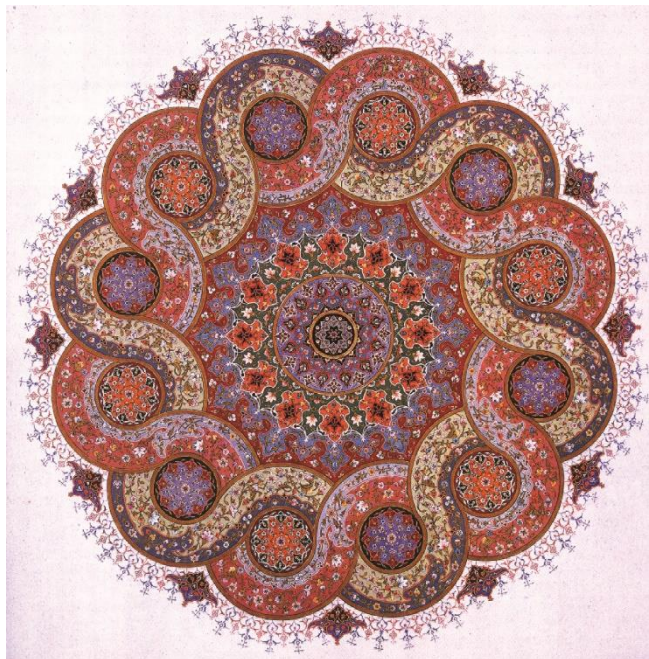




دیدار حق

(شرحی بر مسئلہ می رویت)

شروین وکیلی





عنوان: دیدارِ حق

نویسنده: شروین وکیلی

تاریخ نگارش: زمستان ۱۴۰۱

موسسه‌ی فرهنگی هنری خورشید راگا

نقل قول از این کتاب با ذکر مرجع آزاد است

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان

می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

فهرست مطالب	فصل
مسئله‌ی دیدار حق	پیش‌درآمد
دین مصری	گفتار نخست
موسی و یهوه بر طور	گفتار دوم
جامعه‌شناسی تاریخی دیدار با خداوند	گفتار سوم
تفسیر مسیحی غربی	گفتار چهارم
خوانش قرآنی از کوه طور	گفتار پنجم
تفسیر دیدار خداوند	گفتار ششم
مسئله‌ی رؤیت	گفتار هفتم
بازتعریف معما در بستر زبان پارسی	گفتار هشتم
چالش دیدار در متن مقدس	گفتار نهم
فلسفی شدن بحث رؤیت	گفتار دهم
دیدار حق در عصر مغول	گفتار یازدهم
دیدار و وصل	گفتار دوازدهم

کتابنامه

پیش‌درآمد: مسأله‌ی دیدار حق

رویارویی انسان و امر قدسی یکی از بنیادی‌ترین تجربه‌های انسانی است و در هر فرهنگ و تمدنی به شکلی فهمیده و بیان می‌شود. امروز بیش از پیش معلوم شده که ظهور جوامع باستانی پیچیده با پیدایش توانایی عصب‌شناسانه‌ای همزمان بوده که می‌توان آن را خلصه‌ی ناامید و این وضعیتی عصبی-روانی است که به صورت لمس امر قدسی تجربه می‌شود.

این نکته که سایر جانوران و گونه‌های نیای هومو ساپینس نشانی از این توانایی ندارند، نشان می‌دهد که این ادراک درونی به واقعیتی بیرونی ارجاع نمی‌دهد. یعنی شاهدهی نداریم که سایر جانوران توانایی رویارویی با امر قدسی را داشته باشند، و این بر خلاف نظر مرسوم، گواهی بر این نیست که انسان اشرف مخلوقات است. بلکه به سادگی نشان می‌دهد که امر قدسی عینیتی بیرونی و واقعیتی مجزا از مغز ندارد. وگرنه قاعدتا در مسیر تکامل دستگاه‌های عصبی پیچیده شونده بارها شکارش می‌کردند و می‌بایست مثل باقی واقعیات عینی خارجی مثل صوت و نور و گرانش شکل‌های گوناگونی از رمزگذاری و ادراکش را در گونه‌های متفاوت ببینیم.

توانایی ادراک امر قدسی بر پردازشی پیچیده و لایه‌لایه متکی است و اجزایی بغرنج را در بر می‌گیرد: احساس یگانگی با کل هستی، حس سرزندگی و شوق و شیفتگی، درک معنایی بسیار عمیق برای زندگی، که در عین حال بسیار مبهم هم هست، و اغلب تجلی یافتن این امر قدسی در پدیداری طبیعی مثل درخت و

چشمه و کوه و جانوری یا انسانی، و در نهایت امکان وارد شدن به حالتی ویژه از هشیاری که خلسه نامیده می‌شود و در آن خیال بر تجربه‌ی حسی غلبه پیدا می‌کند.

تکامل این سیستم ادراکی در تاریخ تکامل انسان بسیار دیرآیند بوده، و با تکوین جوامع انسانی بزرگ مصادف بوده است. بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر معتقدند گذار از حد صد و پنجاه نفره‌ای که اندازه‌ی پیشینه‌ی جوامع گردآورنده و شکارچی قدیمی بوده، تنها با پیدایش این حس متافیزیکی ممکن شده است. یعنی مردمی که می‌توانسته‌اند به خلسه وارد شوند، آیین‌هایی جمعی برای لمس امر قدسی ابداع کرده‌اند و بر این مبنا هویتی مشترک و یکپارچه به دست آورده‌اند که از بده بستان‌های تنگ‌نظرانه‌ی مبتنی بر بقای ژنوم فراتر می‌رود و «اجتماع» را به مفهومی عینی و مستقل از میل‌ها و خواست‌های فردی بدل می‌کند. دستگاه‌های اخلاقی و چارچوب‌های اجتماعی برای ارتباط برنده-برنده میان من و دیگری ابداعی دیرآیندتر بوده و در اغلب جوامع انسانی ظهوری درون‌زاد نداشته است. یعنی پیدایش دین مستقل از ظهور اخلاقی است و کارکردش تاسیس جوامعی بزرگتر از خانواده‌های گسترده‌ی گردآورنده-شکارچی است. اخلاق در مقام نظامی عقلانی و وجدانی برای تفکیک خیر از شر امری بسیار پیچیده‌تر است که دشوار از شکل پایه‌ی بازی‌های برنده-برنده‌ی تکاملی، یعنی اخلاق رفتارشناسانه برمی‌آید.

به همین خاطر در جوامع اولیه احساس لمس امر قدسی بسیار مهم و عمومی است و فن خلسه که آن را مدیریت می‌کند، اهمیتی مرکزی دارد. در شکل اساطیری و قالب روایت‌پذیرش، این تجربه به سفر مینویبی منتهی می‌شود و این روندی است که روح یا تن شمن از دنیای روزمره‌ی معمول کنده می‌شود تا به پیشگاه ایزدی یا ایزدانی بار یابد. دیدار خداوند در اصل این تبارنامه‌ی دیرینه و عام را دارد و امری فراگیر در ادیان باستانی بوده است. آنچه در مصر و میانرودان باستان به صورت رویارویی مومنان با خدایان شرح داده

شده، شکلی از همین فرایند بوده که به شکلی شخصی در قالب رویا و خلسه، یا در قالبی رسمی به صورت دیدن بت خداوند در معبد تجلی پیدا می‌کرده است.

رویارویی انسان و امر قدسی بنابراین در شکل ساده‌اش در قالب دیدار «من» و «خدا» رمزگذاری می‌شود، این تجربه در هر تمدن به شکلی صورتبندی و ابراز شده و این درباره‌ی کهنترین تمدن‌های زمین یعنی ایران و مصر نیز مصداق دارد. این دو نسبت به تمدن‌های اروپایی و چینی و آمریکایی دو هزار سال قدیمی‌تر هستند و شکلی که ارتباط با امر قدسی را فهمیده‌اند، در سراسر تاریخ ادیان اثرگذار بوده است. به ویژه در نقطه‌ی مرزی میان این دو تمدن و آنجا که مصر و ایران با هم تماس داشته‌اند، از تداخل این روایت‌ها مسائلی تازه زاده شده و به لایه‌هایی پیچیده‌تر از تجربه‌ی امر قدسی دامن زده است.

در این کتاب به طور خاص به رمزگذاری و تحول مسئله‌ی رؤیت خواهم پرداخت، و آن عبارت است از مسئله‌زا شدن از دیدار با خداوند، و طرح پرسش درباره‌ی شرایط امکان ارتباط انسان و خدا. از آنجا که این مسئله پیشینه‌ای دیرپا دارد و در یکی از همان کانون‌های تداخل تمدن ایرانی و مصری برای نخستین بار مطرح شده، نخست با شرحی بر دین مصری آغاز خواهم کرد و بعد از آنجا ردپای موضوع را در تمدن ایرانی دنبال می‌کنم و به ترتیبی تاریخی پیش می‌آیم و بر واری‌های برخی از برجسته‌ترین نقاط کشمکش و جبهه‌بندی‌های نظری در این مورد تمرکز خواهم کرد.

کفتار تخت: دین مصری

بحث ما بر سیر تحول رویارویی انسان و امر قدسی در حوزه‌ی تمدن ایرانی متمرکز است. اما برشی خاص از این مسئله را در نظر دارم که در نقطه‌ی اتصال تمدن ایرانی و مصری برای نخستین بار مطرح شده است. با توجه به این که تمدن مصر را پادنهادی برای ایران می‌دانم و به ویژه دین مصری را در نقطه‌ی مقابل خرد زرتشتی قرار می‌دهم، نخست باید شرحی فشرده و کوتاه از دین مصریان به دست دهم تا روشن شود که چرا چنین می‌اندیشم.

ایزدان مصری احتمالاً از تحول باورهای کهن مصریان در عصر پیشاتاریخی پدید آمده‌اند. در آثار هنری دوران پیشادودمانی مصر نمونه‌هایی از تصویر جانوران و عناصر طبیعی دیده می‌شود که شاید به خدایان ارجاع دهد. با این حال آنچه که جای توجه دارد، غیاب معبد در این دوران است. بر خلاف ایران زمین که بناهای پرستشگاهی و آیینی در آن بسیار بسیار کهن هستند و در گوبکلی‌تپه حتا بر کشاورزی نیز تقدم دارند، در مصر نخستین معبدها در یکی دو قرن منتهی به تاسیس سلسله‌ی اول فراعنه (حدود سال ۳۰۰۰ تاریخی / ۳۱۰۰ پ.م) ساخته می‌شوند،^۱ و این هزاران سال پس از شکل‌گیری اولین پرستشگاه‌ها در ایران زمین است. در واقع در مصر معبد همچون نویسایی و کشاورزی و دامداری تقریباً ناگهانی و به سرعت طی چند قرن

^۱ Gundlach, 2001: 363.

تحول پیدا می‌کند و این همزمان است با شکل‌گیری دولت مصر. بر خلاف الگوی ایرانی که طی هزاران سال طی می‌شود و تکاملی گام به گام و تدریجی را نشان می‌دهد که دولت در آن نقش مهمی بر عهده ندارد.

معبد‌های مصری هرگز خدایی یگانه را در خود جای نمی‌دادند. بلکه همیشه در هر معبد چند ایزد استقرار داشتند و اینان اغلب در قالب خانوادگی تعریف می‌شدند، یعنی یک زوج ایزد و فرزندشان را شامل می‌شدند. بنابراین نه تنها جامعه‌ی مصری تفرد و تشخیص را به رسمیت نمی‌شناخت، که حتا درباره‌ی خدایان نیز چنین تصویری به دست نمی‌داد. خدایان هم مثل آدمیان همواره در درون نهاد تعریف می‌شدند. نهادهایی خانوادگی که به آیین پرستش و دین روزمره مربوط می‌شد، و دوقطبی‌هایی سیاسی که در قالب تقابل دو ایزد دشمن خود تبلور پیدا می‌کرد. مشهورترین نمونه در این مورد رویارویی هوروس با ست است که نخست نماد مصر بالا و پایین شمرده می‌شدند و بعدتر به صورت ایزدان حامی مصر و بیگانگان بازتعریف شدند. با این حال هوروس که به همراه آمون-رع از بالاترین سطح انتزاع برخوردار شده بود، همچنان در دل خانواده‌ای همراه با پدر و مادرش -ایزیس و اوزیریس- تعریف می‌شد.

این دوقطبی‌های صریح در معماری مقدس مصریان نیز بازتاب یافته است. ساختار یک معبد مصری بر اساس دوقطبی‌هایی بنا شده است که در یک محور خطی مرتب شده‌اند. این دوقطبی‌ها عبارتند از روشن/ تاریک، گشوده/ پوشیده، پهن/ باریک، و جشن عمومی/ مناسک روزمره. آداب اصلی اجرا شده در یک معبد که مناسکی روزمره را در بر می‌گرفت، در خلوت کامل اجرا می‌شد و تنها کاهنان و گهگاه اشراف بلندپایه در آن حضور داشتند. این مراسم به معنای دقیق کلمه در حریم خدایان انجام می‌شد و بت ایزدان در مرکز اجرایش قرار داشت و تعدادی انگشت‌شمار از بلندپایه‌ترین افراد اجازه‌ی حضور در آن را داشتند.

جایگاه ایزدان در دورترین جای معبد و محوطه‌ای سرپوشیده، تاریک، به نسبت تنگ و تهی از جمعیت قرار داشت. در مقابل صحن مقابل معبد و فضاهای پیرامون آن که سرگشوده، روشن و عمومی بود،

در روزهای خاصی از سال برای اجرای مراسمی عمومی به کار گرفته می‌شد. تنها در این روزها بود که بت خدایان را بیرون می‌آوردند تا رعیت مصری حضور خدایان خویش را لمس کنند.

به این ترتیب معبدها هم مکان را رمزگذاری می‌کردند و هم زمان را. مکان را با مخفی ساختن خدایان در اندرونی تاریک و دوردستی، و زمان را با گشودن این فضا در روزهایی خاص و عیان کردن خدایان. جالب اینجاست که محور مکانی یک معبد که خطی کشیده شده بر سطح زمین بود، همچون محوری عمودی قلمداد می‌شد که زمین و آسمان را به هم وصل می‌کرد. یعنی صحن معبد زمین و اندرونی که منزلگاه خدایان بود، آسمان پنداشته می‌شد. به همین خاطر مراسم عمومی را «اتحاد آسمان و زمین» می‌نامیدند. این آیین «فراز آمدن خدایان» نیز خوانده می‌شد.^۲ این از باور مصریان ناشی می‌شد که خدایان را مقیم آسمان، یا درباره‌ی خدایی مهم و شهید مثل اوزیریس، مقیم زیرزمین می‌دانستند. بنابراین جشن‌های عمومی همچون فرود آمدن یا فراز رفتن خدایان از آسمان و زیرزمین به سطح زمین فهمیده می‌شد.

بر این مبنا معبد در مصر باستان مفهومی به کلی متفاوت با ایران داشته است. معبد محلی نفوذناپذیر و دور از دسترس بود که راز و کتمان حضور خداوندی را نمایندگی می‌کرد. خدایانی که بسیار پیکرمند و تجسد یافته قلمداد می‌شد. امر قدسی در مصر نوعی راز پنهان و نادیدنی بود، که در ضمن عینیتی صریح و جسمانیتری تردیدناپذیر داشت.^۳ دقیقاً برعکس ایران، که امر قدسی را اغلب در قالب بت بازنمایی نمی‌کردند، و معبدهایش فضایی گشوده و عمومی بود که همه برای تماس با امر قدسی می‌توانستند بدان وارد شوند. کاهنان در مصر پنهانگران امر قدسی و نمایندگان قدر قدرت وی بودند. در ایران اما روحانیون تنها طبقه‌ای از

^۲ Assmann, 2008: 16.

^۳ Assmann, 2008: 16.

فرهپختگان و خردمندان را تشکیل می‌دادند که ارتباط انسان و خدایان را تسهیل می‌کردند، بی آن که مسیر ارتباط شخصی من‌های مستقل با امر قدسی را مسدود سازند.

معابد مصری بنابراین بیشتر ابزاری برای اختفای امر قدسی بودند تا ابراز آن. نویسندگان معاصر اغلب این نکته را ناگفته باقی گذاشته‌اند که تمایز میان مناسک روزمره‌ی جاری در اندرون معابد و فضای بیرونی بی‌بهره از آن، بیش از آن که دلالتی معنامدار و دینی داشته باشد، ابزاری سیاسی برای تثبیت اقتدار طبقه‌ی حاکم بوده است. ساخت سیاسی دولت مصری بسیار ویژه بوده و نخستین نمونه از دولت‌های فراگیر برده‌دار بر کره‌ی زمین محسوب می‌شود. در این جامعه نزدیک یک دهم جمعیت از اشراف، کاهنان و جنگاوران تشکیل می‌شدند و نود درصد باقی رعیت کشاورزی بودند که نه مالک زمین خود بودند و نه محصولی که تولید می‌کردند. یعنی به بیان دقیق کلمه برده بوده‌اند.

کارکرد اصلی معبدها پنهانکاری بی‌دلیلی درباره‌ی امر قدسی نبوده، بلکه به این وسیله مرزهای اجتماعی میان سروران و بردگان را رمزگذاری و تثبیت می‌کرده‌اند. کاهنان و جنگاوران و دیوانسالاران و خاندان فرعون یک کلیت منسجم با روابط خویشاوندی درهم تنیده را تشکیل می‌داده‌اند که مخاطب مناسک روزانه‌ی معبدها بوده‌اند. تنها این طبقه به طور مستقیم با خدایان تماس داشته‌اند و مردم عادی تنها در جریان جشن‌های سالانه در معرض حضور شکوهمند ایزدانی قرار می‌گرفتند، که بیش از آن که خدایان مصر باشند، به دلیل همان تماس روزمره با برگزیدگانی کم‌شمار، خدای اشراف به حساب می‌آمدند. معبدهای مصری ماشینی برای تقدیس نظام سیاسی بودند، چرا که خدایان را از دسترس رعیت دور می‌کردند تا حضورشان را در انحصار سروران درآورند. جشن‌های عمومی بنابراین بیش از آن که نشانگر برداشته شدن مرزهای آسمان و زمین باشد، مرزبندی میان سروران و بندگان را برمی‌داشت و به هویت جمعی مشترک‌شان تاکید می‌کرد.

جشن‌های مذهبی مصریان نشانگر گذاری هستی‌شناسانه نیز بود. اصطلاح مصریان برای آن «آمدن خدایان» بود. در جریان این جشن‌ها شهر به معنای دقیق کلمه زنده و فعال می‌شد و همچون ظرفی برای حضور خدایان عمل می‌کرد. خدایان که تا پیش از آن در وضعیتی منفعل در زوایای پنهانی معابد مقیم بودند و در این خفاگاه در اصل به شکلی نمادین در آسمان به سر می‌بردند، ناگهان فعال می‌شدند و بر دوش حاملان بت‌ها از معبد بیرون می‌آمدند.^۴ حرکت بت خدایان در میان مردم بنابراین همتای نزول ایزدی از آسمان به زمین بود و گیتی‌ای که در حالت عادی از لمس حضور مقدس خدایان بی‌بهره بود را به چنین فیضی نایل می‌آورد.

بنابراین تمایزی از جنس مذهبی / عرفی در مصر باستان وجود نداشته، و در مقابل آن طیفی یکپارچه از تجلی امر قدسی را داشته‌ایم که در جاهایی در مقام پرستشگاه‌ها متمرکز می‌شده از فضای بیرونی مثل خانه‌ها و حتا کاخ‌ها متمایز بوده است. معبد‌ها با معماری خاص سنگی‌شان از بناهای دیگر -حتا کاخ شاهان- متمایز می‌شده‌اند، که همگی از خشت ساخته می‌شدند.^۵

جامعه‌شناسی تاریخی دین در مصر و مقایسه‌اش با ایران بحثی مفصل و پیچیده است که در این نوشتار نمی‌گنجد، و متأسفانه به شکلی بسنده مورد توجه قرار نگرفته است. تنها به عنوان تمهیدی برای بحث جاری، بر این نکته باید پای فشرده که ساختارهای اجتماعی در مصر از نظر نسبتی که با خدایان برقرار می‌کردند، یکسره با ایران زمین تفاوت داشتند. به همان ترتیبی که معبد در مصر دیر پدید می‌آید، شهر مصری

⁴ Assmann, 2008: 16-17.

⁵ Assmann, 2008: 10.

هم سازه‌ای دیرآیند است. اما این ساخت‌ها به همان اندازه که تأخیر تاریخی دارند، در ارتباط با خدایان تمامیت‌خواه هستند.

از سویی عظمت معبدها و بناهای مذهبی مصری را داریم، که مثل گور فرعون که نوعی خدا پنداشته می‌شده‌اند و در قالب کلان‌سنگی عظیم و در ضمن بدوی‌شان مابه‌ازایی در تمدن ایرانی ندارند. از سوی دیگر شهرهای پیچیده‌ی ایرانی را داریم که مشابهش در مصر تا دوران هخامنشی پدید نمی‌آید. شهر در مصر بر خلاف ایران تراکم جمعیتی نبود که گرداگرد تختگاهی سیاسی یا مرکزی تجاری شکل گرفته باشد. در مصر شهرها در واقع مراکز آیینی و دینی‌ای بودند که اتفاقاً تراکم جمعیت چندانی هم نداشتند.

یان آسمان به درستی به این نکته اشاره کرده که در مصر هر شهر مهمی یک خدای مهم و هر خدای مهمی یک شهر مهم داشته است. به بیان دیگر سامان نواحی در مصر بر اساس خدایان شهرهای تعیین می‌شده که مراکز آیینی‌شان در شهرهای خدایان قرار داشته است. اگر بخواهیم شهر را در معنای دقیق کلمه به مثابه «گردهمایی خودجوش و خودبنیاد جمعیتی ناخویشاوند در مرکزی با کارکرد صنعتی-بازرگانی» تعریف کنیم، تمدن مصری تا پایان عمر خود فاقد شهر بوده و برچسب «تمدن بی‌شهر» که در اوایل قرن بیستم میلادی به مصر منسوب می‌شد و بعد مردود پنداشته شد، نابه‌جا طرد شده و درست بوده است.

این ساختار ویژه‌ی شهر-معبد تا پایان عمر تمدن مصری تداوم پیدا می‌کند و بر خلاف نظر مرسوم، شهرهای بزرگ درون‌زادی همچون شهرهای ایرانی که سیستم‌هایی خودسازمانده و خودارجاع باشند، تا آخر کار در مصر پدیدار نمی‌شوند. زمانی که مقدونیان مصر را فتح کردند، همچنان هر شهری مرکز آیینی یک خدا بود و بر همین اساس نام‌گذاری این شهرها در زبان یونانی به نام خدایان ارجاع می‌دهد که با پسوند (پولیس/شهر) همراه شده است: تب به دیوس پولیس بدل شد که یعنی شهر آمون، که همتای زئوس پنداشته می‌شد. دندره به صورت آفرودیتوپولیس نامگذاری شد، چون وقف هاتور بود و با آفرودیت یونانی شباهت داشت.

از آنجا که یونانیان توت را با هرمس یکی می‌دانستند، شمون را هرموپولیس نامیدند و شهر مقدس رع به صورت هلیوپولیس شهر یافت که یعنی شهر خورشید.⁶


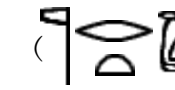

شهر در این معنا دو موقعیت مقدس و نامقدس (در تعبیری اوستایی، گیتیان و مینوی) پیدا می‌کرد که در کارکردهایی به کلی متمایز صورتبندی می‌شد. شهر در حالت عادی محل تجمع کارگران و کارگزاران فرعون بود و نشانی از حضور خدایان در آن دیده نمی‌شد. خدایانی که در نهانگاه معابد حضور داشتند، نه در جغرافیای زمین و نه در افقی معمارانه، که بر محور عمود بر زمین مستقر شده بودند. طوری که جایگاه اقامت بت‌ها نه بر زمین، که در آسمان پنداشته می‌شد. این شهر نامقدس کارگران در موقعیت جشن‌های مذهبی به وضعیتی تقدیس شده وارد می‌شد و همه‌ی ساکنانش در ترتیب دادن مراسم حضور ایزدان نقش ایفا می‌کردند. در این حالت خروج بت از معبد همچون فرود آمدن خدایان از آسمان به زمین تفسیر می‌شد.


شهرها در زمان این مراسم با جمعیتی بزرگ از مردم مقیم روستاهای اطراف انباشته می‌شدند و این را مصریان «دیدن خدایان» می‌نامیدند. به این ترتیب مفهوم شهری بودن یا شهروندی در مصر وجود نداشت. یعنی بر خلاف شوش و هگمتانه و بلخ و بابل، شهر جایی نبود که گروهی از مردم در آن زندگی می‌کنند. بلکه شهر جایی بود که در آن گروهی -اغلب به صورت مقطعی- کار می‌کنند و برای مراسم مذهبی در آن حاضر می‌شوند. شهر در این معنا محل زندگی مردم نبود، بلکه جایگاه «آمدن خدایان» و محل «دیدن خدایان» بود. این مراکز مصری بر خلاف شهرهای ایرانی «اهالی» نداشتند، بلکه وابستگی در روستاها و مناطق اطراف را پوشش می‌دادند که در زمان این مراسم مذهبی بخت حضور و مشارکت در آن نصیب‌شان می‌شد. به همین

⁶ Assmann, 2008: 14.

خاطر به جای مفهوم شهروندی یا اهل شهری خاص بودن، مصریان «دنباله‌روهای» ایزدی بودند که مقیم شهری بود^۷ و خدمت به او و دیدارش بهره‌ی گروهی خاص از مردم می‌شد.

آشکار است که خدایان تمدن مصری در چنین بستر جامعه‌شناسانه‌ای تعریف می‌شده‌اند و تفاوتی بنیادین با مفهوم امر قدسی در ایران داشته‌اند. مفهوم «خدا» در مصر باستان تقریباً با «نیروی طبیعی» مترادف بود و این برابری خدایان با عناصر طبیعی که ویژه‌ی همه‌ی ادیان بدوی است، در دین مصری بهتر از همه‌ی

ادیان نویسای دیگر حفظ شده است. واژگان مرسوم برای نامیدن خدا در مصر با نامی مذکر  یا  بوده و «نظر» خوانده می‌شده است. برای ایزدبانوان از واژه‌ی مؤنث «نطرت» ()

استفاده می‌کردند.^۸ عجیب آن که این واژه در زبان مصری ریشه‌ی مشخصی ندارد و بنابراین خویشاوندی‌اش با سایر کلمات مصری باستان هنوز مبهم باقی مانده است. در خط هیروگلیف مهمترین نشانه برای خدایان پرچمی افراشته بر تیرکی () بوده و این قاعدتاً به معبدی مربوط می‌شده است.

درباره‌ی سیر تحول ایزدان مصری دو نگاه کلاسیک وجود دارد. گوستاو ژکیه^۹ که مصرشناسی نامدار بود و یکی از نخستین باستان‌شناسان اروپایی فعال در ایران و از کاشفان قانون‌نامه‌ی حمورابی در شوش، معتقد بود مصریان نخست اشیایی را همچون فتیش می‌پرستیده‌اند، بعد روح این ایزدان اولیه را در پیکر جانوران تصور کرده‌اند، و در مرحله‌ی آخر آنها را به صورت انسانی درآورده‌اند.^{۱۰}

⁷ Assmann, 2008: 17.

⁸ Hornung, 1982: 42.

⁹ Gustave Jéquier

¹⁰ Jéquier, 1946.

در مقابل هنری فرانکفورت می‌گفت تصویر انسانی از ایزدان از ابتدای کار در مصر وجود داشته و امری دیرآیند نبوده است.^{۱۱} دست کم برخی از شواهد هست که نشان می‌دهد از ابتدای دوران تاریخی در مصر فرعون موجودی ایزدگون پنداشته می‌شده و بنابراین نظر فرانکفورت در این دامنه‌ی زمانی درست است. درباره‌ی پیش از آن داده‌های قاطعی نداریم و تفسیرهایی که از آثار هنری و بازمانده‌های باستان‌شناختی در دست داریم، در نهایت بر حدس و گمان تکیه می‌کند.

دین مصری به شکلی شگفت‌انگیز محافظه‌کار است و تمام خدایانی که در ابتدای تاریخ مصر در اسناد نمود دارند، تا پایان عمر این تمدن پرستیده می‌شده‌اند. چنین پیوستگی دینی‌ای را در ایران زمین فقط در فرهنگ ایلامی سراغ داریم و امری ویژه و استثنایی است. این البته به معنای ایستا بودن دین مصریان نیست و پویایی‌های عادی نظام‌های فرهنگی در اینجا هم وجود داشته است. مثلاً دو خدای مهم آمون و ایزیس از ایزدان دیرآیندی بودند که تازه در دوران پادشاهی کهن (۶۹۴ تا ۱۲۰۰ تاریخی / ۲۱۸۱-۲۶۸۶ پ.م) بر صحنه‌ی دین مصریان پدیدار شدند.^{۱۲} مصریان در ضمن گاه خدایان بیگانه را وامگیری می‌کرده‌اند. چنان که در دوران پادشاهی کهن ددون را از سودان برگرفتند، یا بعدتر در دوران پادشاهی نو (۱۸۳۰ تا ۲۳۱۰ تاریخی / ۱۵۵۰-۱۰۷۰ پ.م) بعل و آنات و عشتاروت را از کنعانی‌ها وامگیری کردند.^{۱۳}

پیوند میان خدایان و معبدها و شهرهای مذهبی‌شان بسیار جدی و مهم بوده و همین باعث شده که دیمتری میکس^{۱۴} اصولاً خدایان را همچون محورهای مفهومی در میانه‌ی مناسکی مذهبی تعریف کند. از

¹¹ Traunecker, 2001: 25–26.

¹² Wilkinson, 2003: 92, 146.

¹³ Silverman, 1991: 58.

¹⁴ Dimitri Meeks

دید او هر موجودی که مراسمی برایش اجرا شود، نظر (خدا) است. خواه ایزدی که برایش قربانی می‌گزارند و خواه فرعون‌ی که مراسم تاجگذاری برگزار می‌کند یا رئیس خاندانی اشرافی که نوادگانش برایش مراسم یادبود می‌گیرند.

شمار این خدایان بسیار بیش از چیزی بوده که امروز مشهور است. جیمز آلن تخمین زده که در متون مصری روی هم رفته نام هزار و چهارصد خدای متفاوت ثبت شده باشد،^{۱۵} و کریسین لیتز این شمار را «هزاران هزار» دانسته است.^{۱۶} در واقع هر چیزی که در خیال مصریان حضوری داشته و از اقلیم زندگی روزمره بیرون بوده، یک خدای مستقل پنداشته می‌شد. این ماجرا حتا آدمیان اثرگذار و مقتدر را نیز شامل می‌شده است. یعنی کسانی مثل فرعون و اشراف بلندپایه که مقبره‌هایی باشکوه و مراسمی برای تضمین جاودانگی‌شان داشته‌اند، پس از مرگ به نظر تبدیل می‌شده‌اند.^{۱۷} به این ترتیب دوقطبی مهمی میان ساحت زندگی معمول و قلمرو خدایان برقرار بوده که مقایسه‌اش با الگوی زرتشتی جای تأمل دارد.

در یشت‌های قدیم و وداها مانند سایر ادیان پیشازرتشتی ایران زمین، ایزدان نیروهای طبیعی انسان‌ریختی هستند که در تماس مستقیم با مردمان قرار دارند، هرچند سرشت‌شان یکسره متفاوت است. مهر و ناهید و بهرام و وای هر یک نماینده‌ی عنصری در طبیعت هستند، با این حال ظاهری همچون آدمیان دارند و مردمان بدون واسطه و نیاز به طبقه‌ی کاهنان متخصص می‌توانند برایشان قربانی بگذارند و با ایشان وارد ارتباط شوند. نوآوری سهمگین زرتشت در این زمینه آن بود که همه‌ی این خدایان را انکار کرد و پیامد این کهن‌ترین جهان‌بینی کافرانه آن بود که کل خدایان را به قلمرو نوساخته‌ای به اسم مینو مربوط دانست که در

¹⁵ Allen, 1999: 44–59.

¹⁶ Leitz, 2004: 393–394.

¹⁷ Hornung, 1982: 62.

اصل همان ساحت ذهنی بود. از دید زرتشت همه‌ی خدایان باستانی دروغین بودند، اما در قلمرو مینویی می‌شد راستی را نیز جستجو کرد و یافت. به این ترتیب مینو دقیقاً با ساحت ذهن و امر معقول برابر می‌شد و دوقطبی کلیدی حاکم بر آن راستی و دروغ بود که به ترتیب به دو گرانیگاه اهورامزدا و اهریمن منسوب می‌شد.

جهان‌بینی مصریان یکسره با این دستگاه فکری بیگانه بود و حتا بعدها هم که در عصر هخامنشی و ساسانی مصر استانی ایرانی شد، همچنان بافت کهن مذهبی‌اش را حفظ کرد و در برابر نفوذ این چارچوب زرتشتی مقاومت ورزید. دلیلش هم آن بود که جهان‌بینی دیرینه‌ی مصریان که برای سه هزاره بر این قلمرو حاکم بود، پیکربندی و خاستگاهی متفاوت داشت. در نگرش مصریان یک ساحت زندگی روزمره و دنیای زندگان در «شرق» وجود داشت که همه‌ی مردم (رمت) ساکن آن بودند. در مقابل یک قلمرو فرازین و فرودین در آسمان و زیرزمین وجود داشت که مسکن خدایان (نطرو) بود و دنیای مردگان در «غرب» را هم در بر می‌گرفت.

تمایز میان این دو ساحت بر خلاف نگرش زرتشتی هستی‌شناسانه نبود و به تمایز ذهن و عین یا امر محسوس و معقول ارتباطی نداشت، بلکه به سادگی امر مقدس و غریب را از چیزهای نامقدس آشنا و روزمره جدا می‌کرد. این دو قطب به لحاظ هستی و ریخت و کارکرد کاملاً همسان بودند. در حدی که بزرگترین خدایان می‌توانستند در مجسمه‌ای سنگی حلول کنند و با آن یکی شوند. یا انسانی بعد از مرگ با مومیایی شدن پیکرش و آیین خوراک دادن به روح به مرتبه‌ی خدایان ارتقا پیدا کند. دوقطبی حاکم بر دنیای مصریان از جنس شأن و رتبه و اقتدار و درجه‌ی اثرگذاری بود، و بر خلاف نگرش زرتشتی در قالب دوقطبی‌های وجودی مثل گیتی و مینو سازمان نیافته بود و محوری شناخت‌شناسانه مثل راست و دروغ نداشت.

خدایان مصری شباهتی تام و تمام به آدمیان دارند و روایت‌های اساطیری مصریان روابط میان ایزدان گوناگون را بیان می‌کند. روابطی که خدایان در آن نقش‌هایی یکسره انسانی و اغلب سیاسی بر عهده می‌گیرند و در موقعیت پادشاه، مشاور، سردار، خادم، همسر یا کارگزار و کاتب ظاهر می‌شوند. با این حال روایت‌های مذهبی مصری تفاوتی بزرگ و چشمگیر با اساطیر ایرانی دارد، از این نظر که انسان در آن عملاً غایب است. خدایان هرچند در بین خود داستان‌های بسیار دارند، اما تقریباً در هیچ جایی به آدمیان ارتباط پیدا نمی‌کنند. خدایان تنها با نزول در بت‌هایشان و برنشستن در معبد‌هایشان در میان مردم زمین حضور پیدا می‌کنند و از دوردست‌های دورترین زوایای معبدشان به شکلی ناملموس بر شهرهای خویش حکم می‌رانند. با این حال هیچ ارتباط شخصی‌ای با مردم برقرار نمی‌کنند و از ایشان تاثیری نمی‌پذیرند. سپهر زندگی مردمان مشتقی و حاشیه‌ای بر دنیای واقعی‌تری است که ایزدان در آن اقامت دارند. به همین خاطر جمع‌بندی یان آسمان دقیق و درست است وقتی می‌گویند اساطیر مصری انسان‌ریخت هست، ولی انسان‌مدار نیست.^{۱۸}

یان آسمان معتقد است منظور از مفهوم «خدا» در مصر باستان یکی از این سه بوده است: «شکل» (ایرو) در معنای بت و شمایل و نمود عینی و پیکر مند یک ایزد، «دگردیسی» (خپرو) که به نمودهای طبیعی با چرخه‌های منظم مثل نیل و خورشید و ماه اشاره می‌کند، و «نام» (رنو) که بازنمایی یک ایزد در زبان را نشان می‌دهد و به ویژه اسم‌های خاص او را در بر می‌گیرد. این سه در اصل سه ساحت اصلی ظهور امر قدسی را نشان می‌دهند که آسمان آنها را «آیینی»، «کیهان» و «زبانی» نامیده است.^{۱۹}

¹⁸ Assmann, 2008: 20.

¹⁹ Assmann, 2008: 9-10.

سویه‌ی ریختی خدایان (جرو) هم در بت و هم در جایگاهی خاص تبلور پیدا می‌کرده و با شهر- معبدی ویژه پیوند می‌خورده است.^{۲۰} اساطیر مصری که بر ریخت و شکلی خاص برای خدایان تاکید دارند، در اصل دارند بر این جنبه از امر قدسی تاکید می‌کنند. از این رو به تعبیری می‌توان کل اساطیر آفرینش مصری را داستانی درباره‌ی ریخت‌زایی ایزدان دانست.

کهن‌ترین روایت‌های آفرینش مصری در متون اهرام یافت می‌شوند که در دوران پادشاهی کهن (قرن هفتم تا دوازدهم تاریخی / ق ۲۸-۲۳ پ.م) نوشته شده‌اند. هرچند نسخه‌هایی متنوع از این روایت وجود داشته، اما وجه اشتراک همه‌شان این بوده که جهان به مصر فروکاسته می‌شده و خلقت مصر با فراز آمدن خورشید برای نخستین بار بر فراز دریایی پرآشوب (نو) مصادف بوده است. در متون مصری برای اشاره به این مقطع از عبارت «زپِ تِپی» استفاده می‌کنند که یعنی «اولین موقعیت».^{۲۱} در این اولین موقعیت، نخستین خشکی از دل دریا پدیدار می‌شود و این تپه‌ایست به شکل هرم که «بن‌بن» نامیده می‌شود.

خورشید از فراز این تپه‌ی اولین برمی‌خیزد و در این حالت به صورت رع یا خپر بازنموده می‌شود و با آفتاب بامدادی برابر است. تبلور ایزدان در قالب تندیس‌ها و جانوران نیز به همین جا باز می‌گردند و جملگی اینها صورت‌هایی از «ایرو» یا کالبد بیرونی خدایان را نشان می‌دهند. روایت دیگری هم داشته‌ایم که بر اساس آن به جای تپه‌ی ازلی، تخم اولیه داشته‌ایم که از دل دریای آغازین سر برآورده و خورشید از دل آن بیرون آمده است. شکل‌های مقدس در دین مصری بر اساس این روایت‌ها تعریف می‌شده است. چنان که مثلا هرم که در معماری تدفینی فرعون‌ها مرکزیت دارد، به همان تپه‌ی ازلی برآمده از هاویه‌ی آبها اشاره

²⁰ Assmann, 2008: 14-15.

²¹ Allen, 2000: 466.

می‌کند که در روایت آفرینش شهر ممفیس وجود داشته، و این شکل را با ایزد آفریننده‌ی این سنت یعنی پتاح مربوط می‌داند. به همین خاطر هم رأس هرم‌ها که از سنگی یکپارچه یا شاید طلا ساخته می‌شده و نقطه‌ی اتصال هرم با آسمان بوده را نیز بن‌بن می‌نامیده‌اند.

دومین جلوه‌ی امر قدسی در مصر «خپرو» نام داشت که یان آسمان آن را «بُعد کیهانی» تعبیر کرده است. چرا که مصریان کیهان را همچون فضایی گشوده و نظم و سامان حاکم بر آن را همچون روابط میان چیزهای بسامان و مرتب چیده شده درک نمی‌کردند. از دید ایشان کیهان بیشتر نوعی رفتار و کشمکش بود و نظم مستقر بر گیتی از چیرگی مداوم دسته‌ای از ایزدان بر دسته‌ای دیگر ناشی می‌شد. کشمکشی که چرخش خورشید در آسمان محور اصلی و مهمترین رخدادش محسوب می‌شد.^{۲۲}

به این ترتیب انگاره‌ی مصریان و ایرانیان از هستی به کلی با هم تفاوت داشت. این تصویر جادویی و به شدت ریخت‌گرا از جهان یکی از مهمترین دلایلی بود که راه تحلیل عقلانی طبیعت در مصر پیموده نشد و کوششی برای صورتبندی انتزاعی قوانین طبیعت در این قلمرو به انجام نرسید. واژگونه‌ی وضعیت در تمدن ایرانی که به خاطر پیش‌داشتِ قاعده‌مند بودن و خردمندانه بودن نظم و ترتیب حاکم بر چینش چیزها، آمادگی این را داشت که به صورتبندی‌های ریاضی‌وار و کشف قاعده‌مندی‌های طبیعی میدان دهد.

تمایز میان این دو شیوه از فهم هستی را می‌توان در برخورد مصریان با آسمان دریافت. مصریان نیز مانند باقی مردم باستانی به آسمان می‌نگریستند و شیفته‌ی عظمت کهکشانشان‌ها بودند. اما بر خلاف ایرانیان درباره‌ی قواعد و نظم حاکم بر چرخش ستارگان کنجکاوی به خرج نمی‌دادند. در ایران زمین اصولاً مناسک

²² Assmann, 2008: 17-18.

مربوط به پیشگویی و دستکاری طبیعت با واسطه‌ی یاری خدایان که استخوان‌بندی ارتباط انسان و امر قدسی را برمی‌ساخت و ماهیتی فناورانه داشت. به همین خاطر کاهنان و ناظران ایلامی و بابلی و مغان بلخی و کلدانی به انحراف‌ها از حالت هنجار حساس بودند و به عنوان مثال حرکت نامنظم سیاره‌ها در زمینه‌ی ستارگان ثابت بود که برایشان مسئله برانگیز بود.

در مقابل مصریان آسمان شبانه را همچون امری بدیهی و پیشاپیش منظم درک می‌کردند و در دل آن انحراف‌ها و تغییرهای جزئی را جستجو نمی‌کردند. نوع ارتباط مصریان با آسمان از جنس سهیم شدن در نظم سیاسی بود و یاری رساندن به آن، که ماهیتی جادوگرانه و مناسک‌آمیز داشت. یعنی مصریان قرار نبود در تماس با نمودهای طبیعت با آن نیروها کاری بکنند و یا از آن بهره‌ای بگیرند. تنها مجاورت و تایید کردن کافی بود و این وضعیتی بود که مصریان در حالت پایه با نهادهای اجتماعی‌شان نیز داشتند.

یان آسمان اشاره کرده که این تاکید بر نظم‌های پایه باعث شده مصریان دانشی حجیم و چشمگیر درباره‌ی جهان طبیعت به دست آورند،^{۳۳} اما به نظرم در این مورد اشتباه می‌کند. بدیهی است که تمدنی باستانی و دیرپا مانند مصر انباشتی از داده‌ها و دانسته‌ها را در خزانه‌ی فرهنگی‌اش ایجاد می‌کند. اما اگر دانسته‌های مصریان درباره‌ی طبیعت را با آنچه در ایران زمین رایج بوده مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که حجم و عمق این دانش بسیار بسیار اندک بوده است. به عنوان مثال مصریانی که بر خلاف ایرانیان آداب مومیایی داشتند و مدام کالبدهای انسانی را می‌شکافتند، تا پایان عمر سه هزار ساله‌ی تمدن‌شان هرگز به کارکرد و اهمیت مغز پی نبردند و مطالبی بدیهی و ساده مثل درهم‌پیوستگی روده‌ی بزرگ و کوچک یا ارتباط جگر و طحال با

²³ Assmann, 2008: 18.

لوله‌ی گوارش را کشف نکردند. در حالی که این داده‌ها در ایران زمین بسیار زود شناسایی شد و به کار گرفته شد. به همین ترتیب تصویر مصریان از آسمان شبانه به شکلی باورنکردنی گنگ و مبهم و دور از عینیت مشاهداتی بود و مشابه این را درباره‌ی امور دیگر نیز می‌توان سراغ گرفت.

مصریان این نظم مبهم و جادویی حاکم بر طبیعت را نیز با همین عبارت «خپرو» بیان می‌کردند که تقریباً یعنی «دگرگونی» یا «تحول» و تأکیدی چشمگیر بر تغییر بر محور زمان دارد. گردش خورشید در آسمان که مهمترین رخداد طبیعی قلمداد می‌شد، در ضمن بر سازنده‌ی محور زمانی نیز بود که این تحول در دل آن رخ می‌داد. بر این مبنا آفرینش را «سپ تپی» می‌نامیدند که یعنی «در آغاز زمان» و این تقریباً همان است که در تورات هم به صورت عبارت «برشیت» (در آغاز) وامگیری شده و اولین جمله‌ی سفر پیدایش است. با این حال تمایز میان جهان‌بینی ایرانی و مصری از همین‌جا نمایان می‌شود که در مصر این «سپ تپی» با اولین طلوع خورشید و نخستین بامداد هم‌تا بود، در حالی که در تورات آغاز آفرینش به ایزدی انتزاعی و نورانی که بر آب‌های ظلمانی شناور است منسوب شده و این پیش از خلقت خورشید است.

سومین بُعد ارتباط انسان مصری و امر قدسی از دید یان آسمان نام (رنو) بوده است.^{۲۴} نام یا واژه از دید مصریان تنها یک دال زبانی یا علامتی در یک نظام نشانگانی نبوده است. بلکه نام‌ها را جدا جدا و در پیوند با ذات چیزها در نظر می‌گرفته‌اند. یعنی می‌توان گفت که به حضور یک شبکه‌ی نمادین مستقل موازی با طبیعت باور نداشته‌اند، که بخواهد آن را بازنمایی یا رمزگذاری کند. در مقابل عناصر زبان را گسسته از هم و پیوسته با خود چیزها در نظر می‌گرفته‌اند و به همین خاطر برای نام‌ها کارکرد جادویی قایل بوده‌اند. چون

²⁴ Assmann, 2008: 19.

نام یک چیز علامتی یا نمادی برایش نبود، بلکه خود آن چیز بود، با شدتی بالاتر از اثرگذاری و تراکمی بالاتر از اصالت وجودی.

به این ترتیب امر قدسی در سه محور مکانی و زمانی و زبانی تبلور پیدا می‌کرد. یک ایزد در پیکر بت و نگاره‌اش (جرو) نمود می‌یافت و این ماهیتی مکانی داشت. او در ضمن موازی با این محور، کارکردی را در نظام طبیعت برآورده می‌کرد و در چرخه‌ی روزانه‌ی خورشید نقشی ایفا می‌کرد که با «خپرو» برابر بود و بر محور زمان جای می‌گرفت. علاوه بر این دو افق، امر قدسی در زبان نیز تجلی می‌یافت و این در نام (رنو) منعکس می‌شد. درک این نکته مهم است که خدایان چیزی جداگانه و انتزاعی نبودند که در این سه محور بازنموده شوند، بلکه در اصل ترکیب همین سه چیز بودند. ایزدی مثل اوزیریس یا توت همان کلمه‌ی نامش بود و همان تغییری بود که در طبیعت ایجاد می‌کرد و اینها همان نگاره‌ی بر دیوار با بت در معبد بودند. این سه محور تقریباً با آنچه که بعدها در فلسفه‌ی رواقی می‌بینیم هم‌تاست و دور نیست اگر فرض کنیم آرای رواقیون رومی از جمع‌بندی و تأمل در سرچشمه‌هایی مصری حاصل آمده باشد. سنت آگوستین گزارشی از آرای وارو به دست داده که بر اساس آن او به سه عرصه‌ی متفاوت از امر قدسی باور داشته است: الاهیات طبیعی (تئولوگیا فوسیکه: θεολογία φυσική)، الاهیات دولتشهری (تئولوگیا پولیتیکه: θεολογία πολιτική) و الاهیات خیالی (تئولوگیا موثیکه: θεολογία μυθική).

اینها را در لاتین به صورت *naturalis* و *civilis* و *fabularis* برچسب زده‌اند و وارو نوشته که به ترتیب موضوع کنکاش فیلسوفان و شاعران و کاهنان بوده است.²⁵ وارو البته معتقد بود تنها الاهیات طبیعی

²⁵ Assmann, 2008: 20-21.

در این بین با حقیقت تناسبی دارد و دوتای دیگر بر توهم و تخیل استوار شده‌اند. این نکته هم البته جای توجه دارد که در مصر باستان این سه محور در حضور یک طبقه از کارگزاران دولتی که همزمان کاهن و دانشمند هم بودند، تمرکز می‌یافت.

تفکیک نقشی که وارو بدان اشاره می‌کند خاستگاهی هخامنشی دارد. چون برای نخستین بار در دولت پارسیان است که مغان در پیوسته با دستگاه دولتی و دیوانسالاری نقشی متفاوت با مغان دینمرد و مغان دانشمند پیدا می‌کنند. چنان که هوتن پارسی نمونه‌ای از گروه نخست است و کاهنان معبد آناهیتا در آنتولی به گروه دوم تعلق دارند و کیدانو و مغان کلدانی که پیشتازان دانش اخترشناسی و گاهشماری زمانه‌شان بودند به گروه سوم مربوط می‌شدند.

بر اساس این نمای کلی و فشرده‌ای که از دین مصریان باستان به دست دادیم، روشن است که در این قلمرو با پیکربندی متمایز و ویژه‌ای از امر قدسی سروکار داریم. الگویی از رمزگذاری مفهوم تقدس و ریختزایی خدایان که به کلی با آنچه در ایران زمین می‌بینیم تفاوت دارد، و نهادهای اجتماعی متفاوتی را پدید آورده و بر مدارهای قدرت متمایزی تکیه کرده است.

بسیاری از جهش‌های بزرگ و مهم دینی که در ایران تاریخ‌ساز بود و به سرعت جهانگیر شد، اصولاً در مصر رخ نداد. ایده‌ی یکتاپرستی که گسستی مهم در تاریخ دین ایجاد می‌کند، در مصر یکی دو قرن زودتر از ایران پدید آمد، اما این ایده‌ی کلی هرگز به نفی کل خدایان، پیدایش دستگاهی فلسفی، یا مطرح شدن پرسش‌هایی اخلاقی درباره‌ی خدایان منتهی نشد. یکتاپرستی مصری امری سیاسی بود که برای افزایش اقتدار فرعون در تقابل با کاهنان بلند مرتبه ابداع شده بود و فراتر از این کشمکش سیاسی محتوای ژرفی نداشت. این روند را باید با ظهور یکتاپرستی زرتشتی مقایسه کرد که پشتوانه‌اش کفری فلسفی و طرد کامل همه‌ی خدایان موجود بود و داوری اخلاقی «من» را درباره‌ی کردارهای خدایان معتبر می‌شمرد و به این

ترتیب نخستین پیکربندی سنجیده و نظام‌مند از مفهوم شخص انسانی در مقام موجودی خودآگاه و خودبنیاد و خودمختار بود. آرای زرتشتی نیز البته در تاریخ دیرینه‌ی ادیان آریایی بی‌شک پیشینه‌ای داشته و ادامه‌ی سیری تاریخی بوده است. هرچند در این مورد اطلاعات دقیق و روشنی در دست نداریم.

عنصر اصلی نوآورانه در گاهان ابداع مفهوم وحی است. بدان معنا که ارتباطی شخصی و ویژه میان پیامبری و ایزدی برقرار شده که با واسطه‌ی آن حقیقتی عام برای کل مردمان آشکار می‌گردد. ارتباط صمیمانه‌ی انسان و ایزدان پیشاپیش نیز در قالب ادیان شمنی وجود داشت و احتمالاً از بدوی‌ترین شکل‌های تجربه‌ی امر قدسی بوده است. اما این ارتباط امری متکثر بود که گروهی بزرگ از شمنان را به گروهی بزرگ ازخدایان متصل می‌کرد.

آنچه در این ارتباط تبادل می‌شد، درخواست‌های شمن‌ها بود (که به نمایندگی از ستایشگران آن ایزد اعلام می‌شد) و برآورده شدن یا نشدن‌اش از سوی ایزدان. نزدیک‌ترین نقطه‌ی این مدار به مفهوم حقیقت در آنجا بود که مومنان در زمینه‌ای از کاهنان مشورت می‌خواستند و کاهنی با خدایان رایزنی می‌کرد و نتیجه را به ایشان اعلام می‌کرد. اما در اینجا هم حقیقتی انتزاعی و کلان‌مورد نظر نبود، بلکه گره‌گشایی از موقعیتی ویژه مطرح بود که اغلب هم با گزاره‌هایی شعرگونه و مبهم و پراستعاره بیان می‌شد.

در گاهان برای نخستین بار با ساختاری به کلی متفاوت سر و کار داریم. آسمان از ایزدان تهی شده و تنها یک خداوند خردمند در آن باقی مانده که با یک نفر از مردمان گیتی وارد گفتگو می‌شود و پرسش‌های او را پاسخ می‌دهد. زرتشت هم به شیوه‌ی شمنان از اهورامزدا چیزهایی می‌پرسد و چیزهایی می‌خواهد. اما پرسش‌هایش فلسفی و بسیار انتزاعی است و خواسته‌هایش نیز بر خرداد و امرداد (کمال و جاودانگی) تمرکز دارند. این نخستین نمونه‌ی مستند تاریخی از مفهوم «وحی» است. یعنی ارتباطی صمیمانه و ویژه میان انسان

و امر قدسی که به حق و حقیقت پیوند می‌خورد و یک نظام اخلاقی (نه توصیه به کرداری خاص) و یک دستگاه فلسفی (نه روشنگری در موضوعی ویژه) را در پی دارد.

این که چگونه ممکن است حقیقتی انتزاعی و عام یا اخلاقی قاعده‌مند و کلان توسط انسانی خاص اعلام شود، به این پیش‌داشت گاهانی بازمی‌گردد که انسان و اهورامزدا سرشت و ساختاری همسان دارند و هردو از خرد و وجدان (دئنه) برخوردارند. یعنی توانایی‌ها و اندام‌هایی مشابه برای درک حقیقت و عمل به حق در اختیار دارند. از اینجاست که مفهوم «من» به معنای دقیق کلمه زاده می‌شود و از نهاد استقلال پیدا می‌کند. چرا که تا پیش از آن حقی جز سنت نهادینه شده در نهاد اجتماعی در کار نبود و حقیقتی خارج از روایت‌های اساطیری هویت‌بخش به جماعت اعتبار نداشت. با ظهور «من خودآگاه خودمختار خودبنیاد» است که برای نخستین بار همه‌ی این نظام‌های پیشین نقض می‌شود و از این روست که زرتشت همه‌ی خدایان باستانی را دروغ می‌داند و همه‌ی مناسک دینی مرسوم را گناه قلمداد می‌کند. سخنی که به معنای ترجیح شناخت شخصی از حقیقت و انتخاب شخصی از اخلاق است، و برتر شمردن‌اش بر دستاوردهای نهاد.

مفهوم وحی بر این مبنا از سویی بر مرکزیت انسان در تعریف حقیقت و حق تاکید دارد و از سوی دیگر صورت‌بندی زبانی این حقیقت را ارجمند می‌شمارد که در قالب کلام مقدس و مانتره تجلی می‌یابد. با این مقدمه، شگفت‌انگیز نیست که تمام ادیانی که ساختار و حیانی دارند در حوزه‌ی تمدن ایرانی تحول یافته‌اند و پیامبران زاده‌ی این اقلیم هستند. چرا که در حوزه‌های تمدنی دیگری که مفهوم من از نهاد تفکیک نمی‌شده، سیطره‌ی مناسک بر اخلاق و اسطوره بر شناسایی عقلانی همچنان برپای بوده و به همین خاطر نسخه‌ی مسیحیت اروپایی یا بودایی‌گری چینی همچنان در همان بافت تمدنی میزبان‌شان مناسک‌گرا و اسطوره‌وار هستند.

تفاوت وحی پیامبران با پیشگویی کاهنان آن است که جدلی است و جبهه‌ای از راستی و دروغ را پیش فرض می‌گیرد، و بر همین مبنا استدلال و توضیح و تبیین و نقد در آن محوریت دارد. برعکس اساطیر کهن که تنها بر روایت تمرکز داشتند و در بند راست و دروغش نبودند و گفتمان رقیب و ساختار جدلی برایشان ناشناخته بود. اینها همه میراث دستگاه اندیشه‌ی زرتشتی بود و تقریباً در هر نقطه‌ای که پدیدار شده می‌توان مسیر وامگیری‌هایش از مرجعی زرتشتی را ردگیری کرد.

بر مبنای این تمایزهاست که می‌توان به سیر تحول دین مصری نگریست و دریافت که آنچه به شکلی ناگهانی در دوران آخن‌آتون بروز می‌کند، در زمینه‌ی عقاید مصری بی‌سابقه و بی‌نظیر و بی‌دوام است و از این رو بیشتر به جرقه‌ای یکتا و وامگیری‌ای ناگهانی و بی‌فرجام شباهت دارد. ساختار جدلی و استدلالی البته بعدتر در دوران رامسس‌ها به تدریج در مصر نمود پیدا می‌کند،^{۲۶} اما این به دورانی دیرآیندتر باز می‌گردد.

این را می‌دانیم که ظهور کیش آتون در مصر و انقلاب دینی آخن‌آتون پیامد تماس و آمیختگی دربار مصر و هیتی بوده و بلافاصله بعد از حضور گروهی از شاهزاده خانم‌ها و اشراف هیتی در مصر بروز کرده است. بحث درباره‌ی ماهیت خدایان و حق یا ناحق بودن فلان گزاره درباره‌شان هم تنها بعد از انقلاب دینی آخن‌آتون رخ نمود و در فرهنگ مصری امری برونزاد بود. یعنی گذار از الاهیات خودفروبوسته^{۲۷} به خودبیانگر^{۲۸} که نتیجه‌ی بدیهی‌زدایی از باورهای مذهبی‌ست، بسیار دیر و خفیف در مصر بروز کرد.

تاریخ انقلاب دینی آخن‌آتون (حدود سال ۲۰۱۰ تا ۱۳۷۰ پ.م) با تاریخ زندگی پذیرفته شده برای زرتشت (حدود ۲۲۰۰ تا ۱۲۰۰ پ.م) نزدیکی دارد، اما از آن قدیمی‌تر است. برای سازگار کردن

²⁶ Assmann, 2008: 13.

²⁷ Implicit Theology

²⁸ Explicit Theology

این دو چنین امکان‌هایی محتمل می‌نماید: نخست آن که شاید تاریخ زندگی زرتشت و انقلاب دینی‌اش قدیمی‌تر از آنچه باشد که گمان می‌کرده‌ایم. اگر چنین باشد، باید این تاریخ را در حدود ۱۶۰۰ پ.م قرار داد، که برخی از نویسندگان از جمله مری بویس بدان قایل هستند. چرا که انتقال این آرا از ایران شرقی به ایران غربی و انعکاس یافتن‌اش در قلمرو هیتی‌ها که آناتولی‌ست، چند قرن‌ی زمان می‌طلبیده است.

از سوی دیگر می‌توان به این امکان نگریست که شاید زمینه‌ی اجتماعی و دینی آریایی‌های این دوران طوری بوده که چنین ایده‌هایی در آن وجود داشته و تکثیر می‌شده است. یعنی شاید آنچه آخن‌آتون از فرهنگ هیتی وامگیری کرد، نسخه‌ای درونزاد و هیتی از آرای دینی اصیلی بوده باشد، که بر زرتشت تقدم داشته و نمونه‌های مشابهش زمینه‌ساز ظهور زرتشت بوده است. در هر حال بدنه‌ی آنچه که انقلاب زرتشتی را شکل می‌دهد به کلی در دین مصری غایب است. ورود این عناصر به قلمرو مصر قرن‌ها بعد در دوران هخامنشی تحقق می‌یابد و این زمانی است که مصر به استانی ایرانی تبدیل شده است.

هردوی این امکان‌ها را باید همچون احتمال‌هایی در نظر داشت که قاطعانه پذیرفتنی یا رد کردنی نیستند. شواهد متنی تاریخ زندگی زرتشت را در حدود سال ۲۲۰۰ تاریخ (۱۲۰۰ پ.م) قرار می‌دهد و نه چهار قرن پیشتر، و در منابع هیتی شاهد استواری درباره‌ی نوآوری‌های دینی زرتشت‌گونه نداریم. با این همه نوآوری‌های آخن‌آتون به قدری یکپارچه و منظم و شبیه به بافت هیتی است که درون‌زاد بودن‌اش در جامعه‌ی مصری و برخاستن‌اش از یک فرعون نابغه قدری بعید می‌نماید.

چون آخن‌آتون علاوه بر ایده‌ی یکتاپرستی، جهانگیر بودن اقتدار امر قدسی، دروغین بودن خدایان باستانی و ارتباط شخصی خویش با این خداوندِ جان‌بخشِ خورشیدی، هنری واقع‌گرا و تابوشکنی‌های در نمایش زندگی خانوادگی‌اش نیز داشته که او را بیشتر به ادامه‌ی از فرهنگ و هنر ایران شبیه می‌کند تا نماینده‌ی فرهنگ مصری. مصریان از همین لحظه‌ی تاریخی ارتباط فرهنگی میان هیتی‌ها ناگهان به نوآوری‌های دیگری

هم دست یافتند که این حدس را تقویت می‌کند. به عنوان مثال از دوران پادشاهی میانه مصریان به تدریج

قلب را اندامی مهم قلمداد کردند و ترکیب از میل و خواست و هویت و روح را به آن مربوط دانستند.^{۲۹}

از همین دوران مفهوم «سنگین بودن دل» در مصر شکل گرفت که معمولاً به گناهکار بودن تعبیر می‌شود، اما برای فهم آن باید توجه داشت که ماهیتی اخلاقی ندارد و به تمایز خیر و شر اشاره نمی‌کند. سنگین شدن دل که در اسطوره‌ی وزن کردن قلب بعد از مرگ تبلور یافته، به فرمانبری و وظیفه‌شناسی فرد مربوط می‌شده و نه این که آدم خوب یا بدی بوده است. یعنی این که فرد دستورهای ارباب خود را درست اجرا کرده یا نه، و در مناسک دینی فعالانه مشارکت کرده یا نه تعیین کننده‌ی «وزن دل» بوده است. کسی که دلی سنگین داشته و در جهان بعد از مرگ سرنوشتی ناگوار پیدا می‌کرده، در اصل تاوان نافرمانی و سرکشی‌اش را پرداخت می‌کرده و کسی بوده که پایش را از گلیمش درازتر کرده بوده، نه آن که لزوماً به دیگران آسیبی رسانده، یا دروغی گفته، یا کاری غیراخلاقی انجام داده باشد.

مفهوم خطاکاری در مصر در اصل همان است که بعدتر در یونان وامگیری می‌شود و به ὑβρις

(هوبریس) بدل می‌شود. مفهوم هوبریس یونانی یا سنگین‌دلی مصری را اغلب به غرور یا خودسری ترجمه کرده‌اند. اما معنای دقیق آن «ترک طاعت» است. یعنی برخلاف غرور ارتباطی با خودانگاره برقرار نمی‌کند و بر خلاف خودسری، اراده‌ی آزاد را پیش فرض نمی‌گیرد. سنگین بودن دل دقیقاً به معنای مطیع نبودن و رعایت نکردن فرمان‌های سروران (خدایان یا فرعون یا اشراف) بوده است و به کلی از محتوای اخلاقی یا فلسفی خالی است.

²⁹ Meyer, 1999: 45.

یک دلیل غیاب نظام اخلاقی در مصر آن بود که مفهوم اراده‌ی آزاد هرگز در مصر تحول پیدا نکرد و تنها در ابتدای عصر هخامنشی و همزمان با ظهور کوروش بزرگ بود که مضمون «ناپاکی اخلاقی» در متون مصری نمایان شد. تا پیش از آن سنگین‌دلی و ناپاکی به چیزی بسیار ساده و دم‌دستی اشاره می‌کرد که از طرفی کالبدشناسانه و مربوط به بهداشت بود و از سوی دیگر رفتارشناسانه و مرتبط با فرمان‌برداری از فرعون و کاهنان و مقام‌های بالاتر اجتماعی.

در قرن ۲۸ تاریخ (ق ۶ پ.م) و همزمان با زمینه‌چینی پارسیان برای فتح مصر، مجموعه‌ای از متون جدلی در مصر پدید آمد که به تهدید روزافزون تمدن ایرانی اشاره می‌کرد. ایران زمین برای نخستین بار در دوران کوروش بزرگ به لحاظ سیاسی یکپارچه شد و مثل مقاطع دیگر تاریخی، قدرتی چنان عظیم شد که برای فتح جهان خیز برداشت. جهانی هنوز کوچک و ابتدایی که تنها بخش متمدن مهمش مصر بود. از همین هنگام در مصر شاهان مهاجم آسیایی با ایزد ست که کشنده‌ی اوزیریس بود هم‌تا شمرده شدند. بر بدعت‌گذار بودنشان و این که حرمت خدایان را می‌شکنند نیز تاکید می‌شد، و این نشان می‌دهد که سرمشق زرتشتی - ایرانشهری نوظهور در مصر چگونه با نگرانی رصد می‌شده است.

با این همه جالب است که نبرد تبلیغاتی پارسیان برای رخنه در مصر از مقاومت ایشان در این مورد پیچیده‌تر و ماندگارتر بوده است. از دوران کمبوجیه متونی به خط مردمی (دموتیک) در دست داریم که شرح می‌دهد آخرین فرعون بومی مصر چرا از پارسیان شکست خورد، و می‌گوید که او شکننده‌ی قوانین دینی، طرد کننده‌ی راه خدا بوده و مرتکب گناه (به مصری: بو.وت) شده بود.^{۳۰}

³⁰ Meyer, 1999: 57-58.

از آن جالب‌تر متنی است به اسم «پیشگویی بره» در مصر نوشته شد که در آن گفته شده بود بلاهایی که بر سر این سرزمین می‌آید نتیجه‌ی ناپاکی اخلاقی مردم مصر است. در همین متن پیشگویی شده که این ناپاکی به سیطره‌ی بیگانگان خواهد انجامید. آشکار است که این متنی تبلیغاتی و سیاسی بوده که با نفوذ پارسیان تدوین شده، و زمینه‌چینی کوروش برای فتح مصر و تحقق آن به دست کمبوجیه را توجیه می‌کرده است. با این حال سرمشق نظری آن که یکسره زرتشتی است، جای توجه دارد، چون در مصر با این شکل پیشینه نداشته است.

این نکته بسیار اهمیت دارد که در متون دینی مصری مفهوم گناه در معنای لغزشی اخلاقی و آلودگی به شر، غایب است.^{۳۱} «پیشگویی بره» به همین خاطر متنی مهم است. چون مفهوم اخلاق جمعی و پارسایی که در آن دیده می‌شود به بخش‌هایی از عهد عتیق^{۳۲} شباهت دارد، که در همین دوران تاریخی تدوین می‌شده و نگاشته می‌شده است. جالب آن که مخالفت زرتشتیان با مناسک جمعی خونین نیز در این متن بازتابی دارد. مثلا گفته شده که خدایان قربانی را از مردمی که بی‌اخلاق باشند، قبول نمی‌کنند.^{۳۳}

از همین دوران چرخش بسیار مهم دیگری در فرهنگ مصری رخ می‌دهد، و آن هم ورود مضمون «فرد» به نظام حقوقی و دینی مصریان است. این حقیقت اغلب نادیده انگاشته شده که خاستگاه مفهوم فرد در معنای حقوقی و اقتصادی ایران زمین است، و مصریان با تشخیص بخشی به «من» و مسئول دانستن‌اش به

³¹ Bonnet, 2000: 759-761.

³² سفر لاویان، باب ۲۶؛ سفر اعداد، باب ۲۸.

³³ Meyer, 1999: 49-50.

لحاظ اخلاقی و حقوقی بیگانه بوده است. موضوع همه‌ی متون دینی و سیاسی کهن در مصر کل مردم مصر و گاهی طبقه‌ای مثل کاهنان است.

اخلاق دو رکن بنیادین دارد، یکی دستگاهی مفهومی برای تفکیک خیر و شر، و دیگری به رسمیت شمردن «من» در مقام حامل کنش اخلاقی. در غیاب تشخیص فردی یکی از این ارکان ناپیداست و طبیعی است که دومی نیز غایب باشد. نه تنها مفهومی عمومی «من» در اسناد مصری کهن دیده نمی‌شود، که تفکیک خیر و شر نیز در این بافت فرهنگی شکل نگرفته است. این تفکیک می‌تواند به شکل‌های گوناگونی رمزگذاری شود، که مشهورترینش استفاده از استعاره‌ی بهداشتی است. یعنی خیر به پاکیزگی و شر به آلودگی تعبیر می‌شود. این شکل از رمزگذاری دوقطبی‌های اخلاقی از همان ابتدای کار در دین زرتشتی وجود داشته و اهریمن که خاستگاه شر است در ضمن زاینده‌ی بیماری و پلیدی و نجاست هم قلمداد می‌شده است. به همین خاطر پارسایی اخلاقی در ایران با نوعی وسواس بهداشتی پیوند خورده و این در همه‌ی ادیان ایرانی دیده می‌شود.

جالب است که در مصر در غیاب دوقطبی خیر/شر، مفهوم پاکیزگی هم به کلی متفاوت فهمیده می‌شده است. در اسناد مصری تنها از دوران هخامنشی به بعد است که خیر و شر به مثابه ناپاکی و پلیدی تصویرپردازی می‌شوند. دوقطبی پاکی/ناپاکی اصولاً در متون کهن مصری نمود چندانی ندارد.^{۳۴} البته این تعبیرها وجود داشته ولی دلالت‌هایی که انتظار داریم را حمل نمی‌کرده است. مثلاً از سلسله‌ی پنجم فراعنه به بعد عبارتی را بر کتیبه‌های سردر مقبره‌ها می‌بینیم که می‌گوید: «فقط اگر پاکیزه‌اید وارد شوید، مثل وقتی که

³⁴ Meyer, 1999: 50-51.

به معبد ایزد بزرگ وارد می‌شوید». اگر مفهوم «پاکیزه» را در این بافت تحلیل کنیم، معلوم می‌شود که منظور تمیزی بدن (به مصری: وعت) و رعایت تابوهای خوراکی (به مصری: بوت) بوده است.^{۳۵} یعنی چیزی در حد همان پرهیزهای غذایی خاص و غسل کردن که در همه‌ی مذاهب بدوی دیده می‌شود.

حتا در دوران هخامنشی هم مصریان عادت‌های باستانی‌شان به مناسک جمعی را حفظ کردند. هرودوت در «تواریخ» می‌گوید مصریان رعایت در زندگی روزمره‌شان همیشه آداب دینی پیچیده‌ای را رعایت می‌کنند و به همین خاطر می‌گوید مردم مصر خداترس‌ترین مردم دنیا هستند.^{۳۶} این سخنش درست هم هست چون محور عاطفی-هیجانی ارتباط مصریان با خدایان‌شان، و همچنین با فرعون‌شان، ترس بوده است.

هرودوت همچنین اشاره کرده که مصریان به نوعی وسواس درباره‌ی پاکیزگی دچارند.^{۳۷} ولی همچنان محور تفکیک پاکی و ناپاکی برایشان خوراک بوده و به پرهیز از خوردن غذاهای تابو شهرت داشته‌اند، و نه رعایت بهداشت فردی و چاره‌جویی درباره‌ی بیماری.

این همان وسواسی است که در عهد عتیق هم در گستره‌ای پهناور از تابوهای غذایی و جنسی بازتاب پیدا کرده^{۳۸} و نشان می‌دهد که این متن در نقطه‌ی برخورد تمدن مصری با ایرانی پدید آمده است. مصریان به همین خاطر بیگانگان - به طور مشخص یونانی‌ها - را نجس می‌دانسته‌اند. پی‌یه فرعون‌ی نوبه‌ای در متن فتح‌نامه‌اش می‌گوید «(شورشیان) آمون را به قلب‌شان راه نداده بودند و انتخاب کرده بودند فرمان‌هایش را نادیده بگیرند». این شورشیان در ضمن ناپاک بودند، چون ختنه نشده بودند و ماهی می‌خوردند. به همین

³⁵ Meyer, 1999: 51.

³⁶ Herodotus, II, 37-41.

³⁷ Herodotus, II, 37-41.

³⁸ سفر لاویان، باب‌های ۱۷ تا ۲۶.

خاطر وقتی چهار شاهزاده‌ی شورش‌ی برای تسلیم شدن به کاخش آمدند، به هیچ یک جز یکی بار ندادند.^{۳۹} هرودوت می‌گوید به همین خاطر هرگز یک مصری یک یونانی را نمی‌بوسد، یا برای بریدن غذا یا کشتن قربانی از چاقوی یک یونانی استفاده نمی‌کند.^{۴۰} می‌توان حدس زد که مصریان با این سنت دینی‌شان وقتی پس از فروپاشی دولت پارس زیر سیطره‌ی یونانیان و مقدونیان قرار گرفتند، چه تجربه‌ای را از سر گذرانده‌اند. هرودی این ارکان یعنی دستگاه اخلاقی و پیوند خوردنش با پاکی / پلشتی و معتبر شدن «من» از عصر کوروش به بعد در مصر پدیدار می‌شود. از همین دوران و به ویژه پس از فتح مصر به دست کمبوجیه است که مفهوم مآت برجستگی پیدا می‌کند و همچون مترادفی برای «داد» به کار گرفته می‌شود. مفهوم داد برای نخستین بار در اوستا به این شکل مطرح می‌شود، و همتای اجتماعی و انسانی اشا است، که قانون خردمندانه‌ی حاکم بر گیتی است.

مآت تا پیش از آن مفهومی به نسبت مبهم بود که به تعادل نیروهای طبیعی اشاره می‌کرد، و منظم کار کرد چرخه‌های اقلیمی و به ویژه تعادل روز و شب را نشان می‌داد. اما از دوران هخامنشی به بعد مآت دلالتی اخلاقی پیدا می‌کند و مانند دادگری یکی از ارکان مشروعیت فرمانروا دانسته می‌شود. از همین دوران است که تصویرهایی از فرعون - در ابتدای کار شاهنشاه پارسی - را می‌بینیم که مشغول اهدای پیشکش به اوست، و این سنتی است که تا پنج قرن بعد و پایان عمر تمدن مصری تداوم پیدا می‌کند. تاکید بر پارسایی و پاکی اخلاق شاه نیز از همین دوران هخامنشی آغاز می‌شود و پیش از آن مورد توجه یا تاکید نبوده است.^{۴۱}

³⁹ Meyer, 1999: 57.

⁴⁰ Herodotus, II, 41.

⁴¹ Meyer, 1999: 47-49.

بعد از فروپاشی دولت هخامنشی و چیرگی مقدونیان بر مصر، باز همان سنت کهن بازگشت و به نوعی عقبگرد اخلاقی در مصر دامن زد. بار دیگر اجرای مناسک جمعی جای انتخاب‌های اخلاقی شخصی را گرفت و اقتدار و هیبت شاهان برای مشروعیت‌شان کافی شمرده شد، بی آن که اصراری بر پارسایی و دادگری‌شان در میان باشد. در شمال مصر که زیر سیطره‌ی فرعون‌های مقدونی قرار داشت و مردمش زیر تازیانه‌ی ستم وحشیانه‌ی فاتحان قرار داشتند، این ماجرا را می‌شد بازتابی از سیاست برده‌دارانه و بدوی یونانی-مقدونی دانست. اما در مصر جنوبی هم که اغلب در وضعیت شورش بود و نفوذ مقدونیان در آن کمتر بود، همچنان این الگو را می‌بینیم. در مناطق جنوبی در غیاب فرعون‌ی بومی و در کنار مقاومت در برابر حاکمان بیگانه نوعی خلأ قدرت پدید آمد که معبدها آن را پر کردند، بی آن که زایایی فرهنگی اثربخشی رخ دهد.

در قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) در فصل ۲۷ از پاپیروس ژومیاک^{۴۲} وقتی سخن از فلاکت مصریان به میان می‌آید و نویسنده به خاطر از دست رفتن رفاه دوران پیشاسکندری دریغ می‌خورد، دلیل این واژگون‌بختی را بدعت در مراسم دینی و انحراف از اجرای درست مناسک می‌داند، و نه پلیدی اخلاقی.^{۴۳}

اصولاً در این متن تفکیکی میان شکستن تابوهای مناسک‌آمیز و شرهای اخلاقی دیده نمی‌شود و نوعی پس‌رفت به دوران پیشازرتشتی را می‌بینیم. در همین حدود فهرست بیست خطای بزرگ دینی و گناه اصلی مصریان تدوین شده که «بو.وت نظر» نامیده می‌شود، که یعنی «توهین به خدایان»، و فقط به شکستن تابوهای آیینی اشاره می‌کند، بی آن که محتوای اخلاقی در کار باشد.

⁴² papyrus Jumilha

⁴³ Meyer, 1999: 49-50.

سایر مفاهیم نیز به همین ترتیب دچار عقبگرد شدند. در قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) بر سردر معبد دندره این متن نوشته شد که «تشخیص [تمایز] میان عدالت (مآت) و بدی (دو) خوراک خداست».^{۴۴} یعنی باز مات به تابوهای خوراکی پیوند خورد. در همین قرن شاه مقدونی مصر کتیبه‌ای سه زبانه نوشت که با نام سنگ رشید شهرت یافت و در تحریف فرنگی‌اش «رُزتا» نامیده شد. بطلمیوس اپیفانوس در این کتیبه نوشته که شورشیان مخالفش را نابود کرده، چون آنها قوانین خدایان را محترم نمی‌شمردند. همچنین گفته شده که آنان به همان ترتیبی نابود شدند که رع و هوروس و ایزیس پیشتر دشمنانشان را از میان برده بودند.

دشمنان فرعون مقدونی متهم به «سب» بودند، که به مصری یعنی «هتک حرمت» و این عبارت در پارسی نیز وارد شده است و ترکیب‌هایی مثل «سب انبیاء» یا «سب ائمه» را ساخته است. در متن یونانی کتیبه‌ی رشید برابر نهاد یونانی این واژه را هم می‌بینیم که «آپوستانتاس» (αποστασιασ) است و این یکی از کهن‌ترین اشاره‌ها به مفهوم بدعت و کفر در فرهنگ مصری است.^{۴۵} اولین اشاره به بدعت‌گزاری در مصر البته قدیمی‌تر است و در سال ۲۵۵۰ تاریخی (۸۳۰ پ.م) در پاپیروس اوسورکو ثبت شده است. در آنجا می‌خوانیم که کاهن اعظم آمون که در شهر تب مستقر بود، کاهنان دیگری که مخالفش بودند را به «سب» و بدعت متهم می‌کند. اما این تعبیر در آن هنگام معنایی یکسره سیاسی داشته است.^{۴۶}

موازی با این موارد، مفهوم پاکی و ناپاکی نیز به موقعیت قدیمی‌اش پس نشست و از محتوای اخلاقی تهی شد. حدود یک قرن پس از نگارش این کتیبه در متون معبد فیلائی و اسناح می‌خوانیم که کاهنان نباید اجازه دهند افراد و جانوران ناپاک وارد حریم معبد شوند. از توصیف این افراد ناپاک هم روشن می‌شود که

⁴⁴ Meyer, 1999: 55.

⁴⁵ Meyer, 1999: 58.

⁴⁶ Meyer, 1999: 56.

موضوع ارتباطی به اخلاق نداشته است، مثلاً قاتلان یا زناکاران موضوع منع نیستند، اما افرادی که لباس پشمی دارند یا عزادار مرگ خویشاوندانشان هستند یا ختنه نشده‌اند و یا بومی مصر نیستند نباید وارد شوند.^{۴۷}

با این مرور فشرده روشن می‌شود که مفهوم امر قدسی در حوزه‌ی تمدن مصری به شکلی یکسره متفاوت با ایران زمین صورتبندی و ادراک می‌شده است. عرصه‌ی حضور خدایان که میدان اثرگذاری امر قدسی است در مصر یکسره سیاسی، نهادی و طبقاتی بوده و لمس امر قدسی امری ویژه و استثنایی و دیریاب بوده که تنها با واسطه‌ی نهادهای اجتماعی و از مجرای آیین‌های جمعی بزرگ به انجام می‌رسیده است. پیوند میان امر قدسی با اخلاق یا امکان ارتباط شخصی و صمیمانه‌ی آدمیان عادی با خداوند در تمدن مصری هرگز پذیرفته و نهادینه نشد و این تمدن عمر طولانی و پرفراز و نشیب خود را به پایان برد. بی آن که در این حوزه از شکل‌انگاری و جادوپنداری به نسبت بدوی‌اش فاصله‌ی زیادی بگیرد.

⁴⁷ Meyer, 1999: 52-53.

کفتار دوم: موسی و یهوه بر طور

حوزه‌ی تمدن ایرانی و مصری سه پهنه‌ی برهم‌افتادگی دارند که دوتایش در جغرافیای ایران زمین و سومی در مصر جای گرفته است. قلمرو آسورستان و به ویژه منطقه‌ی کنعان و فلسطین نقطه‌ی تماس دریایی ایران و مصر بوده، و صحرای سینا و شبه جزیره‌ی عربستان نقطه‌ی تماس زمینی است. هردوی این مناطق زیرسیستم‌هایی فرهنگی در داخل تمدن ایرانی هستند، که مصریان در آن حضور و نفوذی داشته‌اند. در آسورستان از راه تجارت و نفوذ فرهنگی و سیاسی در میان امیران محلی، و در صحرای سینا با ایجاد مراکز مصری برای استخراج معدن.

مرکز نفوذ تمدن ایرانی در مصر به ناحیه‌ی دلتای نیل و ساحل شمالی این قلمرو مربوط می‌شود. این جایی است که در ابتدای تاریخ کوچندگان از جنوب غربی ایران زمین بدان وارد شدند و کشاورزی و دامپروری را با خود به آن منطقه بردند. بعدتر هم مهاجران فلسطینی و سامی در چند موج بدان سو کوچیدند و اغلب پس از چند نسل با خشونت پس زده شدند. پس از شکل‌گیری ارتباط دوستانه میان دربار مصر و دولت هیتی و میتانی و کاسی باز در همین ناحیه‌ی شمالی بود که مهمانان بلندپایه‌ی غیرمصری مقیم می‌شدند. تا آن که برای مقطعی آشوری‌ها به آن ناحیه حمله بردند و در نهایت پارسیان از همان ناحیه به مصر وارد شدند و این سرزمین را به استانی ایرانی تبدیل کردند.

دست‌اندازی مصریان به آسورستان و عربستان بیشتر ماهیتی اقتصادی داشت و بهره‌برداری از جنگل‌های سرو لبنان و معادن فیروزه‌ی صحرای سینا گرانیگاهش بود. مصریان با دادن هدایا و ترویج دین خویش می‌کوشیدند شبکه‌ای از امیران محلی هوادار خود را در این مناطق ایجاد کنند. هرچند در این مورد زیاد کامیاب نبودند و نخست توسط هیتی‌ها و بعد از سوی آشوری‌ها و بابلی‌ها پس زده شدند. حضور مصر در این مناطق جنبه‌ی نظامی نداشت و فرعون‌های مصری تنها یک لشکرکشی مهم به منطقه‌ی آسورستان انجام دادند که دستاورد چندانی هم نداشت. نفوذ فرهنگی مصر به رونق هنر مصری و تا حدودی خدایان‌شان محدود می‌شد.

از سوی دیگر رخنه‌ی ایران در مصر بیشتر ماهیتی سیاسی و نظامی داشت. موج‌های کوچندگان به مصر یا مثل پلست‌ها و مشوش‌ها از فرعون‌ها شکست می‌خوردند و یا مثل هیکسوس‌ها خود به سلسله‌ای از فراعنه بدل می‌شدند. در نهایت هم این مصر بود که به استانی ایرانی بدل شد و نه برعکس. هرچند تماس با خط هیروگلیف مصری احتمالاً یکی از عناصر شکل‌گیری خط الفبایی در ایران زمین بوده، این نوع از نوشتار در ایران تکامل یافت و در دوران هخامنشی به مصر وارد شد. خطهای اصلی (دموتیک و عربی) و دین‌های اصلی (مسیحیت و اسلام) از ایران به مصر وارد شدند و در نهایت مصر را به دنباله‌ای از شبه‌جزیره‌ی عربستان بدل ساختند.

با این همه ردپایی که مصر بر فرهنگ آسورستان و عربستان به جا گذاشت ماندگار و مهم بود و این تأثیری بود که طی هزاره‌های بعدی همچنان در بافت تمدن ایرانی تداوم یافت. مهم‌ترین متنی که در این تلاقی‌گاه ایران غربی و مصر پدید آمد، عهد عتیق بود که در نهایت به متن مرجع مسیحیت و اسلام بدل شد و نقطه عطفی در تاریخ ادیان به شمار آمد. طرح مسئله‌ی ما از ارتباط انسان و امر قدسی به همین متن مربوط

می‌شود و زمینه‌ای که چیدیم برای فهم این که چرا این مسئله به این شکل صورتبندی و بیان شده، اهمیت دارد.

یکی از مشهورترین بخش‌های تورات صحنه‌ی رویارویی موسی با یهوه در کوهستان است. این یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین بخش‌های عهد عتیق است و همان جایی است که شریعت موسوی نازل می‌شود. تا پیش از این فراز از کتاب مقدس هم چند بار به صحنه‌ی رویارویی و ارتباط انسان و خداوند اشاره شده که نخستینش گفتگوی آدم و حوا با خدا در باغ عدن است و قربانی گزاردن ابراهیم و کشتی گرفتن یعقوب با خداوند نمونه‌هایی بحث‌برانگیز از آن هستند. با این حال نخستین بحث درباره‌ی ارتباط انسان و خدا که با فاصله‌گذاری همراه است و امر قدسی را به «راز» تشبیه می‌کند، در داستان کوه طور دیده می‌شود. این داستان بسیار مفصل هم هست و در پیوند با داستان گوساله‌ی سامری و الواح ده فرمان نقطه‌ی آغاز شریعت و مرزبندی با مشرکان نیز به حساب می‌آید.

یک برش خاص از این داستان در این پژوهش مورد نظر است و آن لحظه‌ایست که موسی می‌خواهد خداوند را ببیند، ولی یهوه می‌گوید چنین چیزی ممکن نیست و درخواست او را رد می‌کند. این ارنی گفتن و لن‌ترانی شنیدن در فرهنگ ایرانی و اروپایی به کلی متفاوت فهمیده و تفسیر شده، و نقطه‌ی آجیدنی است که اگر سرخاش را از دست فرو نگذاریم، طرح‌واره‌هایی چشمگیر و مهم را در تاروپود بافته‌ی یکتاپرستی سامی آشکار می‌سازد.

بهترین آغازگاه برای بحث‌مان، اصل متن تورات است، در آنجا که دیدار موسی و یهوه را بر فراز کوه طور شرح می‌دهد. در سفر خروج می‌خوانیم که وقتی موسی با یهوه رویارو شد، خداوند از نمایاندن چهره و جلوی بدنش به او پرهیز داشت:^{۴۸}

12 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-יְהוָה רְאֵה אֶתְּהָ אֹמֵר אֵלַי הַעַל אֶת-הַעַם הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֶת אֲשֶׁר-תִּשְׁלַח עִמִּי וְאַתָּה אֹמֵרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם וְגַם-מִצְאָתָּ חֵן בְּעֵינָי:

13 וְעַתָּה אִם-נָא מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדַעְנִי נָא אֶת-דַּרְכְּךָ וְאַדְעֶךָ לְמַעַן אֲמַצְאֶחֶן בְּעֵינֶיךָ וְרֹאֶה כִּי עִמָּךָ הִגֹּזִי הַזֶּה:

14 וַיֹּאמֶר פְּנֵי יַלְכֹוּ וְהִנַּחְתִּי לָךְ:

15 וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם-אֵין פְּנִיךָ הַלְכִים אֶל-תַּעֲלֹנוּ מִזֶּה:

16 וַיִּבְמְהוּ יוֹדַע אֲפֹא כִי-מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמָּךְ הַלֹּא בִלְכַתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלִינוּ¹ אֲנִי וְעַמָּךְ מִכָּל-הָעָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה: פ

17 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה גַם אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֲעֱשֶׂה כִּי-מִצְאָתָּ חֵן בְּעֵינָי וְאַדְעֶךָ בְּשֵׁם:

18 וַיֹּאמֶר הֲרָאִנִי נָא אֶת-כַּבֹּדְךָ:

19 וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעְבִּיר כָּל-טוֹבִי עַל-פְּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ וְחִנַּתִּי אֶת-אֲשֶׁר אָחֹן וְרַחֲמֵתִי אֶת-אֲשֶׁר אֲרַחֵם:

20 וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת-פְּנֵי כִּי לֹא-יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי:

21 וַיֹּאמֶר יְהוָה הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל-הָצֹר:

22 וְהִיָּה בְּעֵבֶר כַּבֹּדִי וְשִׁמְתִיךָ בְּנִקְרַת הָצֹר וְשַׁכְתִּי כִפִּי עָלֶיךָ עַד-עֶבְרִי:

23 וְהִסְרֹתִי אֶת-כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת-אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יִרְאוּ: ס

⁴⁸ سفر خروج، باب ۳۳، آیات ۱۲-۲۳.

12 καὶ εἶπεν Μωυσῆς πρὸς κύριον ἰδοὺ σὺ μοι λέγεις ἀνάγαγε τὸν λαὸν τοῦτον
σὺ δὲ οὐκ ἐδήλωσάς μοι ὃν συναποστελεῖς μετ' ἐμοῦ σὺ δέ μοι εἶπας οἶδά σε
παρὰ πάντας καὶ χάριν ἔχεις παρ' ἐμοί

13 εἰ οὖν εὔρηκα χάριν ἐναντίον σου ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς ἴδω σε
ὅπως ἂν ᾧ εὐρηκῶς χάριν ἐναντίον σου καὶ ἵνα γινῶ ὅτι λαός σου τὸ ἔθνος τὸ
μέγα τοῦτο

14 καὶ λέγει αὐτὸς προπορεύσομαί σου καὶ καταπαύσω σε

15 καὶ λέγει πρὸς αὐτόν εἰ μὴ αὐτὸς σὺ πορεύῃ μὴ με ἀναγάγῃς ἐντεῦθεν

16 καὶ πῶς γνωστὸν ἔσται ἀληθῶς ὅτι εὔρηκα χάριν παρὰ σοί ἐγώ τε καὶ ὁ λαός
σου ἀλλ' ἢ συμπορευομένου σου μεθ' ἡμῶν καὶ ἐνδοξασθήσομαι ἐγώ τε καὶ ὁ
λαός σου παρὰ πάντα τὰ ἔθνη ὅσα ἐπὶ τῆς γῆς ἔστιν

17 καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν καὶ τοῦτόν σοι τὸν λόγον ὃν εἴρηκας ποιήσω
εὔρηκας γὰρ χάριν ἐνώπιόν μου καὶ οἶδά σε παρὰ πάντας

18 καὶ λέγει δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν

19 καὶ εἶπεν ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῇ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ
ὀνόματί μου κύριος ἐναντίον σου καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν
οἰκτίρω

20 καὶ εἶπεν οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ
πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται

21 καὶ εἶπεν κύριος ἰδοὺ τόπος παρ' ἐμοί στήσῃ ἐπὶ τῆς πέτρας

22 ἡνίκα δ' ἂν παρέλθῃ μου ἡ δόξα καὶ θήσω σε εἰς ὀπὴν τῆς πέτρας καὶ σκεπάσω
τῇ χειρὶ μου ἐπὶ σέ ἕως ἂν παρέλθω

23 καὶ ἀφελῶ τὴν χεῖρα καὶ τότε ὄψῃ τὰ ὀπίσω μου τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ
ὀφθήσεταιί σοι

12 Dixit autem Moyses ad Dominum: Præcipis ut educam populum istum: et non indicas mihi quem missurus es mecum, præsertim cum dixeris: Novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me.

13 Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam, ut sciam te, et inveniam gratiam ante oculos tuos: respice populum tuum gentem hanc.

14 Dixitque Dominus: Facies mea præcedet te, et requiem dabo tibi.

15 Et ait Moyses: Si non tu ipse præcedas, ne educas nos de loco isto.

16 In quo enim scire poterimus ego et populus tuus invenisse nos gratiam in conspectu tuo, nisi ambulaveris nobiscum, ut glorificemur ab omnibus populis qui habitant super terram?

17 Dixit autem Dominus ad Moysen: Et verbum istud, quod locutus es, faciam: invenisti enim gratiam coram me, et teipsum novi ex nomine.

18 Qui ait: Ostende mihi gloriam tuam.

19 Respondit: Ego ostendam omne bonum tibi, et vocabo in nomine Domini coram te: et miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit.

20 Rursumque ait: Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo et vivet.

21 Et iterum: Ecce, inquit, est locus apud me, et stabis supra petram.

22 Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, et protegam dextera mea, donec transeam:

23 tollamque manum meam, et videbis posteriora mea: faciem autem meam videre non poteris.

«(۱۲) و موسی به خداوند گفت: اینک تو به من می‌گویی این قوم را ببر و به من خبر نمی‌دهی که همراهم

چه کسی را می‌فرستی، (در حالی که) گفته‌ای تو را به نام می‌شناسم و همچنین در چشم من فیض یافته‌ای

(۱۳) الان اگر به راستی منظور نظر تو شده‌ام، راه خویش را به من بیاموز تا تو را بشناسم و در چشم تو فیض

یابم و ملاحظه بفرما که این طایفه قوم تو می‌باشند.

(۱۴) [یهوه] گفت: روی من خواهد آمد و تو را آرامش خواهد بخشید.

(۱۵) [موسی] به او عرض کرد که هرگاه روی تو نیاید، ما را از اینجا نبر

(۱۶) زیرا از کجا معلوم که من و قوم تو منظور نظر تو شده‌ایم؟ جز مگر با آمدن تو همراه‌مان؟ (اگر چنین

کنی) آنگاه من و قوم تو از جمیع قوم‌هایی که بر زمین‌اند متمایز خواهیم شد.

(۱۷) خداوند به موسی گفت: این کار را هم که گفته‌ای، خواهم کرد، زیرا که در نظر من فیض یافته‌ای و تو

را به نام می‌شناسم

(۱۸) [موسی] عرض کرد که استدعا دارم تا کبد خویش را به من نشان دهی.

(۱۹) [یهوه] گفت: من تمامی احسان خویش را پیش‌رو تو می‌گذارم و نام یهوه را پیش تو ندا درمی‌دهم

و بر هرآنکس که مهمربم بر او بیفتد مهربانی می‌کنم و هرکه را آمرزش‌ام بر او قرار گیرد، خواهم آمرزید

(۲۰) و گفت: روی مرا نمی‌توانی ببینی، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند.

(۲۱) و خداوند گفت: اینک جایگاهی در برابرم است، پس بر صخره بایست

(۲۲) و چنین واقع می‌شود که چون کبد من می‌گذرد، تو را در شکاف صخره می‌گذارم و تو را با دست

خویش خواهم پوشاند تا عبور کنم

(۲۳) پس دست خود را برخواهم داشت تا پشت مرا ببینی، اما روی من دیده نمی‌شود».

روشن است که این بخش از تورات ارتباط موسی و یهوه را در لحظه‌ی اوج صمیمیت میانشان شرح

می‌دهد. با این حال یهوه از باز نمودن «جلوی خود» به موسی سر باز زد و تنها پشت خود را به او نمود. به

همین خاطر در تفسیرهای ایرانی از این بخش فرض بر آن است که خداوند از موسی رویگردان شده و تنها

با او سخن گفته است. موسی را به همین خاطر کلیم‌الله می‌نامند. یعنی کسی که با خداوند هم‌سخن شد، و نه

شاهدالله که بیننده‌ی جلوه‌ی خداوند باشد.

با این حال مرور اصل متن عبرانی و مقایسه‌اش با ترجمه‌های یونانی و لاتین و پارسی نشان می‌دهد که بحث پیچیده‌تر از این حرف‌هاست و انگار زمانی که این متن برای نخستین بار تدوین شده، معنایی دیگر مورد نظر بوده که بعدتر تحریف شده و از یاد رفته است. در این بخش چند کلمه‌ی مهم دیده می‌شود که نیاز به توضیح دارد.

یکی که در ترجمه‌های اروپایی کتاب مقدس همواره به «جلال» یا «عظمت» ترجمه شده، **קָבַד** (کَبَد) است که همان کلمه‌ی رایج در پارسی امروز است به معنای جگر. این واژه در عبری قدیم به معنای «آلت نرینه» هم به کار گرفته می‌شده و در زبان‌های سامی سابقه داشته است. چنان که در اکدی «کَبْتوم» و در اوگاریتی **𐎧𐎢𐎩𐎠** (کَبَد/ کَبِدو) و در سریانی **ܩܒܕܐ** (کَبَدَا) و در آرامی **קבדא** (کَبَدَا) و حبشی گئز **ክብደ** (کَبُود) را داشته‌ایم و اینها همگی از بن سامی «*کَبَد» به معنای «سنگین بودن» گرفته شده‌اند. چنان که **קָבַד** (کَابَد) عبری به معنای «سنگین» هم از اینجا آمده است و همچنین «کَبَد» در عربی قرآنی به معنای «اندوه و بدبختی».

این که شکوه و جلال کسی از پشت دیده نشود ولی از جلو دیده شود، قدری دور از ذهن است. در مقابل اگر کَبَد به معنای جگر یا اندام جنسی نرینه باشد، این اشاره معنادار می‌شود. چون هر دوی این اندام‌های در جلوی بدن قرار دارند. چون بحث به دیدن رویارو مربوط می‌شود، روشن است که کَبَد اینجا جگر معنی نمی‌داده و تنها معنای قابل درک برایش همان اندام نره است.

ترجمه‌ی کَبَد به «اندام نرینه» با تعبیرهای دیگر متن نیز تایید می‌شود. در آیه‌ی ۲۰ خدا برای رد درخواست موسی می‌گوید هیچکس نمی‌تواند «روی» او را ببیند. این در حالی است که در آیه‌ی ۱۴ وعده کرده بود که «روی من خواهد آمد و تو را آرامش خواهد بخشید». واژه‌ای که اینجا به «روی» برگردانده‌ام در اصل عبری‌اش **פָּנָי** (پانای) است به معنای «جلو، درون» و این به شکلی تعمیم یافته به «چهره، صورت» هم

دلالت می‌کند. مترجمان اروپایی این کلمه را به «چهره» برگردانده‌اند. در ترجمه‌ی یونانی تورات چهل‌تنی این کلمه به πρόσωπον (پروُسوپون) برگردانده شده که یعنی «صورت، رخسار»، و در ضمن به لحاظ ریشه‌شناختی یعنی «از جلو نمایان». در لاتین مترجم یک گام پیشتر رفته و faciem به معنای «چهره» را به کار گرفته است. اما اینها تعبیرهایی نادرست است. چون موسی خواهان دیدن کبد خداوند بود و این کلمه در عبری هرگز صورت یا رخسار معنی نمی‌دهد.

کلمه‌ی مهم دیگری که در مقابل «کبد» قرار گرفته و معنایش را روشن می‌سازد، אַחַר (اخر) است که «پشت» ترجمه شده، اما در اصل «ته، تهیگاه، باسن» معنی می‌دهد. معنای دیگر این کلمه «دیگر» است که در کلمه‌ی پارسی «آخر» باقی مانده است. آشکارا «کبد/ آخر» یک دوقطبی درست می‌کنند که دیدن یکی‌شان مجاز و مشاهده‌ی دیگری مرگبار است. اگر متن را در بافت تاریخی کهنش بخوانیم روشن می‌شود که موسی خواهان دیدن نره‌ی خداوند است، اما او تهیگاه خود را نشان می‌دهد.

اما این روایتی غریب است. پرسش اصلی در اینجا است که چرا خداوند حاضر نبوده اندام تناسلی و شرمگاه خود را به موسی نشان دهد؟ و چرا موسی اینقدر اصرار داشته آن را ببیند؟ این اشاره که هرکس به آن ناحیه بنگرد می‌میرد، ممکن است راست بوده باشد و شاید هم مکرری الاهی بوده، شبیه به آنچه که در سفر پیدایش درباره‌ی درختان خرد و جاودانگی می‌بینیم. یعنی گویا منظور موسی از دیدار خداوند رویارویی با اندرونی خصوصی و لایه‌ای درونی از وی بوده، که به خوردن از درختان ممنوعه شباهت داشته و یهوه با همان زبان و با همان بهانه آن را طرد کرده است.

این پرسش را درباره‌ی تهیگاه نیز می‌توان مطرح کرد. چرا خداوند حاضر بوده تهیگاهش را به موسی نشان دهد، اما نه شرمگاهش را؟ و چرا موسی مشتاق دیدن نره‌ی خدا بوده و نه باسنش؟ اصولاً این دوقطبی

پس و پیش بدن چه معنایی دارد و چرا در کانون روایتی مهم و کلیدی قرار گرفته که صحنه‌ی دیدار موسی

و یهوه را شرح می‌دهد؟

گفتار سوم: جامعه‌شناسی تاریخی دیدار با خداوند

اگر بر اصل متن تمرکز کنیم، درمی‌یابیم که اینجا موسی مشغول آزمودن جایگاهش نزد یهوه است. یهوه بارها می‌گوید که دوستدار و نیکخواه قوم یهود و موسی است، و موسی برای اثبات این موضوع از او می‌خواهد تا خود را نمایان کند. در نگاه نخست چنین می‌نماید که این نمایان شدن جلوه‌ی عینی خداوند به کیش بت‌پرستی و نمودار شدن امر قدسی در پیکره‌ای ملموس مربوط باشد. بر این اساس سر باز زدن یهوه از دیده شدن را می‌توان به مثابه پافشاری بر ستیزه‌ی مشهور یهودیان با بت‌پرستی در نظر گرفت. اما با مرور دقیق‌تر متن معلوم می‌شود چنین تفسیری درست نیست. یهوه از دیده شدن ابایی ندارد و موسی هم در نهایت او را از پشت می‌بیند، همچنان که پیشتر در قالب درخت شعله‌ور و ستون دود دیده است. بنابراین بحث به نفی بت‌پرستی و نامرئی بودن خداوند ارتباطی ندارد.

بحث بیشتر به کوشش موسی برای تثبیت جایگاه نزدیک و صمیمانه‌اش نزد یهوه مربوط می‌شود، و کوشش یهوه برای فاصله‌گذاری با او. یهوه در آیه‌ی ۱۹ تأکید می‌کند که دوستدار یهودیان است و «کل مهربانی» خود را به ایشان خواهد داد. آنچه اینجا به مهربانی ترجمه کرده‌ام در اصل عبری‌اش **חַסֵּד** (طوب) بوده که به همین شکل در عربی همچنان رایج است و در قالب «طیب [خاطر]» در پارسی هم باقی مانده است. «طوب» یعنی نیکی و خوشی‌ای که از کسی به کسی می‌رسد، و می‌شود آن را خوش‌نیتی و خیرخواهی نیز ترجمه کرد.

این عبارت «طوب / طیب» چند جای دیگر هم در تورات آمده و مرور آن روشنگر است. وقتی ابراهیم خدمتکارش را برای خواستگاری از جانب پسرش گسیل کرد، به همراهش چیزهایی خوب «طیب» فرستاد تا

به خانواده‌ی عروس آینده‌اش هدیه دهند.^{۴۹} از سوی دیگر وقتی یعقوب و خاندانش پس از فاش شدن هویت یوسف به مصر کوچیدند، فرعون نیز به ایشان چیزهایی خوب (طیب) بخشید.^{۵۰} به همین ترتیب وقتی یهوه به قوم برگزیده‌اش چیرگی بر سرزمین کنعان را وعده می‌کرد، گفت که از «چیزهای خوب» (طیب) آن برخوردار خواهند شد.^{۵۱}

پس یهوه وقتی چند بار تاکید می‌کند که دوستدار و نیک‌خواه قوم یهود و موسی است، آنچه در نظر دارد نوعی بخشش و دهش از جنس اموال و ثروت است. اما موسی در پاسخ این وعده از او برگه‌ای می‌طلبد تا خاطر جمع شود. این برگه از جنس دیدار با خداوند است، و می‌تواند همچون رویارویی دو مقام رسمی که پیمانی با هم می‌بندند تعبیر شود.

بخشش چیزهای خوب در نمونه‌هایی که ذکر کردیم، بر اساس نوعی پیمان اجتماعی تعیین می‌شود. خواه مثل ابراهیم این پیمان عقدی زناشویی باشد، یا مثل ورود و خروج بنی‌اسرائیل به مصر با دهشی شاهانه همراه باشد که زمین و اموالی را در برمی‌گیرد. جالب آن که در این مورد یهوه و فرعون همتا و موازی با هم ظاهر می‌شوند. بنی‌اسرائیل هنگام ورود به مصر از دهش فرعون برخوردار می‌شود و هنگام خروج از آن و ورود به سرزمین کنعان بخششی مشابه را از یهوه دریافت می‌کند.

با این همه درخواست موسی برای تضمین این پیمان قدری غیرعادی است. او نمی‌خواهد دست خداوند را به شیوه‌ی مهرپرستان همچون نمادی از عهد بفشارد، همچنان که شاهان آشوری و بابلی آن دوران

49 سفر پیدایش، باب ۲۴، آیه‌ی ۱۰.

50 سفر پیدایش، باب ۴۵، آیه‌های ۲۰-۲۳.

51 سفر تثنیه، باب ۶، آیه‌ی ۱۱.

زیر تاثیر کیش مهر آریایی چنین می‌کردند، یا بعد از عصر هخامنشی شاهان کوماگنه در آناتولی چنین کردند. او همچنین چیزی مثل مهر یا لقب دیوانی هم طلب نمی‌کند، که بتواند همچون محکی و علامتی برای پیمان عمل کند. هرچند در ادامه‌ی همین جملات و در ابتدای باب ۳۴ سفر پیدایش می‌بینیم که خداوند فرمان‌های خود را بر لوح‌هایی می‌نویسد و به موسی می‌دهد و این دقیقا همان روند سیاسی‌ایست که در عهدنامه‌های بین شاه و امیران محلی شاهدش هستیم. یعنی زمینه‌ی اجتماعی رویارویی موسی و یهوه بی‌شک به ارتباط فرعون یا شاه آشور با یکی از حاکمان محلی تابعش شباهت دارد.

موسی در اینجا رئیس قبیله‌ی بنی‌اسرائیل است که به تبعیت خداوندی فرعون‌سان گردن می‌نهد. به همان ترتیبی که امیران محلی مصری به فرمان فرعون‌ی ایزدسان گردن می‌نهادند. این هم جای توجه دارد که در همین مقطع از تورات است که یهوه نام خود را برای موسی فاش می‌کند و این موضوعی بسیار مهم است که نیاز به شرحی مفصل دارد و اینجا مجال پرداختن به آن را نداریم.

نکته اینجاست که موسی به جای اجرای آداب مرسوم برای عهد بستن، اصرار دارد تا «نره‌ی خدا» را ببیند. چنین می‌نماید که این اصطلاح تعبیری باشد که به صمیمیت و نزدیکی دلالت کند. به همان شکلی که دیدن تهیگاه هم انگار چنین معنایی داشته باشد، اما در مرتبه‌ای فروپایه‌تر. یعنی انگار در اینجا به نوعی آداب درباری-کاهانه اشاره شده که دیدار مستقیم با شاه-خدا نشانه‌ی نزدیکی به اوست و اوج آن زمانی است که وی را از پیشارو و برهنه می‌توان دید. قطب مقابل یعنی از پشت تهیگاه را دیدن، احتمالا مرتبه‌ای فروپایه‌تر از همین صمیمیت را نشان می‌داده است. خدا به موسی می‌گوید دیدن شرمگاه از جلو ممکن نیست و مرگبار است، اما در عوض می‌تواند تهیگاه او را از پشت ببیند.

ناگفته نماند که در فرهنگ ایرانی «روی نمودن» در برابر «پشت کردن» دوقطبی بسیار کهنی بوده و اولی به ابراز لطف و دومی به طرد و راندن دلالت می‌کند. یعنی اگر این بخش از تورات را در بافت متونی

که چند قرن دیرآیندتر هستند بخوانیم، معنای خوشایندی از آن برداشت نمی‌شود. اگر روی و پشت در این عبارت‌ها همان دلالت مشهورش در آداب معاشرت را داشته باشد، موسی از خدا می‌خواهد تا به او رخ بنماید، و یهوه به جایش به او پشت می‌کند. یعنی به او بی‌اعتنایی و توهین روا می‌دارد.

با این حال در متن چنین می‌نماید که نتوان «کبد» (جگر، نره) را با «پانی» (چهره) برابر انگاشت. در این حالت دوقطبی «شرمگاه/ تهیگاه» را داریم که در آداب معاشرت نقشی ایفا نمی‌کند و با دوقطبی «روی/ پشت» متفاوت است. این جملات به ویژه به نظرم باید در پیوند با الاهیات مصری تفسیر شوند. در مصر بوده که هم بت‌پرستی رواج داشته و خدایان نمودی مادی و مجسمه‌سان داشته‌اند، و هم دیدنشان برای توده‌ی مردم تابو بوده و تنها کاهنان و مقام‌های بلندپایه مجاز بوده‌اند به معبدها وارد شوند و بت خدایان را بنگرند. در مصر «دیدن خداوند» امری ویژه و منحصر به فرد و بسیار هیجان‌انگیز بوده که تنها در جریان جشن‌های سالانه‌ی خدایان می‌توانسته رخ دهد. در این مراسم سالانه بت‌های خدایان را برای اجرای مراسم از معبد بیرون می‌آورده‌اند و بر دوش در گرداگرد معبد می‌گردانده‌اند تا مراسم و آیین‌هایی مفصل گرداگردش انجام شود و این تنها موقعیتی بوده که مصریان خدایانشان را به چشم می‌دیده‌اند.

این رسم در مقابل آیین بت‌پرستی رایج در ایران زمین قرار می‌گیرد که در آن بت‌ها پنهان نمی‌شده‌اند و پیشاروی پرستندگانشان قرار داشته‌اند. نمودهای امر قدسی در ایران زمین هم پرشمار و فراوان بوده و هم در برابر چشم قرار داشته و طبیعی بوده‌اند. به ویژه درختان و کوه‌ها و چشمه‌های مقدس فراوانی در ایران داشته‌ایم که مشابهش را در مصر نداریم. در مصر خدایان تنها در تندیس‌هایی پرداخته و سنگی و عظیم منزل می‌کرده‌اند که همچون رازی پنهانی در دورترین و تاریک‌ترین نقطه‌ی معبدها نگهداری می‌شده است.

بنابراین طلب موسی برای دیدن خداوند انگار در بافتی مصری انجام پذیرفته باشد، و گرنه دیدن بت یا خدا در فرهنگ کنعانی و کل تمدن ایرانی تابو نبوده و چنین دشوار به نظر نمی‌رسیده است. اشاره به پیش

و پس و شرمگاه و تهیگاه هم باز به نظرم به سنتی مصری بازگردد. سنتی که در آن شأن و مقام درباریان بر اساس فاصله‌شان با فرعون و میزان نزدیکی‌شان به بدن او تعیین می‌شده است. تنها بلندپایه‌ترین مقام‌ها که اغلب خویشاوندان نزدیک فرعون بوده‌اند می‌توانسته‌اند او را در خلوت و از نزدیک ببینند و باقی درباریان او را دورادور همچون بتی می‌نگریسته‌اند. توده‌ی مردم هم به همان ترتیبی که از دیدار بت‌ها محروم بوده‌اند، فرعون را نیز در زندگی عادی نمی‌دیده‌اند.

عبارت دیگری که خوانش کنونی را تایید می‌کند، تعبیر «در چشم من فیض خواهی یافت» (מַצְאֵךְ יָבִין) است که در آیه‌ی ۱۲ دیده می‌شود و در آیه‌های بعدی هم چند بار تکرار شده است. وعده‌ی خداوند به موسی آن بوده که در چشم (עֵינַי: عین) او فیض و برکت (יָבִין: یاب) پیدا کند. این عبارت بسیار مهم است، چون در متون کنعانی و آرامی دیگر هم دیده می‌شود و اصطلاحی است درباری که تقریباً یعنی «شرف حضور یافتن» یا «به حضور پادشاه بار یافتن».

موسی به خداوند گوشزد می‌کند که وعده داشته تا به حضور او بار یابد، و یهوه هم می‌گوید که چنین اجازه‌ای به او داده شده، و پس از آن است که بحث دیدن شرمگاه و تهیگاه (کبد و آخر) پیش می‌آید. این را هم باید دریافت که بر اساس سخن موسی گویی خداوند قرار است با بنی اسرائیل همراه شود، و این در شرایطی که قوم او در آستانه‌ی ورود به کنعان بوده و به زودی جنگی را با مردم بومی آغاز می‌کرده، معنادار است. اگر بخواهیم این عبارت‌ها را به زبان دیوانی قدیم ترجمه کنیم، موسی از خدا می‌خواهد تا نزدش بار یابد و به شکلی صمیمانه و همچون معتمدی «شرمگاهش را ببیند».

اما خداوند در اجرای این وعده محدودیت‌هایی قایل می‌شود. او می‌گوید که با بنی‌اسرائیل همراه خواهد شد، و برای نخستین بار نام خود یعنی یهوه را به موسی می‌گوید،^{۵۲} و تاکید می‌کند که موسی به نزد او بار یافته است. اما از نمودن شرمگاه خود پرهیز می‌کند و تنها تهیگاهش را نشان می‌دهد. یعنی موسی به بارگاه یهوه دعوت شده و برابر او حضور یافته، اما این حضوری نزدیک و ویژه نبوده و چنین نبوده که تنها با او رویارو شود، بلکه مثل مراسم عمومی بار عام شاهان آشوری یا جشن‌های خدایان مصری از دور و از پشت وی را می‌بیند.

پس آنچه در این بخش از تورات خواندیم، به تصویری از یهوه مربوط می‌شود که کمابیش همتاست با فرعون‌نی که در اسناد مصری می‌بینیم. یعنی الاهیات یهودی را می‌توان در شکل آغازین‌اش ادامه‌ای از سیاست مصری دانست، که در قلمرو کنعان و در غیاب نهادهای سیاسی گسترده و پیچیده، به آسمان فرا افکنده شده و در سیمای خداوندی قاهر تعبیری استعلایی پیدا کرده است.

این تصویر فرعون‌سان از یهوه مرگبار بودن تماشای او را نیز توضیح می‌دهد. یهوه می‌گوید دیدن او ممکن نیست و به مرگ می‌انجامد. احتمالاً به همان ترتیبی که رویارویی غافلگیرانه با فرعون یا دزدکی وارد شدن به معبدها و دیدن غیرمجاز بت‌ها مجازات مرگ در پی داشته است. این را هم باید در نظر داشت که هم فرعون و هم یهوه و هم مهمترین خدای سیاسی مصریان یعنی آمون - که اسمش یعنی «پنهان» - موجوداتی بسیار خشن و خونریز و مستبد بوده‌اند.

⁵² سفر خروج، باب ۳۳، آیه ۱۹.

یان آسمان در «یکتاپرستی و گفتمان خشونت»^{۵۳} می‌گوید که این یکتاپرستی است که خاستگاه خشونت مشروع است. اما به چند دلیل فکر می‌کنم برداشت او نادرست است. نخست به این دلیل که متون مذهبی دوران پیشایکتاپرستی (مهاباراتا، یشت‌های قدیم، متون دینی هیتی و آشوری و مصری) سرشار از خشونت هستند، و دیگر آن که آسمان خاستگاه یکتاپرستی را یهودیت دانسته و آن را به گسست از سنت مصری مربوط دانسته است. در حالی که خاستگاه اصلی یکتاپرستی زرتشت و شالوده‌ی سیاسی‌اش ایرانشهری است و اتفاقاً در سنت یهودی اولیه آغستگی به چندخدایی کهن کنعانی و سیاست مصری دیده می‌شود که واژگونه‌ی آن است.

آسمان معتقد است تا پیش از پیدایش یکتاپرستی یهودی خشونت مشروع تنها در بافت سیاست وجود داشته و در پیوند با حقیقت و ارتباط انسان و خداوند بازتاب نمی‌یافته است. اما گواهان زیادی برای رد این برداشت داریم. قربانی کردن کودکان که در سراسر جهان در اغلب ادیان بدوی دیده می‌شود، نمونه‌ای از ارتباط شخصی خشونت‌آمیز با خدایان است. در ایران زمین با آن که نمونه‌های قربانی انسان بسیار نادر و کمیاب هستند، در قلمروی که اتفاقاً زیر تاثیر فرهنگ مصری قرار داشته، یعنی کنعان و فنیقیه با چنین شکلی از قربانی سروکار داریم و این نه تنها پیش از یکتاپرستی وجود داشته، که در داستان توراتی ابراهیم و اسحاق در حضور خدای یکتای نوظهور منع شده است.

نکته‌ی اصلی به نظرم به دو پرسش کلیدی بازمی‌گردد: نخست آن که سرشت انسان و خداوند همسان است یا شکافی عبور ناپذیر این دو را از هم جدا می‌کند؟ دوم آن که ارتباط میان انسان و خداوند از نوع

⁵³ Assmann, 2006.

ارتباط میان فرد با دوست یا همکارش است، یا از جنس اندرکنش بنده‌ای با اربابش یا رعیتی با شاهش؟ این دو پرسش به سرشت امر قدسی و حضور یا غیابش در وجود انسانی مربوط می‌شود، و نوع ارتباط انسان با امر قدسی که می‌تواند صمیمانه و نزدیک باشد، یا سلسله مراتبی و دور.

ادیان باستانی آشکارا دو رده‌ی متفاوت از پاسخ‌ها را در این مورد به دست داده‌اند. چنین می‌نماید که در جوامع گردآورنده و شکارچی باستانی -مانند نمونه‌های باقی‌مانده‌شان در زمانه‌ی معاصر- سرشت امر قدسی و انسان همسان، و ارتباط میانشان دوستانه بوده باشد. دلیل این امر هم روشن است. در این جوامع که قبیله‌ی کوچک و متحرکی هستند با چند ده نفر خویشاوند، نه سلسله مراتب سیاسی پیچیده وجود دارد و نه پیچیدگی‌هایی که سرشت‌های متمایز وجودی را پشتیبانی کند. زیست‌جهان این مردم بسیار درهم‌تنیده و منسجم و در عین حال ساده است. به همین خاطر دین غالب در آنها همان است که بعدتر شمنیسم نام گرفته و کارگزارانش افرادی هستند با ارتباط نزدیک و دوستانه با ایزدان، و برخوردار از قداست ایشان.

در جوامع یکجانشین کشاورز، به ویژه آنها که شهرنشین و نویسا هستند و نظام دیوانی و سلسله مراتبی سیاسی پدید آورده‌اند، پاسخ تقریباً در همه‌جا واژگونه شده است. شکافی سهمگین ذات خدایان و مردمان را از هم جدا می‌کند و ارتباط این دو بسیار نامتقارن و دور است و با خدمت کردن و عبودیت و بندگی تعیین می‌شود، و شکلی استعلایی شده از اطاعت سیاسی از پادشاه و کاهن است. در این جوامع نظام دینی با دولت پیوند دارد و ارتباط میان خدایان و مردمان اصولاً سیاسی است، یعنی شکاف وجودی میان این دو به خاطر قدرت است که ژرف و عبورناپذیر شده است. به طور خاص خدایان به خاطر جاودانگی و توانمندی‌های ویژه‌شان با مردمان تفاوت دارند و بنابراین با اعمال زور سرنوشت‌شان را تغییر می‌دهند، بی‌آن که تابع قوانینی اخلاقی باشند.

دین مصریان کاملاً در همین چارچوب می‌گنجد و همان است که در تورات منعکس شده است. تورات البته برآمده از فرهنگی کنعانی است و در حوزه‌ی تمدن ایرانی پرورده شده است. زیربنای آن در ادیان کهن سامی ریشه دارد که در همین بستر جامعه‌شناسانه جای می‌گیرند و با مصر از این نظر اشتراک دارند. با این حال عناصری در دین مصری وجود دارد که در ایران نیست. از جمله قدرقدرت بودن فرعون و خداگونه بودنش، و شباهت خدای بزرگ -آمون- به فرعونی مقتدر و جبار. اینها در تورات انعکاسی نمایان دارد و قاعدتاً از تاثیر فرهنگ مصری در قلمرو حاشیه‌ی ایران غربی ناشی شده است.

یان آسمان معتقد است که دو جور یکتاپرستی داریم. یکی که از پختگی ادیان چندخدایی قدیمی ناشی می‌شود، می‌گوید همه‌ی خدایان یکی هستند، و دیگری که از دید او در آیین آخن‌آتون مصری ریشه دارد، می‌گوید هیچ خدایی نیست جز این یکی. به این برداشت آسمان دو نقد می‌توان وارد کرد. نخست آن که چنین می‌نماید که سیر تکامل ادیان چند خدا در حالت عادی به یکتاپرستی منتهی نمی‌شود. سیر اصلی تکامل دین در مصر، اروپا، چین و ایران پیشازرتشتی دوره‌هایی دو سه هزار ساله را در بر می‌گیرد و در هیچ موردی به یکتاپرستی مورد نظر آسمان منتهی نشده است. این که یکی از خدایان برتر و نیرومندتر از دیگران قلمداد شود و شاه کائنات پنداشته شود البته رواج داشته و بازتابی از تحول نظام‌های سیاسی متمرکز بوده است. اما ایزدان مصری در آمون-رع ادغام نمی‌شده‌اند و هرمس و آپولون جلوه‌هایی از زئوس نبوده‌اند، بلکه به سادگی موقعیتی فروپایه‌تر از او داشته‌اند. حتا ادغام دو ایزد مهم مثل آمون و رع هم در مصر کامل انجام نمی‌پذیرد و این دو تا پایان کار نمادها و اسم‌های جداگانه‌شان را حفظ می‌کنند.

الگوی اصلی تکامل ادیان باستانی افقی است، یعنی با همسان انگاشتن خدایان همسایه با خدایان خویش همراه است. همتا شمردن بعل با مردوک یا زئوس با ژوپیتز نمونه‌ای کهن از آن است و برابری مردوک با اهورامزدا و الله با یهوه در هزاره‌های بعدی نمونه‌هایی هستند که در فضایی یکتاپرستانه رخ داده‌اند. اما

الگوی عمودی که مورد نظر آسمان است بسیار به ندرت رخ می‌دهد و خدایان معمولاً همدیگر را از میدان به در می‌کنند و جانشین هم می‌شوند، بی آن که در هم ادغام شوند و کلیتی یکپارچه ایجاد کنند.

یکتاپرستی عبرانی مورد نظر یان آسمان، از این زاویه ادامه‌ی کیش آتون است و بند نافش به مصر متصل است. هرچند جنینش در زهدان تمدن ایرانی پرورده شده است. در هر دوی این خاستگاه‌ها خدایانی را داریم که با ایزدانی بیگانه هم‌انگاشته می‌شوند (مثل یهوه و آتون) یا از بقیه نیرومندتر قلمداد می‌شوند (مثل مردوک و آمون). ولی در این بافت طرد و انکار خدایان را نداریم و کسی به نابودی و محو شدنشان قایل نیست، حتا وقتی ایزدان همسایه یا هم‌تبار در محوری جغرافیایی یا تاریخی با هم یکی انگاشته شوند.

یکتاپرستی اما یک خاستگاه دیگر هم دارد که مهمتر و اثرگذارتر است، و آن به ایران شرقی و زرتشت مربوط می‌شود. آنچه آسمان «هیچ خدایی جز این یکی» نامیده، پیشینه‌ای زرتشتی دارد که از دید او پنهان مانده است. زمینه‌ی این یکتاپرستی کفر است و انگیزه‌ای اخلاقی آن را هدایت می‌کند. زرتشت نخست با دروغ دانستن همه‌ی خدایان کهن سخن خود را آغاز کرد و پاکیزگی اخلاقی را ضرورت اعتبار امر قدسی دانست. هر دوی این موارد بی‌سابقه بودند و در تورات هم نظیری برایش نمی‌توان یافت. یعنی در تورات خدایان کنعانی طرد شده‌اند، اما وجودشان انکار نشده، و یهوه هم موجودی یکپارچه نیک و عاری از شر قلمداد نشده است. همچنان که به کشتار و قتل و غارت فرمان می‌دهد و خود عامل بلاها و مرض‌ها و رنج‌های بسیار است.

در ایران شرقی است که برای نخستین بار یک دستگاه فلسفی برای فهم امر قدسی داریم و کهن‌ترین دستگاه اخلاقی بر مبنای آن شکل گرفته است. ویژگی شگفت‌انگیز دین زرتشتی آن است که در فضای جوامعی یکجانشین و دولت‌هایی مستقر -نخست دولت‌شهر بلخ و بعدتر شاهنشاهی هخامنشی- شکل گرفته و تثبیت شده است، با این حال نوعی بازگشت به اصول دین کهن پیشاکشاورزی را نشان می‌دهد. نوآوری

عظیم و تکان دهنده‌ی زرتشت آن بود که سرشت امر قدسی و انسان را همسان انگاشت و ارتباط میان این دو را از جنس همکاری و مهر دانست. همسانی این دو به ویژه در صفت خردمندی و تشخیص خیر اخلاقی تبلور می‌یافت، و مهر و همیاری‌شان در ستیز با اهریمن تجلی پیدا می‌کرد و با تبارنامه‌ی استوارش در کیش باستانی مهر، ماهیتی جنگاورانه داشت.

نسخه‌ی اصلی یکتاپرستی که جهانگیر شد، همین روایت زرتشتی است، نه عبرانی. مفهوم شیطان، تمایز گیتی و مینو، قیامت، دادرسی واپسین، چیزگی نهایی خیر بر شر، بهشت و دوزخ، و مفهوم وحی و پیامبر همگی خاستگاهی زرتشتی دارند. این چارچوب در دوران هخامنشی که تورات تدوین می‌شد، در این متن نیز بازتابی نمایان پیدا کرد. هرچند مقاومت و مخالفت با آن نیز در متن نمایان است. داستان تابو بودن خردمندی و جاودانگی که در سفر پیدایش و داستان درخت ممنوعه‌ی باغ عدن گزارش شده، مخالفتی علنی با مفهوم امرداد و خرداد در سنت زرتشتی است.

همچنین تاکید بر خشونت بی‌قید و بند قوم یهود در برخورد با اهالی فلسطین و کنعان، ادامه‌ی خشونت مشابهی است که یهوه بر مصریان روا داشته بود و این سیمای وی را به اهریمن شبیه می‌سازد، نه اهورامزدا. بنابراین بخشی از این خشونت اغراق‌آمیز یهوه شاید به اینجا بازگردد که وفاداران به سنت دینی عبرانی-مصری از هضم شدن خداوندشان در جریان جهانگیر زرتشتی نگران بوده و بنابراین بر سویه‌هایی از ایزدشان تاکید کرده‌اند که آن را از قالب نیرومندتر حاکم بر زمانه تفکیک می‌کرده است.

بلاهایی که یهوه بر مصریان فرود می‌آورد، در سنت مصری و نفرین‌نامه‌های میانرودانی و ایلامی سابقه دارد، اما از سوی دیگر با کردارهای اهریمن در سنت زرتشتی هم‌تاست. به همین ترتیب تاکید بر مرزبندی قوم یهود از سایر اقوام ساکن فلسطین کاملاً با سیاست ایرانشهری و روند ترکیب و ادغام و همنشینی اقوام در عصر هخامنشی تضاد دارد. این را می‌دانیم که یهودیان اتفاقاً یکی از سرسخت‌ترین هواداران سیاست

هخامنشیان و در درازمدت مرزبانان ایران زمین در برابر هجوم غربی‌ها بوده‌اند. با این حال در ابتدای کار چنین می‌نماید که در تورات واکنشی الاهیاتی به خدای یگانه‌ی زرتشتی نشان داده باشند. در کتاب «زند عهد عتیق» نشان داده‌ام که احتمالاً مرزبندی میان عبرانیان و کنعانیان خاستگاهی سیاسی داشته و کوروش بزرگ مبدع آن بوده است. با این حال چنین تأکیدی به حال و هوای ویژه‌ی پیش از حمله‌ی پارسیان به مصر مربوط می‌شده و پس از فتح مصر دیگر کارکرد سیاسی و ایران‌مدارانه‌اش را از دست داده، و به رکنی سنگواره در دل متنی مقدس بدل شده است. رکنی که می‌توانست همچون تکیه‌گاهی برای مقاومت سیمای مصری-کنعانی خداوند در برابر نفوذ باورهای زرتشتی به کار آید.

آیاتی که از تورات خواندیم به همین خاطر در همان زمانی که تدوین شد و نگارش یافت، در زمینه‌ای از باورهای زرتشتی نیز قرار گرفت و این در ابتدای عصر هخامنشی رخ داد. تفسیر مصری از یهوه که به دوران کهن‌تر و کنعانی‌پیدایش تورات مربوط می‌شد، در متن باقی ماند و چنین روایت‌هایی را به دست داد. اما لایه‌ای از روایت‌های زرتشتی که اغلب سیاسی بود و به شاهنشاهان هخامنشی اشاره می‌کرد، بر روی آن جای گرفت و معنایش را دگرگون ساخت. به این ترتیب با افزوده شدن کتاب نحمیا و ارمیا و عزرا به روایت‌های عبرانی کهن، این پیامبران که کارگزاران و هواداران سیاست کوروشی بودند، خوانشی ایرانی‌شهری از آن به دست دادند، بی آن که تعارض تصویر یهوه‌ی فرعون‌سان کوه طور را با خداوند حامی کوروش در بابل رفع کرده باشند.

پیمان میان انسان و خداوند در متن عهد عتیق رونوشتی پرتحریف و سیاسی شده از مضمونی است که مشابهش را در اوستا هم می‌بینیم. اما گفتمان عبرانی در بافتی مصری-کنعانی تدوین شده و با مفهوم مهر که شالوده‌ی اندیشه‌ی اوستایی است، ارتباطی ندارد. اوثمار کیل در پژوهشی خواندنی نشان داده که ساختار عهد و پیمان‌های عهد عتیق رونوشتی است از عهدنامه‌هایی که میان شاه آشور و امیران محلی تابعش بسته

می‌شده است. طلب اطاعت مطلق از اتباع و تعهد فرودستان به بزرگداشت اغراق‌آمیز سرورشان و لو دادن خیانتکاران به وی، به ویژه اگر از دوستان و خویشاوندانشان باشند، در این عهدنامه‌های آشوری وجود داشته و به همین شکل در تورات هم دیده می‌شود.^{۵۴}

کیل معتقد است این عهدها در قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) و پس از فروپاشی دولت آشور در متون عبرانی وارد شده‌اند. از دید او نابودی دولت آشور خلاً قدرتی ایجاد کرد و باعث شد انبیای یهودی تصویر غایب شده‌ی شاه قدرقدرت آشور را به آسمان بازتابانند. در نتیجه تصویر عبرانی از خدای یگانه نتیجه‌ی فرا افکنده شدن تصویر شاه مستبد آشور بر دنیای خدایان بود.^{۵۵}

این نظر البته از چند نظر جای نقد دارد. یکی آن که در واقع هرگز خلاً قدرتی رخ نداد و بلافاصله پس از نابودی آشور دو دولت نیرومندتر ماد و بابل جایگزین آن شدند. هم آشوری‌ها و هم بابلی‌ها که خویشاوند و هم‌زبان آشوری‌ها بودند، ستم‌های فراوان بر مردم آسورستان روا داشتند و یهودیان نیز در این بین لطمه‌های بسیار دیدند. از این رو شاه آشور قاعدتاً قداست خاصی نداشته و فرو افتادنش هم خلاً خاصی پدید نیاورده است. از سوی دیگر این نقد بر این دیدگاه وارد است که بسیاری از تصویرهای منسوب به یهوه آشوری نیست، بلکه مصری است. یعنی فرمانروایی قدرقدرت مثل فرعون را توصیف می‌کند. ارتباط یهوه با باروری کشتزارها و خشک شدن سرزمین‌ها و پیوندش با بلاهای طبیعی ارتباطی با شاه آشور ندارد و با خویشکاری فرعون در مقام خداوندی زنده و نگهبان نظم طبیعت سازگاری دارد.

⁵⁴ سفر خروج، باب ۳۲، آیه‌های ۶ تا ۲۸؛ سفر تثنیه، باب ۱۳، آیه‌های ۷ تا ۱۲ و باب ۲۰، آیه‌های ۱۰ تا ۱۴..

⁵⁵ Keel, 2011.

با این همه تردیدی نیست که تصویر یهوه در تورات و اطاعت محضی که از بنی اسرائیل می‌طلبد و خشونت‌هایی که روا می‌دارد و می‌طلبد که روا دارند، خاستگاهی آشوری و مصری دارد. اما به احتمال زیاد روند پیدایش آن به این ترتیب بوده که یهودیان که زیر تازیانه‌ی مصریان و آشوریان بوده‌اند، و به ویژه به هنگام تدوین کتاب مقدس‌شان در عصر هخامنشی به دشمنی با مصر تشویق می‌شدند، خداوند خود را همچون مابه‌ازایی آسمانی از شاهان رقیب و دشمن خود تصویر کرده باشند. یعنی اینجا با نوعی جبران کهنتری سیاسی یک قوم در تخیل دینی یکتاپرستانه‌شان سروکار داریم، نه وامگیری ساده‌ی عهدنامه‌های سیاسی در متنی مذهبی.

خشونت در طرد خدایان بیگانه، که از دید یان آسمان ویژگی الگوی «هیچ خدایی جز این یکی» است، در شرایطی معنا دارد که خدایان دیگر وجود داشته باشند. در این حالت است که حسد به آنها، خشم از توجه پیروان به ایشان، و نفرت از خیانت‌بندگان معنادار می‌شود. عواطف و هیجان‌انگیزی منفی که در الاهیات زرتشتی ویژگی بارز اهریمن است و هرگز در اهورامزدا و پارسایان رسوخ نمی‌کند، در نوعی خاص از یکتاپرستی مجال ظهور می‌یابد و آن هم نسخه‌ای سامی است که عهد قدیم و ادیان مستقر بر آن را در بر می‌گیرد.

در مقابل آن، یکتاپرستی زرتشتی را داریم که در عبارت «هیچ خدایی»، «هیچ» را بیش از «خدایی» جدی می‌گیرد. به همین خاطر رواداری چشمگیری دارد و آمادگی زیادی برای برای همتا شمردن خدایان گوناگون نشان می‌دهد. چون امر قدسی در ساحتی فلسفی فهم می‌شود و این که خدایان گوناگون برچسب‌گذاری‌هایی متنوع درباره‌ی یک چیز هستند، راه را بر دعوای ساده‌انگارانه می‌بندد.

در همه‌ی کتاب‌های مقدسی که بر اساس عهد عتیق نگاشته شده‌اند، خدایان دیگر دروغین یا زاده‌ی فریب نیستند، بلکه رقیبانی برای خدای بیگانه به حساب می‌آیند. ستیزه‌ی یهودیان با خدایان فلسطینی‌ها و

کنعانی‌ها، همچون نبرد مقدس مسیحیان بر ضد مشرکان رومی و ژرمنی و جهاد مسلمانان با بت‌های کهن عربستان همگی در آسمانی شلوغ رخ می‌داد که مرکز تقدس در آن پراکنده بود، و چندین مدعی داشت. پیروان یکتاپرستی سامی البته به یک خدا ارادت داشتند و او را می‌پرستیدند، اما همواره در معرض وسوسه‌ی گرویدن به بعل و ژوپیتر و هبل قرار داشتند. به همین خاطر این خوشه از ادیان یکتاپرست هست، اما یکتانگار نیست.

یکتائنگاری تنها زمانی ممکن می‌شود که پیش از آن کفری بنیان‌برافکن چیرگی یافته باشد. اندیشه‌ای که همه‌ی خدایان را نفی کند و دروغ بداند، به یک خدا در آن میانه رحم نخواهد کرد و عرش را به کلی از حاملان سنتی تقدس تهی خواهد ساخت. در این شرایط ممکن است انتقال مرکز تقدس به انسان تحمل شود و این در عرفان خراسانی و نسخه‌ی گاهانی زرتشتی‌گری تبلور یافته است.

عوام اما این خلأ خدایان را تاب نمی‌آورند و در نتیجه خدایی تازه باید برایشان تعریف شود، و فروزه‌ها و جلوه‌هایی همچون فرشتگان که در دین زرتشتی سنتی دیده می‌شود. در این حالت خدایان قدیمی دستخوش بازسازی بنیادینی قرار گرفته‌اند و همچون موجوداتی یکسره نیک در پیوند با یک مرکز تقدس یگانه تعریف می‌شوند. اینجا هم رقیبی و دشمنی برای خدای یگانه وجود دارد، اما او دیگر مقدس نیست و ارتباطی با مفهوم ایزد ندارد. بلکه اهریمنی است که یکسره شر است و این مضمونی نوپدید و بی‌سابقه است که زرتشت آفرید. همچون خدای یگانه‌ی خیر محض، که پیشتر ناشناخته و نااندیشیده مانده بود.

تجربه‌ی تاریخ دین نشان داده که حتا خواص هم این نگرش خردمدارانه درباره‌ی امر قدسی را خوش نمی‌دارند و به شکلی احیای خدایان کهن را در همان بافت پیشاخلاقی ترجیح می‌دهند. این امر دست کم در ادیان سامی نمود یافته است و در دوران اسلامی تصویری از خداوند را می‌بینیم که مثل ایزدان باستانی هم امور خیر را پدید می‌آورد و هم شر را، و به این ترتیب سرشت اصلی خود که پاسداری از حریم نیکی است

را از دست فرومی‌گذارد. نمودی از این پسروی در فهم امر قدسی را در معارف بهاء ولد می‌بینیم آنجا که می‌گوید: «باز نظر کردم، حسد و کین و عداوت می‌دیدم در بعضی. گفتم که باری در پس اینها نظر کنم تا ببینم که کیست که اینها را در هوا کرده است و مرا می‌نماید. الله را دیدم که اینها را در دست گرفته است و در پیش من می‌دارد تا ببینم...»^{۵۶}

در متون مسیحی و یهودی قرون میانه هم چنین بازگشتی به تصویر پیشازرتشتی از تنها خدای پرستیدنی را می‌بینیم. آشکارا نوع ارتباط انسان و امر قدسی در چنین بستری به حال و هوای تجربه‌ی مصری نزدیک‌تر است، تا آنچه که نزد زرتشت یا صوفیان خراسانی می‌بینیم. در یکی خداوند شاهی جبار و برنشسته بر کرسی آسمان است که دیدار با او قواعدی درباری دارد و دیدن او ممکن و مطلوب و خطرناک است. در دیگری خداوند مضمونی فلسفی و رکنی اخلاقی است که سرشتی همسان با انسان دارد و باید با درون‌کاوی با او رویارو شد.

⁵⁶ بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۱۵.

کفتار چهارم: تفسیر مسیحی غربی

طی چند قرن گذشته تلاش شده آیین یهود و متن تورات به شکلی در سنت تمدنی اروپایی گنجانده شود، و این ادامه‌ی سنتی هزار ساله است که به همین ترتیب مسیحیت را نیز دینی اروپایی می‌داند. با این همه مطالعه‌ی تاریخ دین به روشنی نشان می‌دهد که این برداشت به کلی اشتباه است. این البته درست است که دین یهودی-مسیحی در اروپا پیشروی کرده و ادیان چندخدایی بومی آن قلمرو را ریشه‌کن کرده و جایگزین آن شده است. اما این به معنای اروپایی بودن این ادیان نیست.

این ادیان در منطقه‌ی فلسطین تحول یافتند که بخشی از آسورستان و ناحیه‌ای از ایران غربی است. زبان پدید آورندگانش آرامی، محل نوشته شدن متون اصلی‌شان قلمرو ایران زمین (میانرودان و آسورستان و آناتولی و ارمنستان) بوده و سیر تحول آن در ایران زمین طی شده است. تا سال ۴۴۰۰ (۱۰۰۰ م.) مرکز دین مسیح و پرشمارترین اسقف‌نشین‌های مسیحی در ایران زمین قرار داشت، و این نیمه‌ی نخست عمر این دین را در بر می‌گیرد. به همین ترتیب ایران زمین تا سه قرن پیش برای بیست و چهار قرن گرانگاه جمعیتی و وطن اصلی یهودیان بوده است و مهاجران یهودی اروپایی تازه از دوران نوزایی به بعد جمعیتی و اهمیتی در آن قلمرو پیدا کردند.

حاشیه‌ای بودن اروپا در تاریخ تحول دین یهودی-مسیحی را می‌توان با بررسی خوانش‌های اروپایی از متن کتاب مقدس و مقایسه‌اش با برداشت‌های موازی در ایران، نشان داد. یک نمونه‌ی خوب در این مورد،

به همین داستان دیدار موسی و یهوه بازمی‌گردد. چنان که پیشتر گفتیم، رویارویی موسی و یهوه در این بخش با دو تعبیر مشخص شده است. یکی «روی» (پانی) خداوند که خودش فراز آمدن آن را وعده می‌کند اما بعد می‌گوید هیچ آدمی تاب دیدنش را ندارد. دیگری «نره» (کبد) خدا که در آیه ۱۸ موسی به طور خاص خواهان آن است و خدا از باز نمودن آن سرباز می‌زند و در مقابل پشت خود (آخر) را به او بازمی‌نماید.

گفتیم که مترجمان تعبیر «پانی» را به «چهره» (پروسوپا در یونانی و فاکیا در لاتین) برگردانده‌اند و این درست است، هرچند عام‌تر بودن کلمه‌ی پانی را نادیده می‌گیرد و دلالتی جزئی را به جای کلی می‌نشانند. اما درباره‌ی کلمه‌ی عبری «کبد» آشکارا اشتباهی رخ داده و در ترجمه‌های یونانی و لاتین کتاب مقدس این کلمه به چیزهایی دیگر برگردانده شده است. در یونانی «کبد» را به $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (دوکسا) برگردانده‌اند که در متون کهن هم‌ری به معنای «انتظار، توقع» آمده است، اما در دوران هخامنشی معنایش به «نظر، عقیده» تعمیم یافت و در این معنا در متون افلاطونی به کار گرفته شد.

بعدتر در دوران پسا‌هخامنشی وقتی متون عبرانی در اسکندریه به یونانی ترجمه شدند، این کلمه دلالت «افتخار، جلال و جبروت» را به خود گرفت که در معنای اصلی واژه وجود نداشت. ریشه‌ی این واژه «dek»* پیش‌هندواروپایی است که یعنی «فهمیدن، گرفتن» و «داکی» (شبییه بودن) هیتی و decere (مناسب بودن) لاتین را هم زاده است. تعبیر «جلال و جبروت» برای این ریشه در اصل زبان‌های ایرانی شکل گرفته و از آنجا به زبان‌های اروپایی وارد شده است. قدیمی‌ترین کاربرد این دلالت در این ریشه را در 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴 (داشته: پرستیده شده، مقدس) اوستایی و दाष्टि (داستی: محترم، مقدس) سانسکریت می‌بینیم، که بر دلالت مشابه در یونانی و لاتین هزار سالی تقدم دارند.

به احتمال زیاد کسانی که «کبد» را به «دوکسا» برگردانده‌اند، معنای دقیق اولی را نمی‌دانسته‌اند. از این رو جمله‌ی «استدعا دارم تا نره‌ی (کبد) خویش را به من نشان دهی» را چنین ترجمه کرده‌اند که «استدعا

دارم انتظار مرا برآورده کنی» (δειξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν). این ترجمه در واژه‌بندی درست نیست، اما معنا را با امانت منتقل می‌کند، چون به آیه‌های پیشین ارجاع می‌دهد که یهوه قول داده بود «روی» خود را به موسی بنماید.

ترجمه‌ی لاتین این متن که سه چهار قرن بعدتر انجام پذیرفته، در این بدفهمی یک قدم پیشروی کرده و «دوکسا» را در معنای نوپای «جلال و جبروت» فهمیده و در نتیجه آن را به gloria ترجمه کرده است. به این ترتیب در سراسر تاریخ مسیحیت در اروپا این بخش از تورات را نادرست می‌خوانده‌اند و گمان می‌کرده‌اند موسی خواهان تماشای جلال خداوند بوده و این بوده که از او دریغ شده است.

به این ترتیب این بخش مهم و مسئله برانگیز از تورات در کل الاهیات هزار ساله‌ی قرون وسطای اروپایی به حاشیه رانده شد و مورد غفلت قرار گرفت. از قرن ۳۸ تا ۴۹ (قرن ۴ تا ۱۵ م.) که مسیحیت غربی در اروپا پیشروی می‌کرد و سیطره می‌یافت، فرض بر آن بود که موسی در کوه سینا خواهان دیدن جلال خداوند شده و یهوه این بخت را از او دریغ کرده، چون می‌دانسته که باعث مردنش می‌شود. این تفسیر ساده که بر اساس ترجمه‌ی کبد به جلال شکل گرفته بود، هرگز مورد پرسش واقع نشد و این بخش از تورات موضوع کنکاش و تفسیری مهم قرار نگرفت.

در متن عهد جدید هم نوسانی بین آرای مختلف را می‌بینیم و روشن است که مسئله‌ی رویارویی با خداوند به شکلی جدی در میان مسیحیان آغازین مطرح نبوده است. چون جایی در انجیل متی گفته شده که پاکدلان خداوند را خواهند دید،^{۵۷} و جایی دیگر در انجیل یوحنا می‌خوانیم که هرگز کسی موفق به دیدن خدا

⁵⁷ انجیل متی، باب پنجم، آیه ۸.

نشده است.^{۵۸} در این بندها منظور از دیدار خداوند هم دقیقاً روشن نیست، اما چنین می‌نماید که رخ به رخ شدن انسان با خدا و تماشای امر قدسی با چشم سر مورد نظر باشد.

این نکته البته در بستر مسیحیت مطرح بود که خداوند پسری به نام عیسی دارد که مردمان رویارویش ایستاده و او را دیده‌اند. برداشت اروپاییان از دین مسیح در امتداد سنت دینی یونانی-رومی‌شان قرار می‌گرفت و همچنان خصلتی بت‌پرستانه و بدوی داشت. به همین خاطر مفهوم مینوی زرتشتی که ساحتی وجودی بود، به طبقه‌ای در آسمان فروکاسته شد و عیسی که تجسدی از خداوند پنداشته می‌شد، تجلی جلال خداوندی در گیتی قلمداد می‌شد. بنابراین فرض بر آن بود که با ظهور عیسی مسیح جلال خداوند که مراد موسی بود بازنموده شده و عیسی خواسته‌ی بنیادی موسی را برآورده ساخته است.

این خوانش خاص از داستان بعد از شروع نهضت اصلاح دین قدری برجسته‌تر شد. لوتر بین الاهیات صلیب و الاهیات جلال تفکیک و تقابلی قایل شد و در تزه‌های ۱۹ و ۲۰ «جدلهای هایدلبرگ» خود به آن پرداخت. او دستگاه کلیسای کاتولیک را پشتیبان الاهیات جلال می‌دانست و در مقابل جریان پروتستانی که خود راه انداخته بود را الاهیات صلیب می‌نامید. از دید او کاهنان الاهیات جلال می‌کوشیدند با نمایش دادن شکوه خداوند در گیتی نظر مومنان را به او جلب کنند، و این با گردآوری ثروت و ایجاد دم و دستگاه پاپی و کاردینالی ممکن می‌شد که به درباری دنیوی شبیه بود. در حالی که راه درست رسیدن به خداوند همان بود که عیسی معرفی کرده بود، و آن صلیبی بود که نماد برکنده شدن از گیتی و درپیوستن به ملکوت اعلی بود و با زهد و ساده‌زیستی و رنج پیوند داشت.

⁵⁸ انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱۸.

لوتر می‌گفت پیروان الاهیات صلیب باید تنها به صلیب ملموس و نمایان مسیح بنگرند، و نه به وعده‌ی موسایی رویارویی با جلال خداوند، که برآورده هم نمی‌شود. او می‌گفت عینیت صلیب در قالب تجربه‌ی ملموس دنیا در مرتبه‌ای خاکسارانه و فروتنانه ریشه دارد، و این را با «پشت خداوند» (به قول لوتر: *posteriora*) در روایت تورات برابر می‌گرفت. برداشت او هم خلاقانه و نوآورانه بود و هم به طور خاص برای توهین به کاتولیک‌ها تنظیم شده بود. از دید او میل خیره‌سرانه برای دیدن جلال خداوند خطای بزرگ موسی بود. این خطا زمانی اصلاح شد که خداوند به موسی نشان داد که تنها پشت او را می‌تواند ببیند، و این پشت «گناه و رنج و کثافت» بود.^{۵۹}

ارتباط میان پشت با تهیگاه و مدفوع که گاه در اشاره‌های پروتستان‌ها برای نقد الاهیات جلال دیده می‌شود، در ضمن با پرسشی دیرینه و کودکانه پیوند خورده است. آن هم این است که «آیا خداوند تهیگاه دارد؟». این پرسش به ویژه در بافت فرهنگی اروپایی معنادار است، چون سنت بت‌پرستانه و باور به خدایی انسان‌ریخت در آن تداوم داشته و سنت مسیحی را نیز در مدار خود به گردش در آورده است. مسیحیان به ویژه پیروان کلیساهای غربی معتقدند عیسای ناصری پسر خداوند و خودِ خداوند است. انسان‌ریخت بودن او چندان دغدغه‌زا نیست، چرا که سیمای یهوه در عهد عتیق نیز به همین اندازه آدم‌واره و کالبدمند است، و فرازی از سفر خروج که موضوع بحثمان است این نکته را به شکلی افراطی نشان می‌دهد.

این که خداوند در سفر خروج دستی دارد و شرمگاهی و تهیگاهی، در بافت تمدن ایرانی رسوبی از یک باور دیرینه‌ی بت‌پرستانه است، و به دین‌های کهن پیشازرتشتی مربوط می‌شود که هنوز مفهوم فلسفی

⁵⁹ Forde, 1997.

خداوند اخلاقی را جذب نکرده بودند. به همان خاطر در ایران زمین این مسئله که خداوند دست یا تهیگاه دارد یا ندارد اصولاً مطرح نشد. چرا که دین یهود و مسیحیت خاوری نستوری در نهایت در همین بافت فلسفی به مفهوم امر قدسی نگریست و آن را کالبدزدایی و انسان‌زدایی کرد.

اما در بستر تمدن اروپایی این پرسش معنادار بود. چون عیسی ناصری خدایی زنده و متجسد بود که جایگزین خدایان کهن یونانی و رومی و ژرمنی می‌شد که به همین اندازه انسان‌ریخت بودند و در قالب بت‌ها نمود عینی داشتند. بنابراین این اشاره که خداوند تهیگاه خود را به موسی نموده می‌توانست به شکلی سطحی و لفظی پذیرفتنی باشد. همین پرسش درباره‌ی عیسی بن مریم نیز می‌توانست مطرح شود و چنین می‌نماید که دلهره‌ی برخی از آباء کلیسا در این مورد در اصل از همین بند سفر خروج برخاسته باشد.

در میان نویسندگان پیشگام مسیحی، قدیس آگوستین یکی از قدیمی‌ترین شرح‌ها درباره‌ی این بخش از تورات را به دست داده و در «شهر خدا» می‌گوید دیدن خداوند در آخرت ممکن و واجب است. او بحثی به نسبت مفصل در این مورد دارد⁶⁰ و با استناد به بندی از انجیل یوحنا⁶¹ می‌گوید کسی خداوند را در دنیا ندیده و نخواهد دید. هرچند در جاهایی دیگر به اشارت این امکان را حفظ می‌کند و محال نمی‌داند.

دیدار خداوند در قالب پیکری مادی پرسشی تازه را مطرح می‌کرد و آن هم این که آیا این تجسد خداوند هم مثل بدن‌های انسانی به آلودگی و نجاست آمیخته است یا نه؟ و به طور خاص این که تهیگاه و دفع مدفوع در خداوند تجسد یافته نمودی دارد یا ندارد؟ این دغدغه‌ی خاطر را نخستین بار در آثار والتینوس از آباء کلیسای اولیه می‌بینیم. کلمنت اسکندرانی از او نقل کرده که می‌گفته «عیسی مسیح به شکلی ویژه

⁶⁰ آگوستین، ۱۳۹۸: کتاب ۲۲، فصل ۲۹.

⁶¹ انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱۸.

می‌خورده و می‌نوشیده، بی آن که چیزی جامد دفع کند».⁶² یعنی این باور کم کم در مسیحیت غربی شکل گرفت که عیسی چون پسر خداوند و ایزدی مجسم بوده، تهیگاه نداشته و دفع مدفوع انجام نمی‌داده است. چنین باوری دیرزمانی در میان کاتولیک‌ها جایگیر بود و بعدتر هم گاه در متون جدلی پروتستانی مایه‌ی ریشخند می‌شد.

از عصر خرد به بعد، وقتی خواندن انتقادی کتاب مقدس باب شد و برخی از پرسش‌های نو در این زمینه مطرح شد، دو گرایش عمومی برای فهمیدن این داستان شکل گرفت. یکی برداشتی رازورزانه و عارفانه که تا حدودی زیر تاثیر عرفان ایرانی بود و داستان رویارویی خدا و موسی را استعاری تعبیر می‌کرد. نمونه‌اش امانوئل سوئدوونبرگ است که معتقد بود که منظور از پشت خداوند، بخش‌های مادی و عینی گیتی است.⁶³ در مقابل این برداشت عرفانی رویکردهایی انتقادی و تا حدودی دین‌ستیزانه هم داشته‌ایم. نمونه‌اش را در شعری از گوته می‌بینیم که در خانواده‌ی کشیش‌های پروتستان زاده شده و تربیتی مذهبی داشت، اما بر این عقاید سنتی شورش کرده و هوادار تندروی آزاداندیشی بود. گوته در یکی از شعرهایش می‌گوید: «ولی اگر [عیسی] تهیگاه نداشته باشد/ حضرتش بر روی چه می‌نشیند؟».⁶⁴

از سوی دیگر در قرن بیستم با ظهور آرای روانکاوانه با تفسیری نو در این مورد روبرو می‌شویم. در رویکرد روانکاوانه پرسشی که طرح کردیم به شکلی افراطی پاسخ مثبت پیدا می‌کند. یعنی نه تنها خداوند و عیسی صاحب تهیگاه دانسته می‌شوند، که فرایند آفرینش به نوعی با مدفوع کردن تناظر می‌یابد. این را فروید نخستین بار مطرح کرد و مدفوع کردن نوزاد را نخستین «کار» و اولین «کردار مولد» انسانی دانست. بر همین

⁶² Clement of Alexandria, 1987: 239.

⁶³ Swedenborg, 1933: 39.

⁶⁴ Goethe, 1887–1919, vol. I.2: 263.

اساس دفع مدفوع را استعاره‌ای عمومی برای خلق کردن و ساختن دانست و بعدتر آن را به دایره‌ی دین مسیحی-یهودی نیز تعمیم داد.

یکی از مشهورترین بیماران فروید یعنی گرگ‌مرد نوعی حالت وسواس درباره‌ی تهیگاه و دفع مدفوع داشت. او به لحاظ جنسی شیفته‌ی زنانی بود که باسن بزرگ و برجسته داشتند، و به شکل غریبی با اندیشه‌های کفرآمیز درباره‌ی خداوند دست به گریبان بود که به این موضوع مربوط می‌شد. او به شکلی وسواس‌آمیز دو کلمه‌ی «خدا» و «مدفوع» را کنار هم می‌آورد و این دو برایش تداعی آزاد داشت. به همان ترتیبی که نوبتی با دیدن سه تکه مدفوع خشک شده به یاد تثلیث مقدس افتاد.⁶⁵

جالب آنجاست که گرگ‌مرد از نظر الاهیاتی بیشتر پیرو والتینوس بود و معتقد بود خداوند تهیگاه ندارد. او این فرض که عیسی مسیح مدفوع می‌کرده را انکار می‌کرد و می‌گفت همانطور که او توانسته از هیچ شراب خلق کند و پیروانش را بنوشاند، حتما می‌توانسته خوراک را هم به هیچ تبدیل کند و نیازی به دفع نداشته باشد.⁶⁶

این همنشینی نامنتظره‌ی میان تهیگاه خداوند و خلقت به مثابه مدفوع در آثار کارل گوستاو یونگ ابعادی گسترده‌تر پیدا کرد. یونگ در زندگینامه‌اش که با اسم «خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها» منتشر شده، اشاره می‌کند که در جوانی وقتی کلیسای جامع بازل را تماشا می‌کرد و عظمت آن را می‌ستود، بر فراز آن چشم‌انداز خداوند را تخیل کرد در حالی که بر اورنگ آسمانی خود نشسته و بر کلیسا مدفوع می‌ریزد و سقف زیبای کلیسا با آن حجم عظیم کثافت فرو می‌پاشد و خرد می‌شود.⁶⁷

⁶⁵ Freud, 1953-74, Vol. 17: 16-17, 66-68.

⁶⁶ Freud, 1953-74, Vol. 17: 63.

⁶⁷ Jung, 1983: 56.

یونگ می‌گوید سه روز طول کشید تا بتواند این تصویر را که به شکلی ناراحت کننده در پس ذهنش کمین کرده بود را بیرون بکشد و خودآگاه شدن نسبت به آن را همچون نوعی رهایی و آسودگی توصیف کرده است. این واپس زدن تصویر خداوند دفع کننده با توجه به پیشینه‌ی خانوادگی یونگ و تربیت مذهبی سفت و سختی که در کودکی دریافت کرده بود، قابل درک است.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت مسئله‌ی دیدار موسی و یهوه بر کوه در سنت اروپایی سه دوره‌ی متفاوت و چهار خوانش گوناگون را پدید آورده است. در بدنه‌ی تاریخ اروپا و طی هزار و پانصد سال نخست حضور مسیحیت در این اقلیم این بخش از تورات موضوع پرسش و توجه نبوده و به سادگی با ترجمه‌ای اشتباه رفع و رجوع می‌شده است. در این بین تنها پرسشی مشابه درباره‌ی تهیگاه داشتن یا نداشتن عیسی مسیح مطرح شده که جوابی منفی پیدا کرده و باز کنار گذاشته شده است.

در عصر اصلاح دین این داستان بار دیگر مورد توجه قرار گرفت. ولی باز مسئله‌ی اصلی نادیده ماند و کبد خداوند همچون جلال او تفسیر شد. ولی این بار جلال الهی که دیدنش ممنوع بود همچون عنصری در جدل‌های کلیسایی به کار گرفته شد، و این دومین روایت بود. آنگاه در دوران مدرن که بازگشت به اصل متن عبری و بازخوانی داستان در اروپا ممکن شد، از سویی تعبیر عارفانه و رمزپردازانه از این داستان را می‌بینیم و از سوی دیگر تاکید بر تهیگاه خداوند و پیوند خلق و دفع مدفوع را.

در سراسر این روند تصویری انسان‌ریخت از خداوند، و نوعی سطحی‌نگری در شیوه‌ی ارتباط انسان و امر قدسی دیده می‌شود. دلیلش هم آن است که در سنت اروپایی این ارتباط امری نهادی بوده و نه شخصی. حتا لوتر که به شخصی‌سازی ارتباط انسان و خداوند تمایل داشت، این کار را با برافراشتن کلیسایی رقیب - و جاهایی خودکامه‌تر - در برابر دربار پاپ به انجام رساند. یعنی جوهر اصلی داستان که اندرکنش مستقیم انسان و خداوند بود، اصولاً در اروپا درک نشد و به مسئله‌ای برای اندیشه و تفسیر بدل نشد. این ماجرا

کمابیش تا به امروز هم ادامه دارد و تحلیل‌های جدی در این مورد به دایره‌ی روانشناسی و اسطوره‌شناسی

تعلق دارد و در بستر دین مسیحی اغلب ناگفته باقی می‌ماند.

کتاب پنجم: خوانش قرآنی از کوه طور

دیدار موسی و یهوه بر کوه در سنت مسیحی موضوع تفسیر و بررسی بود، اما چنان که دیدیم در متن انجیل اشاره‌ای به این داستان دیده نمی‌شود و اصولاً مسیحیان و به ویژه مسیحیان اروپایی برداشتی بسیار ساده‌انگارانه از این داستان داشتند و آن را در حاشیه‌ی فهم خود از امر قدسی قرار می‌دادند. در سنت اسلامی اما چنین نبود و در قرآن چندبار به ارتباط نزدیک موسی با یهوه و هم‌کلام شدن‌شان اشاره رفته است. مهم‌تر از همه آن که در سوره‌ی اعراف که احتمالاً نامش را از همین داستان گرفته، نسخه‌ای متفاوت از این ماجرا نقل شده است:

(۱۴۲) وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِّقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ
اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (۱۴۳) وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي
أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا
وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ⁶⁸

«(۱۴۲) و سی شب با موسی وعده کردیم و آن را به ده (شب دیگر) تمام کردیم، پس زمان ملاقات با پروردگارش به چهل شب پایان یافت. و موسی به برادرش هارون گفت: تو را در قومم جانشین کردم و به سامان باش و از راه تباهکاران پیروی نکن (۱۴۳) و چون موسی به وعده‌گاه ما و سخن پروردگارش رفت،

⁶⁸ سوره‌ی اعراف، آیه‌های ۱۴۲-۱۴۳.

گفت: پروردگار، می‌خواهم بسوی تو بنگرم. گفت: نمی‌توانی، ولی به کوه بنگر پس اگر بر جایش آرام گیرد مرا خواهی دید. پس چون پروردگارش بر کوه پدیدار شد، آن را درهم کوبید و موسی بیهوش بیفتاد. و چون به هوش آمد گفت: تو پاکی، به سویت توبه کردم و من نخستینِ گروندگان هستم».

در اینجا با روایتی یکسره متفاوت از رویارویی یهوه و موسی سروکار داریم. موسی به خداوند می‌گوید: «می‌خواهم بر تو بنگرم» (أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ) و سخنی از «کبد» و پیشارو یا شرمگاه خداوند در میان نیست. پاسخ الله/یهوه به همین ترتیب و حتا بیشتر از متن تورات فاصله دارد. خدا می‌گوید به کوه بنگر، و چون کوه تاب مشاهده‌ی اقتدار الاهی را ندارد و فرومی‌پاشد، تکلیف موسی روشن می‌شود و خدا می‌گوید او هرگز (لن) امکان دیدن خداوند را نخواهد داشت. در اینجا اصولاً داستان توراتی واژگونه شده است. موسی نه تنها خدا را -از پشت- نمی‌بیند، که اصولاً امکان چنین دیدنی را هم منتفی می‌سازد.

درباره‌ی خاستگاه این روایت باید به دو لایه‌ی متفاوت جامعه‌شناختی نگریست. یکی این حقیقت که در صدر اسلام در عربستان فرقه‌ها و گرایش‌های متفاوتی از یهودیان و مسیحیان حضور داشته‌اند، و داستان‌های کتاب مقدس را به شکل‌هایی گوناگون روایت و تفسیر می‌کرده‌اند. با توجه به آن که این داستان برای یهودیان مهم بوده و مسیحیان به نسبت درباره‌اش بی‌توجه بوده‌اند، می‌توان حدس زد که این روایت در تماس با گزارش یهودیان عربستان شکل گرفته باشد.

دومین نکته که مهمتر است، به شأن نزول این آیات مربوط می‌شود. این آیات در سوره‌ی اعراف قرار دارند که مکی است و یکی از هفت سوره‌ی طولانی قرآنی، یعنی سَبْعٌ طَوَال. این سوره مانند باقی بخش‌های قرآن از پاره‌متن‌هایی تشکیل شده که در زمان‌های متفاوت نازل شده‌اند. اما روی هم رفته در ترتیب زمانی سوره‌ها در مقام سی و نهم قرار می‌گیرد. با توجه به طولانی بودن این سوره (با ۳۳۴۶ کلمه و ۱۴۴۳۷ حرف) زمان آن را باید در اواخر دوران مکی و احتمالاً سال نهم یا دهم بعثت قرار داد. هم محتوا و هم ساختار

واژه‌بندی آیات با این مقطع زمانی همخوانی دارند. این دورانی است که پیامبر اسلام از تبلیغ دین خود در مکه ناامید شده و به دنبال قرارگاهی خارج از زادگاهش می‌گردد. در همین مقطع برای نخستین بار فکر کوچ مسلمانان به مدینه مطرح می‌شود، که در اصل شهری یهودی‌نشین بوده است. بنابراین آیاتی که در این مقطع جای دارند، داستان‌های عهد عتیق را بازگو می‌کنند و بنی‌اسرائیل را می‌ستایند و در عین حال بر برتری محمد بر موسی نیز پافشاری دارند.

در این شرایط است که داستان عهد عتیق به این صورت واژگونه روایت شده است. احتمالاً در پاسخ به مخالفانی که شأن و جایگاه محمد را خوار می‌شمرده‌اند. می‌دانیم که رهبری این گروه را ابوالحکم بر عهده داشته که در تاریخ‌های اسلامی لقبش به صورت ابوجهل تحریف شده، اما یکی از شخصیت‌های باسواد و برجسته‌ی مکه بوده و با محتوای تورات هم‌آشنایی داشته است. او همان کسی است که در ابتدای دعوت محمد به همراه چند تن دیگر از دوستانش به نزد روحانیون یهودی‌ای رفت که آشنایانش بودند، و درباره‌ی درستی آنچه پیامبر اسلام می‌گفت از ایشان پرس و جو کرد. این بخش از گفت‌وگوها نقل نشده، اما می‌توان بر اساس این آیات از سوره‌ی اعراف آن را بازسازی کرد.

احتمالاً حمله‌ی مخالفان به محمد سه مقدمه و یک نتیجه داشته است. مقدمات آن که: (۱) فرشته‌ای به نام جبرئیل وحی را برای محمد می‌آورد، که (۲) در سنت یهودی و مسیحی پیشین نام فرشته‌ی مرگ بوده، و نه وحی، و (۳) محمد در مخالفت شدیدش با بت‌پرستی بر نامرئی بودن خدا تاکید دارد، در حالی که موسی به نص تورات خدا را دیده است. نتیجه آن که محمد از موسی فروپایه‌تر است، چون با واسطه‌ی فرشته با خدا سخن می‌گوید و خود را بر او ظاهر نمی‌کند. در حالی که موسی مستقیم با یهوه صحبت می‌کرده و او را هم از پشت دیده است.

این گفتمان بر اساس متن قرآن بازسازی شده است. به ویژه در سوره‌ی اعراف پاسخی دقیق به این موارد را می‌بینیم. نخست آن که اصولاً نام این سوره نشان می‌دهد که موضوع اصلی‌اش پاسخگویی به همین داستان «دیدار رویارو با خداوند» بوده است. اسم این سوره علاوه بر «اعراف»، «میقات» (در اشاره به همین آیه‌ی ۱۴۳) و «میثاق» (در آیه‌ی ۱۷۲) نیز بوده است. اعراف یعنی جای شناختن، و میقات یعنی جای ملاقات کردن و میثاق هم به عهد و پیمان اشاره می‌کند. یعنی محور این سوره همین رویارویی و دیدار موسی و خداست و عهد و پیمانی که بینشان جاری شده است. بنابراین نامگذاری سوره نشان می‌دهد که گره‌ی اصلی بحث، همین داستان ملاقات با خدا بوده است.

در این سوره سه بخش از روایت تورات واژگونه شده است. نخست آن که چارچوب درباری و آشوری کهنی که در داستان توراتی می‌بینیم، نادیده انگاشته شده و احتمالاً فراموش شده است. سخن از پیش و پشت یا شرمگاه و تهیگاه خداوند نیست و مسئله دیدن خدا به طور کلی است. دوم آن که امکان این دیدار منتفی است و انسان تاب تحمل آن را ندارد. کوه در اینجا انگار همچون موجودی انسان‌ریخت و تشخیص یافته در نظر گرفته شده که هنگام رویارویی با خداوند «خرده و ریزه و هموار گشته» (جَعَلَهُ دَكًّا)، گویی که آدمی بوده و مرده است. موسی هم از صدای این رویارویی مدهوش می‌شود و رفتار کوه را در مرتبه‌ای پایین‌تر بازتولید می‌کند. سومین نکته آن که موسی پس از دیدن تجلی خدا بر کوه طور، توبه می‌کند و وی را می‌ستاید (قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ) و می‌گوید من نخستینِ گروندگانم.

آشکارا دلیلی داشته که داستان اصلی توراتی به این شکل پشت‌ورو شده است. مسئله‌ی اصلی امکان رویارویی با خداست، و نه پیش و پشت وی را دیدن یا آدابی درباری برای عهد را به جای آوردن یا نیاوردن. قرآن صریحاً امکان دیدار را انکار می‌کند و موسی که چنین خواستی داشته را توبه‌کار نشان می‌دهد، و تنها

پس از این توبه است که او به جرگه‌ی مومنان وارد می‌شود. یعنی حتا خواست دیدن خدا نیز رگه‌ای از بت‌پرستی در خود داشته و از ایمان به خدایی نادیدنی و یگانه دور بوده است.

شاهد دیگری که بر این تفسیر داریم، آن است که از همین مقطع زمانی به بعد پیامبر اسلام اعلام می‌کند که خداوند به طور مستقیم با او سخن گفته است. معراج که نوعی بازسازی همین داستان است به همین مقطع تاریخی مربوط می‌شود. جالب آن که از این مقطع به بعد بسامد آیاتی که در آن الله به اول شخص سخن می‌گوید در قرآن ناگهان افزایش می‌یابند. یعنی روشن است که دیگر خودِ الله است که از زبان محمد سخن می‌گوید، نه این که پیامی با واسطه‌ی جبرئیل به او رسانده شود.

نکته‌ی مهم آن است که در سراسر داستان اصلی، یک نکته ثابت و دست نخورده باقی مانده و آن هم کلام شدن موسی با خداست. این همان توانایی است که پیامبر اسلام هم در مقام رسول‌الله مدعی‌اش بوده و به همین خاطر موسی در مقابل کلیم‌الله خوانده می‌شود. رسول به معنای پیک و بریدی است که فرمانی را از شاهی می‌گیرد و به رعیتش اعلام می‌کند. از این رو دلالتی سیاسی دارد و در ضمن بر هم‌کلامی با خداوند نیز دلالت دارد. کلیم اما چنین وضعیتی ندارد و تنها هم‌سخنی را می‌رساند. به این ترتیب جایگاه محمد رسول‌الله از مقام موسی کلیم‌الله بالاتر قرار می‌گیرد و آن حمله‌ی مخالفان پاسخی محکم پیدا می‌کند. مسلمانان معراج را همین دیدار خداوند می‌دانستند، با این تفاوت که این بار محمد فاعل رؤیت بود و به جای آن که خود بر کوه سینا فراز رود با مرکبی مینویی به عرش برده می‌شد. بعد از پیامبر هم برخی از نزدیکانش که

مقامی بلند در مذاهب بعدی پیدا کردند، مدعی دیدن خداوند بودند و نمونه‌اش این حدیث مشهور از علی

بن ابی طالب است که می‌گوید «ما کنتُ اعبدا ربًّا لم اره» (کسی را که نبینم نمی‌پرستم).⁶⁹

بر اساس حدیث‌هایی از این دست، وقتی در قرن دوم هجری مسئله رؤیت به شکلی صریح مطرح شد و جبهه‌بندی‌ها درباره‌اش آغاز شد، آنان که اهل حدیث بود و تأمل عقلی درباره‌ی پرسش‌هایی از این دست را روا نمی‌دانستند، با اکتفا کردن به این جملات و همچنین داستان معراج از رؤیت هواداری کردند.⁷⁰ در مقابل اینان که اهل نقل بودند، اهل عقل قرار می‌گرفتند که نخست حکیمان هوادار خرد مغانه یا فیلسوفان یونانی و بودایی بودند و با دیده‌ی انکار به این موضوع می‌نگریستند. وقتی اهل نقل برای پاسخگویی به شبهه‌های حکیمانانه قدمی به سمت عقل‌گرایی حرکت کردند و کلام اشعری شکل گرفت، همین پایبندی به اصل رؤیت را حفظ کرد و در این بافت است که مولانای بلخی در شرح داستان معراج پیامبر می‌گوید:

«قصده در معراج دید دوست بود در تبع عرش و ملایک هم نمود»⁷¹

هر دو جبهه‌ای که هوادار و مخالف دیدن خداوند با چشم سر بودند، به آیات قرآن استناد می‌کردند و برخی از بخش‌ها را پشتیبان موضع خود می‌دانستند و بخش‌هایی دیگر که ناسازگار بود را تأویل می‌کردند. اگر به کلیت متن قرآن بنگریم، درمی‌یابیم که با ساختاری شبیه به عهد جدید سروکار داریم. یعنی بر خلاف عهد عتیق که خداوند در آن موجودی انسان‌ریخت و دیدنی است، در قرآن ابهامی دیده می‌شود و چنین می‌نماید که جز در مقطع معراج پیامبر و آیاتی که از سوره‌ی اعراف نقل کردیم، این موضوع چندان محوری

⁶⁹ کلینی، ۱۳۶۵، ج. ۱: ۱۳۸.

⁷⁰ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۱: ۱۱۵؛ ج. ۶: ۱۳۹؛ ج. ۹: ۱۲۷-۱۲۹.

⁷¹ مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر دوم، بند ۲۲۳۶.

نبوده باشد. نااندیشیده ماندن این موضوع و نوسان را در موضع‌گیری‌ها را از اینجا می‌توان دریافت که برخی آیات به امکان دیدن اشاره می‌کنند^{۷۲} و برخی دیگر آن را صریحا رد می‌کنند.^{۷۳}

از این پراکندگی موضع‌گیری‌ها معلوم می‌شود که در صدر اسلام خود مسئله‌ی رویارویی انسان با امر قدسی همچون معمایی صریح و روشن مطرح نبوده و چنان که تفسیر کردیم، نقل و نقد داستان میقات موسی بر کوه هم دلایلی دیگر داشته و در بافت جدل با یهودیان می‌گنجیده، نه آن که در پی توضیح دادن نکته‌ای هستی‌شناسانه یا موضعی در الاهیات باشد.

شاهد دیگری که نشان می‌دهد خود ماجرای رویارویی با امر قدسی در قرآن محور اصلی بحث نبوده، از اینجا روشن می‌شود که اشاره‌ی قرآنی به داستان بوته‌ی شعله‌ور بسیار گذرا و کوتاه است، و این نقطه‌ی مهم دیگری است در تورات که در آن موسی برای نخستین بار با خداوند رویارو و هم‌سخن می‌شود. هرچند ماجرای دیدار بر کوه مفصل‌ترین و مهم‌ترین بخش عهد عتیق در وصف ارتباط انسان و خداست، اما موسی با یهوه جای دیگری هم رویارو می‌شود، و آن زمانی است که وی را در قالب بوته‌ای آتشین می‌بیند.^{۷۴}

این ماجرا در سفر پیدایش نقل شده و مکانش کوه حورب است، که در ضمن کوهستان الوهیم یا یهوه نیز خوانده شده و همان جایی است که بعدتر خداوند ده فرمان را به موسی می‌دهد. در تورات عبارتی که برای درخت آمده «سَنَه» (סנה) است که به بوته‌ی تمشک جنگلی اشاره می‌کند و نه هر گیاهی. هنگام

⁷² سوره‌ی قیامت، آیه‌های ۲۲-۲۳؛ سوره‌ی مطفین، آیه‌ی ۱۵؛ سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۱۶؛ سوره‌ی نجم، آیه‌های ۱۱-۱۳.

⁷³ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۰۳؛ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۵۵؛ سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۱۵۳؛ سوره‌ی فرقان، آیه‌ی ۲۱.

⁷⁴ سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۴.

انتخاب این نام قاعدتا نظیره‌سازی‌ای با نام کوه «سینا» (S'ino) نیز در کار بوده است. همچنین تأکیدی هست که بوته از آتش نمی‌سوخته و آسیب نمی‌دیده، و یهوه از ورای این آتش با موسی سخن می‌گفته است.

این داستان در قرآن هم آمده^{۷۵} و به پیروی از تورات همچون لحظه‌ی بعثت موسی از آن یاد شده است. در گزارش قرآنی، مکان این حادثه کوه طور در سرزمین طوی دانسته شده و بر گفتگوی موسی با خدا تأکید است و نه دیدارشان. در سنت بعدی اسلامی هم این ملاقات را با واسطه دانسته‌اند و گفته‌اند که بوته‌ی آتشین نمادی از حضور خداوند بوده و موسی در آنجا فقط صدای یهوه را می‌شنیده، نه آن که او را به چشم ببیند. جالب است که در ایران بوته به درخت تحول یافته و به ندرت کسی از بوته سخن می‌گوید. در حالی که گزارش توراتی آشکارا به بوته اشاره دارد و در سنت اروپایی هم تعبیر بوته حفظ شده است.

تفسیر جالب دیگری که در سنت ایرانی می‌بینیم، آن است که این درخت آتشین را همان درخت معرفت دانسته‌اند، که تعریضی است به درختی مشابه که خوردن از میوه‌اش مایه‌ی هبوط آدم شد. یعنی در نهایت راه رستگاری در درخت آگاهی بر نیک و بد نهفته است. یکی از بیان‌های صریح این سخن را در «کشف‌الاسرار» میبیدی می‌بینیم که می‌گوید «لطف خفی آن است که خداوند بی‌نیاز به بنده‌ای آتش نشان دهد، در حالی که آن آتش عین نور معرفت باشد».^{۷۶} و در ادامه می‌گوید که این درخت آتشین در اصل به «آتش معرفت و هدایت» آراسته بود که قرب موسی به سمت خداوند را ممکن ساخت.^{۷۷}

⁷⁵ سوره‌ی قصص، آیه‌ی ۳۰؛ سوره‌ی مریم، آیه‌ی ۵۲.

⁷⁶ میبیدی، ۱۳۶۱، ج. ۷: ۱۱۲.

⁷⁷ میبیدی، ۱۳۶۱، ج. ۷: ۱۸۶.

کلمات ششم: تفسیر دیدار خداوند

داستان دیدار موسی و خدا بر کوه تنها در حوزه‌ی تمدن ایرانی مورد توجه بود و در خارج از این قلمرو چندان توجهی بر نینگیخت. اگر تحول این داستان در نسخه‌ی قرآنی ختم می‌شد، می‌توانستیم آن را عنصری سیاسی-درباری بدانیم که داستان اولیه‌ی عهد عتیق را شکل داده، در سنت مسیحی نادیده انگاشته شده، و در گزارش صدر اسلام واژگونه شده با کشمکشی با مخالفان پیامبر اسلام را صورتبندی کند. اما این داستان در نسخه‌ی قرآنی‌اش مکث نکرد و به سفر پرماجرایی خود در محور زمان ادامه داد. پس از ظهور اسلام این مسئله همچنان در تحول باورهای ایرانی موضوع بحث و مرکز توجه بود. یعنی گذشته از آن لایه‌ی سیاسی و جدلی که نسخه‌ی یهودی و اسلامی را پدید آورده بود، مسئله‌ای بنیادی‌تر در کار بود و آن چگونگی رویارویی انسان با امر قدسی بود. این مسئله به این شکل فقط در ایران زمین مطرح بود و در سایر تمدن‌ها اهمیتی نداشت. چون به مفهوم «من» بازمی‌گشت، در مقام محوری خودمختار و خودبنیاد و خودآگاه، که تنها در ایران زمین اعتبار و رسمیت داشت.

پرسش از چگونگی ارتباط «من» با امر قدسی، در اصل مسئله‌ای زرتشتی است. برای نخستین بار زرتشت بود که ارتباط انسان و خدا را هم شخصی دانست و هم عام. یعنی آن ارتباط صمیمانه و نزدیکی که شمن‌ها و پیشگویان باستانی با خدایان برقرار می‌کردند را برگرفت و آن را به کل آدمیان تعمیم داد. اما همزمان خدایان باستانی را از صحنه حذف کرد و تنها یک جوهر عقلانی و اخلاقی را به جایش نهاد که خداوندی یگانه و انتزاعی و کاملاً بیگانه با کالبد و زیست انسانی بود. به این ترتیب مسئله‌ی ارتباط انسان و خداوند به

معمایی مطرح شد. دیگر مانند قدیم سلسله مراتبی از ارتباطهای کوچک و گامهای پیاپی و کوتاه در کار نبود که رعیت را به شمن قبیله و شمن را به دعانویس باسواد روستا و او را به کاهن شهری و در نهایت به بت بزرگ متصل کند. زرتشت از سویی بت را برداشته بود و از سوی دیگر سلسله مراتب ارتباط با امر قدسی را حذف کرده بود. به این ترتیب هر انسانی مستقیم می‌توانست با خداوند تماس داشته باشد، از او یاری بگیرد و به او یاری برساند.

در سنت زرتشتی دو نیروی نفسانی مهم واسطه‌ی ارتباط انسان و خدا بود. یکی دئنه (دین) که همان وجدان است و توانایی تفکیک خیر از شر، و دیگر خرد که توانایی تشخیص راست از دروغ است. طرد دروغ و شر و هواداری از نیکی و راستی خویشکاری اصلی کسانی است که با امر قدسی همنشین می‌شوند و از سومین رکن مشترک میان این دو، یعنی اراده‌ی آزاد بهره‌مند هستند. آنچه اراده‌ی انسانی را با خواست خداوند همراستا می‌کند همین دو عنصر یعنی دین و خرد است که هم بخشی از قوای روح شخصی به حساب می‌آید و هم حضورشان در خداوند مایه‌ی تفکیک او از اهریمن است. یعنی رکن ارتباط انسان و امر قدسی، در ضمن محور اتصال سرشتی این دو هم هست. هم انسان و هم اهورامزدا توانایی تشخیص دروغ و شر را دارند و اراده و توانی دارند تا راستی و خیر را جایگزین آن کنند، و از این نظر ذاتی مشترک دارند.

برای نخستین بار در گاهان یعنی سروده‌های زرتشت است که با چنین الگویی از ارتباط انسان و امر قدسی روبرو می‌شویم. دو پیوندگاه انسان و امر قدسی خرد (قدرت تفکیک راست و دروغ) و دین (توانایی تمیز خیر و شر) است، که پشتیبان آزادی اراده یعنی نیروی تغییر دهنده‌ی هستی هستند. یعنی دو رکن شناختی و اخلاقی که پشتوانه‌ی کنش خودمختار درست هستند صریحا در متن گاهان ذکر شده‌اند. همین‌ها هستند که کردار اثرگذار بر هستی (عامل جاودانگی) و عامل والایی «من» (عامل کمال) را تشکیل می‌دهند و اینها همان امرداد و خرداد هستند که در گاهان مهمترین چیزهایی هستند که زرتشت از اهورامزدا طلب می‌کند.

در این بافت خداوند نه نیرویی بیرونی و تشخیصی بیگانه، که نیرویی درونی و شکلی استعلایی از ارکان روان انسانی است. به همین خاطر ارتباط انسان و خدا که در گفتگوی زرتشت و اهورامزدا تجلی یافته، همپرسگی و گفتگوست. زرتشت نه برای اهورامزدا جانور قربانی می‌کند و نه برای بت او خوراک و نذری می‌برد و نه مناسکی جمعی اجرا می‌کند. او به سادگی با اهورامزدا سخن می‌گوید و معمولا هم از او پرسش‌هایی دارد که ربطی به بارش باران و زایش رمه و پسر و دختر بودن فرزندان ندارد، و خواسته‌هایی مطرح می‌کند که به چیرگی خیر بر شر و راستی بر دروغ مربوطند، و نه پیروزی در جنگی غارتگرانه یا برخورداری از ثروت و عمر طولانی.

از این نظر گاهان متنی بسیار ویژه است و با کل سنت مذهبی‌ای که پیش از آن وجود داشته، گسستی کامل و عمیق دارد. خداوندی که زرتشت با او سخن می‌گوید، به شکلی آرمانی از من زرتشت شبیه است و از این روست که همپرسگی‌های گاهان بیشتر به گفتگوی درونی شبیه است تا دعا و درخواست و طلب بدان شکلی که در ادیان پیشازرتشتی وجود داشته است.

در گاهان این نکته چشمگیر است که زرتشت هرچند هم سرشت با اهورامزداست و بسیار نزدیک به او، ولی او را نمی‌بیند، بلکه تنها با او سخن می‌گوید و گفتارش را می‌شنود. یعنی اهورامزدا موجودی مرئی و بیرونی نیست، و بیشتر انگار همچون ندایی و آوایی درونی عمل می‌کند. این ماجرا را با صراحتی بیشتر در روایت‌های مربوط به سفر مینویی می‌بینیم.

این که روح یا جسم سالک به سفری معنوی برود و با خدایان دیدار کند، عنصری مهم و تکرار شونده در ادیان باستانی است که با «فن خلسه»ی مورد نظر میرچا الیاده همانندی دارد. اما درباره‌ی سروده‌های زرتشت این نکته‌ی غیرعادی وجود دارد که انگار ارتباط میان و خداوند از جنس رویارویی و دیدن نیست. همپرسگی میان زرتشت و اهورامزدا شباهتی غریب به گفتگوی درونی دارد و به کلی با روندهای مرسوم

شمی یا کاهانه متفاوت است. یعنی نه آداب روانگردانی و خلسه در آن دیده می‌شود، و نه نشانی از بت و معبد در آن می‌بینیم.

در گاهان اتفاقاً استفاده از نوشیدنی‌های روانگردان نفی شده و با لقب «می‌پلید» به آن اشاره شده است. آن هم در شرایطی که در آن دوران در سطحی جهانی ایران شرقی پیچیده‌ترین و فنی‌ترین ابزارهای بیوشیمیایی مدیریت خلسه را داشته است. در زمانه‌ی زرتشت می‌انگوری نزد مهرپرستان و عصاره‌ی هوم نزد پرستاران ایزد هوم رواج داشته و روانگردان‌های دیگری مثل حشیش نیز در میان سکاها رواج داشته است. در این چارچوب غیاب اشاره به فنون خلسه و طرد آن همانقدر عجیب است که پرهیز از اشاره به بت خداوند یا توصیف وی.

با این همه سفر مینویی که شالوده‌ی ادیان شمی کهن بوده در دین زرتشتی نیز رسمیت پیدا می‌کند. هم زرتشت به مینو سفر می‌کند و هم در مراسمی به گشتاسپ یاری می‌رساند تا بتواند به مینو برود. بعد از او هم این سنت در ایران زمین باقی می‌ماند. مانی پیامبر که پزشک هم بوده و بر استفاده از داروها تسلط داشته، هم خود سفر مینویی می‌کند و هم شاهزاده‌ی ساسانی مریدش را به چنین سفری می‌فرستد. ارداویراف‌نامه هم نمونه‌ای از متون است که رواج این سفر روحانی را نزد زرتشتیان نشان می‌دهد.

اما نکته‌ای شگفت‌انگیز در همه‌ی این سفرهای مینویی وجود دارد و آن هم این که افراد در جریان این کار «جایگاه خود» را می‌دیده‌اند، و نه خداوند را. گشتاسپ از زرتشت می‌خواهد تا برای اثبات حقانیت دعوتش، او را به مینو بفرستد تا «جایگاه خود» را ببیند، و وقتی چنین می‌کند، به دین زرتشتی می‌گردد. درباره‌ی آداب مانوی سفر روحانی نیز داستان همچین است و در ارداویراف‌نامه هم ارداویراف از جایگاه مردمان را در جهان مینویی می‌بیند. یعنی سفر معنوی در ایران بعد از انقلاب زرتشتی هدفی جز دیدار با ایزدان داشته است. در این سفر مینویی هدف، دیدار خود بوده است و شناختن خویشتن. به همین خاطر سراسر ادبیات

صوفیانه‌ای که به سیر و سلوک عارفانه اشاره می‌کند را می‌توان دنباله‌ی این سنت تاریخی بسیار دیرینه دانست.

در این بین اشاره‌هایی به رویارویی با خداوند هم می‌بینیم، اما بسیار حاشیه‌ای و اندک است و انگار همواره بر دریافتن حضور او و گفتگو با او دلالت می‌کند، و نه دیدنش. مثلاً در «مینوی خرد» می‌خوانیم که اهل بهشت در آن اقلیم با ایزدان و امشاسپندان و مومنان هم‌نشین و هم‌سخن هستند.^{۷۸} اما روشن است که اینجا منظور از ایزدان همان فرشتگان زرتشتی است و نه خدایان و نه به طور خاص اهورامزدا. پس نتیجه آن که زرتشت هم‌زمان با مردود دانستن همه‌ی ادیان زمانه‌اش و دروغین شمردن همه‌ی ایزدان، دیدن آن خدای یگانه‌ی خردمند و نیکویی که تبلیغ می‌کرد را هم متفی دانست. شاید بدان دلیل که آن را همچون من آرمانی نیرویی درونی و ما به ازایی مینویی برای من گیتیان می‌دید، و نه ایزدی طبق تعبیرهای باستانی.

ارتباطی که زرتشت میان انسان و امر قدسی ترسیم کرده بود، در اصل یک نظریه‌ی فلسفی بود. این نظریه بر هم‌ذات داشتن انسان و خداوند استوار بود و انتزاع امر قدسی و تشخیص‌زدایی از او. چنین دیدگاهی برای مغان و دانشمندان و حکیمان ارزشمند و پذیرفتنی بود، اما توده‌ی مردم در نهایت به خداوندی دیدنی و ملموس نیاز داشتند که به کمک واسطه‌ای کاربلد و دم‌دستی بتوانند با او حرف بزنند و درخواست‌هایشان را مطرح کنند. به همین خاطر ادیان پسازرتشتی -از جمله خود زرتشتی‌گری- به سرعت در نسخه‌ای بازسازی شده از همان سنت‌های قدیمی پوشانده شدند. نسخه‌ای که فاصله‌ی شدیدی میان خدا با انسان قایل بود و در ضمن ایزدی انسان‌ریخت را باور می‌کرد و رابطه‌ی عابد و معبود بین انسان و خدا برقرار می‌دید. این لفاف

⁷⁸ مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۲۰-۲۱.

البته هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی زرتشتی را در خود حفظ کرده بود و این همان بود که سیر تحول ادیان در ایران را رقم زد و بازخوانی‌ها و بازنویسی‌هایی را رقم زد که هریک با لفافی مشابه پوشیده شدند و مذهبی بزرگ اما مناسک‌گرا پدید آوردند.

پرسش از چگونگی ارتباط من‌های شخصی با امر قدسی در این هسته‌ی مرکزی جای داشت. با مرور تفسیرهایی که بر داستان رویارویی موسی و خدا پدید آمده، می‌توان به خوبی دید که آن هسته‌ی فلسفی زنده و فعال بوده و تا چه پایه در گذر تاریخ زایده بوده است. چون هم در گرایش مذهبی متشرعانه و هم در مسیر سلوک عرفانی این داستان برجستگی داشته و پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که درباره‌اش شکل گرفته به همان مسئله‌ی عمیق مرکزی اشاره می‌کرده است. دیدار موسی و خدا از این نظر اهمیت داشته که امکان هم‌کلامی و رخ به رخ شدن من با امر قدسی را مطرح می‌کرده و نمونه‌ای تاریخی برایش به دست می‌داده است. هم نسخه‌ی اصلی توراتی که به چنین دیداری باور داشته و هم نسخه‌ی قرآنی که آن را انکار می‌کرده، در ایران زمین مورد توجه بوده و موضوع پژوهش و تفسیر قرار گرفته است.

در کل مسئله‌ی رویارویی انسان و امر قدسی را به دو شکل می‌توان تعریف کرد و این وابسته است به این که این دو را همذات بدانیم یا ندانیم. در سنت فلسفی ایران شرقی که گاهان آغازگاه مهم آن است، انسان و خداوند همذات و هم‌ریخت هستند. به همین خاطر همپرسگی من و خداوند امری ساده، دم‌دست و صمیمانه است که به لحاظ عاطفی و هیجانی با مهر پیوند خورده است. در این برداشت، انسان همچون دوست، همکار و هم‌رمز خداوند تصویر می‌شود و از اراده و خرد و وجدانی برخوردار است که هم‌جنس با اهورامزداست.

در سنت ایران غربی که در تورات تبلور یافته و در قرآن صورتی دیگر از آن را می‌بینیم، انسان و امر قدسی همذات نیستند. اینها به دو عرصه‌ی وجودی متفاوت تعلق دارند و به همین خاطر شکافی بزرگ و

عبورناپذیر در میانه‌ی ارتباطشان دهان گشوده است. انسان در این برداشت همچون مخلوقی ناچیز و بنده‌ای خاکسار در برابر پادشاهی پر جلال و جبروت ظاهر می‌شود، که کردارش یا بر اساس جبری آسمانی توسط خداوند تعیین می‌شود، یا از اراده‌ای بی‌رمق و خفیف بهره‌مند است که باید در راستای خدمت کردن به خدا به کار انداخته شود.

ارتباط انسان و امر قدسی در این نگرش یک امر دیوانسالارانه و سلسله‌مراتبی و دشوار است و باید با واسطه‌ی نهادهای دینی به انجام برسد. خرد و اراده‌ی آزاد و وجدان شخصی هم اینجا ارزشی ندارد، و بلکه اختلالی در دستگاه آفرینش است. چون وظیفه‌ی بنده اطاعت کردن از فرمان خدایگان است، بی‌آن که چون و چرا کند یا بخواهد وجدان شخصی و خردش را در این روند دخالت دهد. اطاعت موسی از فرمان یهوه هنگام کشتار بت‌پرستان قوم خودش، یا فرمانبری ابراهیم وقتی قرار شد پسرش را قربانی کند، نمونه‌هایی از این ماجرا هستند. در این سرمشق مفهومی ارتباط انسان و خداوند از جنس ترس و خوف است.

چنین می‌نماید که شکل اولیه و کهن ارتباط انسان و امر قدسی که در همه‌ی فرهنگ‌ها و جوامع باستانی دیده می‌شود، بیشتر به نسخه‌ی ایران غربی نزدیک بوده باشد. نوآوری زرتشت و پیدایش اندیشه‌ی فلسفی انسان-خدامدار تحولی ویژه و استثنایی بود که تنها یکبار در تاریخ رخ داد و در سایر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها همتایی ندارد.

سنت زرتشتی در فاصله‌ی زرتشت تا داریوش در سراسر ایران زمین گسترش یافت و به سرمشق اصلی فرهنگ و دین ایرانی بدل گشت. اما در حاشیه‌ی غربی ایران زمین و نقطه‌ی تماس با تمدن مصری در برابر این اندیشه‌ی نو مقاومت ورزید و عناصری را در خود حفظ کرد که توسط سنت مصری پشتیبانی می‌شد. نقاط تماس تمدن ایرانی و مصری دو منطقه‌ی کنعان-فنیقیه و صحرای سینا-عربستان را در بر می‌گیرد و اینها زادگاه سه دین اصلی یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام هستند، که همان سرمشق کهن توراتی را در

خود حفظ کرده‌اند. به این ترتیب ادیان سامی در اصل لایه‌ای مقاوم و کهن از منش‌ها، باورها، مناسک و هنجارها هستند که ارتباط انسان و امر قدسی را بر اساس ارتباط خدایگان و بنده تعریف می‌کنند.

تاریخ تحول شریعت و طریقت در دوران اسلامی در اصل کشاکش این دو جریان است. در دوران پیش از اسلام هم ادیان سامی وجود داشته‌اند و درآمیختگی‌شان با ادیان آریایی بیش از آن است که اغلب گمان می‌کنند. با این حال چارچوب عمومی و سرمشق اصلی دین در ایران زرتشتی بوده و ادیان دیگر -از جمله یهودیت و مسیحیت- خود را در نسبت با آن تعریف می‌کردند. تا آن که در دوران اسلامی سرمشق سامی غلبه یافت.

به ویژه از قرن ۴۴ (ق ۴ ق) به بعد که ترکان بر ایران غلبه‌ای سیاسی یافتند و استیلای مذهبی خلافت بغداد را از نو بر پای داشتند، چرخشی در فهم ارتباط انسان و خداوند روی داد. چیرگی قومی نوآمده که از مشروعیت بی‌بهره بود و سروری‌اش با زور شمشیر ممکن شده بود، مروج باورهایی جبرگرایانه و اطاعت‌پرورانه بود که پیوند میان انسان و خالق را نیز از جنس تسلط و استیلا می‌دانست.

به این ترتیب همزمان با برافتادن دیلمیان و صفاریان و بر کرسی نشستن غزنویان و سلجوقیان، شاهنشاه به سلطان بدل شد و سلطه بر فرهنگ چیره گشت. در این شرایط باور به اراده‌ی آزاد و همذات بودن انسان و خداوند و مرجع شمردن من در مقام صاحب خرد و وجدان و حق انتخاب، به لحاظ سیاسی نیز خطرناک جلوه می‌کرد. با این حال چارچوب خرد مغانه منقرض نشد و به بقای خود ادامه داد.

می‌توان در مقام جمع‌بندی گفت که طی هزار سال گذشته امر قدسی در ایران زمین در هر دو سرمشق خاوری و باختری تداوم داشته و دو شاخه‌ی اصلی شریعت مذهبی در برابر طریقت عرفانی را پدید آورده است. سیاست از یکسو به شریعت و حکمت و علوم تجربی از سوی دیگر به عرفان بیشتر نزدیک بوده‌اند.

به همین خاطر است که درباره‌ی مرزبندی میان حکیم یا عارف بودن سهروردی و ابن سینا و بیدل دهلوی جای بحث است، و دشوار است تفکیک کردن رساله‌های سیاسی و شرعی غزالی و ملا احمد نراقی.

این دو شاخه از فرهنگ ایرانی را شاید بتوان حاصل دو جمله‌ی پیاپی یهوه به موسی دانست. در اولی موسی از دیدار خدا محروم شمرده می‌شود، اما در دومی مجاز می‌شود تا پشت خداوند را ببیند. آنان که بر ظاهر تاکید کرده و لن ترانی را مهمتر شمردند یک شاخه از مفتیان و متشرعان‌اند و آنان که ارنی را مهمتر دانستند، شاخه‌ای دیگرند از عارفان و حکیمان.

کفتار، مہتمم: مسئلہی رؤیت

داستان دیدار موسی و یھوہ بر کوه در دوران اسلامی نہ همچون روایتی اساطیری، بلکه در مقام استعارہای از ارتباط انسان و خداوند نگریستہ می‌شد و این تفاوت مهمی است کہ سیر تحول این داستان در تمدن ایرانی و اروپایی می‌بینیم. در ایران این داستان با عنوان مسئلہی رؤیت مورد بحث قرار می‌گرفت و تقریباً ہمہی اندیشمندان بزرگ جایی دربارہاش اظهار نظر کردہ‌اند. مرور آرای ہمہی کسانی کہ در این مورد بحث کردہ‌اند از حوصلہی این نوشتار خارج است. از این رو تنها بہ دست‌چین کردن برخی از مهم‌ترین گفتارہا در این مورد بسندہ می‌کنم، بدان امید کہ با واریسی‌شان بتوان بہ تصویری از تحول پیوند انسان و امر قدسی در ہزار سال گذشتہی تمدن ایرانی دست یافت.

نخستین کسانی کہ در زمینہی اسلامی بہ این موضوع پرداختند، صوفیانی بودند کہ ارتباط نزدیک و صمیمانہ با خداوند برایشان مهم بود و از این رو داستان کوه طور را ہم جدی قلمداد می‌کردند. احتمالاً نخستین صوفی تاریخ اسلام حسن بصری است کہ در سال ۴۱۰۷ (۱۱۰ق) درگذشت. او از دین‌مردانی بود کہ گرایش زاهدانہی شدید داشت و خلق و خو و رفتارش را می‌توان ادامہی مستقیم رهبانیت مسیحی رایج در میانرودان و آسورستان دانست. عطار در «تذکرہ‌الاولیاء» از او جملہای نقل کردہ کہ نشان می‌دہد بہ تلویح بہ دیدار خداوند در آخرت قایل بودہ است.^{۷۹} چنین می‌نماید کہ نسل‌های اول صوفیان ہمہ چنین دیدگاهی

⁷⁹ عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۹۴.

داشته باشند و این شاید از زمینه‌ی مسیحی زهدشان برخاسته باشد. چرا که در دین مسیح قیامت با فرود آمدن عیسی مسیح همراه است و او که خدا هم پنداشته می‌شود، همچون انسانی مرئی است و دیده می‌شود. عطار هنگام نقل سخنان رابعه عدویه (درگذشته‌ی سال ۴۱۷۵/ ۱۸۰ق) و ابراهیم ادهم (درگذشته‌ی ۴۱۵۷/ ۱۶۱ق) می‌گوید که ایشان نیز به رویارویی با خداوند در دنیای مینویی باور داشته‌اند. همچنین ابوسلیمان دارانی (درگذشته‌ی ۴۱۹۷/ ۲۰۳ق) معتقد بود میل به دیدن خداوند و «ارنی» گفتن ویژه‌ی موسی نبوده و این غایت خواست همه‌ی عارفان است.

در میان این صوفیان پیشگام، سهل شوشتری (به عربی: تُستری؛ درگذشته‌ی ۴۲۷۴/ ۲۸۲ق) جای توجه دارد، چرا که او نویسنده‌ی یکی از قدیمی‌ترین تفسیرهای قرآن با مضمون عارفانه است.^{۸۰} برداشت عمومی آن است که این کتاب را شوشتری به دو شاگرد مهمش -عمر بن واصل و ابوبکر سیستانی (سجزی)- انشاء کرده و این دو شش سال پس از مرگ استادشان در سال ۴۲۸۱ (۲۸۹ق) یادداشت‌هایشان از گفتارهای وی را تدوین کرده و کتاب را پدید آورده‌اند.

شوشتری در این کتاب نوعی تفسیر تقریباً مانوی از آفرینش به دست می‌دهد و می‌گوید محمد پیش از آدم وجود داشته و از جنس نور بوده و پس از خلق آدم همچون نوری در قلب آدمیان به ودیعه نهاده شده است. دستاورد شناختی این شکل از آفرینش آن است که همه‌ی مردمان در بطن خود «نورالیقین» دارند^{۸۱} که با پارسایی می‌تواند از مراتب سه‌گانه‌ی مکاشفه، معاینه و مشاهده عبور کند. مسئله‌ی رؤیت هنوز در این

⁸⁰ آربری این کتاب را اصیل و اولین شرح عرفانی قرآن دانسته است. اما ماسینیون می‌گوید دیرآیندتر است و انتسابش به شوشتری جعل است.

⁸¹ تستری، ۱۳۲۹ق، ج. ۱: ۱۲؛ اصفهانی، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ق، ج. ۱۰: ۱۹۹.

تاریخ به شکل صریح صورتبندی نشده، ولی صورتی اولیه از آن را در این نظریه‌ی شوشتری می‌توان دید، که با فرض سلسله مراتب دیدن خداوند همراه است.

از دید شوشتری مقام مکاشفه به موسی تعلق داشت که در کوه طور خداوند را جست و او را بی‌پرده (در اکتشاف حجابش) دریافت. اما موفق به دیدن وی نشد. مقام معاینه متعلق به ابراهیم است که بر سر کوه رفت و از خداوند اطمینان خاطری درباره‌ی وجود داشتنش را طلبید و با آزمون چهار پرنده به این یقین دست یافت. اما او وجود خدا را به معاینه و با دیدن باواسطه دریافت و نه مستقیم. دیدن مستقیم همان مشاهده است که از دید شوشتری تنها محمد پیش از مرگ در جریان معراج بدان دست یافته است.⁸²

بنابراین باور به تجسم خداوند همچون موجودی انسان‌وار و مادی که بتوان او را با چشم دید، در میان نخستین نسل از عارفان مسلمان رواج داشته است. برخی از ایشان مثل ابراهیم ادهم از مردم ایران شرقی بوده‌اند. اما اغلب‌شان از اهالی ایران غربی بوده‌اند و همگی در محیطی اسلامی-مسیحی در جنوب غربی ایران زمین زیسته و مریدانی داشته‌اند. روشن است که تصویر ایشان از خداوند زیر تاثیر آرای عبرانی-مسیحی قرار داشته و خدا را به پادشاهی آسمانی شبیه می‌دانسته که بعد از باریابی عمومی بندگان به درگاهش، می‌توان او را دید. درست مثل فرعون یا بتی مصری که در روزی خاص از سال برای جشن از معبدش خارج می‌شود. به این ترتیب دیدار خداوند ممکن است، اما شرایطی می‌طلبد و به بار یافتن نزد پادشاهی مقتدر می‌ماند که مراجعان به درگاهش بسته به ارج و قربشان ممکن است در پیشگاه کاخ بایستند و عبور او را از دور و «از قفا» بنگرد و یا به خلوت او وارد شوند و رخ به رخ گفتگو کنند. اولین کسی در میان عارفان مسلمان

⁸² تستری، ۱۳۲۹ق، ج. ۱: ۱۳ و ۱۶ و ۶۰ و ۹۵ و ۱۲۶.

که برای تجلی خداوند درجاتی قایل شد، همین سهل تستری بود که می‌گفت حق سه جور بر انسان نمایان می‌شود. یکی تجلی ذات که همان مکاشفه است و یا در دنیا با قلب ممکن می‌شود و یا با چشم سر در آخرت، و همان مسئله‌ی اصلی رؤیت را در برمی‌گیرد. دیگری تجلی صفات است که نتیجه‌ی رویارویی سالک با علم و قدرت و صفات دیگر خداوند است و باعث می‌شود ویژگی‌های مشابه انسانی در چشم او خوار و بی‌ارزش گردد. سومی هم تجلی حکم است که به تعیین سرنوشت اشخاص مربوط می‌شود و تمایز میان دوزخیان و بهشتیان را رقم می‌زند.^{۸۳}

در عین حال از همین ابتدای کار چنین می‌نماید که عناصر مهرپرستانه نیز در این نگرش وارد شده باشد. ایران زمین همواره نظامی پیچیده و لایه لایه از ادیان را در خود جای می‌داده و به همان اندازه که آسورستان و میانرودان در مناطق جنوب غربی زیر سیطره‌ی ادیان سامی قرار داشته، آذربایجان و کردستان و آناطولی و قفقاز دژ استوار کیش مهر و آیین‌های کهن آریایی بوده است. به همین خاطر دور از انتظار نیست وقتی می‌بینیم از همین ابتدای کار دیدار حق با مفهوم محبت پیوند می‌خورد، و این عنصری تازه است که در گفتمان سامی رواج چندانی نداشته است.

یعنی دلیل این که بندگان می‌توانند خداوند را ببینند فقط برداشته شدن حجابی دیوانسالارانه توسط پرده‌داری درباری نیست، بلکه کششی قلبی است که ارتباطی مستقیم و شخصی میان من و امر قدسی را ممکن می‌سازد. این نگرش البته در بافت عبرانی و مسیحی و اسلامی چندان مرسوم و پذیرفته نبوده است و

⁸³ مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۵۴۸.

پیشینه‌ای هم ندارد. خداوند در همه‌ی این ادیان موجودی قهار و مهیب و شکنجه‌گر است که از تبعید و شکنجه‌ی برترین آفریده یا فرزندش (آدم و عیسی) یا حتا مردی معمولی و پارسا (ایوب) ابایی ندارد.

رابعه عدویه یکی از نخستین کسانی است که به این سویه از الاهیات عشق اشاره کرده است، و این رکن مهمی است که پیشاپیش در دین زرتشتی و به ویژه گرایش عارفانه‌ی مهرآیینی در آن وجود داشته است. حارث محاسبی (در گذشته‌ی ۴۲۳۶/۲۴۳ق) در امتداد همین نگرش کوشید مسئله‌ی رؤیت را با دلایلی عقلی تایید کند و فرا رسیدن قیامت و برداشته شدن پرده‌ی مشاهده‌ی مادی را برای برملا شدن محبت الاهی کافی بداند و تماشای جلال خداوند را پس از آن بپذیرد.

صوفیان پیشگام دیگر تا این اندازه بر محبت تاکید نداشتند و این مفهوم را همچنان در بافتی درباری می‌گنجانند و به گسست وجودی میان انسان و امر قدسی پافشاری داشتند. با این حال توافقی عمومی وجود داشت که رؤیت را ممکن و بلکه واجب می‌دانست. ذوالنون مصری (در گذشته‌ی ۴۲۳۸/۲۴۵ق) که هم عصر رابعه بود نیز تجربه‌ی رؤیت خداوند را تایید می‌کرد و آن را والاترین مقام انسانی می‌دانست. ابوطالب مکی (در گذشته‌ی ۴۳۶۵/۳۸۶ق) هم در همین زمینه قلب را اندام مشاهده‌ی حق می‌دانست و آن را در مقابل چشم سر می‌نهاد که افعال و موجودات مادی را می‌نگرد. همه‌ی این نویسندگان در قلمرو عربستان و عراق و شمال مصر می‌زیستند و از این نظر شبیه هستند که رؤیت را پیش‌فرض می‌گرفتند و شروطی برایش مطرح می‌کردند که محبت در میانش اهمیت بیشتری داشت.

از سوی دیگر در عرفان خراسانی برداشتی دیگر در این مورد را می‌بینیم که به فهمی متفاوت از امر قدسی تکیه دارد و از خرد مزدیسنی برآمده است. بر اساس این نگرش، دیدار حق امری بیرونی نیست و بیشتر از جنس خودکاو و دستیابی به تمامیت با خویشتن است. چرا که آن نور اهورایی که منظور نظر موسی بود، در اصل در دل مردمان پیشاپیش وجود دارد.

برخی از مفسران قرآن که در این چارچوب به موضوع می‌نگریستند، قدم را از این هم فراتر نهادند و مفهوم باستانی فرهمندی را در این بافت بازتعریف کردند. مفهوم فرهمندی چنان که در نوشتارهای دیگر شرح داده‌ام، صفت انسان کامل است و نمودِ ظاهری «من» است آنگاه که به امر قدسی شبیه باشد. در منابع کهن دو شکل متفاوت از «خُورَنَه / فرَه» هم مطرح شده است: فره کیان که ویژه‌ی شاهنشاه است و نشانه‌ایست که دعوی او بر قدرت سیاسی را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که شبیه‌ترین شخص زنده به انسان کامل است. دیگری فره آریایی است که در همهی مردم ایرانی وجود دارد و نتیجه‌ی برخورداری ایشان از خرد مزدیسنی و شباهت‌شان به خداوند است. این مفاهیم چنان که در کتاب «سیاست ایرانی» به تفصیل شرح داده‌ام، در اصل دلالتی سیاسی داشته‌اند و در پیکربندی نظریه‌ی دولت ایرانی آن نقطه‌ی کانونی‌ای هستند که اخلاق شخصی را با سیاست جمعی پیوند می‌زنند.

در دوران اسلامی این مضمون فرهمندی نزد مفسران قرآن و امگیری شد و برای توضیح ارتباط با امر قدسی به کار بسته شد. از این زاویه مفهوم «سُکینَه» که همان فره کیانی است، برجستگی یافت. این مفهوم در صدر اسلام رایج بوده و نام چند تن از دختران خاندان پیامبر اسلام «سکینه» بوده است. این واژه در عربی خویشاوند و بازمانده‌ی کلیدواژه‌ی عبری «شَخینا» است در تورات که صفت کوروش بزرگ دانسته شده، و و امگیری مستقیم و صریحی از ایده‌ی اوستایی خورنه است.

در سنت اسلامی فرهمندی اغلب همچون نوعی هدیه‌ی الهی و نشانه‌ی لطف خداوند دانسته شده است، و نه صفتی درون‌زاد و خودبنیاد که در سرشت انسان به شکلی پیشینی وجود داشته باشد. این نتیجه‌ی تصویر قدرقدرت و سلطان‌وار خداوند در سنت اسلامی است و بازتابی از این حقیقت که شیطان آفریده و مطیع خداوند شمرده می‌شود و نه هم‌اورد ازلی و قطب مقابل اخلاقی‌اش.

عارفان خراسانی در این بستر مفهوم فرهمندی را با مهر پیوند زدند و با برکندن آن از ساحت سیاسی، به قلمرو الاهیات عشق منتقلش کردند. مضمونی که در این روند پدید آمد، تعبیرهای گوناگونی بود که به زیبایی ارجاع می‌داد و از دیرباز به درستی خاستگاه ظهور مهر در انسان شمرده می‌شد. بر این مبنا حُسن (که در سرشت معشوق جای دارد و برانگیزاننده‌ی مهر است) در کنار جمال (که بیشتر به بدن مربوط است) اهمیت پیدا کردند. بعدتر حسن را به نام‌های خداوند و جمال را به خود الله منسوب کردند و در این بین مفاهیم دیگری مثل «آن» و «ملاحت» مطرح شد که تصویری پیچیده‌تر از پیوند زیبایی و مهر را به دست می‌داد و در این چارچوب ارتباط مهرآمیز انسان و امر قدسی را تعریف می‌کرد.

محور این بازتعریف هم باز موسی بود، اما این بار آیاتی از قرآن مورد نظر بودند که زایش و پرورش موسای کودک را شرح می‌دادند. چون در اینجا یکی از معدود جاهایی است که در قرآن اشارتی به «محبت» دیده می‌شود. در آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی طه می‌خوانیم که فرعون فرمان داده بود همه‌ی پسران بنی اسرائیل کشته شوند، اما با دیدن موسای نوزاد نظرش تغییر کرد. این که چرا آسیه و قابله و فرعون به نوزادی که در سبد نهاده شده بود آسیبی نرسانند و او را پروردند، در این عبارت شرح داده شده که خدا به موسی می‌گوید «و أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي» (و بر تو مهری از جانب خویش درافکندم)، که در نتیجه‌ی آن «لأنه حبيبه إلی کل من رآه» (چنان که هرکس نگاهش می‌کرد، به او مهر می‌ورزید).

دیلمی در «عطف الألف» می‌گوید آنچه خداوند در موسی درافکنده بود و برانگیزاننده‌ی مهر بود، زیبایی (حسن) بود.^{۸۴} اما از قتاده نقل کرده‌اند که منظور از این سخن «ملاحت» بوده است. میدی این مضمون

^{۸۴} دیلمی، ۱۹۶۲م: ۲۲.

را با مفهوم فرهمندی ترکیب کرده و گفته که این عامل برانگیزاننده‌ی مهر نوری بوده که در پیشانی و میان دو چشم موسی نمایان بوده است.^{۸۵} این وامی صریح و روشن از مفهوم فرهمندی است که همچون نور بازنموده می‌شده و به همین خاطر در هنر مانوی شخصیت‌های مقدس و فرهمند را با هاله‌ای نورانی در اطراف سرشان باز می‌نموده‌اند. سنتی که احتمالاً خاستگاهی زرتشتی دارد و در برخی از سنگ‌نگاره‌های دوران ساسانی نمودش را می‌بینیم و به همین ترتیب در هنر بودایی ایران شرقی و هنر مسیحیان هم تکرار شده است. به این ترتیب ارتباط انسان و امر قدسی دوسویه است و به همان ترتیبی که خداوند مهربرانگیز و دوست داشتنی است، انسان نیز چنین است. در سنت زرتشتی-مهری، این سرشت انسان است که با اهورامزدا همسان است و چنین شباهتی را ایجاب می‌کند. اما در سنت اسلامی آن سویی انسانی امر مهرانگیز به هدیه‌ای الهی تعبیر شده و تا حدودی می‌توان گفت که مفهوم فرهمندی با فروکاسته شدن به حُسن و ملاحظت تحریف شده است. شاید به همین دلیل است که معنای دقیق آن برای عارفان روشن نبوده و اغلب از آن همچون چیزی بیان‌ناپذیر و مبهم سخن می‌گفته‌اند. چنان که شمس‌الدین لاهیجی ملاحظت را حُسنِ حُسن دانسته که مبهم است، یا شبستری در «گلشن راز» می‌گوید «ملاحظت از جهان بی‌مثالی / در آمد همچو رند لابلالی».

به این ترتیب دوقطبی حُسن و ملاحظت که به ترتیب در یوسف و موسی نمود داشته و در محمد هردویش با هم جمع شده، نمودی از فرهمندی و نور الهی قلمداد می‌شد که پیوندش همچنان با مهر برقرار بود، اما یکسره از سرشت درونی انسان در معنای عام گسسته شده بود و دلالت‌های مهم سیاسی‌اش را از دست داده بود. هرچند در آثار اندیشمندان بعدی تا کوشش‌هایی برای بازسازی مفهوم فرهمندی انجام شده

^{۸۵} میبیدی، ۱۳۸۷، ج. ۶: ۱۲۱.

و حتا مضمون سیاسی اش هم نزد بسیاری از صوفیان احیا شده است. چنان که نزد حروفیان و پیروان اولیه‌ی شیخ صفی اردبیلی ترکیب حسن و ملاحظت که همان فرهنگندی باشد، معنای سیاسی صریح و روشنی داشته است. همین مضمون را نزد سایر وفاداران به اندیشه‌ی ایرانشهری هم می‌توان دید. نمونه‌اش حافظ شیرازی که چه بسا در این بیت مضمونی سیاسی را در نظر داشته باشد:

«حسنت به اتفاق ملاحظت جهان گرفت آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت»

کفتار، شتم: بازتعریف معاد بستر زبان پارسی

شرح‌هایی که مفسران و صوفیان مسلمان طی سه قرن نخست هجری از داستان دیدار موسی و یهوه به دست می‌دادند، سه ویژگی مشترک داشت: نخست آن که به زبان عربی بیان و نوشته می‌شد، دوم آن که محافظه‌کارانه بود و اغلب در همان چارچوب شاه-فرعون به خدا می‌نگریست، هرچند رگه‌هایی از الاهیات عشق نیز در آن رخنه کرده بود. سومین نکته‌ی مشترک این تفسیرها آن بود که بند نافش با زهد مسیحی برقرار بود و می‌شود آن را همچون بخشی از گفتمان مسیحیان در این زمینه در نظر گرفت. با توجه به خویشاوندی نژادی و زبانی ادیان سامی و درهم‌تنیدگی جغرافیایی‌شان، این تفسیرها را می‌توان بخشی از تحول ادیان سامی در زادگاهشان در نظر گرفت.

زبان عبرانی به آرامی -که عیسای ناصری بدان سخن می‌گفت- بسیار نزدیک است و این زبانی است که در دوران ظهور اسلام نیز با سوادان اغلب با آن می‌نوشتند و ردپای نفوذش بر قرآن به جا مانده است. عربی گویشی بدوی و حاشیه‌نشین از همین خانواده‌ی زبانی بود و بنابراین کسانی که نوار جغرافیایی جنوب غربی ایران زمین -از فلسطین تا حجاز و میانرودان- زندگی می‌کردند، در بطن سنتی زبانی-نژادی جای داشتند که داغ اثر فرهنگی و سیاسی مصر را بر خود داشت و تا این هنگام دو هزاره زمان و سه دین بزرگ سامی را پوشش می‌داد.

در این دوران چهره‌ی شاخصی که سخنی متفاوت با دیگران داشت، حسین بن منصور حلاج بود که تفسیری متفاوت از دیدار موسی و خداوند به دست داده و گفته موسی از این رو جسارت ورزید تا دیدار

خدا را طلب کند که «موسی برای حق تنها شد و حق نیز در جمیع معانیش تنها برای او گردید، تا آنجا که حق در هر چیزی از روی کشف ظاهر نه کشف غیب رود روی او قرار گرفت».^{۸۶} حلاج در ضمن خود را با موسی هم‌تا می‌شمرد و نوبتی در مجلس هارون مدائنی گفته بود اگر مخاطبش رمزهای الاهی را در می‌یافت، «هنگامی که بر من چشم افکنی مرا به جای موسی بر سر کوه طور غرق در نور ایستاده خواهی یافت».^{۸۷} خود حلاج اما دعوی بزرگتری داشت و ضمن آن که دیدن خداوند را ناممکن می‌دانست، انا الحق می‌گفت. یعنی نه تنها دیدار با خداوند را ساده‌انگارانه می‌دید، که خود را با وی هم‌سرشت و هم‌سان معرفی می‌کرد.

در این مقطع تاریخی یعنی در قرن ۴۴ (ق ۴ق) بود که زبان پارسی دری به تدریج در مقام زبان ملی تثبیت شد و جایگزین پارسی میانه گشت و چون تا به امروز ادامه یافته، متونی پرشمار از آن باقی مانده است. تعبیرها و تفسیرهای مربوط به داستان کوه طور در این مقطع در متون پارسی نمایان می‌شوند و تا پیش از آن رواجی ندارند. در سراسر شاهنامه یا آثار رودکی و بابا طاهر عریان به داستان دیدار موسی و خدا در کوه طور اشاره‌ای نشده و اصولاً کلمه‌ی طور یا تعبیرهای قرآنی «ارنی» و «لن ترانی» به کار گرفته نشده و اشاره به نام موسی هم بسیار نادر است.

این البته به معنای بی‌توجهی به مضمون دیدار انسان با خداوند نیست. مسئله‌ی رؤیت در سراسر این دوران مطرح بوده و همزمان با تاسیس کلام اسلامی این موضوع در کنار مسئله‌ی جبر و اختیار به یکی از گرانگاه‌های مهم بحث‌های متکلمان مسلمان تبدیل می‌شود و موضع‌گیری درباره‌اش فرقه‌ها و مذاهب‌ها را از هم جدا می‌سازد. در جریان این کشمکش‌ها گرایش‌هایی که تصویری مصری-کنعانی از خداوند داشتند، او

⁸⁶ ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۴.

⁸⁷ ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۶-۳۷.

را همچون پادشاهی یا بتی بازمی نمودند که دیدنش با چشم سر ممکن است. اشعری‌ها، ماتریدی‌ها، مشبهه، و حشویه معتقد بودند دیدار خداوند بی‌شک در آخرت رخ خواهد داد و برخی مثل مجسمیه و کرامیه علاوه بر آن در همین دنیا هم به دیدن خدا با چشم سر باور داشتند.

برخی از بنیانگذاران این دیدگاه‌ها از جمله خود ابوالحسین علی اشعری^{۸۸} (۲۵۳-۴۳۱۵/۲۶۰-۳۲۴ق) این را می‌پذیرفتند که خداوند مادی نیست و پیکری ملموس ندارد، اما همچنان رؤیت خدا در آخرت را ضروری می‌شمردند و اغلب آن را به دنیا نیز تعمیم می‌دادند. این گرایش‌های فکری در ضمن خداوند را موجودی انسان‌ریخت و در عین حال بسیار فرازمرتبه‌تر از انسان می‌دانستند و در عین حال که برایش ظاهر و بدنی همچون انسان قایل بودند، شکافی عبور ناپذیر از نظر ابهت و قدرت در نظر داشتند که آدمی را از خداوند جدا می‌ساخت. مرجع اصلی این رویکرد آیات قرآن و احادیث و گاه کتاب‌های مقدس پیشین مثل تورات بود و بر اساس نقل معتقد بودند خداوند موجودی انسان‌ریخت است، همچنان که در متون باستانی توصیف شده است.

در مقابل این برداشت، گرایش‌هایی قرار می‌گرفتند که دنباله‌ی اندیشه‌ی زرتشتی ایران شرقی بودند و خداوند را نیرویی انتزاعی و مفهومی تهی از ویژگی‌های انسانی می‌دانستند، که در عین حال سرشتی همتای آدمی دارد و به همین خاطر «آن بیرون دیده نمی‌شود» اما «در درون حضور دارد». برخی از شاخه‌های عرفان، اسماعیلیه، امامیه، معتزله و شیعه چنین نظری داشتند. در این جبهه گرایش عقلی غالب بود و می‌گفتند خداوند

⁸⁸ اشعری، ۱۳۹۷ق: ۲۵ و ۵۱.

مفهومی است که به لحاظ عقلی نمی‌تواند هم‌ریخت با انسان باشد، اما با همان دلایل عقلی باید سرشتی مشترک با آدمی داشته باشد.

متکلمان معتزلی سرسخت‌ترین منتقدانی بودند که امکان دیدن خداوند را رد می‌کردند. ابوعلی محمد جبایی (۴۲۲۸-۴۲۹۴ تاریخی / ۲۳۵-۳۰۳ق) که از بنیانگذاران کلام معتزلی بود و به روایتی ۱۵۰ هزار صفحه املا کرده بود که چهل هزار صفحه‌اش کلام و فلسفه بود،^{۸۹} در برابر این بحث موضعی سفت و سخت گرفت. فخر رازی و شیخ توسی در فهرست خود از بزرگان معتزله در کنار او از ابوالقاسم کعبی بلخی (درگذشته‌ی ۴۳۱۰ تاریخی / ۳۱۰ق) نام برده‌اند که وی نیز با دلایل عقلی نادیدنی بودن خداوند را اثبات می‌کرده‌اند.^{۹۰} قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۳۱۴-۴۴۰۳ تاریخی / ۳۵۹-۴۱۵ق) هم در «شرح الاصول الخمسه» بر ضد امکان رؤیت خداوند استدلال کرده است.^{۹۱}

فردوسی در این چارچوب است که از موضع معتزله دفاع می‌کند و می‌گوید:

«به بینندگان آفریننده را
نبینی، مرنجان دو بیننده را»

با این حال نویسندگان و شاعرانی که در این دوران به پارسی می‌گفتند و می‌نوشتند به داستان موسی و کوه طور توجه چندانی نشان نمی‌دادند و اغلب به سوره‌ی اعراف نیز ارجاع نمی‌دادند. یعنی بحث را در بستری یکسره فلسفی پیش می‌بردند و خود را از اشاره به روایت توراتی دیدار موسی با یهوه بی‌نیاز می‌دیدند.

⁸⁹ ابن مرتضی، ۱۹۶۱م، ج. ۱: ۸۲.

⁹⁰ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۳: ۹۹.

⁹¹ معتزلی، ۱۹۶۵م.

یکی از نخستین کسانی که در زبان پارسی به این داستان اشاره کرد، ابوسعید ابوالخیر (۴۳۴۶-۴۴۲۷ تاریخی / ۳۵۷-۴۴۰ق) است که در رباعی‌هایش بارها به این موضوع بازمی‌گردد و آشکارا از سنت زرتشتی دفاع می‌کند. یعنی ارتباط انسان و خدا را از نوع هم‌سرشتی می‌داند و به همین خاطر دعوی حلاج بر یگانه شدنش با خداوند را ممکن و مطلوب می‌شمارد. پیش از ابوسعید تقریباً اشاره‌ای در این مورد نمی‌بینیم و تنها در تفسیرهای قرآن است که آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف نقل و شرح داده می‌شود، بی آن که شاخ و برگ‌ی به آن افزوده شود یا مضمون اصلی‌اش موضوع پرسش یا تحلیلی قرار گیرد. در متون ادبی پارسی هم که در زمان ابوسعید حدود یک قرن از عمرش می‌گذشت و بیشتر در قالب مدح و حماسه و داستان‌های کهن تبلور یافته بود، تقریباً هیچ اشاره‌ای به داستان نمی‌توان یافت.

ابوسعید آشکارا از حسین بن منصور حلاج (۴۲۳۷-۴۳۰۱ / ۲۴۴-۳۰۹ق) تأثیر پذیرفته و به خصوص استعاره‌ی مشهور او درباره‌ی پیوند انسان و خداوند را زیاد به کار گرفته، که همان تصویر مشهور پروانه‌ایست که گرداگرد شمعی می‌چرخد تا در نهایت خود را به آن بزند و بسوزد. از همین ابتدای کار کلمه‌ی «طور» که در قرآن آمده و جایگزین نام کوه سینا در تورات است، همچون رمزی برای دیدار انسان و خداوند به کار گرفته می‌شود و به صورت برچسبی برای وعده‌گاه رویارویی با امر قدسی و خلوتگاه من و خدا قلمداد می‌شود. ابوسعید می‌گوید:

«رخسار تو بی نقاب دیدن نتوان دیدار تو بی حجاب دیدن نتوان

مادام که در کمال اشراق بود سرچشمه‌ی آفتاب دیدن نتوان»^{۹۲}

^{۹۲} ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶: رباعی ۵۱۹.

از این بیت‌ها برمی‌آید که دیدار مستقیم خداوند از نظر او ممکن نبوده و تنها در حضور واسطه و حجابی ممکن می‌شده است. همچنان که چشم برهنه یارای خیره‌نگریستن به خورشید را ندارد، حایلی لازم است تا میان انسان و امیر قدسی قرار بگیرد و ارتباط با وی را ممکن کند. اما این حایل مثل تورات دست خداوند نیست، بلکه نقابی یا حجابی است که خداوند بر چهره می‌زند تا تماشای خویش را برای انسان ممکن سازد. ناگفته نماند که نقاب یا حجاب در این دوران به طور خاص به جامه‌ای می‌گفته‌اند که زنان بزرگ‌زاده سر یا چهره‌شان را با آن می‌پوشانده‌اند، و روشن است که ابوسعید خداوند را به زنی زیبارو و دلداری با رخسار خیره‌کننده تشبیه کرده است. در رباعی دیگری می‌خوانیم:

«ای شعله‌ی طور، طورِ پرنور از تو وی مست به نیم جرعه منصور از تو

هر شیء جهان، جهان منشور از تو من از تو و مست از تو و مخمور از تو»^{۹۳}

اشاره‌ی «شعله‌ی طور» به آیه‌ی قرآن است که تجلی خدا بر کوه را به صاعقه تشبیه می‌کند، و ارجاع روشنی به منصور حلاج دیده می‌شود که مدعی بود خودش خداست. یعنی بسیار فراتر از مسئله‌ی رؤیت، نگرش انسان-خدامدارانه‌ی زرتشتی را به سرحد کمال خود رسانده و به همین خاطر سر به باد داده بود. بیت دوم در ضمن به نوعی نگرش وحدت وجودی اشاره می‌کند که بر اساس آن همه‌ی چیزهای هستی از خداوند برآمده (منشور: نشر یافته) و در این بین «من» نیز چنین است و به همین خاطر پیوستگی با امر قدسی از جنس مستی است و این به سنت مهری تقدس شراب انگوری و اتصال مستی و راستی اشاره می‌کند.

⁹³ ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶: رباعی ۵۷۴.

با این همه در همه‌ی رباعی‌های ابوسعید نظر واحدی دیده نمی‌شود. با توجه به آن که این شعرها اغلب سروده‌ی خودش نبوده و آنها را گردآوری کرده و به مناسبت‌هایی بر منبر می‌خوانده، می‌شود برخی‌شان را سروده‌ی کسانی دانست که مخالف هم‌سرشتی انسان و خداوند بوده‌اند. مثلاً این رباعی هم از او ثبت شده که:

«وصل تو کجا و من مهجور کجا دردانه کجا حوصله‌ی مور کجا
هرچند ز سوختن ندارم باکی پروانه کجا و آتش طور کجا»^{۹۴}

این رباعی پاسخی دقیق و ضد به رباعی پیشین است و حدسم آن است که خواندن اولی به سروده شدن دومی در حلقه‌ی اطرافیان منتهی شده و آن نیز به مجموعه آثارش راه یافته باشد. این رباعی نشانگر رویکردی توراتی-قرآنی است و ارتباط مستقیم انسان و خدا را منتفی می‌داند. دیدار خداوند به مرواریدی دردانه شبیه است که در چینه‌دان (حوصله) مورچه نمی‌گنجد و پروانه‌ای که نماد مشهور حلاج بود، باید به شمع بسنده کند، چرا که با آتش طور سنخیتی ندارد. احتمالاً این شعر سروده‌ی کسی است که با ابوسعید در این مورد اختلاف نظر داشته است و بعید است از خودش باشد.

جالب است که در مجموعه رباعیات ابوسعید بلافاصله بعد از این شعر، چنین رباعی‌ای می‌خوانیم:

«منصور حلاج آن نهنگ دریا کز پنبه‌ی تن دانه‌ی جان کرد جدا
روزی که انالحق به زبان می‌آورد منصور کجا بود؟ خدا بود. خدا...»^{۹۵}

^{۹۴} ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶: رباعی ۳.

^{۹۵} ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶: رباعی ۴.

این بیت‌ها تایید نظرگاه اصلی ابوسعید است و چه بسا در پاسخ به رباعی پیشین سروده شده باشد. چرا که حلاج/ پروانه را به نهنگی تشبیه می‌کند که شکم عظیم و توانایی بلع شگفت‌انگیزش در برابر حوصله‌ی مورچه قرار می‌گیرد. در اشعار ابوسعید نمونه‌هایی از این دست زیاد است و این میدانی است ناپژوهیده و مهم. روی هم رفته حدس من آن است که اشعار ابوسعید نماینده‌ی گفتمانی و محفلی باشد، و نه شخص ابوسعید. یعنی مباحثی که در مجلس او مطرح می‌شده را نشان می‌دهد و گویی هواداران و مخالفان موضع‌های گوناگون درباره‌اش رباعی‌هایی می‌گفته‌اند و همه‌ی اینها یکجا به اسم ابوسعید ثبت شده باشد.

ابوسعید زمانی که این رباعی‌ها را بر سر منبر می‌خواند، عارفی همسنگ و نامدار را در همسایگی‌اش داشت که یک نسل از او بزرگتر بود و صریح‌تر از دیگران اتصال میان انسان و خداوند را در بافتی اسلامی با کلمه‌ی عشق رمزگذاری می‌کرد. او ابوالحسن خرقانی (۴۳۴۲-۴۴۱۳ تاریخی / ۳۵۲-۴۲۵ ق) بود که تنها یک جا به این داستان اشاره کرده، در آنجا که می‌گوید: «خدای تعالی موسی را علیه السلام گفت: لن ترانی. زبان همه جوانمردان از این سؤال و سخن خاموش گردید».^{۹۶}

از باقی گفتارهای خرقانی روشن است که به هم‌سرشتی و ارتباط صمیمانه و نزدیک انسان و خداوند باور داشته است. از این رو چنین عبارتی که مبهم و دوپهلوست و رمزآمیز، جای توجه دارد. چنین می‌نماید که اصولاً ترجیح می‌داده در این مورد سخنی نگوید و این که خود و عارفان مسلمان همتای خویش را با عنوان «جوانمرد» معرفی کرده، ارجاع به لقب دیرینه‌ی جنگاوران هوادار مهر بوده، که پیشینه‌اش دست کم به دوران اشکانی بازمی‌گردد. همچنان که تداومش در قالب آیین فتوت تا به امروز باقی است. یعنی در این

^{۹۶} عطار نیشابوری، ۱۴۰۰: ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی.

عبارت خرقانی به رمز می‌گوید جوانمردان - که با مهر پیوند دارند و آداب عشق الاهی را می‌شناسند - با شنیدن سوال و جواب خدا و موسی ترجیح دادند در این مورد چیزی نگویند و سکوت کنند. هرچند از اینجا بر نمی‌آید که با آن موافق بوده یا تاییدش کرده‌اند.

خرقانی و ابوسعید شاگردی نامدار و با استعداد داشتند که دورادور تحت تاثیر آرایشان قرار داشت و چندباری در جریان سفرهایش با ایشان دیدار می‌کرد. او خواجه عبدالله انصاری (۴۳۸۵-۴۴۶۷/۳۹۶-۴۸۱ق) است که از اهالی هرات بود و آثارش در حوزه‌ی نثر پارسی عارفانه بسیار اثرگذار از آب درآمد. از دید او در مقابل رؤیت که به دیدن گیتیانه با چشم سر مربوط می‌شود، مفهوم بصیرت قرار می‌گیرد که دیدن با چشم دل است و جنبه‌ی مینویی دارد. پیر هرات در «صد میدان» بصیرت را در مقام بیست و نهمین میدان طریقت معتبر می‌شمارد و آن را به سه رده‌ی قبول، اتباع و حقیقت تقسیم می‌کند،^{۹۷} که می‌توان با رده‌بندی‌های سایر صوفیان از مراتب قرب همسانش دانست.

با جمع‌بندی این داده‌ها می‌توان تاریخی به نسبت دقیق برای ورود داستان ملاقات موسی و خدا به سپهر ادب پارسی را تعیین کرد. چنین می‌نماید که در حدود سال ۴۴۰۰ (۴۰۰خ / ۴۱۲ق) بوده که این روایت به دایره‌ی اندیشه و ادب پارسی وارد شده است. تا پیش از آن این داستان تنها در جماعت یهودیان و مسلمانان رواج داشته و برای مسیحیان نیز شناخته شده، ولی حاشیه‌ای بوده است. تازه در این حدود زمانی است که اشاره به داستان موسی و یهوه در میان ادیبان پارسی‌گو رواج پیدا می‌کند و تعبیر قرآنی ارنی / لن‌ترانی موضوع بحث قرار می‌گیرد. نمونه‌ی دیگری که شهرت یافتن این داستان را نشان می‌دهد، باب شدن اصطلاح «لن‌ترانی

⁹⁷ انصاری، ۱۳۶۸: ۲۸.

خواندن» در زبان پارسی است که باید به همین زمان منسوبش کرد. فرخی سیستانی (۴۳۶۱-۴۴۱۶ تاریخی /

۴۲۹-۳۷۰ق) در قصیده‌ای که برای مدح ابواحمد محمد بن محمود بن نصرالدین سروده، می‌گوید:

« اگر بخل خواهد که روی تو بیند بگوش آید او را ز تو لن ترانی»

در میان معاصران ابوسعید شخصیتی نامدار که در قالب نثر به این داستان پرداخته، فیلسوف و عارفی نامدار به اسم عبدالکریم بن هوازن قشیری شایان توجه است. قشیری همزمان و همشهری ابوسعید ابوالخیر بوده است. ابوسعید در چهل سالگی (به سال ۴۳۸۶ / ۳۹۶ق) به نیشابور رفت و مجلس اثرگذار و پرهیاهوی خویش را در این شهر بزرگ برپای کرد. در این هنگام قشیری جوانی بیست و یکساله بود و در همین شهر می‌زیست، و احتمالاً آموزه‌های ابوسعید برایش دغدغه‌آفرین و ناپذیرفتنی می‌نموده است. او عضوی از قبیله‌ی عرب بنی‌قشیر بود که در جریان فتوحات به نیشابور کوچیده بودند و این جمعیت‌های عرب مهاجر که هنوز تا این تاریخ در مردم شهری و بومی حل نشده بودند، اغلب به نسخه‌ای بدوی و صحراگردانه از دین اسلام پایبند بودند.

قشیری در سال‌های ۴۴۲۴-۴۴۲۵ تاریخی (۴۳۷-۴۳۸ ق) مجموعه‌ای از نامه‌ها را به صوفیان و حکیمان نوشت و آن را در قالب «رساله‌ی قشیری» منتشر کرد، و این حدود چهل سال بعد از ورود ابوسعید به نیشابور بود. او در این کتاب تفسیری به کلی متفاوت از داستان کوه طور به دست داده و می‌گوید: « از استاد ابوعلی شنیدم که گفت مرید متحمل بود و مراد محمول، و هم از وی شنیدم که موسی علیه السلام مرید بود که گفت رب اشرح لی صدری پیغمبر ما صلی الله علیه وسلم مراد بود خدای عزوجل گفت الم نشرح لک صدرک و همچنین موسی گفت ارنی انظر الیک حق تعالی گفت لن ترانی پیغمبر ما را صلی الله علیه

وسلم گفت الم ترالی ربک کیف مد الظل مراد اندرین که گفت مدالظل پوشیدن قصه بود و محکم کردن حال».^{۹۸}

او در این جا دنباله‌ی همان گفتمان قرآنی را گرفته و با اشاره به این داستان قصد داشته نشان دهد که پیامبر اسلام از پیامبر قوم یهود بلندپایه‌تر است. موسی از خدا می‌طلبید تا سینه‌اش را فراخ و زبانش را گشوده سازد، ولی این خدا بود که به محمد پیشنهاد می‌کرد برایش چنین کند، و موسی خیره‌سرانه خواهان دیدار خدا بود و پاسخ منفی شنید، در حالی که محمد چنین نکرد و در مقابل خداوند او را به دیدن خویش فرا خواند. این شرح نشان می‌دهد برداشتی که درباره‌ی زمینه‌ی آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف داشتیم درست بوده و تا پنج قرن پس از اسلام همچنان در گفتمان مسلمانان تکرار می‌شده است. در عین حال اینجا اشارتی هست که انگار رؤیت خداوند ممکن است و محمد از این برکت برخوردار بوده است، همچنان که در داستان معراج ارجاعی به این مضمون دیده می‌شود.

قشیری در رساله‌ی دیگرش به اسم «لطائف الاشارات» هم باز به این مسئله‌ی رؤیت بازمی‌گردد و به همین ترتیب موسی را به نشناختن حد خود و ندانم‌کاری متهم می‌کند. موسی سراپا مشتاق دیدار خداوند به میقات رفت و این تحیر و شوق چندان بود که او را به حالتی شبیه به مستی رساند، به شکلی که دیگر سر از پا نمی‌شناخت. در این حالت بود که اختیار زبان را از دست داد و خواهان دیدن روی خداوند شد. «لن ترانی» از این منظر نهبی بود که خداوند به او زد تا حد خود را بشناسد و با نمایاندن خود به کوه و فروپاشیدنش

⁹⁸ قشیری، ۱۳۹۱: باب ۲۷.

اقتدار و هیبت خود را نشان داد «و کذا قهر الأحاب».⁹⁹ چون تا وقتی موسی از «من» خود دست نهشته باشد امکان دیدار حق را ندارد.

قشیری در این بستر فرهنگی صدایی مخالف خوان است که با آنچه منصور حلاج و ابوسعید ابوالخیر و بایزید بستامی می‌گفتند، سر ناسازگاری دارد. این نکته هم جای توجه دارد که مرکز جغرافیایی شکل‌گیری این تفسیر هواداران از دیدار با خداوند خراسان بوده، و نخستین نشانه‌های مخالفت با آن نیز در همین خراسان نمایان می‌شود. کرامیه و ظاهریه که مذاهب زاهد مسلک و سطحی‌نگر این دوران بودند به پیروی از نسخه‌ی کنعانی-مصری از داستان دیدار بر کوه رؤیت خداوند را ممکن می‌دانستند، اما آن را از جنس بار یافتن بنده‌ای خوار به حضور پادشاهی پرجبروت می‌دیدند. در مقابل عارفانی مثل بایزید و ابوسعید دیدن خدا با چشم را منتفی می‌دانستند، اما شکلی از هم‌حضور انسان و خدا را تبلیغ می‌کردند که از سرشت مشترک این دو برمی‌خاست.

اگرچه در کتاب قشیری این رویکرد متشرع ملایم و پنهان بود، اما تا یک نسل بعد صراحتی و شدتی در بیان آن نمایان شد. همزمان با بلوغ عرفان خراسانی که سخنگوی جبهه‌ی ایران شرقی در اقلیم اندیشه‌ی اسلامی بود، سرمشق مذهبی ایران غربی به شرق نیز کوچید و با برداشت زرتشتی‌مدار از هم‌سرشتی انسان و خدا گلاویز شد. نماینده‌ی این برداشت هجویری (درگذشته‌ی سال ۴۴۵۲ تاریخی / ۴۶۵ق) است که در «کشف‌المحجوب» اشارتی به این ماجرا دارد و می‌گوید:

⁹⁹ قشیری، بی تا: ۵۶۴-۵۶۵.

«مشایخ گفته‌اند کمترین درجه اندر دوستی نفی اختیار بود. پس اختیار، حق ازلی است. نفی آن ممکن نگردد و اختیار بنده عرضی، نفی بر آن روا بود. پس باید که اختیار عرضی را زیر پای آرد تا با اختیار ازلی بقا یابد. چنان که موسی صلوات‌الله علیه چون بر کوه منبسط شد با حق تعالی تمنای رؤیت کرد و به اثبات اختیار خود بگفت. حق گفت: لن ترانی (۱۴۳/الأعراف). گفت: بار خدایا دیدار حق و من مستحق، منع چرا فرمان آمد؟ [خدا گفت:] که دیدار حق است اما اندر دوستی اختیار باطل است».^{۱۰۰}

هجویری پاسخی به این مسئله داده که بعد از او به قالب عمومی شرح مسئله‌ی رؤیت بدل می‌شود. آن هم تفسیر کردن ارنی و لن ترانی در بستر مهر (دوستی) است. با این حال هجویری نمی‌گوید که سر باز زدن خدا از نمودن خویش به خاطر ابهت عظیمش و خطر مرگ برای موسی بوده، بلکه آن را به خطای موسی منسوب می‌کند. یعنی پاسخ لن ترانی یهوه به موسی بلافاصله بعد از ابراز دوستی به وی را حمل بر این کرده که در پرتو عشق باید از اختیار شخصی دست کشید. به این ترتیب شکلی از جبر انتخاب شده را همچون حدواسطی بین جبر و اختیار پیشنهاد کرده است.

از همین جا روشن می‌شود که برای این اندیشمندان روشن بوده که مسئله‌ی رؤیت تنها داستانی اساطیری یا کنجکاو‌ی الاهیاتی صرف نیست، بلکه به بحث هم‌سرشتی انسان و خداوند، به امکان ارتباط این دو با عشق، و به جبر و اختیار مربوط می‌شود. هجویری در نوشتارش نشان می‌دهد که به این سه موضوع بنیادین آگاهی داشته، اما موضعی که می‌گیرد بر خلاف خرقانی و ابوسعید، متشرعانه است. او کلمه‌ی دوستی را حفظ می‌کند و ارتباط انسان و امر قدسی را از جنس عشق می‌داند، اما با همین دستاویز از جبر دفاع می‌کند

¹⁰⁰ هجویری، ۱۳۸۹: بخش دوم، کشف حجاب دهم.

و به این ترتیب در واقع همسرشتی زرتشتی انسان با خدا را طرد می‌کند. چرا که رکن این همسرشتی اراده‌ی آزاد بود که دین (وجدان) و خرد در پرتو آن معنا پیدا می‌کنند.

رویکرد هجویری آشکارا به سرمشق نظری ایران غربی و چارچوب ادیان سامی بازمی‌گردد و عنصری زاهدانه را بازتولید می‌کند که بر ترک میل و طرد خواست متکی است. از این رو دور از انتظار نیست وقتی می‌بینیم در آثار او هواداری روشنی از کلام اشعری دیده می‌شود. مشابه این دیدگاه را در امام محمد غزالی (۴۴۳۷-۴۴۹۰ تاریخ / ۴۵۰-۵۰۵ق) نیز می‌بینیم، با این تفاوت که برای این موضع چارچوبی معرفت‌شناسانه تعریف کرده است. در «کیمیای سعادت» می‌خوانیم:

«همچنین آنچه در خیال نیاید و عقل آن را دریابد دو درجه دارد: یکی را معرفت گویند و رای این درجه‌ای دیگر است که آن را رؤیت و مشاهده گویند و نسبت آن با معرفت در کمال روشنی هم چون دیدار است با خیال. بلکه چشم حجاب است از دیدار نه از خیال تا از پیش برنخیزد آن، مشاهده ممکن نگردد. همچنین علاقه‌ی آدمی با این تن که مرکب است از آب و خاک و مشغولی وی به شهوت این عالم حجاب است از مشاهده، نه از معرفت و تا این حجاب برنخیزد مشاهده ممکن نگردد و از این گفت موسی ع را لن ترانی. پس چون مشاهده تمامتر است و روشتر لابد لذت آن بیشتر همچنان که در دیدار و خیال».^{۱۰۱}

غزالی می‌گوید «دیدن» که محور مسئله‌ی رویت است، دو ابزار دارد. یکی مادی که چشم است و دیگر معنوی که قوه‌ی خیال است. او در چارچوبی زاهدانه که به آرای افلاطونی-بودایی شبیه است، خیال (که با مینو پیوند دارد) را از چشم (که به گیتی دوخته شده) برتر می‌داند و می‌گوید چشم مانع رؤیت واقعی

¹⁰¹ غزالی، ۱۳۹۷: رکن ۴، بخش ۱۰۷.

می‌شود، نه آن که ابزار آن باشد. این نگرش را پیشتر نزد افلاطون هم دیده بودیم، در آنجا که مشاهده‌ی گیتیانه را به سایه‌هایی افتاده بر دیوار غاری تشبیه می‌کرد و می‌گفت نوع دیگری از دیدن استعلاایی ممکن است که با استعاره‌ی خروج از غار توصیف می‌شود.

اصولا هر نگرشی که به اصالت هستی‌شناسانه‌ی مینو و خوارداشت گیتی باور داشته باشد، و ادراک حسی و تجربی را طرد کند و آن را با تصورات و ذهنیات جایگزین سازد، رویکردی خردستیز و زاهدانه است و رکن مهم «من» را از مرتبه‌ی مرجعیت خلع می‌کند. قشیری و غزالی دو لایه‌ی متفاوت از این ماجرا را در پیوند با داستان ملاقات در کوه طور به دست می‌دهند. قشیری آن را از زاویه‌ای رفتارشناسانه و در ارتباط با جبر تفسیر می‌کند. در حالی که غزالی با رویکردی شناخت‌شناسانه و با طرد دنیای مادی و مشاهده‌ی آن حرف خود را به کرسی می‌نشانند.

موضع هر دوی ایشان آن است که دیدار خداوند ممکن است، اما تنها زمانی که فرد تسلیم جبر مطلق شده، یا از دیدن با چشم تن دست شسته باشد. یعنی به بیان دیگر از دید این افراد رویارویی «من» با امر قدسی تنها زمانی ممکن است که من‌ای در میان نباشد. روشن است که اصولا ماجرا بر سر رویارویی یک من مستقل از امر قدسی بود، که می‌تواند یا نمی‌تواند با آن رویارو شود و با آن هم‌سرشتی دارد یا ندارد. با حذف اختیار و شناخت تجربی گیتیانه که شالوده‌ی «من» را برمی‌سازد، هجویری و غزالی صورت مسئله‌ی رؤیت را پاک می‌کنند، نه آن که بدان پاسخ دهند. پاسخ ایشان در اصل همان است که در تورات و با شدتی بیشتر در قرآن دیده بودیم: انسان چندان با خداوند متفاوت است، که تاب یا اجازه‌ی دیدن او را ندارد، مگر در مقام بنده‌ای خاضع که پیکر خداوند را «از پشت» می‌بیند. گزاره‌ای که آشکارا واژگونه‌ی باور انقلابی زرتشت است که می‌گفت انسان و خداوند همسان و همذات هستند و به همین خاطر همپرسگی و دیدار خداوند ممکن است.

هنگام سخن گفتن درباره‌ی این اندیشمندان، باید به برادر کهنتر امام محمد غزالی یعنی احمد غزالی (۴۴۰-۴۵۰۵ / ۵۲۰-۴۵۳ق) نیز اشاره کنیم که در نگاهی سطحی عضوی از همان جبهه‌ی اشعری‌هاست، اما آرای پیچیده‌تر دارد و بسیاری از اندیشه‌های مغانه و ارکان عرفان خراسانی را در نگرش خویش وارد کرده است. شاهکار او «سوانح العشاق» بسیار درباره‌ی دیدن خداوند سخن می‌گوید، اما گفتارش جملگی به رمز و استعاره است و در چارچوبی یکسره مهرآیین به ارتباط انسان و خداوند می‌نگرد. شرح سوانح بحثی مفصل می‌طلبد که در نوشتاری دیگر بدان پرداخته‌ام و از این رو اینجا از آن چشم‌پوشی می‌کنم.

متن «سوانح» و رویکردی که احمد غزالی نماینده‌اش بود، بعد از او بسیار گسترش یافت و در گفتمان صوفیانه به شاه‌ستونی استوار بدل شد. یکی از نویسندگانی که یک نسل از احمد غزالی جوان‌تر بود و در این مورد قلم زد، شهاب‌الدین احمد سمعانی (۴۶۷۳-۴۵۱۸ تاریخی / ۴۸۷-۵۳۴ق) بود که در «روح‌الارواح» ضمن شرح درباره‌ی بحث اسماء‌الاهی می‌گوید: «ای جوانمرد، قدرِ مرد که بزرگ گردد به قدمگاه و دیدارگاه گردد... و هرکه را قدمگاه درست ندارد، اگرچه بخواهد، ندهند. موسی در طور سینا دیدار خواست، آفتِ حجاب از زیر قدمگاه او برست».^{۱۰۲}

از دید سمعانی موسی هنگامی که ارنی می‌گفت، مست از حضور خداوند بود و به این خاطر پا را از گلیم خود درازتر کرد. از دید او آدم نیز که از درخت معرفت خورد و تابویی را شکست، به همین ترتیب در حالت مستی چنین کرد، و آنچه ایشان را به این مستی درانداخت، «شراب امانت‌الاهی» بود.^{۱۰۳} این تعبیر او

102 سمعانی، ۱۳۴۶: ۲۳۲.

103 سمعانی، ۱۳۴۶: ۴۹۴-۴۹۵.

جای توجه دارد، چون یکسره در بافتی مغانه تعریف شده است. این که ارتباط با امر قدسی را به مستی تشبیه کنند، به سنتی مهری باز می‌گردد که در آن گیاه مقدس انگور و نوشیدنی آیینی می‌بوده است.

مهر در ضمن ایزد پیمان نیز هست و بنابراین مضمون پیمان بستن میان انسان و خداوند که در نگرش مغانه‌ی زرتشتی محور اصلی وحدت آدمی با امر قدسی است، با این استعاره مربوط می‌شود. به این شکل روشن است که سمعانی که از اهالی مرو بوده و در بافت عرفان خراسانی به موضوع می‌نگریسته، واکنش انکارآمیز تورات به امکان برخورداری از امرداد و خرداد و حمله‌ی نگرش کنعانی-مصری به انسان-خداونداری را واژگونه کرده و همان عناصر را بار دیگر درون بافتی مهرآیین بازتعریف کرده است. به این ترتیب که گناه نخستین آدم و بی‌حرمتی موسی اتفاقاً همچون از خود بیخود شدگی عارفی تفسیر شده که از شراب حضور خداوند مست بوده و سر از پا نمی‌شناخته است.

گفتار نهم: چالش دیدار در متن مقدس

در کنار این بحث‌ها که در بافتی عرفانی و فلسفی طرح می‌شد و لزوماً دعوی اتصال به متن مقدس نداشت، از حدود سال ۴۵۰۰ (۵۱۵ق) می‌بینیم که بحث درباره‌ی دیدار با خداوند در تفسیرهای قرآن نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و به بخشی کلیدی از تفسیرهای رسمی بدل می‌شود. اولین مفسر قرآن که به شرح داستان کوه طور پرداخت، طبری بود. او معتقد بود دیدار خداوند ویژه‌ی محمد بود و چون در زمان میقات محمد هنوز زاده نشده بود، چنین دیداری ناممکن بود. از دید طبری پاسخ خداوند چنین بوده که: «نه من وعده کرده‌ام تا بنده‌ی من محمد دیدار مرا نبیند و وعده‌ی دیدار من در بهشت باشد، در دنیا کس نبیند». و در ضمن خدا با این پاسخ می‌خواست به سالکان دیگر هم خبر برساند که چنین دیداری در جهان مادی ممکن نیست.^{۱۰۴}

اما شرح و بسطها در تفسیرهای قرآن متقدم در همین حدود بود و به کنه مسئله‌ی رؤیت نمی‌پرداخت. در تفسیر اسفراینی هم آیاتی که از سوره‌ی اعراف نقل کردیم به سادگی نقل و ترجمه شده و شرحی مفصل بر آن نوشته نشده است. تا حدود سال ۴۵۰۰ تاریخی به بعد که تفسیرها و افزوده‌هایی درباره‌اش می‌بینیم و اغلب به متن تورات و خاستگاه این داستان هم اشارتی رفته است. یکی از اولین تفسیرهایی که چنین رویکردی

¹⁰⁴ طبری، ۱۳۳۹: ۵۳۷.

به داستان رؤیت خدا در آن نمایان است، «کشف الاسرار» اثر میبدی است که در سال ۴۵۰۴ تاریخی (۵۰۵خ/ ۵۲۰ق) نوشته شده است. آنجا میبدی نخست ریزه‌کاری‌های زبانی و خوانش‌های متفاوت این متن را به دقت شرح داده و این نشان می‌دهد که متن قرآن در این ناحیه بسیار موضوع بحث و گمانه‌زنی بوده و چندین قرائت رقیب از آن وجود داشته است:

«پس موسی گفت الهی ارنی انظر الیک، قال یا موسی انه لن یرانی احد الامات قال موسی الهی ارنی انظر الیک و اموت قال فأجاب موسی جبل طور سیناء یا موسی ابن عمران لقد سألت امرا عظیما لقد ارتعدت السماوات السبع و من فیهن و الارضون السبع و من فیهن و زالت الجبال و اضطربت البحار تعظیم ما سألت یا ابن عمران قال فقال یا موسی انظر الی الجبل فان استقر مکانه فانک ترانی قال فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا.

تا اینجا خبر مصطفی است به اسناد درست رجعتنا الی التفسیر قال رب ارنی أنظر إلیک بسکون را قراءت مکی است و یعقوب و به اختلاس قراءت ابو عمرو و عرب ارنی در موضع هات گویند یعنی بیار ارنی أنظر ای ارنی نفسک انظر الیک و قیل مکنی من رؤیتک قال لن ترانی عرب در نفی لن کم گویند معنی آنست که اکنون نبینی مرا یعنی در دنیا و قیل لن ترانی یعنی بعین فانیه و انما ترانی بعین باقیه و قیل لن ترانی بالسؤال و الدعاء انما ترانی بالنوال و العطاء و قیل لن ترانی قبل محمد و امته»^{۱۰۵}

در بند بعدی میبدی تفسیر خود را به دست می‌دهد و در شرح آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف می‌گوید:

¹⁰⁵ میبدی، ۱۳۸۷: بخش ۲۷، ۷، نوبت ثانی.

«وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً مَطَالَعَهُ ذَاتَ بَرِّ كَمَالٍ وَتَعْرُضَ رُؤْيَا ذِي الْجَلَالِ»

چون نه به نعمت هیبت و شرط مراقبت رود ترک حرمت بود، و ترک حرمت موجب صاعقه باشد لا محاله، از آن بگرفت ایشان را صاعقه که به زبان جهل و ترک حرمت دیدار خواستند. و موسی هر چند به زبان هیبت و نعت حرمت بر دوام مراقبت دیدار خواست اما به تصریح خواست نه به تعریض، لاجرم جوابش به تصریح دادند که: لَنْ تُرَانِي وَبِهِرْ دَرِغَاهِ مَلُوكِ شَرَطِ اَدَبٍ وَ مَقْتَضَايَ حَرَمَاتِ اَنْسَتِ كِهْ سَوَالِ بِهْ تَعْرِیضِ كَنْدِ، چنانکه مصطفی ع تقاضای رؤیت کرد بر سبیل تعریض، و شمه از آرزوی دل خویش باز نمود به اشارت جبرئیل را دید و گفت هل رأیت ربك؟ جبریل چون این سخن بشنید از هیبت و عزت آن معنی بر خود بگذاخت، پس، چون به حضرت عزت باز رفت، الله گفت یا جبرئیل تو مقصود آن دوست ما در نیافتی، بآنچه گفت وی را تقاضای دیدار بود که می‌کرد، یا جبریل رو و او را بیار که ما نیز بوی مشتاقیم، و انی الی لقاءهم لاشد شوقا». ۱۰۶

میبدی در این بخش همان تصویر کنعانی - مصری ایران غربی را با صراحت پذیرفته است. خداوند نه جنگاوری است همسان با انسان و هم‌سنگر با وی، و نه دوستی و دلداری است که با بند عشق به آدمی مربوط باشد. برعکس، خدا به پادشاهی جبار و فرعون‌نی مقتدر شبیه است که آدمیان بنده‌ی خاکسارش هستند و باید در بارگاهش رسم ادب و آداب پرده‌داری را رعایت کنند. از این رو موسی که به صراحت تقاضای دیدار خداوند را داشت، پای را از گلیم خود بیرون نهاده بود و به همین خاطر پاسخی سخت و طردکننده دریافت کرد. در مقابل محمد همین درخواست را به تلویح نزد جبرئیل مطرح کرد و نه به صراحت نزد خود

106 میبدی، ۱۳۸۷: بخش ۲۷، ۷، نوبت ثالث.

الله. به همین خاطر خداوند به او رحمت آورد و اجازه داد که دیداری رخ دهد و این همان داستان معراج است.

میبدی هرچند در اینجا کاملاً در قالب شریعت‌مدار به آیه نگرسته، اما در عین حال کوشیده از تعبیرهای عرفانی نیز برای به کرسی نشاندن سخن خویش بهره گیرد. بنابراین در ادامه‌ی بحث خود می‌گوید: «قالَ لَنْ تَرَانِيْ كُفْتِهَانِدْ كِه مَوْسَى اَنْ سَاعَتِ كِه لَنْ تَرَانِيْ شَنِيدْ، مَقَامِ وِي بَرْتَرِ بُوْدِ اَز اَنْ سَاعَتِ كِه مِي كُفْتِ: اَرْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ. زِيْرَا كِه اَيْنِ سَاعَتِ دَر مَرَادِ حَقِّ بُوْدِ، وَ اَنْ سَاعَتِ دَر مَرَادِ خُوْدِ، وَ بُوْدِ مَوْسَى دَر مَرَادِ حَقِّ اَوْ رَا تَمَامْتَرِ بُوْدِ اَز بُوْدِ وِي دَر مَرَادِ خُوْدِ، كِه اَيْنِ تَفْرَقَه اَسْتِ، وَ اَنْ جَمْعِ، وَ عَيْنِ جَمْعِ لَامْحَالَه تَمَامْتَرِ، قَالِ لَنْ تَرَانِيْ مَوْسَى رَا زَخْمِ لَنْ تَرَانِيْ رَسِيْدِ اَمَّا هُمْ دَر حَالِ مَرْهَمِ بَر نِهَادِ كِه وَ لَكِنْ. كُفْتِ: اِي مَوْسَى زَخْمِ لَنْ تَرَانِيْ زَدِيْمِ لَكِنْ مَرْهَمِ نِهَادِيْمِ، تَا دَانِيْ كِه كِه اَنْ نِه قَهْرِيْ اَسْتِ، كِه اَنْ عَذْرِيْ اَسْتِ».^{۱۰۷}

یعنی سر باز زدن خداوند از دیدار موسی نیز از لطف او برمی‌خاسته است. موسایی که خواهان رؤیت خدا بود در مقام تفرقه بود و بعد از آن که لن ترانی را شنید به اشتباه خود پی برد به مقام جمع دست یافت. بنابراین لن ترانی گفتن خداوند در اصل ترفندی بوده برای بالاندن و به کمال رساندن موسی. این تلطیف داستان کوه طور را در آثار عارفان بیشتر می‌بینیم که می‌خواسته‌اند در این هنگامه‌ی قهر و طرد خداوندی جبار، همچنان ردپایی از لطف و محبت پیدا کنند و به شکلی این داستان را با الاهیات مهر زرتشتی پیوند دهند.

¹⁰⁷ میبدی، ۱۳۸۷: بخش ۲۷، ۷، نوبت ثالث.

کوشش میبیدی برای گنجاندن مضمون‌های مه‌ری در متن قرآن از این رو جای توجه دارد که او از اندیشمندانی است که نقل را به عقل ترجیح می‌دهد و اصولاً با سنت کلامی و جدل عقلانی درباره‌ی دین سر سازگاری ندارد. این البته باعث شده بتواند با آرای اشعری نیز فاصله‌گذاری کند و در همین فضای آزاد است که برداشت‌های عرفانی خود را بیان می‌کند. با این حال زیربنای این گفتمان با برداشت‌های عقل‌گرایانه‌ای که انسان و خدا را هم‌سرشت می‌دانست متفاوت است و با خرد مغانه همخوانی چندانی ندارد.

به همان ترتیبی که میبیدی را می‌توان سخن‌گویی از جبهه‌ی ایران غربی دانست که به جبهه‌ی ایران شرقی وارد شده، می‌توان فرض کرد که سنایی مسیری واژگونه را طی کرده باشد. در آثار سنایی غزنوی (۴۶۰-۴۵۳۰ / ۵۴۵-۴۷۳ق) سیمای دین‌مردی سختگیر و پرغوغا را می‌بینیم که موضعی معتزلی اختیار کرده است. سنایی در پی‌ریزی مفاهیم و واژه‌بندی گفتمان عرفانی نقشی بی‌بدیل ایفا کرده و آثارش نقطه عطفی در سامان‌یابی زبان عارفانه‌ی پارسی است. سنایی در سازگاری با تصویر شاهانه‌ای که دیدیم، می‌گوید:

«هرکه را تویی دادند از جمال و از جلال
لن ترانی بر سر تویی آن منشور بود»^{۱۰۸}

و جای دیگری می‌گوید:

«در هوش ز تو سماع ارنی
در گوش ندای لن ترانی»^{۱۰۹}

و:

«رب ارنی بر زبان راندن چو موسی وقت شوق
پس به دل گفتن انا الاعلی چو هامان شرط نیست»^{۱۱۰}

108 سنایی غزنوی، ۱۴۰۰: قصیده‌ی ۵۷.

109 سنایی غزنوی، ۱۴۰۰: غزل ۴۳۵.

110 سنایی غزنوی، ۱۳۶۰: ۸۲۹.

با این همه تصویر او از مسئله‌ی رؤیت پیچیده است. او از طرفی در بیت‌های بالا دیدار خداوندی شاه‌وار را به رعایت آدابی درباری و دورباش و کورباشی منوط می‌داند، و از سوی دیگر هم ارنی گفتن را نشانه‌ی ناپختگی و آلودگی عشق می‌داند:

«بر سر طور هوا تنبور شهوت می‌زنی عشق داری لن ترانی را بدین خواری مجوی»^{۱۱۱}

بنابراین از دیگران گامی پیشتر نهاده و اصولاً میل به دیدن خداوند را نشانه‌ی گمراهی می‌داند و افتادن در چنبر ارنی-لن ترانی را نکوهش می‌کند:

«کند عقل را فارغ از لابلالی کند روح را ایمن از لن ترانی»^{۱۱۲}

سنایی در ضمن درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت موضع صریحی دارد که معتزلی است و با نگرش فلسفی مغانه همخوانی دارد. او در این مورد می‌گوید:

«جمله عضوهاش دیده شود تا نشانی ز دوست دیده شود

ز آن گه این دیده دید نتواند دیده از دیدنش فرو ماند

دیده را دیده‌ی دگر باید تا بدان دیده دیدنش شاید

به چنین دیده‌ها که ما داریم طاقت دیدنش کجا داریم؟»^{۱۱۳}

در همین راستاست که مخالف امکان دیدار خداوند در قیامت هم بود و این نظر مشهور اشعریان را نیز مردود می‌دانست:

111 سنایی غزنوی، ۱۴۰۰: قطعه‌ی ۱۶۸.

112 سنایی غزنوی، ۱۴۰۰: قصیده‌ی ۱۹۱.

113 سنایی غزنوی، ۱۳۶۰: ۱۳۶.

«هرکه گوید که خدا را به قیامت بتوان دید

او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم»^{۱۱۴}

سنایی در آرای خویش دنباله‌روی احمد غزالی بود و از این نظر به شاگرد نامدار وی یعنی عین‌القضات همدانی (۴۴۷۸-۴۵۱۰ تاریخی / ۴۹۲-۵۲۵ق) شباهت داشت، هرچند چارچوبی متفاوت از افکار و بیان را پی می‌گرفت. برای آن که به گفتمان‌های رایج در ایران غربی نیز نظری داشته باشیم، نیکوست به آثار عین‌القضات هم اشاره کنیم که در همین دوره‌ی تاریخی جای می‌گیرد. در «تمهیدات» می‌خوانیم که:

«دریغا عالمی از خود در حجاب و در عمری یک لحظه از شناخت خود قاصر. از ایشان چه توقع شاید داشت؟ ای دوست، عرفت ربی بری اینجا آن باشد که چنانکه خدا را به خدا توان شناختن خدا را هم به خدا توان دیدن (أرنی)، رنگ غیرت داشت لن ترانی. گفت: ای موسی تو نه بینی به جهد و کوشش مرا و مرا تو به خودی خود نتوانی دیدن، مرا به من توانی دیدن. ذوالنون مصری از این مقام چنین بیان می‌کند: رأیت ربی بری ولولاربی لما قدرت علی رؤیة ربی. سخن ابوالحسین مانوری اینجا روی نماید که: مارأی ربی أحد سوی ربی، گفت: اورا کس ندید مگر که او خود خود را دید، یعنی بجز او کسی دیگر او را ندید».^{۱۱۵}

این گفتار عین‌القضات ادامه‌ی مستقیم گفتمانی است که منصور حلاج تبلیغ می‌کرد و در ارجاع به سنت کهن زرتشتی انسان و امر قدسی را همذات و همسان می‌انگاشت. این «دیدن خدا به خدا» بدان معناست که امر قدسی کلیتی بسیط و فراگیر است که به خاطر مطلق بودنش تنها از درون می‌توان بدان نگریست. این از درون نگریستن اما برای انسان ممکن است، چون سرشتی همسان با امر قدسی دارد و از این رو با درنگریستن به خود، می‌تواند خدا را نیز ببیند. «اگر خطاب شود عاشق را در هنگام طلب دیدار که برو دیده‌ای

114 سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: ۳۸۸.

115 عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۵: تمهید اصل دهم.

که شایسته دیدار ما باشد بیار تا پرده برداریم و دیده‌ی تو را بر جمال خود گماریم، چه گوید؟ همانا که کن
ترانی مراد از چنین جوابی ست عزیزی گفته است:

گفتم که ز رخ پرده عزت بردار بسیار ببین منتظر آن دیدار
آن یار مرا گفت نفس را هشدار دیدار قدیم‌ست برو دیده بیار^{۱۱۶}

این رگه از گفتمان‌ها چنان که گفتیم نخستین دوره از بررسی و تفسیر داستان دیدار خداوند بر کوه
طور را شامل می‌شود و از حدود سال ۴۴۰۰ تا ۴۵۵۰ (۴۱۰ تا ۵۷۰ ق) ادامه می‌یابد. در این دوران کسانی که
به این موضوع می‌پردازند، اغلب اهالی خراسان و ایران شرقی هستند و به زبان پارسی یا عربی طیفی وسیع
از متون را پدید می‌آورند که از رباعی‌های خوانده شده بر سر خطبه تا نامه و تفسیر قرآن را شامل می‌شود.
همه‌ی این نویسندگان در چارچوبی عرفانی و صوفیانه به موضوع می‌نگریسته‌اند و برای پیوند دادن
مسئله با مضمون عشق می‌کوشند. دو گرایش اصلی مغانه و زاهدانه در این دوران از هم تفکیک می‌شود، که
در بستر دین اسلام دو کلام معارض معتزلی و اشعری را پدید می‌آورد. حتا درباره‌ی نویسندگانی که متکلم
نبوندند و بحثشان را در قالبی متفاوت پی می‌گرفتند هم این دوقطبی نمایان است. خواه ابوسعید و حلاج در
برابر قشیری و هجویری را در میان متقدمان در نظر بگیریم و خواه به سنایی و عین‌القضات و احمد غزالی
در برابر امام محمد غزالی بنگریم. همه جا خط گسستی در پاسخ به مسئله‌ی رؤیت نمایان است که تصویر
خاوری زرتشتی و باختری کنعانی از خداوندی مهرآمیز یا فرعون‌سان را از هم تفکیک می‌کند. در این دوران
بحث میان موافقان و مخالفان این ماجرا چندان بالا گرفته بود که مفسر قرآنی مثل جارالله زمخشری

¹¹⁶ عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۰: فصل ۱۲۶.

(درگذشته‌ی ۴۵۱۳ تاریخی / ۵۲۸ ق) کار انکار رؤیت را به ناسزاگویی کشاند و اشاعره را به خاطر اعتقاد به این امر بی عقل و سبک مغز نامید.

در همین مدت متکلمان شیعه نیز به تدریج قدرتی بیشتر پیدا کردند و موضعی ستیهنده در این مورد پیدا کردند. شیخ مفید (درگذشته‌ی ۴۴۰۱ تاریخی / ۴۱۳ ق) می‌گوید کسانی که قایل به رؤیت خداوند هستند کافر هستند و نمازشان باطل و پرداخت زکات به آنها ممنوع است.^{۱۱۷} سید مرتضی (درگذشته‌ی ۴۴۲۶ تاریخی / ۴۳۹ ق) هم می‌گوید دیدن خداوند محال است و آیات قرآن در این مورد را تاویل کرده است.^{۱۱۸}

این سنت فکری در میان اندیشمندان شیعه و اسماعیلی تداوم یافت. چندان که یک قرن بعدتر خواجه نصیرالدین طوسی (۴۵۸۰-۴۶۵۳ تاریخی / ۵۹۷-۶۷۲ ق) در رساله‌ی مهم «تجرید الاعتقاد» رؤیت خداوند را محال دانسته^{۱۱۹} و یک نسل بعد از او علامه حلی (۴۶۲۹-۴۷۰۵ تاریخی / ۶۴۸-۷۲۶ ق) در شرح «کشف المراد» که بر این رساله نوشته و همچنین در آثار دیگرش به همین ترتیب امکان دیدن خداوند را رد کرده است.^{۱۲۰} مفسران معاصر شیعه از جمله بزرگترین‌شان علامه طباطبایی نیز این امکان را منتفی دانسته‌اند.^{۱۲۱}

117 شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۹-۷۰.

118 سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج. ۱: ۲۸-۲۹.

119 طوسی، ۱۴۰۷ق.

120 علامه حلی، ۱۴۱۷ق (الف): ۴۱۰-۴۱۳؛ ۱۴۱۷ق (ب): ۵۵-۵۸؛ ۱۴۲۱ق: ۴۶-۴۹.

121 طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۸: ۲۳۷-۲۴۳.

گفتار دهم: فلسفی شدن بحث رؤیت

از نیمه‌ی قرن ۴۶ و حدود سال ۴۵۵۰ (۵۷۰ق) مسئله‌ی رؤیت خداوند از دایره‌ی مفسران قرآن و صوفیان خارج می‌شود و بحث درباره‌اش عمومیت پیدا می‌کند. این گسترش هم در گفتمان‌ها رخ می‌دهد و هم در جغرافیا. یعنی از سویی بحث‌های فلسفی جدی‌تری درباره‌ی ماهیت وجود به موضوع پیوند می‌خورد و مباحث ایزدشناسانه در بستر اندیشه‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه هضم می‌شوند. از سوی دیگر شماری بیشتر از اندیشمندانی که به سنت‌های فکری متنوع تعلق دارند، در سرزمین‌هایی بیرون از خراسان به این موضوع می‌اندیشند و درباره‌اش می‌نویسند.

نمونه‌ی خوبی از سخنگویان این دوران نظامی گنجوی (۴۵۱۹-۴۵۸۷ تاریخی / ۵۱۹-۵۸۷خ) است که در این مورد کوتاه اما کوبنده سخن می‌گوید. به یاد داشته باشیم که نظامی به سنت داستان‌سرایی کهن پارسی تعلق داشت و ادامه‌ی ابوالمؤید بلخی و رودکی و فردوسی است. یعنی به سنتی فکری تعلق دارد که داستان‌های کهن ایرانی را بازگو می‌کردند و در قالب روایت‌های حماسی یا غنایی، تاریخ و اساطیر کهن ایرانی را بازسازی و روایت می‌کردند.

نظامی در عین حال شخصیتی چند لایه است. کار اصلی او بازنویسی اساطیر و روایت‌های کهن داستانی پیش از اسلام است، ولی در ضمن عقاید اسلامی سفت و سختی هم دارد که در مذهب سنی می‌گنجد و با هواداری از کلام اشعری همراه است. در عین حال نگرش او پیچیده است و جاهایی به نظر می‌رسد اراده‌ی آزاد را می‌پذیرد و به دیدگاهی پیچیده و فلسفی درباره‌ی ذات خداوند قایل است. اما تا جایی که به

مسئله‌ی رؤیت مربوط می‌شود، به دیدن خداوند با چشم سر قایل بوده و از این نظر اشعری محسوب می‌شده است. در حدی که در مقدمه‌ی منظومه‌ی «خسرو و شیرین» هنگام ستایش خداوند می‌گوید:

«خداوندی که چون نامش بخوانی نیابی در جوابش لن ترانی»

یعنی نه تنها به این داستان اشاره می‌کند، که آن را نقد و طرد می‌کند و صریحا خداوندی را شایسته‌ی پرستش می‌داند که بتوان با او رخ به رخ شد. او لن ترانی را انگار به خدایی دروغین مربوط می‌داند که جبار و متفرعن و پنهان از چشم‌هاست. چنین خدایی البته همان است که در تورات و قرآن توصیف شده، و از این رو این بیت شالوده‌شکن به نظر می‌رسد، و به مفهوم همپرسگی اوستایی نزدیک می‌شود. هرچند در بافت بحث‌های کلامی آن دوران بیشتر اشعری می‌نماید و وابسته به آرای زاهدانه‌ی ایران غربی.

نظامی در وصف معراج پیامبر اسلام هم بیت‌هایی دارد که به همین ترتیب تاثیر کلام اشعری در

عقایدش را نشان می‌دهد:

«مطلق از آنجا که پسندیدنی است دید خدا را و خدا دیدنی است

دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که بدیده نگفت

دید پیامبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر، این چشم سر»^{۱۲۲}

یعنی تاکید دارد که محمد خدا را با چشمانی گیتیانه و همچون چیزی مادی دیده است.

کمی بعد از نظامی، عطار نیشابوری (۴۵۲۵ تا ۶۶۰۰ تاریخی / ۵۴۰-۶۱۸ق) «منطق الطیر» را سرود و

به این ترتیب سنت مغانه‌ی زرتشتی و عقاید صوفیانه‌ی اسلامی را با هم ترکیب کرد. او از استعاره‌های کهنی

¹²² نظامی گنجوی، ۱۳۴۳: ۹.

مثل سیمرغ و رمزنگاری پرندگان و مضمون آینه بهره برد، اما در ضمن گفتار خویش را با مثال‌ها و داستان‌هایی آراست که از متون سامی برگرفته شده بودند. محور اصلی منطق الطیر همین مسئله‌ی رؤیت است و پرندگانی که سفر معنوی خود را آغاز می‌کنند، هدفشان دیدار خداوند است، که در ابتدای کار همیشه همچون «شاه مرغان» توصیف می‌شود. با این حال وقتی سفر به پایان می‌رسد درمی‌یابند که سیمرغ یا همان شاه مرغان کسی جز خودشان نبوده است. از این زاویه «منطق الطیر» را می‌توان پاسخی محکم و انقلابی به مسئله‌ی رؤیت دید. عطار نیز مانند حلاج می‌گوید نه تنها انسان و خداوند هم‌سرشت هستند و امکان هم‌پرسگی و دیدار فراهم است، که اصولاً اینها یک چیز هستند و خطاست اگر ماهیت‌هایی جداگانه یا متضاد پنداشته شوند.

شیوه‌ای که عطار داستان خود را آغاز کرده به روشنی نشان می‌دهد که قصد داشته رویکرد کنعانی-مصری ایران غربی را نقد کند. چون در آغازگاه «منطق الطیر» توصیفی که از خداوند یا سیمرغ داریم یکسره با آنچه نزد هجویری و قشیری دیدیم، همسان است. با این حال عطار در پایان داستان را با نتیجه‌گیری تندروانه و صریحی ختم می‌کند و نه تنها تصویر خداوند فرعون‌سان را طرد می‌کند، که رادیکال‌ترین نسخه از نگرش انسان-خدامدارانه‌ی ایران شرقی را تایید می‌کند و با استفاده از استعاره‌ی آینه انسان-خدامداری را تایید می‌کند.

عطار در آثار دیگرش هم بارها و بارها به این موضوع پرداخته و جاهایی آشتی‌جویانه سخن می‌گوید و انگار مصلحتی را در برابر متعصبان دینی در نظر دارد. جاهایی دیگر هم چندان تند و تیز نظرش را بیان می‌کند که به سادگی می‌توان بیانش را در بافتی اسلامی کافرانه دانست. یکی از غزل‌های زیبایش در این مورد چنین است:

«هر که زو داد یک نشانی باز ماند محجوب جاودانی باز
چون کس از بی نشان نشان دهدت یا تو هم چون دهی نشانی باز
مرده دل گر ازو نشان طلبد گوز سر گیر زندگانی باز
چون جمالی است بی نشان جاوید نتوان یافت جز نهانی باز
ارنی گر بسی خطاب کنی بانگ آید به لن ترانی باز
من گرفتم که این همه پرده شود از مرکز معانی باز
چون تو بیگانه وار زیسته‌ای چون بینی کجاش دانی باز
پس رونده که کرد دعوی آنک رسته‌ام از جهان فانی باز
خود چو در ره فتوح دید بسی ماند از اندک از معانی باز
گرچه کردند از یقین دعوی همه گشتند بر گمانی باز»^{۱۳۳}

در این غزل عطار می‌گوید اصولاً طرح درخواست ارنی خطایی است که از فاصله‌گیری با خداوند ناشی می‌شود و پاسخ لن ترانی نتیجه‌ی طبیعی و معقول آن است. محرومیت از دیدار امر قدسی به خاطر مهاری ذاتی یا آدابی درباری نیست، که به سادگی از ناتوانی چشم مردم ناشی می‌شود. چشم‌ها اگر در پرده نباشند و حجاب میان خود و خداوند را کنار بزنند، آن بیگانگی میان خود و خدا از بین می‌رود و کل این درخواست و بازخواست منتفی می‌گردد.

¹²³ عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: غزل ۴۰۷.

عارف بسیار مهم دیگری که همزمان با عطار می‌زیست و یک دهه از او سالمندتر بود، روزبهان بقلی (۴۵۸۸-۴۵۰۷/۶۰۶-۵۲۲ق) است. روزبهان به ارتباطی نزدیک و صمیمانه با خداوند باور داشت که مشابهش را نزد عطار و بایزید می‌بینیم. با این حال در رساله‌ی «کشف الاسرار» دقیقاً در همین چارچوبی که تفسیر کردیم معراج پیامبر را در کنار صعود موسی از کوه طور نهاده و یکی را گیتیانه و دیگری را مینویی دانسته است. توصیف او از رویارویی محمد و الله نشان می‌دهد که کاملاً رؤیت را پذیرفته و حتا برای خداوند قالبی انسان‌ریخت قائل بوده است.^{۱۲۴}

روزبهان حتا می‌گوید که خود نیز خداوند را بر پشت بام خانه‌اش «همچون نوری باشکوه و خیره‌کننده، تودرتو و عظیم» دیده که او را به اسم صدا زده و به زبان پارسی با او سخن گفته است.^{۱۲۵} او می‌گوید خداوند را در جلوه‌ی انسانی همچون خنیاگری ترک و شیخی ملامتی و چوپانی دیده و تجربه‌ای همچون موسی داشته و دیده که کوه از هیبت رویارویی با خداوند متلاشی می‌شود.^{۱۲۶} از سوی دیگر اشاره‌ای دارد که دیدار خداوند «بی‌پرده» ممکن نیست و تنها محمد است که توانسته است او را رؤیت کند،^{۱۲۷} هرچند اشاره می‌کند که خداوند وعده کرده پس از قبض روح خواهد توانست او را بی‌حجاب ببیند.^{۱۲۸}

با این که چنین برداشتی تایید کننده‌ی رؤیت است و با چارچوب اشعری نزدیکی دارد، اما روزبهان در ضمن اشاره‌هایی دارد که نشان می‌دهد ارتباط انسان و خداوند را یکسره در بافت الاهیات عشق تفسیر

124 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۰۳.

125 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۰۷-۱۱۱.

126 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۱۴-۱۱۵.

127 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۱۴.

128 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۱۶ و ۱۱۸.

می‌کند و گاه به انسان-خدامداری مغانه نزدیک می‌شود. مثلاً می‌گوید در مکاشفه‌ای «... ولی من نزد ایشان درنگ نکردن و به پرواز خود به سوی مراتب روحانی ادامه دادم تا به حق -سبحانه و تعالی رسیدم. پس به او نگریستم و او به من نگاه کرد و زیبایی او چون زیبایی من و زیبایی من چون زیبایی او بود...».^{۱۲۹}

در کنار این نویسندگان که با زبانی شاعرانه از دیدار خداوند سخن می‌گفتند، باید از امام فخر رازی (۴۵۸۹-۴۵۳۰ / ۵۴۴-۶۰۶ق) نام برد که معاصرشان بود و در «تفسیر کبیر» خود جامع‌ترین شرح از آرای اشعری را به دست داده است. او به مذهب سنی شافعی پایبند بود و با دلایلی عقلی از موضع اشعریان دفاع می‌کرد. اما می‌پذیرفت که مشاهده‌ی خداوند به معنای مرئی بودن او نیست. یکی از محورهای بحث او تفسیر مجدد آیه‌ی «لا تدركه الابصار» بود که مرجع مهم معتزله در نفی رؤیت بود. او می‌گفت ادراک در اینجا به معنای رؤیت مادی نیست و بصیرت نفس و ذات است، و مشاهده‌ی ذات خداوند را نفی نمی‌کند.^{۱۳۰} بنابراین دیدن خداوند همچون تماشای تصویر ماه در برکه است که همزمان با حضور و غیاب موضوع مشاهده ملازم است.^{۱۳۱}

فخر رازی با اشاره به روایت سوره‌ی اعراف چهار دلیل می‌آورد که رؤیت ممکن و حتا ضروری است. نخست آن که موسی چنین چیزی طلبیده و بنابراین از دید یک پیامبر درست بوده است، دیگر آن که خداوند خود را به کوه باز نموده و بنابراین رخ نمودن خدا ممکن بوده است، دیگر آن که خدا می‌گوید «لن ترانی» (مرا نمی‌بینی) و نگفته «لا أری» «دیدنی نیستم»، و در نهایت این که دلیلی باید برای فروپاشیده شدن

129 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۷۱.

130 فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۳: ۹۹-۱۰۰.

131 فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۸: ۲۴۲.

کوه وجود داشته باشد و آن قاعدتا لمس هیبت خداوند بوده. پس دیدن خدا ممکن است، ولی آدمیان تاب آن را ندارند.^{۱۳۲}

با این همه فخر رازی که بیش از متکلم بودن فیلسوفی بزرگ بود، به درستی بسیاری از استدلال‌های معتزله پی برده بود و متوجه بود که فرض خداوندی دیدنی و مرئی به ایرادهایی بزرگ می‌انجامد. به همین خاطر می‌گفت رؤیت الاهی هرچند ممکن و ضروری است، اما از جنس نقش بستن تصویری در چشم نیست و همچنین با علم و احاطه‌ی شناختی بر موضوعی یا کشف و پرده‌برداری از تصویری سازگار نیست.^{۱۳۳} او درست روشن نکرده که بنابراین منظورش از رؤیت چیست، و بیشتر چنین می‌نماید که از نسخه‌ای استعاری و تأویل شدنی از مفهوم دیدن خداوند دفاع می‌کند.

پس از این رونق فضای بحث‌ها در فضای شعر عارفانه و حکیمانه‌ی پارسی که اغلب در ایران شرقی و شمالی پایگاه داشت، در اوایل قرن ۴۷ (ق ۷ق) با جبهه‌ای از اندیشمندان روبرو می‌شویم که در جنوب و غرب ایران زمین مستقر بودند و به زبان عربی می‌نوشتند و از موضعی تازه به موضوع می‌نگریستند. برخی از ایشان ادامه‌ی مستقیم نگرش اشعری بودند و در میانشان سیف‌الدین آمدی (۴۵۳۵-۴۶۱۲ / ۵۵۱-۶۳۱ق) برجستگی بیشتری دارد. آمدی فیلسوف و پزشک نامدار کردتباری بود که در ضمن مقتدرترین مدافع کلام اشعری در دوران عباسی متأخر نیز محسوب می‌شد. او از کسانی بود که رؤیت خداوند در آخرت را ممکن

¹³² فخر رازی، ۴۲۳ق، ج. ۷: ۲۳۸-۲۴۲.

¹³³ فخر رازی، ۴۱۱ق، ۴۲۲.

و ضروری می‌دانست و می‌گفت دیدار خدا در گیتی هم امکان دارد، اما به خاطر درگیر شدن نفس با امور مادی و گرفتار آمدنش در شهوت تن از دست به‌در می‌شود.^{۱۳۴}

اندیشمند دیگری که سی سال بعد از مرگ آمدی زاده شد و موضع او را تا حد افراط پیش برد، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه (۴۶۴۲-۴۷۰۷ / ۶۶۱-۷۲۸ق) بود که دشمنی شدیدی با معتزله و شیعه داشت و می‌گفت اصولاً خداوند دیدنی است و همیشه مقابل چشم ما قرار دارد، اما در دنیا به خاطر آلودگی به مادیات توانایی تماشای او را نداریم. اما این حجاب در آخرت از پیش دیدگان برداشته می‌شود و به این ترتیب همگان خدا را همچون پادشاهی پر جبروت خواهند دید.^{۱۳۵}

ویژگی این نویسندگان آن بود که نسخه‌ای نوساخته از برداشت ایران غربی درباره‌ی ارتباط انسان و امر قدسی را پیشنهاد می‌کردند. برخی از ایشان مثل ابن فارض اصولاً در مصر مستقر بودند و برخی دیگر مثل ابن عربی هرچند بدنه‌ی آثار خود را در آناتولی و آسورستان و عربستان پدید آوردند، اما برای مدتی دراز در اندلس و شمال آفریقا و مصر زیسته بودند.

ابن فارض (۴۵۶۰-۴۶۱۴ / ۵۷۶-۶۳۲ق) که از عارفان مشهور مصری است، قضیه‌ی تائیه‌ی مشهوری دارد که در اصل شرح سفر روحانی اوست و نوعی معراج‌نامه‌ی شخصی به حساب می‌آید. در آنجا می‌گوید:

«و فی صعق دگی الحسّ خرت إفاقه لی النفس قبل التوبه الموسوبه»

سعیدالدین فرقانی (درگذشته‌ی ۴۶۷۱ / ۶۹۱ق) در کتاب «مشارق الدراری» که شرح پارسی این قصیده است، در شرح و ترجمه‌ی این بیت از زبان خداوند می‌گوید: «حال من بود که بر کوه که صورتی از صور حسی من

134 آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۱.

135 ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج. ۲: ۳۲۹-۳۴۹؛ ج. ۳: ۳۴۱-۳۴۷.

بود، هم از حیثیت حضرت اطلاق خودم تجلی کردم و آن صورت جبلی خودم را خرد و پاره کردم و از هیبت آن پاره شدن کوه هم من در صورت موسوی خودم بیهوش شدم و نفس و صورت موسوی من در آن بیهوشی که از هیبت پاره شدن صورت جبلی من واقع شده بود، بیفتاد، و پس از آن چون این صورت موسوی من به هوش بازآمد و هشیاری یافت، از آن گستاخی طلب رؤیت توبه کرد. پس آن بیهوش افتادن صورت موسوی من پیش از حالت افاقت و توبه‌ی او در آن حال واقع بود. پس مرا این علم محقق که ظاهر به همه‌ی مظاهر منم و مظاهرم عین ظاهر است و این وحدت ذات من جامع این همه مظاهر و ظاهر و باطن ایشان است»^{۱۳۶}.

پس قصیده‌ی ابن فارض در بافت عرفان ایرانی همچون تاییدی بر همذات بودن انسان و خداوند تفسیر شد، و این در ضمن با شکلی از وحدت وجود همراه بود که نه تنها موسی، که کوه و باقی ظواهر پیرامون موسی را نیز با خداوند یکی می‌انگاشت و از این نظر با آرای نویسنده‌ی مهم دیگری شباهت داشت که در این جریان جای می‌گیرد، یعنی ابن عربی.

در دوران جدید که سرمشق شرق‌شناسانه بر پژوهش‌های تاریخی غالب شده و نگاه به حوزه‌ی تمدن ایرانی و یکپارچگی‌اش کدر شده، گرایشی و کوششی دیده می‌شود تا این افراد را از تمدن ایرانی جدا سازند و به حکم مرزبندی میان زبان پارسی و عربی دو دنیای مجزا قایل شوند که در یکی ابن عربی عرب برنشسته و در دیگری عطار پارسی‌گو بر کرسی استوار است. اما چنین برداشت‌هایی نادرست و ساده‌لوحانه است. حوزه‌ی تمدن ایرانی در سراسر تاریخ خود یک سیستم یکپارچه بوده و اندیشمندان مسلمانش هم به هر دو

¹³⁶ فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۱۱-۵۱۲.

زبان پارسی و عربی می‌نوشته‌اند. همچنان که اندیشمندان مسیحی‌اش به پارسی و سریانی یا ارمنی می‌نوشتند و اندیشمندان یهودی‌اش به پارسی و عبری مسلط بودند. شرح‌های مهم آثار عربی اغلب به پارسی است و آثار مهم عربی اغلب ادامه‌ای یا اقتباسی از اثری پارسی است، و اغلب توسط کسی نوشته شده که اصول عرب‌تبار نبوده است.

توجه به این یکپارچگی از این رو ضرورت دارد که فهم جریان تاریخی اندیشیدن درباره‌ی مسئله‌ی مهمی مثل رؤیت خداوند تنها زمانی ممکن می‌شود که جبهه‌بندی‌ها و رویارویی گفتمان‌ها در این بستر کلان تمدنی نگریسته شود. به همان ترتیبی که ابن فارض مصری بدون پیگیری شرح‌هایی که در ایران بر او نوشته‌اند معنایی ندارد، ابن عربی را هم بدون توجه به بستر اجتماعی پیرامونش در عربستان و آسورستان نمی‌توان خواند و فهمید. به ویژه از آن رو که ابن عربی نماینده‌ی اندیشمندانی است که از دورترین مناطق حاشیه‌ی بسط یافته‌ی تمدن ایرانی یعنی از اندلس به مرکز بازگشته‌اند و تاثیراتی که به جنوب اروپا و شمال آفریقا مربوط می‌شده را همراه با خود به ایران غربی آورده است.

ابن عربی (۴۵۴۴-۴۶۲۰ / ۵۶۰-۶۳۸ق) درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت مفصل بحث کرده است و می‌گوید آرای هیچ یک از گذشتگانش را قبول ندارد. اما در کل موضع او به معتزله نزدیکتر است، هرچند میان خود و ایشان فاصله‌گذاری‌هایی می‌کند. اما در مقابل آرای اشعریان را با زبانی تند و گزنده رد می‌کند و ایشان را جاهلانی می‌داند که به جهل خود دلخوش‌اند و باید از رستگاری‌شان قطع امید کرد.^{۱۳۷} از دید او رؤیت خداوند با چشم حرف سخیف و نادرستی است و آن را قاطعانه رد می‌کند. اما در مقابل به شکلی از مشاهده

¹³⁷ ابن عربی، ۱۳۷۰ق: ۱۱۳.

و شهود خداوند قایل است که به شدت شخصی، صمیمانه و زبان‌مدار است و شباهتی چشمگیر به صورتبندی اولیه‌ی این موضوع نزد زرتشت دارد.

ابن عربی می‌گفت آنچه به رؤیت تعبیر شده، ترکیبی از دو فرایند کشف و شهود است و اینها با هم متفاوت هستند. کشف عبارت است از درک معنا، در حالی که شهود به درک ذات مربوط می‌شود. مکاشفه کثیف را به لطیف تبدیل می‌کند، در حالی که مشاهده لطیف را به کثیف بدل می‌نماید. به همین خاطر هم کشف برتر از شهود است. برای همین در «فتوحات مکیه» تاکید دارد که میان مشاهده و رؤیت تفاوت هست و خطای موسی آن بود که در پی رؤیت خداوند بود، و نه مشاهده‌اش. چرا که به نص صریح قرآن «لا تدرکه الابصار»^{۱۳۸} و بنابراین دیدن خدا با چشم سر ممکن نیست.

ابن عربی برای به کرسی نشاندن سخن خود به این روایت استناد می‌کند که نخست قرار بود موسی سی روز برای دیدار خداوند اعتکاف بگزیند، اما این زمان به چهل روز افزایش پیدا کرد. چون در روز سی‌ام موسی از بوی بد دهان خویش رنجه شد و مسواک زد و به این خاطر ده روز به انزوایش افزوده شد. از دید ابن عربی این استعاره‌ایست از آن که در پایان دوران سی روزه همچنان بخش‌هایی از پابندی به گیتی و نفس در وی باقی مانده بود و مسواک و ریاضت ده روزه‌ی بعدی نشان و تدبیری برای رفع آن بوده است. یعنی چون خداوند با موسی سخن گفته بود، این همنشینی و نزدیکی وی را به طمع انداخت که دیدار را هم درخواست کند. ابن عربی از سوی دیگر می‌گوید مشاهده‌ی خداوند در همه‌جا و نزد همگان ممکن است،

¹³⁸ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۰۳.

چون تجلی حق در کل هستی سریان دارد و بنابراین کافی بود موسی از طمع رؤیت دست می‌شست تا به

مشاهده‌ی خدا نایل می‌آمد.

کفتاریازدهم: دیدار حق در عصر مغول

نیمه‌ی دوم قرن ۴۷ تاریخی با رخداد مهم و فاجعه‌باری در تاریخ جهان مصادف شد، و آن تازش مغولان و ویرانی دو تمدن ایرانی و چینی بود. واقعه‌ای که می‌توان آن را با تازش اروپاییان در سه قرن بعد و نابودی دو تمدن آمریکایی همسان انگاشت. تفاوت البته در آن بود که تمدن ایرانی و چینی به لحاظ فرهنگی و فناوری به شکل قیاس‌ناپذیری از نیروهای ویرانگر مغول برتر بودند و به همین خاطر در نهایت بر آن غلبه کرده و بقایایش را در خود جذب کردند. در حالی که سرخپوستان آمریکایی چنین مجالی نیافتند و به خاطر برتری فناورانه‌ی اروپایی‌ها در نهایت منقرض شدند و از میان رفتند.

تازش مغولان و سیطره‌شان بر ایران زمین حدود دو قرن به درازا کشید و در این فاصله چهره‌های درخشانی بر پهنه‌ی فرهنگ ایران درخشیدند که واری‌های دیدگاهشان درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت‌آموزنده و کارگشاست. چون تاثیر آشوبی تاریخی بر سیر تحول منش‌هایی فلسفی و یزدان‌شناسانه را نشان می‌دهد.

نخستین نسل از اندیشمندانی که حمله‌ی مغول را لمس کردند، کسانی بودند که در میانه‌ی قرن ۴۶ زاده شده بودند. در میانشان کمال‌الدین اسماعیل (۴۵۵۱-۴۶۱۶ / ۵۶۸-۶۳۵ق) به شمار است که در شعری در شکایت از وضع جهان چنین می‌گوید:

«نانی است در این جهان و آبی از دیده‌ی آدمی نهانی

نه گرسنه دیده روی این سیر نه تشنه دهد از آن نشانی

اسمی ست بمانده بی مسما لفظی ست از آن سوا معانی

این را صفت است لایذوقون و آن را سمتی است لن ترانی

دانی که کدام نان و آب است؟ نان تو و آب زندگانی»^{۱۳۹}

این شعر بحثی درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت نمی‌کند، اما نشان می‌دهد که این موضوع در آستانه‌ی حمله‌ی مغول چندان آشنا و رایج بوده که عبارت «لن ترانی» را مثل امروز در زبان روزمره از آن وام گرفته بوده‌اند.

پنج سال بعد از کمال‌الدین اندیشمندی زاده شد که درباره‌ی این مسئله بحثی دارد و او نجم‌الدین رازی (۴۵۵۶-۴۶۳۵ تاریخچه / ۵۷۳-۶۵۴ق) است که در «مرصاد العباد» می‌گوید:

«سطوت حدت موسی می‌باید تا دم «ان هی الافتتک» تواند زد. اگرچه او را نیز با ضربه «لن ترانی» گوشمالی بدادند. تا بر کوه طور چون ملایکه به طعن «یا ابن النساء الحیض ما للتراب و رب الارباب» زبان دراز کردند او زبان در کام کشید و نگفت با من می‌گویید «ما للتراب و رب الارباب» چرا با او نگوید «مالرب الارباب و التراب». ما به مقام خاکی راضی بودیم و اول استغفار می‌خواستیم گلیم گوشه ادبار بعد در دوش سلامت کشیده و در کنج فراغت پای همت در دامن تسلیم آورده و «الحزم سوء الظن» برخوانده و دانسته که قربت ملوک را اگرچه فواید بسیارست اما آفات بی‌شمار است. بیت

و ما السلطان الا البحر عظما و قرب البحر محذور العواقب»^{۱۴۰}

روشن است که نجم‌الدین یکسره در بافتی درباره‌ی داستان موسی و یهوه بر کوه را تفسیر کرده و به نسخه‌ای کنعانی-مصری از داستان بازگشته است. در حدی که از تعبیر سلطان نیز برای اشاره به خداوند

139 کمال‌الدین اسماعیل، ۱۳۴۸: ۴۴۴.

140 نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: باب دوم، بند ۱۹.

استفاده می‌کند، و این کلیدواژه‌ای متفاوت با شاه یا شاهنشاه است و در سیاست ایران شهری نشانگر حاکمی مقتدر و مسلط بوده که مشروعیت عقلانی و اخلاقی نداشته و با زور شمشیر سلطنت می‌کرده است.

با این همه نجم‌الدین تعبیری به نسبت پیچیده را برای دیدار خداوند در نظر دارد و آن را با تجلی هم‌تا می‌گیرد. یعنی مفهومی که از سویی با مضمون فیض در آرای عارفان پیوند خورده و از سوی دیگر با صدور در آثار حکیمان مربوط است و به ویژه بعد از ابن عربی در متون فراوان کاربرد یافت. از دید او تجلی خداوند بر بندگانش دو شکل می‌تواند پیدا کند. یکی تجلی ذاتی که الوهیت و ربوبیت خداوند یعنی آفریننده و توانمند بودنش را در برمی‌گیرد، و دیگری تجلی صفات که ویژگی‌های جمالی و جلالی‌اش را شامل می‌شود.^{۱۴۱}

آن خدایی که موسی را بر کوه طور فرا خواند سویی جمالی و لطفی خداوند بود و آن که لن ترانی گفت و بر کوه جلوه کرد و آن را در هم کوبید سویی جلالی و قهری خدا بود. این تصویر دومی به ویژه با سنت مصری باور به خداوندی ستمگر و مقتدر و پرهیبت مثل فرعون پیوند خورده است. هرچند در سنت ایرانی با رمزگانی کهن و آریایی نشانه‌گذاری می‌شده است. روزبهان بقلی درباره‌ی این صورت قهری خداوند مکاشفه‌ای دارد که وی را همچون شیری می‌بیند که پیامبران را فرومی‌بلعد و در نهایت با روزبهان نیز چنین می‌کند.^{۱۴۲} این تصویر از خدای شیرسان که بر فراز کوه قاف ایستاده آشکارا همان ایزد مهر است که در جلوه‌ی خورشید بر قله‌ی کوه دائیتی می‌ایستد و در مهریشت وصفش را می‌خوانیم.

141 نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۲۱.

142 بقلی، ۱۳۹۳: ۱۲۷.

نجم‌الدین رازی یکی از اندیشمندانی بود که از مقابل موج حمله‌ی مغولان به ایران غربی گریخت و جان به در برد. او زمانی که به باختر سفر می‌کرد، از تبریز گذشت و در این هنگام یکی از معاصرانش که هشت سال از او کوچکتر بود در این شهر می‌زیست و او شمس تبریزی بود. کسی که مانند نجم‌الدین سفری به سمت باختر کرد و ردپایی ماندگار بر تاریخ اندیشه و ادب پارسی به جا گذاشت.

شمس تبریزی (۴۵۶۴-۴۶۲۷/۵۲۸-۶۴۵ق) درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت دیدگاهی اشعری دارد و آن را می‌پذیرد. هرچند شروطی و پیچیدگی‌هایی را بر آن حاکم می‌داند. مثلاً در مقالات می‌گوید: «قومی اندک گویند خدا را به خواب توان دید، بیشتر در خواب و در بیداری دیدن روا ندارند».^{۱۴۳} او هرچند می‌داند که حکیمان دیدن خداوند را محال می‌دانند، اما خود تعبیری درباره‌ی آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی اسراء به دست داده که بر مبنای آن روشن می‌شود به رؤیت خداوند قایل بوده، و می‌گوید «...آخر این ضریب ظاهر نمی‌خواهد. باید که معاینه با این چشم ببیند».^{۱۴۴} یعنی انگار به دیدن خداوند با چشم سر باور دارد. هرچند در این مورد صراحتی ندارد و شاید منظورش چشم دل یا همان بصیرت بوده باشد.

درباره‌ی شمس نکته‌ی جالبی که هست آن که از موضع قرآنی درباره‌ی دیدار موسی و یهوه عقب‌نشینی کرده و همان موضع توراتی را اختیار کرده است. استدلال او آن است که چگونه ممکن است اولیاءالله به این سادگی خداوند را ببینند، ولی نبی مرسل از دیدن وی منع شده باشد؟ از دید او تعبیر لن ترانی قرآنی به طرد دیدار خدا اشاره نمی‌کند، بلکه علامت شگفتی است. موسی در کوه طور خدا را می‌دیده و در

143 شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. ۲: ۲۲۹.

144 شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. ۱: ۲۰۷.

او مستغرق بوده و باز طلب دیدار داشته و خدا در پاسخ به این وضعیت است که می‌گوید «هرگز مرا نمی‌بینی»،
و این مبالغه در حیرت و شگفتی است.^{۱۴۵}

بر همین اساس او «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را نیز توضیح می‌داد. جالب آن که شمس انگار از
کسانی که دیدار موسی با خدا را انکار می‌کرده‌اند، خشمگین بوده است. چون با کلماتی توهین‌آمیز از ایشان
یاد می‌کند^{۱۴۶} و احتمالاً توجه ندارد که آغازگاه این تفسیر خود پیامبر اسلام بوده است.

شمس تبریزی همچنین می‌گوید ماجرای نموده شدن خدا بر کوه طور استعاره‌ای بیش نیست. چرا
که معنا ندارد خداوند از نمودن روی خویش به پیامبرش پرهیز داشته باشد اما چهره‌ی خود را به چیزی
بی‌جان مثل کوه بنماید، و کوه هم نباید در برابر سویی نمایان امر قدسی فروپاشد. از این رو داستان از دید
شمس آن بوده که کوه طور استعاره‌ای از ذات خود موسی است و آنچه فروپاشید، منیت و نفس موسی بود
که با غرقه شدنش در پیوند با امر قدسی تحقق یافت.^{۱۴۷}

همین موضع در آثار شاگرد نامدار شمس یعنی مولانای بلخی (۴۵۸۶-۴۶۵۲ تاریخی / ۶۰۴-۶۷۲ق)
نیز تکرار می‌شود. مولانا نیز می‌گوید کوه طور «صوفی کامل» شده بود و آنچه که در تورات فروپاشیدن دانسته
شده، در اصل سماع کوه از شوق دیدار حق بوده است:

«کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص
چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز؟ جسم موسی از کلوخی بود نیز»^{۱۴۸}

145 شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. ۱: ۱۷۴.

146 شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. ۱: ۳۴۹.

147 شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. ۱: ۱۷۴.

148 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر اول، بیت‌های ۸۶۶-۸۶۷.

در در ابتدای همین دفتر مثنوی می‌گوید:

«جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق، جانِ طور آمد، عاشقا طور مست و خرّ موسی صاعقا»^{۱۴۹}

پس این برابر گرفتن کوه طور با موسی را مولانا نیز پذیرفته است. این برداشت احتمالاً از شمس تبریزی برخاسته و اشاره‌های دیگری نیز داریم که نشان می‌دهد شمس و مولانا درباره‌ی این داستان زیاد با هم گپ می‌زده‌اند. نمونه‌ی دیگرش در این بیت‌ها بیان شده، که در ضمن شوخی‌ای هم با لکنت زبان موسی در آن می‌بینیم. تصویری که شاید از گفتگویی دوستانه و سرخوشانه میان این دو برآمده باشد:

« به هر بحری که تازی همچو موسی شکافد بحر تا در وی برانی

همه جان در شکر دارند از وصل که هر یک گفت ما را نیست ثانی

به کوه طور تو بسیار موسی ز غیرت گفته نی نی لن ترانی

ز شمس الدین پرس اسرار لن را که تبریز است دریای معانی»^{۱۵۰}

با این همه مولانا با صراحتی بیش از شمس از موضع اشعری جانبداری می‌کند و می‌گوید منکران

رؤیت معتزلی هستند و سخنشان از کوری‌شان برمی‌خیزد:

«چشم حس را هست مذهب اعتزال دیده‌ی عقل است سنی در وصال

... گر تو کوری نیست بر اعمی حرج ورنه رو کالصبر مفتاح الفرج

149 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر اول، بیت‌های ۲۵-۲۶.

150 مولانای بلخی، ۱۳۴۵: غزل ۲۷۰۴.

پرده‌های دیده را داروی صبر

هم بسوزد هم بسازد شرح صدر»^{۱۵۱}

و:

«خدا ندانی خود را و خاص بنده شوی

خدای را تو بینی به رخم معتزلی

اگر تو رند تمامی ز احمقان بگریز

کشا دو چشم را به نور لم یزلی

برآر نعره‌ی ارنی به کوه موسی وار

بزن تو گردن کافر غزا بکن چو علی»^{۱۵۲}

او در ضمن بیشتر بر بصیرت تاکید دارد تا رؤیت و به همین خاطر پالایش روح و صفای باطن را

شرط ضروری دیدن خداوند می داند:

«هرکه را هست از هوس‌ها جان پاک

زود بیند حضرت و ایوان پاک

چون محمد پاک شد زاین نار و دود

هرکجا رو کرد وجه‌الله بود»^{۱۵۳}

این را هم باید در نظر داشت که پدر مولانا یعنی بهاء ولد نیز در «معارف» رؤیت را تایید کرده و

می‌گوید: «در این جهان اگر گویند تو الله را می‌بینی یا نمی‌بینی؟ گویم که من به خود نبینم که لن ترانی، اما

چو او بنماید چه کنم که نبینم؟»^{۱۵۴}

در جایی دیگر از مثنوی هم می‌گوید اگر انگشتان را بر چشم بگذاریم و فشار دهیم، نابینا می‌شود و

چیزی که پیش‌رویش است نمی‌بیند. به همین خاطر ندیدن خداوند هم ناشی از نوعی نابینایی است و

151 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر دوم، بیت‌های ۶۱-۷۱.

152 مولانای بلخی، ۱۳۴۵: غزل ۳۰۹۱.

153 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر اول، بیت‌های ۱۳۹۶-۱۳۹۷.

154 بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۲.

«آدمی دید است و باقی پوست است

دید آن است آن که دید دوست است»^{۱۵۵}

مولانا به رؤیت خداوند در آخرت هم باور داشته و از این نظر کاملاً نگرشی اشعری دارد. در مثنوی می‌گوید چون در هنگام رستاخیز خورشید و ماه خاموش می‌شوند، منبع اصلی نور که خداست ظهور می‌کند و با چشم می‌توان او را دید:

«در قیامت شمس و مه معزول شد

چشم در اصل ضیا مشغول شد»^{۱۵۶}

در این نگاه ردپای باورهای مسیحی نیز نمایان است و این جایی است که چنبر درهم‌تنیدگی آرای اسلامی و مسیحی که از حسن بصری شروع شده بود، چرخشی کامل را طی می‌کند و با هم به همان نقطه‌ی تقاطع بازمی‌گردد، با این تفاوت که اندیشه در زمینه‌ی ارتباط انسان و امر قدسی چرخه‌ای را طی کرده و این نقطه‌ی همگرایی بر ماریچی فرازمرتبه‌تر از آرای زاهدانه‌ی صوفیان اولیه جای می‌گیرد:

« به فلک برآ چو عیسی ارنی بگو چو موسی که خدا تو را نگوید که خموش لن ترانی»^{۱۵۷}

و از این در ضمن خدا-انسان‌مداری زرتشتی نیز برداشت می‌شود. نگرشی که در چشم حسن بصری کفری فاش می‌نمود.

مولانا این هم‌سرشتی خداوند را نه فقط با آدم، بلکه با کل کائنات روا می‌داند و از این نظر به ابن عربی و عارفان شطح‌گو شباهتی دارد. مثلاً حتا داستان بعثت موسی و برخوردش با بوت‌هی آتشین را هم تلویحاً شکلی از دیدار خدا دانسته و می‌گوید:

155 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر اول، بیت ۱۴۰۷.

156 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر پنجم، بیت ۶۹۶.

157 مولانای بلخی، ۱۳۴۵: غزل ۲۸۳۰.

«همچو موسی بود آن مسعود بخت کآتشی دید او به سوی آن درخت

چون عنایت‌ها برو موفور بود نار می‌پنداشت و خود آن نور بود

او درخت موسویست و پرضیا نور خوان نارش مخوان باری بیا»^{۱۵۸}

جایی دیگر صریح‌تر می‌گوید که درخت در واقع خود خداوند بود و آن نوری که آن را در بر گرفته بود از کلام الاهی برمی‌خاست:

«از درخت انی انا الله می‌شنید با کلام انوار می‌آمد پدید»^{۱۵۹}

مولانای بلخی همزمان با شاعری بلندآوازه و شیرین سخن می‌زیست که همانا سعدی شیرازی (۴۶۷۰-۴۵۸۹ تاریخی / ۶۰۶-۶۹۰ق) است و او نیز در «مجالس پنج‌گانه» اشاره‌ای مفصل به داستان موسی و کوه طور دارد. سعدی می‌نویسد:

«جوانمردا هرگز گمان مبر که عشق دنیا و شوق عقبی با هم راست آید. الدنیا و الاخره ضرتان اذا رضیت احدیها سخطت الاخری؛ یا دنیا را توانی بودن یا عقبی را. یا هوا را توانی یا خدا را. اما آن که هم دنیا خواهی و هم آخرت را آن به کاری نیاید، چه دوستی او سلطانیست که با کسی نسازد. اندر ره عشق یا تو گنجی یا من، از عشق او آتشی برافروز، آن گاه بدان آتش دنیا را بسوز. پس عقبی را چون دنیا و عقبی سوختی پس خود را بسوز که در راه او همچنان که دنیا و عقبی زحمت‌اند، نهاد تو هم زحمت است و تا زحمت وجود تو بود سلطان شهود او در حجاب عترت خویش متواری بود. عشق بر موسی علیه السلام تاختن آورد بر طور بر آمد و به قدم صدق بایستاد و گفت: ارنی. خطاب آمد که: ای موسی خودی خود با خود داری که

158 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر پنجم، بیت‌های ۴۳۶۷-۴۳۶۹.

159 مولانای بلخی، ۱۳۶۳: دفتر دوم، بیت ۲۸۸۴.

اضافه به خود می‌کنی ارنی، این حدیث زحمت وجود تو بر نتابد یا تو خود را توانی بود یا ما را، لن ترانی. سلطان شهود ما بر نهادی سایه افکنند که او نیست شده باشد و در کتم عدم خود را جای داده پس از آن ما خود تجلی کنیم با موسی. خود را بگذار و هم به ما، ما را ببین که هر که ما را ببیند هم به ما بیند. از امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه پرسیدند که: بم عرفت ربک؟ قال: عرفت ربی بربی، او را بدو شناختم و دانستم که اگر نه بدو شناختمی، هرگز به سرادقات مجد و معرفت او راه نیافتمی. اتقوا فراسه المؤمن فانه ينظر بنور الله. طاووس عارفان بایزید بسطامی قدس الله روحیه یک شب در خلوتخانه مکاشفات کمند شوق را بر کنگره کبریای او در انداخت و آتش عشق در نهاد خود برافروخت و زبان را از در عجز و درماندگی بگشاد و گفت: یا رب متی أصل الیک. بار خدایا تا کی در آتش هجران تو سوزم کی مرا شربت وصال دهی به سرش ندا آمد که: بایزید هنوز تویی تو همراه توست. اگر خواهی که به ما رسی، دع نفسک و تعال خود را بر در بگذار و در آی زهی مهتر عالم و بهتر بنی آدم که هم تو توانی گفتن که لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی موسی و غیر موسی را عشقبازی از تو باید آموختن که او گوید ارنی تا گویند تویی تو همراه توست چون دور دولت به تو رسد که سید کایناتی و سرور موجودات گویی اما انا فلا اقول انا. اما من هرگز نگویم که من با وجود محبوب ما را جز عدم نزید چون هستی او را باشد ما را جز نیستی رخت فرو نهد».^{۱۶۰}

سعدی هم در این گفتار از همان موضع مشهور اشعری اصلاح شده دفاع می‌کند. موضعی که در آن رؤیت خداوند ممکن و مطلوب است، و ایراد کار آلودگی و ناشایستگی متقاضیان دیدار اوست. اما این آلودگی در سنت عرفانی ایران تحول یافته و از آلودگی به مادیات و شهوات - که رویکردی افلاطونی و

¹⁶⁰ سعدی شیرازی، ۱۳۹۹: مجالس پنج‌گانه، مجلس سوم.

گنوسی است - به آلودگی به نفس و مفهوم «من» انتقال یافته است. یعنی هسته‌ی مرکزی نقد نگرش فلسفی حاشیه‌نشین که اصالت و تقدس من را مورد حمله قرار می‌داد، در اینجا هم تکرار شده است.

خواه پیامبری متشرع مثل موسی و خواه عارفی شوریده مثل بایزید، تا وقتی که «خود» خود را به همراه دارند، به دیدار خداوند نایل نخواهند آمد. چون خداوند به شاهی مقتدر و خودکامه شبیه است که کسی جز خودش در پیرامونش مجال حضور ندارد، و برای بار یافتن به درگاهش باید نخست از خویشتن تهی شد. این نگرش شکلی تکامل یافته از همان رویکرد کنعانی-مصری ایران غربی است و می‌بینیم که با بروز فتنه‌ی مغول شکلی نهادینه پیدا می‌کند و در گفتمان مهمترین سخنگویان این دوران نهادینه می‌شود.

بعد از دوران مغول در عمل آنچه می‌بینیم تکرار همین گفتمان است در شکل‌های گوناگون، و حتا در دوران صفویه که دین شیعه بر ایران مستولی گشت، همچنان آرای فلسفی معتزلی در سایه باقی ماند و نسخه‌هایی صوفیانه از این خدای فرعون‌گونه در متون دیده می‌شد که غیاب «من» را طلب می‌کرد. زمانی که سعدی واپسین سال‌های عمر خود را می‌گذراند و چهل سال بعد از درگذشت شمس، شیخ محمود شبستری (۶۶۷-۴۷۲۰ / ۷۲۵-۶۹۰ق) زاده شد و زمانی که مردی جوان بود، در «گلشن راز» نوشت:

«تو را تا کوه هستی پیش باقی ست جواب لفظ ارنی، لن ترانی است»

که آشکارا تکرار گفتمان رایج زمانه‌اش است. لاهیجی در شرح این بیت می‌گوید که «تا کوه هستی پیش تو باقی است و تویی تو با توست، البته حق محتجب پرده‌ی اسماء و صفات خواهد بود و با وجود این حجب

نورانی او را به حقیقت نتوان دید و در رؤیت البته رایی و مرئی ملحوظ است و در انکشاف ذاتی اصلا غیر نمی ماند که و لایری الله الا الله».^{۱۶۱}

یعنی خداوند به موسی گفت هرگز مرا نخواهی دید، چون هنوز «من» او به جای خود باقی بود. دیدن خدا تنها زمانی ممکن می شود که «من» در خدا جذب و حل شده باشد و به همین خاطر تنها خداست که می تواند خدا را ببیند. هرچند این خدای بیننده ممکن است سالکی باشد که به فنای در حق دست یافته است. این نگرش هرچند عنصر خدا-انسان مدارانه را حفظ می کند، اما این نکته را فرومی پوشاند که مسئلهی رؤیت اتفاقا همان ماجرای دیدن با چشم سر است و بنابراین رایی و مرئی در آن پابرجاست. لاهیجی در عمل با دگرگون ساختن «دیدن» به «انکشاف»، یعنی مهم پنداشتن پرده برداری و کشف حجاب اصل مسئله را رها می کند. دیدار خداوند اتفاقا زمانی رخ می دهد که «من» ای در کار باشد و «او» را ببیند، و موسی هم چنین چیزی را طلب کرده بود، نه ذوب شدن در تقدس مطلق را.

یکی از هم نسلان شبستری عزالدین کاشانی (درگذشته ی ۱۴۷۱۴ / ۷۳۵ق) است که او هم در کتاب «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه» همین چارچوب نظری را بازگو کرد و دیدار انسان با خداوند را با مفهوم تجلی پیوند زد.

از دید او تجلی سه نوع دارد: یکی تجلی ذات که فنای سالک را موجب می شود. دیگری تجلی صفات که همین دو رده ی جمالی (مثل رحمت و کرامت و سرور و رأفت و لطف) و جلالی (مثل هیبت و جبروت و خشوع و کبریا و عظمت) را در بر می گیرد. سومی هم تجلی افعال است که به قطع نظر از کردارهای

¹⁶¹ لاهیجی، ۱۳۶۶: ۱۵۴.

خلق و چشم‌پوشی از منسوب کردن خیر و شر به ایشان می‌انجامد و داوری در این مورد را به خدا وامی‌گذارد.^{۱۶۲}

بر این مبنا دیدار موسی و یهوه بر کوه طور از نوع تجلی ذاتی بوده است. در حالی که مشاهده‌ی خدا در وادی ایمن به صورت بوت‌ه‌ی آتشین تجلی صفات بوده است.

همزمان با او امیرخسرو دهلوی (۴۶۳۲-۴۷۰۴ / ۶۵۱-۷۲۵ق) می‌گفت کوه طوری که قرار است در برابر حضور خداوند فرو بپاشد را با کلیت هستی برابر می‌گرفت و می‌گفت:

«طور هستی را حجاب دیده‌ی بینا مساز تا جواب لن‌ترانی نشنوی همچون کلیم»^{۱۶۳}

هرچند این گفتمان انکارکننده‌ی اهمیت «من» بعد از حمله‌ی مغول شدتی یافت و رونقی گرفت، اما این دولتی مستعجل بود و در لایه‌هایی دیگر از فرهنگ ایرانی آرای دیگری تکامل می‌یافت که با همین شدت در جهت مخالف پیش می‌تاخت و «من» را رکنی مهم و حذف‌ناشدنی می‌دید و دیدار انسان و خدا را منوط به آن می‌دانست که اصولاً انسانی خدای‌گونه پیشاپیش در میانه باشد.

یکی از خوانش‌های ملایمی که همزمان با عصر مغول وجود داشت و در تقابل با رویکرد کنعانی-مصری جان‌گرفت، آن بود که ارتباط میان انسان و خداوند از جنس مهر است، نه سلسله‌مراتب سروری و بندگی. به همین خاطر نه تنها حضور «من» در پیشگاه خداوند مجاز است، که اصولاً برای زایش عشق به خداوند ضرورت دارد. در این معنا خداوندی که لن‌ترانی می‌گفت، پادشاهی پرهیبت نبود که از بی‌ادبی رعیتی فرومایه خشمگین شده باشد، بلکه معشوقی دوست‌داشتنی بود که به بازی راز و نیاز مشغول بود.

162 کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۲.

163 امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱: ۴۰۲.

چنین تعبیری از لن ترانی را پیشتر هم در آثار صوفیه فراوان می‌بینیم. اما در این دوران نسخه‌ای صریح از آن در اشعار سید معین‌الدین علی بن نصیر مشهور به شاه قاسم انوار (۴۷۳۵-۴۸۱۳ / ۷۵۷-۸۳۸ق) نمایان می‌شود که پانزده سال بعد از مرگ شبستری زاده شد و در بیتی می‌گوید:

«ارنی و لن ترانی راز و نیاز باشد
نزدیک مرد عارف این هردو باز باشد»^{۱۶۴}

دو قرن بعدتر، این نگرش گسترشی یافته و در آثار بسیاری از شاعران و اندیشمندان انعکاس می‌یافت. ملا محسن فیض کاشانی (۴۹۷۷-۵۰۵۸ / ۱۰۰۷-۱۰۹۰ق) که از اهمیت «من» دفاع می‌کرد و آثارش تقریباً یکسره در چارچوب خرد مغانه جای می‌گیرند، آن «تو» که باید طرد شود را عارضه‌ای دانست که به موسی مربوط می‌شد و نه لزوماً به هر انسانی:

«به اجابت نرسد تا تو تو باشی ارنی
لن ترانی شنوی موسی و حرمان بینی

آن جمالی که فروغش کمر کوه شکست
کی توان از نظر موسی عمران بینی»^{۱۶۵}

صائب تبریزی (۴۹۷۱-۵۰۵۵ / ۱۰۰۰-۱۰۸۰ق) که همزمان با او می‌زیست، اما موسی را تبرئه می‌کرد و می‌گفت این بازی راز و نیاز را موسی نیز درک می‌کرده، و از شنیدن لن ترانی خداوند که به عشوه‌ی دلدار شبیه بوده، همان لذتی را دریافته که از پاسخ مثبت انتظار می‌رفت:

«هر که راه گفتگو در پرده اسرار یافت
چون کلیم از لن ترانی لذت دیدار یافت»^{۱۶۶}

164 انوار، ۱۳۹۸: غزل ۲۵۹.

165 فیض کاشانی، ۱۳۵۴: ۳۹۸.

166 صائب تبریزی، ۱۳۹۳، ج. ۶: تکبیت ۱۱۵۷.

و در جایی دیگر صریح‌تر می‌گوید که این لن ترانی را نباید به چیزی گرفت، چرا که بخشی از بازی ناز با معشوق است:

«نسازد لن ترانی چون کلیم از طور نومیدم نمک پرورده عشقم زبان ناز می‌دانم»^{۱۶۷}

نسخه‌ای دیگر از این برداشت را نزد اسیر شهرستانی (۴۹۹۹-۵۰۱۸ تاریخی / ۱۰۲۹-۱۰۴۹ق) می‌بینیم که یک نسل از صائب جوانتر بود، و می‌گفت اصولاً شنیدن لن ترانی آنقدرها هم اهمیت ندارد و کسی که بخواهد خداوند را ببیند، بالاخره چنین خواهد کرد و نیروی عشق چیزی نیست که بشود مهارش کرد:

«جلوه‌ای از چشم دل مستور نیست لن ترانی پرده‌دار طور نیست

پاکبازی را نشان دیگر است هر که سربازی کند منصور نیست

تا تو می‌آیی قیامت رفته است وعده‌ی وصل اینقدرها دور نیست

از غبارم آسمان‌ها ساختند بیش از این افتادگی مقدور نیست»^{۱۶۸}

این تفسیر لن ترانی به مثابه ناز تا دوران معاصر ادامه یافته و مثلاً رضاقلیخان هدایت (۵۱۷۹-۵۲۵۰

تاریخی / ۱۲۷۹-۱۲۵۰خ) در «تذکره‌ی ریاض‌العارفین» می‌گوید:

«ارنی گوی باش همچو کلیم لیک ناری ز لن ترانی بیم

لن ترانی چه از سرناز است در امید همچنان باز است»^{۱۶۹}

167 صائب تبریزی، ۱۳۹۳، ج. ۲: غزل ۱۳۶۵.

168 اسیری شهرستانی، ۱۳۸۴: غزل ۳۴۸.

169 هدایت، ۱۳۸۹: روضه‌ی دوم، بخش ۵۴.

و در جای دیگری جایگاه عاشق/ من را چندان والا می‌بیند که اصولاً ورود به این بازی راز و نیاز را روا نمی‌داند:

«چو رسی به طور سینا ارنی مگوی و بگذر که نیرزد این تمنا به جواب لن ترانی»^{۱۷۰}

با این همه، مهمترین گفتمان مقابل رویکرد کنعانی-مصری که نزد مولانا و سعدی دیدیم، تقریباً همزمان با ایشان در میان جریان دینی تندرو و انقلابی‌ای ظهور کرد که یک پا در اسماعیلیه داشت و یک پا در حروفیه، و در گفتار بعدی بدان خواهیم پرداخت.

¹⁷⁰ هدایت، ۱۳۸۹: روضه‌ی دوم، بخش ۳۸.

کفتار دوازدهم: دیدار و وصل

در میان اندیشمندانی که درباره‌ی دیدار حق سخن گفته‌اند، بسیاری تجربه‌ی شخصی‌شان از این رویارویی را نیز ثبت کرده و اغلب شعرهایی درخشان بر آن مبنا پدید آورده‌اند. از مکاشفات ابن عربی در فتوحات مکیه گرفته تا غزل زیبای مولانا درباره‌ی تجلی خداوند بر دل او، و از اشارت رمزگونه‌ی حلاج گرفته تا شرح مفصل روزبهان بقلی از رؤیاهایش.

بعد از هجوم مغول یکی از جریان‌های فکری مهمی که به این موضوع پرداخت، ادامه‌ی اندیشه‌ی اسماعیلی بود. نمونه‌ای گزیده از این افق از اندیشه را نزد حکیم نزاری قهستانی (زاده‌ی ۶۲۶ هجری و درگذشته‌ی ۷۰۰/۶۲۶-۷۰۰/۶۲۶ خ/ ۶۴۵-۷۲۱ ق) می‌بینیم که بزرگترین شاعر اسماعیلی دوران پس از الموت بود و بر شاعران بزرگی مثل حافظ و جامی اثر به جا گذاشته است. او در شرح این داستان می‌گوید:

«ز من سرگشته در کوی خرابات	چه می خواهند اصحابِ کرامات
ز فطرت نیست بیرون آفرینش	یکی گنگ و یکی صاحب مقالات
ندایِ کن ترانی چون شنیدی	مکن اصرار بر طورِ مناجات
مقامِ عاشقان جایی ست بی جای	ز خود بیرون شو و رفتی به میقات
اگر عاشق نیی زفتی فسرده	وگر هستی چه می خواهی ز طامات
به دوران در میفکن خویشان را	وگر افتاده ای هیهات هیهات
ندانم تا کی ای آسیمه سر باز	برون آیی ز دورانِ سماوات

بپرداز از محالات و خیالات	مجارِی دماغِ ار عقل داری
برون آیی از خیالات و محالات	وگر در بندِ خویشی چاره‌ی کن
شدی فی الجملة مستغرق در آن ذات	وگر بیرون شدی یک باره از خویش
ازین جا بازدانی نفی و اثبات	به آلا گر رسیدی رستی از لا
نه میّت را چون رهبانِ عزّی ولات	نزاری زنده دل را دوست دارد
اگر با دوست می‌خواهی ملاقات» ^{۱۷۱}	دو چشم از هرچه غیر اوست بر بند

به این ترتیب نزاری به رؤیت معتقد است. اما شکلی خاصی از آن را تایید می‌کند که تقریباً با

خودکامی و درون‌نگری مترادف است. در جایی دیگر با صراحتی بیشتر می‌گوید:

بدین عذر م که خواهد داشت معذور	«ز نامردی ندارم طاقت نور
وگر بی من بود نور علی نور	دگر بار او بود با او حضوری
در آن نور تجلی بی که طور	چنان خواهم که مستغرق باشم
کلیم الله به رای خویش مغرور	حجابش طور بد گویی از آن شد
که آوردش برون زان وادی دور	ندای لنت ترانی منزلی بود
خَضِر بود و ازو هم ماند مهجور	حجابی دیگرش در نفی و اثبات
مطیع امر باید بود و مأمور	اگر تسلیم گشتی ماورا را
گر از فطرت نیاورده‌ست مفظور	وگر نه چاره‌ی دیگر ندارد

¹⁷¹ نزاری قهستانی، ۱۳۷۱: غزل ۹۱.

نزاری هر چه آوردی تو داری چو مردان در خرابی باش معمور
طمع بگسل که در تحصیل نابود اگر آسوده باشی به که رنجور»^{۱۷۲}

این بازگشت پریچ و خم به مفهوم رؤیت به نتایجی یکسره متفاوت با آرای اشعریان و متکلمان قدیم منتهی می‌شد. این بار دیدار خداوند خود نشانگر هم‌سرشتی انسان و خدا بود و ناقض آن تصویر جبار و سلطان‌گونه از امر قدسی. یعنی انکار دیدار حق با چشم سر که نزد معتزله و شیعه و اسماعیلیه‌ی متقدم رایج بود، در نهایت به تاییدی انجامید که در بافت مفهومی یکسره متفاوتی مطرح می‌شد.

همین جریان فکری بود که به آرای حروفیان و نقطویان نیز دامن زد که از برخی جنبه‌ها به غلات شیعه نزدیک بودند و از سویه‌هایی دیگر با آرای مزدکیان آمیختگی داشتند. در میان آثار بازمانده از ایشان شعری زیبا و متفاوت که برای ختم این نوشتار مناسب است، اثری است از عمادالدین نسیمی (۴۷۲۵-۴۷۸۳ تاریخی / ۷۴۷-۸۰۷ق) که از اهالی تبریز یا شیراز بود و به هر سه زبان پارسی و عربی و ترکی شعرهایی اثرگذار سروده است. نسیمی در شهر حلب به خاطر عقاید تند و تیز خویش تکفیر شد و او را به شکلی وحشیانه در همین شهر پوست کردند و شقه کردند و به این ترتیب به قتل رساندند.

نسیمی در شعری به نسبت طولانی موضع خود را درباره‌ی دیدار حق شرح داده، که نیکوست با نقل

آن سخن این دفتر را ختم کنیم:

«ما مظهر ذات کبریایم ما جام جم جهان نماییم
ای تشنه! بیا که در حقیقت ما آب حیات جان فزاییم

¹⁷² نزاری قهستانی، ۱۳۷۱: غزل ۶۲۴.

ای در غلط از ره دویینی	آیا تو کجا و ما کجاییم؟
معلوم شود که غیر حق نیست	از چهره نقاب اگر گشاییم
ما را عدم و فنا نباشد	زانروی که عالم بقاییم
ای طالب صورت خدایی	چون بگذری از دویی خداییم
شاهنشاه اعظمیم اگرچه	در کشور نیستی گداییم
زلفت چو دلیل ماست امروز	در سایه دولت هماییم
ظاهر شود آفتاب وحدت	از مشرق غیب اگر برآییم
در عالم بی چرا و بی چون	بی چون و چگونه و چرااییم
ای خواجه! اگر تو شمس دینی	از روی حقیقت آنچه ماییم:

روح القدسیم و اسم اعظم

روحي که دمیده شد در آدم

ای ساقی روح پرور ما	لعل تو شراب کوثر ما
رخسار تو: آفتاب عالم	گفتار تو: شهد و شکر ما
سودای دراز «کنت کنزا»	زلف تو نهاد در سر ما
فردوس و نعیم جاودان، نیست	بی وصل رخ تو در خور ما
در ظلمت آفرینش، آمد	خورشید رخ تو رهبر ما
کی دل بر ما قرار گیرد	تا هست رخ تو دلبر ما
در بحر محیط عشقت، ای جان!	پرورده شده است گوهر ما
اندیشه نبست هیچ صورت	جز روی تو در برابر ما

ای مصحف بخت و فال دولت
مسعود شد از تو اختر ما
از مهر تو گشت قلب ما زر
شایسته سکه شد زر ما
ای جوهری از ز روی معنی
شناخته ای تو جوهر ما

روح القدسیم و اسم اعظم

روحي که دمیده شد در آدم

ای گوهر گنج لامکانی
جانانه جان و جان جانی
در صورت نطق، آشکارا
در باطن اگرچه بس نهانی
از عین تو شد ظهور اشیا
ای گوهر لامکان! چه کانی؟
جانی و جهان و جسم و جوهر
هرچیز که بود و باشد آنی
بگذر ز خود و ببین خدا را
کاین است نشان بی نشانی
بر لوح وجود اگرچه حرفی
چون رفع نقاب کردی از رخ
ای موسی حق طلب! رها کن
اشیا همه ناطقند و گویا
فانی شو و در بقا وطن ساز
لیکن به زبان بی زبانی
بر صورت آدمیم، اگرچه
ای طالب عمر جاودانی!
در خطه عالم معانی:

روح القدسیم و اسم اعظم

روحي که دمیده شد در آدم

خورشید جمال ما عیان شد
زان، ظلمت شرک و شک نهان شد

بر ذره فتاد و ذره جان شد	انوار تجلیات حسنش
او زنده و حی جاودان شد	بر جسم رمیم چون نظر کرد
از شک برهید و بی گمان شد	بنمود به هر که چهره خویش
اسرار کلام حق بیان شد	از نقطه و حرف خط و خالش
مقبول زمین و آسمان شد	هر ذره که شد قبول فضلش
بینا به جمال غیب دان شد	چشمی که شد از رخس منور
تفسیر حقایق جهان شد	تنزیل و کتاب صورت او
مفتاح رموز کن فکان شد	هفت آیت مصحف جمالش
گم گشت ز خویش و بی نشان شد	آن دل که نشان وصل او یافت
امری که وجود و خلق از آن شد	چون قوت صوت و نطق ما بود

روح القدسیم و اسم اعظم

روحی که دمیده شد در آدم

گنجی که از اوست عین اشیا	شد گنج نهان ما هویدا
یاقوت به کوه و در به دریا	گنجی که عطای فیض او داد
ترکیب وجود عالم انشا	گنجی که ز کاف و نون او شد
امروز و پریر و دی و فردا	گنجی که از او شد آفریده
در جنت جاودان خدا را	گنجی که نصیب هر که شد دید
سهو و غلط تو هست از اینجا	ای صورت غیر بسته در دل
ماییم همه نهان و پیدا	در ظاهر و باطن دو عالم

بگذر ز دویی و باش یکتا	ای بی خبر از جهان وحدت
خواهی که شوی بصیر و بینا	ای مفلس! اگر به گنج معنی
از نفی و ثبوت و لا و الا	قطع نظر از وجود خود کن
روشن شود این به مغرب ما	تا بر تو، چو آفتاب مشرق

روح القدسیم و اسم اعظم

روحی که دمیده شد در آدم

پیمانہ کش مغانہ ماییم	مخمور می شبانہ ماییم
مفتوح شرابخانہ ماییم	مفتاح خزاین سماوات
در جنت جاودانہ ماییم	مست لب ساقی «سقاهم»
بی ریش و بروت و شانہ ماییم	در کوی قلندران تجرید
مرغ الف آشیانہ ماییم	از عالم لامکان و بی کیف
اشعار تر و ترانہ ماییم	چنگ و دف و بر بط و نی و عود
در شش جهت زمانہ ماییم	آیینہ صورت الہی
گر می طلبی نشانہ ماییم	ای طالب ذات حق! خدا را
حد همه و کرانہ ماییم	بی حد و کرانہ ایم، اگرچہ
آن آتش یک زبانہ ماییم	سوزندہ شرک و ہستی غیر
چون در دو جہان یگانہ ماییم	ای خواجہ! ز روی واحدیت

روح القدسیم و اسم اعظم

روحی که دمیده شد در آدم

در خانه نه رواق گردون	ماییم ز اندرون و بیرون
لیلی نبود بجز رخ ما	بر چهره خود شدیم مجنون
ای طالب حق! ببین خدا را	در صورت خوب و حسن موزون
عشق رخ ماست، آنکه آمد	از هستی هر دو عالم افزون
ای بنده به نفس شوم تا کی؟	دینی طلبی ز همت دون
روزی که برای آفرینش	پیوسته نبود کاف با نون
ماییم در این زمانه، ماییم	در عالم بی چرا و بی چون
(ماییم که بوده ایم و هستیم	بر حسن جمال خویش مفتون)
کی به شود، ای مریض شهوت!	رنج تو ز فریون و افیون
دیوی که تو را زد، او نخواهد	رام تو شدن، چه خوانی افسون؟
ای بی خبر از حقیقت ما!	واقف شو از این اشارت اکنون:

روح القدسیم و اسم اعظم

روحی که دمیده شد در آدم

ماییم جهان «لی مع الله»	ما اعظم شأنی، الله الله
هستیم ز عاریت فقیری	در هردو جهان به فضل حق شاه
یک قطره ز هفت کشور ماست	از ماهی هفت بحر تا ماه
«ای سرو بلندقامت دوست»	دور از تو همیشه دست کوتاه
آینه ماه تیره گردد	گر زانکه ز دل برآوریم آه
با تو غم دل چگونه گویم	چون نیستی از غم دل آگاه

چون یوسف دل برآمد از چاه	ماییم عزیز مصر معنی
زانرو که نه ای تو مرد این راه	ای گوشه نشین! مزن دم از عشق
چون جذبه کهربا، تن کاه	عشق تو به خود کشید ما را
می نوش و مکن ز باده اکراه	ای صوفی! اگر چو باده صافی
پیش تو که ما به کام دلخواه:	تا چون خط او شود محقق

روح القدسیم و اسم اعظم

روحي که دمیده شد در آدم

روی تو به حق سبع آیات	ای رهبر ما به عالم ذات
آن سر که نشد فتاده در پات	شایسته تاج سروری نیست
مشکوه و جود جمله ذرات	ای مشرق آفتاب رویت
فرزین تو کرده شاه را مات	بی اسب و رخ و پیاده و فیل
در ارض اله و در سماوات	ای سی و دو حرف خط و حالت
من راحکم قم اسقنی هات	انی لعطشت ایها الروح
انوار تو دیده اند در لات	آن زمره که لات می پرستند
ما صار شهیدا انه مات	در عشق رخ تو عاشقی، کو
خواهی که رسی به کام هیئات	ای در طلبش نرفته گامی
می نوش و بیا که ما مضی فات	ای صوفی عمر داده بر باد
ماییم چو نار و نور و مشکات	ماییم چو عین «کنت کنزا»
روحي که دمیده شد در آدم	روح القدسیم و اسم اعظم

اسرار نفهته را درانداز	برقع ز رخ قمر برانداز
در جان و دل مه و خور انداز	از زلف و رخ آتشی و آبی
آوازه روز محشر انداز	صد فتنه و شور و شر برانگیز
بنیاد شک از جهان برانداز	ظن همه را به حق یقین کن
در نافه مشک و عنبر انداز	بویی به خطا فرست و آتش
از غالیه بر گل تر انداز	هردم ز برای فتنه، رسمی
در پای مبارکش سر انداز	ای عاشق سروقامت دوست!
خود را تو به گنج و گوهر انداز	گنج و گهر است عشق جانان
پیمانه در آب کوثر انداز	ای ساقی سلسبیل و کوثر
این باده کشان ساغر انداز	بگشا سر خم که تشنه گشتند
وی سی و دو مرغ شهپر انداز	ای طایر عالم هویت

روح القدسیم و اسم اعظم

روحی که دمیده شد در آدم

ماییم حقیقت مسما	ماییم امین سر اسما
در خال و خط نگار پیدا	در صورت آب و خاک پنهان
بی شبه و شریک و مثل و همتا	ای حسن تو در جهان خوبی
جمع آمده است هفت دریا	ماییم سفینه ای که در وی
غیر از تو حقیقتی در اشیا	عین همه گر نه ای، چرا نیست
در بحر دل است، دیده بگشا	ای طالب گوهر حقیقت!

نظاره صورت خدا کن
در سی و دو خط وجه زیبا
ای در طلب لقای محبوب
دل صاف کن، آینه مصفا
هیئات که حق نبینی امروز
ای غره به وعده های فردا
جز روی تو بت نمی پرستیم
ای کعبه حسن و قبله ما
چون از گل آدم، ای نسیمی
ترکیب وجود ما شد انشا

روح القدسیم و اسم اعظم

روحي که دمیده شد در آدم»^{۱۷۳}

¹⁷³ نسیمی، ۱۳۹۲: ترجیع بند نخست.

کتابنامه

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.
- ابن عربی، فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، الهیئه المصریه العامه الکتاب، قاهره، ۱۳۷۰ق.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، کتاب طبقات المعتزله، به کوشش سوزانا دیوالد - ویلتسر، بیروت، ۱۹۶۱م.
- ابوسعید ابوالخیر، فضل الله بن ابوالخیر احمد، رباعیات ابوسعید ابوالخیر، نشر هنرآفرین، همدان، ۱۳۷۶.
- اسیر شهرستانی، جلال بن مؤمن. دیوان اسیر شهرستانی، به کوشش غلامحسین شریفی ولدانی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الإبانه عن اصول الدیانہ، تحقیق حسین محمود، دارالانصار، قاهره، ۱۳۹۷ق.
- اصفہانی، ابونعیم، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ق / ۱۹۳۲-۱۹۳۹م.
- انصاری، خواجه عبدالله، صد میدان، به کوشش قاسم انصاری، کتابخانہی طهوری، ۱۳۶۸.
- انوار، شاه قاسم، دیوان شاه قاسم انوار، به کوشش حسن نصیری جامی، انتشارات مولی، ۱۳۹۸.

- آگوستین، شهر خدا، ترجمه‌ی حسین توفیقی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۸.
- آمدی، سیف‌الدین، غایه المرام فی علم الکلام، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاء، ۱۴۲۲ق.
- بقلی، روزبهان بن ابی‌نصر، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، به کوشش مریم حسینی، انتشارات سخن، ۱۳۹۳.
- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی، معارف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات طهوری، ۱۳۸۲.
- پورجوادی، نصرالله، رؤیت ماه در آسمان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر القرآن العظیم، قاهره ۱۳۲۹ق. / ۱۹۱۱م.
- دهلوی، امیر خسرو، دیوان کامل امیر خسرو دهلوی، به کوشش م. درویش، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱.
- دیلمی، ابوالحسن، عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف، به کوشش ژان کلود واده، قاهره، ۱۹۶۲م.
- زمخشری، جارالله، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، نشر البلاغه، قم، ۱۴۰۷ق.
- سعدی شیرازی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، به کوشش محمدعلی فروغی، نشر هرمس، ۱۳۹۹.
- سمعانی، شهاب‌الدین احمد ابوالقاسم، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۶.

سنایی غزنوی، حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم، دیوان سنایی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات بابک، ۱۳۶۰.

سنایی غزنوی، حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم، مثنوی‌های حکیم ثنایی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات سنایی، ۱۳۶۲.

شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، نشر زوار، ۱۳۸۲.

شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، مقالات، به کوشش محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.

شیخ مفید، محمد بن نعمان، المسائل السرویه، دارالمفید، بیروت، ۱۴۱۴ق.

صائب تبریزی، محمدعلی، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمد قهرمان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ق.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، به کوشش محمد جواد حسنی جلالی، مکتب اعلام اسلامی، تهران، ۱۴۰۷ق.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش رینالد نیکولسون، نشر اساطیر، ۱۳۸۳.

عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد، تذکره الاولیاء، انتشارات زوار، ۱۴۰۰.

عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد، دیوان عطار، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، نشر نگاه،

۱۳۹۵.

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، دارالضواء، بیروت، ۱۴۱۷ق (ب).

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق (الف).

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، نهج الحق و کشف الصدق، دارالهجره، قم، ۱۴۲۱ق.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، نشر مولی، ۱۳۹۵.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، رساله‌ی لوائح، ترجمه‌ی رحیم فرمنش، انتشارات منوچهری،

۱۳۸۰.

غزالی، امام محمد، کیمیای سعادت، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷.

فخر رازی، ابوعبدالله محمد، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، انتشارات مدبولی، قاهره، ۱۴۱۳ق.

فخر رازی، امام محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

فخر رازی، محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، مکتب الکلیات الأزهریه، قاهره، ۱۹۸۶م.

فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری فی کشف الحقائق الدر (شرح تائیه ابن فارض)، دفتر

تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.

فیض کاشانی، ملا محسن، کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، به کوشش محمد پیمان، کتابخانه‌ی

سنایی، ۱۳۵۴.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، رساله‌ی قشیری، برگردان ابوعلی حسن بن احمد عثمانی،

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، لطائف الإشارات، الهیئه المصریه العامه للكتاب، مصر، بی تا.

کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر، انتشارات زوار، ۱۳۸۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دارالکتب اسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.

کمال‌الدین اسماعیل، محمد بن عبدالرزاق اصفهانی، دیوان، به کوشش حسین بحرالعلومی، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۸.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، ۱۳۶۶.

ماسینیون، لویی و کراوس، پاول، اخبار حلاج، ترجمه‌ی سید حمید طیبیان، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمد روشن، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۶.

معتزلی، قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، مکتب وهبه، قاهره، ۱۹۶۵م.

مفید، شیخ محمد بن محمد، اوائل المقالات، انتشارات کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.

مولانای بلخی، جلال‌الدین محمد، دیوان شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، انتشارات سمت، ۱۳۸۷.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، به کوشش رضا اشرف‌زاده، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.

مینوی خرد، به کوشش احمد تفضلی، انتشارات توس، ۱۳۵۴.

نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهوار بن انوشیروان، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد،
به کوشش محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

نزاری قهستانی، حکیم سعدالدین بن شمس‌الدین، دیوان نزاری، به کوشش مظاهر مصفا و محمود
رفیعی، انتشارات علمی، ۱۳۷۱.

نسیمی، سید عمادالدین، دیوان نسیمی، به کوشش سید احسان شکرخدایی، انتشارات تک‌درخت،
۱۳۹۲.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، مخزن الاسرار، به کوشش حسن وحید دستگردی، انتشارات موسسه
علمی، ۱۳۴۳.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، انتشارات سروش، ۱۳۸۹.

هدایت، رضاقلی خان طبرستانی، تذکره‌ی ریاض‌العارفین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹.

Allen, James P., "Monotheism: The Egyptian Roots", *Archaeology Odyssey*, 2 (3), Jul–Aug 1999.

Allen, James P., *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, 2000.

Assmann, Jan, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus Verlag, 2006.

Assmann, Jan, *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, 2008.

Bonnet, Hans, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, De Gruyter, 2000: 759-761.

Copenhaver, B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Forde, Gerhard, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputations*, Grand Rapids, Michigan, 1997.

Gundlach, Rolf, "Temples", In: Redford, Donald B. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Vol. 3), Oxford University Press, 2001.

Hornung, Erik, *Conceptions of God in Egypt: The One and the Many*. Translated by John Baines, Cornell University Press, 1982.

Jéquier, Gustave, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1946.

Keel, Othmar, *Jerusalem und der eine Gott: eine Religionsgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.

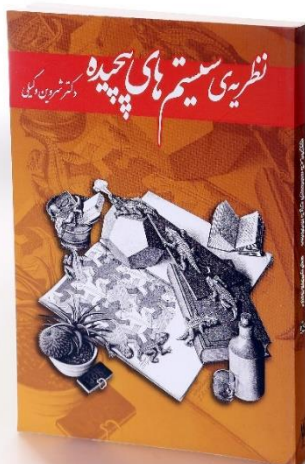
Leitz, Christian, "Deities and Demons: Egypt", In: Johnston, Sarah Iles (ed.). *Religions of the Ancient World: A Guide*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

Meyer, Robert, *Magical Ascesis and Moral Purity in Ancient Egypt*, In: *Transformation of Inner Self in Ancient Religions*, Ed. By: J. Assmann and G. G. Stroumsa, Brill, 1999.

Silverman, David P., "Divinity and Deities in Ancient Egypt", In: Shafer, Byron E. (ed.). *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Cornell University Press, 1991.

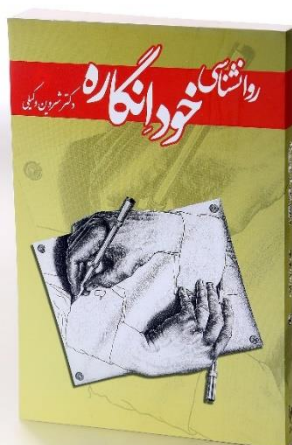
Traunecker, Claude, *The Gods of Egypt*, Translated by David Lorton, Cornell University Press, 2001.

Wilkinson, Richard H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Thames and Hudson, 2003.



فهرست کتابهای دیگر شروین وکیلی

ردهی نخست: دیدگاه زروان

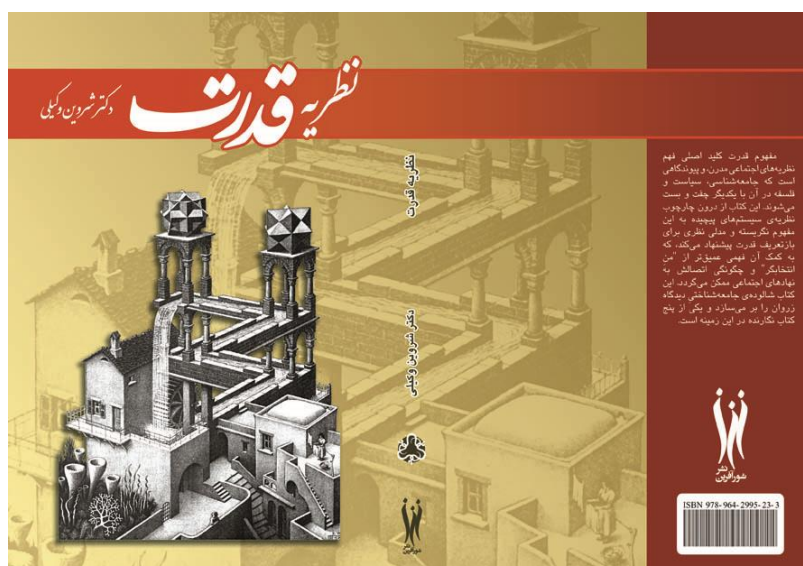
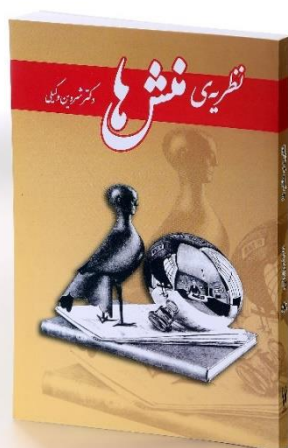


۱) نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

۲) روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

۳) نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

۴) نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



۵) درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

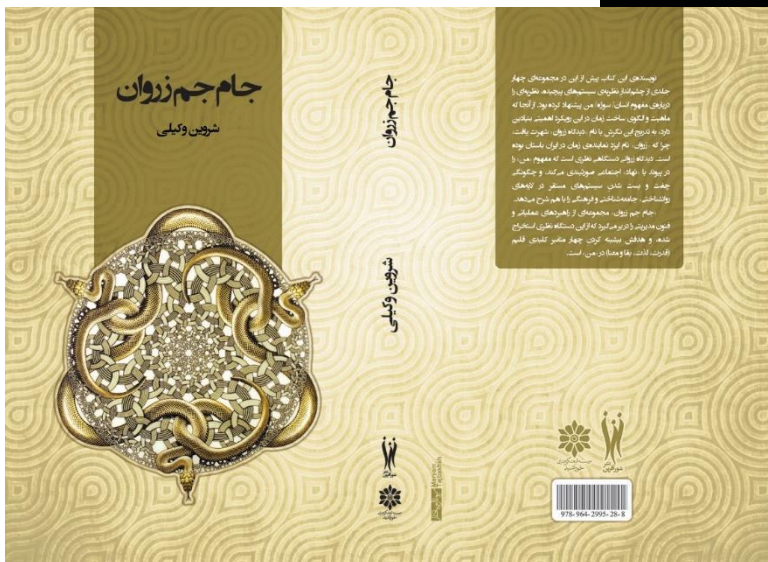
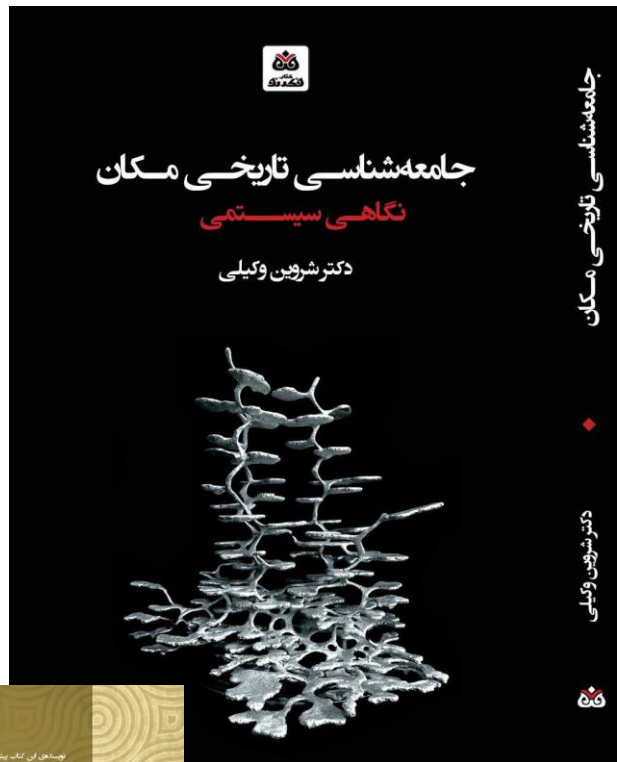
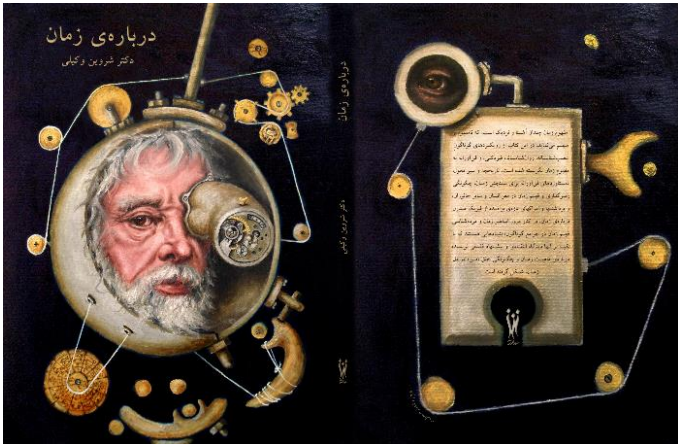
۶) زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

۷) جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

۸) جامعه‌شناسی تاریخ مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷

۹) مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹

۱۰) خردنامه-۱: زروان (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی دوم: فلسفه

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

(۱) زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

(۲) تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

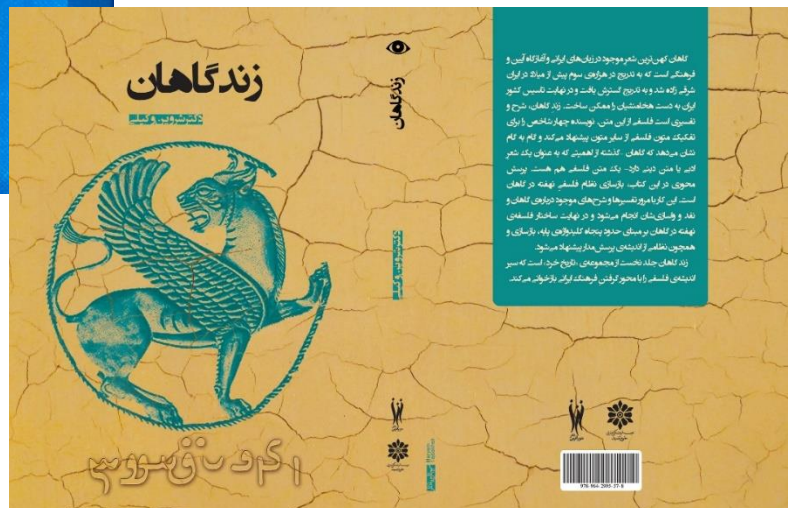
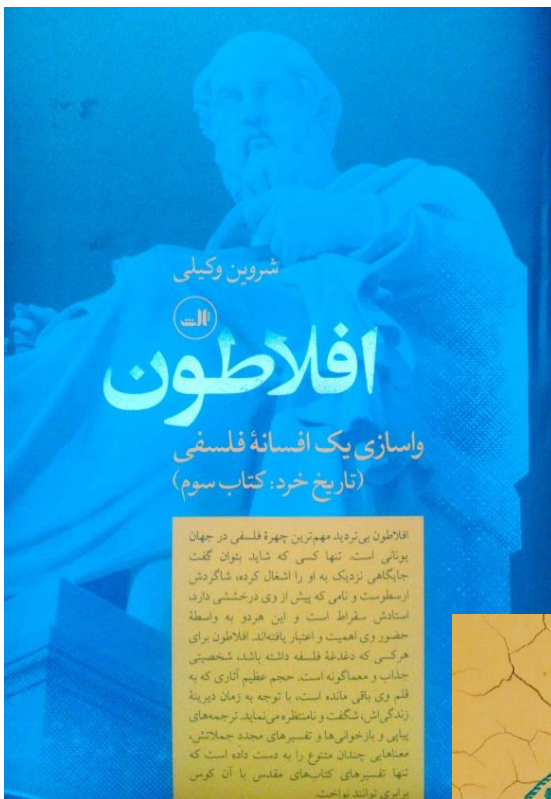
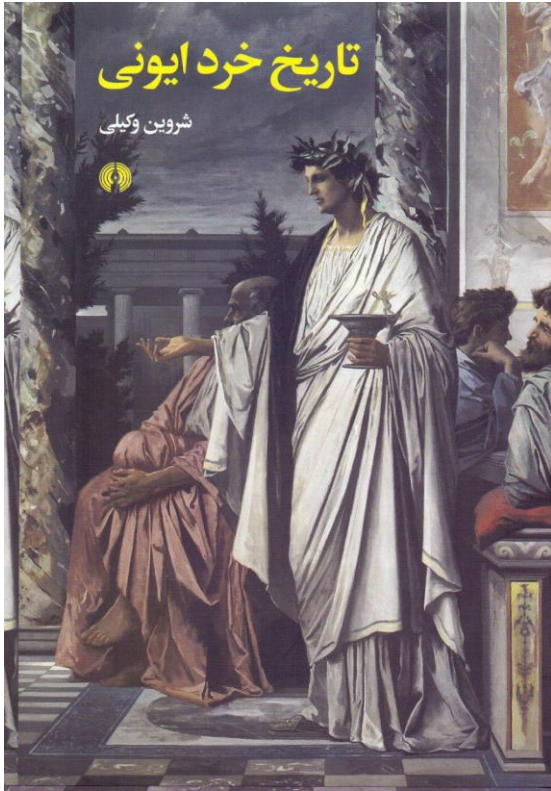
(۳) افلاطون: واسازی افسانه‌ای فلسفی، ثالث، ۱۳۹۵

(۴) خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

(۵) برگردان و زند دائو ده جینگ، خورشید، ۱۴۰۰

(۶) ارسطو: اسطوره‌ای استوار، خورشید، ۱۴۰۰

(۷) شرح گلشن راز، خورشید، ۱۴۰۰



مباحث فلسفی

۸) درباره‌ی آفرینش پدیدارها، شوراآفرین و خورشید، ۱۳۸۰



۹) پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۵

۱۰) گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸

۱۱) پوتاگوراس، خورشید، ۱۳۹۹

۱۲) کرانه‌های ذن، خورشید، ۱۳۷۶

۱۳) خردنامه-۵: فلسفه (مجموعه مقاله)،

خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی سوم: تاریخ

مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

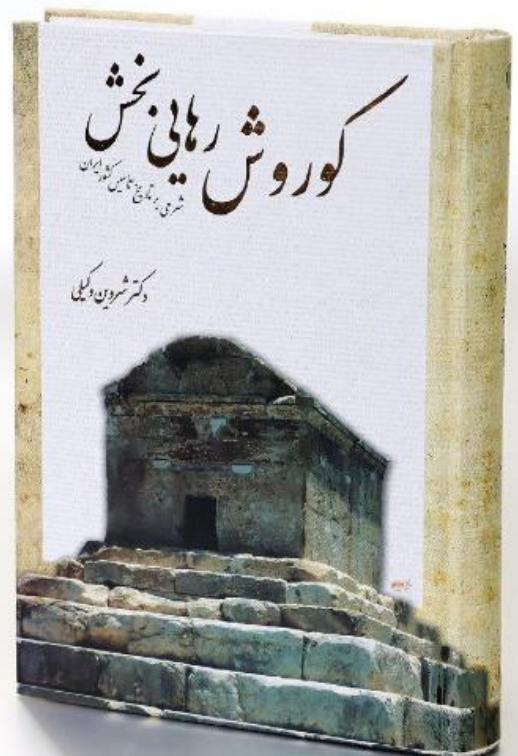
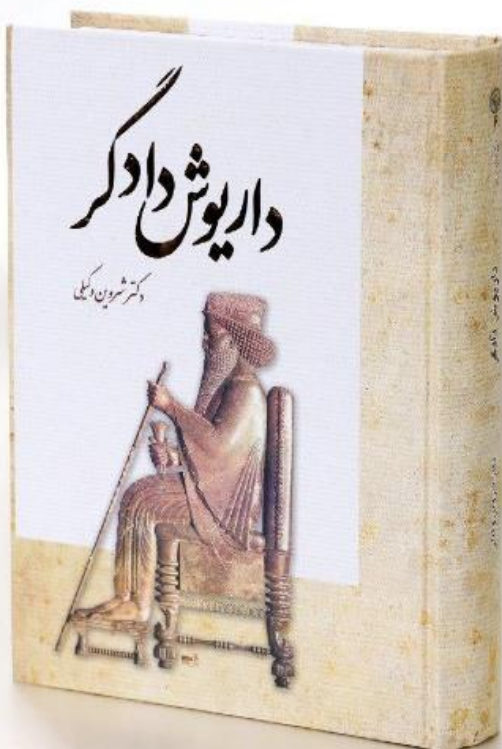
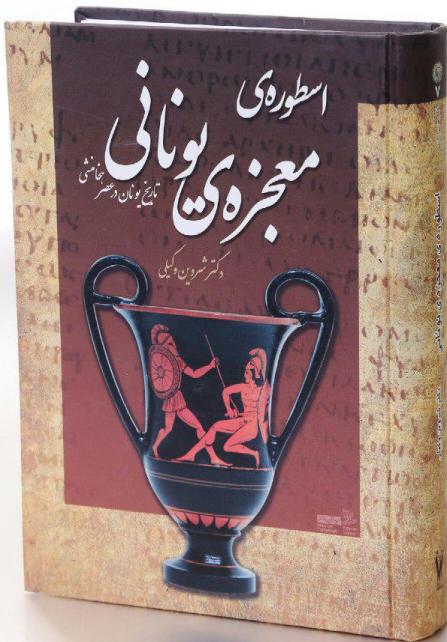
(۱) کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

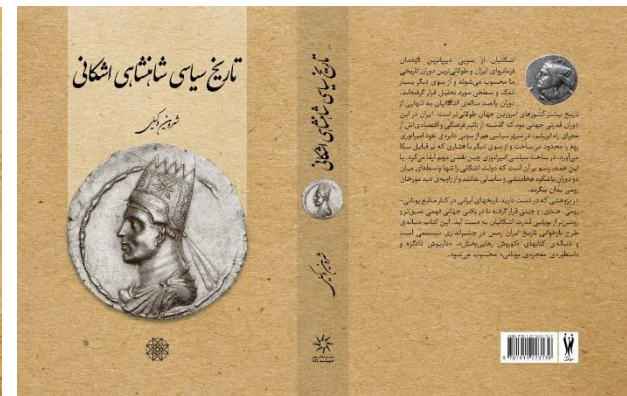
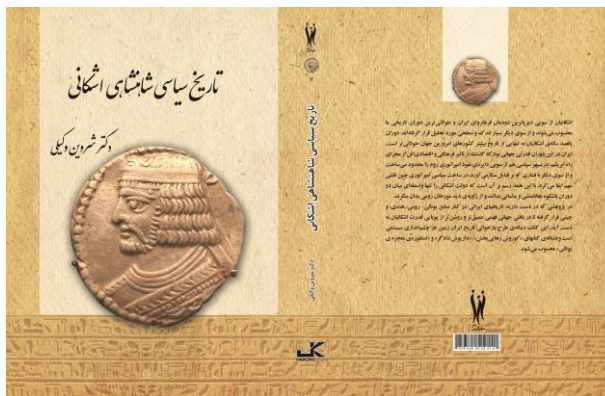
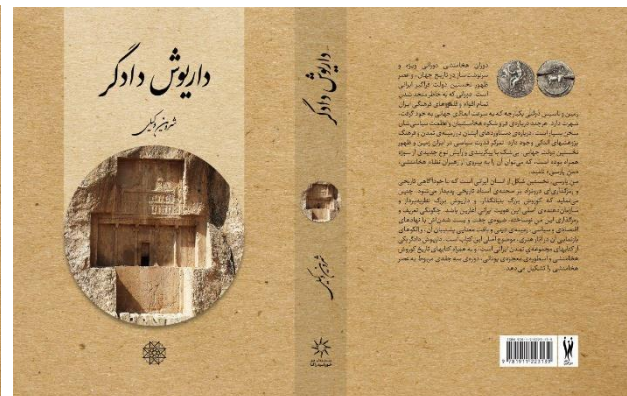
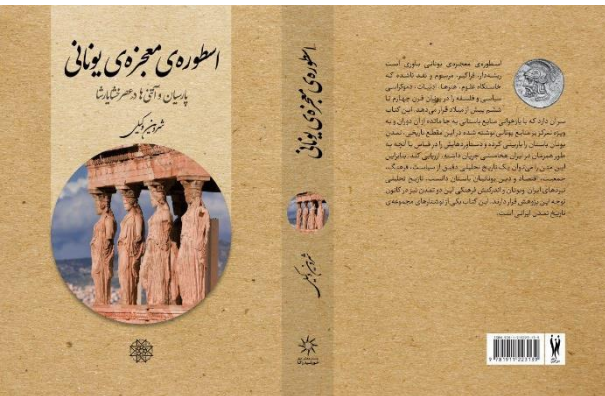
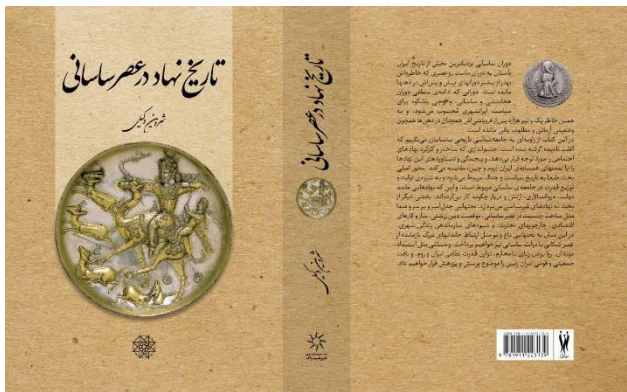
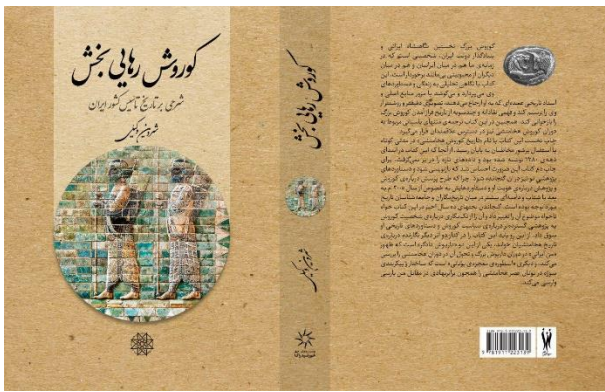
(۲) اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

(۳) داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

(۴) تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

(۵) تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸





مجموعه‌ی گاهشماری و تاریخ تمدن

۶) سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

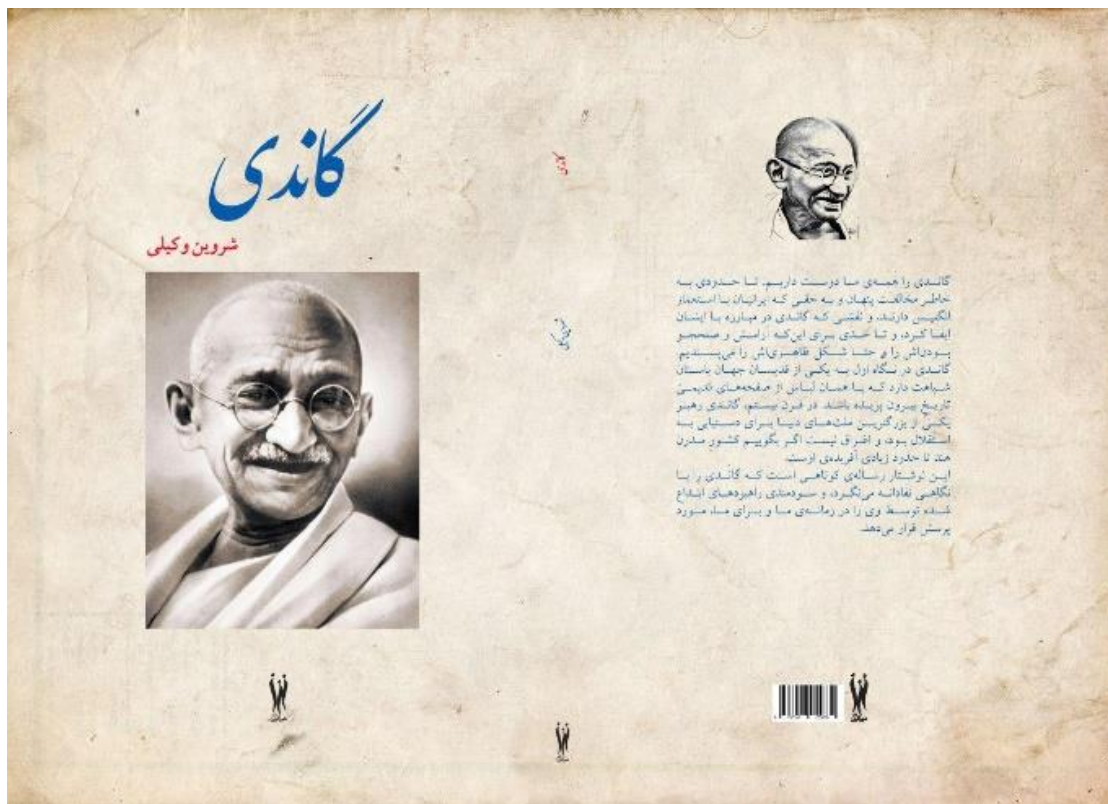
۷) گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

۸) تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

۹) رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸-۱۴۰۰

۱۰) ایران؛ تمدن راهها، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۱۱) خردنامه-۳: تاریخ (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی چهارم: اسطوره‌شناسی

مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

(۱) اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

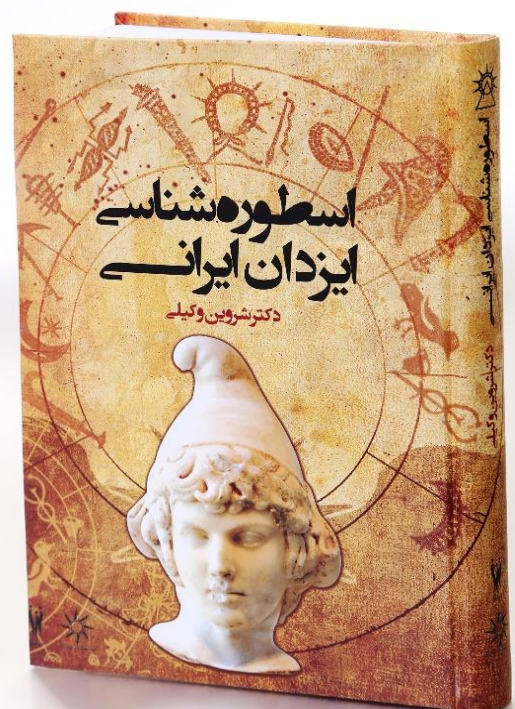
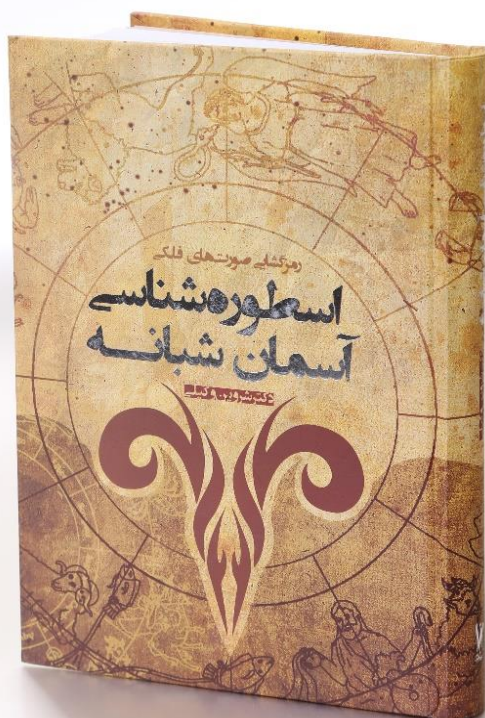
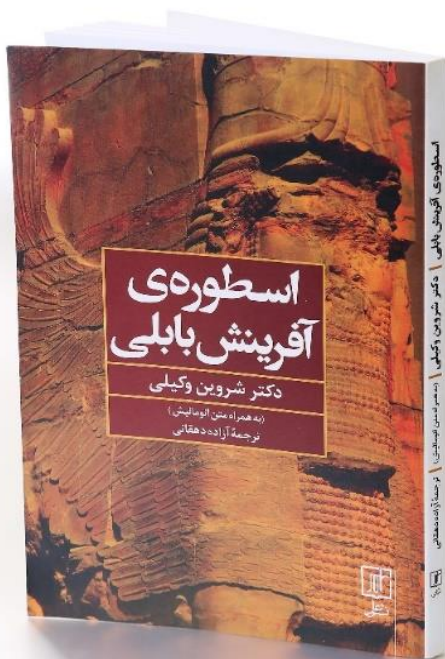
(۲) اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

(۳) اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

(۴) اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

(۵) اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، شورآفرین

و خورشید، ۱۳۹۰

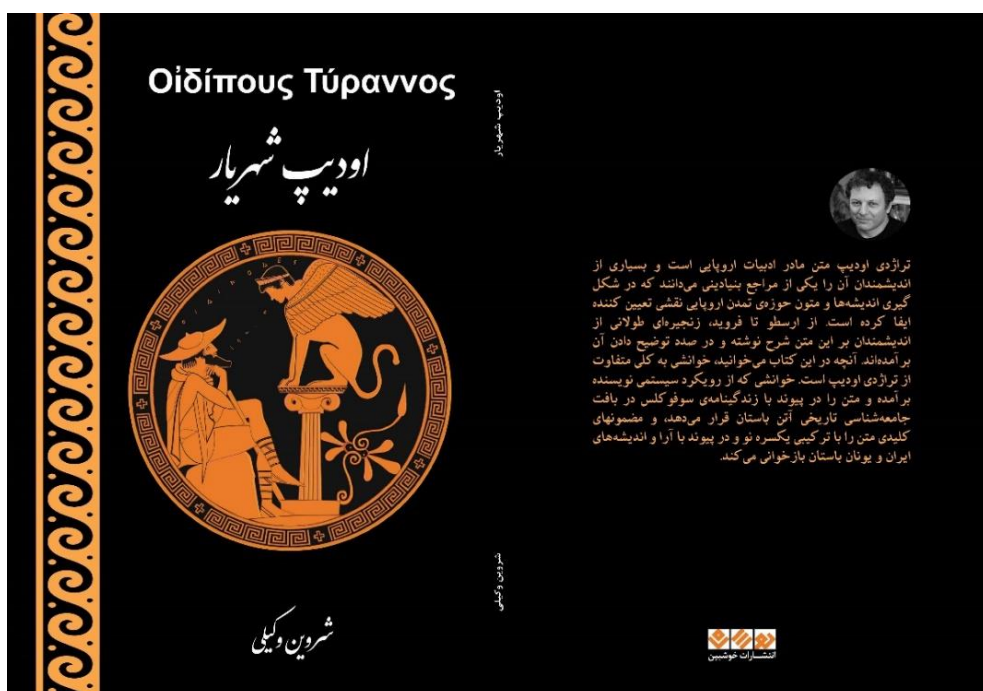
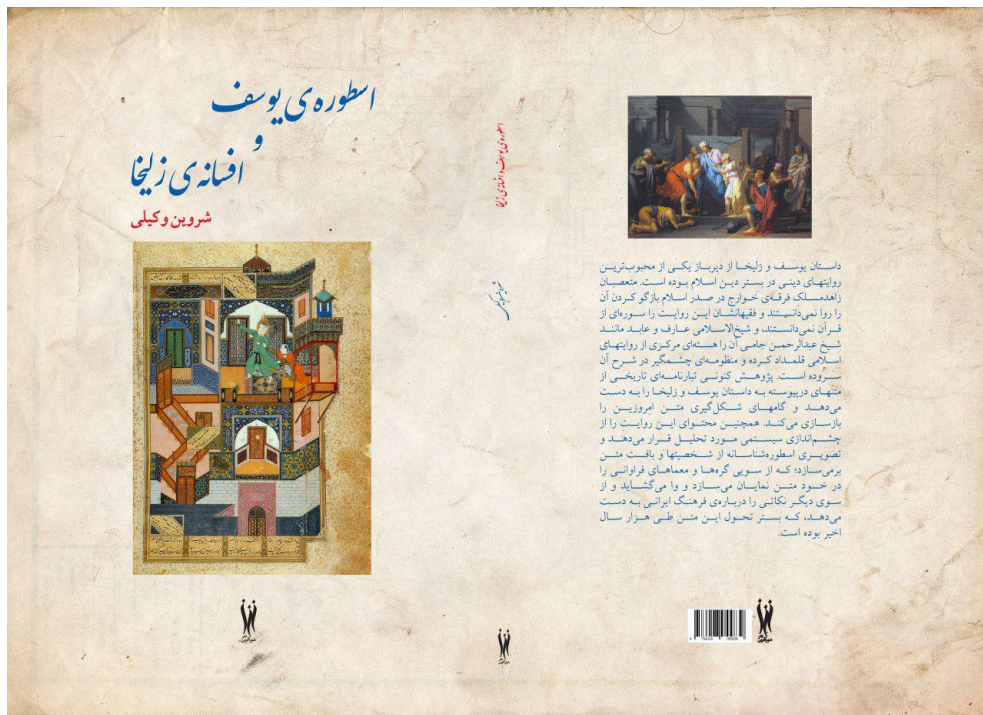


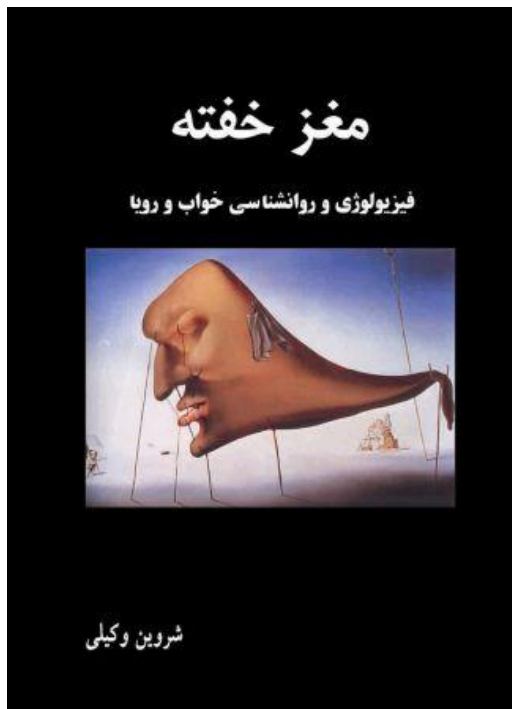
۶) اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۷) رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

۸) سفر مغان، خورشید، ۱۳۹۹

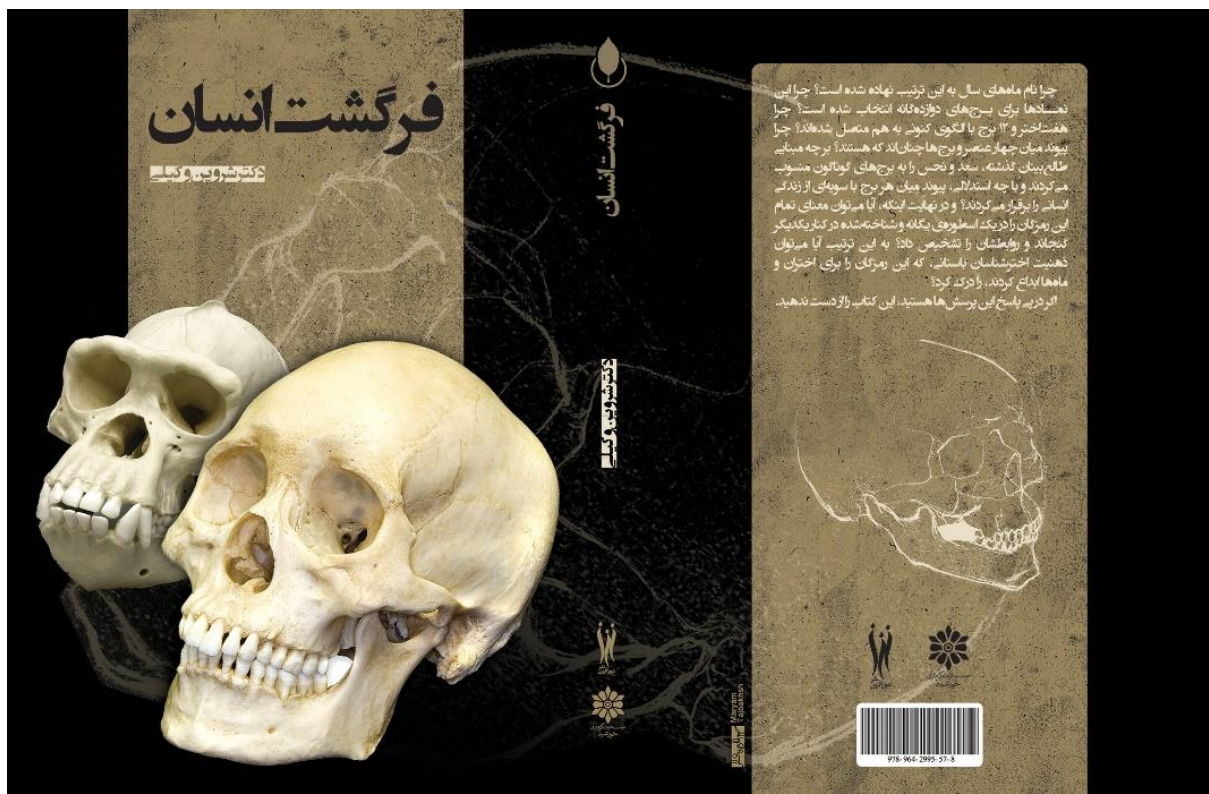
۹) خردنامه-۴: اسطوره‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵





رده‌ی پنجم: زیست‌شناسی

- (۱) کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷
- (۲) رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷
- (۳) مغز خفته: عصب‌شناسی خواب و رویا، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- (۴) عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱
- (۵) فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴
- (۶) همجنس‌گرایی: نگاهی سوسیوبیولوژیک، خورشید، ۱۳۹۵
- (۷) خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵



۸) ژنتیک جمعیت‌های انسانی (جلد نخست تبار اقوام ایرانی)، خورشید، ۱۳۹۷

۹) رساله‌ی تقارن، خورشید، ۱۳۷۶

۱۰) خردنامه ۸- زیست‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی ششم: جامعه‌شناسی

- (۱) جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- (۲) مدل‌سازی تغییرات فرهنگی با نظریه‌ی سیستمها، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰
- (۳) جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۴۰۰
- (۴) بازی‌نامک، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۳
- (۵) کشتن مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵
- (۶) بافت‌شناسی قدرت، خورشید، ۱۴۰۰
- (۷) سرخ، سپید، سبز، خورشید، ۱۳۷۸



نظریه سیستم های اجتماعی لومان
شروین وکیلی

نیکلاس لومان، جامعه‌شناس نامدار معاصر، از پژوهشگرانی است که آثارش طی دهه‌های گذشته اهمیتی روزافزون پیدا کرده است. او با تکیه بر نظریه‌ی پیچیدگی، نیرومندترین روایت کلاسیک از جامعه‌شناسی سیستمی را به دست داده، که هم دقیق و استوار و میان رشته‌ایست، و هم به پیامدهایی جالب‌برانگیز و بینش‌هایی درخشان منتهی می‌گردد. این کتاب گزارشی است از مهمترین کتاب لومان، «سیستم‌های اجتماعی / ۱۹۹۱ م.» به روایت دکتر شروین وکیلی، که خود پیشنهاد دهنده‌ی سرمشقی نو و متفاوت (دیدگاه زروان) در جامعه‌شناسی سیستمی است.

انتشارات خوشبین

۸) مکان ایرانی: نگاهی سیستمی، کتاب فکر نو، ۱۳۹۸

۹) تیره‌های ایرانی (۲): از آغاز تا پایان عصر هخامنشی، خورشید، ۱۳۹۸

۱۰) تیره‌های ایرانی (۳): از ظهور اسلام تا دوران معاصر، خورشید، ۱۳۹۸

۱۱) تاریخ من پارسی (بحث‌های کلاسی بر فضای مجازی - ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸)، سه جلد، خورشید، ۱۳۹۸

۱۲) خردنامه (۹) - آموزش (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵

۱۳) خردنامه (۲) - جامعه‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵

جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی



رده‌ی هفتم: هنر

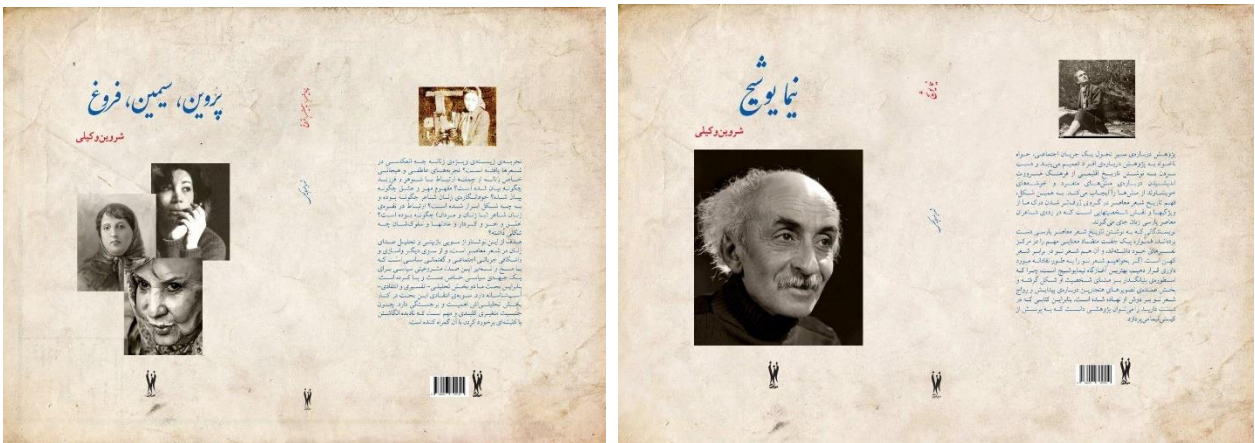
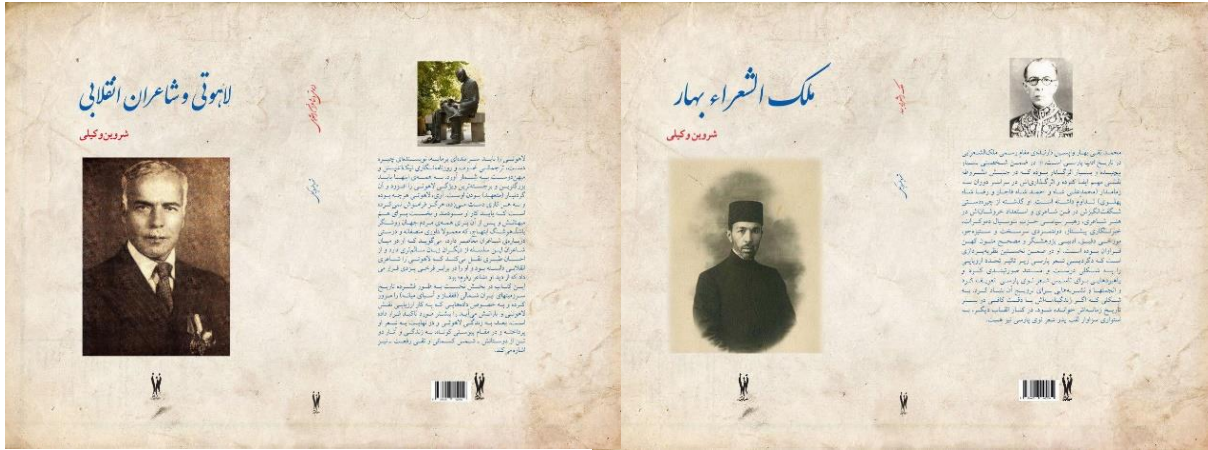
- ۱) هنر پیشاتاریخی: ۴۰۰۰۰-۳۰۰۰ پ.م، خورشید، ۱۳۹۸
- ۲) تاریخ هنر عصر برنز: ۳۰۰۰-۱۲۰۰ پ.م، خورشید، ۱۳۹۸
- ۳) تاریخ هنر عصر آهن: ۱۲۰۰-۵۵۰ پ.م خورشید، ۱۴۰۰
- ۴) تاریخ هنر عصر هخامنشی: ۵۵۰-۳۳۰ پ.م خورشید، ۱۴۰۰
- ۵) نقاشی دو دشمن (مقایسه‌ی نقاشی‌های هیتلر و چرچیل)، خورشید، ۱۳۹۸
- ۶) رمزشناسی حرکات دست و انگشتان، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی هفتم: ادبیات

مجموعه‌ی داد سخن:

- ۱) ملک الشعرای بهار، ۲۵۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۲) لاهوتی و شاعران انقلابی، ۲۹۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۳) نیما یوشیج، ۷۹۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۴) پروین، فروغ، سیمین، ۳۷۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۵) احمد شاملو، ۶۰۰ ص، انتشارات داخلی موسسه‌ی خورشید، ۱۴۰۰.



- ۶) خویشتنِ پارسی: تبارشناسی «من» در ادب پارسی، شورآفرین، ۱۳۹۶
- ۷) خرد، عشق و عبید زاکانی: شرحی بر مثنوی عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۰
- ۸) فنون مناظره: درس‌گفتارهای کارگاه مناظره در دانشگاه تهران ۱۳۹۰-۱۳۹۳، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران،

۱۳۹۳

۹) نام‌شناخت: ریشه‌شناسی سه هزار نام شخصی از سیزده زبان گوناگون، خورشید، ۱۳۸۲

۱۰) رخ‌نامه-۱: مجموعه یادداشت‌های فیس‌بوک ۱۳۹۰-۱۳۹۴، خورشید، ۱۳۹۵

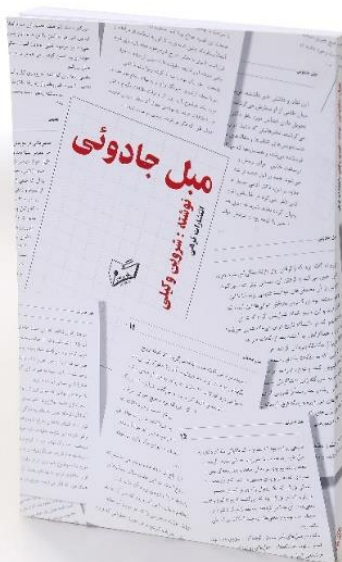
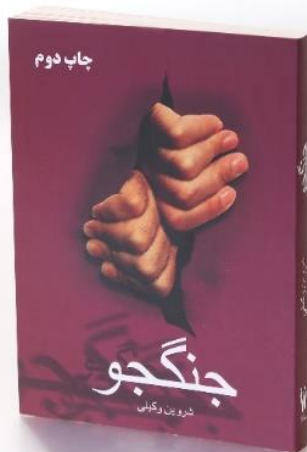
۱۱) اعترافات، خورشید، ۱۴۰۰

۱۲) گلچین بیدل: برگزیده‌ی اشعار بیدل دهلوی، خورشید، ۱۴۰۰

۱۳) تپ‌اختر -۱: گلچین شعر کهن پارسی، خورشید، ۱۴۰۰

۱۴) تپ‌اختر -۲: گلچین شعر معاصر پارسی، خورشید، ۱۴۰۰

۱۵) خردنامه (۵)- ادبیات (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی نهم: داستان و قطعه‌ی ادبی

مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

۱) ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

۲) جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

۳) سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

۴) جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

۵) حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

۶) راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

۷) نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

۸) دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

۹) فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

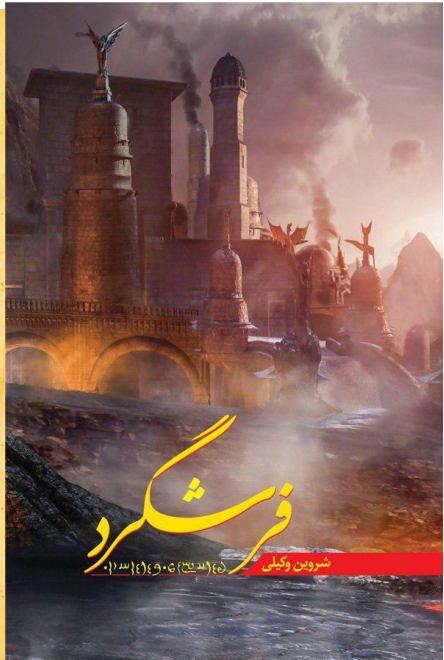
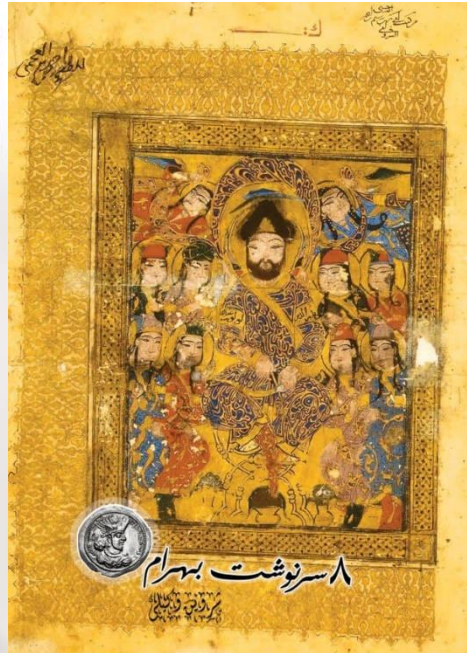
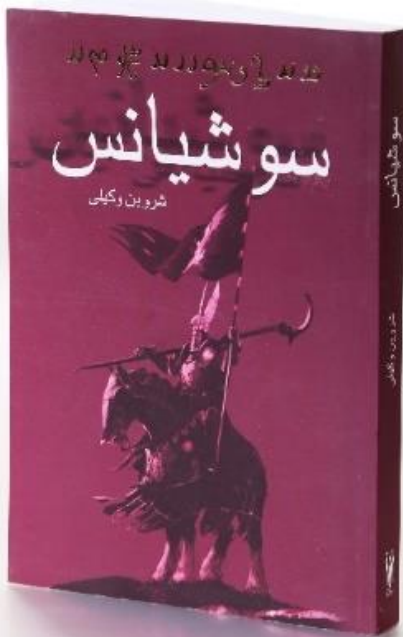
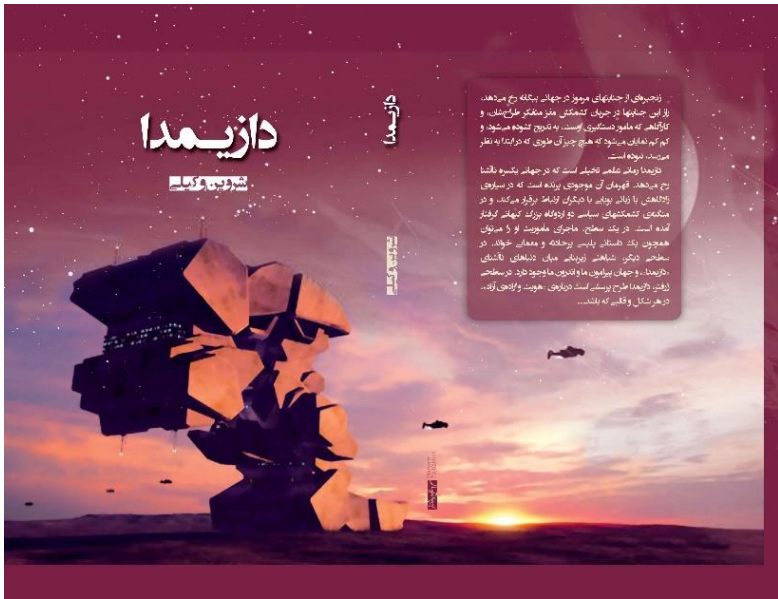
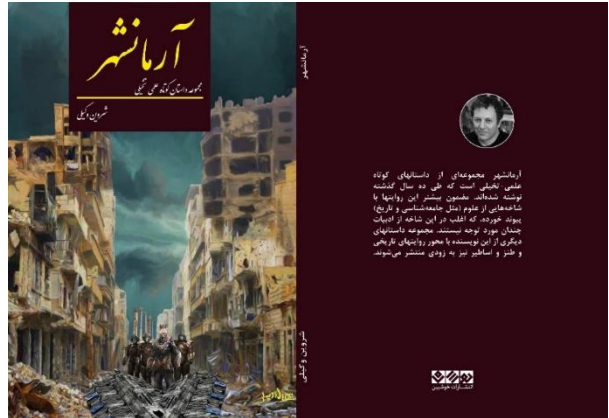
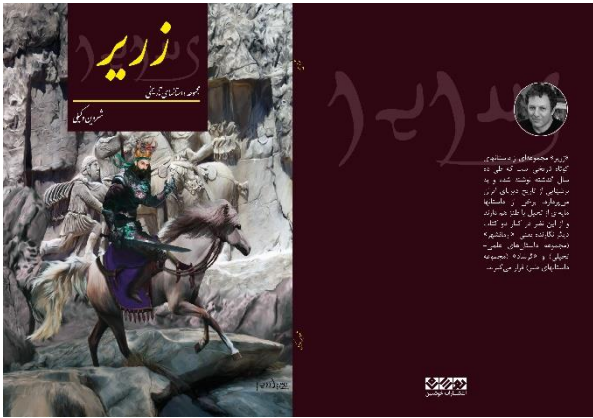
۱۰) جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

۱۱) زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

۱۲) گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

۱۳) آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۱۴) هشت سرنوشت بهرام، خورشید، ۱۳۹۸



رده‌ی دهم: سفرنامه‌ها



سفرنامه‌ی سغد و خوارزم



دکتر شروین ویلی

مهندس پایان‌مقدم

دکتر علیرضا (درام) نرفی

۱) سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

۲) سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

۳) سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

۴) سفرنامه‌ی مسکو و سن‌پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

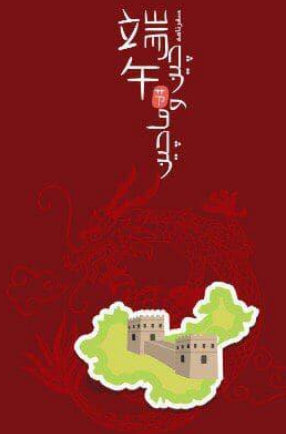
۵) سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



سفرنامه چین و ماچین

نویسنده: شروین ویلی

انتشارات خوارزم



انتشارات خوارزم