

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۱۰

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.2008.0514.1401.19.73.6.6](https://doi.org/10.1001.1.2008.0514.1401.19.73.6.6)

تفسیر تثلیث، تصلیب، عروج و رجعت عیسی در ادب فارسی

حسین محمدی مبارز^۱

اصغر دادبه^۲

عبدالرضا مدرس زاده^۳

چکیده

شخصیت داستانی و اسطوره‌آمیز مسیح(ع) دستاویزی برای دانش ادبی فراهم کرده‌است. این پژوهش، جدای از پرداختن به نقش و تأثیر عیسی در متون ادب فارسی، با بینشی عرفانی به شرح منسجم تثلیث، تصلیب، عروج و رجعت عیسی پرداخته و یافته‌های مسئله را با شواهدی از ادب فارسی به روش تفسیری، تبیین کرده‌است. همچنین با نگاهی به زندگی شگفت‌آور مسیح(ع) - با هدف مانا شدن باورمندی‌ها - ضرورت تحقیق را روشن ساخته‌است. از سویی با دیدگاهی استعاره‌گونه، تثلیث را رمزی از وحدت دانسته و صلیب را نماد نفس اماره نشان داده که باید با آن مبارزه کرد. اما از منظر اسطوره دایره، عروج را نشانه قرب و رجعت را استعاره از بازگشت به اصل خویشتن، شناسانده و با نگاه عرفانی، آشکار کرده که با راهنمایی پیری خردمند چونان مسیحی ورجاوند، می توان مجردوار با رهایی از مغرب تن به مشرق جان عروج داشت تا به وطن حقیقی و جایگاه عشق، برای جاودانگی رجعت کرد.

واژگان کلیدی:

عیسی، تصلیب، تثلیث، عروج، رجعت، تفسیر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

۲- استاد گروه زبان و ادبیان فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

adaadbeh@yahoo.com

۳- دانشیار دانشگاه گروه زبان و ادبیان فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

پیشگفتار

بشر از دیرباز، بر مبنای اندیشه‌ها و شخصیت‌های عرفانی، بخشی از باورمندی‌های فرهنگ خویش را بنا کرده، یکی از این شخصیت‌ها، عیسی بن مریم است که از مباحث بحث‌انگیز علوم (تفسیری، عرفانی، اساطیری - تاریخی و ادبی) بوده و تفسیر ادبی مقوله‌های مرتبط با او، چون: تثلیث، تصلیب، عروج و رجعت مسئله اصلی این جستار است. از این رو پرسش‌هایی از گذشته تاکنون در این باره مطرح بوده و پایه‌ساز پژوهش‌های دیگر شده. اما اصلی‌ترین پرسش، آنست که آیا می‌توان مسئله مسیح و جریان‌های پیوندخورده با وی را در ادب فارسی (عرفانی) تفسیر کرد؟ پیش از این، برخی با نگاه تفسیری محض، عروج مسیح و چگونگی آن را پس از مقتول و مصلوب شدن وی (۱) پذیرفته و بعضی هم بر اساس نشانه‌هایی (آیات و روایات و مسئله سوزن عیسی) برآند که وی بی‌آنکه کشته و بر دار شده باشد، عروج داشته، عده ای نیز به واکاوی نقش و جایگاه مسیح در ادب فارسی (۲) پرداخته‌اند. اما نگاه دیگرگونه این پژوهش؛ نسبت به جستارهای همسان، آنست که با پیشینه ادبی - عرفانی مبانی تثلیث، تصلیب، عروج و رجعت عیسی را تفسیر و با پاسداشت باورمندی‌ها و شناساندن شخصیت عرفانی مسیح، یافته‌های مسئله را با شواهدی از ادب فارسی، تجزیه و تحلیل کرده است. از سویی با بررسی نگرش‌های هم‌عرض ادبی، تاریخی، تفسیری، نگاهی فلسفی - اشراقی به موضوع این جستار، بر مبنای عقل و عشق داشته است.

عیسی مسیح

عیسی نماد وارستگی و ترک عالم و توجه مطلق به حق و حقیقت شناخته شده و صفت مجرد به او اختصاص یافته است. ملکوت آسمان‌ها و «لَمْ يَلِجْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرْتَيْنِ»، موضوع استشهاد مکرر صوفیه در مبحث رهایی انسان از وجود نفسانی است. (رک: رازی: ۱۳۵۲: ۲۴۰) چنانچه سعدالدین حمویه می‌نویسد: «هر نفسی که معنی بر وی غالب است، نسبت عیسی در وی بیشتر است.» (رک: حمویه، ۱۳۶۲: ۷۸). پس از منظر این همسانی؛ می‌توان صفات عیسوی را در خویشتن یافت. اما نام «عیسی» بیست و پنج بار در قرآن کریم (۳) ذکر شده و نام «مسیح»، یازده بار (۴) در آن آمده است. زندگی مسیح، دارای شگفتی‌های فراوانی است. از این رو، می‌توان مسیح را با دیگر شخصیت‌های اسطوره‌ای - حماسی ایرانی و غیرایرانی و یا نمادهای قابل پذیرش جوامع گوناگون، مطابقت داد. (۵) چرا «که شخصیت و سرگذشتی این چنین داستانی و اسطوره‌آمیز می‌توانست دستاویزی برای مقایسه و حتی

اختلاط حضرت عیسی (ع) با برخی اشخاص حماسی-اساطیری ایران باشد.» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۰-۱۱).

تثلیث: پیشینه‌های تثلیث

در ادیان تثلیثی، نگاه سه‌گانه به آفرینش از دیر باز، معمول بود. مثل: فرایندهای سه‌گانه در زندگی و سراسر جهان آفرینش (برهما Brahma) بقا (ویشنو Vishnu) نابودی و فنا (شیوا Siva). (Monier ۱۹۲۵: ۸۷). اگرچه برخی احتمال می‌دهند تثلیث مسیحی از ثالوث هندی (سه‌گانه پرستی هندوها) گرفته شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۵/۴). اما نقش خدایان ایلامی (ایشوشینک-هومبان-کریریشا) (۶)، از مهمترین پیشینه‌های تثلیث ایزدی-یونانی-مسیحی است چراکه نقش آن خدایان در شکل‌گیری تثلیث ایزدی: «هرمزد-میترا-آناهیتا» قابل طرح بوده است. (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۱۷). از سویی باورهای یونانیان به خدایگان سه‌گانه (زنوس-سارپدن-آپولون) می‌تواند برداشتی از تثلیث ایزدی باشد و این دو (تثلیث ایزدی-یونانی) از اصلی‌ترین پیشینه‌های تثلیث مسیحی است. زیرا مشابهت‌های فراوانی بین مسیح و میترا (۷) است. چنانچه مهر و مسیح از مادر باکر زاده می‌شوند. روز زادن هر دو یکی است. در تولد هر دو چوپانان حضور دارند، مکان زادن هر دو غاری است. صفت هر دو نجات‌بخش است. لقب تاجور و پسر خدا را دارند، پیش از عروج بزمی برپا می‌کنند و با یاران هم‌سفره می‌شوند هر دو به آسمان عروج می‌کنند. مسیح و خورشید در آسمان هم‌خانه‌اند، هنگام تصلیب عیسی (ع) خورشید تیره می‌شود، بازگشت مسیح (ع) برابر است با واقع-شدن خورشید در موقعیت اعتدال بهاری و غسل تعمید و ... (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۳۴؛ رضی، ۱۳۸۱: ۱۱۰، ۲۷۱، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۹۷، ۴۰۷، ۵۱۹، ۵۳۷، ۵۳۸، ۶۶۳؛ شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۲۴، ۱۳۰ و ۱۳۱). نیز ویل دورانت، درباره شرک تثلیثی می‌نویسد: «مسیح [مسیحیت] شرک را از میان نبرد، بلکه آن را در خود پذیرفت. روح یونانی [زنوس-سارپدن-آپولون] که رو به احتضار بود، دوباره از الهیات و از رسوم کلیسا جان گرفت» (دورانت، ۱۳۷۱: ۳/۶۹۶).

تفسیر عدد سه

از گذشته تاکنون، یکی از پرکاربردترین اعداد نمادین، عدد سه بوده و زمینه‌ای را برای تثلیث‌های نمادین (مثل: سه‌گانه ضحاک، سه‌گانه جمشیدی و فریدونی) (۸) فراهم کرده است. عدد «سه»؛ که کلمه «همه» به آن اطلاق می‌شود، نماد کمال، اتمام و بسیاری است. این عدد، یادگار نوع شمارش انسان‌های اولیه است که قادر به شمردن اعدادی غیر از یک و دو نبودند و بیش از آن تا بی‌نهایت را به مفهوم بسیار، «سه» می‌گفتند. (مدبری؛ تیموری رابر، ۱۳۹۶: ۲۰۴). اما در کتاب قاموس کلیسای مسیحی آکسفورد درباره سه‌گانه نمادین مسیحیت، چنین آمده است: «تثلیث یعنی یک خدا و یک جوهر در سه

شخصیت: پدر و پسر و روح القدس». ("Dictionary of the Trinity", in The Oxford Christian Church). ولی واژه «تثلیث» و معادل آن در کتاب مقدس نیست. از سویی دائرةالمعارف الیاده ذیل مدخل تثلیث می نویسد: ... یافتن آیه‌ای برای اثبات تثلیث در کتاب مقدس به چالشی جدی برای کلیسا تبدیل شده است. مورخان عموماً توافق نظر دارند که کتاب مقدس هیچ کجا آشکارا تثلیث را بیان نکرده است. (Eliade, ۱۹۷۵: ۵۳-۵۷). این نکته، بیشتر در نامه‌های پولس یافت می‌شود. (کتاب مقدس، عهد جدید، ۱۳۸۸: نامه پولس به روم: ۱۶/۱۵، ۱۹ قرن‌تس اول: ۱۲ / ۶-۴، پولس به قرن‌تس دوم ۱۳/۱۳؛ پولس به افسان: ۶-۳/۴؛ پولس به شلنقیان دوم: ۱۳-۱۳/۲) و در دعای غسل تعمید، به این مورد اشاره شده که: «بروید و تمامی قبائل را از شاگردان به اسم اب و ابن، و روح القدس، غسل تعمید نمائید». (همان، متی: ۱۹/۲۸). به هر روی، تعریف برجای مانده در میراث کلامی و نظری مسیحیت در نهایت تثلیث را یک راز سر به مهر قدسی و امری برهان‌ناپذیر و فراعقلی می‌داند که به سبب محدودیت وجودی و ذهنی بشر، در فهم و ادراک وی نمی‌گنجد. (میشل، ۱۳۷۷: ۷۵؛ گوستاولوبون، ۱۳۸۰: ۷۷/۳). اما حقیقت آنست که در کتب عهد عتیق درباره واحدیت (ر.ک: کتاب مقدس، عهد عتیق، ۱۳۸۸: تثنیه ۶/۴) و درباره ازلی و ابدی بودن خدا، (ر.ک: همان، اشعیا ۴۱/۳ و ۴) در مورد شبیه نبودن خدا به انسان، (ر.ک: همان، یوشع ۱۱/۹) نیز درباره بی‌مثالی و متعالی بودن خداوند، (ر.ک: همان، خروج: ۲۰/۲، ۳؛ همان، اشعیا: ۴۵/۵؛ همان، مزامیر: ۱۸/۸۳)، شواهدی آمده است.

تصلیب

درباره پیشینه صلیب، می‌توان نوشت که نخستین فرد، فرعون بود که مردم را بر شاخه‌های نخل به صلیب می‌کشید. (شیخ طوسی، بی‌تا: ۳۸۳/۳). رومیان به وسیله صلیب، بدترین و زشت‌ترین قتل‌ها را انجام می‌دادند. (هاکس، ۱۳۷۷: ۵۵۷). اما از نگاه استعاره‌گونه و برپایه گزارش‌ها، صلیب نمادی چلیپایی است که مهرپرستان ایرانی، نخستین بار آن را به عنوان نماد دین تازه‌شان به‌کار بردند. چهار شاخه این نشان چلیپایی نمایان‌گر چهار عنصر اصلی (آب، باد، خاک و آتش) بود که آریاییان نخستین، بدان باور داشتند. نشان چلیپا از ایران برخاست و در سیر زمانی و مکانی خود در روم به صلیب تبدیل شد. (یعقوب‌زاده قانونی، ۱۳۹۵: ۱۱۷؛ ربیع‌زاده، ۱۳۸۷: ۴-۵). صلیب عیسی، مطابق اشارات عهد جدید، یادآور همان درختی است که در عهد عتیق سمبل لعنت و حقارت بود. (همان، اعمال رسولان / حواریان: ۳۰/۵؛ رساله اول پطرس: ۲/۲۴) و شاید بتوان این رمزگونه (سمبلیک) بودن صلیب را چنین توجیه کرد «که صلیب دارای سعه طولی و عرضی است؛ که در سعه طولی شاهد برهم‌نهادگی همه مراتب وجودی و در سعه عرضی شاهد تحقق فردیت هستیم که درجه‌ای خاص از وجود است و نمودار هندسی مراتب کثیر وجود خاص در نقش صلیب اجمالاً مندرج است». (گنون، ۱۳۷۴: ۶۰-۶۱). به هر روی، «نماد صلیب در تمام دوران‌ها به یک مفهوم نبوده است». (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

اما مولوی عقیده مسیحیان به الوهیت عیسی و تصلیب را به نقد کشیده، می‌گوید: مسیحیان خدایی را به یاری می‌طلبند که نتوانست خود را از آویخته شدن بر صلیب نجات دهد. او این باور را ناشی از جهل آنان درباره ذات خداوند می‌داند:

جهل ترسا بین امان انگیخته زان خداوندی که گشت آویخته

چون به قول اوست مصلوب جهود پس مر او را امن، کی تاند نمود

(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر دوم؛ ب ۱۴۰۱-۱۴۰۲)

« مسئله مصلوب شدن عیسی (فدا شدن) زمینه‌ساز سه جریان بود: ۱. عیسی (ع) پسر خدا می‌شد. ۲. باور داشت به تصلیب عیسی (ع) قوت می‌گرفت. ۳. و بنای تثلیث در مسیحیت ایجاد می‌شد». (کلباسی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۲۵).

تفسیر عارفانه از تثلیث

اهل عرفان همواره به مسیحیت و بنیادهای آن توجه داشته‌اند که ادبیات عرفانی، آکنده از الفاظ و تعبیرهای مسیحی است. علت این توجه را شاید بتوان در سه شاخصه مهم این دین، جویاشد: ۱. غلبه بعد طریقتی باطنی دین مسیح بر بعد شریعتی آن؛ ۲. غلبه بعد روحانی عیسی بر جنبه جسمانی او؛ (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۹۸). به باور ابن عربی، خداوند جسم عیسی را به مرتبه روح رسانید و او را مظهر فعل خالقیت خویش کرد و برای این وی قادر به احیای مردگان، خلق پرنده و شفای بیماران لاعلاج بود. (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۳۸؛ قیصری، ۱۳۸۳: ۸۴۹-۸۵۲). ۳. اعتقاد به یگانگی خداوند در عین سه-گانگی یا «وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت»؛ طبق نظر رسمی کلیسای کاتولیک خدا در عین سه‌گانگی (وحدت در تثلیث) واحد است و در عین یگانگی (تثلیث در وحدت) سه‌گانه است. هریک از آن‌ها خدای کاملند. در این تثلیث هیچ‌یک از اشخاص (یا سه اقنوم)، قبل یا بعد از دیگری و بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از دیگری نیست، بلکه هر سه در جلال و عظمت هم‌شأن، قادر مطلق و جاودانند. این خدایان، یک خدایند، هر سه نامخلوق‌اند؛ اما از نظر منشأ با هم تفاوت دارند؛ پدر متولد می‌کند، پسر مولود از پدر است و روح القدس صادر از پدر و از پسر. (برانتل، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۵).

تفسیر ابن عربی از تثلیث

محمی‌الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) معتقد است که مسیحیان در عقیده تثلیث به اقانیم (اشخاص) باوردارند نه به تثلیث در سه خدایی. اندیشه تثلیث در نظام فکری ابن عربی اهمیت خاصی داشته و در معنا، مبنای خلق و ایجاد مدار هستی است؛ زیرا عدد یک به تنهایی نمی‌تواند منشأ وجود و پیدایش چیزی باشد. به باور ابن عربی، مانند اعتقاد اکثر قدماء، یک، عدد نیست؛ زیرا کثرت ندارد و انقسام-

نمی‌پذیرد و عدد آن است که انقسام‌پذیرد. بنابراین، اول اعداد دو است که عدد زوج و منقسم به متساویین است و اول اعداد فرد، سه است که منقسم به متخالفین است که به زیادت و نقصان، با هم تخالف‌دارند. (۹) میگوئل آسین پالاسیوس، ابن‌عربی شناس مشهور اسپانیایی، معتقد است، علت متافیزیکی این نظر ابن‌عربی از اندیشه فیثاغوریان درباره عدد «سه» گرفته شده است که آن را اصل در اعداد فرد می‌دانند، چه عدد «یک» به خودی خود، عدد نیست و کثرت در عالم را تفسیر نمی‌کند. (آسین پالاسیوس، ۱۳۸۵: ۳۳۷-۳۳۸). به بیانی دیگر، اصل وجود از حیث ذات مطلق خود، همان واحد حق است؛ ولی از حیث ظهورش، مثلث الحکم و یا مثلث الصفات است؛ بنابراین، برابری تام میان «ثالوث حق» و «ثالوث خلق» یا «ثالوث مکون» تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، وجود از واحد به- ظهور می‌رسد. (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۲۵/۳).

بدین سان، هیچ ممکن از یک به وجود نیامده، بلکه تنها از جمع، هستی یافته است و کمترین جمع، سه بوده که فرد است. بنابر سخنان وی در فصوص: امر ایجاد و تکوین عالم که ظهور حق به صورت خلق است، مبتنی به فردیت تثلیثی است چنان‌که حق تعالی فرمود: «به راستی هرگاه اراده ما به ایجاد شیئی تعلق گیرد، قول ما بدان چیز آن باشد که می‌گوییم باش، پس آن خواهد بود». (نحل: ۴۰) در این آیه سه چیز تحقق دارد: «ذات» حق تعالی؛ «اراده» او؛ و «قول» او. (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۱۵).

ابن عربی از این سه چیز به «فردیت تثلیثی حقی یا فاعلی» تعبیر کرده، در برابر آن «فردیت تثلیثی خلقی یا قابلی» را قرار می‌دهد. بدین سان، فردیت قابل، مقابل فردیت فاعل قرار گرفت و آن شیء به- وجود آمد. (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۱۵). ابن عربی در شرح این بیت: «تَثَلَّثَ مَحْبُوبِي وَ قَدْ كَانَ وَاحِدًا / كَمَا صَيَّرُوا الْاِقْنَامَ بِالذَّاتِ اُقْنَمَا؛ محبوبم را که یکی بود سه تا کردی، چنان‌که آنان یک اقنوم بالذات را سه اقنوم گردانیدند» می‌نویسد: «عدد مولد کثرت نیست، چنان‌که می‌بینیم نصارا در عین حال که به اقنوم سه‌گانه اب، ابن روح القدس قائل‌اند اله را واحد می‌دانند» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۶) یعنی، به باور او، همچنان که کثرت اسما در اسلام به توحید زیان نمی‌رساند، تعدد اقنوم در مسیحیت نیز قածح توحید نیست. اما این قیاس مع الفارق است؛ زیرا به عقیده اهل اسلام به‌ویژه ابن‌عربی، اسمای الهی ذوات اعیان نیستند، بلکه معانی و اموری اعتباری بوده، با وحدت سازگارند؛ در صورتی که اقنوم مسیحیت ذوات و اعیان‌اند؛ از این رو، با وحدت ناسازگارند. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۰).

تثلیث از نگاه مولوی

عیسی در آثار مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) شخصیتی چندبعدی است؛ بیشتر پیامبری مسلمان است تا پسر خدا و نجات‌دهنده مسیحیان! (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). از آنجا که مولوی عارف وحدت‌جویی و قائل به توحید وجودی است برای نشان‌دادن وحدت وجود، قصه‌ها و تمثیل‌های بسیاری در مثنوی آورده که قصه کوران و پیل یکی از نغزترین آنهاست. گرچه او درک این حقیقت را درخور فهم هر

کسی نمی‌داند و می‌گوید: باده او درخور هر هوش نیست / حلقه او سخره هر گوش نیست. (مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، ب ۱۹۱۵). باری مولوی به مسیحیان نسبت چندگانه‌پرستی می‌دهد: بی‌جا شو و در وحدت، در عین فنا جا کن / هر سر که دوی دارد در گردن ترسا کن. (مولوی، ۱۳۷۸: غزل ۶۳/۱۹۷).

تفسیر عبدالرزاق کاشانی از تثلیث

عبدالرزاق کمال‌الدین کاشانی (متوفی ۷۳۰) بارها تکرار می‌کند که حضرت عیسی «کلمه خدا» بود؛ «کلمه خدا بودن» به‌هیچ‌وجه به مسیح، آن مرتبه‌ای را عطا نمی‌کند که مسیحیان وی را تا آن مرتبه بالامی‌برند. مسیح به‌هیچ‌وجه در ماهیت الهی شریک نبوده، صرفاً به‌دلیل مجرد بودن، شایسته پرستش نیست؛ زیرا اهل ملکوت و جبروت دارای همین ماهیت هستند.

کاشانی اصل تثلیث مسیحیان را دوبار و با برداشتی متفاوت از تعریف آن رد می‌کند. یک بار، در تفسیر آیه ۱۷۱ سوره نساء آنجا که می‌فرماید: (یا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ...). بار دیگر، در تفسیر آیه ۷۳ سوره مائده، اصل تثلیث را بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که خاص نظریه وی است، تبیین و سپس رد می‌کند. کاشانی دو صورت‌بندی از تثلیث مسیحی ارائه و هر دو را رد می‌کند: تثلیث «ذات، حیات و علم» و تثلیث «ذات، صفت و فعل». وی با نغی هگونه تکثر در ذات الهی می‌گوید خداوند وحدت ذاتی دارد و منزله از آن است که موجودی غیر از او، از او متولد و جدا شود و با او متجانس باشد. بنابراین عیسی در او فانی و به وجود او موجود و به حیات او حی و به علم او عالم است. (کاشانی ۱۹۷۸: ۱/ ۳۰۱).

تفسیر سیدحیدر آملی از تثلیث (تثلیث محمدی - تثلیث عیسوی)

یکی دیگر از کسانی که درباره «تثلیث» سخن گفته‌است، سیدحیدر آملی (۷۲۰-۷۸۵ ق) است. وی تثلیث را به محمدی و عیسوی تقسیم می‌کند. وی با نگاهی تثلیثی و سه‌وجهی به دین، شرع الهی را مشتمل بر سه مرتبه «شریعت طریقت و حقیقت» می‌داند. وی پس از بیان مراتب سه‌گانه شرع الهی، اهل شرع را نیز به سه طایفه «عوام» «خواص» و «خاص‌الخاص» تقسیم می‌کند و آنگاه، به اقتضای این نگاه تثلیثی به تمامیت شرع محمدی، چند مثلث را تعریف و ترسیم می‌کند که می‌توان به این موارد اشاره کرد: «اسلام، ایمان و ایقان»؛ «وحی، الهام و کشف»؛ «نبوت، رسالت و ولایت»؛ «اقوال، افعال و احوال». سیدحیدر پس از تقسیم تثلیث به محمدی، عیسوی و الهی ایجاد (رک: آملی، ۱۳۸۱: ۴۹۶)، درباره نسبت تثلیث محمدی یا تثلیث الهی ایجاد با تثلیث مسیحی هیچ سخنی نمی‌گوید. او در این مسئله هم، مثل برخی مسائل دیگر با ابن‌عربی اختلاف نظر دارد، یا اینکه به جهت ماهیت متفاوت این تثلیث‌ها، او اساساً هیچ مناسبت مفهومی و منطقی بین آن‌ها نمی‌بیند و این تثلیث‌ها فقط به‌لحاظ تقسیمات عددی مثل هم‌اند. (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۱۱۱).

تفسیر عبدالکریم جیلی از تثلیث

عبدالکریم جیلی (۷۶۷ - ۸۰۵ ق)، عقیده مسیحیان را در خصوص تثلیث نقد نکرده، وی معتقد است، قوم عیسی در مسئله تثلیث، به خطارفته‌اند. خطای مسیحیان حمل معنای ظاهری کلام آغازین انجیل، یعنی «باسم الاب و الام و الابن» بر «روح، مریم و عیسی» است؛ از این رو، به تثلیث روی آورده و گفتند: «خدا سومین سه تاست». (مائده: ۷۳). حال آنکه مراد از «اب» اسم خدا، مراد از «ام» کنه ذاتی است که از آن تعبیر به «ماهیت حقایق» می‌شود و مراد از «ابن»، کتاب است که وجود مطلق بوده؛ زیرا فرع و نتیجه ماهیت کنه است. جیلی با استناد به آیه ۱۱۷ سوره مائده و تفسیری که از این آیه ارائه می‌دهد، نحوه دچار شدن قوم عیسی به این اشتباه را، بیان می‌کند. (رک: جیلی، ۱۴۲۰: ۱۲۴-۱۲۵).

جیلی با تفسیری که از آیه مزبور و آیات بعد ارائه می‌دهد، قائل است، قوم عیسی در عقیده به تثلیث، طبق فهم خود از ظاهر کلام خدا در آغاز انجیل، یعنی «باسم الاب و الام و الابن» عمل نمودند؛ پس مثل آن‌ها، مثل مجتهدی است که در اجتهادش دچار خطا و لغزش شده‌است و خداوند به پاس این اجتهاد به او اجر مزد عطا می‌فرماید. بنابراین، عیسی به خاطر این خطای قوم خود، در پاسخ به پرسش خداوند که فرمود: «آیا تو به مردم گفتی مرا و مادرم را دو خدا غیر از الله بگیری» (مائده: ۱۱۶) بر سبیل اعتذار جواب داد: «نگفتم بدیشان جز آنچه مرا بدان امر فرمودی (همان: ۱۱۷)» و از خداوند برای ایشان طلب بخشش نموده، گفت: «اگر آن‌ها را بیامری، پس همانا تو عزیز و حکیمی». (همان: ۱۱۸). طلب مغفرت عیسی برای قوم خود، به جهت شایستگی آنان بود؛ بنابراین، از نظر جیلی، هر چند قوم عیسی بنابر ظاهر امر، راه باطل را پیمودند، گمراه شدند؛ در باطن امر از حیث اعتقاد خودشان برحق بودند؛ از این رو، رحمت الهی بر آن‌ها تجلی کرد. (جیلی، ۱۴۲۰: ۱۲۵-۱۲۶).

به نظر جیلی، اشکال قوم عیسی در این بود که قابلیت تجلی را در خود از بین برده بودند، از این رو، گمان کردند خدای تعالی در خلقتش ظهور نمی‌کند... در پایان، جیلی با استناد به آیاتی چند و بیان حدیثی از پیامبر (ص) به بیان تجلی و ظهور حق در خلق و وحدت وجودی این مظاهر می‌پردازد. (جیلی، ۱۴۲۰: ۱۲۶-۱۲۷).

تثلیث از نگاه هاتف اصفهانی

سید احمد هاتف اصفهانی (۱۱۹۸ق) ترجیح‌بند معروفی دارد که در آن درباره «تثلیث» سخن می‌گوید. شاعر در این شعر عرفانی، عقیده تثلیث مسیحی را مصداق اعتقاد به «وحدت وجود» نزد عارفان مسلمان می‌داند؛ با این تفاوت که مسیحیان جلوه‌ها و مظاهر ذات احدی را در سه جلوه محدود نمودند و به تعبیری از «وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت» به جای «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» عارفان استفاده کرده‌است. (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۱۱۶). ما در این گفتگو که از یک سو / شد ز

ناقوس این ترانه بلند / که یکی هست و هیچ نیست جز او / وحده لا اله الا هو (هاتف اصفهانی، ۱۳۸۸: ۴۹). به هر روی، به-نظر می‌رسد که هاتف، باور تثلیث را نمی‌پذیرد که می‌سراید: «ننگ تثلیث بر یکی تا چند». چنانچه در پایان بند، اشاره می‌کند که ناقوس هم به وحدانیت اقرار می‌کند نه به تثلیث! اگر موصوف حقیقتاً واحد باشد قهراً کثرت و تعدد اوصاف اعتباری خواهد بود و محال است که یک چیز در عین اینکه یکی است سه چیز باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۰۱/۶-۱۰۲). با دقت در مفهوم «قدرت مطلق»، پذیرش وجود سه قادر مطلق هم شأن در هستی، عقلاً باطل است؛ قرآن کریم (۱۰)، وجود هر خدایی جز خدای یگانه را موجب فساد و تباهی همه خدایان دانسته، می‌فرماید: (لَوْ كَانَ فِیْمَا أَلْهَىٰ إِلاَّ اللَّهَ لَفَسَدَتَا). [انبیاء/۲۲].

عروج: زمان و جایگاه عروج

«الله گفت: من تو را اکنون از زمین سپری خواهم کرد و تو را به سوی خود برخواهم آورد و تو را از کافران بازخواهم رهناید...». (آل عمران: ۵۵، ترجمه میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۳۱/۲) تاریخ نویسان سن حضرت عیسی (ع) را در زمان عروج ۳۲ سال و تاریخ عروجشان را ۵۸۵ سال قبل از هجرت می‌دانند (طبری، ۱۳۶۲: ۱۳۶۲/۲). بر پایه جستارهایی، جایگاه عروج عیسی، آسمان دوم بوده (ر.ک: سور آبادی، ۱۳۷۰: ۱۹۲؛ بلعمی، ۱۳۳۷: ۲۱۱/۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۴۱/۲ و ۱۴۰/۵) و از نظری، آسمان سوم بوده (ر.ک: عهد جدید ۱۳۸۸، رساله دوم پولس به کورنتوس: ۲/۱۲) و از دیدگاه هایی به آسمان چهارم (ابوالفتح، ۱۳۸۱: ۱۸۲/۶؛ سور آبادی، ۱۳۷۰: ۱۶۵) که جایگاه بیت المعمور بوده «عیسیم از بیت معمور آمده و ز خون خلد / خورده قوت و زله اخوان را ز خون آورده‌ام». (خاقانی، بی‌تا: ۲۵۶) عروج داشته‌است. باری «در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ / سماع زهره به رقص آورد مسیحا را». (حافظ، ۱۳۹۲: ۸/۶/۸۸/۱) و در جایی عروج را به فلک خورشیدی که همان فلک چهارم است، می‌رسانند. «آنچنان رو شب رحلت چو مسیحا به فلک / کز چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو». (همان: ۱۳۹۳/۱۹۸۸/۴) و اینکه چرا از آسمان چهارم فراتر نرفته؟ می‌توان از دیدگاه ادب عرفانی نوشت که تعلق (سوزنی در عبا) همراه داشته (ر.ک: سور آبادی، ۱۳۷۰، ۴۷؛ آندراج، ۱۳۳۵: ذیل سوزن عیسی) این بدان معناست که یک سوزن هم حجاب راه سالک می‌شود. (ر.ک: ابو سعید ابوالخیر، ۱۳۷۸: ۱۳۳؛ مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۹۳/۲). و از دیدگاهی در این امر، امتحان الهی بوده، زیرا که «سوزن آر دجال چشم است از چه رو / جان عیسی شد به مهرش مُفتتن؟». (قآنی، ۱۳۳۶: ۵۹۱) پس باید ترک وابستگی کرد تا مبادا «چو عیسی سوزنت گردد حجب چون گنج قارونی». (مولوی / کلیات شمس، ۱۳۷۸: ۹۳۶/۲۵۵۰).

معراج

سیر روحانی عارفان و متصوفه اسلامی (۱۱) نیز حقیقت و ضرورت عروج و بازگشت به اصل را نشان می‌دهد. واقعه‌ای شبیه به معراج، برای رهبران دینی در کتاب‌ها و آثار غالب ادیان آیین‌ها بیان شده است. مثل عروج بودا، (ر.ک: الیاده، ۱۳۸۴: ۱۰۸ و ۱۰۹) عروج اخنوخ، (ر.ک: هاکس، ۱۳۷۷: ۳۵۴) عروج ارداویراف، (ر.ک: ارداویراف‌نامه، بی تا: فردگرد ۱۰۱/ بندهای ۴-۱) عروج کیخسرو (ر.ک: یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۵۷). اما معروف‌ترین اثر با این ویژگی در ادبیات جهان «کمدی الهی» اثر دانته آلیگیری (۱۳۲۱ - ۱۲۶۵ م)، بزرگ‌ترین شاعر کلاسیک ایتالیایی است. (برای توضیح بیشتر ر.ک: دانته، ۱۳۷۸: ج ۳) «جاویدنامه» اقبال لاهوری نیز همین مضمون را دارد. ویراف نیز مانند دانته ابتدا به دوزخ و برزخ و در مرحله نهایی به بهشت سفر می‌کند. (دهقان؛ حدیدی؛ زارعی، ۱۳۹۲: ۵۰).

توفی و رفعت عیسی

آیه «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ...» (آل عمران/ ۵۵) از توفی عیسی (ع) سخن می‌گوید. لفظ «متوفی» از ماده «توفی» است و توفی در لغت به معنای گرفتن چیزی به طور تام و کامل است و با «فوت» فرق دارد (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۵/ ۳۵۹). در دو آیه «... وَ رَافِعُكَ إِلَىٰ...» (آل عمران/ ۵۵)، «بَلِّ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ...» (نساء/ ۱۵۸) رفع عیسی (ع) بیان شده، نه درجه، نام یا عمل صالح او (بهشتی، ۱۳۷۹: ۳۰۳) مقید شدن «رَافِعُكَ» به قید «الی» نشان می‌دهد که مراد از این رفع، رفع معنوی است، نه رفع صوری و جسمی؛ زیرا خداوند در مکانی بالا نیست که عیسی (ع) را به طرف خود بالا برد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۲۰۷). نکته دیگر، این که «رَافِعُكَ إِلَىٰ» به معنای این است که تو را از همه درجات بالا می‌برم و به خود نزدیک می‌کنم که این نشانه قرب کامل است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۳۵۴/۷). به هر روی، از نگاه تفسیری عروج عیسی، جسمانی و روحانی است. (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۱: ۴/ ۳۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۲۰۷؛ نویری، ۱۳۶۵: ۹/ ۳۲۶؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۴/ ۳۳۸).

اما مسیحیان، ماجرای توفی (مرگ) عیسی را دیگرگونه تفسیر کردند و گفتند عیسی (ع) درد و رنج مردن را بنا بر این دلایل تحمل کرد: ۱. رهایی از نیروهای گناه و مرگ. (لوقا ۲۳/ ۳۴). ۲. کفار شدن برای گناهان. (نامه اول یوحنا حواری، ۲/ ۱-۲). ۳. نیروی محبت. در این باره آورده‌اند که عیسی (ع) فرموده است: «کسی محبتی بزرگ‌تر از این ندارد که جان خود را به جهت دوستان خود بدهد» (یوحنا ۱۳/۱۵) و عمل محبت‌آمیز عیسی (ع) که فردی بی گناه و نیکوکار بود و ارتباطی عمیق با خدا داشت، می‌تواند ما را دگرگون‌سازد (میشل، ۱۳۷۷: ۸۹).

رجعت

رجعت مصدر ثلاثی مجرد از باب «رجع، یرجع، رجوعاً» است که در کتاب‌های لغت این واژه را به معنای «بازگشت» معنا کرده‌اند (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷: ۲۶/۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۳/۱). باوری نشانگر آن است که مسیح با قوت و جلال عظیم بازخواهدگشت. (عهد جدید، ۱۳۸۸: انجیل لوقا، ۲۷/۲۱). برخی به رجعت با تفسیر عرفانی نگریسته‌اند. از جمله «اورینگن» (۱۸۵-۲۴۵م) بود. وی معتقد بود که درست در «آخر الزمان» رجعت همه موجودات به وقوع می‌پیوندد و سرانجام خدا کل در کل خواهدشد و به‌طور کلی شر از بین خواهددرفت. (کونگ، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۳). ولی پولس، فلسفه این بازگشت را در نجات بشر تفسیر کرده‌است. (ر.ک: کتاب مقدس، عهد جدید، ۱۳۸۸: عبرانیان، ۲۸/۹).

اما جدای از مسیح (ع)، اسطوره‌ها نیز بازخواهندگشت. (۱۲) بلکه بازگشت انسان‌های وارسته به جهان در عقاید ایرانیان باستان، با عنوان بی‌مرگی *amurdad* (۱۳) مطرح‌بوده‌است. (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۴۵). چنانچه فره و نیروی ایزدی نیز در پایان به سوشیانت خواهدپیوست. (۱۴). و ممکن است «اعتقاد به رجعت وقوع مجدد همه چیزهایی است که قبلاً بوده‌اند. این بازگشت جاودانه (۱۵) نمایانگر شناختی از هستی است که از تأثیر زمان و صیوروت، مبری است. همچنان که یونانیان در اسطوره بازگشت جاودانه خود، در پی راهی می‌گشتند که عطش متافیزیکی خود را فرو نشانند...» (الیاده، ۱۳۸۴: ۹۹).

عروج، رجعت و جاودانگی، محور اصلی اندیشه‌های مولوی

تصور جاودانگی غیرشخصی در تصوف، مدت‌ها پیش از مولوی، پرورده شده‌بود؛ اما تصور جاودانگی تدریجی مطلقاً ابتکار خود اوست. (خلیفه، ۱۳۵۶: ۱۴۰). در هستی‌شناسی مولوی، نیستان رمز دنیای جاودانه و عالم ارواح است. شناخت دنیای درون او که عصاره آن در داستان «نی» آمده است، بهترین راهنما خواهدبود. ساختار کلی اندیشه عرفانی مولوی حاکی از داستان جدایی انسان (نی) از نیستان وجود (نک: مولوی، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۷) و اسارت در دنیای ماده است که با شناخت و آگاهی انسان نسبت به پیشینه خود، سبب رهایی از اسارت و بازگشت به خاستگاه می‌شود که با نگاهی دوری و دایره‌وار ساختار جاودانه‌شدن انسان از وحدانیت به دنیای تکثرات و بازگشت دوباره به خاستگاه آدمی را شرح می‌کند. به قول زرین‌کوب: «کمال انسان البته در تحقق یافتن سلوک روحانی او در مراتب مابین تبتل تا فناست؛ اما در مراتب مادون آن هم تحولی در اجزای عالم و موالید و عناصر کاینات هست که او را از جمادی به مرتبه حیوانی کشانده‌است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۷۴).

پیر فرزانه - راهنمای عروج

پیر دانا کهن‌الگوی پدر یا روح است که در خواب‌ها و در احوالات حاصل از مراقبه و مکاشفه تجسم می‌یابد. (آنتونیومورونو، ۱۳۷۶: ۷۴). کهن‌الگوی راهنما و پیر خردمند از یک سو نمایانگر علم و بصیرت و هوش و اشراق و از سوی دیگر، مظهر خصایص پاک اخلاقی و تدبیر و تفکر محضی است که به صورت چهره‌ای انسانی درآمده‌است تا قهرمان یا سالک را همراهی کند (Jung, ۱۹۵۹: ۳۷). می‌توان قوی‌ترین گریزگاه و تمسک او به گردونه‌جاودانگی را در تمثیل و همانندی با ابر انسان، نسخه‌اولین یا همان خدا دانست. «ما همه به هیأت خداوند آفریده‌شده‌ایم. این کهن‌الگوی غایبی بشر است» (کمبل، ۱۳۸۶: ۳۱۹). به‌نظر می‌رسد احساس وحدت، از زمانی بروز و ظهور پیدامی‌کند که انسان احساس جدایی از جایگاهی می‌کند که دلخواه اوست و همواره خواهان آن است که در آن مقام باشد.

در تورات سخن از همانندی و شباهت است نه وحدت. آری «خدا گفت که انسان را به صورت خود موافق مشابهت خود بسازیم تا سلطنت نماید...» (کتاب مقدس، عهد عتیق، ۱۳۸۸؛ سفر تکوین مخلوقات، فصل اول، آیه ۲۷-۲۶). همچنین: «این کتاب تناسل آدم است در روزی که خدا آدم را آفرید، او را به صورت خدا ساخته» (همان، فصل ۵، آیه ۱). در مسیحیت نیز این عقیده به صورتی درآمد که عیسی فرزند خداست؛ یعنی زاده و شبیه خداوند آفریده‌شده‌است. (کمبل، ۱۳۸۶: ۱۸۳). در اسلام نیز در قالب آیات و احادیثی در این خصوص مطرح شده: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» و یا این احادیث: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر، ۱۳۴۷: ۱۱۴)، «خَلَقَ الْآدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». (همان: ۱۵) و «روح در ملکوت نه تنها خدا را می‌بیند بلکه همه چیز را در خدا می‌بیند، یا بلکه همه چیز را خدا می‌بیند؛ زیرا خدا در بردارنده همه چیز است» (اونامونو، ۱۳۷۹: ۱۹۳). «تجمع و رجعت که پایان تاریخ جهان و نوع انسان است، جنبه دیگری از بازگشت همه چیز به خداست. بازگشت همه چیز به خدا و کل شدن خدا، به صورت رجعت درمی‌آید؛ یعنی تجمع همه چیز در مسیح، در بشر و بشر بدین‌سان خاتم آفرینش است» (همان: ۲۴۰).

یکی از اسطوره‌هایی که همواره در تمام ادوار در اذهان انسان‌ها وجود داشته، اسطوره انسان کامل یا ابرمرد است. هر ابرمرد به منظور تشبه و تقدس باید رفتارهای ایزدان را تقلید کند. (مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۳۷). مرگ ابرمرد، همواره تولد ابرمرد دیگری را در پی داشته است به گفته کمبل Campbell (Joseph) «از دل زندگی فداشده، زندگی تازه‌ای پدیدار می‌شود. آن چه پدیدمی‌آید شاید زندگی قهرمان نباشد؛ اما یک زندگی تازه و نوع تازه‌ای از شدن یا بودن است» (کمبل، ۱۳۸۶: ۲۰۴). پیر، یکی از صفات و ابزار کامیابی و سعادت ابرمرد در اقوام و آیین‌های مختلف بوده و سفر ابرمرد، جهت نیل به آرمان‌های ناب است. پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر/ هست بس پرآفت و خوف و خطر/ آن رهی که بارها تو رفته‌ای/ بی‌قلاووز اندر آن آشفته‌ای/ پس رهی را که ندیدستی تو هیچ/ هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). براین اساس هدف اصلی آفرینش و شالوده هستی در انسان

نهاده شده است. انسانی که دارای وجوده و ابعاد گسترده عالم اکبر باشد. «انسان کامل علت غایی خلقت است؛ ولی صورت آن پیش از خلقت هم وجود داشته است» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۲۹۶). پیر یا انسان کامل، سیر عروجی دارد و جاودانگی را یادآور می‌شود. اساساً جاودانگی از دو وجه درخور بحث و بررسی است؛ نخست از طریق پیوند آن با ازلیت که ریشه در داستان آفرینش انسان‌ها، اسطوره باروری و بازگشت به نمونه‌های آغازین دارد و دیگر اتصال آن به جاودانگی که با «اسطوره رستاخیز» و «اسطوره دایره» پیوند می‌خورد. (مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۳۴) از این رو، نمادهایی هستند که بازگشت، عروج و جاودانگی را روشن می‌کنند.

اسطوره دایره - گذشتن از فردیت - مرگ پیش از مرگ

دایره از پرکاربردترین، برجسته‌ترین و کامل‌ترین اشکال در زندگی و حتی در کل عالم است. برخی از روان‌شناسان دایره را نماد «خود» دانسته‌اند. طرح اصلی بناهای مذهبی و غیرمذهبی تمامی تمدن‌ها بر ماندالا (Mandala) استوار است. (۱۶) از قول پیامبر (ص) گفته‌اند: أحسنُ الألوانِ المستنیرُ و أحسنُ الأشکالِ المستدیرُ (شمیسا، ۱۳۹۶: ۶۵-۶۶). در زندگی عادی مردم قدیم هم دایره مهم بود، چنان‌که اصطلاحاتی چون حلقه درس، دور شراب و از این قبیل داریم. ماندالا در روانکاوی یونگ، آرکی تایپ تمامیت است. کره مظهر وحدت معنوی و تکامل جسمی و در روان‌شناسی تحلیلی، نماد روح است. (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۲۷). برای همین یونگ، بشقاب پرنده را اسطوره‌ای می‌دانست که به آرزوی تمامیت و وحدت دلالت می‌کند. (پیشین). دایره در عرفان اسلامی و در بناها و معماری اصیل نیز قابل توجه است. از دیدگاه عرفانی، لازمه رجعت به هر مکان، حضور سابق در آن مکان است. با هبوط از عالم وحدانیت و اسارت در دنیای ماده و سپس بازگشت به عالم شهادت و دریای وحدانیت به نوعی زمان «چنبرینه» و زمان دُوری را تجربه می‌کنیم. (مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۴۲).

وحدت اضداد: وحدانیت و تکامل از طریق جمع آمدن دو نیمه جدا افتاده، ریشه در اسطوره آفرینش در اغلب ملل دارد. (مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۴۵). در کتاب ضیافت افلاطون از زبان آریستوفانس آمده است: «انسان در آن روزگاران شکلی گرد داشت و پشت و پهلویش دایره‌ای را تشکیل می‌دادند و از آن گذشته دارای چهار دست و چهار پا بود و دو چهره کاملاً همانند داشت و...» (افلاطون، ۱۳۸۹: ۸۰). به قول زرین کوب: «گویند که خداوند روح‌ها را گرد و به صورت کره‌ای آفرید. آنگاه آن‌ها را دونیمه کرد و هر نیمه را در تنی نهاد؛ پس هرگاه تنی با تنی برخورد کند که نیمه روح او در آن است بین آن‌ها از این مناسبت قدیمه عشق پدید آید و مردم برحسب نازک‌طبعی که داشته باشند از این بابت تفاوت دارند». (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۹۶).

در نظریه سیر فردیت یونگ، از دیگر موانع رسیدن به تفرّد، نقاب (persona) است. نقاب؛ واسطه بین «من» با دنیای واقعی و بیرونی است. از نظر یونگ، ناآگاه سرمنشأ تجربه دینی و مقرر و مأوای

تصویر خدا است و فردیت زندگی در خداست. یعنی بشر هیچ گاه قادر نیست بدون خدا مبدل به یک کل شود» (مورونو، ۱۳۷۶: ۴۳). برای رهایی از عالم ماده باید از نقطه و مرکز ثقل زمین دور شد. «قطب، مرکز، میانه نامتغیر و علت تمامی تغییرات است. در کتاب تغییرات چینیان (The change book) آمده که تغییر شکل‌های پیوسته ماهیت ماده را قطب بزرگ تولید می‌کند. (ادواردو، ۱۳۸۹: ۶۰۴). «قطب نه تنها محور حرکت‌های کیهانی است، قدیمی‌ترین مکان است، زیرا از آنجا است که جهان، پا به هستی گذاشته است» (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۱۱).

عرفای اسلامی نیز سیر و سلوک انسان کامل را سیر عروجی می‌دانند که به شکل دایره است و نهایت این سیر، وصول انسان به نقطه اول و دیدار با احدیت است. در این مرحله است که پیامبر مرگ ارادی را انتخاب می‌کند تا دوباره متولد شود. توقف در برج حوت و گذشتن از برج دلو نوعی مرگ ارادی است. همان اتفاقی که برای پیامبران پیش از وی نیز (مثل عیسی) افتاده بود. چو یوسف شربتی در دلو خورده/ چو یونس وقفه‌ای در حوت کرده. (نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۴).

این مرگ ارادی را نظامی در صفحات پایانی منظومه نیز به وضوح بیان می‌کند: چو عاجزوار باید عاقبت مُرد/ چه افلاطون یونانی، چه آن کرد/ همان به کاین نصیحت یادگیریم/ که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم (همان: ۳۶۸)

به این ترتیب، در یک مفهوم، انسان «دوباره متولد می‌شود و با تولد جهان هم‌عصر می‌گردد» (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۱۶). اینجا درخشش جذبه و برزخ میان خودآگاه و ناخودآگاه است. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌شود، پایان سلوک، فنای فردیت و خلود ناخودآگاه جمعی است. (دهقان؛ حدیدی؛ زارعی، ۱۳۹۲: ۶۳).

نتیجه‌گیری

ابزارهای بیانی (مجاز- تشبیه- استعاره- کنایه)، تفسیر ادبی این جستار را تا اندازه فراوانی، محقق ساخته است. چنانچه می‌توان به تصلیب، نگاهی رمزی و شطح‌گونه داشت. از این منظر تصلیب «نماد یکی از نمودهای نفس اماره است که باید با آن مبارزه کرد. نفسی که شبیه عیسی می‌شود و به تصلیب آویخته می‌گردد». (۱۴). آنگونه که نگاه تثلیثی، نگاهی استعاره‌گونه (رمزی) است. رمز کمال، بسیاری و اتمام. اما از منظر پیشینه تثلیث می‌توان خدایان ایلامی را زیر بنای تثلیث ایزدی- یونانی- مسیحی، پنداشت و این تساوی را تصور کرد که: «اینشوشینک/ هرمزد/ زئوس/ خدا»- «هومبان/ میترا/ سارپدن/ مسیح»- «کریریشا/ آناهیتا/ پولون/ روح القدس» شخصیت‌های همسان و واحد در صفات بوده اند. چراکه از نگاه ابن عربی به تثلیث، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تثلیث مسیحیان، مربوط به عالم فردیت یا حضرت الهیت است که ناظر به عالم احدیت است نه عالم احدیت، یعنی مسیحیان به تثلیث در عالم احدیت که عالم صفات است، اعتقاد دارند نه به تثلیث در عالم احدیت که عالم ذات

است. از نظر مسیحیان، خداوند مثلث الذات نیست، بلکه مثلث الصفات است. بنابراین مسیحیان قائل به تثلیث در الهه نبوده، نباید آن‌ها را مشرک نامید (۱۷) ابن عربی تهمت شرک را برای قائلان به تثلیث روا نمی‌اند و با استناد به آیات قرآن، به‌ویژه آیه ۷۷ سوره مائده: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ) بر کفر ایشان تصریح کرده، می‌گوید: «قائل به تثلیث کافر است نه مشرک» (۱۸) اما مولوی، نگاه تثلیثی مسیحیان را چندگانه‌پرستی می‌داند. (۱۹).

عروج عیسی نشانه و رمزی از قرب کامل است. (۲۰). قرب نیز بالا و پستی ندارد و رهاشدن از زندان هستی است. (۲۱). درحقیقت این نزدیکی عروجی معنوی و بازگشت به اصل خویش است که با یاری عقل و راهنمای خردمند به سرانجام می‌رسد. نقطه انجام این سیر تحولی با دیدار جبرئیل - فرشته وحی - شکل می‌گیرد. در این دیدار، فرشته وحی نقش راهنما - همانند پیر فرزانه *The wise (old man)* - را بازی می‌کند.

پیر در حکم واسطه برای صعود به آسمان‌ها است. من نجویم زین سپس راه اثیر / پیر جویم پیر جویم پیر / پیر باشد نردبان آسمان / تیر، پر آن از که گردد از کمان (۲۲). به‌نظر می‌رسد یکی از دلایل وجود پیامبران و امامان (ع) اولیا و پیران راه آن است که بشر را به اصل خویش آگاه‌سازد و راه بازگشت به خویشتن و عروج روحانی را هموار سازند. چنانچه خود به معراج رسیده‌اند و بازگشت به جهان خواهند داشت و سپس به جایگاه ابدی باز خواهند گشت و جاودانگی را یادآور می‌شوند و این جاودانگی با اسطوره دایره پیوند می‌خورد که دیدار با احدیت و مشاهده، فرجام این سیر دایره‌وار است. درواقع توفی و عروج مسیح، نمادی پیش چشم سالک است تا کمال را طالب باشد و ناپیدای اشیا را به عیان ببیند. چراکه «هر گاه حق - تعالی - بخواهد حقایق اشیا را بر یکی از بندگان خود آشکار کند، او را به واسطه طی مدارج کمالات معنوی و توفی عروج روحانی جذب می‌کند. او مدارج عالی را طی - می‌کند تا به مقام مشاهده دست یابد» (۲۳). مولوی ضمن توصیف جان اولیا، در هر لحظه برای آنان معراجی قائل می‌شود: هر دمی او را یکی معراج خاص / بر سر تاجش نهد صد تاج خاص / صورتش بر خاک و جان بر لامکان / لامکانی فوق و هم سالکان (۲۴). از اینجاست که باید انتظاری فراتر از عروج عیسی و مقام وی متصور شد. آن هم معراج رسول اسلام (ص) و اسوه قراردادن وی در عروج. زیرا با توجه به آیات سوره نجم: «ثم دنا فتدلى. فكان قاب قوسين او ادنى.» (نجم / ۸-۹) درحقیقت «متابعت محمد (ص) آن است که او به معراج رفت؛ تو هم بروی در پی او». (۲۵). حتی عیسی نیز باید از حقیقت محمدیه پیروی کند. چراکه کاشانی تصریح می‌کند مرتبه معنوی‌ای که عیسی به آن نائل شده - است، از مرتبه حضرت محمد (ص) پایین‌تر است. او ناگزیر، باید دوباره به‌صورت جسمانی نزول نموده، از دین محمدی (ص) تبعیت کند تا به درجه معنوی او برسد. (۲۶). برو اندر پی خواجه به اسرا / تفرج کن همه آیات کبرا / گذاری کن ز کنج کاف کونین / نشین بر قاف قرب قاب قوسین (۲۷).

از سویی عیسی، نماد روح و تجرد است و آدمی نیز برای عروج و بازگشت به اصل خویش باید مجردوار از مغرب تن رهایابد تا به مشرق جان دست یابد. میان جسم و جان بنگر چه فرق است/ که آن را غرب گیری و آن چو شرق است (۲۸). طبق قاعده «کل شیء یرجع الی اصله»، باید از زندان این غریبستان به سوی آن وطن حقیقی رجعت کرد (۲۹). اگرچه وجود راهنما (پیر خردمند) بایسته است. اما پیش از آن «درد» راهبر آغازین این سفر است. به اعتقاد مولوی نیز درد، رهبر و هدایت‌گر انسان به سوی مقصد مطلوب است: «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا مریم را درد زه پیدا نشد. قصد آن درخت بخت نکرد... تن همچون مریم است و هر یکی عیسی داریم؛ اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهادن که آمد، باز به اصل خود پیوندد...» (۳۰)

عروج و رجعت، رسیدن به یقین (= آب حیات) است که منزل اول و آخر سالک بوده (۳۱) و با گذشتن از تاریکی جسم به نوشیدن نور می‌رسد. در قوس صعود، نفس در تلاش برای اتصال به عالم نور، خود را از حصار ظلمت می‌رهاند و به انوار ایزدی می‌رسد: از همه اوهام و تصویرات دور/نور نور نور نور نور نور (۳۲). یعنی یکی شدن روح و جسم (۳۳) و درنهایت؛ رجعت، گذر از تاریکی و آب حیات عشق را چشیدن است. زیرا «آب حیات، خود عشق است» (۳۴). باری از منظر عرفانی این جستار، هدف از عروج و بازگشت، دست‌یابی به «عشق» است.



منابع و مأخذ

۱. «قرآن کریم» ۱۳۷۱، ترجمه رشیدالدین میبیدی احمد بن ابی سعد، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۲. ابن حنبل، ا. ۱۴۱۴ ق. «المسند»، ج ۲، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن طاووس، ع. بی تا. «فتنه و آشوب‌های آخرالزمان»، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران: انتشارات اسلامیة.
۴. ابن عربی، م. ۱۳۹۲ق. «فتوحات مکیه»، [۵ سفر]، تحقیق: عثمان یحیی، مصر: [بی‌نا].
۵. ابن عربی، م. ۱۳۸۱ق. «الذخائر و الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق»، بیروت: [بی‌نا].
۶. ابن عربی، م. ۱۳۶۵ق. «فصوص الحکم»، تصحیح: ابو العلاء عقیفی بیروت: [بی‌نا].
۷. ابن عربی، م. ۱۹۷۸. «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۱، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۸. ابن منظور، م. ۱۴۱۶ ق. «لسان العرب»، ج اول، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۹. ابوالفتوح رازی، ح. ۱۳۸۱. «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، چ سوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. ابوسعید ابو الخیر. ۱۳۷۸. «رباعیات ابوسعید ابو الخیر، خیام، بابا طاهر»، تصحیح و مقدمه جهانگیر منصور، چ اول، تهران: ناهید.
۱۱. ادواردو، خونوسرلو. ۱۳۸۹. «فرهنگ نمادها»، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، دستان.
۱۲. ارداویراف نامه. بی تا. پیش گفتار و ترجمه و واژه‌نامه از رحیم عقیفی، تهران، نشر توس.
۱۳. اسدی، ع. ۱۳۸۹. «خدای سه گانه، سیر پیدایش و تحول عقیده تثلیث و نگرش انتقادی قرآن کریم»، فصلنامه معرفت ادیان، سال اول، شماره ۱۴ (ISC)، صص ۳۵ تا ۵۶.
۱۴. اسلامی ندوشن، م. ۱۳۴۲. «تأمل در شاهنامه، ضحاک مار دوش». مجله کاوه (مونیخ). ش ۱، صص ۷ تا ۱۹.
۱۵. اسماعیل پور، ا؛ اسماعیل پور، گ. ۱۳۹۳. «نقش خدایان ایلامی در شکل گیری تثلیث ایزدی هرمزد میترا آناهیتا»، جستارهای ادبی، (علمی پژوهشی)، شماره ۱۸۶، صص: ۱۷-۲۸.
۱۶. افلاطون. ۱۳۸۹. «ضیافت». ترجمه محمد ابراهیم امینی فرد. چ چهارم. تهران: نیل.
۱۷. الیاده، م. ۱۳۹۱. «اسطوره و واقعیت». ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: کتاب پارسه.
۱۸. الیاده، م. ۱۳۸۴. «اسطوره بازگشت جاودانه»، ترجمه بهمن سرکاراتی، چ ۲، تهران: طهوری.
۱۹. امینی لاری، ل. ۱۳۸۹. «عروج نفس به مشرق وجود در بینش اشراقی و دیدگاه عرفانی»، مجله علمی - پژوهشی بوستان ادب (شعر پژوهشی)، ش ۱، صص ۲۶-۱.
۲۰. انجوی، س. ۱۳۶۹. «فردوسی نامه»، چ سوم، تهران: علمی.
۲۱. اونامونو. ۱۳۷۹. «درد جاودانگی». ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی. چ چهارم. تهران: ناهید.
۲۲. ایلیخانی، م. ۱۳۸۲. «تاریخ فلسفه». در قرون وسطی ورنسانس، تهران: سمت.

۲۳. ایلخانی، م. ۱۳۷۴. «تثلیث از آغاز تا شواری قسطنطنیه»، معارف، ش ۳۶، صص ۷۳-۱۰۰.
۲۴. آریان، ق. ۱۳۶۹. «چهره مسیح در ادبیات فارسی». تهران: معین.
۲۵. آسین پالاسیوس، م. ۱۳۸۵. «زندگی و مکتب ابن عربی با مقدمه عبد الرحمان بدوی»، ترجمه: حمید رضا شیخی، تهران: اساطیر.
۲۶. آکمپیس، ت. ۱۳۸۲. «اقتدا به مسیح». ترجمه سعید عدالت نژاد، تهران: طرح نو.
۲۷. آلوسی، م. ۱۴۱۵ ق. «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم». تحقیق علی عبد الباری عطیه، ج ۱، بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. آملی، ح. ۱۳۸۱. «جامع الاسرار و منبع الانوار». ترجمه: سید یوسف ابراهیمیان آملی [با عنوان جلوه دلدار]، تهران: نشر رسانش.
۲۹. آملی، ح. ۱۳۶۷. «المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحی الدین ابن العربی». با تصحیحات و مقدمه‌ی هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: توس.
۳۰. آملی، ح. ۱۳۶۸. «جامع الاسرار و منبع الانوار». با تصحیحات و مقدمه‌ی هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. آموزگار، ژ. ۱۳۸۰. «تاریخ اساطیری ایران»، ج ۷، تهران: سمت.
۳۲. آنتونیو، م. ۱۳۷۶. «یونگ، خدایان و انسان مدرن»، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
۳۳. آندراج، م. ۱۳۳۵. «فرهنگ آندراج [جلد ۷]»، مصحح محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
۳۴. آیدنلو، س. ۱۳۸۸. «سیاوش مسیح (ع) و کیخسرو [مقایسه‌ای تطبیقی]»، تهران: فصلنامه پژوهش‌های ادبی، بهار ش ۲۳ (علمی-پژوهشی)، صص ۴۴-۹.
۳۵. برانتل، ج. ۱۳۸۱. «آیین کاتولیک»، ترجمه: حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۶. بردسیری کرمانی، ش. ۱۳۴۹. «مصباح الارواح»، تصحیح: استاد بدیع الزمان فروزان فر، ج اول، تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. برنابا، ۱۳۷۹. «انجیل برنابا»، ترجمه حیدرقلی سردار کابلی، ج اول، تهران: نیایش.
۳۸. بغوی، ح. ۱۴۲۰. «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، تحقیق عبد الرزاق المهدی، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. بقلی، ر. ۱۳۶۰. «شرح شطحیات»، ترجمه محمدعلی امیری معزی، تهران: طهوری.
۴۰. بلعمی، ا. ۱۳۳۷. «ترجمه تاریخ طبری»، مصحح محمد جواد مشکور، تهران: خیام.
۴۱. بویس، م. ۱۳۷۵. «پژوهشی در اساطیر». [پاره نخست و پاره دویم] به کوشش کتابون مزدپور، تهران: آگاه.
۴۲. بهار، م. ۱۳۷۴ الف. «سخنی چند درباره شاهنامه»، جستاری چند در فرهنگ ایران، ج دوم، تهران: فکر روز.
۴۳. بهار، م. ۱۳۷۴ ب. «درباره اساطیر ایران»، جستاری چند در فرهنگ ایران، ج دوم، تهران: فکر روز، صص ۱۱-۶۷.
۴۴. بهار، م. ۱۳۷۵. «پژوهشی در اساطیر (پاره نخست و پاره دویم)»، به کوشش: کتابون مزدپور، تهران: آگاه.
۴۵. بهار، م. ۱۳۸۴. «از اسطوره تا تاریخ». ویراسته ابو القاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
۴۶. بهشتی، ا. ۱۳۷۹. «پیام‌آور اسلام»، ج دوم، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۴۷. پوردوودا، ا. ۱۹۲۷ م. «سوشیانته؛ موعود مزدیسنا». بمئی: چاپخانه هور.

۴۸. پورنامداریان، ت. ۱۳۶۴. «رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی». ج ۲. تهران: علمی - فرهنگی.
۴۹. تفضلی، ا. ۱۳۶۴. «مینوی خرد، ترجمه»، تهران: توس.
۵۰. تفضلی، ا. ۱۳۶۶. «گزیده‌های زاد سپرم، ترجمه و آوانگاری»، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۱. جوادی آملی، ع. ۱۳۷۴. «تفسیر موضوعی قرآن مجید»، ج اول، قم: نشر اسراء.
۵۲. جوهری، ا. ۱۴۰۷ ق. «الصّحاح». تحقیق أحمد عبدالغفور العطار. بیروت: دار العلم للملایین.
۵۳. جهانگیری، م. ۱۳۷۵. «محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی». تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵۴. جیلی، ع. ۱۴۲۰ ق. «الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل». تصحیح و تعلیق: فتن محمد؛ خلیل فولاد کار، بیروت: دار الفکر.
۵۵. حاجیانی، ف. ۱۳۸۷. «شخصیت عیسی مسیح در متون مانوی»، کرمان: مجله مطالعات ایرانی (علمی-ترویجی)، شماره ۱۳، سال هفتم، صص ۴۱-۵۶.
۵۶. حافظ، ش. ۱۳۹۲. «شرح غزلیات حافظ» شرح دکتر بهروز ثروتیان [۴ جلدی] ج دوم، تهران: نگاه.
۵۷. حلی، ح. ۱۴۰۹ ق. «الألفین»، ترجمه وجدانی، ج ۲، قم: هجرت.
۵۸. حمویه، س. ۱۳۶۲. «المصباح فی التصوف». تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۵۹. خادم الفقرا، ع. ۱۳۸۳. «سیر به عوالم روحانی در متون عرفانی»، مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی، وزارت آموزش و پرورش - تهران)، ش ۶۹، صص ۳۶-۳۹.
۶۰. خاقانی. بی تا. «دیوان خاقانی»، مصحح ضیاء الدین سجادی، ج ۲، تهران زوار..
۶۱. خاقانی، ۱۳۹۰. «در شرح دیوان خاقانی ج ۱» شرح دکتر محمد رضا برزگر خالقی» ج دوم، تهران: زوار.
۶۲. خلیفه، ع. ۱۳۵۶. «عرفان مولوی»، ترجمه: احمد محمدی و احمد میراعلایی، تهران: علمی و فرهنگی.
۶۳. دادگی، فرنیغ. ۱۳۸۰. «بندش». ترجمه مهرداد بهار. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
۶۴. دانه، آ. ۱۳۷۸. «کمدی الهی»، ترجمه شجاع الدین شفا، جلد ۳، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶۵. دورانت، و. ۱۳۷۱. «تاریخ تمدن، ج ۳: قیصر و مسیح»، ترجمه حمید عنایت و ...، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۶۶. دهقان، ع؛ حدیدی، خ؛ زارعی، ر. ۱۳۹۲. «نماد پردازی در معراج خسرو شیرین نظامی براساس نظریه کهن-الگوی یونگ»، دو فصلنامه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، س ۶۶، ش ۲۲۷، صص ۴۵-۷۰.
۶۷. رازی، ن. ۱۳۵۲. «مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد»، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۸. راغب اصفهانی، ح. ۱۴۱۲ ق. «مفردات الفاظ القرآن»، ج ۱، به کوشش صفوان داوودی، دمشق، انتشارات دار القلم.
۶۹. ربیع زاده، ع. ۱۳۸۷. «از چلیبای ایرانی تا تصلیب رومی» مجله چیستا، شماره ۲۵۲.
۷۰. رضی، ه. ۱۳۸۱. «آیین مهر (تاریخ آیین رازآمیز میترایی در شرق و غرب از آغاز تا امروز)»، تهران: بهجت.
۷۱. روایت پهلوی. ۱۳۶۷. «ترجمه: دکتر مهشید میر فخرایی»، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷۲. بقلی شیرازی، ر. ۱۳۱۵. «عرائس البیان فی حقائق القرآن - ج ۲»، محقق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۳. زرین کوب، ع. ۱۳۸۳. «سر نی». ج دهم. تهران: انتشارات علمی.
۷۴. زرین کوب، ع. ۱۳۶۹. «جستجو در تصوف ایران»، ج چهارم، تهران: امیر کبیر.

۷۵. زرین کوب، ع. ۱۳۷۲. «بحر در کوزه»، چ چهارم، تهران: علمی.
۷۶. زمخشری، م. ۱۴۰۷ق. «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، چ ۳، بیروت: دارالکتب العربی.
۷۷. سلمی، م. ۱۴۲۱. «حقائق التفسیر - ج ۲»، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۸. سلیمانی، ا. ۱۳۹۰. «تثلیث مسیحی در نگاه عارفان مسلمان»، فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه دین، شماره ۹، فصل بهار، صص ۹۷-۱۲۶.
۷۹. سنایی غزنوی. ۱۳۷۶. «تازیانه‌های سلوک»، شرح قصادی: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چ دوم، تهران: آگاه.
۸۰. سنایی غزنوی. ۱۳۷۷. «حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه»، تصحیح: مدرس رضوی، چ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
۸۱. سورآبادی، ا. ۱۳۷۰. «قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر سورآبادی»، به اهتمام یحیی مهدوی، چ ۳، تهران، خوارزمی.
۸۲. سهروردی، ش. ۱۳۸۰. «مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲ و ۳»، به تصحیح و تحشیه ی سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸۳. شاذلی، س. ۱۴۱۲. «فی ظلال القرآن» چ ۱۷، بیروت-قاهره: دار الشروق.
۸۴. شبستری، ش. ۱۳۹۳. «مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز»، شمس الدین محمد لاهیجی، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا برزگر خالقی وعفت کرباسی، چ ۱۱، تهران: زوآر.
۸۵. شکری فومشی، م. ۱۳۹۳. «درود بر پدر، پسر، روح القدس: رهیافتی متن شناختی به انگاره روح القدس در تثلیث مانوی»، فصلنامه پژوهش‌های ادیبانی، سال دوم، ش ۵، پاییز و زمستان، صص ۳۵-۴۸.
۸۶. شمس تبریز. ۱۳۷۷. «مقالات». تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۸۷. شمسیا، س. ۱۳۹۶. «شاه نامه ها»، چ دوم، تهران: هرمس.
۸۸. شمسیا، س. ۱۳۷۶. «طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار (همراه با مباحثی در آیین مهر)»، تهران: میترا.
۸۹. شمسیا، س. ۱۳۷۱. «فرهنگ تلمیحات»، چ ۳، تهران: فردوس - مجید.
۹۰. شیخ طوسی، م. بی تا. «التبیین فی تفسیر القرآن»، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹۱. صافی گلپایگانی، ل. ۱۴۱۹ق. «منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر (۸)»، چ ۱۵، قم: مؤسسه الیة المعصومة (ع).
۹۲. صفا، ذ. ۱۳۶۹. «حماسه سرایی در ایران». تهران: امیر کبیر.
۹۳. طباطبایی، ع. ۱۳۷۴. «تفسیر المیزان» مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، (دوره ۲۳ جلدی)، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹۴. طباطبائی، ع. ۱۴۱۷ق. «نهایة الحکمه». قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹۵. طبرسی، ف. ۱۳۶۰. «ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن» تحقیق: رضا ستوده، چ اول، تهران: فراهانی.
۹۶. طبری، م. ۱۳۶۲. «تاریخ طبری»، چ دوم، تهران: اساطیر.
۹۷. عراقی، ف. ۱۳۷۴. «دیوان». تهران: نگاه.
۹۸. عطار، ف. ۱۳۷۶. «الهی نامه». تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار.
۹۹. عطار، ف. ۱۳۸۳. «منطق الطیر». تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۰۰. عین‌القضات. ۱۳۷۷. «تمهیدات». تصحیح و تعلیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری.

۱۰۱. فردوسی، ا. ۱۳۸۹. «شاهنامه (۸ دفتر)». به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰۲. فرشایان صافی، ا. ۱۳۸۵. «من ملک بودم و فردوس برین جایم بود»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران اهواز، سال دوم، ش ۴، صص ۱۵۹-۱۷۸.
۱۰۳. فرغانی، س. ۱۳۷۹. «مشارق الدراری». مقدمه‌ی جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۱۰۴. فروزانفر، ب. ۱۳۴۷. «احادیث مثنوی». چ دوم. تهران: امیر کبیر.
۱۰۵. فیض کاشانی، م. ۱۴۱۵. «تفسیر الصافی» تحقیق حسن اعلمی، چ ۲، تهران: صدر.
۱۰۶. قآنی. ۱۳۳۶. «دیوان حکیم قآنی»، مصحح محمد جعفر محبوب، تهران: امیرکبیر.
۱۰۷. قرشی، س. ۱۳۹۱. «تفسیر شریف احسن الحدیث [۱۲ جلدی]»، چ ۱، قم: نوید اسلام.
۱۰۸. قلی‌زاده، خ. ۱۳۸۸. «فرهنگ اساطیر ایرانی به پایه متون پهلوی»، چ ۲، تهران: پارسه.
۱۰۹. قیصری رومی، د. ۱۳۸۳. «شرح فصوص الحکم»، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۱۰. کاشانی، ع. ۱۹۷۸ م. «تفسیر القرآن الکریم». [ج ۱]، تهران: ناصر خسرو.
۱۱۱. کاشانی، ع. ۱۳۲۱ ق. «شرح فصوص الحکم». مصر: [بی‌نا].
۱۱۲. کاشانی، م. ۱۳۹۲. «تثلیث در قرآن و عهدین»، چ اول، قم: دلیل ما.
۱۱۳. کتاب مقدس، عهد عتیق. ۱۳۸۸. ترجمه فاضل خان همدانی ولیم گلن، عهد جدید، ترجمه هنری مرتن، چ ۳، تهران: اساطیر.
۱۱۴. کرین، ه. ۱۳۷۹. «انسان نورانی در تصوف ایرانی». ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبان.
۱۱۵. کرین، ه. ۱۳۸۳. «ارض ملکوت». ترجمه ضیاء دهشیری، تهران: مرکز مطالعه ایرانی فرهنگ‌ها.
۱۱۶. کریستن سن، آ. ۱۳۶۸. «کیانیان»، ترجمه ذبیح‌الله صفا، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱۷. کلباسی اصفهانی، ف. ۱۳۸۶. «نگرشی بر پیدایش مسیحیت پولسی»، فصلنامه علمی ترویجی علوم اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی ساوه، سال دوم، ش ۷، صص ۱۹۴۸.
۱۱۸. کمبل، ج. ۱۳۸۶. «قدرت اسطوره»، ترجمه عباس مخبر، چ چهارم، تهران: مرکز.
۱۱۹. کورانی، ع. ۱۳۸۶. «معجم احادیث المهدی (ع)»، چ ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۲۰. کونگ، ه. ۱۳۸۴. «تاریخ کلیسای کاتولیک»، ترجمه: حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۲۱. گنون، ر. ۱۳۷۴. «معانی رمز صلیب» ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.
۱۲۲. گوستاولوبون. ۱۳۸۰. «تاریخ تمدن اسلام و غرب»، ترجمه: فخر، تهران: افراسیاب.
۱۲۳. مجلسی، م. ۱۳۸۰. «تاریخ پیامبران حیوه القلوب، ج ۲»، تحقیق سیدعلی امامیان، چ ۱، قم: سرور.
۱۲۴. مجلسی، م. ۱۳۶۲. «بحارالانوار»، چ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲۵. محدث قمی، ش. ۱۳۷۸. «مفاتیح‌الجنان» مترجم استادکمره‌ای، چ ۱، تهران: نبوی.
۱۲۶. مدبری، م؛ تیموری رابر، ز. ۱۳۹۶. «عدد سه و تقابل سه گانه‌های نمادین اسطوره ضحاک در شاهنامه» مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، بهار و تابستان - سال ۱۶ ش ۳۱، ۱۲۷.
۱۲۷. مروزی، ا. ۱۴۲۴ ق. «الفتن»، بیروت: دارا الفکر.

۱۲۸. مشیدی، ج؛ غلامی، ح. ۱۳۹۵. «بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره شناسی»، فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی (دانشگاه آزاد)، ش ۲۹، صص ۲۹-۵۳.
۱۲۹. معین الدینی، س. ۱۳۸۵. «عیسی مسیح در متون ادب فارسی» پایان نامه کارشناسی ارشد، واحد نجف آباد.
۱۳۰. مقدسی، ی. ۱۴۱۶ ق. «عقد الدر فی أخبار المنتظر»، تحقیق: دکتر عبد الفتاح محمد الحلو، بی جا: نصابیح.
۱۳۱. مکارم شیرازی، ن. ۱۳۷۴. «تفسیر نمونه»، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳۲. ملاصدرا، ص. ۱۴۲۵. «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، ج ۸، قم: طلیعه النور.
۱۳۳. مولوی، ج. ۱۳۷۷. «مثنوی معنوی»، تصحیح: عبدالکریم سروش (نسخه قونیه)، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳۴. مولوی، ج. ۱۳۷۸. «کلیات شمس تبریزی». به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۱۳۵. مولوی، ج. ۱۳۸۳. «مثنوی معنوی». براساس چاپ رینولد نیکلسن. چ دوم. تهران: مجید.
۱۳۶. مولوی، ج. ۱۳۸۵. «فیہ ما فیہ». تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۱۳۷. میشل، ت. ۱۳۷۷. «کلام مسیحی»، ترجمه: حسین توفیقی، چ اول، قم: مرکز ادیان.
۱۳۸. نجم الدین رازی، ا. ۱۳۷۴. «مرصادالعباد». تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳۹. نسفی، ع. ۱۳۶۲. «الانسان الکامل». تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری.
۱۴۰. نظامی، ا. ۱۳۸۸. «خسرو و شیرین»، تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی، تهران، زوآر.
۱۴۱. نویری، ش. ۱۳۶۵. «نهایه الارب فی فنون الادب»، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، چ اول، تهران: امیرکبیر.
۱۴۲. نیسبرگ، ه. ۱۳۵۹. «دین های ایران باستان»، ترجمه نجم آبادی، سیف الدین، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ ها.
۱۴۳. نیکلسون. ۱۳۷۲. «عرفان عارفان مسلمان»، ترجمه: دکتر اسداله آزاد، چ اول، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۴۴. ورمازرن، م. ۱۳۸۰. «آیین میترا»، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران: نشر چشمه.
۱۴۵. هاتف اصفهانی، س. ۱۳۸۸. «دیوان»، عباس اقبال آشتیانی، چ پنجم، تهران: نگاه.
۱۴۶. هاکس، ج. ۱۳۷۷. «قاموس کتاب مقدس»، تهران، نشر اساطیر.
۱۴۷. هجویری. ۱۳۷۸. «کشف المحجوب»، تصحیح: ژوکوفسکی، چ ششم، تهران: طهوری.
۱۴۸. همایی، ج. ۱۳۶۸. «غزالی نامه»، چ سوم، تهران: هما.
۱۴۹. هیتس، و. ۱۳۷۱. «دنیای گمشده ایلام»، برگردان: فیروز فیروزنیا، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵۰. یاحقی، م. ۱۳۸۶. «فرهنگ اساطیر و داستان واره ها در ادبیات فارسی». تهران: فرهنگ معاصر.
۱۵۱. یاحقی، م. ۱۳۷۵. «فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی»، تهران، سروش.
۱۵۲. یعقوب زاده، م؛ قانونی، ص. ۱۳۹۵. «نقش مسیح (ع) در دولت امام مهدی (عج)»، قم: فصلنامه پژوهش های مهدوی، شماره ۱۷، سال پنجم، صص ۱۱۱-۱۴۴.
۱۵۳. یونگ، ک. ۱۳۸۳. «انسان و سمبول هایش»، ترجمه محمد سلطانی، تهران، انتشارات جامی.

منابع لاتین

۲. Boyce, M. 1975. A Reader in Manichaean middle Persian and Parthian, Te'he'ran – Lie'ge (Acta Iranica 9 a.)
۳. DARMESTE TER, J. 1892 – 93. (trans). <lezend_Avesta> Paris.3Vols.
۴. Eliade, M. 1975. The Encyclopedia of Religion, Trinity, Vol .51.
۵. Jung, c. 1959. the archetypes and the coactive unconscious, trans, by: R: F, Hull, New York, (pantheon Books.)
۶. The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2005. (Oxford University Press.)

پی نوشت

۱. در این مورد، ر.ک: کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل متی، ۱۳۸۸: ۱۴/۲۶، ۴۶ – ۴۸، ۶۳، ۶۶؛ همان: ۱/۲۷ – ۵۱؛ همان: مرقس: ۱۶ / ۱۹؛ همان: لوقا، ۵۱/۲۴؛ همان، اعمال حواریان، ۹/۱؛ همان: رساله دوم پولس به قرنتس، ۲/۱۲؛ آکمپیس، ۱۳۸۲: ۱۰۵ – ۱۰۸.
۲. در این مقوله، نک: قرآن، آل عمران: ۵۵، نساء: ۵۷ و ۱۵۸؛ ابوالفتوح، ۱۳۸۱: ۳۴۹/۴ – ۳۵۱ و ۱۷۷/۶ – ۱۸۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۶۶ و ۵۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۵/۳ – ۱۸۸؛ بلعمی، ۱۳۳۷: ۲۱۱/۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۳/۳ – ۲۱۶/۳۲۶.۵ – ۲۱۸؛ قرشی، ۱۳۹۱: ۹۷ /۲ – ۵۲۲ و ۹۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۰/۴؛ میدی، ۱۳۷۱: ۷۵۴/۲ – ۷۵۸؛ سور آبادی، ۱۳۷۰: ۴۷؛ همان: ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۱۸۷/۲ آنندراج، محمد پادشاه «فرهنگ آنندراج [جلد ۷]»، ذیل سوزن عیسی؛ حافظ «شرح غزلیات ثروتیان» ج ۱، ص ۸۸ غزل؛ بیت ۸؛ همان: ج ۴، ص ۱۹۹۰؛
۳. در این باره رجوع شود به کتاب: آریان، قمر (۱۳۶۹). «مسیح در ادب فارسی»؛ معین الدینی، سید درباره نام عیسی، ر.ک: بقره: ۸۷، ۱۳۶ – ۲۵۳، آل عمران: ۴۵ – ۵۲ – ۵۵ – ۵۹ – ۸۴، نساء: ۱۵۷ – ۱۶۳ – ۱۷۱؛ مائده: ۴۶ – ۷۸ – ۱۱۰ – ۱۱۲ – ۱۱۴ – ۱۱۶،
۴. درباره نام مسیح، ر.ک: آل عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۵۷ – ۱۷۱ – ۱۷۲؛ مائده: ۱۷، دو بار در ۷۲، دوبار در ۷۵؛ توبه: ۳۰ – ۳۱.
۵. درباره همسان پذیری مسیح با کهن الگوها می توان به تطبیق شخصیت وی با سیاوش و فرزندش کیخسرو اشاره کرد. (ر.ک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۱ – ۳۴)،
۶. برای توضیح بیشتر درباره خدایان ایلامی ر. ک به: هینتس، ۱۳۷۱: ۲۵؛ اسماعیل پور، ۱۳۹۳: ۲۰ و ۲۴؛ بهار، ۱۳۷۴ ب: ۱۴۱ – ۱۴۲
۷. برای توضیح بیشتر درباره مهر/میترا ر.ک: بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، «پژوهشی در اساطیر (پاره نخست و پاره دویم) صص: ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۹۰، ۱۱۶، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۹۳. نیز درباره میترا، ایزدی هند و ایرانی، ر.ک: نیسبرنگ، ۱۳۵۹: ۱۰۱؛ ورمازون، ۱۳۸۰: ۱۵؛ Beck, 2006: 32
۸. درباره تثلیث نمادین (سه گانه ضحاک، سه گانه جمشیدی و فریدونی)، ر.ک: (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۲: ۱۰ و ۱۹؛ صفا، ۱۳۶۹: ۴۵۵؛ یاحقی، ۱۳۸۶: ۵۴۹؛ فردوسی، ۱۳۸۹: ۴۱/۱ و ۴۶).

۹. برای توضیح بیشتر در این باره رک: کاشانی، شرح فصوص، ۱۳۲۱: ۱۰۴.
۱۰. آیات قرآن در ردّ تثلیث و الوهیت عیسی از اینگونه است: ۱- مخلوق بودن مسیح (ع)، مانند خلقت آدم (ع). (آل عمران: ۵۹) انسان بودن. (مانده: ۷۵-۷۶). ۳. ناتوانی. (مانده: ۱۷). این آیه بر پایه تفاسیر، این همانی بودن مسیح با الله را رد می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۰۳/۵-۴۰۵؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۸۶۴/۲-۸۶۶). ۴. اعجاز عیسی به اذن و قدرت الهی بوده (آل عمران: ۴۹؛ مانده: ۱۱۰). ۵. دعوت توحیدی مسیح. (مانده: ۱۱۶-۱۱۷؛ آل عمران: ۵۱؛ نساء: ۱۷۲). چراکه انسان برگزیده در مقام پیامبری هرگز ادعای الوهیت نکرده و مردم را به کفر و شرک فرانمی‌خواند. (آل عمران: ۷۹-۸۰) و چنین استنباط می‌شود که هدایت و تربیت و شأن پیغمبری، چنین اقتضا نمی‌کند. (شاذلی، ۱۴۱۲: ۴۱۹/۱؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۳۸/۳-۴۴۰). ۶.
۱۱. درباره سیر روحانی عارفان و متصوفه اسلامی می‌توان به مواردی اشاره کرد: ۱. واقعه زید بن حارثه: گفت و گوی زید، صحابی پیامبر، با رسول گرامی اسلامی در دفتر اول مثنوی (رک: مولوی، ۱۳۷۷: ۱/۳۵۰۶)، حکایت از نوعی سیر باطنی و درونی برای زید دارد.
۱۲. بازگشت اسطوره‌ها و همسانی مسیح با آن‌ها را می‌توان این‌گونه شرح داد: یکی از آن اسطوره‌ها کیخسرو در متون پهلوی به همراه سوشیانس از رستاخیزگران سنت زردتشی است. (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۶۰؛ کریستن سن ۱۳۶۸: ۱۳۵). افزون بر بازگشت مسیح و کیخسرو، هر دو در روز رستاخیز سواره‌اند. کیخسرو ایزد واد (باد) را می‌گیرد و به پیکر شتر درمی‌آورد و بر او سواری می‌شود (آیدنلو ۱۳۸۸: ۳۵؛ کریستن سن ۱۳۶۸: ۱۳۵) و عیسی (ع) نیز سوار بر اسب سفیدی ظهور می‌کند که بنا بر روایات اسلامی همراه امام زمان (عج) در بسیاری از امور است. (حلی، ۱۴۰۹: ۸۴۴؛ یعقوب‌زاده، قانونی ۱۳۹۵: ۱۱۲، ۱۱۳-۱۱۵؛ ابن طاووس، بی‌تا: ۶۸-۶۹؛ مروزی، ۱۴۲۴: ۲۳۰؛ یعقوب‌زاده، قانونی، ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۶۴۲/۳؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ۲۲۶).
۱۳. درباره بی‌مرگی رستاخیز و جاودانگی که در حقیقت به بازگشت اسطوره‌ها اشاره دارد، رک: آموزگار، ژاله ۱۳۸۰ «تاریخ اساطیری ایران»، صص ۸۶-۸۸؛ بویس، مری ۱۳۷۵ «پژوهش در اساطیر»، ص ۸۳؛ تفضلی، احمد ۱۳۶۶ «گزیده‌های زادسپرم»، صص ۶۴ و ۶۶؛ فرنیغ دادگی ۱۳۸۰ «بندهش»، صص ۳۷، ۴۹، ۵۵، ۶۵، ۱۱۶، ۱۴۸؛ میرفخرایی، مهشید ۱۳۶۷ «روایت پهلوی»، ص ۱۵۵؛ بی‌مرگی مردم نک: دارمستر، جیمز «زند و اوستا، ترجمه/ج ۲» ص ۶۴۰، یادداشت ۱۳۸ = Darmeste ter.j <Lezend - Note, 138 Avesta>, II, P. 640, درباره بازگشت اسطوره‌های ایرانی مانند کیخسرو کیانی، رک: قلی‌زاده، خسرو ۱۳۸۸ «فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی» ص ۳۳۵؛ آموزگار، ژاله ۱۳۸۰ «تاریخ اساطیری ایران» صص ۷۱-۷۲.
۱۴. پیرامون موضوع سوشیانت، رک: بویس، مری ۱۳۷۵ «پژوهشی در اساطیر» صص ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۶۶ و ۲۷۷؛ تفضلی، احمد ۱۳۶۴ «منبوی خرد»، ص ۹۳.
۱۵. درباره بازگشت و رجعت، رک: الیاده، میرچا ۱۳۸۴ «اسطور، بازگشت جاودانه»، صص ۷۵-۷۹ و ۸۵-۱۰۱.

۱۶. «ماندالا در معماری انسان‌های بدوی تبدیل شهر به نمایه‌ای از جهان منظم بوده است. مکانی مقدس که به-
وسیله مرکز خود به جهان دیگر مربوط می‌شده است». (رک:مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۴۱).
۱۷. رک: بقلی، ۱۳۶۰: ۵۷. ۱۸- رک: ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۶.
- ۱۹-همان: ۱۲۶/۲. ۲۰-رک: مولوی، ۱۳۷۸، غزل/۱۹۷-۶۳-۲۱-رک: جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۳۵۴/۷. ۲۲-رک:
مولوی، ۱۳۷۷، ۲۳-رک: مولوی، ۱۳۸۳: ۵۹۳. ۲۴-رک: نیکلسون، ۱۳۷۲: ۱۱۹. ۲۵-رک: مولوی، ۱۳۷۷:
۱۵۳۸/۱. ۲۶-رک: شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۵. ۲۷-رک: کاشانی ۱۹۷۸: ۱۹۱/۱ و ۳۰۱. ۲۸-رک: شبستری،
۱۳۹۳: ۱۹. ۲۹-رک: همان: ۵۴. ۳۰-رک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۱۸. ۳۱-رک: مولوی، ۱۳۸۵: ۲۰ - ۲۱. ۳۲-رک:
حمویه، ۱۳۶۲: ۶۴. ۳۳-رک: مولوی، ۱۳۷۷، ۳۴-رک: کرین، ۱۳۸۳: ۴۰.



The Mystical Interpretation of the Trinity, the Crucifixion, the Ascension and Return of Jesus

Hossein Mohammadi Mobarez¹, Asghar Daddbeh², Abdalreza modarreszadeh³
PhD Student, Persian Language and Literature, Kashan Branch, Islamic Azad

University, Kashan, Iran

Professor, Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch,

Islamic Azad University, Tehran, Iran. * Corresponding Author, adaadbeh@yahoo.com

Associate Professor, Persian Language and Literature, Kashan Branch, Islamic Azad

University, Kashan, Iran

Abstract

The fictional and mythical character of Christ has provided a liturgy for literary knowledge. Apart from addressing the role and influence of Jesus in Persian literary texts, this research, with a mystical insight, describes the Trinity, the communion, the ascension, and the course of Jesus in a coherent manner and explains the findings of the problem with the evidence of Persian literature in an interpretive way. Also, by looking at the marvelous life of Christ-with the aim of manifesting the beliefs-it has made clear the need for research. On the other hand, with the view of the metaphor of the species, the Trinity is considered as a cipher of unity, and the cross has been shown as the symbol of the soul, which must be fought with. But regarding the myth of the circle, the ascension as a sign of glory and return is a metaphor of the return to the principle of self, and, with a mystical look, has revealed that with the advent of a wise man as a Christian, the abstract can be lifted from the west to the east of the ascendant. He returned to the real homeland and the realm of love for eternity.

Keywords:

Jesus, Crucifixion, Trinity, Ascension, Return of Jesus, Interpretation.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی