

نوع مقاله: پژوهشی

مرجعیت سیاسی در یهودیت تا قبل از پیدایش صهیونیسم

r.karimivala@qom.ac.ir
aa.mahdavifard@qom.ac.ir
aghaiahmad@gmail.com

ک. محمدرضا کریمی والا/ دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم
امیرعباس مهدوی فرد/ دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم
احمد آقایی میبیدی/ دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم
دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳

چکیده

سخن از مرجعیت سیاسی در حیات یک جامعه انسانی، در واقع واریسی صاحبان حاکمیت و اقتدار در آن جامعه است. در جامعه یهودی، هر چند پیدایش صهیونیسم و جعل دولتی با نماد حاکمیت یهود، فصل جدیدی فراروی این جامعه، به ویژه در خصوص مرجعیت سیاسی - البته با رو بند سکولاریزم - گشود، اما پرسش مهم آن است که در متن سنتی یهود، حقیقت مرجعیت سیاسی از حیث منشأ حقانیت و حدود اقتدار آن چگونه است؟ و در این بین نقش مردم چیست؟ این نوشتار با جستاری اسنادی - تحلیلی در پی پاسخ به این سؤالها سامان یافته و این حقیقت را روشن ساخته است که دین یهود حاکمیت اصیل و ذاتی را از آن خداوند می داند، به گونه ای که بی اذن خداوند هیچ مرجعیتی دارای مشروعیت و حقانیت نیست. از این نگاه، خداوند انبیا و سپس اوصیای آنها را برای رهبری مذهبی و سیاسی برگزید تا اقتدار الهی را در میان مردم به ظهور رساند و سپس عالمان با اصناف گوناگون، سلسله مآذونان الهی در اعمال اقتدار در جامعه یهود را استمرار بخشیدند. از نظر اندیشه سیاسی یهود، نقش مردم، نه ایجاد مشروعیت، بلکه عینیت بخشیدن به حاکمیت مآذونان الهی بوده است.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت سیاسی، یهودیت، تتوکراسی، صهیونیسم.

مرجعیت سیاسی از مسائل مهم در یک نظام و جامعه سیاسی است. اصطلاح «مرجعیت سیاسی» در قرون ۱۷ و ۱۸ رایج شد (هافمن، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۴۴)؛ اما مباحث مربوط به آن از دیرباز محل بحث اندیشوران، از جمله /رسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) بوده است (راسلر، ۲۰۰۵، ص ۱۴۳). «مرجعیت سیاسی» این گونه بیان شده است: «شخص یا اشخاصی که قدرت مشروع و قانونی برای حکومت کردن دارند و دیگران باید از آن اطاعت کنند» (استنفورد، ۲۰۰۷، ص ۵۴۳۵).

برخی مرجعیت سیاسی را دارای پنج اصل دانسته‌اند:

یک. عمومیت؛ یعنی حاکم باید بتواند بر عموم مردم و - دست کم - اکثریت جامعه به اعمال قهری قوانین بپردازد.

دو. اختصاص؛ حاکم فقط بر سرزمین خود حق حاکمیت دارد و نه بر سرزمین‌های دیگر.

سوم. استقلال؛ حاکم مستقل است و مطیع دیگران نخواهد بود.

چهارم. جامعیت؛ دستورات او در حوزه خاصی نیست، بلکه در همه امور جامعه نافذ است.

پنجم. تفوق؛ او بالاترین مقام است و کسی مافوق او نیست (هامر، ۲۰۱۲، ص ۱۲-۱۳).

با مطالعه اندیشه سیاسی یهود، مشخص می‌شود که دین و دولت در یهودیت از هم جدا نیست و یکی از آرمان‌های یهود، داشتن حکومت مستقل یهودی است که بتواند آزادانه به آیین و شعائر خود عمل کند و احکام دینی خود را در جامعه پیاده سازد (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۷۰۸)؛ همان گونه که آموزه «ماشیح» به‌عنوان کسی که در آخرالزمان ظهور می‌کند و حاکمیت الهی را بر پهنه هستی می‌گستراند، نشان از اعتقاد عمیق یهودیان به رابطه دین و سیاست و تشکیل حکومت دینی دارد.

در زمان حضرت موسی علیه السلام و نیز عصر داوران و پادشاهان، قوم یهود تا حدی نظام سیاسی مبتنی بر دین داشتند و در این ادوار تاریخی، مطالبی راجع به مرجعیت سیاسی در میان است؛ اما بعد از خرابی دوم معبد تا پیدایش صهیونیسم و ایجاد حاکمیتی به نام «یهود» در سرزمین‌های اشغالی، چون برای یهودیان در عزلت و انزوا، امکان دستیابی به حکومتی یهودی نبود، از این رو، دانشمندان یهود، نه انگیزه‌ای برای پرداختن به مباحث مربوط به مرجعیت سیاسی داشتند و نه آن را به صلاح می‌دانستند؛ زیرا موجب تضعیف حاکمیت زمانه می‌شد و این به ضرر یهودیان تمام می‌گردید. بدین‌روی، در این مقطع، درباره مرجعیت سیاسی مطالب اندکی موجود است.

نوشتر پیش‌رو علاوه بر آنکه سخن از تبیین مرجعیت سیاسی انبیا و اوصیا در یهودیت به میان آورده، در پی توضیح چگونگی ادامه این مرجعیت در اصناف عالمان یهودی تا قبل از پیدایش صهیونیسم است که به نوبه خود، موافقان و مخالفانی جدی داشت و البته بررسی جایگاه مردم در چنین مرجعیتی به‌مثابه بستر اعمال حاکمیت، از دیگر اهداف این پژوهش است.

حاکمیت الهی در یهودیت

براساس آموزه‌های یهود، سلطنت، مُلک و ملکوت از آن خداوند، و همو صاحب حاکمیت واقعی است. «ملکوت خدا» یعنی: پادشاهی و سلطنت الهی. در ابتدای تاریخ یهودیت، که یهودیان چادرنشین بودند و پادشاه انسانی نداشتند، از خداوند به‌عنوان «پادشاه» یاد شده است (هافمن، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ۱۷۳). حضرت موسی علیه السلام در ستایش خداوند می‌گوید: «خداوند! تو تا ابد سلطنت خواهی کرد» (خروج، ۱۵: ۱۸). مطابق آموزه‌های یهودیت، آغاز تاریخ جهان تحت حکومت ویژه خداوند بوده و پایان تاریخ نیز بازگشت حکومت اوست (پاول، ۲۰۱۱، ص ۵۶۸).

پادشاهی خداوند در کتاب «اشعیا» (۵: ۶) «چشمانم بیهوّه صباپوت پادشاه را دیده است» و «مزامیر» (۸: ۲۴) «این پادشاه جلال کیست؟ بیهوّه قدیر و جبار، بیهوّه که در جنگ جبار است» نیز عنوان شده است. «اوست که هرچه اراده کند، تحقق می‌یابد» (اشعیا، ۴۶: ۹) و «کسی نمی‌تواند مانع قدرت خداوند شود» (دانیال، ۴: ۳۵). در آخرالزمان سلطنت الهی احیا خواهد شد و پرهیزگاران وارثان سلطنت الهی خواهند بود: «قدرت و عظمت تمام سلطنت‌ها به مقدسین خدای متعال سپرده می‌شود. سلطنت خدای متعال ابدی بوده، تمام پادشاهان جهان او را پرستش و از او اطاعت می‌کنند» (دانیال، ۷: ۲۷).

در بیان دیگری، یهودیت خود را با آدم ابوالبشر مقایسه می‌کند و معتقد است: بنی‌اسرائیل نماد حضرت آدم، سرزمین اسرائیل نماد باغ عدن، و آوارگی بنی‌اسرائیل نماد خروج آدم از باغ عدن است. بنی‌اسرائیل موظفانند زندگی آرمانی خویش را دوباره به‌دست آورند و راه آن، جز توبه و پذیرش «حاکمیت الهی» نیست. از این رو، باید تمام قوانین الهی را در همه عرصه‌های شخصی، اجتماعی و سیاسی رعایت کنند. رعایت امور شخصی برای بازگشت به زندگی آرمانی کافی نیست، بلکه بشر باید در همه عرصه‌ها، حاکمیت الهی را بپذیرد (چپلتون و نویزتر، ۱۹۹۹، ص ۱۱).

مرجعیت سیاسی انبیا و اوصیای آنان در یهودیت

روشن شد که از نگاه دین یهود حاکمیت اصیل از آن خدای تعالی است، اما از این منظر خداوند حکومت را به هر که بخواهد، می‌سپارد: «دنیا در تسلط خدای متعال است و او حکومت بر ممالک دنیا را به هر که اراده کند می‌بخشد، حتی به پست‌ترین آدمیان!» (دانیال، ۴: ۱۷). بر همین اساس بود که برای ساخت جامعه آرمانی مطابق حاکمیت الهی، دستور خروج حضرت ابراهیم علیه السلام از سرزمین پدری و تمدن آن صادر شد (پیدایش، ۱۲: ۱-۳). خداوند با حضرت ابراهیم علیه السلام بر سر اطاعت از شریعت عهد بست که به «عهد قدیم» معروف است و در ادامه، خداوند با حضرت موسی علیه السلام تجدید عهد کرد و قوم بنی‌اسرائیل را به‌عنوان ملتی مقدس برای خدمت الهی و برپایی حاکمیت الهی برگزید (خروج، ۱۹: ۵-۶). عالمان تلمودی از این عبارت، برداشت سیاسی کرده و معتقد شده‌اند که حاکم چنین ملتی نیز باید خدا و منتخبان او باشند و هرگز نباید کسی از غیر بنی‌اسرائیل بر آنها حکومت کند (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۱۷). مشروعیت اقتدار حضرت موسی علیه السلام به علت ارتباط مستقیم و بی‌دلیل با خداوند و علم او به اراده الهی است. بدین‌رو، حرف‌های حضرت موسی علیه السلام نظرات شخصی او نیست، بلکه همه آن چیزی است که از خدا دریافت

می‌کرد. او برای رهبری «قوم خدا» مبعوث شد (خروج ۶: ۷؛ لاویان ۲۶: ۱۲؛ تثنیه ۲۶: ۱۸). او نه یک رهبر عادی، بلکه رهبر نظامی و سیاسی مردم، پیامبر خدا و رئیس دستگاه قضایی بود (برگر، ۱۹۹۸، ص ۳۲). حضرت موسی ﷺ برای سبک کردن مسئولیت قضاوت، افرادی را به‌عنوان قاضی انتخاب کرد (خروج، ۱۸: ۲۱-۲۲). همچنین آن حضرت از سختی رهبری قوم به خداوند شکایت برد و خداوند هفتاد تن را به‌عنوان دستیار او مشخص کرد که مشروعیت اقدامات آنها نیز به تأیید الهی است (اعداد، ۱۱: ۲۴-۲۵).

در مجموع، از منظر یهود، انبیای الهی مطابق دستورات الهی، مدیریت جامعه را بر عهده داشتند. از این‌رو، اراده آنها در امور، در طول اراده الهی بود و می‌توان کارهای انبیای الهی را به خداوند نسبت داد؛ چنان‌که خداوند امور جنگی انبیا را به خود نسبت داده است: «می‌بینید که من چگونه فرعون را با تمام سربازان و سواران و عرابه‌های جنگی‌اش شکست داده، جلال خود را ظاهر خواهم ساخت، و تمام مصری‌ها خواهند دانست که من خداوند هستم» (خروج، ۱۴: ۱۷).

انبیا از طرف خداوند، پیامبر بعدی را معرفی می‌کردند، ولی گاهی برای خود وصی تعیین می‌کردند تا بخشی از وظایف انبیا را ادامه دهند. در یهودیت، حضرت موسی ﷺ اولین کسی است که برای خود، به تأیید خداوند وصی معین کرد (باتون و مودیم، ۲۰۱۳، ص ۱۳۰). آن حضرت از خداوند درخواست کرد تا کسی را به‌عنوان جانشین او در امور سیاسی و نظامی معرفی کند و خداوند یوشع بن نون را برگزید (اعداد، ۲۷: ۱۵-۲۰).

حضرت یوشع جانشین حضرت موسی ﷺ در امور سیاسی و نظامی بود و دستورات الهی را از طریق «آوریم» متعلق به *المازار* کاهن دریافت می‌کرد (اعداد، ۲۷: ۲۱). توضیح آنکه کاهن اعظم به همراه لباس خود، دو وسیله پیشگویی به نام‌های «آوریم» (Urim) و «تومیم» (Thummim) داشت و از طریق آن اراده الهی را پیشگویی می‌کرد (خروج ۲۸: ۳۰). هرگاه یوشع خواستار دستورات الهی بود، نزد کاهن اعظم می‌رفت و کاهن اعظم از طریق «آوریم» از اراده الهی آگاهی می‌یافت و به یوشع ابلاغ می‌کرد.

مرجعیت سیاسی عالمان در یهودیت

مطابق بیان دنیل *یهودا الزرر* (Daniel Judah Elazar)، استاد علوم سیاسی معاصر، «سیاست» اساس یهودیت را تشکیل می‌دهد و یهودیت هرگز در هیچ دوره‌ای از قدرت سیاسی مشعب از عهد الهی و تورات خالی نبوده است. این قدرت سیاسی گاه در سرزمینی مستقل، گاه در جامعه‌ای خودمختار و گاه در انجمنی داوطلبانه اعمال شده است. صاحبان چنین قدرتی در دوره‌ای انبیا، کاهنان و پادشاهان بوده‌اند و در دوره‌ای دیگر حاخام‌ها و رأس‌الجالوت‌ها (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۳۷).

مطالعه تاریخ یهودیت نشان می‌دهد که حتی در زمان حضرت موسی ﷺ عالمان از مشروعیت سیاسی برخوردار بودند. صنف عالمان در یهودیت را به نوعی می‌توان در گروه کاهنان، داوران و قضات، رأس‌الجالوت‌ها، حاخام‌ها و ربی‌ها دید که از لحاظ مرجعیت سیاسی، به صورت مجزا آنها را بررسی می‌کنیم:

مرجعیت سیاسی کاهنان در یهودیت

در یهودیت، کاهنان گرچه وظیفه انجام مراسم عبادی را در معبد بر عهده داشتند، اما به نوعی از عالمان به‌شمار می‌آمدند؛ زیرا از جمله وظایف آنها آموزش مردم بود (سفر تثئیه، ۳۳: ۱۰-۱۱). در کتاب مقدس آمده است:

کاهنان باید فرق میان چیزهای مقدس و نامقدس، پاک و ناپاک را به قوم من تعلیم دهند. کاهنان در مقام قاضی، باید اختلاف موجود میان قوم را حل و فصل کنند. هر حکمی که صادر کنند باید براساس قوانین من باشد (حزقیال، ۴۴: ۲۴-۲۳؛ ملاکی، ۲: ۷).

وقتی وظیفه کاهن آموزش مردم است، پس عالم و معلم است و هنگامی که کاهن در مقام قاضی حکم می‌کند و به حل و فصل اختلاف میان مردم می‌پردازد، این خود نوعی اعمال اقتدار سیاسی در پی دارد و - دست کم - لازمه آن است. طبق کتاب مقدس، اطاعت از کاهنان باید بی‌چون و چرا باشد (سفر تثئیه، ۱۷: ۱۱).

هرچند با خرابی معبد در سال ۷۰م، اقتدار اصلی کاهنان تمام شد، اما در حال حاضر در یهودیت محافظه‌کار و ارتدوکسی، کاهنان و لاویان به رسمیت شناخته می‌شوند و آنها امتیازات یک کاهن را دارا هستند؛ مانند قرائت تورات، درخواست برکت در کنیسه‌ها، باخرید نخست زاده انسان و حیوان، منع دست زدن به جسد مرده، منع ازدواج با غیرباکره و نیز زن فاحشه (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۱۶، ص ۵۲۵).

مرجعیت سیاسی داوران در یهودیت

بعد از مرگ یوشع، جامعه به شکل پیرسالاری اداره می‌شد. این دوره که تا استقرار حکومت پادشاهی، قریب دو قرن طول کشید (۱۲۳۰ تا ۱۰۲۳ ق.م)، «عصر داوران» نامیده می‌شود (ابان، ۱۳۵۸، ص ۲۷). داوران ۱۵ تن بودند، ولی برخی خود یوشع بن نون را نیز از داوران شمرده‌اند و تعداد داوران را ۱۶ تن اعلام کرده‌اند (لوی، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۳۹). داوران مرجعیت دینی و سیاسی بنی‌اسرائیل را بر عهده داشتند (ایلان، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۷۰۳). توجه به لفظ «داوران» خود گواه این است که آنان مرجع سیاسی بودند؛ به این معنا که داوری آنان منحصر در امور عبادی و فردی نبود.

فرستادن داوران به‌دست خدا بود. خداوند از طریق فرشته، شخصی را به‌عنوان داور یهودیان انتخاب می‌کرد. نمونه آن انتخاب جِدعون برای نجات بنی‌اسرائیل از میدانی‌ها بود (داوران، ۶: ۱۴). شولتز درباره مرجعیت سیاسی داوران می‌نویسد:

داوران براساس اوضاع و مقتضیات محلی یا ملی به مقام رهبری مبعوث می‌شدند. نفوذ و رسمیت کار بسیاری از آنها بی‌شک فقط به اجتماع محلی یا قبیله هریک از آنها محدود می‌شد. بعضی از آنها رهبران نظامی بودند که اسرائیل را از ظلم دشمن‌رهای بخشیدند، درحالی که سایرین دادرسانی بودند که قوم برای تصمیمات سیاسی و حقوقی خود از آنها راهنمایی می‌گرفتند (شولتز، ۱۳۷۳، ص ۹۴).

مرجعیت سیاسی عالمان سنهدرین

با خرابی معبد، دین یهودیت در خطر از بین رفتن قرار گرفت. از این نظر، عالمان یهود بنی‌اسرائیل را در خانه‌هایی جمع و کتاب مقدس را بر آنان قرائت و تفسیر می‌کردند. بدین‌سان، «کنیسه» به معنای خانه و محل اجتماع

تأسیس شد و معلمانی ظهور کردند که به آموزش تورات به مردم مشغول شدند که به آنان «سوفریم» یا «کاتبان» گفته می‌شد (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۱۵، ص ۳۵۳). بدین‌سان، مکتب جای معبد، معلم یا کاتب جای کاهن، و مسئول مراسم قربانی و مناسک مذهبی جای شاعران قربانی را گرفت. برجسته‌ترین شخصیت کاتبان عزرا بود که «سنهدرین» یا «مجمع کبیر» را در سال ۴۴۵ ق.م تأسیس کرد که متشکل از ۷۱ تن از عالمان یهود بود و وظیفه این انجمن قضاوت در میان قوم و نیز مطالعه، تفسیر و تعلیم تورات بود. این مجمع در اورشلیم تشکیل می‌شد؛ اما در شهرهای دیگر، مجمع کوچک‌تری نیز شکل می‌گرفت که ۲۳ عضو داشت. این مجامع کوچک‌تر به مسائل اجتماعی و دینی مردم می‌پرداختند و مسائل مشکل را به انجمن کبیر ارجاع می‌دادند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰).

در رأس «سنهدرین» دو تن از آموزگاران بودند که یکی از آنها «ناسی» (شاهزاده) و دیگری «آو بت دین» (رئیس محکمه) بود. براین اساس، اداره مسائل دینی و مدنی از یکدیگر جدا بود؛ اما قدرت نهایی در دست کاهن اعظم بود (همان).

اعضای «سنهدرین» در دوره‌های بعد، توسط اعضای قبلی مشخص می‌شدند و معتقد بودند: این سلسله به انتخاب یوشع توسط حضرت موسی علیه السلام برمی‌گردد (همان).

«سنهدرین» از اختیارات قضایی خاصی برخوردار بوده است. این دادگاه عالی شریعت به نوعی مرجعیت سیاسی یهودیان را به عهده داشت. مشروعیت این دادگاه عالی برگرفته از دستور خداوند در کتاب «تثنیه»، فصل ۱۷، فقرات ۱۳-۸ است که دستور می‌دهد: باید به امر قاضی گوش داد و اگر کسی اطاعت نکرد باید کشته شود (برگر، ۱۹۹۸، ص ۴۰). اقتدار «سنهدرین» بسیار نزدیک به اقتدار کاهن اعظم و پادشاه بوده است (همان).

از وظایف این دادگاه، اعلان جنگ، تشخیص مشروعیت مصوبات دادگاه‌های دیگر و صدور مصوبات جدید بوده است. «سنهدرین کبیر» اعضای «سنهدرین صغیر» را که متشکل از ۲۳ قاضی بود، برای سراسر جهان مشخص می‌کرد (همان). «سنهدرین صغیر» به جرایمی که مجازات آن اعدام بود (مانند قتل، زنا و کفر) رسیدگی می‌کرد و جرایم مالی و جسمانی که در حد مرگ نبود به عهده دادگاه مدنی بود (سلیمانی، ۱۳۷۸). اما «سنهدرین کبیر» تنها به امور قضایی رسیدگی نمی‌کرد، بلکه امور اجرایی مهمی نیز به عهده داشت. از وظایف اجرایی و سیاسی ویژه «سنهدرین» عبارت است از: نصب قضات دادگاه ۲۳ نفره، انتخاب پادشاهان، انتخاب کاهنان اعظم، گسترش حدود شهر اورشلیم و محوطه معبد، تقسیم کشور در میان اسباط، اعلان جنگ، اهدای قربانی برای گناه کل جامعه، و نصب کاهنانی که در معبد خدمت می‌کردند و نظارت بر آنان (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۳، ص ۵۱۳).

شورای «سنهدرین» فرازونشیب‌های زیادی داشته است. بعد از خرابی دوم معبد در سال ۷۰ م «سنهدرین» اورشلیم تعطیل شد؛ اما مدتی بعد یوحنا بن زکای آن را در «بیونیه» برپا کرد و در دوره ریان جملیل، «سنهدرین» به مرکز مذهبی و سیاسی کامل برای یهودیان فلسطین و سپس برای یهودیان سراسر جهان تبدیل شد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۴۲).

شورای «سنهدرین» مستقر در بیت‌المقدس در سال ۴۱۵م منحل شد و از آن پس مجامع و مراکزی مشابه در بین‌النهرین تأسیس گردید. در سال ۱۵۳۸م یعقوب پِراو تلاش کرد مجدد «سنهدرین» را بازسازی کند که با مخالفت ربی‌های عصر خود مواجه شد و تلاش او بی‌ثمر ماند. چهار قرن بعد نیز یهودا لیب میمون برای بازسازی «سنهدرین» در اسرائیل تلاش کرد، اما او هم موفق نشد (همان).

آخرین اجلاس شورای عالی «سنهدرین» که از آن خبر داریم، در فوریه - مارس ۱۸۰۷ در پاریس برگزار شد و ۷۱ عضو داشت. این شورا به درخواست ناپلئون بناپارت به صورت علنی تشکیل جلسه داد تا مسئله رابطه قوانین ملی فرانسه با قوانین یهود، معضل تبعیت دوگانه یهودیان از دو ساختار سیاسی (ساختار سیاسی یهودی و ساختار سیاسی کشوری که در آن زندگی می‌کنند) و نیز مسئله رباخواری یهودیان را که برای دولت فرانسه به معضلی تبدیل شده بود، بررسی کند (همان).

پس در ادوار گوناگون تاریخ یهودیت، عده‌ای از عالمان تحت عنوان «قاضی / داور»، مرجع سیاسی مردم بوده‌اند و مشروعیت خویش را از دستور الهی کسب کرده‌اند. آنها نیز بخشی از حاکمیت الهی را اقامه می‌کرده‌اند.

مرجعیت سیاسی رأس‌الجالوت

از کارهایی که یهودا هَناسی در نیمه دوم قرن دوم میلادی انجام داد، ایجاد منصب «رش گالوتا» (resh galuta) یا «رأس‌الجالوت» به معنای «رئیس یهودیان پراکنده» در جهان بود. هرگونه پراکندگی را «گالوت» نمی‌گویند، بلکه به پراکندگی‌ای که به معنای از دست دادن مرکزیت سیاسی قومی و احساس ظلم باشد، «گالوت» (به معنای تبعید) گفته می‌شود (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۷، ص ۳۵۲). این منصب به منظور ریاست بر یهودیان بین‌النهرین تحت نظر یهودا هَناسی ایجاد شد که مدعی بود وارث اقتدار پادشاهی داود است و به علت انتصاب به خاندان داود دارای مشروعیت است (همان، ص ۶۰۱). رأس‌الجالوت از طرف حکومت‌ها به‌مثابه واسطه بین دولت و اتباع یهودی پذیرفته شده بود. مشروعیت سیاسی رأس‌الجالوت از نسل داود بودن است؛ زیرا پادشاهی در یهودیت موروثی است (همان، ص ۶۰۳).

رأس‌الجالوت، هم مالیات‌های دولتی و هم مالیات‌های مذهبی را به منظور تأمین مالی مدارس یهودی جمع‌آوری می‌کرد. همچنین از دیگر وظایف او تعیین ناظر بر بازارهای یهودیان و رسیدگی به شکایات در بازارها و نظارت بر نرخ‌ها بود (همان، ص ۶۰۲). عزل و نصب رسمی قضات یهودی به عهده رأس‌الجالوت بود، گرچه نصب واقعی آن به عهده گائون، رئیس مدارس علمی یهودیان، بود (مان، ۲۰۱۷، ص ۳۳۸).

گاهی رأس‌الجالوت در اثر قدرت سیاسی که داشت، مدعی بود که باید رئیس مدارس دینی یهودیان را خودش نصب کند. دعوا و درگیری بین گائون‌ها و رأس‌الجالوت همیشه بود و این اختلاف‌ها بر سر درآمد‌ها، مالیات‌ها و جانشینان به‌ویژه هنگامی که رأس‌الجالوت فرزندی نداشت، به وجود می‌آمد (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۷، ص ۶۰۳-۶۰۴).

با گسترش حکومت عباسیان و ایجاد شهرهای جدید، رأس‌الجالوت در مناطقی غیر بغداد نیز به وجود آمد و برخی از آنها از طرف رأس‌الجالوت بغداد معین می‌شدند. در قرن دوازدهم میلادی رأس‌الجالوت یمن توسط رأس‌الجالوت بغداد انتخاب می‌شد. در مصر نیز گرچه مدتی شخصی به نام داودبن *دانیال* ادعای ریاست بر جامعه یهودیان کرد و حتی در زمان خلیفه فاطمیان از حمایت خلیفه مسلمانان بهره‌مند شد، اما در نهایت، یهودیان زعامت او را نپذیرفتند و مصر نیز در قرون یازدهم و دوازدهم میلادی تحت ریاست رأس‌الجالوت بغداد اداره می‌شد. با انقراض عباسیان توسط مغولان، در سال ۱۲۵۸م، جایگاه رأس‌الجالوت از بین نرفت، اما با روی کار آمدن تیمور لنگ در سال ۱۴۰۱م، این مقام رو به زوال رفت (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۷، ص ۶۰۶).

مرجعیت سیاسی عالمان در دوره‌های تلمودی و پسالتمودی

در اصطلاح یهود، از قرن دوم تا اوایل قرن ششم میلادی که کارگردآوری و نگارش «تلمود» به پایان رسید، «دوره تلمودی» خوانده می‌شود. بعد از تدوین «تلمود»، دانشمندان یهودی به شرح و تفسیر شریعت پرداختند که آثار آنان به‌مثابه مرجعی معتبر نزد یهودیان باقی ماند. با تدوین «تلمود»، یهودیت هویت جدیدی پیدا کرد که بر بنیاد «حاکامیم»، یعنی طبقه‌ای از روحانیان جدید یهودی تحقق یافت که با کاهنان گذشته تفاوت داشتند. «حاکام» به معنای خردمند و فقیه است و در اصل به ربانیون برجسته‌ای اطلاق می‌شد که در رأس هرم روحانیت فریسی جای داشتند (شهبازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹۸).

مطابق «تلمود»، عالمان وارثان انبیا هستند (باوا باترا، ۱۲الف). عالمان یهود از بقیه مردم به شریعت الهی آگاه‌ترند و در صورت داشتن تقوای الهی (برگر، ۱۹۹۸، ص ۸۲) صلاحیت دارند تا خواست الهی را به مردم ابلاغ کنند و مجری و ناظر بر اقامه ملکوت خداوند بر روی زمین باشند.

برخی دیگر نیز گفته‌اند: حضرت موسی علیه السلام وقتی به‌تنهایی نتوانست امور قوم خویش را عهده‌دار شود، خداوند هفتاد تن را برای کمک او در رهبری قوم انتخاب کرد. قطعاً خداوند قوم خویش را رها نخواهد کرد و وقتی قوم گسترده‌تر می‌شود، نیاز به دستیاران بیشتری دارد. این دستیاران^۱ عالمان هستند، به‌ویژه کسانی که از طریق دست‌گذاری منصوب می‌شوند. مشروعیت اقتدار آنها ناشی از مشروعیت اقتدار هفتاد دستیار حضرت موسی علیه السلام است. این استدلال جدای از جانشینی عالمان از شورای «سنهدرین» است و در اینجا دیگر اجتماع علما لازم نیست، بلکه هر عالمی اقتدار خویش را دارد. این استدلال برای عالمان پنج قرن اولیه تاریخ یهودیت مفید است که در آن دوره، آیین دست‌گذاری یا «سمیخا» رایج بوده است، اما می‌توان مشروعیت نظریات دیگر عالمان را نیز به‌عنوان مفسران آثار این عالمان قبول کرد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۶۱۶۰).

ربی *جوذا لوو بن بزلو* (Rabbi Judah Loew ben Bezalel; 1520-1609) معتقد است: «رابطه یک ربی با جامعه مانند رابطه یک پادشاه با رعیت است؛ همان‌گونه که پادشاه بر رعیت خود حکمرانی می‌کند، یک ربی نیز بر جامعه خویش حکمرانی می‌کند» (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۶۵). یک ربی / حاکم براساس دستورات صریح و غیرصریح کتاب مقدس، مرجعیت سیاسی خویش را اعمال می‌کند.

مطابق *دانشنامه یهودی*، بعد از انقطاع وحی، اجماع علما حجیت دارد، ولو اینکه با کلام پیامبر همسان نباشد. عالمان یهودی با مراجعه به تورات کتبی و شفاهی به استخراج و اجرای احکام الهی می‌پردازند. مطابق آگادا، خداوند اجماع دانشمندان را بر امری حجت می‌داند و خداوند خوشحال است که قوم او توانسته است بر حل مسائل فائق آید. بنابراین ولو اینکه ممکن است دیدگاه یک نفر درست و دیدگاه اکثریت اشتباه باشد، اما دیدگاه اکثریت حجیت دارد؛ زیرا شارع حجیت آن را پذیرفته است (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۷۰۴).

در «تلمود» از قول *ربی زیر* (Rabbi Zeira) نقل شده که علمای گذشته بسیار بافضیلت‌تر از علمای کنونی بودند و «اگر ما انسان هستیم، آنها مثل فرشته بوده‌اند و اگر آنها انسان بوده‌اند، ما مثل الاغ هستیم» (بادر، ۱۹۴۰، ج ۲، فصل دانشمندان تلمودی فلسطین و اورشلیم، رابی زیر، بند ۲۱).

بنا به اعتقاد حکیمان تلمودی، آنچه را عالمان در زمین تصویب کنند، در آسمان نیز تصویب می‌شود (چلیتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۹۲). رابط ارتباط آسمان و زمین تورات است. این ارتباط تنها در احکام نیست، بلکه در تفسیر حوادث روز و نیز پیش‌بینی آینده نیز هست. همان‌گونه که خداوند داود و سلیمان را که پادشاه بودند، از طریق انبیا هدایت می‌کرد، همین لطف الهی شامل حکیمان نیز می‌شود و این لطف از طریق الهام‌های روح‌القدس به ذهن و عقل حکیمان است، نه از طریق معجزات (همان، ص ۹۴).

از نظر *ابن‌میمون* ولایت عالمان منطقه‌ای است، نه جهانی؛ به این معنا که هر منطقه‌ای باید پیرو دادگاه منطقه خویش باشد و از احکام آن اطاعت کند و هر نسلی نیز دادگاه خاص خود را دارد (مارک کلتز، ۱۹۹۶، ص ۸۶).

برخی از متکلمان یهودی عالمان را وارثان اعضای «سنهدرین» می‌دانند و مشروعیت «سنهدرین» را به امر تورات بر اطاعت از قضات مرتبط می‌سازند. از این نظر، مشروعیت فعالیت‌های سیاسی عالمان از تورات برخاسته است (برگر، ۱۹۹۸، ص ۴۱). گرچه «سنهدرین» در حال حاضر وجود ندارد، اما در حقیقت این سازمان «سنهدرین» است که از بین رفته، نه فلسفه وجودی آن، و هرگاه امکان برپایی مجدد آن حاصل شود مجدد برپا می‌گردد. به عبارت دیگر، وجود «سنهدرین» موجب ضمانت اجرای نظرات عالمان به‌مثابه قانون بوده است، نه مشروعیت نظرات آنها (همان، ص ۶۱).

پس هنگامی که «سنهدرین» برپا باشد نظر علما به‌مثابه حکم دیوان‌عالی الزام‌آور است، ولی در فقدان «سنهدرین»، نظرات عالمان در حکم رهبری جامعه یهودیان معتبر است؛ اما تحقق آن در صورتی امکان دارد که آنها صاحب قدرت باشند یا قدرت در اختیار آنها باشد. عالمان هستند که با روشن ساختن اراده الهی در زندگی بشر، به سیاست اعتبار و مشروعیت می‌بخشند (چلیتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۱۹).

استدلال دیگری که می‌توان برای اقتدار علمای یهود آورد به «اقتدار معرفتی» (Epistemic Authority) معروف است. این استدلال بیان می‌دارد: در روزگار ما که امور تخصصی شده، کسی که به تخصص بالایی در یک رشته رسیده، اعم از پزشکی، حقوقی، مکانیکی و مانند آن، حرفش حجت است و رجوع به او از باب رجوع به

متخصص یک فن، امری عقلانی و اطاعت از او نیز عقلاً لازم است. در خصوص عالمان یهود نیز چون آنها در امر شریعت الهی تخصص پیدا کرده‌اند، اگر حرفشان از روی عقل باشد، نه از روی هوای نفس، حجت است و اطاعت از آنها بر یهودیانی که عهد الهی را پذیرفته‌اند لازم است. ضمانت اجرایی احکام و نظرات عالمان در اینجا اعتقاد مردم به وجود و وجوب عهد الهی است. وقتی اقتداری عقلانی شد، شرعی نیز هست (برگر، ۱۹۹۸، ص ۷۴).

مرجعیت عالمان برجسته دینی، هم در امور فردی و مذهبی است و هم در امور عمومی و سیاسی (فلینت اشری، ۲۰۱۹، ج ۳۰)؛ زیرا تورات و تلمود منابعی برای امور مذهبی صرف نیست، بلکه مرجع امور اجتماعی و سیاسی نیز هست (همان، ص ۱۳۸). اینکه دادگاه یهودی می‌تواند کسانی را به سبب گناه به قتل برساند و اختیار جان و مال یهودیان را داشته باشد، این ناشی از اقتدار عالمان یهودی است و اینکه آنها جانشین خدا هستند که بر جان و مالشان ولایت دارند (چیلتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۲۱).

مرجعیت سیاسی عالمان در دوره اصلاح دینی و روشنگری

«جنبش اصلاح دینی» در قرن شانزدهم میلادی بر یهودیت و باورهای آن نیز تأثیر گذاشت و از آن جمله مشروعیت سیاسی عالمان یهودی را زیرسؤال برد. با جنبش اصلاح دینی در این قرن، گرچه انتظار می‌رفت وضع یهودیان نسبت به آزار دیگران بهتر شود، اما در عمل چنین اتفاقی نیفتاد. یهودیان در آلمان حق نداشتند بجز ضرورت از گنوهایشان (محلّه مخصوص یهودیان) خارج شوند (دورانت، ۱۳۳۷، ص ۵۴۲). «نهضت روشنگری» نیز در ابتدا چندان وضع یهودیان را تغییر نداد و آنها مانند قبل، از حقوق شهروندی محروم بودند (همان، ص ۵۴۸). در دوره‌های بعد نیز که امکان بهره‌مندی از حقوق شهروندی برای آنها مهیا شده بود، چون این امر مستلزم پذیرش ایدئولوژی کشورهای میزبان و ادغام در آنها بود، یهودیان برای حفظ هویت ملی و دینی خود با آن مخالف بودند. البته برخی نیز تسلیم شرایط و قوانین جدید شدند و از این جهت اختلافی بین یهودیان به وجود آمد. برخی متهم به بدعت‌گذاری و ارتداد و محکوم به اعدام شدند. مهم‌ترین و اثرگذارترین شخصیت بدعتگذار یهودی که به ارتداد محکوم شد، *باروخ اسپینوزا* در قرن هفدهم میلادی بود. او معتقد بود: هر آنچه در کتاب مقدس برخلاف عقل است بی‌دینان به آن وارد کرده‌اند و لغو است و تنها امور اخلاقی کتاب مقدس می‌تواند مردم را به سوی فضیلت راهنمایی کند (دورانت، ۱۳۳۷، ص ۷۱۸). او گرچه یهودیت را یک دین سیاسی و قانون آن را قانون یک دولت می‌دانست، اما مدعی بود که یهودیان بعد از جریان دریافت الواح شریعت در طور سینا، دموکراسی خود را از دست دادند و تسلیم اوامر کاهنان و پادشاهان شدند و این امر تا فروپاشی اسرائیل ادامه پیدا کرد. بعد از آن، گرچه یهودیان باید به شریعت پایبند باشند، اما زندگی سیاسی دیگر ریشه‌ای در دین ندارد (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۳۳۵).

اسپینوزا معتقد بود: دولت نباید درباره عقاید و آموزه‌های نظری مردم اظهار نظر کند؛ اما باید بر نهاد دین نظارت نماید و حتی آیین‌های دینی را مشخص کند تا آیین‌هایی که خلاف مصالح عمومی و خلاف عقل است، حذف شود تا منجر به ستیزهای بی‌حاصل مذهبی نگردد (باربیه، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷).

اسپینوزا می‌گفت: اطاعت از حاکم، اطاعت از خداوند است (باگلی، ۲۰۰۸، ص ۲۳۶). بنابراین مطابق نظر اسپینوزا، عالمان هیچ مرجعیت سیاسی ندارند و حتی در برخی امور دینی، از جمله اجرای شعائر و آیین‌های دینی باید مطیع حکومت باشند.

یهودیان پروس (Prussian Jewish) که امروزه در بخش‌هایی از آلمان، لهستان، روسیه، لیتوانی، دانمارک، بلژیک، جمهوری چک و سوئیس هستند، در اواسط قرن هجدهم، قوانین تورات و «تلمود» را در امور قضایی لغو کردند و حوزه اظهارنظر حاخام‌ها را فقط امور مذهبی قرار دادند. از این‌رو، آنها «دولت در دولت» (a stat state within) را لغو کردند و حاخام‌ها تنها به امور معنوی در جامعه خود پرداختند. دولت نیز این گروه را - که بعدها توسط اصلاح طلبان، «ارتدوکس» نامیده شدند - از امور دولتی برکنار کرد، ولی حقوق این یهودیان را - که دیگر در جامعه عصر خود مضمحل شده بودند - تا حدی به رسمیت شناخت (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۵۶). در این دوره حاکمیت حاخام‌ها مورد نقادی قرار گرفت و از شخصیت فرهمند آنها کاسته شد (همان، ص ۷۸).

ارتدوکس‌ها به‌مثابه یک اقلیت دینی همچنان به حیات خود ادامه دادند. از میان آنها عده‌ای بر ملیت یهودی و برگزیدگی خود اصرار داشتند و ادغام در میان ملت‌های دیگر را نپذیرفتند و در نتیجه، از حقوق شهروندی محروم و تحت فشار و اذیت قرار گرفتند. اندیشه‌های ملی‌گرایانه یهودیان سرانجام، به اندیشه «صهیونیسم» منجر شد که مدعی بود: یهودیان برای حفظ ملیت خود و همچنین بهره‌مندی کامل از آزادی و حقوق شهروندی، به سرزمینی اختصاصی به همراه حکومتی یهودی نیاز دارند. البته گروه‌های مختلف یهودی با تشکیل صهیونیسم مخالفت کردند؛ ولی درنهایت، مدافعان صهیونیسم توانستند در مجامع بین‌المللی رسمیت یابند.

مخالفان مرجعیت سیاسی عالمان

وقتی حاکمیت مطلق و اصیل از آن خداوند باشد، تنها کسانی می‌توانند حکومت کنند که از طرف خداوند مأذون باشند، و آنها - در حقیقت - حکومت نمی‌کنند، بلکه به خداوند خدمت می‌کنند؛ چنان‌که در کتاب مقدس آمده است: «شما برای من امت مقدس و خادمان من خواهید بود» (خروج، ۱۹: ۶). بنابراین «حکومت روحانیان» یک اصطلاح غلط است؛ زیرا فقط خداوند است که حکومت می‌کند.

حضرت موسی علیه السلام هرچند، هم رهبر سیاسی و هم رهبر دینی مردم بود و این دو نقش در او قابل تفکیک نیست، اما در عمل، نوعی جدایی قابل ملاحظه است: کهانان در نسل هارون، اما پادشاهی در نسل یهوداست و این مطابق وصیت حضرت یعقوب علیه السلام است: «یهودا عصای سلطنت را نگاه خواهد داشت. نسل او همیشه فرمانروایی خواهد کرد تا شیلهو بیاید و همه امت‌ها از او اطاعت خواهند کرد» (پیدایش ۴۹: ۱۰).

البته مفسران بیان کرده‌اند که واقعیت بیرونی از حقایق کتاب مقدس جداست؛ زیرا اسباط بنی‌اسرائیل در آن زمان راضی به اتحاد حکومت سیاسی و پیشوایی مذهبی در یک قبیله نبودند. پس این‌گونه وصیت شد؛ چنان‌که

بنی اسرائیل بعداً اولین پادشاه خود *شائول* را از قبیله بنیامین انتخاب کردند و همچنین در جدایی پادشاهی شمالی و جنوبی سرزمین مقدس، در بخش شمالی، پادشاه از نسل غیریهودا بود. بنابراین عمل سیاسی همیشه با نظریه کتاب مقدس هماهنگی ندارد (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۲۴). اما باز چهار قرن بین زمان بازگشت یهودیان از اسارت بابل تا روی کار آمدن حشمونائیان، سرزمین یهودیه توسط کاهن اعظم اداره می‌شد، ولی به او لقب «پادشاه» ندادند، بلکه او را به‌عنوان «رهبر قوم» پذیرفتند؛ زیرا عالمان یهود از تجمیع پادشاهی و کهنانت در یک شخص پرهیز داشتند و حتی اگر جایی کاهن اعظم خود را پادشاه خوانده است، گفته‌اند: پادشاهی او بر غیریهودیان بوده و بر یهودیان، کاهن اعظم بوده است.

اما این جدانگاری به اعتقاد *مالفرد*، به سبب تجارب سیاسی ناگواری بوده که برخی کاهنان وقتی به پادشاهی رسیدند، مرتکب مفاسد زیادی شدند. آنان همچنین آنها معتقد بودند: برای کنترل و نقد حکومت، لازم است کاهنان مستقل باشند (همان، ص ۲۵).

دلایل دیگری نیز برای ممنوعیت فعالیت سیاسی کاهنان گفته شده است؛ نظیر اینکه پادشاهی منحصر به نسل داود است که از نسل یهودا می‌باشد. در تقسیم سرزمین، چون چیزی به سبط لاویان نرسید، به طریق اولی حکومت بر سرزمین‌ها نیز بر آنها ممنوع است. حکیمان امور سیاسی را از کاهنان منع کردند تا در کشور یهودا، کاهنان حکومت را به عهده نگیرند (همان)؛ زیرا برخی روحانیان عالی‌مقام اما خائن، در زمان *آنتیوخوس چهارم* (۲۱۵-۱۶۴ ق.م)، پادشاه سلوکیان، اقدامات شرک‌آمیز پادشاه را تأیید و تقویت می‌کردند و در نتیجه، لطف و بخشش حکومت را به دست می‌آوردند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶). در این دوران، کاهنان به بالاترین مقام دینی و سیاسی، به‌ویژه در زمان حشمونائیان (ح ۱۴۰ ق.م) رسیدند، به‌گونه‌ای که همه امور تحت مدیریت کاهنان انجام می‌گرفت. نفوذ کاهنان در تمام سازمان‌ها به حدی بود که برخی یهودیه را «سرزمین کاهنان» نام‌گذاری کردند (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۱۶، ص ۵۲۳).

ربی موسی مارگلیوت (Moses ben Nachman)، مفسر تلمودی قرن هجدهم میلادی، معتقد است: هیچ منعی برای مسح با روغن مقدس برای کاهن - پادشاه نیست، ولی ما پادشاه را از میان کاهنان انتخاب نمی‌کنیم. به‌عبارت دیگر، از دیدگاه سنتی حاخامی، تورات^۵ اسرائیل را قلمرو پادشاهی کاهن می‌داند، نه اینکه اسرائیل قلمرو اجرایی کاهن باشد (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۲۵). به‌عبارت روشن‌تر، کاهن باید رهبر باشد، نه رئیس قوه مجریه.

برخی نیز علت جدایی نقش سیاسی و دینی را نبود امکان ایجاد یک حکومت دینی توسط کاهنان دانسته‌اند؛ زیرا بعد از تخریب معبد، کاهنان، حتی در وظیفه دینی و فرهنگی خود نیز چندان مبسوط‌الید نبودند، ولی با تغییر شرایط، در حال حاضر، به‌ویژه در اسرائیل، حکیمان جایگزین کاهنان شده‌اند و ایده جدایی نقش دینی و سیاست را کنار نهاده‌اند (همان).

خطاناپذیری حاخام

حال که مواضع مختلف راجع به مرجعیت سیاسی عالمان روشن شد، بحث «خطاناپذیری عالمان» در ارتباط با همین سمت قابل توجه است. رابرت جکسون (Robert Jackson)، از اعضای دیوان عالی ایالات متحده آمریکا، درباره ماهیت اختیارات قوه قضاییه می‌گوید: «این گونه نیست که چون ما خطاناپذیریم، پس حرف نهایی را می‌زنیم، بلکه چون ما حرف نهایی را می‌زنیم، پس خطاناپذیریم» (برگر، ۱۹۹۸، ص ۶۴). به عبارت دیگر، کسی حق اعتراض به حکم نهایی دیوان عالی کشور را ندارد. این حرف و استدلال در نهادهای قضایی یهودیت نیز وجود دارد؛ زیرا مطابق کتاب مقدس، مخالفت با حکم دادگاه مجازات مرگ دارد:

نزد کاهنان نسل لاوی و قاضی وقت ببرد تا ایشان در این مورد قضاوت کنند. هر چه آنها بگویند باید بدون چون و چرا اجرا گردد. مواظب باشید که از حکم و دستورات ایشان سرپیچی نکنید! اگر محکوم از قبول حکم قاضی یا کاهن که خادم خداوند است، خودداری کند مجازات او مرگ است. اسرائیل را باید از وجود چنین گناهکارانی پاک نمود. آنگاه همه مردم از این مجازات باخبر شده، خواهند ترسید و جرئت نخواهند کرد با رأی دادگاه مخالفت کنند (تثنیه، ۱۷: ۹-۱۳).

عالمان «تلمود» در ذیل این فقرات آورده‌اند که اگر قاضی آن چیزی را که به نظر چپ است، گفت راست است و یا چیزی که به نظر راست می‌آید گفت چپ است، باید قبول کرد (سيفری داویریم، ۵: ۱۵۴).

ربی *یهودا هَلوی* (Judah Halevi)، از علمای قرن دوازده میلادی، با مفروض گرفتن عدم خطای حکیمان، معتقد بود: حکیمان در حضور انبیا، دستوراتی صادر می‌کردند که به‌مثابه دستور الهی، اطاعت از آن واجب بود. این در حالی بود که هم انبیا بودند، هم معبد وجود داشت و هم پیشگویی‌ها برقرار بود. از این نظر که حکیمان خطا نمی‌کنند و برخی دستورات آنها جنبه شرعی و الهی پیدا کرده، آنان آدابی را برای عید «پوریم» وضع کرده‌اند که انجام آن واجب است، درحالی که جریان عید «پوریم» بعد از اسارت بابلی بوده است. در حقیقت انبیا در بدن حکیمان تجلی پیدا کرده‌اند (هالوی و اسلونیمسکی، ۱۹۸۷، ص ۱۷۱).

ربی *موسی بن نحمان* (Moses ben Nachman)، از علمای قرن ۱۳م، نیز در تفسیر تثنیه، ۱۷: ۱۱ معتقد است: هر چه حکیمان می‌گویند حق است؛ زیرا روح خداوند بر آنها استوار است و خداوند صالحان خویش را که برای او خدمت می‌کنند، رها نمی‌کند، بلکه آنها را از خطا و لغزش محافظت می‌نماید (برگر، ۱۹۹۸، ص ۱۸۸).

استدلال دیگر بر مصون بودن نظرات علما از خطا، مبتنی بر «مشیت الهی» (Divine Providence) است. از این رو، برخی از عالمان یهود معتقدند: خداوند همیشه هدایت بشر را در نظر داشته است؛ زمانی در طور سینا تورات را به حضرت موسی داد، زمانی توسط انبیای دیگر بشر را از اراده خویش بر سعادتمند او آگاه کرد. این مشیت الهی زمان‌بردار نیست؛ به این معنا که نمی‌شود گفت: خداوند زمانی قصد هدایت بشر را داشته و زمانی دیگر منصرف شده است، بلکه مشیت الهی بر هدایت بشر همیشه بوده و هست. حال در زمانی که انبیا وجود ندارند، خداوند مشیت

خویش را از طریق عالمان اعمال می‌کند. پس آنچه عالمان به آن رسیده‌اند، به مشیت الهی بوده است و مشیت الهی خطابردار نیست (برگر، ۱۹۹۸، ص ۹۱).

ابن‌میمون قایل به تفصیل شده است: عالمان تلمودی امکان خطا در تفسیر کتاب مقدس را دارند و تفاسیر آنها مصون از خطا نیست، بلکه اشتباه هم در آنها وجود دارد. اما راجع به مطالب «هلاخا» بی آنها، کسی حق اعتراض ندارد؛ زیرا این عالمان از نظر تقوای شخصی، وقف خویش برای تورات، فراست فلسفی و شرایط تاریخی خاص به درجه‌ای از اقتدار رسیده‌اند که قابل تکرار نیست (مارک کلنر، ۱۹۹۶، ص ۸۳).

یهودیان «حریدی» از شاخه یهودیت ارتدوکس اکنون نیز به خطاناپذیری حکیمان معتقدند، گرچه برخی دیگر ضمن قائل شدن به مقامی بالا برای حکیمان، قائلند که حتی در امور «هلاخا» نیز علما و اعضای «سنهدرین» امکان اشتباه داشته‌اند (شفران، ۲۰۰۳).

نقش مردم در ولایت حاخام

اصطلاح «تئوکراسی» را قریب دوهزار سال پیش، جوزف فلویوس (Josephus Flavius) برای نظام حکومتی یهودیت به کار برده است. او می‌گوید: یهودیت هیچ کدام از اشکال حکومت، مثل رژیم سلطنتی، الیگارش‌ی و دموکراسی مبتنی بر دیدگاه مردمی محض را قبول ندارد، بلکه تنها «تئوکراسی» را که به معنای مشروعیت و مرجعیت قدرت الهی است، قبول دارد (بارکلی، ۲۰۰۶، ص ۱۷۸). عهد خدا با انسان نشانگر تئوکراسی است؛ بدین معنا که در همه جنبه‌های زندگی، خداست که حکومت می‌کند. به تعبیر موسی مندلسون، فیلسوف یهودی قرن ۱۸، دین و دولت به هم متصل نمی‌شوند، بلکه دین و دولت یکسان است؛ دیانت عین سیاست است و سیاست عین دیانت. از این رو، همه امور مدنی مقدس هستند و انجام امور مدنی انجام وظیفه انسان نسبت به خداست (مندلسون، ۱۹۸۳، ص ۱۲۸). به این علت بود که وقتی بنی‌اسرائیل از جدعون خواستند پادشاه آنها باشد، جواب داد: پادشاهی فقط از آن خداست، نه از آن من و نه از آن شما که به کسی بیخشید:

اسرائیلی‌ها به جدعون گفتند: پادشاه ما باش. تو و پسرانت و نسل‌های آینده شما بر ما فرمانروایی کنید؛ زیرا تو ما را از دست مدیانی‌ها رهایی بخشیدی. اما جدعون جواب داد: نه من پادشاه شما می‌شوم و نه پسرانم. خداوند پادشاه شماست (داوران، ۸: ۲۲-۲۴).

پس محتوای حکومت یهودی باید براساس اراده الهی باشد و وقتی عالمان اراده الهی را برای مردم روشن می‌سازند و دستورات الهی در زمینه‌های گوناگون را به مردم ابلاغ می‌کنند، اطاعت از عالمان واجب است؛ زیرا اطاعت از آنان - در واقع - اطاعت از خداوند و دستورات اوست. داستان‌های کتاب مقدس از پادشاه و عقاب گناهکاران، نمونه‌ای برای توضیح وجوب اطاعت از عالمان و برحذر داشتن از مخالفت با آنهاست؛ زیرا قضاوت در دادگاه‌های زمینی، قدرت خداوند در دادگاه آسمانی را اعمال می‌کنند (چیلتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۲۰).

اما در بعد دموکراتیک بودن حکومت در یهودیت، برخی مانند ری ساین فیدربش (Simon Federbusch)، مدعی شده‌اند که دموکراسی اصل سازمان‌دهنده جامعه بشری است و این را در پیدایش جامعه اسرائیل به وضوح می‌توان دید (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۲۶). برای جست‌وجوی نمونه‌های دموکراسی در یهودیت، می‌توان ساختار انجمنی و شورایی را قبل از دوران پادشاهان در اداره جامعه یهودی مشاهده کرد. همچنین بعد از خروج از مصر، در صحرای سینا، جامعه یهودیان توسط افرادی منتخب اداره می‌شد (اعداد، ۱: ۱۶).

حضرت موسی ﷺ مشایخ قوم را که منتخب آنها بودند، جمع می‌کرد و پیام‌های الهی را به آنها ابلاغ می‌نمود و آنها به مردم ابلاغ می‌کردند: «موسی از کوه فرود آمد و بزرگان بنی‌اسرائیل را دور خود جمع کرد و هرچه را که خداوند به او فرموده بود به ایشان باز گفت» (خروج، ۱۹: ۷).

یوشع بن نون نیز از منتخبان مردم در برقراری ارتباط با بنی‌اسرائیل استفاده می‌کرد (یوشع، ۲۴: ۱). این بزرگان و ریش‌سفیدان بنی‌اسرائیل گاه از طریق حضرت موسی ﷺ معین می‌شدند (خروج، فصل ۱۸؛ اعداد، ۱۱: ۱۶)، گاه از طریق پادشاهان (اول پادشاهان، ۱۲: ۶) و گاهی نیز از طرف خود مردم بودند (داوران، فصل ۸).

در انتخاب بزرگان بنی‌اسرائیل قطعاً نظر مردم لحاظ شده است، اما نصب و مشروعیت آن به تنفیذ رهبران بنی‌اسرائیل بوده؛ زیرا مشروعیت از آن خداوند است و بزرگان و داوران نیز خداوندان قوم هستند؛ چنان‌که در «مزامیر» آمده است: «خدا در جماعت خدا ایستاده است، در میان خدایان داوری می‌کند. تا به کی به بی‌انصافی داوری خواهید کرد و شیرین را طرفداری خواهید نمود؟!... من گفتم که شما خدایانید و جمع شما فرزندان حضرت اعلا» (مزامیر، ۸۲: ۱-۶).

در تخصیص اراضی به اسباط بنی‌اسرائیل نیز شاهدیم که سران قبیله به نیابت از افراد قبیله حضور داشته‌اند. یا در شورش قورح علیه حضرت موسی ﷺ، ۲۵۰ تن از رهبران شناخته‌شده هم که از طرف مردم انتخاب شده بودند، شرکت داشتند (اعداد، ۱۶: ۲).

رأی‌گیری عمومی از جلوه‌های مردم‌سالاری در یهودیت است که در آن، نظر مردم ملاک عمل قرار گرفته است: «اکنون ای مردم اسرائیل، شما خود در این مورد قضاوت کنید و حکم دهید... پس تمام قوم اسرائیل جمع شده، تصمیم گرفتند که به شهر حمله کنند» (داوران، ۲۰: ۷-۱۱). گاهی نیز با شعارهای خود تصمیم‌گیری و ایجاب خود را تأیید می‌کردند؛ مثلاً آمده است: «آنگاه یهویداع یوآش را بیرون آورد و تاج را بر سرش نهاد و نسخه‌ای از تورات را به او داد و او را تدهین کرده، به پادشاهی منصوب نمود. سپس همه دست زدند و فریاد برآوردند: زنده باد پادشاه!» (دوم پادشاهان، ۱۱: ۱۲).

و یا در جای دیگر آمده است: «سپس شال کمر خود را باز کرده، تکان دادم و گفتم: خدا اینچنین شما را از خانه و دارایی‌تان بتکاند، اگر به قول خود وفا نکنید! تمام قوم با صدای بلند گفتند: آمین! و از خداوند تشکر کردند و رؤسا و بزرگان نیز به قول خود وفا کردند» (نحمیا، ۵: ۱۳).

گرچه مشروعیت ولایت حاخام^۵ الهی است، ولی برای اقتدار خود، نیاز به مقبولیت مردمی دارد (والزر، ۲۰۰۶، ص ۱۳۸). اگر مردم افرادی را به عنوان پادشاه، کاهن، عالم و قاضی خود قبول کنند، اقتدار آنها افزایش پیدا می کند و همان گونه که اقتدار آنها از طرف خداست و به تعبیری از بالا به پایین است، در صورت مقبولیت مردمی اقتدار از پایین به بالا را نیز دارا خواهند شد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۹۸-۹۷).

از دیدگاه/بن میمون، اگر اکثریت مردم رأی دادگاه را نپذیرند، دادگاه نمی تواند مردم را مجبور به پذیرش و اطاعت کند، بلکه لازم است حکمی را که بیشتر مردم آن را نمی پذیرند، لغو کند (همان، ص ۱۰۳).

نتیجه گیری

در آیین یهود، حاکمیت واقعی و اصیل از آن خداوند است و خداوند حکومت را به هر که بخواهد، می سپارد. در این میان، انبیای الهی مطابق دستورات الهی، عهده دار مدیریت جامعه بوده و اراده آنها در امور، در طول اراده الهی است. بررسی تاریخ یهود نشان می دهد که حتی در زمان حضرت موسی^{علیه السلام} عالمان از مشروعیت سیاسی برخوردار بودند. ضرورت اطاعت بی چون و چرا از کاهنان و نیز مرجعیت دینی و سیاسی داوران بنی اسرائیل، دلیل بر آن است؛ همان گونه که در ادوار گوناگون تاریخ یهودیت، عده ای از عالمان با عنوان «قاضی / داور» مرجع سیاسی مردم بودند و مشروعیت خویش را از دستور الهی کسب و بخشی از حاکمیت الهی را اقامه می کردند. این از آن روست که مطابق «تلمود»، عالمان وارثان انبیا هستند و مطابق *دانشنامه یهودی*، بعد از انقطاع وحی، اجماع علما حجیت دارد، ولو اینکه با کلام پیامبر همسان نباشد؛ زیرا بنا به اعتقاد حکیمان تلمودی، آنچه را عالمان در زمین تصویب کنند در آسمان نیز تصویب می شود. با این حال، «جنبش اصلاح دینی» در قرن شانزدهم میلادی، بر یهودیت و باورهای آن تأثیر گذاشت و از آن جمله مشروعیت سیاسی عالمان یهودی را زیر سؤال برد.

مطلب دیگر در باورهای یهود در خصوص عالمان یهود، مصومیت از خطاست، بر پایه این استدلال که «مشیت الهی» بر هدایت بشر، همیشه بوده و هست. پس زمانی که انبیا وجود ندارند، خداوند مشیت خویش را از طریق عالمان اعمال می کند و مشیت الهی خطا بردار نیست. در جامعه یهودی، هر چند حاکمیت براساس اراده الهی و «تئوکراسی» است، اما می توان گاهی نمودهایی از تأثیر آراء مردمی را نیز ملاحظه کرد؛ نظیر اداره جامعه یهودیان توسط افرادی منتخب بعد از خروج از مصر در صحرای سینا یا ابلاغ پیام های الهی از طرف حضرت موسی^{علیه السلام} به مشایخ قوم که منتخب مردم بودند و نیز استفاده یوشع بن نون از منتخبان مردم در برقراری ارتباط با بنی اسرائیل، و نیز ساختار انجمنی و شورایی در اداره جامعه یهودی قبل از دوران پادشاهان؛ همان گونه که حضور سران قبایل در تخصیص اراضی به اسباط بنی اسرائیل به نیابت از افراد قبیله، از شواهد نقش مردم در تصمیم سازی های جامعه یهود است.

نکته مهم آنکه مشروعیت ولایت حاخام، گرچه الهی است، ولی برای اقتدار خود نیاز به مقبولیت مردمی دارد، تا آنجا که از دیدگاه/بن میمون، اگر اکثریت مردم رأی دادگاه را نپذیرند، دادگاه نمی تواند مردم را مجبور به پذیرش کند، بلکه لازم است حکمی را که بیشتر مردم آن را نمی پذیرند، ملغا کند.

منابع

کتاب مقدس

- ابان، ابا، ۱۳۵۸، *قوم من: تاریخ بنی اسرائیل*، ترجمه نعمت‌الله شکیب اصفهانی، تهران، بروخیم و پسران.
- اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- باربیه، موریس، ۱۳۸۴، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۳۷، *تاریخ تمدن (عصر لویی چهاردهم)*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، اقبال.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲، *یهودیت*، قم، آیات عشق.
- سلیمانی، حسین، ۱۳۷۸، «ادله اثبات دعوی کیفی در آیین یهود»، *هفت آسمان*، سال اول، ش ۱، ص ۸۸-۶۵.
- شولتز، ساموئل، ۱۳۷۳، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، شورای کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس.
- شهبازی، عبدالله، ۱۳۷۷، *زرسالاران یهودی و پارسی*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- لوی، حبیب، ۱۳۳۹، *تاریخ یهود ایران*، تهران، بروخیم.
- Bader, Gershom, 1940, *The Jewish Spiritual Heroes: The Lives and Works of the Rabbinical Teachers from the Beginning of the Great Synagogue to the Final Completion of the Talmud: Seven Centuries of Jewish thought*, Translated by Solomon Katz, 1st edition. Pardes.
- Bagley, Paul, 2008, *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-politicus*, Leiden, Boston, Brill.
- Barclay, John M. G, 2006, *Flavius Josephus: Against Apion*, V. 10, Netherlands, Brill.
- Barton, John, and John Muddiman, eds, 2013, *The Oxford Bible Commentary*, New edition, Oxford University Press.
- Berger, Michael S, 1998, *Rabbinic Authority: The Authority of the Talmudic Sages*, New York, Oxford University Press.
- Chilton, Bruce, and Jacob Neusner, 1999, *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*, London, New York, Routledge.
- Elon, Menachem, 2007, "Authority", in *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed, London.
- Encyclopaedia Judaica*, 2007, 2nd Edition, London, Thomson.
- Flint Ashery, Shlomit, 2019, *Spatial Behavior in Haredi Jewish Communities in Great Britain*, 1st ed, edition, Israel, Springer.
- Halevi, Jehuda, and Henry Slonimsky, 1987, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, First Edition edition, New York, Schocken.
- Halfmann, Janet, 2002, *New Catholic Encyclopedia*, 2nd Edition, USA, Gale.
- Huemer, Michael, 2012, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
- Mann, Jacob, 2017, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History: II*, New York, Andesite Press.
- Marc Kellner, Menachem, 1996, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, Albany, State University of New York Press.

- Mendelssohn, Moses, 1983, *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*, Translated by Allan Arkush, Hanover, Brandeis University Press.
- Mittleman, Alan L, 1996, *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, Albany, State University of New York Press.
- Powell, Mark Allan, 2011, *HarperCollins Bible Dictionary*, 3rd Revised, Updated ed, edition, New York, HarperOne.
- Rosler, Andres, 2005, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, New York, Oxford University Press.
- Shafraan, Rabbi Avi, 2003, "What Da'at Torah Really Means", Rabbi Avi Shafraan. March 23, www.rabbiavishafraan.com/what-daat-torah-really-means.
- Sicker, Martin, 2001, *The Political Culture of Judaism*, Westport, Conn, Praeger.
- Stanford, *Encyclopedia of Philosophy*, USA, Stanford University.
- Walzer, Michael, ed, 2006, *Law, Politics, and Morality in Judaism*, Princeton, N.J, Princeton University Press.