنسکی نام می‌بریم. این کلیسا در روسیه اهمیت بسیار دارد و مقابر مقدس متروپولیتن‌های قدیمی چون قدیس پیترو (St. Peter of Moscow)، قدیس فیوگنوست (St. Theognostus of Kiev)، قدیس یوحنا اهل تابولسک (St. John of Tobolsk)، قدیس مکاریوس (St. Macarius of Moscow) و قدیس فیلیپ (St. Philip II) و پاتریارک‌های قدیمی چون قدیس ایوو (St. Job of Moscow / Иов) و قدیس گرموگن (Patriarch Hermogenes of Moscow / Патриарх Гермоген) در آنجا واقع شده است. پیکر مطهر قدیس میخائیل چرنیگوسکی (Saint Michael of Chernigov / Михайл Черніговский) و قدیس دیمتری دونسکوی (Saint Dmitry Ivanovich Donskoy) نیز در کلیسای جامع آرخ‌آنگلسک قرار دارد.

در این میان باید به صومعه قدیس الکساندر سویرسکی (Alexander-Svirsky Monastery) (۱۴۴۸-۱۵۳۳) نیز اشاره کرد. دستور ساخت این صومعه در مکاشفه‌ای به وی الهام شده بود. وی طبق آنچه در مکاشفه بدان امر شده بود دو کلیسا به نام‌های تثلیث و تجلی ساخت. امروز این دو کلیسا در صومعه قرار دارند و آن را به دو بخش تقسیم کرده‌اند. بخش تثلیث و بخش تجلی. همچنین، بدن مطهر قدیس نیز در کلیسای تجلی صومعه قرار دارد. در روز عید پنطیکاست، بدن مطهر قدیس در مراسمی آیینی از کلیسای تجلی به کلیسای تثلیث در همان صومعه حمل می‌شود. و در روز دوم عید پنطیکاست بدن مطهر بازگردانده می‌شود. در روزهای بزرگداشت این مکان مقدس، حدود ۴۰ هزار زائر از این مکان زیارت می‌کنند. شفای بیماران، ادای حاجت و تبرک و تیمن در این مکان طلب می‌شود.

صومعه کیوو-پچرسکی (Kiev Pechersk Lavra / Киево-Печерская лавра) از قدیمی‌ترین صومعه‌های روسیه، که در سال ۱۰۵۱ قدیس آنتونی پچرسکی (Anthony of Kyiv / Антоний Печерский) بنیان‌گذاری کرد نیز از اماکن زیارتی مشهور میان ارتدوکس‌های روس محسوب می‌شود. این مکان در گذشته مرکزی دینی بوده که تأثیرات بسزایی بر فرهنگ

روسی داشته است. روحانیان و مبلغان بسیاری در این مکان تربیت شده‌اند و راهبان مشهور بسیاری در اینجا زندگی کرده‌اند. همچنین، گفته می‌شود در این مکان حدود ۱۸۰ قدیس راهب مدفون‌اند (Fedotov, 2004: 61).

صومعه تثلیث مقدس سرگئی (Trinity Lavra of St. Sergius / Троице-Сѣргіева Лавра) که در سال ۱۳۳۷ میلادی قدیس سرگئی رادونژسکی (St. Sergius of Radonezh / Сѣргій / Радонежский) تأسیس کرد نیز جایگاه خاص خود را در این میان دارد. زائران برای قدردانی از زحمات وی برای کشورش، و برای دعاکردن به ساحتش، به زیارت وی می‌روند (Trostnikova, 2007: 227).

نهایتاً باید چند نمونه دیگر به این فهرست کوتاه و مجمل بیفزاییم؛ مقبره قدیسه کسنیا اهل سنت پیترزبورگ (Saint Blessed Xenia of St. Petersburg / Святая блаженная Ксения / Петербургская)، صومعه قدیس تیخون اهل زادونسک (Saint Tikhon of Zadonsk / Тихон / Задонский) و منطقه بوتووسکی پالیگون (Butovo Firing Range / Бутовский полигон) در حومه مسکو که در دوره تاریک حاکمیت کمونیسم بین سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ حدود ده هزار انسان به دلیل باور دینی‌شان در آنجا کشته و دفن شده‌اند و گفته می‌شود از این تعداد دویست نفرشان قدیس بوده‌اند. هر سال در چهارمین شنبه پس از عید پاک در این مکان مراسمی دینی برگزار می‌شود (Mesheryakova, et al, 2006: 358).

اماکن مقدس را نیز به تبع قدیسان می‌توان به عام و محلی تقسیم کرد، چه اماکن مربوط به حیات و امانات مقدس قدیسان محلی نیز بی‌شمارند. این مقاله کوتاه نه در صدد پرداختن به آنها است و نه امکان آن را دارد.

ب. بُعد زمانی

در کنار تقدس مکان، تقدس زمان نیز از مفاهیمی است که در هر دین و مذهبی به آن برمی‌خوریم. عمدتاً علت تقدس زمان، مقارنت و هم‌زمانی آن با حادثه یا مسئله‌ای دینی در گذشته است. دینداران همواره تقدس زمان را با برگزاری آیین‌های خاصی بزرگ‌داشته‌اند. این آیین‌ها بیشتر به منظور بازسازی و تکرار آن واقعه یا مشارکت در آن است (Eliade, 1996: 48-49).

تکریم و بزرگداشت وقایع مهم دینی در کلیسای ارتدوکس روس اهمیت ویژه دارد. آنها تقریباً تمام مسائل دینی مهم را مقدس می‌شمرند و برای آن بزرگداشت برگزار می‌کنند. به گونه‌ای که در تمام طول سال روز بزرگداشت قدیسان است و گاه در یک روز، بزرگداشت چند قدیس قرار می‌گیرد. مهم‌ترینشان نیز اعیاد دوازده‌گانه‌ای است که برای تکریم عیسی مسیح و مریم مقدس برگزار می‌شود. بیشتر این اعیاد تاریخ ثابتی دارد اما برخی نیز تاریخشان در تقویم متغیر است. علاوه بر این دوازده عید، هر یکشنبه برای مؤمن ارتدوکس مهم است. آنها یکشنبه را «پاسکالیای کوچک» (عید پاک کوچک) می‌انگارند (Trostnikova, 2007: 8-9).

زمان برگزاری مراسم بزرگداشت از غروب روز گذشته تا ظهر آن روز است. مثلاً روز بزرگداشت قدیس نیکولای ۱۹ ماه ژانویه است. مراسمی که برای وی برگزار می‌شود از غروب روز ۱۸ ژانویه آغاز و تا ظهر نوزدهم ادامه دارد. تعداد قدیسان در کلیسای روس بسیار است و همان‌طور که گذشت گاه در یک روز گرامی‌داشت چند قدیس قرار می‌گیرد؛ که در آن صورت قدیس مهم‌تر در اولویت واقع می‌شود. اما نام سایر قدیسان آن روز هم در مراسم ذکر می‌شود. همچنین، قدیسان در مکان‌هایی که به نام و افتخارشان بنا شده است بیشتر تکریم می‌شوند (Mesheryakova, et al, 2006: 181).

فرد مؤمنی که وارد کلیسا می‌شود با توجه به شمایی که روی کرسی در مرکز کلیسا قرار دارد، به راحتی متوجه قدیسی می‌شود که مراسم بزرگداشتش است. مراسم بزرگداشت قدیسی که صاحب نام وی است نیز بسیار مهم است؛ چراکه این قدیس در طول عمر همراه او و محافظ او در کلیسای آسمانی بوده و خواهد بود. مؤمن روس معمولاً در روز بزرگداشت این قدیس در مراسم کلیسا شرکت کرده، شمع روشن می‌کند. پس از مراجعت به خانه نیز در شمایلگاه خانگی‌اش در برابر شمایل وی شمع روشن می‌کند (Ekimcheva, 2005: 9).

از منظری دیگر می‌توان گفت کلیسای ارتدوکس روسی مقام قدیسان را در دو شکل جمعی و انفرادی تکریم می‌کند و بزرگ می‌دارند. بزرگداشت جمعی که مهم‌ترین نمونه‌اش اولین یکشنبه پس از پنطیکاست است، تکریم، تقدیس و بزرگداشت مقام قدیسان به صورت جمعی است. بزرگداشت انفرادی نیز سالروز بزرگداشت هر قدیس در روز خاصی است که بدان اشاره شد.

برای تبیین بیشتر مسئله به ذکر نمونه‌هایی از بزرگداشت‌های جمعی خواهیم پرداخت. نخستین و مهم‌ترین روز بزرگداشت جمعی قدیسان روز یکشنبه پس از پنطیکاست است. زیرا روح القدس در روز پنطیکاست بر حواریون ظاهر شد و این روز، روز تأسیس و تولد کلیسا است. با توجه به اینکه قدیسان بارزترین تمثیل‌گران کلیسا هستند، [در اولین یکشنبه سالروز تأسیس کلیسا] همه قدیسان تکریم و تقدیس می‌شوند. از دیگر دلایل تکریم و تقدیس جمعی قدیسان، وجود قدیسان کمتر شناخته‌شده یا قدیسانی است که هنوز نامشان به کلیسای زمینی اعلام نشده است؛ همچون کسانی که در قرن‌های نخست مسیحیت تحت شکنجه‌ها و ستم‌های فراوان شهید شدند و نامی از ایشان نیست (Tsarevski, 2006: 32).

ارتدوکس‌های روس که در یکشنبه مذکور مقام همه قدیسان را به صورت جمعی تکریم کردند و بزرگ داشتند، یکشنبه بعد^۳ قدیسان ارتدوکس روسی را به طور جمعی تقدیس و تکریم می‌کنند. در این روز سروده‌ها خوانده می‌شود و ستایش‌ها برای قدیسان به جا آورده می‌شود (Kaleda, 2001: 95).

از جمله روزهای تکریم جمعی قدیسان می‌توان به روز یکشنبه پیش از تولد عیسی مسیح اشاره کرد. این هفته که موسوم به هفته پیامبران یا شجره مقدسه (Sunday of the Holy Genealogy) است در کلیسای ارتدوکس روسی حائز اهمیت است. مؤمنان روس در این روز پیامبران پیش از عیسی مسیح تا حضرت آدم را، به عنوان شجره و دودمان رسالت تقدیس و تکریم می‌کنند. پیامبران پیشین انسان‌ها را به راستی و دین الاهی فرا خوانده و همگی مژده رسالت عیسی را داده و مردم را به انتظار وی دعوت کرده بودند. از این رو در این روز روس‌ها پیش از آغاز عشای ربانی، به ساحت پیامبران دعا می‌خوانند و از آنها نزد خدا شفاعت می‌طلبند. در گذشته، در این روز فقط حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب تکریم و تقدیس می‌شده‌اند ولی با گذر زمان در این روز همه پیامبران تا عیسی مسیح تکریم و تقدیس می‌شوند. آغاز این مراسم به نیمه دوم قرن چهارم میلادی باز می‌گردد (Jivov, 1994: 79-80).

روز ۲۲ ماه مارس روز تکریم ۴۰ شهید است؛ شهدایی که در ۳۱۳ میلادی به دلیل ایمان به مسیحیت تحت آزار و شکنجه فراوان به بت‌پرستی باز نگشتند و نهایتاً شهید

شدند. در گذشته رسم بود که روس‌ها در این روز به یاد این ۴۰ شهید، ۴۰ عدد نان کوچک پرنده‌شکل می‌پختند.

۳۰ ماه ژوئن روز بزرگداشت ۱۲ حواری، ۳۰ ماه دسامبر نیز بزرگداشت پدران قدیس باسیل اهل قیصریه (Basil of Caesarea / Василий Великий)، قدیس گریگوری اهل نازیانزوس (Gregory of Nazianzus / Григорий Богослов)، و قدیس یوحنا زین‌دهان (John Chrysostom / Иоанн Златоуст) است (Jivov, 1994: 104). ۲۸ آگوست و ۲۸ سپتامبر نیز قدیسان صومعه کیوو-پچرسکی به صورت جمعی تقدیس و تکریم می‌شوند (Ibid.).

نمونه‌های بزرگداشت قدیسان به قدری است که در این مجال ننگجد. هر ناحیه یا ایالت تکریم دسته‌جمعی قدیسانش را برگزار می‌کند. قدیسان کازان، قدیسان نووگوراد، قدیسان بلاروس، قدیسان رادونژ، قدیسان روستو، یاروسلاوسکی و ... یا حتی جابه‌جایی پیکر مطهر قدیسان نیز بزرگداشت‌هایی دارد. مثل بزرگداشت جابه‌جایی پیکر مطهر قدیس دانیل اهل مسکو (Daniel of Moscow / Даниил Александрович)، قدیس الکساندر نوسکی (St. Alexander Yaroslavich Nevsky / Александр Ярославич Невский) و قدیس الکساندر سویرسکی که در روز ۱۲ سپتامبر برگزار می‌شود؛ یا بزرگداشت صدسالگی‌ها برای قدیسان. حتی برخی روزهای هفته و ساعت‌ها نیز به نام قدیسان نام‌گذاری می‌شود. مثلاً پنج‌شنبه هر هفته به نام قدیس نیکولای، محبوب‌ترین قدیس ارتدوکس‌های روس است. روس‌ها هر پنجشنبه وی را تقدیس و تکریم می‌کنند و مقامش را بزرگ می‌دارند. یا قدیسه یودوکیا دیمتریفنا اهل مسکو (Eudoxia of Moscow / Евдокия Дмитриевна) که هر سه‌شنبه ساعت ۰۰:۱۷ زمان بزرگداشت او است.^۴

نتیجه

چنانچه گذشت، آموزه قدیس و شعائر حول آن، یکی از مهم‌ترین ابعاد حیات دینی مؤمن ارتدوکس روسی را شکل می‌دهد. این آموزه علاوه بر حیات اجتماعی مؤمنان، بُعد فردی زندگی مؤمن ارتدوکس روس را نیز تحت تأثیر قرار داده و مؤمن روس حتی در کنج خانه خویش نیز قدیسان را تکریم و تجلیل می‌کند. زیارت اماکن مقدس، آیین‌های بزرگداشت، تکریم شمایل‌ها و آموزه‌هایی چون توسل و شفاعت همه به

نوعی با این آموزه گره خورده است. از این رو باید آموزه قدیس را برجسته‌ترین بُعد دینی حیات مؤمن ارتدوکس روسی دانست.

مؤمنان ارتدوکس روسی که تعظیم و تکریم شعائر مرتبط با این آموزه را مشتاقانه به جا می‌آورند، می‌کوشند فرزندانشان را نیز از همان دوره کودکی با قدیسان، داستان‌های آنها، شمایل و بزرگ‌داشتشان آشنا کنند. آنها فرزندانشان را از همان سنین کودکی به کلیسا می‌برند و می‌کوشند نحوه تعظیم و تکریم شمایل قدیسان را به طور دقیق از همان سنین بیاموزند. کودکان ضمن آشنایی با قدیسان می‌آموزند که در مشکلات و خواسته‌هایشان از آنان طلب یاری کنند. در صورت هم‌نامی کودک با قدیس خاصی، وی قدیس را حامی و پناه خویش می‌داند و به شمایل‌های وی تعظیم می‌کند و تکریم ویژه‌ای به جا می‌آورد.

به این ترتیب زندگی مؤمن ارتدوکس از بدو تولد با آموزه قدیس گره خورده، در تمام طول زندگی با به‌جای آوردن شعائر تکریم و تعظیم قدیسان همراه است. این تعظیم و تکریم به شکل زیارت اماکن مقدس، شرکت در آیین‌های بزرگ‌داشت و تکریم شمایل قدیسان بروز می‌یابد. نهایتاً با مرگ نیز این ارتباط پایان نمی‌یابد بلکه پیوند جدیدی ایجاد می‌شود. با توجه به اینکه مؤمن ارتدوکس روس در هر روزی که فوت کند روز بزرگ‌داشت قدیسی است، سالروز درگذشت وی با بزرگ‌داشت یکی از قدیسان هم‌زمان است، و بازماندگان در سالروز وفات وی آن قدیس را هم تجلیل می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای عیسی مسیح و مریم مقدس بوسیدن دست و پا، اما برای دیگر قدیسان فقط بوسیدن دست مرسوم است.
۲. آشکارترین افاده این معنا در کتاب مقدس مربوط به رؤیای یعقوب است: «و خوابی دید که ناگاه نردبانی بر زمین بر پا شده، که سرش به آسمان می‌رسد و اینک فرشتگان خدا بر آن صعود و نزول می‌کنند ... پس یعقوب از خواب بیدار شد و گفت: «البته یهوه در این مکان است و من ندانستم»، پس ترسان شده گفت: «این چه مکان ترسناکی است! این نیست جز خانه خدا، و این است دروازه آسمان» (پیدایش، ۲۸: ۱۲-۱۷).
۳. به بیانی دیگر، یکشنبه دوم پس از پنطیکاست.
۴. اولین قدیسه اهل مسکو و همسر قدیس دیمیتری دونسکی است. روس‌ها در گذشته وی را محافظ شهر مسکو می‌دانستند (وفات ۱۴۰۷).

منابع

- Alekseev, S. (2000). *Kak Ustroit Domasni Ikonostas*, Petersburg: Satis Pub.
- Buernin, S. B. (2007). *Povedenie v hrame*, Rastov-na-Donu: Feniks Pub.
- Bulgurlu, V. Geelmuyden (2005). “Doğu Ortodoks Dininde İkonların Anlamı”, *İkonlar*, Translator. Ali Özdamar, Istanbul: Kitap Pub.
- Demirci, Kursat (2006). *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, Istanbul: Bayrak Pub.
- Ekimcheva, N. E. (2005). *Vashi svyatie: Pomoshniki I Zastupniki*, Moscow: Mir Kinigi Pub.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*, Translator. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Pub.
- Fedotov, G. (2004). *Svyatie Drevny Rusi*, Petersburg: Satis Pub.
- Filipp (2007). *Pravoslavnaya Semya*, Rastov-na-Donu: Feniks Pub.
- Gippius, Anna (2008). *Svyatoy Panteleimon*, Moscow: AST Pub.
- Golubinski, E. (1903). *Istoriya Kanonizatsii Svyatih v Russkoy Tserkvi*, Moscow.
- Günay Ünver & Güngör Harun,VD (2001). *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği*, Kayseri: Erciyes University Pub.
- Jivov, V. M. (1994). *Svyatost: Kratki Slovar Agiograficheskikh Terminov*, Moscow: Gnosis Pub.

- Kaleda, Gleb (2001). *Polnota jizni VO Hriste: Propovedi*, Moscow: Zachatevski Monastery Pub.
- Kuzmenko, Pavel (1996). *Ruski Pravoslavniy Obryad Kresheniya*, Moscow: Bookmen.
- Mesheryakova V.; Sadovskova V., Vd. (2006). *Pravoslavniy Spravochnik v Pomosh Veruyushemu*, Petersburg: VES Group Pub.
- Mesheryakova V.; Sadovskova V., Vd. (2006). *Osnovi Pravoslavnay Veri*, Kiev.
- Trostnikova, E. V. (2007). *Prazdniki Pravoslavnoy Tserkvi*, Moscow: Eksmo Pub.
- Tsarevski, Leonid (2006). *Propovedi 2006 God*, Moscow: Trovant Pub.
- Tsehanskaya, K. V. (1998). *Ikona v Jizni Russkogo Naroda*, Moscow: Palomnik Pub.
- Tsipin, V. A. (1996). *Tserkovnoe Pravo*, Moscow.
- Yuvenali (1999). "O Kanonizatsi Svyatih v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi", *Kanonizatsiya Svyatih v XX Veke*, Moscow: Sretenskogo Monastery Pub.

درباره گاهشماری جشن‌های زردشتی^۱

مری بویس

مترجم: محسن میرزایی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۰]

چکیده

در سیر بررسی گاهشماری ایرانی، برخی از دانشمندان، سال ایرانی را سالی ۳۶۰ روزه، و برخی هم سالی ۳۶۵ روزه دانسته و معتقدند سال ۳۶۵ روزه، هیچ نیا و سلف ۳۶۰ روزه‌ای نداشته است. در مقاله حاضر، مری بویس، که بخش مهمی از استنتاجات خود را بر پایه متون دینی زردشتی، آثار الباقیه ابوریحان بیرونی و گزارش‌هایی از برخی منابع خارجی مدون کرده، گاهشماری زردشتی را در طول دوران حکومت‌های هخامنشی و اشکانی، مبتنی بر سال ۳۶۰ روزه، و بدون اعمال پنجه تفسیر کرده است. به نظر بویس، سال ۳۶۰ روزه کهن، به فرمان اردشیر بابکان به سال ۳۶۵ روزه بدل گشته و بعدها هم در اواخر این دوره اصلاحات ثانویه‌ای در همان گاهشماری اعمال شده است. بر این اساس، فرضیه وجود دو نوع متمایز از گاهشماری، یکی دینی و یکی عرفی، با توجه به شواهد و قراین ناقض آن، برای بویس پذیرفتنی نیست. وی این دو گونه گاهشماری را حاصل از گاهشماری واحدی دانسته که عبارت است از: سال ۳۶۵ روزه و سال ۳۶۵ روزه کیبسه‌دار (متعلق به اواخر دوره ساسانی)؛ البته با این توضیح که اصلاً کیبسه‌ای اعمال نشده است.

کلیدواژه‌ها: گاهشماری، ایران، زردشتی، جشن‌ها.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Mary Boyce (1970). "On the Calendar of Zoroastrian Feasts", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 33, No. 3, pp. 513-539

* استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تبریز m-mirzaei@tabrizu.ac.ir

مقدمه مترجم

در بررسی گاهشماری ایرانی، به طور کلی چهار نگرش وجود دارد: برخی محققان با رویکرد ریاضی می‌کوشند تفسیری از روند یا سیر تحول گاهشماری ایرانی عرضه کنند. گروه دیگر با بهره‌گیری از شواهد متنی، شامل متون کهن ایرانی، روایات و گزارش‌های موجود در آثار دوره اسلامی و حتی خارجی، و به‌ویژه با دقت نظر در مواقع و مواضع جشن‌ها و مناسبت‌های دینی که شواهد آن را عموماً از ادبیات دوره میانه استخراج می‌کنند، در تبیین گاهشماری این سرزمین می‌کوشند. از میان این دو گروه نیز، برخی از دانشمندان معتقدند سال ایرانی، در اصل سال شمسی ۳۶۰ روزه بوده است؛ برخی دیگر سال ایرانی را ۳۶۵ روزه دانسته و معتقدند این نوع سالشماری، هیچ‌نیا و سلف ۳۶۰ روزه‌ای نداشته است. در خصوص به‌کارگیری هم‌زمان گاهشماری شمسی و قمری نیز میان محققان اجماعی نیست.

در مقاله حاضر، مری بویس عموماً بر اساس بررسی جشن‌های مذهبی در متون ایرانی، به‌ویژه بررسی ادبیات دوره میانه و متون مبتنی بر زند، شکل گاهشماری ایرانی را ترسیم کرده و در حمایت از نظر خود از منابع اسلامی و خارجی بهره گرفته است. بویس، سال ایرانی را در اصل، سال شمسی ۳۶۰ روزه دانسته و در این خصوص به شواهد متنی متعددی ارجاع داده است. از نظر وی، گاهشماری ۳۶۰ روزه، در دوره‌های هخامنشی و اشکانی در ایران رواج داشته که سپس‌تر به واسطه اصلاحاتی که به دستور اردشیر تحمیل گردیده، به گاهشماری ۳۶۵ روزه بدل شده است. گاهشماری اخیر ابزار دقیق‌تری برای محاسبه زمان بود تا تقویم سال دینی. این گاهشماری مجدداً در اواخر عصر ساسانی بازنگاری، و اصلاحاتی هم در آن اعمال شد، اما خُرده سال، که عبارت است از تقریباً ۶ ساعت، علی‌رغم معرفت ایرانیان بدان، با افزودن «هر چهار سال یک روز» محاسبه نمی‌شد. مشهور است که ایرانیان، هر ۱۲۰ ساله یک ماه را در جبران آن کسری کبیسه کرده تا سال خود را دوباره به موضع طبیعی باز گردانند. راه‌حل مذکور را ابوریحان بیرونی نیز در *آثار الباقیه* گزارش کرده و آورده است که کبیسه مذکور در هر ۱۲۰ سال، اگرچه نامنظم، اعمال می‌شده است. برخلاف گفته ابوریحان، بویس معتقد

است کیسه یک ماهه اصلاً اعمال نشده است. همچنین، بویس نظریه تعدد انواع گاهشماری ایرانی را مردود دانسته و بر این نکته تأکید دارد که از دو نوع گاهشماری، یکی دینی و یکی عرفی، مدرکی در دست نیست و شواهد موجود حاکی از آن است که ایرانیان فقط از یک گونه گاهشماری استفاده کرده‌اند.

به یاد سید حسن تقی‌زاده
QDM wltšn Y g's LB'tl šn'sk

از دیرباز این مسئله نابهنجار را می‌شناخته‌اند که نوروز، بزرگ‌ترین جشن تکی سال زردشتی، دو بار در سال و تقریباً با تشریفات یکسان در دو روز مختلف برگزار می‌شود؛ یعنی هر مزدروز از فروردین‌ماه و خردادروز از همان‌ماه؛ به عبارتی در روزهای اول و ششم از اولین ماه سال^۱ بنا بر گزارش بیرونی، تألیف حدود ۱۰۰۰ میلادی، «روز ششم فروردین، خردادروز، نوروز بزرگ است و پارسیان را بزرگ‌ترین عید است»^۲. نخستین روز این ماه تحت عنوان «نوروز کوچک» جشن گرفته می‌شد. نغمه‌های ساسانی مختص این دو جشن، «نوروز بزرگ» و «نوروز خرده» (Nō Rōz ī wuzorg; Nō Rōz ī xwurdag)^۳ نامیده می‌شد؛ بعدها هم این دو روز را به ترتیب با عناوین «نوروز خاصه» و «نوروز عامه» می‌شناختند.^۴ نوروز بزرگ در میان پارسیان هند «با شادمانی و شکوهی نظیر ... جشن روز اول سال نو برگزار می‌شود»^۵؛ و در ایران، روحانیان سنتی هنوز هم رپیتوینگاه را - نیایش یومیه‌ای که نشانگر نوروز و بازگشت تابستان است - تا ظهر خردادروز از فروردین‌ماه قرائت نمی‌کنند.^۶ در همین روز است که مؤمنان برای اجرای مراسم عمومی و به منظور برگزاری جشن آغاز سال نو دینی دور هم جمع می‌شوند.^۷ بیرونی از بازتکرار^۸ مشابهی در ادوار گذشته برای جشن مهرگان گزارش می‌دهد: «شانزدهم یا مهرروز [از مهرماه]، عید بزرگی است و به مهرگان معروف است ... روز بیست‌ویکم یا رام‌روز، مهرگان بزرگ است ... زرادشت امر کرد که باید مهرگان و رام‌روز را به یک اندازه بزرگ بدارید. پس ایشان هر دو روز را عید گرفتند؛ تا اینکه هرمز، پسر شاپور پهلوان، میان این دو را به هم پیوست و ایام مابین آن دو را به روزهای عید افزود؛ چنان‌که میان دو نوروز را به هم پیوسته بود»^۹. روزگاری، این دو

روز مقدس و مختص به این دو جشنواره، بدین طریق به هم متصل گشته و اعیاد شش‌روزه‌ای را پدید آورده‌اند که دلیل و شرح آن را در روایات شبهه‌تاریخی (legend) می‌توان دید. نوروز به طور سنتی با جمشید، شاه عصر زرینی که این عید، هم یادآور آن دوران و هم مشتاق و چشم‌به‌راه آن است، مرتبط بود. همچنین، آمده است که نوروز کوچک، بزرگ‌داشت روزی است که جمشید دیوان را واداشت تا او را از راه آسمان از دماوند به بابل برند؛ حال آنکه نوروز بزرگ، بازگشت وی را، که با ایراد خطبه‌ای مردمان را اندرز گفت، جشن می‌گیرد.^{۱۰} مهرگان با داستان حماسی فریدون که به یاری ایزد مهر بر ضحاک غلبه کرد، مرتبط دانسته شده و آمده است که این واقعه در رام‌روز، مهرگان بزرگ، روزی که فریدون عملاً آن دیو را به بند کشید، روی داده است؛ حال آنکه در مهرروز، مهرگان کوچک، شادمانی مردمان از شنیدن خبر قیام فریدون جشن گرفته می‌شود...؛ آمده است که در همین روز، فرشتگان برای یاری فریدون هبوط کردند.^{۱۱}

درباره بازتکرار این دو جشن بزرگ، دلایلی چند مطرح شده است. برخی اینها را متمایز از هم،^{۱۲} و برخی رویدادی مرتبط با هم دانسته‌اند. توجیحات قسم اخیر مبتنی بر این فرض است که بازتکرار جشن، ناشی از کیسه‌کردن یک ماه اضافی در برهه‌ای است که فقط در مناطق محدودی اعمال شده و این چنین به اختلاف میان گاهشماری اقوام مختلف ایرانی در مناطق خاصی منجر شده است.^{۱۳} البته تمامی این دست توجیحات به دلیل بی‌توجهی به نکته‌ای مردود است؛ و آن اینکه بازتکرار جشن، نه تنها بر نوروز و مهرگان، بلکه بر هر شش گاهنبار نیز تأثیرگذار بوده، به طوری که کاملاً به سال دینی تسری یافته است. نه خطای ناشی از کیسه‌کردن به‌تنهایی می‌توانسته چنین پیامد فراگیری به دنبال داشته باشد، و نه اختلاف حساب در تعیین موضع پنجه (اندرگاه) (epagomenae «ابوغمنا») می‌توانسته بر همه ماه‌های آن دو گاهشماری متفاوت تأثیرگذار بوده باشد.

شواهد بازتکرار جشن‌های گاهنبار در شماری از متون، خصوصاً بندهشن و آفرینگان گاهنبار موجود است که به طور کامل ذیل همین مقاله تشریح می‌شود. کافی است خاطر نشان گردد که بر اساس بندهشن، هر کدام از این شش گاهنبار، تحقق یکی

از شش تکوین خلقت اورمزد را جشن می‌گرفته و پس از روز هر گاهنباری، اورمزد به مدت پنج روز درنگ کرده است (panz rōz abar pād).^{۱۴} به طور سنتی این پنجمین روز از درنگ، یعنی ششمین روز جشن است که از همه مقدس‌تر بوده، چنان‌که در هر گاهنباری هم جشن بزرگی بوده که پنج روز بعد از جشنی کوچک‌تر برگزار می‌شده است. تفسیری که برای این رویداد درباره گاهنبارها مطرح می‌شود، مشخصاً تفسیری حوزوی (priestly) است و محتمل به نظر می‌رسد که مرهون چیزی از سفر پیدایش عبری باشد که ظاهراً علمای زردشتی دوره ساسانی با آن آشنایی داشته‌اند. اتصال این دو روز مقدس هر یک از گاهنبارها و شکل‌گیری جشنواره‌ای بلندمدت، چه قبل از اقدام هرمز اول (ح. ۲۷۲-۲۷۳ م.) در خصوص نوروز و مهرگان روی داده باشد، و چه بعد از آن، راهی برای شناختش وجود ندارد. در عین حال فرض اینکه این دو رخداد مشابه از نظر زمانی چندان با هم فاصله نداشته‌اند، بی‌خطر می‌نماید.

بدین ترتیب، شواهدی دال بر وجود دو گاهشماری متمایز برای جشن‌ها در آغاز دوره ساسانی در دست است که یکی از آنها در تمام طول سال، پنج روز عقب‌تر از دیگری قرار داشت. وجود دو گاهشماری بیانگر اختلاف نظر میان هواداران دو دستگاه متفاوت گاهشماری در آن زمان است که هر یک بنا بر معتقدات خود، مراسم روزهای مقدس را طبق یکی از این دو دستگاه برگزار می‌کرده است. از قرار معلوم، از همان اوایل دوره ساسانی تلاش‌هایی برای تطبیق این دو صورت گرفته بوده است؛ در عین حال آن منازعات آثاری بر جای گذاشته که امروزه نیز می‌توان آن را دید. این نشان می‌دهد که کشاکش مذکور، ستیزی جدی بوده و هر یک از طرفین بر موضع خود مُصر بوده است. از میان این دو دستگاه محل اختلاف، آن نظامی که به واسطه اصلاحات به خطر افتاده بوده، می‌بایست قدیمی‌تر بوده باشد. دستگاه اصلاح‌شده، احتمالاً همان است که رواج یافته، در سرتاسر دوره ساسانی و تا به امروز به کار رفته و می‌رود؛ زیرا پس از آن هیچ‌گونه تغییر بنیادی در گاهشماری زردشتی ثبت نشده است. دستگاه گاهشماری ساسانی، مبتنی بر سال شمسی ۳۶۵ روزه بوده و یگانه گاهشماری زردشتی که می‌توانسته همواره با آن ۵ روز اختلاف داشته باشد، گاهشماری قدیمی ۳۶۰ روزه شمسی بوده است. وجود قسم اخیر به اشکال مختلفی تأیید می‌شود. اولاً شواهدی از

مفهوم رایج و دیرپای سال شمسی ۳۶۰ روزه در ایران باستان موجود است؛ انگاره‌ای که در دوران ساسانی و پس از آن باقی ماند.^{۱۵} سال ۳۶۰ روزه‌ای که انس با آن طی نسل‌های متمادی محقق نشده بوده، به سختی می‌توانسته است چنین شواهدی در گفتار و عرف داشته باشد. دوم اینکه، کتب مقدس زردشتی، اعتقاد به سال شمسی ۳۶۰ روزه، مشتمل بر ۱۲ ماه ۳۰ روزه را نشان می‌دهد؛ بند ۲۵ از یشت ۱۲ حاوی این ابیات است: «... بر فراز قله هراثیتی بلند، که گرداگردش برای من می‌گردند ستارگان و ماه و خورشید» (upa taērəm haraiθy barzō yaṯ mē aiwitō urvisənti starasča mšca hvarəča). تصور می‌شد این قله در مرکز زمین سر به فلک کشیده، به طوری که گردش خورشید به دور آن، شب و روز را پدید می‌آورد. بر اساس نوشته‌های پهلوی (که احتمالاً معرف زرد دوره پیش‌ساسانی است)، ۱۸۰ «روزن» در مشرق این قله و ۱۸۰ «روزن» در مغرب آن است. «هر روز خورشید از روزنی وارد و از روزنی دیگر خارج می‌شود» (xwaršēd harw rōz pad) (rōzan-ē andar āyēd ud pad rōzan-ē be šawēd).^{۱۶} و هر روزنی را دو بار می‌پیماید. «برای حرکت خورشید، ۱۸۰ روزن در شرق و ۱۸۰ روزن در غرب تعبیه شده است. خورشید بدین چند روزن آید و شود» (rawišn ī xwaršēd rāy rōzen {sic} 180 pad ošastar ud 180 pad dōšastar nihād) (ēstēd. xwaršēd pad ēd and rōzenihā āyēd ud šawēd).^{۱۷} بندهای ۳-۶ از یسن ۱۶ حاکی از تقسیم سال ۳۶۰ روزه به ۱۲ ماه است. در این بندها، ۳۰ ایزد دقیقاً با همان ترتیبی که نامشان در ۳۰ روز ماه زردشتی آمده، ستایش می‌شوند.

سوم اینکه، بیرونی روایتی را نقل می‌کند که در آن شاهان باستانی ایران از گاهشماری ۳۶۰ روزه‌ای استفاده کرده‌اند؛ وی در این باره می‌نویسد: «شنیده‌ام که پادشاهان پیشدادی ایرانیان ... سال را ۳۶۰ روز، و هر ماه را ۳۰ روز، بی‌کم و کسر، می‌شمردند ... و شنیده‌ام که این سال را سخت محترم دانسته و آن را «سال فرخنده» می‌خواندند و در آن سال، خود را وقف امور مربوط به ستایش ایزدان کرده، به اعمال عام‌المنفعه می‌پرداختند».^{۱۸} اگر این روایت موثق باشد، نشان می‌دهد که گاهشماری ۳۶۰ روزه، احتمالاً در اصل، تقویمی متعلق به دستگاه دینی بوده که در برهه‌ای برای استفاده غیرمذهبی نیز اقتباس شده است.^{۱۹} معلوم نیست این اقدام در زمان کدام یک از پادشاهان ایرانی صورت گرفته است،^{۲۰} اما قدیمی‌ترین سند از گاهشماری زردشتی،

حاوی تخصیص دینی روزها و ماه‌ها، متعلق به شهر نسا، پایتخت قدیم اشکانیان در سده اول قبل از میلاد، است.^{۲۱} در این شهر و مقارن با دوره اشکانی، این نوع گاهشماری، هم به منظور تعیین شمار سال‌های سلطنت و هم برای کسب و کار و امور روزمره به کار می‌رفته است. تعیین تاریخ از طریق دوران سلطنت ظاهراً به تقلید از سلوکیان بوده و اشکانیان این نوع گاهشماری را در غرب قلمرو خود دست‌کم تا ۲۱ میلادی به کار برده‌اند.^{۲۲} محتمل به نظر می‌رسد که کاربرد غیردینی، در واقع ابتدا برگرفته از گاهشماری زردشتی بوده و به عنوان المثنای ایرانی برای همین گاهشماری سلوکی پدید آمده باشد؛ رویدادی که در زمان حکومت اشکانیان در شمال شرقی ایران رخ داده است (منطقه‌ای که در محدوده سرزمین اصلی کیش زردشتی واقع بوده، و از قرار معلوم به شکل پایگاه استوار سنن و باورهای زردشتی باقی ماند). سه قطعه از سفالینه‌های نسا چیزی را نشان می‌دهند که از قرار معلوم، همگام‌سازی‌های نسبتاً دقیقی میان تاریخ‌های گاهشماری زردشتی و سلوکی است.^{۲۳} در گاهشماری سلوکی، کیسه اعمال می‌شد و احتمالاً اعمال کیسه در گاهشماری زردشتی (چه قاعده‌مند و هر شش سال یک بار،^{۲۴} و چه به صورت تجربی)، هر دو گاهشماری را کم‌وبیش مطابق و میزان نگاه می‌داشت. در غرب ایران، استفاده از گاهشماری زردشتی نخستین بار در قباله‌های اورامان، متعلق به اواسط سده اول میلادی، تأیید می‌شود؛ همچنین، در اوایل سده سوم و در کتیبه اردوان پنجم واقع در شوش، این نوع گاهشماری دیده می‌شود.^{۲۵} بنابراین، محتمل به نظر می‌رسد که در اواخر دوره اشکانی، این گاهشماری در میان زردشتیان سراسر ایران، هم برای امور غیردینی و هم برای مقاصد مذهبی کاربرد عام یافته باشد.^{۲۶}

شواهدی مبنی بر وجود یا فقدان پنجه در گاهشماری اشکانیان در دست نیست، اما بر اساس قراین موجود، اگر آنان نخستین سلسله‌ای بوده‌اند که گاهشماری زردشتی را برای مقاصد غیردینی خود به کار برده‌اند، محتمل به نظر می‌رسد که ایشان سال دینی ۳۶۰ روزه را بدون جرح و تعدیل اقتباس کرده باشند. بر پایه گفته بیرونی، سنت استفاده سلطنتی از این گاهشماری، در دوره اسلامی به سلسله اساطیری پیشدادیان منتسب بوده است؛ در عین حال، امکان خلط مبحث اشکانیان و پیشدادیان در قرن دهم

میلادی دور از ذهن نیست. سلسله تاریخی اشکانی تا آن زمان تقریباً از یادها رفته بود، در صورتی که پیشدادیان در کتاب آسمانی و در حماسه، به عنوان نخستین شاهان روی زمین که بسیار چیزها ابداع کرده بودند، ستوده می‌شدند. بنابراین، انتساب قدیمی‌ترین شکل گاهشماری بدیشان، طبیعی می‌نماید.

ساسانیان گاهشماری زردشتی را از زمان به قدرت رسیدنشان به کار برده‌اند و در همین دوره است که حضور پنجه برای نخستین بار تأیید می‌شود. قدیمی‌ترین شاهد در یکی از آثار مانی،^{۲۷} منسوب به اوایل دوره ساسانی است.^{۲۸} در این قطعه مانی که در دوره اشکانی متولد شده و پا به بلوغ گذاشته است، اشاره می‌کند به «آن پنج روز ... که اکنون در ایران پنج گاه انگارند» (hān panz rōz ... ī nun az Ērān panz gāh hangārēnd). فحوای کلام حاکی است که این روزها در آن زمان پدیده‌ای نو در گاهشماری زردشتی بوده است.

محتمل به نظر می‌رسد که ساسانیان پنجه را به این گاهشماری افزوده باشند، تا ضمن هماهنگ‌سازی هرچه‌تمام‌تر با گاهشماری طبیعی در الگوی ۳۶۵ روزه مصری، بتوانند پرهیزکارانه «سال خجسته» اسلافشان را هم حفظ کنند (از زمان هخامنشیان گاهشماری مصری نزد علمای پارس شناخته شده بوده است). هنگام به قدرت رسیدن ساسانیان، مشخصاً طبقه روحانی باسواد و توانمندی در ایران وجود داشته و از طرفی بنا بر سنت، اصلاحاتی در تقویم به اردشیر نسبت داده شده است؛ زیرا بحتری شاعر درباره تعدیل گاهشماری اخیر می‌گوید: «روز نوروز به عهدی که اردشیر برایش نهاد، باز گشته است»^{۲۹}.^{۳۰} مسئله اصلاح گاهشماری به دست اردشیر که منجر به بازتکرار جشن‌ها شده بود، از نظر تاریخی با قضیه نوه‌اش، هرمز اول، که تلاش‌های وی در جهت بهبود اوضاع و احوال پیش رو در خاطره‌ها باقی مانده، جور درمی‌آید.

اردشیر که مستبدی سرسخت بود، دولت یکپارچه‌ای تأسیس کرد که در آن دستورهای جدید وی چه‌بسا به طور گسترده تحمیل می‌شد. برخی از این دستورها که باعث و بانی نارضایتی‌ها و مخالفت‌هایی بوده، مشهور است^{۳۱} که در این میان مطمئناً اصلاح گاهشماری هم بوده است؛ چراکه افزودن ۵ روز به سال دینی می‌بایست سرگشتگی و نگرانی دامنه‌داری ایجاد کرده باشد. پس چندان عجیب نیست اگر که عده

کثیری تا آنجا که جرئت کرده‌اند، با این بدعت مخالفت کرده باشند؛ یا اگر اعمال اصلاحات به واسطه سردرگمی در بدو اجرای آن، صرفاً تا اندازه‌ای محقق شده باشد. به نظر می‌رسد پنجه، به سبک مصری و پیش از نوروز سنتی، یعنی قبل از اول فروردین قرار داده شده باشد.^{۳۲} از میان اسامی متعددی که برای این روزهای اضافی سال ذکر شده، یکی «اندرگاه» یا میان‌روزان بود که بدون کوچک‌ترین تأثیری در تقویم جشن‌های دینی، منظور از آن صرفاً روزهایی بود که در «میان» سال قرار داشت. در هر حال، احتمالاً فقط معدودی از اصلاح‌طلبان حقیقتاً از اهداف و عملکرد این اقدام جدید سر در می‌آوردند. احتمالاً مواجهه عموم مردم با این اقدام بسیار متفاوت بوده است. شاید برخی رودرروی شاه ایستاده و بر تبعیت از گاهشماری ۳۶۰ روزه قدیمی سماجت کرده‌اند؛ اما اگر چنین هم بوده، اثری از آنها باقی نمانده (و چه بسا به جز در نواحی دوردست، عمرشان بسیار کوتاه بوده است). احتمالاً اغلب مردم که در عین دلواپسی از صحت عبادات خود کمر به اطاعت از شاه زورمند بسته بودند، تن به سازش داده‌اند. مسئله برای این اکثریت متدین و وفادار، اما شدیداً سردرگم، آن بود که روحانیت زردشتی چنین می‌نماید که رهین تغییر و تحولات گاهشماری ساسانی در خصوص اعیاد شده است.

بازتکرار روزهای مقدس در اوایل دوره ساسانی نشان می‌دهد تا به این زمان تمامی اعیاد بزرگ کیش زردشتی فقط در مراسم یک‌روزه‌ای برگزار می‌شده است (اگرچه بی‌تردید جشن و شادی وابسته به برخی از این جشن‌ها بیشتر طول می‌کشید). از مدت‌ها پیش می‌دانسته‌اند که این بازتکرار در آغاز صرفاً برای گاهنبارها بوده (دو تا از آنها برابر با انقلابین می‌شد)،^{۳۳} و چون جشن فره‌وشی‌ها در هم‌سپه‌مدیم،^{۳۴} گاهنبار ششم،^{۳۵} برگزار می‌شده، ناگزیر باید روز جداگانه دیگری را هم برای جشن فره‌وشی‌ها در نظر گرفت. از بند ۴۹ یشت ۱۳ معلوم می‌شود که مراسم مربوط به برگزاری این دو جشن، از دوران باستان به هم متصل شده‌اند (عبارت مذکور در زیر بیشتر محل بحث قرار گرفته است) و در متنی متأخر آمده است که این نیروی گاهنبارها است که روان‌های گرفتار در دوزخ را آزاد می‌کند تا در جشن این گاهنبار شرکت کنند.^{۳۶} احتمال دارد که پیش‌تر این جشن را صرفاً با نام

همسپه‌مدیم می‌شناخته‌اند و جشن فروردیگان ابداعی در دوره میانه بوده و سابقه‌ای در سنت زردشتی نداشته است.

از قرار معلوم به سبب همین جشن تلفیق شده بود که ابتدا مشکلاتی در اعمال پنجه پدید آمد. سنت تأکید داشت که باید در آخرین روز از سال کهنه برگزار گردد؛ به طوری که روان‌های درگذشتگان، زمین را در سپیده‌دم سال نو ترک کنند. «بهترین حالت آن است که زمان فروردیگان در آخر سال باشد».^{۳۷} بنابراین، طبق گاهشماری قدیمی، از فره‌وشی‌ها در همسپه‌مدیم، ۳۰ اسفند، استقبال می‌شد، آن شب را در خانه قبلی خود می‌ماندند و در سپیده‌دم سال جدید باز می‌گشتند (در روستاهای یزد این مراسم هنوز حفظ شده است؛ بدین صورت که در سحرگاه آتشی بر تمام پشت‌بام‌ها روشن است و حین بدرود با فره‌وشی‌ها و به هنگام عزیمت ایشان پیش از طلوع خورشید در نوروز، اوستا خوانده می‌شود). اما با اعمال اصلاحات، اکنون پنج روز اضافی بین ۳۰ اسفند و اول فروردین گذاشته می‌شد و بدین ترتیب، فره‌وشی‌ها را که در همسپه‌مدیم از آنها استقبال شده بود، نمی‌شد تا سپری شدن این پنج روز در انتظار بدرود باقی گذاشت (احتمالاً حتی اصلاح‌طلبان مجبور به اعتراف و قبول عواقب آیینی حاصل از تغییر گاهشماری بوده‌اند). در هر حال وقتی برای اولین بار این پنج روز در پایان سال اول اصلاحات اعمال شد، به نظر می‌رسد عموم مردم با وجود تابعیت از آن، دلیل وجودی این روزها را خوب درک نکرده باشند. سنت دیرین به آنها آموخته بود که روز اول فروردین، درست بعد از شب سی‌ام اسفند است، اما احتمالاً برگزاری مراسم نوروز طبق حکم حکومتی تا پایان یافتن آن پنج روز قدغن شده بوده است. این حکمی لازم‌الاجرا بود، و بدین نحو ظاهراً خلق سردرگم صبر کرده و پرهیزکارانه به اجرای مراسم مربوط به فره‌وشی‌ها ادامه می‌دادند؛ در عین حال همچنان مطابق با تنها شیوه آشنای خود، روزهای سپری‌شده را، یکم، دوم، سوم و چهارم فروردین می‌شمردند. وقتی پنجمین روز گاهانی فرا رسید، در نتیجه، آن روز در نظر ایشان پنجم فروردین بود. در همین روز، برابر با شب سال نو در گاهشماری اصلاح‌شده، مراسم مربوط به فره‌وشی‌ها برگزار شد.

بدین ترتیب، نوروز مشخصاً برای اصلاح‌طلبان در روز جدید خود، یعنی اول فروردین، و برای مردم در ششم فروردین واقع شد؛ و به همین نحو سال دوم ادامه

یافت. اگرچه مردم اعیاد را در روزهایی که حکومت فرمان داده بود مطیعانه برگزار می‌کردند، اما مناسبت‌هاشان را همچنان با گاهشماری قدیمی محاسبه می‌کردند، در نتیجه در نگاه آنان تاریخ هر جشنی پنج روز دیرتر از گاهشماری اصلاح‌شده واقع می‌شد. بنابراین، با نزدیک‌شدن به پایان سال دوم، وقتی گاهشماری اصلاح‌شده هنوز برابر با ۲۵ اسفند بود، عموم مردم به ۳۰ اسفند رسیده بودند؛ البته آنان هنوز حق برگزاری مراسم همسپهمدیم را نداشتند. اینجا معلوم شد که در گاهشماری جدید، روزهای اضافی (= پنجه) باید بین ۳۰ اسفند و پایان سال واقع شود. در هر صورت، چه «دزدیده» و چه «مسترقه»^{۳۸} آن روزها اکنون وجود داشتند. این‌گونه بود که اصلاحات بر مردم تحمیل شد. در عین حال چون مردم روزهای گاهانی را در سال قبل نادیده گرفته بودند، فاصله میان دو گاهشماری اکنون شکافی ده‌روزه شده بود. بدین نحو در این سال دوم، به‌ناچار اکثر مردم جشن ده‌روزه‌ای در بزرگ‌داشت فره‌وشی‌ها برگزار کردند که پنج روز اول آن برابر می‌شد با ۲۶-۳۰ اسفند در گاهشماری اصلاح‌شده، و پنج روز دوم برابر می‌شد با پنجه، که اکنون در هر دو تقویم مشترک بود. در این سال همسپهمدیم می‌بایست در آخرین روز از پنج روز اول که برابر می‌شد با ۳۰ اسفند در گاهشماری اصلاح‌طلبان، برگزار شده باشد؛ بدین ترتیب، همسپهمدیم برای عموم مردم، به وسط جشن طولانی‌شده فره‌وشی‌ها افتاد که ایشان آن را طبق محاسبه خود در روز سستی آمدن فره‌وشی‌ها، یعنی ۳۰ اسفند، آغاز کرده بودند.

بنابراین، در سال سوم، هر دو گاهشماری یک‌دست شده و روز واحدی در همه جا اول فروردین شد. اما از قرار معلوم، عموم مردم عمیقاً نگران قضیه جابه‌جایی روزهای مقدس بوده‌اند؛ و چون در سال دوم اصلاحات، ملزم به برگزاری نوروز در آن روزی بودند که در نظرشان ۶ فروردین بود، ظاهراً آنگاه و پس از آن چنین تصور کرده‌اند که روز ۶ فروردین، به منزله نوروز و عید واقعی است؛ و این‌گونه شد که خردادروز را نوروز واقعی پنداشته و دیگر اعیاد بزرگ را هم با ۵ روز تأخیر نسبت به تقویم رسمی برگزار کردند. طبق محاسبه‌شان این را هم در یاد داشتند که وقتی پنجه را پذیرفته بودند، اجباراً مراسم فره‌وشی‌ها را ۱۰ روز تمدید کرده بودند. اما در پایان سال سوم، آن ۱۰ روز آنچنان که در پایان سال دوم به دست آمده بود، در اختیار نبود. چنان‌که بیرونی

گزارش می‌دهد، مردم نگران شده بودند «که مسئله بر پایه استواری بنیاد شود؛ چراکه یکی از اصول اساسی دینشان است و ... می‌خواستند در آن دقیق باشند؛ چون قادر به تشخیص حقیقت امر نبودند».^{۳۹} در نتیجه مردم به برگزاری جشنی دَه‌روزه برای فرهوشی‌ها به همان یک شیوه حاضر و ممکن ادامه دادند؛ به عبارتی همچون گذشته مشتمل بر دو بخش ولی با تخصیص پنجه اول یا کوچک به پنج روز پایانی اسفندماه (که بر اساس گاهشماری اصلاح شده به همسپهمدیم منتهی می‌شد)، و اختصاص پنجه دوم یا بزرگ به پنج روز گاهانی. این مسئله به شکل‌گیری الگوی جدیدی برای ارجمندترکردن بخش دوم از جشنی دوبخشی انجامید و تا به امروز سنت عمومی روحانیت زردشتی بوده است. ایامی که اخیراً بدین نحو به فرهوشی‌ها اختصاص یافت، «روزهای فرهوشی» (rōzān fravardīgān) نام گرفت؛ عبارتی که عموماً به اختصار «فروردیگان» (Fravardīgān) می‌گویند.^{۴۰}

بدین صورت بدرود با فرهوشی‌ها به طور گسترده در پنجمین روز گاهانی، که اکنون مطابق با همسپهمدیم بزرگ بود، (یعنی آخرین روز سال) در قالب مراسمی عمومی برگزار شد. اما یک مشکل وجود داشت و آن اینکه چون نوروز بزرگ تا ۶ فروردین برگزار نمی‌شد، تلقی عموم آن بود که فرهوشی‌ها تا این تاریخ در زمین باقی می‌مانند؛ بدین نحو آیین‌های مربوط به عزیمت ایشان ادامه یافت تا در ۶ فروردین تکرار شود. این رسم تا به امروز هم ادامه داشته است؛ برای نمونه در نوساری، پارسیان هنوز چنین مراسمی را برای فرهوشی‌ها، هم در پنجمین روز گاهانی و هم در ۵ فروردین، برگزار می‌کنند، مراسم ۵ فروردین را valāva-nī rāt «شب خداحافظی»، یا به عبارتی بدرود با فرهوشی‌ها، می‌نامند.^{۴۱} بدین ترتیب به واسطه اصلاح گاهشماری، دوره اقامت فرهوشی‌ها در نظر عموم مردم به داخل ماه اول کشیده شده و هنوز هم اعتقاد رایج چنین است.^{۴۲} از قرار معلوم به سبب همین مسئله، این باور شکل گرفت که نه تنها جشن فروردیگان، بلکه تمام ماه فروردین به فرهوشی‌ها اختصاص دارد. اینکه باور مذکور ربطی به نام خود ماه (= فروردین) ندارد، از طریق قضیه انتقال آن در زمان مقتضی به ماه آذر اثبات می‌شود (برای توضیحات بیشتر، نک.: پایین).

تجدیدنظر در بند ۴۹ یشت ۱۳ می‌بایست حول و حوش زمان اصلاح گاهشماری صورت گرفته باشد؛ در این بند آمده است: «فره‌وشی‌های نیک نیرومند سخاوتمند اشوان را می‌ستاییم که در موقع همسپهمدیم به سوی خانه‌ها [شان] می‌شتابند؛ پس در آنجا می‌گردند به مدت ۱۰ شب ...»^{۴۲} (ašāunam vaṇuhīš sūra spənta fravašayō yazamaide, ya) (vīśāda āvayeinti hamaspaθmaēdaēm paiti ratūm. āaṭ aθra vīčarənti dasa pairi xšafnō ...).

همواره بر سر این مسئله توافق بوده است که این مطلب باید ثمره دستکاری متن پس از وضع پنجه باشد؛ در عین حال، تا همین اواخر عموماً این رویداد را متعلق به اواخر سده پنجم ق.م. می‌دانستند. اکنون معلوم شده است که این دستبرد کوچک و لازم (فرضاً از «تمام شب» به «۱۰ شب») نمی‌تواند قبل از حدود اواسط سده سوم میلادی انجام شده باشد. در واقع، اصلاً هیچ سالی که در آن مناسک مذهبی دقیقاً با متن بازنگری شده جور دربیاید، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا ۱۰ روز مختص فره‌وشی‌ها هیچ‌گاه (و در هیچ گاهشماری‌ای) پس از همسپهمدیم واقع نشده است. به احتمال قریب به یقین، تا مدتی دو گونه تجدیدنظرشده در ایران ساسانی جاری بوده است: یکی با ۵ شب و دیگری با ۱۰ شب، که گونه دوم در موقع مقتضی بدون ملاحظه‌ای جدی در روند منطقی متن، تنفیذ شده است.

نتیجه تأسف بار این اعمال آن است که بدین‌گونه ما یکی از نادرترین شواهدی را که می‌توانست برای تعیین تاریخی موثق از هر یک از بخش‌های اوستا وجود داشته باشد، از دست داده‌ایم؛ چراکه بازسازی بند ۴۹ یشت ۱۳، تقریباً یگانه قطعه پازل موجود از شواهد درونی‌ای را به دست می‌دهد که بر اساس همان، «ویرایش نهایی» یشت بزرگ به سده پنجم ق.م. نسبت داده شده است.

به منظور روشن‌تر شدن این تغییر و تحولات نسبتاً پیچیده، جدول زیر ترسیم می‌شود.

جدول شماره ۱: جشنواره‌ها پس از برقراری پنجه

آن دسته از جشنواره‌هایی که با علامت ستاره متمایز شده، از قرار معلوم فقط در مناسک عموم مردم برگزار می‌شده است. تاریخ‌هایی که در مقابل آنها ذکر شده و در

قالب آمده، متعلق به تقویم اصلاح شده است. برای تاریخ‌های گاهنبارهای دوم تا پنجم، که در اینجا ذکر نشده، نک: جدول شماره ۲.

سال اصلاح	جشن	تاریخ در تقویم اصلاح شده	تاریخ در مراسم عموم مردم
پایان سال اول	ششمین گاهنبار	۳۰ اسفند	۳۰ اسفند
	روزهای فروردیگان	۵ روز گاهانی	۵-۱ فروردین
	بدرود با فره‌وشی‌ها	پنجمین روز از روزهای گاهانی	۵ فروردین
سال دوم	نوروز	۱ فروردین	۶ فروردین
	نخستین گاهنبار	۱۰ آبان	۱۵ آبان
	مهرگان	۱۶ مهر	۲۱ مهر
	*فروردیگان کوچک	[۳۰-۲۶ اسفند]	۵ روز درنگ
	ششمین گاهنبار	۳۰ اسفند	پنجمین روز از روزهای درنگ
	فروردیگان بزرگ	۵ روز گاهانی	۵ روز گاهانی
سال سوم	بدرود با فره‌وشی‌ها	پنجمین روز از روزهای گاهانی	پنجمین روز از روزهای گاهانی
	نوروز کوچک	۱ فروردین	۱ فروردین
	*دومین بدرود با فره‌وشی‌ها	[۵ فروردین]	۵ فروردین
	*نوروز بزرگ	[۶ فروردین]	۶ فروردین
	گاهنبار کوچک اول	۱۰ آبان	۱۰ آبان
	*گاهنبار بزرگ اول	[۱۵ آبان]	۱۵ آبان
	مهرگان کوچک	۱۶ مهر	۱۶ مهر
	*مهرگان بزرگ	[۲۱ مهر]	۲۱ مهر
	*فروردیگان کوچک	[۳۰-۲۶ اسفند]	۳۰-۲۶ اسفند
	گاهنبار کوچک ششم	۳۰ اسفند	۳۰ اسفند
	فروردیگان بزرگ	۵ روز گاهانی	۵ روز گاهانی
	*گاهنبار بزرگ ششم	[پنجمین روز از روزهای گاهانی]	پنجمین روز از روزهای گاهانی
سال چهارم	بدرود با فره‌وشی‌ها	پنجمین روز از روزهای گاهانی	پنجمین روز از روزهای گاهانی
	نوروز کوچک	۱ فروردین	۱ فروردین

بازتکرار جشن‌ها از طریق طولانی‌تر کردن فروردیگان، چنان‌که شرح داده شد، بدون شک در خور تأمل است، اما اگر قدمت و قداست تقویم ۳۶۰ روزه، نیروی تشریفات مذهبی و مشکلات ناشی از اعمال تغییرات برای جمعیت مذهبی و عموماً بی‌سواد را در نظر بگیریم، قابل درک است. پنجه مشخصاً به منظور دست‌یافتن به نظامی کارآمدتر در محاسبه زمان برقرار شد، و این مسئله‌ای بود که اکثریت مردم چندان آن را درک نکرده بودند و در نظر ایشان کمترین اعتبار را داشت. در اصلاحاتی که زردشتیان در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی در گاهشماری خود اعمال کرده‌اند، باز هم عوام مذهبی نقش مهمی ایفا کردند؛ آنها قاطعانه در حمایت از سال ۳۶۵ روزه که اکنون دیگر در سنت و آیین‌های مذهبی مقدس شمرده می‌شد، سال ۳۶۵ و یک‌چهارم روزه را که دارای کیسه هر چهار سال یک روز است، نپذیرفتند.

البته در دوران اخیر دیگر حکومت مستبدی در کار نبود که اصلاحات را به‌زور تحمیل کند. از آنجا که چنین گاهشماری‌ای در ایران ساسانی وجود داشته، احتمال دارد که از سال سوم اصلاحات به بعد، بسیاری از مردم اعیاد بزرگ را، هم با نظام کهن و هم با نظام نو برگزار کرده باشند؛ بدین ترتیب ضمن احتیاط در اطاعت از حکم شاه، بر قبول عباداتشان اطمینان حاصل می‌کردند. فرونشاندن چنین تقوای بی‌زیانی آسان نبوده است، به‌ویژه آنکه خیل کثیری مشخصاً درگیر آن بوده‌اند. علاوه بر این، ظاهراً قبول پنجه مسئله‌ای بود که اردشیر بر آن تأکید داشت و در این قضیه همچون نمونه‌های متعدد دیگر کاملاً موفق بود. حتی ولایت‌های شمالی که نفوذ عنصر اشکانی در آنها قوی بود، آنگاه که باید، پنجه را پذیرفتند؛ با وجود این، در سغد، خوارزم و ارمنستان گونه عمومی به جای نمونه حکومتی همچنان ادامه داشت و جشن روز اول سال نو ایشان نه با یکم، بلکه با ششم فروردین گاهشماری ساسانی مطابق بوده است.^{۴۴}

مشخصاً در خود ایران، بودند روحانیانی که علی‌رغم پذیرش اصل اصلاحات، از به رسمیت شناختن صحت جشن‌هایی که بر اساس نظام جدید برگزار می‌شد سر باز می‌زدند. مطلب فوق از بندهای ۳-۶ آفرینگان گاهنبار iii دانسته می‌شود (بخشی از این متن اوستایی فقط در شمار اندکی از دست‌نویس‌ها موجود است که عموماً آن را متنی الحاقی و متعلق به دوره ساسانی می‌دانند).^{۴۵} در این متن، روز هر گاهنباری فقط بر

اساس نظام کهن تعیین شده است؛ یعنی ۵ روز دیرتر از گاهشماری اصلاح شده. برای ساده‌تر شدن مطلب، جدول شماره ۲ که در زیر آمده، چهار گاهشماری گاهنبارها را نشان می‌دهد: نخست، ستون A که در اینجا بازسازی شده، روزهای گاهنبار را به همان صورتی که احتمالاً در گاهشماری ۳۶۰ روزه برگزار می‌شده، نمایش می‌دهد. ستون B که از ستون D استنتاج شده، روزها را مطابق با اصلاحاتی که در اینجا منسوب به اردشیر است، عرضه می‌کند. این ستون (= B) تقریباً با ستون A همسان بوده، روزهای گاهانی مشخصاً به صورت ضمیمه‌ای جداگانه افزوده شده است. روزها در ستون C بر اساس ضبط آفرینگان گاهنبار است، و ستون D روزهای گاهنبار را به صورتی که در بندهای ۱۶-۲۲ از بخش a ii بندهشن بزرگ آمده، نشان می‌دهد. ستون D به‌وضوح حاصل سازشی است که می‌توان آن را به اواخر سده سوم میلادی نسبت داد؛ زیرا در آن، روزهای گاهشماری A و B ذکر می‌شوند، اما از طریق روزهای درنگ با روزهای ستون C پیوند یافته و بدین ترتیب جشن‌های ۶ روزه شکل می‌گیرند. در اینجا همانند ستون C، پنجه بخشی از سال دینی به شمار می‌رود.

جدول شماره ۲: گاهشماری گاهنبارها

A اشکانی (فرضی)	B ساسانی اصلاح شده (فرضی)	C ساسانی پیرو سنت (آفرینگان گاهنبار)	D ساسانی تلفیق شده (بندهشن)
Maidyōizərəmāya (۱)			
خلقت آسمان در ۴۰ روز؛ از روز هرمز (یکم)، از روز هرمزد، فروردین ماه تا روز آبان اردیبهشت ماه (دهم)، اردیبهشت ماه	خلقت آسمان در ۴۰ روز؛ از روز هرمزد، فروردین ماه تا روز آبان اردیبهشت ماه	خلقت آسمان در ۴۵ روز؛ از روز هرمزد، فروردین ماه تا روز دی به‌مه‌ر (پانزدهم)، اردیبهشت ماه	خلقت آسمان در ۴۰ روز؛ از روز هرمزد، فروردین ماه تا روز آبان، اردیبهشت ماه. ۵ روز درنگ تا روز دی به‌مه‌ر
Maidyōišəma (۲)			
خلقت آب در ۶۰ روز؛ تا روز آبان (دهم)، تیرماه	خلقت آب در ۶۰ روز؛ تا روز آبان، تیرماه	خلقت آب در ۶۰ روز؛ تا روز دی به‌مه‌ر (پانزدهم)، تیرماه	خلقت آب در ۵۵ روز؛ تا روز آبان، تیرماه. ۵ روز درنگ تا روز دی به‌مه‌ر

درباره گاهشماری جشن‌های زردشتی / ۷۹

A اشکانی (فرضی)	B ساسانی اصلاح‌شده	C ساسانی پیرو سنت	D ساسانی تلفیق‌شده
	(فرضی)	(آفرینگان گاهنبار)	(بندهشن)
Patišahya (۳)			
خلقت زمین در ۷۵ روز؛ تا روز آرد (بیست و پنجم)، شهریورماه	خلقت زمین در ۷۵ روز؛ تا روز آرد، شهریورماه	خلقت زمین در ۷۵ روز؛ تا روز انارام (سی‌ام)، شهریورماه	خلقت زمین در ۷۰ روز؛ تا روز آرد، شهریورماه. ۵ روز درنگ تا روز انارام
Ayāθrima (۴)			
خلقت گیاه در ۳۰ روز؛ تا روز آرد (بیست و پنجم)، مهرماه	خلقت گیاه در ۳۰ روز؛ تا روز آرد، مهرماه	خلقت گیاه در ۳۰ روز؛ تا روز انارام (سی‌ام)، مهرماه	خلقت گیاه در ۲۵ روز؛ تا روز آرد، مهرماه. ۵ روز درنگ تا روز انارام
Maiḍyāiryā (۵)			
خلقت حیوان در ۸۰ روز؛ تا روز دی‌به‌مهر (پانزدهم)، دی‌ماه	خلقت حیوان در ۸۰ روز؛ تا روز دی به‌مهر، دی‌ماه	خلقت حیوان در ۸۰ روز؛ تا روز بهرام (بیستم)، دی‌ماه	خلقت حیوان در ۷۵ روز؛ تا روز دی‌به‌مهر، دی‌ماه. ۵ روز درنگ تا روز بهرام
amaspaθmaēdaya (۶)			
خلقت انسان در ۷۵ روز؛ تا روز انارام (سی‌ام)، اسفندماه	خلقت انسان در ۷۵ روز؛ تا روز انارام، اسفندماه	خلقت انسان در ۷۵ روز؛ تا وهیشتوئیشت‌گاه (پنجمین روز از پنجه)	خلقت انسان در ۷۰ روز؛ تا روز انارام، اسفندماه. ۵ روز درنگ تا وهیشتوئیشت‌گاه
[پنج روز گاهانی]			
جمع روزها: ۳۶۰	۳۶۰ + ۵ روز گاهانی	۳۶۵ (به انضمام ۵ روز گاهانی)	۳۳۵ + مجموعاً ۳۰ روز درنگ (به انضمام ۵ روز گاهانی) = ۳۶۵
		۳۶۵ =	

عباراتی از متنی پهلوی که مشخصاً مقتبس از زند است، تحولات فوق را از گاهشماری A به D روشن می‌کند؛ این بخش مربوط می‌شود به مکاشفه زردشت، و آمده است: «۳۰ سال از زایش [زردشت] گذشت. ۴۵ روز پس از روز انارام از ماه اسفند - در آن سرزمین پس از نوروز - جشن بهار بود ... آن پنج روز برای او در

جشن گاه گذشت؛ ماه اردی بهشت، روز دی به مهر، بامدادان زردشت برای فشردن هوم به کرانه رود دائیتی فراز رفت» (- uzīd 30 *sāl az zāyišn. az frāz Māh Spendārmad rōz Anagrān - pad ān kustag az Nōgrōz frāz - 45 rōz jašn ī wahār būd ... uzīd ān-iš 5 rōz ī jašnār. Māh Ardwašīšt. متن اصلی حاوی مطالبی مطابق با گاهشماری A بوده که در آن مدیوزرم، گاهنبار بهار، ۴۰ روز بعد از سی امین روز (= انارام) از دوازدهمین ماه ساله یا به عبارتی، ۴۰ روز پس از نوروز (= یکم فروردین) واقع بوده است. مؤلف ساسانی آن را با در نظر داشتن گاهشماری D اصلاح کرده که در آن مدیوزرم به مدت ۶ روز ادامه داشته، اما اولین روز آن، یعنی آبان روز، به دلیل اضافه شدن پنجه، ۴۵ روز بعد از سی ام اسفندماه قرار گرفته است. در عین حال، مؤلف قید می کند که «در آن سرزمین» (احتمالاً شمال ایران در روزگاران گذشته) این جشن می توانسته بدین ترتیب از نوروز محاسبه شود (زیرا در گاهشماری اشکانیان، یعنی A، پنج روز اضافی وجود نداشته)، اما در صورتی که این گونه حساب می شد، گاهنبار مدیوزرم ۴۰ روز پس از پایان اسفند واقع می شد، نه ۴۵ روز؛ بدین نحو است که ناهنجاری ای شکل می گیرد و ادامه می یابد. عبارتی که با «آن پنج روز برای او ... گذشت» آغاز می شود، احتمالاً الحاقی است. این «پنج روز» مشخصاً عبارت است از آبان روز، روز اصلی گاهنبار، و روزهای درنگ بعد از آن. پس از آن است که پیامبر این گونه تصویر می شود که در روز «قدیم» گاهنبار دی به مهر (که مقدس ترین جشن در زمان ساسانیان بود) می رود و آب پاکیزه برای ستایش ویژه گاهنبار می آورد.

نمی توان با قاطعیت مشخص کرد که چه مدت مراسم گاهنبارها بدین سان به مدت شش روز برگزار می شده است؛ اما محتمل به نظر می رسد که تقلیل آنها به پنج روز، طی اصلاحاتی که برای بار دوم در گاهشماری ساسانی صورت گرفته، روی داده باشد (برای توضیحات بیشتر، نک.: پایین). در بند ۱۳ از فصل ۵۷ مینوی خرد، همچنان به «شش روز گاهنبار و پنج روز فروردیگان» اشاره شده است (šaš gāh i gahānbār u pañz gāh i fravardiyān). از آنجا که جشن همسپهمدیم در شرف برابر شدن با فروردیگان بزرگ بود، به عبارتی یعنی فقط به پنج روز گاهانی مرتبط می شد، این تقلیل می بایست از همسپهمدیم آغاز شده باشد. بیرونی می نویسد: «اولین روز از این پنجه، نخستین روز از

گاهنبار ششم است که خدا در آن روز بشر را خلق کرد.^{۷۷} امروز هم همسپهمدیم در ایران به نام «گاهنبار پنج‌تایی» (ga'āmbār-i panjīvak) معروف است. این مسئله تا حدودی اختلاف میان کاربرد مرسوم و مطلب مندرج در شکل بازنگری شده بند ۴۹ یشت ۱۳ را^{۷۸} - که بنا بر آن فره‌وشی‌ها به هنگام همسپهمدیم می‌آیند و آنگاه به مدت ۱۰ شب می‌مانند - بیشتر کرد؛ همین اختلاف و تناقض است که در مراسم مخصوص فره‌وشی‌ها بهتر خود را نشان می‌دهد. تمامی تشریفات بزرگی که مربوط به این ۱۰ روز است، نخست به اهورامزدا اختصاص می‌یابد؛ اما فقط در ۵ روز اول است که پس از تخصیص متعاقب آن به فره‌وشی‌ها، عبارت^{۷۹} yā vīśāda āvayeinti اضافه می‌شود. در پنج روز دوم (یعنی همسپهمدیم) این کلمات نمی‌آیند، ولی در عوض مقدم بر آن، روزهای گاهانی (gāyābyō) به فره‌وشی‌ها تخصیص می‌یابد.^{۸۰} بدین ترتیب، این فروردیگان کوچک است که آن چیزی را که مشخصاً باید صورت کهن‌تر مناسک جشن باشد، حفظ کرده است، و این جور درمی‌آید؛ چراکه در گاهشماری ۳۶۰ روزه، آخرین روز از این پنج روز برابر با همسپهمدیم می‌شود.

همسپهمدیم برجسته‌ترین گاهنبار بوده که در آن جشن خلقت انسان که به منزله خاتمه شش خلقت اورمزد است، برگزار می‌شود. این جشن دست‌کم امروزه برجسته‌ترین مراسم در تشریفات مذهبی خاص عموم مردم است.^{۸۱} بنابراین، به مجرد آنکه همسپهمدیم به جشنی پنج‌روزه تبدیل شد، ظاهراً بقیه گاهنبارها با آن هماهنگ شد، و قیاساً هر یک از آنها نیز اولین روز خود را از دست داد (روز صحیح گاهنبار، بر اساس گاهشماری‌های A و B)؛ پس ابوریحان که اثر خود را در سده دهم میلادی نوشته، کاملاً حق داشته است که بگوید هر گاهنباری پنج روز طول می‌کشد.^{۸۲} در عین حال، به نظر می‌رسد خاطره مبهمی از همسپهمدیم شش‌روزه در تلاش‌های درهم و برهمی که به منظور توجیه اهمیت خردادروز، روز ششم، از نخستین ماه سال صورت گرفته بود، هنوز باقی بوده است؛ زیرا بیرونی می‌نویسد:^{۸۳} «گویند در این روز خداوند خلقت را تمام کرد، زیرا آن آخرین روز از شش روز است» (یعنی علی‌الظاهر مربوط به نوروز شش‌روزه‌ای که هرگز اول بنیاد نهاد).

توجهات دینی‌ای که درباره طولانی شدن گاهنبارها مطرح شده، معقول می‌نماید؛ زیرا وقتی این ایام مقدس، روزهای درنگ‌اند، عقلانی است که مردم با درنگ خویش، زمانی را که خداوند خود به واسطه سختی عمل دست از کار کشیده، گرامی بدارند (البته در صدر بندهشن آمده که در روزهای اعیاد واقعی گاهنبار بوده که اورمزد کار خود را به اتمام رسانده است.^{۴۹} این مطلب، خود آشفتگی آشکاری است). تنها ضعف در توجهات دستگاه روحانیت، برخلاف آنهایی که بر وقایع حماسی اتکا داشت، آن بود که ایشان نمی‌توانستند دلیلی برای تقدس روز ششم نسبت به دیگر روزها اقامه کنند. وقتی این اولین روزها از جشن‌های طولانی شده مفقود گردید، بازنگری مجدد متون واجب شد. به همین علت است که مثلاً درخصوص مدیوزرم در متن پهلوی آفرین گاهنبار این گزارش را می‌بینیم: «۴۵ (روز) برای مدیوزرم. ماه اردی بهشت، دی دوش [= دی به مهر]. به مدت ۴۵ روز کار کردم، من اورمزد، همراه با امشاسپندان. پس از ساختن آسمان، جشن گاهنبار را برپا کردم و نام آن را مدیوزرم گاه نهادم. ماه اردی بهشت، روز دی به مهر. آغاز می‌گردد از روز خور [یازدهم]، پایان می‌یابد در روز دی به مهر [پانزدهم]». ^{۵۰} این جمله آخری، مشخصاً به منظور تطبیق دادن محتویات گاهشماری C با تشریفات دینی اواخر دوره ساسانی الحاق شده است. دستکاری‌های مشابهی (البته در خصوص گاهشماری D) در بندهشن دیده می‌شود.^{۵۱}

به دلیل اصلاحاتی که در گاهشماری صورت گرفته بود، دیگر عبارات تفاسیر پهلوی نظیر نمونه بالا، می‌بایست جرح و تعدیل می‌شد. توصیف کوه «تیرگ» با ۳۶۰ روزنش برای حرکت خورشید، از این دست بود. این توصیف در «روایت پهلوی» دست‌نخورده باقی مانده، اما در بندهشن، مؤلف کوشیده است با ظرافت تمام توجیه متوازن و متقارنی به منظور حل و فصل پنجه دردرساز جفت و جور کند. اما این کار، خود معضلی شده و مؤلف به ناچار این موضوع را متناقض و مبهم رها کرده است. در این تفسیر آمده است: «وقتی (خورشید) از برج حمل حرکت کند تا وقتی به حمل باز گردد، (یک دوره) ۳۶۰ روزه می‌شود. و در آن پنج روز گاهانی، به همان روزن وارد گردد و بیرون شود؛ روزنی که چیزی درباره آن گفته نشده؛ چراکه اگر گفته می‌شد، دیوان راز را می‌فهمیدند و گزند می‌رساندند»^{۵۲} (čēōn ka az warrag frāz wardēd tā abāz ō warrag rasēd pad 360 rōz. ud ān panz rōz ī gahānīg pad ham rōzan andar āyēd ud be šawēd – *rōzan ī nē

دستکاری شمار روزهای سال تا اندازه‌ای ساده‌تر بوده، از این‌رو، اختلاف نسخه میان ۳۶۰ و ۳۶۵ در خصوص این محاسبه دیده می‌شود.^۹

وقتی اردشیر اصلاحات لازم‌الاجرای خود را وضع کرد، بی‌آنکه بکوشد روزهای مقدس را در موضع اصلی بگذارد و آنان را با فصول مناسب خود دوباره مرتبط کند، چنین می‌نماید که وی پنجه را پیش از یکم فروردینی قرار داده باشد که در این زمان در سیر قهقریایی به اوایل پاییز افتاده بود. به نظر می‌رسد علاقه اردشیر، تدوین گاه‌شماری بود که ابزار دقیق‌تری برای محاسبه زمان باشد تا تنظیم سال دینی. احتمالاً از اینکه در هر سال هنوز هم یک‌چهارم روز محاسبه نمی‌شده، خبر داشته‌اند، اما ظاهراً در محاسبات جاری تلاشی برای جبران آن کسری صورت نگرفته، از این‌رو در عباراتی که احتمالاً مقتبس از زند است، این‌گونه آمده است: «[از] زمانی که تازش اهریمن به مخلوقات آمد، تا ۶۰۰۰ سال شمرده، که می‌شود هرمزدروز از فروردین‌ماه، تا زمانی که روزگار دوباره به هرمزدروز از فروردین‌ماه بازگشت، و (در آن نقطه) ماند، برای تکمیل ۶۰۰۰ سال (گاهشماری) گردان (= بهیژه)، برابر با چهار سال لازم است؛ زیرا هر چهار سال، روز بهیژه (یعنی روز کیسه) اضافه نشده و آن در ۶۰۰۰ سال برابر می‌شود با چهار سال» (ka [az] ēvgad ō dām mad frāz ō 6000 sāl ī ušmurdīg, ī ast az Frawardīn mäh Ohrmazd rōz) *4 tā rōzgar abāz ō Frawardīn mäh Ohrmazd rōz gašt ud mānd ēstēd, ō ispurīgīh ī 6000 sāl ī wihēzagīg *4 این گزارش با آنچه از سالنامه‌های ساسانی می‌دانیم، مطابقت دارد؛ زیرا پس از آغاز حکومت، سال‌شماری پادشاهی هر یک از شاهان این سلسله - با سال‌ها و ماه‌ها و با دقت بسیار - قابل محاسبه بوده و شواهدی از اعمال کیسه نیز در آن نیست.^{۱۱} کیسه یک‌روزه نزد زردشتیان پذیرفته نبوده، و کیسه‌کردن یک ماه نیز ظاهراً در گاهشماری ۳۶۰ روزه، در فواصل نسبتاً کوتاهی انجام می‌شده که با وضع پنجه عملاً متوقف شده است؛ چراکه اکنون دیگر ۱۲۰ سال یا چهار نسل به طول می‌انجامد تا مجموع روزهای کیسه به یک ماه بالغ شود. مشخصاً قواعد کیسه‌گیری در چنین فواصل طولانی‌ای را می‌دانسته‌اند، و این قضیه حتی برای ابوریحان هم شناخته شده بوده و حتی در نظر وی این قواعد (اگرچه نامنظم) اعمال می‌شده است؛ اما شواهد حاکی از آن است که چنین

نبوده است. در واقع، چه بسا خود قواعد بهیژه، با اصلاحات اردشیر مرتبط نبوده باشد، بلکه بیشتر تحولاتی مربوط و متعلق به تغییرات ثانوی و گسترده‌ای در گاهشماری ساسانی بوده که هدف اصلی‌اش، بر اساس شواهد موجود، پیوند زدن سال دینی - یا به عبارتی، روزهای مقدس فرائض مذهبی - به سال طبیعی بوده است. بیرونی می‌گوید تصمیم‌گیری در خصوص این تغییرات در شورای بزرگی مرکب از «ریاضی‌دانان، ادیبان، تاریخ‌دانان و وقایع‌نویسان، و روحانیان و قضاتی» که شاه ایشان را احضار کرده بود، اتخاذ شد.^{۶۲} ظاهراً مسئله‌ای که در آنجا تصویب شد، انتقال نوروز از اول فروردین، که اکنون به وسط تابستان افتاده بود، به نخستین روز از ماه بهار بوده است. این ماه، نخستین ماه از دوازده تا شد؛ پس گاهنبارها می‌بایست به نحوی جابه‌جا می‌شد که ارتباط صحیح خود را دوباره با فصول حفظ کند، مراسم برگزاری آنها مطابق معمول گذشته به همسپه‌دیم/فروردیگانی بینجامد که پیش از نوروز قرار داشت. این هفت جشنواره‌اند که ایام فریضی کیش زردشتی را شکل می‌دهند.^{۶۳} تقریباً تمامی اعیاد دیگر (اعیاد غیرفریضی)، در موضعشان و در ماه‌های همنام با خود ثابت می‌شوند (مثلاً مهرگان در مهرروز از مهرماه). در نتیجه، این اعیاد ثابت ماند و ارتباط زمانی‌شان با روزهای فریضی بدین نحو کلاً دگرگون شد.

ماه آذر که پیش از این نهمین ماه سال بود، اکنون به عنوان نخستین ماه سال انتخاب شد (که روز یکم آن ظاهراً مصادف می‌شد با اعتدال بهاری ۵۰۷-۵۱۱ میلادی).^{۶۴} این بدان معنا است که در سال اعمال تغییرات، نوروز به مدت ۸ ماه تمام به تعویق افتاده است. پس اصلاحات کار خطیری بوده که می‌بایست مستلزم حکم پادشاه قدرتمند بوده باشد. این تغییرات مشخصاً قبل از سال ۵۱۸ میلادی (نیز نک.: پایین) انجام گرفته، و بیرونی آن را به انحاء مختلف به دوره پادشاهی یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۱)، یا پیروز (۴۵۹-۴۸۴) نسبت داده است؛ در صورتی که عنوان یکی از نعمات ساسانی حاکی از آن است که این قضیه، ترجیحاً طی سلطنت قباد (۴۸۸-۵۳۱) اتفاق افتاده است.^{۶۵} داده‌های گاهشماری ظاهراً با شاهد مذکور مطابقت دارد. احتمالاً مجمع مشورتی بزرگی پیش‌تر، در زمان یکی از پادشاهان برگزار شده، و تهیه و تدارک اصلاحات واقعی به سال‌ها زمان نیاز داشته است. شواهد مربوط به همگام‌سازی تاریخ‌ها نشان می‌دهد در

این دوره هیچ کیبسه‌ای اعمال نشده و فقط روزهای مقدس جابه‌جا شده‌اند. احتمالاً این بدان منظور بوده که پس از آنکه سال دینی به موضع صحیح خود بازگردانده شد، کیبسه‌گیری به صورت منظم اجرا شود. چنین تغییر و تحولاتی که در اواخر دوره ساسانی روی داد، مسئله کیبسه‌گیری ۱۲۰ ساله را - که در منابع ابوریحان شناخته شده بوده - توجیه می‌کند، اما این نوع کیبسه‌گیری اصلاً اعمال نشده است.

احتمالاً اصطلاح «گردان» (wihēzag)،^{۶۶} نخستین بار در زمان اصلاح دوم به گاهشماری ساسانی (و مشخصاً به پنجه) اطلاق شده است، اما متون پهلوی آن‌قدر دستکاری و بازنویسی شده که اثبات گفته فوق شدنی نیست.

مسئله جابه‌جایی روزهای مقدس را در واقع می‌توان از طریق منابع مختلف اثبات کرد. مثلاً در زندگی‌نامه یکی از شهدای سریانی که معاصر با این رویداد بوده، آمده است که در سال سی‌ام از سلطنت قباد، یعنی سال ۵۱۸، ایرانیان در ابتدای ماه سریانی ادار که در آن زمان برابر می‌شد با ماه مارس یولیانی در تقویم رومی سوریه، «فروردیگان» (Frōrdīyān) را برگزار کرده‌اند.^{۶۷} در همان سال اول فروردین به ژوئیه افتاد و اول آذر به مارس؛ پس در صورتی فروردیگان می‌توانسته قبل از آذر واقع شود که پیش از سال ۵۱۸ جابه‌جا شده بوده باشد.

شماری از متون پهلوی به ارتباطی که بدین نحو میان آذر و فره‌وشی‌ها ایجاد شده، اشاره می‌کنند. در یکی از این متون آمده است که فره‌وشی‌ها به زمین می‌آیند «در زمان مقرر خویش، یعنی روزهای فروردیگ در آغاز ماه آذر».^{۶۸} در متنی دیگر تصریح شده است که اگر روز و ماه وفات کسی نامعلوم باشد، مراسم پرسه سالگرد وی باید در فروردین روز از آذرماه برگزار شود؛ به عبارتی یعنی آن روز از ماه که اکنون برای فره‌وشی‌ها از دیگر روزهای سال محترم‌تر است.^{۶۹} قداست جدید آذرماه در خصوص شخص متوفای، به واسطه یکی از دادستان‌های ساسانی در خصوص تشریفات که به‌ویژه در این ماه برای آن مرحوم برگزار می‌گردد، باز هم تصدیق می‌شود.^{۷۰}

بیرونی می‌گوید هنوز هم در زمان وی (= سده دهم میلادی) فروردیگان (برابر با پنجه) پیش از آذرماه واقع است.^{۷۱} بعد از فروردیگان، اول آذرماه است که وی آن را «بهار جشن» خوانده، و آن مشخصاً نوروز ساسانیان در دوره متأخر بوده است (در زمان

وی، آذرماه به عقب رفته و در اصل یکی از ماه‌های زمستان شده بود). هم او و هم مسعودی^{۷۲} از رسمی خبر داده‌اند که در آن پیرمردی سوار، در اطراف و اکناف می‌گردد؛ رسمی که مفهوم آن در یکی از آثار زردشتی توضیح داده شده است.^{۷۳} آن پیرمرد «در عزیمت خود مظهر زمستان است ... اگر این نماینده زمستان بعد از نماز دوم رؤیت شود، ... باشد که هر کسی او را بزند». این سنت عامه به‌روشنی نماد مفهوم دینی نوروزی است که در نماز دوم، بازگشت ریثونین، دوردارنده زمستان، را به زمین عید می‌گیرد.^{۷۴} فرارسیدن بهار، یادآور سالانه رستاخیز تن و زندگانی جاودان انگاشته می‌شد، که خود بیانگر آن است که چرا برگزاری نوروز در اعتدال بهاری کار پسندیده‌ای بوده است. در هر حال از گزارش بیرونی و سایر منابع، معلوم می‌شود که برگزاری مراسم «نوروز کوچک» و «نوروز بزرگ»، به ترتیب در یکم و ششم فروردین همچنان ادامه داشته، و منزلت آنان بر یکم آذر چربیده است؛ نمونه بارز دیگری از مقاومت و جمود سنتی. سال‌های پادشاهی، همچنان از اول فروردین شمرده می‌شد و مؤلفان اسلامی شمار روزهای میان نوروز و دیگر اعیاد را از همین روز محاسبه می‌کرده‌اند. در هر حال احتمالاً پس از دومین اصلاح گاهشماری، جشن‌های فروردین صرفاً اعیادی غیردینی بوده که به نام «نوروز جمشیدی» مشخص و ممتاز بوده است.^{۷۵} شواهد و مدارک ابوریحان حاکی از آن است که «نوروز بزرگ» مردمی، به همراه «نوروز کوچک» رسمی تغییر نکرده است؛ زیرا وی از هیچ مراسم مشابهی که در ششم آذر برگزار شود، اطلاع ندارد. البته بسیار محتمل است که مراسم مذهبی‌ای در این روز برگزار می‌شده، ولی ناظران غیرزردشتی بدان توجهی نکرده‌اند.

در دینکرد بر ارتباط فصلی فروردیگان تأکید شده است: «آمدن فروهرهای اشوبه گیتی اندر آن ۱۰ روز آخر زمستان باشد که آخر سال است» (rasišn ī ahlaw frawahr ō gētīg) (andar ān 10 rōz ī zamestān, ī sāl sar).^{۷۶} همچنین، پیوند اجتناب‌ناپذیر فروردیگان با نوروز دینی از مدخلی در فرهنگ سروری دانسته می‌شود؛ که در آنجا فروردیگان «یعنی پنجه» به نوروز معان معنا شده است.^{۷۷} با انتقال تمامی روزهای مقدس به فصول خاص خود، حال مراسم فروردیگان کوچک در آخرین روزها از ماهی که قبلاً هشتمین ماه سال بود، یعنی ۲۶-۳۰ آبان برگزار می‌شد؛ و چنان‌که در بالا آمد، محتمل به نظر می‌رسد که

درست در همین زمان بوده که همسپهمدیم بدین ترتیب از ۳۰ اسفند، روز سنتی خود، دور افتاده، و از شش روز به پنج روز کاسته شده است. بنابراین، در جدول شماره ۳ که برای نشان‌دادن روزهای مقدس بر اساس گاهشماری‌های قدیم و جدید ساسانی ترسیم شده، فرض بر این است که گاهنبارهای پنج‌روزه طی دومین اصلاح پدید آمده است.

در عبارتی از متنی پهلوی که مربوط است به سالروز درگذشت زردشت، عملکرد دومین اصلاح باز هم تأیید می‌شود. این مراسم طبق محاسبات رسمی مشخصاً در روز خور از ماه اردی‌بهشت برگزار می‌شده؛ یعنی یازدهمین روز از ماهی که در آن موقع دومین ماه سال بوده است. بدین ترتیب این روز بلافاصله پس از آبان‌روز، روز رسمی گاهنبار مدیوزرم، واقع می‌شده است. وقتی در دومین اصلاح، مدیوزرم به دی‌ماه موکول شد، مراسم سالروز درگذشت زردشت هم (که احتمالاً در پیوند و ارتباط با این گاهنبار تنظیم شده بود) منتقل گردید. این انتقال بدین صورت بیان شده است: «در سال چهل و هفتم [یعنی ۴۷ سال پس از مکاشفه زردشت]، زردشت از دنیا می‌رود، در حالی که ۷۷ سال و ۴۰ روز (عمر) داشت؛ ماه اردی‌بهشت، روز خور. به واسطه ۸ ماه بهیزه، این سالگرد به ماه دی، روز خور برده شده است؛ از این‌رو، این مراسم در ماه اردی‌بهشت هم برگزار می‌شود» (pad 47 sālag[īh] wīdarēd Zardušt, kē bawēd 77 sāl ud 40 rōz – Ardwašīšt māh)

از (rōz Xwar. pad 8 mäh ī wihēzag ō Dai mäh Xwar rōz barthist. čēōn yazīšnīh ham Ardwašīšt mäh)^{۷۸} قرار معلوم، وقتی این جملات پایانی اضافه شده، هنوز مراسم سالگرد، پرهیزکارانه در هر دو ماه مذکور برگزار می‌شده، و احتمالاً این عمل تا مدتی پس از جابه‌جایی رسمی این روز ادامه داشته است. با وجود این، وقتی در سده یازدهم، جشن‌های اصلی به جایگاه قبلی‌شان باز گردانده شد و مدیوزرم دوباره در اردی‌بهشت برگزار شد، سالروز درگذشت زردشت در دی‌ماه باقی ماند و هنوز هم در تمام جامعه زردشتی در این ماه برگزار می‌شود. از قرار معلوم، در سال ۱۰۰۶ میلادی، ارتباط میان سالروز درگذشت زردشت و گاهنبار فراموش شده بوده است؛ در نتیجه، اینکه فقط گاهنبار جابه‌جا شده، بر این نکته صحه می‌گذارد که قضیه سال‌گردان (بهیزه) صرفاً به روزهای فریضی مربوط بوده است. شاید به همین دلیل (که جشن‌هایی که تحت تأثیر قرار گرفته، با ژرف‌ترین اصول عقاید زردشتی پیوند داشته) طرز کار اصلاح دوم برای مسلمانان

توضیح داده نشده است. حتی بیرونی که آنقدر خوب از ماجرا مطلع است، این مسئله را بدون هیچ توضیحی، صرفاً گزارش کرده است (اگرچه در حقیقت، سطرهای مربوط بدان در کتاب وی مفقود است).^{۷۹}

جدول شماره ۳: گاهشماری‌های ساسانی برای روزهای رسمی فریضی

در هر دو گاهشماری زیر، ماه‌هایی که در آنها روزهای فریضی نبوده، در قلاب آمده است. از آنجا که سالگرد درگذشت زردشت همراه با روزهای فریضی جابه‌جا شده، در اینجا در کمانک آمده است.

جشن	A ساسانی متقدم	B ساسانی متأخر
نوروز	(۱) ۱ فروردین	(۱) ۱ آذر
گاهنبار اول	(۲) ۱۵-۱۰ اردیبهشت	(۲) ۱۵-۱۱ دی
(مراسم سالگرد درگذشت زردشت)	۱۱ اردیبهشت	۱۱ دی
	(۳) [خرداد]	(۳) [بهمن]
گاهنبار دوم	(۴) ۱۵-۱۰ تیر	(۴) ۱۵-۱۱ اسفند
	(۵) [مرداد]	(۵) [فروردین]
گاهنبار سوم	(۶) ۳۰-۲۵ شهریور	(۶) ۳۰-۲۶ اردیبهشت
گاهنبار چهارم	(۷) ۳۰-۲۵ مهر	(۷) ۳۰-۲۶ خرداد
	(۸) [آبان]	(۸) [تیر]
	(۹) [آذر]	(۹) [مرداد]
گاهنبار پنجم	(۱۰) ۲۰-۱۵ دی	(۱۰) ۲۰-۱۶ شهریور
	(۱۱) [بهمن]	(۱۱) [مهر]
فروردیگان کوچک	(۱۲) ۳۰-۲۶ اسفند	(۱۲) ۳۰-۲۶ آبان
فروردیگان بزرگ	۵ روز گاهانی + ۳۰ اسفند در	۵ روز گاهانی
+ گاهنبار ششم	حکم اولین روز از گاهنبار ششم	

اطلاعات ما از گاهشماری اخیر ساسانی، به دلیل فقدان توضیحاتی درباره آن، بیش از حد بغرنج است. از زمان توماس هاید به سال ۱۷۰۰ تا کنون، تلاش‌هایی صورت

گرفته تا این دو را متعلق به دو گاهشماری مجزا، یکی دینی و دیگری عرفی، به شمار آورد. در هر حال، نه تنها شواهد مفیدی در حمایت از چنین نظریه‌ای در دست نیست،^{۸۰} بلکه شواهد و مدارک مسلمی هم خلاف آن را نشان می‌دهد (غیر از خبری که بیرونی در خصوص بی‌نظمی در دو گاهشماری مفروض داده است)؛ چراکه در حقیقت مسئله انتقال مراسم سالروز درگذشت زردشت از اردیبهشت به دی، بیانگر آن است که هر دو ماه مذکور متعلق به گاهشماری واحدی بوده‌اند. دلیلی نداشته که مراسمی دینی را به ماهی از یک سال عرفی منتقل کنند. بزرگداشت فره‌وشی‌ها در آذر به جای فروردین که همگان آن را تأیید می‌کنند، همین مطلب را ثابت می‌کند. این «دو نوع سال» که در دینکرد سوم توصیف شده، مشخصاً عبارت‌اند از سال ۳۶۵ روزه، و سال ۳۶۵ روزه کیبسه‌دار؛ به عبارتی بر اساس تفسیر حاضر، گاهشماری‌ای که اردشیر بنا نهاد، و اصلاحاتی که ساسانیان بعدها در همان گاهشماری اعمال کردند. این دو شیوه مشخصاً نه هم‌زمان، بلکه پشت سر هم به کار رفته‌اند. اطلاع از وجود دو گاهشماری، که یکی به صورت کیبسه‌دار و یکی بی‌کیبسه تدوین شده، در میان علمای زردشتی استمرار یافته و گزارش آن در قرون وسطا آمده است: «زمانی که یزدگرد [پسر شهریار] بر تخت نشست، [سال ایرانیان] به دو شیوه محاسبه می‌شد».^{۸۱} اما این گفته اخیر در خصوص دو گاهشماری متفاوت هرچه باشد، شواهدی از به‌کارگیری هم‌زمان این دو گاهشماری، چه در زمان ساسانیان و چه پس از ایشان، در اعمال و شعائر دینی زردشتی نمی‌توان یافت.

اعمال اصلاحات دوم که با تغییرات اساسی همراه بود، می‌بایست به سختی اعمال اصلاحات اول بوده باشد و به نظر می‌رسد تبلیغات گسترده‌ای نیز در حمایت از آن صورت گرفته که ظاهراً بخشی از آن تجدیدنظری در تألیفات سابق و متعلق به دوره اردشیر بوده است. بدین ترتیب در بندهشن تصریح شده است که سال ۳۶۵ روزه را اورمزد آفریده است.^{۸۲} در سنت زردشتی نیز شاخ و برگ یافته که: «وقتی زردشت ظهور کرد و ماه‌هایی را به سال‌هایی افزود ... زمان به موضع اصلی خود بازگشت. آنگاه وی مردمان را فرمان داد که در تمامی ازمنه آتی چنان کنند ... که او کرد».^{۸۳} البته در متنی متأخر به صراحت آمده است که اگرچه کیبسه در زمان زردشت وضع شده بود،

اردشیر بابکان آن را اعمال نکرده، و ساسانیان تا زمان سلطنت خسرو انوشیروان از اعمال آن غفلت کرده‌اند.^{۸۴}

متن زیر، علی‌رغم ابهاماتی جزئی و کم‌اهمیت، به خوبی بیانگر این دست تبلیغات گسترده است که در حمایت از اصلاحات گاهشماری صورت می‌گرفت:^{۸۵} «روزهای بهیژه که همان روزهای شمرده هستند [یعنی پنجه] نیروی سال‌اند. این قضیه مربوط است به نوروز و مهرگان و دیگر اعیاد مذهبی کهن که از آغاز خلقت بوده‌اند؛ نوی نخستین روزش، به عنوان نوروز تعیین شده است.^{*} برای مردم تماماً آن (نوروز) قطعی و طبیعی است، و فرمایش که از روزگاران کهن است، در سرتاسر عالم گسترده است. از طریق آن مردم را راحت و رامش رسد. به امید آسایش، آن جشن‌ها را برگزار می‌کنند. و اگر روزهایی که در آن مخلوقات و مردمان را راحت و رامش رسد، از آن ایام (خاص خود) منتقل شوند، آنگاه نیرویشان که از آن روزگاران کهن است، تضعیف گردد، اعتماد مردم تماماً به لرزه درآید، و آسایش و شادی مردم، و بردباریشان در کار کاهش یابد. از طریق آن نیرو که در آغاز برقرار گشته بود، که (اکنون) از هم پاشیده، سود سرشار این روزها که به هم [ین] اعیاد مرتبط است، بسیاری را پادشاهی کاسته است؛^{۸۶} و منجر می‌شود به کاهلی در بین مردم، برای تقلا در کار و تلاش جهت آبادانی گیتی.

(rōz ī wihēzagīg, ī xwad ast ān ī ušmurdīg, sāl ōz. kār abar Nōg Rōz ud Mihragān ud abārīg jašnīhā ī kahwan ast, ī az bundahišn, ī-š nōgīh ī fradōm rōz nihādag *būd čeōn nōg rōz. amaragān mardōm abar-estīšnīg ud hōgēnidagōmand, u-š xwarrah ī az *pešdādīh hāmkišwar wistarīšnīg. mardōm padīš āsānīhēnd ud rāmīhēnd. pad ēmēd ī āsānīh andar ān jašnīhā andar kār, ud rōz ī dad ud mardōm padīš āsānīhēnd ud rāmīhēnd, ka az ān hangām wihēzīhēd, ēg-eš ōz ī az pešdādīh nizārīhēd, ud abar-estīšnīh ī amaragān čandīhēd, ud āsānīh ud šādīh ī mardōm ud *pattūgīh ī-šān andar kār kāhēd. pad ān nērōg ī bun-nihādag ī abāz winārīhēd was xwadāyīh amaragān sūd ī az rōz, ī pad ham jašnīhā paywastag, nizārīhēd. ō sustīh ī mardōm abar ranz ī pad kār ud warzišn ī ābānīh ī gēhān rasēd).

مطلب فوق، هم بیانگر حمایت قاطع از حفظ نوروز در «نخستین» روز سال (یعنی هرمزدروز از فروردین‌ماه) است و هم دفاع از روزهای بهیژه‌ای که اعیاد را در موضع خود ثابت نگه می‌دارند. البته هیچ‌گونه تبلیغات منفی علیه اصلاحات از جانب سنت‌گرایان کم نبوده است. یک متن مشهور پهلوی که تدوین نهایی آن را می‌توان به دوران سلطنت خسرو پرویز (۵۹۱-۶۲۸) نسبت داد، «شگفتی‌های ماه فروردین روز خرداد»^{۸۷} نام دارد. این رساله به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست به تمامی وقایع شگفتی اختصاص دارد که سابقاً، آغازشان در این روز فرخنده بوده است؛ یعنی از خلقت حیات به دست اورمزد تا عصر زرین جمشید که بشر را از مرگ و پیری رهایی داد و آنگاه که کام وی

محقق شد، «ماه فروردین روز خرداد، ... مردمان ... این روز را «نوروز» گرفته، نوروز نام نهادند» (māh Fravardīn rōz Hordad ... mardōmān ... rōz pad Nōg Rōz kerd ud Nōg Rōz nām nihād).^{۸۸} پس، از این جهت با گفته اصلاح‌طلبان به‌وضوح مغایرت دارد. در ادامه، این متن به ارتباط سرآغازهای برجسته حماسه و تاریخ با این روز، از جمله زایش زردشت، می‌پردازد و بلافاصله به سراغ پیشگویی حوادث آخرالزمانی می‌رود که قرار است در این روز روی دهد. در واقع، این رساله از هر حیث خردادروز را در حکم نوروز گرامی می‌دارد؛ روزی که هم یادآور گذشته‌ای زرین است و امید سعادت آتی را در خود دارد، و هم روزی که اکنون فرخنده‌روزی است به مناسبت تمامی سرآغازهای بزرگ.^{۸۹}

احتمالاً در دوران خسرو پرویز، اغلب مردم ریشه‌های این جدال به‌خصوص را از یاد برده، و از سر وفاداری به سنتی که در نظرشان مظهر حقیقت بود، بر مواضع خود پایدار مانده بودند. در هر صورت، از زمانی که برای نخستین بار این کشمکش آغاز شد، بدیهی است که طرفین درگیر اگرچه رودرروی هم ایستادند، اما هدف واحدی داشتند؛ و آن برگزارکردن اعیاد مقدس دینشان در مواقع صحیح بود. به استثنای خود نوروز که جشنی یک‌روزه بود، اتصال هر جفت از این اوقات محل مناقشه و تبدیل آن به جشنواره‌ای بلندمدت، راه‌حل مبارکی بوده است؛ چراکه با این کار، اطمینان حاصل می‌شد که مطلقاً از روزی که محتمل است مقبول ایزدان بوده باشد، غفلتی نشده است.

ادبیات غیردینی نیز از قرار معلوم با تغییرات دوره‌ای گاهشماری منطبق شد؛ مثلاً منظومه غنایی ویس و رامین، از اصلی پارتی، حاوی چیزی است که به نظر می‌رسد دو تغییر و تحول ناشی از اصلاحات ساسانی باشد. بنا بر یکی از این دو، دایه به ویس اجازه می‌دهد تا در ضیافتی بزرگ که در رام‌روز (بیست‌ویکم) برگزار شده، رامین را ببیند؛ که به احتمال قریب به یقین، چنان‌که مینورسکی نشان داده، این روز، رام‌روز از مهرماه است؛ یعنی مهرگان بزرگ.^{۹۰} طبق تغییر و تحول دوم که در اوایل این منظومه آمده، روز نامزدی ویس با برادرش ویرو در ماه فرخنده آذر تعیین شده، چراکه در آن زمان «در آذرماه بودی نوبهاران».^{۹۱}

بیرونی جشن مهرگان را هنوز در روزگار خود، جشنی شش‌روزه، به همان صورتی که در سده سوم وضع شده بود، توصیف کرده است؛ در حالی که تا آنجا که در یادها

زنده مانده، جشنی پنج‌روزه هم بوده است. اما در این خصوص، متصل کردن مهرگان به مهرروز، به ترک آخرین روز از این شش روز انجامید. با این حال سنت باعث شده است آن جشن همچنان در روز پایانی، که اکنون پنجمین روز شده، قرار گیرد؛ روزی که مهم‌ترین روز از مهرگان بوده و در همین زمان است که مردم برای نیایش‌های عمومی در آتشکده جمع می‌شوند.^{۹۲}

از آنجا که تیرگان هم در دوره اسلامی جشنی پنج‌روزه شد، شایسته است که در اینجا به آن اشاره شود. البته تیرگان تنها جشن دوروزه زردشتی در دوران ساسانی بود. بیرونی گزارش می‌دهد که روز سیزدهم، تیرروز از تیرماه، «تیرگان کوچک» بوده که شاهکار آرش کمانگیر را جشن می‌گیرد، که او تیری افکند از برای تعیین مرز میان ایران و توران. در حالی که روز چهاردهم، گوش، «تیرگان بزرگ» بوده و آن یادبود زمانی است که خبر رسید که تیر کجا افتاده است.^{۹۳} در این خصوص، گفته بیرونی با قطعه‌ای از فارسی میانه مانوی (M16 V) تأیید می‌شود. در این قطعه به *Tir rōz ī wuzorg** اشاره شده و آمده است که چنین خوانده می‌شود، زیرا «کاری بزرگ و سترگ در آن چهاردهمین روز انجام شد» که بیشتر به نام *čahārdah rōz ī Tirmāh* مشهور است.^{۹۴} درباره خاستگاه و علت این جشن دوروزه، فقط می‌توان حدس زد. در هر حال، برخی مؤلفان اسلامی، ۱۸ تیر را تیرگان بزرگ دانسته‌اند؛ به عبارتی ایشان تیرگان را هم جشنی شش‌روزه کرده‌اند؛ در این خصوص سنت مندائیان گفته آنها را تأیید می‌کند.^{۹۵}

در دوره اسلامی، تغییر و تحولات دیگری هم در گاهشماری زردشتی روی داد. یکی از این تغییرات مربوط می‌شود به جشن سپندارم، امشاسپند حافظ زمین. این جشن، جشن برزگران است؛^{۹۶} بیرونی آن را جشن یک‌روزه‌ای می‌داند که در روز سپندارم از ماه اسفند (پنجمین روز از دوازدهمین ماه) برگزار می‌شود.^{۹۷} با وجود این، در ایران به جشن دَهروزه‌ای بالغ شد که پنج روز اول اسفندماه، *Sven-i mas* «سپند [دارمد] بزرگ» را تشکیل می‌داد، و پنج روز پایانی ماه قبل، یعنی بهمن، *Sven-i kasōg* «سپند [دارمد] کوچک» را. در دوره اسلامی، اغلب زردشتیان ایران برای امرار معاش خود به زمین متکی بوده‌اند؛ در نتیجه، جشن‌های ویژه کشاورزان اهمیت بیشتری پیدا کرد، اما جست‌وجوی علت مشخصی برای چنین تمديد بلندمدتی ضروری می‌نماید. دلیل آن را مشخصاً در قضیه

تنظیم و تعدیل گاهشماری که در حدود ۱۰۰۶ میلادی انجام شد، می‌توان یافت.^{۹۸} در این سال برای اینکه فروردین بار دیگر اولین ماه بهار شود، نوروز دینی به جلو برده شد تا دوباره با نوروز جمشیدی منطبق شود. تمامی روزهای فریضی دیگر هم در طول سه ماه به جلو برده شدند؛ این یعنی در سال اعمال تغییرات، اعیادی که در ماه‌های دی، بهمن و اسفند برگزار می‌شدند، پنج روز زودتر از سال قبل برگزار شده‌اند؛ زیرا همچنان پنجه پیش رو بود و می‌بایست حساب می‌شد. فقط دو جشنواره بزرگ تحت تأثیر قرار گرفتند: وقتی نوروز در اول آذر بود، چنان‌که دیدیم، گاهنبار اول در دی برگزار می‌شد. حال این گاهنبار به جلو برده شد تا دوباره به اردی‌بهشت بیفتد؛ جای آن را هم گاهنبار پنجم، مدیاریم، گرفت که قبلاً در شهریور برگزار می‌شد. مدیاریم در شانزدهم تا بیستم ماه، و مدیوزرم در یازدهم تا پانزدهم ماه برگزار می‌شود؛ در نتیجه، مدیاریم در سال ۱۰۰۶ میلادی، دقیقاً در همان روزهایی از دی‌ماه برگزار شده که در آن طبق محاسبه قبلی مدیوزرم برگزار می‌شد (در صورتی ۱۶ دی در ۱۰۰۶ میلادی ۱۱ دی می‌شد که موضع پنجه تغییر نکرده بود). در نظر عوام‌الناس، به احتمال فراوان چنین می‌نمود که گویی فقط نام گاهنبار تغییر کرده است. ضمناً تا آنجا که مردمان به یاد دارند، دست‌کم عناوین طولانی اوستایی برای گاهنبارها را عمدتاً روحانیان به کار برده‌اند، مردم عادی گاهنبارها را یا با نام ماهی که گاهنبار در آن برگزار می‌شود می‌خوانند، یا به نام نزدیک‌ترین جشن به آن؛ مانند: ga'āmbār-i Wō Māh (= گاهنبار آبان‌ماه)، نیز ga'āmbār-i sol-i nō (= گاهنبار قبل از نوروز).^{۹۹} چیزی شبیه به این نوع نام‌گذاری عامیانه، محتملاً در سده یازدهم میلادی وجود داشته است.^{۱۰۰} بنابراین، در نظر اغلب مردم گویی بر اساس گاهشماری جایگزین، جابه‌جایی پنجه صرفاً گاهنبار دی‌ماه را در موضع صحیح خود قرار داده است و بس.

جشنواره بزرگ دیگری که تحت تأثیر قرار گرفت، سپندارم بود. بارزترین خواست و تمایل می‌بایست برگزاری شایسته این جشن در زمان صحیح، و به منظور کسب بیشترین برکت خداوندی برای محصولات بوده باشد. مردم عادی با در نظر گرفتن الگوی گاهنبار دی‌ماه، که درست پشت سرشان بود، حق داشتند بپرسند که چرا نباید جشن سپندارم هم به همان ترتیب، یعنی در روز سابق خود برگزار شود. در واقع، معضل پیشین ساسانیان دوباره خود را نشان داد؛ که آیا فروگذاری روزهایی که زمانی

مقدس انگاشته می‌شد، و قبول روزهای جدیدی که گاهشماری اصلاح شده تحمیل می‌کرد، صحیح است؟ چنین عوض و بدل‌هایی که بنی‌آدم ابداع کرده، چه ربطی به ملکوتیان دارد؟ ولی در این خصوص، از آنجا که اسفندروز پنجمین روز از ماه است، برگزار کردن این جشن همچنان بر اساس گاهشماری قبلی، به عبارتی یعنی پنج روز زودتر، به معنای برگزاری آن در ماهی غیر از اسفندماه بود. در عوض این‌گونه شد که الگوی فروردیگان تقلید شده، و دو جشن دایر شد: پنج روزی که مهم‌تر بود، از اول اسفند شروع شده، به تقارن نام روز و ماه، اسفندروز از اسفندماه، منتهی می‌شد؛ و پنج روز دیگر که بلافاصله قبل از آن، یعنی در بهمن‌ماه واقع می‌شد؛ و این پنج روز، در سالی که تغییرات اعمال شد به تقارن نام روز و ماه، بر اساس گاهشماری قبلی منتهی می‌شد.^{۱۱} این خود مثال دیگری است از وضع آداب مذهبی جدیدی که بر مبنای مراتبی استوار شده که فقط برای یک سال به‌خصوص معتبر است؛ زیرا در سال دوم که پنجه قاعدتاً در پایان اسفند اعمال شده، محاسبات می‌بایست از نو با پنج روز مفقود انطباق داده می‌شد.

محتمل است که بدین ترتیب، در قرن یازدهم ایجاد دو جشنواره جدید پنج‌روزه، منجر به باب‌شدن مناسک پنج‌روزه برای مهرگان و تیرگان هم شده باشد. هم سالروز درگذشت زردشت در دی‌ماه، و هم دنباله و باقی مراسم مربوط به شخصی که در فروردین‌روز از آذرماه فوت کرده است، یادآور آن زمانی است که نوروز در اول آذر بوده است. در میان پارسیان هند (دست‌کم تا سده نوزدهم)، تشریفاتی مشابه فروردین‌روز از فروردین‌ماه، در اول آذر برگزار می‌شده است.^{۱۲} این رسوم در کنار شواهد ابوریحان، بیانگر آن است که گاهشماری پدیدآمده از دومین اصلاح ساسانی، صرفاً به علمای دین منحصر نبوده، بلکه به صورت عمومی و گسترده از آن تبعیت می‌شده است.

پس از این، یک بار دیگر هم اصلاح گاهشماری در هند انجام شد؛ در آنجا پارسیان احتمالاً برای اینکه دوباره سال دینی را با سال طبیعی مطابق کنند، یک ماه را کبیسه کردند. احتمالاً این اقدام بین سال‌های ۱۱۲۵ و ۱۲۵۰ صورت گرفته باشد. بعد از آن بود که گاهشماری‌های ایرانی و پارسی یک ماه اختلاف پیدا کردند. اقدام مذکور، شاهدی

است برای آنچه در واقع تنها کیسه‌گیری رؤیت‌شده در گاهشماری ۳۶۵ روزه است. پارسیان برای اجرای آن مشخصاً فقط اسفندماه را بدون جابه‌جاکردن روزهای مقدس، تکرار کردند؛ بنابراین، در سالی که اصلاحات انجام شده، ماهی که در محاسبه قبلی فروردین بوده است، تبدیل به اسفند دوم شد. البته این مطابقت‌سازی دقیق نبود؛ زیرا پنجه همچنان پیش رو بود و می‌بایست حساب می‌شد. پس در این سال یکم فروردین قبلی برابر شد با ششم اسفند دوم؛ پیامدش این شد که تا به امروز هم که قریب ۶۰۰-۷۰۰ سال از آن ماجرا گذشته، پارسیان ششم اسفند را روزی مقدس انگاشته و آن را «نوروز متروک» (Sōd ī Nahrōj یا Avardādsālgāh)^{۱۰۳} می‌نامند. بدین نحو، باز هم برگزاری تشریفاتی که فقط برای اولین سالی که اصلاحات در آن اعمال می‌شد معتبر و صحیح بود، برای همیشه باقی ماند و حفظ شد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد طول مدت و مکان تقریباً هر جشنواره‌ای را در گاهشماری زردشتی بتوان بر اساس چهار اصلاح گاهشماری شناخته‌شده، استنباط کرد:

۱. اعمال و اشاعه پنجه، احتمالاً در اوایل دوره ساسانی، که این عمل سال دینی را به شدت آشفته کرد؛
۲. تغییر مکان نوروز به اول آذر، همراه با جابه‌جایی تمامی روزهای فریضی، احتمالاً در آغاز سده ششم میلادی؛
۳. بازگرداندن نوروز به اول فروردین حدود ۱۰۰۶ میلادی، دوباره با جابه‌جایی جشنواره‌های مقدس؛
۴. کیسه‌کردن یک ماه در سده دوازدهم یا سیزدهم در هند، بدون دستکاری روزهای جشن. هر یک از این تغییرات گاهشماری، پیامد و تأثیرات قابل تعقیبی بر جای گذاشت که بیانگر دشواری‌ها و مشکلات به‌کارگیری توأمان سال ۳۶۵ روزه و گاهشماری زردشتی است. کیسه پارسیان منزوی و دورافتاده، کمترین تأثیر را به دنبال داشت که نشان می‌دهد در گاهشماری ۳۶۰ روزه قدیم، کیسه منظم با تکرار رایج و مانوس یک ماه تمام، چه بسا به دور از بی‌نظمی و آشفته‌گی اعمال می‌شده است.

در گاهشماری‌ای که برای هر فرد زردشتی مقوله ارزشمند و خطیری محسوب می‌شود، دلیلی که هر تغییر و تحولی را متمایز می‌کند آن است که علاوه بر اعیاد فریضی، وظیفه دینی هر زردشتی، برگزاری مراسم یادبود برای متوفیان خانواده خود بوده، بنابراین هر تغییر و تحولی در گاهشماری، بر اعمال مذهبی فردی و اجتماعی وی

نیز تأثیرگذار است. معضلات ناشی از این تغییرات، اکنون یکی از مهم‌ترین موانع برای قبول گاهشماری واحدی در میان زردشتیان است. مراسم پرسیه سالگرد، عموماً فقط تا ۳۰ سال ادامه دارد؛ تقریباً یعنی یک نسل. اما در خصوص اشخاص نامدار، این مراسم ممکن است تا مدت نامحدودی برگزار شود؛ از این رو، مثلاً در نوساری هنوز مراسم پرسیه سالگرد برای روان دستور مهرجی رانا، متوفای او اواخر سده شانزدهم، برگزار می‌شود، و چنان‌که تا کنون دیده‌ایم، این مراسم برای خود زردشت پیوسته برگزار شده و می‌شود. شاید این قضیه راجع به تاریخ سنتی پیامبر، یعنی ۲۵۸ سال قبل از اسکندر، حائز اهمیت باشد. تصور بر آن است که تاریخ مذکور می‌بایست مربوط به یکی از این سه رخداد بوده باشد: زایش زردشت؛ زمانی که زردشت پذیرای ندای الهی شد؛ یا زمانی که وی گشتاسپ را به دین خود درآورد. اما با توجه به مراسم زردشتی، بیشتر محتمل است که این تاریخ، اگر معتبر باشد، بیانگر شمار سال‌هایی بوده که تا آن زمان از درگذشت زردشت سپری شده بوده، و حساب تعداد مراسم سالگردی است که تا زمان حمله اسکندر به ایران، برای روان وی برگزار شده بوده است. اگر چنین باشد، زایش زردشت در نیمه اول سده هفتم ق.م. قرار می‌گیرد ($۳۳۰ + ۲۵۸ + ۷۷ = ۶۶۵$ ق.م.)؛ یعنی دست‌کم یک نسل قبل از آنچه تا کنون بر مبنای تاریخ سنتی محاسبه شده است.^{۱۰۴}

درگذشت زردشت در کهنسالی از جهات دیگری هم در خور توجه است؛ زیرا این بدان معنا است که وی سالیان بسیار پس از گرواندن گشتاسپ زیسته، که در این مدت فرصت کافی برای استقرار تعالیم و سازماندهی تشکیلات دینی جامعه خود داشته است. گرایش اخیر جهان غرب که مناسک زردشتی را منفک از تعالیم پیامبر آن می‌انگارد، مانع از درک این واقعیت است که تا چه حد تعالیم گاهانی دقیقاً در پیوند با عبادات دینی است، و تا چه حد روزهای مقدس زردشتی در رساندن این تعالیم به آگاهی عامه مردم مهم است. بدین ترتیب، این هفت جشنواره فریضی، فرصت‌هایی است برای ستایش ویژه دادار و شش امشاسپند بزرگی که حاصل مکاشفه شخص زردشت‌اند. هر هفت جشن، احتمالاً در اصل اعیادی کهن و متعلق به معتقدات عصر پیش از زردشت بوده که وی آنها را دوباره به عنوان روزهای مقدس کیش خود، از نو

برقرار کرده است.^{۱۰۵} چنان‌که از نامشان پیدا است، پنج تا از این شش گاهنبار، جشن‌های فصلی بوده‌اند. ششمین گاهنبار، از اصلی نامعلوم، چه‌بسا به دست خود پیامبر و در روزی که به فره‌وشی‌ها اختصاص یافته، برقرار شده باشد تا آیین کهن و قدرتمند دیرین را در کیش اخلاقی‌اش مستحیل کند، و آن را به تعالیم آخرالزمانی خود پیوند دهد. همچنین، نوروز بی‌شک جشنی کهن است که برگزاری آن در بهار برای رساندن پیام زردشت مبنی بر امید به رستاخیز به کار رفته است. این جشن زردشتی، به واسطه اختصاص آن به ریثونین، سرور گرمای تابستان، با اشه، امشاسپند محافظ خلقت آتش فراگیر (در همه چیز حاضر) و موکل بر ریثونینگاه، مرتبط می‌شود.^{۱۰۶} بدین ترتیب، نوروز هفتمین جشن و به افتخار هفتمین امشاسپند بوده و برگزاری این عید در کنار مناسکی که مجموعاً عدد ۷ را می‌سازند، بارز و ممتاز می‌شود.^{۱۰۷} جهان مادی چنان در نظر زردشت مهم است که هر جشنواره‌ای نه‌تنها با خلقتی که به مناسبت آن جشنی برپا می‌شود مرتبط است، بلکه با فصول گذرا هم پیوند دارد؛ از این رو، این هفت جشنواره مجموعاً چارچوبی برای حیات دینی زردشتیان فراهم می‌کند. برای جدیدیان، ارزش و اهمیت این سال دینی به واسطه ازدیاد غیرمنتظره روزهای مقدس به دست ساسانیان، غامض و مبهم شده است؛ در عین حال اهمیت شایان این هفت جشنواره، با دومین تغییری که ساسانیان در گاهشماری اعمال کردند، و به گونه‌ای طراحی شده بود که فقط بر جشن‌ها تأثیرگذار بود، مشخص می‌شود. البته عملکرد سال دینی ۳۶۵ روزه، در دسرهای پی‌درپی و گیج‌کننده‌ای به دنبال داشته و معضلات گاهشماری، همچنان تا به امروز برای جامعه زردشتی آزاردهنده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای یکنواختی کار، اسامی ماه‌ها و روزهای گاهشماری زردشتی در تمام این مقاله با صورت‌های رایج و معمول فارسی میانه درج شده است. حتی در نقل قول‌های مؤلفان ایرانی‌عربی یا در اشاره به نوع استعمال امروزی آن، این مسئله رعایت شده است (در ترجمه مقاله حاضر، صورت معمول و امروزی آن انتخاب شد. واج‌نویسی این دست کلمات در

کمانک یا پاورقی آمده است (م). v به جای w به کار رفته، زیرا صورت‌هایی نظیر Fravardīn و Ardvažišt کاملاً جا افتاده، و صورت آشنا و مانوس Fravardīgān اگرچه مشخصاً در گفتار روزمره به frōrdīyān تخفیف یافته بوده، دست‌کم در اواخر دوره ساسانی استعمال می‌شده است.

2. Al-Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Nations*, ed. and transl. by E. Sachau, p. 217.

۳. نک.:

A. Christensen, 'Some notes on Persian melody-names...', in: *The Dastur Hoshang Memorial Volume*, Bombay, 1918, 376, with Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, II, Leiden, 1934, p. 153, n. 3.

۴. نک.: برهان قاطع، ذیل مدخل «نوروز»؛ همچنین نک.:

M. R. Unvala, 'A Few Parsee Festivals (Jashans) according to an Old Parsee Manuscript', in: J. J. Modi (ed.), *Spiegel Memorial Volume*, Bombay, 1908, p. 204-5.

5. K. N. Seervai and B. B. Patel, *Gazetteer of the Bombay Presidency*, IX, Pt. II, 1899, p. 219.

۶. برای نمونه، این شیوه دستور خداداد شهریار نریوسنگی در حال حاضر در شریف‌آباد است.

۷. اکنون در یزد و روستاهای آن «نوروز بزرگ» به Habdorū (Havdorū, Habzōrū) مشهور است؛

عنوانی که احتمالاً برگرفته از هفت داروگ (Haft Dārūg) است؛ نک.:

Kitāb al-mahāsīn wa 'l-addād, ed. van Vloten, Leyden, 1898 (repr. 1966), 361, transl. R. Ehrlich, 'The Celebration and Gifts of the Persian New Year (Nawrūz) according to an Arabic Source', in *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930, p. 98.

۸. اصطلاح duplication در اصل مربوط به مراسم عشای ربانی است که روحانیان کاتولیک

مسیحی دو بار در روز آن را اجرا می‌کنند (م).

۹. Ibid.: 22-223؛ درباره نوروز، نک.: Ibid.: 218. همانند نوروز، عناوین نغمات ساسانی برای

مهرگان به جا مانده، که به نظر می‌رسد به دو جشن Mihragānī و Mihragān ī xwurdag مربوط

باشد؛ نک.: Christensen, *Dastur Hoshang memorial volume*, p. 376.

۱۰. نک.:

Firdausi, *Shāhnāma*, ed. Vullers, I, 25, vv. 47-55; al-Bīrūnī, op. cit., p. 216, 233; al-Tha'ālibī, *Historie des rois des Perses*, ed. and transl. by H. Zotenberg, p. 13; al-Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, I, 180.12 ff., transl. Christensen, *Les types du premier homme ...*, II, p. 86.

۱۱. بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۲۲۲؛ غیر از این، ثعالبی، مأخذ مذکور، ص ۳۵-۳۶.

12. Christensen, *les types du premier homme*, II, p. 144.

در اینجا کریستن سن انگاشته که نوروز دوتایی و تکرارشونده، نخستین بار در دوره اسلامی

پدید آمده است. درباره مهرگان مضاعف نک.:

S. H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars*, London, 1938, pp. 44-5.

و بیشتر نک.: W. B. Henning, 'The Murder of the Magi', *JRAS*, 1944, p. 134, n. 1.

۱۳. نک.:

A. von Gutschmid, 'Über das iranische Jahr', *Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der*

Wissenschaften, 1862 (= Kleine Schriften, III, Leipzig, 1892, pp. 209-15); J. Markwart, 'Das Naurōz, seine Geschichte und seine Bedeutung', *Dr. Modi memorial volume*, Bombay, 1930, pp. 721-3; Taqizadeh, 'The Iranian festivals adopted by Christians and condemned by The Jews', *BSOAS*, X, 3, 1940, p. 635.

در اینجا تقی‌زاده در لابه‌لای مباحث دیگر، قائل می‌شود که نام Nausardēl (نسطوریان) برگرفته

از نوروز بزرگ است، نه نوروز کوچک). این محققان جملگی قضیه بازتکرار را به

کیسه‌گیری در دوره هخامنشی نسبت داده‌اند. خانم لویی اوایل دوره ساسانی را برای

بازتکرار پیشنهاد کرده است؛ نک.: H. Lewy, 'Le calendrier perse', *Orientalia*, NS, X, 1-2, 1941.

E. J. Bickerman, 'The "Zoroastrian" calendar', pp. 1-64

Archiv Orientální, XXXV, 2, 1967, 203

14. Great Bundahišn, i a, 16, ed. T. D. Anklesaria, Bombay, 1908, 22.10, transl. B. T. Anklesaria, Bombay, 1956, p. 27.

۱۵. نک.: Christensen, *Dastur Hoshang mem. vol.*, p. 369, n. 2. می‌توان به آنچه در اینجا آمده

مثال‌های بیشتری افزود.

16. G Bd., ed. T.D.A., 55.9-10.

17. B. N. Dhabhar (ed.), *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādīstān ī dīnīk*, Bombay, 1913, LXV, 9 (p. 208);

نک.:

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Oxford 1943, 138

18. Ibid.: 11.

۱۹. علاوه بر این، سال sāvana هندوها، متشکل از ۳۶۰ روز قمری و ۱۲ ماه، که ظاهراً در اصل

به منظور محاسبه آیین‌های مذهبی ابداع شده، برای محاسبات گاهشماری و وقایع تاریخی

نیز به کار رفته است؛ نک.:

L. D. Barnett, *The antiquities of India*, London, 1913, pp. 194-5, pp. 203-5.

ایرانیان باستان مشابه همین، سال قمری را همانند سال شمسی به ۳۰ روز تقسیم کردند؛ برای

نمونه نک.:

B. T. Anklesaria (ed.), *Vichitakiha-i Zatsparam*, Bombay, 1964, XXXIV, p. 26.

۲۰. در خصوص فقدان شواهد برای استعمال آن پیش از اشکانیان، نک.: Bickerman, *Ibid.*, pp.

204-5. در کتیبه آرامی، داریوش، نقش رستم b، که تاریخ آن به صورت حدسی نیمه اول سده

سوم ق.م. فرض شده؛ نک.:

Henning, *Handbuch der Orientalistik*, Abt. I, IV. Bd., Iranistik, 1, p. 24.

Altpersische Inschriften, Berlin. اثر وی: m'hy sndrm خوانده است؛ نک. اثر وی:

1938, p. 12.

رونوشت دستی وی نشان می‌دهد که m در کلمه دوم، در پایان واقع شده، که در این صورت

سده سوم قبل از میلاد برای تحول -nt به -nd بسیار زود است. حتی با قبول و اثبات آن، قرائت

مذکور به سختی ممکن است به «در ماه Sandārm[ad]»، یعنی Spendārmad تفسیر گردد. در واقع هیچ‌یک از محققان تا کنون موفق به قرائت این کلمات نشده‌اند؛ نگاه کنید به اظهارات G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, 1948, 29a.

۲۱. نک.:

I. M. D'yakonov and V. A. Livshits, 'Novye nakhodki dokumentov v staroi Nisa', *Peredneaziatskii sbornik*, II, Moscow, 1960, pp. 135-57 (English summary, pp. 169-73).

(مرهون لطف دکتر لیوشیتس هستیم. وی درباره مطالب گاهشماری نسا که هنوز چاپ نشده با من مکاتبه و همکاری کرد).

۲۲. نک.:

C. B. Welles, *Royal correspondence in the Hellenistic period*, New Haven, 1934, 299f

۲۳. نک.:

D'yakonov and Livshits, *ibid.*, pp. 143-144, n. 28; Dokumenty iz Nisy I v. do N. E., Moscow, 1960, p. 20, 113; Bickerman, 'The Parthian ostracon No. 1760 from Nisa', *Bibliotheca Orientalis XXIII*, 1-2, 1966, pp. 15-17; M.-L. Chaumont, 'Les ostraca de Nisa, nouvelle contribution à l'histoire des Arsacides', *JA*, CCLVI, 1, 1968, pp. 17-19, 35.

۲۴. نک.: بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۱۱.

۲۵. نک.: هنینگ، مقاله مذکور، ص ۲۹ (برای Avrōmān)؛ و نیز

'The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak', *Asia Major*, NS, II, 2, 1952, p. 176.

(برای کتیبه Ardabān).

۲۶. غیرایرانیان به استفاده از گاهشمار شمسی قمری بابلی ادامه دادند؛ نک: Bickerman, *Archiv*

Orientalní, XXXV, 2, 1967, p. 205 و نیز

'Time-reckoning in Iran', in: E. Yarshater (ed.), *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods* (Cambridge History of Iran, III).

(از پروفیسور بیکرمان بسیار سپاس گزارم. وی اجازه داد پیش‌نویس این بخش را مطالعه کنم؛ همچنین، پیش‌نویس مقاله حاضر را با نگاه انتقادی شایان و وقادانه‌اش بررسی کرد).

۲۷. نک.:

F. C. Andreas and W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I (SPAW, Phil.-hist. Kl., 1932, p. 10), 190.16-19, cf. 191.3-5.

28. Henning, *Ein manichäisches Henochbuch* (SPAW, Phil.-hist. Kl., 1934, 5), p. 33.

هنینگ این متن را به سال‌های مابین ۲۳۵ و ۲۳۸ میلادی، یعنی به دوران سلطنت اردشیر،

نسبت داده است. اچ. لویی در مقاله مذکور، ص ۳۶-۳۷، آن را در حوالی ۲۴۴ میلادی، یعنی

در آغاز سلطنت شاپور پسر اردشیر، دانسته است.

۲۹. آن یوم النیروز قد عاد للعهد الذی کان سنه اردشیر (م).

۳۰. بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۳۲ (نک.: لویی، مقاله مذکور، ص ۴۱، و نیز: Bickerman, *Archiv*

Orientalní, XXXV, 2, 1967, p. 203

۳۱. نک.:

Tansarnāma (The letter of Tansar), ed. M. Minovi, Tehran, 1932, pp. 10-12, transl. M. Boyce, Rome, 1968, pp. 36-7, and intro., p. 22, n. 2.

۳۲. اینکه فروردین در ابتدای دوره ساسانی، نخستین ماه سال بوده است از طریق کتیبه شاپور اول در بیشاپور تأیید می‌شود؛ نک.:

R. Ghirshman, 'Inscription du monument de Châpour Ier', *Revue des Arts Asiatiques*, X, 3, 1937, pp. 123-9.

۳۳. نک.:

W. Geiger, *Civilisation of the Eastern Iranians*, transl. D. P. Sanjana, London, 1885, I, p. 148, n. 2, 149; Taqizadeh, *Old Iranian calendars*, p. 10 with n. 2, p. 46.

با توجه به جشن هخامنشی مگوفونیا، هنینگ (1, n. 134, JRAS, 1944) خاطر نشان می‌سازد که نظر مارکوارت مبنی بر پنج‌روزه بودن جشن مذکور توجیه‌پذیر نیست؛ چراکه هردوت آن را جشنی یک‌روزه گزارش کرده است.

۳۴. در اوستایی: Hamaspaθmaēdaya (م.).

۳۵. جشنواره زردشتی به مناسبت آفرینش انسان؛ که بدین ترتیب با آیین‌های باستانی به احترام کسانی که قبلاً ایام عمر خود را در زمین سپری کرده‌اند، ارتباط دارد (بویس این مطلب را در متن اصلی و در کمانک آورده است. به دلیل تعدد کمانک‌ها و پرت شدن ذهن خواننده از مطلب اصلی، توضیح بویس به پاورقی انتقال داده شد) (م.).

36. S. S. S. Bundahiš, lii, 2 (text in B. N. Dhabhar (ed.), *Saddar Naṣr and Saddar Bundeheš*, Bombay, 1909, pp. 125-6; transl., Dhabhar, *The Rivāyat of Hormazyar Framarz*, pp. 542-3).

37. Dīnkard, V. 29 (ed. D. P. Sanjana, X).

38. G Bd., i a, 21, ed. T.D.A., 24.4-5 (rōz ī truftag/duzīdag).

این اسامی در عربی به مسروقه و مسترقه ترجمه شده‌اند؛ نک.: بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۴۳.

39. Ibid.: 224.

۴۰. به جشن فروردیگان ده‌روزه اشاره شده است در:

Pahl. Vd., viii, 22; *Nīrangistān*, ed. D. P. Sanjana, fol. 52r., 15 ff., transl. S. J. Bulsara, *Aērpatastān and Nīrangastān*, 111 ff.; DK., VIII, 6.11 (ed. Sanjana, XV),

V Z, xxxv, 19 ff. (ed. B.T.A., 155 ff.):

همچنین در آثار متأخرتر در: مراسم و وقایع پایان سال کیهانی در ده روز آخر جمع شده است. درباره گزارش عینی برای جشن ده‌روزه در سال ۵۶۵ میلادی نک.:

E. Doblhofer (tr.), *Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren, aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogenetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor*, Graz, 1955, p. 122.

در «روایات» فارسی همچنان اصطلاح «روزهای فروردیان» برای این جشن به کار می‌رود.

۴۱. اطلاعات از دستور دکتر فیروز کوتوال.

۴۲. نک.:

J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, second ed., Bombay, 1937, p. 440
در روایات فارسی تمایلی دیده می‌شود به اینکه روزهای فروردیان را تا ۶ فروردین در نظر بگیرند؛ نک.:

M. R. Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, Bombay, 1922, I, 506.13, transl. B. N. Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, Bombay, 1932, p. 337.

اگرچه همچنان ۱۰ شمرده می‌شوند.

۴۳. اخذ معنا «به خانه‌هاشان» از *vīsāda* طبق نظرات هوگ، یوستی، دارمستتر و دیگران است. با وجود قبول اینکه *vīsāda* در حالت abl. بوده، این ترجمه غالباً اقتباس شده است. هنینگ این کلمه را دارای پسوند جهت‌نمای *-da* تعبیر کرده (قس. *vaēsmanda*, GIP, I, § 304.II.10) که پیش از آن *ā* برخلاف قاعده آمده است.

۴۴. مأخذ ذیل، مطالب مربوط به این دست گاهشماری‌های مناطق شمالی را به نحو مطلوبی گردآوری کرده است:

L. H. Gray, 'On certain Persian and Armenian month-names as influenced by the Avesta calendar', *JAOS*, XXVIII, 2, 1907, pp. 331-44.

برای گاهشماری خوارزمی قدیم که تا کنون به دست آمده، نک.:

Livshits, 'The Khwarezmian Calendar and the Eras of Ancient Chorasmia', *Acta Antiqua Acad. Scient. Hungaricae*, XVI, 1-4, 1968, pp. 433-46.

برای اختلاف پنج‌روزه میان گاهشماری‌های سغدی و ایرانی نک.: بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۴۶، ۲۳۳؛ و برای روزهای عید ارمنی نک.:

Taqizadeh, *BSOAS*, X, 3, 1940, 639 ff.

هنینگ خاطر نشان کرده که بر اساس شواهد کوه مغ، سغدیان در نام‌گذاری پنجه، شیوه ساسانیان را دنبال نکرده‌اند، بلکه صرفاً این روزها را مطابق پنج روز اول ماه خوانده‌اند؛

بنگرید به مقاله زیر از وی: 'A Sogdian God', *BSOAS*, XXVIII, 2, 1965, p. 251, n. 68.

۴۵. نک.:

J. Hertel, 'Die awestischen Jahreszeitenfeste. Āfrīnagān 3', *Berichte über die verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, XL, 2, 1934, 22; J. D. Nadershah, 'The Zoroastrian months and yerars...', *The K. R. Cama memorial volume*, Bombay, 1900, pp. 252-4.

46. V Z, xx, I, xxi, 1, ed. B.T.A., 77, 78.

انکلساریا (متن و مقدمه صفحه xciii) بی‌شک در ترجیح قرائت ZK-§ 5 YWM به ZK 40 5 YWM

صحیح عمل کرده است (غیر از این نک.:

ancien, Paris, 1963, p. 317

47. *Ibid.*: 224.

۴۸. در متن اصلی xii که به ۱۳ تصحیح شد (م).

درباره گاهشماری جشن‌های زردشتی / ۱۰۳

49. Nir. fol. 53r., 4 (Bulsara, 113).

50. Nir. fol. 52v., 6 (Bulsara, 112).

۵۱. نک.:

Boyce, 'Festivals', in E. Yarshater (ed.), *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods* (Cambridge History of Iran, III).

52. Ibid.: 219.

53. Ibid.: 217.

54. *Saddar Bd.* 1, 3-19 (Dhabhar (ed.), 122, (tr.), 541).

۵۵. نک.:

Dhabhar (ed.), *Zand-i Khūrtak Avistāk, Bombay*, 1927, 152.4 f., pp. 372-3; transl. (with MS variants), Bombay, 1963, pp. 293-4; earlier transl. by Darmesteter, ZA, III, pp. 181-2.

۵۶. نک.: G Bd., i a, 16 ff. (ed. T.D.A., 22.8-11).

۵۷. گزند انجام می‌شد. عامل جمله (dēwān) در متن آمده، اما بویس ساختار کُنایی را عموماً به صورت مجهول ترجمه می‌کند (م.).

58. G Bd., v b, 4, ed. T.D.A., 56.5-9; H. S. Nyberg, *Texte zum mazdaysnischen Kalender*, Uppsala, 1934, p. 25.

(با اندکی اختلاف در ترجمه).

Indian Bd., ed. F. Justi, برخلاف (۳۶۰ روز) G Bd., xxv, 1, ed. T. D. A., 157.12-14

۵۹. نک.: Leipzig, 1868, p. 59 (۳۶۰ روز); نک.: 10 Nyberg, Ibid.:

60. V Z, xxxiv, 49, ed. B. T. A., 148, intro., cxxii.

۶۱. نک.: ترجمه نولدکه از طبری: *Geschichte der Perser und Araber*, Excursus 1, pp. 400-34

62. Ibid.: 44.

۶۳. نک.:

Boyce, 'Rapithwin, Nō Rūz and the feast of Sade', in: J. C. Heesterman, G. H. Schokker, and V. I. Subramoniam (ed.), *Pratidānam... studies presented to F. B. J. Kuiper*, The Hague, 1968, p. 202, n. 8.

۶۴. نک.: Taqizadeh apud V. Minorsky, 'Vīs u Rāmīn (II)', *BSOAS*, XII, 1, 1947, p. 35.

۶۵. بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۴۵ (یزدگرد)؛ (Pērōz)؛ Qānūn-i Mas'ūdi, I, Hyderabad, 1954, p. 132

نک.: 37 Taqizadeh, *Calendars*؛ بیکرمان، مقاله مذکور، ص ۲۰۲ همراه با یادداشت ۲۳. این

اصلاحات همچنین به دوران حکومت خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹) نسبت داده شده، و حتی به

یزدگرد سوم (۶۳۲-۶۵۱)؛ اما شواهدی در دست است که نشان می‌دهد این انتساب‌ها بسیار

متأخرند (بیشتر، نک.: پایین). نغمه‌ای که آن را Nō rōz ī Kay Kavād خوانده‌اند (نک.:

Christensen, *Dastur Hoshang mem. vol.*, 375) احتمالاً به افتخار نوروز جدید تصنیف شده است.

۶۶. نک.: Nyberg, Ibid.: 60

۶۷. نک.:

G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Abh. für die Kunde des Morgenlandes, VII, 3), 1880, p. 79.

68. Pahl. Riv. Dd., i, 2; Nyberg, *Ibid.*: 44.

69. Pahl. Riv. Dd., i, 4; cf. Vizīrīhā ī dēn ī weh ī Mazdēsān, ed. K. J. Jamasp-Asa, in: M. Boyce and I. Gershevitch (ed.), *W. B. Henning memorial volume*, London, 1970, p. 206.

در گاهشماری خوارزمی که متأثر از دومین اصلاحات ساسانی نبوده، مقدس‌ترین روز برای شخص متوفا، روز فروردین از ماه فروردین باقی مانده؛ قس. استودان توق قلعه، ش. ۲۵،

نک.: Henning, 'The choresmian documents', *Asia Major*, NS, XI, 2, 1965, p. 179.

۷۰. نک.: Mādigān ī hazār dādīstān, ed. J. J. Modi, Bombay, 1901, 35.13-14.

71. *Ibid.*: 224.

72. *Prairies d'or*, § 1298, ed. Ch. Pellat, Paris, 1965, p. 495.

۷۳. نک.: Unvala, *Spiegel mem.* vol., p. 208; and cf. al-Bīrūnī, *ibid.*: 225.

۷۴. نک.: Boyce in Heesterman and Others (ed.), *Pratidānam*, pp. 201-5.

۷۵. امروزه، برعکس، زردشتیان نوروز جمشیدی را جشنی غیردینی در بهار دانسته و جشن می‌گیرند، و نوروز دینی را در اول فروردین برگزار می‌کنند که یک بار دیگر به ماه اوت افتاده است. درباره نوروز دینی و غیردینی در عصر ساسانی همچنین نک.:

M. N. Kuka, 'Principal Persian Festivals in the Days of Naosherwan', *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume*, Bombay, 1914, pp. 11-14.

76. Dk.M, 683.7-8; Nyberg, *ibid.*: 6.

۷۷. نک.: Th. Hyde, *Historia Religionis Veterum Persarum*, Oxford, 1700, p. 238. (لویی طور دیگری تعبیر کرده، در 1 n. 42, *Ibid.*).

78. V Z, xxv, 5 (ed. B.T.A., pp. 91-2);

نک.:

Taqizadeh, 'Some chronological data relating to the Sasanian period', *BSOS*, IX, 1, 1937, p. 132.

۷۹. نک.: ویرایش زاخاو، ص ۴۵.

۸۰. نک.: بیکرمان، مقاله مذکور، ص ۱۹۹.

۸۱. نک.: Georgios Chrysokokkes, writing in A.D. 1346.

L. H. Gray, 'Medieval Greek References to the Avestan Calendar', *Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in Honour of ... P. B. Sanjana*, I, Strassburg, 1904, p. 170.

Gray, *ibid.*: یک نسل بعد، آیزاکس آربروس فقط از یک گاهشماری زردشتی گزارش می‌دهد (نک.:

173-174). برای دینکرد، کتاب سوم، نک.: Nyberg, *ibid.*: 30-39، همراه با نکات وی در ص ۸۰-۸۶.

82. G Bd., i, 50, ed. T.D.A., 12.15-13.2.

83. Al-Bīrūnī, *ibid.*: 55.

۸۴. نک.:

M. R. Unvala, 'Two Persian Passages about the kabiseh (intercalation)', *K. R. Cama mem.* vol., Bombay, 1900, pp. 235-6.

درباره گاهشماری جشن‌های زردشتی / ۱۰۵

85. Dk.M, 402.20-403.11; Nyberg, *ibid.*: 32-4.

(با کمی تغییرات در ترجمه؛ نک.: تصحیح کلمات پهلوی از وی؛ این کلمات در متن بازنگری شده حاضر با علامت ستاره مشخص شده است). گویا مهرگان به واسطه محبوبیت عام خود محل مناقشه باقی ماند. جایگاه این جشن، چنان‌که دیدیم، در دومین اصلاح گاهشماری تغییر نکرد.

۸۶. به نظر می‌رسد اشاره‌ای باشد به عدم تطابق و ناهمسانی موضع نوروز و دومین اصلاح، در بخش شمالی شاهنشاهی.

87. J. M. Jamasp-Asana (ed.), *The Pahlavi texts*, II, Bombay, 1913, pp. 102-7; E. Blochet (tr.), *Revue archéologique*, Paris, 1895, pp. 17-22; K. J. Jamasp-Asana (tr.), *K. R. Cama mem. vol.*, Bombay, 1900, pp. 122-9; J. Markwart (tr.), *Dr. Modi mem. vol.*, Bombay, 1930, pp. 742-65.

88. Text, § 11.

89. cf. Saddar Bd., lii, 2.

اگرچه ۶ فروردین بدین نحو به عنوان نوروز بزرگ جشن گرفته می‌شد، اما همچنان این روز با تشریفات به خرداد، امشاسپند موکل بر آب، اختصاص داده می‌شد؛ نک.:

Kitāb al-mahāsin, ed. van Vloten, 362, transl. Ehrlich, *Modi mem. vol.*, 99; Taqizadeh, *BSOAS*, X, 3, 1940, p. 636 with n. 2.

اهمیت خردادروز در حیات خود زردشت محل تأکید است، در:

Vizīrkerd ī dīnīg, ed. P. Sanjana, Bombay, 1848, i, §§ 6, 17, transl. M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris, 1967, p. 125, 131.

90. *Vīs u Rāmīn*, ed. M. Minovi, Tehran, 1935, p. 148;

نک.: V. Minorsky, 'Vīs u Rāmīn, a Parthian romance', *BSOAS*, XI, 4, 1946, p. 747, n. 2.

91. *Vīs u Rāmīn*, ed. M. Minovi, 44;

نک.: Taqizadeh apud Minorsky, *BSOAS*, XII, 1, 1947, pp. 34-5.

اعتدال بهاری نک.: Strabo, *Geographia*, XVII, p. 733.

۹۲. برای این جشن نک.: Boyce, 'Ātaš-zōhr and Āb-zōhr', *JRAS*, 1966, p. 107.

گاهنبارها، طی گذشت زمان نخستین روز عمدتاً جشن گرفته می‌شد؛ نک.:

Khudayar Dastur Sheriyar, 'The Celebration of the Gahāmbār in Persia', *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume*, Bombay, 1914, 302; Boyce, *BSOAS*, XXXI, 2, 1968, p. 277.

۹۳. مأخذ مذکور، ص ۲۲۰. تیرگان در شاهنامه ذکر نشده است. محتمل به نظر می‌رسد که

پیوند حماسه با جناس این کلمه، یعنی «تیر» در معنی تیر پرتابی، نخستین بار در اواخر دوره

ساسانی پدید آمده باشد. در سده سوم میلادی، صورت کهن‌تر این کلمه، tigr (تیر پرتابی)،

هنوز استعمال می‌شده است.

94. C. Salemann, *Manichaeische Studien* (Mém. de l'Ac. Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIII^e Sér. VIII, 10), 1908, p. 8;

هیننگ متن را بازسازی کرده است: *JRAS*, 1944, p. 134, n. 1.

۹۵. نک.: Taqizadeh, 'An Ancient Persian Practice Preserved by a non-Iranian People', *BSOS*, IX, 3, 1938, p. 608 with n. 3
 جشن‌های بزرگ مهرگان و تیرگان، تنها جشن‌های غیرفریضی‌ای نبودند که بازتکرار می‌شدند؛ زیرا بیرونی گزارش می‌دهد که جشن سده هم پس از پنج روز، بازتکرار می‌شده و مطابق معموله جشن دوم مهم‌تر بوده است؛ نک.: *التفهیم لأوائل صناعة التنجیم*;
Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (Kitāb al-tafhīm li awā'il šinā'at al-tanjīm), ed. and transl. by R. R. Wright, London, 1934, p. 310.
۹۶. برای این جشن در میان پارسیان هند نک.:
 J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsis*, second ed., 435; *Seervai and Patel, Gazetteer of the Bombay Presidency*, IX, Pt. II, p. 217;
 Unvala, *Darab Hormazyār's Rivāyat*, I, 526.8-19, 527.1-6; نک.: ۱-6
Dhabhar, transl., pp. 341-2;
 و بیشتر نک.: Unvala, *Spiegel mem. vol.*, p. 206
97. *Ibid.*: 209.
۹۸. نک.: Taqizadeh, *BSOS*, IX, 3, 1938, pp. 604-6; IX, 4, 1939, pp. 917-18
۹۹. قس.: بالا، ga'āmbār-i panjīvak. نام‌های ماه برای گاهنبارها اکنون عمدتاً برگرفته از گاهشماری جلالی است.
۱۰۰. قس.: کاربرد قدیم، در گزیده‌های زادسپرم، درباره عنوان «بهار جشن» برای مدیوزرم، نک.: بالا.
۱۰۱. جشن ده‌روزه در میان زردشتیان یزد تا دهه‌های نخستین سده بیستم میلادی حفظ شده بود و هنوز هم در خاطر کهنسالان ایشان زنده است. این تشریفات می‌بایست در هنگام تغییر گاهشماری به وجود آمده باشد؛ حتی در «روایت» کامدین شاپور، به تاریخ ۱۵۵۸ میلادی (برای منابع در این خصوص نک.: بالا، پاورقی ۹۶) این جشن همچنان صرفاً جشنی یک‌روزه توصیف شده است. احتمالاً جشن ده‌روزه، تغییر و تحولی ویژه عامه مردم بوده که مخالفت و عکس‌العمل علمای دین را در پی داشته است. چه بسا سنت کهن‌تر که در متون مکتوب ارج نهاده شده، طی سالیان متمادی نزد خاندان علمای دین مشهور و معروف مانده است.
۱۰۲. نک.: D. F. Karaka, *The History of the Parsis*, I, London, 1884, p. 151
۱۰۳. نک.: M. P. Khareghat, 'The Daryāi Nōrōz', *Dr. Modi mem. vol.*, pp. 118-30
۱۰۴. هنینگ اصرار دارد که «۲۵۸ سال پیش از اسکندر» را باید تاریخی معتبر، و نه بازسازی‌شده، دانست. برای دیدن بحث و بررسی وی درباره این موضوع نک.: Zoroaster, *Politician or Witchdoctor?*, Oxford, 1951, 36 ff

تاریخ ۶۰۰ ق.م. برای زایش زردشت مبتنی بر تاریخ اساطیری است؛ نک.: E. W. West, *SBE*, XLVII, intro., § 55.

۱۰۵. اینکه نام‌هایشان در صورت اوستایی نو موجود است (احتمالاً دستخوش تغییرات معمول و مربوط به زبان زنده بوده‌اند)، مغایر با این مفروضات نیست. گاهنبارها، تنها جشن‌های زردشتی‌اند که تأسیس آنها منسوب به پیامبر است؛ نک.: بیرونی، مأخذ مذکور، ص ۲۱۹.

۱۰۶. در خصوص ارتباط نزدیک اشته و ریشوین، برای نمونه نک.: Boyce in Heesterman and Others (ed.), *Pratidānam*, pp. 203-4

و در خصوص دیگر امشاسپندان و گاهنبارها نک.: 'Zoroaster the priest', *BSOAS*, XXXIII, 1, 1970, p. 27 with n. 32

۱۰۷. توجه کنید به عنوان حال حاضر ایرانی برای نوروز بزرگ (نک.: پاورقی ۷). برای نمونه‌هایی از پیش‌کش‌ها و تشریفات هفت‌تایی نوروز نک.: Kitāb al-mahāsīn, ed. van Vloten, 361, transl. Ehrlich, 98 (که علاوه بر این، امشاسپندان در اینجا مشخصاً در پیش‌کش‌های صبحگاه و در برابر شاه‌نشان داده می‌شوند)؛ *Unvala, Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, I, 516.18 f., transl. Dhabhar, 339 (رسم ایرانیان مسلمان در گذاشتن هفت‌سین را ندارند، اما این سنت، ارتباط میان نوروز و عدد هفت را زنده نگه داشته است).

زیستن میان جهان‌ها: شعر بهکتی و عارفان کارملیت^۱

دیردر گرین

مترجم: محمدحسین شیخ‌شعاعی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷]

چکیده

این بررسی به طور خاص با نگاهی به وضعیت‌های نمایان این جهان و قلمرو غیب، در تعابیر و نمادهای دو شکل خاص مسیحی و هندو از عرفان به انجام می‌رسد؛ «سنت ترزای اویلایی» و «سنت جان صلیبی» از یک سو و «مهادوی» و «باساوانا» از سوی دیگر. در این هر دو سنت عرفانی خداپاور، بین این دو جهان تمایزی حاکم است که تلاش عارف صرف پیوند دادن آنها می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شعر بهکتی، هندو، عرفان مسیحی، کارملیت، ترزای اویلایی، جان صلیبی.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Deirdre Green (2005). "Living between the Worlds: Bhakti Poetry and the Carmelite Mystics" in: Karel Werner, *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, C. Curzon Press Ltd.

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم tarhe4@gmail.com

مقدمه

عارف، خود را چونان شخصی می بیند که در هوا معلق است: نه می تواند پایین بیاید و بر جایی در زمین آرام بگیرد و نه یارای آن دارد که به آسمان عروج کند (نک: St Teresa of Avila, 1974: 25).

آنچنان که سنت ترزا توضیح می دهد، درد و عذاب روحانی، ساخته اشتیاق عارفان به خداوند است. به تناسب افزایش میل عارف به اتحاد با وجود الاهی، آگاهی دقیق او از کمبودها، گناهان، ناکامی ها و محدودیت هایش، به شدت افزایش می یابد. عارف به دو جهان متفاوت متصل است؛ یکی الاهی و دیگری روزمره؛ اولی دور از دسترس به نظر می آید و دومی هرگز نمی تواند برای او راضی کننده باشد.

هدف این نوشتار بازکاوی عرفان خداپاورانه است، آنچنان که دو عارف مسیحی «سنت ترزای اویلائی» و «سنت جان صلیبی» از یک سو و برخی از اشعار عرفانی بهکتی از سوی دیگر نمایان می سازند. این بررسی به طور خاص با نگاهی به وضعیت های نمایان در این دنیا، یعنی جهان مادی و جهان فعالیت های روزمره ما، با همه محدودیت ها و ناامیدی هایش و نیز دنیای دیگر، قلمرو غیب، که عارف مدعی است مستقیماً آن را از تجربه روحانی شخصی اش گزارش می کند، به انجام خواهد رسید.

آنچنان که خواهیم دید، برخی از شباهت های بسیار نزدیک در تعبیر و نمادها در این دو شکل خاص مسیحی و هندویی از عرفان، قابل مشاهده است. این هر دو، نوعی از تجربه را به تصویر می کشند که در آن، عارف احساس کمابیش ثابتی از رنج، درد و حیرت را ادراک می کند؛ در مقابل احساساتی چون لذت و سعادت که غالباً با این تجربه همراه اند. این احساس درد و رنج، که از آگاهی به وجود فاصله یا جدایی بین عارف و خدا ناشی می شوند، ما را به این تعارض منتقل می کنند که چگونه می توان در میان این جهان ها زندگی کرد و همزمان ناتوان بود از اینکه این جهان ها را، یک بار برای همیشه با یکدیگر آشتی داد. همچنین، با این امید که پرتو روشنگری بیفکند بر ماهیت این نوع عرفان ها، دیدگاه های ویکتور ترنر (Victor W. Turner) را با ملاحظه مفهوم «در آستانه بودن» مطرح خواهیم کرد.

شاید لازم باشد ابتدا به طور خلاصه به این پردازیم که منظور از «عرفان خدا‌باورانه» چیست. محققان سال‌ها کوشیده‌اند تعریف‌های متفاوتی از عرفان به عنوان یک پدیدار، عرضه کنند، اما یافتن تعریفی که بر همه مصادیق منطبق باشد، دشوار است. به هر حال تا آنجا که به عارفان مذکور در این متن مربوط می‌شود، ما بر چیزی تمرکز کرده‌ایم که به عنوان تجربه درونی بی‌واسطه از خدایی متعین دریافت شده است.

مؤلفه کلیدی در این نوع از تجربه دینی، رویارویی با وجود متعین و شخصی الهی، در اعماق روح هر شخص یا خویشتن خویش او است. چنین تجربه‌هایی عمیقاً درک شده‌اند و تجربه‌های شخصی را تغییر می‌دهند و این می‌تواند تمام زندگی فرد را دگرگون کند؛ و از طریق آنها فرد احساس می‌کند آن واقعیت الهی برای خود او آشکار شده است. سفر عرفانی، فرآیند خودیکپارچگی و یکپارچگی خود با واقعیتی که آشکار شده است، در عرفان خدا‌باورانه از طریق اتحاد با وجود الهی به اوج خود می‌رسد.

باید متذکر شد که سایر نظام‌های عرفانی در اینجا بررسی نمی‌شود، عرفان‌هایی که اگرچه به همین اندازه ارزش ذکر شدن دارند، باید آنها را از عرفان خدا‌باورانه متمایز کرد.^۲ مثلاً در عرفان وحدت وجودی، عارف به جای آنکه با خدای متعین، ارتباط نزدیک و مشارکت جویانه برقرار کند، با ذات الهی غیرمتشخصی ممزوج و یکی می‌شود؛ یا در عرفان طبیعت‌گرا، زیبایی‌های طبیعت به عنوان تجلی واقعیت الهی مشاهده می‌شوند. همین‌طور در شکل‌های بودایی عرفان، اگر بتوان به‌راستی، تجربه‌های معنوی بودایی را در این دسته‌بندی گنجانند،^۳ محتویات تجربه معنوی ملموس نیست؛ این یعنی تجربه مذکور، نه به عنوان بازگشت به یگانگی با یک وجود یا حقیقت ذاتی الهی که مستقل از تجربه، واقعیت خودش را دارد، بلکه فقط به عنوان موقعیتی برتر شهود شده است که چشم ما را به طبیعت راستین خود ما و واقعیت باز می‌کند.

رنجی که از احساس پایدار جدایی از خداوند در عرفان خدا‌باورانه پدید می‌آید، در نوشته‌های جان به‌خوبی توضیح داده شده است. جان، معاصر ترزا و از دوستان و پیروان او بود و بسیاری از تناظرها بین نوشته‌های آنها بدون تردید، نشان‌دهنده نفوذی دوطرفه است؛ در حالی که دیگران بر این اساس که عارفان آنچه را آشکار شده است توصیف می‌کنند، ترجیح داده‌اند این تشابه را به تشابه تجربه معنوی مربوط بدانند. آثار

نثر جان آموزه‌های الاهیاتی کاملاً عمیقی را نشان می‌دهد که اجزای آن با دقت تحلیل و تبیین شده است. و در مقابل، شعر او پر از رنگ و حس است و سرشار از پیچیدگی نمادین (او در سطحی وسیع به عنوان یکی از بهترین شاعران اسپانیایی برشمرده می‌شود).

جان، از آن دسته نویسندگانی است که مسیر عرفانی را به مثابه مجموعه‌ای از مراحل کمابیش متمایز تحول (منازل و مقامات)، یا توالی رسیدن به مراحل بالا و بالاتر هوشیاری و فهم دینی پذیرفته است. مانند بسیاری دیگر از نویسندگان که برای پیشرفت عرفانی برنامه‌هایی (ساختاری) را مطرح کرده‌اند، جان تأکید می‌کند که ذکر چنین مراحل برای تجربه، فقط نشان‌دهنده تعمیمی گسترده و برنامه‌ای ناپیوسته است؛ مراتب، در هم می‌آمیزند یا در یکدیگر ادغام می‌شوند، پس منظور جان، این نیست که تجربه‌های عرفانی، الا و لابد در توالی و سیر انعطاف‌ناپذیری قرار می‌گیرند. جان مراحل سه‌گانه کلاسیک در عرفان کاتولیک (تطهیر، مراقبه و وحدت) را در آنچه او شبانگاه احساس یا شبانگاه روح می‌نامد به کار می‌گیرد.^۴ در اینجا، به‌ویژه، باید بر روی این «شب‌ها»ی جان متمرکز شویم.

اینها هنگامه رنج هولناک معنوی و زمان ابتلا و آزمایش را نشان می‌دهند. روح از سترون بودن رنج می‌برد و نمی‌تواند تسلماً و شیرینی‌ای را که باید در امور معنوی داشته باشد، چندان بیابد. با این احساس که خداوند رهاش کرده است، خود را عمیقاً تهی می‌یابد، هم از درد جانکاه جدایی و هم از درد بی‌ارزشی خودش، رنجور می‌شود. احساس او با شدت در جریان است و همان دم دردمندانه به بی‌کفایتی‌ها و شرارت‌های خودش آگاهی دارد. ظواهر دنیوی و احساسات بیرونی نیز هیچ لذتی در او نمی‌آفرینند، احساس گم‌شدگی، حیرت در تاریکی، ناتوانی از یافتن ثبات و شادمانی‌ای نه در این جهان و نه در جهان دیگر، روحش را فرا می‌گیرد. این شبانگاهان احساس و روح، فرآیندهای تطهیرند که در نهایت به معرفتی عمیق‌تر از خداوند رهنمون می‌شوند؛ روح با ابتلائات و رنج‌هایش که تا نزدیکی نقطه فروپاشی ادامه می‌یافته است، آزموده شده؛ تا آنجا که بحران و مصیبتی که نازل شده است، عارف را از فراز مرزها به مرحله‌ای عالی‌تر از درک دینی منتقل خواهد کرد.

چنان‌که گفته شد، این دو گونه «شب» در تأثیر عمومی‌شان بسیار شبیه هم‌اند، اما چون در شب احساس، شبی که پس از تصفیه (تخلیه) و قبل از تأمل (مراقبه) می‌رسد، احساسات و تصورات، تصفیه شده‌اند، در شبانگاه روح، بعد از تأمل و قبل از وحدت، «بالاترین استعدادها» که درک، حافظه و اراده‌اند، این فرآیند تطهیر را بر عهده می‌گیرند. این شبانگاهان، فرآیندهای انتقال‌اند از یک شکل هوشیاری روحانی به شکلی دیگر، عملیات بزرگ و طاقت‌فرسای تعدیل بین گرایش‌های گوناگون عارف. نزاعی درونی در حال شکل‌گیری است، بین زندگی محدود انسانی و زندگی برتری که خدایی است. عارف باید از خویشتن محدود خود با همه آرزوها و حالت‌های لذت‌جویانه اما حقیرش بمیرد تا در خداوند تولدی دوباره یابد. در حقیقت، به گفته جان، درد شبانگاه شبیه مردن است و روح وقتی دگرگون شده است که از مرگی که در آن می‌زید، مرده باشد.^۵

حال می‌توانیم به نکته جالبی راجع به بررسی‌های ویکتور ترنر اشاره کنیم. ترنر، به عنوان انسان‌شناسی که فعالیت‌های آیینی (مراسم مذهبی) را بررسی می‌کند، به‌ویژه متعلق به دمبوی زامبیای شمال غربی، بر اساس رشته تخصصی‌اش و بر اساس جست‌وجوهای اولیه ون جنپ (Van Gennep) و دیگران درباره آیین عبور، مفهومی را که او «در مرز بودن» می‌نامید و تا به حال در میان عموم محققان ادیان علاقه چشمگیری به خود جلب کرده است، ساخت و پرداخت. به نظر ترنر، در آیین‌هایی که او بررسی کرد، مردم یا موضوعاتی که نقش کلیدی ایفا می‌کنند، در موقعیتی مرزی (liminal) قرار دارند که آنها را در مرزهای نظام طبقه‌بندی شده هنجار در فرهنگِ خاصشان، به خودنگه‌داری یا سقوط سوق می‌دهد. آنها «بینابین و در میان» (betwixt and between) موقعیت‌ها و اوضاع و احوال متداولی هستند که ساختارهای اجتماعی یا قراردادهای عقلانی (اعتبار عقلا) مقرر داشته‌اند؛ مفهومی که، به گمان من، از چگونگی زندگی در اتصال با دو دنیایی که در تجربه‌های محل بحث ما نمایان‌اند پرده برمی‌دارد؛ با اشاره به همراهی‌ای که در صدای دوگانه احساساتشان (غم و لذت، آنچنان که به‌اختصار توضیح داده خواهد شد) و نیز در چارچوب دوقطبی سنت دینی‌شان (این جهان / آن جهان؛ فناپذیری / ابدیت؛ انسانیت / خدا) وجود دارد.

احتمالاً باید نتیجه‌گیری خاص ترنر را درباره دمبو (Ndembu) کنار بگذاریم، آنجا که او علاوه بر این، در صدد اثبات «در مرز بودن» به عنوان مفهومی مهم برای مطالعه دین به طور کلی و نه فقط در خصوص آیین و مراسمی است. او ویژگی‌های نمونه‌وار متنوعی را از کسانی که در موقعیت «مرزی» قرار دارند، برمی‌شمرد که البته چنان‌که خواهیم رسید، برخی از آنها با شواهد به‌دست‌آمده از عارفان محل بحث در این نوشتار، متناظر به نظر می‌آیند. فعلاً فقط به این اکتفا می‌کنیم که موقعیت مرزی، آن‌گونه که ترنر توصیف کرده است، مکرراً با مرگ و تاریکی، به عنوان ابتلائات معنوی «جان» پیوند می‌یابد؛ و این افراد در موقعیت مرزی، غالباً چنین ویژگی‌هایی را از خود بروز می‌دهند: فروتنی، پذیرش رنج، تعبد فراگیر به فرمان‌های دینی، کناره‌گیری از هنجارها و نقش‌های اجتماعی موجود در فرهنگشان، فرو نهادن هر گونه تمایز و موقعیت دنیوی در پی تمنای سادگی و برابری، و در نهایت، رد تمکن، امتیازات، لذات مادی و جنسی.

همه این ویژگی‌های شخصیتی در سنت رهبانیت مسیحی برجسته است، به گونه‌ای که ترنر در بحث خودش متذکر می‌شود که این نهادینه‌سازی مفهوم «در مرز بودن» (liminality) آنچنان که در مسلک رهبانیت و درویشی مسیحی شرح داده شده، در جای دیگری از دنیای وسیع ادیان به این روشنی محل توجه قرار نگرفته و تعریف نشده است (Turner, 1969: 107). او در ادامه اصطلاح «کامیونیتاس» (communitas) را برای اشاره به «در مرز بودن نهادینه‌شده» یا تلاش برای ساختن اجتماعی از اشخاصی که با تجربه مرزی به یکدیگر پیوسته‌اند، به کار می‌برد.

تصور جان از مسیر معنوی به صورتی تأثیرگذار در شعر «سرود معنوی» او تصویر شده است؛ شعری که از زبان و تصویرپردازی غزل‌غزل‌های سلیمان بهره برده است تا جست‌وجو و طلب عروس (روح) را در پی داماد الهی‌اش بازگو کند. ما بسیار خوش‌اقبالیم که جان، خودش بر اشعار اصلی‌اش تفاسیر بلندی نوشت که در آنها با جزئیات دقیق نشان می‌دهد که چگونه تمثیل‌های استفاده‌شده، مراحل زندگی عرفانی را ترسیم می‌کنند. او می‌گوید «سرود معنوی» با دوره کامل مسیر عرفانی سر و کار دارد. در هر حال، دغدغه اصلی ما در اینجا ابعادی از شعر او است که به «دو شبانگاه» و تجربه‌های مرتبط با فراق از خدا می‌پردازد؛ آنچنان که خواهیم دید، از آنجا که مراحل

تجربه عرفانی در طرح جان، در یکدیگر ادغام می‌شوند، در واقع، تجربهٔ این «شب‌ها» و «فراق»، در طول مسیر کمابیش ادامه می‌یابند. در مطلع شعر، روح، در اشتیاق وحدت با داماد است؛ او با تیر عشق مجروح شده است (نمادی که انعکاس آن را در نوشته‌های ترزا و عارفان بهکتی خواهیم یافت) و به درگاه داماد ناله سر می‌دهد تا این راز را برایش بگشاید که چگونه می‌تواند او را بیابد:

کجا پنهان شده‌ای

ای محبوب من! مرا به حال مویه رها کردی

گریختی چون گوزن

پس از آنکه مرا مجروح ساختی

از خواندن تو دست کشیدم و تو از دست رفته بودی (*The Spiritual Canticle*, v. 1, in: *The*)

(*Collected Works of St John of the Cross*, 1966: 410).

شماری از ابیاتی که به دنبال می‌آید توضیح می‌دهد که چگونه «عروس»، داماد را با همهٔ قوای درونی‌اش و با کمک فرشتگان میانجی که به ترتیب نقش چوپانان و نگاهبانان گوسفندان به آنها داده شده، جست‌وجو می‌کند، او پرهیزگاری را، جلوه‌گر در «رفتن به کوهستان‌ها و اعمال معنوی (سفر به سوی آب‌ها)» ترویج می‌دهد؛ اغواگری‌های دنیا (جانوران وحشی) را نادیده می‌انگارد و لذت‌ها و خوشی‌های قلمرو مادی را از خود دریغ می‌دارد (پرهیز از کندن گل‌های کنار جاده). اگرچه قادر است نشانه‌های جمال محبوب را در جهان طبیعت که خود او خلق کرده، ببیند اما امکان ندارد دیدن چهرهٔ خود او را با هیچ چیز دیگری جایگزین کند. خیلی زود درمی‌یابد که هیچ چیز، کمتر از حضور محبوب، برایش راضی‌کننده نیست؛ قدرت دیدن پیامبران (نشانه‌های خداوند در دنیای اجسام) فقط رنج «فراق عاشقانه» را افزون می‌کند:

آه! چه کسی مرا درمان تواند کرد [جز تو]؟

خودت را، یکباره به من عطا کن

و بیش از این برایم نفرست

پیامبری که

با من از آنچه می‌خواهم سخن نتواند گفت.

همهٔ خادمان با من سخن می‌گویند
 از رحمت بی‌شمار تو؛
 و فقط مجروح تر و مجروح ترم می‌سازند،
 و چیزی در من می‌میرد
 من از نجوای آنها چیزی نمی‌دانم.

اما ای عمر! تو چگونه پابرجا مانده‌ای؟
 از زندگی تهی است جایی که تو در آن زندگی می‌کنی
 خدنگ‌های مرگ آورند
 آنچه تو دریافت می‌کنی
 از تصور محبوب

چرا پس از مجروح ساختن
 این قلب را، شفا نداده‌ای
 و چرا پس از ربودن آن
 چنین به حال خود رهاش کرده‌ای
 و طعمهٔ گرفتار را از جای به در نبردی؟ (Ibid., vv. 6-9, Stuart).

در اینجا، نوع تجربه و نمادپردازی جان، بسیار شبیه آن چیزی است که در اشعار بهکتی به کار رفته تا عرفان جاری در «فراق عاشقانه» را شرح دهد. مانند همین اشعاری که دیدیم، او از نمادپردازی احساسی رایج در اشعار عاشقانه غیرقدسی عصر خودش استفاده کرده و البته آرایه‌ها و سبک خود را با مضمون معنوی هماهنگ ساخته است (این کار در اسپانیایی به الهی‌سازی (divinizacion) مشهور است).

جان دربارهٔ اشعار بالا توضیح داده است که روح به این دلیل از غیبت خداوند با این رنج منحصر به فرد شکوه می‌کند که او هر آنچه را به این دنیا مربوط بوده، به سبب اشتیاقی که به وحدت داشته، ترک کرده است؛ با این حال، باید باز هم احساس فاصله از خدا را تحمل کند (St John's commentary, Stuart, 1974: 149). دوباره شاهدیم که در چنین موقعیتی، روح قادر نیست هیچ آرامشی و جایی برای آسودن در هیچ یک از دو جهان بیابد.

قلب قادر نیست در آرامش بیاساید بی‌آنکه از برخی امور برخوردار باشد، و وقتی تعلقات او جای گرفتند (یعنی در خداوند)، او دیگر نه صاحب خویش است و نه هیچ چیز دیگر؛ نه کاملاً از آنچه دوست دارد بهره‌مند است. در این مرحله، متناسب با کاستی‌اش در مانده خواهد بود تا وقتی که داشتن را تجربه کند و به رضایت برسد؛ تا آن زمان، روح چونان ظرفی خالی، در انتظار پُر شدن است، چونان گرسنه‌ای در اشتیاق غذا و فردی بیمار در جست‌وجوی سلامتی و چونان انسانی معلق در هوا بی‌آنکه چیزی پاهای او را نگه داشته باشد (ibid., p. 154).

مقایسه کنید با گفتار سنت ترزا که در آن عارف شبیه فردی است که در هوا معلق است، ناتوان از آسودن نه در زمین و نه در آسمان؛ تصویرپردازی روشنی از سرشت بینابینی موقعیت مرزی.

جان از جزئیات شب تاریک با تعبیر «آتشی درونی» سخن می‌گوید که روح را می‌پالاید، تطهیر می‌کند و متحول می‌سازد تا آنجا که روح چونان طلا در کوره آتش پالوده می‌گردد (Steuart, 1974: 116ff). او می‌افزاید که «... وقتی روح در آتش عشق گرفتار است ... چنان احساسی خواهد داشت که اگر اسرافیل با درفشی آتشین به او - که اکنون چون زغالی افروخته بلکه سراسر شعله‌ور است - زده بود و او را کاملاً سوزانده بود، می‌داشت. وقتی درفش آتشین به این ترتیب او را لمس کرده، روح احساس می‌کند که جراحی که او دریافت کرده است، فراتر از هر تصور و پنداری، لذت‌بخش است ... روح در این حال، خویش را چون دریای بی‌کران آتش نظاره می‌کند (Ibid., p. 120).

باید به این نکته اشاره کنم که به هیچ وجه قصد ندارم عرفان خداپاوارانه را خالی از احساس لذت تلقی کنم یا آن را به دلیل فشار و رنجی که به نمایش گذاشته، عرفانی بی‌جهت بدبینانه معرفی کنم. وانگهی به گونه‌ای تناقض‌آمیز، در خود رنج، لذتی نهفته است؛ «شب» فرآیندی سراسر منفی نیست، چراکه در عین حال، نور هدایتگر نیز هست، عارفان می‌گویند اگر بیاموزیم که رنج‌هایمان را بپذیریم و خویش را از همه تعلقات دنیوی مان تهی کنیم، که از اتفاق، این هر دو را، ترنر حالت‌های موقعیت مرزی می‌داند، در خواهیم یافت که رنج‌هایمان به لذت و عشق مبدل شده‌اند، و از حیاتِ الهی سرشار

شده‌ایم. این کاملاً جدای از این حقیقت است که عارف لحظات تجربه وحدت را وقتی به دست می‌آورد که این رنج زندگی در میانه دو جهان بالا گرفته است و دو جهان، به طور خلاصه یکی به نظر می‌رسند، آنچنان که عارف در تعمق خویش، وارد مشارکت با خدا می‌شود. اما به نظرم می‌آید بسیاری از مطالعات عرفانی گذشته، اغلب صرفاً بر هدف نهایی متمرکز شده‌اند، یعنی اوج تجربه عرفانی، مقام وحدت، و لذت و سعادت دینی‌ای که با آن همراه است.

صرفاً جهت ایجاد تعادل، یادآوری این نکته مهم است که در انواع معینی از عرفان، احساس رنج و جدایی از پروردگار، برجستگی یکسانی دارند، بله، در آثار جان، شب هیچ‌گاه واقعاً به پایان نمی‌رسد؛ شخص تقریباً در آغاز زندگی معنوی، قدم در آن می‌گذارد و دیگر هیچ‌گاه واقعاً از آن بیرون نمی‌آید، هرچند برای وقتی که رنج‌ها، صرفاً متناوب شده‌اند (و به تکرار افتاده‌اند)، لحظات استراحتی نیز وجود دارد. ابتلائات روح، هرگز کاملاً متوقف نمی‌شوند؛ بلکه فقط صورت‌های مختلفی برای بازپدیدارشدن به خود می‌گیرند. به علاوه، چون با عمق بیشتری در مسیر عرفانی پیش می‌رویم، از کوتاهی‌ها و نارسایی‌های خودمان آگاهی می‌یابیم و ابتلائات و امتحانات، سخت‌تر و مشکل‌تر به ما رو می‌آورند. شب تمام نمی‌شود تا وقتی که روح به طور کامل به وحدت با خداوند برسد؛ اما سنت جان، به عنوان شخصی مسیحی، این وحدت کامل تمام‌عیار را در این زندگی زمینی دسترس‌ناپذیر نگه می‌دارد و به زندگی‌ای که در جهان دیگر خواهد آمد اختصاص می‌دهد. این باور الاهیاتی که ما هرگز نمی‌توانیم کاملاً خدا را بشناسیم، در ساختمان این نوع عرفان، نقش حیاتی دارد. کشمکش بین این دنیا و دنیای دیگر کمابیش برقرار است.^۶

ترزا (۱۵۱۵-۱۵۸۲ م.)، برخلاف جان، دانش الاهیات نیاموخته بود و نوشته‌هایش نمایانگر نوعی سادگی سرراست و شوخ‌طبعی فروتنانه و خالی از تکلف است. از جهات مختلف، او با شخصیتی کاملاً متفاوت با جان ظاهر می‌شود، و با این حال، او نیز از درازای رنج موجود در حیات عارفانه و از پریشانی و سردرگمی مهیبی سخن می‌گوید که روح احساس می‌کند، آنچنان که گویا در اشتیاق به چیزهای زمینی و عشق شعله‌ورش به خدا متلاشی شده است؛ و همانند جان، ترزا اغلب از تشبیهاتی

که یادآور غزلِ غزل‌ها است استفاده می‌کند، یا در توصیف نکته‌ای به کتاب مقدس ارجاع می‌دهد. در هر حال شاید حتی فراتر از اینکه جان در نوشته‌هایش ترزا را به عنوان نمونه در نظر داشته است، آموزه‌های ترزا، لحن احساسیِ دوپهلویی را از رنجی که برای خدا است، پیش نهد، این همان فراق عاشقانه است و عناصر هر دو، رنج و لذت، را در بر دارد. در واقع، ترزا مانند بسیاری از عارفان مسیحی، رنج را چیزی می‌دید که باید در آغوش گرفته شود، چراکه رنج راهی برای پیروی از مسیح است، و چیزی که باید ارجمند شمرده شود، زیرا رنج به ما نشان می‌دهد که خداوند درون ما حضور دارد.

داستانی ساختگی را به یاد دارم دربارهٔ ترزا که هم این اعتقاد و هم آن احساس شوخ‌طبعی او را به تصویر می‌کشد. ترزا، در دوره‌ای از رنج معنوی شدید و آزدگی‌های بی‌پایان دنیوی، که فراتر از نظام کارملیتی او جریان داشت، یک روز در حال سفر، ناگهان در گودال آبی افتاد و سر تا پایش از گل‌ولای پوشیده شد؛ بدون شک، احساسی که به او دست داد در هیچ آزار دیگری سابقه نداشت، این آخرین گاه بود (کنایه از آخرین خرده‌چیزی که مقاومت را در هم می‌شکند). در این هنگام ناگهان ندایی الهی با او سخن گفت: «ای ترزا! نمی‌دانی که این شیوهٔ رفتار ما است با دوستانمان؟» و او در مقابل جواب داد: «خوبه، با این حساب، اصلاً عجیب نیست که تو دوستان چندانی نداری، هست؟».

ارتباط ویژه‌ای که ترزا با بحث ما دارد، مرحله‌ای از سلوک معنوی، شبیه شب تاریک جان است که ترزا آن را توصیف کرده، و «درد حق» یا «زخم عشق» می‌نامد. شعور پرشوری راجع به جدایی از خداوند در میان است که با عشق و اشتیاقی عظیم‌تر به آن ذات مقدس ترکیب شده است و پریشانی و نگرانی درونی را رقم می‌زند؛ دردی تلخ و شیرین از عشق سیری‌ناپذیر؛ ترزا از هدیه‌ای سخن می‌گوید که به اعماق وجود ما می‌رسد و انگار که روح را از هم می‌پاشاند و «به ذرات پراکنده تبدیل می‌کند» (T p. 57). همچون شب تاریک جان، این زمانی است برای تطهیر و خالص‌سازی به وسیلهٔ رنج. و باز همانند جان و بسیاری دیگر از عارفان، ترزا از تجربهٔ خویش با تعبیر سوختن آتش درون که نفس را می‌پالاید و مهذب می‌کند، سخن می‌راند و می‌گوید:

«روح در خلال رنج پالایش می‌شود، چونان طلا در کوره آتش» (Life, XXX, in: *The*)
 .(Complete Works of St Teresa of Jesus, 1946, I, pp. 199, 200, 203

نمی‌دانم، آیا خداوند را می‌توان چون آتشدانی فروزان توصیف کرد که از آن، بارقه‌ها می‌جهند و روح را به گونه‌ای لمس کند که قادر باشد حرارت سوزان آتش را حس کند ... اگرچه گاه این تجربه مدت مدیدی به طول می‌انجامد، می‌رود و باز برمی‌گردد، و خلاصه، هرگز همیشگی نیست و به همین دلیل هرگز روح را کاملاً روشن نمی‌کند (آنچنان که از هر جهت آن را در بر بگیرد و تماماً با خداوند یگانه کند)؛ چراکه دقیقاً وقتی که روح نزدیک است که یکسره آتش بگیرد، جرقه‌ها فرو می‌نشینند و روح را در این اشتیاق که یک بار دیگر این درد عشق را بچشد ترک می‌کنند ... (T p. 77).

ترزا، همچنین از قلبی سخن می‌گوید که با تیر یا نیزه‌ای آتشین سوراخ می‌شود. او به طور خاص، تصویری شدید از فرشته‌ای دارد که صورتش سراسر شعله‌ور است و همان اسرافیلِ جان را با درفش سوزانش به یاد می‌آورد:

در دستان او نیزه طلایی درازی را می‌بینم که در انتهای نوک آهنینش گویا نقطه‌ای از آتش باشد. به نظر رسید با آن قلب مرا بارها سوراخ کرد تا آنجا که در اعماق بدنم فرو رفت. وقتی آن را بیرون کشید، فکر کردم دارد احشاء درونم را با آن نیزه بیرون می‌کشد و سپس مرا کاملاً شعله‌ور با عشقی عظیم به خداوند رها کرد (Ibid., I, pp. 92-3).

به خاطر این تصویر، ترزا اغلب در حالت خلسه به همراه فرشته‌ای که مشغول سوراخ کردن قلب او با تیر یا نیزه است، نشان داده می‌شود، مثلاً در مجسمه ورنینی (Vernini)^۷ «وجد سنت ترزا». ترزا می‌گوید: روح، زخمی شده است از عشق به همسرش (T p. 69)؛ ... او ... با لذت تمام، به زخم برداشتنش آگاه است ... مطمئن است که این تجربه‌ای بر لبه پرتگاه (پرمخاطره) است و می‌تواند مسرت‌زا باشد اگر هیچ‌گاه از این جراحت سلامت نیابد، با کلمات عاشقانه و حتی ناله‌های بلند به همسرش شکوه می‌کند، در حالی که نمی‌تواند به خودش کمک کند، برای اینکه، درمی‌یابد که او حاضر است اما

نمی‌خواهد خود را به گونه‌ای آشکار کند که اجازه لذت‌بردن را به او بدهد، و این اندوهی است بزرگ اگرچه شیرین و لذت‌بخش است ... (T p. 76). احساس دوگانه غم و شادی اینجا محل توجه است. ترزا می‌گوید این پریشانی و اندوه ... ظاهراً در خود احشاء درونی (مربوط به روح) فرو می‌روند؛ و ... آن وقت او که روح را مجروح ساخته، تیر را بیرون می‌کشد، ظاهراً احشاء درونی به همراه آن بیرون می‌آیند، پس این عشق را با تمام وجود درک می‌کند (T p. 77). تیر آتشین ... «زخمی عمیق بر جا می‌گذارد، به گمانم، نه در هیچ جایی که درد فیزیکی و جسمی بتواند محسوس باشد، بلکه در اختصاصی‌ترین اعماق روح. به‌سرعت می‌گذرد، مثل برق آذرخش و هر چیزی را در طبیعت مادی ما، چونان گردی ناچیز بر جا می‌گذارد» (T p. 124).



در این مرحله از زندگی معنوی است که ترزا می‌گوید عارف مثل فردی معلق در هوا است، نه می‌تواند پایین بیاید و در زمین آرام بگیرد و نه می‌تواند به سوی آسمان بالا برود، او در جایی دیگر این تجربه زندگی بین دو جهان را شرح می‌دهد و نیز این احساس همراه آن را که از پیدا کردن دافعه‌ای در هر کدام از این دو ناتوان است. وی از تشبیه کرم ابریشمی استفاده می‌کند که در حال تبدیل شدن به پروانه است تا رخ دادن مرگ معنوی را برای من پیشین و پیوندهایی که با امور زمینی و اراده شخصی دارد توضیح دهد، و نیز ظهور ناگهانی روح تبدیل یافته را، اما پروانه وقتی از پيله اش بیرون آمده است، «نمی‌داند کجا ساکن شود و در آنجا منزل بگیرد ... هر چیزی که در زمین می‌بیند، ناامیدانه ترک می‌گوید» (T p. 55). راحتی‌های زمینی او را تسلا نمی‌بخشد؛ در واقع، اینها فقط رنج روحی‌اش را بیشتر می‌کنند. هنوز هیچ آسایشی نیست که بتواند به آن دست یابد، چه از عبادت یا از زندگی درونی روح در محضر خداوند، زیرا «هر چه او (روح) بتواند برای خدا انجام دهد، در مقایسه با اشتیاق و آرزویش ناچیز به نظرش می‌آید» (T p. 55). «همه چیز او را ملول می‌سازد ... نمی‌تواند آرامشی حقیقی در مخلوقات بیابد ... همچنان که این پروانه کوچک نسبت به آنچه در زمین است، احساس بیگانگی دارد، او باید در جست‌وجوی سکونتگاهی تازه باشد. اما مخلوق ناچیز تهی دست، کجا خواهد رفت؟» (T p. 56). عارف، اکنون در تنهایی عجیب (نامأنوس) فرو رفته است، چراکه در تمام زمین هیچ مخلوقی نیست که بتواند همدمی برای او باشد ...» (T p. 125)؛ افراد دیگر و همه موجودات زمینی، به نظر «شبه سایه‌اند» (T p. 127).

ترزا می‌گوید این وضعیت، خطر مرگ فیزیکی را در بر دارد (T p. 25)، اما چه به این حرف باور داشته باشیم یا نه، قطعاً شدت مرگ معنوی در محدودیت خودخواسته عارف می‌تواند چندان باشد که برای فرد احساس کسی را ایجاد کند که نزدیک مرگ فیزیکی است. روح، همچنین، در این هنگام کشش‌های بسیار به مرگ واقعی دارد، چراکه او تا حد بسیار در فکر رسیدن به وحدت کامل با خداوند است و هنوز می‌داند که این آرزو هرگز نمی‌تواند در این دنیا به دست آید (T p. 97). هرچند ترزا از تجربه‌های وحدت‌سازی سخن می‌گوید که عارف ممکن است به طور مختصر، جایی که در هنگام هوشیاریِ الهی‌اش به نظر می‌رسد واقعیت الهی با دنیای مادی یکی شده‌اند، احساس

لذت و خوشی کند. البته ترزا، مانند جان، این را در جای خود نگه می‌دارد که ما نمی‌توانیم در این دنیا کاملاً خدا را درک کنیم و شکوه و عظمت الهی با بیچارگی‌ای که ما داریم و با گناه، پیوسته در تضاد است. انجذاب دائمی در خداوند در این دنیا ممکن نیست (T p. 31). «... باید صلیب‌ها را به هر طریق در تمام زندگی به دوش کشید. و اگر کسی به من بگوید که بعد از رسیدن به این مرحله (وحدت) در آرامش و لذتی مدام، خوش بوده است، باید بگویم او هرگز به این مرحله نرسیده بوده...» (T p. 5) «با اینکه ارواح فرشته‌گون، از هر چیز جسمانی آزادند، ممکن است برای همیشه دچار آتش عشق باشند، چنین چیزی برای کسانی از ما که در این جسم فناپذیر به سر می‌بریم امکان‌پذیر نیست» (T p. 104). شاید در نظر ترزا، درد جدایی از خدا و تعلقی که به خداوند ایجاد شده است، در صورتی که عشق ما خالی از انانیت و سرشار از فروتنی باشد، ضروری به حساب بیایند؛ چراکه تجربه فراق عاشقانه، ما را به این نتیجه می‌رساند که بدون خدا قادر به هیچ کاری نیستیم (T pp. 74, 115).^۸

این احساس ناچیزبودن و بی‌باوری موجود در روح تجسم‌یافته، در اشعار بهکتی نیز محل تأکید است. موقعیت دینی جنبش‌های متنوع بهکتی که از قرن ششم میلادی به بعد در هند سر بر آوردند بر جدایی بین سالک و خدا تأکید می‌کنند، درست در مقابل مکتب ادویته. در بهکتی، روح انسانی ناتوان از درک کامل خداوند دیده شده است و شهود خداوند در این زندگی زمینی لزوماً ناقص خواهد بود. بر همین اساس، تأکیدی فوق‌العاده بر عشق، فداکاری، وجد، پرستش، و بر فیض خدای متعین وجود دارد. عارف خود را در رابطه‌ای شورانگیز می‌افکند، و با اعتمادی کامل خود را به خدا واگذار می‌کند.

در شعرهای بهکتی تصویری که به آن علاقه دارند همین فراق عاشقانه است، با استفاده وسیع از استعاره‌های رمانتیک و جنسی. عارفان بهکتی صورت‌های ظاهری و مراسم سفت و سخت مذهبی را در زمان خود رد کردند، در حالی که به جای آن بر خلوص درونی، فداکاری و تجربه دینی شخصی تأکید می‌کردند. آنها همچنین نظام کاستی را رد می‌کردند در حالی که راه فداکاری را برای همه و فارغ از زمینه اجتماعی ممکن می‌دانستند. تأکید بر تجربه فوری و غیرارادی، رد هنجارهای دینی و اجتماعی

پذیرفته شده، انکار تمایز، ازدواج، نهاد خانواده و هر گونه توجه به موقعیت اجتماعی، که در بسیاری از اشعار بهکتی نمایان است، همگی را ترنر به عنوان ویژگی‌های نمونه‌وار برای عارفان در موقعیت «در مرز بودن» برشمرده است. دقیقاً، رامانوجا در تحلیلش بر ویرۀ شیوۀها بعضی از اصطلاح‌پردازی‌های ترنر را اخذ می‌کند، با ذکر این نکته که نظام رسمی دینی می‌کوشد جهان را پیش‌بینی‌پذیر و امن کند، نزد شاعران ویرۀ سیوه، زندگی دینی یعنی «تماشای بی‌واسطه»، پیش‌بینی‌ناپذیر، بدون قید و بند، و در نتیجه نمونه‌ای از وضعیت «ضدساختار» در گونه‌شناسی ترنر (Ramanujan, 1978: 29-35, 51).

دقیقاً همچنان که عارفان بهکتی مفاهیم نظام کاستی را منکر شدند، ترزا در پی‌ریزی گروه خود (کارملیتی‌های پابره‌نه) از فقدان موقعیت‌های سلسله‌مراتبی حمایت می‌کند، همان چیزی که ترنر آن را مشخصه دیگری برای «در مرز بودن» می‌یابد، چنان‌که به عنوان نقطه‌ای مطلوب برای ترزا: او هیچ فرصتی برای توجه به افتخارات آبا-اجدادی و شرف خونی (فامیلی) (limpieza de sangre) که در اسپانیای زمان او به نسبت‌هایی عقده‌ای تبدیل شده بودند، نداشت. پوچی‌های افتخار دنیوی (fama) و حقارت‌های رسم و احترام اجتماعی را باید پیروان مکتب او به دغدغه‌ای معطوف به ارزش معنوی واقعی و تساوی همگانی در پیشگاه خداوند ارتقا دهند.

قبل از آنکه به بحثمان درباره‌ی عارفان بهکتی ادامه دهیم، باید متذکر شد که تمایل ما به دوپاره‌دیدن عالم (دو جهان متفاوت) خاص فرهنگ ما است و بر دوگانه مسیحی و دستورالعمل‌های مسیحی و افلاطونی استوار است، و این الگو معمولاً با این کیهان‌شناسی سنتی هندی که بسته به هر متن، گاه از سه و گاه از هفت و شمار دیگری از عوالم سخن می‌گوید، متناظر نیست. اما با توجه به هدفی که در اینجا دنبال می‌کنیم، به نظر من می‌رسد که اجازه داریم به سخن گفتن از «این دنیا» و «دنیای دیگر» به عنوان شیوۀ ابداعی ادامه دهیم، تا ببایم که شاعران بهکتی مکرراً تضادی را بیان می‌کنند واقع در میان دو مرتبه از هستی، این جهان (سمساره) و جهانی دیگر، جهان آزادی معنوی و اتحاد با خداوند (نک: BU 4.3.9؛ این شخص دو حال (و حالت هوشیاری) دارد، آنی که به این جهان و آنی که به جهان دیگر تعلق دارد) (Zahner, 1979). مثلاً مهادوی (۱۱۳۰-۱۱۶۰ م.)، یکی از اعضای جنبش بهکتی ویرۀ سیوه یا لینگایته که در قرن

دهم ظهور کرد و پاکبازان آن مجموعه‌ای از اشعار بزمی را در توصیف پاکبازی‌شان با شیوا بر جای گذاشتند، بانگ می‌زند:

شوهر در اندرون
و معشوق بیرون
هر دو را من نتوانم پیش برد
این جهان
و جهانی دیگر
ناتوان از پیش‌بردن هر دو.

گفته شده که مهادوی برخلاف خواستش ازدواج کرده بود. اشعارش کاملاً سرشار است از ارجاع به تقابل بین انسان و عشق الاهی. از کودکی، عشقش فقط به شیوا تعلق داشت در تجسم «چنّا مالیک آرجونا»، «پروردگار من سپید چون یاسمن»، که در اشعارش او را گاهی به عنوان عشق ممنوعه‌اش و گاه تنها همسر واقعی‌اش، به نمایش گذاشته است. در شعر دیگری می‌گوید عاشق فرد زیبایی شده که نه فرسودگی می‌شناسد و نه مرگ، کسی که نه شکل دارد و نه صورت، و به نحو قاطعی دعوت می‌کند که همه شوهران زمینی که در معرض مرگ و زوال‌اند، در آتش آشپزخانه افکنده شوند.

مهادوی در سنین آغازین زندگی‌اش دل از اجتماع برید و چونان زاهدی خانه‌به‌دوش (موقعیتی مرزی) آواره شد تا تمام وجودش را به عشق شیوا اختصاص دهد. شاید بتوان گم‌گشتگی در زندگی را در فصل مشترک کلمات در سطرهای پایانی شعر بعدی او یافت:

ای مادر! من سوختم
در آتشی بدون شعله
مادر! من درد کشیدم
از جراحی بدون خونریزی
مادر من دچار تلاطمی شدم
که هیچ لذتی در آن نیست:

عشق پروردگارم، سپید چون یاسمن
من در جهان‌هایی بی‌شبهت به هم، آواره شدم (SS p. 121).

«آتش بی‌شعله» و «جراحت بدون خونریزی» متناظرهای خود را در آتش تطهیرکننده^۹
درونی و تیر و نیزه آتشین ترزا می‌یابند و قطعاً می‌توان مفاهیم نمادین بسیار گسترده^۹
عرفان فداکارانه را در پیوندی نزدیک با درد هجران عاشقانه، نمایان دید. این ابیات
مهادوی را نیز مقایسه کنید:

آن که زخم ندارد
از رنج جراحت
چه می‌داند؟

ای پروردگار، سپید چون یاسمن
تیغ عشقت، در تن من فرو رفت
و در آن شکست

من از درد به خود می‌پیچیدم ... (SS p. 138)

عشق مهادوی به شیوا پیوسته در تشبیهی حسی و خیالی بیان شده است:
به سوی من آی، ای مرد من، ای فرخنده‌بوی، زرین‌زینت و گران‌جامه. به‌راستی، آمدن تو
بازگشت زندگی من خواهد بود.

به تماشای جاده‌ها نشسته‌ام. سراسر مشتاق، در این امید که «چنا مالیک آرجونا» بازخواهد
گشت (Mahadevi in: Sreekantaiya, 1972: 39).

همچنین بن‌مایه فراق عاشقانه و بیماری عشق را به کار می‌برد:

در چهار قسمت روز
من برای تو اندوهگینم
در چهار قسمت شب
من دیوانه توام.
گمشده بر جای می‌مانم
بیمار تو، شب و روز

ای پروردگار، سپید چون یاسمن ... (Mahadevi in: SS p. 124).^۹

باساوانا، یکی دیگر از ویره‌سیوه‌ها، که هم سیاست‌مدار بود و هم عارف و لذا واقعاً زیستن در این دو جهان متفاوت را تجربه کرد، تنافی بین این دو جهان را در شعری بیان کرد که تشبیه سنتی هندو از زندگی در این جهان به دریایی طغیانگر (samsarasagara) را به تصویر می‌کشد:

یک سنگ آسیاب، آویخته از پا
یک تنه خشکیده درخت، آویخته از گردن
یکی نخواهد گذاشت که شناور باشم
و دیگری نمی‌گذارد که فرو روم
ای دشمن حقیقی زمان
ای پروردگار رودخانه‌های رودرو

مرا ورای این زندگی بر آب، جریان ده ... (Basavanna, ibid. p. 80; see also Ramanujan's note to)
(this poem, p. 189).

او در برابر شیوا عجز و لابه می‌کند:
چرا چرا مرا متولد ساختی؟
چنین بیچاره در این جهان
تبعیدشده از آن جهان دیگر (SS p. 7).

و در جای دیگر، خدایش را متهم می‌کند که زمین را از زیر پای کسی که از آسمان فرو افتاده برمی‌دارد (SS p. 62).

البته بهکتی (عشق) فقط متوجه شیوا نیست بلکه به ویشنو نیز معطوف است، و در طبیعی‌ترین حالت معطوف به تجسم آن در کریشنا است. ویشنوه بهکتی را، به بهترین شکل، میرا بای در بیان آورده است، کسی که شاهزاده‌ای راجپوت بوده و اینک قهرمان مردم است. او در قرن شانزدهم می‌زیست و مانند مهادوی ارزش‌های حاکم بر جامعه‌ای را انکار کرد که او را زاهدی دوره‌گرد تربیت کرده بود. و باز پاکبازی او در تشبیهی نفسانی از ازدواج عرفانی تصویر شده است:

در چشمان من ساکن شو، ای پسر ناندا؛ پیکرت افسونگر است، چهره‌ات
سیه‌فام و چشمانت درشت. چقدر زیبا می‌نماید گشودگی لب‌های شه‌دگون تو

... کمر بند زنگ‌های کوچک به دور کمرت و جواهرات دور بازوانت دلربا

جلوه می‌کنند و چه دلنشین صدا می‌دهند (Mira Bai in: Lajwanti Madan, 'Mira

'(Bai', 1972: 57).

تجربه خوش‌زیبایی کریشنا، چونان سَمسِلِسا (وحدت) در مقابل ویسلِسا (جدایی)، گاه به اندوه جدایی از او برمی‌گردد. آنچه آمد، مانند بسیاری از عبارات‌های دیگر در نوشته‌های میرا بای، در لحن و تأثیرشان شبیه غزل‌ها است که جان و ترزا نیز شدیداً تحت تأثیر آن بودند.

محبوب من، سراسر تابان و گلگون، در میان ده‌هزار نفر، قابل تشخیص است. سر او زر ناب؛ طره گیسویش پرپیچ و تاب، سیاه چون رنگ کلاغ. چشمانش به فاخته‌هایی می‌ماند در کنار چشمه آب، گویا در شیر شست‌وشو کرده باشند، در نهایت تناسب جای گرفته‌اند. گونه‌هایش چون زمین گیاهان معطر، ثمرشان بوی خوش است. لب‌هایش گل‌های سوسن‌اند، که از آن صمغ روان می‌چکد. بازوانش طلای مدورند، هماهنگ با جواهرات. بدنش شاهکاری از عاج است، با پوششی سخت از یاقوت‌ها.

میرا بای، همچنین، از فراق عاشقانه سخن می‌گوید و از بیماری عشق یا دیوانگی الهی که از حس پُرننگ حضور کریشنا ناشی شده است.

ای دوست، من دیوانه عشق توام، کسی اندوه مرا در نمی‌یابد. تنها آن که زخم خورده یا با این زخم سر و کار داشته باشد، زخم‌خورده را درک می‌کند. محبوب من در آسمان آرمیده است، من چه اقبالی برای دیدنش دارم؟ خردشده از درد، سرگردان بیشه‌ها. هیچ طبیعی نیافته‌ام. درد میرا فقط وقتی از میان خواهد رفت که خودِ محبوب (خداوند) طبیبش شود (Ibid.: 56-7).

و باز می‌توان آن را مقایسه کرد با غزل‌ها:

او را جست‌وجو نمودم، اما نیافتمش؛ او را خواندم، اما پاسخی نداد.

زیستن میان جهان‌ها: شعر بهکتی و عارفان کارملیت / ۱۲۹

پاسبانان وقتی که در شهر می‌گشتند، مرا یافتند؛ مرا زدند، مجروح ساختند، ردای مرا به سویی انداختند، این پاسبانان حصارها.

شما را سوگند می‌دهم، ای دختران اورشلیم، اگر محبوب مرا یافتید، به او بگویید که من از عشق او بیمار گشته‌ام (۵، ۶-۸).

جهت‌های عاطفیِ دوگانه در فراق عاشقانه، یعنی درد و لذت، در شعر بعدی میرا بای به‌خوبی نمود یافته است:

نادیدن تو

خار چشمان من است.

بعد از رفتن تو

آرامش از من رفت.

وقتی صدایی می‌شنوم

دلم می‌لرزد

اما همین درد نیز

دلنشین و خواستنی است ... (Mirá Bái in Songs of Krishna, 1978: 136).

و در غزل غزل‌ها می‌خوانیم:

من آرمیده بودم اما قلب من بیدار بود.

گوش بسپارا! محبوب من دارد در می‌زند ... (۵، ۲)

می‌توان شماری از همسانی‌های نزدیک را در نمادپردازی‌ها بین نوشته‌های میرا بای و ترزا و جان یافت. میرا بای از آتشی درونی سخن می‌گوید که از درد جدایی از خداوند برخاسته است (114: *The Devotional Poems of Mirabai*, 1980)، و مانند ترزا و جان، تجربه‌ی این آتش را با تیر عشقی که در قلب فرو می‌رود پیوند می‌دهد:

تیری از تیردان عشق

قلب مرا سوراخ نموده و به دیوانگی کشانده ...

شایام تیری پرتاب کرد

آن تیر تمام وجودم را درنوردید.

آتش اشتیاق

قلب مرا می سوزاند

و تمام تنم در عذاب است (Ibid.: 49 & 97).^{۱۱}

این تجربه و نمادگرایی را که در شکل‌های مشابه بیان شده است بسیاری دیگر از شاعران بهکتی نیز استفاده کرده‌اند.

ترنر، نظریه‌دور مرز بودن را با نظر به جنبش ویشنوه بهکتی بنگال محل بحث قرار داده است، با استنادی که در این باره به اثر دایموک دارد، کسی که نکات روشنگری را درباره‌ی این جنبش مطرح می‌کند. البته او از شاعران بهکتی‌ای که پیش‌تر درباره‌اش بحث شد متمایز است، با این حال بین آنها ارتباط نزدیکی وجود دارد. برای ویشنوه‌ها، «عشق راستین عشقی است که با فراق همراه است (فراق عاشقانه) ... در شعر عاشقانه، ابراز شده ... و در پس‌زمینه آن لذت یگانگی در جریان است ... شبیه مسیحیت ارتدوکس، ویشنوئیسم مدعی جدایی میان انسان و خدا است و آن را در اشعار عاشقانه نشان می‌دهد ... درد فراق عاشقانه (viraha) ... عنایتی نجات‌بخش است که ذهن را در خداوند جای می‌دهد ... مرد با طبیعت ذاتی‌اش مشتاق وحدت با خدا است، هرچند طبیعت متفاوت دو واقعیت، آن را ناممکن ساخته است» (Dimock, 1966: 61-2).

جنبش ویشنوه بنگالی نظریه‌بنیادین خود را بر بهگود پورانه استوار می‌کند که در آن زندگی کریشنا در شهر ورینداوانا، با جزئیات بومی پُررنگ و لعاب، توصیف، و به‌ویژه در عشق‌بازی‌اش با گویی‌ها (دختران گاوچران)، ریز به ریز توضیح داده می‌شود. نظریه ویشنوه، زنان را به دو دسته تقسیم می‌کند: سوکیه یا سویه (زنی که مال خودش است) و پاراکیه (زنی که مال دیگران است). در بهگود پورانه، گویی‌ها در دسته دوم‌اند؛ در تمام مدتی که در ازدواج مردان دیگر به سر می‌برند، از عشقشان به کریشنا سرمست‌اند، قضاوت اجتماعی را کنار گذاشته‌اند و فقط به مراقبت از پیمانشان با کریشنا می‌اندیشند. این فراق عاشقانه، که ترنر آن را هم‌الاهی و هم‌کمی نامشروع می‌نامد، با شرع و عشق زناشویی در تضاد است و طبق نظر ویشنوه‌ها، تنها شکلی از عشق است که می‌توان آن را در زمینه ارتباط بین انسان و خدا، «عشق راستین» نامید (جا دارد به تصویر مهادوی از شیوا به عنوان معشوق نامشروع و البته همچنان راستین و شوهری‌الاهی اشاره کرد و نیز جاگرفتن او در تضادهایی که میان انسان و معشوق‌الاهی وجود دارد). ترنر می‌گوید در این نقشه از

موجودات، ازدواج، ساختاری متضاد با «در مرز بودن» را نمایان می‌کند: دارایی شخصی یا «مالکیت» محبوب، در تضاد با وضعیت مرزی فراق عاشقانه است (Turner, 1969: 157-8).

الیاده، احتمالاً با اندیشیدن در خطوط مشابه، ملاحظه کرد که ارتباط پاراکلیایی (نامشروع)، گسستی را نمادپردازی می‌کند که «در هر تجربه‌ی اصیل دینی تحمیل می‌شود»؛ او در مقایسه می‌گوید: «نمادپردازی زناشویی در عرفان مسیحی، که مسیح در آن، نقش یک جزء از داماد را ایفا می‌کند، چندان بر ترک همه‌ی ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، آنچنان که عشق عرفانی اقتضا دارد، تأکید نمی‌کند». هرگز مطمئن نیستم که این درباره‌ی عارفان مسیحی منصفانه باشد، کسانی که در منظر من، به هیچ معنا، از تنش موجود بین اقتضائات تجربه‌های عرفانی‌شان و هنجارهای اجتماعی پذیرفته‌شده، بی‌اطلاع نیستند و حتی وقتی از نمادپردازی ازدواج عرفانی استفاده می‌کنند، به نظر می‌رسد کاملاً از گسستی که الیاده از آن سخن می‌گوید، آگاه باشند، و البته همچنان گمان می‌کنم که الیاده به قلب مسئله نزدیک‌تر است وقتی این نوع عشق را (خودبه‌خودی محض) می‌شمرد، عشقی که در لایلا (lila) تمثل می‌یابد (Eliade, 1973: 265). در عشق سواکیه، اشتیاقی به جلب رضایت خویش وجود دارد؛ فقط عشق پاراکلیایی است که عشق بی‌اختیار و خالی از خود را که فقط به سبب محبوب است نمایان می‌کند. دایموک با دقت توصیف می‌کند:

شرایط پاراکلیایی گویی‌ها، عشق آنها به کریشنا را خالص‌تر و واقعی‌تر ساخت. چراکه سواکیه به سوی کاما می‌برد، به سوی شوقی برای ایجاد رضایت شخصی؛ فقط پاراکلیا است که به پرما می‌انجامد، به اشتیاق شدیدی برای جلب رضایت محبوب، که در عرض بهکتی، ویژگی عشق گویی‌ها محسوب می‌شود؛ چراکه عشق کریشنا و گویی‌ها نوعی عشق پاراکلیا است که بسیار شدید است. درد جدایی، که فقط در پاراکلیا ممکن است و نتیجه‌ی پایدار و ساکن افکار گویی‌ها درباره‌ی کریشنا، رهایی و سعادت آنها را شکل می‌دهد ... ویراهه (جدایی) و درد جدایی‌شان، سودی را که از روابط دنیوی داشته‌اند پشت سر می‌گذارد و به تعمق بر کریشنا که ذات بهکتی است، و رسیدن به او، سوق می‌دهد (Dimock, 1966: 56-7).

بنابراین، ممکن است بهکتا حتی در رنج جدایی لذتی را بیابد، اگر مرد یا زن عاشق، فقط حواسش به خرسندی محبوب باشد و بتواند به احتمال درد یا لذت بی‌اعتنا باشد، در صرف همه عشقش برای کریشنا تکامل یابد، عارفان مسیحی نیز ما را ترغیب می‌کنند که در ارتباطمان با خداوند فقط همین حالت‌ها را رونق دهیم.

هم در شاعران بهکتی و هم در عارفان کارملیتی، تنش و فشاری را می‌بایم که غالباً احساس سخت‌تری را برای آنها رقم می‌زند، چیزی بین اشتیاق به تجربه وحدت بی‌انتها و میل به ادامه تجربه هم تلخ و هم شیرین فراق عاشقانه. غالباً گفته شده است که عرفان عاشقانه متضمن درجه‌ای از دوگانه‌انگاری است: به این صورت که عشق دوطرفه بین خداوند و روح نمی‌تواند بخشی از تجربه باشد، جایی که عارف مطلقاً با خداوند یا ذات مطلق یکی شده باشد. دایموک به این نکته اشاره دارد:

اگر عاشق و معشوق مثل هم بودند، عشقی شبیه این (یعنی عشق بین روح و خدا) نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگرچه جیوه بخشی از بهگود است ... جیوه و بهگود مثل هم نیستند. تفاوتی کمی بین این دو وجود دارد. جیوه در عین اشتراکی که در کیفیت، با بهگود و سایر جیوه‌ها دارد، برای همیشه از آنها متمایز است ... بدین ترتیب، وقتی جیوه به وسیله بهکتی به رهایی می‌رسد ... در پرستش مدام بهگود، به او نزدیک است اما معنایش این نیست که ... یکی هستند (Ibid.: 48).

چنانچه گفته‌های دایموک در خصوص شیوه بهکتی به کار رفته باشد باید گفت ای کاش بازیابی و تا حد امکان اصلاح شده بودند، چراکه شیوه بهکتی در همه جا بیشتر به تفسیری وحدت‌گرایانه از هدف نهایی عرفان‌گرایش دارد، در حین اینکه به طور چشمگیری حالت‌های نوعی مربوط به روش بهکتی، یعنی پاکبازی و عشق وجدآمیز، و در واقع، حالت فراق از خدا را در مراحل اولیه تجربه نگه می‌دارد.

کارمن درباره چیزی که آن را «منطق تناقض‌نمای حضور و غیبت» خداوند می‌نامد بحث می‌کند و راه‌حل‌های طیف متنوعی از الاهیات‌شناسان هندی را در پاسخ به پرسش‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه فهرست می‌کند؛ پرسش‌هایی که منشأ آن،

ادراک خاصی است که بهکتی راجع به خداوند مطرح می‌کند، به عنوان وجودی همه‌جاحاضر و همچنان کناره‌گیر، کسی که همراه طالب شیفته خود است و در عین حال جدای از او؛ کارمن نتیجه می‌گیرد که این «منطق تناقض‌نما» از جمله شباهت‌های مهم بهکتی و عرفان خداپرستانه غرب است (Carman, 1983).

دیگر اینکه، ما در بهکتی، غالباً کشمکشی را می‌یابیم بین آرمان سنتی هندو، یعنی آزادی از سمساره و در طرف دیگر، اشتیاق به ادامه دادن به تجربه (سلوک) در سمساره؛ هم سعادت و هم رنج فراق عاشقانه. لذا در تقابل با بسیاری از شکل‌های عرفان هندو، تجربه لذت و دردی که در عشق دوطرفه بین جیوه و بهگود در موقعیتی ثنویتی جاری است، به جای آزادی از سمساره با تجربه وحدت‌سازی که به همراه دارد، اغلب به عنوان غایت راستین عرفانی دیده شده است؛ اگرچه در مواقع دیگر این دو هدف ممکن است با هم باشند. اما این حقیقت که تجربه عشق دوگانه، جنبه‌ای مهم از انواع عرفان‌هایی است که اینجا محل بحث قرار داده‌ام، باید ما را (آنچنان که در جای دیگر انجام داده‌ام) به تردید در نظریات محققان قدیمی‌تر مثل استیس معطوف کند که مدعی است جوهره همه عرفان‌ها درک وحدت یکپارچه و بدون تمایز است، و اعتقاد دارد که حتی عارفان خدا‌باور عملاً تجربه‌هایی مثل هم دارند، هرچند آن را بر حسب رابطه‌شان با خداوند، تفسیر می‌کنند؛ استیس این تفسیر خدا‌باورانه را استعاره‌ای محسوس دانسته است که حالت ناملموس هوشیاری نامتمایز را علامت‌گذاری و تشخیص‌پذیر می‌کند (Stace, 1961).

بنابراین، استیس ضمناً اشاره می‌کند که عارفان خداپرست در فهم یا تفسیر تجربه‌هایشان دچار خطا می‌شوند؛ این ادعای او که عارفان خداپرست در واقع در حال تجربه وحدت نامتمایزند، در حقیقت تصویری بازتابیده از ادعای الاهیاتی پیش‌پاافتاده‌تری است که با آن مواجهیم، یعنی این تصویر که عارفان وحدت‌گرا، اگر تجربه‌شان کاملاً پیشرفته باشد «در واقع» در حال تجربه وحدت با خداوند هستند یا باید در حال تجربه این وحدت باشند (این نوع گرایش را، از باب مثال در آثار زینر می‌بینیم) (Zachner, 1978).

همان‌طور که در جای دیگری بحث کرده‌ام، به نظر من، رضایت‌بخش‌ترین نگاه به مطالعات میان‌فرهنگی عرفان، از آن کسی است که در بررسی تجربه‌های وحدت‌گرایانه و خداپرستانه اعتبار و ارزش هر یک را دریابد و شباهت‌ها و نقاط افتراق آن دو را ببیند، بی‌آنکه بخواهد یکی را در دیگری منحل کند.^{۱۲}

جای آن نیست که تفاوت‌های فراوانی که بین عرفان‌های خداآوردانه و وحدت‌گرا وجود دارد، به تفصیل بازگو شود اما از باب نتیجه‌گیری شاید بتوان همین قدر افزود که در عرفان خداپرستانه، این جهان و جهان دیگر نمی‌توانند به طور کامل برابر یا یگانه باشند؛ در حالی که در برخی شکل‌های عرفان خداآوردانه، دو طرف (شامل این دنیا و دنیای دیگر)، مکمل یکدیگر و در نهایت، عملاً، یکی انگاشته می‌شوند، در همان حال که بازی پرتحرک این دو قطبی، نقش مهمی را ایفا می‌کند. لذا مجاهدت عارف مصروف این می‌شود که این یگانگی را در درون وجود خودش دریابد. بنابراین، به عنوان نتیجه این بررسی، باید تمایزی اساسی را ترسیم کنیم و آن اینکه دو دنیا در عرفان خداآوردانه، تقابلی رقابت‌آمیز دارند؛ و در شکل‌های متعددی از عرفان خداآوردانه در یک سطح قرار می‌گیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. همچنین، برای یافتن این قطعه و سایر نقل‌قول‌هایی که از نوشته‌های ترزا می‌شود مراجعه به متن اسپانیایی را در کتاب زیر پیشنهاد می‌کنم:

Santa Teresa de Jesús: Obras Completas, eds. Efrén de la Madre Dios & Oger Steggink (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid 1974.

۲. بسیاری از این عرفان‌ها در رساله دکتری من بررسی شده‌اند:

A Study of Mysticism and its Forms of Expression, Stirling 1983. See also my 'Unity in Diversity', *Scottish Journal of Religious Studies* vol. 3, no. 1 (1982).

۳. مقایسه شود با: Robert M. Gimello, 'Mysticism and Meditation'. in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz. London 1978

همچنین: Frederick J. Streng, 'Language and Mystical Awareness', *ibid.*

۴. عنوان اصلی اثر سنت جان که غالباً با عنوان شب تاریک روح نام برده می‌شود در زبان اسپانیایی فقط شب تاریک است. بنابراین، او آنچنان که به شب‌های حس و روح (spirit) اشاره

می‌کند از شب روح (soul) سخن نمی‌گوید. متن اسپانیایی نوشته‌های جان را می‌توانید در منبع زیر بیابید:

San Juan de la Cruz, Vida y Obras, eds. *Crisogono de Jesus, Matias del Niño Jesus & Lucinio Ruano* (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid 1973.

۵. تفسیر خود سنت جان بر سرود معنوی در: R. J. H. Steuart, *The Mystical Doctrine of Saint John of the Cross*, London, 1974, p. 153

۶. برای مطالعه بیشتر درباره جان، بنگرید به این مقاله من: 'St John of the Cross and Mystical "Unknowing"', *Religious Studies* 22 (1986)

۷. مجسمه‌ساز ایتالیایی (م.).

۸. برای مطالعه بیشتر درباره ترزا بنگرید به این مقاله من:

'St Teresa of Avila and Hekhalot Mysticism', *Studies in Religion/Sciences Religieuses* vol. 13, no. 3 (1984);

در اسپانیا با این عنوان منتشر شده است:

'Santa Teresa de Avila y la Mística Hekhalot', *Homenaje a Luis Morales Oliver* (Fundacion Universitaria Española), Madrid 1986.

۹. Four parts of the day and night means in effect the whole of the day and night.

۱۰. «پسر ناندا» لقب کریشنا است.

۱۱. شایام نامی برای کریشنا است.

۱۲. بنگرید به این مقاله من: 'Unity in Diversity' و نیز رساله دکتری من.

منابع

'The Spiritual Canticle,' v. 1 (1966). in: *The Collected Works of St John of the Cross*, tr. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez, London: Nelson.

Carman, John B. (1983). 'Conceiving Hindu "Bhakti" as Theistic Mysticism' in: Katz, Steven T. (ed.). *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University Press.

Dimock, Jr., Edward C. (1966). 'Doctrine and Practice among the Vaisnavas of Bengal', in: Milton Singer (ed.), *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*, Chicago: Chicago University Press.

Eliade, Mircea (1973). *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton: Princeton University Press.

Madan, Lajwanti (1979). 'Mira Bai,' in: Swami Ghanananda & John Steward-Wallace (eds.), *Women Saints of East and West*, US: Vedanta Press.

Mirá Báí (1978). In: *Songs of Krishna*, tr. Deben Bhattacharya, New York: Samuel Weiser Inc.

Ramanujan, A. K. (1978). *Speaking of Siva*, Harmondsworth.

Sreekantaiya, T. N. (1972). 'Akka Mahadevi' in: *Women Saints of East and West*, US: Vedanta Press.

- Steuart, R. J. H. (1974). *The Mystical Doctrine of Saint John of the Cross*, London.
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan & Co Ltd.
- Teresa of Avila (1974). *The Interior Castle*, London: Sheed & Ward.
- The Complete Works of St Teresa of Jesus* (1946). tr. E. Allison Peers, London: Sheed & Ward.
- The Devotional Poems of Mirabai* (English and Hindi Edition) (1980). tr. A. J. Alston, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Turner, Victor W. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London: Routledge & Kegan Paul
- Zaehner, R. C. (1978). *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford: Oxford University Press.
- Zaehner, R. C. (1979). *Hindu Scriptures*, London: Burns and Oates.

شر طبیعی و فرضیه شبیه‌سازی^۱

دیوید کایل جانسون

مترجم: فائزه برزگر تبریزی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۹]

چکیده

برخی از خداپاوران مدعی‌اند لازم نیست به تهدیدی که شر طبیعی برای خداپاوری ایجاد می‌کند پاسخ دهند. آنها دلیل کافی دارند که باور داشته باشند خدا هست و این دلیل موجب تضعیف هر نوع تهدیدی می‌شود که شر طبیعی برای خداپاوری ایجاد می‌کند. توضیح‌دادن اینکه چطور خدا و شر طبیعی هر دو وجود دارند ضروری نیست. زیرا آنها از پیش می‌دانند که این هر دو وجود دارند. من استدلال خواهم کرد که حتی اعطای این دانش به خداپاوران آنها را در موقعیت خوشایندی قرار نمی‌دهد. این استدلال خداپاوران را در موقعیت بسیار ناخوشایندی قرار می‌دهد و آن اینکه جهان ما را خداوند طراحی نکرده است، بلکه بیشتر احتمال دارد نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای باشد. شر طبیعی تهدیدی جدی برای باور به وجود خدا ایجاد می‌کند. با این حال، برخی خداپاوران مدعی‌اند نیازی نیست به این تهدید پاسخ دهند. آنها ادعا می‌کنند که دلیل کافی برای باور به اینکه خدا هست دارند؛ دلیلی که موجب تضعیف هر تهدیدی می‌شود که شر طبیعی برای خداپاوری ایجاد می‌کند. آنها نیازی ندارند به اینکه نشان دهند چطور شر طبیعی و وجود خدا با یکدیگر سازگارند. زیرا از پیش می‌دانند که خدا وجود دارد (و اینکه شر طبیعی وجود دارد)، آنها معتقدند وجود خدا با شر طبیعی سازگار است. توضیح اینکه چطور این سازگاری ممکن است، از نظر آنها ضروری نیست. من استدلال خواهم کرد که حتی اعطای این دانش درباره وجود خدا به خداپاوران که آنها مدعی داشتند هستند، آنها را در موقعیت خوشایندی قرار نمی‌دهد. اگرچه این دانش از اعتقاد خداپاورانه با موقعیت دفاع می‌کند، اما خداپاور را در موقعیت بسیار ناخوشایندی قرار می‌دهد؛ اینکه جهان ما را خداوند طراحی نکرده، بلکه در عوض بسیار محتمل‌تر است که نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای باشد.

کلیدواژه‌ها: مسئله شر، شر طبیعی، فرضیه شبیه‌سازی.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

David Kyle, Johnson (2013). "Natural Evil and the Simulation Hypothesis", in: *Sophia* 52 (3), pp. 425-445.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران barzegartf@ut.ac.ir

۱. رهانیدن خدا باوری از شر طبیعی

این حقیقت که اجتناب ناپذیری فاجعه‌های طبیعی با تار و پود دنیای ما بافته شده است به جد خدا باوری را تهدید می‌کند. فجایع طبیعی مثل طوفان‌ها، زمین‌لرزه‌ها، سونامی‌ها، گردبادها و بیماری‌ها باعث ایجاد مقادیر محاسبه ناپذیری از شر در جهان می‌شود که به سبب رنج‌های وحشتناک و مرگ‌های تصادفی و بدون جهت‌گیری به وجود می‌آیند. این وقایع منجر به شر بسیاری می‌شوند که در واقع زمانی کار شیاطین محسوب می‌شد.^۱ با این حال، زمانی فرا رسید که بشر دریافت که شرور نتایج قوانینی است که جهان ما را اداره می‌کند؛ هنگامی که وضعیت فیزیکی رایج مشخصی رخ می‌داد قوانین طبیعت چنین بی‌رحمی‌ای را دیکته می‌کرد؛^۲ و در آن زمان به بسیاری از پرسش‌ها پاسخ داده شد. علی‌الظاهر خداوند جهان ما را طراحی کرده که شامل قوانینی که آن را اداره می‌کند نیز می‌شود؛ اما اگر این قوانین مسئول چنین فجایعی است، بنابراین هر کسی که این قوانین را دیکته کرده است در نهایت بانی این فجایع است. چطور موجودی عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض (کسی که من آن را موجودی می‌نامم که از سه جهت مطلق (tri-omni) است) می‌تواند بانی نهایی چنین قساوت‌هایی باشد؟ با این حال او می‌توانست جهان ما را طوری طراحی کند که هیچ وضعیت فیزیکی‌ای منجر به چنین قساوت‌هایی نشود و شر و رنجی که اکنون آنها را تحمل می‌کنیم حذف شود.^۳ برعکس، جهان ما طوری طراحی شده است که بدون توجه به اینکه شما که هستید یا چه کرده‌اید به طور تصادفی و بدون هشدار و تقریباً در هر زمانی به سراغ شما می‌آید و شما و عزیزانتان را آسیب می‌زند یا از بین می‌برد. اگر من ماشین‌های سگ‌کش را، که به طور تصادفی فعال می‌شوند و هر سگی را که در دسترسشان باشد می‌کشند، در طراحی خانه‌ام جا می‌دامم دیگران به سختی می‌توانستند مرا ارباب مهربان سگ‌هایم، زورو و الکس، بدانند. در عین حال، این همان چیزی است که در ضمن طراحی در این جهان جای داده شده است. به نظر می‌رسد اگر موجودی جهان ما را طراحی کرده باشد، آن موجود محبت مطلق نیست.

اکثر افراد با این موضوع موافق‌اند که فجایع طبیعی شر هستند و هیچ خیر توجیه‌کننده‌ای از آنها به دست نمی‌آید. با این حال، اگر خداوند به عنوان عالم مطلق،

قادر مطلق و خیر محض وجود دارد، باید دلیل موجه خوبی داشته باشد برای اینکه چرا بانی چنین فجایعی می‌شود.^۴ اگر خدا وجود دارد باید تئودیه‌ای وجود داشته باشد. اما هنوز هیچ فرضیه خداباورانه‌ای که نشان دهد دلیل این فجایع چیست از جایگاه مطلوبی برخوردار نشده است.^۵ خداباوران شکاک استدلال می‌کنند که حتی با گردآوردن دلایل باور به خدا، ما نیازی به فراهم کردن چنین تئودیه‌ای نداریم؛ این حقیقت که اگر خدا وجود داشته باشد دلیل او برای این نوع عمل کردن ممکن است فراتر از بینش ما باشد به این معناست که شر ادراک شده حتی نمی‌تواند احتمال وجود خدا را به هیچ وجه کاهش دهد.^۶ با این حال، هیچ کس از چنین راه‌حلی خشنود نیست. حتی بسیاری از خداباوران در این ایده تشکیک می‌کنند که شر حتی احتمال وجود خدا را کاهش می‌دهد. آنها از این مطلب نیز نگران‌اند که خداباوری شکاکانه باور به خدا را به دلیل ناممکن بودن خطا در آن غیرعقلانی کند و اینکه توانایی ما را برای انجام دادن هر نوع ارزیابی اخلاقی عینی تهدید کند.^۷

با این حال، دیگران استدلال می‌کنند که دلایل آنها برای باور به وجود خدا می‌تواند این مشکل را حل کند، حتی با وجود حذف هر نوع دلیل که تئودیه‌ای را در درجه اول فراهم می‌کند. مشهورترین این استدلال‌ها را آلوین پلنتینگا مطرح کرد که بر اساس آن پیشنهاد می‌کند که «موجودی که برای خداشناس ظاهر شده است»،^۸ یعنی انگیزش درونی روح‌القدس (IHS / Internal Instigation of the Holy Spirit)،^۹ باور به وجود خدا را تضمین می‌کند و نیز این حقیقت را که خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است. با فرض اینکه اعتقاد خداباورانه او تا به حال با چنین چیزهایی توجیه شده است، او معتقد است که انتقادی مبتنی بر شواهد حتی نمی‌تواند عقلانیت اعتقاد خداباورانه را تضعیف کند، چه رسد به اینکه آن را غیرعقلانی نشان دهد.

مثالی که پلنتینگا در باور مسیحی تضمین شده استفاده می‌کند مثالی است که در آن حافظه داده‌های حسی‌اش به او می‌گوید مینارد گربه است. حتی اگر پلنتینگا بداند که مینارد لوبیای سبز پخته شده دوست دارد و تشخیص دهد که این فرضیه که مینارد بومی فریزلند است بهتر این حقیقت را توجیه می‌کند (با توجه به اینکه احتمالاً درصد بیشتری از بومیان فریزلند در مقایسه با گربه‌ها لوبیای سبز پخته شده دوست دارند)،

پلنتینگا مدعی می‌شود که باور او درباره اینکه مینارد گربه است بدون تزلزل می‌تواند ادامه پیدا کند و ادامه پیدا می‌کند. و این درست خواهد بود حتی اگر او فقط از یک دوست درباره مینارد و عادت لوبیا سبز خوردنش شنیده باشد که نادانسته این مطالب را سر هم کرده است. پلنتینگا، به روشی تمثیلی، نتیجه می‌گیرد که اگر خدا باوری تضمین شود (از طریق انگیزش درونی روح القدس یا طرق مشابه دیگر) انتقادی مبتنی بر شواهد نه می‌تواند شکستی برای خدا باوری شمرده شود و نه به اندازه کمترین مقدار می‌تواند چنین باوری را تضعیف کند؛ در واقع، حتی اگر خدا باوری نادرست بود و بنابراین تضمین نشده (همان‌طور که پلنتینگا از آن دفاع می‌کند) تا جایی که شخص فکر می‌کند باورهایش تضمین شده هستند (مثلاً از طریق انگیزش درونی روح القدس)، هیچ انتقاد مبتنی بر شواهدی نمی‌تواند منجر به غیر عقلانی شدن آنها شود. بنابراین، وقتی پلنتینگا با معضل شرط طبیعی مواجه می‌شود معتقد است به هیچ وجه نیازی نیست به این معضل پاسخ دهد. زیرا (و صرفاً به این دلیل که) او معتقد است اعتقادش به خدا باوری (و به خصوص خیر خداوند) از طریق (چیزی شبیه به) انگیزش درونی روح القدس تضمین شده است.^{۱۰}

ممکن است انتقادات فراوانی به این مطلب وارد شود. از نظر من، اکثر این انتقادات عبارت است از اینکه پلنتینگا از این حقیقت که شواهد می‌توانند اعتبار منشأ باور را از بین ببرند غفلت کرده است. اگر من به خاطر بیاورم که مینارد را با چشمانم دیده‌ام و او شبیه به گربه بوده است، آنگاه این دانسته من که «مینارد لوبیای سبز دوست دارد» و این حقیقت که «درصد بالاتری از بومیان فریزلند نسبت به گربه‌ها لوبیا سبز پخته شده دوست دارند» بر این باور من که «مینارد گربه است» تأثیر (چندانکی) نمی‌گذارد. با این حال، اگر من می‌دانستم که سگ‌ها لوبیا سبز پخته شده دوست دارند، اینکه مینارد پارس می‌کند، استخوان دوست دارد، استفاده از جعبه را رد می‌کند، دوست دارد به پیاده روی برود، با محبت و وفادار است و دیگران هم او را سگ می‌نامند، باور من به اینکه مینارد گربه است غیر عقلانی می‌شود. من باید نتیجه بگیرم که منشأ باور من، یعنی حافظه من، دچار اشتباه شده است (حتی اگر معمولاً درخور اعتماد باشد). به همین ترتیب شرط طبیعی می‌تواند اعتبار هر روشی را که از طریق آن، باور خود را به خدا به دست

آورده‌ام محل تردید قرار دهد، حتی اگر آن روش معتبر باشد - مگر اینکه شخص مطمئن باشد که آن روش معتبر است - به نظر می‌رسد همواره شواهدی وجود دارد که می‌تواند اعتبار آن را محل تردید قرار دهد و بر همین اساس اعتقاد خدا باورانه شخص را توجیه‌ناشده کند.

اما هدف من در اینجا این نیست که به استدلال پلنتینگا اعتراض، یا او را مستقیماً نقد کنم. فقط امیدوارم این مطلب را ثابت کنم که برخی خدا باوران مدعی‌اند دلایل آنها برای باور به وجود خدا پیش‌نهادن تئودیه را غیر ضروری می‌کند. و فکر می‌کنم این مطلب به طور بی‌طرفانه‌ای جدال‌ناپذیر است. اینکه آیا این دلایل از طریق انگیزش درونی روح القدس به دست می‌آید یا از طریق استدلال وجودشناختی یا جهان‌شناختی، یا از طریق تجربه دینی، بسیاری از خدا باوران مدعی‌اند دلایل بسیاری دارند که معتقد باشند خدا وجود دارد، به طوری که ناتوانی آنها در پیش‌نهادن تئودیه‌ای قانع‌کننده تأثیری بر عقلانیت اعتقاد خدا باورانه آنها ندارد. بنابراین، بیایید به عنوان یک فرض، دعوی چنین خدا باورانی را بپذیریم. برای سادگی اجازه دهید بگوییم ما از خدا باور شواهدی را که او برای وجود خدا مطرح می‌کند می‌پذیریم و نیز این حقیقت را قبول می‌کنیم که این شواهد منجر به علم به وجود خدای او می‌شود. بنابراین، خدا باور می‌داند که خدا وجود دارد و به این آگاهی خود هم علم دارد؛ به هر روشی که خدا باوران آگاهی از چنین باوری را به دست آورده باشند خواهیم گفت که آنها می‌دانند که این روش باور آنها را به اینکه خدا وجود دارد توجیه می‌کند. بیایید بگوییم مثلاً پلنتینگا می‌داند که باورش را درباره خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض از انگیزش درونی روح القدس به دست آورده است و اینکه انگیزش درونی روح القدس، وجود چنین خدایی را توجیه می‌کند.

اگر ما همه اینها را بپذیریم، به نظر می‌رسد خدا باوران بتوانند از اعتقاد خدا باورانه خود در برابر تهدید شرط طبیعی دفاع کنند. برای فهم چرایی آن، آزمایشی فکری را در نظر بگیرید. همسایه من، کالب، متهم شده است به اینکه کودکی را به قتل رسانده و شواهد علیه او کاملاً متقاعدکننده است. با این حال از طریق رابطه‌ای روانی که می‌دانم آگاهی را در این خصوص تضمین می‌کند، درون ذهنش را نگاه کردم و دیدم که او

کاملاً عاقل است و به معنای دقیق کلمه از ارتکاب چنین عمل اخلاقاً زشتی ناتوان است. در نتیجه نیازی به رفع و رجوع کردن شواهد علیه او را ندارم که از این طریق باور خود را درباره بی‌گناهی‌اش توجیه کنم؛ از آنجا که تاکنون می‌دانستم که او نمی‌تواند مرتکب عمل اخلاقاً زشتی شود، می‌دانم که باید توضیحی وجود داشته باشد برای این مطلب که چرا به نظر می‌رسد او این عمل را انجام داده است، به رغم اینکه چنین نیست. به همین ترتیب، اگر تاکنون شواهد کافی دارم برای اینکه بدانم خدا وجود دارد، نیازی ندارم به اینکه راجع به شواهدی که علیه او وجود دارد توضیحی بدهم تا باور خود را در این باره که او هست توجیه کنم؛ می‌دانم که توضیحاتی وجود دارد حتی اگر نتوانم یکی از آن توضیحات را مطرح کنم. بنابراین، اگر خدا باوران به درستی آگاهی و شواهدی برای وجود خدا داشته باشند اعتقاد خدا باورانه هنوز می‌تواند عقلانی باشد، حتی اگر خدا باوران تئودسیسه قانع‌کننده‌ای درباره شر طبیعی مطرح نکنند.

۲. انکار طراحی الوهی

مسئله این است که حتی با پذیرش مدعای خدا باوران درباره شواهد و آگاهی‌ای که از وجود خدا دارند، شر طبیعی هنوز آنها را در موقعیت ناخوشایندی قرار می‌دهد. بگذارید به مثال خود بازگردیم تا ببینیم چرا این اتفاق می‌افتد. من می‌دانم که کالب نمی‌تواند مرتکب عمل اخلاقاً زشتی شود، به رغم این حقیقت که شواهد تأیید می‌کند که او این کار را انجام داده است. اما دو نوع شواهد وجود دارد که تأیید می‌کند او مرتکب عمل اخلاقاً زشت شده است. یک نوع شواهدی است که تأیید می‌کند قتل خون‌سردانه کودک به دست کالب انجام شده است؛ نوع دیگر شواهدی است که می‌گوید قتل خون‌سردانه کودک عملی اخلاقاً زشت است. با فرض اینکه من بدانم برای کالب غیرممکن است که مرتکب چنین عمل اخلاقاً زشتی شود باید ادعا کنم که دسته‌ای از این شواهد نادرست است. یا کس دیگری مرتکب این جنایت شده است، یا قتل خون‌سردانه کودک واقعاً عملی اخلاقاً زشت نیست (یعنی عملی نیست که انجام دادن آن برای کالب غیرممکن باشد). در تصمیم‌گیری راجع به اینکه کدام یک از انواع شواهد باید رد شود، واضح است که باید شواهدی را رد کنم که کمترین میزان

شهودی بودن را داشته باشند. بنابراین، چیزی که باید نتیجه بگیریم - در واقع چیزی که می‌دانم شما تاکنون نتیجه گرفته‌اید - این است که کس دیگری مرتکب این جنایت شده است. مهم نیست شواهد دال بر اینکه کالب مرتکب این جنایت شده است تا چه حد خوب است، این شواهد هرگز نمی‌تواند دلایل مرا مبنی بر اینکه فکر کنم قتل خون‌سردانه کودک اخلاقاً زشت است مغلوب کند.

اما خدا باورانی که شواهد و آگاهی ادعایی‌شان درباره وجود خدا پذیرفته شده است با در نظر گرفتن شرط طبیعی و وجود خدا در موقعیت مشابهی قرار دارند. خدا باوران می‌دانند که خدا وجود دارد و عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است؛ بنابراین، می‌دانند که خدا نمی‌تواند عمل اخلاقاً زشت انجام دهد. با این حال، همان‌طور که مسئله شرط طبیعی نشان می‌دهد شواهد دال بر این است که او این کار را انجام می‌دهد. فجایع طبیعی شر هستند، در عین حال به نظر می‌رسد از طریق طراحی خداوند به تار و پود این جهان بافته شده‌اند. با این حال، دو نوع شواهد در اینجا وجود دارد: شواهدی که نشان می‌دهد فجایع طبیعی شر هستند (و بنابراین هر کسی که آنها را به تار و پود جهان ما بافته است خیر محض نیست^{۱۱}) و شواهدی که نشان می‌دهد خداوند طراح این جهان است.^{۱۲} ما برای درست‌دانستن کدام دسته از این شواهد دلایل کمتری داریم؟ کدام مفهوم را باید رد کنیم؟ پاسخ واضح به نظر می‌رسد: ما باید این مفهوم را که خداوند طراح این جهان است رد کنیم. نباید دقیقاً مثل کالب نتیجه بگیریم که جنایت در دست بررسی واقعاً شر محسوب می‌شود؛ باید نتیجه بگیریم که کس دیگری آن را انجام داده است.

برخی خدا باوران ممکن است در این مرحله با خاطر نشان کردن نوعی تشابه، در دو زمینه اعتراض کنند. کالب بشر است، اما خداوند بشر نیست. اینکه من بتوانم دلیل کالب را برای قتل کودک بپذیرم محتمل‌تر است از اینکه بتوانم دلیل خداوند را برای اینکه چرا او مسبب فجایع طبیعی است بپذیرم. بنابراین، من در باور به اینکه جنایتی که کالب متهم به ارتکاب آن شده است اخلاقاً شنیع است موجه‌ترم از اینکه باور داشته باشم به اینکه فجایع طبیعی اخلاقاً شنیع‌اند. شاید این مطلب درست باشد^{۱۳} اما نامربوط است. من نمی‌گویم ما باید نتیجه بگیریم که خداوند جهان ما را طراحی نکرده است، زیرا

نتیجه گرفتیم که کالب بی گناه است. نکته داستان کالب صرفاً این است: وقتی به نظر برسد کسی که ما می‌دانیم اخلاقاً شرافتمند است، کار اشتباهی انجام داده است، باید بین این دو، یکی را رد کنیم: الف. اینکه آیا این باور که عمل مد نظر شر است درست است، یا ب. شخص مد نظر آن عمل را انجام داده است. واضح است که وقتی چنین انتخابی داریم باید گزینه‌ای را رد کنیم که برای پذیرش آن کمترین دلیل را داریم (یا بیشترین دلیل را برای رد کردن آن داریم). در خصوص کالب، به‌وضوح دلیل بیشتری داریم برای رد کردن اینکه کالب این عمل را انجام داده است. در خصوص خداوند انتخاب ما بین این دو گزینه صورت می‌گیرد: رد کردن این گزینه که خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض جهان را طراحی کرده است، یا رد کردن اینکه فجایع طبیعی شر هستند. به نظر من، ما برای رد کردن گزینه نخست دلایل بیشتری داریم. و درستی این انتخاب ربطی به این ندارد که دلایل ما برای رد کردن شناعت اخلاقی قتل کودک چقدر کمتر است یا اینکه ما در خصوص کالب چه نتیجه‌ای می‌گیریم.

چرا دلایل ما برای رد کردن این مفهوم که جهان را خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض طراحی کرده بیشتر است از دلایل ما برای رد کردن اینکه فجایع طبیعی شر هستند؟

پیش از هر چیز باید گفت واقعاً دلیل خوبی نداریم برای اینکه فرض کنیم خدا جهان ما را طراحی کرده است. ما دانش خداپاوران را درباره وجود خداوند و علم و قدرت و خیر محض او پذیرفتیم، اما چیزی بیشتر از این پذیرفته نمی‌شود و چنین دانشی مستلزم این نیست که خداوند جهان ما را طراحی کرده باشد. شواهدی که خداپاوران برای وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض مطرح می‌کنند می‌تواند ثابت کند که خدا توضیحی است برای این مطلب که چرا چیزی وجود دارد به جای اینکه هیچ چیز وجود نداشته باشد، یا اینکه او علت (ground) همه موجودات است (یعنی هیچ چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه خداوند به طور پیوسته او را به وجود بیاورد)، اما این مطلب شبیه به اثبات این نیست که خداوند طراح این جهان باشد. حتی اگر این مطلب درست باشد که او مجبور به ایجاد جهانی بوده است، نتیجه نمی‌شود که او خالق جهان ما است، چه رسد به اینکه طراح جهان ما باشد. با در نظر

گرفتن آنچه می‌دانیم، جهان ما می‌تواند به دست موجودی که به اندازه کمال محض کامل نیست، در درون جهانی که خدا خلق کرده است ایجاد و طراحی شده باشد (در واقع، اگر جهان ما اصلاً طراحی داشته باشد، به نظر می‌رسد مقادیر شر موجود در جهان ما دلالت دارد بر اینکه این مطلب درست است). حتی پذیرفتن استدلال غایت‌شناختی خدا باوران که نتیجه می‌گیرد جهان ما طراح دارد، اثبات نمی‌کند که خدا جهان ما را طراحی کرده است. زیرا برهان غایت‌شناختی اثبات نمی‌کند که این طراح، عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است (مثلاً خلق جهان ما نیاز به قدرت نهایی ندارد).^{۱۴}

دوم اینکه، ما هیچ دلیل خوبی برای رد کردن این مفهوم که فجایع طبیعی شر هستند نداریم. در واقع، اینکه فجایع طبیعی شر هستند تقریباً به طور عام پذیرفته شده است. بشر برای قرن‌ها فکر می‌کرد که این فجایع بدون شک شر هستند؛ لذا در گذشته آنها را از سوی شیاطین می‌دانست. به همین علت برخی از مسیحیان غیر ارتدوکس اولیه فکر می‌کردند خدای عهد جدید خالق جهان ما نیست، بلکه در عوض جهان ما مخلوق خدای شر عهد قدیم است.^{۱۵} به همین دلیل است که ما به طور خستگی‌ناپذیر کار می‌کنیم تا مانع رنجی شویم که فجایع طبیعی باعث می‌شوند؛ هشدارهای مربوط به گردباد، سیستم‌های تعبیه‌شده در لنگرگاه، ساختمان‌های مستحکم، ردیابی سونامی و مسائلی از این دست. هر کس که آشکارا بگوید زلزله هائیتی در سال ۲۰۱۰ یا سونامی هند در سال ۲۰۰۴ تا حدی جهان را جای بهتری کرده است آشکارا از چشم مردم می‌افتد و در معرض تمسخر واقع می‌شود. اگر ما می‌فهمیدیم که فجایع طبیعی واقعاً نتیجه عملکرد زنجیروار شخصی فوق‌شور با ماشین فاجعه طبیعی‌ساز است، بی‌درنگ با خود می‌گفتیم تعجب می‌کنم از اینکه او در حق ما محبت کند. با اینکه این فجایع فرصت‌هایی را برای غمخواری و همدردی ایجاد می‌کنند، هیچ کس فکر نمی‌کند که ارزش شری را که ایجاد می‌کنند داشته باشند.^{۱۶} همه کسانی که برای تسکین آلام ناشی از فجایع می‌کوشند ترجیح می‌دهند که این فجایع در درجه اول اصلاً رخ نمی‌دادند؛ به یقین هیچ یک از این افراد این طور فکر نمی‌کنند که همدردی و غمخواری آنها رنج ناشی از این فجایع را توجیه می‌کند. اگر این موجود فوق‌شور فکر کند که واقعاً

قهرمان است، چون از طریق فجایع طبیعی فرصت‌هایی برای غمخواری و همدردی فراهم کرده است، ما او را از جمله افرادی می‌دانستیم که از لحاظ جنایی جنون دارند.^{۱۷} حتی اگر خدا باوران بدانند که خدا وجود دارد، ما همه مطمئن‌تریم که فجایع طبیعی برای جهان شر به بار می‌آورند.

سوم اینکه، نه تنها ما هیچ دلیل خوبی نداریم برای اینکه فکر کنیم خدا جهان را طراحی کرده است بلکه تردیدهای جدی درباره درست بودن چنین ایده‌ای وجود دارد. هر فیلسوفی می‌داند که نمی‌توان اشتباه بودن این ایده را اثبات کرد که جهان ما نوعی شبیه‌سازی (simulation) است. شاید این جهان، توهمی باشد که شیطان شریر دکارتی ایجاد کرده است یا شاید رؤیای موجود بزرگی باشد (یا شاید رؤیای خود ما باشد). چه بسا ما در ماتریس یا مغز درون خمره باشیم. چنین فرضیه‌هایی منجر به این نتیجه می‌شود که خداوند این جهان را طراحی و ایجاد نکرده است. با این حال هیچ شواهدی وجود ندارد که چنین فرضیه‌هایی درست هستند؛ به علاوه، شواهد قطعی هم وجود ندارد که نشان دهد این فرضیه‌ها نادرست‌اند (بنابراین، با رویکردی شکاکانه باید با این مسئله روبه‌رو شد). و این رویکرد شکاکانه همه این فرضیه‌ها را محتمل‌تر می‌کند از اینکه فجایع طبیعی شر نیستند. زیرا شواهدی داریم که این ایده نادرست است.^{۱۸}

بنابراین، با فرض دانشی که من پذیرفتم، ما انتخابی داریم بین رد کردن این مفهوم که خداوند جهان را طراحی کرده است و رد کردن این مفهوم که فجایع طبیعی شر هستند. ما هر دلیلی داریم برای اینکه فکر کنیم فجایع طبیعی شر هستند اما هیچ دلیل خوبی نداریم برای اینکه بپذیریم خداوند این جهان را طراحی کرده است و دلایل ما برای شک کردن در اینکه این جهان نوعی شبیه‌سازی است بیشتر از دلایل ما برای پذیرفتن این مطلب نیست. واضح است مفهومی که ما دلایل بیشتری برای رد کردن آن داریم این مفهوم است که خدا جهان را طراحی کرده است. مانند مثال کالب باید نتیجه بگیریم که کس دیگری این جهان را طراحی کرده است.

این برای اکثر خدا باوران موقعیت خوشایندی نیست. اما من معتقدم استدلال‌های اخیر مستلزم این است که خدا باوران از لحاظ منطقی ایده‌ای را می‌پذیرند که آنها را در موقعیت ناخوشایندتری قرار می‌دهد.

۳. فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای

اگر کس دیگری جهان ما را طراحی کرده باشد کیست؟ من شک دارم که تاکنون توانسته باشیم این مطلب را به طور یقینی بفهمیم. اما یک چیز به یقین از آنچه تاکنون فهمیده‌ایم به دست می‌آید. از آنجا که فجایع طبیعی به نحو اجتناب‌ناپذیری با تار و پود دنیای ما گره خورده است، و چنین فجایعی بدون شک شر هستند، به نظر می‌رسد هر کسی که دنیای ما را طراحی کرده، خیر محض نیست.^{۱۹} اما با فرض پیشرفت‌ها و استدلال‌های اخیر که به آنها اشاره خواهیم کرد ممکن است بتوانیم چیز دیگری درباره طراح این جهان بدانیم: او صاحب یک کامپیوتر است. دفاع خداپاوران در برابر مسئله شر طبیعی ممکن است آنها را به این باور متمایل کند که ما در نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای زندگی می‌کنیم.

در مطالب فوق، در این باره بحث کردیم که چه بسا ما در حال زندگی کردن در نوعی شبیه‌سازی باشیم؛ در رؤیا، در جهانی خلق‌شده به دست شیطانی شریر، در شبیه‌سازی رایانه‌ای و اموری از این دست. معمولاً فیلسوفان صرفاً به این نکته اشاره می‌کنند که چنین امکان‌هایی (وقتی که مشکل شک‌گرایی ایجاد می‌شود) نمی‌توانند اشتباه اثبات شوند. با این حال، اخیراً استدلال‌هایی اقامه شده‌اند که پیشنهاد می‌کنند یکی از این امکان‌ها ممکن است واقعاً درست باشد: اینکه جهان ما نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای است، و اینکه ما موجوداتی مجازی هستیم که در دنیایی مجازی زندگی می‌کنیم؛ همگی در ابررایانه‌ای که در جهان دیگری قرار دارد ایجاد شده‌ایم و فعالیت می‌کنیم.

چرا برخی فلاسفه فکر می‌کنند این ممکن است درست باشد؟ پیش از هر چیز باید گفت دنیا‌های شبیه‌سازی شده ممکن‌اند و در همین دنیای ما می‌توانند ایجاد شوند. هر چه بیشتر درباره مغز می‌فهمیم، بیشتر آشکار می‌شود که زندگی ذهنی ما و نیز فعالیت‌های ما، نتیجه فعالیت عصبی مغز ما است. ما این را هم فهمیده‌ایم که این فعالیت‌های عصبی می‌توانند از طریق استفاده از تراشه‌های رایانه‌ای بازتولید شوند؛ مثل تراشه‌های با پایه سیلیکون (Silicon-based) که تقریباً با عصب‌های با پایه کربن (Carbon-based) که مغز ما را ساخته‌اند یکسان‌اند.^{۲۰} این فن‌آوری نه تنها انسان‌واره‌ها (android) (موجودات فیزیکی ذهنمند (minded) با مغز با پایه سیلیکون) را ممکن می‌سازد، بلکه

ساختن موجودات ذهنمندی که پیکربندی عصبی شان صرفاً بر اساس سخت‌درایو رایانه‌ای ایجاد شده است نیز بر اساس این فن‌آوری ممکن است.^{۲۱} چنین موجوداتی می‌توانند به نوعی جهان شبیه‌سازی شده رایانه‌ای معرفی شوند، حتی به طور جمعی؛ و با آن کنش و واکنش خواهند داشت، همان‌طور که ما با جهان خود داریم؛ حتی آن را به عنوان واقعی فیزیکی باور می‌کنیم. فن‌آوری آن‌قدر سریع پیشرفت می‌کند که ایجاد چنین جهان‌های شبیه‌سازی شده رایانه‌ای را ممکن می‌سازد. نسخه‌های اولیه این جهان‌ها تاکنون در بازی‌های موسوم به سیم (The Sims games) ایجاد شده‌اند.^{۲۲} به‌علاوه، انگیزه برای ایجاد چنین جهان‌هایی تقریباً بی‌پایان است. دانشگاه‌های آینده به طور بالقوه می‌توانند از این جهان‌ها برای مطالعه تاریخ، سیاست، اقتصاد و رفتار بشر استفاده کنند. می‌توان به بحث‌هایی که درباره نتایج قانون‌های پیشنهادشده می‌شود از طریق مشاهده اینکه چطور چنین قوانینی بر شبیه‌سازی رایانه‌ای از جهان ما تأثیر می‌گذارد خاتمه داد. حتی می‌توان از طریق برنامه‌ریزی نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای که اوضاع و احوال جهان را در دهه ۱۹۴۰ بازسازی می‌کند و به هیتلر درباره هجوم روز دی (D-Day) (روز پیاده‌شدن نیروهای متفقین در فرانسه) اطلاعات می‌دهد، تعیین کرد که اگر هیتلر برنده جنگ جهانی دوم می‌شد دنیای ما چه تغییراتی می‌کرد.

چرا امکان ایجاد جهان‌های شبیه‌سازی شده رایانه‌ای، دلیلی را در اختیار ما می‌گذارد که فکر کنیم جهان ما نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای است؟ نیک بوسترم (Nick Bostrom) (۲۰۰۳) پاسخ این پرسش را در اختیار ما قرار می‌دهد.^{۲۳} اگر فن‌آوری و جامعه به نقطه‌ای برسند که شبیه‌سازی‌ها را ممکن بدانند، نمی‌توانیم چنین فکر کنیم که جهان ما نوعی شبیه‌سازی نیست. زیرا چنین چیزهایی غیرممکن‌اند. به‌علاوه، اگر ما جهان‌های شبیه‌سازی شده را گسترش دهیم، چنین شبیه‌سازی‌هایی فراوان خواهند بود (مثل بازی‌های رایانه‌ای). در واقع، احتمالاً اهالی این جهان‌های شبیه‌سازی شده که ما می‌سازیم جهان‌های شبیه‌سازی شده خود را می‌سازند. بنابراین، این حقیقت که ما جهان شبیه‌سازی شده‌ای را ایجاد کرده‌ایم دلیل نمی‌شود که فکر کنیم جهان ما شبیه‌سازی شده نیست؛ ممکن است ما شبیه‌سازی‌ای در شبیه‌سازی خودمان ایجاد کرده باشیم. و به این ترتیب نشان داده‌ایم که ایجاد جهان‌های شبیه‌سازی شده ممکن است، ما نشان داده‌ایم که

این جهان‌ها در جهان فیزیکی (و شبیه‌سازی‌نشده) ایجاد شده‌اند و فراوان‌اند (یا با ایجادشدن در جهان ما، یا با ایجادشدن در جهان فیزیکی که در آن جهان ما به عنوان شبیه‌سازی عمل می‌کند). و در یک چندجهانی، جایی که یک میلیون جهان شبیه‌سازی‌شده وجود دارد اما فقط یکی واقعی است، با فرض اینکه اهالی جهان شبیه‌سازی‌شده نمی‌توانند بگویند این جهان شبیه‌سازی شده است، باید نتیجه بگیریم که دنیای شخصی فرد شبیه‌سازی شده است. خلاصه اینکه، از طریق ایجاد یک جهان شبیه‌سازی شده اثبات کرده‌ایم که احتمالاً میلیون‌ها جهان شبیه‌سازی‌شده وجود دارد، و فقط یک جهان واقعی هست. با فرض اینکه ما نمی‌توانیم مشخص کنیم که جهان ما شبیه‌سازی شده است یا نه، مجبوریم نتیجه بگیریم که بیشترین احتمال هست که جهان ما شبیه‌سازی شده است. احتمال اینکه جهان ما شبیه‌سازی شده نباشد یک به یک میلیون است. از طریق ایجاد یک جهان شبیه‌سازی شده اثبات کرده‌ایم که با بیشترین احتمال، ما ساکن یکی از این جهان‌ها هستیم. به یقین همه جوامع ممکن است خود را ویران کنند قبل از اینکه تا این حد پیشرفته شوند، یا ممکن است با چنین شبیه‌سازی‌هایی به دلایل اخلاقی مخالفت کنند، اما همین قدر محتمل است که آنها هم این شبیه‌سازی‌ها را گسترش دهند. بنابراین، بوستریم نتیجه می‌گیرد با فرض آنچه می‌دانیم، این فرضیه که جهان ما نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای است تقریباً معادل با ۲۰٪ است. تقریباً پنج روش اصلی وجود دارد که از طریق آنها جامعه ما می‌تواند پیشرفت کند، همه آنها به نحو یکسان محتمل‌اند و یکی از آنها ما را به سوی ایجاد جهان‌های شبیه‌سازی‌شده و بنابراین تضمین اینکه ما یکی از این جهان‌ها هستیم هدایت می‌کند.^{۲۴}

چرا این مطلب خداپاوران را به این اعتقاد سوق می‌دهد که جهان ما نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای است؟ دیدیم که پذیرفتن دانش خداپاوران در این باره که خدا وجود دارد - که با شواهد حاصل از شرور طبیعی در ارتباط است - شخص را وادار به گرفتن این نتیجه می‌کند که جهان ما را خداوند طراحی نکرده است. اگر فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای محتمل‌ترین سناریو باشد، که در آنها این مطلب درست است، بنابراین این تنها سناریویی است که مجبوریم بپذیریم. سناریوهای دیگر، یعنی فرضیه‌های شیطان‌شریر و فرضیه رؤیا، صرفاً قابل ردکردن نیستند. با این حال به نظر

می‌رسد حداقل یک احتمال ۲۰٪ وجود دارد که فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای درست باشد. این مطلب، ایم سناریو را بر دیگر سناریوهای طراحی غیرالوهمی برتری می‌بخشد و بنابراین به نظر می‌رسد محتمل‌ترین سناریویی است که در آن خدا وجود دارد اما جهان را طراحی نکرده است.

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت، اگر دانشی را که خدا باوران مدعی‌اند درباره وجود خدا دارند بپذیریم، مشکل شرور طبیعی آنها را مجبور می‌کند که بین «خدا جهان ما را طراحی کرده است» و «فجایع طبیعی شر هستند» یکی را رد کند. ما دلایل بسیار بیشتری برای رد کردن حالت اول داریم و، اگر بوسترم درست بگویید، وجود ما در نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای، بهترین تبیین غیرالوهمی برای طراحی جهان ما است. روی هم رفته چنین استدلال می‌کنم که پذیرفتن دانش خدا باوران درباره وجود خدا، آنها را در مواجهه با مسئله شر مجبور می‌کند که بپذیرند جهان ما نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای است.

با این حال، متأسفانه این چیزی نیست که خدا باوران با آن احساس خوشایندی پیدا کنند. با وجود این حقیقت که فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای خوشایندتر از این ایده است که فجایع طبیعی واقعاً خوب‌اند، و اینکه با استدلال‌های اخیر این فرضیه موقعیت بهتری نسبت به گذشته به دست آورده است، هر موقعیتی که شما را به باور اینکه ما در نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای زندگی می‌کنیم سوق دهد، کمی خجالت‌بار است. بنابراین، حتی اگر دانش ادعایی خدا باوران را درباره وجود خداوند بپذیریم، هنوز کارهایی هست که باید برای دفاع از باور خدا باوران، در برابر اعتراض‌هایی که از در نظر گرفتن شرور طبیعی ناشی می‌شود، انجام دهیم.

۴. مواجهه با اعتراض‌ها

در پاسخ به این موضوع، پلنتینگا ممکن است بگوید انگیزش درونی روح‌القدس نشان می‌دهد که خداوند جهان ما را طراحی کرده است، و بنابراین مدعی شود که این حقیقت نمی‌تواند محل تردید واقع شود. برای پیش‌بردن استدلال، دانش پلنتینگا درباره وجود خدا از طریق انگیزش درونی روح‌القدس را پذیرفتم و حتی دانش به اینکه روح‌القدس این دانش را توجیه می‌کند نیز پذیرفتم. بنابراین، چه بسا چنین فکر کنید که

این پاسخی کاملاً درست به استدلال من است. اما این طرز فکر به سه دلیل درست نیست.

نخست اینکه، رویکرد پلنتینگا به طور کلی توجیهی خلق الساعه (Ad hoc) و آزمون‌ناپذیر برای حفظ نظریه‌اش از ابطال (falsification) است. عرصه‌دادن به چنین رویکردهایی خداباوری را ابطال‌ناپذیر و بنابراین غیرعقلانی می‌کند. پذیرفتنی نیست که هر اعتراضی را به خداباوری کنار بگذاریم با این ادعا که شما مجبور نیستید به اعتراض‌ها پاسخ دهید، زیرا خداوند به شما نشان داده است که شما بر حقیقت در اینجا ممکن است برخی بگویند که این رویکرد خلق الساعه نیست، زیرا خداباوران پیش از این هم ادعا کرده بودند که انگیزش درونی روح القدس نشان می‌دهد که خداوند این جهان را خلق کرده است. این مطلب مرا به سمت دومین دلیل برای رد کردن این پاسخ می‌کشاند.

هرگز ندیده‌ام خداباوران ادعا کنند فقره «خداوند جهان ما را طراحی کرده است» معلوماتی به طور الوهی نشان داده شده است. سفر پیدایش ۱ و ۲ به هیچ وجه چنین چیزی را نشان نمی‌دهند. سفر پیدایش ممکن است بگوید خداوند جهان ما را خلق کرده است، اما تا آنجا که من می‌دانم خلق کردن، طراحی را در دل خود ندارد. مسلماً سفر پیدایش نشان نمی‌دهد که خدا جهان ما را خلق کرده است به معنای جدید این کلمه، یعنی به این معنا که خداوند تنظیماتی را در جهان دیکته کرده است که از طریق آنها جهان ما اداره می‌شود؛ زیرا این ایده که جهان از طریق تنظیم‌ها اداره می‌شود صرفاً به اندازه انقلاب علمی عمر دارد. سفر پیدایش حتی ضرورتاً نشان نمی‌دهد که خداوند کاری در جهان ما انجام می‌دهد؛ فقط نشان می‌دهد که او در فعالیت‌های مربوط به خلقت در آغاز جهان مشارکت داشته است. در واقع، روایت سفر پیدایش به عنوان مطلبی به طور الوهی الهام شده می‌تواند شاهد دیگری باشد بر این مطلب که ما در نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای زندگی می‌کنیم. در بیشتر دوران‌های تاریخ، روایت سفر پیدایش را اکثر یهودیان و مسیحیان به صورت تحت‌اللفظی تفسیر می‌کردند^{۲۰} و مفهوم آن فقط در دوران متأخر و از زمانی کنار گذاشته شد که روشن شد این روایت با چیزی که واقعاً در جهان ما رخ داده است مغایر است. با این حال اگر این روایت الهام شده الوهی از خلقت است (و بنابراین

به صورت تحت‌اللفظی درست است) اما با طریقی که جهان ما بر اساس آن ایجاد شده است مطابقت ندارد، بنابراین آیا روایت خلقت جهان دیگری نیست؟ شاید جهانی فیزیکی که در آن جهان ما به صورت نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای عمل می‌کند.

این مطلب را که کنار بگذاریم، هنگام نگاه کردن به جهان ما، چه بسا نوعی احساس شگفتی برخی را سوق دهد به اینکه نتیجه بگیرند جهان ما طراح دارد. وقتی این نظر با داشتن این دانش که «خدا وجود دارد» ترکیب شود ممکن است نتیجه دهد که خدا همان طراح است (پلنتینگا چنین جریان‌هایی را درباره باور شخصی‌اش بیان می‌کند). اما این مطلب فقط نتیجه می‌دهد که «اگر خدا وجود داشته باشد آنگاه چاره‌ای نیست جز اینکه طراح جهان ما باشد»، درست است و من مسلماً این مدعا را دانشی به طور الوهی نشان داده‌شده لحاظ نمی‌کنم. این صرفاً فرض شده، اما نشان داده نشده است.

مطلب سوم و آخر اینکه، این حقیقت که من دانش پلنتینگا را درباره اینکه انگیزش درونی روح القدس باور به وجود خدا را توجیه می‌کند پذیرفتم منجر به این نمی‌شود که این را هم بپذیرم که هر چیزی که او ادعا می‌کند از طریق انگیزش درونی روح القدس نشان داده می‌شود. من این کار را کردم که بتوانم استدلال خود را اقامه کنم، اما این کار دروازه‌های طغیان را باز می‌کند و به خدا باوران اجازه می‌دهد که ادعا کنند دانش درباره هر چیزی که به فکر می‌رسد از طریق انگیزش درونی روح القدس نشان داده می‌شود. اگر من از شما دانش درباره چیزی را که شما ادعا می‌کنید با چشم دیده‌اید بپذیرم، با پذیرش اینکه ادراک شما دانشتان را در زمینه خاصی توجیه می‌کند، نتیجه نمی‌دهد که من مجبورم از شما دانش درباره هر چیزی را که ادعا می‌کنید با چشم دیده‌اید بپذیرم. این مطلب به طور خاص درست است اگر چیز دومی که شما دیده‌اید با اولی ناسازگار باشد و این به انتقادی برمی‌گردد که من در بخش اول به پلنتینگا وارد کردم. خاطر نشان می‌کنم که در اینجا پلنتینگا نتوانسته است تشخیص دهد که شواهد می‌توانند اعتبار منشأ باور را محل تردید قرار دهند. فرض کنیم که ما می‌دانیم قوانین طبیعت مستلزم فجایع طبیعی هستند، و اینکه فجایع طبیعی شریکند، اگر انگیزش درونی روح القدس (علاوه بر نشان دادن اینکه خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است) بتواند به شما بگوید که خدا این قوانین را دیکته کرده است آنگاه

انگیزش درونی روح‌القدس را نمی‌توان منشأ معتبر اطلاعات دانست؛ اگر حافظه‌تان به شما بگوید که مینارد گربه است، بلکه این را هم به شما بگوید که مینارد پارس می‌کند و به پیاده‌روی می‌رود، انگیزش درونی روح‌القدس بیش از حافظه شما معتبر نیست. بنابراین، نه تنها این باور که خداوند جهان ما را طراحی کرده است از طریق انگیزش درونی روح‌القدس توجیه نمی‌شود بلکه از طریق تحلیل بردن اعتبار خود انگیزش درونی روح‌القدس، ادعا می‌کند که این ممکن است توجیهی را که شخص در درجه اول برای باور به وجود خدا پذیرفته بود تحلیل ببرد. گذشته از این، اگر پلنتینگا دانش به این را که انگیزش درونی روح‌القدس درباره همه موضوعات معتبر است بپذیرد همه بحث‌ها را (درباره هر چیزی) پیش از آنکه شروع شود پایان می‌بخشد. بدون توجه به این مسئله، پلنتینگا صرفاً می‌تواند ادعا کند که این حقیقت را که او محق است انگیزش روح‌القدس به وی نشان داده است.

دیگران در پاسخ به استدلال اصلی من ممکن است در استدلال بوس‌ترم تشکیک کنند، با این نظر که فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای به هیچ وجه محتمل‌تر از فرضیه‌های طراحی غیرالوهی دیگر نیست. برخی ممکن است استدلال کنند که نوعی فرضیه طراحی غیرالوهی خاص محتمل‌تر از فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای است. باز هم ممکن است برخی معتقد باشند که حتی اگر خدا وجود داشته باشد، اینکه جهان ما صرفاً طراح نداشته باشد محتمل‌تر از این است که چیزی غیر از خداوند آن را طراحی کرده باشد. قبول است. من موافق نیستم، علاقه ندارم که در اینجا استدلال کنم خدا باوران به طور خاص به سمت فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای سوق داده می‌شوند. اما این حقیقت باقی است، خدا باوران نمی‌خواهند هیچ یک از این جانشین‌ها را خوشایند بدانند. تعهد به فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای یا فرضیه طراحی غیرالوهی دیگر یا فرضیه ناطراحی (Non-design)، هیچ کدام خدا باوران را راضی نمی‌کند. معمولاً آنها فقط وقتی راضی می‌شوند که خداوند آن را انجام داده باشد. هنوز هم اینکه خداوند آن را انجام داده است واقعاً چیزی است که آنها متعهد به پذیرفتن آن هستند. و این نکته اصلی من است. بسیاری از خدا باوران به مسئله شرور طبیعی این طور واکنش نشان می‌دهند که نیازی به پاسخ‌گویی ندارند. زیرا تاکنون می‌دانستند که خدا وجود دارد؛ اما این راه فرار و این

پاسخ صرفاً می‌تواند خداباوران را به سوی بن‌بست بکشانند؛ موقعیتی که آنها تمایلی به بودن در آن ندارند.

استدلال من می‌تواند راه را برای خداباوران باز کند که مشکل شرور طبیعی را حل کنند، به شرط اینکه بخواهند رنج این حقیقت را به جان بخرند که بپذیرند جهان ما را خداوند طراحی نکرده است، بلکه موجود غیرالوهی دیگری طراحی کرده است. و شاید برخی خداباوران با پذیرفتن این نتیجه مشکلی نداشته باشند؛ شاید محافظت از باور به خدا در برابر مسئله شر است که برای آنها مهم است. با این حال خدااناباوران ممکن است در آینده از این طریق که خداباوران هنوز نمی‌توانند از مسئله شرور طبیعی شانه خالی کنند انتقاداتی را مطرح کنند. اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است، چرا اجازه می‌دهد شرور طبیعی در جهان ما وجود داشته باشد؟ حتی اگر او جهان را خلق یا طراحی نکرده است، باز هم می‌تواند جلوی این وقایع را در جهان بگیرد، درست است؟ من معتقدم خداباوران برای پاسخ به این پرسش، راه‌حلی را جست‌وجو می‌کنند که تاکنون در پاسخ به شر اخلاقی داده شده است. چرا خداوند مانع انسان‌ها از انجام دادن کارهای شر در این جهان نمی‌شود؟ بیشتر خداباوران مدعی‌اند او این کار را نمی‌کند. زیرا انجام دادن این کار دخالت در اختیار انسان‌ها است و پذیرفتن اختیار مخلوقات از سوی خداوند برای او مهم‌تر است از حذف یا کاستن شرور.^{۲۶} اما اگر جهان ما را موجودی در این جهان که مخلوق خداوند است خلق و طراحی کرده باشد آنگاه تافتن فجایع طبیعی به تار و پود جهان ما عمل مبتنی بر اختیار یکی از مخلوقات خداوند است؛ یعنی عملی که خداوند در آن دخالت نکرده است. بنابراین، اگر این پاسخ به مسئله شرور اخلاقی کار کند، آنگاه پذیرفتن نوعی فرضیه طراحی غیرالوهی مسئله شرور طبیعی را حل می‌کند؛ این رویکرد از طریق چرخاندن شر طبیعی به شر اخلاقی این طور عمل می‌کند و سپس به راه‌حل اختیارگرایانه اجازه می‌دهد کار خود را انجام دهد. و این کار را انجام می‌دهد بدون اینکه با فهم علمی جدید از جهان تناقض داشته باشد (برخلاف این نظر که شرور طبیعی می‌توانند کار نیروهای شیطانی موجود در جهان باشند).^{۲۷}

با این حال اگر راه‌حل مبتنی بر اختیار برای مسئله شرور اخلاقی راضی‌کننده نیست (و من قانع نشدم که راضی‌کننده باشد)، بنابراین همه چیز برای خداپاوران بدتر می‌شود و نکته من به طور مضاعف مستحکم می‌شود. خداپاوران تاکنون مجبور بوده‌اند فرضیه ناخوشایندی را بپذیرند، برای اینکه مسئله شرور طبیعی را حل کنند و از وجود خداوند با این راه‌حل محافظت کنند، اما اکنون این راه‌حل حتی از باور به وجود خدا حفاظت نمی‌کند. نه تنها آنها را متعهد می‌کند که این نظریه را که خداوند جهان ما را طراحی کرده است رد کنند، بلکه (اگر راه‌حل مبتنی بر اختیار شکست بخورد) هنوز مشکلات دیگری را به بار می‌آورد؛ مشکل شر اخلاقی، که هنوز برای آن راه‌حلی ندارند. فرض می‌کنم خداپاوران دوباره ادعا می‌کنند که دانش‌شان درباره وجود خداوند مستلزم این است که نیازی به هیچ پیشنهادی مثل این راه‌حل نداشته باشند، اما به نظر می‌رسد این حرکتی نیست که آنها بخواهند در استدلال مشابهی به کار گیرند. روی هم رفته پاسخ خداپاوران به مسئله شرور طبیعی آنها را به جایی هدایت می‌کند که آنها نمی‌خواهند در آنجا باشند.

نتیجه

ما از خداپاوران شواهد و دانشی را که ادعا می‌کنند درباره وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض دارند پذیرفتیم. با داشتن چنین دانشی خداپاوران متقاعد می‌شوند که باید تبیین اینکه چطور خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض می‌تواند با فرض آنها در این باره که خداوند جهان و قوانین آن را طراحی کرده است و این حقیقت که این قوانین که جهان ما را اداره می‌کند منجر به شرور طبیعی می‌شود تطبیق داده شود. اما بدون تئودیهسه، خداپاوران هنوز نمی‌توانند انکار کنند که حقیقت اخیر، شواهد بسیار قانع‌کننده‌ای را فراهم می‌کند درباره اینکه جهان ما را موجود خیر محضی طراحی نکرده است. بنابراین، خداپاوران می‌دانند که خداوند، همه‌دان، همه‌توان و خیر محض است، اما علاوه بر این شواهد قانع‌کننده‌ای دارند که جهان ما را موجودی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض باشد طراحی نکرده است. اگر این دو نوع باور منطقاً ناسازگارند، خداپاوران مجبورند تعیین کنند که کدام یک قانع‌کننده‌ترند. اما آنها این کار را نمی‌کنند، چون به طور کلی امکان دارد خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض

باشد و طراح جهان ما نباشد؛ زیرا چه بسا جهان ما را موجود ناکاملی طراحی کرده باشد که در درون جهانی که خداوند طراحی کرده است باشد و من فکر می‌کنم به احتمال قوی‌تر نوعی شبیه‌سازی رایانه‌ای باشد. بنابراین، اگر شواهدی که داریم نشان دهد که خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است و نیز نشان دهد که جهان ما را موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض طراحی نکرده است آنگاه این یک فرضیه است که عقلانی‌ترین فرضیه‌ای است که خداباوران می‌توانند آن را بپذیرند.

مسلماً اگر شما خداباوری هستید که تئودیه خاص قانع‌کننده‌ای یافته‌اید، این مسئله آزارتان نخواهد داد. باید صرفاً نگران این حقیقت باشید که دیگران چنین تئودیه قانع‌کننده‌ای نیافته‌اند. اگر شما خداباور شک‌گرایی هستید صرفاً باید نگران افزایش انتقاداتی باشید که موقعیتتان را به خطر می‌اندازد. خداباورانی هم که برخی از ویژگی‌های سنتی خداوند، نظیر همه‌توان بودن، را رد می‌کنند می‌توانند چنین نتیجه‌ای را نپذیرند.^{۲۸} دیگران که انکار می‌کنند خداوند خالق است با فرضیه‌های طراحی غیرالوهی بهتر کنار می‌آیند. اما بسیاری از خداباوران که به خدای سنتی همه‌دان همه‌توان خیر محض که جهان را طراحی کرده است اعتقاد دارند، هنوز خداباوری شک‌گرا را رد می‌کنند و هیچ تئودیه الزام‌آوری هم ندارند. آنها آزرده نمی‌شوند، چون فکر می‌کنند دانش‌شان درباره وجود خداوند کافی است برای اینکه از خداباوری خود دفاع کنند. اما من استدلال کردم که چنین خداباورانی، اگر می‌خواهند از قرارگرفتن در موقعیت ناخوشایندی مثل فرضیه شبیه‌سازی رایانه‌ای در امان باشند، باید چه کاری انجام دهند.^{۲۹}

سپاس‌گزاری

بسیار مایلم دوست عزیزم جی. کلی را به سبب الهام‌یاری‌بخش‌اش در زمینه ایده اصلی این بحث، تحسین کنم؛ نیز سپاس‌گزارم از بیل اروین، جرج باشام، پل دراپر و منتقدان گمنامی که همگی بازخورد معناداری در مواجهه با نسخه‌های قبلی این مقاله از خود نشان دادند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک.: Earl Doherty, *The Jesus Puzzle: Did Christianity Begin with a Mythical Christ?* (Ottawa, Canada: Canadian Humanist Publishing, 1999), p. 236. این منجر شد به بسیاری از آموزش‌هایی که در آن زمان بر اساس کتاب مکاشفات یوحنا انجام می‌شد. مردم آرزوی زمانی را داشتند که خداوند وارد تاریخ شود، شرور را پایان بخشد و دنیا را سامان دهد.
۲. مثلاً گردباد نتیجه فعل و انفعالات پیچیده‌ای است بین هوای سرد و گرم، و خشک و مرطوب، و رعد و برق. زمین لرزه در اثر برخورد صفحاتی که ساخته و روی هم فشرده شده‌اند و رهاشدن انرژی فراوان از میان آنها ایجاد می‌شود؛ طوفان از بخار هوای معلق که در مجاورت دمای پایین اقیانوس است به وجود می‌آید. بیماری‌ها و مشکلات ذهنی به علت ویروس‌ها، جرم‌ها، ناهنجاری‌های ذهنی و فقدان تعادل شیمیایی و بیماری‌های مغزی پیش می‌آید.
۳. با مطرح کردن این مطلب که بهشت قسمتی از افسانه‌ها و روایات قومی وابسته به خداپرستی هر مذهبی است، برای خداباوری، ادعای احتمال آفرینش چنان جهانی به دست خداوند، حداقل به صورت منطقی بسیار دشوار است. بهشت همچنین مثال خوبی برای احتمال منطقی جهانی است با این قانون که منجر به بلاهای طبیعی نمی‌شود.
۴. شاید مهم نباشد که هیچ استاد دانشگاهی بلابای طبیعی را جدی نگیرد. خداوند جهان را به طور کامل خلق کرده است اما ما آن را با گناهان فاسد کرده‌ایم و این گناهان هستند که منجر به بلابای طبیعی می‌شوند. این توضیح، در تفسیر تحت‌اللفظی سفر پیدایش ریشه دارد که در محافل دانشگاهی جدی گرفته شده است. این مطلب، همچنین، با یافته‌های علمی مغایرت دارد که زمین لرزه، آتش‌فشان، گردباد و ... میلیون‌ها سال قبل از بشر وجود داشته و باعث هرج و مرج و بی‌نظمی در جهان می‌شده است. بلابای طبیعی نتایج اجتناب‌ناپذیر قانون‌های موجود در جهان‌اند، آنها از ابتدا دنیا را احاطه کرده بودند. جدای از این مسائل، توضیح جانبی مبنی بر اینکه چرا بشر فساد می‌کند، دروغ می‌گوید، تقلب می‌کند و میوه ممنوعه را می‌خورد وجود ندارد که بتواند (مثلاً) باعث تغییرات ساختاری شود.
۵. سویین‌برن به موضوع اعتماد به عدالت خداوند اشاره کرده است. هیچ یک از آنها درست نیست. اما به یقین، پذیرش این مسئله باعث پذیرش آزادانه و اخلاقی جدی گناهان نمی‌شود. نک.:

Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998), chapters 9 and 10.

۶. نک.:

Stephen Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'," *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), pp. 73–93.

۷. چنین اعتراضاتی را پدر خدا باوری استیفن وایکسترا (Stephen Wykstra) اعلام کرد که در

پاسخ به مقاله‌ای از مایکل برگمن در دفاع از خدا باوری شکاکانه مطرح شد. نک.:

Michael Bergman, "Commonsense Skeptical Theism," Presented at Alvin Plantinga's Retirement Celebration, University of Notre Dame, May 20, 2010.

۸. نک.:

Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: Notre Dame Press, 1983), chapter 2.

۹. نک.:

Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

۱۰. برای اینکه به خواننده‌ها اجازه بررسی صحت برداشت خود را بدهم اجازه می‌خواهم نقل مستقیمی از پلنتینگا داشته باشم:

اینکه من در رشته خاصی مطالعه می‌کنم، اینکه مینارد گربه است، اینکه شما انسان هستید، همگی موضوعاتی است که می‌توان آنها را از لحاظ نداشتن شواهد کافی، به پرسش کشید، اما این حقیقت حتی برای لحظه‌ای باعث نمی‌شود که فکر کنیم این باورها غیرعقلانی یا مسئله‌دارند؛ یا اینکه فکر کنیم این باورها با توجه به چارچوب معرفتی ما نامحتمل به شمار می‌روند. اما چرا چنین است؟ زیرا هر یک از این گزاره‌ها برای من تا حد قابل قبولی تضمین به همراه دارد، تضمینی که مستقل از روابط احتمالاتی‌اش با باورهایی است که در معرض معضل مرتبط با نقص شواهد است. در نمونه‌های مشابه، این معضل کم‌رنگ‌تر می‌شود. و حتی لازم نیست باور محل بحث، درجه بالایی از تضمین داشته باشد ... فرض کنید اعتقاد خدا باورانه مسیحی از طریق ایمان و انگیزش درونی روح القدس، به اندازه کافی برای من تضمین شده باشد. آنگاه این مطلب که خدا باوری در معرض چالش نقص شواهد است، مرا مغلوب نمی‌کند و باعث نمی‌شود فکر کنم این اعتقاد غیرعقلانی است. این مطلب را با مثال مینارد و باور من درباره گربه بودن آن مقایسه کنید. شما می‌گویید این باور در معرض معضل نقص شواهد است: اینکه او لویاسبز پخته دوست دارد بیشتر مربوط به این می‌شود که او انسان بومی فریزلند است نه اینکه او گربه است.

می‌پذیرم که این اشکال وجود دارد اما همچنان باور دارم که اعتقاد به گربه‌بودن او کاملاً عقلانی است. این باور برای من در این موقعیت عقلانی است. زیرا دارای تضمینی کاملاً مستقل از رابطه‌اش با این گزاره است که او لویاسبز پخته دوست دارد. البته اگر من بر باوری باقی بمانم که تضمین در خور ملاحظه‌ای برخاسته از حافظه، ادراک یا انگیزش درونی روح‌القدس دارد، دچار هیچ بدکارکردی آگاهانه‌ای نشده‌ام، حتی اگر بدانم که این باور در معرض معضل نقص شواهد است. طراحی آگاهانه ما اجازه می‌دهد و در واقع نیاز دارد به اینکه ما چنین باوری را در مواجهه با چنین «معضلی» نگه داریم. واضح است که همین اتفاق درباره باور خداپاورانه من، اگر دارای تضمین [حاصل از مدل کالون/ آکوئیناس] باشد، می‌افتد. اما حتی اگر خداپاوری دارای تضمین کمتری باشد یا حتی اگر تضمینی نداشته باشد، باز هم معضل نقص شواهد معضلی واقعی یا شکستی بدیهی نخواهد بود. شاید به اشتباه اما عقلانی باور دارم که [باور خداپاورانه من] دارای تضمین است ... به اشتباه باور دارم [در مدل کالون/ آکوئیناس] که باور خداپاورانه تضمین دارد. در چنین وضعیتی باور خداپاورانه من در واقع تضمین ندارد؛ با این حال برداشت من در این باره که این باور در معرض معضل نقص شواهد است با عقلانیت آن سازگار نیست و حربه‌ای علیه آن به دست من نمی‌دهد (ibid., pp. 477-480).

۱۱. یا شاید آن وجود آن قدر قدرتمند و دانا نبوده که جهان را با قانون‌هایی طراحی کند که این همه امور دردناک در آن نباشد. هیچ مصیبتی با صفات سه‌گانه خداوند، یعنی قدرت، علم و خیر مطلق، سازگاری ندارد.

۱۲. امر دیگری که منجر به رد کردن این مطلب می‌شود این مسئله است که بلایای طبیعی نتیجه عملکرد قانون‌های طبیعی است. می‌توانیم به عقب برگردیم و معتقد باشیم که شیطان‌ها باعث آنها هستند، گرچه برخی از الاهی‌دانان معروف، مانند پات رابرتسن (Pat Robertson) این مسئله را به راحتی می‌پذیرند.

۱۳. گرچه هیچ خداپاوری که نسبتی با این بحث برقرار کند، به این پرسش این‌گونه پاسخ نمی‌دهد. زیرا این پاسخ از منطق خداپاوری شکاکانه استفاده می‌کند: «دلایل خداوند برای

بلاایای طبیعی ممکن است فراتر از آنچه ما می‌دانیم باشد». در واقع، خداباوری شکاکانه اگر موفق بود می‌بایست از پیش آمدن مسئله شر طبیعی که با آن شروع شد جلوگیری کند. همان‌طور که پیش از این گفته شد، در اینجا بحث من فقط خداباورانی را مخاطب قرار می‌دهد که با خداباوری شکاکانه و تئودیه‌های دیگر قانع نمی‌شوند (اغلب به دلیل اشکالاتی که در بالا بیان کردم) و فکر می‌کنند شواهد آنها مبنی بر اینکه خدا وجود دارد به آنها این امکان را می‌دهد که به مسئله شر طبیعی پاسخی بدهند که وظیفه خود را انجام داده باشند.

۱۴. پلنتینگا مدعی است خداوند جهان را طوری طراحی کرده است که از طریق انگیزش درونی روح القدس بتوان وجود او را پذیرفت. این مطلبی است که در بخش قبل به آن اشاره کردم.

۱۵. برت ایهرمن (Bart Ehrman) اشاره می‌کند که در نقل قول نادرستی از مسیح (New York: Harper One, 2007, Chapter 6) جلوگیری از چنین ارتدادی انگیزه اولیه بوده و بسیاری از کاتبان اولیه برای تغییر لغات و مستندات عهد جدید راهکارهای جدید مطرح می‌کردند.

۱۶. نیازی نیست به این حقیقت اشاره کنیم که ما به بلاایای طبیعی احتیاجی نداریم؛ شرور اخلاقی همه فرصت‌هایی را که به آن نیاز داریم فراهم می‌کند. این نکته هم از نظر من مغفول ماند که بلاایای طبیعی مانع ابراز همدردی انسان‌ها می‌شود و با از بین بردن انسان‌ها منجر به کاهش خیر در جهان می‌گردد.

۱۷. البته منطقی‌تر است حقایق پنهانی مبنی بر این وجود داشته باشد که بلاایای طبیعی خیرند اما هر کس شربودن بلاایای طبیعی را انکار کند سخنی ضدعلمی گفته است. باید گفت این تضاد در خداباوری شکاکانه وجود دارد و این مطلب نگران‌کننده است که این تضاد را خداباوری مطرح کرد که با خداباوری شکاکانه موافق نیست.

۱۸. البته فرضیه شبیه‌سازی که بیان می‌کند شما تنها کسی هستید که وجود دارد - مانند فرضیه موجود شیرین دکارتی - ممکن است این نتیجه را در بر داشته باشد که بلاایای طبیعی شیطانی نیستند فقط به این دلیل که دیگرانی وجود ندارند که از چیزی رنج ببرند اما این مطلب متفاوت است با انکار این مسئله که بلاایای طبیعی که موجبات ناراحتی افراد را پدید می‌آورند شیطانی باشند؛ این چیزی است که فرد باید بپذیرد اگر فرضیه‌های مشابه را رد کند.

۱۹. دوباره این موضوع مطرح می‌شود که هر کس جهان را تحت تسلط خود دارد به اندازه کافی قدرتمند و دانا نبوده که در آن قانون‌هایی را به کار برد که منجر به بلایای طبیعی نشود. پس این موجود دارای قدرت، علم و خیر مطلق نیست و بنابراین خدا نیست.
۲۰. نک.:

Floyd Bloom, *Best of the Brain from Scientific American: Mind, Matter and Tomorrow's Brain* (New York: Dana Press, 2007), chapters 17 and 20.

۲۱. تصورات من که شبیه‌سازی رایانه‌ای بهترین نوع شبیه‌سازی است می‌تواند بی‌اعتبار باشد. اگر بدانم که موجود هوشیاری هستم پس می‌دانم که نمی‌توانم شخصی شبیه‌سازی شده به وسیله کامپیوتر باشم.

۲۲. کسانی که با چنین اموری ناآشنا هستند، رک. [Http.www.thesims.com](http://www.thesims.com)

23. "Are You Living In A Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly* 53 (No. 211, 2003), pp. 243-255.

۲۴. به این مبحث توجه بسیار شده و موضوع اصلی کتاب شمارش معکوس اثر کیث آلبرمن (Keith Olberman) همین بوده است، البته بعد از مقاله جان تیرنی با عنوان «زندگی ما را فردی کنترل می‌کند» که در شماره ۱۴ مجله نیویورک تایمز در اگوست ۲۰۰۷ منتشر شد و در چیه‌ای به این موضوع گشود.

۲۵. در دنیای یهودی‌مسیحی، برداشتی تحت‌اللفظی از بخش اول و دوم سفر پیدایش حکم‌فرما شده است. در نتیجه تأثیر تفکر یونانی از قرن دوم به بعد، با فیلون اسکندرانی تفسیری ظهور کرد که کمتر تحت‌اللفظی بود.

۲۶. موفق‌ترین نوع دفاع اختیارگرایانه متعلق به آوین پلنتینگا است. نک.: *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977)؛ اکثر فیلسوف‌ها این مسئله را به عنوان راه‌حلی موفق برای مشکلات عقلانی و اخلاقی پذیرفته‌اند.

۲۷. پلنتینگا این مسئله را در پاسخ به مشکلات عقلانی بلایای طبیعی مطرح کرد.

۲۸. مثلاً نک.: Harold Kushner (1981) *When Bad Things Happen to Good People* (New York: Schocken Books, Inc., 1981).

و برای دیدگاهی حتی اصلاح‌شده‌تر نک.:

F. LeRon Shults, *Reforming the Doctrine of God* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2005).

دیدگاه اصلاح‌شده دیگری که با خود مسئله شرط طبیعی برانگیخته شد متعلق به وسلی ویلدمن (Wesley Wildman) است. نک.:

Nancy Murphy, Robert John Russell and William R. Stoeger, eds., *Physics and Cosmology: Scientific Perspectives of the Problem of Natural Evil* (Vatican Observatory Foundation, 2007) pp. 267–296.

۲۹. در واقع، من حتی به این جهت متمایل شدم که بگویم این مشکل، حتی به ذهن خدا باورانی که شواهدی بر وجود خدا ندارند اما او را صرفاً بر اساس ایمان انتخاب می‌کنند، خطور می‌کند؛ دست کم اگر آنها بپذیرند که هیچ تئودیسهای در برابر شر طبیعی ندارند. فرضیه شبیه‌سازی تئودیسهای را فراهم می‌کند. تا زمانی که جایگزین دیگری وجود ندارد، آنها باید آن را به عنوان بهترین راه‌حل بپذیرند.

-
- 5 The Quranic Verse, “And never would we punish,” in the View of Scholars of Islamic Denominations (Ṭabrisī, Fakhr al-Dīn Rāzī, Ibn Qayyim Jawziyya)**
Qasem Javadi (Safari)
- 17 The Term “Rāfiḍa” in Imāmī Shī’ī Usage: Translation and Review of Two Papers by Etan Kohlberg**
Translation and Review: Heydar Dabbaghi, Mohammad Hassan Mohammadi Mozaffar
- 45 Manifestations of the Doctrine of Saints in the Life of Russian Orthodox Believers**
Abd Muhammad Mametov, Translator: Mohammad Modabber Chaharborj
- 63 On the Calendar of Zoroastrian Feasts**
Mary Boyce, Translator: Mohsen Mirzaei
- 109 Living between the Words: Bhakti Poetry and the Carmelite Mystics**
Deirdre Green, Translator: Mohammad Hossein Shaykh Shoaiei
- 137 Natural Evil and the Simulation Hypothesis**
David Kyle Johnson, Translator: Faezeh Barzegar Tabrizi
-

In the Name of Allah

Haft Asman

○ **A Biannual Journal of Religious Studies**

● Vol. 21, No. 76, September 2019

○ **Proprietor:** University of Religions and Denominations

○ **Responsible Authority:** Seyyed Abulhasan Navvab

○ **Editor-in-Chief:** Mohammad Javdan

○ **Executive Manager:** Seyyed Hussein Chavoshi



● **Advisory Board:**

H. Bakhshandeh, S. M. Rouhani, H. R. Shariatmadari, M. Farmaniyan, E. Ghasemi, M. H. Mohammadi Mozafar, S. S. R. Montazeri



○ **Copy Editor:** Zeynab Salehi

○ **Translator of English Abstracts:** Alefplus Specialized Translation Center Cover Designer

○ **Cover Designer:** Shahram Bordbar

○ **Layout:** Seyyed Masoud Mousavi



✓ Haft Asman is a quarterly journal published by Reaserch Inestitue of Religions and Denominations to study religion and its related subjects.

✓ The views and opinions expressed in Haft Asman do not necessarily reflect those of the center or the journal itself.

✓ The journal is free to edit or revise the submitted articles.

✓ Quotations from the journal are allowed provided that the source is cited.



● **Address:** Haft Asman, University of Religions and Denominations,

● Opposite the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

● P.O.Box 37185/178

● Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

● **Website:** www.haftasman.urd.ac.ir, **Email:** Haftasman@yahoo.com

● **ISBN:** 2322/4290
