

بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان

ta.raeessadat@gmail.com

کلیه تهمینه رئیس‌السادات / دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

مسعود دادبخش / دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱

چکیده

رسوم سوگواری از وجوه بارز حیات فرهنگی و اجتماعی جوامع مختلف در طول تاریخ بوده و از جمله آدابی است که همه جوامع با ادیان و فرهنگ‌های گوناگون به آن توجه دارند. در ایران نیز این رسم همواره در طول تاریخ تا به امروز، به مناسبت‌های مختلف و با اهمیت خاصی انجام می‌شده است که از جمله می‌توان به مراسم سوگواری زرتشتیان در ایران باستان اشاره کرد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی مرسوم در تحقیقات تاریخی، و متکی بر داده‌های متون و منابع اصلی و پژوهش‌های انجام‌شده، به بررسی این سؤال می‌پردازد که آداب و رسوم سوگواری (شامل مراسم تطهیر، مراسم تدفین، پوشاک و خوراک) در میان زرتشتیان در ایران باستان چگونه بوده است؟

دستاوردهای پژوهش حاضر حاکی از آن است که برپایی مراسم سوگواری ساده و به‌دور از تجمل، خودداری از شیون و زاری بسیار، استفاده از خوراک و پوشاک ساده و برگزاری مراسم سوم، از مهم‌ترین آموزه‌های دیانت زرتشتی در برپایی این مراسم بوده است.

کلیدواژه‌ها: زرتشتیان، آداب سوگواری، مراسم تطهیر، مراسم تدفین، پوشاک سوگواری، خوراک سوگواری.

Archive of SID

بررسی تاریخ اجتماعی مسئله‌ای است که همواره توجه جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران و اندیشمندان هر جامعه‌ای را به خود جلب کرده و همپای تاریخ سیاسی جوامع اهمیت یافته است؛ اگرچه تغییرات اجتماعی به سرعت تحولات سیاسی رخ نمی‌نماید و مؤلفه‌های اجتماعی و فرهنگی پس از آنکه در بستر یک جامعه شکل گرفتند، دهه‌ها و بعضاً قرن‌ها تداوم می‌یابند. این مؤلفه‌ها، که افکار و اعمال و آداب و رسوم افراد یک جامعه را تشکیل می‌دهند، در حقیقت سند هویت و شناسنامه آن جامعه محسوب می‌شوند. آیین‌های سوگواری، از جمله این آداب و رسومند که با توجه به فضای فرهنگی - اجتماعی و مذهبی - اعتقادی از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌یابند و تفاوت دارند.

در میان زرتشتیان ایران باستان، آداب و مراسم سوگواری، تشریفات خاصی داشته و جزو مهم‌ترین وجوه اجتماعی آنان به شمار می‌رفته است. با وجود این، بررسی این آیین در میان زرتشتیان ایران باستان کمتر توجه محققین را به خود جلب کرده است و پژوهشگرانی مانند هاشم رضی، کریستن سن و خانم مری بویس در کتاب‌هایشان در کنار بررسی تاریخ سیاسی - فرهنگی زرتشتیان در ایران باستان، به گوشه‌ای از این مراسم نیز اشاره داشته‌اند. حسین توفیقیان در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در آیین‌های تدفین دوره ساسانی در سواحل خلیج فارس» صرفاً نوع تدفین و دخمه‌گذاری در دوران ساسانی را بررسی کرده است. ملیحه کرباسیان در مقاله‌ای با عنوان «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز» به اختصار به مقایسه روزهای سوگواری در ایران باستان و ایران دوره اسلامی پرداخته است. نگارنده این مقاله نیز پیش از این در پژوهشی تحت عنوان «آیین سوگواری در دوره ساسانی و دو قرن اول هجری» به مقایسه تطبیقی آیین سوگواری بین این دو بازه زمانی پرداخته و در مقاله دیگر با نام «ریشه‌شناسی سه روز مراسم سوگواری در ایران قرون نخست هجری» مراسم سوم در ایران باستان، اسلام و ایران دوره اسلامی را بررسی کرده است. آن گونه که از بررسی‌های این پژوهش برمی‌آید، مراسم سوگواری در میان زرتشتیان ایران باستان با وجود تشریفات خاص خود، بسیار ساده و بی‌پیرایه انجام می‌شده است.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. واژه سوگ

در ادبیات باستانی ایران، از دو ایزد سوگ نام برده شده است. یکی از آنان saokā اوستایی بوده که دارای سودبخشی و در ارتباط با سپهر است؛ و دیگری ایزد آسمانی، sokā است که در زبان سنسکریت معنای درخشان می‌دهد (بهار، ۱۳۶۲، ص ۸۰). در واقع، ایزد سوگ در ایران باستان، نگهبان خوشی، بالیدن، پرورش و نماد شادی بوده است (پورداوود، ۱۳۴۷، ص ۵۹؛ عقیقی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۳). همچنین ایزد سوگ مینویی بود که با ایزد مهر همکاری داشته است و تمام نیکویی‌های جهان ابتدا به ایزد سوگ، سپس به ماه و پس از آن به سپهر و دست آخر به جهانیان سپرده می‌شد (بهار، ۱۳۶۲، ص ۱۴۸). چنان که مشخص است، در ایران باستان هیچ‌جا از واژه سوگ به معنای عزاداری استفاده نشده و این ایزد همواره با شادی و شادمانی همراه است (رضی، ۱۳۵۷، ص ۱۳۷).

۱-۲. واژه پُرسه

ریشهٔ این واژه از کلمهٔ پُرسَت peresat و از مصدر پرس peres، به معنای پرسیدن و سؤال کردن است (آذرگشسب، ۱۳۵۱، ص ۷۰). واژهٔ پُرسه pors-e به معنای مجلس ختم و ترحیمی است که پس از سه روز عزاداری برگزار می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه؛ انوری، ۱۳۸۱، ذیل واژه) و شرکت‌کنندگان با صاحبان عزا همدردی می‌کنند و خود را شریک تألمات آنها می‌دانند (گلی زواره، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۶) و در واقع به عزائپرسی خانوادهٔ مصیبت‌دیده می‌روند. از همین‌رو معمولاً برای مجلس ختم و عزاداری زرتشتیان، از واژهٔ پُرسه استفاده می‌شود (سروشیان، ۱۳۴۶، ص ۳۰). پُرسه مراسم طولانی بوده است که در بامداد روز چهارم پس از درگذشت فرد توسط نزدیکان و خویشاوندان متوفی انجام می‌شد و همهٔ سوگواران، در این مراسم بخشی از اوستا یا گات‌ها را می‌خواندند. مراسم پرسه گاه در روز سی‌ام و مراسم سالگرد مرده نیز برگزار می‌شده است (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۲۳). در واقع، شاید بتوان گفت که بر اساس معنای این واژه، احوال‌پرسی و جویایی از احوال خانوادهٔ متوفی، هدف اصلی از برگزاری مراسم یاد شده بوده و تاکنون نیز ادامه یافته است.

۳. آداب و مراسم سوگواری در آیین زرتشتی

۱-۲. مراسم تطهیر

مراسم تطهیر، یکی از آداب و آیین مهم سوگواری در دین زرتشت است. بر طبق اعتقادات زرتشتی، مرگ از اعمال اهریمن است و هر جا که مرگ نمایان شود، اهریمن و نیروهایش نیز وجود خواهند داشت. از همین‌رو، زرتشتیان از نَسو (مردۀ انسان و حیوان) دوری می‌کنند و اعتقاد دارند هر چیزی که با آن در تماس بوده است، تنها با شست‌وشو و غسل پاک می‌شود (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۳۳ و ۲۷۰؛ هینلز، ۱۳۸۸، ص ۵۲). در واقع، نَسو (Nasu) یا دروج نَسو (Druj nasu) که به آن «دیو نَسو» هم گفته می‌شود، مظهر تباهی، فساد، پوسیدگی، ناخوشی و ناپاکی است که پس از مرگ فرد، در اطراف او به‌صورت یک روح به پرواز درمی‌آید (جکسون، ۱۹۶۵، ص ۱۰۱؛ کیلنز، ۲۰۰۲، ص ۵۶۲). در *اوستا* اشاره شده است که اگر مردۀ ای در خانه باشد، باید او را به‌سرعت از خانه خارج کرد و به خوشبو کردن خانه با گیاه اورواسنی یا هر گیاه خوشبوی دیگری پرداخت (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۵). همچنین برای پاک شدن خانه از وجود مرده، سه بار شستن بدن، سه بار شستن لباس، سه بار خواندن گات‌ها، ستایش کردن آتش و تقدیم نذورات سفارش شده است (همان، ص ۷۴۲ و ۷۹۵). چنان‌که مشخص می‌شود، اعتقاد به ناپاکی مرده و دوری گزیدن از آن، در میان زرتشتیان بسیار مورد توجه بوده است؛ از همین‌رو، برای تطهیر مکان به مانند بسیاری از مراسمات مذهبی زرتشتی، از گیاهان مقدس استفاده می‌شده است.

پس از انجام مراسم تطهیر، ردا و کمر بند تمیز به فرد متوفی پوشانده می‌شد. حاملان جسد با ناخن خود در اطراف جسد مرده *SID.ir* را ایجاد می‌کردند که نزدیکان برای خودداری از آلودگی نباید وارد آن می‌شدند. خود آنها به دلیل تماسی که با بدن مرده داشتند، تمیز و پاک نبودند و می‌بایست نُه روز مراسم خاص تطهیر

به جا می‌آوردند و پس از آن می‌توانستند وارد جامعه شوند. همچنین پس از اینکه فردی می‌مُرد، یک سگ برای انجام مراسم «سگدید» آورده می‌شد که این امر برای تأکید مرگ یا محافظت از مرده در برابر نیروهای شر بود (جکسون، ۱۹۶۵، ص ۱۰۱). سگ می‌بایست حتماً پوست و گوشت مرده را می‌دید و اگر مو و ناخن یا تصویر مرده را در آب می‌دید، نیروهای اهریمنی از مرده جدا نمی‌شدند (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹؛ مزداپور، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳).

نکته جالب آنکه در ریگ ودا (کتاب مذهبی آریایی‌های هندو) نیز، یم (جم) یا خدای ارواح مردگان، دو سگ ابلق چهارچشم دارد که وظیفه آنها نگهداری از خانه مرگ و راهنمایی ارواح مردگان است (ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سروده ۱۴، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷-۱۹۸) که شاید رسم سگدید در میان زرتشتیان، برگرفته از باورهای آریایی‌های باستانی بوده است. یم یا جم (Yama) خدای دنیای مردگان و پادشاه سرزمینی است که ارواح اشخاص دیندار و خیر به آنجا می‌روند. در افسانه‌های آیین هندو، یم نخستین کسی است که راه سرزمین مرگ را آموخت و آن را به دیگران نشان می‌دهد (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۴).

بنا بر یک باور قدیمی، هرچه انسان در حیات خود فرد خوب‌تری باشد، جسدش ناپاک‌تر است؛ زیرا دیوان بیشتری برای از پا درآوردن جسد بدن هجوم می‌آورند. به همین دلیل، زرتشتیان برای روح درگذشتگان خود احترام بسیاری قائل بودند؛ اما جسد را جسمی متعفن و گندیده می‌دانستند که باید به‌سرعت از بین می‌رفت (بار و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). از همین‌رو، اگر فردی نزدیک انسان مرده یا حتی سگ مرده می‌رفت، باید با گمیز (ادرار گاو نر) و آب، خود را تطهیر می‌کرد. زرتشتیان این عمل را با رسومی خاص، در سه نوبت انجام می‌دادند (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۲۰) و مکانی که برای انجام این عمل در نظر گرفته می‌شد، بَرَسَنوم‌گاه نام داشت (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۷۲) (ر.ک: تصویر ۱). گمیز، نه‌تنها برای مراسم تطهیر استفاده می‌شد، که به‌عنوان یکی از راه‌های درمان بیماری‌ها در دوره باستان نیز مورد توجه بوده است (الکود، ۱۳۵۲، ص ۳۷).

نکته جالب آنکه زنی که فرزند مرده به دنیا می‌آورد نیز چون با خود نَسو یا همان دیو مردار حمل کرده بود، ناپاک تلقی می‌شد و سه روز آب پاک و خالص نمی‌نوشت و خود را با گمیز شست‌وشو می‌داد و تطهیر می‌کرد (بویس، ۱۹۹۲، ص ۳۰۸). از نظر زرتشتیان، ادرار گاو قوی‌ترین تمیزکننده و مهم‌ترین ضدعفونی‌کننده روی زمین بوده است (همو، ۲۰۰۲، ص ۲۸۰). در اینکه چرا گمیز پاک‌کننده از نجاست و آلودگی معرفی شده است، اطلاعات چندانی در دسترس نیست؛ اما آن‌گونه که به نظر می‌رسد، این امر برگرفته از باور به تقدس گاو در میان آریایی‌های باستان باشد (بهزادی، ۱۳۶۸، ص ۸۵-۸۶؛ دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۰؛ بهار، ۱۳۶۲، ص ۱۵، ۱۰۰ و ۱۴۲؛ کزازی و فرقانی، ۱۳۸۶، ص ۹۰). فردوسی نیز در شاهنامه در داستان ضحاک، به فریبون اشاره می‌کند که دایه او گاو پرمایه بوده است:

هیران گاو پرمایه کم دایه بود ز پیکر تنش همچو پیرایه بود

اشاره به انواع گاوها و فعالیت‌های وابسته به آن - که در اساطیر ایران و فرهنگ هند و آریایی موجود است - محققان را بر آن داشته است تا به گاوداری به‌عنوان اصلی‌ترین فعالیت آریاییان نخستین اشاره کنند و این امر در نزد ایشان اهمیتی بیش از کشت غلات داشته است (بهار، ۱۳۶۲، ص ۳۸۶). در ایران باستان، به‌مانند امروزه در هند، گاو دارای تقدس بود؛ تا آن‌جا که زرتشت با قربانی کردن آن به مخالفت پرداخت (کریستن سن، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹). حتی پژوهشگرانی چون نیبرگ گناه جمشید را در *اوستا* - که سبب از دست رفتن فرّ او شد - آموزش خوردن گاو به مردم دانسته است (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۸۸).

۲-۲. مراسم تدفین

زرتشتیان هنگامی که خبر درگذشت کسی را می‌شنیدند، دعای *اَشِم وَهُو* (Ashem vohu) می‌خواندند (پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۵۴) که شاید بتوان از این منظر آن را به نماز میت در اسلام شبیه دانست. *اَشِم* وهو نمازی کوتاه و در واقع دعایی است که سراسر نمازها و نیایش‌های زرتشتیان با آن احاطه شده است (بویس، ۱۹۷۹، ص ۳۸) و آن گونه که به نظر می‌رسد، این دعا برای روح فرد درگذشته و بخشوده شدن گناهان وی خوانده می‌شده است:

پرهیزگاری بهترین نعمت است و برکت برای کسی است که به سبب بهترین پرهیزگاری، پرهیزگار است. ای تو که اهورامزدا هستی و ای تو آرمیتی (فرشته موکل زمین) و ای تو اَشا (فرشته موکل راستی) و ای تو بهمن (فرشته موکل جانوران) و ای تو خستره (فرشته موکل دولت)؛ عرض و پرستش ما را بشنوید و به ما در هر کاری رحم کنید. پادشاهی برای بزرگ‌ترین پادشاه، یعنی خدا، باد. او را قبول کنیم؛ او را پسند کنیم. برای فداییان کفر باید پیشوایان دین تو زحمت بکشند. آنان که دانسته ضد پرهیزگاری رفتار کنند، سراپا گناهکارند. کجاست آقای پرهیزگاری که آزادی و زندگی آن کفار را بتواند تباه کند؟ (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۱۶؛ پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۵۵).

مطلبی که از این متن بیشتر به ذهن متبادر می‌شود، پرهیزگار بودن و دوری کردن از لغزش و گناه است. به نظر می‌رسد فردی که در زندگی خود پرهیزگاری پیشه کند، پس از مرگ سزاوار بهشت و جایگاه والا در نزد فرشتگان است.

زرتشتیان برای بیرون بردن جسد از خانه، برای مرد و زن تفاوت قائل بودند. جسد زن می‌بایست از شکافی که در دیوار خانه پدید آورده‌اند، بیرون برده می‌شد؛ اما اگر مُرده مرد بود، از همان در اصلی خانه بیرون می‌بردند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۷). اینکه چرا زنان از شکاف در بیرون برده می‌شدند، نمی‌توان نظر دقیقی برای آن ارائه کرد. البته *جلیل دوستخواه* در مطلبی بیان می‌کند که بنا بر یک عقیده سنتی در میان مردم آلمان، باید راه خروج مردگان و زندگان فرق کند و مردگان نباید از در اصلی خانه خارج شوند (همان، ص ۷۴۷، پاورقی). اما این گزارش مربوط به همه مردگان می‌شده و تفاوت بین زن و مرد را نشان نمی‌دهد.

یک فرد به‌نهایی به حمل مرده و گذاشتن آن در دخمه (دفما) (Dafma) نمی‌پرداخت (بویس، ۲۰۰۲، ص ۲۸۰)؛ زیرا اگر فرد تنها می‌بود، دیو نَسو یا همان دیو مردار، از راه دهان و بینی وارد بدنش می‌شد و فرد را آلوده

و نجس می‌کرد (رایشلت، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷ و ۲۷۴؛ دارمستتر، ۱۳۴۲، ص ۹۰). دخمه جایی بلند و ساخته شده از سنگ و خاک بود که حیوانات و پرندگان مرده‌خوار در آنجا جمع می‌شدند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۷). مرده‌کشان یا نسوگشان، مردان نیرومندی بودند (تعدادشان همواره زوج بود) که لباس ویژه حمل مرده (جامه دخمه) را به تن می‌کردند. آنها این لباس را به دور خود می‌پیچیدند تا از آلودگی‌ای که ممکن بود بر اثر تماس با جنازه حاصل گردد، جلوگیری شود و فقط صورت خود را باز می‌گذاشتند (ایناسترانسیف، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

۲-۳. انواع تدفین (دخمه‌گذاری - تدفین در خاک)

برخی اعتقاد دارند که آریایی‌های باستانی به سوزاندن جسد مرده مبادرت می‌ورزیدند و دخمه به معنای داغگاه و مشتق از واژه «دگ» به معنای سوزاندن است؛ هرچند نظر غالب بر آن است که به دلیل زندگی آریایی‌ها در مکانی سردسیر و یخبندان، آتش نزد آنان تقدس و احترام خاصی داشت و این احترام به آتش مانع از آن می‌شد که آن را با سوزاندن جسد آلوده کنند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲-۳۴۴). افزون بر این، به دلیل سردی هوا و کوهستانی بودن سرزمین ایران وئج، که حفر زمین یخ‌بسته را با لوازم و ابزار اولیه ناممکن می‌ساخت، از به آب انداختن جسد نیز پرهیز می‌کردند؛ از همین‌رو، آریایی‌ها جسد مردگان خود را در دخمه‌ها قرار می‌داده‌اند (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۱۶-۲۱۷).

با رسمیت یافتن دین زرتشت در ایران و از آنجا که این دین عناصر اربعه را مقدس می‌دانست، تدفین و سوزاندن اجساد گناه شمرده می‌شد (رضی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۰۱۵) و مردم اموات خود را نخست بر بلندی‌ها یا درون برج‌هایی مخصوص در خارج از شهر می‌نهادند تا پرندگان و حیوانات گوشت آنها را بخورند؛ سپس استخوان‌ها را داخل استودان‌ها (استخوان‌دان) و در درون دخمه‌های سنگی (گوردخمه‌ها) قرار می‌دادند (مطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰؛ توفیقیان و باستانی، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

در این زمینه باید توجه داشت که مرده و جسد در میان زرتشتیان نجس شمرده می‌شده است؛ به همین دلیل آن را در دل خاک نمی‌گذاشتند و در معرض هوای آزاد قرار می‌دادند تا تباهی آن از میان برود (علوی، ۱۳۴۲ق، ص ۳۵۱). خاک چون منبعی برای رشد و نمو گیاهان و گندم و در نهایت روزی و برکت انسان‌ها بود، نزد زرتشتیان حرمت خاصی داشت و دفن مرده در خاک باعث آلودگی آن می‌شده است. شواهد زیادی از آسیای میانه در دوره ساسانی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد تدفین در زمین اغلب به صورت نهادن استخوان‌ها در جعبه یا ظرف انجام می‌شده است (بویس، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). نکته قابل توجه آنکه بوداییان باستان نیز علاوه بر سوزاندن یا در آب انداختن، گاه مردگان خود را در جنگل و در معرض حیوانات قرار می‌دادند (حبیبی، ۱۳۴۵، ص ۹).

چنان‌که اشاره شد در این زرتشت دفن مرده، سوزاندن یا در آب انداختن آن گناهی نابخشودنی و همپای قتل انسان به شمار می‌آمد و مجازات آن تنها «مرگ ارزان» فرد بوده است (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۹۰؛ عقیفی، ۱۳۸۳، ص ۶۲۱).

مجازات‌هایی که برای مرگ ارزان در نظر می‌گرفتند، این بود که فرد را مجبور می‌کردند زهر بنوشد یا او را به چهار میخ می‌کشیدند یا به دار می‌آویختند؛ سنگسارش می‌کردند یا جز سر، بدن او را در خاک می‌کردند یا سرش را میان دو سنگ بزرگ می‌کوفتند (دورات، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۵۳۳).

دخمه که زرتشتیان به زبان خودشان آن را «دادگاه» و پارسیان هندوستان آن را «دخو» می‌نامیدند (بویس، ۱۹۹۶، ص ۳۲۵)، در گذشته‌های دور در دل کوه‌ها و بلندی‌ها به‌طور طبیعی وجود داشته است؛ اما بعدها بر روی بلندی‌ها، یک چهاردیواری تعبیه کردند و نام آن را نیز دخمه گذاشتند. دیوار اطراف دخمه معمولاً از سنگ ساخته می‌شد و یک در کوچک آهنی برای ورود و خروج داشت. محیط دخمه در حدود صد متر مربع و سطح داخلی آن از دیوار به طرف مرکز، سراشیب بود و در وسط دخمه چاه عمیق و وسیعی حفر شده بود که زرتشتیان آن را «سَراده» یا «استودان» می‌نامیدند که به معنای استخوان‌دان است (قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸؛ آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۱۸). در این مطالب هم دیده می‌شود جسد متوفی در دخمه‌ای گذاشته می‌شد که بر بلندی بوده و از زمین فاصله داشته است و باز هم آن را به دل خاک نمی‌سپردند.

زرتشتیان باستان پایبند این رسم بوده و ترجیح می‌دادند که جنازه در معرض نور آفتاب قرار گیرد، نه اینکه به تاریکی زیر خاک برده شود. شاید بتوان گفت که هدف آنان از این کار این بود که خورشید روان رهاشده از بدن مرده را به بالا و به سوی آسمان ببرد (بویس، ۱۳۸۶، ص ۷۱) و از همین روست که هیچ‌گاه جنازه را در فاصله میان غروب و طلوع آفتاب به دخمه نمی‌بردند (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰).

استفاده از دخمه‌ها برای دفن اجساد به یک فرهنگ زرتشتی تبدیل شد (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۰)؛ هر چند چنین به نظر می‌رسد که در ابتدا کاربرد دخمه‌ها بیشتر در مواقع خاص بوده است و آنها حالت گورهای دسته‌جمعی در مواقع اضطراری را داشتند که به‌هنگام پیشامد بیماری‌ها و به‌منظور شیوع نیافتن بیماری، مردگان را بالای کوه‌ها و بیرون از شهر می‌بردند تا مردمان دیگر آسیبی نبینند (مسرت، ۱۳۶۵، ص ۱). این رسم به‌تدریج در میان زرتشتیان رواج یافت و فرد زرتشتی سپردن جسد به پرندگان و درندگان را برای خود امتیازی بزرگ تلقی می‌کرد؛ از این نظر که پس از مدتی، از جسد جز استخوان‌هایی باقی نمی‌ماند و این استخوان‌ها اعم از فقیر و غنی در هم می‌آمیختند و هنگامی که در گودال برج قرار می‌گرفتند، با دیگر استخوان‌ها یکی می‌شدند (مولتون، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

در کاوش‌های باستان‌شناسی در سمت شرقی - غربی معبد آناهیتا در کنگاور، تعدادی از این تابوت‌های سفالین عصر هخامنشی کشف شده است. آنان برای کودکان خردسال از تست و لگن و خمره‌های گلی استفاده می‌کردند (کامبخش فرد، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶). افراد ثروتمند و متمول می‌توانستند از تابوت‌های شخصی‌ای که خود سفارش می‌دادند استفاده کنند. این تابوت‌ها معمولاً از گِل بودند و سرپوشی از تخته داشتند و روی تابوت نقشی از قوچ و گُل وجود داشته است. از جمله نقوش دیگری که بر روی این تابوت‌ها بود، می‌توان به نقش چهره‌های انسانی

اشاره کرد که با دست و بسیار ناهموار ساخته شده‌اند. اجساد داخل این تابوت‌ها حالت خمیده دارند. بازو‌ها یا بر روی شکم خم شده یا به صورت ساده بر روی سینه روی هم قرار داده شده‌اند (قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱-۲۵۲ و ۲۸۱؛ چایچی امیرخیز و سعیدی هرسینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

در زمینه خاک‌سپاری مردگان، می‌توان به شاهان هخامنشی نیز اشاره کرد، که عمل تدفین آنها برخلاف سنت رایج دخمه‌گذاری بوده است؛ هرچند جسد همچنان در نزد آنان ناپاک تلقی می‌شد و همین امر موجب می‌گردید که دور از دسترس نگه داشته شوند (بویس، ۱۳۸۶، ص ۸۶). آن گونه که به نظر می‌رسد، شاهان هخامنشی مومیایی می‌شدند. در این روش، کالبد را می‌شکافتند و قسمت‌های نرم جسد را بیرون می‌آوردند؛ سپس با موم و آنگبین و مُشک، بدن را مومیایی می‌کردند و درون صندوق‌هایی از سنگ قرار می‌دادند (شهبازی، ۱۳۷۵، ص ۳۹)؛ آن گاه در گورها و مقبره‌های صخره‌ای در نقش رستم و تخت جمشید مدفون می‌کردند (داندامایف، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳)؛ که می‌توان آن را تقلیدی از رسوم مصریان باستان دانست (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴؛ ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۶۲).

بنا بر عقاید رایج در دوره باستانی، مردم به اندازه خوراک، به اسلحه برای مبارزه با دشمنان نیازمند بودند و اقوام به هنگام دفن مرده، این ابزارها را جزو ضروریات مردگان می‌دانستند و همراه وی مدفون می‌ساختند (قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸؛ محمودی بختیاری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۳). در این میان، اگر مرده دارای شغل و پیشه خاصی بود، ابزار کارش را نیز کنار دستش قرار می‌دادند (رضی، ۱۳۸۲، ص ۵۰). پس از نبرد ایسوس، مادر داریوش سوم نیز با اجازه اسکندر تعدادی از خویشاوندان خویش را در خاک دفن کرد. گزنفون به صراحت می‌نویسد که *آبرادانس* سردار کوروش را که در جنگ با مصریان کشته شده بود، در خاک دفن کردند (معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱).

در زمینه عزاداری نیز آمده است که برای یکی از سرداران نامی ایران به نام *ماسیس تیوس* که در جنگ پلاته کشته شد، تمام قشون ایران عزاداری کردند و علامت عزا چنین بود که سپاهیان موهای سر و صورت و یال اسبان را چیدند (راوندی، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۵۲۳). آن گونه که به نظر می‌رسد، چیدن موی سر یا به نوعی کندن موها، یکی از رسوم سوگوری در ایران باستان بوده است. در تصاویری که از پنجیکند تاجیکستان و توک قلعه از بکستان به دست آمده و به سوگ سیاوش نسبت داده شده است، سوگواران آرایش و پوشش بسیار ساده‌ای دارند و مویه‌کنان به کندن موی خود می‌پردازند (فرامکین، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳ و ۱۶۵).

البته در زمینه تدفین در دوره اشکانی، با تدفین‌های متنوعی روبه‌رو هستیم؛ از جمله اینکه آنان در تدفین پادشاهان، همانند هخامنشیان، قرار دادن در تابوت - که اکثراً سفالی‌اند - را مد نظر داشته‌اند. این تابوت‌ها دارای سرپوش بوده‌اند و تصاویر و طرح‌هایی از گل و گیاه و گاه تصاویر آدمی، از جمله زن و سرباز و رقاصه، روی آنها دیده می‌شود. بسیاری از این تابوت‌ها در منطقه همدان کشف شده است (کریمیان، ۱۳۴۵، ص ۳۷-۳۶۹؛ قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷). این ظروف سفالی که از آن به گور خمره هم تعبیر می‌شود، به صورت خمره‌های بزرگ یا کوچک، با توجه به خردسال یا بزرگسال بودن جسد استفاده می‌شدند. پس از آنکه مرده را درون آن قرار می‌دادند،

دهانهٔ این خمره‌ها را با سنگ مسدود می‌کردند که این نوع تدفین در منطقهٔ گرگان امروزی بسیار به چشم می‌خورد (چاپچی امیرخیز، ۱۳۸۴، ص ۶۱؛ معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴).

البته همهٔ این تابوت‌ها سفالی نبودند و گزارش‌هایی از تابوت‌های طلایی نیز به دست آمده است (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۶-۳۳۵). این تابوت‌ها که حالت وانی شکل یا به صورت کفش بودند، سفر راحت مرده برای رفتن به دنیای دیگر را معنا می‌کردند. همچنین تابوت‌هایی به شکل قایق هم دیده شده است که باز هم نمادی از مسافرت آرام به دنیای دیگر، همچون سفر بر روی آب بی‌موج دریا محسوب می‌شد. موقعیت جغرافیایی این تابوت‌ها به صورت شمالی - جنوبی بوده است و مردگان به صورت طاق باز، در حالی که دست‌ها چسبیده به پهلو هستند، نشان داده می‌شود (معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳).

مراسم تدفین پادشاه در دورهٔ اشکانی، همراه با صدای شیپور و نوای موسیقی خاصی همراه بوده است و صفی از دختران جوان که لباس سیاه برتن داشتند، در اطراف محل دفن قرار می‌گرفتند و در این میان، چندین زن رسمی و غیررسمی و بردگان وابسته به شاه متوفی خودکشی می‌کردند (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۳۳۶).

در دورهٔ ساسانی نیز رسم نهادن شاهان در تابوت وجود داشته است. به گفتهٔ ابن‌خلدون وقتی یزدگرد به مرو گریخت، توسط مردی کشته و جسدش به آب انداخته شد. مردم جسدش را از آب گرفتند و در تابوتی گذاشتند و در مقبره‌ای در اصطخر نهادند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۷۵). دربارهٔ بهرام گور نیز گفته شده است که در هنگام شکار پای اسبش به چاهی گیر کرد و درون آن افتاد و مُرد. مادرش چهل روز بر سر چاه نشسته و خواست تا او را از چاه بیرون بیاورند و در گور کنند (بلمعی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۹۵). دخمه‌ها می‌توانست حالت خانوادگی نیز داشته باشد؛ چنان‌که جسد خسروپرویز را در داخل دخمهٔ مخصوص سلطنتی قرار دادند (کریستن سن، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱).

در *شاهنامه فردوسی* هم رسم دخمه‌گذاری برای پادشاهان بیان شده است. فردوسی در تدفین فریلون می‌گوید:

چه از زر سرخ و چه از لآژورد	به آیین شاهان یکی دخمه کرد
بیاویختند از بر عاج تاج	نهادند زیر اندرش تخت عاج
چنان چون بود رسم آیین و کیش	بپدرود کوردنش رفتند پیش
شد آن ارجمند از جهان زارو خوار	در دخمه بستند بر شهریار
دو چشمش پر از آب و دو رخ زرد بود	منوچهر یک هفته با درد بود
ازو شهر و بازارها سَـوگوار	یکی هفته بسیار سوگ شد شهریار

از این ابیات نکات دیگری مانند هفت روز عزاداری بر مردگان استفاده می‌شود که این رسم، علاوه بر ایران باستان، به سرزمین و آیین‌های بین‌النهرینی بازمی‌گردد. در اساطیر گیلگمش هم از هفت روز زاری و شیون بر مرده صحبت شده است؛ آنجا که گیلگمش برای عزای دوستش/انکیلیو می‌گرید:

اینک گام در راه سرنوشت مشترک و محتوم همه انسان‌ها گذاشته است

روز و شب در سوگ او اشک ریختم

نگذاشتم که او را زیر خاک دفن کنند

بدین منظور که مگر به صدای شیون و زاری من، دوستم از جایش بلند شود

بدین منظور که مگر به صدای شیون و زاری من، دوستم از جایش بلند شود

هفت روز و هفت شب تمام

تا آن لحظه‌ای که دیدم کرم‌ها از سوراخ بینی‌اش سرازیر شدند

(شالیان، ۱۳۸۷، ص ۶۸؛ مک‌کال، ۱۳۷۳، ص ۶۴؛ گری، ۱۳۷۸، ص ۷۷)

در بخش‌های دیگری از *شاهنامه* و درباره مرگ *دارا* این گونه آمده است:

سکندر همه جامه‌ها کرد چاک

به تاج کیان بر پراگند خاک

یکی دخمه کردش به آیین او

بدانسان که بد فرّه و دین او

به دخمه درون، تخت زرین نهاد

یکی بر سر تاج مشکین نهاد

سکندر پیاده به پیش اندرون

بزرگان همه دیده‌ها پر ز خون

چنین تا ستودان دارا برفت

همی پوست گفתי برو بر بکفت

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۴۷؛ کوهی کرمانی، ۱۳۳۳، ص ۴۱)

در این ابیات نیز از آیین‌های عزاداری، مانند لباس پاره کردن در سوگ عزیزان، استخوان مرده را در استودان قرار دادن و دخمه‌گذاری صحبت شده است. این نکته را باید افزود که رسم دخمه‌گذاری به شکل‌های گوناگون تا سال ۱۳۱۵ش و دوران حکومت رضاشاه ادامه پیدا کرد. در این دوران، با همت و تلاش‌های *اریاب کیخسرو شاهرخ* رئیس انجمن زرتشتیان تهران و نماینده زرتشتیان در مجلس شورای ملی، این رسم به‌عنوان یک بدعت غلط که توسط مغ‌های دوران ماد رواج یافته بود، از بین رفت (صرفه، ۱۳۳۰، ص ۴-۷؛ مزداپور، ۱۳۸۷، ص ۵). *اریاب کیخسرو شاهرخ* با کمک‌های *علی اکبر داور*، زمین‌های قصر فیروزه را که جزو املاک سلطنتی به‌شمار می‌آمد، خرید و این منطقه را به قبرستان زرتشتیان تهران تبدیل نمود. وی پس از چندی توانست *اریاب سروش سروشیان* را

به انجام همین کار در کرمان راضی کند. به تدریج، زرتشتیان یزد و شهرهای دیگر ایران نیز از این رسم جدید پیروی کردند (شاهرخ، ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۲؛ صفایی، ۱۳۶۵، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ رضی، ۱۳۶۵، ص ۱۷).

۴-۲. آداب پس از تدفین

در مراسم تدفین، زنان حق شرکت نداشتند. تشییع کنندگان نمی‌بایست از چهل قدم به دخمه نزدیک‌تر می‌شدند و فقط مرده‌کش‌ها می‌توانستند وارد آن شوند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹). پس از اینکه مرده دفن می‌شد یا در دخمه قرار می‌گرفت، آن‌گاه زنان به شیون و زاری بر مرده می‌پرداختند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷).

چند روز بعد، پس از آنکه اطمینان حاصل می‌شد که گوشت و پوستی بر استخوان‌ها نیست، مرده‌کش‌ها به دخمه وارد می‌شدند و استخوان‌ها را داخل استودان می‌گذاشتند. در زمان ساسانیان، نوسوالاران یا همان مرده‌کش‌ها منفورترین طبقه اجتماع بودند که در خارج شهر منزل کرده و مردم با آنان معاشرت و مراوده‌ای نداشتند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰). افرادی که به جسد مرده دست می‌زدند، تشریفات طولانی را باید به جا می‌آوردند. موبدی که رهبری آیین دخمه‌گذاری بر عهده او بود، دستور آوردن گمیز را می‌داد تا نسویشان خود را با آن بشویند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۷)؛ سپس به برگزاری آیین برش‌شوم می‌پرداختند. برش‌شوم بزرگ‌ترین و کارآمدترین آیین پاک کردن تن و جامه آلوده‌گان به مردار بود و چون اجرای آن چند شب طول می‌کشید، به آن برش‌شوم نُه‌شبه هم می‌گفتند (همان، ص ۹۴۶). در واقع مراسم تشییع جنازه‌ای که آیین زرتشتی حفظ کرده، نشانگر وحشت و ترس شدیدی است که از دست زدن به جنازه به وجود آمده است (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۶۲).

روز سوم به «گاه ازیرین» (gāh_ī_uzirin) یعنی از نیمه عصر تا طلوع ستارگان نیز نام‌گذاری شده و در این روز آیین اوئمنّا (ūθamnā) به جای آورده می‌شده است (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷). زرتشتیان معتقد بودند که روح پس از جدا شدن از جسد، سه روز روی زمین می‌ماند و اتصال خود را با تن حفظ می‌کند. در این سه روز برای روح، مراسم و نیایش‌هایی که در پنج نوبت از شبانه‌روز انجام می‌گردید، توسط دو موبد اجرا می‌شد. در این سه روز، هر روز یکبار نیایش یسنا به عمل می‌آمد و آن مراسم به ایزد سروش تقدیم می‌شد و این اعتقاد وجود داشت که ایزد سروش روان را در پناه خود می‌گیرد (بار و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴؛ رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹؛ مولتون، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰). از جمله دعاهایی که به ایزد سروش تقدیم می‌شد، دعای اُزیرین، سروش هادخت (srōš_hādoxt) و پتیت (patit) بود و به ذکر خیر فردِ درگذشته می‌پرداختند (جمشیدی، ۱۹۲۸، ص ۲۱). برگزاری این آیین در صورتی که فرد فوت‌شده، زن بود، به عهده شوهر، و در صورتی که مرده بچه بود، به عهده پدر، و در صورتی که فرد در گذشته خدمتکار بوده، بر عهده صاحب او قرار می‌گرفت. در هنگام برگزاری این مراسم، کسی حق ناله و زاری یا اشک ریختن نداشت و این کار گناه محسوب می‌شده است (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷).

بنا بر اعتقادات زرتشتی، در این سه شبانه‌روز، روان شخص نیکوکار دائم خوشحال و مسرور است و روح گناهکار همواره در ناراحتی و عذاب به سر می‌برد. بامداد روز چهارم، روان متوفی به پل چینود می‌رسد و در اینجا به حساب کارهای نیک و بد او رسیدگی می‌شود (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵؛ آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۰۴؛ رضی، ۱۳۴۴، ص ۷۷). «در روز چهارم پس از وفات فرد، دختر زیبایی که خزینه‌دار نیک است، با توشه‌ای از کردار نیک به روان نیکوکار روی آورد. همچنین در روز چهارم پس از مرگ کسی، زن زشتی که خزینه‌دار کردار نکوهیده است، با توشه‌ای از کردار زشت به روان گناهکار روی نماید» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۳۵-۳۶؛ تفضلی، ۱۳۶۴، ص ۱۲). در بامداد روز چهارم نیز مراسمی انجام می‌گرفت (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۲۳؛ رک: فولادی و قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۶۹). دعایی نیز به نام آفرینگان دهمان، یعنی ستایش نیکی‌ها، در روزهای چهارم، دهم، سی‌ام و سرسال پس از وفات شخص خوانده می‌شده است. این دعا برای بازماندگان فرد فوت‌شده و طلب رستگاری برای پارسایان بوده است که برخی آن را دعای تندرستی هم نامیده‌اند (پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰).

در آیین زرتشتی سوگواری مفصل و با تشریفات، گناهی بزرگ به شمار می‌آمد. زرتشتیان گریه بیش از حد را گناه می‌دانستند؛ زیرا این کار سلامتی عزاداران را به خطر می‌انداخت و در عین حال کمکی هم به شخص متوفی نمی‌کرد (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰ و ۶۱).

انجام تمام مراحل که بیان شد، در آیین زرتشتی بسیار مهم و ضروری بود و تخلف از انجام برخی از این مراحل، مجازات سختی را در پی داشت. مجازات کسی که مرده‌ای را می‌سوزاند، مرگ بود (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۶۲). مجازات کسی که مردار سگ یا انسان را دفن می‌کرد و تا نصف سال از خاک بیرون نمی‌آورد، پانصد ضربه تازیانه و اگر تا یک سال بیرون نمی‌آورد، هزار ضربه تازیانه بود (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۱۵).

زرتشتیان برای سوگواری مرده مدت زمانی هم داشتند که از آن به آه‌مان تعبیر می‌شد. در واقع، آه‌مان مدت زمانی بود که خویشاوندان مرده باید به‌دور از دیگران و در تنهایی می‌گذراندند. شاید بتوان دلیل این دوری را این دانست که بستگان مرده به‌سبب خویشاوندی با مرده ناپاک‌اند و به همین دلیل آنان را از بخش‌های عادی خانه و از تماس با دیگران دور نگه می‌داشتند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۵ و ۹۰۳؛ دارمستر، ۱۳۴۲، ص ۲۰۶).

در مرگ هر یک از اعضای خانواده (پدر، مادر، دختر و پسر) باید سی روز برای آنها عزاداری می‌کردند. برای پدر بزرگ و مادر بزرگ، نوه‌ها می‌بایست بیست روز در آه‌مان بوده و برای آنان به عزاداری می‌پرداختند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۶؛ رضی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۰۰۱). البته امروزه زرتشتیان، دیگر دوره آه‌مان ندارند و این مدت عزاداری که فرد به‌دور از دیگر اعضای خانواده مدتی را بگذرانند، کمی عجیب به نظر می‌رسد و به دلیل انجام ندادن در این دوران، با مراسم آن بیگانه‌اند (سیروف، ۱۹۹۹، ص ۱۳) و فقط سه روز به سوگواری می‌پردازند و ناله و زاری و نوحه‌خوانی می‌کنند (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۸).

Archive of SID

لباس در مراسم سوگواری یکی از مهم‌ترین نشانه‌هایی است که در همهٔ ادیان و جوامع به آن اشاره شده است. برخی بر این عقیده‌اند که رنگ سیاه از نظر روانی نوعاً حزن‌آور، دلگیر و متناسب با عزا و ماتم است و به همین علت در نقاط مختلف جهان به نشانهٔ غم و اندوه در مرگ عزیزان استفاده می‌شود (ابوالحسنی، ۱۳۷۵، ص ۴۰). طبری می‌گوید: پوشیدن لباس سیاه در عزای سیلوش نخستین پوشش سیاه در عزا بوده است. او به این مسئله اشاره دارد که پس از کشته شدن سیلوش توسط *افراسیاب*، *شادوس* پسر *گودرز* از اندوه و ناراحتی لباس سیاه پوشید و او نخستین فردی بود که در عزا جامهٔ سیاه بر تن کرد (طبری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۱؛ همان، ج ۲، ص ۴۲۵). البته این احتمال نیز وجود دارد که طبری بر اساس عرف جامعهٔ خود چنین نسبتی را به *شادوس* داده باشد.

زرتشتیان در مراسم تشییع جنازه، به‌مانند تمامی مراسم مذهبی و جشن‌ها، از پوشش و البسهٔ سفید رنگ استفاده می‌کردند، زیرا آن را نماد روشنی، پاکی و خلوص می‌دانستند (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۶۰؛ معین، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۳۰۶). اما فردوسی بارها از سوگواری و لباس سیاه و کبود عزاداران در اساطیر باستانی ایران یاد کرده است:

چو طوس و چو گودرز و گیو دلیر	چو شاپور و فرهاد و بهرام شیر
همه جامه کرده کبود و سیاه	همه خاک بر سر به جای کلاه

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۱۷)

در مرگ ایرج، اسباب و وسایل جنگی را هم از این اندوه بی‌نصیب نمی‌گذارند و آنها را دریده یا وارونه می‌کنند و رنگ ماتم و عزا بر آنها می‌زنند:

دریده درفش و نگون کرده کوس	رخ نامداران شـده آبنـوس
تیره سیه کرده و روی پیل	پراگنده بر تازی اسپانش نیل

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۱؛ امیریانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)

در زمان ساسانیان نیز هنگامی که *بهرام گور* درگذشت، یزدگرد لباس سیاه پوشید:

چهل روز سوگ پدر داشت راه	پوشید لشگر کبود و سیاه
--------------------------	------------------------

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۶ ص ۴۱)

اسدی طوسی نیز در *گرتناسب‌نامه* به سیاه و کبود بودن رنگ لباس عزاداران اشاره کرده است:

بزرگان همه سیاه و کبود	ز دو دیده ابر از دو رخ کرده رود
------------------------	---------------------------------

(اسدی طوسی، ۱۳۱۷، ص ۴۶۸)

همین امر نشان از آن دارد که دربارهٔ پوشش مراسم عزاداری در میان ایرانیان باستان و اساطیر و داستان‌های باستانی ایران تفاوت زیادی وجود داشته است.

۲-۶. خوراک سوگواری

خوراک و انواع آن مسئلهٔ مهمی است که توجه به آن در تمام مراسم زرتشتی، از جمله مراسم شادی و عزاداری مورد توجه بوده و این توجه تا به امروز نیز ادامه یافته است. در دیانت زرتشتی به این مسئله اشاره شده است که پس از انجام مراحل دربارهٔ تطهیر و پاک کردن خانه و افراد آلوده (افرادی که از دست زدن به مرده آلوده و نجس شده‌اند)، زرتشتیان می‌توانند در آن خانه غذای گوشتی و شراب داشته باشند. البته این امر چهار روز پس از فوت شخص انجام می‌گیرد (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۱۵) و در سه روز اول، آنها از این غذاها منع شده‌اند و تنها می‌توانند از ماهی و سبزیجات استفاده کنند (مولتون، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷؛ مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۶). عصر روز سوم، چوب‌های خوش‌بویی می‌سوزانند و انواع میوه‌ها را بر سفره قرار می‌دهند. علاوه بر اینها، ظرف آب، نان گرم، تخم‌مرغ پخته و سیر آماده می‌کنند و در سفره می‌گذارند (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۲۳). این غذاها همه بر ساده بودن هرچه بیشتر مراسم سوگواری اشاره دارند و چنان‌که اشاره شد، مراسم پرتشریفات بسیار نهی شده است. میوه‌ها و سبزیجات ساده‌ترین غذاهایی‌اند که در مراسم مورد توجه قرار گرفته‌اند.

بر طبق روایت پهلوی، اگر کسی در تابستان در خانه‌ای بمیرد، تا یک ماه، و اگر کسی در زمستان بمیرد، تا نه شب نباید وارد آن خانه شد و همچنین نباید غذای پخته‌شده استفاده کرد (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۲). در ایران باستان، مراسمی به نام درون‌یشتن وجود داشته است که در آن نانی را با کره می‌خوردند: کره می‌تواند نماد جهان حیوانی باشد و مراسمی که با ذکر دعا برای خدایان آغاز می‌شد، در واقع تقدیم برای عطا شدن بود. این خوراک توسط موبد تناول می‌شد. مراسم درون‌یشتن که برای شکرگذاری اورمزد انجام می‌شده، در واقع یک مراسم سوگواری بود که تشریفات خاصی داشت (تفضلی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۳).

در آیین زرتشت، شیر گوسفند، گندم و خرما نیکوترین غذاهایی است که مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ به شرطی که به آنها دعا خوانده شود (همان، ص ۳۱-۳۲). شاید بتوان گفت اشاره و توجهی که به گندم و نان شده است و اینکه در مراسم خاصی آرد یا نان را با کره یا در حقیقت با روغن مخلوط می‌کنند، از جهت عمومیت خوراک مردم فلات ایران بوده است؛ چنان‌که تاکنون در مراسم سوگواری، از مخلوط آرد با روغن، غذایی به نام حلوا می‌پزند و استفاده می‌کنند.

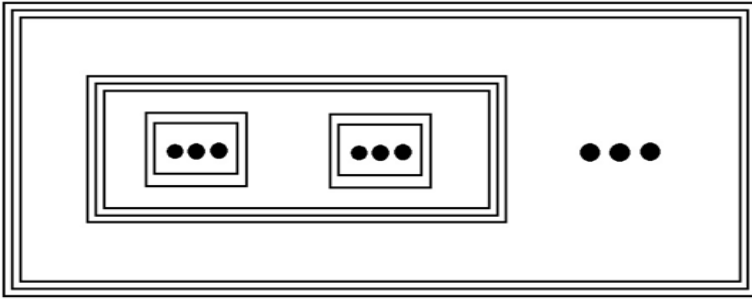
در دین زرتشتی، همچنین غذایی که در روز چهارم، دهم، سی‌ام و سالگرد شخص متوفی آماده می‌شد، میوه، شیرینی پخته‌شده و آماده شده‌ای بود که از طرف آشنایان به خانوادهٔ مصیبت‌دیده فرستاده می‌شد (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷). این کار به این دلیل بود که خانوادهٔ متوفی سوگوار بود و اطرافیان آنها

می‌بایست با آنها همدردی کرده؛ آنها را در برخی امورات زندگی همراهی می‌کردند. همچنین آیین‌های یادبودی نیز در روزهای دهم و سی‌ام و سالگرد مرگ متوفی برگزار می‌شده است (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۲۴) که ویژگی‌های آنها دادن غذا شامل گوشت و میوه و لباس به فقرا و دعا برای شادی روان بود و در واقع برای مرده خیرات می‌کردند (مولتون، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱؛ بويس، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ نورانی اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

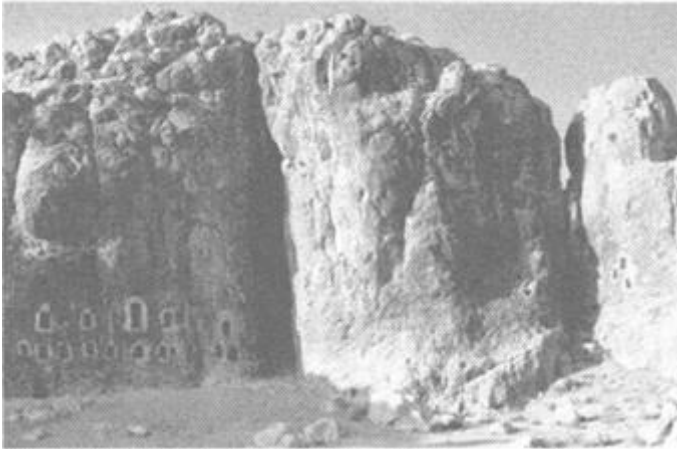
نتیجه

بررسی آیین‌های سوگواری، از آن‌جا که می‌تواند نشان‌دهنده فرهنگ و باورهای افراد یک جامعه باشد، بسیار مهم می‌نماید. در ایران نیز در دوران باستان این مراسم به‌عنوان یک آیین فرهنگی و اجتماعی مهم مورد توجه بوده است. مراسم تطهیر بسیار مهم بود و در واقع جسد فرد به‌عنوان یک شیء آلوده و ناپاک باید به‌سرعت از خانه خارج می‌شد و افرادی که به آن دست می‌زدند، خود را شست‌وشو می‌دادند. تدفین به‌صورت‌های مختلفی انجام می‌شده است و مردگان در داخل دخمه‌ها و استودان‌ها یا گورخمره‌ها و حتی به‌صورت مومیایی شده - چنان‌که در بین شاهان هخامنشی وجود داشت - مدفون می‌شدند. تمامی این مراسم همراه با دعاها و نیایش‌هایی بوده است. خوراک، بسیار ساده بود و در مدت معینی، خانواده‌ها اجازه نداشتند از گوشت و مواد غذایی بسیار استفاده کنند. همچنین برای فرد متوفی خیرات نیز انجام می‌دادند و روزهای مشخصی برای دوره عزاداری و سوگواری در نظر گرفته شده بود. اگرچه اشاره شده است که لباس سوگواران زرتشتی سفید بود، اما فردوسی، اسدی طوسی و طبری به رنگ‌های تیره اشاره می‌کنند که بیشتر می‌توان آن را برگرفته از فرهنگ زمانه خود آنها دانست. آن‌گونه که مشخص است، زرتشتیان ایران باستان تلاش داشتند تا مراسم سوگواری مردگان خود را با تمام قواعد و تشریفات پیچیده خود به‌سادگی برگزار کنند. برخی از این آداب و قواعد، مانند پرسه، امروزه همچنان ادامه دارد و نشانگر تداوم سنت‌ها و باورهای آیین زرتشتی در طول تاریخ است. با وجود این، بخش زیادی از این عادات در سده‌های گذشته و به‌تدریج متروک شده است و امروزه اثری از آنها در میان زرتشتیان معاصر دیده نمی‌شود.

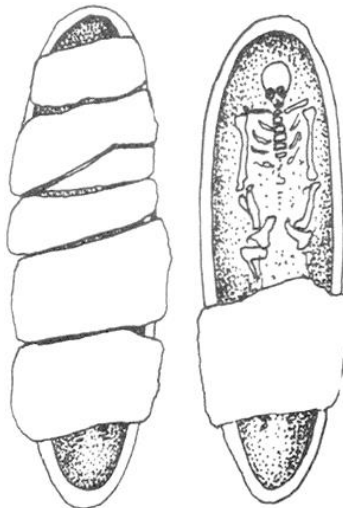
Arc



تصویر ۱) برش‌نوم گاه، محلی برای تطهیر فرد زرتشتی که در تماس با مرده ناپاک شده بود (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۴۷)



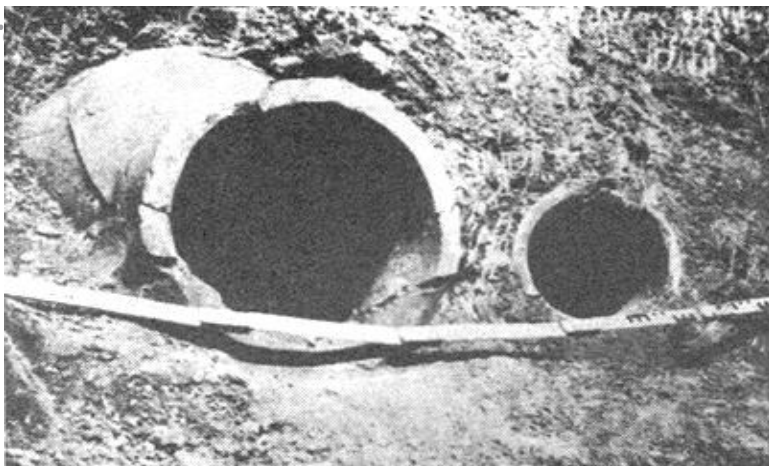
تصویر ۲) نمونه‌ای از استودان‌های عصر هخامنشی (معطفی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۳)



www.SID.ir

تصویر ۳) نقش دو تابوت سفالی عصر اشکانی و چگونگی قرار دادن مرده در درون آنها (معطفی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۳)

Ar



تصویر ۴) گورخمره دوران اشکانی (معطوفی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۰)



تصویر ۵) استودان‌های عصر ساسانی در نزدیکی نقش رستم (کریمیان، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۳۶۸)

- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۶۳، *العبر (تاریخ ابن خلدون)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابوالحسنی، علی، ۱۳۷۵، *سیاهپوشی در سوگ ائمه نور*، قم، مؤلف.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، ۱۳۱۷، *گرتاساسنامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، کتابفروشی و چاپخانه بروخیم.
- امیریانی، معصومه، ۱۳۸۷، *آیین سوگ و سوگواری در ادب فارسی*، مشهد، سخن گستر.
- انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ سخن*، تهران، سخن.
- ایناسترانتسیف، کانستانتین، ۱۳۸۴، *تحقیقاتی درباره ساسانیان*، ترجمه کاظم کاظمزاده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۵۱، *گات‌ها، سروده‌های زرتشت*، بی‌جا، فروهر.
- _____، ۱۳۵۸، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران، فروهر.
- بار، کای و دیگران، ۱۳۸۶، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، جامی.
- بلعی، ابوعلی محمدبن محمد، ۱۳۵۳، *تاریخ بلعی*، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمدپروین گنابادی، ج دوم، تهران، کتابفروشی زوار.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- _____، ۱۳۸۶، *زرتشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران، ققنوس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۶۲، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، توس.
- _____، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، تهران، چشمه.
- بهزادی، رقیه، ۱۳۶۸، *بندشهن هندی، متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۷، *بشت‌ها*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۸۰، *خرده اوستا (از سلسله انتشارات انجمن زرتشتیان ایران بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی)*، تهران، اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۶۴، *مبنوی خرد*، تهران، توس.
- توفیقیان، حسن و محرم باستانی، ۱۳۹۵، «پژوهشی در آئین‌های تدفین ساسانیان در سواحل خلیج فارس»، *مطالعات باستان‌شناسی*، ش ۲، ص ۱۷-۳۴.
- جلالی نائینی، محمدرضا، ۱۳۷۲، *گزیده سروده‌های ریگ ودا*، چ سوم، تهران، نقره.
- چایچی امیرخیز، احمد و محمدرضا سعیدی هرسینی، ۱۳۸۱، *تدفین تابوتی در ایران باستان*، تهران، سمیرا.
- _____، ۱۳۸۴، *گورخمره‌های ایران*، تهران، سمیرا.
- حیبی، عبدالحی، ۱۳۴۵، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، کابل، انجمن تاریخ افغانستان.
- دارمستر، جیمس، ۱۳۴۲، *مجموعه قوانین زرتشت یا ونیداد*، ترجمه موسی جوان، تهران، بی‌نا.
- داندامایف، محمد، ۱۳۸۶، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، تهران، علمی فرهنگی.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۳۷، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، تهران - نیویورک، مؤسسه انتشارات فرانکلین.

Archive of SID

- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۷، *اوستا*، ج ۲، تهران، مروارید.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راوندی، مرتضی، ۱۳۵۶، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، امیر کبیر.
- رایشلت، هانس، ۱۳۸۳، *ریهائقی به گاهان زرتشت و متون نواوستایی*، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، قفوس.
- رضایی، مهدی، ۱۳۸۴، *آفرینش و مرگ در اساطیر*، تهران، اساطیر.
- رضی، هاشم، ۱۳۵۷، *گنجینه اوستا*، تهران، فروهر.
- _____، ۱۳۶۵، «زندگی زرتشتیان در یک قرن اخیر: انجمن‌ها و سازمان‌ها»، *چیستا*، ش ۳۱، ص ۱۴-۱۹.
- _____، ۱۳۷۶، *وندیباد*، ج ۲ و ۳، تهران، فکر روز.
- سروشیان، جمشید سروش، ۱۳۵۶، *فرهنگ بهدینان*، تهران، دانشگاه تهران.
- شالیان، ژرار، ۱۳۸۷، *گنجینه حماسه‌های جهان*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، چشمه.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۲، *خاطرات ارباب کیخسرو و شاهرخ*، به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رایتر، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران، مازیار.
- شهبازی، شاپور، ۱۳۷۵، *نقش رستم فارس*، تهران، بناد.
- شهزادی، رستم، ۱۳۷۷، *برگردان گات‌ها*، تهران، فردوسی.
- صرفه، رستم، ۱۳۳۰، «دومین زنگ خطر»، *هوخ*، ش ۴، ص ۳-۷.
- صفایی، ابراهیم، ۱۳۶۵، *رضاشاه کبیر در آینه خاطرات*، تهران، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۶۸، *تاریخ طبری*، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- عقیقی، رحیم، ۱۳۸۳، *اساطیر و فرهنگ ایران*، تهران، توس.
- علوی، ابوالعالی محمدبن الحسین، ۱۳۴۲ق، *تاریخ کامل ادیان*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
- فرامکین، گرگوار، ۱۳۷۲، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمه صادق ملک شه‌میرزادی، تهران، وزارت امور خارجه.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۳، *شاهنامه فردوسی*، تصحیح ژول مول، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ و ۶، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- فولادی، محمد و رعنا قاسمی، ۱۳۹۶، «مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردشت»، *معرفت ادیان*، ش ۳۱، ص ۶۵-۸۰.
- قدیانی، عباس، ۱۳۸۸، *تدقیق مردگان در ایران*، تهران، آرون.
- کامبخش فرد، سیف‌الله، ۱۳۷۴، *معبد آناهیتا کنگاور*، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۹، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.
- کریمیان، حسین، ۱۳۴۵، *ری باستان*، تهران، انجمن آثار ملی.
- کزازی، میرجلال‌الدین و کبری فرقدانی، ۱۳۸۶، «توتوم در داستان‌های شاهنامه»، *متن پژوهی ادبی*، ش ۳۴، ص ۸۵-۱۱۳.
- کوهی کرمانی، حسین، ۱۳۳۳، *سوگواری‌های ادبی در ایران*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گری، جان، ۱۳۷۸، *شناخت اساطیر خاور نزدیک*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- گلی زواره، غلامرضا، ۱۳۸۴، «عزاداری»، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۱۱، تهران، سعید مجبی.

Archive of SID

الگود، سیریل، ۱۳۵۲، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمه محسن جاویدان، تهران، اقبال.

محمودی بختیاری، علیقلی، ۱۳۵۸، *زمینه فرهنگ و تمدن ایران*، تهران، مدرسه عالی بازرگانی.

مزدایور، کنایون، ۱۳۸۳، *داغ گل سرخ*، تهران، اساطیر.

مزدایور، کنایون، ۱۳۸۷، *خبرنامه انجمن*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ش ۵، ص ۴-۶.

مسرت، حسین، ۱۳۶۵، *دخمه‌های زردشتیان یزد*، یزد، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی.

مظاهری، علی اکبر، ۱۳۷۳، *خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، تهران، قطره.

معطوفی، اسدالله، ۱۳۸۷، *سنگ مزارها و کتیبه‌های تاریخی گرگان و استرآباد*، تهران، حروفیه.

معین، محمد، ۱۳۳۵، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، دانشگاه تهران.

مک کال، هنریتا، ۱۳۷۳، *اسطوره‌های بین‌النهرینی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.

مولتون، جیمز هوب، ۱۳۸۴، *گنجینه مغان*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نورانی اردبیلی، مصطفی، ۱۳۸۶، *بررسی عقاید و ادیان*، قم، چاپخانه علمیه.

نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیفال‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.

ویدن گرن، گنو، ۱۳۷۷، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۷، *راهنمای ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، بوستان کتاب.

یاحقی، محمد جعفر، ۱۳۶۹، *فرهنگ اساطیر*، تهران، سروش.

-Basirov, Oric, 1999, " Zoroastrian funerary laws", http://www.caiss.com/CAIS/religious/Iranian/zarathushtrian/orice.basirov/Zoroastrian_funerary_laws.

Boyce, Mary, 1979, ZOROASTRIANS: their religious beliefs and practices, London, boston and henley, routledge and keganpaul.

_____, 1992, *Zoroastrianism*, N.P,Mazda publishers, New York.

_____, 1996, *A history of zoroastrianism*, vol.1,E.J.Brill, new York.

_____, 2002, "corpse" in *encyclopaedia of iranica*, edited by: ehsan yarshater, Vol. VI, New York,

Bibliotheca Persica Press.

Jackson, Williams, 1965, *Zoroastrianism Studies*, New York, AMS prees INC.

Jamshedji modi, Jivanji, 1928, " the funeral ceremonies" ,<http:// www. avesta. org/ritual / funeral.htm>.

Kellens, Jean, 2002, "druj" in *encyclopaedia of iranica*, edited by: Ehsan Yarshater, Vol. VII, New York, Bibliotheca Persica Press.

راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان

mohamadhaghani@gmail.com

محمد حقانی فضل / دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

مهراب صادق‌نیا / استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵

چکیده

در تاریخ روابط ادیان ابراهیمی، نمونه‌های فراوانی از تعاملات صلح‌آمیز و همراه با مسالمت‌جویی را می‌توان مشاهده کرد؛ اما بسیاری معتقدند گفت‌وگوی ادیان مسئله‌ای مدرن است و با نمونه‌هایی که در دنیای پیشامدرن اتفاق افتاده است، تفاوت بنیادین دارد. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی گفت‌وگوی ادیان را از تعاملات صلح‌آمیز ادیان در گذشته جدا می‌کند و به آن هویتی متمایز می‌بخشد. مقاله حاضر برای پاسخ به این پرسش، به تحلیل مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان پرداخته است. تحلیل این مؤلفه‌ها سه ویژگی را برجسته می‌سازد: تسلط ارزش‌های مدرن؛ ارتقای جایگاه دیگری دینی؛ و داشتن رویکرد عمل‌گرایانه. عمل‌گرایی، گفت‌وگوی ادیان را به امری فرالهیاتی بدل کرده است که می‌تواند با مبانی الهیاتی متنوع و متفاوت سازگار شود. ارتقای جایگاه دیگری دینی نیز خصوصیتی است که گفت‌وگوی ادیان را از تاریخچه تعامل‌های مسالمت‌آمیز ادیان جدا می‌کند. این دو ویژگی و دیگر ارزش‌های مدرنی که گفت‌وگوی ادیان را جهت‌دهی می‌کنند، همان وجه تمایزی‌اند که به گفت‌وگوی ادیان تشخص می‌بخشند و آن را به راهی برای بازسازی تعاملات ادیان در دنیای مدرن تبدیل می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: گفت‌وگوی ادیان، دین در دنیای مدرن، روابط اسلام و مسیحیت، نوسترا اتاتنه، کلمه سوا.

Archive of SID

در میان دیدگاه‌های مختلفی که دربارهٔ تعامل بین ادیان وجود دارد، امروزه سکهٔ حامیان گفت‌وگو رونق و مقبولیتی بسیار بیشتر دارد. با نگاهی گذرا به اخبار تعاملات رهبران و پیروان ادیان و نیز رصد همایش‌ها و کنفرانس‌های بین‌المللی، به راحتی می‌توان مشاهده کرد که منادیان گفت‌وگوی ادیان، پرچم‌دار تعامل شده‌اند. گرچه نگاهی به گروه‌های بنیادگرا در ادیان مختلف نشان می‌دهد که هنوز گروه‌ها و افرادی که چندان اعتقاد به هم‌زیستی و گفت‌وگوی با دیگر ادیان ندارند کم‌شمار نیستند و حتی شاید نتوان با قطعیت ادعا کرد که حامیان گفت‌وگوی ادیان، از نظر تعداد از مخالفان گفت‌وگو پیشی گرفته‌اند؛ با این حال، با قطعیت می‌توان مدعی شد که جریان حامی گفت‌وگوی ادیان، جریانی قوی و پیش‌رونده است و از سوی نهادهای دینی فراوانی حمایت می‌شود. در فضای ادیان ابرهیمی نیز اوضاع به همین شکل است و در بین دیدگاه‌های مختلف، غلبه از آن حامیان گفت‌وگوست.

اصطلاح «گفت‌وگوی ادیان» (Inter-religious Dialogue) به معنایی که امروزه از آن می‌فهمیم، در دههٔ ۶۰ تا اواسط دهه ۷۰ میلادی رواج یافت (شارپ، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۵). بسیاری معتقدند گفت‌وگوی ادیان مسئله‌ای مدرن است و با نمونه‌هایی که در دنیای پیشامدرن اتفاق افتاده، تفاوت بنیادین دارد (هجز، ۲۰۱۰، ص ۵۹). از این‌رو، این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی گفت‌وگوی ادیان را از تعاملات صلح‌آمیز ادیان در گذشته جدا می‌کند و به آن هویتی متمایز می‌بخشد.

برای پاسخ به این پرسش ابتدا نشان خواهیم داد که گفت‌وگوی ادیان به‌شکلی که امروزه رواج دارد، یک الگوی تعاملی و کنشی است، نه صرفاً گفت‌وگو بر سر مباحث الهیاتی. در بخش دوم مقاله، مفاهیم و مؤلفه‌های سازندهٔ این الگو معرفی خواهند شد. با توجه به تمرکز این مقاله بر روی ادیان ابراهیمی، آنچه در اینجا گزارش می‌شود، مؤلفه‌هایی هستند که با استفاده از روش نظریهٔ داده‌بنیاد، از پنج سند معتبر مسیحی، یهودی و اسلامی استخراج شده‌اند. این مؤلفه‌ها به‌صورت جدولی نظام‌یافته ارائه خواهند شد. در بخش سوم، با تحلیل این مؤلفه‌ها، به تفصیل به بررسی ویژگی‌هایی می‌پردازیم که موجب تمایز الگوی گفت‌وگوی ادیان از دیگر دیدگاه‌ها می‌شوند. این ویژگی‌ها نشان می‌دهند که چرا باید گفت‌وگوی ادیان را پدیده‌ای جدید بدانیم که با آنچه در طول تاریخ بین ادیان رخ داده است، تمایز دارد.

۱. گفت‌وگوی ادیان به‌مثابهٔ الگویی برای تعامل بین ادیان

گفت‌وگو (dialogue) در لغت به معنای مکالمه یا گفت‌وگوشنودن است. قطعاً چنین اتفاقی از زمان‌های بسیار قدیم و حتی از آغاز پیدایش ادیان بزرگ رخ داده است؛ اما آنچه امروزه به‌عنوان «گفت‌وگوی ادیان» در ادبیات و آثار دینی به کار می‌رود، به دیدگاه و الگویی خاص در زمینهٔ تعامل ادیان اشاره دارد. الگوهای روابط بین ادیان به مسائلی از این دست پاسخ می‌دهند: دیگری دینی چه جایگاهی دارد و چگونه باید با او تعامل کرد؟ آیا باید با او مدارا کرد یا

رواداری امری نارواست؟ تا چه میزان می‌توان با او نشست و برخاست؟ نحوه تعامل با اقلیت‌های دینی چگونه باید باشد؟ و مانند اینها.

شاید بتوان این الگوهای رفتاری را به الگوهای رفتاری رایج در تعاملات سیاسی بین ملت‌ها تشبیه کرد. تعاملات سیاسی ملت‌ها همواره یکسان نیست و در دوره‌های مختلف و بسته به شرایط، از الگوهایی مانند هم‌پیمانی، دشمنی، جنگ، صلح و مانند اینها تبعیت می‌کنند. نحوه تعامل ادیان با یکدیگر نیز همواره یکسان نبوده و از الگوهای مختلفی پیروی کرده است. رایج‌ترین الگویی که در طول تاریخ و تا پیش از دوران معاصر وجود داشته است را می‌توان الگوی طرد و انکار نام گذاشت. در این الگو، دیگری دینی طرد می‌شود و اینکه او نیز از حقی برابر با افراد خودی برخوردار باشد، انکار می‌شود. جنگ‌های فراوانی که در طول تاریخ با انگیزه‌های دینی بین پیروان ادیان و حتی بین فرقه‌های مختلف یک دین رخ داده است، ذیل همین الگوی رفتاری قرار می‌گیرد. الگوی دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن را الگوی پذیرش مطلق نامید. طرفداران این دیدگاه را در بین برخی از عرفا و طریقت‌های عرفانی و همچنین در بین برخی از طرفداران الهیات جهانی (universal theology) می‌توان یافت. در این الگوی رفتاری، فرقی بین خودی و دیگری دینی نیست و همه کاملاً برابرند و اختلافات نیز اموری ظاهری به‌شمار می‌آیند که باید در جهت بی‌اثر کردن آنها اقدام کرد. البته الگوهایی که در اینجا به آنها اشاره شد، صرفاً توصیفاتی کلی‌اند و می‌توان با دقت در جزئیات، الگوهای ریزتری را نیز مطرح کرد (برای نمونه‌ای از این الگوهای خردتر، ر.ک: نرارد، ۱۳۹۴، ص ۲۹-۴۵). هدف از این توصیفات کلی، اشاره به این مطلب بود که «گفت‌وگوی ادیان» نیز یکی از همین الگوهای رفتاری است.

یکی از راه‌هایی که ما را به فهم «گفت‌وگوی ادیان» نزدیک می‌کند توجه به زمینه‌های پیدایش و رونق آن است. از جمله باورها و آموزه‌هایی که به‌عنوان زمینه‌های فکری گفت‌وگوی ادیان مطرح شده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: نوشته‌های اگزیستانسیالیستی، که می‌گفتند دیگری را نباید «او» بلکه باید «تو» دانست (شارپ، ۱۳۸۴، ص ۳۶)؛ دیدگاه‌هایی که تحقق یک جامعه دینی منسجم و یکپارچه را عملاً غیرممکن می‌دانند (گروستبرگر، ۱۰۲۷، ص ۴)؛ عقاید بسیار مؤثری همچون شعار آزادی بیان و نیز به رسمیت شناختن تکثر در همه جنبه‌های زندگی (اشیتز، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶). اصولاً در دنیای جدید وقتی کسی حس کند که دیگری به هیچ وجه تمایلی به آموختن از او ندارد و احترامی برای فرهنگ و اندیشه او قائل نیست، او نیز متقابلاً تمایلی به شنیدن حرف آن دیگری نشان نمی‌دهد (مک‌درمات، ۲۰۱۰، ص ۱۱)؛ تک‌صدایی و مونولوگ چنان محکوم شده است که بزرگ‌ترین چالش پیش روی کلیسا در قرن بیست و یکم را «رسوایی ویژه‌گرایی» (scandal of particularity) دانسته‌اند (همان، ص ۱۰-۱۱). این فضای فکری جوامع دینی را به سمتی سوق داده است که راهی بیابند تا فرد مؤمن در عین احترام به این امور، «از اقرار به اصالت ایمان خود دست نکشد و مرکزیت و محوریت ایمان در زندگی‌اش را انکار نکند» (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۶).

در کنار این مسائل فکری، تلاش برای گریز از نزاع‌ها و خشونت‌هایی که بشر در قرن بیستم با آن مواجه بود (کاسپر، ۲۰۰۱)، تلاش برای اصلاح بدبینی‌های بین ادیان (تایلور، ۱۹۷۹، ص ۳۷۵)، گریز از «برخورد تمدن‌ها» (کاسپر، ۲۰۰۱)، بازگرداندن آرامش به مناطقی که به علت اختلاف مذهبی دچار مشکل شده‌اند (کاجیورا، ۲۰۱۲، ص ۱۷۱)، و نیز مسئله مهاجران، از مهم‌ترین زمینه‌های اجتماعی و عملی گفت‌وگوی ادیان معرفی شده‌اند (ر.ک: فن‌دام، ۲۰۱۷).

این زمینه‌ها به روشنی نشان می‌دهد که گفت‌وگوی بین ادیان را باید چیزی فراتر از مکالمه و گفت‌وشنود، هم‌سخنی یا برگزاری جلسات مکالمه بین نمایندگان ادیان دانست (کورنیل، ۲۰۱۳، ص ۲۰). در واقع، اصطلاح گفت‌وگوی ادیان برای توصیف ارتباطی بین ادیان به کار می‌رود که در آن، ادیان «به جای رقابت با یکدیگر بر سر قلمرو، پیروان یا دعاوی خود، مشی مصالحه‌جویانه‌تر و سازنده‌تری را با یکدیگر در پیش گرفته‌اند و در برنامه‌های اجتماعی درباره مسائل دینی مشترک، تبادل نظر و همکاری می‌کنند» (همان، ص xii؛ همچنین ر.ک: دابلیو.سی.سی، ۲۰۱۶، ص ۷). این تعریف و دیگر تعاریفی که حامیان گفت‌وگوی ادیان از گفت‌وگو ارائه می‌دهند، نشان می‌دهد که گفت‌وگو الگویی رفتاری است که تمام ساحت‌های زندگی را دربرمی‌گیرد.

۲. مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان

درباره مفاهیم اصلی و مؤلفه‌های سازنده گفت‌وگوی ادیان، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد؛ اما بیشتر این نظریه‌ها و دیدگاه‌ها از منظری خاص به این مسئله نگریسته‌اند؛ به همین دلیل، نمی‌توان آنها را منبایی برای پاسخ دادن به پرسش این مقاله قرار داد؛ زیرا با توجه به تکرر و تشتت گروه‌ها و افراد فعال در عرصه گفت‌وگوی ادیان، رجوع به نوشته‌های یک عالم به‌خصوص یا آثار متعلق به یک جریان محدود، با خطر سوگیری مواجه است. برای حل این مسئله، باید مستقیماً به سراغ منابع و آثاری برویم که مقبولیتی عام در بین حامیان الگوی گفت‌وگو داشته باشند.

۲-۱. منابع شناخت مؤلفه‌ها

بررسی آثار موجود درباره گفت‌وگوی ادیان ما را به پنج سند می‌رساند که می‌توان آنها را شناخته‌شده‌ترین و مهم‌ترین اسناد مسیحی، اسلامی و یهودی در این زمینه دانست. این اسناد به ترتیب زمان صدور عبارت‌اند از:

نوسترا اتاته، کلیسای کاتولیک، ۱۹۶۵م: نوسترا اتاته (Nostra Aetate) که عبارتی لاتین به معنای «در زمان ما» است، عنوان بیانیه‌ای است درباره رابطه کلیسا با ادیان غیرمسیحی که در شورای دوم واتیکان تصویب شد. این شورا و بیانیه‌های آن را از مهم‌ترین وقایع کلیسایی و حتی دینی جهان در قرن بیستم دانسته‌اند (برای اهمیت این شورا و این بیانیه، بنگرید به: لامب، ۲۰۰۸؛ بورلی، ۲۰۱۷؛ فالکنبرگ، ۲۰۱۶). تأثیر عظیم این شورا ناشی از آن است که در واقع، شورای دوم واتیکان بازتاب تلاش کلیسا برای سازگاری با دنیای مدرن است (بورلی، ۲۰۱۷، ص ۲۳-۲۹). نوسترا اتاته نیز به تبع روح کلی شورا، نشان‌دهنده تغییری عمده در دنیای کاتولیک نسبت به

دیگر ادیان بود و باب تعامل و گفت‌وگوی با ادیان دیگر را گشود (کوهن، ۲۰۱۷، ص ۲۱). نوستراتاته در طول نیم‌قرنی که از صدور آن می‌گذرد، بسیار مورد توجه کاتولیک‌ها بوده است (برای نمونه ر.ک: سخنرانی پاپ فرانسیس، ۲۰۱۵).

دابرو اِمِت، ربی‌ها و اندیشمندان یهودی، ۲۰۰۰م: در سپتامبر سال ۲۰۰۰م، بیانیه‌ای با نام «دابرو اِمِت» (Dabru Emet) با هدف بهبود رابطهٔ یهودیان با مسیحیان و مسیحیت منتشر شد که امضای بیش از دویست نفر از ربی‌ها و عالمان یهودی از گروه‌ها و فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف یهودی را در پای خود داشت. این سند هیاهوی فراوانی پدید آورد و مورد توجه رسانه‌های جهان قرار گرفت و در مدت کوتاهی به چندین زبان ترجمه گردید و همایش‌ها و کنفرانس‌های متعددی دربارهٔ آن برگزار شد که در برخی از آنها چندین مجلد مقاله ارائه گشت (سندمل، ۲۰۱۷، ص ۱۶۰). میزان توجه به این سند تا حدی بوده است که آن را نقطهٔ عطفی مهم در تحولات روابط یهودیان و مسیحیان دانسته‌اند (ر.ک: کسلر، ۲۰۰۲؛ روزن، ۲۰۰۱).

کلمهٔ سواء، عالمان و مفتیان مسلمان، ۲۰۰۷م: یک‌سال بعد از سخنرانی پاپ بندیکت شانزدهم در سال ۲۰۰۶م که در آن وی جمله‌ای را نقل کرده بود که از نظر مسلمانان اهانت به اسلام و پیامبر بود (پاپ بندیکت شانزدهم، ۲۰۰۶)، بیش از یک‌صد عالم، روحانی و متفکر مسلمان نامه‌ای را با عنوان «کلمهٔ سواء بیننا و بینکم» خطاب به سران تمام کلیساهای جهان منتشر کردند و آنان را به صلح و همکاری دعوت نمودند. امضاکنندگان این نامه که اکنون به بیش از چهارصد نفر رسیده‌اند، از بین پیروان تمام فرقه‌ها و مکاتب اسلامی هستند. این نامه مورد توجه زیادی قرار گرفت (برای گزارشی از همایش‌ها و کنفرانس‌ها، پاسخ‌های مسیحیان، و نیز کتاب‌ها و مقالات ناظر به این نامه بنگرید به: مؤسسه آل‌البیت للفکر الاسلامی، ۲۰۱۲، ص ۱۳-۱۴ و ۲۴؛ نوابگو، ۲۰۱۱، ص ۹۶-۹۷). «کلمهٔ سواء» را بعد از «نوستراتاته» مهم‌ترین اقدام در زمینهٔ روابط مسلمانان و مسیحیان دانسته‌اند (همان، ص ۸).

ایمان مسیحی و تنوع ادیان: منظری پروتستانی، کلیسای انجیلی آلمان، ۲۰۱۵م: کلیسای انجیلی آلمان (Evangelische Kirche in Deutschland) در این سند تلاش می‌کند که پاسخ‌هایی عملیاتی و منسجم برای مواجهه با تکثر دینی موجود در دنیای مدرن ارائه دهد (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۷). اهمیت این سند، هم از این جنبه است که دستورالعملی منسجم و مفصل ارائه می‌دهد (نزدیک به پنجاه صفحه) و هم از این زاویه که ناظر به زندگی روزمره و قوانین آلمان تدوین شده است و چون اهدافی عملیاتی دارد، به فهم ذهنیت طرفداران گفت‌وگوی ادیان کمک می‌کند.

خوانده‌شده به گفت‌وگو، شورای جهانی کلیساها، ۲۰۱۶م: شورای جهانی کلیساها (World Council of Churches) شورایی متشکل از ۳۴۹ کلیسای جهانی، منطقه‌ای و ملی و محلی (به‌جز کلیسای کاتولیک) است که تعداد پیروان فرقه‌هایی که عضو آن هستند به ۵۹۰ میلیون نفر در حدود ۱۵۰ کشور می‌رسد. این شورا در سال ۲۰۱۶م کتابچه‌ای را با عنوان «خوانده‌شده به گفت‌وگو: گفت‌وگوی بین دینی و درون‌مسیحی در مکالمهٔ جهانی، یک راهنمای عملی»

منتشر کرد (دابلویو.سی.سی، ۲۰۱۶، ص ۳). از آنجاکه شورای جهانی کلیساها شامل گروه‌ها و فرقه‌های مسیحی متعددی است و بسیاری از کلیساهای غیر کاتولیک در آن عضوند، می‌توان آن را نماینده نگاه فرقه‌های مسیحی به مسئله گفت‌وگوی ادیان دانست.

نخستین دلیل انتخاب این اسناد آن است که می‌توان آنها را به‌گونه‌ای مقبول و موجه بیانگر نظرات حامیان گفت‌وگو در آن دین یا فرقه مذکور دانست. در مورد اسناد مسیحی، به‌ویژه سند کلیسای کاتولیک، با توجه به ساختار این کلیساها و شوراها، این انتساب کاملاً روشن است. در مورد بیانیه‌های اسلامی و یهودی نیز امضاکنندگان این بیانیه‌ها متعلق به یک گروه خاص نیستند؛ بلکه عالمانی پرشمار از فرقه‌ها و گروه‌های مختلف آنها را امضا کرده‌اند؛ از این‌رو، این اسناد کاملاً با هدف ما تناسب دارد و می‌توان آنها را به طرفداران گفت‌وگوی ادیان در جهان اسلام و یهودیت انتساب داد.

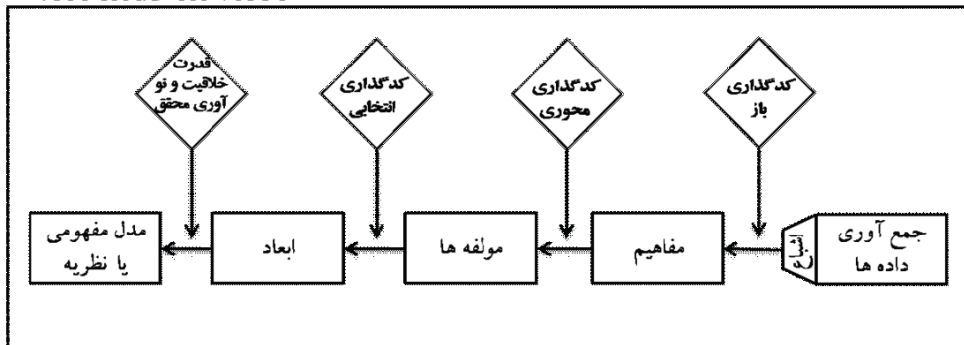
دلیل دیگر اینکه رسمی و جمعی بودن این اسناد باعث می‌شود که از افتادن در دام نمونه‌های فرعی و افراطی برهیم. از آنجاکه این اسناد از سوی نهادهای والامرتبه کلیسایی و بر اساس تصمیم جمعی اعضای بلندمرتبه آن نهاد صادر شده‌اند، این اسناد دیدگاهی را نمایندگی می‌کنند که مورد قبول همه حامیان گفت‌وگو در آن فرقه است؛ زیرا قطعاً دیدگاه‌های افراطی یا شاذ این امکان را نمی‌یابند که از سوی مقامات بلندمرتبه کلیسایی و به‌عنوان نظر رسمی اعلام شوند. در بیانیه‌های اسلامی و یهودی نیز توافق افراد پرشمار از گروه‌ها و مکاتب مختلف این اطمینان را می‌دهد که آنچه در آن بیانیه مطرح شده است، حد وسط و مورد قبول قاطبه حامیان گفت‌وگوی ادیان در آن دین است.

دلیل دیگری که باعث می‌شود انتخاب این اسناد برای تحلیل مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان کاری علمی و مقبول باشد، آن است که کتاب‌ها و نوشته‌هایی که از گفت‌وگوی ادیان دفاع می‌کنند، به دفعات از این اسناد نام برده و به آنها اشاره کرده‌اند و در بیشتر موارد، سعی در شرح و بسط همان مفاهیمی را دارند که در این اسناد مطرح شده‌اند.

۲-۲. استخراج مفاهیم و مؤلفه‌ها

برای کشف مفاهیم اصلی و مؤلفه‌های سازنده گفت‌وگوی ادیان، به بازخوانی این اسناد پنج‌گانه با روش «نظریه داده‌بنیاد» (Grounded Theory) پرداختیم (برای مشاهده دو پژوهش که قصد دارند نشان دهند روش نظریه داده‌بنیاد، روشی کارآمد برای فهم و نظریه‌پردازی در امور دینی است، رک: بهروزی لک و علی یاری، ۱۳۹۶؛ مهرابی و دیگران، ۱۳۹۰). این روش، مستقیماً به سراغ داده‌ها می‌رود و سعی می‌کند تا بر اساس «داده‌ها» نظریه‌ها را ارائه کند (سازمان اسناد و کتابخانه ملی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱-۱۵۲). در تصویر شماره ۱ روند رسیدن از داده‌ها به مفاهیم و مؤلفه‌ها به‌صورت کاملاً خلاصه ترسیم شده است.

Archive of SID



تصویر شماره ۱. روند رسیدن از داده‌ها به مدل/نظریه در روش نظریه داده‌بنیاد

برای تدوین مقاله پیش‌رو نیز پنج سند یاد شده، سطر به سطر خوانده و به قطعات کوچک‌تر تقسیم شدند. این قطعات ممکن است یک کلمه، یک عبارت، یک جمله یا حتی یک بند از این اسناد باشند. بعد از تقسیم متن به قطعات کوچک، برای اشاره به محتوای هر قطعه، یک برچسب (کُد) انتخاب شد. این کدها به نحوی انتخاب شده‌اند که گویای محتوای آن عبارت یا جمله مدنظر باشد؛ به گونه‌ای که هر فرد دیگری نیز با مشاهده آن کد، تا حدود زیادی به مفهوم آن قطعه رهنمون شود. نمونه‌ای از کدگذاری داده‌ها (عبارات و جملات اسناد) برای رسیدن به مفاهیم در جدول شماره ۱ ارائه شده است.

جدول ۱) نمونه‌ای از کدگذاری باز بر اساس داده‌های پنج سند مذکور

عبارت	منبع	مفهوم
ارتقای رابطه، جذب فرهنگی و دینی که یهودیان به‌حق نگران آن هستند را تسریع نمی‌کند. این رابطه آشکال سستی عبادت یهودی را تغییر نخواهد داد؛ ازدواج بین دینی بین یهودیان و غیریهودیان را افزایش نخواهد داد؛ یهودیان بیشتری را ترغیب نخواهد کرد که به مسیحیت بگروند و التقاطی باطل از یهودیت و مسیحیت ایجاد نخواهد کرد.	دابرو اِمت	- منفی بودن جذب‌شدن در دین دیگری - لزوم حفظ شکل سستی عبادت - مخالفت با ازدواج بین دینی جهت حفظ هویت دینی - نفی التقاط
دیانت مسیحی [حالت] بیگانه بودن دیگری را محترم می‌شمارد و در عین حال به خاص بودن خودش نیز آگاه است.	کلیسای انجیلی	- اعتقاد به خاص بودن دین خود

<p><i>Archive of SID</i> - لزوم اظهار دین خود - پرهیز از تحقیر دیگری</p>	<p>کلیسای انجیلی</p>	<p>کلیسا نمی تواند از اقرار به مسیح اجتناب کند؛ اما این اشتباه خواهد بود که فرض کنیم این به معنای کوچک شمردن دیگر ادیان است.</p>
<p>- مخالفت با دین همه شمول</p>	<p>شورای جهانی کلیساها</p>	<p>البته این مسئله نیز مهم است که به روشنی اعلام کنیم ایجاد یک دین همه شمول هدف مناسب و درستی برای گفت و گوی ادیان نیست.</p>
<p>- لزوم حفظ هویت دیگری</p>	<p>شورای جهانی</p>	<p>گفت و گو تمايز را از بين نمی برد: دیگری، دیگری باقی می ماند.</p>

در ادامه، مفاهیمی را که در مرحله اول استخراج شده بودند، در کنار هم قرار دادیم تا موارد مشابه شناسایی شوند. سپس این موارد مشابه از طریق کدگذاری محوری ذیل یک مؤلفه قرار گرفتند (استراوس و کربین، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). نمونه‌هایی از فرایند رسیدن از مفاهیم به مؤلفه‌ها را در مجموعه جداول شماره ۲ مشاهده می‌کنید.

جدول ۲) نمونه کدگذاری محوری و مؤلفه‌های استخراج شده

مؤلفه	مفاهیم
<p>لزوم گسترش صلح</p>	<p>ترویج دوستی، بخشی از وظیفه کلیسا برای ترویج عشق است</p>
	<p>ترویج صلح، تقلید از رسولان است</p>
	<p>لزوم زندگی صلح‌آمیز با تمام انسان‌ها</p>
	<p>زندگی صلح‌آمیز راهی برای رسیدن به فرزندی خدا</p>
	<p>صلح، بخشی از ملکوت خداست</p>
	<p>صلح آرزوی ادیان</p>
	<p>تحقق صلح وظیفه همه</p>
	<p>صلح دینی، ضامن صلح بین ملت‌ها</p>
	<p>گسترده‌گی فاجعه در صورت عدم صلح</p>
	<p>در خطر بودن آینده جهان بدون صلح ادیان</p>
	<p>www.SID.ir استفاده از ادیان جهت ترویج صلح</p>
	<p>رابطه ذاتی بین گفت و گوی ادیان و تعهد به صلح</p>

مؤلفه	مفاهیم
لزوم حفظ هویت خود	منفی بودن جذب شدن در دین دیگری
	لزوم حفظ شکل سنتی عبادت
	مخالفت با ازدواج بین‌دینی جهت حفظ هویت خود
	نفی التقاط
	اعتقاد به خاص بودن دین خود
	لزوم اظهار دین خود
	مخالفت با دین همه‌شمول
	لزوم حفظ هویت دیگری
مؤلفه	مفاهیم
عدم تصریح	تحمیل، ثمره‌ای نخواهد داشت
	لزوم احترام به وفاداری طرف مقابل به دین خودش
	گفت‌وگو مانع تبلیغ دین نیست
	عدم اصرار بر برداشتی خاص از یک متن مشترک
	دادن اجازه نقد به دیگران
	تقییح استفاده عامدانه از گفت‌وگو به‌عنوان ابزار تغییر دین دیگری

ارائه تمام جدول‌های استخراج مفاهیم از داده‌ها (عبارات و قطعات اسناد مذکور) و جدول‌های استخراج مؤلفه‌ها از مفاهیم در یک مقاله ممکن نیست (برای مطالعه تفصیلی داده‌ها، مفاهیم و مؤلفه‌ها، رک: حقانی فضل، ۱۳۹۷، ص ۴۶-۹۰؛ همچنین هر پنج سند به زبان انگلیسی در دسترس عموم قرار دارند)؛ از این‌رو به جدول‌هایی که در بالا اشاره شد، بسنده می‌کنیم و به معرفی مؤلفه‌ها و ابعاد اصلی می‌پردازیم.

با بررسی اسناد و بیاپه‌های مربوط به گفت‌وگوی ادیان، به ۲۱ مؤلفه می‌رسیم که ذیل چهار دسته کلی‌تر (ابعاد اصلی) قرار دارند:

- مؤلفه‌های مربوط به صلح و خشونت؛
- مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات ادیان؛
- مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی؛
- مؤلفه‌های مربوط به اهداف و جنبه‌های عملی ادیان.

براین اساس می‌توان جدولی از ابعاد اصلی گفت‌وگوی ادیان و مؤلفه‌های هر بعد ترسیم کرد. البته این ۲۱ مؤلفه، همه در یک سطح هستند و برخی از مؤلفه‌ها در واقع زیرمؤلفه‌اند و می‌توان آنها را ذیل مؤلفه‌ای دیگر قرار داد. در جدولی که این مؤلفه‌ها را نشان می‌دهند (جدول شماره ۳)، مؤلفه‌های فرعی‌تر با ستاره‌ای در ابتدای آنها مشخص شده‌اند.

جدول ۳) مؤلفه‌های الگوی گفت‌وگوی ادیان
Archive of SID

مؤلفه‌ها	ابعاد اصلی
لزوم گسترش صلح	مؤلفه‌های ناظر به خشونت و صلح
لزوم پرهیز از خشونت	
پاک‌کردن کینه‌ها و اختلافات گذشته	
تأکید بر مشترکات	مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات
تأکید بر وجود اختلاف و به رسمیت شناختن اختلاف	
لزوم حفظ هویت خود	
آزادی دینی	
نفی تحمیل	
سپردن قضاوت به خدا	مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی
کرامت و شأن انسانی	
بهره‌مندی دیگری از حق / حجیت دین دیگری	
* همه‌شمول بودن طرح خدا	
* حق جو بودن دیگری	
* بهره‌مندی دیگری از نجات	
لزوم تلاش برای فهم دیگری	
آموختن از دیگری	
وجود ارزش‌های فرادینی یا مشترک بین ادیان	مؤلفه‌های مربوط به اهداف جمعی و عملی ادیان
امکان همکاری ادیان	
* مشارکت در شناخت خداوند و گسترش شناخت حقیقت	
* تلاش برای ساختن جهان بهتر و حل معضلات بشر	
گفت‌وگو راهی اصلی برای رسیدن به اهداف و ارزش‌ها	

۳. ویژگی‌های الگوی گفت‌وگوی ادیان

تحلیل مؤلفه‌های یادشده ما را قادر می‌سازد که ویژگی‌ها و ممیزه‌های الگوی گفت‌وگوی ادیان را بشناسیم؛ زیرا بررسی مؤلفه‌های هر بُعد می‌تواند هسته مرکزی و ارزش اصلی حاکم بر آن بعد را نمایان کند (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۵).

از این‌رو، ابعاد چهارگانه و مؤلفه‌های زیرمجموعه آنها را منبای تحلیل خود قرار می‌دهیم تا به ذهنیت حاکم بر فضای فکری گفت‌وگوی ادیان پی ببریم و ویژگی‌های اصلی آن را تشخیص دهیم. از این میان، سه ویژگی هستند که می‌توان گفت طرح‌واره الگوی گفت‌وگوی ادیان را شکل می‌دهند و همان ویژگی‌هایی هستند که باعث تمایز و تشخیص الگوی گفت‌وگوی ادیان می‌شوند.

۳-۱. تسلط ارزش‌های مدرن

با بررسی مؤلفه‌ها و مفاهیمی که در هر بعد وجود دارد، می‌توان به ارزش محوری آن بعد پی برد. در بُعد مربوط به صلح و خشونت، مؤلفه اصلی صلح است و دو مؤلفه دیگر، در واقع در خدمت آن هستند: خشونت نفی می‌شود تا صلح در امان باشد؛ کینه‌ها و اختلافات گذشته نیز از این‌روی به فراموشی سپرده می‌شوند که محملی برای شروع نزاع و خشونت‌اند. بدین ترتیب، می‌توان گفت آنچه این سه مؤلفه را به هم پیوند می‌دهد، «ارزش صلح» است. با بررسی مفاهیم و ادبیات به کار رفته در این اسناد، می‌بینیم که خود صلح موضوعیت دارد؛ یعنی چنین نیست که صلح برای چیزی دیگری خواسته شده باشد؛ بلکه پیش‌فرض این نوشته‌ها این است که باید در صلح زندگی کنیم. در واقع، صلح بذاته مطلوب است. با در نظر گرفتن این نکته می‌توانیم بگوییم که ارزش محوری در بُعد اول، «ارزش ذاتی صلح» است.

در بخش مربوط به اشتراکات و اختلافات ادیان، مؤلفه‌ها حول دو محور شکل گرفته‌اند: «خودی» و «دیگری». تأکید بر مشترکات برای آن است که نشان دهد «دیگری» نیز پیوندهای وثیقی با ما دارد. این مشترکات می‌تواند بهانه‌ای باشد که «دیگری» را در کنار خود بپذیریم. تأکید بر اختلافات و نیز لزوم حفظ هویت بیان می‌کنند که گرچه دیگری با ما اشتراکات فراوانی دارد، اما همچنان ما، ما هستیم و دیگری، دیگری؛ یعنی مرزی وجود دارد که ما و دیگری را از هم جدا می‌کند. مؤلفه آزادی دینی برای این است که بیان کند، گرچه بین ما مرز وجود دارد، اما کارکرد این مرز آن نیست که دیگری را سرکوب کنیم؛ بلکه برای آن است که هویت خویش را تشخیص دهیم و از خاص بودن خود حفاظت کنیم. نتیجه ترکیب دو مؤلفه آزادی دینی و لزوم حفظ هویت خود این می‌شود که ادیان در گفت‌وگوی دینی عقاید خود را ابراز می‌کنند، اما تحمیل عقاید خود به دیگری را نفی می‌کنند. آزادی دینی مستلزم این است که بسیاری از افراد اشتباه کنند و راه خطا را برگزینند؛ از این‌رو، انسان برای آنکه آزادی دینی را خدشه‌دار نکند، دست از قضاوت می‌شوید و آن را به خدا می‌سپرد. تمام این مؤلفه‌ها در کنار هم نشان می‌دهند که در ذهنیت گفت‌وگویی، «خودی» و «دیگری» هر دو به رسمیت شناخته شده، در کنار هم فهمیده می‌شوند.

در بخش مربوط به دیگری دینی، همه مؤلفه‌ها در خدمت «ارتقای جایگاه دیگری» است. مؤلفه کرامت و شأن انسان‌ها این آموزه را بیان می‌کند که هر فردی (در اینجا دیگری دینی)، فارغ از عقیده و باورش، حتی اگر آن اعتقاد با باور ما ناسازگار باشد، از شأن و کرامت برخوردار است. مؤلفه‌های به‌هم‌پیوسته‌ای که بیان می‌کنند دیگری نیز در

طرح خدا قرار دارد و از حقیقت بهره‌مند است، این شأن و کرامت ذاتی را تقویت می‌کنند. دو مؤلفه آخر، در واقع نتیجه مؤلفه‌های قبل هستند؛ به این بیان که وقتی دیگری دارای شأن است و از حق نیز بهره دارد، در این صورت باید او را همان‌گونه فهمید که خودش می‌خواهد و حتی از او آموخت. در واقع، پس از آنکه در بُعد دوم، دیگری در کنار خودی به رسمیت شناخته می‌شود، در بعد سوم، «ارتقای جایگاه دیگری» محوریت می‌یابد.

در بُعد چهارم بیان می‌شود که انسان‌ها هدفی دارند که بین همه آنها مشترک است؛ از این‌رو، این اهداف یا فردینی‌اند یا اینکه بین همه ادیان مشترک‌اند. انسان‌ها نیز قرار است از طریق گفت‌وگو، برای رسیدن به این هدف تلاش کنند. نگاهی به ارزش‌های مطرح‌شده در این بخش نشان می‌دهد که هدف گفت‌وگوی دینی این است که «جهان را به جایی بهتر تبدیل کند». از این‌رو، محور بُعد چهارم «ساختن جهان بهتر» است.

بر این اساس، ارزش‌ها و محورهای اصلی گفت‌وگوی ادیان عبارت‌اند از: ارزش ذاتی صلح، خودی و دیگری در کنار هم، ارتقای جایگاه دیگری، و تلاش برای ساختن دنیایی بهتر (ر.ک: جدول شماره ۴). در اینجا می‌توان بسیاری از ارزش‌ها و آرزوهای دنیای مدرن را مشاهده کرد. در دین سنتی، انسان فقط به دنبال ساختن آخرت خویش است؛ اما اکنون حتی در گفت‌وگوی ادیان نیز می‌خواهد همین دنیا را بسازد. در دنیای سنتی، انسان خود را چندان کاره‌ای نمی‌بیند و تمام مشیت‌ها در دست خداست؛ اما انسان مدرن خود را مؤثر در عالم می‌داند؛ به همین دلیل، در الگوی گفت‌وگوی ادیان، از گفت‌و شنود الهیاتی و تلاش برای فهم مسائل ماورائی فراتر می‌رود و دست به کار ساختن جهانی بهتر می‌شود.

جدول ۴) ارزش‌های اصلی گفت‌وگوی ادیان

مؤلفه‌ها	ابعاد اصلی
	مؤلفه‌های ناظر به خشونت و صلح
لزوم گسترش صلح	ارزش ذاتی صلح
لزوم پرهیز از خشونت	
پاک‌کردن کینه‌ها و اختلافات گذشته	
	مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات
تأکید بر مشترکات	«خودی» و «دیگری» در کنار هم
تأکید بر وجود اختلاف و به رسمیت شناختن اختلاف	
لزوم حفظ هویت خود	
آزادی دینی	
نفی تحمیل	
اختصاص قضاوت به خدا	

	مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی
<p><i>Archive of SID</i></p> <p>کرامت و شأن انسانی</p> <p>بهره‌مندی دیگری از حق / حجیت دین دیگری</p> <p>* همه‌شمول بودن طرح خدا</p> <p>* حق جو بودن دیگری</p> <p>* بهره‌مندی دیگری از نجات</p> <p>لزوم تلاش برای فهم دیگری</p> <p>آموختن از دیگری</p>	ارتقای جایگاه «دیگری»
	مؤلفه‌های مربوط به اهداف جمعی و عملی ادیان
<p>وجود ارزش‌های فرادینی یا مشترک بین ادیان</p> <p>امکان همکاری ادیان</p> <p>* مشارکت در شناخت خداوند و گسترش شناخت حقیقت</p> <p>* تلاش برای ساختن جهان بهتر و حل معضلات بشر</p> <p>گفت‌وگو راهی اصلی برای رسیدن به اهداف و ارزش‌ها</p>	تلاش برای ساختن جهانی بهتر

نگاهی به این چهار محور نشان می‌دهد که سه محور اول در خدمت محور چهارم‌اند؛ یعنی تلاش برای ساختن جهان بهتر. صلح، ارزش ذاتی دارد؛ زیرا انسان و حیات او اهمیت یافته است و انسان مدرن قصد دارد تا در صلح، زندگی‌اش را بسازد. برای اینکه به این صلح برسد، لازم است تا خصومت را کنار بگذارد و «دیگری را به رسمیت بشناسد و دیگری را نیز در کنار خود بپذیرد». رابطه خود و دیگری در جهان مدرن، نسبت به جهان سنتی تغییر کرده است؛ «خودی» نمی‌تواند مانند جهان گذشته ادعای آقایی و سروری داشته باشد؛ از این‌رو، جایگاه دیگری را نیز ارتقا می‌دهد و برای او کرامت ذاتی قائل می‌شود و او را نیز بهره‌مند از حقیقت و نجات معرفی می‌کند. و همه اینها در خدمت بُعد چهارم‌اند؛ یعنی من و دیگری - که او نیز همچون من ارج و قرب دارد - با هم همکاری می‌کنیم تا جهان را به جایی بهتر برای زندگی تبدیل کنیم. به همین دلیل است که گفتمان گفت‌وگوی ادیان را گفتمان همزیستی نیز می‌خوانند؛ زیرا محور در آن، زیستن و زندگی است.

بر این اساس می‌توان مدعی شد که نظام ارزشی حاکم بر این اسناد، هم بازتاب ارزش‌های مدرن (جهانی‌شدن، جنبش‌های ضد جنگ، ارزش حفظ جان انسان در هر صورت، پذیرش تکثر و...) است و هم پاسخی است به مسائل

و مشکلات جاری در دنیای مدرن (مشکلات و مسائل ناشی از نزاع‌ها، مسئله مهاجران در کشورهای غربی، تردیدهای انسان‌ها در اثر گسترش فناوری، مخاطرات زیست‌محیطی و...) در یک جمله می‌توان گفت: الگوی گفت‌وگوی ادیان، راه‌حلی مؤمنانه برای حفظ فعالیت دینی در جهانی است که ارزش‌های آن با جهان سنتی تغییر یافته است.

۳-۲. ارتقای جایگاه دیگری دینی در عین پذیرش اختلاف

چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، دیدگاه‌های موجود درباره تعامل بین ادیان را می‌توان ذیل سه دسته کلی دسته‌بندی کرد: طرفداران جدل و طرد دیگری دینی؛ الگوی پذیرش مطلق؛ و الگوی گفت‌وگوی ادیان. این تقسیم‌بندی سه‌گانه بدان معنا نیست که خطی واضح و پررنگ بین این الگوها وجود دارد و تمییز طرفداران گفت‌وگو از حامیان دو الگوی دیگر کاری ساده و امری روشن است؛ زیرا اولاً طرفداران گفت‌وگوی ادیان متنوع و گونه‌گون‌اند و ثانیاً شباهت‌های فراوانی بین سخنان و ادعاهای برخی گروه‌های طرفدار گفت‌وگو با دو گروه دیگر می‌بینیم. برای مثال، تأکید بر حفظ هویت دینی را، هم در بین طرفداران گفت‌وگو می‌بینیم و هم در بین کسانی که مخالف گفت‌وگویند؛ یا تأکید بر مشترکات را، هم در بین طرفداران گفت‌وگو می‌بینیم و هم در بین کسانی که اختلافات ادیان را صوری می‌دانند. در واقع، الگوی گفت‌وگو چتری بزرگ و دامن‌گستر است که طیف گسترده‌ای از نظریات و دیدگاه‌ها را شامل می‌شود. یک سر طیف دیدگاه‌هایی قرار دارند که شباهت‌های متعددی با الگوی طرد و انکار دارند و سر دیگر طیف دیدگاه‌هایی‌اند که به الگوی پذیرش مطلق شباهت دارند.

تحلیل مؤلفه‌های بیست‌ویک‌گانه پیش‌گفته نشان می‌دهد که دو ویژگی در الگوی گفت‌وگو وجود دارد که باعث می‌شود به‌رغم تنوع و گوناگونی مذکور، بتوان حامیان گفت‌وگو را از حامیان دو الگوی دیگر بازشناخت. این دو ویژگی، پاسخی است که طرفداران گفت‌وگو به دو پرسش ذیل می‌دهند:

- آیا اختلاف بین ادیان، واقعی است یا خیر؟
- اگر اختلاف واقعی است، باید چه رویکردی به دیگری دینی داشته باشیم؟

چنان‌که در مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات ادیان مشاهده کردیم، طرفداران گفت‌وگو بر واقعی بودن اختلاف بین ادیان تأکید داشتند و مدعی بودند که این اختلافات باید به رسمیت شناخته شود و نباید برای پاک کردن آنها تلاش کرد. در واقع، دو مؤلفه به رسمیت شناختن اختلاف و لزوم حفظ هویت دینی، پاسخ گروه‌های طرفدار گفت‌وگو به پرسش اول است. این دو مؤلفه باعث می‌شود که طرفداران گفت‌وگو، از کسانی که به وحدت ادیان یا «یک‌الهیات برای همه» دعوت می‌کنند، تمایز بیابند. خود این اسناد، گاه به‌صراحت به این تمایز اشاره می‌کنند (ای کریمی، ۲۰۱۵، ص ۱۸). تأکید بر وجود اختلاف بین ادیان و لزوم به رسمیت شناختن این اختلافات، نقطه تمایز الگوی گفت‌وگو از الگوی پذیرش مطلق است.

پاسخ طرفداران گفت‌وگو به پرسش دوم نیز وجه تمایز آنان از الگوی طرد و انکار است. مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی در الگوی گفت‌وگو، از آزادی دینی، نفی تحمیل عقاید، کرامت ذاتی دیگری و نفی تبعیض، حتی تبعیض‌های دینی، سخن می‌گویند. آن‌گونه که بیان شد، تمام این مؤلفه‌ها قصد دارند تا جایگاه دیگری را از لحاظ آزادی و کرامت، تا حد خودی ارتقا دهند. همین «ارتقای جایگاه دیگری» نقطه تمایز الگوی گفت‌وگو از الگوی طرد و انکار است. از این‌رو، طرفدار گفت‌وگوی ادیان، حتی اگر در نگاه الهیاتی‌اش به شدت انحصارگرا باشد و دیگری را کاملاً باطل بداند، باز هم سطحی از آزادی و کرامت را برای دیگری در نظر می‌گیرد که به‌روشنی با الگوی طرد و انکار تفاوت دارد.

همین مسئله باعث می‌شود که نتوان تعاملات مسلمانان با اهل کتاب راه، گرچه اهل کتاب در حفظ دین خود مختار بودند، جزو گفت‌وگوی ادیان قرار داد؛ چراکه در بیشتر طول تاریخ و ذیل حکومت‌ها و خلافت‌های مختلف اسلامی، اهل کتاب، گرچه با پرداخت جزیه از امنیت سرزمین اسلامی برخوردار بودند، اما از نظر دینی در جایگاهی پایین‌تر از مسلمانان برخوردار بودند و حکومت‌ها، از نظر حقوقی نیز بین آنان و مسلمانان تبعیض‌هایی قائل می‌شدند.

در نتیجه، ما با طیفی از گروه‌ها و دیدگاه‌های متنوع مواجهیم که برخی از آنها از جهاتی شبیه به طردگرایانند (مثلاً در باب دستیابی به حقیقت انحصارگرایند) و برخی دیگر شباهت بسیاری به الگوی پذیرش مطلق دارند؛ اما دو ویژگی بالا طیف طرفداران گفت‌وگو را از دو گروه دیگر جدا می‌کند و به آن هویتی متمایز می‌بخشد. همچنین طیفی بودن این مسئله را به‌روشنی تبیین می‌کند که چرا برخی مؤلفه‌ها در یک سند، پررنگ‌تر از سند دیگرند یا برخی مؤلفه‌ها در برخی اسناد نیامده‌اند. برای مثال، درباره آموختن از دیگری، در سند نوسترا اتانه چیزی دیده نمی‌شود که همین امر منشأ انتقاداتی به این سند شده است (کوهن، ۲۰۱۷، ص ۶-۷)؛ اما علت این امر آن است که نوسترا اتانه رویکردی شمول‌گرایانه دارد و گرچه دیگری را به رسمیت می‌شناسد، اما چون خود را واجد کامل‌ترین حقیقت می‌داند، نیازی به آموختن از دیگری دینی احساس نمی‌کند.

۳-۳. ارجحیت عمل‌گرایی بر الهیات

همان‌گونه که در تحلیل مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان بیان شد، گفت‌وگوی ادیان که یک الگوی کنشی و رفتاری است، تحقق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و ساختن جهانی بهتر را هدف اصلی خود قرار داده است. این هدف عمل‌گرایانه باعث شده است که گفت‌وگوی ادیان موضوعات فرادینی یا مشترک بین ادیان را مبنای کار خود قرار می‌دهد. این اصل الهیاتی بودن، که ناشی از عمل‌گرایی الگوی گفت‌وگوی ادیان است، موجب شده که این الگو بتواند خود را با دیدگاه‌های الهیاتی متنوعی سازگار کند. از این‌رو، می‌بینیم همین اسناد پنج‌گانه نیز مبانی متفاوتی

دربارهٔ تکثر ادیان دارند. این تنوع از نگاه شبه‌انحصارگرایانهٔ دابرو امت، تا درجه‌بندی حقیقت در کلمهٔ سواء، تا شمول‌گرایی در نوستراتات و تا حمایتِ خاصِ کلیسای انجیلی از تکثر ادیان را شامل می‌شود.

در میان این اسناد، دابرو امت از ادبیاتی استفاده می‌کند که بسیار شبیه به دیدگاه انحصارگرایی است؛ چراکه اولاً دربارهٔ بهره‌مندی مسیحیان از حق و رستگاری آنان سکوت کرده است؛ ثانیاً در مواردی هم که بر مشترکات تأکید می‌کند، خدای بنی‌اسرائیل را ملاک قرار می‌دهد: «گرچه پرستش مسیحی انتخاب دینی مقبولی برای یهودیان نیست، اما ما به‌عنوان الهیدانان یهودی ابراز شادمانی می‌کنیم که به واسطهٔ مسیحیت، صدها میلیون نفر وارد رابطه با خدای اسرائیل شده‌اند». آنجایی هم که از اشتراک در کتاب دینی سخن می‌گوید، از این سخن می‌گوید که مسیحیان نیز در این کتاب عقاید بنی‌اسرائیل را می‌یابند.

پاسخ نویسندگان دابرو امت در برابر انتقاد از موضع الهیاتی آنان نیز مؤید همین برداشت است. برخی از منتقدان دابرو امت با اشاره به این عبارت که «یهودیان و مسیحیان یک خدا را می‌پرستند»، نقد کرده‌اند که چرا این سند به نحو صریحی نظر مسیحیان دربارهٔ مشارکت عیسی در الوهیت را رد نمی‌کند؛ درحالی که اعتقاد به الوهیت عیسی، دستور خدا بر پرهیز از شرک را نقض می‌کند. نویسندگان دابرو امت در پاسخ به این اشکالات گفتند که این ناقدان اساساً ماهیت این بیانیه را اشتباه متوجه شده‌اند. دابرو امت یک سند عالمانه یا الهیاتی نیست؛ بلکه یک بیانیهٔ سیاسی است که قصد دارد توجه‌ها را به یک گفت‌وگوی جدی جلب کند و حداقل‌های لازم برای این گفت‌وگو را ارائه دهد (سندمل، ۲۰۱۷، ص ۵). دابرو امت، با تأکید بر مشترکات و نیز احاطهٔ قضاوت دربارهٔ اختلافات عقیدتی به آخرالزمان، خود را در گفتمان گفت‌وگو جا داده است و همان‌گونه که نویسندگان نیز گفته‌اند، حداقل‌های لازم برای گفت‌وگو را ارائه کرده است.

نامهٔ «کلمهٔ سواء» بر دیدگاه اسلامی درجه‌بندی دین بنا شده است؛ به این معنا که یهودیت و مسیحیت و اسلام، ریشه‌ای الهی دارند و با نسخ دین قبلی، دین بعدی - که کامل‌تر است - آمده است؛ در نتیجه، دین قبلی حتی اگر دیگر اعتبار خود را از دست داده باشد، باز هم نسخهٔ قبلی «دین» است. تعبیر اهل کتاب نیز به همین مسئله اشاره دارد که منشأ عقاید یهودیان و مسیحیان کتاب‌هایی است که خدا - پیش‌تر و در مراحل قبل - برای انسان فرستاده است. از این روست که می‌بینیم نویسندگان نامهٔ «کلمهٔ سواء» به کتاب مقدس مسیحیان استناد نموده و با آن به‌گونه‌ای برخورد کرده‌اند که گویی دارای اعتبار است و حتی اعلام می‌کنند، ما از مسیحیان می‌خواهیم که به کتاب خود بیشتر عمل کنند؛ اما از سوی دیگر، سعی کرده‌اند نحوهٔ استفادهٔ ایشان از کتاب مقدس با مبانی الهیاتی اسلامی نیز هماهنگ باشد؛ از این‌رو اصلاً از *پولس* و *یوحنا* نقل قول نکرده‌اند یا مثلاً وقتی از قرآن نقل قول می‌کنند، می‌گویند که خدا چنین گفت؛ اما در نقل قول از کتاب مقدس می‌گویند: عیسی چنین گفت یا اینکه این مطلب در کتاب مقدس نیز آمده است.

کلیسای کاتولیک در شورای واتیکان دو، در باب تکثر ادیان، موضعی شمول‌گرایانه برگزید. این نگاه در نوسترا اتاته نیز مشاهده می‌شود. از این‌رو می‌گوید: ادیان دیگر نیز «پرتوی از آن حقیقتی که تمام انسان‌ها را منور می‌کند را منعکس می‌کنند» (Nostra Aetate).

طبق دیدگاه شمول‌گرایانه کلیسای کاتولیک، بهره‌دیگر ادیان از حقیقت، در واقع پرتوی از حقیقتی است که در مسیح متجلی شده است. بر همین مبناست که کلیسای کاتولیک مسیحیت را در موقعیتی بسیار بالاتر قرار می‌دهد: «این درست است که پیروان دیگر ادیان می‌توانند فیض الهی را دریافت کنند، اما این نکته نیز مسلم است که آنان به‌شدت در مقایسه با کسانی که در کلیسا به کمال ابزار رستگاری دسترسی دارند، در موقعیت ضعیف‌تر و ناقص‌تری قرار دارند» (Dominus Iesus) و به همین دلیل است که کلیسای کاتولیک با اینکه بعد از شورای دوم واتیکان ادیان دیگر را نیز معتبر و محترم دانست، اما همچنان هم با پولوالیسم مخالفت می‌کند و هم خصلت تبشیری خود را حفظ کرده است؛ چراکه معتقد است در مسیح بود که «خدایوند خود را به کامل‌ترین شکلش آشکار ساخت... این خودانکشافی خدا در مسیح، بنیادی‌ترین دلیلی است که توضیح می‌دهد که چرا کلیسا ذاتاً تبشیری است. کلیسا کاری به‌جز اعلام انجیل - یعنی کامل‌ترین حقیقتی که خدا ما را قادر ساخته است که درباره‌ی خود او بدانیم - نمی‌تواند بکند» (پاپ ژان پل دوم، ۱۹۹۰).

از سوی دیگر، همین نگاه شمول‌گرایانه باعث شده است که کلیسای کاتولیک همچنان بر انحراف دیگر ادیان تأکید کند و درباره‌ی مناسک دیگر ادیان موضعی دوگانه داشته باشد: از سویی، برخی از آنها را مفید و سودمند می‌داند؛ زیرا فرد را برای پذیرش حق آماده می‌کنند؛ و از سوی دیگر، مدعی می‌شود که سطح این اعمال، تنها در همین حد است که دل را آماده کند «و نباید برای این مناسک منشائی الهی قائل شد یا آنها را دارای اثر نجات‌بخش ناشی از عمل مسیح (ex opere operato) دانست» (Dominus Iesus).

در میان این اسناد، سند کلیسای انجیلی سندی است که صریح‌تر از دیگر اسناد درباره‌ی تکثر ادیان و لزوم پذیرش آن حرف می‌زند و می‌گوید: این نگاه «مبتنی بر این بینش است که هیچ منظر و دیدگاه خنثایی وجود ندارد که از آن منظر بتوانیم تمام ادیان را با هم مقایسه کنیم» (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۵). این سند در مبنای الهیاتی خود می‌گوید که خود خدایوند این تکثر را مجاز دانسته است (همان، ص ۱۳). البته این سند نیز به‌رغم تأکید بسیار بر پذیرش تکثر ادیان، مؤلفه‌ی لزوم حفظ هویت خود را بیان می‌کند و با این دیدگاه نیز مخالف است که تفاوت‌ها را نادیده بگیریم و صرفاً بر نقطه‌ی مشترک ادیان تأکید کنیم (همان). در واقع، این سند با ترویج نوعی از کثرت‌گرایی، دیگری را معتبر می‌شمرد و با تأکید بر لزوم حفظ هویت مسیحی، بر خاص بودن خود تأکید می‌کند.

از آنجاکه گفت‌وگوی ادیان عملاً این ظرفیت را نشان داده است که بر دیدگاه‌های الهیاتی مختلفی بنا شود، نظریه‌پردازان امر گفت‌وگو راه به این مسئله پرداخته‌اند که کدام مبنای الهیاتی برای گفت‌وگو بهتر است. برای مثال، در مقاله‌ای با عنوان «از (و نه فقط درباره‌ی) دیگر ادیان بیاموزیم»، پس از نقد مبنای شمول‌گرایانه نوسترا اتاته،

ادعا شده که بهتر است روابط ادیان را بر کثرت‌گرایی بنا کنیم؛ زیرا دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه، ادیان جهان را از نظر بهره‌مندی از حقیقت و نجات، تقریباً برابر می‌بینند و این مسئله می‌تواند مواجههٔ صادقانه را ترغیب کند و دادوستدی ثمربخش بین پیروان ادیان پدید آورد (ر.ک: ثاتامانیل، ۲۰۱۷). در مقابل، کسانی نیز معتقدند بحث بر سر مبانی الهیاتی راهگشا نیست و برای رسیدن به هدف اصلی گفت‌وگوی ادیان باید راه‌حلی عمل‌گرایانه‌تر داشت. به همین دلیل، به‌جای بحث دربارهٔ اینکه کدام مبنا الهیاتی بهتر است، حداقل‌هایی را به‌عنوان لازمهٔ گفت‌وگو مطرح کرده‌اند: «ادعان به اینکه درجه‌ای از حقیقت الهی در هر دین وجود دارد، همراه با آمادگی جهت آموختن از آن حقیقت، شرط لازم برای روابط ثمربخش بین ادیان است» (کوهن، ۲۰۱۷، ص ۱۱).

تنوع الهیاتی اسناد پنج‌گانه و نیز بحث‌های نظریه‌پردازان گفت‌وگو بر سر انتخاب مبنا الهیاتی یا اتخاذ مبانی عمل‌گرایانه، نشان می‌دهد که الگوی گفت‌وگو در ذات خود موضعی فراالهیاتی دارد. این الگو در ذات خود کاملاً عمل‌گرایانه است؛ چراکه قصد دارد راهی بیابد که ادیان مختلف در دنیای جدید امکان همکاری و بقا داشته باشند.

نتیجه‌گیری

بسیاری از نظریه‌پردازان معتقدند که گفت‌وگوی ادیان به معنایی که امروزه رواج دارد، با تعاملات مسالمت‌آمیزی که در گذشته بین پیروان ادیان رخ می‌داده است، تفاوت بنیادین دارد. برای تبیین این وجه تمایز، ابتدا بیان شد که آنچه امروزه به‌عنوان گفت‌وگوی ادیان رواج دارد، نه یک مکالمهٔ الهیاتی، بلکه الگویی برای کنش و تعامل است. در ادامه، برای کشف خصوصیتی که باعث می‌شود این الگو ماهیتی متمایز بیابد، به تحلیل مؤلفه‌های اصلی این الگو پرداختیم. نگاهی به مفاهیم و مؤلفه‌های سازندهٔ این الگو نشان می‌دهد که چهار ارزش اصلی به الگوی گفت‌وگوی ادیان جهت می‌دهند که عبارت‌اند از: ارزش ذاتی صلح؛ من و دیگری در کنار هم؛ ارتقای جایگاه دیگری؛ و تلاش برای ساختن جهانی بهتر. همچنین بیان شد که در بین این چهار ارزش نیز ارزش چهارم محوریت دارد. مروری بر این مؤلفه‌ها و ارزش‌ها نشان‌دهندهٔ روح مدرن الگوی گفت‌وگوست. همچنین بیان شد که عمل‌گرایانه بودن هدف گفت‌وگوی ادیان - که ناشی از همین روح مدرن است - گفت‌وگوی ادیان را به امری فراالهیاتی بدل کرده است که می‌تواند با مبانی الهیاتی متفاوت و متنوعی سازگار شود. همچنین نشان دادیم که ارتقای جایگاه دیگری دینی باعث شده است که تقریباً هیچ یک از نمونه‌هایی که در تاریخ شاهد همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان ابراهیمی هستیم، شباهتی به آنچه در گفت‌وگوی ادیان رخ می‌دهد، نداشته باشد. به همین دلیل است که نمی‌توان برخورد مسالمت‌جویانهٔ مسلمانان با یهودیان و مسیحیان ذیل عنوان اهل کتاب را ذیل الگوی گفت‌وگوی ادیان قرار داد؛ چراکه آن تعامل، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های الگوی گفت‌وگو را ندارد. این ویژگی‌ها همان وجه تمایزی‌اند که گفت‌وگوی ادیان را تشخص می‌بخشد و گفت‌وگوی ادیان را به الگویی برای تعامل و کنش تبدیل می‌کنند که با دربرگرفتن ارزش‌های مدرن و سازگار شدن با آنها، راهی پیش پای پیروان ادیان می‌گشایند تا بتوانند حضورشان را در دنیای مدرن و مطابق با دنیای مدرن ادامه دهند.

Archive of SID

- استراوس، انسلم و جولیت کرین، ۱۳۹۱، *مبانی پژوهش کیفی*، ترجمه ابراهیم افشار، چ دوم، تهران، نشر نی.
- اشمیتز، ۱۳۸۰، «مبانی گفت‌وگو میان ادیان»، ترجمه محمد حبیبی مجنده، *نامه مفید*، ش ۲۵، ص ۲۵۳-۲۷۳.
- پهروزی لک، غلامرضا و حسن علی یاری، ۱۳۹۶، «کاربرد روش تحقیق نظریه داده بنیاد در استخراج نظریه از متون دینی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۷۳، ص ۵۵۰-۵۶۵.
- حقانی فضل، محمد، ۱۳۹۷، *بررسی تأثیر ماهیت گفت‌وگوی ادیان بر تفسیر متون مقدس*، پایان‌نامه دکتری، چاپ نشده، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- خنیفر، حسین و ناهید مسلمی، ۱۳۹۶، *اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی*، تهران، نگاه دانش.
- رنارد، جان، ۱۳۹۴، *اسلام و مسیحیت: بررسی تطبیقی اندیشه‌های کلامی*، ترجمه و تحقیق احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی. ساغرانی، سیما و دیگران، ۱۳۹۳، «تحمیل نظریه به داده‌ها یا ظهور نظریه از داده‌ها: نظریه‌پردازی در علوم انسانی با روش‌شناسی نظریه داده‌بنیاد»، *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، ش ۴، ص ۱۵۱-۱۷۰.
- شارپ، اریک، ۱۳۸۴، «گفت‌وگوی ادیان»، ترجمه غلامرضا اکرمی، *اخبار ادیان*، ش ۱۷، ص ۳۳-۳۷.
- مهرابی، امیرحمزه و دیگران، ۱۳۹۰، «معرفی روش‌شناسی نظریه داده‌بنیاد برای تحقیقات اسلامی (ارائه یک نمونه)»، *مدیریت فرهنگ سازمانی*، ش ۲۳، ص ۵-۳۰.

A Common Word between Us and You (ACW Letter). Retrieved from:

<https://www.acommonword.com/the-acw-document/>

Borelli, John, 2017, "Nostra Aetate: Origin, History, and Vatican II Context", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.

Cohen, Charles L., 2017, "Introduction: Some Declarations on the Relation of the Non-Christian Religions to the Church", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.

Cornille, Catherine, 2013, "Conditions for Inter-Religious Dialogue", *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, New York: John Wiley & Sons.

Dabru Emet: A Jewish Statement on Christians And Christianity. Retrieved from:

http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_A_Jewish_Statement_on_Christians_and_Christianity.2395.0.html

Dominus Iesus: Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church, 2000. Retrieved from: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), 2016, Christian Faith and Religious Diversity - a Protestant Perspective: A Foundational Text from the Council of the Evangelical Church in Germany.

Gerstenberger, Erhard, 2017, "Plurality of Theologies in Bible and Church Life", in: *Interreligious Relations: Biblical Perspectives*, Hallvard Hagelia and Markus Zehnder (eds.), Bloomsbury T&T Clark.

Hedges, Paul, 2010, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, London: SCM Press.

Kajivora, Edward , 2012, "Interreligious Dialogue and Its Impact on Bible Translation in Sudan", *The Bible Translator*, Vol. 63 No. 3, p.69-178.

Kasper, Walter card., 2001, "The Jewish-Christian Dialogue: Foundations, Progress, Difficulties and Perspectives", *Lecture in Jerusalem*, p.19-23. Rterived from http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011123_kasper-jews-christians_en.html

Kessler, Edward, 2002, "Understanding Christianity Today - Jewish Perspectives: Dabru Emet: A Jewish Statement on Christianity", *Reviews in Religion and Theology* 9, no. 5, p479-87.

Lamb, Matthew L. and Matthew Levering (eds.), 2008, *Vatican II: Renewal within Tradition*, Oxford University Press.

McDermott, Gerald R., 2010, *Can Evangelicals Learn from World Religions?: Jesus, Revelation & Religious Traditions*, InterVarsity Press.

Mu'assasat Āl al-Bayt lil-Fikr al-Islāmī, 2012, *A Common Word Between Us and You: 5-year Anniversary Edition*, Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought.

Nnabugwu, Joseph, 2011, *Analyzing A Common Word Between Us Muslims and You Christians: A Critical Discourse Analysis*, Xlibris Corporation.

Nostra Aetate, 1965, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, Proclaimed by His Holiness Pope Paul VI.

Pope Benedict XVI, 2006, "Faith, Reason and the University: Memories and Reflections", *Meeting with the Representatives of Science*, Aula Magna of the University of Regensburg, Tuesday.

Pope Francis, 2015, "Interreligious General Audience; on the Occasion of the 50th Anniversary of the Promulgation of the Conciliar Declaration 'Nostra Aetate,'".

Pope John Paul II, *Redemptoris missio* (Latin: The Mission of the Redeemer): On the permanent validity of the Church's missionary mandate, 7 December 1990. Retrieved from: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

Rosen, David, 2001, "Dabru Emet": Its Significance for the Jewish-Christian Dialogue", An address given at the 20th anniversary celebration of the Dutch Council of Christians and Jews (OJEC) at Tilburg, The Netherlands. Retrieved from: <http://www.jcrelations.net/Dabru+Emet:+Its+Significance+for+the+Jewish-Christian+Dialogue.1504.0.html?id=980>

Sandmel, Rabbi David Fox, 2017, "Who Do You Say That I Am? Jewish Responses to Nostra Aetate and Post-Holocaust Christianity", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.

Taylor, John v., 1979, "The Theological Basis of Interfaith Dialogue", *International Review of Mission*, Vol.68, No.272, P.373-384.

Thatamanil, John J., 2017, "Learning from (and Not Just about) Our Religious Neighbors: Comparative Theology and the Future of Nostra Aetate", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.

Valkenberg, Pim, 2016, "Nostra Aetate: Historical Contingency and Theological Significance", in: *Pim Valkenberg*, Anthony Cirelli (eds.), *Nostra Aetate*, CUA Press.

Van Dam, Cornelis, 2017, "Interreligious Relations and the Challenge of Multiculturalism: Some Biblical Principles", in: *Interreligious Relations: Biblical Perspectives*, Hallvard Hagelia and Markus Zehnder (eds.), Bloomsbury T&T Clark.

World Council of Churches (WCC), 2016, *Called to Dialogue: Interreligious and Intra-Christian Dialogue in Ecumenical Conversation*, A Practical Guide, WCC Publications.

Archive of SID

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال نهم (شماره ۳۷ - ۴۰)

الف - نمایه مقالات

«آزادی در روح القدس» از نگاه مسیحیت پنطیکاستی؛ آموزه‌های اصیل یا ابزاری تبشیری؟، یاسر ابوزاده گتایی، محمدحسین

طاهری آکردي، ش ۳۸، ص ۴۱-۶۰

بازتاب روایت‌های کتاب مقدس در قرآن از دیدگاه آنجلیکا نیورت: واکاوی به صورت مطالعه موردی داستان حضرت موسی علیه السلام

سیدحامد علیزاده موسوی، مه‌راب صادق‌نیا، محمدجواد اسکندرلو، ش ۳۸، ص ۲۵-۳۹

بازخوانی انجیل یوحنا بر مبنای مدل ویلیام لد سشنز: ایمان به مقابله ارتباط شخصی، میلاد اعظمی‌مرام، مجتبی زروانی، ش ۳۸،

ص ۸۱-۹۴

بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی و لائوتسه، سوسن رفیعی‌راد، محمدعلی یوسفی، رضا اسدپور، ش ۳۹، ص ۶۳-۸۲

بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنا مورتی، محمدحسین کیانی، ش ۳۹، ص ۱۰۱-۱۱۲

بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی (پیروز اول، قباد اول و خسرو اول) بر اساس نوشته‌های

پروکوپیوس موزخ رومی، ابراهیم رایگانی، ش ۳۷، ص ۱۰۱-۱۱۶

بررسی بخشی از گزارش هردوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری، هانیه پاک‌باز، مهشید میرفخرایی،

محسن ابوالقاسمی، ش ۳۷، ص ۸۵-۱۰۰

بررسی تطبیقی داستان طالوت در «قرآن» و «عهد عتیق»، دل‌آرا نعمتی پیرعلی، ش ۳۷، ص ۷-۲۴

بررسی تطبیقی طوفان بزرگ و ویژگی و عملکرد منجیان نخستین در ایران و میان‌رودان، حمید کاویانی پویا، طیبه خواجه، ش ۳۸،

ص ۹۵-۱۱۲

بررسی تطبیقی لوگوس در مسیحیت و کلمه در قرآن، علیرضا فرهنگ قهفرخی، سعید بینایی مطلق، ش ۳۹، ص ۷-۲۴

بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان، تهمینه رئیس‌السادات، مسعود دادبخش، ش ۴۰، ص ۷۱-۹۰

بررسی مقایسه‌ای پیش‌گویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم درباره عصر ظهور: تحقق حکومت جهانی عدل و صلح، حسن دین‌پناه،

ش ۳۷، ص ۲۵-۴۳

www.SID.ir

تحلیلی بر ظرفیت تأثیرگذاری کشفیات نجع حمادی بر تاریخ و الهیات مسیحی، محمدرضا اسدی، سیدعلی حسینی، ش ۴۰، ص ۵۳-۷۰

ثنویت قدرت در بین‌مایه‌های تئلیت «اوستا»، محمدابراهیم مالمیر، سحر یوسفی، ش ۳۷، ص ۶۵-۸۳
 جریان‌شناسی انتقادی حقوق بشر با تحلیل مفهوم پایه از کرامت انسان مبتنی بر اسلام و مسیحیت، محمدرضا برته، محمدجواد
 ارسطاء، ش ۳۹، ص ۲۵-۴۳

رابطه حکومت جهانی و انتظار بر مبنای قرآن و روایات و عهد جدید، فاطمه خداجویان، ش ۴۰، ص ۲۱-۳۶
 راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان، محمد حقانی فضل، مهرباب صادق‌نیا، ش ۴۰، ص ۹۱-۱۱۱
 قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در کتاب مقدس و قرآن، سمیه پناهی، جعفر نکونام، ش ۴۰، ص ۷-۲۰
 کمال‌نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن، اسماعیل علی‌خانی، ش ۳۹، ص ۸۳-۱۰۰
 معناشناسی «ببور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی، محمود مکوند، ش ۴۰، ص ۳۷-۵۱
 مقایسه «انسان اخلاقی مطلوب» در اسلام و تائوئیسم با تأکید بر «نهج‌البلاغه» و «تائو ته چینگ»، حسین رهنمایی، ش ۳۷، ص ۴۵-۶۴
 مقایسه نظام اخلاقی «اسلام» و «تائو»، حسن کرمی محمدآبادی، حسین رهنمایی، ش ۳۹، ص ۴۵-۶۲
 مؤلفه‌های حقیقت دعا از نظر شیعه و کاتولیک؛ وجوه شباهت و افتراق، مهاجر مهدوی‌راد، سیدعلی حسنی، ش ۳۸، ص ۷-۲۴
 نقش عمل در «شریعت ایمان» با تأکید بر رساله‌های ثنابانی پولس، محمدرضا اسدی، ش ۳۸، ص ۶۱-۷۹

ب - نمایه پدیدآورندگان

ابوزاده گنابی، یاسر، محمدحسین طاهری‌آکردی، «آزادی در روح‌القدس» از نگاه مسیحیت پنطیکاستی؛ آموزه‌ای اصیل یا ابزاری
 تشبیری؟، ش ۳۸، ص ۴۱-۶۰
 اسدی، محمدرضا، سیدعلی حسنی، تحلیلی بر ظرفیت تأثیرگذاری کشفیات جمع حمادی بر تاریخ و الهیات مسیحی، ش ۴۰، ص ۵۳-۷۰
 اسدی، محمدرضا، نقش عمل در «شریعت ایمان» با تأکید بر رساله‌های ثنابانی پولس، ش ۳۸، ص ۶۱-۷۹
 اعظمی‌مرام، میلاد، مجتبی زروانی، بازخوانی انجیل یوحنا بر مبنای مدل ویلیام لد شسننز: ایمان به مثابه ارتباط شخصی، ش ۳۸،
 ص ۸۱-۹۴
 برته، محمدرضا، محمدجواد ارسطاء، جریان‌شناسی انتقادی حقوق بشر با تحلیل مفهوم پایه از کرامت انسان مبتنی بر اسلام و
 مسیحیت، ش ۳۹، ص ۲۵-۴۳
 پاک‌باز، هانیه، مهشید میرفخرایی، محسن ابوالقاسمی، بررسی بخشی از گزارش هرودوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین
 زرتشتی‌گری، ش ۳۷، ص ۸۵-۱۰۰
 پناهی، سمیه، جعفر نکونام، قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در کتاب مقدس و قرآن، ش ۴۰، ص ۷-۲۰
 حقانی فضل، محمد، مهرباب صادق‌نیا، راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان، ش ۴۰، ص ۹۱-۱۱۱
 خداجویان، فاطمه، رابطه حکومت جهانی و انتظار بر مبنای قرآن و روایات و عهد جدید، ش ۴۰، ص ۲۱-۳۶

دین‌پناه، حسن، بررسی مقایسه‌ای پیش‌گویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم درباره عصر ظهور؛ تحقق حکومت جهانی عدل و صلح،

ش ۳۷، ص ۲۵-۴۳

رایگانی، ابراهیم، بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی (پیروز اول، قباد اول و خسرو اول) بر

اساس نوشته‌های پروکوپوس مورخ رومی، ش ۳۷، ص ۱۰۱-۱۱۶

رفیعی‌راد، سوسن، محمدعلی یوسفی، رضا اسدیپور، بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی ولایت‌تسه، ش ۳۹، ص ۶۳-۸۲

رهنمای، حسین، مقایسه «انسان اخلاقی مطلوب» در اسلام و تائوئیسم با تأکید بر «نهج‌البلاغه» و «تائو ته چینگ»، ش ۳۷، ص ۴۵-۶۴

رئیس‌السادات، تهمینه، مسعود دادبخش، بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان، ش ۴۰، ص ۷۱-۹۰

علی‌خانی، اسماعیل، کمال‌نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن، ش ۳۹، ص ۸۳-۱۰۰

علیزاده موسوی، سیدحامد، مهرباب صادق‌نیا، محمدجواد اسکندریلو، بازتاب روایت‌های کتاب مقدس در قرآن از دیدگاه آنجلیکا

نویورت: واکاوی به صورت مطالعه موردی داستان حضرت موسی علیه السلام، ش ۳۸، ص ۲۵-۳۹

فرهنگ قهفرخی، علیرضا، سعید بینای مطلق، بررسی تطبیقی لوگوس در مسیحیت و کلمه در قرآن، ش ۳۹، ص ۷-۲۴

کاویانی پویا، حمید، طیبه خواجه، بررسی تطبیقی طوفان بزرگ و ویژگی و عملکرد منجیان نخستین در ایران و میان‌رودان، ش ۳۸،

ص ۹۵-۱۱۲

کریمی محمدآبادی، حسن، حسین رهنمای، مقایسه نظام اخلاقی «اسلام» و «تائو»، ش ۳۹، ص ۴۵-۶۲

کیانی، محمدحسین، بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنا مورتی، ش ۳۹، ص ۱۰۱-۱۱۲

مالمیر، محمدابراهیم، سحر یوسفی، تنویر قدرت در بن‌مایه‌های تثلیث «اوستا»، ش ۳۷، ص ۶۵-۸۳

مکوند، محمود، معناشناسی «بور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی، ش ۴۰، ص ۳۷-۵۱

مهدوی‌راد، مهاجر، سیدعلی حسینی، مؤلفه‌های حقیقت دعا از نظر شیعه و کاتولیک؛ وجوه شباهت و افتراق، ش ۳۸، ص ۷-۲۴

نعمتی پیرعلی، دل‌آرا، بررسی تطبیقی داستان طالوت در «قرآن» و «عهد عتیق»، ش ۳۷، ص ۷-۲۴

Archive of SID

Archive of SID

A Religious Solution for Living in the Modern World: An Analysis of the Dialogue of Religions

✉ **Muhammad Haghani Fazl** / Ph.D. Student of Comparative Studies of Religions, University of Religions and Denominations mohamadhaghani@gmail.com

Mehrab Sadegh-Nia / Assistant Professor of the Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations

Received: 2019/04/15 - **Accepted:** 2019/07/27

Abstract

In the history of Abrahamic religions, many examples of peaceful interactions can be seen, but many believe that the dialogue of religions is a modern matter and fundamentally different from those in the pre-modern world. The question here is what separates the dialogue of religions from the peaceful interactions of religions in the past and gives it a distinct identity. To answer this question, this article analyzes the components of religious dialogue. The analysis of these components highlights three characteristics: the mastery of modern values, the promotion of another religious position, and a pragmatic approach. Pragmatism has transformed the dialogue of religions into a meta-theological matter which can be adapted to diverse and different theological foundations. Promoting another religious position is also a feature that separates the dialogue of religions from the history of peaceful interactions between religions. These two features and other modern values that guide the dialogue of religions are the same distinction that distinguishes the dialogue of religions and make it a way of reconstructing the interactions of religions in the modern world.

Keywords: The Dialogue of Religions, Religion in the Modern World, Relations between Islam and Christianity, Nostra Aetate, Equitable Word.

A Study of Zoroastrian Mourning Ceremonies and Rites in Ancient Iran

✉ **Tahmineh Raecessadat** / Ph.D. in History of Islamic Iran, Ferdowsi University of Mashhad

ta.raecessadat@gmail.com

Masoud Dadbakhsh / Ph.D in History of Islamic Iran, Kharazmi University

Received: 2019/01/31 - **Accepted:** 2019/06/11

Abstract

The mourning tradition has been one of the prominent aspects of the cultural and social life of various societies throughout history, and is one of the traditions that all societies with different religions and cultures care about. In Iran too, this tradition has always been celebrated on various occasions throughout history, including the mourning ceremony of Zoroastrians in ancient Iran. This paper is based on a conventional descriptive-analytical method in historical research, relying on data from major texts and sources and research conducted, and examines how mourning customs (including cleansing, burial, clothing, and food) were common among Zoroastrians in ancient Iran. The findings of the present study indicate that simple mourning ceremonies, avoidance of excessive mourning, the use of simple food and clothing, and the holding of a third ceremony were among the most important teachings of the Zoroastrian religion.

Keywords: Zoroastrians, Mourning Rituals, Purification Ceremonies, Burial Ceremonies, Mourning Garments, Mourning Food.

Archive of SID

An Analysis of the Capacity of the Influence of Nagaa Hammadi Discoveries on Christian History and Theology

✉ **Muhammad Reza Asadi** / Ph.D. Scholar of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Education and Research Institute reza.shaer@gmail.com

Seyed Ali Husseini / Associate Professor, the Imam Khomeini Education and Research Institute

Received: 2018/08/14 - **Accepted:** 2019/01/02

Abstract

In 1945, ancient documents were discovered in the Nagaa Hammadi area of Egypt, dating back to or even older than the Gospel age of the New Testament. Comparison of these documents with the Christian Bible and today's Christian beliefs reveals fundamental discrepancies between their contents; Incompatibility in issues such as the identity and deity of Jesus, the cross and the salvation, the authority and authenticity of the church, and the denial of the religious law. The question is whether these documents can influence Christian history and theology. The purpose of this article is to analyze the religious and historical validity of the Nagaa Hammadi discoveries for influencing Christian history and theology. This descriptive-analytical study shows that the discovery of these documents can provide more familiarity with various Gospels and beliefs in Christianity by making it possible to gain more direct and broader information access to the Gnosis and their affected Christians; But obstacles such as the question of the historical validity of these documents, official church proclamations, and acceptance of the heresy of the Gnosis, make it unlikely that the divergent attitude of the Nagaa Hammadi discoveries would have a direct and pervasive influence on Christian theology; However, their long-term and indirect impact on Christianity is not unexpected.

Keywords: Nagaa Hammadi, Sammans, the Gospels of Apocrypha, the Gospel of Thomas, the Gospel of Truth, the Gospel of Philip, the Gospel of Egypt.

The Semantics of "بور" (/bur/) in the Quran and the Sacred Jewish-Christian Texts

Mahmoud Makvand / Assistant Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences at Kharazmi University

mmakvand@khu.ac.ir

Received: 2019/02/03 - Accepted: 2019/07/01

Abstract

The word "بور" twice and its root (ب و ر) have been used five times in the Quran. The commentators and translators of the Quran have generally regarded the word as perished, corrupted, and rotten. These concepts are problematic verbally and in relation to the category of determinism. On the other hand, some Quranic scholars believe that the word is derived from other languages. Therefore, in the present article, we have first rooted the word in the Semitic languages, with emphasis on Arabic, Hebrew, Aramaic and Syriac; then, based on this rooting, we have discussed the meanings of the word in the Quran and the Jewish-Christian sacred texts and by providing a fairly detailed account of its implications, we have shown that the term has a real meaning in the texts mentioned; i.e. a wasted land or an implantable land, and has a metaphorical meaning, that is, uneducated, ignorant, or undeveloped. In addition, we have referred to the concept of conceptual metaphors and explained the relation between the true and metaphorical meanings of the word, and have stated that in this conceptual metaphor the fertility and counterpoint, or the opposite, of sterility and inertia are highlighted. Finally, based on the above analysis, we have identified the combined presence of both meanings in the texts as having arisen from a systematic linguistic phenomenon that rejects the statement of the word being derived from other languages.

Keywords: بور, Quranic Singularities, Semitic Languages, Conceptual Metaphor, Sacred Jewish-Christian Texts.

The Relationship of Global Governance and Waiting Based on the Quran, Narrations and the New Testament

Fatemeh Khodajouyan / Assistant Professor of Religions and Mysticism, University of Islamic Denominations
khodajouyan135@yahoo.com

Received: 2019/01/21 - **Accepted:** 2019/06/15

Abstract

For a long time, the realization of a world government free from all oppression and violence with a bright future for life has been one of human aspirations. The prophets and divine religions have given the good news that in the end, the rule of a single universal world based on justice will be formed and that the future will be realized by universal peacemaker and savior. Therefore, the prophets and the authorities invite people to wait for the realization of the divine world-a constructive and dynamic expectation. In Islam, world government is realized by the Prophet Mahdi, and in Christianity, the kingdom of God is realized through the Prophet Jesus. This government has characteristics that distinguish it from other governments, including: the caliphate of the righteous; the establishment of divine judgments; the rule of justice; economic prosperity, etc. Believers of these two religions, on the basis of authentic texts, prepare themselves for that day and wait. In the article, the author is going to make a descriptive-analytical comparison of the reasons for expectation of a world government in the two religions of Christianity and Islam; the first is based on the New Testament and the second is based on verses and narrations.

Keywords: Waiting, Government, the Quran, Bible, Christ, Mahdi.

Abstract

The Imminency of the Rule of God in the Bible and the Quran

✉ **Somayyeh Panahi** / Ph.D. Student in Comparative Interpretation, University of Qom

s.panahe@gmail.com

Ja'far Nekounam / Associate Professor, Qom University

Received: 2019/05/05 - **Accepted:** 2019/09/28

Abstract

One of the central and common themes of the Quran and the Testaments is the rule of God, meaning that in the apocalypse the rule of the world will be absolutely that of God, in which the righteous and the wicked will be punished. The subject of this article is the imminent rule of God and what it means. In this article, while reporting on the Quran and the Bible, the theories that have been interpreted in such a way are reviewed and criticized. There are six theories or probabilities in the history of the interpretation of the "imminent rule of God": first, it is true and it has precise timing. The second theory is that while this is true, the timing cannot be determined. The third theory also emphasized the fact that the news was true, but it was stated that due to the lack of readiness of the people, the timing of God's rule was constantly delayed. The fourth theory is also based on the fact that the news is true; but, contrary to the first three, it considers it spiritual. In the fifth theory, the imminent news of God's rule is merely a motive for moral living. In the sixth theory, the establishment of God's rule is considered to be hopeful. Of these, the second is the most popular and accepted view of followers of the Abrahamic religions. The research method used in the present study is comparative and historical, meaning that the themes of the imminent reign of God in the Old Testament and the New Testament as well as the Quran are studied and compared historically. The approach of this research is phenomenological.

www.SID.ir

Keywords: The Rule of God, The Kingdom of God, The Hour, The Resurrection.

Table of Contents

The Imminency of the Rule of God in the Bible and the Quran / <i>Somayyeh Panahi / Ja'far Nekounam</i>	7
The Relationship of Global Governance and Waiting Based on the Quran, Narrations and the New Testament / <i>Fatemeh Khodajouyan</i>	21
The Semantics of "بور" (/bur/) in the Quran and the Sacred Jewish-Christian Texts / <i>Mahmoud Makvand</i>	37
An Analysis of the Capacity of the Influence of Nagaa Hammadi Discoveries on Christian History and Theology / <i>Muhammad Reza Asadi / Seyed Ali Husseini</i>	53
A Study of Zoroastrian Mourning Ceremonies and Rites in Ancient Iran / <i>Tahmineh Raeessadat / Masoud Dadbakhsh</i>	71
A Religious Solution for Living in the Modern World: An Analysis of the Dialogue of Religions / <i>Muhammad Haghani Fazl / Mehrab Sadegh-Nia</i>	91
Abstract / <i>Mohammad javad Aghababayi</i>	122

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager&Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ▣ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ▣ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor Esfahan University*
- ▣ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor IKI.*
- ▣ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ▣ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ▣ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ▣ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor IKI.*
- ▣ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net

www.SID.ir