

معرفت ادیان

سال نهم، شماره سوم، پیاپی ۳۵، تابستان 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

مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

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 ارشدرباحی

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

صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

نمایه در:

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

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 با 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 - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر 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 استطرادی 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 آن هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

رشد و تحول ایمانی در پرتو فضایل از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس / ۷

کلمه محمد سهرابیان پاریزی / سید اکبر حسینی قلعه‌بهمن

نقد دیدگاه خاورشناسان درباره تعلیم‌دهندگان پیامبر اسلام ﷺ / ۲۷

علی اسدی

بررسی چالش‌های الهیات مسیحی در مدیریت بحران شورای واتیکانی دوم / ۴۷

رضا قزوی

مقایسه و بررسی مبادی اولیه زهد در تصوف و تائوئیسم (باتکیه بر آرای فضیل بن عیاض و یانگ‌چو) / ۷۳

قربان علمی / کلمه حسین امیدی / محمدرضا خیاط محمدی

بررسی تطبیقی «نماد درخت عرفانی» در قبّالا و تصوف / ۸۹

کلمه محمدرضا عابدی جیفه / حسین شهبازی / احمد فرشافیان نیازمند / محمد مهدی‌پور

نقد درونی مبانی هر تسلسل با نظر بر دیدگاه‌های احدهاعام / ۱۰۹

کلمه نوری سادات شاهنگیان / بهاره ضمیری جیرسرای

آیین زرتشت: شریعت‌محور یا شریعت‌گریز؟ / ۱۲۳

کلمه سید محمد حاجتی شورکی / حسین نقوی

۱۴۶ / Abstract

محمدجواد نوروزی

رشد و تحول ایمانی در پرتو فضایل از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس

محمد سهرابیان پاریزی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۶

چکیده

ایمان به‌عنوان یک ملکه نفسانی، در اندیشه شیعی و کاتولیک از این قابلیت برخوردار است که تقویت شود و درجاتی از رشد کیفی را طی کند. فضایل، با توجه به مؤلفه‌های درونی خود، در شبکه‌ای هماهنگ و یکپارچه با ایمان ارتباط دارند و در نتیجه، سهم مهمی در کمال و تعالی ایمان خواهند داشت. در این مقاله، با تکیه بر آرای دو اندیشمند تأثیرگذار در اندیشه اخلاقی شیعه و کاتولیک، یعنی علامه طباطبایی و توماس آکویناس، و با شیوه توصیفی تحلیلی دو مطلب را بررسی خواهیم کرد؛ نخست اینکه وجود درجات در ایمان بر پایه چه امری توجیه‌پذیر است، و دوم اینکه کدام فضایل در این میان برجسته‌تر هستند و در رشد ایمانی نقش دارند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که بنا به هر دو دیدگاه، ایمان با توجه به ماهیت و مؤلفه‌های درونی خود، شدت و ضعف می‌پذیرد. همچنین، در رابطه با فضایل مؤثر در رشد ایمانی، علامه طباطبایی تقوا، سکینه و یقین را مورد اشاره قرار می‌دهد و آکویناس از فضایل نیک‌خواهی، دین و یقین سخن به میان می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: ایمان، رشد ایمانی، فضیلت، فضیلت اخلاقی، علامه طباطبایی، آکویناس.

مقدمه

ایمان یکی از کلیدی‌ترین فضایل در اندیشهٔ اخلاقی علامه طباطبایی و توماس آکویناس به حساب می‌آید. از دیدگاه علامه طباطبایی ایمان حاوی جنبه‌هایی از عنصر شناختی به‌علاوهٔ برخی عناصر غیرشناختی، مانند تسلیم اراده و دل بستگی همراه با خضوع نسبت به خداوند است. همچنین آکویناس معتقد است که ایمان علاوه بر جنبهٔ معرفتی، از بعد ارادی و قلبی نیز بهره‌مند است و تنها به یک حالت معرفتی محض خلاصه نمی‌شود.

این برداشت نزدیک نسبت به حقیقت ایمان، برای ما نقطهٔ شروع مناسبی است تا در وهلهٔ نخست، بتوانیم از دیدگاه این دو اندیشمند اسلامی و مسیحی، وجود مراتب و درجات را در اصل حقیقت ایمان ثابت کنیم و سپس در قدم بعدی، با تکیه بر این حقیقت که ایمان از این قابلیت برخوردار است که مراتب کمالی را طی کند، به دنبال این مطلب باشیم که این تحول و رشد ایمانی چطور اتفاق می‌افتد. در اینجا فرضیهٔ اولیهٔ ما این است که ایمان با تکیه بر برخی ملکات و فضایل اخلاقی، به تدریج به مراتب کمالی بالاتری خواهد رسید. بنابراین در این تحقیق درصدد خواهیم بود تا با رجوع به آثار دست اول علامه طباطبایی و توماس آکویناس، پس از تعریف دقیق فضیلت و ایمان، ببینیم آنها چه تبیینی از ماهیت تشکیکی ایمان دارند؛ و در مرحلهٔ بعد، فضایی را مورد بررسی قرار دهیم که رشد و تقویت ایمان را به ارمان می‌آورند. ناگفته پیداست که موضوع ایمان به‌عنوان یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در فضای الهیاتی مسیحی قابل طرح و نقد است و در این تحقیق ما در مقام طرح اشکالات کلامی نسبت به ایمان مسیحی نخواهیم بود و تنها به ایراداتی اشاره می‌کنیم که مستقیماً آثار اخلاقی دارند و به رشد ایمانی مربوط می‌شوند.

مفاهیم کلیدی

فضیلت

دیدگاه علامه طباطبایی

از دیدگاه علامه طباطبایی، فضیلت یک ملکهٔ کمال بخش نفسانی است که در نتیجهٔ شرایط و اسباب معینی به تدریج حاصل می‌شود و به‌صورت پایدار در نفس انسان جای می‌گیرد؛ پس به‌طور مختصر، فضیلت در اندیشهٔ علامه طباطبایی، در قالب نکاتی چند تحلیل می‌شود؛ اول، فضیلت یک ملکه و حالت پایدار نفس است. بنابراین، حالت‌های زودگذر و موقت، مراد علامه نخواهند بود. همچنین، اگر فضیلت یک ملکه و صفت پایدار باشد، تعبیر این حالت چندان آسان نیست؛ چراکه به یک بازهٔ زمانی نسبتاً طولانی، و همچنین اسباب و شرایط خاصی نیاز است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۵۴). مثلاً فردی که می‌خواهد ملکهٔ شجاعت را در خود تقویت کند، به‌صورت طولانی مدت باید در شرایطی قرار گیرد و مکرر رفتاری شجاعانه را از خود بروز دهد (همان، ص ۳۵۵).

دوم، این حالت اکتسابی است و اگر به صورت ذاتی در انسان وجود دارد، با انجام برخی از مقدمات، امکان تقویت و فعالیت آن به صورت اکتسابی وجود دارد (همان). درست است که فضیلت امری اکتسابی است، اما علاوه بر فضیلت، اموری دیگر نیز هستند که به تدریج به وجود می‌آیند و ممکن است با فضیلت اشتباه گرفته شوند. به طور مشخص، عادت، چنین ویژگی‌ای دارد و امکان دارد ما در ورطه خلط میان فضیلت و عادت گرفتار شویم؛ زیرا عادت همچون فضیلت، اکتسابی است و همچنین به یک بازه زمانی نسبتاً طولانی و اسباب و شرایط خاصی نیاز دارد. اما یک قدم به عقب برمی‌گردیم و فضیلت و عادت را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم؛ چنان که در نکته اول گذشت، علامه فضیلت را یک ملکه و حالت نفسانی می‌داند. بنابراین، علی‌رغم شباهت‌های موجود، فضیلت و عادت یکی نیستند؛ بلکه به طور مشخص، عادت از سنخ عمل است و فضیلت از جنس وصف و ملکه.

سوم، این ملکه اکتسابی، حاکی از یک مزیت و وصف متعالی برای نفس است و به عبارتی، فضیلت صاحب خود را خوب می‌کند.

اگر همین فعل تکرار بشود، رفته‌رفته آن حالتی که گفتیم: از هر فعلی در نفس پدید می‌آید، شدت یافته، نقش می‌بندد، و به صورت یک ملکه (یا طبیعت ثانوی) درمی‌آید، و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده و یا شقیه در نفس ایجاد می‌کند، و مبدأ هیئت‌ها و صورت‌های نفسانی می‌شود؛ حال اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی و مطابق و ملایم با صورت جدید و با نفسی می‌شود که در حقیقت به منزله ماده‌ای است که قابل و مستعد و پذیرای آن است؛ و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی می‌شود که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۷).

بنابراین، علامه در اینجا از صورت و هیئت نفسانی سخن به میان می‌آورد که ملکات با خود به ارمغان می‌آورند. آنها نفس را به جانب کمال و یا نقصان سوق می‌دهند و بر این اساس فضیلت و یا ردیلت خواهند بود. با توجه به این ملاک، روشن می‌شود که ردیلت و فضیلت در دو شرط قبل با هم یکسان بودند؛ یعنی بدون جهت گیری ارزشی مثبت یا منفی، ما تنها از ملکاتی اکتسابی سخن می‌گوییم که می‌توانند فضیلت یا ردیلت باشند. بنابراین، فضیلت ملکه‌ای است که کمال و سعادت انسان را به دنبال دارد و به تعبیری، فضیلت خیر صاحب خویش را به دنبال دارد و او را خوب می‌گرداند.

دیدگاه آکویناس

اکنون باید دید که آکویناس چه برداشتی از فضیلت دارد؛ او در کتاب *جامع الهیات* خود، ابتدا فضیلت را تعریف می‌کند (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۲۸) و سپس، به طور مفصل به بحث در تبیین تک‌تک فضایل می‌پردازد (آکویناس، ۲۰۰۶، ص ۱۱-۹۱۸). فضیلت از دید او، یک خصوصیت ذهن است که شخص با آن به خوبی زندگی می‌کند و هیچ کس نمی‌تواند آن را به طور ناصحیح به کار گیرد (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۲۸). به تعبیر دیگر، می‌توان فضایل را ملکاتی اکتسابی دانست که باعث خوب شدن انسان‌ها می‌شوند. این ملکات قابلیت‌ها و

ظرفیت‌هایی انسانی هستند که ما را قادر می‌سازند تا به نحوی مشخص عمل کنیم. پس «فضایل ملکاتی خیر هستند» (همان) و ما را قادر می‌سازند تا به‌خوبی عمل کنیم (همان، ص ۳۱). در مقابل، ردایل نیز ملکاتی بد هستند. وجه تمایزشان از فضایل این است که آنها به تحقق ذات و کمال و سعادت‌ی که با وجود ما سازگار و هماهنگ است، منجر نمی‌شوند. با تکیه بر قید «کسی نمی‌تواند استفاده ناصحیح از فضایل بکند»، باید افزود، فضیلت نه‌تنها صاحب خویش را خوب می‌کند، بلکه به اهداف خیر بیرونی نیز منجر می‌شود؛ زیرا *آکویئاس* از *ارسطو* نقل می‌کند که فضیلت دارنده خویش را خوب می‌کند؛ چنان که عمل او را نیز خیر می‌کند (همان). بنا به این عبارت، به نظر می‌رسد استفاده ناصحیح از فضیلت، همان انجام رفتار ناشایست است، و چنین رفتاری از فضیلت بر نمی‌آید. بنابراین شاید بتوان این‌گونه کلام *آکویئاس* را بازسازی کرد که هیچ عمل ناصحیحی از فضیلت ناشی نمی‌شود و در نتیجه فضیلت جهان را خوب می‌کند، درست همان‌طور که فاعل و دارنده خویش را خوب می‌کند (زاگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۹۱).

با این حال، هرچند *آکویئاس* معتقد است که فضیلت دارنده خویش را خوب و قابل تحسین می‌کند، و جهان را نیز به خیر راه می‌برد، اما همچنان *آکویئاس* نسبت به خیر بودن خود فضیلت موضعی نمی‌گیرد (همان). بنابراین آنچه از تعریف فوق برمی‌آید، این است که فضیلت، خیر است، نه برای اینکه خودش خوب است؛ بلکه چون صاحب خود را به خوبی می‌رساند.

البته *آکویئاس* در تعریف فضیلت بر این نکته اصرار ندارد که همه فضایل اکتسابی باشند، بلکه برخی از فضایل اساساً خارج از اراده انسان هستند و او در این نکته با *پیتر لامبراد* و *آگوستین* هم‌صدا می‌شود. در واقع تعریف *آکویئاس* از فضیلت، همان تعریف *پیتر لامبراد* است که از نوشته‌های *آگوستین* اخذ شده است؛ با این تفاوت که *آکویئاس* عبارت انتهایی این تعریف را برداشته است و با این کار میان فضایل موهبی و اکتسابی تقسیم‌بندی جدیدی ایجاد می‌کند. *آکویئاس* بلافاصله نکته‌ای نقادانه به آن می‌افزاید و عبارت «خداوند فضیلت را در ما بدون واسطه خودمان به وجود می‌آورد» (*آکویئاس*، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۲۸) را تنها مربوط به فضایل موهبی می‌داند. بنابراین، او برخلاف *لامبراد*، دسته‌ای از فضایل را معرفی می‌کند که بدون فیض خداوند و توسط خود انسان قابل کسب هستند (دیویس و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۲۶۶). او با رعایت مشی ارسطویی، فضایل اکتسابی را عاداتی عملی می‌داند که کمال معینی از یک قوه هستند (*آکویئاس*، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۲۶-۲۷)؛ یعنی این حالت ثابت و ملکه، مربوط به نیروی عقل، اراده و میل است که ما را قادر می‌کند به‌گونه‌ای خاص رفتار کنیم (همان، ص ۲۶).

بنابراین، از نگاه *آکویئاس*، انسان‌ها نیازمند ملکاتی هستند تا خوب باشند. انسان با کمک این ملکات و براساس ویژگی ممتاز خود که قوه عاقله است، با به‌کارگیری اراده و ادراک به‌خوبی عمل می‌کند و نیازهای خود را برآورده می‌کند. این ملکات که باعث خوب شدن انسان می‌شوند، فضایل هستند (دیویس، ۱۹۹۲، ص ۳۴۰).

ایمان و درجات آن

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در جاهای متعددی از تفسیر گران سنگ *المیزان*، به تحلیل حقیقت ایمان می‌پردازد. او ایمان را نوعی معرفت و علم می‌داند و در برخی موارد، کلمه اعتقاد را برای آن به کار می‌برد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴۶). گاهی از ایمان به‌عنوان اذعان و تصدیقی قلبی یاد می‌کند که با التزام به لوازم آن همراه است (همان، ج ۱۵ ص ۶ و ج ۱۶، ص ۳۱۴).

با این حال، علامه معتقد است که ایمان فراتر از معرفت صرف است؛ نظر به آیاتی از قرآن مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» (محمد: ۲۵) و آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» (همان: ۳۲) و آیه «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴) و آیه «وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه: ۲۳)، به ما نشان می‌دهد که کفر، ارتداد و ضلالت برخی افراد، با علم و یقین آنها به خداوند و هدایت او قابل جمع است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

جهت تبیین عنصر دوم ایمان، باید اضافه نمود، همان‌طور که از معنای لغوی کلمه ایمان برمی‌آید، ایمان حاوی نوعی ایمنی‌بخشی به صاحب خود است. این ایمنی در اثر استقرار اعتقاد در قلب رخ می‌دهد و انسان را از شک و تردید نسبت به محتوای ایمان در امان می‌دارد (همان، ج ۱، ص ۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۴۶). بنابراین، هرچند ماده اولیه ایمان، از جنس معرفت و اعتقاد است، اما این اعتقاد تصدیق محض عقلانی نیست؛ بلکه باید در قلب مستقر شود و انسان را به اطمینان و دلگرمی برساند.

علامه در برخی موارد پا را از این فراتر می‌گذارد و ایمان را نحوه‌ای از تعلق و دلبستگی قلبی به خداوند می‌داند. در این تلقی، ایمان به‌عنوان یک حالت وجودی است که در آن، قلب دلبستگی و خضوعی خاص نسبت به ذات و حقیقت خداوند دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۱، ص ۲۷۶). این دلبستگی حاوی درجات و مراتبی است و تا جایی پیش می‌رود که مؤمن با تمامی دل متوجه خداوند می‌شود و لحظه‌ای از او غافل نمی‌شود؛ جز به او آرام نمی‌گیرد و جز آنچه او می‌خواهد نمی‌خواهد (همان). از این منظر، با استناد به آیاتی مانند «وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵)، ایمان در برخی از درجات عالی خود با محبت می‌آمیزد و قلب را شیفته جمال خداوند می‌کند.

با این توصیف، در نگاه علامه دو ویژگی مهم برای ایمان می‌توان برشمرد: اول اینکه ایمان ماهیت وصفی دارد و یک حالت و ملکه وجودی است؛ ایمان ممکن است با یک فعل که پذیرش و تصدیق قلبی است، محقق شود؛ اما آنچه محقق می‌شود و ما با موشکافی به‌صورت دقیق درصدد توضیح و تبیین آن برمی‌آییم، یک فعل نیست که به‌صورت دفعی صادر شود و بتوان در یک بازه مشخص و کوتاه زمانی، شروع و پایان آن را سنجد؛ بلکه یک وصف مستمر و ملکه کمال‌بخش، و به تعبیر دقیق‌تر، یک فضیلت است.

دوم اینکه ملکهٔ ایمان تنها ماهیت عاطفی محض ندارد، بلکه این عاطفه و دلدادگی بر مبنای ارادهٔ انسان شکل می‌گیرد و استمرار آن نیز به اراده و خواست قلبی انسان است. بنابراین، قلب انسان با پذیرش ایمان از بعد ارادی و با تخلق به آن از بعد عاطفی خود بهره می‌برد و ایمان را به‌عنوان یک حالت عاطفی آمیخته با دو عنصر معرفتی و ارادی در خود جای می‌دهد. در نتیجهٔ ترکیب و تعامل این امور، ایمان، به نتایج عملی و لوازم رفتاری معینی نیز سوق داده خواهد شد که هرچند از ماهیت ایمان خارج هستند، اما تحقق آنها برای ثبات و دوام ایمان لازم و ضروری است.

مراد علامه از التزام به لوازم ایمان، پایبندی به اعمال و رفتارهایی است که از علقهٔ قلبی شخص نسبت به محتوای ایمان پرده برمی‌دارند. هرچند این رفتارها خارج از دایرهٔ ماهیت ایمان هستند، اما اقتضای ایمان این است که در صورت نبود موانع، انجام شوند. در غیر این صورت، نمی‌توان مدعی شد که شخص به طور مستمر به عادات و رفتارهای زشتی مبتلاست، و در عین حال نسبت به مقتضای علم خود پایبندی وسکون قلبی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۶).

انکون، نوبت به این مسئله می‌رسد که ماهیت اشتدادی و قابلیت پذیرش شدت و ضعف در ایمان را بررسی کنیم. نظر به حقیقت ایمان نزد علامه طباطبایی به‌عنوان یک وصف و حالت وجودی که نفس به آن متلبس می‌شود، برای ما تردیدی باقی نمی‌گذارد که ایمان حقیقتی تشکیک‌پذیر و حاوی درجات و مراتب مختلف است؛ زیرا اگر ایمان یک وصف باشد، این وصف قابلیت قبول اشتداد را پیدا می‌کند.

علاوه بر این، علامه طباطبایی، در تفسیر آیات متعددی از قرآن به‌نحو صریح و یا تلویحی اشتدادپذیری ایمان را مورد تأکید قرار می‌دهد. او معتقد است در برخی از آیات قرآن کریم، مانند آیهٔ ۴۱ سورهٔ فصلت و آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ نحل، وصف شرک بر طبقاتی از مؤمنین قابل صدق است؛ در تعلیل این امر، او یادآور می‌شود که ایمان، کفر و شرک از اموری هستند که مراتب دارند و شدت و ضعف می‌پذیرند (همان، ج ۲، ص ۲۰۲). به‌طور خاص در آیهٔ «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف: ۱۰۶)، علامه در توجیه این امر که چطور ممکن است ایمان با شرک جمع شود، به تشکیکی بودن مفهوم ایمان و شرک توسل می‌جوید. علی‌رغم اینکه ایمان و شرک مانند سایر مفاهیم اخلاقی به‌طور مطلق با هم جمع نمی‌شوند، اما با در نظر گرفتن نسبت و اضافهٔ آنها به سایر امور اجتماعشان با هم قابل تصور است و همانند مفهوم قرب و بعد، اموری هستند که در نسبت و اضافه به سایر امور سنجیده می‌شوند. پس ایمان و شرک، عبارت از تعلق خاضعانهٔ قلب به خداوند و یا غیر او هستند، و درجات و مراتبی دارند و به نسبت هر مرتبه، مراتبی از شدت و ضعف برای آنها در نظر گرفته می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۷۶). پس، از نگاه علامه طباطبایی ممکن است انسان قلبی داشته باشد که در نهایت خضوع و تسلیم برای خداوند سبجان باشد یا اینکه در مرتبه‌ای پایین‌تر باشد و مراتبی از شرک خفی را با خود به همراه داشته باشد (همان). بنابراین،

همان طور که از آیات قرآن استفاده می‌شود، ایمان حقیقتی است که به میزان خلوص و صفا و یا ناخالصی و کدورتش، مراتب مختلفی را می‌پذیرد (همان، ج ۵، ص ۳۷۳).

آکویناس

توماس در تعریف ایمان، از تعریف پولس بهره می‌برد. پولس معتقد است، «ایمان، اعتماد بر چیزهایی امید داشته شده و برهان چیزهای نادیده است» (عبرانیان، ۱: ۱). آکویناس معتقد است گرچه تعریف مذکور یک تعریف تام منطقی نیست، اما هیچ کدام از نکات اصلی ایمان را فروگذار نکرده است (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۴۰۲). برخی از شارحان توماس، بر عنصر گزاره‌ای ایمان تأکید ویژه‌ای دارند و آن را تصدیق عقلانی گزاره‌هایی خاص قلمداد می‌کنند (هیگ، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۵۲۹)؛ اما برخی دیگر، به عناصر غیر گزاره‌ای در ایمان مانند امید و اعتماد استناد می‌کنند و معتقد هستند که با بررسی بیشتر در مجموعه سخنان آکویناس، می‌توان بر وجود جنبه‌های غیر گزاره‌ای ایمان نیز صحه گذاشت.

بر این اساس، یک تلقی معاصر از دیدگاه توماس وجود دارد که عقیده به وجود خداوند، ایمان را شکل نمی‌دهد و به بیان دقیق‌تر، حتی بخشی از ایمان نیز محسوب نمی‌شود (جنکینس، ۱۹۹۷، ص ۱۶۲؛ دیویس، ۱۹۹۲، ص ۲۷۵). ایمان، فضیلت خواستن و نیل به خیر نهایی یعنی خداوند است؛ همان طوری که او خود را در شخص مسیح، بر ما آشکار کرده است. به بیان دیگر، ایمان یک حالت اعطاشده الهی است که با آن ما در درک خداوند از خودش، به‌عنوان پدر، پسر و روح القدس، شریک می‌شویم (همان، ص ۲۷۴). بنابراین، چیزی از بعد معرفتی ایمان کاسته نمی‌شود؛ بلکه آن را از یک حالت ذهنی و خشک خارج می‌کند (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۳۹۴). به هر حال، در کانون اندیشه آکویناس این دیدگاه خودنمایی می‌کند که ایمان شروعی برای ماست تا در زندگی خداوند سهیم شویم. ایمان، اتحاد با خداوند است و این امر فاصله بسیار دارد با اینکه بگوییم ایمان جز یک ماده برای قضایا و گزاره‌ها، چیزی نیست (دیویس، ۱۹۹۲، ص ۲۷۵).

پس از این اشاره مختصر به حقیقت ایمان، در مرحله بعد باید ببینیم که آکویناس چه دیدگاهی نسبت به وجود درجات و مراتب ایمانی دارد. او معتقد است که ایمان از این قابلیت برخوردار است که مراتب و درجات مختلفی از شدت و ضعف را بپذیرد و این مسئله را با تکیه بر اینکه ایمان از طریق ماده‌اش می‌تواند کم یا زیاد باشد، قابل توجیه می‌داند و در ادامه به فراهایی از کتاب مقدس استناد می‌کند؛ مانند آنجا که مسیح خطاب به پطرس می‌گوید: «ای کم‌ایمان! چرا شک کردی؟» و یا در جایی خطاب به زنان می‌گوید: «ای زن! ایمان تو عظیم است». پس ایمان می‌تواند بزرگ و زیاد یا کوچک و اندک باشد (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۴۱۳).

علاوه بر این، آکویناس با پیگیری عناصر درونی ایمان و ربط آنها به عقل و اراده به‌عنوان دو فاعل قابل تصور برای فعل ایمان، یعنی باور کردن، کاهش و افزایش ایمان را ملموس و منطقی جلوه می‌دهد. در حالت اول، اگر عمل ایمان از عقل نشئت گرفته باشد، در نتیجه ایمان فرد به لحاظ درجه یقین او یا نیل او به حقیقت، می‌تواند زیاد

یا کم باشد و هر چه یقین او بیشتر باشد، ایمان او با ثبات تر است؛ در حالت دوم، چنانچه عمل ایمان ناشی از اراده باشد، ایمان می تواند به دلیل بیشتر بودن، سرعت، یا خلوص یا اعتماد، بزرگ تر یا کوچک تر خوانده شود (همان).
با این توصیف به نظر می رسد، *آکویناس* در اینجا تلویحاً پذیرفته است که ایمان امری فراتر از تصدیق عقلانی صرف و معرفت محض است و جنبه هایی از حالات نفسانی مانند خلوص و اعتماد را نیز دربردارد و این تأییدی است بر آنچه نسبت به ماهیت ایمان اشاره شد.

رشد ایمانی

دیدگاه علامه طباطبایی

از بحث علامه در باب درجات و مراحل ایمان، به دست آمد که تحول ایمانی، همانند تحول سایر ملکات، کمی نیست؛ بلکه تحولی کیفی و پویاست و «جمله» *«زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا»* اشاره است به زیادی از جهت کیفیت؛ یعنی ایمانشان رو به شدت و کمال می گذارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۱). علامه پس از تبیین رشد کیفی ایمانی، به نکته ظریفی اشاره می کند که مبنای ما در این بحث قرار می گیرد. او با اشاره به فراز قرآنی *«لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ»* (انفال: ۲)، علاوه بر اجر و ثواب، درجات مؤمنین را مشتمل بر صفاتی می داند که مؤمنین حقیقی به آنها متخلق هستند و این نویدبخش پیوند عمیق میان ایمان و صفات نفسانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۲). با این نگاه، نه تنها میان فضایل و ایمان شکافی وجود ندارد، بلکه فضایل می توانند انسان مؤمن را در نیل به مراتب کیفی ایمان یاری دهند. علاوه بر این، علامه پس از استناد به معنای لغوی درجه به معنای *پله* نردبان، نمونه هایی از فضایل اکتسابی مانند ایمان و تقوا را نام می برد و آنها را مشتمل بر درجات و مراتب کمالی انسان می داند (همان، ج ۷، ص ۲۰۵).

بنابراین، شاید بتوان دیدگاه علامه را چنین صورت بندی کرد که انسان در سیر کمالی و قرب وجودی به سوی پروردگار، منازل و درجاتی را طی می کند (همان). هر درجه ای مشتمل بر صفات مختلفی است که ایمان نیز یکی از این صفات است؛ اما از آنجایی که همواره رابطه متقابل میان ملکات در هر سطحی برقرار است، ایمان به تنهایی نمی تواند به یک سطح و درجه خاص برسد؛ بلکه نیازمند یاری فضایل و ملکات دیگری است که در آن سطح و درجه قرار دارند. در نتیجه، مجموعه فضایل در هر درجه دست در دست یکدیگر می نهند و شرایط را برای رشد و کمال یکدیگر فراهم می کنند و در نتیجه شخص را به سطح و درجه جدیدی از انسانیت می رسانند. به این ترتیب، ایمان نیز در پرتو شکوفایی و تعالی یکپارچه و جمعی فضایل، به سطح و درجه ای بالاتر راه می یابد و به تدریج تقویت و تکمیل می شود.

اگر بخواهیم تعداد درجات و مراحل ایمان را جويا شویم، علامه با توجه به ماهیت تشکیکی ایمان، مخالفتی نخواهد داشت که ایمان طیف وسیعی از درجات را دربرگیرد. با این حال، در یک جمع بندی کلی، او ایمان را در چهار

منزل اصلی به تصویر می‌کشد (همان، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۱). این به معنای آن نیست که ایمان را بتوان در چهار فرم و شکل بسته جای داد؛ برعکس، چنان‌که از پویایی و نوسان درونی ایمان برمی‌آید، ایمان می‌تواند حالات و کیفیات بسیار زیادی را در خود جای دهد و این امر متأثر از استعداد انسان‌ها در رشد اخلاقی و معنوی است. به هر حال، ایمان مسیر کمالی خود را در چهار مرحله طی می‌کند و در هر مرحله‌ای اوصاف اخلاقی دست در دست یکدیگر می‌دهند و فضایی را برای تعالی ایمانی فراهم می‌کنند تا انسان بتواند به مرحله‌ بعدی نایل شود.

در مجموع روشن می‌شود که در نگاه علامه، فضایل حاوی این پتانسیل هستند که ایمان را در همه‌ی مراحل همراهی کنند و نه تنها ایمان را نسبت به نقصان و زوال ایمنی بخشند، بلکه در رشد و غنای درجات ایمانی نقشی بی‌بدیل ایفا کنند. بنابراین، دور از انتظار نیست کسی که صفات و ویژگی‌های اخلاقی کامل‌تری داشته باشد، با سرعت بیشتری درجات ایمانی را طی کند. با این نگاه، به نظر می‌رسد که مجموعه‌ای از فضایل به صورت مستقیم و غیرمستقیم، انسان را به رشد و تحول ایمانی سوق می‌دهند. بی‌شک، بررسی این مجموعه و طیف یکپارچه و درهم‌تنیده‌ی صفات، مجال وسیع‌تری را می‌طلبد و نیازمند بررسی دقیق اوصافی است که خداوند برای مؤمنین در سطوح مختلف برشمرده است. در اینجا، پس از تبیین منطقی امکان پیوند مؤثر ایمان و سایر فضایل، تنها به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم که علامه آنها را به روشنی در رشد ایمانی مؤثر می‌داند.

تقوی

شاید بتوان نزد علامه، یکی از برجسته‌ترین صفات مرتبط با ایمان را تقوا دانست. او با استناد به آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ» (یونس: ۶۳)، برخی از مراحل ایمان را منوط به وجود تقوای مستمر قبلی می‌داند (همان، ج ۱۰، ص ۸۹). بر این اساس، تقوی ویژگی منحصر به فردی دارد و از سایر فضایل متمایز می‌شود. تقوی حالتی است که در همه‌ی درجات کمال انسانی با ایمان یافت می‌شود (همان، ج ۲، ص ۸۷):

تقوی از اوصاف خاصه‌ی طبقه‌ی معینی از مؤمنین نیست، و این طور نیست که تقوی صفت مرتبه‌ای از مراتب ایمان باشد، که دارندگان مرتبه‌ی پایین‌تر، مؤمن بی‌تقوی باشند و در نتیجه، تقوی مانند احسان و اخبات و خلوص، یکی از مقامات ایمان باشد؛ بلکه صفتی است که با تمامی مراتب ایمان جمع می‌شود، مگر آنکه ایمان، ایمان واقعی نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۹).

دلیل این امر از دیدگاه علامه این است که خداوند متعال در تبیین متقین در قرآن کریم، طوری آنها را توصیف نمی‌کند که شامل طبقه‌ی معینی از مؤمنین شوند؛ حال آنکه مؤمنین طبقات زیادی دارند و خداوند هر طبقه را با ذکر خصوصیات تبیین می‌کند. بنابراین، تقوی صفتی است که در یک مرتبه و مقام ایمانی خلاصه نمی‌شود و بر حسب درجه‌ای که دارد، وصف طبقات مختلفی را می‌تواند بپذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۳).

حال باید ببینیم که چگونه تقوی در رشد ایمانی ایفای نقش می‌کند. قبلاً روشن شد که هر چند ایمان از عمل مجزاست، اما لوازم عملی خود را به همراه دارد و معلوم است که هر چه رفتارهای مؤمنانه‌ی بیشتری از انسان سر بزند،

او از سطح ایمانی بالاتری برخوردار خواهد بود. با این مقدمه، به سراغ تقوا می‌رویم. تقوی نزد علامه با اینکه یک حالت قلبی است (همان، ج ۱۴، ص ۳۷۴)، اما بستگی زیادی به بعد رفتاری و عملی انسان دارد. پس کلیدی‌ترین ویژگی تقوا این است که انسان را به رفتارهای مؤمنانه پایبند می‌کند. در نتیجه، تقوی انسان را در عمل پایبندتر می‌کند و هر چه پایبندی عملی فرد بیشتر باشد، ایمان او که لازمه عمل است، بیشتر خواهد بود. بنابراین، تقوا به صورت غیرمستقیم در تقویت ایمان نقش دارد.

همان‌گونه که با این بیان، می‌توان به آیاتی مانند آیه ۶۹ سوره نساء استناد کرد. علامه این آیه و آیات قبل را که بیانگر مراتب عالی تسلیم بودند، با یکدیگر مرتبط می‌داند (همان، ج ۴، ص ۴۰۷). در نتیجه، کسانی که از تسلیم ایمانی بهره‌مند باشند و در نتیجه از خداوند و رسول او اطاعت کنند، به پیامبران، صدیقین، شهدا و صالحین ملحق می‌شوند (همان) و معلوم است که این چهار گروه، از درجه بالایی از ایمان برخوردار هستند و هر که به آنها ملحق شود، باید به سطح بالایی از ایمان رسیده باشد.

بنابراین، علامه معتقد است که رعایت تقوا و اطاعت از احکام الهی و فرامین پیامبر، انسان را به درجات بالاتری از ایمان می‌رساند. علاوه بر این، او باور دارد که به حکم کتاب و سنت، تقوی در برخی از مراتب، سبب تعلیم الهی است (همان، ج ۲، ص ۴۳۵). در نتیجه، انسان را به یک درک متعالی می‌رساند و بی‌تردید، این درک متعالی تأثیر زیادی بر تقویت ایمان دارد. مطابق با این دیدگاه، در برخی از آیات قرآن مانند آیه ۲۸ سوره حدید، رعایت تقوی ملازم با افزایش ایمان و زمینه‌ساز رحمت خداوند و نوری که انسان با آن نور مشی می‌کند، قرار داده شده است.

سکینه

پس از تقوی، سکینه ویژگی دیگری است که به تصریح قرآن (فتح: ۴)، در ازدیاد ایمان نقش ممتازی دارد. بنابراین، علامه طباطبایی سکینه را عبارت از یک حالت قلبی و سکون نفسانی، و همچنین ملازم با افزایش ایمان می‌داند (همان، ج ۹، ص ۲۲۷):

کلمه سکینه از ماده سکون است که خلاف حرکت است، و این کلمه در مورد سکون و آرامش قلب استعمال می‌شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است؛ همچنان که حال انسان حکیم این چنین است که هر کاری می‌کند با عزم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۸).

علامه در اینجا تصریح دارد که یکی از خواص سکینه، حکمت به معنای اخلاقی آن است. بنابراین، علاوه بر اینکه سکینه، سکون و آرامش را برای انسان به ارمغان می‌آورد، او را به ملکه حکمت عملی نیز می‌رساند. در نتیجه، تصمیم‌های اخلاقی او با تکیه بر عزم و اراده شکل خواهند گرفت. فهم این نکته که سکینه در نتیجه نفی اضطراب، حکمت عملی را نتیجه می‌دهد، دشوار نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۹)؛ اما باید با دیده تأمل به این مسئله نگریست که چطور سکینه را نزد علامه، مقدم و زمینه‌ساز ایمان بدانیم؛ حال آنکه او در تعریف ایمان، سکون قلبی را بخشی از حقیقت ایمان می‌داند.

او هماهنگ با مبنای خود در تأثیر متقابل ملکات بر یکدیگر، برای حل این ابهام پاسخ روشنی دارد؛ ایمان با بسیاری از صفات در مراحل مختلف در حال تأثیر و تأثر است؛ یعنی ایمان صفاتی را به وجود می‌آورد یا تقویت می‌کند و در مرحله بعد، آن صفات بر ایمان اثر می‌گذارند؛ آن را افزایش می‌دهند و این چرخه ادامه دارد. یکی از لوازم انفکاک‌ناپذیر ایمان، اطمینان و سکون قلبی است و همان‌طور که در تعریف ایمان گذشت، ایمان از ابتدا حاوی درجاتی از آرامش و سکون قلبی است. در مرحله بعد، بنا به برخی از آیات قرآن (فتح: ۴)، خداوند برای افزایش ایمان، سکینه را بر قلب مؤمنین فرو می‌فرستد. در نتیجه، ایمان افزایش می‌یابد. بدیهی است که وقتی ایمان افزایش یافته، با درجه بالاتری از آرامش و سکون قلبی آمیخته شده است. بدین ترتیب، این چرخه پیوسته ادامه دارد و سکینه به‌عنوان یکی از صفات کلیدی در تقویت ایمان نقش بسزایی دارد و از طریق ثبات و اطمینانی که در درون خود دارد، ایمان را افزایش می‌دهد (همان، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

بنابراین، هرچند ایمان در درون خود، از مراتبی از سکون و آرامش برخوردار است، اما این مسئله مانع نمی‌شود که سکینه را به‌طور جداگانه یک فضیلت اخلاقی به حساب آوریم. این فضیلت، انسان را به حالتی از آرامش و ثبات روانی می‌رساند و در نتیجه آن، طیف خاصی از رفتارها از انسان صادر می‌شود و از آرامش و سکینه درونی او حکایت می‌کند. جالب اینکه علامه با استناد به آیه ۲۶ سوره فتح، سکینه را با کلمه تقوی همراه می‌داند و به تعبیر او، سکینه حالتی در انسان به وجود می‌آورد و او را از همه گناهان باز می‌دارد (همان، ج ۹، ص ۲۲۷).

یقین

دیگر ویژگی مؤثر در رشد و تعالی ایمان، یقین است و در قرآن کریم در توصیف مؤمنین در مراتب عالی ایمانی، یقین به آخرت و آیات الهی مورد تأکید قرار گرفته است. با اینکه عنصر معرفت در یقین نقشی محوری دارد، اما یقین نیز مانند ایمان یک فضیلت معرفتی محض نیست؛ بلکه این بعد معرفتی، اطمینان و آرامش قلبی را نیز به همراه دارد؛ یعنی انسان به مرحله‌ای از اطمینان می‌رسد که هیچ احتمال خلافی نمی‌دهد. بنابراین، به نظر می‌رسد که میان سکینه و یقین، به‌عنوان فضایل کلیدی مؤثر در تقویت درونی ایمان، ارتباط مستحکمی برقرار باشد. به علاوه باید توجه داشت که یقین نزد علامه، به یک حالت روان‌شناختی فروکاسته نمی‌شود؛ زیرا «یقین عبارت است از علم صددرصدی که به هیچ وجه شک و تردیدی در آن رخ نه داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۴۳). پس اگر متعلق معرفتی یقین صادق نباشد، چنین اطمینانی دیگر فضیلت نخواهد بود. در واقع، پایه اطمینان قلبی با تکیه بر بعد معرفتی استوار است.

علامه معتقد است، «یقین به آیات پروردگار، اعلی درجه‌ای است که انبیا در سیر تکاملی خود می‌توانند به آن برسند» (همان، ص ۲۴۴). بنابراین، یقین وقتی به آیات پروردگار تعلق گیرد، بالاترین درجات رشد و تکامل را برای انسان به دنبال دارد و در نتیجه آن، انسان به جایی می‌رسد که «پرده حواس، از روی حقایق عالم کون کنار رفته و از آنچه در پس پرده محسوسات است، آن مقداری که خدا خواسته باشد، ظاهر می‌شود» (همان).

علاوه بر این، علامه طباطبایی، گاهی در ضمن تعریف ایمان، به عنصر یقین و خاصیت بی بدیل آن نیز اشاره می‌کند؛ برای نمونه، در آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حجرات: ۱۵)، یکی از اوصاف کلیدی مؤمنین پس از باور قلبی به خداوند و رسولش، یقین است. او با استناد به کلمه «لَمْ يَرْتَابُوا» در عبارت «ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا» و مقایسه آن با عبارت «و لَمْ يَرْتَابُوا» به حالت اطمینان و یقین پیوسته قلب اشاره می‌کند؛ حالتی که از ایمان جدا نیست، بلکه پیوسته با ایمان همراه است و آن را در برابر شک و تردید حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۸، ص ۳۲۹).

بنابراین، در مجموع روشن می‌شود که علامه طباطبایی تقوی، سکینه و یقین را اوصافی می‌داند که در تقویت ایمان نقشی کلیدی دارند. بر این اساس، شاید بتوان سایر صفات اخلاقی را به این دو صفت کلیدی ارجاع داد و آنها را نیز در چرخه نیل به مراتب بالاتر ایمانی وارد کرد.

دیدگاه آکوناس

قبلاً روشن شد که یکی از خصوصیات ایمان نزد آکوناس، قابلیت رشد و کمال است. پس اگر از او بپرسیم که چطور می‌توان ایمان فردی را کامل‌تر از دیگری دانست، چنین پاسخ می‌دهد که با توجه به فاعل ایمان، فعل ایمان را می‌توان به عقل و اراده نسبت داد. پس اگر فردی در جانب عقل، یقین و صلابت بیشتری داشته باشد و در جانب اراده، از سرعت، سرسپردگی و اعتماد بیشتری برخوردار باشد، بی‌تردید ایمانی راسخ‌تر خواهد داشت. بنابراین، آکوناس به دو عنصر و بعد درونی ایمان، یعنی یقین (Certitude) در جانب عقل، و سرسپردگی (Devotion) در جانب اراده اشاره می‌کند و کمال ایمان را با استناد به این دو جنبه موجه می‌داند (آکوناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۴۱۳).

ممکن است کسی به او اشکال کند، که این امر خلاف مبنای او در مورد موهبی بودن ایمان است؛ زیرا ایمان، معرفت به اصول اولیه و ناشی از فیض است و در نتیجه باید برای همه یکسان باشد؛ یعنی فیضی که معرفت ایمانی را به انسان ارزانی می‌کند، به همه به یک اندازه عطا می‌کند. پس ایمان همه افراد باید یکسان باشد. او در پاسخ می‌پذیرد که ایمان در نتیجه موهبت فیض است، اما این به معنای آن نیست که عطای فیض نسبت به همه یکسان باشد؛ بلکه موهبت فیض می‌تواند متفاوت باشد. مضاف بر اینکه بر اساس قابلیت‌های متفاوت ادراکی در عقل انسان‌ها، میزان معرفت آنها نیز به حقایق ایمانی متفاوت خواهد بود (همان).

در اینجا رویکرد دوپهلوی آکوناس در توجیه ایمان بار دیگر خود را نشان می‌دهد؛ او از طرفی تحلیلی روان‌شناختی ارائه می‌دهد و درصدد بر می‌آید تا مراتب ایمان را بر اساس عناصر درونی آن توجیه کند، اما از طرف دیگر، بنا به تصویر الهیاتی خویش از موهبی بودن فضایل الهیاتی، به‌ناچار ایمان را نتیجه فیض می‌داند و علت تفاوت سطوح ایمانی افراد را در تفاوت میزان فیض اعطایی به آنها می‌داند و این به‌نحوی نشان‌دهنده ترکیب دو نوع نگاه ارسطویی و آگوستینی به فضایل است.

شاید بتوان این دو نوع نگاه را با تبیینی که او از عملکرد فیض دارد، با یکدیگر سازگار دانست. به این ترتیب، در عین حال که فیض موهبتی رایگان تلقی می‌شود، عملکرد آن بی‌ضابطه و تصادفی نیست و بر اساس ظرفیت‌ها و قابلیت‌های انسان‌ها متفاوت است:

در جنبه نخست، فیض تقدیس‌کننده نمی‌تواند کمتر و یا بیشتر باشد؛ به این جهت که فیض بذاته انسان را به بالاترین خیر، یعنی خداوند متصل می‌کند؛ اما در جنبه دوم، اگر موضوع را لحاظ کنیم، فیض می‌تواند زیادی و کاستی را متحمل شود؛ تا جایی که شخصی ممکن است به‌نحوی کامل‌تر از دیگری از نور فیض بهره‌مند شود؛ به این دلیل که این امر در محدوده شخص دریافت‌کننده موهبت است که خودش را برای فیض آماده کرده است. پس به‌خاطر اینکه او خودش را بهتر برای فیض آماده کرده، رحمت بیشتری دریافت می‌کند (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۳۵۹).

علی‌رغم این تبیین راهگشا، آکویناس با عنایت به سرشت گناه‌آلود بشر، کمی مسئله را دشوار می‌کند، و حتی آمادگی انسان برای دریافت فیض را نیز نتیجه فیض می‌داند؛ به این صورت که در ادامه می‌افزاید، تنها انسان به‌اندازه‌ای می‌تواند خود را برای فیض مهیا کند و در نتیجه از آن بهره‌مند شود، که اراده آزاد او توسط خداوند برای این کار آماده شود (همان).

به هر حال، آکویناس با اینکه می‌پذیرد ایمان در نتیجه دو بعد عقلانی و ارادی این قابلیت را دارد که تکامل یابد، اما در میان فضایل اخلاقی که تکامل قوای انسانی را در پی دارند، برای تقویت ایمان ترتیبی اتخاذ نمی‌کند و تنها در جانب فیض و به‌طور مشخص در فضایل الهیاتی به دنبال چاره‌ای برای تقویت ایمان است. او با تقسیم ایمان به دو دسته صورت‌یافته (Formed faith) و بدون صورت (Unformed faith)، میان دو مرحله از ایمان مرز و فاصله مشخصی ترسیم می‌کند. درست است که هر دو نوع ایمان عاداتی کمال‌بخش برای عقل و همچنین، هر دو هدیه و افاضه خداوند به افراد هستند، اما آنها با یکدیگر یک تمایز اساسی دارند. ایمان صورت‌یافته، در هنگام افاضه، با فضیلت نیک‌خواهی همراه است؛ درحالی‌که ایمان بدون صورت، از این فضیلت بی‌بهره است (دیویس و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

نیک‌خواهی

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که فضیلت نیک‌خواهی تأثیر زیادی در تقویت و رشد ایمان دارد. آکویناس معتقد است که فضیلت نیک‌خواهی یک فضیلت کمال‌بخش برای اراده است. از سویی، فضیلت نیک‌خواهی، فعل ایمان را در جهت خداوند به‌عنوان غایتی سعادت‌بخش سامان می‌دهد و از سوی دیگر، رفتارهایی که تحت تأثیر این فضیلت انجام می‌شوند، تحولاتی را در شخص ایجاد می‌کنند و او را برای نیل و نزدیکی به این غایت شایستگی می‌بخشند (همان، ص ۲۹۳). بنابراین، فضیلت نیک‌خواهی نه‌تنها اراده را کمال می‌بخشد و بر فعل درونی ایمان تأثیر بسزایی دارد، بلکه به‌طور بسیار عمیقی در ارزشمندی و فضیلت‌آمیز بودن ایمان نیز دخیل است.

در واقع ایمان با دو حالت روبه‌رو می‌شود: اگر نیک‌خواهی موجود باشد، ایمان حقیقتاً خیر است و فضیلت شمرده می‌شود؛ زیرا همان‌طور که سخن رفت، این فضیلت ایمان را به سمت غایت سعادت بخش مرتبط می‌کند؛ اما اگر نیک‌خواهی در کار نباشد، ایمان اصطلاحاً بدون صورت تلقی می‌شود و دیگر فضیلت شمرده نمی‌شود.

البته منظور *آکویناس* این نیست که ایمان همواره در یک رتبه باقی می‌ماند و تنزل یا ارتقایی در سطح خود نخواهد داشت. وقتی که شخص گناه مهلکی انجام دهد، صورت ایمان یعنی نیک‌خواهی از بین می‌رود. در نتیجه، ایمان با صورت، به ایمان فاقد صورت تبدیل می‌شود. برعکس، وقتی که خداوند نیک‌خواهی را به انسان القا می‌کند، این فضیلت، ایمان و فعلش را کمال می‌بخشد. در نتیجه، ایمان بی‌صورت به ایمان دارای صورت تبدیل می‌شود (همان).

با این توصیف، با وجودی که رشد و کمال ایمان به‌روشنی در گرو فضیلت نیک‌خواهی است، اما توماس با رویکردی دوگانه، از سویی نقش انسان را در سلب بعد فضیلتی ایمان می‌پذیرد؛ چراکه فرد با انجام گناهان مهلک، این اختیار را دارد که فضیلت نیک‌خواهی را از خود دور کند و ایمان را از صورت بیاندازد؛ در روی دیگر سکه، این تنها خداوند است که با اراده نجات‌بخش خویش، ایمان را به سمت کمال و حالت فضیلت‌آمیز خود حرکت می‌دهد و انسان در کسب فضیلت نیک‌خواهی، هیچ‌کاره است (همان، ص ۲۹۳).

دین

درست است که نیک‌خواهی به ایمان حیات می‌بخشد و آن را به رشد و پویایی وامی‌دارد، اما ما درصدد هستیم تا علاوه بر نیک‌خواهی، تقویت و تکمیل ایمان را در فضایی دیگر نیز بجوییم. اما متأسفانه *آکویناس* صریحاً به فضایل دیگری اشاره نمی‌کند. شاید به این خاطر است که ایمان به‌عنوان یک فضیلت الهیاتی، قدر و منزلتی والا دارد و به همین دلیل شاید به‌دور از ذهن باشد تا برای تعالی آن، از فضایل فرودست اخلاقی استفاده شود. اما ما سرخ مهمی از *آکویناس* به دست آورده‌ایم که ما را در این مسیر یاری می‌دهد. او در عین حال که ایمان را مستند به فیض می‌داند، دو عنصر درونی برای ایمان متصور می‌شود: یقین در جانب عقل، و سرسپردگی در جانب اراده. او همچنین با تکیه به این دو عنصر تلاش می‌کند تا تفاوت درجات ایمان را توجیه کند: «در میان کسانی که ایمان می‌آورند، برخی از افراد با یقین و سرسپردگی بیشتری، تسلیم حقیقت نخستین یعنی خداوند می‌شوند. پس به این شیوه، ایمان در برخی بزرگ‌تر از برخی دیگر است» (*آکویناس*، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۱۳).

بنابراین، *آکویناس* می‌پذیرد هر کسی که این مرحله بالاتر از یقین و سرسپردگی را داشته باشد، ایمان والاتری دارد و همین سرخ برای ما کافی است تا در جست‌وجوی راهی باشیم تا این دو را تقویت کرده و در نتیجه، ایمان را تقویت کنیم. از این منظر، فضیلت دین در کلام *آکویناس* روزه‌آمییدی برای ما می‌گشاید؛ زیرا مهم‌ترین عمل درونی این فضیلت، سرسپردگی است؛ یعنی همان چیزی که ما در تقویت بعد ارادی درون ایمان، درصدد کشف آن بودیم:

سرسپردگی، از فعل وقف کردن مشتق شده است؛ به خاطر اینکه افراد پارسا و سرسپرده، خودشان را وقف خداوند می‌کردند و همه وجود خویش را به او اختصاص می‌دادند. در زمان‌های قدیم در میان مشرکان، یک شخص سرسپرده و مخلص کسی بود که در برابر خدایانش قسم می‌خورد که به خاطر امنیت سپاهش، رنج مرگ را تحمل کند... بنابراین، روشن است که خلوص و سرسپردگی، چیزی نیست مگر اراده به اینکه شخص خود را آماده امتثال امور مرتبط با خدمتگزاری خداوند کند (آکویناس، ۲۰۰۶، ص ۴۷۸).

آکویناس در ادامه می‌افزاید که سرسپردگی، یک عمل معین از جانب قوه میل و حرکت منبعث از اراده است (همان) و نه تنها انسان را به خداوند به‌عنوان غایت نهایی مرتبط می‌کند، بلکه حالت و صورت همه اعمال انسان را تعیین می‌کند؛ خواه اعمال منبعث از اراده، و خواه اعمال سایر قوا که با اراده صادر می‌شوند (همان). بنابراین، سرسپردگی به‌خاطر گستره تأثیر و نفوذش، عملی راهبردی در فضیلت دین است و این فضیلت را به نقطه‌ای می‌رساند که در عین حال که یک فضیلت اخلاقی و فرع بر عدالت است، به‌عنوان یکی از کلیدی‌ترین فضایل اخلاقی ایفای نقش کند؛ تا جایی که حتی ایمان نیز که سرآمد سایر فضایل است، با این فضیلت تقویت می‌شود؛ چراکه سرسپردگی به‌عنوان عنصر درونی ایمان، تعالی خود را مدیون این فضیلت خواهد بود.

جالب اینجاست که عمل سرسپردگی، تنها از فضیلت دینداری صادر نمی‌شود؛ بلکه این عمل از فضیلت نیک‌خواهی نیز منبعث می‌شود. با این حال، آکویناس هم‌زمان می‌پذیرد که سرسپردگی، به هر دو فضیلت تعلق دارد و حتی فضیلت نیک‌خواهی - با اینکه منشأ سرسپردگی است - از آن تغذیه می‌کند و بهره می‌برد (همان، ص ۴۷۹). بنابراین، جای نگرانی نیست. ما برای تقویت ایمان، به سرسپردگی و ملکه تسلیم اراده نیاز داشتیم، که فضیلت دین و همچنین فضیلت نیک‌خواهی، هر دو این امر را برای ما تدارک می‌بینند.

علاوه بر این، حتی شاید بتوان این تلقی را پذیرفت که فضیلت دین با تقویت ملکه سرسپردگی و خلوص، بر فضیلت محبت نیز تأثیر بگذارد و البته این تأثیر دوطرفه خواهد بود و نیک‌خواهی به اصالت و تقدم خود باقی می‌ماند: «سرسپردگی فوراً به نیک‌خواهی تعلق دارد؛ به این صورت که انسان باید خود را تسلیم خدا کند و یا اتحادی از جانب روح‌القدس هواخواه او باشد؛ اما سرسپردگی فوراً به دین نیز تعلق دارد و به‌واسطه دین، به نیک‌خواهی که اصل و سرچشمه دین است، تعلق دارد؛ به این صورت که انسان باید خود را تسلیم خداوند کند و کارهای معینی از اطاعت الهی را انجام دهد» (همان).

اکنون به ایمان بر می‌گردیم. گفتیم که آکویناس بر هر دو بعد عقلانی و ارادی موجود در ایمان صحنه می‌گذارد و تفاوت در درجات یقین و سرسپردگی را رمز تفاوت افراد در درجه ایمانی می‌داند. همچنین روشن شد که فضیلت دین با تقویت سرسپردگی در جانب اراده، می‌تواند باعث تقویت ایمان شود. آکویناس با این فضیلت منحصر به فرد، راه دیگری نیز برای ما باز می‌کند. او پس از عمل سرسپردگی، دومین عمل این فضیلت را دعا می‌داند که نمودی از احترام به خداوند است (همان، ص ۴۸۴). حال شاید بتوان گفت که به همان مقیاسی که عمل سرسپردگی به بعد ارادی ایمان برمی‌گشت و ایمان را از درون شدت می‌بخشید، عمل دعا نیز به بعد عقلانی برمی‌گردد و در نتیجه

ایمان را در این بعد شدت می‌بخشد: «پس از سرسپردگی که متعلق به اراده است، دعا که متعلق به بخش عقلانی است، مهم‌ترین عمل در میان اعمال فضیلت دین است؛ زیرا با این عمل، فضیلت دین عقل انسان را به خداوند مرتبط می‌کند» (همان). بنابراین، آکویناس بر این مطلب صحنه می‌گذارد و ارتباط عقلانی با خداوند را در نتیجه فضیلت دین می‌پذیرد و روشن است که هر چه ارتباط معرفتی انسان با خداوند را بیشتر کند، در تقویت بعد معرفتی ایمان نیز مرتبط و مؤثر خواهد بود.

یقین

نظر به تحلیلی که آکویناس از عناصر درونی ایمان دارد، علاوه بر سرسپردگی و تسلیم اراده، یک ویژگی دیگر نیز در ایمان مؤثر است که افزایش آن را می‌توان با افزایش ایمان مقارن دانست. این ویژگی، یقین است که از دید آکویناس، در جانب عقل محقق می‌شود. آکویناس یقین ناشی از ایمان را از اطمینان فضایل عقلانی علم، حکمت و ادراک بالاتر می‌داند؛ زیرا این سه فضیلت عقلانی، از نور عقل طبیعی بهره می‌برند، که در سطحی پایین‌تر از اطمینان به کلام خداوند که در ایمان وجود دارد، جای می‌گیرد (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۴۰۹). بنابراین، روشن است که ایمان در جانب معرفتی و بعد عقلانی به تعالی می‌رسد و انسان را به اطمینان و یقین می‌رساند. «ایمان شخص را به دو حالت می‌توان بزرگ‌تر دانست: در حالت اول، ایمان در جانب عقل او بزرگ‌تر است، به‌خاطر اینکه از یقین و استحکام بیشتری برخوردار است؛ در حالت دوم، ایمان در جانب اراده او بزرگ‌تر است» به‌خاطر اینکه از سرعت، سرسپردگی و اعتماد بیشتری برخوردار است» (همان، ص ۴۱۳).

نتیجه‌گیری

در نگاه علامه طباطبایی، ایمان به‌عنوان یک ادراک و تصدیق محض تلقی نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان یک صفت و ملکه نفسانی، همواره دستخوش تغییر و تحول است. این تحول بر اساس درجات انسان‌ها و صفاتی که آن درجات را شکل می‌دهند، قابل توجیه خواهد بود و مجموعه‌ای از صفات به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم این قابلیت را خواهند داشت که ایمان را به رشد و تعالی وجودی خویش برسانند. بنابراین، تحقق رشد ایمانی در پرتو فضایل در نگاه علامه طباطبایی چندان پیچیده نیست؛ ابتدا او باید ماهیت تشکیکی ایمان و فضایل را اثبات کند؛ سپس بر این پایه، ارتباط و همبستگی میان فضایل و درجات کیفی ایمان را مستدل نماید. بر این اساس، او برخی از صفاتی را که نقشی واضح و برجسته در رشد ایمانی دارند، مانند تقوی، سکینه و یقین، مورد اشاره قرار می‌دهد. البته این به‌معنای انحصار تحول ایمانی در این صفات نیست؛ بلکه صفات زیادی می‌توانند به‌واسطه این صفات و حتی به‌صورت مستقیم در رشد و تعالی کیفی ایمان تأثیرگذار باشند که بررسی تک‌تک آنها مجال وسیع‌تری را می‌طلبد.

در نهایت، نکته‌ای از دیدگاه علامه را مورد تأکید قرار می‌دهیم که آکویناس، چنان که خواهیم دید، با توجه به دیدگاه مسیحی خود تلقی متفاوتی نسبت به آن دارد. علامه طباطبایی میان ایمان و سایر صفات انسانی پیوندی

وثیق می‌بیند؛ چراکه در نگاه اسلامی، همه فضایل و اوصاف انسانی، به عامل انسانی وابسته‌اند و این‌طور نیست که در برخی فضایل نقش و اراده انسان نادیده گرفته شود یا اینکه کم‌رنگ و ضعیف تلقی شود. در نتیجه، ایمان در استقرار ابتدایی‌اش و همچنین در تعالی کیفی، با انسان و مجموعه صفات او روبه‌روست. بنابراین، کلیدی‌ترین عامل تقویت ایمان، عملکرد یکپارچه ملکات و رفتارهای مبتنی بر آنهاست.

اکنون به سراغ جمع‌بندی دیدگاه آکویناس می‌رویم. او نیز علی‌رغم موانعی که بر سر راه خود می‌بیند، اولاً ایمان را دارای مراتب و درجات می‌داند و ثانیاً میان رشد ایمانی و فضایل، ارتباط مستحکمی برقرار می‌کند. بر این اساس، او تلاش می‌کند تا رشد کیفی ایمان را موجه نشان دهد و آن را با ارجاع به یک فضیلت الهیاتی، یعنی نیک‌خواهی و همچنین دو فضیلت انسانی دین و یقین، تبیین کند. اما به نظر می‌رسد که عبور از موانع الهیاتی مسیحی چندان نیز برای او ساده نیست؛ زیرا ایمان یک فضیلت الهیاتی است و از دیدگاه مسیحی، میان فضایل الهیاتی و فضایل طبیعی، شکاف عمیقی وجود دارد. بنابراین، نظر به اینکه ایمان در اندیشه آکویناس، یکی از سه فضیلت کلیدی الهیاتی است، جهت بررسی تأثیر سایر فضایل بر ایمان، ابتدا باید این مسئله را به صورت مبنایی مورد بررسی قرار دهیم که آیا اساساً فضایل انسانی می‌توانند بر فضایل الهیاتی تأثیر بگذارند؟

به دیگر سخن، فضایل الهیاتی داستان متفاوتی دارند؛ آنها اکتسابی نیستند؛ یعنی فراطبیعی و بالاتر از طبیعت انسانی هستند و نمی‌توان با رفتارهایی مشخص، آنها را به دست آورد یا تقویت کرد؛ بلکه در مقابل، آنها هدیه و موهبت خداوند به کسانی هستند که به زندگی ابدی فراخوانده شده‌اند (دیویس و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۲۸۸). منظور آکویناس این نیست که این فضایل قابلیت ارتقا و افزایش را ندارند؛ بلکه منظور او این است که راهی متفاوت وجود دارد. با این بیان روشن می‌شود که تمام نقش در دریافت و ارتقای فضایل الهیاتی بر عهده خداوند است و عمل انسانی از عهده چنین کاری برنمی‌آید. این خداوند است که انسان‌ها را به زندگی با خود در بهشت فراخوانده و طالب کمال و سعادت نهایی ماست. از این رو، ظرفیتی فراتر از ظرفیت طبیعی و انسانی به ما عطا می‌کند (همان).

حال باید ببینیم آکویناس چه راه‌حلی برای پر کردن شکاف میان فضایل الهیاتی و اکتسابی در نظر دارد. او تفسیر تازه‌ای از فضایل انسانی ارائه می‌دهد که کاملاً برخاسته از نگاه الهیاتی آکویناس و مبتنی بر فیض هستند. در نتیجه، فضایل اخلاقی و حتی عقلانی اکتسابی، این قابلیت را دارند که رنگی موهبی به خود گیرند و بسان ایمان، انسان را با خیر حقیقی مرتبط کنند و در نیل انسان به سعادت به کار آیند. بنابراین، آکویناس تمایز میان فضایل الهیاتی و اخلاقی را به حداقل می‌رساند و تأکید می‌کند که در کنار ایمان، امید و محبت، فضایل اخلاقی نیز موهبی هستند (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۶۵). با این نگاه، علاوه بر فضایل الهیاتی، برخی از فضایل انسانی موهبی، این قابلیت را خواهند داشت که در رشد ایمانی مؤثر واقع شوند.

بنابراین، درست است که فضایل اخلاقی در وهله نخست، اکتسابی و مبتنی بر رفتارهای خاصی هستند، اما همین فضایل با بهره‌مندی از نور فیض، جلوه‌ای موهبی پیدا می‌کنند و با لحاظ اینکه فیض، همه قوای انسانی ما را

به مشارکت در عملکرد خویش فرامی‌خواند، رشد و تعالی ویژه‌ای در فضایل اخلاقی اتفاق می‌افتد و آکویناس آنها را فضایل اخلاقی موهبی می‌نامد (أمیرا، ۱۹۹۷، ص ۲۶۶).

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که فضایل موهبی از طریق فیض مؤثر واقع می‌شوند و این به‌معنای سلب اراده و نقش انسان در رشد و تقویت ایمان است و آکویناس نمی‌تواند این را انکار کند؛ زیرا حتی اگر فیض در نتیجه آمادگی و ظرفیت پیشینی باشد که انسان کسب می‌کند، انسان تنها به‌اندازه‌ای می‌تواند خود را برای فیض مهیا کند و در نتیجه از آن بهره‌مند شود، که اراده آزاد او توسط خداوند برای این کار آماده شود (آکویناس، ۱۹۵۲، ج ۲۰، ص ۳۵۹). بنابراین، در نهایت سایه سنگین فیض مانع از نقش انسان در رشد و تعالی ایمان می‌شود و همه بار بر روی دوش فیض و خداوند قرار می‌گیرد. به هر ترتیب، آکویناس منکر این نمی‌شود که رشد و تعالی ایمان با تکیه بر برخی فضایل انسانی موهبی، همچون دین و یقین، ممکن است.

منابع

کتاب مقدس.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

____، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

____ ۱۴۲۷ق، *البيان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، تحقیق اصغر ارادتی، چاپ اول، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

Aquinas, Thomas, 1952, *Great books of the western world*, vol 20, Summa Theologica, Robert Maynard Hutchins (ed), Translated by Fathers of the English Dominican Province, digitized by the Internet Archive in 2010, Chicago, London, Toronto, Encyclopedia Britannica.

____, 2006, *Summa Theologica*, Benziger Bros (ed), Translated by Fathers of the English Dominican Province, digital file by Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio.

Davies, Brian and others, 2012, *the Oxford Handbook of Aquinas*, New York, Oxford University Press.

Davies, Brian, 1992, *the Thought of Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press.

Hick, John, 1972, *faith in the Encyclopedia of Philosophy* (2nd edition), volume 3, Edwards Macamillan (ed), New York, Publishing Co.

Jenkins, John I, 1997, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, United Kingdom, Cambridge University Press.

O'meara O.P, Thomas F, "Virtues in the theology of Thomas Aquinas", 1997, *Theological Studies*, No 58, p 254- 285.

Zagzebski, Linda Trinkaus, 1998, *Virtues of the mind; An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, United Kingdom, Cambridge University Press.

نقد دیدگاه خاورشناسان درباره تعلیم‌دهندگان پیامبر اسلام ﷺ

کلیه علی اسدی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۳۰

AliAsadiZanjani1110@yahoo.com

چکیده

مهم‌ترین، مشهورترین و پذیرفته‌ترین نظریه‌های مصادره قرآن در میان خاورشناسان، نظریه اقتباس قرآن از منابع یهودی و مسیحی، به‌ویژه عهدین است. بر اساس این دیدگاه که وحیانی بودن قرآن و نبوت پیامبر اسلام را نفی می‌کند، آن حضرت بسیاری از آموزه‌های یهودی و مسیحی را از طریق برخی افراد و گروه‌های یهودی و مسیحی فراگرفته و در قالب قرآن سامان‌دهی کرده است. خاورشناسان از این افراد و گروه‌ها با عنوان تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ یاد می‌کنند. هدف این پژوهش نقد نسبتاً جامع و کامل این دیدگاه و دفاع از وحیانی بودن قرآن است و نگارنده تلاش کرده با بیان چالش‌های دیدگاه خاورشناسان، آن را نقد و رد کند. نخستین اشکال، استوار بودن دیدگاه خاورشناسان بر پیش‌داوری و پیش‌فرض مخدوش بشری بودن قرآن است. اشکال دوم و مهم‌تر، روش غیرعلمی آنان در استفاده از داده‌های تاریخی است. خاورشناسان کاملاً همسو با پیش‌فرض خود، داده‌های تاریخی را کاملاً به‌صورت گزینشی، جانبدارانه و یک‌جانبه مورد تأکید، تحلیل و نتیجه‌گیری قرار داده‌اند. فقدان هرگونه گزارشی درباره تعلیم پیامبر ﷺ به‌وسیله دیگران، کوتاه و غیرمستمر بودن دیدار با تعلیم‌دهندگان ادعائی، بشارت و تأیید آنان درباره پیامبر ﷺ، مسلمان شدن گروهی از آنها، ناسازگاری فراگیری قرآن از دیگران و نسبت آن به خدا با شخصیت اخلاقی پیامبر ﷺ، انتقاد شدید قرآن از رفتارها و عقاید دینی اهل کتاب، قطع، تأخیر و انتظار نزول وحی، هم‌اوردگی قرآن و تأکید آن بر وحیانی بودن خویش، ویژگی‌های فرابشری آن و امی بودن پیامبر ﷺ، دلایل دیگری هستند که در نقد نظریه خاورشناسان به آنها استدلال شده است.

کلیدواژه‌ها: تعلیم‌دهندگان پیامبر، قرآن، عهدین، اقتباس، خاورشناسان، ورقه‌بن نوفل، بحیرای راهب، عداس، صهیب رومی.

خاورشناسان درباره منبع قرآن کریم اختلاف دارند. گروهی آن را وحیانی، دسته‌ای الهی غیروحیانی، شماری دیگر حاصل نبوغ پیامبر اکرم ﷺ و گروه زیادی هم برگرفته از کتاب‌های پیشین، به‌ویژه عهد قدیم و جدید دانسته‌اند (صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸-۱۹۵؛ زمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۴۳؛ آغازی، ۱۳۸۹، ص ۷۶-۹۴). نظریه اقتباس قرآن از ادیان و فرهنگ‌های همجوار، از مهم‌ترین دیدگاه‌های مخالفان اسلام بوده است. این دیدگاه در همان سال‌های آغازین نزول قرآن، از سوی مشرکان مکه مطرح و بعدها همواره تکرار گردید تا اینکه در دو سده اخیر به‌صورت گسترده و روشمند به‌وسیله خاورشناسان پیگیری شد. در این میان نظریه اقتباس قرآن از منابع یهودی و مسیحی، به‌ویژه عهدین، شهرت و پذیرش بیشتری در میان آنان دارد و مهم‌ترین مستند آن، آموزه‌های مشترک اسلام، یهودیت و مسیحیت است. بر اساس این نظریه، خاورشناسان از افراد و گروه‌های یهودی و مسیحی مختلفی به‌عنوان تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ یاد و ادعا کرده‌اند که آن حضرت پیش و پس از بعثت، از راه ارتباط با افراد و گروه‌های یادشده، آموزه‌های دینی آنان را فراگرفته و در قالب قرآن ارائه کرده است. این دیدگاه، وحیانی بودن قرآن کریم و نبوت پیامبر اسلام ﷺ را نفی کرده و قرآن را تعلیم دیگران می‌داند. دین اسلام و قرآن کریم از این منظر هویت مستقلی ندارند و نسخه‌ای ناقص و آمیخته‌ای از دین و کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان و دیگر ادیان و فرهنگ‌های همجوار است.

مسئله تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ همواره توسط شماری از مفسران و پژوهشگران مسلمان رد و به‌صورت کلی، پراکنده و به‌عنوان یک موضوع غیرمستقل و نه چندان مهم، در ذیل آیات مربوط یا در قالب برخی نوشته‌های عمومی، نقد شده است. نوشته‌ای که نسبتاً کامل، جامع، مستقل و به‌ویژه ناظر به تحلیل همه گزارش‌های مورد استناد خاورشناسان و نقد همه‌جانبه دیدگاه آنان باشد، یافت نشد.

توجه به میزان پذیرش، رواج و اثرگذاری و نیز پیامدهای نظریه اقتباس قرآن از منابع یهودی و مسیحی در میان غربی‌ها و مسلمانان، اهمیت نقد دیدگاه خاورشناسان درباره تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ را نشان می‌دهد. این نظریه اساس نگرش و پژوهش‌های بیشتر خاورشناسان و دیگر غربی‌ها درباره اسلام و قرآن را تشکیل می‌دهد. افزون بر این، دیدگاه یادشده نگرش بخشی از مسلمانان را نیز در معرض اثرپذیری قرار داده و پرسش‌ها و چالش‌هایی را برانگیخته است. این مقاله می‌تواند موجب تقویت ایمان مسلمانان به وحیانی بودن قرآن شود و از سوی دیگر پاسخی مناسب به افراد ناآگاه و گاه مغرضی باشد که وحیانی بودن آن را زیر سؤال می‌برند.

نگارنده بر آن است تا با استناد به شواهد درون‌دینی و دلایل معتبر برون‌دینی (اسلامی) دیدگاه تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ را رد کند. بیان نسبتاً جامع، کامل و همه‌جانبه اشکال‌های روش‌شناختی دیدگاه خاورشناسان و دیگر چالش‌های پیش‌روی آن، از امتیازات این پژوهش است.

۱. پیدایش و تحول نظریهٔ تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ

غیروحیانی بودن منبع قرآن، به‌ویژه انگارهٔ فراگیری آن از برخی افراد و گروه‌های اهل کتاب، از همان سال‌های نخست نزول قرآن مطرح بوده است. مفسران چهار آیه را ناظر به این اتهام مشرکان دانسته‌اند. گزارش‌های مربوط به تعلیم‌دهندگان مورد ادعای مشرکان، بیشتر در ذیل دو آیهٔ نخست بازتاب یافته است.

الف) بر اساس ظاهر آیهٔ ۱۰۳ سورة نحل که اتهام یادشده و پاسخ خداوند به آن را مطرح می‌کند، مشرکان از تعلیم قرآن به پیامبر اکرم ﷺ به‌وسیلهٔ شخصی معین و شناخته‌شده سخن می‌گفتند: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ». این اتهام را ابتدا نصر بن حارث مطرح کرد (نسفی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۱؛ فخررازی، بی تا، ج ۲۴، ص ۵۰) و سپس به‌وسیلهٔ مشرکان دیگر تکرار شد. مفسران ضمن اختلاف دربارهٔ هویت این شخص، به افراد گوناگون اشاره کرده‌اند: ۱. *بوفکیه*، بردهٔ رومی و یهودی بنی‌حصرم که دارای زبان عربی غیرفصیح بود و مسلمان شد (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸؛ قمی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۰۹). ۲. برده‌ای نصرانی و رومی به‌نام *بلعام* که زبانش غیرفصیح بود و تورات هم می‌خواند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۰۰). ۳. بردهٔ رومی *خویطب بن عبدالعزی* به‌نام *عایش* یا *عییش* که کتاب‌های غیرعربی می‌خواند و مسلمان شد (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۰۰). ۴. دو غلام نصرانی به نام‌های *یسار* و *خیر* (یا *جبر*) که کارشان سیقل دادن شمشیر بود و کتابی به زبان خود داشتند. بر اساس برخی نقل‌ها، تورات و انجیل می‌خواندند و هرگاه که پیامبر ﷺ از کنار آنان رد می‌شد، به کتاب خواندن آنان گوش می‌داد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۰۰). ۵. بردهٔ نصرانی بنی‌حصرم به نام *جبر* که در مروه خیمه داشت؛ اهل مطالعهٔ کتاب بود و پیامبر اکرم ﷺ به نزد وی رفت و آمد می‌کرد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۲۰؛ ثعلبی، ۱۴۳۳ق، ج ۶، ص ۴۳؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۲۹). ۶. *عداس*، بردهٔ مسیحی *عتبه بن نسیبه* (ابن‌زمین، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۷۵).

قرآن کریم دربارهٔ ارتباط پیامبر ﷺ با فرد یادشده ساکت است؛ اما تعلیم وی به آن حضرت را به‌شدت نقد و انکار می‌کند. آیهٔ مورد نظر (با توجه به اسم نکرهٔ «بشر»، اسم موصول مفرد «الذی» و ضمیر مفرد غایب در «له») و مجموع گزارش‌ها نشان می‌دهند که به‌رغم اختلاف نظر دربارهٔ نام فرد یادشده، وی یک نفر بیشتر نبوده است. بر اساس قرائن موجود در گزارش‌ها، *بوفکیه*، *جبر* و *یسار* (شماره‌های ۱، ۴ و ۵) نام‌های متفاوت یک نفرند؛ زیرا احتمال اینکه چندین نفر همگی بردگان بنی‌حصرم، دارای زبان غیرعربی، اهل کتاب، آشنا به تورات و انجیل و دارای ارتباط با پیامبر ﷺ باشند، بعید است؛ چنان که گروهی *یسار* و *بوفکیه* را نام و کنیهٔ یک نفر دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ ابن‌هشام، ج ۱، ص ۲۶۴). نقطهٔ مشترک همهٔ گزارش‌ها این است که فرد مورد نظر مشرکان، برده‌ای غیرعرب، یهودی یا مسیحی، دارای زبان عربی غیرفصیح، ساکن مکه،

آشنا با خواندن و دارنده کتاب مقدس بود و با پیامبر اکرم ﷺ ارتباط داشته است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۲-۲۳۴؛ قرطبی، ۱۳۷۳ق، ج ۱۰، ص ۱۷۸-۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۵۲).

(ب) آیه ۴ سوره فرقان نیز ناظر به اتهام تعلیم پیامبر ﷺ و این گفته مشرکان مکه است که پیامبر ﷺ قرآن را به کمک دیگران پدید آورده است و به دروغ به عنوان وحی الهی معرفی می کند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنُّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا». گوینده این سخن را نیز ابتدا نصرین حارث دانسته اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸).

بیشتر مفسران، مراد از «قوم آخرون» را سه برده اهل کتاب به نام های عداس، غلام حویطب بن عبدالعزی، یسار غلام علاء بن حضرمی، و جبر غلام عامر بن حضرمی دانسته اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۳۰؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۲۸۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ص ۴؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲۴، ص ۵؛ طباطبایی، ۱۳۱۷، ج ۱۵، ص ۱۸۰). تورات و انجیل خواندن و مسلمان شدن آنها و رفت و آمد پیامبر ﷺ با آنان گزارش شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۸۰). در روایتی منسوب به امام باقر علیه السلام افزون بر جبر و عداس، از دو برده دیگر به نام ابوقکیه و عابس یاد شده است (قمی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۱۰). برخی نیز مراد از «قوم آخرون» را یهودیان دانسته اند (طبری، ۱۵۱۵ق، ج ۱۸، ص ۲۴۱؛ نسفی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۱) که با دیدگاه نخست قابل جمع است.

آیه ۴ سوره فرقان، برخلاف ظاهر آیه ۱۰۳ سوره نحل، با تعبیر «قوم» تعلیم پیامبر را از زبان مشرکان به بیش از یک نفر نسبت می دهد. به احتمال زیاد، در آغاز یک نفر از بردگان مسیحی یا یهودی را تعلیم دهنده پیامبر دانسته و در ادامه با توجه به ارتباط پیامبر اکرم ﷺ با افراد متعددی، از این بردگان، به ویژه پس از مسلمان شدن آنها، اتهام خود را توسعه داده اند.

(ج) آیه ۱۴ سوره دخان نیز ناظر به اتهام تعلیم پیامبر ﷺ به وسیله دیگران است: «ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ». مفسران مضمون این آیه را همان اتهام یادشده در آیات ۱۰۳ سوره نحل و ۴ سوره فرقان دانسته (طوسی، بی تا، ۲۲۷/۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۱۳؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲۷، ص ۲۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۳۷) و به نام های عداس، یسار و جبر به عنوان تعلیم دهندگان ادعایی اشاره کرده اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶ ص ۲۸۳). همین مطالب و نامها در ذیل آیه ۲۵ سوره مدثر نیز آمده است: «إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (ابن زینین، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۵۷؛ ثعلبی، ۱۴۳۳ق، ج ۱۰، ص ۷۳؛ سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۴).

دیدگاه اقتباس قرآن از منابعی مانند عهدین و فراگیری آن از یهودیان و مسیحیان، در دو سده اخیر نیز به صورت جدی از سوی شماری از خاورشناسان بازآفرینی، برجسته و با روش های نوین و بر اساس چهارچوب نظری خاص تبیین شده است. البته آنان درباره چگونگی دستیابی پیامبر اکرم ﷺ به درون مایه های یهودی و مسیحی قرآن، دیدگاه یکسانی ندارند؛ لذا با اشاره به آشنایی وی با منابع کتبی و شفاهی اهل کتاب (آغازی، ۱۳۸۹،

ص ۹۲-۱۰۲) (یهودی و مسیحی) (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ سالم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷؛ زمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴-۱۴۶) و فراگیری از برخی بردگان یاده‌شده در ذیل آیات، به مواردی مانند دیدار با بحیرای راهب (صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸) و *ورقه‌بن نوفل* (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۰۸؛ عبدالغنی، ۱۳۵۴، ص ۲۳۶)؛ صهیب رومی (عبدالغنی، ۱۳۵۴، ص ۲۳۳؛ زمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴-۱۴۶)، دانشمندان یهودی و مسیحی (گلنزیهر، ۱۳۵۷، ص ۱۶۵)، ارتباط با یهودیان مدینه (حمدی زقروق، ۱۴۰۹، ص ۸۴)، و مسیحیان شام نیز استناد کرده‌اند. همچنین گفته‌اند که بسیاری از باورهای یهودی و مسیحی به‌وسیلهٔ بازرگانان و مسافران مرتبط با آنها، به فرهنگ و آگاهی عمومی مردم مکه راه یافته بود و رسول خدا ﷺ نیز نسبت به آنها آگاهی یافته است (طیب‌اوی، ۱۹۹۱، ص ۹۹؛ زمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴-۱۴۶).

دیدگاه خاورشناسان دربارهٔ تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ، افزون بر کتاب‌های آنها، در مقالات گوناگون مجموعه‌هایی مانند *دایرة‌المعارف اسلام و دایرة‌المعارف قرآن* لیدن انعکاس یافته است. مقالهٔ «تعلیم‌دهندگان پیامبر»، نوشتهٔ کلود ژیلیو در *دایرة‌المعارف قرآن* لیدن، آخرین و مستقل‌ترین پژوهش انجام‌گرفته دربارهٔ این موضوع است. کلود ژیلیو با استناد به گزارش‌های منابع پیشین تفسیری و تاریخی مسلمانان دربارهٔ برخی بردگان غیرعرب یهودی یا مسیحی در مکه و ارتباط پیامبر ﷺ با آنها پیش از بعثت، این امکان را مطرح می‌کند که احتمالاً اصول آموزه‌های سوره‌های مکی از این‌گونه افراد گرفته شده‌اند و آنان به منابع کتاب مقدس و مانند آنها دسترسی داشته‌اند. او همچنین از *بحیرای راهب*، *ورقه‌بن نوفل* و *عذاس* به‌عنوان دیگر تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ یاد می‌کند. کلود ژیلیو بخش‌هایی از گزارش‌ها مربوط به دیدار پیامبر با این افراد را که به‌نوعی مؤید رسالت آسمانی پیامبر اسلام ﷺ و وحیانی بودن قرآن و بشارت دربارهٔ آن می‌باشند، ساخته و پرداختهٔ مسلمانان و دارای «ویژگی‌های مدافعه‌گرایانه» می‌خواند و می‌گوید: نخستین مسلمانان این گزارش‌ها را به درون مابیهایی مدافعه‌گرایانه برای ادعایی جدید تبدیل کردند! (مک اولیف، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۲).

۲. نقد دیدگاه خاورشناسان

دیدگاه خاورشناسان دربارهٔ تعلیم‌دهندگان پیامبر اکرم ﷺ از جهات گوناگون، از جمله پیش‌فرض‌ها، روش‌شناسی، مستندات و داده‌های تاریخی با چالش‌های جدی روبه‌روست. این چالش‌ها عبارت‌اند از:

۲. پیش‌داوری دربارهٔ قرآن

پژوهش علمی باید عاری از پیش‌داوری باشد؛ درحالی‌که پیش‌فرض بشری و اقتباسی بودن قرآن و پیش‌داوری و تردید خاورشناسان نسبت به آن، سبب نگاه جانبدارانهٔ آنان به گزارش‌های تاریخی و تأکیدهای گزینشی و بی‌دلیل بر بخشی و نادیده گرفتن بخشی دیگر شده است و این روش، زمینهٔ مطالعه و اظهار نظر بی‌طرفانه دربارهٔ این گزارش‌ها و اتهام تعلیم‌یافتگی پیامبر اسلام ﷺ را از بین برده است؛ درحالی‌که افزون بر علمی نبودن این روش، پیش‌فرض بشری و اقتباسی بودن قرآن، با چالش‌های جدی روبه‌روست. این پیش‌فرض مبتنی بر مطالعاتی است

که معروف به «جریان نقد تاریخی کتاب مقدس» می‌باشد که به‌نوبه‌خود بر تجربه‌گرایی افراطی در حوزه معرفت‌شناسی استوار است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳؛ سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۶۲-۶۴)؛ برای همین، خاورشناسان در جست‌وجوی منابع بشری قرآن - همانند کتاب مقدس - اغلب با استناد به درون‌مایه‌های مشترک، قرآن را اقتباسی از آموزه‌های یهودیت و مسیحیت دانسته و با توجه به امی بودن پیامبر اکرم ﷺ، ناگزیر به جست‌وجوی راه‌های انتقال و تبیین چگونگی اقتباس پرداخته و از تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ سخن گفته‌اند.

بدیهی است که اگر رویکرد و مبنای معرفت‌شناختی خاورشناسان درباره اقتباسی و بشری بودن قرآن و برداشت‌های آنان در این باره مورد تردید قرار گیرد و رد شود، اساس نظریه تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ نیز فرو خواهد ریخت و این اتفاق در هر دو زمینه افتاده است. گذشته از چالش‌های تجربه‌گرایی افراطی، در بطلان اقتباسی بودن قرآن همین بس که وجود درون‌مایه‌های مشترک، افزون بر احتمال اقتباس، با وجود سرچشمه مشترک الهی برای قرآن و آموزه‌های یهودیت و مسیحیت نیز هماهنگ است و گزینش یکی و رد کردن دیگری، بی‌دلیل، نامعقول و ترجیح بلامرجح است؛ درحالی‌که داشتن سرچشمه مشترک وحیانی، دلایل و مستندات بسیار محکمی دارد؛ ثانیاً قرآن کریم از نظر زبان و محتوا دارای تفاوت‌های بنیادین زیادی با منابع یهودی و مسیحی است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: اسدی، ۱۳۹۶، ص ۲۹-۴۶).

۲-۲. استفاده گزینشی و جانبدارانه از داده‌های تاریخی

مهم‌ترین اشکال خاورشناسان، در روش پژوهش و استفاده کاملاً گزینشی، یک‌جانبه و جانبدارانه آنها از داده‌های تاریخی است. بر اساس گزارش‌های موجود، رسول خدا ﷺ هرگز پیش از بعثت دیدارهای متعدد و مفصلی با افراد دانشمندان یهودی و مسیحی نداشت و قرآن را از آنان فرانگرفت و به‌رغم گزارش جزئی‌ترین حوادث زندگی آن حضرت، درباره این‌گونه دیدارها هیچ گزارشی در دست نیست و خاورشناسان بدون هیچ دلیل موجهی و صرفاً بر اساس پیش‌فرض‌های مخدوش خویش گزارش‌های مربوط به دیدارهای محدود پیامبر ﷺ با برخی یهودیان و مسیحیان را کاملاً گزینشی، یک‌جانبه و همسو با پیش‌فرض خود مورد تأکید و تحلیل قرار داده‌اند؛ بر همین اساس استدلال و استناد آنها به این گزارش‌ها با چالش‌های جدی روبه‌روست که به‌ترتیب تاریخ دیدار پیامبر اکرم ﷺ با آنها بررسی می‌شود:

۲-۲-۱. بُخیرا (راهب مسیحی)

البته برخی با توجه به نقل‌های گوناگون و اضطراب روایت‌های مربوط به دیدار پیامبر ﷺ با بُخیرا، آن را به‌رغم شهرت فراوان مورد تردید قرار داده‌اند (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ آملی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۹)؛ اما بر فرض درست بودن این ماجرا، استناد به آن چندین چالش جدی دارد:

الف) کوتاه بودن دیدار: دیدار با بحیرا فقط یک بار در جریان سفر به شام، همراه با ابوطالب و کاروان تجاری انجام گرفت و کوتاه - در بین راه و زمان کودکی (۹ یا ۱۳ سالگی) (مسعودی، بی‌تا، ۱۹۷؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳) آن حضرت - بود (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴؛ ابن‌کنیر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۸۹). یک نوجوان درس‌ناخوانده، نابغه هم باشد، نمی‌تواند در دیداری چندساعته معارف زیادی را فراگیرد و حدود سی سال بعد در قالب بخشی از یک کتاب و با سبکی کاملاً جدید و با تفاوت‌های اساسی در محتوا ارائه کند.

ب) فقدان هرگونه گزارش دربارهٔ تعلیم پیامبر ﷺ: گزارش‌های مربوط به محتوای این دیدار، متفاوت و گاه متناقض است. برخی منابع، هیچ‌گفت‌وگویی از بحیرا و پیامبر ﷺ گزارش نکرده‌اند (واقعی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴؛ مقدسی، ۱۹۰۳، ج ۴، ص ۱۳۴). برخی دیگر فقط چند پرسش بحیرا دربارهٔ ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ و پاسخ‌های آن حضرت را آورده‌اند (طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰). به‌رغم حضور افراد دیگری هنگام دیدار، هیچ گزارشی از آنها دربارهٔ گفت‌وگوی آن دو دربارهٔ معارف منابعی مانند عهدین وجود ندارد (رک: واقعی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۹)؛ درحالی‌که بسیاری از جزئی‌ترین حوادث زندگی دوران کودکی، نوجوانی و جوانی پیامبر اسلام ﷺ در کتاب‌های سیره گزارش شده است. خود پیامبر ﷺ نیز تا پیش از نزول قرآن (حدود سی سال بعد از دیدار) از درون‌مایه‌های مشترک قرآن و کتاب مقدس و تعلیم بحیرا سخنی نگفت. در این باره نیز هیچ گزارشی نرسیده است. مشرکان و یهودیان و مسیحیان معاصر هم به‌رغم دشمنی با پیامبر ﷺ هیچ استنادی به فراگیری آموزه‌های یهودی و مسیحی از بحیرا نکرده‌اند. در صورت استناد، قرآن مانند موارد مشابه، آن را پاسخ می‌داد یا در منابع مختلف تاریخی و تفسیری گزارش می‌شد.

ج) بشارت بحیرا: نکتهٔ بسیار مهم اینکه در بیشتر گزارش‌ها بحیرا با توجه به بشارت کتاب‌های پیشین و مشاهدهٔ کرامات و نشانه‌های نبوت پیامبر ﷺ، از بعثت و تهدید جان آن حضرت از سوی یهود خبر داده و به ابوطالب سفارش کرد که از وی محافظت کند (واقعی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳-۲۴؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۹؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳-۳۲). بشارت و تأیید افرادی مانند بحیرای راهب و ورقه بن نوفل، مصداق همان چیزی است که قرآن کریم دربارهٔ شناخت دقیق و روشن علمای اهل کتاب نسبت به پیامبر اکرم ﷺ گفته است. آنها بر اساس بشارت‌های تورات و انجیل (اعراف: ۱۵۷؛ شعراء: ۱۹۷؛ فتح: ۲۹) پیامبر اکرم ﷺ را مانند فرزندان خویش می‌شناختند (بقره: ۱۴۶)؛ لذا برخی مانند عبدالله بن سلام و کعب‌الاحبار ایمان آوردند و گروهی به‌رغم شناخت دقیق، آن را با انگیزه‌های مختلف پنهان کردند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۶).

ماجرای دیدار پیامبر ﷺ با یک راهب مسیحی در زمان ۲۵ سالگی پیامبر ﷺ - که با سرمایهٔ خدیجه و همراه غلام وی به نام مَیسِرَه به سفر تجاری شام رفته بود - نیز در منابع گزارش شده و مورد استناد خاورشناسان قرار

گرفته است؛ با این تفاوت که این بار نام راهب، نسطور یاد شده است. او نیز با دیدن پیامبر ﷺ نشانه‌های نبوت را در وی تشخیص داده است (مسعودی، بی تا، ص ۱۹۷؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۷؛ حلبی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۹). اینکه آیا این ماجرا همان ماجرای دیدار با بحیرا یا شخص جداگانه‌ای در همان سفر یا در سفر دوم است یا نه، مورد گفت‌وگوست (ر.ک: حلبی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۹۸؛ یوسفی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۶). به‌رحال استناد به این ماجرا و معرفی نسطور به‌عنوان یکی از تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ نیز دقیقاً با همان چالش‌های استناد به ماجرای بحیرا روبه‌روست.

۲-۲-۲. یهودیان و مسیحیان مکه

مراد از این گروه، همان بردگان یادشده در ذیل آیات ۱۰۳ سورة نحل و آیه ۴ سورة فرقان است. استناد به ارتباط پیامبر ﷺ با آنان نیز چالش‌های جدی دارد:

الف) هیچ گزارش تاریخی ارتباط مستمر و دیدارهای مفصل پیامبر اکرم ﷺ پیش از بعثت با این افراد یا دیگر مسیحیان و یهودیان مکه و فراگیری تعالیم کتاب آنها را تأیید نمی‌کند. در این باره گزارش معتبر و روشنی در دست نیست. چنان‌که قبلاً هم گفته شد، در گزارش‌های موجود تنها از تلاوت کتاب مقدس به‌وسیله برخی از این افراد و دیدار پیامبر اکرم ﷺ با آنان پیش از پیامبری و گوش دادن به تلاوتشان و مسلمان شدن برخی و رفت‌وآمدشان به نزد پیامبر برای فراگیری قرآن یاد شده است.

ب) این دیدارها می‌توانست انگیزه‌های دیگری داشته باشد و وحیانی بودن قرآن هیچ منافاتی با این ارتباطها ندارد و قابل جمع است؛ اما خاورشناسان تنها بر اساس پیش‌فرض بشری بودن قرآن از تعلیم دادن پیامبر ﷺ به‌وسیله آنان سخن گفته و همان اتهام ناروای مشرکان مکه را تکرار کرده‌اند. همان‌گونه که بر پایه گزارش‌ها ارتباط با بیشتر این بردگان پس از مسلمان شدن آنان و برای تعلیم قرآن بود، این احتمال نیز جدی و کاملاً طبیعی است که پیامبر اکرم ﷺ با توجه به ارهاصات گوناگون (حوادث خارق‌العاده پیش از بعثت) یا بشارت افرادی مانند بحیرا، اجمالاً پیش از نبوت به برگزیدگی خود پی برده بود یا اینکه درباره ادیان، اقوام و پیامبران گذشته چیزهایی شنیده بود و بر همین اساس از سر کنجکاوی و برای کسب آگاهی بیشتر به سراغ برخی اهل کتاب می‌رفت و به تلاوت تورات و انجیل آنان گوش می‌داد یا با آنها گفت‌وگو می‌کرد؛ همان‌گونه که بر اساس گزارش‌های تاریخی، پیش از بعثت مدت زمان زیادی را در طول سال به خلوت‌گزینی، عبادت و تفکر در غار حرا می‌پرداخت؛ بنابراین صرف ارتباط و گفت‌وگوی پیامبر اکرم ﷺ با برخی بردگان اهل کتاب، هرگز نمی‌تواند دلیل فراگیری آموزه‌های یهودیت و مسیحیت از آنان باشد و احتمال اینکه قرآن کریم منبع وحیانی داشته باشد، کاملاً معقول و منطقی است؛ منبعی که کلیات همین گزارش‌ها، ایمان آوردن و تأیید شماری از ملاقات‌شوندگان، خود قرآن و شواهد فراوان دیگر آن را تأیید می‌کند و ترجیح یک احتمال بر دیگری، صرفاً بر اساس پیش‌دوری درباره قرآن و بدون مرجح است.

ج) اشکال دیگر همان است که خود قرآن در پاسخ به مشرکان داده است: «لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳). چنانکه گذشت، یکی از ویژگی‌های مشترک افراد یادشده در ذیل آیات، غیرعرب بودن آنهاست. بر همین اساس، خداوند با اشاره به شیوایی و گویایی زبان قرآن و نارسا بودن زبان معلم ادعایی، برگرفته بودن قرآن از او را نفی می‌کند و ناشدنی می‌خواند. با توجه به واژه «اعجمی» و غیرعرب (مانند رومی) بودن شخص یادشده، او دست‌کم زبان عربی فصیح را نمی‌دانست و قرآن کریم، به‌ویژه با آن همه فصاحت و بلاغت، هرگز نمی‌تواند زائیده ذهن چنین شخصی باشد و اصولاً یک غیرعرب بدون تسلط کامل بر زبان عربی هرگز نمی‌تواند با یک عرب زبان به‌گونه‌ای ارتباط کلامی ایجاد کند که معارف و مفاهیم عمیق و دقیق قرآن را به وی منتقل سازد.

این احتمال که پیامبر اکرم ﷺ درون‌مایه‌ها را از فرد اعجمی گرفته و خودش با نوعی که داشت آنها را در قالب زبان عربی فصیح بیان کند، پذیرفته نیست و با توجه به آیات ۴ و ۵ سوره فرقان رد می‌شود. از این آیات برمی‌آید که مطرح‌کنندگان اتهام اقتباس قرآن از اهل کتاب، با توجه به امی بودن پیامبر ﷺ، از ناتوانی آن حضرت نسبت به این کار آگاه بودند. برای همین، از گروهی سخن می‌گفتند که قرآن را برای پیامبر نوشته و هر بامداد و شامگاه برایش می‌خواند تا وی آن را فراگیرد. بنابراین مشرکان با توجه به شناختی که نسبت به پیامبر داشتند، هرگز احتمال یادشده را مطرح نکردند و تعلیم و تعلم مورد ادعای آنها افزون بر معانی، الفاظ قرآن را نیز دربرمی‌گرفت.

۳-۲-۳. بازرگانان و مسافران

به اعتقاد خاورشناسانی مانند موننگمری وات و برنارد لوئیس، پیامبر اکرم ﷺ آموزه‌های توحیدی و داستان‌های مشترک میان قرآن و تورات و انجیل را به‌گونه غیرمستقیم از بازرگانان و مسافرانی آموخته است که با یهودیان ارتباط داشته و از آنان یاد گرفته‌اند (وات، ۱۹۰۹، ص ۱۵؛ طیب‌وی، ۱۹۹۱، ص ۹۹). برای این ادعا هیچ‌گونه دلیل و شاهد تاریخی معتبری ارائه نشده است و وجود ندارد. چنین تحلیل‌هایی درباره گزارش‌های تاریخی مربوط به تعلیم‌دهندگان ادعایی و قرآن کریم کاملاً ساده‌انگارانه و یک‌جانبه‌نگری همراه با تعمیم‌های نادرست و بی‌دلیل است؛ زیرا قطع نظر از ادعای مشرکان و خاورشناسان درباره وجود افراد و گروه‌های یادشده و فراگیری پیامبر اکرم ﷺ از آنها، امکان داشت آن حضرت در شهر مکه - که یک مرکز بازرگانی و محل رفت‌وآمد کاروان‌های تجاری بود - یا در جاهای دیگر به‌طور طبیعی از منابعی اخبار و اطلاعاتی درباره کتاب‌های مقدس و آموزه‌های یهودی و مسیحی و جز آن شنیده باشد؛ اما قطعاً صرف این نوع اطلاعات نیست که قرآن را کلامی وحیانی با ویژگی‌های خاص ساخته است. اطلاعات یادشده می‌توانست از راه‌های گوناگون به هر فردی در دل جامعه عربی برسد و واقعاً هم می‌رسید؛ اما این «اطلاعات» کسی را پیامبر نکرد و نمی‌توانست بکند. محتوای خاص و صورت ویژه آیات قرآن بود که در کنار شخصیت والای پیامبر اکرم ﷺ اعراب را به پذیرش دعوت او کشاند.

۲-۲-۴. ورقه بن نوفل

دیدار با ورقه بن نوفل نیز فقط یک یا دو بار در نخستین روزهای نزول وحی گزارش شده است. بر اساس این گزارش، پیامبر اکرم ﷺ دربارهٔ وحی نازل شده و فرشتهٔ آن دچار تردید بود و می‌ترسید که دیوانه شده باشد. برای همین در این باره از ورقه بن نوفل پرسید. ورقه که مسیحی و آگاه به کتاب مقدس (عهدین) بود، بعد از چند پرسش، از نبوت آن حضرت خبر داد و فرشتهٔ نازل شده بر او را جبرئیل و همان فرشتهٔ نازل شده بر حضرت موسی ﷺ دانست. آن‌گاه دربارهٔ اذیت‌های قریش نسبت به پیامبر ﷺ و بیرون کردن وی از شهر و دیارش خبر و وعده داد در صورتی که در زمان دعوت آن حضرت زنده باشد، به وی ایمن آورده و یاری‌اش کند (بخاری، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۶۸ و ج ۱، ص ۳-۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۷-۴۹). بر اساس برخی گزارش‌ها، این دیدار و گفت‌وگو بین حضرت خدیجه ﷺ و ورقه اتفاق افتاد (طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۰؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۷؛ ابن قتیبه، ۱۳۷۳، ص ۵۹). استناد به این گزارش هم با چالش‌های جدی روبه‌روست:

الف) اصل ماجرای دیدار با ورقه که از تردید و سردرگمی پیامبر اکرم ﷺ دربارهٔ بعثت و نبوت خویش حکایت می‌کند، با آیات قرآن، برخی روایات و گزارش‌های تاریخی سازگار نیست (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۳؛ بحرانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۱۹۵-۱۹۶). قرآن کریم پیامبر اکرم ﷺ را دارای بینه‌ای از جانب خداوند و دعوت او را بر اساس بصیرت معرفی کرده است (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۱۰۸) و این با تردید پیامبر ﷺ دربارهٔ رسالت خویش، پندار دیوانگی و نیاز وی به تأیید ورقه سازگار نیست.

ب) بر فرض پذیرش، دیدار با ورقه پس از بعثت و آغاز نزول وحی انجام گرفته است و نه پیش از بعثت و آن دو دربارهٔ ماجرای نخستین وحی نازل شده و نه معارف منابعی مانند عهدین گفت‌وگو کرده‌اند.

ج) بر اساس این گزارش‌ها، ورقه ضمن تأیید بعثت و نبوت پیامبر اکرم ﷺ از مخالفت مردم با آن حضرت و تکذیب وی خبر و وعدهٔ یاری داده است؛ بنابراین، زمان دیدار با ورقه، محتوا و موضوع گفت‌وگوی او با پیامبر ﷺ و تأیید نبوت و یاری آن حضرت از سوی ورقه، به روشنی ادعای فراگیری قرآن از او را رد می‌کند و خاورشناسان با این گزارش‌ها نیز گزینشی، یک‌جانبه، جانبدارانه و هماهنگ با پیش‌فرض بشری و اقتباسی بودن قرآن برخورد کرده‌اند.

۲-۲-۵. عداس

پیامبر اکرم ﷺ در بازگشت از طائف با بردهٔ مسیحی عتبه و شیبه، پسران ربیعہ، به‌نام عداس ملاقات کرد. آن حضرت در پی آزار و اذیت اهل طائف، در سایهٔ دیواری به استراحت نشسته بود که عتبه و شیبه مقداری انگور به‌وسیلهٔ عداس برای او فرستادند. هنگامی که عداس گفت اهل نینواست، پیامبر ﷺ نینوا را سرزمین برادر خویش یونس بن متی ﷺ خواند. عداس پرسید که یونس ﷺ را از کجا می‌شناسد. آن حضرت فرمود: وی نیز مانند یونس ﷺ پیامبر خداست و خداوند آگاهی دربارهٔ یونس ﷺ را به وی داده است. عداس سر و روی پیامبر را بوسید و هنگامی که پس از بازگشت، عتبه و شیبه دربارهٔ این کار وی پرسیدند، گفت: او چیزی گفت که فقط پیامبران از آن آگاه‌اند. آن

دو گفتند که دین تو بهتر از دین محمد ﷺ است؛ مبدا فریب او را بخوری (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۸؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۶). شرح این ماجرا در ذیل آیات ناظر به اتهام تعلیم یافتن پیامبر نیامده و مفسران در ذیل آیات، فقط نام این عداس و نیز عداس، غلام حویطب بن عبدالعزی را - که ظاهراً شخص دیگری است - یاد کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۸۱ و ج ۹، ص ۱۵۴).

دیدار با عداس نیز تنها یک‌بار، خیلی کوتاه، آن هم در سال دهم بعثت بود و نه تنها هیچ گزارشی دربارهٔ تعلیم پیامبر به‌وسیلهٔ او وجود ندارد، بلکه گزارش‌ها از تأیید نبوت پیامبر اکرم ﷺ توسط او حکایت می‌کند. نکتهٔ مهم‌تر اینکه بر اساس گزارش‌های تاریخی، وی با استناد به پیامبر بودن حضرت محمد ﷺ تبه و شبیه را از جنگ با وی برحذر داشت؛ اما آنان به سخن وی گوش نکردند و با شرکت در جنگ بدر کشته شدند. برخی گزارش‌ها از کشته شدن خود عداس نیز به همراه آنان، و برخی دیگر از عدم همراهی آنها در جنگ و زنده ماندن وی حکایت دارد (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۸؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳-۳۳۴).

۲-۲-۶. صَهِیب رومی

صهیب اهل موصل بود. در کودکی به‌وسیلهٔ رومیان اسیر و به‌سبب زندگی و بزرگ شدن در میان آنها ملقب به رومی گردید (ابن سعد، ۱۴۱۸، ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۲۸؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۰). بعدها در مکه به بردگی فروخته و سپس آزاد شد (ابن حبیب، ۱۴۰۵، ص ۲۵۶؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۸). با بعثت پیامبر اکرم ﷺ صهیب ایمان آورد و پس از شکنجه و برجای نهادن دارایی‌اش، به مدینه هجرت کرد (ابن سعد، ۱۴۱۸، ص ۲۲۸؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ص ۱۶۵). در جنگ بدر و احد شرکت داشت و در دههٔ هفتاد عمر خود در مدینه درگذشت (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۸؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۰). صهیب زبان شیوایی نداشت و حرف «خ» را «ه» تلفظ می‌کرد (جاحظ، ۱۴۰۹، ص ۵۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۷). ظاهراً بزرگ شدن وی در میان رومیان و آشنایی احتمالی او با مسیحیت، سبب شده است تا برخی خاورشناسان او را نیز از تعلیم‌دهندگان پیامبر ﷺ یادکنند؛ درحالی‌که دربارهٔ مسیحی بودن و آشنایی او با منابع اهل کتاب گزارشی در دست نیست و مسلمان شدن وی و پایداری‌اش تا پای جان در راه اسلام نیز اصلاً با این موضوع سازگاری ندارد.

۲-۲-۷. یهودیان مدینه

به اعتقاد لوت و ریچارد بل، پیامبر اکرم ﷺ طراحی حروف مقطعه و بخشی از قصص قرآن را از منابع یهودی و مسیحی، و در مدت حضور در مدینه از یهودیان این شهر برگرفته است (حمدی زقزوق، ۱۴۰۹، ص ۸۴)؛ درحالی‌که اولاً پیامبر ﷺ دیدارهای متعدد و مفصلی با یهودیان نداشت؛ ثانیاً بیشترین نزدیکی به همهٔ دیدارها و ارتباط‌های آن حضرت با یهودیان، مسیحیان و دانشمندان آنها در مدینه، پس از نزول بخش زیادی از قرآن بود. برای نمونه، ۸۵

سوره از سوره‌های قرآن (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۴) و از ۲۹ سوره دارای حروف مقطعه، ۲۷ سوره در مکه نازل شده است (جوادی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۴)؛ ثالثاً رابطه کاملاً خصمانه و جنگ‌های متعدد یهودیان مدینه با پیامبر اکرم ﷺ و انتقادهای شدید قرآن نسبت به چگونگی برخورد یهودیان با تعالیم و پیامبران الهی و نیز عقاید نادرست آنها، با تعلیم پیامبر ﷺ توسط آنان سازگاری ندارد (برای آگاهی بیشتر در این باره، به ادامه مقاله رجوع شود).

۲-۳. ایمان آوردن تعلیم‌دهندگان ادعایی

بیشتر تعلیم‌دهندگان ادعایی، به پیامبر ﷺ ایمان آوردند و این با فراگیری قرآن از آنها و بشری بودن آن سازگاری ندارد. از جمله، برخی مورخان از مسلمان شدن بحیرا پس از بعثت خبر داده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۹). شماری از مفسران به نقل از ابن عباس، بحیرا را از آن دسته اهل کتابی دانسته‌اند که به تصریح قرآن مسلمان شدند و بر اساس بشارت کتاب‌های خویش (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۵۴) پیش از نزول قرآن هم به آن ایمان داشتند: «الَّذِينَ آمَنَّا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقِتَابِ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ» * وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّآ كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ (قصص: ۵۲-۵۳) (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۴۷؛ ثعلبی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۶۶). در دفاعیه‌های مسیحیان بر ضد اسلام نیز بحیرا راهب مرتدی خوانده شده است که پیامبر ﷺ را تعلیم داده بود (مک اولیف، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۵۳). ارتداد وی می‌تواند مؤید بشارت و مسلمان شدن وی باشد. بر پایه برخی گزارش‌ها، ورقه‌بن نوفل نیز مسلمان شد و اشعاری در ستایش پیامبر ﷺ سرود (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۷).

شماری از بردگان یادشده در ذیل آیات، مانند بوفکیه، غلام حویطب به نام یعیش، جبر و نیز صهیب رومی و برخی دیگر از تعلیم‌دهندگان ادعایی نیز ایمان آورده و برخی تا پای جان از آن حضرت و اسلام دفاع کردند. حتی کلود ژلیو گزارش می‌کند که برده بنی حزم به نام جبر پس از شنیدن سوره یوسف، پنهانی ایمان آورد و زمانی که اربابان وی آگاه شدند، او را شکنجه کردند تا اعتراف کند که خود او آن اطلاعات را به محمد ﷺ آموخته است. پیامبر اکرم ﷺ پس از فتح مکه او را خریداری و آزاد کرد (مک اولیف، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۵۳). این گزارش را واقعی نیز آورده است؛ با این تفاوت که درباره محتوای اعتراف وی چیزی نگفته و تنها از شکنجه وی برای اعتراف به چیزی که آنان می‌خواستند، خبر داده است (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۶۵). ظاهراً ژلیو واداشتن وی به اعتراف به تعلیم دادن پیامبر ﷺ را بر اساس ذهنیت خویش درباره فراگیری قرآن از دیگران گفته است.

خاورشناسان به این پرسش پاسخ نداده‌اند که چگونه کسانی که مطالبی را به دیگری آموخته‌اند و می‌دانند آیین و وحی مورد ادعای وی برگرفته از تعلیمات آنهاست، باز هم به چنین دین و آیین برساخته و جعلی او ایمان می‌آورند؟ چگونه رسالت وی را تأیید می‌کنند؟ بدیهی است که خاورشناسان با برخورد گزینشی، این بخش از گزارش‌ها را به سبب ناسازگاری با پیش فرض و پیش داوری آنها مبنی بر بشری بودن قرآن، به عمد نادیده گرفته و به آن ترتیب اثر نداده‌اند یا مانند کلود ژلیو بدون هیچ مستندی، ساخته و پرداخته مسلمانان و «مدافعانه گرایانه» خوانده‌اند.

نکته مهم تر اینکه افزون بر تعلیم‌دهندگان ادعایی، شمار دیگری از یهودیان و مسیحیان، به‌ویژه برخی از علمای آنان نیز به اسلام گرویدند (بقره: ۱۴۴؛ انعام: ۲۰). سرآغاز این ایمان، از صدر اسلام با ایمان آوردن اجبار و دانشمندانی چون عبدالله بن سلام و کعب‌الاحبار، از اصحاب پیامبر ﷺ و وهب بن منبه از تابعان آغاز شده و تا عصر حاضر با مسلمان شدن کسانی مانند علیقلی جدیدالاسلام (سده ۱۲ق)، مرحوم فخرالاسلام (م. حدود ۱۳۳۰ق)، روحانی مسیحی و نویسنده کتاب *انیس الاعلام*، و اخیراً داوود بنیامین *کلدانی* (م. بعد از ۱۹۰۴م)، اسقف کلیسای کاتولیک رُم، ادامه داشته است. ایمان آوردن این افراد، همان‌گونه که در گزارش‌های دیدار با بحیرا و ورقه بن نوفل نیز آمده است، بر اساس بشارت‌های موجود در کتاب‌های مقدس آنان درباره پیامبر اسلام ﷺ بود و آنها بر اساس این بشارت‌ها و طبق گفته قرآن، پیامبر ﷺ را مانند فرزندان خویش به‌خوبی می‌شناختند (بقره: ۱۴۶)؛ درحالی که اگر قرآن برگرفته از تعلیم معلمان موهوم و ساخته و پرداخته پیامبر اکرم ﷺ بود، قطعاً خود آنان و نیز دیگران با تأکید بر این موضوع، اسلام را رد می‌کردند؛ همان‌گونه که بخشی از اهل کتاب، به‌ویژه یهودیان، ضمن مخالفت و مقاومت سرسختانه در برابر اسلام، به شکل‌های گوناگون دشمنی و عیب‌جویی می‌کردند (بقره: ۱۴۵؛ آل عمران: ۶۹-۷۰، ۷۲، ۹۹؛ مائده: ۸۲؛ انعام: ۹۱)؛ از جمله با استناد به نماز خواندن مسلمانان به‌سوی بیت‌المقدس، پیامبر اکرم ﷺ را پیرو دین خود می‌خواندند (بقره: ۱۴۴) (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۲۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴).

۴-۲. ناسازگاری با شخصیت پیامبر ﷺ

فراگیری قرآن از دیگران و معرفی آن به‌عنوان وحی نازل‌شده بر خویش، دروغ‌گویی، افترا و سرقت علمی و ادبی بزرگ یا توهم پیامبری است و این دو هرگز با شخصیت برجسته فکری و اخلاقی پیامبر اکرم ﷺ، به‌ویژه با راستگویی و امین بودن آن حضرت - که از مسلمات تاریخی است - سازگاری ندارد. قرآن کریم نیز در پاسخ به اتهام تعلیم پیامبر ﷺ، به‌نوعی به این ناسازگاری اشاره کرده و گفته است که فراگیری قرآن (اعم از لفظ و معنا) از شخص یادشده و نسبت دادن آن به خداوند، دروغ بستن به خداست و کسی مانند پیامبر اکرم ﷺ که هدایت‌شده خدایی و مؤمن به آیات الهی است، هرگز چنین کاری را نمی‌کند. دروغ بستن به خدا ویژگی کافران است: «إِنَّمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۱۰۵).

شماری از خاورشناسان نیز به این موضوع اعتراف کرده و پیامبر اکرم ﷺ را از دروغ و فریب‌کاری منزّه دانسته‌اند. ریچارد پل اعتقاد به پیامبر دروغین بودن حضرت محمد ﷺ را باوری مقبول و جافتاده در میان محققان مسیحی در قرون وسطا می‌خواند و به پاک شدن تدریجی آن از اذهان جهان مسیحی به‌وسیله محققان بعدی اشاره می‌کند. نخستین بار *توماس کارلایل* این اندیشه را که یک مدعی بی‌حقیقت و کذاب بنیان‌گذار یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد، مضحک و نامعقول شمرد. این گروه از خاورشناسان در مجموع بر این باورند که پیامبر اکرم ﷺ در ادعای نبوت کاملاً صادق بوده و با حسن نیت و اعتقاد راسخ عمل می‌کرده است (بل، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۷). به گفته آنان، اگر پیامبر ﷺ در ادعای نزول وحی صادق نبود، هرگز نمی‌توانست آن همه سختی و محرومیت را در راه

تبلیغ دین تحمل کند و هرگز این همه شخصیت‌های بزرگ، هوشمند و تندیس‌های اخلاق او را ستایش و تکریم نمی‌کردند (کارلیل، بی‌تا، ص ۵۳-۵۸؛ وات، بی‌تا، ص ۴۹۳-۴۹۵؛ بروکلان، ۱۹۹۳، ص ۳۷).

قرآن کریم نیز که مؤید شخصیت برجسته اخلاقی و معنوی پیامبر ﷺ است، در معرفی وی، آن حضرت را خاتم پیامبران (احزاب: ۴۰)، بنده خدا (بقره: ۲۳)، دارای خلق عظیم (قلم: ۴) و مصون از گناه و اشتباه (نجم: ۳-۴) می‌خواند و از نزول قرآن بر او خبر می‌دهد (کهف: ۱۱۰). همچنین خداوند سوگند یاد می‌کند که اگر پیامبر ﷺ خودش قرآن را پدید آورده و به دروغ وحی الهی می‌خواند، قطعاً به زندگی او پایان می‌داد و کسی را هم یارای کمک به آن حضرت نبود (حاقه: ۳۸-۴۷).

۲-۵. قطع، تأخیر و انتظار نزول وحی

قطع، تأخیر و انتظار نزول وحی در برخی موارد، دلیل روشن دیگری است مبنی بر اینکه قرآن نتیجه تعلیم دیگران و زائیده ذهن آن حضرت نیست؛ بلکه برگرفته از منبعی فراتر از اراده و اختیار اوست. بر اساس گزارش‌های تاریخی، پس از نزول نخستین آیات، آمدن وحی برای چند سال به تأخیر افتاد که اصطلاحاً به آن «فترت» گفته می‌شود و در این مدت، دعوت پیامبر ﷺ پنهانی بود. پس از سه سال و با نزول آیه «فَاذْعُ بِمَا تُؤْمَرُ» (حجر: ۹۴) دوباره نزول وحی به صورت تدریجی آغاز شد (حلبی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ص ۲۸۰؛ زنجانی، ۱۴۱۰، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۶۹ و ۱۹۰). همچنین برخی آیات (ضحی: ۳؛ مریم: ۶۴) و گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که در موارد دیگری هم نزول وحی به تأخیر می‌افتاد و این مسئله دل‌نگرانی‌ها، چالش‌ها و پرسش‌هایی را پدید می‌آورد (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۶۸؛ مکارم و همکاران، ۱۳۷۵، ج ۲۷، ص ۹۵)؛ چنان‌که پیامبر ﷺ در برخی موارد پاسخ برخی سؤال‌ها را به نزول وحی موکول می‌کرد (شافعی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۷) یا برای تعیین تکلیف برخی مسائل، به انتظار آمدن وحی می‌نشست. برای نمونه، یهودیان نماز خواندن مسلمانان به سوی بیت‌المقدس را نشانه برتری دین خود می‌دانستند و بر آنان خرده می‌گرفتند. پیامبر ﷺ اندوهگین از این موضوع، چشمان منتظرش را به آسمان دوخت و در انتظار نزول وحی الهی نشست و سرانجام با آمدن وحی و تغییر قبله، این انتظار پایان یافت (بقره: ۱۴۴) (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۲۵). نمونه دیگر اینکه یهودیان در پاسخ به مشرکان درباره صحت و سقم ادعای پیامبر اکرم ﷺ، مطالبی را درباره اصحاب کهف، ذوالقرنین و روح به آنان یاد داده و گفتند که اگر وی به سؤال‌های شما در این باره پاسخ درست داد، پیامبر الهی است؛ وگرنه دروغ‌گوست. رسول خدا ﷺ پاسخ به پرسش‌های آنان را موکول به نزول وحی کرد و پس از چند روز جبرئیل آمد و پاسخ‌های لازم را داد (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۸۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۲۴۰). خاورشناسان با نادیده گرفتن یا غفلت از این موارد، نگفته‌اند که تعلیم قرآن به وسیله دیگران، چگونه با قطع و تأخیر وحی و انتظار پیامبر ﷺ برای دریافت آن سازگار است؟

۶-۲. ویژگی‌های فرابشری قرآن

اصولاً آگاهی‌های دینی تعلیم‌دهندگان ادعایی به هیچ وجه و از هیچ جهت با معارف قرآن سنجیدنی نیست و خاورشناسان تفاوت‌های بنیادین میان درون‌مایه‌ها و زبان قرآن و منابعی مانند کتاب مقدس را کاملاً نادیده انگاشته‌اند؛ چنان که خود قرآن با این استدلال به مخالفانش پاسخ گفت: «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳) و دقیقاً چیزی که معاصران پیامبر را تحت تأثیر قرار داده بود، کیفیت فراطبیعی آیات قرآن بود، برای همین آن را با توجه به سبک بیانی خاص از سنخ کلمات الهامی می‌پنداشتند و به این دلیل به پیامبر ﷺ نسبت کاهن و شاعر و مجنون می‌دادند.

۷-۲. هم‌اورد طلبی قرآن

قرآن کریم بارها به‌صراحت خود را وحی مستقلی از جانب خدا بر پیامبر اکرم ﷺ می‌خواند و هرگونه منبع غیروحيانی در پیدایش آن را شدیداً تکذیب می‌کند (فرقان: ۴-۶؛ نمل: ۶؛ فاطر: ۳۱؛ حاقه: ۳۸-۴۳). اگر پیامبر ﷺ با فراگیری آموزه‌های قرآن از معلمان ادعایی توانست ادعای پیامبری کند، خود آنها یا افراد دیگری هم باید می‌توانستند پیش از پیامبر یا پس از وی چنین ادعایی کنند و مجموعه‌ای مانند قرآن را پدید آورند و اساساً یک انسان «امی» و درس‌ناخوانده نمی‌تواند چنین کتابی را پدید آورد. به‌ویژه اینکه قرآن آشکارا همه مخالفان را به مبارزه طلبیده و تأکید کرده است که اگر همه انس و جن نیز گرد هم آیند، نمی‌توانند همانند آن را بیاورند (اسراء: ۸۸) و اگر مخالفان آن را ساخته و پرداخته پیامبر ﷺ می‌دانند، به هر شکلی که می‌توانند، دست‌کم یک سوره مانند سوره‌های قرآن بیاورند (بقره: ۲۳ و نیز: یونس: ۳۷-۳۸؛ هود: ۱۳). اساساً عاقلانه نیست که پیامبر اکرم ﷺ آموزه‌های قرآن را از یهودیان و مسیحیان بگیرد و آنها را در زمینه آوردن چنین کتابی به مبارزه فراخواند و آنها نیز بدون هیچ پاسخی سکوت کنند. اهل کتاب و نیز مشرکانی که از هیچ کوششی برای تکذیب پیامبر اکرم ﷺ و مبارزه با وی فروگذار نکردند، می‌توانستند با اقتباس از منابع کتبی و شفاهی اهل کتاب، به تحدی قرآن کریم پاسخ دهند.

۸-۲. انتقاد قرآن از یهودیان و مسیحیان

قرآن کریم بارها از یهودیان و مسیحیان به‌سبب عمل نکردن آنها به آموزه‌های وحیانی انتقاد کرده (بقره: ۸۳-۸۶؛ مائده: ۶۵-۶۶) و بسیاری از باورهای آنها مانند اعتقاد به فرزند داشتن خدا، تثلیث، الوهیت مسیح ﷺ، غلوگرایی در دین، بسته بودن دست خدا، فرزند و دوست خدا بودن و نسوختن در آتش جهنم را کفرآمیز، شرک‌آلود و نادرست خوانده است (بقره: ۸۰؛ توبه: ۳۰؛ مائده: ۱۷-۱۸، ۶۴، ۷۳، ۷۵، ۷۷). همچنین کتاب‌های آنان را دست‌نوشته خودشان دانسته و از تحریف‌گری و فراموش و پنهان کردن آموزه‌های آنان سخن گفته است (بقره: ۷۹). چنین موضع تند و انتقادی درباره یهودیان و مسیحیان و باورها و کتاب‌های آنان با فراگیری آن از یهودیان و مسیحیان سازگاری ندارد. از نظر عقلی بسیار بعید است که آنان مطالبی را به پیامبر اکرم ﷺ تعلیم دهند که شدیداً آنها و دین و عقایدشان را تخطئه و نقد می‌کند؟!

۲-۹. اُمّی بودن پیامبر اکرم ﷺ

خاورشناسان در کنار تعلیم‌دهندگان ادعایی، همواره به صورت کلی از منابع کتبی و شفاهی یهودی و مسیحی نیز به عنوان یکی از مصادر قرآن کریم یاد کرده‌اند. این ادعا می‌تواند ناظر به شکل‌های مختلف استفاده مستقیم و غیرمستقیم از آن منابع باشد؛ درحالی‌که ادعای فراگیری مستقیم از منابع مکتوب، به‌ویژه عهدین - خواندن یا شنیدن متن اصلی یا ترجمه آن - بدون سند و ناسازگار با مسلمات تاریخی است؛ چراکه به اتفاق همگان، پیامبر ﷺ دست‌کم پیش از بعثت، هیچ کتابی نخوانده و هیچ خطی ننوشته بود. اگر چنین نبود، اقتباس مستقیم از کتاب‌های دیگر در همان زمان هم از سوی مخالفان مطرح می‌شد (عنکبوت: ۴۸) (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۵؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۱۳۹). برای همین، قرآن ضمن تصریح به این موضوع، بر وحیانی بودن خود تأکید کرده، برگرفته بودن از هرگونه کتاب یا منبع دیگری را رد می‌کند (عنکبوت: ۴۹). افزون بر آن، این گفته مخالفان که قرآن را کسان دیگری برای پیامبر ﷺ نوشته و بر او خوانده‌اند (فرقان: ۵۰۴)، نشان می‌دهد که آنان می‌دانستند که او اُمّی است و توان چنین کاری را ندارد.

بر اساس تفسیر مشهور، «اُمّی» بودن آن حضرت نیز به همین معناست (اعراف: ۱۵۷-۱۵۸) (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۱، ص ۷؛ زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۰۸؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۳). گروهی از خاورشناسان هم به امی و ناآشنا بودن پیامبر اکرم ﷺ با کتاب مقدس اعتراف کرده‌اند. به گفته ریچارد بل، خاورشناس نامی، از ملاحظه کلی صورت‌قصه‌های کتاب مقدس که در قرآن هم آمده است و از آنجاکه «اُمّی» به معنای ناآشنا به کتاب‌های آسمانی پیشین است (بقره: ۷۸)، می‌توان به قطع و یقین استنباط کرد که حضرت محمد ﷺ هرگز کتاب مقدس را نخوانده بود (بل، ۱۳۸۲، ص ۶۵؛ آمسترانگ، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸). خاورشناسان دیگری هم هرگونه آشنایی مستقیم وی با کتاب مقدس و زمینه‌های آن را رد کرده و گفته‌اند: نه کسی آن را بر او یا برای او خوانده بود، نه وی با زبان کتاب مقدس مانند عبری، یونانی و جز آن آشنایی داشت (کاهن، ۱۳۷۰، ص ۷۵؛ ماسون، ۱۳۸۵، ص ۳۸۶) و نه مدرک معتبری دال بر ترجمه کتاب مقدس پیش از بعثت پیامبر ﷺ به زبان عربی وجود دارد (مک اولیف، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۱۶). البته برخی با استناد به بعضی خبرهای واحد، از «احتمال» و «امکان» وجود ترجمه کتاب مقدس در برخی مکان‌ها مانند صومعه‌ها، دیرها و مناطقی مانند حیره، یا ترجمه آن به وسیله افرادی مانند ورقه بن نوفل در پیش از اسلام یا هنگام پیدایش آن سخن گفته‌اند؛ اما در ادامه به نوعی درباره صحت آن تردید کرده‌اند (علی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۶۸۰-۶۸۱). درحالی‌که برخی از این گزارش‌ها تنها بیانگر ترجمه بخش نامعینی از عهد جدید، و اغلب بیانگر آشنا بودن برخی افراد با تورات و انجیل و تلاوت آن است که تنها می‌تواند به معنای آن باشد که آنها این کتاب‌ها را به زبان سریانی می‌خوانده‌اند (علی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۶۸۰-۶۸۱؛ وات، ۱۳۷۳، ص ۱۶). شماری از خاورشناسان هم وجود هرگونه مدرکی دال بر اینکه عهدین پیش از پیامبر ﷺ به صورت مجموعه‌ای کامل یا به‌گونه کتاب‌های مترفقه به

عربی ترجمه شده باشد، نفی کرده‌اند. تاریخ نخستین ترجمه کتاب مقدس به عربی را بین سال‌های ۶۳۱-۶۴۰م (حدود چهل سال پس از بعثت) و برخی نیز آن را پس از ۷۱۸م (حدود نود سال پس از رحلت پیامبر ﷺ) و برخی کیشیشان پس از سده یازدهم میلادی دانسته‌اند (مهران، ۱۳۹۷، ص ۴۱۰).

نتیجه‌گیری

تعلیم پیامبر اکرم ﷺ به‌وسیله افراد و گروه‌های یهودی و مسیحی، در آغاز از سوی مشرکان قریش مطرح شد. قرآن کریم به‌شدت این اتهام را رد می‌کند. دیدگاه خاورشناسان درباره تعلیم‌دهندگان آن حضرت، بر پیش‌فرض بشری بودن قرآن استوار است. آنان همسو با این پیش‌فرض، گزارش‌های تاریخی درباره دیدار پیامبر ﷺ با برخی افراد و گروه‌های یهودی و مسیحی را کاملاً جانبدارانه و تک‌جانبه مورد تجزیه و تحلیل و استناد قرار داده‌اند. این استنادها و تحلیل‌ها با چالش‌های جدی روبه‌روست. دیدارهای آن حضرت اغلب خیلی کوتاه و غیرمستمر بوده و در آنها هیچ گفت‌وگویی درباره محتوای عهدین انجام نشده است. هیچ گزارش معتبری درباره تعلیم محتوای عهدین به پیامبر ﷺ به‌وسیله دیگران وجود ندارد. بیشتر تعلیم‌دهندگان ادعایی در دیدار با پیامبر ﷺ درباره نبوت وی بشارت داده بودند و گروهی نیز بعداً به وی ایمان آوردند.

منابع

- ابن ابی زمنین، ۱۴۲۳ق، *تفسیر ابن زمنین (تفسیر القرآن العزیز)*، به کوشش ابن عکاشه و محمد، قاهره، الفاروق الحدیثه.
- ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، *مناب ال ابي طالب*، به کوشش گروهی از اساتید، نجف، المكتبة الحیدریة.
- ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، *الاستیعاب*، به کوشش علی معوض و عادل عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن قتیبه، ۱۳۳۳، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قم، الرضی.
- ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، *البدایة و النهایة*، به کوشش علی محمد و عادل احمد، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن هشام، ۱۳۸۳ق، *السیرة النبویه*، به کوشش محمد محیی الدین، مصر، مکتبة محمد علی صبیح.
- ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، *اسد الغابه*، بیروت، دار الفکر.
- ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر*، به کوشش عبدالرزاق، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن حبیب، ۱۴۰۵ق، *المنطق*، به کوشش احمد فاروق، بیروت، عالم الکتب.
- ابن حجر العسقلانی، ۱۴۱۵ق، *الاصابه*، به کوشش علی معوض و عادل عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن سعد، ۱۴۱۸ق، *الطبقات الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- اسدی، علی، ۱۳۹۶، «بررسی و نقد نظریه اقتباس قرآن از عهدین»، *معرفت ادیان*، ش ۳۱، ص ۲۹-۴۶.
- آغازی، رحمان، ۱۳۸۹، *وحی محمدی در خیال خاورشناسان*، قم، پردیسان.
- بحرانی، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، به کوشش گروهی از علما، بیروت.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۱ق، *حلیة الابرار*، به کوشش مولانا، قم، المعارف الاسلامیة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۸ق، *صحیح البخاری*، به کوشش بن باز، بیروت، دار الفکر.
- بروکلمان، کارل، ۱۹۹۳، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ترجمه به عربی: نبیه امین فارس و منیر البعلبکی، بیروت، دار العلم للملایین.
- بل، ریچارد، ۱۳۸۲، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن به زبان های خارجی.
- بلادری، ۱۴۱۷ق، *انساب الاشراف*، به کوشش زکار و زرکلی، بیروت، دار الفکر.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جاحظ، ۱۴۰۹ق، *البیان والتبیین*، به کوشش عبدالسلام، بیروت، دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حلبی، ۱۴۰۰ق، *السیرة الحلبیة*، بیروت، دار المعرفة.
- حمدی زقروق، محمود، ۱۴۰۹ق، *الاستشراق و الخلفیة الفکریة للصراع الحضاری*، قاهره، دار المنار.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- زمانی، محمد حسن، ۱۳۹۵، *مستشرقان و قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- زمخشری، جارالله، ۱۳۸۵ق، *الکشاف*، شرکه مصطفی البابی، مصر.
- زنجانی، ابو عبدالله، ۱۴۱۰ق، *تاریخ القرآن*، به کوشش محمد عبدالرحیم، دمشق، دارالحکمة.

- سالم، ساسی، بی‌تا، *نقد الخطاب الاستشراقی*، بی‌جا، دارالمدار الاسلامی.
- سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۵، *کتاب مقدس*، قم، آیات عشق.
- سمرقندی، ابو‌اللیث، بی‌تا، *تفسیر سمرقندی*، به کوشش محمود مطرحی، بیروت، دارالفکر.
- سمعانی، منصور، ۱۴۱۸ق، *تفسیر سمعانی (تفسیر القرآن)*، به کوشش غنیم و یاسر، ریاض، دارالوطن.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *الاتقان*، به کوشش المندوق، لبنان، دارالفکر.
- شافعی، ۱۴۰۰ق، *احکام القرآن*، به کوشش عبدالغنی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- صادقی، تقی، ۱۳۷۹، *رویکرد خاورشناسان به قرآن*، تهران، فرهنگ گستر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۵ق، *جوامع الجامع*، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، موسسه اعلمی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۰۳ق، *تاریخ طبری (تاریخ الامم والملوک)*، به کوشش گروهی از علما، بیروت، اعلمی.
- _____، ۱۴۱۵ق، *جامع البیان عن تفسیر آی القرآن*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالفکر.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *تفسیر التبیان*، دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طیبوی، عبداللطیف، ۱۹۹۱م، *المستشرقون الناطقون بالانجليزية*، ترجمه: قاسم السامرائی و عبدالله‌بن عبدالمحسن التركي، چ اول، بی‌جا، جامعه الامام محمدبن سعود الاسلامیه.
- عبدالغنی حسن، محمد، ۱۳۵۴، *اسلام و انتقادات غرب*، ترجمه محمدرضا انصاری، بی‌جا.
- فخر رازی، محمدبن عمر، بی‌تا، *التفسیر الکبیر*، چ سوم، بی‌جا، بی‌نا.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۷۳، *الجامع لاحکام القرآن*، چ سی‌ویکم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قمی، علی ابن ابراهیم، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القمی*، به کوشش الجزایری، لبنان، دارالسرور.
- کارلیل، توماس، بی‌تا، *الابطال*، ترجمه: محمد السباعی، قاهره، الازهر.
- کاشانی، فتح‌الله، ۱۴۲۳ق، *زبدۃ التفاسیر*، قم، المعارف الاسلامی.
- گلدریهر، ایگناز، ۱۳۵۷، *درس‌هایی درباره اسلام*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، کمانگیر.
- ماسون، دنیز، ۱۳۸۵ش، *قرآن و کتاب مقدس؛ درون مایه‌های مشترک*، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مرتضی عاملی، جعفر، ۱۴۱۴ق، *الصحيح من سيرة النبي*، بیروت، دار السیره.
- مسعودی، بی‌تا، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دار صعب.
- _____، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب*، به کوشش اسعد داغر، قم، دار الهجره.
- مغنیه، محمد جواد، ۱۹۸۱م، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دار العلم للملایین.
- مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، تاریخ العربی.
- مقدسی، ابونصر بن مطهر، ۱۹۰۳م، *البلد و التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- مقریزی، ۱۴۲۰ق، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمد عبدالحمید، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- مک اولیف، جین ذمن، ۱۳۹۳، *دائرة المعارف قرآن*، ویراستاران ترجمه فارسی: حسین خندق آبادی، مسعود صادقی، مهرداد عباسی، امیر مازیار، تهران، حکمت و سازمان تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
- نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر نسفی*، به کوشش ابراهیم محمد، بیروت، دار القلم.
- وات، مونتگمری، بی تا، *محمد فی المدینة*، ترجمه به عربی شعبان هسبرکات، بیروت، المكتبة العصرية.
- واقدی، بی تا، *فتوح الشام*، بیروت، دار الجیل.
- ، ۱۴۰۹ق، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، اعلمی.
- یعقوبی، احمد، بی تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.
- یوسفی غروی، محمد هادی، ۱۴۱۷ق، *موسوعة التاريخ الاسلامی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

بررسی چالش‌های الهیات مسیحی در مدیریت بحران شورای واتیکانی دوم

Rghaz@ymail.com

کچھ رضا قزی / دانشجوی دکتری گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۳۱

چکیده

سازمان کلیسا در عمر طولانی خود، با بحران‌های بسیاری مواجه بوده است، از این رو، برای برون رفت از بحران‌های پیش رو، چاره‌ای جز انجام اصلاحات در بسیاری از زمینه‌های الهیاتی، در شورای واتیکانی دوم نداشت. این مقاله، با هدف کشف مؤلفه‌های بحران و شیوه مهار آن را توسط ارباب کلیسا مورد بررسی قرار می‌دهد. سؤال اصلی پژوهش، این است که کلیسا چگونه توانست بحران‌های فرهنگی - دینی، ناشی از آموزه‌های الهیاتی پیش آمده را مدیریت کند؟ و به چه میزان در اداره این بحران موفق بود؟ در پاسخ، کلیسا برای بحران فوق، سه مرحله مدیریت پیش از بحران، حین بحران و پس از بحران را اتخاذ نمود. برخی اقدامات مرحله اول، استفاده از حرب‌های سانسور، اعلان فهرست کتاب‌های ممنوعه، دادگاه تفتیش عقاید و سرانجام، شکنجه و اعدام نوآوران، به جرم بدعت‌گذاری بود. و اقدامات حین بحران توسط کلیسا شامل مکتب تومایی نو و الاهیات جدید، روی آوری به پژوهش علمی، تشکیل شورای واتیکانی دوم. اقدامات پس از بحران، شامل اصلاح آیین عبادی، وحدت کلیساها، کمونیسم ستیزی، آزادی انتخاب دین، اعتراف به برخی اشتباهات گذشته کلیسای کاتولیک می‌شود.

کلیدواژه‌ها: بحران، مدیریت بحران، کلیسا، کاتولیک، شورای واتیکانی دوم.

آموزه‌های الهیاتی کلیسای کاتولیک، زمانی در جامعه مسیحیت نهادینه و به فرهنگ تبدیل می‌شود که مطابق با عقل و فطرت بشری باشد. در غیر این صورت، نه تنها کلیسا اقتدار و مشروعیت خویش را در بین متجددان، بلکه در میان متدینان نیز از دست می‌دهد. همچنین، اگر طرح آموزه‌های الهیاتی بر مینا و روش صحیح قرار نگیرد، باید اولاً، منتظر ظهور تنوع و تکرر قرائت‌ها از دین بود. ثانیاً، موجب بروز اختلافات بین اربابان به نواندیشان و متجددان این خواهد شد. آموزه‌های تثلیث، تجسد، نجات و... عموم مردم را منحرف ساخته، بر ضد کلیسا، و مدیران آن شورانده است. انواع شورشگری‌ها و جنگ‌های صلیبی ویرانگر، که کلیسا غیرقانونی پدید آورد، هر روز یکی از قسمت‌ها و پیکره جامعه را آفت زده ساخته، و موجب بی‌اعتنایی به دستگاه پاپی گردیده است. چنین جامعه آفت‌زده و دچار بحران دینی یا الهیاتی، آرامش نداشته و هر روز مورد تهدید قرار دارد که در اصطلاح «جامعه بحران‌زده» و مدیریت در چنین بحران‌هایی را «مدیریت بحران» می‌نامند. مانند:

۱. مدیریت بحران کلیسا در تجدد و مدرنیسم؛

۲. مدیریت بحران کلیسا در مشروعیت از دست داده؛

۳. مدیریت بحران کلیسا در قبال شورش‌ها و جنگ‌ها؛

۴. مدیریت بحران کلیسا در تنوع و تکرر اندیشه‌ها؛

۵. مدیریت بحران کلیسا در آموزه‌های الهیاتی.

در چنین شرایط بحرانی و آشفته، اگر اربابان کلیسا با طرح و برنامه، پیش‌بینی‌های لازم، عقل و درایت، با هدف‌داری صحیح و با انواع تجربیات حساب شده و روش‌ها و شیوه‌های کاربردی، نتوانند بحران‌ها را از میان بردارند، سقوط و نابودی آن نظام کلیسایی قطعی است و بحران‌ها سازمان کلیسا را ساقط خواهد کرد. از آنجایی که سازمان کلیسای کاتولیک، از دیرباز تاکنون با بحران‌های گوناگونی مواجه بوده است، این پژوهش درصدد است با ارائه راهبردهای کلیسای کاتولیک، در مقابل بحران‌های اعتقادی و الهیاتی پیش‌رو را مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. تا دریابد آیا کلیسای کاتولیک در مدیریت بحران موفق بوده است؟ ضرورت این کار، زمانی مضاعف می‌گردد که جامعه دینی ما نیز با وجود ارتباطات گسترده، مواجه با چنین بحران‌هایی هست. از این‌رو، لازم است متصدیان دینی از به وجود آمدن بحران پیش‌گیری نمایند و در صورت وقوع آن، با درایت و منطق نسبت به آن اقدام نمایند. از این رو، سؤال اصلی پژوهش این است که کلیسای کاتولیک چگونه بحران‌های متوجه آموزه‌های الهیاتی را مدیریت نمود؟ این پژوهش، سؤال اصلی فوق را در قالب دو پرسش فرعی، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. سؤالات فرعی ذیل به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم پاسخ مناسبی برای پرسش اصلی پژوهش بیابیم.

سؤالات فرعی: ۱. مؤلفه‌های بحران دینی کلیسای کاتولیک کدامند؟ ۲. مدیریت کلیسای کاتولیک برای حل

بحران، مبتنی بر چه اقداماتی بود؟

مفهوم‌شناسی بحران

با توجه به گستردگی شمول واژه بحران در زمینه‌های گوناگون، اعم از صنعتی، اجتماعی، طبیعی و دینی، تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. «بحران»، واژه یونانی است که نزد اطباء «تنازع طبیعت با مرض» را گویند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۹۰). به همین دلیل، تغییری که به واسطه تب در بیمار پدید می‌آید را «بحران» گویند (معین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۴). این واژه در زبان انگلیسی «CRISIS» ریشه‌ای لاتین دارد که به مفهوم «تصمیم‌گیری» است. در کتاب لغت *ویستر*، مفهوم آن لحظات ناپایداری است که تصمیم‌گیری، خیر یا شر بودن آن موقعیت را تعیین می‌کند. بر اساس آنچه بیان شده، منشأ پیدایش واژه بحران، «دانش پزشکی» می‌باشد. در اصطلاحات علمی، معانی و مفاهیم فراوانی برای بحران ارائه شده است. این پژوهش، بحران را با قید بحران سازمانی کلیسا مورد بررسی و کنکاش قرار می‌دهد.

به همین دلیل، بحران سازمانی را به معنای ذیل اتخاذ می‌نماید: بحران سازمانی یک رویدادی است که با احتمال کم و تأثیر زیاد، تداوم حیات سازمانی را تهدید می‌کند و از طریق مبهم‌بودن علل، آثار و راه حل‌ها مشخص می‌شود. همچنین، این باور وجود دارد که در موقعیت بحران، تصمیم‌سازی باید به سرعت انجام بگیرد (پیرسون و کلایر، ۱۹۹۸م، ص ۶۰). به تعبیر دیگر، در تفکر سازمانی، بحران وضعیتی است که نظم سیستم یا زیرسیستم را مختل کرده و یا پایداری آن را بر هم بزند (بوودلینگ، ۱۹۶۲، ص ۱۸۰؛ کاظمی، ۱۳۶۶، ص ۱۴). چالش مرجعیت کلیسا، مشروعیت، مدرنیته، ارتباط جنگ‌های صلیبی با پیام محبت، انقلاب صنعتی و... از جمله معضلات و سختی‌هایی است که سازمان کلیسای کاتولیک را با تهدید مواجه ساخته است.

مدیریت بحران

«مدیریت بحران»، نقشه‌ای برای به حداقل رساندن آسیب بحران و حتی در برخی موارد، می‌تواند به کلی موجب از بین رفتن یک بحران احتمالی شود (مادزارو، ۲۰۰۶م، ص ۸). استیون فینک، مدیریت بحران را این‌گونه توصیف می‌کند: «هنر از بین بردن خطراتی که موجب می‌شود شما بتوانید بر سرنوشت خود مسلط شوید» (دولین، ۲۰۰۷م، ص ۱۶۱). افرادی که در تیم مدیریت بحران فعالیت می‌کنند، چهار وظیفه مهم را برعهده دارند: عملکرد سریع، روشن کردن حقایق، ارائه گزارش و تثبیت مشکلات (همان، ۱۶۲). مدیریت بحران، ابعاد گوناگون و گسترده‌ای دارد. از این‌رو، برخی آن را برنامه‌ای برای کاهش ظرفیت خرابی و در برخی موارد، حذف عوامل ایجادکننده بحران و خرابی معرفی می‌کنند (وردی‌نژاد و بهرامی رشتیانی، ۱۳۸۸، ص ۵۹). آنچه در مدیریت بحران مورد توجه قرار می‌گیرد، اقداماتی است که باید در این فرآیند به کار گرفته شود. کلیسای کاتولیک با تشکیل شورای واتیکانی دوم (بیست و یکمین شورای جهانی)، سعی در تصمیم‌گیری برای حل بحران‌های به وجود آمده در برابر کلیسا کرد. محققان، مدیریت بحران را فرآیندی متشکل از چهار مرحله ذیل معرفی می‌کنند:

۲. تدوین برنامه‌های اقتضایی؛

۳. ایجاد گروه‌های مدیریت بحران، از طریق تأمین نیروی انسانی و ارائه آموزش‌های لازم به آنان؛
اجرا و تکمیل برنامه از طریق اجرای آزمایشی آن (رضائیان، ۱۳۸۰، ص ۵۱۸).

مداخله‌گرهای بحران

«مداخله‌گرها»، عواملی هستند که در به‌وجود آمدن، استمرار و تشدید بحران مؤثرند و بر حسب اشکال و انواع بحران‌ها، مداخله‌گرهای فراوانی می‌توانند در صحنه و پشت صحنه حاضر و در ماهیت آن نقش داشته باشند. شناسایی مداخله‌گرها، کمک شایانی برای تشخیص و حل بحران می‌کنند. مداخله‌گرها را می‌توان به دو گروه، مداخله‌گرهای آشکار و پنهان تقسیم کرد. مداخله‌گرهای آشکار، عوامل ظاهری و آشکار در روند بحران هستند که شناسایی آنها در مراحل اولیه، به سادگی انجام می‌شود. اما مداخله‌گرهای پنهان، به سادگی قابل شناسایی نیستند، بلکه باید از طریق جمع‌آوری، پردازش و تحلیل اطلاعات دقیق، ابتدا نشانه‌های آنها را شناسایی و سپس، در مراحل بعدی، آنها را تحلیل کرد (وردی‌نژاد و بهرامی رشتیانی، ۱۳۸۸، ص ۵۰). به هر حال، بحران‌های طبیعی، امنیتی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی، روانشناختی، زیست محیطی و سازمانی، از مهم‌ترین بحران‌ها به شمار می‌روند. «بحران‌های پنهان»، که حالت خزنده و گاهی مزمن داشته و به صورت تدریجی و مرحله‌ای شکل می‌گیرند، بسیار خطرناک‌تر از بحران‌های آشکار و ملموس هستند. بیشتر بحران‌های بوجود آمده در سازمان کلیسا، از نوع بحران‌های پنهان هستند.

اصول مدیریت بحران اجتماعی

۱. اصل محدودیت هدف: با هدف جلوگیری از تشدید و اوج‌گیری بی‌حاصل بحران، که گاهی خسارات جبران‌ناپذیر، در بردارد و افزایش امکان و فرصت هریک از طرفین برای دستیابی به نتیجه مطلوب، طرفین درگیر باید اهداف خود را محدود کنند؛ زیرا اتخاذ اهداف نامحدود و اصرار بر تحقق این اهداف، منجر به گسترش دامنه بحران و توسعه و فعال شدن اهداف حاشیه‌ای می‌شود. این امر، ضمن افزایش مقاومت و سرسختی طرف مقابل، امکان دستیابی به توافق و مهار بحران، حداقل در کوتاه مدت را بسیار دشوار می‌سازد. برای نمونه، پاپ لئوی سیزدهم، نخستین پاپی بود که تا حدودی ضرورت‌های دنیای جدید را درک کرد. وی تلاش‌هایی برای یافتن راه‌هایی برای هماهنگ کردن کلیسای کاتولیک، با اقتضائات دوره جدید به عمل آورد. از جمله، تشکیل مکتب فلسفی نوتومیایی بود. در واقع وی، باب کلیسای کاتولیک را به روی تحولات اجتماعی و سیاسی گشود (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۷۹). اما وی نیز در پذیرش تفکر جدید و نیز اقتضائات دنیای جدید، فردی محافظه‌کار و انعطاف‌ناپذیر بود (جوویور ۱۳۸۰، ص ۲۴۹، ص ۲۴۹). مکتب نوتومیایی در واکنش به اقتضائات دوره جدید پدید آمد. در واقع هدف از آن، حل بحران دینی ناشی از مدرنیته بود.

۲. اصل نیاز به اطلاعات: استفاده از اطلاعات برای افزایش ظرفیت و توانمندی مدیران و کارگزاران بحران، در درک پیچیدگی و حساسیت‌های موقعیت بحرانی و اتخاذ تصمیم‌های نافذ و اثربخش، یک ضرورت و اصل انکارناپذیر است. دکتر جان کینکل، استاد دانشگاه آکلند، در کتاب خود می‌نویسد:

کلیسای کاتولیک چند دهه است که روند از دست دادن محبوبیت خود را سپری می‌کند. از رسوایی جنسی کشیش‌های کلیسا تا ناتوانی در رهبری و کاهش تعداد کشیشان، همه و همه بیانگر این واقعیت است که کلیسای کاتولیک نیازمند یک اصلاح است... کلیسا به خاطر همین وضعیت خود، با بحران کاهش کشیش روبه‌رو شده و بر اساس آمار سال ۲۰۰۲، ۱۵۰ هزار کشیش کلیسا را ترک کرده‌اند (کینکل، ۲۰۰۵، ص ۸۷).

نمونه این اطلاعات و آمار کافی است تا اربابان کلیسا موقعیت و مشروعیت خویش را در مخاطره سهمگین ببینند و نسبت به رفع چنین بحران‌هایی، راهبردهای مناسبی اتخاذ کنند.

۳. مهار ابزار در نیل به هدف: برای جلوگیری از افزایش تنش‌های حاصل از بحران، طرفین درگیر باید از ابزار زور و فشار، تنها در حد ضرورت و بطور محدود استفاده کنند. از ابتدای دوره جدید، کلیسای کاتولیک با استفاده از ابزارهایی چون سانسور، اعلان فهرست کتاب‌های ممنوعه، دادگاه تفتیش عقاید و شکنجه و اعدام نوآوران، به جرم بدعت‌گذاری، به تحولات دوره جدید واکنش نشان داد. نمونه‌های فراوانی از این نوع واکنش را می‌توان یافت: از سوزاندن کسانی مثل جردانو برنو تا محاکمه معروف گالیله. واکنش کلیسای کاتولیک، به پیامدهای نهضت روشنگری نیز همین‌گونه بود. استفاده از این ابزار، نه‌تنها از وقوع بحران در برابر کلیسا کم نکرد، بلکه موجب شعله‌ور شدن و گسترده شدن آن نیز شد.

۴. اصل مشروعیت: این اصل بر مشروعیت استفاده از ابزار و روش‌های مقابله با بحران تأکید دارد. یک امر سرنوشت‌ساز و قطعی، آن چیزی نیست که اسقف یا کشیش انجام می‌دهد، بلکه آن است که خدا در مسیح انجام می‌دهد. در سال ۴۱۱ بنا به فرمان حکومت امپراتوری، بحث و مناظره عظیمی در کارتاژ برپا شد که در آن، ۲۸۶ کاتولیک و ۲۷۹ دوناتیست شرکت داشتند. این آخرین بحث و مناظره بود. استدالات بی‌نظیر آگوستین غالب شد. طبیعتاً این امر نمی‌توانست بدون خشونت و خونریزی به انجام رسد. اما در واقع، آگوستین برای مشروعیت مرگ و شکنجه بدعت‌گذاران، از سخن عیسی، در حکایت شام آخر سود جست که عیسی برای به درون کشاندن آنهايي که بیرون از کوزه‌ها و دیوارها بودند، سود جست. گرچه بهای بیرون رفتن از این بحران، برای کلیسا شیرین بود، اما در بلندمدت بسیار گران بود. امروزه مورخان معتقدند: ایمان اجباری دوناتیست‌ها موجب زوال کلیسای آفریقا شد که زمانی بسیار پرشکوه بود.

چارچوب مفهومی پژوهش

مجموعه اقداماتی که توسط مدیران برای کنترل و حل بحران انجام می‌شود، در سه دسته اقدامات پیش از بحران، حین بحران و پس از بحران، قابل طرح و بررسی می‌باشد. مدیرانی که در شرایط ناپایدار محیطی و سرشار از عدم

اطمینان فعالیت می‌کنند، بر این نکته واقفند که هریک از این اقدامات، برای کنترل و حل بحران از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشند. این مجموعه اقدامات سه‌گانه در مدیریت بحران، به مثابه یک سیستم، ارتباط تنگاتنگی با هم دارند، به طوری که عدم توجه به یک نوع از اقدامات، می‌تواند موجب غلبه بحران گردد. به عبارت دیگر، مدیریت بحران باید هریک از این اقدامات سه‌گانه را در برنامه‌های مدیریت بحران مورد توجه قرار دهد؛ زیرا هریک از این اقدامات سه‌گانه، نقش مهمی در مهار بحران‌های فرارو خواهد داشت. در واقع، مدیریت بحران، در گرو اجرای اقدامات پیش از بحران، اقدامات حین بحران، و اقدامات پس از بحران می‌باشد. چنانچه در مدیریت بحران، اقدامات پیش از بحران و حین بحران، به طور مطلوب اجرا شوند، ولی اقدامات پس از بحران، مورد توجه مدیران قرار نگیرند، ممکن است بحران جدیدی شکل گیرد و از این طریق، سازمان را با بحران‌های جدیدی مواجه سازد. همچنین، اگر اقدامات پیش از بحران، به طور جدی مورد توجه قرار نگیرند و تنها به اقدامات حین بحران و پس از آن اکتفاء شود، ممکن است مدیریت بحران دچار هزینه‌های بسیار و عدم موفقیت در حل بحران گردد. بنابراین، در این مدل مفهومی، هریک از اقدامات پیش از بحران، حین بحران و پس از آن به مثابه یک خرده‌سیستم برای نظام مدیریت بحران تلقی می‌شوند که هریک، در جای خود حائز اهمیت است.

یافته‌های پژوهش

پیش از پرداختن به مدیریت بحران دینی توسط کلیسای کاتولیک، باید عوامل بحران‌زا در پیدایش این بحران را مورد بررسی قرار داد؛ زیرا برای بررسی و کشف شیوه مدیریت بحران کلیسای کاتولیک، باید پیش از هر چیز، بحرانی بودن موضوع، اثبات و تعیین شود.

مؤلفه‌های بحران دینی کلیسا

وقتی بحران به وقوع پیوست و نشانه‌های آن آشکار شد، مدیران برای فائق آمدن بر آن، همه سعی و تلاش خود را به کار می‌گیرند تا راه حل مناسبی برای آن پیدا کنند. البته «سنخ‌شناسی» یا «گونه‌شناسی» بحران نیز حائز اهمیت است؛ زیرا اقداماتی که برای حل بحران انجام می‌پذیرد، بستگی به نوع و سنخ بحران‌ها دارد. گونه‌های بحران بنا بر یک تحلیل، به دو سطح (اول یا درونی) و (دوم یا بیرونی) تقسیم می‌شوند.

بحران‌های سطح اول: به بحرانی اطلاق می‌شود که در دیدگاه و یا رفتار تصمیم‌گیران و مدیران شکل می‌گیرد. این بحران‌ها، که منشأ درونی دارند، از بالا به پایین عمل می‌کنند. از این‌رو، می‌توان در بحرانی که کلیسا را تهدید می‌کرد، یکی از منشأهای عمده در شکل‌گیری بحران، خود ایده‌ها و رفتارهای اربابان کلیسا بود. از جمله ۱. عدم نوآوری در الهیات مسیحی؛ ۲. اعتقاد به آموزه‌های خلاف عقل و وجدان؛ ۳. تأکید بیش از حد کلیسا بر شعائر؛ ۴. سوءاستفاده از باورهای مردم؛ ۵. بی‌بضاعتی علمی کشیشان (کونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹)؛ ۶. بحران مرجعیت دینی کلیسا (مک‌گراث، ۱۹۹۸، ص ۳۵-۳۶)؛ ۷. برپایی دادگاه‌های تفتیش عقاید (دنسکوی، بی‌تا، ص ۳۰۹-۳۱۰) و

بحران سطح دوم: بحرانی است که از ذهنیت عمومی جامعه، به خصوص نخبگان جامعه سرچشمه می‌گیرد. به طوری که هر گونه مدیریت و تصویر سازی را از تصمیم‌گیران سلب می‌نماید. این سطح از بحران، هر لحظه بر گستردگی و وسعت و عمق فاجعه می‌افزاید. بطوری که موانع پیش رو را یکی پس از دیگری محو می‌کند. در این سطح، می‌توان رفتارها و واکنش‌های توده نخبگان در افزایش بحران کلیسا را به شرح ذیل بیان نمود: ۱. تنوع و تکثر اعتقادی (مک‌گراث، ۱۹۹۵، ص ۳۵-۳۶)؛ ۲. اتهام بدعت گذار به نخبگان از سوی کلیسا؛ ۳. سانسور و ممیزی افکار نو (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۰۴۰)؛ ۴. برملا نمودن موهبت کنستانتین (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۵۸). از این رو، در این مقاله، ابتدا به مؤلفه‌های بحران دینی کلیسا می‌پردازیم. سپس، بر اساس تأثیرات نامطلوبی که این بحران بر سیطره کلیسا دارد، مدیریت اربابان کلیسا را در حل بحران به وجود آمده، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. مرجعیت کلیسا

این مؤلفه از دو جهت قابل بررسی است: یکی، از جهت مرجعیت علمی و دیگری، مشروع یا دینی. مرجعیت علمی در قرون وسطی، با پاپ بود (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۲۱۰). اگر چه پاپ حکمی خارج از کتاب مقدس، هر چند مخالف آن صادر نماید. اما در نهضت اصلاح دینی، نقش مرجعیت علمی به «کلام خدا» سپرده شد. این اساس، لوتر کتاب خدا را برای رسنگاری کافی می‌دانست و مرجعیتی دیگر غیر آن نمی‌شناخت (همان، ص ۲۱۱). در انقلاب مدرنیته، نقش مرجعیت را عقل به عهده گرفت. فیلسوفان عصر روشنگری از مردم خواستند تا تنها از عقل خود استعانت جویند و مستقلاً فکر کنند (همان، ص ۲۱۲). مقتضای مرجعیت علمی، پاپ این بود. دیدگاه‌های مخالف کلیسا، بدعت‌گذار تلقی می‌شد؛ هر کس توبه نمی‌نمود، یا کشته می‌شد و یا در آتش می‌سوخت. اما مرجعیت مشروع یا دینی، با این تعبیر که در صورت ایجاد اختلاف بر سر مسائل دینی، سخن چه کسی یا نهادی فصل الخطاب باشد؟ این مسئله در پی شقاق در امر پاپی کلیسای کاتولیک رخ داد. دو پاپ در کلیسای کاتولیک ادعای پاپی و رهبری کلیسای کاتولیک داشتند. شورایی کلیسایی، برای حل شقاق در این امر شکل گرفت. شورا هر دو پاپ قبلی را عزل و پاپ سومی را معرفی کرد. ولی هیچ یک از پاپ‌های قبلی، سخن شورا را مطاع ندانسته، و بر پاپی خود تاکید داشته‌اند. پس از گذشت چند سال، شورایی دیگری شکل گرفت و پاپ جدید انتخاب و پاپ‌های قبلی را عزل کرد (فیلیپ، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۶).

۲. تجدد و مدرنیسم

درباره تاریخ دقیق این مولفه، اجماعی وجود ندارد. اما می‌توان به یک مجموعه عوامل پیدایش آن اشاره نمود:

- اکتشافات علمی و بطلان نظریه زمین محوری عالم (شارات، ۱۳۷۷، ص ۱۶۲).

- اکتشافات جغرافیایی و کشف سرزمین‌های جدید؛

- چالش‌های جدید فلسفی، به ویژه مسئله ارتباط عقل و وحی (هگل، ۱۹۹۱، ص ۱۰۸ و ۳۲۰)؛

- نظام‌های جدید و حاکمان ملی، که موجب ایجاد شکل‌های مختلف حکومت جمهوری و دموکراتیک شد. البته همه اینها و موارد دیگر، می‌تواند به عنوان عوامل و زمینه‌ساز تجدد و مدرنیسم محسوب شوند که از اواخر قرن هجدهم به بعد رواج یافت (جور ویور، ۱۳۸۱ ص ۲۳۵-۲۳۶). بی‌شک عملکرد کلیسا، در مقابل فضای به‌وجودآمده، نه تنها چیزی از بحران نکاست، بلکه به دین‌گریزی و وحشت مردم و نخبگان افزود. از جمله این اقدامات عبارتند از: کلیسا مکرر موجب پیدایش جنگ‌های مذهبی و دینی و صلیبی شده بود. اینها در نگاه مردم دوره مدرن، اموری غیر انسانی و غیر مسیحی بود. علاوه بر این موجب بروز شک و تردید در مورد منشأ ملکوتی کلیسا و حمایت الهی از آیین مسیح شد. اوج این بحران، هنگام سقوط قسطنطنیه به دست مسلمانان بود (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۸۱۶-۸۲۱؛ هابسون، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۳۳).

- اجبار کشیشان بر تجرد (وند، ۱۹۸۲، ص ۸۵):

- زبان لاتین، تنها زبان رسمی و مورد قبول از برای عبادت محسوب می‌شد (هسیا، ۲۰۰۷، ج ۵، ص ۸):

- فروش آموزش نامه‌ها، برای گناهان و یا اموات (ویور، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷-۱۷۸).

- فرو رفتن کشیشان در مسائل حاشیه‌ای و غیرمهم.

جالب اینکه کلیسا افراد خاطی و مخالف با این احکام را به شدت مجازات می‌کرد، با وجود اینکه این احکام ریشه در کتاب مقدس نداشت.

۳. اقتدار و مشروعیت از دست رفته

انقلاب فرانسه، شکننده بودن نظام سیاسی جامعه و امکان‌پذیر بودن نظامی جدید و مبتنی بر آزادی و عدالت اجتماعی را ثابت کرد. این انقلاب ابتدا، به هیچ وجه با کلیسا در چالش نبود، اما رفتار کلیسای کاتولیک در قبال این نهضت، منجر به تقابل و ناسازگاری شد (کیسر، ۱۹۶۳، ص ۲۵). در واقع، مخالفت کلیسا از بابت مشروعیت و سلطنت، همچنین اموال و ذورات از دست رفته‌اش بود. بنابراین، طبیعی است که این انقلاب یک امر شیطانی تلقی شود و پاپ پیوس ششم نیز آن را نامعتبر بداند (همان). این موضع کلیسای واتیکان، منجر به قطع روابط دیپلماتیک میان فرانسه و پاپ شد (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰).

۴. جنگ‌های صلیبی و جهانی

از جمله نتایج دینی جنگ‌های صلیبی، تعدیل قدرت کلیسا در اروپا بود. پیش از جنگ‌های صلیبی و تا اواخر آن، پاپ و کلیسا قدرت مطلقه به شمار می‌رفت و پاپ خود را از جانب خدا مأمور بر تمام خلائق و ممالک می‌دانست. همچنین وی خود را برتر از سلاطین به حساب می‌آورد. درآمد کلیسا نیز به خاطر دریافت اعانات صلیبی برای جنگ دو برابر شده بود. البته آنان از راه‌های دیگری چون آموزش گناهان و اعطای لوح بخشایش نیز درآمد کسب می‌کردند. ولی اروپاییان طی جنگ‌های صلیبی، با پدیده نوینی آشنا شدند و آن عدم سلطه عالمان دینی بر شاهان

بود. لذا شاهان اولین قیام‌کنندگان علیه قدرت کلیسا بود. شاهان و حاکمان اروپایی نیز از عملکرد پاپ و کلیسا ناراضی بودند (فاستر، ۱۳۶۸، ص ۴۰۸). آن‌ها در سرزمین‌های اسلامی دیدند که پادشاهان مسلمان، به هیچ وجه مانند پادشاهان صلیبی، به روحانیان و عالمان دینی خود وابسته نیستند. شاهان و رجال اروپایی، که بیش از دیگران فرصت‌طلبی‌های پاپ و کلیسا را می‌دیدند، زودتر از دیگران نسبت به آنها بی‌اعتقاد می‌شدند (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵). از این رو، فرمان‌ها و تقاضاهای پاپ برای ترغیب شاهان اروپا به راه‌اندازی جنگ صلیبی گوش شنوا نداشت. نخست هرکدامشان برای فرار از تکفیر پاپ، بهانه‌ای برای خود دست و پا می‌کردند. در مراحل پایانی جنگ‌های صلیبی، امپراتوران مسیحی حتی برای شرکت نکردن در جنگ، بدون بهانه، بی‌اعتقادی خود را به جنگ‌های صلیبی بیان می‌کردند. آنان حتی از تکفیر ظاهری پاپ هم نمی‌هراسیدند. برای نمونه، پاپ بارها فردریک دوم را تکفیر کرد، ولی وی پیوسته نسبت بدان بی‌اهمیت بود (رانسیمان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۰).

پاپ بندیکت پانزدهم (۱۹۱۴-۱۹۲۲)، که همزمان با آغاز فاجعه جنگ اول جهانی، تلاش‌های فراوانی برای میانجی‌گری میان طرف‌های درگیر به عمل آورد، اما این تلاش‌ها بی‌ثمر ماند. جانشین او پیوس یازدهم بود که با روشی مستبدانه، به اداره کلیسا پرداخت و توسعه ملکوت خدا را شعار خود قرار داد. وی در پاسخ اینکه مسیحی کیست؟ بیان داشت: مسیحی کسی است که از پاپ و اسقف‌های منصوب او تبعیت کند (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۸۳). پس از او یوحنی پاپسلی (۱۹۳۹-۱۹۵۸)، با عنوان پیوس دوازدهم به مقام پاپی رسید. این پاپ، که قبلاً وزیر خارجه واتیکان بود، تفکری دیپلماتیک داشت، نه الهیاتی و بیشتر به دربار کلیسا توجه داشت، تا به کشیش‌ها و مردم. او به عنوان آخرین نماینده پارادایم ضدمدرن، حتی پس از جنگ دوم جهانی، سیاست‌های پیوس نهم را ادامه داد. در سال ۱۹۳۳ با حزب نازی پیمان همکاری منعقد کرد. وی سیاست‌های هیتلر را به رسمیت شناخت. به حمله ایتالیا به اتیوپی و آلبانی و نیز حمله نازی‌ها به لهستان و آغاز جنگ دوم جهانی اعتراض نکرد. پس از پایان جنگ، همه اعضای حزب کمونیست را تکفیر، اما از تکفیر هیتلر و همدستانش سرباز زد (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۷۸). بسیاری از کشورهای مشغول به جنگ، طی جنگ‌های صلیبی و جهانی، دارای اکثریت کاتولیکی بودند و نگاه آنان برای حل بحران جنگ، به سمت کلیسای روم بود. اما کلیسای روم در این عرصه نکرده.

۵. انقلاب صنعتی

در حقیقت، باید عصر روشنگری و روی آوردن جامعه اروپایی به دانش را زمینه اصلی انقلاب صنعتی دانست. البته نباید از این نکته غافل بود که ساختار و سبک زندگی جدید، مسیحی جدید بر اثر آشنا شدن با علوم و فرهنگ کشورهای اسلامی در خلال جنگ‌های صلیبی بود. این جنگ‌ها، گرچه برای مسلمانان عایدی جز کشتار نداشت، اما برای مسیحیان آثار فراوانی به‌جای گذاشت که بعدها موجب پیدایش انقلاب صنعتی در اروپا شد. اروپا در فاصله قرن ۱۶ تا ۱۸ میلادی، به روشنگری روی آورد و از مسیری که کلیسا به صورت یک‌جانبه ترسیم کرده بود، فاصله گرفت. در این دوره، آموزش و آموختن و شناخت جنبه‌های گوناگون زندگی، سفر و آشنایی با سایر ملت‌ها، توسعه

پیدا کرد و مردم در افق تازه‌ای قرار گرفتند که در دوره بعد، منجر به صنعتی شدن اروپا شد. با اکتشافات جدید و رشد علوم و فنون، اندیشه‌های جدیدی به وجود آمد که مخالف سلطه کلیسا و پاپ و خواهان اصلاحاتی در آن بودند. عرب‌ها به پیشرفت فن دریانوردی، استراتژی نظامی، صنایع و معماری نیز کمک کردند. ادبیات اسلامی، با کارهای نویسندگانی چون *ابن‌سحاق* و *طبری* رونق گرفت و در کشورهای خاورمیانه و ایران، شاعرانی بزرگ نظیر *فردوسی* و *خیام* به جهان عرضه کرد (اسکازکین، ۱۳۵۶، ص ۲۰۹). هرچند جنگ‌های صلیبی، به هدف سیاسی مورد نظر شوالیه‌های اروپایی منجر نگردید، ولی برای فرهنگ اروپا، نتایجی مهم در بر داشت. اروپایی‌ها، با فرهنگ پیشرفته شرق آشنا شدند و روش‌های پیشرفته کشاورزی و فنون صنعتی را که در آن مناطق امری عادی به شمار می‌رفت، آموختند (همان، ص ۲۲۱). جنگ‌های صلیبی در صنعت و فنون تأثیر بسیاری گذاشت. اشیاء نفیسه و تجملات چشمگیر مسلمانان، نظر سرداران صلیبی را با آنکه دور از تمدن بودند، جلب کرد و به وسیله تجارت، بنای اقتباس و تقلید را گذاردند و در اسلحه غربی‌ها و لباس و مسکن ایشان، بخصوص در قرن دوازدهم و سیزدهم، آثار این اقتباس به خوبی مشهود است. این جنگ‌ها، با انقلابی اقتصادی به سر آمد که وسیله ترقی صنعت و توسعه بازرگانی و بالاخره، منادی و مایه‌گذار نهضت رنسانس شد. تولید ماشین بخار و انواع دیگر ماشین آلات در قرن هیجدهم موجب تحولات گسترده‌ای از نظر اجتماعی و فرهنگ دینی در میان مردم شد. مردم کلیسای کاتولیک، همواره کلیسا را بسان مادری مهربان، پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی می‌دانستند. اما با ظهور اختراعات جدیدی که کلیسا کم‌ترین نقشی در ایجاد آنها نداشت، موجب کم رنگ شدن وابستگی مردم از کلیسا شد. صنعتی شدن به معنای گسستن از سنت بود که برای کاتولیک‌ها تکان دهنده، بلکه یک بحران بزرگ تلقی می‌شد. از این رو، سعی در رفع بحران با برگرداندن اوضاع فعلی به گذشته بود (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳).

۶. تنوع و تکثر اندیشه‌ها

در اواخر قرون وسطی، دوره‌ای بود که در آن دانشگاه‌ها و مدارس اروپایی، رشد و گسترش بیشتری یافتند. یکی از نتایج اجتناب‌ناپذیر این مراکز علمی، تعدد و تکثر اندیشه‌ها بود. از سوی دیگر، این تفکرات نوظهور در برخی باورهای اساسی و بن‌مایه با هم اختلاف شدید داشتند. این اختلافات و افتراقات، زیر لوای کلیسای کاتولیک قابل تحمل نبود. اما پاپ‌ها، نه تمایلی به ارائه آموزه‌های صحیح برای رفع بحران و نه توانایی انجام چنین کاری را داشتند. نتیجه اجتناب‌ناپذیر این موضوع، چیزی جز حیرت و شکاف نبود (مک‌گراث، ۱۹۹۸، ص ۳۲-۳۴). جالب‌تر اینکه اگر گروه‌ها یا اندیشه‌های مسیحی هم تمایل داشتند به یکدیگر نزدیک شوند تا فاصله‌ها کمتر شود، از سوی کلیسای کاتولیک متهم به ارتداد جدید می‌شدند. برای نمونه، تشکیل دو کنفرانس بین ارتدوکس‌ها و پروتستان‌ها در سال ۱۹۲۵ و ۱۹۲۷، با عنوان‌های «زندگی و کار» و «ایمان و نظم» به قصد تقریب برگزار شد. اما کلیسای کاتولیک، نه تنها در آن حضور نیافت، بلکه *پاپ پیوس یازدهم*، کاتولیک‌ها را از حضور در آن منع کرد و آن را نوعی ارتداد جدید ضد مسیحی عنوان کرد (کیسر، ۱۹۶۳، ص ۳۳). تفتیش عقاید، بازرسی و تفحص در باورهای افراد، از

یادگارهای کلیسای کاتولیک در دوران قرون وسطی است که مخالف آزادی بیان و آزادی عقیده، یا آزادی اندیشه است. این عمل توسط دستگاه کلیسا انجام می‌شد. متهمان بسیاری در دادگاه‌های تفتیش عقاید متهم به ارتداد، شرک و جادوگری می‌شدند. این افراد، ابتدا محکوم به تحمل شکنجه و سرانجام، به صورت‌های بسیار غیرانسانی اعدام می‌شدند.

دادگاه‌های تفتیش عقاید پاپ در هر جایی، علاوه بر سانسور و تکفیر و اعدام نویسندگان، فهرستی نیز تنظیم نمود که خواندن و داشتن کتاب‌های مندرج در آن، بر مسیحیان ممنوع بود. اساس این رفتار، در قرون اولیه مسیحیت بنا شده بود. کلیسا، هر نوشته‌ای را که با تعالیم کلیسایی منافات داشت، محکوم به آتش کرد و برای تثبیت این دستورالعمل، منشورهایی از طرف امپراطورها صادر شد (فتوحی لقمان، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۱۶۷).

ولتر، به عنوان یکی از مخالفان کلیسا در رساله فرهنگ فلسفی می‌نویسد: «پوچ‌ترین، تحقیرآمیزترین و کشنده‌ترین نوع استبداد برای سرشت آدمیزاد، از آن کشیشان و کلیسا است و سلطه کشیشان مسیحی بانحاء کلام جنایت‌آمیزترین سلطه‌هاست» (ولتر، ۲۰۰۷، ص ۹۸). منتسکیو در رساله‌های متعدد خود، پیرامون تعصب پاپ‌ها و خرافات مذهبی مسیحیت، به تفصیل باب سخن را باز کرده و آن را مورد نکوهش قرار داد» (عبدخدایی، ۱۳۸۵، ص ۵۲).

این تکثر و شکاف درون دینی بود. وضع اختلاف مسیحیت، با سایر ادیان از نظر درون دینی بحرانی‌تر بود؛ زیرا کلیسای کاتولیک تنها به اقتدار و رستگاری خود تکیه می‌کرد و هیچ یک از ادیان و مذاهب دیگر را نمی‌پذیرفت و آنها را بی‌بهره از رستگاری می‌دانست.

۷. اختلاف زیاد بین مسیحیت اولیه و متأخر

کلیسای متأخر، بیش از حد بر شعائر در قرون وسطی و خلاصه شدن مسیحیت در این شعائر، بخصوص در اواخر قرون وسطی تاکید می‌کرد. این امر موجب دوری از اخلاقیات و خواسته‌های اصلی عیسی مسیح، مبنی بر تزکیه و دوری از خودخواهی و هوا پرستی، منجر به تضعیف روحیه دینداری جامعه و روی آوردن به ظاهرگرایی شد (کونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹).

مسیحیت اولیه، یک دین ساده و بدون پیچیدگی بود که بر سنت یهود عمل می‌کرد. به طوری که الهی‌دانان‌شان مانند آگوستین شهر خدا را با شهر زمینی تفکیک می‌کرد و توصیه به فاصله گرفتن از شهر زمینی می‌کرد. در حالیکه مسیحیت قرون وسطی به بعد، ادعای سیطره بر جهان را دارد. مشروعیت امپراتور را منوط به نصب از جانب پاپ می‌داند. بخشش گناهان، که با توبه به درگاه الهی صورت می‌گرفت، آن را با فروختن آمرزش نامه‌ها در دست کلیسا درآورد (تاکمن، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶-۱۴۸). و هر روز بیش از روز قبل، به مبلغ آن افزوده می‌شد.

نمونه دیگر، تفاوت بین دو مسیحیت را در جنگ‌های صلیبی و جهانی می‌توان دید: استیون رونسیمان، در ارزیابی خود درباره جنگ‌های صلیبی می‌گوید:

پیروزی صلیبیون پیروزی ایمان بود، اما ایمان فاقد خرد چیز خطرناکی است. مورخی که به ورای سده‌های گذشته می‌نگرد و مجذوب حکایت دلاوری‌های آنان می‌شود لازم است به خاطر آورد که آن دلاوری‌ها در

هاله‌ای از غم پیچیده است که بر محدودیت‌های طبیعت بشری ما گواهی می‌دهند... آ ز و بی‌رحمی، آرمان‌های متعال را آلودند، خودپسندی کور و کوتاه‌بینی، تهور و استقامت را بدنام کردند. جنگ مقدس در ذات خود چیزی جز نمایش مطول طرد عقیده دیگران در زیر لوای نام خدا نبود، که خود ارتکاب گناه بر ضد روح القدس است (رانسیمان، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳).

تنها عامل اساسی که موجب شد لوتر دست به اصلاح بزند، همین اختلاف بین مسیحیت آن زمان و مسیحیت اولیه بود. در واقع، لوتر ضمن پاره‌ای از مناقشات از جمله بر سر فروش آموزش نامه‌ها، یک چهره معترض شناخته شد. او در اعتراض به این امر، اعلامیه ۹۵ ماده‌ای را بر سر در کلیسای جامع ویتنبرگ، برای مشاهده مردم نصب کرد. از این رو، او تنها **کتاب مقدس** را اساس و ملاک قرار داد. آموزه دیگر لوتر، که مشعب از اولی است، «نجات فقط توسط ایمان» است. او در واقع سلسله مراتب کذایی کشیشان و اسقفان و مرجعیت آنها را نشانه رفته بود (برونوسکی، ج، و مازلیش، بروس، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱). هرچند لوتر قصد تشکیل کلیسای جداگانه را نداشت و تنها در فکر اصلاح کلیسای کاتولیک بود (هیس، ۲۰۰۷، ص ۵). اما از آنجا که خواست همه اقبشار، از امپراتور گرفته تا مردم عادی و حتی برخی کشیشان، از جمله خود لوتر منجر به یک خواست عمومی شد و در نهایت، منتهی به شقاق بین کلیسای کاتولیک و پروتستان شد.

۸. آموزه الهیاتی نجات

پولس معتقد بود:

با گناه آدم، انسان‌ها همه گناهکار شدند و بدین ترتیب گناه و مرگ به جهان آمد. این گناه با زاد و ولد بین انسان‌ها اشاعه یافت و این جسم انسان است که عامل کسب و انتقال گناه است... عامل ورود گناه به جهان، آدم است. گناه او گناه شخصی نیست، لذا نزد او باقی نمی‌ماند و به همه سرایت می‌کند؛ چرا که او با این گناه جوهر انسان را فاسد کرد و بدین ترتیب انسان تحت سلطه گناه درآمد. انسان به سبب سرپیچی آدم گناهکار شد و به دلیل تبعیت از آدم ثانی (عیسی مسیح)، از گناه پاک می‌شود و جلال خدا را درک می‌کند (هللم، ۱۹۹۷، ص ۱۵۳).

برداشت پدران کلیسا از جمله آگوستین قدیس، مبنی بر آموزه گناه ذاتی از این قول پولس باشد: «... به وساطت یک آدم، گناه داخل جهان گردید و به گناه، موت و به این گونه موت بر همه مردم طاری گشت، از آنجا که همه گناه کردند» (رومیان، ۱۲، ۵)، از این رو، در طول تاریخ مسیحیت کاتولیک پیروی از آموزه نجات و اینکه خارج از کلیسا نجاتی نیست، سبب می‌شد تا به هیئت حاکمه اجازه دهد تا برخورد غیرانسانی با کافران (غیر مسیحیان) داشته باشند. برای نمونه، با روی کار آمدن حکومت پاپی در اروپا، یهودیان به گتوها طرد شدند. تقسیم جهان به دو بخش، با ایمان و کافر، همچنین رها نمودن استخوان‌های مردگان و گناهکاران مصر در کنار جاده، از دیگر ثمرات سلطنت آنان به شمار می‌رود (کیسر، ۱۹۶۳، ص ۲۳).

هرچند مخالفان آموزه نجات در کلیسا، از همان ابتدا وجود داشتند، اما از عصر روشنگری به بعد، به صورت یک اندیشه و مکتب ظهور کرد. آن چنان که در خطبه کشیش جان اتان / ادوارنر (۱۷۰۳-۱۷۵۸) آمده است: برخی اعتقاد

دارند که «گناهکاران در دستان خدای عصبانی‌اند» (ارزانی، ۱۳۸۸) براساس همین آموزه، اعمال نیک و بد بشر، در نجات یا عذاب او هیچ تأثیری ندارند، بلکه نجات و پاک شدن از گناهان، تنها به جلب فیض الهی از طریق تقدیم «قربانی» میسر است و برصلیب شدن عیسی، حکم همان قربانی را برای پاک‌شدن از گناهان و نجات بشر دارد (براون، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳). از جمله این اشخاص *فلیپ کوئین* (متولد ۱۹۴۰) است که معتقد است: «وجدان ما می‌گوید معنا ندارد شخصی برای جبران جرم شخص دیگر جای او را بگیرد و او را از زیر بار تکالیف اخلاقی‌اش خلاصی دهد و هرگز نمی‌توان مجازات عادلانه جرم یک شخص را بر دوش یک فرد بی‌گناه گذاشت» (گریفیت، ۱۹۵۲، ص ۱۳). در عصر روشنگری، *جان لاک* شیوه تفسیری جدیدی در پیش گرفت و به کمک آن، به ویژه آیات ۱۲ و ۱۹، از نامه *پولس* به رومیان را به شکل دیگری معنا کرد. وی به جای تفسیر *آگوستین*، که می‌گفت: همه در آدم گناه کردند، آیه ۱۲ را این گونه معنا می‌کند: «مرگ که مجازات منضم به جرم خوردن از میوه ممنوعه بود، با آن گناه وارد شد و به این خاطر نژاد آدم از آن پس میرا شدند» (لوک، ۱۹۸۷، ص ۵۲۳). بدین ترتیب، وی راه را بر اینکه گناه هم مثل مرگ موروثی باشد سد می‌کند (همان). *کانت*، یک‌سره آموزه را کنار می‌نهد و می‌گوید: «اگر فساد اخلاقی، فطری انسان‌ها باشد، از میان همه تبیین‌هایی که در توضیح گسترش و توزیع این شرّ به همه نسل‌های بشری ارائه شده است، تبیینی که شرّ را میراث اولین والدین می‌شمرد ضعیف‌ترین آنهاست (کانت، ۱۹۶۰، ص ۳۵).

دئیست‌ها، سه آموزه عمده مسیحی، گناه اولیه، الوهیت عیسی و کفاره شدن عیسی را رد کردند (بُردار، ۱۹۹۰، ص ۴۵)، در عصر روشنگری، موج طرد و انکار فزونی گرفت. *جورج فاکس*، آموزه نور باطنی را تعلیم می‌کرد که با آموزه گناه اولیه تعارض بسیار داشت. غیر از *جان لاک* و *کانت*، *ولتر*، *دیدرو* و *دیوید هیوم* نیز این آموزه را رد کردند. *تامس پین*، در عصر خود علیه آن استدلال کرد. *پالمر*، معاصر *تامس پین*، منصب وزارت خویش را بر سر آن گذاشت. *ویلیام الری*، در ۱۸۱۹ بطور قاطع از این آموزه برید و در دین نیوانگلند تغییری عمده ایجاد کرد. *جوزف اسمیت*، مؤسس کلیسای مورمون، داستان آدم و حوا را از نو تفسیر کرد، به گونه‌ای که نتوان از آن آموزه گناه اولیه را استخراج کرد. و *مری بیکر ادی*، مؤسس فرقه معرفت مسیحی، آموزه گناه را تغییر داد (لوکاس، ۱۹۸۹، ص ۸۵).

بحران تجدد، یکی از سخت‌ترین بحران‌های آیین کاتولیک رومی بود که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، کلیسا با آن مواجه شد. جلوگیری از بارداری و سقط جنین و رسمیت شناختن حقوق همجنس‌گرایان، انتصاب کشیش‌های زن و آزادی مذهبی کاتولیک‌ها در آسیا و اصطکاک میان کلیسا و مقامات کشورهایمانند چین و ویتنام، از دیگر مؤلفه‌های بحران کلیسای کاتولیک محسوب می‌شود. قوانین مربوط به تجرد کشیشان و عوارض ناشی از کودک آزاری توسط برخی کشیشان، به ویژه در کشورهایی مانند ایرلند، اتریش و بلژیک، که مراکز سنتی و تاریخی کلیسای کاتولیک بودند، بحران‌های شدیدی را آفرید و موجب شد درخواست‌ها برای تجدید نظر درباره تجرد کشیشان شدت یابد.

اقدامات کلیسای کاتولیک برای رفع مدیریت بحران

کلیسای کاتولیک برای حل بحران دینی، در هریک از مراحل مذکور، مجموعه اقدامات مدیریتی را مورد توجه قرار می‌دادند. این اقدامات، بر اساس هریک از مراحل، در ذیل مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد:

۱. مدیریت پیش از بحران

مدیریت پیش از بحران، شامل مجموعه اقداماتی است که مدیران، پیش از شکل‌گیری بحران، آن را مورد توجه قرار می‌دهند و اقدامات بازدارنده‌ای را به برای جلوگیری از بحران احتمالی انجام می‌دهند. با بررسی‌های انجام شده در سازمان کلیسایی با مدیریت پاپ، برخی از اقدامات، قابل مشاهده است که در مقایسه با بحران اجتماعی واقع شده، جنبه بازدارندگی داشته و می‌توان از آنها به عنوان «مدیریت پیش از بحران» در کلیسا یاد نمود.

کنترل عوامل بحران‌زا

یکی از معقولانه‌ترین اقدامات در مدیریت بحران، کنترل عوامل بحران‌ساز می‌باشد. بسیاری از بحران‌ها را می‌توان از این طریق شناسایی و با کنترل عوامل ایجاد کننده آن، بحران احتمالی پیش رو را مدیریت کرد. این اقدام، از اقدامات مدیریت پیش از بحران محسوب می‌شود. کلیسای کاتولیک پس از روی کار آمدن، با برخی از مخالفت‌ها مواجه گردید. در همان آغازین سنوات اجرای سیاست‌های خویش، دریافت که برخی افراد و نحله‌ها، این سیاست و فرهنگ را برنمی‌تابند و ممکن است در آینده‌ای نزدیک اقداماتی را انجام دهند که موجب بروز بحران برای سیاست‌های کلیسا شود. از این رو، کلیسای کاتولیک با شناسایی این عوامل، سعی کرد به هر طریق ممکن، آنها را مورد نظارت و کنترل قرار دهند.

اقدامات دوره اول

در دوره جدید، کلیسای کاتولیک از همان ابتدا با استفاده از حربه‌های سانسور، اعلان فهرست کتاب‌های ممنوعه، دادگاه تفتیش عقاید و شکنجه و اعدام نوآوران به جرم بدعت‌گذاری، سعی در جلوگیری از وقوع بحران در بدنه کلیسا نمود. نمونه‌های فراوانی از این نوع واکنش را می‌توان یافت: از سوزاندن کسانی مثل *جردانو برونو* تا محاکمه معروف *گالیله*. حل بحران کلیسای کاتولیک نسبت به پیامدهای نهضت روشنگری نیز همین گونه بود.

پاپ پیوس ششم

در سال ۱۷۹۱، پاپ پیوس ششم با محکوم کردن مجمع ملی انقلاب و نهادهای مدنی، فلسفه اعلامیه حقوق بشر را مسمن‌کننده دانست. همچنین، آزادی انتخاب دین، عقیده، مطبوعات و برابری انسان‌ها را نفی کرد (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۶۳). در نتیجه، با جدایی کامل اموردینی و غیردینی، دو فرهنگ متقابل یعنی فرهنگ جدید، افراد

غیرروحانی جمهوری خواه، جنگ طلب و بورژوازی حاکم و فرهنگ پاپی به وجود آمد که در نهایت، به انزوای فرهنگی کلیسای کاتولیک انجامید (همان، ص ۱۶۹).

پاپ پیوس نهم و بحران

او هر چند سلطنت خویش را با بعضی از اصلاحات آزادمشانه آغاز کرد، اما در ارتباط با دنیای جدید، به سرعت به موضع محافظه کارانه بازگشت. در سال ۱۸۷۰ همین پاپ اولین شورای واتیکان را که از عصمت پاپ دفاع کرد، برپا کرد و شوراهای دیگر را غیرضروری دانست.

اقدامات پاپ لئوی سیزدهم

لئو، روابط کلیسا با امپراتوران را مجدداً بهبود بخشید. وی سعی داشت اصلاحاتی در کلیسا برای حل بحران برقرار سازد، اما کوشش او بی‌ثمر ماند. در واقع، او بود که باب کلیسای کاتولیک را به روی تحولات اجتماعی و سیاسی گشود (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۷۹). اما او نیز در پذیرش تفکر جدید و نیز اقتضات دنیای جدید، فردی محافظه کار و انعطاف ناپذیر بود (جوویور، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹). در سال ۱۹۰۳، که یکی از کاردینال‌های فرانسوی به پاپ گفته بود: «فرانسه کشوری ضدمذهب نیست، تنها اقلیتی کوچکند که به ایذا و آزار کلیسا می‌پردازند»، پاپ به او پاسخ داد: «یقیناً، اما این اقلیت کوچک در رأس هستند و آزادانه به جفای کلیسا مشغولند». و در جای دیگری، گفت: «حقیقتاً اختیار ما در دست دیگران است و نه در دست خودمان» (هیوز، بی‌تا، ص ۲۴۹). این گفتگو، روشنگر علل عدم موفقیت وی در حل بحران است. مهم‌ترین اقدام لئو، فتوای مشهوری است که درباره اهمیت تفکر فلسفی، به ویژه نظام فلسفی توماس آکویناس، برای ایجاد نوعی هماهنگی با تفکر جدید، صادر کرد. وی کاتولیک‌ها را به مطالعه فلسفه دعوت کرد. البته فلسفه حقیقی از منظر او، همان فلسفه توماس بود. لازم به یادآوری است. «فلسفه حقیقی به نظر پاپ، فلسفه‌ای است که حق دین و عقل را ادا کند» (پازوکی، ۱۳۷۴). در واقع هدف از آن، حل بحران دینی ناشی از مدرنیته بود. *اتین ژیلیسون* (۱۸۸۴-۱۹۷۴)، معتقد است: چاره‌ای جز پاسخ‌گویی به مسایل مابعدالطبیعی نداریم و اگر بخواهیم به آنها پاسخ درست دهیم، باید به تفکر توماس بازگردیم (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹).

عملیات پیوس دوازدهم

از دیگر پاپ‌های موثر در این قرن، پیوس دوازدهم بود که اعلامیه‌ای را با عنوان: «خداوند بسیار سخاوتمند» صادر کرد و در آن، تعریف کلیسا از صعود مریم را بیان کرد (دایرةالمعارف کاتولیک، ج ۱۰، ص ۶۱). به دنبال این تقاضاها، پاپ پیوس دوازدهم در سال ۱۹۴۶، از تمامی اسقف‌های کاتولیک خواست تا نظر خویش را در مورد این مسئله ابراز دارند. نتیجه این نظرسنجی، ابراز موافقت اسقف‌ها بود و قریب به اتفاق آنان، این عقیده را پذیرفته، نسبت به بیان آن ابراز خشنودی کردند (مولند، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰). پاپ پس از کسب اطمینان از

موافقت روحانیان برجسته کاتولیک، در روز اول نوامبر سال ۱۹۵۰، با حضور در ایوان میدان سنت پیترو، این عقیده جدید را به مجموعه عقاید رسمی کلیسای کاتولیک افزود و اظهار داشت: «مادر معصوم خدا، مریم همیشه باکره، پس از آنکه دوران حیاتش را سپری کرد با جسم و روح خویش به جلال آسمانی خویش منتقل گردید» (کرونل، ۱۹۹۹، ص ۳۴۴). این بیانیه پاپ در حقیقت، اولین عقیده‌ای بود که پس از اعتبار و خطاناپذیری پاپ اعلام شده بود (همان، ص ۳۴۳). این امر موجب نزدیک شدن دو شاخه مسیحیت کاتولیک و ارتدوکس شد. متقابلاً به شکاف بین مسیحیت کاتولیک و پروتستان افزوده گردید؛ زیرا این آموزه به دلیل اینکه در کتاب مقدس وجود ندارد، از سوی آنها مردود شناخته شده است (مولند، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰).

کلیسای کاتولیک، برای جلوگیری از هرگونه اقدامات تحریک‌آمیز و بحران‌زا توسط کافران و مرتدان، سعی می‌کرد تا در فرآیند تفتیش و تفحص، منکران را به توبه متقاعد سازد. در غیر این صورت، با اعدام سعی در خاموش کردن بحران داشت. این اقدام مدیریتی، تا حدودی می‌تواند مانع بروز بسیاری از بحران‌های فراروی کلیسای گردد. البته این اقدام، برای پیشگیری از بحران مناسب می‌باشد. اما همانطور که ملاحظه شد، برخی رویکردها به گستره بحران دامن زد. در این صورت، عوامل دیگری نیز در جلوگیری از بحران، مورد نیاز است.

۲. مدیریت حین بحران

برخی از اقدامات مدیریتی، که در مسائل بحرانی مورد توجه قرار می‌گیرند، مربوط به زمانی هستند که بحران شکل گرفته و کلیسا در هر صورت در آن گرفتار شده است. از جمله بحران‌های پیچیده، تجدد، روشنفکری و اصلاح طلبی دینی، که سایه بر آموزه‌ها و الهیات کلیسای کاتولیک انداخته بود، واتیکان را با بحران جدی مواجه کرده است، علی‌رغم تلاشی که کلیسا برای جلوگیری از چنین بحران‌هایی انجام داد، ولی مثمر ثمر واقع نشد. تنها با روی کار آمدن آنجلو گیوسب رانکالی ملقب به جان بیست و سوم (۱۹۵۸-۱۹۶۳)، به نوشته هانس کونگ، مهم‌ترین پاپ قرن بیستم و دستور تشکیل شورای واتیکانی دوم در ۲۵ ژانویه ۱۹۵۸ بود که توانست، گوشه‌هایی از بحران را مدیریت نماید. برخی از مهم‌ترین اقداماتی که به عنوان مدیریت حین بحران، در تاریخ کلیسای کاتولیک مطرح هستند، به قرار ذیل می‌باشند:

الف. ساختار شورا

اعلام تشکیل شورای جهانی

جان بیست و سوم می‌گوید: ما وراد بره‌ای شده‌ایم که شاید کسی آن را رسالت جهانی بخواند... و احتیاج داریم خود را برای راهنمایی مسیحانه آماده سازیم تا نشان‌های زمان را تشخیص دهیم (آلبریگو، ۲۰۰۶، ص ۲). در هدف از اعلام تشکیل چنین شورایی، آمده است: «عشق به خانواده، صلح، آموزش، پیشرفت، آزادی، عدالت اجتماعی، کشورهای توسعه نیافته، جهان سیاسی جدید، آسایش اقتصادی همه کشورها و هر چه که

مربوط به وحدت مسیحیان می‌شود» (کیسر، ۱۹۶۳). از این رو، مسیحیان غیر کاتولیک نیز از این شورا استقبال نمودند (آلبریگو، ۲۰۰۶، ص ۷).

گردآوری توصیه‌ها و طرح‌های اسقفان جهان

وقتی اقدامات پیشگیرانه نتواند مانع بحران شود، اربابان کلیسا برای کنترل بحران، تلاش می‌کنند با شورای واتیکانی دوم و از طریق بسیج منابع و امکانات، بحران فرارو را برطرف سازند. یکی از مهم‌ترین اقداماتی که در مدیریت بحران شورای واتیکانی دوم قرار گرفت، توجه کمیسیون‌های دوازده‌گانه به نظرات اسقفان جهان برای مدیریت بحران است، بسیج منابع انسانی و امکانات موجود در سازمان، برای کنترل مخاطراتی است که بحران موجود ایجاد کرده است. که در مجموع در دو جلد فراهم شده بود. جلد اول، در باب موضوعات الهیاتی، احکام و قوانین، بازسازی کلیسا، مدیریت روحانیون و دانشجویان مطرح شده است. در جلد دوم درباره آیین‌های مقدس، اماکن مقدس، عبادت، روش آموزشی، ویژگی‌ها و فعالیت‌های کلیسا، ماموریت‌ها و حرکت‌های وحدت بخش فهرست شده است (کیسر، ۱۹۶۳، ص ۵۷).

حضور حداکثری در شورا

تلاش برای حضور همه اسقف‌های سراسر عالم، علاوه بر بحران زدایی، موجب ایجاد تعامل و همکاری جدی می‌شود. از این رو، پاپ تمایل داشت اسقفان کشورهای تحت سلطه روسیه نیز بتوانند در این شورا حضور به هم رسانند. بر این اساس، پاپ در یک برخورد بدیع، از نمایندگی واتیکان در ترکیه خواست تا در ارتباطی محتاطانه با سفیر جماهیر شوروی با حضور اسقفان کشورش در شورا مخالفت نکنند. این ابتکار، نه تنها موفقیت آمیز بود، بلکه موجب فروریختن سد بین اروپای شرقی و غربی شد (آلبریگو، ۲۰۰۶، ص ۱۷). حتی پیشنهاد حضور پدران کلیساهای غیر کاتولیک، به پیشنهاد آگوستین بی نیز در بهار ۱۹۶۰ پذیرفته شد (همان، ص ۱۶). افزون بر این، برای اولین بار در تاریخ حتی از بانوان نیز دعوت به عمل آمد (تانر، ۲۰۱۱، ص ۴۲).

عدم محدودیت در درخواست‌ها

پرسش‌نامه‌هایی تهیه گردید و در مجموع به ۲۷۱۲ سراسقف، اسقف و راهبان بزرگ ارسال شد. پاسخ‌های دریافت شده، در ۷۷۷۰ صفحه ضبط و ثبت گردید. به طوری که در ۱۲ مجلد تنظیم و صفحه آرایی شد. تنها خلاصه آن، در دو جلد ۸۰۰ صفحه‌ای آماده گردید. این حجم صفحات، حاکی از پیشنهادات و درخواست‌های نامحدود اسقفان سراسر عالم است. این امر حاکی از مشکلات و بحران‌هایی است که در آن زمان با آن مواجه بودند. این درخواست‌ها در عین تعدد و تنوع، گاهی با هم در تضاد بودند. مثلاً اسقف‌های چین، خواهان تجدید نظر در محکومیت کمونیسم داشتند. اما اسقف تایپه، تمایل به محکومیت کمونیسم و انسان‌گرایی شد.

ب. مصوبات شورا

قانون جزمی در باب وحی

همانطور که گذشت، پس از انقلاب فرانسه مشروعیت و سلطنت کلیسا به شدت دچار چالش شد. به دنبال آن، امپراطور و نخبگان جایگاه خود را تثبیت کردند. این امر، موافق با ذائقه و طبع کلیسا نبود؛ چراکه وحی الهی با مسیح کامل می‌شود. او به تنهایی منبع وحی است. از این رو، متون مقدس پایه و اساس وحی الهی هستند. سنت با دقت مفهوم متون مقدس را به همه نسل‌ها شرح می‌دهد (سند دوم، قانون جزمی در باب وحی، فصل ۱). سنت مقدس و کتاب مقدس، امانتی از سوی خدا است که به کلیسا سپرده شده است. همه انسان‌های مقدس، همواره به آموزه‌های حواریون مؤمن می‌مانند، اما وظیفه ارائه تفسیر اصیل از کلام خداوند، به صورت مکتوب یا به شکل سنت، تنها به کلیسا واگذار شده است (همان، فصل ۱۰). در واقع، تثبیت این مصوبه، که قبلاً در شورای واتیکان اول شکل گرفته بود، برای احیای مشروعیت از دست رفته بود.

تغییر در آیین عبادی کلیسا

تصویب این سند در واتیکانی دوم، به منزله باز شدن راهی بود که سرعت اهداف تبشیری کلیسا را چند برابر کرد و افق روشنی برای پیروان مسیحی، با زبان‌ها و گویش‌های گوناگون گشود. سند آیین عبادی، به دنبال این بود که روح تازه‌ای به زندگی مؤمنان مسیحی بخشیده، آنچه که قابل تغییر است را با نیازهای امروز انطباق دهد. اتحاد را در میان همه کسانی که به مسیح اعتقاد دارند، اشاعه دهد. مأموریت کلیسا در مقابل بشریت را تقویت کند (سند سوم، آیین مقدس عبادی، فصل ۱). برای مؤثر واقع شدن آیین عبادی، مؤمنان بسیاری چیزها را بدانند و در عبادات مشارکت کنند (همان، فصل ۱۱). بعضی امور مانند زبان، کتاب، دعاها، موسیقی، اشخاص و اماکن قابل تغییرند. برخی امور، مانند کتاب مقدس، نان، شراب، اعانه و تقدیس قابل تغییر نیستند (همان، فصل ۲۱).

کلیسا و مدرنیته

جان بیست و سوم، بر ضرورت درک جهان معاصر توسط کلیسا تأکید کرد و بر این باور بود که گرچه اصول اعتقادی تغییر نمی‌کند، اما شکل بیان آن باید تغییر کند. به هر حال، در شورای واتیکانی دوم - بر خلاف شوراهای پیشین - مقرر شد به جای موضع‌گیری تدافعی، در چارچوب سنت در جهت نوسازی کلیسا گام برداشته شود. از این رو، راه‌های ارتباط با دنیای مدرن و گفتگو مورد بررسی قرار گرفت.

این سند از طولانی‌ترین اسناد شورای واتیکانی دوم است. اساس شورا در اندیشه پاپ، سازگاری کلیسا با مدرنیته و تجدد بود. در واقع، اولین سند جهانی است که در باره جهان خارج از کلیسا بحث شده است. کلیسا، همواره عهده دار خواندن علایم زمان‌ها و تفسیر آنها در سایه انجیل بوده است. ما باید صادقانه جهان معاصر خود را درک کنیم (کلیسا و دنیای مدرن، فصل ۴). نباید تضادی ساختگی بین فعالیت‌های شغلی و اجتماعی و زندگی

مذهبی وجود داشته باشد (همان، فصل ۴۳). کلیسا با استفاده از هنر و علوم انسانی، برابر با اصول و روش‌های مختص به خود و در زمینه‌های مربوط به خود مخالف نیست. این آزادی قانونی، به رسمیت شناخته می‌شود. مشروط براینکه دستورات اخلاقی و منافع عمومی لحاظ شود (همان، فصل ۵۹).

کلیسا و رسانه‌های ارتباط جمعی

کلیسا استقبال ویژه‌ای از رسانه‌های ارتباط جمعی، که توسط افراد با استعداد به کمک خداوند ایجاد شده است، به عمل می‌آورد. این امر نه تنها در افراد، بلکه در کل جامعه بشری تأثیر گذار هستند (سند پنجم، رسانه‌های ارتباط جمعی، فصل ۱). کلیسا می‌داند که اگر از این رسانه‌ها به درستی استفاده شود، خدمت بزرگی به بشریت خواهد کرد. بشر می‌تواند از این ابزارها برای خدمت به خالق بهره جوید (همان، فصل ۳). همه اعضای جامعه باید با وسائل ارتباط جمعی، به انتشار دیدگاه صحیح کمک کنند (همان، فصل ۸).

کلیسا و وحدت مسیحیان

این سند، نه تنها همه مسیحیان را به گفتگو و هم اندیشی تشویق می‌کند، بلکه از خود کلیسای کاتولیک دعوت می‌کند تا خود را به عنوان بخشی از عمل بازسازی مسیحی، اصلاح نماید و اعلام می‌دارد که همه باید قلباً تغییر یابند، تا جهان شمولی ممکن شود. از همان آغاز تشکیل کلیسا، شکاف‌هایی به وجود آمد که پاپس رسول، آنها را قویاً مورد نکوهش قرار داد و تحت امری دوزخی قلمداد کرد. اما این امر در قرون بعدی، اختلاف نظرات بسیار جدی‌تری ظاهر گردید... در حال حاضر، کلیسای کاتولیک آنان را با احترام و عاطفه و عشق، همچون برادران خویش یافته است؛ زیرا این گونه افرادی که به مسیح اعتقاد دارند، اگر به درستی تعمیم داده شده باشند، گرچه بر خلاف تعمیم رسمی کاتولیکی، پذیرفته شده‌اند. نهضت جهان شمولی کلیسایی، در تلاش است که بر این موانع فائق آید (سند ششم، جهان شمولی، فصل ۳).

کلیسا و نوسازی حیات دینی

این سند شورا، به همه مردان و زنان مذهبی توصیه می‌کند که با تغییرات زمانه در کلیسای مدرن هماهنگ باشند. سبک زندگی، دعا و کار، باید به طور مناسب در همه جا، به ویژه در سرزمین‌های تبلیغی، شرایط مادی و روانی اشخاص را بپذیرد (سند ۱۳، نوسازی حیات دینی، فصل ۳). در کلیسا، اجتماعات بسیار زیادی وجود دارد، اعم از اجتماعات روحانی و یا عادی، که خود را وقف انجام وظایف مختلف رسولی کرده‌اند. این اجتماعات، باید قوانین و رسوم خود را با مقتضای رسالتی که خود را برای آن وقف کرده‌اند، تنظیم کنند (همان، فصل ۸).

کلیسا و غیرمسیحیان

از آنجا که در طول قرن‌های گذشته، درگیری‌ها و دشمنی‌های بسیاری بین مسیحیان و غیرمسیحیان، از جمله مسلمانان پدید آمده بود، شورا مؤکداً از همگان خواست گذشته را فراموش کنند و صمیمانه به تفاهم گرایش پیدا

کند و با یکدیگر برای حفظ و تقویت صلح، آزادی، عدالت اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی، به سود همه افراد بشر بکوشند. سند مذکور، سندی است که بیشتر مردم جهان را شگفت‌زده کرد. در بخشی از این سند آمده است: همه انسان‌ها یک جامعه را تشکیل می‌دهند و منشأ آنها یکی است؛ زیرا خداوند همه نسل بشر را آفریده تا روی سطح زمین زندگی کنند. هدف غایی آنان نیز یکی است (سندپانزدهم، ارتباط کلیسا با غیر مسیحیان، فصل ۱). کلیسای کاتولیک، هیچ چیزی را که در سایر ادیان مقدس و حقیقت شمرده می‌شود، رد نمی‌کند و با احترام صادقانه این راه‌های هدایت و زندگی را ملاحظه می‌کند (همان، فصل ۲). کلیسا، مسلمانان را نیز با احترام یاد می‌کند. آنان خداوند یکتا، زنده و قائم به نفس را می‌پرستند که مهربان، قادر و خالق آسمان و زمین است و با انسان‌ها سخن گفته است (همان، فصل ۳). آنچه را که بر سر عیسی آمد، نمی‌توان بدون هیچ تفاوتی به حساب همه یهودیان آن زمان زندگی و یا یهودیان امروز گذاشت (همان، فصل ۴). کلیسا هرگونه تبعیض بین مردم، یا آزار آنان به خاطر قوم، رنگ، وضع زندگی یا دینشان را چون خارج از روح مسیح است، ملامت می‌کند (همان، فصل ۵).

کلیسا و آزادی دینی

در سند، بیانیه در باب آزادی مذهبی و سند قانون در باب کلیسا در جهان مدرن نیز هرچند پدران شورا در جزئیات موضوع ادیان جهان وارد نشدند، اما سخن از میزان حق داشتن همه برای آزادی دینی و ارزش و اهمیت همه بشر به میان آمده است. یکی از عقاید اصلی کاتولیک این است که پاسخ مؤمنانه انسان به خداوند باید آزادانه باشد. از این رو، هیچ کس نباید برخلاف میل خود مجبور به پذیرفتن ایمان مسیحی شود. این آموزه، در کلام الهی و سخن پدران کلیسا اعلام شده است. عمل ایمان، ذاتا یک عمل آزادانه است (سند شانزدهم، آزادی دینی، فصل ۱۰). واقعیت این است که بشر امروز می‌خواهد این قدرت را داشته باشد که ایمان خود را در خلوت و جلوت آزادانه ابراز کند. آزادی دینی در بسیاری از قوانین، یک حق شهروندی اعلام شده و در اسناد بین‌المللی، به رسمیت شناخته شده است. واقعیت این است که برخی حکومت‌ها، هنوز شهروندان خود را در مورد اعمال دینی تحت فشار قرار داده، زندگی آنها را پر مخاطره کرده‌اند. این شورا، با اشتیاق واقعیت اول را می‌پذیرد، اما واقعیت دوم را تقبیح می‌کند (همان، فصل ۱۵).

۳. مدیریت پس از بحران

مهار و کنترل بحران، ممکن است، موقتی و یا در یک دوره موقت، همچون آتشی زیر خاکستر باشد که زمانی دیگر برافروخته گردد. بنابراین، تیم مدیریت بحران، همواره باید اقداماتی را پس از حل بحران انجام دهد تا از این طریق دریابد که بحران مذکور آثار زیانبار و تخریبی ایجاد نمی‌کند. بر اساس برخی مطالعات انجام شده، اقدامات پس از بحران را «بازیابی» گویند. این مرحله، که پس از مهار و کنترل بحران انجام می‌گیرد، بر مجموعه اقداماتی اطلاق می‌شود که برای عادی‌سازی شرایط انجام می‌پذیرد. همان‌گونه که ارگانیزم بدن انسان را پس از یک عمل جراحی،

چندین ساعت در شرایط بازیابی قرار می‌دهند تا علائم حیاتی خود را بازیابد و به حالت طبیعی برگردد (روشنندل اربطانی و دیگران، ۱۳۸۸)، در مدیریت بحران نیز باید پس از مهار موفقیت‌آمیز و کنترل بحران، مجموعه اقداماتی را انجام داد تا از این طریق، روال عادی و طبیعی بازگردد. در مدیریت بحران کلیسا پس از شورای واتیکانی دوم، مجموعه اقداماتی انجام شد که هریک نقش مهمی در حل بحران تجدد، مدرنیته و آزادی دینی و... داشتند.

التزام پاپ‌های بعدی به مصوبات شورا

این شورا پس از اتمام کار، همواره الهام بخش حیات جامعه مسیحی بوده است. جان پل دوم در مقدمه کنکیزم می‌گوید: مفاد این شورا همواره در طی سال‌های منصب پاپی‌ام مرجع دائمی همه کارهای شبانی‌ام بوده است. خود را ملتزم دانستم تا راهنمایی‌های آن را به طور عملی و صادقانه در سطح هر کلیسای محلی و کل کلیسا به کار بسته شود. باید همواره با این منبع رجوع کرد» (برنز واتس، ۲۰۰۴، ص ۵۶).

با وجود اینکه سال‌ها از برگزاری شورا گذشته است، هنوز التزام به آن وجود دارد؛ چرا که عدم التزام پاپ و کلیسا به مصوبات شورای واتیکانی دوم عطف، بحران از این وضعیتی را که دارد پیچیده‌تر کرده و در نهایت، وضعیت را بحرانی‌تر خواهد نمود.

حذف عوامل بحران‌زا

دو دسته از عوامل کلیسا، مانع تشکیل و اجرایی شدن مصوبات کلیسای کاتولیک بودند: محافظه‌کاران و اصلاح طلبان. اما در این میان، محافظه‌کاران سنتی سهم بیشتری در این زمینه ایفا نمودند. این گروه، هیچ‌گاه نتوانستند کلیسای کاتولیک را به خاطر برگزاری شورای واتیکانی دوم تحمل کنند. از این رو، جنبش‌های جدیدی در مسیحیت کاتولیک ایجاد نمودند. حتی لوفبور، دست به یک اقدام انقلابی زد و فردی را مانند پاپ به مقام اسقفی منصوب نمود. از این رو، واتیکان او را مورد تکفیر قرار داد (هوانگ، ۱۹۷۸). جنبش دیگر با عنوان «سدوکنتیزم» یا «بلا تصدی‌گری»، معتقدند: اساساً پاپ‌های پس از واتیکانی دوم، مرتد هستند. در نتیجه، اقتدار کلیسایی خود را از دست داده‌اند (والش، ۲۰۰۴، ص ۵۶۵).

اقدام عملی بر اساس مصوبات

جان پل دوم در عین محافظه‌کار بودنش، در سال ۱۹۸۶ در مراسم مذهبی یهودیان روم شرکت کرد. او همچنین، با دلایی‌لاما به آسیسیزی رفته و پس از آن، با اسقف کلیسای انگلیکن ملاقات نمود. وی، همچنین دیدارهایی با نمایندگان ادیان مختلف داشته و در کنار آنها، در مراسم مذهبی‌شان شرکت کرد.

عوامل عدم تأثیر شورا در حل بحران

۱. هر چند همه پیشنهادات از اسقفان سراسر عالم در کمیسیون‌ها گردآوری شد، اما ظاهراً در پیشنهادات اسقفان، دخل و تصرف می‌شد. «یک اسقف تبشیری، که به شورا آمده بود، می‌گفت: من هرگز ندانستم که چه بر سر

- پیشنهادات من آمد. من ردپایی از آنها را نیافتم. هنوز نمیدانم چه اتفاقی افتاده است» (کیسر، ۱۹۶۳، ص ۵۹).
۲. برخی اصلاح‌طلبان، مانند کونگ معتقد است: آن انتظاری که از شورای واتیکانی دومی رفت، برآورده نشده است؛ چرا که مسائلی از قبیل اقتدار کلیسای کاتولیک، ازدواج کشیشان، طلاق، دربار کلیسا، ازدواج مختلط میان فرقه‌های دینی (کونگ، ۲۰۰۲، ص ۱۸۶)، انتصاب زنان به مقام روحانی (همان، ۲۰۱۱، ص ۱۰۰)، محکومیت‌های اشتباه در تاریخ کلیسا (همان، ۱۹۹۱، ص ۱۷۵)، توسط مرتجعان دربار کلیسا، آنها را به بن بست کشاندند و باید منتظر شورای واتیکان سه باشیم (همو، ۲۰۰۲، ص ۲۰۰).
۳. دربار کلیسا و اغلب اسقف‌ها، به رفتار پیش‌شورایی و اقتدارگرایانه خود ادامه دادند. به نظر می‌رسد، در همه جا اسقف‌هایی زمام قدرت را در دست داشتند که بیشتر به حفظ قدرت و جایگاه خود علاقه داشتند، تا احیای روح پیام بشارت عیسی. بار دیگر، عقیده خطاناپذیری پای تکرار شد و اقدامات دادگاه تفتیش عقاید رونق گرفت (همان، ۲۰۰۱، ص ۱۹۶).

نتیجه‌گیری

احکام بدون انعطاف و نرمش کلیسای پیش از واتیکانی دوم، ظهور جنبش مدرنیسم، اختلاف و از هم گسیختگی کلیسای مسیح و ظهور مکاتب و آراء مختلف در کلیسا، آن را با چالش‌ها و بحران‌های جدی و پیچیده‌ای مواجه کرده بود. از اینرو، کلیسای کاتولیک رم در صدد بازسازی و خروج از بحران برآمد. بنابراین، دست به تشکیل شورای واتیکانی دوم زد. یکی از مهم‌ترین اقدامات این شورا، در حوزه‌ی الاهیات، عبارت بود از: به رسمیت شناختن ادیان دیگر، تعدیل عقیده‌ی جزمی به اینکه مسیحیت تنها راه نجات است و پذیرش اینکه در ادیان دیگر نیز راه نجات وجود دارد. این اقدامات مهم، شورا توانست سرآغاز تحول مهمی در ساختار الاهیات جزمی کاتولیک برای رفع چالش‌های پیش روی آن سازمان باشد. هرچند بر اساس نظر برخی صاحب‌نظران، مانند کونگ، تا رسیدن به نقطه‌ی ایده‌آل و نیاز به تشکیل شورای واتیکان سوم وجود دارد.

منابع

- ارزانی، حبیب رضا، ۱۳۸۸، «معنویت مسیحی (بخش دوم)»، *اخلاق*، ش ۱۷، ص ۱۵۶-۲۰۰.
- آدلر، فیلیپ جی، ۱۳۸۴، *تمدنهای عالم*، محمدحسین آریا، چ اول، تهران، امیر کبیر.
- براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطله‌وس میکائیلان، تهران، علمی و فرهنگی.
- برونوسکی، جیکوب و مازلیش، بروس، ۱۳۷۸، *سیر اندیشه در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه: کاظم فیروزمند، تبریز، نشر اختر.
- پازوکی شهرام، ۱۳۷۴، «مقدمه‌ای بر الهیات»، *ارغنون*، ش ۲.
- تاکمن، باربارا، ۱۳۷۵، *سیر نابخردی*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران، فروزان.
- دنسکوی، گ. م، و آگیالووا، ا. و، *بی‌تا، تاریخ سده‌های میانه*، رحیم رئیس‌نیا، چ اول، تهران، پیام.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه*، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رانسیمان، ۱۳۸۰، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ج ۱، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، علمی و فرهنگی.
- رضائیان، علی، ۱۳۸۰، *مبانی سازمان و مدیریت*، چ سوم، تهران، سمت.
- شارات، مایکل، ۱۳۷۷، *گالیله نوآور دوران ساز*، ترجمه: حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
- عبدخدایی، مجتبی، ۱۳۸۵، *واتیکان (کلیسای جهانی کاتولیک)*، تهران، بین‌المللی الهدی.
- فاستر ب. مایکل، ۱۳۶۸، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ، بی‌جا، فرهنگ اسلامی.
- فتحی لقمان علی، ۱۳۸۳، *تاریخچه کشمکش عقل و دین*، توفیق الطویل، شیراز، نوید شیراز.
- کاظمی، علی‌اصغر، ۱۳۶۶، *مدیریت بحران‌های بین‌المللی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کونگ هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه: حسن قنبری، قم، مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مری جو ویور، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه: حسن قنبری، قم، مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ معین*، تهران، امیر کبیر.
- مک کواری جان، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه: بهزاد سالکی، امیر کبیر.
- مک‌گراث آلستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مولند، اینار، ۱۳۸۱، *جهان مسیحیت*، ترجمه: محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، چ دوم، انتشارات امیر کبیر.
- نچکینا، اسکاز کین، گوهر، آلپر وویچ، کوتاف، مانفرد، دثوییک، ۱۳۵۶، *تاریخ مختصر جهان*، ترجمه: محمدتقی فرامرزی، انتشارات دنیا.
- وردی‌نژاد، فریدون و بهرامی رشتیانی، شهلا، ۱۳۸۸، *مدیریت بحران و رسانه‌ها*، تهران، سمت.
- ویل دورانت، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*، چ ۴، چ سوم، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری، تهران، انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی.
- هابسون، جان، ام، ۱۳۸۷، *ریشه‌های شرقی تمدن غرب*، ترجمه: مسعود رجبی و موسی عنبری، چ اول، تهران، دانشگاه تهران.
- هیوز، فیلیپ، بی‌تا، *تاریخچه کلیسای کاتولیک*، تهران، انتشارات کانون یوحنا رسول.

Flannery, Austin, 1996, *Vatican Council II: Constitutions, Decrees, Declarations: The Basic Sixteen Documents*, Liturgical Press.

Konstant, David, 2004, *Catholic church, Catechism of the Catholic Church*, London, Burns & Oates, Reprinted.

Walsh, Michel, 2004, "Sedevacantism", *Encyclopedia of New Religious Movements*, Editor: Peter P. Clark, London and New York, Religious, p97-99.

Brother. J, 1990, *History of Christial Deism*.

- Christine, M. Pearson, 1998, Christophe Roux-Dufort, Judith A. Clair, International *Handbook of Organizational Crisis Management*, SAGE.
- Cornwell, John, 1999, *Hitler's Pope*, Penguin Books.
- François Houang et Roger Mouton, 1978, *Les Réalités de Vatican II et les idées de Mgr Lefebvre. Paris*, Fayard, p325-337.
- Giuseppe, Alberigo, 2006, *A Brief History of Vatican II*, Orbis Books.
- Hans, Kung, 1987, *Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed the Council?*, Harper & Row.
- Hans, Küng, 2001, *The Catholic Church: A Short History*, Orion.
- Hsia, R. Po-Chia, 2007, *Christianity "Reform and Expansion 1500-1660"*, Ed Cambridge, new York.
- Kant, 1960, *Religion within the limits of Reason Alone*, Trans. T. M. Green and H. H. Hudson, New York: Harper and Brothers.
- Kinkel, R. John, 2005, *Chaos In the Catholic Church*, Xlibris Corporation.
- Kung Hans, 199, *does god exist? an answer for Today*, Translated by Edward Quinn, London: SCM Press.
- Kung, Hans, 1986, *Christianity and the World Religions*, Doubleday and Company, INC, Garden City, New York.
- _____, 1976, *On Being a Christian*, Doubleday, New York.
- _____, 1994, *The Church*, Burns&Oates,
- _____, 2001 *The Catholic Church*, Phoenix Press.
- _____, 2002, *Tracing the Way: Spiritual Dimensions of the World Religions*, London and New York: Continuum.
- _____, 1995, *Great Christian Thinkers*, Coninuum New York.
- _____, 2001, *Women in Christianity*, Translated by John Bowden. London: Continuum.
- Lindley, William. B, 1980, "*Original Sin*".
- Lock, J, 1987, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of ST Paul*, ed. A. W. Wainwright, Oxford University press.
- Laux Fr. John, 1989, Church History, Tan Books, *New Catholic Encyclopedia*, (Gale, 2003, 2nd ed.), vol.10 ,p 61
- Tanner Norman, 1997, *The Church in Council: Conciliar Movements*, Religious Practice and the Papacy from Nicaea to Vatican II, International Library of Historical Studies, I. B. Tauris, 2011. Paul Helm, Faith & Understanding, Eerdmans Pulishingco. Edinburgh University Press.

- Pearson, C., & Clair, 1998, J. *Reframing crisis management*, Academy of Management Review, 23, p59–76.
- Devlin, Edward S, 2007, *Crisis Management Planning and Execution*, Auerbach Publications.
- Hegle, 1991, *Lecons sur la Philosophie del' histoire* (Vrin, Parism), p108 & 320.
- Kung Hans, 1995 *Christianity, Essens*, History and Future, Continuum, New York.
- Kung Hans and David Tracy, 1989, *Paradigm change in theology*, T&T.Clark LTD.
- Kung, Hans ,1995, *Great Christian Thinkers*, Coninium New York.
- McGrath, Alister, 1998, *E.Ibid, Reformation Thought, An Introduction*, Blackwell, Oxford, U K & Cambridge USA.
- Kaiser, Robert Blair, pope, 1963, *council and world The Story Of Vatican II*, the University of California: Macmillan.
- Wand, T.W.C., 1982, *A History of the Early Church*, London, Routledge, p85.
- Voltaire, Letters, 2007, *Concerning the English Nation*, Oxford University: J. and R. Tonson, D. Midwinter, M. Cooper and J. Hodges.
- WWW.Crisisnavigator, *Stoyan Nikolov Madzharov*, The challenges of the future and the increasing significance of crisis management, 2006.

مقایسه و بررسی مبادی اولیه زهد در تصوف و تائویسم (باتکیه بر آرای فضیل بن عیاض و یانگ چو)

قربان علمی / دانشیار دانشگاه تهران

Hosseinomidi2015@yahoo.com

حسین امید / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

محمد رضا خیاط محمدی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۰۸

چکیده

این مقاله با استفاده از منابع دست‌اول و با روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه آرای فضیل بن عیاض، صوفی سده دوم اسلامی و یانگ چو، زاهد سده‌های نخستین تائویی، در باب زهد می‌پردازد. ضرورت این تحقیق بر شباهت‌های ابتدایی مکتب تائویسم و تصوف در باب زهد است؛ که به‌ظاهر موجب یکسان دانستن مفهوم زهد در این دو مکتب می‌شود؛ زیرا تصوف اسلامی با زهد آغاز شد و شروع مکتب تائویسم هم زهد است. در مجموع باید گفت که در ظاهر، اقوال فضیل و یانگ چو، در مواردی شبیه هستند؛ اما به‌رغم شباهت‌های ظاهری، نتیجه می‌شود که فضیل زاهدی عارف، عابد، اهل ایثار و طالب حق است؛ درحالی‌که یانگ چو، صرفاً زاهدی دنیاگریز، مادی‌گرا و متمایل به حفظ خویش‌نوازی از رنج‌های دنیوی است که فاقد ارزش‌های متعالی به نوع انسان است. در نتیجه، مفهوم زهد در آرای فضیل بن عیاض بر یانگ چو برتری دارد.

کلیدواژه: زهد در تصوف، زهد در تائویسم، فضیل بن عیاض، یانگ چو.

بیان مسئله

زهد، از جمله ارزش‌های متعالی مکتب اسلام است که مورد توجه و تأکید زیاد قرار گرفته است. گرچه ممکن است عده‌ای زهد را خارج از قلمرو دین و اسلام بدانند، ولی این زهد با بهره‌گیری از تعالیم اصیل اسلامی، درصدد هماهنگی با دستورات ذات حق و اصلاح خویش از مفاسد اجتماعی برآمده‌اند. یکی از این اشخاص، فضیل بن عیاض است که به همراه/ابراهیم/دهم، شقیق بلخی، سفیان ثوری و... تصوفی زاهدانه را در قرن دوم اسلامی پدید آوردند. در فراسوی تصوف اسلامی و نزدیک به ۶۰۰ الی ۳۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، در چین مکتبی با نام تائوئیسم پدید آمد. نقطه آغاز این مکتب، همانند تصوف، مبتنی بر زهد است؛ یعنی تائویست‌های نخستین، زاهدانی گوشه‌گیر بودند که آرزوی حفظ پاکی و اصلاح خویش را داشتند. آنها مردمانی بودند که با رفتن به گوشه‌ی عزلت کوشیدند با تدوین یک نظام فکری، به کار و کردارشان معنا دهند. این نظام فکری با آنچه در تصوف است، همانندی‌های ظاهری دارد. یکی از بارزترین شباهت‌ها، در اقوال فضیل بن عیاض (صوفی سده دوم اسلامی) و یانگ‌چو (زاهد سده‌های نخست تائویی) مشهود است؛ زیرا هر دو از جامعه دوری گزیدند و سعی نمودند با رفتن به گوشه‌ی عزلت، نوعی نظام فکری را مبتنی بر ریاضت، نفی دنیا، اخلاص، دوری از خلق و ریا تدوین نمایند. به‌رغم این شباهت‌ها، این دو دارای تفاوت‌های بارزی در نوع نگاهشان به انسان، دنیا، توجه به عوالم روحانی و حق بوده‌اند. نظر به این شباهت‌ها و تفاوت‌ها، در این مقاله سعی شده‌است تا به دو سؤال اساسی پاسخ داده شود: ۱. چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان زهد فضیل و زهد یانگ‌چو وجود دارد؟ ۲. مزیت و برتری زهد صوفیانه فضیل بن عیاض بر زهد تائویستی یانگ‌چو چیست؟

۱. پیشینه تحقیق

بی‌تردید مهم‌ترین تحقیق تطبیقی - که مبانی تصوف و تائوئیسم را بررسی کرده - کتاب صوفیسم و تائوئیسم اثر ییروتسو است. در این اثر، ییروتسو به بررسی تطبیقی احوالات ابن عربی، لائوتسه و چوانگ‌تسه پرداخته‌است؛ اما وی مفهوم زهد را در بین تائویست‌های اولیه مانند یانگ‌چو و صوفیان نخستین اسلامی مانند فضیل بن عیاض، بررسی نکرده‌است. آنتون فرک (Fork) نیز در کتاب خود با نام *باغ تفرج یانگ‌چو* به بازشناسی مفهوم زهد در اندیشه‌های یانگ‌چو و زهد ابتدایی این مکتب پرداخته است. محققان برجسته دیگری مانند جیمز لگ (Legg) کوپر (Cooper) فانگ یولان (Yu-lan) و... آثار برجسته‌ای را در باره تائوئیسم به رشته تحریر درآورده‌اند که از محتوای آنها در این تحقیق استفاده شده است.

جونز (Jones) هم در یک کار تحقیقی، میان هدف زهد در ادیان توحیدی و غیرتوحیدی، مانند چینیان و هندوان، تمایز گذاشته است. وی می‌نویسد: زهدگرایی معمولاً در بیشتر مذاهب توحیدی و غیرتوحیدی، غالباً به‌عنوان عملی مطلوب و پسندیده به کار رفته است. در بیشتر مذاهب غیرابراهیمی، مانند مذاهب چینی یا هندی،

این عمل به خاطر آزادی از غم‌های دنیوی و تعنیات آن به کار رفته است؛ درحالی‌که در ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت و اسلام، هدف از آن به‌دست آوردن یک تجربه شخصی با معبود بوده است (جونز، ۲۰۰۵، ص ۵۲۷).

در عرفان اسلامی، *ابن‌سینا* در کتاب *اشارات و تنبیهات* بابتی را به موضوع زهد اختصاص داده است. او در این اثر، میان زاهدین، عابدین و عارفین تمایز گذاشته و به‌نوعی بر برتری عرفا در برابر زهاد و عباد تأکید نموده است. برای شناخت اندیشه‌های فضیل نیز کتاب *تصوف و ادبیات تصوف* اثر *یوگنی برتسل*، *کشف‌المحجوب*، *رساله قشیریه* و *تذکره‌الاولیاء* مفید است.

در مجموع، هرچند کتاب‌ها و مقالاتی درباره تصوف و تائویسم نوشته شده‌است، اما اثری مقایسه‌ای درباره زهد *فضیل و یانگ‌چو* وجود ندارد؛ که این مقاله درصدد تبیین و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه آنهاست.

۲. زهد در تصوف

تصوف در دنیای اسلام، از زهد و فقر آغاز شد (زرین کوب، ۱۳۹۰، ص ۱). عرفان و تصوف، از جهتی عبارت از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت است که با گرایش به عالم درون همراه است (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۹).

زهد در لغت به‌معنای ترک و روی‌گردانی است. زهد نسبت به چیزی به‌معنای میل نداشتن و ترک آن است. نقطه مقابل زهد، رغبت است که به‌معنای میل به چیزی است. در یک معنای وسیع، مراد از زهد، ترک دنیا و دوری از تعنیات، رنج‌ها و خوشی‌های آن است. *یحیی‌بن‌معاذرازی* در تعریف زهد می‌گوید: «زهد سه حرف است: ز، ه، دال. اما ز، ترک زینت است؛ ه، ترک هوا و دال ترک دنیا» (غنی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۷).

قدیمی‌ترین شکل تصوف اسلامی زهد است که اساساً عکس‌العملی در برابر دنیا دوستی و دوری از لذات است. این جنبه از تصوف با نوعی طغیان داخلی و برآشفنگی ذهن، بر ضد بی‌عدالتی‌های اجتماعی است که با گرایش به تصفیه و تطهیر باطن همراه است (همان، ص ۱۵۷).

در واقع بنیان زهد صوفیانه، بر زهد عملی است. به قول *حنید*: «ما این تصوف را به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاوردیم؛ اما از گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم که در چشم ما آراسته بوده است» (همان، ص ۲۹).

ابونصر سراج زهد را مرتبه‌ای والا و سرانجام نیکی‌ها می‌داند؛ تا آنجا که وی زهد را نخستین گام برای سالکان، منقطعین از دنیا، خشنودان و متوکلان به درگاه حق معرفی می‌کند (سراج، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰-۱۰۱).

ابن‌سینا در نمط نهم کتاب *اشارات* در باب زهد می‌نویسد:

روی‌گردان از تنعم دنیا و تعنیات آن به اسم زاهد شناخته می‌شود و کسی که بر انجام عبادات، مانند نماز، روزه و غیره کوشاست، به نام عابد شناخته می‌شود و آن که فکر خود را وصف عالم جبروت کرده و به‌طور ادامه‌دار تابش نور حق در ضمیرش ادامه دارد، به اسم عارف شناخته می‌شود. البته گاهی این عناوین در یکدیگر جمع می‌شوند

و معانی مختلفی می دهند. زهد در نزد غیر عارف، نوعی دادوستد است. گویی که او کالای دنیا را برای به دست آوردن آخرت می فروشد؛ اما در نزد عارف به معنای پاکیزه نگه داشتن دل است از آنچه وی را از یاد حق غافل کرده است و این باعث می شود خود را در مقابل حق حقیر و در برابر دیگران بزرگ ببیند. عارف در ابتدا حق را در برابر هر چیزی می خواهد و هیچ چیز را بر معرفت حق در عباداتش ترجیح نمی دهد؛ زیرا حق را شایسته عبادت می داند و به خاطر میل یا طمع و ترس، به عبادت روی نمی آورد (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۴۰).

در تحلیل مطالب فوق باید گفت، عارف در مقابل عبادت و زهدی که پیشه کرده، هیچ اجری جز رضایت و معرفت به معبود - که بزرگترین هدیه برای اوست - نمی خواهد و این همان چیزی است که عرفای اسلامی را از سایر نحله های عرفانی، به ویژه مکاتب چینی و هندی، متمایز نموده و باعث تالو هر چه بیشتر عرفان اسلامی در میان سایر علوم و مکاتب فلسفی شده است.

۳. زهد در تائوئیسم

تائوئیسم یکی از مکاتب خاور دور است که مبدأ و اصول اصلی آن مبتنی بر زهد، ریاضت، اعمال جادویی، طریقت انزوا، اخلاص، عبادت و توجه به یک نیروی روحانی به نام تائو است (کوپر، ۲۰۱۰، ص ۵-۱).

اصطلاح تائو از نظر حکیمان تائوئی، به معنای واقعیت غایی، امر واحد، مادر اشیا که منشأ آسمان ها، زمین و کثرات است، به کار می رود. تائو چیزی است که همه چیز از آن پدید می آید؛ ولی او خود معروض ولادت و مرگ، افزایش و کاهش یا هر نوع تغییر دیگر نمی شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

تاریخ ابتدایی این مکتب، در میان نویسندگان ارتدکس چینی شکل گرفته است. این نویسندگان هسته ابتدایی این مکتب را ایجاد کرده اند. در میان تائویست های اولیه، پرورش و اصلاح شخصی به منظور پاکدامنی نفس، به صورت شخصی انجام می شده است (سیوین، ۱۹۵۵، ص ۲-۷).

ویژگی بارز زهد تائوئی، بی توجهی به تن جسمانی، امیال و دوری از تمنیات دنیوی است. شاید به همین دلیل است که لاتوتسه تن را موجب نکبت، و انسانی را که بر نفسش فائق می آید، لایق شناختن عالم ماورایی، که به آرامش رسیده و از کدورت به زلال و صافی نایل آمده است، فرض می کند (لاتوتسه، ۱۳۹۱، ص ۱۳).

ورنر/آیکهورن می نویسد: تائویست ها معمولاً عالمانی بودند که در خلوت روستایی خویش در گوشه ای به سر می بردند. درگیر نشدن با کارهای پرشتاب، نخوابیدن در شب، سکوت، پاکی و زلالت، کمال مطلوبی بود که توسط فرزندگان و تارکان دنیا در این مکتب اجرا می شد (آیکهورن «آیین تائو»، ۱۳۸۹، ص ۶۰۸).

ویژگی دیگر زهد تائوئی، مفهوم صومعه یا خانقاه است که این صومعه می تواند در هر مکانی باشد. در یک دست نوشته تائویستی به نام فنگ دائوکجی (Feng dao kejie) آمده است: صومعه دائویی شامل یک مکان انفرادی برای مشایخ و امکانات کاربردی برای فعالیت های روزمره است که شامل نیمکت و رختخواب، یک قفسه لباس، یک جعبه، یک ناقوس و ابزار شست و شوست. راهبه ها اجازه دارند تا از ابزار خوردن هم استفاده کنند. تمام

ابزارها، بویژه رداها و وسایل تشریفات مذهبی باید کاملاً پاک نگه داشته شوند. آنها از این وسایل در جهت رسیدن به تائو استفاده می‌کنند (کوهن، ۱۹۹۷، ص ۹۴).

محور اعمال دینی تائویست‌ها، تکیه بر مراقبه و عبادت است که هدف آن، تقویت وضع جسمی و روحی، و در نهایت برای اشخاص جدی‌تر رسیدن به هماهنگی با تائوست (آدلر، ۱۳۹۲، ص ۹۴).

روس (Roth) می‌نویسد: هدف اصلی تائویست‌ها، دوراندختن غم، شادی، خوشی، عصبانیت و... است تا از این طریق احوالات درونی خود را تقویت کنند. برای رسیدن به این حالات، تائویست‌ها باید تا حد امکان امور مادی را از خود دور نگاه دارند (روث، ۱۹۹۹، ص ۴۶-۵۰).

در واقع هنگامی که جایی از غم، شادی و عصبانیت، رنج و حالات نفسانی وجود نداشته باشد، این حالتی از کمال است که باعث تعادل و هماهنگی در وجود شخص می‌شود. چنین شخصی به زیرکی و فضیلت دست پیدا کرده است (لگ، ۲۰۰۲، ص ۳۰).

در تشریح زهد تائویی باید گفت، زهد تائویی از وووی (Wu wei) به معنای بی‌عملی یا انجام ندادن هیچ کار و کوشش در سکوت مطلق آغاز می‌شود (گایل، ۲۰۱۴، ص ۲۲). بعد از آن به مرتبه هسین (hsin) یا قلب و شهود می‌رسد. پس از این مرحله، سالک تائویی به مرتبه چیه (chih) یا خرد می‌رسد و به‌عنوان یک حکیم که دارای نیرویی روحانی است، شناخته می‌شود (پاشایی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷). در این حالت است که توانایی اتحاد با حق (تائو) را پیدا می‌کند و شنگ جن (shengjen) یا انسان مقدس و فرزانه لقب می‌گیرد.

عده‌ای لائوتسه را بنیان‌گذار تائویسم می‌دانند؛ اما ممکن است وی تنها شارح مبادی تائویسم باشد (گایل، ۲۰۱۴، ص ۹) زیرا یانگ‌چو و تائویست‌های اولیه بوده‌اند که صورت‌های اولیه زهد را در تائویسم پدید آورده‌اند.

۴. فضیل بن عیاض

تصوف اسلامی در حالی سده اول اسلامی را پشت سر می‌گذاشت که حکام اموی با تحمیل زجرها و ستم‌ها موجب آشفته‌گی حال مسلمانان شده بودند که در این حالت چاره‌ای جز گوشه‌نشینی و دوری از دنیا را برای عده‌ای باقی نگذاشته بودند. ظلم و تجمل‌گرایی این حکام کار را به جایی رسانده بود که زندگی معتدلانه و ساده مسلمانان نخستین اسلامی به ورطه فراموشی سپرده شده بود که این موضوع با واکنشی از سوی برخی اشخاص روبه‌رو شده بود.

دکتر غنی می‌نویسد: در قرن دوم هجری، مخصوصاً در نیمه آخر آن، یک دسته مردمی در بین مسلمان‌ها دیده می‌شوند که زندگی عجیب و خاصی دارند؛ به این معنا که رفتار و ظواهر خاص آنها، هیچ شباهتی به سایر مردم ندارد و قهراً اسم مخصوصی می‌بایست به آنها داده شود و آن، نام «صوفی» است. آنها به لباس پشمینه دهاتی خشمگین‌لباس‌اند. بعضی از آنها در نقاط دور از جمعیت، صوامعی برای خود ساخته و در آن زندگی می‌کردند. بعضی در مغازه‌ها گوشه‌نشین می‌شدند و دسته‌ای در صحراها به گوشه‌نشینی می‌پرداختند که یکی از این

اشخاص برجسته، فضیل بن عیاض بوده است (غنی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵).

منابع مختلف، داستان زندگی فضیل را با توبه او نشان می دهند. نقل است که در خراسان می زیسته و با جامه و کلاهی پشمین به راهزنی مشغول بوده است تا اینکه یک شب در میان کاروانی که قصد دزدی آن را کرده بود، آیه «لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید: ۱۶)؛ آیا وقت آن نرسیده است که دل های خفته شما بیدار گردد» را می شنود. از اینجاست که مرحله جدیدی در زندگی فضیل گشوده می شود و او از کار خود پشیمان می شود. در این مرحله وی رو به خرابه می کند و از دنیا رویگردان می شود (برتسل، ۱۳۸۷، ص ۲۵۱-۲۵۵).

دانستن و بررسی مطالب فوق به تشریح و اهمیت جایگاه فضیل بن عیاض در تصوف کمک شایانی می کند؛ زیرا وی از اولین کسانی است که با بهره گیری از توبه و فضل الهی، به عرفان و بازگشت به مسیر الهی گام نهاده است. شاید دانستن همین مطلب بوده که باعث شده در سده بعد/بونصر سراج به تدوین مقامات صوفیه مبادرت ورزد که تکیه اصلی و اولین گام آن بر توبه است. به هر ترتیب، فضیل جلوه ای از تصوف و زهد عملی را در چهارچوب تصوف به نمایش گذاشته که در آن بر پابندی به شریعت، قرآن و دین تأکید شده است. ویژگی بارز این نوع زهد، رسیدن به حد اعلای طریقت و شناخت حقیقت خداوند است. همین زهد در مبنای شریعت است که بر اهمیت فضیل در تصوف صوفیانه افزوده و او را به عارفی جان سوخته تبدیل کرده که باعث شده است، بسیاری از صوفیان دیگر به تقلید از او و ستایش وی پردازند و او را الگویی از طریقت، ریاضات و کرامات بدانند.

برهمن اساس عطار نیشابوری در وصف فضیل می نویسد: «آن دریای ورع و عرفان، عیار طریقت، آن اعراض کرده از دو هستی، فضیل بن عیاض، از کبار مشایخ است که در ریاضات و کرامات شأنی رفیع داشت و در ورع و معرفت بی همتا بود» (عطار، ۱۳۹۱، ص ۷۶).

هجویری نیز فضیل را از بزرگان طریقت می داند که به صفات صدق و اخلاص مزین است. وی همچنین فضیل را شاه اهل حضرت و پادشاه ولایت می داند که احوالاتش معمور به صدق و اخلاص بوده است (هجویری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹).

بیشترین تأکید فضیل بر نفی دنیاست؛ به گونه ای که آن را عامل هر نوع گرفتاری می داند و این از گفته های وی درباره دنیا فهمیده می شود. وی درباره بی توجهی به دنیا که از مقتضیات زهدش است، می گوید:

در دنیا شروع کردن آسان است؛ ولی بیرون آمدن و خلاصی یافتن دشوار است؛ و جمله بدی ها را در خانه ای جمع کرده اند که کلید آن دوستی دنیاست و جمله نیکی ها را در خانه ای جمع کرده اند و کلید آن دشمنی دنیاست؛ و از این سیرین به نیکی یاد می کند که گفت: اگر همه دنیا را به من دهند حلال و بی حساب، از وی ننگ دارم؛ چنان که شما از مردار ننگ دارید. وی معتقد است هر که از خدای حق تعالی بترسد، جمله چیزها از او بترسد و این خوف باعث می شود تا از حب دنیا و شهوات دوری کند و رغبت دنیا را از خود به دور اندازد (عطار، ۱۳۹۱، ص ۸۲-۸۶).

در واقع فضیل در مرتبه ای از خوف قرار گرفته، که خدا را بر همه چیز ترجیح می دهد و دنیا و تعنیات آن را مانعی بزرگ برای رسیدن به خدا می داند و عشق به حق تعالی را فراتر از همه چیز می داند.

موضوع بعدی، باطن‌گرایی فضیله بن عیاض است. در واقع وی یکی از اشخاصی است که این موضوع را وارد تصوف اسلامی کرد و سعی نمود از اشخاصی که دین را به صرف ظاهر می‌خواهند، دوری کند. به همین دلیل در گوشه‌ای خلوت به خواندن قرآن پرداخت و در همان حال به ستایش خدای خود مشغول شد.

فضیل می‌گوید: «هر کسی که خویشتن خود را قیمتی داند، بهره‌ای از تواضع نبرده است» (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹). می‌توان این گفته را واکنش فضیل به کسانی دانست که خویشتن خود را بر همه چیز ترجیح داده و از یاد خدا غافل‌اند؛ کسانی که هنوز نفس خود را نکشته و به آن دل بسته‌اند. به‌رحال تأکید فضیل بر خداشناسی و کشتن نفس، به اهمیت و جایگاه وی در تصوف اسلامی افزوده است.

می‌توان گفت، تصوف فضیل دنباله زندگی و مسلک زهاد قرن اول اسلامی است که با تکیه بر زهد، انزوا، کناره‌گیری از دنیا، توکل، ریاضت، قناعت، خوف و کشتن نفس همراه بوده است.

فضیل دست کشیدن از کار به خاطر مردم را ریا، و کار به خاطر مردم را شرک می‌داند؛ یعنی فضیل هر کار و اقدامی را که انگیزه‌اش مناسب با دنیای خارج باشد، گناه، و هر کار و اقدام انسان را که دیگران ببینند یا برای تأثیر بر دیگران باشد، ریا می‌داند (برتسل، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲).

این سخنان به خوبی تأثیر فضیل را بر طریقت ملامتیه - که در دوره‌های بعد در تصوف ظهور کرد - نشان می‌دهد. شاید فضیل این سخنان را در محیط خراسان ابراز داشته و همین باعث شده است که ملامتیان گفته‌های وی را تقلید یا حتی در زندگی شخصی به کار گیرند.

از دیگر مسائل مهم در اندیشه‌های فضیل، موضوع مصاحبت با خلق است که وی تا حد امکان از آن رویگردان بوده است. شاید به همین دلیل است که محیط کوفه را رها می‌کند و به سرزمین مکه می‌رود تا از مصاحبت خانه خدا بهره‌مند شود. فضیل در این باره می‌گوید: «می‌خواهم بیمار شوم تا به نماز جماعت نرم تا خلق را نبینم» (عطار، ۱۳۹۱، ص ۸۲).

در واقع فضیل به دنبال منش، صفا و اخلاق می‌گردد و آن را درون‌مایه روابطش با دیگران قرار داده است؛ اما چون این صفا و پاکی را نمی‌بیند، ترجیح می‌دهد از خلق دوری کند تا پاکی شخصی‌اش را در برابر معبود نشان دهد و آن را به آلودگی‌های دنیوی تزیین ننماید.

فضیل علاوه بر اینکه به خدا توجه دارد، از اثرات بی‌توجهی به فرامین پروردگار هم آگاه است. شاید به همین دلیل است که می‌گوید: «اگر بر خدای عزوجل عاصی شوم، اثر آن را در خلق چارپای خود و خادم خود خواهم دید» (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۲۸). در تحلیل این مطلب باید گفت: برای فضیل صرف رعایت احکام شرع کفایت نمی‌کند؛ زیرا او وارد مرحله‌ای شده که باطن شریعت را - که همان نیت پاک و اخلاص است - مد نظر قرار داده است.

برتسل تلاش فضیل برای انزوا و تنهایی را بر اثر نفرت از مردم نمی‌داند و انگیزه آن را بیزاری از خویش

می‌داند که می‌کوشد برای پاک شدن از گناه، از زندگی شخصی فاصله گیرد (برتسل، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷).

ابوعلی رازی در توصیف فضیلت می‌گوید: سی سال با فضیلت صحبت کردم؛ ولی هرگز ندیدم که بخندد و تبسمی کند، مگر آن روز که پسرش علی بمرد. از وی پرسیدم: چرا امروز شاد هستی؟ گفت: خدای دوست داشت که این پسر بمیرد و من هم به امر پروردگار تن می‌دهم (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۲۸). در تحلیل این مطلب باید گفت: فضیلت اهل غم است و غم او نه به‌خاطر دنیا و نه دل‌بستگی به تعینات آن، مثل خانواده است؛ بلکه او در چنان مراتبی از عرفان قرار دارد که این مراتب با توکل، رضا و مشاهده همراه است. او از ظاهرگرایی و ریا در طی منازل زهد بی‌مناک است و روح و باطن احکام شریعت را مهم‌تر از ظاهر اعمال می‌داند.

۵. یانگ چو

درست همانند فضیلت که در دوره‌ای می‌زیسته است که برخی از حکام به تجمل‌گرایی و توجه به ظواهر دنیوی مشغول بوده‌اند، حکام چینی به‌ویژه سلسله شانگ هم از این موضوع مستثنا نیستند؛ زیرا این حکام که به تجمل‌گرایی شهره بودند، به ساخت دیوار بزرگ چین مبادرت ورزیدند که مستلزم به‌کارگیری هزاران نفر و از بین رفتن بسیاری از اشخاص بود. یانگ‌چو هم که در این دوره می‌زیست، سعی نمود با دوری از مقامات و تجمل‌گرایی ظاهری، به تدوین نوعی خط فکری مبادرت ورزد.

متأسفانه اطلاعات دقیقی از زندگی یانگ‌چو در دست نیست؛ فقط همین بس که در اواخر قرن چهارم و پنجم ق.م می‌زیسته و چون نظام اجتماعی را دچار آشفتگی دید، درصدد برآمد زندگی شخصی خود را که به عقیده‌اش گران‌بهاتر از موجودات است، اصلاح و کامل کند. به همین دلیل از اجتماع رویگردان شد و به پیروانش آموخت که نباید گذاشت اشیا و امور خارجی بر شخصیت انسان سلطه یابند. به همین دلیل از کسب علم رویگردان شد و راه تسلیم محض به مشیت و تقدیر را در تنهایی پیش گرفت (بایرناس، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴).

یانگ‌چو اولین متفکر چینی است که برای نخستین بار اصل بی‌میلی به ثروت و قدرتهای جهان را بیان کرد و آن را اساس اندیشه خود قرار داد (گراهام، ۱۹۹۰، ص ۱۳۵). وی اجتناب از مسئولیت‌های سیاسی و دنیوی را یک سعادت و خوشبختی شخصی برای خود قلمداد می‌کرد (مرتین، ۱۹۶۵، ص ۱۷).

درک و تشریح این مطالب به جایگاه و اهمیت یانگ‌چو در مکتب تائوئیسم کمک شایانی می‌کند؛ زیرا برای شکل‌گیری یک جریان دینی، عرفانی یا اخلاقی در یک جامعه، اشخاصی وجود دارند که با مجاهدت و تلاش بی‌وقفه باعث پیدایش این جریانات یا مکاتب می‌شوند. به‌رحال یانگ‌چو هم از این نکته مستثنا نیست؛ زیرا وی از بنیان‌گذاران اولیه مکتب تائوئیسم است که هسته اولیه این مکتب را بر اساس زهد، گوشه‌نشینی و نفی دنیا پدید آورد. در واقع وی در ابتدا به‌دنبال یک جامعه آرمانی برای خود بوده است؛ اما هنگامی که این مقصود را در جامعه خویش ندید، روش گریز و گوشه‌نشینی را بهترین راه حل دانست و اعلام داشت که هرکس باید در انزوا به پاکی شخصی روی آورد و از هرگونه مسئولیت دوری‌گزیند. وی در جایگاه یک زاهد تائوئی، گمنامی و خلوت را بر تمام

امور مادی و دنیوی ترجیح داده و چشم‌داشتی به مقامات رسمی نداشته است. به‌هرحال وی با ایجاد چنین اندیشه‌هایی باعث شده است که در سده‌های بعد بسیاری از اشخاص به‌مانند کنفوسیوس و لائوتسه راه او را ادامه دهند و نوعی زندگی ساده‌مآبانه همراه با زهد و دوری از دنیا در پیش بگیرند. ذکر همین موضوع باعث تثبیت جایگاه وی در این مکتب به‌عنوان یک شخصیت برجسته شده است.

منسیوس (Mencius) درباره یانگ‌چو می‌گوید: اگر همه جهان را به او بدهند تا با یک تار مویش عوض کند، او به هیچ وجه تن به چنین کاری نمی‌دهد (مرتن، ۱۹۶۵، ص ۱۷). در تحلیل این مطلب باید گفت: یانگ‌چو در جایگاهی از عزت نفس قرار گرفته است که همه چیز را خوار می‌شمرد و زندگی خود را از هر چیزی بالاتر می‌داند.

نقطه آغاز فلسفه یانگ‌چو، حفظ حیات و اجتناب از صدمات است. برای نیل به این هدف، یانگ‌چو بیان می‌کند: هر کس باید به فکر خویش باشد و کاری به هم‌نوعان و دیگران نداشته باشد (فورک، ۲۰۱۳، ص ۶۱-۶۸).

به نظر می‌رسد یانگ‌چو، تحت تأثیر مسئله رنج بشری و شرهای عالم قرار گرفته است و چون راه‌حلی برای آن پیدا نکرده، جامعه و انسان‌های آن را مسئول رنج و شرور دانسته است. مجموع این عوامل، باعث دوری وی از اجتماع و گرایش به خلوت‌گزینی شده است.

کنفوسیوس، یانگ‌چو و زاهدان تائویی را بین چه (Yin che) لقب داده بود؛ به‌معنای کسی که خود را پنهان می‌کند و از جهان‌گریزان است؛ ولی این زاهدان گوشه‌نشین، کنفوسیوس را به‌خاطر تلاش‌های بیهوده‌اش برای نجات جهان تمسخر می‌کردند (یو لان، ۱۹۶۶، ص ۶۰).

توماس مرتن (Thomas Merton) از فردگرایی بیش از حد در اندیشه‌های یانگ‌چو انتقاد می‌کند و آن را مخالف با شیوه ارتقای احوالات درونی می‌داند. مرتن می‌نویسد: «یک فردگرایی که هیچ راهی را به‌جز فرار توصیه نمی‌کند، به هیچ وجه یک فردگرایی اصیل نخواهد بود و روابط را خراب خواهد کرد، بدون اینکه باعث رشد انسان‌ها شود» (مرتن، ۱۹۶۵، ص ۱۷).

می‌توان آرای یانگ‌چو را نزدیک به دیدگاه‌های کلیون و رواقیون دانست. فلسفه کلیبی مانند فلسفه یانگ‌چو «معتقد است که باید از تمدن فرار کرد و سعادت انسان را در رهایی، آزادی و استغنا انسان از متاع دنیا می‌داند و مانند حیوانات، سیاست‌گریز و گمنامی را پیشه می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۹۱-۴۰۰).

یانگ‌چو معتقد است چهار چیز به افراد اجازه آرامش نمی‌دهد: زندگی طولانی، شهرت، مقام و ثروت؛ زیرا این‌گونه افراد زندگی‌شان را بر اساس عوامل بیرون تنظیم می‌کنند و از طبیعت درون خود غافل‌اند (فورک، ۲۰۱۳، ص ۶۲).

یانگ‌چو می‌گوید: نیاکان می‌دانستند که همه موجودات برای یک مدت زمان کوتاه وارد زندگی می‌شوند. به همین دلیل آنها گرایش‌ها و احوالات درون خود را بررسی نمی‌کردند و با انکار خودشان، لذت‌های دنیوی برایشان

مهم نبوده است و هرگاه به احوالات درون پرداخته‌اند، هرگز خود را در معرض تمایلات گوناگون قرار نداده‌اند و حتی در جست‌وجوی این هم نبوده‌اند که پس از مرگ برای خود شهرتی باقی گذارند (همان، ص ۴۰).
 یانگ چو سعادت واقعی را در فقر می‌داند و فقیر واقعی را کسی می‌داند که دارای اموال بسیار است. یانگ چو کسانی را مانند پو یو (Po yo) و چی (che) - که حکومت دنیا را رها ساختند و در نهایت فقر زیستند - می‌ستاید. وی همچنین از کنفوسیوس به دلیل اینکه از خدمت در پست‌های حکومتی رویگردان بوده، تمجید می‌کند (همان، ص ۳۷-۳۸).

۶. مقایسه و ارزیابی

موضوع بررسی مقایسه‌ای ادیان به‌عنوان مطالعه علمی و ویژگی‌های ادیان گوناگون جهان، تحولی نسبتاً جدید است. تقریباً تنها در صد سال اخیر است که نام «بررسی مقایسه‌ای مکاتب دینی - عرفانی» رواج یافته و مطالعات مقایسه‌ای در این زمینه با علاقه و جدیت انجام شده‌است. بررسی مقایسه‌ای مکاتب، مطالعه‌ای علمی است. این مطالعه نباید غیرواقعی و تعصب‌آمیز، بلکه باید حقیقی باشد. به همین نحو، در پایان این تحقیق با دیدی خارج از تعصب، به مقایسه اقوال فضیله و یانگ چو پرداخته می‌شود.

۶-۱. شباهت‌ها

مسئله برای شکل‌گیری یک جریان دینی، عرفانی یا اخلاقی در یک جامعه، اشخاصی وجود دارند که با مجاهدت و تلاش بی‌وقفه باعث پیدایش این جریانات یا مکاتب شده‌اند. برای اعتلا و اهمیت جایگاه زهد در تصوف و تائویسم نیز یانگ چو و فضیل بن عیاض از این نکته مستثنا نیستند؛ زیرا هر دو از بنیان‌گذاران اولیه مفهوم زهد در دو مکتب هستند. همان‌گونه که بیان شد، یانگ چو اولین متفکر چینی است که برای نخستین بار اصل بی‌میلی به ثروت و قدرت‌های جهان را بیان کرد و آن را اساس اندیشه خود قرار داد. درک و تشریح همین موضوع، به جایگاه و اهمیت یانگ چو در مکتب تائویسم کمک شایانی می‌کند. در مورد فضیل هم چنین مطلبی صادق است. او واعظ و نمونه‌ای عملی از مفاهیم عرفانی به مانند زهد، توبه، پاکی شخصی، اخلاص و کشتن نفس شده است. دلیل این موضوع این است که عارفی به مانند فضیل، علاقه به دنیا را سرمنشأ هر خطیته، و ترک آن را سرچشمه هر خیری می‌داند. به همین نحو، زاهد تائویی مانند یانگ چو به مرحله‌ای رسیده است که از هیجانات، تعلقات و مشغولیات دنیوی فراتر رفته و آن را باعث هر نوع زجر و رنج دانسته است.

هر دو، از بنیان‌گذاران اولیه زهد صوفیانه و زهد تائویستی هستند که گرچه ظاهراً زهدی خشک و پرتکلف را ترویج نموده‌اند، اما اقدامات آنها در دوره‌های بعد، باعث ترویج روحیه اخلاص و گرایش بیشتر به حفظ پاکی شخصی در دو مکتب شده است. توجه به احوالات درونی، بعد مهمی از اندیشه‌های هر دو را تشکیل می‌دهد که با دوری از موانع و اشتغالات بیرونی همراه است. ویژگی دیگر، علم‌گریزی آنهاست؛ زیرا آن را مانعی بر سر راه معرفت

دانسته‌اند. شاید بتوان گفت: هر دو، علم را باعث غرور بشر و دل‌بستگی آن به امورات دنیوی دانسته‌اند. به همین دلیل از روبه‌رو شدن با آن هراس داشته و راهی مخالف با آن را در پیش گرفته‌اند. اگر فضیله و یانگ‌چو را از نخستین صوفیان مکتب تصوف و تائویسم بدانیم، باید بگوییم: تعالیم بدوی این دو در باب زهد، زمینه را برای ورود مفاهیم متکامل عرفانی، مثل درون‌گرایی، انسان کامل، اتحاد با حق، نیت خالص و... را در سده‌های بعد فراهم کرده‌است. برای نمونه، تعلیمات فضیله درباره‌ی دوری از مردم ریاکار و خود را شایسته‌ی ملامت دیدن، باعث شد در سده‌ی بعدی، مکتب ملامتیه این اقوال را سرلوحه‌ی کار خود قرار دهد. به همین نحو، تعلیمات یانگ‌چو درباره‌ی ضرورت اخلاص موجب شد در سده‌های بعدی تائویست‌هایی مانند لائوتسه آن را اساس تعلیمات خود قرار دهند. شباهت بعدی این است که هر دو در دوره‌ای می‌زیسته‌اند که برخی از حکام به تجمل‌گرایی و توجه به ظواهر دنیوی مشغول بوده‌اند؛ در نتیجه باید به اقدامی مبادرت می‌ورزیده‌اند تا باعث نوعی آگاهی‌بخشی برای مردم جامعه‌ی خویش باشند. به همین دلیل، فضیله محیط کوفه را رها می‌کند و به خانه‌ی وحی پناه می‌برد تا با پروردگار خویش در تنهایی و خلوت به راز و نیاز بپردازد.

هر دو صاحب نوعی غم، اندوه و اضطراب دائمی‌اند؛ اما علت غم و اندوه دائمی فضیله، ترس از عواقب اعمال و کردار در قیامت است که ثمره‌ی ایمان کامل است و باعث شده تن به دوری از خلق دهد؛ اما روحیه‌ی اضطراب و تشویش یانگ‌چو، ربطی به زمینه‌ها و ابعاد متعالی ندارد و امری شخصی تلقی می‌شود.

۶-۲. تفاوت‌ها

اولین تفاوت در دیدگاه‌های دو شخصیت این است که فضیله پس از توبه، به زهد گرایش می‌یابد؛ اما یانگ‌چو برای در امان ماندن از رنج‌ها و شرهای دنیوی، به زهد گرایش پیدا کرده است. در تحلیل این مطلب باید گفت که فضیله در جایگاهی است که در آن به تکمیل صفات معنوی و روحی خود می‌پردازد؛ درحالی‌که یانگ‌چو در مرحله‌ای از عالم مادی و دنیوی است که نمی‌توان زهد وی را عرفانی دانست؛ بلکه باید آن را به زهد دنیوی محدود کرد.

تفاوت بعدی این است که فضیله در مرتبه‌ای از خوف نسبت به خدا قرار دارد که خود را گنهکار می‌داند و نسبت به خود نگران است؛ اما نگرانی او دنیوی و جسمانی نیست؛ بلکه بیشتر متوجه عالم زندگی پس از مرگ است. یانگ‌چو هم در مرحله‌ای از خوف قرار دارد؛ اما خوف وی دنیوی است. می‌توان گفت یانگ‌چو توجه چندانی به عوالم روحانی که بعدها توسط لائوتسه و چوانگ‌تزو در تائویسم مطرح شد، ندارد. دیگر اینکه در اندیشه‌ی فضیله، روح ایثار و همدردی دیده می‌شود؛ به طوری که او با گناهکار دانستن خود، دیگران را بر خویش ترجیح می‌دهد و از اینکه در جامعه رفاقت راستین نیست، ناراحت است؛ اما یانگ‌چو اعتقادی به انسان‌دوستی، سود رساندن به دیگران و ایثار ندارد؛ زیرا مردم و جامعه را عامل شر می‌داند که باید از آنها گریخت. در واقع یانگ‌چو جامعه را عامل شر می‌داند و از آن گریزان است؛ اما فضیله جامعه را عامل شر نمی‌داند، بلکه در ابتدا خودش را عامل هر گونه گناه و خطا می‌داند و درصدد اصلاح خود است.

یانگ‌چو با طرح نظریهٔ «هر کس برای خویش» که در آن هر کسی باید به خودش اهمیت بدهد و از دیگران غافل بماند، نوعی فردگرایی را تبلیغ کرده که فاقد تواضع و اخلاقیات است. درحالی‌که فضیلت در واکنش به این‌گونه گرایش‌ها، با بیان اینکه هر کس خویشتن خود را قیمتی بداند، بهره‌ای از تواضع نبرده، نوعی روحیهٔ همدردی و انسان‌دوستی را بیان کرده است. می‌توان گفت که فضیلت در مرتبه‌ای از صحو عرفانی قرار گرفته که حتی من خویشتن را فراموش کرده است؛ اما یانگ‌چو هنوز به این درجه از عرفان نرسیده و تنها در جایگاه ترک تعلقات و اهمیت به خود است که این مرتبه، ضعیف‌ترین جنبهٔ عرفان را در دیدگاه‌های وی نشان می‌دهد.

زهد فضیلت سرشار از مفاهیم اخلاقی و عرفانی مثل مناجات‌های عارفانه، مفهوم محبت، ایثار، درک گنهکار بودن شخصی، روحیهٔ انسان‌دوستی و پرهیزگاری است؛ اما در زهد یانگ‌چو، این روحیات کمتر دیده می‌شود و تنها ویژگی کامل وی، عزت نفس است که با بی‌توجهی به شئون دنیوی همراه است.

فضیلت راه نجات از گزندهای دنیا و مشکلات آن را پیدا شدن حاکمی عادل می‌داند که راه حقیقت را به دیگران نشان دهد؛ اما در دیدگاه یانگ‌چو، جامعه آن‌چنان بد است که هیچ کس نمی‌تواند آن را اصلاح کند. در واقع یانگ‌چو فرمانروای ایدئال را کسی می‌داند که از حکومت رویگردان است و به فکر اصلاح شخصی و درونی خود است؛ اما فضیلت عادل بودن را شرط حکومت کردن یک حاکم می‌داند و به‌اندازهٔ یانگ‌چو از جامعه و حکومت رویگردان نیست. فضیلت اهل غم و اندوه است و هیچ شادی را در این دنیا جز برای رضایت معبود نمی‌خواهد؛ اما یانگ‌چو بر بی‌تفاوتی تأکید دارد و غم و شادی تأثیری در روحیات وی ندارد و آنچه مهم است، روحیهٔ نجات از تعلقات و آسیب‌هاست. درک همین رضایت الهی است که باعث می‌شود فضیلت پس از مرگ فرزند احساس شادی کند و آن را محبتی الهی تلقی کند. در واقع فضیلت، در مرتبه‌ای از عرفان قرار دارد که او را عابد و عاشقی عارف ساخته، اما یانگ‌چو این مرتبه را درک نکرده و در همان مرتبهٔ زاهد باقی مانده است.

نتیجه‌گیری

در مجموع، در این تحقیق سعی شد به مطالعهٔ تطبیقی بین این دو زاهد (فضیلت‌بن‌عیاض و یانگ‌چو) پرداخته شود. بی‌تردید شباهت‌های زیادی بین این دو وجود دارد؛ به‌نحوی که یک محقق ممکن است مفهوم زهد را در اندیشه‌های این دو و حتی مکتب تائوئیسم و تصوف را تا حدی شبیه‌پندارد؛ درحالی‌که به‌رغم همانندی‌های ظاهری، اندیشه‌های یانگ‌چو و فضیلت به یک معنا نیست و نمی‌توان زهد صوفیانهٔ فضیلت را مشابه زهد یانگ‌چو دانست و زهد صوفیانهٔ فضیلت به دلایلی بر زهد تائوئیستی یانگ‌چو برتری دارد. دلیل آن این است که منشأ زهد در اندیشه‌های فضیلت، برگرفته از مفاهیم اصیل اسلام است که سرشار از توجه به عالم نفسانی و روحانی است؛ درحالی‌که این تحقیق نشان داد، منشأ زهد در دیدگاه یانگ‌چو، سرشار از مفاهیم مادی و دنیوی است که در آن، جسم و خویشتن مهم است و هیچ بهایی به دیگران نمی‌دهد. دلیل بعدی این است که زهد فضیلت سرشار از مفاهیم اخلاقی و عرفانی مثل مناجات‌های عارفانه، ایثار، درک گنهکار بودن شخصی، روحیهٔ انسان‌دوستی و پرهیزگاری

است؛ اما در زهد یانگ‌چو این روحيات کمتر به چشم می‌آید و تنها ویژگی کامل وی عزت نفس است که با بی‌توجهی به شئون دنیوی همراه است.

زهد فضیل بسیار عارفانه‌تر از زهد یانگ‌چو است. در واقع عالی‌ترین مرتبه زهد در اندیشه یانگ‌چو، حفظ تن از طریق پشت پا زدن به تعنیات دنیاست؛ در حالی که فضیل به دنبال حفظ جان نیست؛ بلکه زهد وی سرشار از ذکرها و نیایش‌های عارفانه‌ای است که او را به اوج مقامات - که همان رضایت الهی است - رسانده است. متأسفانه اندیشه‌های یانگ‌چو، فاقد یک گرایش انسان‌دوستانه، اخلاقی و معنوی است که در نوع خود بسیار بدبینانه و منفی است؛ اما در اندیشه فضیل این مفهوم نسبیّت می‌یابد.

همان‌طور که بیان شد، فضیل در جست‌وجوی بندگان و زاهدانی با اخلاص می‌گردد تا با آنها همنشینی کند و این بدان معناست که فضیل به دنبال کناره‌گیری صرف از خلق و جامعه نیست؛ بلکه به دنبال انسان‌های نیک‌منش و راست‌کردار می‌گردد و چون آنها را نمی‌یابد، ترجیح می‌دهد تا با دوری از خلق، خود را پالایش کند. در واقع زهد یانگ‌چو پیش از آنکه صوفیانه و عارفانه باشد، شبیه به مکاتبی مثل کلیون و اپیکورسم است. همان‌طور که ذکر شد، فلسفه کلی همانند فلسفه یانگ‌چو معتقد به فرار از تمدن است و سعادت انسان را در آزادی و استغنائی انسان از متاع‌های دنیا می‌داند و مانند حیوانات، سیاست گریز را پیشه می‌کند. فلسفه اپیکور نیز یک فلسفه جامعه‌گریز و فردگراست که دعوت به گمنامی و گریز از اجتماع می‌کند؛ زیرا تنها بدین وسیله است که از رنج‌ها در امان است. البته باید به این نکته بسیار مهم هم اذعان شود که چون مکتب تائوئیسم با یانگ‌چو در مراحل ابتدایی تکامل خویش بوده، این‌گونه به مفاهیم فاقد اخلاق و حیوانی پرداخته است و نمی‌توان از عارفان تائوئی مثل لائوتسه و چوانگ‌تزو - که بعدها به تائوئیسم وجهه‌ای عرفانی، اخلاقی و دینی بخشیدند - چشم‌پوشی کرد.

به نظر می‌رسد عرفان یانگ‌چو فاقد ارزش معنوی و انسانی است که بر اساس یک نظریه اخلاقی و عرفانی نیست. همین توجه بیش‌ازحد به مبادی مادی و غفلت از مبادی روحانی مانند «تائو» باعث شده است که حتی عده‌ای یانگ‌چو را یک دنیاگریز مبتدی بدانند؛ به نحوی که وی را زاهدی ساده، بی‌آلایش و بدون مفاهیم عرفانی در نظر گیرند. در مقابل، زهد فضیل، گرچه جنبه‌ای افراطی از کناره‌گیری و دوری از خلق را تداعی می‌کند، اما در باطن دارای مفاهیم اخلاقی و عرفانی است که ریشه در آزادمنشی فضیل دارد.

نکته بعد برتری بُعد شخصیتی و اسطوره‌های فضیل بن‌عبّاس بر یانگ‌چو است؛ زیرا فضیل یک نوع تغییر و تحول شخصیتی را پشت سر گذاشته است که در آن از جایگاه یک راهزن و عیاش به عارفی دل‌سوخته تبدیل شده است که نوعی جایگاه شخصیتی اسطوره‌ای به وی داده است؛ در حالی که یانگ‌چو از این فضایل بی‌بهره است. همان‌گونه که ذکر شد، فضیل از اولین کسانی است که با بهره‌گیری از توبه و فضل الهی به عرفان و بازگشت به مسیر الهی گام نهاده است. شاید دانستن همین مطلب بوده که باعث شده است در سده بعد بونصر سراج به تدوین *مقامات صوفیه* مبادرت ورزد که تکیه اصلی و اولین گام آن بر توبه است.

در مورد یانگ چو هم باید گفت که وی اصلاح طبیعت شخصی و نفس خود را اولین مرحله در زهد خویش می داند و چون هدف اصلی او پشت پا زدن به دنیا و تعنیات آن است، دیگر برای وی حکومت بر دنیا و تعنیات آن، به اندازه یک لحظه آرامش درونی ارزش ندارد.

در پایان باید فضیله و یانگ چو را دو شخصیت برجسته در مکاتب تصوف و تائویسم دانست که به ترویج و برجسته سازی جایگاه زهد در دو مکتب، کمک شایانی نموده اند.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۸، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه: حسن ملک‌شاهی، چ ششم، تهران، نشر سروش.
- ایزوتسو، توشهیکو، ۱۳۹۲، *صوفیسم و تائوئیسم*، چ پنجم، تهران، انتشارات روزنه.
- آدلر، جوزف، ۱۳۹۲، *دین‌های چینی*، ترجمه: حسن افشار، چ سوم، تهران، نشر مرکز.
- آیکه‌ورن، ورنر، ۱۳۸۹، *دانشنامه فشرده ادیان زنده «آیین تائو»*، ترجمه: زهت صفای اصفهانی، چ اول، تهران، نشر مرکز.
- بایرناس، جان، ۱۳۸۶، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، چ هفدهم، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- برتسل، یوگنی، ۱۳۸۷، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه: سیروس ایزدی، چ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۷، *ارزش میراث صوفیه*، چ سیزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۰، *جست و جو در تصوف*، چ دوازدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سراج، ابونصر، ۱۳۸۲، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، چ اول، تهران، نشر اساطیر.
- غنی، قاسم، ۱۳۸۶، *تاریخ تصوف در اسلام*، جلد ۲، چ دهم، تهران، نشر زوار.
- قشیری، عبدالکریم، ۱۳۸۱، *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چ هفتم، تهران، انتشارات کتیبه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *واحد در ادیان*، ترجمه: محمود یوسف ثانی، چ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان.
- لاوتسه، ۱۳۷۱، *دانودجینگ*، ترجمه و تشریح شده با نام «دائو راهی برای تفکر»، ع. پاشایی، چاپ اول، تهران، نشر چشمه.
- _____، ۱۳۹۱، *دائودجینگ*، ترجمه سودابه فضل‌ی، چ اول، قم، انتشارات ادیان.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۳، *کلیات علوم اسلامی*، چ شانزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۴، *کشف المحجوب*، تصحیح: محمود عابدی، چ دوم، تهران، انتشارات سروش.

- Cooper .J.C, 2010, *the wisdom of the sage*, Ed: Fitzgerald.J.A, Liberty of congress.
- Forke, A, 2013, *Yang chus garden of pleasure*, London. Forgotten books.
- Giles, L (T.R), 2014, *Taoist teachings from the book of liehtzu*, London, Forgotten book.
- Graham, A.C. (T.R), 1990, *the book of lieh-tzu*, New York, Columbia university press.
- Jones, L, 2005, *Encyclopedia of Religion «Asceticism»*, (2th.ed.) Usa, Macmillan.
- Kohn, L, 1997, East Asian history, Australian, *institute of advanced studies*.13(14), p91-118.
- Legge, J, 2002, *The Chinese classics*, Gutenberg, the legal small print.
- Merton, T, 1965, *the way of chuang tzu*, Canada, new direction.
- Roth, H.D, 1999, *Original Tao*, New York, Columbia University press.
- Sivin, N, 1995, *meditation philosophy and religion in ancient in china*, Variorum.
- Yu-lan, F, 1966, *A short history of Chinese philosophy*, network, macmillm.

بررسی تطبیقی «نماد درخت عرفانی» در قبّالا و تصوف*

abedi@tabrizu.ac.ir

محمد رضا عابدی جیقه / استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز

حسین شهبازی / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز

احمد فرشبافیان نیازمند / استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز

محمد مهدی پور / استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز

دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۲

چکیده

نوشتار حاضر بر آن است تا به روش تطبیقی جنبه‌های تأثیر و تأثر درخت معرفت و درخت هستی مطرح در آثار صوفیه را با سفیروت قبالییی روشن سازد و وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت در این دو مکتب عرفانی را باز نماید. هدف از پژوهش، تبیین سیر تحول و تکامل نماد درخت از رمز دینی به رمز عرفانی و سهم هر کدام از دو مکتب تصوف و قبّالا در این تکامل است. در این مقاله با استناد به وجوه تشابه ساختاری و تحلیل جزئیات آن و نیز استناد به نظر تام بلاک، پژوهشگر قبالییی، روشن می‌شود که ساختار نماد درخت به شکل تکامل یافته و عرفانی آن، میراث تصوف اسلامی است و موسی دی‌ئون در کتاب زوهر، آن را از مقامات القلوب شیخ ابوالحسن نوری و شجره‌الکون ابن عربی اقتباس کرده است؛ هرچند در این میان تأثیرپذیری توأمان قبّالا و تصوف را از شکل ابتدائی و دینی این نماد در تورات و منابع اسلامی نمی‌توان نادیده انگاشت. قلب در نماد درخت عرفانی تصوف و قبّالا نقش محوری دارد. سالک به واسطه قلب با عوالم دیگر ارتباط برقرار می‌کند و از عالم صغیر به عالم علوی راه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: درخت معرفت، درخت زندگی، سفیروت، درخت هستی، قبّالا، تصوف.

در فرهنگ و باورهای غالب ملل، درخت، راز آفرینش هستی و نماد زندگی است. در مرتبه‌ای بالاتر، درخت به‌عنوان نمادی از قداست در متون دینی و ادبی نمود داشته است. پیشینیان برای بیان راز هستی و ارتباط آن با بشر، به این عنصر رویش و باروری تمسک جسته‌اند. در بررسی نمادهای ادیان و عرفان اقوام گوناگون درمی‌یابیم که آموزه‌ها و سنت‌های باطنی آنها کمابیش و به‌نوعی با درختی مقدّس و نمادین در ارتباط است.

نوشتار حاضر ضمن بررسی تطبیقی نماد درخت عرفانی در تصوف و قبالا (Kabbalah) بر آن است تا با استناد به شواهد متقن و منابع دست‌اول، جنبه‌های تأثیر و تأثر درخت معرفت و درخت هستی مطرح در آثار صوفیه را با سفیروت (درخت زندگی) (Sefiroth) قبالایی تبیین کند و وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت در این دو مکتب عرفانی را نشان دهد. بحث در خصوص ریشه‌های تلقی رمزی از درخت در متون دینی و سیر تحول و تکامل آن از رمز دینی به رمز عرفانی و سهم هر کدام از دو مکتب تصوف و قبالا در این تحول و تکامل، از جنبه‌های اساسی این موضوع خواهد بود.

۱. پیشینه تحقیق

پیشینه این بحث در سه دسته قابل بررسی است:

نخست، پژوهش‌هایی که به کارکرد نمادین درخت در مفهوم عام آن پرداخته‌اند. مقاله «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها»، از مهدخت پورخالقی (۱۳۸۰)، از این قبیل است. این مقاله به جنبه اساطیری درخت زندگی در باورهای ملل گوناگون می‌پردازد. «تجلیات قدسی درخت» از حمیرا زمردی (۱۳۸۱) اثر دیگری است که نویسنده در آن به رویکرد نمادین درخت، بیشتر، از جنبه اساطیری نظر دارد. این دو مقاله به‌جهت تبیین کارکرد نمادین درخت زندگی در اسطوره‌ها و باورهای عامیانه، درخور توجه‌اند.

دوم، پژوهش‌هایی است که به کارکرد نمادین عرفانی درخت نیز توجه داشته‌اند. مقاله «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی» (۱۳۸۱) از حمیرا زمردی در این دسته جای می‌گیرد. اثر دیگر، مقاله‌ای است با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران، با تأکید بر برخی متون ادبی و عرفانی ایران باستان و ایران اسلامی» (۱۳۸۱) از فریناز فریود و محمود طاووسی، که در آن نگاه هنری و زیباشناسانه به نماد درخت، غلبه دارد.

سوم، پژوهش‌هایی مبتنی بر نگاه تطبیقی بین اندیشه صوفیه و قبلاست که البته در لابه‌لای آنها بحثی در باب نماد درخت عرفانی به‌میان نیامده است. مقاله «مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی/بن‌عربی و عرفان قبالای نبوی/بوالعافیه، از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی» (۱۳۹۵) از علی‌رضا فهیم و علی نظری، از آن جمله است. این پژوهش، به تأثیر متقابل تصوف و قبالا در مبحث نظام حروف و عدد اختصاص دارد. نویسندگان جُستار

یاد شده به بررسی سفیروت قبلا و شجرة الكون/ابن عربی، صرفاً از جنبه رمزی حروف پرداخته‌اند و به کارکردهای اصلی آنها توجه نکرده‌اند.

۲. ضرورت و اهمیت موضوع

نمادهای دینی و معنوی، ابزاری برای درک مفاهیم فراطبیعی و شناخت اموری‌اند که از حوزه درک آدمی خارج‌اند. از دورترین ایام، تصویر مثالی درخت، به‌منزله آیینۀ تمام‌نمای انسان و ژرف‌ترین خواسته‌های او بوده است. این تصویر مثالی، در بستر اساطیر، ادیان، هنرها و ادبیات تمدن‌های گوناگون شکل گرفت (دوبوکور، ۱۳۷۳، ص ۸). نخستین بارقه‌های نمادین درخت در متون دینی، در داستانی از «سفر پیدایش» کتاب مقدس دیده می‌شود. در این داستان، از درخت زندگی و درخت دانش خیر و شر سخن به میان آورده شده است که در بهشت و در باغ عدن بود و تنها درخت ممنوعه‌ای بود که آدم و حوا حق تمتع از آن را نداشتند (پیدایش: ۲: ۹، ۱۷). در واقع، تلفیق مفاهیمی همچون معرفت، دانش، خیر و شر با عنصر درخت، حاکی از راز و رمزهایی است که با آفرینش انسان تنیده شده و به‌میزان گسترده‌ای بینش و دنیای او را متأثر کرده است. «درخت در کهن‌ترین تصویرش، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش است. نوک این درخت، تمام سقف آسمان را پوشانده است و ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده‌اند. شاخه‌های سبزر و پهنش در پهنه جهان گسترده‌اند. خورشید و ماه و ستارگان در میان شاخ و برگ‌های این درخت، همچون میوه‌های تابناک، می‌درخشند» (دوبوکور، ۱۳۷۳، ۹). درخت کیهانی که زمین را به آسمان پیوند می‌دهد، ستون و رکن آفرینش محسوب می‌شود و گواه بر تبعید انسان و حسرت او از روزگاری است که هنوز پیوندهای مستحکم بین زمین و آسمان برقرار بود (همان).

بنابراین، درخت در تبیین انگاره‌های معنوی و عرفانی، کارکرد نمادین دارد و از آنجاکه نماد درخت و کارکرد نمادین آن، از سویی در آموزه‌های تصوف اسلامی و قبلا یهودی نقش محوری دارد و از سوی دیگر نقطه ثقل تعامل و ارتباط آن دو به‌شمار می‌آید، تبیین وجوه تمایز و اشتراک این نماد در تصوف و قبلا ضروری می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که سیر تحول نماد درخت مشخص شود و نقش هریک از این دو مکتب عرفانی در تکامل آن پدیدار آید.

۳. جنبه‌های نوآوری بحث

پیش از این، جنبه رمزی - عرفانی درخت و جایگاه آن در آثار صوفیه مورد توجه نبوده است و به‌تبع آن، پژوهشگران متعزّز ارتباط درخت عرفانی صوفیه با سفیروت قبلا یی نیز نشده‌اند. بنابراین، نوشتار حاضر در این زمینه کار جدیدی است و به‌گمان نگارندگان، به نتایج تازه‌ای در باب ارتباط و تعامل قبلا و تصوف، و جنبه‌های تأثیر و تأثر آنها در کارکرد نمادین درخت، و نقش هر کدام در تحول و تکامل این نماد رسیده است.

۴. پرسش‌های تحقیق

این پژوهش مبتنی بر پرسش‌های زیر سامان یافته است:

– وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت در تصوف و قبالا کدام‌اند؟

– نماد درخت در بسترِ دو مکتبِ تصوف و قبالا چگونه متحول شده و تکامل یافته است؟

– تصوف و قبالا در این زمینه از منابع دینی خود و همچنین از یکدیگر تا چه حد متأثر بوده‌اند؟

۵. نماد درخت عرفانی در تصوف

در تصوف اسلامی، نخستین بارقه کاربرد نمادین درخت را در رساله عرفانی و رمزی *مقامات القلوب* می‌بینیم. *ابوالحسن/احمدبن محمد بنعوی هروی نوری* (وفات ۳۹۵ق) در این رساله با رمزگشایی اسرار آفرینش در قلب انسان و توصیف انوار قلب عارف با درخت پاکیزه معرفت و هفت شاخه آن – که میوه‌اش «علم و حکمت» است – به ابعاد معنوی قلب انسان و جایگاه خاص آن می‌پردازد. از سوی دیگر، سخن از درختی شریر و خبیث در قلب انسان است که از هوا و هوس ریشه می‌گیرد و او را با دور نگه داشتن از اصل علوی خویش، به قعر دوزخ می‌کشانند (نوری، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

برای فهم دقیق‌تر نماد عرفانی درخت، ناگزیر از طرح بحثی موجز در باب مفهوم عرفانی «قلب» هستیم. قلب در قرآن با اسم‌هایی چون «قلب» (حجرات: ۷)، «صدر» (زمر: ۲۲)، «فؤاد» (نجم: ۱۱) و «لب» (آل عمران: ۱۹۰) آمده است که هر کدام از این قوای مدرکه روحانی، دارای توابع خاص خود است و در آنها معرفت الهی تجربه می‌شود. در نظر *ابوالحسن نوری*، این چهار اسم تعبیری از *مقامات القلوب* است که خداوند در قرآن به آنها اشاره کرده است (نوری، ۱۳۶۸، ص ۹۲).

در نگاه تصوف اسلامی، «قلب عارف» مرکز ثقل هستی و آفرینش است. واژه «قلب» در متون تصوف، به‌عنوان یک اصطلاح خاص به‌کار رفته است که به قلب به‌عنوان یک اندام جسمانی دلالت ندارد؛ بلکه منظور از آن، یک استعداد ظریف روحانی و باطنی در انسان است که آگاهی عرفانی را دریافت می‌کند. قلب به این معنا یک بُعد روحانی ناب ذهن است که جنبه‌های فراحسی و فراعقلانی واقعیت، به‌واسطه آن بر عارف آشکار می‌شود. *ابن عربی* برای تمایز قلب در معنای عرفانی از قلب جسمانی، آن را «قلب عارف» می‌نامد. عبارت «قلب عارف»، در واقع تعبیر خاص *ابن عربی* است و منظور او از عارف، «ولی» در بالاترین مرحله، یعنی همان «انسان کامل» است (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸).

با چنین فهمی از عارف، *ابن عربی* بحث خود را با اشاره به فضای بی‌پایان قلب یا جامعیت قلب روحانی آغاز می‌کند. او در تأیید نظر خود، به حدیث قدسی «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَا لَكِن يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (*ابن ابی‌جمهور*، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۷) استناد می‌کند. به تعبیر *ابن عربی*، منظور از بنده مؤمن و پاک، همان عارف است و قلب به‌عنوان یک ظرفیت روحانی در وجود عارف والا از جامعیت بی‌نهایتی برخوردار می‌شود که می‌تواند حتی حق را نیز درک کند و در خود جای دهد. او در تأیید نظر خود، به‌سخن صوفیان برجسته پیش از خود تمسک می‌جوید. استناد به سخن *بایزید بسطامی* از این قبیل است که می‌گوید: «اگر عرش و آنچه عرش را فراگرفته

صدهزارهزار بار در گوشه ای از زوایای قلب عارف درآید، آن را احساس نمی‌کند.» (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸ و ۱۲۰؛ رک: ترکیه اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۱ و ۵۱۲). معنای این گفته آن است که اگر همه عالم (و هرچه در آن است) و هزار بار بزرگ‌تر و بیشتر از آن را در «قلب» عارف جای دهیم، این عالم بی‌نهایت گسترده، فقط نقطه کوچکی از قلب او را اشغال خواهد کرد. این قلب، همان «آگاهی کیهانی» و همه‌گیر «انسان کامل» است (ایزوتسو، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲). این آگاهی کیهانی است که «حق» نیز در آن حل می‌شود و نظریه «وحدت وجود»/ابن عربی را بنیان می‌نهد.

درحقیقت، صوفیه معرفت حقیقی را - که زائیده کشف و شهود بوده و عقل در کوره‌راه‌های آن حیران شده است - در قلب عارف، محقق می‌بینید؛ چنان‌که قشیری در رساله خود می‌گوید: «قلب‌ها، محل معارف است» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷). عقل، اگرچه ابزار معرفت است، توان درک حقایق پنهانی را ندارد. اشاره به علم قلب و ترجیح آن بر علم عقل را در بیشتر کتاب‌های تصوف به شکل‌های گوناگون می‌بینیم. ابن عربی بالاترین معارف را معرفت خدا می‌داند و می‌گوید: آن معرفت از طریق عقل حاصل نمی‌شود: «زیرا عقل، خدا را درک نکند؛ چه عقل بشری چیزهایی را که در میان آنها مشارکتی در نوع و جنس و یا طبیعت باشد، درک می‌کند؛ و خدا به قلب و کشف و وحی شناخته می‌شود» (کربن، ۱۳۵۲، ص ۲۹۶).

غرض از بیان اهمیت قلب در نگرش صوفیه، توجه به این نکته مهم است که معرفت صوفیانه، امری خارج از قلمرو عقل و محسوسات است و برای رسیدن به این معرفت باید به دل متوسل شد که خود امری باطنی و خارج از ادراکات حسی است. بنابراین، دریافت معرفت روحانی به تعطیلی حواس و کشف حجاب‌های ظاهر بستگی دارد و تجربه درک چنین معرفتی نیز شخصی و باطنی خواهد بود. روشن است که زبان حسی نمی‌تواند از پس بیان این تجربه‌ها برآید. قبالی‌ها نیز از عجز زبان در بیان تجربه روحانی سخن گفته‌اند و در این مقام به‌زبان دیگری قائل شده‌اند؛ یعنی همان زبان آپوفاتیک (Apophatic) که از مؤلفه‌های مشترک تعلیم تصوف و قبلا به‌شمار می‌آید که اصطلاحاً به آن «زبان ناگفتنی» اطلاق می‌شود. این تناقض زیبا، تعبیری از همان کشف و شهود است که به‌گفتار نمی‌آید و نمی‌توان آن را در قالب کلمات بیان کرد (دن، ۲۰۰۶، ص ۹).

بر این اساس، اهل معرفت برای توصیف اطوار و احوال عرفانی، ناگزیر از رمز و اشاره بهره‌جسته‌اند. اصرار ابن عربی در توضیح آفرینش در قالب نماد درخت هستی، و ابوالحسن نوری در تبیین نماد درخت معرفت قلب عارف، حاکی از ضرورت بیان تجارب غیرحسی از یک سو و ننگجیدن تجارب یاد شده در قالب زبان متعارف از سوی دیگر است. از همین رو، تجارب عرفانی در قالب کلماتی بیان می‌شوند که مولود تجربه‌های حسی و تقریب ذهنی‌اند. به‌قول عین‌القضات همدانی، معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود، «هرگز تعبیری از آن متصور نمی‌شود، مگر به الفاظ متشابه» (همدانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). از آنجاست که می‌بینیم وقتی مشایخ صوفیه به بالاترین درجه کشف و شهود نائل می‌آیند، مهر خاموشی بر لب می‌زدند؛ زیرا معتقد بودند چنین تجربه‌ها و حالاتی با تعبیر و تصور و الفاظ قابل بیان نیست (کربن، ۱۳۵۲، ص ۳۹۰).

۶. نماد درخت عرفانی در قبالا

قبالایی‌ها برای نشان دادن آفرینش هستی به صورت نمادین، از درخت‌واره‌ای به نام «سفیروت» یا «درخت زندگی» استفاده می‌کنند. شاخهٔ برین این درخت، در تصویرهای رمزی قبالا، در مرکز اورشلیم آسمانی واقع شده است. تعبیر اورشلیم علوی از عالم برین، خود حاکی از راز و رمزهای عرفان قبلاست (گنون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱). بدین‌سان، عرفای قبالا درخت را حلقهٔ واسط میان عالم علوی و عالم ماده می‌پندارند.

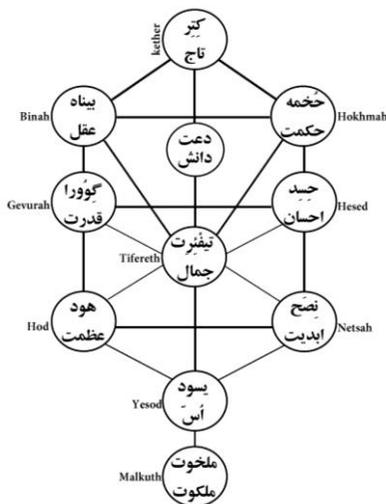
سفیراها (سفیروت) در مجموعهٔ درخت زندگی، همان صفات خداوند است که بر پیکر انسان ازلی جاری است. در انگاره‌های عرفانی نخستین یهود، تحت عنوان «مرکبه یا مرکاوا یا مرکوه» (Merkava: Merkaba) انسان ازلی، با خدای انسان‌گونه، همان تجسم خدای نشسته بر عرش الهی (شیعورقوماه) (Shi'ur Qoma)، تجلی می‌یابد. از همین رو، قبالاتیان زنجیرهٔ سفیروت را بر پیکر انسان در حال مراقبه ترسیم می‌کنند (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸ و ۳۸۱).

البته انسان ازلی یا آدم قدمون (Adam Kadmon)، یک انگارهٔ علوی و تجسم ملکوتی از خداوند است و با انسان معمولی تفاوت دارد (پی، هول، ۱۹۲۸، ص ۱۲۱). در *زوهَر* (Zohar) نیز به آدم بدیع یا آدم اول اشاره‌ای نشده است؛ بلکه *زوهَر* از «آدم علوی» سخن می‌گوید (زوهَر، ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۱۹۳). قبالاتیان بر این باورند که *حزقیال* نبی در عرش، خدایی شبیه به انسان دیده است؛ اما به‌گمان *گرشوم شولم*، تفکر خدای انسان‌گونه، از عرفان ایرانی و از طریق آموزه‌های گنوسی (Gnosticism) به عرفان یهود رخنه کرده و موجب طرح خداوندی شبیه انسان با نام شیعورقوماه شده است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸)؛ اما باید دانست که تئوری ساختار خدای انسان‌گونه، به آیه‌ای از *تورات* برمی‌گردد که در آن آمده است: «خدا انسان را به‌صورت خویش آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ همان، ۹: ۶؛ و همچنین میشنا آووت، ۳: ۱۸؛ برشیت ربا، ۲۴: ۷؛ به نقل از کهن، ۱۳۹۰، ص ۸۷-۸۷). قبالاتیان با استفاده از این اصل مهم *کتاب مقدس*، ساختار روح و جسم انسان را با روح الهی مرتبط می‌دانند (نایت، ۱۹۶۵، ص ۲۴).

۷. بحث

هرچند مبانی تفکر قبالا توسط *موسی دی‌لئون* (Moses de Leon) در کتاب *زوهَر* (ق ۱۳م) تبیین شده است، اما در محتوای کتاب او مشترکات زیادی با محتوای آثار تصوف دیده می‌شود. *تام بلاک*^۱ بر این باور است که اثر *دی‌لئون* با اندیشه‌های *ابن عربی* در خصوص انسان کامل و انسان مبتدی، و جوه مشترک چشمگیری دارد؛ مثلاً این ایده که انسان عالم صغیر است، چندصد سال پیش در تصوف مطرح بود؛ ولی برای قبالا تازگی داشت. به نظر می‌رسد، *دی‌لئون* این ایده را از تصوف اسلامی به‌عاریت گرفته است (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴). او در کتاب *زوهَر*، پی بردن به رموز اسمای الهی و مراحل مختلفی را که یک عارف باید در سیر و سلوک خود طی کند تا به اتحاد عرفانی با خدا برسد، در قالب نمادین درخت زندگی توصیف می‌کند و این مراحل را به هفت سفیرای پایین‌تر از *بیناه* مرتبط می‌سازد. هفت سفیرای پایین‌تر از *بیناه* (Binah) (حسَد Hesed، *گوروا* Gevurah، *تیفترت* Tifereth، *نصَح*

Netsah، هود Hod، یسود Yesod و ملخوت یا شخینا Malkhuth)، همان هفت روز نخستین خلقت‌اند که از بینا جاری می‌شوند و بین آنها و سه سفیرای بالاتر (کِتر علیون Kether Elyon، خمه Hokmah و بینا Binah) حجایی برقرار است؛ به‌گونه‌ای که علم آدمیان صرفاً تا هفت سفیرای پایین‌تر از بینا می‌رسد (زوهر، ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۱۳۴؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۹).



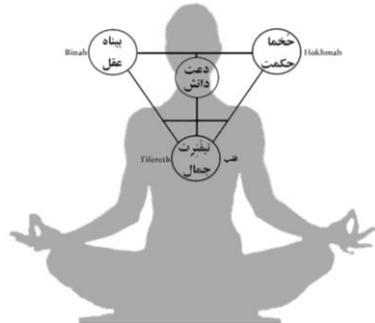
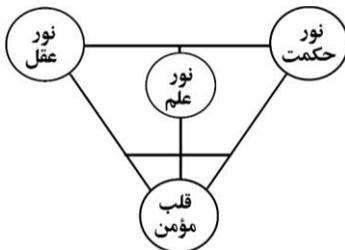
تصویر ۱. سفیروت: درخت زندگی قبلا

تام بلاک، پژوهشگر عرفان تطبیقی، بر این باور است که تعبیر نمادین درخت، چهارصد سال قبل از دی‌لئون، توسط ابوالحسن نوری، صوفی معروف قرن نهم میلادی، در رساله *مقامات القلوب* مطرح شده است (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴). وی در این رساله با زبان اشاره به بیان تجارب معنوی خویش می‌پردازد و برای قلب، منازل و مقاماتی ذکر می‌کند که سالک برای نیل به خداوند و عروج به ملکوت اعلا باید آنها را بییماید. نوری برای بیان این تجربه معنوی و تفهیم منظور خویش در قالب الفاظ متشابه، از نماد درخت‌واره معرفت و ترسیم آن بر اندام‌های ظاهری انسان و تأویل عرفانی از اجزای این درخت‌واره، مدد می‌جوید. وی با استعانت از روح شاعرانه خود، از حقایق تجارب روحانی با رمز و استعاره سخن می‌گوید. در رساله او با بیست پرده یا تابلو مواجهیم که نویسنده در هر پرده به رمزگشایی اسرار آفرینش بر قلب انسان می‌پردازد (نوری، ۱۳۶۸، ص ۸۴).

او در پرده اول از *مقامات القلوب*، با ذکر صفات خانه دل مؤمن، تعدادی استعاره مطرح می‌کند که بعضی از آنها در تصویرهای بعدی بسط داده می‌شوند. استعاره‌های خانه، باران و نبات، در این زمره‌اند و استعاره درخت معرفت، که حلقه اتصال مرکز کیهان صغیر و عرش الهی است. این درخت، ریشه در قلب مؤمن دارد و شاخه‌هایش در ملکوت اعلا تا عرش اعظم کشیده شده است (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳).

او در پرده‌های بعدی، چشم‌اندازهای اعمال و افعال خاص قلوب سرکشان و فرمان‌برداران را بازمی‌گشاید و تصاویری روشن از سرّ مبهم قلب ارائه می‌دهد. در پرده ششم، نوری، با توضیح و رمزگشایی مکان در عالم هستی (پایین و بالای قلب، راست و چپ آن، جلو و عقب آن) حقیقت آن را در قلب انسان تبیین می‌کند؛ در پرده هفتم، به رمزگشایی عناصر بسیط نجومی و محسوسات عینی خورشید، ماه، زمین، ستاره، ابر، باد و باران - که هریک چشم‌اندازی در قلب مؤمن دارند - می‌پردازد (همو، ص ۱۰۶). در پرده هشتم، به «هفت قلعه مستحکم» قلب و باره‌های آن اشاره می‌کند. *تام بلاک* این هفت قلعه مستحکم را مشابه «هفت سفیرا»^۱ی پایین‌تر از سفیرای بیناه در درخت زندگی (سفیروت) می‌داند (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴). در این پرده، مؤمن داخل این قلعه‌ها قرار دارد و شیطان در بیرون آن، همچون حیوان موذی، او را به‌سوته می‌آورد. در پرده دهم، قلب در دشت پرفراغ و سرسبز الهی چرا می‌کند؛ و در پرده یازدهم، انوار متجلی بر قلب را تفسیر می‌کند؛ انوار حکمت، عقل و علم، که از برکت آنها جسم و قلب انسان منور می‌شود (نوری، ۱۳۶۸، ص ۸۵ و ۱۰۶).

در سفیروت قبالیی نیز، حخمه (معرفت) و بیناه (عقل) و در میان آن دو، دعت (علم)، بر تیغیترت - که در جایگاه سفیرای پایین‌تر قرار دارد - نزول می‌کنند و باعث تنویر و درخشش آن می‌شوند. در تشریح جوارح انسان انگارانه درخت زندگی، سفیرای «تیغیترت» در مقام قلب انسان قرار دارد. در توصیف تقسیم سفیروت، کتاب زوهر، از سفیرای بیناه (binah) که هویت‌بخش عقل الهی است، به‌عنوان تجلی خداوند یاد می‌کند؛ حال آنکه هفت سفیرای پایین‌تر از آن در دایره قدرت و تفکر بشری قابل توصیف‌اند؛ اما توصیف سه رکن سفیروت (کیت، حخمه و بیناه)، خارج از این گود که همان معرفت‌الله است و فراتر از مراحل مادی و دنیوی است «و این معرفت می‌تواند کمابیش بارقه‌ای نادر و شهودی باشد که قلب انسان را منور می‌سازد» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۹۱)؛ اما فیضان نور از حخمه و بیناه بر سفیرای نازل‌تر، اصلی انکارناپذیر است و واقعیت ماورایی این دو سفیرا، مانع فیضان آنها نیست؛ و مثال افاضه نور از بالا به سطح پایین، مانند پرتوافشانی آفتاب بر سطح آب است که موسی دی‌لئون به‌صورت استعاری در زوهر به‌کار می‌برد (بن‌یوحای، ۱۹۸۰، ص ۱۵۸). به‌تعبیردیگر، سفیرای بیناه (عقل) به‌طور موازی با سفیرای حخمه (حکمت)، به معرفتی نائل می‌آیند که سفیرای نازل‌تر (تیغیترت) را غرق در نور می‌کنند. این تعبیر، دارای بیشترین قرابت بین سفیروت و پرده یازدهم *مقامات القلوب* است که در اشکال ذیل نشان داده می‌شود:



تصویر ۲. درخت معرفت شیخ ابوالحسن نوری

در پرده چهاردهم *مقامات القلوب*، پس از باریدن کرامت الهی بر قلب عارف، درخت معرفت به بار می آید. درخت معرفت قلب مؤمن، پنج شاخه دارد که در دایره مکان روحانی، بالاترین شاخه متصل به عرش، و چهار شاخه دیگر به مشرق، مغرب، افق راست و چپ کشیده شده‌اند. *ابوالحسن نوری* در پرده‌های هفدهم و هیجدهم نیز دوباره به همین استعاره درخت باز می‌گردد؛ در پرده هفدهم، معرفت را در دل مؤمن درختی می‌داند که هفت شاخه دارد. اگرچه در پرده چهاردهم شاهد بودیم که معرفت با پنج شاخه در شش جهت اصلی، در قلب مؤمن نمایان است (نوری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱)، در پرده هفدهم، شاخه‌های معرفت را هفت شاخه معرفی می‌کند که هفت مرحله سیر و سلوک از عالم صغیر و عالم کبیر به سوی پروردگار را شامل می‌شود (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴).

این نظریه - که *ابوالحسن نوری* برای نخستین بار در *مقامات القلوب* آن را مطرح کرده است - بعدها در تصوف عاشقانه اساس سیر و سلوک معنوی قرار می‌گیرد که بر اساس آن، سالک برای رسیدن به اتحاد الهی و فناء فی‌الله، باید هفت وادی را سپری کند. در *مقامات القلوب*، شاخه‌های معرفت به سوی چشم، زبان، قلب، نفس، آفریدگان، آخرت، و درنهایت در شاخه هفتم به سوی پروردگار متصل است. هر شاخه دو میوه دارد؛ آن شاخه که به سوی دو چشم نظر دارد، ثمره آن عبرت و گریه است؛ شاخه برکشیده به سوی زبان، ثمره‌اش علم و حکمت است؛ شاخه قلب، میوه‌اش شوق و توبه است؛ شاخه متمایل به نفس، ثمره‌اش زهد و عبادت است؛ آن شاخه‌ای که به سوی مخلوقات و ماسوی‌الله است، ثمره‌اش امانت و وفاست؛ شاخه مایل به آخرت، ثمره‌اش بهشت و نعمات آن است؛ و درنهایت شاخه هفتم که رو به سوی پروردگار دارد، میوه‌اش قرب و لقای پروردگار است (همو).

در درخت معرفت *ابوالحسن نوری* دو شاخه معرفت به خوبی و معرفت به بدی وجود دارد که هر کدام هفت شاخه دارند و در مجموع نماینده درجات روحانی و هواجس نفسانی هستند. پیش از این، ذکر درخت معرفت به خوبی و میوه‌های آن گذشت؛ اما در ذکر معرفت به بدی‌ها و آثار آن بر قلب انسان، *نوری* هوای نفس را نیز مانند درختی می‌داند که هفت شاخه دارد و شاخه‌های آن به سوی چشم، زبان، قلب، نفس، خلق، دنیا و آخرت کشیده شده‌اند. در این درخت نمادین، از و شهوت شاخه چشم، گزافه و غیبت شاخه زبان، کینه و دشمنی شاخه قلب، حرام و شبهه شاخه نفس، مکر و خدعه شاخه خلق، ریا و آرایش شاخه دنیا، و پشیمانی و حسرت شاخه آخرت تلقی شده‌اند (همان، ص ۱۱۶).

بنابراین، پیش از سفیروت قبالاتیان، نمونه‌های ساختار آفرینش بر جوارح انسان و تبیین نمادین آن بر درخت‌واره، در تصوف سابقه دارد. از این رهگذر، میان درخت زندگی یا سفیراها - که موسی دی‌ئون در کتاب *زوهر* آن را مطرح می‌کند - با «درخت معرفت» *نوری* و *شجرة الکون* ابن عربی قربت ویژه‌ای می‌یابیم (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴).

موشه آئیل در کتاب *حسیدیسیم: بین الهام و جادو* و تام بلاک در دو مقاله خود با عناوین *به سوی درک یهودی* و *صوفی و تأثیر صوفیان بر یهودیان اسپانیا* و *یوشع آلبسون* در کتاب *عرفان یهود: مقدمه‌ای بر قبلا* از برخی

جنبه‌های تأثیر تصوف اسلامی بر قبلا سخن گفته‌اند (بلاک، ۲۰۰۷ الفوب، ص ۱-۸؛ آپلسون، ۲۰۰۱، ص ۱۱۹؛ آیدل، ۱۹۹۵، ص ۸۱).

تام بلاک عقیده دارد: سفیروت (درخت زندگی) قبلائیان و ساختار روحانی آن، تقلیدی از رساله *مقامات القلوب ابوالحسن نوری* است. بنابراین، *موسی دی‌لئون*، ساختار روحانی سفیروت (درخت روحانی قبلائیان) را از تصوف اسلامی به‌عاریت گرفته و با افزودن آموزه‌های عرفانی مختص به فرهنگ و تمدن خویش، به آن رنگ قبلائیی داده است (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۵۴).

هرچند کاربرد نمادین درخت در تصوف، بر کاربرد آن در قبلائیی قرن سیزدهم سبقت دارد، اما باید دانست که هم تصوف و هم قبلا در تلقی نمادین از درخت و تلفیق آن با معنای باطنی، از *تورات*، *قرآن* و احادیث اسلام متأثرند؛ بالأخص فقره‌ای از *تورات* که در آن سخن از درخت دانایی یا درخت معرفت نیک و بد در باغ عدن است و نیز از آیات و احادیثی که در آنها از درخت ممنوعه برای آدم و حوا سخن به میان می‌آید. برای تبیین بیشتر، توضیح این مطلب ضروری می‌نماید که نباید عرفان اولیه یهود (عرفان مرکبه) را با عرفان ثانویه یهود، یعنی قبلا درآمیخت؛ زیرا در اینکه قبلا (قرن ۱۳م)، پدیده‌ای است که پس از تصوف (قرن ۸م) به منصفه ظهور رسیده، شک و تردید نیست (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۷۸؛ آپلسون، ۲۰۰۱، ص ۱۱۹). بنابراین، با توجه به اینکه تصوف نسبت به قبلا تقدم دارد و با درنظر گرفتن شباهت‌های انکار ناپذیر نماد درخت قبلا با مشابه آن در تصوف، و درعین‌حال سبقت مفهوم نمادین درخت در عهد عتیق و سپس منابع اسلامی و نیز با اتکا به نظر آپلسون، از پژوهشگران قبلا، می‌توان نتیجه گرفت که بازتابی از تعالیم تصوف به‌تبع تعاملات فرهنگی مسلمانان و یهودیان در اندلس، به زوهر وارد شده است (همان). بر اساس این نظر و نظرات دیگر محققان غربی، می‌توان این فرض را مسلم داشت که تلقی نمادین دینی از درخت - البته در شکلی ساده‌تر - ابتدا ریشه در *تورات* و سپس با تفاوت نسبی ریشه در منابع اسلامی دارد. بعدها متصوفه اسلامی، با توجه به دسترسی به منابع اسلامی و یهودی، نماد یاد شده را از آنها اخذ کرده و شکل و کارکرد عرفانی به آن بخشیده‌اند و قبلائیان نیز باوجود آشنایی با *تورات* و نماد درخت در آن، نماد درخت تصوف را با مذاق عرفانی خود سازگارتر یافته و آن را از تصوف گرفته‌اند.

اینکه عرفای قبلا از رهگذر آثار و میراث متصوفه اسلامی با بخش قابل توجهی از گنجینه معارف دین آبا و اجدادی خویش و همچنین با فلسفه یونانی - که از عربی به عبری ترجمه شده بود - آشنا شده‌اند، سخنی موثق می‌نماید؛ تاجایی که *گرتشوم شولم*، پژوهشگر مشهور قبلا نیز باوجود تعصب ویژه درباره اصالت قبلا و قائل بودن به عدم تأثیرپذیری آن از آیین‌های دیگر، باز به تأثیرپذیری برخی عرفای قبلائیی از تصوف اذعان دارد. او بر آن است که *ابراهیم پسر موسی بن میمون (هارامبا)*، در کتاب *کفایة العابدین*، از تصوف اسلامی تأثیر پذیرفته است؛ چنان که در *قبلائی اصیل* می‌نویسد:

ابراهیم پسر موسی این میمون، در مقایسه با پدرش [که متشرع بود]، گرایش بی عرفان داشت؛ همان طور که در اثر وی *کفایة العابدین* به زبان عربی - که در عصر حاضر با نام راه‌های متعالی برای رسیدن به کمال به زبان انگلیسی ترجمه شده - مشهود است. این اثر در حوالی سال ۱۲۳۰-۱۲۲۰ میلادی نوشته شده است. وی هیچ چیز از قبلاً نمی‌دانست و این تصوف اسلامی بود که در آثار وی به‌عنوان منبع روشنائی و تهذیب اخلاق عمل می‌کرد. درارتباط با اقتباس از آداب تصوف، ابراهیم بن موسی تأسف می‌خورد که «افتخار اسرائیل از او گرفته شده و به غیر یهودی‌ها داده شده است». گنجینه عرفانی اسلام، که در اصل به شکوه و منزلت خاص اسرائیل تعلق داشت، از بین رفت. قطعاً این مسئله‌ای است که ارزش توجه دارد (شولم، ۱۹۸۷، ص ۱۲).

شولم، تقلید *ابراهیم بن موسی* را از تصوف توجیه می‌کند. برداشت وی از سخن *ابراهیم بن موسی* این است که گنجینه‌های عرفانی یهود در وهله اول توسط صوفیان به‌عاریت گرفته شد و بعد اجباراً یهودیان و اشخاصی چون *ابراهیم بن موسی*، ناگزیر این آموزه‌های یهودی را از رهگذر میراث تصوف اسلامی بار دیگر دریافت کردند.

اما نقطه اوج کارکرد نمادین و رمزواره «درخت» در *شجرة الکون* / *ابن عربی* قابل مشاهده است. *ابن عربی* در رساله *شجرة الکون*، هستی و آفرینش را مانند درختی می‌بیند که اصل شکوفه آن از دانه «کُن» برمی‌خیزد. این درخت، دو شاخه مابین دارد که ماهیت هر دوی آنها، اراده و مشیت الهی است؛ این دو شاخه، خود دو شاخه فرعی دارند که شکوفه‌های آن قدرت و جبروت خداوندند (*ابن عربی*، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۲). *ابن عربی* در رمزگشایی واژه «کُن» - که به منزله دانه درخت هستی است - با تأکید بر دو حرف «ک» و «ن» - که اجزای تشکیل دهنده واژه «کُن» هستند - «کاف» را به دو قسمت «کاف» کمالی و «کاف» کفر و همچنین «نون» واژه «کُن» را به «نون» معرفه و «نون» نکره تقسیم می‌کند. وی در ادامه می‌گوید: وقتی خداوند از نهانگاه نیستی، «کُن» را آفرید، نور خود را بر آن پاشید. هر کس از تجلی آن نور بهره‌مند گردد، کاف «کُن» را کاف کمالی و نون آن را نون معرفه می‌بیند و راز آفرینش و رمز توحید در عین کثرت را درمی‌یابد؛ در مقابل، هر کس از آن نور بهره‌مند نگردد، نمی‌تواند رمز «کُن» را دریابد و با نگرستن بر تصویر «کُن»، آن را کاف کفر و نون نکره می‌بیند و در سلک کافران درمی‌آید. *ابن عربی* بر آن است که حضرت آدم علیه السلام در بهشت، تنوع و اختلاف درخت هستی را با شاخه‌های متضاد و مابین آن دید و از میان شاخه‌های آن به شاخه وحدانیت و یکتایی خداوند - که شکوفه‌اش «أنا الله» است - چنگ زد (همان، ص ۴۴ و ۴۷). همچنین بر این باور است که اگرچه شاخه‌های درخت هستی، متعدد و میوه‌هایش متنوع و متضادند، ولی جوهر و ریشه آنها یکی است: «فلو احدث بصر بصیرتک لرأیت اغصان الشجرة طوبی معلقة بأغصان شجرة الرقوم، و برد نسیم القرب، یمازج حر السموم و ظل سماء الوصل متصل بظل من یحموم و قد تناول کل حظّه المقسوم. فواحد یشرّب بکأسه المحتوم و واحد یشرّب بکأسه المحتوم و واحد من بینهم محروم» (همان، ص ۵۵).

وی با دعوت به نگرش عمیق به شاخه‌های درخت طوبی که با شاخه‌های درخت جهنمی زقوم درهم پیچیده و نسیم مفرح قرب الهی که با گرمی و حرارت باد سموم آمیخته شده است یا توصیف بهشتیانی که شراب صافی و

مختوم می‌نوشند یا اهل دوزخ که جام تلخ عذاب را سر می‌کشند، سعی در تبیین وجود عناصر متضاد و متنوع در پهنهٔ درخت آفرینش دارد که همگی با وجود تضاد، از یک ریشه و دانهٔ «کن» هستی یافته‌اند.

گرسوم شولم با استناد به زوهر عبری، خلقت هستی را در قالب حکمت خداوند (خُخمه) (Hokhmah) بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که در تشبیهات و قیاس خلقت با ارادهٔ ازلی خداوند، از «دانهٔ عرفانی» مدد می‌جوید که اصل و شکوفهٔ خلقت از آن برخاسته است و بی‌شابهت به «دانهٔ کُن»/«بن‌عربی نیست. شولم بر آن است که:

به لطف کتاب زوهر و نیز عیناً به لطف نویسندگان قبالیی دیگری، این نقطهٔ ازلی با حکمت خداوند (خُخمه) هويت می‌یابد. حکمت خداوند تفکر ایدئال خلقت را به عنوان نقطهٔ ایدئالی نشان می‌دهد که مرکوز ذهن می‌شود و بنفسه از سائقهٔ ارادهٔ بی‌حداندازهٔ الهی منتشر می‌گردد. نویسنده در اینجا قیاس و تشبیهی را فراهم می‌آورد که مطابق با آن، مطلب به دانهٔ عرفانی تشبیه می‌شود که در دل خلقت کاشته شده است (زوهر، ۱۹۳۱، ج ۱، ص ۱۵؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۸).

در سفیروت، نردبان نُه‌پله‌ای که عارف از آن بالا می‌رود تا به وحدت حقیقی و کبیر علیون (تاج اعلی) برسد، نمایانگر فرارفتن از جهان مادی برای نیل به عالم علوی و رسیدن به عالی‌ترین نقطهٔ وحدت و کمال است که در کتاب زوهر از آن به مرکز کیهان صغیر تعبیر می‌شود. در نماد سفیروت، سفیریایی که در مرکز واقع شده، تیفتُرت نام دارد و در تطبیق با جوارح انسان، جایگاه آن در قلب واقع شده است (بن‌یوحای، ۱۹۸۰، ص ۱۱). از همین مرکز است که گذر از ساحت ماده به معنا و گذر از زمین به آسمان در سیر انفسی رخ می‌دهد. پس تیفتُرت (موضع قلب) مرکز ثقل سفیروت به حساب می‌آید؛ جایی که جلوه‌های جمال در آن است و از طریق این مرکز، صعود به عالم حقیقت و وحدت قبالیی میسر می‌شود.

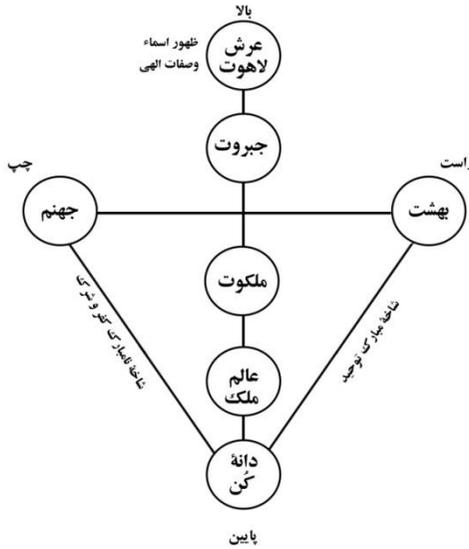
یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک دو دیدگاه تصوف و قبالا، در تضاد ثمره‌های درخت هستی و تباین آنها با یکدیگر با وجود ریشهٔ مشترک است. به‌باور/بن‌عربی، با نگرش عمیق به درخت هستی درمی‌یابیم که موجودات و آفریدگان، بر شاخه‌های این درخت با سرشت متضاد و گوناگون - یکی از آتش و دیگری از گل - خلق شده‌اند؛ موجودات، با اینکه همهٔ آنها از یک ریشه و دانهٔ «کُن» به موجودیت رسیده‌اند، ذاتاً با همدیگر مابینت دارند (بن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵)؛ به‌طوری که این درخت - که خود محصول دانهٔ «کُن» است - سه شاخه می‌رویانند: نخست، شاخه‌ای از سمت راست که برای اهل بهشت است؛ دوم، شاخه‌ای از چپ که به دوزخیان اختصاص دارد؛ و سوم، شاخه‌ای در وسط با قامتی معتدل، که مخصوص عارفان درگاه حق است. این شاخهٔ معتدل که در موضع مرکزی و قلب درخت هستی قرار گرفته، مرکز ثقل آفرینش است؛ به‌طوری که با رشد و قد برافراشتن آن، در جانب فرودینش عالم صورت ظاهر می‌گردد و در باطن و درون آن - که معانی پنهان و رازهای نهان قرار دارد - عالم ملکوت شکل می‌گیرد. از آبی که در رگ‌های این درخت در جریان است و مسئولیت رشد و نمو و پختگی ثمره‌های درخت هستی را به‌عهده دارد، به عالم جبروت تعبیر می‌شود. در اطراف درخت هستی دیواری وجود دارد که حدود آن درخت را نشان می‌دهد. حدود دیوار، جهات شش‌گانهٔ بالا، پایین، راست، چپ، پشت و پیش است و سیارات و

افلاک، همچون سایهٔ برگ‌هایی از آن آویزان اند و ستارگان، شکوفه‌های تابناک این درخت اند و عرش خداوند به‌منزلهٔ خزانهٔ آن است که مراتب پایین‌تر، از آن کسب فیض می‌کنند؛ و درنهایت، این تضاد و تباین از طریق شاخهٔ میانی به اعتدال می‌رسد و وحدت درخت هستی را محقق می‌سازد (همان، ص ۴۹ و ۵۰).

بر اساس نظر رنه گنون، اندیشهٔ قبلا ذاتاً متناقض‌نماست. این تناقض را می‌توان در نماد درخت عرفانی مشاهده کرد. با توجه به تعبیر «درخت معرفت نیک و بد»، خاصیت ذاتی این درخت، دوگانگی و تضادی است که ماهیت وجودی آن اقتضا می‌کند؛ اما درخت زندگی، در مقام محوریت عالم، مستلزم یگانگی است. از این‌رو، تضاد موجود در درخت زندگی - که ناشی از سه سفیرای ستون راست، نمایندهٔ نیکی‌ها و سه سفیرای سمت چپ، نمایندهٔ بدی‌هاست - با ستون میانی این درخت، به حد تعادل می‌رسد و از این رهگذر دوگانگی موجود از بین می‌رود و یگانگی درخت زندگانی پدیدار می‌شود. این تفکر در نظر گنون، مبنی نظریهٔ «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۹۸). نظر رنه گنون ناظر بر کارکرد دینی نماد درخت - که در تورات آمده است - نیست؛ بلکه او به کارکرد عرفانی این نماد اشاره می‌کند؛ کارکردی که متأثر از نظریهٔ «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. به دیگر سخن، نماد درخت معرفت و حیات، در کارکرد عرفانی آن یکی می‌شود و جنبهٔ نمادین دوگانهٔ دینی آن رنگ می‌بازد.

چنان‌که اشاره شد، در رویکرد عرفانی، درخت معرفت نیک و بد و درخت حیات از نظر قبلائیان، درخت واحد تلقی می‌شود که گناه آدم باعث جدایی آنها شده است. ثلوم می‌نویسد: «گناه همیشه اتحاد و پیوند را از بین می‌برد؛ و در گناه نخستین، این نوع جدایی مخرب نیز وجود داشت که باعث جدایی میوه از درخت شد یا به‌قول عارف قبلائی دیگر، شجرهٔ حیات از شجرهٔ علم جدا گشت» (ثلوم، ۱۳۹۲، ص ۴۱۶). از بین رفتن اتحاد درخت معرفت و درخت زندگی بر اثر گناه آدم، در نوشته‌های قبلائیان قرن سیزدهم بسط می‌یابد. *ابراهیم بن سلیمان* در کتاب خود *اسرار شجرهٔ علم* می‌نویسد: «شجرهٔ حیات و شجرهٔ معرفت، تنها با گناه آدم از هم جدا شد» (ر.ک: همو، پاورقی).

ابن عربی در توصیف خلقت عرش و تطبیق آن بر درخت هستی، تأکید می‌کند که هدف از خلقت آن، ظهور قدرت خداوند بر پهنهٔ هستی است؛ به این معنا که او می‌خواست اسما و صفاتش، از قبیل اسم غفور که صفتش مغفرت، اسم رحیم که صفتش رحمت، و اسم کریم که صفتش کرم است را به منصهٔ ظهور برساند. از این‌رو، دلیل تنوع شاخه‌های درخت با میوه‌های گوناگون، توجیه رحمت و بخشش الهی بر همگان از گناهکار و نیکوکار است و در این شاخه‌های مابین، نعمت برای مؤمن و عذاب برای کافر نمایان می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲). او از این رهگذر، راز تباین و تضاد شاخه‌ها و میوه‌های درخت هستی را تبیین می‌کند، عناصر متضاد از گناهکار و مؤمن، و بهشتی و دوزخی، که هیچ‌گونه آمیزشی باهم ندارند؛ اما در عین حال، در پهنهٔ درخت هستی، هر دو از یک ریشه و دانهٔ «کن» پدید آمده‌اند. شاخهٔ مرکزی و معتدل، نمایانگر وحدت این عناصر متضاد است: این شاخهٔ معتدل، از ریشه «کن» برآمده و تا عرش لاهوتی کشیده شده است (همان، ص ۴۹ و ۵۰).



تصویر ۳. نمودار درخت هستی ابن عربی

در کتاب *زوهَر* نیز مانند *شجره الکون*، هدف از آفرینش هستی، ظهور اسمای الهی تلقی شده است. سفیراها بر پیکره درخت زندگی، اسما و صفات الهی اند که با افاضه فیض «ان سوف» (En Sof)، ذات لایتناهی خداوند، از عدم به هستی درآمده اند. خداوند با خطاب «أنا» به خویش، به مقام شخینا (Shekhina) اشاره دارد. این مقام، موضعی است که خداوند در نازل ترین سطح اسما برای شناساندن خویش بر مخلوقات ظاهر می شود و عارف قبالایی در عمیق ترین ادراکات روحانی، از حضور الهی باخبر می شود (زوهَر، ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۱۰-۱۱؛ همان، ج ۱، ص ۱۱، ۱۶، ۶۵ و ۲۰۴؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۲-۳۸۳).

با تأمل در نظریه و ساختار سفیروت، درمی یابیم که درخت زندگی قبالایی نیز همانند درخت هستی ابن عربی – و متأثر از آن – سه شاخه یا سه ستون اصلی دارد که با وجود یک ریشه مشترک، دارای ثمره های متضاد و گوناگون است. ستون سمت راست که درخت معرفت به خوبی هاست، شامل حُخمه، حَسِد و نِصح است؛ و ستون سمت چپ که مشهور به درخت معرفت به بدی است، شامل بیناه، گورا و هود می شود؛ ستون مرکزی، شامل کِیر، تِیفَیرت و یسود است؛ در پایین این ستون، سفیرای ملکوت (یا ملکوت) قرار دارد که نمایانگر شخینا، ظاهرترین مرتبه الهی است. اگر ستون های راست و چپ – که مابین یکدیگر نند – با میانجی گری ستون مرکزی به اتحاد نمی رسیدند، هیچ تعادل و توازنی در دنیا پدید نمی آمد. بنا بر باور قبالایی ها، زمانی که انسان از میوه های این درختان تناول می کند، معرفت به خوبی و بدی را به دست می آورد (بن یوحای، ۱۹۸۰، ص ۱۱۷).

در عرفان قبلا، از دو درخت زندگی و درخت معرفت به خوبی و بدی یا معرفت به خیر و شر سخن می‌رود. موسی *دی‌ئون*، دلیل این تقسیم‌بندی را مرتبط با درخت معرفت در بهشت می‌داند که آدم و حوا، حق تمتع از آن را نداشتند. وی در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند نمی‌خواست آدم و حوا به معرفت برسند و نادان بمانند، می‌گوید: «معرفت ناشی از این درخت، خالص و حقیقی نبود؛ بلکه معرفتی مربوط به مسائل لذات شهوانی و حسی بود و نیز معرفتی بود که دردناکی مرگ را حس می‌کرد و منجر به از بین رفتن اتحاد عرفانی با خداوند می‌شد» (همان، ص ۱۳۴). عده‌ای دیگر از عرفای قبلائی، از جمله *حییم‌بن‌عطار*، *راشی* و *موشه‌الشیخ*، عقیده داشتند که معرفت این درخت، معرفتی بود که منجر به بیداری تمایل به شر در انسان می‌شد (پهلوان و حسینی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

نظر *موسی‌بن‌میمون* در باب معرفت به نیک و بد آن است که باید بین «حق و باطل» - که تمییز بین آن دو کار عقل است - و «حسن و قبح» که از مشهورات و مسائل اخلاقی است، فرق گذاشت:

آدم، قبل از معصیت دارای عقل بود؛ وگرنه خدا او را به چیزی امر نمی‌کرد؛ زیرا به کسی که فاقد درک است، امر و نهی نمی‌شود. پس درک آدم از حق و باطل کامل بود؛ اما حسن و قبح مقوله‌ای دیگر است که با حوزه اخلاق ارتباط دارد، نه با حقایق ضروری. آدم قبل از معصیت، قادر به درک «مشهورات» نبود و حتی برهنه بودن خود را نامناسب نمی‌دانست. وقتی او به شهوت و لذت بردن مجال داد، به این نحو کيفر دید که ادراک عقلی از او سلب شد و به جای آن ادراک مشهورات را به دست‌آورد و این ضرر بزرگی بود؛ یعنی سطح درک آدم از عقل نظری به عقل عملی تقلیل یافت؛ از تفکر در حقایق الهی بازماند و به تمییز نیک و بد و سود و زیان مشغول شد (همان، ۱۳۸۸، ص ۳۶؛ ر.ک: ابن‌میمون، بی‌تا، ص ۲۵؛ ابن‌میمون، ۱۹۰۴، ص ۱۴).

عقیده *موسی‌دی‌ئون* درباره درخت معرفت، ثابت می‌کند که وی در کاربرد و طرح نظریه سفیروت، به درخت دانایی مطرح در متن *تورات* نیز نظر داشته است. این فرضیه، زمانی به یقین مبدل می‌شود که بدانیم در *تورات* بعد از نقل خاصیت درخت معرفت، از درخت دومی سخن رفته که به درخت حیات موسوم است و این درخت همان است که *موسی‌دی‌ئون* آن را سفیروت (درخت حیات) می‌نامد:

سپس خداوند فرمود: حال که آدم مانند ما شده است و خوب و بد را می‌شناسد، نباید گذاشت از میوه درخت حیات نیز بخورد و تا ابد زنده بماند. پس خداوند او را از باغ عدن بیرون راند تا برود در زمینی که از خاک آن سرشته شده بود، کار کند. بدین ترتیب، او آدم را بیرون کرد و در سمت شرقی باغ عدن فرشتگانی قرار داد تا با شمشیر آتشی که به هر طرف می‌چرخید، راه درخت حیات را محافظت کنند (پیدایش، ۳: ۲۲ و ۲۴).

دی‌ئون در کتاب *زوهر* در تلاش است تا با انگاره‌های نمادین سفیروت، راه حقیقی نیل به حیات جاودانه را ترسیم کند؛ حیاتی که در بدو آفرینش در اختیار آدم و حوا بود؛ اما آن پدر و مادر نخستین، در وهله اول با خوردن از درخت معرفت، شناسای نیک و بد شدند و در وهله دوم با اخراج از بهشت، از دستیابی به درخت زندگی بازماندند. بنابراین، تلاش انسان در این عالم خاکی و تاریک، رسیدن به آن خلود و نامیرایی ابدی و تمتع از ثمره درخت حیات باغ عدن است. انسان برای رسیدن به آن جاودانگی، محکوم به رنج و درد و مرگ است و این آلام، براه غفلت آدم و حوا و خوردن از میوه‌های درخت معرفت است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۹۸). در نظر *زوهر*، تنها راه دستیابی انسان به آن هدف

متعالی، تمسک به آیین قبالا و کارکرد نمادین سفیروت است تا با سیر انفسی، به بالاترین درجه سفیروت، یعنی تاج پادشاهی [کیتیر علیون] برسد و جاودانه شود.

استناد به داستان حضرت آدم علیه السلام و حوا در باغ عدن یا بهشت و تحریم آنها از تمتع درخت ممنوعه - که در نظر قبالاتیان، درخت معرفت به خوبی و بدی است - یکی از مشترکات قبالا و تصوف است که شباهت در تبیین و درعین حال هم‌نشینی دو عنصر متضاد را به‌نمایش می‌گذارد.

نتیجه

با بررسی مفاهیم مشترک تصوف و قبالا، در درخت زندگی مطرح در **زوهر** و درخت معرفت نوری در شاخه‌های هفت‌گانه معرفت به خوبی و بدی، درمی‌یابیم که این دو ساختاری کاملاً مشابه دارند. با استناد به این تشابه ساختاری و تحلیل جزئیات آن، روشن شد که ساختار نماد درخت به‌شکل تکامل‌یافته و عرفانی آن، در تصوف اسلامی سبقت دارد و **موسی‌دی‌ئون** در کتاب **زوهر** به کارکرد نمادین درخت در **مقامات القلوب** / **ابوالحسن نوری** و **شجره‌الکون** / **ابن عربی** نظر داشته است. هرچند در این میان تأثیرپذیری توأمان قبالا و تصوف را از شکل ابتدایی و دینی این نماد در **تورات** و منابع اسلامی نمی‌توان نادیده انگاشت. بر این اساس نتیجه می‌گیریم:

۱. نماد درخت عرفانی، پیش از قبالا در آثار رمزی تصوف، از جمله **مقامات القلوب** / **ابوالحسن نوری** و **شجره‌الکون** / **ابن عربی** مطرح شده است. البته باید توجه داشت که هر دو آیین، به کارکرد نمادین دینی درخت و تلیق آن با معنای باطنی در **تورات**، آنجا که سخن از درخت دانایی یا معرفت به نیک و بد در باغ عدن است، و در منابع اسلامی، آنجا که از درخت ممنوعه برای آدم و حوا سخن می‌رود، نظر داشته‌اند. مسلم است که نباید عرفان اولیه یهود (عرفان مرکاوا) را با عرفان ثانویه آن، یعنی قبالا، خلط کرد. قبالا پدیده‌ای است که بعد از تصوف به منصفه ظهور رسیده است؛ امری که غالب اندیشمندان قبالا نیز بر آن صحه گذاشته‌اند. از این گذشته، دلیل نشانی‌ای یافت نشده است که اثبات کند نماد عرفانی درخت، در عرفان مرکبه با ابعاد مختلف و جنبه رمزی آن واکاوی شده باشد و اندیشمندان قبالا نیز به آن اشاره نکرده‌اند؛ بلکه در این مقام، انگشت اشاره آنها همواره به سمت تصوف بوده است.

۲. با این توصیف، درمی‌یابیم که دیدگاه **تام بلاک** مبنی بر اینکه سفیروت **زوهر** تقلید محض از درخت معرفت نوری و درخت هستی / **ابن عربی** است، اغراق‌آمیز است؛ زیرا بی‌تردید، **دی‌ئون** به‌عنوان یک یهودی آشنا با **تورات**، با شکل اولیه درخت دانایی و درخت حیات باغ عدن - که در **تورات** به آن اشاره شده - آشنا بوده است؛ هرچند در ترسیم شکل عرفانی و کمال‌یافته آن، احتمالاً از صوفیه اسلامی الهام گرفته باشد.

۳. از نکات مشترک در اصول نمادین درخت عرفانی تصوف و قبالا، وجود عناصر و ثمره‌های متضاد در شاخه‌های درخت آفرینش، به‌رغم داشتن یک ریشه مشترک است؛ عناصری همچون خوب و بد، بهشت و دوزخ، خیر و شر، توحید و شرک، نور و تاریکی، و بار معنایی مثبت و منفی در جهات؛ از قبیل کاربرد سمت «راست» که در

تعالیم اسلامی تصوف و قرآن، از آن بار معنایی مثبت برداشت می‌شود؛ نظیر شاخهٔ راست درخت هستی، که از آن درخت توحید برآمده و برای اهل بهشت است؛ و بار معنایی منفی در کاربرد سمت چپ، که از آن به درخت کفر و شرک تعبیر می‌شود و خزانهٔ اهل جهنم به‌شمار می‌آید. در مباحث عرفانی قبالایی، همیشه خوبی‌ها منسوب به طرف راست‌اند و همیشه به راست تکیه می‌شود. راست نماد رحمت و خوبی است. در مقابل نیروی راست، نیروی چپ هم وجود دارد که شرور به آن نسبت داده می‌شود و آن را منشأ بدی‌ها می‌دانند. ستون سمت راست، که درخت معرفت به خوبی‌هاست، شامل حُخمه، حَسید و نصح است؛ و ستون سمت چپ، که مشهور به درخت معرفت به بدی است، شامل بیناه، گوورا و هود می‌شود. این دو ستون نیک و بد، با ستون مرکزی به حد تعادل و کمال می‌رسند و وحدت درخت هستی/بن‌عربی و درخت زندگانی قبالا حاصل می‌شود. بنا بر باور قبالایی‌ها، زمانی که انسان از میوه‌های این درختان تناول می‌کند، معرفت به خوبی و بدی را به‌دست می‌آورد. تردیدی نیست که استفاده از تعبیر «تناول» در این مقام و تعبیری از این دست در موارد مشابه، از باب تمسک به زبان آپوفاتیک است و مصادیق آنها را باید در معانی باطنی و مقامات سیر و سلوک جست‌وجو کرد.

۴. توجه به جایگاه ویژهٔ قلب در نماد درخت عرفانی قبالا و تصوف و نقش کلیدی آن در ارتباط انسان با عوالم دیگر، نشان‌دهندهٔ گذر از عالم صغیر به عالم علوی است که هر دو آیین، متناسب با اصول و ساختار عرفانی مختص به تعالیم خود، آن را تفسیر می‌کنند.

تورات، (اسفار خمه)، ۱۳۶۲، چ اول، انجمن کتاب مقدس ایران.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۳ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، ج ۴، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.

ابن ترکه، علی بن محمد، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، ج ۱، به کوشش محسن بیدارفر، قم، نشر بیدار.

ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۰۵ق، *شجره الکون*، به کوشش ریاض عبدالله، بیروت، مکتبه دارالعلم.

_____، ۱۴۰۰ق، *فصوص الحکم*، مصحح: ابوعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربیه.

اپستاین، ایزیدور، ۱۳۹۳، *یهودیت؛ بررسی تاریخی*، چ سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۳، *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، نشر مهر اندیش.

پهلوان، منصور و حسینی‌زاده، سید عبدالمجید، ۱۳۸۸، «درخت ممنوعه در متون یهودی و اسلامی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱،

ص ۲۹-۵۱.

دوبوکور، مونیگ، ۱۳۷۳، *رمزهای زنده جهان*، ترجمه: جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.

شولم، گرشوم، ۱۳۸۹، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه: فریدالدین رادمهر، چ دوم، تهران، نشر نیلوفر.

_____، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه: علیرضا فهیم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، *الرساله القشیریّه*، محققان: محمود ابن شریف و عبدالحلیم محمود، قم، نشر بیدار.

کُربن، هانزی، ۱۳۵۲، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران، امیر کبیر.

کهن، آبراهام، ۱۳۹۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، امیر فریدون گرگانی، چ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.

گنون، رنه، ۱۳۷۴، *معانی رمز صلیب؛ تحقیقی در فن معارف تطبیقی*، ترجمه: بابک عالی‌خانی، تهران، سروش.

نوری، شیخ ابوالحسن، ۱۳۶۸، «مقامات القلوب»، *معارف*، به تصحیح و مقدمه پل نوبه، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ش ۱ و ۲،

ص ۸۲-۱۱۹.

_____، ۱۳۹۳، *تسرب مدام؛ رساله مقامات القلوب*، قم، آیت اشراق.

همدانی، عین القضاة، ۱۳۹۲، *تمهیدات*، با تصحیح و تحشیه: عقیف عسیران، چ نهم، تهران، انتشارات منوچهری.

Abelson, Joshua, 2001, *Jewish Mysticism: An Introduction to the Kabbalah*, the Paperback edition,

from Dover Publications; internet source: <http://www.sacred-texts.com/jud/jm/index.htm>

Ben Jochai, Simeon, 1980, *The Sepher Ha-Zohar: or the book of light: Bereshith to Lekh Lekha*, tr.

Nurho de Manhar, San Diego, Wisard's, Bookshelf, and New York, Theosophical Publishing

Company; internet source: <http://www.sacred-texts.com/jud/zdm/index.htm>

Block, Tom, 2007B, "The Sufi Influence on Spanish Jews", *American Culture/Popular Culture conference*, Boston, MA, April 5, P1-7.

_____, 2007A, "Towards an Understanding of the Jewish/Sufi", Speech to the Jewish Community Relations Council, *Ratner Museum*, USA, May 2, P1-8; http://www.tomblock.com/shalom_jewishsufi2.

Dan, Joseph ,2006, *Kabbalah; a very Short Introduction*, Oxford University Press.

Idel, Moshe, 1995, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany, SUNY Press.

Knigt, Gareth, 1965, *A practical guide to Qabalistic symbolism*, Helios book Serice (publications) Ltd. USA.

Maimonides, Moses, 1904, *The guide for the perplexed*, tr. M.Friedlander, London, Routledge & Kegan Paul ltd.

P.Hall, Manly, 1928, *The secret teachings of all ages*, source: <http://www.sacred-texts.com/eso/sta/sta29.htm>.

Scholem, Gershom, 1987, "origins of the Kabbalah", *The Jewish publication society*, Princeton University Press.

Zohar, 1931, *translated by Harry Sperling and Maurice Simon*, With an Introduction by Dr. J. Abelson, 5vols. First Edition, Londen, Soncino Press.

پی‌نوشت

۱. تام بلاک پژوهشگر معروف عرفان تطبیقی در نیویورک آمریکاست که تحقیقات مفصلی پیرامون ادیان ابراهیمی و عرفان برخاسته از بطن این ادیان دارد. وی با آرای پیران متصوفه به طور کامل آشناست. بلاک از منتقدان اصلی گرثوم ثولوم، پژوهشگر معروف قبالا، در موضوع اصالت عرفان قبلاست. او در مقالات گوناگون، نظر ثولوم و هالکین، مبنی بر اصالت قبالا و عدم تأثیرپذیری از دیگر ادیان و دیگر مکاتب عرفانی را به چالش می‌کشد. وی با نگارش چندین مقاله تطبیقی در حوزه تصوف و قبالا، سهم مهمی در شناساندن تصوف اسلامی به غرب دارد. چند مورد از مقالات مشهور وی در مقایسه تصوف و قبالا - که در مجله مطالعات سنتی سوفیا به چاپ رسیده است - عبارت‌اند از: ۱. «مسئله تأثیر صوفی در پیشگامان قبالا» (۲۰۰۸)؛ ۲. «سلیمان بن جبیرول: یک یهودی - صوفی» (۲۰۰۴)؛ ۳. «تصوف و حسیدیسیم؛ داستان‌های معنوی مشترک» (۲۰۱۱). چند مقاله دیگر بلاک در نشریه صوفی لندن به قرار زیر به چاپ رسیده است: ۱. «ربی اسحاق بن شمعون اکره و پیروانش؛ پیشگامان قبالایی تحت تأثیر تصوف» (۲۰۰۷)؛ ۲. «ابراهیم بن میمون؛ یک صوفی یهودی» (۲۰۰۱)؛ ۳. «موسی ابن میمون و تصوف اسلامی» (۲۰۰۴-۲۰۰۵). فهرستی از مقالاتی که تام بلاک در کنفرانس‌های علمی و بین‌المللی ارائه داده است، عبارت‌اند از: ۱. «به‌سوی شناخت یهودی و صوفی»، کنگره روابط انجمن یهودی، موزه راتنر، آمریکا، ۲ می ۲۰۰۷؛ ۲. «تأثیر تصوف بر یهودیان اسپانیا»، کنفرانس فرهنگ عمومی، تمدن آمریکایی، بوستون، ماساچوست، آمریکا، ۵ آوریل ۲۰۰۷؛ ۳. «موسی ابن میمون قاهره: پنج نسل یهودی - صوفی»، پل‌ها و گفتگو بین الازهر و غرب، دانشگاه الازهر، قاهره، مصر، ۲۸ تا ۳۰ ژوئن ۲۰۰۹م. (جهت دسترسی آسان به کل مقالات تام بلاک، ر.ک: <http://www.tomblock.com/search/node/sufism>).

نقد درونی مبانی هر تسل با نظر بر دیدگاه‌های احدهاعام

n.shahangian@alzahra.ac.ir

نوری سادات شاهنگیان / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء

بهاره ضمیری جیرسرای / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

چکیده

صهیونیزم سیاسی، که بر پایه اندیشه‌های تئودور هر تسل بنا شد، از آغاز نقدهایی را از برون و درون در پی داشت. آشگرینزبرگ (احدهاعام)، بانی صهیونیزم فرهنگی، از جمله این ناقدان درون جریان صهیونیزم بود. دیدگاه او درباره اصول و روش‌های صهیونیزم سیاسی و نقدهای وی بر اندیشه‌های هر تسل، در این مقاله بررسی شده است. گردآوری اطلاعات در این مقاله به آثار احدهاعام و هر تسل و با بهره‌گیری از اقوال بی‌واسطه و باواسطه این دو اندیشمند بوده است. احدهاعام دیدگاه‌های هر تسل را درباره نجات یهودیان از طریق مهاجرت به فلسطین، ایجاد کشور مستقل یهودی و کسب حمایت‌های بین‌المللی برای تأسیس دولتی یهودی، برای تحقق سایر اهداف صهیونیزم سیاسی به چالش کشید، بر احیای فرهنگی و روحانی قوم و حفظ هویت یهودی آنان، از طریق توجه به ارزش‌های ملی تأکید کرد؛ اصولی که از نظر هر تسل کاملاً مغفول مانده بود.

کلیدواژه‌ها: صهیونیزم، هر تسل، احدهاعام، یهود، فرهنگی، سیاسی.

در فاصله قرون دوم تا بیستم میلادی، یهودیان جز در دو مورد، قرون ۶ و ۱۰ میلادی، که به ترتیب در یمن و ولگای سفلی، موفق به تشکیل حکومت بودند، همواره به عنوان اقلیت دینی در جوامع مسیحی و مسلمان زیسته‌اند. سابقه انکار حضرت مسیح توسط یهودیان، نسبت دخالت در مصلوب شدن او به یهودیان، شیوه حیات دینی و پایبندی ایشان به رسوم کهن، توفیق در دستیابی به موقعیت‌های اقتصادی و گاه برخی مقتضیات سیاسی، حیات این اقلیت دینی را از سوی جوامع مسیحی پیوسته مورد تهدید قرار داده است. انقلاب کبیر فرانسه، که برهم زنده نقش مسیحیت و کلیسا در ساختار سیاسی جوامع اروپایی بود، عمیقاً نظام اجتماعی و سیاسی اروپا را تحت تأثیر قرار داد و در بهبود اوضاع یهودیان اروپا نیز مؤثر افتاد، آنان را تحت عنوان شهروند از حقوق سیاسی و اجتماعی، مساوی با مسیحیان برخوردار کرد. در این وضعیت تازه، که در قرن ۱۸م در اروپا حاکم شد، دیگر باور به اصول جزمی، انجام آیین‌ها و پیوند با جامعه مذهبی خاص، افراد ملت را از هم تفکیک نمی‌کرد. دستیابی به موفقیت‌های مادی و اشغال برخی پست‌ها و مقامات اجتماعی و تسلط بر برخی رشته‌ها و اطلاعات مهم، موجب شد تا این گروه از یهودیان در فرهنگ جوامع اروپایی جذب گردیدند. این در حالی بود که بسیاری از آنان همچنان در کشورهای محل اقامت احساس بیگانگی می‌کردند. این احساس، که انزوای فرهنگی و عدم جذب ایشان در جوامع اروپایی را به دنبال داشت و شرایط زمانی خاص در اواخر قرن ۱۹م، که موجب تهاجم علیه یهودیان در اروپا و روسیه تزاری گشت، نقش مهمی در پیدایش نهضت صهیونیسم داشت. اندیشه رایج در آن زمان این بود که یهود، قومی در شرف تکوین است و سرزمینی مختص خود نیاز دارد. بیش از همه، یهودیان اروپای شرقی در راستای تحقق آرزوی دیرین خود خواهان بازگشت به فلسطین «سرزمین موعود» بودند. در واقع با شروع کشتار عمومی روسیه، در سال ۱۸۸۱، موج حرکت و مهاجرت به فلسطین آغاز شد (سیمون، ۲۰۰۲، ص ۴۱). جنبشی متشکل از متفکران اروپای شرقی، به رهبری لئو پینسکر، کار مهاجرت یهودیان به فلسطین را به صورت جزئی انجام دادند. اما ناسیونالیسم یهودی، صبغه جنبش مذهبی و نوع دوستانه را از دست داد و به جنبشی سازمان یافته و جهانی، با آرمان‌های سیاسی تبدیل شد (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۳۶۷). صهیونیسم سیاسی یا روح ناسیونالیستی، جنبشی بود که در واکنش به تهاجم علیه یهودیان پدید آمد و روزنامه‌نگار وینی *تئودور هرتسل* (Theodor Herzl) رهبری آن را بر عهده داشت. این نهضت، که به بهانه انتشار کتاب او «دولت یهود»، در سال ۱۸۹۶ راه‌اندازی شد، تأسیس کشور و دولت رسمی یهودی را در فلسطین، از طریق جلب حمایت‌های بین‌المللی و تضمین قوانین لازم، دنبال می‌کرد.

دیدگاه‌های *تئودور هرتسل* و راه‌حل‌های او در خصوص نجات قوم یهود، تثبیت موقعیت آنها و نیز مسئله فلسطین، نه فقط واکنش‌هایی را از سوی اقوام و سایر ملل در سایر کشورها به دنبال داشت، بلکه از درون خود جریان صهیونیسم نیز مخالفت‌هایی را برانگیخت. شروع این مخالفت‌ها زمانی بود که این جنبش، فعالیت سیاسی

خود را رسماً آغاز کرد. از جمله این مخالفان، آشر گینزبرگ (۱۸۸۶-۱۹۲۷) معروف به احد‌عام و پایه گذار صهیونیسم فرهنگی بود.

این مقاله با هدف شناخت دیدگاه‌های منتقدانه در درون جریان صهیونیسم، نسبت به اندیشه‌های هرتسل تدوین یافته است. بدین منظور، در گام نخست اهم آراء و نظرات او مطرح، آنگاه دیدگاه منتقدانه آشر گینزبرگ و استدلال‌های وی در ردّ هر یک از نظرات بیان می‌شود. طرح این اندیشه‌ها و نیز نقد آنها، از درون خود صهیونیسم، با توجه به نقش مؤثر این جریان در روند وقایع دنیای کنونی، بسیار حائز اهمیت است.

درباره پیشینه این پژوهش، می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «صهیونیسم» در مجله فرهنگی سیاسی ایرانشهر اشاره کرد. نویسنده در این مقاله، به نقد احد‌عام بر دولت یهود هرتسل، به نحوی موجز اشاره کرده است. درباره موضوع و عنوان این مقاله، اثری دیگر به زبان فارسی یافت نشد. آرا و اقوال آشر گینزبرگ، در برخی منابع غیرفارسی قابل دستیابی است. از جمله مهم‌ترین آنها، مقالات منتخب خود اوست که *لئون سیمون* آنها را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است. زندگی خانوادگی او، سفرها و دیدگاه‌های او درباره یهودیان و سرزمین فلسطین، در این مقالات منعکس شده است. مجموعه مقالاتی درباره احد‌عام و نیز کتابی با عنوان *تئودور هرتسل اثر کورنبرگ* حاوی اطلاعاتی درباره این دو شخصیت صهیونیست و دیدگاه‌های مخالف آنان است. در خصوص معرفی جریان صهیونیسم نیز با وجود در دسترس نبودن منابع متعدد، معدود آثاری چون *ایدئولوژی صهیونیستی*، *تألیف گیدون شیمونی و اندیشه صهیونیستی اثر آرتور هرتزبرگ* راه گشا بوده است. زمینه‌های شکل‌گیری صهیونیسم و نیز صهیونیسم سیاسی و اشخاص برجسته آن، در این منابع مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. اندیشه‌های هرتسل

تئودور هرتسل (۱۸۶۰-۱۹۴۹م)، روزنامه نگار و نویسنده مجارستانی، یهودی زاده‌ای سکولار و لائیک بود. وی به رغم تعلق به خانواده‌ای یهودی الاصل، از آموزش‌های یهودی بهره‌ای اندک داشت. تأثر او از فرهنگ آلمانی مسلط بر مجارستان، عدم تعلق خاطر وی به صهیون و فقدان پیوند عاطفی با آن، موجب شد تا صهیونیسم را جریانی کاملاً غیردینی و دارای جنبه دنیوی تلقی کند (هرتزبرگ، ۱۹۳۰، ص ۷۴ و ۲۰۱). هرتسل، با این نگرش سکولار، جنبش سیاسی صهیونیسم را تأسیس و با تلاش‌های دیپلماتیک آن را در صحنه بین‌المللی معرفی و تثبیت کرد. مهم‌ترین دیدگاه‌های او در زیر به تفکیک مورد بررسی قرار گرفته است:

نجات یهود با مهاجرت به فلسطین

از نظر هرتسل مهاجرت یا زندگی یهودیان در هر مکان می‌توانست مسئله ساز باشد و این مسئله از قرون وسطی باقی مانده بود. او می‌گفت: «حتی یهودیانی که به شدت گرایش به جذب و تحلیل در جهان غیر یهودی دارند، در گنوبی نامحسوس قرار گرفته‌اند» (همان، ص ۲۰۲). مراد از «گنوبی» محله‌هایی بسته در اروپا بود که به دستور پاپ

اعظم، برای اقلیت یهودی و به منظور ایزوله کردن آنان در نظر گرفته شده بود و به اجبار در آن سکونت یافته، معیشتی دشوار و همراه با فقر را در آن تجربه می‌کردند. هرتسل اظهار داشت: «ما طبیعتاً به مکان‌هایی مهاجرت می‌کنیم که در آنجا آزار و اذیت نباشد، اما حضور ما باعث آزار و اذیت می‌شود. این موضوعی است که در همه کشورها وجود دارد، مگر آن‌که راه حلی سیاسی برای این مسئله پیدا شود» (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۶۷). او جنبش عشاق صهیون را به دلیل پروژه سکونت آرام و پراکنده مورد انتقاد قرار داد. گروه عشاق صهیون، به رهبری لئو پینسکر در سال ۱۸۸۲م در روسیه پدید آمده. پینسکر، حدود ربع قرن پیش از مرگ هرتسل با اندیشه تجدد ادب و فرهنگ عبری، هدایت نهضتی را برعهده گرفت که طرح اسکان تدریجی و آرام یهودیان در فلسطین را دنبال می‌کرد. وی هر گونه فعالیت آموزشی و فرهنگی را مورد حمایت قرار می‌داد. اقدام این گروه، در برپایی روستاهایی مبتنی بر کشاورزی و اسکان گسترده یهودیان در آن، که هرتسل از آن تعبیر به «کلبه‌های گلی» می‌کرد، مورد پسند او نبود. وی می‌گفت: «ما به این نوع زندگی احتیاج نداریم. ما می‌خواهیم خانه‌هایمان را بالای آسمان بسازیم. فلسطین نه با تعداد اندک و محدود افراد، بلکه در مقیاس بزرگ و با افراد بسیار می‌تواند ساخته شود» (کورنبرگ، ۱۹۹۳، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۱۲۸). راه حل او، فوری‌تر از اقدام بر اساس اعلامیه جهانی حقوق بود. او در کتاب دولت یهود خود، خروج یهودیان را تنها راه حل ممکن دانست؛ خروج به همان نحوی که قبلاً در مصر اتفاق افتاده بود. اما این خروج باید با نظارت افکار عمومی (غرب) و با مساعدت واقعی دولت‌های ذی‌نفع صورت می‌گرفت. (خزائی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ مسیری، ۱۳۷۴، ص ۵۴) هرتسل در کتاب دولت یهود خود، به یکی از راه حل‌های مسئله یهود در دوران خود اشاره می‌کند که سعی دارد برای تبدیل یهودیان به بدنه مولد اقتصادی، نظر آنها را از تجارت و رباخواری، به کارهای کشاورزی برگرداند. هرتسل با این نظر مخالف بود؛ زیرا به نظر او طبقه بالنده و رو به رشد، طبقه کارگر است و پرداختن یهودیان به کشاورزی، مشکل را از میان بر نمی‌داشت؛ زیرا مراکز اشتغال یهودی به کشاورزی، در روسیه همان مراکز جنبش یهودستیزی است (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۶۱). هرتسل کشاورزی و رعیت را یک وابستگی عمده برای رژیم استبدادی تلقی کرده، معتقد بود: طبقه‌ای که تکنولوژی مدرن را در دست دارد، بزودی آن را نابود می‌ساخت. پس از دید او، خروج یهودیان از سرزمین‌هایی که در آن پراکنده بودند و مهاجرت به فلسطین، راهی برای پایان یهودستیزی، پیشرفت طبقات فقیر تحت ستم و ارتقای مهاجران، به لحاظ زیستی و معیشتی به سطوح بالاتر بود.

تأسیس دولت یهود

مهم‌ترین اثر هرتسل دولت یهود در سال ۱۸۹۶ به سبکی ساده و به زبان آلمانی منتشر شد. وی در این کتاب می‌نویسد: تأسیس دولتی یهودی برای یهودیان جهان ضرورت دارد. وی به‌دست آوردن سروری و حکومت سیاسی را هدف نهایی هر جنبش ملی می‌دانست. از نظر او: «ما یک ملت هستیم، مصیبت‌ها و غم‌ها ما را متحد کرده است و با این اتحاد ناگاه به قدرت خود واقف گشته‌ایم. آری ما این قدر قوی هستیم که یک دولت و آن هم دولت نمونه

تشکیل دهیم. ما همه منابع انسانی و مادی لازم را برای این کار در اختیار داریم» (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۲۲-۲۴). هرتسل، متأثر از اندیشه‌های مسیح‌باورانه، تأسیس دولت مورد نظر خود را به سود همه ملل دنیا و موجب رهایی آنها می‌داند. او نوشت: «جهان به واسطه آزادی ما به رهایی دست خواهد یافت، از ثروت ما توانگر می‌شود و از راه بزرگی خود ما به عظمت نائل خواهد شد. هر تلاش و مجاهده ما در جهان، به همه ابنای بشر یاری خواهد رساند (شیمونی، ۱۹۹۵، ص ۹۳). در مقاله «سرزمین کهنه نو»، دولت یهودی را عصاره بهترین تجارب دول اروپایی توصیف می‌کند؛ دولتی که محصول و نمونه‌ای از پیشرفته‌ترین فناوری است و چون جامعه‌ای نمونه منعکس کننده والاترین ارزش‌ها است (سیمون، ۱۹۹۵، ص ۹۴-۹۵). از نظر او، داشتن دولت مستقل می‌توانست دیدگاه یهودیان را برای خلاصی و نجات از طریق جذب و تحلیل در سایر ملل تغییر دهد. همچنین، سبب می‌شد آنها بر عیوب و کاستی‌های خود غلبه کرده، با رها شدن از برچسب یهودی بودن، با آرامش و وقار مورد پذیرش و احترام غیر یهودیان گشته، سیادت و سروری یابند. پس، از نظر او دولت یهودی، تنها عامل ایجاد تحول و پیشرفت یهودیان بود. اما او تأثیر پذیری رأی و نظر یهودیان را از ایدئولوژی آزادی خواهان اروپایی، برای فراهم آمدن امکان حاکمیت آنها بر خویش، اجتناب ناپذیر و لازم می‌دانست (کورنبرگ، ۱۹۹۳، ص ۱۵۹-۱۶۱ و ۱۶۴-۱۶۵).

کسب حمایت بین المللی

استراتژی هرتسل به تلاش‌های دیپلماتیک، برای دستیابی به مجوز برای پایه‌گذاری دوباره فلسطین، به عنوان وطن ملی یهودیان منحصر می‌گشت و سایر ملاحظات و تاکتیک‌های او، تابع این هدف اصلی بود (شیمونی، ۱۹۹۵، ص ۹۹). هرتسل، ابتدا به شیوه سنتی به ثروتمندان غرب، چون روتچیلد روی آورد و در جستجوی وساطت خاخام‌ها بود تا حلقه وصل وی با آنان باشند. اما به زودی دریافت که رهبری‌های سنتی در غرب توان لازم را ندارند. در آن سو، در شرق نیز رهبران حقیقی که در پیشاپیش حرکت توده‌ها قرار گیرند، وجود نداشتند. از این رو خود شخصاً دست به کار شد و کتاب دولت یهود (Der Judenstaat) را خطاب به رؤسای کشورها تألیف نمود (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۵۳-۵۴). این اثر واکنش‌های مختلفی را در بر داشت. بسیاری از یهودیان اروپای غربی، شامل یهودیان همانند شده و یهودیان ارتدوکس و نیز برخی از عشاق صهیون، در شرق و غرب اروپا، ایده وی را نپذیرفته، مطرود دانستند. اما بسیاری از وابستگان به جنبش صهیون و دانشجویان صهیونیستی در استرالیا و سایر کشورها طرفدار او شدند (فریدمن، ۲۰۰۷، ص ۵۴-۵۵). به نظر می‌رسد، این‌گونه حمایت‌ها در ایجاد انگیزه و تصمیم برای آغاز فعالیت‌های دیپلماتیک هرتسل تأثیر گذار بوده است. از جمله این تلاش‌ها سفر او به قسطنطنیه برای دیدار و مذاکره با سلطان عثمانی بود (هرتزرگ، ۱۹۳۰، ص ۷۲، ۲۰۳). در این دیدار، هرتسل ضمن ارائه طرح خود، متعهد شد تا یهودیان در قبال واگذاری فلسطین، دولت عثمانی را به لحاظ مالی مساعدت کنند. وی برای کسب موافقت سلطان عثمانی، حتی پیشنهاد تأسیس دولت یهودی را تحت نظارت دولت عثمانی مطرح کرد که مورد موافقت قرار نگرفت. از این رو، دست به دامن قدرت‌هایی شد که چشم به میراث امپراطوری عثمانی داشتند. وی در خاطرات خود از مذاکراتی با

سزار روس در سال ۱۸۹۵، برای اخذ مجوز برای خروج یهودیان از روسیه یاد کرده است. همچنین، مذاکراتی با سران کشورهای استرالیا، فرانسه، با در نظر داشتن یهودیان الجزایر، و آلمان از این جهت که ریشه جریان جدید یهودستیزی را در آلمان می‌دانست، داشت که ظاهراً پاسخی از آنان دریافت نکرد. آنگاه هرتسل با وساطت سرپرست سفارت بریتانیا در وین، تلاش کرد تا امپراطور بریتانیا را متقاعد سازد کند که تأسیس دولت یهود، عملی از روی حسن نیت و ماحصل آزار یهودیان است و مهاجرت یهودیان، که عمدتاً شامل یهود استرالیا، روسیه و رومانی می‌شود، عملی داوطلبانه خواهد بود (فریدمن، ۲۰۰۷، ج ۹، ص ۵۵-۵۶). برجسته‌ترین فعالیت سیاسی او، تشکیل اولین کنگره صهیونیستی با حضور نمایندگان یهودی از نقاط مختلف جهان بود. این گردهمایی، در سال ۱۸۹۷ و در شهر بازل سوئیس، دو هدف عمده را دنبال می‌کرد: نخست، تأسیس یک اقامتگاه ملی برای قوم یهود در فلسطین با موافقت قدرتهای بزرگ و ترکیه از راه گفتگو. دوم، ساخت و تقویت سازمان جهانی صهیونیستی، برای تعامل سیاسی و تجاری با کشورهای دیگر. برقراری ارتباط با دولت بریتانیا، با کمک آل.جی. گرینبرگ از جمله اقدامات او بود تا حمایت دولتمردان را برای واگذاری منطقه‌ای مستقل به یهودیان کسب کند. صحرای سینا و قبرس، از مناطق تحت سیطره بریتانیا، دو گزینه پیشنهادی هرتسل برای اسکان یهودیان و تشکیل دولتی بودند که مورد پذیرش دولت بریتانیا قرار نگرفت. یک سال بعد، در ۱۹۰۳ هرتسل با سفر به روسیه کوشید تا حمایت این کشور را برای تحقق ایده صهیونیستی او، در سرزمین فلسطین جلب نماید. دولت بریتانیا، با وساطت چمبرلین برای اجرای ایده صهیونیستی هرتسل در اوگاندا رأی مساعد داد. اما هرتسل با طرح موضوع در کنگره ششم صهیونیستی، اعلام کرد که هدف اصلی صهیونیسم، نه اوگاندا، بلکه احیای فلسطین است. طرح اوگاندا و نیز مذاکرات با بریتانیا، مخالفتهای دیگری را نیز تا زمان مرگ هرتسل به دنبال داشت (لونسان، ۲۰۱۲، ص ۳۶۰؛ فریدمن، ۲۰۰۷، ج ۹، ص ۶۳-۶۷).

اندیشه‌های اساسی هرتسل، بعدها به اصول ثابتی تبدیل شد که سایر رهبران صهیونیستی، باید آن را در نظر می‌گرفتند؛ زیرا بدون توجه به این عوامل، بقای این جنبش به خطر می‌افتاد. این اندیشه‌ها چنانکه پیش‌تر گفته شد، معارضانی را از درون و برون جریان صهیونیسم داشت. در اینجا دیدگاه‌های یکی از این منتقدان (احدهاعام)، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. دیدگاه احدهاعام

در معرفی آشور گینزبرگ، احدهاعام، تأثیر و تأثرات فکری، و آثار و فعالیت‌های فرهنگی او؛ همچنین رابطه وی با دین یهود و دیدگاه‌هایش در خصوص ماهیت، موضوع، هدف و روش‌های صهیونیسم فرهنگی، مقاله‌ای به تفصیل از نویسندگان این مقاله موجود است که علاقمندان می‌توانند به آن رجوع کنند. احدهاعام، حدود ربع قرن پس از هرتسل در قید حیات بود. نگاه انتقادی او، نه فقط اندیشه‌های هرتسل را هدف گرفت، بلکه متوجه سیاست‌ها و اقدامات صهیونیست‌های تابع و طرفدار او نیز بود. نظر به عنوان و موضوع این مقاله، از بیان دیدگاه‌های احدهاعام

درباره جهت‌گیری و اقدامات صهیونیست‌های سیاسی بعد صرف‌نظر شده، به بیان نظرات او درباره اندیشه‌های هرتسل اکتفا شده است.

نجات یهود و مهاجرت به فلسطین

دغدغه اصلی آشرگینزبرگ، حفظ میراث فرهنگی قوم یهود بود. به عقیده او، مسئله یهود مسئله‌ای روحانی بود؛ زیرا حیات روحانی یا روح ملی یهودیان، به دلیل فشار فزاینده محیط فرهنگی و اجتماعی غیریهودی و نیز از بین رفتن محله‌های یهودی‌نشین و سنت موروثی آنان، پیوسته دچار آسیب گشته بود (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۳۸۲؛ هرتزبرگ، ۱۹۳۰، ص ۶۸). از دید او، بحرانی که یهودیان را در جهان تهدید می‌کرد، برخلاف تصور هرتسل نه بحران شغلی - معیشتی، بلکه در درجه اول بحرانی روحی بود. او تنش میان یهودیان و سایر مردم جهان را مقوله‌ای اساسی در کل تاریخ بشر می‌دانست؛ نه آن‌گونه که هرتسل پنداشته بود، تنشی ناشی از فقدان سرزمین یا وطن برای یهود، که با درمانی چون احیاء سیاسی ملیت آنها درمان شود. به عقیده احد‌عام مسئله یهود در شرق و غرب به دو صورت بود. مسئله یهود در غرب این بود که فرد یهودی در فرهنگ غربی، جذب و تحلیل یافته و یهودستیزی او را تحقیر و دچار احساس یأس می‌کرد. با ظهور پدیده یهودستیزی، وی گریزان و ناچار به بازگشت به دنیای یهودی خود می‌شد. اما این دنیا خلأهای فرهنگی او را اشباع نمی‌کرد؛ چرا که دنیای یهودی، دیگر بخشی از فرهنگ او نبود و او خود اینک یک غیریهودی شده بود. پس، تأسیس کشوری را آرزو می‌کرد که بتواند در آن، چنان که دوست دارد، زندگی کند و آنچه را به چشم دیده و بدان دست نیافته، برای خود فراهم آورد.

اما در شرق، مسئله این بود که معضلات فرهنگی یهود، با برنامه‌های هرتسل که در اصل عنایتی به فرهنگ نداشت، حل نشده باقی می‌ماند. افزون بر این به دلیل زاد و ولد یهودیان، مهاجرت اکثریت یا بخشی از یهودیان جهان به وطن ملی خود غیر ممکن بود. او بیان کرد که تشویق یهودیان اروپا، به دست شستن از امکانات و شرایط مطلوبی که در کشورهای اروپایی دارند و مهاجرت به سرزمینی که فاقد امکانات کافی برای پذیرش، جذب و اسکان آنهاست، کار درستی نیست. این امر موجب کاهش قابل ملاحظه جمعیت یهودی‌نشین‌های جهان می‌شود.

از نظر او، رهایی یهودیان از اسارت درونی، باید مقدم بر آزادی سیاسی و بیرونی آنها باشد. تنها صهیونیسم فرهنگی، می‌توانست پریشانی یهود را التیام بخشد که جایگزینی مناسب برای فرهنگ سنتی ناکارآمد بود. او بنای این صهیونیسم را ضروری دانسته، معتقد بود که آنها می‌بایست فقط در پی پیوند تاریخی قوم با صهیون باشند (اورباخ، ۲۰۰۷، ص ۱۱۶-۱۱۷). او در عین حال، تصدیق می‌کرد که فلسطین در آینده‌ای دور، می‌تواند نگرانی و مشکلات اقتصادی و سیاسی بسیاری از یهودیان را مرتفع سازد (کورنبرگ، ۱۹۸۳، ص ۵، ۶ و ۱۶). وی معتقد بود: فلسطین از موقعیت مهم جغرافیایی برخوردار است و برای همه جهان اهمیت دینی دارد. پس چرا باید تنها کاربرد سیاسی داشته باشد. این گونه اظهارات احد‌عام، حاکی از نگاه سیاسی او به موضوع اسکان یهودیان در فلسطین است. اما وی شیوه‌های به کار گرفته شده توسط هرتسل را نمی‌پذیرفت و آنها را مورد انتقاد قرار می‌داد. وی

می‌گفت: «تنها نخبگان قوم یهود باید در اورشلیم ساکن شوند تا آنجا را کانون معنوی و الهامات فکری ملت یهود سازند و از آن سرزمین برای ایده‌های متعالی‌تر و در جهت تقویت کل یهودیان در سراسر جهان استفاده کنند (سیمون، ۲۰۰۲، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ هرتزبرگ، ۱۹۳۰، ص ۵۷). از دید او، نخبگان افرادی با انگیزه‌های اخلاقی بودند که به نحوی پیامبر گونه، با همه توان در جهت اصلاح جهان بیرونی تلاش می‌کنند. این اقلیت، نه به طریق حکومتی، بلکه به روش فرهنگی و الگو بودن در پی تحقق آرمان قوم بوده، با ایجاد حس همدردی موجب توجه قوم به وضعیت ملی و سرزمین اجدادی‌شان می‌شوند (کورنبرگ، ۱۹۸۳، ص ۲۱، ۲۲، ۲۴ و ۹۴). وی فقدان سرزمین را معضل اصلی یهودیان تلقی نمی‌کرد و رفع مشکلات فرهنگی قوم را، که هویت بخش ایشان بود، در اولویت قرار می‌داد. اما این نه بدان معنا بود که او در گام‌های دیگر و اولویت‌های بعد، فلسطین و لزوم مهاجرت به آن را از نظر دور می‌داشت.

تأسیس دولت یهود

در حالی که هر تسلسل مسئله یهود را مسئله‌ای سیاسی و مربوط به فقدان دولت و حکومت مستقل یهودی می‌دانست، از نظر /احدهاعام این معضل، معضلی فرهنگی - روحانی بود (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۳۸۲). به نظر هر تسلسل، تأسیس دولت یهودی می‌توانست همه کاستی‌های قوم یهود را برطرف کند. /احدهاعام در مقاله «دولت یهود، مسئله یهود» می‌نویسد: «وقتی که دولت یهود تأسیس شد وخواست تا اولین موج مهاجران را جذب کند، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ آیا این اتفاق مسئله یهود را حل می‌کند؟ (که‌ن، ۲۰۰۳، ص ۶). او هرگونه شتابزدگی را برای یکسان شدن یهود و همانند کردن آن با سایر ملت‌ها، خیانت به روح ملی انبیاء کتاب مقدس می‌پنداشت. می‌گوید:

مردان بزرگ ما با عدم درک صحیح نسبت به ذات و ارزش یهودیت، به لحاظ روحی با آن فاصله بسیار دارند. آنها فقط به لحاظ اجتماعی و آموزشی آمادگی دارند تا در رأس دولت یهود باشند. آنان سعی می‌کنند فرهنگ بیگانه را بر دولت یهودی تحمیل کنند، به نحوی که آن سرانجام دولتی آلمانی یا فرانسوی با نژاد یهودی خواهد بود. فرهنگ ملی ما که شکوه خود را در آن جستجو می‌کنیم، در دولت جایی ندارد. ما ملتی کوچک و بی‌اهمیت خواهیم شد که با چشم حسد به نیروی نظامی همسایگان قدرتمند می‌نگرد. هویتمان در چنین دولت به ظاهر مستقل، فصل با شکوهی به تاریخمان نمی‌افزاید (هرتزبرگ، ۱۹۳۰، ص ۱۶۹ و ۲۶۸).

پس /احدهاعام، قبل از هر چیز، یهودیان را نیازمند آگاهی و بیداری در زمینه ارزش‌های ملی می‌دید. سرزمین پدری، زیستگاه، زبان، ادبیات، خاطرات، تاریخ اجداد، آداب و رسوم و روش‌های ملی، مجموعاً ارزش‌های ملی بودند که آگاهی از آنها به نظر او، زمینه‌ساز و مقدمه احیای قوم بود. یهودیان، می‌بایست در همان حال، پراکندگی پیش از تأسیس دولت، با پرورش اندیشه‌های قومی و روحی، از لوث بی‌اخلاقی و گرایش به تقلید از غربی‌ها، پاک می‌شدند (داغر، ۱۳۹۱، ص ۱۸). انسجام و استقلال روح ملی، همراه ارزش‌های روحانی، منشأ تشکیل دولت و مانع تمایلات سوء آن، برای کسب قدرت مادی و تسلط سیاسی بود (کورنبرگ، ۱۹۸۳، ص ۲۷، ۱۰۲-۱۰۸ و ۱۲۸). وی معتقد

بود: استفاده از قدرت برای حل مسئله یهود، شیوه درستی نیست؛ زیرا یهودیان را قومی می‌دانست که روزگار را با قوت روحی در برابر همه مشکلات ایستادگی کرده بودند و نه قوت مادی و ابزاری. از نظر او، چون اکثر یهودیان ناگزیرند در پراکندگی باقی بمانند، پس صرف تأسیس دولت، قادر به حل مسئله یهود نخواهد بود. پس او در نقاب‌ل تأسیس دولتی که قرار بود یهودیان را از فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف و نامرتب از همه جهان، به فلسطین کشاند، در گام نخست خواستار نوعی مرکز روحانی در آن دیار بود. وی تأسیس دولت یهودی ایده‌آل را توسط افراد منتخب، در گام بعدی پیش‌بینی می‌کرد. (ایستاین، ۱۳۸۸، ص ۳۸۲). او برپایی دولت یهودی را دشوارتر از آن می‌دید که صهیونیست‌های سیاسی ادعا می‌کردند. معتقد بود: این دولت با روندی آرام، قادر به غلبه بر مشکلات اجتماعی و اقتصادی یهودیان خواهد بود. صهیونیسم/ احد‌عام، تشکیل دولت را نه یک هدف، بلکه یک ابزار فرهنگی می‌دانست که نقش آن، حفظ هویت یهودی بود. به هرحال، وجود دولتی که حافظ هویت فرهنگی جامعه خودمختار یهودی در کشور فلسطین باشد، چگونه و با چه مکانیزمی می‌توانست تأسیس شود؟ آیا سیاست‌های این دولت، می‌توانست حقوق سایر ساکنان فلسطین را نیز به رسمیت شناسد؟ در نظریات/ احد‌عام، راه حلی برای این مسائل یافت نمی‌شود.

کسب حمایت بین‌المللی

احد‌عام به دیپلماسی سیاسی هرتسل اعتراض داشت؛ زیرا به عقیده او، این صهیونیسمی بود که برای ایجاد یک کشور یهودی قابل اسکان برای یهودیان، به نیروهای امپریالیسم پناهنده شده بود. دول استعماری، همان بودند که مردم آنها، به زبان انگلیسی، آلمانی و فرانسوی سخن گفته، با یهودیان چون بیگانگان رفتار می‌کردند. احد‌عام بیان می‌کند که این دولت کوچک یهودیان، محکوم به این است که در میان دولت‌های بزرگ، مانند توپ در افت و خیز باشد که باید برای ماندگاری، به خواسته‌های دولت قوی‌تر تن دهد. همچنین، به دلیل موقعیت مهم فلسطین، این سرزمین همیشه مورد توجه خواهد بود. او با نظریه دولت یهودی، که مستقیماً زیر پرچم امپریالیسم غرب باشد، مخالف بود (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۴۱، ۳۴۰). او بیان کرد: همراهان کنفرانس صهیونیستی اول، که او آنها را با تحقیر صهیونیست‌های غربی می‌خواند، چشمانشان به روی جهان غیر یهودی خیره مانده، و هرتسل از غیر یهودیان تقدیر و تشکر کرده است. احد‌عام این اعمال را استراتژی زیرکانه مشاهده و بیان می‌کرد که چنین صهیونیست‌هایی، تفاوت زیادی با یهودیان متمایل به جذب شدن در میان سایر ملل ندارند. تنها تفاوت این است که یهودیان جذب‌گرا، در جستجوی محبت و صهیونیست‌ها، طالب احترام‌اند (کورنبرگ، ۱۹۹۳، ص ۱۸۶-۱۸۷). طلب حریصانه هرتسل برای توجه و احترام مبتنی بر استراتژی‌ای بود که تنها دغدغه وی تأیید و حمایت سیاسی غیر یهودیان بود.

برداشت هر تسلسل از صهیونیزم، کاملاً غیر مذهبی بود و جنبهٔ دنیوی داشت. وی اهداف غیردینی خود را چنین

معرفی می‌کند:

ما همه کس را آزاد خواهیم گذاشت تا هرگونه که خود بخواهند و به شیوه خود، در راه نجات خویش گام بردارند. اگر سلطهٔ جویان دینی بخواهند در اداره امور دخالت کنند، با مقاومت و مخالفت سرسختانه ما مواجه خواهند شد. هرگز نخواهیم گذاشت تمایلات حکومت دینی از جانب روحانیت یهود در کار رهبری ما دخالت کند (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

پیش از هر تسلسل نیز کسانی چون موسی هس آلمانی (۱۸۱۲-۱۸۷۵) و لئو پینسکر روسی (۱۸۲۱-۱۸۹۱)، در مواجهه با نفوذ اندیشه‌های عصر روشنگری و تأثیرات مخرب آن در میان یهودیان، راه نجات را ناسیونالیسم یهودی، تجدید حیات سیاسی قوم و ضرورت داشتن وطنی برای آنها دانسته بودند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲). اما در نظر هر تسلسل، ملی‌گرایی یهودی، برخلاف پینسکر، نشانی از پایداری به ایمان اجدادی و اشتیاق درونی، برای رهایی و بازگشت به صهیون، که در نظام دینی یهودی اندیشه‌ای محوری است، نداشت. در حقیقت، او در طرح خود، تابع هیچ یک از تعالیم دینی نبود (کریمیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲). هر تسلسل، در کتاب خود، از وجود اماکن بالقوه دیگر، علاوه بر فلسطین، برای سکونت یهودیان یاد کرد و در کنگره صهیونیستی ششم (سال ۱۹۰۳)، پیشنهاد انگلستان را مبنی بر اسکان یهودیان در اوگاندا، با نظر مثبت توجه قرار داد. هر چند این کار وی، مخالفت‌های بسیاری را حتی از میان خود صهیونیست‌ها در پی داشت (سیمون، ۱۹۹۵، ص ۹۸). ابتکار وی این بود که مسئله یهود و راه حل متعاقب آن را موضوعی برای دغدغه بین‌المللی می‌دانست. از این رو، با هدف ترویج دیدگاه سیاسی خود، با سران کشورهای انگلستان، فرانسه، ایتالیا، آلمان، اتریش و روسیه در ارتباط بود. وی برای جلب حمایت‌های ایشان تلاش می‌کرد (لونسان، ۲۰۱۲، ص ۳۴۷-۳۴۹). درحالی‌که قدرتهای بزرگ اروپا، چون فرانسه و انگلیس، که در مقام رقابت با یکدیگر برای تحقق مقاصد استعماری خود، از یهودیت و یهودیان دستاویزی ساخته بودند، دیدگاه‌های هر تسلسل را با نظر مساعد نگریسته، از آن حمایت می‌کردند. صدور اعلامیه *بالفور*، در دوم نوامبر ۱۹۱۷، از سوی کابینه جنگی انگلستان، خطاب به *لرد روتشیلد*، سرمایه‌دار مشهور یهودی انگلیسی و حامی سرسخت صهیونیزم در همین جهت بود. تأیید دول یاد شده به معنای حمایت سیاسی، مالی و نظامی از ایجاد یک دولت یهودی در فلسطین بود. در مقابل این دولت، باید به همهٔ خواسته‌های کشور تأییدکننده، در عرصه رقابت بین‌المللی گردن نهد.

در اندیشه صهیونیستی هر تسلسل، نجات امری قریب‌الوقوع بود که با کمک منابع و امکانات بشری محقق می‌گشت. یهودیان ملزم بودند با همت و تلاش خود، کشور خویش را در صهیون بنا کنند، نه اینکه منتظر باشند تا خداوند این کار را برای آنان انجام دهد. این دیدگاه، برخلاف آموزه‌های دینی ارتدکسی بود که بازگشت به صهیون

را امری دانسته که با مداخله خداوند و توسط مسیح نجات‌بخش محقق می‌گردد؛ مسیحی که با مأموریت و پشتیبانی الهی، ملت را به سوی صهیون رهبری خواهد کرد.

اما ایده‌ها و عقاید/احده‌عام که متأثر از متفکران پوزیتیویست روسی، فلاسفه تجربی و اخلاق‌گرایان انگلیسی شکل گرفته بود (سیمون، ۲۰۰۲، ص ۳۰ و ۳۵). موجب شد تا او ملت را بخش فرهنگی و حیاتی گسترده‌تر از دین تلقی کند و دین را تابع فرهنگ بدانند. از این رو فهم او از یهود، نه بر اساس سنت، که بر مبانی سکولار استوار شد. احد‌عام، چون دیگر صهیونیست‌های سکولار، در عین ردّ دین یهود سنتی، از دین برای ایجاد ایده‌آل‌های بشردوستانه، که تأکید بر صلح و آرامش داشتند، بهره می‌جست (ایسن، ۱۹۶۰، ص ۱۹۹-۲۰۰).

صهیونیسم فرهنگی او، یهودیان را از منظر هویت می‌نگریست و دغدغه اصلی آن، فرسودگی جامعه سنتی یهود در دوران مدرن و مجهز نبودن یهودیان در مواجهه با فرهنگ‌های بیگانه بود. هدف اصلی او، مدرن شدن فرهنگ سنتی یهود، برای همزیستی با عصر جدید بود. وی، دین یهود را تنها یکی از جنبه‌های حیات یهودیان دانسته، معتقد بود: وحدت ملی آنها، نه منبعث از دین و مذهب، بلکه ناشی از روح ملی ایشان است. از این رو وی اولین وظیفه ملی‌گرایی یهودی را، احیاء روح ملی می‌دانست که از نظر او، در گرو احیاء فرهنگی بود. جنبه‌ای که در صهیونیسم سیاسی مغفول مانده بود. او معتقد بود: فلسطین می‌تواند مرکزی روحانی و ملی برای احیاء قومیت یهود و انعکاس میراث فرهنگی ایشان باشد. این مرکز می‌توانست افراد را قادر سازد تا خود را از بردگی درونی، پاک ساخته و به یک نهاد ملی و روح واحد متصل کنند. همچنین او باور داشت که یهودیان، بی‌آنکه مجبور به مهاجرت یا اسکان در این کشور باشند، از این طریق می‌توانند هویت خود را با مبانی مدرن اثبات کنند.

نتیجه‌گیری

اندیشه‌های تتودور هرتسل، که مبنای گرایش سیاسی صهیونیسم بود، در درون جریان صهیونیسم نیز واکنش‌های منتقدانه را به دنبال داشت. آشرگینزبرگ، بانی صهیونیسم فرهنگی، جریان صهیونیسم سیاسی را بیگانه با سنت اصلی یهود و برنامه‌ها و روش‌های هرتسل را خطری بزرگ برای هویت یهودی می‌دانست. خودباختگی روحی، مواجهه با فرهنگ‌های بیگانه و نادیده گرفتن اهمیت زبان عبری که می‌توانست سهم عمده‌ای در احیاء فرهنگی قوم یهود ایفا نماید، از جمله انتقادات وارد بر صهیونیسم هرتسلی بود. افزون بر این، او راه حل پیشنهادی هرتسل مبنی بر مهاجرت یهودیان به فلسطین و اسکان در این سرزمین را بدون توجه به اوضاع آن، عملی و نجات‌بخش نمی‌دانست؛ چرا که نه یهودیان به سادگی حاضر به دست کشیدن موقعیت‌های مطلوب زیستی در سرزمین‌های دیگر بودند و نه شرایط زیستی در فلسطین، این جاذبه را برای آنان ایجاد می‌کرد. احد‌عام تأسیس دولت را توسط نخبگان، پس از ایجاد مرکزی روحانی با تأثیرات مطلوب و در پی بیداری و آگاهی یهودیان نسبت به ارزش‌های

ملی، ابزاری فرهنگی تلقی می‌کرد که نقش آن، می‌توانست حفظ هویت یهودیان در کشورها باشد. وی همچنین توسل صهیونیست‌های سیاسی به دولت‌های استعماری، برای تأسیس کشور مستقل فلسطین و سایر اهداف آنها را مورد نکوهش قرار داد. اگرچه /حدهاعام، بطور روشنی توضیح نداد که مرکز روحانی مورد نظر او، چگونه قرار است برپا شود و نیازمند چه الزامات سیاسی است. اما توجه خاص او به فرهنگ یهودی و مواضع او در قبال اندیشه‌های هرتسل و صهیونیزم منسوب به او، قابل توجه است.

منابع

- اپستاین، ایزودور، ۱۳۸۸، *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه: بهزاد سالکی، چ دوم، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خرزانی، سمیه، ۱۳۸۹، *بن‌مایه‌های دینی و تاریخی صهیونیسم*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- داغر، ربیع، ۱۳۹۱، *اسرائیل و درگیری دائمی*، ترجمه: فاطمه کاظمی، چ سوم، تهران، نشر ساقی.
- کریمیان، احمد، ۱۳۸۴، *یهود و صهیونیسم: تحلیل عناصر قومی، تاریخی و دینی یک فاجعه*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ماضی، عبدالفتاح محمد، ۱۳۸۱، *سیاست و دیانت در اسرائیل*، ترجمه: سید غلامرضا تهمانی، چ اول، تهران، نشر سنا به سفارش موسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
- میسری، عبدالوهاب محمد، ۱۳۷۴، *صهیونیسم*، ترجمه: لواء رودباری، چ اول، تهران، وزارت امور خارجه موسسه چاپ و انتشارات.
- _____، ۱۳۸۳، *دائرةالمعارف یهود، یهودیت، صهیونیسم*، ترجمه: موسسه فرهنگی مطالعات و پژوهش‌های تاریخی خاورمیانه، چ اول، تهران، نشر دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
- هرتسل، تتودور، ۱۳۹۴، *دولت یهود*، مقدمه و ترجمه: ناصر پورحسن، چ اول، تهران، موسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.

Cohn. Sherbok ,Dan, 2003, *fifty key jewish thinkers*, 2nd ed, London.

Eisen, Robert, 1960, *the peace & violence of Judaism from the Bible to modern Zionism*, oxford university press.

Friedman, Isaiah, 2007, 'Herzl, Theodor', *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2nd ed., U.S.A./Jerusalem, Macmillan reference & Keter Publishing House.

Shimoni, Gideon, 1995, *the Zionist ideology*, USA, university press of New England.

Kornberg, Jacques, 1983, *At the crossroads: Essays on Ahad Ha`am*, state USA, Albany, university of New York press.

Kornberg, Jacques, 1993, *Theodor Herzl: from assimilation to Zionism Jewish literature and culture*, USA, India university press.

Levenson, Alan T.(ed.), 2012, *The Wiley-Blakwell History Of Jews And Judaism*, USA, Wiley-Blakwell.

Orbach , Alexander, 2007, *Jewish intellectual in Odessa in the 19th century: the nationalist theories of Ahad Ha`am and simon Dubnov*, USA, university of pittsburgh.

Simon, Leon, 2002, *Ahad Ha`am Asher Ginzberg: a biography*, USA, verda books, Skokie, Illinois Jewish publication of America.

آیین زرتشت: شریعت محور یا شریعت گریز؟

Hajati65@chmail.ir

کسیدمحمد حاجتی شورکی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
حسین نقوی / استادیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۹

چکیده

جعل احکام و قوانین در ادیان، مقدمه رسیدن به تکامل و سعادت ابدی است. لازمه وصول به این مقصد، این است که خدای جهان آفرین و آگاه به مصالح انسانی، احکام الهی را از طریق پیامبران به بشر رسانده باشد. در *گاهان (=گات‌ها)* منسوب به زرتشت پیامبر و تنها متن آسمانی نزد زرتشتیان، سخنی از شریعت نیامده است؛ بلکه بیشتر مباحث فقهی و حقوقی، در *وندیداد/اوستا* و سایر متون دینی زرتشتیان آمده است. شریعت زرتشتی در دوره‌های مختلف دچار تغییر و تبدیل شده است و به تصریح موبدان زرتشتی، این امر - یعنی تغییر و حذف برخی احکام حقوقی و شرعی - همچنان ادامه دارد. منشأ این همه دگرگونی در احکام و قوانین تا به امروز، بدین سبب بوده است که این امور ساخته و پرداخته بشر بوده‌اند، نه وحی و کلام الهی. مقاله حاضر نخست به توصیف شریعت و مباحث مرتبط با آن در آیین زرتشت پرداخته و ادامه مباحث به تحلیل و بررسی مباحث مطرح شده اختصاص یافته است.

کلیدواژه‌ها: آیین زرتشت، شریعت، شریعت‌گریزی، وحی الهی، وندیداد.

معنای لغوی «شریعت»، جای آب خوردن و جای برداشتن آب از رود است (معین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۰۴۲) و معنای اصطلاحی آن همان راه مناسب برای رسیدن به آب حیات انسانی است که در بستر آفرینش جریان دارد و در هر عصری با راه مخصوصی که توسط پیامبران ارائه می‌شود، امکان نیل به آن سرچشمه حیات میسر است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲).

تعالیم ادیان الهی در یک تقسیم‌بندی، شامل دو بخش است: پاره‌ای به واقعیات نظر دارد و از هست‌ها و نیست‌ها سخن می‌گوید؛ یا در قالب نقل وقایع تاریخی یا در مقام تأسیس یک دستگاه اعتقادی؛ پاره‌ای دیگر به بایدها و نبایدها نظر دارد و درباره چه باید کرد و چه نباید کرد است. شریعت، همان بایدها و نبایدهایی است که خداوند درباره اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان مقرر فرموده است. زندگی انسان در جهان مادی، برای به ثمر رسانیدن شخصیت خویش در حرکت به سوی ابدیت است. این حرکت بسیار مهم، بدون قوانین و تکالیفی که شامل ارتباطات شخصیت بشری با سایر امور باشند، امکان‌پذیر نیست (جعفری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷). از این رو خداوند اصول و مبانی کلی بهینه‌سازی جامعه را به پیامبران داده است که فروع و جزئیات مسائل مورد نیاز از آنها استنباط شود. پس دین الهی مشتمل بر تکالیف و حقوق ثابتی خواهد بود که برای تنظیم شؤون فردی و اجتماعی انسان ارائه داده است. به عبارت دیگر، دینی کامل است که برای تمام ابعاد زندگی بشر برنامه داشته باشد و نسبت به هیچ مسئله‌ای بی‌نظر نباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۷). نکته حائز اهمیت اینکه برخی از فروع و احکام عملی، در همه شرایع و مذاهب ثابت‌اند و قابل تغییر و نسخ نیستند؛ مانند وجوب عبادت، حرمت ظلم و ربا، لزوم انفاق در راه خدا، و... (همان، ص ۱۱۰۴). نوشتار پیش‌رو در پاسخ به سؤالات اساسی درباره جایگاه شریعت در آیین زرتشت تدوین شده است؛ سؤالاتی نظیر اینکه:

آیا در **گاهان** منسوب به زرتشت، سخنی از شریعت به میان آمده است؟ زرتشتیان مباحث شرعی و حقوقی خود را از چه منابعی استنباط می‌کنند؟ زرتشتیان تاچه اندازه به شریعت خود پایبندند و از آن روی‌گردان نشده‌اند؟ به دیگرعبارت، سؤال اساسی اینکه آیین زرتشت شریعت‌محور است یا شریعت‌گریز؟

نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است و تأکید آن در ارائه مباحث، بر متون دینی زرتشتیان و مدارک موجود در این زمینه، به‌ویژه مستندات محققان و موبدان زرتشتی است. گرچه در لابه‌لای آثار تدوین‌شده مطالبی درباره شریعت زرتشتیان یافت می‌شود، ولی می‌توان ادعا کرد که مباحث در شکل و قالب نوشتار حاضر، به‌ویژه تحلیل و بررسی‌ای که در پایان مقاله صورت گرفته، کاری نو بوده است و پیشینه‌ای برای آن دیده نشد. پیش از ورود به مباحث اصلی، لازم به یادآوری است که مقاله بر این فرض بنا نهاده شده که آیین زرتشت از ادیان الهی، و **گاهان** (**گات‌ها**) سخنان زرتشت پیامبر است.

۱. شریعت در اوستا

اگر به *گاهان* زرتشت نظری بیفکنیم، متوجه خواهیم شد که در آن سخنی از فقه یا شریعت و قانون نیست. مطلبی که پژوهشگران و موبدان زرتشتی نیز به آن تصریح کرده‌اند. *مزدپور*، پژوهشگر زرتشتی، می‌نویسد: «*گاهان*، در حقیقت فقه نیست و قانون هم نیست» (مزدپور، ۱۳۹۴، ص ۱۷ و ۶۷). در جای دیگر می‌گوید: «پیام آسمانی *گاهان*، شریعت را در بر ندارد» (مزدپور، ۱۳۹۱، ص ۳۸۰).

موبد *سروش پور*، سردبیر مجله فروهر می‌نویسد: «مهم‌ترین مشخصه *گات‌ها* از نگاه نگارنده در این است که در هیچ کجای *گات‌ها* اثری از احکام یا قوانین مذهبی (فقه) و آیین‌ها و ساختار دینی (شریعت) نمی‌بینیم» (سروش پور، ۱۳۹۰): اما *اوستای* متأخر، به‌ویژه *وندیداد* و متون دینی پهلوی و نوشته‌های متأخرتر، سرشار است از باورهایی که به زمینه‌های گوناگون از زندگانی اجتماعی و روابط مردم در جامعه بازمی‌گردد. *وندیداد اوستا* که مشتمل بر ۲۲ فرگرد است، به‌جز فرگرد نخست و فرگرد دوم آن، قوانین و مقررات دین زرتشتی درباره طهارت، گناهان و جرایم و تاوان آنها را دربردارد که به‌صورت سؤال و جواب تدوین شده است.

در *وندیداد* برای نخستین بار در *اوستا* احکامی درباره نهادن اجساد مردگان در فضای باز، مجازات مشخص برای آسیب رساندن به سگ، ثواب برای کشتن خرفستر و نظایر اینها آمده است. *وندیداد* مهم‌ترین مأخذ *اوستایی* است که پاره‌ای مقررات مشخص طهارت در آن آمده است (یویس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۴). برای زنان در ایام خاص آنان، احکام سخت و دشواری آمده است. البته سایر احکام مرتبط با حقوق زن، سهم ارث او و فرزندان و نظایر آن چیزی نیامده است (مهرا، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰).

۲. متون فقهی - حقوقی

منظور از متون فقهی - حقوقی، آن دسته از آثار پهلوی است که بیشتر آنها در قرن نهم و دهم میلادی تنظیم و تدوین شده است. نگارش این متون با هدف حل موضوعات و از بین بردن شک‌های احتمالی در باب مسائل زرتشتیان است. ناگفته نماند ادبیات دینی در آثار پهلوی، به‌مراتب غنی‌تر از ادبیات *اوستایی* است (موله، ۱۳۷۲، ص ۳۲). برخی از مهم‌ترین متونی که مسائل فقهی - قانونی زرتشتیان در آنها آمده است، عبارت‌اند از:

۱. *نشایست نشایست*: نام نویسنده یا نویسندگان کتاب معلوم نیست. همچنین تاریخ نگارش *نشایست نشایست* یا به عبارت دقیق‌تر، نگارش فصل‌های مختلف آن معلوم نیست (مزدپور، ۱۳۶۹، ص ۸ و ۱۱). کتاب دارای فصول متعدد است و در آن، مطالب گوناگون و متنوعی به‌ویژه درباره آیین‌ها، اعمال و مناسک دینی آمده است.

۲. *روایات آذرفرنبغ فرخزادان*: این روایات، مجموعه پاسخ‌های موبدان موبد فارس، یعنی آذر فرنبغ پسر فرخزاد به ۱۴۸ پرسش فقهی در زمینه‌های مختلف است. وی از بزرگ‌ترین مراجع زرتشتی و رهبر زرتشتیان در قرن سوم هجری و مطالب وی مورد استناد بسیاری از دانشمندان و فقهای زرتشتی بوده است (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۵).

۳. **مادیان (= ماتیکان، مادیگان) هزاردادستان:** مادیان هزاردادستان به معنای مجموعه هزارفتواست. گردآورنده آن، فرخ مرد پسر بهرام است. مؤلف تلاش کرده است تا مسائل حقوقی را، چه آنهایی که اتفاق افتاده و چه آنهایی که بالقوه می توانسته اتفاق بیفتند، جمع آوری کند. قضایای مطرح شده در کتاب، بیشتر مربوط به قوانین مدنی است؛ از قبیل ازدواج، طلاق، ارث، مالکیت، قیمومیت و... (تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۶).

۴. **روایات امید آسوهستان:** این اثر مجموعه ای از ۴۴ پاسخی است که *امید آسوهستان*، از علمای بزرگ زرتشتی به پرسش های *آذرگشسب پسر مهرآتش* داده است. این اثر همان اندازه که مطالبی درباره اعمال مذهبی دربردارد، شامل قوانین شخصی زرتشتیان نیز است (موله، ۱۳۷۲، ص ۳۴).

۵. **پرسشنامهها:** این کتاب مجموعه ای مشتمل بر ۵۹ پرسش و پاسخ است که سرگذشت زندگی انسان پس از مرگ از مضامین نادر و غیرفقهی در آن است (پاکتچی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

۶. **وجرکرد دینی:** یا به تعبیر فارسی، مجموعه فتاوی دینی، که تألیف آن به *میدیوماه پسرعموی زرتشت* منسوب است. گرچه بخش قابل توجهی از کتاب به زندگی نامه زرتشت اختصاص یافته، اما مباحث فقهی - حقوقی نیز در آن فراوان است (همان).

۷ و ۸: دو متن پهلوی (*روایت فرنیغ سروش*) و (*پرسش های هیرید اسفندیار فرخ برزین*) نیز از جمله متون فقهی - حقوقی است که مشتمل بر پرسش و پاسخ هایی مرتبط با مناسک دینی و آیین های زرتشتی است (تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۵).

۳. احکام و مجازات در اوستا

هر دین و مذهبی که الهی و آسمانی شمرده می شود، علاوه بر اصول کلی اعتقادی، مشتمل بر بایدها و نبایدهایی است که وظیفه پیروان آن دین را در امور فردی و اجتماعی روشن می کند. به جز اوامر و نواهی، کارهای زشت و ناپسند، به ویژه رفتارهایی که در آنها به حقوق دیگران تعرض می شود، به شدت نهی شده اند و گناه شمرده می شوند و مجرم و گناهکار باید به تناسب عملی که انجام داده است به کیفر و مجازات برسد.

دین زرتشت نیز از این قاعده مستثنا نیست و عمده احکام و مجازات *اوستا*، در بخش *وندیداد* ذکر شده است؛ گرچه در برخی بندهای یشت های *اوستا* نیز به قانون مجازات اشاره شده است (مانند مهریشت: ۱۲۲؛ ارت یشت: ۵۷-۵۹). در آثار پهلوی، چنان که گذشت، متون فقهی - حقوقی وجود دارد که به مباحث شرعی و قانونی زرتشتیان پرداخته است. آنچه در ذیل می آید، بخش اندکی از احکام و جرایم موجود در متن *اوستایی وندیداد* است:

۳-۱. تقدیس سگ

در *وندیداد*، سگ از مقام بسیار بالایی برخوردار است و احکام زیادی را به خود اختصاص داده و جرایم زیادی برای هرگونه آزار و اذیت سگ، حتی اهانت به استخوان سگ، بیان شده است (وندیداد، فرگرد ۱۳ و ۴). از جمله جرایم

کشتن سگ آبی است: هر کسی سگ آبی را بکشد، او برای جبران عمل خود باید ده هزار بسته هیزم سخت خشک‌شده آزمایش‌شده، برای آتش اهورامزدا به آتشکده به‌عنوان کفاره ببرد؛ ده هزار مار، ده هزار لاک‌پشت، ده هزار مور دانه‌کش، ده هزار مگس و... را بکشد (وندیداد، فرگرد: ۱۴: ۱-۶)؛ یا مجازات کسی که پیکر مرده‌سگی را بر زمین بیندازد، دو هزار ضربه شلاق است (وندیداد، فرگرد: ۲۴-۲۵).

۲-۳. احکام مربوط به زنان

در متون دینی زرتشتی، احکام بسیار سخت در برخی حالات خاص زنان، همچون ایام عادت ماهیانه و زایمان وجود دارد. احکام ویژه زنان در *وندیداد* و متون پهلوی فراوان بیان شده است که به ذکر یک نمونه بسنده می‌شود: در اصطلاح *وندیداد*، کلمه «دشتان» به معنای قاعدگی، عادت ماهانه زنان کاربرد دارد و احکام بسیار پیچیده و سختی به دنبال دارد؛ مانند اینکه چنین زنی باید دور از دیگران و در «دشتانستان» که جایی متروک و دور از آتش و آب و مردمان است، ساکن شود؛ در ظرف‌های فلزی کم‌بها به او غذا می‌دهند؛ لکن باید غذای کم بخورد تا نیرو نگیرد؛ بعد او را با گمیز (ادرار گاو) در دو گودال شست و شو می‌کنند؛ سپس در گودال سوم با آب شست و شو می‌شود و در تابستان باید دویست مورچه بکشد و اگر زمستان بود، باید دویست خرفستر (موجودات موذی) را از بین ببرد (وندیداد، فرگرد: ۱۶). همچنین مجازات بسیار سختی برای زنی که بچه مرده به دنیا می‌آورد، در نظر گرفته شده است (وندیداد، فرگرد: ۵۵: ۴۵).

۳-۳. مجازات دفن مرده

از دیدگاه *وستا*، زمین پاک است و نباید مرده را در آن دفن کرد؛ زیرا مرگ سلاح اهریمن است؛ بلکه او را باید در دخمه‌ای گذاشت تا خوراک حیوانات مردارخوار شود (وندیداد، فرگرد: ۴۴-۴۵). کشیدن پارچه بر روی مرده مجازات سنگینی دارد و مجازات او دو هزار تازیانه خواهد بود (وندیداد، فرگرد: ۸: ۲۵) و مجازات هر کس مرده‌ای یا لاشه سگی را در زمین دفن کند و یک سال در زمین بماند و از خاک درنیابد نیز دو هزار تازیانه است و اگر دو سال بماند، دیگر بی‌توبه خواهد بود و با جریمه و کفاره تطهیر نمی‌شود (وندیداد، فرگرد: ۳۷-۳۹). همچنین برای کسانی که بیش از حد شرعی به مرده نزدیک شده باشند، مجازات سختی است؛ از جمله سی بار با گمیز (ادرار گاو) خود را شستن، سه هزار قدم راه رفتن و... ذکر شده است (وندیداد، فرگرد: ۸: ۹۷).

۴-۳. مرگ ارزان

نام گناهی است که ارتکاب آنها حد شرعی مرگ (اعدام) را در پی دارد. جرایم بسیاری در آیین زرتشت است که شخص به‌سبب ارتکاب آنها مستحق مرگ ارزان (اعدام) می‌شود. برای نمونه، در یکی از فرگردهای *وندیداد* آمده است: پنج گناه بزرگ که ارتکابشان موجب حد شرعی مرگ است: ۱. تبلیغ دینی دیگر جز آیین زرتشتی؛

۳ و ۴. خوراک نامناسب به سگ دادن و با سگ رفتار بد کردن؛ ۴ و ۵. نزدیکی با زن دشتان و زن آبستن (وندیداد، فرگرد ۱۵: ۱)

برای اجرای این حکم، سر محکوم را افراد تعلیم‌دیده و کارآمد به‌شیوه‌ای خاص قطع می‌کردند یا بدن آنان را در تخته‌بندهای مخصوصی چنان تحت فشار قرار می‌دادند که همه استخوان‌ها خرد شود. در فرگرد سوم و دیگر فرگردهای *وندیداد*، شروخی درباره این مورد است (ر.ک: رضی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۰). همچنین در *وندیداد*، *روایت پهلوی*، *روایات داراب هرمزدار*، *صد در بندهش*، و *چکرکرد دینی*، زنده زنده پوست کندن مجرم، مثله کردن (تکه‌تکه کردن اندام‌ها) و خرد کردن استخوان‌ها، سر بریدن، وارونه دفن کردن و غیره، از انواع رایج اجرای حکم اعدام بوده است. مثلاً در یکی از روش‌ها که در فرگرد چهارم *وندیداد* بدان اشاره شده است، با کاردهای فلزی، استخوان‌ها و بندبند اعضای بدن را از مفاصل در حالی جدا می‌کردند که شخص کاملاً زنده بود و خود شاهد این قساوت و اجرای احکام وحشتناک بوده است (حسینی، ۱۳۸۴). کریستن سن به ذکر نمونه‌هایی از این مجازات وحشتناک و عجیب می‌پردازد و می‌گوید: «ایرانیان هوش و مهارتی غریب در اختراع انواع شکنجه‌های عجیب داشتند» (کریستن سن، ۱۳۷۴، ص ۹۸).

اولین جرمی که در فرگرد ۱۵ *وندیداد* سبب استحقاق مرگ ارزان دانسته شده، تبلیغ ادیان دیگر به‌جز آیین زرتشت است. رضی، مترجم و شارح *وندیداد* در توضیح این بند آورده است که در زمان ساسانیان با توجه به اینکه موبدان یک نظام حکومتی بسیار سخت و خشن با مراسم شاعری بسیار پیچیده و تفتیش عقاید همراه با مجازات وحشتناک اقامه کرده بودند، ترک دین زرتشتی بسیار رواج داشت و حتی برخی موبدان نیز به آیین مسیحیت گرویده بودند. از این‌رو کسانی که دین رسمی را ترک می‌کردند، مرگ ارزانی یا مهدورالدم شدن درباره آنها به اجرا درمی‌آمد و با وضع فجیعی کشته می‌شدند. همچنین کسانی که دین‌های دیگر را تبلیغ می‌کردند، حکم اعدام برای آنان اجرا می‌شد؛ مانند بسیاری از کشیش‌های مسیحی و دیگر مسیحیان که به‌سبب تبلیغ دین مسیحیت کشته شدند (رضی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۲۳).

در زمره گناهان مرگ ارزان، ارتداد از دین زرتشتی و برگزیدن آیین دیگر است. در *وندیداد*، شریعت و آیین زرتشتی بزرگ‌ترین و بهترین شرایع و آیین‌ها معرفی شده است (وندیداد، فرگرد ۴: ۲۲-۲۵)؛ از این‌رو هر کس دین و شریعت زرتشت را ترک کند، محکوم به اعدام می‌شود. بدین جهت، بسیاری از ایرانیان که به‌سبب خشونت، تعصب و ظلم موبدان در زمان ساسانیان از آیین زرتشتی بازمی‌گشتند و مسیحی، مزدکی و... می‌شدند، به فتوای موبدان محکوم به اعدام می‌گشتند؛ چراکه بهترین و مهم‌ترین و سرآمدترین آیین را - که شریعت زرتشتی بود - رها کرده‌اند. شکل اعدام نیز مثله شدن، قطعه‌قطعه شدن، سر بریدن یا درهم کوبیده شدن همه استخوان‌ها بود که در *وندیداد* شرح آن هست. این اعدام‌ها و شکنجه‌ها از سوی حکومت موبدان، ترس و وحشت عظیمی را برای مردم به ارمغان آورد (رضی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۵).

در رسالهٔ فقهی *روایت امید اشوهیستان* دو مرتبه به مجازات مرگ ارزان برای کسی که از دین زرتشت به دین اسلام گرویده، تصریح شده است:

هرگاه مردی از دین زرتشتی به اسلام گرایید و مسلمان باقی ماند، در دم به‌عنوان گناهکار تاپوهل محسوب خواهد شد. اگر در عرض یک سال همچنان به اسلام پایبند بماند، در آن صورت گناهش مرگ ارزان خواهد شد... کسی که دینش را تغییر داده و از زرتشتی به اسلام گراییده، در دم مرتکب گناه تاپوهل شده است. اگر در دوران یک سال به دین اصلی‌اش زرتشتی برنگردد، به مجرد خاتمهٔ سال، سزایش مرگ خواهد بود (روایت امید اشوهیستان، ص ۱۷ و ۱۶۹؛ نیز روایت پهلوی، ص ۴).

چوکسی، از محققان زرتشتی و پارسی هند، دربارهٔ احکام قانونی کسانی که دین زرتشت را ترک می‌کردند، چنین می‌نویسد:

رساله‌ای که در اواسط سدهٔ دهم میلادی / اواسط سده‌ی چهارم ه.ق به قلم موبد موبدان امید اشوهیستان نوشته شده است، اطلاعات بیشتری دربارهٔ تلاش‌های زرتشتیان برای ممانعت از ارتداد به دست می‌دهد. اقدامات آنها ممکن است نومسلمانان را در فارس، کرمان، جبال و امتداد رود دیاله از جوامع روستایی بیرون رانده باشد. هر فرد زرتشتی که اسلام (یا دین دیگری) را می‌پذیرفت، گناهکاری تلقی می‌شد که از ورود روح او به بهشت جلوگیری به عمل می‌آمد. از آن مهم‌تر اینکه او از نظر جامعه، شرعاً مرده و فاقد حقوق به حساب می‌آمد. همهٔ دارایی چنین شخصی، به اعضای از خانوادهٔ او می‌رسید که وفادار به دین زرتشتی باقی می‌ماندند. راه دیگر آن بود که اموال گران‌بهای مرتد را توقیف می‌کردند: «اگر او مالی داشته باشد، قانون اهالی پیشین شامل حال آن مال است... هر کس از میان پیروان دین بهی که ابتدا آن را تصاحب کند، نسبت به آن صاحب حق است». از لحاظ نظری، گرویده به اسلام، نمی‌توانست مالی از خویشاوند زرتشتی خود به ارث ببرد (چوکسی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱).

نکتهٔ قابل توجه آنکه بنا بر برخی متون پهلوی، زرتشتیان قائل به نجاست غیرزرتشتیان بوده‌اند. در کتاب *صد در نثر* آمده است که باید کوشش و جهد کرد تا با جُددینان (= جدا از دین، کافران، غیرزرتشتیان) هم کاسه نشوند. اگر یک غیرزرتشتی از کوزه‌ای آب بخورد، نمی‌توان از آن ظرف آب خورد، مگر اینکه تطهیر شود. این در صورتی است که کوزه فلزی باشد؛ اما اگر کوزه از جنس سفال یا چوب بود، همیشه ناپاک بوده و دیگر قابل استفاده نخواهد بود (صد در نثر و صد در بندهش، در ۳۸، ص ۲۹). در سایر روایات و نوشته‌های پهلوی، همچون روایات داراب هرمزد و مانند آن نیز بر نجس بودن جُددینان و ایجاد نجاست مستقیم و غیرمستقیم از آنان تأکید شده است (ر.ک: رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳۱۲).

۳-۵. مجازات تازیانه

در *وندیداد*، فهرست بلندی از جرایم وجود دارد که حکم آنها تازیانه زدن مجرم است و از پنج تازیانه شروع می‌شد تا تازیانه‌های بیشتر برای مجازات شدیدتر؛ چنان که ارتکاب برخی جرایم ده هزار ضربهٔ تازیانه دربردارد؛ مانند اینکه یکی از مجازات‌های کشتن سگ آبی ده هزار ضربه تازیانه بوده است (وندیداد، فرگرد ۱۴: ۲). گرچه تعداد بعضی از

این تازیانه‌ها اغراق آمیز است و قابل اجرا و عمل نیست، اما باید توجه داشت که مجازات تازیانه در *وندیداد* همه‌جا قابل تبدیل به جریمه نقدی و قابل خرید است (دارمستتر، ۱۳۸۲، ص ۳۰۰) و این امر، یعنی قابلیت تبدیل تازیانه به جریمه، محل درآمد هنگفتی برای موبدان زرتشتی بوده است.

حاصل آنکه احکام و جرایمی که آورده شد، موارد اندکی از احکام و جرایم بسیار پیچیده و سخت در *وندیداد اوستاست*. آگاهی از سایر احکام و مقررات بسیار دشوار و شگفت‌انگیز که در *وندیداد* و سایر کتب و رسایل مختلف زرتشتی از زمان ساسانیان و پس از آن باقی است، همچون *روایات پهلوی*، *شایست نشایست*، *نیرنگستان*، *روایات داراب هرمزد*، *سد در نثر* و *سدر بندهش*، و... مجال دیگری می‌طلبد.

سؤال اساسی باقی می‌ماند مبنی بر اینکه: آیا قوانین حقوقی و جرایم *وندیداد*ی در زمان خود واقعاً اجرا می‌شده‌اند یا صرفاً جنبه نظری داشته‌اند؟ دارمستتر، دانشمند اوستاشناس در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

از مطالعه در مدارک و مستندات ایرانی و غیرایرانی معلوم می‌گردد قسمت عمده از این قوانین وندیداد، در زمان خود به‌موقع اجرا گذارده می‌شد. استرابون نقل کرده است که هر کس آتش یا آب را آلوده و ناپاک می‌کرد، به مجازات اعدام محکوم می‌شد. این همان مقررات فصل هشتم وندیداد است که هر کس جسد مرده را در آتش می‌سوزانید، اعدام می‌گردید؛ اما تعیین اینکه از مقررات و قوانین وندیداد، کدام یک واقعاً به‌موقع اجرا درآمده و یا کدامین جنبه نظری داشته، مشکل می‌باشد و حتی در زمان سلطنت پادشاهان ساسانی که آیین زرتشت دین رسمی مردم و دولت بود، نمی‌توان معتقد شد که همه این قوانین و مقررات به‌وسیله قاضی و دادرس به‌موقع اجرا گذارده می‌شد. قوانین نظری در بعضی موارد وسیله سخت‌گیری قضات و سیاستمداران قرار می‌گرفت (دارمستتر، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳).

برخی نویسندگان به تشریح انگیزه موبدان در اجرای قوانین *وندیداد*ی می‌پردازند و می‌نویسند: قوانین نظری نه‌تنها در بعضی موارد وسیله سخت‌گیری قضات بود، بلکه اکثراً اجرای احکام و قوانین *وندیداد*ی توسط مغان و موبدان در میان مردم وسیله‌ای برای سودجویی، ایجاد رعب و وحشت، سخت‌گیری و فشار، و بالاخره تثبیت قدرت و تسلط ایشان بر عموم مردم بوده است (حسینی، ۱۳۸۴). سپس نویسندگان شواهدی بر تأیید ادعای خود می‌آورد و در ادامه می‌نویسد:

با توجه به تمامی این شواهد و احکام و قوانین مندرج در کتاب‌هایی چون *روایات پهلوی*، *روایات داراب هرمزدیار*، مجموعه دینکرد، *شایست ناشایست* و دیگر منابع پهلوی، که در رأس آنها وندیداد قرار دارد، می‌توان به این مهم رسید که جنبه نظری بودن این قوانین بسیار ضعیف می‌نماید؛ اما جنبه‌های عملی آنها نیز بیشتر به‌صورت راه‌های ثانویه انجام می‌شد، نه تنبیه‌های جسمانی و فیزیکی؛ یعنی در احکام جزایی، هرچند بسیاری از کيفرها و مجازات بدنی، ظاهراً به‌دلیل تعداد زیاد تازیانه‌ها به نظر اغراق آمیز و دور از عمل می‌رسد، اما همواره تأکید موبدان در آن زمان (با توضیحاتی که گذشت)، بیشتر بر تبدیل این کيفرها و تازیانه‌ها به جرایم نقدی بود، نه اجرای حدود شرعی. به همین جهت آنها در تقدس و اجرای شرایع، فراوان بر قوانین پیچیده و بسیار سخت وندیدادی اصرار و پافشاری می‌کردند و از کوچک‌ترین گناه، بدون پرداخت جریمه و توان آن، گذشت نمی‌کردند تا مبادا موجبات تضعیف و از دست دادن قدرت ایشان فراهم شود. تأکید بر

اجرای این مهم تا جایی بود که هرگاه کسی یا گناهکاری در باز خرید تاوان گناه یا برای انجام مراسم تطهیر و آیین‌های دینی، به دلیل ضعف مالی نمی‌توانست وجوه معین و تعریف شده در قوانین موبدان را پرداخت نماید، بر اعقاب و باز ماندگانش این وظیفه فرضی واجب بود که تا نسل‌های متوالی و پیاپی دیون وی را پرداخت نمایند (همان).

۴. شریعت گریزی

از نکات مهم و قابل تأمل در آیین زرتشت، اجرا نشدن بسیاری از احکام و مجازات ذکر شده در کتب فقهی - حقوقی، به ویژه وندیداد، در عصر حاضر است. مزداپور، دانشمند برجسته زرتشتی، در آثار خود به این نکته مهم اشاره می‌کند که احکام و قوانین وندیدادی کهنه شده‌اند و کارایی ندارند. به دلیل اهمیت بحث، عین کلام ایشان ذکر می‌شود:

وندیداد که احکام فقهی و شریعات دوران خود را در بردارد، امروزه بسیار کهنه و عتیق به نظر می‌رسد. قوانینی که در آن آمده است، گرچه شاید هم در روزگار خود مفید بوده و لایه‌هایی از آن احکام به بهداشت و تطهیر به شکلی همواره سودمند بازمی‌گردد، اما... حتی در دوران ساسانیان هم قوانین آیان در وندیداد را وقتی چندان نمی‌نهادند و برای اجرای آن احکام وندیدادی، زمینه اجتماعی و فرهنگی را چندان مساعد نمی‌دیدند (مزداپور، ۱۳۹۴، ص ۲۳۲).

همه آنچه را که وندیداد درباره زادن و مراقبت از کودک و مادرش به ما می‌آموزد، اینک به حق کهنه شده است و دور انداختنی. اینها همانند باورهای قدیمی درباره جغرافیا و طلوع و غروب خورشید، دیگر کاربردی جز زیبایی اساطیری و قدیمی ندارند و مطالبی شعرگونه‌اند. آداب دخمه گذاری را امروزه در ایران تغییر داده‌ایم و این امر، خلاف احکام وندیدادی، ما را از پیروی آموزه‌های زرتشت اشو دور نکرده است (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۰).

پیران زرتشتی نظر می‌دادند که بهتر است از مفاد کتابی چون وندیداد بی‌خبر باشیم تا مبادا برخلاف راه و رسم کهن و پذیرفته آیینی آگاهانه گامی برداریم. حقیقت آن است که این گونه احکام و دستورهای سخت و خشک، اینک تحجر یافته‌اند و بی‌برو حاصل مانده‌اند؛ اما در روزگارهای خود، نظرهایی پیشرو و دقیق برای بهبود زندگانی و حفظ صحت و سلامت بوده‌اند (همان، ص ۱۳۰).

مزداپور مدعی است، تغییر و دگرگونی در احکام و قوانین زرتشتی، با پیام آسمانی زرتشت سازگار است:

در شرایط تازه، باورها و عقاید باستانی زرتشتیان در ایران تا حدی دستخوش دیگرسانی شد... برخی از آداب و رسوم قدیمی دیگرگونی یافت. از این قبیل تغییر و دیگرگونی، گرچه گاهی چشمگیر با سنت‌هایی که در کتاب اوستایی وندیداد و تفاسیر آن به زبان پهلوی و فارسی زرتشتی آمده است، مغایرت دارد، هماهنگ با پیام آسمانی زرتشت پیامبر، با شرایط زمانه همساز است (مزداپور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱).

موبدان فعلی زرتشتی نیز با نظر مزداپور موافق‌اند. رئیس انجمن موبدان تهران، پس از بیان اینکه تنها گاهان کتاب آسمانی بوده و سایر کتبی که شریعت زرتشتی را در بردارد، گرچه مقدس و محترم بوده، اما توسط موبدان نوشته شده و آسمانی نیست، به تغییر در شریعت و احکام زرتشتی تصریح می‌کند و می‌گوید: «انجمن موبدان حق دارد که بسته به زمان و مکان، آن قوانین را تحت مطالعه قرار دهد و با توجه به اصول دین، فرسکرد کند؛ نه تنها مطالب آنها را

بپذیرد یا نپذیرد، بلکه آنها را تغییر دهند؛ که در طول تاریخ داده‌اند و خواهیم داد» (خورشیدیان، ۱۳۹۳، ص ۳۳۹). از وظایف انجمن موبدان تهران، دادن وچر (فتوا / دیدگاه کارشناسی دینی و مذهبی) به مردم و پرسشگران، اعم از زرتشتی و غیرزرتشتی است. رئیس انجمن موبدان تهران نیز همانند سایر موبدان و موبدیاران و موبدزادگان حق ندارد دیدگاه مذهبی یا حقوقی یا پیشنهاد اصلاحی خود را پیش از تصویب انجمن موبدان تهران به مردم اعلام کند (همان، ص ۴۲۵). موبد سروش‌پور نیز بر این نظر است که قوانین *وندیبداد*، گرچه در زمان خودش کاربردی و سودمند بوده است، در زمان حاضر کاربردی نیست (سروش‌پور، ۱۳۹۴).

۵. اسباب تغییر شریعت

اسباب و عواملی بوده و هست که زرتشتیان به احکام شرعی و قوانینی که در *وندیبداد* یا برخی دیگر از کتب پهلوی آمده‌اند، پایبند نبوده و آن را تغییر داده‌اند. برخی از این عوامل عبارت‌اند از:

۱. نبود قوانین و احکام دینی در *گاهان* زرتشت. گذشت که در *گاهان*، کتاب آسمانی زرتشتیان، فقه و قانون نیامده است. احکام و مناسک توسط موبدان و روحانیون زرتشتی در هر زمانی وضع شده است. این قوانین و احکام وضع شده جنبه مقدس و همیشگی نداشته است و ندارد. از این رو بنا بر شرایط زمانه، در هر عصر و زمانی دگرگون شده است (مزدایور، ۱۳۹۱، ص ۳۹۵).

۲. عامل دوم، کهنگی و کاربردی نبودن احکام و مناسک موجود در کتب سنت زرتشتی است که موبدان و محققان زرتشتی به آن تصریح کرده‌اند.

۳. از دیگر عوامل تغییر آداب و قوانین زرتشتیان، مواجهه با فرهنگ غربی و مقهور شدن در برابر آن است. «هنگامی که جامعه زرتشتی با زندگانی مدرن و فرهنگ غربی روبه‌رو شد، آداب و رسوم قدیمی که بسیاری از آنها ثابت مانده بودند، به‌سختی دستخوش دگرگونی و تغییر شدند. پس از گذشت نزدیک به هزار سال در شرایط تازه و مدرن، آداب دینی و سنت زنده زرتشتی تغییر یافته بود و مقهور فرهنگ و باورهای غربی شد. در سال ۱۹۵۰م سنت کهن در برابر هجوم عوامل تازه‌وارد از غرب درهم شکست و به‌سرعت تغییر یافت» (مزدایور، ۱۳۹۱، ص ۳۴-۳۷).

۴. سبب دیگر برای امر تغییر، مواجهه زرتشتیان با آیین اسلام و ترس از نابودی و اضمحلال آیین زرتشتی است. با ظهور اسلام و سهولت و جذابیت احکام و قوانین آن در برابر احکام سخت *وندیبداد*ی و سایر متون دینی زرتشتی، روحانیون زرتشتی در پی حذف و تغییر قوانین و آداب زرتشتی برآمدند. موبدان زرتشتی دریافتند که اگر وضع به همین نحوه باشد، آیین زرتشت نمی‌تواند در مقابل آیین جدید و نوظهور مقاومت کند؛ از این رو تلاش فراوانی کردند تا شریعت زرتشتی را از انحلال کامل بازدارند و از این تاریخ، نوسازی و نوآوری و حک و اصلاح در این آیین آغاز شد. خرافات و مطالب کهنه‌ای که طی سالیان دراز در آن راه یافته بود، به‌دور ریختند. کریستن سن

شریعت زردشتی که در زمان ساسانیان دین رسمی محسوب می‌شد، مبتنی بر اصولی بود که در پایان عهد ساسانی به کلی میان تهی و بی‌معز شده، انحطاط قطعی و ناگزیر بود. هنگامی که غلبه اسلام، دولت ساسانی را که پشتیبان روحانیون بود واژگون کرد، روحانیون دریافتند که باید کوشش فوق‌العاده برای حفظ شریعت خود از انحلال تام بنمایند. این کوشش صورت گرفت... بسیاری از روایات دینی را به کلی حذف کردند و یا تغییر دادند... همه این تغییرات، در قرون تاریک بعد از انقراض ساسانیان واقع شده است. این شریعت اصلاح‌شده زردشتی را چنان وانمود کرده‌اند که همان شریعتی است که در همه ازمه سابق برقرار بوده است (کریستن سن، ۱۳۷۲، ص ۵۷۱).

نکته قابل توجه آنکه از جمله عواملی که ایرانیان به سرعت اسلام را پذیرفتند، وجود همین احکام سخت و پیچیده در دین زرتشت و در مقابل سهولت و سادگی احکام اسلام بود (حاجی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۸۶).

۱-۵. نمونه‌های تغییر شریعت

تغییر و حذف مناسک و احکام زرتشتی، در طول تاریخ، از زمان ورود اسلام به ایران تا به امروز ادامه داشته و دارد. این دگرگونی و تغییرات، فراوان است؛ تا آنجا که ادعا شده است: «کل رسم‌های کهن زرتشتیان در ایران به شدت تغییر یافته است» (مزدایور، ۱۳۹۱، ص ۶۵). اینک نوبت آن فرا رسیده است به پاره‌ای از مناسک و احکام تغییر یافته در آیین زرتشت اشاره کنیم:

۱. مهم‌ترین تغییر در آداب و رسوم زرتشتیان ایران، برافتادن رسم نهادن جسد در دخمه و دخمه‌گذاری جسد مردگان است. نخست در تهران (سال ۱۹۳۷ م) و سپس در کرمان (۱۹۳۹ م) و سپس در شهر یزد (۱۹۵۷ م) برای مردگان آرامگاه ساخته شد.

۲. رسم سگ‌دید کردن، یعنی نشان دادن جسد مرده به سگ، به‌منظور راندن دیو نسوش از جسد بوده است (شایست نشایست، ص ۸ و ۴۳). این رسم در یزد تا ۱۹۵۰ م برگزار می‌شد؛ اما امروزه منسوخ شده است.

۳. احکام مرتبط با ایام عادت و زایمان زنان. فصل سوم کتاب فقهی *شایست نشایست* به ناپاکی زایمان و دشتان و شیوه‌های پرهیز و تطهیری آن اختصاص دارد که تغییرات بسیاری در آنها انجام شده است. همچنین تغییرات در سن و رسوم زرتشتی، همچون نیایش‌های روزانه، دادن تاوان و جبران کردن گناه، نذر کردن و... (مزدایور، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۶۳). همچنین می‌توان از تغییر در مسئله ارث زرتشتیان نام برد که ارباب کیخسرو شاهرخ با موافقت و مصلحت موبدان، قوانین ارث زرتشتیان را در قالبی جدید و امروزی تنظیم کرد (همان، ص ۳۹۶).

۴. رسم اعتراف کردن به گناه در آیین زرتشتی در نزد موبدان و دستوران که در دوران ساسانیان و نیز پس از آن بوده و در روایات *دارب* هرمز به آن اشاره شده است (اون والا، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۳۴) و امروزه منسوخ شده است (شایست نشایست، ص ۱۰۵).

۵. رسم نأبر، یعنی حرمت خوردن گوشت در چهار روز از هر ماه است. از این حرمت، در نوشته‌های پیشین ذکری روشن و مشهور نیست؛ اما اینک بخشی از رسم‌های شناخته شده جامعه زرتشتی به‌شمار می‌رود (مزدآپور و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶. نیز ر.ک: میستری، ۱۳۹۱، ص ۲۷۸-۲۸۴).

۶. تحلیل و بررسی

۱. اشکال بنیادین و مبنایی وارده بر آیین زرتشت، نبود شریعت یا قانون و فقه در **گاهان** تنها متن آسمانی نزد زرتشتیان است و این نقیصه بزرگی بر دینی است که پیروانش آن را آسمانی می‌خوانند. چگونه می‌توان فرض کرد متن آسمانی یک دین توحیدی که به‌ادعای پیروانش تحریف نشده است، صرفاً به بیان مسائل اخلاقی و تصحیح زندگی روزمره محدود شده و در آن سخنی از قانون و شریعت نیامده باشد؟ صرف تأکید دین بر قوانین اخلاقی را می‌توان انحراف از وظیفه مهم‌تر دین تلقی کرد؛ زیرا وجدان و فطرت الهی اصیل، بیشتر آموزه‌های اخلاقی را درک می‌کند؛ به تعبیر دقیق‌تر، بیشتر امور اخلاقی به‌جهت فطری بودن و عمومیت شایستگی‌ها و ارزش‌ها، برای همه مردم امضایی است، نه تأسیسی. از این رو وجود پندار، گفتار و کردار نیک در آموزه‌های اشو زرتشت، در واقع تأکید اموری است که انسان درک می‌کند. چه‌بسا کسانی بوده و هستند که ملحدند و به هیچ دینی پایبند نیستند؛ اما بسیاری از اصول اخلاقی را درک کرده، عمل هم می‌کنند؛ اما وجود دین و وحی، برای بیان چیزهایی است که از دسترس انسان خارج است. هدف مشترک تمام ادیان الهی، نیل بشر به‌سوی تکامل و سعادت ابدی است. اگر تکامل انسان را شکوفایی همه استعدادهای او بدانیم و متوجه باشیم که مهم‌ترین استعداد آدمی توانایی تقرب به خداست، ابزار وصول به این هدف، وجود برنامه حرکتی منظم است که شریعت یا احکام و قوانین الهی نامیده می‌شود. شریعت انسان را به حرکت در مسیر تکامل وادار می‌کند. احکام و قانون هماهنگ با فطرت و سرشت انسان، قانونی است که با گذشته و حال و آینده او سازگار باشد. آوردن قانون این‌چنینی، تنها از کسی ساخته است که با خصوصیت گوهر هستی انسان آشنا و از گذشته و حال و آینده انسان باخبر باشد و آن کس، تنها خدای متعال جهان‌آفرین است. پس دین حق، دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و تکالیف آن از طرف خداوند نازل شده باشد. با توجه به این مقدمات، اگر دین زرتشت را دین توحیدی بدانیم، درباره نقیصه نبود شریعت و قانون در **گاهان**، کتاب آسمانی نزد زرتشتیان، این احتمال معقول است که در **گاهان** زرتشت، شریعت و قوانین بوده است، اما بر اثر حوادث از بین رفته و تحریف به نقصان در آن صورت گرفته است.

۲. دومین اشکال اساسی بر آیین زرتشت، نبود منشأ آسمانی و الهی برای احکام و قوانین کیش زرتشت است. هیچ یک از احکام و قوانین زرتشتی - چه آنهایی که در زمان گذشته اجرا و عمل می‌شده و چه احکام و قوانینی که امروزه در آیین زرتشت موجود است یا آنچه در آینده وضع خواهند کرد - منشأ وحیانی و الهی نداشته و ندارد. تبیین مطلب اینکه هیچ محقق، اعم از زرتشتی یا غیرزرتشتی، ادعا نکرده است که احکام و قوانین که در **وندیداد** و سایر متون پهلوی بوده، آسمانی و وحیانی است؛ بلکه تصریح کرده‌اند که این قوانین نوشته موبدان و دانشمندان زرتشتی

بوده است. تنها متن آسمانی پذیرفته‌شده نزد زرتشتیان، **گاهان** است و سایر متون، اعم از اوستایی و پهلوی، گرچه بعضی از آنان نزد زرتشتیان مقدس باشند، آسمانی و الهی نیستند. از سوی دیگر، در هیچ یک از بندهای **گاهان** دستور یا توصیه‌ای مبنی بر اینکه زرتشتیان احکام و شریعت دینی خود را از موبدان و جانشینان بعدی زرتشت اخذ کنند، دیده نشد و محققان و موبدان نیز چنین ادعایی در گذشته و حال نداشته‌اند.

افزون بر اینکه محققان و موبدان زرتشتی اعتراف کرده‌اند که بسیاری از احکام و قوانین موجود، در **وندیداد** یا سایر کتب، مانند **شایست‌نشایست** - مانند آنچه دربارهٔ زن دستان آمده - کهنه شده‌اند و کاربردی ندارند. امروزه هم احکام و قوانینی که انجمن موبدان تصویب و تنظیم می‌کنند، ارزش دینی و حجیت ندارند؛ زیرا در **گاهان** به تصریح موبدان زرتشتی، خبری از فقه و شریعت نیست؛ و از سوی دیگر، بر اهل فن پوشیده نیست که **گاهان** فاقد اصول و قواعد کلی است که بتوان از آن، احکام و قوانین شرعی استنباط کرد. پس مستند شریعت نزد انجمن موبدان، نمی‌تواند **گاهان** زرتشت باشد؛ متون فقهی حقوقی پهلوی هم که نمی‌تواند مستند آنان باشد که بحثش گذشت. حال به بررسی این مطلب از موبد خورشیدیان می‌پردازیم که قائل بود وظیفهٔ انجمن موبدان، دادن فتوا و پاسخ به پرسش‌های مذهبی زرتشتیان و غیره است و انجمن موبدان این حق را دارد که هرچه را صلاح بداند، حذف یا تغییر دهد. سؤال این است که اینان بر اساس چه ملاک و اصلی، فتوا (وچر) می‌دهند؟ پشتوانه و اعتبار قوانین و فتاوی دینی موبدان چیست؟ آیا به‌صرف اینکه انجمنی از موبدان و موبدیاران تشکیل شود و قوانین و احکامی را وضع یا اصلاح کنند، دلیل بر حجیت و ارزش این قوانین و احکام است؟ و اساساً هرگونه حکم و قانونی که به دین زرتشت منتسب می‌کنند، سند دینی آن چیست؟ آیا می‌توان آنچه را که این انجمن‌ها تصویب می‌کنند، به پای دین زرتشتی گذاشت؟ به چه دلیل؟

در مصاحبه‌ای از مزدپور، محقق زرتشتی، دربارهٔ فقه آیین زرتشت، پرسیده می‌شود: «روش و منابع استنباط احکام فقهی در آیین زرتشت چگونه است؟ آیا در استنباط از متون زرتشتی، بر عقل و خرد تکیه می‌گردد؟ به عنوان مثال، در احکام مستحدثه و جدید، از چه روش و شیوه‌ای استفاده می‌نمایند؟»

ایشان در پاسخ می‌گوید:

نکتهٔ دقیق و روشن آن است که فقه زرتشتی اصلاً و اصولاً به خود پیامبر مربوط نیست و گرچه کوشش شده است تا فقهی مبتنی بر اصول گاهانی فراهم آید، بی‌گفت‌وگو، در موارد بسیاری با آن هماهنگی ندارد. بحث و جستار در اصول و مبانی فقهی دوران ساسانی، بسیار دامنه‌دار و جدی بوده است. گفت‌وگو و بحث و جدل و به اصطلاح پهلوی «پیکار»، در فقه آن روزگار جایگاه مهم داشته است. آثار این جست و جو و بحث، در کتاب‌های پهلوی به‌جای مانده است» (مزدپور، ۱۳۸۴).

گرچه محقق یادشده به سؤالات مطرح‌شده پاسخ نداده، اما این نکته را گوشزد کرده است که فقه زرتشتیان هیچ ارتباطی با زرتشت پیامبر ندارد و مبتنی بر **گاهان** زرتشت نیست.

۳. گذشت که برخی قائل بودند که احکام و قوانین *وندیداد* در زمان خود کاربردی و مفید بوده، اما در عصر حاضر کاربردی و مفید نیست. این سخن خالی از اشکال نیست؛ توضیح آنکه: آیا هویت و حقیقت انسان آن زمان با انسان امروزی متفاوت است که اگر شخص زرتشتی در دوران گذشته مجازات و احکام سختی را تحمل کند، بگوییم برای او سودمند و مفید بوده، اما امروزه کهنه شده و دورریختنی است؟ برای نمونه، چگونه می‌توان پذیرفت که احکام بسیار دشوار و طاقت‌فرسای مربوط به ایام عادت و زایمان، به نفع زنان زرتشتی درایام گذشته بوده است، اما برای زنان امروزی کارایی ندارد، با اینکه هویت و حقیقت یک زن در گذشته و آینده فرقی نکرده است؟ یا مجازات و جرایم وحشتناک و شگفت‌انگیزی که حتی برخی از آنها قابلیت به اجرا درآمدن نیز ندارد، چگونه برای انسان‌های گذشته مفید بوده است؟ اگر نتوان تفاوتی در هویت و حقیقت انسان گذشته و حال یافت، پس یا احکام و مجازات گذشته بی‌پایه و اساساً غلط بوده یا اینکه امروزه زرتشتیان به نوعی از شریعت گریزان‌اند.

۴. اشکال دیگر، مربوط به تغییر و حذف برخی احکام، قوانین و رسوم زرتشتی توسط زرتشتیان، به‌ویژه انجمن موبدان است. حذف یا تغییر برخی رسوم و احکام از سوی انجمن موبدان، زمانی مجوز دینی دارد و معتبر است که خود دین اجازه چنین کاری را داده باشد. آیا دین زرتشت و به تعبیر دقیق‌تر، *گاهان* زرتشت که تنها متن آسمانی نزد زرتشتیان است، به اینان اجازه چنین کاری داده است؟ اساساً در آیین زرتشت چه کسی حق دارد برخی احکام را تغییر دهد و چه شرایطی باید داشته باشد و این شرایط را چه کسی معین کرده است؟ تا آنجا که تفحص و جست‌وجو شد، پاسخی از *گاهان* زرتشت به سؤالات یاد شده یافت نشد. شاید بتوان با قطعیت گفت که *گاهان* اصلاً به این مسئله ورود پیدا نکرده است.

اگر گفته شود: احتمالاً در برخی متون اوستایی یا پهلوی اجازه چنین کاری به موبدان هر زمان داده شده است، خواهیم گفت: اولاً این ادعا صرف احتمال است که نیاز به اثبات دارد؛ ثانیاً بر فرض اثبات، متون به‌جز *گاهان*، متن الهی و آسمانی نیست؛ بلکه نوشته موبدان و بزرگان زرتشتی بوده است؛ از این رو نوشته‌های آنان مجوز دینی و شرعی شمرده نمی‌شود؛ ثالثاً از آنجا که به تصریح محققان زرتشتی، در *گاهان* هیچ حکم فقهی و قانونی نیامده است، پس منابع استنباط احکام را یا باید سایر متون نظیر *وندیداد* و *تسایست نشایست* دانست یا به تعبیر برخی زرتشتیان، عقل جمعی. هر دو منبع احتمالی استنباط احکام را جداگانه بررسی می‌کنیم.

درباره متونی که سخن از شریعت زرتشتی در آن به میان آمده است - اعم از متون اوستایی و پهلوی - سه حالت می‌توان فرض کرد:

حالت اول: همه احکام و قوانین در متون دینی و سنتی زرتشتیان، ارزش و اعتبار دارد.

بررسی: این فرض صحیح نیست؛ چراکه موبدان و محققان زرتشتی تصریح دارند که برخی احکام شرعی یا مجازات‌ها، مخصوص همان دوران بوده و امروزه کاربردی ندارد.

حالت دوم: همه آداب و احکام و مجازات موجود در کتب اوستایی و پهلوی، ویژه همان دوران است و آن متون، گرچه مقدس و قابل احترام‌اند، اما امروزه به آنها عمل نمی‌شود.

بررسی: این فرض، ملزومات و تالی فاسدهایی به دنبال دارد که بعید به نظر می‌رسد جامعه محقق زرتشتی به آن ملتزم باشند. نخستین لازمه آن این است که آیین زرتشت را نه شریعت‌محور، بلکه شریعت‌گریز بنامیم. به عبارتی، لازمه آن معطل ماندن تمام احکام، آداب و رسوم و قوانین زرتشتی است؛ چراکه در **گاهان** چیزی درباره شریعت نیامده و سایر متون نیز که پذیرفته نشده و مختص به همان زمان‌های گذشته است؛ از این رو هیچ تکلیف و قانونی برای زرتشتیان وجود ندارد. بر اساس پذیرش این فرض، پرسش اساسی این است که آداب، رسوم و احکام امروزی در میان زرتشتیان از کجا نشئت گرفته است؟ پس انکار و رد همه آنچه که در متون سنتی زرتشتی آمده، به معنای خالی بودن آیین زرتشت از هرگونه عمل یا قانون است.

برخی مدعی‌اند بر اساس دانش و خرد جمعی، درباره شریعت زرتشتی حکم می‌شود. موبد سروش پور می‌گوید: از آنجایی که در کتاب مقدس زرتشتیان یا همان **گات‌ها** نیز هیچ فقه دینی وجود ندارد، لذا تقدس قانون در سایه دین در آموزه‌های زرتشتی جایگاهی ندارد و زرتشتیان بر اساس پویایی جوامع و خرد جمعی با قوانین روز و مورد پذیرش جامعه رفتار می‌نمایند (سروش پور، ۱۳۹۴).

نیکنام، دیگر موبد زرتشتی، می‌گوید: آموزه‌هایی که اشو زرتشت در **گاهان** مطرح کردند، مجموعه‌ای از دستورات کلی برای انسان هاست؛ ولی مسائلی را که ممکن است در زندگی روزمره انسان پیش آید، به دانش زمان و خرد انسان واگذار می‌کنند (نیکنام، ۱۳۸۱).

پاسخ کامل به این ادعا مجال دیگری می‌طلبد. آنچه به اختصار می‌توان گفت، این است که قلمرو عقل آدمی در عرصه معارف دینی تا کجاست؟ آیا عقل انسانی توان دستیابی و کشف تمام گزاره‌های شریعت را دارد؟ آیا احکام رایج میان زرتشتیان کنونی، مانند نمازهای پنج‌گانه، مراسم مفصل درباره آتش و آتشکده، احکام طهارت و نجاست، مسائل مرتبط با مردگان و سایر احکام جزئی و مجازات موجود در آیین زرتشت، مستند به عقل انسانی بوده یا منبع آن متون دینی و سنتی زرتشتی است؟ بدیهی است عقل بشری نمی‌تواند سرچشمه این همه احکام و جزئیات دینی باشد.

حقیقت آن است که عقل انسان به تنهایی برای فهمیدن همه احکام و حکم الهی کافی نیست و در بسیاری از آموزه‌ها راه به جایی نمی‌برد. هدف از بعثت انبیا تکمیل عقول بشر است. جامعه بشری در بخش اندیشه و نظر، نیازمند به وحی الهی است؛ زیرا آنچه را باید بداند، ولی نمی‌فهمد، به کمک وحی می‌فهمد یا آنچه را باید به صورت کامل فراگیرد، ولی توان آن را ندارد، وحی در تکمیل آن به او کمک می‌کند. اگر عقل بشر و خرد انسانی برای هدایت انسان و احکام الهی کافی بود، نیازی به وحی و رسالت نبود.

حالت سوم: میان احکام و رسوم شریعت زرتشتی قائل به تفکیک شوند؛ بدین معنا که برخی از آنها را که در زمان‌های گذشته و در متون آمده است، امروزه نیز می‌پذیریم و بدان عمل می‌کنیم؛ اما برخی از آنها را مناسب شرایط امروزی نمی‌دانیم و در آنها دگرگونی صورت گرفته است؛ مانند تغییراتی که در احکام زنان در ایام عادت شده یا تغییراتی که در قوانین ارث میان زرتشتیان امروزی ایجاد شده است.

بررسی: سند و حجت شرعی و دینی بر این تفکیک چیست؟ تفکیک میان احکام و قوانین در عمل کردن یا رها کردن آن، نیاز به مجوز دینی دارد؛ وگرنه این تفکیک ارزش و اعتباری ندارد و ظاهر امر حکایت از این دارد که سندی بر این تفکیک نمی‌توان در *گاهان*، متن دینی زرتشتیان، یافت.

نکته دیگر اینکه بر فرض پذیرش تفکیک، باید توجه داشت متون فقهی - حقوقی زرتشتی از دو حال خارج نیست:

یا جامعه زرتشتی متون فقهی - حقوقی را به‌عنوان متن دینی می‌پذیرند و احکام آن را منتسب به دین زرتشت می‌دانند که در این صورت پذیرش بخشی از یک متن و عدم پذیرش بخش دیگر همان متن، تحریف و بدعت در دین است؛ مثلاً اگر *وندیباد* به‌عنوان متن دینی آیین زرتشت پذیرفته شده باشد، دیگر جا برای تقطیع احکام و قوانین آن نیست؛ مگر اینکه گفته شود تحریف در آن متن رخ داده است؛ از این رو بخش‌های تحریف‌شده را نمی‌پذیریم. البته به‌ادعای زرتشتیان، *وندیباد* تنها نسک اوستای عصر ساسانی است که به‌صورت کامل بدون هیچ‌گونه تحریفی به دست ما رسیده است.

احتمال دوم اینکه جامعه زرتشتی این متون را متن دینی نمی‌دانند. بر اساس این احتمال، نمی‌توان به هیچ یک از احکام و قوانین آنها استناد کرد و به دین زرتشت منتسب کرد و لازمه آن نقیصه، تهی بودن آیین زرتشت از فرمان‌ها و احکام و قوانین است.

نتیجه‌گیری

آنچه در پایان بحث باید گفت، این است که جعل احکام و قوانین در ادیان، مقدمه رسیدن به تکامل و سعادت ابدی است؛ چنان که موبد خورشیدیان می‌گوید: «آنچه مسلم است، جوهره همه ادیان باید یکی باشد؛ چراکه همه از یک مبدأ آمده‌اند و مقصدشان هم رسیدن به خدا می‌باشد» (خورشیدیان، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶). لازمه وصول به این مقصد این است که خدای جهان‌آفرین و آگاه به مصالح انسانی، احکام الهی را از طریق پیامبران به بشر رسانده باشد؛ اما شریعت بدون اتصال به وحی و الهام الهی، انسان را به مقصد نمی‌رساند.

شریعت در آیین زرتشت، اعم از زمان گذشته، حال و آینده، فاقد سند محکم و متقن دینی، و خالی از هرگونه اتصال به منبع وحی الهی و آسمانی است. شریعت، زمانی ابزار تکامل انسانی و تقرب او به سوی خدا می‌شود که برگرفته از وحی الهی و مصون از هرگونه خطا و اشتباه باشد. منشأ این همه دگرگونی در احکام، قوانین، آداب و رسوم دین زرتشتی تا به امروز، این بوده است که این امور ساخته و پرداخته بشر بوده‌اند، نه وحی و کلام الهی. برخی قوانین و احکام، در معرض تحریف گذشتگان قرار داشته و آمیزه‌ای از پندارها و خرافات رایج در زمان‌های گذشته‌اند و امروزه دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند؛ و به گفته موبدان زرتشتی، هنوز تغییر و اصلاح احکام و قوانین جریان دارد. در متن مقاله هم نشان داده شد که پیروان آیین زرتشت، ملتزم به پاره‌ای از شرایع موجود در متون مقدس و دینی خود نیستند؛ بلکه از آن گریزان‌اند؛ از این رو امروزه آیین زرتشت به شریعت‌گریزی بیشتر شباهت دارد تا شریعت‌محوری.

منابع

- اوستا، با ترجمه جلیل دوستخواه.
 اون والا، مانک رستم، ۱۹۲۲م، *روایات داراب هرمزد*، بمبئی، بی‌نا.
 بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، آگاه.
 بویس، مری، ۱۳۷۶، *تاریخ کیش زرتشت، جاول*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، چ دوم، تهران، توس.
 پاکتچی، احمد، ۱۳۸۶، *مابه‌های فلسفی در میراث ایران باستان*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
 تقضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به‌کوشش: ژاله آموزگار، تهران، سخن.
 جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۵، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 چوکسی، جمشید کرشاسپ، ۱۳۸۱، *ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه: نادر میرسعیدی، تهران، ققنوس.
 حاجی‌زاده، یدالله، ۱۳۹۲، *تعامل اعراب مسلمان و ایرانیان در فتوحات اسلامی*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 حسینی (أصف)، سیدحسن، ۱۳۸۴، «درجات گناه، تاوان و پت در دین زرتشتی»، *هفت آسمان*، ش ۲۸، ص ۱۸۷-۲۲۴.
 خورشیدیان، اردشیر، ۱۳۸۶، *پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان*، چ دوم، تهران، فروهر.
 _____، ۱۳۹۳، *دهش فرهنگی یا لرک مینوی*، تهران، فروهر،
 دارمستر، جیمس، ۱۳۸۲، *تفسیر اوستا*، ترجمه: موسی جوان، تهران، دنیای کتاب.
 _____، ۱۳۸۲، *مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*، ترجمه: موسی جوان، تهران، دنیای کتاب.
 رضائی باغ‌بیدی، حسن (مترجم)، ۱۳۸۴، *روایت آذر فونئغ فرخزادان*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
 رضی، هاشم، ۱۳۸۱، *دانشنامه ایران باستان*، تهران، سخن.
 _____، ۱۳۸۵، *وندیداد: ترجمه، پژوهش، شروع و واژه‌نامه‌ها*، تهران، بهجت.
 سروش پور، پدram، *پاسخ به اتهامات*، <http://pedramSORoushpoor.blogfa.com>، ۲۹/۷/۱۳۹۴.
 _____، پدram، *کات‌ها کتاب آسمانی زرتشتیان*، <http://pedramSORoushpoor.blogfa.com>، ۱۹/۷/۱۳۹۰.
 صفای اصفهانی، نزهت (مترجم)، ۱۳۷۶، *روایت امید آئشوهیستان*، تهران، مرکز.
 فضیلت، فریدون (مترجم)، ۱۳۸۴، *دینکرد سوم*، دفتر دوم، تهران، مهرآیین.
 کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۲، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، چ هشتم، تهران، دنیای کتاب.
 _____، ۱۳۷۴، *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه: مجتبی مینوی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 مزدپور، کتابون و همکاران، ۱۳۹۴، *ادیان و مذاهب در ایران باستان*، تهران، سمت.
 مزدپور، کتابون، ۱۳۶۹، *ترجمه شایست نائشایست*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 _____، ۱۳۸۴، «میراث زرتشت، پیام آور راستی»، *هفت آسمان*، ش ۲۹، ص ۹-۲۴.
 _____، ۱۳۹۱، *چند سخن*، تهران، فروهر.
 _____، ۱۳۸۲، *زرتشتیان (از ایران چه می‌دانم)*، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
 معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
 مهر، فرهنگ، ۱۳۷۴، *دیدنی نواز دینی کهن*، چ سوم، تهران، جامی.
 موله، ماریان، ۱۳۷۲، *ایران باستان*، ترجمه: ژاله آموزگار، تهران، توس.
 میرفخرایی، مهشید (مترجم)، ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 میسنری، خجسته، ۱۳۹۱، «دین زردشت در جهان امروز»، *دز سیری در ادیان جهان*، ترجمه: عبدالعلی براتی، تهران، ققنوس.
 نیکام، کوروش، ۱۳۸۱، «زرتشتیان ایران»، *مطالعات ملی*، ش ۱۳، ص ۱۴۷-۱۸۵.

Zoroastrianism, a Law-Based or a Law-Crossed

✉ Seyed Mohammad Hajati Shuraki / Ph.D. student in Religions and Mysticism, IKI Hajati65@chmail.ir
 Husain Naghavi / Assistant Professor, the Department of Religions, IKI

Received: 2018/04/10 - Accepted: 2018/09/10

Abstract

Making rules and regulations in religions is the introduction to eternal perfection and prosperity. Achieving this destination, the All-Creator and All-knowing God should send His rules to the human being through the prophets. *Gathas*, an attributed Book to Zoroaster and the only heavenly Book of Zoroastrians, does not speak about law "*Sharia*"; But most of the juridical and legal issues are mentioned in the Avesta *Vindhid* and other Zoroastrian scriptures. Zoroastrian *Sharia* has changed in different periods, and as the Zoroastrian priests have said, this issue - changing and removing of some legal rules - is still ongoing. The reason of these ongoing changes is that, these rules and laws are man-made, not the revelation or the divine word. Explaining the *Sharia* and its relevant issues in Zoroastrianism, this paper analyzes the topic in details.

Keywords: Zoroastrianism, law, law-crossing, divine revelation, *Vindhid*.

An Internal Critique of the Herzl Foundations With Respect to the Views of Ahad Ha'am

✦ **Nouri Sadat Shahangian** / Assistant Professor, Religions and Mysticism Department, al-Zahra Uni
n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

Bahare Zamiri Jirsarai / M.A. in Religions and Mysticism, al-Zahra Uni

Received: 2017/10/23 - **Accepted:** 2018/03/08

Abstract

Political Zionism, which was built on Theodor Herzl ideas, was followed by many internal and external criticisms from the beginning. Asher Ginsberg (Ahad Ha'am), the founder of the cultural Zionist, was among the critics among the Zionist movement. This paper studies the viewpoints and critics of Ahad Ha'am about the Political Zionism and the Herzl ideas. Concentrating on the Ahad Ha'am and Herzl works and using the immediate and intermediate sayings this paper has been written. Ahad Ha'am challenged Herzl's views about salvation of Jews through immigration to Palestine, creating an independent Jewish state, and gaining international support for the establishing a Jewish state to realize other goals of political Zionism, and emphasized on the cultural and spiritual revival of the nation and the preservation of their Jewish identity by considering the national values, which were completely ignored by Herzl.

Keywords: Zionism, Herzl, Ahad Ha'am, Jew, cultural, political.

A Comparative Study of the "Symbol of the Mystical Tree" in Kabbala and Sufism

✉ **Mohammad Reza Abedi** / Assistant Professor, Persian Language and Literature, Tabriz Uni abedi@tabrizu.ac.ir
Husain Shahbazi / Ph.D. student of Persian Language and Literature, Tabriz Uni
Ahmad Farshbafian Niazmand / Assistant Professor, Persian Language and Literature, Tabriz Uni
Mohammad Mahdipoor / Professor, the Persian Language and Literature Department, Tabriz Uni

Received: 2018/02/10 - **Accepted:** 2018/07/03

Abstract

Using comparative method, this paper seeks to illuminate the affects and effects of the tree of knowledge and the tree of existence in Sufi works and *Kabbala Sefirot* to show the similarities and differences of the symbol of tree in these two mystical schools. Explaining the evolution and development of this symbolic tree from a religious code to a mystical one and the share of these two schools in this evolution is the purpose of this paper. Concentrating on the idea of Tom Black, the *Kabbalistic* researcher, and structural similarities and detailed analysis it becomes clear that the structure of the iconic tree and its evolved and mystical form is the legacy of the Islamic Sufism, which adopted by Moses de Leon in *Zohar* from *Maqamat al-Qulub* Shaikh Abu al-Hasan al-Nuri, and *Shajarat al-kawn* ibn Arabi. However, one cannot overlook the combined effect of *Kabbala* and Sufism on the fundamental and religious form of this symbol in Torah and Islamic sources. The heart plays a central role in the symbol of the mystical tree of Sufism and *Kabbala*. The seeker communicates with the other worlds through the heart and from microcosm enters the world of sublimity.

Keywords: the tree of Knowledge, the tree of life, Sefirot, the tree of existence, Kabbala, Sufism.

A Comparative Study of the Initial Origins of Piety in Sufism and Taoism (with an Emphasis on the Ideas of Fudayl ibn Iyad and Yang Zhu)

Qurban Elmi / Associate Professor, Tehran Uni

✉ **Husain Omid** / M.A. in Religions and Mysticism, Tehran Uni Hosseinomidi2015@yahoo.com

Mohammad Reza Khayat Mohammadi / M.A. in Religions and Mysticism, Tehran Uni

Received: 2017/12/16 - **Accepted:** 2018/04/28

Abstract

Using descriptive-analytical method and concentrating on original sources, this paper compares the ideas of Fudayl ibn Iyad, the second century Islamic Sufi, and Yang Zhu, the earliest Taoists ascetic about piety. The primary similarities of Taoism and Sufism on piety have made it necessary to study this issue, which suggests the similarity of these two concepts with each other, since the Islamic Sufism began with asceticism as the of Taoism also began with piety. In sum, the ideas of Fudayl and Yang Zhu are somewhat similar, but despite the apparent similarities, Fudayl was an ascetic, mystic, devout, devoted and right seeker man, while Yang Zhu was a hermit, materialist and was inclined to get rid of the terrible suffering from himself, which lacks the transcendental values. Consequently, the concept of piety in Fudayl's ideas is superior to Yang Zhu's ones.

Keywords: piety in Sufism, piety, Taoism, Fudayl ibn Iyad, Yang Zhu.

An Analysis of the Christian Theology's Challenges in the Vatican II's Crisis Management

✉ **Reza Qazi** / Ph.D. student of the Department of religions, IKI

Rghaz@ymail.com

Received: 2016/12/10 - **Accepted:** 2017/05/21

Abstract

The church organization has faced many crises in its long life. To overcome such crises, they had no choice but to make reforms in many theological issues in the Second Vatican Council. Discovering the components of the crisis this paper seeks to study the methods of the fathers of the churches in dealing with those crises. The main question is that, how the church could manage the religious-cultural crises caused by theological teachings? And to what extent they were successful? Answering these questions, the church adopted three phases of pre-crisis, during the crisis and post-crisis management. Censorship, banning some books, the Inquisition Court and eventually the torture and execution of the innovators with the charge of heresy were among the early steps. The Church actions during the crisis included the following, Neo-Thomism, New theology, scientific researches and formation of the Second Vatican Council. Post-crisis actions included, reforming the liturgy, the unity of Churches, confronting Communism, religious freedom and admitting Catholic Church's past mistakes.

Keywords: crisis, crisis management, Church, Catholic, the Second Vatican Council.

A Critical Analysis of the Orientalist's Viewpoint about the Instructors of the Prophet of Islam (P.B.U.H.)

✉ Ali Asadi / Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy AliAsadiZanjani1110@yahoo.com

Received: 2017/07/05 - **Accepted:** 2017/12/21

Abstract

The most important and famous and adopted theory that is commonly held by the Orientalists about the sources of the Qur'an is the theory of adaptation of Qur'an based on Jewish and Christian sources, especially the two Testaments. According to this point of view, which denies the revelatory nature of the Qur'an and the prophethood of the Prophet of Islam (P.B.U.H.), his holiness has learned many Jewish and Christian teachings through some Jewish and Christian groups and presented in the form of the Qur'an. These individuals and groups are considered by the Orientalists as the Prophet's instructors. This paper seeks to analyze this view fairly comprehensive, and defends the revelatory nature of the Qur'an, by reviewing and criticizing the challenges of Orientalists' points of view. Considering the Qur'an as a human work is the first problem, which is based on a wrong prejudice of the Orientalists. The second and more important problem is their unscientific method in dealing with the historical data. Following their assumptions, the historical data have emphasized and analyzed selectively, fanatically and unilaterally by the Orientalists. But lacking of such reports about the training of the Prophet (P.B.U.H.) by others, non-continuing and limiting meetings of the Prophet (P.B.U.H.) with the alleged instructors, giving glad tidings and confirming the Prophet (P.B.U.H.), the conversion of some of them to Islam, the inconsistency of this story with the moral character of the Prophet (P.B.U.H.), the critical approaches of the Qur'an towards the People of the Book, interrupting, delaying and waiting for revelation, the challenge of the Qur'an or *Tahaddi*, emphasizing on the revelatory and supernaturally nature of the Qur'an and illiteracy of the Prophet are the other reasons that have been argued in the critique of Orientalist's theory.

Keywords: instructors of the Prophet (P.B.U.H.), the Qur'an, Testaments, adapt, Orientalists, Waraka ibn Nawfal, Buhira the monk, Addas, Suhayb al-Rumi.

Abstract

The Development and Evolution of Faith in the Light of Virtues from the Viewpoint of Allameh Tabataba'i and Thomas Aquinas

✉ **Mohammad Sohrabian Parizi** / Ph.D. student in Islamic Ethics, Islamic Maaref University, shiner_313@live.com
Seyyed Akbar Husani Ghal'e Bahman / Associate Professor, IKI.

Received: 2018/08/25 - **Accepted:** 2018/12/27

Abstract

Faith as a disposition of the soul has potential to be strengthened and developed from the viewpoint of Shiite and Catholic school of thought. Virtues, due to their internal components, have coherent and integrated connection with faith, and thus, they play significant role in the development and sublimity of faith. Using an analytical-descriptive method, this paper seeks to study two issues from the viewpoint of Allameh Tabataba'i and Thomas Aquinas, two influential intellectuals in Shiite and Catholic ethics; the first, on what basis the existence of stages in faith can be justified? The second, which types of virtues are more prominent, and has role in the development of faith? Findings show that, according to both views faith gets intensity and weakness due to its nature and components. Allameh Tabataba'i regards piety, composure and certainty as the faith's effective developer virtues, but Aquinas considers it the virtues of charity, religion and certainty.

Keywords: faith, development of faith, virtue, moral virtue, Allameh Tabataba'i, Aquinas.

Table of Contents

The Development and Evolution of Faith in the Light of Virtues from the Viewpoint of Allame Tabataba'i and Thomas Aquinas / Mohammad Sohrabian Parizi / Seyyed Akbar Husani Ghal'e Bahman.....	7
A Critical Analysis of the Orientalist's Viewpoint about the Instructors of the Prophet of Islam (P.B.U.H.) / Ali Asadi	27
An Analysis of the Christian Theology's Challenges in the Vatican II's Crisis Management / Reza Qazi	47
A Comparative Study of the Initial Origins of Piety in Sufism and Taoism (with an Emphasis on the Ideas of Fudayl ibn Iyad and Yang Zhu) / Qurban Elmi / Husain Omidi / Mohammad Reza Khayat Mohammadi	73
A Comparative Study of the "Symbol of the Mystical Tree" in Kabbala and Sufism / Mohammad Reza Abedi / Husain Shahbazi / Ahmad Farshbafian Niazmand / Mohammad Mahdipoor	89
An Internal Critique of the Herzl Foundations With Respect to the Views of Ahad Ha'am / Nouri Sadat Shahanghian / Bahare Zamiri Jirsarai	109
Zoroastrianism, a Law-Based or a Law-Crossed / Seyyed Mohammad Hajati Shuraki / Husain Naghavi	123
Abstract / Mohammad javad noroozi	146

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.9, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2018

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager & Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net