

معرفت ادیان

سال هفتم، شماره سوم، پیاپی ۲۷، تابستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ /
کمسیون 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

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

http://eshop.iki.ac.ir

فروشگاه اینترنتی

نمایه در:

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

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. 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.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. 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 این‌گونه 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.
1. 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 مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. 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.
 5. نتیجه‌گیری: 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.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ 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

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

تعامل با بیگانگان از منظر کتاب مقدس عبری، تلمود و قرآن کریم / ۷

کتاب اعظم سادات شبانی / سهیلا جلالی کندی / لیلا هوشنگی

گستره آیین‌های مقدس، شعائر و نمادهای دینی شیعه و کاتولیک؛ بررسی مقایسه‌ای / ۲۵

کتاب حسین اربابی / محمد فولادی

بررسی انتقادی مکتب پاکومیوس در رهبانیت مسیحیت شرقی / ۴۷

کتاب سیدمرتضی میرتبار / احمدرضا مفتاح

بررسی و تحلیل ضعف اخلاقی از منظر آگوستین و توماس آکوئیناس؛ ... / ۶۵

مهدی علیزاده

مقایسهٔ حیات دینی یهود در دوران پراکندگی در کنعان از دورهٔ معبد اول تا تخریب دوم / ۸۵

حسن صفائی

بررسی و تحلیل جایگاه کار و کشاورزی در ارداویراف‌نامه؛ از منظر ثواب و عقاب اخروی / ۱۰۱

کتاب ابراهیم رایگانی / سیدمهدی موسوی کوهپیر

بررسی حقیقت مرگ در دین زرتشت / ۱۱۵

کتاب سید محمد حاجتی شورکی / سید اکبر حسینی قلعه‌بهن

تحلیل نقش مایه‌های اساطیر آن‌جهانی / ۱۳۳

کتاب سروناز پریشانزاده / ابوالقاسم دادور / مریم حسینی

ملخص المقالات / ۱۵۱

Abstracts / ۱۶۶

تعامل با بیگانگان از منظر کتاب مقدس عبری، تلمود و قرآن کریم

Az.shabani75@gmail.com

s.jalali@alzahra.ac.ir

lhoosh@alzahra.ac.ir

کلیه اعظم‌سادات شبانی / کارشناس ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

سهیلا جلالی کندری / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

لیلا هوشنگی / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۵

چکیده

امروزه مناقشات بین پیروان ادیان مختلف، افزایش یافته و موجب ناامنی در جهان شده است. توجه به متون و اندیشه‌های دینی و بازتاب آن در تعامل بیرونی، می‌تواند در شناسایی دلایل اختلاف و رفع آن مؤثر باشد. در اندیشه یهود، «بیگانگان» افرادی خارج از قوم یهود هستند و نگاه دوگانه‌ای در برخورد با بیگانگان وجود دارد. در گزارش‌های کتاب مقدس عبری (تنخ) و تلمود، از یک‌سو آنان، دارای نژاد پست و متفاوت از یهود هستند و از سوی دیگر، مخلوقات محترم خداوند شمرده می‌شوند. اکثر یهودیان، به دلیل باور به خلوص نژادی و برگزیدگی قوم خویش، با بیگانگان برخورد نامتعارف می‌کنند. با بررسی متون مقدس یهود، یکی از دلایل مهم تعامل نادرست یهودیان با بیگانگان، تکیه بر اندیشه‌های ناصواب راه یافته به متون دینی آنان است. در مقابل، قرآن کریم به همه انسان‌ها یکسان نگرسته، برای هیچ نژادی اعتبار ویژه قائل نمی‌شود، بلکه تنها تقوا و ایمان و عمل صالح موجب برتری انسان‌ها می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: بیگانگان، قرآن کریم، تنخ، کتاب مقدس عبری، قوم یهود، برگزیدگی.

بیان مسئله

در اندیشه دینی یهود درباره «خلقت» یهودیان، دیدگاهی خاص وجود دارد که بر اساس تلمود و سنت قباله (براون، ۱۸۱۶، ج ۴، ص ۵۴۳) شکل گرفته است. این دیدگاه، مهم‌ترین دلیل برای خلوص نژادی آنان است. این تفکر و نیز اعتقاد به «برگزیدگی»، عوامل تعیین‌کننده در رفتار آنان با غیریهودیان می‌باشد. یهودیان به اشتباه، برگزیدگی مشروط قوم خود را مطلق فهمیده، آن را به همه زمان‌ها و مکان‌ها سرایت داده‌اند. آنان چون دین یهود را مختص بنی اسرائیل می‌دانند، دچار توهم برگزیدگی شده‌اند. قرآن کریم از غیرمسلمانان یاد کرده، ولی اسلام را به قوم خاصی منحصر نکرده است.

در تلمود، «یهود» از نظر نژاد از سایر انسان‌ها متمایز شده است. این تمایز، تا حدودی تعیین‌کننده رفتار یهودیان با غیریهودیان می‌باشد (مک کال، ۱۸۶۸، ص ۳۲). در تنخ، گرچه از برگزیدگی بنی اسرائیل، بخشش‌های پی‌درپی و نگاه ویژه یهود به آنان صحبت شده (حزقیال، ۱۸۱۶:۱۱)، ولی عقوبت بنی اسرائیل خاطی نیز مطرح شده است. این امر، مفهوم «نژاد برتر» را بی‌اعتبار می‌کند (عاموس، ۲:۳؛ ۲:۸).

لازم به یادآوری است در ادیان توحیدی، از اصول اخلاقی مشترکی سخن به میان آمده است که اندیشه نژاد برتر را مخدوش می‌سازد. اسلام دینی جهانی است، اما یهود دینی قومی - نژادی است (نیسان، ۱۹۹۹، ص ۲۹). قومی بودن دین یهود، موجب شده است تا یهودیان برگزیدگی خود را به نژاد خود وابسته بدانند. البته برخی مسلمانان ناآگاه نیز به صرف مسلمان بودن، خود را برتر از همه انسان‌ها می‌دانند. اما بر اساس قرآن کریم، گرامی‌ترین انسان‌ها نزد خداوند با تقواترین آنها هستند (حجرات: ۱۳). برتری مسلمانان در صورت داشتن ایمان است: «أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹). در آیه «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ» (محمد: ۳۵)، نیز علت برتری مسلمانان، همراهی خدای سبحان با آنان بیان شده است. همچنین در آیه ۳۳ همین سوره، عدم اطاعت از خداوند و رسول را موجب ابطال اعمال دانسته است (محمد: ۳۳). نکته حائز اهمیت اینکه این برتری، نژادی نیست، بلکه تقوا، ایمان به خدا و رسول او و پیروی از آنان، موجب برتری می‌شود. البته در جامعه اعراب مسلمان، بخصوص اهل سنت، برتری نژاد عرب بر نژاد عجم مطرح می‌باشد، اما هیچ ارتباطی با آموزه‌های دین اسلام ندارد.

این پژوهش بر آن است تا با شناسایی این عوامل و مقایسه آن با قرآن کریم، تفاوت‌ها و شباهت‌های اسلام و یهودیت در این زمینه را بیان نموده و به پاسخ روشنی برای علت رفتارهای فعلی جامعه یهود با دیگران دست یابد.

واژه‌های عبری «گوی» (goy) و «گوییم» (goyim) (ر.ک: رابینسون، ۲۰۰۸، ص ۵۷۴). در کتاب مقدس عبری (پیدایش، ۵:۱۰؛ اشعیا، ۲۰:۱۰؛ خروج، ۲۴:۹؛ ۳۴:۱؛ لایوان، ۴۴:۲۵)، به معنای ملت و مردم یهودی یا افراد غیر یهودی است (رابینسون، ۲۰۰۸، ص ۵۴۳). «گوییم»، جمع «گوی»، علاوه بر قوم غیر یهود، در مورد بعضی از مکان‌ها نیز به کار رفته است. این واژه ۴۰۰ مرتبه در کتاب مقدس عبری آمده است (لانگمن، ۲۰۱۳، ص ۶۹۷). معادل واژه «گوی»، واژه «نُخری» (Nokhri) در تسنخ (تثیبه، ۳:۱۵) و «اثنه» (étnē) که از واژه لاتین ethnic گرفته شده است) در عهد جدید (متی، ۵:۵) است. البته گاه واژه «گوی» برای اقوام اسرائیل نیز به کار رفته است (پیدایش، ۲:۱۲؛ مزامیر، ۵:۱۰۶؛ حزقیال، ۱۵:۳۶). ولی برداشت عمومی از آن، همان اقوام غیر اسرائیلی است. این واژه معادل «آموت - ها - عُلم» (Ummot ha-olam) به معنای غیر اسرائیلی‌هاست (هایس، ۲۰۰۲، ص ۲۹۳). یهودیان برای نوکیشان واژه «گیر» (Ger) را به کار می‌برند. این واژه در تسنخ (خروج، ۱۹:۱۲)، معمولاً مفرد آمده و به معنای غریبه است (برت، ۲۰۰۲، ص ۷۸، ۸۰). در متون دینی یهود، واژه «بیگانگان» (Gentile) به معنای افرادی خارج از قوم یهود آمده است. در ترجمه فارسی کتاب مقدس عبری به «غریبان» برگردان شده است.

در قرآن کریم تنها یک بار واژه «امی» از زبان بنی اسرائیل، به معنای «بیگانه»، آمده است که دیدگاه آنان نسبت به غیر خودشان را نشان می‌دهد: «... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۵)؛ این معنا را می‌توان از مقابله اهل کتاب با عرب، که معمولاً بی‌سواد بودند، به دست آورد (معرفت، ۱۳۹۰، ص ۲۶). واژه «عجم» معمولاً به نژاد غیر عرب اشاره دارد؛ هر چند فرد عربی که نمی‌تواند فصیح صحبت کند، «عجم» گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳۷). این واژه ۴ بار در قرآن برای توصیف زبان به غیر عرب به کار رفته است (روحانی، ۱۳۶۶-۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹۱). با این مضمون که قرآن نازل شده بر پیامبر عرب و در سرزمین عربستان، نمی‌تواند غیر عربی باشد (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۴۹). بنابراین، در قرآن کریم «بیگانگان» به معنای مورد نظر در متون یهود وجود ندارد. واژه «غیر» به معنای «دیگری» و «غیر مسلمان» در قرآن کریم دیده می‌شود (مائده: ۱۰۶). ولی این واژه ربطی به نژاد عرب یا برتری آنها ندارد (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۸۵، خوئی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۳).

بیگانگان در اندیشه دینی یهود

بیگانگان در کتاب مقدس، چند گروه هستند: ۱. کسانی که از مرز و بوم یهود نیستند و در خارج از سرزمین آنها زندگی می‌کنند؛ ۲. بت پرستان و کافران؛ ۳. رومی‌ها [در عهد جدید] (امونز، ۱۸۵۴، ص ۷۶)؛ ۴. همه اقوام غیر اسرائیلی، اعم از اینکه داخل یا خارج از سرزمین یهود باشند (برومیلی، ۱۹۸۲، ص ۲، ص ۸۱).

نگاه دوگانه به بیگانگان در تورات

در تورات، خداوند فرمان داده که بیگانگان را دوست داشته باشند: «پس غریبان را دوست دارید؛ زیرا که در سرزمین مصر غریب بودید» (تثیه، ۱۰:۱۹). این امر بیانگر محبت خداوند به تمام انسان‌هاست.

گرچه در تنخ، خدا رهایی‌بخش اسرائیل است و اسرائیل باید به او وفادار بماند و می‌توان «خدا» را به دلیل پیمان ویژه با قوم اسرائیل، خدای اسرائیل دانست، اما خدا، خدای همه موجودات، خالق آسمان و زمین و خدای تاریخ بشریت است و دلواپس آدمیان (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۲). بنی اسرائیل و بیگانگان، هر دو بندگان خداوند هستند و باید مطیع امر او باشند.

در تورات، احکامی بیان شده که نشانگر این است که به برخی از امور غریبان توجه شده است. به‌عنوان نمونه، غریبان نیز مانند اسرائیل، می‌توانستند در صورت ارتکاب قتل سهوی، به مکان‌های خاصی پناه ببرند: «به جهت بنی اسرائیل و غریب و کسی که در میان شما وطن گزیند، این شش شهر برای ملجأ باشد تا هر که شخصی را سهواً کشته باشد، به آنجا فرار کند» (اعداد، ۱۵:۳۵). حقوق برده غیراسرائیلی، باید منصفانه پرداخت می‌شد (تثیه، ۱۵:۲۴). همچنین آنها می‌توانستند در سرزمین یهود صاحب اموالی باشند (حزقیال، ۴۷:۲۲-۲۳).

در تورات، اسرائیلی‌ها به رفتار مهرورزانه و عادلانه با غریبه‌ها، به استثنای قوم‌های کنعانی، توصیه شده‌اند (تثیه، ۱۰:۱۹؛ خروج، ۲۳:۹). در تنخ همچنین اعمال درست غریبان، تمجید و با نافرمانی بنی اسرائیل مقایسه شده است (ارمیا، ۳۵). از سوی دیگر، در تنخ نگاه‌های تبعیض‌آمیزی به بیگانگان وجود دارد. از جمله می‌توان به احکام چگونگی تطهیر یهودیان، پس از تماس با بیگانگان (مدیانی‌ها) اشاره کرد (اعداد، ۱۹:۳۱-۲۴؛ رک: برومیسی، ۲۰۰۲، ص ۲۰۶). همچنین مفاهیمی در تنخ وجود دارد که بر حقیر شمردن بیگانگان حمل می‌شود که با تورات در تعارض است. مانند: (خروج، ۱۲:۴۳؛ اشعیا، ۱:۷).

نگاه دوگانه به بیگانگان در تلمود

در تلمود، توصیه‌هایی به رفتار مبتنی بر عدالت و انصاف و به دور از تبعیض با غیریهودی مشاهده شده است:

فرب غیریهود و آزار رسانیدن به وی، گناهی است بسیار سنگین‌تر و ناپسندتر از فرب یک یهودی و بدی کردن به او. به این جهت که بدکردن به غیریهود باعث حیلول هشم (Hillul Hashem) (بی‌حرمتی به خدا) می‌شود (توسیف‌تباواقما، ۱۰:۱۵). حیلول هشم، از شنیع‌ترین گناهان به حساب می‌آید، طوری که توبه و ندامت فرد، مجازات او را عقب نمی‌اندازد و فقط مرگ شخص گناهکار می‌تواند، گناه او را زایل کند

(یوما، ۸۶الف) کسی که باعث خوار شدن نام الهی شود، جزو پنج گروه گناهکارانی است که بخشش و آمرزشی برای آنان نیست (آووت ربی ناتان، ۳۹). هر آن‌کس که نام خدا را در خفا خرد کند، به طور آشکار او را مجازات خواهند کرد. چون در مورد گناه «حیلول هشم»، چه از روی سهو باشد و چه از روی عمد، مجازات یکسان است (میشنا آووت، ۴: ۴: کهن، ۱۳۸۲، ص ۷۵).

در عین حال، برخی اندیشمندان یهودی، دیدگاه متفاوتی به بیگانگان دارند. آنان یهود را از نظر جسم و روح، با دیگر آدمیان متفاوت می‌دانند.

دین‌شناسان یهودی در قرون وسطی، برای اثبات حقانیت یهود در مقابل مسیحیت و اسلام تلاش می‌کردند. در این میان قاعده «یهودا هالوی» در کتاب *کوژری* قابل اعتناست. قاعده این است که اسرائیل در ساختار روحی خود، با اقوام دیگر متفاوت است و یک تازه کیش یهودی از این ژن‌های روحی، بی‌بهره است (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹؛ هالوی، ۲۰۰۷، ص ۳۵، ۱۲۴).

بر اساس این اعتقاد که در تعالیم تلمود و به شکل گسترده‌تر در عرفان قبلائی مشاهده می‌شود، «گوی‌ها» یا «گویم»: یعنی بیگانگان، متعلق به زیر جهان قباله هستند که شیاطین در آن جای می‌گیرند. روح «گوی» از روح فرد یهودی در مرتبه پایین‌تر است. بر اساس یکی از سنت‌های تلمودی، حوا به وسیله مار شیطان باردار شده و در نتیجه، نقضی در زاد و ولد او پیدا شد تا آنکه تجلی خدا در سینا موجب شد آن عیب از اسرائیل برطرف شود. «گوی»، فرزند معیوب ارتباط جنسی زن با مار، نماد نیروهای شیطانی بود. از آنجاکه بیگانگان تجربه پاک‌کننده ظهور تورای خدا را نداشتند، نیمه انسان و نیمه شیطان باقی ماندند (همان، ص ۳۴۹-۳۵۰). و معدود افراد غیر شیطانی که در میانشان به چشم می‌خورد، در واقع ارواح یهودیانی هستند که وقتی شیطان به بانوی مقدس یا بانوی شوهردار (Matronit؛ رک: پاتای، ۱۹۹۰، ص ۱۳۹؛ پاتریکا، موتقان، ۲۰۱۰، ص ۹۳) تجاوز کرد، در منزل او در بهشت گم شدند (شاهاک، ۱۳۸۹، ص ۴۵).

در این اعتقاد، غیر یهودی موجود مسخ‌شده‌ای است که به جبر، هویت متفاوتی از نژاد برتر انسان‌ها، یعنی یهودیان دارد. در کتاب *مکاشفات باروخ* از سقوط آدم علیه السلام و نسل وی صحبت شده، اما در آن موضوع اختیار و آزادی انسان در انتخاب خیر و شر نیز مطرح شده است. جمله «هر کس آدم نفس خویش است»، به همین مطلب اشاره می‌کند (هستینگ، ۲۰۰۳، ج ۵، ص ۷۰۳؛ آراج چارلز، ۲۰۰۶، ص ۴۴).

از دیدگاه *فیلون* (Philo؛ رک: ویلسون، ۲۰۱۱، ص ۱۲) نیز خوردن از شجره ممنوعه تمثیلی است از تسلیم شدن در برابر شهوات و لذات جسمانی. آدم مظهر خرد، حوا مظهر دریافت حسی، «مار» مظهر هوای نفسانی و «درخت» معرفت، مظهر اندیشه و تدبیر است (مجتبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۵).

یهودیان بر اساس اعتقاد به خلوص و دست‌نخوردگی نژادشان، گامی را فراتر نهاده و حتی ویژگی‌های فیزیکی خود را متمایز از سایر نژادها می‌دانند. جمال حمدان بیان می‌کند که یهودیان صفاتی چون کوتاهی قد، سینه تنگ، چاقی و بینی کج و شکل سرشان را ویژه دانسته، و معتقدند: از لحاظ ظاهری نیز متمایز از دیگران هستند (هرکابای، ۱۹۷۲، ص ۳۲۳). جیگر (Gustav jaeger). او می‌گوید: یهودیان

با بوی بدنشان قابل تشخیص‌اند و از آریایی‌هایی که خون کمتری از یهودیت در بدنشان جاری است، متمایز می‌شوند (فیشبرگ، ۲۰۰۶، ص ۳۱۵؛ ایس، ۲۰۰۱، ج ۷، ص ۵۹-۹۰).

موسی هس (Moses Hess)، پایه‌گذار این نظریه زیست‌شناختی بود. هرتزل (Theodor Herzl (1860-1904) عباراتی چون «جنس یهود» یا «قیام جنس یهود» را به کار می‌برد. او از تشابه ظاهری یهودیان کنیسه پاریس و وین در شکل بینی و نفوذ چشمانشان به شگفتی آمده بود (هس، ۱۹۹۵، ص ۵۸-۵۹). مارتین بوبر (مارتین بوبر؛ رک: Buber، ۱۹۹۷، ص ۲۳۰) با اشاره به اهمیت خون و ریشه یهود در شکل‌دهی ابعاد شخصیتی یهود می‌نویسد: «یهودیان اگر از سرزمینشان طرد شده‌اند، سرزمینشان از میان آنان طرد نشده است». صهیونیست‌ها، نه تنها به شیوه فلسفی بوبر، بلکه به شیوه علمی نیز می‌خواهند ثابت کنند که نژاد خالص هستند (سند، ۲۰۱۰، ص ۲۵۹). بنابراین، آنان برای ممتاز نشان دادن نژاد خود، از اهرم‌های اعتقادی و زیست‌شناختی استفاده کرده‌اند.

یهودیان، خلوص نژادی خود را مطرح و برای حفظ آن، ازدواج با غیریهودی را منع می‌کنند، ولی به این اعتنا نکرده، ازدواج‌های خارج از نژاد خود داشتند (روت، ۴:۱، ۱۶-۱۷؛ دوم‌سموئیل، ۱۱:۱-۲۶). برخی تعالیم یهود، بر این عقیده خط بطلان می‌کشد. از جمله، در پاسخ این سؤال که چرا نسل بشر از یک تن (آدم) به وجود آمده است، گفته شده: «به خاطر نیکوکاران و بدکاران. تا آنکه نیکوکاران نگویند ما اخلاف یک نیکوکار هستیم و بدکاران نیز نگویند ما اولاد یک بدکار هستیم. بنابراین، هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که ارث عامل مؤثری در اخلاق و رفتار او بوده است» (کهن، سنهدرین، ۳۸ الف، ص ۱۶۵).

امروزه، اندیشه خلوص نژادی به شدت محکوم شده، حتی برخی اندیشمندان یهودی نیز مخالف آن هستند. شلومو سند (Shlomo Sand)، استاد تاریخ دانشگاه تل‌آویو، در کتاب پرفروش *اختراع قوم یهود* می‌نویسد:

تبعید گسترده قوم یهود در قرن اول میلادی به دست رومیان، از نظر تاریخی اثبات‌پذیر نیست. یهودیان ساکن سرزمین‌های مقدس تبعید نشدند، بلکه در طول زمان مسلمان شدند و در جنگ‌های صلیبی، هویت آنها تقویت شد. یهودیان باستانی ساکن منطقه فلسطین، اجداد اعراب مسلمانی هستند که امروز در این ناحیه، زیر ستم و اشغالگری یهودیان قرار گرفته‌اند (سند، ۲۰۱۰، ص ۲۶۷). [به نظر سند]، یهودیانی که در اسرائیل گرد آمدند، اساساً نژادهای بسیار گوناگون آسیایی، اروپایی و آفریقایی دارند و نمی‌توان آنها را یک قوم خالص یهودی معرفی کرد و داستان تبعید، داستان ساخته مسیحیان برای ترغیب یهودیان به آیین خودشان بوده است. [او] نظریه هرتزل و «تسوری خون» بوبر را نیز به چالش کشیده است (همان، ص ۲۳۸).

حال این سؤال مطرح است که چرا برخی یهودیان، بر منحصر به فرد بودن نژاد خود تأکید می‌کنند؟

ریشه این نگرش به دوره ربانیون برمی گردد. یعنی پس از تخریب معبد، هویت یهود دچار تغییرات اساسی شد و برای خروج از تحمیل حقاترهای ملل همسایه، قوم‌گرایی و پی‌ریزی جامعه متحد یهودی شکل گرفت (Katz, ۲۰۰۶، ص ۲۰۲-۲۰۳).

از قرن نوزدهم، بار دیگر بین یهودیان و مسیحیان، مناقشه جدیدی برپا شد که از نظر یهودیان، جریان یهودستیزی را دنبال می‌کرد. یهودستیزان، با تمسخر از نژاد یهودیان این‌گونه یاد می‌کردند: یک یهود، همیشه یهودی است! (Once a Jew, always a Jew) از نظر آنان، ویژگی‌های جسمی یهود این‌گونه بود: کوتاه قد، مو قرمز، دماغ عقابی، بدچشم با بدن و پایی بد شکل، از لحاظ ساختار بدنی ضعیف. ویژگی‌های اخلاقی‌شان نیز عبارت بود از: ترسویی، سرکشی، حيله‌گری، تنبلی، شهوت‌رانی و علاقه‌مندی به ارتباط با زنان غیریهودی (راینسون، ۲۰۰۸، ص ۴۹۰-۴۹۱).

توهین‌های مسیحیان به یهودیت یک‌طرفه نبوده، عداوت به مسیحیت در اندیشه‌های دینی یهود مشاهده می‌شود. شاهاک (Israel Shahak) می‌نویسد:

تلمود، جدای از ضدیت کلی با غیریهودیان، به شدت ضد مسیح است و اهانت‌های فراوانی به ساحت حضرت عیسی علیه السلام کرده است. از جمله اتهامات جنسی سخیف، مجازات او در جهنم و فرو بردن او در نجاسات شیطان. همچنین حکمی در تلمود به یهودیان اجازه می‌دهد که انجیل را در ملاء عام بسوزانند. این حکم، همچنان معتبر است. به‌عنوان نمونه، در ۲۳ مارس ۱۹۸۰، صدها نسخه از انجیل در ملاءعام و تحت نظر یک سازمان مذهبی به نام «یادلاخیم» (Yad le akhim) در اورشلیم سوزانیده شد. *ابن‌میمون* در کتاب *احکام تورات*، پس از بیان نام مسیح علیه السلام می‌نویسد: «نام زشتش نابود باد» (شاهاک، ص ۵۲-۵۳).

این دشمنی‌ها، نباید نتیجه دستورات اخلاقی دین الهی یهود تلقی شود؛ زیرا با روح تعالیم یک مذهب یکتاپرست هم‌سو نیست، بلکه اینها تحریفات یهودیان است.

برگزیدگی قوم یهود و تمایز با بیگانگان

یکی دیگر از دلایل یهود برای برتر دانستن نژاد خود، این است که خود را برگزیده خدا می‌دانند (رک: خروج: ۷:۱؛ ۲۳-۲۲؛ ۷:۶؛ ۱۶:۷؛ ۱۹؛ ۱۵:۱۸؛ ۱۹:۸؛ ۲۶:۱۹؛ ۲۶:۳۰-۵؛ اول سموئیل: ۲:۲۸؛ دوم سموئیل: ۶:۲۱؛ اول پادشاهان: ۱:۶۸؛ مزامیر: ۳۶-۳۷؛ اشعیا: ۴۱:۱۴؛ ۶۶:۲۲؛ ارمیا: ۱۱:۱۳؛ ۱:۱۱؛ هوشع: ۱:۳). آنان می‌دیدند که خدای قومی آنها، سیر تاریخ را به سودشان تغییر می‌دهد و پی‌درپی شاهد الطاف و عنایت الهی بودند (پستاین، ۱۳۸۵، ص ۴۵-۴۶).

در این مفهوم، خداوند با بندگانش رابطه دارد. بنی اسرائیل امت برگزیده‌ای است که خداوند محبتش را از طریق آنان، به تمامی آدمیان و نه تنها آنان، آشکار ساخت (پستاین، ۱۹۶۰، ص ۳۰). به نظر می‌رسد، با این تفضیل، آنان دارای مسئولیت سنگینی شدند؛ چون بقیه اقوام به آنان توجه می‌کردند تا بدانند این قوم مکرم چه ویژگی‌هایی دارند. در تلمود آمده است:

یهودی باید دینی داشته باشد که نه تنها از بت پرستان متمایز شود، بلکه یادآور نژاد، ایمان و دین یهودی وی نیز باشد. یهودی باید از همسایگان خود هم به سبب ایمان و هم شیوه زندگی خاص متمایز باشد... حتی در اعمال روزانه اش، ظاهری متمایز برای یادآوری یهودی بودنش داشته باشد. زندگی او در تمام جزئیات، باید به وسیله تورات رهبری و نظارت شود (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

تلمود علت اصلی برگزیدگی یهود را پذیرش تورات می‌داند. همچنین این درحالی است که ملت‌های دیگر آن را نپذیرفتند؛ زیرا با خلق آنان ناسازگار بود. هالاکا (Halakha) به عنوان فقه رسمی یهود، به روشنی به تفاوت یهودیان و غیریهودیان پرداخته است (نیسان، ۱۹۹۹، ص ۲۴؛ فایر استون، ۲۰۰۸، ص ۵۵). یهودیان به این جمله تورات نیز استناد می‌کردند: «پس موسی آمده، همه سخنان خداوند و همه این احکام را به قوم بازگفت و تمامی قوم به یک زبان در جواب گفتند: همه سخنانی که خداوند گفته است، بجا خواهیم آورد» (خروج، ۳:۲۴).

عده‌ای برتری اخلاقی خود را مطرح می‌کنند و می‌گویند: اگر سؤال شود چرا خداوند آنان را انتخاب کرده، خواهند گفت: چون ما خدا و توراتش را انتخاب کرده‌ایم و لذا برگزیدگی دو سویه و متقابل است (آرتور بوتریک، ۱۹۵۳، ص ۳۰).

برخی دیگر، بعکس خلوص نژادی را دلیل برگزیدگی می‌دانند (هالوی، ۲۰۰۷، ص ۳۵، ۱۲۴). نگاه دیگر، متأثر از تفکر مسیحی است. بر اساس این تفکر، اراده الهی، بر برگزیده شدن این قوم بوده است (آشتیانی، ۱۳۳۸، ص ۴۷۵) و نباید در پی دلیل این برگزیدگی بود. در عهد جدید آمده است: «شما مرا برگزیدید، بلکه من شما را برگزیدم و شما را مقرر کردم تا شما بروید و میوه آورید و میوه شما بماند تا هر چه از پدر به اسم من طلب کنید، به شما عطا کند» (یوحنا، ۱۶:۱۵). در تلمود آمده است: «با جماعت یهود همچون ملت‌های دیگر معامله نمی‌کنم، حتی اگر اعمال خوب آنان اندک باشد» (گندمی، ۱۳۸۴، ص ۷۶-۸۰). بنابراین، برگزیدگی آنان یک موهبت الهی است.

در تورات، تصمیم خداوند در انتخاب بنی اسرائیل، به شکل حکم ازلی است و برگزیدگی، در اثر تحقق عهد الهی در کوه سینا و بار دوم در دشت موآب بود (ایسن، ۱۹۹۵، ص ۶۴). از این رو، اگر قوم یهود به بیراهه بروند، بر خدا لازم است تا آنان را برگرداند. بر اساس کتاب مقدس عبری، علت برگزیدگی بنی اسرائیل، عهدی است که خدا با پدران آنان، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و سپس، سایر انبیای آنان و خود قوم بسته است. بر اساس این عهد، خدا، خدای اینان و قوم هم قوم خدا هستند، به شرطی که تنها خدا را بپرستند و از فرامین الهی تبعیت کنند (بقره: ۸۳-۸۴)؛ یعنی اگر شرط رعایت نشود، برگزیدگی قومی از بین خواهد رفت (همان، ص ۱۶۹).

برگزیدگی در تنخ، به معنای نادیده گرفتن سایر انسان‌ها نیست:

و غریبانی که با خداوند مقرب شده، او را خدمت نمایند و اسم خداوند را دوست داشته، بنده او بشوند؛ یعنی همه کسانی که سبت را نگاه داشته، آن را بی حرمت نسازند و به عهد من متمسک شوند. ایشان را به کوه قدس خود خواهم آورد و ایشان را در خانه عبادت خود شادمان خواهم ساخت و قربانی‌های سوختنی و ذبایح ایشان بر من قبول خواهد شد؛ زیرا خانه من به خانه عبادت برای تمامی قوم‌ها مسمی خواهد شد و خداوند یهوه که جمع‌کننده رانده‌شدگان اسرائیل است، می‌گوید که بعد از این دیگران را با ایشان جمع خواهم کرد، علاوه بر آنانی که از ایشان جمع شده‌اند (اشعیا، ۶۱:۵۶-۸).

در تنخ، برای بیگانگان دعای خیر می‌شود تا اسم خدا را بشناسند:

و نیز غریبی که از قوم تو اسرائیل نباشد و به خاطر اسم عظیم تو و دست قوی و بازوی برافراشته تو از زمین بعید آمده باشد، پس چون بیاید و به سوی این خانه دعا نماید، آن‌گاه از آسمان، مکان سکونت خود بشنو و موافق هر آنچه آن غریب نزد تو استغاثه نماید، به عمل آور تا جمیع قوم‌های جهان اسم تو را بشناسند و مثل قوم تو اسرائیل از تو بترسند و بدانند که اسم تو بر این خانه‌ای که بنا کردم نهاده شده است (دوم تواریخ، ۳۲:۶-۳۳؛ و نیز: اول پادشاهان، ۱۰۸-۴۳).

در تنخ گردن‌کشی بنی‌اسرائیل، در برابر فرامین الهی و پیامبران خدا نیز بارها مذمت شده است (دوم پادشاهان، ۱۷:۱۳-۲۰؛ ارمیا، ۱۰:۹؛ ۲۸:۲۵؛ رک: بقره: ۶۷-۷۱). به این ترتیب، نظر افراطی «نژاد برتر» یهود به چالش کشیده می‌شود.

در تورات آمده است: غضب خداوند به سبب سرکشی‌های مکرر و از دست‌دادن فرصت توبه، شامل حال بنی‌اسرائیل می‌شود. این غضب تنها یک توبیخ ساده نیست، بلکه خداوند آنان را به مبارزه می‌طلبد: خداوند چنین می‌گوید: پدران شما در من چه بی‌انصافی یافتند که از من دوری ورزیدند و اباطیل را پیروی کرده، باطل شدند؟ و نگفتند: یهوه کجاست که ما را از زمین مصر برآورد و ما را در بیابان و زمین ویران و پر از حفره‌ها و زمین خشک و سایه موت و زمینی که کسی از آن گذر نکند و آدمی در آن ساکن نشود، رهبری نمود؟ و من شما را به زمین بستان‌ها آوردم تا میوه‌ها و طیبات آن را بخوردید؛ اما چون داخل آن شدید، زمین مرا نجس ساختید و میراث مرا مکروه گردانیدید. کاهنان نگفتند: یهوه کجاست و خوانندگان تورات مرا نشناختند و شبانان بر من عاصی شدند و انبیا برای بعل نبوت کرده، در عقب چیزهای بی‌فایده رفتند. بنابراین خداوند می‌گوید: بار دیگر با شما مخاصمه خواهم نمود و با پسران پسران شما مخاصمه خواهم کرد (ارمیا، ۲:۹-۵).

خداوند انذار می‌دهد که در صورت عدم ترک خطاها، آینده بدی را برایشان رقم می‌زند:

خداوند می‌گوید: هر آینه خاندان اسرائیل و خاندان یهودا به من به‌شدت خیانت ورزیده‌اند. خداوند را انکار نموده، می‌گویند که او نیست و بلا به ما نخواهد رسید و شمشیر و قتل را نخواهیم دید. و انبیا باد می‌شوند و کلام در ایشان نیست. پس به ایشان چنین واقع خواهد شد. بنابراین، یهوه خدای صباپوت چنین می‌گوید: چون که این کلام را به من گفتید، همانا من کلام خود را در دهان تو آتش و این قوم را هیزم خواهم ساخت و ایشان را خواهد سوزانید. خداوند می‌گوید: ای خاندان اسرائیل، اینک من امتی را

از دور بر شما خواهم آورد. امتی که زور آورند و امتی که قدیمند و امتی که زبان ایشان را نمی‌دانی و گفتار ایشان را نمی‌فهمی (ارمیا، ۱۱:۵-۱۵). در نهایت، به دلیل ترمذ بنی‌اسرائیل، آنان را پراکنده و در کشورها متفرق می‌سازد (حزقیال، ۲۳:۲۰).

بنابراین، کتاب مقدس، اندیشه برگزیدگی کلی و همیشگی بنی‌اسرائیل را تأیید نمی‌کند. به نظر می‌رسد، برگزیدگی به سبب عهد الهی و پذیرش تورات است و برای سایر نظرات، دلیل منطقی نمی‌توان یافت.

فهم و هدایت‌گری تورات در انحصار قوم یهود

متفکران یهودیت سنتی و ارتدوکس (ر.ک: نیوسر، ۱۹۹۱، ص ۳۲) معتقدند: یک غیریهودی درک دقیقی از کتاب مقدس ندارد. ظرافت‌های فهم این کتاب را تنها یهودی مؤمن درمی‌یابد.

آگاهی معمولی از نوشته‌های یهودی، چیزی بیش از آشنایی گذرا با دین یهود نخواهد بود. برای فهمیدن جایگاه امروزی دین، باید دریابیم که گذشته چگونه در اذهان و افعال عمل‌کنندگان کنونی زنده است. ادله لفظی حداکثر بازتاب ناقصی از یهودیت‌اند و در تلاش برای توصیف دین یهود، باید همیشه از رفتارهای معمول دینی، الگوهای فکری و واکنش‌های یهودیان دین‌دار آغاز کرد (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

برخی معتقدند که این عقیده که یهودیت یک مذهب مبتنی بر کتاب مقدس است، گمراه‌کننده است و تورات همان قدرت قانونی و محوری را دارد که انجیل در مسیحیت دارد (شاهاک، ۱۳۸۹، ص ۷۷). این موضوع، به تفسیر یهودیان از کتاب مقدس برمی‌گردد که به ظاهر الفاظ توجیهی نداشته، تفاسیر خاصی از کتاب‌های مقدس دارند که کاملاً با ظاهر آن، متفاوت و گاه در تضاد است (همان، ص ۷۱) (شاهاک، ۱۳۸۹، ص ۷۲).

با چنین تفکری، راه گفت‌وگوی بین ادیان بسته شده و موانع بسیاری بر سر راه فهم متقابل بین ادیان توحیدی پدید می‌آید. درحالی‌که تنخ، مانند سایر کتب دینی، مضامین مشترکی در مورد انسان دارد. در اندیشه یهود، دستورات درست دینی یهود، فراقبیله‌ای است. تورات، در کوه سینا نازل شده است تا ملت‌های جهان عذری نداشته باشند که آن را به اسرائیلی‌ها محدود کنند. در عقاید دینی یهود آمده است: «تورات به سه چیز شباهت دارد: بیابان، آتش و آب؛ یعنی همان‌طور که این سه چیز برای جهانیان رایگان است، تورات نیز برایشان رایگان است» (مکیلتا بوحش ۵؛ پیترز، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱). این سه عنصر طبیعت، نقش حیاتی در تشکیل جهان دارند (پیدایش، ۱: ۱-۱۰)؛ زیرا بیابان به ملتی تعلق ندارد، با نزول تورات در بیابان، اختلاف بین امت‌ها مبنی بر اینکه تورات در سرزمین ما نازل شد، از بین می‌رود. آتش و آب هم همگانی است (پیترز، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). البته بسیاری از احکام تورات، مخصوص یهود است (کتاب لاویان)، اما فهم مفاهیم اخلاقی برای همگان امکان‌پذیر است.

بنابراین، برای فهم کتاب مقدس، راه‌های مختلفی وجود دارد و هر یک درک‌ها و تفاسیر متعددی در

پی خواهد داشت. برای کتاب مقدس عبری، مراتب تفسیری مختلفی را می‌توان در نظر گرفت. طُرُق فهم تورات عبارتند از:

۱. فهم ساده متن تورات، مناسب برای عامه مردم.
۲. مطالعه تفاسیر مختلف با تأکید بر محور معنای ساده.
۳. بررسی متن کتاب مقدس از چشم‌انداز میدراش و تفاسیر وعظی.
۴. مثل‌ها و نغزها. تفاوت فکری میان عامه و خاصه از این مورد شکل می‌گیرد.
۵. رازهای تورات، اشاره به معانی پنهانی، مثل حرف «ب» که در آغاز تورات عبری درشت‌تر نوشته شده است.
۶. فهم تورات از طریق فاصله گرفتن از دنیا و تجربه حضور فعال خداوند در خود.
۷. طریقه انبیاء در فهم تورات؛ یعنی قدس‌الاقداص که بالاترین سطح فهم بوده و همه به آن دست نمی‌یابند (پیترز، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲-۱۶۷).

قرآن کریم بارها به حقانیت کتب آسمانی تحریف‌نشده پیشین اشاره کرده است. یافتن اشتراکاتی در زمینه یکتاپرستی، در بخش‌های تحریف‌نشده کتاب مقدس، تصادفی نیست. البته تصدیق قرآن، دلیل بر حقانیت کتب فعلی نیست. قطعاً بخش‌هایی در همین کتب مقدس یافت می‌شود که مطلقاً با عقل و آموزه‌های دین الهی منطبق نیست، اما فهم معارف الهی موجود در کتاب مقدس عبری، بنابر شهادت قرآن کریم، برای غیریهودیان ناممکن نیست. بنابراین، پیروان ادیان با فهم نادرست از دین خود، به اختلافات و دشمنی‌های خود دامن می‌زنند. این تفکرات باطل، یکی از عوامل مؤثر دشمنی‌های آنان در عصر حاضر است.

جایگاه بیگانگان در قرآن کریم

در قرآن کریم گرچه از مشرکان، کافران یا اقوام غیرعربی، همچون یهودیان و نصرانی‌ها صحبت شده است، اما لفظ «بیگانه» یا «غریب» برای آنان به کار نرفته است. اصولاً اسلام دینی فراقومی است و برای همه جهانیان است. همچنین در قرآن کریم آمده است که موسی و عیسی علیهم‌السلام برای قوم بنی‌اسرائیل مبعوث شدند (اسراء: ۲؛ آل‌عمران: ۴۹). بنابر آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء: ۱؛ اعراف: ۱۸۹)، انسان‌ها در خلقت به یکدیگر برتری ندارند. قرآن کریم، از آفرینش یکسان انسان‌ها صحبت کرده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۲۳؛ سجده: ۷؛ حجر: ۲۶). در جای دیگر می‌فرماید: فضیلت آنان به تقوایشان است (حجرات: ۱۳). از این رو، فضیلت یک انسان به فرزندان او منتقل نمی‌شود. به‌عنوان نمونه، فرزند نوح علیه‌السلام، اهل او شمرده نمی‌شود (هود: ۴۶-۴۵). امامت حضرت ابراهیم علیه‌السلام لزوماً به همه افراد نسلش منتقل نمی‌شود (بقره: ۱۲۴).

خداوند در قرآن کریم، خدای همه مخلوقات و ابناء بشر است، نه خدای این قوم و آن نژاد. واژه‌های «ربّ الناس» و «ربّ العالمین» و «ربّ کل شیء» این معنا را دارند (ناس: ۱؛ انعام: ۱۶۲، ۱۶۴؛ اعراف: ۶۱، ۶۷، ۱۰۴). خطاب آدمیان به «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» بیانگر نگاه یکسان خداوند به تمامی نژادهاست.

قرآن تمامی انبیاء و پیشینیان را با نگاهی واحد نگریده، آنان را «امت واحده» خطاب کرده است (انبیاء: ۹۲). جهاد و دفاع در برابر کافران متجاوز مطرح شده است (بقره: ۱۹۰-۱۹۴؛ نساء: ۹۰). وجود مفاهیم مرتبط با اصل برابری انسان‌ها و توجه به معیارهای اخلاقی در رفتار، بیانگر دیدگاه منعطفانه قرآن به بیگانگانی است که بالفعل خطری برای مسلمانان به‌شمار نمی‌روند. اما در گزارش قرآن کریم، از پیامبران پیش از اسلام آمده است که پیام خود را با خطاب‌های «یا قوم» یا «یا بنی اسرائیل» ابلاغ می‌کردند (بقره: ۴۰، ۴۷، ۱۲۲، ۵۴؛ مائده: ۲۰، ۲۱؛ انعام: ۷۸؛ اعراف: ۷۳، ۷۹، ۸۵، ۹۳). این امر بیانگر قومی بودن این ادیان است.

برگزیدگی در گزارش قرآن کریم

از نگاه قرآن کریم، مسلمان عرب، با سایر نژادها متمایز نیست. دستیابی به هدایت برای همه محقق است (بقره: ۱۸۵). گرچه برخی این هدایت را می‌پذیرند و برخی آن را نمی‌پذیرند (محمد: ۲۵، ۳۳). پیامبران برای هدایت قوم خود، به درگاه خداوند دعا می‌کردند (بقره: ۱۲۸)؛ اما این به معنای برتری آن اقوام نیست. قرآن تسلیم شدن در برابر خدا و ایمان به همه انبیاء را الزامی شمرده است: «...لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ...» (بقره: ۱۳۶؛ آل عمران: ۸۴). آیاتی در قرآن به برگزیدگی بنی اسرائیل در عصر موسی علیه السلام اشاره کرده است (بقره: ۴۷، ۱۲۲؛ مائده: ۲۰؛ جاثیه: ۱۶؛ دخان: ۳۲). بسیاری از مفسران، منظور از «فَضَّلْتُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» را با توجه به سیاق آیات، چنین تفسیر می‌کنند که آنان نسبت به اطرافیان خود و هم‌عصرانشان در بعضی از جهات برتری یافته‌اند، نه بر مردم همه اعصار. بنابراین نظر، الف و لام در «العالمین»، الف و لام عهد است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۸؛ آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵). عده‌ای دیگر معتقدند: منظور برتری به جمع بسیاری از مردم است، ولی برتری آنان تا زمانی ادامه دارد که آنان ایمان خود را حفظ کنند و تابع احکام و قوانین شرع باشند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۲؛ زمخشری، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۶۷). گرچه برخی از مفسران، الف و لام را جنس و «العالمین» را تمامی انسان‌ها در همه اعصار تعمیم داده‌اند، اما تصریح کرده‌اند: این برتری به این لحاظ است که نعمتهایی که به آنان داده شده، بی‌نظیر است؛ نه آنکه آنان برتری ذاتی داشته باشند (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۴؛ مغنیه، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۴۲؛ طالقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸). قرآن کریم می‌فرماید: این نعمت‌ها وسیله آزمایش بنی اسرائیل بوده است (دخان: ۳۰-۳۳). چنین برتری و تفضیلی، مانند خطاب خداوند به مسلمانان است که

می فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۱۰) است؛ یعنی مسلمانان به شکل مشروط بهترین امت روی زمین هستند، ولی بنی اسرائیل برتری خود را مطلق تلقی کردند. قرآن کریم برگزیدگی بنی اسرائیل را به پیروی از پیمان الهی مقید کرده، تصریح می کند که به دلیل نقض این پیمان لعنت شدند (مانده: ۱۳).

در برخی آیات، خیالها و آرزوهای یهودیان باطل شمرده شده است. مثلاً، آنان گمان می کردند اجدادشان، آنان که پیامبران خدا بودند، آنها را شفاعت خواهند کرد و تنها آنان وارد بهشت می شوند (بقره: ۱۱۱)، یا آنکه می توانند برای گناهان خود، فدییه و بدل تهیه کنند، ولی قرآن کریم می فرماید: «وَأَنْتُمْ يَا قَوْمِ لَآتَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً» (بقره: ۴۸، ۱۲۳).

قرآن کریم داستان تفضیل بنی اسرائیل را بازگو می کند، اما معمولاً در ادامه این آیات، به نافرمانی آنان نیز اشاره می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۴۰).

فهم و هدایت گری قرآن کریم برای همه امتها

قرآن تنها کتاب مسلمانان نیست؛ در آن پیامهای اخلاقی فراوان برای همه انسانها یافت می شود. از مفاهیم قرآنی، نه تنها به دست نمی آید که قرآن مخصوص مسلمانان است، بلکه آن را تاییدکننده کتب مقدس تحریف نشده پیشین معرفی می کند: «... مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ...» (بقره: ۹۷؛ آل عمران: ۳). این آیات در قرآن کم نیستند و راه هدایت را برای همه باز گذاشته اند.

مسلمانان بر اساس آموزه های دینی خویش، معتقدند: قرآن کریم برای همه قابل استفاده است؛ هر کس به مقتضای فهم خود پیام های روشنی از قرآن دریافت می کند. اما یکی از عواملی که در ارتباط دو سویه مسلمانان و پیروان سایر ادیان مانع ایجاد می کند، برداشت هایی از اسلام است که آن را دینی خشن و مدافع جنگ و خونریزی اعلام می کند و سبب اسلام هراسی در جهان شده است. نویسندگانی چون کریستوفر هیچنز (Christopher Hitchens) الفاظ مغرضانه ای در تعریف اسلام به کار می برند. مانند: اسلام و خشونت، شهوت خونریزی در اسلام، تروریسم اسلامی، فاشیسم اسلامی و تروریسم جهادی (ر.ک: مورفی، ۲۰۱۱).

وجود برخی از احادیث ضعیف و استفاده مستشرقان از آن، به این نوع تفکرات دامن زده است. به عنوان نمونه، روایتی از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمودند: «به من دستور داده شده که با مردم بجنگم تا بگویند: لا اله الا الله». پس هر کس آن را بگوید، مال و جانش را حفظ کرده است». آن گاه آنان از این گونه روایات چنین استنباط می کنند که این حدیث، دعوت پیامبر ﷺ به جنگ را توجیه می کند (پیترز، ۱۳۸۵، ص ۵۱۱). برخی معتقدند: اسلام آورندگان، به دلیل روح اسلام یا زور شمشیر اسلام آوردند. نمونه

این اجبار، در بین مسیحیان شرقی، ایرانیان زرتشتی و بربرهای بت پرست وجود دارد که گروه گروه اسلام آوردند. آن گاه، دلیل ایمان نیاوردن یهودیان را مقاومت آنان در برابر اغواهای سیاسی - اجتماعی می دانند (نیسان، ۱۹۹۹، ص ۳۸؛ فایر استون، ۲۰۰۸، ص ۲۸۳).

دانیل بنجامین (Daniel Benjamin) و استیون (Steven Simon) نیز اسلام را خشن ترین دین معرفی کرده اند (بورلی، مورفی، ۲۰۱۱، ص ۱۴۸). چنین نویسندگانی، برای اثبات این خشونت، به برخی آیات قرآن کریم استناد می کنند. بعضی آن را در «تاریخ خونین» اسلام می جویند و به این جمله استناد می کنند که «ایمان بر شمشیر استوار است» (توبه: ۵). هانتینگتون می گوید: خونریزی جزء ذات مسلمانان است! (هانتینگتون، ۱۹۹۳). چنین اظهاراتی ادیان را رو در روی هم قرار داده، موجب تفرقه می شود. این برداشت ها، گاه به سبب اعمال تروریستی تحت لوای اسلام است. حوادثی چون حادثه ۱۱ سپتامبر نیز به طور مستقیم در القای این حس مؤثر بوده است (لاسکیر، یاکوف لوف، ۲۰۱۱، ص ۱۰۲). بخشی از موضع گیری های دنیای غرب، به دلیل کشمکش ها و اختلافات بین فرقه های گوناگون مسلمانان است. کج اندیشی دینی، در بین پیروان یک دین، بزرگترین خسارت را بر پیکره مذهب وارد می سازد. اسلام نیز از این هجوم در امان نبوده و موجب پوشانده شدن چهره حقیقی دین اسلام گردیده است. اگر عده ای با ادعای مسلمانی، به رفتارهایی دست می زنند که توجیه دینی برای آن یافت نمی شود و گاهی هم حتی با صراحت، از آن رفتار منع شده اند، به این دلیل است که یا کج فهم هستند، یا به اسلام تظاهر می کنند. البته در این میان از توطئه دشمنان اسلام ناب برای ارائه چهره خشن از اسلام نباید غافل شد.

برای ایجاد روابط صحیح با پیروان سایر ادیان، قرآن کریم روش مؤثری در اختیار مسلمانان قرار داده است. قرآن، کافران و بت پرستان را از «اهل کتاب»، که به خدای یگانه معتقد هستند، جدا می کند و به فضایل اخلاقی برخی یهودیان اشاره می کند. از قبیل: تلاوت شبانه کتاب الهی، برخورداری از خشوع الهی (آل عمران: ۱۱۳) و استواری در علم (نساء: ۱۶۲). قرآن کریم، در رفتار با اهل کتاب، احکامی ویژه تعیین کرده است و در این احکام، بی عدالتی دیده نمی شود. قرآن کریم نشان می دهد که پیمان بستن با اهل کتاب، برای پایان دادن به دشمنی میان پیروان ادیان و ایجاد نوعی اتحاد و همزیستی مسالمت آمیز میان مسلمانان و غیر مسلمانان، در قلمرو حکومت اسلامی بوده است. در هر اجتماع انسانی، با به مخاطره افتادن جان و مال و عقاید، به طور غیرارادی مقابله های طبیعی پدید می آید. از این رو، ضمن توصیه های رفتار مناسب اجتماعی با یهود (آل عمران: ۶۴)، رفتارهای قاطعی که حاکی از اصل تبری و ایستادگی در برابر تجاوز غیر مسلمانان است، شکل می گیرد (آل عمران: ۲۸).

علاوه بر عوامل مطرح شده، ناآشنایی با مفاهیم متعالی قرآن، غیرمسلمانان را از برداشت صحیح از اسلام و داشتن روابط حسنه با مسلمانان باز می‌دارد.

نتیجه‌گیری

در اندیشه دینی یهود، بیگانگان افرادی خارج از نژاد و دین بنی اسرائیل هستند. در متون دینی یهود، در تعامل با بیگانگان، شیوه‌های متفاوت و گاه متضاد یافت می‌شود. از یک‌سو، مفاهیم متعالی در تنخ، بیانگر نگاه یکسان یهود به آدمیان است. از این منظر، همه انسان‌ها اعم از یهودیان و غیریهودیان در پیشگاه خداوند محترم هستند. حتی گاه اعمال درست «غریبان» تمجید و با نافرمانی بنی اسرائیل مقایسه شده است. از سوی دیگر، در کتاب مقدس عبری و سنت‌های یهودی و تلمود، می‌توان تمایزاتی بین یهودیان و سایر نژادها مشاهده کرد که تقویت‌کننده اندیشه قوم برتر است. این دوگانگی در برخورد با بیگانگان، نوعی سردرگمی برای نژادها و ادیان دیگر پدید می‌آورد. بالاخره، موضوع یهودیان در برابر غیر خود چیست؟ وجود این تفکرات گوناگون و نرسیدن به توافق در برخورد با بیگانگان، حاکی از مخدوش بودن منابع یهودی است. در اندیشه قرآنی، بیگانگان به شکلی که در یهود مطرح هستند، مشاهده نمی‌شوند. قرآن بر برابری انسان‌ها تصریح دارد و در آن هیچ آیه‌ای، مبنی بر دوری جستن از سایر نژادها یافت نمی‌شود. انسان‌ها جز به دلیل ایمان، همراه با عمل صالح، بر یکدیگر برتری ندارند. تقوا موجب گرمی داشت بیشتر آنان نزد خداست. در نگاه قرآنی، همه انسان‌ها برادر هم هستند و کل جهانیان، امت واحده‌ای به‌شمار می‌روند که باید با ایمان و عمل صالح هدف واحدی را دنبال کنند. اهل کتاب و اهل ذمه از کافران جدا هستند. مسلمانان می‌توانند با آنان تا زمانی که تهدیدی برای جامعه دینی به‌شمار نمی‌آیند، رابطه داشته باشند. اسلام، دینی فراقبیله‌ای و جهانی است. اما یهودیت دینی قومی است. این مسئله، اختلاف‌های جدی در نگرش این دو دین به بیگانگان پدید آورده است. روابط ناصحیح بین پیروان ادیان، به عواملی چون کج‌فهمی آنان از آموزه‌های اخلاقی دیشان، بدبینی و هراس از سایر ادیان و تکیه کمتر به کتب مقدس بازمی‌گردد.

مفهوم «برگزیدگی»، ریشه عمیقی در اعتقادات یهود دارد. آنان با تکیه بر این برگزیدگی، فاصله خود را با غیر خود افزایش می‌دهند. در قرآن، سخنی از برگزیدگی مسلمانان نیست و هدایت بر هر انسانی از هر قبیله‌ای عرضه شده است. یهودیان، فهم ویژه‌ای از کتاب مقدس عبری برای خود قائلند؛ یک غیریهودی را از این پیش محروم می‌دانند. اما در قرآن، نه تنها چنین اندیشه‌ای یافت نمی‌شود، بلکه همه انسان‌ها به خواندن و فهم قرآن تشویق شده و قرآن برای غیرمسلمانان دست‌نیافتنی نیست.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۲م، United Kingdom، انتشارات ایلام، چاپ سوم.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۶۸، *تحقیقی در دین مسیح*، تهران، نگارش.
- ، ۱۳۸۳ش، *تحقیقی در دین یهود*، تهران، نشر نگارش.
- آلوسی، محمود، ۱۴۰۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- آنرمن، آلن، ۱۳۸۵، *باورها و آئین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۰۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالمعرفة.
- اپستاین، ایزودر، ۱۳۸۵ش، *یهودیت*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۱۲ق، *مقاییس اللغة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- پیترز، فرانسیس، ۱۳۸۵ش، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، نشر هجرت.
- خویی، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- رازی، محمد، ۱۴۱۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر.
- رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالفکر.
- روحانی، محمود، ۱۳۶۶-۱۳۶۸، *المعجم الاحصایی للالفاظ القرآن الکریم*، (فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم)، مشهد، آستان قدس رضوی.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۳۸۶ق، *مقدمه الأدب*، تهران، دانشگاه تهران.
- شاهاک، اسرائیل، ۱۳۸۹ش، *تاریخ یهود، آیین یهود (سابقه سه هزار ساله)*، ترجمه رضا آستانه پرست، تهران، قطره.
- طالقانی، سیدمحمود، بی تا، *پرتوی از قرآن*، چ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- کهن، ۱۳۸۲، *خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه‌های یهود (برگزیده‌ای از گنجینه‌ای از تلمود)*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، المعی.
- گندمی، رضا، ۱۳۸۴، «اندیشه قوم برگزیده در یهودیت»، *هفت آسمان*، ش ۲۶، ص ۶۳ - ۱۰۱.

مجتبایی، فتح الله، ۱۳۷۴، «آدم»، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۹۰، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت.

مغنیه، محمدجواد، ۱۹۹۰، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دارالعلم للملایین.

Arthur Buttrick, George, 1953, *The Interpreter's bible*, Abingdon-Cokesbury Press.

Black Koltuv, Barbara, 1986, *The Book of Lilith*, USA, Nicolas Hays Inc.

Brett, Mark G., 2002, *Ethnicity and the Bible*, Boston, Leiden, Brill Academic Publishers.

Bromiley, Geoffrey w., 1982, *The International Standard bible Encyclopedia*, Editors: Everett f. Harrison (new T.) Roland k. Harrison(old T.), William Sanrord Lasor(Biblical Geography and Archeology), Consulting Editor: Lawrence T. Geraty (Archeology), Project Editor: Edgar W. Smith, JR, William B., Michigan, Eerdmans publishing company, Grand papids.

Brown, John, *Encyclopedia perthensis, or, Universal dictionary of the arts, sciences, litreture*, 1816, Edinburgh.

Brown, Robert G., 2006, *The book of Lilith*, no place.

Buber, Martin, 1997, *Israel and the world: Essays in a time of crisis*, Syracuse university press, USA.

Eisen, Robert, 1995, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, New York, State University of New York Press.

Ellis, Havelock, 2001, *Study in the psychology of sex*, Honolulu, Hawaii, University press of the Passefic, vol. iv.

Emmons, Samuel Bulfinch, 1854, *A Bible Dictionary: Containing a Definition of the Most Important Words and phrases in the Holy Scriptures*, Boston, Abel Tompkins.

Epstein, Isidore, 1960, *Judaism a historical presentation*, London, Wyman& Sons Ltd.

Firestone, Reuven, 2012, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*, New York, Oxford University Press.

-----, 2008, *Who are the Real Chosen People? : The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity and Islam*, Woodstock, skylight path Publishing.

Fishberg, Maurice, 2006, *Jews, Race and Environment*, with new introduction by William B. Helmreich, United of America, library of Congress Catalog.

Halevi, Kuzari, Jehuda: 2007, *The Book of proof and argument*, East& West library 1947, the University of California.

Harkabi, Yehoshafat, 1972, *Arab Attitudes to Israel*, translated by Misha Louvish, Jeruasalem, Israel, Israel Universities press .

Hastings, James, 2003, *Encyclopedia of religions and Ethics*, London, New York, T&T Clark Ltd., vol.5.

Hayes, Christine E, 2002, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, New York, Oxford University Press.

Hess, Moses, 1995, *The Revival of Israel: Rome and Jerusalem, the Last Nationalist Question*, translated by Meyer Waxman, University of Nebraska press, Lincoln & London.

Katz, Mordechai, 2000, *Understanding Judaism: A Basic Guide to Jewish Faith, History, and Practice*, Brooklyn, New York, A JEP/Rothman foundation publication.

- Katz, Steven T., 2006, *The Cambridge history of Judaism*, The late Roman-Rabbinic period, volume four, UK, Cambridge University of press.
- Laskier, Michael M., & Yaacovlev, 2011, *The Divergence and Islam: interdependence, modernity and political turmoil, United State of America*, University press of Florida.
- Longman, Tremper III, 2013, *The Baker Illustrated Bible Dictionary, Old Testament*, Editor: Peter Enns, New Testament Editor: Mark Strauss, Washington DC, Baker Books.
- Maccaul, Alexander, 1868, *The Old Paths, Or the Talmud Tested by Scripture*. (Second Edition.), London. Paternoster Row.
- Magill, Frank Northen, 1998, *Dictionary of World Biography: The Middle Ages*, London & New York, Routledge, vol. 2.
- Monaghan, Patricia, 2010, *Encyclopedia of Goddesses and Heroine*, Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England, Green wood, 2010.
- Murphy, Andrew R., *the Blackwell companion to religion & violence*, Blackwell publishing Ltd.
- Neusner, Jacob, 1991, *Studying Classical Judaism: A Primer*, Westminster, John Knox press, Louisville, Kentucky.
- Nisan, Mordechai, 1999, *Identity and Civilization: Essays on Judaism, Christianity and Islam*, University press of America, Lanham, New York, Oxford, (Boston)
- Patai, Raphael, 1990, *The Hebrew Goddess, Detroit*, Wayne State University Press.
- R. H. Charles, 2006, *The Apocalypse of Baruch: Translated from the Syriac*, San Diego, California, The Book Tree.
- Robinson, George, 2008, *A Complete guide to beliefs, customs, and rituals*, New York, Pocket Books.
- Sand, Shlomo, 2010, *The Invention of the jewish people*, translated by Yael Lotan, verso, London.
- Wilson, Walter T., 2011, *Philo of Alexandria: On Virtues: Introduction, Translation, and Commentary*, leiden, Brill.
- <http://tahoor.com/fa/Article/View/114893>
https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Benjamin
https://en.wikipedia.org/wiki/Christopher_Hitchens

گستره آیین‌های مقدس، شاعر و نمادهای دینی شیعه و کاتولیک؛

بررسی مقایسه‌ای

hossein.arbabi@yahoo.com

fooladi@iki.ac.ir

حسین اربابی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمد فولادی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۳

چکیده

شیعه و کاتولیک به‌عنوان دو مذهب کلیدی در اسلام و مسیحیت، به‌طور خاص در حوزه آیین‌های مقدس، نمادها و شاعر دینی از شباهت‌های قابل توجهی برخوردارند. بیان این مهم می‌تواند زمینه گفت‌وگوی ادیانی و هم‌گرایی میان آنها را فراهم سازد. این پژوهش با این هدف و با رویکرد توصیفی-تحلیلی، گستره آیین‌های مذهبی، شاعر و نمادهای دینی شیعه و کاتولیک را مقایسه نموده، در بررسی مقایسه‌ای اشتراکات و تمایزات آنها را برجسته نموده است. از جمله اشتراکات آنها این است که هریک بر این مسئله اذعان دارند که شاعر دینی منحصر در امور منصوص نمی‌شود. بر این اساس، عرف متدینان مجاز هستند که با حفظ شرایط، شاعر دینی را به غیر موارد منصوص سرایت دهند. همچنین هر دوی آنها در دین خود، با گرایش‌های مخالفی روبه‌رو هستند که هرگونه دخالت عرف در حوزه، مناسک و شاعر را مصداق بدعت می‌شمارند. با وجود چنین اشتراکاتی، تمایزاتی نیز در این عرصه میان آن دو مذهب وجود دارد: از جمله اینکه شاعر منصوص کاتولیک بسیار اندک و ناچیز است. از این‌رو، هرگز قابل مقایسه با شاعر منصوص شیعه نیست. این امر، بیش از هر چیز بیانگر جایگاه ویژه شاعر و مناسک دینی نزد شیعه و حاکی از وثاقت حداکثری آن است.

کلیدواژه‌ها: شاعر دینی، شیعه، کاتولیک، آیین‌های مقدس، شاعر نوظهور، بدعت.

مقدمه

پرداختن به جوانب گوناگون ادیان در حوزه مسائل عقیدتی و عملی، همواره مورد توجه مردم‌شناسان، دین‌شناسان و محققان این عرصه بوده است. در این میان، تحقیقات تطبیقی راجع به دین اسلام و مسیحیت، به‌عنوان دو آیین بزرگ الهی، که اکثریت متدینان جهان را به خود اختصاص داده‌اند، حائز اهمیت است. در سایه این‌گونه مطالعات دین‌شناسانه، نه‌تنها ابعاد هریک از اسلام و مسیحیت به‌روشنی بیشتری شناسانده می‌شود، بلکه شناخت اشتراکات و تمایزات میان آنها نیز میسر می‌شود.

با توجه به اختلافات عقایدی میان این دو دین و نیز تنوع سلاقی و حوادث تاریخی‌ای که بر ایشان گذشته، وجود تفاوت‌هایی میان این دو دین، امری کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. با این حال، اشتراکات عمده‌ای میان آن دو قابل پیگیری است که از چشمان تیزبین پژوهشگران عرصه ادیان مخفی نمانده است. در واقع، این اشتراکات محصول اموری چند می‌باشد: نخست اینکه، هریک از اسلام و مسیحیت در زمره ادیان الهی بوده و ریشه در وحی دارند. دوم اینکه، هر دو دین دارای پیشینه واحدی بوده، منشأ آنها به آیین حضرت ابراهیم خلیل بازمی‌گردد. سوم اینکه، هریک از آنها از بستر جغرافیایی تقریباً واحدی سرچشمه گرفته‌اند. این قبیل اشتراکات، زمینه‌ای فراهم آورده که بیش از پیش، وجوه اشتراکی اسلام و مسیحیت مورد توجه قرار گیرد، به‌گونه‌ای که امروزه تحقیقات دین‌شناسانه بسیاری در زمینه مسائل عقیدتی این دو دین، صورت گرفته است. با این حال، در رابطه با سایر حوزه‌های مطالعاتی آن دو، مقایسه‌ای درخور صورت نپذیرفته است. این مهم، بیش از هر چیز مرهون برداشت ناصوابی است که از دین مسیحیت، چهره‌ای صرفاً عقیدتی و یا اخلاقی ارائه داده، آن را فاقد سایر شئون دینی جلوه می‌دهد. از جمله موضوعاتی که در این زمینه مغفول مانده و انتظار می‌رود که به شکل مقایسه‌ای میان آن دو دین، و به‌طور خاص میان شیعه و کاتولیک به‌مثابه دو مذهب کلیدی در اسلام و مسیحیت مورد مطالعه قرار گیرد، بحث از نمادها، آیین‌های مقدس، مناسک و شعائر دینی است. هریک از شیعه و کاتولیک، دارای طیف گسترده‌ای از شعائر دینی هستند و هر دو، توجه خاصی به شعائر مبذول داشته، آن را از جمله عناصر مذهب خویش به‌شمار آورده‌اند، به‌گونه‌ای که در میان مذاهب اسلامی و مسیحی، می‌توان شیعه و کاتولیک را شبیه‌ترین مذاهب به یکدیگر در زمینه مناسک و شعائر دینی به‌شمار آورد.

این تحقیق به این سؤالات پاسخ می‌دهد که آیا شعائر شیعه، منحصر به شعائری است که به‌طور خاص در نصوص دینی به آنها اشاره شده است؟ آیا عرف متدینان مجازند در تطبیق دستورات کلی

دین، مصادیقی را هر چند نوظهور، به عنوان شاعران معرفی و پیشنهاد دهند؟ نظر کلیسای کاتولیک درباره شاعران و مناسک نوظهور دین چیست؟ و اساساً در این زمینه مذهب کاتولیک چه جایگاهی را برای عرف متدینان در نظر می‌گیرد؟ چه اشتراکاتی میان شیعه و کاتولیک، در حوزه گستره شاعران و آیین‌های مقدس، وجود دارد؟ سرانجام اینکه تمایزات این دو مذهب در این زمینه چیست؟

برخی آثار، گستره شاعران و مناسک شیعه و کاتولیک را به صورت مجزا بررسی کرده‌اند. از یک سو، حکیم (۱۴۲۴ق)، ضمن اثری با عنوان *الشعائر الدینیة نقد و تقسیم* و نیز علی‌نیا خطیر (۱۳۹۰)، در کتابی با عنوان *حکومت اسلامی و اقامه شعائر دینی* گستره شاعران شیعه و از سوی دیگر، کلیسای واتیکان ضمن مجموعه‌ای با عنوان *Catechism of the Catholic Church* و نیز مک‌گراث (۱۳۹۲)، در *درستنامه الهیات مسیحی* به اجمال، گستره شاعران کاتولیک را بررسی نموده‌اند. با وجود این، اثری که گستره شاعران و مناسک این دو مذهب را با یکدیگر مقایسه کرده باشد، یافت نشد. این تحقیق، با هدف مزبور و در راستای پاسخ به پرسش‌های پیشین، آیین‌ها، مناسک و شاعران شیعه و کاتولیک را به صورت مستقل بررسی کرده، سرانجام در بخش پایانی، به مقایسه آن دو پرداخته است.

مفهوم و ماهیت شاعران

«شاعران» واژه‌ای عربی و از ریشه «شعر» است. این واژه، جمع مکسر و وزن آن فَعَائِل می‌باشد. مفرد آن، شِعَار یا شَعیره بوده و در لغت به معنای گوناگونی آمده است. عام‌ترین و اصلی‌ترین معنای آن عبارتند از: «مطلق علامت و نشانه» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۰ و ۲۵۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶). واژه «شاعران» در اصطلاح، به معنای خاص‌تری به کار می‌رود که معادل «نماد» و «سمبل» می‌باشد. مقصود از آن، علامت و نشانه آشکاری است که قرارداد شده باشد (حکیم، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰؛ محسنیان‌راد، ۱۳۶۹، ص ۲۰۲). شاعران بدین معنا، دست‌کم دارای سه ویژگی مهم می‌باشد؛ نخستین ویژگی شعار مربوط به «علامت بودن» آن است که از آن به اعلام و حکایت‌گری تعبیر می‌شود. بُعد دوم، نمود و بروز و ویژگی سوم، قراردادی یا وضعی بودن آن است. بر این اساس، هرگونه نشانه و علامتی که مخفی بوده و یا صرفاً نشانه تکوینی باشد، بدون آنکه برای این منظور وضع شده باشد، از تعریف شعار خارج می‌باشد.

شاعران در اصطلاح، گاه با قیودی همراه است که یکی از پرکاربردترین آنها، «شاعران دینی» است. معادل این واژه در زبان انگلیسی که زبان بیشتر مسیحیان است، عبارتند از: «Rite of Religious» و «Symbol of Religious» و مقصود از آن عبارتند از: دسته‌ای از نمادهای دینی که آشکار بوده، وضع

شده‌اند تا خدا را به یاد آورند و بیانگر هویت دینی متدینان باشند. بر این اساس، نمادهای دینی منحصر به اشکال و صور نخواهد بود، بلکه هر چیزی در دین که دارای سه بُعد مزبور باشد، نماد تلقی می‌شود. اگرچه انسان، فعل، گفتار، زمان، مکان یا شیء باشد (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۳۸ و ۳۹).

از اینجا می‌توان به تفاوت دو اصطلاح «شعائر دینی» و «شریعت» پی برد. دو اصطلاح مزبور، اگرچه دارای مصادیق مشترک فراوانی بوده و در بسیاری از کاربردها به جای یکدیگر به کار می‌روند، اما «شریعت» در معنای خاص خود، به مجموعه‌ای از آیین‌ها و آداب و رسوم دینی اطلاق می‌شود که مترادف با فقه و مناسک بوده، شامل باید‌ها و نبایدهای دینی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۵۰ و ۳۵۱). شریعت به این معنا، از سنخ فعل است و شامل انسان‌ها، گفتارها، زمان‌ها، مکان‌ها و اشیا نمی‌شود. از سوی دیگر، آداب و رسوم دینی، ممکن است به صورت انفرادی و بدون هرگونه نماد و نمود انجام شود. در این صورت، نمی‌توان عنوان «شعائر دینی» را بر آن اطلاق کرد (اربابی، ۱۳۹۴).

به‌طور کلی، «شعائر دینی» در مقایسه با سایر بخش‌های دین، یعنی عقاید، شریعت و اخلاق، به‌عنوان یک بخش مجزا و مستقل به‌شمار نمی‌رود، بلکه در حقیقت شعارها، قالب‌هایی برای افشا و اعلان مضامین اعتقادی، احکام شرعی و اخلاقی هستند؛ مضامینی که به‌واسطه نظامی از نمادها و علائم، قابلیت تجلی داشته، و به شکل ملموس ارائه می‌شوند. از این رو، جامعه‌شناسان از شعائر، به‌عنوان بُعد چهارم فرهنگ یاد می‌کنند که می‌تواند همه ابعاد فرهنگ اجتماعی یعنی جهان‌بینی، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارها را تحت پوشش خود قرار دهد (مک لولین، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

گستره شعائر و مناسک شیعه

شیعه به‌عنوان پیروان حقیقی دین اسلام، همچون صاحبان بسیاری از ادیان و مذاهب، از شعائر، مناسک، آیین‌ها و نمادهای دینی بسیاری بهره‌مند است. این شعائر و نمادهای گوناگون، به جهت نوع استادشان به متون دینی، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. شعائر منصوص. دسته‌ای از نمادهای دینی که مستقیماً مستند به قرآن کریم و روایات حضرات معصومین علیهم‌السلام باشد، «شعائر منصوص» یا «شعائر دین» نامیده می‌شود، اعم از اینکه به صراحت در متون دینی به نام «شعائر» خوانده شده باشند، یا نه. آیین حج، نماز جمعه، نماز جماعت، اذان، ذکر «بسم الله الرحمن الرحیم»، «لا اله الا الله»، سلام کردن، صلوات بر پیامبر اکرم و خاندان ایشان و... از جمله این شعائر هستند.

۲. شعائر غیرمنصوص. آن دسته از نمادهای دینی که مسلمانان بر پایه فهم خود از دین و با الهام از دستورات کلی موجود در منابع دینی، به شکل غیرمستقیم دریافت کرده، خود را مقید به مراعات آنها می‌دانند، «شعائر غیرمنصوص» نامیده می‌شود. از این دسته شعائر، با نام‌های دیگری همچون «شعائر متدینان»، «شعائر عرفی»، «شعائر مستحذته» و «شعائر نوظهور» نیز یاد می‌شود. نوع معماری مساجد، بزرگداشت برخی اعیاد از جمله میلاد حضرات معصومین علیهم‌السلام، سینه‌زنی و استفاده از عَلم در مجالس عزاداری و... نمونه‌هایی از این شعائر هستند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۴۳).

با توجه به اینکه احکام هریک از شعائر منصوص و غیرمنصوص متفاوت از دیگری است، گستره شعائر شیعه را در هر حوزه به طور مستقل بررسی خواهیم کرد.

۱. گستره آیین‌ها و شعائر منصوص

با مراجعه به قرآن کریم، فقط چهار آیه را می‌یابیم که در آنها از عنوان «شعائر الله» استفاده شده، وجه مشترک همه آنها، این است که جملگی دربارهٔ مناسک و آیین عبادی حج هستند. خداوند در آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ» (مائده: ۲)، پس از تبیین جایگاه شعائر الهی و منع از هتک حرمت نسبت به آنها، از ماه حرام، قربانی حج و کسانی که عزم سفر حج کرده‌اند، به‌عنوان مصادیقی از «شعائر الله» یاد می‌کند. همچنین در آیه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره: ۱۵۸)، صفا و مروه به‌صورت ویژه از جمله شعائر الله خوانده شده است.

سرانجام، در آیات «ذَلِكُمْ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: ۳۲ و ۳۳)، و نیز در آیه «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ» (حج: ۳۶)، حیوانی که برای قربانی حج در نظر گرفته می‌شود، به طور ویژه به‌عنوان «شعائر الله» معرفی شده، بزرگداشت آن نشانه تقوای قلوب و خیر قلمداد شده است.

با تتبع در روایات اهل بیت علیهم‌السلام درمی‌یابیم که ایشان هرگاه عنوان «شعائر الله» را به کار برده‌اند، مقصودشان همان مناسک حج بوده است. مثلاً، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روز عید قربان، راجع به قربانی حج می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ كَانَ عِنْدَهُ سَعَةٌ فَلْيُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ وَمَنْ لَمْ تَكُنْ عِنْدَهُ سَعَةٌ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا» (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۱، ح ۶۵۶)؛ ای مردم، هر کس که توانایی دارد شعائر الهی را تعظیم نماید؛ و هر کس نمی‌تواند خداوند هیچ کس را جز به‌قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. همچنین امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ قربانی حج از اصطلاح «شعائر الله» استفاده کرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۱۰۵، ح ۷۸۵۷).

روایاتی نیز وجود دارد که در آنها از مشتقات واژه «شعائر» استفاده شده است. این روایات، به طور کلی به دو بخش قابل تقسیم‌اند: برخی به مناسک حج اشاره دارند. همچون روایت رسول خدا ﷺ درباره تلبیه که از آن به عنوان «شعار حج» یاد می‌کنند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۷۷، ح ۱۰۶۰۵)؛ و برخی نیز اساساً ارتباطی با معنای اصطلاحی شعار نداشته، بلکه دیگر معانی لغوی آن را مد نظر داشته‌اند (نهج البلاغه، خ ۱۵۴، ص ۲۱۵؛ خ ۲۶، ص ۶۸).

مباحث گسترده‌ای در خصوص شعائر الله قرآنی و روایی قابل طرح است. از جمله اینکه، آیا قرآن کریم «واژه» شعائر را در همان معنای مصطلح رایج به کار برده، یا اینکه معنای دیگری مد نظر دارد؟ چرا قرآن کریم «شعائر الله» را در مورد مناسک حج به کار برده است؟ آیا قرآن کریم درصدد احصای شعائر الله بوده، یا صرفاً درصدد پاسخ به برخی مسائل مطرح در عصر نزول به موارد خاصی از آن اشاره کرده است؟ آیا احکامی که در قرآن کریم متوجه شعائر الله گردیده، از جمله توصیه به تعظیم آنها و منع از هتک حرمت و...، قابلیت تسری به سایر شعائر را دارند؟ پاسخ هریک از این پرسش‌ها، نیازمند تحقیقات مستقل بوده، از عهده این نوشتار خارج می‌باشد؛ چراکه هدف از این تحقیق، بررسی گستره آیین‌ها، مناسک و شعائر شیعه است، نه خصوص آنچه در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به صراحت «شعائر الله» نامیده شده است.

در پاسخ به این سؤال، می‌توان گفت: بزرگان شیعه، اگرچه در کم و کیف شعائر منصوص با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما جملگی بر این باورند که آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، هرگز در مقام منحصر کردن مصادیق شعائر الله به مناسک حج نبوده، بلکه هر آن چیزی که از ناحیه شرع مقدس به طور خاص، دستوری مبنی بر اعلان و اظهارش به ما رسیده باشد، می‌تواند جزئی از شعائر الله به‌شمار آید، هرچند به صراحت شعار خوانده نشده باشد (مغنیه، ۱۳۶۹، ص ۱۰۵). این دیدگاه را به روشنی در کتب تفسیر قرآن، ذیل آیات شعائر و نیز در کتب فقهی می‌توان رصد کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۶۳؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۳، ص ۱۳۷؛ طیب، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۹۷؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۹۴ و ۲۹۵).

برخی از مهم‌ترین شعائر منصوص، که در منابع دینی اسلام و به طور خاص مذهب تشیع، مورد توصیه قرار گرفته و از متدینان خواسته شده است که به انجام یا بزرگداشت آن مبادرت ورزند و در به نمایش گزاردن آنها، در مرئی و منظر صاحبان دیگر ادیان و مذاهب همت گمارند، عبارتند از: انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام، حج، نماز جماعت، نماز جمعه و نماز عیدین، اذکار و اوراد نمادین، مساجد و

زیارتگاه‌ها، اعیاد و مناسبت‌های دینی، تقویم قمری، ماه‌های حرام، تاریخ هجری، قرآن کریم و سایر شعائر شیعی مانند اذان، وضو، جهت قبله، سجده بر خاک، عزاداری بر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، زیارت مشاهد مشرفه، تبرک و توسل، آداب و رسوم ویژه فرزندان تازه متولدشده و

۲. گستره آیین‌ها و شعائر غیرمنصوص

برخی مدعی شده‌اند که هر پدیده نوینی، ملازم با نوعی بدعت است. این سخن غالباً از سوی تفکر وهابیت مطرح می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۶۹). فقهای شیعه معتقدند که اگرچه شعائر الله تعبدی هستند، اما این سخن هرگز به معنای این نیست که شارع مقدس با هرگونه مداخله عرف در این زمینه مخالفت کرده باشد. به عبارت دیگر، شارع مقدس نه‌تنها در مفهوم «شعائر»، به فهم عرفی اکتفا نموده و دست به وضع معنای جدید زده است، بلکه حتی در مصادیق آن نیز به انتخاب عرف متدینان اعتماد کرده، با حفظ شرایط، آن را امضا، تأیید و در پاره‌ای موارد، توصیه به آن نموده است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۵ و ۷۶؛ موسوی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۶؛ حکیم، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱). برای نمونه، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روایتی می‌فرماید: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۲۷۲، ح ۸۲۱۷)؛ هر کس سنت و قانون نیکی را بنیان گذارد، پاداشش از آن اوست و از ثواب همه آنان که تا روز قیامت بدان عمل می‌کنند، بهره می‌برد، بی‌آنکه از ثواب خود آنان چیزی کاسته شود. حال سؤال این است: اگر فقط بایستی به شعائری که در سنت رواج دارد اکتفا نمود، پس سنت‌گذاری چه معنایی دارد؟ به طور قطع، سنت‌گذاری در این موارد، هرگز به معنای تشریح جدید و بدعت نیست، بلکه مقصود نهادینه ساختن سنت در قالب‌های جدید است و اتفاقاً جعل شعائر نوظهور نیز به همین معناست.

بر این اساس، هرگز نمی‌توان تعداد مشخصی را برای شعائر غیرمنصوص شیعه در نظر گرفت، بلکه آنها قابلیت دارند که از یک جامعه شیعی، به جامعه شیعی دیگر و بسته به نیاز هر منطقه در طول زمان، تفاوت کرده، یا کم و زیاد شوند. از این رو، در موارد گوناگون فقهای شیعه، به صراحت مصادیقی را به‌عنوان «شعائر» خوانده‌اند که چه‌بسا اصل آن و یا شکل امروزی آن، در زمان حضرات معصومین علیهم‌السلام سابقه نداشته است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به اموری چون جشن مولید ائمه اطهار علیهم‌السلام، بزرگداشت علما و شهدای دین، سینه‌زنی در مراسم عزاداری بر امام حسین علیه‌السلام، ساخت گنبد و گلدسته و بارگاه مساجد و مشاهد مشرفه، ساخت حسینیه‌ها، نوع پوشش زنان و نیز لباس روحانیت، کتب دینی در حوزه اسلام و

تشیع، راهپیمایی‌ها و جشن‌های انقلاب اسلامی، جلوه‌های هنری مربوط به دین اسلام و... اشاره کرد که در سخنان بزرگان شیعه به‌عنوان «شعائر الله» معرفی شده‌اند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۳۲۸؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۵، ص ۳۹۱-۳۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۴۳۵ و ۴۳۶).

شعائر، آیین‌ها و مناسک دینی شیعه، شامل طیف وسیعی از آداب و رسوم می‌شود که شئون مختلف زندگی شیعیان را دربر گرفته است. در این میان، شعائر غیرمنصوص دوشادوش شعائر منصوص، از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. در حقیقت، باید بخشی از پویایی و سرزندگی دین اسلام را مرهون مشروعیت این نوع از شعائر و نمادهای دینی دانست. به عبارت دیگر، آنگاه که به عرف جوامع اسلامی این اجازه داده می‌شود که مناسک و شعائر دینی را در چارچوب دستوراتی که از دین به آنها رسیده است، با فرهنگ و آداب و رسوم خویش پیوند دهند، نه تنها این پیوند به‌خودی‌خود، موجب اضمحلال دین نمی‌شود، بلکه تشریح آن، نمایانگر غنای دین اسلام بوده، روزآمدی آن را به دنبال دارد.

هرچند، این دسته از شعائر و آیین‌های دینی، علی‌رغم همه فواید و کاربردهایی که دارند، گاهی اوقات منشأ برخی بدعت‌ها و اعمال نادرست در دین می‌شوند و ورود آنها به عرصه دین به‌طور طبیعی نگرانی‌هایی را به دنبال خواهد داشت. از این رو، لازم است آنچه به‌عنوان شعائر و مناسک نوظهور جلوه می‌کند، پیش از هر چیز دارای ملاک‌ها و معیارهای شرعی باشد. از سوی دیگر، مرجع تشخیص ملاک‌های لازم برای جعل شعائر، علمای دین و کارشناسان امور دینی هستند. بنابراین، حتی اگر اختیار ابداع مصادیق جدید به عموم متدینان واگذار شود، لازم است این کار تحت اشراف متخصصان امور دینی انجام شود؛ چراکه عرف متدینان به‌خودی‌خود، نقشی جز معرفی و پیشنهاد گزینه‌های جدید برای شعائر و مناسک دینی ندارند. در نهایت، این عالمان دین هستند که باید مشروعیت و عدم مشروعیت آن امور را از منابع دینی استنباط کنند.

گستره شعائر و مناسک کاتولیک

اگرچه مسیحیت، به یک معنا دین بدون شریعت است؛ یعنی نسبت به سایر ادیان الهی، همچون یهودیت و اسلام، تقریباً باید‌ها و نبایدها یا همان واجبات و محرمات در آن وجود ندارد، اما در میان مذاهب مسیحی، مذهب کاتولیک به نوبه خود، دارای طیف گسترده‌ای از شعائر و نمادهای دینی است. به‌طورکلی، شعائر و آیین‌های مقدس کاتولیک را می‌توان به دلیل نوع اتسابشان به عیسی مسیح علیه السلام، به دو دسته کلی تقسیم نمود:

۱. آیین‌های مقدس: مهم‌ترین بخش از شعائر مسیحیت را آیین‌های مقدس تشکیل می‌دهند. واژه سَکْرَمِنْت («Sacrament») که برای اشاره به آیین‌های مقدس به کار برده می‌شود، در لغت به معنی «رسم دینی» و «آیین مقدس» است (آریان‌پور و دیگران، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۴۷۸۳) و مراد از آن در اصطلاح، عبارتند از: «نشانه‌های محسوس از فیض نامحسوس الهی که به موجب شباهتشان با امور قدسی و وضعشان از سوی عیسی مسیح، موجب تقدیس شئون مختلف زندگی می‌شوند» (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۷۷۸-۷۸۰).

۲. ملحقات آیین‌های مقدس: بخش دوم از شعائر مسیحی را ملحقات آیین‌های مقدس تشکیل می‌دهد. واژه «سَکْرَمِنْتال» («Sacramental») که اشاره به این آیین‌های مسیحی دارد، در لغت به معنای «وابسته به امور مذهبی» است (آریان‌پور و دیگران، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۴۷۸۳) و مراد از آن در اصطلاح، عبارتند از: «امور مقدسی که در صف آیین‌های مقدس قرار ندارند، اما به جهت شباهت یا ارتباطی که با آنها دارند، از سوی کلیسا و نه از سوی مسیح ﷺ، به‌عنوان مکملی برای آیین‌های مقدس قرار داده شده‌اند». ملحقات آیین‌های مقدس، که گاه از آن با نام «شبه آیین‌ها» یاد می‌شود، نشانه‌های مقدسی هستند که اگرچه خود فیض‌رسان نیستند، اما انسان را مهیای دریافت فیض خداوندی ساخته، و به وقایع گوناگون زندگی، تقدس می‌بخشند (آبت، ۱۹۶۶م، ص ۱۵۸؛ کتکیزم، ۱۹۹۹م، بند ۱۶۶۷-۱۶۷۰، ص ۳۷۲-۳۷۵).

هریک از آیین‌های مقدس و ملحقات آن، دارای مصادیق و احکام خاص خود هستند. ازاین‌رو، ضروری است که گستره آن دو، مستقل از یکدیگر ارزیابی شود.

۱. گستره آیین‌های مقدس

همواره در مسیحیت، به‌موازات اختلاف در ماهیت آیین‌های مقدس، در گستره آنها نیز اختلاف‌نظر وجود داشته است. ازاین‌رو، آیین‌های مقدس در طول تاریخ مسیحیت، دستخوش تغییر و تحولات کمی فراوانی قرار گرفته‌اند. در این زمینه، به‌طور خاص می‌توان به کلیسای اولیه اشاره کرد. در کلیسای اولیه، فقط سه آیین جزو آیین‌های مقدس شمرده می‌شد: تعمید، عشاء ربانی و انتصاب. سایر آیین‌های هفت‌گانه که امروزه رواج دارد، اگرچه از همان زمان در آداب و رسوم محافل مذهبی کمابیش وجود داشتند، اما به‌طور رسمی جزو آیین‌های مقدس شمرده نمی‌شدند (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۱ و ۵۲۸). به‌تدریج، همراه با گسترش مسیحیت در جهان و قدرت یافتن آن، تعداد این آیین‌ها رشد

فزاینده‌ای یافت. سده چهارم میلادی، اوج قدرت مسیحیت است. در آن زمان، کنستانتین با قدرتی بی‌بدیل، حکومتی واحد و یکپارچه‌ای تشکیل داد و در سال ۳۱۳ میلادی، مسیحیت را دین رسمی امپراتوری خود اعلام کرد. بدین وسیله، مسیحیت جانی تازه گرفت و مسیحیان توانستند آزادانه دین خود را تبلیغ نموده، و گسترش دهند. به موازات قدرت یافتن مسیحیت، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که تعداد آیین‌های مقدس رو به افزایش نهد. در این دوره، واژه «سکرمنت»، تقریباً بر کلیه چیزهایی که مقدس بود، همچون تعمید، صلیب و دعا اطلاق می‌شد(همان).

تعریف آیین مقدس در کلیسای قدیم، کاملاً انعطاف‌پذیر بود، به گونه‌ای که گویا تعداد آنها در حال نوسان بوده است. برخی متألهان این دوره، از جمله آگوستین، به هیچ‌وجه مصادیق آیین‌های مقدس را محدود به آیین‌های هفت‌گانه نمی‌دانستند و تعریفی نسبتاً عام برای آنها ارائه می‌دادند. از نظر آگوستین، اموری همچون اعتقادنامه‌ها، عید پاک و حتی دعای خداوند، جزئی از آیین‌های مقدس شمرده می‌شدند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، بخش ۲، ص ۹۹۱). در قرن هفتم میلادی، قدیس /یزیدور(Isidore)، الهی‌دان اسپانیایی، آیین‌های مقدس را به تعمید، تأیید و عشای ربانی محدود ساخت، اما گزارش‌ها حاکی از آن است که روند رو به رشد آیین‌ها، همچنان ادامه داشت، به گونه‌ای که تا پیش از قرن دوازدهم میلادی، تعداد این آیین‌ها در کاتولیک به ۳۰ عدد رسید(ویلسون، ۱۳۸۶، ص ۶۸).

در اوایل قرون وسطا، که آیین‌ها و شعائر در صدر امور بودند، رفته‌رفته این احساس پدید آمد که باید آیین‌های مقدس را تحت ضوابطی قرار داد. از جمله اینکه در نیمه نخست قرن دوازدهم میلادی، هیو(Hugh) الهی‌دان پاریسی، آیین‌های مقدس را منحصر و مشروط به اموری دانست که توسط عیسی مسیح ﷺ جعل شده‌اند(هیو، ۱۹۶۲م، کتاب ۹، ص ۲). این شرط، بعدها مورد قبول سایر الهی‌دانان کاتولیک قرار گرفت و شورای ترینت(۱۵۴۵-۱۵۶۳م) نیز بر آن تأکید نمود(شَف، ۱۹۱۹م، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۱۰؛ وان وورست، ۱۳۸۴، ص ۳۶۹).

اگرچه با معیارهای هیو، از تعداد آیین‌ها کاسته و اموری چون اعتقادنامه‌ها از تعریف خارج شدند، اما هنوز از نگاه وی آموزه‌هایی مانند تجسد، کلیسا و مرگ، جزو آیین‌های مقدس تلقی می‌شد. افزون بر اینکه، تعریف او شامل آیین اعتراف نمی‌شد، درحالی‌که در عصر وی، آیین‌های هفت‌گانه از جمله اعتراف، به‌طور اجماعی از آیین‌های مقدس به‌شمار می‌رفتند. بنابراین، عمل و نظر به‌طور جدی با یکدیگر مغایرت داشتند و حل این مشکل فوریت یافت. سرانجام، پیترو لومباردی(Peter Lombard) در همین قرن، آخرین جرح و تعدیل‌ها را در تعریف آیین مقدس ایجاد کرد(لومباردی، ۱۸۴۱م، ج ۴، ص ۱۱۱.ii).

حاصل فعالیت او، به رسمیت شناخته شدن هفت آیین، به‌عنوان آیین‌های مقدس بود که تاکنون نیز مورد تأیید کلیسای کاتولیک و نیز ارتدوکس است. این آیین‌ها عبارتند از: آیین تعمید، تأیید، عشای ربانی، اعتراف، ازدواج، انتصاب و تدهین بیماران. مجموعه آنها، آیین‌های مقدس هفت‌گانه (The Seven Sacraments) نامیده می‌شوند (کتکیزم، ۱۹۹۹م، بند ۱۲۱۰، ص ۲۷۶؛ لورنس، ۲۰۰۹م، ص ۱۰).

این دیدگاه تا زمان نهضت اصلاح دینی، تقریباً مخالفی نداشت، تا اینکه لوتر، در سال ۱۵۲۰ میلادی، در رساله اصلاحی خویش به نام *اسارت بابلی کلیسا*، به‌طور اساسی از تفسیر کلیسا نسبت به آیین‌های مقدس انتقاد کرد. درحالی‌که کلیسای کاتولیک روم، هفت آیین را به رسمیت می‌شناخت، لوتر تنها دو آیین تعمید و عشای ربانی را پذیرفت (لوتر، ۱۸۸۸م، ج ۶، ص ۵۰۹-۵۱۴). لوتر، اگرچه بر این باور بود که مسیح ﷺ امر به پنج آیین دیگر نکرده است، اما هرگز معتقد نبود که نباید بدان‌ها عمل شود. تنها چیزی که لوتر به‌طور کلی با انجام آن مخالفت می‌کرد، اعتراف علنی بود. او اعتراف علنی را نه آیین مقدس می‌دانست، نه رسم مذهبی، بلکه صرفاً یک بدعت می‌شمرد (آلدر، ۱۳۲۶، ص ۶۵؛ بام استد و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۹۰ و ۷۹۱).

شخصیت دیگر نهضت اصلاحی، *اولریش تسوینگلی* (Ulrich Zwingli) از لوتر فراتر رفته، اساساً با انجام هرگونه تشریفات عبادی، که در کتاب مقدس نباشد، مخالفت کرد. او معتقد بود: مسیحیان باید فقط بر طبق احکام کتاب مقدس عمل نمایند. این رویکرد، متفاوت با آن چیزی بود که لوتر اعتقاد داشت. لوتر آیین‌های دیگر را به‌جز اعتراف، اگرچه آیین مقدس نمی‌خواند، اما آنها را مشروع می‌دانست؛ چراکه اساساً بر این باور بود که انجام هر یک از تشریفات دینی، که در کتاب مقدس نهی صریح نسبت به آن نباشد، جایز است (ناس، ۱۳۹۰، ص ۶۷۲).

شورای ترنت با ردّ نظریه لوتر و سایر اصلاح‌گران، همان هفت آیین را برای کلیسای کاتولیک روم حفظ کرد و به آنها رسمیت بخشید. در بخشی از مصوبات این شورا آمده است؛

اگر کسی بگوید که تمامی آیین‌های مقدس در شریعت جدیدی توسط عیسی مسیح خداوند ما وضع نشده یا اینکه تعداد آنها کمتر و یا بیشتر از هفت عدد یعنی تعمید، تأیید، عشای ربانی، توبه، تدهین، دست‌گذاری و ازدواج است، یا اینکه هر یک از این هفت موارد به‌درستی و یا فی حد ذاته یک آیین مقدس نیست، محکوم است (دنزینگر، ۲۰۰۱م، ص ۵۲۲ و ۵۲۳).

مصوبه شورای ترنت به‌روشنی نشان می‌دهد که کلیسای کاتولیک، آیین‌های مقدس را تنها هفت عدد و همگی را منتسب به وضع از سوی عیسی مسیح می‌داند. با وجود این، کلیسای کاتولیک تصریح می‌کند که زمان وضع همه آنها توسط آن حضرت معلوم نیست. در میان آیین‌های

هفت گانه، فقط زمان وضع تعمید، عشای ربانی، انتصاب و توبه به دست عیسی مسیح مشخص است، اما درباره تأیید و تدهین بیماران می توان گفت که آشکارا توسط رسولان انجام می شد و ازدواج نیز در کتاب مقدس دارای ویژگی های آیینی دانسته شده است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳۳). اگرچه کلیسای کاتولیک بر این ادعا اصرار دارد، اما با مراجعه به کتاب مقدس می توان گفت: نه تنها زمان وضع برخی آیین ها، بلکه حتی اصل وضع آنها توسط مسیح ﷺ با گونه ای ابهام مواجه است. به عبارت دیگر، جز آیین تعمید و عشای ربانی، دلیلی از کتاب مقدس مبنی بر اینکه آیین های مقدس توسط عیسی مسیح ﷺ وضع شده باشند، وجود ندارد. حتی درباره آیین انتصاب، گزارشی مبنی بر اینکه آن حضرت سفارش به انجام این عمل کرده باشند، وجود ندارد.

مسئله دیگر مربوط به انحصار آیین های مقدس، به عدد هفت است. چنانچه اشاره شد، متألهان بزرگ مسیحی در قرون اولیه، همچون آگوستین، هرگز به این مسئله اعتقادی نداشتند. از سوی دیگر، تعریفی که در نهایت از پیتر لومباردی مورد پذیرش کلیسای کاتولیک قرار گرفت، به درستی نمی تواند این انحصار را به اثبات رساند. برای نمونه، دعا یکی از آیین های مسیحی است که به روشنی در کتاب مقدس مورد تأکید عیسی ﷺ قرار گرفته، ولی مسیحیان آن را جزو آیین های مقدس نمی دانند. پاسخ به این پرسش را باید در مبانی الهیاتی کلیسای کاتولیک جست و جو کرد. این کلیسا، برخلاف آنچه کلیسای پروتستان بر آن تأکید دارد، منابع دین مسیحیت را به کتاب مقدس منحصر ندانسته، سنت کلیسایی را هم به عنوان یک منبع پویا و زنده در دین مسیحیت معرفی می کند. این ویژگی خاص کلیسای کاتولیک و البته کلیسای ارتدوکس است که آنها را از کلیساهای پروتستان متمایز می کند و بر پایه آن، سنت کلیسایی، یا همان سنت شفاهی مسیحیان، مکمل کتاب مقدس یا همان سنت مکتوب خواهد بود (ویور، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲-۱۲۴).

به هر حال، فارغ از صحت و سقم ادعای کلیسای کاتولیک، در رابطه با انتساب همه آیین ها به وضع عیسی ﷺ و نیز در محدود ساختن آنها به هفت مورد، آنچه مسلم است، کلیسای کاتولیک حق هیچ گونه دخالتی به عرف، برای جعل آیین های مقدس جدید را نمی دهد. به عبارت دیگر، مسیح ﷺ آیین های مقدس را وضع کرده، فقط او می تواند مسیرهایی را که فیض با آنها وارد جان انسان می شود، معین کند و حتی خود کلیسا نیز نمی تواند به آیین های مقدس افزوده یا از آنها بکاهد.

۲. گستره ملحقات آیین های مقدس

بخش دوم شعائر مسیحی، ملحقات آیین های مقدس می باشند. این دسته از مناسک و شعائر، در مقایسه با آیین های مقدس هفت گانه، بسیار گسترده بوده، شامل طیف وسیعی از آداب و رسوم

مسیحی می‌شوند. برکت‌ها، انواع بزرگداشت‌ها، اعم از جشن و عزاداری، زیارت اماکن قدسی، تبرک و توسل. سایر شعائر مسیحی مانند نوع پوشش روحانیت کلیسا، جلوه‌های هنری دین مسیحی، نیایش جمعی، زبان لاتین، کلیسا و زیارتگاه‌ها، مناسبت‌های دینی، تاریخ میلادی، کتاب مقدس، صلیب، تسبیح مریم مقدس ﷺ و ناقوس، تنها بخشی از شعائر و یا آیین‌های مسیحی و البته بخش مهم آن را تشکیل می‌دهند.

فراوانی و شمول شعائر مسیحی در قالب ملحقات آیین‌های مقدس، به آنچه تاکنون به این نام معرفی شده، منحصر نیست، بلکه کلیسا می‌تواند با توجه به موقعیت‌های گوناگون حیات مسیحی، آیین‌های جدیدی را برای تقدس بخشیدن به برخی خدمات کلیسایی، حالات خاص زندگی و امور فراوانی، که برای انسان مفیدند و در نهایت، به منظور غنای هرچه بیشتر دین مسیحیت، ارائه دهد. در این زمینه، نباید نقش عرف در وقایع نوظهور دین مسیحیت، نادیده انگاشته شود. این همان چیزی است که در اصطلاح مسیحیت، تحت عنوان «Popular Piety» و «Popular devotions» مطرح می‌شود که به معنای دین‌داری عرفی بوده و مراد از آن، آداب و رسومی است که وارد دین شده‌اند، اما منشأ عرفی دارند (کتکیزم، ۱۹۹۹م، بند ۱۶۶۸ و ۱۶۷۴، ص ۳۷۳ و ۳۷۴).

اما چگونه می‌توان این مسئله را با مبانی کلیسای کاتولیک، که مشروعیت را به‌طور خاص در کتاب مقدس و سنت کلیسایی جست‌وجو می‌کند، سازگار دانست؟ از دیدگاه کلیسای کاتولیک، اساساً زمانی یک شعار، می‌تواند شعار مسیحی نامیده شود که یا شخص مسیح ﷺ آن را بنیان نهاده باشد، یا دست‌کم، نهاد کلیسا، که مشروعیت خویش را از مسیح ﷺ دریافت کرده است، آن را تأسیس نماید. گروه نخست را «آیین مقدس» و گروه دوم را «ملحق به آیین‌های مقدس» می‌خوانند. در این صورت، چه جایگاهی را می‌توان برای عرف در نظر گرفت؟

حقیقت این است که کلیسای کاتولیک، در مواجهه با گسترش روزافزون جوامع مسیحی و نیز تحولات جدیدی که در جوامع مدرن در حال شکل‌گیری بود، چاره‌ای جز این نداشت که بیش از پیش، دین‌داری عرفی را مورد اهتمام قرار دهد. البته التزام به مشروعیت دین‌داری عرفی، در گذشته نیز مورد تأیید کلیسای کاتولیک بوده است، ولی در شورای دوم واتیکان، این مسئله به‌طور جدی‌تر مورد توجه قرار گرفت. این شورا، که خواستار بازنگری در آیین‌های عبادی کلیسا و روزآمد کردن آنها، در پرتو سنت کلیسایی بود، ضمن ارائه مصوبه‌ای در سال ۱۹۶۳ میلادی، نشان داد که در الهیات مسیحی، ابتنای مشروعیت بر مسیح ﷺ و کلیسا، هرگز به معنای نادیده گرفتن

نقش عرف در شعائر مسیحی نیست. شورای مزبور، طی این مصوبه اعلام کرد که تأسیس یک آیین به واسطه کلیسا، به نوبه خود، می‌تواند مبتنی بر تأسیس عرف باشد. بدین صورت، علاوه بر مراسم عبادی آیین‌های مقدس و نیز آنچه به عنوان «ملحقات آیین‌های مقدس» پذیرفته شده‌اند، آشکال پارسایی و دین‌داری عرفی نزد مؤمنان را در صورتی که تحت اشراف و نظارت کلیسا بوده، با عقاید و مناسک مسیحی سازگار باشند، مشروع می‌دانست. به موجب این مصوبه، مسیحیان مناطق گوناگون می‌توانستند عناصری از فرهنگ بومی خویش را در عبادات مسیحی دخالت دهند و آنها را بومی‌سازی نمایند (همان).

در این شورا برای نخستین بار، تغییر در زبان عبادی، به عنوان نمونه‌ای از دین‌داری عرفی مجاز شمرده شد و به موجب آن، مسیحیان مناطق گوناگون می‌توانستند حتی آیین‌های مقدس را نیز به زبان‌های محلی و غیرلاتین برگزار نمایند (آبت، ۱۹۶۶م، ص ۱۵۱ و ۱۵۹). درحالی‌که تا پیش از این، اعمال هرگونه تغییر در زبان مراسم عبادی، با مخالفت شدید کلیسا مواجه می‌شد. این موضع کلیسا، عموم مسیحیان جهان را قادر می‌ساخت که علی‌رغم اختلافات فرهنگی و اجتماعی، بتوانند به دین مسیحیت وارد شوند، بدون آنکه ضرورتی در تغییر بن‌مایه‌های فرهنگی ایشان لازم آید.

بنابراین، می‌توان ورود سلاطین عرفی دین‌داران، به عرصه شعائر و مناسک و آیین‌های دینی را در دو حوزه مستقل ارزیابی نمود: نخست، در نحوه اجرای آیین‌های مقدس است. کلیسای کاتولیک، به‌رغم انحصار آیین‌های مقدس به هفت مورد مشخص، تطبیق مصادیق را به عرف واگذار می‌کند و به عرف هر جامعه‌ای، این اجازه را می‌دهد که تحت نظارت کلیسا، آیین‌های مزبور را با فرهنگ خویش تطبیق دهند؛ زیرا اعتقاد بر آن است که در آیین عبادی، به‌ویژه در آیین‌های مقدس، یک جزء تغییرناپذیر وجود دارد که تأسیس آن الهی است و کلیسا محافظ آن است. همچنین اجزای تغییرپذیری وجود دارند که کلیسا می‌تواند و یا در برخی مواقع، وظیفه دارد آنها را با فرهنگ اقوام تازه مسیحی شده مطابقت دهد (کنکیزم، ۱۹۹۹م، بند ۱۲۰۵، ص ۲۷۵).

مسئله دیگر قدرتی بود که از سوی کلیسا به عامه مردم مسیحی تفویض شده بود تا بتوانند به مقتضای نیاز، شعائر و آیین‌های دینی نوظهوری را که در حقیقت، در راستای همان شعائر کلیسایی بود، وضع نمایند. به عبارت دیگر، در سایه مشارکتی که میان کلیسا با عامه متدینان برقرار شد، آیین‌های عرفی قابلیت یافتند که با رعایت اصول و موازین کلیسایی و تحت اشراف و اجازه کلیسا، به عنوان ملحقات آیین‌های مقدس معرفی شوند (آبت، ۱۹۶۶م، ص ۱۵۱ و ۱۵۹).

مقایسه گستره شعائر، آیین‌های مقدس و نمادهای دینی شیعه و کاتولیک

یکی از مهم‌ترین اشتراکات شیعه و کاتولیک به حوزه گستره شعائر و آیین‌های مقدس مربوط می‌شود. شیعیان و مسیحیان کاتولیک، بر دو حوزه مستقل از شعائر تأکید دارند. نخست، مناسک و شعائری که به‌طور خاص از سوی دین معرفی شده‌اند. دوم، شعائری که نص خاصی درباره آنها از دین نرسیده است. شیعه در این باره، از اصطلاح «منصوص» و «غیرمنصوص» و کاتولیک از عبارت «سکرمنت» (آیین مقدس) و سکرمنتال (ملحق به آیین مقدس) استفاده می‌کند.

از نظر شیعه، «شعائر منصوص» منحصر به امور خاصی است که هرگز قابلیت افزایش یا کاهش ندارد، اما با توجه به اینکه تطبیق آنها بر عهده عرف می‌باشد، عرف مجاز است که در اجرای این دسته از شعائر و آیین‌های دینی، خارج از محدودیت‌هایی که شرع نسبت به آنها تصریح نموده است، به نوآوری دست بزند. مسیحیان کاتولیک نیز بر این باورند که آیین‌های مقدس هفت‌گانه، مستند به وضع عیسی علیه السلام بوده، کاملاً محدود هستند. بنابراین، هرگز کسی نمی‌تواند چیزی به آنها افزوده، یا از آنها بکاهد. اما این کلیسا، به‌طور خاص در شورای دوم واتیکان اجازه داد که جوامع مسیحی می‌توانند زیر نظر سازمان کلیسایی، این دسته از آیین‌ها را با فرهنگ جامعه خویش تلفیق و همسو نمایند. حتی در این شورا، اجازه داده شد که در برگزاری آیین‌های مقدس، به‌جای استفاده از زبان لاتین، که زبان مقدس مسیحیان است، از زبان‌های بومی هر منطقه استفاده شود. درحالی‌که استفاده از زبان لاتین، در آیین‌های مقدس، تا پیش از این شورا ضروری به‌شمار می‌رفت.

در مقابل این نوع شعائر، «شعائر غیرمنصوص» و «ملحقات آیین‌های مقدس» قرار دارد. هریک از شیعه و کاتولیک، بر این باورند که این دسته از شعائر، می‌توانند توسط عرف معرفی شوند. از این‌رو، هرگز نمی‌توان آنها را به تعداد معینی محدود ساخت. شیعه و کاتولیک، با تأیید و مشروعیت‌بخشی این دسته از شعائر و آیین‌های مذهبی، آنها را نیز در زمره شعائر دینی قرار داده‌اند، اما همزمان، معیارهایی را برای ورود سلاقی عرفی به دین، در نظر گرفته‌اند که مرجع نهایی شناخت و تطبیق آنها، صاحبان تفکر و اندیشه اسلامی و مسیحی هستند. در مذهب شیعه، سازمان روحانیت و در مذهب کاتولیک، سازمان کلیسای کاتولیک متکفل این وظیفه مهم هستند.

اعتقاد به توسعه شعائر و آیین‌های دینی نسبت به آنچه نص خاصی درباره آن از شرع نرسیده است، نشان از این دارد که نظام فکری شیعه و نیز کاتولیک، هریک خواهان این هستند که دین پویایی را به مخاطبان خود عرضه بدانند تا بتوانند به موازات تغییرات فرهنگی و اجتماعی و پیشرفت جوامع دینی،

همچنان زنده و پویا باشد. از این رو، سازمان حوزه و کلیسا، پس از عصر نبی مکرم اسلام ﷺ و حضرت عیسی مسیح ﷺ، ابتکار درون‌دینی را از خود دریغ نداشته، بلکه اهتمامشان بر این بوده است که بر اساس مبانی دینی، به ابتکاراتی دست زند تا به موجب آن، پویایی و سرزندگی را برای مذهب خویش به ارمغان آورند. حاصل این اندیشه این است که عرف متدینان، اجازه دارند شعائر دینی را مطابق با فرهنگ و جغرافیای خود، بومی‌سازی نموده، چه بسا به نوآوری در شعائر دینی بپردازند.

از دیگر اشتراکات شیعه و کاتولیک در این حوزه، این است که هریک از ایشان، در نقطه مقابل خود، با گرایش‌هایی روبه‌رو هستند که هرگز اجازه وضع شعائر نوظهور را نمی‌دهند. نمونه بارز این تفکر در جهان اسلام، وهابیت است که با هرگونه عمل شرعی، که در نصوص دینی به‌طور خاص از آن سخنی به میان نیامده باشد، مخالفت می‌کند. نظیر این طرز تفکر در جهان مسیحیت و در تفکرات برخی سردمداران نهضت اصلاحی، از جمله تسوینگلی نیز وجود دارد.

اشتراک شیعه و کاتولیک در حوزه شعائر، به آنچه گفته شد، منحصر نمی‌شود. شیعه و کاتولیک، همان‌گونه که در اصل دخالت عرف در حوزه شعائر دارای شباهت هستند، در بسیاری از مصادیق شعائر، به‌ویژه در شعائر غیرمنصوص دارای شباهت‌های قابل توجهی هستند که مقایسه تطبیقی میان آنها، خود مسئله حائز اهمیت دیگری است که از عهده این نوشتار خارج است. به‌عنوان نمونه، می‌توان مؤلفه‌هایی همچون توبه، قربانی، ازدواج، جشن و عزاداری، تبرک، توسل، زیارت، پوشش و حجاب، دعا، اعیاد، کتاب مقدس، تقویم دینی، مبدأ تاریخی، مسجد و کلیسا، هنر اسلامی و بیزاسی، به‌عنوان دو زبان مقدس، انتصاب و عمامه‌گذاری، اذان و ناقوس را در شیعه و کاتولیک با یکدیگر مقایسه نمود. این قبیل اشتراکات، موجب شده است که در مقایسه میان مذاهب اسلامی با مذاهب مسیحی، شیعه و کاتولیک از بیشترین قرابت با یکدیگر برخوردار باشند؛ قرابتی که زمینه‌های گفت‌وگو و تعامل بیش از پیش آن دو مذهب را فراهم خواهد ساخت.

با وجود قرابت میان شیعه و کاتولیک، در خصوص گستره آیین‌های دینی و شعائر، اختلافاتی نیز میان آن دو مذهب به چشم می‌خورد: نخست اینکه، شعائری که به‌طور خاص در متون دینی کاتولیک به آن اشاره شده، بسیار اندک و ناچیز است. از این رو، هرگز قابل مقایسه با شعائر منصوص شیعه نیست. با مراجعه به منابع دینی شیعه، به‌روشنی می‌توان ادله‌ای را مشاهده کرد که بسیاری از شعائر رفتاری، مانند حج، نماز جمعه، نماز جماعت، نماز عیدین، وضو، جهت قبله، سجده بر خاک، عزاداری، زیارت، مشاهد مشرفه، تبرک و توسل، حجاب و... را مورد توصیه قرار داده‌اند. علاوه بر این، بزرگداشت برخی

شاعران و آیین‌های گفتاری از جمله اذکار و اوراد، شاعران مکانی مثل مسجد و زیارتگاه، شاعران زمانی مثل ایام الله، تقویم قمری و ماه‌های حرام، اشیاء نمادین مانند قرآن و تسبیح فاطمه زهرا علیها السلام مورد توجه متون دینی قرار گرفته است. این امور، بخش قابل توجهی از شاعران شیعه را به خود اختصاص داده است. در مقابل، آنچه به عنوان شاعران غیرمنصوص شیعه مطرح است، اگرچه به طور خاص در منابع دینی به آنها اشاره نشده، اما اولاً، آنها در راستای شاعران منصوص هستند. ثانیاً، کلیت هریک از آنها در متون دینی سفارش شده است، درحالی که در مسیحیت کاتولیک، شاعران و آیین‌های دینی منصوص یا همان آیین‌های مقدس، تنها هفت مورد می‌باشد. علاوه بر این، چنانچه بیان شد، در متون دینی مسیحیت فقط رد پای از تعمید و عشای ربانی می‌توان گرفت و اثری از سایر آیین‌ها در آنها یافت نمی‌شود. این امر، بیش از هر چیز بیانگر جایگاه ویژه شاعران نزد شیعه و حاکی از وثاقت حداکثری آن است.

نتیجه‌گیری

۱. «شاعران» واژه‌ای است عربی از ریشه «شعر». مفرد آن شعار که عام‌ترین معنای آن عبارتند از: «مطلق علامت و نشانه». و در اصطلاح، با قیودی همراه می‌شود که پرکاربردترین آنها اصطلاح «شاعران دینی» است. شاعران دینی آن دسته از نمادهای دینی است که آشکار بوده و وضع شده‌اند تا خدا را به یاد آورند و معرف هویت دینی متدینان باشند.

۲. شیعه همچون صاحبان بسیاری از ادیان و مذاهب، از شاعران، آیین‌ها و نمادهای دینی بسیاری بهره‌مند است که به دو دسته شاعران منصوص و غیرمنصوص تقسیم می‌شود.

شاعران منصوص یا شاعران دین، دسته‌ای از نمادهای دینی هستند که مستقیماً مستند به قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام می‌باشند، اعم از اینکه به صراحت در متون دینی به نام شاعران خوانده شده باشند یا نه. شاعران غیرمنصوص آن دسته از نمادهای دینی است که مسلمانان بر پایه فهم خود از دین و با الهام از دستورات کلی موجود در منابع دینی، به شکل غیرمستقیم دریافت کرده، خود را مقید به مراعات آنها می‌دانند. این دسته شاعران با نام‌های دیگری همچون «شاعران متدینان»، «شاعران عرفی»، «شاعران مستحده» و «شاعران نوظهور» نیز خوانده می‌شوند.

۳. با مراجعه به قرآن کریم، چهار آیه می‌توان یافت که در آنها از عنوان «شاعران الله» استفاده شده است. در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز عنوان «شاعران الله» به کار رفته است. وجه مشترک همه کاربردهای قرآنی و روایی این است که جملگی درباره مناسک حج هستند.

۴. بزرگان شیعه اگرچه در کم و کیف شعائر منصوص با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما جملگی بر این باورند که آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام، هرگز در مقام منحصر کردن مصادیق شعائر الله به مناسک حج نبوده‌اند، بلکه هر آن چیزی که از جانب شرع مقدس به طور خاص، دستوری مبنی بر اعلان و اظهار آن به ما رسیده، می‌تواند جزئی از شعائر الله به‌شمار آید، هرچند به صراحت «شعائر» خوانده نشده باشد.

۵. در شیعه هرچند شعائر الله تعبدی هستند، اما این سخن هرگز به معنای این نیست که شارع مقدس با هرگونه مداخله عرف در این زمینه مخالفت کرده باشد. به عبارت دیگر، شارع مقدس نه تنها در مفهوم شعائر به فهم عرفی اکتفا نموده و دست به وضع معنای جدید نزده است، بلکه حتی در مصادیق آن نیز به انتخاب عرف متدینان اعتماد کرده، و با حفظ شرایط، آن را امضا، تأیید و یا توصیه نمود. هرچند لازم است این کار تحت اشراف متخصصان امور دینی انجام شود؛ چراکه عرف متدینان به خودی خود، نقشی جز معرفی و پیشنهاد گزینه‌های جدید برای شعائر دینی ندارند؛ یعنی این عالمان دین باید مشروعیت و عدم مشروعیت آن امور را از منابع دینی استنباط کنند.

۶. در میان مذاهب مسیحی، مذهب کاتولیک به نوبه خود دارای طیف گسترده‌ای از شعائر و نمادها و آیین‌های دینی است. به‌طور کلی، شعائر کاتولیک را می‌توان به جهت نوع انتسابشان به عیسی مسیح علیه السلام، به دو دسته کلی آیین‌های مقدس و ملحقات آیین‌های مقدس تقسیم نمود.

۷. آیین‌های مقدس، مهم‌ترین بخش شعائر مسیحیت می‌باشد. واژه سَکْرَمِنْت (Sacrament)، یعنی آیین‌های مقدس، عبارتند از: «نشانه‌های محسوس از فیض نامحسوس الهی که به موجب شباهتشان با امور قدسی و وضعشان از سوی عیسی مسیح، سبب تقدیس شئون مختلف زندگی می‌شوند».

این آیین‌های مقدس، در طول تاریخ مسیحیت، دستخوش تغییر و تحولات کمی فراوانی قرار گرفته‌اند. اما سرانجام هفت آیین به‌عنوان آیین‌های مقدس مورد تأیید کلیسای کاتولیک قرار گرفت که عبارتند از: آیین تعمید، تأیید، عشای ربانی، اعتراف، ازدواج، انصاف و تدهین بیماران.

۸. کلیسای کاتولیک معتقد است که هر هفت آیین توسط عیسی مسیح علیه السلام وضع شده‌اند. بنابراین، حق هیچ‌گونه دخالتی به عرف برای وضع آیین‌های مقدس جدید داده نمی‌شود، اما درباره نحوه اجرای آیین‌های مقدس، فرهنگ عمومی در نحوه اجرای آنها با ضوابط و معیارهایی مورد پذیرش قرار گرفته است.

اما ملحقات آیین‌های مقدس یا شبه‌آیین‌ها عبارتند از: «امور مقدسی که در صف آیین‌های مقدس

قرار ندارند، اما به جهت شباهت یا ارتباطی که با آنها دارند، از سوی کلیسا و نه از سوی مسیح علیه السلام، به عنوان مکملی برای آیین‌های مقدس قرار داده شده‌اند. این دسته شاعران، در مقایسه با آیین‌های مقدس هفت‌گانه، بسیار گسترده بوده، شامل طیف وسیعی از آداب و رسوم مسیحی می‌شوند.

۹. کلیسای کاتولیک، درباره تعداد ملحقات آیین‌های مقدس و نحوه اجرای آنها، به عرف جوامع مسیحی اعتنا نموده، و اجازه داده است که آنان در هر منطقه‌ای، می‌توانند ملحقات آیین‌های مقدس را بومی‌سازی نمایند و در مواردی به آنها بیفزایند. اما مرجع نهایی در شناخت این معیارها و نیز دوری درباره جواز تغییر در شاعران، سازمان کلیسایی خواهد بود.

۱۰. از جمله مهم‌ترین اشتراکات شیعه و کاتولیک، به حوزه گستره شاعران و آیین‌های دینی مربوط است. هر دو نسبت به نوآوری عرف متدینان در عرصه اجرا و جعل شاعران، توافق دارند و آن را تحت اشراف و نظارت علمای دین مجاز می‌دانند. این امتیاز موجب غنای مذهب شیعه و کاتولیک شده، به گونه‌ای که امروزه هریک از آن دو، بخشی از پویایی، سرزندگی و روزآمدی خویش را مرهون مشروعیت دخالت عرف در عرصه شاعران و آیین‌های دینی می‌دانند. همچنین این دیدگاه خاص، موجب شده است که در مقایسه میان مذاهب اسلامی با مذاهب مسیحی، شیعه و کاتولیک دارای بیشترین قرابت با یکدیگر باشند؛ قرابتی که زمینه‌های گفت‌وگو و تعامل بیش از پیش آن دو را فراهم خواهد ساخت.

۱۱. از دیگر اشتراکات شیعه و کاتولیک، این است که هریک از ایشان، در دین خود با گرایش‌های مخالفی روبه‌رو هستند که هرگونه دخالت عرف در حوزه شاعران را مصداق بدعت می‌شمارند. نمونه بارز این تفکر در جهان اسلام، وهابیت و در جهان مسیحیت در اندیشه برخی سردمداران نهضت اصلاحی، از جمله تسونینگلی نیز می‌توان یافت.

۱۲. به‌رغم قرابت میان شیعه و کاتولیک در حوزه گستره آیین‌های مقدس و شاعران، اختلاف حائز اهمیتی نیز میان آن دو مذهب به چشم می‌خورد. شاعری که به‌طور خاص در متون دینی کاتولیک به آن اشاره شده، یا همان آیین‌های مقدس، بسیار اندک و ناچیز می‌باشد که تعداد آنها تنها به هفت مورد می‌رسد. از این‌رو، بیشتر شاعران مسیحی نه در زمان عیسی علیه السلام، بلکه در قرون بعدی شکل گرفته‌اند. درحالی که بیشتر شاعران و آیین‌ها و مناسک دینی شیعه دارای نص شرعی هستند. این امر، بیش از هر چیز بیانگر جایگاه ویژه شاعران نزد شیعه و نیز حاکی از وثاقت حداکثری آن است.

منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف فیضی، چ دوم، قم، مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.
- اریابی، حسین، ۱۳۹۴، «شعائر دینی در اسلام؛ مفهوم شناسی، ویژگی ها و کارکردها»، *معرفت*، ش ۲۱۱، ص ۵۹-۷۵.
- آریان پور، عباس و دیگران، ۱۳۶۹، *فرهنگ کامل انگلیسی فارسی*، چ سوم، تهران، امیر کبیر.
- آلدر، جان، ۱۳۲۶، *تاریخ اصلاحات کلیسا*، ترجمه اسماعیل شایگان، تهران، نور جهان.
- بام استند، رابرت و دیگران، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حکیم، جعفر، ۱۴۲۴ق، *الشعائر الدینیة نقد و تقسیم تقریراً لبحوث الأستاذ الشیخ محمد سند*، قم، دار الغدیر.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، چ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۱ جلد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم - الدار الشامیة.
- رسولزاده، عباس؛ جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر، ۱۴۲۹ق، *دلیل الهدی فی فقه العزراء*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸ق، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.
- علی نیا خطیری، نادعلی، ۱۳۹۰، *حکومت اسلامی و اقامه شعائر دینی*، (ویرایش حسن بیگی)، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- کتاب مقدس*، ۲۰۰۹م، ترجمه قدیم، چ پنجم، انگلستان، انتشارات ایلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، تهران، دارالحدیث.
- محسنیان راد، مهدی، ۱۳۶۹، *ارتباط شناسی: ارتباطات انسانی میان فردی، گروهی، جمعی*، تهران، سروش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *یادداشت های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، «لزوم تعظیم شعائر اسلامی»، در: *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۳۶۹، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، ترجمه کاظم پورجوادی، تهران، رسالت قلم.
- مک لولین، شون، ۱۳۸۳، *دین، مراسم مذهبی و فرهنگ*، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز، رشن.

گستره آیین‌های مقدس، شعائر و نمادهای دینی شیعه و کاتولیک؛ بررسی مقایسه‌ای ◇ ۴۵

- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۲۷ جلد.
- _____، ناصر، ۱۳۸۹، *وهابیت بر سر دو راهی، چ پانزدهم*، قم، نشر امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه محمدرضا بیات و دیگران، قم، ادیان و مذاهب.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نوز: مجموعه رهنمودهای امام خمینی علیه السلام*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- موسوی بجنوردی، حسن بن آقا بزرگ، ۱۴۱۹ق، *القواعد الفقهیة*، تحقیق و تصحیح مهدی مهریزی و محمدحسن دریاتی، قم، الهادی.
- الموسوی، ریاض، ۱۴۲۴ق، *الشعائر الحسینیة بین الأصالة و التجدید: محاضرات الشیخ محمد السند*، قم، دار الغدیر.
- ناس، جان بایر، ۱۳۹۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ بیستم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ق، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه.
- نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- وان وورست، رابرت. ای، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لابه‌لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول زاده، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ویلسون، برایان، ۱۳۸۶، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، چ سوم، تهران، مرکز.
- ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- Catechism of the Catholic Church*, 1999, London, Geoffrey Chapman.
- Cunningham, Lawrence S., 2009, *An Introduction to Catholicism*, New York, Cambridge University Press.
- Denzinger, H. Ed., 2001, *Enchiridion Symbolorum*, 39th Ed., Freiburg im Breisgau: herder.
- Hugh of St. Victor, 1962, *De Sacramentis Selected Spiritual Writings*, Harper & Row Publishers, New York and Evanston.
- Lombardi, Petri, 1841, *Sententiarum Libri Quatuor*, Paris, Parisiis Excuderat Migne, 4 Vols.
- Luther, Martin, 1520, The Babylonian Captivity of the Church in: *D. Martin Luthers Werke*, 1888, Weimar bohlaus.
- Schaff, p., 1919, *Creeeds of Christendom*, New York, Harper.
- Second Vatican Council, Sacrosanctum Concilium (SC) in: Walter M. Abbott Ed., 1966, *The Documents of Vatican II*, New York: Herder and Herder.

بررسی انتقادی مکتب پاکومیوس در رهبانیت مسیحیت شرقی

smmb_110@yahoo.com

mefteh555@gmail.com

سیدمرتضی میرتبار / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب

احمدرضا مفتاح / دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۳

چکیده

آنتونی قدیس، پدر رهبانیت مسیحیت شرقی است که مروج رهبانیت فردی است. اما رهبانیتی که پس از وی رواج یافت، رهبانیت جمعی بود. این رهبانیت را پاکومیوس بنیانگذاری کرد. رهبانیت پاکومیوس، افزون بر جمعی بودن، ویژگی‌های دیگری هم دارد: تدوین قانون‌نامه مشترک، شکل‌گیری صومعه و حضور در اجتماع و سیاست. از جمله نکات مثبت این مکتب، جلوگیری از افراطی‌گری، ایجاد ارتباط میان کلیسا و صومعه، ایجاد الهیات رهبانی و ارائه خدمت به جامعه بوده است. اما در کنار این جنبه‌های مثبت، نقدهایی نیز به این مکتب وارد است که عبارتند از: نداشتن پشتوانه کتاب مقدسی، ساختار نظامی داشتن، تغییر مفهوم صحرا و ریاضت، سهولت ورود به صومعه، حتی برای افراد ناسالم. این مقاله، با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، به بررسی تحلیلی و انتقادی این مکتب رهبانی، با معیار قرار دادن کتاب مقدس و سنت موجود در رهبانیت مسیحی، پیش از پاکومیوس می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: پاکومیوس، مکتب رهبانی، آنتونی، سنوبتیک، مسیحیت شرقی.

مقدمه

با وجود اینکه الهیات و گرایش‌های متعدد رهبانی، پیش از قرن سوم میلادی نیز در میان مسیحیان ساکن در مناطق شرقی وجود داشت، اما بسیاری از نویسندگان، نخستین زندگی رهبانی را در قرن سوم و در مصر رصد می‌کنند که از آنجا به فلسطین و سوریه گسترش یافته است (مک‌گین، ۱۹۸۷، ج ۱۰، ص ۴۴). با پذیرش این تفکر باید گفت: رهبانیت مصر در قرن سوم محصول افراد فرهیخته‌ای بود که از سنت رایج ناراضی بودند و به خلوت‌گزینی و صحرانشینی رو آورده بودند (روینسون، ۱۹۹۵، ص ۱۸۶). گرچه آنتونی قدیس، بنیانگذار رهبانیت شرقی محسوب می‌شود، اما یکی از بزرگ‌ترین راهبان مسیحی که توانست در تحول و پیشرفت زندگی و مکتب رهبانیت گام‌های بلندی بردارد، پاکومیوس (Pachomius) قدیس است که به نوعی معاصر آنتونی قدیس بوده است. هرچند وی مجزا از او ابداع نمود که تمامی مکاتب پس از وی تا حدودی ادامه دهنده شیوه‌های او هستند. پاکومیوس، که متولد حدود سال ۲۹۲ میلادی می‌باشد، دوران کودکی خود را در تینا در حومه شهر تیس از توابع کشور مصر گذراند (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶). او در یک جامعه کشاورز کافر (Pagan) زندگی کرد و خود وی و والدینش تا زمانی که وارد ارتش روم نشده بودند، همچنان کافر و بی‌دین بودند (م. درایتون، ۲۰۰۲، ص ۴۴-۴۳). اما پس از ورود به ارتش امپراتوری روم، تحت فرمان کنستانتین (مک‌کارتی، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۴۲)، به رسم معمول ارتش، مدتی آموزش مسیحی دید. بدین ترتیب، وی با مسیحیت آشنا شد. وی پس از پایان دوران خدمت سربازی و به نقلی با اخراجش از خدمت (کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۶۹)، در سال ۳۱۴م به روستای خود چینوبوسکیا (Chinoboskeia) بازگشت و غسل تعمید یافت و مسیحی شد. پس از غسل تعمید، پاکومیوس به روستای متروکی در کناره رود نیل، نزدیک دِنلِرا رفت و زندگی زاهدانه را تحت نظارت و هدایت راهب معنوی پالمون (Palemon) آغاز نمود (زیسیز، ۲۰۰۵، ج ۱۰، ص ۶۹۳۹). گفته می‌شود وی مدت ۱۲ سال، با استادش در صحرا زندگی کرد (کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۶۹). سرانجام بنا بر ادعای خود، مهم‌ترین پیام خود را از سوی خداوند و توسط فرشته‌ای دریافت کرد که به او دستور داده شد که در تینا توقف کن و در آنجا صومعه‌ای برای کسانی که مشتاق وارد شدن به زندگی رهبانیت هستند، بنا نما. (م. درایتون، ۲۰۰۲، ص ۴۶). در واقع پاکومیوس مدعی است: دستورات مکتب رهبانی خود را از فرشته دریافت کرده و او تنها مجری دستورات خداوند است و قوانین را خود وی ابداع نکرده است (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶). این ادعا، به نوعی تجربیات عرفانی پاکومیوس به‌شمار می‌رود که بخش جداناپذیری از زندگی او می‌باشد.

در مدت کوتاهی، روش رهبانیت پاکومیوس بر کل مصر تسلط پیدا کرد؛ دیگر کمتر کسی به شیوه آنتونی به ریاضت و راهب‌گری می‌پرداخت. بدین ترتیب، شیوه راهبانه او به خارج از مصر نیز منتقل شد و به نوعی موجب گسترش رهبانیت مسیحی شد، به گونه‌ای که تعداد راهبان این مکتب را در نیمه نخست قرن پنجم، پنجاه هزار نفر بیان کردند. پاکومیوس، پیش از مرگش تئودور و هورسیدس را به‌عنوان جانشین خود برگزید (جوردان، ۱۹۸۵، ص ۳۶). سرانجام، درحالی‌که نه صومعه برای مردان و دو صومعه برای زنان در تبنا تأسیس نمود، دار فانی را وداع گفت (مک‌کارتی، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۴۲). او در ماه می سال ۳۴۶ م بر اثر بیماری مسری و فراگیری که در آن دوره، جان حدود صد نفر از راهبان را گرفته بود، از دنیا رفت (زیسیز، ۲۰۰۵، ج ۱۰، ص ۶۹۳۹). پاکومیوس در طول عمر خود، همیشه فردی بیمار بود و در نهایت، در سن ۵۴ سالگی وفات کرد. سن او نسبت به سایر پدران صحرا، که عمداً بیش از ۱۰۰ سال عمر کردند، کم بوده و نسبتاً جوان از دنیا رفت (بانی، ۱۹۸۴، ج ۵، ص ۳۰).

مسئله اصلی این نوشتار این است که رهبانیت پاکومیوس، در مقایسه با رهبانیت آنتونی، چه ویژگی‌هایی دارد؟ وی چه تحولات و احیاناً ابداعات جدیدی در رهبانیت مسیحیت شرقی به وجود آورده است؟ نکات مثبت و منفی این نوع رهبانیت چیست؟

ویژگی رهبانیت پاکومیوس، در مقایسه با رهبانیت آنتونی

طبق آنچه آتاناسیوس از رهبانیت مسیحی بیان داشته، آنتونی قدیس به‌عنوان بنیانگذار رهبانیت شناخته می‌شود (می‌یر، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۵۰۶) که بنیانگذار رهبانیت انفرادی است (مک‌کین، ۱۹۸۷، ج ۱۰، ص ۴۵). آنتونی معتقد بود: باید در صحرا سکنا گزید و ترک دنیا کرده و به مبارزه با شیاطین پرداخت. در واقع، رهبانیت در این دوره، به معنای کناره‌گیری از امور متداول دنیوی و اشتغال تمام و کمال به عبادت و امور دینی بوده است (بستانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۸۸). از دیگر ویژگی‌های رهبانیت آنتونی، تجرد و باکرگی بوده است؛ ازدواج در مکتب وی ممنوع بود. آنتونی، تحت تأثیر تاتیان و تفکرات گنوسی، خودانکاری را لازمه رهبانیت می‌دانست. لذا به صورت افراطی به اعمال ریاضت‌گونه می‌پرداخت (ر.ک: مفتاح و میرتبار، ۱۳۹۳، ص ۹۳-۹۴). آنتونی برای ریاضت برنامه خاصی نداشت. از منظر وی، هر چه عمل سخت‌تر بوده، محبوب‌تر تصور می‌شد؛ زیرا او معتقد بود که هیچ اصلی در زندگی رهبانی وجود ندارد. آنتونی می‌گفت:

همه کارها مثل هم نیستند؛ زیرا کتاب مقدس می‌گوید که ابراهیم مهمان‌نواز بود و خدا با او بود. الیاس نیایش در خلوت را دوست داشت، و خدا با او بود. و داود فروتن بود و خدا با او بود. بنابراین، هر آنچه می‌بینی که نفست بر طبق اراده خدا می‌خواهد انجام ده، تا قلبت را سلیم نگاه داشته باشی (مرتون، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

اما پاکومیوس، که هم‌عصر آنتونی بوده، بسیاری از ویژگی‌هایی که آنتونی در رهبانیت خود داشت و از آن بهره می‌برد را انکار کرد و شیوه‌های جدید خود را ابداع نمود. این مسئله موجب شد که از طرفداران رهبانیت مکتب آنتونی کاسته شود و غالب راهبان آن دوره، سبک و سیاق مکتب پاکومیوس را در پیش گیرند. پاکومیوس هفت سال با پالمون زندگی کرد و از مکتب آنتونی پیروی می‌نمود، ولی پس از مرگ پالمون، دست به تأسیس صومعه با ویژگی‌های مختص به خود زد (م. درایتون، ۲۰۰۲، ص ۴۸). در واقع وی در ابتدا همچون سایر راهبان به ریاضت‌های سنگین و طاقت‌فرسا اقدام می‌کرد. حتی پس از تأسیس مکتب نیز مدت‌ها از همان شیوه سابق پیروی می‌کرد. به‌عنوان نمونه، پاکومیوس پس از راهب شدن، هیچ‌گاه یک وعده غذایی کامل میل ننمود و حدود ۱۵ سال نیز نشسته بر روی سنگ می‌خوابید (وسلی ویشارت، ۱۹۹۰، ص ۵۸). اما پس از مدتی شیوه خود را تغییر داد. بدین ترتیب، مکتب جدیدی را پایه‌ریزی کرد. در اینجا به برخی از ویژگی‌های مکتب پاکومیوس، که تا پیش از این به صورت نظام‌مند وجود نداشت، می‌پردازیم:

۱. بنیانگذاری رهبانیت جمعی (سنوبتیک) (Coenobitic)

پاکومیوس و پیروانش معتقد بودند که باید زندگی رهبانی را سازماندهی کرد تا مردان و زنان بتوانند در این مسیر تعالی یابند (مارتین، ۲۰۱۴، ص ۷). از این‌رو، روش آنتونی را کنار گذارد و جامعه رهبانی مشخص، براساس قوانین مشترک و معلوم ایجاد نمود. بنابراین، از پاکومیوس به‌عنوان بنیانگذار رهبانیت سنوبتیک (به معنای زندگی اشتراکی یا جمعی) یاد می‌کنند (مک‌کارتی، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۷۴۲)، که محصول فکری شخص پاکومیوس می‌باشد (مارتین، ۲۰۱۴، ص ۷). شیوه او چنان فراگیر شد که امروزه نیز رهبانیت از لحاظ تکنیکی، در مورد زندگی در یک جمع دینی با عهد سکوت و روزه‌داری به کار می‌رود (بوش، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲). در واقع پاکومیوس، با ایجاد چنین شیوه‌ای به رهبانیت انفرادی آنتونی پایان داد. وی سبک جدیدی را به جامعه رهبانیت مسیحی معرفی نموده، که از لوازم این شیوه، تأسیس صومعه می‌باشد. از این‌رو، پاکومیوس با تأسیس صومعه‌های متعدد، زندگی اشتراکی را برای راهبان بنا نهاد (یانی، ۱۹۸۴، ص ۱۱). او نخستین صومعه را نیز در کرانه‌های رود نیل، به نام سنوبتیک ساخت که راهبان در آنجا با یکدیگر زندگی مشترکی را با شیوه‌ای کاملاً نظامی آغاز کردند (توسعه کلیسا، بی‌تا، ص ۲۹)؛ چون او سوگند خورده بود که همواره همچون سربازی، به انسانیت خدمت خواهد کرد. لذا نظامی شبیه به نظم نظامی را برای اداره صومعه خود در نظر گرفت (دان، ۲۰۰۳، ص ۲۷). گویا علت ساخت آن صومعه،

شنیدن صدای روح القدس بود که پاکومیوس را به سوی خود فرامی خواند. وی، حدود ده مایل را به دنبال صدا در طول رودخانه رفت، تا اینکه به روستای تابینسی رسید. در آنجا روح از او خواست که صومعه‌ای بنا کند. از این رو، به دستور روح، پاکومیوس نخستین صومعه را در این مکان احداث کرد (یانی، ۱۹۸۴، ص ۱۱). پس از مدتی، وی از تینا به پپو (Pebu) نقل مکان کرد و در آنجا نیز دست به تأسیس صومعه زد. در واقع، پاکومیوس در این منطقه، به عنوان رهبر عمومی راهبان معرفی شد که به او هگومِن (hegumen) گفته می‌شد. وی، که پیش از این خواهرش را به گروه رهبانی دختران عهد سپرده بود، به پپو آورد. بدین ترتیب ماری، خواهر پاکومیوس، به عنوان نخستین هگومِن در یک صومعه‌ای، که مختص به راهبه‌ها ساخته شد، انتخاب گردید (زیسیز، ۲۰۰۵، ج ۱۰، ص ۶۹۳۹). پاکومیوس، برای صومعه خواهران که به رهبری خواهرش بود نیز قوانین صومعه خود را فرستاد تا زنان نیز با مردان تفاوتی نداشته و با همان قوانین مشترک در زندگی رهبانی تعلیم ببینند (ادوکیموف، بی‌تا، ص ۳۰). از نکات قابل توجه در صومعه پاکومیوس، این است که حتی زنان شوهردار نیز می‌توانستند راهبه شوند و زندگی خود را وقف صومعه نمایند. هیچ مردی، جز کشیش یا شماس نمی‌توانست وارد صومعه زنان شود. اگر راهبه‌ای از دنیا می‌رفت، زنان دیگر صومعه، جسد وی را در کنار رودخانه می‌گذاشتند و آن‌گاه شماری از برادران، با قایق عبور می‌کردند و جسد را با خواندن مزامیر و شمع‌هایی روشن و تشریفات و احترام فراوان می‌آوردند و در قبرستان خودشان به خاک می‌سپردند (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۸). او حدود سه هزار نفر را در صومعه‌های خود جای دارد. وی در مدت کوتاهی، شاگردانش توانستند این تعداد را به هفت هزار نفر برسانند (یانی، ۱۹۸۴، ص ۱۲).

شکل‌گیری صومعه توسط پاکومیوس نتایج دیگری نیز داشت. از جمله آن، معماری منحصر به فرد صومعه‌ها بود که به ویژگی‌های این مکتب افزوده شد؛ زیرا صومعه‌های احداث شده توسط پاکومیوس دارای شکل خاصی بوده که آن را از ساختمان کلیسا و سایر بناها متمایز می‌ساخت. پس از مرگ وی نیز پیروانش تغییری در معماری بناهای صومعه‌ها ایجاد نکردند. این امر منجر به شکل‌گیری معماری منحصر به فردی برای این مکتب گردید. صومعه او با یک دیوار بلند احاطه شده بود که این امر موجب جدایی زاهدان با دنیای خارج می‌شد (زیسیز، ۲۰۰۵، ج ۱۰، ص ۶۹۳۹). بلندای دیوارهای آن، به حدود ۱۰۰ پا می‌رسید که آن، موجب حفظ راهبان از حمله دشمنان و اذیت و آزار کارمندان دولتی می‌شد. درهای کوچکی نیز برای این بناها تعبیه گردید که بیشتر از دو یا سه نفر نمی‌توانستند، هم‌زمان از آن عبور کنند. این درها، از چوب‌های سنگین، که با یک ورق آهنی پوشیده شده بودند، ساخته می‌شد. در این

صومعه، اتاق‌های مشخص اما متعددی بود. یک کلیسا در آن در نظر گرفته می‌شد. علاوه بر آن، یک آشپزخانه، یک اتاق نشیمن، یک اتاق غذاخوری و چندین انباری نیز وجود داشت. مکان وسیعی برای باغبانی و همچنین فضایی برای کار دیگر راهبان و همچنین نگهداری حیوانات نیز وجود داشت (یانی، ۱۰۸۴، ص ۱۳). به نوعی می‌توان گفت: فضای صومعه تمام نیازهای راهبان را تأمین می‌کرد. این شیوه در ساخت تمام صومعه‌های پاکومیوسی مدنظر قرار می‌گرفت.

۲. نگارش دستور العمل مشترک

با ادعای پاکومیوس مبنی بر دیدن فرشته و گرفتن دستورات و احکام رهبانیت از خداوند، ادبیات پاکومیان نیز شکل گرفت و با پذیرش این ادعا، تا حدی ارتباط میان راهب و خداوند به صورت ملموس‌تر درآمد. برطبق این ادبیات که «ویتای» (Vitae) نامیده می‌شود، خداوند راهنما و آموزش‌دهنده پاکومیوس در همه زمان‌ها بوده است (م. درایتون، ۲۰۰۲، ص ۴۷). بنابراین، باید گفت: پاکومیوس نخستین کسی است که برای زندگی رهبانی گروهی، دستورالعمل تنظیم نمود و صدها راهب در صومعه‌هایی که تحت رهبری او بودند، از آن پیروی می‌کردند (میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳). قوانین پاکومیوس، که کاملاً دقیق برنامه‌ریزی شده بود، تمام ساعات شبانه‌روز یک راهب را پوشش می‌داد. این نظم و دقت در سازمان‌دهی رهبانیت مسیحی، تا حد زیادی موجب توسعه و گسترش رهبانیت در شرق و غرب شد (زیسیز، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۶۹۴۰). از آنجاکه قوانین پاکومیوس، جزو نخستین متون رهبانیت بود که به لاتین ترجمه و وارد سرزمین غرب گردید، باید پذیرفت که این قوانین تأثیر زیادی در نفوذ رهبانیت به غرب داشت (مک‌کارتی، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۷۴۳)؛ زیرا در این دوره، برخی از راهبان شغل کاتبی انتخاب کردند. بدین ترتیب، بسیاری از آثار کلاسیک با قلم آنان حفظ گردید (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷۶). پس از مرگ پاکومیوس، شاگردان وی از این نوع ادبیات در تعالیم خود بهره می‌گرفتند (دان، ۲۰۰۳، ص ۲۸۲۷). این گسترش رهبانیت مسیحی را به همراه داشته است.

طبق این آیین‌نامه، که بنا بر ادعای پاکومیوس آن را از فرشته دریافت کرده بود، راهبان موظف بودند که در سه زمان از روز، یعنی طول روز، شامگاه و شب، هر زمان دوازده دعا را بخوانند و در هنگام صرف غذا نیز مزامیر تلاوت کنند. در روزهای شنبه و یکشنبه نیز عشای ربانی برگزار کرده، همه راهبان با هم غذا می‌خوردند (استونی، ۱۹۱۵، ص ۵). طبق ادعای پاکومیوس، فرشته به او چنین دستور داد:

راهبی که بیگانه است و ظاهر او با آنان فرق دارد، نباید با ایشان سر سفره حاضر شود؛ مردی که می‌خواهد در آن دیر به رهبانیت پذیرفته شود، مجبور است سه سال آنجا کار کند و پس از آن به سر تراشی پذیرفته می‌شود. هنگامی که راهبان با هم غذا می‌خورند، باید چهره خود را با باشلق خود پوشانند تا یکدیگر را در حال خوردن نبینند و نباید سر سفره با هم صحبت کنند و از سویی به سویی در اطراف خود خیره شوند... (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷).

سه راهب باید در هر حجره زندگی کنند و با هم غذا بخورند (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۳۶). هر راهبی باید به اندازه‌ای که به او قدرت و نیرو برای انجام کار و عبادت را بدهد، بخورد و بیاشامد (یانی، ۱۹۸۴، ص ۱۱). پاکومیوس به فرشته گفت: بخش‌هایی از کتاب مزامیر، که برای ما معین کرده‌ای تا آنها را تکرار کنیم، بسیار اندک هستند. فرشته به او گفت:

بخش‌هایی از کتاب مزامیر که معین کرده‌ام واقعاً اندک هستند تا اینکه حتی راهبان ضعیف نیز بتوانند به این آیین‌نامه عمل کنند و از آن دل‌تنگ نشوند؛ زیرا احکام برای کاملان وضع نمی‌شوند؛ زیرا ذهن آنان در همه وقت به خدا مشغول است. ولی این احکام را برای کسانی که ذهنی کامل ندارند، وضع کرده‌ام تا کارهایی که می‌کنند، هرچند به مقتضای این آیین‌نامه باشد، بتوانند از آنها گشاده‌رویی کسب کنند... (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷).

اساس پیروی از پاکومیوس و فرامین وی موجب گردید که او به‌عنوان اولین پدر ارشد راهبان شناخته شود. او نیز پذیرفت تا موقعیت و رفاه معنوی و غیردنیوی برادران راهب خود را فراهم سازد. بدین ترتیب، راهبان او را «پدر ما» می‌خواندند. این ایده در ادامه، تبدیل به قانون گردید و پیروی از مافوق را «راه پیروی و تقلید از مسیح» می‌دانستند (م. درایتون، ۲۰۰۲، ص ۵۱-۵۲). بنابراین، هر راهبی موظف بود که از مافوق خود پیروی نماید و کاملاً رابطه مراد و مریدی میان راهب و مافوقش وجود داشت (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۳۶).

پاکومیوس، در دوران رهبری خود بر صومعه‌ها، قوانین معروفی را به زبان قبطی نوشت. امروزه ترجمه جروم، که از یونانی به لاتین بود، باقی مانده است. البته بخش‌هایی از این قوانین به زبان‌های قبطی، یونانی، حبشی و عربی موجود است. در ترجمه‌های جروم، یازده نامه از پاکومیوس حفظ شده که علاوه بر آن، بخش کوچکی از دستورالعمل‌های او و پند و توصیه‌های او به راهبان نیز در آن وارد شده است (زیسیز، ۲۰۰۵، ج ۱۰، ص ۶۹۴۰). البته اشخاصی همچون پلادیوس (Palladius) نیز وجود دارند که اطلاعاتی از زندگی پاکومیوس بیان داشتند، اما باید اطلاعات آنان را دست دوم و در برخی اوقات نادرست دانست؛ یعنی نمی‌توان به اطلاعات آنان به تنهایی اعتماد کرد (دان، ۲۰۰۳، ص ۲۹).

۳. حضور در اجتماع و سیاست

تا پیش از نظام‌مندسازی زندگی راهبان توسط پاکومیوس، راهبان براساس مکتب آنتونی، تنها به عبادات و ریاضت‌کشی خود می‌پرداختند. آنان با صدقات مردم منطقه سکونت خود ارتزاق می‌کردند. اما پاکومیوس این شیوه را نپذیرفت و معتقد بود که راهبان باید رزق خود را خودشان مهیا سازند. برخی از راهبان، به حصیربافی و خیاطی مشغول شدند (اسمیت، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۲۰). برخی نیز کشاورزی را پیشه خود ساختند. آنان با اتکا به این مشاغل، علاوه بر اینکه هزینه زندگی خود را تأمین می‌کردند، تولید مازادشان را به مصرف صومعه‌های زنان و نیازمندان ارسال می‌کردند. بدین ترتیب، راهبان دیگر به کمک‌های مردمی نیاز نداشته و محتاج کسی نبودند (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۳۶). مردان راهب غالباً مسئول تأمین غذا و انجام کارهای سنگین و خشن بودند. در این زمینه، مشکلات صومعه زنان را نیز برطرف می‌کردند. در مقابل، زنان راهبه نیز برای خود و مردان راهب لباس می‌دوختند (استونی، ۱۹۱۵، ص ۵). این مسائل موجب ایجاد اتحاد میان راهبان می‌شد، به طوری که آنان درباره ارتباطشان با یکدیگر معتقد بودند که «دارای یک قلب و یک روح هستند» (دان، ۲۰۰۳، ص ۲۷). با شیوه‌ای که پاکومیوس مطرح نمود، ممنوعیت‌های پیشین درباره فعالیت اجتماعی راهبان لغو شد؛ زیرا کار و تولید متضمن حضور راهبان در اجتماع گردید. بسیاری از راهبان در ادوار معین، برای فروش فرآورده‌های خود از راه نیل با قایق به اسکندریه می‌رفتند. در آنجا علاوه بر فروش محصولات خود، می‌توانستند خود را نیز تهیه می‌کردند. حضور راهبان در میان مردم، با وجود احترامی که مردم برای آنان قائل بودند، موجب گردید در برخی مناقشات کلیسایی - سیاسی نیز حضور داشته باشند (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷۴).

ایجاد انضباط و ضوابط و قواعد معین در رهبانیت موجب شد که در دوران بعدی با فعالیت‌های آتاناسیوس قدیس، رهبانیت به طور رسمی وارد سازمان کلیسایی گردد. حتی راهبان وظایف دینی و کلیسایی نیز بر عهده بگیرند (مهدی‌زاده، ۱۳۶۸، ص ۱۸۱). آتاناسیوس نیز یک‌بار با پاکومیوس دیدار داشته و مطالب بسیاری را از او آموخته و تحت تأثیر تفکرات پاکومیوس قرار گرفته است. البته شخص پاکومیوس نیز حجیت کشیشان را محترم دانسته، با آنان ارتباط تنگاتنگی داشت. بسیاری از کشیشان به صومعه‌های وی رفت و آمد داشتند (یانی، ۱۹۸۴، ج ۵، ص ۲۸۲۷). این مسائل موجب حضور راهبان در اجتماع و سیاست گردید.

ارزیابی رهبانیت پاکومیوس

اگر ویژگی‌های مکتب رهبانی پاکومیوس را در تراز تحلیل و انتقاد بر معیار کتاب مقدس و سنتی که از تاریخ مسیحیت برجای مانده قرار دهیم، می‌توان نکات مثبت و منفی بسیاری از رویکرد رهبانی و

الهیاتی این مکتب بیان نمود که عمدتاً زاییده سلاویق و نوع نگرش فکری پاکومیوس در زندگی شخصی وی بوده است (مارتین، ۲۰۱۴، ص ۷). هرچند این مکتب از بسیاری از افراطی‌گری‌ها و هرج و مرج‌ها، در حوزه رهبانیت مسیحی جلوگیری به عمل آورد و به نوعی با دیده علمی با رویکرد کتاب مقدسی، توصیه به زهد بدون افراط نمود، اما بدعت‌های متعددی از خود برجای گذاشت که در ادامه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

الف. نکات مثبت مکتب پاکومیوس

۱. جلوگیری از افراطی‌گری

پیش از ایجاد مکتب پاکومیوس، راهبان سعی داشتند گوی سبقت را از سایر راهبان در ریاضت و عبادت برابند، به گونه‌ای که در برخی موارد رقابت‌های ناپسندی میان راهبان بر سر افراط در ریاضت‌کشی ایجاد می‌شد. از این رو، بسیاری بر این عقیده بودند که هر کس بیش از دیگران افراط نماید، مقدس تر شناخته می‌شود (راسل، ۱۳۷۳، ص ۵۳۳). به عنوان مثال، *سراپیون* در غاری در ته دره‌ای عمیق سکنا گزیده بود که فقط معدودی از زائرین جرئت فرود آمدن به آن را داشتند. برخی، باری سنگین همیشه به دوش می‌کشیدند. برخی دست و پای خود را با غل و زنجیر می‌بستند (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷۵). برخی مدت‌ها بر روی ستون زندگی می‌کردند (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۳۰). برخی راهبان در ریاضت‌هایی نظیر روزه، شب‌زنده‌داری، قرار گرفتن در برابر گرما و سرمای شدید، کار سخت و جهاد با نفس افراط می‌کردند. آنان اعتقاد داشتند که ریاضت‌تن، اسباب کمال و رشد توانایی‌های روحی و تحقق قدرت برای نیل به تجربه رؤیت و دریافت الهام است. اما پاکومیوس، با تأسیس صومعه و نگارش قانون‌نامه مشترک برای راهبان، توانست جلوی این شیوه‌های افراطی - انفرادی برخی راهبان را بگیرد. وی همه آنان را در شیوه متحد با قوانین مشترک رهبری کند. بنابراین، در صومعه کسی به عنوان راهب شناخته می‌شد که از قوانین صومعه اطاعت کند و از دیگر مسائل پرهیز نماید. با تأسیس این مکتب، حتی بسیاری از شایعات درباره راهبان همچون متعصب و خشک مغز بودن آنان از بین رفت. همه مردم، راهبان را انسان‌های عادی می‌دانستند که فروتن، آرام و فهمیده هستند (مرتون، ۱۳۸۵، ص ۴۳). در واقع، جامعه رهبانی پیروان پاکومیوس با زندگی جمعی خود به توصیه‌های عیسی و پولس، مبنی بر زندگی زاهدانه و نیز زندگی مشارکتی و صمیمانه مسیحیان اولیه جامعه عمل پوشاندند. آنان به جای افراط در ریاضت، محبت به دیگران را سرلوحه کار خود قرار دادند.

۲. ایجاد ارتباط میان کلیسا و صومعه

پیش از شکل‌گیری رهبانیت نظام‌مند، این الهیات جنبشی خودسرانه بود که کاملاً بیرون از نظام کلیسایی بود، سرانجام قدیس آتاناسیوس به‌عنوان شاگرد پاکومیوس و ادامه‌دهنده شیوه او، رهبانیت را با روحانیت آشتی داد و ارتباط نزدیکی میان کلیسا و صومعه برقرار کرد. در برخی صومعه‌ها، که در نزدیکی شهرها بود، به منظور احتراز از ایجاد رقابت میان حوزه کلیسایی و صومعه‌ها، مراسم آیین تعمید، آیین قربانی مقدس و عشای بانی در این صومعه‌ها برگزار نمی‌شد. راهبان برای شرکت در این مراسم، به کلیساها مراجعه می‌کردند (اسناد و مباحثی درباره تاریخ کلیسای شرق، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹). همان‌گونه که گفته شد، پاکومیوس نیز برای کلیسا اعتبار قائل بود و با کشیشان نیز ارتباط خوبی داشت. این تفکر موجبات نزدیکی کلیسا و صومعه را فراهم کرد (رک: یانی، ۱۹۸۴، ج ۵، ص ۲۸-۲۷).

در دوران بعدی، ارتباط میان کلیسا و صومعه به گونه‌ای شد که راهبان می‌توانند کشیش هم باشند (راسل، ۱۳۷۳، ص ۵۳۲). در سال‌های نه‌چندان دور از مرگ آتاناسیوس، پاپ نیز از میان صومعه‌نشین‌ها انتخاب گردید که نخستین آن، گریگوری کبیر بوده است. البته، چنین مسئله‌ای برای صومعه بدون آسیب نبود؛ چراکه با روی کار آمدن گریگوری کبیر، ثروت بسیاری به صومعه‌ها وارد شد و بسیاری از ویژگی‌های رهبانیت، همچون فقر، زهد، نداشتن حاشیه سیاسی و... کم‌رنگ گردید. حتی برخی راهبان نیز آیین‌های دینی خود را در صومعه‌ها برگزار می‌کردند. بدین ترتیب، صومعه جایگاهی در کنار کلیسا و هم‌تراز و در برخی مواقع، بالاتر از آن در نظر گرفته می‌شد.

۳. ایجاد الهیات رهبانی

پاکومیوس را نمی‌توان یک الهیدان دانست. اما نباید از این نکته غافل بود که وی در مسیری غیر از الهیات، یکی از ارکان اساسی مذهب ارتدوکس و چگونگی شکل‌گیری آن به‌شمار می‌رود؛ مسیری که شامل زندگی اش در کلیسا و دلبستگی او به کشیشان معتبر و شهادت او در مقابل ارتداد زمان او می‌شود (یانی، ۱۹۸۴، ص ۲۶). در واقع با برقراری زندگی اشتراکی توسط پاکومیوس، وی پیروان بی‌شماری یافت که بنابر نقلی، در قرن پنجم حدود ۱۰۰ هزار نفر به‌عنوان راهب در صومعه‌ها زندگی می‌کردند. افزون بر این، بسیاری از مردم عوام نیز شدیداً حامی و تحت تأثیر صومعه‌ها بودند (وسلی ویشارت، ۱۹۹۰، ص ۶۳). این امر موجب شکل‌گیری الهیات رهبانی گردید. این الهیات، پاسخ نیازهای آنان است و درخواست‌های آنان را اجابت می‌کند. به این نوع الهیات، «الاهیات رهبانی» گفته می‌شود. وجود این نوع الهیات، حقیقتی است که توسط دانشمندان قرون وسطی

پذیرفته شده و از سوی مورخان امروزی نیز به رسمیت شناخته شده است. این الهیات، قدمتی طولانی دارد. غالباً از الهیات آغازین مسیحیت قلمداد می‌شود (لیکلرک، ۲۰۰۳، ص ۱۹۱)، که با شکل‌گیری صومعه‌ها و قوانین مشترک پاکومیوسی، شکلی نظام‌مند به خود یافت. الهیاتی که پاکومیوس مطرح می‌سازد، به صورت توصیه و پیشنهادهایی است که برای راهبان خود بیان نموده است. به عنوان نمونه، او در باب خداشناسی معتقد است: یک راهب باید با روح‌القدس ارتباط برقرار سازد و آن را در خود مسکن دهد. وی برای این ارتباط، ریاضتی پیشنهاد می‌دهد که می‌تواند عمل روح‌القدس را در قلب فعال سازد. از این رو، در این باره می‌گوید:

اگر شما خود را در معرض ریاضت قرار می‌دهید، اتافی را در خودتان برای عمل روح‌القدس بسازید. او آتش و نور را در قلوب پاکتان روشن خواهد کرد و آن را به شهود آسمانی قادر می‌کند و این نظر و شهود، شما را هر چه بیشتر از امیال زمینی پاک خواهد کرد و به شما پاکی نفس و فروتنی قلب خواهد بخشید. پس شما حقیقتاً معبد روح‌القدس و خدا خواهید شد، چنان‌که خود وعده داده است (پدران صحرا، ۱۹۰۷، ج ۲، ص ۱۹۹).

پاکومیوس برای مستند نمودن دیدگاه خود به انجیل یوحنا اشاره می‌کند که می‌گوید: «اگر کسی مرا محبت نماید، کلام مرا نگاه خواهد داشت و به سوی او آمده، نزد وی مسکن خواهیم گرفت» (یوحنا ۱۴: ۲۳).

بنابراین، الهیات پاکومیوس، تحت تأثیر افکار گنوسی قرار داشت؛ زیرا در سال ۱۹۴۵ در مصر علیا، نزدیک شهر نجع حمادی، دست‌نوشته‌هایی کشف شد که متعلق به متون و اناجیل آیین گنوسی بود که به دست راهبان صومعه پاکومیوس قدیس در آنجا دفن شده بود. از جمله این متون، اناجیل اعمال توماس بود (استورات، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷-۲۱۸). تاریخ دقیق نگارش این متون مشخص نیست، ولی احتمالاً بین سال‌های ۳۵۰ تا ۴۰۰ میلادی به رشته تحریر درآمده است (براندن، ۱۳۹۱، ص ۵۹۰). در این نوشته‌ها، نامه‌هایی منتسب به برخی راهبان بزرگ وجود دارد که همسو بودن آنان در مسائلی همچون روح را نشان می‌دهد (رک: مارکس‌چیز، ۲۰۰۳، ص ۵۱-۴۹). در واقع، رهبانیت راهبان مصری، به‌ویژه راهبان مکتب پاکومیوس، قربانی نزدیک با آیین گنوسی و افکار آنان داشته، و هر دو گروه تأثیراتی از یکدیگر پذیرفتند (م. درایتون، ۲۰۰۲، ص ۷۶-۷۵). به سبب همین تأثیرپذیری‌ها، کلیسا در ابتدا شدیداً با رهبانیت مخالفت نمود و یکی از نگرانی‌های اصلی مسیحیان راست‌گیش بود (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۴۶-۴۵). اما سرانجام کلیسا مجبور به پذیرش رهبانیت شد و آن را مورد ستایش قرار داد (ناردو، ۱۳۸۵، ص ۸۸).

۴. خدمت به جامعه

طبق آنچه از آموزه‌های پولس در کتاب مقدس بیان شده، وی آرزو داشت که دیگران نیز مانند او

زندگی کنند(اول قرنیتان ۷، ص ۷) تا بتوانند کاملاً و با آزادی کامل به خدمت خداوند پردازند(همان ۷، ص ۳۲)؛ خدمتی که با کمک به فقرا و رفع نیاز دیگران محقق می‌شود. درحالی‌که در ابتدای شکل‌گیری رهبانیت مسیحی و در مکتب آنتونی، خدمت به جوامع معنا نداشته و خود راهب باری بر دوش دیگران به حساب می‌آمده است. حتی این راهبان، به مسائلی که مورد پذیرش جامعه و زندگی اجتماعی نبوده، اهمیت می‌دادند. به‌عنوان نمونه، راهبان از پاکیزگی بیزار بودند. این مسئله موجب گردید که برای برخی چیزها، همچون شپش جایگاه مقدسی در نظر بگیرند و آن را «مروارید خدا» بنامند. بسیاری از این راهبان، از افتخارات خود می‌دانستند به اینکه جز در هنگام عبور از رودخانه، آب به پیشان نرسیده است. اما با شکل‌گیری صومعه و نظام‌مندشدن زندگی راهبان تحت قوانین و آداب مشترک، راهبان خدمات مفید بسیاری انجام دادند؛ آنان کشاورزان ماهری بودند. حتی برخی از آنان، علم را زنده نگه داشته یا زنده می‌کردند تا به گونه‌ای که الهیات مسیحی، بسیاری از جزئیات دینی خود را مدیون راهبانی همچون آتاناسیوس، باسیل و... می‌داند. درحالی‌که در آغاز رهبانیت، خاصه در نزد منزویان، چنین چیزهایی در کار نبود؛ زیرا بیشتر راهبان کار نمی‌کردند؛ هرگز چیزی جز به تجویز شرع نمی‌خواندند و فضیلت را از راه کاملاً منفی؛ یعنی پرهیز از گناه، بخصوص گناهان تن، تحصیل می‌کردند(راسل، ۱۳۷۳، ص ۵۳۲). همه این خدمات، مواردی است که پاکومیوس آغازگر آن بوده و به آن سامان داده است. حتی در قرون بعد، راهبان خدمات ارزنده دیگری همچون پرستاری از بیماران و خدمت به زائران و نیازمندان را نیز در جامعه برعهده گرفتند.

ب. نقد مکتب پاکومیوس

۱. پشتوانه کتاب مقدسی نداشتن

مسیحیان برای اثبات صحت رهبانیت، به آیات کتاب مقدس اشاره دارند. مدعیان آن قائلند که کتاب مقدس رهبانیت را اعلام نموده و آن را تأیید می‌کند و در واقع آموزه‌ای کتاب مقدسی تلقی می‌گردد. آنان برای این کار به اناجیل، سخنان و عملکرد عیسی و پولس استناد می‌کردند(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۵۳). از جمله آن، زندگی در خلوت و اقامت در صحرا بود که هم عیسی(مرقس ۳: ۱۳) و هم پولس(آندرهل، ۱۳۹۲، ص ۵۱-۵۲)، آن را تجربه کرده بودند. در کتاب عبرانیان، آنجا که درباره قهرمانان ایمان سخن می‌گوید، از جمله کسانی را که این جهان لایقشان نیست و باایمان بودند، چنین معرفی می‌کند: «که در جامه‌هایی محقر از پوست گوسفند و بز در هر جا گذر کرده، تنگدست، ستم‌دیده و مورد آزار بودند. اینان که جهان لایقشان نبود در بیابان‌ها و کوه‌ها و غارها و شکاف‌های زمین، آواره بودند» (عبرانیان ۱۱، ص ۳۸۳۷).

در واقع این آیه از کتاب عبرانیان، از مهم‌ترین ادله راهبان برای کتاب مقدسی جلوه دادن الهیات خودشان است و مدرکی برای زندگی در صحرا می‌باشد. درحالی‌که بسیاری از ویژگی‌هایی که برای رهبانیت بیان گردید و توسط کتاب مقدس مستند دانسته شد، با آنچه در صومعه‌ها می‌گذشت، تفاوت داشته و با یکدیگر مطابقت ندارد. همان‌گونه که مارتین در کتابش اشاره نمود، محصول فکری شخص پاکومیوس بوده است (مارتین، ۲۰۱۴، ص ۷). از سوی دیگر، وقتی به سخنان پاکومیوس توجه می‌شود، به دست می‌آید که برخی از سخنانش با یکدیگر تناقض دارد. درحالی‌که معتقد بود: آنان را از فرشته دریافت کرده است. به‌عنوان مثال، او در جایی تصریح کرد که «خدمت به مریض در روستاها کاری نیست که یک راهب انجام دهد». درحالی‌که وی در یکی از موعظه‌هایش با صدای بلند به صراحت اعلام کرد که ارزش‌های مشترک محبت و اطاعت، بالاتر از عزلت‌گزینی است. وی از راهبان خواست تا خدمت به انسان‌ها و محبت به آنان را بر عزلت‌گزینی خود مقدم بدارند (دان، ۲۰۰۳، ص ۲۷). پاکومیوس مدعی است که دستورات خود را از فرشته دریافت کرده که می‌توان آن را به‌عنوان توجیهی در برابر ایرادات کتاب مقدس در نظر گرفت.

قوانین و تشکیل صومعه، مطالبی است که با شیوه‌های کتاب مقدس همسویی ندارد. در هیچ‌جایی از کتاب مقدس، سخن از شکل‌گیری صومعه نشده است. مسلک راهبان اولیه، که خود را پیرو کتاب مقدس می‌دانستند، نیز چنین شیوه‌ای را قبول نداشتند. به‌عنوان نمونه، پاکومیوس با قوانین خود مفهوم دیگری برای عزلت‌نشینی و صحرا به وجود آورد و حتی تجرد نیز زیرسؤال رفت؛ چراکه با تشکیل صومعه متأهلان نیز توانستند وارد آن شوند. حضور در صحرا دیگر بی‌معنا شد و صومعه جای آن را گرفت. درحالی‌که اقامت در این دو، کاملاً از لحاظ ماهوی با یکدیگر فرق داشتند. دیگر راهبان به صورت انفرادی عبادت نکرده، بلکه در گروه‌های چند نفره مشغول می‌شدند. همچنین تجرد و باکره‌گی، از شرایط اصلی اتصال به جامعه رهبانیت پیش از پاکومیوس بوده، که وی این اصل را زیر پا گذاشته، معتقد بود که متأهلان نیز می‌توانند وارد زندگی رهبانی شوند (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۸). درحالی‌که در کتاب مقدس نیز نمی‌توان ادله‌ای برای آن یافت.

۲. ساختار نظامی داشتن

با وجود اینکه وی مدت طولانی پس از خدمت در زمره راهبان بود و در محضر پالمون به شاگردی پرداخته بود، اما او سوگند خورده بود که همیشه یک سرباز باشد تا بتواند به انسانیت خدمت کند (همان). بنابراین، وی پس از اینکه زندگی رهبانیت را آغاز کرد، زندگی انفرادی را به باد نقد گرفت و زندگی

اشتراکی همراه با برنامه‌های منظم با ساختاری کاملاً نظامی ایجاد نمود. البته شایعاتی که در آن دوره، درباره نكوهش زندگی انفرادی وجود داشت، مبنی بر اینکه تنهایی و عزلت مطلق موجب دیوانگی و جنون می‌شود (ناس، ۱۳۸۱، ص ۶۳۹)، نیز وی را در برقراری این انضباط کمک کرد. پاکومیوس، راهبان را به گروه‌های ده نفره یا صد نفره تقسیم کرد و برای هر گروه، شخصی همچون افسر را مشخص کرد. همه اینها نیز تحت فرمان پدر یا مادری بودند؛ درست همان چیزی که در یک پادگان نظامی در جریان بود (وسلی ویشارت، ۱۹۹۰، ص ۵۸). بنابراین، باید دانست که روش‌های پاکومیوس براساس تجارب وی در نظام بود، نه به دست آوردن تعالیم از مسیحیت و الهیات آن.

۳. تغییر یافتن مفهوم صحرا و ریاضت

صحرا در نگاه راهبان، جایگاه بسیار والایی دارد به گونه‌ای که واژه «زاهد» در زبان انگلیسی از واژه «eremos» به معنی بیابان گرفته شده است. صحرا، مکان زندگی شیاطین است که راهبان برای مبارزه با شیاطین به آنجا نقل مکان می‌کردند (هیل، ۲۰۰۱، ص ۱۷۱). در واقع اقامت در صحرا از ویژگی‌های رهبانیت پیش از پاکومیوس است. آنان این ضرورت را از عملکرد عیسی مسیح و پولس و سایر حواریون کسب نمودند. راهبان بزرگ، سخنان زیادی درباره صحرا و جایگاه آن دارند. به‌عنوان نمونه، آنتونی در این باره می‌گوید: «صحرا هم محل نبرد شیطان است و هم ملاقات خداوند و نیایش و تازه‌تر شدن» (دیوید، ۲۰۰۴، ص ۱۷۸). اما با شکل‌گیری صومعه، اندک اندک صحرا و جایگاه آن از زندگی و ذهن راهبان به فراموشی سپرده شد. به همین دلیل، در دوره‌های بعد صومعه مقدس دانسته شد و برای آن اساطیر متعددی تعریف می‌شد. به هر ترتیب، با شکل‌گیری صومعه، یکی دیگر از ویژگی‌های مکتب آنتونی - با پیش فرض کتاب مقدس - که زندگی و ریاضت در صحرا بود، نیز از بین رفت و به فراموشی سپرده شد.

وقتی اقامت در صحرا منتفی شد، نوع ریاضت کشیدن نیز تغییر یافت. در واقع، طبق برنامه‌ای که پاکومیوس به راهبان ارائه داد، دیگر ریاضت معنای واقعی و اصلی خود را که راهبان دوره‌های قبل متحمل آن می‌شدند، کاملاً تفاوت یافت. در واقع ریاضت آنچنانی وجود نداشت. از این رو، باید گفت: با شکل‌گیری صومعه و اقامت دسته‌جمعی در آن، غالب ویژگی‌های رهبانی که در دوره‌های قبل از تشکیل صومعه وجود داشت و آن راهبان نیز سعی در کتاب مقدسی جلوه دادن آن ویژگی‌ها داشتند، با قوانین صومعه یا از بین رفت یا تغییرات زیادی را به خود دید.

۴. سهولت ورود به صومعه و انتخاب زندگی رهبانی

به دلیل سختی راهب شدن، هر کس قادر نبود وارد این عرصه شود و زندگی خود را وقف ریاضت، آوارگی در بیابان‌ها، تجرد و... نماید. از این رو، برخی با استناد به آیات اناجیل، رهبانیت را مخصوص افراد خاص می‌دانند، اما با تأسیس صومعه موضوع کاملاً تغییر یافت؛ زیرا دیگر ریاضت و آوارگی در بیابان و مبارزه با شیاطین معنای خود را از دست داده بود. به نوعی صومعه مأمّن انسان‌های بی‌خانمان و فقیر نیز شده بود. بدین ترتیب، صومعه‌ها منشأ بی‌نظمی شد؛ زیرا برای تشخیص ریاضت‌کشان حقیقی، از کسانی که بر اثر تنگدستی صومعه را برای زیستن جایی نسبتاً مرفه می‌دیدند، هیچ راهی وجود نداشت (راسل، ۱۳۷۳، ص ۵۲۲). آسان شدن ورود به صومعه و انجام اعمال آسان صومعه، مسائلی بود که پاکومیوس در مکاشفه‌اش به فرشته نیز اشاره کرده بود. فرشته در پاسخ وی اذعان داشت که راهبان ضعیف هم می‌توانند این اعمال را انجام داده، در صومعه حاضر باشند (پیترز، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷). این از ویژگی‌هایی است که تا پیش از پاکومیوس وجود نداشت که در ادامه تحولات صومعه، موجبات جولان راهبان دنیاگرا را فراهم ساخت.

نتیجه‌گیری

با بررسی اندیشه‌ها و عملکرد پاکومیوس، وی دوره جدیدی از رهبانیت مسیحی را ایجاد کرد که شاید بتوان از آن به‌عنوان دوران «پساآنتونی» نام برد. پاکومیوس، با الهیات خاص خود توانست بسیاری از اصول اصلی رهبانیت در دوران گذشته را تغییر داد، و رهبانیت جدیدی ارائه کند. از این رو، می‌توان از پاکومیوس به‌عنوان بنیانگذار نوعی رهبانیت جدید در مسیحیت سنت شرق نام برد.

پاکومیوس، با شیوه خود به رهبانیت انفرادی آنتونی پایان داد و روش جمعی یا سنوبتیک را با تأسیس صومعه ابداع نمود و قوانین جامع و مشترکی در آن مدون کرد. او راهبان را از صحرا به صومعه آورد و به دیرها قداست بخشید، به‌طوری‌که صومعه جای صحرا و قداست آن را به خود اختصاص داد. کم‌کم با کلیسا هم‌تراز و در نظر برخی رفیع‌تر دانسته شد. پاکومیوس، قوانین منظمی تدوین کرد و با ادعای مکاشفه، به آن قوانین اعتبار و قداست بخشید. ادعای مکاشفه و ارتباط وی با فرشته، موجب شکل‌گیری تفکر مرید و مرادی و راشد و مرشدی گردید که بعدها، جایگاه بسیار مهمی در رهبانیت مسیحی یافت. اصلی که هیچ ادله دینی ندارد. تا پیش از دوران پاکومیوس، راهبان تنها به ریاضت مشغول بودند و مردم بومی صحراها و برخی دوست‌داران راهبان برای آنان طعام فراهم می‌کردند، اما پاکومیوس معتقد بود: راهبان باید کار کنند و خود کار نیز نوعی عبادت دانسته می‌شود. کار کردن

راهبان موجب ایجاد ارتباط آنان با اجتماع و در ادامه، دخالت آنان در مسائل کشورها و کلیساها گردید: این مسئله نیز با اصل شکل‌گیری رهبانیت مسیحی ناسازگار و بدعت به‌شمار می‌رود.

علی‌رغم اینکه رهبانیت پاکومیوسی موجب جلوگیری افراطی‌گری در رهبانیت مسیحی شد و ارتباط میان راهبان و کشیشان برقرار کرد و راهبان را مفید برای جامعه ساخت، اما باید گفت: این شیوه‌ها از سوی پاکومیوس، پشتوانه کتاب مقدسی نداشته، تنها به تفکرات و شرایط زیستی پاکومیوس مرتبط می‌شود. در واقع، روش‌های پاکومیوس براساس تجارب وی در نظام بود، نه به دست آوردن تعالیم از مسیحیت و الهیات آن.

پاکومیوس، با شیوه خود، بسیاری از ویژگی‌های مهم رهبانیت مسیحیت شرقی، از جمله مسئله سکوت، تجرد، زندگی در انزوا، حضور در صحرا و وقف خدا و انکار خود، را از بین برد و معنای جدیدی از رهبانیت را وارد مسیحیت کرد. بسیاری از ویژگی‌هایی که برای رهبانیت بیان شد و توسط کتاب مقدس مستند دانسته شد، با آنچه در صومعه‌ها می‌گذشت، تفاوت داشت. بنابراین، اگر پیروان رهبانیت مسیحیت شرقی، مکتب پاکومیوس را پذیرفته‌اند، باید دلایل درون‌دینی دیگری برای آموزه‌های ارائه‌شده مکتب پاکومیوس ارائه دهند. درحالی‌که این مکتب، کاملاً با مکتب آنتونی قدیس تفاوت دارد. از این‌رو، شاهد تناقضاتی در ادله دینی برای اثبات رهبانیت مسیحی هستیم. با وجود اینکه وی معتقد بود: قوانین خود را از فرشته گرفته و این خداوند است که این شیوه‌ها را به او آموزش داده است، اما در برخی موارد، برخی سخنان وی با یکدیگر مطابقت نداشته، حتی در مواردی تناقض داشته است. راهبان بزرگی همچون باسیل، وی نیز با بسیاری از این قوانین مخالفت کردند.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۷، چاپ ایلام.
- ادوکیموف، پل، *راز محبت*، www.irancatholic.com، بی تا.
- استورات، هالوید، ۱۳۸۷، *ادیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، اساطیر.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۸۳، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- اسمیت، مارگارت، ۱۳۹۰، *مطالعاتی در عرفان اولیه خاور نزدیک و خاورمیانه*، ترجمه منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران، مرکز.
- اسناد و مباحثی درباره تاریخ کلیسای شر*، بی تا، تهران، کانون یوحنا رسول.
- آندرهیل، اولین، ۱۳۹۲، *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمد رضا مؤیدی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- براندن، اس. جی. اف، ۱۳۹۱، *پژوهشی در ایده‌ها، انسان‌ها و رویدادها در ادیان عهد باستان*، ترجمه سودابه فضایی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بستانی، بی تا، *دائرةالمعارف بستانی*، بیروت، دارالمعرفة.
- بوش، ریچارد، ۱۳۸۴، *جهان مذهبی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- پیترز، اف ئی، ۱۳۹۲، *یهودیت مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- توسعه کلیسا؛ مسیحیان قرن چهارم*، بی تا، بی جا.
- دورانت، ویل، ۱۳۸۵، *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*، ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندی، تهران، کتاب پرواز.
- سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۱، *آشنایی با ادیان مسیحیت*، تصحیح سید سعید روحنای، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- فاینینگ، استیون، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- کرنز، ارل ای، ۲۰۰۸، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، ترجمه آرمان رشدی، انتشارات ایلام.
- مرتون، توماس، ۱۳۸۵، *حکمت مردان صحرا*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر.
- مفتاح، احمدرضا و سید مرتضی میرتبار، ۱۳۹۳، «آنتونی قدیس و تأثیرپذیری آن از آیین گنوسی»، *معرفت ادیان*، ش ۲۰، ص ۱۰۲-۱۰۱.
- مهدی‌زاده، علی، ۱۳۶۸، «رهبانیت مسیحی در شرق»، *مجله مقالات و بررسی‌ها*، ش ۴۸-۴۷، ص ۴۴۴.
- میشل، توماس، ۱۳۸۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ناردو، دان، ۱۳۸۵، *پیدایش مسیحیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌جو، تهران، ققنوس.
- ناس، جان بایر، ۱۳۸۱، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

هیل، توامس و تورسون، ۲۰۰۱، استیفان، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندان، ویرایش سارو خاچیکی.

ویلسون، برایان، ۱۳۸۱، دین مسیح، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.

- David, Jasper, *The Sacred Desert Religion*, literature, Art, and culture, Australia, Blackwell Publishing, 2004
- Dunn, Marilyn, "*The Emergence of Monasticism from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*", USA, Blackwell Publishing, 2003
- http://www.fatheralexander.org/booklets/english/saints/pachomius_great.htm
- Jordan, Aumunn, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Wipfand Stock Publishers, 1985.
- Leclercq O.S.B, Jean, "*The love of learning and the desire for God: A study of Monastic Culture*", Translated by Catharine Misrahi, New York, Fordham University Press, 2003,
- M. Drayton, James, "*Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century christian Egypt, Pachomian literature and pachomian Monasticism: A figure of history or hagiography?*", Australia, University of Sydney, 2002
- Markschies, Christoph, "*Gnosis an introduction*", translated by John Bowden, New York, 2003
- martin, Daniel J., "*The Chimera of their Age: Twelfth Century Cistercian Engagement beyond Monastic Walls*", Pomona Senior Theses, Paper 110, 2014, http://scholarship.claremont.edu/pomona_theses/110
- MC Ginn, Bernard, "*Christian Monasticism*", in ENC. Of Religion, editor Mircea Eliade, New York, Mcmillan publishing co., 1987
- Mccarthy, M.C., "*PACHOMIUS, ST.*", New catholic ENC, Washington, Catholic University of America, 2002
- Mccarthy, M.C., "*PACHOMIUS, ST.*", New catholic ENC, Washington, Catholic University of America, 2002
- Meyer, R.T., "*Anthony of Egypt, st.*", New catholic ENC, Washington, Catholic University of America, 2002
- Rubenson, Samuel, "*The letters of ST. Antony*", Fortress press, 1995
- Stoney, Constance, "*Early double Monasteries*", London, Cambridge, 1915
- The fathers of the desert; translated from the German by Emily f. Bowden, in two volumes, Countess Hahn hahn, Burns and Oates, London, 1907
- WESLEY WISHART, ALFRED, "*A SHORT HISTORY OF MONKS AND MONASTERIES*", NEW JERSEY, PUBLISHER TRENTON, 1990
- Yanney, Rodolph, "*Saint Pachomius Father of Koinonia*", Pennsylvania, Coptic Church Review, 1984
- Zissis, Theodore, "*PACHOMIUS*", Eliade, Mircea, The ENC of Religion, New York, Macmillan PUB. CO., 2005

بررسی و تحلیل ضعف اخلاقی از منظر آگوستین و توماس آکوئیناس؛ با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی

alizadeh111@gmail.com

مهدی علیزاده / استادیار دانشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۱

چکیده

«ضعف اخلاقی»، پدیده‌ای روانی است و این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه انسان با وجود آگاهی از نادرستی یک عمل، بدان دست می‌زند. این مقاله به بررسی دیدگاه دو تن از متالهان مسیحی و فیلسوفان مدرسی درباره ضعف اخلاقی، یعنی آگوستین و آکوئیناس می‌پردازد. از نگاه آگوستین، گناه اخلاقی هنگامی پدید می‌آید که آدمی، اراده‌اش از خیر سرمدی و نامتناهی غافل باشد و یا اینکه از آن روی گردان باشد. آدم، نخستین انسانی بود که با ضعف اراده خود، دچار گناه شد و آن موجب سقوط وی گردید. این ضعف اراده، در نسل آدم جریان یافته و موجب بروز شرور اخلاقی در وی می‌گردد. توماس بر این باور است نفس را دو قوه است که از این دو، یکی پست‌تر و دیگری برتر است؛ اولی میل و دومی را اراده می‌نامد. از نظر وی، برای انجام فعل اخلاقی، صرف داشتن معرفت کافی نیست، بلکه صدور فعل، نیازمند شکل‌گیری سایر مبادی فعل اختیاری است. از نظر وی، انسان عادی به عنوان یک فاعل اخلاقی خطاکار، هرگز از روی لجبازی و با برنامه‌ریزی قبلی مرتکب گناه نمی‌شود، بلکه فقط در شرایطی که از اختیار برخوردار است، دچار سوء استفاده از قدرت انتخاب خود می‌شود. درحالی‌که انسان فاسد و شرور به عکس، «از روی انتخاب» مرتکب عمل زشت می‌شود؛ زیرا این گونه اعمال، اساساً در راستای اصول و اهدافی است که برای زندگی خود برگزیده است.

کلیدواژه‌ها: ضعف اخلاقی، ضعف اراده، توماس آکوئیناس، آگوستین.

مقدمه

بحث از «ضعف اخلاقی»، سابقه‌ای به قدمت تاریخ اندیشه بشر دارد. این سؤال که چرا شخص گاهی اوقات، بر خلاف باور خویش عمل می‌کند، اندیشمندان را در اعصار گوناگون تحت تأثیر خود قرار داده است. در یونان باستان، عنوانی برای این پدیده عجیب گذاشته بودند: «آکراسیا» که در نظر ایشان اهمیتی ویژه داشته است و می‌توانسته کل زندگی شخص را تحت تأثیر قرار دهد. فیلسوفان و حکمای بزرگ یونانی همچون افلاطون و ارسطو در این باب دیدگاه‌های خاص خود را عرضه داشتند. پس از ایشان، اندیشمندان دینی در عالم مسیحیت، همچون آگوستین و آکوئیناس، به این موضوع پرداخته‌اند. دیدگاه افلاطون و استادش سقراط، که رویکردی شناختی به نظام اراده انسان داشتند، تبیینی شناختی از این پدیده ارائه می‌کرد؛ یعنی وقوع تخلفات اخلاقی را ناشی از ضعف و نقص شناخت‌ها و معرفت‌ها می‌دانسته است. این رویکردها، بعدها به رویکرد شناختی شهرت یافت. در مقابل، ارسطو بر این باور بود که در جان انسان‌ها، عناصری وجود دارد که قابل فروکاستن به عناصر شناختی نیستند. این عوامل غیرشناختی، در نظام ارادی انسان تأثیرگذار هستند و می‌توانند پاره‌ای از تخلفات اخلاقی را تبیین کنند؛ یعنی وقوع تخلفات اخلاقی همواره مستند به مشکلات شناختی نیست، بلکه گاهی اوقات از عناصر غیرشناختی حاصل می‌شوند.

آگوستین قدیس و توماس آکوئیناس، رساله مستقلی در باب ضعف اخلاقی نداشتند، اما عناصر نظریه اخلاقی ایشان به ما این امکان را می‌دهد که دیدگاه ایشان درباره «آکراسیا» از رهگذر بازخوانی آثارشان تبیین کنیم. در این نوشتار، تلاش بر این است که به تبیین دیدگاه این دو شخصیت مهم عالم مسیحیت، در باب ضعف اخلاقی بپردازیم. در پایان به اجمال پاره‌ای از نقاط قوت و ضعف آن را بررسی خواهیم کرد.

چیستی ضعف اخلاقی

علم و معرفت به خوبی/ بدی عمل، به معنای تصور صرف نیست، بلکه معرفت همراه با تصدیق و اذعان به حسن/ قبح عمل است؛ بدین معنا که گاهی اوقات علم شخص به عمل خوب/ بد، صرفاً جنبه توصیفی دارد و اشاره به چیزی دارد که نزد مردم خوب/ بد محسوب می‌شود، ولی گاهی اوقات خود شخص، واقعاً آن عمل را خوب/ بد می‌داند و وقتی درباره آن عمل سخن می‌گوید، از قضاوت و باور خویش خبر می‌دهد. کانت اولی را تعهد نقل قولی و دومی را تعهد اصلی می‌نامد (Atkinson، ۱۹۶۹، ص ۲۷). آنچه در

تعریف ضعف اخلاقی محل بحث است، قسم دوم است. در نوشته‌های یونان باستان از ضعف اخلاقی با تعبیر «آکراسیا» (Akrasia) یاد می‌شده است.

دیدگاه اخلاقی و تبیین ضعف اخلاقی از نگاه آگوستین

به عنوان مقدمه، باید به چند نکته اساسی به عنوان چارچوب تفکر آگوستین، برای فهم تحلیل وی از ضعف اخلاقی توجه کرد:

۱. آگوستین تحت تأثیر اندیشه افلاطونی بود که از طریق مکاتب نوافلاطونیان، در دسترس وی قرار گرفته است.
 ۲. قدیس هیتو، همانند اغلب فیلسوفان اخلاق یونانی مسلک، دیدگاهی غایت‌گرایانه مبتنی بر سعادت دارد.
 ۳. ادعاهای فلسفی آگوستین، غالباً مبتنی بر جهان‌بینی گسترده‌تر اوست که دارای بن‌مایه عمیقاً کلامی است.
 ۴. آموزه گناه ذاتی یا گناه نخستین در اندیشه آگوستین، جایگاهی محوری دارد. از این رو، در تبیین نظام کنش انسان و تحلیل‌های معرفه‌النفسی وی، سهم عمده‌ای دارد.
 ۵. توجه عمیق به اراده انسان، قدرت و آفاق گسترده اراده‌ورزی آدمی را کشف ویژه آگوستین می‌شمارند. وی نخستین متفکری است که به طور تفصیلی، به نقش بنیادین اراده به طور مشروح پرداخته است. به گونه‌ای که گاهی فلسفه آگوستین را «متافیزیک اراده‌ها» نامیده‌اند که گواهی است بر محوریت ایده اراده در اندیشه او (ویلیامز، ۱۹۹۳، ص ۱۲).
در اینجا برای رعایت اختصار از توضیح پاره‌ای از بنیادهای فکری وی صرف‌نظر کرده، به تبیین رویکرد وی در نسبت بین اراده، امیال و صدور آگاهانه خطای اخلاقی (مسئله آکراسیا) می‌پردازیم.
- آگوستین بر این باور است که سعادت در گرو دستیابی به خیر اعلی است. خیر اعلی، چیزی است که اگر همه اعمالمان را فقط به سوی آن متوجه کنیم و آن را برای خودش و نه برای چیز دیگر بخواهیم، برای سعادت‌مند شدن نباید فراتر از آن را بجوییم. از این رو، آن را غایت نامیده‌اند؛ زیرا ما چیزهای دیگر را برای آن می‌خواهیم و خود آن را برای خودش می‌خواهیم (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۳۳۴).
- به اعتقاد او، سعادت تنها از راه شناخت خدا و تقرب به او پدید می‌آید؛ چراکه آدمی روحی ناآرام و متغیر دارد و در این دنیای مادی هیچ‌گاه به آرامش دست نمی‌یابد. سعادت فقط از چیزی سرچشمه می‌گیرد که ثابت و جاودان باشد. سعادت تنها از نقطه‌ای پدید می‌آید که بتواند انسان را از خود انسان بالاتر ببرد و به معنای واقعی، فراتر از انسان باشد. درست به همین دلیل است که وی افلاطونیان را بسیار ارج می‌نهد و می‌ستاید.

پس، علت ترجیح افلاطونیان بر همه فیلسوفان دیگر این است که این فیلسوفان، ذهن و قوای خود را در جست‌وجوی علل اشیا و... خسته کرده‌اند، ولی افلاطونیان با شناخت علتی که هستی را آفرید و نوری که حقیقت را نشان می‌دهد و سرچشمه‌ای که سعادت ما را تأمین می‌کند، دست یافته‌اند (همان، ص ۳۳۶).

براین اساس، در نگاه آگوستین، فضیلت سعادت نیست، بلکه وسیله رسیدن به سعادت است. آگوستین در فصل چهارم از کتاب نوزدهم شهر خدا، کار فضایل را سوفروسونه (Sophrosyne) به معنای مجاهدت دائم و نبرد با بدی‌های درون می‌شمارد. سپس نتیجه می‌گیرد که این مقدار برای رسیدن به خیر اعلی کافی نیست (همان، ص ۸۷۱-۸۷۵).

از نگاه آگوستین، سعادت حقیقی، رسیدن به چیزی است که فضیلت را ایجاد کرده است؛ یعنی خدا. براین اساس، نظام اخلاقی‌ای که صرفاً برای دنیای مادی تعریف شده باشد، نمی‌تواند انسان را به سرانجام مطلوب برساند و او را سعادت‌مند گرداند و از اعتباری برخوردار نیست.

در اخلاق سعادت‌گرای آگوستین، آدمی صرفاً با استدلال و دلیل عقلی نیست که به سوی خدا می‌رود و تلاش می‌کند مقرب درگاه او باشد، بلکه حرکت او، حرکتی ارادی و تابع عشقی است که در نهاد او قرار داده شده است. در حقیقت، انسان با اراده خود به سوی خدا حرکت می‌کند. ولی نشاط و پویایی این حرکت ناشی از عشقی است که انسان نسبت به خدا دارد. البته خود این عشق هم به اراده انسان در درون او قرار داده نشده است، بلکه عشقی است که براساس اراده خدا و بر مبنای فیض الهی به او داده شده است. بدون داشتن این فیض، انسان فقط می‌تواند در جهت کسب فیض حرکت کند و نه چیزی بیشتر. فیض با اراده خدا، به انسان داده می‌شود. به هر حال، انسان در هر صورتی انسان مختار است و ملزم است که خود را تابع تکلیف اخلاقی سازد. این اختیار و آزادی اراده، ممکن است او را از توجه به خیر نهایی خیر مطلق بازدارد و اجازه ندهد او از امور دنیوی و مادی، به فرا ماده و عالم الهی توجه کند. اما باید توجه داشت که اراده وقتی اراده است که در پی رسیدن به سعادت باشد. سعادت نیز در تقرب به خدا معنا دارد. این اراده در نهایت، انسان را به خدا خواهد رساند. اراده از روی آگاهی و حتی بدون آگاهی، در راهی است که انسان را در راستای تقرب به خداوند پیش می‌برد. البته انسان آزاد است که به سوی خداوند برود و یا از او روی برگرداند، ولی در نهایت فیض اصلی از ناحیه خداوند است و همو در سرشت آدمی علایمی قرار داده که هدایت‌گر انسان هستند؛ یعنی هر انسانی خواه ناخواه، تاحدودی از احکام اخلاقی آگاه است. حتی اشخاص فاسد و یا منحرف، در نهایت امری را به‌عنوان خوب از امر دیگری، که بد می‌دانند، متمایز می‌سازند. از نگاه آگوستین، انسان باید خداوند را دوست بدارد و اخلاق به همین معناست.

«اما گناه من آن بود که لذت، زیبایی و حقیقت را نه در او، بلکه در خود و دیگران می‌جستم، و این کاوش مرا در عوض به درد، سراسیمگی و خطا رهنمون گشت» (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۷). اما فاصله انسان با خدا بی‌نهایت است. این فیض الهی است که فاصله میان انسان و خدا را پر می‌کند. البته گناه و ضعف اخلاقی، از سوی خداوند نیست، بلکه گناه اخلاقی هنگامی پدید می‌آید که آدمی، اراده‌اش از خیر سرمدی و نامتناهی غافل باشد و یا اینکه از آن رویگردان باشد.

در این میان، آموزه گناه نخستین در اندیشه آگوستین و تحلیل وی از ابتلای انسان به ضعف اخلاقی، جایگاه ویژه‌ای دارد. از نگاه آگوستین، آدمی دچار دو نوع گناه می‌شود: گناه ذاتی (گناه اولیه) و گناهان فردی. هدف آگوستین از این تفکیک، ارائه تبیینی از ضعف اخلاقی است. او برای بیان اینکه چرا آدمیان با علم به گناه بودن و خطا بودن کاری، به آن اقدام می‌کنند و خود را از راه سعادت دور می‌سازند، این تقسیم را ارائه کرده است. به عقیده آگوستین، ضعف اخلاقی و ارتکاب گناه عمدی، ریشه در ژرفای وجود انسان دارد و تبیین‌های روبنایی و سطحی، نمی‌تواند این معما را حل کند. او از زبان پولس به پاسخ می‌پردازد (... به وساطت یک آدم، گناه داخل جهان گردید و به گناه، موت و به این گونه موت بر همه مردم طاری گشت، از آنجاکه همه گناه کردند) (رومیان، ۵: ۱۲).

اکنون باید دیدگاه آگوستین را از زبان خود وی بیان کرد تا دقیق‌تر با عمق نگاه وی آشنا شد. وی فصل دوازدهم از کتاب سیزدهم، شاهکار خود شهر *خدا* را چنین نامیده است: «هنگامی که خدا به والدین نخست ما گفت اگر او را نافرمانی کنند، خواهند مرد، مقصودش چه مرگی بود؟» و در اعترافات می‌نویسد: زنده بودن جان در گرو دوری جستن از اموری است که طلبشان همانا مرگ است.. تکبر ناشی از غرور، لذاپذ شهوانی و... سائق‌های آن نفسی هستند که مرده است... مرگ او به آن سبب است که او سرچشمه حیات را به طاق نسیان افکنده و خود را به جریان امور زودگذر این دنیا سپرده است (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۴۵۴).

او در این فصل، چنین نتیجه می‌گیرد: این مرگ در واقع مرگ معنوی است که طی آن نفس از خدا محروم می‌گردد (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۵۴۶). سنت اورلیوس از علت این مرگ، چنین تبیین می‌کند:

والدین نخست ما به محض اینکه از فرمان تخطی کردند، فیض الهی از آنان جدا شد و آنان به سبب برهنگی جسمشان سرگردان شدند. ... زیرا نفس که در آزادی خودش سرکشی کرده و اطاعت از خدا را خوار شمرده بود، از سلطه‌ای که قبلاً بر جسم داشت، محروم شد. و چون خداوند متعالی خودش را از روی اراده ترک کرده بود، خدمتکار زیردست خودش را از کف داد و نتوانست جسم را از هر جهت مطیع خود نگه دارد. درحالی‌که اگر خودش مطیع خدا می‌ماند، پیوسته می‌توانست آن را مطیع خود نگه دارد. بنابراین، جسم بر ضد روح خواهش آغاز کرد و ما با این نزاع زاده شده‌ایم (همان، ص ۵۴۶ و ۵۴۷).

وی سپس، در ادامه به این پرسش که این خطای رخ داده در بهشت، گناه آدم و حوا بوده است. طبعاً پیامدهای سوء آن هم گریبان گیر خود ایشان شده است و چه ارتباطی به سایر انسان‌ها دارد؟ چنین پاسخ می‌دهد:

انسان که در اراده خود فاسد و سزاوار محکومیت بود، فرزندان فاسد و محکوم به دنیا آورد؛ زیرا همه ما در آن یک انسان بودیم...؛ زیرا صورت مخصوصی که ما به عنوان افراد باید در آن زیست کنیم، هنوز آفریده نشده و به ما داده نشده بود. ولی طبیعت نطفه‌ای که باید از آن متشکر شویم، در آن زمان وجود داشت. مسلماً هنگامی که این طبیعت از طریق گناه فاسد شد و با زنجیر مرگ بسته و به طور شایسته محکوم شد، هیچ انسانی در وضعی دیگر از انسانی به دنیا نیامد. بدین گونه بر اثر سوء استفاده از اختیار، سلسله‌ای از نکبت‌ها پدید آمد که نژاد انسان را از اصل تباه کرد و از ریشه فاسد ساخت (همان، ص ۵۴۷).

در واقع او معتقد است: تمایل به شرارت برای همه انسان‌ها، تبدیل به «یک نوع طبیعت ثانویه» شده است. ناتوانی اراده در عمل، تجربه اساسی تمام انسان‌ها، صرف‌نظر از نجات و وضعیت رستگاری شناختی اخروی آنهاست (ثرو، ۲۰۰۶، ص ۶۵). اما سؤال مهمی که مطرح می‌شود این است که چنین جرمه‌ای، تنها برای خوردن یک میوه از درخت تاوان سنگین و گسترده‌ای و دیرپایی است که تناسب جزا و جرم در آن مراعات نشده است.

از این رو، آگوستین در فصل‌های دوازدهم و سیزدهم از کتاب چهاردهم، برای اینکه فهم ژرف و عمیقی از چرایی توارث گناه ذاتی و پیامدهای آن به دست دهد و این اشکال را پاسخ دهد، توضیحی تفصیلی ارائه می‌کند که خلاصه‌ای از آن چنین است:

شاید برای کسی دشوار باشد که بفهمد چرا سایر گناهان طبیعت بشری را تغییر نمی‌دهند. همان‌طور که تخلف نخستین انسان‌ها طبیعتشان را تغییر داد. به گونه‌ای که به مقتضای آن، همین طبیعت به فساد بزرگی که احساس می‌کنیم و می‌بینیم و در نتیجه، به مرگ تسلیم شد و این همه احساسات خشم و رشک آن را آشفته و متلاطم کرد... کسی که از این امر تکان می‌خورد، نباید تصور کند که آن گناه کوچک و سبک بوده است... بلکه او از طریق حکمی که صادر کرد، اطاعتی را بر عهده انسان گذاشت و این از جهتی، مادر و حافظ تمام فضائل در این موجود متعقل است و وی به گونه‌ای آفریده شده است که تسلیم برای او یک امتیاز به‌شمار می‌رود، ولی عملی کردن اراده خود در مقابل اراده آفریدگار هلاکتش را در پی دارد (همان، ص ۵۹۵).

وی تلاش می‌کند با رویکردی اخلاقی، از عمق آسیب و آفتی که نخستین انسان، در فردوس و همسرش بدان دچار شدند، پرده بردارد. از این رو، بحث را از لایه رفتاری به لایه درونی‌تر می‌کشد؛ آنجا که جوهره شخصیت و فکر و نیت آدمی شکل می‌گیرد و اراده وی را عمیقاً فاسد می‌کند. وی می‌نویسد:

نخستین انسان‌ها چون قبلاً در نهان فاسد شده بودند، در آن نافرمانی آشکار سقوط کردند؛ زیرا عمل بد تنها از اراده بد می‌آید و اصل آن اراده بد چیزی نیست جز تکبر؛ زیرا «تکبر آغاز گناه است.» تکبر نیز

چیزی نیست جز اشتیاق به برتری انحرافی. و برتری انحرافی این است که ذهن از تمسک به کسی که باید هدف او باشد، خودداری کند و خودش را هدف خودش قرار دهد. این امر هنگامی رخ می‌دهد که انسان از خود راضی شود و رضایت از خود هنگامی رخ می‌دهد که ... از محبت به خیر اعلی دور افتاده باشد (همان، ص ۵۹۵-۵۹۶). ... چنان که گویا خودش نور خودش باشد و در نتیجه، از نوری که بر اثر پیروی از او می‌توانست به نور تبدیل شود، باز ماند (همان، ص ۵۹۷).

به اعتقاد آگوستین، انسان برای رهایی از عصیان و گناه، نیازمند اراده است. انسان در هنگام ارتکاب عمل خطا و یا عمل صحیح، باید دارای اراده باشد تا بتواند انتخاب کند. آدم نخستین انسانی بود که با ضعف اراده خود، دچار گناه شد و آن گناه موجب سقوط وی گردید. آگوستین برای نشان دادن ضعف اراده، به میل خود برای دزدی میوه‌های درختی که در نزدیکی آنان بود، استناد می‌کند که او برای فرونشاندن میل به دزدی‌اش میوه‌های آن درخت را برمی‌دارد؛ نه اینکه آن میوه‌ها را بخواهد (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۸۳). انسان اساساً به دلیل داشتن این گناه اولیه، نمی‌تواند بدون خطا و شرارت و ضعف اخلاقی زندگی کند. تنها خداست که می‌تواند با فیض خود، این ضعف اراده آدمی را برطرف سازد. انسان با اراده‌ای که در اثر گناه ذاتی بیمار و رنجور شده است، بی‌مدد لطف الهی نمی‌تواند به سعادت باریابد. وی بدون یاری منشأ خوبی‌ها نمی‌تواند پای از گنداب گناه بیرون کشد. حتی در مورد اخلاقی‌ترین فرد، آگوستین اصرار دارد که یک القای مستمر لطف [الهی] لازم است تا مانع گرایش اراده به سمت شرارت شود. آن‌گونه که پانگلویت توضیح می‌دهد:

گرفتاری طبیعت انسان هبوط یافته این است که اراده معنوی فی‌نفسه برای برافروختن شعله و انگیزختن شیرینی عشق به راستی تا حدّ غلبه بر وسوسه اراده نفسانی ناکافی است. یاری لطف [الهی] لازم است تا اراده انسان هبوط یافته را قادر به انجام خوبی کند (پانگ ویت، ۲۰۰۳، ص ۱۵۸).

آگوستین معتقد است: فیض الهی به همه تعلق نمی‌گیرد و فقط به کسانی اعطا می‌شود که خدا آنها را انتخاب کرده است. وی بر این باور است که آدمی به اختیار خود، بدی می‌تواند کرد نه نیکی. اراده آدمی در ارتکاب بدی آزاد است، ولی برای عمل نیک نیازمند خداست (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۸۷).

بررسی دیدگاه آگوستین

ابتدا به بررسی نقاط قوت دیدگاه آگوستین و در ادامه به بررسی نقاط ضعف آن می‌پردازیم:
یکی از کمک‌های مهم آگوستین به پیشرفت بحث ضعف اخلاقی، زمینه‌ای است که با طرح نظریه اراده معیوب برای پذیرش امکان آکراسیای شدید ایجاد کرد.

مراد از «آکراسیای ضعیف»، عمل کردن برخلاف آنچه در طول بخش عمده فرایند عمل می‌دانید، بهترین گزینه پیش‌روی شماست.

انسان به‌طور ارادی می‌تواند بر خلاف آنچه که در طول بخش عمده فرایند عمل (یعنی از زمان تصور تا مقدمات تصمیم‌گیری) بر آن بوده که بهترین گزینه پیش‌رویش است، یک تغییر ذهنی کوتاه و ناگهانی در زمان عمل داشته و عمل دیگری را انجام دهد. دلیل این تغییر ذهنی این است که باورهای فرد درباره مطلوب بودن گزینه‌های گوناگون با نگرستن به این گزینه‌ها از منظرهای گوناگون تغییر می‌یابد.

آکراسیای شدید: عمل کردن برخلاف آنچه در زمان عمل می‌دانید، بهترین گزینه پیش‌روی شماست. (پنر، ۱۹۹۰، ش ۱۶، ص ۴۶).

برای ابتلای به آکراسیای شدید، ظاهراً ما نیازمند قوه و نیرویی هستیم که به اندازه کافی، مستقل از توانایی ادراک باشد. به‌گونه‌ای که بتواند گاهی برخلاف آن عمل کند. به علاوه، این قوه اختیاری باید دارای یک نقص یا کاستی اساسی باشد که امکان عدم عقلانیت در انتخاب بدترین گزینه، در برابر گزینه بهتر را فراهم کند. برداشت آگوستین از اراده فاسد، چیزی است که این انتخاب شر را مستقل از تشخیص قوه ادراکی ممکن می‌سازد. او می‌نویسد:

من به دزدی رغبت داشتم و بی‌آنکه نیازی مرا به این کار وادارد به آن مبادرت ورزیدم. آنچه مرا بدان برانگیخت... اشتیاقی آزمندانه به عمل ناضواب بود؛ زیرا خود بهتر و بیشتر از آنچه ربودم، داشتم و نمی‌خواستم با دزدی از چیزی که حسرتشان را در دل پروراند بودم، بهره‌ور شوم، بلکه فقط از نفس عمل دزدی و از گناه لذت می‌بردم... تمایل من متوجه آن چیزهایی نبود که بهانه تبهکاری قرارشان می‌دادم، بلکه فقط معطوف به نفس جرم بود (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۸۲-۸۳).

تحلیل عمیقاً درون‌گرایانه آگوستین از سرقت گلابی‌ها، شاهدی منحصر به فرد و نمونه‌ای واقعی از واقعیت آکراسیای شدید ارائه می‌دهد. او کمک بسیاری به بحث تاریخی جاری، پیرامون آکراسیا کرده است؛ زیرا سقراط و ارسطو منکر بروز آکراسیای شدید هستند؛ زیرا آن دو نظریه‌های «خردگرایانه» ای دارند که در آنها آکراسیا ذاتاً با جهالت مرتبط است. در چنین دریافتی، ارتباط بین آنچه شما درک می‌کنید که خوب است و آنچه انگیزه انجام آن را دارید، آنچنان تنگاتنگ است که اجازه کشمکش از نوع موجود در آکراسیای شدید را نمی‌دهد (کرازی، ۲۰۰۰، ش ۷۴، ص ۳۳۳-۳۲۵).

بررسی دیدگاه آگوستین از نگاه آموزه‌های اسلامی

۱. آموزه مسیحی گناه ذاتی، بی‌تردید جبریاورانه است. این آموزه، مخالف اصول تفکر اسلامی است. همچنان‌که نوشتن گناه پدر، به پای فرزندان خلاف وجدان اخلاقی و مخالف اصل عدل الهی است.

آگوستین معتقد است: «انسان اساساً به دلیل داشتن این گناه اولیه نمی‌تواند بدون خطا و شرارت و

ضعف اخلاقی زندگی کند(ثرو، ۲۰۰۶، ص ۵۲). معنای این سخن، این است که انسان از درون و بدون دخالت یک عامل بیرونی، همواره خطا را انتخاب می‌کند.

در پاسخ باید گفت: اولاً، برخی به سرشت انسان نگاهی بدبینانه دارند و او را موجودی شرور یا خطرناک یا شقاوت‌پیشه می‌شمارند. به عکس، برخی نگاه خوشبینانه‌ای به انسان دارند. نگاه اسلام بر اساس دیدگاه فطرت باور، به انسان نگاهی بدبینانه نیست. آموزه‌های اسلامی، انسان را دارای فطرت الهی می‌داند که موجب جهت‌گیری‌های خیر و اخلاقی او می‌شود(ابن‌فهد حلی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۳۳).

ثانیاً، در طول تاریخ انسان‌هایی را می‌شناسیم که از خطای اخلاقی مبرا هستند، مانند معصومان علیهم‌السلام و کسانی که به ایشان نزدیک شده‌اند؛ یعنی موقنین و مخلصین. بر اساس تحلیل‌های انسان‌شناختی اسلامی، تعالی یافتن انسان تا این مقامات هرچند به امداد و عنایت الهی وابسته است، اما عنایت الهی، هرگز بدون شایستگی‌ها و صلاحیت‌های خود فرد به او تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی فرد در مرحله قبل، باید بر اساس اختیار و با افعال اکتسابی خود، خویشتن را در مسیر الطاف الهی قرار دهد. درحالی‌که بر اساس آموزه گناه ذاتی و دیو سرشتی‌ای که لازمه آن است، انسان پیش از دریافت فیض قدسی، هرگز نمی‌تواند به انجام اعمال اخلاقی و جهت‌گیری معنوی موفق گردد.

۲. همان‌گونه که گفته شد، آموزه گناه ذاتی مستلزم جبرانگاری است. در طبقه‌بندی انواع جبر، ما با چند شکل از جبرباوری مواجه هستیم:

۱. جبرهای طبیعی، مانند جبر روان‌شناختی، جبر جامعه‌شناختی و جبر زیست‌شناختی؛
 ۲. جبرهای متافیزیکی، مانند جبر هستی‌شناختی معروف به جبر علی - معلولی، جبر الهیاتی.
- آنچه در مورد آموزه مسیحی گناه اولیه، که گناه ذاتی و گناه ازلی نیز نامیده می‌شود، جالب توجه است، خصوصیت منحصر به فرد این آموزه است که نوعی جبر ترکیبی متافیزیکی - طبیعی را به تصویر می‌کشد. مطابق این آموزه مسیحی، در جریان یک رخداد فراتاریخی، در یک زمان ناشناخته، در مکانی فرامادی خارج از نظام کیهانی این دنیایی، نیای انسان‌ها، یعنی آدم به‌همراه همسرش، به جهت یک تخلف از فرمان الهی، مبتلای به یک گناه بزرگ شدند. تا اینجای روایت آموزه گناه ازلی، کاملاً جنبه متافیزیکی دارد. اما این رخداد فرازمانی - مکانی، وارد داستان زندگی انسان اکتونی - اینجایی می‌شود. گویا این مانع استکمال روحی انسان و این داغ ننگ ازلی به توارث، از نطفه پدران به روح و روان فرزندان منتقل می‌گردد و همچون یک ژن در ساختار روحی انسان‌ها حضور می‌یابد و تأثیر برجای می‌گذارد. این بخش روایت گناه ذاتی، جنبه این دنیایی و روان‌شناختی و بلکه وجودشناختی می‌یابد.

درباره رابطه آموزه گناه ازلی و نجات بخشی فیض الهی، شش فرض متصور است. متناسب با هریک، جایگاه آگوستین در طیف شناسی شناختی - غیرشناختی، تفسیرگران ضعف اخلاقی متفاوت می‌گردد:

۱ و ۲. ممکن است قرائت آگوستین این باشد که این گناه که به معنای مخالفت با فرمان الهی صورت گرفته است، اثر وضعی در قوه ادراکی حضرت آدم علیه السلام نهاده و دستگاه شناختی وی را دچار اختلال نموده است. این پیامد سوء، به توارث، به فرزندان و نسل وی نیز انتقال یافته است. و یا گفته شود: فارغ از تأثیری که ارتکاب گناه ازلی بر نظام شخصیت آدم علیه السلام داشته، تأثیر آن بر آدمزادگان، ایجاد اختلال در توانش های شناختی ایشان است، به گونه‌ای که چهره حقیقت بر آنان منکشف نمی‌گردد و نمی‌توانند واقعیت را دریابند.

اگر تفسیر این ناتوانی شناختی، یک خطای بنیادین و سامانمند معرفتی، در دستگاه شناختی انسان باشد، روشن است که با این تفسیر، اساساً صورت مسئله آکرسیا یا ضعف اخلاقی پاک می‌شود؛ زیرا ضعف اخلاقی، بنا بر تعریف عبارت است از: ارتکاب خطای اخلاقی با علم به نادرستی آن. درحالی‌که خطای سیستماتیک شناختی انسان، امکان آگاهی را از وی سلب می‌کند. بنابراین، وی نمی‌تواند به نادرستی خطای اخلاقی خود واقف شود. بدین ترتیب، آکرسیا موضوعیت نخواهد داشت.

البته در این فرض، فارغ از پرونده بحث ضعف اخلاقی، نقش فیض الهی به این معنا خواهد بود که فرد را از ظلمت وهم خارج نموده، در وادی نور فهم وارد خواهد ساخت. خداوند فرد «صم بکم عمی»، را چشم و گوش و زبان و قلب خواهد بخشید و زنگار را از دل وی خواهد سترد و توان تحلیل و استنتاج و نقد سره از ناسره را به وی اعطا خواهد کرد.

۳ و ۴. ممکن است قرائت آگوستین این باشد که این گناه که به معنای مخالفت با فرمان الهی صورت گرفته است، اثر وضعی در لایه عواطف و امیال حضرت آدم علیه السلام نهاد و دستگاه انگیزشی وی را دچار خطای در جهت گیری عواطف و احساسات یا زیاده‌خواهی یا زیاده‌روی در امیال کرده است. این پیامد سوء، به توارث به فرزندان و نسل وی نیز انتقال یافته است. و یا گفته شود که فارغ از تأثیری که ارتکاب گناه ازلی بر نظام شخصیت آدم علیه السلام داشته، تأثیر آن بر آدمی‌زادگان، ایجاد اختلال در نظام عواطف یا زیاده‌روی در امیال ایشان است. در این فرض، فرد با وجود برخورداری از توانش های ذهنی و مهارت های شناختی مناسب، به جهت فساد امیال و انحراف تمایلاتش، دچار خطای اخلاقی و مرتکب گناه می‌شود. در این فرض، ضعف اخلاقی به روشنی امکان تحقق خواهد داشت. چنانچه فرد

دچار خطای اخلاقی گردد، با برخورداری از آگاهی، به قبح عمل بدان مبادرت کرده است. پس ضعف اخلاقی، از او صدور یافته است.

فیض الهی در این حالت، به کمک فرد آمده، و با استغراق فرد در رحمت و توجه ربوبی، مبدأ میل وی تغییر می‌کند. در واقع، با الطاف خداوند جهت‌گیری انحرافی امیال فرد از سوی شرور و فسق و فجور، به سمت پاکی‌ها و امور نیکو و متعالی معطوف می‌گردد. خواسته‌های شیطانی فرد، به مطالبات و امیدهای رحمانی تبدیل می‌شود.

البته در این تحلیل، دیدگاه آگوستین را باید در طیف رویکرد شناختی جای داد که منشأ ضعف اخلاقی را در حوزه شناخت ریشه‌یابی می‌کند.

۵ و ۶. دو فرض پایانی این است که گفته شود، تأثیر گناه اولیه حضرت آدم علیه السلام دوجانبه بوده است؛ هم دستگاه شناختی و هم نظام عاطفی و انگیزشی او و نسل او را دچار آسیب ساخته، و هم اختلال شناختی و هم اختلال هیجانی بر جای گذارده است. به گونه‌ای که انسان‌ها، بدون فیض الهی، نه از توان تشخیص حقیقت برخوردارند و نه بر کنترل امیال و هیجانات خود توانایند. در این دو فرض هم، آکراسیا امکان‌پذیر خواهد بود.

روشن است که کمک کردن فیض قدسی در این حالت، به این شکل است که هم ابزارهای شناختی و توانش‌های ذهنی آدمی ترمیم و اصلاح گردد و هم امیال و عواطف و آرزوهای وی، پالایش و کنترل‌پذیر شود و سوگیری صحیح تعالی بیابد.

در این تحلیل، باید تحلیل آگوستین را در طیف رویکرهای غیرشناختی به‌شمار آورد که خاستگاه ابتلای فرد به ضعف اخلاقی را در ساحت امیال و عواطف وی جست‌وجو می‌کنند.

دیدگاه اخلاقی و تبیین ضعف اخلاقی از نگاه آکوئیناس

دیدگاه توماس آکوئیناس، راجع به ضعف اخلاقی را این‌گونه باید تبیین کرد:

۱. توماس بر این باور است که نفس را دو قوه است که از این دو، یکی پست‌تر و دیگری برتر است: اولی میل و دومی را اراده می‌نامد. میل نیز خود به سه نوع میل طبیعی، میل حسی و میل عقلی انقسام می‌یابد (ژیلسون، ۱۳۹۴، ص ۴۴۴). آکوئیناس، به پیروی از یوحنا دمشقی، دو نوع میل یا هیجان حسی را شناسایی می‌کند: قوه شهویه، که همان تمایل به امور خوب و خوشایند ادراک شده است. این خود مشتمل بر عشق، کین، آرزو، نفرت، لذت و اندوه می‌گردد. قوه غضبیه که هیجانی

منفی در برابر منشأ خطر و تهدید است و انسان را به مقابله یا دوری از آن منشأ سوق می‌دهد، مشتمل بر امید و نوامیدی، خشم، ترس و شجاعت می‌شود (بورک، ۱۳۷۸، ص ۲۴۱).

۲. تا پیش از سده هیجدهم، فضای حاکم بر مطالعات اخلاقی، تأکید بر اخلاق منش، به جای تمرکز بر اخلاق عمل بود. از این رو، به جای تأکید بر رفتار و اعمال جوارحی، مباحث بیشتر معطوف به ساحت فضایل / رذایل بود. *توماس*، علی‌رغم تأثیرپذیری فراوان از رویکرد *ارسطویی*، نیل به فضایل عقلی و اخلاقی *ارسطویی* را شرط لازم، اما ناکافی می‌شمرد. همه تلاش او این است که با بیان میزان تأثیرگذاری و اهمیت فضائل عقلانی و نقش عقل در رسیدن به غایات اخلاقی در مرحله نخست، و سپس طرح نواقص این دسته از فضایل در مرحله بعد، راه را برای طرح فضایل دینی مسیحی هموار سازد.

۳. رویکرد اخلاقی *آکوئیناس*، تلفیقی از سعادت‌باوری ارسطویی و سوگیری‌های پرننگ الهیاتی است که در نهایت، از اندیشه وی یک نظریه غایت‌گرای مابعدالطبیعی می‌سازد. *توماس*، پس از آنکه به طور سلبی همه آنچه را که ممکن است به نظر سعادت آید، رد می‌کند، سرانجام، دیدار عقلانی (*Intellectual Vision*)، خداوند را سعادت حقیقی می‌شمرد. برای رسیدن به سعادت، عمل به فضائل و در نتیجه آن، ملکه شدن خیرات در انسان لازم است. *توماس* معتقد است: خیر انسان، که بر اثر هدایت افعال و احساساتش طبق اندیشه عقلانی حاصل می‌شود، او را برای رؤیت خدا شایسته می‌سازد.

۴. در جغرافیای اندیشه *توماس*، معیار درستی عمل اخلاقی را باید در ذیل نظریه مشهور حقوق طبیعی وی باز یافت. او حقوق طبیعی را همچون مشارکت عقلی، در حقوق سرمدی خدا وصف می‌کند و در *جامع علم کلام* (ق ۱ و ۲، مسئله ۲ و ۹۴) بیان می‌کند که همه انسان‌ها، نسبت به آنچه درست به‌شمار می‌رود، دارای معرفت کافی هستند.

۵. از آنجاکه تحلیل ماهیت اراده از نظر *توماس*، برای فهم تبیین او از ضعف اخلاقی اهمیتی ویژه‌ای دارد، در این بند به چگونگی صدور و رابطه اراده با امور اختیاری و شبه‌اختیاری می‌پردازیم:

– نسبت اراده با امر خیر. اگر چیزی بر اراده عرضه گردد که کلاً و از همه جهات خیر باشد، اراده ضرورتاً بدان میل می‌کند. به عبارت دیگر، اگر امری به صورت بی‌قید و شرط خوب یا مطلوب باشد، اراده فرد طبیعتاً و ضرورتاً معطوف بدان می‌شود. اما به عکس، اگر چیزی بر اراده عرضه شود که از هر جهت خیر نباشد و به عبارت دیگر، تا حدودی مطلوب و یا تا حدودی نامطلوب باشد، اراده از

روی ضرورت به سوی آن نمی‌گراید، بلکه در این موارد، پس از تأمل و خردورزی و سنجش جهات مختلف کار، فرد به اصطلاح تصمیم می‌گیرد و این عمل مشخص را اراده یا اختیار می‌کند. این حرکت اراده، که خود به خود انگیخته می‌شود و جمیع قوه‌های دیگر نفس را به سوی موضوع خود به حرکت در می‌آورد، «قصد» نامیده شده است (ژیلسون، ۱۳۹۴، ص ۴۶۷).

– رابطه اراده با معرفت

۱. در منظر آکوئیناس، برای انجام فعل اخلاقی، صرف داشتن معرفت کافی نیست، بلکه صدور فعل، نیازمند شکل‌گیری سایر مبادی فعل اختیاری است.

۲. توماس بر این باور است که آدمی نمی‌تواند نسبت به فعلی که درصدد انجامش است، یا وسائل، یا شرایط و غایت آن، یک‌سره جاهل باشد.

۳. توماس بر این باور است که عقل می‌تواند به آسانی، در هر مسئله‌ای، وجود نوعی حقیقت را درک کند. این امر، صرفاً مبتنی بر قوه عاقله است و به هیچ‌وجه، مبتنی بر اراده ما نیست. وقتی حقیقت را کشف می‌کنیم، در مشاهده یا عدم مشاهده آن مختار نیستیم، ولی عقل می‌تواند به چیزی که درک می‌کند، رضایت بدهد و یا ندهد.

بنابراین، اگر آنچه عقل درک می‌کند، از مقوله قضایایی باشد که عقل، بنابر طبیعت خود، باید بدان رضا بدهد، همچون اصول اولیه، دیگر در قدرت و اختیار ما نیست که بدان‌ها رضایت بدهیم. به عکس، اگر قضایای درک‌شده، چنان عقل را قانع نکنند که بتواند آنها را تصدیق یا تکذیب کند، و رضایت یا انکار او معوق بماند، روشن است که در چنین مواردی، قبول یا انکار در اختیار ما می‌باشد و تابع حکم اراده ما است (همان، ص ۴۷۲).

۴. در مرحله بعد، در مورد افعال دسته دوم، باید تعیین کرد که صدور این افعال در واقع به قوه عاقله منتسب است یا به اراده؟ در پاسخ باید گفت: هر امر مادی یک ماده دارد و یک صورت. بدین ترتیب، قوامش هم به ماده است و هم به صورت. نکته حائز اهمیت اینکه در میان افعال نفس، عملی که بنابر ماده خود، بر قوه پایین‌تری متکی است، می‌تواند در عین حال، صورت خود را از قوه‌ای بالاتر بیابد. در نتیجه، تشخیص و تعیین و در نتیجه، صدور بیابد؛ زیرا پایین‌تر همیشه از بالاتر دستور می‌گیرد. عاقله با پیشنهاد احکامی که اراده بپذیرد، به نحوی ماده عمل را فراهم می‌آورد. ولی برای اینکه بدین عمل صورت انتخاب داده شود، حرکت نفس به جانب خیری که انتخاب می‌کند، لازم است. بنابراین، انتخاب از جهت جوهر خود، بیشتر به اراده منتسب است (همان، ص ۴۷۱).

– رابطه اراده با عواطف و امیال: اجبار یا اکراه، در شرایط معینی، ارادی بودن افعال شخص را کاهش می‌دهد، همان‌گونه که پاره‌ای از انواع احساسات کنترل‌ناپذیر، چنین اثری را برجای می‌گذارند. به عبارت دیگر، فعل ارادی دارای دو ضد است: فعل «اجباری» و فعل «غیرارادی». فعل اجباری، ارادی بودن فعل را از بین می‌برد. از این رو، فعل اجباری، تا اندازه‌ای نارادی است؛ زیرا براساس اجبار شکل گرفته و تا اندازه‌ای ارادی است؛ چون خود شخص آن را انجام می‌دهد و به همان میزان کم یا زیاد مسئولیت آن به فاعل آن قابل انتساب است. از سوی دیگر، فعل «غیرارادی» نقیض فعل ارادی است و فاعلی که دارای اراده نباشد، اخلاقاً مسئول افعالش نیست (بورک، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

– نسبت اراده با ایمان: آکوئیناس در جایگاه یک قدیس، جایگاه رفیعی برای ایمان مسیحی، به‌مثابه فعلی اختیاری قائل است. ایمان راهنمای صالحی در جهت حقیقت عقلی و هشدار دهنده خطاناپذیر علیه خطاهای فلسفی است (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۷۳). آکوئیناس بارها کارکردهای ایمان داشتن را با کارویژه‌های معرفت مقایسه می‌کند. او در بسیاری از آثار خود مانند *تئلیث بوئتیوس و جامع علم کلام*، ماهیت این دو را بررسی می‌کند (مک دونالد، ۱۹۹۸، ص ۶۷).

از نظر آکوئیناس، در فرایند گروه و ایمان، شخص به اندازه کافی به پذیرش یک آموزه، به‌عنوان حقیقت وادار نمی‌شود، بلکه بر اثر عمل ارادی خود، خویشتن را به باورداشتن آن متمایل می‌سازد؛ زیرا متعلقات ایمان ناگزیر با مسائل الهی سروکار دارد که فراتر از ظرفیت شناختی انسان است. او، ایمان آوردن به اسرار دین را عطیه خاص الهی می‌شمارد. اما معرفت، مستلزم پذیرش و اذعان استقلالی قوه عاقله، به یک حقیقت است، بدون آنکه اراده اثری مستقیم در آن داشته باشد.

از نظر *توماس*، فعل ایمانی نمی‌تواند معلول بدهت عقلی باشد، بلکه حاصل مداخله اراده است؛ چراکه ایمان به حکم توصیفش، مقتضی این است که عقل چیزی را قبول کند که آن را مغایر اصلی از اصول اولیه عقلی، یا یکی از لوازم ضروری‌اش می‌داند. اما در معرفت علمی، بر خلاف ایمان، امور فقط و به واسطه اینکه متعلق علم باشند، مورد قبول قرار می‌گیرند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۶۵).

۶. تأثیر رفتار و میل بر عقل و اراده در شکل‌گیری پدیده ضعف اخلاقی: انسان شهوت‌پرست، روزه‌روز کمتر قادر به استفاده از عقل و هوش می‌گردد. میل، او را در موضوع حسن و جمال فریب می‌دهد. حتی زیبایی او را از دیدن ناتوانیش در انجام تعهداتش نابینا می‌گرداند. و چون این انسان، قادر نیست که اشیا را چنان‌که هستند ببیند، از امعان‌نظر درباره آنها عاجز می‌شود. شتاب‌کاری او را از تفکر عمیق و قضاوت صحیح باز می‌دارد. شخص شهوت‌پرست، اراده را نیز مانند عقل از میان می‌برد (ژیلسون، ۱۳۹۴، ۵۴۳).

بررسی دیدگاه آکوئیناس از نگاه آموزه‌های اسلامی

الف. نقاط قوت: پیشرفت‌هایی در تقریر توماسی، نسبت به تقریر ارسطویی از آکراسیا

۱. دیدگاه آکوئیناس، در مقایسه با دیدگاه ارسطو، برخورد شایسته‌تری با نزاع درونی شخص آکراسیایی دارد. آکوئیناس معتقد است: خرد شما - تحت تأثیر اراده شما - به واسطه تمایلات متضاد تحریک می‌شود تا چیزی را به عنوان خوب (تحت یک توصیف) و نه بد (تحت توصیف دیگر) نشان دهد. به گونه‌ای که خرد دارای ذهنی دوگانه است. به نظر ارسطو، شهوت در قضیه صغرای قیاس خوب مداخله می‌کند؛ آن قیاس از رسیدن به نتیجه خود باز می‌ماند و به جای آن، قیاس آکراسیایی کامل می‌شود. این جایگزینی یک قیاس عملی، به جای دیگری، تقریباً به صورت مکانیکی پدیدار می‌شود. ظاهراً جایی برای نزاع درونی باقی نمی‌ماند. جویدیت باراد کفایت تجربی شرح ارسطو را زیر سؤال برده و می‌گوید:

مسئله این است که شرحی که اصرار دارد صغرای یک قیاس عملی هرگز وجود نداشته یا به واسطه تمایل سرکوب شده، از تضاد اخلاقی سخنی به میان نمی‌آورد. ناتوانی در گنجاندن تضاد اخلاقی به عنوان یک ویژگی آکراسیا، غفلت از یکی از ویژگی‌های اساسی آن است (باراد، ۱۹۹۸، ش ۶۲، ص ۱۰۰).

۲. آکوئیناس بر خلاف ارسطو معتقد است: عمل آکراسیایی نهایتاً انتخاب می‌شود. او تمایزی را معرفی می‌کند: افراد آکراسیایی عمل می‌کنند «درحالی‌که انتخاب می‌کنند»، اما «از روی انتخاب» عمل نمی‌کنند (کنت، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰).

در این تفکیک، توجه به تفاوت میان انسان‌های اخلاقی معمولی است که گاهی به جهت چیرگی امیال مرتکب خطای اخلاقی آگاهانه می‌شوند و افرادی که اساساً مبتلای به شرارت اخلاقی هستند. انسان عادی، به عنوان یک فاعل اخلاقی خطاکار هرگز از روی لجبازی و با برنامه قبلی و با افتخار، مرتکب گناه و پلشتی نمی‌شود، بلکه صرفاً در شرایطی که از اختیار برخوردار است، دچار سوء استفاده از قدرت انتخاب خود می‌شود. درحالی‌که انسان فاسد و شرور به عکس، «از روی انتخاب» مرتکب عمل زشت می‌شود؛ زیرا این گونه اعمال، اساساً در راستای اصول و اهدافی است که برای زندگی‌اش برگزیده است (سارنن، ۱۹۹۴، ص ۱۲۲).

ب. نقاط ضعف

۱. در بند چهارم گذشت که، توماس به معرفت انسان به همه خوبی‌ها و احکام اخلاقی، به عنوان مصادیق حقوق طبیعی تأکید می‌کند. این سخن، با رویکرد اخلاق اسلامی فاصله بسیار دارد. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان با وجود بهره‌مندی از معرفت فطری به نیکی‌ها اولاً، به همه مصادیق آن

آگاهی ندارد. ثانیاً، گاهی همان موارد اصلی و کلی هم زیر غبار شهوات مدفون می‌گردد و نیازمند اشاره می‌گردد. وجه نیاز خرد انسانی، به وحی هم در همین دو نکته نهفته است. یکم: اشاره عقول و دوم: متمیم مکارم اخلاقی و تبیین مصادیق خفی و پیچیده احکام اخلاقی.

۲. در نسبت اراده با امر خیر: *توماس* می‌گوید: اگر امری به صورت بی‌قید و شرط خوب یا مطلوب باشد، اراده فرد طبیعتاً و ضرورتاً معطوف بدان می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۶۷). به نظر می‌رسد، سور این قضیه نمی‌تواند موجه کلیه باشد، بلکه در اغلب موارد چنین است. اما اگر همچون آگوستین قائل به اختیارگرایی حداکثری باشیم، می‌توان موارد نقضی، که مصداق آکراسیای شدید هستند، برای این قانون در نظر گرفت.

۳. در نکته سوم، از رابطه اراده با معرفت می‌توان آیه مبارکه «وَجَعَلُوا بَهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَغُلُوبًا» (نمل: ۱۴) را به عنوان نقض کلام *توماس* مطرح ساخت.

۴. برای شکل گرفتن یک رفتار ارادی، چندین موضوع لازم است: اول اینکه باید معرفت کافی درباره آن قوه و قسمت از فاعل اخلاقی، که فعل معینی تحت قدرتش رخ می‌دهد، وجود داشته باشد؛ یعنی باید بدانند که فعل بر اساس قوه شهویه است یا غضبیه و یا عاقله (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۷۰-۴۷۲).

این به‌تنهایی کافی نیست. ممکن است انسان نسبت به قوه مبدأ صدور فعل خود، آگاهی داشته باشد، اما با وجود این معرفت، همچنان قادر بر کنترل فعل خود نباشد. مثلاً، فردی را در نظر بگیرید که کاملاً به مبدأ شهوانی میل خود، به تماشای یک فیلم معروف آگاهی دارد و می‌داند که این میل، نه به خاطر اطلاعات تاریخی، یا فلان تحلیل علمی درخشان موجود در فیلم، بلکه به جهت وجود چند صحنه مستهجن در آن است. با وجود برخورداری از این مبدأ تحریکی و استناد آن به قوه شهویه و قوه خیال هم راستای آن، چنین فردی باز هم انگیزه و عزم کافی برای خودداری و کف نفس از تماشای فیلم ندارد. بنابراین، چنین خودآگاهی نمی‌تواند برای بازدارندگی از وقوع ضعف اخلاقی مؤثر واقع شود.

نکته مهم اینکه چنانچه نظریه‌پردازی مانند *آکوئیناس*، بر کارآمدی این خودآگاهی‌ها و شناخت‌ها تأکید فراوان داشته باشد، به‌گونه‌ای که تحقق ضعف اخلاقی را به فقدان این دسته از آگاهی‌ها مستند سازد، عملاً، تحلیل و رهیافت وی، رویکردی شناختی خواهد بود.

باید توجه کرد که رویکرد غیرشناختی، بر این باور است که در موارد وقوع ضعف اخلاقی، فرد ممکن است با وجود برخورداری از همه آگاهی‌ها و توجه به این موضوعات، سرانجام موفق به کف نفس نشود. افزون بر این، اساساً بیت‌الغزل تحلیل انسان‌شناختی و معرفت‌النفس غیرشناختیان این است

که سازوکار شکل‌گیری اراده در انسان، بر پایه عناصر صرف شناختی نادرست است. ما در مبادی شکل‌گیری اراده، با عناصر پررنگ و قدرتمند غیرشناختی از جنس امیال و عواطف و... روبه‌رو هستیم. نباید به‌هیچ‌وجه در تحلیل‌های خود، از آنها غفلت نمود.

۵. وی در نکته پنجم، متعلق ایمان را امور خردستیز معرفی می‌کند. این نگاه، از منظر اسلامی کاملاً نادرست است. دو نقد به این سخن وجود دارد:

در نقد مبنایی این دیدگاه باید گفت: ایمان از منظر اسلامی، هرگز در منطقه کور دید عقل قرار ندارد؛ کل فرایند ایمان، تحت هدایت عقل و بر اساس اصول عقلی پیش می‌رود و هرگز مفاد ایمان دینی عقل‌ستیز نیست. اما در نقد بنایی آن باید گفت: مطابق نگاه توماس، اگر فرد پس از ایمان آوردن، بر خلاف احکام دینی و الزامات ایمانی خود عمل کند، دچار ضعف اخلاقی نیست؛ زیرا برخلاف علم خود عمل نکرده است. بطلان این سخن، بدان میزان روشن است که اگر خود توماس به لازمه کلامش توجه کند، خطای آن را درمی‌یابد. قطعاً در موارد تخلف آگاهانه فرد از فرمان الهی، ما با مصداق آکراسیا روبه‌رو هستیم.

۶. آکوئیناس در نکته دوم از رابطه اراده با معرفت می‌گوید: «برای انجام فعل اخلاقی، صرف داشتن معرفت کافی نیست. دیگر اینکه، آدمی نمی‌تواند نسبت به فعلی که درصدد انجامش است یا وسائل، یا شرایط و غایت آن یکسره جاهل باشد».

هرچند علم به نتایج یا شرایط فعل بسیار خوب است، اما کافی نیست. نمونه روشن آن، پزشک متخصص ریه‌ای است که با وجود احاطه علمی به شرایط و زمینه‌های ایجاد بیماری‌های مزمن ریوی و نیز با وجود اشراف تخصصی به نتایج و خیم و پیامدهای ناگوار اعتیاد به دخانیات، خود به استعمال سیگارهای گران‌قیمت عادت کرده است. همچنین، قاضیان یا مربیان فراوانی هستند که علی‌رغم آگاهی از پیامدهای انحطاط‌آور نقض قوانین و قواعد اخلاقی جامعه باز هم مرتکب آن می‌شوند.

۷. یکی دیگر از آرای آکوئیناس در بند ۳-۵، با این عبارت بیان شده است: «اجبار یا اکراه، در شرایط معینی، ارادی بودن افعال شخص را کاهش می‌دهد، همان‌گونه که پاره‌ای از انواع احساسات کنترل‌ناپذیر چنین اثری را برجای می‌گذارند. به دیگر سخن، فعل ارادی دارای دو ضد است. فعل «اجباری» و فعل «غیر ارادی». فعل اجباری، ارادی بودن فعل را از بین می‌برد. ... از سوی دیگر، فعل «غیر ارادی» نقیض فعل ارادی است و فاعلی که دارای اراده نباشد، اخلاقاً مسئول افعالش نیست». منظور از احساسات کنترل‌ناپذیر چیست؟ ممکن است آکوئیناس دو مفهوم از این تعبیر ارائه کرده باشد:

الف. مفهوم احساسات کنترل‌ناپذیر، به معنای غیردقیق و اغراق‌شده: چنین فرضی اشکالی ندارد؛ زیرا عرف در موارد زیادی، دست به اغراق و بزرگ‌نمایی می‌زند. مانند اینکه درباره خشم شدید یک فرد عصبانی تعبیر می‌کند که «خشم غیرقابل مهار» آن مرد مانند اسبی سرکش و لجام‌گسیخته کار دستش داد. روشن است که این تعبیر استعاره‌ای، برای بیان شدت غضب مرد و انتقال حس و حال رخداد به مخاطب است

ب. مفهوم کنترل‌ناپذیری، به معنای دقیق کلمه: باید توجه کرد که هیچ پدیده انسانی، اختیاری نیست که کنترل‌ناپذیر باشد. ممکن است یک اشتباه موجب شکل‌گیری این تصور خطا در ذهن فرد شود. این فرض که امری از جهت ابتدا، تحت تسلط و مهار اسان باشد، اما از ناحیه ادامه و انتهای آن چنین نباشد، مانند اینکه انسان خود را عامدانه در ابتدای یک سطح صیقلی شیب‌دار قرار دهد و در ادامه، نتواند تعادل خود را حفظ کند و سقوط کند. در اینجا ممکن است، تصور شود سقوط این فرد غیراختیاری بوده است. اما واقعیت این است که این عمل، هم متناسب به اراده وی است؛ زیرا اساساً اعمال اختیاری بر دو نوع هستند: افعالی که مستقیماً خود عمل تحت تصرف انسان قرار می‌گیرد؛ افعالی که عمل به صورت غیرمستقیم و از ناحیه مقدماتش مورد مباشرت انسان واقع می‌شود. بسیاری از افعال قسم دوم، که ابتدائاً برای فرد قابل کنترل هستند، ولی در ادامه و انتهای کار قابل مهار برای وی نیستند، از این دسته دوم هستند که فرد، فقط بر مقدمات عمل اختیار دارد و نسبت به مراحل بعدی، آن کنترل‌ناپذیر است که به این قسم از رفتارها، نمی‌تواند غیراختیاری اطلاق نمود.

نتیجه مهم این تحلیل اینکه چنین اعمالی از میزان مسئولیت فردی که مرتکب خطای اخلاقی شده است، نمی‌کاهد. او باید نسبت به مقدمات شکل‌گیری، احساس شدید خود کنترل و مهار اعمال می‌کرد

نتیجه‌گیری

۱. مقایسه آگوستین و آکوئیناس: یکی از نتایج اختلاف نگاه آگوستین و رهیافت توماسی به جایگاه عقل و رابطه اعمال عقلانیت و اراده‌ورزی، در پذیرش و رد آکراسیای شدید ظاهر می‌شود. آگوستین، نه تنها آکراسیای شدید را می‌پذیرد، بلکه برای تحقق تاریخی آن هم آدرس روشنی از خود می‌دهد. اما آکوئیناس، همسو با ارسطو به انکار آن می‌پردازد. در الگوی آکوئیناس، هنگامی که شما عملکرد آکراسیایی دارید، در آن لحظه، آن را خوب می‌دانید. به همین دلیل، شرط فوق

برآورده نشده است؛ بنابراین، تبیین توماسی نمی‌تواند به مورد شخصی پردازد که آکراسیایی عمل می‌کند؛ بدان جهت که از شرارت عمل خود لذت می‌برد؛ زیرا که آکوئیناس مانند آگوستین، رویکرد اختیاری قوی به آزادی اراده اتخاذ نمی‌کند.

دلیل اینکه آکوئیناس، نسخه ضعیف‌تری از اختیارگرایی را برمی‌گزیند، این است که به عقیده او اراده تا حد بیشتری - نسبت به عقیده آگوستین - تحت هدایت خرد قرار دارد. اگر عاقله چیزی را به‌عنوان خوب به اراده ارائه کند، اراده خواهان آن خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که اراده برده عاقله است و به صورت خودکار، فرامین او را انجام می‌دهد؛ زیرا اراده می‌تواند عاقله را مجبور به بازنگری در احکام خود کند.

آگوستین آکراسیای شدید را ممکن می‌داند؛ زیرا در واقع از طریق بازتعریف اراده فاسد انسان، ارتباط بین آنچه را انسان در لحظه عمل خوب می‌داند و آنچه که اراده در آن لحظه، مایل به انجام آن است، می‌شکند. از آنجاکه اراده فاسد است، نمی‌تواند به درستی در معرض تعقل باشد و در تیررس عاقله نیست. بنابراین، اراده در انتخاب خود، بر خلاف عقل، با هیچ مانعی روبه‌رو نمی‌شود (کنت، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰؛ سارنن، ۱۹۹۴، ص ۱۲۲).

۲. اشکال عمده نظریه آگوستین: همچنان‌که ملاحظه شد، تحلیل آگوستین از ضعف اخلاقی شدیداً تحت تأثیر اعتقاد وی، به آموزه مسیحی گناه ذاتی می‌باشد. نخستین اشکال این مطلب، اینکه بسیاری از افراد، مبنای الهیاتی وی را که بر بنیاد ایمان مسیحی شکل گرفته است، نمی‌پذیرند؛ زیرا شاهد تجربی قابل قبولی آن را تأیید نمی‌کند. ثانیاً، این آموزه، بی‌تردید به جبرانگری و سلب مسئولیت اخلاقی از فرد خطاکار و گناه‌کار منتهی می‌شود. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان از اختیار برخوردار است. این رهیافت هم با پذیرش نصاب آزادی اراده که برای کمال‌طلبی لازم است، ناسازگار است و هم با اعتقاد به عدل الهی.

۳. اشکال عمده نظریه آکوئیناس: تحلیل آکوئیناس از ضعف اخلاقی، دارای کاستی‌هایی است که ناشی از تحلیل ناقص وی از سازوکارهای شکل‌گیری فعل ارادی در انسان می‌باشد. اولاً، تحلیل بیش از حد عقل‌باورانه وی، امکان تبیین آکراسیای شدید را از وی سلب می‌کند. ثانیاً، در دیدگاه اسلامی، ضعف اخلاقی براساس تبیین تأثیر تصورات غلط و تصدیق‌های نادرست در ساحت شناختی و نیز نقش جهت‌گیری‌های نادرست امیال و عواطف در ساحت هیجانی و آسیب‌ها و نواقص مهارتی مانند عادات سوء و ناتوانی‌های نهادینه‌شده در ساحت رفتاری تبیین می‌گردد که بیانگر لزوم رهیافت جامع انسان‌شناختی و حیانی به تحلیل پدیده ضعف اخلاقی است.

منابع

- ابن فهد حلی، احمد بن محمد، ۱۴۲۰ق، *عنه الداعی و نجاح الساعی*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- استراترن، پل، ۱۳۷۸، *آشنایی با آگوستین قدیس*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز.
- آگوستین، سنت اورلیوس، ۱۳۸۰، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ، ۱۳۹۲، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بورک، ورنون، ۱۳۷۸، «اندیشه و آثار توماس آکوئیناس»، *کیهان اندیشه*، ش ۸۴، ص ۱۶-۳۷.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۱، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس.
- ، ۱۳۸۴، *تومیسیم*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران، حکمت.
- شیدان‌شید، حسینعلی، ۱۳۸۸، *عقل در اخلاق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۶۳، *آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Thomas Williams, 1993, *Introduction*, in: Augustine, Aurelius, St. On Free Choice of the Will, Indianapolis: Hackett.
- Crosby, John, F.2000, *How Is It Possible Knowingly to Do Wrong?*, American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. 74.
- Terrence M. Penner, 1990, *Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will*, Canadian Journal of Philosophy, Vol 16.
- Atkinson, R. F., 1969, *Conduct: An Introduction to Moral Philosophy*, Macmillan.
- Hardon, John, Meaning of Virtue in S.T. Aquinas, Catholic book News letter, Vol.2. No1.
- Pang-White, Ann A, *Augustine, 'Akrasia,' and Manichaeism*, American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. 77. No 2.
- Kent, Bonnie, 1995, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, Catholic University of America Press.
- Saarinen, Risto, 1994, *Weakness of the Will* in Medieval Thought: From Augustine to Buridan, Leiden, E. J. Brill.
- Thero, Daniel P, 2006, *Understanding Moral Weakness*, Amsterdam-New York, Rodopi B.V.
- Harrison, Simon, 2006, *Augustine's Way into The Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*, Oxford University Press.
- MacDonald, Scott, and Stump, Eleonore (eds.), 1998, *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press.
- Finnis, John, 1998, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Flannery, Kevin, 2001, *Acts Amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas' Moral Theory*, Washington, Catholic University of America Press.
- Bonner, Gerald, 2007, *St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Catholic University of America Press.

مقایسه حیات دینی یهود

در دوران پراکندگی در کنعان از دوره معبد اول تا تخریب دوم

Nashrieh@Qabas.net

حسن صفائی / دانشجوی دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۳

چکیده

یهودیت به عنوان اولین و قدیمی ترین آیین در سنت ابراهیمی دارای تاریخی طولانی و پرفراز و نشیب می باشد. پیروان این دین، گاهی در اقتدار و گاهی در اضمحلال، زمانی در کنعان و بیش از آن، در سفر و تبعید بوده اند. علی رغم عکس العمل متفاوت دینی یهودیان در این دوران، این سنت دینی همچنان با برجاست و به حیات خود ادامه می دهد. این پژوهش، با نگاهی بر منابع تاریخی یهودیت پس از حضرت موسی * تا تخریب دوم معبد در سال ۷۰ میلادی، در صدد است تا تفاوت رفتار دینی یهودیان را در دو قلمرو اقتدار و حیات در کنعان و در اسارت یا پراکندگی بررسی نماید و یافته های پژوهش حکایت از این دارد که حیات دینی یهود در دوران اسارت یا فشار بیگانگان، رو به رشد و بالندگی در زمان اقتدار و حیات در کنعان، رو به ضعف، سستی و انفعال دانست. در تحلیل قرآن کریم، علت اخراج و آوارگی بنی اسرائیل از سرزمین مقدس، سرپیچی از دستورات خداوند می باشد و علت جلا و اقتدار قوم یهود، توحید و خداپرستی آنان بوده است.

کلیدواژه ها: بنی اسرائیل، بعل پرستی، جلای بابل، حیات دینی یهود، یونانی مآبی.

مقدمه

پس از وفات یوشع علیه السلام علی‌رغم هشدار انبیا، بنی اسرائیل عمدتاً منحرف گشته و بر اثر پیروی از سران و پادشاهان فاسد خود و ارتباط با اقوام مجاور، به شرک و بت پرستی روی آوردند. اما پس از تبعید به بابل، روحیه اتحاد و همبستگی قومی و دینی یهود افزایش یافته و با توبه و تضرع قوم به خداوند، زمینه بازگشت به سرزمین مقدس فراهم می‌گردد. با آغاز دوران معبد دوم و در دوره حکومت کاهنان، تا اندازه‌ای حیات دینی یهودیان قوت می‌گیرد. اما پس از چندی با نفوذ فرهنگ یونانی و آغاز عصر هلنیستی، تهاجم فرهنگی و دینی آغاز می‌شود و بیشتر یهودیان دوباره از آیین خود منحرف می‌شوند. در نهایت، با تخریب دوم معبد، آنان برای همیشه آواره می‌شوند. اما گویی در غربت، حیات دینی‌شان بارور می‌شود. این سخن معروف است که بقای دین، با دو عنصر رنج و تبلیغ همراه است. با وجود اینکه یهودیت تبلیغ دینی ندارد، بقا و رشد سنت یهودی را باید در تحمل رنج و سختی‌های حضور در میان سایر اقوام و ملت‌ها دانست؛ امری که وحدت قومی ایشان را در زمان پراکندگی نیز تضمین می‌کرد. براین اساس، می‌توان تفاوت رفتاری یهودیان در پایبندی به اعتقادات و شریعت موسوی را متأثر از شرایط جغرافیایی و فرهنگی دانست. با تقسیم تاریخ حیات یهود به دوران اقتدار و پراکندگی، شاهد تفاوت محسوسی در رویکرد دینی آنها می‌باشیم. این پژوهش، ضمن بدیع بودن و بدون داشتن هیچ‌گونه پیشینه‌ای غیر از متون تاریخی یهود، به بررسی فراز و نشیب زندگی دینی یهودیان و چگونگی تأثیرپذیری آنان از محیط زندگی، در میزان دین‌داری و پایبندی به اعتقادات می‌پردازد و تجربه ارزشمندی را در پیش‌روی جوامع دینی، به‌ویژه ادیان توحیدی بخصوص ابراهیمی قرار می‌دهد. همچنین نشان می‌دهد که در سختی‌ها و نامایمات و فشار بیگانگان، چگونه می‌توان اعتقاد به خداوند یکتا را حفظ و تقویت نمود و از تهاجم فکری، فرهنگی جبهه کفر و شرک در امان ماند. از سوی دیگر هشدار است که غفلت و بی‌توجهی نسبت به آموزه‌های دینی، نه تنها امری مذموم، بلکه زمینه نفوذ بیش از پیش شیطان و سلطه او بر انسان را فراهم می‌سازد. نقش اختیار و انتخاب را در تعیین سرنوشت ملت‌ها مشخص و بر آن تأکید می‌کند، تسلیم بودن در برابر خواست و قدر الهی را به مصلحت انسان موحد می‌داند. توجه مسلمانان و اهل کتاب را به سنت‌های امهال، آزمایش و امداد، که از قوانین ثابت الهی هستند، جلب می‌کند و باز بودن راه توبه و بازگشت به خداوند را نشان می‌دهد. قرآن کریم نیز، در سوره اسراء ضمن آیات چهارم تا هشتم، اخراج و آوارگی بنی اسرائیل از سرزمین مقدس را نتیجه سرپیچی از دستورات خداوند می‌داند. قرآن کریم با برحذر داشتن یهودیان از عذاب خداوند، سرنوشت

آنان را در گرو اعمال خودشان دانسته و در عین حال رحمت الهی را برای نیکوکاران نزدیک می‌داند (اسراء: ۸۴). برخی از مفسران قرآن کریم، تطبیق این آیات بر دو دوره تبعید یهودیان از سرزمین مقدس را بعید ندانسته و شواهدی برای آن بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۸-۴۵؛ طبرسی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۶۱۶-۱۶۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۵-۳۵).

۱. دورهٔ معبد اول

پس از آنکه یوشع علیه السلام زمام رهبری بنی اسرائیل را به دست گرفت، همواره هشدار می‌داد که ای قوم! عهد خود را با خداوند نگه دارید و رحمت او را نسبت به خود یاد آورید. در زمان او، هنوز همهٔ سرزمین مقدس در اختیار بنی اسرائیل نبود و مناطق و شهرهایی بودند که یوشع نتوانسته بود آنها را تحت فرمان خود در آورد. با وفات او، سازمان فدرالی قبایل از هم پاشید و بنی اسرائیل به گروه‌های مجزایی تبدیل شدند (شرباک، ۲۰۰۳، ص ۳۲). هرج و مرج سراسر کنعان را فراگرفت و به تعبیر کتاب مقدس، هرکس آنچه در نظرش پسند می‌آمد، می‌کرد (داوران، ۱۷: ۶). قبایل متفرق هنگامی که با خطر دشمنی که هنوز شکست نخورده بود روبه‌رو بودند، نمی‌توانستند با یکدیگر متحد شوند. بنابراین، آنان مجبور بودند به راه‌های مسالمت‌آمیز توسل جویند. این خود به تقلید شرک‌آمیز از دین همسایگانشان با آیین‌های باروری شهوانی آن و اعمال و سنت‌های بسیار منحط دیگر انجامید. برخی پرستش یهوه را رها ساخته و به عبادت بعل‌ها و ستاره‌های بومی پرداختند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۳). در این دوران، هرچند که یهودیان در جست‌وجوی صلح بودند، ولی آن را نیافتند. هر سبط به کار کردن روی زمین خود مشغول بود. پیوند محکمی که به هنگام فتح کنعان بین ایشان استوار شده بود، به تدریج ضعیف و اندیشهٔ احتیاج به اتحاد و یگانگی در ایشان از بین می‌رفت. پس از مدتی آنها شبیه سلطنت‌های کوچک کنعان شدند، که یوشع آنها را از بین برده بود. دیگر ایشان با هم متحد نبودند و به هنگام حمله یک قبیله دشمن، به یکدیگر کمک نمی‌کردند (کلاپرن، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۱). مردمی که موسی علیه السلام به آنان تعلیم داده بود دین یهوه را با سرسختی تمام از شائبه‌های شرک دور نگه دارند، اکنون جشن‌های مذهبی مردم کنعان را در موسم بهار و پاییز و فصل درو و انگورچینی پذیرفته بودند (هیوم، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱).

علی‌رغم اینکه پیامبران و داوران، رهبری قوم یهود را بر عهده داشتند و بنی اسرائیل را به سوی آزادی فرامی‌خواندند و به روح‌های ضعیف ایشان حیات می‌بخشیدند (ملامت، ۱۹۹۴، ص ۸۷)، بسیاری از یهودیان با روی گردانی از خدای اسرائیل، به بت‌پرستی روی آوردند (سلیمانی، ۱۳۸۶، ص ۳۲). نیروی عظیمی که ایشان را به صورت افراد یک قبیلهٔ بزرگ درآورده بود، از دست دادند. به‌گونه‌ای که

بزرگ ترین آرزوی سموئیل، متحد کردن یهودیان و بازگرداندن ایشان به پرستش خداوند بود (کلاپرن، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۸۳-۸۵).

تأثیرپذیری فرهنگی بنی اسرائیل از همسایگان خود به ویژه کنعان بسیار زیاد بود؛ بنی اسرائیل که در آن زمان دارای فرهنگ و تمدن پیشرفته‌ای نبودند، به شدت متأثر از فرهنگ کنعان بودند (آشتیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳). چنین آمیختگی فرهنگی، چالش بزرگی در خداباوری آنان ایجاد کرد (شرباک، ۲۰۰۳، ص ۳۴). آنان بسیاری از اعیاد و فرهنگ و عبادت‌های کنعانی را پذیرفتند و به یکی از لهجه‌ها یا زبان‌های کنعانی سخن گفتند و نام آن به زبان عبری تبدیل شد. با تأسیس حکومت متحد در عهد داوود و سلیمان، ورود عناصر بیگانه متوقف نشد؛ زیرا داوود با فلسطینی‌ها و پس از آن با سایر دولت‌های مجاور هم‌پیمان شد. از این رو هنگامی که داوود قدس را که هنوز در دست یبوسی‌ها بود فتح کرد، آنان را درون جامعه عبرانی‌ها جای داد (مسیری، ۱۳۹۳، ص ۳۹).

در نتیجه ارتباطات نزدیک بنی اسرائیل با دنیای بیرون، گرایش به جذب اندیشه‌های شرک‌آمیز شدت گرفت. به اعتقاد آنان، اگرچه ازدواج‌های سلیمان با شاهزاده‌های سرزمین اطراف، برای تحکیم حکومت خود و حمایت پادشاهان اطراف صورت گرفت، اما راه برای نفوذ انواع آیین‌های خارجی بازگردید (پرتن، ۱۹۹۵، ج ۸، ص ۵۹۷). به عنوان نمونه کیش‌های جادویی و اسرارآمیز، برای ارضای امیال شخصی و نیز برای همسازی با خدایان بیگانه از هر نوع، آن گونه که سیاست اتحاد با بیگانگان، ازدواج‌ها و روابط اقتصادی اقتضا می‌کرد، رواج یافت. در نتیجه چیزی جز گسیختگی وحدت دینی و قومی یهود نبود، تا جایی که تأثیرات ناشی از تمرکزگرایی در معبد توسط سلیمان نیز نتوانست با جریان نفوذ اندیشه‌های شرک‌آمیز مقابله کند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۸۳۷).

در دوران تجزیه نیز پادشاهان دو دولت شمالی و جنوبی، به عنوان نوعی هم‌پیمانی سیاسی با شاهزادگان بیگانه ازدواج می‌کردند. آنان نیز خدایان خود را به همراه می‌آوردند و برای ایشان معابد برپا می‌کردند و عبادت‌های مخصوص خود را در میان بزرگان رواج می‌دادند. طبق یک عقیده، عبرانی‌ها در آن مرحله به لهجه‌های مختلف صحبت می‌کردند و هویت زبانی واحدی نداشتند (مسیری، ۱۳۹۳، ص ۴۰) و به دین‌های کهن کنعانی همچنان در اسرائیل می‌بالیدند (کرن، ۱۳۸۳، ص ۵۹). در حالی که خداوند برای هر دو کشور پیامبرانی می‌فرستد و آنان را از این نوع هم‌پیمانی بر حذر می‌داشت، در نظر پیامبران بنی اسرائیل دین با زندگی و سیاست آمیخته بود (کوهن شرباک، ۲۰۰۳، ص ۵۲). اما پادشاهان و مردم، از آنان پیروی نمی‌کردند و به اعمال ناشایست خود ادامه می‌دادند (دوم پادشاهان، باب ۱۷).

یربعام ابتدا قبایل تحت فرمانروایی خود را از همه نهادهای دینی‌ای که نماد وحدت قومی بودند، جدا کرد. او در قبال مذاهب شرک‌آمیز هیچ واکنشی نشان نداد و با اجرای سیاست تسامح و تساهل، راه را برای ورود آنان باز کرد. از آیین‌های عبادت تمرکززدایی کرد، زیارت اورشلیم را ممنوع و به جای آن، تمثال دو گاو نر را جایگزین کرد. او با همان انگیزه‌های تفرقه‌افکنانه خود، طبقهٔ روحانی جدیدی به وجود آورد که موقعیت و اهمیت آنان وابسته به پادشاه بود و حفظ این منزلت روحانی، وابسته به جدایی و انفکاک دائمی پادشاهی شمالی و جنوبی بود (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۹-۴۰).

در زمان *اخاب* و پادشاهان بعدی، نقش دو نفر در احیای پرستش بعل بسیار مؤثر است، همسر و دختر *اخاب*. *اخاب*، با توجه به نفوذ همسرش *ایزابیل* و در رقابت با کیش پرستش یهوه، بعل پرستی را به صورت عوام‌پسند همراه با شعائر باروری و قربانی‌های انسانی‌اش به‌عنوان دین رسمی و دولتی ناحیه شمالی ایجاد و تثبیت کرد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۴۱). *ایزابیل* صدها نفر از کاهنان بعل را با خود به شومرون آورده بود تا برای بت بعل معبد بسازند. او که یهودی نبود، می‌خواست ایمان به خداوند را دل مردم از بین ببرد. او قانون ظالمانه‌ای وضع کرد که به موجب آن، همهٔ پیامبران و کاهنان یهودی کشته شوند. درحالی‌که ایلیا می‌گفت: خدای اسرائیل برتر است و قربانگاه‌های بعل باید نابود شوند (شرباک، ۲۰۰۳، ص ۵۰). هنگامی که یهودیان به کشاورزی می‌پرداختند، دربارهٔ رویش غلات و درختان و باغ‌هایشان نگران بودند، بعضی از ایشان با این فکر غلط و متأثر از کنعانیان، که ممکن است بعل ایشان را یاری دهد، به پرستش آن بت پرداختند. هنگامی‌که *ایزابیل* امر کرد که بعل باید به‌عنوان تنها معبود مردم کشور محسوب شود، بسیاری از یهودیان این عقیده را پذیرفتند (کلاپرن، ۱۳۷۴، ص ۱۳۸-۱۳۹). عبرانیان بعضی از رقص‌های کنعانیان را که دارای نشانه آشکار جنسی بود و بعضی از قوانین غذاخوردن مانند نپختن گوشت بزغاله در شیر مادرش و همچنین بسیاری از آداب مرتبط با زراعت را از کنعانیان آموخته بودند و به پرستش بت‌های ایشان پرداختند و در شرکی آشکار غوطه‌ور شدند (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۸).

این انحطاط به گونه‌ای شد که وقتی *ایلیا* به نبوت و اصلاح دینی قیام نمود، در سراسر کشور اسرائیل، فقط هفت هزار نفر بودند که در برابر خدای بعل سر تعظیم فرود نیاورده، او را نبوسیده بودند (بی‌ناس، ۱۳۷۰، ص ۵۰۶). با سقوط حکومت مستبدانه *یربعام* دوم در سال ۷۴۳ ق.م، تغییری بنیادین در شرایط دینی و سیاسی پادشاه شمالی پدید آمد. آیین‌های بعل پرستی، که در زمان یهوه تضعیف شده بودند، دوباره در اسرائیل رواج یافت و نیرو و توان ذهنی، جسمانی و اخلاقی مردم را نابود ساخت و خود این سرزمین دستخوش حمله گسترده گردید (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

در دولت یهودیه، به‌رغم تأکید بر مناسک دینی، هنوز در معابد کوهستانی قدیم، مردم از روی عادت و نه به قصد بت‌پرستی، به اجرای مراسم قربانی به شیوه کنعانیان می‌پرداختند. سرانجام یهورام پسر یهوشافات، با دختر/خاب، ازدواج می‌کند و در یهودیه برای نخستین‌بار قتل و خونریزی به‌عنوان ابزارهای سیاست رسمی دولت رواج یافت و بعل‌پرستی به‌عنوان مذهب رسمی کشور تثبیت گردید (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۵۱).

آحاز به نام نجات یهودا و با فروتنی تمام، معبدی مانند امپراتوری آشور در اورشلیم بنا کرد. مذابح قدیم یهوه از رونق افتاد و به مجسمه مرکب خورشید معبود آشوریان، در معبد جای خاصی اختصاص داده شد و محوری به‌عنوان ستایش تموز (آدونیس) بر سقف معبد نصب گردید. همه این اعمال، با وجودی صورت می‌گرفت که اشیای نبی، سخت با آنها مخالف می‌کرد (بی‌ناس، ۱۳۷۰، ص ۵۱۸).

منسی پسر حزقیاء، آیین‌های شرک‌آمیز اربابان خود از جمله پرستش ستارگان و قربانی کودکان را پذیرفت (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۵۵). از نظر دینی دوران منسی از بدترین دوران‌ها به‌شمار می‌آید و در زمان او همه خدایان بیگانه، مانند بعل در هیکل پرستیده می‌شدند (المسیری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳). در زمان یوشیا گام‌های اساسی در زمینه اصلاحات دینی صورت گرفت و مکان‌های بلند، که در آنجا برای بت‌ها قربانی صورت می‌گرفت، از بین رفت (تدمر، ۱۹۹۴، ص ۱۴۹). با وجود این، مردم برای تابوت عهد و معبد خاصی جادویی قائل بودند. این امر آنان را برای انجام هر شرارت اخلاقی مطمئن می‌ساخت. کاهنان و پیامبران دروغین به دلیل منافع مادی و معنوی، مردم را در این دیدگاه‌های نادرست یاری می‌کردند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۵۸۵۷).

در زمان ارمیای نبی، مردم اورشلیم بار دیگر به انجام کارهای ناپسند روی آوردند؛ به پرستش بت‌ها گرویده، به انجام اعمالی که منع شده بودند، اقدام کردند. ایشان تصور می‌کردند که آنچه انجام دهند، ضرری برای آنها نخواهد داشت؛ زیرا وجود معبد خداوند موجب حفاظت ایشان خواهد بود. اما ارمیا می‌گفت: از آنجاکه شما راه‌های عدالت، محبت، برادری و حقیقت را که قوانین اصلی موسی هستند، فراموش کرده‌اید، بیت همیقداش شما را نجات نخواهد داد. او به ملت خود گوشزد می‌کرد که معبد اورشلیم نیز در شرف ویران شدن است و شکوه و شوکت یهودا به زودی از بین خواهد رفت (کلاپرن، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲).

جلای بابلی

در زمان گلدلیا، ارمیا افکار جدیدی ترویج می‌کرد که هرچند افراد خارج از سرزمین یهودا باشند، می‌توانند به‌عنوان یک قوم جاوید به حیات خود ادامه دهند. او به مردم تعلیم می‌داد که زیستن

یک قوم در سرزمین خویش، تنها یکی از عوامل زنده نگاه‌دارنده آن ملت است. یهودیان بدون داشتن سرزمین، ولی با امیدواری و ایمان به خداوند، هرگز در میان سایر ملل مضمحل نخواهند شد (همان، ص ۱۸۷).

تبعید بابلی در حیات دینی و شیوهٔ نگرش یهودیان تغییر اساسی ایجاد کرد؛ آنان با یادآوری سرگذشت رقت‌بار و اسف‌انگیز خود و تأمل پیرامون آن، این حادثه را به‌عنوان کیفر و مجازات سخت الهی در قبال سرپیچی از دستورات او دانسته و دریافتند که سرنوشت و آیندهٔ تاریخی آنان به اطاعت ایشان از خداوند و تسلیم بودن در برابر تعالیم تورات و انبیای الهی است. در این هنگام این نظریه مطرح شد که شرک و بت‌پرستی گذشته، مردم را محکوم به تبعید کرده است، اما وعدهٔ مسلم آزادی و محبت خداوند نسبت به بنی‌اسرائیل، آنها را در این مدت ثابت قدم نگاه داشت (سلترز، ۱۹۹۵، ج ۸، ص ۳۳). یهودیان در تبعید، خشونت جهان پیرامونی را احساس کردند و در پرتو این حس، حضور خود را پوشیده در خدایی نیک‌خواه دیدند (کرن، ص ۹۳). در عین حال هرچند تبعید در برخی افراد دارای گرایش سکولار اثر منفی ایجاد کرد، اما یک تغییر دینی و معنوی هم در پی داشت و آن، نوعی گرایش به انزوا و حفظ دین در بنی‌اسرائیل بود (استرن، ۱۹۹۴، ص ۱۶۳). در این هنگام مردم خود را تسلیم نصایح پیامبران کردند و اهمیت تورات برای رفاه و سعادت فردی و قومی روشن گردید و با هدایت کاتبان تورات جایگاه محوری در هدایت دینی مردم پیدا کرد. مکتب جای خود را به معبد داد، معلم یا کاتب جای کاهن را می‌گیرد و مناسک مذهبی به‌ویژه سبت، نماز و روزه، جای شعایر قربانی نشست. در میان دانشمندان، دربارهٔ اینکه کنیسه‌ها در زمان اسارت در بابل تأسیس یافته‌اند، توافق عمومی وجود دارد. کنیسه محل گردآمدن یک ملت بی‌وطن بود، آنها در این اجتماعات، نوشته‌های کتاب مقدس را می‌خواندند و تفسیر می‌کردند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۵).

بنی‌اسرائیل به جای عبادت در معبد، روز سبت در خانه‌های یکدیگر جمع شده، تورات را تلاوت می‌کردند و مراسم عبادات یهوه را به جای می‌آوردند. در همین دوره، کتب دینی خود را استنساخ کرده، شرح و تأویلی بر آن نوشته، به مباحثات اصولی و کلامی پرداختند و اعیاد و جشن‌های خود را برپا ساختند (رضایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۶۰). بدین ترتیب، این تأثیرات تبعیدیان را در پرستش خدای واحد همراه با خلوص و قداست تربیت و تقویت کرد. به‌رغم فشار شدید محیط بت‌پرستانه اقوام میزبان، معابد مجلل، روحانیت قوی و شعایر مسحورکننده، قوم بنی‌اسرائیل با پایان رسیدن دوره تبعید، به طور اساسی از همه شائبه‌ها و تمایلات بت‌پرستانه رهایی یافته و ایمان یکتاپرستانه به گونه‌ای بازگشت‌ناپذیر

در اسرائیل تثبیت شد(اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۹۲). از این پس، تصور یهودیان نسبت به خدا و خلقت به کلی متحول گردید(آشتیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳).

در این هنگام نقش و اهمیت ربّی‌ها بسیار تأثیرگذار بود. مشخصه اصلی ربّی‌ها این بود که ایمان آنان از شیوه زندگی‌شان جدا نبود(بریتز، ۱۹۹۵، ج ۸، ص ۱۳۴). ایشان با شدت وارد عمل شدند و سازمان نیرومند احبار و خاخام‌ها قوت گرفت. سلطنت دنیوی در نزد بنی‌اسرائیل به سلطنت دینی و معنوی تبدیل شد. رسوم عبادات اعم از قربانی و اداء عشریه و برپاداشتن اعیاد و رسم سبت دوباره احیاء شد و قوم زندگی نوینی را آغاز کردند(رضایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۶۱). یهودیان در هریک از شهرهای بزرگ، یک یا چند مجمع داشتند و در اورشلیم با آنکه هیکل در آن بود، چندین مجمع تأسیس شد. ریاست هر مجمعی را هیأتی از ربّی‌ها یا دانشوران به عهده داشتند. هریک از آنها، نسخه‌هایی از تورات را در اختیار داشتند که به هنگام نماز و نیایش، در برابر نمازگزاران به گونه‌ای منظم می‌خواندند(نوبهض، ۱۳۷۳، ص ۴۲۲-۴۲۳). امروزه، کنیسه جزء تفکیک‌ناپذیر دین جماعت‌محور یهودی است. حتی نزد برخی یهودیان متجدد نیز از جهت مرکزیت حیات دینی، از جایگاه برتری نسبت به خانه برخوردار می‌باشد(آترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴).

۲. دوره معبد دوم

اعضای جامعه عبرانی که از بابل بازگشته بودند، خود را اقلیتی می‌دانستند که از سوی اقوام ساکن فلسطین تهدید می‌شوند. دسته‌ای از عبرانی‌ها که مهاجرت نکرده بودند، با زنان و مردان آن قوم ازدواج کردند. از این رو، عزرا از کسانی که می‌خواستند دوباره به جامعه عبرانی بپیوندند، درخواست می‌کرد تا همسر بیگانه‌اش را طلاق دهد(مسیری، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

در این شرایط، تأکید بر قومیت شدت گرفت و واژه جدیدی جای هر دو عنوان را می‌گیرد. این واژه جدید، یهودیت و یهودی است که از واژه «یهودا» گرفته شده است. یهودا اگرچه در ابتدا نام یک سبط بود، اما پس از آن به نام یک کشور تبدیل شد(جکوبز، ۱۹۹۵، ص ۱۱۱). این واژه حتی شامل کسانی می‌شد که به این دین وارد می‌شدند.(جمعی از نویسندگان، ۱۹۹۵، ص ۱۰۸۴). در این دوره، یک انقلاب دینی در بنی‌اسرائیل رخ داد، به گونه‌ای که دین و شریعت جدید را دین یهود می‌خواندند(بی‌ناس، ۱۳۷۰، ص ۵۳۸). در این هنگام توجه مخصوص به امر حلال و حرام و نجس و طاهر در دین پدید آمد، آنان آمیختگی با غیر یهود را اکیداً حرام دانستند و جزای متخلف را محرومیت از حقوق اجتماعی مقرر داشتند. از آن هنگام، یهود مراحل وحدت قومی و نژادی خود را به وسیله مذهب ثابت گردانید(همان).

در این دوره، کاهنان یهود که دست‌نشاندهٔ ایرانیان بودند، بر بنی‌اسرائیل حکومت کردند. به همین دلیل دورهٔ پس از جلای وطن را «دورهٔ کاهنان» نیز می‌نامند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۶، ص ۵۸). کاهنان حاکم در این دوره، با توجه به شرایط خاص آن زمان و تحقیقی که در جلای بابلی تحمل کرده بودند، دیانتی خاص به وجود آوردند که محور اصلی آن قومیت بود (نیوزنر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳). در نتیجهٔ تلاش‌های عزرا، تورات به تدریج به مرجع نهایی همهٔ قوانین و سنن یهودی در همهٔ عرصه‌های زندگی دینی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و خانوادگی تبدیل شد. این اقدامات، یهودیت را از تبدیل شدن به یک دین روحانی محض نجات داد و نوعی سپر محافظ در مقابل نفوذ عقاید مشرکان فراهم کرد. این امر پاکی و خلوص دین و بقای یهودیت را تضمین کرد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

یهودیان بابل، که بازگشت به فلسطین را نپذیرفتند، به تدریج به یک گروه کاری دلال تجاری و مالی تبدیل شدند. این تجمع یهودی، دارای علما، مدارس دینی و رویکرد فرهنگی خود بود. این امر توان و استقلال آنان را افزایش داد، به گونه‌ای که در مرحله‌ای، به مرکز اصلی یهودی در جهان تبدیل شدند. پیدایش گروه‌های یهودی در خارج از فلسطین، با ضعف هویت عبرانی یهود در فلسطین همراه بود (مسیری، ۱۳۹۳، ص ۴۴). تعداد یهودیان بابل، بیشتر بود و تحت شرایط بهتری از هم‌کیشان فلسطینی خود زندگی می‌کردند. در نتیجه آنان توانستند دانشمندان روشنفکر و عالی‌قدری را میان خود پروراندند، یا به سوی خویش جلب کنند. تعلیم تورات در مدارس بابل، عمیق‌تر و کامل‌تر بود. این تفاوت را می‌توان در گمارایی که در بابل تألیف شده، به روشنی مشاهده کرد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۲). تبعید یهودیان به بابل موجب شد که ایشان به آن وجه از دین خود، که می‌توانست از تنگنای عقاید کهن قومی‌شان خارج شود، توسعه بخشند و آن را در برابر اصول ادیان دیگر قرار دهند (رنجبران، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰). در دورهٔ بعد از اسارت بابلی، تا آخر قرن چهارم ق.م با گذشت ایام، مردم به رعایت شریعت عادت کردند و با آنکه عوام، گاهی در رعایت اوامر و نواهی سست و لابلالی بودند، ولی به تدریج بر التزام به قواعد و تکالیف شریعت افزودند. وحدت قومی یهود و انفصال ایشان از سایر امم، موجب شد که آنها به تدریج بیش از پیش، به اصول مذهبی پایبند شوند (بی‌ناس، ۱۳۷۰، ص ۵۳۹).

هلیسیسم

پس از مرگ اسکندر و در حکومت بطلمیوسیان، جریان نفوذ فرهنگ یونانی اجتناب‌ناپذیر و شتابان بود. پس از مدتی، زبان عبری به سختی فهمیده می‌شد. به گونه‌ای که در سال ۲۸۰ ق.م، جامعه یهودی در اسکندریه ترجمهٔ یونانی متون مقدس یهود را برای یهودیان یونانی زبان ضروری دانست. در این هنگام،

شهرهای زیادی به سبک و شیوه یونانی در فلسطین ظاهر شدند و یهودیان نیز الگوهای اجتماعی و اقتصادی آن را پذیرفتند (استرن، ۱۹۹۴م، ص ۱۸۷). آداب و رسوم یونانی، به درون جامعه یهود، به ویژه میان ربی ها و طبقات بالا نفوذ یافت. آشکارترین نمونه تأثیر یونانی در ادبیات یهود بود (فیشر، ۱۹۹۵م، ج ۸، ص ۲۹۸). یهودیان که با محیط هلنی آمیخته شدند، زبان اصلی آرامی شان را از دست دادند و سخن گفتن به زبان یونانی را آغاز کردند. عهد عتیق، به زبان یونانی خوانده می شد. نمازها به یونانی ادا می شد. بعضی نیز خود را مقدونی به حساب می آوردند (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۲۰). فرهنگ هلنیسم، یک نوع مدارا و تساهل مذهبی را ترویج می کرد که در سایر فرهنگها و تمدنها وجود نداشت. یهودیان می توانستند توسط آن، با ملل دیگر با مدارا زندگی کنند. از این رو، پس از سه نسل، طبقات برتر آن قوم، کلمات یونانی را به سهولت و روانی در مکالمات روزمره خود به کار می بردند و اسامی یونانی برای بچه های خود انتخاب می کردند (رنجران، ۱۳۸۹، ص ۲۳۴). در این دوره، اسفار معینی از کتب عهد عتیق به رشته تحریر درآمد. در این آثار، اصول اخلاق را نه به عنوان اوامر و نواهی تبعیدی، بلکه از آن جهت که موافق یا مخالف با عقل است، زشت و زیبا به حساب آوردند (رضایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۶۲).

صرف نظر از جاذبه ای که آداب و رسوم یونانی برای یهودیان مرتد داشت، شور و شیفستگی آنان نسبت به تمدن یونانی، از ملاحظات سیاسی هم مایه می گرفت. آنان دولت خود را همچون بازیچه ای ضعیف و درمانده در دستان دو قدرت رقیب می دیدند و بر این باور بودند که امنیت آن، در آینده به ادغام آن در امپراتوری بزرگ سوری- یونانی و یکی شدن با نهادهای آن وابسته است. آنتیوخوس، فرمانروای سلوکی نیز دقیقاً همین دیدگاه را داشت. در زمان او، همه احکام دینی، بخصوص سنت ختنه و برگزاری آیین های سبت و جشنها ممنوع شد. انجام دادن آنها مجازات مرگ به همراه داشت. نسخه های شریعت موسی نابود گردید و تکلم به چنین کتابی، جرمی بزرگ دانسته شد. تمامی آیین های قربانی یهودی منسوخ گردید. معبد به محل پرستش زئوس یونانی تبدیل شد. گوشت خوک، در محراب آن به فروش گذاشته شد. افراد فاسد به درون محوطه مقدس راه یافتند و محراب های مشرکان در شهرها و دهکده ها برپا گردید، و عبادت در آنها نشانه وفاداری شناخته شد.

در دوران هلنیسم، به تدریج فرقه های کلامی در میان یهود رواج یافت. از مهم ترین آنها، فریسیان و صدوقیان بودند (مشکور، ۱۳۷۷، ص ۱۳۶). در این بین، صدوقیان بیش از حد تحت تأثیر فلسفه هلنیسم قرار گرفته بودند. ایشان بر این بودند که بسیاری از رسوم بیگانگان، از قبیل طرز لباس پوشیدن، فرهنگ و زبان را می توان تقلید کرد. آنان معتقد بودند که اگر بتوانند مردم یهودا را هم عقیده سایر ملت های جهان

کنند، خواهند توانست آن را به صورت کشوری نیرومند درآورند. ایشان می‌خواستند محصولاتمانند خرما، انجیر، پرتقال و انارهای شیرین و لذیذی را که به مقدار زیادی در سرزمین یهودا تولید می‌شد، به خارج از کشور صادر نمایند. در مقابل، عاچ‌های گران‌بها، ظروف بلوری ظریف و فرش‌های ذی‌قیمتی را که در سایر ممالک ساخته می‌شد، به کشور خود وارد کنند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

یهودیان یونانی زبان اهل اسکندریه در مصر، اولین کسانی بودند که مجبور بودند ارزش‌های دینی خود را در پرتو مفاهیم فلسفی روشن گردانند. نوشته‌های *فیلون اسکندرانی*، که به نام فیلون یهودی نیز معروف است، بر تنش‌ها و تعارض‌های موجود و نیز بر تلاش برای حل آنها گواهی می‌دهد (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۹۳). کتب حکمت، نفوذ افکار یونانی را به خوبی نشان می‌دهد. می‌توان گفت هلنیزم در متفکران یهود تأثیراتی عمیق داشته است. آنها که از نام‌لایمات روزگار بدبین و از انبیای خود خسته و مأیوس شده بودند، به افکار یونانی گرویده و طریقهٔ استدلال عقلی و کاربرد منطق را برای اثبات عقاید ایمانی در پیش گرفتند (رنجبران، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷). در نهایت، فرهنگ یونانی بر ملت یهود تأثیر عمیقی گذاشت. هلنیسم دین و زندگی اجتماعی یهودیان را که بر محور معبد متمرکز بود، تا حدود زیادی از بین برد (استرن، ۱۹۹۴م، ج ۸، ص ۶۲۷).

لازم به یادآوری است که تأثیرات فرهنگ و آیین‌های محیطی در دوران اسارت در بابل، بیشتر در جهت تقویت دینی و تکمیل قطعات پازل دینی یهودیت، یا پررنگ‌تر کردن آن است. به‌عنوان نمونه اعتقاد به معاد و بهشت و جهنم پس از جلای بابل در تعالیم انبیاء بنی‌اسرائیل دیده می‌شود. اما در دوران هلنیستی، تأثیرپذیری یهودیان منفی و در جهت از دست رفتن باورهای توحیدی و یا تضعیف آنان است. شاید به همین دلیل است که *جان ناس* نیز می‌گوید: «بقا و دوام هلنیزم در معتقدات یهود، کمتر از تأثیر عقاید زردشتی بود. شاید از آن جهت که یونانی‌گری در محیط استدلالات فلسفی محض و خارج از تصورات دینی به وجود آمده بود، در صورتی که عقاید زردشتی خود بعینه مکتبی مذهبی و ایمانی بود و یک سلسله عقاید روحانی از نوع اعتقادات یهود بر آنها عرضه می‌داشت» (بی.ناس، ۱۳۷۰، ص ۵۴۶).

استعمار روم

پس از اضمحلال حکومت مکیان در سال ۶۳ ق.م، بار دیگر کشور بنی‌اسرائیل تحت سلطهٔ بیگانگان قرار گرفت (کلاپرن، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۶). در نتیجهٔ نزاع دو فرقهٔ صدوقیان و فریسیان، یک جنگ داخلی رخ داد و سردار رومی از این فرصت استفاده کرده و به بهانهٔ میانجی‌گری، کشور یهودا را اشغال نمود و

زمام امر به دست حاکمان دست‌نشانده رومی افتاد (بیستس، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۰). در سال ۶۶م، شورش عمومی آغاز و در نهایت، در سال ۷۰م اورشلیم سقوط کرد و یهودیان آواره شدند. هنگامی که والیان رومی بر یهودا حکومت می‌کردند، امید به ظهور ماشیح، بیش از هر زمان دیگر در دل‌ها قوت گرفت. مردم شاهد ستمگری‌های رومیان بودند. آنها در روزگاری مشحون از ترس و تاریکی می‌زیستند و هرگز نمی‌دانستند که آینده آنان چه خواهد شد. انتظار دخالت اعجاز‌آمیز خدا در دوران سیطره والیان رومی بر فلسطین به اوج خود رسید. به همین دلیل هنگامی که یحیای تعمیددهنده ندا در داد: «توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است»، توده‌های مردم پیام او را با جان و دل شنیدند (گریستون، ۱۳۷۷، ص ۵۰).

در جریان محاصره شهر اورشلیم، یکی از کاهنان به نام یوحنا بن زکای، از میان لشکر روم فرار کرده، به شهر ساحلی یبنة رفت و در آنجا، یک نوع دارالتعلیم دایر کرد که آن را به زبان عبری «میدراش» گفته‌اند. وی درصدد برآمد که در آنجا حیات ادبی قوم خود را به وسیله تنظیم و تدوین شرایع و اصول آیین موسوی بقا و ثبات بخشد (بی.ناس، ۱۳۷۰، ص ۵۵۶). ربی یوحنا، با روشن‌بینی خود تورات و دین یهود را از انهدام احتمالی در هنگام وقوع مصیبت حفظ کرد و از این راه، ادامه بقای ملت شکست‌خورده خود را تأمین نمود (کوهن، ۱۳۵۰، ص ۱۳). او ده دستورالعمل مهم و فوری صادر کرد تا بتواند زندگی یهودی و هلاخا را با واقعیت جدید سازگار کند و خاطره معبد را تا زمانی که بتوان آن را تجدید بنا کرد، در یادها زنده نگه دارد. همین واقعیت که یهودیان توانستند حیات ملی و فرهنگی خویش را طی دو هزار سال گسترش دهند، گواه موفقیت‌آمیز بودن تلاش‌های زکای است (سالتر، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

پس از ویرانی اورشلیم، یهودیان در دورترین نقاط عالم پراکنده شدند و به بابل، سرزمین‌های عربی، سواحل مدیترانه، شام و دیگر سرزمین‌ها مهاجرت کردند. این وضعیت را به عبری «گالوت»؛ یعنی جلای وطن و مناطق پراکندگی آنان، به یونانی «دیاسپورا»؛ یعنی پراکندگی خوانده می‌شود (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۷۶). در دوران پس از خرابی معبد پروشیان و تفسیر ایشان از دین اسرائیل بر زندگی یهود غلبه داشت (آنرمن، ۱۹۸۱م، ص ۵۱). پروشیان خود را وارثان حقیقی کتاب مقدس می‌دیدند. از میان تمام جناح‌های درونی یهودیت قرن اول، فقط پروشی‌گری بود که توانست زندگی یهودیان را بازسازی کند. بیشتر اندیشه‌ها، اعمال و اصطلاحات دینی یهودیت، در خلال دوره هزار و پانصد ساله قبل از آن را می‌توان اینک در اشکال گوناگون تعالیم پروشیان یافت (همان، ص ۵۴). فریسی‌گرایی، تنها نهضت در یهودیت بود که بیش از همه، پویا و نیروی دوام‌پذیری داشت (زینر، ۱۳۸۹، ص ۴۱). در دوره حکومت هادریان، شورشیان به رهبری شمعون بن برکوخبا در سال ۱۳۲م. قیام کردند، اما با شکست برکوخبا،

یهودیان از آخرین نشانه‌های خودمختاری و همه نهادهای عینی ملیت محروم شدند (اپستاین، ۱۳۸۵، ۱۳۹-۱۴۲). از این پس، تاریخ یهود تاریخ قوم سرگردانی است که در آموزه‌های بسط‌یابنده و مناسک سنتی خویش وحدت می‌یافتند؛ تعالیم و اعمالی که سرانجام در تلخیص بزرگی از شریعت و روایات یهودی مدون شد و «تلمود» نام گرفت (فیشر، ۱۳۸۹، ص ۳۳۹).

در اینجا، بر اساس تفاسیر و بحث‌های تلمود دربارهٔ کتاب مقدس، اصول پویای دین، شریعت و اخلاق امکان ظهور یافتند و دین یهود توانست خود را با هر شرایط زمانی و مکانی، هر نوع جامعه‌ای، و هر سطحی از فرهنگ و تمدن منطبق سازد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴-۱۵۵). تلمود، نه تنها ساختهٔ قوم یهود است، که به نوبهٔ خود و در زمان‌های بعد، به این قوم شکل و قالب بخشیده است (سالتر، ۱۳۸۳، ص ۳۸۲). در حقیقت، شریعت شفاهی یا تلمود دیوار دفاعی یهودیت بوده است (همان، ص ۱۲۹). مجموعهٔ عظیم تلمود که مشتمل بر احکام شرعی و اخلاقی و حکایت‌های تاریخی و داستانی و مطالب متنوع دیگری است، در حدود سال ۵۰۰م تکمیل گردید و از آن پس مورد توجه و قبول یهودیان قرار گرفت (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۶). از آنجاکه این اثر در یهودیت قرون وسطا نقش محوری داشت، تفاسیر آن نیز برای باورهای یهودی پس از آن دوران، منزلتی کم و بیش شبیه اصول اعتقادات پیدا کرد (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۹۱). از تمایزات خاص دین یهودی این است که پیروان این دین، برای مدتی طولانی‌تر از آنچه در سرزمین خود زندگی کرده‌اند، در بیرون از آن سرگردان بوده‌اند. با وجود این، علی‌رغم شکنجه و آزاری که بیش از هر گروه دینی دیگری در جهان بر آنها وارد آمده، خصایص عمدهٔ دینی و نژادی خویش را از دست نداده‌اند (هیوم، ۱۳۸۲، ص ۲۷۶). بی‌تردید، نقش آزار و اذیت یهودیان از سوی امپراتوری روم، حتی شکنجه و آزار مسیحیان نقش مهمی در حفظ اعتقادات دینی یهود داشت. اگر سختگیری‌هایی مانند سکونت در محله‌های خاص کلیمی‌نشین شهرها نبود، چنین همبستگی در میان آنها به وجود نمی‌آمد (همان، ص ۲۹۶). یهودیت در واقع بقای خویش را از طریق تغییر جوهری هویت خویش به دست آورده است. یهودیت، قوانین هر دولتی را که در سایهٔ آن می‌زیست بر این اساس که قانون دولت، همان قانون شریعت است، پذیرفت (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷). یهودیانی که در سرزمین فلسطین باقی ماندند، به طور مرتب تحت حکومت‌های بابل، پارسیان، یونانیان و رومی‌ها قرار داشتند. هر یک از این فرهنگ‌ها، تا حدودی بر چگونگی گسترش تفکر دینی یهود تأثیر می‌گذاشت (هیوم، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶). در این دوران، یهودیت عقاید جدیدی را فراگرفت و با مشکلات تازه‌ای رو به رو شد که عمدتاً نتیجهٔ تجربیات تازهٔ تاریخی و تأثیر مبارزات مداوم و محنت‌های شدید بود (زیزن، ۱۳۸۹، ص ۳۵). به هر حال، یهودیان سرزمین خود را از دست

دادند، ولی دین، فرهنگ و آداب و رسوم خود را نگه داشتند و میان اقوام دیگر تحلیل نرفتند (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۹۳). یهودیان چه داخل و یا خارج از سرزمین مقدس باشند، می‌توانند بر اساس نقش ربی‌ها و قانون تورات هویت خویش را تداوم بخشند (سیسیل، ۱۹۹۵، ج ۸، ص ۶۴۲).

نتیجه‌گیری

تاریخ یهودیت همواره با مسیر پر فراز و نشیبی در دوران حیات دینی خود روبه‌رو بوده است. رویکرد دینی جامعه یهودی، در دوره معبد اول و دوم و یا در دوران نفوذ تفکر هلنیستی و آوارگی بعد از آن، به دو رویکرد متقابل قابل تقسیم است؛ ۱. جریان پیش‌رونده و رو به ضعف دینی، فرهنگی و قومی؛ ۲. جریان تقویت هویت دینی، فرهنگی و قومی. در دوران معبد اول، روند مستمر انحطاط دینی شکل گرفت و این امر، همچنان ادامه داشت تا زمانی که قوم به اسارت می‌روند. تاریخ یهود و در رأس آن کتاب مقدس، این اسارت را نتیجه نافرمانی از دستورات خداوند و عهدشکنی بنی اسرائیل می‌داند. در دوران اسارت در بابل، جریان هم‌گرایی و تقویت گرایش‌های دینی کلید خورد و قوم تا اندازه‌ای به خطای خود پی برده، با ارشاد انبیای الهی به تحکیم مبانی اعتقادی و شعائری خود پرداختند. پس از بازگشت به اورشلیم، تا مدتی این جریان دینی به حیات خود ادامه داد. با نفوذ افکار و فرهنگ یونانی یهودیان در وطن تحت تأثیر قرار گرفت و روند سازش با آداب و رسوم وارداتی و تضعیف هویت دینی بار دیگر شدت یافت. اگرچه این جریان با افت و خیز مواجه بود، اما در اثر سست شدن مبانی دینی و فرهنگی یهود، اتحاد دینی و قومی آنها رو به زوال گرایید. در نهایت با حمله رومیان و تخریب نهایی معبد، آنان آواره شدند. با این حال، عامل وحدت‌بخش دیگری این بار حیات دینی یهودیان را تقویت کرد؛ آن چیزی نبود جز تلمود، که سنگ بنای آن پس از جلای بابل گذاشته شد و با پراکندگی دوباره یهودیان جان تازه‌ای گرفت. اجمالا می‌توان گفت جامعه یهودی در موطن اولیه خود و یا در تبعید و پراکندگی بی‌تأثیر از فرهنگ، آداب و رسوم و مذهب ملت‌های مورد تعامل با خود نبوده است، اما این تأثیرپذیری به دو نوع متفاوت بروز کرد؛ یهودیان در زمان استقرار در وطن اولیه، با هویت دینی رو به ضعف و گرایش به شرک و بت‌پرستی و آمیختگی با فرهنگ اقوام و جوامع همسایه رو به رو بودند که تأثیرات مخربی در دین‌داری ایشان گذاشت. این امر در دوره تاریخی معبد اول و پس از مدتی در دوره معبد دوم وجود داشت. اما در دوران جلای بابلی و آوارگی پس از تخریب دوم، که دوران غربت و پراکندگی بود، حیات دینی یهودیان رو به هم‌گرایی و تحکیم باورهای توحیدی بوده است.

منابع

- اپستاین، ایزودور، ۱۳۸۵، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمهٔ بهزاد سالکی، تهران، موسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- اشتاین سالتز، آدین، ۱۳۸۳، *سیری در تلمود*، ترجمهٔ باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- انترمن، الن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمهٔ رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۸، *تحقیقی در دین یهود*، تهران، نگارش.
- پت فیشر، ماری، ۱۳۸۹، *دایرة المعارف ادیان زندهٔ جهان*، ترجمهٔ مرضیه سلیمانی، تهران، علم.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۵، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ هشتم، تهران، سمت.
- جمعی از نویسندگان، ۱۹۹۵م، *قاموس الكتاب المقدس*، قاهره، دارالتقافه.
- چارلز زینر، رابرت، ۱۳۸۹، *دانشنامهٔ فشردهٔ ادیان زنده*، ترجمهٔ زهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز.
- رضایی، عبدالعظیم، ۱۳۸۶، *تاریخ ادیان جهان*، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- رنجبران، داود، ۱۳۸۹، *نقد و بررسی عرفان‌های وارداتی کابالیم*، چ دوم، تهران، ساحل اندیشه.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۴، *یهودیت*، تهران، انجمن معارف اسلامی ایران.
- ، ۱۳۸۶، *درسنامهٔ ادیان ابراهیمی*، قم، کتاب طه.
- طاهری، محمدحسین، ۱۳۹۰، *یهودیت*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۳، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کارن، آرمسترانگ، ۱۳۸۳، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمهٔ محسن سپهر، تهران، نشر مرکز.
- کتاب مقدس*: ترجمهٔ تفسیری، ۱۹۹۵، انگلستان، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی، ۱۳۷۴، *تاریخ قوم یهود*، ترجمهٔ مسعود همتی، تهران: انجمن فرهنگی اوتصهرتورا گنج دانش ایران.
- کهن، ای، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمهٔ امیرحسین صدری‌پور، تهران، چاپخانهٔ زیبا.
- گرینستون، جولوس، ۱۳۷۷، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمهٔ حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دائرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمهٔ مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضهٔ فلسطین.
- مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۹۳، *یهودی کیست*، ترجمهٔ اسماء خواجه‌زاده، قم، نشر معارف.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۷، *خلاصهٔ ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، تهران، شرق.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ناس، جان بایر، ۱۳۷۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چ چهارم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

نویهض، عجاج، ۱۳۷۳، پروتکل‌های دانشوران صهیون، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

نیوزنر، جیکوب، ۱۳۸۹، یهودیت، ترجمه مسعود ادیب، قم، ادیان.

هیوم، رابرت ای، ۱۳۸۲، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ دوازدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ییتس، کایل، ۱۳۷۴، جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز (یهودیت)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Borowitz, Eugene. B, 1995, "Judaism" in The *Encyclopedia Of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York, Macmillan Library reference usa.

Cohn-Sherbok, Dan, 2003, *Judaism: History, Belief and Practice*, London, Routledge.

Fisher, Henry. Albert, 1995, "Hellenism", in The *Encyclopedia Of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York, Macmillan Library reference usa.

Jacobs, Louis, 1995, *The Jewish Religion*: Oxford University Press.

Malamat, Abraham, 1994, "*Origins and The Formative Period*", in *A History Of the Jewish People*, Edited by: H.H. Ben-Sasson, Cambridge: Harvard University Press.

Neusner, Jacob, 2004, *Judaism in Our Religions*, New york, London, Routledge.

Porten, Bezalel, 1995, "*History*", in *The Encyclopedia Of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York: Macmillan Library reference usa.

Roth, Cecil, 1995, "History", in *The Encyclopedia Of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York, Macmillan Library reference usa.

Seltzer, Robert. M, 1995, "Jewish People" in The *Encyclopedia Of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York: Macmillan Library reference usa, 1995.

Stern, Menhaem, 1994, "The Period Of the Second Temple" in *A History of the Jewish People*, Edited by: H.H. Ben- Sasson, Cambridge: Harvard University Press.

Tadmor, Hayim, 1994, "*The Period of The First Temple*, The Babylonian Exile and the Restoration" in *A History of the Jewish People*, Edited by: H.H. Ben-Sasson, Cambridge: Harvard University Press.

Unterman, Alen, Jews, 1981, *Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London and New york.

بررسی و تحلیل جایگاه کار و کشاورزی در ارداویرافنامه؛ از منظر ثواب و عقاب اخروی

raigani.khalefe@gmail.com

کلیه ابراهیم رایگانی / دکتری باستان‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس نیشابور

سیدمه‌دی موسوی کوهپیر / دانشیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۲۱

چکیده

در دین زرتشت کار، تولید و کشاورزی دارای اهمیت بسیاری بود. بخش‌هایی از ارداویرافنامه، یکی از متون مذهبی این دین، به عقاب گناهکاران و پاداش نیکوکارانی می‌پردازد که در زمینه کار، تولید و کشاورزی سهل‌انگاری کرده، و یا در انجام این امور تلاش و کوشش نموده‌اند. در این متن دینی، انسان‌ها به لحاظ اعمال خود و متناسب با آن، در جهان آخرت مستوجب عذاب و یا مستحق پاداش نیک می‌گردیدند. ارداویرافنامه بر آن است تا با نشان دادن عذاب و ثواب اخروی اعمال انسان در جهان خاکی، به مردمان روزگار خویش، به ترویج و تبلیغ اعمال مینویی از جمله کار اقتصادی و کشاورزی بپردازد. این موضوع، از منظر سیاسی مهم تلقی شده، به اقتصاد دولت ساسانی کمک می‌کرد. احتمالاً، محتوای کتاب ارداویرافنامه، به نوعی بیانگر اندیشه مذهبی و سیاسی پادشاهان ساسانی بوده است. این مقاله، ضمن پرداختن به جایگاه و اهمیت کار و کشاورزی در آیین زرتشت، به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه عواملی موجب گردید متنی مذهبی مانند ارداویرافنامه، به صراحت در مورد کار، تولید و کشاورزی به ارائه کیفر متناسب با عمل بپردازد.

کلیدواژه‌ها: کار و کشاورزی، دین زرتشتی، ارداویرافنامه، کیفر و پاداش، دوره ساسانی.

دین زرتشت در دوره ساسانی، بیشترین گسترش را به خود دیده است. در آیین زرتشت، به اعمال مختلف فردی و اجتماعی انسان تأکید شده است که انجام و یا استتکاف از آنها، پاداش و عقاب متناسب با خود را در پی دارد. از جمله این امور، کار و کشاورزی است که در آیین زرتشت دارای اهمیت بسیار بوده و به عنوان اعمال مینوی به حساب می آید، به گونه ای که عدم پرداختن به آنها موجب تن دادن به کیفرهای سنگین اخروی است. این موضوع، احتمالاً یکی از دغدغه های اساسی بزرگان دین زرتشتی و سردمداران حکومت ساسانی به شمار می رفت. این نگرانی به صورت مدون و در قالب بخش هایی از کتاب ارداویراف نامه مطرح شده است که احتمالاً در برخی موارد، بیانگر خواست ها و برنامه های دولت ساسانی در این زمینه بوده است. این مقاله، به تأمل و بررسی این موضوع می پردازد. در این پژوهش، از میان چاپ های متعدد کتاب ارداویراف نامه، از تصحیح فلیپ ژینیو استفاده خواهیم نمود که تقریباً معتبرترین آنها به شمار می رود.

کار و کشاورزی در آیین زرتشت

اطلاعات و آگاهی های مربوط به کشاورزی در عصر هخامنشی، در آیین زرتشتی چندان روشن نیست. در دوره اشکانی، به دلیل حضور اندیشه های یونانی ماب و سیاست دوگانه و تسامح دینی پادشاهان اشکانی، وضعیت کشاورزی، کار و تولید بیشتر با اندیشه های یونانی توأم شد و به همان سیاق عمل می شد (راوندی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۹۴-۲۹۵). در عصر ساسانی، به دلیل احیای ملیت ایرانی و رسمی شدن دین زرتشتی، کشاورزی یکی از شیوه های اساسی درآمد و تولید به شمار می رفت. این مسئله، ناشی از آن بود که در آموزه های زرتشت، بهترین راه معیشت، کشاورزی عنوان شده بود (دارمستر، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۴؛ بویس، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲؛ دارمستر B، ۱۳۸۸، ص ۸۶۸۷). از آنجاکه دولت ساسانی خود را مدافع این دین نشان می داد و اصرار بر تبلیغ آن داشت، بیشتر مردم ایران، که از طبقه اشراف، نظامیان و دیران نبودند، کشاورز و پیشه ور بودند. این طبقه، رئیسی به نام *واستریوشان سالار* داشت. به گواه *خدا بنامه*، در عصر ساسانی همه پادشاهان این سلسله، به هنگام جلوس خطبه ای چنین می خواندند: «دادگری و رعیت پروری و پشتیبانی از کشاورزی و صنعت و هنر و علم را پیشه سازند... شهرها سازند و آبها روان دارند» (شهبازی، ۱۳۸۹، ص ۷۹). دلیل بستن چنین پیمانی در ابتدای برعهده گرفتن شهریاری، نص صریح اوستا بوده است که در یسناسا ۴ بند ۹ چنین عنوان گردید: «بشود که مزدا اهورا از قدرت خویش ما را به

کشت و کار یاری کند تا آن که ستوران و برزیگران را نمو و ترقی دهیم برای آنکه ما به توسط اشا از نفس پاک برخورداریم» (فشاهی، ۱۳۵۴، ص ۳۴-۳۱).

همه این شواهد، موجب تقویت این تلقی است که کشت کاری و اعمار اراضی، از اهمیت خاصی در مذهب مزدا برخوردار بوده است. به گونه‌ای که به هیچ وجه، پیروانش را در باب حراست زمین با کشتش و کوشش لاینقطع کمتر از پیروی اشتغال دیگر امر توصیه نکرده است. آنها را امر می‌کردند که در مقابل بایری و بی‌حاصلی مجاهده کنند و به جای آنها، عمران و آبادانی انشا و احداث نمایند که موجب ثروت، توانگری و آسایش است (جیگر، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۲۳۰). به این ترتیب، اجتماع زرتشتی هر جا توطن می‌نمودند، برای عمران و آبادی کوشش نموده، موجب رونق و در نتیجه، پیشرفت دولت ساسانی می‌گردیدند. رواج این باور که زمین‌های کشت نشده، به اهریمن تعلق داشته و وظیفه هر جوان زرتشتی شخم زدن و بذر پاشیدن زمین و باروری آن بود تا در نتیجه، ایران آن روز اجتماعی سالم و بی‌نیاز و در نتیجه قدرتمند داشته باشد (فاضلی‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲-۱۷۳).

بررسی متن *خدا/ینامه*، نهایت عشق و علاقه یک آیین، به تولید و کار را نشان می‌دهد که حیات ملتی در گرو آن بود. لازم به یادآوری است که دستوره‌های مذهب مزدیسنی، در متن زندگی مردم عصر ساسانی نفوذ داشت. بر پایه همین آموزه‌ها، آب عنصری مقدس محسوب می‌شد. سعی بر این بود که این مایه حیات، به بهترین وجه حفظ و پاکیزه بماند و مورد بهره‌برداری قرار گیرد. بر همین اساس، با شیوه‌های مختلف نظیر احداث نهرها، سدها و بندها، آب را به برای تولید و کشاورزی مهار می‌کردند. برخی محققان در این زمینه معتقدند که براساس متون فقهی زرتشتی، کار و کشاورزی یک عمل مینویبی تلقی می‌شد (کریستین سن، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲).

به این ترتیب، در این بخش از اوستا مستقیماً با کلماتی چون «برزیگر»، «گله» و «رمه» برخورد می‌کنیم. از این رو، لزوم بررسی این واژگان در ارتباط با کار و تولید در اجتماع زرتشتی مشخص می‌شود. متن کتاب *ارداویرافنامه*، کیفر و عقاب برای ضایع نمودن تولید و کشاورزی اختصاص یافته است.

ارداویرافنامه

این کتاب، یکی از آثار ارزشمند آیین مزدیسنی به زبان فارسی، یعنی پهلوی ساسانی است که هر چند زمان آن متأخر است، اما یکی از بهترین آثار دوره ساسانی درباره اعتقاد به بهشت و دوزخ و جهان پس از مرگ به شمار می‌رود. این کتاب، شامل شرح سفر روحانی موبدی است پارسا به جهان دیگر و مشاهدات او از دنیای پس از مرگ به زبانی ساده بیان می‌شود (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۲، ص ۲۴۸). نام این موبد،

ویراف یا ویراز است که با خوردن می و بنگ گشتاسبی (mang-I wistasp)، به جهان دیگر می‌رود (ارداویراف‌نامه، فصل ۲، بند، ۱۶-۱۲). مطابق روایت کتاب هفتم دینکرد، ویشناسب اسطوره‌ای هوم آمیخته با بنگ را نوشید (فصل ۴، بند ۸۵-۸۶). محققان بسیاری این موضوع را بررسی کرده‌اند (ذیهر، ۱۹۵۵، ص ۱۹۵-۱۸۱؛ وامن، ۱۹۸۶، ص ۲۳۷؛ ویدرن، ۱۹۵۵، ص ۶۷).

آن‌گونه که امروز روشن است، این کتاب دارای فصولی در خصوص عذاب‌های دوزخی است که بیشتر بیانگر قضاوت خشن بشری است و به قوانین قصاص ارتباط دارد (ژینیو، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸). البته نگارندگان معتقدند: این کیفرهای سنگین و پاداش‌های جزئی، بیشتر جنبه شخصی دارد تا الهی؛ به گونه‌ای است که کیفر گناه، بسیار مشابه گناه انجام‌شده در جهان خاکی و از همان سنخ است. لازم به یادآوری است، دوزخ و عذاب‌های دوزخی *ارداویراف‌نامه*، در ۸۲ فرگرد آمده است. درحالی‌که بهشت تنها در ۹ فرگرد خلاصه شده است. این امر حاکی از آشفتگی خاصی در زمان تدوین و نگارش متن مذکور دارد (شهبازی و نداف، ۱۳۹۱، ص ۵۸).

برخی پژوهشگران جدید، *ارداویراف‌نامه* را ادامه‌دهندهٔ سیاست مذهبی *کتیبه کرتیسر* (=کردیسر) موبد معروف عصر بهرام اول و دوم می‌دانند (شاه‌آبادی، ۱۳۷۴، ص ۳۱). برخی دیگر، *ارداویراف‌نامه* را الهام‌بخش کمدی الهی داتنه به حساب آورده‌اند (وامن، ۱۹۸۶). متخصصان دیگری بر این امر صحه گذاشته، بر این باورند که داتنه از طریق منابع یهودی و عربی با *ارداویراف‌نامه* آشنا شده است (دلایدا، ۱۹۴۹، ص ۳۷۷-۴۰۷). ولی فورمیکی، با این نظر مخالف است (فورمیچی، ۱۹۳۱، ص ۱۵۳-۱۶۳). در نهایت *موله* معتقد است: *ارداویراف‌نامه* یک اثر فقهی است که در میان جمعیتی که تازه تشکیل شده بود، کاربرد داشت و دستورهای مربوط به آیین و اخلاق دین جدید را دربر دارد (موله، ۱۹۵۱، ص ۴۲). شاید بتوان گفت: هیچ منبعی به صراحت دیباچه خود کتاب، در خصوص سفر روحانی ویراف (=ویراز) و ضرورت انجام آن سخن نمی‌گوید که در اینجا آورده می‌شود:

... پس از ظهور زرتشت، اهریمن، اسکندر گجستک (=ملعون) را برای نابودی ایرانشهر، مغان زرتشتی و اوستا روانه کرد (ارداویراف‌نامه، فصل ۱، بند ۸). ... چون مردمان در برابر مسائل ایزدی در گمان بودند (همان، بند ۹)، موبدان بر آن شدند که پارساترین فرد از میان خود را به سفری روحانی به جهان دیگر بفرستند تا دریابند که آیا در طریق درست دین خویش اند یا نه. از این‌رو، در آتشکده فرنبغ در فارس گردآمدند و درستکارترین موبد به نام شاپور معروف به ویراف یا ویراز، ملقب به اردا را برگزیدند تا او را روانه این سفر روحانی نمایند (همان، بند ۱۷-۱۹).

کیفر و پاداش کار، تولید، کشاورزی و صنعت

در خصوص کیفر و عقوبت مادی عدم انجام کار، تولید و کشاورزی در فقه زرتشتی و همین‌طور از کیفیت

عذاب و تناسب آن با گناه، آن گونه که باید و شاید آگاه نیستیم. در *ارداویرافنامه*، همیشه کیفر و عقوبت به گناه فرد دروند (=گناهکار) در جهان خاکی مشابه است. این مسئله موجب این گمان شده که سنخیت گناه و عذاب حاصل از آن، ناشی از قضاوت خشن بشری و نه دقیقاً مطابق عذاب الهی منظور شده برای آن عمل ناپسند است. علاوه بر این، عدم وجود عذاب‌های روحی (بجز دو مورد)، ظن ما را در این زمینه به یقین نزدیک‌تر می‌کند. هر چند مستندات بیشتری برای اظهار نظر قطعی در این زمینه مورد نیاز است.

در آیین مزدیسنی، تولید و کشاورزی جایگاه ویژه‌ای دارند. البته حرمت آلودن عناصر اربعه در آیین مزدایی، موانع ذهنی و اجتماعی جدی در برابر فعالیت‌های پیشه‌وری (نه تولیدی)، که سروکارشان با این عناصر بود، ایجاد نمود. جای نداشتن حرف پیشه‌وری در فهرست مشاغل نیک و پسندیده در اندرزنامه‌های آن عصر، مانند *اندرز آذریاد مهراسپندان* و *اندرز خسروقبادان* (بی‌تا، ۴۷)، لحن متفاوت متون دینی پهلوی نسبت به این قشر، در مقایسه با سایر اقشار اجتماعی و جای دادن آنها در شمار پایین‌ترین طبقات اجتماعی (تفضلی، ۱۳۶۴، ص ۷۷ و ۴۹-۴۸)، و نیز عدم تعلق آتشکده اختصاصی به آنان، جملگی نشان از نگاه منفی زرتشتیان، به پیشه‌وران و بازرگانان است (خلعتبری و پرتوی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۶۱). عدم رعایت قوانین وضع شده دینی در خصوص این امور، موجب به جان خریدن پادافره سنگینی در جهان آخرت می‌گردد که *ارداویرافنامه* به آنها اشاره نموده است. در اینجا مهم‌ترین عذاب‌ها و همچنین نمونه‌ای از پاداش‌های جزئی، به ترتیب مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. ... و دیدم روان مردی که پوست و گوشت مردمان می‌خورد. و پرسیدم «این روان از آن کیست؟»
سروش اهلو و آذر ایزد گفتند که این روان آن مرد دروند است که در گیتی مزد مزدوران و بهره بهره‌وران را بازگرفت و اکنون روان او پادافره گران باید تحمل بکند (ارداویرافنامه، فصل ۳۹، بند ۱-۴).

آن گونه که از مطالب فوق به دست می‌آید، افرادی که ربا دریافت می‌کردند و همچنین دستمزد مستخدمان را پرداخت نمی‌نمودند، در دین زرتشتی کیفر و عقاب متناسب با گناه خویش، که همان خوردن گوشت و پوست مردمان بود، تحمل می‌کردند. آن گونه که از ظاهر این روایت پیداست، باید در آیین زرتشتی قوانین خاصی در زمینه پرداخت حقوق مستخدمان، حقوق کار و کارگر و همچنین عدم دریافت بهره تدوین شده باشد. آنچنان که در الواح گلی تخت جمشید در عهد هخامنشی، نمونه‌های مکتوب قوانین مذکور قابل ملاحظه است (کامرون، ۱۹۴۸، ص ۱۹؛ هالاک، ۱۹۶۹، ص ۷۲۹؛ بومن، ۱۹۷۹، ص ۱۱۳).

چنین آگاهی هشداردهنده‌ای در مورد روز رستاخیز و عذاب متناسب با گناه، می‌توانست در پیشبرد اهداف اقتصادی جامعه زرتشتی وقت مفید واقع گردد و حقوق کار و کارمندی برای پیشرفت اقتصادی

جامعه در اولویت باشد. روشن نیست که واژه «مزدور»، دقیقاً به چه افرادی اطلاق می‌گردید، ولی شاید بتوان معنای کار تولیدی و کشاورزی را نیز از آن مستفاد نمود.

۲. ... پس دیدم روان مردی که زبان او را بریده بودند و او را با موهایش می‌کشیدند و نسا (= مردار nasa) می‌افشاندند و آنها را با قفیز (= واحد اندازه‌گیری kabiz/dolag) اندازه می‌گرفتند. و پرسیدم این مرد چه گناه کرد؟ که روان (او) چنین پادافره گرانی را تحمل می‌کند؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: این روان آن مرد دروند است که در گیتی دانه ستاند و گفت می‌افشانم و نیفشاند و آنرا خورد و سپندارمد، زمین را دروغزن کرد (ارداویراف‌نامه، فصل ۹۶، بند ۱-۳).

این بند از ارداویراف‌نامه، از دو جهت قابل بررسی است: از یک‌سو، مردی به دلیل عدم انجام کار در زمینه کشاورزی و خیانت در امانت (گرفتن دانه‌ها و نیفشاندن آنها)، مستوجب چنین عقوبت سنگینی گردیده است. از سوی دیگر، به دلیل دروغ‌زنی نمودن سپندارمد یا زمین (مادر عوامل تولید)، مستحق عذاب مضاعف گردید.

۳. ... و دیدم روان مردی تبل که او را دوانس (تبل) می‌خواندند که همه بدن او را خرفستران (= جانوران موزی و جونده) می‌جویدند و پای راست او را نمی‌جویدند و پرسیدم این تن چه گناه کرد؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: این مرد دوانس تبل است که چون در گیتی بود هرگز هیچ کار نیک نکرد، اما با این پای راست، دسته‌ای گیاه به پیش گاوی ورزا (= گاو نر) افکند (همان، فصل ۳۲، بند ۱-۴).

مطلب فوق، حاوی چند نکته اساسی در خصوص کیفرهای اخروی گناهکاران است که ارداویراف، به‌عنوان یکی از افرادی است که چنین پادافره‌ای را به چشم خویش دیده بود: اول اینکه، تبتلی و بیکاری در این آیین مذمت شمرده می‌شد و قابل سرزنش بود (دارمستر، B۱۳۸۸، ص ۹۳-۹۲). دیگر اینکه، چون فرد گناهکار با پای راستش دسته‌ای گیاه پیش گاوی افکنده آن پا مستحق عذاب نمی‌شود. این امر، گذشته از احترام به چهارپایان در آیین مزدیسنی، بیانگر یک نکته ظریف فقهی - حقوقی است و آن، اشاره به عدم عذاب پای راست شخص خطاکار است. عضو مذکور، چون کار نیکی انجام داده است، دچار عذاب نمی‌شود و پاداشی که برای وی در نظر گرفته شد، همین عذاب نکردن آن پا و نه کل بدن است (هیلنز، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۰). به نظر می‌رسد، این بند و سایر بندهای مشابه، بیانگر این است که اندیشه‌ای بشری در چگونگی تخصیص عذاب و پاداش به اعمال دنیوی در کتاب ارداویراف‌نامه حاکم است.

۴. دیدم روان مردی که جمجمه مردمان در دست داشت و مغز آنها را می‌خورد. پرسیدم این تن چه گناه کرد؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: این روان آن مرد دروندی است که در گیتی خواسته نه از راه درست (داشت) بلکه از دارایی کسان دیگر دزدید... (ارداویراف‌نامه، فصل ۴۶، بند ۱-۳).

این بند نیز به طور غیرمستقیم، نمونه‌ای از تلاش در ترغیب افراد جامعه ساسانی برای کسب درآمد از راه درست و نه فریب دیگران است. در اینجا، از سرمایه انسان‌های دیگر، تعبیر به «مغز» شده است که توسط افرادی که از راه دزدی کسب معاش می‌کنند، خورده می‌شود. نمونه بعد نیز حاکی از روند

زمین‌داری و فریب دهقانان و گرفتن مالیات و خراج بیش از درآمد طبقه کشاورز در دوره ساسانی است که در نوع خود جالب توجه است. احتمالاً این فصل، بیانگر روند ابتدایی فئودالیت است که در اواخر دوره ساسانی و در عصر یزدگرد به اوج خود رسید. هر چند برای اثبات این موضوع، نیازمند مدارک و مستندات بیشتری هستیم. این فصل این‌گونه آغاز می‌گردد:

۵. و دیدم روان مردی چند که مدفوع و هیخر (= چرک hixr) و نسا و ریمنی (= کثافت؟ remanih) می‌خوردند و دیوان سنگ می‌کنند و از پس آنها می‌انداختند. به طوری که از آن سنگ‌ها کوهی بر پشت می‌کشیدند و نمی‌توانستند بکشند. و پرسیدم این تن چه گناه کرد که روان او چنین پادافره گرانی را تحمل می‌کند؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند این روان آن دروندانی است که در گیتی زمین اندازه گرفتند و آن‌را به دروغ اندازه گرفتند و بسیار مردم را بی‌سرمايه و بی‌بهره کردند و آنها به نیاز و درویشی رسیدند و خراج گران می‌بایست بدهند (همان، فصل ۴۹، بند ۱-۴).

ارداویراف در ابتدای سخن خویش می‌گوید: «روان مردی چند را دیدم»، به‌کارگیری فعل‌های جمع نظیر «می‌خوردند و می‌کشیدند»، که بیانگر جمع می‌باشد، ولی هنگام سؤال کردن از سروش اهلو و آذر ایزد، اشاره به یک نفر دارد و می‌پرسد: «این تن چه گناه کرد؟» و جالب‌تر اینکه دو راهنمای ارداویراف، از فعل و اسم‌های جمع استفاده می‌کنند. توضیح این مسئله کمی دشوار است. شاید این یک سبک گفتاری و یا نوشتاری خاص باشد که در این کتاب به کار رفته است، ولی مهم اصراری است که ارداویراف در استفاده از تناسب انسانی گناه و کیفر در بند فوق از خود نشان داده است. به نظر می‌رسد، این موضوع، بخصوص بند فوق، نمی‌تواند غیر عمدی باشد و حاصل یک مجموعه اتفاقات تاریخی و اصلاحات اجتماعی دوره نگارش کتاب است که خارج از حوصله این بحث است.

تا اینجا به کیفر عذاب گناهکاران و دروندان در زمینه کار، تولید و کشاورزی در آیین زرتشتی-البته به روایت ارداویراف‌نامه - در جهان پس از مرگ پرداختیم. بیان حداقل یک نمونه از پاداش کار نیک، در کنار موارد عذاب و مقایسه آنها، موجب روشن‌تر شدن موضوع مورد بحث و رسیدن به نتیجه‌ای منطقی خواهد شد. این بند ذیل شماره ۶ آمده است:

۶. و دیدم بسیار گاه زرین، بستر خوب و بالش و فرش‌های شایسته بر روی آنها روان کدخدایان و دهقانانی نشسته بودند که ده و دودمان و میهن و ملک و جای ویران را آبادان کردند و ایشان کاریز و رود و چشمه بسیار برای کشاورزی و آبادانی و برای بهره و سود مردمان آوردند. هنگامی که در پیش آنها آب و گیاه و فروهر اهلوان با نیرومندی بسیاری و با پیروگری بزرگ بر آنها آفرین و ستایش می‌کردند و سپاس به جای می‌آوردند و این به نظر من بسیار ستایش‌آمیز آمد (همان، فصل ۱۵، بند ۴-۸).

در این بند، کدخدایان و دهقانان، به سبب انجام امور نیک و شایسته در زمینه کشاورزی و آبادانی ملک

و میهن، سزاوار پاداش و بهشت برین گشته‌اند. هرچند در این بند، کشاورزان یا به تعبیری دهقانان در طبقه فرودست کدخدایان جای گرفته‌اند (تفضلی، ۱۳۸۵، ص ۶۴)، ولی تشویق جامعه با این سیاست غیرعامل به سمت کشاورزی، به دلیل وابستگی حیات ملت ایران در این عصر به امر کشاورزی و پیشه‌ووری بوده است. نکته مهم دیگر در خصوص این بند، این است که نمی‌دانیم چرا *اردویراف* در مورد افراد نامبرده فوق، که کار نیک و شایسته انجام داده‌اند، پرسشی مطرح نمی‌کند؟ آیا خود پاسخ را می‌دانست که از این دو راهنما، مطلبی در مورد اعمال این افراد چیزی نمی‌پرسد و فلسفه چنین پاداشی را جویا نمی‌گردد؟ دیگر اینکه *اردویراف* از کجا می‌دانست این روان‌هایی که بر بالش‌های زرین نشسته‌اند، چه کسانی هستند و چگونه اعمال نیک آنها را یک به یک برمی‌شمارد، بدون اینکه از راهنمایان خود سؤالی پرسد؟

موارد فوق و سؤال‌هایی از این دست، نمونه‌هایی از ابهاماتی است که در *اردویراف‌نامه* وجود دارد و پاسخ دقیقی برای آنها نمی‌توان یافت. اگر گفته شود، اشتباهات موجود نتیجه عجله‌ای است که *اردویراف* در زمان نگارش به خرج داده است، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه این کتاب، بارها مورد مطالعه، بازبینی و دستکاری قرار گرفته است (ر.ک: دریایی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۴۸). به هر حال، پاسخ‌گویی قطعی به این پرسش‌ها، امری دشوار و غیرممکن است. علاوه بر این، *اردویراف* اشاره نموده که روان کشاورزان و صنعت‌گران جایگاهی داشتند که بسیار قابل ستایش بود. همچنین جایگاه چوپانانی که از گله و رُمه مراقبت می‌نمودند، نیز برای وی تحسین برانگیز بود. ولی در بخش صنعت‌گران، آورده است که چون صنعتگران در گیتی به فرمانروایان و سالاران خدمت نمودند، مستحق چنین جایگاه رفیعی شدند (اردویراف‌نامه، فصل ۱۴، بند ۱۱-۱).

مطلب فوق از نظر سیاسی قابل تأمل است؛ چراکه محتوای *اردویراف‌نامه* در زمان ساسانیان جمع‌آوری گردید (دریایی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۴۸). این دوره‌ای است که موبدان در دستگاه سلطنت ساسانی بسیار نفوذ داشتند. به گونه‌ای که کرتیر به مقام موبدان موبد رسیده بود و لقب «نجات‌دهنده» روح بهرام را دریافت نمود. پس، بی‌مناسبت نخواهد بود اگر گفته شود: این تعریف *اردویراف‌نامه* در مورد روان صنعتگران و آرامش آنها در جهان پس از مرگ، به دلیل خدمت به فرمانروایان و سالاران جنبه سیاسی داشته و ارتباط موبدان و دستگاه مذهبی وقت را با پادشاهان ساسانی منعکس می‌کند. مؤید این مطلب، وجود بندهایی در *اردویراف‌نامه* است که به صراحت از جایگاه فرمانروایان و نظامیان یاد نموده که برای وی قابل تحسین بود. هرچند در مطالب کتاب، نامی از شاهان ساسانی به میان نمی‌آید، ولی به نظر

می‌رسد، نظر ارداویراف این بوده است که پادشاهان ساسانی به عدل و داد حکومت می‌نمودند که در جهان آخرت مستحق چنین جایگاهی گشتند.

بحث و بررسی

آنچه گذشت، شرح عذاب و عقاب، همچنین پاداش الهی به انسان در زمینه کار، تولید، کشاورزی و صنعت بود. از این رو، می‌توان گفت: بنیاد اقتصاد در جامعه‌ای که دین زرتشتی در آن حکمفرما بود، مبتنی بر امر کشاورزی و رمه‌پروری بوده است (کنت، ۱۹۱۹، ص ۲۹۹). همین مسئله و شاید مشاهده متونی اینچنین، مستشرق بزرگی چون هرتسفلد را به ارائه این نظر وامی‌دارد که «زرتشت سیاستمداری بوده است که برای اصلاح وضع کشاورزان و نیز برای بازگرداندن سلطنت از خاندان هخامنشی به دودمان شاهی ماد، که خود بدان تعلق داشت، می‌کوشید» (هرزفلد، ۱۹۴۱، ص ۲۱۷). این نظر هرتسفلد، که زرتشت را صرفاً سیاستمدار می‌خواند، جای تأمل جدی دارد؛ چراکه برخی پژوهشگران طبق آیه ۱۷ سوره حج، زرتشت را پیامبر الهی و صاحب شریعت توحیدی معرفی نمودند (سرفراز و فیروزه‌مندی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶). حتی اگر زرتشت را یک مصلح اجتماعی بزرگ بدانیم و نه پیامبر الهی، از این جهت که زرتشت به امر کشاورزی، تولید و اصلاح کار کشاورزان همت گماشت، تاحدودی نظر هرتسفلد درست است. به همین دلیل، پس از زرتشت، نه تنها در ارداویراف‌نامه، بلکه در یسنا و گات‌ها به مناجاتی از این نوع برمی‌خوریم: «ای اهورا! از تو می‌پرسم: پادافره آن بدکنشی که مایه زندگی خویش را جز به آزار کشاورزان درست کردار و چارپایان به دست نیورد، چیست؟» (یسنا، هات ۳۱، بند ۱۵).

این‌گونه مناجات‌ها و پرسش و پاسخ‌ها، که نمونه آن در اوستا کم نیست، از سوی زرتشت با خالق خویش در زمینه افراد بدکنشی است که از چهارپایان بیش از حد توان کار کشیده و از کشاورزان بیشتر از حد توان خراج گرفتند، و سرمایه زندگی خویش را از این راه به دست آوردند. از این رو، بخش زیادی از این مناجات‌ها، که تا مرحله قانون نیز پیش رفته‌اند، در وندیداد قابل مطالعه است و با تأکید بیشتری کار، تولید و کشاورزی را مورد پیگیری قرار داده‌اند و حمایت از عوامل تولید چون زمین، گاو و نیروی انسانی را در دستور کار خود قرار داده است (دارمستر، B۱۳۸۸: ص ۹۴-۹۲ و ۸۷-۸۶). بنابراین، این‌گونه بندها نشان می‌دهد علاقه زرتشت به کشاورز و کشاورزی و امرار معاش از این راه، فراتر از آن است که ارداویراف به شرح کیفر و همچنین پاداش حاصل از آن پرداخته است.

به این ترتیب، نگارش کتاب آیینی چون ارداویراف‌نامه هوشمندانه صورت گرفته است؛ زیرا جنبه عملی مذهب زرتشت، برای تمدن ساسانی اهمیت بسیاری داشت. براساس همین جنبه عملی، که با

قوانین مذهبی حمایت می‌گردید، توجه ایرانیان از نظر مذهبی به این موضوع معطوف می‌گردید که بسیاری از گناهان آنها، در مقابل اقدام آنها به کشت و زرع بخشوده می‌شد (فاضلی‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴؛ رحیمی و مؤمنی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵؛ روح‌الامینی، ۱۳۷۹، ص ۷۹ و ۹۲). در نتیجه، بسیاری از افرادی که عمیقاً به زرتشت و آیین او ایمان قلبی داشتند، سعی در بخشوده شدن گناهان اندک یا زیاد خویش با اقدام به کشاورزی می‌نمودند، و همین مسئله، موجب رونق و گسترش کشاورزی در میان اجتماع زرتشتی عصر ساسانی می‌گردید. در بخش‌هایی از وندیداد اوستا نیز اشاره به چنین پاداش و عذاب‌هایی گردید که همه در مذمت بیکاری و تنبلی و تشویق کشاورزی بوده است (دارمستر، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۹۲). روشن است که وضع تمامی این قوانین مذهبی برای تحرک بیشتر اجتماع زرتشتی در عصر ساسانی و پس‌اساسانی، دلایلی سیاسی و اجتماعی داشته است؛ زیرا تحریک و تشویق جامعه به کشاورزی و تولید، موجب افزایش جمعیت گشته و این افزایش جمعیت، موجب افزایش تولید و مالیات می‌گردد. این امر، در روند اعمال سیاستگذاری بین‌المللی ساسانیان در نبردها و تجارت محصولات کشاورزی دخیل بوده است (متکب، ۲۰۱۳، ص ۲).

مسئله دیگری که در بررسی فصول مختلف *ارداویراف‌نامه* در زمینه کار، تولید و کشاورزی مورد توجه نگارندگان واقع گردید، تک‌جنسیتی بودن عذاب‌ها و پاداش‌ها در زمینه مسائل فوق است، به گونه‌ای که تمامی عذاب‌ها و ثواب‌های این کتاب، در خصوص کار، تولید و کشاورزی با عباراتی مانند «این مرد» یا «روان مردی را دیدم» شروع می‌شود. این مسئله درخور تأمل است. این امر، بیانگر انجام کارهای سنگین و طاقت‌فرسای کشاورزی و تولیدی توسط مردان بوده است. چنان‌که در جای‌جای این کتاب، به عذاب‌های زنان، که به دلیل ارتکاب گناهانی چون خیانت به همسر، آلوده نمودن آب در زمان دشتان (= عادت ماهیانه زنان)، شیر ندادن به کودکان و همچنین روسپیگری اشاره شده است، اما هیچ عذاب یا پاداشی در زمینه کار، تولید کشاورزی و صنعت که زنان مستحق آن شده باشند، یافت نشد. شاید این امر بیانگر الگوی جنسیتی تقسیم کار در جامعه عصر ساسانی باشد.

افزون بر این، مورد قابل تأمل دیگر که خود *ارداویراف* نیز نسبت به آن دچار تردید بود، کار دادوران عصر ساسانی و چگونگی قضاوت آنها در زمینه احکام دنیوی بود. او قاضیانی را در آنجا مشاهده نمود که در حال عذاب کشیدن بودند. این عذاب به دلیل عدم رعایت اعتدال و طمع در مال و اموال فقیران و کشاورزان بوده است و نشان از اندکی بی‌ثباتی و عدم کنترل مرکزی بر کار برخی از قضات در زمینه احکام قضایی و فقدان یک قانون همه‌گیر بوده است (کیان‌راد، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

نتیجه‌گیری



ارداویرافنامه، یکی از متون مذهبی زرتشتی است که در عصر ساسانی تألیف و در دوران اسلامی مجدداً بازنویسی گردید. این کتاب، به بررسی کیفر، عذاب و پاداش اخروی می‌پردازد. ارداویراف به دلیل اهمیت کار و تلاش در زمینه تولید و کشاورزی در جامعه عصر ساسانی، به مواردی از خطا و سهل‌انگاری و پادافره حاصل از آن اشاره می‌کند که این موضوع، یکی از دغدغه‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی زمان نگارش کتاب اصلی بوده است. این کیفرها، بیانگر اهمیت تولید و کار، بخصوص در زمینه کشاورزی است و عدم پرداختن به آن، موجب ساقط شدن اقتصاد عصر ساسانی و در نتیجه، زوال این حکومت بود. هرچند عذاب‌ها و پاداش‌های داده‌شده به افراد مستحق در هر بند، بیشتر از زاویه نگاه بشری بوده، ولی نوع گزینش مطالب آن، به دلیل آگاهی نگارنده کتاب اصلی از ناهنجاری‌ها و دغدغه‌های اساسی دوره ساسانی از جمله دزدی، خیانت، تمرد از دستور بالادستان و در کنار آنها، مسئله تولید و کشاورزی بوده است. اشاره به مطالبی در خصوص تولید و کشاورزی، بیانگر جایگاه رفیع و اهمیت این امور در آیین زرتشتی، و بخصوص دوره ساسانی است. مطالب ارداویرافنامه، به طور غیرمستقیم عامل محرکی است در بین قشر پیشه‌ور و کشاورز جامعه ساسانی، به رهبری واستریوشان سالار، که نتیجه آن تولید بیشتر و پویایی اقتصاد در جامعه‌ای بود که در سایه دین زرتشتی زندگی می‌کردند.

منابع

- اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۷، «ارداویراف‌نامه: متنی به پهلوی ساسانی»، ککک، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۴۴۴ - ۴۴۴.
- پوردادود، ابراهیم، ۱۳۸۷، *یسا، بخشی از اوستا*، چ پنجم، تهران، اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۵، *جامعه ساسانی سپاهیان، کاتبان و دبیران، دهقانان*، ترجمه، شیرین مختاریان و مهدی باقی، تهران، نشر نی.
- تفضلی، احمد، ۱۳۶۴، *مینوی خرد*، تهران، توس.
- جیگر، ویلهلم، ۱۳۳۹، *تمدن ایرانیان شرقی*، ترجمه فیروز تاج، تهران، مطبعه نادری.
- خلعتبری، الهیار و عباس پرتوی مقدم، ۱۳۹۰، «ویژگی‌های تاریخی و مولفه‌های جامعه شهری ایران در اواخر دوره ساسانیان»، *تاریخ ایران*، ش ۶/۶۵، ص ۷۰-۴۹.
- دارمستتر، جیمز، ۱۳۸۸، *تفسیر اوستا و ترجمه گاتاها*، چ سوم، ترجمه موسی جوان، تهران، دنیای کتاب.
- دارمستتر، جیمز، ۱۳۸۸، *مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*، ترجمه موسی جوان، چ پنجم، تهران، دنیای کتاب.
- دریایی، تورج، ۱۳۸۴، «ارداویراف‌نامه»، در: *دانشنامه زبان و ادب فارسی*، زیر نظر اسماعیل هدایت، تهران، بی‌نا.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۸۰، *اوستا، کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی*، تهران، مروارید.
- راوندی، مرتضی، ۱۳۶۴، *تاریخ اجتماعی ایران*، چ دوم، تهران، کتیبه.
- رحیمی، حسین و جواد مومنی، ۱۳۸۲، «چشم‌انداز توسعه در تعالیم زرتشت»، *جمعیت*، ش ۴۶ و ۴۵، ص ۱۶۲-۱۳۷.
- روح‌الامینی، محمود، ۱۳۷۹، *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*، چ سوم، تهران، آگه.
- شاه‌آبادی، حمیدرضا، ۱۳۷۴، «... و من مردم»، *ادبیات داستانی*، ش ۳۷، ص ۳۳-۳۰.
- شهبازی، علیرضاشاپور، ۱۳۸۹، *تاریخ ساسانیان*، (ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی)، تهران، دانشگاهی.
- شهبازی، مریم و ویدا نداف، ۱۳۹۱، «جهان آخرت و تن پسین در دین زرتشت»، *زبان و ادب فارسی* (ویژه‌نامه ادب و عرفان)، ش ۱۲، ص ۶۶-۴۷.
- ژینیو، فیلیپ، ۱۳۷۲، *ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه)*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چ دوم، پاریس، تهران، بنیاد ملی ایران‌شناسی فرانسه و معین.
- فاضلی‌پور، طوبی، ۱۳۸۰، *تاریخ کشاورزی در دوران ساسانیان*، تهران، پژوهنده.
- فشاهی، محمدرضا، ۱۳۵۴، *از گات‌ها تا مشروطیت*، تهران، گوتنبرگ.
- کیان‌راد، حسین، ۱۳۸۵، *جامعه و اقتصاد عصر ساسانی*، تهران، سخن.
- هیلنز، جان، ۱۳۸۹، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ پانزدهم، تهران، چشمه.

- Dhabhar, B. N., 1955, *Use of wine in Zoroastrian rituals*”, *Essays on Iranian subjects*, Bombay.
- Formichi, C., 1931, *Dante et Persia*, Nuova Antologia.
- Hallock, R. T., 1969, *Persepolis Fortification Tablets*, the University of Chicago press.
- Herzfeld, E., 1941, *Iran in the Ancient the East*, London.
- Kent, G. R., 1919, “Cattle-Tending and Agriculture in the Avesta”, *Journal of the American Oriental Society*, V.39, p. 329-333.
- Levi Della Vida, G., 1949, *Al-Andalus*.
- Mole, M., 1951, *Les implications historiques du prologue du livre d’Arta Viraz*, RHR.
- Montakab, S., 2013, “Irrigation Management in Ancient Iran: A Survey of Sasanian Water. Politics”, e-Sassanika, V.7, p. 1-8.
- Vahman, F., 1986, *Arda Viraz Namag, the Iranian Divine Commedia*, London and Malmo.
- Widengren, G., 1954-1955, *Stand und Aufgaben der Iranischen religions geschichte*, vol. II, Numen.

بررسی حقیقت مرگ در دین زرتشت

سید محمد حاجتی شورکی / دانش پژوه کارشناسی ارشد دین شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  Hajati65@chmail.ir
سید اکبر حسینی قلعه بهمن / دانشیار گروه ادیان موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  akbar.hosseini37@yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۴

چکیده

دین زرتشت، از جمله ادیانی است که پیروان آن خود را در زمره ادیان توحیدی به شمار می آورند. بر اساس باورهای زرتشتیان، روح انسان با مرگ از بین نرفته، به حیات خود ادامه می دهد. مرگ در نگاه ایشان، جدایی روح از تن بوده و آن را به منزله انتقال به عالم دیگر دانسته اند. آنچه موجب تمایز دین زرتشت از سایر ادیان توحیدی شده، نگاه آنان به چیستی مرگ است. در نظر آنان، مرگ از جمله شرور در عالم بوده که خالق و پدیدآورنده آن اهریمن است، و اهورامزدا به طور مستقیم در ایجاد آن دخالتی ندارد. مرگ بر موجودات عالم تحمیل شده، وظیفه مؤمن زرتشتی این است که با مرگ و سایر اموری که در نظر آنان شر است، به مقابله و مبارزه بپردازد. این مقاله، با نگاه توصیفی - تحلیلی و بر اساس متون اوستایی، پهلوی و مستندات زرتشت پژوهان نگاشته شده است. نویسنده، با فرض توحیدی بودن دین زرتشت، به نقد و بررسی انتساب این امور به دین اصیل زرتشت پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی روح، مرگ، اهریمن، خالقیت، دیومرگ، شرور.

مقدمه

«مرگ» یکی از واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر تاریخ بشری است. دهریون و مادی‌انگاران، مرگ را پایان دوره هستی بشر توصیف می‌کنند که با تحقق آن، انسان تماماً از بین می‌رود. اما حقیقت مرگ در ادیان توحیدی، شروع زندگی جدیدی است که خوشی یا ناخوشی آن، به اعمال و کردار انسان در حیات دنیوی بستگی دارد. بر اساس این نگرش، حقیقت مرگ پایان دوره زندگی و حیات دنیوی است؛ زیرا انسان دارای دو عنصر یعنی نفس مجرد و بدن مادی است که در مرگ، عنصر مادی، یعنی تن جسمانی از بین می‌رود، اما بُعد مجرد و غیرمادی انسان، یعنی روح به حیات و زندگی خود ادامه می‌دهد. به گفته برخی دانشمندان مسیحی، در دین اعتقاد به حیات پس از مرگ به اندازه‌ای مهم تلقی می‌شود که نویسندگانی آن را اساسی‌تر از اعتقاد به خدا دانسته، می‌گویند: حتی اگر خدا وجود نمی‌داشت، انسان‌ها او را به «به عنوان موجودی خیرخواه که جاودانگی انسان را تأمین می‌کند»، می‌آفریند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۱۹-۳۲۰).

دین زرتشت از جمله ادیانی است که مرگ را پایان زندگی انسان ندانسته، بلکه معتقد به جاودانگی روح و حیات روح پس از مرگ جسم می‌باشد. اینان مرگ را از جمله شرور عالم دانسته، پدیدآورنده آن را اهریمن می‌دانند. اهریمن، به واسطه دیوانی که مخلوق اویند، مرگ را بر موجودات عالم تحمیل کرده است. وظیفه مؤمن زرتشتی این است که با مرگ و سایر اموری که در نظر آنان شر است، به مقابله و مبارزه پردازد. این نوشتار، به دو بحث جاودانگی روح و حقیقت مرگ، خالق و مأمور مرگ می‌پردازد.

در مورد پیشینه این تحقیق باید گفت: مباحث این نوشتار در لابه‌لای برخی آثار آمده است. مانند کتاب *آیین زردشت و پارسیان* از جان راسل هینلز؛ کتاب *تاریخ جامع ادیان* از جان ناس در بخش دین زرتشت؛ مقاله «بررسی تطبیقی آخرت شناسی اسلامی و زرتشتی» از سیدمجتبی آقایی. این آثار و سایر آثاری که در آنها مباحث جاودانگی و مرگ در دین زرتشت آمده، بیشتر جنبه توصیفی داشته، کمتر به تحلیل و بررسی ماهیت مرگ در دین زرتشت پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت: هیچ اثری که به تحلیل و بررسی جامع حقیقت مرگ در باور زرتشتیان پردازد، وجود ندارد. از این رو، ضرورت دارد نوشتاری به صورت جامع با موضوع، مسائل و اهداف ویژه این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به این مسئله پردازد. لازم به یادآوری است مفروض این نوشتار این است که دین زرتشت از ادیان آسمانی بوده، پیامبر آن زرتشت می‌باشد و گات‌ها سخنان خود زرتشت است.

جاودانگی روح

مادی‌گرایان و دهریون، حقیقت انسان را در بُعد مادی منحصر کرده، مرگ را پایان زندگی انسان دانسته‌اند. اینان به چیزی به نام «بقای روح و حیات پس از مرگ» معتقد نیستند. اساس و بنیاد ادیان، وابسته به اعتقادات آنان درباره جاودانگی روح و مسئله معاد و آخرت است (خداوندی، ۱۳۵۶، ص ۶۲). ادیان الهی، انسان را دارای دو ساحت جسم و روح دانسته که روح انسانی، پس از مرگ جسم به حیات خود ادامه می‌دهد. از تعالیم و اصول بنیادین دین زرتشت، جاودانگی روح و بقای آن پس از مرگ است (خورشیدیان، ۱۳۸۶، ص ۵۳؛ شهزادی، ۱۳۷۱، ص ۷۲؛ شاهرخ، ۱۳۸۰، ص ۸۶؛ آذرگشسب(فیروز)، ۱۳۶۵، آذرگشسب (اردشیر)، ۱۳۷۲، ص ۲۰۴؛ مهر، ۱۳۷۴، ص ۹۷). «هر شخص زرتشتی باید به جاودانی روح که یکی از تعلیمات اشو زرتشت است بی‌گمان باشد و بداند که روان یا روح با مرگ تن از بین نمی‌رود و حیات انسانی مختص به این زندگانی سه پنج روزی نیست» (شهزادی، ۱۳۸۰، ص ۹۱). به ادعای برخی، باور به جاودانگی روح در کیش زرتشت، از صراحت و روشنی بیشتری نسبت به سایر ادیان و ملل گوناگون بوده است (بیژن، ۱۹۷۱، ص ۲۶؛ معین، ۱۳۸۰، ص ۳۳-۳۴). برخی مدعی هستند که در گات‌های زرتشت، به روشنی به جاودانگی روح اشاره شده است (رضی، ۱۳۶۷). اگر مقصود این است که با توجه به بندهایی که درباره جهان دیگر و کيفر و پاداش در گات‌های زرتشت آمده، بقای روح پس از مرگ به دست می‌آید، سخنی صحیح است. اما اگر مراد این است که مستقیم و به عبارتی، به دلالت مطابقی از گاهان زرتشت، جاودانگی روح برداشت می‌شود، باید گفت: با مطالعه گات‌ها و تفسیر آن، هرگز آشکارا جاودانگی روح استنباط نمی‌شود.

در متون پهلوی، مواردی دیده می‌شود که آشکارا از آن جاودانگی روح فهمیده می‌شود. برای نمونه، در **دینکرد** آمده است: «یک دسته، آنی که (روان) گوهرین‌اش "نامیرا" است، ولی کالبدش جداشدنی (= مفارق) است... آنکه، در گوهر خود نامیراست ولی (دارای) کالبد جداشدنی است؛ (آن) یکسره "مردمیان" اند که به یوبه روانشان نامیرایند، ولی کالبدشان در هنگامه آمیختگی (با تازش اهریمن) جدایی‌پذیر است» (سوم دینکرد، دفتر یکم، کرده ۵۱؛ و نیز رک: بندهش، بخش چهارم، بند ۳۴؛ مقدمه مینوی خرد، ص ۱۸). اعتقاد به بقای روح پس از مرگ سبب تلاش و کوشش انسان در این جهان خاکی و فراهم کردن زاد و توشه برای جهان دیگر است تا لیاقت بهره‌مندی از پاداش‌های نیک جهان آخرت را داشته باشد (راشد محصل، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

حقیقت مرگ

«مرگ» در لغت به معنای از بین رفتن و فقدان مظاهر حیات است (معین، ۱۳۶۰، ج سوم، ذیل واژه). واژه‌ای

که در اوستا به مفهوم مرگ آمده، واژه «مهرک» (mahrka) به معنای مردن و یا مرگ آنی و مفاجات است. این اسم، در اوستا و سانسکریت از ریشه مَر (mar) است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴ ص ۱۹۷۹؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۴۳). واژه دیگری که در معنای مرگ و نیستی به کار رفته، واژه «ائوشه» است که در فارسی هوش شده و به معنای مرگ است (اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۵۰۱). در اوستا، جدای از وندیداد، به ویژه گات‌های زرتشت سخنی درباره مرگ و کیفیت آن به میان نیامده و تنها در دو بند از یسنا و یشت‌ها، از دیو مرگ یاد شده است. بیشتر مباحث مورد اشاره مرگ، نظیر کیفیت مرگ، حالات و احکام شخص مرده، در وندیداد و متون پهلوی آمده است. از این رو، برخی گفته‌اند: «از آنچه از تعلیمات زرتشت به دست می‌آید و از آنچه در گاتاها باقی مانده است، به نظر می‌رسد که حضرت زرتشت چندان مطلبی در مورد مرگ و ماهیت آن نفرموده است» (براندن، ۱۳۹۱، ص ۷۳).

دین زرتشت مرگ را جدایی روح از تن می‌داند (رضی، ۱۳۸۱، ج ۲ ص ۷۱۶؛ معین، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳). می‌توان شواهدی از این تعریف را در بندهایی از وندیداد و متون پهلوی به دست آورد (رک: وندیداد، فرگرد هفتم، بند ۱-۳؛ روایت پهلوی، فصل ۲۴، بند ۱؛ روایات داراب هرمزد، ج ۱، ص ۱۴۸؛ مینوی خرد، مقدمه، بند ۲۲؛ ارداویراف نامه، فصل ۳، بند ۳-۱). مرگ از یک سو، به معنای پایان زندگی نبوده، بلکه به معنای عبور از این جهان مادی و ادامه حیات روح در جهان دیگر است (دهالا، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷؛ مزدپور، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷؛ نیکنام، ۱۳۸۵، ص ۴۸). از سوی دیگر، مرگ از نیروهای اهریمنی و از جمله پلیدی‌ها و نجاسات است. «نجس‌ترین نجاسات که بیش از هر چیز دیگر مشمول مقررات طهارت است، بیماری و مرگ است» (بویس، ۱۳۷۶، ص ۴۰۹) و از بزرگ‌ترین شروری است که بر مؤمن زرتشتی غلبه می‌کند (زهر، ۱۳۷۴، ص ۱۴۵). پدیده مرگ از امور حتمی و تخلف‌ناپذیر برای هر انسانی در این جهان مادی است. «هر چیز را چاره است، مگر مرگ را» (شایست‌نشیست فصل ۲۰ بند ۱۷؛ متن‌های پهلوی (اندرزهای پیشینیان)، ص ۶۴). هیچ کسی از چنگال مرگ نمی‌تواند رهایی یابد و سرانجام روزی با آن مواجه خواهد شد. پورد/ود، از رساله **آتوگمناچا** (دارای ۲۹ فقره اوستایی که فقط ۵ فقره آن در اوستای کنونی موجود است و بقیه آن از بین رفته) نقل کرده است: «آدمی هرگز روز مرگ را فراموش نکند و پیوسته بیاد داشته باشد که در روی زمین، کسی از گزند دیو مرگ تن بدر نتواند برد هیچ موبدان موبدی و هیچ شاهنشاهی از چنگال خونین مرگ رهائی نیابد» (پورد/ود، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۷۶). همچنین در گزیده‌های زادسپرم آمده است که «آن مُرگ و زندگی { تا پایان جهان هم چنین است؛ یعنی که بر مردم دیگر نیز همانا خواهد رسید» (گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۵).

پدیدآورنده مرگ

مقدمتاً باید گفت: واژه «انگره»، در سه جای گات‌ها به کار رفته است (گاهان، ۱۵:۴۳؛ ۱۲:۴۴؛ ۲:۴۵)، که در اوستای متأخر، این واژه با «مینوی» (انگره مینوی) به معنای خرد خبیث یا روح پلید آمده است (رک: مهریشت، بند ۹۷؛ فرودین یشت، بند ۱۳؛ زامیاد یشت، بند ۴۴). بعدها در زبان پهلوی، به «اهریمن» و در فارسی باستان، به صورت «اریکا» و «اهریکا» درآمده است (آذرگشسب، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۸۸).

بر اساس تعالیم دین زرتشت، همه آفریده‌های نیک و سودرسان، مخلوق اهورامزداست: «ما می‌ستاییم اهورامزدا را که جانور و راستی بیافرید، آب‌ها و گیاه‌های نیک بیافرید، روشنایی و زمین و همه چیزهای نیک بیافرید» (یسنا، ۱:۳۷). اما آنچه از شرور و پلیدی و امور زیان‌آور در عالم دیده می‌شود، از قبیل بیماری، درد و رنج، نابسامانی، نقص اعضا و مرگ انسانی، توسط اهریمن به وجود آمده است (سوم دینکرد، دفتر اول، کرده ۷۷؛ روایت پهلوی، فصل ۱۳، بند ۸؛ بویس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۳؛ نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۲۹؛ پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳؛ دوستخواه، ۱۳۶۶، ص ۶). در کیش زرتشتی، اهورامزدا در مرگ موجودات، نقشی ندارد، موجودات را ذاتاً بی‌مرگ آفریده است. این اهریمن است که مرگ را بر موجودات جهان تحمیل کرده است: «انسان کاملاً نیک، و به تن و روان بی‌مرگ خلق شده است و مرگ و عذاب الهی، بیماری و گناه، که اسباب مرگ و عذابند، ارمغان و ره آورد اهریمن به این جهان مادی است» (زهر، ۱۳۸۴، ص ۴۴۹). هینلز نیز در این باره می‌نویسد: «اهرمزد جهان را در وضعیتی کاملاً بدون نقص و بی‌نیاز، بی‌مرگ، زیبا، شاد و جاودان آفرید؛ چراکه او تماماً خیر است و نمی‌تواند آن را به شکلی دیگر خلق کند» (هینلز، ۱۳۹۳، ص ۶۱). از آنجاکه استناد امور شرّ در عالم به اهورامزدا، متناقض با اعتقاد به پاکی و خیرخواه بودن اهورامزداست، در کیش زرتشت اموری را که شرّ محسوب می‌شوند، نظیر مرگ، بیماری و... به اهریمن نسبت می‌دهند و هدف از خلقت انسان، همکاری با خداوند در مبارزه با شرور بوده است (همان، ص ۶۷). از این‌رو، در دین زرتشت با مرگ مبارزه می‌شود. بنابر اعتقاد آنان، نبرد با اهریمن تنها از راه نیکوکاری هرچه بیشتر انسان در زندگی دنیایی ممکن می‌گردد. در نگاه آنان، نیکوکاری و پارسایی انسان در زندگی، موجب تقویت اهورامزدا و تضعیف اهریمن می‌شود (آسموسن، ۱۳۸۹، ص ۹۲؛ بویس، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶؛ رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۹۸۷؛ آذرگشسب، ۱۳۵۴، ص ۱۷۸). بر این اساس، انسان نیکوکار به‌منابه سربازی برای اهورامزدا در نبرد با اهریمن است. اهریمن باید نیروی بیشتری برای مرگ وی به کار گیرد؛ عکس انسان گناهکار که دسترسی به مرگ او آسان است. از این‌رو، مرگ شخص پارسا به‌منزله سرباز و همکار اهورامزدا، موجب تضعیف اهورامزدا و پیروزی اهریمن می‌شود. بدین جهت،

هر چه شخص در گذشته نیکوکارتر بوده، پیروزی اهریمن بزرگ‌تر است (رضی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۸). برخی محققان نیز در تعلیل اینکه چرا مرگ در زرتشتی‌گری، از شاخص‌ترین چهره شرور شناخته شده، به این نکته اشاره کرده‌اند که «ساختار فلسفی و ندیداد نیز مانند بسیاری منابع اوستایی و به‌طور کلی شرقی، بر مبنای محوریت انسان است. بنابراین، قابل انتظار است که ناگوارترین امر {مرگ} برای انسان را شاخص‌ترین چهره شرور بشناسد» (پاکتچی، ۱۳۸۶، ص ۸۱).

در مورد خالق بودن اهریمن باید گفت: در گاهان (۴:۳۰) نسبت پدید آوردن و آفرینش به اهریمن داده شده است. همچنین در این بند، واژه اوستایی «آجیاتی» (a-jyati) (پورداوود، ۱۳۸۱، ص ۷۹) به کار رفته است که در ترجمه این واژه، سه معنای نزدیک به هم دیده می‌شود:

۱. برخی آن را به «مرگ» ترجمه کرده‌اند. «هنگامی که این دو گوهر به هم رسیدند، زندگانی و مرگ پدید آوردند. از این جهت است که در سرانجام دروغ‌پرستان از زشت‌ترین مکان (دوزخ) و پیروان راستی از نیکوترین محل (بهشت) برخوردار گردند» (گاهان ۴:۳۰ ترجمه پورداوود). پورداوود، مراد از این دو گوهر را سپنتامینو (خرد مقدس) در برابر انگرمینو (خرد خبیث یا اهریمن) دانسته است. «انگره مینو و یا خرد خبیث که بعدها بمرور ایام اهریمن گردید و زشتی‌های جهان از قبل اوست، در مقابل اهورامزدا نیست، بلکه در مقابل سپنتا مینو است... در هر جای از گاتها که صحبت از انگره مینو شده است، آن را در مقابل سپنتامینو می‌بینیم، نه در مقابل اهورامزدا» (پورداوود، ۱۳۸۴، ص ۷۰). چایدستر نیز آن را به مرگ در برابر حیات ترجمه کرده است، اما مراد از دو گوهر را اهورامزدا و اهریمن می‌داند که اهورامزدا حیات و اهریمن مرگ را آفرید (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۱).

۲. مولتون این واژه را به «نیستی» در برابر هستی ترجمه کرده است. به گفته وی، منظور از این دو گوهر، اهورامزدا و اهریمن است که اهورامزدا هستی و اهریمن نیستی را پدید آورده است (مولتون، ۱۳۸۸، ص ۵۴).

۳. برخی دیگر، این واژه را به «نازندگی» ترجمه کرده‌اند که معنای این بند می‌شود: هنگامی که آن دو گوهر به هم رسیدند، زندگی و نازندگی پدید آوردند... (گاهان ۴:۳۰ ترجمه دوستخواه؛ رایسلت، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹؛ وحیدی، ۱۳۸۱، ص ۲۳). مراد از «نازندگی»، نبود زندگی درست و سودرسان به جامعه است. به عبارت دیگر، نازندگی عبارت است از: «زندگی با افکار پلید و ناشایست، همراه با صفات پست و فرومایگی» (مقدم، ۱۳۶۳، ص ۱۷؛ آذرگشسب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۴۶). آذرگشسب، مفسر گاتها، این شعر سعیدی (سعیدیا مرد نکنونام نمیرد هرگز مرده آن است که نامش به نکویی نبرند)، را مصداق کامل نازندگی می‌داند (آذرگشسب، ۱۳۸۴، ج ۱ ص ۲۴۷). خورشیدیان، دیگر موبد زرتشتی نیز معتقد است: «اشو زرتشت از مرگ سخن

نمی‌گوید. از زندگی و نازندگی صحبت می‌کند» (خورشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳). شخصی که در جهان مادی با کارهای زشت و افکار پلید زندگی کند و مفید به حال جامعه نباشد، گرچه این شخص بنا بر ظاهر در زمره موجودات زنده قرار گرفته است، اما در واقع مرده‌ای است در میان زندگان. صفت «آفریدگاری» برای اهریمن در دیگر متون اوستایی نیز می‌توان مشاهده می‌شود: «آن دو گوهر: سپند مینو و اهریمن آفرینش پدید آوردند» (یسنا ۱۷/۵۷). «اژدی هاک... این خبیث و قوی‌ترین دروغی که اهریمن بصد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباه سازد» (آبان یشت، بند ۳۴). در ونیدداد، اهریمن به صفت پُرمرگ توصیف شده است: «نعره می‌زد، با خشم خود می‌غرید، با خود می‌اندیشید، با آشفستگی می‌اندیشید، اهریمن پُرمرگ...» (ونیدداد، فرگرد ۱۹، بند ۴۳ و ۴۴؛ فرگرد ۱). اما در مورد مخلوق بودن یا نبودن اهریمن، اختلافاتی وجود دارد. یکی از وجوه منشأ اختلاف دیدگاه‌ها، بر سر گاهان (۳:۳۰ و ۴) است. در صورتی که مراد از آن دو مینو (یا گوهر) را اهورامزدا و اهریمن بدانیم، اهریمن مخلوق اهورامزدا نیست. تصور ثنویت در تعالیم زرتشت، بر اساس همین هات از گات‌هاست که از آن، به فرضیه دو روح یا دو مینو یاد می‌کنند (هات ۳:۳۰؛ رک: مولایی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۹-۳۸۶).

دیو مرگ

بنابر باورهای زرتشتیان، اهورامزدا یاورانی دارد به نام «امشاسپندان»، که او را در امر آفرینش یاری می‌دهند. در برابر امشاسپندان، کماریکان (kamarikan) قرار دارند که به عنوان دستیاران اهریمن محسوب شده، عاملان گسترش شرّ اهریمن آفریده شده در جهان هستی می‌باشند. علاوه بر کماریکان، موجودات شروری هستند به نام «دیو»، که اهریمن را در اختلال در خلقت اهورایی و فساد در جهان یاری می‌کنند. در برابر این دیوها، موجودات مقدسی به نام «ایزدان» وجود دارند و بیشتر روزهای ماه، در تقویم زرتشتیان به نام این ایزدان گره خورده است. بنابراین، همان‌گونه که اهورامزدا، امشاسپندان و ایزدان را پدید آورد، اهریمن نیز کماریکان و دیوان را پدید آورد (باقری، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۸). تعداد دیوان مانند ایزدان بسیار است. برخی از دیوان معروف و وظیفه آنان معلوم است. نظیر دیو دروغ، دیو خشم، رُن (دیو شهوت)، آپوش (دیو خشکی و دشمن باران)، چشمک (دیو زمین لرزه و آورنده گردباد) و استوویداد (دیو مرگ) (عقیقی، ۱۳۷۴، ص ۵۲۲-۵۲۴).

دیوی که مأمور قبض روح آدمیان است، «ویداتو» یا «استوویدتو» (در پهلوی استووهات (استویهات)، استوویداد) نام دارد که به معنای زوال تن، جداکننده و شکننده اجزای تن از یکدیگر است

(راشد محصل، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰؛ بهار، ۱۳۷۶، ص ۹۰). در دو بند از اوستا، از این دیو یاد شده است: «بشود اینک که در تو در هر دو جهان، ای سروش پاک خوب بالا، در هر دو جهان بما پناه بخشی، در این جهان خاکی و جهان مینوی: در برابر ناپاک زیناکار، در برابر خشم ناپاک، در برابر لشکریان ناپاکان که درفش خونین برافرازند، در برابر تاخت و تازهای خشم که دیو خشم بدکشش با *ویذاتو* آفریده، برانگیزاند» (یسنا ۲۵، ص ۵۷؛ مهریشت، بند ۹۳). *پورد/وود*، مفسر متون اوستایی، در ذیل این دو بند، آورده است که *ویذاتو* دیو مرگ است و معمولاً استوویذوتو گفته می‌شود (پورد اوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۷۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۶۳).

همچنین در دو جای از وندیداد (فرگرد پنجم، بند ۸-۹؛ فرگرد چهارم، بند ۴۹) نیز سخن از استوویذتو آمده است: «ای دادار گیتی استومند {مادی}، ای اشو: آیا آب مردم را می‌کشد؟ آن‌گاه گفت اهورامزدا: آب مردم را نمی‌کشد، استوویذتو آن مردم را بر بندد» (فرگرد پنجم، بند ۸-۹). این دیو، که در بندهش با *وای* بد یکی دانسته شده است، وقتی دست بر مردم زند، خواب و وقتی سایه بر آنان افکند، تب بر آنان مستولی می‌شود. وقتی با چشم به آنان نگاه کند، جان را می‌ستاند (بندهش، بخش دوازدهم، بند ۱۸۶). در مینوی خرد آمده است: «پرسید دانا از مینوی خرد که چیست آن چیزی که کسی از آن نمی‌تواند بگریزد؟ «*وای* بد» است که کسی از آن نمی‌تواند بگریزد» (مینوی خرد، فصل ۴۶، بند ۱ و ۴ و ۸). در پاورقی کتاب آمده است که منظور از *وای* بد، دیو مرگ است (مینوی خرد، ص ۵۹؛ ر.ک: قلیزاده، ۱۳۸۷، ص ۴۲۱؛ آموزگار، ۱۳۸۴، ص ۲۸-۲۹). در متون پهلوی نیز به عامل مرگ بودن *ویذاتو* تصریح شده است. به عنوان نمونه، در گزیده‌های زادسپرم و بندهش آمده است: «اهریمن استویهاد {دیومرگ} را با یکهزار ناخوشی آشکار که خود بیماری‌های گوناگون هستند بفرستاد تا کیومرث را بیمار کنند و بمیرانند» (گزیده‌های زادسپرم، فصل دوم، بند ۱۹؛ بندهش، بخش پنجم، بند ۴۵). مرگ به تن کیومرث در شد و همه آفریدگان را تا فرشکرد مرگ برآمد (بندهش، بخش نهم، بند ۱۰۱؛ پنجم دینکرد، فصل ۲۴، بند ۱۹ الف).

تحلیل

آنچه گذشت مباحث مربوط به دو حوزه جاودانگی روح و حقیقت مرگ بود. باور به جاودانگی روح در دین زرتشت، امری روشن بوده و نیازی به بررسی ندارد. آنچه در اینجا به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم، دو مسئله است: ۱. اهریمن خالق شرور و بدی‌هاست؛ ۲. شر بودن مرگ.

در اوستا، به‌ویژه در گات‌های زرتشت، بندهایی است که سخن از خالق بودن اهورامزدا است. در یسنا، که بیان آن گذشت، تنها از اهورامزدا به عنوان خالق نیکی‌ها یاد شده است، اما در برخی از موارد،

از خالق کل بودن اهورامزدا سخن به میان آمده است. مانند «ای مزدا من می‌کوشم تا در پرتو خرد پاک، تو را آفریننده همه چیز بدانم (گاهان، ۷:۴۴)». در مواردی نیز از اوستا به صورت مطلق، نه خصوص آفریده‌های نیک، از آفریدگاری اهورامزدا یاد شده است (گاهان ۵:۴۴-۵؛ ۷:۵۱؛ ۱۱:۳۱؛ هرمزد یشت: ۱). جمع این سه دسته از موارد اوستا، بر اساس مباحث عقلی و اصولی که در مورد متون به کار می‌رود، این است که عام را باید به وسیله خاص تخصیص زد؛ به این بیان که اگر در مواردی هم به صورت مطلق از خالق بودن کل هستی توسط اهورامزدا یا بدون وصف نیکوکاری برای موجودات آمده، به وسیله بند یسنا (۱:۳۷)، که خالقیت اهورامزدا خاص موجودات نیک است، تخصیص می‌خورد. بنابراین، مراد از آن بندها نیز خالق کل بودن موجودات نیک بوده است، نه همه موجودات اعم از نیک و بد.

برای اهریمن نیز (گاهان ۴:۳۰) آفرینش نسبت داده شده است. درباره مخلوق بودن یا نبودن اهریمن نیز اختلاف نظر وجود دارد. با توجه به این مباحث، به بررسی خالق بودن اهریمن برای شرور و بدی‌های عالم می‌پردازیم. در اینجا، ابتدا احتمالات و فرضیه‌ها را مطرح و سپس هریک مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

۱. اهریمن مخلوق اهورامزدا باشد. اهورامزدا به او این قدرت داده که وی می‌تواند در عالم، مرگ و سایر شرور را ایجاد کند. بر اساس این فرض، انتساب این امور به اهورامزدا محفوظ است؛ زیرا اراده مخلوق در طول اراده خالق خویش بوده، اراده اهورامزدا نیز به این امور تعلق گرفته است. اهورامزدا با آفرینش اهریمن، که فاعل تمامی شرور است، خود در تحقق شرور سهیم است.

اگر گفته شود: گرچه اهریمن مخلوق اهورامزداست، اما در ایجاد و آفرینش مرگ و شرور مستقل است. به عبارت دیگر، این قدرت به او تفویض شده و اهورامزدا در ایجاد مرگ هیچ دخالت و نقشی ندارد. در این صورت، این سؤال مطرح است که آیا اهورامزدا قدرت بر دفع و جلوگیری از آن شرور را دارد، یا ندارد؟ اگر پاسخ مثبت است، در این صورت نیز باز این شرور و افعال در نهایت، به اهورامزدا بازمی‌گردد. از این رو، می‌توان گفت: اهورامزدا به او اذن داده که تا زمان فرسودگی و رستخیز به ایجاد شرور و بدی در عالم بپردازد، اما از حیطه قدرت اهورامزدا خارج نیست. اما اگر پاسخ منفی باشد، در این صورت قدرت اهورامزدا محدود شده، قادر مطلق نیست، بلکه در برابر او، رقیب شریر و بدخواهی وجود دارد که برخلاف میل او، فسادها و شرور ایجاد می‌کند. این نقص، با خدای کامل من جمیع‌الجهات ادیان توحیدی سازگار نیست؛ زیرا فرض این است که دین زرتشت، از ادیان توحیدی محسوب می‌شود. برخی زرتشت‌پژوهان نیز این اشکال قادر مطلق نبودن اهورامزدا را در آثار خود

متذکر شده‌اند: «خدای ایشان (اهرمزد) خدایی واقعی نبوده؛ چراکه قدرت وی به واسطه یک نیروی مستقل شر (اهریمن) محدود گردیده است» (دوشن گیمن، ۱۳۸۳، ص ۳۵؛ هینلز، ۱۳۸۹، ص ۲۶).

۲. اینکه اهریمن مخلوق نیست، بلکه از ازل بوده و خدایی مستقل در عرض اهورامزدا باشد. این برداشت از متون متأخر اوستایی و پهلوی و نیز از گاهان (۳۰-۴؛ ۴۵:۲؛ ۵۷:۱۷)، وجود دارد، مبنی بر اینکه انگره مینیو (اهریمن) در برابر اهورامزاد باشد، نه در برابر سپنتامینو. در این صورت، اهریمن خالق مرگ و بدی‌های عالم و اهورامزدا خالق خیرات و نیکی‌هاست. از این رو، لازم می‌آید که در عالم قائل به دو خالق مستقل شویم: خالق خیرات و خالق شرور؛ یعنی در این عالم دو مؤثر مستقل وجود دارد که هر یک در حیطه خود افعالی را انجام می‌دهد. لازمه پذیرش این دیدگاه، قائل شدن به دو واجب‌الوجود است؛ یعنی دو موجودی که وجودشان از خودشان بوده، مخلوق نیستند. هر یک مستقل از دیگری هستند. در این صورت، هم توحید در وجوب وجود خداوند و هم توحید در خالقیت نفی می‌شود. محال بودن این فرض در مباحث عقلی و دینی، ثابت شده است (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷۷-۳۹۰).

مؤلف کتاب تاریخ جامع ادیان می‌نویسد:

البته حل مشکل خیر و شر بدین طریق آسان است که بگوییم همه نیکی‌ها از خدا و همه بدی‌ها از دیو است، ولی این مقدمه نتیجه‌ای را متضمن است که باید قهراً اذعان کرد که دیو اگر خالق حقیقی همه شرور است، پس بالضرورة او نیز مانند حق تعالی ازلیت باید داشته باشد و قبل از آفرینش موجودات خود به خود وجود داشته باشد و الا لازم می‌آید که قائل به خلقت شر و بدی به دست خدای خیر و نیکی بشویم (ناس، ۱۳۸۸، ص ۴۷۱)

بنابراین، استناد خالقیت شرور به اهریمن، منافات با توحید ذاتی و توحید در خالقیت دارد. مراد از حصر خالقیت در خداوند، نفی و انکار وجود آفریننده و خالق در عرض خداوند است؛ به این نحو که در کنار و عرض خدا، خالق مستقل دیگری باشد که به آفرینش امور جهان پردازد. اما اینکه خداوند موجودی را بیافریند و به آن قدرت و توانایی فوق‌العاده‌ای اعطا کند که آن موجود بتواند به اذن خداوند، دست به خلقت برخی امور بزند، با توحید در خالقیت خداوند منافات ندارد؛ زیرا فعل و قدرت آن علت، به خداوند منسوب است. به تعبیر فلسفی، علت هم علت است و معلول معلول هم معلول (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۸). به عبارت دیگر، لحاظ خالقیت به صورت طولی، مرتبه بالاتر واجد همه کمالات مرتبه پایین‌تر و مفیض و موجد آنهاست. اگر موجودات جهان نیز آفرینشی را ایجاد می‌کنند، مرتبه‌ای از خالقیت اصلی خداوند بوده است.

اما در تحلیل مسئله شر بودن مرگ باید گفت:

معیار شرّ چیست؟ معیارهای متعددی برای شرور بیان شده است (رک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۱). اگر معیار این باشد: «هر چیزی که باعث درد و رنج و زیان انسانی شود، از شرور به حساب می‌آید. در این صورت، باید بسیاری از امور را فعل اهریمن شمرد. برای مثال، فصل زمستان و سرما - زمستان آفریده دیوی است که از عاملان اهریمن است (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳) - برای برخی مایه رنج و مرض است، یا فصل تابستان و هوای گرم موجب درد و رنج برخی افراد می‌شود، آیا باید سرما و گرما را نیز از نیروهای اهریمنی به‌شمار آورد؟

ثانیاً، بسیاری از موجودات جهان، دو جنبه سود و زیان، یا خیر و شرّ در آنهاست. مثلاً، زهر مار - مار از موجودات اهریمنی شمرده شده است (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳؛ روایت پهلوی، فصل ۲۱) - از این جهت که سبب قتل انسان می‌شود، شرّ است. اما از جهت دیگر، زهر دارای فواید و خیراتی است که در علم پزشکی از آن استفاده می‌شود، پس خیر است. یا در برخی موارد، فعل واحد دارای آثار متعدد و متنوعی است. برای نمونه، بارانی می‌بارد که برای زمین‌های کشاورزی مایه خیر و آبادی است، اما موجب خرابی منزلی قدیمی و حتی از دست دادن جان افرادی می‌شود. حال خالق این موجود، یا فعل واحد کیست، اهریمن یا اهورامزدا؟

درباره خود مرگ نیز مطلب به همین گونه است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، مرگ در نظر محققان زرتشتی، به معنای نابودی و نیستی نیست، بلکه به معنای انتقال به عالم دیگری است که انسان‌های نیکوکار، به پاداش اعمال خود می‌رسند. پس از این جهت خیر است، اما جنبه منفی و شرّ آن، اینکه مرگ انسان‌های نیک، منجر به تقویت اهریمن و تضعیف اهورامزدا می‌شود. پس پدیده «مرگ» دارای دو جنبه خیر و شرّ می‌باشد.

نکته دقیقی را برخی از متفکران اسلامی متذکر شده‌اند و آن اینکه، «منشأ بسیاری از اشکالاتی که درباره شرور مطرح است، سنجش خیر و شرّ اشیا با نفع و ضرر انسان است. اگر محور قضا و حکم، کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی باشد، نه خصوص انسان، بسیاری از امور که به لحاظ فردی و جزئی شرّ به حساب می‌آیند، به لحاظ کل نظام شر نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۰۴).

ثالثاً، پدیده مرگ، فواید و خیرات بسیاری به دنبال دارد. بنابر فرض، اگر مرگ نبود و تمام انسان‌ها همیشه زنده بودند، مشکلات بسیاری ایجاد شد. از قبیل عدم کفایت پهنه زمین برای مسکن، تهیه مواد غذایی و سایر لوازم مورد نیاز زندگی انسان‌ها، جسور شدن ستمگران، گسترش روزافزون ظلم و فساد، به تحلیل رفتن قوای بدنی انسان. افزون بر اینکه، اگر قانون مرگ و میر بر انسان‌ها حاکم نبود،

علاوه بر نبود آسایش دنیوی، انسان‌ها به سعادت اخروی نیز نائل نمی‌شدند. بنابراین، «مرگ گسترش حیات است» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۱۸؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۵۹؛ قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۰). در روایت پهلوی نیز اشاره کوتاهی به برخی فواید مرگ انسان‌ها دارد: «اگر مردم نمی‌مردند، پیری را می‌بایست کشت و همه مردم، به همه روزگار، با یکدیگر ستیز و کارزار می‌کردند. این می‌گفتند که: چون نمیریم، پس ما را خواسته بیشتر باید و آن‌گاه همه مردم به سبب بیم از یکدیگر، به سوراخ کوه و دشت می‌بایست زیست و آفریدگان را بدی گران می‌بود» (روایت پهلوی، فصل ۱۳، بند ۸).

رباعاً، درباره شبهه شرور در عالم و چرایی آن، پاسخ‌های متعدد عقلی و وحیانی از سوی متفکران اسلامی و دانشمندان غیرمسلمان داده شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۷ ص ۸۴ وین رایت، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵-۲۱۱). یکی از پاسخ‌ها این است که شرور امری عدمی‌اند؛ یعنی شرور موجودهای واقعی و اصیل نیستند تا به خالق و آفریننده‌ای نیاز داشته باشند. شرور و بدی‌ها، یا از نوع اعدام و نیستی‌ها هستند. در این صورت، در گروه موجودات قرار نمی‌گیرند تا نیاز به خالق و جاعل داشته باشند، یا از نوع هستی‌هایی هستند که فی‌نفسه و از جهت اصل وجود و هستی‌شان، خیرند و خالق آنها، همان خالق خیرات است، ولی به حسب نسبی و در قیاس با شیء دیگر، شر محسوب می‌شوند. مانند نیش عقرب که برای خود عقرب خیر است؛ زیرا وسیله دفاعی او است. اما در مقایسه با انسان، بد است. روشن است که این وجود نسبی، وجود بالعرض بوده که امری اعتباری است و نیاز به خالق و جاعل ندارد (طاهری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۷۴؛ قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۹).

خامساً، مرگ از امور واقعی و حقیقی بوده و تغییربردار نیست. برای نمونه، دو شخص را در نظر بگیرید که از دنیا رفته‌اند. یکی مسلمان و یکی زرتشتی. در هر دو، فعل قبض روح صورت گرفته است. آیا صحیح است که در اینجا تفکیک کرد و قائل شد که در یک شخص (زرتشتی) قبض روح، مستند به اهریمن و در یک طرف (مسلمان)، قبض روح مستند به خداست؟

سؤال دیگر اینکه، گفته می‌شود: ذات آفریده‌های اهورامزدا بی‌مرگ بوده و مرگ بر آفریده‌های جهان تحمیل شده است. باید پرسید: مراد از بی‌مرگ بودن چیست؟ اگر مراد جسم انسان‌هاست، باید گفت: روشن است که چیز مادی فناپذیر است. خصوصیت شیء مادی این است که در آن فنا و نابودی راه دارد. بنابراین، بی‌مرگ بودن درباره جسم و تن مادی معنا ندارد. اما اگر مراد روح انسان‌هاست، باید گفت: محققان و زرتشت‌پژوهان قائل هستند که روح از بین رفتنی نیست و پس از مرگ جسم، به حیات خود ادامه می‌دهد؛ یعنی انسانیت انسان و هویت حقیقی انسان، که به روح مجرد اوست، از بین رفتنی نیست.

این چیزی است که همه ادیان آسمانی بر آن متفق‌اند؛ یعنی آن حقیقت انسان که از آن با تعبیر «من» یاد می‌شود، از بین رفتنی نیست. بنابراین، اگر مراد از بی‌مرگی، بی‌مرگی روح باشد، این نه تنها مختص دین زرتشت، بلکه هر دین توحیدی و خداپاوار معتقد است که انسان‌ها بی‌مرگ بوده و برای ابد آفریده شده‌اند. بدن انسان، ابزاری برای روح انسانی است که با مرگ، این ابزار از بین می‌رود، نه آن حقیقت.

لازم به یادآوری است که مشکل شرّ از دیرباز در ادیان و مذاهب گوناگون مطرح بوده است. کسانی که نتوانستند برای شبهه شرور در عالم، با وجود خدای خیرخواه محض، راه‌حل مناسبی پیدا کنند، این گزینه را پذیرفتنی دانسته‌اند که برای شرور، خالق دیگری نیز در نظر بگیرند و تمام شرور را به او نسبت داده، ساحت خداوند را که خالق خیرات بوده و منشأ همه خوبی‌هاست، از این امور به ظاهر شرّ منزّه کنند، غافل از اینکه این توجیه خود مشکلات اساسی و بنیادین به دنبال دارد.

این توجیه شرور برای صاحبان ادیان آسمانی که خود را در زمره ادیان توحیدی شمرده و دوگانه پرستی را انتسابی ناروا به دین زرتشت می‌دانند (ر.ک: آذرگشسب، ۱۳۶۱، ص ۶)، مناسب نیست. به نظر می‌رسد، از آنجاکه در گات‌های زرتشت، سخنی از حقیقت مرگ و شرّ بودن آن نیامده است، نمی‌توان آن را به زرتشت منتسب کرد؛ یعنی محال است که پیامبری، به فرض که پیامبری زرتشت ثابت شده باشد، چنین سخنانی را گفته باشد که منافات با توحید خداوند و ربوبیت او داشته باشد، بلکه در دوره‌های پس از زرتشت که نتوانستند مسئله شرور را حل کنند، دست به چنین توجیهی زده‌اند. بعدها این اندیشه به متون متأخر اوستایی و متون پهلوی راه یافت. همان‌گونه که برخی معتقدند: دین زرتشت در ابتدا توحیدی بوده و ثنویت بعدها در آن راه پیدا کرده است. در دوران اخیر، باز به نگاه توحیدی بازگشته است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۹). بنابراین، بی‌شک نمی‌توان دو موضوع مطرح‌شده، یعنی خالقیت اهریمن برای مرگ و شرّ بودن مرگ، را به زرتشت پیامبر نسبت داد، بلکه این نوع طرز تفکر و نگاه به مرگ را باید در آثار مؤلفان و صاحب‌نظران پس از زرتشت جست‌وجو کرد. شرق‌شناسان و زرتشت‌پژوهان فعلی نیز بر اساس همان اندیشه‌ها حرکت کرده و توصیفات خود از حقیقت مرگ را بر آن استوار نموده‌اند.

نتیجه‌گیری

گذشت که زرتشتیان مانند سایر مؤمنان به ادیان الهی، به جاودانگی و بقای روح پس از مرگ معتقد هستند و مرگ را نشانه پایان زندگی و حیات انسان ندانسته، بلکه آن را سبب انتقال به عالم دیگر دانسته‌اند. اما آنچه حائز اهمیت بود، تحلیل این سؤال است که چرا مرگ را چهره‌شاخص

شروع و برای شروع عالم، خالقی به نام اهریمن در نظر گرفته‌اند؟ آنچه موجب این نگاه به مرگ و شروع شده، به قرار زیر است:

۱. بر اساس باورهای ایران باستان و متون دینی آنان، جهان مادی در رویارویی آفریده‌های اهورامزدا و اهریمن است.
 ۲. انسان نقش محوری در یاری رساندن و تقویت اهورامزدا دارد. هدف از خلقت او مبارزه با مظاهر پلیدی و شروع در عالم است.
 ۳. اهورامزدا خالق خیرات بوده و تنها خیرخواهی و نیکی از او سر می‌زند. ساحت او از امور پلید و بد مبراست.
 ۴. خالق و فاعل شروع و بدی در عالم اهریمن است.
 ۵. شاخص‌ترین چهره شروع، مرگ بوده که سبب تضعیف اهورامزدا و تقویت اهریمن است.
- هر دو محور یعنی خالقیت اهریمن و شریعت مرگ، اشکالات عقلی متعددی نظیر ثنویت در خالقیت دارد که با بنیان و اساس توحیدی بودن دین زرتشت ناسازگار است. از آنجاکه زرتشتیان، خود را موحد دانسته، همان‌گونه که فرض این مقاله هم همین است، و در گات‌های منتسب به زرتشت، هیچ سخنی درباره حقیقت مرگ و پدیدآورنده آن نیامده است، بی‌تردید، محال است که پیامبری - علی‌الفرض - چنین سخنانی را گفته باشد. بنابر مستندات زرتشتی، مرگ حقیقتی انکارنشدنی و همگانی بوده، تنها جنبه انتقالی به عالم دیگر داشته است. افزون بر اینکه، مرگ خیراتی را به دنبال دارد. بنابراین، این گزینه پذیرفتنی است که مطالب منتسب به دین زرتشت درباره مرگ، خالق مرگ و دیو مرگ را باید به دوره‌های پس از زرتشت استناد داد؛ یعنی در دوره‌هایی که اشخاص نتوانستند شبهه شروع در عالم را حل کنند، به ناچار دست به خالق مستقلی برای شروع به نام اهریمن زدند تا مسئله شر اصطکاک و منافاتی با خیرخواهی و آفریدگاری نیک اهورامزدا نداشته باشد. سپس این اندیشه وارد متون دینی متأخر گردید و بیشتر شرق‌شناسان و زرتشت‌پژوهان فعلی نیز ادامه‌دهنده همان راه هستند.

منابع

- ارداویراف نامه، ۱۳۷۲، فیلیپ ژینیو، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، معین.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا: واژه نامه توضیحی آئین زرتشت*، تهران، مرکز.
- اوستا: نامه مینوی آیین زرتشت*، ۱۳۶۶، جلیل دوستخواه، چ ششم، تهران، مروارید.
- اوستا*، گزارش و پژوهش، ۱۳۷۴، جلیل دوستخواه، چ دوم، تهران، مروارید.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۶۱، *پاسخ گویی به اتهامات: دوگانه پرستی، آتش پرستی و ازدواج با محارم*، تهران، فروهر.
- ، ۱۳۷۲، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، چ سوم، تهران، فروهر.
- آذرگشسب، فیروز، ۱۳۶۵، «اصول بنیادی دین زرتشت از دیدگاه‌ها، فروهر، ش ۵ و ۶، ص ۶۴.
- آقایی، سیدمجتبی، ۱۳۸۶، «بررسی تطبیقی آخرت شناسی اسلامی و زرتشتی»، *هفت آسمان*، ش ۳۵، ص ۷۹-۱۳۵.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۴، *تاریخ اساطیری ایران*، چ هفتم، تهران، سمت.
- بار، کای و آسموسن و مری بويس، ۱۳۸۹، *دیانت زرتشتی*، چ دوم، تهران، نشر ثالث.
- باقری، مهری، ۱۳۸۵، *دین‌های ایران باستان*، تهران، قطره.
- براندن، اس.جی. اف، ۱۳۹۱، *پژوهشی در ایده‌ها، انسان‌ها و رویدادها در ادیان عهد باستان*، ترجمه سودابه فضاییلی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بويس، مری، ۱۳۷۶، *تاریخ کیش زرتشت: اوائل کار*، ترجمه همایون صنعتی زاده، چ دوم، تهران، توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، آگاه.
- ، ۱۳۸۴، *ادیان آسیایی*، چ پنجم، تهران، چشمه.
- بیژن، اسدالله، ۱۹۷۱ م، *سیر تمدن و تربیت در ایران باستان*، بی جا، ابن سینا.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۶، *مایه‌های فلسفی در میراث ایران باستان*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ سوم، تهران، طرح نو.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۸۱، *یادداشت‌های گات‌ها*، تهران، اساطیر.
- جعفری، علی اکبر، ۱۳۵۳، *پیام زرتشت*، چ دوم، تهران، فروهر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن، تنظیم حیدرعلی ابویی*، قم، اسراء.
- چاپدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *شور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۸۹، «زردشتی گری؛ توحیدی یا ثنوی؟»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۲۳ - ۴۶.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۱، «مسئله شر» در: *مباحثی در کلام جدید از علی شیروانی و دیگران*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- خداوندی، مهربان، ۱۳۵۶، *شناسایی زرتشت*، چ دوم، تهران، فروهر.
- خرده اوستا نامه مینوی، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، ۱۳۸۴ (الف)، تهران، دنیای کتاب.
- خرده اوستا، ترجمه و تفسیر اردشیر آذرگشسب، ۱۳۵۴، چ سوم، بی جا، بی نا.
- خورشیدیان، اردشیر، ۱۳۸۴، *جهان بینی اشو زرتشت* (پیام آور ایرانی)، چ دوم، تهران، فروهر.
- ، ۱۳۸۶، *پاسخ به پرسش های دینی زرتشتیان*، چ دوم، تهران، فروهر.
- دادگی، فرنیغ، ۱۳۸۰، *بندهش*، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس.
- دوشن گیمن، جی، ۱۳۸۳، *واکنش غرب در برابر زردشت*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- دهالا، مانک جی نوشیروان جی، ۱۳۷۷، *خداشناسی زرتشتی از باستانی ترین زمان تا کنون*، ترجمه رستم شهزادی، تهران، فروهر.
- راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۸۲، *اوستا «ستایش نامه راستی و پاکی» - از ایران چه می دانم*، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی.
- رایشلت، هانس، ۱۳۸۳، *رهیافتی به گاهان زرتشت و متن های اوستایی*، گزارش و ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، ققنوس.
- رضی، هاشم، ۱۳۶۷، «بقای روح، جهان پسین، بی مرگی روح»، *فروهر*، ش ۳۰۶، ص ۲۸-۳۱.
- ، ۱۳۸۱، *دانشنامه ایران باستان: عصر اوستایی تا پایان دوران ساسانی*، تهران، سخن.
- روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، ترجمه مهشید فخرایی، ۱۳۶۷، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرن، آر، سی، ۱۳۷۴، *زروان یا معمای زرتشتی گری*، ترجمه، تیمور قادری، تهران، فکر روز.
- ، ۱۳۸۴، *طلوع و غروب زردشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- سروش یسن: *بررسی متن زند و اوستایی یسن پنجاه و هفت*، گزارنده محمدتقی راشد محصل، ۱۳۸۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۰، *زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت (فروغ مزدیسنی)*، تهران، جامی.
- شایست ناشایست؛ *متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، ترجمه کنایون مزداپور، ۱۳۶۹، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهزادی، رستم، ۱۳۷۱، *زرتشت و آموزش های او*، فروهر، تهران.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه سخنرانی های موبد موبدان رستم شهزادی*، به کوشش مهر انگیز شهزادی، تهران: مهرانگیز شهزادی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، به اشرف سیدمحمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طاهری، حبیب الله، ۱۳۸۱، *درس هایی از علم کلام*، قم، جامعه مدرسین.
- عیفی، رحیم، ۱۳۷۴، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته های پهلوی*، تهران، توس.
- قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۶، *خدا در حکمت و شریعت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- _____ ، ۱۳۹۱، *عدل الهی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قلی زاده، خسرو، ۱۳۸۷، *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*، تهران، کتاب پارسه.
- کتاب پنجم دینکرد*، ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ۱۳۸۶، تهران، معین.
- کتاب سوم دین کرد (درس نامه دین مزدایی)*، ترجمه فریدون فضیلت، ۱۳۸۱، تهران، فرهنگ دهخدا.
- گات ها (سرودهای مینوی زرتشت)*، گزارش حسین وحیدی، ۱۳۸۱، تهران، امیرکبیر.
- گات ها سرودهای زرتشت*، ترجمه و تفسیر فیروز آذر گنیشب، ۱۳۸۴، چ سوم، تهران، فروهر.
- گات ها کهن ترین بخش اوستا*، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداوود، ۱۳۸۴، تهران، اساطیر.
- گزیده های زادسپرم*، ترجمه محمدتقی راشد محصل، ۱۳۶۶، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- متن های پهلوی*، گردآورنده جاماسب جی منوچهر جاماسب آسانا، پژوهش سعید عریان، ۱۳۹۱، تهران، علمی.
- مزدایور، کتابیون، ۱۳۹۱، *چند سخن*، به کوشش ویدا نداف، تهران، فروهر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *آموزش فلسفه*، چ هشتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *عدل الهی*، چ سوم، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- _____ ، ۱۳۸۰، *مثنوی سرگذشت روان*، شرح علی اصغر مصطفوی، تهران، فرهنگ دهخدا.
- مقدم، محمد، ۱۳۶۳، *سرود بنیاد دین زرتشت*، تهران، فروهر.
- مولایی، چنگیز، ۱۳۹۳، «زردشت و دین او» در: تاریخ جامع ایران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مولتون، جیمز هوپ، ۱۳۸۸، *گنجینه مغان*، ترجمه تیمور قادری، تهران، مهتاب.
- مهر، فرهنگ، ۱۳۷۴، *دیدنی نواز دینی کهن (فلسفه زرتشت)*، چ سوم، تهران، جامی.
- مینوی خرد*، ترجمه احمد تفضلی، ۱۳۸۰، چ سوم، تهران، توس.
- ناس، جان بایر، ۱۳۸۸، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین های ایران باستان*، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان.
- نیکنام، کوروش، ۱۳۸۵، *آیین اختیار*، تهران، تیس.
- وندیداد*، ترجمه، پژوهش، شروح و واژه نامه ها از هاشم رضی، ۱۳۸۵، تهران، بهجت.
- وین رایت، ویلیام جی، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۸۹، *ادیان زنده شرق*، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____ ، ۱۳۹۳، *آیین زردشت و پارسیان*، ترجمه سعید علیمحمدی، نشر ادیان.
- یستا*، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، ۱۳۸۰، اساطیر، تهران.
- یشت ها*، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، ۱۳۷۷، اساطیر، تهران.

تحلیل نقش مایه‌های اساطیر آن جهانی*

Sarvenazparish@Gmai.com

سرناز پریشانزاده / دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه الزهراء

ابوالقاسم دادور / استاد دانشکده هنر دانشگاه الزهراء

مریم حسینی / استاد دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۱

چکیده

شمایل‌های دینی، نوعی بیان تصویری و روشی برای بازنمایی مفاهیم و معانی درونی دین است. هنرمند درک خود از امور فرامادی و نامتناهی را در قالب تجربیات محسوس و قابل درک بازنمایی می‌کند؛ بدین معنا هنر به‌وسیلهٔ تجسم تصویری و نمادین، راهی به ژرفنای بُعد معرفت‌شناختی دین می‌گشاید تا از طریق تفسیر و تأویل، درک امور قدسی را ممکن سازد. این نمادهای مصور در طول تاریخ موجب شکل‌گیری اسطوره‌ها شده‌اند. این مقاله با روشی توصیفی و تحلیلی و تحلیل محتوا درصدد است شمایل‌نگاری مسیحی در روسیهٔ قرن پانزدهم میلادی را از جهت نقش‌مایه‌های نمادین موجود در آن، که سابقهٔ تاریخی آن به اساطیر پیشین بازمی‌گردد، در مقایسه‌ای تطبیقی با نگارگری بازدید پیامبر اسلام از دوزخ در قرن نهم هجری در ایران را بررسی کرده، و وجوه اشتراک و افتراق و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر را مورد واکاوی قرار دهد. نتایج حاصله از این پژوهش، بیانگر این است که بر اساس پیوند همیشگی اسطوره با تصاویر نمادین با کارکردهای اخلاقی و معرفتی، شمایل‌های دوزخی در هر دو فرهنگ اسلامی و مسیحی را می‌توان نوعی تصویر اسطوره‌ای قلمداد کرد که نظریهٔ نقش‌مایه‌های آیکونوگرافیک، می‌تواند در آشکارگی زیرساخت‌های محتوایی و شکلی آنها نقش مؤثری داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: دانش نقش‌مایه‌ها، اسطوره، معراج‌نامهٔ حضرت محمد، شمایل‌نگاری عیسی مسیح، آن جهانی.

مقدمه

در هنرهای تجسمی دینی، شکل و محتوا به طرز تفکیک‌ناپذیری درهم تنیده شده‌اند. هنرمند، با بیان تصویری خود و استفاده از نمادها، به نوعی به بازخوانی مفاهیم دینی دست می‌زند. «هنر دینی معمولاً در پی بیان اندیشه‌های کلی دربارهٔ زندگی، انسان، رابطهٔ او با خداوند و رستگاری وی در دیگر جهان است. این هنر ممکن است دارای بسیاری جنبه‌های معنوی باشد، هنر دینی عمدتاً به تصویرگری اعمال و احوال قدیسان و تبلیغ احکام اخلاقی و تحکیم ایمان به شعائر دینی و کلام خداوندی همت می‌گمارد» (فلدمن، ۱۳۸۸، ص ۳۶) و برای تجسم آن تصاویر از نماد بهره می‌جوید. چنین نمادهایی، که شکل معینی از تجربهٔ دینی هستند، در قالب نقش‌مایه‌ها، بنیان صوری اسطوره‌ها را پایه‌گذاری کرده‌اند؛ چراکه اسطوره‌ها برای اینکه شکل بیانی روشن‌تری پیدا کنند، نیازمند تصویر هستند؛ تصاویری که در طول تاریخ، وابسته به بستر فرهنگی جامعه، اشکال بیانی متفاوتی یافته، هنر دینی را بنیان می‌گذارد. اگرچه تعریف هنر دینی در جوامع اسلامی، با تعریف این هنر در جوامع غربی متفاوت است، ولی به‌طور کلی می‌توان گفت: هنر دینی بنابر موضوع خود، که مرتبط با دین است، با این عنوان نامیده می‌شود و شیوه‌های اجرایی و سبک‌های هنری مرتبط با جوامع گوناگون، هنر سنتی آن سرزمین قلمداد می‌گردد. تاکنون تحقیقات بسیاری پیرامون نمادهای دینی و تصاویر دوزخی صورت گرفته است، اما این مقاله با هدف یافتن ریشه‌های مشترک اساطیری نمادهایی با موضوع جهان‌ماورایی در دو مذهب اسلام و مسیحیت انجام گرفته است و با استفاده از معناشناسی نقش‌مایه‌ها، که رابطهٔ ساختاری پنهان متن در تصویر را بیان می‌کند، به بررسی عالی‌ترین نمونه‌های این قبیل تصاویر، یعنی معراج‌نامهٔ حضرت محمد ﷺ، یعنی معراج‌نامهٔ شاهرخی و شمایل هبوط حضرت عیسی مسیح ﷺ پرداخته است؛ چراکه این شمایل‌ها از جمله تصاویری هستند که به طرز شگفت‌انگیزی بیانگر روح دینی حاکم بر هر دو فرهنگ می‌باشند. نمادهای به‌کارگرفته‌شده در آنها، در اساطیر بسیاری از ملل دارای معانی مشابه می‌باشد.

نقش‌مایه‌های آیکونوگرافیک (Iconographic motives)

از آنجاکه نقد هنری در زمرهٔ دانش‌های جدید محسوب می‌شود و معیارهای زیبایی‌شناسانه‌ای که از هنر کلاسیک غرب اخذ نموده و آثار هنری که از طریق تجزیه و تحلیل صور بصری، عوامل تاریخی و رابطهٔ میان تأثیرات قومی و جغرافیایی می‌سند، نقش تقدس و امور ماورایی در هنرهای دینی را مغفول می‌گذارد و در بررسی‌های خود بیشتر بر نقش فرد، به‌عنوان خالق اثر هنری و ویژگی‌های

زیبایی‌شناسی و تاریخی تکیه می‌کند. درحالی‌که در هنرهای سنتی اسلامی و مسیحی فردگرایی، حاوی معنای دیگری است که با دیدگاه اومانیستی دوران مدرن مغایرت دارد. بررسی و تحلیل آثار هنری و تبیین مفاهیم نهفته در آن، بدون شناخت و تفکیک لایه‌های عمیق معنایی، که بر اساس جهان‌بینی دینی اقوام شکل گرفته است، امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ چراکه در هنر شمایل‌نگاری محتوا معیاری است که شکل را تعیین می‌کند. یکی از نظریات نقد هنری، که از طریق بررسی اهداف پنهان در پس نقش مایه‌ها، به بررسی لایه‌های پنهان معنایی در تصاویر راه پیدا می‌کند، آیکونوگرافی است. «سابقه پیدایش آن به تصاویر عیسی مسیح به‌عنوان بنیانگذاری زمینی و منجی‌ای آسمانی در مرکز دین مسیحیت بازمی‌گردد. تغییرات و تنوع تصاویر مسیح، و پیروانش نیز بسته به ماهیت تعریف‌شده در فرهنگ‌های گوناگون مسیحی متفاوت است» (مارتی‌یر، ۲۰۰۵، ص ۶۷). آیکون از پشتوانه‌ای فرهنگی، فکری و ادراکی برخوردار است و همچون اسطوره تنها در ارتباط با نماد می‌تواند نقش مرئی خود را پیدا کند. جنبه‌های مقدس و حقایق الهی نیز در قالب فرم‌های سمبولیک، صورتی محسوس می‌یابند. در مسئله شمایل‌نگاری و شبیه‌سازی در وادی هنرهای دینی، «همه مقصود زندگی این بوده که فرد، فرم ذاتی خود را بازشناسد؛ چراکه تنها این «فرم» است که استطاعت بازتاباندن شایسته فرم خداوندی را دارد. از ویژگی‌های بارز شمایل‌های نیاکان در بسیاری از مناطق شرق، این است که بدون آگاهی از اسطوره‌های مربوط به آن، تمثال‌ها را نمی‌توان از هم باز شناخت» (کومارا سوامی، ۱۳۸۹، ص ۷۹-۷۸). اما در نقد معاصر، *اروین پانوفسکی*، که در ابتدای قرن بیستم این شیوه را تحت عنوان «شمایل‌نگاری» یا «شمایل‌شناسی» معرفی می‌کند، آن را شیوه‌ای از تاریخ هنر می‌شمارد که در آن، بررسی موضوعی یا معنای هنر در تبادل با فرم آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد (پانوفسکی، ۱۹۷۲، ص ۳).

ادعای *پانوفسکی* در شناخت اشکال ناب، نقش مایه‌ها، تصاویر، داستان‌ها و تمثیل‌ها به‌عنوان نشانه‌ها و مظاهری از مبانی بنیادی در شکل‌گیری آثار هنری، قابل مقایسه و حتی مترادف تعبیری است که *ارنست کاسیرر* در تبیین ارزش‌های نمادین به کار می‌برد (عبدی، ۱۳۹۰، ص ۶۳). در این زمینه، تمایز و تبیین مرز مسئله موضوعی و فرم تصویری، موجب پیدایش دانش دیگری در این حوزه می‌شود که به «دانش نقش مایه‌ها» شهرت دارد. «مسئله موضوعی و معنا، بخش مهمی از روابط انسانی و در نگاهی کلی‌تر، تمدن بشری را تشکیل می‌دهد؛ از این رو، درک و تبیین تمایز و مرز بین مسئله موضوعی و فرم، گامی بنیادین در مطالعات آیکونوگرافیک به‌شمار می‌رود» (عبدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰). از آنجاکه در شمایل‌های مذهبی، جنبه‌های فرمالیستی و معنا به طرز تفکیک‌ناپذیری در یکدیگر ادغام شده‌اند، شناخت و بررسی هریک از

این دو مقوله، می‌تواند ما را در دستیابی عمیق‌تر مفاهیم کلیدی هر دو، که در حقیقت لازم و ملزوم یکدیگر هستند، یاری کند. این دانش، که امروزه یکی از مؤثرترین نظریه‌ها در مطالعات معناشناسانه محسوب می‌گردد، در قرن نوزدهم میلادی به انتظام درآمد و جنبه‌های نشانه‌شناسانه نقش‌مایه‌ها و درک تصویر از مهم‌ترین اهداف این رویکرد بود و بن‌مایه آن نیز از دانش نشانه‌شناسی اخذ شده بود. برای بررسی آیکنوگرافیک شمایل‌های مسیحی و نگاره‌های معراجی اسلامی، ابتدا رابطه اسطوره و نماد را بررسی کرده، پس از بیان سوابق تاریخی این‌گونه اساطیر، به شرح وقایع صعود و هبوط عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله خواهیم پرداخت تا از آن طریق، رابطه معنا و تصویر را در بستر شناختی عمیق‌تری بررسی نماییم.

اسطوره دینی به‌مثابه نمادی مصور

ارنست کاسیرر، فیلسوف و اسطوره‌شناس آلمانی، تاریخ را به‌عنوان منبع غایی اساطیر برنمی‌شمارد؛ چراکه وی منشأ اسطوره را امری ابداع‌شده توسط بشر نمی‌داند. او به روایت از شلینگ، اسطوره را در تعیینات آگاهی یعنی در تصورات [=ایده‌ها] انسان می‌داند. این آگاهی تنها تصویری وهمی نیست، بلکه در صورتی تبیین‌پذیر است که آگاهی انسان در هر لحظه با خدایان متوالی برخورد کند؛ چراکه «پیشرفت از وحدانیت خدا - به‌منزله موجودی که هنوز یگانگی‌اش آگاهانه نیست - به چندخدایی است. بر اثر تقابل میان وحدت و کثرت، وجود حقیقی خدا و [وجود] وحدانیت او شناخته می‌شود» (کاسیرر، ۱۳۹۰، ص ۴۹). رابطه اسطوره صرفاً با ماهیت شکلی اجسام نیست، اما هنگام بازنمایی خود دارای خاصیتی نمادین می‌شود؛ نمادهایی که از دیدگاه اسطوره‌شناسان و فلاسفه کارکردهای متفاوتی دارند.

از دیدگاه الیاده نمادهای آیینی و اسطوره‌های دینی «واقعی مقدس» را نشان می‌دهند که بر پایه تفاوت‌های بین حق و باطل و یا تقدس و کفر استوار است. اسطوره می‌گوید چگونه هر چیزی آغاز و به تدریج به کمال می‌رسد. به همین دلیل است که اسطوره با علم موجودات و هستی‌شناسی مرتبط است (ترنر، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

اسطوره، بازنمایی نمادهایی است که بر معانی دلالت دارند. ارنست کاسیرر، مطالعات مستدل و وسیعی پیرامون اسطوره و نماد انجام داده است. از نظر او، نظام و ساخت اسطوره‌ای ظاهراً دارای ساختاری مشابه هنر است. آنچه از نوشتار و نقوش گیاهی، انسانی، حیوانی و یا متافیزیکی بر نموده‌های اساطیری نقش بندد، با حقیقت آن یکی می‌شود. در این صورت، همه اجزای تصویر و ترکیب آنها با یکدیگر، امری حتمی و غیرقابل تغییر محسوب می‌گردند. لذا تمام فرم‌ها و رنگ‌های موجود در تصویر نیز باید با توجه به نقش کارکردگرایانه خود مورد بررسی قرار گیرند. اسطوره نیز همانند هنر برای بیان خود

نیازمند تصویر است، اما این تصویر، دالّی می‌باشد که الزامی برای ارتباط منطقی و مستدل با مدلول ندارد. همان‌گونه که در نظام نشانه‌شناسی «هیچ پیوند یک به یکی میان دال و مدلول وجود ندارد، نشانه‌ها معنای چندگانه دارند و دارای معنای واحد نیستند. هر دال به مدلول‌هایی ارجاع می‌دهد و به هر مدلول توسط دال‌های زیادی رجوع می‌شود» (چندلر، ۱۳۸۷، ص ۵۶). تفاوت نظام زیبایی‌شناسی اسطوره‌ای، با زیبایی‌شناسی هنری نیز ناشی از این است که در نظام‌های دیرین، تصاویر جنبه‌ای کارکردگرایانه داشته و به مثابه سمبلی در خدمت تعبیر اخلاقی و معرفتی قرار داشتند. کاسیرر معتقد است: امر سمبلیک بر چیزی عیناً واقعی، یعنی بر کار بی‌واسطه خدا و بر یک راز دلالت می‌کند. آنچه به یک واقعه، خصلت سمبل یا آیت می‌دهد، نه خود آن و نه منشأش، بلکه جنبه معنوی و روحی است که در پرتو آن، آن واقعه دیده می‌شود (کاسیرر، ۱۳۹۰، ص ۸۲).

اسطوره، تصویر را بخشی از واقعیت جوهری یا پاره‌ای از جهان مادی می‌شناسد که اگرچه در مقابل واقعیت تجربی اشیاء، وهمی است، اما این وهم حقیقت خود را داراست. تصویر به منزله شیء عادی و مستقل بر روح اثر نمی‌گذارد، بلکه تصویر، بیان خالص قدرت روح خلاق شناخته می‌شود (همان، ص ۸۳). بررسی تطبیقی اسطوره‌ها، شناسایی و رازگشایی کامل‌تر آنهاست، به‌ویژه آن‌گاه که نمادهایی مشابه، معنای واحدی را روایت می‌کنند (بلخاری، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

بررسی پیشینه اسطوره‌های آن جهانی

جهان به‌عنوان نمادی از فضا، دارای سه سطح است: زمین، دوزخ و آسمان (سیرلو، ۱۳۹۲، ص ۲۹۵). هر سه جهان در ادیان باستانی، سرشار از نمادهایی است که شامل خدایان و دیوها و فرشتگان می‌باشد. در بیشتر روایاتی که از اساطیر و به تبع آن، از ادیان مختلف نقل شده است با این سه سطح مواجه هستیم. زمین، به‌عنوان مرکز ثقل و جایگاه اصلی و نقطه آغازین سفرهای ماوراءطبیعه محسوب می‌گردد، جایگاه پس از زمین را مرتبه شخص یا بستر تاریخی - فرهنگی روایت تعیین می‌کند: هبوط به مرحله‌ای نازل‌تر و انتقال به دنیای زیرین، یا صعود به مرتبه‌ای بالاتر، که همان سفر آسمانی است. برای نمونه، در تمدن‌های مصر و بین‌النهرین، به دلیل اعتقاد به خدایان متعدد و جایگاهی که برای هریک از آنها قائل بودند، سیر صعود و نزول فراوان دیده می‌شود.

نوشته‌هایی که به نام «متون هرمی» (Pyramid Text) شناخته می‌شود، متونی دینی است که بر دیوارهای داخلی اهرام بعضی فرعون‌های سلسله پنجم و ششم (حوالی ۲۴۲۵-۲۳۰۰ ق) حک شده است. متون هرمی، کهن‌ترین مطالب و ارجاعات به دانش کیهان‌شناسی مصری را در اختیار ما

می‌گذارد، اما توجه اصلی آنها به سفر پیروزمندانۀ فرعون متوفی به سکونتگاه آسمانی جدید خود است (الیاده، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۹۵).

در باور مصریان، پس از مرگ با مومیایی کردن شخص متوفی «کا»، که همان روح وی بود، به انتقال جسم به دنیای زیرین از بین نمی‌رفت و به آسمان صعود می‌کرد. باور به دنیایی دیگر در ایران به پیش از ورود آریایی‌ها بازمی‌گردد و وام‌دار شکل‌گیری تصویر خدایان متعدد در تمدن بین‌النهرین می‌باشد که به تدریج، در جنوب، غرب و نقاط مرکزی ایران، رایج و با باورهای بومی مردمان این سرزمین همساز شد و در دین زرتشت، با نمادهایی ظهور دوباره یافت. «در باورها و اعتقادات آیین زرتشتی، روح پس از مرگ تحت عنوان فروهر از تن جدا شده و به آسمان می‌رود» (دادور و برازنده، ۱۳۹۲، ص ۲۲۷). این اعتقاد، بیشتر در قالب نماد پرنده‌ای با بال‌های گشوده به تصویر درمی‌آید.

در افسانه‌های یونان و روم نیز حتی سال‌ها پیش از میلاد مسیح، اعتقاد بر قرار گرفتن انسان در زمین به عنوان نقطه‌ای برای عبور به جایگاه اصلی و دائمی انسان وجود داشته است. انسان به عنوان موجودی که به منظور هدفی والا به مأموریتی زمینی فرستاده شده، پس از مرگ و رهایی از قید جسمانیت، بسته به نوع زندگی و اعمال نیک و بدی که در این دنیا داشته است، به جایگاه اصلی خود، که در دنیای زیرین (دوزخ) و یا شاهراه آسمانی (بهشت)، فرستاده می‌شود.

سفر آسمانی پیامبران و قدیسان

مفهوم نمادین «هر صعود، گسستن از مرتبۀ پیشین، گذار به عالم علوی، ترک فضای دنیوی و مقتضیات بشری است» (الیاده، ۱۳۷۲، ص ۱۰). در ادیان باستانی، از پیامبرانی نام برده شده که تجربه صعود به آسمان را داشته‌اند. از جمله *ایلیای نبی*، که با ارابه‌ای آتشین به آسمان می‌رود و به باور مسیحیان، همراه با حضرت مسیح دوباره به منظور اصلاح در زمین بازخواهد گشت و در آیه ۵۷ سوره مریم نیز به صعود او به جایگاهی رفیع اشاره شده است.

سفر به آن جهان، در دین زرتشت در کتابی به نام *اردویراف‌نامه* تجلی یافته است. *ویراف راهبی*، پارسا بوده است که در حالت خواب، طی سفری هفت روزه جهان آخرت را سیر می‌کند و پس از به هوش آمدن، شرح سفر خود را برای دیگران روایت می‌کند.

سفر *ویراف مقدس* و سیر حرکتش از نقطه‌ای شروع می‌شود که میان جهان است یعنی چکاد دائیتی، جایی که روان مردگان در بامداد چهارمین روز مرگ به آن می‌رسد و سیر حرکت او صعودی است و با زیبایی و امید به انسان شروع می‌شود و مسکن ازلی انسان را به یادش می‌آورد، سپس به همیستگان

می‌رود و روان‌هایی را می‌بیند که باید تا تن پسین آنجا بمانند. بعد از آن به دوزخ می‌رود و متن، با نهی از منکر جایگاه ازلی انسان را به وی خاطر نشان می‌سازد (کارگر، ۱۳۸۳، ص ۴).

عروج و نزول عیسی مسیح ﷺ

بنا بر روایات مسیحی، حضرت عیسی ﷺ، مقارن با مصلوب شدن و مرگ روی صلیب، به مدت سه روز به دوزخ نزول می‌کند. این روایت در سه انجیل متی، مرقس و لوقا آمده است. انجیل یوحنا نیز روایت عروج او به آسمان را تصریح می‌کند. هرچند برخی از مفسران به کلی هبوط به دوزخ را با یگانگی روح خداوند با مسیح در تضاد می‌دانند و آن را صرفاً امری نمادین می‌شمارند، اما در طی قرن‌ها پس از عروج عیسی ﷺ، این واقعه به صور مختلف در شمایل‌ها دیده می‌شود.

اگر پیامبران و انبیای عهد عتیق جز به شفاعت مسیح قادر نمی‌بودند از ظلمات رهایی یابند، بدین سبب است که مسیح مورد بحث در واقع همان مسیح ازلی یا کلمه الهی است. این انبیاء با کلمه الهی پیش از تجسدش در جسم عیسی مواجه شده بودند. با این حال، از آن حیث که مرگ بر صلیب همچون محل تلاقی زمان و جاودانگی در حیات مسیح است، از حیث سمبلیک بازنمایی مسیح منجی، پس از رستاخیزش و در هیئت انسانی‌اش، در حال نزول به سرای دوزخ مشروع است، وی در آنجا دروازه‌های دوزخ را فرو می‌شکند و به یاری اجداد نوع بشر، پیامبران و انبیایی می‌شتابد که برای خوشامدگویی به وی اجتماع کرده‌اند (بورکهارت، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

عیسی ﷺ در آیین مسیحیت، تجسد روح الهی در زمین محسوب می‌گردد که به دلیل داشتن ماهیت جسمانی، قابل رؤیت شده است. با به تصویر کشیدن عیسی مسیح، وجود حقیقی وی که شامل طبایع الهی و انسانی اوست، نشان داده می‌شود.

تصویر مسیح، مسیح و تصویر قدیس، قدیس است. قدرت تقسیم نشده است، جلال تقسیم نشده است، اما جلال به کسی نسبت داده می‌شود که ترسیم شده است. انسان خدا می‌شود، نه به خاطر طبیعتش، بلکه به خاطر فیض. خدا در هنگام انسان شدن نزول می‌کند، اما انسان در هنگام خدا شدن صعود می‌کند. او با شبیه شدن به مسیح به معبد روح القدس که در اوست تبدیل می‌شود و شباهت خود به خداوند را تثبیت می‌کند (اوسپسکی و لوسکی، ۱۳۸۸، ص ۴۷-۴۵).

چنین اعتقادی با دیدگاه کاسیرر، مبنی بر وحدانیت نمادهای مصور با ماهیت ذاتی آنها همخوانی دارد. روایات رمزگونه و نصوص داستانی موجود در کتاب مقدس، موجب شکل‌گیری تصویرسازی‌هایی با شکل‌های انسانی در هنر مسیحی شده است. نکته‌ای که موجب تفاوت آن با هنر اسلامی است، طرز تلقی متفاوت در برداشت ماهیت فلسفی پیامبران هر دو دین می‌باشد؛

محمد [ﷺ]، بشری مانند دیگر ابنای بشر تلقی می‌گردد، با یک ویژگی منحصر به فرد، که همان قدرت وحی‌پذیری وی می‌باشد. عیسی مسیح، تجسم نمادین خداوند بر روی زمین است و وجودی الهی دارد. در دین مسیحیت، خداوند با نماد او در متن زندگی انسان‌ها جاری است با آنها می‌نوشد، سخن می‌گوید، به تاوان گناهان بشر مصلوب می‌گردد، برای نجاتشان به دوزخ می‌رود و سپس به جایگاه ابدی و آسمانی خود بازمی‌گردد.

معراج‌نامه حضرت محمد ﷺ

معراج، یکی از حیرت‌آورترین وقایع معنوی در تاریخ بشر می‌باشد. روایاتی که پیرامون معراج در منابع اسلامی نقل شده است، گرچه آن را نخستین نمی‌دانند، اما کامل‌ترین نوع عروج می‌داند. معراج‌نامه، که از لحاظ شباهت‌های ساختاری با اسطوره‌هایی مشابه از جمله *ارداویراف‌نامه* دارد، در کتب متعددی در طول تاریخ اسلام، ماجرای سفر پیامبر اسلام ﷺ در بارگاه الهی را روایت می‌کند. نخستین و کامل‌ترین شرح این واقعه، در قرآن کریم ذکر شده است:

پاک مطلق است خداوند قادر متعال که بندهٔ مخلص خود [حضرت محمد] را شبی از مسجد الحرام به مسجدالاقصی، که اطراف آن را برکت الهی بخشیده بودیم، سیر داد تا برخی از نشانه‌های قدرت آفریدگاری خویش را به او نشان دهیم. همانا خداوند آن شنوای بیناست (اسراء: ۱).

جبرئیل، که از فرشتگان مقرب پروردگار است، او را در این سفر شبانه و دیدار از بهشت و جهنم همراهی می‌کند. فهم دلیل و هدف غایی این سفر، می‌تواند به ما در یافتن دلالت‌های معنایی در شرح تصویری این سفرنامهٔ مصور کمک کند. در ادامهٔ آیهٔ اول از سورهٔ اسراء، دلیل سفر آسمانی پیامبر را مشاهدهٔ نشانه‌های قدرت الهی و شگفتی‌های آیات الهی در آسمان‌ها و نیز اطلاع از موجودات عجیب و سازمان عالم و ملکوت اعلیٰ عنوان شده است. شرح حوادث این سفر، که با جزئیات کامل در حدیثی به نام «حدیث معراج» بیان شده است، به دلیل ایجاد فضایی سرشار از تخیل و توصیف موجودات و حوادث فرازمینی، دست‌مایهٔ خلق آثار بدیعی در ایران بوده است که از سدهٔ هفتم هجری و دورهٔ ایلخانیان آغاز شده است. این مجموعه تصاویر، که در دوره‌های مختلف هنر و ادب ایران به وجود آمده‌اند، علاوه بر نمایش ویژگی‌های قدسی پیامبر و میزان تقرب او به خداوند، از لحاظ دیگری نیز قابل توجه و مطالعه هستند؛ نمادهای مصوری که از دوران باستان در رابطه با پرستش ایزدان و الهه‌های آسمانی وجود داشته است، اینک در قالب فرشتگان و دیوها، که مأموران بارگاه الهی هستند، در طبقات مختلف بهشت و دوزخ نمود پیدا کرده‌اند و به

یاری تصاویر، به بازنمایی واقعیات ازلی می‌پردازند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در این سیر، از طبقات هفتگانه آسمان بازدید می‌کند.

شمایل‌های روسی

شمایل‌های روسی، که شیوه کار خود را از مسیحیت ارتدوکس در روم شرقی (امپراتوری بیزانس) اقتباس کرده‌اند، و به طور مستقیم از شیوه‌های اجرایی کنستانتین پل استفاده می‌کردند، در قرن پانزدهم به نقطه اوج خود رسیدند. در این عصر، قدیسان رسمی کلیسا در زمرة بهترین شمایل‌نگاران روسیه بودند. به گفته لیونید اوسپنسکی، «همان‌گونه که بیزانسی‌ها الهیات را در کلام به کمال رساندند، روس‌ها همین کار را با تصویر انجام دادند» (بوکهارت، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴). در اواخر قرن پانزدهم میلادی، توسط دو تن از نقاشان نامدار روسی، که کارگاه‌هایی مختص به شمایل‌نگاری داشتند، شیوه‌ای مستقل به کار بستند که نه تنها آنها را از شمایل‌نگاری بیزانسی مستقل ساخت، بلکه خود، دست‌مایه خلق آثاری گشت که تا قرن‌ها بعد، شمایل‌نگاری را تحت تأثیر خود قرار داد. یکی از این نقاشان، به نام دیونیوس، سبک و شیوه اجرایی منحصر به فردی را در شمایل‌نگاری قرن پانزدهم روسیه بنیان نهاد و عناصر نمادین بدیعی به آن اضافه کرد. آثار وی، تحت تأثیر مستقیم شمایل‌نگار قدیس *آندره روبلوف* بود که هنر وی آکنده از عمیق‌ترین تأثیرات روح مذهبی‌اش بود. وی بر طبق الگوهای باستانی نقاشی می‌کرد.

بررسی نقش مایه‌های فرود به دوزخ

نقاشی هبوط به دوزخ مسیح، که دیونیوس آن را در ۱۴۹۵ در کارگاه نقاشی خود در مسکو ترسیم نمود، از منظر نقش‌مایه‌های نمادین، بسیار حائز اهمیت است. همان‌طور که گفته شد، طبق تعالیم کلیسایی، دلیل نزول مسیح به دوزخ، نجات حضرت آدم و انسان‌های با تقوای عهد عتیق از دوزخ است. *پیتر حواری* در این باره می‌گوید: «ای مسیح! تو به هاویه زمین فرو رفتی و درهای ابدی را که زندانیان را در خود حبس کرده‌اند در هم شکستی و مانند یونس که پس از سه روز از شکم نهنگ بیرون آمد، پس از سه روز از قبر بیرون آمدی» (پیتر اول ۱۹:۳).

مسیح، که در این تصویر به مثابه فاتح و منجی ظاهر شده است، در مرکز کادر قرار دارد و با قامتی کشیده و دست و پاهای ظریف و حرکات حاکی از فیض الهی، که از خصوصیات نقاشی روسی است، از دیگران متمایز شده است. اطراف او را انبوهی از پیامبران، راهبان و قدیسین فرا گرفته‌اند.



تصویر ۱. هبوط به دوزخ، کارگاه دیونیوس، مسکو،
 (www.reu.or) ۱۵۰۴-۱۴۹۵

نقش مایه توصیفی شکستن دروازه‌های دوزخ توسط مسیح، تبدیل به نماد اسطوره‌ای صلیب شکسته گشته است. «صلیب در معنای نمادین، به چهار میخ کشیدن یا رنج و ستم کشیدن بر بالای صلیب است» (سرلو، ۱۳۹۲، ص ۵۴). اما در این تصویر، «صلیب دیگر وسیله شرم‌آور مجازات نیست، بلکه نماد پیروزی بر جهنم است. مسیح، که با قدرت مطلق خود بندهای جهنم را می‌گسلد، با دست راست خود آدم را از قبر برمی‌خیزاند (حوا نیز پس از آدم با دستانی که به حالت دعا گرفته است، از مرگ برمی‌خیزد)» (اوسپنسکی و لوسکی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱). «صلیب شکسته، موسوم به صلیب سنت آندرو در نمادشناسی، اتحاد دو جهان برین و فرودین را نشان می‌دهد» (سرلو، ۱۳۹۲، ص ۵۴۸). از این رو، هنرمند با استفاده از اصل تطبیق تمثیلی، پیوند

بین این دو جهان را نشان می‌دهد؛ چراکه مسیح بعد از نجات انسان‌ها از دوزخ، درهای آسمان را به روی آنها می‌گشاید و خود نیز پس از سه روز، به آسمان عروج می‌کند. از سوی دیگر، این نماد از دیدگاه افلاطون پیوند بخش‌های تکه پاره‌ای از روح جهان است که توسط خداوند با دو بنخیه، که به شکل صلیب سنت آندرو است، به یکدیگر پیوند خورده است.

از جمله نقش‌مایه‌های نمادین دیگر در این تصویر، که سرمنشأ آن را می‌توان در آیین میترائیسم جست‌وجو کرد، هاله نورانی‌ای است که پیرامون سر مسیح، سلیمان و داوود نبی، که در سمت چپ و حضرت موسی، که در سمت راست او قرار گرفته، وجود دارد. علاوه بر آن، تاجی که حاکی از پادشاهی آنهاست، بر سر دارند. این هاله، که می‌تواند بیانگر انوار الهی یا نیروهای فرامادی باشد، از جمله نقش‌مایه‌های تکرارشونده در آیین‌های مختلف از جمله هندوئیسم و بودیسم می‌باشد که نماد تجلی انوار معنوی است. «هاله مقدس برای اولین بار در ۳۴ تا ۶۹ ق م، بر گرد سر میترا مشاهده شد که مظهر نور خورشید است» (گیرشمن، ۱۳۷۰، ص ۶۷).

استفاده از نماد بال، برای نشان دادن الوهیت و جدا شدن از عالم خاکی، از دیرباز برای نشان دادن موجودات فرازمینی از جمله فرشتگان به کار می‌رفته است. در این تصویر نیز هم فرشتگان خطاکاری که همراه با شیطان در حال مجازات هستند و هم مأموران مجازات‌کننده، دارای نماد بال هستند؛ نمادی که ریشه‌های آن را از دیرباز در هنر مصر و ایران و هند می‌توان بازشناخت. تضاد

رنگی بدن مسیح، که تالوویی طلایی دارد، با زمینه سیاه دوزخ و غارهایی که به صورت لکه‌هایی سیاه رنگ در قسمت بالای تصویر قرار دارند، نشان از دو قطب متضاد تیرگی و روشنی یا نیروهای خیر و شر دارد. دایره بزرگ سبزی، که او را احاطه کرده، از مجموعه‌ای از فرشتگانی تشکیل شده است که هریک چراغی روشن در یک دست دارند و ستارگانی که احتمالاً نور خود را از انوار درخشان مسیح می‌گیرند و در دست دیگر، سرنیزه‌هایی سرخ‌رنگ دارند که بر بدن دوزخیان فرو می‌کنند. رنگ‌های درخشان، عدم استفاده از سایه‌پردازی و بُعد نمایی، از جمله خصوصیات دیگر این شمایل است که به آن حالتی بدوی داده است و آن را از نمونه‌های ایتالیایی و فرانسوی معاصر خود متمایز کرده و به نقاشی‌های شرقی متمایل می‌کند. رنگ‌ها خالص و شفاف، قوی و سرزنده‌اند و در جوار طرح‌های سیال و ظریف، بصیرت و غنای روحی را منعکس می‌کنند. چهره مسیح و انبیاء و قدیسان حالتی روحانی و طبیعت‌گرایانه دارد، اما چهره آناتومی شیاطین و ابلیس، که در قسمت پایین کادر قرار دارند، تغییر شکل یافته و کریه به تصویر درآمده است. رنگی که شیاطین را به تصویر درآورده است، با اندکی اختلاف با زمینه سیاه، قهوه‌ای تیره است. درحالی‌که به فاصله نیم تا یک قرن پس از این، شمایل گروه دیگری از شمایل‌های هبوط به دوزخ در روسیه ترسیم شدند که چهره متفاوتی از شیطان را با مضمونی متفاوت ارائه کردند. این شمایل‌های قرن شانزدهم و هفدهمی، توصیف جالب توجهی از دوزخ را نشان می‌دهند: «موجودی موسوم به «سر جهنمی» (Hell head) که صورتی انسان مانند دارد و قسمت بالایی سرش دریچه‌ای برای خروج انسان‌های درستکار است. این شمایل‌ها در موزه شمایل‌های روسیه قرار دارند. (تصاویر ۲ تا ۴ بخشهایی از شمایل‌های روسی رستاخیز و هبوط مسیح در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی)



تصویر ۴ (همان). قرن شانزدهم



تصویر ۳ (همان). قرن هفدهم



تصویر ۲. هبوط به دوزخ قرن هفدهم

به‌طور کلی، شیطان در شمایل‌های مسیحی به چند گونه ظاهر می‌شود:
- رستاخیز و هبوط به دوزخ؛

- داوری واپسین؛

- صعود یوحنا و نردبان صعود به آسمان؛

- شمایل‌های قدیسن جنگجو؛

- صحنه‌های حاشیه‌ای در شمایل‌ها (هانت، اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۲۰۱).



تصویر ۶: صعود یوحنا (جزئی از تصویر)



تصویر ۵: نردبان صعود مقدس از صومعه سنت کاترین

در تصاویر ۵ و ۶، نقش مایه نردبان به‌عنوان نمادی از صعود و گذار از مرحله فرودین، به مرحله برین و ورود به ملکوت و جایگاه آسمانی مسیح است. در این سیر، گروهی بسته به میزان ایمانشان، توسط فرشتگان بالاتر می‌روند. گروهی توسط شیاطین از نردبان سقوط می‌کند. تصویر ۸ شکستن دروازه‌های دوزخ، مشابه شمایل دیونیوس است.

تصویر ۷ شیطان زیر پاهای مریم مقدس،

نماد غلبه پاکي بر نفس اماره است. در همه شمایل‌ها، شیطان حالتی نیمه حیوانی دارد. برای نشان دادن

عناصر حیوانی از شاخ، دم، پنجه یا سم و گاهی بال‌های آتشین استفاده شده است. شمایل‌ها به‌طور کلی، دارای دسته‌بندی‌های موضوعی و نمادین مشابهی هستند که بسته به فرهنگ‌های جغرافیایی دارای تکنیک‌های اجرایی متفاوت می‌باشند.



تصویر ۸: شمایل بلغاری هبوط به دوزخ تصویر (منبع تصاویر ۲ تا ۸ هانت ۲۰۱۳)



تصویر ۷: شمایل قبطی سنت مارینا

معراج‌نامه شاهرخی

معراج‌نامه شاهرخی، یا معراج‌نامه تیموری، نسخه خطی مزینی است مشتمل بر ۶۱ نگاره نفیس، که در سال ۸۴۰ هجری به سفارش شاهرخ تیموری تهیه و کتابت شده است. این مجموعه نفیس، که به سه زبان ترکی، ایغوری و عربی ترجمه و منتشر شده است، در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود. پس از نسخه‌های جامع التواریخ و آثارالباقیه، که با تصاویری حاوی موضوع معراج در اوایل سده هشتم در تبریز مصور شدند، و نیز معراج‌نامه احمد موسی، که در همان سده در زمان حکومت ایلخانی مصور شد، معراج‌نامه شاهرخی، در شهر هرات منتشر شد. تا پیش از آن و در اوایل دوران اسلامی، شمایل‌نگاری از چهره اولیا مرسوم نبود. «سنت تصویر کردن چهره اولیای الهی از زمان ایلخانان در ایران اسلامی باب شد و با توجه به رونق ادیان مسیحی و بودایی، در آغاز این دسته از نگاره‌ها، شدیداً تحت تأثیر سنت‌های رایج در نگارگری این دو تمدن بودند» (گری، ۱۳۸۳، ص ۲۹). در عین حال، ویژگی‌های نگارگری ایرانی حفظ می‌شد. در این مجموعه، که برگرفته از خصلت‌های هنری در دوره تیموری و خصوصیات مرحله پیشین مکتب هرات است، علاوه بر رعایت اصول زیبایی‌شناختی، «می‌توان نوعی مفهوم اسطوره‌ای را مشاهده کرد. در عین حال که این نگاره‌ها با محتوای روایی داستان پیوند می‌خورد، همراه با نمونه‌های پیشین خود تفسیر متمایزی از اعتقادات و آرای تیموریان را پیش‌رو می‌نهد» (آژند، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱). به گفته گرابار، نقش مایه معراج، می‌توانست موضوعی باشد که با خاستگاه دینی و با تصویرپردازی دنیوی، به‌ویژه سلطنتی ایران ترکیب گردد؛ زیرا مضمونی آشنا و عمیق را زنده می‌کرد که از عهد باستان، هنر سلطنتی را با هنر دینی درمی‌آمیخت: ورود یک قهرمان، شاه یا پیامبر به قلمروهای الهی و آسمانی (گرابار، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

تأثیرگذاری اسطوره‌های ساسانی و عناصر هنر چینی، که توسط مغولان وارد هنر ایران شده بود، در اسلوب بصری نگاره‌ها موجود است، افزون بر این، هرچند عناصر انسانی نگاره‌ها، فاقد حالات بیانی در طراحی فیگورها هستند و از انعطاف لازم برخوردار نیستند، اما مفاهیم انتزاعی از قبیل ترس و غبن، توحش، تقدس و فضاهای بیکران به‌وسیله فرم‌ها، رنگ‌ها و حالت چهره‌ها کارکرد بیانی یافته‌اند. در تصویر مجازات ریاکاران در سمت راست تصویر حضرت محمد [ﷺ]، سوار بر براق اسب افسانه‌ای که صورتی انسانی دارد، در معیت جبرئیل به بازدید از دوزخیانی مشغول است که به جرم تظاهر به دینداری توسط دیوهای سرخ رنگ توسط سرنیزه در آتشی شعله‌ور مجازات می‌شوند. (تصویر ۹)



تصویر ۹: ریاکاران (تظاهر کنندگان به دین داری). معراج نامه
شاهرخی ۸۴۰ هجری (منبع: رزسگای، ۱۳۸۲، ص ۴۶)

نقش مایه‌های نمادین، از جمله آتش در اساطیر، به دو گونه تعبیر شده است: به گفته ماریوس اشنایدر، اگر آتش بر محور خاک باشد، نماد تمایلات جسمانی و شهوانی و نیز گرمای خورشید است و اگر بر محور باد باشد، وابسته به عرفان و تطهیر و نیروهای معنوی است (سرلو، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰). اگر معنای متضاد نماد آتش، مبنی بر انهدام و تولد دوباره را - که در برخی حماسه‌های ایرانی (مانند حماسه گذر سیاوش از آتش) و نیز مکاشفات یوحنا(روایت مربوط به آخر الزمان:

Apocalypses) وجود دارد مدنظر قرار دهیم - آتش دوزخ تصویر شده در **معراج نامه**، می‌تواند علاوه بر نقش تأدیبی، با توجه به صفت رحمانیت خداوند موجب تطهیر انسان‌ها بشود. شیاطین سرخ‌رنگ، که پیش‌تر در شمایل‌های مسیحی نیز نمونه‌هایی مشابه داشتند، مأمور عذاب منافقان هستند. اضافه کردن عناصر حیوانی به شیاطین، که در هنر مسیحی نیز وجود داشت، در این نگاره‌ها به چشم می‌خورد، پاهای چنگال مانند و چهره‌ای شبیه میمون یا خرس، که بعدها با تغییراتی در هنر صفوی نمود پیدا می‌کند.

از جمله نمادهای اسطوره‌ای که نقش مایه آن در ایران به آیین میترائیسم بازمی‌گردد و تا دوران ساسانی ادامه دارد و در نقش مایه‌های مسیحی هم دیده می‌شود، هاله نوری است که همان‌طور که در شمایل‌های مسیحی ذکر شد، نشان از الوهیت و قداست دارد. اما در ایران، ویژگی دیگری نیز برای آن قائل بودند و آن را ایزدی نجات‌بخش می‌دانستند. پیروان میترائیسم معتقد به عروج او با اربابه‌ای به آسمان و ظهور دوباره او در آخرالزمان بودند. از دیگر عناصر مشترک در هر دو فرهنگ، نیزه است. تیرهایی بلند که به وسیله آن خطاکاران مورد شکنجه قرار می‌گیرند. این عنصر نماد جنگ است و بر خلاف شمشیر، معنای دو گانه آسمانی و زمینی ندارد. فرشته بالدار موسوم به جبرئیل پیامبر را در این سفر همراهی می‌کند و طبقات مختلف بهشت و دوزخ را به او نشان می‌دهد. در روایات اسلامی، در مورد معراج نیز همانند روایات مسیحی در مورد جنبه جسمانی یا روحانی بودن معراج، هر دو پیامبر گفت‌وگو و مجادلاتی وجود دارد. اما آنچه در اکثریت روایات بر آن متفق بوده‌اند، هدف از معراج پیامبر گرامی اسلام بوده است.

وجوه اشتراک و افتراق تصاویر دوزخی در اسلام و مسیحیت

در شمایل‌نگاری روسی، تبدیل نقش مایه‌ها به نماد و به‌طورکلی، بهره‌گیری از مضامین اساطیری، بیش از نگارگری ایرانی، به چشم می‌خورد. در نگارگری ایرانی بیشتر شاهد نقش مایه‌های توصیفی هستیم. شمایل‌نگاری روسی، در قرن پانزدهم از لحاظ تکنیک اجرایی، عمق‌نمایی و ترسیم جزئیات با شمایل‌نگاری در ایتالیا و فرانسه، در همان قرن بسیار متفاوت است. هر چند اصول اولیه خود را از هنر بیزانس اقتباس کرده است، اما از لحاظ سبک اجرایی به شیوهٔ تصویرپردازی شرقی متمایل است. استفاده از رنگ‌های تخت و عدم استفاده از بُعد نمایی، یادآور نگارگری ایرانی است که احتمالاً از اواخر قرن هفتم هجری، به دلیل رواج روابط بازرگانی ایران با مغولان به روسیه رفته است؛ چراکه خصوصیات نقاشی مغولی چین در هر دو تصویر مشهود است. از لحاظ نقش مایه‌های نمادین، وجوه اشتراکی بین عناصر نمادین هر دو وجود دارد: فرشتگان و شیاطین. فرشتگان با پوششی ردا مانند، حالتی روحانی را القا می‌کنند. درحالی‌که شیاطین نیمه‌برهنه، با حالتی نیمه‌حیوانی و عاری از حس معنویت هستند. در هر دو فرهنگ، شیاطین سرخ‌رنگ به چشم می‌خورند و از لحاظ رنگی نیز در هر دو فرهنگ شاهد رنگ سیاه برای نمایش دوزخ، و رنگ طلایی در کنار رنگ‌های سبز و سفید، برای نشان دادن الوهیت حضرت مسیح صلی الله علیه و آله و محمد صلی الله علیه و آله و فرشتگان پیرامون آنها هستیم.

جدول ۱. تفاوت‌ها و تشابهات معرجه‌نامه‌های اسلامی و مسیحی

تفاوتها	تشابه‌ها
۱. ظرافت اجرایی بیشتر در نگارهٔ مسیحی	۱. شیوهٔ تصویرپردازی شرقی
۲. شفافیت رنگی بیشتر در نگارهٔ اسلامی و استفاده از رنگ‌های ترکیبی در نگارهٔ مسیحی	- عدم استفاده از بعد نمایی
۳. هالهٔ مقدس دایره‌وار در نگارهٔ مسیحی و هالهٔ آتشین در نگارهٔ اسلامی	- رنگ‌های تخت
۴. ترکیب‌بندی متقارن در نگارهٔ مسیحی و عدم تقارن نگارهٔ اسلامی	- رنگ سیاه برای نمایش دوزخ
۵. قرار گرفتن حضرت مسیح در مرکز تصویر با نقش منجی در مقابل تصویر حضرت محمد <small>صلی الله علیه و آله</small> در گوشهٔ سمت راست به‌عنوان ناظر	- رنگ طلایی نماد قداست
	- کتراست رنگی برای بیان تفاوت خیر و شر
	۲. نیزه‌های خطی برای مجازات گناهکاران
	۳. هالهٔ مقدس
	۴. حضور فرشتگان، دیوها و خطاکاران
	۵. استفاده از نماد بال برای قدیسین

نتیجه‌گیری

اسطوره، در پیوندی همیشگی با تصویر قرار دارد و برای دیده شدن، نیازمند وجود تصاویر کارکردگرایانه با هدف خدمت به تعابیر اخلاقی و معرفتی قرار دارد. از دیدگاه اسطوره‌شناسی کاسیرر، که خاستگاه اسطوره را امری الهی قلمداد کرده و تصاویر مرتبط با آن را با ماهیت ذاتی اساطیر یگانه می‌پندارد، نگارگری *معراج‌نامه* و شمایل‌نگاری هبوط عیسی مسیح ﷺ، به دلیل داشتن ریشه‌های عمیق نمادین و دلالت بر امر مقدس و نیز متأخر بودن نسبت به اسطوره‌های مشابه در دنیای باستان، می‌تواند نوعی اسطوره تلقی شوند که بر اساس بستر فرهنگی و تاریخی خود، مورد بررسی و واکاوی آیکونوگرافیک قرار گیرند؛ چراکه از جمله خصایص بررسی آیکونوگرافیک، کشف زیرساخت‌های بنیادین در شمایل‌ها و علاوه بر آن، بیان خصلت‌های فرمی و محتوایی، لایه‌های زیرین فرهنگی، دینی و آیینی آنها به منظور شناخت بیشتر ماهیت شمایل‌هاست. در این زمینه، آیکونوگرافی و به طور اخص دانش نقش‌مایه‌ها، که تاکنون به‌عنوان روشی برای تجزیه و تحلیل شمایل‌ها مورد استفاده قرار گرفته است، می‌تواند در شناخت صوری و بررسی بستر شناختی اسطوره‌ها روشی مناسب باشد.

در بررسی تطبیقی این دو نگاره، دلیل اشتراکات تصویری، نگاره ایرانی و شمایل روسی، علاوه بر تأثیرپذیری از کلیت‌های شمایل‌نگاری بی‌زانس و هنر چین، سرمنشأ وحیانی و استفاده از نمادهای اساطیری مشترک، در هر دو فرهنگ و مذهب می‌باشد که هاله مقدس، آتش، آسمان و زمین، فرشتگان و دیوها از آن جمله‌اند. علت افتراق تصاویر، علاوه بر سنت‌های متفاوت تصویری در هر دو کشور، در تفاوت اهداف تعریف‌شده در معراج پیامبر اسلام ﷺ و عیسی مسیح بر اساس متون مقدس هر دو مذهب می‌باشد. حضرت عیسی ﷺ، که برای نجات دوزخیان به جهنم نزول کرده، نقشی کلیدی در تصویر داشته و در مرکز کادر قرار دارد. در حالی که حضرت محمد ﷺ، که به منظور بازدید از دوزخ و آگاهی از احوال دوزخیان به آنجا وارد شده، در حاشیه تصویر قرار گرفته است؛ چراکه در بررسی سه مرحله‌ای از آیکونوگرافی، پس از مرحله اولیه توصیف تصویر به لحاظ فرمی و جزئیات بصری، به مرحله ثانوی تحلیل نقش‌مایه‌ها، بر اساس بستر فرهنگی می‌پردازد و در مرحله آخر، که به آیکونولوژی موسوم است، بر اساس ژرف ساخت‌های فلسفی، مذهبی و جامعه‌شناختی، نمادهای اساطیری جوامع را در مقایسه با تصویر مورد بررسی قرار می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری کاربرد نظریه استعاره مفهومی در تصویرگری متون عرفانی، سروناز پریشانزاده می‌باشد.

منابع

- اوسپنسکی، لئونید، لوسکی، ولادمیر، ۱۳۸۸، *معنای شمالی‌ها*، ترجمه مجید داودی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- آژند، یعقوب، ۱۳۸۷، *مکتب نگارگری هرات*، تهران، فرهنگستان هنر.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- بلخاری، حسن، بهار ۱۳۸۳، «طبل شیوا و صور اسرافیل»، *فرهنگستان هنر*، ش ۹، ص ۵۲-۶۵.
- بورکهارت، تیتوس، ۱۳۹۰، *مبانی هنر مسیحی*، ترجمه امیر نصری، تهران، حکمت.
- ترنر، ویکتور، ۱۳۸۱، «اسطوره و نماد»، ترجمه علیرضا حسن‌زاده، *کتاب ماه هنر*، ش ۵۱-۵۲، ص ۷۰-۷۶.
- چندلر، دانیل، ۱۳۸۷، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر.
- دادور، ابوالقاسم، مهتاب برازنده، ۱۳۹۲، *همبودی دین و هنر در دنیای باستان*، تهران، گستره.
- رزسگای، ماری، ۱۳۸۲، *معراج‌نامه سفر معجزه آسای پیامبر*، ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران، موسسه مطالعات هنر اسلامی.
- سیرلو، خوان ادواردو، ۱۳۹۲، *فرهنگ نمادها*، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، داستان.
- سوامی، آناندا کومارا، ۱۳۸۹، *فلسفه هنرهای مسیحی و شرقی*، ترجمه امیرحسین ذکرگو، تهران، فرهنگستان هنر.
- عبدی، ناهید، ۱۳۹۰، *درآمدی بر آیکونولوژی*، تهران، سخن.
- ، ۱۳۹۱، «بررسی نقش مایه‌های آیکونوگرافیک از ورای دو شاهنامه بایسنقری و طهماسبی»، *کیمیای هنر*، ش ۳، ص ۹۹-۱۰۳.
- عسگری الموتی، ۱۳۹۲، «مناسبات اسطوره و هنر در تفکر ارنست کاسیرر، والتر بنیامین و تئودور آدورنو»، *هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی دوره ۱۸*، ش ۱ ص ۱۵۱.
- فلدمن، ادموند بورک، ۱۳۸۸، *تنوع تجارب تجسمی*، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، سروش.
- کارگر، مهدی، ۱۳۸۳، «درآمدی بر ارداویراف‌نامه»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۷۸، ص ۱۱۶-۱۱۹.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۶، *زبان و اسطوره*، محسن ثلاثی، تهران، نقره.
- ، ۱۳۹۰، *فلسفه صورت‌های سمبولیک*، یدالله موقن، تهران، هرمس.
- گرابار، اولگ، ۱۳۹۰، *وحدتی دانشمند*، ترجمه مهرداد، تهران، فرهنگستان هنر.
- گری، بازل، ۱۳۸۳، *نقاشی ایرانی*، ترجمه عربعلی شروه، تهران، نشر دنیای نو.
- گیرشمن، رمان، ۱۳۷۰، *هنر ایران در دوره پارتی و ساسانی*، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، حوزه هنری.
- Martyr, Juster, 2005, *Encyclopedia of Religion*, part7, Iconography , Library of congress, United States of America.
- Panofsky, Erwin, 1972, *Studies in Iconology*, Oxford University Press, United Kingdom.
- Hundt, Henry A. Smith, Raul, N, 2013 march, *A Teratological source of hell head. museum of Russian icon*, Russia.
تصویر ۱: www.reu.org
- Hundt, Henry A, Smith, Raul, N. A Teratological source of hell head. museum of Russian icon march 2013
تصاویر ۲ تا ۸
- تصویر ۹، رزسگای، ماری، معراج‌نامه سفر معجزه آسای پیامبر، ترجمه مهناز شایسته فر، موسسه مطالعات هنر اسلامی، تهران ۱۳۸۲.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
 فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «اروان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	نشر الکترونیکی در: http://poyeshi.nashriyat.ir		
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: و و و و

مدت اشتراک: و و

مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:	استان:
شهرستان:	
خیابان / کوچه / پلاک:	
کد پستی:	صندوق پستی:
تلفن: (ثابت)	تلفن: (همراه)
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.	
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید.	
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می‌گردد.	
امضا	

ملخص المقالات

التعامل مع الغرباء من وجهة نظر الكتاب المقدس العبري والتلمود والقرآن الكريم

Az.shabani75@gmail.com

s.jalali@alzahra.ac.ir

lhoosh@alzahra.ac.ir

كعظم سادات شباني / حائزة على شهادة ماجستير في علوم القرآن والحديث - جامعة الزهراء

سهيلا جلالى كندرى / أستاذة مساعدة في فرع علوم القرآن والحديث - جامعة الزهراء

ليلا هوشنكى / أستاذة مساعدة في فرع الأديان والعرفان - جامعة الزهراء

الوصول: ٢٧ جمادى الثاني ١٤٢٧ - القبول: ٢ ذى الحجة ١٤٢٧

الملخص

فى عصرنا الراهن احتدمت النقاشات بين أتباع مختلف الأديان وأسفرت عن انعدام الأمن والطمأنينة فى العالم، ولأجل معرفة أسباب هذه الخلافات واستئصالها من المجتمع لا بدّ من الرجوع إلى النصوص والمعتقدات الدينية وبيان مدى انعكاساتها فى سلوكيات البشر وكيفية تعاملهم مع بعضهم. الغرباء حسب معتقدات الديانة اليهودية هم أولئك الذين لا يعترفونها لكونها تنظر إلى البشرية وفق رؤية مزدوجة، وقد أكّدت تعاليم الكتاب المقدس العبري (التناخ) والتلمود على أنّ غير اليهود ينحدرون من جذور عرقية متدنية تختلف عن القوم اليهود، لكنهم مع ذلك كائنات خلقها الله عزّ وجلّ محترمةً.

معظم اليهود يتعاملون مع سائر الناس بأسلوب غير لائق من منطلق افتخارهم بجذورهم القومية وزعم أنهم شعب الله المختار، ولو تبيّنا نصوصهم الدينية لوجدنا أنّ أحد أهمّ العوامل التي أدت إلى رواج هذه الظاهرة يكمن فى تلك المعتقدات الخاطئة التي تدعو إليها هذه النصوص، فى حين أنّ القرآن الكريم ينظر إلى البشرية من زاوية واحدة ويعتبر بنى آدم كأسنان المشط دون أن يفضّل قوماً على غيرهم إذ اعتبر التقوى هى المعيار الذى يمنح الأفضلية للإنسان الصالح.

كلمات مفتاحية: الغرباء، القرآن الكريم، التناخ، الكتاب المقدس العبري، اليهود، الاصطفاء.

دراسة مقارنة حول الطقوس المقدسة والشعائر والرموز الدينية لدى الشيعة والكاثوليك

hossein.arbabi@yahoo.com

حسين أربابي / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام - جامعة آزاد الإسلامية في مدينة قم

محمد فولادي / أستاذ مساعد في فرع علم الاجتماع - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٥ رجب ١٤٣٧ - القبول: ١٠ ذي الحجة ١٤٣٧

الملخص

مذهب التشيع هو أحد المذاهب الأساسية في الديانة الإسلامية، والمذهب الكاثوليكي بدوره يعتبر واحداً من أهم المذاهب المسيحية؛ وهناك بعض أوجه الشبه بينهما من حيث الطقوس المقدسة والشعائر والرموز الدينية، لذا من المؤكد أن تسليط الضوء على هذه الخصوصية من شأنها فسح المجال لإجراء حوارات دينية وتحقيق ألفة فكرية بين أتباع هذين المذاهبين؛ وعلى هذا الأساس قام الباحثان بتدوين المقالة التي بين يدي القارئ الكريم وفق منهج بحثي توصيفي - تحليلي، حيث تطرقا إلى بيان مختلف أنماط الطقوس الدينية والشعائر والرموز الدينية لدى أتباع المذاهبين المشار إليهما ضمن دراسة مقارنة حول نقاط التمايز والاشتراك.

النتائج التي تم التوصل إليها أثبتت أن إحدى نقاط الاشتراك الهامة بين المذاهبين تتمثل في الاعتقاد بكون الشعائر الدينية لا تقتصر على ما هو منصوص عليه مما يعني أن عرف المشرعة له القابلية على تسريتها إلى سائر الموارد التي لم ترد في النص مع الحفاظ على الشروط الأساسية. ونقطة الاشتراك الأخرى هي عبارة عن مواجهة كلا المذاهبين معارضة من قبل نزعات دينية أخرى ووجود طوائف مذهبية تعتبر تدخل العرف في المناسك والشعائر الدينية بدعة. وإلى جانب نقاط الاشتراك بينهما، هناك فوارق أيضاً ومن جملتها أن الشعائر المنصوص عليها في المذهب الكاثوليكي أقل بكثير مما هو عليه الحال في مذهب التشيع وهي ضئيلة للغاية بحيث لا يمكن مقارنتها مع ما لدى الشيعة، وهذه الميزة إنما تنم قبل كل شيء عن مكانة الشعائر والمناسك الدينية لدى أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام ومدى وثاقتها.

كلمات مفتاحية: الشعائر الدينية، الشيعة، الكاثوليكية، الطقوس المقدسة، الشعائر المنصوص عليها، الشعائر الجديدة، البدعة.

دراسة نقدية حول المدرسة الفكرية «باكومبوس» في الرهبانية المسيحية

smmb_110@yahoo.com

كلمة سيد مرتضى ميرتبار / طالب دكتوراه في الدراسات التطبيقية حول الأديان - جامعة الأديان والمذاهب

mefah555@gmail.com

أحمد رضا مفتاح / أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب

الوصول: ٧ رجب ١٤٣٧ - القبول: ١٠ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

القديس أنطوني يعدّ أب الرهبانية المسيحية الشرقية وهو الذي روّج للرهبانية الفردية، إلا أنّ الرهبانية التي سادت بعد عهده اتّصفت بطابع جماعيّ حيث أرسى دعائمها القديس باكومبوس. إضافةً إلى كون رهبانية باكومبوس جماعيةً فهي تتّصف بميزاتٍ أخرى أهمّها أنّها تخضع لقانونٍ مشتركٍ وأسفرت عن تأسيس صوامع وسمحت للرهبان في المساهمة بالنشاطات الاجتماعية والسياسية، وأمّا أهمّ النقاط الإيجابية التي تمتاز بها فهي تنهى عن التطرّف وتعمل على إيجاد ارتباطٍ بين الكنائس والصوامع وتروّج للاهوتٍ رهبانيّ كما أنّها تدعو إلى خدمة المجتمع. إلى جانب هذه النقاط الإيجابية، هناك انتقاداتٍ ترد على هذه النزعة الدينية، ومن جملتها أنّها غير مدعومة من قبل أحد الكتب المقدّسة ولها بُنيةٌ عسكريةٌ وغيّرت مفهومى الصحراء والارتياض وتيسّر للراغبين الانخراط في الصوامع حتّى وإن لم يكونوا أهلاً لذلك. تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحثٍ تحليليٍّ بالاعتماد على المصادر الموثّقة، حيث تطرّق الباحثان فيها إلى بيان معالم هذه المدرسة الرهبانية في إطار نقديٍّ تحليليٍّ استناداً إلى الكتاب المقدّس والسنة المتعارفة في الرهبانية المسيحية التي سبقعت عهد باكومبوس.

كلمات مفتاحية: باكومبوس، المدرسة الرهبانية، القديس أنطوني، سنوبيك، المسيحية الشرقية

دراسة تحليلية حول الضعف الأخلاقي من وجهة نظر أوغسطين وتوما الأكويني على ضوء التعاليم الإسلامية

alizadeh111@gmail.com

مهدي عليزاده / أستاذ مساعد بجامعة العلوم والثقافة الإسلامية
الوصول: ٦ جمادى الثاني ١٤٣٧ - القبول: ١٨ ذى القعدة ١٤٣٧

الملخص

الضعف الأخلاقي هو انعكاسٌ لإحدى الظواهر النفسية التي يطرح السؤال التالي بشأنها: كيف يمكن للإنسان القيام بعمل يعلم بعدم صوابه؟ قام الباحث بتدوين المقالة بهدف دراسة وتحليل الآراء التي تتمحور حول ظاهرة الضعف الأخلاقي لاثنتين من علماء اللاهوت المسيحي من الذين تبنا النزعة الفلسفية المدرسية، وهما أوغسطين وتوما الأكويني.

الفيلسوف أوغسطين يعتقد أن الخطيئة الأخلاقية تحدث حينما يغفل الإنسان عن الإرادة السرمدية اللامتناهية للخير أو عندما يُعرض عنها. من المؤكد أن آدم (عليه السلام) هو أول من ارتكب خطيئةً إثر ضعف إرادته وبالتالي واجه ما واجه من سقوطٍ في مرتبته، ومن ثم تسرى هذا السقوط إلى ذريته وأسفر عن شيوخ المساوي الأخلاقية في الأجيال اللاحقة. وأمّا توما الأكويني فهو يعتقد بأن النفس الإنسانية لها قابليتان كامتان في باطنها إحداهما دنيئة والأخرى سامية، وقد أطلق على الأولى عنوان الرغبة وعلى الثانية عنوان الإرادة. كما أكد على أن المعرفة وحدها ليست كافية للقيام بالفعل الأخلاقي، وإنما صدور هذا الفعل يتطلب وجود سائر مبادئ الفعل الاختياري، وكذلك اعتبر الإنسان العادي عبارةً عن فاعل أخلاقي مذنب لكنه لا يرتكب خطاياها إثر العناد أو التخطيط المسبق، بل يفعل ذلك عندما يكون مخيراً حيث يستغل قدرته على الاختيار في ارتكاب أفعال سيئة، في حين أن الإنسان الفاسد الشور على العكس من ذلك تماماً إذ إنه يرتكب المساوي بمحض إرادته لكونه جعلها أصولاً وأهدافاً يرغب في بلوغها إبان حياته.

كلمات مفتاحية: الضعف الأخلاقي، ضعف الإرادة، توما الأكويني، أوغسطين.

دراسة مقارنة حول الحياة الدينية لليهود في عهد تشنت آل كنعان منذ فترة المعبد الأول حتى التخريب الثاني

Nashrieh@Qabas.net

حسن صفائي / طالب دكتوراه في فرع الأديان - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٢٤ محرم ١٤٣٧ - القبول: ١٤ رجب ١٤٣٧

الملخص

الديانة اليهودية بصفتها أول الديانات الإبراهيمية وأقدمها فهي ذات تأريخ سحيق وحافل بالأحداث، وأتباعها على مرّ التاريخ تمكّنوا أحياناً من ارتقاء مناصب كبرى ومقامات عليا وأحياناً أخرى واجهوا السقوط والاضمحلال، وفي عهد آل كنعان والفترة التي سبقتهم تفرّقوا في البلاد. وعلى الرغم من اختلاف ردود الأفعال الدينية لليهود في العصر الحديث فإنّ سنتهم الدينية بقيت على حالها واستمرت إلى يومنا هذا.

قام الباحث في هذه المقالة بتسليط الضوء على المصادر التاريخية للديانة اليهودية بعد النبي موسى (ع) وحتى التخريب الثاني للمعبد سنة ٧٠ م وذلك بهدف دراسة وتحليل الاختلافات الموجودة في الأعمال الدينية لليهود إبان سطوتهم في عهد كنعان وحينما كانوا أسرى ومشتتين في أرجاء البلاد، وأمّا نتائج البحث فقد أثبتت أنّ الحياة الدينية لأتباع هذه الديانة أثناء فترة الأسر والضعف التي واجهوها من جانب الذين تسلّطوا عليهم وإبان الرفعة والاقترار في عهد آل كنعان، قد آلت إلى الضعف والأفول. السبب في طرد بني إسرائيل من الأرض المقدّسة وتشرذمهم حسب التعاليم القرآنية، يرجع إلى تنصّلهم عن أوامر الله عزّ وجلّ؛ وأمّا السبب في اقتدارهم فيرجع إلى التزامهم بعقيدة التوحيد وعبادة الله تعالى وحده.

كلمات مفتاحية: بنو إسرائيل، عبادة بعل، التهجير إلى أرض بابل، الحياة الدينية لليهود، التأثير بالإغريق

دراسة تحليلية حول شأن العمل والزراعة من حيث الثواب والعقاب على ضوء كتاب «اردا ويراف»

raigani.khalefe@gmail.com

كلمة إبراهيم رايبكاني / دكتراه في قسم علم الآثار بجامعة نيشابور

السيد مهدي موسوي كوهبر / / أستاذ مشارك في قسم علم الآثار بجامعة تربيت مدرس، طهران
الوصول: ١٧ ربيع الثاني ١٤٣٧ - القبول: ٥ شوال ١٤٣٧

الملخص

الديانة الزرادشتية تعبير أهمية بالغة للعمل والإنتاج والزراعة، وكتاب "اردا ويراف" هو أحد الكتب الدينية المقدسة في هذه الديانة، حيث أكدت تعاليمه على ضرورة معاقبة المذنبين إثر تقاعسهم في العمل والإنتاج والزراعة، وأكدت في الحين ذاته على وجوب إكرام المحسنين بالثواب إثر مساعيهم وجهودهم الحثيثة في هذا المضمار، لذا اعتبرت أنّ الناس في عالم الآخرة إمّا أن يستحقّون عذاباً أو أن يستحقّون راحةً وهناك. وحاول هذا الكتاب الترويج للأعمال الحسنة وترغيب الناس فيها عن طريق التأكيد على مبدئي الثواب والعقاب في الحياة الآخرة، ومن جملة الأمور التي دعا إليها تتمثل في النشاطات الاقتصادية والزراعية؛ وهذا الأمر حظي باهتمام سياسي أيضاً لكونه ساعد على إنعاش النظام الاقتصادي في العهد الساساني، ومن المحتمل أن يكون مضمون كتاب "اردا ويراف" انعكاساً لنمط الفكر الديني السياسي الذي تبناه الملوك الساسانيون. الهدف من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء على مكانة العمل والزراعة وبيان أهميتهما في الديانة الزرادشتية وبيان العوامل التي أدت إلى تطرّق كتاب "اردا ويراف" الديني إليهما والتصريح بأهميتهما وتعيين عقوباتٍ وتحفيزاتٍ تتناسب مع شأنهما.

كلمات مفتاحية: العمل والزراعة، الديانة الزرادشتية، اردا ويراف، الثواب والعقاب، العهد الساساني

دراسةٌ حول حقيقة الموت في الديانة الزرادشتية

السيد محمد حاجتي شوركي / طالب ماجستير في فرع علم الدين - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث Hajati65@chmail.ir

السيد أكبر حسيني قلعه بهمن / أستاذ في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث akbar.hosseini37@yahoo.com
الوصول: ٢٧ جمادى الثاني ١٤٣٧ - القبول: ١١ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

الزرادشتية هي إحدى الديانات التي يرى أتباعها أنها تندرج ضمن الأديان التوحيدية، وروح الإنسان حسب معتقداتهم لا تفنى بعد الموت، بل تواصل حياتها، وعلى هذا الأساس يقولون إن الموت هو عبارة عن انفصال الروح عن البدن وانتقالها إلى عالمٍ آخر. الأمر الذي يميّز هذه الديانة عن سائر الأديان التوحيدية هو رؤيتها الخاصة بحقيقة الموت، حيث تؤكد على أنه ينضوي تحت شرور العالم لكون الشيطان (أهريمن) هو الذي خلقه في حين أن الربّ (أهورا مزدا) لا دخل له على هذا الصعيد. إذن، الموت برأى أتباع الديانة الزرادشتية قد فرض على الكائنات، لذا اعتبروا المؤمن الزرادشتي مكلفاً بالتصدّي له ولسائر الشرور التي يعتقدون بها.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ توصيفي - تحليلي، وقد اعتمد الباحثان فيها على النصوص الأُفستية والبهلوية وسائر المصادر التي دوّنها الباحثون المختصّون بالديانة الزرادشتية؛ ومن منطلق أن هذه الديانة توحيدية تطرّق الباحثان إلى نقد وتحليل الأمور المشار إليها أعلاه والتي نسبت إلى الديانة الزرادشتية الأصلية.

كلمات مفتاحية: خلود الروح، الموت، أهريمن، الخالقية، شيطان الموت، الشرور.

دراسة تحليلية حول النقوش الإكونوغرافية لأساطير عالم الآخرة

sarvenazparish@yahoo.com

سروناز بریشان زاده / طالبة دكتوراه فى دراسات الفن - جامعة الزهراء

أبو القاسم دادور / أستاذ فى كلية الفن - جامعة الزهراء

مريم حسینی / أستاذة فى كلية الآداب بجامعة الزهراء

الوصول: ٢٥ جمادى الثانی ١٤٣٧ - القبول: ٨ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

النقوش الدينية هي عبارة عن صور يعتمد عليها طرح المفاهيم والمعاني التي تتبناها الشرائع الدينية، حيث يقوم الفنان بتصوير قضايا ماورائية لامتناهية بالاعتماد على تجاربة الحسيّة ومدركاته، وهذا يعنى أنّ الفنّ يسخرّ التجسّم التصويرى الرمزي للغور فى عمق الأبعاد المعرفية الدينية لكى يجعل إدراك الأمور القدسية ممكناً عن طريق التفسير والتأويل؛ وهذه النقوش الرمزية قد أسفرت عن رواج الأساطير على مرّ العصور.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحثٍ توصيفى - تحليلى بهدف بيان معالم النقوش المسيحية فى روسيا إبان القرن الخامس عشر الميلادى وتسليط الضوء على الصور الرمزية منها والتي تضرب بجذورها فى الأساطير التي كانت سائدة فى العهود السالفة، وقد أجرى البحث بأسلوب مقارن حيث قام الباحثان بمقارنتها مع النقوش التي رسمت فى إيران إبان القرن التاسع الهجرى والتي تصوّر النبي محمّد (ص) حين تفقده لئلاّ جهنّم فى قصّة المعراج؛ وعلى هذا الأساس قام الباحثان بالمقارنة بينها وذكرها أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها ووضّحها مدى تأثيرها على بعضها. وأمّا نتائج البحث فقد أثبتت أنّ الأساطير لها ارتباطٌ وطيدٌ بالصور الرمزية، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار النقوش الإسلامية والمسيحية ضرباً من الرسوم الأسطورية فى تصويرها للأعمال الأخلاقية والمعرفية والأحداث الأخروية، وهى عبارة عن تصاوير إكونوغرافية تعكس الأسس البنيوية للمعتقدات فى كلا الديانتين.

كلمات مفتاحية: علم التصوير الإكونوغرافى، الأسطورة، معراج النبي محمّد ﷺ، النقوش المسيحية للنبي عيسى عليه السلام، عالم الآخرة.

A Study into the Motifs of the Otherworldly Myths

✦ **Sarvenaz Parishanzadeh** / PhD Student of Art Research, Alzahra University Sarvenazparish@Gmai.com

Abolghasem Dadvar / Professor of Art Faculty, Alzahra University

Maryam Hosseini / Professor of Art Faculty, Alzahra University

Received: 2016/04/04 - **Accepted:** 2016/09/11

Abstract

Religious icons are considered as a way of visual expression and an intrareligious representation of concepts and meanings. The artist represents his perception of incorporeal and infinite affairs in the form of tangible and palpable experiences; meaning that through visual and iconic imagination, art opens a pathway to the depth of religious cognition so that through interpretation it makes it possible to understand the sacred. All through history these visual icons have led to the formation of myths. Using a descriptive-analytic method and by the use of content analysis this paper seeks to analyze the Christian iconography of the 15th century (AD) in Russia from the aspect of its symbolic motifs. These symbols have a history that dates back to ancient mythology. And in a comparative study of the painting of the prophet's visit from hell in 9th century AD the similarities and differences and their effect on each other have been analyzed. The findings show that based on the permanent relationship between myths and iconic images and ethical epistemological functions, we can assume the hell icons in both Islamic and Christian culture as a kind of mythic image. The theory of iconographic motifs can have a pivotal role in the appearance of the content and form of their infrastructures.

Keywords: knowledge of motifs, myth, prophet Muhammad's Me`raj Name, Jesus Christ iconography, otherworldly.

An Investigation into the Reality of Death in Zoroastrianism

✉ **Seyyed Mohammad Hajati Shurki** / MA Student of Religions, IKI.

Hajati65@chmail.ir

Seyyed Akbar Hosseini Ghale Bahman / Associate Professor of IKI.

akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2016/04/06 - **Accepted:** 2016/06/17

Abstract

Zoroastrianism is one of the religions the followers of which regard themselves as following a monotheistic religion. According to Zoroastrian doctrines, man's soul does not annihilate with death; it continues to live. From a Zoroastrian point of view, death means the separation of soul and body and man's transfer into the other world. What distinguishes Zoroastrianism from other monotheistic religions is this religion's idea about the quiddity of death. The followers hold that death is one of the evils in the world the creator of which is devil and Ahura Mazda has no direct interference in it. Death is imposed on the world's creatures and a Zoroastrian believer is duty-bound to fight against it and the other evils. The present descriptive-analytical paper is written based on the Avesta and Pahlavi texts and documentations of Zoroastrian scholars. In the end, assuming the monotheistic nature of Zoroastrianism, the author reviews the attribution of these beliefs to the true religion of Zoroastrianism.

Keywords: Eternity of soul, Death, Evil, Creativity, the Demon of death, Devil.

A Study into the Role of Work and Agriculture in Ardavirafnameh from the Viewpoint of Otherworldly Reward and Punishment

✉ **Ebrahim Raigani** / Phd of Archeology, Tarbiyat Modares University, Neishabour

Raigani.khalefe@gmail.com

Seyyed Mahdi Mosavi Kohpar /Associate Professor of Archeology Department, Tarbiyat Modares University

Received: 2016/01/28 - **Accepted:** 2016/07/11

Abstract

Work, agriculture and production took on great importance in Zoroastrianism. Some sections of Ardavirafnameh, one of the religious books of this religion, deal with the reward for the righteous and punishment for the sinful who have been negligent in work, production and agriculture or who have not endeavored in doing so. Men deserve punishment or reward according to their deeds, as it is pointed out in this religious text. Pointing out the otherworldly reward or punishment in the material world, Ardavirafnameh attempts to make known material incumbent on its people such as agriculture and business. This issue was vitally important in politics and it was of great help to the Sasans. Probably the content of Ardavirafnameh, is an indication of the cultural and political Sasan vantage point. Aside from dealing with the importance work and agriculture in Zoroastrianism, this paper answers the question as to how a text like Ardavirafnameh can explicitly talk about production, agriculture and work in imposing the right punishment for man`s deeds.

Key words: work and agriculture, Zoroastrianism, Ardavirafnameh, punishment or reward, Sasan.

A Comparison of Jewish Religious Life during their Dispersal in Canaan since the First Temple Period until the Destruction of the Second Temple

Hassan Safaei / PhD Student of IKI

Nashrieh@Qabas.net

Received: 2015/11/07 - **Accepted:** 2016/04/22

Abstract

As the first and oldest religion of Abrahamic tradition, Judaism has a long history that is full of ups and downs. At the time of Canaan and after that, the followers of this religion have been in journeys and exiles, sometimes holding power and some other times experiencing failure. Despite different religious reactions of the Jews in this period, this religious tradition continues to exist. With a glance at the historical Jewish sources after Prophet Moses (peace be upon him) until the second destruction of temple in the year 70 (AD), this paper attempts to analyze the difference in the religious behavior of the Jews in the two periods of power and life of Canaan and imprisonment or dispersal. The research findings show that the religious life of Judaism boomed at the time of captivity or foreign pressure, but went on weakly and passively during life in Canaan. According to the Quran, the reason why the Israelites were banished and dispersed from the Promised Land was disobeying God, and the reason why Jews have had power and glorification was their monotheism.

Keywords: Israelites, Ba`al worshipping, Babel`s expatriation, religious life of Judaism, being Greek.

Analyzing Moral Weakness from the Point of View of Augustine and Thomas Aquinas; Using Islamic Doctrines

Mahdi Alizadeh / Assistant professor, Islamic Science and Culture Research Center

Received: 2015/03/16 - **Accepted:** 2016/08/22

alizadeh111@gmail.com

Abstract

Moral weakness is a psychological phenomenon; the question raised here is that how man carries out an action despite having knowledge that it is wrong. This paper examines the viewpoint of two Christian theologians and scholastic philosophers; Augustine and Aquinas, about moral weakness. In Augustine's viewpoint, moral sin is committed when man, in his will power, ignores the eternal and infinite good or even turns away from it. Adam was the first man who committed a sin due to the weakness of his will; a sin that caused the Fall of Adam. The weakness of man's will runs from generations to generation and leads to moral evils. Tomas believes that there are two powers for self; one is superior and the other is inferior. The first one is desire and the second one is will. Augustine believes that having mere knowledge is not enough for carrying out moral acts. Rather formation of other principles of voluntary action is required for a moral action. He believes that a normal human being, as a sinful moral agent, never commits a sin with a pre-planned pertinacity. Rather he misuses his power of choice when he has the will to choose. On the contrary, a corrupt and wicked man chooses to commit a sin, because those sins are basically in line with the principles and objectives that he has chosen for his life.

Keywords: moral weakness, weakness of will, Thomas Aquinas, Augustine.

A Critical Analysis of Pachomius School in the Eastern Christian Monasticism

✉ **Seyyed Morteza Mirtabar**/ PhD Student of Religious Comparative Studies, University of Religions and Denominations

smbmb_110@yahoo.com

Ahmad Reza Meftah / Associate Professor, University of Religions And Denominations

Received: 2016/04/15 - **Accepted:** 2016/09/13

meftah555@gmail.com

Abstract

Saint Anthony, the father of eastern Christian monasticism, is the promoter of solo monasticism. However, after him, the school of mass monasticism became popular which was founded by Pachomius. Aside from being popular, the monasticism of Pachomius has other features: developing a common constitution, the formation of monastery and presence in the community and politics. Preventing extremism, establishing a connection between church and monastery, creating a monastic theology and serving the community are of the positive aspects of this school. However in addition to positive aspects, there are some criticisms leveled at this school of thought: not being backed by the Holy book, having a military structure, changing the concepts of desert and asceticism, and the ease of entering to monastery even for unhealthy people. Using an analytical approach and a documentary survey, the present paper examines this monastic school analytically and critically. Setting the bible and tradition in Christian monasticism as the standard, this study deals with the era before Pachomius.

Keywords: Pachomius, monasticism, Saint Anthony, Xenobiotic, Eastern Christianity.

Shia and Catholic Sacred Acts, Rites and Symbols Scope of Practice; Similarities and Differences

✉ **Hossein Arbabi** / Phd Student of Philosophy and Theology, Azad University, Qom

hossein.arbabi@yahoo.com

Mohammad Fouladi / Assistant Professor of Sociology, IKI

fouladi@iki.ac.ir

Received: 2016/04/13 - **Accepted:** 2016/09/13

Abstract

Shia and Catholic as two pivotal religions in Islam and Christianity especially bear considerable similarities in the area of sacred acts, symbols and religious rites. Pointing this out can prepare the ground for religious talks and convergence. To this end, the present paper uses a descriptive-analytic approach, to compare Shia and Catholic sacred acts, symbols and religious rite; and highlight their similarities and differences. One of the similarities is that each one of them submits to the fact that sacraments are not restricted to definite affairs. Therefore, abiding by the conditions, religious scholars are allowed to generalize religious rites to the indefinite affairs.

Furthermore both Shia and Catholic are confronted with opposite interests that assume any interference of common sense in rituals and sacraments as an instance of heretical practice.

Despite these similarities there are some differences between these two religions, as well. Instantly there are few definite rites in Catholic, hence they cannot be compared to Shia.

Above all, this fact indicates the special role of sacraments and religious rituals in Shia and their maximum reliability.

Keywords: Religious rites, Shia, Catholic, Sacred acts, Definite Rites, Newfound Rites, Heretical Practice.

Abstracts

Interaction with Foreigners from the Viewpoint of the Hebrew Holy Book, the Talmud and the Holy Quran

✉ **Azam Sadat Shabani** / MA in Quran and Hadith

Az.shabani75@gmail.com

Soheila Jalali / Assistant Professor of Quran and Hadith, Alzahra University s.jalali@alzahra.ac.ir

Leila Hushangi / Associate Professor of Religion and Nysticism Group, Alzahra University

Received: 2016/04/08 - **Accepted:** 2016/09/05

lhoosh@alzahra.ac.ir

Abstract

Nowadays the escalating conflicts between the followers of different religions have given rise to insecurity in the world. Considering the religious texts and thoughts and their impact on the external interaction, can be effective in recognizing the causes of differences and solving them. In Judaism, ((Foreigners)) are the people other than the Jews and there is a dual view in dealing with the foreigners. As mentioned in some parts of the Hebrew holy text (Tanakh) and Talmud, on the one hand the foreigners differ from the Jews and are inferior to them in terms of race and on the other hand they are considered as respected creatures of God. Due to their belief in the racial purity and excellence of their own people, Jews have an inappropriate attitude towards foreigners. Research into the Jewish scriptures show that one of the most important reasons for the inappropriate attitude of the Jews towards the foreigners is relying on wrong beliefs penetrated into their religious texts. On the contrary, Quran considers all mankind as the same and does not regard any special race superior to the others. Rather, only piety, faith and good deeds are the criteria for superiority.

Keywords: Foreigners, The Quran, Tanakh, the Hebrew holy Book, the Jews, Superiority.

Table of Contents

Interaction with Foreigners from the Viewpoint of the Hebrew Holy Book, the Talmud and the Holy Quran / Azam Sadat Shabani / Soheila Jalali / Leila Hushangi	7
Shia and Catholic Sacred Acts, Rites and Symbols Scope of Practice; Similarities and Differences / Hossein Arbabi / Mohammad Fouladi	25
A Critical Analysis of Pachomius School in the Eastern Christian Monasticism / Seyyed Morteza Mirtabar/ Ahmad Reza Meftah	47
Analyzing Moral Weakness from the Point of View of Augustine and Thomas Aquinas; Using Islamic Doctrines / Mahdi Alizadeh.....	65
A Comparison of Jewish Religious Life during their Dispersal in Canaan since the First Temple Period until the Destruction of the Second Temple / Hassan Safaei	85
A Study into the Role of Work and Agriculture in Ardavirafnameh from the Viewpoint of Otherworldly Reward and Punishment / Ebrahim Raigani / Seyyed Mahdi Mosavi Kohpar	101
An Investigation into the Reality of Death in Zoroastrianism / Seyyed Mohammad Hajati Shurki / Seyyed Akbar Hosseini Ghale Bahman	115
A Study into the Motifs of the Otherworldly Myths / Sarvenaz Parishanzadeh / Abolghasem Dadvar/ Maryam Hosseini	133

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.7, No.3

Summer 2016

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate 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

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
