

معرفت ادیان

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۳۴، بهار ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ /
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰)
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

سندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت ادیان فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

معاشناسی واژه «سکینه» در قرآن و متون مقدس یهودی / ۷

کے محمود مکوند / نرجس توکلی محمدی

بررسی تحلیلی سیره نبوی و علوی در مواجهه نظامی با اهل کتاب / ۲۷

کے محمدرضا اسدی / محمدحسین طاهری آکردی

واکاوی «فتشقی» بر اساس آیات سوره مبارکه طه و فقراتی از باب سوم سفر پیدایش / ۴۵

کے عبداله فضلیان / باغبانی آرانی جواد

اخلاق یهودی: قوم محور یا بشریت محور؟ / ۵۷

محمدجواد نیکدل

بررسی تأثیر عصر روشنگری در الهیات جدید مسیحی؛ ... / ۷۳

سیدعلی حسینی

چگونگی تحول مفهوم ازدواج در کلیسای کاتولیک و چالش‌های پیش رو / ۹۳

کے فاطمه رحیمی ثابت / احمدرضا مفتاح

خوانش عرفانی از امر سیاسی در الهیات مسیحی معاصر؛ با تأکید بر اندیشه اریک و گلین / ۱۱۱

سمیه حمیدی

بررسی نقش مغان در آیین و تاریخ ایران / ۱۲۷

کے هانیه پاک‌باز / میرفخرایی مهشید / ابوالقاسمی محسن

۱۵۰ / Abstract

معناشناسی واژه «سکینه» در قرآن و متون مقدس یهودی

mmakvand@khu.ac.ir
tavakoli.nm@gmail.com

محمود مکوند / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی
نرجس توکلی محمدی / دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران
دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۰۹

چکیده

واژه قرآنی «سکینه» تنها شش بار در سه سوره قرآن به کار رفته است. مفسران مسلمان و مترجمان قرآن، این واژه را غالباً به معنای «آرامش و طمأنینه»، مطابق با ریشه لغوی آن «سکن» دانسته‌اند. لغویان عرب نیز همین معنا را برای واژه بیان کرده‌اند. گاه با استناد به روایات، برابر نهاده‌هایی دیگری نیز به کار برده‌اند. در این میان، شمار اندکی از محققان از معنای معهود فراتر رفته و معادل‌های دیگری برگزیده‌اند. با این حال، آرای مختلف و عدم وجود شاهی بر گزینش یکی بر دیگری، فهم مفهوم صحیح این واژه قرآنی را دشوار ساخته است. این مقاله، با روش تاریخی - تطبیقی، به بررسی دقیق این واژه در منابع مرتبط، مفهوم صحیح و برابر نهاده مناسب آن می‌پردازد. بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که واژه «سکینه»، خاستگاه و سیاقی مشترک با کاربردهای آن در متون مقدس یهودی دارد. هرچند نمی‌توان این واژه را به قطع، وام‌واژه‌ای سریانی یا عبری دانست، اما اشتراکات فراوان معنایی و کاربردی این دو واژه در قرآن، روایات و متون مقدس یهودی، بیانگر بار معنایی خاص دینی آن است. براین اساس، «سکینه» عبارت است از «حضور و تجلی شکوهمند الهی» که در شرایطی خاص شامل حال مؤمنان می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: سکینه، شخینا، قرآن، کتاب مقدس، مفردات، معناشناسی.

رونق مباحث ادبی و به صورت خاص، بررسی‌های لغوی در جهان اسلام، مرهون اعتبار و اهمیت بی‌بدیل قرآن است. بی‌تردید بزرگ‌ترین و مهم‌ترین چالش در مواجهه با قرآن نیز به حوزه فهم و تفسیر آن مرتبط است که بدون رمزگشودن از واژگان قرآنی ممکن نیست. براین اساس، در سنت تفسیری و ادبی مسلمانان، بررسی و تحقیق در باب مفردات قرآن جایگاه بنیادین دارد. گزارش‌هایی که از آراء و اقوال بعضی صحابه و تابعان، درباره واژگان قرآنی به دست رسیده، همراه با تألیف ده‌ها قاموس لغت در همان سده‌های نخست اسلامی و نیز اختصاص بخش قابل توجهی از مآخذ و مراجع تفسیری، به بررسی‌ها و تحلیل‌های لغوی، نشان از اعتبار و جایگاه این مسئله دارد. خوشبختانه فرهنگ‌های بزرگ عربی و منابع معتبر تفسیری، به میزان قابل توجهی معنا و مفهوم واژگان قرآنی را آشکار ساخته‌اند. بنابراین، در این نوشتار ابتدا گزارشی از آرای مفسران و مترجمان در باب معنا و برابر نهاده‌های واژه قرآنی «سکینه» ارائه، سپس، این واژه را در معتبرترین فرهنگ‌های عربی بررسی و گزارشی نسبتاً مبسوط از آراء لغویان ارائه خواهد شد. با این حال، دشواری بزرگ آنجا رخ می‌دهد که گاهی معانی مذکور ذیل واژه، قابل انطباق بر آیات قرآن نیست. گاهی نیز این معانی آنچنان مختلف و متعدد است که جز افزودن ابهام کارایی دیگری ندارد.

از این رو، بررسی و واکاوی منابعی که یا اساساً در دسترس پیشینیان نبوده و یا ایشان در مراجعه به آنها، ضرورتی احساس نمی‌کرده‌اند، تنها راهی است که پیش‌روی ما باقی می‌ماند. مقصود از این منابع در این پژوهش، فرهنگ‌ها و منابع مربوط به زبان‌های سامی، یعنی زبان‌های هم‌خانواده عربی است که مراجعه به آنها، مبتنی بر تشابهات و اشتراکات میان این زبان‌ها است. بنابراین، تطبیق یک واژه یا عبارت قرآنی، با واژه یا عبارتی مشابه در دیگر زبان‌های سامی، هرگز به معنای تقلید و رونوشت قرآن از آن منابع نیست، بلکه این موضوع امری کاملاً طبیعی و ناشی از تعامل و داد و ستد فرهنگی و اجتماعی میان زبان‌هاست. افزون بر این منابع، مراجعه به متون مقدس یهودی نیز در این پژوهش ضرورت فراوان دارد. این متون، به صورت خاص عبارتند از تورات، ترگوم انکلوس و تلمود.

بنابر آنچه گذشت، اینک با بررسی و تتبع در مجموع منابع پیش گفته و با پی‌جویی واژه قرآنی «سکینه» در تفاسیر، منابع لغوی و متون مقدس یهودی به پرسش‌های ذیل پاسخ داده می‌شود:

۱. تفاسیر و ترجمه‌های قرآن تا چه حد توانسته‌اند مقصود و مفهوم دقیق واژه را آنچنان‌که هست، دریابند و به خواننده فارسی زبان منتقل کنند؟

۲. منابع لغوی و فرهنگ‌های عربی و سامی، تا چه اندازه مفهوم صحیح واژه را به دست داده‌اند؟

۳. جست‌وجوی واژه «سکینه» در متون مقدس یهودی و زبان‌های سامی، چه نقشی در تبیین مفهوم این واژه در سیاق خاص قرآنی آن دارد؟

از رهگذر پاسخ به این پرسش‌ها، می‌توان به مفهوم دقیق واژه «سکینه» در سیاق قرآنی نزدیک‌تر شد تا خواننده فارسی‌زبان، هنگامی که به این واژه می‌رسد، مفهوم درست آن را دریابد.

سکینه در قرآن

واژه «سکینه» شش بار، در سه سوره قرآن و تنها در آیات مدنی متأخر به کار رفته است. این واژه، نخستین بار در آیه ۲۴۸ سوره بقره به صورت نکره، ضمن سخن از بنی اسرائیل و پادشاهی طالوت، وارد شده است: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم مِّمَّنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (بقره: ۲۴۸).

پس از آن، در آیات ۲۶ و ۴۰ سوره توبه به صورت ترکیب اضافی «سَكِينَتَهُ» در انتساب به خداوند یاد شده است. در آیه ۲۶، این ترکیب در سیاق آیات مربوط به غزوه حنین، در سال هشتم هجری و یاری الهی به مؤمنان آمده است: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۲۶)؛ دومین کاربرد این ترکیب، ضمن بیان یاری الهی به پیامبر، در جریان هجرت از مکه به مدینه به کار رفته است: «إِلَّا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۴۰).

سه کاربرد دیگر این واژه، همگی مربوط به سوره فتح است که به بیان جریان صلح حدیبیه در سال ششم هجری و مسائل مربوط به آن می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۵۲). این واژه، نخست به صورت معرفه در آیه ۴ سوره فتح و ضمن بیان نزول سکینه الهی بر قلوب مؤمنان بیان شده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْدَادُوا إِيْمَانًا مَّعَ إِيْمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح: ۴). پس از آن، در آیه ۱۸ همین سوره به هنگام بیان بیعت شجره وارد شده است: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۱۸). آخرین کاربرد واژه «سکینه»، به صورت ترکیب اضافی و در انتساب به خدا، در آیه ۲۶ این سوره، در سیاق آیات قبلی به کار رفته است: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَلَزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَ كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلِهَا وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (فتح: ۲۶).

نگاهی به سیاق و کاربرد واژه «سکینه» در قرآن، نشان می‌دهد که «سکینه» امری از سوی خداوند است که در شرایط دشوار برای یاری اهل ایمان نازل می‌شود. برای آشنایی با مفهوم و برابر نهاده‌های این واژه، ضروری است نخست به آراء مفسران و مترجمان قرآن نظر افکنیم:

تفاسیر

چنان که دیدیم، واژه «سکینه» به صورت‌های «سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ»، «سَكِينَتَهُ» و «السَّكِينَةَ» در قرآن وارد شده است. این صورت‌ها، همراه با انتساب «سکینه» و «نزول» آن به خداوند، در شش آیه مذکور آشکار می‌سازد که «سکینه» امری از جانب خداوند است و طبعاً ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. از سوی دیگر، انحصار نزول «سکینه» بر پیامبر

خدا و مؤمنان در ۵ آیه (در سوره‌های توبه و فتح)، نشان می‌دهد که «سکینه» از امور غیبی و نادیدنی است. چنانچه این آیات، گاهی به سپاهیان نامرئی اشاره می‌کند و زمانی دیگر از نزول «سکینه» بر قلوب مؤمنان سخن می‌گوید.

با این همه، اقوال مفسران در باب چیستی سکینه، مختلف است و طیفی از تعابیر نمادین و ملموس، تا معانی متفاوت را دربرمی‌گیرد. مجاهد بر آن است که سکینه در آیه ۲۴۸ سوره بقره، موجودی است با دو بال و سر و دُمی شبیه به گربه (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۵). وهب آن را «روحی الهی» دانسته که به هنگام اختلاف با بنی‌اسرائیل سخن می‌گفته است. از امام علی علیه السلام نیز روایت شده که سکینه، نسیمی پرتراوت از سوی بهشت است که دو سر و صورتی شبیه به انسان دارد (رک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۵۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۵). /بن‌عباس، در روایتی دیگر سکینه را موجودی به اندازه گربه بیان می‌کند که چشمانی پرنور دارد. آنگاه که این موجود در هنگامه جنگ دستانش را بیرون می‌آورد و به دشمن می‌نگرد، سپاه دشمن از ترس نابود می‌گردد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۳). در این بیان‌ها، سکینه موجودی مادی است که در تابوت نشسته و به هنگامه جنگ، فتح و پیروزی را برای بنی‌اسرائیل به ارمغان می‌آورد.

افزون بر این، مفسران معانی دیگری نیز برای این واژه بیان کرده‌اند. چنان‌که قتاده، سکینه را به‌معنای «موقار» دانسته است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۷). /بن‌عباس، مراد از سکینه را «رحمت» و «طمأنینه» بیان کرده است (همان). ربیع‌بن‌انس نیز مقصود از سکینه را «رحمت» می‌داند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳۳). طبرسی، پس از بیان اختلاف آراء بر آن است که سکینه، آرامش و طمأنینه‌ای است که خداوند در تابوت قرار داد تا بنی‌اسرائیل به آن آرام گیرند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۵). فخررازی نیز پس از بیان اقوال مختلف، با استناد به سببیه بودن «فی»، در آیه ۲۴۸ سوره بقره، «سکینه» را به‌معنای ثبات و امنیت دانسته است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۵۰۸-۵۰۷). برخی روایات تفسیری نیز «سکینه» را به‌معنای ایمان دانسته‌اند که بی‌ارتباط با سیاق آیات قرآن و اختصاص آن به اهل ایمان نیست (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۸۵۰). /بن‌عاشور نیز سکینه را صرفاً به‌معنای اطمینان و آرامش آورده است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۰).

علامه طباطبائی ذیل آیه ۲۴۸ سوره بقره، با در کنار هم قرار دادن آیات مختلفی که در آن واژه «سکینه» به کار رفته است، بر آن است که سکینه روحی الهی و امری از جانب خداست که موجب آرامش قلب و استحکام دل و از بین رفتن اضطراب می‌شود. وی، این معنا را متناسب با معنای ظاهری کلمه دانسته، معتقد است: در روایات نیز همین معنای سکینه موردنظر دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹۱).

ترجمه‌های قرآنی

با تکیه بر شناختی که از مفهوم این واژه به‌دست آوردیم، به برخی از مهم‌ترین ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن نگاهی دوباره می‌اندازیم. در این بخش، با توجه به ترجمه‌های یکسان و مشابهی که از واژه «سکینه» در ۶ آیه مذکور ارائه می‌شود، تنها به ترجمه آیه‌های اول و دوم اشاره می‌کنیم:

معادل فارسی	آرامی، آرامش، آرامش خاطر، مایه آرامش	سکینه	وقار	قرار و ثبوت
نام اثر کهن	طبری، سورابادی	میبدی، اسفراینی	ابوالفتوح	نسفی
نام اثر معاصر	مکارم، فولادوند، انصاری	آیتی، الهی قمشه‌ای		

معادل فارسی	آرامیدنی، آرامش، آرام، آرام دل	سکینه	وقار	ایمنی
نام اثر کهن	طبری، سورابادی، میبدی، ابوالفتوح، نسفی			اسفراینی
نام اثر معاصر	آیتی، فولادوند، انصاری	مکارم	الهی قمشه‌ای	

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، غالب مترجمان، «سکینه» را به آرامش و آرامیدن ترجمه کرده‌اند. تعداد قابل ملاحظه‌ای نیز همان کلمه «سکینه» را در ترجمه‌های خود به کار برده‌اند. جالب اینکه *ابوالفتوح رازی*، از برابرنهاد «وقار» استفاده کرده است. مترجم معاصر *الهی قمشه‌ای* نیز در توضیح ترجمه واژه «سکینه» تعابیر «وقار»، «شکوه»، «سقوط» و «جلال ربّانی» را به کار برده است.

در این میان، مترجمان قرآن به زبان‌های خارجی مواجهه‌ای متفاوت داشته‌اند. برای نمونه بلاشر، سکینه را به حضور الهی ترجمه کرده و در داخل پرانتز، اصل واژه را آوانگاری (sakina) نموده است. شورکی نیز در ترجمه خود به زبان فرانسه، واژه «presence» را به‌عنوان معادل به کار برده است.

آنچه در این میان جالب توجه است، برابرنهاده‌های ارائه‌شده توسط *آربری* و *بل* است. *آربری*، برای معادل این واژه در زبان انگلیسی، از تعبیر «Shechina (Tranquillity)» استفاده کرده است. واژه نخست، «شِخینا» خوانده می‌شود که وی آن را در داخل دو قوس به «آرامش» ترجمه کرده است.

ریچارد بل، برای واژه سکینه در آیه ۲۵۸ سوره بقره، معادلی نیاورده و خود واژه را به صورت انگلیسی (sakina) آوانگاری کرده است. وی، سپس در پاورقی توضیح می‌دهد که این واژه، همان واژه «شِخینا shekinā» در زبان عبری است. از نظر *بل*، این واژه در زبان قرآن عموماً به معنای حس «اعتماد و اطمینان خاطر» است. چنان‌که در ترجمه ۵ آیه دیگر برای «سکینه»، در سوره‌های توبه (ر.ک: بل، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۸) و فتح (همان، ۱۹۶۰، ج ۲، ص ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۲۳)، از واژه «assurance» استفاده می‌کند.

از مرور آرای مفسران و مترجمان، روشن می‌شود که واژه «سکینه»، در طول تاریخ تفسیر قرآن، غالباً به «آرامش» و «طمأنینه» معنا شده است. در نتیجه، ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن نیز اغلب همین مفهوم را برای این واژه برگزیده‌اند. در قرآن، هرگاه سخن از آرامش (= سکن و مشتقات آن) به میان آمده، به علت آن نیز اشاره شده که تقریباً در همه موارد، امری مشخص و محسوس است: نظیر شب (انعام: ۹۶، غافر: ۶۱)؛ خانه (نحل: ۸۰)، خانواده (اعراف: ۱۸۹) و دعای رسول‌الله (توبه: ۱۰۳). درحالی‌که به استناد آیات شش‌گانه مورد بحث، آرای مفسران و روایات، سکینه امری الهی، سهمگین، ناشناخته و نجات‌بخش است. نگاهی گذرا به آیات مورد بحث و سیاق آنها، نشان می‌دهد که «سکینه» امری از جانب خداوند است و همیشه در شرایط سخت و دشوار بر پیامبر و مؤمنان نازل می‌شود. این امر

الهی از یک سو، پیروزی اهل ایمان و از سوی دیگر، نابودی و عذاب کافران را در پی دارد. چنان که ۵ آیه از ۶ آیه مذکور، در سیاق آیات جنگ و جهاد، از فتح و پیروزی افراد برگزیده و اهل ایمان سخن می‌گوید. در آیه ۴۰ سوره توبه نیز گرچه این واژه، خارج از سیاق جهاد به کار رفته، اما از نظر شرایط دشوار اهل ایمان [پیامبر و مؤمنان] و احساس خطر قریب‌الوقوع از سوی دشمنان با ۵ آیه دیگر اشتراک دارد.

افزون بر این، پیامدهای نزول «سکینه» از جانب خداوند نیز مانند خود آن مهیب و مهم بوده‌اند. مثلاً، در دومین کاربرد قرآنی، نزول سکینه همراه با نزول «جنود نامرئی» بیان شده و موجب «عذاب» کافران گردیده است. در چهارمین کاربرد قرآنی این واژه، حضور «سکینه» موجب افزایش ایمان مؤمنان بیان می‌شود و در کار بست پنجم، این نزول «سکینه» است که پیروزی سپاه اسلام را در پی دارد. این پیروزی، گاه با اشاره «جنود نامرئی» و «ملائکه» همراه شده است. جای‌گیری، این واژه در سیاق شرایط دشوار اهل ایمان و پیروزی ناباورانه آنها در پیوند با واژگان و مفاهیمی نظیر «فتح»، «تصر»، «حزن و نومیدی اهل ایمان»، «ازدیاد ایمان»، «ملائکه»، «جنود الهی و نامرئی»، «کلمه الله» و «تقوا»، که «عذاب» و نابودی «کافران» را در پی دارد بیانگر این است که «سکینه» الهی امری و رای صرف آرامشی است که از دیگر مشتقات این واژه در قرآن فهم می‌شود.

از این رو، برخی مفسران از معادل دانستن سکینه، به معنای صرف آرامش خودداری کرده‌اند. این مفهوم را یک حالت فوق‌العاده روانی، با کارکردی مهم و ویژه دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۲۳۹). همچنین، چنان که در بررسی ترجمه‌های قرآنی بیان شد، برخی مترجمان، اعم از مترجمان فارسی‌زبان و غیرفارسی‌زبان، سکینه را به معنای آرامش به کار نبرده و خود واژه را ذکر کرده‌اند. گروهی نیز برابر نهاد سکینه را «وقار»، «شکوه»، «عظمت و جلال»، «حضور الهی» یا «شخینا»ی عبری دانسته‌اند. ویژگی‌های مشترک در سیاق آیات مشتمل بر سکینه، اختلاف آراء مفسران و تفاوت برابر نهاده‌های مترجمان نشان می‌دهد که سکینه نمی‌تواند صرفاً بر «آرامش» دلالت کند. بر این اساس، ضروری است معنای واژه «سکینه» را در فرهنگ‌های عربی و سامی، مورد بررسی بیشتر قرار دهیم.

«سکینه» در فرهنگ‌های عربی

واژه «سکینه» از ریشه «سکن» به معنای «آرامش یافتن پس از حرکت و اضطراب» و «استقرار یافتن» در زبان عربی به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۱۳). در فرهنگ‌های عربی، برای واژه «سکینه»، معانی مختلفی بیان شده که به ترتیب، تاریخی ارائه می‌شوند:

۱. فر/هیدی، «سکینه» را به معنای «آرامش» و «وقار» می‌داند. مقصود از سکینه بنی‌اسرائیل را محتویات درون تابوت عهد معرفی می‌کند که چیزی جز میراث انبیاء پیشین، همچون عصای حضرت موسی، عمامه زرد رنگ حضرت هارون و نظایر آن نبوده است (همان).

۲. زهری به نقل از زجاج، «سکینه» را به آنچه سبب و علت آرامش است، معنا می‌کند (زهری، ۲۰۰۱، ج ۱۰، ص ۳۰).

۳. ابن فارس، «سکینه» را واژه‌ای عربی به معنای «وقار» دانسته است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۸۸).
۴. *راغب اصفهانی*، «سکینه» را فرشته‌ای می‌داند که قلب مؤمن را آرامش و امنیت می‌بخشد. همچنین، معنای «عقل» و «زوال رعب» را نیز بیان کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۷).
۵. *ابن منظور*، به نقل از برخی مفسران مفاهیمی چون «رحمت» و «نصر» را اضافه می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱۳).
۶. *قیومی* مفهوم «شکوه (مهابة)» و «جلال» را برای این واژه بیان می‌کند (قیومی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۲).
۷. *مصطفوی* با توجه به معنی ریشه «سکن» که عبارت است از آرامش و بی حرکت ماندن، «سکینه» را چیزی می‌داند که ویژگی‌اش آرامش و ثبات است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۶۵).
۸. *ویلیام لین واژگان «سکینه»*، «سکینه» و «سکینه» را به معنای «آرامش، سکون و ثبات، اعتماد، خلوص در قلب یا سینه» و خصیصه ای دانسته که است تقدس و بزرگداشت را القا می‌کند (لین، ۱۸۶۳، ص ۱۳۹۴).
۹. *عبدالمنان عمر*، برای سکینه معانی مختلفی نظیر «آرامش الهی»، «امنیت»، «رحمت»، «برکت» و «وقار» را بیان کرده است. وی، احتمال می‌دهد که این واژه قرآنی، همان کلمه عبری شخینا باشد (عمر، ۲۰۰۵، ص ۲۶۴).
- لغویان عرب، معانی مختلفی برای این واژه بیان کرده‌اند. غالب آنان، معنای «آرامش» را برگزیده‌اند. کهن‌ترین فرهنگ عربی برای بیان معنای واژه، به آیات قرآن استناد می‌کند. سایر فرهنگ‌ها نیز یا به بیان معنای لغوی بسنده کرده‌اند و یا با یاری گرفتن از اقوال روایی و تفسیری، معانی دیگری ارائه داده‌اند، چنانکه *ابن منظور*، به مفاهیمی نظیر «رحمت» و «نصر»، که در تفاسیر آمده است، اشاره می‌کند. برخی نظیر *ابن فارس* و *فراهیدی*، بر «وقار» نیز تأکید داشته‌اند. *قیومی*، «شکوه و جلال» را می‌افزاید و *لین* آن را واژه‌ای می‌داند که القاگر بزرگی و تقدس است. *راغب اصفهانی* نیز به نتیجه آن، یعنی «زوال رعب» اشاره کرده است. به نظر می‌رسد، فرهنگ‌های عربی در ارائه معادلی دقیق برای این واژه سردرگم مانده‌اند، به گونه‌ای که حتی برخی قائل به غیرعربی بودن آن شده‌اند. چنان‌که، *عبدالمنان عمر* با بیان معانی مختلف واژه احتمال می‌دهد که «سکینه» معادل واژه عبری «شخینا» باشد.
- اختلاف آرا در باب چیستی مدلول سکینه، در کنار ویژگی‌های مشترک سیاق قرآنی کاربرد واژه و نیز نخستین وقوع آن درباره قوم بنی‌اسرائیل که پیشتر به آن اشاره شد، لزوم بررسی واژه در فرهنگ‌نامه‌های سامی را ضروری می‌کند.

سکینه در فرهنگ‌نامه‌های سامی

صیغه متناظر با واژه عربی «سکینه» در زبان عبری، واژه «شخینا: שְׁכִינָה (shekhina)» است. همچنین، نمونه آرامی فلسطینی - یهودی و نیز نمونه آرامی - سریانی آن، به ترتیب عبارتند از: «شخینا: שְׁכִינָה (shekhina)» و «شخینا: שְׁכִינָה (shekhina)» (فهد، ۱۹۹۵، ص ۸۸) این واژه از فعل שָׁכַח (shākhān) یا שָׁכַח (shākhān) و از ریشه «sh-k-n» ساخته می‌شود. این فعل در لغت، به معنای آرامش یافتن، سکونت داشتن، ساکن بودن، اقامت

گزیلن (ویلسون، ۱۸۵۰ ص CXLII؛ دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۰)، اجازه فرود به کسی دادن و مستقر شدن است (جسینیوس، ۱۹۷۹، ص ۸۲۲).

واژه شخینا «שְׁחִינָה» (shekhina/Shekhinah)، اسم معنایی مؤنث و مشتق از فعل کتاب مقدسی شَاخַן (שָׁחַן) است که در معنای تحت‌اللفظی، بر «عمل اقامت گزیدن»، «حضور الهی» و «محل اقامت (خدا)» دلالت دارد (کلین، ۱۹۸۷، ص ۶۵۷). این اسم، که در دوران پساکتاب مقدسی (Post Biblical Hebrew-PBH) شایع شده (کلین، ۱۹۸۷، ص ۶۵۷)، به معنای «اقامتگاه شاهانه» و «شکوه و جلال» است (جسترو، ۱۹۰۳، ص ۱۵۷۳). در ادبیات یهود نیز برای بیان حضور و تجلی شکوهمند و شاهانه خداوند در میان آدمیان به کار می‌رود (جفری، بی‌تا، ص ۲۵۷).

در رابطه با اصالت این واژه و ریشه آن در میان لغویان اختلاف است. زامیت، ریشه سَكَنَ به معنای «آرام بودن، ساکن شدن، سکونت کردن» را ریشه‌ای عربی دانسته است که در زبان‌های سریانی، آرامی، عبری، آگدی، فینیقی و اوکاری به همین معنا به کار رفته است (زامیت، ۲۰۰۲، ص ۲۲۵). در حالی که لغویان عرب، این واژه را عربی برشمرده‌اند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۸۸). سایر محققان واژه را عبری یا آرامی دانسته‌اند. چنان که کلین، «سکینه» عربی و «شخینا»ی آرامی را وام‌واژگانی از زبان عبری معرفی می‌کند (کلین، ۱۹۸۷، ص ۶۵۷).

در زبان سریانی، واژه «شخینتا» (ܫܚܝܢܬܐ shekhinta)، به معنای محل سکونت، معبد یا پرستش‌گاه است (پاین اسمیت، ۱۹۰۳، ص ۵۷۶). پایین اسمیت، «شخینتا»ی سریانی را با واژه «شخینا» که در زبان عبری جدید برای شکوه مرئی حضور الهی به کار می‌رود، معادل دانسته است (پاین اسمیت، ۱۹۰۳، ص ۵۷۶-۵۷۷). جفری، بر آن است که این واژه از راه صورت سریانی «شخینتا»، به زبان عربی وارد شده است (جفری، بی‌تا، ص ۲۵۸).

به نظر می‌رسد، ادعای سریانی - آرامی بودن واژه، به دلیل عدم کاربرد آن در تورات است. واژه «شخینا»، واژه‌ای پساکتاب مقدسی است که نخستین بار در فاصله قرون اولیه میلادی، به هنگام ترجمه کتاب مقدس، به زبان آرامی در ترگوم انکلوس و در معنایی دینی به کار رفته است (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱).

فارغ از اصالت ریشه، واژه «شخینا» در زبان عبری و آرامی و «شخینتا» در زبان سریانی، معنایی یکسان دارند. این واژه، واژه‌ای مؤنث و به معنای «شکوه و جلال» و «اقامتگاه باشکوه» است که در ادبیات دینی یهود، بر «شکوه و حضور مرئی الهی» و «تجلی شکوهمند و شاهانه خداوند در میان آدمیان» دلالت دارد.

تحلیل و بررسی

واژه «سکینه» در منابع لغوی و ترجمه‌های قرآنی، به معنای متعددی به کار رفته است. از مرور آرای تفسیری و لغوی نیز به دست می‌آید که این واژه در آیات قرآنی، دارای بار معنایی ویژه‌ای است. گرچه غالب تفاسیر و ترجمه‌ها به معنای «آرامش» روی آورده‌اند، اما همگی یکسره از بار معنایی خاص آن غافل نبوده‌اند. چنان که برخی با ارائه معادل‌هایی نظیر «شکوه»، «وقار»، «روح»، «نصرت و یاری الهی»، و... کوشیده‌اند دلالت بر معنایی فراتر از صرف آرامش را نشان دهند. جایگزینی واژه «سکینه» در برخی ترجمه‌های انگلیسی قرآن، با معادلی عبری، نشانه دیگری

بر معنای ویژه‌ای است که در پس ظاهر این واژه قرآنی نهفته است. افزون بر این، بررسی فرهنگ‌های عربی و سامی، وجود پیوندهایی معنایی میان «سکینه» قرآنی و «شخینا»ی عبری را تأیید می‌کند. با این حال، بررسی منابع مذکور، دلیلی روشن بر گزینش یکی از معانی ارائه شده در باب چیستی مفهوم این واژه به دست نمی‌دهد. از این رو، ضروری است به تحلیل و بررسی بیشتری در این زمینه بپردازیم.

چنان که اشاره شد، سیاق کاربردهای شش گانه واژه «سکینه» در قرآن، بیانگر ویژگی‌های مشترکی نظیر پریشانی احوال اهل ایمان و احتمال شکست قریب‌الوقوع آنان، یاری الهی از رهگذر نزول سکینه و در نتیجه، پیروزی اهل ایمان و نابودی کافران است. سکینه در شرایطی نازل می‌شود که پیامبر اکرم ﷺ و امت اسلامی، خطر شکست و نابودی از سوی دشمنان را احساس کرده‌اند. در این میان، نخستین کاربرد این واژه، در رابطه با قوم بنی اسرائیل و در جریان فرماندهی طالوت و نبرد با دشمنانشان است که سیاق بسیار مشابهی با نزول سکینه بر مؤمنان مسلمان دارد. بر این اساس، به نظر می‌رسد که یادکرد این واژه در ارتباط با بنی اسرائیل می‌تواند حاکی از ارتباط تاریخی سیر این مفهوم در زبان‌های سامی باشد. از سوی دیگر، بررسی‌های واژگانی، ریشه و معنای بسیار نزدیک دو واژه «سکینه» عربی و «شخینا»ی عبری را تأیید می‌کند. این ویژگی‌های مشترک، لزوم بازخوانی مفهوم «سکینه» در متون مقدس یهودی را آشکار می‌کند. آرای متفاوت مفسران، مترجمان و لغویان، در باب چیستی مفهوم سکینه از یک سو، و سیاق کاربرد این واژه در قرآن نسبت به بنی اسرائیل و امت اسلامی از سوی دیگر، بازخوانی این مفهوم در متون مقدس یهودی را ضروری می‌کند. از این رو، در این بخش، نخست مفهوم «شخینا» را در متون مقدس یهودی بررسی می‌کنیم. سپس به تطبیق و ارزیابی آن با کاربردهای قرآنی و آرای مفسران و لغویان می‌پردازیم تا از این رهگذر، مفهوم قرآنی این واژه آشکار گردد.

سکینه در متون مقدس یهودی

چنان که اشاره شد، واژه معادل با «سکینه» در زبان عربی، واژه «شخینا» است که در لغت به معنای شکوه، جلال و اقامتگاه با شکوه آمده است. در این میان، این واژه در کتب مقدس یهودی معنایی خاص به خود گرفته و در بیان شکوه مرئی، «حضور الهی» به کار رفته است. در این بخش، برای روشن شدن مفهوم این واژه، کاربردهای آن را در کتب مقدس یهودی به ترتیب تاریخ بررسی می‌کنیم:

شخینا در تورات

واژه «شخینا» «שכינה» در تورات به کار نرفته، اما مشتقات آن، به‌ویژه فعل «شاخن: שִׁחַן (shāḥan)» در آیات متعددی دیده می‌شود. این فعل، که به معنای «اقامت کردن یا ساکن شدن» است، در تورات و در کاربردی تخصصی، برای تجلی مرئی یهوه، در معبد یا در هر جای دیگری، که او انتخاب می‌کند، وارد شده است (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۳۱۲). برای نمونه، در تجلی الهی بر کوه سینا چنین آمده است: «شکوه الهی بر کوه سینا فرود آمد (w'shāḥan):»

«וַיִּשְׁפֹּךְ כַּבּוֹד יְהוָה עַל-הַר סִינַי...» (خروج ۲۴:۱۶). در ادامه، نیز مجدداً این فعل به کار رفته است: آنجا که خداوند به موسی فرمان می‌دهد برای او معبدی بسازد «که چه‌بسا در میان بنی‌اسرائیل ساکن شوم (w'shakhanti)»: «וַיִּשְׂאוּ לִי מִקְדָּשׁ וַיִּשְׁכְּנֵנִי בְּתוֹכָם» (خروج ۲۵:۸).

ریشهٔ «ش - خ - ن שכב» افزون بر شکل فعلی که به معنای «اقامت گزیدن» است، به شکل اسمی «میشکان מִשְׁכָּן mishkān» در معنای «محل سکونت» و «خیمه پرستشگاه» نیز به کار رفته است (برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۶). از آنجاکه اعتقاد بر آن بود که بیهوه در خیمه (پرستشگاه موقت) بیابان «اقامت گزیده» است، یکی از اسامی خیمهٔ پرستشگاه، «میشکان מִשְׁכָּן» به معنای «اقامتگاه» و «محل سکونت» بوده است (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۹۷). برای نمونه، در سفر لاویان (۲۶:۱۱) خداوند چنین می‌گوید: «וַיִּתְּמֵי מִשְׁכְּנֵי בְּתוֹכָם וְלֹא-הִגְעַל וְכִשִּׁי אֶתְכֶם» من مسکن خود را در میان شما بر پا خواهم کرد، و جانم از شما کراهت نخواهد داشت (هزاره نو، لاویان ۲۶:۱۱).

در این عبارت، واژه «מִשְׁכְּנֵי mishkani»، به معنای «مسکن و اقامتگاهم» به کار رفته است. کاربردهای فراوان دیگری از این ریشه، می‌توان در جای‌های مختلفی از کتاب مقدس یافت که به معنای لغوی ساکن شدن و استقرار یافتن به کار رفته است. با این حال، واژهٔ «شخینا» از همین ریشه در ادوار بعد معنایی فراتر از سکونت به خود می‌گیرد.

شخینا در ترگوم

نخستین کاربرد واژهٔ «شخینا»، به عنوان مفهومی دینی نخست بار در ترجمه و برانگاشت آرامی کتاب مقدس، مشهور به ترگوم آنکلوس (Targum Onkelos) و در دوران یهودیت پسابابلی به کار رفته است. تاریخ دقیق این اثر، هنوز مورد تردید است. برخی محققان معتقدند: این اثر در قرن نخست میلادی نگاشته شده است، در حالی که دیگران بر آنند که این اثر تا قرن چهارم میلادی به شکل نهایی خود نرسیده است. با این حال، اینکه نویسنده ترگوم، یک نسخه کهن‌تر را به عنوان مبنای ترجمه خود مورد استفاده قرار داده است، عموماً مورد اتفاق است (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۹۸-۹۹). به هر حال، می‌توان ترگوم آنکلوس را در فاصله میان قرن نخست تا چهارم میلادی تاریخ‌گذاری کرد که حد واسط میان دو اثر مهم دینی یهود، یعنی تورات و تلمود است.

اصطلاح «شخینا»، در قالب ساخت‌های آرامی، به کرات در ترگوم‌ها و به‌ویژه در ترگوم آنکلوس یافت می‌شود. این اصطلاح، همراه با سایر اصطلاحات واسطه‌ای نظیر «کلمه شکوهمند» به کار رفته تا اشارات ویژه‌ای به خداوند را بازگو کند و از این رهگذر، مانع کاربرد اشارات انسان‌انگارانهٔ آشکار در تعبیر مختلف کتاب مقدس شود (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱). اصطلاح «شخینا»، هنگامی که برای نخستین بار به چشم می‌خورد؛ یعنی جنبه‌ای از الوهیت که با حواس قابل فهم است. هر گاه متن اصیل تورات عبری، دربارهٔ یک تجلی الهی از این رهگذر، که او توسط بشر قابل درک بود، سخن می‌گوید، ترگوم آنکلوس اصطلاح «شخینا» را اضافه می‌کند (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۹۹).

برای نمونه، در سفر اعداد (۴۲:۱۴)، سخن از حضور خداوند در میان قوم بنی‌اسرائیل است: «אֲלֹ-לֵהַעֲלֹד לִי אֲסִי»

יְהוָה בְּקַרְבָּם וְלֹא תִפְגְּפוּ לִפְנֵי אֲבִיבָם» «مروید؛ زیرا خداوند در میان شما نیست، مبادا در برابر دشمنان خود شکست بخورید» (هزاره نو، اعداد ۱۴:۴۲).

این آیه در ترگوم انکلوس، چنین ترجمه شده است: «زیرا شخینای خداوند در میان شما نیست». در این عبارت، آشکارا واژه «شخینتا» به جای «خداوند(یهوه)» قرار گرفته است، در متن اصلی تورات به کار رفته است: «לֹא תִסְקוּן אֲרֵי לֵית שְׁכִינְתָא דִּי בִינֵיכוּן וְלֹא תַמְבְּרוּן קְדָם בְּעֵלֵי דְבְבֵיכוּן» (ترگوم انکلوس، اعداد، ۱۴:۴۲).

نمونه دیگر، جایی است که خداوند به موسی فرمان می‌دهد برای او پرستش‌گاهی بسازند: «וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּחֻבָּם:» آنها باید پرستش‌گاهی برایم بسازند تا در میان ایشان ساکن شوم» (خروج ۲۵:۸).

در این عبارت، از فعل «شاختتی:» «سَכַחְתִּי» استفاده شده است. ترگوم برای بیان فعلی «در میان آنها ساکن شوم»، از تعبیر «شخینای من در میان آنها ساکن شود» استفاده کرده است: «וְיַעֲבִדוּן קְדָמִי מִקְדָּשָׁא וְאֲשֵׁרֵי שְׁכִינְתִּי בִינֵיהוֹן» (ترگوم انکلوس، خروج، ۲۵:۸).

نمونه دیگر، در آیه ۱۴ از بخش ۱۴ سفر اعداد قابل‌ملاحظه است. متن توراتی چنین است:

«וְאָמְרוּ אֶל־יִשְׂבַח הָאֲרֶז הַזֶּה שָׁמְעוּ כִּי־אָמְרָה יְהוָה בְּקַרְבָּם הָעַם הַזֶּה אֲשֶׁר־עִנּוּ נְרָאָה אִתָּהּ יְהוָה וַעֲבָדְתֶם עִלְהֶם וַבְּעַמְד עָנּוּ אִתָּהּ הַלֹּךְ לִפְנֵיהֶם יִזְמַם וַבְּעַמְד אֵשׁ לָלֶקֶחַ»

و به ساکنان این سرزمین خبر خواهند داد. اینان شنیده‌اند که تو، ای خداوند، در میان این قوم هستی و اینکه تو، ای خداوند، رو در رو دیده می‌شوی. نیز شنیده‌اند که ابر تو بر فراز این قوم قرار می‌گیرد و هنگام روز در ستونی از ابر و هنگام شب در ستونی از آتش پیشاپیش ایشان می‌روی (هزاره نو، اعداد ۱۴:۱۴).

این آیه، آشکارا از حضور خداوند در میان قوم بنی‌اسرائیل، دیده شدن از سوی آنها و قرار گرفتن بر فراز ستونی از ابر و آتش، در پیشاپیش قوم بنی‌اسرائیل سخن می‌گوید. اما ترگوم، در ترجمه این آیه حضور و دیده شدن را نه به خداوند که به «شخینای خداوند» نسبت داده است: «וְיִימְרוּן לְתַב אֲרַעָא הָדָא דְשָׁמְעוּ אֲרֵי אִתָּ בִּי דְשָׁכַנְתִּי שְׁרִית בְּגוֹ עַמָּא הָדִין דִּי בִינֵיהוֹן חֲזוּ שְׁכִינַת דִּי יְקָרָא דִּי וַעֲבָדְתִּי מִטַּל עֲלֵיהוֹן וַבְּעַמְדָא דְעָנְנָא אִתָּ מְדַבֵּר קְדָמֵיהוֹן בִּימְמָא וַבְּעַמְדָא דְאֲשֵׁתָא בְּלִילֵיא» (ترگوم انکلوس، اعداد، ۱۴:۱۴).

این نمونه و نمونه‌های بسیار دیگر از این دست (رک: دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱) به‌روشنی نشان می‌دهد که ترگوم، نمی‌تواند اشاره‌ای مستقیم به خدا را تاب بیاورد و در هر جا، که عبارتی توراتی بسیار انسان‌انگارانه به نظر رسیده است، با افزودن واژه شخینا، شبهه تجسیم و انسان‌واری را از خداوند می‌زداید (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۹۹).

در این نسخه‌های آرامی - یهودی، عبارات «انسان‌انگارانه» افزون بر «شخینا» با تعابیری دیگری نیز ارائه شده است. مثلاً، ترگوم آرامی «یهوه» یا «خدا» را با «شخینا»، «يقارارā yeqarā» و «ممرā mēmra» بیان می‌کند (برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۷).

واژه «شخینا» چنان که گذشت، در ترگوم‌ها به معنای «کلمه مقدس» است که برای بیان «حضور الهی» و «شکوه و جلال» او به کار می‌رود. واژه «يقارارā» نیز به معنای «وقار، شکوه و مهابت» و واژه «ممرā mēmra»

به معنای «کلمه» است. این سه واژه، همگی برای یک مفهوم به کار رفته‌اند که همانا، نفی هرگونه انسان‌نگاری از خداوند برای حفظ شکوه و جلال الهی است. براین اساس، می‌توان گفت: واژه «شخینا» در ترگوم‌ها، به معنای «حضور الهی» و «شکوه و جلال خداوند» است.

شخینا در تلمود

مفهوم و اصطلاح «شخینا»، به معنای «حضور الهی» و «الهام مقدس» (جسترو، ۱۹۰۳، ص ۱۵۷۳) که در ترگوم‌های آرامی به کار رفته بود، در ادبیات تلمودی استمرار و به همان معنا مورد استفاده قرار گرفت. برای نمونه، ربی یهوشوع (Yehoshua)، عالمی فلسطینی در فاصله قرن اول تا دوم میلادی، در بیان مشخصه‌های بنی‌اسرائیل، در بیابان از شخینا در کنار من، بلدرچین، چشمه، پرستشگاه متحرک، روحانیت، پادشاهی و ابرهای جلال یاد می‌کند (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۹۹). به نظر می‌رسد، کاربرد این واژه در ادبیات خاخامی، برای تعیین حضور الهی، در واکنش به الحاد و یونان‌گرایی بوده است. براین اساس، یهودیت از یک سو کوشیده است تا عقیده توراتی درباره حضور الهی را حفظ کند و از سوی دیگر، بر شکاف عظیم میان الوهیت و بشریت تأکید نماید (برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۶).

تلمود به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار دین یهود، در فاصله نیمه قرن پنجم تا نیمه قرن ششم میلادی و اندکی پیش از ظهور اسلام، تکامل یافته و نگاشته شده است. «شخینا» یا «حضور الهی»، در ادبیات خاخامی غالباً به سربان روحانی خداوند در جهان اشاره دارد. شخینا، بیانگر حضور الهی در محدوده‌های زمانی - مکانی و در زمینه‌ای دنیوی و مادی است. هر گاه خداوند، یک مکان، یک شیء، یک شخص یا یک قوم را قداست می‌بخشد، یا در میان ناپاکان تجلی می‌کند، اصطلاح «شخینا» به کار می‌رود (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۰). برای نمونه، در تفسیر آیه‌ای از سفر آفرینش، که به سکونت الهی در خیمه‌های سام اشاره شده است، تلمود از سکونت الهی، که تعبیری توراتی است، به «شخینا» به معنای «حضور الهی» تعبیر می‌کند. متن توراتی چنین است: «יִפֹּת אֱלֹהִים לִיָּפֶת וַיִּשְׁכַּן בְּאֶהֱלֵי־שֵׁם וַיְהִי כְנָעַן לְמוֹד: «خدا یافث را وسعت بخشید؛ و در خیمه‌های سام ساکن شود، و کنعان بنده او باشد» (هزاره نو، پیدایش ۹:۲۷).

در بیان توراتی از فعل «شاخن שִׁכַן» استفاده شده است، درحالی‌که در تعبیر تلمودی، به تبعیت از ترگوم (برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۶)، واژه «شخینا שִׁכִּינָה» جایگزین شده است (جسترو، ۱۹۰۳، ص ۱۵۷۳). «... לֹא הוּא שְׂרִיא שְׁכִינָה בַמִּקְדָּשׁ שְׁנֵי דַמְתִּיב (בראשית ۲۸، כ) יִפֹּת אֱלֹהִים לִיָּפֶת וַיִּשְׁכַּן בְּאֶהֱלֵי שֵׁם» (Talmud, Yoma.9b.18): «... شخینا در معبد دوم قرار نخواهد گرفت؛ زیرا این [در تورات] مکتوب است که خدای من یافث را فزونی خواهد بخشید و در خیمه‌های سام ساکن خواهد شد».

ترجمه انگلیسی این عبارت تلمودی، که در آن «شخینا» به «حضور الهی» ترجمه شده است، چنین می‌باشد:

the Divine Presence would not have rested in the Second Temple, as it is written: "God will enlarge Japheth, and dwell in the tents of Shem" (Talmud, Sot. 13a.)

در این کاربرد، «شخینا» مفهومی مادی به خود گرفته است. گویی «حضور الهی»، ماهیتی مکان‌مند دارد که می‌تواند محلی را اشغال کند. با این حال، این امر از نظر ادبیات تلمودی، مستلزم محدود کردن حضور فراگیر الهی نیست (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱)؛ زیرا در تلمود تأکید شده است که شخینا در همه مکان‌ها حضور دارد (ر.ک: تلمود، BB 25a). تعلیم یهودی، همواره تأکید دارند که این معانی گرچه در بندهای خاص ظاهراً خداوند را تجسیم کرده، اما باید کاملاً استعاری در نظر گرفته شود. شخینا، نه جنبه‌ای مجزا از خداوند را به تصویر می‌کشد و نه به عنوان بخشی از خداوند است؛ به‌ویژه اینکه دومین مفهوم، یکسره با توحید مطلق یهودیان خاخامی، که در آن یکپارچگی ذات الهی فرضی اساسی است، مغایرت دارد (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۰). از این رو، زمانی که اصطلاح «شخینا»، به عنوان روشی جایگزین برای اشاره به خود خداوند به کار رفته است، تلمود آن را تأویل می‌کند. برای نمونه، در آیه «باید در راه پروردگار، خدایت، گام برداری...» (تثنیه، ۱۳:۵)، تلمود برای پرهیز از انسان‌واری و تجسیم، «راه خدا» را به «راه شخینا» تفسیر کرده، می‌نویسد: «אחרי ה' אלהיכם תלכו וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה והלא כבר נאמר» (Talmud, Sot. 14a).

«و آیا برای یک فرد ممکن است که در راه شخینا گام بردارد؟... به عبارت دقیق‌تر، این به این معناست که انسان باید از خصایل خدای یکتای منزله پیروی کند» (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۰).

بر اساس تعلیم تلمودی، گرچه حضور الهی در همه جا هست، اما شخینا، به نحوی برجسته، در میان بنی اسرائیل جای دارد تا غیر یهودیان؛ زیرا بنی اسرائیل قومی هستند که توسط خداوند برگزیده شده‌اند تا خواست او را در جهان محقق کنند (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱). بر این اساس، هر گاه فرد یا گروهی از بنی اسرائیل کاری نیک انجام دهند، نماز بخوانند، از بیمار مراقبت کنند، صدقه دهند و... شایسته دریافت شخینا خواهند بود. همچنین، گفته می‌شود که افراد مغرور، گناهکاران، سبک سران، کاهلان، سرگرم‌شدگان به گفتار بی‌هوده، تمسخرکنندگان، چاپلوسان، دروغ‌گویان و تهمت‌زنندگان، هرگز دریافت‌کننده شخینا نخواهند بود (برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۷؛ دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱).

از این رو، روشن می‌شود که واژه «شخینا»، در کاربرد تلمودی به معنای «حضور و تجلی الهی» است که گاه نیز جایگزین خداوند شده است. سایر اسامی جایگزین و مرتبط با شخینا عبارتند از: «کلمه»، «روح»، «شکوه و جلال»، «نور» و «بال‌های شخینا» (برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۷). بر اساس تعلیم تلمودی، همه این موارد باید به‌عنوان مفاهیمی در پیوند با خداوند در نظر گرفته شوند (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۰-۴۴۱).

در این میان، تعبیر تلمودی مبنی بر حضور مادی شخینا در تابوت عهد قابل توجه است. به نظر می‌رسد، علی‌رغم اینکه بر لزوم استعاری دانستن «شخینا» تأکید می‌شود، گرایش‌هایی برای ارائه شخینا با ویژگی‌های فیزیکی بیش از آنچه با خدا مرتبط است، وجود دارد که موجب شده شخینا را به عنوان یک تجلی ملموس از «خداوند» تصویر کند. یک عبارت که در آن این دیدگاه فیزیکی درباره شخینا به روشنی بسیار بیان شده است، چنین است:

تمام آن سال‌ها که اسرائیل در بیابان بود، آن دو تابوت، یکی حاوی پیکر [یوسف] و دیگری حاوی شخینا [در بردارنده دو لوح سنگی شریعت] در کنار هم [توسط بنی اسرائیل] حمل می‌شد. هنگامی که رهگذر می‌گوید: «ماهیت این دو تابوت چیست؟» آنها پاسخ می‌دهند: «یکی تابوت جنازه است و دیگری تابوت شخینا.» «یا این یک رسم است که جنازه باید همراه با شخینا حمل شود؟» آنها پاسخ خواهند داد: «این یکی [یعنی یوسف]، آنچه در تابوت دیگر نوشته شده است را پاسداری می‌کند (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۱۰۰).

در این تعابیر، حضور شخینا در تابوت، در حالتی تصور شده است که مطابق با حالت بدن یوسف در تابوت دیگر باشد. چنین تعبیری بیانگر این است که محتوای هر دو تابوت (شخینا و پیکر یوسف) وجودهایی واقعی و مادی هستند (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۱۰۰).

به عبارت دیگر، در این باب، «بالهای شخینا» است. این اصطلاح در تعبیری نظیر «زیر بال‌های شخینا» مطرح شده است. گفته می‌شود که نوکیشان در «زیر بال‌های شخینا» قرار دارند. همچنین، در تلمود آمده است که موسی به محل دفنش برده شد، در حالی که در «بالهای شخینا» پیچیده شده بود (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱): «... שהיה משה מוטל בכנפי שכינה» (Talmud, Sot. 13b:23) «... موسی در بال‌های شخینا قرار گرفته بود».

در این تعبیر، مادی و ملموس از شخینا، ترجمه انگلیسی تلمود، شخینا را به «حضور الهی» ترجمه می‌کند و همانند سایر موارد، عبارت «Divine Presence» را به کار می‌برد. برای نمونه، در ترجمه عبارت فوق چنین آمده است:

“Moses was lying in the wings of the Divine Presence” (the william davidson Talmud, Sot.13b: 23).

کاربرهای اصطلاح «شخینا» در متون تلمودی بیانگر این است که مفهوم «شخینا» از «حضور و تجلی الهی»، به انگاره مادی‌تری توسعه یافته است. با این همه، از نظرگاه الهیات یهودی تأکید بیش از حد بر هر نوع کاربرد برای حذف سایر موارد اشتباه است و شخینا باید از منظر آموزه‌های توحیدی یهودیت به‌عنوان یک «کل» مورد توجه قرار گیرد (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱).

از بررسی کاربردهای ریشه و واژه «שכינה» در متون مقدس یهودی، می‌توان دریافت که این واژه، برای بیان «حضور الهی» و «شکوه و جلال (وقار)» او در دنیای مادی به کار می‌رود تا اشارات ویژه‌ای به خداوند را بازگو کند. از این رهگذر، مانع کاربرد اشارات انسان‌انگارانه آشکار در تعابیر مختلف کتاب مقدس شود.

در این راستا، واژگان «کلمه» «وقار و مهابت»، «روح»، «شکوه و جلال»، «نور» و «بال‌های شخینا»، که همگی مترادف یا در ارتباط با شخینا به کار می‌روند، به تبیین معنای دقیق‌تر واژه کمک می‌کنند. بر این اساس، «شخینا» عبارت است از: «حضور و تجلی شکوهمند الهی»، که در شرایط خاص بر افراد صالح و شایسته نازل می‌شود.

تطبیق و ارزیابی

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که واژه «سکینه»، واژه‌ای قرآنی است که در شش آیه از قرآن به کار رفته است. در همه کاربردهای واژه، نزول سکینه در شرایط دشوار و برای اهل ایمان رخ داده است. افزون بر سیاق خاص کاربرد

این واژه، نزول «سکینه» از سوی خداوند خود، شامل پیامدهای مهمی بوده‌اند که به پیروزی اهل ایمان و افزایش ایمان آنان و نابودی کافران انجامیده است. کاربرد تعابیری نظیر «حزن و نومیدی اهل ایمان»، «جنود الهی و نامریی» و «ملائکه»، «ازدیاد ایمان»، «کلمه الله»، «تقوی»، «عذاب» و نابودی «کافران» و «فتح» و «نصر» اهل ایمان، در سیاق‌های قرآنی این واژه، همگی بیانگر این است که «سکینه» الهی امری و رای صرف آرامشی است که از سوی غالب مفسران، مترجمان و لغویان بیان می‌شده است.

گروهی از قرآن‌پژوهان و لغویان، با در نظر گرفتن ویژگی‌های مذکور، به ارائه معادله‌ای نظیر «روح الهی»، «وقار»، «شکوه»، «عظمت و جلال»، «حضور الهی» یا «شخینا» ی عبری پرداخته‌اند و سکینه را امری دانسته‌اند که پیامد آن آرامش (زهري، ۲۰۰۱، ج ۱۰، ص ۳۰)، زوال رعب (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۷) و استحکام قلب (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹۱) است.

افزون بر قرآن‌پژوهان مسلمان، بررسی واژه «شخینا» در کتب مقدس یهودی، بیانگر این بود که «شخینا» ی یهودی، واژه‌ای است که برای بیان «حضور و شکوه مرئی الهی» و «تجلی شکوهمند و شاهانه خداوند» بر اهل ایمان و افراد برگزیده، در شرایط خاص به کار می‌رود. ترادف و همراهی این واژه، با واژگانی دیگر نظیر «کلمه شکوهمند»، «پهوه»، «وقار و مهابت»، «کلمه»، «روح»، «شکوه و جلال»، «نور» و «بال‌های شخینا»، سیاق خاص کاربرد این واژه را نشان می‌دهد که همگی بر «حضور الهی» و «شکوه و جلال خداوند» دلالت دارند.

مقایسه کاربردهای قرآنی با متون مقدس یهودی، بیش از پیش تقارب معنایی این واژه را با «شخینا» آشکار می‌سازد: انتساب سکینه و شخینا به خداوند، نزول آن بر افراد برگزیده و اهل ایمان، همراهی با واژگانی نظیر «ملائکه»، «فتح و پیروزی» اهل ایمان و نابودی کافران، «کلمه الله» در قرآن (توبه: ۴۰) و «کلمه شکوهمند» در تورات، همگی بیانگر سیاقی مشترک در کاربرد این واژگان در قرآن و متون مقدس یهودی است. افزون بر این، این واژه، تنها در آیات مدنی متأخر به کار رفته است. در این دوران، تعامل میان مسلمانان مدینه و یهودیان، به دلیل روابط اجتماعی و سیاسی، بسیار بیش از ادوار گذشته بوده است. از این رو، این امر خود می‌تواند شهادتی بر شباهت معنایی این واژگان باشد به گونه‌ای که حتی برخی (فهد، ۱۹۹۵، ص ۸۸۸)، کاربرد عبری را منبعی برای «سکینه» در زبان عبری دانسته‌اند. افزون بر این، تقارب زمانی شیوع کاربرد این واژه در دوران تلمودی و صدر اسلام، بیش از پیش فرضیه ما را تأیید می‌کند.

واژه عبری «شخینا» در سفر خروج (۲۵: ۲۲)، اشاره به خیمه‌گاه مقدس حضرت موسی ﷺ دارد. اما آنچه در اینجا جالب به نظر می‌رسد، مفهوم رمزگونه‌ای است که واژه «سکینه» در شش آیه قرآنی به خود می‌گیرد. مثلاً، در آیه ۲۴۸ سوره بقره، به آمدن تابوتی اشاره می‌شود که در آن سکینه‌ای از سوی پروردگار قرار دارد و این نشانه توانایی طلوت برای فرمانروایی بر بنی‌اسرائیل است. بدین ترتیب، آنها قدرت رؤیاری با سپاهیان جالوت را در خود بینند. مطابق سفر خروج (۴۰: ۳۴-۳۵) در آن تابوت، «شکوه כבוד kavod» پهوه بود. اکنون، بر اساس پژوهشی از

وایدا (vajda) روشن شده است که واژه عبری «شخینا» تا حدودی، مفهوم تبعی واژه مستعمل در کتاب مقدس، یعنی «شکوه» را به خود گرفته است. این واژه، به صورت ضمنی بیانگر این است که از جانب خداوند، بی آنکه چیزی ملموس باشد و در بسیاری از شواهدش موجودی است که شباهت کامل به خداوند دارد. از این رو، ترجمه این واژه، به «حضور»، گامی است در جهت نزدیکی به مفهوم انتزاعی و جنبه روحانی آن، تا اگر کسی خواست، بتواند بدون آوردن هیچ گونه توضیح اضافی، مدلول مورد نظر این واژه را بیان کند.

اساساً گلدبرگ، بر این باور است که در نگاه دستوری وایدا، واژه «شخینا» نخست برای بیان عمل «سکنی گزیدن» ساخته شد. اما پس از آن، برای اشاره به «سکنی گزیدن خداوند» به کار رفت. بنابراین، از این واژه به صورت ویژه معنی «حضور و تجلی الهی» فهمیده می‌شد. این همان حضور الهی است که واژه «سکینه» در سایر آیات قرآن، نشانگر آن است؛ حضوری که با اعطای کمک الهی به پیامبر خدا و مؤمنان در هنگام نبرد جلوه می‌کند و پیروزی را برای آنان به ارمغان می‌آورد. در این آیات نیز همچون داستان یهودیان زمان طالوت در متن یک جنگ قرار داریم (فهد، ۱۹۹۵، ص ۸۸).

در غالب موارد کاربردهای متون مقدس یهودی، برای تشخیص این حضور شکوهمند الهی، نیاز به یک دال نیز وجود دارد که سکینه در آن جای می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین این دال‌ها، تابوت عهد بنی اسرائیل است که نخستین کاربرد قرآنی «سکینه» نیز به آن اشاره دارد (بقره: ۲۴۸). این آیه و آیات پیرامون آن، بخشی از تاریخ قوم یهود را بیان می‌کند که در آن بنی اسرائیل از پذیرش فرماندهی طالوت، که انتخاب خداوند برای فرمانروایی بر آنها بود، سر باز می‌زدند. پیامبر آنان، نشانه فرمانروایی و سلطنت طالوت را بازگردان تابوت عهد معرفی می‌کند (فهد، ۱۹۹۵، ص ۸۸). این جریان، به شکلی بسیار مشابه در تورات نیز آمده است (ر.ک: سموئیل اول، ۵: آیات نخست).

تابوت عهد، که «سکینه/شخینا»ی الهی در آن قرار داشت و توسط «ملائکه» حمل می‌شد، عامل «پیروزی» بنی اسرائیل در «جنگ» تلقی شده است. این حضور «شخینا» در تابوت عهد، و نیز در سایر پرستش‌گاه‌های بنی اسرائیل، در منابع یهودی به صورتی امری ملموس و فیزیکی بیان شده است (پاتای، ۱۹۹۰، ص ۱۰۰). افزون بر این، تعبیر «بال‌های شخینا» نیز وجهی دیگر از حضور ملموس و مادی «شخینا» است که بیشتر به آن اشاره کردیم (ر.ک: برومیلی، ۱۹۹۵، ص ۴۶۷؛ دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۱).

نکته قابل توجه اینکه تعبیر قرآن از سکینه در آیه ۲۴۸ سوره بقره، بسیار مشابه تلقی یهودی است. در این آیه، خداوند سکینه را به عنوان امری الهی، چنین معرفی می‌کند که در تابوتی توسط فرشتگان حمل می‌شود. سایر آیات نیز به هنگام ذکر «نزول سکینه»، سخن از سپاهیان نامرئی به میان می‌آید. چنانچه در آیه ۴ فتح، سکینه از جنود الهی به شمار آمده است. در روایات اسلامی نیز شاهد چنین تعابیر مادی و فیزیکی هستیم. گرچه برخی روایات، سکینه را روحی الهی و نسیمی بهشتی دانسته‌اند، اما دسته‌ای دیگر، سکینه را موجودی به اندازه گربه، دارای دوسر،

دو بال، دارای دست و چشمانی پر نور و رعب آور تصویر کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۵۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۳).

این تعابیر، در تعالیم اسلامی و یا در آموزه‌های یهودی، بر وجه تمثیل و استعاره فهم می‌شوند. وجه مشترک این بیان‌ها، تأکید بر ویژگی‌های الهی بودن «سکینه»، نامرئی بودن آن، نزول «سکینه» در بجهت کارزار و شرایط دشوار، مهابت و رعب‌انگیزی در دل دشمن و در نهایت، «نجات‌بخشی» آن است که پیروزی افراد شایسته را در پی دارد. از سوی دیگر، برخی مفسران معنای «فی» در عبارت «فیه سکینه من ربکم» (بقره: ۲۴۸) را به معنای بیان علت و سبب، و نه ظرفیت مکانی دانسته‌اند. بر این اساس، «سکینه» چیزی است که آرامش و ثبات قلب را در پی دارد، نه اینکه خود به معنای آرامش باشد، یا در تابوت جای گرفته باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۵۰۸-۵۰۷؛ زهری، ۲۰۰۱، ج ۱۰، ص ۳۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵ ص ۱۶۵؛ لین، ۱۸۶۳، ص ۱۳۹۴). نکته قابل توجه اینکه نظرگاه متون مقدس یهودی، با دیدگاه اسلامی در این رابطه پیوند نزدیکی دارد. همچنان که بر اساس رویکرد توحیدی یهودیان خاخمی، «شخینا» باید کاملاً استعاری در نظر گرفته شود و در تبیین مفهوم آن، از هر گونه تجسیم پرهیز گردد (دایرةالمعارف جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۴۴۰)، تعالیم دینی اسلام نیز هرگونه تجسیم و انسان‌انگاری در رابطه با خداوند را نفی می‌کند.

از مجموع آنچه گذشت، روشن می‌شود که واژه «سکینه»، به لحاظ لغوی، مفهومی و سیاق کاربرد، اشتراکات بسیاری با واژه «شخینا» در متون مقدس یهودی دارد. این واژه، که در آیات مدنی متأخر به کار رفته است، به معنای «حضور نامرئی و تجلی شکوهمند الهی» است که در شرایط حساس و دشوار بر اهل ایمان نازل می‌شود.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت، روشن شد که واژه «سکینه»، به دلیل به کار رفتن در سیاق‌های قرآنی خاص، مفهومی بسیار وسیع‌تر از معنای «آرامش» و «طمأنینه» دارد. از این رو، واژگان ارائه‌شده از سوی غالب مفسران و مترجمان، نه تنها معادل‌های مناسبی برای آن نیستند، بلکه به میزان قابل توجهی خواننده را از مفهوم خاص و صحیح این واژه دور می‌سازند. توجه شمار اندکی از مفسران و مترجمان، به تفاوت مفهوم این واژه، با معنای لغوی ریشه آن از یک‌سو، و اختلاف و تشتت آرای آنان از سوی دیگر، لزوم بررسی و بازنگری آرای لغویان در این باره را در پی داشت. از بررسی معانی ارائه‌شده برای این واژه در فرهنگ‌های عربی و سامی، روشن شد که واژه «سکینه» در زبان عربی، اشتراکاتی قابل توجه با واژه «شخینا»ی عبری و «شخینتا»ی سریانی دارد. از سوی دیگر، کاربرد این واژه در میان یهودیان عصر نزول قرآن و تعلق آیات مشتمل بر این واژه به دوره مدنی متأخر، واکاوی این مفهوم در متون مقدس یهودی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

بررسی‌های صورت گرفته و تطبیق کاربردهای این واژه در متون مقدس اسلامی و یهودی، در عین وجود اختلافاتی اندک، قرابت بسیار زیاد این دو واژه و دلالت بر مفهومی واحد را آشکار می‌سازد. بر این اساس، «سکینه» در پیوند با تعابیری نظیر «روح الهی»، «وقار و مهابت»، «شکوه»، «عظمت و جلال»، «حضور الهی» و «کلمه

الهی»، مفهومی است که بر «حضور و تجلی شکوهمند الهی» دلالت دارد که در شرایط خطیر و دشوار، نظیر نبرد با کافران یا شکست قریب‌الوقوع اهل ایمان از رهگذر فرشتگان و جنود الهی، سبب نابودی دشمنان، پیروزی مؤمنان و افزایش ایمان آنان می‌گردد.

منابع

- عهد عتیق، مشخصات: <https://www.bible.com/bible/904>.
- آیتی، عبدالمحمد، ۱۳۷۴، *ترجمه قرآن*، تهران، سروش.
- ابن عاشور محمدبن طاهر، بی تا، *التحریر و التتویر*، بی جا، بی نا.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، *المحور الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن فارس، أبو الحسنی أحمد، ۱۳۹۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، محقق، عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر .
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ازهری، محمدبن أحمد، ۲۰۰۱، *تهذیب اللغة*، تحقیق محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، ۱۳۷۵، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- انصاری، خوشایر مسعود، ۱۳۷۷، *ترجمه قرآن*، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- جفری، آرتور، بی تا، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زمخشری محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سور آبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ۱۳۵۶، *ترجمه تفسیر طبری*، گروه مترجمان، تهران، توس.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فولادوند، مهدی، ۱۴۱۵، *ترجمه قرآن*، تهران، دارالقرآن الکریم.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵ق، *الصادق*، تهران، صدر.
- فیومی، أحمدبن محمد، بی تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، بیروت، المكتبة العلمیة.
- قرشی؛ سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم، شیرازی ناصر، ۱۳۷۳، *ترجمه قرآن*، قم، دار القرآن الکریم.
- مکارم، شیرازی ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، امیر کبیر.
- نسفی، ابوحفص نجم الدین محمد، ۱۳۶۷، *تفسیر نسفی*، تهران، سروش.
- الهی قمشهای، مهدی، ۱۳۸۰، *ترجمه قرآن*، قم، فاطمة الزهراء علیها السلام.

Arberry, A.j, 1996, *The Koran Interpreted: A Translation*, New York.

Bell, R, 1960, *The Qur'ān, Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs, Pennsylvania*.

Blachère, R, 1966, *Le Coran, traduit de l'arabe*, Paris, G. P. Maisonneuve & LaRose.

- Chouraqui, A, 1990, *Le Coran, l'Appel*, Paris, Robert Laffont.
- EJ: Encyclopaedia Judaica, 2007, *Fred Skolnik, editor-in-chief; Michael Berenbaum*, executive editor, (2nd ed), USA, Macmillan Reference, v. 18, "Shekinah", pp. 440-444.
- Ellis, Nicholas, 2015, . *The Hermeneutics of Divine Testing: Cosmic Trials and Biblical*, Tübingen, Mohr Siebeck .
- Fahd, T, 1995, "Sakina" in *The Encyclopaedia of Islam*(2nd ed), vol.8, Leiden, Brill Academic Publisher, pp.888-889.
- Gesenius, H. W. F , 1979, Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures: Numerically Coded to Strong's Exhaustive Concordance, with an English Index of More Than 12,000 Entries, Samuel Prideaux Tregelles(tr.), Baker Book House.
- Jastrow, Marcus , 1903, *A Dictionary of the Targumim*, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Germany, Leipzig.
- Klein, Ernest, 1987, *A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language for readers of English*, Baruch Sarel(ed.), 740 pages, Jerusalem- Tel Aviv, Carta.
- Lane, E.W, 1863, *Arabic- English Lexicon*, London.
- Nave, Orville James, 1905, *Nave's Topical Bible: a Digest of the Holy Scriptures*, the University of Virginia, International Bible agency. 1615 pages.
- Omar, Abdul Mannān, 2005, *The Dictionary of the Holy Qur'ān (Arabic Words - English Meanings, with Notes)*, Hockessin, Delaware, USA, Noor Foundation-International Inc.
- Patai, Raphael, 1990, *The Hebrew Goddess*, Michigan, Wayne State University Press.
- Payne Smith, Robert, 19003, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon.
- Wilson, W., 1850, *The Bible Student's Guide*, London, Wertheim and Macintosh.
- Zammit, Martin R, 2002, *A comparative lexical study of Quranic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

بررسی تحلیلی سیره نبوی و علوی در مواجهه نظامی با اهل کتاب

reza.shaar@gmail.com

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

کلمه محمد رضا اسدی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد حسین طاهری آکردی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

چکیده

چگونگی برخورد با اهل کتاب، به عنوان کسانی که دین‌شان به اذعان خود اسلام، دست‌کم، اصل و ریشه‌ای راستین دارد، مستلزم توجه به ظرایفی است که می‌باید با در نظر گرفتن آنها در مواجهات، هم‌جهت دین اهل کتاب حفظ شود و هم در صورت وجود توطئه، با هجمه‌های آنان مقابله‌ای مناسب صورت گیرد. مقاله، با شیوه‌توصیفی تحلیلی، به بررسی سیره نبوی و علوی در مواجهه با اهل کتاب پرداخته و با بررسی جنبه نظامی مواجهه، به این نتیجه رسیده است که واکنش‌های پیامبر اسلام ﷺ و امام علی علیه السلام در برابر این گروه، همواره با هدف حفظ اسلام و نه به قصد از بین بردن آنان صورت می‌گرفت. از این رو، محور برنامه ایشان، توجه به اخلاق، خرد و شرع در همه رویکردها، روش‌ها و ابزارها بوده و در ضمن صلح‌طلبی، ویژگی‌هایی چون دوراندیشی، هوشیاری، آمادگی همیشگی، اقتدار و واکنش متناسب با تهاجم‌ها نیز از مهم‌ترین شاخصه‌های قابل مشاهده در سیره ایشان است.

کلیدواژه‌ها: تهاجم دینی، دفاع دینی، اهل کتاب، سیره نبوی، سیره علوی، مواجهه نظامی، رویکرد نظامی، روش نظامی، ابزار نظامی.

با توجه به اینکه در زمان ظهور هر پیامبر جدید، گروهی از متدینان به دین پیشین، بعثت پیامبر جدید را نمی‌پذیرفتند، تنشی میان پیروان ادیان به وجود می‌آمد. از این رو، همواره در یک زمان، ادیان مختلفی در جامعه طرفدارانی داشت و گروه‌های ایمانی مختلف، با وارد کردن هجمه‌های کوچک و بزرگ بر یکدیگر، به نزاع مشغول می‌شدند. هجمه‌های متدین به ادیان پیش از اسلام بر مسلمانان نیز یکی از این نمونه‌ها است که گاه، کار را به جایی می‌رساند که لازم بود اقدام‌های نظامی نیز مورد توجه رهبران اسلامی قرار گیرد. به عنوان نمونه، اهل کتاب عصر پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام در هجمه‌های نظامی خود، از هر شیوه‌ای حتی رفتارهای ضداخلاقی چون فتنه‌انگیزی، ایجاد ناامنی، ترور و جنگ‌افروزی استفاده می‌کردند که باید با آنها مقابله جدی صورت می‌گرفت.

یکی از این نمونه‌ها، طرح ترور پیامبر ﷺ در ضمن جلسه دستانه ایشان، با یهودیان بنی‌نضیر در کنار قلعه آنان است. ایشان، در کنار قلعه یهودیان، با کمب‌بن اشرف صحبت می‌کرد که در این هنگام، میان یهودیان بذر توطئه‌ای پاشیده شد. آنان تصمیم گرفتند از پشت بام سنگ بزرگی بر ایشان علیهم السلام بیفکند تا برای همیشه از دست او رهایی یابند. اما وقتی مهیای انجام این کار شدند، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از طریق وحی آگاه گردید و بی آنکه با یاران خود سخنی بگوید، به مدینه بازگشت (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۱۰۵؛ ابن‌هشام، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۸۲؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۸).

از مصادیق مهم فتنه‌انگیزی و ایجاد ناامنی اهل کتاب در جامعه اسلامی نیز، جسارت فردی از یهودیان قبیله بنی‌قینقاع، به یکی از زنان مسلمان در بازار و هنگام داد و ستد است که با کشته شدن دو نفر، حوادث تلخی را رقم زد (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴؛ ابن‌هشام، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۷۳؛ ابن‌سعد، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۸۲۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۱). توطئه‌های دیگری از این قبیل نیز وجود داشت. مانند توطئه یهودیان بنی قینقاع (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۹۹۷)، یهودیان بنی نضیر (همان، ص ۱۰۵۴؛ ابن‌اثیر، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۵۶۴ و ۵۶۵)، یهودیان شرکت کننده در جنگ احزاب (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۱۰۶۷) و یهودیان بنی قریظه (همان، ص ۱۰۸۲). همچنین، ترمذ قبیله مسیحی بنی کلب، که با تهاجم به نواحی مدینه، امنیت این شهر را به خطر افکنده بود، موجب شد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، گروهی را به فرماندهی عبدالله بن عوف، برای دفع توطئه آنان به «دومة الجندل» بفرستد. سه نبرد دیگر با مسیحیان در قالب جنگ‌های «موت‌ه»، «تبوک» و سریه‌ای، با قبیله «کنده» نیز از همین دست است (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

توجه به اوضاع کنونی جوامع اسلامی و تداوم تهاجم‌های اهل کتاب و احساس خطر جدی مسئولان از این فعالیت‌ها، به خصوص هشدارهای رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران، در مورد تحکاتی چون تبشیر مسیحی و بحث کلیساهای خانگی (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹)، ضرورت آشنایی با شیوه دفاعی کارآمد، در مواجهه با اهل کتاب را برای حفظ جامعه اسلامی و مصونیت آحاد مردم مسلمان در مقابل هجمه‌های آنان آشکار می‌کند. از سوی دیگر، چگونگی برخورد با اهل کتاب، ایستادگی در برابر هجمه‌هایی که بر اسلام و مسلمانان وارد می‌کنند، نیاز به دقت‌هایی دارد که ممکن است غفلت از آنها موجب اشتباه در اتخاذ واکنش‌های مناسب شده، ما را هم از رسیدن به نتایج مطلوب و هم از انجام تکلیفی که بر عهده ما نهاده شده، باز دارد.

با توجه به اینکه طبق بررسی انجام شده، به رغم وجود آثار مکتوب کلی درباره چگونگی رفتار با اهل کتاب، مقاله یا کتاب مستقلی با این موضوع خاص یافت نشده است. مقاله حاضر، با عنایت به اصل و ریشه راستین اهل کتاب، بر این است که با در نظر گرفتن حقانیت دین اسلام و معصومان علیهم السلام، بُعد هدایت‌گری کامل آنان و لزوم الگوگیری از ایشان علیهم السلام، شیوه‌های مواجهه نظامی ایشان با اهل کتاب را از طریق مطالعه سیره نورانی‌شان، با هدف ارائه الگویی مناسب برای مسلمانان بررسی کند. از این رو، با بررسی رویکردها، روش‌ها و ابزارهای نظامی مورد توجه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام، به جمع‌بندی و بیان ویژگی‌های این مواجهه می‌پردازیم.

الف) رویکردها

بخش مهمی از موفقیت‌های اسلام و گسترش آن، از برنامه و نظارت جامعی به عنوان رویکردهای نظامی رهبران اسلامی نشأت گرفته است. آمادگی دائم نظامی، هوشیاری، دوراندیشی و پیشگیری از تهاجم‌ها و واکنش نظامی متناسب با تهاجم‌ها، از اصلی‌ترین رویکردهای نظامی معصومان علیهم السلام هستند که در ذیل به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱. آمادگی دائم نظامی

معصومان علیهم السلام، حتی در شرایطی که امکان در دست داشتن قدرت برایشان فراهم بود، به حفظ آمادگی در مقابل تهاجم‌های احتمالی یا قطعی مخالفان توجه جدی داشتند. این امر، که سبک و روش رهبری ایشان برای ایجاد امنیت لازم در مسیر هدایت امت اسلامی بود، حتی در هنگام صلح نیز مورد اهتمام قرار می‌گرفت. امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه خود به مالک/اشتر، پس از توصیه او به اینکه در صورت پیشنهاد صلح از سوی دشمنان، آن را بپذیرد، به او گوش‌زد می‌کند که پس از صلح، خیالی آسوده نداشته باشد و مراقب اوضاع باشد. ایشان می‌نویسد: «لکن زنه‌ار! زنه‌ار! از دشمن خود پس از آشتی کردن؛ زیرا گاه، دشمن نزدیک می‌شود تا غافل گیر کند. پس دوراندیش باش و حسن‌ظن خود را متهم کن (به دشمن سوءظن داشته باش)» (نهج‌البلاغه، ن ۵۳).

پس از هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به مدینه، آن حضرت صلی الله علیه و آله، از همان سال نخست، اقداماتی را برای ایجاد آمادگی همیشگی در سپاه اسلام انجام داد. به عنوان نمونه، با برگزاری مانورهای جنگی مختلف و اعزام «نیروهای گشتی» همه اوضاع منطقه را زیر نظر می‌گرفت و نیروهای نظامی خود را وارد عرصه‌های میدانی می‌نمود. فرستادن سپاه سی نفره به فرماندهی حمزه بن عبدالمطلب، به کرانه‌های دریای احمر، اعزام عبیده بن حارث بن عبدالمطلب، به همراهی شصت یا هشتاد سواره نظام، فرستادن سعد/ابی وقاص، با هشت نفر برای تحقیق از وضع قریش، تعقیب کاروان قریش با حضور شخص پیامبر صلی الله علیه و آله، در چندین مورد و اعزام هشتاد نفر به فرماندهی عبدالله بن جحش، برای تعقیب کاروان قریش از جمله این موارد است (سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۷۷). این مراقبت‌ها، برای ایجاد امنیت بیشتر در برابر مخالفان اسلام اعمال می‌شد.

در مورد اهل کتاب نیز امر چنین بود. واکنش‌های قاطع و به موقع پیامبر اسلام (ص)، در کوتاه‌ترین فرصت ممکن، پس از مشاهده خیانت از جانب اهل کتاب، حکایت از آمادگی دائم معصومان علیهم السلام در برابر اهل کتاب دارد. به

رغم اینکه پیامبر گرامی اسلام ﷺ، به نشانه تسلیم اهل کتاب و تعهدشان برای زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان و عدم تحریک و تبلیغ علیه اسلام، از آنان جزیه دریافت می‌کرد(ر.ک: الزین، ۲۰۰۳م؛ ر.ک: جبر، ۲۰۰۲م)، و پیمان‌نامه‌های محکمی نیز با آنان بسته بود، اما وقتی با خیانت عده‌ای از آنان، مانند یهودیان بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه مواجه شد، بی‌درنگ در برابر آنان لشگر کشید. پس از محاصره و قدرت‌نمایی، آنان را به شکست وادار کرد(طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۹۹۸ و ص ۱۰۸۲-۱۰۹۰). این مطلب، نشان می‌دهد که ایشان، آمادگی دائم برای مقابله با توطئه‌های اهل کتاب را به عنوان رویکردی اساسی اتخاذ کرده بود. به همین دلیل، در برابر توطئه آنان غافل‌گیر نشد. کسب موفقیت‌های پیامبر ﷺ در برابر قبایل ده‌گانه یهودیان مدینه، که حدود پنج‌هزار نفر جمعیت داشتند و تقریباً مساوی با انصار بودند و از ثروت و توانایی بالایی برخوردار بودند، این مطلب را تقویت می‌کند.

۲. هوشیاری

حفظ هوشیاری کامل، از اصلی‌ترین رویکردهای معصومان ﷺ در برابر فعالیت‌های آشکار و نهان مخالفان و از جمله اهل کتاب بود. معصومان ﷺ در موقعیت‌های گوناگون، با حفظ هوشیاری بالا و زیر نظر گرفتن مسایل پیرامون خود، به محض احساس یا اطلاع از خطر، با فرستادن نمایندگان به محل‌های مشکوک، تشکیل جلسه مشورت و اتخاذ تصمیمات حکیمانه، در برابر تهاجم‌های گوناگون موضع می‌گرفتند. به این ترتیب، زمینه موفقیت خویش را در این حوادث فراهم می‌کردند. در بیعت عقبه دوم، پیامبر اعظم ﷺ با حفظ هوشیاری، به انصار می‌فرمودند: سخن بگویید اما مختصر؛ زیرا بر ما جاسوسانی گماشته‌اند(حمیدالله، ۱۳۶۵، ص ۴۵).

هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ برای استقراض به قلعه یهودیان بنی‌نضیر رفتند و به گفت‌وگو با آنان پرداختند، با هوشیاری کامل، اوضاع پیرامون را رصد می‌کردند و به محض احساس خطر، محل را ترک نموده، به مدینه بازگشتند و به همراه سپاهی مجهز به قلعه بازگشتند و در برابر آنان صف کشیدند(طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۱۰۵۵). این رفتار پیامبر ﷺ، به روشنی پیام لزوم هوشیاری کامل در مقابل اغیار را برای همه مسلمانان بیان می‌کند. نکته دیگری که در این جریان محتمل است و بعضی از مفسران بدان اشاره کرده‌اند، اینکه ممکن است ایشان به قصد ارزیابی به اقامت‌گاه بنی‌نضیر رفته باشند(سبحانی، ۱۳۷۱، ص ۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۴۸۴)؛ این هم نشانگر هوشیاری دیگر و عدم غفلت ایشان از اوضاع پیرامون است. می‌توان این رویکرد معصومان ﷺ را در راستای دستور مستقیم قرآن کریم دانست که می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! محرم اسراری از غیر خود، انتخاب نکنید! آنها از هر گونه شرّ و فسادی در باره شما، کوتاهی نمی‌کنند. آنها دوست دارند شما در رنج و زحمت باشید. [نشانه‌های] دشمنی از دهان [و کلام] شان آشکار شده و آنچه در دل‌هایشان پنهان می‌دارند، از آن مهم‌تر است. ما آیات [و راه‌های پیش‌گیری از شرّ آن‌ها] را برای شما بیان کردیم اگر اندیشه کنید(آل عمران، ۱۱۸).

امیرالمؤمنین علیؑ درباره ضرورت هوشیاری و حفظ اسرار نظامی می‌فرماید: «آگاه باشید! حق شما بر من این است که جز اسرار جنگی، هیچ چیز را از شما پنهان نسازم»(نهج‌البلاغه، ن ۵).

۳. دوراندیشی و پیشگیری از تهاجمها

مواجهه موفق با تهاجمها به ابعاد مختلفی وابسته است. از آن جمله، می‌توان به لزوم دوراندیشی و پیشگیری خردمندانه از تهاجم‌های احتمالی اشاره کرد. رسول گرامی اسلام ﷺ، غیر از مبارزه با مهاجمان، دست به اقدامات دیگری زدند که نشان از رعایت این رویکرد دارد. ایشان علاوه بر بستن پیمان با یهودیان «بنی‌نضیر»، «بنی‌قریظه» و «بنی‌قینقاع»، برای از بین بردن خطر احتمالی توطئه یهودیان دیگر، آنان را نیز به اسلام دعوت کردند و بدون جنگ یا با جنگ، آنان را در گروه اهل‌ذمه گنجانده و خطرشان را از پیش مرتفع نمودند.

ایشان ﷺ، در سال هفتم هجرت، پس از دعوت از یهودیان خیبر و سر باز زدن آنان، با سپاهی عازم خیبر شد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۳). پس از جنگ با آنان، در طی معاهده‌ای آنان را در مقابل دریافت سهمی از حاصل کشتزارها و نخلستان‌ها، بر سرزمین‌شان باقی گذاشت (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۳۶). بدین ترتیب، ایشان خطر توطئه‌شان را از بین برد. در بازگشت از همین جنگ نیز یهودیان فدک را وادار به پذیرش پیمان‌نامه‌ای مانند عهدنامه خیبر نمود (همان، ص ۴۲). در ادامه با یهودیان وادی‌القری نیز جنگید و پیمان مشابه دیگری با آنان منعقد کرد (همان، ص ۴۷). یهودیان تیماء نیز با دیدن اوضاع، خود نزد رسول خدا ﷺ آمدند و با همان شرایط، با ایشان مصالحه کردند (مسعودی، بی‌تا، ص ۲۲۴). همه این موارد، نمونه‌هایی از دوراندیشی‌ها و اقدامات پیشگیرانه معصومان ﷺ است که در سیره نبی مکرم اسلام ﷺ به چشم می‌خورد.

۴. واکنش نظامی متناسب با تهاجمها و شرایط موجود

رویکرد دیگر معصومان ﷺ، در مواجهه با اهل کتاب، واکنش‌های متناسب با تهاجم‌های رخ داده و شرایط موجود بود؛ گاه به صورت مقابله به مثل، گاه با واکنش‌های شدیدتر به توطئه‌ها و گاه، به شکل جنگ نظامی انجام می‌شد. در جریان حوادث یهودیان بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه، زمانی که پیامبر اکرم ﷺ پیمان‌شکنی آنان را مشاهده کرد، با مقابله به مثل، خود نیز پیمان‌شکنی را شکست و به جنگ با آنان رفت و آنان را وادار به تسلیم نمود. قرآن نیز در این مورد به پیامبر اکرم ﷺ فرموده بود: «و هر گاه [با ظهور نشانه‌هایی،] از خیانت گروهی بیم داشته باشی [که عهد خود را شکسته، حمله غافل‌گیرانه کنند]، به طور عادلانه به آنها اعلام کن که پیمان‌شان لغو شده است؛ زیرا خداوند، خائنان را دوست نمی‌دارد!» (انفال: ۵۹).

نگاه دقیق‌تر به رفتار پیامبر اکرم ﷺ با یهودیان بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه، بیانگر این رویکرد است که ایشان با احساس خطر جدی از ناحیه آنان، نه تنها با موضع‌گیری قاطع خود، با این گروه‌ها مقابله به مثل کرد، بلکه رفتار ایشان پاسخی شدیدتر و کوبنده‌تر از آنچه بود که از آنان سر زده بود.

همچنین، در این مورد که چرا پیامبر اکرم ﷺ با این گروه‌ها جنگید، باید گفت: اگرچه رویکرد اولیه اسلام، جنگ نیست، ولی اگر ضرورت ایجاد شود، اسلام برای از بین بردن کانون‌های زورگویی و ریشه‌کن کردن فسادانگیزان جامعه، با به کار گرفتن سلاح برای سرکوبی مخالفان صلح و آزادی اقدام می‌کند؛ مثلاً اگر گروهی جنگ با

مسلمانان را آغاز کنند، یا با برنامه‌های شیطانی خود، سبب انحراف آنان شوند (عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۲۷ و ۱۳۱). قرآن به پیامبر اکرم ﷺ دستور می‌دهد که اگر کفار از پیمانی که با تو داشتند، سر باز زدند و از در جنگ بر تو وارد شدند، تو نیز با کامل‌ترین توان خود با آنان مبارزه کن و شرشان را کوتاه گردان. خداوند، خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «اگر آن‌ها را در [میدان] جنگ بیابی، آن چنان به آنها حمله کن که جمعیت‌هایی که پشت سر آنها هستند، پراکنده شوند. شاید متذکر گردند [و عبرت گیرند]» (انفال: ۵۷).

البته بر اساس بینش قرآن، مسلمانان در صورتی باید وارد جنگ شوند که رفتار یا تهاجمی ظالمانه نسبت به مسلمانان صورت گرفته باشد. قرآن می‌فرماید: «به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خدا بر یاری آن‌ها تواناست» (حج: ۳۹). بر همین اساس، همواره به حد ضرورت اکتفا می‌شد و این گونه نبود که جنگ یک راه همیشگی برای پیش‌برد اهداف اسلام و گسترش آن باشد (عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۳۳).

ب) روش‌ها

معصومان ﷺ برای پیش‌برد رویکردهای خویش، از روش‌های دقیق نظامی استفاده می‌کردند و برای هجمه‌های گوناگون اهل کتاب، برنامه‌ریزی‌های مؤثر و قابل اتکا داشتند. در اینجا، به معرفی مواردی از روش‌های نظامی اتخاذ شده از سوی ایشان می‌پردازیم که عبارت است از: پیمان عدم تعرض و حفظ ارتباط، اجرای قانون ذمه، مراقبت در فروش سلاح، نفوذ افراد مورد اعتماد در میان اهل کتاب، هشدار و اتمام حجت، تجهیز و قدرت‌نمایی، ایجاد قرارگاه مرکزی و در نهایت، جنگ سخت.

۱. پیمان عدم تعرض و حفظ ارتباط

معصومان ﷺ، برای حفظ امنیت مسلمانان، با افرادی از اهل کتاب، که احتمال خطر از سوی آنان داده می‌شد، پیمان می‌بستند که در مقابل اجازه‌ای که مسلمانان به اهل کتاب می‌دهند، تا در کنارشان زندگی کنند، اهل کتاب حق هیچ گونه تعرض و دست‌اندازی به جامعه اسلامی را نداشته باشند. پیمان عدم تعرض پیامبر ﷺ از یهودیان اوس و خزرج (بنی عوف، بنی ساعده، بنی حارث، بنی چشم، بنی نجار، بنی عمرو بن عوف، بنی نبیب و بنی اوس)، هنگام ورودشان به مدینه و سپس، گرفتن پیمان از «بنی نضیر» و «بنی قریظه» و «بنی قینقاع» از این جمله بود (ابن هشام، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۰۱؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰). پیامبر اکرم ﷺ در این پیمان‌نامه‌ها، از این یهودیان پیمان گرفت:

نه در شب و نه در روز، با زبان، دست، سلاح و مرکب، فعلیتی بر ضرر رسول خدا (ص) و هیچ یک از اصحاب او نداشته باشند، و اگر چنین اقدامی نمودند، رسول خدا ﷺ در ریختن خون آنان، اسیر کردن فرزندان و زنان و ضبط اموالشان آزاد است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۱۱۱).

حضرت ﷺ، این پیمان‌نامه را برای هریک از این قبیله‌ها به صورت جداگانه نوشت و از آنان تعهد گرفت. این پیمان‌نامه‌ها، زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان و اهل کتاب را فراهم کرد و خطر درگیری میان دو طرف

را تا حد زیادی کاهش می‌داد. در فرازی از این عهدنامه‌ها، چنین آمده است: «از یهود نیز هر کس از ما پیروی کند، از یاری و همراهی ما برخوردار خواهد بود؛ نه به او ظلم می‌شود و نه مسلمانان بر ضد او کسی را یاری می‌کنند» (احمدی میانجی، ۱۳۱۹ق، ج ۳، ص ۲۴).

میان پیامبر اسلام ﷺ و مسیحیان نجران نیز پیمان عدم تعرضی بسته شد که صلح‌طلبی اسلام در آن مشهود است. در این پیمان‌نامه، در عوض تأمین امنیت مسیحیان، اسلام متعهد شد که مسیحیان را در اجرای مراسم دینی آزاد بگذارد، تغییری در حقوق و امتیازات آنان ندهد، هیچ اسقف و کشیشی از مقام خود و هیچ راهب از صومعه خود عزل نشود و...؛ مسیحیان نیز در مقابل این موارد، متعهد گردیدند که ستم و تجاوز نکنند و در صورت وقوع جنگ، سی زره، سی اسب و سی اشتر به مسلمانان عاریه دهند (بلاذری، ۱۹۸۸، ص ۹۵).

البته مسلمانان با وجود این پیمان‌نامه‌ها، هرگز در برابر خطر دشمنان دیگر، بر دوستی آنان تکیه نمی‌کردند و با هوشیاری کامل، با حوادث مواجه می‌شدند. این موارد، اقدام‌های دفاعی پیش‌گیرانه‌ای است که پیامبر اسلام ﷺ از طریق آنها، نظام دفاعی اسلام در برابر تهاجم‌های اهل کتاب را سامان بخشید و امنیت بیشتری را برای جامعه اسلامی به ارمغان آورد؛ چرا که با این کار، هم از خطر توطئه‌های آنان در امان بود و هم می‌توانست با هم‌پیمانی با آنان، در برابر دشمنان دیگر اسلام مانند مشرکان با قدرت بیشتری بایستد و خطرشان را خنثی نماید.

۲. اجرای قانون ذمه

از آنجا که اهل کتاب، دست‌کم ادعای پیروی از یک دین آسمانی را داشتند که از سوی خداوند متعال و توسط یکی از پیامبران او آورده شده است، اسلام در احکام مختلف، تفاوت‌هایی را میان آنان و مشرکان گذاشته است. این تفاوت‌ها، که همواره به سود اهل کتاب نیز بوده و موجبات زندگی ایمن و مترقی را برایشان فراهم آورده است، شامل قانون‌گذاری دقیق برای جوانب مختلف زندگی آنان است. طبق یکی از این قوانین، که از سوی معصومان ﷺ اجرا می‌شد و مسلمانان هر عصری بدان عمل می‌کردند، اهل کتاب در صورتی می‌توانند در جامعه اسلامی زندگی کنند که با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. اسلام را محترم بشمارند و بر ضد مسلمانان و اسلام، دست به هیچ‌گونه تحریک و تبلیغی نزنند. از نشانه‌های تسلیم آنان در برابر این نوع هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نیز این است که در هر سال مبلغ اندکی را تحت عنوان «جزیه» به حکومت اسلامی بپردازند. این وضعیت حقوقی اهل کتاب در جامعه اسلامی را «ذمه» می‌گویند (ر.ک. دندل جبر، ۲۰۰۲م؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۰؛ شریعتی، ۱۳۸۱؛ الزین، ۲۰۰۳م، کلانتری، ۱۳۷۴).

بنابراین روش، که معصومان ﷺ به دستور خداوند آن را اجرا می‌کردند، اگر حکومتی اسلامی برقرار باشد، میان مسلمانان و اهل کتاب تعهدی دوجانبه برقرار می‌شود و اهل کتاب مبلغی را به عنوان «جزیه» پرداخت می‌کنند. نتیجه آن، حمایت مسلمانان از جان، آبرو و اموال اهل کتاب و پیش‌گیری از آسیب‌هایی است که احتمال می‌رود از جانب آنان، جامعه اسلامی را تهدید کند (الحسنی الخربوطلی، ۱۹۶۹م، ص ۶۵). اسلام در قبال پذیرش تعهد حفظ جان و

مال اهل ذمه و برخی دیگر از امور، آنان را به کارهایی ملزم کند که در واقع، روشی دفاعی در برابر تهاجم‌های احتمالی آنها به حساب می‌آید. کارهایی مانند اینکه نباید به اسلام توهین کنند. نباید مسلمانان را به دین خود در آورند. نباید کلیسا یا کیسسه جدیدی بسازند و نباید با تباری با دشمنان اسلام، به حکومت اسلامی خیانت کنند (ر.ک. جبر، ۲۰۰۲؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۰؛ شریعتی، ۱۳۸۱؛ الزین، ۲۰۰۳؛ کالانتری، ۱۳۷۴).

۳. مراقبت در فروش سلاح

از نکات مهم در بحث روش‌های نظامی معصومان علیهم‌السلام، مراقبت در فروش سلاح به اهل کتاب است. اگرچه اکنون نظر واحدی در زمینه جواز فروش سلاح به غیرمسلمانان وجود ندارد. برای مثال، سید یزدی درباره جواز یا منع فروش سلاح به کفار هشت نظر را مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰)، اما به طور کلی، همه روایات موجود در این زمینه، بر این نکته تأکید می‌کنند که مراقبت‌های سیاسی و نظامی در این امور لازم و ضروری است.

روایاتی از معصومان علیهم‌السلام در این زمینه وجود دارد. برای مثال، روایت *علی بن جعفر (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۷۰)*، هند *سراج (همان، ج ۱۷، ص ۱۰۲)*، *حضر می (همان، ج ۱، ص ۶۹)* و ... بر حرمت فروش سلاح و تجهیزات جنگی، هنگام جنگ با دشمن تأکید دارند.

بر اساس همین روایات، شهید ثانی (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۷) و ققیهان معاصری چون مرحوم خوبی (همان، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹) و استاد میرزا *جواد آقا تبریزی (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵)*، به حرام بودن مطلق فروش سلاح به کافران در حال جنگ و صلح حکم کرده‌اند. مشهور فقها (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰) نیز نظری را که مرحوم شیخ *انصاری (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹)* آن را تقویت کرده است، اختیار نموده، حرام بودن فروش در حال جنگ و جواز فروش در حال صلح و سازش را صحیح می‌دانند. برخی نیز مانند *صام خمینی (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷)*، این امر را مسئله‌ای سیاسی و تابع رأی دولت و حکومت می‌دانند.

۴. نفوذ افراد مورد اعتماد در میان اهل کتاب

نفوذ افراد مورد اعتماد در میان اهل کتاب، برای پیشگیری از توطئه‌ها یا مبارزه با تهاجم‌های اهل کتاب، یکی از روش‌های دیگری است که توسط معصومان علیهم‌السلام به کار گرفته شده است. در جریان جنگ احزاب، هنگامی که مسلمانان با لشکر متحدی از قبایل عرب، اعم از مشرکان، کفار و یهودیان مواجه شدند، یکی از یهودیان تازه مسلمان شده، به نام *نعمین بن مسعود*، خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید و به ایشان عرض کرد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله! من تازه مسلمان شده‌ام و قومم از این جریان اطلاعی ندارند. پس آنچه صلاح می‌دانی بفرما تا انجام دهم. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز که به تأثیر فراوان چنین شخصی در میان دشمنان آگاه بود، به ایشان فرمود: «هرگونه می‌توانی دشمن را بران؛ زیرا [اساساً] جنگ عبارت است از نیرنگ» (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۴، ص ۵۷۲). به این صورت، دست او را برای هر اقدامی باز گذاشت و او با نفوذ در میان دشمن و پیاده کردن نقشه‌ای مناسب، توانست ضربه سنگینی به آنان وارد کند (همو، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۴؛ ابن هشام، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۷۱۰).

دقت در برخی جملات معصومان نیز نشان می‌دهد که ایشان از روش فرستادن افراد مورد اعتماد خود، به عنوان مأمورهای اطلاعاتی، برای دریافت اخبار سرّی و انتقال آنها به ایشان استفاده می‌کردند. برای نمونه، امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نامه‌ای به فرماندار خود در مکه، به نام قائم‌بن عباس می‌نویسد: «همانا مأمور اطلاعاتی من در شام به من اطلاع داده است...» (نهج‌البلاغه، ن ۳۳).

۵. هشدار و اتمام حجت

در مواقع مورد نیاز، برای ایجاد تأثیری عمیق‌تر و فرورودن اهل کتاب در اندیشه و ترس از عواقب مخالفت با اسلام، هشدار و اتمام حجت با اهل کتاب، روش مهم دیگری بود که از جانب معصومان علیهم السلام به کار گرفته می‌شد. این هشدارها، گاه ناظر به عواقب اخروی بود و گاه فرجام بد دنیوی را برای دشمنان بیان می‌کرد؛ گویا همیشه همراه با دعوت طرف مقابل به پذیرش اسلام بود (ابن‌سعد، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۸). از سیره معصومان علیهم السلام می‌توان دریافت که ایشان، پیش از هر رویارویی فیزیکی، همواره خود را ملزم به این اتمام حجت‌ها و هشدارها می‌دانستند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به دستور خداوند متعال، این آیه را بر اهل کتاب تلاوت فرمودند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلَا الْكِتَابَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ قَرَدِّهَا عَلَيَّ أَدْبَارَهَا أَوْ نَتْلُوهُمْ كَمَا تَلْعَأُ أَصْحَابُ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (نساء: ۴۷)؛ ای کسانی که کتاب [خدا] به شما داده شده! به آنچه [بر] پیامبر خود] نازل کردیم - و هماهنگ با نشانه‌هایی است که با شماست - ایمان بیاورید، پیش از آنکه صورت‌هایی را محو کنیم، سپس به پشت سر بازگردانیم، یا آنها را از رحمت خود دور سازیم، همان گونه که «اصحاب سبت» (گروهی از تبهکاران بنی اسرائیل) را دور ساختیم و فرمان خدا، در هر حال انجام شدنی است!

هشدارهای دیگری نیز از آیات قرآن کریم در همین راستا به چشم می‌خورد (ر.ک. مائده: ۵۴؛ نساء: ۱۳۳) که همگی شاهد بر این روش دفاعی اسلام است. در این آیات، قرآن به صراحت می‌گوید: با هیچ قومی، عهد اخوت و مودت ندارد و اگر خوب عمل نکنند، از آنان اعراض خواهد شد. از نمونه‌های روشن بهره‌گیری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این روش، جریان پیمان شکنی یهودیان بنی قینقاع است که حضرت پس از بازگشت از جنگ بدر و مشاهده این پیمان شکنی، در بازار شهر ایستاد و به آنان فرمود: «ای یهودیان! اسلام بیاورید؛ - زیرا به خدا سوگند که شما می‌دانید من فرستاده خدا هستم - پیش از آنکه خدا آنچه را که بر سر قریش آورد، بر سر شما نیز بیاورد...» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۹).

در اهمیت جایگاه مهم اتمام حجت و هشدار، اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نامه خود به اسقف/یله می‌نویسند: «من با شما جنگ نمی‌کنم تا آنکه برای شما نامه بنویسم» (حمیدالله، ۱۳۶۵، ص ۹۱؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶۱). هنگامی که مسیحیان بنی‌کلب به اطراف مدینه حمله کردند و دست به غارت‌گری، تجاوز و کشتار زدند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گروهی را به فرماندهی عبدالرحمن بن عوف، برای مانع شدن آنان از این فسادانگیزی‌ها فرستاد. اما به این هیئت اعزامی دستور داد که پیش از هر کاری، آنان را به اسلام دعوت کند. این روش، نتیجه خوبی نیز داشت و پس از آنکه عبدالرحمن بن عوف، از باب اتمام حجت، سه روز آنان را به اسلام دعوت کرد، در نهایت یکی از بزرگان مسیحیان به نام اصبع‌بن عمرو کلبی، و به دنبال او، گروهی از مردم مسلمان شدند و خطرشان خنثی شد (ابن‌سعد، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۸).

۶. تجهیز و قدرت‌نمایی

نشان دادن قدرت نظامی و توان مقابلهٔ همه‌جانبه با دشمن، از اصلی‌ترین اموری است که در مسألهٔ دفاع وجود دارد. حضرات معصومان علیهم‌السلام نیز این روش را به کار می‌گرفتند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «تا می‌توانید، در برابر آنان نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا به وسیلهٔ آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید! و [همچنین] گروه دیگری غیر از اینها را، که شما نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد» (انفال: ۶۰).

پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای جنگ‌ها در آمادگی به سر می‌بردند و سپاهی را تدارک دیده بودند که از لحاظ تجهیزات، سلاح و نفرت در وضعیت خوبی بود (جلیلی، ۱۳۷۴، ص ۹۶). پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سال نخست هجرت، با برگزاری مانورهای نظامی، توانایی و نیروی دفاعی مسلمانان را به رخ دشمنان می‌کشید (سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۷۷). در جریان فتنهٔ «بنی‌قینقاع»، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بی‌درنگ دستور داد تا مسلمانان، قلعهٔ آنان را محاصره کنند و چنان توانایی‌ای را از توان مسلمانان به نمایش گذاشت که سرانجام، بدون هیچ زد و خورد و ریختن خونی، و تنها با قدرت‌نمایی، یهودیان تسلیم و مجبور به ترک قلعه شدند. ابن‌هشام مدت محاصره را شش روز دانسته (ابن‌هشام، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۸۲) و طبری، به نقل از واقدی می‌نویسد: «پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پانزده روز یهودیان «بنی‌قینقاع» را محاصره کرد که هیچ کس از آنها به جنگ نیامد. آنگاه به حکم پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تسلیم شدند و دست‌هایشان را بستند...» (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۹۹۷).

در روایت دیگری آمده است: امیرالمؤمنین علیه‌السلام، با گفتن جمله‌های سخت و تهدیدآمیز، قصد نمایش دادن اقتدار مسلمانان را داشتند تا از این طریق، دشمنان را مرعوب ساخته، جلوی هرگونه خیانت و عهدشکنی اهل‌کتاب را بگیرند. یکی از مأموران گردآوری مالیات، حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند:

علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، مرا برای جمع‌آوری مالیات‌های منطقهٔ «بانقیاء» و برخی از نواحی کوفه مأمور کرد. پیش از رفتن، در حضور مردم به من فرمود: «در زمینهٔ مالیات توجه و جدیت داشته باشد و حتی از درهمی مگذرد؛ وقتی تصمیم گرفتی سمت محل مأموریت حرکت کنی، نزد من آی». قبل از سفر نزد حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رفتم، اما ایشان به طور خصوصی به من فرمود: «آنچه از من شنیدی سیاست بود. مبدا فردی مسلمان، یهودی یا مسیحی را برای درهمی خراج بزنی یا حیوان فردی را [که از آن در کار استفاده می‌کنند] برای درهمی بفروشی. ما مأموریم با عفو و مهربانی از آنان مالیات بگیریم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۲۸). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، حضرت با پرهیز از برخورد به واقع خشمگینانه نسبت به اهل‌کتاب، با اتخاذ روش قدرت‌نمایی، خواستند که آنان را وادار به اطاعت کنند تا فکر نافرمانی و توطئه را از سرشان خارج کنند.

۷. ایجاد قرارگاه مرکزی

تاریخ نشان می‌دهد معصومان علیهم‌السلام، برای پیش بردن بهتر امور مختلف نظامی، مانند شناسایی تهاجمات، آماده‌سازی پاسخ‌های مناسب، انتخاب شیوهٔ مبارزه و... قرارگاه مرکزی تشکیل می‌دادند و در آنجا به بررسی این امور می‌پرداختند. در این قرارگاه‌ها، خود امام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با به دست گرفتن مدیریت، به مشورت با کارشناسان و افراد باتجربه می‌پرداختند. پس از بررسی‌های لازم، تصمیم‌های متناسب را اتخاذ می‌نمودند. این نکته، آن قدر نزد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

اهمیت داشت که در عهدنامهٔ مدینه آمده است: «هیچ مؤمنی بدون رضایت دیگر مؤمنان و بدون رعایت نظر ایشان، نمی‌تواند در جنگ و جهاد در راه خدا پیشنهاد صلح دهد» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۲۷)؛ یعنی تصمیم افراد باید به صورت یک‌جا بررسی شده و سپس، نظر واحدی اعلام شود. هیچ کس نباید به صورت فردی و پراکنده تصمیمی گرفته، آن را اعمال کند. خود رسول اکرم ﷺ در آغاز ورود به مدینه، با ساخت مسجد، آن را مرکز فرماندهی، مشورت، برنامه‌ریزی و حل و فصل امور قرار داد.

جلسهٔ مشورت در جنگ احزاب، یکی از مصادیق روشن تشکیل قرارگاه در رویارویی‌های پیامبر اکرم ﷺ با اهل کتاب بود. در تاریخ آمده است: هنگامی که دشمنان برای مبارزه با مسلمانان هم‌دست شدند، خبر به پیامبر اسلام ﷺ رسید. ایشان مردم را از این جریان آگاه کرد. کار قابل توجه ایشان، در جریان مذکور این بود که برای مقابلهٔ بهتر با این تهاجم بزرگ، با تشکیل جلسهٔ مشورت، در این باره که آیا برای جنگ از شهر خارج شوند، یا در شهر بمانند و به دفاع بپردازند، نظر افراد را جویا شد. در این میان، سلمان فارسی، نظری را مطرح کرد که برای همگان جالب به نظر می‌رسید. او گفت: ما در ایران هنگامی که با گروه بزرگی روبه‌رو می‌شدیم، دور خود خندقی حفر و از ورود دشمنان به سرزمین مان جلوگیری می‌کردیم. در نهایت، همین نظر نیز مورد پذیرش قرار گرفت و به خوبی اجرا شد (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۶۴). در جریان همین جنگ، هستهٔ مرکزی هدایت جنگ با حضور پیامبر اسلام ﷺ، به مدیریت و برنامه‌ریزی برای مشکلات گوناگون پیش آمده می‌پرداخت. از این رو، همهٔ توطئه‌ها خنثی شد. برای مثال، یکی از حوادث جانبی این جنگ، جریان خیانت یهودیان «بنی قریظه» و همکاری آنان، با مهاجمان بود که پیامبر اکرم ﷺ آن را نیز با همراهی بعضی از افراد مورد اعتماد مانند خدیجه مدیریت و خنثی نمود (ابن اثیر، ۱۹۹۴ق، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۵).

۸ جنگ سخت

از روش‌های دیگر مبارزه با اهل کتاب و دفاع از کیان اسلام، که هم فهم جوانب و هم اجرای آن بسیار مهم است و دقت فراوانی را می‌طلبد، روش جنگ با آنان است. این روش، گاه به عنوان یک شبهه مطرح شده و در صدد ایجاد تلقی شمشیری بودن اسلام است و گاه، دستاویزی برای جاهلان مدعی مسلمانی قرار می‌گیرد. آنان بدون توجه لازم در مسایل مختلف آن، دست به کشتار فراگیر و عمومی اهل کتاب می‌زنند. با در نظر گرفتن این مطلب که پیامبر اسلام مأمور آوردن رحمت برای جهانیان است (انبیاء: ۱۰۷)، هیچ گونه تردیدی باقی نخواهد گذاشت که رفتاری غیرعاقلانه و غیردینی است.

کشتار اهل کتاب به این معنا نیست که مردمی را مظلومانه و آن هم به بهانهٔ اجرای اسلام قتل و عام کنیم. مطالعهٔ سیرهٔ معصومان ﷺ نشان می‌دهد که در بحث دفاعی، قتال با هر اهل کتاب و در هر شرایطی روا نیست. پیامبر اسلام ﷺ هنگام ورود به مدینه با اهل کتاب جنگ نکرد، بلکه ابتدا پیمان‌نامه‌هایی را با آنان منعقد کرد. اما پس از پیمان‌شکنی آنان و هنگامی که چارهٔ دیگری جز برخورد سرسختانه با آنان نداشت، با آنان جنگید. با توجه به

آنچه در قرآن کریم آمده، مسلمانان در صورتی می‌توانند وارد جنگ شوند که تهاجمی ظالمانه علیه آنان صورت گرفته باشد. قرآن می‌فرماید: «به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازهٔ جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خدا بر یاری آنها تواناست» (حج: ۳۹). بر این اساس، در قتال همواره به حد ضرورت اکتفا می‌شد؛ این گونه نیست که جنگ یک راه همیشگی برای پیشبرد اهداف اسلام و گسترش آن باشد، بلکه این میزان جنگ، که اسلام به عنوان دفاع در برابر تهاجم‌های دشمنان تجویز می‌کند، با هر عقل و منطق سالمی سازگار است (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۳۳). در واقع، جنگ همیشه آخرین راه اسلام است. معصومان علیهم‌السلام تنها هنگامی که همهٔ درهای صلح و گفت‌وگو بسته می‌شد، یا وقتی طرف مقابل طغیان و سرکشی می‌کرد، با جنگ موافقت می‌کردند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نامه به مالک اشتر می‌نویسد: «هرگز پیشنهاد صلح دشمن را که خشودی خدا در آن است، ردّ مکن، که آسایش رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می‌گردد» (نهج‌البلاغه، ن ۵۳).

آری، گاه چاره‌ای جز جنگ نیست. در جریان حوادث یهودیان، «بنی‌قینقاع»، «بنی‌نضیر» و «بنی‌قریظه» نیز زمانی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیمان شکنی آنان را مشاهده کرد، با مقابله به مثل، خود نیز پیمانش را شکست و به جنگ با آنان رفت و آنان را وادار به جلا نمود. برای فراگرفتن چگونگی اجرای این روش، باید به جنگ‌های واقع شده میان مسلمانان و اهل کتاب نظری بیندازیم. با نگاهی به تاریخ در می‌یابیم که جنگ میان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یهودیان هنگامی روی داد که دیگر راه‌های قبلی تأثیری نداشت و اهل کتاب دست به توطئه علیه اسلام زده بودند. در این هنگام، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با اقتدار کامل با لشکر مخالف روبه‌رو می‌شدند. هنگامی که مأموریت ایشان، به هلاکت رساندن دشمنان اسلام بود، در این کار هیچ تردیدی نمی‌کردند.

هنگامی که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پیمان شکنی یهودیان «بنی‌قینقاع» را مشاهده کرد، در برخورد جدی با آنها هیچ درنگ نکرد و با قاطعیت تمام، قلعهٔ آنان را محاصره و آنها را مجبور به تسلیم و اخراج از مدینه نمود و چون زمینی نداشتند، اموال، سلاح و لوازم زرگری‌شان را از آنها گرفت (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۹۹۸). جنگ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با «بنی‌نضیر» و اخراج آنان نیز بسیار مقتدرانه انجام شد. در جریان جنگ با «بنی‌قریظه» نیز وقتی که سعد بن معاذ، به عنوان حکم انتخاب شد. و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به او دستور داد تا حکم خود را بیان کند. سعد گفت: ای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حکم من این است که مردان فتنه‌گر بنی‌قریظه کشته شوند. زنان و فرزندان‌شان به اسارت گرفته شوند و اموال‌شان میان مهاجران و انصار تقسیم شود. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برخاست و فرمود: «به حکم خدا که بالای هفت آسمان است، حکم کرده‌ای» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۹). آن گاه این حکم را اجرا کرد. پس از فرستادن زنان بنی‌قریظه به شهر، مردان فتنه‌گر آنان را گردن زد؛ به گونه‌ای که برخی از افراد سست‌ایمان نتوانستند این عمل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را برتابند و لب به شکوه گشودند (همان).

امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به جنگ با اهل ذمه‌ای که پیمانش را نقض می‌کند، حکم فرموده، می‌فرماید: «ذمی‌ای که از ذمه‌اش خارج شده، حکمی جز شمشیر ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۶۵). اما نکته‌ای که معصومان علیهم‌السلام اهتمام

ویژه‌ای به آن داشتند، دیپلماسی فعال در حین جنگ، برای تقویت مواضع خویش و به دست آوردن موفقیت‌های بیشتر بود که از طریق انعقاد پیمان‌های سیاسی با قدرت‌های بی‌طرف و جلوگیری از همبستگی گروه‌های مخالف بود. در عین حال، از مذاکره در حین جنگ نیز غفلت نمی‌کردند و در آن‌جا که لازم بود، تلاش می‌کردند از مذاکره با دشمن، برای پایان دادن پیروزمندانه غائله استفاده کنند(جلیلی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵-۱۱۴).

اما دربارهٔ چگونگی جنگیدن نیز روش‌هایی برای عموم جنگ‌ها از سوی معصومان علیهم‌السلام بیان گردیده است. انتقال جنگ به سرزمین دشمن، تفکیک دشمن به دسته‌های منفرد، و محاصره اقتصادی - نظامی از این جمله‌اند(ناصری، ۱۳۸۷). رعایت مسایل امنیتی نیز از مهم‌ترین امور مورد توجه امامان علیهم‌السلام بود. در بیعت عقبهٔ دوم، پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به انصار می‌فرمودند: سخن بگویید اما مختصر؛ زیرا بر ما جاسوسانی گماشته‌اند(حمیدالله، ۱۳۶۵، ص ۴۵). همچنین، امیرالمؤمنین علیه‌السلام به سپاه فرستاده شده از سوی خود به فرماندهی زیادبن نصر حارثی و شریح‌بن هانی دربارهٔ چگونگی جنگیدن می‌نویسد:

هرگاه به دشمن رسیدید، یا او به ما رسید، لشکرگاه خویش را بر فراز بلندی‌ها، یا دامنهٔ کوه‌ها یا بین رودخانه‌ها قرار دهید تا پناه‌گاه شما و مانع هجوم دشمن باشد. جنگ را از یک سو یا دو سو آغاز کنید و در بالای قلعه‌ها و فراز تپه‌ها دیده‌بان‌هایی بگمارید. مبادا دشمن از جایی که می‌ترسید یا از سویی که بیم ندارید ناگهان بر شما یورش آورد! و بدانید که پیشاهنگان سپاه دیده‌بان لشکریانند و دیده‌بانان طلایه‌داران سپاهند. از پراکندگی بپرهیزید. هر جا فرود بیایید و هرگاه کوچ می‌کنید، همه با هم کوچ کنید؛ و چون تاریکی شب شما را بپوشاند، نیزه‌داران را بیرون لشکر بگمارید و نخواستید مگر اندک، چونان آب در دهان چرخاندن و بیرون ریختن(نهج‌البلاغه، ن ۱۱).

اما اگرچه این تحقیق، تنها به بُعد دفاعی اسلام می‌پردازد، ولی در جنگ‌های ابتدایی، معصومان علیهم‌السلام نیز پس از ابلاغ پیام اسلام و دعوت از آنان انجام می‌شد. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مأمور بودند پیام الهی را به گوش همگان برسانند و مکلف به مسلمان نمودن مردم نبودند(تغابن: ۱۲)، اما هر جا که مانعی برای رساندن پیام اسلام مشاهده می‌کردند، سعی در برداشتن موانع می‌کردند که جهادهای ابتدایی نیز در همین راستا انجام می‌شد(احمدی، ۱۳۹۰، ص ۳۶).

ج) ابزارها

اصلی‌ترین ابزارهای نظامی، که به وسیلهٔ آنها رویکردها و روش‌های نظامی معصومان علیهم‌السلام عملی می‌شد، عبارت بود از: استفاده از سپاه نظامی کارآمد، بسیج مردمی، و شبکهٔ اطلاعات که به توضیح آنها خواهیم پرداخت:

۱. استفاده از سپاه نظامی کارآمد

همان‌گونه که در بحث روش‌ها گفته شد، جنگ یکی از شیوه‌های دفاع معصومان علیهم‌السلام در برابر تهاجم‌های اهل کتاب بود که در زمان لازم به کار گرفته می‌شد. روشن است که کسب موفقیت با این روش، جز با داشتن سپاهی نظام‌یافته و آماده امکان‌پذیر نبود.

به نقل تاریخ، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، سپاهیان منظمی را برای جنگ‌ها گسیل می‌کردند. برای آنها فرماندهان شایسته‌ای تعیین می‌نمودند. تجهیزات لازم را در اختیارشان قرار می‌دادند و پرچم‌هایی را به دست‌شان

می سپردند (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۶۹). تاریخ گواه این مطلب است که پیامبر اعظم ﷺ از سپاه نظامی مقتدر در راه دفاع از آیین الهی اش استفاده می کرد (ر.ک: ناصری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). ملاحظه کارنامه نظامی و استراتژی های دقیق و مدیریت موفق ایشان در فرایند دشوار جنگ، حکایت از انسجام سپاه نظامی ایشان دارد. کسب موفقیت های پیامبر ﷺ در برابر قبایل ده گانه یهودیان مدینه، که حدود پنج هزار نفر جمعیت داشتند و تقریباً مساوی با انصار بودند و از طرفی، از ثروت و توانایی بالایی برخوردار بودند، شاهدهی بر این مطلب است.

نظم سپاه نظام یافته پیامبر اعظم ﷺ، اجرای تاکتیک های گوناگون جنگی را ممکن می ساخت. سپاه اسلام با اتخاذ آرایش نظامی صحیح و به نمایش گذاشتن تاکتیک ها و روش های مبارزه جالب توجه و گاه بدیع، دشمن را تسلیم می کرد. نمونه هایی از این روش ها را می توان در جنگ پیامبر، با یهودیان مدینه و استفاده ایشان از روش هایی چون انتقال جنگ به سرزمین دشمن، تفکیک دشمن به دسته های منفرد، محاصره اقتصادی - نظامی، اتخاذ روش های مقابله در برابر ابزار آلات جنگی جدیدی چون منجنیق، که توسط خیبریان استفاده شده بود و... به روشنی ملاحظه کرد (همان، ص ۱۴۱-۱۴۳).

امیرالمؤمنین علیه السلام درباره ضرورت وجود سپاه نظامی کارآمد می فرماید: «پس سپاهیان به فرمان خدا پناهگاه استوار رعیت، و زینت و وقار زمامداران، شکوه دین، و راه های تحقق امنیت کشورند. امور مردم جز با سپاهیان استوار نگردد» (نهج البلاغه، ن ۵۳). ایشان در ادامه، به لزوم تأمین مخارج اداره سپاه توسط مالیاتی که از مردم گرفته می شود، اشاره کرده، می فرمایند: «پایداری سپاهیان جز به خراج و مالیات رعیت انجام نمی شود که با آن برای جهاد با دشمن تقویت گردند، و برای اصلاح امور خویش به آن تکیه کنند و نیازمندی های خود را بر طرف سازند» (همان). این موارد نشان از بهره گیری معصومان علیهم السلام از سپاه نظامی منسجمی در حکومت اسلامی، برای دفاع از اسلام در برابر تهاجم های اهل کتاب دارد (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۲۸).

۲. بسیج مردمی

بی تردید معصومان علیهم السلام از بسیج مردم در امور سیاسی و نظامی برای دفاع از کبان اسلام استفاده می کردند. این گونه نبوده است که ایشان تنها به وجود یک لشکر اکتفا کنند و همه برنامه های خود را بر آن اساس تنظیم نمایند. در عصر ایشان، مسلمانان همه کارهای روزمره خودشان را انجام می دادند. هنگام وقوع جنگ، همه به میدان جنگ می آمدند و می جنگیدند. جهاد و یادگیری آن بر همه واجب بود. همه جنگ هایی که در عصر نبوی روی داده، با مشارکت بسیج مردمی انجام می گردید. فرازی از خطبه امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز حکایت از ابزار بسیج مردمی دارد. ایشان در مسیر حرکت به شام برای جنگ با شامیان، می فرماید:

پیشتران لشگرم را از جلو فرستادم و دستور دادم در کنار فرات توقف کنند تا فرمان من به آنها برسد؛ زیرا تصمیم گرفتم از آب فرات بگذرم و به سوی جمعیتی از شما که در اطراف دجله مسکن گزیده اند رهسپار گردم و آنها را همراه شما بسیج نمایم و از آنها برای کمک و تقویت شما یاری بطلبم (نهج البلاغه، خ ۴۸).

این فرمایش حضرت، نشان می دهد که ایشان در صدد بودند از همه ظرفیت مردم مسلمان استفاده کنند، نه فقط از

یک سپاه متشکل از نیروهای نظامی خاص. اما درباره به کارگیری این ابزار، در مواجهه معصومان علیهم السلام با اهل کتاب کافی است بدانیم که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در جنگ‌های دفاعی خود با آنان، فرمان جهاد عمومی صادر می‌کردند و مردم را فرا می‌خواندند. نمونه‌های روشن آن در جریان جنگ احزاب برای حفر خندق، دستور حرکت رسول خدا صلی الله علیه و آله برای جنگ با بنی‌نضیر و مانند آن قابل مشاهده است.

۳. تشکیل شبکه اطلاعات

معصومان علیهم السلام افراد مورد اعتمادی را برای دریافت خبرهای جدید از اوضاع مخالفان اسلام تعیین می‌کردند. آنان را به کار جمع‌آوری اطلاعات می‌گماشتند. پیش از این گفته شد که در جریان جنگ احزاب، یکی از یهودیان تازه مسلمان شده به نام *نعیم بن مسعود* از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله مأمور شد تا در میان لشگر دشمن نفوذ کند و علاوه بر انتقال اخبار آنان به ایشان، کارهای لازم را برای اتحادزایی از دشمنان انجام دهد (ابن‌اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۴، ص ۵۷۲).

همچنین، هنگامی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با توطئه یهودیان خیبر و هم‌دستی بعضی از قبیله‌ها، مانند قبیله «بنی‌سعد»، با آنان برای حمله به مسلمانان مواجه شد، خود را برای جنگ با یهودیان خیبر آماده کرد. اقدامی که ایشان پیش از آغاز جنگ انجام داد، اعزام گروهی سه نفره برای به دست آوردن اطلاعات لازم از وضعیت تجهیزات و توانایی‌های اهل خیبر بود. ایشان برای این کار، *عبدالله بن رواحه* (ابن هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۵۴؛ عسقلانی، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۳۰۶) را با دو نفر دیگر به خیبر فرستاد. این گروه توانست پس از اقامت سه روز در آنجا، اطلاعاتی را به دست آورد و به پیامبر صلی الله علیه و آله منتقل کند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۶۶). ایشان، به اندازه‌های نکات مربوط به حفاظت اطلاعات و امر اختفا و استتار مراعات می‌کرد که وقتی سپاه اسلام را به پشت دژهای خیبر رساند، یهودیان از حمله این سپاه، هیچ گونه اطلاعی نیافته بودند (ابن اسحاق، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۲۲).

البته این ابزار به دفاع در برابر تهاجم‌های اهل کتاب اختصاص نداشت، در موارد گوناگونی توسط معصومان علیهم السلام به کار گرفته شده است. برای نمونه، به نقل تاریخ، در جنگ بدر، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله پس از دستگیری یکی از جاسوسان دشمن، از او اطلاعاتی درباره تعداد، موقعیت و امکانات لشگر دشمن اخذ نمود و او را زندانی کرد. آن‌گاه دو تن از یاران خود را به نام‌های *بشیر بن ابی‌الربیع* و *محمد بن ابی‌عمرو*، برای کسب اطلاعات بیشتر به سوی دشمن فرستاد و آنها پس از انجام مأموریت، گزارشی را به ایشان تقدیم کردند (المطلبی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۴۴۹؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۷). همچنین، در جنگ احد، *عباس بن عبدالمطلب*، نقش مأمور اطلاعاتی را در میان سران مشرکان قریش داشت (ر.ک. ناصری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳).

همچنین، در جنگ حنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به *عبدالله بن ابی‌حدره*، فرمود: به میان مردم برو و از آنان اطلاعات و اخباری کسب کن. به خصوص، سخنان *مالک*، فرمانده آنان را بشنو و به اطلاع ما برسان. او نیز با نفوذ به جایگاه فرماندهی، اخبار و اطلاعات با ارزشی به دست آورد و به پیامبر صلی الله علیه و آله گزارش کرد. (ابن هشام، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۱۰). این نمونه‌ها، نشان از وجود شبکه اطلاعاتی قوی در دستگاه معصومان علیهم السلام دارد.

جمع بندی و نتیجه گیری

پیامبر اکرم ﷺ و امام علی علیه السلام با بهره‌گیری از اصول منطقی و استفاده مثبت از همه ظرفیت‌های موجود، رویکردهای خود را به گونه‌ای اتخاذ می‌کردند که بتوانند به تناسب، هجمه‌های وارد شده، واکنش‌های لازم و صحیح را نشان دهند. بر این اساس، ایشان آمادگی دائم نظامی، هوشیاری، دوراندیشی و پیشگیری از تهاجم‌ها، و واکنش نظامی متناسب را به عنوان رویکردهای خود برگزیدند. آنگاه این رویکردها را با روش‌هایی کاملاً واقع‌بینانه و مدبرانه به اجرا می‌گذاشتند. روش‌هایی چون پیمان عدم تعرض و حفظ ارتباط، اجرای قانون ذمه، مراقبت در فروش سلاح، نفوذ افراد مورد اعتماد در میان اهل کتاب، هشدار و اتمام حجت، تجهیز و قدرت‌نمایی، ایجاد قرارگاه مرکزی، و جنگ سخت. البته بنا بر آنچه گفته شد، این روش‌ها، هنگامی به نتیجه مطلوب رسید که با ابزارهای مؤثری چون استفاده از سپاه نظامی کارآمد، بسیج مردمی و تشکیل شبکه اطلاعات انجام شد. با دقت در این موارد، توجه به دو عنصر در سیره نبوی و علوی کلیدی است: ۱. هدف؛ ۲. برنامه.

۱. هدف: هدف در مواجهه با اهل کتاب، فقط شکست و از بین بردن آنان نیست، بلکه گاه، می‌توان با بستن پیمان‌نامه یا گرفتن جزیه، از جنگ پیش‌گیری کرد. همچنین، پیش از جنگ باید اتمام حجت کرد و چه بسا افرادی از اهل کتاب با همین اتمام حجت، مسیر خود را تغییر دهند که نمونه‌ای از آن نیز بیان شد. گاه، قدرت‌نمایی کافی است و نمی‌گذارد آتش جنگ شعله‌ور شود. هدف، حفظ اسلام است. از این رو، هم نباید به بهانه‌های مختلف دست به شمشیر برد و هم نباید آن قدر تسامح نمود که کیان اسلام در معرض خطر قرار گیرد.

۲. برنامه: برنامه مواجهه با اهل کتاب، بر اساس سیره پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امام علی علیه السلام چنین است که مسلمانان باید با اقتدار و هوشیاری توأم با آزادی و عدم هراس از مهاجمان، مراقب باشند تا در برابر خطر دشمنان دیگر، هرگز بر دوستی اهل کتاب تکیه نکنند و با بصیرت و هوشیاری کامل با حوادث مواجه شوند. صلح‌طلبی، نباید آنها را از موضع‌گیری‌های لازم باز دارد، بلکه باید با اتخاذ رویکرد و روش مؤثر در ابعاد مختلف نظامی و استفاده از همه ظرفیت‌های ممکن، عقل و خرد را در تصمیم‌های و اقدام‌های پیش‌رویشان محور قرار دهند. دوراندیشی، تحرکات لازم سیاسی و آمادگی‌های نظامی، باید به صورت جدی مورد توجه قرار گیرد تا بتوان زمینه‌های ایستادگی موفق در برابر هجمه‌های اهل کتاب را به خوبی فراهم کرد. همچنین، پابندی بر مبانی دینی، احکام شرع و اخلاق در همه شرایط لازم است. نمی‌توان به هر بهانه‌ای، از خط قرمزهای شرع و فرامین الهی سربچی کرد، بلکه باید با پرهیز از واکنش‌های نکوهیده و غیر انسانی، از رویکردها و روش‌های انسانی و جوانمردانه استفاده کرد. اگرچه اهل کتاب، در هجمه‌های نظامی خود علیه مسلمانان از هر شیوه‌ای حتی رفتارهای ضداخلاقی مانند فتنه‌انگیزی، ایجاد ناامنی، ترور و جنگ‌افروزی استفاده می‌کردند، اما در مطالعه سیره نبوی و علوی، هرگز چنین اموری را نمی‌توان یافت. آنچه که از جانب ایشان به عنوان راهبردها، روش‌ها و ابزارها اتخاذ می‌شد، همه بر اساس اصول پذیرفته‌شده اخلاقی و انسانی و البته در مسیر دفاع از کیان اسلام و احیای اصول الهی و انسانی بود. از این رو، مسلمانان باید با الگوگیری از رفتار پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امام علی علیه السلام، از چنین رفتارهایی پرهیز، و تنها مسیر الهی و انسانی را برای رسیدن به مقصود خود انتخاب کنند.

توجه به این هدف و برنامه، حکایت از این دارد که مسلمانان همواره بتوانند با کمترین تردید و بالاترین اطمینان، راه کارهای لازم را اتخاذ کرده، واکنش‌های مقبول و مناسب را در برابر تهاجم‌های دشمنان نشان دهند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۷، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن اثیر، عزالدین علی، ۱۹۹۴م، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۹م، *اسدالغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دارالفکر.
- ابن اسحاق، ۱۳۲۷هـ *سیرت رسول الله*، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه، تحقیق اصغر مهدوی، تهران، خوارزمی.
- ابن سعد، محمد، ۱۳۷۶ق، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار بیروت و دار صادر.
- ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار الفکر.
- ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۲۰ق، *السیرة النبویة*، محقق: سهیل زکار، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۳۴۸هـ *سیرة النبی*، سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه.
- احمدی، محمدقاسم، ۱۳۹۰هـ *روابط خارجی در حکومت نبوی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، *مکاتیب الرسول*، قم، دارالحدیث.
- انصاری ذرفولی، مرتضی، ۱۴۱۵، *کتاب المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات*، محقق: گروه پژوهش در کنگره، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- البلاذری، احمدبن یحیی، ۱۴۱۷ق، *جمل من انساب الأشراف*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۹۸۸م، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- پیروزمند، علیرضا، ۱۳۹۵، *مبانی و الگوی مهندسی فرهنگی*، قم، تمدن نوین اسلامی.
- تبریزی، میرزا جواد، ۱۴۱۶ق، *ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- الحسنی الخربوطلی، علی، ۱۹۶۹م، *الإسلام و اهل النمة*، قاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۸۹، *بیانات در اجتماع بزرگ مردم قم*، در: Khamenei.ir.
- حمیدالله، محمد، ۱۳۶۵، *الوثائق*، مهدوی دامغانی، تهران، بنیاد تهران.
- جبر، دندل، ۲۰۰۲م، *الأقليات غیر المسلمة فی المجتمع الإسلامي*، عمان، دار عمار.
- جعفری فائزی پهلایه‌ای، سیدغضنفر علی، ۱۳۷۸، *سیاست خارجی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله*، زائر، قم.
- جلیلی، سعید، ۱۳۷۴، *سیاست خارجی پیامبر*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *مصباح الفقاهه*، مقرر: محمدعلی توحیدی، قم، انصاریان.
- الزین، حسن، ۲۰۰۳م، *اهل کتاب فی المجتمع الإسلامي*، بیروت، دار الفکر الحدیث.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۳ش، *فروع ابدیت*، قم، نشر دانش اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، *فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شریعتی، روح الله، ۱۳۸۱، *حقوق و وظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- الصالحی الشامی، محمدبن یوسف، ۱۴۱۴ق، *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۲۱ق، *حاشیة المکاسب*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۵۲، *تاریخ الامم و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات اساطیر.
- العالمی، جعفر مرتضی، ۱۴۰۰ق، *الصحيح من سیرة النبی الأعظم*، قم، بینا.

عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البیت.

العسقلانی، احمد بن علی بن حجر، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، ۱۳۲۸ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت. عمید زنجانی، عباس علی، ۱۳۷۰، *حقوق اقلیتها*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

قمی، علی ابن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، محقق: سید طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب.

کلانتری، علی اکبر، ۱۳۷۴، *جزیه واحکام آن در فقه اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین، بی تا، *التنبیه والإسراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة، دار الصاوی، (افست، قم، مؤسسه نشر منابع الثقافة الإسلامية).

المطلیبی، محمد بن اسحاق، ۱۳۸۳ق، *سیره ابن هشام*، بیجا، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۱۵ق، *المکاسب المحرمه*، محقق: گروه پژوهش مؤسسه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

ناصری، محمد امیر، ۱۳۸۷، «سیره نظامی پیامبر اعظم»، *سیره سیاسی پیامبر اعظم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

الواقدی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، *کتاب المغازی*، محقق: مارسلن جونس، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

واکاوی «فتشقی»

بر اساس آیات سوره مبارکه طه و فقراتی از باب سوم سفر پیدایش

کعبه عبدالله فضلیان / دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم

Arani@Qabas.net

جواد باغبانی آرانی / استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵

چکیده

رنج و مشقت از پیامدهای ناگوار عصیان حضرت آدم^ع است که در قرآن کریم، با عبارت «فتشقی» و در تورات عربی «التعب» و در تورات انگلیسی «sorrow» و در برخی از ترجمه‌ها از آن، به «toil» یاد می‌کنند که وجه مشترک همه موارد، رنج و مشقت و سختی است. این پیامد در آیات ۱۱۷، ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره «طه» و در فقرات ۱۷، ۱۸ و ۱۹ باب سوم «سفر پیدایش» آمده و در آنها وجوه مشترک و متفاوتی وجود دارد. این مقاله، در دو بخش قرآن کریم و تورات به مفهوم شناسی، تفسیر رنج و مشقت، مخاطب رنج و مشقت و رابطه میان آن و خوردن از درخت ممنوعه، با استناد به منابع معتبر خواهد پرداخت. اشتراکات و اختلافات و امتیازات آنها را بیان خواهد کرد. نتیجه برآمده از این پژوهش، گویای این است که تعبیر به‌کاررفته در قرآن کریم، بسیار زیبا و دقیق و برای رساندن پیامی است؛ به‌ویژه اینکه عبارت «فتشقی»، همراه با توضیحات پیرامون آن تفسیرکننده «فَتَّكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» هست که یکی از مباحث عمیق در عصمت انبیاء است. همچنین اشتراکات دو کتاب، توجیه‌کننده تصدیق تورات توسط قرآن است.

کلیدواژه‌ها: تشقی، التعب، رنج و مشقت، قرآن کریم، تورات، سوره طه، سفر پیدایش.

داستان عصیان حضرت آدم علیه السلام، یکی از داستان‌هایی است که در قرآن کریم و تورات به آن پرداخته شده است. عصیان حضرت آدم علیه السلام دارای پیامدهایی بود که یکی از آن موارد، رنج و مشقت است. این پیامد در سوره مبارکه «طه» چنین طرح شده است:

فَقَلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لَزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرِى. وَ أَنْكَ لَا تَعْلَمُونَ فِيهَا وَ لَا تَضْحَكُ (طه: ۱۱۷-۱۱۹)؛ گفتیم: ای آدم! این (ابلیس) دشمن تو و دشمن همسر توست، مبادا شما را از بهشت بیرون براند که در سختی افتی. بی گمان برای تو (مقرر) است که در آنجا گرسنه نشوی و برهنه نمایی. و اینکه در آنجا تشنه نشوی و آفتاب زده نگردی.

همچنین در فقرات ۱۷، ۱۸ و ۱۹ باب سوم «سفر پیدایش»، به آن چنین اشاره شده است:

و به آدم گفت: چونکه سخن زوجهات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده، گفتم از آن نخوری، پس به سبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد. خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد و به عرق پیشانی‌ات نان خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی، که از آن گرفته شدی؛ زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت (پیدایش ۳: ۱۷-۱۹).

پرسش برتری قرآن یا تورات در داستان‌های مشترک، همواره از دغدغه‌های ذهنی علمای هر دو منبع بوده است. ما در این پژوهش، با بیان آراء مطرح‌شده در قرآن و تورات و تفاسیر، درصد اثبات این برتری هستیم.

قرآن کریم

واژه «فتشقی» در داستان عصیان حضرت آدم علیه السلام در سوره مبارکه «طه» آیات ۲، ۱۱۷ و ۱۳۲ به کار رفته است: ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (۲)؛ فَقَلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لَزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (۱۱۷)؛ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى (۱۳۲).

از این رو، برای فهم درست مفهوم «فتشقی»، لازم است این واژه را در آیات دیگر هم مورد بررسی قرار دهیم.

مفهوم‌شناسی «تشقی»

«تشقی»، از «شقوق» به معنای شقاوت در مقابل سعادت است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۱). برخی هم، تشقی را از شقی می‌دانند که در اصل تشقی به یاء بوده که به خاطر فتحه ما قبلش، قلب به الف شده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۳۴۶).

«تشقی» هم در معنای دنیوی به کار رفته و هم به معنای اخروی آن و مراد از «یشقی»، در جمله «و لا یشقی» به معنای شقاوت اخروی و در «فَتَشْقَى»، به معنای شقاوت و مشقت دنیوی هست؛ یعنی ناظر به امور دنیوی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۰).

همان‌طور که راغب اصفهانی گفته، «الشقاء» هم به معنای شقاوت در مقابل سعادت است و هم به معنای رنج و مشقت و تعب می‌آید (همان، ص ۴۶۰). همان‌گونه که تشقی، در آیه ۲ سوره «طه» در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله

هم به معنای رنج و مشقت است و کسی آن را به معنای شقاوت در مقابل سعادت نگرفته است. از این رو، هر شقاوتی رنج و تعب و مشقت است، ولی هر رنج و تعبی شقاوت نیست. پس رنج و تعب، اعم از شقاوت است (همان، ص ۴۶۱).

دلیل خطاب مفرد در فتشقی

«فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجْزِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷).

خداوند در آیه فوق، برخلاف رویه‌ای که در ابتدای آیه داشته، در انتهای آیه در جمله «فتشقی»، خطاب را از تنبیه به مفرد برمی‌گرداند. از این رو، در اینکه چرا در «فتشقی» برخلاف «فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا» خطاب تنبیه نیامده است. مفسران در این زمینه، نظراتی را مطرح کرده‌اند:

از نظر برخی مفسران، دلیل برگشت به خطاب مفرد (حضرت آدم علیه السلام)، به این دلیل است که سنگینی اداره زندگی بر عهده آدم علیه السلام و نفعه بر عهده مرد است (طنطاوی، بی تا، ج ۹، ص ۱۶۰؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۳۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۵۷۷). برخی هم می‌گویند: حوا هم داخل در این خطاب، به صورت غیرمستقیم است؛ زیرا زن در سعادت و شقاوت همسرش سهیم است (طنطاوی، بی تا، ج ۹، ص ۱۶۰). برخی دیگر می‌گویند: مراد رنج و مشقت بدنی است که فقط بر آدم علیه السلام به عنوان مرد وارد می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۵۳).

با توجه به توصیفی که خداوند از بهشت (محل زندگی اولیه آدم و حوا) دارد، این نکته به دست می‌آید که از این به بعد، بعد از خروج و هبوط، حوا هم مانند آدم علیه السلام از این نعمت‌ها بهره‌ای نخواهد داشت. پس رنج و مشقت، که توضیح آن گرما و سرما و گرسنگی و تشنگی است، برای حوا نیز خواهد بود. از این رو، حوا هم داخل در خطاب «فتشقی» می‌شود. اگرچه رنج و مشقت بیشتر برای آدم علیه السلام است که به خاطر همین مسئله، خطاب از تنبیه به مفرد برگشته است، تا علاوه بر بیان مطلب فوق این نکته را افاده کند که نفعه بر عهده جنس مذکر خواهد بود.

مراد از فتشقی

همان‌طور که بیان شد، «تشقی» دو معنا دارد: یکی، شقاوت در مقابل سعادت. دیگری، رنج و تعب و مشقت است. از این رو، مفسران «فتشقی» در آیه ۱۱۷ را به معنای دوم گرفتند. سیوطی، در این زمینه می‌نویسد: «تعب بالحرق و الزرع و الحصد و الطحن و الخبز و غیر ذلک و اقتصر علی شقائه لأن الرجل یسعی علی زوجته» (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۳).

«تشقی» در آیه ۱۱۷ سوره «طه»، اشاره به یکی از پیامدهایی دارد که حضرت آدم و حوا، بعد از عصیان دچار آن شدند. اما برای اینکه به معنای درست این واژه «فتشقی» دست یابیم، لازم است کیفیت زندگی آنان، قبل از عصیان و هبوط به زمین، که در آیات بعد مورد اشاره قرار می‌گیرد، بیان شود.

زندگی آدم و حوا قبل از عصیان و هبوط در سوره مبارکه «طه» آیات ۱۱۷، ۱۱۸ و ۱۱۹، این‌گونه ترسیم شده است:

فَقَلْنَا يَا دَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوُّكَ وَ لَزَوْجِكَ فَلَا يَخْرُجُكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى. وَ أَنْكَ لَا تَطْمَؤُا فِيهَا وَ لَا تَضْحَى؛ گفتیم: ای آدم! این (ابلیس) دشمن تو و دشمن همسر توست، مبادا شما را از بهشت بیرون براند که در سختی افتی. بی گمان برای تو (مقرر) است که در آنجا گرسنه نشوی و برهنه نمایی و اینکه در آنجا تشنه نشوی و آفتاب زده نگردی.

با توجه به کیفیت زندگی آدم و حوا در بهشت، کیفیت زندگی آنان در زمین مشخص می شود؛ به ویژه اینکه خداوند با جمله «فَتَشْقَى» زندگی سخت و پرمشقت را بعد از عصیان گوشزد می نماید. جمله «فتشقی» تفریع بر خارج شدن آنان از بهشت است، و مراد از آن، تعب و رنج است؛ یعنی اگر از بهشت اخراج شوی، خود را دچار تعب و رنج و مشقت خواهی کرد؛ چون زندگی در غیر بهشت، که همان زمین خواهد بود، زندگی آمیخته با رنج و تعب است؛ چون در آنجا احتیاجات فراوان است. برای رفع آن، فعالیت بسیار لازم است. در آنجا احتیاج به طعام، نوشیدنی، لباس و مسکن و غیر آن هست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۲۰). همان گونه که خداوند در ادامه، به توضیح جمله «فتشقی» می پردازد: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى. وَ أَنْكَ لَا تَطْمَؤُا فِيهَا وَ لَا تَضْحَى»؛ یعنی زندگانی همراه با گرسنگی، برهنگی، تشنگی و آفتاب زدگی، که لازمه رفع هریک از این موارد، رنج و مشقت است.

پس با توجه به آنچه گذشت، زندگی با تعب و رنج و مشقت، لازمه هبوط و حیات در زمین است. ولی قرآن کریم در آیات دیگر، پس از امر به هبوط، زمین را محل استقرار و آرامش و متاع الی حین معرفی می کند که پس از بیان رنج و مشقت، یک نگاه مثبت است. این بیان موجب حفظ تعادل در نوع نگاه به دنیا خواهد بود: «لَهُبُطُؤًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶؛ اعراف: ۲۴)، به ویژه اینکه در آیه ۱۲۳ سوره مبارکه «طه»، راه و روش از بین بردن شقاء، رنج و مشقت را بیان می کند: «فَأَمَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا هُدَايَ فَلَا يَضِلُّوا وَ لَا يَشْقَى».

فأه فرع بر هبوط است و نفی اضلال و شقاء، شامل دنیا و آخرت با هم می شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۲۴؛ طنطاوی، بی تا، ج ۹، ص ۱۶۳).

رابطه بین فتشقی و فتکوناً مِنَ الظَّالِمِينَ، در داستان عصیان آدم

یکی از پیامدهای عصیان حضرت آدم علیه السلام «ظلم» است که در دو آیه از آیات مربوط به آن اشاره شده است: در آیه ۳۵ سوره مبارکه «بقره» می فرماید: «وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» و دیگری، در آیه ۲۳ سوره مبارکه «اعراف» می فرماید: «فَقَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ».

در آیه اول، خداوند ظلم را به آدم و حوا نسبت می دهد که بر اثر نزدیک شدن به آن درخت، از ظالمین به شمار آمدند. در آیه دوم، با پذیرش خطای خود، این آدم و حوا هستند که ظلم را به خودشان نسبت می دهند: «فَقَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا».

ظلم دو دسته است: اول، ظلم به خداوند دوم، ظلم به نفس (مصطفوی، ۱۳۴۰، ج ۷، ص ۱۷۱). اما در اینکه مرا از «ظلم» در آیه شریفه چیست؟ بهترین روش برای درک و فهم بهتر آن، مراجعه به آیات قرآن کریم است. خداوند در آیه ۳۵ بقره

می‌فرماید: اگر شما به این درخت نزدیک شوید: «فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ شما از ظالمین خواهید بود. ولی در آیه دیگر، ظالمین را قید می‌زند: «ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا». همچنین در سوره مبارکه «طه» می‌فرماید: «فَقَلْنَا يَا دَاؤِدُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجَالِكَ فَلَا يَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى، إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى، وَ أَنْكَ لَا تَطْمَؤُا فِيهَا وَ لَا تَصْحَى» (طه: ۴۰، ۱۱۷-۱۱۹).

بنابراین، مراد از «ظلم»، ظلم به نفس و درد، رنج و مشقت ناشی از گرسنگی، تشنگی، برهنگی و گرمزدگی است. همه این موارد ظلم به نفس است، نه معصیت و ظلم به خداوند عالم. پس مراد از ظلمی که در این آیه به آن اشاره شده، ظلم و ستم بر نفس است؛ زیرا خوردن از آن درخت، موجب شد که آنان دیگر نتوانند به زندگی راحت خود در بهشت ادامه دهند و متحمل مشقت و سختی زیادی شوند. از این رو، آنان بر خود ستم کردند و خود را از این نعمت آرام و بی‌دغدغه محروم ساختند و از ثواب آن بی‌بهره شدند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۶).

صدرالمتألهین، مراد از ظلم را ظلم به نفس، از قبیل وقوع در هلاکت و مرگ، مشقت و محنت گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۹۳). طبرسی، این قول را در ذیل آیه بیان می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۶۲۹). آیت‌الله جوادی آملی، در این زمینه می‌گوید:

ظلم در نشئه تکلیف محرم و متناسب با همان نشئه است و کیفر تشریحی دارد چنان‌که ظلم در منقطع‌ای که هنوز شریعت نیست، درخواست مغفرت و اعتراف به خسران و زیانکار بودن در آن حوزه، متناسب با همان نشئه است. نشئه بهشت حضرت آدم علیه السلام قلمرو تشریح نبود. از این رو، ظلم مورد اعتراف آدم و حوا علیهم السلام نیز مربوط به شریعت مصطلح نبود؛ زیرا شریعت پس از آن حادثه و هبوط ظهور پیدا کرد است در آن مرحله، هر نقص و گناهی که یاد شود و هر اقراری که صورت گیرد، متناسب با همان نشئه و عالم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۸، ص ۲۹۶-۲۹۷).

توجه به این نکته ضروری است که ظلم در هر قسمی از آن، ظلم در حق خداوند، ظلم در حق دیگران و ظلم در حق خود، می‌تواند با مقام عصمت منافات داشته باشد. ولی با وجود جمله «فتشقی» و معنا و مفهوم ارائه شده از آن، این ناسازگاری را منتفی می‌سازد؛ زیرا مراد از ظلم در داستان عصیان حضرت آدم علیه السلام به معنای به رنج و مشقت انداختن خود و بی‌بهره ساختن خود از نعمت‌های راحت و آسان بهشت است. از این رو، با این دیدگاه؛ یعنی - ظلم به نفس به خاطر رنج و مشقت ناشی از گرسنگی، تشنگی، برهنگی و گرمزدگی - ظلم هیچ منافاتی با مقام عصمت نخواهد داشت تا درصد توجیه آن باشیم. گرچه برخی مفسران در تفسیر ظلم به نفس، آن را ترک مستحب (طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۶۲۹)، گناه صغیره (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۶)، معصیت (سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۱۵۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۴۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۹)، ذنب عظیم (فخررازی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۲۲۱) تفسیر کرده، و اقدام به توجیه آن کرده‌اند.

رابطه بین رنج و مشقت و عصیان

عصیان حضرت آدم علیه السلام دارای دو نوع پیامد بود. یک نوع پیامد، بی‌واسطه مانند اخراج از بهشت و نوع دوم، پیامد با واسطه مانند رنج و مشقت. حضرت آدم و حوا پس از خوردن درخت ممنوعه، از بهشت اخراج و به زمین فرستاده

شدند. از این رو، قرآن کریم رنج و مشقت را پیامد اخراج از بهشت، که خود پیامد عصیان است، معرفی می‌کند: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ فَلا يُخْرِجُكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷).

آدم و حوا پس از اخراج از بهشت و استقرار در زمین، از نعمت‌ها و آسایشی که خداوند در بهشت برای آنان در نظر گرفته بود، جدا شدند و در زمین دچار زندگی زمینی، که همراه با گرما، سرما، تشنگی و گرسنگی شدند که لازمهٔ رفع آن، رنج و مشقت و سختی است.

در تورات

کتاب مقدس، از دو بخش عهد عتیق و عهد جدید تشکیل شده است. عهد عتیق دارای ۳۹ کتاب است که تنها اسفار پنج‌گانه، تورات نامیده می‌شود. اما گاهی به همه عهد عتیق نیز تورات گفته شده است. یکی از پیامدهای خطای آدم و حوا در بهشت، که در تورات به آن پرداخته شده، رنج و مشقت است. آدم و حوا، به عنوان اولین نوع بشر در باغ عدن با رفاه و آرامش زندگی می‌کردند، ولی با ارتکاب گناه از آنجا و نعمت‌های فراوان آن اخراج و در زمین ساکن شدند. ویژگی مهم این حیات، رنج و مکافات و مشقت بود. تورات در این زمینه می‌گوید:

و به آدم گفت: چونکه سخن زوجه ات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده، گفتم از آن نخوری، پس به سبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد. خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد، و به عرق پیشانی ات نان خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی، که از آن گرفته شدی؛ زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت (پیدایش ۳: ۱۷-۱۹).

و در تورات به زبان انگلیسی، برگردان از عبری چنین آمده است:

In sorrow shalt thou of it all the days of the life (The holy Bible 3:17)

و در تورات به زبان عربی، در ترجمه «الشرق الاوسط»، که برگردان از کتاب مقدس عبری است، این‌گونه آمده است: «وَقَالَ لآدَمَ لِأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ إِمْرَأَتِكَ وَ أَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ... مَلْعُونَةٌ أَرْضُ بَسَبَّيْكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا أَيَّامَ حَيَاتِكَ... وَ تَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ بِعَرَقٍ وَجْهَكَ تَأْكُلُ خُبْزاً حَتَّى تَعُودَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا» (کتاب مقدس، سفر تکوین ۳: ۱۷).

۱. مفهوم‌شناسی

رنج و مشقت، ناشی از عصیان و اخراج از بهشت در تورات، به زبان عبری از آن به «עָבַד» یاد شده است و در ترجمه عربی «الشرق الاوسط» به «التعب» (کتاب مقدس، سفر تکوین ۳: ۱۷) و در ترجمه «العالم الجديد»، به «المَشَقَّة» (کتاب مقدس، سفر تکوین ۳: ۱۷)، به معنای رنج و مشقت و تلاش زیاد و در مقابل راحتی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ج ۱۰، ص ۱۸۳). در تورات زبان انگلیسی «Sorrow»، به معنای غم، اندوه، تاسف و غصه است. در برخی از ترجمه‌ها، از آن به «toil» یاد می‌کنند که معنا مشترک در همه موارد رنج، مشقت و سختی خواهد بود، به‌ویژه اینکه با عبارت «shalt thou eat»، با تأکید بیشتری بیان شده است.

مراد از رنج و مشقت در تورات

از فقرات باب دوم و سوم سفر پیدایش، برمی آید که آدم و حوا، تا پس از خوردن از درخت ممنوعه، دارای زندگانی بی‌زحمت و راحت بودند. ولی با ارتکاب گناه، این زندگانی راحت را از دست دادند. تورات خصوصیت بارز محل سکونت پس از اخراج را زندگی همراه با سختی و مشقت می‌داند. آدم برخلاف سابق، باید با کار و تلاش و عرق جبینش امرار معاش کند. این حالت تا پایان عمر وی ادامه داشت. در کتاب *السنن القویم فی تفسیر العهد القدیم*، در تفسیر فقرات ۱۷ تا ۱۹ آمده است:

از این به بعد عالم بر او سیادت می‌کند، همان‌طور که تا به حال او سیادت می‌کرد، به‌گونه‌ای که زمین برای او بهترین و نافع‌ترین محصول را بدون کشاورزی و زراعت به وجود می‌آورد؛ از آن به بعد می‌بایست با زحمت و رنج و مشقت تحصیل کند (السنن القویم فی تفسیر الاسفار العهد القدیم، ۱۹۲۳، ج ۱، ص ۵۸).

برخی هم این رنج و مشقت را به‌تنهایی بدون فرزند و اولاد و هم نوع، غیر از حوا، در زمین و بی‌بهره شدن از نعمت‌هایی که در سابق از آن بهره می‌برد، تفسیر کردند (التفسیر التطبیقی للکتاب المقدس، بی‌تا، ص ۱۵).

در تورات، بحث از لعنت و ملعون شدن زمین، به میان آمده است و علت آن را آدم و عمل او معرفی کرده است: «پس به سبب تو زمین ملعون شد» و در ترجمه عربی، با عبارت «مَلْعُونَةُ الْأَرْضِ بِسَبَبِكَ» و در ترجمه انگلیسی با عبارت «for thy sake» ملعون شدن را به آدم ﷺ نسبت می‌دهد. آدم به سبب عصیان و گناه از بهشت اخراج شد و در نقطه‌ای از زمین استقرار یافت. تورات این حضور را، که مستلزم کار و تلاش و مشقت است، موجب لعنت زمین می‌داند. اما در اینکه آیا کار و تلاش و عرق ریختن، به خودی خود، لعنت است، یا خیر؟ *ویلیام مک‌دونالد*، در تفسیر رنج و مشقت می‌گوید:

مرد محکوم شد تا از زمین که با خار و خس لعنت شده روزی خود را به دست آورد و این به‌منزله زحمت و عرق برای او بود و باید توجه داشت که این کار به خودی خود، لعنت نیست، بلکه بیشتر یک برکت است. ولی این غم، رنج، ناآرامی، مشقت و خستگی که همراه با کار بر انسان عارض می‌شود، لعنت است (مک‌دونالد، ۱۹۹۵، ص ۱۱).

۳. مخاطب رنج و مشقت در تورات

مخاطب در فقره ۱۷، باب سوم سفر پیدایش، آدم ﷺ است که با آوردن نام «آدم»، حضرت آدم ﷺ را مورد خطاب قرار داده است. عبارت تورات به گونه‌ای است که حوا اصلاً مورد خطاب نیست. از این‌رو، در تورات مخاطب این مجازات، شخص آدم است و دلیلش را عمل کردن به درخواست همسرش بیان می‌کند: «و به آدم گفت: چونکه سخن زوجه ات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده، گفتم از آن نخوری، پس به سبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد».

در جایی دیگر، اخراج از بهشت و کار در زمین را به آدم نسبت می‌دهد:

پس خداوند خدا او (آدم) را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمینی را که از آن گرفته شده بود، بکند. پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن، کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشیاری را که به هر سو گردش می‌کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند (پیدایش ۳: ۲۳-۲۴).

اما دیدگاه دیگری در این مسئله مطرح است و آن اینکه، زانجاکه تهیه معاش بر عهده مرد است، خداوند این مجازات را مختص به آدم قرار داده است. این بدان معنا نیست که همسر آدم ﷺ در زنج و مشقت و سختی نخواهد بود. از این رو، برخی بزرگان در تفسیر این فقرات، رنج و مشقت را به هر دو نسبت می‌دهند. آر. سی. هووآرد در این زمینه می‌گوید: «زنان و مردان محکوم به رنج بردن و کار سخت شدند» (آر. سی. هووآرد، ۲۰۰۶، ص ۴۰). از این رو، برخی مفسران تورات، این پیامد را فقط به مرد، نه به آدم ﷺ، نسبت می‌دهند (مک دونالد، ۱۹۹۵، ص ۱۱).

۴. رابطه بین رنج و مشقت و خوردن از درخت ممنوعه

تورات دلیل رنج و مشقت و کار و زحمت را حرف شنوی آدم ﷺ از همسر خود و خوردن از درخت ممنوعه بیان می‌کند: «و به آدم گفت: چونکه سخن زوجهات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده، گفتم از آن نخوری، پس به سبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد» (پیدایش ۳: ۱۷). اگرچه ثمره گوش دادن به سخنان هوا، چیزی جز خوردن از درخت ممنوعه نیست، ولی تأکید تورات با این عبارت: «چون که سخن زوجهات را شنیدی»، به نوعی ذم نسبت به زن و حرف شنوی از او محسوب می‌شود. پس تورات رنج و مشقت و کار و عرق جبین را پیامد بدون واسطه حرف شنوی از هوا و خوردن از درخت ممنوعه می‌داند.

بررسی و مقایسه

عصیان حضرت آدم ﷺ یکی از داستان‌هایی است که در قرآن کریم و تورات به آن اشاره شده، و هریک به جهاتی به آن پرداخته‌اند. در این میان، رنج و مشقت از جمله پیامدهایی است که حضرت آدم و هوا بعد از عصیان، خوردن از درخت ممنوعه، به آن دچار شدند و در آیات ۱۱۷، ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره مبارکه «طه» و در فقرات ۱۷، ۱۸ و ۱۹، باب سوم «سفر پیدایش» به آن اشاره شده است. از این رو، قرآن کریم و تورات در این مسئله اشتراکات و اختلافات و امتیازاتی دارند که در اینجا به آن می‌پردازیم.

مفهوم رنج و مشقت

قرآن کریم از این پیامد، با عبارات «فتشقی» و در تورات به زبان عبری، از آن به «בצלות» و در ترجمه عربی، به «التعب و المشقة» و در ترجمه انگلیسی، به «sorrow» که وجه مشترک بین همه آنها، رنج و مشقت و کار و تلاش و سختی است، یاد می‌شود. از این رو، با وجود اختلاف در تعبیر و لفظ، در معنی مشترک هستند. در دو منبع، درصد رساندن معنایی مشترک، که همان رنج و مشقت و کار و تلاش است، هستند. این امر بیانگر مطلبی است که آیه شریفه «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ۳) درصد بیان این است. همان گونه که علامه طباطبائی، در تفسیر آیه شریفه می‌نویسد: «فالقرآن يصدق التوراة والإنجيل الموجودين، لكن في الجملة لا بالجملة» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸).

۲.۲. مراد از رنج و مشقت

«تشیقی» دو معنا دارد: یکی، شقاوت در مقابل سعادت. دیگری، رنج و تعب و مشقت است، از این رو، مفسران «فتشقی» در آیه ۱۱۷ را با توجه به قراین موجود در آن، به معنای دوم گرفتند. اما برای اینکه به معنای درستی از واژه «فتشقی» دست یابیم، لازم است به آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ از همین سوره توجه شود: «إِنَّ لَكَ أَلًا تَجْوَعُ فِيهَا وَ لَا تَعْرِى. وَ أَنْكَ لَا تَطْمَؤُا فِيهَا وَ لَا تَضْحَى». با توجه به کیفیت زندگی آدم و حوا در بهشت، کیفیت زندگی آنان در زمین، که همراه با رنج و مشقت خواهد بود، مشخص می‌شود.

از سوی دیگر، از فقرات باب دوم و سوم سفر پیدایش هم برمی‌آید که آدم و حوا تا قبل از خوردن از درخت ممنوعه، دارای زندگانی بی‌زحمت و راحت بودند، ولی با ارتکاب گناه، این زندگانی راحت و سیادت بر عالم را از دست دادند. آدم برخلاف سابق، باید با کار و عرق جبینش امرار معاش کند و از آن به بعد، عالم بر او سیادت خواهد کرد (السنن القویم فی تفسیر الاسفار العهد القدیم، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۵۸).

تورات هم در فقرات بعد به توضیح رنج و مشقت می‌پردازد: و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد. خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد، و به عرق پیشانی‌ات نان خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی، که از آن گرفته شدی، زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت (پیدایش ۳: ۱۷-۱۹).

با این تفاوت که قرآن کریم، در تفسیر رنج و مشقت، به توصیف بهشت به عنوان محل سکونت اولیه آدم و حوا می‌پردازد و می‌فرماید: «إِنَّ لَكَ أَلًا تَجْوَعُ فِيهَا وَ لَا تَعْرِى. وَ أَنْكَ لَا تَطْمَؤُا فِيهَا وَ لَا تَضْحَى»؛ یعنی بهشتی که در آن سکونت داری، جایی است که که در آنجا گرسنه نشوی و برهنه نمایی و در آنجا تشنه نشوی و آفتاب‌زده نگردی، ولی تورات با عبارت «خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد، و به عرق پیشانی‌ات نان خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی، که از آن گرفته شدی؛ زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت» (پیدایش ۳: ۱۷-۱۹)، به تفسیر رنج و مشقت پرداخته است.

۳. مخاطب رنج و مشقت

از ظاهر قرآن کریم چنین استفاده می‌شود که مخاطب رنج و مشقت، فقط حضرت آدم علیه السلام است. خداوند برخلاف «فَلَا يُخْرِجَنَّكُمْ» در جمله «فتشقی» خطاب را از تشبیه به مفرد برمی‌گرداند. مفسران قرآن کریم، برای این تغییر رویه، دلایلی را بیان می‌کنند (طنطاوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۶۰؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۵۳). اما توصیف خداوند از محل زندگی اولیه آدم و حوا و اخراج هر دو از آن، بیانگر این مطلب است که از بعد خروج و هبوط، حوا هم مانند آدم علیه السلام از این نعمت‌ها بهره‌ای نخواهد داشت. پس حوا با توجه به اینکه رنج و مشقت بیشتر برای آدم علیه السلام است، داخل در خطاب «فتشقی» است که به دلیل همین مسئله، خطاب از تشبیه به مفرد برگشته است. اما مخاطب در تورات، فقره ۱۷ باب سوم سفر پیدایش، آدم علیه السلام است و دلیلش را عمل کردن به درخواست همسرش بیان می‌کند. ولی در میان مفسران تورات، دو دیدگاه وجود دارد: عده‌ای مخاطب فقره ۱۷ را فقط آدم و عده‌ای حوا را هم شریک می‌دانند (مک‌دونالد، ۱۹۹۵، ص ۱۱؛ آر. سی. هووآرد، ۲۰۰۶، ص ۴۰).

ولی تفاوت تعبیر در این است که قرآن کریم، «تثقی» را فرع بر اخراج کرده که لازمه اخراج و هبوط به زمین و رفع احتیاجات در آن، کار، تلاش، رنج و مشقت خواهد بود. اما تورات با برگرداندن روی سخن از حوا به آدم ﷺ درصد توییح و بیان مجازات ایشان است که یکی از مجازات‌های او، کار و رنج و مشقت خواهد بود.

۴. رابطه میان رنج و مشقت و خوردن از درخت ممنوعه

قرآن کریم هم به پیامد بی‌واسطه عصیان «اکل از شجره ممنوعه» اشاره می‌کند و هم به پیامد با واسطه. رنج و مشقت در آن، از پیامدهای اخراج، که خود پیامد عصیان است، معرفی شده است: «فَلَا يُخْرِجُكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷).

ولی تورات، رنج و مشقت را ناشی از حرف‌شنوی آدم ﷺ از همسر و خوردن از درخت ممنوعه می‌داند. رنج و مشقت و عرق جبین را پیامد بدون واسطه حرف‌شنوی از حوا و خوردن از درخت ممنوعه معرفی می‌کند. پس، قرآن کریم زندگی با رنج و مشقت را لازمه اخراج از بهشت و هبوط به زمین می‌داند که آن هم لازمه خوردن از شجره منهیه است. ولی عهد عتیق، دلیل آن را حرف‌شنوی و پیروی از زن، که لازمه آن خوردن از درخت ممنوعه است، بیان می‌کند. از این‌رو، تفاوت قرآن کریم و تورات، در دلیل رنج و مشقت است که قرآن، آن دلیل را اخراج از بهشت و هبوط به زمین معرفی می‌کند. ولی تورات، دلیل رنج و مشقت را حرف‌شنوی از زن و خوردن از درخت ممنوعه می‌داند. در حالی که در قرآن کریم، سخنی از حرف‌شنوی از زن به میان نیامده است.

نتیجه‌گیری

رنج و مشقت، از جمله پیامدهای عصیان حضرت آدم ﷺ است که در قرآن کریم و تورات به آن اشاره شده و دارای اشتراکات و اختلافاتی هستند که با مقایسه تعابیر قرآن کریم و تورات، به امتیازاتی که قرآن کریم نسبت به آن دارد، مشخص می‌شود. از مهم‌ترین امتیازات قرآن کریم، نسبت به تورات، به‌کارگیری دقیق واژگان و استفاده از الفاظ پرمعنا و ارتباط میان مباحث مرتبط است. همانند ارتباطی که میان «فتشقی» و «فتکونا من الظالمین» مطرح شده که مفسر و برطرف‌کننده، یکی از اشکالات در زمینه عصمت انبیاء است.

یکی دیگر از فواید بررسی اشتراکات میان قرآن و عهدین، این است که تصدیق شدن تورات و انجیل توسط قرآن کریم «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» معنادار می‌شود. قرآن، تورات و انجیل فعلی را به تعبیر علامه طباطبائی، تصدیق فی‌الجمله کرده است، این موارد اشتراک، شاهدهی است بر درستی تصدیق قرآن نسبت به عهدین.

منابع

- کتاب مقدس، بی تا، ترجمه دکتر رابرت بروس، بی جا، انتشارات ایلام.
- الوسی سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور محمدبن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم بیروت، دار صادر.
- ار. سی. هوآرد، ۲۰۰۶، *خیمه‌ها، معابد و قصرها*، ترجمه افشین لطیف‌زاده، انگلستان، انتشارات ایلام.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمدعبدالرحمن مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمدبن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، چ سوم، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *معجم المفردات فی الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زمخشری محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار کتاب العربی.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سورآبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- السنن التوفیق فی تفسیر العهد القدیم (مبنی علی آراء افاضل الالهوتیین)*، ۱۹۷۳م، مجمع الكنائس فی الشرق الادنی، بیروت.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، داد.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- صافی، محمودبن عبدالرحیم، ۱۴۱۸ق، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت، دارالرشید.
- طنطاوی، سیدمحمد، بی تا، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا، بی نا.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۶، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۰، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- الکتاب المقدس (وقد ترجم من اللغات الاصلیه)*، دارالکتاب المقدس فی الشرق الاوسط.
- (Watch tower bible and tract society of new York inc brooklyn new York” U.S.A 2004)
- مصطفوی حسن، ۱۳۴۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مک‌دونالد، ویلیام، ۱۹۹۵، *تفسیر کتاب مقدس برای ایمانداران*، "Nashville, Thomas Nelson publishers".
- لجنة التحرير، بی تا، *التفسیر التطبیقی للکتاب المقدس*، قاهره، دارالکتاب المقدس.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- The Holy Bible authorized version or king james version.

اخلاق یهودی: قوم محور یا بشریت محور؟

Mjnicdel@yahoo.com

محمدجواد نیکدل / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۰۵

چکیده

موضوع پیش رو، یکی از مسائل مهم در اندیشه یهودی است. امروزه بسیاری از یهودیان بر این باورند که آموزه‌های اخلاقی آنان، ناظر به همه انسان‌هاست و در عمل به این فرامین اخلاقی، تفاوتی میان یهودی و غیریهودی (بیگانگان) وجود ندارد. با این حال، این مقاله تلاش دارد تا نشان دهد که این ادعا پایه و اساس محکمی ندارد. یافته‌ها حاکی از این است که در کتاب عهد و تلمود (کتاب‌های مقدس یهود)، موارد بسیاری وجود دارد که با این ادعا به شدت در تعارض است. این موارد، کلیت ادعای یهودیان را باطل کرد، پایه ادعای یهود را به شدت متزلزل خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق یهودی، اصول اخلاقی، قوم‌محوری، بشریت‌محوری.

باورها و متون مقدس یهودی، سرشار از تناقض و تضاد است. مارتین بوبر در این باره می‌نویسد: «این یک حقیقت مسلم است. یک یهودی همه اینهاست: انسان خوب یا ریاکار؛ مستعد زیبایی، و در عین حال زشت؛ هم شهوت‌ران، هم پارسا؛ شاید یا قمارباز؛ متعصب یا برده‌ای بزدل» (بوبر، ۱۳۹۳، ص ۳۹). بوبر معتقد است؛ تناقض رازگونه، مهیب و خلاق، مسئله اساسی این دین است. او می‌گوید: با بررسی جامعه و تاریخ این قوم، بارها با تضادهایی مواجه می‌شویم که از تضادهایی که در دیگر ساختارهای اجتماعی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، بسیار عظیم‌تر است؛ صادقانه‌ترین راست‌گویی در کنار وقیح‌ترین دروغ‌گویی، اوج آمادگی برای فداکاری در کنار آزمندانه‌ترین خودپرستی. هیچ قوم دیگری چنین خائنان و ماجراجویان؛ حقیر و چنین منجیان و انبیای والایی به بار نیاورده است (همان، ص ۳۹-۴۰).

آموزه‌های اخلاقی یهودیت نیز به این مسئله آلوده، و دچار تناقض‌گویی بسیاری شده است. یهودیت اگرچه اصرار دارد که مباحث اخلاقی موجود در تورات و تلمود، ناظر به همه انسان‌هاست، اما شواهد بسیاری وجود دارد که این مسئله را رد می‌کند. یهودیان، خود را از نظر قومی و نژادی، برتر از سایر اقوام و ملل می‌دانند. در نتیجه، می‌بایست خود را از ملل و اقوام دیگر جدا سازند. با این حال، وظیفه الهی هدایت همه انسان‌ها را نیز بر دوش دارند و برای این انجام این وظیفه، باید از کناره‌گیری با سایر اقوام خودداری کنند!

این مسئله، سرچشمه همه تناقض‌های موجود در اخلاق یهودی شده است. ما برآنیم تا علاوه بر نشان دادن تناقض‌های موجود، قوم‌محور بودن آموزه‌های اخلاقی یهود را نیز نشان دهیم. برای این کار، ابتدا اصول اخلاقی یهودی راه، که اعتقاد به جهان‌شمولی و بشریت‌محور بودن آنها دارند، بیان کرده و سپس، به بیان دیدگاه‌های اخلاقی قوم‌محور و سپس، دیدگاه‌های بشریت‌محور یهود می‌پردازیم.

۱. اصول اخلاقی یهود

زندگی اخلاقی یهودی دارای اصولی است. شرح کوتاه این اصول عبارتند از:

پیروی از خدا

یهود بر اساس قوانین تورات معتقد است: راه دست‌یابی به زندگی اخلاقی در پیروی از الهامات آسمانی است. به عبارت دیگر، اوامر و نواهی تورات، که در قالب اصول اخلاقی یهودی بیان شده است، اطمینان‌بخش‌ترین راهنمای انسان در زندگی اوست (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۰). تورات درباره این مسئله می‌نویسد: «پهوه خدای خود را پیروی نمایند» (تثنیه، ۱۳: ۴) «و در تمامی طریق‌های او رفتار نموده به او ملصق [ملحق] شوید» (تثنیه، ۱۱: ۲۲)؛ یعنی از صفات خدای قدوس الگو بردارید (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۱). دانشمندان یهودی معتقدند: الگوبرداری از خدای متعال، اصلی کلی است، اما نباید در همه موارد به کار رود. مثلاً، مطابق صفاتی چون غیوری، خشم، انتقام‌گیری و ... را که به خدای

سبحان نسبت داده می‌شود، نباید عمل کرد. آنان علت این امر را در این می‌دانند که خدای متعال، مسلط بر غیرت(مخیلتا، ص ۶۸ الف) و خشم(ناحوم، ۱: ۲-۳؛ برشیت ربا، ۴۹: ۸ یا ۱۴) است. اما انسان مغلوب خشم و غضب خود می‌شود(کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۲)؛ یعنی انسان نمی‌تواند به صورت کنترل شده از این صفات استفاده کند.

محبت برادرانه

اصل اساسی تورات و قاعدهٔ زرین اخلاق یهودی، دوست‌داشتن هم‌نوع است: «همسایهٔ خود را مثل خویشتن محبت نما»(لاویان، ۱۹: ۱۸). دربارهٔ محبت‌ورزی، از نظر برخی اندیشمندان یهودی، عبارت «خدا آدم را آفرید، به شبیه خدا او را ساخت»(پیدایش، ۵: ۱). از عبارت پیشین مهم‌تر است؛ زیرا عبارت دوم، اشاره به ارتباط انسان با خدای قدوس و متبارک داشته و در نتیجه، محبت به انسان راه، همان محبت به خدای متعال معرفی کرده است. محبت مردم جهان نسبت به یک‌دیگر، فقط یک آرمان ساده نیست، بلکه تنها میزان و معیار حقیقی رابطهٔ افراد انسانی با یک‌دیگر است(کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۲).

تواضع و فروتنی

تلمود، تواضع و فروتنی را عالی‌ترین فضیلت‌ها دانسته(عوودازراه، ۲۰ب) و در فرازهای دیگر می‌گوید:

هر آن کس که افتادگی آموزد، ذات قدوس متبارک مقام او را بالا می‌برد؛ و هر کس که تکبر کند و خود را بالا گیرد، ذات قدوس متبارک او را پست می‌گرداند. هر کس که در پی بزرگی و مقام می‌رود، بزرگی و مقام از وی می‌گریزد، و هر کس که از بزرگی و مقام می‌گریزد، بزرگی و مقام از پی او می‌دود(عرووین، ۱۳ب).

تورات، فرد مغرور را مکروه می‌شمارد: «هر که دل مغرور دارد نزد یهوه مکروه است و او هرگز مبرا نخواهد شد»(امثال سلیمان، ۱۶: ۵)، اشاره به سرانجام پیش‌روی انسان، که خوراک کرم‌های خاک می‌شود، نوعی انگیزه‌بخشی برای دوری‌جستن انسان از تکبر است: «بی‌اندازه فروتن باش؛ زیرا سرانجام تن حشرات و کرم‌ها (که بدن را در گور خواهند خورد) است»(کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۷).

تواضع و فروتنی نزد دانشمندان، نمود بیشتری باید داشته باشد؛ از این‌رو، گفته شده است فروتنی یکی از ۴۸ صفت پسندیده‌ای است که باید در دانش‌آموزان و طالبان علم تورات وجود داشته باشد. تلمود می‌گوید: «ایشان از بیابان تا متانه^۱ کوچ کردند»؛ یعنی اگر انسان خود را مانند بیابان، که همه او را لگدکوب می‌کنند، تلقی کند، دانش او برایش باقی خواهد ماند. در غیر این صورت، دانش او برایش باقی نخواهد ماند(عرووین، ۵۴ الف).

نیکوکاری و صدقه

منابع اخلاقی یهودی، توجه ویژه‌ای به کمک به هم‌نوع در زندگی اخلاقی داشته‌اند. صدقه، که در عبری «صدِاَقا» (Zedakah) گفته می‌شود، به معنای «کمک نقدی به فقرا» است. اما معنای اصلی و تحت‌اللفظی آن، «عدالت و نیکوکاری» است. تورات در این باره می‌نویسد: «گناهان خود را به عدالت و خطایای خویش را به احسان نمودن بر

فقیران فدیة بده» (ذانیال، ۴: ۲۷). دارایی‌های انسان، در واقع ملک خدایند که به انسان واگذار شده است. بنابراین، انسان باید آنها را در راه خدای متعال احسان کند: «من کیستم و قوم من کیستند که قابلیت داشته باشیم که به خوشی دل اینطور هدایا بیاوریم زیرا که همه این چیزها از آن توست و از دست تو به تو داده‌ایم» (اول تواریخ، ۳۹: ۱۴). بر اساس تورات، عدالت، نیکوکاری و صدقه، موجب رهایی انسان از مرگ و گرفتاری است: «عدالت از موت رهایی می‌دهد» (امثال، ۱۰: ۲)؛ «خوشابه‌حال کسی که برای فقیر تفکر کند. یهوه او را در روز بلا خلاصی خواهد داد» (مزامیر، ۴۱: ۱).

تلمود نیز صدقه و احسان در این دنیا را با نیکوکاری جهان آینده برابر دانسته، گفته است: «هر کس که به فقرا اعانه دهد و عدالت اجرا کند، چنان است که گویی همه جهان را آکنده از احسان و مهربانی کرده است» (سوکا، ۴۹ب). همچنین معتقد است؛ صدقه دادن موجب نزدیک‌تر شدن رستگاری یهود (آمدن ماشیح) می‌شود: «عالی است مقام نیکوکاری و دست‌گیری از نیازمندان که نجات ما (ماشیح) را نزدیک می‌کند» (باوابترا، ۱۰ الف). به علاوه، پرهیز از احسان و صدقه را با بت‌پرستی برابر دانسته است: «هرکس که از صدقه‌دادن چشم‌پوشی کند، چنان است که گویی بت‌ها را پرستیده است» (باوابترا، ۱۰ الف).

از نظر تلمود، قرض دادن به فقیر اهمیت بیشتری نسبت به صدقه دارد:

مقام و درجه کسی که پولش را به فقیران وام می‌دهد از مقام و درجه کسی که به آنها صدقه می‌دهد عالی‌تر است. و بهتر از همه آن کس است که ثروت خود را در شرکتی با یک فقیر بکار می‌اندازد (تا آن نیازمند با آن سرمایه کار کرده و منافع حاصله را با هم تقسیم کنند) (شبات، ۶۳ الف).

بنابراین، وام و قرض دادن، عالی‌ترین صورت صدقه است که از آن به «احسان سازنده» تعبیر شده است (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱).

همچنین تلمود درباره چگونگی اعطای صدقه به فقیر، سفارش کرده، می‌گوید: صدقه را باید با گشاده‌روی داد و نه با ترش‌رویی و ناراحتی:

اگر انسان تمام هدایای خوب دنیا را با چهره‌ای عبوس و در هم رفته به هم‌نوع خود بدهد، تورات نسبت به او چنین حکم می‌کند که گویی چیزی به وی نداده است. لکن آن کس که هم‌نوع خود را با چهره‌ای گشاده و خندان می‌پذیرد؛ حتی اگر هم چیزی به او ندهد، تورات نسبت به او چنین حکم می‌کند که گویی همه هدایای خوب جهان را به وی داده است (آووت ربی ناتان، ۱۳).

مهمتر از همه، اینکه صدقه باید پنهانی باشد. بنابراین، بهترین نوع صدقه، صدقه پنهانی است: انسان بخشش کند بی آنکه بداند چه کسی آن را دریافت می‌دارد، و دریافت کننده بخشش نیز نداند چه کسی به او کمک کرده است (باوابترا، ۱۰ ب).

اینها مطالب کوتاهی از تلمود، درباره صدقه‌دادن بود. اما درباره احسان و نیکوکاری (گمیلوت حسادیم) نیز مطالبی وجود دارد که از نظر کیفیت اخلاقی، برتر از صدقه است. از نظر تلمود، «گمیلوت حسادیم» یا «احسان و

نیکوکاری»، یکی از سه ستونی است که جهان به معنای نظام اجتماعی بر آن استوار است (میشنا آووت، ۱: ۲). تلمود، دلیل برتری احسان و نیکوکاری بر صدقه را در سه چیز دانسته است:

یک. صدقه با پول انجام می‌شود، اما نیکوکاری هم با خدمت شخصی عمل می‌شود و هم با پول؛ دو. صدقه تنها به فقرا داده می‌شود، اما نیکوکاری هم درباره فقرا و هم درباره اغنیا انجام می‌گیرد؛ سه. صدقه را تنها می‌توان به افراد زنده داد، اما احسان را هم درباره زندگان و هم درباره مردگان می‌توان انجام داد (سوکا، ۴۹ب).

حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت ایوب علیه السلام، دو تن از قهرمانان عرصه احسان و مهمان‌نوازی در تاریخ یهود محسوب می‌شوند. تلمود می‌گوید: حضرت ایوب علیه السلام برای خانه خود چهار درب اصلی در چهار جهت ساخته بود تا فقیران برای یافتن درب منزل وی، به زحمت نیفتند (آووت ربی ناتان، ۷). تورات نیز درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می‌نویسد: «ابراهیم در پترشبع شوره کزی غرس نمود» (پیدایش، ۲۱: ۳۳) در تفسیر این فراز گفته شده است که مراد از کاشتن درخت گز، که به عبری «اشل» نامیده می‌شود، این است که او مهمان‌سرای برای آسایش (خوردن، نوشیدن و خوابیدن) مسافران و غریبان ساخته بود (برشیت ربا، ۵۴: ۶ یا ۸). واژه عبری «اشل»، از حروف اول سه واژه «اخیلا» (خوردن)، «شتیا» (نوشیدن)، و «لینا» (بیتوته کردن) تشکیل شده است (کهن، همان، ص ۲۴۵). بعلاوه، درباره آن حضرت گفته شده است که درب خانه او همواره بر روی مسافران و غریبان باز بود (برشیت ربا، ۴۸: ۹).

تلمود، مصادیقی برای احسان معرفی کرده است که مهم‌ترین آنها، عبارتند از: مهمان‌نوازی، سرپرستی و توجه به یتیمان، کمک به دوشیزگان (به‌ویژه دوشیزگان فقیر) و عیادت از بیماران. همچنین، عالی‌ترین احسان را احسان به مردگان می‌دانند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۴۵-۲۴۷).

درستکاری

صداقت و درستکاری، بیش از سایر فضایل اخلاقی مورد توجه اخلاق یهودی بوده است. البته این فضیلت، ناظر به صداقت و درستکاری در معاملات بازرگانی است. اهمیت آن به حدی است که تلمود می‌نویسد: نخستین پرسش از انسان در دادگاه عدل الهی درباره درستکاری در داد و ستد و معاملات است (شبات، ۳۱ الف). تورات نیز درباره اهمیت این فضیلت نوشته است: «هر آینه اگر ... آنچه را در نظر او [خدا] راست است بجا آوری و ... همانا هیچ یک از همهٔ مرض‌هایی را که بر مصریان آورده‌ام بر تو نیاورم» (خروج، ۱۵: ۲۶).

تلمود فراز بالا را درباره معاملات بازرگانی دانسته، می‌گوید: هر کس که به درستی و امانت رفتار، نزد هم‌نوعان خود محبوب است و آن‌چنان است که گویی همهٔ فریضه‌های تورات را به‌جا آورده است (مخیلتا، ۴۶ الف).

تلمود با بیان اینکه، علت ویرانی اورشلیم، از بین رفتن افراد امین و درستکار در جامعه است (شبات، ۱۱۹ب)، می‌خواهد به آثار زبان‌بار دوری‌جستن از این فضیلت اخلاقی اشاره کند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۴۷). از این‌رو، توصیه‌های بسیاری درباره رعایت مسائل مربوط به معاملات به پیروان عرضه می‌دارد؛ مسائلی همچون دقت در اندازه‌گیری‌ها، پیمانانه‌ها، وزنه‌ها، پرهیز از نیرنگ، دزدی و ... (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۴۷-۲۴۸).

عفو و بخشش

سفارش اخلاقی تلمود به یهودیان، در خصوص عفو و بخشش این است که خطاکار را باید بخشید و نباید کینه او را به دل گرفت: «انسان باید پیوسته مانند نی نرم و قابل انعطاف باشد، هرگز مانند درخت سرو آزاد، سخت و خشن نباشد» (تعیت، ۲۰ب)؛ یعنی «اگر همنوعت به تو اهانتی کرد، او را عفو کن» (آووت ربی ناتان، ۴۱). تلمود می‌گوید: زشتی اندک نسبت به همنوع را بزرگ پنداشته، نیکی فراوان به آنان را کوچک. در مقابل، نیکی همنوع در حق خود را بزرگ و بدی آنان را کوچک شمارید (آووت ربی ناتان، ۴۱). همچنین فراموش کردن رفتار زشت همنوع، پذیرفتن عذر او، و بخشش بد رفتاری وی، موجب آموزش همگان خواهد شد (یوما، ۲۳ الف). موعظه تورات در این باره چنین است: «از اینای قوم خود انتقام مگیر و کینه موزر و همسایه خود را مثل خویشتن محبت نما» (لاویان، ۱۹: ۱۸).

تلمود، نپذیرفتن پیشنهاد آشتی و عذر همنوع را عملی بسیار زشت دانسته، می‌گوید: «هر کس بر آفریدگان خدا ترحم نکند (و بدی‌هایی را که نسبت بدو شده، را نبخشد)، از جانب پروردگار نیز بر او ترحم نمی‌نماید» (شبات، ۱۵۱ب). تورات نیز در این باره می‌نویسد: «چون دشمنت بیفتد شادی مکن و چون بلغزد دلت وجد ننماید. مبدا یهوه اینرا ببیند و در نظرش ناپسند آید و غضب خود را از او برگرداند» (امثال، ۲۴: ۱۷-۱۸؛ میشنا آووت، ۴: ۱۹ یا ۳۴).

اعتدال و میانه‌روی

تورات به پیروان توصیه می‌کند که در زندگی میانه‌رو باشید؛ زیرا در گاه فراوانی نعمت، انسان سرکش می‌شود: «برای بهایمت علف خواهم داد تا بخوری و سیر شوی. با حذر باشید مبدا دل شما فریفته شود و برگشته خدایان دیگر را عبادت و سجده نمایند» (تنبیه، ۱۱: ۱۵-۱۶). یعنی زیاده‌روی در عشرت و خوش گذرانی ناپسند است؛ زیرا منجر به نافرمانی خدای متعال می‌شود. بنابراین، توصیه می‌شود: «یهوه را با ترس عبادت کنید و با لرز شادی نمایند!» (مزامیر، ۲: ۱۱).

تلمود، به پیروان توصیه می‌کند که از در بهرمندی از دنیا و اجتناب از آن، اعتدال را رعایت کنید:

کسی که نذر پرهیز بر خود تحمیل می‌کند، چنان است که گویی طوقی آهنین بر گردن خویش نهاده است... همچون شخصی است که شمشیری بدست می‌گیرد و آن را در قلب خود فرو می‌کند. آنچه تورات منع کرده است برای تو کافی است، کوشش مکن که تزییقات بیشتری را بر خود تحمیل کنی (بروشلمی ندرایم، عب).

وظایف انسان در قبال حیوانات

توجه به حیوانات، یکی دیگر از اصول اخلاقی یهودی است. برخی دانشمندان یهودی می‌گویند: چون رحمت خدا شامل حال همه آفریدگان است (مزامیر، ۱۴۵: ۹)، به حیوان‌ها نیز می‌باید رحم کرد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۵۶). تلمود می‌گوید: «آدمی نباید پیش از خوراک دادن به حیوانات خود، غذا بخورد» (براخت، ۴۰ الف).

ممنوعیت قطع عضو حیوان زنده، یکی از هفت فرمانی است که به‌عنوان قانونی برای نسل بشر به پسران نوح علیه السلام ابلاغ شده است. از این رو، تلمود با مسابقه‌هایی که در آنها حیوان‌ها کشته یا نقص عضو می‌شدند، مخالفت و

آنها را تحریم می‌کرد(عوددازارا، ۱۸ب) و برای کم کردن درد و رنج حیوان‌ها هنگام ذبح، احکام دقیقی وضع می‌کند(کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۵۷).

۲. اخلاق یهودی قوم‌محور

همانطور که بیان شد، یهود ادعا می‌کند که اصول اخلاقی آنان جهان‌شمول بوده، شامل همه انسان‌ها می‌شود. محبت به «هم‌نوع»، یکی از آنها بود. اما واژه «هم‌نوع» در تلمود بارها به «یهودیان» تفسیر شده است و نه کافران و بت‌پرستان(کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۳). باین حال، کهن می‌گوید: این توضیح برای آن است که مطالب تورات در برخی از موارد، باید بدان گونه فهمیده و توجیه شود!

پرسشی که مطرح می‌شود این است که اساساً «کافر» به چه کسی اطلاق می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: بیشتر یهودیان، حتی دین‌دارانی چون مسیحیان را نیز جزو کافران دانسته، آنان را هم‌ردیف کافران دوران تلمودی(رومیان و یونانیان) تلقی می‌کنند. یکی از چند هلاخایی انگشت‌شماری که مسیحیان را از مجموعه کافران جدا می‌دانست، مَحِیح مِییری (۱۲۳۹-۱۳۱۶) پروانسی بود. وی احتجاج می‌کرد که مسیحیان متمدن و خداترس هستند؛ نمی‌توان آنها را با کافران فاسد دوران تلمودی مقایسه کرد. حاخام‌های دیگر، برای دور ماندن از دشمنی‌های مسیحیان صرفاً به اظهاراتی گذرا و قناعت کرده، نوشته‌های پیشینیان را با بیگانگان زمان خود قابل انطباق نمی‌دانستند (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۸). این سخنان بیانگر این است که از نظر بیشتر حاخام‌های یهودی، حتی دین‌دارانی چون مسیحیان نیز کافر هستند.

افزون بر این، عبارت‌های فراوانی در تلمود وجود دارد که گویای اندیشه قوم‌محور است که برای رعایت کوتاهی سخن، تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود.

ربی شیمعون بن یوحای^۲ در اظهاراتی افراطی، درباره بیگانگان که حکایت‌گر اخلاق قوم‌مدار در تلمود است، می‌گوید: «بهترین بت‌پرستان را بکش، و سر بهترین مارها را بکوب و له کن»(مخیلتا، ۲۷ الف). اگرچه برخی معتقدند: چنین اظهاراتی متأثر از فشار ظلم و ستم زیاد بر یهود بوده و بیان‌گر احساسات شخصی افراد است تا بتوانند ساحت تلمود را از دیدگاه‌های قوم‌مدارانه پاک سازند(کهن، ۱۳۵۰، ص ۸۶)، اما بطور قطع نمی‌توان گفت: همه دیدگاه‌های افراطی متأثر از فشارها و ستم‌های وارده بر قوم بوده است؛ چراکه برخی دانشمندان یهودی مانند یهودا هلوی^۳، حتی در زمان حاکمیت نسبی صلح و دوستی بر ملت یهود نیز چنین اظهارات افراطی را بیان داشته‌اند. هلوی معتقد است: ساختار روحی یهود با ساختار روحی سایر اقوام متفاوت است. نوکیش یهودی، که در تلمود به او «گِر» (Ger) گفته می‌شود، از ژن‌های روحی یهود، بی‌بهره است (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹؛ هلوی، ۲۰۰۷، ص ۳۵ و ۱۲۴). هلوی این ساختار روحی را «روح پیامبرانه یا روح نبوت» می‌نامد و آن را رمز برتری یهود بر سایر امت‌ها می‌داند؛ زیرا آنها را قادر می‌سازد که با خدای متعال رابطه برقرار کرده، تا بتوانند با آن به بالاترین توفیقات دینی دست یابند. او می‌گوید: «اسرائیل قلب همه ملت‌هاست»؛ یعنی همان نقشی را ایفا می‌کند که قلب در بدن، و در همان حال، جوهره اخلاقی

و روحانی بشر متمدن را تأمین می‌کند. وی معتقد است: همه ملت‌های دیگر، مانند اسرائیل دارای این قوه پیامبرانه هستند، جز اینکه آنها در این قوه در مرتبه پایین‌تری قرار دارند (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۴۸-۲۴۹). از نظر تلمود، گوی یا نوخُری (اجنبی)، کافر به لحاظ رتبه اخلاقی یا اجتماعی - فرهنگی، با یهودی یکسان نبود و تصور شد که از وجودی شبه حیوانی برخوردار است (یوموت، ۶۲ الف؛ آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۸). تلمود با سرزنش و تحقیر بیگانگان (گویییم) ^۴ درباره زندگی اخلاقی و معنوی آنها می‌گوید: آنان بی‌اخلاق بوده، تمایلی به فرارفتن از زندگی زمینی ندارند (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹). عارفان یهودی پا را حتی فراتر گذاشته، می‌گویند: این مشکلات اخلاقی بیگانگان، مشکلات نوعی و ذاتی است که در وجود یهودیان نیست. آنان معتقدند: بیگانگان متعلق به زیر جهان قبالیایی (که شیطان در آن جای می‌گیرد) هستند و مرتبه روح گویییم را پایین‌تر از مرتبه روح یهودی می‌دانند (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹). بر اساس تلمود، از آنجا که حوا بوسیله مار (شیطان) باردار شد، نقصانی در زاد او بوجود آمد. اما تجلی خدای متعال در سینا موجب شد تا آن نقص، از یهود برطرف شود (شبات، ۱۴۶ الف؛ آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹). گویییم فرزند ناقص ارتباط جنسی زن با مار بوده، و نماد نیروهای شیطانی است. و چون بیگانگان تجربه پاک‌کننده ظهور توراتی خدا را نداشته‌اند، نیمه‌انسان و نیمه شیطان باقی ماندند (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹-۳۵۰). اندک افراد غیرشیطانی در میان آنها نیز همان گروندگان به یهود هستند که دارای ارواح یهودی می‌باشند (شاهاک، ۱۳۸۹، ص ۴۵). موسی هس (Moses Hess)، از مدافعان ناسیونالیسم یهودی، معتقد بود: یهودیان به لحاظ زیست‌شناختی دارای خلوص نژادی بوده و از این جهت نیز از سایر نژادها متمایزند.

یهودا هلوی می‌گوید: نبوت، موهبت خاص خدای متعال برای مردم اسرائیل است. البته مشروط به انجام دادن احکام و دستورهای شرع و اقامت در ارض مقدس است (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۵۷). تلمود نیز معتقد است: نبوت موهبت خاص افراد نادری است که برگزیده خدای متعال هستند (همان). بر اساس تلمود، خدای به‌خاطر برگزیده بودن یهود، با آنان مانند ملت‌های دیگر برخورد نخواهد کرد: «با جماعت یهود همچون ملت‌های دیگر معامله نمی‌کنم؛ حتی اگر اعمال خوب آنان اندک باشد» (گنمی، ۱۳۸۴).

در دوره معاصر نیز اندیشه قومی و نژادی وجود دارد. موسی مندلسون، نگاه قومی و نژادی به دین داشت و می‌گفت: شریعت فقط برای یهودیان و آنان که یهودی زاده می‌شوند، الزامی است و غیریهودیان که شریعت نوح ^۵ بر ایشان فرو فرستاده شده، ملزم به اجرای شریعت یهودی نیستند. او می‌گوید: یهودیان مسیحی شده در سده‌های نخست مسیحی، همچنان شعائر یهودی را اجرا می‌کردند، درست بر خلاف غیریهودیان که مسیحی می‌شدند؛ زیرا اینان ناچار نبودند به شعائر یهودی عمل کنند. این یعنی بازنگری در تعریف یهودیت از سوی مندلسون و آرایه آن در قالبی نژادی، که از سوی صهیونیسم هم پذیرفته شد. تعریف مندلسون از یهودیت، شباهت بسیاری به تعریف اسپینوزا دارد. وی معتقد است: شریعت یهود تنها برای یهودیان فرو فرستاده شده است. البته اسپینوزا اعتقاد داشت که با سرنگونی حکومت عبرانی، پویایی و سودمندی این دین از میان رفته

است. درحالی که مندلسون معتقد بود: این دین هنوز هم پویاست (المسیری، ۱۹۹۹، ص ۸۶). مندلسون هرچند با مواضع افراطی/اسپینوزا مخالف بود، اما بسیاری از آنها را تا حدودی پذیرفته بود، به گونه‌ای که مکتب فلسفی او را «مکتب اسپینوزایی پیراسته» نیز نامیده‌اند (جوزیه و یاهیل، ۱۹۹۰، ص ۱۳۴۰).

همه آنچه بیان شد، بیانگر نگاه قوم‌محوری یهودیت است. اخلاق یهودی نیز تأثیر فراوانی از این دست اندیشه‌ها گرفته است، تاجایی که برخی اعتقاد به برتری اخلاقی یهود داشته، و می‌گویند: اگر پرسیده شود چرا خدای متعال ما یهودیان را انتخاب کرده، خواهیم گفت: چون ما خدا و توراتش را انتخاب کرده‌ایم (باتریک، ۱۹۵۳، ص ۳۰). برخی نویسندگان معتقدند: در تورات اخلاقیات فردگرایانه جای خود را به اخلاقیات ملی‌ای داد که به قوم اسرائیل، به مثابه یک وجود اخلاقی جمعی خطاب شده بود. از این رو، این وجود ملی، در حفظ معیارهای الزام‌آور رفتار سهیم شد (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸؛ برمن، ج ۱۰، ص ۱۴۸۰-۱۴۸۴).

ربی/لیعزر نیز در تأیید اخلاق قوم‌محور گفته است: هیچ یک از بت‌پرستان و کافران سهمی از جهان آینده نخواهند داشت؛ زیرا گفته شده است: «شیران (بداکاران قوم) به هاویه (دوزخ) برخواند گشت، و جمیع امت‌هایی که خدا را فراموش می‌کنند» (مزامیر، ۱۷: ۹).

البته برخی دیگر از دانشمندی یهودی، مانند ربی یهوشوع، در پاسخ به سخن لיעزر گفته‌اند: عبارت «خدا را فراموش می‌کنند» که در انتهای عبارت مزامیر آمده، اطلاق عبارت مزامیر را از بین برده است؛ یعنی بیانگر این است که در میان امت‌های دیگر، افراد عادل و نیکوکار نیز یافت می‌شود که از جهان آینده سهم می‌برند (توسیفتا سنهدرین، ۱۳: ۱۲). اما این سخن نیز بیان‌گر دیدگاه شخصی ربی یهوشوع است و نمی‌توان آن را به‌عنوان دیدگاه رسمی یهودی تلقی کرد.

در یک عبارت قوم‌محور دیگر از تلمود گفته شده است: «بت‌پرستی که مشغول آموختن تورات شود، واجب القتل است؛ زیرا گفته شده است: «موسی برای ما شریعتی امر فرمود که میراث جماعت یعقوب است» (تثنیه، ۳۳: ۴). این میراث متعلق به ماست، و نه متعلق به ایشان» (سنهدرین، ۵۹ الف). در جای دیگر گفته شده است: «موسی از خداوند درخواست کرد تا شیخینا (Shechina) بر ملت اسرائیل قرار گیرد، و اجابت شد؛ چنانکه گفته شده است: «تا من و قوم تو از جمیع قوم‌هایی که بر روی زمین هستند، ممتاز شویم» (براخت، ۷ الف؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۸۳). برخی در تلاش برای بشریت‌محور کردن اخلاق یهودی، می‌نویسند: «به احتمال قوی چنین اظهاراتی هنگام ظهور مسیحیت بیان شده است؛ زیرا مسیحیان نیز با مطالعه کتاب مقدس ادعا می‌کردند که لطف الهی شامل حال ایشان شده است». (همان). در حالی که سابقه چنین اظهاراتی به قرن‌ها پیش از ظهور مسیحیت برمی‌گردد؛ یعنی به «دوره کاهنان» از تاریخ یهودیت؛ زیرا ویژگی این دوره، تأکید بر مسئله قومیت و شکل‌گیری اخلاق و قوانین دینی بر محور قومیت بوده است تا اینکه قوم یهود از سایر ملل متمایز شود. از این رو، قوانینی وضع شد تا ملاک یهودی بودن را تعیین کنند. بعدها برخی معتقد شدند: ظهور چنین پدیده‌ای در دوره کاهنان، معلول شکست‌ها و حقارت‌هایی است که قوم یهود در اثر مواجهه با اقوام و ملل گوناگون تجربه کرده است.

گفته می‌شود اخلاق در یهودیت، ناظر به دو گروه یهودی و غیریهودی (بیگانگان یا غریبان) (Gentile) است. بیگانگان تنها موظفند مجموعه احکام اخلاقی که به «هفت فرمان پسران نوح» معروفند، عمل کنند و حق ندارد که به اخلاق موجود در ده فرمان عمل کنند. هفت فرمان پسران نوح عبارتند از: «اجرای عدالت، منع کفر گفتن و بی‌حرمتی به نام خدا، بت‌پرستی نکردن، مرتکب زنا نشدن، قتل نمودن، دزدی و غصب نکردن، نخوردن عضوی که از یک حیوان زنده بریده شده باشد» (سنه‌دین، ۵۶ الف؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۸۵). در مقابل، یهودیان که در اخلاق از تراز بالاتری نسبت به غریبان قرار دارند، علاوه بر هفت فرمان پسران نوح، موظف به عمل بر اساس موازین اخلاقی موجود در ده فرمان، که اختصاص به قوم یهود دارد، می‌باشند. بطور خلاصه، سبک زندگی اخلاقی یهودی، مبتنی بر ده فرمان و هفت فرمان پسران نوح است؛ اما سبک زندگی بیگانگان، باید تنها مبتنی بر هفت فرمان پسران نوح باشد. تبعیض در برخورد با بیگان به این مقدار ختم نمی‌شود، بلکه در تورات (اعداد، ۳۱: ۲۳-۲۴)، احکامی وجود دارد که به چگونگی تطهیر یهودیان پس از تماس با بیگانگان اشاره دارد (هیز، ۲۰۰۲، ص ۲۰۶).

۳. اخلاق یهودی بشریت‌محور

برخی نویسندگان یهودی معتقدند: تورات پیامد مستقیم طور سینا به‌معنای دوگانه آن (یعنی جهانی و قومی) است. درحالی که احکام عشره [ده فرمان]، بر جوهر و گستره «رسالت روحانی» عام و جهان‌شمول بنی‌اسرائیل دلالت داشت، منظور از «احکام دیگر»، تربیت اسرائیل برای حیات قداست‌آمیزی بود که به‌عنوان امتی که فراخوانده شده‌اند، تا به عبادت خدا بپردازند، باید پیروی می‌کردند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۹). در قانون اخلاقی قداست، دو اصل مهم و بنیادی وجود دارد که در بطن همکاری خلاقانه انسان با خدا نهفته است (عدالت و تقوای اخلاقی). عدالت، جنبه سلبی قداست است و به شناسایی حقوق انسانی مربوط می‌شود. تقوای اخلاقی، جنبه اثباتی آن، که بر پذیرش تکالیف تأکید می‌کند. در حیات مشترک، عدالت به‌معنای به رسمیت شناختن شش حق بنیادی بود. این حقوق عبارت بودند از: حق حیات، حق مالکیت، حق کار، حق داشتن مسکن، و حقوق فردی که شامل حقوق استراحت و حق آزادی بیان و نیز برحذر داشتن از تنفر، انتقام‌جویی یا کینه‌توزی بود (همان، ص ۱۴ و ۲۳-۲۴)، که در اصول اخلاقی یهود بدان پرداخته شد. ایشان ادعا می‌کنند که قانون اخلاقی تورات، در همه جا [با] هدف تأثیر عملی بخشیدن به نظریه قداست و پاکی است که عدالت و تقوای اخلاقی را به‌عنوان اصول نظام‌بخش همه مناسبات بشری به تصور درمی‌آورد. در تقابل آشکار با سایر نظام‌های اخلاقی کهن، مانند مجموعه قوانین حمورابی و حتی‌ها، که انگیزه اصلی آنها حمایت از دارایی و مالکیت است، در تورات انگیزه اساسی، حمایت از شخصیت انسان است (همان، ص ۲۵). آنها از سوی دیگر معتقدند: هر نوع تمایزی که یهودیت میان یهودی و غیریهودی می‌گذارد، تنها دارای معنا و اهمیت دینی است. از لحاظ سیاسی و اجتماعی، هیچ تمایزی میان این دو به رسمیت شناخته نمی‌شود؛ زیرا قانون برای همه (چه اسرائیلی، چه غریب) یکسان است. این قانون، در همه نسل‌ها به قوت خود باقی خواهد ماند؛ زیرا همه در نظر خداوند برابرند: «یک قانون و یک حکم برای شما و برای غریبی که در میان شما مأوا گزیند خواهد

بود» (اعداد، ۱۵: ۱۶). خدای متعال به یهود دستور داده است که عدالت را کاملاً در همه حال رعایت کنند؛ چه نسبت به یهود و چه نسبت به غریبه‌ها: «داوران شما را امر کرده‌ام گفتیم: دعوای برادران خود را بشنوید و در میان هر کس و برادرش و غریبی که نزد وی باشد به انصاف داوری نمایید» (تثنیه، ۱: ۱۶؛ اِپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶).

برخی نویسندگان یهودی معتقدند که توصیه به حیات قداست‌آمیز، ریشه در تقدس خداوند دارد: «مقدس باشید؛ زیرا که من یهوه خدای شما قدوس هستم» (لاویان، ۱۹: ۲). از این رو، تقدس الاهی، الگوی ایده‌آل برای انسان در جهت تشبه جستن به ذات مقدس الاهی است (اِپستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۶). دیگران نیز می‌نویسند:

خداوند بوسیله فرمان‌های خود بشر را به راه حقیقی زندگی راهنمایی می‌کند. در ادبیات دانشمندان یهود، پیروی از خداوند به صورت هدف و آرمان نشان داده شده است که انسان باید برای نیل به آن بکوشد. اراده خداوند به گونه‌ای است که زندگی بشر باید بر اساس آن شکل بگیرد. اینان با بیان اینکه خدای متعال دارای صفات بی‌نهایت عالی است و با استناد به: «در پی خداوند خدای خود بروید»، (تثنیه، ۴: ۲۴)، می‌گویند: بشر نیز در رفتار و کردار خود می‌بایست همان صفات خدای متعال را آشکار و برجسته کند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۱).

این کلمات تلاش دارند ثابت کنند که اخلاق یهودی، ناظر به همه انسان‌هاست. از این رو می‌گویند: «برخی فرزادهای تلمود آشکارا بیان می‌دارد که تورات برای هدایت نوع بشر آمده است، نه فقط یهودیان: «اگر تورات برای هدایت نوع بشر نازل نمی‌شد، ما می‌توانستیم عدالت را از مورچه، عفاف را از کبوتر، و رفتار نیک را از خروس بیاموزیم» (عرووین، ۱۰۰ب؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۵۷).

این گروه، درباره قاعده زرین؛ یعنی محبت برادرانه به هم‌نوع که یکی از اصول اخلاق یهودی بود، می‌گویند: محبت مردم جهان نسبت به یکدیگر، فقط یک آرمان ساده نیست، بلکه تنها میزان و معیار حقیقی رابطه افراد انسانی با یکدیگر است (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۲). بن عزازی، یکی از علمای بزرگ یهود، این آرمان را بر پایه این اصل کلی قرار داده است که همه انسان‌ها از یک پدر و مادر بوجود آمده‌اند. از این رو، همگی به واسطه خویشاوند بودن با یکدیگر و پدید آمدن از یک ریشه مشترک به هم پیوسته‌اند، و هم اینکه جملگی در یک امتیاز گران‌بها، که همان آفریده شدن به شباهت خداست، با یکدیگر شریکند:

خدا به جهانیان اعلام کرد هم‌نوعت را مانند خود دوست بدار. من که خدا هستم هم‌نوع تو را آفریده‌ام. اگر تو او را دوست بداری، من امین هستم و به تو پاداش نیک می‌دهم؛ ولی اگر او را دوست نداری، من داور هستم و تو را مجازات خواهم کرد» (اووت ربی ناتان، ۱۶؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۲-۲۳۳).

البته برخی نویسندگان یهودی، برای اینکه عدالت در نوشتار را نشان دهند، ضمن بیان مطالب بالا، می‌نویسند: این حقیقت را هم نمی‌توان پنهان کرد که در میان هزاران گفتار از صدها دانشمند یهودی، تعداد کمی یافت می‌شود که در آن احساس محبت برادرانه نسبت به افرادی که اهل ایمان و هم‌نژاد ایشان نیستند، به نظر نمی‌رسد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۳).

باید خاطر نشان کرد که علی‌رغم ادعای این گروه، تعداد کسانی که باور قوم‌محور را آشکارا بیان می‌کنند،

بسیارند، و در تلمود هم نمود فراوان دارد. برخی از اینان، مانند ربی شیمعون بن یوحای، ربی الیغزر، یهودا هلسوی و ... سرسختانه و گاهی با دشمنی فراوان، علیه بیگانگان سخن‌پراکنی می‌کردند.

به‌هرحال، اندیشمندانی که این گونه وانمود می‌کنند که اخلاقی یهودی بشریت‌محور است، می‌گویند: از مطالعه و بررسی بی‌طرفانه ادبیات تلمود، این نتیجه به‌دست می‌آید که بطور کلی، نظریه دانشمندان یهود درباره اخلاقیات جنبه همگانی و جهانی دارد و تنها معطوف به افراد ملت آنها نیست. در بسیاری از اندرزه‌های اخلاقی، این دانشمندان کلمه «بریوت» (Beriyoth) به کار رفته است که ترجمه آن، «مخلوقات خدا یا مردم و یا انسان‌ها» است و به هیچ وجه نمی‌توان معنای محدودی برای آن قائل شد (همان). اینان می‌نویسند:

عبارت «مخلوقات (مردم) را دوست بدار»، اندرز محبوب هیلل بود و می‌گوید: علاوه بر اینها برخی از توصیه‌های یهودی به غیریهودیان نیز آشکارا اشاره می‌کند: «انسان نباید ذهن مردم را بدزدد و آنها را فریب دهد حتی ذهن یک غیریهودی را» (حولین، ۹۴ الف) و یا عبارت «دزدیدن مال یک غیریهودی عملی شنیع‌تر است تا دزدی از یک یهودی؛ زیرا سرقت مال یک غیریهودی شامل گناه عظیم و بی‌حرمتی به نام خدا نیز می‌شود» (توسیفنا بلاوقما، ۱۰: ۱۵؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۳).

آنها ادعا می‌کنند که اصل دوست داشتن مخلوقات را می‌توان در تفسیر این فراز از تورات به دست آورد: «اگر گاو یا الاغ دشمن خود را یافتی که گمشده باشد البته آن را نزد او باز بیاور» (خروج، ۲۳: ۴)؛ یعنی اگرچه فرد مؤمن نسبت، بت پرستان غیریهودی احساس مخالفت دارد؛ اما این احساس نباید او را وادارد تا از اصول انسانی و نوع‌دوستی پا را فراتر گذارد. تلمود، در بسیاری از موارد اجازه می‌دهد به‌خاطر «صلح‌دوستی و صلح‌جویی» تا از اصول مشخص قانون پا را فراتر گذاشت تا آنکه روابط حسنه بین افراد مخدوش نشود (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۳-۲۳۴). مثلاً، در سفر لایوان گفته شده است:

و چون حاصل زمین خود را درو کنید گوشه‌های مزرعه خود را تمام نکنید و محصول خود را خوشه چینی نکنید و تاکستان خود را دانه‌چینی منما و خوشه‌های ریخته شده تاکستان خود را بر مچین آنها را برای فقیر و غریب بگذار من یهوه خدای شما هستم (لایوان، ۱۹: ۹-۱۰؛ و نیز میشنا گیطین، ۵: ۸).

قانون زرین تلمود این است: «آنچه را که خودت از آن تنفر داری، درباره هم‌نوعت روا مدار»؛ (شبات، ۳۱ الف) ربی عقیوا یکی از دانشمندان بزرگ یهودی این جمله را خلاصه تمام تورات می‌داند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۴). در عبارت دیگر، آمده است: «عزت و شرافت هم‌نوعت، همچون عزت و شرافت خود در نظر تو گرامی باشد» (میشنا آووت، ۲: ۱۰ یا ۱۵).

علاوه بر امر به محبت به هم نوع، فرمانی نیز درباره نهی از کینه‌جویی و دشمنی وارد شده است: «برادر خود را در دل خود بغض (دشمن) منما»؛ (لایوان، ۱۹: ۱۷) و گفته شده است: «دشمنی با هم‌نوعان»، یکی از سه گناه کبیره‌ای است که «انسان را قبل از وقت از جهان بدر می‌برد» (میشنا آووت، ۲: ۱۱ یا ۱۶).

در پاسخ به این گونه اظهارات، سخنانی که بیشتر بیان را یاد کرده و می‌گوییم: تلمود در موارد متعدد بیان داشته است که مراد از هم‌نوع، یهودیان است، نه همه انسان‌ها. بنابراین، ادعای اینان با ادعاهای دیگر تلمود در تناقض و تضاد است. صرف نظر از تعداد بسیار زیاد مواردی که «هم‌نوع» را یهودیان دانسته‌اند، ترجیح این نظر، که مراد از «هم‌نوع»، همه انسان‌ها می‌باشد، نیازمند مرجحی است که به آن مرجح نیز در بیانات نویسندگان مدافع بشریت‌محوری اخلاق یهودی اشاره‌ای نشده است.

نویسندگان مدافع اندیشه بشریت‌محوری اخلاق یهودی در تلاشی دیگر، می‌گویند: غیریهودیانی که از روی پاک‌نیت و علاقه دین یهود را می‌پذیرند (نوکیشان)، بسیار مورد احترام هستند. نوکیشان نزد خداوند عزیزند؛ زیرا در همه‌جا از ایشان به‌عنوان یهودی حقیقی یاد شده است. همانطور که بنی‌اسرائیل «بندگان» خدای متعال خوانده شده‌اند (لاویان، ۲۵: ۵۵).

تازه یهودی‌شدگان نیز «بندگان» خدا خوانده شده‌اند (اشعیا، ۵۶: ۶). همانطور که فرزندان اسرائیل خدمتکاران خدا معرفی شده‌اند (اشعیا، ۶۱: ۶)، تازه‌یهودیان نیز خدمتکاران خدا نامیده شده‌اند (همان، ۵۶: ۶). همانطور که فرزندان اسرائیل دوست خدای متعال نامیده شده‌اند (اشعیا، ۴۱: ۸)، تازه یهودی‌شدگان نیز دوست خدای متعال خوانده شده‌اند (تثنیه، ۱۰: ۱۸)، این گروه، در ادامه می‌نویسند: «واژه عهد درباره هر دو گروه یهودیان (پیدایش، ۱۷: ۱۳) و تازه یهودی‌شدگان (اشعیا، ۵۶: ۶) به کار رفته است، این دسته معتقدند: یهودیان و تازه یهودی‌شدگان، هر دو بطور یکسان مورد رضایت خدای متعال نیز قرار می‌گیرند. ایشان در پایان می‌نویسند: «یهودیان و تازه‌یهودیان دقیقاً در یک سطح قرار دارند، تا ثابت کنند که اخلاق یهودی بشریت‌محور است (کهن، ۱۳۵۰، ص ۸۳-۸۴).

در پاسخ به این گونه اظهارات باید گفت: یهودیان برای نوکیشان واژه «گر» (Ger) را به کار می‌برند که این واژه در تنخ، به معنای «غریبه» است (برت، ۲۰۰۲، ص ۷۸ و ۸۰). پیش‌تر گفته شد که تلمود «غریبه» (بیگانه) را به‌عنوان یهودی حقیقی نمی‌پذیرد و عارفان یهودی نیز او را در ذات با یهودیان متفاوت دانسته، معتقدند: روح او را در مرتبه پایین‌تری از مرتبه روح یهودی قرار دارد. به علاوه، یهودا هلوی نیز معتقد است: ژن روحی نوکیس یهودی، متفاوت با ژن روحی یهودی است (آترمن، ۱۳۸۵، ۳۴۹-۳۵۰).

اما نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد اینکه، برخی نویسندگان مدافع اندیشه بشریت‌محوری اخلاق یهودی، مانند کهن نویسنده کتاب گنجینه‌ای از تلمود، که دیدگاه‌های وی درباره اندیشه بشریت‌محوری اخلاق یهودی مطرح شد، در مقدمه این کتاب اعتراف می‌کند که به سختی می‌توان انتظار داشت که همه نظریات درباره یک موضوع، به خصوص که در این کتاب آمده است، هماهنگ و یکسان باشد. ما معمولاً با نظرهای گوناگونی مواجه هستیم که غالباً متناقض با یکدیگرند. به همین جهت، عرضه داشتن یک عقیده، به صورت مرتبط و منطقی، کار آسانی نیست (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱). به علاوه، خود نویسنده دیدگاه‌های مخالف این نظر را نیز بیان داشته است و اظهار می‌دارد که در تلمود، اخلاق قوم‌محور نیز وجود دارد. اگرچه تنها به موارد اندکی اشاره کرده است تا دیدگاه خود را به پذیرش عمومی

برسانند، اما به نظر می‌رسد، دیدگاه‌های قوم‌محور در تلمود، به قدری زیاد است که به سادگی نمی‌توان گفت که اخلاق موجود در یهود، بشریت‌محور است. همچنان که برخی از آنها را در بخش‌های پیشین اشاره کردیم.

مطلب پایانی اینکه برخی معتقدند: اصول اخلاقی یهود را که پیش‌تر بیان شد، (که عبارت بودند از: احترام به شخصیت انسان، حق آزادی انسانی که رابطه تنگاتنگی با برابری انسانی دارد، تقوا و درست‌کاری، احسان و نیکوکاری، کردار درست و رعایت عدالت نسبت به کل جهان آفرینش، محبت و عشق‌ورزیدن، و ... جهان‌شمول هستند؛ یعنی نسبت به یهودی و غیریهودی باید رعایت شوند (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵-۱۹۲). ایشان می‌نویسند: درست است که بنی‌اسرائیل قوم برگزیده خداست، اما این موضوع عشق و محبت خداوند را به سلاله انسان محدود نمی‌سازد، یا به آن خدشه وارد نمی‌کند. بنی‌اسرائیل تنها از این امتیاز برخوردار است که امت برگزیده‌ای است که از طریق آن، عشق و محبت خداوند به همه آدمیان آشکار گردیده است (همان، ص ۲۷). یهود با استناد به تورات: «شما برای من مملکت کهنه و امت مقدس خواهید بود» (خروج، ۱۹: ۶)، ادعا می‌کنند: مسئولیتی که بر اسرائیل واگذار شده است، هم قومی بوده است و هم جهانی. با عنوان «مملکت کهنه» اسرائیل، باید به اهداف جهان‌شمولی نوع انسان خدمت می‌کرد، درحالی که به‌عنوان «امت مقدس»، باید از شیوه حیات خاصی (حیات قداست‌آمیز) پیروی می‌کرد که این قوم را به‌عنوان امتی ممتاز در میان ملت‌های جهان مجزا می‌ساخت (همان، ص ۱۵).

با این حال، این افراد در مواردی ناخودآگاه دیدگاه‌های قوم‌محورانه را تأیید می‌کنند و بدین وسیله، خط بطلانی بر ادعاهای پیشین خود می‌کشند. اینان در عباراتی تناقض‌آمیز می‌گویند: اسرائیل باید جدا از جهان و باوجود این، جزئی از جهان باقی بماند. آنان در عین حال که خود را از ملل مجاور دور نگه می‌داشتند، باید تمامی کوشش خود را در متن تمدن‌های معاصرشان به کار می‌بستند تا بتوانند حیات انسان را به سطوح عالی‌تری از هستی ارتقا دهند (همان، ص ۲۹). این سخنان، در واقع تأیید دیگری بر وجود اندیشه قوم‌محور در تاریخ یهود است؛ زیرا اگر چنین نبود، دلیلی نداشت که یهود خود را از اقوام مجاور دور نگه دارد و جدا از آنان زندگی کند. چگونه می‌شود گروهی بر اساس وظیفه برگزیدگی، باید خود را از مجاوران دور نگه دارند و در عین حال، رسالت هدایت بشری، که خدای متعال خواسته است تا از طریق آنها عملی سازد، به انجام رسانند! این سخنان تناقض‌آمیز، چیزی نیست که بتوان آن را توجیه کرد و یا بوسیله آنها بتوان بشریت‌محوری اخلاق یهودی را ثابت کرد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت دو نوع نگاه به اخلاق یهودی مطرح است: یکی قوم‌محور و دیگری بشریت‌محور. برای هر دو نگاه، دلایل و شواهد بسیاری از منابع دینی یهودی و دانشمندان آن وجود دارد. اما آنچه که از مجموع می‌توان به دست آورد و بسیاری بر آن باورند، این است که روح حاکم بر آموزه‌های یهودی و از جمله اخلاق یهودی، مبتنی بر اندیشه قوم‌محوری است. این اندیشه نیز از صدها سال پیش از ظهور مسیحیت و مصادف با دوره کاهنان شکل گرفته است. مؤلفه‌های فراوانی در دوره کاهنان (دوره پس از ویرانی اول معبد)، که یکی از مهم‌ترین دوره‌ها در

تاریخ یهود است، وجود دارد. یکی از مؤلفه‌های این دوره ظهور، اندیشه قومیت یهودی بود که اعتباری هم‌تراز با دیانت یهودیت یافت؛ و حتی قوانینی برای پیش‌گیری اختلاط قومی و نژادی یهود با سایر اقوام وضع شد. اوج‌گیری چنین اندیشه‌هایی، تأثیر بسزایی در مکتوب‌شدن تورات (سنت کتبی) و نیز گردآوری و مکتوب‌کردن تلمود (سنت شفاهی) داشت. اگرچه فشارهای وارده بر یهود، از سوی مسیحیان نیز در رشد و بالندگی اندیشه قوم‌محورانه در آثار و متون دینی یهودی مؤثر بود، اما ریشه این اندیشه، مربوط به حدود ۵۰۰ سال پیش از ظهور مسیحیت است. افزون بر اندیشه قوم‌محورانه، اندیشه بشریت‌محورانه نیز در متون مقدس یهودی بروز داشت که اندیشه نخست را به چالش می‌کشید و موجب تناقض‌گویی در متون دینی یهودی شد. از این‌رو، با توجه به تناقض‌های فراوان در این متون، نمی‌توان به طور قطع ثابت کرد که اخلاق یهودی، بشریت‌محور است. علاوه بر این، در متون عرفانی یهودی مانند زوهر که اعتباری همسنگ تلمود و بلکه بالاتر از آن یافت، نیز اندیشه قوم‌محورانه به اوج خود می‌رسد. بنابراین، وجود موارد تناقض فراوان ادعای بشریت‌محوری اخلاق یهودی، در کتاب‌های مقدس و در سخنان بزرگان یهود، مانع از کلیت‌یافتن این ادعا است. در نتیجه، پایه‌های آن را فروخواهد ریخت. از این‌رو، نمی‌توان ادعا کرد که اخلاق یهودی بشریت‌محور است.

پی‌نوشت

۱. متانه نام مکانی است؛ اما بصورت یک واژه عبری به‌معنای «هدیه» است و در اینجا اشاره به هدیه تورات دارد (کههن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۷).
۲. همان که به مدت ۱۳ سال به همراه پسرش در غاری پنهان شد تا از دست بیدادگرانی که نسبت به قومش ظلم می‌کردند جان سالم بدر برد.
۳. یهودا هالوی (Judah Halevi) (حدود ۱۰۸۶-۱۱۴۵) شاعر و فیلسوف یهودی است. وی که برجسته‌ترین متفکر یهودی دوره میانه است، تلاش کرد تا برتری یهودیت بر دو دین رقیب؛ یعنی مسیحیت و اسلام را ثابت کند. (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷؛ ماگیل، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۵۴۸-۵۵۲).
۴. گویم «goyim» یا گوی «goy/goi» به‌معنای «امت یا مردم (بیگانه)» واژه‌ای عبری است که برای غیریهود به کار رفته است (رابینسون، ۲۰۰۸، ص ۵۷۴؛ آنترمن، همان، ۳۴۶). قرآن کریم نیز با عبارت «الْأُمَمِین» به این واژه، که یهودیان برای غیریهودیان به کار می‌برند، اشاره دارد. (ال‌عمران: ۷۵).
۵. خداوند شخینا (حضور درونی)، درون ذات و حاضر در همه جاست، ضرورتاً، نه به این معنا که وجود خداوند مساوی با وجود موجودات است، بلکه به این معناست که اراده و مشیت او در سراسر عالم خلقت جاری است (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳).
۶. بیگانگان در کتاب مقدس، به چند گروه اطلاق می‌شوند: ۱. ساکنان سرزمین‌های غیریهودی؛ (خارجی‌ها) ۲. بت‌پرستان و کافران؛ ۳. رومی‌ها؛ (در عهد جدید) [مونز، ۱۸۵۴ ص ۷۶] ۴. تمام اقوام غیریهودی ساکن در داخل یا خارج از سرزمین یهودیه (براملی، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۸۱).

منابع

- اپستاین، ایزیدور، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- آنترمن، آلن، *باروها و آیین‌های یهودی*، ترجمه: رضا فرزین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵ش.
- بوبر، مارتین، *در باب یهودیت*، ترجمه: علی فلاحیان وادقانی، قم: نشر ادیان، ۱۳۹۳.
- شاهاک، اسرائیل، *تاریخ یهود، آیین یهود (سابقه سه هزار ساله)*، ترجمه: رضا آستانه‌پرست، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۹ش.
- سلیمانی، حسین، ۱۳۸۴، *عدالت کیفری در آیین یهود (مجموعه مقالات)*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کهن، ا.، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه: امیر فریدون گرگانی، تهران: چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰.
- گندمی، رضا، ۱۳۸۴، «اندیشه قوم برگزیده در یهودیت»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۶.
- المسیری، عبدالوهاب، *موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية*، ج ۳، القاهرة: دارالشروق، ۱۹۹۹.
- Alfred Jospe and Leni Yahil, (1990), "*Mendelssohn*", Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, P. 1340.
- Buttrick, George, (1953), *The Interpreter's bible*, Abingdon-Cokes bury Press.
- Berman, Saul, "*Law and Morality*", Encyclopaedia Judaica, v. 10.
- Brett, Mark G., (2002), *Ethnicity and the Bible*, Boston, Leiden, Brill Academic Publishers.
- Bromiley, Geoffrey w., (1982), *The International Standard bible Encyclopedia*, Editors: Everett f. Harrison (new T.) Roland k. Harrison(old T.), William SanrordLasor (Biblical Geography and Archeology), Consulting Editor: Lawrence T. Geraty (Archeology), Project Editor: Edgar W. Smith, JR, William B., Michigan, Eerdmans publishing company, Grand papids.
- Emmons, Samuel Bulfinch, (1854), *A Bible Dictionary: Containing a Definition of the Most Important Words and phrases in the Holy Scriptures*, Boston, Abel Tompkins.
- Halevi, Kuzari, Jehuda, (2007), *The Book of proof and argument*, East & West library 1947, the University of California.
- Hayes, Christine E, (2002), *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, New York, Oxford University Press.
- Magill, Frank Northen, (1998), *Dictionary of World Biography: The Middle Ages*, London & New York, Routledge, vol. 2.
- Robinson, George, (2008), *A Complete guide to beliefs, customs, and rituals*, New York, Pocket Books.

بررسی تأثیر عصر روشنگری در الهیات جدید مسیحی؛

با تأکید بر اندیشه‌های ریچل، بولتمان و پانن برگ

seyedAli5@Gmail.com

سیدعلی حسنی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۵

چکیده

عصر روشنگری مرحله‌ای بسیار مهم در تاریخ تحولات علمی در غرب به حساب می‌آید. این تحولات گسترده، تأثیرات فراوان بر الهیات مسیحی بر جای گذاشته است. تحولاتی که متألهان مسیحی را وادار به دست برداشتن از باورها و اعتقادات چند صد ساله خود کرده است؛ تحولاتی که نتایج آن، شکل‌گیری مکاتب جدید الهیاتی در مسیحیت است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، درصدد نشان دادن نقش و تأثیر دستاوردهای عصر روشنگری، در شکل‌گیری الهیات جدید مسیحی، بر اساس اندیشه‌های برخی متألهان جدید مسیحی (ریچل، بولتمان و پانن برگ) است. یافته‌های این پژوهش حاکی از این است که دستاوردهای عصر روشنگری، باورهای اساسی مسیحیت، یعنی معجزات، حجیت کتاب مقدس، براهین اثبات وجود خدا، مکاشفه (وحی)، آموزه گناه نخستین و هویت و اهمیت عیسی را در بوتۀ تردید قرار داد. از این رو، هریک از متألهان مسیحی، با طرح ایده‌هایی جدید درصدد رفع این مشکل برآمدند.

کلیدواژه‌ها: عصر روشنگری، الهیات جدید مسیحی، اعتقادات مسیحی، آلبرخت ریچل، بولتمان و پانن برگ.

هیچ تغییر و تحولی ناخواسته و دفعی نیست، تحولات گسترده الهیات مسیحی در دوران جدید، از قرن نوزدهم میلادی به بعد، نیز از این امر مستثنا نیست. فاصله زمانی پایان قرون وسطا، تا آغاز قرن نوزدهم در غرب، که سرآغاز شکل‌گیری مکاتب الهیات جدید مسیحی است، خاستگاه اصلی تحولات گسترده در باورها و آموزه‌های الهیات جدید مسیحی غربی است. در این دوره زمانی در غرب، تغییرات و تحولات مهمی چون رنسانس و پدیدایی اومانیسیم، شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی و از همه مهم‌تر، عصر روشنگری به وقوع پیوسته است. هریک از این اتفاقات، دستاوردها و پیامدهایی برای باورها و آموزه‌های مسیحی غربی داشته است به گونه‌ای که مسیحیت غربی در شرف حذف کامل قرار گرفت. در این زمینه، متألهان مسیحی درصدد چاره‌جویی برآمده و راه برون‌رفت از این وضعیت را اولاً، پذیرش مقتضیات و پیامدهای این دستاوردها، ثانیاً، ایجاد تحول و بازنگری در اعتقادات و آموزه‌های مسیحی برای هماهنگ‌سازی با این پیامدها و دستاوردها دیده‌اند. هریک با طرح ایده‌هایی جدید، درصدد حفظ اعتقادات مسیحی، البته با قرائتی متفاوت از قبل، در دوران مدرن برآمده‌اند. نتیجه این تلاش‌ها، شکل‌گیری مکاتب مختلف الهیاتی، در مسیحیت غربی است.

و اکاوی زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری مکاتب الهیات جدید مسیحی، اولاً، ما را در فهم درست این مکاتب یاری می‌رساند. ثانیاً، روشن می‌گردد که طرح بعضی از دیدگاه‌ها و نظرات جدید در مغرب زمین، در عرصه الهیات مسیحی، درصدد حل چه مشکل یا تناقضاتی بوده است و در ارتباط با چه مسائل و مخاطراتی ارائه شده است. ثالثاً، روشن خواهد شد که آیا تعمیم آن ایده‌ها در فضای دینی دیگر و بدون آن پیش زمینه‌ها و مشکلات، صحیح می‌باشد!

اگرچه در مورد هریک از این عوامل و زمینه‌ها، بحث‌هایی صورت گرفته است، اما با توجه به نوپا بودن طرح مباحث الهیات جدید مسیحی در کشور، بررسی نقش هریک از این عوامل، در شکل‌گیری مکاتب الهیات جدید مسیحی، کاری نو به حساب می‌آید.

این مقاله درصدد بررسی نقش و تأثیر مهم‌ترین عامل یعنی دستاوردهای عصر روشنگری، بر الهیات جدید مسیحی است. از آنجاکه ما شاهد شکل‌گیری مکاتب و نحله‌های متعدد الهیات جدید مسیحی هستیم، محدوده بررسی منحصر به چند متأله مهم - آلبرخت ریچل، بولتمان و پانبرگ - می‌شود.

تعریف و تاریخ روشنگری

تعریف «روشنگری»، همانند سایر تعریف‌ها دچار گوناگونی و اختلاف است. به همین دلیل، برای روشنگری تعاریف مختلفی ارائه شده است، حد مشترک همه این تعریف‌ها، این است که روشنگری جنبشی است که ایمان به عقل، محور اصلی آن به حساب می‌آید (وود، ۱۹۹۵، ج ۵-۶، ص ۱۰۹؛ هج آبدروز، ۱۹۷۱، ج ۸، ص ۵۹۹).

به‌رغم اختلاف‌نظری، که در بین مورخان در مورد تاریخ دقیق آغاز و افول روشنگری وجود دارد، شاید بتوان جوانه‌های پیدایش عصر روشنگری را در اوایل قرن هفدهم مشاهده کرد. از نظر سیاسی - اجتماعی، معاهده صلح

وستفالیاً (۱۶۴۸)، که به جنگ‌های سی‌ساله خاتمه داد، و از نظر فکری، آثار فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) را می‌توان جوانه‌های پدیدآورنده روشنگری دانست (استنلی و اولسان، ۱۹۹۲، ص ۱۶).

بیکن، در آغاز عصر خرد قرار دارد و در آثار او، می‌توان انتقال از عصر رنسانس به عصر روشنگری را مشاهده کرد؛ بدین معنا که او از اولین دانشمندان عصر جدید است که بر روش تجربه و آزمایش تأکید کرد. وی روش نوپای علمی را نه فقط طریقی برای درک جهان، بلکه طریقی برای سیطره بر آن به کار گرفت. بدین معنا وی بنیان‌های جامعه تکنولوژیکی مدرن را نهاد.

بنابراین، جوانه‌های روشنگری را می‌توان در آثار بیکن یافت، ولی بی‌تردید هسته اصلی دوران روشنگری در قرن هیجدهم واقع شده است (وود، ۱۹۹۵، ج ۵-۶، ص ۱۱۰؛ کرامر، ۱۹۷۲، ج ۱۰، ص ۴۶۸).

برخی مورخان، سال‌های پایانی قرن هجدهم را پایان دوران روشنگری، و برخی دیگر، پایان آن را همزمان با اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶ می‌دانند. برخی نیز انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ را پایان آن برمی‌شمردند و سرانجام برخی دیگر، شکست فرانسه پس از انقلاب در ۱۸۱۵ میلادی را پایان آن می‌دانند. در نهایت، عده‌ای ظهور گرایش‌های رومانتیکی در پایان قرن هیجدهم را پایان عصر روشنگری می‌دانند (واینر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۰۵).

گویاترین و تندروترین سخنگویان این نهضت، روشنفکران فرانسوی میانه قرن هجدهم بودند. اما روح این نهضت، آلمان، انگلستان و جوامع آمریکایی را فرا گرفت و بر فضای فکری سراسر دنیای مدرن تأثیر گذاشت (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵). افرادی همچون فرانسویس بیکن، توماس هابز، اسحاق نیوتن، جان لاک، رنه دکارت، موتسکیو، ماری ولتر، ژان ژاک روسو، اصحاب دایرة‌المعارف (دیدرو و دالامبر) لایبنیتس، کریستیان ولف و امثال آنها، در شمار دانشمندان به نام این نهضت به‌شمار می‌آیند (وود، ۱۹۹۵، ص ۱۱۰-۱۱۱).

ویژگی‌های کلی روشنگری

دوران روشنگری شامل مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و نگرش‌هاست. با این حال، اصولی را می‌توان برشمرد که بیانگر ویژگی‌های کلی این دوران است.

الف. عقلانیت و خردگرایی

این عصر تأکید زیاد بر توانایی انسان در تعقل و خردورزی داشت (وود، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲). براین اساس، به‌عنوان «عصر خرد» (Age of Reason) معروف شد. متفکران عصر روشنگری بر این باور بودند که خرد آدمی، قادر است همهٔ مسائل اساسی انسان را حل نماید. معرفت تنها از طریق علم حاصل می‌شود و هرگونه معرفت مبتنی بر کشف و شهود، فریب‌آمیز بوده و به تعبیر کانت، برای بلوغ کمال انسان خطرناک است (گلدمن، ۱۳۷۵، ص ۳۳).

درک روشنگری از عقل، چیزی بیش از موهبتی صرفاً بشری بود. عقل روشنگری، راه سلوک با واقعیتی به نام «طبیعت» است که در این عصر، در پرتو علم نیوتن و فلسفه جان لاک، بسیار روشن به نظر می‌رسید. این روشنایی

به اندازه‌ای بود که روشن‌اندیشان، گمان می‌کردند به راحتی می‌توانند درون دهلپزه‌های تاریک زندگی انسان را هم ببینند (کاسیر، ۱۳۷۲، ص ۱۶). به عبارت دیگر، متفکران و نویسندگان بارز این دوره، اعتقاد داشتند که عقل بشری ابزار خاص و یگانه راه‌حل مسائل مربوط به انسان و جامعه است. همان‌گونه که نیوتن با کار بست عقل، طبیعت را مورد تفسیر قرار داده بود و طرحی برای پژوهش آزاد و معقول و فارغ از تعصب عالم طبیعت فراهم آورده بود، انسان نیز می‌بایست عقل خویش را برای تفسیر حیات سیاسی، اجتماع، دینی و اخلاقی به کار گیرد و اموری چون وحی، آداب و سنن تثبیت شده، نباید مانعی برای کار عقل به حساب آیند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۹-۵۰).

چنین توقعی از عقل، برآمده از توجه و مطالعه‌ای است که نسبت به ویژگی و توانایی‌های عقل بشری، پس از جدا شدن از بنیان‌های هستی‌شناختی و الهیاتی‌اش در این عصر صورت گرفته است (مالرب، ۲۰۰۶، ج I، ص ۳۱۹).

این سؤال مطرح می‌شود که تفاوت این عقل‌گرایی، با کار برد عقل در قبل از آن، بخصوص در قرن هفدهم چیست؟ در گذشته نیز از عقل استفاده می‌شده است، اما چرا این عصر، به دوران خرد مشهور شده است؟ همان‌گونه که در بیان شد، کارکرد عقل در این دوران، متفاوت از آن چیزی است که پیش از آن، بخصوص، در قرن هفدهم در جریان بود. در قرن هفدهم، کار واقعی فلسفه، که بر اساس عقل سیر می‌کرد، بنا کردن «نظام» فلسفی بود؛ یعنی اندیشه از برترین هستی و از برترین ایقان شهودی آغاز می‌شد و در ادامه، نور ایقان را روی همه هستی و دانش می‌تاباند. این کار، با روش برهان و استنتاج منطقی صورت می‌گرفت و قضایای تازه‌ای به آن ایقان اصلی اضافه می‌شد. بدین ترتیب، همه زنجیره دانش ممکن را حلقه حلقه به هم می‌بافت. عصر روشنگری، این‌گونه برهان و استنتاج را کنار می‌گذارد و در جست‌وجوی مفهوم دیگری از حقیقت و فلسفه است و آرمان خود را از روی طرح و نمونه علم طبیعی معاصر برداشت کرد. این روش فلسفی، در کتاب *قواعد تفکر فلسفی نیوتن* جلوه‌گر است. روش نیوتن، استنتاج صرف نیست، بلکه روش تحلیل است. نیوتن، بحث خود را با قائل شدن به چند اصل معین و بدیهی آغاز نمی‌کند، بلکه راهبرد او خلاف این جهت است. پدیده‌های او داده‌های تجربی‌اند و اصول او هدف تحقیقات اویند. پیش‌فرض پژوهش نیوتن عبارت است از: نظم و قانون کلی در جهان مادی. این نوع قانون‌مندی، به این معناست که امور واقعی ماده صرف نیستند، اینها را نمی‌توان مشتق عناصر مجزا دانست. بعکس، در سراسر امور واقعی صورتی یکسان ملاحظه می‌شود. این صورت، در قطعیت‌های ریاضی و در ترتیب امور بر حسب اندازه و عدد ظاهر می‌شود. اما این ترتیبات را نمی‌توان در مفهوم صرف پیش‌بینی کرد، بلکه وجود آنها باید در خود امور واقعی به اثبات برسد. بنابراین، روش تحقیق این نیست که از مفاهیم و اصول بدیهی، به سوی پدیده‌ها حرکت کنیم؛ جهت حرکت، عکس آن است. مشاهده داده‌ها، علم را به دست می‌دهد، قاعده و قانون هدف تحقیق است.

فلسفه قرن هیجدهم (عصر روشنگری)، این روش شناختی جدید را که نیوتن در فیزیک به کار می‌برد، گسترش می‌دهد و آن را محدود به فیزیک و ریاضی نمی‌داند، بلکه معتقد است: «تحلیل» ابزار ضروری تفکر به‌طور کلی است. بدین ترتیب، عقل مفهوم دیگری می‌یابد. عقل دیگر، حاصل جمع «انگاره‌های فطری»، مقدم بر هر نوع

تجربه و آشکارکننده ذات مطلق امور نیست. اکنون عقل امری اکتسابی است، نه میراث مسلم، عقل دیگر خزانه ذهن انسانی نیست که در آن، حقیقت مانند سکه انبار شده باشد. عقل، آن نیروی فکری اصیلی است که ما را به کشف و تعیین حقیقت راهبری می‌کند. این تعیین حقیقت، نطفه و پیش‌فرض لازم هر نوع ایقان واقعی است. عقل، به‌واسطه کارکرد آن، قابل شناخت است. مهم‌ترین کارکرد آن، هم عبارت از: تجزیه همه داده‌ها و سرپاکردن و ترکیب دوباره آنها و ایجاد یک حقیقت دیگر است (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۴۶-۵۴).

ب. طبیعت‌گرایی

با توجه به تأکیدی که بر مشاهده مستقیم طبیعت و دستاوردهای آن، بخصوص در علم هیئت، فیزیک، ریاضی توسط افرادی همچون کوپرنیک و نیوتن صورت گرفت، توجه روزافزونی به طبیعت شد. در عصر روشنگری، مردم بر این باور بودند که واقعیت تابع قوانین عینی کلی و ثابتی است - ثابت، نه به معنای جامد یا چیزی که تحولی در آن روی نمی‌دهد؛ به این معنا که تحولات واقعیت، همیشه از قوانین معینی پیروی می‌کند، که با پژوهش علمی قابل شناسایی و قابل پیش‌بینی است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۱-۷۳). طبیعت انسانی هم گوشه‌ای از همین واقعیت است. در نتیجه، در انسان هم نوعی واقعیت ثابت وجود دارد و کار علم شناختن همین قوانین است. از سوی دیگر، چون واقعیت انسانی یکی است، پس طبیعت انسانی نمی‌تواند گوناگون شود. بنابراین، آنچه به نظر ما صادق یا برحق یا زیبا می‌آید، برای همه انسان‌ها در همه جا و همه زمان‌ها، چنین بوده و خواهد بود. به این ترتیب، طبیعت به معنای عام کلمه، که شامل واقعیت عینی و زندگی ذهنی انسان می‌شود، یکی دیگر از مقوله‌های بنیادین فلسفه روشنگری است (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۲۳-۲۴).

ج. دین‌ستیزی

مخالفت با دین مکاشفه‌ای و به دنبال آن، مخالفت با کلیسا ویژگی بسیار از متفکران این عصر بود. از نگاه برخی از روشن‌فکران، کلیسا یادگار ایام توحش بود. پیشگامان روشنگری دین را به کناری نهادند و بی‌اعتنایی به مسائل مذهب را که نشانه‌های پیشرفت به‌شمار می‌آمد، پیشه خود ساختند.

دین‌ستیزی در همه اروپا رواج یافت. این جریان در فرانسه به اوج خود رسید و به‌صورت انقلاب تجلی یافت. انتشار و رواج کتاب «ساده دل»^۲، که در آن به مقدسات بی‌احترامی شده بود، نگرش حاکم بر این عصر را نشان می‌دهد. لامتری (Julien La Mettrie)، علم کلام الحاد را به نگارش در آورد و هلوسیوس (Claude Adrien Helvetius)، به نوشتن اخلاق کفر و الحاد مبادرت ورزید.

در میان اندیشمندان و نویسندگان عصر روشنگری، که با کلیسا به مخالفت برخاسته بودند، دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۴) را می‌توان سر دسته ایشان دانست. به عقیده وی:

مردم هرگز آزاد نخواهند شد، مگر آن‌گاه که سلاطین و کشیشان هر دو به دار آویخته شوند. ... زمین وقتی حق

خود را به دست خواهد آورد که آسمان نابود شود. هولباخ، که سخت تحت تأثیر دیدرو بوده و برخی از آراء او را در کتاب «مسلک طبیعت» به رشته تحریر درآورده است، درباره خدا می‌گوید: «اگر به مبدأ برگردیم، خواهیم دید که جهل و ترس، خدایان را به وجود آورده است (دورانت، ۱۳۷۵، ص ۳۱۸-۳۲۰).

با نشر این آراء توسط دیدرو و دلامبر، که از طریق دایرةالمعارف صورت گرفت، مخالفت با دین وجهه نظر روشن‌فکران شد و بر آن شدند تا جنبه‌های مختلف زندگی، همچون سیاست، اقتصاد، علوم اجتماعی و تعلیم و تربیت را از دین تهی سازند.

د. تأسیس دین طبیعی

عصر روشنگری، چنان‌که بیان شد، دوره اصالت تعقل محض است براین‌اساس، اندیشمندان این عصر تلاش کرده‌اند که یک دین در محدوده عقل محض (دئیسم) تأسیس کنند. دئیسم، یعنی اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به دین منزل (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۵۲؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۵-۷۶). هدف دئیسم، این است که رازها و رمزها و اعجازها را از فضای دین اخراج کند و دین در پرتو نور دانش قرار دهد. براین‌اساس، تنها معارفی از دین قابل پذیرش است که با عقل و دانش بشری قابل اثبات باشد. کتاب‌هایی نظیر *مسیحیت بدون راز اثر جان تولاند* (John Toland) (۱۶۷۰-۱۷۲۲) و *مسیحیت به قدمت آفرینش* (Christianity as Old as Creation) اثر متیو تیندال (Matthew Tindal) (۱۶۵۵-۱۷۳۳)، بیانگر این دیدگاه می‌باشد (کاسیر، ۱۳۷۲، ص ۲۲۸-۲۳۱؛ براون، ۱۳۸۵، ص ۷۰-۷۵).

ه. آزادی و خودمختاری

در این عصر، انسان مستقل و خودمختار، هر مرجع اقتداری را که ملاک نهایی داوری در مورد حقیقت و عمل بود، اما خارج از انسان قرار داشت، از سریر فرمانروایی به زیر آورد. دیگر استناد به سنت، کتاب مقدس، یا اصول ایمانی مسیحیت نبود که به اختلاف‌نظرها در باب عقیده و رفتار پایان می‌بخشید. اکنون، هر انسانی می‌توانست ادعاهایی را که مرجع اقتداری خارج از انسان بود، به بوته نقد بکشد (وود، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲-۱۱۳). *ایمان‌نویس کانت*، به شکل گویایی اصل خودمختاری در دوران روشنگری را چنین بیان می‌کند:

روشنگری، خروج آدمی است از نابالگی به تقصیر خویشتن خود و نابالگی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. این نابالگی به تقصیر خویشتن است، وقتی که آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلبری در به کار گرفتن آن باشد، بدون هدایت دیگری. دلبر باش در به کار گرفتن فهم خویش. این است شعاع روشنگری (کانت، ۱۳۳۶، ص ۱۸).

و. پیشرفت

روشنگری، عصر باور خوش‌بینانه به پیشرفت بود (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۵۱). متفکران این عصر، بر اساس آراء دکارت و دیگران بر این باور بودند که چون بر جهان نظم حاکم است و این جهان قابل شناخت است. پس به‌کارگیری روش صحیح، می‌تواند منجر به حصول شناخت صحیح گردد. اما اکتساب آگاهی و دانش، صرفاً هدف به‌شمار نمی‌آید.

براساس نگرش عصر روشنگری، آگاهی از قوانین طبیعت از نظر عملی نیز مهم بود. شناخت و به‌کارگیری این قوانین، طریقی را به وجود می‌آورد که منجر به سعادت، عقلانیت و آزادی انسان‌ها می‌شد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳).

اعتقاد به پیشرفت و تکامل تا بدانجا پیش رفت که کندروسه (Marquis de Condorcet)، در سال ۱۷۹۳ در زندان کتاب *فهرست تاریخ پیشرفت روح و فکر بشر* را نگاشت (دورانت، ۱۳۷۵، ص ۲۵۰).

متفکران روشنگری، با مشاهده پیشرفتی که در عصر خرد می‌دیدند، در مورد آینده خوش‌بین بودند. آنان علی‌رغم فراز و نشیب‌های تاریخی، اطمینان داشتند که سیر کلی تاریخ، سیری صعودی و پیشرونده است. بنابراین، با امیدواری به آینده به‌عنوان «سرزمین موعود» می‌نگریستند و معتقد بودند: اگر انسان‌ها می‌آموختند که در پرتو قوانین طبیعت زندگی کنند، حقیقتاً رؤیای آرمان‌شهر تحقق می‌یافت (واینر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۰۹؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۸-۷۹).

با توجه به این اصول و ویژگی‌های عصر روشنگری، کاملاً روشن است که دین و الهیات، باید دست‌خوش تغییر و تحولات گسترده شوند. جنبش روشنگری، سرآغاز دوره‌ای پر از تردید و تزلزل برای مسیحیت بخصوص مسیحیت پروتستان، در غرب اروپا و آمریکای شمالی بود.

تعارض دستاوردهای روشنگری با الهیات

چنان‌که گذشت، اصل کارایی مطلق عقل بشری، شالوده‌نقش جنبش روشنگری بود. دین عقلانی، برآمده از جنبش روشنگری، خود را در تعارض با چند حوزه عمده در الهیات یافت:

۱. معجزات

از جمله حمله‌هایی که پیروان جنبش روشنگری به مسیحیت داشته‌اند، معجزات و امکان آنها بوده است (براون، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲-۱۵۴). در طی قرون متمادی، متألهان مسیحی بر این بودند که معجزات را به‌منزله آیات و مؤیداتی بر پیام کتاب مقدس مورد استناد قرار می‌دادند. شکافته شدن دریای سرخ، مؤید این بود که خدا با بنی‌اسرائیل در حادثه خروج از مصر همراه بوده است. معجزاتی که به دست عیسی مسیح صورت گرفته، تأکیدی بر الوهیت او بود. رستاخیز او از قبر، مهر نهایی بر پیروزی او بر گناه، مرگ و سپاهیان دوزخ بود. اعمال پر صلابتی که به دست رسولان انجام شد، شاهی بر قدرت روح‌القدس بود.

تأکید تازه بر نظم مکانیکی و نظام داشتن جهان، که میراث فکری نیوتن است، تردیدهایی را درباره گزارش‌های عهدجدید درباره رویدادهای معجزه‌آسا به دنبال آورد. این دیدگاه علمی، هر حادثه‌ای را کاملاً محکوم قوانین طبیعت می‌دانست. عالم مادی یک پیوستار علی‌بسته و مصون از اعمال گاه‌فعل‌های فوق‌طبیعی است. عالم طبیعت، که دانشمند تجربی در آن نظر می‌کند، عالمی نیست که در آن مداخله خداوند لحاظ شده باشد. براین‌اساس، عده‌ای مثل هیوم، محتمل بودن معجزات را زیرسؤال بردند، و درصد برآمدند که معجزات را به شیوه دیگری تفسیر کنند. هیوم ادعا کرد که همیشه در این‌گونه موارد، معقول این است که معتقد باشیم تبیین علمی آنها،

صرفاً از دید ما مخفی است. در مورد رستاخیز عیسی به جای نقض انتظام قانون طبیعی، محتمل این است که شاهدان خطا کرده باشند (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۲). عده‌ای دیگر مانند جی. ای. لسینگ (G.E. Lessing)، منکر آن بودند که گواهی بشری در مورد حادثه‌ای مربوط به زمان‌های گذشته، بتواند اعتبار آن را ثابت کند. در نهایت، افرادی همچون دیدرو (Dederot) اعلام کردند که اگر همه مردم پاریس، یک صدا بگویند که مرده‌ای از میان مردگان برخاسته، او یک کلمه از این ادعا را باور نخواهد کرد (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۳۰ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶-۱۸۷).

از مهم‌ترین کتاب‌ها در این زمینه، کتاب *زندگی عیسی* (The Life Of Jesus) اثر دیوید فریدریش اشتراوس (David Friedrich Strauss) آلمانی است. او در این کتاب، پایه تاریخی همه حوادث ماوراءطبیعی مذکور در اناجیل را رد می‌کند. به نظر او، این وقایع، داستان‌ها و اساطیری هستند که به‌طور ناخودآگاه، در دوره بین مرگ عیسی و نوشته شدن اناجیل در قرن دوم میلادی به وجود آمدند (براون، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). بر این اساس، او معتقد بود: باید معجزات را «اسطوره» تلقی کرد؛ یعنی به صورت حکایاتی که در قالبی تاریخی مطرح شده‌اند، ولی بیانگر اندیشه دینی‌اند. همچنین، او معتقد بود: اناجیل به گونه‌ای تألیف شده‌اند تا این عقیده را که عیسی خداست، به تصویر بکشند؛ یعنی همه مطالبی که پیرامون شفابخشی، معجزات طبیعی و گزارش‌های مربوط به عیسی و رستاخیز او در اناجیل آمده است، بیانگر عقیده به الوهیت عیسی است (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۳۵). در حقیقت، دیدگاه اشتراوس، دیدگاهی تحویل‌گرایانه بود، ولی به هر حال، معجزات را نمی‌پذیرفت.

چنین تردید روزافزونی درباره «شواهد معجزه‌آسای» عهد جدید، مسیحیت سنتی را وادار کرد تا از آموزه الوهیت مسیح، به دلایل دیگری غیر از معجزات دفاع کند.

۲. کتاب مقدس

پیشرفت‌های برجسته در علم تجربی، که به دست مردانی مانند کوپرنیک، گالیله و نیوتن صورت گرفت، با این تصور رایج که کتاب مقدس منبع خطاناپذیر حقیقت علمی، اخلاقی و الهیاتی است، تعارض پیدا کرد. اگر نظر کوپرنیک صائب می‌بود، در این صورت زمین به صورتی ثابت در مرکز منظومه شمسی قرار نداشت (رنال، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۵؛ مولاند، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۲۱) و خورشید نمی‌توانست در آسمان ساکن بماند، تا سپاهیان یوشع از دشمنان خویش انتقام بگیرند (یوشع، ۱۰: ۱۲). شک و تردیدهای نیز در خصوص حقیقت منطوقی ایام شش‌گانه آفرینش در باب سفر تکوین، پدیدار شد. در عین حال، توفیق تدریجی روش آزمایشی عقل، که نیوتن به کار بسته بود، موهم این بود که دیگر کتاب مقدس، به‌عنوان متن علمی اعطا شده از سوی خداوند، ضروری نیست. در مواردی که علوم طبیعی با کتاب مقدس تعارض پیدا می‌کرد، عموماً کتاب مقدس بازنده این تعارض بود (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۲۰-۲۱).

۳. براهین اثبات وجود خدا

تأثیر دیگر روشنگری بر الهیات، در ادله و براهین سنتی اثبات وجود خداست. براهینی چون نظم،

وجودشناختی، و برهان جهان‌شناختی که از فیلسوفان یونان تا آن زمان مطرح و مورد قبول بود، عمدتاً از سوی هیوم و کانت نقد شد. انتقادات، جدا از درستی و نادرستی آن، تأثیر عمیقی بر الهیات داشته است. این امر که فلسفه می‌تواند از طریق استدلال مابعدالطبیعی، پایه دعای دین را تحکیم و تقویت کند، مفروض نمی‌شد. نتایج الهیاتی را دیگر نمی‌شد با برهان اثبات کرد. در نتیجه، الهی‌دانان بعدی، برای تأسیس نظام‌های خویش، به منابع دیگر نظر کردند (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۴).

۴. مکاشفه (وحی)

تا آن زمان، مفهوم «مکاشفه» در الهیات مسیحی، اهمیتی محوری داشت (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸). مکاشفه به عنوان معیار غایی حقیقت در نظر گرفته می‌شد. وظیفه عقل بشری این بود که در پی حقیقتی برآید که توسط مکاشفه به انسان داده شده بود. شعاری که به آنسلم نسبت داده می‌شود، تا آن زمان قانون حاکم بر جست‌وجوی حقیقت بود: «ایمان دارم تا درک کنم». همسو با این اصل، کارکرد عقلانی انسان، اثبات صحت حقایق مکشوف و سازش دادن تجربه بشری با تصویری تلقی می‌شد که ایمان مسیحی به دست می‌داد.

اما در روشنگری، عقل بشر به عنوان حکم حقیقت، جایگزین مکاشفه‌ای شد که از خارج بر انسان تحمیل شده بود؛ زیرا اکنون عقل بود که تعیین می‌کرد چه چیزی مکاشفه است. شعار آنسلم واژگونه شد، و ذهنیت جدید در قالب این کلمات بیان گردید: «به چیزی ایمان دارم که می‌توانم درکش کنم». بنابراین، دیگر نه پذیرش کورکورانه خرافاتی که مراجع قدرت آن را اعلام می‌کردند، بلکه به کارگیری عقل برای نظام بخشیدن به آنچه تجربه بشری در اختیار او می‌گذاشت و نیز متابعت از عقل به هرکجا که رهنمون شود، به ابزار روشنگرانه اکتساب آگاهی تبدیل شد (استلی و اولسان، ۱۹۹۲، ص ۱۷).

نتیجه این نگرش در روشنگری، ظهور «دین طبیعی» یا همان «دئیسم» بود و از آن زمان به بعد، دانشمندان و متالهان به شکل فزاینده‌ای بین «دین طبیعی» و «دین مکشوف و وحیانی» تمایز قائل بودند. هر قدر بیشتر از آغاز عصر روشنگری می‌گذشت، به همان نسبت نیز دین مکشوف بیشتر مورد حمله قرار می‌گرفت. دین طبیعی در مقام دین حقیقی منزلت بیشتری می‌یافت. در نهایت، دین طبیعی عصر روشنگری یا دین عقلانی، جانشین دینی شد که در آن، بر اصول ایمانی و آموزه‌های دینی تأکید می‌شد؛ تأکیدی که ویژگی اصلی دیانت در قرون وسطا و دوران اصلاح دینی بود.

۵. آموزه گناه نخستین

این اندیشه، که سرشت بشر تا حدی دچار کاستی شده و یا به فساد کشیده شده و آموزه راست‌دینانه «گناه اولیه» بیانگر آن است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۲-۷۴)، با مخالفت شدید جنبش روشنگری مواجه شد. ولتر و ژان ژاک روسو، این آموزه را به این دلیل که موجب بدبینی در مورد توانایی‌های بشر شده و مانع رشد اجتماعی و سیاسی بشر است، مورد انتقاد قرار دادند.

انکار گناه اولیه، از اهمیت بسیاری برخوردار بود؛ زیرا اساس آموزه مسیحی بازخريد افراد، بر این فرض استوار است که بشر نیازمند رهایی از اسارت گناه اولیه است. از دیدگاه جنبش روشنگری، خود اندیشه گناه اولیه، ظالمانه است و بشر نیازمند رهایی از قید آن است (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۶. هویت و اهمیت عیسی مسیح

حوزه‌های دیگری که در آن جنبش روشنگری، چالشی سرنوشت‌ساز برای ایمان مسیحی پدید آورد، مربوط به شخص عیسی ناصری بود. در این مورد، از دو تحول بسیار مهم می‌توان نام برد: ریشه‌های پرس‌وجو از «عیسای تاریخی» و ظهور نظریه اخلاقی کفاره دادن مسیح.

خداشناسی طبیعی (الهیات عقلی) و جنبش روشنگری، هر دو این نظریه را مطرح کردند که اختلافی جدی میان اهمیت عیسی تاریخی واقعی و تفسیر عهد جدید وجود دارد. در ورای تصویر عهد جدید از رهایی‌بخش فوق طبیعی عیسی، چهره‌ای بشری و ساده و معلمی بزرگ با احساسات متعارف قرار دارد. در این راستا، نوشته‌های بسیاری به بازار آمد که از مهم‌ترین آنها، کتاب *در جست‌وجوی عیسی تاریخی* (The Quest of the Historical Jesus) اثر آلبرت شویتزر (Albert Schweitzer) و کتاب *زندگی عیسی* (The Life of Jesus) به قلم مستشرق فرانسوی ژ. ای. رنان (Ernest Renan) است.^۴ از نظر این نویسندگان، عیسی تنها معلم برجسته محبت و اخلاق بود (براون، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳-۱۵۴). این اندیشه بدان معنا بود که می‌توان از گزارش‌های عهد جدید از عیسی مسیح فراتر رفت و عیسایی ساده‌تر و بشری‌تر را کشف کرد که روح جدید زمان، آن را بهتر می‌پذیرد. قدرت اخلاقی عیسی، در کیفیت تعالیم و شخصیت دینی او قرار دارد، نه در این نظر نپذیرفتنی که او خدای تجسد یافته است. بر همین اساس، جست‌وجو برای یافتن «عیسای تاریخی» آغاز شد.

دومین حوزه‌ای که در آن، اندیشه‌های سنتی درباره عیسی با مشکل مواجه شد، اهمیت مرگ عیسی بود. از دیدگاه سنتی، مرگ عیسی بر صلیب از منظر رستاخیز، که جنبش روشنگری آن را حادثه‌ای تاریخی نمی‌دانست، راهی بود که خداوند در آن توانست گناهان بشر را ببخشد. در جنبش روشنگری، «نظریه باز خرید» مورد انتقادات روزافزونی قرار گرفت و آن را شامل نظریه‌ای من درآوردی و ناپذیرفتنی مانند گناه اولیه دانست.

مرگ عیسی بر صلیب، دگربار تفسیر شد که هدف از آن، الهام دادن از خودگذشتگی و فداکاری مشابهی از سوی پیروان بود (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰-۱۹۱). در ادامه، زنده شدن عیسی در رستاخیز (قبر) انکار شد.

تأثیر دستاوردهای روشنگری بر الهیات جدید

عصر روشنگری با این تغییر و تحولات گسترده در عرصه‌های گوناگون، تأثیرات فراوانی بر الهیات جدید مسیحی داشته است. در ادامه، به تأثیر این تغییر و تحولات، در سه نظریه مهمی که در الهیات جدید مسیحی مطرح شده است، می‌پردازیم.

الف. الهیات به‌دنبال پی‌افکندن نظامی از احکام ارزشی

آلبرخت ریچل (Albercht Ritschl) (۱۸۸۲-۱۸۸۹م)، یکی از تأثیرگذارترین متألهان قرن نوزدهم و از متألهان معروف الهیات جدید مسیحی است (لین، ۱۳۸۰، ص ۳۸۵). تأثیر عصر روشنگری بر اندیشه‌های او کاملاً روشن است. ریچل، راه برون‌رفت از وضعیتی که دستاوردهای عصر روشنگری برای مسیحیت پیش آورده بود؛ یعنی تعارض علم و دین و در نتیجه، در شرف حذف قرار گرفتن مسیحیت، را در درک جدید از الهیات مسیحی می‌داند.

تعارض دستاوردهای روشنگری با الهیات را می‌توان تعارض «علم با دین مسیحیت» نام نهاد؛ یعنی دستاوردهای علمی با باورهای دین مسیحیت در زمینه کتاب مقدس، معجزات، براهین اثبات خدا، مکاشفه (وحی)، گناه نخستین و هویت عیسی سازگار نبود.

ریچل، با پایبندی کامل به دستاوردهای عصر روشنگری، راه برون‌رفت از این مشکلات را دست برداشتن از این باورها و بنیان نهادن الهیات بر بنیان جدید دانست. از نظر او، الهیات باید به‌دنبال ایجاد نظامی از احکام ارزشی باشد، نه ارائه اندیشه‌ها و ایده‌های علمی.

ریچل، بر این باور بود که تعارض بین الهیات و علم، به دلیل عدم درک صحیح از وجود تمایز بین شناخت «علمی» و «دینی» به وجود آمده است. از نظر او، تلاش علوم برای درک ماهیت ذاتی واقعیت، بر اساس چشم‌اندازی بی‌طرف و جدا از قضاوت‌های ارزشی است. درحالی‌که شناخت دینی شامل قضاوت‌های ارزشی درباره واقعیت است (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۴۲). یک دانشمند بر اساس مشاهدات دقیق خود در مورد حقایق، قضاوت‌هایی می‌کند که می‌توان آنها را با آزمون تجربی مورد بررسی قرار داد. اما در دین، نمی‌توان در مورد خدا و وقایعی که در گذشته انجام شده، آزمون تجربی انجام داد. از این رو، اعتقادات دینی قضاوت‌هایی در مورد ارزش‌ها هستند و نشان می‌دهند که تجربه خاص، یا شخص و واقعه خاص، از نظر فرد شناسنده دارای چه مفهومی است (براون، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

براین اساس، تضاد بین علم و دین، زمانی پدید می‌آید که دین درباره حقایق اظهار نظر کند، یا اینکه علم درباره ارزش‌ها سخن بگوید. مثلاً وقتی دین فرضیه تکامل را غلط می‌شمارد، این یک قضاوت علمی از سوی دین است و نتیجه آن نقصان علم است. در مقابل، علم وقتی می‌گوید: چون انسان از حیوانات پست‌تر است. در نتیجه، ارزش او از حیوانات بیشتر نیست، قضاوتی است که علم در مورد یک امر ارزشی انجام داده است. نتیجه آن نقصان دین است. درحالی‌که هریک از این دخالت‌ها بی‌جا و نادرست است (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۴۳).

شناخت دینی، به ارزش امور برای تحقق خیر اعلای شخص مربوط است. خیر اعلای بشر در ملکوت خدا یافت می‌شود. چنان‌که در عیسی مسیح مکشوف شده است. براین اساس، الهیات به دنبال پی‌افکندن نظامی از احکام ارزشی است که صرفاً بر تأثیر خدا بر زندگی مسیحیان و ارزش این تأثیر برای خیر اعلای‌شان مبتنی است. الهیات برای تحقق این هدف، به تحقیق تاریخی در خودآگاهی عیسی دست می‌یازد و به بررسی نخستین تأثیرات موعظه او درباره ملکوت خدا بر مسیحیان اولیه می‌پردازد (استلی و اولسان، ۱۹۹۲، ص ۵۴-۵۳).

ریچل، با ارائه این درک جدید از الهیات، به درک جدیدی نیز از آموزه‌های اصلی مسیحی نائل شد و تبیینی از آنها ارائه داد که با دستاوردهای عصر روشنگری در تعارض یا مخالف نبود.

بر اساس درک جدید ریچل، الهیات دیگر به مابعدالطبیعه متکی نبود. به همین دلیل، دیدگاه سنتی در مورد اثبات خدا و صفات او و حتی تثلیث نفی می‌شد؛ زیرا دلایل اثبات وجود خدا، صفات خدا و تثلیث، آنچنان که در دیدگاه سنتی مطرح بود، در دایره شناخت علمی قرار داشت که ربطی به الهیات ندارد؛ زیرا محدوده الهیات، محدوده احکام و نظام ارزشی است، نه محدوده شناخت علمی. به همین دلیل، ریچل دیدگاه سنتی در این مسائل را نفی کرد.

از سوی دیگر، ریچل دیدگاه ماقبل روشنگری در مورد الوهیت عیسی را چون دیدگاهی نظری و مبتنی بر مابعدالطبیعه می‌دانست، آن را هم نفی کرد و به جای آن، تصویری ارزشی از آن ارائه داد. الوهیت عیسی، بر این اساس است که او منشأ نهضتی است که ایجادکننده ارزش‌ها می‌باشد و مردم را رهبری کرده است، تا خدای ارزش‌ها را پیدا کنند. به عبارت دیگر، زندگی عیسی تجسم اخلاق و رفتاری چنان عالی است که به ما الهام می‌بخشد، مانند او زندگی کنیم. الوهیت عیسی، به این معنا است که او کاری را برای ما انجام می‌دهد که فقط خدا می‌تواند انجام دهد. او ما را متوجه عالی‌ترین نوع زندگی می‌نماید (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۴۳).

براین اساس، تصدیق الوهیت عیسی، قضاوتی ارزشی است که مسیحیان بر اساس تأثیری که زندگی عیسی بر رستگاری آنها دارد، بدان قائل شده‌اند. از آنجاکه عیسی حامل منحصر به فرد ملکوت خداست، وی برای مسیحیان از ارزشی برابر با خدا برخوردار است (گرانز و روگر ای، ۱۹۹۲، ص ۵۷).

همچنین، وی در مورد «نجات» معتقد بود که نجات در دنیای دیگر معنی ندارد؛ چون در این صورت، نجات یک امر مابعدالطبیعی می‌گردد که از دایره احکام ارزشی خارج است. پس، نجات باید در همین دنیا محقق گردد. از این رو، ریچل آموزه‌های اصلی الهیات مسیحی را در سایه دستاوردهای عصر روشنگری، بازنگری می‌کند و تغییراتی اساسی در آنها به وجود می‌آورد تا همسو با دستاوردهای عصر روشنگری گردد.

ب. اسطوره‌زدایی از عهد جدید

رودولف کارل بولتمان (Rudolf Karl Bultman) (۱۸۸۴-۱۹۷۶م)، از متأللهانی است که با تأثیرپذیری از مفاهیم اگزیستانسیالیستی، رویکردی جدید در الهیات مسیحی ارائه کرد. وی پرسش‌هایی اساسی و سرنوشت‌ساز در الهیات و ماهیت اعتقاد مسیحی مطرح کرد.

تأثیرپذیری بولتمان از دستاوردهای عصر روشنگری، کاملاً در اندیشه‌های او آشکار است که به گوشه‌هایی از آن اشاره می‌شود. بولتمان معتقد است: نباید خدا را در شمار پدیده‌های دیگر قرار داد؛ زیرا در این صورت، ایمان تا حد عقیده به نظریه‌ای تاریخی تنزل پیدا می‌کند. مثلاً، اگر خداوند را همان علت فوق‌طبیعی برخی حوادث تاریخی، مثل حادثه خروج بنی‌اسرائیل از مصر یا شفای عاجل بیماری خاصی تلقی کنیم، خدای فاعلی خواهد بود که هرازچند گاهی در سیر طبیعت و تاریخ مداخله می‌کند. اعتقاد به چنین چیزی، ایمان نیست، بلکه خرافه است. همچنین،

نمی‌توان خدا را در شخصیت‌های تاریخ‌ساز مثل عیسی جست‌وجو کرد؛ زیرا هیچ شناخت بی‌واسطه‌ای نسبت به خداوند، همانند شناخت‌های بی‌واسطه ما، به اشیا وجود ندارد. خدا به شیوه‌ای شبیه تجربه حسی، یا قضایای ریاضی و علمی برای ما قابل دسترس نیست. هر تلاشی برای درک خداوند، از منظری خنثا در نهایت منجر به تحریف آن می‌شود (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۸۲-۸۳؛ فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۷).

از نظر بولتمان، ایمان نباید هرگز پذیرش یک جهان‌بینی باشد. جهان‌بینی، فرضیه‌ای تبیین‌کننده است که از سوی پژوهشگر بی‌طرف، مورد تفسیر و آزمایش قرار می‌گیرد، مثل برهان جهان‌شناختی. بولتمان معتقد است: در این صورت ماهیت خدا تحریف می‌شود و خدا به اندازه یک اصل، در متن یک نظام فکری تنزل می‌یابد. ایمان با صرف قبول عقلانی یک جهان‌بینی همگون می‌شود (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۸۰-۸۱؛ فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۵۷-۵۸).

از نظر بولتمان، باید از عینیت‌بخشی در ایمان دوری جست. عینیت‌بخشی، در جایی به وجود می‌آید که یافته‌های مربوطه، مورد ارزیابی قرار گیرد و نظریه‌ای تبیین‌کننده که به تبیین و طبقه‌بندی آن یافته‌ها می‌پردازد، ارائه شود. از این رو، عینیت‌بخشی زمانی روی می‌دهد که محقق الگویی برای فهم واقعیت خلق می‌کند. به‌رغم اینکه این رویه، برای دانشمند تجربی یا مورخ، رویه‌ای کاملاً مشروع است، اما برای الهی‌دانان نامناسب است؛ زیرا عینیت‌بخشی مستلزم طرح پیش‌نهاد‌های است که جدای از واقعیت مورد سؤال، بتوان آن را مورد بحث و تصدیق قرار داد. نتایج این نوع عینیت‌بخشی، همان ثمرات رنج و تلاش بشری است.

در مورد عیسی نیز او معتقد است که جنبه تاریخی عیسی، اهمیت چندانی در ایمان مسیحی ندارد؛ چون ایمان کسب شناخت درباره وقایع تاریخی نیست، بلکه عبارت است از: واکنشی شخصی به مسیحی که انسان از طریق پیام انجیل با او روبرو می‌شود، و این پیام چیزی نیست، جز اعلام این امر که خدا در عیسی عمل کرده است (استنلی و اولسان، ۱۹۹۲، ص ۸۸).

نمونه‌هایی دیگر از عینیت‌بخشی در الهیات وجود دارد؛ مثل عقیده به عصمت کلمات کتاب آسمانی و یا تفسیر ایمان به موافقت عقل، با مجموعه‌ای از جزم‌های کلیسایی. این الهیات، ایمان را به نظامی که ذهن می‌تواند به شیوه‌ای منزحل با آن موافقت کند، تنزل داده است (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۵۸-۶۰). اینها جملگی حکایت از این دارد که بولتمان، به شدت تحت تأثیر دستاوردهای عصر روشنگری و بعد از آن است؛ یعنی بولتمان با پذیرش دستاوردهای عصر روشنگری و تعارض آنها با آموزه‌های مسیحی، اشکال کار را در این می‌بیند که الهی‌دانان مسیحی، ایمان را به‌مثابه یک نظام ذهنی تلقی کرده‌اند، تا بتوانند به شیوه‌هایی مستقل و منزحل از همه چیز، به آن بپردازند و با آن موافقت کنند. بولتمان، به این شیوه معترض است و آن را عینیت‌بخشی به ایمان می‌داند که به نظر او امری نادرست است.

بولتمان، با طرح نظریه «اسطوره‌زدایی» (Demythologizing)، درصدد حل مشکلات به‌وجودآمده بر سر راه ایمان مسیحی است. او در تبیین اسطوره‌گوید: اسطوره، علمی بدوی است که هدف آن تبیین پدیده‌ها و رویدادهایی است که غریب، غیرعادی، شگفت‌انگیز یا هراس‌آورند. این تبیین از طریق نسبت دادن این پدیده‌ها و رویدادها، به علل فوق طبیعی، خدایان یا ارواح شیطانی، صورت می‌گیرد.

اساطیر، فهمی خاص از وجود بشری را به تصویر می‌کشند. اساطیر، بر این باورند که اساس و حدود و ثغور جهان و زندگی انسان، در قدرتی جای دارد که فراتر از تمامی چیزهایی است که ما می‌توانیم آنها را محاسبه یا مهار کنیم. اساطیر به آنچه غیرمادی و معنوی است، عینیتی مادی و دنیوی می‌دهند (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۷).

بولتمان در تبیین اسطوره‌زدایی از کتاب مقدس گوید: اسطوره‌زدایی، کتاب مقدس را تأویل می‌کند تا معنای عمیق تری برای مفاهیم اساطیری پیدا کند و کلام خداوند را از پوستهٔ جهان‌بینی‌ای کهنه و قدیمی آزاد سازد (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۵۶). اسطوره‌زدایی، روشی هرمنوتیکی است؛ یعنی نوعی روش تأویل و تفسیر است. هرمنوتیک، یعنی فن یا هنر تفسیر (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۶۰). برای پرکردن شکاف بین طرز تفکر نویسندگان عهد جدید و طرز فکر انسان نوین، از روش هرمنوتیکی استفاده می‌شود.

بولتمان با طرح نظریه اسطوره‌زدایی، باورهای الهیاتی ماقبل عصر روشنگری دربارهٔ خدا، کتاب‌مقدس و عیسی را رد می‌کند و تفسیرهای جدید از آنها ارائه می‌دهد.

او با وام‌گیری از مفاهیم آگریستانسالیستی معتقد است: خدا فقط در مواجهه شخصی شناخته می‌شود و هرگز بر مبنای مفاهیم ما به ادراک در نمی‌آید (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۸۲-۸۳؛ فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۷). در نتیجه، اگر براهین اثبات خدا بر اساس دستاوردهای عصر روشنگری دچار مشکل شدند، ضربه‌ای به ایمان مسیحی وارد نمی‌شود.

بولتمان دربارهٔ مکاشفه (وحی)، ایدهٔ جدیدی ارائه می‌دهد. او معتقد است: در مواجهه شخصی بین خدا و مؤمنان، انکشاف ذاتی الهی صورت می‌پذیرد و در این لحظهٔ سرنوشت‌ساز، کلمه خدا استماع و ایمان خلق می‌شود. بدین‌سان، وحی خداوند کاملاً اعجاز‌آمیز است و از عملی که این وحی در آن درک و فهم می‌شود، لاینفک است (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۶۳). از این‌رو، مکاشفه دربرگیرندهٔ خدا و انسان است؛ زیرا اساساً یک ملاقات است. در دیدگاه قدیمی ارتودوکسی، مکاشفه در کتاب مقدس نهفته است؛ اعم از اینکه انسان آن را بپذیرد و یا نپذیرد. از دیدگاه بولتمان، مکاشفه فقط زمانی تحقق می‌یابد که هم خدا و هم انسان، در واقعه مکاشفه شراکت می‌کنند. به نظر بولتمان، کلامی که خدا به‌گونه‌ای فوق طبیعی بیان می‌کند، ولی انسان آن را نمی‌شنود و به آن ایمان نمی‌آورد، نمی‌تواند مکاشفه باشد (رام، بی‌تا، ص ۳۶).

بولتمان در مورد عیسی معتقد است: اناجیل عیسای تاریخی را به تصویر نمی‌کشند، بلکه تمرکز آنها بر مسیح مورد قبول ایمان است. از نظر او، این مسئله لطمه‌ای به ایمان مسیحی نمی‌زند؛ زیرا هسته مرکزی ایمان این نیست که ببینیم عیسی از نظر تاریخی چه شخصی بوده است، بلکه کریگما (Kerygma)، یا پیام نجات‌بخش کلیسای اولیه، هستهٔ مرکزی ایمان را تشکیل می‌دهد. مسئله اساسی در خصوص ایمان، این نیست که شخص بتواند شناختی از جنبهٔ تاریخی زندگی عیسی کسب کند، بلکه مسئله تاریخی، اهمیت چندانی برای ایمان شخص ندارد. ایمان کسب شناخت دربارهٔ وقایع تاریخی نیست، بلکه عبارت است از: واکنشی شخصی به مسیح که انسان از طریق پیام انجیل با او روبه‌رو می‌شود و این پیام، چیزی نیست جز اعلام این امر که خدا در عیسی عمل کرده است (استلی و اولسان، ۱۹۹۲، ص ۸۸).

بولتمان به‌زعم خود، با طرح مسیح ایمان، از انتقاداتی که بر هویت تاریخی عیسی در روشنگری و بعد از آن مطرح بود، به سلامت عبور کرد.

بولتمان در مورد آخرت‌شناسی معتقد بود: حیات ابدی که از طریق ایمان به دست می‌آید، مربوط به زمان حال و وجودی است، نه انتظار برای چیزی که در فاصله‌ای زمانی در آینده تحقق می‌یابد؛ زیرا تصویر این‌گونه از عالم با تصویری که علم از جهان ارائه می‌کند و آن را شبکه علت و معلول تصویر می‌کند، متفاوت است. براساس این تصویر، قوای مافوق طبیعی، به ناگاه جریان طبیعت را مختل و دچار وقفه می‌کنند. اما براساس علم مدرن، چنین چیزی امکان ندارد و خریدپذیر نیست (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۲۲-۲۳). به همین دلیل، باید از دیدگاه سنتی، که تصویری اسطوره‌ای از آخرت است، اسطوره‌زدایی کرد.

از نظر بولتمان، موعظه معادشناسانه عیسی، پایان قریب‌الوقوع جهان را اعلام می‌دارد و معنای پایان جهان، این است که زمان داوری خداوند رسیده است. خداوند خواهان عشق به هم نوع و حق و راست کرداری است. بنابراین، خدا داور پندارها و کردارهای آدمیان است. از این‌رو، موعظه معادشناسانه، نه‌تنها از تهی بودن و پوچی وضعیت بشر آگاهی می‌دهد و مردمان را به خویشتن‌داری و خاکساری دعوت می‌کند، بلکه پیش از هر چیز، ایشان را به مسئولیت در برابر خداوند و توبه فرامی‌خواند. ایشان را فرامی‌خواند که اراده خداوند را تحقق بخشند.

اما این پایان، تنها به معنای فرا رسیدن داوری نهایی نیست، بلکه بیانگر آغاز دوران رستگاری و سعادت جاوید نیز هست. پایان جهان، تنها معنای سلبی یا منفی ندارد، بلکه از معنایی ایجابی یا مثبت نیز برخوردار است. به زبان غیراساطیری، محدودیت جهان و انسان، در قیاس با قدرت متعال خداوند، تنها هشداردهنده و اندازدهنده نیست، بلکه تسلی‌بخش نیز هست. عیسی، برای نشان کردن وقایع اخروی، اراده خداوند و مسئولیت انسان را ابلاغ می‌کند (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۳۶-۳۷).

بولتمان با طرح نظریه اسطوره‌زدایی، تبیین‌های جدید از آموزه‌های اصلی مسیحیت ارائه کرد که به ظاهر، با دستاوردهای روشنگری در تعارض یا تخالف نیست.

ج. وحی به‌منابه تاریخ

ولفهارت پاننبرگ (Wolfhart Pannenberg)، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های نسل جدید متألهان آلمانی است. او با طرح نظریه «وحی به‌منابه تاریخ، نه مجموعه آموزه‌های نازل شده از سوی خدا»، بنیان‌گذار مکتب الهیات تاریخی است. پاننبرگ، برخلاف بسیاری از الهی‌دانان هم‌عصر و پیش از خودش، با شور و اشتیاقی وصف‌ناپذیر، به استقبال از عقلانیت عصر روشنگری می‌رود. او خواستار این نیست که دیگران برای الهیات تبعیض، یا لطفی خاص قائل شوند، بلکه می‌کوشد تا از تاریخ انتقادی، که به نظر می‌رسید موذی‌ترین دشمن الهیات است، متفقی نیرومند بسازد. آنچنان که بیان شد، عقلانیت انتقادی عصر روشنگری، مرجعیت مطلق متون وحیانی (کتاب مقدس) را از بین برد و آن را هم‌سطح متون دیگر قرار داد. کتاب مقدس در روش تاریخی - انتقادی (نقد کتاب مقدس)، توانست به

سلامت درآمد و دچار مشکلات متعدد گردید. نتیجه این امر، بی‌اعتبار شدن مفهوم وحی، در مقام مجموعه‌ای از حقایق نازل شده از ملکوت بود.

پان‌برگ، خواستار این است که وحی به‌مثابه انکشاف نفس الهی، به صورتی تمام عیار مورد تفسیر تاریخی قرار گیرد. وحی همان واقعه تاریخی است؛ واقعه تاریخی تفسیرشده به‌مثابه «فعل خداوند». از آنجاکه وحی از نظر پان‌برگ، واقعه‌ای تاریخی است و علم تاریخ انتقادی، روشی شناخته شده و معتبر برای رفع تفاوت‌ها، از طریق رجوع به دلالت عینی وقایع است، این علم مناسب برای تصدیق ادعای مطالب تاریخی - سنتی است که مورخ، آنها را به‌منزله انکشاف نفس الهی تعبیر می‌کند.

از نظر او، تاریخی که وحیانی تلقی می‌شود، باید در پیوستگی با سایر تاریخ مورد مطالعه قرار گیرد. تاریخ وحیانی، تافته جدا بافته نیست. بررسی آن، دقیقاً از همان روش‌های تحقیق و همان ملاک‌های صدق تبعیت می‌کند (کالوی، بی‌تا، ص ۱۴).

واقعیت تاریخی، که احکام الهیاتی بر بنیان آن قرار گرفته‌اند، باید با دقت و موشکافانه تحت بررسی انتقادی قرار گیرند. به عبارت دیگر، الهیات نیز همچون سایر علوم و معارف بشری، باید بر اساس اصول و معیارهای انتقادی ارزیابی شوند؛ زیرا الهیات نیز داعیه شناخت حقیقت را دارد. حقیقت ایمان مسیحی نیز باید بر اساس ملاک انسجام سنجیده شود، یعنی بر این اساس که تا چه حد می‌تواند با تمام معارف بشری، همخوان و هماهنگ باشد و حتی نوری تازه بر آنها بیفکند (پان‌برگ، ۱۳۸۶، ص ۴۸).

پان‌برگ، با طرح ایده «وحی به‌مثابه تاریخ»، درصدد بازتعریف آموزه‌های اصلی الهیات مسیحی برآمد، تا آنها را از گزند انتقادات به دور نگه دارد.

پان‌برگ، در مورد آموزه خدا معتقد است: نقد الحاد جدید نسبت به اندیشه سنتی، از خدا موجه است. از این‌رو، وی بر ضرورت ایجاد اصلاحات در تلقی کلاسیک، از آموزه خدا تأکید دارد. او معتقد است: برای دسترسی به آگاهی اصیل و جدید پیرامون خدا، باید به کتاب مقدس مراجعه کرد. پان‌برگ، عنوان «پدر» را تنها نامی می‌داند که عیسی برای خدا به کار برد. به همین دلیل، آن را از تعابیر و مفاهیم اصلی کتاب مقدس در مورد توصیف خدا می‌داند.

فهم خدا به عنوان پدر، آن‌گونه که عیسی می‌فهمید، تنها با مکاشفه قابل دسترسی است؛ زیرا پیام خاص عیسی مبنی بر نزدیکی خدا و ملکوت او بود که او را قادر می‌ساخت به سر الهی با انس و صمیمیتی خاص نزدیک شود. پان‌برگ در رابطه با مکاشفه الهی معتقد است: انکشاف و مکاشفه الهی، به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود. انکشاف مستقیم بدین صورت است که خداوند جوهر یا ذات خودش را در میان پیروان دینی مکشوف سازد. این انکشاف، می‌تواند خصلت بصری یا سمعی داشته باشد. در انکشاف غیرمستقیم، خدا خود را در هیئت وقایعی نمایان می‌سازد که جزئی از جریان روزمره تاریخ است. از آنجاکه چنین تصور می‌شود که این وقایع، محصول فعل الهی‌اند، متضمن انکشاف نفس الهی به صورت غیرمستقیم می‌باشند. «ارتباط مستقیم به شکلی بی‌واسطه، واجد همان

محتوایی است که قصد انتقال آن را دارد. حال آنکه ارتباط غیرمستقیم در بدو امر حامل محتوایی است، سوای آنچه بواقع باید انتقال یابد» (گالوی، بی‌تا، ص ۵۱).

از عصر روشنگری، انکشاف مستقیم الهی مورد انتقاد قرار گرفت و طرد گردید. از آنجاکه انکشاف غیرمستقیم الهی، در حوادث عادی تاریخ جهانی رخ می‌دهد، می‌توان با همان روحیه عقلانی، به سراغش رفت که در سایر شاخه‌های معرفت مشهود است. در این صورت، دیگر نیازی نیست که ایمان ابزاری برای رسیدن به معرفت باشد، بلکه این معرفت و قضاوت، سنجیده است که می‌تواند مبنایی برای ایمان فراهم آورد.

ایمان، گونه‌ای از رؤیاریی با زندگی، به‌ویژه بخش آینده آن است که مبنای آن، دروس برگرفته از وقایع و حیانی تاریخ است. ایمان، یعنی توکل و اعتماد به وعده‌های مشهود خداوند در تاریخ و انتظار امیدوارانه برای آینده‌ای که متکی بر تحقق این وعده‌هاست (گالوی، بی‌تا، ص ۵۱-۵۶).

پان‌برگ، در بازخوانی مسیح‌شناسی بر اساس نظریه «وحي به‌مثابه تاریخ»، معتقد به مسیح‌شناسی از پایین است.^۵ از نظر او، مسیح‌شناسی، تفسیر و تأویل واقعه‌ای تاریخی است، نه توضیحی در باب نوعی تجارب ملکوتی. نباید در مسیح‌شناسی با این پیش‌فرض پیش رفت که خدا در عیسی مسیح متجسد شد، بلکه باید اجازه داد که این باور از درون معنای خود واقعه ظاهر شود. خود این واقعه است که باید چگونگی فهم ما از آموزه تجسد را تعیین بخشد.

پان‌برگ مصرانه معتقد است: فقط در صورتی می‌توان عیسی را در مقام خدای حقیقی درک کرد که کار خود را با تصدیق و بازشناسی انسانیت حقیقی او آغاز کنیم. ولی اگر بعکس کار را با مفروض گرفتن آموزه تجسد آغاز کنیم؛ یعنی با قبول حلول لوگوس جاودان الهی در انسان تاریخی یا جذب شدن انسان تاریخی در لوگوس، آن‌گاه عیسی، نه در مقام انسان و نه در مقام خدا، باورپذیر نخواهد بود. در این صورت، دیگر نمی‌توان هیچ نوع وضعیتی را تصور کرد که در آن، عیسی هم تابع تناهی و محدودیت‌های ذاتی انسانیت حقیقی باشد و هم در عین حال، برخوردار از جاودانگی، عدم تناهی و سایر کمالات الوهیت باشد (گالوی، بی‌تا، ص ۱۴۳-۱۴۴).

پان‌برگ، دیدگاه سنتی در مورد کتاب مقدس را نمی‌پذیرد و از آموزه قدیمی، در مورد الهام کلمه، به کلمه کتاب مقدس پیروی نمی‌کند و کتاب مقدس را مخزن مکاشفه الهی نمی‌داند. در این رابطه، معتقد است: در جهان معاصر، مراجعه ساده به کتاب مقدس به عنوان منبعی که دارای مرجعیت و حجیتی بی‌چون و چراست، دیگر ممکن نیست. او خاطر نشان می‌کند که در وضعیت حاضر نمی‌توان آموزه کتاب مقدس، به شکل سنتی را در ابتدای تأملات الهیاتی قرار داد، بلکه باید حجیت کتاب مقدس، نه به‌عنوان پیش‌فرض مسلم الهیات، بلکه باید به‌عنوان هدف آن، در نظر گرفته شود. درک او از ماهیت کتاب مقدس، بر اساس رابطه تاریخ ادیان با مکاشفه قرار دارد. از نظر او، تاریخ ادیان محل برخورد دعاوی دینی رقیب در باب حقیقت است. در این تاریخ، دین اسرائیل، که منجر به ظهور مسیحیت شد، اهمیت اساسی دارد. این امر به دلیل بصیرت‌هایی است که طی یک فرایند حاصل می‌شود. کتاب مقدس، از نظر پان‌برگ چون منبع این سنت است، دارای اهمیت است (استنلی و اولسان، ۱۹۹۲، ص ۱۹۶).

ارزیابی

ارزیابی عملکرد این سه متأله مسیحی را می‌توان در دو سطح انجام داد: سطح نخست در رابطه با رویکرد آنها نسبت به دستاوردهای عصر روشنگری است. سطح دوم، مربوط به خود دیدگاه و نظراتی است که این الهی‌دانان مطرح کرده‌اند.

امکان بررسی درستی یا نادرستی دیدگاه این متألّهان نیازمند تحقیق مفصل است که در این مقاله، مجال آن فراهم نیست. اما نسبت به رویکرد این الهی‌دانان باید گفت: این افراد کاملاً منفعلانه در مقابل عصر روشنگری عمل کردند و با پذیرش کامل دستاوردها و نتایج عصر روشنگری، درصدد تغییر و تحول در الهیات مسیحی برای همسان‌سازی آموزه‌های مسیحی با دستاوردهای عصر روشنگری برآمدند. لازمهٔ این رویکرد، زمان‌زدگی و عصری‌شدن دین است؛ یعنی این افراد و در ادامه، مکاتبی که بر اساس اندیشه‌های آنها شکل گرفته‌اند، در واکنش به یک یا چند مشکل، یا دغدغه‌ای عصری که در مقطعی از زمان در غرب مطرح بوده است، افکار و باوره‌های خود را شکل داده‌اند.

طبیعی است با گذشت زمان و رفع شدن آن دغدغه‌ها و نیازهای عصری، دیگر جا برای طرح بسیاری از مسائلی که توسط این مکاتب مطرح شده است، وجود نخواهد داشت.

در این روش منفعلانه، الهیدانان درصدد این نیستند که ببینند دین و الهیات مسیحی، خودشان مستقلاً چه چیزی برای عرضه دارند، بلکه آنها منابع الهیات مسیحی، بخصوص کتاب مقدس را در طراز و سطح انتظار جامعه (خواه درست و یا نادرست، خواه برآمده از یک نیاز واقعی، یا غیرواقعی) فهم می‌کنند. گویی، کتاب مقدس خود هیچ چیزی برای عرضه ندارد، بلکه این نیازها و انتظارات جامعه است که آن را به سخن‌وادر می‌کند. لازمهٔ این روش، این است که متن کتاب مقدس ساکت باشد که این اشکالات خاص خودش را به دنبال دارد.

در اینکه الهی‌دانان باید نیازهای جامعه را در نظر داشته باشند و پاسخ به سؤالات جامعه بدهند، تردید وجود ندارد. اما این نباید به معنای تحمیل انتظارات و دیدگاه‌ها بر کتاب مقدس باشد. در این صورت، هر آنچه که جامعه می‌گوید و می‌خواهد، درست خواهد بود. لازمهٔ این امر، نسبت است. بر این اساس، کتاب مقدس به‌عنوان کتاب هدایت، هیچ معنایی از خود نخواهد داشت.

علوم دیگر نیز نیازهای جامعه را برآورده می‌سازند. اما آنها معنا و محتوای آن علوم را از جامعه و انتظارات و مشهورات آن، به دست نمی‌آورند. هریک از علوم، اصول و مبادی و چارچوب خاص خود را دارند و بر اساس آن، به سؤالات و انتظارات جامعه پاسخ می‌دهند. درحالی که طبق روش و رویکرد این متألّهان، هیچ اصل و چارچوب خاصی برای آنها نمی‌توان تصور کرد. لازمهٔ این گونه رویکردها، این خواهد بود که خدا؛ یعنی محوری‌ترین عنصر در دین و الهیات، کنار گذاشته شود. چنان‌که در الهیات سکولار، یکی دیگر از مکاتب الهیات جدید مسیحی، چنین اتفاق افتاده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان به دست آورد که الهیات جدید مسیحی، حداقل در محدوده نظریاتی که در مقاله مطرح شد، کاملاً تحت تأثیر دستاوردهای عصر روشنگری شکل گرفته است. در حقیقت، در پایان عصر روشنگری وضعیت خطرناکی برای آموزه‌های اصلی مسیحیت به وجود آمد. تقریباً همه این آموزه‌ها بر کشتی تردید سوار شد و مسیحیت در شرف حذف شدن از باورها قرار گرفت. متألهان مسیحی به‌عنوان مدافعان حریم مسیحیت، خود را در وضعیت بحرانی یافتند. از یک‌سو، دستاوردهای جدید علمی را نمی‌توانستند نادیده بگیرند. از سوی دیگر، حفظ باورهای سنتی دیگر امکان نداشت. به همین دلیل، آنها چاره را در این دیدند که به نفع دستاوردهای جدید علمی، دست از قرائت سنتی از آموزه‌های مسیحی بردارند و همسو با مقتضیات جدید، قرائتی دیگر از این باورها ارائه کنند. نتیجه این امر، شکل‌گیری مکاتب جدید الهیاتی است. بر این اساس، تعمیم این ایده‌ها در فضای دینی دیگر، که دارای آن پیش‌زمینه‌ها و مشکلات نیست، به نظر از مسیر صواب بسیار دور است.

پی‌نوشت

۱. Peace of Westphalia معاهده صلحی که بر اساس آن به جنگ‌های خونینی که به مدت سی سال بین کاتولیک‌ها و پروتستان در اروپا جریان داشت، پایان داده شد.
۲. ساده‌دل یا کاندید (به فرانسوی Candide)، نام کتابی است که توسط ولتر نویسنده و فیلسوف فرانسوی نوشته شده است. این کتاب اولین بار در سال ۱۷۵۹ منتشر و در دوران حیات نویسنده، بیست بار تجدید چاپ شد.
۳. این اثر به بررسی مجموعه تلاش‌هایی می‌پردازد که برای تشخیص حیات عیسی از طریق مطالعه انتقادی در عهد جدید صورت گرفته و بحث خود را با ریماروس در دهه ۱۷۷۰م آغاز می‌کند و با ویلهلم ورده در سال ۱۹۰۱ پایان می‌دهد.
۴. رنان در این اثر، عیسی را درودگری شاعر مسلک و روماتیک تصویر می‌کند که شکوهمندترین تعلیم را بر زبان آورده و محبوب گروه ساده و در عین حال، شرافتمند پیروانش بوده است. در مواجهه با مخالفت‌ها، آرمان خویش را با اجرای معجزات تقویت کرد و با تأسیس شعیره جسم و خون خویش، پیروانش را مهبیای آن ساخت تا در قالب کلیسا متحد شوند و در پایان خویش را تسلیم مرگ کرد، ولی دین او خود را در زندگی پیروانش احیا می‌کند (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۳۶).
۵. مسیح‌شناسی از پایین، در مقابل رویکرد مسیح‌شناسی از بالاست. در این رویکرد، ابتدا الهیت مسیح فرض گرفته می‌شود و بعد به این سؤال پاسخ داده می‌شود که چگونه و به چه طریق مسیح انسان شد.

منابع

- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فتورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آئین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- براون، کالین، ۱۳۸۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- بولتمان، رودولف، ۱۳۸۵، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز.
- پان‌برگ، ولفهات، ۱۳۸۶، *درآمدی به الهیات نظام‌مند*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، نشر کتاب‌های جیبی.
- رام، برنارد، بی‌تا، *علم تفسیر کتاب مقدس در مذهب پروتستان*، ترجمه آرمان رشدی، بی‌جا، آموزشگاه کتاب مقدس جماعت ربانی.
- رنдал، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- فرگوسن، دیوید، ۱۳۸۲، *رودولف بولتمان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، گام نو.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه از دکارت تا لایبنیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۲، *فلسفه روشن‌اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۶، *در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟ روشن‌نگری چیست (نظریه‌ها و تعریف‌ها)*، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران، آگه.
- کالوی، آلن، بی‌تا، *پان‌برگ: الهیات تاریخی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، صراط.
- گلدمن، لوسین، ۱۳۷۵، *فلسفه روشنگری*، ترجمه شیوا کاویانی، تهران، فکر روز.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، روزفرزان.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولاند، جورج، ۱۳۹۰، *علم و ریاضیات از رنسانس تا دکارت*، در تاریخ فلسفه راتلج، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، چشمه.
- واینر، فیلیپ پی، ۱۳۸۵، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، گروه مترجمان، تهران، سعاد.
- هوردرن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- Hatch Abdreus, Donald, 1971, *Enlightenment, in: Encyclopedia Britannica*, U.S.A, William Benton Chicago.
- Kramer, Samuel Noah, 1972, *Enlightenment, in The Encyclopedia Americana*, New York, Americana Corporation.
- Malherbe, Michel, 2006, *Reason, In The Cambridge History of Eighteenth- Century Philosophy*, ed. By Knud Haakonssen, Cambridge University, Press.
- Stanley Granz, & Olson, Roger E, 1992, *Twentieth- Century Theology*, God and the World in Transitional Age. D. K, IVP .
- Wood, Alien W, 1995, Enlightenment, in: ed., Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan.

چگونگی تحول مفهوم ازدواج در کلیسای کاتولیک و چالش‌های پیش‌رو

frahimisabet@gmail.com

meftah555@gmail.com

کلیه فاطمه رحیمی ثابت / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب

احمد رضا مفتاح / استادیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۲۱

چکیده

با نگاهی به مفهوم «ازدواج» و «خانواده» در گذشته مسیحیت، روشن می‌شود که این مفاهیم از بستر یهودی، تا نگاهی که عیسی علیه السلام به آن داشته و فهم متفاوتی که پولس و آگوستین، به عنوان مفسر و الهیدان به آن داشته‌اند، تغییرات معناداری یافته است. آنان مفهوم ازدواج را به قلمرو الهیاتی وارد کردند، به گونه‌ای که مفهوم رایج و مرسوم ازدواج و خانواده در یهودیت و مسیحیت اولیه، با رابطه محبت‌آمیز مسیح و کلیسا درآمیخت. کلیسای کاتولیک نیز در قرون وسطی، بیشتر بر بعد الهیاتی و فراطبیعی این مفاهیم تأکید کرد. اما کلیسای که شریعت را کنار گذاشته بود، در این زمینه قوانین کلیسایی سختی را بر آن افزود و چالش‌های بسیاری را برای مسیحیان به وجود آورد. کلیسای کاتولیک، پس از شورای دوم واتیکان در رویارویی با این چالش و برای حفظ قوانین کلیسایی، و حفظ جامعه مؤمنان، باید تدابیری می‌انداخت. پاپ ژان پل دوم و پاپ فرانسیس، بیش از دیگران تلاش کردند تا راه حلی برای این مشکل پیدا کنند. این پژوهش، با رویکردی توصیفی-تحلیلی، چگونگی فریه شدن مفهوم ازدواج، با افزودن معنایی مجازی بر آن و جنبه آیینی یافتن آن و نوعی افراط‌ورزی در قوانین کلیسای کاتولیک و پیامدهای آن را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: کلیسای کاتولیک، ازدواج، خانواده، قوانین کلیسایی

گاهی تحول معنایی یک مفهوم، به گونه‌ای است که می‌توان برای آن تاریخچه‌ای نوشت و گاه، مفهومی ساده در گذر زمان، چنان از معنای اصلی خود فاصله می‌گیرد و دگرگون می‌شود که برای بازشناخت آن، باید تاریخچه آن را بررسی کرد. در مسیحیت، مفهوم «ازدواج» و «خانواده» و احکام مرتبط با آن، چنین سرنوشتی داشته‌اند. مفهوم ازدواج، که در زمان عیسی، مفهومی بسیط با کارکردی مرسوم بوده، در گذر زمان، افزون بر معنای واقعی و مرسوم خود، معنایی مجازی و استعاری گرفت و دچار افراط و تفریط شد. فربه شدن مفهوم ازدواج، با تأکید بر معنای استعاری آن، و در ادامه وضع قوانینی خاص، مشکلاتی را به خصوص در دنیای امروز، به دنبال داشته است که برای مسیحیان متعهد، پایبندی به آن دشوار شده و برای سایر مسیحیان عدم پایبندی به آن قوانین، جامعه ایمانی را کوچکتر کرده است. در پاسخ به وضع موجود، پس از شورای دوم واتیکان، تنها دو پاپ به طور خاص به این مشکلات توجه داشته‌اند؛ توجه ویژه پاپ فرانسیس به کار شبانی تا حدی واقع‌بینانه‌تر به مسئله نگریسته است، تا کلیسای کاتولیک، به جای تأکید بر قوانین کلیسایی، به یافتن راه حلی برای مسئله بیاندهد.

در این پژوهش، با بررسی چگونگی تحول مفهوم «ازدواج» و «خانواده» در مسیحیت کاتولیک از ابتدا تا کنون، سعی شده است نشان دهد فاصله گرفتن از معنای مرسوم ازدواج، که در سنت یهودی و مسیحیان اولیه بود، و تحمیل بار الهیاتی به آن، از سوی الهیدان‌ها و وضع قوانین کلیسایی بعدی، چه نتایجی را برای کلیسای کاتولیک به بار آورد؟ در نهایت، آیا راه کاری که کلیسای کاتولیک امروزه برای آن ارائه می‌دهند، چاره‌ساز بوده است یا خیر؟ وجود آثار بسیار زیاد و متنوع، راجع به ازدواج و خانواده در مسیحیت، در قالب مقاله پژوهشی و یا کتاب، حکایت از اهمیت بسیار بالای این موضوع در جامعه امروز مسیحی دارد. همین تنوع و پراکندگی نظرات و پژوهش‌ها، که جز تعدادی مقاله انگشت‌شمار به فارسی، همگی به زبان انگلیسی نوشته شده‌اند، کار را با مشکل مواجه کرده است. این پژوهش، با بررسی سیر الهیاتی تغییر مفهوم «ازدواج» در مسیحیت و به طور خاص، مسیحیت کاتولیک و مشکلات برآمده از آن، سعی در تحلیل پیامد این تغییر دارد.

ازدواج در سنت یهودی

از آنجا که اولین مسیحیان در بستر دینی یهودی می‌زیستند و به‌عنوان یهودیان پیرو مسیح، خود را جدای از سنت یهودی نمی‌دیدند، ابتدا نگاهی به آداب و رسوم یهودی پیرامون ازدواج می‌افکنیم. آداب و رسوم ازدواج یهودی، در میشنا و تلمود به تفصیل آمده است. در حالی که در تورات، اشارات اندکی به آن شده است. به طور کلی، ازدواج در یهودیت بسیار تشویق شده است؛ جز فرقه‌های گمنامی مثل اسنی‌ها که مجرد زندگی می‌کردند. در سنت یهودی، ازدواج فرمانی الهی است. خدا مستقیماً به ایجاد ارتباط بین زن و مرد امر کرده است (تثیه ۱:۲۴). بنابراین، هدف ازدواج صرفاً فرزندآوری و تولید مثل نیست، بلکه یکی شدن روح زن و مرد است، به طوری که اگر ازدواج صورت نگیرد آنها ناکامل می‌مانند (تلمود بابلی، یواموت، ۶۲ ب).

در سفر پیدایش (۲:۱۸)، اشاره شده که خداوند زن را خلق کرد تا مرد تنها نباشد. بنابراین مصاحبت، عشق و صمیمیت، اولین هدف ازدواج است. ازدواج در یهودیت، جنبه آیینی ندارد. از این رو، در مراسم ازدواج نیازی به حضور ربی یا یک مقام دینی نیست. اگرچه مراسم ازدواج، با مجموعه‌ای از اعمال دینی مثل نماز و روزه همراه است، اما در این مراسم تنها کافی است مرد در صورت رضایت زن، حلقه‌ای به نشانه عهد و پیمان، در حضور شاهد به او داده، بگوید: «بدان که تو به من بر مبنای دین موسی و اسرائیل تقدیس شدی». در یهودیت، ارتباط جنسی تنها مبتنی بر ازدواج است و زنا یا محارم، زنا محصنه و هم‌جنس‌خواهی به شدت نهی شده است (لاویان ۲۰:۱۰-۲۰:۱۵ و ۱۶). از سوی دیگر، یکی از وظایف مرد ازدواج و بچه‌دار شدن دانسته شده است که مبتنی بر فرمان سفر پیدایش است (۲۲:۱) و (۹:۷). در تلمود آمده است که مرد مجرد، دائماً به گناه می‌اندیشد (بلز، ۲۰۱۰). از این رو، به مجرد توصیه نمی‌شود. تنها دلیل قابل قبول برای مجرد ماندن، اشتیاق فرد به وقف زندگی خود، بر آموختن تورات است. البته آن هم باید با اطمینان فرد به داشتن توانایی کافی برای تسلط بر هوس‌های جنسی همراه باشد. در چنین موردی نیز مجرد نامطلوب دانسته می‌شود؛ چرا که فرزندآوری و زیاد شدن وظیفه است. اخلاق جنسی یهودیت، روابط جنسی را مقدس می‌شمرد (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳). اما در طول تاریخ، نگاهی دوگانه بر آن حاکم بوده است: از یک سو، عمل جنسی عامل توسعه زندگی در جهان الهی و کامجویی، لذتی مشروع شمرده می‌شود. از سوی دیگر، بین مراجع دینی در نوشته‌های هلاخایی، نوعی گرایش زاهدانه‌تر دیده می‌شود. اگرچه امروزه گرایش به دیدگاه‌های کمتر زاهدانه بیشتر شده است. در یهودیت، سقط جنین در شرایط عادی عملی ممنوع است، جلوگیری از بارداری و تنظیم خانواده نیز به شرطی که تکلیف «بارور شوید» (پیدایش ۱: ۲۲، ۲۸)، اجرا شده باشد یا ضرورتی ایجاب کند، پذیرفته شده است. در تورات، تعدد زوجات امری مشروع است. افرادی مثل ابراهیم، یعقوب، داوود و سلیمان نمونه‌هایی از مردانی هستند که تعدد زوجات داشتند (کتاب اول پادشاهان ۳:۱۱ کتاب دوم تواریخ ۳:۱۳:۲۱). اولین بار ربی گرشوم در قرن یازدهم، تعدد زوجات را ممنوع اعلام کرد. این قانون را یهودیان اشکنازی پذیرفتند، اما یهودیان سفاردی قبول نکردند؛ امروزه قوانین مدنی اجازه آن را نمی‌دهد (بلز، ۲۰۱۰). یهودیان به طور سنتی، بنا بر سفر تثنیه (۳:۷)، تنها مجاز به ازدواج با قوم یهود هستند. هر چند امروزه ازدواج یهودی با غیریهودی هم صورت می‌گیرد. در یهودیت، طلاق بر خلاف مسیحیت ممنوع نیست، اما نارواست و حق انحصاری شوهر محسوب می‌شود که با دادن سند و امضاء، دو شاهد به زن اعلام می‌کند که دیگر همسر او نیست و او مجاز است با هر مردی ازدواج کند (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳).

به این ترتیب، مسئله ازدواج در یهودیت، همان معنای مرسوم را داشته و با ارائه چارچوب و قوانین دینی به آن، بار حقوقی داده شده است. به نظر می‌رسد، برخی قوانین مسیحی درباره ازدواج، تغییرات محسوسی یافته‌اند. حال باید دید که آیا این تغییرات، برگرفته از نوع نگاه الهیاتی متفاوت مسیحیت به ازدواج و اخلاق جنسی است، یا این‌که قوانین مسیحی در باب ازدواج و خانواده، در طول تاریخ و به اقتضای زمان و نیاز آن روز تغییر یافته‌اند و این قوانین چه تبعاتی داشته است؟ برای روشن شدن این موضوع، نگاهی به دیدگاه‌های عیسی، پولس و آگوستین خواهیم افکند.

ازدواج از نظر عیسی

مهم‌ترین آیات کتاب مقدس، درباره ازدواج و طلاق، که منسوب به عیسی است و بعدها بسیار جنجال‌برانگیز شد، در (متی ۱۹: ۱-۴؛ مرقس ۱۰: ۱-۱۲) آمده است. در این آیات، عیسی در پاسخ به برخی از فریسیانی، که حکم طلاق را پرسیده بودند، با استناد به تورات (پیدایش ۲۷: ۱، ۲۵؛ ۲۴: ۲)، طراحی ازدواج را از سوی خدا دانسته، اتحاد و پیوند زن و شوهر را به گونه‌ای می‌داند که جدایی‌ناپذیر است. وی دلیل حکم جواز طلاق از جانب موسی را سنگدلی مردم معرفی می‌کند و خود، این چنین حکم می‌دهد که هر کس زن خود را به غیر علت زنا طلاق دهد و دیگری را نکاح کند، زانی است و هر که زن مطلقه‌ای را نکاح کند، زنا کرده است. وقتی شاگردان عیسی، از سختی این حکم و ترجیح تجرد می‌گویند، عیسی به آنان پاسخ می‌دهد که تجرد موهبتی است که به همه داده نشده است.

رهبران کلیسای کاتولیک، ادعا می‌کنند که فرمان فسخ‌ناپذیری ازدواج از سوی عیسی صادر شده است، اما برخی بر این باورند که با بررسی دقیق‌تر این آیه، مشخص می‌شود که برخی از فریسیان، نظر عیسی را به عنوان یک ربی یهودی متعهد، به خاطر اختلافی که بین آن‌ها ایجاد شده بود، می‌پرسند؛ چرا که مکتب ربی شمائی معتقد بود: مرد فقط در صورت زنا حق طلاق همسرش را دارد. اما مکتب ربی هیلل، اجازه می‌داد که مرد همسرش را به هر دلیلی طلاق بدهد. گویا، عیسی طرفدار فسخ‌ناپذیری ازدواج نبوده است. با توجه به جایگاه و موقعیت ضعیف زنان در فلسطین در دوره‌ای که عیسی می‌زیست، این‌گونه به نظر می‌رسد که قانون عدم جواز طلاق به هر دلیلی، نوعی حمایت از زنان باشد؛ چرا که در آن روزگار، مرد حتی می‌توانست در صورتی که زنی زیباتر از همسر خود یافت، او را طلاق دهد؛ زنان حتی اجازه خواندن تورات و شرکت در مراسم عبادی را نداشتند. مردان نیز در نیایش‌های روزانه در آیین شکرگزاری، خدا را سپاس می‌گفتند که زن خلق نشده‌اند و یهودیان آن روز، زنان و کودکان را هم شمار و در طبقه بردگان می‌دیدند. افزون بر این، برخی از الهی‌دان‌ها همچون هانس کونگ معتقد است: برداشت مسیحیان آن روز از سخنان عیسی در باب طلاق، نه به عنوان قانون، بلکه به عنوان رهنمودی اخلاقی بوده است. هانس کونگ در کتاب زن در مسیحیت (کونگ، ۲۰۰۲، ص ۲)، با اشاره بر جایگاه اجتماعی و قانونی پایین زنان در آن زمان، قانون ممنوعیت طلاق به هر دلیلی، از سوی عیسی را برای بالا بردن موقعیت زنان می‌داند (مفتاح و عبداللهی، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

روشن است که در کتاب مقدس، سخنانی منسوب به عیسی دیده می‌شود که به ظاهر علیه خانواده است (متی ۱۲: ۴۶ - ۵۰). اما با توجه به فضای سیاسی آن روز، که امپراتور خود را پدر دولت و خانواده‌اش را خانواده دولت می‌نامید، می‌توان گفت: عیسی در مقام بیان رسالت افراد در آن موقعیت خاص، به این نکته توجه می‌دهد که خانواده حقیقی، خانواده ایمانی است، نه خانواده قانونی و نسبی؛ هر که برادر یا خواهری دارد، عضوی از خانواده خداست و تأکید شده که اراده خدا را محقق کند. بنابراین، پیوند خونی در درجه دوم قرار می‌گیرد. اما با این حال، عیسی هیچ مشروعیتی برای قانون تجرد قرار نداده است، همچنان که در کتاب مقدس عبری، هیچ موردی را

نمی‌توان یافت که کاهنان، مجرد را برگزینند. شاگردان عیسی، هم متاهل بودند و حتی ازدواج مجدد داشتند، از این‌رو، پولس خود را استثنا می‌داند (سوپنلر، ۱۹۷۱).

بنابراین، می‌توان گفت: عیسی به عنوان کاهن یهودی متعهد، صرفاً در جهت اصلاح وضعیت اجتماعی زنان، توصیه‌هایی اخلاقی داشته است. گویا به عدم جواز طلاق به طور مطلق، و تغییر احکام یهودی حکم نکرده است. همان طور که سیره او و حواریون، حاکی از این است که در سایر موارد نیز بر طبق همان قوانین و سنن یهودی، زیست و رفتار می‌کرد. مفهوم ازدواج و خانواده در زمان عیسی، با همان معنای مرسوم خود رواج داشته است.

ازدواج از نظر پولس

بی‌شک پولس، یکی از تأثیرگذارترین افراد در تغییر معنای رایج و مرسوم ازدواج، به نگاهی الهیاتی است. وی برای اولین بار از استعاره عشق مسیح، به کلیسا به عنوان مدلی برای خانواده مسیحی استفاده کرد (افسیان ۵: ۲۲-۲۳). پولس معنای طبیعی و رایج خانواده را به شکل استعاری بیان کرد و مسیحیان را به عنوان خانواده‌ای مقدس و ابدی، اعضای یک بدن و برای همدیگر می‌دید. او در این آیات، با به کارگیری تعبیری استعاری از مسیح و کلیسا، درباره تعهداتی که زن و شوهر نسبت به همدیگر دارند، سخن گفته، الگوی اطاعت زن از شوهر، براساس عشقی متقابل را با استعاره مسیح و کلیسا توضیح می‌دهد و از ارتباط بین مسیح و کلیسا استفاده می‌کند تا چگونگی محبت و تسلیم همسران به یکدیگر را بیان کند، ولی تأکید می‌کند: «این سرّی عظیم است لیکن من درباره مسیح و کلیسا سخن می‌گویم» (افسیان ۵: ۳۳). گویا این تعبیر پولس، بیشتر برای تبیین رابطه مسیح و کلیسا بوده، اما با استعاره‌ای که برای آن به کار برده است، راه را برای معنای استعاری و فراطبیعی ازدواج گشوده است، به گونه‌ای که بعدها شاهد بازتاب این اتحاد؛ یعنی اتحاد مسیح (به عنوان داماد) و کلیسا (به عنوان عروس) و ارتباط آن با پیوند ازدواج خواهیم بود.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد، نوع نگاه پولس به مقوله ازدواج و مجرد و به طور کلی، نگرش او نسبت به میل جنسی است. اخلاق جنسی مسیحیت، از گذشته تا به امروز، تغییراتی محسوس داشته است. مسیحیان امروز، ازدواج را بهترین قلمرو برای ارضای میل جنسی می‌دانند، اما پولس ازدواج را مکانیزی برای خاموش کردن میل جنسی می‌دانست. در واقع، او میل جنسی را به عنوان یک میل نمی‌شناخت و آمیزش جنسی، در قالب ازدواج را مانعی برای ایجاد این میل می‌دانست. پولس معتقد بود: میل جنسی می‌تواند و می‌باید کاملاً ریشه‌کن شود، حتی اگر لازم باشد، این کار از طریق آمیزش جنسی صورت گیرد. ریشه این اندیشه را می‌توان در رواقیون جست‌وجو کرد: آن‌ها نیز بر آمیزش جنسی بدون ارضاء تأکید می‌کردند؛ چرا که معتقد بودند: امیال باید کنترل شود. کنترل میل جنسی در امپراتوری رم، دست کم نزد بسیاری از اندیشمندان نیز رایج بود. اما منطق و عقلانیت آن، در گروه‌های مختلف متفاوت بود. پولس هم در این فضای فکری، در پی ریشه‌کنی و نابودی میل جنسی بود. او در اول قرن‌تین، به این نکته اشاره می‌کند که افرادی که قدرت مجرد ندارند، باید ازدواج کنند. اما کسانی که می‌توانند مجرد بمانند، باید ازدواج نکنند و عفت پیشه‌کنند. نکته محوری در این استدلال، این است که ازدواج برای افرادی است که قدرت

مهیار جنسی را ندارند؛ چرا که «ازدواج بهتر از سوختن در آتش هوس است» (اول قرتیان؛ ۹:۷). پولس، در تمام این بخش، از افرادی سخن می‌گوید که در کنترل میل جنسی خود مشکل دارند (اول قرتیان: ۲:۷، ۵، ۹، ۳۶). پولس میل و اشتیاقی به امور جنسی را شعله‌ای در درون انسان می‌داند که باید خاموش شود. مسیحیان تنها می‌توانستند هنگام ضرورت از طریق ازدواج، روابط جنسی داشته باشند. ضمن اینکه این روابط نمی‌بایست با هدف ارضاء این میل باشد. بنابراین، ازدواج انتخاب مسیحیان ضعیفی بود که نمی‌توانستند از میل جنسی بپرهیزند و مجبور بودند از طریق ازدواج، این شعله درونی را خاموش کنند. در واقع، پولس ازدواج را راهکاری برای جلوگیری از زنا و آتش هوس می‌داند و مجوز آن را صادر می‌کند، در حالی که تجرد را ترجیح می‌دهد (ماکسنس، ۱۹۹۷، ص ۵).

عقیده پولس مبتنی بر جهان بینی او نسبت به دنیا و انسان بود و از میل جنسی، به عنوان وجهی آلوده، که سلامت بدن مسیحیان و بدن مسیح را تهدید می‌کند، واهمه داشت. پولس انسان را موجودی می‌دید که از طریق نیروهای کیهانی‌ای که از بیرون بر او تحمیل می‌شود، دائماً در معرض خطر است؛ نیروهایی که می‌توانند وارد او شوند و او را آلوده کنند (همان، ص ۷). بنابراین، تأکید او بر اینکه از امیال، حتی به شکل روابط جنسی در قالب ازدواج، باید به طور کامل جلوگیری کرد، در این نظام فکری کاملاً منطقی و معقول به نظر می‌رسد. این امر، بازتاب دیدگاه او راجع به انسان و وضعیت او در جهان است. اما از سوی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که پولس دیدگاه انتقادی خود را در مقابل فرقه انکراتیک^۱ بیان می‌کند (اول تیموتاؤس ۴: ۵-۱) و هرگز حکم به منع ازدواج نمی‌دهد. به طور کلی، از نگاه پولس «زندگی در روح» و فاصله گرفتن از خواهش‌های نفسانی، بسیار مهم‌تر از ازدواج است (اول قرتیان ۷: ۲۹-۴۰).

به نظر می‌رسد، تمام نوشته‌های پولس سعی دارد با نظم و چینی نو، براساس آداب و رسوم و فرهنگ آن روز و در چالش با اندیشه‌های مخالف، مفهوم «ازدواج» و «خانواده» را بازتعریف کند. او ضمن اینکه توصیه به تجرد می‌کند، منعی برای ازدواج قرار نمی‌دهد و بدون اینکه از قوانین و سنن یهودی فاصله بگیرد با هدف تبیین مفهوم الهیاتی رابطه محبت‌آمیز مسیح و کلیسا از استعاره ازدواج و خانواده کمک می‌گیرد. بدین ترتیب، برای اولین بار برای مفهوم «ازدواج» و «خانواده»، علاوه بر معنای حقیقی و مرسوم خود، معنایی استعاری نیز مطرح می‌شود.

ازدواج از نظر آگوستین

پس از پولس؛ این آگوستین بود که به عنوان الهی‌دان و مفسر بزرگ قرن ۴ و ۵، با تئوریزه کردن الهیات پولس، در ایجاد رنگ و بوی الهیاتی، به پیوند ازدواج قدمی مؤثر برداشت. در این دوره، به تدریج فرهنگ مسیحی بر فرهنگ هلنی غلبه می‌یافت و زمان آن رسیده بود که مسیحیت، هویت مستقل خود را با ارائه نظریات الهیاتی، از سوی الهی‌دان‌ها شکل دهد و راست‌کیشی از بدعت بازشناخته شود. در آن روزگار، هر فردی که در ورطه زهدگرایی می‌افتاد، بر چسب مانوی یا انکراتیک می‌گرفت. بنابراین، لازم بود مرز بدعت و راست‌کیشی مشخص شود. در این میان، راهب جووینیان (Jovinian)، الهی‌دانی بود که ارزش رهبانیت و بکارت را بالاتر از ازدواج نمی‌دانست و ارزش

تمام مسیحیان تعمیم‌یافته، چه آنها که زهد پیشه می‌کنند و مجرد را برمی‌گزینند و چه آنهایی که ازدواج می‌کنند، را یکسان می‌انگاشت. در مقابل او، افرادی مثل پاپ سیریسوس (Pope Siricius)، آمبروس و جروم قرار داشتند که جروم بیشتر از سایرین بر زهدگرایی و اهمیت مجرد تأکید داشت و مجرد را به خصوص بر تمام راهبان لازم می‌دانست. به نظر جروم بهترین چیز راجع به ازدواج این بود که باکره‌های بیشتری را برای خدمت به کلیسا به وجود می‌آورد. جروم و هم‌فکرانش، رهبانیت را درمانی برای ماهیت سقوط کرده انسان و برای حیات کلیسا مفید می‌دانستند (ترمان، ۲۰۱۱، ص ۸۲). برخی، دیدگاه افراطی جروم را محکوم می‌کردند و او را تحت تأثیر دیدگاه مانویان می‌دیدند. در این میان، افرادی مثل آگوستین تلاش کردند تا جایگزینی برای نظریات جووینیان و جروم، البته بدون محکوم کردن جروم، بیاورند. آگوستین، این راه میانه را در رساله‌ای تحت عنوان «(در باب خوب بودن ازدواج)» (on the good of marriage) شرح می‌دهد. البته باید گفت: پیشینه زندگی آگوستین نیز بر نظریات او راجع به غریزه جنسی بی‌تأثیر نبوده است. او با شرح زندگی‌اش، خود را اسیر غریزه جنسی و درگیر گناهان می‌دید و در اعترافات خود، غریزه جنسی را منفی توصیف می‌کند و آن را بیماری، اختلال و فساد می‌داند؛ چیزی غیرعقلانی که انسان بدون کمک خدا، قادر به کنترل آن نیست. در واقع، خاموش کردن میل جنسی، آخرین سد بین آگوستین و خدا برای سرسپردگی کامل او به خدا بود، زیرا او مطمئن بود که نمی‌تواند مجرد زندگی کند. البته آگوستین تنها فردی نبود که نگرش منفی به مسائل جنسی داشت. در روزگار او، زهدورزی رواج داشت، بسیاری از افراد داوطلبانه در مجرد می‌زیستند تا بتوانند به طور کامل خود را وقف خدا کنند (جی‌هانتز، ۲۰۰۷، ص ۲۷۶).

در بخش‌هایی از کتاب *شهر خدا* نیز می‌توان این بدبینی را ردیابی کرد. آگوستین، شهوت و آمیزش جنسی را موجب شرمساری می‌دانست؛ چیزی که با وجود ضرورت برای تولیدمثل، حتی در ازدواجی عقیقانه نیز با شرم همراه است. به نظر او، شهوت پس از گناه نخستین پدید آمد، در واقع کیفر نافرمانی آدم و حوا بود. خدا پیش از گناه نخستین، به ازدواج برکت داد و انسان را به بارور و کثیر شدن در زمین ترغیب کرد، اما تولیدمثل پیش از گناه، بخشی از جمال ازدواج بود، نه ناشی از مجازات گناه (آگوستین قدیس، ۱۳۹۲، بند: ۱۰۷۶؛ ۶۴۹؛ ۱۰ - ۶۰۷). با این حال، شاید بتوان نظریات آگوستین را منشأ بدبینی مسیحیت به امور جنسی دانست.

آگوستین در رساله *در باب خوب بودن ازدواج* می‌گوید: ازدواج اولین اتحاد طبیعی جامعه بشری و پیوند درستی است. ازدواج امری پسندیده است. بنابراین، نباید ترک شود. او ضمن اشاره به تولید نسل متفاوت آدم و حوا، قبل از سقوط آنها، یکی از دلایل خوب بودن ازدواج را نه فقط به خاطر تولید نسل، بلکه به خاطر مشارکت طبیعی بین دو جنس، و خیر دیگر ازدواج را وفاداری همسران به یکدیگر می‌داند که به دنبال، ردّ و بدل کردن سوگند وفاداری بین آنها در هنگام ازدواج در کلیسا ایجاد می‌شود. او این وفاداری را به خاطر فرزندآوری و نیز ضعف زوجین لازم می‌داند و آن را حتی هنگام طلاق، ناگسستی به حساب می‌آورد. به نظر آگوستین ازدواج باید دائمی باشد و منعی برای فرزندآوری نداشته باشد. اما ازدواج مجدد، حتی برای تولید نسل جایز نیست. آگوستین، قدرت پیوند ازدواج را در

فیض بخش بودن آن می‌داند، به طوری که حضور فیض بخش عیسی موجب می‌شود این پیوند حتی با متارکه زوجین باطل نشود (نایت، ۲۰۱۷).

آگوستین اصطلاح (quoddam sacramentum) را در این رساله، به صورت مبهم توضیح می‌دهد و از نوعی فیض سخن می‌گوید که حتی پس از طلاق هم باقی می‌ماند. بعدها، وی در شرح آن می‌گوید: ازدواج در کلیسا، نوعی فیض بخشی زناشویی است که حتی پس از مرگ همسر نیز از بین نمی‌رود، اما سپس، ادعا می‌کند که این فیض بخشی، تنها در اولین ازدواج رخ می‌دهد نه ازدواج دوم، حتی اگر این ازدواج دوم پس از مرگ همسر رخ دهد. منطقی که آگوستین برای آن دارد، این است که این آیین فیض بخش، تصویری از ارتباط منحصر به فرد یک مسیح با یک کلیسا است. بنابراین، تنها بین یک مرد و یک زن، با اولین همسرش می‌تواند رخ دهد. سرانجام، آگوستین تقدسی ویژه در وصف این آیین فیض بخش می‌آورد که آن را فسخ ناپذیر می‌کند (مورتوز، ۲۰۱۵، ص ۱۵۶).

آگوستین، در بخشی از کتاب **در باب خوب بودن ازدواج**، ارزش خویشتن داری و ازدواج را با هم مقایسه کرده، معتقد است: هر دو خوب هستند، اگرچه خویشتن داری و مجرد بهتر است. به نظر او، ازدواج با هدف تولیدمثل و بقای نسل پسندیده است. بنابراین، کسی که نمی‌خواهد با این هدف ازدواج کند، مجرد بماند بهتر است. اما کسی که توانایی مجرد ماندن و خویشتن داری ندارد، باید ازدواج کند. البته این ازدواج، نباید با هدف ارضاء میل جنسی صورت گیرد. در این صورت، گناه صغیره است، هر چند به هر حال اگر با این هدف صورت بگیرد، باز بهتر از ارتکاب زناست که گناهی کبیره است. در نهایت، کسی که بخواهد خود را وقف خدا کند، مجرد را ترجیح می‌دهد. اما اگر قادر بر آن نیست، به خاطر خدا برای فرزندآوری و (پر کردن شهر خدا) ازدواج کند.

آگوستین در ادامه و در تقدیس پدران از عهد قدیم، که ازدواج مجدد داشته‌اند، تفاوت ازدواج در عهد قدیم و عهد جدید را بیان می‌کند. به نظر او، در گذشته ازدواج مجدد ممکن بود و پدران مقدس آن را به خاطر وظیفه فرزندآوری و بقای نسل انجام می‌دادند. /براهیم، با وجود اینکه ازدواج کرد، خویشتن دار هم بود. همان‌طور که مسیح زاهد بود. در حالی که می‌خورد و می‌نوشید. اما اکنون ازدواج در **شهر خدا**، براساس فیض بخشی آن جدایی ناپذیر است و حتی اگر امکان فرزندآوری نباشد، ازدواج مجدد ممکن نیست؛ مرد تنها می‌تواند یک همسر داشته باشد که نشانه وحدت شهر خداست (نایت، ۲۰۱۷).

بیان الهیاتی خاص آگوستین، در توصیف مفهوم کاملاً رایج و طبیعی ازدواج، به مفهومی فراطبیعی و الهیاتی، با به کارگیری مجاز و استعاره و به دنبال تفسیر الهیات پولس، به تدریج ازدواج را وارد گفتمان کلیسا کرد. اکنون ازدواج بیشتر نماد و سنبُل ارتباط با خدا شده بود و بر معنای مجازی ازدواج، بیش از معنای حقیقی و مرسوم آن توجه می‌شد. پولس، یکی شدن زن و مرد با ازدواج را سرّی عظیم می‌دانست، اما تأکید می‌کرد که سخن او در باب کلیسا و مسیح است (افسیسیان ۳۳:۵). آگوستین نیز با ارجاع به این سخن پولس، به طور خاص اذعان داشت که من ازدواج را برای مسیح و کلیسا به کار می‌برم. بنابراین، می‌توان گفت: آگوستین موجب شد ازدواج جزو آیین‌های

فیض بخش بشمار آید. ازدواجی که به خاطر تاکید بر معنای استعاری آن و پیوند با مسیح و کلیسا دیگر قابل فسخ نیست و ناگسستی است؛ حتی با حکم عدم جواز ازدواج مجدد، تکرار پذیر هم نیست.

مفهوم ازدواج در کلیسای کاتولیک و تعیین قوانین کلیسایی

آگوستین صرفاً بحث ازدواج را با مبحث پیوند مسیح و کلیسا و حضور فیض بخش عیسی، هنگام پیوند زوجین وارد قلمرو الهیات کرد و معنایی فراطبیعی بر آن افزود. اما پس از او، در حال و هوای قرون وسطی، که کوچک‌ترین مسئله الهیاتی وارد بحث‌های مفصل و پردامنه الهی‌دان‌ها می‌شد، معنای فراطبیعی ازدواج نیز بسیار بحث‌برانگیز شد. در این دوره، بحث بر سر این بود که چه بخشی از ازدواج، جوهر و اصل آن است که فیض به آن تعلق بگیرد؟ آیا پیمان و عهدی که زوجین با رضایت خود بسته‌اند، بخش اصلی ازدواج است، یا صورت و شکل ظاهری مراسم ازدواج و محتوای آن، یا مجری و کشیشی که به این مراسم برکت می‌دهد؛ کدام یک جزء اصلی ازدواج و در نتیجه، آیین فیض بخش محسوب می‌شود؟ نظرات متعدد و مختلفی مطرح شد. اما در نهایت، دیدگاه *توماس آکوئیناس* پذیرفته شد. به نظر *توماس*، کسب فیض ازدواج با پیمانی است که بین زوجین و از روی رضایت آنها بسته می‌شود؛ چرا که زن و مرد با این پیمان، خود را در اتحاد بین مسیح و کلیسا شریک می‌کنند. پس جوهر این آیین فیض بخش، قدرت اتحاد مرد و زن (در حضور کشیش) است، نه برکتی که کشیش از طریق کلیسا به آنها می‌دهد. هر چند *توماس*، پیش از این در اثر قبلی خود به نام (*summa contra gentiles*)، دیدگاهی متفاوت مطرح کرده، معتقد بود: مراسم ازدواج بدون حضور کشیش و برکت او، اگرچه معتبر است، اما صورتی فیض بخش ندارد. وی کسب فیض ازدواج را از طریق برکتی می‌دانست که کشیش به آن می‌داد (نایت، ۲۰۱۷).

بحث‌ها در همین جا خاتمه نیافت. از آنجا که فیض به پیوند رضایت‌مندان زوجین، با قوانین و شرایط خاص کلیسایی تعلق می‌گرفت، باید بین اعلان این پیوند از سوی زوجین، که علامت و نشانه پیروزی این فیض است و ادامه و بقای این فیض، که در طرح و نقشه الهی، مادام‌العمر است، تفاوت قائل می‌شدند؛ یعنی تشکیل پیوند در اختیار زوجین است، اما جوهر این پیوندی که شکل مادام‌العمری دارد، از سوی خدا تنظیم شده است. هر چه بر بعد فراطبیعی و الهیاتی ازدواج بیش‌تر تأکید می‌شد، بحث‌ها عمیق‌تر و جزئی‌تر و در نتیجه، شرایط و قوانین سخت‌تر و پیچیده‌تر می‌شد و تخطی از آن، تبعاتی را به دنبال داشت که با تأکید بر بعد فراطبیعی ازدواج، رنگ دینی می‌گرفت و آن را محال می‌نمود.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، اینکه بحث فیض بخشی مراسم ازدواج چیزی نبود که مورد توافق همه الهی‌دان‌ها باشد. از همان ابتدا، صداهای مخالف شنیده می‌شد. اما اقتدار کلیسای مرجع، اجازه بروز آن را نمی‌داد و فوراً با حکم و فتوایی از سوی موافقان، این اعتراضات در نطفه خفه می‌شد، سرانجام، اواخر قرون وسطی، که نه تنها بین برخی از الهی‌دان‌ها، بلکه بین مردم عادی نیز بعد فراطبیعی و فیض بخشی ازدواج اهمیت بالای خود را از دست داد. گفته می‌شود کلیسای کاتولیک، در پاسخ به کاتارها (*catharism*) و محکومیت آنها در شورای ورونا (Verona of

(Council)، در سال ۱۱۸۴ برای اولین بار به طور رسمی، ازدواج را به عنوان آیینی فیض‌بخش عنوان کرد. پس از آن، در سال ۱۲۰۸، پاپ اینوسنت سوم (Pope Innocent III)، در مقابل گروه دیگری از مخالفان یعنی والدنسی‌ها (waldensians)، حکم فیض‌بخشی ازدواج را تکرار کرد و در شورای چهارم لاتران (council of Lateran fourth) (۱۲۱۵)، این حکم مطرح شد. ازدواج به عنوان هفتمین آیین فیض‌بخش در شورای دوم لیون (second council of Lyon) در سال ۱۲۷۴ به عنوان بخشی از عمل ایمان و در شورای فلورانس (۱۴۳۹)، بار دیگر ازدواج به عنوان آیینی فیض‌بخش مطرح شد. سرانجام، کلیسای کاتولیک در قرن شانزدهم، با افزایش گروه‌های طرفدار نهضت اصلاح دینی، در مقابل آنها موضعی سخت گرفت. بر طبق دیدگاه پروتستان‌ها، از بین هفت آیین فیض‌بخش، فقط دو مورد یعنی غسل تعمید و عسای ربانی، مبنای کتاب مقدسی درستی دارند و سایر آیین‌ها، از جمله آیین ازدواج برابند اندیشه و تفسیر الهی‌دان‌های قرون وسطی بودند. کالون، در کتاب مبادی خود آورده است: مراسم ازدواج که به اعتقاد کاتولیک‌ها، مبنای الهی دارد و آیین فیض‌بخش محسوب می‌شود، اولین بار از سوی گریگوری کبیر (۵۴۰-۶۰۴)، به عنوان آیین فیض‌بخش تلقی شده بود. لوتر نیز آن را ابداع مردان کلیسا می‌دانست که از روی نادانی، نسبت به موضوع مطرح شده بود.

کلیسای کاتولیک در واکنش به نهضت اصلاح دینی، در شورای ترنت (۱۵۴۵-۱۵۶۳)، رسماً ازدواج را به عنوان آیین فیض‌بخش هفتم، در فهرست خود جای داد و آن را به شکل نظری تدوین کرد. این شورا، در مقابل نگاه عرفی پروتستان به ازدواج و ترجیح آن به تجرد، اعلام کرد که جایگاه تجرد فرخنده‌تر از اتحاد با مسیح از طریق ازدواج است (The council of Trent, session 24) و در قوانین کلیسایی خود اعلام کرد:

اگر کسی بگوید مراسم ازدواج حقیقتاً آیین فیض‌بخش نیست و برگرفته از قوانین انجیلی که از سوی مسیح بنا شده نمی‌باشد و بگوید که از سوی افرادی در کلیسا به وجود آمده و منتقل‌کننده فیض نیست، ملعون باد. به اعتقاد کلیسای کاتولیک، آیین‌های فیض‌بخش با رشدی تاریخی، به تدریج مطرح شده‌اند. اما حقیقت وجود آنها را می‌توان به دوران حواریون و رسولان نسبت داد؛ هر چند کاتولیک‌ها خود اذعان می‌کنند که پولس در رساله به افسسیان به فیض‌بخش بودن ازدواج صرفاً «اشاره کرده است» (نایت، ۲۰۱۷).

تاریخ کلیسای کاتولیک، به روشنی نشان داده که هر چه دیوار بلند الهیاتی هویت کاتولیکی، بیشتر در معرض ویرانی قرار گرفته است، کلیسای کاتولیک با وضع قوانین سخت‌تر، عنان را محکم‌تر کشیده است تا هم‌چنان مرزهای خود را حفظ کند. بر همین اساس، شورای ترنت در سال ۱۵۶۳، به دنبال کنترل کلیسا بر فرایند ازدواج اعلامیه (Tametsi) را وضع کرد که بر طبق آن، اعتبار ازدواج در صورت حضور یک کشیش و دو شاهد در مراسم ازدواج، حاصل می‌شود تا انتقال فیض صورت گیرد. این اعلامیه، در همه جا اجرایی نشد تا اینکه در سال ۱۹۰۷، اعلامیه (Ne Temere)، قوانین سخت‌تری را وضع کرد که شرایط اعتبار ازدواج را به تفصیل بیان می‌کرد. بر طبق این اعلامیه، که در قوانین کلیسایی آمده است، ازدواج معتبر از دیدگاه کاتولیک ازدواجی است که زوجین منعی برای

ازدواج نداشته باشند؛^۲ زوجین آزادانه رضایت خود را اعلام کنند. ازدواج آنها مادام‌العمر، وفادارانه و با رضایت بر فرزندآوری باشد و رضایت آنها به شکل رسمی و قانونی، یعنی در حضور دو شاهد و مرجع رسمی کلیسایی اعلام شود (قوانین کلیسای کاتولیک، ۱۹۸۳، ۱۰۵۵-۱۱۶۵).

شکل رسمی و قانونی ازدواج، در قوانین کلیسای کاتولیک فهرست شده است. هر چند استثنائاتی نیز برای این قوانین، در شرایط خاص قائل می‌شدند. به نظر کلیسای کاتولیک، تخطی از برخی از قوانین کلیسا ممکن است ازدواج را غیرقانونی کند، اما نامعتبر نمی‌کند. در حالی که برخی شرایط، از دیدگاه کاتولیک ذاتی ازدواج هستند و نبودن این شرایط، خود به خود ازدواج را نامعتبر می‌کند؛ گویا اصلاً ازدواجی صورت نگرفته است. بر طبق قانون کلیسایی، پیوند ازدواج بین زن و مرد پس از مقاربت، از آنجا که یک آیین فیض محسوب می‌شود، دیگر هرگز قابل فسخ نخواهد بود و در چنین ازدواجی، طلاق جایز نیست (ای-مایک، ۲۰۰۷، ص ۱۵). بنابراین، وقتی برای کلیسا محرز شود که ازدواج نامعتبر بوده است، آنها باطل بودن ازدواج را اعلام می‌کنند؛ گویی اصلاً ازدواجی وجود نداشته است و این با طلاق، که از دیدگاه کاتولیک ممنوع است، متفاوت است؛ چرا که بعد فراطبیعی و فیض‌بخشی ازدواج، که حاکی از پیوند و اتحاد مسیح با کلیسا است، فسخ‌ناپذیر است طلاق را غیرممکن می‌کند. کلیسای کاتولیک، با تلفیق این تفسیر الهیاتی و با تفسیری که از گفته عیسی در کتاب مقدس، در باب ممنوعیت طلاق و ازدواج مجدد و مترتب شدن حکم زنا بر آن داشت (مرقس ۱۰: ۱۱-۱۲)، قانون کلیسایی ۹۱۵ را تدوین کرد که چالشی جدید پدید آورد. بر طبق قانون کلیسایی ۹۱۵، افرادی که علناً و سرسختانه بر گناه کبیره خود پافشاری می‌کنند، اجازه شرکت در آیین عشاء ربانی را ندارند. بنابراین، افرادی که طلاق مدنی گرفته و سپس مجدداً ازدواج کرده‌اند، مرتکب زنا، که گناهی کبیره است، شده‌اند. باقی ماندن در این ازدواج، به معنای پافشاری بر گناه کبیره است. پس چنین افرادی، حق شرکت در آیین عشاء ربانی را ندارند. کلیسا صرفاً در مواردی خاص، اجازه متارکه به زوجین می‌دهد؛ بدون اینکه طلاق یا فسخ ازدواج صورت گیرد؛ چرا که گسسته شدن پیوند زن و مرد، به معنای از بین رفتن اتحاد ناگسستی مسیح و کلیساست (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بندهای ۱۶۴۹-۵۱). اما در صورتی که یکی از زوجین مرتکب زنا شود، یا یکی از آنها همسر یا فرزندان خود را در معرض خطر روحی یا جسمی قرار دهد و با آنکه به گونه‌ای دیگر زندگی مشترک را دچار سختی نماید، کلیسا صرفاً اجازه متارکه به آنها می‌دهد و آنها را تشویق می‌کند که پس از رفع مانع، به زندگی مشترک خود بازگردند (قوانین کلیسای کاتولیک، ۱۹۸۳، ۱۱۵۲-۱۱۵۴).

به این ترتیب، با رسمیت یافتن الهیات فیض‌بخشی و معنای فراطبیعی، پیوند ازدواج در کلیسای کاتولیک، اعتبار ازدواج صرفاً با رضایت زوجین حاصل نمی‌شود. این پیوند به عنوان آیینی فیض‌بخش، که نوعی اتحاد با مسیح و کلیسا محسوب می‌شود، قوانین کلیسایی خاص خود را به دنبال داشت. از جمله اینکه ازدواج به عنوان یک مراسم آیینی، باید در کلیسا و در حضور کشیش باشد و از همه مهم‌تر، بعد فسخ‌ناپذیری آن است که به خودی خود، طلاق را غیرممکن می‌سازد و با ازدواج مجدد، آن فرد از شرکت در آیین عشاء ربانی محروم خواهد ماند.

مسئله ازدواج در شورای واتیکان دو

از شورای ترنت (قرن ۱۶) تا شورای واتیکان دو (قرن ۲۰)، قوانین سخت کلیسایی، با کم‌ترین انعطاف همچنان حکم‌فرما بود. در دیدگاه کاتولیک، در باب ازدواج و خانواده تغییرات محسوسی دیده نشد. پس از شورای دوم واتیکان و ایجاد نوعی همگرایی و پذیرش سایر فرقه‌های مسیحی، بحث قبول یا عدم قبول ازدواج‌های بین کلیسایی مطرح شد. در سال ۱۹۱۷، در نظام نامه قانون کلیسای کاتولیک (Code of canon Law)، ازدواج کاتولیک با سایر فرقه‌های مسیحی ممنوع اعلام شده بود. با این حال، گاهی چنین ازدواج‌هایی رخ می‌داد. از آنجا که ازدواج از نگاه کاتولیک، آیین فیض‌بخش (sacrament) محسوب می‌شد، اما پروتستان‌ها آن را عهد و پیمانی (covenant) بین زن و مرد می‌دانند و نگاهی صرفاً عرفی به ازدواج دارند، تلفیق این دو از دیدگاه کاتولیک، مانع انتقال فیض می‌شد. بنابراین، ازدواج یک کاتولیک با مسیحی غیر کاتولیک، (ازدواج ناهمگن) محال به نظر می‌رسید. تا اینکه پس از شورای واتیکان دو، با هدف اتحاد بین کلیساها و با الگو گرفتن از خانواده عیسی، به عنوان خانواده‌ای مقدس، سعی شد این مشکل تحت عنوان خانواده بین کلیسایی (interchurch family) و کلیسای خانگی (domestic church) حل شود. به نظر می‌رسد، این بار نیز آنچه بیشتر برای کلیسای کاتولیک اهمیت داشت، ضرورت اتحاد کلیساها برای مراسم عشای ربانی بود، تا حل مشکل ازدواج‌های ناهمگن. از این‌رو، وقتی از خانواده‌های بین کلیسایی سخن به میان می‌آید، بحث درباره‌ی ضرورت مشارکت در مراسم عشای ربانی، یعنی همان آیینی است که بین کاتولیک و پروتستان مشترک است. کلیسای کاتولیک، برای حل این مسئله سعی کرد به سراغ نشانه‌های کلیسا برود که از جمله نشانه‌های کلیسا، واحد بودن و جامع بودن آن است. افزون بر این برای یافتن پیشینه‌ای الهیاتی از کتاب مقدس، در فهم کلیسای خانگی، از بخش اعمال رسولان (۱۸:۱۶؛ ۱۱:۱۴) استفاده کرد و اذعان داشت که هسته و بنیان کلیسا، از سوی کسانی گذاشته شده که همه اعضای خانواده مسیحی شدند و به نوعی، اولین کلیسای خانگی به وجود آمده بود.

سرانجام، شورای واتیکان دو، در سند نور ملت‌ها (Gentium Lumen). در سال ۱۹۶۴، برای اولین بار به طور رسمی از اصطلاح «کلیسای خانگی» (domestic church) استفاده کرد (بند ۱۱). و اولین تغییر واقعی در فهم کلیسا از کلیسای خانگی در کلام پاپ پل ششم، در سند انجیل حیات آمد که در این سند، ازدواج‌های ناهمگن (ازدواج یک کاتولیک با مسیحی غیر کاتولیک)، برخلاف قبل، تهدیدی علیه کلیسا محسوب نمی‌شد، بلکه نشانه‌ی عهدی بود که اتحاد و تقدس کلیسا و جامع و رسولی بودن آن، را نشان می‌داد. پس از آن پاپ ژان پل دوم، در شورای اسقفان ۱۹۸۰، در سند (در باب مشارکت خانواده)، خانواده را بُعد اساسی و سازنده کلیسا نامید؛ چرا که خانواده مسیحی با پیوند ازدواج، عهد و پیمان عشق مسیح و کلیسا را منعکس می‌کردند. در واقع، مجموع خانواده‌های مسیحی با قبول مشارکت در عشای ربانی، کلیسای خانگی را بنا می‌نهادند. در این سند، عشق بین اعضای خانواده، محرک و شکل دهنده عشای ربانی خانواده (Family Communion) و نیز جامعه (community) اعلام شد و وحدت بین اعضای کلیسا، (که همان خانواده‌های مسیحی‌اند) و وحدت بین تمام فرقه‌های مسیحی، که گاه از خانواده‌ای ناهمگن هستند، همگی بر اساس آیین فیض‌بخش عشای ربانی ممکن دانسته شد (تمرمان، همان، ص ۱۹).

علت پیگیری بحث ازدواج کاتولیک با سایر فرقه‌های مسیحی، از زاویه‌ای دیگر نیز مطرح شد که بخشی کاملاً نظری و الهیاتی بود؛ اینکه گستره کسب فیض از طریق ازدواج تا چه حد است، آیا ازدواج فردی کاتولیک، با مسیحی غیر کاتولیک، که اصلاً ازدواج را فیض‌بخش نمی‌داند نیز، می‌تواند فیض‌بخش محسوب شود؟ مورد دیگر، بررسی ازدواج کاتولیک‌ها با غیرمسیحیان بود. در این مورد نیز کلیسای کاتولیک، این ازدواج را ممنوع و فاقد اعتبار اعلام کرده بود (فانینگ، ۱۹۱۰). اما امروزه، به شرط داشتن مجوز رسمی یا معافیت از کلیسا، که با شرایطی خاص به برخی از افراد داده می‌شود، این ازدواج معتبر محسوب می‌شود؛ هر چند فیض‌بخش نخواهد بود؛ چرا که یکی از زوجین تعمیم‌نیافته است. به همین دلیل نام این ازدواج را، ازدواج طبیعی یا غیردینی (Natural marriage) نهاده‌اند. در این ازدواج‌های طبیعی نیز زوجین حق طلاق ندارند، مگر اینکه فرد مسیحی بخواهد برای حفظ ایمان خود، طلاق انجام شود. در این صورت مطابق با قانون امتیاز پولس^۳ یا قانون امتیاز پطرس^۴، اجازه طلاق و ازدواج مجدد داده می‌شود (قوانین کلیسای کاتولیک، ۱۹۸۳، ۱۱۴۳-۱۱۴۷).

این موارد اندک، تغییراتی بود که کلیسا با گذر زمان به ناچار به آن تن داد. اما مسائل ناشی از صنعتی شدن و تغییر مدل خانواده، که بعضاً براساس نیاز جامعه امروز یا عدم پاسخ‌گویی قوانین کلیسایی به وجود آمده‌اند، کم نیستند. مسائلی همچون هم‌جنس‌گرایی، هم‌زیستی بدون تعهد ازدواج، کنترل موالید با ابزار جلوگیری از بارداری، سقط جنین، ازدواج مجدد، بدون فسخ قبلی یا پس از طلاق و ... که موجب شد کلیسای کاتولیک در سند سرور و امید (Gaudium et spes)، از اسناد شورای واتیکان دو (بند ۵۲-۴۷)، اولین مسئله نگران‌کننده در سطح جهانی را مسئله ازدواج و زندگی خانوادگی بنامد. کلیسای کاتولیک، برای ارتباط با دنیای معاصر براساس واقعیات اجتماعی جاری، شورای پاپی خانواده را تأسیس کرد که در سال ۱۹۸۱، پاپ ژان پل دوم آن را «شورای پاپی امور خانواده»^۵ نامید. این نهاد، شامل کاردینال‌ها و اسقف‌های کشورهای مختلف و نیز مردان و زنان غیرروحانی می‌شود که امور روز را رصد می‌کنند (عبدخدایی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶-۱۳۳).

به نظر می‌رسد، قلعه الهیاتی کلیسای کاتولیک، با ورود نظریات کارشناسان غیرروحانی، پنجره‌ای رو به بیرون گشوده است تا دست کم از دور، مسائل و مشکلات دنیای مدرن را ببیند، بلکه شاید تا پیش از نقب زدن این دیوار الهیاتی و فروپاشی آن، بیشتر بتواند با نسل امروز ارتباط بگیرد و گامی رو به جلو بردارد. این گونه بود که کلیسای کاتولیک، پس از شورای دوم واتیکان، در برخی از قوانین کلیسایی، مثل ممنوعیت ازدواج‌های ناهمگن، که برآمده از دیدگاه فیض‌بخشی ازدواج نزد کاتولیک بود، تغییراتی ایجاد کرد؛ بدون اینکه از این دیدگاه الهیاتی دست بکشد.

دیدگاه پاپ ژان پل دوم و پاپ فرانسیس در باره ازدواج

پس از شورای واتیکان دو پاپ؛ یعنی پاپ ژان پل دوم، که پاپ فرانسیس او را «پاپ خانواده» نامیده است، و پاپ فرانسیس، که متأثر از خود ژان پل دوم است، تأثیرگذارترین افراد در حوزه امور خانواده و ازدواج هستند. با نگاهی به فهرست اسنادی که از سوی ژان پل دوم، در رابطه با خانواده صادر شده، می‌توان به گستردگی چالش‌های آن روز و

تلاش الهی‌دان‌ها برای توجیه و توضیح آن، مباحث چالش برانگیز پی برد. برخی از اسناد ژان پل دوم در اینجا فهرست شده است:

۱. سند (در باب مشارکت خانواده)؛ (familiaris Consortio) موضوع: (خانواده به عنوان «کلیسای خانگی؛ ازدواج)؛ سال ۱۹۸۱.
 ۲. سند (Charter on Rights) (منشور حقوق)؛ موضوع: (حقوق بشر در باب خانواده؛ حیات بشری)؛ سال ۱۹۸۳ این سند در پاسخ به بیانیه حقوق بشر سال ۱۹۴۸ صادر شد.
 ۳. سند (DignitatemMulieris) (در باب کرامت زنان)؛ موضوع: (کرامت زنان) سال ۱۹۸۸.
 ۴. سند (Letter to Families) (نامه به خانواده‌ها)؛ موضوع: (خانواده، محور تمدن عشق و محبت) سال ۱۹۹۴.
 ۵. سند (Evangelium Vitae) (انجیل حیات)؛ موضوع: (ارزش حیات بشری؛ سقط جنین) سال ۱۹۹۵.
 ۶. سند (Letter to Women) (نامه به زنان)؛ موضوع: (پوزش بابت تبعیض) سال ۱۹۹۵.
 ۷. انتشار (code of cannon law) (۱۹۸۳)؛ قوانین کلیسای کاتولیک (هورنزی اسمیت، ۲۰۰۶، ص ۱۵۱).
- ژان پل دوم، براساس واقعیات آن روز، تلاش کرد الهیات مسیحی در باب ازدواج و خانواده را بازتعریف کند. در سند (سرور و امید)، ازدواج به عنوان نوعی عهد و پیمان بر مبنای عشق متقابل زوجین دانسته شد و دیگر نوعی قرارداد محسوب نمی‌شد. در اینجا تلاش شد بُعد عشق فردی بین زوجین پررنگ شود. بر همین اساس، ژان پل دوم، ازدواج را مشارکت دو فرد بر مبنای عشق (communion of love) نامید؛ عشقی که به بیرون تراوش می‌کند. درست مثل اتفاقی که در عشای ربانی می‌افتد: چیزی از درون رخ می‌دهد و به بیرون سرایت می‌کند. بر این اساس، مبنای ازدواج، عشق زوجین است. فرزندان نیز ثمره و تحقق عشق و محبت زوجین هستند. این پیوند دو بعد ذاتی دارد: ۱. بعد متحدکننده که نتیجه آن، ناگسستگی بودن ازدواج و ممنوعیت طلاق است. ۲. بعد تولید نسل که نتیجه آن، فرزندآوری و ممنوعیت جلوگیری از بارداری است. پاپ ژان پل دوم، در تبیین ممنوعیت سقط جنین و شبیه‌سازی از اصطلاح «تمدن عشق» (civilization of love) استفاده کرد که وظیفه آن، انسان‌سازی در جهان است. در مقابل، نگاه سودمحور و ضد تمدن سقط جنین و شبیه‌سازی قرار می‌گیرد. او ازدواج را مبنای رسالت خانواده و آیین فیض بخش ازدواج را منبع و ابزار خاص تقدس زوجین و خانواده‌های مسیحی معرفی کرد (رک: تمرمان، ۲۰۱۱).
- اسناد پاپ ژان پل دوم حاکی از این است که در قوانین ازدواج، چندان تفاوتی حاصل نشد و صرفاً با یک بیان الهیاتی متفاوت، مطابق با نیاز آن روز مباحث بازتعریف شد. تنها تعبیر مشخص، که در این زمان با کمک ژان پل دوم به وجود آمد، مسئله اعتباربخشی ازدواج‌های ناهمگن بود که مبحث آن پیش‌تر گفته شد. همچنین گام بلندی که او در ایجاد ارتباط کلیسای کاتولیک با واقعیات جامعه، از طریق نهاد پاپی الهیاتی ازدواج و خانواده برداشت.
- پس از ژان پل دوم، پاپ فرانسیس راه او را ادامه داد. او در فتوای اخیر خود، به نام «توجه همه‌جانبه به خانواده‌ها» (suma familiae cura)، به تمجید از کارهای بزرگی که پاپ ژان پل دوم، در حوزه ازدواج و خانواده در

دوره خود انجام داده بود، پرداخت و اذعان داشت که او می‌خواهد با هدف آشنایی مردم جهان، از اقدام *ژان پل دوم* در تأسیس نهاد ازدواج و خانواده، این نهاد را تبدیل به نهادی الهیاتی با منظری علمی کند، تا علاوه بر توجه به ابعاد جدید وظیفه‌شسانی و رسالت کلیسایی، به رشد علوم انسانی و فرهنگ مردم‌شناسی و نیازهای دنیای مدرن نیز توجه شود. در این نهاد جدید، به عنوان «مرکز مرجع آکادمیک»، دانشجویان در مقاطع تحصیلی مختلف، در باب علوم ازدواج و خانواده پژوهش می‌کنند که براساس دو بعد الهیاتی و علمی و با بررسی «تمام حیطه‌های مطالعات انسانی»، اعم از دیدگاه‌های جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و روان‌شناسی بنا شده است (هریس، ۲۰۱۷). گفته می‌شود منشور (*magna curta*) این نهاد، براساس اندرز شسانی^۶ پاپ *فرانسیس* به نام «لذت عشق» نوشته شده است (*Amoris Laetitia*). این سند، دیدگاه پاپ *فرانسیس* و حاصل شوراها^۷ بود که در باب خانواده، در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۵ برگزار شده بود. پاپ سال ۲۰۱۶ یعنی سال انتشار سند لذت عشق، را سال «رحمت» نامید و از کلیسا خواست که به مسائل مربوط به خانواده، با دید رحمت بنگرد و از نگاه انتزاعی و صرفاً الهیاتی بپرهیزد و به جای قضاوت کردن، شنونده خوبی باشد. او رهنمودهایی را در باب چگونگی برخورد کلیسا با مسائلی چون طلاق، زوج‌های هم‌جنس‌گرا و روابط جنسی پیش از ازدواج مطرح کرد. یکی از پرمنافشه‌ترین بحث‌ها در این سند، مسئله طلاق و اجازه ورود به مراسم عشای ربانی، به کاتولیک‌هایی بود که پس از طلاق مدنی، مجدداً ازدواج کرده بودند. پاپ *فرانسیس*، با تأکید دوباره بر ماهیت فیض‌بخشی ازدواج و فسخ‌ناپذیری آن، بر ماهیت انتقالی (*transmissional*) عشق بین زوجین نیز توجه داد؛ به این معنا که یکی شدن در ازدواج، امری نیست که ناگهانی و یک دفعه رخ دهد. پس این تعهد و سرسپردگی، باید مرتب تجدید و تکرار شود.

جنبه‌ای‌ترین بخش این سند، فصل ۸ بود که پاپ *فرانسیس* در مورد افرادی که طلاق انجام داده‌اند و مجدداً ازدواج کرده‌اند، از تعبیر «اتحاد بی‌قاعده» (*illegular*) استفاده می‌کند. وی معتقد است: باید این افراد را با اعمال شسانی به حیات کلیسا برگرداند. به نظر *فرانسیس*، بین اتحاد قاعده‌مند و بی‌قاعده‌ی ازدواج، تفاوتی فاحش وجود دارد، اما خدا می‌خواهد همه را تحت فیض خود آورد. آنچه این سند را بسیار به چالش کشاند، بخش پاورقی ۳۵۱ این سند بود که در مورد حضور افراد طلاق داده و ازدواج کرده، به مراسم عشای ربانی بحث می‌کرد. پس از صدور این سند، به خصوص پاورقی ۳۵۱، اختلافات بین اعضای محافظه‌کار و لیبرال کلیسا بالا گرفت. سرانجام، گروهی ۴۵ نفره طی فراخوانی از تمام کاردینال‌ها می‌خواهند که پاپ را وادار کنند تا مواردی را که در تضاد با ایمان کاتولیک هست، رد کند. در نهایت، چهار کاردینال طی بیانیه (شبهه) (*Dubia*)، رسماً از پاپ توضیح می‌خواهند. اما پاپ حاضر به پاسخ‌گویی نمی‌شود. برخی در دفاع از کار پاپ، معتقد بودند: او بر خلاف ایمان کاتولیک سخن نگفته و تنها با رویکردی بشری و شسانی و نه صرفاً الهیاتی به مسئله نگرسته است (پاپ *فرانسیس*، ۲۰۱۶).

روشن است که پاپ *فرانسیس*، با اینکه از مجمع اسقفان می‌خواهد به جای ارائه پاسخ خشک و انتزاعی الهیاتی به مسیحیان، با دید رحمت بنگرد و به مسائل واقعی زندگی مردم توجه کنند، تصمیم‌گیری در مورد امور خانواده را

به مجمع اسقفان واگذار کرد. نتیجه کار شورا این بود که بر جنبه‌های الاهیاتی ازدواج، مبنی بر محبت ناگسستگی تأکید شد. البته به کلیسای‌های محلی اجازه داده شد به حسب مورد، به افراد مطلقه‌ای که دچار محذور می‌شوند، اجازه شرکت در عشای ربانی داده شود. (مفتاح و عبداللهی، ۱۳۹۶).

از این رو، معلوم می‌شود کسانی که دغدغه‌های عینی تری دارند، به دنبال آن هستند که مسئله ازدواج را از زیر بار مفاهیم الاهیاتی و نیز قوانین پیچیده کلیسایی مترتب بر آن برهانند.

نتیجه‌گیری

در دین یهودیت، برای ازدواج چارچوبی فقهی و حقوقی تعریف شده است. حتی عیسی به عنوان یک ربی یهودی متعهد، خود و پیروانش را ملزم به رعایت قوانین دین یهود می‌دانست. در حالی که با توصیه‌های اخلاقی، که نمونه آن را در موعظه بالای کوه می‌بینیم، بر بُعد اخلاقی قوانین و شریعت تأکید داشت. پس از آن، پولس با تأکید بر محبت به مسیح، احکام شریعت را در مسیحیت کمرنگ کرد و در تبیین پیوند مسیح و کلیسا، از استعاره پیوند زن و مرد در ازدواج استفاده کرد تا اندکی بار الاهیاتی به آن داده باشد. البته توصیه او به مجرد بودن و ازدواج، صرفاً راه‌حلی برای نابودی و ریشه‌کنی و فرونشاندن میل جنسی برای مسیحیانی بود که قدرت کافی برای مجرد نداشتند. پس از پولس، نگاه منفی آگوستین به شهوت و آمیزش جنسی موجب شد که او از سوگند وفاداری زوجین در حین ازدواج در کلیسا و ارتباط آن، با پیوند ناگسستگی مسیح، و کلیسا و حضور فیض بخش مسیح در مراسم ازدواج، استفاده کند تا در مقابل دیدگاه‌های مخالف، از خوب بودن ازدواج به این شکل و با این تبیین دفاع کند. به این ترتیب آگوستین، برای ازدواج که تا پیش از این امری طبیعی، با معنایی عرفی و مرسوم بود، معنایی الهیاتی و فراطبیعی تحمیل کرد. در اینجا ما به گونه‌ای شاهد تقدس‌زایی و فرهیبهی معنای ازدواج هستیم، به طوری که بعدها مسیحیان، هنگام برگزاری مراسم ازدواج بیشتر احساس می‌کردند که در حال اجرای آیینی عبادی هستند. اکنون این ازدواج، به خاطر پشتوانه الهیاتی آن؛ یعنی پیوند زن و مرد، به مثابه پیوند ناگسستگی مسیح و کلیسا، دیگر هرگز، حتی هنگام طلاق، قابل فسخ نبود و به دلیل انتقال فیض، حتماً باید در کلیسا و در حضور کشیش صورت می‌گرفت. با این تبیین الهیاتی آگوستین، ازدواج مجدد حتی برای فرزندان آوری، که هدف اصلی ازدواج است، به دلیل عدم هماهنگی با وحدت شهر خدا، ممنوع اعلام شد. بعدها کلیسای کاتولیک، بدون توجه به نظرات مخالف، رسماً مراسم ازدواج را به عنوان هفتمین آیین فیض بخش به رسمیت شناخت؛ به این صورت نهاد ازدواج، که تا پیش از این نگاهی غیر الاهیاتی به آن می‌شد، وارد حوزه الاهیات شد و قوانینی متناسب با این نگاه الهیاتی، به آن افزوده شد. از جمله آن قوانین، قانون عدم جواز شرکت در مراسم عشای ربانی برای مسیحیانی، که پس از متارکه، ازدواج مجدد کرده باشند. به این ترتیب، دینی که می‌خواست محبت را جایگزین احکام شرعی کند، در قرون وسطی قوانین پیچیده‌ای وضع کرد که چالش‌هایی را برای مسیحیان پدید آورده است. پایبندی به این احکام برای مؤمنان مسیحی متعهد، بسیار سخت و چالش برانگیز شده است. برای سایر مسیحیان، با عدم پایبندی به آن، جامعه ایمانی را کوچک‌تر

کرده است. تا پیش از شورای دوم واتیکان، کلیسای کاتولیک سرسختانه برای حفظ و بقای قوانین کلیسایی تلاش می‌کرد. اما به تدریج، تعهد دینی مسیحیان کم‌رنگ‌تر شد، به خصوص اینکه مسیحیت پروتستان، با عدم قبول ازدواج به عنوان آیین فیض‌بخش و نگاهی غیر الاهیاتی به آن، هیچ یک از قوانین کلیسایی کاتولیک در این باب را نپذیرفت. از این رو، به تدریج پس از شورای دوم واتیکان، تغییراتی در قوانین کلیسای کاتولیک رخ داد و کلیسای کاتولیک در برخی موارد، همچون اعتباربخشی به ازدواج‌های ناهمگن، از خود انعطاف نشان داد که بی‌شک تلاش‌های پاپ ژان پل دوم در این راستا، بی‌تأثیر نبوده است. اما آنچه پاپ کنونی، یعنی پاپ فرانسیس بر آن تأکید می‌کند، توجه بیشتر به مشکلات واقعی زندگی مسیحیان است؛ همان مشکلاتی که برآمده از قوانین کلیسایی است و به دلیل تبیین الهیاتی متفاوت کلیسای کاتولیک از مسئله ازدواج و خانواده و به دنبال ارتباط آن، با مفهوم پیوند ناگسستنی مسیح و کلیسا به وجود آمده است. پاپ فرانسیس، در مرحله اول سعی می‌کند این تبیین الهیاتی را بازتعریف کند و اظهار می‌دارد که عشق و اتحاد زوجین، که نشانه عشق و اتحاد مسیح و کلیساست، به گونه‌ای نیست که ناگهانی رخ دهد و گاه این اتحاد، به شکلی بی‌قاعده رخ می‌دهد. این در مواردی است که فردی طلاق انجام می‌دهد و مجدداً ازدواج می‌کند. در حالی که خداوند می‌خواهد فیض خود را شامل همه کند. پاپ فرانسیس، با این تبیین الهیاتی بدون آنکه از اصل فیض‌بخشی ازدواج دست بکشد، از مجمع اسقفان می‌خواهد که به جای تأکید بر بُعد الهیاتی و معنای فراطبیعی مسئله، با عمل شبانی در مواردی اجازه دهند که این دسته از مسیحیان نیز حق شرکت در مراسم عشای ربانی را داشته باشند. به هر حال، قرار بر این شد که در موارد خاصی، کلیسای محلی به افرادی که چاره‌ای جز استمرار وضع موجود ندارند، اجازه شرکت در مراسم عشای را ربانی بدهند. به این ترتیب، معلوم می‌شود تحمیل بار الهیاتی به یک مسئله غیر الاهیاتی و به تبع آن، وضع قوانین پیچیده کلیسایی مشکل آفرین خواهد بود. عملکرد پاپ فرانسیس، بیانگر این است که در مسئله ازدواج افراط و تفریط‌هایی صورت گرفته است که نیاز به چاره‌اندیشی دارد.

پی‌نوشت

۱. (Encratic)؛ گروهی از زاهدان مسیحی قرن دوم که پرهیز از نوشیدن شراب، خوردن گوشت و ازدواج از جمله از عقاید آن‌ها بود.
 ۲. موارد منع ازدواج (Diviment Impediments) به تفصیل در قوانین کلیسایی فهرست شده است (can. 1108-23 code of canon Law).
 ۳. Pauline privilege؛ اشاره دارد به امتیازی که پولس به فرد مسیحی برای طلاق از فردی غیرمسیحی به خاطر حفظ ایمان خود می‌دهد (اول قرن‌تین ۷: ۱۰-۱۵).
 ۴. Petrine Privilege؛ براساس قانون امتیاز پطرس، پاپ به عنوان جانشین بر حق پطرس، در صورتی که ایمان مسیحی در خطر باشند، حق فسخ ازدواج طبیعی را دارد؛ (اول قرن‌تین ۷: ۱۰-۱۵).
- 5 John paull II Pontifical theological institute for marriage and family sciences (1982)
- ۶ اندرز شبانی یک سند رسمی کلیسایی است که درصدد تنظیم دکترینی جدید برای کلیسای کاتولیک نیست و بار الهیاتی یک بخش‌نامه (encyclical) را هم ندارد.

منابع

کتاب مقدس، ترجمه انجمن کتاب مقدس.

تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی، حسن قنبری، قم، ادیان و مذاهب.

آگوستین، ۱۳۹۲، *تسهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، چ دوم، قم، ادیان و مذاهب.

آترمن، آلن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

عبدخدایی، مجتبی، ۱۳۸۵، *واتیکان (کلیسای جهانی کاتولیک)*، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.

مفتاح، احمدرضا و محمدحسن عبداللهی، ۱۳۹۶، «مساله طلاق در کلیسای کاتولیک معاصر»، *پژوهش‌های ادیانی*، ش ۹، ص ۲۸۵.

Babylonian Talmud (yebamoth,62b),www.come-and-hear.com, yebamoth.

Belz, Yossi, 2010, *jewish marriage and weddings*, Judaica Guide; ajudaica.com

Catholic Church, 2004, *Catechism Of The Catholic Church*, London, Burns and Oates

Code of Canon Law, 1983, Prepared under the auspices of the canon law society of America,
Canon law society of America

E.Mick, Lawrence, 2007, *marriage understanding the sacraments*, Minnesota, Liturgical press

Fanning, William, 1910, *Mixed marriage in catholic*, New York, Encyclopedia

G. Hunter, David, 2007, *marriage celibacy and Hersey in Ancient Christianity*, Oxford university Press

Harris, Elise, Sep19, 2017, *Pope Francis retools John Paul II Institute for Marriage and family*, www.
catholic news agency (CAN).com

Hornsby-Smith, Michael P, 2006, *An Introdoction To The Catholic Social Thought*, Cambridge
University Press

Knight, Kevin, copyright 2017, (of) *on the good of marriage (St Augustine)*, www.newadvent.Org/fathers/1309.htm

Knight, Kevin, Copyright 2017, sacrament of marriage, *catholic encyclopedia*, www.NewAdvent.org

Kung, Hans, 2002, *women in christianity*, London, Bloomsbury publication

marriage in the catholic church, The council of Trent (session 24), Wikipedia.org.

Mortos, Joseph, 2015, *Deconstructing sacramental theology and Reconstructing Catholic Ritual*, USA,
Resurce Publication.

Moxnes, Halvor, 1997, *Constructing early Christian families: families as social reality and metaphor*,
London, Routledge publication.

Pope Francis, March19,2016, *Amoris Laetitia*, Wikipedia.

Swindler, Leonard, 1971, *Jesus was a feminist*, www.Gods Word to Women.org

Temmerman, Rey, 2011, *Interchurch families as Domestic Church familial experiences and ecclesial
opportunities*, Canada, University of Winnipeg

خوانش عرفانی از امر سیاسی در الهیات مسیحی معاصر؛ با تأکید بر اندیشه اریک وگلین

سمیه حمیدی / استادیار علوم سیاسی دانشگاه بیرجند، بیرجند
دریافت: ۹۶/۱۱/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵

somaye.hamidi@Birjand.ac.ir

چکیده

قرن اخیر، زمانه استیلائی تفکر پست‌مدرن در ساحت فلسفه و الهیات غرب است. همان‌گونه که در مدرنیته، مرجع حقیقت با انفصال از عالم متافیزیکی در عقل خودبنیاد انسان قرار داده شد، بنیاد اندیشه و الهیات پست‌مدرن مسیحی، بر نفی وجود هرگونه حقیقتی در جهان و انفصال زندگی سیاسی - اجتماعی، از عرصه الهیات و عالم متافیزیکی صورت گرفت. طرح مفهوم «الهیات سیاسی» که با اشمیت آغاز شد، نشانی از توجه مجدد متألهان غرب، به نقش دین در عرصه سیاسی - اجتماعی است. اریک وگلین نیز با خوانش جدید از مفهوم «حقیقت»، به اندیشه‌ورزی در این زمینه پرداخته است. وگلین را می‌توان از قائلان به پیوند میان الهیات، عرفان و سیاست دانست. او مفهوم حقیقت را بنیاد فلسفه خویش قرار دارد. مسئله این نوشتار، این است که وگلین، چه فهم تازه‌ای از نسبت میان الهیات و امر سیاسی ارائه می‌دهد؟ به نظر می‌رسد، وگلین با نقد روایت مدرن و پست‌مدرن، بنیاد نظم سیاسی را در پیوند با حقیقت متکی بر وحی و اتصال متجدد به عالم متافیزیکی و عرفانی قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: الهیات سیاسی مسیحیت، عرفان، حقیقت، امرسیاسی، مدرنیته، اریک وگلین.

از جمله پرسش‌های مطرح در حوزه فلسفه و الهیات مسیحی، پرسش از چیستی مفهوم «حقیقت» است. اینکه آیا جهان بر مبنای حقیقتی استوار است. اگر حقیقتی در جهان وجود دارد، آیا وجهی یگانه و مانا دارد و در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، به یک صورت نمایان می‌شود و یا اینکه، حقیقت امری متکثر است و بسته به هر مکان و فرهنگی، از اعتبار برخوردار می‌شود. از سوی دیگر، نسبت میان حقیقت و امر سیاسی چیست؟ به عبارت دیگر، اعتقاد به وجود یا عدم وجود حقیقت، به این معناست که آیا در حوزه سیاست، سرمشق و غایت متعالی وجود دارد. اگر عرصه سیاست، دارای حقیقتی است، این حقیقت را سیاست فی‌الذات خود دارد، یا حقیقت امری بیرون از حوزه سیاست است و امر سیاسی ناگزیر باید از آن تبعیت کند. ساحت الهیات سیاسی مسیحی، همواره درگیر پرسش‌های مذکور بوده است. این اشتغال، به صورت گوناگون چپستی مفهوم حقیقت، تبیین ارتباط میان حقیقت و امر سیاسی و نفی مفهوم «حقیقت» بوده است. از این رو، چیستی مفهوم حقیقت و نسبت آن با مفاهیمی چون امر سیاسی، از جمله دغدغه‌های مهم جهان مسیحیت تاکنون بوده است.

اریک وگلین (Eric Voegelin) (۱۹۰۱-۱۹۸۵)، متأله و فیلسوف آلمانی، از قائلان به الهیات سیاسی، در تلاش برای بازتعریف مفهوم «حقیقت» و برقرار نمودن نسبت میان امر سیاسی و حقیقت برآمد. این مقاله، درصدد است تا با واکاوی مفهوم «حقیقت» در اندیشهٔ وگلین، به این پرسش پاسخ دهد که او چه درک تازه‌ای از مفهوم و جایگاه حقیقت در حوزه امر سیاسی ارائه می‌دهد؟ در اندیشهٔ او، حقیقت چه جایگاهی دارد و نسبت حقیقت با امر سیاسی چیست؟ این نوشتار، بر آن است که وگلین با تأکید بر پیوند الهیات و سیاست و ارائه قرائتی دینی از مفهوم حقیقت، نه تنها به طرح مجدد این مفهوم پرداخت، بلکه ضرورت توجه به حقیقت برآمده از دین را به عنوان بنیاد امر سیاسی تأکید نمود.

چارچوب نظری

تاکنون اصطلاح «الهیات سیاسی»، با معانی متفاوت و گسترده‌ای به کار رفته است. برخی پژوهشگران، پیشینه این مفهوم را مربوط به دوره رواقیون می‌دانند. الهیات سیاسی در خوانش رواقی، به معنای هر نظریهٔ سیاسی متوجه از مبانی الهیاتی بود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۲۳). پس از آن، این مفهوم در شهر خدای آگوستین، مدخل الهیات آکوتیناس به کار رفت و از طریق آگوستین به آباء کلیسا رسید (الشتاین، ۲۰۰۸، ص ۴۶). هاینریش مایر، ریشهٔ این واژه را در نقد میخائیل باکونین بر آرای ماتزینی در الهیات سیاسی ماتزینی در *اترناسیونال اول* بیان می‌کند (کمفل، ۲۰۰۷، ص ۵۱۵). اما مفهوم «الهیات سیاسی» در ۱۹۲۲، با کتاب *الهیات سیاسی کارل اشمیت*، مجدداً مطرح شد. وجه تمایز پژوهش اشمیت با اندیشمندان پیش از خود این بود که تلاش کرد تا خوانشی جامعه‌شناسانه از این مفهوم ارائه دهد. پس از اشمیت، هرچند برخی متفکران نظیر کارل لویت، به نظروزی در باب الهیات سیاسی پرداختند؛ این مفهوم برای مدتی به محاق رفت و مورد توجه اندیشمندان قرار نگرفت، سرانجام مجدداً اریک وگلین به نظروزی پیرامون آن پرداخت. لازم به یادآوری است که اشمیت و وگلین، دو متاله مسیحی آلمان هستند که آراء اشمیت بر اندیشهٔ وگلین نیز اثرگذار بوده است.

در خصوص الهیات سیاسی، تاکنون تعاریف مختلفی ارائه شده است. در تعبیری عام، الهیات سیاسی شامل انواع پیوستگی و ارتباط میان دین و سیاست است. در واقع، الهیات سیاسی به آنچه عموماً «سیاست» نامیده می‌شود، اطلاق نمی‌شود؛ بلکه معنای امر سیاسی را در برمی‌گیرد (ویلی، ۲۰۰۹، ص ۹). در واقع، الهیات سیاسی به معنای اعتقاد به این مفهوم است که بنیاد زندگی اجتماعی، عنصر دین است. همچنان‌که / شمیمیت زندگی جمعی را حاصل یک ذهنیت مشترک که ریشه در الهیات دارد، تعریف می‌کند.

مایر در مقاله خود با عنوان «الهیات سیاسی» که آن را در ضمیمه کتاب / شمیمیت منتشر کرد، منطق درونی الهیات سیاسی را اطاعت از ایمان توصیف می‌کند (میر، ۱۹۹۵، ص ۵۷). همچنین الهیات سیاسی به عنوان یکی از گونه‌های اندیشه‌ورزی سیاسی تعریف شده که از تعلیمات وحی بهره گرفته و با اتکا به کلام الهی، مسیر سعادت انسان و جامعه را ترسیم می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۸، ص ۷۹). باید توجه داشت که عرفان و کلام سیاسی رابطه نزدیک و تنگاتنگی با الهیات سیاسی دارند. از سوی دیگر، منطق الهیات مسئله دوگانه حقیقت / کذب است. لذا همنشینی الهیات با امر سیاسی، سبب تأثیر نحوه خوانش از مفهوم حقیقت بر ماهیت امر سیاسی می‌شود.

در حوزه اندیشه سیاسی دو پارادایم در خصوص نسبت میان حقیقت و امر سیاسی مطرح است. در پارادایم سنتی، معرفت و اندیشه‌ورزی سیاسی که عرفان و الهیات سیاسی در زمره آن قرار می‌گیرد؛ حقیقت همواره با امر متعالی و قدسی تقارن و همبستگی دارد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). لذا وظیفه اندیشه سیاسی، شهود و کشف حقیقت قدسی است. همچنین وظیفه سامان زندگی جمعی مبتنی بر سعادت حقیقی از جمله وظایف اندیشه سیاسی را تشکیل می‌دهد. در این پارادایم، فلسفه سیاسی نگرشی حقیقت‌مایانه به امر سیاسی دارد. بنابراین غایت امر سیاسی نحوه تبیین «آنچه می‌تواند باشد» با حقیقت است؛ که نهایتاً «آنچه هست» به نوعی نادیده گرفته می‌شود (منوچهری و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۹). در پارادایم دوم مسئله توجه امر سیاسی به الگوهای رفتاری قابل مشاهده و تجربه مطرح است؛ لذا ضمن توجه به کش سیاسی، حقیقت عینی جایگزین حقیقت قدسی می‌شود. وجه افراطی این پارادایم در نفی وجود حقیقت واحد و تأکید بر کثرت آن در رویه‌های گفتمانی (قادری و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۵۸) است.

سه روایت کلان از الهیات سیاسی تاکنون ارائه شده که بوکن فورده آنها را به صورت الهیات سیاسی حقوقی، الهیات سیاسی نهادی و الهیات سیاسی دعوت نام‌گذاری می‌کند (می‌یر، ۱۹۹۵، ص ۲۳). نکته حائز اهمیت در خوانش وگلین از الهیات سیاسی، گذر از صورت‌بندی‌های سه‌گانه پیشین از این مفهوم است. خوانش او از الهیات سیاسی را می‌توان خوانشی عرفانی تلقی نمود؛ چراکه جامعه آرمانی خود را بر مبنای سعادت معادشناختی قرار می‌دهد. این خوانش از الهیات سیاسی، متکی بر متا - سیاست صورت می‌گیرد.

در ادامه، تلاش می‌شود تا تأثیر خوانش عرفانی وگلین از امر سیاسی مورد بررسی قرار گیرد. ساختار این مقاله بر این اساس است که ابتدا نسبت مفهوم حقیقت، با امر سیاسی در تاریخ اندیشه غرب تبارشناسی می‌شود. سپس، تأثیر خوانش عرفانی وگلین از الهیات سیاسی و چگونگی پیوند آن با امر سیاسی تشریح خواهد شد.

تبارشناسی نسبت حقیقت و امر سیاسی در جهان مسیحیت

جایگاه حقیقت در حیطه امر سیاسی را در اندیشه سیاسی غرب می‌توان به سه روایت کلان پیشامدرن، مدرن و پسامدرن تقسیم کرد. ابتدا نوع نگرش به این امر را در غرب مورد بررسی قرار داده، تا سپس خوانش جدید هریک از این روایت‌ها، تشریح می‌شود.

۱. روایت پیشامدرن از مفهوم «حقیقت»

روایت پیشامدرن از مفهوم «حقیقت»، خود به دو روایت فلسفی (افلاطون و ارسطو) و الهیاتی (آکوئیناس و آگوستین) قابل تقسیم است. پیش از توجه به مفهوم «حقیقت» از سوی افلاطون، شاهد نفی این مفهوم از سوی سوفسطاییان، هستیم. سوفسطاییان با انکاء بر استدلال‌ات هراکلیتوس، مبنی بر تغییر و سیلان مطلق حاکم بر جهان، معتقد به عدم وجود هرگونه نقطهٔ تکیه‌گاه یا آغازینی برای ابتدای حقیقت بودند.

اما افلاطون قائل به وجود یک حقیقت فراگیر در این عالم بود. از نگاه او، هر چیزی در این عالم مادی رو به زوال و نابودی است، اما ذات حقیقت مانا و جاودانه است. جهان‌بینی افلاطون، مبتنی بر درکی دوگانه از هستی است. از یک سو، جهان محسوسات و مادی قرار دارد که یک سر، همهٔ سایه و فاقد حقیقت است. از سوی دیگر، معقولات و عالم مثل قرار دارد که عین حقیقت، ازلی و ابدی است (اکوان و سادات‌سیاقی، ۱۳۹۱، ص ۳). در اندیشهٔ افلاطون حقیقت راستین تنها در عالم مُثل وجود دارد: «مُثل به علت داشتن صفاتی نظیر ثبوت، وحدت و کمال از جهان محسوسات فراتر می‌رود و جهان واقعیت اصیل و حقیقی را شکل می‌دهد» (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۸۱). از نگاه او، «عالم مُثل، عالم کلیت است که برخلاف عالم محسوسات که همواره در حال شدن و تغییر و تحول است پایدار و ثابت است» (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۵۷). هستی‌شناسی افلاطون که مبتنی بر تقسیم‌بندی دوگانه از هستی است، مبنای نگرش وی به مفهوم حقیقت را شکل می‌دهد. در نظام معرفتی او، دوکسا (Doxa) (معرفتی بی‌ریشه و بی‌بنیاد) است که ناظر به سایه‌ها و جهان زمینی است. افلاطون در مقابل به طرح الگوی دیگری از معرفت به نام «اپیستمه» (Episteme) می‌پردازد که متوجه عالم مُثل و جهان حقایق است و معتبر و ماناست. از نگاه او، هر آنچه مادی و این‌جهانی است، فاقد حقیقت است و هر آنچه معنوی است، سرشار از زوایای ناب حقیقت.

او، راه رسیدن به حقیقت را عبور از جسم مادی، خاکی و حرکت بر مبنای روح ابدی می‌داند. از این رو، انسان به واسطه روح خود امکان حصول به حقیقت را داراست. لذا جنس حقیقت، ماورایی است. بر همین اساس، بنیاد فلسفه سیاسی افلاطون مبتنی بر نوعی ثنویت‌گرایی در عالم هستی است. طرح مفهوم «فیلسوف شاه» در اندیشهٔ افلاطونی ناظر بر همین مفهوم از حقیقت است. از نگاه او، دستیابی به حقیقت برای همگان میسر نیست. زعامت جامعه را فردی باید در دست گیرد که با طی مراحل مختلف، به حقیقت راستین دست یافته باشد (افلاطون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۴۰). لذا در حوزهٔ سیاسی افلاطون تنها یک دولت کمال مطلوب را به عنوان دولت کامل معرفی می‌کند. پس از افلاطون، شاگرد وی ارسطو با نقد نظریهٔ مُثل، حقیقت موناپستی افلاطون را رد و متکثر، مفهومی (پلورال)

از آن ارائه داد. از نگاه او، حقیقت امری مطلق نیست (الکساندر، ۲۰۰۰، ص ۱۸۴). هر چند /رسطو هم عقیده با /افلاطون، حقیقت را عین جهان مادی نمی‌داند، اما همه حقیقت را نیز در فراسوی جهان مادی قرار نمی‌دهد. از نگاه او، این جهان، نه دربردارنده همه حقیقت است و نه تهی از آن. لذا جهان مادی نیز بهره اندکی از حقیقت دارد که باید آن را سامان داد. او جهان مادی را به چهار طبقه اشیای بی‌جان، اشیای جاندار بی‌حرکت (گیاهان)، اشیای جاندار متحرک، فاقد منطق (حیوانات)، اشیای جاندار متحرک ناطق (انسان‌ها) تقسیم می‌کند. جهان بینی متکثر /رسطو، در نحوه ارتباط میان حقیقت و امر سیاسی در نگاه وی نیز مؤثر است. او معتقد بود: که سه نوع حکومت در میان سنت‌های حیات سیاسی می‌توان ترسیم کرد. حکومت تک نفره (مونارش)، حکومت چندنفره و حکومت اکثریت (نول، ۱۹۸۷، ص ۱۵۶-۱۷۸). از نگاه /رسطو، حقیقت به عنوان معیار ساماندهی به امور عمومی، در هریک از این حکومت‌ها متفاوت است. از این رو، الگویی فرازمانی و فرامکانی برای حقیقت وجود ندارد، بلکه حقیقت در هر فرهنگ، زمان و مکان تعبیر متفاوتی دارد. لذا یک دولت کمال مطلوب وجود ندارد، بلکه انواع دولت متناسب با هر سرزمین می‌توان ترسیم کرد.

در قرون وسطی نیز آگوستین و آکوئیناس، روایتی الهیاتی از پیوند میان امر سیاسی و حقیقت ارائه دادند. آگوستین، به واسطه مطالعه آثار فلوطین، با نظریه حقیقت و شناخت /افلاطون آشنا شد. این امر موجب شد تا از قید مادی‌گرایی رها شود و زمینه برای پذیرش مفهوم «حقیقت غیرمادی» در او فراهم شود. انسان‌شناسی او بر مبنای مسئله هبوط و نجات‌یافتگی انسان است. انسان در عمل، قادر است به حقیقت برسد، اما پیوسته نیازمند لطف الهی است. کاپلستون از آگوستین نقل می‌کند: «دارویی که مشیت الهی و کرم و صف‌ناپذیر خدا برای نفس تجویز کرده، مرتبه و امتیازی بس نیکو دارد، زیرا بین مرجعیت (Authority) و عقل (Reason) تقسیم شده است. مرجعیت از ما ایمان می‌طلبد و انسان را برای تحول آماده می‌کند. عقل نیز به درک و شناخت منجر می‌شود، هر چند وقتی این سؤال مطرح می‌شود که به چه کسی باید ایمان آورد، مرجعیت عقل را کاملاً نادیده نمی‌گیرد» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۶۳). شناخت واقعیت حقیقی در نفس، از اشراق به خدا برمی‌خیزد. او راه رسیدن به حقیقت را از مسیر ایمان دینی می‌داند، از همین روست که می‌گوید: «فقط ادیان نیک‌بختی حقیقی انسان را می‌شناسند، ... بدین‌سان فلسفه حقیقی با دین حقیقی منطبق می‌شود» (لاسکم، ۱۳۸۰، ص ۲۰).

نظریه متافیزیکی حقیقت و شناخت آگوستین، بنیاد تفکر قرون وسطاست. به گفته آگوستین ما قادر به درک حقیقت واقعی و ثابت اشیا نیستیم؛ مگر آنکه نوری زوایای پنهان آن را آشکار نموده باشد. از نگاه او نور الهی به عقل روشنی می‌بخشد و سرچشمه آن خداست (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۸۱). بر همین اساس او در حوزه اندیشه سیاسی معتقد به نظریه شهر خدا و شهر زمینی است (لومان، ۲۰۰۸، ص ۲۶۹-۲۷۶). در این نگرش حتی بهترین نوع دولت یا همان شهر زمینی، منشأ و خاستگاه هراس و رنج است.

آکوئیناس متأثر از /رسطو به طرح مفهوم حقیقت می‌پردازد. از نظر او، تمام معرفت بشری، نهایتاً معرفت به خداوند است (کارلس، ۱۹۵۵، ص ۱۷-۵۳). آکوئیناس معتقد بود: «انسان به‌طور کامل و با هر آنچه در اختیار دارد تحت‌الامر اجتماع سیاسی نیست» (Secundum Setotum et Secudum) (آکوئن، ۱۹۵۲، ص ۲۱)، ولی باید با هر آنچه در

اختیار دارد تحت‌الامر خدا باشد. این تفاوت‌گذاری نشان از آن دارد که فرد بُعدی فراتر نیز دارد و تنها به هستی اجتماعی‌اش فروگذاشته نمی‌شود (باربیه، ۱۳۸۶، ص ۶۲-۶۳). تأکید وی بر مطلوبیت حکومت سلطنتی مشروطه (قدرت شهریار از خداوند اما به تفویض از جانب مردم) را در این راستا می‌توان تفسیر کرد.

به‌طور کلی، اندیشهٔ سیاسی پیشامدرن هم در یونان و هم در قرون وسطاء معتقد به وجود حقیقت واحد در فراسوی این جهان بود که امر سیاسی، باید بر مبنای آن سامان می‌گرفت. از این‌رو، همواره تلاش می‌کرد تا منزلت و جایگاه سوژه را در اتصال به این حقیقت بنیادین قرار دهد. غایت نظام سیاسی نیز وصول به این حقیقت متافیزیکی و الهیاتی بود.

۲. روایت مدرن از مفهوم حقیقت

فلسفهٔ پیشامدرن، سبب انفکاک سوژه از ابژه و استعلای سوژه و در نهایت، شکل‌گیری فلسفهٔ ماوراءالطبیعه شد. از این‌رو، فلسفهٔ مدرن، در واکنش به این روند و در گسست از ماوراء شکل گرفت. پیدایش رنسانس و انقلاب صنعتی، مفاهیم جدیدی نظیر فردگرایی و نحوه نگرش جدید به انسان و قدرت را وارد جهان فلسفه کرد.

فرانسویس بیکن، ضمن تأکید بر مفاهیم قدرت و استیلا به جای حقیقت، وظیفهٔ فیلسوف در عصر مدرن را نه تلاش برای دستیابی به حقیقت، بلکه استیلا بر قدرت و طبیعت دانست (بیکن، ۲۰۰۶، ص ۲۹). برای دستیابی به این هدف، روش استقراء را پیشهٔ خود ساخت. روش بیکن، منجر به فروکشیدن فلسفه از آسمان به زمین گشت. رنه دکارت، در کنار اعراض از متافیزیک در مقام دانش، بر انسان تأکید داشت. او تلاش می‌کرد تا تکیه‌گاهی مادی و این جهانی برای حقیقت پیدا کند. از این‌رو، با شک کردن در همه چیز حتی وجود خود، کوشید روشی را بدین منظور بیابد. او برای دور کردن علم از وجوه سنتی و متافیزیکی معتقد بود: «هر کاری را که شکاکان بتوانند بکنند، خود خواهیم کرد، اما بنیادی‌تر. امیدوارم تحقیق توأم با شکاکیت را به جایی برسانم که وقتی کار تمام می‌شود، چیزی مطلقاً بنیادی و به سختی سنگ در دست داشته باشم» (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۸). او با نفی همه چیز، توانست ذهن اندیشندهٔ سوژه را اثبات نماید. وی در این زمینه می‌گوید: «برای آزمون حقیقت، هر کس باید در طول زندگی خود تا آنجا که ممکن است، یک بار در مورد همه چیز شک کند... اما ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم؛ در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت است که می‌توانیم به دست آوریم» (دیس کارتس، ۱۹۸۱، ص ۱۹۴). کانت نیز مبنای معرفت و حقیقت را مشاهده مستقیم محسوسات، بی‌دخال عقل دانست. او معتقد بود: راه شناخت محسوسات گذشتن آنها از صافی مقولات پیشین عقلی است. از این‌رو، شناخت را تنها در خصوص فنومن‌ها (پدیدارها) و نه نومن‌ها (شیء فی‌نفسه) قابل حصول می‌دانست. او راه شناخت اعیان را ذهن می‌دانست. ذهن، به وسیلهٔ تصوراتی که بر احساسات ما تأثیر می‌گذارد، به شناسایی جهان می‌پردازد (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲). از این‌رو، فردباوری و جوهرگرایی بنیان‌های اصلی فلسفهٔ مدرن را تشکیل می‌داد و خروجی آن، تأسیس سوژه استعلایی، حقیقت متکی بر این جهان و کلیت‌گرایی بود (اسمیت، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱-۱۰۰). هایدگر، کارکرد عقل مدرن را محافظت از

خودمختاری و خودبستگی اندیشه می‌داند. به باور او، منشأ هر امری در هستی وجود دارد و وظیفه اندیشه، تنها این است که به وسیله هستی فراخوانده شود و حقیقت هستی را آشکار سازد (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۸۵-۹۲). از این رو، هایدگر معتقد است: انسان - بودن، یعنی در عالم بودن.

بنابراین، رنسانس با دنیوی کردن مسیحیت، به طرد حقیقت دینی مسیحی و متافیزیکیال پرداخت. و در مقابل بر حقیقت ناشی از خودتفسیری عقل صحنه گذاشت. مدرنیته، با طرد روایت الهیاتی از حقیقت، منبع حقیقت را در درون انسان قرار داد. دنیوی شدن نگاه آدمی به حقیقت، موجب ظهور ایدئولوژی‌های سیاسی جدید شد که غایت امر سیاسی را ساخت بهشت در این جهان و تأکید بر رفاه این جهانی انسان می‌دانست.

۳. روایت پسامدرن از مفهوم حقیقت

فرایند انحلال سوژه استعلایی مدرن، در فلسفه پست‌مدرن، عمیق‌تر ادامه یافت. آغازگر این راه نیچه بود. از جمله بنیادهای فلسفی اندیشه نیچه مسئله نفی متافیزیک است. او با طرح مفهوم «سرای واپسین» در کتاب *بیش از حد انسانی*، به نفی حقیقت در جهان پرداخت. از نگاه او، ناتوانی انسان در فهم تجربی حقیقت این جهان، موجب طرح مسئله سایه‌بودن و گرت‌برداری ناقص این جهان از سرای دیگر، یا همان عالم مملو از حقیقت شده است. نیچه با نفی متافیزیک به نفی وجود حقیقتی ازلی و ابدی در جهان پرداخت. او معتقد بود: «هیچ حقیقتی وجود ندارد، آنچه هست تأویل و تفسیر است و بس» (نیچه، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰-۴۸۹). پس از وی، این اندیشه از سوی اندیشمندان موسوم به پست‌مدرن تقویت شد.

لیوتار با طرح مسئله فراروایت، تکثر حقیقت را تأکید کرد (لیوتار، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴). چندپارگی هویت‌ها، کالایی شدن انسان، همگی به معنای افول سوژگی است. در واقع در تفکر پست‌مدرن، حتی حقیقت نسبی نیز مورد انکار قرار می‌گیرد. به تعبیر فوکو، حقیقت در درون گفتمان شکل می‌گیرد. منظور از «گفتمان» نیز سیستم‌های معنایی است که فهم مردم از نقش خود در جامعه بر مبنای آنها شکل می‌گیرد (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶-۱۹۵). در واقع اعتقاد به نسبیت معرفتی و شکل‌گیری حقایق در منظومه‌های گفتمانی، به نفی حقیقت در تفکر پسامدرن انجامید.

اندیشه رهاکردن هستی برای نمایان خود، به معنای جابجایی حقیقت از جایگاه سوژه به ابژه بود. پیش از این، عقل انسانی به صورت خودبنیاد مبنای شناخت حقیقت و جهان در تصرف دست‌های انسان بود. اما نفی جایگاه سوژه استعلایی در اندیشه پست‌مدرن، وجهی رادیکال به خود گرفت، به گونه‌ای که نه تنها به نفی و نقد امکان دستیابی و کشف حقیقت، توسط سوژه انجامید، بلکه انکار واقعیت و حقیقت را نیز به دنبال داشت.

جایگاه حقیقت در اندیشه سیاسی وگلین

پس از تشریح اجمالی، نسبت میان حقیقت و امر سیاسی در فلسفه سیاسی غرب، این مفهوم در فلسفه سیاسی

اریک وگلین مورد بررسی قرار می‌گیرد. وگلین در اوج تفکر پست‌مدرن در اروپا نظریه‌پردازی کرد. در زمانه‌ای که از یک‌سو، امر سیاسی فاقد حقیقت بنیادینی بود و از سوی دیگر، باورهای الهیاتی در عرصه اجتماع و سیاست، چندان محلی از اعراب نداشت. نگرش متفاوت وگلین به امر سیاسی و نسبت آن با حقیقت را در انسان‌شناسی وی و نقد او بر مدرنیته می‌توان دانست.

۱. انسان‌شناسی دینی وگلین

فلسفه سیاسی وگلین متأثر از انسان‌شناسی وی است. مبانی انسان‌شناسی او، مبتنی بر مبانی الهیاتی و باورهای مذهبی‌اش قرار دارد. از نگاه او، انسان بازیگری در عرصه بازی وجود است که به دو سطح از واقعیت تعلق دارد. موجودی که پایی در زمین و سری در آسمان دارد؛ وجهی از وجود او ناسوتی است و وجه دیگر لاهوتی. او از این وضعیت، به ماهیت برزخی تجربه انسانی تعبیر می‌کند. از نگاه او، اقتضای این ماهیت برزخی این است که حیات انسان پیوسته در کشاکش میان جسم و روح، زمین و آسمان، حق و باطل و زمانداری و بی‌زمانی باشد. براین اساس که می‌نویسد: «اگر انسان واقعیتی نامعین و برزخی نداشت، سؤال از معنای زندگی و ترس از گم‌شدن در ظلمت هستی بی‌معنا می‌شد» (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۷۸). ایده شهر خدا/ شهر انسان آگوستین را وی تأییدی بر این مدعا در عالم مسیحیت می‌داند. در عین حال، اذعان دارد که «زندگی در وضعیتی برزخی چنان دشوار و رنج‌آور است که انسان کرا را از آغاز تاریخ در طلب رهایی از رنج هستی این دنیایی، از خودی به بی‌خودی گریخته و واقعیت خویش را به اشکال مختلف انکار کرده است» (همان، ۸۰). از نظر او، هر تلاشی برای غلبه بر این وضعیت، نتیجه‌ای جز شکست و ویرانی نداشته است. برای مثال، جنبش غنوسیه* (Metamorphosis)، را در اوایل هزاره‌ی دوم میلادی، نمونه‌ای بارز از چنین تلاشی می‌داند.

۲. نقد مدرنیته

او تاریخ اندیشه غرب را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره اول را بحران یونانی - هلنی نامگذاری می‌کند که با پیدایش علم سیاست، توسط افلاطون و ارسطو مرتبط است. دومین دوره را به بحران رم و مسیحیت و ظهور سنت آگوستینی ربط می‌دهد و آخرین دوره را مهم‌ترین بحران فلسفی غرب و مرتبط با ظهور فلسفه حق و تاریخ هگل می‌داند (وگلین، ۱۹۸۷، ص ۲). او نتیجهٔ تجدد را با عبارت مسخ توصیف می‌کند. مسخ، به این معناست که هرچند در مدرنیتهٔ دین سامی ناپود نمی‌شود، بلکه مدرنیته خود در مقام یک دین جعل می‌شود. از این رو، مدرنیته ریشه در ایمان دارد، نه عقل، اما در این ایمان، امر دنیوی در جایگاه امر متعالی قرار گرفته است. مسخ انسان متعالی و اشرف مخلوقات به موجودی بی‌روح، تراژدی است که در جهان مدرن اتفاق می‌افتد (مس ایستر، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰). از نگاه او، «ذاتِ مدرنیته گنوسیسیسم است» (سندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۵). در واقع، وگلین تجدد را به نوعی احیای مجدد غنوسیه، اما به‌گونه وارونه می‌داند. لذا اگر غنوسیه نخستین، بر نفی هستی این جهانی انسان در جهت تعالی بخشیدن به وجوه ماورایی او تلاش می‌کرد، غنوسیه جدید که از نگاه او مدرنیته و اندیشه تجدد است، با اعتبار بخشیدن به وجوه مادی

و این جهانی انسان، ساحت الوهی هستی و متعالی انسان را نفی می‌کند (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). وگلین وجوه بنیادین تشابه تفکر مدرن را با اندیشه گنوسی باستانی در از خود بیگانگی، تصور جهان چونان بیگانه‌ای متخاصم و شورش علیه بنیاد مقدس وجود (طبیعت) می‌بیند (سندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۶). در نتیجه، راه خروج از این وضعیت را با تعبیر اعاده (بازگشت) (Restoration) ترسیم می‌کند. منظور وی از این تعبیر، رجعت دوباره به اصل حقیقت است. او معتقد است: مدرنیته چیزی جز وهم نیست. تجدد، امری ثانویه، و دروغین و فاقد هرگونه حقیقتی است. لذا توهم مدرنیته موجودیت انسان را به جایگاهی تنزل داده که وگلین از آن با عبارت «ذره کور» یاد می‌کند. در توضیح این عبارت باید گفت: وگلین اندیشه افلاطونی را نماینده مفهوم «حقیقت» حضور می‌داند که اندیشه هگلی، به صورت تجلی واقعیت ثانویه آن را به محاق برده است. وگلین هشدار می‌دهد که روح‌های بیمار شده‌ای که واقعیت ثانویه را به جای حقیقت حضور پذیرفته‌اند، در امید واهی به بهشت خیالی که ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن وعده می‌دهند، خوبی و حشیانه می‌یابند. فهم ابزارانگارانه از انسان و کنش سیاسی، مبتنی بر تمایلات لذت‌جویانه، بازتاب گسترش مدرنیته است. از نگاه او، تنها با بازگشت تعادل آگاهی (مک‌آلیستر، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹) و پذیرفتن حقیقت حضور، می‌توان از خشونت و بی‌نظمی مدرنیته رهایی یافت. به عبارت دیگر، وگلین برای طرح نظریه خویش، ابتدا با بررسی سیر تاریخی مفهوم حقیقت تلاش می‌کند تا این مفهوم را در دوره‌های مدرن و پسامدرن، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده، بی‌بنیادی حقیقت برآمده از تجدد را نشان دهد. وی معتقد است: با نگاه به تاریخ، سیر مفهوم حقیقت را به سه مرحله می‌توان تقسیم نمود: نخستین مرحله را وی حقیقت اساطیری نامگذاری می‌کند که از حیات آدمی، آغاز و تا ۸۰۰ ق م ادامه دارد. ویژگی این دوره، برآمدن مفهوم حقیقت از وحدت میان قطب الهی و قطب دنیوی است. در واقع، در این دوره حقیقت از اتصال آسمان و زمین به دست می‌آید و هیچ تفاوتی میان آن دو وجود ندارد. در این مقطع، خدایان و آدمیان در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. از این رو، حقیقت در جهان اسطوره، وجهی الهی داشت که در آن، وجوه متعالی و فیزیکی انسان، از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر بود (الی، ۲۰۰۷، ص ۱). در مرحله بعد، حقیقت متافیزیکی مطرح شد. این دوره از ۸۰۰ تا ۳۰۰ پیش از م، یعنی دوره بعثت پیامبران الهی را شامل می‌شود. در این دوره، حقیقت معنایی برزخی یافت، بدین معنا که حقیقت از کشاکش دو قطب الهی و مادی حاصل می‌شود. این دوره مرحله گذار از خدایان اساطیری و حضور خداوند در مقام موجودی در کنار موجودات دیگر و در نهان انسان ادراک می‌شود. گشایش روح انسان در ماوراء موجب شد تا انسان سرگشته برای کسب حقیقت به در قلمرو خداوند و شیطان ناچار به مبارزه باشد (شیرودی، ۱۳۸۶، ص ۳-۴). سرانجام، سومین صورت حقیقت را «حقیقت گنوسی» نام می‌دهد. گنوسیه (از فرق مسیحیت در مصر قدیم)، عقیده داشت که دنیا سراسر تاریک و شیطانی است. و برای رهایی از زندان این جهانی، باید مجهز به دانش شد. مقصود از دانش، دانش تجربی و مستقل از حوزه الهی است. بدین سان، حقیقت امری متافیزیکی نیست، بلکه وابسته به حوزه فیزیکال این جهانی است. از این رو، مرزی میان عالم قدسی و قلمرو خداوند در آن و عالم زمینی و قلمرو انسان وجود دارد.

از نگاه وگلین این امر همان مدرنیته غربی است که با طرد خداوند از جهان زمینی روی داد (مک‌آلیستر، ۱۹۹۵، ص

۱. لذا حقیقت در عصر مدرن، امری نازل شده از آسمان نبود، بلکه حاصل ادراک آدمی از خویشتن خود بود. از این رو، شاهد هبوط حقیقت از خدا به انسان هستیم، و معیار تشخیص حقیقت از ایمان، به عقل انسانی تبدیل گشت. قطع ارتباط زمین با امر متعالی، امتناع وجود تجربه ایمانی، تأکید بر شناخت غیرمنافیزیکال، انحصار کشف حقیقت، تنها از طریق دریافت‌های خودبنیاد عقل بشری، مبانی فلسفه مدرن را تشکیل می‌داد(هیلمند، ۱۹۹۹، ص ۲-۴). که در نهایت، بر نفی بنیادهای حقیقت‌جویانه منافیزیکال حکم داد.

از آنجا که وگلین روایت تجدد را از حقیقت ناصیل و واژگون تلقی می‌نمود، در پی اصلاح آن برنیامد، بلکه سعی نمود تا از آن گذر نماید و روایتی نو در اندازد. او از جمله خطرات فلسفه مدرن را تولید ایدئولوژی‌های سیاسی می‌داند که جهان انسانی را به ورطه نابودی می‌کشاند. او ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های سیاسی عصر تجدد را سرشار از گم‌گشتگی و سرگشتگی می‌داند:

هگل تلاش می‌کند وضعیت بیگانگی انسان مدرن را به صورت سیستمی درآورد و راه برون‌رفت از آن را هگلی شدن همه انسان‌ها می‌داند. مارکس می‌آید و از همه می‌خواهد برای خروج از وضعیت از خودبیگانگی تبدیل به انسان سوسیالیست شوند. فروید گشودگی حاصل از عقل را توهمی بیش نمی‌داند. هایدگر ظهور می‌کند و نوید زایش هستی را می‌دهد که رخ نخواهد داد. سارتر احساس می‌کند محکوم به آزادی است و به هر دری می‌زند تا معانی را جایگزین معانی از دست‌رفته کند. اشتروس می‌آید و مطمئن می‌گوید تا ملحد و بی‌دین نباشید نمی‌توانید به علم دست یابید (وگلین، ۱۹۸۴، ص ۱۶).

نسبت الهیات و عرفان در اندیشه وگلین

وگلین پس از نقد روایت حقیقت تجدد، به طرح اندیشه خود در باب حقیقت می‌پردازد. او معتقد به بازگشت به دین و پیوند میان سیاست و الهیات است. از نگاه او، نگرش الهیاتی به هستی باید در کانون اندیشه‌ورزی قرار گیرد.

از سوی دیگر وگلین، رجعت به دوره‌هایی از تاریخ، که حقیقت دچار انحراف تجدد نشده است، را نیز لازم می‌داند. او برای سنت کلاسیک فلسفی (فلاطون و ارسطو)، ارزش زیادی قائل بود و می‌پنداشت با تعمق در متون آنها و فهم جایگاه حقیقت در نظام سیاسی آنها می‌توان برای عصر حاضر نظریه‌پردازی کرد (وگلین، ۱۹۸۷، ص ۲-۳). او متأثر از فلاسفه یونان، بنیاد فلسفه سیاسی را کنکاش در باب حقیقت می‌داند و فیلسوف را طیب روح (icion of soul) می‌داند و همچون اندیشه یونانی، برای فلاسفه جایگاه وثیقی قائل است. از سوی دیگر، متأثر از فلاسفه مسیحی، همچون آگوستین، وظیفه فلسفه را حفاظت انسان و جهان از شر و بدی‌ها می‌داند. از نگاه او، فلسفه باید همچون نوری بر جهان بتابد و خیر و شر را از هم تمیز دهد (وگلین، ۱۹۵۷، ص ۶۶-۶۹). از این رو، وی معتقد است: پیوند میان دین و فلسفه، می‌تواند ما را به سمت و سوی بازسازی نظام سیاسی مبتنی بر حقیقت راستین راهبری کند.

در واقع وگلین با رجوع به فلسفه سیاسی یونان، اندیشه خود را بر اساس دو پایه محوری بیان می‌کند: نخست اینکه انسان پایه نظم اجتماعی است. لذا، هر جامعه‌ای، نوع انسانی را که سازنده آن است، انعکاس می‌دهد؛ یعنی

انسان میزان و معیار هر چیزی است که در آن جامعه وجود دارد. ثانیاً، خداوند حقیقت واحد و معیار نظام خلقت است؛ به این معنا انسان فی نفس و خودبنیاد نیست. ترکیب این دو اصل، در اندیشه وگلین موجب ظهور این عقیده می‌شود که انسانی پایه و معیار قرار می‌گیرد که با بازگشایی روحش به جهان ماوراء، امکان دسترسی به حقایق آرمانی را می‌یابد. در واقع، دستیابی به حقیقت، نیازمند بازگشت به گذشته و مشروط به نگاه به تاریخ است. وگلین این فرایند را تحت عنوان *اعلاهِ* (بازگشت) نامگذاری می‌کند. به باور او، انسان نمادی از حقیقت است. حقیقت انسان و خدا به‌طور جدایی‌ناپذیر با یکدیگر وحدت دارند. انسان می‌تواند معیار جامعه گردد؛ چون خدا معیار روح است (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲-۱۷۱). وحی کامل‌ترین صورت معرفت است و تجربه مذهبی کانون درک و نیل به حقیقت است.

حقیقت الهیاتی و امر سیاسی

نکته حائز اهمیت در اندیشه وگلین انکاء اندیشه سیاسی وی بر مبانی الهیاتی است. بنیاد اندیشه وی را در راستای فهمی الهیاتی، از سیاست می‌توان تفسیر کرد. در حقیقت، او تلاش دارد تا باری دیگر روایتی الهیاتی از حقیقت ارائه دهد و حقیقت راستین را در پیوند با جهان دیگر تفسیر نماید. وگلین را می‌توان در زمره افرادی دانست که معتقد به فهمی الهیاتی از امر سیاسی هستند. این نگرش، نخستین بار توسط کارل اشمیت (Carl Schmitt) فیلسوف سیاسی آلمانی، در کتاب *الهیات سیاسی* تئوریزه شد. از نگاه اشمیت مفاهیم سیاسی صورت عرفی شده آموزه‌های الهیاتی اند (اسکامیت، ۱۹۸۵، ص ۱۸-۲۲).

وگلین نیز فهمی الهیاتی از امر سیاسی تأکید می‌کند. از این رو، در تبیین مفهوم حقیقت، از گزاره‌ها و زبان دین بهره می‌گیرد. چنانچه در نقد تصویر تجدد، آن را مسخ واقعیت می‌داند که از درون وسوسه‌های شیطانی سر برآورده، و به مصاف انسان با خداوند انجامیده است. از نگاه او، آدمی بار دیگر با وسوسه شیطان از حقیقت ملکوت الهی هبوط می‌کند. ثمره دومین گناه نخستین انسان نیز اسارت در زمین و گسستن او از ملکوت و سقوط او به تجدد (مدرنیته) است. از نگاه او در این فرایند حقیقت هستی، بکلی محو می‌شود و واقعیت در تصویری جدید به نام «تجدد» ظاهر می‌شود. این واقعیت توهمی را وگلین کسوف واقعیت نامگذاری می‌کند (مک‌الیستر، ۱۹۹۶، ص ۶۵).

وگلین برای توصیف وضعیت انسان در این جهان، نیز از مفاهیم الهیاتی بهره می‌گیرد. او انسان را موجودی می‌داند که همواره در شرایطی همانند عالم برزخ زندگی می‌کند. از این رو، گاه به سوی خداوند کشش می‌یابد و گاه اسیر وسوسه شیطان می‌شود. در واقع، انسان در دو قطب شیطانی (دنیایی) و الهی در نوسان است. از نگاه او، وقوع تجدد به‌منزله نفی قطب الهی در زندگی انسان بود (شهرستانی، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

وگلین بنیاد اومانستی تجدد را همان کشتن خداوند می‌داند. از نگاه او، تجدد با طرح اینکه بنیاد حقیقت انسان است، منبع شناخت حقیقت و خداوند را از جهان بیرون می‌سازد. تجدد با فروکاستن انسان به بُعد غرایز و شهوات و نگاهی صرفاً مادی، در تلاش بود تا بُعد الهی انسان را خاموش سازد و انسان را در مقام خداوند، در کانون هستی قرار دهد. او اعلام «مرگ خدا» از سوی متفکران مدرن و پسامدرن نظیر نیچه را بر همین اساس مورد تحلیل قرار

می‌دهد(هلوک، ۲۰۰۷، ص ۸-۱۰). او، نتیجه قتل خداوند توسط انسان و نشانیدن انسان در جایگاه خدایی را هیبوط بیشتر او به درون قدرت، لذت و شقاوت می‌داند. در نتیجه، انسان به تعبیر هاینرگرگ انسان می‌شود و در پی آن، انسان و انسانیت نیز می‌میرد و به جای آن، به تعبیر نیچه ابرمردی در هیات شیطان ظاهر می‌شود(کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷-۱۳۳). او معتقد است: دو خصلت اساسی گنوسیسیسم مدرن(مدرنیته)، باور به تغییر جهان و حذف خدا و جایگزینی انسان به جای اوست؛ خواه در قامت ابرمرد، یا در چهره اربابی که به سرنوشت خود و طبیعت مسلط است و تاریخ را می‌سازد. از نگاه او، اندیشه‌های مدرن معتقد به توانایی عقل و خرد انسانی در مهار جهان هستند. اما از درون آنها، نهایت خشونت با تدوین نظام‌هایی همچون فاشیسم، نازیسم و... می‌روید که فجیع‌ترین فجایع انسانی را انجام می‌دهند(وگلین، ۱۹۹۹، ص ۱۷-۲۵). دوره مدرن، دوره ایسم‌هاست. این ایسم‌ها، به معنای تحریف، تلخیص و تحدید جهان، به ایدئولوژی جزمی و ارضاکنده امیال انسانی‌اند و اینها وجوه تشابه مدرنیسم و گنوسیسیسم‌اند. او حقیقت گسیخته از متافیزیک تجدد را عامل تمام این فجایع معرفی می‌کند. لذا گسست عرصه سیاست از عالم الهیات، در نهایت به پیوند بیشتر خشونت با امر سیاسی خواهد انجامید.

چنانچه پیش‌تر بیان شد، از نگاه او وحی کامل‌ترین صورت معرفت است. لذا تجربه مذهبی، کانون درک و نیل به حقیقت است. بازتاب این نگرش وگلین بر امر سیاسی، به کانون بردن وحی و تجربه مذهبی در برقراری نظم اجتماعی و سیاسی است. لذا وحی در بنیاد فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد. از این‌رو، دولت برآمده از چنین نظمی، سعادت را تنها امری مادی و دنیوی در نظر نمی‌گیرد، بلکه به تعالی شهروندان می‌پردازد. انسان و هستی، تنها و وانهاده تصور نمی‌شود، بلکه در امتداد حقیقت لایزال الهی قرار می‌گیرد. لذا انسان مدرن، از سرگشتگی بی‌معنایی جهان خارج شده و معنای جدیدی را در عرصه هستی برای خود ترسیم می‌کند. در نهایت، قرار گرفتن نظام‌های سیاسی بر بنیاد نص الهی، موجب انسانی‌تر شدن عرصه سیاسی و جلوگیری از ظهور ایدئولوژی‌های توتالیتر خواهد شد.

اصل اساسی فلسفه وگلین، کاملاً یونانی است: فیلسوف باید جویای حقیقت باشد و در برابر ناحق‌ایق و دروغ‌های رایج و مقبول عامه، مقاومت کند. وی همچون متفکران یونان، به پیوند وثیق فلسفه و فلسفه سیاسی باور داشت(ساندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۹). به عبارت دیگر، وگلین وظیفه هدایت انسان و زعامت جامعه را به کسانی می‌سپارد، که علم و دین را توأمان دارند. آنها فیلسوفانی هستند که عارف‌اند. در واقع وگلین درصدد است تا میان عرفان و سیاست پیوند برقرار کند. از نگاه او، نظم سیاسی تجدد بر مبنای شهوت و غضب انسانی استقرار می‌یابد که زمینه‌ساز بروز فجایع انسانی می‌شود. درحالی‌که در نظم سیاسی متکی بر دین، وحی پایه شکل‌گیری اجتماع و سیاست است. از این‌رو، ثبات سیاسی مستحکم‌تر خواهد بود(کچوئیان، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴-۵۵).

در این زمینه، پاول کانتز(Paul Kantz) معتقد است: «فلسفه او قیام خیر علیه شر است» همچنین او همانند «پیامبری غمگین ایستاده است». وگلین در جایی با استناد به یکی از آیات عهد عتیق توصیفی الهیاتی از

جهان ارائه می‌دهد: «وای بر ما که خیر را شر و شر را خیر بنامیم» (عهد عتیق، اشعیا، ۵:۲۰). او معتقد به ظهور فلسفه‌های شر در قالب انواع ایدئولوژی‌های سیاسی در جهان مدرن است که نیرومندترین آنها را فاشیسم و بدترین شکل آن را نازیسم و کمونیسم می‌داند (سندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۵). او در کتاب *مدرنیته بی‌مه‌ار* در نقد نازیسم به عنوان یک نظام سیاسی، از گزاره‌های الهیاتی استفاده می‌کند. از نگاه او، نازیسم در جایگاه شیطان در این جهان نشسته است و برای مبارزه با این تفکر، تنها نمی‌توان، به کمک عقل انسانی اتکا نمود، بلکه باید با اتکا به بنیادهای دینی، به سراغ آن رفت. وگلین برای این مدعای خود، به سراغ آموزه‌های مسیحیت می‌رود (وگلین، ۲۰۰۰، ص ۲۴). از این منظر، در راه مبارزه با شیطان تنها نمی‌توان به صرف نیروهای اخلاقی اقدام کرد، بلکه نیروهای خیر دینی برای این کار مورد نیاز است.

در واقع وگلین با تلقی انسان به‌عنوان موجودی فیما بین انسان - خدای از نظریه خود ظهوری انسان در تاریخ، که مبتنی بر انسان‌شناسی مدنظر فیلسوفان تاریخی نظیر کُندرسه، هگل، کُنت، مارکس، هوسرل یا هایدگر است، عدول می‌کند و منشأ نظم را فراتر از انسان می‌جوید (هپل، ۱۹۹۸، ص ۳۰-۶۳). در واقع او می‌کوشد تا ریشه معنا و به تبع آن، نظم سیاسی را در جایی ماوراء آنچه زمین و در «خدا» بجوید.

نتیجه‌گیری

چپستی حقیقت و نسبت آن با امر سیاسی، از مفاهیم مورد توجه الهیات سیاسی مغرب زمین بوده است. در باب این پرسش، پاسخ‌های متفاوت در روایت‌های گوناگون پسامدرن، مدرن و پست مدرن مطرح شده‌اند. در روایت پیشامدرن، جهان معطوف به حقیقتی متافیزیکی است. بنیاد شناخت در انسان و اندیشیدن او پیرامون دوگانه‌های صورت/ماده، ایده/سایه و شهرآسمانی/شهرزمینی مطرح می‌گردد. سوژه با گذار از جهان ماده و اعیان و اتصال به عالم متافیزیکی، به حقیقت برین دست می‌یابد. لذا امر سیاسی نیز بر مدار حقیقتی ماورائی و الهیاتی استوار بود. در روایت مدرن، حقیقت از صورتی متافیزیکی و دینی خارج و عقل خودبنیاد انسان مرجع حقیقت جهان قرار گرفت. لذا ایدئولوژی‌های سیاسی غایت زندگی بشر را در این جهان تعریف کردند. روایت پست مدرن نیز منکر وجود حقیقتی قابل شناخت در این جهان شد.

اریک وگلین، با اتکا به مبانی الهیات سیاسی در تلاش بود تا بر مبنای نظریات کلاسیک اندیشه غرب، به بازسازی علم سیاست و نقد مدرنیته بپردازد. او حاصل تجدد را مسخ حقیقت در جهان می‌داند و خواستار اعاده به حقیقت دینی در فلسفه سیاسی است. او منشأ جامعه سیاسی و نظم سیاسی را در خدا می‌یابد. وگلین جهان را معطوف به غایتی متعالی می‌داند که نظم سیاسی، باید معطوف به آن باشد. از نگاه او، تمامی مخلوقات جهان به سوی این غایت الوهی گرایش دارند. وگلین معتقد است: که باید نظم اجتماعی و سیاسی مبتنی بر الهیات و عرفان باشد. او ریشه نابسامانی‌های زندگی غرب را در دوری از الهیات و عرفان مسیحی می‌داند.

پی‌نوشت

* از مهم‌ترین مبادی عظیمت تفکر غنوسیه، پنداشت این جهان در مقام مکانی پر از رنج، ظلمانی است که آدمی برای دستیابی به رستگاری راهی بجز خروج از چنبره جهان مادی ندارد. جهان به مثابه زندانی به تصویر کشیده می‌شد که برای رهایی، تنها باید از آن فرار نمود. غنوسیه راه عبور از تاریکی این جهان را فراگیری دانش باطنی و اوراد نجات‌بخش بیان می‌کرد. لذت‌مسیر خود را از آموزه‌های کاتولیکی کلیسا جدا کرد. این امر، سبب بروز تقابل میان کلیسا و غنوسیه شد که در نهایت، به تضعیف هر دو انجامید. با وجود این، شباهت‌هایی میان غنوسیه قدیم و جدید (مدرنیته) وجود دارد. در هر دو، دانش نجات‌بخش از تیرگی این جهان است. هرچند غنوسیه قدیم به دنبال گذار این جهان، است و مدرنیته با تصرف در جهان به دنبال بهبود جهان می‌باشد. همچنین هر دو نگرش با دین مخالف هستند (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۸۹-۱۲۴).

منابع

اسمیت، گرگوری بروث، ۱۳۶۹، *نیچه، هایدگر و گذار به پست مدرنیسم*، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، تهران، پرسش-افلاطون، ۱۳۶۹، *دوره آثار افلاطون*، به کوشش محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
اکوان، محمد و بهاره سادات سیاقی، ۱۳۹۱، «نقش خدا در اندیشه افلاطون»، *پژوهش های معرفت‌شناسی*، ش ۲، ص ۵۲-۷۱.
باربیه، مورس، ۱۳۸۶، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
بورمان، کارل، ۱۳۷۵، *افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
شهرستانی، حسین، ۱۳۸۴، «منتقد بنیادی تجدد»، *خردنامه همشهری*، ش ۱، ص ۵۷-۵۸.
شیرودی، مرتضی، ۱۳۷۸، «چیستی حقیقت در دستگاه فلسفی اریک وگلین»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۱۵، ص ۴۷-۷۶.
طباطبایی، جواد، ۱۳۸۲، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید*، تهران، نگاه معاصر.
قادری، هاشم، مسعود غفاری و محرم طاهرخانی، ۱۳۹۳، «رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید» *پژوهش سیاست نظری*، ش ۱۵، ص ۲۵۸-۲۸۱.

کاپلستون، فردریک جالز، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، تهران، سروش.
کچوئیان، حسین، ۱۳۸۳، *تجدد از نگاهی دیگر: روایتی ناگفته از چگونگی ظهور و رشد تجدد*، تهران، گنج معرفت.
—، ۱۳۸۶، *علم و مدرنیته: رویای گنوستیکی*، تهران، مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری.
لاسکم، دیوید، ۱۳۸۰، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
لیونار، وضعیت پست مدرن، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، نشر نی.
مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۷۸، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مگی، برایان، ۱۳۷۲، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
منوچهری، عباس و دیگران، ۱۳۸۷، *رهیافت و روش در علوم انسانی*، تهران، سمت.
منوچهری، عباس، ۱۳۸۸، «نظریه سیاسی پارادایمی»، *پژوهش سیاست نظری*، ش ۶، ص ۷۷-۹۳.
نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، *نیاز به علم مقدس*، چ دوم، تهران، طه.
نیچه، فردریش ویلهلم، ۱۳۸۳، *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران، اندیشه.
ورنر، شارل، ۱۳۷۳، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، علمی و فرهنگی.
هایدگر، مارتین، ۱۳۸۰، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، پرسش.

Aquin, 1952, *The City of God*, Dyston.R.W.Cambridge.

Bacon , Francis, 2006, *The Advancement of Learning*, Dodo Press.

Charles,Frederick, 1955, *Aquinas*,Baltimore MD:Penguin Press

Descartes, Rene, 1985, *The Philosiphical Writings*, Translated by John Cottingham, Rober Stoot Hoff and Dugald Murdoch, vol. I, Cambridge University Press.

Ealy,Steven, 2007, *On Living in the Present*, University of Missouri Press.

Elshtain, Jean Bethke, 2008, "Augustine", *In Scott, Peter; Cavanaugh*, William T. The Blackwell Companion to Political Theology. Malden, MA: Blackwell Publishing, p.35-47.

Heilman, Robert, 1999, *About Eric Voegelin*, University of Missouri.

Hollweck, Thomas, 2007, *Eric voegelin, selected correspondence*, Missouri,university of Missouri Press.

- Höpel, H.M, 1998, Voegelin, Eric (1901-85), published in: *Routledge Encyclopedia of Eric for a Postliberal Order*, Mars Hill Audio Journal.
- Komfel, Erich, 2007, "Comparative Political Theology", *presented to Fourth General Conference of the European Consortium for Political Research*, University of Pisa, Italy, 6 September.
- Luman , Niklas, 2008, carl Schmitt and modern form of political, chris thornhill, European Journal of social theory.
- McAllister , Ted V., 1995, *Revolt against Modernity*, University Press of Kansas.
- _____, 1996, On Revolt Against Modernity, Leo Strauss, Eric Voeglin, And the search.
- Meier, Heinrich, 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*.
- Newell, W.R., 1987, *Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotles Politics*, Western Quartely.
- Sandoz , Ellis, 2006, *Republicanism, Religion, and the soul of America*, University of Missouri Press.
- Schmitt, Carl, 1985, *Political Theology*, Four Chapter on the Concept of Sovereignty, trans. George Schwab, Cambridge: MIT Press. Tr: J. Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- Wiley, James, 2009, Carl Schmitt and Realism, Weste, rn Michigan University.
- Voegelin , Eric, 1987, *New science of politics*, University of Chicago Press.
- _____, 1957, *Ordera nd History*, Vol. I I I: Plato and Aristotle, Eric Voegelin, ouisiana State University Press.
- _____, 1999, *Hitler and Germans* , University of Missouri Press.
- _____, 2000, *Modernity without Restraint*, vol 5 , University of Missouri Press.

بررسی نقش مغان در آیین و تاریخ ایران

هانیه پاکباز / دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
hanieh.pakbaz1@gmail.com

مهشید میرفخرایی (مسئول مکاتبات) / استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محسن ابوالقاسمی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۵

چکیده

درباره مغان، خاستگاه اصلی آنها، آیین، آداب و رسومشان بین محققان اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. بعضی معتقدند آنها نه آریایی و نه سامی، بلکه قومی بودند که در ماد می‌زیسته‌اند، آنها را جادوگرانی زبده، دیوپرست، روحانیون کیش‌پیش زردستی و مخالفان حقیقی زردشت می‌دانند که چون یارای مقاومت در برابر فراگیر شدن آیین زردشت را در خود نیافتند، به هیأت سردمداران دین زردشت درآمدند. برخی نیز آنها را وارثان برحق زردشت می‌دانند. برخی نیز معتقدند: آنان روحانیونی بودند که پذیرای پیام زردشت شدند و در رواج آن کوشیدند. بی‌شک مغان در ترویج آیین زردشت، تأثیری انکارناپذیر دارند. تأثیر مغان و آیین‌های منسوب به آنها، همانند کشتن خرفستران، خویوده، به دخمه سپردن مردگان از ترس حمله دیو نسوش و همه تلاش آنها برای دیوزدایی در ونیداد و سایر کتب مذهبی زردشتیان، گویای همین واقعیت است.

کلیدواژه‌ها: مغان، دیوپرست، زردشت، دیوزدایی، ونیداد.

«مغان» در واقع طبقه روحانی مادی بودند که روحانیت موروثیشان، همانند کاهنان از پدر به پسر انتقال می‌یافت، با وجود اینکه از ریشه قومی آنها، هرگز ذکری به میان نمی‌آید، برخی همانند مولتون، آنها را متعلق به دو نژاد برتر آریایی و سامی نمی‌دانند (مولتون، ۱۹۲۶، ص ۱۸۳). و برخی دیگر، بر پایه گزارش‌های هرودوت، آنها را یکی از شش طایفه مهم مادی می‌دانند (بویس، ۱۹۸۲، ص ۱۴). به هر حال با توجه به گزارش‌های هرودوت و کتیبه‌های هخامنشی، آنان در سده‌های ششم تا چهارم پیش از میلاد، در ماد و سپس، در پارس می‌زیستند. نفوذ گسترده آنها در سرتاسر آسیای صغیر دیده می‌شود. در مقایسه با روحانیون جوامع دیگر، می‌توان آنها را مشابه با لویتهای یهود و یا برهمنان هند ملاحظه کرد. آنان عهده‌دار نظارت بر دین ملی بودند. به هنگام تاجگذاری شاهان حضور داشتند، در جنگ‌ها همواره سپاه را همراهی می‌کردند، به تعبیر خواب و پیشگویی می‌پرداختند، حضور آنان در مراسم نثار قربانی لازم بود، عهده‌دار تهیه هوم نیز بودند. جهان‌بینی آنان، بر تنوع محض استوار بود که دو نیروی خیر و شر، همواره در کشمکش و تقابل یکدیگر قرار دارند. مغان، همواره به علت آموزه‌های خاص خود، از جمله خرفسترکشی (کشتن حشرات موذی)، خویوده (= ازدواج با نزدیکان)، در معرض هوا قرار دادن مردگان و جادوگری بدنام بودند. پذیرش سه آموزه اول، با توجه به مطالب مندرج در وندیداد، قابل قبول می‌باشد. اما پذیرش اینکه آنان جادوگر بودند، یا جادوگری می‌آموختند، جای بحث دارد. بعضی از محققان معتقدند: مغان در سحر و جادو تبحر داشتند و با گذشت زمان چنان به جادوگری و افسونگری شهرت یافتند که این کلمه در زبان یونانی، با جادوگری مترادف شده، موجب می‌شود تا واژه (Magic) «جادو» و «جادوگری» (Magician) وارد زبان اروپایی شود (مولتون، ۱۹۲۶، ص ۱۹۴-۲۰۱). و چنانچه در کتاب اعمال رسولان (باب ۶/۱۳؛ باب ۸) مغ به معنی «جادوگر» در نظر گرفته شده است.

مغان به چند طبقه تقسیم می‌شدند، طبقات بالا موبدان حکیم بودند و طبقات پایین تر به کارهای غیب گویی و جادوگری، ستاره بینی و تعبیر خواب می‌پرداختند. کلمه انگلیسی magic «جادو» نیز از نام آنها گرفته شده است (دورانت، ج ۱، ۱۳۷۸، ص ۳۰۳).

گروهی دیگر، بر پایه اعتقادات زردشتیان، مغها را به دو دسته کلدانی و ایرانی تقسیم می‌کنند و جادوگری، سحر و افسون و بهره گیری از علوم غریبه را به مغهای کلدانی نسبت می‌دهند. و معتقدند: مغان ایران پس از آشنایی با فلسفه و تعالیم زردشت، با توجه به تأکید مکرر زردشت، در نفی جادوگری این فنون را رها کردند (پوردوود، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۷۵). با در نظر گرفتن دو نکته ۱. جادوگری در وندیداد مکرراً نکوهیده شده و مغان آموزگاران شاهزادگان هخامنشی بودند، نمی‌توان پذیرفت که مغان مروج دین زردشتی، جادوگر بوده‌اند؛ چراکه آنان همواره تلاش می‌کردند تا دیو کدها تخریب شود و اهورامزدا به جای دیوان ستایش شود. همچنین گاهان را چنان حفظ کردند که امروز در دسترس ما است.

مغ در کتیبه‌ها و نفوذ آنان در تاریخ ایران

هدف از این تحقیق بررسی آداب و رسوم و نقش مغان در تاریخ، فرهنگ و دین ایران باستان می‌باشد.

۱-۲. ریشه‌شناسی واژه مغ

واژه (Maghgos) در لاتین به معنی جوان، خدمتکار، خدمتکار خداوندو احتمالاً از ریشهٔ (magh-) / māghgh- / (magh-) به معنای «قادر بودن، کمک کردن، قدرت، جادو» در هندی باستان واژه (magha-) «قدرت، ثروت، هدیه» یونانی باستان واژه (μάγος)؛ لاتین: magus آمده است اما ایران باستان به معنی ساحر و جادوگر تلقی می‌شده است (پوکورنی، ۱۹۵۹، ص ۶۹۶). معنی واژه maguš در فارسی باستان به معنی «مغ، عضو روحانی قبیلهٔ ماد، حالت نهادی مفرد مذکر از اسم (magu-) آمده و در عیلامی (ma-ku-iš) آکادین به معنی (ma-gu-šú) و در یونانی (magos) در معنی و ریشه‌شناسی مبهم است (کت، ۱۹۵۳، ص ۲۰۱).

اما واژه «مغ» در اوستا (بارتولومه، ۱۹۶۱، ص ۱۱۱۱) صفت (magu- / moyu-)؛ بیانگر یک قبیلهٔ مادی است، به کشیش بودن مشهورند، به معنی سحر و جادوهم آمده است. اما در فارسی نو مغ به معنی صفت اشتقاقی (magauua) «مجرد» و نیز صفت اشتقاقی (magauuan-) صاحب مینو (کلنر، ۱۹۸۸، ص ۲۷۸)؛ maga- اسم خنثی «مزیت، سود» و (magauua n-) صفت «بانی خیر» آمده است و معتقدند که احتمالاً این واژه دارای مفهوم منفی باشد.

در ودا واژه (magh-á) «فضل» و (maghá-vant) به معنی «خواهان فضل، طرفدار آزادی» آمده است (مک‌دونل، ۱۹۱۷، ص ۲۴۲).

این واژه در اوستا، از (maya-) و در گاهان با صفت (maga-) به معنی «مزیت، سود، برتری» مطرح شده است، صورت ودایی آن (magh-á) به معنی فضل، ثروت یا هدیه است. با مقایسهٔ یک صفت اشتقاقی، از همین صفت یعنی (magauuan-) صاحب مگه، دارای فضل، بانی خیر، نمی‌توان آن را جدا از صورت ودایی آن (maghá-vant) یعنی صاحب فضل، خواهان فضل دانست.

پس، مگوس مردی صاحب (maga) است؛ مردی که برخوردار از هدیه یا لطف و رحمت خداوند است. او به خاطر اینکه به طبقهٔ موبدی تعلق دارد، این هدیه را از خداوند دریافت می‌کند (زیر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴).

صورت فارسی باستان (maguš)، مگوش اسم در حالت نهادی مفرد مذکر، به معنای «مغ» می‌باشد که در یونانی، به صورت magos مگوس و عرب آن نیز مجوس است. این واژه در پهلوی به دو صورت (magōg) و جمع آن (magōgān) «مگوس و مگوسگان» با حذف مصوت آخر از (moyu-)، به صورت مغ و جمع آن مغان می‌باشد.

مغان از دیدگاه غرب

بنابر گزارش‌های هرودوت (ج ۱، بندهای ۱۰۱: ۱۰۷: ۱۲۰: ۱۲۸: ۱۳۲: ۱۴۰) مغان، یکی از هفت طایفهٔ مادی بودند که نه تنها در دربار ماد، بلکه در نزد عموم مردم کاملاً پذیرفته شده بودند. به‌گونه‌ای که مراسم قربانی، بدون حضور آنها و خواندن سرودهای مذهبی ممکن نبود، به تعبیر خواب می‌پرداختند، مردگانشان را نیز در معرض هوا قرار می‌دادند و

تا هنگامی که گوشت تن مردگان خوراک پرندگان و سگان گوشتخوار نشود، به خاک سپرده نمی‌شدند، در حالی که پارسیان مردگانشان را خاک می‌کردند. تمایل آنان به تداوم حکومت ماد نیز آشکار است. آنها عجیب و غریب بودند و با کاهنان مصری و سایر مردمان فرق داشتند؛ چرا که آنها با دست خودشان، به جز مرد یا سگ، بقیه حیوانات را می‌کشند و از این کار لذت می‌برند (راولینسون، ۱۹۰۹، ص ۱۱۳-۱۴۴).

پورفیری معتقد است: در میان پارسیان، کسانی را که به پروردگار می‌اندیشند و به او خدمت می‌کنند، «مغان» می‌نامند که به زبان بومی به «مگوس» مشهور است. این افراد نزد پارسیان بسیار بزرگ و محترم شمرده می‌شدند... به اعتقاد *ابویولوس*، که کتاب‌های زیادی در مورد مهر نگاشته است، مغان به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول، مهم‌ترین چیزی که یاد می‌گرفتند، منع کشتن و خوردن هر گونه جاننداری است. گروه دوم، از حیوانات استفاده می‌کردند، اما از کشتن هر گونه حیوان اهلی خودداری می‌کردند. گروه سوم، مشابه سایرین گوشت همه نوع حیوان را نمی‌خوردند. علت این پرهیز، اعتقاد به «حلول روح متوفی در بدن انسان یا جانور دیگر» می‌باشد که این باور، به طور آشکاری به اسرار مهر مرتبط می‌شود (پورفیری، ۲۰۰۰، ص ۱۱۲).

در قرن اول میلادی، شاهد استفاده از لقب «مگوس» برای سیمون هستیم. سیمون مگوس (سال ۱۵ ق.م تا سال ۵۳ م) متولد سامریه فلسطین، پسر یک جادوگر یهودی، که از مهارت‌های عجیبی برخوردار بود. به طوری که رومیان آن دوره را بسیار تحت تأثیر قرار داد. برخی مهارت‌های او را معجزه و برخی، پا را فراتر نهاده و او را قدرت خدا بر زمین می‌نامیدند. برخی نیز او را جادوگر می‌دانستند که سحر و جادوی او ماحصل سفر سیمون، به مشرق زمین و قرار گرفتن تحت تعلیم مغان بوده است (جکسون، ۱۹۳۳، ص ۱۵۱-۱۶۹).

مغان با زهد و تحمل سختی و قناعت کردن به یک زن و پیروی از صدها آداب و شعایر مقدس و خودداری از خوردن گوشت و قناعت کردن به لباس‌های ساده و دور از خودنمایی، چنان شدند که حتی در نظر بیگانگان و از جمله یونانیان، به حکمت اشتهار یافتند و تأثیر کلام و نفوذی نامحدود نسبت به هموطنان خود به دست آوردند. شاهان پارسی شاگردانشان بودند و تا با آنان مشورت نمی‌کردند، به کارهای مهم بر نمی‌خاستند. مغان به چند طبقه تقسیم می‌شدند: طبقات بالا، موبدان حکیم بودند و طبقات پایین‌تر، به کارهای غیب‌گویی و جادوگری، ستاره بینی و خوابگزاری می‌پرداختند. کلمه انگلیسی (magic) «جادو» نیز از نام آنها گرفته شده است (دورات، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۳).

بنابراین، مغانی که از دیدگاه هرودوت عجیب و غریب بودند، آداب و رسوم خاص خود را داشتند و با سایر مردمان پارس فرق داشت. آنها بی‌شک مردگان خود را به دخمه می‌سپردند. در حالی که مردم ساکن در پارس، چنین نمی‌کردند. آنها حیوانات را می‌کشتند و از انجام این امر لذت می‌بردند. پورفیری، آنان را افرادی اندیشمند نسبت به اورمزد می‌پندارد که طبقات بالای این جامعه، از خوردن گوشت پرهیز می‌کردند. دورانت نیز آنها را روحانیون ساده زیستی می‌داند که از خوردن گوشت پرهیز می‌کردند و طبقات بالای آنها را حکیم می‌شمرد. از قرن ششم تا قرن دوم پ.م، واژه «مغ»، در یونان مترادف با جادوگر نیست. اما با گذشت زمان در قرن اول میلادی،

چنانچه در ارتباط با سیمون شرح آن رفت، واژه «مگوس» کاملاً مترادف با جادوگر می‌شود؛ چرا که به سیمون تعلق می‌گیرد تا او را جادوگر معرفی کنند.

مغ در کتیبه‌ها و نفوذ آنان در تاریخ ایران

نخستین بار در ایران، نام مَغ در کتیبهٔ اول داریوش در بیستون (DBI) ز سطر ۳۶ تا ۶۷ آمده است:

مرد مَغی به نام گئومات بود که خود را بر دیا برادر کمبوجیه نامید و شاهی را که از دیرباز متعلق خاندان هخامنشی بود برای خود ستاند و چون مردی نبود که شاهی را باز ستاند... مردم از ترس اطاعت کردند... چون من رسیدم از اهورا مزدا مدد خواستم. اهورا مزدا به من یاری عطا فرمود. آنگاه من با چند مرد، گئومات مغ و آنهایی که برترین دستیاران او بودند، کشتم. من او را در دژی... در ماد کشتم. شاهی را از او ستاندم. بخواست اهورامزدا من شاه شدم. اهورامزدا شاهی را بمن عطا کرد... من پرستشگاههایی را که گئومات مغ ویران کرده بود، مرمت نمودم... به مردم چراگاه و رمه‌ها و غلامان و خانه‌هایی که گئومات مغ ستانده بود، بازگرداندم (اشمیت، ۲۰۰۹، ص ۴۶۴؛ نارمن شارپ، ۱۳۸۸: ص ۳۶-۳۹).

بر اساس این کتیبه، فردی به نام گئومات از جامعهٔ مغان، خود را بر دیا برادر کمبوجیه نامید و قصد داشت تا خاندان هخامنشی را نابود کند که داریوش بر او و دستیارانش، که احتمالاً مغ بوده‌اند، تفوق می‌یابد و می‌تواند خاندان هخامنشی را از خطر نجات دهد. آنچه در این سطرها، در ارتباط با این مقاله حائز اهمیت است این است که گئومات، که یک مغ بوده و ادعای پادشاهی می‌کند، در دژی در ماد، که محل سکونت مغان بوده، کشته می‌شود. دوم اینکه داریوش ادعا می‌کند گئومات مغ پرستشگاه‌ها را ویران کرده بود و من آنها را مرمت کردم. اگر این گفتهٔ داریوش درست باشد که شواهد باستانشناسی نیز موید وجود پرستشگاه‌های مهر و معابد آنها را در عهد هخامنشیان هستند، مغان، مخالف پرستش آنها و مهر بودند. با تفوق داریوش بر گئومات مغ، جایگاه مغان در دربار تضعیف می‌شود.

در کتیبهٔ خشیایار، در تخت جمشید (XPh) در سطرهای ۳۵ تا ۴۱ آمده است:

در میان این کشورها جایی بود که قبلاً دیوها پرستش کرده می‌شدند، به خواست اهورا مزدا من آن معبد دیوها را خراب کردم و اعلام نمودم «دیوها پرستش کرده نخواهند شد» جائیکه قبلاً دیوها پرستش کرده می‌شدند، در آنجا من اهورا مزدا و ارته (= راستی) را با فروتنی پرستش کردم (نارمن شارپ، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱؛ اشمیت، ۲۰۰۹، ص ۱۶۷).

این کتیبه، بیانگر این است که تا زمان خشیایارشاه، دیوها هنوز در ایران پرستش می‌شدند. با وجود اینکه داریوش از مغان به خاطر طغیان گئومات فاصله گرفت، در دورهٔ خشیایارشاه، مغان مجدداً در دربار نفوذ پیدا کردند و در ترویج زردشتی‌گری با گرایش ضد دیوی کوشیدند و موفق شدند تا بر خشیایارشاه نفوذ کنند و او نیز دیو کده‌ها را تخریب کرده، و به جای آن اهورامزدا را ستایش می‌کنند. رویکرد این پادشاه، در این کتیبه بیانگر ضد دیو بودن اوست.

مغان در دورهٔ ساسانی، از چنان اهمیتی برخوردار بودند که برخی پادشاهان خود را «مغ» می‌نامیدند. «مغ»،

نخستین بار نام ایزد، بانوی آناهیتا در کتیبه اردشیر دوم هخامنشی دیده می‌شود. نفوذ مغان در دربار، به عنوان آموزگاران شاهان هخامنشی، تا حمله اسکندر همچنان ادامه داشت. پس از آن، در دوره اشکانیان در میان حکام ملوک الطوایفی نیز از قدرت بی‌بهره نبودند. اما با روی کار آمدن اردشیر ساسانی، که خود یک مغ بود، دوره ثروت‌اندوزی و قدرت‌طلبی مغان آغاز شد. در دوره ساسانیان، نفوذ فراوان مغان در دربار و دخالت بی‌حدوحصر آنان، با بهره‌گیری از قوانین دینی موجب شد که توان دخالت در جزئی‌ترین موارد زندگی مردم از بدو تولد تا هنگام مرگ را داشته باشند. از آنجاکه تمامی زندگی مزدیسنان از هنگام تولد، به بلوغ رسیدن و کستی بستن، ... تا هنگام مرگ، باید زیر نظر آنان و طبق قوانین مندرج در دین انجام شود و اگر کسی عمداً یا سهواً دچار خطا می‌شد، موظف بود تا توان گناهش را با پول، تازیانه یا حتی جان خود پرداخت کند، مغان از طریق نذورات گران‌بهای پادشاهان به آتشکده‌ها، اجرای مراسم برش‌نوم*، دریافت پول در عوض تاوان گناهان، عایدی حاصل از نذورات مردم، به آتشکده‌ها و دستمزد حاصل از اجرای مراسم مذهبی برای خود ثروت هنگفتی به دست آوردند. بی‌شک مغان و عملکرد آنها در دوره ساسانیان، یکی از عوامل عمده شکست ایرانیان از اعراب بود (کریستین سن، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷-۱۳۹).

مغ در اوستا و در متون فارسی میانه

این واژه در اوستا، تنها یک بار در یسنا (۷/۶۵) آمده است:

مباد آب با (= برای، از آن) بدانندیشی ما، مباد آب با بد گفتار ما، مباد آب با بد کردار ما، مباد (اب) با بد دین (ما)، (کار و دادستان (= دوری) ما این نباشد)، مباد با هم برادر آزار (که دوستان را بیازارد)، مباد با مغ آزار (که مغ مردان را بیازارد)، مباد با همکار آزار (که همسایگان را بیازارد)، مباد با خانواده آزار (که فرزندان را بیازارد)... (جدلی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

در این بند به عنوان آرزو مطرح شده است که مغ آزار، از آب محروم بماند.

این واژه در پهلوی و فارسی مَع شده، واژه «موبد» نامی که به پیشوای دینی زردشتی می‌دهند، از همین واژه آمده است. در دینکرد ششم آمده است: «تا زمانی که مغ مردان با برسم گشاده یزش نکنند، زنان روسپی و نسا (= مردار) بسیار اندک باشد. تا زمانی که برسم را مراقبت نشده رها نکرند، مرگ جوانمردان بسیار اندک بود» (میرفخرایی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۹).

در وزیدگیهای زاداسپرم آمده است: درباره نگه‌داری و پرستش زمین این را نیز اندرز داد که هر ده را گواه مؤمن و هر روستا را داور دادگاه (= قانون دان) و هر استان را موبد راستکام و هر ناحیه را رد پاک (باید) گماردن. در سر همه مغان، اندرزیدی (= مشاور کل) و موبدان موبدی تعیین کردن و خدایی اورمزد را به وسیله او نظم دادن (راشدمحصل، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

این دین، در آشوب و مردمان در گمان (= شک) بودند. پس مغ مردان و دستوران دین دیگری بودند. از این‌رو، برخی اندوهگین و پرغم بودند. و آنها در درگاه آتشکده آذر فرنیغ پیروزگر خواستار انجمن شدند و بسیار گونه سخن‌ها و اندیشه‌ها در این باره بود که باید چاره خواهیم و کسی از ما برود و از مینوان آگاهی آورد (ژینیو، ۱۳۸۲، ص ۴۳).

بررسی عوامل بدنامی مغان

چنانچه گفته شد، مغان همواره به علت آموزه‌های خاص خود، از جمله به دخمه سپردن مردگان، کشتن خرفستران، خویوده و جادوگری بدنام بوده‌اند. اما عوامل این بدنامی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. به دخمه سپردن مردگان: این رسم که ابتدا از رسوم منسوب به مغان بوده، رفته رفته در ایران فراگیر می‌شود و هنگام نگارش وندیداد، اصول اجرای این رسم کهن، به صورت پرسش و پاسخ میان اورمزد و اهریمن به نگارش درمی‌آید و سپس، شاهد تسّری این قوانین در سایر متون پهلوی زردشتی هستیم. احتمالاً با گسترش دین زردشتی در دوره ساسانیان و در نتیجه، مواجهه با مشکل افزایش اجساد که طبق دستور دین نباید زمین و آب و آتش را آلوده سازند، لزوم ساخت مکانی با مشخصاتی که در وندیداد آمده، چشمگیرتر شد و زردشتیان برای رفع این مشکل، از برج‌هایی استفاده کردند که بعدها برج خاموشان یا خاموشی نام گرفت. استفاده از این برج‌ها، که بقایای آن در یزد و کرمان هنوز باقی است، تا حدود ۱۰۰ سال پیش در ایران رایج بوده است.

هرتسفلد معتقد است: رسم در معرض هوا گذاشتن نعش مرده، که پیش از این در فلات، منحصر به مغ‌های مادی بود، توسط پارت‌های ساکن جلگه‌های شمالی، در سراسر فلات ایران رواج یافت. هیچ دلیل و مدرکی از نظر زبان‌شناسی یا باستان‌شناسی وجود ندارد که ثابت کند زردشت یا مصلحان زردشتی، پذیرای رسم در معرض هوا گذاشتن نعش مرده باشند. بعکس، حتی از آنجاکه این رسم در میان تمام مادها شایع نبوده و فقط مغان، روحانیون کیش پیش از ظهور زردشت - یعنی دیو پرستان - پایبند آن بودند، باید به عنوان رسم مغان مورد انزجار هر مصلحی بوده باشد (هرتسفلد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲-۲۲۴).

۲. کشتن خرفستران: بی‌شک کشتن خرفستران، یکی از وظایف هر فرد زردشتی بخصوص موبدان بوده است. چنانچه هرودوت به آن اشاره می‌کند، طایفه عجیب و غریب مغان از کشتن هرگونه حیوان بجز سگ لذت می‌بردند. در یشت بیست و یکم ستاره وند از آن جهت ستوده می‌شود که آفریده مزدا، سرور (= رد) راستی، درمان بخش و دورکننده زبان حشرات موذی است.

در فصل بیست و یکم، دادستان دینیک میزان ثواب کشتن خرفستران را چنین بیان می‌کند: «بیرون آوردن و کشتن وزغ آبی یک تناپل ثواب، کشتن مار در حال خواندن اوستا یک تناپل ثواب، کشتن صد کژدم و زالو نیز یک تناپل ثواب و...» (ویلیامز، ۱۹۰، ص ۴۵).

اما آنچه مهم است اینکه برخی اوستاشناسان معتقدند: مفهوم خرفستران، برخلاف سایر قسمت‌های اوستا، که به معنای حشرات موذی است، در گاهان به مخالفان و بدخواهان دین مزدیسنان، راهزنان و زبانکاران چادرنشین اطلاق می‌شود. گاهان (هات ۵/۲۸): ... امیدوارم که با زبان خویش و به واسطه این آیین، راهزنان را به سوی آن کسی که بزرگتر از همه است هدایت کنم (پوردوود، ۱۳۸۹، ص ۷).

گاهان (هات ۵/۳۴): ... خواهشیم از شما این است که درماندگان و بیچارگان را دست گیرید، ما خود را از دستة راهزنان و دیوها جداساختیم (همان، ص ۵۳).

هومبایخ (۲۰۰۶، ص ۴۹ و ۲۳)، این واژه را معادل «حیوانات وحشی» و کلنر (۱۹۸۸، ص ۲۳۱)، این واژه را معادل «وحشی» در نظر گرفته است. در کتاب پنجم دینکرد آمده است: «نیکان، به‌ویژه پارسایان را خشنود کردن، سرکوب کردن و دشمنی کردن با دیوان و خرفستران (= حیوانات موذی) و دیگر بدن و پرهیز و توبه از گناه، چون مشخص‌ترین افزارهایی از آن رادی (= بخشش) و راستی و سپاسگذاری است که خود بن (= اساس) پارسایی است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۸، ص ۴۸).

رسم کشتن خرفستران را می‌توان در این باور جست‌وجو کرد که خرفستران آفریده‌های اهریمنند. پس برای مقابله با اهریمن، کشتن خرفستران در نبرد کیهانی میان اورمزد و اهریمن موجب تضعیف اهریمن می‌گردد و نندیداد (فرگرد ۱/۱-۲۱). در مقابل، هر ۱۶ سرزمینی که اورمزد می‌آفریند، اهریمن یک پدیده منفی از خرفستر گرفته تا آفت یا شهوت گناه، ظلم و ستم و... را به وجود می‌آورد: اورمزد سرزمین ایران و یج، اهریمن مار آبی، اورمزد سرزمین گوه، اهریمن ملخ؛ اورمزد سرزمین بلخ، اهریمن مورچه و... را پدید می‌آورد (معظمی، ۲۰۱۴، ص ۲۸-۴۳).

بنابراین، علت انجام این فریضه، آن‌گونه که هرودوت می‌گوید، در واقع شرکت در دفاع از آفرینش‌های نیک و گامی در جلو انداختن فرشگرد (= رستاخیز) است. این نگرش، حاکی از ثنوتی است که تمامی آفریدگان را به دو گروه متخاصم تقسیم می‌کند. آفریدگان اورمزد و آفریدگان اهریمن.

۳. خویبده: اصطلاحی است که برای ازدواج با خویشان به کار رفته و به عنوان راهی برای حفظ پاکی و تقدس دین و پای‌بندی به قواعد اجتماعی برگزیده شده است. این اصطلاح، در گاهان نیامده و در پنج موردی که در اوستای جدید آمده، Y. 12/9; Visp 3/3; Gāh 4/8; Yt 24/17; Vd 8/13، از آن تنها به عنوان عملی ثواب یاد شده و در مورد آن شرح و توصیفی نیامده است... خویبده، عملی است که سبب آزار و اذیت اهریمن و دیوان و نابودکننده آنهاست... به‌طور کلی یکی از دلایل مهم سفارش به خویبده، تقویت ازدواج درون خانواده بوده است، و از آنجاکه ثواب رها کردن «دین بد» (= دین غیرزردشتی) و پذیرش «دین به» با ثواب خویبده برابر دانسته شده است، خویبده سدی در برابر پذیرش دین بیگانه نیز بوده است (میرفخرایی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۶-۳۷۵).

در فصل ۲۶ وزیدگیهای زاداسپریم درباره سه داد برتر (=قانون برتر) که زردشت آموخت، آمده است: «سوم خویبده» (کنید) که برای ادامه نسل پاک، بهترین کارهای زندگان و عامل نیک‌زایی فرزندان است (راشدمحصل، ۱۳۹۰، ص ۸۳).

۴. جادوگری: مغان با وجود اینکه رفته رفته به عنوان جادوگر لقب گرفتند، به فیلسوف بودن اشتهار داشتند؛ چراکه آنها معلمان شاهزادگان پارسی بودند و پذیرش اینکه شاهزادگان پارسی، از جادوگران آموزش می‌دیدند، در نظر همگان مضحک می‌آید.

جادوگری در نندیداد (فرگرد ۲۹/۸)، یسنا (هات ۳/۸)، هات ۱۸/۹؛ ۴/۱۲) و در سایر متون پهلوی زردشتی، مکرراً نکوهمیده شده است. در روایت پهلوی (۴۱/۳)، آموختن جادوگری، جزء گناهان مرگ ارزان محسوب می‌شود.

علت تغییر محتوایی واژه «مغ» از یک قبیله روحانی در ماد، که از احترام فراوانی نزد مادها، هخامنشیان و ساسانیان برخوردار بودند و بسیاری از محققان نیز معتقد به فره‌بخته بودن سران این قوم می‌باشند، تا جادوگر

نامیدن آنها توسط غرب را شاید در یک نگاه کلی بتوان به اختلافات سیاسی و مذهبی، میان رومیان و ایرانیان نسبت داد که مهارت مغان، در پیشگویی و ستاره‌شناسی را جادوگری بیان می‌کردند. با مطالعه و نندیداد و آداب و رسوم مندرج در آن، که بی‌شک مغان در نگارش آن، نقش عمده‌ای را ایفا کرده‌اند (دجونگ، ۱۹۹۷، ص ۳۸۹؛ زبر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲)، درمی‌یابیم که تمام تلاش مغان دوری از اهریمن و راندن دیوان بوده و از آنجا که جادوگری دست‌پرورده اهریمن است، به شدت در دین زردشت محکوم شده است. با این تفصیل، می‌توان گفت: تهمت جادوگری به مغان، ریشه در دو نکته دارد: ۱. عدم شناخت و آگاهی مغرب زمین آن دوره، از روند فراگیر شدن زردشتی‌گری، که به طرز شگفت‌آوری با آداب و رسوم مغان درهم آمیخته بود. ۲. تبحر و چیره‌دستی مغان در امر ستاره‌بینی و سایر علوم. البته این مسئله را نیز نمی‌توان نفی کرد که شاید مغان پیش زردشتی، جادوگری می‌کردند.

دیدگاه‌های مختلف در ارتباط با مغان

۱. گروهی از محققان، همانند مسینا، با نادیده گرفتن اعتبار گزارش‌های هرودوت و مینا قرار دادن نظریات نویسندگان کلاسیکی همچون *افلاطون*، *پلینی بزرگ* و *پلوتارخ*، که زردشت را یک مغ و مغان را پیروان او می‌دانند (بویس، ۱۹۸۲، ص ۲۶۱؛ مسینا، ۱۹۳۰، ص ۱۴۴-۱۵۰)، معتقدند: مغان وارثان حقیقی زردشت بودند و ترویج زردشتی‌گری کار مغان بوده است. این نظریه از این لحاظ مورد تردید است که زبان گاهان و موطن اصلی آریاییان، یعنی ایران ویج، که در اوستا همیشه از آن به نیکی یاد می‌کنند، به ناحیه شمال شرقی ایران بوده است، درحالی‌که مغان در سده ششم پ.م. در ماد (=کیاتان / همدان امروزی) سکونت داشتند.

اگر مغان وارثان بر حق زردشت بودند، چرا فقط یک‌بار از آنها در اوستا نام برده می‌شود و نامی از آنان در گاهان نیامده و چرا مغان تلاش می‌کردند تا ایران ویج را آذربایگان (= آذربایجان) بدانند؟

در منابع پهلوی (ر.ک: دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸)، و به دنبال آن، کتاب‌های عربی (حمزه اصفهانی، ۱۸۸۴، ص ۳۶؛ شهرستانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۴) و فارسی (معین، ۱۳۳۸، ص ۶۵) «ایران ویج»؛ یعنی سرزمین اصلی که ایرانیان از آن برخاسته‌اند را با آذربایجان یکی دانسته‌اند. علت این یکسان‌شماری، ورود دین زردشتی به ناحیه غرب ایران و به جامعه مغان بود که در غرب ایران می‌زیستند. *مارکوارت* نخستین کسی بود که ایران‌ویج را خوارزم دانست (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

در اسطوره زندگی زردشت آمده است: هنگامی که مادر زردشت پس از روز چهارم او را یافت، گفت (تو را) به نابودی به کس ندهم، نه (حتی) اگر، اینجا هر دو ده «راغ» و «نوذر» به هم رسند. چون این دو ده، اندر آذربایگان، اندر مغان‌اند که از چیچست (=دریای ارومیه) به شصت فرسنگ است (بهار، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸).

ری سه تخمه، بهترین (سرزمین) آفریده شد (که) آذربایجان است. بدان روی سه تخمه گوید که آسرون (=روحانی)، ارتشتار (=سپاهی) و واستریوش (=کشاورز) آنجای بهتر باشد (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴). درحالی‌که به استناد فرگرد اول و نندیداد و با توجه به نظم جغرافیایی مندرج در این فرگرد و مشخصه‌های این سرزمین، خاستگاه اصلی ایرانیان، سرزمین خوارزم است که در کنار جیحون (همان وه رود) قرار دارد (هینلز، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

افزون بر این، روحانیون زردشتی «آسرون» نام داشتند، نه مغان. در ایران پیش از اسلام، طبقات سنتی جامعه، بنا به سنت، جامعه‌هایی می‌پوشیدند که از نظر رنگ با یکدیگر متفاوت و بیانگر شخصیت طبقاتی صاحب جامه بود. روحانیان، که آنان را آسرونان می‌خواندند، جامه‌ای سپید می‌پوشیدند و مظهر آسمانی آنان، اورمزد بود (بهار، ۱۳۸۷، ص ۱۴). آذر فرنبخ، آتشی که در کاریان فارس بنا شده بود، برای جایگاه آسرونان ساخته شده است. در وزیدگیهای زاداسپریم آمده است:

پوروشسب (پدر زردشت) پس از آگاه شدن از نظر اهالی ده (انجمنی که دیوان و جادوگران علیه زردشت تشکیل داده بودند و او را خل و چلی نامیده بودند که از هیچ کس پند نمی‌پذیرد > پوروشسب تحت تأثیر سخنان آنها <، به زردشت می‌گوید: تصور می‌کردم که من صاحب فرزندی شده‌ام که آسرون (= روحانی)، ارتشتار (= سپاهی) و واستریوش (= کشاورز) باشد. اما تو خل و دیوانه‌ای. نزد کریان (جادوگر) برو تا تو را درمان کنند. ... زردشت در پاسخ می‌گوید که من آسرون، ارتشتار و واستریوش هستم (راشدمحصل، ۱۳۹۰، ص ۶۱). همواره دانایی با آسرونان است. اورمزد خود آسرون است (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹).

۲. گروهی دیگر، همانند مولتون - دیدگاه مولتون عمدتاً بر پایه گزارش‌های هرودوت استوار است - آنها را مخالفان حقیقی زردشت و روحانیون درباری می‌دانند که برای خود جایگاه پرنفوذی نزد مردم ایجاد کرده بودند و از این جایگاه، به نفع خود بهره می‌بردند. جایگاه آنان، دارای چنان اهمیتی بود که باید یک مغ یا نمایندگانی از آنان، در هر مراسمی چه زردشتی و چه غیرزردشتی حضور یابد. این گروه معتقدند: مغان به کار سحر و جادو می‌پرداختند و آموزه‌هایشان بی‌اندازه سخت و مشمئزکننده بوده و از آنجاکه یارای مقاومت در برابر فراگیر شدن آیین زردشت را نداشتند، مجبور به پذیرش این دین شدند و خود را به شکل سردمداران اصلی آن درآوردند. کم کم خرافات و آموزه‌های خود را که بر ثنوتی محکم استوار بود، وارد دین زردشت کردند. افزون بر این، نگارش وندیداد را نیز به آنها نسبت می‌دهند (مولتون، ۱۹۲۶، ص ۱۸۲-۱۹۴).
هرتسفلد معتقد است:

مغان دیوپرست و روحانیون کیش پیش زردشتی بودند و از آنجاکه زردشت بسیار مورد آزار و اذیت روحانیون درباری مغان قرار گرفت، ناچار به جلائی وطن و پناه بردن به یکی از بزرگان پارس شد. در نهایت، مغان که از زمان سلطنت اردشیر دوم، در ۴۰۰ پ.م. به مبارزه و مخالفت علنی با تعلیمات زردشت پرداخته بودند، سرانجام پس از این تاریخ پذیرفتند که کیش زردشت اسماً مذهب رسمی ایرانیان شود، به شرط آنکه جوهر و عصاره آیین مغان همچنان محفوظ بماند (هرتسفلد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲-۲۲۶).

برخی از محققان نیز کرپین‌ها را که روحانیان مخالف زردشت بوده‌اند، را با مغان یکی پنداشته، و معتقدند: مغان، همان کرپین‌هایی هستند که اوستا از آنان به بدی یاد می‌کند. کاهنانی حریص و دنیادوست، جماعتی که به روش باستانی قربانی می‌کردند و به امور سحر و جادو می‌پرداختند (ناس، ۱۳۵۴، ص ۳۰۴).

فرایند احیای خدایان کهن، نتیجه نفوذ و تأثیر مذهب پیش زردشتی توده مردمی است که نتوانستند خدایانی چون مهر و آناهیتا و... را فراموش کنند. بنابراین، مذهب زردشت رفته رفته با عقاید و سنت‌های اقوام ایرانی سازش

پیدا کرد. این سازش الحادآمیز منجر به شکل‌گیری زردشتی‌گری اصلاح‌شده در دورهٔ ساسانیان گردید. بنابراین، نمی‌توان مغان را تنها عامل تحریف آیین زردشت دانست؛ چون نتیجهٔ این نگرش بی‌توجهی به ترویج داخلی این مذهب در ایران و چشم‌پوشی از ارتباط و نفوذ متقابل دین با اعتقادات اقوام مختلف ایران است.

۳. زردشتیان، مغان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱. مغان ایران که به فلسفه و تعلیم زردشت آشنا هستند. ۲. مغان کلد که سحر، جادو، طلسم و شعبده می‌آموختند (پوردوود، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۷۷). جادوگری، همواره در اوستا نگوهرش شده است. مخالفان زردشت، یا همان کربانها جادوگر بوده‌اند. جادوگری در وندیداد (فرگرد ۸/ ۲۹) نفی شده و جزو گناهان مرگ ارزان محسوب می‌شود. مگر جادوگر غیر بهدین باشد و ندای زردشت را نشنیده باشد. در صورتی که به دین بهی (بهدین) درآید، گناه جادوگری از وی ساقط می‌شود.

در فرگرد اول وندیداد، در مقابل سرزمین‌هایی که اورمزد آفریده است، اهریمن پرمگ نیز با جادوگری آفت‌هایی را به وجود آورده است. بنابراین، جادوگری دست‌پوردهٔ اهریمن است. در کتاب پنجم دینکرد، نام پنجمین گناه گرانی که از آن یاد می‌شود جادوگری است (مدن، ۱۹۱۱، ص ۴۴۴).

۴. گروه دیگر، مانند زرن چین استدلال می‌کنند که رفته رفته پیام نخستین زردشت، با آموزه‌های پیش زردشتی درهم آمیخت؛ چون پیروان زردشت، خود را به چهار صورت (اهوراکیش، ضددیو، زردشتی، مزدیسنی) می‌نامیدند. بنابراین، مغان اقلیت پرشور و حرارتی بودند که می‌خواستند مردم را با بیان آنچه پیام نخستین زردشت می‌پنداشتند، رهبری نمایند. سقوط هخامنشیان، هرچند برای آنان فاجعه‌ای محسوب می‌شود، اما آنان بخش‌های زیادی از این دین را حفظ کردند و آن را به صورتی درآوردند که با آموزه‌های زردشت، کم‌ترین تفاوت داشته باشد. تلاش آنان، دلبستگی و هواداری‌شان به این دین را اثبات می‌کند. در واقع، بهدین زردشتی عهد ساسانی بیشتر به روح زردشت نزدیک است تا به آیین چندخدایی و تا حدی مشمئزکننده که در یشت‌هاست. مهر و آناهیتا در زردشتی‌گری اصلاح‌شدهٔ عهد ساسانی به مکان مقرب تبدیل شدند که به هیچ‌روی قابل مقایسه با خالق نبودند. دقیقاً برخلاف جایگاه متعالیشان در عهد پیش از ساسانیان (زرن، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸-۲۴۹).

نتیجه‌گیری

۱. کهنات، میراثی از طایفهٔ مادی بود که همانند همتایان خود در هند، در انحصار مغان قرار داشت. برهمنان و موبدان، با وجود اینکه هر دو نزد تودهٔ مردم و همچنین، در دربار از جایگاه رفیعی برخوردار بودند و هر دو علاوه بر روحانیت، به شغل معلمی نیز می‌پرداختند و در کل، جزو بالاترین طبقات اجتماعی عصر خود محسوب می‌شدند، با وجود این، شکاف عمیقی در اعتقادات آنان وجود داشت. احتمالاً مغان با پذیرش زردشت و آیینش، سعی در ترویج آن داشتند. اما به دلایلی، از جمله عدم درک صحیح پیام نخستین زردشت، تأثیرپذیری از ادیان پیش زردشتی، مشکلات ناشی از سینه به سینه منتقل کردن اوستا، که بی‌شک تغییرات آوایی لهجه در نواحی مختلف ایران، احتمال تغییر معانی واژگانی را نیز همراه داشته است، فشار دستگاه حکومتی برای تغییر قوانین،

ایستادگی در مقابل همردگان دیوپرست خود که در هند و سایر قسمت‌های ایران حضور داشتند، تا حدی به انحراف کشیده شدند. آنها با برقراری پیوند خونی (= خویدوده) سعی داشتند که مانع از کاهش جمعیت زردشتیان و وصلت با غیرزردشتیان شوند. چون آتش، آب و خاک نزد ایرانیان باستان، محترم محسوب می‌شد، مغان برای نیاززدن ایزدان موکل بر این عناصر طبیعت، با اجرای رسم به دخمه سپردن مردگان، قصد داشتند با رسم کهن مرده‌سوزی به مقابله برخیزند. کشتن خرفستران نیز یکی از اعتقادات آنان بود که شاید بر اساس برداشت اشتباه از پیام زردشت باشد. احتمال اشتباه در تفسیر این واژه، در طول سال‌ها از قوم وحشی و زیانکار مخالف زردشت به موجودات زیانکار اهریمنی ناممکن نیست. حتی اگر خرفسترکشی رسم باستانی مغان باشد، باز هم ریشه در ثنوتی دارد که برای کمک به اورمزد در نبرد با اهریمن صورت می‌پذیرفت. در تمامی رسوم منسوب به مغان، هرچند ناپسند، نشانه‌ای از دیوپرستی مشاهده نمی‌شود و تمامی تلاش آنها، در دیوزدایی و نبرد با دیوان است. بنابر دلایلی همچون: ۱. روحانیان زردشتی آسرون نام داشتند؛ ۲. متن گاهان هم از لحاظ زبانی و هم از لحاظ محتوایی، با آنچه در سایر قسمت‌های اوستا آمده، متفاوت است؛ ۳. زردشت به ناحیه شمال شرق ایران تعلق داشته، نمی‌توان آنان را وارثان حقیقی زردشت دانست. با توجه به این نکته، که مخالفان روحانی زردشت کرین‌های ساکن شمال شرق ایران بودند و مدنظر قرار دادن تلاش مستمر مغان (ساکن شمال غرب ایران) در طول قرن‌ها برای حفظ پیام زردشت، در انتقال گاهان و نقشی که آنها در نگارش گاهان و اصلاح زردشتی‌گری در دوره ساسانیان ایفا کردند، تا جایگاه ایزدانی همچون مهر و آناهیتا را تنزل داده و اهورامزدا را در جایگاه حقیقی و بر صدر ایزدان قرار دهند، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که آنان هرچند به دلایلی که بیان شد، نتوانستند پیام نخستین زردشت را درک کنند. اما برای انتقال پیام پیامبر، با جان و دل کوشیدند. بنابراین، نمی‌توان مغان را مخالفان حقیقی زردشت به حساب آورد. گرچه بسیاری از این جماعت، در دوره ساسانیان از دین برای کسب قدرت و ثروت‌اندوزی استفاده کردند.

۲. مغان از دوره ماد تا انحطاط ساسانیان، از جایگاه رفیعی برخوردار بودند. البته این جایگاه در اعصار مختلف با افت‌وخیزهایی همراه بود. مغان دوره ماد و هخامنشی که به فیلسوف بودن اشتهار داشتند و به همین دلیل، به عنوان معلمان شاهزادگان هخامنشی انتخاب می‌شدند. با گذشت زمان، در دوره ساسانیان با بهره‌گیری از دستورات دین و سوءاستفاده از سرشت پاک مردم، به روحانیونی ثروتمند و قدرتمند تبدیل شدند که نفوذ قاطع و سرنوشت‌سازی بر کلیه امور مملکت داشتند. بی‌شک قدرت و ثروت مغان خود یکی از عوامل انکارناپذیر انحطاط ساسانیان بود. نفوذ آنها فقط به امور مملکت‌داری منحصر نمی‌شد، بلکه به شکلی مستقیم در سرنوشت و احوال یکایک مردم دخالت می‌کردند. جایگاه آنان به حدی رفیع بود که برخی از پادشاهان خود را مغ می‌نامیدند. در آیین زردشت نیز آنان قابل احترام هستند، چراکه در یسنا (۷/۶۵) آرزوی می‌شود که مغ آزار از آب، محروم بماند. متون فارسی میانه زردشتی نیز مؤید تثبیت جایگاه مغان، نزد مزدیسنان است.

۳. مغان، روحانیون گرایش ضد دیوی زردستی‌گری بودند. آنان در دورهٔ هخامنشی با عهده‌دار شدن شغل آموزگاری پادشاهان، سعی داشتند تا مانع از پرستش دیوان شوند و اهورامزدا را در صدر خدایان می‌پرستیدند. جهان‌بینی آنان بر ثنویتی محض استوار بود که حتی جانوران نیز از این دیدگاه مستثنا نبودند. وندیداد، که خود این واژه به معنای ضد دیو/ جدا از دیو است، کتابی پر از قوانین سخت و طاقت‌فرساست که زندگی را بر بشر تحمل‌ناپذیر می‌کند. مقایسهٔ وندیداد، با محتوای عرفانی گاتها موجب می‌شود تا نگارش وندیداد را ماحصل نگرش ضددیوی مغان بدانیم.

پی‌نوشت

* نوعی غسل مذهبی است که برای آلودگی و نجاست شدید، و عمدتاً از تماس با نسا انجام می‌گیرد. کلمه‌ای پهلوی که از واژه اوستایی «barəšnum» حالت رایبی مفرد از ستاک «barəšnauu-» «بالا-سر» مشتق شده است. این غسل، بر هر فردی که به سن ۱۵ سالگی می‌رسید، زنی که سقط جنین کرده، هر فردی که با تن مرده تماس داشته باشد واجب بود. برای انجام این غسل، باید فرد داوطلب ۹ شبانه‌روز در انزوا باشد و مراحل تطهیر آن نیز بسیار سخت و طاقت‌فرساست (Modi، ۱۹۳۷، ص ۸۲-۱۱۳).

منابع

- آموزگار، زاله و احمد تفضلی، ۱۳۸۷، *اسطوره زندگی زردتست*، چ هشتم، تهران، چشمه.
- ، ۱۳۸۸، *کتاب پنجم دینکرد*، چ دوم، تهران، معین.
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۷، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چ هفتم، تهران، آگاه.
- پوردادوود، ابراهیم، ۱۳۸۹، *گات‌ها*، چ سوم، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۷، *یسنه*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- جدلی، فاطمه، ۱۳۸۹، *آب زوهر*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حمزه اصفهانی، ابوعبدالله، ۱۸۸۴، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، لایبزیگ، پطروپولی.
- دادگی، فریخ، ۱۳۹۰، *بندھشی*، ترجمه مهرداد بهار، چ چهارم، تهران، توس.
- داراب هرمز یار، رستم، ۱۹۲۲، *روایات*، تدوین رستم انوالا، بمبئی، موسسه بریتانیایی مطالعات هند.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۹۰، *وزیدگی‌های زاداسپرم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زهر، آر. سی، ۱۳۸۹، *طلوع و غروب زردتستی گری*، ترجمه تیمور قادری، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ژینیو، فیلیپ، ۱۳۸۲، *ارداویراز نامه*، چ دوم، تهران، معین.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۸۵، *ایران در زمان ساسانیان*، چ پنجم، تدوین حسن رضایی باغبیدی، ترجمه ر. یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- معین، محمد، ۱۳۳۸، *مزدیسنا و ادب فارسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۲، *بررسی هفت‌ها*، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی فروهر.
- ، ۱۳۹۰، *روایت پهلوی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۹۴، *بررسی دینکرد ششم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نارمن شارپ، رلف، ۱۳۸۸، *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، چ سوم، شیراز، پارینه.
- ناس، جان، ۱۳۵۴، *تاریخ جامع ادیان*، چ سوم، تهران، پیروز.
- هرتسفلد، ارنست، ۱۳۸۱، *ایران در شرق باستان*، ترجمه ه. ص. زاده، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۹۳، *شناخت اساطیر ایران*، چ چهارم، ترجمه ب. فرخی، تهران، اساطیر.
- Bartholomae, Christian, 1961, *Altiranisches wörterbuch* (second ed.), Berlin, Strassburg.
- Boyce, Mary, 1982, *A History of Zoroastrianism* (Vol. 2). Koln: Leiden.
- De Jong, Albert, 1997, *Traditions of the Magi*. Köln, Brill.
- Gignoux, Philippe, 1972, *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*. Paris, Lund Humphries.
- Humbach, Helmut, 2006, *The Heritage of Zarathushtra (a new translation of Gathas)* (third ed.). Heidelberg.
- JACKSON, Foakes. 1933. *THE BEGINNINGS OF CHRISTIANITY* (Vol. 5). (K. LAKE, & H. CADBURY, Eds.) LONDON: MACMILLAN.
- Kellens, Jean, 1988, *Les texts vieil-avestiques*. Wiesbaden, Ludwig Reichert.
- Kent, Ronald, 1953, *Old Persian* (second ed.). American Oriental Society.
- Macdonell, Arthur Anthony, 1917, *A vedic Reader for Students*. England: Clarendon Press.
- Madan, Dhanjishah Meherjibha, 1911, *The complete text of the Pahlavi Dinkard*. Bombay: the Zoroastrians Religion society.

- Messina, George, 1930 , *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*. Roma: Roma.
- Moazami, Mahnaz, 2014, *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād*. BOSTON: Brill.
- Modi, Jivanji Jamshidji, 1937, *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsies*. (second ed.). Bombay: Bombay.
- Moulton, James Hope, 1926, *EARLY ZOROASTRIANISM*. LONDON: CONSTABLE & COMPANY LTD.
- Pokorny, Julius, 1959, *INDOGERMANISCHES ETYMOLOGISCHES WÖRTERBUCH*. BERN: FRANCKE VERLAG BERN.
- Porphyry, 2000, *on Abstinence from killing animals*. (G. Clark, Trans.) London: Bloomsbury.
- Rawlinson, George, 1909, *The history of Herodotus* (first ed., Vol. 1). NEW YORK: The Tandy-Thomas Company.
- Schmitt, Rudiger, 2009, *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden*. Berlin: Reichert Verlag Wiesbaden.
- Williams, A. V, 1990, *The Pahlavi rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Copenhagen: Copenhagen.

A Study on the Role of Magi in the Religion and History of Iran

✉ **Haniyeh Pakbaz** / PhD Student of Ancient Culture and Languages, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran haniyehpakbaz0@gmail.com

Mahshid Mirfakhraei / Retired Professor of the Institute of the Humanities and Cultural Studies

Mohsen Abolqasemi / Retired Professor of Tehran University

Received: 2018/02/21 - **Accepted:** 2018/06/26

Abstract

There is a lot of controversy over Magi, their main origin, religion, as well as their customs and traditions. Some believe that they were neither Aryan nor Sami, but belonged to a tribe residing in Media. They were known as adept magicians, demon worshipers, pre-Zoroastrian clerics and true opponents of Zoroaster who joined the Zoroastrian religion after finding themselves unable to stand against the ubiquitous influence of Zoroastrian religion. Some consider them the rightful heirs of Zoroaster. Others believe that they were clerics who embraced Zoroaster's messages and tried to spread them. Undoubtedly, Magi have played an undeniable role in the promotion of Zoroastrianism. The influence of Magi and their specific rituals such as killing xrafstarān, xwēdōdah, carrying the dead to Daxmag from fear of the demon Nasuš's attack and all their efforts for killing demons as described in Vendīdād and other Zoroastrian religious books, confirm this reality.

Keywords: Magi, Demon worshiper, Zoroaster, Killing demons, Vendīdād.

A Mystical Readings of Political Affair in Contemporary Christian Theology Based on Erik Voegelin's Thoughts

Somayeh Hamidi / Assistant Professor of Political Science, the University of Allameh Tabatabaee

Received: 2018/01/21 - **Accepted:** 2018/05/26

somaye.hamidi@Birjand.ac.ir

Abstract

The present century is the age of dominant post-modernist thinking in the realm of philosophy and west theology. In modernism, the reality source was established in the self-contained wisdom of human-being by separation from metaphysical world; in a similar vein, the basis of the Christian postmodern thought and theology was established on negating any reality in the world and separation of socio-political life from the realm of theology and metaphysical world. The concept of “political theology” proposed by Schmitt, indicated the reconsideration of the role of religion in socio-political arena by western thinkers. Offering a new reading of the concept of reality, Erik Voegelin has investigated this realm. Voegelin can be considered as believing in a connection among theology, mysticism and politics. He established the concept of reality as the basis of his own philosophy. The question of this study concerns the new reading that Voegelin offers about the relationship between theology and political act? It seems that by criticizing modern and postmodern narratives, Voegelin establishes the basis of the political order on connection with reality based on revelation and reconnecting with metaphysical and mystical world.

Keywords: Political theology, Christianity, Mysticism, Reality, Political act, Modernism, Eric Voegelin.

The Evolution of the Concept of Marriage in the Catholic Church and Upcoming Challenges

✉ **Fatemeh Rahimi Sabet** / PhD Student of Comparative Studies on Religions, the University of Religions and Denominations frahimisabet@gmail.com

Ahmad Reza Meftah / Associate Professor University of Religions And Denominations

Received: 2018/02/03 - **Accepted:** 2018/06/11

meftah555@gmail.com

Abstract

With regard to the concept of “marriage” and “family” in early Christianity, it is clarified that these concepts have undergone sweeping changes from the Jewish context to Jesus Christ and different readings by Paul and Agustin, as theologians and interpreters. They introduced the concept of marriage into the theology realm, in such a way that the common concept of marriage and family in Judaism and early Christianity was mixed with of the love relationship between Christ and church; then in Middle Ages, Catholic Church emphasized further on the theological and supernatural aspects of these concepts. But the Church which had ignored the Law, added rigid Canon law to it and created many challenges for Christians. After the second Vatican council, Catholic Church, should have contrived to take some measures for confronting these challenges and preserving Canon law and the community of believers. Pope John Paul II and Pope Francis had more efforts than the others to find a solution for this problem. Using a descriptive-analytical approach, this research illustrates how the concept of marriage is enriched by adding metaphorical and sacramental meaning to it and by extremism in the laws of Catholic Church, and shows its consequences.

Keywords: Catholic Church, Marriage, family, Canon law.

The Study of the Influence of the Enlightenment on the New Christian Theology, with an Emphasis on the Ideas of Ritschl, Bultmann and Panneberg

Seyyed Ali Hasani / Associate Professor at IKI

Institute.seyedali5@gmail.com

Received: 2017/04/16 - **Accepted:** 2017/09/16

Abstract

The Enlightenment is a very important stage in the history of scientific developments in the West. These widespread developments have had a profound effect on Christian theology; they have led Christian theologians to abandon their several hundred- year- old beliefs and ideas, and have resulted in the emergence of new theological schools in Christianity. Using a descriptive-analytical method, this paper , seeks to show the role and effect of the achievements of the Enlightenment on the formation of the new Christian theology based on the thoughts of some of the new Christian theologians (Ritschl, Bultmann, and Pannenberg).The findings of this study indicate that the achievements of the Enlightenment cast doubt on the basic beliefs of Christianity, namely miracles, the validity of the Bible, the proofs of the existence of God, the revelation (mystical intuition), the doctrine of the original sin, and the identity and significance of Jesus . Therefore, each of the Christian theologians sought to overcome this problem by presenting new ideas.

Keywords: Enlightenment, New christian theology, Christian beliefs, Albercht Ritschl, Bultmann and Pannenberg.

Jewish Ethics: Ethnic-Oriented or Human-Oriented?

Mohammad Javad Nikdel / PhD Student of Religions and Mysticism, IKI Mjnicdel@yahoo.com

Received: 2017/04/29 - **Accepted:** 2017/10/27

Abstract

The present subject is one of the most important issues in Jewish thought. Today, many Jews believe that their moral teachings are viewed by all human beings, and there is no difference between Jewish and non-Jewish (goyim) in practicing these moral rules. However, this paper attempts to demonstrate that this claim has no solid foundation. The findings show that there are so many cases in the Torah and the Talmud (Jewish sacred books), which completely contradict this claim. These cases totally reject and weaken the basis of Jew's claims.

Keywords: Jewish ethics, Ethical principles, Ethnic-orientedness, Human-orientedness.

The Study of "Fatashqa" Based on the Holy Verses of Al-Taha and Parts of the Third Chapter of the Book of Genesis

✉ **Abdullah Fazliyan** / Level 4 at the Seminary of Qom

Javad Baghbani Arani / Assistant Professor of IKI

Arani@Qabas.net

Received: 2017/10/26 - **Accepted:** 2018/04/04

Abstract

Suffering or hardship, which is among the grave consequences of Adam's rebellion, is referred to as "Fatashqa" in the Holy Qur'an, "al- Taeb" in the Arabic Torah, "sorrow" in the English Torah and "toil" in some translations. The common aspect of all these interpretations is suffering and hardship. This consequence is mentioned in verses 117, 118 and 119 of Al-Taha chapter, and in parts 17, 18, and 19 of the third chapter of The Book of Genesis, which have some commonalities and differences. Referring to the Holy Quran and the Torah, and based on reliable sources, this paper studies the meaning and interpretation of suffering and hardship, those who suffer, and their relationship with eating from the banned tree. It also discusses their commonalities, differences and advantages. The result of this research indicates that the interpretations used in the Holy Qur'an are very beautiful and accurate, and aim at conveying a message; in particular, the phrase "Fatashqa" along with the explanations surrounding it, interprets the phrase "for then you will of the unjust" which is among important issues in the infallibility of the prophets. Also, the commonalities of the two books justifies the confirmation of the Torah by the Quran.

Keywords: Fatashqa, al- Taeb, Suffering and hardship, The Holy Qur'an, Torah, Chapter Taha, the Book of Genesis.

An Analytical Study of the Prophetic and Alawi Lifestyles in Military Confrontation with the People of the Book

✦ **Mohammad Reza Asadi** / Ph.D. Student of Religions and Mysticism at IKI reza.shaer@gmail.com
Mohammad Hossein Taheri Akerdi / Assistant Professor at IKI Taheri-akerdi@iki.ac.ir

Received: 2017/08/23 - **Accepted:** 2018/02/04

Abstract

Dealing with the people of the Book who believe their religion, Islam, has a true origin and root, requires attention to the finesse in confrontations that help preserve the reverence of the religion of the people of the Book and appropriately confront with their invasions in the event of conspiracy. Using a descriptive-analytical method, the paper examines the prophetic and Alawi lifestyles in dealing with the people of the Book, and by studying the military aspect of confrontation, it has come to the conclusion that the reactions of the Prophet of Islam and Imam Ali to this group were always aimed at preserving Islam and never meant to destroy them. Hence, they mainly focused on morality, wisdom and Shariah in all their approaches, methods and tools. In addition to peacefulness, features such as vision, awareness, perpetual readiness, power and appropriate reaction to invasions are the most visible important features in their lifestyles.

Keywords: Religious invasion, Religious defense, People of the Book, Prophetic lifestyle, Alawi lifestyle, Military confrontation, Military approach, Military method, military instrument.

Abstract

A Semantic Study of the Word “Sakina” in the Holy Quran and Sacred Jewish Texts

✉ **Mahmood Makvand** / Assistant Professor of Kharazmi University

mmakvand@khu.ac.ir

Narges Tavakkoli Mohammadi / PhD in the Hadith and Quranic Sciences, the University of Tehran

Received: 2017/12/26 - Accepted: 2018/04/29

tavakoli.nm@gmail.com

Abstract

The Qur'anic word "Sakina" is used only six times in three chapters of the Qur'an. According to Muslim commentators and translators of the Quran, the word "Sakina" is often translated as "calmness and tranquility" and is formed from the root "Sakan". Arab lexicographers have sometimes stated the same meaning for this term, and some other times, they have chosen other equivalents based on related narrations. However, there are a few translators who have suggested different meanings. Therefore, the existence of differing views and lack of a criterion for preferring one equivalent to the others, has made it difficult to gain a correct understand of this Qur'anic term. Using a historical-comparative method, the present paper conducts a careful study on this term in related sources, its true meaning and equivalent. The study shows that the word "Sakina" has a common origin and meaning with its uses in sacred Jewish texts. Although we cannot definitely consider this term as being borrowed from Syriac or Hebrew languages, abundant semantic and applied similarities of these two words in the Qur'an, and Jewish narrations and sacred texts indicate its specific religious meaning. Therefore, "Sakina" is the "divine glorious presence and manifestation" which believers experience in certain circumstances.

Keywords: Sakina, Shakhina, The Quran, The Bible, Single Qur'anic words, Semantics.

Table of Contents

A Semantic Study of the Word “Sakina” in the Holy Quran and Sacred Jewish Texts / Mahmood Makvand / Narges Tavakkoli Mohammadi..... 7

An Analytical Study of the Prophetic and Alawi Lifestyles in Military Confrontation with the People of the Book / Mohammad Reza Asadi / Mohammad Hossein Taheri Akerdi..... 27

The Study of "Fatashqa"Based on the Holy Verses of Al-Taha and Parts of the Third Chapter of the Book of Genesis / Abdullah Fazliyan / Javad Baghbani Arani 45

Jewish Ethics: Ethnic-Oriented or Human-Oriented? / Mohammad Javad Nikdel 57

The Study of the Influence of the Enlightenment on the New Christian Theology, with an Emphasis on the Ideas of Ritschl, Bultmann and Panneberg / Seyyed Ali Hasani..... 73

The Evolution of the Concept of Marriage in the Catholic Church and Upcoming Challenges / Fatemeh Rahimi Sabet / Ahmad Reza Meftah..... 93

A Mystical Readings of Political Affair in Contemporary Christian Theology Based on Erik Voegelin’s Thoughts / Somayeh Hamidi..... 111

A Study on the Role of Magi in the Religion and History of Iran / Haniyeh Pakbaz / Mahshid Mirfakhraei / Mohsen Abolqasemi 127

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.9, No.2

A Quarterly Journal of Religions

Spring 2018

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net