

معرفت ادیان

سال یازدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۲، بهار ۱۳۹۹



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸ / ۵۲۸۰ / ۳/۱۸ /
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰)
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد 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

حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در:

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

معرفت ادیان فصل‌نامه‌ای علمی 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 پژوهی، 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، ۲۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

۵. 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.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ 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. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

دیدگاه قرآن درباره آموزه معاد در یهودیت و تحلیل عدم ذکر آن در تورات / ۷

که سید محمد حاجتی شورکی / حسین نقوی

روش‌شناسی علامه بلاغی در جزء نخست کتاب «الرحلة المدرسیة و المدرسة السیارة فی نهج الهدی» / ۲۳

که الهه هادیان رسانی / الهام زینال‌پور

بررسی تطبیقی زهد از نگاه خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» و بحیا بن باقودا در «الهدایة الی فرائض القلوب» / ۴۳

که قدرت‌الله خیاطیان / عظیم حمزئیان / سیدعلی مستجاب‌الدعواتی

یهودیان و برخورداری از آزادی‌های مدنی در دولت پیامبر ﷺ / ۵۹

حسین علی‌بیگی

رنج قدسی و رهایی در الهیات متأخر مسیحیت / ۷۷

زهرا خشک‌جان

امکان یا امتناع الهیاتی روشمند در نامه‌های پولسِ قدیس / ۹۳

حسن احمدی‌زاده

۱۱۰ / Abstract

مترجم: سعید نادى

دیدگاه قرآن درباره آموزه معاد در یهودیت و تحلیل عدم ذکر آن در تورات

کسید محمد حاجتی شورکی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
 حسین نقوی / استادیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷

چکیده

آیات قرآن نشان از آن دارند که در تورات ذکر «معاد» آمده است؛ ولی در تورات موجود یادی از معاد نشده است. این نوشتار افزون بر بحث علمی که بررسی دیدگاه قرآن درباره معادباوری یهودیت است، چرایی ذکر نشدن معاد در تورات فعلی را تحلیل می‌کند و آن به این شیوه است که تحلیل‌های مختلف درباره توجیه عدم ذکر معاد در تورات را مطرح کرده، سپس دیدگاه برگزیده خود را بیان می‌کند. دیدگاه برگزیده، تورات را عنوانی برای عهد عتیق و تمام کتاب‌هایی می‌داند که متن مقدس یهودی‌اند، ولی جزو عهد عتیق قرار نگرفته‌اند و با عنوان اپوکریفا و سوداپیگرافا، قانونی درجه اول اعلام نشده‌اند و با بررسی اجمالی برخی از این متون، ذکر معاد در آنها یافت شد. در نتیجه این دیدگاه برگزیده امید می‌رود مطالبی را که قرآن به تورات نسبت داده است، ولی در عهد عتیق نیست، بتوان در کتب اپوکریفایی و سوداپیگرافایی یافت.

کلیدواژه‌ها: معاد، یهودیت، قرآن، تورات، اپوکریفا، سوداپیگرافا.

از مهم‌ترین اصول و مبانی اعتقادی ادیان الهی، باور به حیات پس از مرگ و رستاخیز مردگان پس از زندگانی این جهانی است. پیامبران الهی همواره در کنار پیام توحید، منادی وجود جهانی دیگر بوده‌اند که تحقق حیات حقیقی انسان را در جهان دیگر، وعده می‌دادند؛ اصولاً دعوت به دین و آیین، در صورتی مفهوم و محتوا پیدا می‌کند که زندگی پس از مرگ و بازخواهی از کردارها و گفتارها جزء اصل آن باشد. در غیر این صورت، باید نام آن را مسلک و حزب نهاد، نه دین و آیین (سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۲۵). وعده روز قیامت در برنامه همه پیامبران الهی بوده است. به هنگام هبوط حضرت آدم علیه السلام به زمین، خدای متعال توده آدمیان را با مضمون آیه زیر، که حامل پیام حیات پس از مرگ است، خطاب کرد و فرمود: «قَالَ أَهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ، قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» (از مقام خویش) فرود آید، درحالی که بعضی از شما نسبت به بعضی دیگر دشمن خواهید بود! (شیطان دشمن شماست، و شما دشمن او!) و برای شما در زمین قرارگاه و وسیله بهره‌گیری تا زمان معینی خواهد بود» فرمود: در آن [زمین] زنده می‌شوید و در آن می‌میرید؛ و (در رستاخیز) از آن خارج خواهید شد» (اعراف: ۲۴-۲۵).

این نوع خطابات که مربوط به هبوط آدم و ابتدای آفرینش انسان است، می‌تواند نشانگر مأموریت آدم در زمینه اندیشه معاد در میان فرزندان خود باشد و در نتیجه، وجود تشریح عقیده به معاد را در عصر هبوط مسلم می‌سازد. حضرت نوح علیه السلام در ضمن دعوت قوم خود به طلب آموزش و یادآوری نعمت‌های الهی، مسئله معاد را یادآور می‌شود: «وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا»؛ و خداوند شما را همچون گیاهی از زمین رویانید؛ سپس شما را به همان زمین بازمی‌گرداند و بار دیگر شما را خارج می‌سازد! (نوح: ۱۷-۱۸).

قرآن کریم از قول حضرت ابراهیم علیه السلام بیش از دو پیامبر قبلی مسئله معاد را مطرح کرده است، که دو مورد ذکر می‌شود: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ»؛ پروردگارا! من و پدر و مادرم و همه مؤمنان را در آن روز که حساب برپا می‌شود، ببامرز! (ابراهیم: ۴۱)؛ «وَ لَا تَحْزَنْ يَوْمَ يَبْعَثُونَ»؛ و در آن روز که مردم برانگیخته می‌شوند، مرا شرمنده و رسوا مکن! (شعرا: ۸۷).

اعتقاد به روز رستاخیز، در منطق حضرت مسیح علیه السلام از روزی که دیده به جهان گشود، تجلی کرد. او در گهواره این سخنان را فرمود: «وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا»؛ و سلام (خدا) بر من، در آن روز که متولد شدم و در آن روز که می‌میرم و آن روز که زنده برانگیخته خواهم شد! (مریم: ۳۳). در خطابات خدا به مسیح علیه السلام مسئله قیامت و سرای دیگر یک اصل مسلم لحاظ شده است:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَخَرْتُكِ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، فَمَاذَا الَّذِي كَفَرُوا فَاعْتَبِرْهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ، وَ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ.

به یاد آورید) هنگامی را که خدا به عیسی ﷺ فرمود: «من تو را برمی گیرم و به سوی خود بالا می برم و تو را از کسانی که کافر شدند، پاک می سازم؛ و کسانی را که از تو پیروی کردند، تا روز رستاخیز، برتر از کسانی که کافر شدند، قرار می دهم؛ سپس بازگشت شما به سوی من است و در میان شما، درباره آنچه اختلاف داشتید، داوری می کنم. اما آنها که کافر شدند (پس از شناختن حق، آن را انکار کردند)، در دنیا و آخرت آنان را مجازات دردناکی خواهیم کرد؛ و برای آنها، یاورانی نیست. اما آنها که ایمان آوردند، و اعمال صالح انجام دادند، خداوند پاداش آنان را به طور کامل خواهد داد؛ و خداوند ستمکاران را دوست نمی دارد (آل عمران: ۵۵-۵۷).

و در نهایت، اهتمام پیامبر گرامی اسلام ﷺ به مسئله معاد از اینجا روشن می شود که یک سوم آیات قرآن درباره معاد است (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۴۴۳). نوشتار پیش رو درباره معاد در لسان حضرت موسی ﷺ و به طور کلی یهودیت است. قرآن مسئله معاد را در خطابات خدا به حضرت موسی ﷺ یا مذاکرات آن حضرت با قوم خود یا از زبان یهودیان و بنی اسرائیل نقل می کند و همه اینها از عنایات الهی به معاد در آیین حضرت موسی ﷺ حکایت دارد. روند نوشتار بدین صورت است که نخست سه دسته آیات که به ذکر معاد در یهودیت اختصاص دارد، ذکر و توصیف شده اند و در ادامه به تحلیل و بررسی مباحث پیشین پرداخته شده است. این نکته گفتنی است که هیچ اثری اعم از کتاب یا مقاله مشابه نوشتار حاضر یافت نشد و احتمالاً بتوان گفت که این نوشتار برای نخستین بار است که مباحث را بدین صورت بیان کرده است. این نوشتار، افزون بر اینکه سبب افزایش فهم و درک آیات نورانی قرآن کریم است، پاسخی نیز به آن دسته از افرادی است که قائل اند آموزه معاد در یهودیت ریشه نداشت و متأثر از آیین زرتشت در جلای بابل است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حاجتی شورکی، ۱۳۹۷).

۱. معادباوری یهودیت از منظر قرآن

در قرآن کریم آیاتی هست که از وجود باور به معاد و جهان آخرت در میان یهودیان پرده برمی دارد. ظهور یا تصریح آیات قرآن نشانگر این است که باور به معاد به معنای عام آن در میان یهودیان رواج داشته و در کتب آسمانی آنها نیز ذکر شده است. آیات مورد بحث را می توان در سه دسته جای داد: آیاتی که بیان می کند در کتاب حضرت موسی ﷺ از کيفر و پاداش و جهان آخرت سخن به میان آمده است؛ دسته دیگر آیاتی که در آنها حضرت موسی ﷺ جهان آخرت را متذکر می شود؛ و دسته پایانی آیاتی اند که از زبان یهودیان درباره جهان آخرت نقل شده است. ادامه مباحث به ذکر و تفسیر هر سه دسته آیات اختصاص دارد.

۱-۱. معادباوری در کتاب آسمانی حضرت موسی ﷺ

در قرآن کریم برای کتاب آسمانی یهودیان واژگان تورات، الواح، کتاب یا الکتاب، و صحف نام برده شده است که به ترتیب به ذکر معاد ذیل هر کدام از این واژگان پرداخته خواهد شد.

تورات: آیات قرآن به اجمال به برخی از خصوصیات و محتویات تورات اشاره کرده است: هدایتگری برای مردم؛ وجود احکام الهی در آن؛ هدایت و نور در تورات؛ قصاص نفس، عضو و جراحت؛ نام پیامبر اکرم ﷺ در آن

(مائده: ۴۳-۴۵؛ آل عمران: ۳؛ اعراف: ۱۵۷). در یک مورد نیز وعده بهشت الهی در مقابل معامله با خداوند و قتال در راه خدا در تورات آمده است:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

خداوند از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را خریداری کرده است که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد؛ (به این گونه که) در راه خدا بیکار می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند. این وعده حقی است بر او، که در تورات و انجیل و قرآن ذکر فرموده؛ و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟! اکنون بشارت باد بر شما به داد و ستدی که با خدا کرده‌اید؛ و این است آن پیروزی بزرگ! (توبه: ۱۱۱).

خدای سبحان در این آیه به کسانی که در راه خدا با جان و مال خود جهاد می‌کنند، وعده قطعی بهشت می‌دهد و می‌فرماید که این وعده را در تورات و انجیل هم داده است؛ همان‌طور که در قرآن وعده می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۰۶). بنابراین، نه تنها شخص رسول اکرم ﷺ بلکه همه پیامبران حکم جهاد و مبارزه با ستم را، همانند فرمان به تقوا، به مردم ابلاغ کرده‌اند؛ پس حکم جهاد در راه خدا و وعده مالکیت بهشت و... رهاورد همه انبیاست و به شریعت پیامبر خاتم ﷺ اختصاص ندارد. حضرت موسی ﷺ در تورات، حضرت عیسی ﷺ در انجیل و رسول اکرم ﷺ در قرآن این معامله نافع را یادآور شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۳۶۱). این آیه می‌رساند که وعده به بهشت، در تورات بوده است و تنها همین بحث اخروی از تورات در قرآن گزارش شده است.

الواح: الواح حضرت موسی ﷺ سه بار در قرآن، آن‌هم تنها در آیات ۱۴۵، ۱۵۰ و ۱۵۴ سوره اعراف ذکر شده است که تنها یک آیه آن مرتبط با بحث حاضر است: «وَكُنَّا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ...»؛ و برای او در الواح اندرزی از هر موضوعی نوشتیم؛ و بیانی از هر چیز کردیم...» (اعراف: ۱۴۵).

بنا بر نظر مفسران، مراد از «الواح»، الواح تورات بوده است؛ یعنی الواحی که تورات نازل شده از طرف خداوند، بر آن نوشته شده بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۴۵ و ۲۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۳۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۳۳).

ظاهر آیه این است که خداوند الواحی بر موسی ﷺ نازل کرد که شرایع و قوانین تورات در آن نوشته شده بود؛ نه اینکه الواحی در دست موسی ﷺ بود و به فرمان خدا این دستورات در آن منعکس شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۶۳). روایات نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. بر پایه برخی روایات، خداوند چهار چیز را به دست خود خلق، نصب یا کتابت کرد: حضرت آدم، بهشت عدن، نصب شجره طوبی در بهشت، کتابت الواحی که به حضرت موسی ﷺ داده شد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۳۸). «مِن» در جمله «مِن كُلِّ شَيْءٍ» به شهادت سیاق بعدش، من تبعیضیه بوده و کلمه «مَوْعِظَةً» بیان «كُلِّ شَيْءٍ» است؛ و معنایش این است که ما در

لوح‌هایی که به موسی علیه السلام دادیم، از هر چیزی که عامل اندرز و پندگیری است، نمونه‌ای برگزیدیم و ثبت کردیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۰۱). در تفاسیر روایی نیز از معصومین علیهم السلام نقل شده است که «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» را نشانه این دانسته‌اند که به حضرت موسی علیه السلام بعضی از هر چیزی داده شده است، نه همه چیز: «عن عبدالله بن الولید قال: قال أبو عبدالله علیه السلام قال الله لموسى: وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يَكْتَبْ لِموسى الشىء كله...» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۶؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۵؛ عروسی حویزی، ج ۲، ص ۶۸).

در ادامه آیه می‌فرماید: «وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ اما در دیگر بخش‌ها به تفصیل سخن گفتیم. بر این اساس، میان این جمله با جمله قبلی هیچ منافاتی نیست؛ زیرا در مباحث اخلاقی می‌توان در هر موضوعی به ذکر چند نمونه بسنده کرد؛ اما در محورهای دیگری، مانند عقاید و احکام می‌بایست به تفصیل سخن گفت. قدر متیقن از «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» بیان مسوط همه حقایقی است که در هدایت مردم اثر اساسی داشته باشد. قرآن کریم تورات موجود در دست بنی‌اسرائیل را «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۰۱ و ۳۸۹). یکی از مصادیقی که برای «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» بیان شده، ذکر قیامت و بهشت و جهنم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۳۳).

الکتاب: آیه دیگری که مشابه آیه پیشین است، آیه ۱۵۴ سوره انعام است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّعَلَّهِمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ»؛ سپس به موسی کتاب (آسمانی) دادیم؛ (و نعمت خود را) بر آنها که نیکوکار بودند، کامل کردیم؛ و همه چیز را (که مورد نیاز آنها بود، در آن) روشن ساختیم؛ کتابی که مایه هدایت و رحمت بود؛ شاید به لقای پروردگارشان (و روز رستاخیز)، ایمان بیاورند!

در آیه پیشین تعبیر به «الواح» شده بود؛ در این آیه تعبیر به «الکتاب» شده است. به گفته مفسران، کتاب موسی علیه السلام تورات است و الف و لام در «الکتاب» برای عهد و ناظر به همان کتاب است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۵۳۰). در این آیه، دوباره از «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» سخن به میان آمده است که به گفته طباطبایی، یعنی این کتاب را فرستادیم تا در آن، تفصیل جمیع احتیاجات بنی‌اسرائیل و هر چیزی را که غیر بنی‌اسرائیل از آن منتفع می‌شوند، در دسترسشان قرار داده باشیم؛ و هدایت و رحمتی بوده باشد که به آن متنعّم و منتفع شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۸۳). آنچه قابل توجه است، ذیل آیه است که می‌فرماید: «لَعَلَّهِمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ». از این بخش آیه دو نکته استفاده شده است:

۱. بنی‌اسرائیل از ایمان به مسئله معاد استتکاف داشته‌اند (همان)؛
۲. خداوند متعال هدف از نزول تورات را ایمان به معاد می‌شمارد. خدا این کتاب را با اوصاف چهارگانه (تتمیم، تفصیل، هدایت و رحمت) فرستاد، تا بنی‌اسرائیل قیامت را باور کنند؛ زیرا آنچه اثر عملی دارد، باور قیامت است که صحنه پاداش و کیفر است؛ نه صرف اعتقاد به توحید و اوصاف خدا. از این‌رو از قیامت به لقای پروردگار یاد شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۵۲۷).

صحف: در سوره‌های اعلی و نجم، قرآن دوبار از صحف موسی ﷺ یاد کرده است که در سوره نجم به تفصیل بعضی از محتوای صحف موسی را برمی‌شمارد:

«إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى»: این دستورها در کتب آسمانی پیشین (نیز) آمده است؛ در کتب ابراهیم و موسی (اعلی: ۱۸-۱۹). واژه «هذا» در آیه ۱۸، اشاره به محتوای چهار آیه قبلی دارد؛ یعنی «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى، بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ وَ أَتَقَى»: چنان‌که در حدیثی پیامبر اکرم ﷺ به ابودر این مطلب را فرمودند:

حَدَّثَنَا... عَنْ أَبِي دُرٍّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ هُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ وَحَدَهُ فَاغْتَمَمْتُ خَلْوَتَهُ فَقَالَ لِي يَا أَبَادُرٍّ لِلْمَسْجِدِ تَحِيَّةٌ قُلْتُ وَ مَا تَحِيَّتُهُ قَالَ رَكَعَتَانِ تَرَكَعَهُمَا... قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا كَانَتْ صُحُفُ مُوسَى قَالَ كَانَتْ عِبْرَاتِيَّةً كُلِّهَا وَ فِيهَا عَجَبَاتٌ لِمَنْ أَيْقَنَ بِالْمَوْتِ كَيْفَ يَفْرَحُ وَ لِمَنْ أَيْقَنَ بِالنَّارِ لِمَ يَضْحَكُ وَ لِمَنْ يَرَى الدُّنْيَا وَ تَلْبَاهُهَا بِأَهْلِهَا لِمَ يَطْمَئِنُّ إِلَيْهَا وَ لِمَنْ يُؤْمِنُ بِالْقَدَرِ كَيْفَ يَنْصَبُ وَ لِمَنْ أَيْقَنَ بِالْحِسَابِ لِمَ لَا يَعْجَلُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ فِي أَيْدِينَا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى قَالَ يَا أَبَادُرٍّ أَفَرَأَيْتَ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى، بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ وَ أَتَقَى، إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۳؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۳۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۰).

در این حدیث چند مورد از مباحث مرتبط با جهان پس از مرگ و آخرت ذکر شده که در صحف موسی ﷺ آمده است: یقین به مرگ، که همان خروج از عالم دنیا و ورود به جهان دیگر است؛ یقین به آتش جهنم؛ یقین به حساب و کتاب؛ و برتری آخرت بر دنیا از نظر کیفیت و دوام.

در آیه ۳۶ سوره نجم نیز از صحف موسی ﷺ و ابراهیم ﷺ یاد شده است و آیات بعد از آن گزارشی درباره محتوای صحف موسی ﷺ و ابراهیم ﷺ می‌دهد؛ از جمله اینکه هر کس مسئول گناهان خویش است؛ بهره هر کس در آخرت، همان سعی و کوشش اوست؛ و خداوند به هر کس در برابر عملش جزای کامل می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۴۶):

أَمْ لَمْ يُبَيِّنْ لِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى الْأَنْزَارِ وَازْرَأْ وَزَرَ آخِرَى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى، ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى.

یا از آنچه در کتب موسی نازل گردیده، باخبر نشده است؟! و در کتب ابراهیم، همان کسی که وظیفه خود را به‌طور کامل ادا کرد؛ که هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد؛ و اینکه برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست؛ و اینکه تلاش او به‌زودی دیده می‌شود؛ سپس به او جزای کافی داده خواهد شد! (نجم: ۳۶-۴۱).

به‌تصریح این آیات، در صحف ابراهیم ﷺ و موسی ﷺ مباحث آخرت و کيفر و پاداش کامل مطرح شده است.

۲-۱. معادباوری در کلام حضرت موسی ﷺ

دسته دیگری از آیات، مسئله معاد را در خطابات خدا به حضرت موسی ﷺ یا مذاکرات موسی ﷺ با قوم خود نقل می‌کند. از جمله نخستین موضوعات وحی شده به حضرت موسی ﷺ زمانی که به رسالت مبعوث شد، موضوع قیامت و جزا و پاداش در آن روز بود:

وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى، إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي، إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا يُتَجَزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى.»

و من تو را (برای مقام رسالت) برگزیدم؛ اکنون به آنچه بر تو وحی می‌شود، گوش فرا ده! من «الله» هستم؛ معبودی جز من نیست! مرا بپرست و نماز را برای یاد من به پا دار! به‌طور قطع رستخیز خواهد آمد! می‌خواهم آن را پنهان کنم تا هر کس در برابر سعی و کوشش خود جزا داده شود! (طه: ۱۳-۱۵).

در این آیه، خداوند به حضرت موسی ﷺ موضوع جهان آخرت و جزای اعمال را یادآوری کرده است. در این قسمت، چند مورد از یادآوری‌های حضرت موسی ﷺ درباره قیامت ذکر می‌شود:

۱. فرعون از قوم خود درخواست کرد که اجازه دهند او موسی را بکشد؛ زیرا از آن می‌ترسد که دین قوم او را دگرگون سازد. موسی ﷺ در پاسخ به او چنین گفت: «إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ»؛ من به پروردگارم و پروردگار شما پناه می‌برم از هر متکبری که به روز حساب ایمان نمی‌آورد! (غافر: ۲۷). حضرت موسی ﷺ خطاب به فرعون و همفکرانش می‌فرماید: من به خدا پناه می‌برم از شر هر متکبری که به روز حساب ایمان ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۲۸).

۲. در سوره یونس، حضرت موسی ﷺ به هنگام نفرین بر آل فرعون چنین می‌گوید: «وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَآءَهُ زِينَةً وَ أَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰى أَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلٰى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ»؛ پروردگار! تو فرعون و اطرافیانش را زینت و اموالی (سرشار) در زندگی دنیا داده‌ای. پروردگار! در نتیجه (بندگانت را) از راه تو گمراه می‌سازند! پروردگار! اموالشان را نابود کن! و (به جرم گناهانشان)، دل‌هایشان را سخت و سنگین ساز؛ به‌گونه‌ای که ایمان نیاورند تا عذاب دردناک را ببینند! (یونس: ۸۸). اینجا هم سخن از عذاب دردناک است.

۳. حضرت موسی ﷺ در پاسخ به کسانی که معجزه‌های او را به سحر توصیف کردند، چنین فرمود: «رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدٰى مِنْ عِنْدِي وَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ»؛ پروردگارم از حال کسانی که هدایت را از نزد او آورده‌اند، و کسانی که عاقبت نیک سرا (ی دنیا و آخرت) از آن آنهاست، آگاه‌تر است! مسلماً ظالمان رستگار نخواهند شد! (قصص: ۳۷). این آیه پاسخ موسی ﷺ به فرعونیان است. پروردگار من - که همان رب العالمین است و خلقت و امر به دست اوست - از شما داناتر است به کسی که هدایتی می‌آورد و کسی که موفق به دار آخرت می‌شود. مراد از «عَاقِبَةُ الدَّارِ» در جمله «وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ»، یا بهشت است که همان خانه آخرت است یا سرنوشت خوب دنیاست یا آنکه اعم از دار دنیا و دار آخرت است؛ که از این سه احتمال، سومی بهتر از آن دو، و سپس دومی بهتر از اولی است؛ چنان که تعلیل «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» هم مؤید آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶).

دسته دیگری از آیات، نقل کلام بنی اسرائیل و یهودیان است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به جهان آخرت و کيفر و پاداش اشاره دارند و قرآن کریم در آیات ذیل آنها را بازگو کرده است:

۱. یهودیان درباره گناهکاران از قوم خود قائل بودند که چند روزی بیش عذاب نخواهند دید: «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً»؛ و گفتند: هرگز آتش دوزخ، جز چند روزی، به ما نخواهد رسید (بقره: ۸۰). مرجع ضمیر در «قالوا» یهودیان است (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۰۳).

۲. زعم باطل یهودیان این بود که بهشت را مختص خود می دانستند و غیر یهودی - اعم از مسیحی و مسلمان - را مستحق بهشت نمی دانستند: «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى»؛ آنها گفتند: هیچ کس، جز یهود یا نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد (بقره: ۱۱۱). مسیحیان نیز بر این عقیده باطل بودند که بهشت تنها از آن مسیحیان است و غیرمسیحی - خواه یهودی یا مسلمان - وارد بهشت نمی شود. بنابراین هر یک از این دو طایفه، بهشت را منحصرآ از آن خود می دانستند.

در آیه دیگر می فرماید: «قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ بگو: اگر (چنان که مدعی هستید)، آن سرای دیگر در نزد خدا مخصوص شماست، نه سایر مردم، پس آرزوی مرگ کنید؛ اگر راست می گوئید! (بقره: ۹۴). مراد از «الدَّارُ الْآخِرَةُ» بهشت است. یهودیان بر اثر روحیه نژادپرستی و خودبرتربینی، بهشت را از آن خویش می دانستند و می گفتند: به فرمان خدا، آخرت به طور خالص و سالم از رنج و درد، تنها از آن ماست؛ نه اینکه همچون لذت های دنیا آمیخته با درد و رنج بوده یا اشتراک پذیر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۴۹).

۳. آیه دیگر از لسان قوم موسی خطاب به قارون است که جهان آخرت را به او یادآوری می کنند:

ان قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ، وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا.

قارون از قوم موسی بود؛ اما بر آنان ستم کرد. ما آن قدر از گنج ها به او داده بودیم که حمل کلیدهای آن برای یک گروه زورمند مشکل بود! (به خاطر آورید) هنگامی را که قومش به او گفتند: این همه شادی مغرورانه مکن، که خداوند شادی کنندگان مغرور را دوست نمی دارد! و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب؛ و بهره ات را از دنیا فراموش مکن؛ و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن؛ و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد! (قصص: ۷۶-۷۷).

قوم قارون در اندرز به قارون گفتند: «وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ»؛ از اموال دنیایی، خانه را آخرت طلب کن.

۴. مؤمن آل فرعون که در باطن به نبوت موسی ﷺ ایمان داشت، ولی تظاهر نمی کرد، در تذکرات خود به قوم خویش مسئله خوف از معاد را به عبارات گوناگونی مطرح می کند:

و قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ... وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَخْزَابِ... يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُنَادُونَ مُذْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ... يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ يَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَاشْرِكُ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ (غافر: ۲۸-۴۲).

مؤمن آل فرعون از دودمان خود فرعون، یعنی از نژاد قبطیان، و نیز از خواص درباریان وی بود و کسی از ایمان درونی او خبردار نشده بود؛ چون ایمان خود را از آنان پنهان می‌داشت و تقیه می‌کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۲۸). طبق این آیه، وی به نصیحت فرعون و فرعونیان می‌پردازد و آنها را با «یا قَوْمِ: ای قوم من» صدا می‌زند. در چندین جای گفتار مؤمن آل فرعون، سخن از معاد و کیفر و پاداش آمده است. مراد از «یوم التناد» در آیه ۳۲، روز قیامت است. در آیات بعدی نیز از آخرت و نجات از جهنم و ورود به بهشت یاد می‌کند. همه این آیات، حاکی از این است که عقیده به معاد در آیین مصریان مطرح بود و این مرد الهی از چنین اصل مسلمی برای انداز قوم خود بهره می‌گرفت (سبحانی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۴). از آنجاکه این مرد، مؤمن به حضرت موسی علیه السلام بود. بنابراین معادباوری در دین حضرت موسی علیه السلام هم ثابت می‌شود.

۵. آیه دیگری که بر باور به معاد در میان بنی اسرائیل دلالت دارد، قصه ساحران فرعون است که در سوره اعراف آمده است: «لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ، قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ»؛ سوگند می‌خورم که دست‌ها و پاهاى شما را به‌طور مخالف [دست راست با پای چپ، یا دست چپ با پای راست] قطع می‌کنم؛ سپس همگی را به دار می‌آویزم! (ساحران) گفتند: (مهم نیست؛) ما به‌سوی پروردگاران بازمی‌گردیم! (اعراف: ۱۲۴-۱۲۵). ساحران فرعون، پس از آنکه به موسی علیه السلام ایمان آوردند و فرعون آنها را به قتل تهدید کرد، گفتند: «إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ». بنا بر نظر علامه طباطبایی، این جمله دلالت بر ایمان ایشان به معاد دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۱۸). بنابراین آیه یادشده نیز - گرچه نص در معاد نیست - ظهور در معاد و اشاره به آن دارد.

۲. تحلیل و بررسی

مجموعه آیاتی را که ظهور یا تصریح به وجود باور به معاد در دین یهود دارند، می‌توان در دو دسته کلی آثار مکتوب و سنت شفاهی تحلیل کرد. درباره آثار مکتوب یهودیت در قرآن، مشتمل بر عناوین تورات، کتاب یا الکتاب، الواح و صحف، چند نکته قابل ذکر است:

۱. مفسران معمولاً این چهار عنوان در قرآن را به یک چیز بازمی‌گردانند و مراد از آنها را همان تورات می‌دانند؛ یعنی یک کتاب آسمانی در یهودیت وجود داشته که قرآن با نام‌های مختلف از آن یاد کرده است (تورات، صحف، الواح و الکتاب). از آیات قرآن شواهدی بر نفی یا اثبات این مدعا وجود ندارد. واژه تورات هجده بار در

قرآن ذکر شده است و نکته قابل توجه اینکه آیات قرآن تورات را نازل شده از جانب خدا می‌داند؛ ولی در هیچ جای قرآن نیامده است که ما به موسی تورات دادیم؛ بلکه ذکر شده است: ما به موسی کتاب دادیم. قرآن در ده مورد تعبیر «آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ» (بقره: ۵۳ و ۸۷؛ انعام: ۱۵۴؛ هود: ۱۱۰؛ اسراء: ۲؛ مؤمنون: ۴۹؛ فرقان: ۳۵؛ قصص: ۴۳؛ سجده: ۲۳؛ فصلت: ۴۵) و در یک مورد درباره وی و برادرش هارون، تعبیر «وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ» (صافات: ۱۱۷) را آورده است. دو بار نیز «آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ الْفُرْقَانَ» (بقره: ۵۳) و «وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ» (انبیاء: ۴۸) را مطرح کرده است؛ ولی در قرآن تعبیر «آتَيْنَا مُوسَى التَّوْرَةَ» نیامده است؛ یعنی به موسی علیه السلام تورات داده نشده، ولی کتاب داده شده است. صحف و الواح نیز مانند کتاب است که قرآن آن را به حضرت موسی علیه السلام نسبت می‌دهد.

۲. در همه موارد کاربرد تورات در قرآن، تنها یک مورد است که از آن برداشت می‌شود که ذکر بهشت در تورات آمده است. البته این برداشت مبتنی بر این تفسیر است که «فی التوراة و الانجیل و القرآن» اشاره به این دارد که جهاد در راه خدا و وعده مالکیت بهشت، در هر سه کتاب ذکر شده است. احتمال ضعیف دیگری که برای آیه ذکر شده، این است که اوصاف امت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، یعنی همان جهاد و جان‌فروشی در مقابل مالکیت بهشت، در تورات و انجیل هم یاد شده است؛ همان گونه که در آیه ۲۹ سوره فتح ویژگی‌های امت رسول خدا صلی الله علیه و آله، همچون ستیز با کافران، مهرورزی با مؤمنان و سجده و رکوع طولانی برای خدا، در تورات و انجیل آمده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۲۹). طبق این تفسیر، آیه در مقام اخبار از وعده دادن به بهشت در تورات نیست؛ بلکه می‌خواهد بفرماید: در تورات و انجیل نیز آمده است که امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جهاد در راه خدا می‌پردازند و پاداش آنها بهشت اخروی است.

درباره «الکتاب» نیز تنها آیه ۱۵۴ سوره انعام وارد شده که در ذیل آن آمده است: «لَعَلَّهُمْ يَلْقَاءَ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ» که مفسران آن را به روز قیامت و کيفر و پاداش آن روز تفسیر کرده‌اند و آن را علت ایتای کتاب به حضرت موسی علیه السلام دانسته‌اند. خداوند متعال هدف از نزول تورات را ایمان به معاد می‌شمارد. در آیه تصریح نشده است که در «الکتاب» که به موسی داده شده، مباحث اخروی آمده است؛ گرچه اشاره و شاید ظهور در این معنا باشد.

آیه دیگر درباره الواح حضرت موسی علیه السلام است که آن را چنین توصیف کرده است: «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً». بنا بر احادیث، «مِن» در آیه شریفه، من تبیضیه است؛ یعنی مواضع اخلاقی به صورت برگزیده آمده است. توصیف دیگر الواح، «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» است که مفسران آن را به تفصیل مباحث اعتقادی، از جمله وعد و وعید، تفسیر کرده‌اند. بنابراین، این آیه نیز مانند آیه قبلی که در آن «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» به کار رفته است، گرچه تصریح به معاد ندارد، اما از باب اینکه هر چیزی - قدر متیقن آن اموری که مایه هدایت و سعادت افراد است - به تفصیل آمده، می‌توان مسئله وعد و وعید و قیامت را نیز از جمله آن امور تفصیلی برشمرد.

دو آیه دیگر مربوط به صحف حضرت موسی ﷺ آیات ۱۸ و ۱۹ سوره اعلی است: «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُّحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى». بنا بر حدیث وارده در ذیل آن، کلمه هذا به چهار آیه قبل از جمله «وَ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَنْفَى» اشاره دارد. در سوره نجم نیز محتویات صحف ابراهیم و موسی برشمرده شده که نخستین موارد آن شامل مباحث عمل انسان و کيفر و پاداش روز قیامت است.

بنابراین می‌توان گفت که در میان آیات مرتبط با آثار مکتوب یهودیت، تنها صحف حضرت موسی ﷺ است که آیات قرآن به روشنی بیان می‌کند که در آنها مباحث جهان آخرت آمده است؛ اما درباره آیات مرتبط با تورات، کتاب و الواح، مانند صحف حضرت موسی ﷺ به وجود مباحث آخرت در آنها تصریح نشده است؛ ولی ظهور یا اشاره به وجود بحث معاد در آن کتاب‌ها فهمیده می‌شود.

درباره سنت شفاهی باید گفت: به روشنی از آیات قرآن فهمیده می‌شود که سخن از معاد و تذکر به آن، در کلام حضرت موسی ﷺ و پیروان او بوده است؛ چنان که در کلام حضرت موسی ﷺ جملاتی همچون «لَا يُؤْمِنُ يَوْمَ الْحِسَابِ»، «وَ أَشَدُّ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» و «مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ» آمده است. همچنین از سوره طه به روشنی فهمیده می‌شود که مسئله معاد در نخستین پیام آن حضرت وجود داشته است. درباره یهودیان و پیروان حضرت موسی ﷺ نیز در آیات متعددی حکایت شده است که به بهشت و جهنم و کيفر و پاداش تصریح کرده‌اند؛ همچون «أَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً»؛ «لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا»؛ «وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ»؛ «يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ» و... که آیات آن در مباحث پیشین نقل شد.

بنابراین می‌توان گفت که در سنت شفاهی منقول از حضرت موسی ﷺ و پیروانش، درباره معاد و جهان آخرت بیشتر بحث شده است تا در آثار مکتوب دینی یهودیت.

جالب اینجاست که امروزه نیز در تورات مکتوب یهودیت، بحثی درباره معاد و کيفر و پاداش مطرح نشده است. برخی ادیان پژوهان بر این باورند که نه تنها در اسفار پنج‌گانه تورات، بلکه در هیچ جای عهد عتیق، مسئله معاد نیامده است و اگر در مواردی تعبیر «آخرت» آمده، مانند تثنیه ۸: ۱۶ و مراثی ارمیا ۴: ۱۸، به معنای عاقبت دنیوی است؛ و اگر در مواردی سخن از وعد و وعید یا کيفر و پاداش آمده، مراد دریافت ثواب از طریق جلب نعمت‌ها و عقاب از طریق سلب نعمت‌های این‌جهانی است؛ یعنی دینداری در جلب نعمت‌های این جهان و بی‌دینی در سلب آنها تأثیر مستقیم و قطعی دارد، که در باب ۲۸ سفر تثنیه و باب ۲۸ و باب ۲۶ سفر لاویان به این موضوع پرداخته شده است (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۴، ص ۷۶۲؛ توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

ولی در سنت شفاهی یهودیت که در مجموعه‌ای به نام «تلمود» گردآوری شده و احیاناً آن را «تورات شفاهی» می‌نامند، درباره معاد بسیار سخن گفته شده است؛ برای نمونه در کتاب *گنجینه‌ای از تلمود* چنین آمده است: «باور به قیام مردگان و معاد، یکی از اصول دین و ایمان یهود است و انکار آن، گناهی بزرگ محسوب می‌شود. علمای یهود اعتقاد به رستاخیز را موضوع یکی از دعاهاى "برکات هجده گانه"، که بخش مهمی از نمازهای روزانه است، قرار دادند» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲).

فرقه منقرض شده صدوقیان - که سنت شفاهی (تلمود) را قبول نداشتند - باور به جاودانگی روح و معاد را انکار کرده و معتقد بودند جزای نیکی و بدی در همین دنیا داده می‌شود؛ ولی فریسیان - که علاوه بر کتاب مقدس، سنت شفاهی را پذیرفته‌اند - به قیامت معتقدند (توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

پرسش پایانی این است که: چرا آن گونه که از آیات قرآن به وضوح باور به معاد در یهودیت برداشت می‌شود، در تورات این مسئله بسیار مهم ذکر نشده یا مبهم ذکر شده است؟ در پاسخ به این سؤال، وجوهی را به صورت احتمال می‌توان ذکر کرد:

۱. یک احتمال را /این کمونه دانشمند یهودی، ذکر کرده است؛ مبنی بر اینکه در آن زمان بحث معاد در اولویت اعتقادی مردم نبوده؛ از این رو در تورات ذکر نشده است:

انبیا به راهنمایی خداوند، پزشکان و طبیب دل‌ها هستند. همان گونه که طبیب بدن، دردی [را] که در جسم مریض هست، مداوا می‌کند، پیامبران نیز که طبیب جان هستند، دردی [را] که در جان مردم آن زمان هست، مداوا می‌کنند. مردم زمان موسی از منکرین ثواب و عقاب آخرت نبودند؛ بلکه مرضشان پرستش بت‌ها و ستارگان و... بود و معتقد بودند که پرستش غیر خدا موجب آبادانی زمین و افزایش میوه هاست... خداوند می‌خواست این افکار غلط را از اذهان آنان محو کند و اعمال سخت و سنگین بی فایده را از دوش آنان بردارد. به وسیله موسی به آنها خبر داد که اگر ستارگان و بت‌ها را پرستش کنند، باران قطع می‌شود و زمین خراب می‌گردد و میوه‌ها و محصولات از بین می‌رود و امراض روی می‌آورند و عمرها کوتاه می‌گردد. اگر به عبادت خدا روی آورند، حاصلخیزی زمین، صحت، سلامتی و طول عمر خواهند داشت. به همین دلیل، وعده و وعیدهایی در همین مورد، در جای جای تورات تکرار شده است تا این اعتقاد فاسد از بین برود و اثرش از جان آنها محو شود و مردم از این اعتقاد بیمار و مفاسدی که این باور باطل به دنبال خود دارد، پاک و مداوا شوند. اگر مرض آنان انکار جاودانگی نفس بعد از مرگ و ثواب و عقاب اخروی بود، به‌طور مکرر در تورات برای تأکید و تقریر ذکر می‌شد؛ اما از آنجا که امر این گونه نبوده، اکتفا کرده به شهرتش (معاد) در بین مردم و اشاره کردن به آن (این کمونه، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸-۱۶۰).

تقد این احتمال: احتمال /این کمونه تمام نیست؛ زیرا صرف تأکید بر عبادت خدا و قطع پرستش ستارگان و بت‌ها، فقط اثر علمی دارد، نه عملی. صرف اعتقاد به توحید عبادی، انسان ساز نیست؛ زیرا کسی که فقط در این بخش معتقد بوده و به قیامت اعتقاد نداشته باشد، باز خود را رها می‌پندارد و گمان می‌کند در هر کاری آزاد است؛ از این رو به پرستش بت‌ها و ستارگان روی می‌آورد. بنابراین آنچه تأثیر عملی دارد، باور به معاد و کیفر و پاداش است تا انسان بداند در برابر هر کاری مسئول است؛ یعنی توجه دادن به معاد بهترین راه درمان بیماری پرستش بت‌ها و ستارگان است.

۲. احتمال دیگر این است که تورات اصلی مفقود شده و این تورات موجود دست‌نوشته بشر بوده و شبیه کتاب سیره‌نویسی است؛ بنابراین ضرورت ندارد که سخنی از معاد و رستخیز در آن آمده باشد. به گفته برخی ادیان پژوهان معاصر:

تورات و انجیل کنونی برای مسلمانی که از نور قرآن کریم بهره‌مند است، کتاب‌هایی معمول‌اند که ساختارشان با قرآن مجید مخالف و با کتاب‌های سیره حضرت رسول اکرم ﷺ موافق است. پیام‌های الهی منقول در تورات نیز آن کتاب زمینی را آسمانی نمی‌کند و مانند آیاتی از قرآن است که در کتاب‌های سیره نقل می‌شود. بنابراین ما باید

بگویم تورات و انجیل حقیقی، مانند سایر کتاب‌های الهی (از قبیل صحف ابراهیم مذکور در آیه ۱۹ سوره اعلی) مفقود شده‌اند و جای آنها با این کتاب‌های زمینی و بی اعتبار پر شده است (توفیقی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲-۱۳۳).

۳. فرض سوم این است که تورات موجود فعلی، همان نسخه تورات قدیمی و اصیل است؛ اما در آن تغییرات به زیاده و نقصان رخ داده است. چه بسا در تورات اصیل بندهایی درباره جهان آخرت بوده است که یهودیان به سبب انگیزه جاه طلبی و میل شدید به دنیا، آن بندها را حذف کرده باشند که در قرآن به این خصیصه یهود اشاره شده است:

«وَلْتَجِدْنَهُمْ أُخْرِصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمُرَ أَلْفَ سَنَةٍ».

و آنها را حریص ترین مردم - حتی حریص تر از مشرکان - به زندگی (این دنیا، و اندوختن ثروت) خواهی یافت؛ (تا آنجا) که هر یک از آنها آرزو دارد هزار سال عمر به او داده شود! در حالی که این عمر طولانی، او را از کیفر (الهی) باز نخواهد داشت؛ و خداوند به اعمال آنها بیناست (بقره: ۹۶).

بنابراین مطرح نشدن مفاهیم مرتبط با معاد در تورات امروزی، ناشی از حب شدید یهودیان به دنیا و حذف آیات معاد از تورات، و در نتیجه ناظر به تحریف تورات است.

۴. دیدگاه برگزیده این است که تورات را می توان بر کتاب مقدس و تمام کتاب‌های اپوکریفایی و سوداپیگرافی اطلاق کرد، نه فقط بر عهد عتیق؛ به این معنا که نحوه برخورد برخی آیات قرآن نشان می دهد که تورات، مجموع تمام کتاب‌هایی است که به متون وحیانی بنی اسرائیل تا پیش از بعثت حضرت عیسی اشاره دارد. آنچه در تاریخ کتاب مقدس یهودیان آمده، این است که یهودیان، متون مقدس فراوانی داشتند که دانشمندان یهودی در قرن اول میلادی بر ۳۹ کتاب اتفاق کردند و کتاب‌های دیگر را با عنوان اپوکریفا و سوداپیگرافا کنار گذاشتند. قرآن نیز در آیه ۱۵ سوره مائده و آیه ۹۱ سوره انعام به مخفی کردن کتاب توسط یهودیان اشاره دارد. جالب این است که اپوکریفا به معنای مخفی و پوشیده است. هیچ دلیلی بر حصر تورات بر پنج سفر اول تورات یا کل تورات نیست؛ مگر همین شورای دانشمندان یهودی که ذکر آن گذشت و حکم انحصار تورات به این کتاب‌ها توسط آن شورا از لحاظ عقل و شرع پذیرفته نیست؛ یعنی یک یهودی هم می تواند اعتراض کند و حکم آن دانشمندان را زیر سؤال ببرد و قبول نکند. چنان که در تاریخ یهودیت، گروه‌ها و کسانی بودند که با این حکم مخالفت کردند. آیا آن دانشمندان به اذن الهی این کار را کردند که از نظر عقل و شرع حکمشان مطاع باشد؟ (نقوی، ۱۳۹۰).

بنابراین تورات مجموعه گسترده‌ای است که کتاب‌های اپوکریفا و سوداپیگرافی را نیز دربردارد و در این کتب بندهای فراوانی درباره جهان پس از مرگ و حوادث مرتبط با آن آمده است. در کتاب‌های اپوکریفا مواردی از تصریح به معاد ذکر شده است. برای مثال، در کتاب استر، فصل دهم، بند ۳، کتاب حکمت سلیمان نبی، فصل سوم، بند ۷، فصل چهارم، بند ۲۰ و فصل ششم، بند ۱۰، کتاب حکمت یسوع بن سیراخ، فصل هجدهم، بند ۲۰ و کتاب دوم مکابیان، فصل هفتم، بند ۳۵، به روز داوری تصریح شده است. در کتاب حکمت سلیمان نبی، فصل اول، بند ۸، به کیفر عادلانه، در کتاب حکمت سلیمان نبی، فصل چهارم، بند ۱۹ به دوزخ، در کتاب دوم مکابیان، فصل دوازدهم،

بند ۴۳ و ۴۴ و فصل هفتم، بند ۱۴، به رستاخیز مردگان، در کتاب دوم مکابیان، فصل دوازدهم، بند ۴۵، به پاداش کارهای نیک پرهیزگاران، و در کتاب حکمت یسوع بن سیراخ، فصل هفدهم، بند ۲۳ به عقاب بدکاران تصریح شده است.

موردی نیز در کتاب‌های فراموش شده عنین ترجمه استاد توفیقی، که ترجمه برخی از کتاب‌های سوداپیگرافی است، یافت شد که به معاد تصریح دارند. در مزامیر سلیمان، مزمور چهارم، بند ۲، و عهد‌های مشایخ دوازده گانه، فصل اول، بند ۱۸، به داوری اشاره شده است. در مزامیر سلیمان، مزمور چهاردهم، بند ۳، عبارت «تا ابد زنده خواهند ماند» آمده است. در مزامیر سلیمان، مزمور چهاردهم، بند ۹، به یکی از نام‌های جهنم، یعنی هاویه، اشاره شده است. در مزامیر سلیمان، مزمور چهاردهم، بند ۱۰ نیز عبارت «روزی که پارسایان رحمت می‌شوند» آمده است. در کتاب راز خونخ، فصل هشتم، نهم و دهم، کيفر و پاداش و بهشت و جهنم آمده است.

قرآن کریم مطالبی را به تورات نسبت داده است که در این عهد عتیق وجود ندارد. دیدگاه برگزیده با ارائه این نظریه که می‌توان مطالب ادعایی قرآن درباره تورات را در کتاب‌های اپوکریفا و سوداپیگرافا پیدا کرد، چنین احتمالی را تقویت می‌کند که سایر مطالبی را که در قرآن به تورات نسبت داده شده است، ولی در عهد عتیق نیست، با جست‌وجو در این کتاب‌ها می‌توان یافت. البته این راهی است که پیش پای پژوهشگران نهاده شده و امید است که پژوهشگران این آرزو را محقق کرده، به جامعه علمی عرضه کنند.

نتیجه‌گیری

قرآن مسئله معاد را در خطابات خدا به موسی ﷺ یا مذاکرات آن حضرت با قوم خود یا از زبان یهودیان و بنی اسرائیل نقل می‌کند و همگی حاکی از عنایات الهی به معاد در آیین حضرت موسی ﷺ است. در هیچ آیه‌ای به صورت روشن انکار معاد به یهودیان نسبت داده نشده است؛ بلکه در مقابل، با صراحت در آیات فراوانی از عقیده آنان به معاد صحبت به میان آمده و حتی گاه جزئیات اعتقادات آنان درباره بحث نجات از عذاب و... بیان شده است. متأسفانه در تورات کنونی با اهمیتی که بحث معاد دارد، به این مسئله پرداخته نشده است؛ مگر در حد اشاراتی که شاید استنباط معاد از آنها آسان نباشد؛ در حالی که خداوند در قرآن هدف نزول تورات را همان ایمان به معاد می‌شمارد. خلاصه اینکه آیات قرآن نشان از آن دارند که ذکر معاد در تورات آمده است. این نوشتار افزون بر بحث علمی در زمینه بررسی دیدگاه قرآن درباره معادباوری یهودیت، چرایی ذکر نشدن معاد در تورات فعلی را تحلیل می‌کند و آن به این شیوه است که تحلیل‌های مختلف درباره توجیه عدم ذکر معاد در تورات را مطرح می‌کند و پس از آن، به بیان دیدگاه برگزیده خود می‌پردازد. دیدگاه برگزیده، تورات را عنوانی برای عهد عتیق و تمام کتاب‌هایی می‌داند که متن مقدس یهودی‌اند، ولی جزو عهد عتیق قرار نگرفتند و با عنوان اپوکریفا و سوداپیگرافا، قانونی درجه اول اعلام نشدند؛ و با بررسی اجمالی برخی از این متون، ذکر معاد در آنها یافت شد. فایده دیگر این نوشتار، فراهم آوردن پاسخی است برای کسانی که معتقدند آموزه معاد یهودیت از آیین زرتشت متأثر شده است و پیش از جلای بابل، یهودیان آموزه معاد نداشتند و در اثر برخورد با زرتشتیان آن را مطرح کردند و متأثر از زرتشتیان هستند؛ این در حالی است که در آیات قرآن آمده است که حضرت موسی ﷺ و پیروانش به معاد باور داشتند که بیان تفصیلی آن در این نوشتار ذکر شد. یکی دیگر از ثمرات دیدگاه برگزیده این است که امید می‌رود مطالبی را که قرآن به تورات نسبت داده است، ولی در عهد عتیق نیست، بتوان در کتب اپوکریفایی و سوداپیگرافی یافت.

منابع

کتاب مقدس.

- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- اپوکریفای عهدعتیق*، ۱۳۸۳، ترجمه عباس رسول زاده و جواد باغبانی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- کتابهای فراموش شده عدن* [کتابهایی از سوداپیگرافا]، ۱۳۹۶، گردآورنده: راذرفورد ایچ. پلت جی آر، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، محقق و مصحح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، محقق و مصحح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن کمونه، سعد بن منصور، ۱۳۸۳، *تنقیح الابحاث للملل الثلاث*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۰ق، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت.
- _____، ۱۴۳۱ق، «الهدی الی دین المصطفی»، در: *موسوعة العلامة البلاغی*، المجلد الثانی، الطبعة الثانية، قم، مرکز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیة.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۹، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ج ۱۳، تهران، سمت.
- _____، ۱۳۹۵، *تفسیر پنج موضوع قرآنی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *تسنیم*، ج ۵، تحقیق و تنظیم احمد قدسی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *تسنیم*، ج ۶، تحقیق و تنظیم حسن واعظی محمدی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، *تسنیم*، ج ۳۵، تحقیق و تنظیم حسین شفیعی و عطالله میرزاده، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۲، *تسنیم*، ج ۳۰، تحقیق و تنظیم حیدرعلی ایوبی و ولی الله عیسی زاده، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، *تسنیم*، ج ۲۷، تحقیق و تنظیم محمد فراهانی، قم، اسراء.
- حاجتی شورکی، سید محمد، ۱۳۹۷، *معاد در اسلام و آیین زرتشت* (بررسی پنداره اثرپذیری اسلام از آیین زرتشت در آموزه معاد)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۰، *مفاهیم القرآن*، قم، موسسه امام جعفر صادق ❖.
- _____، ۱۳۶۹، *منشور جاوید*، قم، موسسه سیدالشهدا.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تحقیق و تصحیح محسن بن عباسعلی کوچهباغی، چ دوم، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، صححه حسین الاعلمی، بیروت، اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۲۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالثقافه.

—، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قیصر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر* (تفسیر عیاشی)، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر، ۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، محمد کاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، محقق و مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، *گنجینه ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *معارف قرآن: خدائشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی*، چ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی ره.

مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، محقق و مصحح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، الموتر العالمی

لالقیة الشيخ المفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نقوی، حسین، ۱۳۹۰، «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه قرآن»، *معرفت ادیان*، ش ۹، ص ۷-۲۵.

روش‌شناسی علامه بلاغی در جزء نخست کتاب

«الرحلة المدرسیّة و المدرسة السیارة فی نهج الهدی» (بحوث فی التوراة و الانجیل)

hadian.e@qhu.ac.ir

ک‌ الهه هادیان رستانی / استادیار گروه قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث

الهام زینال‌پور / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷

چکیده

علامه محمدجواد بلاغی از عالمان برجسته قرن سیزدهم قمری است که تألیفات متعددی در دفاع از اسلام و تشیع دارد. از جمله آثار پربر ایشان، که با سبکی نو در قالب گفت‌وگوهای نمایشنامه‌ای نوشته شده، کتاب «الرحلة المدرسیّة» است که تا کنون جز دو ترجمه ناقص و ضعیف، کار جدی بر روی آن صورت نگرفته است. مطالعه روش‌شناسانه این اثر، تبصر علامه را در فنون گوناگون روشن می‌سازد.

در این نوشتار، روش علامه در جزء نخست این کتاب که با موضوع بحث‌هایی درباره تورات و انجیل است، در قالب سه روش «تأمل انتقادی در عهدین»، «مقایسه میان عهدین و قرآن» و «استفاده از شیوه‌های گفتمان قرآنی» بررسی شده است. برخی از این مباحث عبارت‌اند از: نقد منبعی و محتوایی عهدین؛ اختلاف و اضطراب ترجمه‌ها و نسخه‌های آن؛ و احکام نادرست عهدین و اشتباهات فراوان تاریخی و جغرافیایی آن. در زمینه روش مقایسه میان عهدین و قرآن نیز می‌توان به محورهای اصلی توحید، نبوت و معاد در مقابل تعالیم فراوان ناسازگار با منطقی عقل و وحی عهدین در این حوزه‌ها - که متأثر از وحیانی نبودن آن است - اشاره کرد.

مهم‌ترین روش شکلی کتاب نیز استفاده از روش‌های گفتمان قرآن (برهان حکمی، موعظه حسنه و جدل احسن) در گفتمان با مخاطب است که در این نوشتار، واکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها: علامه بلاغی، الرحلة المدرسیّة، عهدین، تورات و انجیل.

طرح مسئله

علامه محمدجواد بلاغی (۱۲۸۲-۱۳۵۲ق) مفسر، فقیه، متکلم و اصولی شیعه است که خاندان او از خاندان‌های علمی صاحب‌نام نجف بوده‌اند (ر.ک: تهرانی، ۱۳۳۰ق، ج ۱۳، ص ۳۲۳؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۳۵۶). وی اساتید مشهوری چون شیخ محمدحسن مامقانی نجفی را درک کرده است و علمایی مانند سید ابوالقاسم خویی، سیدمحمدهادی میلانی و سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی از شاگردان او بوده‌اند (حکیم، ۱۴۳۱ق، ص ۱۵۳-۱۶۶).

از علامه بلاغی در زمینه‌های گوناگون کلام و عقاید، تفسیر، ادیان و مذاهب، فقه و اصول و تاریخ، آثار فراوانی بر جای مانده است. وی در زمانی می‌زیست که جریان‌های فکری مادیگری، وهابیت، بهائیت، قادیانیه، یهود، مسیحیت، غرب‌گرایی و دیگر فرقه‌های انحرافی در درون دنیای اسلام، با کمک استعمار، باورهای اسلامی را بیش از هر زمان دیگری مورد هجوم قرار داده بودند. علامه بلاغی در برابر این گروه‌ها و جریان‌های فکری، با زبان و قلم به مبارزه علمی و انتقاد و ردیه‌نویسی بر عقاید آنها و اثبات عقاید اسلام و دفاع از نبوت پرداخت (درباره آثار علامه بلاغی ر.ک: زمانی‌نژاد، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰-۲۷۸).

کتاب *الرحلة المدرسية والمدرسة السیارة فی نهج الهدی* از آثار پراچ و پرچار اسلامی، یکی از مهم‌ترین آثار علامه است که دارای سبک ویژه‌ای است.

علامه بلاغی در این کتاب مسائل و آگاهی‌های بسیاری را گردآورده و آن را به سبکی نو نگاشته است. این کتاب به دلیل سبک خاصی که دارد، می‌تواند برای نسل جوان جذاب باشد؛ اما متأسفانه نه تنها در میان عموم مردم شناخته شده نیست، بلکه در محافل علمی هم مغفول مانده است. علامه این کتاب را به صورت نمایشنامه و گفت‌وگو میان چند تن نوشته و در آن، شخصیت‌های ساختگی را ترسیم کرده است. در این کتاب، شخصیت قس در نقش پدر روحانی و عمانوئیل در نقش جوانی مسیحی آزاداندیش است که به دنبال حق و حقیقت است و یعازر پدر عمانوئیل است که در ابتدای داستان فردی متعصب بوده است؛ اما با شنیدن حقیقت، موضع خود را تغییر می‌دهد. کتاب با موضوع گفت‌وگو میان چند تن نوشته شده است که گرد هم آمده‌اند تا درباره تورات و انجیل و قرآن، بی‌طرفانه تحقیق کنند و این کتاب‌ها را با یکدیگر تطبیق دهند. مؤلف در این کتاب، دین اسلام را بررسی کرده، و برتری و جاودانگی اسلام بر دیگر ادیان را نزد مخاطب به تصویر کشیده کرده است.

مؤلف در خلال کتاب، درباره سه اصل «توحید»، «نبوت» و «معاد» سخن گفته است و در قالب گفت‌وگوهای نمایشنامه‌ای کتاب، از هر یک به تفصیل یاد کرده و با ادله عقلی و نقلی، با مقایسه میان تورات و انجیل و قرآن، به اثبات آنها پرداخته است. بحث‌های فلسفی نیز در کتاب فراوان است.

توفیق الفکیکی - که بر کتاب *الهدی الی دین المصطفی* نیز مقدمه نوشته است - درباره کتاب *الرحله* علامه می‌گوید: کتاب *الرحلة المدرسية* اثری است از تخیل وسیع و نیرومند و تفکر عمیق و ذوق سرشار و سبک ابتکاری بلاغی در داستان‌نویسی. بحث‌ها و گفت‌وگوهای این کتاب، میان جماعتی برگزار می‌شود که همه پاک‌اندیش و

خردمندند و می‌خواهند حقایق را پیدا کنند و عقاید درست‌دینی را از طریق تعالیم آسمانی به دست آورند. علامه بلاغی عالمی است مسلط بر علم، که از هر جانب‌داری و تعصب نابجا دور است و در برابر اهل ادیان و مذاهب دیگر هیچ‌گونه نارواگویی نمی‌کند و مطالب خویش را با زبانی ساده و روشن بیان می‌نماید (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳-۲۰۷). از دیگر آثار علامه بلاغی می‌توان به کتاب‌های *الهدی الی دین المصطفی، الرد علی الوهابیة و تفسیر آلاء الرحمن* اشاره کرد (تهرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۳، ص ۳۲۴). در کنگره‌ای که برای بزرگداشت علامه بلاغی برگزار شد، آثار ایشان در قالب موسوعه‌ای به چاپ رسید (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق).

علامه علاوه بر تسلط بر زبان عربی - که زبان مادری وی بود - تمام تلاش خود را برای یادگیری زبان فارسی، انگلیسی و عبری به کار برد. یادگیری زبان انگلیسی و عبری در دوره علامه بلاغی از امور دشوار بود و در میان بزرگان حوزه چندان پذیرفته نبود (حکیم، ۱۴۳۱ق، ص ۱۶۸).

در عصر علامه بلاغی، نهضت احیای تفکر دینی به اوج خود رسیده و جریان‌هایی مقابل اسلام پدید آمده بود که بلاغی خود را موظف می‌دانست تا به این جریان‌ها پاسخ دهد و در مقابل آنها ایستادگی کند. در چنین عصری، بلاغی کوشید که تمام توان علمی خویش را در مسیر مقابله با این جریان‌ها به کار گیرد و از دین‌داری در برابر الحاد، از اسلام در برابر مسیحیت و از عقاید شیعه در برابر وهابیت و بهائیت و بابت دفاع کند (ر.ک: رحمان‌ستایش، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳؛ اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

در میان آثار علامه، کتاب *الرحلة المدرسیة* سبکی بسیار متفاوت با دیگر آثار ایشان و حتی آثار اسلامی دیگر علما و اندیشمندان اسلامی دارد که همین سبک می‌تواند تأثیری فراوان در هدایت نسل جوان و پیروان دیگر ادیان داشته باشد. متأسفانه به‌رغم اهمیت این کتاب، تاکنون کاری بر روی آن انجام نشده و این کتاب تا حد زیادی مغفول مانده است. با توجه به زبان عربی کتاب، ترجمه کامل و روانی هم از آن صورت نگرفته است. تنها کاری که بر روی این کتاب انجام شده، ترجمه آن به زبان فارسی توسط وحیدی کرمانشاهی با رمز (ع.و) بوده است. این ترجمه تا اواسط جزء دوم انجام شده و در عراق و ایران با نام «مدرسه سیار» به چاپ رسیده است. گفتنی است بخش‌های محدودی از این کتاب، یک‌بار نیز توسط سیدمحمدتقی واحدی به زبان فارسی ترجمه شد و در مجله دعوت به تدریج به چاپ رسید. امروزه بخش‌های بسیار محدودی از این ترجمه در دسترس است. البته این ترجمه تنها بخش اندکی از کتاب را شامل می‌شد که در این مجله به چاپ می‌رسید.

علامه در کتاب *الرحلة المدرسیة* در قالب مناظرات، بسیاری از شبهات وارده بر اسلام و تشیع را طرح کرده و به آنها پاسخ داده است.

این کتاب جلد پنجم از موسوعه علامه بلاغی است که به تحقیق محمد حسون در یک جلد به زبان عربی و در ۵۶۰ صفحه منتشر شده است. کتاب شامل سه بخش است: بخش نخست با عنوان «بحوث فی التوراة و الانجیل» شامل بحث‌هایی درباره تورات و انجیل است و در آن عناوینی مانند «نسبت استراحت به خداوند متعال در تورات»،

«نهی آدم ﷺ از درخت»، «اضطراب نسخه‌های تورات و اناجیل در نسب»، «تورات و هارون و گوساله»، «افسانهٔ غرانیق»، «تورات و نسبت‌های ناروا به پیامبران» و... بررسی شده است.

بخش دوم کتاب، با عنوان «دراسة معارف الاسلام من القرآن و التاريخ» است که به بررسی معارف اسلام از قرآن و تاریخ پرداخته و در آن عناوینی مانند «دعوت اسلام»، «جنگ‌های پیامبر ﷺ»، «اسلام و مسیح» و مانند آن واکاوی شده است.

بخش سوم نیز با عنوان «دفاع عن العقیده» به دفاع از عقاید دین مبین اسلام اختصاص دارد و در آن موضوعاتی چون «محکمت و متشابهات قرآن»، «شبههٔ جبر»، «حُسن و قُبْح عقلی»، «نبوت عامه»، «معاد جسمانی» و «عهد جدید و قیامت» بررسی شده است.

علامه بلاغی در این کتاب سعی دارد اثبات کند که اسلام دین فطرت و انسانیت است و آیین استوار ابدی است که هیچ یک از اندیشه‌های الحادی نمی‌تواند فروغ فروزان و تعلیمات روشن و فطری آن را بیوشاند. هدف از این پژوهش، واکاوی روش علامه بلاغی در جزء نخست این کتاب با موضوع بحث‌هایی دربارهٔ تورات و انجیل است.

۱. روش علامه در جزء نخست کتاب (مباحث بین ادیبانی)

جزء نخست کتاب با عنوان «بحوث فی التوراة والانجیل» به گفت‌وگوی میان شخصیت‌های کتاب دربارهٔ عهدین و قرآن و مقایسهٔ آنها اختصاص دارد. نوع نگرش و روش علامه در این بخش را می‌توان در قالب سه روش «تأمل انتقادی در عهدین»، «مقایسه میان عهدین و قرآن» و «استفاده از روش‌های گفتمان قرآن در مناظرات کتاب» تقسیم‌بندی کرد و به بررسی و تبیین نمونه‌ها و مصادیق آن پرداخت.

۱-۱. تأمل انتقادی در عهدین

در این روش، علامه بلاغی عوامل و زمینه‌های نقادی عهدین را به تصویر کشیده و نگرشی انتقادی به تعالیم عهدین ارائه کرده است. این روش، به مباحثات و مشاجرات بسیاری میان شخصیت‌های کتاب انجامیده است. در این تأمل، نقد سندی، منبعی، محتوایی و شکلی عهدین، زمینه‌های انتقادی فراوانی را پدید آورده است که به بررسی مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم. لازم به یادآوری است که همهٔ مباحث، در قالب مناظره و گفت‌وگو میان شخصیت‌های کتاب است.

۱-۱-۱. تناقضات عهدین؛ نمونه در خطاب خداوند به حضرت ابراهیم ﷺ و اختلاف عهدین

علامه در کتاب *الرحلة المدرسیة* ذیل داستان، خطاب خداوند به حضرت ابراهیم ﷺ و اختلاف عهدین در نقل این داستان، گفت‌وگویی را بین شخصیت‌های کتاب طراحی کرده است. ایشان در ابتدا با بیان قسمتی از عهد عتیق

درباره حضرت ابراهیم علیه السلام بیان می‌دارد که تورات از احوال ابراهیم علیه السلام و ایمان و توحید و نبوت او و سخن گفتن خداوند با او سخنی نگفته و فقط سفر ابراهیم علیه السلام به سوی سرزمین کنعان و سکونتش در حاران را گزارش کرده است. در بخشی از عهد عتیق گفته شده است که خداوند به ابراهیم دستور داد تا از نزدیکان و خویشاوندان و سرزمین خود دور شود و ابراهیم نیز به امر الهی از حاران خارج شد (سفر پیدایش، ۱۱: ۳۱-۳۲ و ۱۲: ۱-۵).

علامه سپس بخشی از عهد جدید از کتاب اعمال رسولان را نقل می‌کند که در آن درباره داستان حضرت ابراهیم علیه السلام گفته شده است که خداوند در بین‌النهرین پیش از سکونت ابراهیم در حاران، بر او ظاهر شد و دستور داد که او از سرزمین و خویشاوندان خود دور شود. پس ابراهیم از سرزمین کلدانیان خارج شد و در سرزمین حاران سکونت یافت (اعمال رسولان، ۷: ۲-۴).

علامه پس از نقل این دو گزارش، در قالب گفت‌وگوی شخصیت *عمانوییل* (حقیقت‌جو) و پدر روحانی (قس)، تناقضات آنها درباره خروج یا سکونت حضرت ابراهیم علیه السلام در حاران را بیان می‌کند (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۵۴-۵۵).

۲-۱-۱. اختلاف تراجم عهد عتیق و تحریف نسخه‌های آن

علامه با مقایسه‌ای میان اصل عبرانی عهد عتیق و ترجمه‌های آن نشان می‌دهد که این دو چقدر باهم متفاوت‌اند و همچنین اختلافات زیادی در نسخه‌های عهد عتیق وجود دارد (همان، ص ۷۶). علامه بلاغی با تسلط بر زبان عبری، به نقد و بررسی نسخه‌های اصلی تورات و اختلافات و اشتباهات آن می‌پردازد. درباره چگونگی آموختن زبان عبری علامه چنین نگاشته‌اند:

زبان عبری را از یهودیان دوره گرد آموخت. در آن روزگار، گروهی یهودی در شهرهای عراق زندگی می‌کردند که مقداری جنس، پارچه و امثال آن بر دوش داشتند و در کوچه و بازار می‌گشتند و می‌فروختند. بلاغی از این فرصت استفاده می‌کرد و درباره مفردات و جمله‌بندی زبان عبری از آنان چیزهایی می‌پرسید. گاه مجبور می‌شد همه اجناس یک یهودی دوره‌گرد را بخرد تا از او درباره یک واژه یا ترکیب سخنی بشنود؛ چون یهودیان در آموختن لغت خود به دیگران بسیار بخل می‌ورزیدند. بلاغی گاه شیری و شکلات می‌خرید تا اگر بچه‌ای یهودی ببیند، به او بدهد و چیزی از او بپرسد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۹).

۳-۱-۱. اشتباهات موجود در تورات عبری و حواشی و تصحیحات تراجم

علامه در ضمن گفتمانی میان شخصیت‌های کتاب، به نمونه‌هایی از تورات عبرانی و ترجمه‌های آن اشاره می‌کند و اشکالات و تفاوت‌های تورات عبرانی و ترجمه‌های آن را بیان می‌دارد. به تعبیر علامه، چنین اشتباهاتی در تورات عبرانی به‌وفور وجود دارد که در حواشی و ترجمه‌ها تصحیحاتی بر روی آن صورت گرفته است. علامه در این مسیر، ذهن مخاطب را به چالش می‌کشد که اگر تورات کتابی الهی و وحیانی است، وجود چنین اشتباهاتی در آن چگونه ممکن است و کتابی الهی چه نیازی به حواشی دارد تا اشتباهات در آن تصحیح شود؟!

علامه در این گفت‌وگو، از متن اصلی عهدین استفاده کرده و تناقضات موجود بین تورات و نسخه‌ها و ترجمه‌هایش را بیان نموده است. علامه از مخاطب می‌خواهد تا برای به دست آوردن حقیقت، ابتدا همه داده‌ها را به دست آورد و به درستی قضاوت کند؛ سپس با استشهداد به این آیه از قرآن کریم: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹) به مخاطب خود می‌فهماند: این وعده خداوند است که اگر کسی به دنبال کشف حقیقت باشد و در این راه جهاد کند، خداوند او را به راه درست هدایت خواهد کرد (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۷۸). پس در نتیجه، اگر هر یک از یهودیان و مسیحیان به دنبال کشف حقیقت باشند، طبق وعده خداوند به راه درست هدایت خواهند شد؛ اما متأسفانه بسیاری از آنها دچار تقلید کورکورانه و تبعیت از گذشتگان و نیاکان خود شده‌اند و راه هدایت را بر روی خود بسته‌اند.

۴-۱-۱. احکام نادرست عهدین

علامه به برخی از احکام عهدین اشاره می‌کند که این احکام، نه با عقل سازگار است و نه با عدل و حکمت خداوند. از جمله اینکه اگر مردی از دنیا برود و فرزندی نداشته باشد، همسر او می‌تواند با برادر شوهر خود ازدواج کند و اولین فرزندی که از آنها متولد شود، جانشین آن میت خواهد بود و او را فرزند آن میت خواهند خواند؛ و اگر برادر از ازدواج با همسر برادرش اعراض کند، آن زن می‌تواند نزد بزرگان بنی اسرائیل برود و از برادر همسرش شکایت کند؛ و اگر برادر بر امتناع خود اصرار ورزد، در مقابل بزرگان بنی اسرائیل کفش از پای او درمی‌آوردند و آب دهان بر صورتش می‌افکندند (سفر تشبیه، ۴۵: ۵-۱۰).

بر اساس عهد عتیق، ازدواج مرد با همسر برادرش، برای زنده نگاه داشتن نسل برادرش ذکر شده و گفته شده است خداوند این گونه راضی می‌شود و مخالفت با آن، سبب غضب خداوند می‌شود. بر اساس اعتقاد یهود، چنین آیینی از زمان یعقوب و پسرش «یهودا» بوده است؛ اما روشن است که چنین احکامی با عقل و شرافت انسانی منافات دارد و محال است که چنین حکمی از سوی خداوند و شریعت حضرت موسی ﷺ و تورات باشد. علامه با مطرح کردن چنین احکامی ثابت می‌کند بسیاری از پیروان تورات و مسیحیت، تنها ایمانی کورکورانه دارند؛ زیرا از احکامی تبعیت می‌کنند که حتی با عقل نیز سازگار نیست (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۹۶).

۵-۱-۱. نقد تاریخی عهدین (اشتباهات تاریخی و جغرافیایی عهدین)

یکی دیگر از روش‌هایی که علامه بلاغی در کتاب *الرحله* برای بررسی عهدین و تأمل انتقادی در آن، از آن بهره جسته، روش نقد تاریخی است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

الف) ذکر خروج دو رود دجله و فرات از عدن در تورات

عهدین دارای اشتباهات تاریخی و جغرافیایی متعددی است؛ از جمله آنکه تورات خروج رودهای دجله و فرات را از عدن (خلیج عدن واقع در کشور یمن کنونی) ذکر کرده است؛ درحالی که دجله از کوه‌های ارمنستان، و فرات از ارض روم (ارزن‌الروم یا ارزنه‌الروم در کشور ترکیه کنونی) جاری می‌شوند. این دو رود، فقط در شط‌العرب تا خلیج فارس باهم تلاقی دارند. علامه در اینجا نقد ظاهری بر کتاب مقدس انجام می‌دهد و به مخاطبان خود می‌گوید: کتاب مقدس حتی در بیان ساده‌ترین مسائل و بیان واقعیت‌ها، اشتباه کرده است.

علامه با مطرح کردن هر یک از این نمونه‌ها، درعین حال عهدین را به‌زودی تکذیب نمی‌کند و قضاوت و تصمیم‌گیری را در قالب گفت‌وگو، بر عهده مخاطب می‌گذارد (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۲۰).

ب) قصه فرزند آدم در تورات و خلل در آن و ترجمه‌ها و تحریف‌هایش

علامه میان تورات و نسخه‌ها و ترجمه‌ها و حواشی‌ای که بر آن وجود دارد، مقایسه‌ای انجام داده و ذهن مخاطب تورات را این‌گونه به چالش کشانده است: آیا تورات نازل شده بر موسی علیه السلام ناقص بوده است که به تکمله نیاز داشته و خداوند حواشی بر آن زده باشد؟ ضرورت وجود حواشی بر تورات چیست؟

نتیجه بخشی از مقایسه‌ها این بوده که در نسخه سامری و یونانی تورات، اضافاتی وجود داشته است. حال با توجه به آن اضافات، آیا می‌توان پذیرفت که خداوند از نزول تورات ناقص بر حضرت موسی علیه السلام پشیمان شده و کامل کردن آن را به نویسندگام سامری و یونانی واگذار کرده باشد؟

علامه نشان می‌دهد در دیگر نسخه‌های تورات، اضافاتی وجود دارد که در اصل عبرانی آن نیست و این اضافات می‌تواند تحریف باشد. همچنین وجود نسخه‌های دارای حواشی بر تورات، از نظر علامه بی‌معناست؛ زیرا اگر تورات کلامی الهی است و کتابی است که از جانب خداوند بر حضرت موسی علیه السلام نازل شده است، نیازی به حواشی ندارد.

در ادامه، علامه به بخشی از کتاب *الهدیه* اشاره می‌کند که نویسندگان این کتاب اتهاماتی به قرآن زده و گفته‌اند که قرآن، مراعات سجع است و به تناسب، مثلاً از لفظ هایبل و قابیل استفاده کرده است؛ این در حالی است که در قرآن اصلاً لفظ هایبل و قابیل وجود ندارد؛ و عجیب آنکه نویسندگان یا نویسندگان این کتاب، نزد مسیحیان داعیه‌دار هدایت و تقوا هستند و مسیحیان آنها را منزّه از کذب و دروغ‌گویی می‌دانند (همان، ص ۳۲-۳۴).

گفتنی است *الهدیه* کتابی است برضد اسلام، که نویسنده آن مشخص نیست. البته بنا به قولی، تألیف جمعی از مسیحیان است؛ اما آن‌گونه که از جمله آخر کتاب برمی‌آید و نویسندگان می‌گویند: «بندۀ فقیر گوید»، روشن می‌شود که نویسنده این کتاب یک نفر بوده است. علامه بلاغی کتاب *الهدی الی دین المصطفی* را در پاسخ و رد این کتاب و کتاب دیگری مانند آن به رشته تحریر درآورد (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۴، مقدمه).

ج) اضطراب نسخه‌های تورات و انجیل در نسب‌شناسی

علامه با بررسی‌هایی که بر روی نسخه‌های تورات و انجیل انجام داده، ثابت کرده است که در نسخه‌های تورات و انجیل، حتی در تورات عبری و ترجمه‌هایش اعم از سامریه و سبعینیه، در نسب‌شناسی اختلافاتی وجود دارد. این اختلافات را نویسنده کتاب *الهدیه* در کتابش ذکر کرده و البته توجیهاتی برای آن آورده است (همان، ص ۳۹). علامه در کتاب *الهدی الی دین المصطفی* این اختلافات را به صورت کامل‌تری مطرح کرده است (همان، ج ۴، ص ۴۹۹-۵۲۲).

گفتنی است نسخه‌های مورد قبول تورات نزد یهود و مسیحیت متفاوت است. یهود معتقد است آن نسخه‌ای که نزد آنهاست، خالی از تخلیط و تحریف است و نسخه‌ای که نزد مسیحیت است، تورات سبعینیه نام دارد. به وجود آمدن نسخه‌های متعدد از تورات، مربوط به پس از اسارت و آواره شدن یهود توسط بخت نَصْر (نبوکد نصر) است که در دوره‌های بعد، ۷۲ نفر از اسباط دوازده‌گانه آنان، به درخواست بطلمیوس، تورات را در نسخه‌های متعدد ترجمه کردند و این همان نسخه‌ای است که به ادعای یهود، با اجبار و اکراه پادشاه آن زمان ترجمه شده و در آن تخلیط و تحریف راه یافته است. این نسخه تفاوت‌هایی با اصل عبری دارد و از همه مهم‌تر آنکه مشتمل بر قسمت‌هایی است که در نسخه عبری یافت نمی‌شود (توفیقی، ۱۳۸۷، ص ۹۸). البته تورات نسخه دیگری هم دارد به نام لامساسبیه، که مربوط است به گروهی از ساکنان فلسطین پس از اسارت بنی‌اسرائیل، که مذهب آنها آمیخته‌ای از یهودیت و مجوسیت است و برخی اعتقادات آنها نیز با یهود متفاوت است (بیرونی، ۱۳۸۰، ص ۲۶-۲۸).

د) ارائه شواهدی از عهدین بر تحریفات تاریخی عهدین

علامه به نقل نمونه‌هایی از تحریفات عهدین از خود عهدین می‌پردازد. برای مثال، شواهدی از تحریف تورات از کتاب «ارمیای نبی» را می‌آورد که به صراحت بر تحریف تورات توسط یهود شهادت داده شده است (سفر ارمیا، ۳۳: ۳۶ و ۸).

همچنین بخشی از کتاب «نَحْمِیا» را ذکر می‌کند که در آن گفته شده است: عزرا تورات را در حضور جمع قرائت کرد و جمعیت به گریه درآمدند (سفر نحمیا، ۸: ۱-۱۰). علامه با ذکر این بخش از کتاب «نحمیا»، پرسشی را در ذهن مخاطب ایجاد کرده است، مبنی بر اینکه اگر نسخه‌ای از تورات نزد آنها بود و در صورتی که آنها شناختی بر تورات داشتند، چرا گریه بر آنها مستولی شد؟

همچنین در روز دوم، عزرا تورات را در جمع بزرگان و کاهنان قرائت کرد (سفر نحمیا، ۸: ۱۳-۱۴)؛ این در حالی بود که کاهنان خود حاملان تورات بودند؛ پس چه نیازی بود که عزرا تورات را بر آنها بخواند؟ و چرا آنها از برخی احکام، همچون حکم عید سایه‌بان، بی‌اطلاع بودند؟

علامه در گفتمانی که در این کتاب ترتیب داده است، به حادثه اسارت بابل اشاره می‌کند. در این حادثه، بخت نصر بیت المقدس را آتش زد و خراب کرد. تمام مقدسات بنی اسرائیل با اسارت و کشته شدن از بین رفت. پس از هفتاد سال، کوروش پادشاه فارس، آنها را نجات داد. آن زمان آنها متوجه عبادت خدا و شریعت موسی شدند. علامه تاریخ و شواهد تحریف را از خود منابع اصلی مورد اعتبار یهود و نصاری نقل می‌کند و به آنها می‌فهماند که چنین افکار و سخنانی در کتاب‌های آنها وجود دارد. برخلاف رفتار یهودیان و مسیحیان که در احتجاج با مسلمانان، به منابع غیرمعتبر اسلامی یا قول فلان مفسر - که شاید قول همان مفسر در میان مسلمانان اعتباری نداشته باشد - احتجاج می‌کنند.

علامه ذکر می‌کند که نسخه «سبعینیة» تورات، در چهارده مورد به نقصان نسخه عبرانی و اشتباهات آن شهادت می‌دهد (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۳۲). همان گونه که بیان شد، در جزء دوم از کتاب *الهدی الی دین المصطفی* این اختلافات به صورت مفصل و کامل تری آمده است.

۲-۱. مقایسه میان قرآن و عهدین

بخشی از مباحث کتاب درباره مقایسه میان قرآن و عهدین و اثبات اشتباهات فراوان عهدین است.

۱-۲-۱. بحث توحید؛ تعدد خدایان در تورات

علامه بخش‌هایی از عهد عتیق را ذکر می‌کند که در آن به داستان حضرت آدم علیه السلام و اخراج وی از بهشت اشاره شده است؛ با این تبیین که خداوند آدم را از بهشت خارج کرد؛ زیرا می‌ترسید آدم هم مانند او عارف نیک و بد شود! (سفر پیدایش، ۳: ۲۲-۲۳)

در عبارتی از تورات آمده است: «هو ذا آدم صار کواحد منّا فی معرفة الحسن و القبیح» (آدم یکی از ما شده و عارف نیک و بد گشته است). علامه می‌گوید: منظور از «منّا» در این عبارت، چه کسی می‌تواند باشد؟ آیا تورات قائل به تعدد خدایان است؟ تعبیر اصل عبرانی تورات چنین است: «ویامر یهوه الوهییم». یاء و میم در لغت عبرانی، علامت جمع است. بر اساس تورات، خداوند از عاقبت اینکه آدم همانند خدا عارف نیک و بد شود ترسید. آیا واقعاً این کلام خداوند به رسولش حضرت موسی علیه السلام است؟ علامه از مخاطب تورات می‌پرسد: آیا اگر چنین اموری در کتاب‌های دیگر بود، آنها آن را تکذیب نمی‌کردند و آن را کفر نمی‌دانستند؟ آیا این امور را قائل شدن به وثیت نمی‌دانستند؟

علامه در مقایسه‌ای میان قرآن و تورات درباره داستان آدم و رانده شدن او از بهشت، قرآن را منزّه از چنین مضامین شرک‌آلودی می‌داند (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۲۷).

۱-۲-۱. بحث نبوت؛ مضامین ناشایست و نادرست دربارهٔ انبیای الهی در عهدین و مقایسهٔ آن با قرآن

علامه از باب نمونه، داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و ملائکه را از تورات مطرح کرده و سؤالات و شبهات پیرامون این داستان و رویکرد غیرعقلانی عهدین به آن (سفر پیدایش، ۱۸-۱۹) را بیان نموده است. علامه در ذیل این داستان به بیان تناقضات موجود در عهدین پرداخته و در مرحلهٔ بعد، این داستان را در قرآن بررسی کرده است. ایشان با مقایسهٔ این داستان در سورهٔ هود (آیات ۶۹-۸۳) و ذاریات (آیات ۲۴-۳۷) که دربارهٔ ملاقات حضرت ابراهیم علیه السلام با ملائکه و فرستادگان الهی است، نسبت‌های ناشایست و نادرست عهدین به انبیای الهی و منزه بودن قرآن از داشتن چنین رویکردی را، به مخاطبان عهدین نشان می‌دهد.

علامه به آوردن یک نمونه بسنده نمی‌کند؛ بلکه نمونه‌های متعددی را حتی از زبور و انجیل هم ذکر کرده است و این بیانگر احاطه و تسلط علامه بر عهدین است. از دیگر نمونه‌های نسبت دادن عصیان و خطا به انبیای الهی در عهدین می‌توان به مسئلهٔ شراب نوشاندن و مستی حضرت لوط علیه السلام توسط دخترانش (سفر پیدایش، باب ۱۹) و نیز خطاب خداوند به موسی علیه السلام و هارون مبنی بر ایمان نیاوردن آنان (سفر اعداد، باب ۲۰، ۱۲) اشاره کرد (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۵۷-۵۹ و ۸۰).

۱-۲-۳. تفاوت احتجاجات عهدین و قرآن دربارهٔ مرگ و قیامت

از جمله احتجاجات سست و ضعیف عهدین و تناقضات فراوان موجود در آنها، دربارهٔ مرگ و قیامت است. علامه در کتاب *الرحلة المدرسية* برخی از این تناقضات در احتجاجات را ذکر کرده است. برای مثال، در اناجیل جمله‌ای هست که در آن گفته شده: «من خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب هستم و خدای مردگان نیستم؛ بلکه خدای زنده‌ها هستم» (انجیل متی، ۲۲: ۳۱-۳۲؛ انجیل مرقس، ۱۲: ۲۶-۲۷؛ انجیل لوقا، ۲۰: ۳۷-۳۸)؛ این در حالی است که زمانی این سخن به موسی علیه السلام گفته شده است که ابراهیم و اسحاق و یعقوب در قید حیات نبودند! (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۵۲-۱۵۳)؛ یعنی بر اساس این گفتار انجیل، خداوند نباید خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب باشد؛ زیرا در هنگام این سخن، آنان در قید حیات نبودند؛ درحالی که در ابتدای سخن آمده است که «من خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب هستم»!

عمانولر در این بخش، پس از ذکر این سخنان اناجیل، از *قس* (پدر روحانی) می‌خواهد تا به احتجاجات قرآن در امر مرگ و قیامت توجه کند و بدین‌گونه تفاوت احتجاجات قرآن با عهدین را به تصویر می‌کشد. از جمله به آیات ۷۸ و ۷۹ سورهٔ یس استناد می‌کند. در این آیات، خداوند متعال در پاسخ به این سؤال که «چه کسی این استخوان‌ها را درحالی که پوسیده‌اند، حیاتی دوباره خواهد بخشید؟» می‌فرماید: همان کسی که نخستین مرتبه، آن استخوان‌ها را پدید آورده است، آنها را زنده می‌کند. او به هر آفریده‌ای بسی داناست و ویژگی‌های همهٔ خلائق، چه پیش از مرگشان و چه پس از مرگشان را می‌داند. پس زنده کردن مردگان برای او سهل است (مقایسه با انجیل، که خدا می‌گوید من خدای مردگان نیستم!) (ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۵۴).

۴-۲-۱. تعالیم عهدین در احکام؛ در باب عفو و قصاص، و مقایسه آن با قرآن

علامه در قالب گفت‌وگوهای کتاب، مقایسه‌هایی نیز میان تعالیم قرآن کریم و عهدین در موضوع احکام الهی انجام داده است؛ برای نمونه، در بحث عفو و قصاص و مبالغه اناجیل درباره عفو و بخشش؛ که به لحاظ عقلی نمی‌تواند از تعالیم مسیح باشد؛ زیرا اداره جامعه بر اساس مبالغه در گذشت و بخشش اشرار، موجب برهم خوردن نظم اجتماع و دور شدن از عدالت می‌شود. از سویی این مبالغه‌های انجیل، در تضاد و تناقض با احکام تند قصاص تورات و در نقطه مقابل آن است و این در حالی است که هیچ یک از انبیای الهی احکام مخالف و متضاد با یکدیگر نمی‌آورند و مردم را به احکام متضاد الهی حکم نمی‌کنند.

علامه بخشی از انجیل متی در موضوع تعلیم مسیح ﷺ به حسن خلق را ذکر می‌کند که در آن نوشته شده است: «شنیده‌اید که گفته شده، چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان؛ اما من به شما می‌گویم: در برابر شخص شرور نایستید. اگر کسی به گونه راست تو سیلی زند، گونه دیگر را نیز به سوی او بگردان؛ و هرگاه کسی بخواهد تو را به محاکمه کشیده، قیامت را از تو بگیرد، عیابت را نیز به او واگذار» (انجیل متی، ۵: ۳۸-۴۰). چنین سخنی در انجیل لوقا هم بیان شده است (انجیل لوقا، ۶: ۲۹-۳۰).

علامه سپس بخشی از آیات قرآن در تشریح حکم قصاص را ذکر می‌کند و می‌گوید: قرآن قانون قصاص را تشریح کرده و حکمت آن را در مدنیت و نظم اجتماع بیان نموده است و در عین حال فضیلت عفو و صبر را نیز بیان کرده است. برای مثال، خداوند در سوره نحل می‌فرماید: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَا تَكُنْ مِنْ قَوْمٍ ضَالِّينَ الَّذِينَ إِذَا جَاءَهُمْ عَذَابُ اللَّهِ ضَالُّوا مِنْهُ لَا يَرْجِعُونَ» (نحل: ۱۲۶)؛ و در سوره بقره می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».

علامه در قالب گفت‌وگوهای کتاب، به ذکر حکمت قصاص در آیه، با به کار بردن لفظ «حیات» اشاره می‌کند و می‌گوید: قصاص آزار و زجر بحق برای ظالم و متجاوز است که موجب می‌شود تا جرئت فساد و شرارت از اشرار و متجاوزان در اجتماع گرفته شود و افراد در اجتماع به راحتی و با خیال آسوده بتوانند زندگی کنند؛ اما در عین حال قرآن کریم به بخشش و عفو نیز توصیه می‌کند (مانند بقره: ۱۷۸) (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۶۴). به عبارتی، قرآن کریم اجتماع را بر اساس عدل اداره می‌کند که نمونه آن در قانون قصاص است؛ اما به اخلاق نیز توصیه می‌کند که نمونه آن در توصیه به عفو و بخشش افراد نسبت به یکدیگر است.

بنابراین علامه پس از مطرح کردن حالت افراط و تفریط تورات و انجیل در بحث قصاص و بخشش، این مسئله را در قرآن بررسی کرده و حالت تعادل و حکمت واقعی این حکم را برای مخاطب به تصویر کشیده است.

۳-۱. استفاده از شیوه‌های گفت‌وگو قرآنی در مناظرات و گفت‌وگوهای کتاب

علامه بلاغی یک مفسر است و در گفت‌وگو با مخاطب، از روش‌های گفت‌وگو قرآن بهره برده است. گفتنی است شیوه‌های گفت‌وگو قرآن کریم از غایت و هدفی برخوردار است که آن را با شیوه‌های گفت‌وگو و فنون استدلال بشری

متفاوت می‌کند. قرآن کریم سه روش برهان حکمی، موعظهٔ حسنه و جدل احسن را به‌عنوان شیوه‌های دعوت رسول خدا ﷺ معرفی کرده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵).

علامه طباطبایی دربارهٔ دو فن موعظه و جدل، با توجه به بیان آیه نتیجه می‌گیرد که برخی از موعظه‌ها حسنه نیستند و برخی از جدال‌ها حسن و بعضی دیگر احسن نیستند و بعضی دیگر اصلاً حُسن ندارند؛ وگرنه خداوند متعال موعظه را مقید به حسن و جدال را مقید به احسن نمی‌کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۲).

بر این اساس و با توجه به اینکه در همهٔ روش‌های گفتمان قرآن، هدف احیای حق است، نه صرف ستیزه و مناقشه، مجادله‌کننده باید از هر سخنی که مخاطب را به عناد و لجبازی وامی‌دارد و به خشم درمی‌آورد، بپرهیزد و مقدمات دروغ را، هرچند مخاطب آن را راست بپندارد، به کار نبندد؛ همچنین باید از بی‌عفتی در کلام و از سوءتعبیر اجتناب کند و به مخاطب خود و مقدسات او توهین نکند و از هر نوع رفتارهای جاهلانهٔ دیگر بپرهیزد؛ زیرا در غیر این صورت، حتی اگر حق را احیا کند، اما آن را با احیای باطل و کشتن حقی دیگر احیا کرده است. بر این اساس، جدال بیش از موعظه احتیاج به حُسن دارد و به همین دلیل خداوند موعظه را مقید به حُسن کرده، ولی جدال را مقید به «احسن» نموده است (همان).

بر این اساس، به نظر می‌رسد در میان سه روش گفتمان قرآنی، جدل بیش از دو طریق دیگر از دقت و حساسیت در تشخیص و اعمال روش‌ها برخوردار باشد.

علامه بلاغی در بیشتر گفت‌وگوها و مناظرات کتاب *الرحلة المدرسیة* از هر سه روش به‌صورت هم‌زمان بهره برده است. برای نمونه، در همان ابتدای کتاب، شخصیت *عمانوییل* از پدر روحانی دربارهٔ علت تسمیه و خطاب روحانیت مسیحی به «پدر» می‌پرسد: چرا در آیین مسیحیت، روحانیت مسیحی با نام «پدر» خطاب می‌شوند؟ درحالی‌که بر اساس انجیل، مسیح ﷺ شاگردان خود و دیگران را از خطاب «پدر» مانند نهی از شرک، نهی کرده است؛ با این بیان: «هیچ کس را نیز بر روی زمین پدر مخوانید؛ زیرا تنها یک پدر دارید که در آسمان است» (انجیل متی، ۲۳: ۹). پدر روحانی در پاسخ به این سؤال *عمانوییل* می‌گوید: «این مطلب، حقیقتی را روشن می‌کند که علی‌رغم آنکه در کتاب مقدس آمده، ولی مسیحیان و علمای مسیحیت آن را کتمان می‌کنند. من خود نیز از این خطاب متنفرم؛ اما تاکنون به جهت ترس از برادران روحانی خود، آن را ابراز نکرده‌ام و از این خطاب نیز نهی ننموده‌ام». *عمانوییل* در پایان این بحث نتیجه می‌گیرد که برای رسیدن به حقیقت، ابتدا باید مبنای خود را بر اساس اصول عقلی محکمی بنا نهیم و از تقلید صرف بپرهیزیم (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۸-۱۹).

همان‌گونه‌که ملاحظه می‌شود، در این گفت‌وگو علامه، هم از مقبولات مخاطب (استناد به عهدین) به بهترین شیوه بهره گرفته است، هم از اصول عقلی و حکمت در پرهیز دادن مخاطب از تقلید کورکورانه و هم از موعظه؛ که به تعبیر شهید مطهری ﷺ برای حسابگری و دوراندیشی است (مطهری، بی‌تا، ص ۱۹۴-۱۹۵).

گفتنی است شیوه‌های دعوت و حجت آوردن در قرآن کریم، با آنچه در علم منطق بیان شده، تا حدود زیادی در اصول و غایت متفاوت است. در منطق، این فنون و شیوه‌ها در قالب فنون پنج‌گانه (صناعات خمس) بیان شده‌اند که عبارت‌اند از: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه (درباره تفاوت شیوه‌های گفتمان قرآنی و صناعات خمس، ر.ک: هادیان رسانی، ۱۳۹۴).

در صناعات خمس منطقی، هدف انسان از استدلال‌های خود، یا کشف حقیقت است (برهان)؛ یا به زانو درآوردن طرف مقابل و صرفاً مجاب کردن وی است (جدل)؛ یا اقناع ذهن اوست، برای انجام یا ترک کاری (خطابه)؛ یا گمراه کردن مخاطب است (سفسطه یا مغالطه)؛ یا صرفاً بازی کردن با خیال و احساسات طرف مقابل است (شعر) (ر.ک: مظفر، بی‌تا، ص ۳۱۰ به بعد؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۱۷-۱۲۱).

بسیاری از اندیشمندان اسلامی سه روش ذکر شده در آیه شریفه را با سه روش علم منطق، یعنی برهان، خطابه و جدل، منطبق دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱). البته برخی نیز میان بعضی از آنها، مانند موعظه و خطابه، تفاوت‌هایی قائل شده‌اند که به نظر می‌رسد به غایت و هدف هر یک از آنها برگردد. برای نمونه، شهید مطهری^۱ سروکار خطابه را با احساسات می‌داند که زمام کار را از دست حسابگری‌های عقل خارج می‌کند و به دست طوفان احساسات می‌سپرد؛ اما موعظه، طوفان‌ها را فرومی‌نشاند و زمینه را برای حساب‌گری و دوراندیشی فراهم می‌کند (مطهری، بی‌تا، ص ۱۹۴-۱۹۵).

۲. چگونگی استفاده از فن جدل در گفت‌وگوها و مناظرات کتاب

شاید بتوان گفت بیشترین تفاوت در اصول و غایت، میان سه روش گفتمان قرآنی (حکمت، موعظه حسنه و جدل احسن) و سه صنعت از صناعات خمس (برهان، خطابه و جدل)، در خصوص فن جدل باشد. «جدل» در لغت به معنای گفت‌وگو به‌روش نزاع و ستیزه برای غلبه یافتن بر یکدیگر است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۷۹). از دیدگاه/بن‌فارس، جدل دارای یک اصل معنایی است و آن استواری یک چیز است و معانی دیگر به آن بازمی‌گردد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۳). اصل آن از «جدلت‌الجبل» است؛ یعنی ریسمان و طناب را محکم تاباندم. در جدل، گویی هر یک از دو طرف جدل، دیگری را با سخن و رأی خود می‌پیچاند. همچنین گفته‌اند که اصل در جدل، زمین زدن و کشتی گرفتن است که یکی دیگری را بر زمین سخت (جدال‌ها) ساقط می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۹-۱۹۰).

بر این اساس، اگر جدل به مفهوم محکم بافتن ریسمان برگردد، از آن روست که در جدل، گویی جدل‌کننده می‌خواهد مخاطب را از اعتقادی به اعتقادی دیگر بیچاند و برگرداند؛ اما اگر از معنای زمین زدن و کشتی گرفتن گرفته شده باشد، از این نظر است که جدل‌کننده گویی می‌خواهد مخاطب یا طرف مقابل خود را زمین بزند. چنان که ملاحظه می‌شود، به نظر می‌رسد که حتی در ماده معنایی جدل نیز مفهوم منطقی جدل با توجه به اصول و غایت آن (و نه مفهوم قرآنی آن) لحاظ شده باشد.

از دیدگاه منطق دانان مسلمان، جدل صنعتی است که می‌توان از مقدمات مشهور یا مسلم، دلیلی بر آنچه مطلوب است، آورد؛ بدون آنکه تناقضی لازم آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، الفن السادس، الجدل، ج ۳، ص ۲۱). به گفته ابن‌سینا در برهان از یقینات برای رسیدن به نتایج یقینی استفاده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶)؛ اما جدل به منظور اقناع و الزام مخاطب در مواردی است که مخاطب قادر نیست از راه برهان، حقیقت را دریابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰).

بر همین اساس، از دیدگاه ابن‌سینا برهان از جدل بهتر است؛ زیرا شهرت بر پایه حقیقت استوار نیست؛ بلکه تابع مناسباتش در اذهان و اصناف و تخیل انسان‌هاست. به عبارتی، شهرت، امری عارضی است که بر پایه حقیقت استوار نیست و خاستگاهش اجتماع است (ذوالحسنى و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰). از نظر فخر رازی نیز فن برهان در میان این صناعات، از همه بهتر است؛ زیرا از اولیات صادق و یقینی، مخاطب را به معرفت می‌رساند. پس از برهان، فن خطابه بهتر است و پس از آن فن جدل است که مبادی آن، مشهورات و مسلمات است و به همین دلیل فایده‌اش کم و خاص است. و لذا در آیه شریفه ۱۲۵ سوره نحل نیز در آخر آمده است (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴).

اما با توجه به آنچه در خصوص تفاوت میان شیوه‌های گفتمان قرآن کریم و فنون پنج‌گانه منطق بیان شد، به نظر می‌رسد چنین نگاهی به تعریف و نیز کارایی فن جدل در گفت‌وگو، دقیق نباشد؛ بلکه همان‌گونه که اشاره شد، شاید مؤخر آمدن جدل در آیه شریفه به دلیل دقت و حساسیت بیشتر آن در تشخیص و اعمال روش‌ها باشد، نه بهتر بودن برهان از آن؛ علاوه بر آنکه به لحاظ هدف نیز از جمله مؤلفه‌های جدل در منطق، بهره‌گیری از مقبولات مخاطب برای وادار کردن او به تسلیم و شکست است، بدون هیچ‌گونه قیدی؛ درحالی‌که در شیوه قرآنی، هدف از جدل، تنها شکست مخاطب و وادار کردن او به تسلیم با بهره‌گیری از مقبولات او نیست؛ بلکه هدف احیای حق و هدایتگری اوست و این هدف باید با بهترین روش‌ها تحقق یابد.

به گفته علامه طباطبایی، ترتیب در حکمت و موعظه و جدال در آیه شریفه، ترتیب به حسب مصادیق هر یک از آن‌هاست؛ یعنی از آنجایی که تمامی مصادیق حکمت خوب است؛ لذا نخست آن را آورد؛ اما موعظه دو قسم است: یکی خوب و یکی بد، و آنچه بدان اجازه داده شده، موعظه خوب است؛ لذا آن را دوم آورد؛ و چون جدل سه قسم است: یکی بد، یکی خوب، یکی خوب‌تر، و از این سه قسم تنها قسم سوم مجاز است، لذا آن را سوم ذکر کرد؛ و آیه شریفه درباره اینکه کجا حکمت، کجا موعظه و کجا جدال احسن را باید به کار برد، ساکت است و این از آن روست که تشخیص موارد این سه به عهده خود دعوت‌کننده است؛ هر کدام اثر بیشتری داشت، آن را باید به کار بندد و ممکن است که در موردی هر سه طریق به کار گرفته شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۳-۳۷۴).

در نگاه نخست به مجموع گفت‌وگوها و مناظرات کتاب *الرحلة المدرسیة* به نظر می‌رسد که علامه بلاغی در بیشتر مباحث کتاب، از فن جدل استفاده می‌کند؛ یعنی با استفاده از مقدمات مورد قبول مخاطب، نقص و اشکال اعتقاد او را به وی متذکر می‌شود و او را در مسیر حقیقت به جلو می‌برد؛ اما با دقت در مجموع مباحث و مناظرات

کتاب چنین به دست می‌آید که حکمت، موعظه و جدل با اصول و غایت قرآنی آن، هر سه به صورت هم‌زمان در این مباحث نهفته است.

گفتنی است بسیاری از مؤلفان اسلامی میان جدل و مناظره تفاوتی قائل نیستند و این دو واژه را چنان در ارتباط با یکدیگر دانسته‌اند که گاهی آداب مناظره را ذیل بحث جدل آورده‌اند؛ چنان که *خواجه نصیر طوسی* در کتاب‌های *الجواهر النّصید و أساس الاقتباس* به همین طریق عمل کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۵، ص ۴۴۴-۵۲۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴-۲۶۷؛ موحد، ۱۳۷۰، ج ۱، مدخل آداب مناظره). در کتب منطبق نیز آداب مناظره ذیل صنعت جدل آمده است (مظفر، بی‌تا، ص ۳۶۱).

به نظر هم می‌رسد با ارائه تعریفی که از جدل در منطق قرآن کریم و تفاوت آن با شیوه جدل منطق یونانی بیان شد، فن مناظره و جدل از یک مفهوم و غایت برخوردار باشند.

۳. منطق قرآنی علامه در کتاب الرحلة المدرسیّة و سه عنصر حُسن فعلی و حُسن فاعلی و حُسن غایی

منطق گفتمان علامه در کتاب *الرحلة المدرسیّة* بسان منطق قرآن در اصول و غایت است و دارای سه عنصر حُسن فعلی، حُسن فاعلی و حُسن غایی است.

چنان که بیان شد، در علم منطق به هر یک از شیوه‌ها و فنون پنج‌گانه حجت آوردن و استدلال کردن، به مثابه ابزارهایی برای رسیدن به هدف پیروزی بر مخالف نگاه می‌شود. به عبارتی، غایت در استفاده از این ابزارها در علم منطق، پیروزی بر مخالف و ساکت کردن اوست؛ اما در منطق قرآن کریم - که در سنجش اعمال انسان، بر سه عنصر حُسن فعلی، حُسن فاعلی و حُسن غایی تأکید دارد - استفاده از هر یک از ابزارها و فنون گفتمان نیز بر اساس این سه عنصر، تعریف و هدفمند می‌شود؛ چنان که در فن جدل - که به صورت «جدال احسن» مورد سفارش قرآن کریم است - بر اساس این سه عنصر، این‌گونه جهت می‌یابد:

۳-۱. حُسن فعلی

در حُسن فعلی، جدل باید به گونه‌ای باشد که دربرگیرنده بهترین شیوه‌ها در اتخاذ مقبولات مخاطب برای تربیت او باشد. برای نمونه در مجادله‌های حضرت ابراهیم علیه السلام با کفار که در قرآن کریم گزارش شده است، حضرت ابراهیم علیه السلام در مقابل کفار با استفاده از مقبولات آنان، یعنی پرستش ماه و خورشید و ستاره، به بهترین شیوه از فن جدل استفاده می‌کند (انعام: ۷۶-۸۳).

در بیان نمونه‌های حُسن فعلی و استخدام بهترین روش‌ها در کتاب *الرحلة المدرسیّة* می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. علامه بلاغی در بیشتر گفت‌وگوهای کتاب، بر پایه مبانی عقلی و ارائه مستندات، به مخاطبین خود به‌ویژه یهودیان و مسیحیان - که معتقد به وحیانی بودن عهدین می‌باشند - به بهترین شیوه (حُسن فعلی)، تحریف

عهدین را ثابت می‌کند. او برای اثبات این مدعا، مضامین فراوانی را از عهدین می‌آورد و به تناقضاتی که در آنها وجود دارد و نسبت‌های ناروایی که به خداوند داده شده است، اشاره می‌کند و اجازه می‌دهد تا مخاطب، خود در این زمینه قضاوت کند (که به نمونه‌هایی از آن در طول مقاله اشاره کردیم). او همچنین مشوش بودن کلام تورات را به تصویر می‌کشد و با بیان مضامینی از آن، که حتی با عقل نیز سازگار نیست و نیز با بررسی و مقایسه نسخه‌های متعدد تورات و ترجمه‌های آن، اجازه می‌دهد تا مخاطب با این شواهد، خود به این نتیجه برسد که تورات نمی‌تواند کلامی الهی و وحیانی باشد.

۲. علامه در گفتمان‌های کتاب، ضعف نقادی و احتجاجات اهل کتاب در استناد به منابع و اقوال و احادیث غیرمعتبر نزد مسلمانان را نیز نشان می‌دهد. برای نمونه، درباره افسانه غرانیق، علاوه بر معرفی آن به‌عنوان اسرائیلیات در منابع اسلامی (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۴۹)، این افسانه را از سه زاویه نیز نقد و بررسی و شبهه‌شناسی کرده است: نخست بر اساس آیاتی که در این افسانه از آنها سخن به میان آمده است؛ دوم تحلیل مضمون و محتوای آن از دیدگاه کلامی و عقلانی؛ و سوم ارزشیابی آن با معیارهای حدیث‌شناسی و اصول درایة‌الحديث (علوی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

۳. علامه در مناظرات خود، ظاهراً یک گفت‌وگوی بین‌الادیانی ترتیب داده؛ اما در اصل، کاری بین‌المذاهبی نیز انجام داده است و با نگاه شیعی سالم، موضوع را پیش می‌برد؛ گرچه بحث عقاید شیعه و اهل سنت را به‌صورت مستقیم مطرح نمی‌کند.

۴. یکی از رموز موفقیت علامه در بحث و مناظره، احاطه و تسلط او بر عهدین و ترجمه‌ها و اصل عبری آنها و نیز دیگر کتاب‌های ادیان است و همین امر موجب شده است که علامه اجازه ندهد کسانی بخواهند اشتباهات این کتاب‌ها را مخفی کنند.

بر این اساس، علامه گاهی عین عبارت عبری را همراه سند دقیق ذکر کرده است تا نگویند نقل به معنا کرده؛ و در همه موضوعات، از متن اصلی عهدین استفاده نموده است.

۲-۳. حُسن فاعلی

در حُسن فاعلی، مجادله‌کننده باید با نیت نیکو به جدل ورود پیدا کند تا در کنار حُسن فعلی و حسن غایی، جدل او با مخاطب، مصداق مجادله احسن شود. برای نمونه، در همان مجادله‌های حضرت ابراهیم علیه السلام با کفار، آن حضرت با دلسوزی و با نیت تربیت و هدایتگری کفار، به جدل ورود می‌کند و همین امر موجب می‌شود که مجادله او از شاخصه حُسن فاعلی برخوردار باشد و به جدال احسن تبدیل شود. قرآن کریم خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وَأَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَاقْتَضُوا مِنَ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹).

از جمله ویژگی‌های گفت‌وگوهای کتاب *الرحله المدرسیه*، دلسوزی و رأفت علامه برای به حقیقت رسانیدن مخاطب است (حُسن فاعلی). علامه در بحث و مناظره‌های کتاب، پس از بیان داده‌ها و مطالب، با رأفت و دلسوزی بسیار، به مخاطب اجازه تفکر و تعقل و سپس تصمیم‌گیری و قضاوت می‌دهد و در تمامی گفت‌وگوهای کتاب سعی دارد مخاطب را از تقلید کورکورانه پرهیز دهد و به عقلانیت دعوت کند. شاید علت اینکه علامه در این کتاب سه شخصیت اصلی پدر (یعازر)، فرزند (عمانویل) و پدر روحانی (قس) را تصویرگری کرده است، استفاده بیشتر از عواطف مخاطب در تربیت و رسانیدن او به حقیقت باشد. حتی در مواردی که *یعازر*، به‌ویژه در مباحث ابتدایی کتاب، سعی دارد از روی دلسوزی، *عمانویل* را از افکاری که به ذهن او خطور کرده است، پرهیز دهد، علامه در طول گفت‌وگو می‌فهماند که دلسوزی‌ای که بر پایه تقلید و به‌دور از عقلانیت است، دلسوزی صحیح و حقیقی نیست و مرتباً را به صلاح سوق نمی‌دهد (برای نمونه ر.ک: بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۸-۱۹).

۳-۳. حُسن غایی

در حُسن غایی، هدف از جدل، باید تربیت و هدایتگری مخاطب باشد، نه اسکات و وادار کردن او به پذیرش سخن مجادله‌کننده. برای نمونه، در همان مجادله حضرت ابراهیم علیه السلام با کفار، هدف دعوت کفار به حق و هدایت آنان است. علامه در پی آن است تا سخن حق را به گوش همگان برساند و از این‌رو انواع شخصیت‌ها را در این کتاب به تصویر کشیده است.

از روند و سیر بررسی کتاب *الرحله* و دقت در شخصیت‌های این کتاب، روشن می‌شود که هر فردی در فطرت خود به‌گونه‌ای حق‌پذیر و حق‌طلب است؛ و مهم آن است که حرف حق به گوش همگان برسد تا مسیر هدایت بر آنها روشن شود. البته درباره برخی افراد، مثلاً عالم معاند، قضیه کمی متفاوت است. روند گفت‌وگو این کتاب نیز نشان می‌دهد شخصیتی مانند پدر *عمانویل* (یعازر) - که در ابتدای کتاب فرد مسیحی متعصبی است - با شنیدن سخنان حق و با ارائه ادله و براهین محکم، به تدریج حق را می‌پذیرد و تعصب و تقلید کورکورانه را کنار می‌گذارد؛ تا جایی که گاهی برخی از آداب و آیین مسیحیت را نقد می‌کند و برخی از احکام مسیحیت را نمی‌پذیرد. همچنین شخصیتی مانند پدر روحانی (قس) - که در ابتدا درصدد دفاع از مسیحیت است - به تدریج تعصبش کم‌رنگ‌تر می‌شود و تا حدی از مواضع خود کوتاه می‌آید؛ تا جایی که وقتی *یعازر* درباره فدا و اعتقاد مسیحیان درباره آن سؤال می‌کند و می‌گوید: می‌خواهم ایمانم از روی تقلید کورکورانه نباشد، پدر روحانی او را تشویق می‌کند (همان، ص ۱۱۱-۱۱۳).

نتیجه‌گیری

یکی از رموز موفقیت علامه در بحث و مناظره در این کتاب، علاوه بر تسلط او بر عهدین و ترجمه‌ها و اصل عبرانی آن و نیز دیگر کتب ادیان، استفاده از روان‌شناسی شخصیت‌ها در شکل نمایشنامه کتاب است. چنین شکل و قالبی در تدوین، کمتر در میان کتاب‌های اعتقادی به چشم می‌خورد.

علامه در کتاب، شخصیتی مانند پدر روحانی (قس) را به‌عنوان نماد یک شخص حکیم معرفی می‌کند و علت تعلل او در پاسخ‌گویی را حکمت وی می‌داند. به نظر می‌رسد، هدف علامه از طراحی چنین شخصیتی آن است که مخاطب را دچار عصبانیت و هیجان نکند؛ چرا که بسیاری از مخاطبین بحث، دچار تعصب و تقلید کورکورانه دربارهٔ دین خود هستند؛ پس برای روشن شدن حقیقت نزد آنان و تصحیح باورهای غلط ایشان، به زمان و مقدماتی نیاز است تا هوای نفسانی بر عقل مخاطب چیره نشود.

وی شخصیت *عمانوئیل* را یک جوان آزاداندیش و حقیقت‌طلب و حق‌پذیر معرفی می‌کند و شخصیت *یعازر* را فرد متعصبی نشان می‌دهد که با شنیدن سخنان حق از موضع خود کوتاه می‌آید.

علامه در بسیاری از موارد، به موضوعات و مسائل اجتماعی واقعی می‌پردازد تا مخاطب به‌صورت ملموس بتواند آنها را درک کند؛ مانند عفو و بخششی که در *اناجیل* ذکر شده است و علامه با سنجش این موضوع با مدنیت و نظم اجتماعی‌ای که در بیرون و واقعیت قابل تحقق است و مخاطب با آن سروکار دارد، معایب و افراط‌های *اناجیل* در این خصوص را متذکر می‌شود (همان، ص ۱۰۷-۱۱۳).

این کتاب با توجه به سبک و قالبی که در جذب هرگونه مخاطبی دارد، بجاست تا در مجامع علمی احیا شود و دست‌کم به‌گونه‌ای روان ترجمه و در دسترس مخاطبین ادیان قرار گیرد.

منابع

- کتاب مقدس (عهد جدید)، ۲۰۰۵م، انجیل عیسی مسیح، ترجمه هزاره نو بر مبنای زبان اصلی (شامل کتب عهد جدید)، انگلیس، انتشارات ایلام (Elam).
- کتاب مقدس (عهد عتیق)، ترجمه فاضل خان همدانی (گروسی).
- ابن سینا، ۱۴۰۵ق، *الشفاء - المنطق*، قم، مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاح، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن فارس، احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۶، *اندیشه‌نامه علامه بلاغی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- امین، سیدمحمسن، ۱۴۰۳ق، *اعیان الشیعة*، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۳۱ق، *موسوعة العلامة البلاغی*، ج ۵ (الرحلة المدرسیة والمدرسة السیارة فی نهج الهدی)، تحقیق محمدالحسّون، اعداد مرکز العالی للعلوم الاسلامیة، مرکز احیاء التراث الاسلامی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۳۱ق، *موسوعة العلامة البلاغی*، ج ۳ و ۴ (الهدی الی دین المصطفی)، تحقیق اسعد الطیب، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۸۰، *الأثار الباقیة عن القرون الخالیة*، تحقیق پرویز اذکایی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۷، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ یازدهم، تهران، سمت.
- تهرانی، شیخ آقابزرگ، ۱۴۳۰ق، *طبقات اعلام الشیعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- حکیم، سیدمنذر و محمد حسّون، ۱۴۳۱ق، *موسوعة العلامة البلاغی* (المدخل)، اعداد مرکز العالی للعلوم الاسلامیة، مرکز احیاء التراث الاسلامی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۸، *بیدارگر اقالیم قبله*، چ ششم، قم، انتشارات دلیل ما.
- ذوالحسنی، فرزانه و محمد سعیدی مهر، ۱۳۹۰، «مشهورات در اندیشه ابن‌سینا»، *حکمت سینوی* (مشکوٰة النور)، ش ۴۶، ص ۶۳-۷۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- رحمان ستایش، محمدکاظم، ۱۳۸۶، *حدیث پژوهی علامه بلاغی*، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی علامه بلاغی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- زمانی‌نژاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۶، *تساخنتنامه علامه بلاغی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- علوی، سیدابراهیم، ۱۳۸۶، *دعوت توحیدی و نگاه روشنگرانه بلاغی به افسانه غرانبیق*، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی علامه بلاغی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فخررازی، ۱۳۸۴، *شرح الإشارات والتنبیہات*، مقدمه و تصحیح دکتر نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۵، تهران، صدرا.

—، بی‌تا، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *المنطق*، قم، دارالعلم.

موحد، صمد، ۱۳۷۰، *مدخل آداب مناظره (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱)*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

نصیرالدین طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۵، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

—، ۱۳۶۳، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.

هادیان رسانی، الهه، ۱۳۹۴، «چگونگی نمود روش‌های گفتمان قرآنی در احتجاجات امام رضا^{علیه السلام} و تفاوت آن با صناعات خمس در

منطق»، *فرهنگ رضوی*، ش ۱۲، ص ۱۳۹-۱۶۴.

بررسی تطبیقی زهد از نگاه خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» و بحایبن باقودا در «الهدایة الی فرائض القلوب»^۱

khayatian@semnan.ac.ir

ک قدرت الله خیاطیان / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان

عظیم حمزنیان / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان

سیدعلی مستجاب الدعواتی / دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۸

چکیده

زهد، فضیلت اخلاقی و از اصول محوری و سرچشمه‌های تصوف است که خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق)، عارف مسلمان، در «منازل السائرین» و بحایبن باقودا، عارف یهودی معاصر وی، در «الهدایة الی فرائض القلوب»، آن را از جمله ابواب سلوکی قرار داده‌اند. یافته‌های این پژوهش که بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تطبیقی، مرتبه زهد را در نزد دو عارف بررسی کرده است، نشان می‌دهد که این دو عارف با وجود اشتراک در تعریف زهد، درباره جایگاه، شرح و تقسیم‌بندی آن اختلاف دارند. خواجه زهد را در جایگاه شانزدهم از منازل یک‌صدگانه سلوکی به‌سوی توحید قرار داده است؛ حال آنکه ابن باقودا آن را باب نهم از ابواب ده‌گانه به محبت الهی معرفی کرده است. خواجه که بنیان سلوکی خود را بر نقل و کتاب استوار نموده، در بیان موجز خود، درجات زهد را بر اساس رتبه سالکان، به سه درجه شرعی، اخلاقی و عرفانی تقسیم کرده است؛ ولی بحیا با استفاده از عقل، نقل و کتاب و بهره‌گیری از منابع اسلامی، در قالب بیانی مبسوط، با نگاهی اخلاقی و با تأکید بر ملاک اعتدال شرعی، به تبیین و ارزیابی زهد در سالکان پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: زهد، خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، بحایبن باقودا، الهدایة الی فرائض القلوب، عرفان، یهود.

زهد از جمله مفاهیم مهم اخلاقی و عرفانی است که در لغت به معنای ترک کردن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲) و عدم تمایل قلبی به یک چیز (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۵) آمده است؛ اما این مفهوم در فضای سلوک و طریقت اسلامی به معنای پشت کردن و بی میلی به عالم فنا و رو کردن به حقیقت بقا است (اسعدی و مطیع، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹). در باب زهد، سوءبرداشت‌های فراوان رخ داده و انحراف اصلی، تفسیر زهد به رهبانیت منفی و ترک دنیا با هدف تقرب به خداست؛ امری که هم در دین یهود، هم در مسیحیت و اسلام سابقه دارد. اسنیان (Essenes) جمعی از زاهدان یهود بودند که با رهبانیت‌گرایی و حفظ سخت‌گیرانه قوانین شریعت، تنها راه نجات از درگیری‌ها، جنگ و فساد در جامعه را پرداختن به مسائل معنوی، اخلاقی و عزلت‌جویی می‌دانستند (برنهام و اسکولنیک، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۸۱). بعدها تمایل پیروان حضرت مسیح علیه السلام به داشتن زندگی کاملاً روحانی مجزای از جامعه مادی، دنیاگرایی رهبران دینی مسیحی، و آزار و اذیت مسیحیان، از جمله دلایلی بود که سبب شد رهبانیت فردی توسط قدیس آنتونیوس (Antonius) (م ح ۳۵۶م) اهل مصر، و رهبانیت جمعی توسط قدیس پاچومیوس (Pachomius) (م ح ۳۴۶م) و قدیس آتاناسیوس (Athanasius) (م ۳۷۳م) در دو بخش شرقی و غربی کلیسای مسیحیت در قالب فرقه‌های مختلف رواج یابد که البته با انحرافات و مفاسد بسیاری همراه شد (بوش و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۷۵۲؛ میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳؛ زیبایی‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۹۴-۹۵).

از آنجا که قرآن کریم با شرایطی رهبانیت مسیحیان را تأیید کرد، عده‌ای از مسلمانان به اقتفا از این شیوه برآمدند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۳۱)؛ اما در فرهنگ اسلامی، رهبانیت بدعت خوانده شد (حدید: ۲۷) و هرگونه انزواطلبی و کناره‌گیری از مردم در قالب معنای رایج آن محکوم گردید؛ چنان‌که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم صراحتاً فرمود: «لارهبانیه فی الاسلام» (مغربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۹۳). در مقابل، مفهوم زهد به‌عنوان یکی از کمالات اخلاقی که در عین جامعه‌گرایی و در متن زندگی و بطن روابط اجتماعی صورت می‌پذیرد، جدا از آنکه مورد اهتمام بزرگان اهل سنت بود و از باب نمونه/حمدین حنبلی درباره اهمیت آن، کتاب الزهد را نگاشت، مورد سفارش ائمه شیعه علیهم السلام نیز واقع شد؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «عَلَيْكَ بِالزُّهْدِ فَإِنَّهُ عُرْفُ الدِّينِ» (آمدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴۳).

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) و بحیابین باقودای یهودی، دو عارف معاصرند که به تبیین اصولی مفهوم و حقیقت زهد و جایگاه آن مؤلفه در سلوک عرفانی پرداخته‌اند. گرچه در زمینه بررسی اندیشه‌های عرفانی خواجه تلاش‌هایی صورت گرفته، در موضوع «زهد» در دیدگاه وی، به‌جز مقاله‌ای با عنوان «مقایسه دیدگاه خواجه عبدالله انصاری و بندیکت قدیس درباره زهد و ترک گناه» (موسوی‌فراز، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۱۰۶) هیچ پژوهشی انجام نشده است. افکار/ابن باقودا نیز در میان پژوهشگران فارسی‌زبان تقریباً ناشناخته مانده و اثر مستقلاً درباره او موجود نیست. البته اندیشمندان غربی به زهد از نگاه بحیا توجه خاص کرده‌اند (ویدا، ۱۹۴۷؛ لوبل، ۲۰۰۷؛ لازروف، ۱۹۷۰؛ کرایسل، ۱۹۸۸؛ ایلان، ۲۰۰۵).

ضرورت و اهمیت جستار حاضر که با روش توصیفی - تطبیقی و مبتنی بر مطالعه و تحلیل منابع کتابخانه‌ای تنظیم یافته، در تبیین مفهوم «زهد» از نگاه دو عارف برجسته هم‌عصر، از دو دین بزرگ ابراهیمی، و شناخت نقش منابع دینی در تنظیم ساختمان سلوکی دو شخصیت است.

۱. مروری بر دو شخصیت و آثار مورد بحث آن دو

ابواسماعیل عبدالله بن ابی منصور محمدبن علی انصاری هروی مشهور به خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق/ ۱۰۰۶-۱۰۸۹م)، پیر هرات، پیر انصاری و شیخ‌الاسلام، عارف نامدار مسلمان، مفسر، محدث، فقیه، خطیب و نویسنده صاحب سبک خراسانی در سده پنجم هجری است (لاجوردی و افراسیاب‌پور، ۱۳۹۸). عصر خواجه در شرق جهان اسلام، دوره گسترش علوم دینی بود. خراسان و به‌ویژه هرات، به‌عنوان یکی از مراکز اصلی علمی در این قرن، پذیرای شمار قابل توجهی از جویندگان علم و دانش، حتی از غرب عالم اسلام بود (حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۹۰، ص ۴۲). با افول مکتب تصوف بغداد و پس از اعدام حلاج، خراسان فضای مساعدتری برای گسترش تصوف عرضه می‌کرد. هرات در این عصر شاهد گونه‌ای تساهل و تسامح در رفتار پیروان مذاهب و ادیان با یکدیگر بود. مسیحیان، بودائیان، زرتشیان، یهودیان و حتی مانویان در کنار مسلمانان با یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند (عباسی داکانی، ۱۳۹۳، ص ۱۰).

شیخ‌الاسلام در مذهب حنبلی، متعصب و بسیار مقید به حدیث و تفسیر روایی، و در سلوک عرفانی و لطافت روحی، با به هم آمیختن طریقه صحو و سکر، دارای مشی معتدل بود (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۹). منازل السائرین خواجه که پس از ۲۷ سال تجربه علمی و عملی به خواش مریدان در تدوین منازل طریقت و همراهی با اخلاق املا شده، روایتگر پختگی خواجه هروی در سلوک عرفانی است. این کتاب که به زبان عربی نگارش یافته، مشتمل بر یک خطبه و ده قسم است که هر قسم، شامل ده باب و هر باب متناسب با درجات سالکان، شامل سه مرحله عامه، خاصه (سالک) و خاص‌الخاص (محقق) است. کتاب با قسم «بدایات» و باب «یقظه» آغاز و به قسم «نهایات» و باب «توحید» ختم می‌شود (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

در سوی دیگر، ابواسحاق بحیان بن یوسف بن یاقودا (بقوده) ((Bahya ben Joseph ibn Paqūda (Pakuda) معروف به زاهد (Ha-Hasid) و استاد (Ha-Zaqen)، آموزگار تورات (Rabbi)، عارف، معلم اخلاق، فیلسوف، واعظ، شاعر و نویسنده یهودی اهل اندلس که در نیمه دوم سده پنجم و اوایل سده ششم هجری قمری (دوازدهم میلادی) می‌زیسته (لویل، ۲۰۰۷، مقدمه) در زمره برجسته‌ترین الهی‌دانان سفاردی^۲ در این عصر است. درباره زندگی و احوال بحیا اطلاعات چندانی در دست نیست؛ جز اینکه در ساراگوسا، دوره حکومت ملوک الطوائفی خاندان بنی‌هود^۳ را که دوست‌دار علم و معرفت بودند، درک کرده و دین^۴ یا قاضی محاکم شرعی یهود بوده است (اوربک، ۱۹۵۴، ص ۸۸). اندلس در خلال قرون وسطی تحت تأثیر مستقیم فرهنگ اسلامی بود (بالنثیا، ۲۰۱۱، ص ۵۴۷). در این دوره، در اندلس تمدنی شکوفا سربرآورد که سابقه نداشت. ویژگی این تمدن - بسان آنچه در هرات می‌گذشت - تسامح و

مدارای فرهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز بود (حومه، ۱۹۸۸، ص ۳۳۹-۳۴۵). در این دوره، یهودیان از شرایطی که مسلمانان برای آنها ایجاد کرده بودند به‌خوبی بهره بردند و به‌ویژه در روزگار ملوک‌الطوایفی (یعنی در عصر ابن‌باقودا) به قدرتی روزافزون دست یافتند. البته بعدها در دورهٔ موحدون، با یهودیان برخوردی قهرآمیز صورت گرفت و آنها ناچار به ترک اندلس شدند (باسورث، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

تقریباً یک قرن پیش از تولد بحیا بود که سعدیا گائون (۹۴۲-۸۹۲ م) با نگارش کتاب الامانات و الاعتقادات، به تنقیح و تشریح اعتقادات و باورهای یهود اقدام کرد و یهودیت ربّانی تلمودی را با خردگرایی کلامی اسلامی در هم آمیخت (جلالی، ۱۳۹۰، ص ۲۷)؛ اما بحیا که بیماری و مسئلهٔ روز جامعهٔ خود را یافته بود، با هدف تأکید بر ضرورت رفع خلأ معنوی موجود در جامعهٔ یهودی زمان خود و با انتقاد از التزام تقلیدی در رعایت ظواهر احکام شرعی، رساله‌ای با صبغهٔ فلسفی درآمیخته با کلام، اخلاق و عرفان اسلامی و متأثر از شواهد یهودی و غیریهودی، مثال‌ها و اصطلاحات صوفیان، با عنوان *الهدایة الی فرائض القلوب* را در حدود ۱۰۸۰ تا ۱۰۹۰ میلادی (۴۷۲-۴۸۳ق) تحریر کرد که محبوب‌ترین کتاب در ادبیات یهودی قرون وسطی شد (آیزنبرگ، ۱۹۸۱، ص ۵-۱۳). او در سراسر *الهدایة* با محور قرار دادن عقل، تورات و سنت ربّانی یهودی، خواننده را - که با لحن دوستانه و عبارت «یا اخی» خطاب می‌کند - به اهتمام دربارهٔ فرائض قلبی و باطنی و تفکر دربارهٔ نیتی که در پس هر عمل شرعی و عبادی نهفته است، فرامی‌خواند. این کتاب مخاطب یهودی را از طریق مراحل صعودی حیات درونی انسان، به کمال معنوی و محبت الهی رهنمون می‌سازد (استیلمن، ۲۰۱۰، ص ۵۲۹). *الهدایة* مشتمل بر مقدمه و ده «باب» با عناوین اخلاص در توحید، تأمل در مخلوقات، طاعت و بندگی خداوند، توکل به خدا، اخلاص در عمل و دوری از ربا، تواضع، توبه، محاسبهٔ نفس، زهد و عشق به خداوند است. به پیوست این رساله، یک قطعه شعر موشح^۵ و دو نیایش (یکی در زمینهٔ خطاب به نفس (Baqqasha) و دیگری دربارهٔ مناجات با خدا (Tokheha)) آمده است.

۲. تحلیل ساختار مرتبهٔ زهد با نگاه به آرای دو عارف

در این قسمت، ساختمان مرتبهٔ زهد در بیان *خواجه عبدالله انصاری* و *بحیا بن باقودا* بررسی می‌شود. این نهاد مشتمل بر تعریف، تشریح، تقسیم و توضیحات پیرامونی است.

۲-۱. تعریف زهد

خواجه در باب ششم از بخش دوم رسالهٔ خود (ابواب) پس از منزل اخبات، به شانزدهمین منزل سلوکی خود، یعنی زهد، می‌رسد. زهد را اسقاط کامل میل و رغبت از هر چیزی که جاذبه و کشش دارد، معرفی می‌کند (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۷۰)؛ سپس به توضیح درجات عوام، مریدان و متهمیان (خاص‌الخاص) در این منزل می‌پردازد.

اما *بحیا بن باقودا* پس از گذر از باب محاسبه، باب نهم از رسالهٔ خود را به زهد (Perishut) اختصاص داده و آن را در یک مقدمه و هفت فصل تنظیم کرده است. در نگاه بحیا، زهد عنوانی است سربهمهر، که مشتمل بر معانی

رازآلود و پوشیده است. از نظر وی در یک نگاه کلی، زهد عبارت است از فرونشاندن میل نفس و شکیبایی ورزیدن بر چیزی که در عین قدرت داشتن بر انجام آن، از آن اعراض شده باشد: «زاهد کسی است که در عین قدرتمندی، ترک می‌کند» (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۸۳). عبارت اخیر بحیا منسوب به «داوود طائی» از زهاد و عباد معروف قرن دوم هجری است (ر.ک: ابن‌زیاده، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۱). بحیا زهد را از انواع محاسبه به شمار می‌آورد و معتقد است قوام دین و دنیا و آسایش جسم و جان در دو سرا در گرو التزام به آن است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۸۳-۳۸۵). وی غایت سلوک عرفانی را محبت الهی می‌داند و معتقد است که آخرین پله برای رسیدن به آن، زهد است؛ زیرا آن‌گاه که قلب مؤمن از حب دنیا و تمایلات نفسانی پاک شود، امکان تابش نور محبت الهی در آن فراهم می‌گردد (همان، ص ۴۱۴).

چنان‌که مشخص است، دو عارف تقریباً در تعریف مرتبه زهد مشترک‌اند؛ جز آنکه بحیا بر ترک میل در عین توانایی بر انجام تصریح می‌کند که تأکید بر جهاد و غلبه بر نفس در آن نهفته است (البته پیش‌تر مشخص می‌شود که این تعریف بحیا ناظر به طبقه خواص است). خواجه زهد را از جمله ابواب سلوکی و منزل شانزدهم در مسیر سلوک توحید محور خود قرار داده؛ حال آنکه زهد در نگاه بحیا آخرین پلکان به محبت الهی است؛ چراکه به عقیده وی، با ترک میل به دنیا، دل سالک میزبان نور محبت الهی خواهد شد.

۲-۲. تشریح و تقسیم‌بندی مرتبه زهد

خواجه زهد را اسقاط کامل رغبت و میل به شیء می‌داند که در عوام، دوری از شبهات پس از ترک محرّمات و موجب تقرّب به خداست؛ برای مریدان، ترک میل به فضول دنیوی برای رسیدن به مقام جمعیت و عملی ضروری است؛ و برای خواص، «زهد از زهد» را تجویز می‌کند؛ زیرا هرگونه زهد برای ایشان سبب فرومایگی است (چون ایشان برای ماسوی‌الله قدر و منزلت و حتی وجودی نمی‌بینند) و به توضیح چگونگی هر یک از این درجات می‌پردازد (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۷۰).

به نظر خواجه، زهد عوام با پرهیز از عتاب الهی، بالا بردن خود از منقصدت، و کراهت از مشارکت با فسّاق حاصل می‌شود؛ زهد مریدان ثمره مراقبه، از بین بردن اضطراب قلب و آراستگی به زیور انبیا و صدیقین و تشبّه به آنهاست؛ و زهد خواص، برآیند کوچک شمردن دنیا و احوال آن و ترک توجه به ریاضت شخصی و توجه صرف به حضرت حق است (همان، ص ۷۲).

در سوی دیگر، عارف یهودی (ابن‌باقودا) زهد را به دو دسته «زهد عوام» و «زهد خواص» (اهل شرع) تقسیم می‌کند و در تقسیم‌بندی او دسته سومی وجود ندارد.

بحیا زهد عوام را اعتدال‌بخشی به امیال و جلوگیری از فساد احوال و اجسام تعریف می‌کند. به نظر او، هدف آفریدگار در آفرینش نوع انسان، ریاضت نفس و تحمیل رنج بر اوست تا در زیست دنیوی خود پاک گردد و بتواند به

مرتبه ملائکه نائل شود؛ چنان که در کتاب زکریا آمده است: «اگر از قوانین من اطاعت کنی و هر آنچه به تو می‌گویم، انجام دهی، تو را سرپرست خانه خود می‌سازم و به تو اجازه می‌دهم مثل این فرشته‌ها به حضور من بیایی» (زکریا، ۷/۳). به نظر ابن‌باقودا، خداوند در بدن‌های خاکی ما این قابلیت را قرار داد که با خوردن غذای مناسب، رشد و نمو یابد و میل به خوردن این غذا را در او تدارک دید. قوه دیگری در او وانهاد که او را به تکثیر نسل تشویق کند و بدین‌وسیله در او میل به لذت‌راندن نهادینه کرد و قوام جسم او را در توجه به آن قوا قرار داد؛ ولی آن‌گاه که هوا بر عقل غلبه یابد و نفس، او را به زیاده‌روی و فساد احوال و اجسام سوق دهد، نیاز به زهد وجود دارد تا احوال او را با انکفا به اندک از هر چیز، اعتدال بخشد و امور دنیوی او را تنظیم کند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۸۵-۳۸۶).

ابن‌باقودا پس از آنکه بدون ذکر نام ذوالنون مصری (م ۳۴۶ق)، سخن منقول از وی در «تعاریف طویف مختلف از زهد» (ر.ک: بیهقی، ۴۰۸ق، ص ۷۶) را به ذکر «تعاریف مختلف علما از زهد» تبدیل می‌کند، زهد در خواص را منع نفس از امیال جسمانی و ترک تمایل به دنیا تا حد اعتدالی که شرع آن را بیان کرده است، معرفی می‌کند؛ لذا بحیا برای اهل شریعت، زهد افراطی را نمی‌پسندد. او در برابر طوفان هواهای نفسانی، به اهل شریعت توصیه می‌کند که به زهد خاص روی بیاورند؛ یعنی همان زهدی که با منع نفس از هر راحت و لذت جسمی همراه است؛ زهدی که مهر تأیید شریعت یهود را بر خود دارد و حد آن اعتدال شرعی است و این طریق زهد، مشی انبیا و افاضل پیشین یهود بوده است که در گذشته زیسته‌اند و این روش در کتب ایشان ضبط شده است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۸۹).

بحیا در همین راستا وجود زهد راه‌بلد و راهبر را، که ضمن دستگیری، سیرت و اخلاق آدمیان را شکل و سامان دهند، در عالم ضروری می‌داند. او بر این باور است که مثال مرشدان برای اهل دنیا، مثال خورشیدی است که نور آن همه هستی را فراگرفته است؛ ستارگان فراتر را چنان روشنایی می‌بخشد که ستارگان و اجسام فروتر را بهره‌مند می‌سازد. وی آنها را طبیبان دین و جان می‌خواند که به زیارت بیماران خود مشتاق‌اند و معتقد است بهره‌گیری از ایشان برای درمان بیماری‌های معنوی ضروری است (همان، ص ۳۸۸).

می‌توان به روشنی دید که سخن بحیا در تعریف زهد در نزد خواص، همان تعریف کلی زهد در نزد خواجه است؛ با این تفاوت که بحیا در این تعریف، بر میزانی به نام «اعتدال شرعی» تأکید دارد (کلیدواژه‌ای که به آن خواهیم پرداخت). نکته دیگر آنکه بحیا در نهایت با زهد و بی‌میلی به دنیا به محبت الهی می‌رسد؛ اما خواجه در مرحله منتهمیان (خواص)، ترک زهد را تجویز می‌کند و نه تنها از میل به دنیا، که از دنیا و ماسوا می‌گذرد. بحیا بر ضرورت بهره‌گیری از استاد تصریح کرد؛ نکته‌ای که گرچه در *منازل السائرين* خواجه یافت نمی‌شود، اما در دیگر آثار وی وجود دارد؛ چنان که در *طبقات الصوفیه* گوید: «فلاح نباشد مرید را که ذل استاد و پیر نکشیده باشد و قفای وی نخورده باشد... که استاد و پیر درمی‌یابد لاید، که مرد بی‌پدر چنان لایفلاح نبود، که بی‌استاد و پیر» (انصاری، بی‌تا، ص ۱۱۱).

گذشت که خواجه با توجه به درجات سالکان، سه گونه زهد را تبیین کرد: ۱. ترک شبهات، که ناظر به فقه و احکام تکلیفی شرع است (ویژه مبتدیان)؛ ۲. ترک فضول دنیوی، که عمدتاً ناظر به علم اخلاق است (ویژه متوسطان)؛ ۳. ترک زهد، که با رویکرد توحیدی خود، ناظر به علم عرفان است (ویژه متهمیان). زهد عوام، آن‌گاه که با ترک مباحات همراه شود، نخستین درجهٔ ورع است (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۷۳)؛ چون در مقام ورع، نه‌تنها باید از گناهان پرهیز کرد و عامل به واجبات بود، بلکه از شبهات و حتی گاهی از امور حلال و مباحی که ممکن است مقدمه‌ای برای ورود به گناه شود، نیز باید پرهیز نمود (آل‌غازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۵). خواص نیز با زهدورزی خود، به کسب جمعیت قلب نائل می‌شوند؛ و محققین یا خاص‌الخاص نیز با ترک زهد، رو به سوی وادی حقایق دارند (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۲۸۶).

اما بحیا در تقسیم‌بندی دیگر خود، با نگاهی شریعت‌گرا، آسیب‌شناسانه و جامعه‌نگر، زهدپیشگان را به دو دستهٔ راستین و دروغین تقسیم می‌کند. عده‌ای را که به پیروی از دستور شریعت، زهد پیشه کرده‌اند، «زهد راستین» و دسته‌ای را که در زهدپیشگی مطلوب دنیوی دارند، «زهد دروغین» می‌نامد. بحیا زهد راستین را با نتیجهٔ «حدّ اعتدال شرعی» در سه گروه جای می‌دهد:

۱. دسته‌ای که در غایت رفتار زاهدانه به سر می‌برند؛ از آباد کردن دنیای خود گریزان‌اند و به بیابان‌های خالی و کوه‌های ناهموار فرار می‌کنند؛ جایی که انسی با آن ندارند و مأنوسی هم در آنجا برایشان یافت نمی‌شود؛ از گیاهان خشک برای رفع گرسنگی بهره می‌برند؛ لباس ژنده و پشمینه (صوف) می‌پوشند؛ در غارها گوشه‌نشینی می‌کنند؛ دوستی خدا و ترس از او چنان ایشان را فراگرفته است که نه احدی جز او را دوست دارند و نه از غیر او می‌ترسند.

بحیا این گروه دنیاگریز را دورترین دسته از حدّ اعتدال شرعی معرفی نموده، با پشمینه‌پوشان مخالفت می‌کند؛ چراکه اینان امر دنیای خود را به کلی ضایع کرده‌اند؛ حال آنکه در احکام شریعت بیهود، ترک یک‌بارهٔ دنیا وجود ندارد. در کتاب اشعیا آمده است: «و جهان را بیهوده نیافریده؛ بلکه آن را برای سکونت و زندگی ساخته است» (اشعیا، ۱۸/۴۵).

۲. دسته‌ای که آنچه در دنیا افزون بر حاجت است (فضولات)، ترک کرده‌اند؛ ولی دنیاگریزی نمی‌کنند. اینان به بدن‌هایشان خوراک لازم را می‌رسانند و به‌جای بیابان‌ها، در خانه‌هایشان عزلت گزیده‌اند. این دسته، هم از دنیا بهرهٔ خود را می‌گیرند و هم زهد پیشه کرده‌اند. به نظر بحیا، این دسته نسبت به دستهٔ قبلی، به حدّ اعتدال شرعی نزدیک‌ترند.

۳. گروهی‌اند که با دل‌ها و ضمائرشان از دنیا دوری گزیده‌اند؛ درحالی‌که با جسم‌های خود با اهل دنیا مشارکت دارند. ازدیاد نسل می‌کنند؛ درحالی‌که به طاعت خداوند مشغول‌اند. اینان به رنج انسان و اینکه از عالم ارواح به دور افتاده است و به اسارت او در دنیا واقف‌اند. در دنیا هستند؛ ولی به آن بی‌میل‌اند. در انتظار مرگ‌اند و به آنچه برای آخرت خود می‌فرستند، هوشیارند. به‌جز قوت دنیوی، از دنیا بهره‌ای نگرفته‌اند؛ درحالی‌که توشهٔ

آخرت خود را از دنیا به قدر توان برگرفته‌اند. به نظر بحیا، این گروه نزدیک‌ترین طایفه به حد اعتدال شرعی‌اند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۹۱).

بر این اساس، طبق دیدگاه بحیا، حقیقت زهد، عدم تمایل قلبی به دنیاست، نه ترک اجتماع و زندگی دنیوی. خواجه نیز گرچه در *منازل السائرين* به فراخور اقتضای فضای موجز و مختصر بحث خود، به این مقوله نپرداخته است، ولی در *طبقات الصوفیه* در باب زهد به صراحت ترک میل و رغبت به دنیا را توصیه می‌کند و نه ترک کلی و دست شستن از آن را؛ «الله تعالی از دست تو چندان ترک دنیا نخواست، که از دل تو ترک دوستی آن خواسته» (انصاری، بی‌تا، ص ۳۱).

بحیا طایفه «زهاد دروغین» را که به دنبال جلب منافع دنیوی‌اند نیز سه گروه می‌داند:

۱) گروهی که خود را از بعضی لذات دنیوی محروم کرده‌اند تا به زهد شناخته شده، ستایش شوند. اینها زهد ریاکارانه خود را ابزاری برای رسیدن به امیال خود قرار داده‌اند و به دنبال این هستند که مردم را به خود مأنوس کنند تا بر اموال و اسرارشان اطلاع یابند و قدرت بر اضرار ایشان پیدا کنند. اینان دورترین طایفه از حق‌اند و خداوند می‌فرماید: «آنها را مثل فلز در کوره آتش می‌گذارم تا تصفیه شوند» (ارمیا، ۷/۹).

۲) گروهی که به دلیل ناتوانی در کسب منافع دنیوی، خود را زاهد نشان داده و درباره دنیا ابراز حزن کرده‌اند. با دقت در رفتار ایشان مشخص می‌شود که در حقیقت، حرص به دنیا عامل وضعیت آنهاست؛ چراکه دوست دارند از منافع دنیا بهره بیشتری داشته باشند و از نداری و فقر خود محزون‌اند.

۳) گروهی که به مانند طایفه پیشین، در کسب منافع دنیوی ضعیف بوده‌اند و به همین دلیل به زهد روی آورده‌اند؛ ولی به آنچه دارند قناعت کرده و با گرسنگی کشیدن‌های پی‌درپی شهوات خود را پایمال نموده‌اند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۹۲).

خواجه عبدالله در تقریر موجز خود در *منازل السائرين* به زهاد دروغین و ریایی نپرداخته است؛ ولی در رساله *زاد العارفين* به آنها تاخته، ایشان را عده‌ای «رنگی و بنگی» خوانده است که «از دین با ایشان هزار مانع است...؛ چون زاهد دیدند، طوطیان‌اند... (و) تو پنداری صوفیان‌اند؛ نی نی، عنید و لافیان‌اند» (ر.ک: انصاری، ۱۳۵۳، ص ۲۰-۲۱).

بحیا پس از ذکر اقسام «زهاد دروغین»، معیارهای شناخت «زاهد حقیقی» را معرفی می‌کند و از مخاطب می‌خواهد در زمینه شناخت صدق و کذب زهد پارسایان، به آن شاخص‌ها مراجعه کند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۹۳).

ابن‌باقودا در ذکر اوصاف زهاد حقیقی، با این توضیح که این صفات را از کلام فاضلی اقتباس کرده است، قسمت‌های زیادی از متن روایتی را که در *اصول کافی* به نقل از امام علی علیه السلام در پاسخ به همام درباره توصیف افراد بالیمان آمده است^۱ را بدون ذکر نام شخص گوینده مورد استفاده قرار می‌دهد و به عنوان ویژگی‌های زهاد راستین ذکر می‌کند (همان).

۲-۳. بحثی دربارهٔ کلیدواژه «اعتدال شرعی» ابن‌باقودا

بحیا معتقد است که تفاوت زهد در زمان او با گذشتگان و انبیایی چون نوح، ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام این است که ایشان به دلیل برخورداری از عقول پاک و اهوای ضعیف، نفوسی مطیع عقول خود داشتند و از صدق ضمیر بهره‌مند بودند و لذا به زهد خارج از «اعتدال شرعی» نیاز نداشتند؛ اما آن‌گاه که در زمان حضرت یوسف علیهم‌السلام اولاد ایشان به مصر رسیدند و در آنجا هفتاد سال در رفاه زیستند، شهواتشان تقویت و هوا بر عقولشان چیره شد؛ لذا به زهد قوی نیازمند شدند و گرایش‌های افراطی به زهد در این زمان ظهور کرد (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۴۰۸).

به نظر ایلان (Nahem Ilan)، ممکن است اصطلاح «الاعتدال الشرعی» که پنج مرتبه در باب زهد کتاب *الهدایة* به کار رفته است، ابتکار و ساختهٔ بحیا باشد؛ چه اینکه به اعتقاد وی، نه در آثار یهودی و نه در آثار عرفانی مسلمانان به کار نرفته است؛ گویی *ابن‌باقودا* به دلیل نیاز به اصطلاحی که مفهومی تازه را - که در آثار دیگران یافت نمی‌شده - توضیح دهد، به خلق این اصطلاح روی آورده است (ایلان، ۲۰۰۵، ص ۴۵۲).

با بررسی مواضع استعمال این اصطلاح از سوی بحیا در *الهدایة* موارد زیر به دست می‌آید:

- اعتدال شرعی، مایهٔ صلابت و استواری دین و دنیاست (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۸۸).
- ترک امر دنیا، دوری از حدّ اعتدال شرعی است (همان، ص ۳۹۱).
- نزدیکترین حالت به اعتدال شرعی، زهد قلبی به دنیا در عین مشارکت در آن است؛ درحالی‌که هدف، آخرت باشد (همان، ص ۳۹۲).

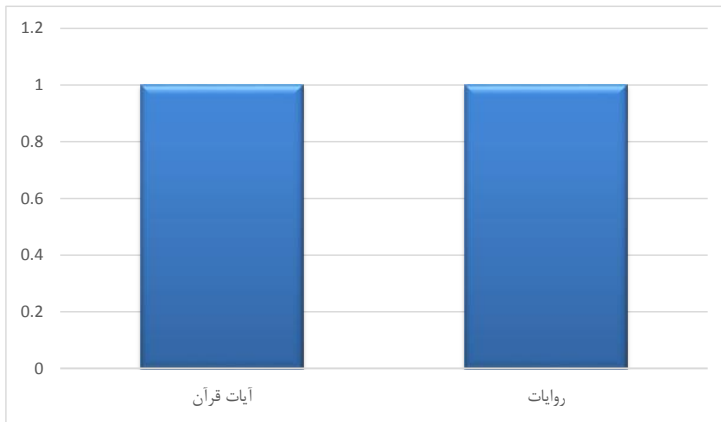
همچنین کاوش در کاربرد عناصر این اصطلاح (اعتدال و شرع) در کتاب *الهدایة* نشان می‌دهد که از نظر بحیا، اعتدال حدّ وسط افراط و اهمال است (همان، ص ۳۹۶). دربارهٔ عنصر دیگر (شرع)، اگرچه بحیا تعریف صریحی ارائه نداده است، اما عقل، کتاب (تورات) و نقل (سخنان پیشینیان و بزرگان یهود) را اسباب شریعت معرفی می‌کند (همان، ص ۱۹). بر این اساس، می‌توان دریافت حدّ وسطی که مدنظر بحیاست، همان چیزی است که عقل، کتاب و نقل آن را تأیید کرده است. در نظر بحیا، انسان دو ساحت دارد: نفس و جسم. در اخلاق انسان، خلّقی او را به سمت لذّات شهوانی و حیوانی می‌کشاند و خلّقی دیگر او را به سمت زهد و گوشه‌نشینی سوق می‌دهد که هر دو ناپسند و ناروانند؛ زیرا یکی به فساد نظام در این دنیا و دیگری به فساد احوال انسان در دنیا و آخرت منجر می‌شود که او را از نعمت‌های خدادادی بی‌بهره می‌کند؛ اما راه وسط، همان تمسک به شریعت است. عمل شریعت، انسان را هم در دنیا از لذّات و نعمت‌های حلال بهره‌مند می‌سازد و هم ثواب اعمال او را در آخرت محفوظ می‌دارد (همان، ص ۱۲۹؛ حسینی، ۱۳۹۱، ص ۸۴).

۳. مرتبهٔ زهد و مبانی سلوک عرفانی دو عارف در آن

مبانی سلوک عرفانی دو عارف، پایه‌هایی است که بنیاد سیر و سلوک ایشان را تشکیل می‌دهد. توجه این دو شخصیت به استفاده از مبانی و منابع موثّق در تنظیم طرح سلوکی خود، موجب استحکام و قوت ساختمان سلوکی آنها شده است.

از آن جاکه بنای *خواجه عبدالله* در تنظیم *منازل السائرين* بر دو پایه کتاب و نقل (روایت) است، در باب زهد نیز به این دو عنصر توجه دارد. در مقدمه این باب، عبارت قرآنی «بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ» (و بدانید که) آنچه خدا بر شما باقی گذارد، برای شما بهتر است، برگرفته از آیه ۸۶ سوره مبارکه هود را نقل می کند و در ادامه به ذکر درجات زهد با توجه به تنوع سالکان (عامه، مرید و خاصه) می پردازد و هر یک را توضیح می دهد. تقسیم بندی *خواجه* در نزدیکی بسیار با ظاهر و محتوای روایتی در همین باب از *احمد بن حنبل* (۱۶۴-۳۴۱ق) پیشوای فقهی *خواجه* است. *ابن حنبل* در آن روایت، زهد را به سه گونه می داند: اول، زهد عوام، که ترک حرام است؛ دوم، زهد خواص، که ترک فضول از حلال است؛ و سوم، زهد عارفان، که ترک هر آن چیزی است که شخص را از خدا دور و به خود مشغول کند (جوزیه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴).

نمودار شماره ۱ بیانگر کیفیت استفاده *خواجه* از قرآن کریم و روایات در باب زهد *منازل السائرين* است.



نمودار ۱. فراوانی استفاده از آیات و روایات در باب زهد *منازل السائرين*

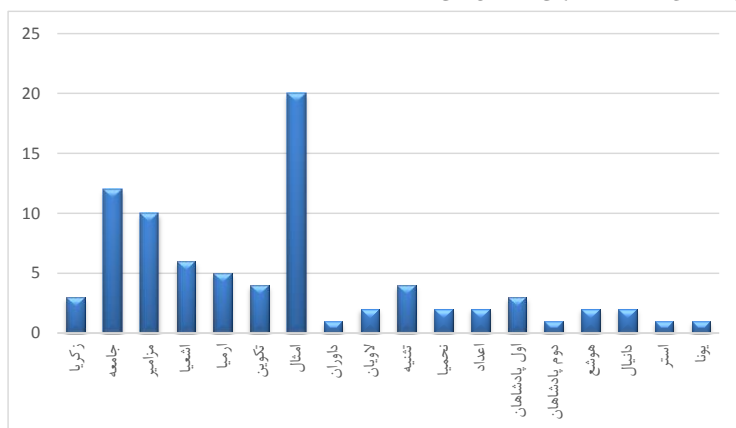
تقریر *خواجه*، با بنیان عقیدتی حنبلی وی در ارتباط است. دیدگاه های حنبلی، در اندیشه *خواجه* حضور قابل توجهی دارد؛ که او آنها را عمدتاً از استاد خود، *شیخ طالق سیستانی* (م ۴۱۸ق) گرفته است (عباسی داکانی، ۱۳۹۳، ص ۴۰). بی شک برای درک آرای *خواجه*، آشنایی با عقاید *ابن حنبل* بسیار مهم است. نقل گرای، شریعت محوری و عدم تسامح در امور دینی، تعصب در مقابله با هر چیزی که آن را بدعت می داند، اهمیت دادن بسیار به سنت، ظاهر گرایی و مخالفت با هرگونه تأویل در نصوص قرآن و حدیث، با تلاش در تفسیر آن دو بر پایه ظواهر بدون توجه به اقتضانات عقلی و عقلائی، از ویژگی های مهم عقیده *ابن حنبل* است (ابن حنبل، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶)؛ عقایدی که عمدتاً مدنظر و مورد اقتضای *خواجه عبدالله* نیز قرار دارد و در آثار او قابل شناسایی است.

در سوی دیگر، بحیابن باقودا - که اساس شریعت یهود را بر عقل، نقل و کتاب الهی وحی شده به پیامبرش قرار داده است (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۹) - در این باب نیز به این سه بنیان توجه دارد؛ ضمن آنکه تأثیرپذیری بحیا از میراث عرفانی و روایات اسلامی نیز مشهود است.

بحیا زهد عام و خاص را مورد تأیید عقل می‌داند و استدلال او برای اثبات نیاز اهل شریعت به زهد این است که چون تمایل به دنیا و برگزیدن شهوات رأس همه خطایاست و تفاخر به ظواهر دنیا و حبّ برخورداری از لذّات دنیوی، شکم‌پرستی و اعراض از دین به تباه شدن عقول می‌انجامد و این در مغایرت با هدف شریعت - که حاکم نمودن عقل بر امیال نفسانی و لذّات جسمانی است - قرار دارد، پس التزام به زهد برای اهل شریعت ضروری است (همان، ص ۳۸۸).

ابن باقودا در باب زهد - چنان که پیش‌تر اشاره شد - دو بار از سخنان صوفیان مسلمان و یکبار از روایات اسلامی بهره برده است؛ درحالی که در هیچ کدام به منبع مورد اقتباس خود اشاره نمی‌کند.

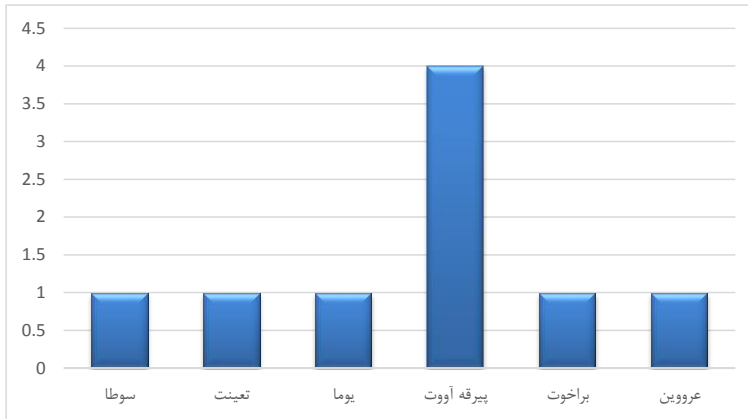
باب زهد، مشحون از فقرات برگرفته از کتاب مقدس است. نمودار شماره ۲ فراوانی استفاده بحیا از بخش‌های مختلف کتاب مقدس در این باب را به خوبی نمایش می‌دهد:



نمودار ۲. فراوانی آیات کتاب مقدس در باب زهد الهدایة

همان‌طور که مشاهده می‌شود، سه کتاب *امثال*، *جامعه* و *مزامیر*، پراستفاده‌ترین منابع مکتوب در این باب‌اند. *امثال سلیمان* نخستین جایگاه را در میان پراستفاده‌ترین منابع مکتوب در باب زهد *الهدایة* به خود اختصاص داده است. این کتاب گلچینی از تعالیم اخلاقی و دینی حکیمانه است که با هدف آموزش شیوه درست زندگی، به شکل جملات کوتاه و موزون در قالب مَثَل بیان شده است و بیشتر آن به سلیمان، پادشاه خردمند و حکیم بنی‌اسرائیل، نسبت داده می‌شود (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲). بحیا از مفاهیم موجز و متقن این کتاب برای پرورش مباحث خود بسیار استفاده کرده و بدین‌وسیله این باب را با زیور کتاب مقدس آراسته است.

بحیا در باب زهد از اقوال پیشینیان و بزرگان یهود (آثار منقول) نیز استفاده می‌کند و بدین ترتیب در این باب از متن شریعت شفاهی یهود نیز بهره برده است. نمودار شماره ۳ بیانگر فراوانی کاربرد فقرات تلمود و اقوال شیوخ بنی‌اسرائیل در باب زهد کتاب *الهدایة* است:



نمودار ۳. فراوانی فقرات تلمود در باب زهد *الهدایة*

چنان‌که در نمودار مشخص است، رساله *پیرقه آووت* (Pirkei Avot) به‌معنای فصول پدران، پراستفاده‌ترین بخش در گروه منقولات *بحیا* در باب زهد کتاب *الهدایة* است. این رساله در بخش نزیقین (Neziqin) (خسارات) *میشنا* قرار داشته و مرکب از جملات قصار حکیمانه و اخلاقی است؛ تعالیمی که باید بر روابط انسانی حاکم باشد. از بررسی فراوانی آیات کتاب مقدس و منقولات به‌کاررفته در باب زهد *الهدایة* می‌توان به‌روشنی توجه خاص *بحیا* به استفاده از امثال و حکم اخلاقی و پند و اندرزهای حکیمانه را در انتقال مؤثر مفاهیم مورد نظر مشاهده کرد. سخنان حکمت‌آمیز، از آن‌جاکه هنرمندانه عصاره فکر و بصیرت را در ظرف دقت و ایجاز ارائه می‌کند، ضمن جلب توجه مخاطب، از نیروی محرکه بسیاری برای تشویق و واداشتن او به فکر و عمل برخوردار است و این نکته‌ای است که *ابن‌یاقودا* به آن واقف بوده است.

چنان‌که مشخص است، هر دو عارف بنیان سلوکی خود در باب زهد را بر مبانی درون دینی خود استوار کرده‌اند؛ گرچه تصریح عارف یهودی به استفاده از عقل و بهره‌برداری از منابع اسلامی قابل توجه است. البته در مقایسه فراوانی استشهاد وی به کتاب و نقل با عارف مسلمان، باید به‌طور خاص به هدف دو عارف از نگارش این دو کتاب توجه داشت. *خواجه عبدالله منازل السائرین* را در پاسخ به خواهش مریدان، که از او نگارش کتابی جامع و درعین‌حال مختصر درباره شناخت منازل سلوک و فروع آن درخواست کرده بودند، به رشته تحریر درمی‌آورد (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۳، ص ۲۳)؛ بنابراین مخاطب *منازل السائرین* با کلیات سیر و سلوک آشناست و خود خواستار ایجاز و

اختصار است؛ اما در سوی دیگر، بحیابن باقود/ ضمن انتقاد از انحصار یهود در التزام به رعایت ظواهر احکام شرعی (فرایض جوارح)، جامعه یهود را به سلوک معنوی (فرایض قلوب) توجه می‌دهد و آن را مستند به شریعت و اسباب آن (کتاب، عقل و نقل) می‌داند (ابن باقود، ۲۰۱۰، ص ۱۹). بر این اساس، *الهدایه* اثری مفصل با مخاطبی فراگیر است که بحیا با استناد و استشهاد به منابع متنوع و فراوان دینی در قالب کتابی گسترده، مسئله، ضرورت و ابعاد آن را بررسی می‌کند.

نتیجه‌گیری

- (۱) بررسی تطبیقی زهد نزد خواجه عبدالله انصاری مسلمان و بحیابن باقودای یهودی در آثار منتخب ایشان نشان می‌دهد که خواجه و بحیا هر دو زهد را از ابواب سلوک الی الله دانسته و در تعریف کلی زهد اشتراک داشته و به یاری مبانی دینی خود، به تبیین مراتب آن پرداخته‌اند؛ اما با وجود شباهت، تفاوت‌های کلیدی و قابل توجهی دارند. خواجه ضمن تنظیم ساختمان سلوکی خود بر بنیان قرآن و روایت، زهد را منزل شانزدهم به سوی توحید قرار می‌دهد و با نگاه به درجات سه‌گانه سالکان (عوام، خواص، خاص‌الخاص)، مبتدیان را به زهد شرعی، متوسطان (خواص) را به زهد اخلاقی زمینه‌ساز عرفان، و منتهیان را به زهد عارفانه (ترک زهد) راهنمایی می‌کند و به‌طور مختصر لوازم احراز هر درجه را توضیح می‌دهد؛ اما در سوی دیگر، بحیا زهد را با رویکرد اخلاقی، شریعت‌محورانه و به‌طور مفصل تبیین می‌کند. او برخلاف خواجه، آن را با تأکید ضمنی بر جهاد نفس تعریف می‌کند؛ پلکان آخر را محبت الهی - که در تقریر او غایت سلوک است - قرار می‌دهد و زهد را تنها در دو طبقه عوام و خواص دسته‌بندی می‌کند. *ابن باقود* ضمن تبیین اوصاف زاهد حقیقی، زهاد راستین و دروغین را معرفی می‌کند و فعل ایشان را با معیار رعایت حد اعتدال شرعی می‌سنجد؛ یعنی عمل مورد تأیید عقل، کتاب و نقل، که این سه را به‌عنوان بنیان‌های سلوک خود مد نظر دارد.
- (۲) در تبیین سلوکی هر دو عارف، رعایت حدود شرع برای نیل به غایت باب زهد، امری مفروض است. هر دو شخصیت با به‌کارگیری بنیاد دینی خود می‌کوشند در قالب سفر در باطن درجات شریعت، زهد را بآبی به‌سوی غایت سلوکی خود قرار دهند.

پی‌نوشت

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده با عنوان «بررسی مقایسه‌ای و تحلیل سلوک عرفانی در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری و الهدایة الی فرائض القلوب بحیان باقودا» است.
۲. Sephardi Jews: در اصطلاح به تیره‌ای از یهودیان اطلاق می‌شود که تا پیش از واقعه اخراج در سال ۱۴۹۲م در اسپانیا یا پرتغال امروزی می‌زیستند (آبایی، ۱۳۹۷).
۳. منسوب به هود. عبدالله بن موسی بن سالم الجندابی که از ۱۰۳۹ تا ۱۱۴۶م در ساراگوسا حکومت کردند (ر.ک: قلقلشندی، ۱۹۸۲، ص ۵۷).
۴. در عبری معادل ۲۲۲۲ به معنای قاضی دادگاه شرعی یهود است. دین از جمله کارکنان دادگاه است که مورد قضاوت را بررسی می‌کند و می‌تواند از شاهدان، درخواست شهادت کند (رابینوویتز و لویتاتز، ۲۰۱۹).
۵. شعر موشح، شعری است که شاعر در ابتدای ابیات یا در میانه، حروف یا کلماتی آورد که اگر آن حروف یا کلمات را عیناً یا به تصحیف جمع کنند، بیت، مثل، نام یا لقب کسی بیرون آید (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۱۳۶)؛ توضیح آنکه از جمع حروف اول ابیات این قطعه شعر در زبان عبری، نام مؤلف (بحی بن یوسف) حاصل می‌شود.
۶. روایت مورد اشاره چنین است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ قَالَ: قَامَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ هَمَامٌ وَ كَانَ عَابِدًا نَاسِكًا مُجْتَهِدًا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَ هُوَ يَحْتَضِبُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِيفٌ لَنَا صِفَةٌ الْمُؤْمِنِ كَأَنَّا نَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ يَا هَمَامُ الْمُؤْمِنُ هُوَ الْكَيْسُ الْفَطِنُ بِشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ أَوْسَعُ شَيْءٍ صَدْرًا وَ أَذَلُّ شَيْءٍ نَفْسًا زَاجِرٌ عَنْ كُلِّ فَنٍ حَاضٍ عَلَى كُلِّ حَسَنٍ لَاحِقُودٌ وَ لَاحِسُودٌ وَ لَأَوْثَابٌ وَ لَأَسْبَابٌ وَ لَأَعْيَابٌ وَ لَأَمْعَتَابٌ يَكْرَهُ الرِّفْعَةَ وَ يَشْتَأُ السَّمْعَةَ طَوِيلُ الْعَمِّ بَعِيدُ الْهَمِّ كَثِيرُ الصَّمْتِ وَ قَوْرٌ ذَكُورٌ صَبُورٌ شَكُورٌ مَعْمُومٌ بَفِكرِهِ مَسْرُورٌ بَفِقرِهِ سَهْلُ الْخَلِيقَةِ لَيْنُ الْعَرِيكَةِ رَصِينُ الْوَفَاءِ قَلِيلُ الْأَدَى لَأَمْتَأَفَكٌ وَ لَأَمْتَهْتَكُ إِنْ ضَحِكْتَ لَمْ يَخْرُقْ وَ إِنْ غَضِبْتَ لَمْ يَنْزُقْ ضِخْكُهُ تَبَسُّمٌ وَ إِسْتِفْهَامَةٌ تَعْلَمُ وَ مُرَاجَعَةٌ تَفْهَمُ كَثِيرٌ عِلْمُهُ عَظِيمٌ حِلْمُهُ...» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۲۵).
- بحیا با بهره گرفتن از این روایت، اوصاف ذیل را در شمار صفات زهاد حقیقی آورده است: شادی او در چهره و اندوهش در درون است؛ دلش از همه چیز وسیع تر و نزد خود از همه کس خوارتر است؛ نه کینه‌توز است و نه حسود؛ نه عیب‌جوست و نه پشت‌سرگو؛ کبر و بزرگ منشی را زشت و ریاست و شهرت‌طلبی را دشمن می‌شمارد (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۳۹۳).

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۱۰م، ترجمه مزده برای عصر جدید، انجمن کتاب مقدس ایران.
- آبایی، آرش، ۱۳۹۷، «سفرادی‌ها و اشکنازی‌ها»، مقاله منتشرشده در تارنمای <http://7dorim.com>.
- آل‌غازی، عبدالقادر بن ملاً حویش، ۱۳۸۲، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۷۸، *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن‌باوقدا، بحیا بن یوسف، ۲۰۱۰م، *الهدایة الی فرائض القلوب و التنبیه الی لوازم الضمان*، تحقیق احمد شحلان، رباط، دار ابی‌رقراق للطباعة و النشر.
- ابن حنبل، ابوعبدالله احمد بن محمد، ۱۴۱۱ق، *اصول السنّة*، عربستان، دارالمنار.
- ابن‌زیاد، احمد بن محمد، ۱۴۰۸ق، *الزهد و صفه الزاهدين*، طنطا، دارالصحابه للتراث.
- اسعدی، سوده و مهدی مطیع، ۱۳۹۲، «بررسی زمینه‌های قرآنی عناوین منازل‌الساثرین بر اساس محور جانشینی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۷، ص ۱۴۵-۱۷۴.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، ۱۳۸۸، «نگاهی انتقادی به اندیشه‌های عرفانی خواجه عبدالله انصاری»، *عرفان*، ش ۲۲، ص ۱۳-۳۲.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۳، *شرح عبدالرزاق کاتسانی بر منازل‌الساثرین*، تصحیح علی شیروانی، تهران، الزهرا.
- _____، ۱۳۵۳، *زاد‌العاریفین*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- _____، بی‌تا، *طبقات الصوفیه*، به کوشش اکرم شفتائی، بی‌جا، بی‌نا.
- باسورت، کلیفورد ادموند، ۱۳۸۱، *سلسله‌های اسلامی جدید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بالتبیا، آنخل جنثال، ۲۰۱۱م، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمه حسین مونس، قاهره، المرکز القومي للترجمة.
- بوش، ریچارد و کنت دالرهاید و عظیم نانجی، ۱۳۷۸، *جهان مذهب‌ی ادیان در جهان امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیهقی، امام حافظ ابی‌بکر، ۱۴۰۸ق، *کتاب الزهد الکبیر*، بیروت، موسسه‌ الکتب الثقافیه.
- جلالی، سیدلطف‌الله، ۱۳۹۰، «جریان‌های الاهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دوره میانه»، *معرفت ادیان*، ش ۷، ص ۱۹-۴۶.
- جوزیه، ابن‌قیم، ۱۴۲۳ق، *مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین*، بیروت، دارالکتب العربی.
- حسین‌زاده‌شانه‌چی، غلامحسن، ۱۳۹۰، «نقش مهاجرت و رحله‌های علمی در توسعه علوم در اندلس تا پایان قرن پنجم هجری»، *پژوهش‌های تاریخی*، ش ۱، ص ۳۵-۴۸.
- حسینی، سید احمد، ۱۳۹۱، *بررسی تهذیب از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی و بحیه ابن‌بقوده*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حومه، اسعد، ۱۹۸۸م، *محنة العرب فی الاندلس*، بیروت، موسسه‌ العربیه للدراسات و النشر.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۶، *جستاری در عرفان نظری و عملی*، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، قم، بوستان کتاب.
- دروزه، محمدعزت، ۱۳۸۳، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران (مؤسسه لغت‌نامه دهخدا).

زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۷۵، *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، قم، الهادی.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.

عباسی‌داکانی، پرویز، ۱۳۹۳، *هزار منزل عشق: درباره زندگی، افکار و آثار خواجه عبدالله انصاری*، تهران، علم.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.

قلقشندی، ابوالعباس أحمد بن علی، ۱۹۸۲ق، *قلاند الجمان فی التعرف بقبائل عرب الزمان*، تحقیق ابراهیم الایاری، قاهره، دارالکتب المصری.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه اسلامی.

لاجوردی، فاطمه و علی اکبر افراسیاب پور، ۱۳۹۸، نسخه آنلاین مقاله «خواجه عبدالله انصاری»، منتشر شده در تارنمای مرکز

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی به نشانی: <https://www.cgie.org.ir>

مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد، ۱۳۸۳، *دعائم الاسلام*، قاهره، دارالمعارف بمصر.

موسوی فراز، سیدمحمدرضا، ۱۳۹۴، «مقایسه دیدگاه خواجه عبدالله انصاری و بندیکت قدیس درباره زهد و ترک گناه»، *معرفت*،

ش ۲۱۱، ص ۹۳-۱۰۶.

میشل، توماس، ۱۳۸۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هاکس، جیمز، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

Berenbaum, Michael and Fred Skolnik, 2006, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, Volume 3, Urim Publications.

Eisenberg, Yehuda, 1981, "*Sensation and Emotion in the Obligations of Hearts*," Da'at 7, pp.5-35.

Ilan, Nahem, 2005, *Al-I'tidal al-Shari': Another Examination of the Perception of Asceticism in The Duties of the Heart of Bahya*, Jerusalem: Lander Institute.

Kreisel, Howard (Haim), 1988, "*Asceticism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides*." Da'at 21, pp.5-22.

Lazaroff, Allan, 1970, "*Bahya's asceticism against its rabbinic and Islamic background*", Journal of Jewish Studies, pp.11-38.

Lobel, Diana, 2007, *A Sufi-Jewish Dialogue Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's "Duties of the Heart"*, University of Pennsylvania Press.

Orbach, Simcha Bunim, 1954, *The Pillars of Israel Thought*, The World Zionist Organization.

Rabinowitz, Louis Isaac and Isaac Levitats. 2019, *Encyclopaedia Judaica*: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/dayyan>

Stillman, A, Norman, 2010, *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*, Brill.

Vajda, Georges, 1947, *La Théologie Ascétique de Bahya ibn Paquda*, Paris: Impr, Nationale.

یهودیان و برخورداری از آزادی‌های مدنی در دولت پیامبر ﷺ

hosainalibeigi@gmail.com

حسین علی‌بیگی / دکتری تاریخ اسلام، مرکز علمی کاربردی جهاد دانشگاهی کرمانشاه

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶

چکیده

با تشکیل دولت - شهر مدینه از سوی پیامبر ﷺ مهم‌ترین مسئله فراروی دولت ایشان، یهودیان مدینه بودند. آنان بیشتر ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شهر را در اختیار داشتند؛ بنابراین پیامبر ﷺ در گام نخست با آنان پیمان‌نامه‌ای منعقد کرد، که در آن مهم‌ترین شاخصه‌های آزادی‌های فردی و حقوق مدنی منعکس شده است؛ تا جایی که مفاد این پیمان‌نامه نخستین و اساسی‌ترین سند حقوقی فرادینی و فراملیتی قلمداد می‌شود. بر این اساس، پژوهش پیش روی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش است که یهودیان در دولت پیامبر ﷺ از چه موقعیت اجتماعی برخوردار بودند و حقوق اجتماعی و آزادی‌های مدنی آنان تا چه میزان محترم شمرده شده است؟ یافته‌های این پژوهش که با رویکرد توصیفی - تحلیلی به تبیین موضوع پرداخته، بیانگر این است که یهودیان تا هنگامی که به مفاد پیمان‌نامه پایبند بودند، حقوق سیاسی و اجتماعی آنان محترم شمرده می‌شد و پیامبر ﷺ ضمن رعایت حقوق شهروندی یهودیان، آنان را مجبور به تغییر و ترک دین خودشان نکردند و یهودیان در جامعه اسلامی برای انجام فعالیت‌های اجتماعی، دینی و مذهبی خود از آزادی عمل برخوردار بودند؛ اما به دنبال نقض پیمان‌نامه، توطئه‌های مکرر، تحریک و همکاری با مشرکین مکه، پیامبر ﷺ با یهودیان پیمان‌شکن به مقابله برخاستند.

کلیدواژه‌ها: پیامبر ﷺ، یهود، مدینه، حقوق مدنی، آزادی‌های مدنی.

هجرت مسلمانان از مکه به مدینه و تشکیل دولت - شهر پیامبر ﷺ در مدینه، تحولی عمیق به وجود آورد که دستاورد آن، عقد پیمان اخوت، «پیمان نامه مدینه» با یهودیان مدینه و تغییر در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی شهر مدینه بود. آنچه پس از بنای مسجد و عقد پیمان نامه عمومی برای پیامبر ﷺ حائز اهمیت بود، تعیین خط مشی تعامل با شهروندان، به ویژه یهودیان مدینه بود. بنابراین پیامبر ﷺ در وهله نخست درصدد برآمد با عقد پیمان نامه، موضع خود را در برابر یهودیان روشن کند؛ چراکه تیرگی روابط در سال های اولیه می توانست کیان جامعه نوظهور مسلمانان را با مخاطره مواجه کند. بر این اساس، با عقد قرارداد، حقوق اجتماعی آنان را محترم شمرد و از طرفی، یهودیان نیز مکلف به تعهداتی شدند که تخطی از آن، نقض پیمان نامه را به دنبال داشت. با توجه به اهمیتی که اسلام به حفظ حقوق اجتماعی و مدنی پیروان دیگر ادیان الهی قائل است، انجام پژوهشی درخور در باب اهمیت این موضوع، ضروری به نظر می رسد. همچنین با توجه به اینکه در این زمینه پژوهشی مستقل و با این رویکرد صورت نگرفته است، از این رو این پژوهش نخستین تلاش برای تحلیل و تبیین این موضوع به شمار می رود. مسائلی که این پژوهش در پی پاسخ بدان هاست، این است که یهودیان در دولت پیامبر ﷺ از چه موقعیت اجتماعی برخوردار بودند و حقوق اجتماعی و آزادی های مدنی آنان تا چه میزان محترم شمرده می شده است.

۱. حضور یهودیان در مدینه و مناسبات آنان با اوسیان و خزرجیان

پراکندگی جغرافیایی یهودیان، در مقایسه با پیروان دیگر ادیان الهی، در سراسر شبه جزیره نمود بیشتری داشت. یکی از مناطقی که مورد توجه یهودیان قرار گرفت، یثرب (مدینه) بود. بنا به گزارش منابع، «عمالیق» اولین ساکنان یثرب بودند (ابن نجار، بی تا، ص ۲۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲، ص ۳۴۳)؛ سپس یهودیان به این سرزمین آمدند. قبایل بنی هف، بنی سعد، بنی الأزرق، بنی مطر، بنی قریظه و بنی نضیر، پس از وفات موسی بن عمران و قبل از قبیله ازد و پراکنده شدن اوس و خزرج در یثرب (مدینه) ساکن شدند (همان، ج ۲۲، ص ۳۴۳؛ سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷). زمانی که اوسیان و خزرجیان به یثرب (مدینه) آمدند، یهودیان دارایی ها، خانه ها و نخلستان های شهر را در اختیار داشتند و از نظر کثرت و قدرت، قوی تر از آنان بودند (ابن نجار، بی تا، ص ۳۰).

بخشی از قبایل یهودی، از جمله بنی قسیص، بنی ناغصه و بنی اثیف در قبا ساکن بودند (سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن نجار، ص ۲۸). بنی قینقاع، بنی نضیر، بنی قریظه و بنی بهدل (هدل)، بنی محمر (محمحم)، بنی زعورا، بنی عوف، بنی عکریه (عکوه)، بنی مرانه (مراهه)، بنی ثعلبه، بنی ماسکه، بنی زید الات، بنی معاویه و بنی مرید، از دیگر قبایل یهودی و اعراب یهودی شده بودند (ابن نجار، بی تا، ص ۲۸-۳۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲، ص ۳۴۴) که در بخش های مختلفی از مدینه و اطراف آن ساکن بودند. بنابراین یهودیان در منطقه خاصی از یثرب (مدینه) ساکن نشده و پراکندگی جغرافیایی خاصی داشتند؛ به طوری که بنی قینقاع در قسمت غربی واحه یثرب و انتهای واحه بطحان (ابن نجار، بی تا، ص ۲۷؛ سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۱) و بنی قریظه با ۹۵۰ خانوار به همراه بنی نضیر و

بنی‌بهدل در سنگلاخ‌های شرقی (سنگلاخ واقم) استقرار داشتند؛ اما هر کدام در مناطق مشخصی از این محدودهٔ جغرافیایی مکانی را گزیده بودند؛ به‌طوری‌که بنی‌نضیر در وادی مذنیب، و بنی‌قریظه و بهدل در وادی مهزور بودند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۴؛ سمهودی، ص ۱۳۱؛ ابن‌نجار، بی‌تا، ص ۲۸). بنی‌عوف در جوار بنی‌قریظه، و بنی‌قصیص و بنی‌ناغصه در قبا، و بنی‌زعورا در نزدیکی آبگاه ام‌ابراهیم ساکن بودند. منازل بنی‌مرید، بنی‌معاویه و بنی‌ماسکه در سرزمین‌های شمالی وادی مهزور، و بنی‌عکرمه و بنی‌مراهیه در کنار سنگلاخ واقم در شمال بنی‌حارثه واقع شده بودند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۴؛ سمهودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۱). در میان آنها، ثعلبه و گروه‌هایی غیر از آنها که از طایفهٔ زهره و در ناحیهٔ عریص (العریص) ساکن بودند نیز حضور داشتند (ابن‌نجار، بی‌تا، ص ۲۵؛ سمهودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۷). البته تعدادی از این طایفه در شمال یثرب در نزدیکی کوه احد در ناحیه‌ای معروف به جوانیه مستقر بودند (سمهودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۲). با توجه به پراکندگی گستردهٔ قبایل یهودی در یثرب و اطراف آن، به‌نظر می‌رسد یهودیان در قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی جمعیت گسترده‌ای داشتند و بخش اعظمی از ساکنین را شامل می‌شدند. آنان دژهایی داشتند که هرگاه خطری آنها را تهدید می‌کرد، به آنها پناه می‌بردند (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۵۵). از جملهٔ این دژها در مدینه، دژی است که طایفه‌ای به‌نام بنی‌قمعه، از یهودیان بنی‌نضیر، در آنجا سکونت داشت (حموی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۳۷۴).

اما اوسیان و خزرجیان که منتسب به قبایل ازد و غسان بودند، به علت تخریب سد مآرب و حادثهٔ سیل ارم، از یمن به این ناحیه مهاجرت کرده بودند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۵). منازل اوسیان در جنوب یثرب (مدینه) و در جوار بنی‌قریظه و بنی‌نضیر بود و خزرجیان در جوار بنی‌قینقاع ساکن بودند (همان، ج ۱۷، ص ۸۱). اوسیان و خزرجیان بعد از تقویت قدرت خود و با یاری گرفتن از غسانیان شام، بر شهر یثرب (مدینه) مسلط شدند و قدرت یهودیان را در هم شکستند (سمهودی، ج ۱، ص ۵۴۴)؛ با وجود این، در آستانهٔ هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، در خصوص تعداد ساکنان عرب و یهودی و سرشماری آنان گزارشی جامعی در دست نداریم؛ اما در دورهٔ حضور پیامبر ﷺ در مدینه و با توجه به جنگ‌هایی که یهودیان با ایشان داشتند، می‌توان عدد تقریبی مردان بالغ آنان را تخمین زد. برای نمونه، مردان جنگی بنی‌قینقاع حدوداً ۷۰۰ نفر بودند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۷؛ ابن‌سعد، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۱۲). در مقایسه با بنی‌قینقاع، گروه بنی‌قریظه بالغ بر ۶۰۰ تا ۷۰۰ مرد بالغ می‌شدند (واقدی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۵۱۸؛ ابن‌سعد، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۳؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۴۰) و بعضی تعداد آنان را ۶۰۰ تا ۹۰۰ نفر تخمین زده‌اند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۸؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۸۸) و برخی همچون *واقدی*، ارقام متفاوتی بین ۶۰۰ تا ۷۵۰ نفر ذکر کرده‌اند (واقدی، ۱۳۶۹، ص ۳۹۲). با تکیه بر این گزارش‌های تاریخی، تعداد مردان بالغ در میان قبایل سه‌گانهٔ یهود باید بیش از دوهزار مرد باشد. البته به این آمار باید تعداد مردان جنگجوی تیره‌ها و دیگر عشایر یهودی را هم افزود. البته در این خصوص به‌جز گزارش سمهودی اطلاعاتی در دست نیست. ولی با توجه به آمارهای ارائه‌شده از قبایل سه‌گانهٔ یهود توسط مورخان، باید پذیرفت که

تعداد افراد قبایل یهودی به همراه دیگر افراد خانواده، اعم از زن و کودک و افراد سال خورده، بیش از مسلمانان بود و آنان از نظر تعداد و قدرت، برتری داشتند (سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

۲. شاخص‌های حقوق شهروندی و اجتماعی در دولت مدینه

بر اساس گزارش‌های تاریخی، پیامبر ﷺ پس از ورود به مدینه درصدد تشکیل حکومت و تثبیت قدرت و برقراری امنیت دولت خود برآمد. ایشان بر اساس سنت‌های رایج در میان اعراب، در راستای ایجاد جامعه‌ای فراقبیله‌ای و فراملی اقدام به عقد قراردادهایی میان خود و دیگر گروه‌ها، اعم از مسلمانان، مشرکان و یهود کرد و با عقد و اجرای این قراردادها به این مهم دست یافت. قواعد شریعت، شالوده‌ای فراهم می‌آورد که بر مبنای آن، اشخاص متعلق به دودمان‌ها، قبایل و ملت‌های متفاوت می‌توانستند با برخورداری از حقوق تقریباً یکسان، با همدیگر تعامل کنند. آنان می‌توانستند یکدیگر را به‌عنوان اعضای یک امت به رسمیت بشناسند، بدون آنکه نیازمند ترک دودمان و قبیله خود باشند. به همین دلیل، از جامعه نوپای مدنی به‌عنوان جامعه‌ای «پساقبیله‌ای» یاد می‌شود که به‌تازگی از قبیله‌گرایی گذر کرده است (بلک، ۱۳۹۳، ص ۲۰). تمام کوشش پیامبر ﷺ در راستای ایجاد جامعه‌ای متحد در برابر مشرکین بود و اگر بحران داخلی در تعامل با یهود در همان سال‌های نخست بروز می‌کرد، پیامبر ﷺ نمی‌توانست در برابر مشرکین به مقابله بپردازد. بنابراین، وحدت امت مهم‌ترین معیار اجتماعی بنیادین در دولت جدید بود که با عقد میثاق و پیمان نامه مسالمت‌آمیز با یهود محقق شد و در پرتو این معاهدات، روابط اجتماعی یهود با پیامبر ﷺ تعیین شد (بلادری، ۱۳۳۷، ص ۲۵؛ بلک، ۱۳۹۳، ص ۲۲). برخی در تحلیل‌های خود کوشش‌های پیامبر ﷺ برای ایجاد وحدت در جامعه نوظهور مدینه را به سازمان‌دهی یارانش زیر یک پرچم و وضع قانون مدنی مذهبی برای ایجاد یک گروه نوین و استوار کردن جای پای خود در مدینه برای مبارزه با یهود تفسیر می‌کنند (گلدزیهر، ۱۳۵۷، ص ۱۸)؛ در صورتی که پیامبر ﷺ تمام کوشش خود را برای تعامل با یهود به کار بست و گزارش‌های سیره‌نویسان این موضوع را تأیید می‌کنند. بنابراین مهم‌ترین شاخصه‌های حقوق شهروندی را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱-۲. حفظ موقعیت اجتماعی و عدم طرد یهودیان از دولت پیامبر ﷺ

ساخت جامعه جدید از سوی پیامبر ﷺ تناقضات مختلفی را به وجود آورد. هرچند شاید برخی از تناقضات کوتاه‌مدت هیچ تأثیری بر پویایی جامعه جدید نداشت، اما در درازمدت جامعه را با چالش مواجه می‌کرد. بنابراین پیامبر ﷺ برای رفع این تناقضات و ناسازگاری‌ها در جامعه جدید، اقدام به عقد قراردادهای مختلف با ساکنین مدینه و گروه‌های هم‌پیمان یهودی کرد تا بدین وسیله زمینه اتحاد عمومی، امنیت و همبستگی اجتماعی در جامعه را محقق سازد. اجزایی شدن این امر در سایه «نظارت اجتماعی» محقق می‌شد که به‌واسطه آن، سازمان اجتماعی به سطح مطلوب خود می‌رسید و جامعه به‌سوی نظم رهنمون می‌شد. حال، پیامبر ﷺ برای اجزایی کردن این نظارت در جامعه و همسو کردن یهود، باید از نظارت اجتماعی و راهکارهای رسمی و غیررسمی بهره می‌گرفت. یکی از

مهم‌ترین و مؤثرترین عوامل نظارت اجتماعی که در مفاد قانون‌نامه مدینه گنجانده شده بود، مسئله طرد اجتماعی بود که در سال‌های اولیه، یهود با حفظ موقعیت اجتماعی خود در جامعه و پایبندی به اصول قانون‌نامه مدینه، آن را حفظ کرده بود؛ اما پس از جنگ بدر و آغاز نمایان شدن چهره منافقانه آنها در تحریک مشرکین مکه و نقض پیمان‌نامه، زمینه طرد سیاسی و اجتماعی آنها به‌عنوان یکی از اهرم‌های نظارت اجتماعی غیررسمی فراهم شد. پیامبر ﷺ بر اساس ویژگی‌های شخصیتی‌اش پایبند به عهد و پیمان‌هایش بود؛ چنان‌که قرآن هم به انحراف مختلف در قالب جملات متعددی همچون «أوفو بالعقود» (مائده: ۱؛ فتح: ۱۰)، «و بهمه‌الله اوفوا» (انعام: ۱۵۲؛ نحل: ۹۱) و «لا تتقوا الأیمان» (نحل: ۹۱) این موضوع را به مسلمانان گوشزد می‌کند.

یهودیان مدینه دو دسته بودند: نخست یهودیانی که از سرزمین خود مهاجرت کرده بودند و آنان را یهودی اصیل می‌دانند؛ و دسته دوم قبایل عربی‌اند که به دلیل همجواری با یهودیان، به‌مرور زمان به دین یهود گرایش پیدا کرده بودند. بر اساس گزارش منابع تاریخی، مردمانی از قبایل اوس و خزرج پس از خروج از یمن و استقرار و همجواری با یهود، به دین یهود گرایش یافتند؛ از جمله، مردمی از بنی‌حارث بن کعب و قومی از غسان و قومی از جذام به دین یهود درآمدند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۳۶). پیامبر ﷺ درصدد برآمدند با این گروه‌ها پیمان‌نامه منعقد کنند؛ سندی که گاه با عنوان «قانون اساسی مدینه» از آن یاد می‌شود (هولت، ۱۳۷۷، ص ۷۹). در این پیمان‌نامه، موقعیت اجتماعی و مدنی یهود در دولت پیامبر ﷺ به‌خوبی مشخص شده است. بنا به روایت ابن‌هشام، علت عقد پیمان‌نامه پیامبر ﷺ با یهود، جلوگیری از خرابکاری یهود و تحریکات دشمنان اسلام در مدینه بود. به همین دلیل قراردادی با یهود بست و آنان را در دین خود آزاد گذاشت و آنان می‌توانستند مناسک دینی خود را آزادانه اجرا کنند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۷؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۲۸۶). این گزارش به‌خوبی نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ برای تقویت بنیان دولت نوظهور مدینه و مصون ماندن از توطئه یهود، و از سوی دیگر، قوام گرفتن دولت جدید در محیطی که تنش‌ها و معیارهای قبیله‌ای حاکم بود، اقدام به عقد پیمان‌نامه کرد. البته همان‌طور که بیان شد، تنش‌های قبیله‌ای و ترکیب جمعیتی ناهمگن در مدینه، تنها در سایه توافق با این گروه‌ها محقق می‌شد و به‌واقع عقد پیمان مواخات (میان انصار و مهاجرین) در راستای تحقق این برنامه بلندمدت پیامبر ﷺ بود. البته نباید تعداد یهودیان ساکن در مدینه در مقایسه با مهاجرین را در عقد این قرارداد نادیده گرفت. تعداد مهاجرین ۱۵۰ تا ۲۰۰ نفر بود؛ از طرفی پیامبر ﷺ تجهیزات نظامی برای مقابله با یهودیان را نداشت (هرچند که انصار مدینه پشتیبان ایشان بودند). این امر می‌تواند عامل مهمی باشد برای اینکه پیامبر ﷺ با یهود قرارداد ببندد. البته گزارش‌های تاریخی هم این موضوع را به‌گونه‌ای تأیید می‌کنند که مسلمانان در آغاز هجرت در مدینه در اقلیت بودند و بر اساس آنچه ابن‌شبه روایت می‌کند، شهر یرب (مدینه) ترکیب جمعیتی ناهمگنی از مسلمانان، مشرکان و یهودیان را در خود جای داده بود و یهودیان دارای قلاع و تجهیزات نظامی بودند؛ و از طرفی، گاهی فردی مسلمان بود، اما پدرش

مشرك بود. در این شرایط، پیامبر ﷺ مأمور به صبر و اتخاذ راهکاری مناسب بود (ابن‌شبهه، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۹۵؛ ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۲).

یکی از راهکارهای پیامبر ﷺ برای تسلط بر شرایط و وضعیت موجود، عقد پیمان‌نامه بود. در باب قراردادهای پیمان‌نامه‌های منعقد، برخی تفکیک‌هایی در این باره قائل شده‌اند و آن اینکه پیامبر ﷺ در آغاز هجرت، اقدام به عقد پیمان عمومی و قراردادی میان مهاجرین و انصار و برخی از یهود نمود؛ که/بن‌هشام متن کامل آن را آورده است (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۴). اما آنچه در این پیمان‌نامه مهم به نظر می‌رسد، این است که تنها از یهودیان وابسته به انصار (اوس و خزرج) صحبت به میان آمده است که شهرت چندانی نداشته‌اند و در واقع طوایف عرب یهودی‌شده‌ای بودند که در مدینه سکونت داشتند و از سه قبیله معروف یهود (بنی‌قینقاع، بنی‌قریظه و بنی‌نضیر) نامی برده نشده است و تنها مرحوم طبرسی در *اعلام‌الوری* به عقد پیمان میان پیامبر ﷺ با این سه گروه یهود اشاره کرده؛ که در منابع متقدم از آن ذکری به میان نیامده است (صادقی، ۱۳۸۶، ص ۶۸-۷۱).

۲-۲. آزادی دینی و برخورداری از حقوق قضایی

در متن قرارداد میان پیامبر ﷺ و یهودیان آمده بود که همگی (مسلمانان قریش، مهاجرین، انصار مدینه و هم‌پیمانانشان یهود) امت واحدی هستند. بر اساس این پیمان‌نامه، یهودیان می‌توانستند مناسک دینی خود را آزادانه اجرا کنند و هیچ اجباری برای تغییر دین نبود. همچنین پیامبر ﷺ بر حفظ حقوق متقابل برای پیشگیری از گسترش وقوع جرم، قصاص، فدیة و برقراری عدالت در جامعه و مقابله با دشمن مشترک و دفع متجاوز به مدینه و پایبندی به پیمان‌نامه فی‌مابین تأکید کرده بود؛ به‌علاوه تأکید شده بود که پرداخت مخارج جنگ بر عهده هر کس به سهم خود می‌باشد و اینکه مرجع حل اختلاف طرفین رسول خداست و وی نه‌تنها داور، بلکه قانون‌گذار و رئیس دولت و مرجع تغییر احکام است (اکیراگوتو، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰). بنابراین یکی از مهم‌ترین شاخص‌های حقوق شهروندی و اجتماعی در جامعه پیامبر ﷺ برخورداری یهود از حق دادخواهی و پیگیری آن در جامعه اسلامی بود که طبق معاهده مدینه، مرجع حل اختلاف، خدا و رسول خدا ﷺ بود (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۵) و پیامبر ﷺ هم داور و هم قانون‌گذار جامعه به‌شمار می‌رفت.

برخی از یهودیان، به سخنان رسول خدا ﷺ گوش فرامی‌دادند؛ اما نه برای ایمان آوردن، بلکه درصدد بودند دستاویزی برای تکذیب سخنان آن حضرت بیابند و همچنین سخنان ایشان را تحریف کنند؛ اما خداوند به‌درستی چهره واقعی آنان را برملا کرد (مائده: ۴۱)؛ سپس خداوند به پیامبر ﷺ یادآور شد، هرچند یهود سخنان تو را تکذیب می‌کنند و ربا می‌خورند، اما اگر نزد تو آمدند و خواستند میان آنان داورى کنی، بپذیر و بین آنان به عدالت حکم کن؛ اما در این زمینه مجبور به رسیدگی نیستی و مخیر هستی (مائده: ۴۲). تعامل پیامبر ﷺ با یهود، بر مبنای آیات قرآنی بود. بر اساس این آیات، همه اهل کتاب (یهود) یکسان بودند (بقره: ۱۰۹؛ آل‌عمران: ۶۹، ۷۵، ۷۹، ۱۱۳ و ۱۹۹). به

نظر می‌رسد در بدایت امر، رفتار پیامبر ﷺ با یهود بر اساس مدارا و در چهارچوب آیهٔ ۴۶ سورهٔ عنکبوت (از سوره‌های مکی) صورت گرفته است. در این آیهٔ مبارکه تأکید شده که با اهل کتاب جز به روش نیکو مجادله نکنید؛ مگر کسانی از آنان که ستم کردند (طبرسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶). این آیه بر اتخاذ شیوه‌ای مسالمت‌آمیز و نیکو در برخورد با اهل کتاب (یهود)، خویش‌داری و دوری از خشونت تأکید دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۵۷).

۲-۳. امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی به معنای حفظ فرد در برابر خطراتی است که اجتماع آن را برای افراد رقم می‌زند. از این‌رو امنیت مفهومی است دارای دو بعد ذهنی و عینی؛ از بعد عینی به معنای ایجاد شرایط و موقعیت امن برای افراد جامعه است؛ و از بعد ذهنی به معنای احساس امنیت است؛ چنان‌که در قرارداد منعقدشده، شهر مدینه منطقهٔ امن و حرم به شمار می‌رفت که امنیت اجتماعی در آن برقرار بود؛ به گونه‌ای که حفظ حرمت همسایگی بین یهودیان و مسلمانان از مهم‌ترین مفاد قرارداد میان دو طرف تلقی می‌شد (ابن‌هشام، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۷؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۲۸۶). از این‌رو به نظر می‌رسد منشور حکومت مدینه مهم‌ترین متنی است که در آن، حقوق اجتماعی و مدنی یهودیان گنجانده شده است؛ چنان‌که آمده است یهودیان سایر قبایل عرب، از جمله بنی‌ساعده، بنی‌جثم، بنی‌الائوس، بنی‌شعلبه و بنی‌شطیبه نیز همسنگ با یهود بنی‌عوف شناخته می‌شوند و یک امت واحد با مسلمانان به شمار می‌روند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۶). یهودیان تا زمانی که پیمان‌نامه را نقض نکرده بودند، در زمرهٔ شهروندان دولت پیامبر ﷺ محسوب می‌شدند و هیچ‌کسی حق تعرض به آنان را نداشت؛ اما هنگامی که با دشمن همکاری و از مفاد قرارداد عدول و نقض عهد کردند، با آنها برخورد شد. تمام تلاش‌های پیامبر ﷺ برای تشکیل یک امت واحد و جلب مشارکت یهود، پس از نزول آیات تعبیر قبله (بقره: ۱۴۲) کاملاً عقیم ماند؛ چراکه یهودیان نمی‌پذیرفتند که یک غیریهودی به پیغمبری مبعوث شود؛ از این‌رو پایه‌های اختلاف عمیق‌تر شد و به جای آنکه با پیامبر ﷺ تعامل داشته باشند، درصدد خردگیری، کتمان حقیقت و موضع‌گیری در برابر مسلمانان برآمدند که آیات قرآنی به‌خوبی این موضوع را تأیید می‌کنند (بقره: ۴۶). از طرفی/ابن‌هشام نیز علت خصومت یهود با پیامبر ﷺ را چنین گزارش کرده است که گروهی از سران جاه‌طلب و بزرگان یهود، به سبب حسادت و رشکی که به رسول خدا ﷺ داشتند، درصدد مخالفت و کارشکنی برآمدند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۲). بنابراین قبایل سه‌گانهٔ یهود، نه تنها به تعهدات مندرج در قرارداد عمل نکردند، بلکه برحسب منافع خویش پیمان‌شکنی و نقض عهد می‌کردند (ابن‌شبه، ۱۳۹۹ق، ص ۱۹۷-۱۹۸)؛ اما در مقابل، پیامبر ﷺ بر حفظ روابط اجتماعی، حقوق مدنی و حفظ موقعیت اجتماعی یهود تأکید داشت. این امر حتی در سال‌های بعد، به‌ویژه پس از غزوهٔ خیبر نیز نمایان است؛ چنان‌که پس از جنگ خیبر و با اسلام آوردن صفیه، دختر حنی بن‌اخطب (از طایفهٔ بنی‌النجار و اسباط هارون) پیامبر ﷺ با او ازدواج کرد (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۵؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۴۵)؛ همچنین اراضی زراعی را در

ازای تقسیم محصول، به یهودیان واگذار کردند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۰۵) که بیانگر حفظ روابط و تعامل پیامبر ﷺ با یهود است. البته نباید از نظر دور داشت که واگذاری اراضی زراعی به یهودیان در ازای تقسیم محصول، می‌توانست برآیند عدم آشنایی و تمایل اعراب به کشاورزی نیز بوده باشد.

یهودیانی که در مدینه بودند، شاید از لحاظ نژادی و فرهنگی با عرب‌ها اختلاف چندانی نداشتند و تنها دین بود که آنان را از یکدیگر متمایز می‌ساخت. آنان در ساختار دولت جدید پیامبر ﷺ در عرصه کشاورزی و تجارت پیشگام بودند (هولت، ۱۳۷۷، ص ۷۷). بنابراین پذیرش حاکمیت پیامبر ﷺ و تحت انقیاد مسلمانان قرار گرفتن، برای یهود بسیار سخت بود.

برخی بر آن‌اند که پیامبر ﷺ در ماه‌های اولیه ورود به شهر مدینه، مردّد و نگران بود که یهودیان مدینه او را به پیغمبری نپذیرند؛ به همین دلیل با آنان تعامل کرد و سال‌های اول نماز را به سمت بیت‌المقدس می‌خواند تا یهودیان را با نرمش تدریجی به دین خود درآورد (همان، ص ۸۳-۸۴)؛ در صورتی که برخلاف نظر هولت، موضوع تغییر قبله امری شخصی و در حوزه اختیار پیامبر ﷺ نبود؛ بلکه آن حضرت مأمور به اجرای دستور الهی بود (بقره: ۱۴۲-۱۴۴)؛ از طرفی نماز خواندن پیامبر ﷺ به سمت بیت‌المقدس را نباید به‌منزله همراهی با یهود تلقی کرد. این امر بیانگر تحلیل نادرست هولت از نماز خواندن پیامبر ﷺ به سمت بیت‌المقدس است.

در واقع، تلاش‌های پیامبر ﷺ در زمینه ایجاد جامعه‌ای یکپارچه و جلب مشارکت یهود در ساختار دولت جدید، نشان‌دهنده تأکید ایشان بر همگرایی به جای واگرایی و شکاف در جامعه و تشکیل امت واحده بود. به همین دلیل، قرارداد منعقد شده بیشتر بر حفظ حقوق و موقعیت اجتماعی یهود تأکید داشت. از طرفی پیامبر ﷺ برای پیشبرد دولت جدید خود، علاوه بر آموزه‌های قرآنی باید دستورالعمل‌های مشخص و معینی هم وضع می‌کرد تا بر اساس آن، جامعه را مدیریت، کنترل و رهبری کند. برای این امر، علاوه بر قدرت، باید قوانینی هم در نظر گرفته می‌شد تا بر اساس آن، گروه مهاجرین، انصار و یهود ساکن مدینه جایگاه و تکلیف خود را در جامعه تازه‌تأسیس - که دیگر اشرافیت قبیله‌ای، برتری‌طلبی و ساختار قبیله‌ای جایگاهی نداشت - بیابند. بنابراین در کنار قوانین قرآنی، خود باید قوانینی برای اداره بهتر جامعه ارائه می‌کرد. پیمان‌ها و قراردادهایی که پیامبر ﷺ در سال اول هجری میان مهاجرین، انصار، یهود و هم‌پیمانانشان منعقد کرد، از جمله قوانینی بودند که به بهبود وضعیت جامعه کمک می‌کرد. بر اساس معاهده مدینه، گروه یهود و اتباع هم‌پیمان با ایشان، در کنار مسلمانان قرار می‌گرفتند و پابندی به قوانین مندرج در پیمان نامه - که *ابن هشام* بدان اشاره کرده است - زمینه برابری اجتماعی را برای همگان فراهم می‌کرد. عدم پابندی به پیمان‌نامه، پیامدهایی همچون ایجاد فاصله اجتماعی، نابرابری و طرد اجتماعی را به همراه داشت. در جامعه پیامبر ﷺ فرصت‌های اجتماعی برابری برای مسلمانان و یهودیان وجود داشت. کسب‌وکار آزادانه یهود بنی‌قینقاع در بازار زرگری‌شان راستای ارائه همین فرصت‌های اجتماعی برابر بود که پیامبر ﷺ به گروه یهود داده بود و رشد روزافزون اقتصادی یهودیان بنی‌قینقاع را - که زرگری پیشه غالب آنان بود - به همراه داشت. در پیمان‌نامه

پیامبر ﷺ با یهود، تأکیدی ویژه‌ای بر حفظ موقعیت اجتماعی یهود در جامعه تازه‌تأسیس شده بود. گروه یهود تا زمانی که نقش مثبت خود را بر اساس قوانین پیمان‌نامه رعایت می‌کردند و در جامعه به ایفای نقش خود می‌پرداختند، مورد حمایت پیامبر ﷺ بودند؛ اما بروز رفتارهای منافقانه و تحریک مشرکین بر ضد دولت ایشان، که برخلاف مفاد پیمان‌نامه و به‌معنای نقض عهد بود - به‌نوعی زمینه بی‌ثباتی و تزلزل در بنیان موقعیت اجتماعی آنان را در جامعه فراهم کرد. پیامبر ﷺ علاوه بر تأکید به حفظ حرمت و حقوق شهروندی یهود در جامعه جدید، همواره سعی در جذب آنان به دین اسلام داشت. بر این اساس، گروهی از مسلمانان، از جمله معاذ بن جبل، بشر البراء و داود بن سلمه، مأمور فراخواندن و مجادله به بهترین شیوه برای ورود به اسلام، نزد یهودیان فرستاده شدند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۲۱)؛ اما یهودیان با تحریک مشرکین و آشکار کردن نفاق خود و همچنین هجو مسلمانان، زمینه نقض پیمان‌نامه را فراهم کردند. بنابراین پیامبر ﷺ نیز در اقدامی متقابل، با آنان به مقابله پرداختند؛ چنان‌که در سال سوم هجری، کسانی چون کعب بن اشرف، سلام بن ابی‌الحقیق که بر ضد مسلمانان توطئه کرده بودند، به دستور پیامبر به قتل رسیدند (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۳؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۹۰). علت اصلی چنین برخوردی با کعب بن اشرف، هجو پیامبر ﷺ و مسلمانان از سوی وی و رفتارهای منافقانه‌اش بود؛ به‌طوری‌که پس از حادثه جنگ بدر با چهل سوار به مکه رفت و با سرودن اشعاری در رثای مردگان کفار و گریه و زاری برای کشته‌شدگان، مشرکین را بر ضد پیامبر ﷺ تحریک کرد (ابن حبان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۴؛ ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۰؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۸۸). حتی کعب بن اشرف و چند نفر دیگر از بزرگان یهود، به هنگام نزول آیات تغییر قبله، به پیامبر ﷺ گفتند: اگر به‌سوی بیت‌المقدس یعنی قبله اول برگردی، ما از تو پیروی می‌کنیم. البته آنان با این کار می‌خواستند نشان دهند که پیامبر ﷺ هر لحظه خلق و خویی دارد و به مردم بفهماند که وی شخص بی‌اراده‌ای است؛ وگرنه قصد ایمان آوردن را نداشتند (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۴). تمامی این کوشش‌های یهود برای مقابله با پیامبر ﷺ و دین جدید بود.

با توجه به قرارداد مدینه، هرگونه همکاری با مشرکین به‌معنای نقض قرارداد بود؛ اما این امر از جانب یهود رعایت نمی‌شد. در مقابل، پیامبر ﷺ نیز دستور برخورد با یهودیان خاطی را صادر می‌کرد.

یهودیان برای تضعیف مسلمانان سعی و تلاش فراوانی به کار می‌بستند؛ چنان‌که رفاعه بن زید بن تابوت، از بزرگان یهود، به هنگام گفت‌وگو با پیامبر ﷺ زبان خود را در هم می‌پیچید و پیامبر ﷺ را مسخره می‌کرد (بی‌هقی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۸۳). به‌رغم بروز چنین رفتارهای آزاردهنده‌ای، پیامبر ﷺ کوشش فراوانی برای حفظ وحدت در جامعه مدینه و جلب حداکثری آنان می‌نمود که نتیجه آن، اسلام آوردن عبدالله بن سلام، ثعلبه و اسید، فرزندان سعیه، و اسید بن عبید و گروهی دیگر از یهود بود (همان، ص ۱۸۲)؛ اما دیگر دانشمندان یهود، همچنان به کفر خود باقی ماندند و برای کم‌اهمیت جلوه‌دادن اسلام‌آوردندگان یهود، آنها را افراد «بد و بی‌سروپای» یهود معرفی می‌کردند؛ چراکه اگر از برگزیدگان و چهره‌های شاخص جامعه یهود بودند، دین پدری خود را ترک نمی‌کردند و به آیین دیگر

در نمی‌آمدند (بیبھی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۸۳). قرآن در پاسخ به این رفتار یهود می‌فرماید: «آنان همه یکسان نیستند؛ گروهی از اهل کتاب قیام می‌کنند و پیوسته در اوقات شب آیات خدا را می‌خوانند؛ درحالی که سجده می‌کنند و به خدا و روز جزا ایمان می‌آورند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در انجام کارهای نیک پیشی می‌گیرند و آنها از صالحان‌اند» (آل عمران: ۱۱۳-۱۱۴). دعوت مسالمت‌آمیز و دوری از تحمیل، یکی از رفتارهای برآمده از آموزه‌های قرآن بود که بر اساس آن، زمینه تشویق و ترغیب و پذیرش اسلام را فراهم می‌کرد (آل عمران: ۲۰؛ نساء: ۴۷). از طرفی در آیات ۱۲۵ سوره نحل به پیامبر ﷺ یادآوری می‌شود که با حکمت و اندرز نیکو به‌سوی پروردگارت دعوت کن و بهترین راه برخورد با آنان، استدلال و مناظره است. در ادامه، در آیه ۱۲۶ سوره نحل آمده است که هرگاه خواستید آنها را مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده است، کیفر بدهید. محتوای این آیات به‌خوبی حدود رفتاری پیامبر ﷺ با اهل کتاب، به‌ویژه یهود در مدینه را به‌خوبی نشان می‌دهد؛ حتی در بحث مقابله و مجازات، باز حد و حدودی مشخص شده است.

پیامبر ﷺ برای پرهیز از آشفتگی و تشنج در جامعه و حفظ ساختار جامعه نوظهور، درصدد برجسته کردن مشترکات دینی مسلمانان با یهود برآمد، تا بدین‌وسیله روابط اجتماعی را هر چه بهتر بهبود ببخشد؛ چنان که در ادامه آیه ۴۶ سوره عنکبوت آمده است: به تمام آنچه بر ما و شما نازل شده است، ایمان آوریدیم و معبود یکی است. از سوی دیگر، در سوره بقره آیات ۱۰۵ و ۱۰۹، از اکراه اهل کتاب (یهود) و حسادت آنان به مسلمانان سخن گفته شده است؛ اما مسلمانان با صدور فرمان الهی، به عفو و گذشت و در پیش گرفتن صبر و تقوا در مقابل رفتار و گفته‌های آزاردهنده آنان امر شدند (آل عمران: ۱۸۶). البته این شیوه برخورد با یهودیان تا وقتی بود که در مبانی فکری و عقیدتی مسلمانان خلل وارد نکرده بودند؛ اما با بروز این رفتارها شیوه برخورد و مقابله با آنان تشدید شد. در آیه ۷۲ سوره آل عمران یکی از روش‌های یهود ذکر شده و مورد سرزنش خداوند قرار گرفته است: «جمعی از اهل کتاب (یهود) گفتند: بروید در آغاز روز به ظاهر به آنچه بر مؤمنان نازل شده است، ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید و بازگردید؛ شاید آنان از آیین خود بازگردند». این روش مقابله‌ای یهود - که دوازده نفر از اخبار خیر توصیه کرده بودند - برای ایجاد شکاف و شک و تردید در مبانی عقیدتی مسلمانان طراحی شده بود؛ اما خداوند با نزول این آیات، آنان را رسوا کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۱). در مسئله تغییر قبله از بیت‌المقدس به سوی کعبه - که به‌منظور خنثی کردن توطئه‌های عقیدتی آنان بود - باز شاهد تقابل یهود با پیامبر ﷺ هستیم که خداوند ضمن آیت‌ی، این موضوع را آشکار کرد که اگر برای اهل کتاب (یهود) هرگونه آیه، نشانه و دلیلی بیاوری، آنان از قبله تو پیروی نمی‌کنند (بقره: ۱۴۴)؛ اما دشمنی‌های یهود بعد از تغییر قبله آشکارتر شد. همین امر باعث تقابل آنان با مسلمانان و سست شدن موقعیت اجتماعی یهود در جامعه گردید؛ اما آنچه از آیات پیش گفته برمی‌آید، این است که پیامبر ﷺ اساس رفتار خود را با یهود، بر پایه مدارا به‌منظور ایمان آوردن آنها استوار ساخته بود. به همین دلیل، در ادامه همین آیه آمده است که چون آنان از قبله تو پیروی نمی‌کنند، شما هم از قبله آنان

پیروی نکنید؛ یعنی آنان نباید تصور کنند که بار دیگر تغییر قبله امکان‌پذیر است. اگر تو پس از این آگاهی از آنان متابعت کنی، مسلماً از ستمگران خواهی بود (بقره: ۱۴۵). این آیه به‌خوبی به جدایی و آغاز مرزبندی عقیدتی، سیاسی و اجتماعی مسلمانان و یهود مدینه اشاره دارد. در ادامه همین آگاهی‌بخشی به مسلمانان، در سوره آل‌عمران آیه ۱۰۰ به کسانی که ایمان آورده‌اند، هشدار داده می‌شود که پیروی از اهل کتاب (یهود) برابر با کافر شدن و بازگشت از دین اسلام است. این آیه، ناظر به توطئه یهود و شخص شاس بن قیس در برهم زدن آرامش در میان ساکنین مدینه و شعله‌ور کردن مجدد جنگ‌های عصر جاهلی میان اوس و خزرج است که پیامبر ﷺ آنان را از تفرقه و ایجاد فتنه بازداشت و خداوند در این آیه، مؤمنان را از پیروی از رفتارهای یهود برحذر داشته است (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۰؛ طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۵۶-۵۸). در راستای همین دوری جستن از اهل کتاب (یهود) و به دوستی نگرفتن آنان، آیات ۵۱ و ۵۷ سوره مائده نازل شده است؛ چراکه یهودیان درصدد ایجاد تزلزل در بنیان‌های اعتقادی و ایمانی مسلمانان و تضعیف روحیه آنان برآمده بودند؛ چنان‌که بعدها با شکل‌گیری حادثه بازار بنی‌قینقاع و اتخاذ شیوه سرپیچی و گستاخی از سوی یهودیان، گسست در روابط اجتماعی میان پیامبر ﷺ و یهودیان شکل گرفت که نتیجه آن، شکست و اخراج یهودیان بنی‌قینقاع بود. از طرفی ادامه تحرکات و توطئه‌های یهود سبب شد تا پیامبر ﷺ با آنان برخورد کند که پایان این ماجرا به فتح قلعه‌های خیبر و تسلیم آنها انجامید.

۳. جایگاه مدنی و حقوقی یهود در دولت پیامبر ﷺ

از منظر اسلام، کل بشریت از نظر خلقت دارای حقوق مساوی‌اند و در همه حال باید کرامت انسانی حفظ شود؛ زیرا خداوند چنین حقی عطا کرده است و این حق مشترک، متعلق به همه انسان‌هاست و هیچ انسانی حق سلب آن را ندارد. بر این اساس، حفظ کرامت انسانی مورد توجه بوده و پیامبر ﷺ حفظ آن را حتی برای غیرمسلمانان هم ضروری دانسته است؛ چنان‌که در باب حرمت قتل اهل ذمه فرمود: هر کس هم‌پیمان ما را به قتل برساند، بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۹۹). همچنین پیامبر ﷺ در جریان حجة‌الوداع تأکید داشتند که مردم با هم برابرند و هیچ تفاوتی بین آنها نیست؛ زیرا خداوند واحد است و پدر همه انسان‌ها نیز یکی است؛ نه عرب بر عجم برتری دارد و نه عجم بر عرب؛ هیچ سفیدپوستی بر سیاه‌پوستی و هیچ سیاه‌پوستی بر سفیدپوستی برتری ندارد، جز به واسطه تقوا (احمدین حنبلی، ۱۴۲۱ق، ج ۳۸، ص ۴۷۴). بنابراین در جامعه پیامبر ﷺ احترام به شخصیت فرد، فارغ از نژاد، قبیله و مذهب بود؛ چنان‌که آمده است: جنازه‌های از کنار پیامبر ﷺ عبور داده شد. پیامبر ﷺ به‌نشانه احترام از جای برخاست. صحابه گفتند: جنازه فردی یهودی بود. پیامبر ﷺ آنها را متوجه کرد که از این موضوع آگاه است و فرمود: آیا جنازه انسانی نبود (ابی‌شبیبه، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۶۱؛ مسلم، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۱؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۲۰). البته طبق روایتی که رواندی آورده، به پرهیز از مشارکت در تشییع مردگان اهل ذمه تأکید شده است (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۷)؛ اما فارغ از چنین روایت‌هایی، پیامبر ﷺ بر حسن معاشرت تأکید داشتند و می‌فرمودند: بر هم‌پیمان ما با ظلم نکنید و بیشتر از طاقتش وی را مکلف نکنید و چیزی از وی به ظلم نگیرید که

در قیامت باید پاسخگوی من باشید (ابن زنجویه، ۱۴۰۶ق، ص ۳۷۹؛ ابی داود، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۶۵۸؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۳۴۴). پیامبر ﷺ گاهی اوقات به عیادت بیماران یهودی می‌رفت؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: پیامبر ﷺ از یک بیمار یهودی عیادت کرد (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۷). آنچه از این گزارش‌های پراکنده درباره روابط پیامبر ﷺ با یهود برمی‌آید، این است که آن حضرت از اعطای آزادی‌های دینی و مذهبی، امنیت اجتماعی، آزادی بیان، عدالت‌گستری و قضاوت عادلانه و حفظ کرامت انسانی کوتاهی نکرده است.

آنچه بیان شد، شاخصه‌های اجتماعی و حقوقی در دولت پیامبر ﷺ بود که یهودیان با توجه به منشور مدینه از آن برخوردار بودند؛ حتی برای غلامان یهود نیز حقوقی در قرارداد مندرج شده بود (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۷). این رفتار توأم با مدارا و عطف پیامبر ﷺ با یهود، به‌گونه‌ای بود که برخی از مستشرقین به‌اشتباه این مدارا را فقط برای جذب یهود تحلیل می‌کنند (هولت، ۱۳۷۷، ص ۸۳-۸۴).

مهم‌ترین حقوق اجتماعی که در پیمان‌نامه به یهود اعطا شده بود، عبارت بود از: ۱. حق امنیت؛ ۲. حق آزادی عقیده و بیان؛ ۳. برخورداری از عدالت و قضاوت عادلانه. در متن پیمان‌نامه آمده است که از خون‌خواهی خونی که ریخته شود، چشم‌پوشی نمی‌شود. بنابراین ریختن خون، دام‌نگیر شخص و خانواده‌اش می‌گردد (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۶). پیامبر ﷺ با برهم‌زنندگان آرامش، امنیت و وحدت جامعه برخورد می‌کردند؛ برای مثال، در حادثه بازار بنی‌قیقاع یک مرد یهودی به زنی مسلمان تعرض کرد و وی را مورد استهزا قرار داد. همین امر موجب عکس‌العمل فرد مسلمان و قتل یهودی برای حفظ ناموس زن مسلمان شد. در نتیجه این حادثه، مرد مسلمان به‌دست یهودیان کشته شد. با انتشار خبر و بحرانی شدن وضعیت موجود، پیامبر ﷺ درصدد حفظ امنیت جامعه برآمد؛ اما یهودیان به‌نشانه جنگ وارد قلعه‌های خود شدند که در نهایت به جنگ میان دو طرف و شکست یهودیان انجامید. این جنگ برای یهودیان نتیجه‌ای جز تحویل جنگ‌افزارها و تجهیزات جنگی به پیامبر ﷺ در پی نداشت و با کوچ یهود و تخلیه مدینه، آرامش در شهر حکم‌فرما شد.

پیامبر ﷺ در حفظ حقوق شهروندان و رعایت آن اهتمام لازم داشت و با ناهنجاری‌های اجتماعی قاطعانه برخورد می‌کردند؛ چنان‌که در ماجرای زناي زن و مرد یهودی، حکم سنگسار آنان را صادر کرد (مسلم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۲۸).

انتخاب مکان زندگی، از دیگر آزادی‌های مدنی است که اهل کتاب از آن برخوردار بود. اعطای این حق در راستای حفظ جامعه و بسط ارزش‌های الهی بود؛ چنان‌که پیامبر ﷺ توصیه می‌کرد که از تجاوز به حریم اهل کتاب (یهود) خودداری شود؛ و در روایتی دیگر فرمود: خدای تعالی ورود بی‌اجازه به خانه‌های اهل کتاب را بر شما حلال نکرده است (ابی داود، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۶۵۶؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۸۴؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۳۴۳). حفظ اموال یهود، اعم از منقول و غیرمنقول، از وظایف اصلی دولت مدینه بود که پیامبر ﷺ بر آن تأکید داشت و هیچ‌کسی حق تعرض به اموال یهودیان را نداشت. این امر بیانگر حفظ حقوق فردی یهودیان است؛ چنان‌که

رسول خدا ﷺ فرمود: خدا خوردن بی‌اجازه میوه‌های اهل کتاب را بر شما حلال نکرده است (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴۶۸؛ ابی‌داود، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۵۶).

با اینکه بر حفظ حقوق اجتماعی یهودیان در جامعه تأکید می‌شد، به‌واسطه رفتار نامناسب یهودیان و تمایزاتی که میان آنان و مسلمانان وجود داشت، خداوند مسلمانان را از برخی امور منع کرده بود؛ چنان‌که می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهودیان و مسیحیان را به دوستی [و رهبری] خود مگیرید؛ زیرا این وابستگی پیامدهایی به همراه دارد؛ از جمله اینکه هرکس از شما آنان را به دوستی گیرد، قطعاً از آنان به شمار می‌آید و از ستمکاران است و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند» (ممتحنه: ۱؛ مائده: ۵۱).

اساسی‌ترین علل نهی از دلبستگی به اهل کتاب را در خلال آیات متعدد می‌توان به‌خوبی درک کرد؛ چنان‌که خداوند به پیامبرش ﷺ می‌گوید: «هرگز یهودیان و مسیحیان از تو خشنود نمی‌شوند، مگر اینکه از آیین آنان پیروی کنی. اگر از هواهای نفسانی ایشان پیروی کنی، در برابر خدا هیچ سرپرست و یآوری نخواهی داشت» (بقره: ۱۲۰)؛ همچنین «یهودیان سرسخت‌ترین مردم در دشمنی با کسانی‌اند که ایمان آورده‌اند» (مائده: ۸۲). «آنان می‌گفتند: دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته و بی‌اقتدار باد. به سزای آنچه گفتند، لعنت بر آنان باد» (مائده: ۶۴). یهودیان همیشه درصدد بودند برتری خود را در عرصه اجتماعی و دینی به نمایش بگذارند. آنان می‌گفتند: «ما پسران خدا و دوستان اویم»؛ اما ای پیامبر! بگو پس چرا خدا شما را به سبب گناهانتان عذاب می‌کند؟» (مائده: ۱۸). در روابط اجتماعی میان مسلمانان و یهودیان، همیشه بر برخورد محتاطانه با یهود تأکید می‌شد؛ چنان‌که پیامبر ﷺ مسلمانان را از ابتدا به سلام به اهل کتاب برحذر کردند و فرمودند: هرگاه آنان به شما سلام کردند، پاسخ بگویید: «و علیکم» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۲؛ احمدبن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۸، ص ۵۲۷؛ ابی‌داود، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۴۹۸). البته این شیوه پاسخ دادن، فقط درباره یهودیانی اعمال می‌شد که مسلمان را تمسخر می‌کردند و همچنین می‌فرمودند: از بیماران یهودی عیادت نکنید و در تشییع مردگان آنها حضور نیابید (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵۲). این‌گونه روایت‌های مبتنی بر نهی، در دیگر منابع حدیثی کمتر بیان شده است و فقط *راوندی* این‌گونه روایت می‌کند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که این روایات، حتی اگر صحیح در نظر گرفته شوند، به دلیل پیشگیری از تأثیر فرهنگ و اعتقادات یهود بر مسلمانان بوده است. بنابراین، مسلمانان در این امور منع شده‌اند؛ چراکه در روایتی دیگر آمده است: جوانی یهودی خدمتکار پیامبر ﷺ بود. چون مریض شد، پیامبر ﷺ نزد وی رفت و از وی عیادت کرد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۴؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۵۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۱۶) که نشان‌دهنده روابط اجتماعی در سطح فردی میان یهودیان و مسلمانان است.

۳-۱. حق تعلیم و تربیت

از دیگر حقوق مدنی یهود در دولت پیامبر ﷺ برخورداری آزادانه از حق تربیت و تعلیم بر اساس آموزه‌های دینی خودشان بود. اسلام به حفظ و حق یادگیری هر انسانی احترام می‌گذارد، به‌جز کسانی که به خود و پیروانشان ضرر

می‌رساندند. یهودیان در دولت مدینه دارای حق آموزش امور دینی خود بودند. آنها در مدارس مذهبی خود - که به «بیت المدارس» مشهور بود - به تعلیم و آموزش آموزه‌های دینی می‌پرداختند (جوادعلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۱۲۶؛ علی المسعود، ۲۰۰۲، ص ۹۵). در آیات متعدد به‌طور ویژه‌ای بر رعایت عدالت و انصاف نسبت به اهل کتاب (یهود) تأکید شده است. خداوند پیامبرش را به نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در امر دین با ایشان پیکار نمی‌کنند و از خانه و دیارشان بیرون نرانده‌اند، تشویق می‌کند و تنها پیامبر ﷺ را از دوستی و رابطه با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با ایشان می‌جنگند یا به بیرون راندن ایشان از دیارشان کمک می‌کنند (ممتحنه: ۸-۹). این آیات به‌خوبی نشان دهنده شرایط حاکم بر جامعه و فضای باز سیاسی و اجتماعی برای امر آموزش و پرورش امور دینی است که برخلاف آموزه‌های الهی نبود.

۳-۲. برخورداری از حق آزادی عقیده

اعتقاد به دین اسلام مبتنی بر شناخت است و بر اساس آیه شریفه «لا اکراه فی الدین»، هیچ اجباری برای پذیرش دین نیست (بقره: ۲۵۶) و خداوند در آیاتی به پیامبر ﷺ می‌فرماید: اگر پروردگار تو می‌خواست، تمام کسانی که روی زمین‌اند، همگی به اجبار ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟ (یونس: ۹۹). تأکید آیات الهی، به این امر اشاره دارد که در پذیرش دین اسلام هیچ‌گونه اجبار و زوری در کار نیست؛ حتی اگر این اعمال فشار برای تغییر عقیده، از سوی رسول خدا ﷺ باشد. بنابراین یهودیان در قلمرو دولت اسلامی از آزادی کامل عقیده برخوردار بودند و فقط رسول خدا ﷺ با روشنگری به تحریقاتی که توسط احبار یهود در کتاب مقدس وارد می‌شده، می‌پرداختند و سپس با صبر و آرامش آنان را به اسلام فرامی‌خواندند (آل عمران: ۲۰؛ نساء: ۴۷)؛ چنان‌که حضور پیامبر ﷺ در جریان بازار بنی‌قینقاع، در بدایت امر آنان را به اسلام فراخواندند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۶). به واقع، رفتار پیامبر ﷺ در بُعد اعتقادی درباره یهود، در آیه ۲۰ سوره آل عمران تبلور می‌یابد که خداوند می‌فرماید: «اگر با تو به گفت‌وگو و ستیز برخاستند، مجادله نکن. بگو اگر تسلیم شوند، هدایت می‌شوند؛ و اگر سرپیچی کردند، نگران نباش و تو فقط پیغام را برسان».

۳-۳. آزادی کسب‌وکار

از دیگر حقوق مدنی یهودیان، آزادی کامل در فضای کسب‌وکار بود. یهودیان در قلمرو دولت‌شهر پیامبر ﷺ در کسب‌وکارشان از آزادی کامل برخوردار بودند؛ اما این بدان معنا نبود که پایبند قوانین و ضوابط اسلامی نباشند و در جامعه فساد ایجاد کنند. آنها می‌توانستند کالاهای خود را آزادانه به فروش برسانند و چنانچه منعی از طرف پیامبر ﷺ اعمال می‌شد، بیشتر متوجه مسلمانان بود، نه یهودیان.

یهودیان گوشت و پیه حیوانات مردار و خوک را جمع می‌کردند و آنها را می‌فروختند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۲). پیامبر ﷺ این عمل یهود را مذمت کرده و فرمودند: «خدا یهود را بکشد که پیه حرام را آب کردند و فروختند

و پولش را خوردند» (همان، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۲؛ ابویعلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۶؛ ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۰۹). بنابراین پیامبر ﷺ یهودیان را فقط در امر فروش شراب و پیه حیوانات مردار و خوک در قلمرو دولت اسلامی منع می‌کردند. همچنین معاملاتی که بر مبنای ربا بود، از طرف خداوند مذمت شده بود (روم: ۳۹؛ نساء: ۱۶۱؛ بقره: ۲۷۵-۲۷۶؛ علی المسعود، ۲۰۰۲، ص ۹۴؛ قرضاوی، بی‌تا، ص ۱۶). بنابراین ممنوعیت اعمال شده در کسب‌وکار یهودیان در مواردی بود که با شریعت الهی و قوانین جامعه مطابقت نداشت؛ اما در سایر امور اقتصادی، از آزادی کامل برخوردار بودند؛ چنان‌که آنان صنایع و ابزارآلات و ادوات نظامی مختلفی را که تولید می‌کردند، در بازار به فروش می‌رساندند. همچنین مسلمانان از غذاهای تولیدی یهود استفاده می‌کردند؛ به طوری‌که قرآن نیز غذای اهل کتاب و زنانشان را بر مسلمانان حلال می‌داند (مائده: ۵). بر این اساس، یکی از اصحاب رسول خدا ﷺ زنی از یهود را به ازدواج خود درآورد (ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۷۵)؛ اما زانی از اهل کتاب (یهود) که با مسلمانان در جنگ بودند، نمی‌توانستند به ازدواج مسلمانان درآیند (همان). در برخی دیگر از روایات آمده است که «زنان اهل کتاب بر شما حلال‌اند؛ ولی زنان شما بر آنان حرام‌اند» (عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۸۳).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این نوشتار آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در آغاز ورود مسلمانان به مدینه و تشکیل دولت از سوی پیامبر ﷺ، نخستین موضوع مهم و مورد توجه، عقد پیمان‌نامه با یهودیان بود. در پیمان‌نامه منعقد شده، یهودیان از آزادی دینی برخوردار بودند و می‌توانستند مناسک دینی خود را آزادانه اجرا کنند و پیامبر ﷺ آنان را به ترک دین اجبار نکرد و تنها از طریق دعوت توأم با آگاهی‌بخشی، درصدد برآمد آنها را به اسلام دعوت کند. از سوی دیگر، حقوق مدنی یهودیان در زمینه امور کیفری و جزایی، به گونه‌ای که در پیمان‌نامه آمده بود، محترم شمرده شد و آنان می‌توانستند حق خود را دادخواهی و پیگیری کنند. علاوه بر این، حفظ اموال یهود، اعم از منقول و غیرمنقول، حرمت همسایگی، و حریم شخصی یهودیان، از مهم‌ترین موضوعاتی بود که پیامبر ﷺ برآن تأکید داشت؛ به گونه‌ای که مسلمانان حق ورود بدون اجازه به خانه آنان را نداشتند. همچنین یهودیان از فرصت‌های اجتماعی برابر در جامعه سود می‌بردند؛ به گونه‌ای که در زمینه آموزش، تعلیم و تربیت، فعالیت مدارس دینی «بیت المدارس»، و بازار مستقل و کسب‌وکار آزاد، تا وقتی که به پیمان‌نامه پایبند بودند، می‌توانستند بهره‌مند باشند.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی، ۱۳۷۱، *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن نجار، محب الدین أبو عبدالله، بی تا، *الدرة الثمينة فی أخبار المدينة*، محقق حسین محمد علی شکرى الناشر، شركة دار الأرقم بن ابى الأرقم.
- ابن حبان، محمد بن احمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُد، التميمی، ابوحاتم، الدارمی، البُستى، ۱۴۱۷ق، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، المحقق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- عسقلانی، ابن حجر و ابوالفضل احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *اصابة فی التمييز الصحابة*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بيروت، دارالكتاب العلمي.
- ابن زنجويه، ابواحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبدالله الخراساني المعروف بابن زنجوية، ۱۴۰۶ق، *الأموال*، تحقیق الدكتور شاکر ذيب فياض الأستاذ المساعد، سعودية، بجامعة الملك.
- ابن سعد کاتب واقدی، محمد، ۱۳۷۲، *طبقات الكبرى*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ابن شبة، (واسمه زيد) بن عبدة بن ربيعة النميري البصري، ابوزيد، ۱۳۹۹ق، *تاريخ المدينة لابن شبة*، حققه فهيم محمد شلتوت طبع على نفقة، جدة، السيد حبيب محمود أحمد.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملك، ۱۳۷۵، *السيرة النبوية*، ترجمه سيدهاشم رسولی، تهران، کتابچی.
- ابوداود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، ۱۴۳۰ق، *سنن ابى داود*، محقق شعیب الأرنؤوط و محمد كامل قره بللى الناشر، بی جا، دار الرسالة العالمية.
- ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، *الاعانی*، بيروت، دار إحياء التراث العربی.
- ابويعلى، احمد بن علی، ۱۴۰۴ق، *مسند ابى يعلى*، محقق حسين سليم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث.
- ابوشيبه، ابوبکر بن، ۱۴۰۹ق، *المصنف فی الاحاديث الآثار*، محقق کمال يوسف الحوت، ریاض، مكتبة الرشد.
- احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، *مسند الإمام احمد بن حنبل*، محقق شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد، اشرف عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- بخارى الجعفی، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، ۱۴۲۲ق، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخارى*، محقق محمد زهير بن ناصر الناصر، بی جا، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي).
- بلاذرى، احمد بن يحيى، ۱۴۱۷ق، *جمل من أنساب الأشراف*، تحقیق سهيل زكار و رياض الزركلى، بيروت، دار الفكر.
- _____، ۱۳۳۷، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران، نقره.
- بلک، آنتونی، ۱۳۹۳، *تاريخ اندیشه سياسی اسلام*، ترجمه محمد حسين وقار، تهران، اطلاعات.
- بيهقي، ابوبکر احمد بن حسين، ۱۳۶۱، *دلائل النبوة*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۴۲۴ق، *السنن الكبرى*، محقق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الکتب العلمية.
- راوندى، سعيد بن عبدالله قطب الدين، ۱۴۰۹ق، *الخرائج والجرائج*، قم، المطبعة العلمية.

- زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمرو بن أحمد، ۱۴۰۷ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
- سمهودی، علی بن عبدالله بن احمد الحسنی، ۱۴۱۹ق، *خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى*، دراسة و تحقیق د/ محمد الامین محمد محمود احمد الجکینی طبع علی نفقه السيد، بی‌جا، حبیب محمود احمد.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، بی‌تا، *خصائص الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- شریف، احمد ابراهیم، بی‌تا، *مکة و المدينة فی الجاهلیة و عهد الرسول صلی الله علیه وسلم*، بی‌جا، دار الفکر العربی.
- صادقی، مصطفی، ۱۳۸۲، پیامبر و یهود حجاز، قم، بوستان کتاب.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد بن ایوب بن مطیر اللخمی الشامی، ابوالقاسم، بی‌تا، *المعجم الأوسط*، محقق طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره، دار الحرمین.
- طبرسی، امین الاسلام ابی‌علی الفضل بن الحسن، بی‌تا، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بی‌جا، بی‌نا.
- طبری محمد بن جریر، ۱۴۲۰ق، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، محقق أحمد محمد شاکر، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ، ۱۳۷۵، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران، اساطیر.
- عبدالرزاق، ابو بکر بن همام بن نافع الحمیری البمانی الصنعانی، ۱۴۰۳ق، *المصنف*، محقق حبیب الرحمن الأعظمی، بیروت، المجلس العلمی - الهند یطلب من، المكتب الإسلامی.
- علی، جواد، ۱۴۲۲ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بی‌جا، دار الساقی.
- علی المسعود، فهد محمد، ۲۰۰۲م، *حقوق غیر المسلمین فی الدولة الاسلامیة و حمايتها الجزائیة و تطبیقاتها فی المملکة العربیة السعودیة*، رساله ماجیستر، اشراف زید عبدالکریم الزید، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، الرياض.
- قرضاوی، یوسف، بی‌تا، *غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی*، بی‌جا، بی‌نا.
- گلدزیهر، ۱۳۵۷، *درسهائی درباره اسلام*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، کمانگیر.
- گوتو، اکیرا، ۱۳۷۶، «قانون‌نامه مدینه»، ترجمه شهلا بختیاری، *کیهان اندیشه*، ش ۷۵، ص ۱۰۱-۱۱۵.
- مسلم بن حجاج ابوالحسن قشیری نيسابوری، بی‌تا، *لمسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*، محقق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۷۴، *أفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی خراسانی، ۱۴۲۱ق، *المجتبی من السنن = السنن الصغری للنسائی*، تحقیق عبدالفتاح ابوغده، حلب، مکتب المطبوعات الإسلامیة.
- یحیی بن آدم، بن سلیمان القرشی بالولاء، أبو زکریاء الکوفی، ۱۳۸۴ق، *الخروج*، الطبعة الثانية، بیروت، المطبعة السلفية و مکتبتها.
- یعقوبی، ابن‌واضح، ۱۳۷۱، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگ.

رنج قدسی و رهایی در الهیات متأخر مسیحیت

z.khoshkjan@uk.ac.ir

زهرا خشک‌جان / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۳۰

چکیده

این مقاله درصدد است، علاوه بر واکاوی مفهوم رنج، به رابطه بین رنج و رهایی (رستگاری) در الهیات مسیحی بپردازد. تمرکز نویسنده بر سه طیف از رنج است که نه تنها از هم گسسته و غیرمرتبط نیستند، بلکه در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر نیز به سر می‌برند: رنج مسیح به‌عنوان انسانی برگزیده و حتی خارق‌العاده؛ رنج انسان (معمولی) و رنج خدا. سؤال دربارهٔ چرایی و چگونگی تحقق رنج است و توجه به یک رویکرد تتولوژیک در الهیات مسیحیت؛ خدایی که رنج می‌کشد. پاسخ الهیات مدرن مسیحی به این سؤال که آیا خداوند (با همهٔ قدرت و قهاریتش) می‌تواند دچار رنج شود، مثبت است و البته می‌کوشد به پارادوکس قادر و مطلق بودن خدای یگانه (که در عین حال پدر است) و رنج کشیدنش، با طرح مفاهیمی چون تجسم، کنوسیس (Kenosis) خدای عشق و رهایی، پاسخ دهد. البته این پاسخ، شرحی توأمان است بر چرایی رنج مسیح، و البته وجه کنوتیکی و غیرفیزیکی رنج او. از این رو وجه کنوتیکی رنج پدر و پسر، نشان از عمق رنجی داوطلبانه، آگاهانه و عامدانه، برای رستگاری بشر دارد؛ هرچند پدر این رنج را از همان ابتدای خلقت و با حلول روح خود در بنی آدم به جان خریده است. روایت چرایی و چگونگی وقوع این رنج - که در الهیات مسیحی، رنج قدسی و الهی (sacred and divine suffering) نام گرفته - با بهره‌گیری از رویکردهای متألهان متأخر مسیحیت (کاتولیک) انجام شده است که برخی از آنها مانند یورگن مولتمان، مفهوم رنج قدسی را تا بعد پراکتیکال الهیات امید و رهایی بخش (liberation theology) تداوم داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: رنج قدسی، مسیحیت، هبوط (Fall)، کنوسیس، تجسم (Incarnation)، تثلیث (Trinity).

ماجرای رنج در عهد عتیق با رنج در عهد جدید تفاوت‌های زیادی دارد. اولین عبارتهای مرتبط با رنج در عهد عتیق، دارای دو ویژگی مهم است: نخست اینکه رنج را پیامد سرپیچی از فرمان الهی (خوردن میوه ممنوعه) و مجازات این گناه (Punishment) تلقی می‌کنند؛ دوم اینکه این تلقی از رنج، بُعدی کاملاً فیزیکی دارد (رنج و درد بدنی):

سپس خداوند به زن گفت: درد زایمان تو را زیاد می‌کنم و تو با درد، فرزندان خواهی زایدی... سپس به آدم فرمود: چون گفته زنت را پذیرفتی و از میوه آن درخت خوردی... زمین زیر لعنت قرار خواهد گرفت و تو تمام عمرت با رنج و زحمت از آن کسب معاش خواهی کرد. از زمین برایت خار و خشاک خواهد رویید و گیاهان صحرائی را خواهی خورد. تا آخر عمر، به عرق پیشانیات نان خواهی خورد... (پیدایش، ۳: ۱۷-۱۹).

دومین باری که عهد عتیق درباره رنج سخن می‌گوید، باز هم درباره مجازات گناهی است که به لعن و سپس آوارگی فرد خطاکار منجر شد که این بار فرزند آدم، قائن (قابیل) است: «خداوند فرمود: این چه کاری بود که کردی؟... اکنون ملعون هستی و از زمینی که با خون برادرت آن را رنگین نمودی، طرد خواهی شد. از این پس هر چه کنی، دیگر زمین محصول خود را آن چنان که باید، به تو نخواهد داد و تو در جهان، آواره خواهی بود» (پیدایش، ۴: ۱۰-۱۲).

ماجرای رنج به هبوط، کار سخت، درد زایمان و آوارگی در زمین ختم نمی‌شود؛ علاوه بر اینها، کتاب مقدس درباره چهار نوع رنج که گریبان نسل آدم را می‌گیرد، سخن می‌گوید: مرگ (Death)، عزا (lamentation and mourning)، اندوه (grief) و درد جسمانی (pain) (یوحنا ۴: ۲۱). از این روست که گفته می‌شود وقتی پسر لمک (نوح) به دنیا آمد، گفت: «این پسر، ما را از کار سخت زراعت - که در اثر لعنت خداوند بر زمین دامن گیر ما شده - آسوده خواهد کرد. پس نام او را نوح، یعنی آسودگی گذاشت» (پیدایش ۵: ۲۸-۳۱).

نکته جالب توجه درباره مقایسه عهد جدید با عهد قدیم، تفاوت رنجی است که خداوند متحمل می‌شود. خدای عهد عتیق، عمدتاً عبوس است؛ به کرات خشمگین می‌شود؛ در بسیاری از موارد، عنان اختیار از کف می‌دهد و بساط موجودیت اشرف مخلوقاتش را از روی زمین برمی‌چیند؛ هرچند اولین نوع رنجی را که بر اثر خلقت بشر تجربه می‌کند، احساس تأسف و حتی پشیمانی است: «هنگامی که خداوند دید مردم غرق در گناه اند و دائماً به سوی زشتی‌ها و پلیدی‌ها می‌روند، از آفرینش انسان محزون و متأسف شد و گفت: من انسانی را که آفریده‌ام، از روی زمین محو می‌کنم...؛ زیرا از آفریدن آنها متأسف شدم» (پیدایش، ۶: ۶-۷).

بار دیگر عهد قدیم از رنج خداوند در قالب یک نگرانی جدی سخن به میان می‌آورد. این بار او نگران عملکرد مخلوق خویش می‌شود که برج بابل را در نهایت زیبایی و با اصول مهندسی ساخته است: هنگامی که خداوند به شهر و برجی که در حال بنا شدن بود، نظر انداخت، گفت: اگر اکنون از کار آنها جلوگیری نکنیم، در آینده هر کاری بخواهند، انجام خواهند داد. پس زبان آنها را تغییر خواهیم داد تا سخن یکدیگر را نفهمند» (پیدایش ۱۱: ۶)؛ اما پس

از آن، خشم او چنان از عملکرد بشر زیاد می‌شود که در برابر طغیان بشر، طوفان نوح را برای نابودی بشر (مرگی دسته‌جمعی با وحشتی فراگیر) می‌فرستد و بعد از آن، نابودی سدوم و عموره (که لوط، پیامبر آنها بود). در واقع روایت‌های مکرر عهد قدیم، سرشار از ذکر مواردی است که خدای ناامیدشده از رستگاری بشر و خشمگین از طغیان‌های مکرر، او را با عذاب‌هایی سخت مواجه می‌کند که در مورد قوم یهود، به رنجی دامنه‌دار و تاریخی (تبعید و تحقیر، اسارت و بردگی، آوارگی و...) تبدیل می‌شود.

روایت رنج در عهد جدید، قدری متفاوت است. هر چند در الهیات کلاسیک مسیحی همچون عهد قدیم، اولین روایت از رنج مربوط به هبوط (Fall) و تثلیث (theology of Trinity) است، اما الهیات مدرن مسیحی از مفهومی سخن می‌گوید که عهد قدیم یا حتی سنت کلاسیک الهیات مسیحی با آن نسبتاً بیگانه است: خدایی که عشق است، رنج می‌کشد و پدر است؛ و پسر را نیز قربانی می‌کند و او را به رنجی تلخ می‌سپارد تا رستگاری (salvation) و رهایی (redemption) مخلوق نافرمان را به انجام برساند.

در واقع، همسانی و درک مشترک عهد قدیم و جدید از مفهوم رنج در این است که هر دو، رنج را پاسخی به نافرمانی بشر (the consequence of sin) تلقی می‌کنند که نقطه آغازین آن هبوط است؛ اما نقطه مشترک جالب توجه این است که خوانش مدرن از متن مقدس در الهیات یهودیت و مسیحیت، به شکل واضحی به رنج خصلتی قدسی می‌بخشد.

بنابراین توجه صرف به مسئله هبوط، برای درک واقعیت رنج قدسی در مسیحیت کافی نیست و واکاوی مفاهیمی چون تثلیث، کنوسیس و تجسم را نیز ضروری می‌نماید تا بتوان به پاسخ این پرسش‌ها دست یافت که: چگونه مفهوم رنج در مسیحیت خصلتی قدسی می‌یابد؟ آیا صرفاً به دلیل رنج مسیح بر فراز صلیب یا برای رنج پدر در کنوسیس؟ پس چگونه است که انسان‌های عادی رنجور می‌شوند؟ و مهم‌تر اینکه چرا خود خدا رنج می‌کشد و رنج او چگونه است؟

برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، به بررسی روایت‌های مربوط به کتاب مقدس و متألّهان مسیحیت (کاتولیسیم) را می‌پردازیم. این کنکاش را از انسان عادی آغاز می‌کنیم: چرا انسان دچار رنج می‌شود؛ حتی اگر بی‌گناه باشد؟

۱. رنج انسان

برای پاسخ به این پرسش، عهد قدیم و جدید از پیوند نامقدس (unholy alliance) انسان با شر یاد می‌کنند؛ پیوندی که موجب درد و رنج او می‌شود (پیدایش، ۱-۳؛ رومیان ۸: ۱۹-۱۲). و چنان که اشاره شد، اوج آن، در مرگ متجلی است. چنان که آگوستین (قرن پنجم) اذعان می‌کند: «اولین افراد بشر که آفریده شدند، اگر مرتکب گناه نشده بودند، هرگز مرگ را تجربه نمی‌کردند؛ اما آنها گناهکار شدند و با مرگ و رنج، مجازات شدند» (آگوستین، ۱۹۵۰، ص ۴۱۳). اساس این نظر، مبتنی بر اذعان به فناپذیری (immortality) آدم است که به واسطه گناه از او

سلب شد. کنسول ارشد کارتاژ (AD ۴۱۸) نیز اعلام کرده بود: «اگر کسی بگوید که آدم، نخستین بشر، فانی خلق شد، آن فرد مستحق تکفیر (anathema) است» (کاسلوفسکی، ۲۰۰۲، ص ۴۶). این نظر را فرمیست‌ها (پروتستان‌ها) نیز داشتند؛ چنان که جان کالون می‌گوید: «اگر آدم، نیکوکار و فرمان‌بردار باقی مانده بود، فساد و رنج، تباهی و خشونت را درک نمی‌کرد» (همان، ص ۹).

نکته جالب توجه، در نگاه ایجابی به گناه اولیه است که توماس اودن (Thomas Oden) مطرح می‌کند:

قدرت خداوند، خوبی را از شیطان دور کرده است و خوبی، درست در جهتی مخالف و بدون شیطان وجود دارد؛ از این رو هبوط انسان به مثابه یک اشتباه و «تقصیر شادی‌بخشی» (Happy fault) و یا یک «فاجعه مبارک» (Blessed disaster) تلقی می‌شود؛ چراکه رهایی، بسیار ارزشمندتر و گرامی‌تر از بهشت اولیه است؛ و هبوط انسان فاجعه مبارکی بود که زمینه‌ساز رهایی اساسی انسان به سمت تعالی الهی گردید و آغاز این رهایی با رنج و درآمیختن با آن همراه بوده است (مولتمان، ۱۹۸۱، ص ۹۶).

گویی هبوط، هم موجد رنج است و هم آزادی، که ضرورت اصلی تعالی بشر است.

اودن از جمله تئولوژیست‌هایی است که معتقد است بیان مسیحی از رنج، به دنبال پایان دادن به آن نیست؛ بلکه اشاره و توجه به این مطلب مهم است که درک تعالی خداوندی، در رنج احاطه شده است؛ از این رو خداوند به بشر اجازه رنج کشیدن می‌دهد؛ اما هرگز به طور مستقیم باعث آن نمی‌شود. هر چه او پدید آورده، خیر و نیک است. رویکرد اودن، در واقع تداوم نگاه خاص آگوستین و کلمنت اسکندریه است: «این خداوند است که انتخاب می‌کند ظرفیت‌های لازم برای آزادی و رهایی را در انسان به وجود آورد. تو نمی‌توانی آزادی را تجربه کنی، بدون اینکه در خطر از دست دادن آزادی باشی. بدون آزادی، انسان مانند عروسک خیمه‌شب‌بازی است. رنج برای تحقق آزادی و رهایی انسان ضروری است» (اودن، ۱۹۵۴، ص ۲۳).

از این روست که رنج به مثابه صافی و پالاینده‌ای (purifier) تلقی می‌شود که قادر است بشر را برای ایجاد تحولاتی متعالی مهیا سازد؛ چنان که سنت پل کبیر می‌گوید: «رنج امروز، قابل مقایسه با شکوه و شادمانی فردا نیست که ما شاهد تجلی روح خدا باشیم و روح القدس به ما در رفع ضعف‌هایمان یاری برساند و حتی به ما بیاموزد که چگونه عبادت کنیم. خداوند به رنج‌هایی که وارد زندگی ما می‌شوند، به مثابه ابزارهایی برای تحول ما می‌نگرد؛ رنج‌هایی که به ما یاری می‌رسانند «تا هرچه بیشتر شبیه مسیح شویم» (کاسلوفسکی، ۲۰۰۲، ص ۷۸) یا به تعبیر مارتین لوتر مجرای شود برای درک خالق: «... خدا از طریق رنج‌ها، خود را به ما می‌شناساند و نمایان می‌کند» (همان، ص ۷۹).

این قاعده، حتی درباره پیامبران نیز صادق است. از این روست که سورن کیرگگارد (Soren Kierkegard) با اشاره به محتوای کتاب ایوب (Job) تأکید می‌کند که رنج ایوب، در نهایت و به شدت، بر قلب و ایمان قلبی او اثر زیادی گذاشت. او تنها از طریق تجربه این رنج‌های عمیق و دشوار بود که توانست با همه وجود، خدا را ببیند. چراکه توانست خود و رؤیاهایش را فراموش کند و فقط خدا را ببیند و تجربه کند. در واقع، رنج ایوب رنجی مثمر ثمر بود؛

نه به این دلیل که سرانجام به پاداش صبرش، سلامتی و ثروت را بازیافت؛ بلکه به واسطه تجربه این دردها و مواجهه با خدا، برای همیشه دچار تغییرات متعالی (transcendent changes) گردید. او در صمیمیتی عمیق با خداوند قرار گرفت و به واسطه آن رنج‌ها، در محضر خدا پذیرفته شد (کیرکگارد، ۱۹۶۸، ص ۱۵۹).

در واقع این رنج، جوهر وجود او را چنان تصفیه می‌سازد که از وجود شیطان دور و عاری شود و به جوهر الهی خویش بازگردد:

زمانی که رنج به سراغ فرزندان خداوند می‌آید، هم‌زمان روح القدس نیز می‌آید. او در عمیق‌ترین نقاط درد و رنج فرزندان خدا جریان می‌یابد. می‌آید تا رحمت را جاری سازد و نیز شیرینی، زیبایی و قدرت حضورش را نشان دهد. او میوه‌های روح القدس را (که جز با رنج به ثمر نمی‌نشینند) به ما ارزانی می‌دارد. در واقع، در مواجهه با رنج‌هاست که خداوند وجهی از مسیح‌گونه‌گی را در درون ما شکل می‌دهد. وظیفه اصلی ماست که در این مسیر با او همکاری کرده و به او اعتماد کنیم (مولتمان، ۱۹۶۷، ص ۹۵).

ژان کالوین (Jean Calvin) نیز بر این اعتقاد است که رنج فرصت مناسبی برای آگاهی و بیداری و برای محکم‌تر شدن ایمان فراهم می‌آورد. شاید از همین روست که گریگوری کبیر (Gregory the great) اذعان می‌کند: رنج می‌تواند فضایل را افزایش دهد؛ نه به این دلیل که رنج ذاتاً چیز خوبی است یا دارای خوبی ذاتی است؛ بلکه بیشتر به این دلیل که ابزار ضروری برای رسیدن به یک خوبی بزرگ‌تر یا حتی کسب شجاعت درونی و اخلاقی است (کاسلوفسکی، ۲۰۰۲، ص ۱۲)؛ چراکه «رنج ابزار و روشی است برای پاک شدن و تصفیه گردیدن و نزدیک شدن به خدا» (عبرانیان ۱۲:۶).

۲. رنج خدای خالق

آیا خداوند قادر ممکن است دچار رنج شود؟ دو روایت متفاوت در الهیات مسیحی وجود دارد: برخی تئولوژیست‌های کلاسیک مسیحی (مانند آگوستین، مارتین لوتر و توماس آکوئیناس) قائل به اصل impassability خداوند هستند؛ یعنی خدا، به سبب عنصر الوهیتش، ورای رنج و شر قرار دارد. او دارای جسم، اجزا، احساس و فناپذیری نیست؛ بنابراین نمی‌تواند رنج بکشد یا در رنج‌های بشری سهیم باشد. اگر خدا رنج بکشد، این به معنای وجود ضعف و ناتوانی او در باری رساندن به مخلوقاتش است (کلینمان، ۱۹۹۱، ص ۱۲۴). در این دیدگاه، خداوند تغییرناپذیر است؛ چنان‌که توماس آکوئیناس بر این اعتقاد بود که خدا نه تنها تغییرناپذیر و نادیدنی است، بلکه قادر مطلق است و رنج کشیدن در ذات او جایی ندارد؛ و از آنجایی که او کامل است، تغییر و نقصان در او جایی ندارد (بوکر، ۱۹۷۰، ص ۵۶). اما دیدگاه غالب در الهیات مدرن (به نمایندگی متأللهانی چون یورگن مولتمان) این است که خدا خدای عشق است (God is love) و به واسطه همین عشق به مخلوقاتش، از گمراهی یا حتی رنج آنها دچار رنج می‌شود. از این رو به جای اینکه انسان یاغی و طاعی را دچار عذاب فردی و جمعی کند، خود بار گناهان او را بر دوش می‌کشد و آگاهانه و از روی عمد و اختیار، بر فراز صلیب رنج می‌کشد: «چون ماهیت تثلیث، وابسته به قربانی و فداکارانه است، تنها چیزی که خدا می‌تواند برای بشر قربانی کند، خودش است» (فارو، ۱۹۹۸، ص ۲۳).

اما باید توجه داشت که این رنج الهی صرفاً در حادثه صلیب متجلی نیست؛ بلکه قبل تر از آن، در «تجسم» (incarnation) او در جسمی زمینی نمود می‌یابد. تجسم یا حلول، رویکردی است که مولتمان آن را تحت عنوان خودخفیف‌سازی خداوند (The self-humiliation of God) توصیف می‌کند و بر این اعتقاد است که قبلاً در جریان خلقت جهان رخ داده بود، چنانچه «کلمه» تبدیل به جسم شد؛ اما روح در آن قرار گرفت. ضمن اینکه نباید روح را به‌مثابه یکی از قدرت‌های الهی در نظر بگیریم، در واقع، روح، خود خداست؛ خدایی که با هر تولد بشری به نحوی کنوتیکی در تمامی رنج و آلام با او شریک می‌شود. او بدین‌گونه خود را محدود ساخت؛ اما مبنای دوستی الهی - انسانی را بنا نهاد. در واقع از این طریق، خداوند نه تنها توانست دست به خلقت بزند، بلکه با مخلوقش نیز ارتباطی عمیق پیدا کرد و این بخشی از سلطنت خداوند است (مولتمان، ۱۹۸۵، ص ۵۴). از دید مولتمان، این وضعیت تجسم کنوتیکی، بار دیگر در حلول خدا در پسر (the incarnation of the Son) محقق شد. در واقع، خدا با اراده خود، محدودیت را پذیرفت (مولتمان، ۱۹۸۱، ص ۱۱۹).

در این دیدگاه، خداوند در جسم مسیح ساکن شد و از طریق آن، مردم را در وجود خود و اراده‌اش راه داد. در واقع، آنها از طریق اوست که عشق می‌ورزند و با رنج او نیز رنجور می‌شوند. خداوند از طریق این سکونت جسمانی است که با خودش مواجه شد و از طریق این تجسم در پسر، قابل درک شد (همان، ص ۱۱۸). این بیان از مولتمان تصریح می‌کند که خدا به‌منظور مشارکت در رنج بشری، آگاهانه و عمدانه خود را محدود ساخت (God limits himself). البته باید خاطرنشان کرد که ماهیت تجسم یا حلول، دارای خصلتی کنوتیکی است که بر مبنای رویکرد کنوسیسیس، مبتنی بر خود تهی ساختن از ویژگی‌های خدایی است. (نظریه کنوسیسیس را در صفحات بعد توضیح خواهیم داد). از این روست که بین رنج خدا و مسیح، رابطه‌ای مستقیم برقرار است. این همان مفهوم و رویکردی است که الهیات مسیحی تحت عنوان «رنج قدسی و الهی» (sacred and divine suffering) از آن یاد می‌کند: رنج دو بُعد مهم و پایه‌ای از تثلیث، نه فقط رنج مسیح.

اما پارادوکس تئولوژیک زمانی رخ می‌دهد که این سؤال مطرح می‌شود: داشتن خدایی که قادر مطلق است و درد و رنج را حس نمی‌کند، خوشایندتر است، یا خدایی که پایه‌پای بندگان و مخلوقاتش رنج می‌کشد؟ از دید تئولوژیست‌هایی چون یورگن مولتمان (Jürgen Moltmann):

خدا قادر به رنج کشیدن است و رنج او (حتی بیش از رنج مسیح) عامل کلیدی و مهمی در مسیحیت به شمار می‌رود؛ چراکه یکی از ایده‌های اساسی و مهم در مسیحیت این است که خدا، خدای عاشقی است که به مخلوقاتش بسیار اهمیت می‌دهد. اگر او واقعاً به انسان عشق می‌ورزد، بنابراین باید رنج بکشد؛ چراکه عشق واقعی همواره دربرگیرنده رنج است. عشق ورزیدن مستلزم قربانی کردن (شدن) است (فیدز، ۱۹۸۸، ص ۱۹).

علاوه بر اینکه اگر خداوند قدرتمند باشد، این قدرت مستلزم رنج کشیدن است؛ چراکه او آگاهانه و از روی قدرت و عشق، رنج کشیدن را انتخاب می‌کند. در واقع، «زمانی که او انتخاب می‌کند که رنج ما را از آن خود کند، او رنج

می‌کشد؛ اما تحت انقیاد آن قرار نمی‌گیرد؛ چراکه او قادر مطلق است و خود این رنج را انتخاب نموده. از این‌رو او بر رنج غالب می‌آید؛ چراکه آن را برای هدفی برگزیده است» (همان، ص ۶۲). اینکه او آزادانه و از روی رغبت خود را در وضعیت درد و رنج قرار می‌دهد، نشان از عشق او به مخلوقاتش است.

مولتمان می‌کوشد به‌جای چهرهٔ هلنیستیکی (یونانی‌مآبی) از خدا – که خدایی impassible بی‌تفاوت و خونسرد است – خدایی عاشق، دوست‌دار انسان و مخلوقات و دارای احساس را معرفی کند. از این‌رو، صلیب مسیح (و رنجی که بر فراز آن تحمل می‌کند) قلب الهیات مسیحی است:

صلیب فقط یک حادثهٔ صرف بین خداوند و نوع بشر نبود؛ بلکه حادثه‌ای تثلیثی بود بین پدر، پسر و روح‌القدس. آنچه بر فراز صلیب رخ داد، حادثه‌ای بود بین خدا و خدا. این شکافی عمیق (deep division) بود در خود خداوند. تا آنجا که خدا، خدا را وانهاد و با خودش به مخالفت پرداخت و در یک زمان، او واحد و یگانه بود؛ تا آنجا که خدا با خدا یکی شده و در عشق به بندگان، برابر گردید. از این‌رو صلیب، به حیات درونی خداوند تعلق دارد؛ حادثه‌ای است مبتنی بر عشق پسر، اندوه پدر، و روح حیات، عشق و رستگاری (الیسون، ۲۰۰۶، ص ۲۴۹).

کارو کیتاموری (Kazoh kitamori) تئولوژیست (متأله) ژاپنی نیز بر این اعتقاد است که در واقع خود خدا بود که بر فراز صلیب رنج را تجربه و تحمل می‌کرد. درد خدا به‌معنای همدلی و همراهی او با بشر و رنج بشری یا مداخله در تاریخ نبود؛ بلکه این درد، برخاسته از نزاع درونی او بود؛ جنگ بین خشم و عشق. در واقع خدایی که باید گناهکاران را عقوبت می‌کرد، با خدایی که آنها را دوست می‌داشت، جنگید؛ اما این خدایی که می‌جنگید و آن خدای عاشق، دو خدای متفاوت نبودند؛ بلکه خدای واحدی بود که آگاهانه موجب رنج خودش شده بود (کیتاموری، ۱۹۶۵، ص ۲۱).

از این روست که واضح‌ترین نمود و تجلی خدایی که درد می‌کشد (God in pain) صلیب مسیح است؛ چراکه توصیف‌گر عشق خدایی است که بر خشم و غضبش (بر گناهکاران) غالب شده است. کیتاموری در ادامه توضیح می‌دهد که درد خدا (God's pain) قلب انجیل است: «خدایی که (بر فراز صلیب) درد می‌کشد، خدایی است که رنجور می‌شود تا خودش درد و رنج ما انسان‌ها را رفع کند و به دوش بکشد. عیسی مسیح پادشاهی است که زخم‌های ما را (با تحمل کردن آنها) التیام بخشید» (فارو، ۱۹۹۸، ص ۴۴).

مولتمان نیز بر این باور است که صلیب مسیح و رنجی که بر فراز آن متحمل می‌شود، قلب الهیات مسیحیت است: «صلیب، فقط یک حادثهٔ صرف بین خدا و نوع بشر نبود؛ بلکه این حادثه، تثلیثی بود بین پدر، پسر و روح‌القدس» (مولتمان، ۱۹۸۱، ص ۶۰). در واقع، آنچه بر فراز صلیب اتفاق افتاد، حادثه‌ای بود بین خدا و خدا. این شکافی عمیق بود در خود خداوند؛ تا آنجا که خدا، در نهایت خدا را وانهاد و با خودش به مخالفت برخاست و در یک زمان، خدای واحد و یگانه بود؛ تا آنجا که خدا با خدا یکی شده و با خود در برابر عشق به بندگانی که بسیار مرتکب گناه می‌شوند، برابر شد. از این روست که صلیب به حیات درونی خداوند تعلق دارد. حادثه‌ای است مبتنی بر عشق پسر، اندوه پدر و روح حیات، عشق و انتخاب رستگاری بشر خاطی (مولتمان، ۱۹۶۷، ص ۶۰).

۳. تثلیث، رنج مسیح، کنوسیس

شواهد موجود در کتاب مقدس حاکی از این است که با وجود گناه و طغیان انسان - که به ایجاد مصائب و دشواری‌های بسیار برای او منجر شد - خداوند خالق، حمایت از مخلوقاتش را از طریق اقدام صبورانه‌اش (بر فراز صلیب) ادامه داد؛ زیرا مشیت او بر این تعلق گرفته بود که جهان، پایدار و باقی بر جای بماند و او در سکوت، به بقای خلقت ادامه می‌دهد (مزامیر، ۱۰۲؛ کولسیان، ۱:۱۷؛ عبرانیان، ۳:۱).

خدای خالق، فقط پدر نیست؛ بلکه او خدای سه‌گانه (the Triune God) است؛ سه‌گانه‌ای که در یک وجود، وحدت یافته است. هرچند پدر نقش اصلی و اولیه را در خلقت دارد، اما دوگانه‌های دیگر نیز نقش کلیدی و مهمی در این زمینه دارند. مشارکت پسر و کلمه در خلقت و بقای جهان، به‌طور واضحی در چندین بخش از کتاب مقدس تصدیق شده است:

در ازل، پیش از آنکه چیزی پدید آید، کلمه وجود داشت و نزد خدا بود. او همواره زنده بود و خود او خداست... زندگی جاوید در اوست و این زندگی به تمام مردم نور می‌بخشد... خدا یحیا را فرستاد تا این نور را به مردم معرفی کند. یحیا آن نور نبود. او فقط شاهدی بود تا نور را به مردم معرفی کند... گرچه جهان را او آفریده بود؛ اما زمانی که به این جهان آمد، کسی او را نشناخت؛ حتی در سرزمین خود و در میان قوم خود، یعنی یهودیان، کسی او را نپذیرفت... کلمه خدا انسان شد و بر روی زمین و در بین ما زندگی کرد... (یوحنا، ۱:۱-۱۴؛ عبرانیان ۳:۱۱؛ مکاشفه ۱:۴؛ کولسیان ۱:۱۶-۱۷؛ عبرانیان ۳:۱۱).

افزون بر این، نقش روح‌القدس به‌مثابه قدرت خداوند در خلقت و تدارک حیات برای مخلوقات (به‌ویژه برای نوع بشر) نیز به‌کرات مورد تصدیق کتاب مقدس قرار گرفته است (پیدایش ۱:۲، ۷:۲، ۳:۶؛ ایوب ۱۳:۲۶).

این خدای خالق، نجات‌بخش است و بارها اراده‌اش برای نجات بشر را به او نشان داده است؛ مانند: اقدام او برای نوح و خانواده‌اش در جریان سیل (پیدایش ۶-۹)؛ انتخاب ابراهیم (پیدایش، ۱۲)؛ آزادی و نجات اسرائیل از بردگی در مصر (خروج ۳-۱۴) و نهایتاً تولد مسیح (یوحنا ۱-۱۳). رستگاری ای که خداوند زمینه‌ساز آن است و پاسخ او به رنج و مویه‌های معتقدان، اثبات این مسئله است که او خدایی است که به مصائب و بیچارگی انسان پاسخ می‌دهد و بارها در کتاب مقدس (عهد عتیق) تصریح کرده است که در نهایت، رنج و شیطان - که در بسیاری موارد در کتاب مقدس به‌موازات هم قرار گرفته‌اند - سرانجام از میان برداشته خواهند شد و صلح و عدالت بر جای می‌ماند (اشعیا ۲:۲۴، ۱۱:۶-۹، ۲۴-۲۷؛ حزقیال ۳۸-۳۹؛ مکائیل ۴: ۱-۴).

از این روست که می‌توان گفت دکترین تثلیث، اساس و قلب الهیات مسیحی است؛ الهیاتی که ریشه‌های آن در روایت‌های انجیلی و تاریخ رستگاری قرار دارد و مبتنی بر این اصل است که فلسفه آمدن پسر (به این دنیا و نیز رنج او) برای تأسیس پادشاهی پدر، با نیروی روح‌القدس بود. در این دیدگاه: «رنج انسان نتیجه گناه است و فقط خداست که می‌تواند نوع بشر را از گناه و در نتیجه رنج، رهایی بخشد. از این رو پاسخ خداوند به رنج بشری باید در قالب تثلیث پدر، پسر و روح‌القدس تفسیر شود» (پیم‌پینلا، ۲۰۱۰، ص ۷۳).

اما قلب اقدام رهایی‌بخش خداوند (برای نجات و رهایی انسان‌ها) در مسیح متجلی است؛ به ویژه در رنج و مرگ او بر فراز صلیب: «آن‌گاه عیسی گفت: لازم است پسر انسان متحمل رنج‌های زیادی شده و به‌وسیله رهبران و سران کاهنان و علما، طرد و کشته شود و پس از سه روز زنده شود» (مرقس ۸:۳۱). از همین رو پولس در رومیان (نامه به کلیسای شهر روم) تصریح می‌کند:

... در آن هنگام که ما هنوز درمانده بودیم، مسیح در زمانی که خداوند معین کرده بود، در راه بی‌دینان جان سپرد. به‌ندرت می‌توان کسی را یافت که حاضر باشد حتی برای یک شخص نیکو از جان خود بگذرد...؛ اما خداوند محبت خود را به ما کاملاً ثابت کرده است؛ زیرا در آن هنگام که ما هنوز گناهکار بودیم، مسیح به‌خاطر ما مرد...؛ وقتی ما با خدا دشمن بودیم، او با مرگ پسر خویش، دشمنی ما را به دوستی تبدیل کرد (رومیان ۵: ۶-۱۰).

بنابراین از طریق مسیح است که خداوند در خلقت، مداخله و پادرمیانی می‌کند تا با مشارکت در رنج انسان، نوع بشر و تمام مخلوقات را نجات دهد. به این منظور، در ابتدا او خود را در کنار نوع بشر قرار می‌دهد؛ «جسمانیت» (incarnation) پیدا می‌کند و در کنار ما زندگی می‌کند (یوحنا ۱-۱۴)؛ و عیسی گفت: «... هر که مرا دید، پدر را دیده است... آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است؟ سخنانی که به شما می‌گویم، از خودم نیست. آن پدری که در من ساکن است، همه این کارها را انجام می‌دهد. به من ایمان داشته باشید که من در پدر هستم و پدر در من است» (یوحنا ۱۴: ۹-۱۴).

الهیات مسیحی، رنج مسیح بر فراز صلیب را تحت عنوان رنج قدسی مورد توجه قرار داده است؛ رنجی که دارای چند بعد مهم است: اول اینکه این بار نیز برگزیده‌ای خاص دچار رنج می‌شود؛ اما رنج او برای رهایی و رستگاری تمام بشریت است:

مسیح، مسیح است؛ اما نه برای خودش؛ بلکه برای من (و ما). مسیح حامی و طرفدار بشر است. خصلتی که ذاتی مسیح است و چنین نیست که بعداً به وی داده شده باشد و یا برحسب یک تصادف تاریخی به وجود آمده باشد. این ویژگی (حامی بودن) صرفاً به مسیح محدود نمی‌شود و در اصل مختص خداوند است که به مسیح منتقل شده است (بوکهام، ۱۹۸۷، ص ۸۷).

دوم اینکه این رنج، داوطلبانه (voluntary) بوده و تجلی مفهوم خودقربانی کردن (self sacrifice) (برای دیگران) است؛ اما نکته مهم‌تر این است که ماهیت این رنج، وجه اشتراک‌گونه آن است؛ رنجی مشترک (a sharing suffering) برای خدا و مسیح. در واقع، تلاش تئولوژی مدرن مسیحیت، زدودن وجه بی‌تفاوتی از شخصیت اول تثلیث است. بورگن مولتمان در این باره تصریح می‌کند:

برای کسانی که مصائب مسیح را صرفاً به‌منابۀ رنج یک مرد خوب که از اهالی نذاره بود، تلقی می‌کنند، خداوند نیز به‌طرز اجتناب‌ناپذیری، سرد، ساکت و عاری از عشق بهشتی (به انسان) می‌گردد؛ و این درست نقطه پایان ایمان مسیحی است. تمایز قائل شدن بین پسر رنجور (پسری که رنج می‌کشد) و یک پدر متعالی و بی‌تفاوت، باعث می‌شود اولین فرد تثلیث که مسیح و سایر مخلوقاتش را دوست می‌دارد، عاری از این عشق و محبت در

نظر گرفته شود. گویا مسیح بر فراز صلیب، شفیعی است بین خدا و انسان برای گذشتن از خطاهای بشر (مولتمان، ۱۹۸۵، ص ۴۵).

سوم، بُعد غیرفیزیکی رنج مسیح است. در واقع، هر چند مسیح بی گناه و پاک، یکی از سخت‌ترین شکنجه‌های دوران خود را بر فراز صلیب با صبوری و مناجات تحمل می‌کرد، اما بُعد مهم‌تری از شکنجه جسمانی برای مسیح و خدا وجود داشت و آن رخ دادن کنوسیس بود. عهد جدید به این صورت به کنوسیس اشاره می‌کند:

گرچه او از ازل دارای الوهیت بود، ولی راضی نشد که برابری با خدا را به هر قیمتی حفظ کند؛ بلکه خود را از تمام مزایای آن محروم ساخت؛ به صورت یک غلام درآمد و شبیه انسان شد. چون او به شکل انسان در میان ما ظاهر شد، خود را فروتن ساخت و از روی اطاعت، حاضر شد مرگ بر روی صلیب را بپذیرد. از این جهت، خدا او را بسیار سرفراز نمود و نامی که بالاتر از جمیع نام‌هاست، به او عطا نمود، تا آنکه همه موجودات در آسمان و زمین و زیر زمین، با شنیدن نام عیسی مسیح به زانو درآیند.. (فیلیپان ۱۱-۲:۶).

کنوسیس از کلیدواژه‌های مهم در الهیات مسیحیت است که ناظر بر قربانی شدن داوطلبانه (voluntary sacrifice) مسیح و رنج هم‌زمان او و خدا در حادثه صلیب است. این واژه، برگرفته از کلمه کنوتیک (kenotic) است که در اصل، اصطلاحی است برگرفته از ادبیات و کلمه یونانی kenoo به معنای تهی ساختن (to empty out) و برای نخستین بار در سال ۵۰ میلادی، توسط پولس قدیس (برای شرح فلسفه تثلیث) استفاده شد: «مسیح، خود را هیچ ساخت (emptied) تا اراده خداوند محقق شود» و «او خود را به شکل یک بنده تهی ساخت؛ زمانی که به صورت مجسم (Incarnate) به این جهان آمد» (فیلیپان: ۲:۷).

در نسخه لاتین کتاب مقدس آمده است که مسیح برای رستگاری بشر، خود را تهی ساخت؛ اما از چه چیزی؟ پاسخ به این سؤال، نیازمند درک اجمالی از مفهوم ازلیت مسیح (pre existence Christ) و تجسم (Incarnation) است. رویکرد ازلیت مسیح بر این باور است که مسیح کلمه الله است و قبل از به دنیا آمدن و به جسم درآمدن، دارای خصلتی الهی بود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه، خدا بود» (یوحنا: ۱۸:۱-۱). در واقع، کلمه ازلی (the eternal word) (خداوند) در عیسی مسیح مجسم شده است. او در اتحادی یگانه با پدر به سر می‌برد؛ چنان که وقتی مسیح سخن می‌گوید، کلمه به صدا می‌آید و زمانی که او موعظه می‌کند، خداست که به سخن آمده است. اتحاد مسیح با خدا، اتحاد انسان است با کلمه و کلمه خداست و مسیح کلمه خداست. از این رو او از ازل دارای ویژگی‌های الهی بوده است (کراس، ۲۰۱۱، ص ۱۴).

بر اساس این دیدگاه، مسیح با به دنیا آمدن، بسیاری از ویژگی‌های خاص الهی را وانهاد. چنانچه به تعبیر سنت پل (که تحت تأثیر سنت خردگرایانه هلنسکی - یهودی بود)، مسیح، پیش از آنکه وارد جسم بشری شود و به شکل انسان ظاهر شود، موجودیتی الهی داشته و این در واقع همان مبانی خرد الهی است (کلمه) که قبل از هر چیز بوده است و اکنون نیز در کار خلقت و آفرینش است. او خود را نه تنها از اختیارات الهی (divine prerogatives) بلکه از ماهیت الهی (divine nature) نیز تهی ساخته بود. این رویکرد، تحت عنوان

مسیح‌شناسی کنوتیک (Christology) مطرح شد که رویکردی است قائل به ازلی و الهی بودن مسیح. از این دیدگاه، چهارده آیه نخست انجیل یوحنا، به الوهیت مسیح و ازلی بودن او اختصاص دارد چنانچه می‌گوید: «در آغاز، کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه، خدا بود»، و در مکاشفات یوحنا «ردایی دارد به خون آغشته و نامش کلام خداست» و «عیسی ناصری تبدیل به گوشت و جسم شد و این کار برای آن بود که خدا به‌عنوان خالق و صاحب تمام جهان و نیز ناجی بشریت، ستایش و تکریم شود» (glorified) و «شما می‌دانید که عیسی مسیح، خداوند ما، چقدر بخشنده بود. گرچه دولت‌مند بود، اما به‌خاطر شما خود را فقیر ساخت تا شما از راه فقر او دولت‌مند شوید» (قرنطیان دوم: ۹:۸).

تمرکز دکتربین تجسم به یگانگی و اتحاد خدا با مسیح اشاره دارد. تجسم یا incarnation از کلمه لاتین caro به‌معنای گوشت (flesh) گرفته شده است: «خداوند در عیسی مسیح مجسم شد. کلمه، گوشت شد و بین ما زندگی کرد و ما او را باشکوه و سرشار از حقیقت یافتیم. مسیح، هم خدا و هم انسان واقعی بود» (همان، ص ۱۶). این رویکرد، بر نوعی perichoresis (رابطه درونی و چرخشی بین افراد تثلیث، و در واقع رابطه بین دو ماهیت مسیح) تأکید دارد. از این‌رو تمرکز اصلی بر این است که هرچند مسیح بسیاری (یا همه) ویژگی‌ها و خصایل الهی را وانهاد و موجودیتی بشری یافت، اما او همچنان مقدس بود؛ چراکه ازلی بود و پیش از آنکه به جهان بیاید، در ساحت و خرد الهی موجود بود. از این‌رو او بشری قدسی بود. او در عین بشر بودن، قادر و مقدس (omnipotent)، عالم به هر چیز (omniscient)، تغییرناپذیر (immutable)، بی‌عیب و نقص (impeccable) و ابدی (eternal) است؛ چنان که شورای کلسدون در سال ۴۵۱ پس از میلاد تصریح کرد: «مسیح، آن مولود یگانه و پسر و خدا، در دو طبیعت‌اند، بی‌آنکه دچار پریشانی، تغییر، جدایی و انفکاک شده باشند. هر دو (پدر و پسر) با حفظ صفات، در یک موجودیت واحد تجمع یافته‌اند. او دو نفر نیست؛ بلکه خدا، در آن واحد، در آن مولود یگانه است» (پنر، ۲۰۱۶، ص ۱۸). این اقدام مسیح در تلاش برای پرداخت کفاره گناه نخستین باعث شده است که او را آدم دوم (Second Adam) خطاب کنند:

گناه، به‌وسیله یک آدم (آدم نخست) به این جهان آورده شد و به‌خاطر گناه او بسیاری انسان‌ها به‌سختی مردند و سختی کشیدند...! اما فیض و بخشش خداوند - که از فیض آدم دوم - یعنی عیسی مسیح، ناشی شده است - فراوانی و بخشش را در دسترس ما قرار داد... پس همان‌طور که یک گناه موجب محکومیت همه انسان‌ها شد، یک کار کاملاً نیک (قربانی شدن داوطلبانه) باعث تبرئه و حیات همه ما شد (رومیان ۵: ۱۲-۱۹).

از این‌رو بر اساس دکتربین کنوسیس و تجسم، مسیح با جسمیت یافتن، تعمداً خود را برای رهایی بشر، محدود و قربانی می‌کند؛ چراکه لازمه تجسم، تهی شدن و واگذاشتن ویژگی‌های خداگونگی است. بر این اساس، در واقع خداوند است که بر فراز صلیب با مخلوقات خود ارتباط برقرار می‌کند و این ارتباط، از طریق مسیح (که خداوند در او تجسد یافته و نمونه ازلی انسانیت است) صورت می‌گیرد. از طریق مسیح است که بشر خدا را، هم به‌عنوان خالق و

هم به‌عنوان دوست مشاهده می‌کند: «در پیروی از پسر یگانهٔ خداوند، مردم نیز به‌عنوان دختران و پسران پدر برگزیده می‌شوند» (الیسون، ۲۰۰۶، ص ۷۶). این ارتباط محکم بین خداوند و بشر - که خدا را به‌عنوان والد، پدر و قیم بشر به رسمیت می‌شناسد - فقط می‌تواند از طریق رویهٔ کنوتیکی خدا نمایان شود و از این طریق، فاصلهٔ بین قدسی بودن و انسان بودن پر می‌شود. از طریق صلیب - که اوج حادثهٔ کنوتیک است - خداوند وجه انسان‌گونه‌اش را در قالب مسیح نمایان می‌سازد. این هم‌پوشانی انسانیت و قدسیت برای هر دو شخصیت تثلیث (پدر و پسر)، باعث مشارکت چندگانه در موجودیت و حیات می‌گردد. از این طریق، خداوند در رنج دنیوی سهیم می‌شود: «اگر خداوند نمی‌تواند رنج بکشد، پس او همچنین نمی‌تواند عشق هم بورزد؛ اما مقدر نیست که خداوند برای انسان و به‌خاطر او رنج بکشد؛ بلکه این انتخاب خود اوست» (بلینگتون، ۱۹۸۸، ص ۶۵).

بُعد چهارم، توجه به ضلع دیگر الهیات رابطه‌ای (relational theology) است که *مولتمان* بر آن تأکید می‌کند. بُعد اول، مبتنی بر وجود رابطه‌ای یگانه بین اقا نیم سه‌گانه در جوهر تثلیث است؛ و بُعد دیگر که گویی آن سکهٔ دیگر این الهیات است، نوع دیگری از الهیات رابطه‌ای بین مؤمنان مسیحی بر اساس رنج نهفته در تثلیث و نیز ارتباط تنگاتنگ اقا نیم سه‌گانه در یک کل واحد است. در واقع، عضو یک جماعت ایمانی، اگر از نمونهٔ تثلیثی زندگی پیروی می‌کند، نمی‌تواند صرفاً به خودش به‌عنوان یک فرد منفرد اهمیت بدهد؛ چراکه جماعت‌های انسانی، به‌جای افراد منفرد و جداگانه‌ای که هر کدام به‌صورت جداگانه در جست‌وجوی منافع خود هستند، باید مبنای اساسی موجودیت خود را بر «در ارتباط بودن» قرار دهند. رنج قدسی نهفته در تثلیث، این معنا را به‌خوبی نمایان می‌سازد. این دکترین می‌گوید که افراد هويت، موجودیت و بقای ابدی خود را از دیگران می‌گیرند؛ مانند افراد تثلیث که ماهیت و هويت خود را در یک چرخهٔ ابدی از یکدیگر می‌گیرند؛ از عشق، شکوه و خود قربانی کردن داوطلبانه برای دیگران. البته *مولتمان* به‌طور خاص به دیدگاه *آگوستین* استناد می‌کند که می‌گوید: افراد تثلیث صرفاً در ارتباط با یکدیگر است که شناخته می‌شوند و هويت می‌یابند و هر کدام از آنها از طریق رابطه با دیگری است که معنا و موجودیت می‌یابند. خدا پدر است، به‌خاطر رابطه‌اش با مسیح که پسر است (فیدز، ۱۹۸۸، ص ۸۹). تأکید بر خود قربانی کردن داوطلبانه، در واقع یکی از مبانی معنایی و هویتی تثلیث است که رنج را خصلتی قدسی می‌بخشد. از طریق پیروی از این اصل است که مؤمن مسیحی، هويت خود را به‌مثابهٔ فردی که برای دیگری به راهی دست یافته است، بازی‌یابد.

بُعد پنجم تثلیث، حاوی پیام دیگری نیز هست: امید (برای تحقق عدالت و آزادی). در واقع، آنچه یک امید معنوی (spiritual hope) در حادثهٔ صلیب و آموزه‌های مسیح قلمداد می‌شود، ارائهٔ تصویری است از جهان و انسانیت، به همان شکلی که باید باشد. گویا مسیح آرکی تاپیی (نمونه کامل مثالی) است از امید و هجرت، و آگاهی از وجود طرحی الهی برای تاریخ و بشریت. طرحی که *مولتمان* آن را مأموریت و امید مسیحی برای عبور از جهان محدود (و البته رهانشده به حال خویش) خطاب می‌کند:

برای معتقدان مسیحی، تجربه و آزمون این مأموریت امیدبخش، توسط حوادثی که بر مسیح و مأموریت تاریخی او گذشته، مشخص و معین شده است. بشر نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند و یا نادیده بگیرد که در جهانی که با درد و رنج احاطه شده، زندگی می‌کند و این جهان هنوز آن جهانی که باید باشد، نیست. به همین دلیل، زندگی مؤمن مسیحی باید همیشه بر مبنای پیش رفتن در مأموریت قدسی و مسیحی‌اش باشد. این «آن‌گونه‌که باید باشد»، با وضع موجود جامعه در تضاد قرار می‌گیرد و اذعان به اینکه هنوز آن «آن‌گونه‌که باید باشد» فراهم نشده، محرک قدرتمندی برای اقدامات جدی در جهت تحقق عدالت حقیقی است (مدلی، ۲۰۰۲، ص ۵۴).

از این روست که در این نگرش، مسیح مصلوب، برادر افراد مهجور، تحت ستم و تحقیر شده می‌گردد. خدای مسیح، مؤمن را از نگرانی دائمی از وضعیت و موقعیت اجتماعی، به دلیل وجود امید مسیحی رها می‌کند و بشر می‌تواند ارزش رنج خودخواسته و داوطلبانه برای دیگران را درک کند؛ چنان که خدا نیز داوطلبانه رنج کشید. بنابراین، مرید و مؤمن مسیحی، متعهد به رنج کشیدن با کسانی است که رنج می‌کشند (فیچ، ۱۹۹۸، ص ۴۳).

«بعد از آن، عیسی دید که همه چیز انجام شده است. گفت: تشنه‌ام... خمره‌ای پُر از شراب ترشیده در آنجا قرار داشت. آنها اسفنجی را به شراب آغشته کردند و آن را بر سر نی گذارده، جلوی دهان او گرفتند. وقتی عیسی به شراب لب زد، گفت: تمام شد. بعد سر به زیر افکنده، جان سپرد» (یوحنا ۱۹: ۲۸-۲۹).

نتیجه‌گیری

الهیات مدرن مسیحی (برخلاف نوع کلاسیک آن)، بیش از آنکه بر ماجرای گناه اولیه و مجازات هبوط تأکید داشته باشد (هرچند دربارهٔ آن بی‌تفاوت هم نیست)، بر خدای عشق تأکید می‌کند که با وجود قادر و متعال بودنش، رنج می‌کشد تا زمینه و امکان رهایی و رستگاری بشر را فراهم آورد. حادثهٔ صلیب صرفاً بازنمایانندهٔ رنج قدسی مسیح نیست؛ بلکه واگویی‌ای است از رنج پدر.

در واقع در این رویکرد، دیگر سخنی از عذاب و مجازات گناه (به‌شکلی که در عهد عتیق ذکر می‌شود) در میان نیست؛ بلکه تأکید بر رنج‌هایی داوطلبانه، کاملاً اختیاری و آگاهانه برای رهایی و نجات دیگران است. این نوع تلقی و نگاه، رنج کشیدن انسان معمولی را زمانی پاس می‌دارد که وجهی از همانندی با مسیح در میان باشد. این همانندی، صرفاً به‌معنای تصفیه و پالایش فردی نیست؛ بلکه وجهی از قدسی شدن است، به دلیل یاری رساندن به دیگران؛ حتی به قیمت رنج کشیدن و حتی قربانی شدن. از این روست که اقدام مسیح بر فراز صلیب، ورای رنج‌های/بویب قرار می‌گیرد که آزمونی الهی و پالایشی فردی برای شخص او بود. این رنج، رنجی رهایی‌بخش است برای تحقق رستگاری خود و دیگران. از این‌رو الهیات مدرن مسیحیت با وجود افرادی چون *مولتمان* و *اودن* بر این اعتقاد است که بیان مسیحی به‌دنبال پایان بخشیدن به رنج نیست؛ بلکه در پی هدفمند و جهت‌دار کردن آن است. اوج این نگرش که مبتنی بر خود قربانی کردن و نهایتِ فداکاری است، در کنوئیس پدر و پسر و حادثهٔ تثلیث تجلی می‌یابد. پدر در جسمی زمینی ساکن می‌شود تا درد بکشد و از این طریق، نهایت عشق خود به مخلوقات نافرمانش را به اثبات برساند. وجه دیگر این حادثه نیز در خودتهی‌سازی مسیح از وجه خداگونه‌ای که در وجودش

به ودیعه نهاده شده است، تجلی می‌یابد. او عامدانه، از روی اختیار و داوطلبانه قربانی می‌شود تا بیانی از عشق الهی و رهایی برای دیگران باشد.

این چهره از خدا با چهرهٔ هلنیستیکی از او که بی‌تفاوت، عمدتاً عبوس، و نشسته بر فراز عرش با گریزی آتشین است، کاملاً متفاوت است. این وجه از خدای عشق، در مؤمن مسیحی نیز تسری می‌یابد و جاری می‌شود و در مقابل کل جامعهٔ انسانی، او را مسئول و علاقه‌مند می‌سازد؛ مسئله‌ای که مؤلتمان بارها در الهیات رهایی‌بخش با تأکید بر رسالت اجتماعی فرد و کلیسا، از آن یاد می‌کند که کاملاً در ارتباط با الهیات رابطه‌ای است: ارتباط تنگاتنگ بین اقا نیم سه‌گانه در جوهر تثلیث و نیز ارتباط بین مؤمنان مسیحی و تأکید بر اینکه فرد باید مبنای موجودیت خود را بر «در ارتباط بودن» و مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران قرار دهد. این دکترین می‌گوید که افراد هویت، موجودیت و بقای ابدی خود را از دیگران می‌گیرند؛ مانند افراد تثلیث که ماهیت و هویت خود را در یک چرخهٔ ابدی از یکدیگر می‌گیرند؛ از عشق، شکوه و خود قربانی کردن داوطلبانه برای دیگران.

از این روست که الهیات مدرن مسیحی (عمدتاً در نگرش مؤلتمان)، بر وجه اجتماعی و رابطه‌ای رهایی و رستگاری، چه در تثلیث و چه در حیات اجتماعی مؤمن مسیحی تأکید می‌کند. علاوه بر اینکه الهیات امید نیز بازنمایانندهٔ این اصل است که بشر نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند یا نادیده بگیرد که در جهانی زندگی می‌کند که با درد و رنج احاطه شده است و این جهان هنوز آن جهانی که باید باشد، نیست. به همین دلیل، زندگی مؤمن مسیحی باید همیشه بر مبنای پیش رفتن در مأموریت قدسی و مسیحی اش باشد. این «آن‌گونه که باید باشد»، با وضع موجود جامعه در تضاد قرار می‌گیرد و اذعان به اینکه هنوز آن «آن‌گونه که باید باشد»، فراهم نشده است، محرک قدرتمندی برای اقدامات جدی در جهت تحقق عدالت حقیقی است.

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ۲۰۱۲م، ترجمه دکتر بروس، انجمن چاپ کتاب مقدس، لندن.

Agustine, 1950, "*The city of God*", Marcus Dods press, New york.

Bauckham, Richard, 1987, "*Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann*", *Modern Theology*: 4, no.1, p.83-97.

Billington, Ray, 1988, "*Living Philosophy: An Introduction to Moral Thought*". Routledge and Kegan. New York.

Bowker, J.W, 1970, "*Problems of suffering in religions of the world*": Cambridge University Press.

Cross, Richard, 2011, "*Incarnation*" ,the Oxford handbook of philosophical theology, Helsinki university.

Elliston.Clark James, 2006, "*Suffering for Change: Jürgen Moltmann's Concept of Divine Suffering as an Impetus for Social Responsibility*" ,Texas Christian University.

Farrow, Douglas, 1998, "*The End is the Beginning: A Review of Jürgen*.

"*Moltmann's Systematic Contributions*", *Modern Theology*, Vol 12: p.425-447.

Fiddes, Paul, 1988, "*The Creative Suffering of God*" ,Clarendon Press, Oxford,

Fitch, Peter, 1998, "*Study on suffering to develop spiritual growth*", school of theology, University of Texas.

Kierkegard Soren, 1968, "*The difficulty of being christian*", Notre dame press, Notre dame

Kitmori Kzoh, 1965, "*Theology of the pain of God*", Richmond Press, NY.

Kleinman, A, 1991, "*Suffering and it's professional transformation*", University of California Press, Berkley.

Koslowsky Peter, 2002, "*The origin and overcoming of evil and suffering in the world religions*", Kluwer academic publishers. NY.

Pimpinella Emily, 2010, "*Social constructionism: reality, psychology and suffering*": P.hd dissertation in psychology: university of new England.

Medley, Mark, 2002, "*Imago Trinitatis: Toward a Relational Understanding of Becoming Human*", New York University Press, NY.

Moltmann, Jürgen, 1985, "*The Crucified God. Minneapolis*", Fortress Press, London.

Moltmann, Jürgen, 1981, "*The Motherly Father: God As Father?*" ed. Johannes-Baptist Metz and Edward Schillebeeck, Seabury Press, NY.

Moltmann, Jürgen, 1967, "*Theology of Hope*", Fortress Press, London.

Jürgen, Moltmann, 1981, "*The Trinity and the Kingdom*", Minneapolis Press, Oxford.

Oden C.Thomas, 1954, "*Pastoral theology*", Harper Collins Pub, LA.

Penner, Bradly, 2016, "*The kenotic Christology of P.Forsyth*".Paradosis Press, Ontario.

امکان یا امتناع الهیاتی روشمند در نامه‌های پولسی قدیسی

حسن احمدی‌زاده / استادیار فلسفه تطبیقی، دانشگاه کاشان

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۹

چکیده

از آنجاکه پولس چهره‌ای مهم و تأثیرگذار در تاریخ مسیحیت به شمار می‌آید، این پرسش در خصوص نامه‌های منسوب به او قابل طرح است که آیا می‌توان الهیاتی روشمند و منسجم را در نوشته‌های او ملاحظه کرد. در این جستار، ضمن توجه به دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی امکان یا امتناع الهیاتی روشمند در آرای پولس، امکان چنین الهیاتی را در نامه‌های پولس، مورد توجه قرار خواهیم داد. او خود در ارائه‌ی الهیاتی روشمند، از سویی به پیشینه‌ی الهیاتی‌اش در سنت یهودیت توجه دارد؛ چنان که بسیاری از پژوهشگران الهیات مسیحی بر این امر اذعان دارند که ایمان پولس در تعلق وی به سنت یهودی ریشه دارد؛ از سوی دیگر، پولس به تجربه‌های شخصی و عرفانی‌اش در مواجهه با سنت الهیاتی مسیحی نیز توجه دارد. در این پژوهش، با توجه به چهار آموزه‌ی کلیدی در الهیات مسیحی، بیان خواهیم کرد که می‌توان الهیاتی روشمند، البته نه‌چندان واضح، را در نامه‌های پولس ملاحظه کرد. این چهار مبحث عبارت‌اند از: مبرا بودن از گناه از طریق ایمان، الهیات اخلاقی، گناه نخستین و تثلیث.

کلیدواژه‌ها: پولس، الهیات، روش‌شناسی، ایمان، تثلیث.

یکی از پرسش‌های پیش‌رو برای پژوهشگران مسیحی که در خصوص کتاب مقدس پژوهش می‌کنند، این است که آیا در این کتاب می‌توان الهیاتی نظام‌مند را ملاحظه کرد؟ برخی بر این باوراند که «در متن مقدس، الهیاتی وجود ندارد» (بکت، ۲۰۰۷، ص ۶). البته ممکن است این دیدگاه در خصوص برخی از بخش‌های کتاب مقدس، تفسیری منطقی باشد؛ اما به‌سختی می‌توان این ارزیابی را با زندگی و نوشته‌های پولس در عهد جدید، تطبیق داد. پولس الهی‌دان بود، هرچند نه الهی‌دانی حرفه‌ای یا آکادمیک. افزون بر این، امروزه در بسیاری از آکادمی‌های فلسفی در غرب، پولس را به‌مثابه یک فیلسوف بررسی می‌کنند. برخی پولس را «نخستین الهی‌دان مسیحی» دانسته و برخی او را «بزرگ‌ترین الهی‌دان» کلیسای مسیحی معرفی کرده‌اند (بروس، ۱۹۷۴، ص ۱۵)؛ اما پولس به‌عنوان نخستین الهی‌دان کلیسا، همچنین در برابر و حتی در تضاد با موضع دینی حضرت عیسی نیز به تصویر کشیده شده است (رد، ۱۹۰۷، ص ۱۵۶).

۱. نگاهی اجمالی به روش پولس

تردیدی نیست که پولس مفسر عیسی علیه السلام است. پیش از هر چیز، او نویسنده مطالبی است که بعدها به‌عنوان Canonical Letters یا «کتاب‌های قانونی» رسمیت یافتند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۵۸). او با اینکه مفسر عیسی علیه السلام است، به کتاب‌های مقدس عهد عتیق نیز توجه دارد. او نوکیشی است که ایمانش هرمنوتیکی است. این بدین معناست که پولس ایمانش را از طریق متن مقدس، و متن مقدس را نیز از طریق ایمانش تفسیر می‌کند. ایمان او با تجربه تفسیرشده‌ای از مرگ و رستاخیز مسیح - که شیوه وی در «خوانش» متون مقدس یهودی است - شکل می‌گیرد. میان متن مقدس و این تجربه‌ها، وابستگی متقابلی وجود دارد که از طریق آن، روش الهیاتی خود پولس روشن می‌شود؛ یا دست‌کم این را می‌توان طرح کلی روش پولسی در الهیات مسیحی دانست. روش پولس اساساً روشی است که نسبت به متون مقدس یهودیت و نسبت به مسیح، هرمنوتیکی است؛ اما نسبت به کلیسا، حواریونی (apostolic) می‌باشد. روش حواریونی - که در برخی منابع از آن با عنوان هرمنوتیک حواریونی نیز یاد شده است - اشاره دارد به شیوه فهم و تفسیر حواریون از عهد قدیم، که بیشتر از منظر عیسی مسیح به عهد قدیم توجه می‌کردند (متیو، ۲۰۱۲، ص ۶۲) (این دو صفت، روی هم‌رفته، هسته اصلی روش الهیاتی پولس را نشان می‌دهند (بکت، ۲۰۰۷، ص ۱۵). البته توجه داشته باشیم که پولس صرفاً نویسنده‌ای است که هر از چندی اثری می‌نگاشت و با توجه به نوشته‌هایی که از او به‌جای مانده، به نظر می‌رسد چندان دغدغه انسجام نداشته است. از این‌رو، امروزه عده‌ای برخی از نامه‌هایی را که به او نسبت داده شده است، نوشته دیگران می‌دانند (همان، ص ۳۷). به هر روی، بر اساس عبارات خود پولس، به دلیل ترکیب آموزه‌های یهودی با ایمان مسیحی‌اش، تجربه او از مسیح و تفسیر او از متن مقدس یهودی، منحصر به‌فرد است.

۱-۱. اساس الهیات پولس

اگر روشمندان سخن بگوییم، محور اصلی‌ای که الهیات او حول آن می‌چرخد، تجربه نوکیشی او در سفر به دمشق است؛ چنان که در کتاب *اعمال رسولان* بازگو شده است. از آن پس، پولس مبلغ و حواری مسیح، یعنی «راوی انجیل برای غیر یهودیان» می‌شود. با وجود این، نثر او در نامه‌هایش، اغلب مبهم یا متناقض می‌نماید. از یک سو، پولس در نخستین نامه به قرتیان (۷:۴۰)، ادعا می‌کند که «من از روح خدا برخوردارم»؛ اما بعدها در سرزنش خود، اظهار می‌کند: «من کوچک‌ترین حواریون هستم؛ شایسته نام حواری نیستم» (۱۵:۹).

۱-۲. روش الهیاتی پولس

از آنجا که پولس چهره‌ای مهم در تاریخ مسیحیت به شمار می‌آید، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که او واقعاً تا چه اندازه، چیزی شبیه به روش الهیاتی را اتخاذ می‌کند. با توجه به اینکه او به نوکیشی‌اش ارجاع می‌دهد، برخی پژوهشگران وی را نه نظام‌مند می‌دانند و نه منسجم. مراد از انسجام در متن یا نوشته خاصی این است که میان بخش‌های مختلف متن، روابط معنایی مشخصی برقرار باشد که خواننده یا شنونده را در زمینه فهم درست متن و هدایت او به مقصود اصلی نویسنده، یاری رساند. مراد از روشمندی این است که نویسنده، ابزارهای معرفتی خاصی را در ارائه نظام فکری و عقیدتی خود به کار گیرد (رد، ۱۹۰۷، ص ۱۷۹). برخی دیگر ابراز می‌کنند که چندان معقول نیست که بحث روش را مطرح کنیم؛ بلکه پولس را باید صرفاً تابعه‌ای مستقل دانست؛ چنان که فروید ابراز می‌کند: پولس «به درست‌ترین بیان، موهبتی برای دین دارد... او با توسل به اندیشه‌های رهایی از قید گناه و رستگاری، شیخ خوف‌انگیز احساس گناه را از بین برد. علت دیگر موفقیت پولس، کنار نهادن اندیشه قوم برگزیده بود» (فروید، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).

اما اگر بتوان پولس را الهی‌دان دانست، او چه روش یا روش‌هایی را دنبال می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، یک شیوه عمومی، بررسی نامه‌های پولس از منظری ادبی یا متنی است؛ برای نمونه، از طریق سنجیدن مجازها و استعاره‌ها، آن گونه که در نامه‌ها بسط می‌یابند. از این جهت، حتی اگر کسی ادعا کند که پولس به معنای درست کلمه الهی‌دان نیست، دست کم می‌تواند ادعا کند که او در نوشته‌هایش الگویی را دنبال می‌کرده است (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

اما پژوهشگرانی که پولس را برخوردار از روشی الهیاتی می‌دانند، بر این باورند که او برای شکل دادن به الهیاتش از منابع مختلفی کمک می‌گیرد؛ او تجربه شخصی‌اش را با سنت کلیساهای مسیحی که اطراف دریای مدیترانه پخش شده‌اند و نیز با متون مقدس یهودی و رواقی‌گری فلسفی ترکیب می‌کند. از این منظر، پولس به‌منظور انسجام گزارش‌های خویش برای مخاطبان، تدابیر هرمنوتیکی متنوعی را به کار می‌برد. این تنوع، در نامه‌های او هویداست. پولس خودش را چنین معرفی می‌کند: «فراخوانده شده تا رسولی باشد»؛ یعنی کشیشی آموزگار باشد، نه اینکه چونان مریدی صرف، بیشتر منفعل باشد. در اینکه پولس خودش را چونان معلم و رسول

معرفی می کند، جنبه‌ای روان‌شناسانه وجود دارد؛ چراکه گویا بار سنگین مسئولیت را به دوش می‌کشد. این نقش، شیوهٔ او در انتقال بصیرت‌های الهیاتی را روشن می‌سازد.

جی. سی. بکر (J. C. Beker)، محقق برجستهٔ الهیاتِ پولسی، تأملات زیادی دربارهٔ روش‌شناسی پولس دارد و نامه‌های او را گواهی می‌داند بر وجود انسجام در نوشته‌ها و آرای او. به گمان او، پولس می‌کوشد تا در حالتی ارتباطی، حقیقت متن مقدس را در موارد مختلف به مخاطبان گوناگون بنمایاند. او در بیان این حقیقت، منسجم عمل می‌کند. البته او ابراز می‌کند که الهیاتِ پولس را نباید بیش از حد منسجم نشان داد (بکر، ۱۹۸۰، ص ۳۲). علاوه بر بکر، پروتستان‌ها نیز به وجود روشی در الهیاتِ پولسی قائل‌اند و آموزهٔ «مبراً بودن از گناه، از طریق ایمان/آموزیدگی فقط از طریق ایمان» (justification by faith) را اساس تفکر پولس تلقی کرده‌اند؛ چنان‌که لوتر نیز بر محوریت این امر در الهیاتِ پولسی تأکید کرده است؛ اما چنان‌که پژوهش‌های اخیر تأکید می‌کنند، این محوری که پروتستان‌ها برای الهیاتِ پولس ادعا کرده‌اند، تنها پس از خوانش لوتر از نامه به غلاطیان و رومیان مطرح شده است. آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ اساس تفکر الهیاتی پولس مطرح شده است؛ هرچند امروزه برخی بر این باورند که اساساً این بحث، چندان بحث مهمی در الهیاتِ پولس نیست.

در ادامه، با توجه به چهار مبحث کلیدی در الهیاتِ مسیحی، بیان خواهیم کرد که می‌توان الهیاتی روشمند، البته نه چندان واضح را در پولس ملاحظه کرد. البته توجه داشته باشیم که روشمند دانستن الهیاتِ پولس، امری نیست که خود او به آن التفات کامل داشته و برای آن، توجیه و تبیین لازم را ارائه کرده باشد؛ بلکه با توجه به نوشته‌های مختلف او، می‌توان الهیات او را چنین توصیف کرد. این چهار مبحث عبارت‌اند از: ایمان، الهیات اخلاقی، گناه نخستین و تثلیث. در واقع، نگارنده با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در زمینهٔ الهیاتِ پولس، ملاحظه کرد که برای ارزیابی الهیاتِ روشمند او، بیشتر بر نوشته‌های پولس در خصوص این چهار مبحث، تأکید شده است؛ هرچند می‌توان الهیاتِ پولس را با توجه به مباحث دیگر الهیاتِ مسیحی نیز ارزیابی کرد.

۳-۱. پس‌زمینهٔ روش الهیاتی پولس

برای ارزیابی الهیاتِ روشمندِ پولس یا روش الهیاتی او از طریق تحلیل این چهار مبحث، نخست مهم است که بر عوامل جدی مختلفی تأکید کنیم که نگرش روشمند او را توصیف می‌کنند. همچنین باید توجه داشته باشیم که سخن گفتن دربارهٔ روش پولس ممکن است او را فیلسوف منطقی بنمایاند؛ در حالی‌که او فیلسوف منطقی نبود. علاوه بر این، تقریباً همهٔ پژوهشگران بر این امر توافق دارند که ایمانِ پولس ریشه در تعلق وی به سنت یهودی دارد: دوستی با خدا - که او بارها آن را با سوگند ابراز می‌کند - از هر دو هویت یهودی و مسیحی او ناشی می‌شود. این هویت دوگانه را می‌توان پس‌زمینهٔ کلیدی همهٔ الهیاتِ او دانست. حتی اگر پولس به طرز آگاهانه اصطلاحات یهودی‌اش را به دلیل آنچه خداوند از طریق عیسی مسیح انجام داده است تغییر دهد، الگوی الهیاتی پولس همچنان

آشکارا یهودی است. بر اساس کتاب *اعمال رسولان* (۲۲.۳)، بخش‌های مهم تعلیم و تربیت پولس برگرفته از تلمذ او نزد خاخام و پیش‌گوی اورشلیم، جمالیل (Gamaliel)، است.

از سوی دیگر، پس‌زمینهٔ هلنیستی پولس نیز اهمیت دارد؛ چراکه نقش قابل توجهی در شکل‌گیری تعلیم و تربیت وی دارد. بر طبق کتاب *اعمال رسولان*، پولس اهل طرسوس در سیلیسیا، شهروندی رومی بود. او پیش‌تر در زندگی‌اش متأثر از فرهنگی ادبی بوده است. در واقع، پورتر ادعا کرده است که «مردم طرسوس نه‌تنها اشتیاق بسیاری به فلسفه داشتند، بلکه همچنین به هر آنچه به‌طور کلی به تعلیم و تربیت ارتباط داشت. به این دلیل است که آنها از آنتیان، اسکندریه یا هر جای دیگری که در آن، مدارس و درس‌گفتارهای فیلسوفان مطرح بوده است، پیشی گرفتند» (پورتر، ۲۰۰۸، ص ۹۹).

در خصوص پس‌زمینه‌های تفکر الهیاتی پولس، برخی این پس‌زمینه‌ها را تعیین‌کنندهٔ الهیات او می‌دانند؛ ولی برخی دیگر بر این باوراند که الهیات پولس کم و بیش مستقل از پس‌زمینهٔ اوست. گروه نخست بر آن‌اند تا ارزش الهیاتی دیدگاه پولس را که از نگرش یهودی او برمی‌خیزد، در اولویت قرار دهند. نوعاً الهی‌دانان نظام‌مند، رسالت خود را این می‌دانند که پولس را این‌گونه فهم کنند. فرانسویس واتسون (Francis Watson) می‌گوید: «دیدگاه پولس دربارهٔ حق، چیزی جز خوانش او از سیفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثبیه نیست. پولس نه به‌عنوان کسی که اظهاراتی جزم‌گرایانه را مطرح کند، بلکه به‌عنوان مفسر متون، دربارهٔ حق سخن می‌گوید» (واتسون، ۲۰۰۴، ص ۲۷۵). واتسون در اینجا به نگاه هرمنوتیکی پولس توجه دارد، و این نگاه هرمنوتیکی است که امروزه الهی‌دانان مسیحی در مواجهه با الهیات پولس، بدان توجه کرده‌اند. با توجه به این نگاه، در ادامه به چهار مبحثی خواهیم پرداخت که از باب نمونه، از الهیات روشمند پولس برگزیده‌ایم. توجه داشته باشیم که این چهار مبحث، هر کدام بر الهیات خاصی در نامه‌های پولس دلالت نمی‌کنند؛ بلکه مسائلی الهیاتی‌اند که برای تبیین روشمند بودن الهیات پولس، به آنها توجه کرده‌ایم.

۲. مبرا بودن از گناه از طریق ایمان

پولس در عبارات مختلفی دربارهٔ ایمان و توجیه آن سخن گفته است: فصل‌های آغازین نامه به رومیان، به‌ویژه ۱، ۱۷، ۳، ۲۱، ۴، ۲۵، و نامه به غلاطیان، به‌ویژه فصل سوم. الهی‌دانان مسیحی دربارهٔ این عبارات و دیدگاه پولس در خصوص ایمان، بحث‌های فراوانی را مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه، *ارنست کاسمن* (Ernst Ksemann) بر این باور است که پولس در بیان آموزهٔ «مبرا بودن از گناه از طریق ایمان»، مستقل است. به بیان دیگر، به‌لحاظ روش‌شناسانه، او به این آموزه، مستقل از سنت مربوط به کتاب مقدس یهودی دست یافته است؛ اما کاسمن عباراتی را از پولس به‌طور گزینشی نقل کرده و بر اساس آنها چنین ادعایی را مطرح نموده است. از این‌رو به نظر می‌رسد باور به استقلال پولس در این آموزه، درست نیست.

از سوی دیگر، اگر با الهی‌دانان معاصر در این زمینه هم‌رأی باشیم که الهیات پولس عبارت است از ساختار هرمنوتیکی تفسیر او از عهد عتیق و نیز تجربه شخصی‌اش به‌عنوان یک مؤمن یهودی‌ای که تصمیم گرفته است تا پیرو عیسای رستاخیز یافته باشد، تصویر متفاوتی از روش الهیاتی او مطرح می‌شود. چنان‌که فرانسویس واتسون به تفصیل در *پولس و هرمنوتیک/ایمان* (Paul and the Hermeneutics of Faith) بحث کرده است، ایمان پولس و تأملات او در باب ایمان، دقیقاً به‌نحو هرمنوتیکی، به‌مثابه یک الهیات ظهور و بروز می‌یابد. الهیات پولس، چیزی نیست که از ابتدای زندگی حواری‌اش، به‌طور کامل به ذهن او خطور کرده باشد. از این‌رو به‌زعم واتسون، مفهوم روش‌شناسانه‌ای که می‌توان در زمینه آنچه پولس در نامه‌هایش مطرح می‌کند، معرفی کرد، عبارت است از «بینامتنیت» (Intertextuality).

همان‌طور که ریچارد هایس، محقق عهد جدید، با ارجاع خاصی به نامه به رومیان، به تفصیل نشان داده است، اصطلاح بینامتنیت اشاره دارد به نحوه کمک گرفتن پولس از موضوعات، استعاره‌ها، تصاویر و نیز نقل‌قول‌های مستقیم از عهد قدیم در نوشته‌هایش. بدین‌سان، با دو متنی مواجهیم که بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و یکی وابسته به دیگری است؛ اما مقصود پولس این است که معنای متون عهد قدیم باید بر اساس معانی و تأکیدیاتی که او درباره مسیح مطرح می‌کند، ارائه شوند؛ و «بینامتنیت» از این جهت است (هایس، ۱۹۸۹، ص ۶۵).

در خصوص آموزه «مبرا بودن از گناه از طریق ایمان»، پولس در نامه به رومیان ۱۰:۱۷، قدرت انجیل را چنین مورد توجه قرار می‌دهد: «چراکه پارسایی خداوند در آن ظهور و بروز یافته است، با ایمان برای ایمان؛ چنان‌که نوشته شده: هر آن کس که با ایمان، پارسا باشد، جاودانه خواهد بود». چنان‌که واتسون توضیح می‌دهد، برای پولس، میان دیدگاهی که او درباره این آموزه مطرح می‌کند و معنای اصلی متن عهد قدیم، هم ارتباط معنایی وجود دارد و هم ارتباط واژگانی. در واقع، این بدین معناست که پولس نه لفظ به لفظ متنی از سنت یهودی را تکرار می‌کند، و نه با عنایت به این سنت بر آن است تا ساختاری الهیاتی را به هم بیافد. به‌طور خلاصه، پولس تلاشی سازنده را دنبال می‌کند برای تفسیر عدالت خداوند، آن‌گونه که در حقوق از آن سخن به میان آمده است، تا تجربه‌اش از دعوت خداوند برای رفتن به سوی اقوام غیریهودی در روزهای پایانی را استحکام بخشد. بنابراین می‌توان گفت که پولس درگیر تفسیر تاریخی از حقوق است و هم‌زمان چهارچوب اساسی خودش از فهم خداوند را ارائه می‌کند. از منظر حقوق پیامبر و نیز از منظر انجیلی که پولس آن را تجربه کرده است، دعوت خداوند به ایمان - که یهودیان و غیریهودیان را به پارسایی می‌رساند - دعوتی ارزشمند است (واتسون، ۲۰۰۴، ص ۴۷). این امر حاکی از چیست؟ آن دسته از پژوهشگران عهد جدید، که به برابری یهودیان و غیریهودیان در برابر خداوند در نامه به رومیان حساس‌اند، بر این باورند که هرمنوتیک پیچیده‌ای را در عبارات پولس می‌توان یافت؛ و از این‌رو، به‌زعم ایشان، در نظر پولس، رستاخیز مهم‌ترین رویدادی است که از طریق آن، ایمان معنا می‌یابد.

۳. الهیات اخلاقی

اساساً چگونه و چرا پولس به توصیه اخلاقی می‌پردازد؟ چگونه او پیش‌فرض می‌گیرد که الهیات بر مباحث اخلاقی مؤثر است یا برعکس؟ این پرسش ارتباط پیدا می‌کند با نسبت او با یهودیت و حق؛ چراکه پولس به‌رغم تأکیدش بر ایمان و توجیه، همچنان این اصل اساسی یهودی را مسلم فرض می‌گیرد که رفتار خوب پاداش خواهد دید و رفتار بد مجازات. با توجه به همه جوانب در خصوص الهیات پولس درباره لطف الهی، او همچنان این الگو برای اندیشیدن درباره خدا و نسبت‌های خدا با ما را حفظ می‌کند؛ حتی اگر این الگو دیگر منحصراً از طریق تورات منتشر نشود. دیدگاه پولس درباره توجیه ایمان، پس‌زمینه‌ای شفاف، اما پیچیده است در پیشنهادهايش برای دستورالعمل‌های اخلاقی. او در نامه به رومیان اذعان می‌کند که نه شنوندگان حق، بلکه «انجام‌دهندگان آن هستند که موجه خواهند بود» (نامه به رومیان، ۲.۱۳). این اذعان، مسئله روشنی را مطرح می‌کند برای هر دیدگاه تنگ‌نظری که پولس را کسی معرفی می‌کند که تنها دل‌مشغول ایمان است و به اعمال توجهی ندارد. اما نسبت میان حق و لطف الهی، از این جهت اهمیت دارد که پولس نخستین الهی‌دان مسیحی است که به خداوند و استلزامات ایمان به خداوند در زمینه زندگی اخلاقی توجه می‌کند.

در خصوص این مسئله، قطعات مختلفی را می‌توان تحلیل و بررسی کرد؛ اما در اینجا به مطالبی توجه خواهیم نمود که پولس در نخستین نامه‌ای که به تسالونیکیان می‌نویسد، مطرح می‌کند. اما پیش از تحلیل و بررسی آن نامه، اجازه دهید به‌طور خلاصه به نکات ارجاعی پولس برای نظام‌نامه اخلاقی‌ای توجه کنیم که پولس در جاهای دیگر مطرح می‌کند. پولس در نامه به رومیان (۲.۱۵) بیان می‌کند که غیریهودیان، یعنی «آنها که برخوردار از حق نیستند، اما فطرتاً آنچه را حق می‌طلبند، انجام می‌دهند»، کسانی‌اند که «نشان می‌دهند که آنچه حق می‌طلبند، بر قلبشان نوشته می‌شود؛ و بر این امر، وجدان آنها نیز گواهی می‌دهد». با وجود این، حق یهودی معیاری شایسته برای رفتار اخلاقی است؛ و این نشان مشهودی است از معیار فضیلت که باید از آن حمایت کرد.

از نظر پولس، وجدان بشری (اساس آنچه بعدها به‌عنوان سنت حق طبیعی در فلسفه اخلاق مطرح شد)، معیار کاملی برای خیر نیست. بدون شک، فعالیت وجدان، برای انتخاب اخلاقی، کافی نیست. شاهد این طرز تفکر پولس، نقد اوست بر «اخلاق مشرکان»؛ برای نمونه، در نامه به رومیان (۱.۲۰)، پولس بر این باور است که در برابر مشرکان، «آنها که به عیسی مسیح تعلق دارند، بدن را با تمایلات و خواسته‌هایش به صلیب کشیده‌اند». پولس در نخستین نامه به قرن‌تین ۶۰.۱۰ میان زندگی اخلاقی جامعه مسیحی و کسانی که بیرون از آن هستند، تقابلی را مشاهده می‌کند: «فریب نخورید! شهوت پرستان، بت پرستان، زناکاران، مردان بدکاره، لواط‌کاران، دزدان حریص، مشروب‌خواران، ناسزاگویان، راهزنان، هیچ‌یک از ایشان در ملک خداوند سکنی نخواهند گزید».

اشارات مکرر پولس به عشق، برای اخلاق خدامحور او نیز بسیار اهمیت دارند (نامه به رومیان ۱۳.۸، نخستین نامه به قرن‌تین ۱۳) و بدین‌سان می‌توان با اطمینان چنین برداشت کرد که از نظر پولس، وجدان اخلاقی نمی‌تواند

نظام‌نامه‌ای اخلاقی را به وجود آورد؛ بلکه باید همراه با آن، هم عشق خدا به ما باشد و هم عشق ما به خدا. پولس به دلیل ساختار عشق، می‌کوشد تا مخاطبانش را به چشم‌انداز اخلاقی خاصش متقاعد کند؛ برای نمونه، در باب تمایل جنسی و ازدواج، بدین‌سان، الهیات اخلاقی پولس، هرچند در اساس واکنشی به عشق و لطف الهی است، اما بیش از آن است. از سوی دیگر، بدون الهیات پولس، نمی‌توان چیزی درباره دیدگاه اخلاقی او خواند.

۴. گناه نخستین

با توجه به آثار برجای‌مانده از پولس درمی‌یابیم که او تصور دقیق آگوستینی را از گناه نخستینی که در ذات ما قرار گرفته است، ندارد. این بدین معنا نیست که تعابیر پولس و آگوستین درباره علل گناه، با یکدیگر ناسازگاری دارند؛ بلکه تفاوت‌های قابل توجهی در چهارچوب میان آنها وجود دارد. این تفاوت‌ها را می‌توان تا حدودی تفاوت‌های روشمند تلقی کرد.

الهیات پولس در خصوص گناه، در این عبارت رازآمیز نامه به رومیان ۵،۱۲، نمایان می‌شود: «گناه توسط یک انسان، به جهان وارد شده است... چراکه همه انسان‌ها مرتکب گناه شده‌اند». در فصل‌های اول و دوم، قدرت گناه به‌عنوان چالشی در برابر سرشت و وجدان مسیحیان توصیف شده است (۲،۱۴)، که ارتباط علت و معلولی با مرگ دارد (نامه به رومیان ۲،۲۰ و ۸،۲۰)، این امر در پرتو تورات شناخته می‌شود (۵،۱۳)، و نشان‌دهنده نزاع میان روح و بدن است. آنچه به‌طور خاص باعث تشویش مفسران شده، اقرار پولس به این است که «من آن کار خیری را که می‌خواهم، انجام نمی‌دهم؛ بلکه کاری را انجام می‌دهم که از آن متنفرم» (نامه به رومیان ۷،۱۵). با وجود این، از نظر پولس، مسیح از دنیا رفته است تا به‌نوعی مسیحیان در برابر گناه و پیامدهای آن نفوذناپذیر باشند. او حتی اشاره می‌کند به زندگی گناه که در زمان گذشته «توسط حق پدید آمده است» (همان، ص ۵). بدین‌سان، ظاهراً پولس گرفتار مجموعه‌ای از تناقضات در خصوص گناه می‌شود: از یک سو سرچشمه‌های آن را تبیین می‌کند و آسیب‌های آن را بیان می‌کند؛ اما از سوی دیگر، آن را به‌عنوان مسئله‌ای برای زمان حاضر می‌پذیرد. او قدرت گناه بر خودش را تصدیق می‌کند؛ اما قدرت آن بر مسیحیان را انکار می‌کند. از نظر برخی منتقدان، چنین تناقضاتی حاکی از آن است که دیدگاه پولس چندان روش‌شناسانه نیست. با وجود این، نباید روش‌شناسی را با انسجام خلط کرد. پولس ممکن است روشمند باشد، بدون اینکه ضرورتاً منسجم هم باشد. او در مقام یک مبلغ و مکاتبه‌کننده، الهیات‌ورزی می‌کند. او برای بیان اندیشه‌اش از شیوه‌ای برهانی استفاده نمی‌کند یا چنین نیست که مانند یک فیلسوف برای بیان اندیشه‌اش طرحی منطقی ارائه کند. این شیوه پولس برای بیان واقعیت گناه است که آدم و مسیح را به‌مثابه دو نماینده انسانیت، در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. بنابراین، این شیوه اوست برای بیان خطری که در کمین اوست و ممکن است مانع از اتحاد او با مسیح بزرگ شود.

پولس، واقعیت گناه و نجات را - همچون موضوعاتی که در نامه‌هایش مطرح‌اند - از طریق استعاره‌ها و تمثیلات خاصی بیان می‌کند. مقایسه کنید تلقی از گناه و آدم/مسیح را در نامه به رومیان، با تقابلی که پولس میان

آدم و مسیح برقرار می‌کند در نخستین نامه به قرن‌تین ۱۵.۲۱. او در نامه اول به قرن‌تین می‌نویسد: «همانطور که از طریق انسانی مرگ می‌دهد، همچنین از طریق انسانی رستاخیز می‌ت پدید می‌آید. همان‌طور که همه انسان‌ها در آدم می‌میرند، همین‌طور همه انسان‌ها در مسیح زنده خواهند شد». عبارت نخست، یک توالی تاریخی از آدم تا مسیح را دربردارد؛ یعنی شخصیت‌هایی که به آغاز و پایان ارتباط پیدا می‌کنند. این توالی، حاکی است از بازگویی روایی دو شخصیت و گناهان/ نیکی‌هایشان؛ اما در بخش دوم این متن، پولس میان آدم و مسیح - که دو شخصیت یا دو تیپ متمایزند - تشابهی برقرار می‌سازد. منظور از این تشابه، برجسته ساختن تفاوت‌های معناشناختی است، بدون اینکه ضرورتاً وابستگی دومی به اولی را بازگو کند. این شکل از تشابه، آنچه را که در نامه به رومیان ۵.۱۲ در خصوص آدم و مسیح، و در نامه به رومیان ۵.۱۸ در خصوص عمل نادرست یا درست مطرح است، تکرار می‌کند. بدین‌سان در مورد موضوع گناه، پولس مباحثی را در هم ادغام می‌کند که هم ساختاری کمابیش روایی به خود می‌گیرند و هم ساختاری تشابهی. همچنین مباحث او در اینجا ساختار استدلالی قیاسی را دنبال می‌کنند که به نظر می‌رسد برای مخاطبان او در قرن اول آشنا بوده باشد. اینها دو استراتژی روش‌شناسانه متفاوت‌اند که به روش‌هایی مکمل یکدیگرند و پیامی را منتقل می‌کنند. به کار بستن تشابه، نمونه‌ای از روش الهیاتی پولس است. از یک سو، ملاحظه می‌کنیم که پولس ادعایش را به سنت خاخامی مربوط می‌کند تا با گذشته استمرار برقرار کند؛ و از سوی دیگر، وی تمثیل‌هایی را مطرح می‌کند. این هرمنوتیک پولس است: تفسیر وعده‌های خداوند و نجات، آن‌گونه که در متون مقدس عبری آمده‌اند؛ اما هدایت آن تفسیر در پرتو معنوی الهام‌گرفته از مسیح.

۵. تثلیث

تجربه پولس از خداوند، تجربه‌ای سرزنده از مسیح و روح‌القدس است و بر اساس آموزه تثلیث، خداوند نجات را ممکن و حتی معقول می‌سازد. در واقع، استعاره مشارکت «در مسیح» که پولس آن را در نامه‌هایش بسط می‌دهد، با اشاره‌های متعدد به بدن مسیح و ارسال روح‌القدس تکمیل می‌شود. این نمونه‌ها، دلایلی کافی‌اند برای پذیرفتن نخستین آموزه کلیسا و تثلیث در نظر پولس. او با اشاره به تجربه خودش از خداوند به طرق متمایز، برخی از مؤلفه‌های اولیه تثلیث را بیان می‌کند. از این‌رو آنچه بسیار اهمیت دارد، این است که پولس تصوراتش را از خداوند بر اساس تجربه خودش می‌سازد، نه اینکه این تصورات کاملاً مبتنی بر باوری پیشینی باشند. ما از اشارات او به مسیح و روح‌القدس درمی‌یابیم که برای پولس، این باور صرف نیست که تفسیرش از خداوند یا موضوع مرتبطی را توجیه می‌کند. البته نمی‌توان بر اساس تجربه‌های جدید پولس درباره خداوند، یکتاپرستی تورات را که شکل‌دهنده آن تجربه‌هاست، حذف نمود.

به‌زعم جیمز دان (James Dunn)، محقق عهد جدید، از نظر پولس، در تجربه‌ای که فرد مؤمن از مسیح و روح‌القدس دارد، هیچ تمایزی نمی‌توان یافت (دان، ۱۹۸۹، ص ۱۴۶). با وجود این، ما در نامه‌های پولس، از جمله نامه به افسسیان، ملاحظه می‌کنیم که او به طرق مختلفی، از مسیح و روح‌القدس استمداد می‌کند. به نظر می‌رسد،

ملاحظات روش‌شناسانه می‌تواند به ما کمک کند تا توضیح دهیم که پولس سرگرم انجام چه کاری است؛ چراکه با نگاه اول، لازم است این نظر جیمز دان را بررسی کنیم که می‌گوید پولس در نسبت دادن نام‌ها و قدرتها به فعل خداوند، بیش از حد دلبخواهانه رفتار می‌کند.

پولس بیش از آنکه دلبخواهانه عمل کند، صرفاً مبهم سخن می‌گوید. پولس با اصطلاحاتی سخن می‌گوید که به لحاظ مفهومی، هنوز مشخص نمی‌کنند که فهمش از خداوند چگونه است. نمونهٔ روشنی از این ابهام را می‌توان در اشارات مکرر او به «روح خداوند» (Spirit of God) و «روح عیسی» (Spirit of Jesus) ملاحظه نمود (نامه به رومیان ۸.۹؛ نخستین نامه به قرنتیان ۲.۱۱؛ نامه به فیلیپیان ۴.۶). چنان که جرالد کالینس متذکر می‌شود، «از» (Of) یا حالت اضافی اسم، ممکن است سه معنای متمایز داشته باشد: ۱. روحی که ما را به سوی خداوند یا مسیح می‌برد؛ ۲. روحی که از سوی خداوند یا مسیح می‌آید یا نازل می‌شود؛ ۳. روحی که همان خدا یا مسیح است (کالینس، ۱۹۹۹، ص ۶۳). «از» هر معنایی که داشته باشد (که نمی‌توان با اطمینان گفت چه معنایی دارد)، می‌توان تصدیق کرد که پولس ارتباطی را میان سه جنبهٔ متمایز خداوند فهم می‌کند. در نامه به غلاطیان ۴.۶، خداوند روح پسرش را به دل‌های ما فرستاده است. در نامه به رومیان ۵.۵ و نخستین نامه به قرنتیان ۱۲.۷، روح‌القدس «اعطا شده است». در نامه به رومیان ۵.۵ تصدیق می‌کند که عشق خداوند، «از طریق روح‌القدس در دل‌های ما جاری شده است» و در نامه به غلاطیان ۴.۵ می‌افزاید: «برای اینکه ما فرزندخواندگی دریافت کنیم...» خداوند روح پسرش را در دل‌های ما فرستاده است که فریاد می‌زند: «ای پدر!». در نخستین نامه به تسالونیکیان ۱.۴، روح‌القدس به تسالونیان الهام می‌شود تا کتاب مقدس را با خوشحالی دریافت کنند و در برابر شکنجه ایستادگی نمایند؛ و در بخش‌های ۱۰-۹ از همان فصل از نامه به تسالونیکیان، پولس تأکید می‌کند که فعل خداوند، عیسی را از مردگان برمی‌خیزاند. نمونه‌های دیگری نیز هستند؛ اما این موارد کافی است تا نشان دهند که پولس در خصوص تثلیث ادعا می‌کند که خداوند از طریق قدرت مطلق روح‌القدس - که کارکردی شناختی و عاطفی دارد - با مهربانی عمل می‌کند تا ما را از دورن دگرگون سازد. این یعنی سرآغاز نجات ما، که کلید فهم ما از تثلیث در نظر پولس می‌باشد.

پولس با توجه به سنت یهودی، نام «پدر» را برای خداوند برمی‌گزیند. از این رو، آنچه ممکن است در یهودیت باستان امری بی‌اهمیت باشد، برای پولس امری محوری می‌شود؛ چنان‌که در مورد دیگر نام‌ها، تصاویر و استعاره‌ها در مباحث دیگر نیز چنین چیزی ممکن است. همچنین او برای عیسی، واژهٔ «پروردگار» یا kyrios را به کار می‌برد. تنها در نخستین نامه به تسالونیکیان - که کهن‌ترین کتاب عهد جدید است - ۲۱ بار «پروردگار» به مسیح اطلاق شده است. در کتاب مقدس یهودی، از جمله در ترجمهٔ یونانی آن، kyrios اشاره دارد به YHWH، تترآگرامتون یا نامی مخصوص خداوند که یهودیان به خدای یکتا اطلاق می‌کنند. برای پولس، عنوان «پروردگار» برای مسیح نیز به کار می‌رود (نامه به رومیان ۱۰.۱۳).

نتیجه‌گیری

الهی‌دانان مسیحی در خصوص باور به آموزه‌های مسیحیت، دو دیدگاه را مطرح کرده‌اند: به‌زعم برخی باید آموزه‌های مسیحی را به‌گونه‌ای شهودی فهم کرد؛ اما برخی دیگر معتقدند که باید آنها را همراه با استدلال‌های منطقی درک کرد. نوشته‌های پولس حاکی از توجه به دیدگاه نخست‌اند و نشانگر ارتباط میان نیایش (یا حتی تجربه عرفانی) و باور می‌باشند. الهیات پولس، نمونه‌ای از مسیحیت منطقی و استدلالی‌شده دوره‌های پس از او نیست که در آثار الهی‌دانانی چون *توماس و آنسلم* ملاحظه می‌کنیم. آنچه در این جستار، با توجه به مباحثی چون ایمان، الهیات اخلاقی، گناه و تثلیث، ملاحظه کردیم، این است که تجربه پولس از خداوند، تجربه‌ای «منحصر به‌فرد» نیست؛ چنان‌که برخی از منتقدان سعی کرده‌اند او را از سنت دینی‌اش یا دیگر معاصران مسیحی‌اش جدا کنند. پولس شخصیت دینی دورافتاده‌ای از سنت نیست، یعنی برخلاف آنچه برخی از او توصیف کرده‌اند، او از سنت‌های یهودی و مسیحی‌اش جدا نیست.

پولس با انسجام خاصی در همه نامه‌هایش، برای بسط مباحث الهیاتی‌اش تدبیری دوگانه اتخاذ می‌کند. تدبیر نخست عبارت است از بحث کردن با توجه به مطالب متن مقدس؛ و تدبیر دوم، بحث کردن با توجه به تجربه خودش است؛ اگرچه همه تجربه‌هایش را به‌عنوان تجربه‌هایی بنیادی نمی‌پذیرد.

البته این‌گونه الهیات‌ورزی که در پولس ملاحظه می‌کنیم، منحصر به‌فرد نیست؛ چراکه همین طرح و نقشه‌ها را *ایرتموس*، *اوریشن* و دیگر الهی‌دانان دوره آباء کلیسا در قرن‌های دوم تا پنجم نیز به‌عنوان روش‌شناسی‌های الهیاتی‌شان به کار گرفته‌اند. در قرون بعدی، الهیات مسیحی به مبانی فلسفی نیز تکیه می‌کند و دیدگاه‌های درست و نادرست از یکدیگر بازشناسانده می‌شوند. روش‌شناسی الهیاتی پولس به ما نشان می‌دهد که پیچیدگی منطقی تحولات بعدی هر اندازه هم که باشد، با تکیه بر تجارب شخصی و نیز آموزه‌های متون مقدس می‌توان به‌نحوی استادانه، الهیاتی قوی را ساخت و پرداخت.

منابع

- فروید، زیگموند، ۱۳۹۲، *موسی و یکتاپرستی*، ترجمه صالح نجفی، چ پنجم، تهران، رخداد نو.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی: بخش دوم، مفاهیم اصلی الهیات*، ترجمه محمدرضا بیات، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ولفسن، هری، اوستترین، ۱۳۸۹، *فلسفه آبابی کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Bates, Matthew W, 2012, *The Hermeneutics of the Apostolic Proclamation: the center of Paul's Method of Scriptural Interpretation*, Baylor University Press.
- Beckett, L., 2007, 'Not a Theory, but a Life', In The Times Literary Supplement, 3 August.
- Bruce, F. F., 1974, *Paul and Jesus*. London: SPCK.
- Dunn, J, 1989, *Christology in the Making*. London: SCM Press.
- Hays, Richard, 1989, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press.
- McIntosh Mark, 1998, *Mystical Theology*, Malden, Mass: Blackwell.
- O'Collins, G, 1999, *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity*, Mahwah, NJ: Paulist.
- Porter, S, 2008, 'Paul and His Bible: His Education and Access to the Scriptures of Israel', In As It is Written: Studying Paul's Use of Scripture, Edited by Stanley Porter and Christopher D. Stanley, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, pp.97-124.
- Watson, F, 2004, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T&T Clark.
- Wrede, W, 1907, *Paul*, London: Philip Green.

The Possibility or Impossibility of Finding Methodical Theology in St. Paul's Epistles

Hassan Ahmadizadeh / Assistant Professor of Comparative Philosophy, Kashan University

Received: 2019/09/03 - **Accepted:** 2020/01/09

Abstract

The question that arises here is whether or not methodical and coherent theology can be noticed in the writings of St. Paul, an important and influential figure in the history of Christianity.

While considering the various views on whether or not methodical theology can be found in Paul's views, St. Paul pays attention in some way to his theological background in the Jewish tradition while providing methodical theology and, many Christian theologians acknowledge that his faith is rooted in his following the Jewish tradition. On the other hand, St. Paul observes his personal and mystical experiences in the face of the Christian theological tradition. This study concludes that, given the four key teachings in Christian theology, it is possible to say that methodical theology, though not very clear, can be seen in St. Paul's epistles. These four teachings topics are: exemption from sins by coming to faith, moral theology, original sin and the Trinity.

Keywords: St .Paul, theology, methodology, faith, the Trinity.

Divine Suffering and Liberation in Ancient Christian Theology

Zahra Khoshkjan / Assistant Professor, Department of Political Science, University of Shahid Bahonar, Kerman

Received: 2018/04/27 - Accepted: 2018/09/21

Abstract

This study seeks to address the relationship between suffering and salvation in Christian theology and define the meaning of suffering. The author focuses on three types of suffering that are not only not disconnected, but also closely related to each other: the suffering of the Christ, as a chosen and even extraordinary human being; an (ordinary) man's suffering and the suffering of God. The question of this study is centered on why and how suffering is accomplished and giving attention to a theological approach to Christian theology; the God who suffers. The response of modern Christian theology to the question whether or not God (with all His power and conquering force) can suffer is positive, and, of course, tries to respond to the paradox about the power and absoluteness of the one God (who is also the father) and His suffering by proposing such concepts like incarnation, the kenosis of the God of love and liberation. This answer explains why Christ suffered, and the physical and non-physical aspects of his suffering. Therefore, the cognitive aspect of the suffering of the father and the son indicates the depth of the voluntary, conscious, and intentional suffering so as to achieve human salvation although, the father has experienced this kind of suffering from the very beginning of the creation with the infusion of His soul into man. The narration of the reason for and way of the occurrence of this suffering took place, which is called Christian and divine suffering in Christian theology is the outcome of using the approaches of late Christian (Catholic) theologians so that some of them, such as J.urgen Moltmann, have developed the idea of divine suffering to go beyond the limit of practical theology of hope and liberator.

Keywords: divine suffering, Christianity, descent, kenosis, incarnation, Trinity.

The Civil Freedom of the Jews in the Government of the Prophet

Hossein Ali Beigi / PhD in History of Islam, Applied Science of Kermanshah University Jihad

Received: 2019/03/22 - Accepted: 2019/07/28

Abstract

With the formation of the state in Medina by the Prophet the Jews in Medina represented a serious challenge to his government. Most of the city's economic, social, and cultural structures were under their control, so the Prophet first entered into a treaty with them, establishing the most significant measures of individual freedom and civil rights, to the extent that the provisions of this treaty are considered the first and basic trans-religious and trans-national legal document. Accordingly, this study seeks to answer the question as to what social status the Jews had in the Prophet's government and to what extent their social rights and civil freedom were respected. Using a descriptive-analytical approach, this study expounds this issue and concludes that their political and social rights were respected as long as they adhered to the treaty, and the Prophet, respecting their civil rights, did not force them to change their religion and so they had the freedom to practice their social and religious activities in the Muslims community. But due to the Jews, violation of the treaty, their repeated conspiracies and their arousing and cooperating with the pagans of Mecca, the prophet stood against them.

Keywords: The Prophet, the Jews, Medina, civil rights, civil freedom.

A Comparative Study of Asceticism from the Viewpoint of Khawaja Abdullah Ansari in "Waystations of the Travelers" and Bahya ben Joseph ibn Paquda in "Duties of the heart"

✉ **Qodratollah Khayatian** / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University

Azim Hamzeiyan / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University

Seyed Ali Mostajaboldavati / PhD student in Sufism and Mysticism, Semnan University

Received: 2019/04/07 - **Accepted:** 2019/09/19

Abstract

As a moral virtue and one of the pivotal principles and sources of Sufism, asceticism has been of special interest to Khawaja Abdullah Ansari (396-481 AH), a Muslim mystic, as shown in his book " Waystations of the Travelers " and Bahya ben Joseph ibn Paquda Ansari's contemporary Jewish mystic, as shown in " The Guidance to the Obligatory Duties of the heart". They have included it among the discussions of spiritual journey. The findings of this study which is based on comparative descriptive method show that these two mystics differ about the position, description and classification of asceticism despite sharing views about its definition. Khawaja hold that asceticism is ranked sixteenth the hundred waystations of among the spiritual journey towards the unity of God, while Ibn Baquda sees that it is ranked the ninth among the ten gates to divine love. Khawaja's spiritual journey is founded on the Book and narrations, and the degrees of asceticism according are classified in his brief exposition to the rank of wayfares into three types: lawful, moral, and gnostic, However Ibn Baquda explains and evaluates reason, narration, the book, and Islamic sources, in the form of a detailed explanation, with a moral view and by laying emphasis on the criterion of lawful moderation.

Keywords: asceticism, Khawaja Abdullah Ansari, Waystations of the Travelers, Bahya ben Joseph ibn Paquda, The Guidance to the Obligatory Duties of the heart, Gnosticism, the Jews

The Methodology of Allameh Balaghi in Volume 1 of the book "Al-Rahla Al-Madrasiyyah wa Al-Madrasa Al-Sayyarah FiNahj al-Huda" (studies in the Torah and the Bible)

✉ **Elahe Hadian Rasanani** / Assistant Professor of Quran Department, Quran University and Hadith

Elham Zeinalpour / Master of Quranic and Hadith Sciences, Quran and Hadith University

Received: 2019/06/21 - **Accepted:** 2019/11/28

Abstract

Allameh Mohammad Javad Balaghi is one of the prominent religious scholars of the 13th (lunar) century who has written many works to defend Islam and Shiism. "Al-Rahla Al-Madrasiyyah" is among his great works which was written in a new style in the form of drama-like dialogues of which only two incomplete and weak translations have been done, so far. A methodical study of this work shows that Allamah has mastery of various techniques. Allameh's method in volume 1 of this book, which deals with discussions about the Torah and the Bible, follows three methods: "critical reflection on the Old and New Testaments ", "comparing the Old and New Testaments with the Qur'an" and "using of Qur'anic discourse methods ". Among these discussions are: criticism of the source and content Old and New Testaments the; the differences and inaccuracy of their translations and versions, and the erroneous judgments of the Old and New Testaments and the many historical and geographical mistakes they contain. When the Old and New Testaments are compared with the Quran three major issues including the unity of God, prophet hood, the resurrection are referred to as Quranic in contrast with many of the teachings of the Old and New Testaments which of the are incompatible with the logic of reason and the Revelation in these areas, because of their not relying on the Revelation. The most important technique of the book is the use of Qur'anic discourse methods (philosophic reasoning, good exhortation and the best dialectics) in addressing the audience the subject with which this study is concered.

Keywords: Allama Balaghi, Al-Rahla Al-Madrasiyyah, the Old and New Testaments, the Torah and the Bible.

Abstract

The Qura'nic View about the Doctrine of the Resurrection in Judaism and the Reason for not funding in the Torah

✉ **Seyed Mohammad Hajati Shooraki** / PhD Student in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Hossein Naghavi / Assistant Professor of Religious Group, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/06/30 - **Accepted:** 2019/11/28

Abstract

Qura'nic verses show that "the resurrection" is mentioned in the Torah, but there is no trace of it in existing Torah. In addition to the scientific study about the Qura'nic view about doctrine of the resurrection in Judaism, this paper analyzes why the resurrection is not mentioned in the current Torah, and advances various explanations why the resurrection is not mentioned in this way, and then expresses the view it supports. According to the held view, the Torah is a title for the Old Testament and all the books that are the sacred text of Judaism. The chosen view considers the Torah as a title for the Old Testament and all the books that are considered as sacred texts in Judaism, However, they are not part of the Old Testament nor declared as first-class Apocrypha and Pseudepigrapha. A brief review of some of these texts shows that there is a trace of the resurrection is found in them. Consequently, with the held view hopes are high that what the Qur'an attributes to the Torah but does not exist in the Old Testament can be found in Apocrypha and pseudepigrapha.

Keywords: the resurrection, Judaism, the Qur'an, the Torah, Apocrypha and Pseudepigrapha.

Table of Contents

The Qura'nic View about the Doctrine of the Resurrection in Judaism and the Reason for not funding in the Torah / <i>Seyed Mohammad Hajati Shooraki / Hossein Naghavi</i>	7
The Methodology of Allameh Balaghi in Volume 1 of the book "Al-Rahla Al-Madrasiyyah wa Al-Madrasa Al-Sayyarah FiNahj al-Huda" (studies in the Torah and the Bible) / <i>Elahe Hadian Rasanani / Elham Zeinalpour</i>	23
A Comparative Study of Asceticism from the Viewpoint of Khawaja Abdullah Ansari in "Waystations of the Travelers" and Bahya ben Joseph ibn Paquda in "Duties of the heart" / <i>Qodratollah Khayatian / Azim Hamzeiyan / Seyed Ali Mostajaboldavati</i>	43
The Civil Freedom of the Jews in the Government of the Prophet / <i>Hossein Ali Beigi</i>	59
Divine Suffering and Liberation in Ancient Christian Theology / <i>Zahra Khoshkjan</i>	77
The Possibility or Impossibility of Finding Methodical Theology in St. Paul's Epistles / <i>Hassan Ahmadizadeh</i>	93
Abstract / Translator: Saeed Nadi	110

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.11, No.2

A Quarterly Journal of Religions

Spring 2020

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager&Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Professor of Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor of 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:** *Professor of College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net