

معرفت ادیان

سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۳، تابستان ۱۳۹۹



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی 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 به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به 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، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

۷ / بررسی تطبیقی «انسان خداگونه» در تصوف، قبلا و کنوسی

کے حسین شهبازی / محمدرضا عابدی

۲۹ / مطالعه تطبیقی «اعدام» در شریعت یهودی و اسلامی (در ترازوی حقوق کیفری نوین)

کے سید ابوالفضل ساقی / عبدالرضا اصغری

۴۷ / بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه حزقیال کافمن درباره ریخت‌شناسی توحید و شرک

کے میلاد اعظمی مرام / مجتبی زروانی

۶۵ / جایگاه «نفس» نزد سعدیا گائون

کے محسن رحمانی نژاد / قربان علمی / ناصر گذشته

۸۳ / بررسی و نقد مبانی صلح جهانی آخرالزمان در مسیحیت صهیونیستی

کے حسن دین پناه / سیدعلی حسنی

۱۰۳ / مراتب معرفت‌شناسی روح در آیین جینه

کے سید سعیدرضا منتظری / وحید پزشکی

۱۲۴ / Abstract

مترجم: سعید نادى

بررسی تطبیقی «انسان خداگونه» در تصوف، قبالا و گنوسی

hossein.shahbazi64@yahoo.com

کس حسین شهبازی / دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
محمدرضا عابدی / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷

چکیده

انسان خداگونه، فارغ از شیوه تبیین، از آموزه‌های مشترک تصوف، مرکبه و قبالا، و گنوسی است. وجوه اشتراک و اختلاف این ایده در قالب طرح نمونه قدسی از انسان، تحت تعابیری مانند آدم قَدْمون، آنتروپوس و آدم اول در عرفان یهود، گنوسی و صوفیه دیده می‌شود. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی ایده مزبور اختصاص دارد. نتایج نشان می‌دهد که با وجود وجوه مشترک، در میان این ایده‌ها تفاوت بنیادین می‌توان یافت. ناتوانی گنوسیان در تفکیک خدای متعال از نخستین آفریده‌اش (آنتروپوس)، آنها را به سمت دوگانه‌پرستی سوق داده است. مرکبه نیز اگرچه کوشیده‌اند تا مرز بین خدای یکتا و آدم قدمون را حفظ کنند، در عمل نتوانسته‌اند آن دو را از هم تفکیک کنند. قبالاتیان در عین باور به توحید، با طرح نظریه «ان سوف» و عجز از بیان نسبت آن با یهوه، امکان اتهام به لغزش از محور توحید را در باورهای خود به وجود آورده‌اند؛ اما درصدد زودن غبار این اتهام برآمده‌اند. در میان صوفیه، هرچند شباهت عقل اول به خداوند سبب شده است تا برخی مشایخ در پندار خویش عقل اول را در جایگاه خداوند بیابند، اما تمسک به توحید، در نهایت آنها را به خدای متعال رسانده است.

کلیدواژه‌ها: گنوسی، مرکبه، قبالا، صوفیه، آدم قدمون، آنتروپوس، حقیقت محمدی.

تعریف مسئله

صوفیه، قبالتیان و گنوسیان در آثار خود، متأثر از آبخورهای متفاوت فکری، از ایده‌ای نسبتاً مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود، بر خلقت انسان به صورت خداوند (انسان خداگونه) و به تبع آن بر تجسم خداوند در شکل انسان دلالت دارد. مبنای طرح این اندیشه در قبلا و گنوسی، مکاشفه حزقیال نبی در رؤیت خداوند و آیاتی از تورات است که می‌گوید: «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ همان، ۹: ۶؛ میشنا آووت، ۳: ۱۸؛ برشیت ربا، ۲۴: ۷؛ به نقل از: کهن، ۱۳۹۰، ص ۸۷). صوفیه نیز در طرح این اندیشه، به مضمون عبارت «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، تمسک جسته‌اند که به زعم آنها در زمره احادیث منقول است. طرح نمونه الهی و قدسی از انسان تحت تعبیری مانند آدام قَدُمون (Adam kadmon)، آنترپوس (Anthropos) و آدم اول (حقیقت محمدی) در قبلا، گنوسی و صوفیه، تبعی از اثرپذیری از مبانی مورد اشاره است. نگارندگان در این جستار، ضمن بررسی تطبیقی نوع تلقی هر کدام از این سه مکتب از ایده یادشده، نتایج فکری و اعتقادی مشترک و متفاوت متأثر از این اندیشه را در قبلا، گنوسی و صوفیه بازنموده‌اند.

ضرورت تحقیق

انسان و شناخت او و نسبتش با مبدأ هستی، از مهم‌ترین موضوعات تعلیم ادیان و مکاتب عرفانی است. هر یک از ادیان، تعریف خاصی از مقام انسان و نسبت او با خالق هستی ارائه می‌کنند. در این میان، پیروان یهود با تکیه بر کتاب مقدس و آموزه‌های عرفانی مرکبه (Merkabah) و قبلا کوشیده‌اند تا مقام انسان را در مراتب آفرینش باز نمایند. شعار گنوسیان نیز با تکیه بر اصل معرفت، در واقع شناخت انسان و ارتباطش با عالم علوی و خداوند متعال است. در تصوف اسلامی نیز انسان خلیفه الهی تلقی می‌شود و سلوک صوفیانه وسیله‌ای برای نیل به این کمال معنوی و آرمانی است. ایده «انسان خداگونه» نقطه تلاقی درک باطنی صوفیه، قبلا و گنوسی از نسبت انسان با مبدأ هستی است. از این رو آشکار شدن ابعاد آن، به فهم درست ما از وجوه اشتراک و افتراق تفکر و تعلیم این سه مکتب کمک می‌کند.

پیشینه اجمالی پژوهش

پیشینه این بحث در دو دسته قابل بررسی است:

نخست، پژوهش‌هایی که به مقایسه تطبیقی حدیث «خلق الله...» در ادیان توحیدی پرداخته‌اند. مقاله «قرائتی بین‌ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی» (۱۳۸۹) و «خداگونه بودن انسان؛ به‌روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک ادیان ابراهیمی» (۱۳۹۰)، هر دو از محمد کاظم شاکر و فاطمه موسوی از این قبیل است. مقاله اول به بررسی

مفهوم انسان کامل در اندیشهٔ یهود، مسیحیت و اسلام با رویکرد عرفانی توجه کرده است؛ اما اشاره‌ای به آموزهٔ انسان خداگونهٔ گنوسی ندارد. زنجیرهٔ سفیروت و آدم قدیم مدنظر قبالا نیز به صورت کلی تبیین شده است. دیدگاه تصوف در باب انسان کامل نیز با تکیه بر آرای ابن عربی، جیلی و نسفی آمده؛ درحالی که عقاید آنها در مقایسهٔ تطبیقی، نیازمند واکاوی عمیق و طرح مباحث جدید است. مقالهٔ دوم نیز به ساختار حدیث از جنبهٔ روایت اسرائیلی یا اسلامی توجه دارد.

دوم، پژوهش‌هایی است که به سند حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» توجه دارند و بحث تطبیقی در آنها مطرح نیست. مقالهٔ «پرتو حُسن در شرح حدیث صورت» (۱۳۸۰) از محمدحسن فؤادیان و «خداگونه‌ی انسان در آفرینش؛ بررسی روایت إِنْ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (۱۳۸۷) از صفدر تبارصفر از این قبیل اند. مقالهٔ «تحقیق در متن و اسناد حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و نقد دیدگاه ابن عربی» (۱۳۸۹) از مصطفی آذرخسی و منصور پهلوان نیز درصدد رفع ابهام از تفسیر ضمیر «ه» در «صورت» و انتساب آن به خداوند از منظر ابن عربی و رد دیدگاه یادشده توسط نگارندگان با استناد به منابع گوناگون است. مقالهٔ «حادث آفرینش آدم (علی صورت)؛ چالش‌های فهم در سده‌های دوم و سوم هجری» (۱۳۹۳) از احمد پاکتچی نیز درصدد پاسخ به این پرسش است که طی سده‌های یادشده، محدثان در نقل احادیث (علی صورت/ صورة الرحمن) تا چه حد به خطوط قرمز متکلمان در این باره حرمت نهاده‌اند. مقالات دیگری نیز وجود دارد که تقریباً همگی به اثبات اصالت و تفسیر حدیث پرداخته‌اند.

روش تحقیق

تصوف، قبالا و گنوسی، هر کدام از منظری به ایدهٔ انسان خداگونه پرداخته‌اند و با وجود اختصاصات مشترک، به اقتضای مبانی دینی و مقتضیات فرهنگی خود، به باورها و ساختارهای متفاوتی از اندیشه رسیده‌اند؛ اما در عین حال، نمی‌توان در این میان به رابطهٔ تاریخی اثبات شده‌ای دست یافت. بنابراین بحث تطبیقی در این جستار، بر پایهٔ شیوهٔ رنه‌ولک و مکتب آمریکایی شکل گرفته است؛ زیرا این مکتب مسائل ادبی و فرهنگی ملل گوناگون را به مثابهٔ یک کلیت، فراسوی مرزها می‌بیند و بدون اصالت قائل شدن به رابطهٔ تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (لاوال، ۱۹۸۸م، ص ۳؛ ولک، ۱۹۷۰م، ص ۴).

پرسش‌های تحقیق

- تلقی خداگونه بودن از انسان در اندیشهٔ تصوف، قبالا و گنوسی، از کدام مبانی فکری نشئت می‌گیرد و به چه معناست؟
- وجوه اشتراک و جنبه‌های تمایز ایدهٔ انسان خداگونه در تصوف، قبالا و گنوسی کدام است؟
- ایدهٔ انسان خداگونه چه تأثیری در میزان پایبندی یا عدم پایبندی تصوف، قبالا و گنوسی به اندیشهٔ توحیدی داشته است؟

۱. انسان خداگونه در مرکبه (گنوسی - یهودی) و قبالی یهودی

آیه‌ای از سفر پیدایش و مکاشفه حزقیال نبی نخستین مبنای طرح ایده انسان خداگونه است. حزقیال در مکاشفه خود طوفانی می‌بیند که در لابه‌لای آن ابری آتشین با هاله‌ای از نور حرکت می‌کند. او چهار موجود محیرالعقول می‌بیند که چهار صورت و دو بال و پاهایی شبیه انسان و پنجه‌هایی مانند سم گوساله داشتند؛ به گونه‌ای که:

برفراز صفحه بالای سرشان چیزی شبیه به یک تخت سلطنتی زیبا قرار داشت که گویی از یاقوت کبود بود؛ و بر روی تخت، وجودی نشسته بود که به یک انسان شباهت داشت. از کمر به بالا همچون فلزی غوطه‌ور در آتش می‌درخشید و از کمر به پایین، مانند شعله‌های آتش تابان بود. دور تا دورش را نیز نوری درخشان فراگرفته بود... حضور پر جلال خداوند این گونه بر من ظاهر شد. هنگامی که آن منظره را دیدم، به خاک افتادم. آن گاه صدای کسی را شنیدم که با من سخن گفت (حزقیال، ۱: ۵-۲۸).

روایت حزقیال نبی از رؤیت خداوند و استناد به این آیه از سفر پیدایش که می‌گوید «و خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، باعث طرح ایده شیعورقومه (Shi'urQoma) در عرفان مرکبه (گنوسی - یهودی) شد. از این رهگذر، یهودیان غالباً در انگاره‌های تخیلی خویش خداوند را در هیئت انسانی تجسم کرده‌اند. این تلقی از عهد عتیق و عرفان گنوسی - یهودی مرکبه، تا عهد جدید و عرفان قبلا ادامه یافت و در قبلا به دور از تجسم‌گرایی مرکبه، به یک ایده بنیادین تبدیل شد و ساختار نمادین و رمزی سفیروت (درخت زندگی) را تحکیم بخشید.

تلفیقی از نماد درخت زندگی (سفیروت) با پیکر آدم قدمون، شالوده قبلا را شکل می‌دهد. شاخه‌های درخت زندگی، هر کدام نماینده صفتی از صفات یا اسمی از اسمای الهی است. در عرفان مرکبه و آغازگران نهضت قبلا در آلمان (حسیدی‌ها) - در قرون وسطا - از خدای انسان‌گونه و انسان ازلی که بر تخت تکیه زده و در عرش الهی استوا یافته است، با عناوینی چون کاود (Kavod)، متاترون (Metatron) و شیعورقومه تعبیر می‌شود که همگی ظرف شخصینا، ظاهرترین و نازل‌ترین اسمای الهی‌اند. از دیدگاه حسیدی‌ها، «کاود» دو وجه دارد: وجه نامرئی، که مربوط به جلال ازلی است؛ و وجه مرئی، به شکل انسانی با ابعاد شگفت‌انگیز که بر عرش الهی نشسته و در مکاشفات انبیا و سالکان مرکبه دیده شده است (اتنرمن، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۹).

۲. انسان خداگونه در تصوف

طرح این ایده که «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید» و تلقی کردن آن به عنوان محتوای یک حدیث منقول در متون تصوف اسلامی، نخستین بار در آثار منصور حلاج دیده می‌شود. مبتنی بر این تلقی، حلاج نظریه فلسفی - صوفیانه‌ای را پی ریخت که بعدها نزد ابن عربی و عبدالکریم جیلی به عنوان نظریه «انسان کامل» شناخته شد.

حلاج، با استناد به «خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، نظریه حلولی را بنیان می‌نهد و از رهگذر این تفکر، به دو بعد لاهوتی و ناسوتی انسانی توجه می‌کند. او بر آن است که جنبه لاهوتی و ناسوتی انسان، متحد نمی‌شوند؛ بلکه یکی از آن دو با دیگری می‌آمیزد؛ همچون آمیختن شراب با آب (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵) ابن عربی این اندیشه را از

حلاج وام می‌گیرد؛ اما میان دو جنبه لاهوت و ناسوت جدایی قائل نمی‌شود. او مبتنی بر تفکر وحدت وجود، این دو جنبه را «وجه واحد» تلقی می‌کند؛ به گونه‌ای که صورت بیرونی آن «ناسوت» و باطن آن «لاهوت» است. از دیدگاه او، در جمیع موجودات، صفات ظاهر و باطن وجود دارد و خداوند در همه اشکال وجود تجلی می‌کند؛ اما تجلی او در انسان، در کامل‌ترین وجه بوده است. به همین سبب، «مختصر شریف» و «کون جامع» برای همه حقایق وجود و مراتب آن است و از این رهگذر، خلعت خلافت از خداوند به وی ارزانی شده است (همان، ص ۳۶). بعدها هر یک از بزرگان تصوف تفاسیر صوفیانه متفاوتی از حدیث «خَلَقَ اللهُ...» ارائه داده‌اند. آنها از «صورت» به «عقل اول»، «حقیقت محمدیه» و «صورت خداوند در شکل انسان» - که همگی محل ظهور صفات خداوند و تجلی‌گر حق قلمداد می‌شوند - تعبیر کرده‌اند.

۳. انسان خداگونه در اندیشه گنوسی

تفکر انسان خداگونه در مکتب گنوسی، نخستین بار در صدر مسیحیت، توسط *والنتینوس گنوسی* با اسطوره «آنتروپوس» مطرح شد. از این منظر، آنتروپوس جوهر روحانی انسان است که به تجسم خداوند به شکل انسان در مراتب تجلی اطلاق می‌شود. از نظر «پیروان والنتینوس... خدا آن گاه که خود را آشکار ساخت، خود را به شکل آنتروپوس آشکار کرد» (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹).

گنوسیان ثنوی‌گرا معتقدند که خداوند متعالی تجلی خویش را در «آنتروپوس» ظاهر ساخت؛ سپس آنتروپوس به سوی زمین حرکت کرد. فرشتگان دستگاه آفرینش برای زندانی کردن او تلاش کردند؛ اما توفیق نیافتند و آنتروپوس به آسمان بازگشت. فرشتگان آفریننده، کالبد انسانی آنتروپوس را با تأسی از الگوی آسمانی ساختند؛ اما این کالبد به‌غایت ناتوان بود. آنتروپوس با مشاهده همزاد خاکی‌اش و ناتوانی او، روح (نیوما = *pneuma*) را نزد وی فرستاد تا کالبد انسانی را از ضعف برهاند و به وی زندگانی بخشد (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴). در دیدگاه گنوسی، تنها کسانی که دارای بارقه الهی (نیوما) هستند، توانایی نجات از بند ماده را دارند (یوناس، ۱۹۹۱م، ص ۱۴).

هانس یوناس احتمال می‌دهد گنوسیان اسطوره آنتروپوس را از مکاشفه *حزقیال* در کتاب مقدس اخذ کرده باشند (همان، ص ۱۵۴). به‌نظر *شولم* نیز عرفان مرکبه - که در پایان سلوک، از دیدار خداوند در هیئت انسان ازلی سخن می‌گوید - در اصل شاخه‌ای از طریقت گنوسی یهودی است (شولم، ۱۹۸۷م، ص ۳۶).

«آدم قدمون» قبلا و «شیعورومه» مرکبه، همان جایگاه آنتروپوس گنوسی را دارند و می‌توان گفت که هر دو از مکاشفه *حزقیال* نبی الهام گرفته‌اند (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).

بحث

شولم معتقد است که توصیف خداوند در هیئت انسان، ریشه در «انسان نخستین» مطرح در تفکر ایرانیان باستان دارد (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷). در این الگوی باستانی، سخن از دو بُعد «انسان» است: نخست، آدمی زمینی که در

معرض مقادیر آسمانی قرار دارد و دیگر، انسان ازلی یا «فوس» که مشحون از اندام‌های نورانی است. گونه‌ی دیگر از کهن‌الگوی انسان نورانی، در حکمت هرمسی با «پرومتئوس» (Prometheus) آشکار می‌شود. به عقیده‌ی هانری کُربن، گنوسیان متأثر از مریم مجدلیه و از رهگذر آموزه‌های مربوط به انسان نورانی در عرفان ایرانی و حکمت هرمسی، با این کهن‌الگو آشنا شده‌اند (کُربن، ۱۳۹۲، ص ۳۳ و ۳۴).

روزبهان بقلی، مراد از آدم در حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را، «آدم اول» می‌داند. از دیدگاه او، آدم اول همان «روح محمدی» است که در برخی منابع تصوف، از آن به «عقل اول» یا «صادر اول» تعبیر می‌شود. مبتنی بر این نظر، وقتی حقیقت محمدی در قالب بشری تجسد یافت و از مقام اعلی به مرتبه‌ی آدم ثانی نزول کرد، به آدم ابوالبشر موسوم شد (روزبهان، ۱۴۲۸ق، ص ۷۵).

در عین اذعان به تفاوت‌های مبنایی معطوف به روح توحیدی یا ثنوی و دیگر مبانی مورد التزام هر یک از سه مکتب گنوسی، قبلا و صوفیه، می‌توان وجوه اشتراک قابل تأملی میان طرز تلقی هر یک از آنها از کهن‌نمونه‌ی انسان قدسی و الهی یافت و بر این مبنا، انسان نورانی، آنتروپوس و آدم قدمون را، نسخه‌ای دیگرگون از آن حقیقتی تلقی کرد که امثال روزبهان آن را آدم اول یا حقیقت محمدی می‌نامند.

انسان نورانی مجدلیه با «نیوما» که مطابق بینش والتینوس گنوسی، آنتروپوس آن را فرستاده است تا به تجسم خاکی خویش کمک کند، قابل مقایسه است. روح علوی در بینش گنوسی مندایی و مانوی، به جهان نور بازمی‌گردد و با آنتروپوس یکی می‌شود؛ در نیایشی مندایی آمده است: «به‌سوی همسانم می‌روم و همسانم سوی من می‌آید. او مرا در آغوش گرفته و تنگ می‌فشارد» (کربن، ۱۳۹۲، ص ۵۸؛ دراو، ۱۹۳۷م، ص ۵۴ و ۵۵).

در باور یهودیان مغاری (Magharians)، از فرقه‌های موافق با تعالیم گنوسی، آن‌گاه که جنبه‌های انسانی به خداوند نسبت داده می‌شود، منظور از خداوند، ذات اقدس الهی نیست؛ بلکه نماینده‌ی خداوند، یهوئیل (Yahoel) است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱)؛ در انجیل عبرانی، یهوئیل به «فرشته‌ی خداوندگار» اطلاق می‌شود (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). از یهوئیل یا متاترون به «یهوه صغیر» نیز تعبیر کرده‌اند. در سفر خروج، منظور از یهوه در آیه «به‌سوی یهوه عروج کن» (خروج، ۳۴: ۱)، همان یهوئیل یا متاترون است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳ و ۱۲۴). هرچند در منابع یهود بین متاترون و یهوئیل تفاوت وجود دارد، اما با امعان نظر در تلقی عرفان یهود از آنها، می‌توان دریافت که این دو نام در واقع یکی‌اند.

در منابع عرفانی یهود، وقتی از تجسم خداوند در هیئت انسانی سخن می‌رود، در واقع به متاترون اشاره می‌شود. در عرفان مرکبه‌ی گنوسی - یهودی، این ابعاد محیرالعقول به «شیعورومه» موسوم است. البته با نضج دیدگاه فلسفی در قرون وسطا، برخی فلاسفه یهود، مانند موسی بن‌میمون به شدت مخالف توصیف شکل و ابعاد برای خداوند بودند. به نظر شولم، یکی از دلایل قطع ارتباط الهیات عقلانی یهود با عرفان یهود، تجسم و انسان‌نگاری خداوند در عرفان

مرکبه گنوسی یهودی بود (همان، ص ۱۱۴). موسی بن میمون تصور جسمانی خداوند را به منزله کفر می داند (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳).

بنابراین، ایده انسان انگاری خداوند (شیعورقومه) در تعالیم مرکبه وجود داشت؛ اما فلاسفه یهود با آن مخالف بودند. پس از آنکه زعامت اندیشه های یهودی از فلاسفه به قبالاتیان انتقال یافت، این ایده توسط قبالاتیان نیز رد شد یا به عبارت دیگر، به شکل توجه به انسان ازلی در قالب نماد توأمانِ درخت و انسان تعدیل شد. قبالاتیان، از آیه سفر پیدایش - که بر خلق انسان به صورت خداوند دلالت دارد- تفسیری متفاوت از مرکبه ارائه می دهند که مطابق آن، قوای سفیراها سربان حیات الهی در انسان را نمایان می سازد. دیگر اینکه سفیروت قبالاتی، نمادی است برای نشان دادن عالم خدای خالق در تصویر انسان مخلوق، که اعضای بدنش به طریق نماد و رمز، به حقیقتی روحانی اشاره دارد که در سیمای نمادین آدام قدمون (انسان نخستین) به منصه ظهور می رسد. در واقع قبالاتیان بر این باورند که ذات خداوند (إن سوف) بنفسه نمی تواند تجلی کند؛ بلکه آنچه در محل ظهور است، صفات خداوند است و شاخه های درخت زندگی (سفیراها) نیز دلالت بر همین صفات دارند (ر.ک: شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۱ و ۳۸۲).

یهودیانگی که به شریعت موسی ﷺ پایبندند، به امکان رؤیت خداوند در صورت انسانی معتقد نیستند. آنان رؤیت خداوند در بوتۀ مشتعل توسط موسی ﷺ را، تجلی انسان گونه فرشته ای (یهوئیل یا متاترون) به اذن خداوند می دانند که به دلیل شباهت نام یهوئیل به یهوه و شکل انسان وارش، برخی منابع عرفانی یهود او را در جایگاه خداوند قرار داده اند. پس در واقع خداوند انسان را به صورت متاترون خلق کرده است (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶).

در سفر خروج، از متاترون این گونه سخن رفته است: «من فرشته ای پیشاپیش شما می فرستم... از او تمرّد نکنید... چراکه او نماینده من است و نام من بر اوست» (سفر خروج، ۲۳: ۲۰-۲۲). در نوشته های بعدی عبرانیان، این فرشته به عنوان «فرمانروای دنیا» مطرح می شود.

بنا به روایت تورات، پیامبران در مکاشفات خود، تجلی خداوند را گاه در صورت انسان دیده اند (ر.ک: خروج، ۳: ۶؛ پیدایش، ۱۶: ۱۳). مطابق تفاسیر تورات، در این مقام، منظور دیدار خداوند یکتا و یهوه بزرگ نیست (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

شولم معتقد است که شیعورقومه در واقع به قلمرو الوهیت و ابعاد آن اشاره نمی کند؛ بلکه به ابعاد تجلی جسمانی او اشاره دارد. عرفای مرکبه با گرایش به برداشت های ذوقی، در پی خلق حماسه های عرفانی بودند که در آن، سالک از هفت هخالوت می گذشت (شولم، ۱۳۹۲، ص ۷۸ و ۸۷) و با ریاضت نفسانی، وارد عرش علوی (آرابوت = Araboth) می شد؛ یعنی سالک مرکبه در تالارهای قلب خویش مسیری انفسی را طی می کرد و به زیارت ابعاد جسمانی شیعورقومه، نه ذات آن، در شکل انسان نائل می آمد (آیدل، ۲۰۰۵، ص ۳۴).

در اندیشه متصوفه نیز قلب کارکرد مشابهی دارد. قلب می تواند محل تجلی اسما و صفات الهی باشد. انسان به عنوان کامل ترین تجلی حق، به صورت خداوند خلق شده است و به اقتضای «أن صورة الرحمن مستویة

علی‌العرش»، منظور از قرار صورت رحمان بر عرش، در واقع استوای صورت خداوند بر عرش قلب مؤمن است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷). البته متصوفه در اینکه تجلی‌کننده همان خداوند یکتا و متعالی است و منظور از تجلی، تجسم نیست، در بین خود و نیز با اهل شریعت اختلافی ندارند؛ حال آن‌که چنین اختلاف و مناقشه‌ای میان فلاسفه و قبالاتیان با عرفان مرکبه دیده می‌شود.

در نگاه فرقه‌های گنوسی یهودی، از جمله مغاریان، متاترون یهوه صغیر و خالق جهان است. او در قالب پیکر انسانی در مکاشفه‌ها ظاهر می‌شود. در اندیشه فرقه والتینوس گنوسی، متاترون عملکردی مشابه با آنترپوس دارد. به بیان واضح، متاترون همان ابعاد جسمانی شیعورومه و انسان نخستین عرفان مرکبه گنوسی - یهودی است. در عرفان مرکبه، منظور از مقام اتحاد، اتحاد با خداوند متعال آن‌گونه‌که در تصوف مدنظر است، نیست؛ بلکه اتحاد با متاترون مراد است. دلیل خلط در برخی منابع نیز مشابهت متاترون با خدای یکتا در نام و افاضه فیض است. شولم می‌گوید: وقتی خونخ در سلوک معنوی به اربوت (عرش) نایل آمد، «گوشت‌های بدنش به شعله و رگ‌هایش به آتش، مژگانش به شراره‌های نور و ابروانش به مشعل‌های افروخته تبدیل شد» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱)؛ بعد از این استحاله علوی، در متاترون فانی شد.

موشه آیدل، در بحث از روایت تورات که می‌گوید: «خونخ با خدا می‌زیست و خدا او را به حضور خود به بالا برد» (پیدایش، ۵: ۲۴)، بر آن است که این تجربه روحانی در تورات و تفاسیر عهدین، در شکل‌گیری عرفان مرکبه، نقش بسزایی داشت (آیدل، ۱۹۹۰، ص ۲۲۳). در این دیدگاه، متاترون تجلی یهوه کبیر تلقی می‌شود و تنها انسان می‌تواند به مقام او ارتقا یابد (نیکدل، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

در اندیشه صوفیه، عقل اول صادر اول است. با اندکی تسامح می‌توان عقل اول را همان متاترون گنوسی یهودی و آنترپوس والتینوس گنوسی و یهوهیل توصیف‌شده مغاریان به‌شمار آورد؛ با این تفاوت اساسی که صوفیه برای عقل اول مقام خدایی و آفرینندگی قائل نیست. نسفی در بحث درباره «خَلَقَ اللهُ...» بر آن است که پیامبر ﷺ صورت عقل اول است. آدم ﷺ نیز منطبق بر صورت عقل اول خلق شده است (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷). از این رو می‌توان معادل عقل اول را در قبلا و مرکبه، آدم قدمون و متاترون، و در طریقت گنوسی، آنترپوس و انسان ایزدی گرفت.

نسفی در تبیین امکان تجلی صورت عقل اول در آفرینش آدم و انبیا، به تمثیل رابطه زبان و عقل تمسک می‌جوید: «چنان‌که زبان، صورت عقل آدمی است، آدم صورت عقل اول است... جمله انبیا صورت عقل اول اند» (همان، ص ۳۸۱ و ۳۸۲).

مولانا در بیان نسبت عقل اول و حقیقت محمدی با آدم، ضمن تمسک به تمثیل میوه و درخت، و اینکه پیامبر ﷺ به‌منزله میوه درخت آدم است و درعین حال خود از هسته همین میوه (حقیقت محمدیه) پدید آمده است، پیامبر ﷺ را جد جد می‌نامد:

مصطفی زین گفت کآدم و انبیا
گر به صورت من ز آدم زادهام
پس ز من زایید در معنی پدر

خلف من باشند در زیر لوا
من به معنی جد جد افتادهام
پس ز میوه زاد در معنی شجر

(مولوی، ۱۳۹۰، ۴۰، ابیات ۵۲۵-۵۲۷-۵۲۹)

در باور عرفای مرکبه و سایر گنوسیان یهودی نیز متاترون ظاهرکننده قدرت و اراده الهی است. متاترون در مراتب نازل تر تجلی در شکل انبیا، خاصه حنوخ در زمین وجود داشته است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). این تفکر تداعی گر دیدگاه نسفی است. نسفی صورت انبیا را همانند صورت عقل اول می‌داند. به زعم او، عالم کبیر محل ظهور قدرت عقل اول بوده و عالم صغیر نیز مظهر علم عقل اول است. از این منظر، در مرتبه‌ای بالاتر، عقل اول نیز تجلی‌گاه صفات خداوند تلقی می‌شود (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲).

در باور گنوسیان یهودی، تنها انسان می‌تواند در مراحل کمال به مقام متاترون ارتقا یابد (نیکدل، ۱۳۹۱، ص ۹۷)؛ چنان که حنوخ نبی به این مقام رسیده است. متصوفه نیز در باب عقل اول دیدگاه مشابهی دارند و معتقدند: «بسیاری از مشایخ به این عقل اول رسیده‌اند و... گمان برده‌اند که مگر خدای اوست و مدتی او را پرستیده‌اند تا عنایت حق در رسیده است... آن‌گاه بر ایشان روشن شده است که او... مظهر صفات خدای است، نه خدای است. از وی گذشته‌اند و به خدا رسیده‌اند» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲). اما برخی گنوسیان در این مقام توانسته‌اند خالق و مخلوق را از هم تفکیک دهند و متاترون یا آنتروپوس را خالق پنداشته و با قرار دادن آن در کنار خدای متعال به اندیشه تئوی رسیده‌اند.

وجود وجوه مشترک متعدد میان عقل اول یا حقیقت محمدیه مطرح در تصوف با متاترون و آنتروپوس گنوسی و کاود یا آدم قدمون قبلا انکارشدنی نیست. با وجود این، در میان این ایده‌ها تفاوت بنیادین می‌توان یافت؛ چنان که ناتوانی گنوسیان در تفکیک خدای متعال از نخستین آفریده‌اش، آنها را به سمت دوگانه‌پرستی سوق داده است. عارفان مرکبه نیز اگرچه کوشیده‌اند تا مرز بین انسان نخستین را با شیعورقومه حفظ کنند، اما عملاً با تعبیر از تجسم آن به تجسم خدای انسان‌گونه، آن‌گونه که سالک با منزلتی الهی، اما در هیئت انسانی او را در عرش مشاهده می‌کند، به ثبوتی از جنس ثبوت گنوسیان غیریهودی رسیده‌اند. بنا به قول نسفی، برخی مشایخ صوفیه نیز از لغزشی مشابه در امان نبوده‌اند. مظهریت عقل اول نسبت به خداوند، برخی مشایخ را به شک انداخته است تا در پندار خویش، عقل اول را در جایگاه خداوند بیابند؛ اما تمسک به اصل توحید، آنها را از سردرگمی رها کرده و به خدای متعال رسانده است. قبلائیان نیز برای فرار از ثبوتی که مرکبه بدان دچار شده بودند، با استفاده از رمز و نماد درخت و انسان، بین ذات و صفات خداوند تفاوت قائل شده‌اند و با طرح ایده آدم قدمون یا انسان نخستین، این نمونه الهی را تجلی صفات خداوند از «این سوف» قلمداد کرده‌اند؛ هرچند طرح «این سوف» در کتاب زوهر و تفاوت آن با خدای مشخص آمده در کتاب مقدس و تلمود، همواره یک مسئله اساسی در مکاتب قبلا بوده و فرار از نتایج دو انگارانه آن در هر دوره‌ای، دغدغه مشترک بزرگان قبلا بوده است (ر.ک: شولم، ۱۳۹۲، ص ۲۷-۲۹).

وجه مشترک دیگر دیدگاه صوفیانی چون نسفی با گنوسیان یهودی، جایگاه عقل اول صوفیه، متاترون و آنتروپوس گنوسی یهودی و آدام قدمون قبلا، در عرش علوی یا اربوت است. شولم می نویسد: «متاترون... ساکن عرش و مقیم عرش خداست» (همان، ص ۱۲۵) و نسفی می گوید: «این عقل اول بر عرش خدای مستوی است» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸).

در مرکبه، خدای انسان گونه در عرش قرار دارد و با اسم‌هایی چون «انسان نخستین» و «شیعورقومه» و «متاترون» شناخته می‌شود و مقصود نهایی سالکان تلقی می‌گردد (انترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۹). در تصوف نیز به استناد احادیثی مانند «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۵۸؛ همان، ج ۱۰، ص ۱۸۹) و «لَوْلَا كَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ» (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۱۹۹)، نور محمدیه مقصود نهایی خلقت موجودات به شمار آمده که ناظر بر قوس نزول است. در قوس صعود و مراتب سلوک نیز سالک در صدد درک آن منزلت والا برمی‌آید؛ با این تفاوت که او مقصد نهایی نیست؛ بلکه به دلالت «خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» تکمیل مسیر سلوک، مستلزم نیل به مقام توحید است:

حق چو دید آن نور مطلق در حضور
بهر خویشتن آن پاک جان را آفرید
آفرید از نور او صد بحر نور
بهر او خلقی جهان را آفرید

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۴، ابیات ۲۷۹-۲۸۳؛ ر.ک: ابیات ۲۸۴ و ۲۹۲ و ۲۹۵-۲۹۶ و ۲۷۸-۲۷۸)

در باور حسیدیسیم نخستین آلمان (قرن ۱۲م)، از مکاتب قبلا، «کاود» یا «شخینا» تجلی انسان‌انگاران‌های از «جلال خداوند» است. کاود در جلوه‌های مختلف بر انبیای بنی اسرائیل و عرفا متجلی شده است. از این منظر، رؤیت کاود، غایت واقعی سالکان است (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۷۸).

شیعورقومه تصویری خیالی از خداوند نشسته بر عرش بود که سالکان در پایان سلوک معنوی، موفق به زیارت آن می‌شدند (آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ص ۲۴۹). در متنی از مرکبه، تجربه روحانی دیدار خداوند این‌گونه آمده است: «مقدس، با قدرت، هراسناک... همان آدونای، خدای اسرائیل... بر تخت عرش خویش جلوس فرموده است. جامه‌ای از درون و برون سراسر پوشیده از نقش بیهوه» (کارمی، ۱۹۸۱، ص ۱۹۹).

روزبهان بقلی نیز در بیان مکاشفه‌ای مشابه، ادعا می‌کند که نخست صورت جلال و جمال خداوند را در مقام التباس دیده، سپس درخواست کرده است تا اصل نور ذات ازلی را به وی بنمایاند و خداوند ذره‌ای از این نور را نمایانده و او از عظمت آن، مشرف به موت گشته است (روزبهان، ۱۳۹۳، ص ۱۹-۲۰).

جامه خدایی که آدام قدمون بر تن دارد، جامه‌ای از جلال و نور ازلی است. روزبهان نیز گزارش مشابهی از مکاشفه خود به دست می‌دهد: «رأیت الحق - سبحانه - بلباس الجلال و الجمال» (همان، ص ۱۴). یا: «تَمَّ ظَهْرَ لِي مِنْ سَوَائِقِ الْعَرْشِ عَلَى لِبَاسِ الْبَهَاءِ وَ الْجَمَالِ...» (همان، ص ۱۷ و ۱۸).

همچنین روزبهان، خدا را به صورت انسانی می بیند که از عرش نزول می کند و به خانه شیخ قدم می نهد (همان، ص ۴۴). این قسم از مکاشفه، بیشترین قربت را به نزول شخینا در مرکبه و قبالا دارد که بر زمین نازل می شود و در مکان های مقدس حضور دارد.

روزبهان در موضعی دیگر از کلام، سخنانی از این دست را از سنخ شطح می داند و برای آنها دلالت نمادین قائل می شود (ر.ک: همان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴).

در تورات نیز افزون بر تجربه حزقیال، تعبیر انسان انگارانه از خداوند را به کرات می توان دید. در سفر خروج، از انگشتان خداوند و نگارش الواح سخن می رود (خروج، ۳۱: ۱۸). در آیه ای دیگر، سخن از نشستن خداوند بر عرش است (اشیاء، ۶: ۲۰۱). از این قبیل است، قدم زدن خداوند در باغ (پیدایش، ۳: ۸) و بالاخره اشاره به صعود و نزول خداوند به آسمان و زمین (ر.ک: همان، ۳۵: ۱۳؛ خروج، ۱۹: ۱۸).

در تئوری سفیروت قبالاتیان، شخینا (ظاهرترین اسمای الهی) بر تجلی خاص خداوند بر انسان و حضور خداوند در زمین و مکان های مقدس، در مواردی که انسان به خدا نزدیک شود، دلالت دارد (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰؛ اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶).

بر اساس کتاب مقدس، توصیفات انسان انگارانه از خداوند، از سنخ استعاره های زبانی و کاربردهای مجازی است. تلمود بر آن است که «ما خداوند را با زبان و اصطلاحات وام گرفته از خلقت او توصیف می کنیم تا بتوانیم آنها را برای فاهمه انسان، معقول و قابل درک سازیم» (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). قبالاتیان نیز بر عدم گنجایش معانی بلندپایه در قالب کلام قائل اند و از آن به زبان آپوفاتیک تعبیر می کنند (دن، ۲۰۰۶، ص ۹)؛ یا به قول عین القضاة، معرفی که از راه بصیرت حاصل می شود «هرگز تعبیری از آن متصور نمی شود، مگر به الفاظ متشابه» (همدانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

غالب مفسران و متکلمان اسلامی، از شیعه و معتزله و برخی اشاعره و بزرگان صوفیه، از آیات و احادیثی که به ظاهر از خداوند توصیفی جسمانی ارائه می دهند، به آیات و احادیث متشابه تعبیر می کنند که در فهم آنها باید محکمت آیات قرآن، نظیر آیه «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار...» (انعام: ۱۰۳) ملاک باشد. بر این اساس، آیاتی چون «...يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح: ۱۰)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، «و جاء ربك...» (فجر: ۲۲) و احادیثی از قبیل «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ...» (ابن حجاج، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۸۸۲؛ روزبهان، ۱۳۸۱، ص ۷۷؛ نجم رازی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۵)، «يُقَالُ لِحَبَّتَيْهِمْ، هَلْ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ. فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدَمَيْهِ عَلَيْهِمَا...» (همان، ۱۹۵۴)، «إِنَّ اللَّهَ... نَزَلَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ...» (رازی، بی تا، ص ۱۷۷؛ ابن خزیمه، ۱۴۳۱ق، ص ۲۴۲)، که به ظاهر بر جسمانیت خداوند یا تجلی خداوند در قالب جسمانی دلالت دارند، نمی توانند بر معنای ظاهری حمل شوند.

همچنین در حدیث نبوی آمده است که «هرکس خدا را شبیه خلق بداند، کافر شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۶۶). حدیث دیگر نیز متضمن این معناست که چون خداوند منزّه از رنگ و کیفیت است، رؤیت آن با چشم ظاهر امکان‌پذیر نیست: «انّ الأبصار لاتدرک الا ما له لون و الکیفیّہ و الله خالق الوان و الکیفیّات» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۵۳). مولانا می‌گوید:

کار بی‌چون را که کیفیت نهد
اینکه گفتم این ضرورت می‌دهد
(مولوی، ۱۳۹۰، ۱د، بیت ۴۳۱)

از این رهگذر، بزرگان تصوف تعابیر انسان‌انگارانه از خداوند را از سنخ تعابیر مجازی و رمزی، و محتاج تأویل دانسته‌اند (رک: روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴). سنایی در بحث توحید، با این استدلال که خداوند مبرا از کمیت و کیفیت است، شمار و توصیفات جسمانی از خداوند را ناروا می‌شمارد. او در ادامه به تفسیر تعابیر انسان‌انگارانه خداوند می‌پردازد و از این رهگذر، دست خداوند در آیه «بَدَّ اللهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) را مجازاً به قدرت الهی، صورت (وجه) را در آیه «...يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمان: ۲۶) به بقای ذات باری تعالی، آمدن و نزول را به آمدن حکم نافذ و نزول رحمت خداوندی، پای را به تجلی صفات قهریه، و انگشتان را به جاری شدن حکم و تقدیر الهی تأویل می‌کند.

نه بزرگیش هست از افزونی
... ید او قدرت است و وجه بقاش
قدمینش جلال قهر و خطر
... ینزل الله هست در اخبار
ذات او بر ز چندی و چونی
آمدن حکمش و نزول عطاش
اصبعینش نفاذ حکم و قدر
آمد و شد تو اعتقاد مدار

(سنایی، ۱۳۲۹ق، ص ۶۴، ابیات ۷۷-۸۳ و ۱۰۳)

از برخی منابع گنوسیان و مرکبه (از گنوسیان یهودی) چنین برمی‌آید که آنها عرش را از سنخ مکان می‌انگارند و بر این باورند که خداوند را در عرش می‌توان مشاهده کرد. نماد شیعورومه، کاود، انسان نخستین و حتی شخینا در متون اولیه مرکبه، در مکاشفات انبیا و برخی از عرفای مرکبه رؤیت شده است. آنها برآن‌اند که «متاترون... مقیم عرش خداست» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵). همچنین معتقدند که سالک بعد از سلوک معنوی، موفق به دیدار خداوند در عرش می‌شود؛ اما در تصوف، نسبت دادن مکان برای خداوند از سوی بزرگان متصوفه، رد می‌شود. سنایی می‌گوید: اگر کسی در تفسیر آیه «استوی علی العرش»، عرش را مکانی تلقی کند که خداوند بر آن استوا یافته است، در بند صورت بوده و به این اصل ایمانی توجه نکرده است که خداوند لامکان است:

با مکان‌آفرین مکان چه کند
آسمان‌گر بر آسمان چه کند

... ای که در بند صورت و نقشی
... استوی از میان جان می‌خوان
... رقم عرش بهر تشریف است
لامکان گوی کاصل دین این است

بسته استوی علی العرشی
ذات او بسته جهات مَدان
نسبت کعبه بهر تعریف است
سر بجنبان که جای تحسین است

(سنایی، ۱۳۲۹ق، ص ۶۵ و ۶۶ ابیات ۹۱-۱۰۵)

مولانا نیز هنگام سخن گفتن از «هل من مزید» دوزخ و قدم نهادن حق بر آن، با آوردن تعبیر لامکان، بر فرامکانی بودن ذات خداوند تأکید می‌ورزد:

حق، قَدَم بر وی نهد از لامکان

آنگه او ساکن شود از کُن فَکان

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱د، بیت ۱۳۸۰)

روزبهان احادیثی چون «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، «إِنِّي رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ»، «وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ»، «الكرسى موضع القدمين» و «يَنْزِلُ اللهُ كُلَّ لَيْلَةٍ»، را از شطحیات پیامبر ﷺ می‌داند که در اثر غلبه سکر محبت و در مقام التباس بیان شده است؛ یعنی آن‌گاه که رموز صفات قدیم بر پیامبر ﷺ ظاهر شد و از مقام تفرقه به مقام جمع رسید، این سخنان بر زبانش جاری شد (روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴).

روزبهان آموختن اسمای الهی را همان اعطای استعداد مظهریت صفات و اسما از طرف خداوند به آدم می‌داند و آن را تفسیر «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» می‌شمارد (همان، ص ۴۴۹). جمالی دهلوی (از مشایخ سهروردیه) نیز آفرینش انسان بر صورت الهی را همان ظهور اسما و صفات خداوند در خلقت انسان می‌داند:

صورت حق چیست؟ اسما و صفات
آن صفات و آن همه اسما که بود
... صورت عینی و عکس آمد یکی

اندر آنجا گشت پیدا عین ذات
ذات در آیینۀ آدم نمود
صورت حق گشت آدم بی‌شکی

(جمالی دهلوی، ۱۳۸۴، ص ۵۴ و ۵۵)

بر این پایه، خداوند با دادن علم، توانایی، شنوایی، بینایی، تکلم، زندگانی و آفرینش به انسان، بارقه‌ای از صفات خود را در انسان نمایند (روزبهان، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۰). پس هر کس خود را بشناسد، در حقیقت، خدایش را می‌شناسد: «مَنْ رَأَى صُورَةَ الْإِنْسَانِ ... فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ؛ لَذَلِكَ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ: «... مِنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَ الْحَقَّ. لِأَنَّهُ مِرَاةٌ تَجَلَّى الْحَقُّ» (همان، ص ۱۰۰).

صورت انسان همه عکس خداست
... هر که از صورت دلش آگه بود

هر که آن صورت ندارد، بی‌صفاست
دیده او بر جمال الله بود

(جمالی دهلوی، ۱۳۸۴، ص ۵۴ و ۵۵)

روزبهان حدیث «خَلَقَ اللَّهُ...» را در قالب واژه کلیدی «التباس»، یعنی «پیوند و ارتباط ظاهر و باطن هستی» یا «حدوث و قدم» تفسیر می‌کند که متضمن مضمونِ مکاشفه است؛ و عارف در فضای عالم علوی و به‌مدد تمثیل و نماد، از آن بهره می‌جوید (فاموری، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). از این رهگذر برای واژه صورت باید مدلول معنوی قائل شد و صورت ظاهر تنها می‌تواند نمودی از آن حقیقت باشد.

از آنجاکه بحث درباره صورت خدایی می‌تواند تداعی‌گر تجسم و تشابهات باشد، باید از منظر التباس روزبهانی بدان نگریست (روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۵). روزبهان معتقد است که با تمسک به مفهوم «التباس» می‌توان به‌دور از تشبیه و حلول، مفهوم نطقِ نبوی «إِنِّي رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» را درک کرد (روزبهان، ۱۳۸۳، ص ۷۴). با عنایت به مفهوم «التباس» از منظر روزبهان، اگرچه ظاهراً مدلول «آدم» در حدیث «خَلَقَ اللَّهُ...» می‌تواند همه انسان‌ها باشد، اما به این تفسیر، شبهاتی از جنس شبهات وارد بر مجسمه و مشبیه و حلولی وارد است؛ درحالی‌که معنای باطنی حدیث، توصیف نور محمدیه و بیان وحدت آن با انوار ذات لایتنهای است و آدم نیز به‌دلیل تخلق به نور محمدی، مستوجب مقام خلیفه‌الهی شده است (همان، ص ۳۳).

مفهوم «التباس» در اندیشه روزبهان همان «زبان آپوفاتیک» (Apophatic) مورد نظر قبلائیان است؛ یعنی ابزاری است برای بیان تجربه‌های مکاشفه‌ای که نمی‌توان آنها را با ابزار کلام عادی توصیف کرد (دَن، ۲۰۰۶، ص ۹). روزبهان با پوشاندن لباس مدلولات ظاهری بر معانی روحانی، سعی دارد آنها را به سطح فهم عموم نزدیک سازد. او در جایی این نوع تعبیرات را از سنخ مثل می‌شمارد: «وَقَدْ رَأَيْتُ كَأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ ظَهَرَ بِالْفِجَالِ... كَأَنَّهَا كِبَاءُ الْوَرْدِ الْأَحْمَرِ وَ هَذَا مَثَلٌ وَ حَاشَا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِثْلَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَلَكِنْ لَا أَقْدَرُ أَنْ أَصِفَهُ إِلَّا بِعِبَارَةٍ» (روزبهان، ۱۳۹۳، ص ۳۵).

ابن عربی انسان را عصاره حضرت الهی و مخصوص به صورت او توصیف می‌کند: «وكان الانسانُ مُختَصراً من الحَصْرَةِ الالهِيَّةِ و لذلك خَصَّهُ بِالصُّورَةِ، فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۱). از نظر او، انسان در رابطه با خداوند، بنده است؛ ولی در ارتباط با عالم مخلوقات، خداوندگار است (همان). او در موضعی دیگر از کلام، دارنده صورت خدایی را «انسان کامل» قلمداد می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۹). شاید بتوان گفت که او در این تفسیر به مصداق اتم اشاره دارد؛ چنان‌که در بحث درباره دیدگاه روزبهان و تفسیر او از این حدیث، مشابه آن گذشت.

جامی با این استدلال که «صورت» به اجسام اطلاق می‌شود و خداوند از ماده میراست، انتساب «صورت» به خداوند را از باب اطلاق مجازی می‌شمارد. بر این پایه، «صورت» در حدیث یادشده مجازاً به‌معنای «صفت» است؛ یعنی اسما و صفات خداوند در قالب صورت‌ها تجلی می‌یابد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۴).

روزبهان نیز خداگونگی انسان را در گرو صفاتی از سنخ صفات الهی می‌داند که خداوند به او ارزانی داشته است (روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۶). او با استناد به حدیث «فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصْرًا وَ لِسَانًا وَ يَدًا...» بر آن است

که تنها محبان حق می‌توانند حائز صفات حیّ، عالم، مُرید، قادر، سمیع، بصیر و مُتکلم شوند. این استنباط، در واقع تفسیر «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» است (همان، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۳۰۳). بر این اساس، منظور از صورت در این حدیث، صورت باطن و دل آدمی است:

بیرون ز حدود کایناتست دلم
 بیرون ز حدود کایناتست دلم
 فرارغ ز تقابل صفاتست دلم
 فرارغ ز تقابل صفاتست دلم
 برتر ز احاطه جهاتست دلم
 برتر ز احاطه جهاتست دلم
 مرآت تجلیات ذاتست دلم
 مرآت تجلیات ذاتست دلم

(جامی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱)

غزالی می‌گوید: چون خداوند انسان را به صورت خویش آفرید و انسان مملکت عالم صغیر یافت، پادشاه عالم کبیر را بهتر می‌تواند بشناسد (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵). تلقی صوفیه از انسان به‌عنوان عالم صغیر، در قبلا نیز نمود دارد. دولتون معتقد است که قبلائیان این ایده را از تصوف اسلامی به‌عاریت گرفته‌اند (بلاک، ۲۰۰۷م، ص ۴). شیخ اشراق نیز از حدیث «خلق الله...» به تفسیری مشابه می‌رسد و آن را دال بر برتری انسان در آیینگی خداوند می‌داند: «کامل‌ترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است، آدمی است. او را عالم کوچک خوانند... و این حدیث که محمد ﷺ فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، دلیلی روشن است در این باب» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۰).

ابن عربی می‌گوید: خداوند با تجلی اسم اعظم نور بر ظلمت، ظلمت را زایل کرد و اسم نور به هیئت انسان تجلی یافت (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲ و ۲۳۳). مولوی نیز از رهگذر همین تفکر، انسان را اصطراب آسمان علوی شمرده است:

آدم اصطراب گگردون علوست
 وصف آدم مظهر آیات اوست

(مولوی، ۱۳۹۰، د ۶ بیت ۳۱۳۸)

خلق ما بر صورت خود کرد حق
 وصف ما از وصف او گیرد سبق

(همان، ۴، بیت ۱۱۹۴)

عین‌القضات تعبیر «أحسن صورة» را در حدیث «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» و مشابه آن را در حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ أَدَمَ وَوَلَدَهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» تعبیرات تمثیلی می‌داند؛ یعنی باید متناسب با مقام، آنها را تأویل کرد. «امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد. گفت: «رَأَيْتُ رَبَّ الْعِزَّةِ عَلَى صُورَةِ أُمِّي»؛ یعنی خدا را بر صورت مادرم دیدم. دانی که این «أُمُّ» کدام است؟ "النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ" می‌دان» (همدانی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۶ و ۲۹۷). عین‌القضات در این تأویل، با وجود غلبه مبنای ذوقی در آن، سعی دارد معنایی را که در ورای تمثیل نهفته است، آشکار سازد. او از این رهگذر، «أُمُّ» را ناظر بر «پیامبر اُمّی» می‌داند.

عبدالکریم گیلانی، منظور از «صورت» را «صورت محمدیه» می‌داند (جیلانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۴). او بر آن است که چون خداوند آدم را به صورت خویش آفرید، پس هر آنچه به خداوند انتساب دارد، نسخه‌ای از آن را در انسان می‌توان یافت (همان، ص ۸۳).

در منظر عرفانی عزالدین کاشانی، وجود انسان کلمه جامع از کتاب هستی به‌شمار می‌آید. البته این حقیقت به تناسب کمال انسان می‌تواند در او نمود یابد و کامل‌ترین نمود آن در وجود پیامبر ﷺ جلوه کرده است (کاشانی، ۱۳۹۱، ص ۹۵ و ۹۶). از بیضه وجود سالک، مرغ حقیقت «إِنَّ خَلْقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» آن‌گاه بیرون آید که مرید صادق خود را تحت تصرف شیخی کامل... مستسلم گرداند (همان، ص ۱۰۹)؛ یعنی تنها با پیمودن مراحل سلوک می‌توان به این کمال دست یازید؛ و این قابل مقایسه است با آرابوت مرکبه که مصداق بارز آن، سلوک حنوخ است. حنوخ در عرش مرکبه، سلوکش به جذب تبدیل شد و با تبدیل شدن اجزایش به آتش، در متارون فانی گشت.

در نگاه شیخ محمود شبستری نیز آدمی مظهر صورت جامع خداوند است؛ اما لازمه آن عبور از نفس است. عبور از این حجاب باعث می‌شود که صورت الهی انسان نمایان شود:

تویی تو نسخه نقش الهی
بجو از خویش هر چیزی که خواهی
انا الحق کشف اسرار است مطلق
جز از حق کیست تا گوید انا الحق

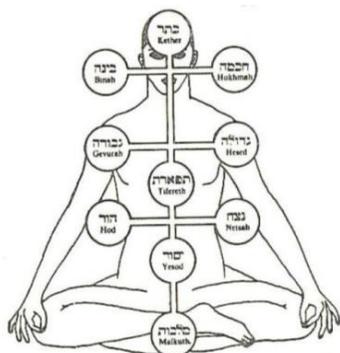
(شبستری، ۱۳۸۵، ابیات ۴۳۵ و ۴۳۷)

لاهیجی معتقد است که شبستری در بیت «ز حق با هر یکی حظی و قسمی است / معاد و مبدأ هر یک به اسمی است» (همان، بیت ۲۷۸)، هر یک از قوا و اعضای بدن انسان را از مظاهر اسما تلقی کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۷۴). او از این رهگذر، حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را تفسیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «انسان به‌حسب جامعیت، صورتی است که عکس مسمی است؛ یعنی عکس حق است» (همان).

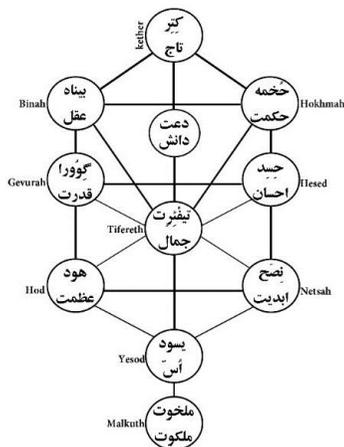
از آن دانسته‌ای تو جمله اسما
که هستی صورت عکس مسمّا

(شبستری، ۱۳۸۵، بیت ۲۸۶)

در دیدگاهی مشابه، قبالائیان ترسیم سفیروت (درخت زندگی) را بر بدن آدم قدمون تصور می‌کنند و هر یک از اسمای الهی را بر عضوی از اعضای او نقش بسته می‌دانند. آنها در انگاره‌های خویش، نماد تجلی خداوند را در قالب انسان در حال مراقبه (یوگا) تصور کرده‌اند. بر این مبنای، ده سفیرا مظهر ده اسم اعظم الهی‌اند و این اسما در ظهور از عدم عرفانی (ان سوف) به هستی، بر پیکر و اعضای آدم قدمون نقش بسته‌اند. جایگاه سفیراها در اعضای انسان ازلی، در شکل زیر نمایان است.



سفیراها بر پیکر انسان انگارانه شخینا



سفیروت قبالاتیان

لازمه دانستن اسمای الهی، آگاهی بر رموز آنهاست تا سالک با رمزگشایی آنها، از ظاهرترین اسم (شخینا) به والاترین سفیرای علوی (کتر علیون) برسد و از رهگذر این سیر صعودی، وحدت قبالی حاصل شود (شولم، ۱۹۸۷م، ص ۲۰)؛ اما عرفای مرکبه با استناد به آیتی که دلالت دارند بر اینکه «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، برآن اند که خدای خالق (= یو صیر پرشیت) در شکل انسان با ابعاد ماورایی است (جینزبورگ، ۲۰۰۴م، ص ۱۳)؛ و قبالا بر این باور است که اعضای انسان نخستین، در واقع تجلی اسما و صفات خداوند از این سوف عرفانی است؛ از این رو اسمای الهی بر اعضای انگاره انسان نخستین نقش بسته است. این دیدگاه را می توان با تفسیر لاهیجی از بیت «ز حق با هر یکی حظی و قسمی است...» مقایسه کرد که مطابق آن، هر یک از اعضای بدن انسان، مظهری از مظاهر اسمای الهی است؛ همان طور که ده سفیرای درخت زندگی بر هر یک از اعضای آدم قدمون، مظهری از مظاهر اسماء الله تلقی می شود.

منظور از ظهور اسما در قالب ده سفیرا بر پیکر انسان نخستین، افاضه خداوند برای شناساندن خویش است. به همین دلیل، انسان به صورت خداوند خلق شد تا دلالت مضمون «لِکَی أَعْرِفَ» از حدیث کنز - چنان که در متون عرفان اسلامی آمده است - محقق شود:

ز آدم خویش را آیینهای ساخت

جمال خویش را برقع برانداخت

(عطار، ۱۳۸۸، بیت ۶۲۲۵)

جمال خویش بر صحرا نهادیم

چو آدم را فرستادیم بیرون

(همان، ص ۷۱۰)

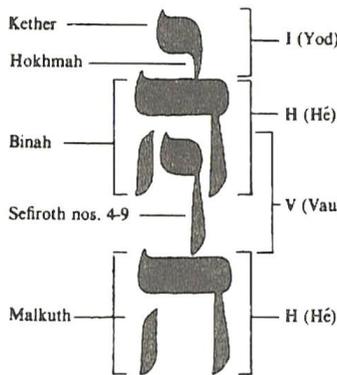
بنابراین، حدیث «خلق الله...» در مقام تخصیص مفهوم «حدیث کنز» بیان شده است. در این جایگاه خاص، انسان تجلی گاه «اسم اعظم الله و صورت الوهیت است و الله، روح حقیقت و باطن آن است. هرچه در صورت حضرت الوهیت است، از اسمای حسنی همه در این نشئه انسانی ظهور یافته است» (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

ظهور قدرت و علم و ارادت
سمیعی و بصیر و حسی و گویا
به توست ای بنده صاحب سعادت
بقا داری نه از خود، لیک از آنجا

(شبستری، ۱۳۸۵، ابیات ۲۸۳ و ۲۸۴)

لاهیجی میان حقیقت انسان و انسان کامل به عنوان تجلی اکمل آن حقیقت، با انسان در مصداق عام آن تفاوت قائل است؛ در نگاه او، حقیقت انسان، مظهر اسم «الله» است و تجلی آن حقیقت، در صورت انسان کامل است که شایسته خلافت خداوند بر روی زمین شده است. خلیفه باید که به صورت مستخلف باشد و معنای واقعی «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» نیز همین است. این حقیقت انسانی، با آدم قدمون - که قبالاتیان آن را آینه تمام‌نمای خداوند می‌شمارند - قابل قیاس است و نباید با آدم ابوالبشر خلط شود (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

قبالاتیان نیز همانند صوفیه، حقیقت انسان را مظهر اسم «یهوه» می‌دانند. آنها در این مقام به ترکیب حروف عبری، یهوه (JHVH یا YAHWEH به عبری: יהוה) توجه ویژه دارند و بر این باورند که اسما و صفات یهوه در قالب سفیروت، بر پیکر آدم قدمون طرح‌ریزی شده است. بنابراین، آدم قدمون در شکل ظاهری، شبیه ترکیب حروف عبری یهوه (יהוה) است. آنها با ترکیب حروف عبری یهوه به صورت عمودی، شکل آدم قدمون را این‌گونه ترسیم می‌کنند:



The Tetragrammaton symbolising the body of man and the process of creation within him.

ترکیب حروف عبری یهوه بر بدن آدم قدمون

قبالاتیان با استفاده از نماد آدم قدمون، برآنند تا ارتباط ساختار روح و جسم انسان را با روح الهی تبیین کنند (نای، ۱۹۶۵م، ص ۲۴؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۱). در واقع این نماد به شکل ذوقی - عرفانی مضمون آیاتی از کتاب مقدس را که می گوید: «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، بازمی نماید. بر این پایه، شکل ظاهری حروف عبری یهوه، تجسم مضمون آیات یادشده است و سفیرها از فرق سر تا نوک پای این طرح نمادین نقش بسته‌اند (فولر، ۲۰۱۵م، ص ۴۵-۴۶). در این طرح، آفرینش هستی، کهکشان‌ها و ظهور اسمای الهی در قالب سفیرها، همگی بر تن آدم علوی ترسیم می‌شود و این نام، در واقع تجلی‌گاه اسم اعظم «یهوه» در باور قبالاتیان است. باید بر این موضوع تأکید کرد که قبالاتیان هیچ‌گاه، آدم قدمون یا همان «انسان نخستین» را در جایگاه خداوند قرار نداده‌اند؛ اما عرفای مرکبه آن را خالق جهان قلمداد کرده‌اند. در باور قبالا، آدم قدمون به مصداق این آیه از سفر پیدایش که می‌گوید «و خداوند انسان را به صورت خود آفرید»، در عین اینکه مخلوق است، آینه تمام‌نمای خالق نیز قلمداد می‌شود.

نتیجه

از برآیند مباحث این نوشتار نتایج زیر به دست می‌آید:

- وجوه اشتراک قابل تأملی میان طرز تلقی گنوس، قبالا و صوفیه از صادر اول و کهن نمونه انسان قدسی مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد، انسان نورانی، آنتروپوس، آدم قدمون، متاترون و حقیقتی که صوفیه آن را آدم اول یا روح محمدی می‌نامند، نسخه‌ای متفاوت از یک ایده مشترک باشند.

- از وجوه مشترک اصلی، افزون بر قائل بودن به «آفرینش انسان منطبق بر صورت الهی»، همسانی دیدگاه برخی متصوفه (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸) با گنوسیان و قبالاتیان، و اعتقاد به این موضوع است که جایگاه عقل اول (در صوفیه)، متاترون و آنتروپوس (در گنوسی یهودی و گنوسی غیریهودی)، در عرش علوی یا همان اربوت (به تعبیر متون مرکبه) است.

- در ایده انسان خداگونه تفاوت‌های مبنایی گنوس، مرکبه، قبالا و صوفیه، معطوف به روح توحیدی یا ثنوی و دیگر مبانی مورد التزام هر یک از آنهاست. از این رهگذر، ناتوانی گنوسیان در تفکیک خدای متعال از نخستین آفریده‌اش، آنها را به سمت دوگانه‌پرستی سوق داده است. پیروان مرکبه نیز اگرچه کوشیده‌اند تا مرز بین خدای یکتا و آدم قدمون را حفظ کنند، عملاً با تعبیر از تجسم آن به تجسم خدای انسان‌گونه - آن‌گونه که سالک مرکبه با منزلتی الهی، اما در هیئت انسانی او را در عرش مشاهده می‌کند - نتوانسته‌اند خداوند یکتا و آدم قدمون را از هم تفکیک کنند و آشکارا همچون گنوسیان به ثنویت گرویده‌اند. قبالاتیان در عین باور به توحید، با طرح نظریه «ان سوف» در کنار یهوه و عجز از بیان ماهیت آن و نسبت آن با یهوه (خدای یگانه یهود)، زمینه امکان اتهام به لغزش به سمت ثنویت را در باورهای خود به وجود آورده و در تلاش خود برای زدودن غبار این اتهام توفیق کامل نداشته‌اند. در میان صوفیه، هرچند مظهریت عقل اول در تجلی صفات و اسمای الهی، برخی مشایخ را به شک انداخته است تا در پندار خویش عقل اول را در جایگاه خداوند بیابند، اما تمسک به توحید، در نهایت آنها را به خدای متعال رهنمون شده است.

- در موضوع خدای انسان‌گونه، متصوفه در اینکه تجلی‌کننده همان خداوند یکتا و متعالی است و منظور از تجلی تجسم نیست، در بین خود و نیز با اهل شریعت اختلاف و مناقشه‌ای ندارند؛ حال آنکه چنین اختلاف و مناقشه‌ای میان عرفای متقدم یهود، یعنی مرکبه (یهودیان گنوسی) که به وادی تجسم گراییده‌اند، و فلاسفه و قبالاتیان یهودی که سعی در پایبندی به توحید داشتند، مشاهده می‌شود.

منابع

- تورات (اسفار خمسہ)، ۱۳۶۲، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.
- ابن حجاج، مسلم، ۱۴۱۹ق، صحیح مسلم (پنج جلدی)، بیروت، دارابن حزم.
- ابن خزیمہ، محمدبن اسحاق، ۱۴۳۱ق، التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، تصحیح احمدبن علی رادعی، مصر، مکتبۃ العلوم والحکم.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۰۰ق، فصوص الحکم، تصحیح ابوعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتب العربیہ.
- _____، ۱۴۰۵ق، الفتوحات المکیة، قاہرہ، الہیئۃ المصریة العامۃ للکتاب.
- _____، ۱۴۲۸ق، حکم الفصوص و حکم الفتوحات، تحقیق احمد فرید مزیدی، قاہرہ، دارالآفاق العربیہ.
- _____، بی تا، نقش الفصوص، شارح عبدالرحمان جامی، حیدرآباد دکن.
- اپستاین، ایڈور، ۱۳۹۳، یہودیت؛ بررسی تاریخی، چ سوم، تهران، مؤسسہ پژوهشی حکمت و فلسفہ ایران.
- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۹۵، خدائشناسی از ابراهیم تا کنون، ترجمہ محسن سپهر، چ ہشتم، تهران، نشر مرکز.
- آترمن، آلن، ۱۳۹۱، باورہا و آیین‌های یہودی، ترجمہ رضا فرزین، چ دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاہب.
- پیگلز، الین، ۱۳۹۵، انجیل‌های گنوسی، ترجمہ ماشاءاللہ کوچکی میبیدی، چ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۶۰، لواجم و لواجم، بہ کوشش ایرج افشار، تهران، منوچہری.
- _____، ۱۳۷۰، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمہ نویسان و بلیام چیتیک و جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوہشگاہ).
- جمالی دہلوی، حامدبن فضل اللہ، ۱۳۸۴، مرآت المعانی، تصحیح نصراللہ پورجوادی، تهران، حقیقت.
- جندی، مؤیدالدین محمود، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جیلانی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، الإنسان الکامل فی معرفتہ الأواخر والأوائل، تحقیق صلاح محمد عویضہ، بیروت، دارالکتب العلمیہ، منشورات محمدعلی بیضون.
- حویزی، عبدالعلی، ۱۴۱۵ق، تفسیر نورالتقلین، تصحیح ہاشم رسولی، قم، اسماعیلیان.
- رازی، یحیی بن معاذ، بی تا، جواهر التصوف، شارح سعید ہارون عاشور، قاہرہ، مکتبۃ الآداب.
- روزبہان بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، عبہرالعاشقین، تصحیح ہانری کرین و محمد معین، چ چہارم، تهران، منوچہری.
- _____، ۲۰۰۸م، عرائس البیان فی حقایق القرآن (سہ جلدی)، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، منشورات محمدعلی بیضون.
- _____، ۱۳۷۴، شرح نسطحیات، تصحیح ہانری کرین، ترجمہ عیسی سپہبدی، تهران، طہوری.
- _____، ۱۳۸۱، رسالۃ القدس، تحقیق جواد نوربخش، تهران، یلدا قلم.
- _____، ۱۳۸۴، منطق الطیر، تصحیح و شرح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- _____، ۱۳۹۳، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، تصحیح و ترجمہ مریم حسینی، تهران، سخن.

____، ۱۴۲۸ق، *تقسیم الخواطر*، تحقیق احمد فرید مزیدی، قاهره، دارالآفاق العربیة.

سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم، ۱۳۲۹، *حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کُرَبِن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۵، *گلشن راز*، تهران، آگاه.

شولم، گرشوم گرهارد، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۸۸، *الهی‌نامه*، تصحیح و شرح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۰، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.

فاموری، مهدی، ۱۳۸۹، «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۲، ص ۱۶۳-۱۸۲.

کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۹۱، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح علامه همایی، تهران، هما.

کُرَبِن، هانری، ۱۳۹۲، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، شیراز، گلبان و آموزگار خرد.

کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، *خدا، جهان، انسان و مانسح در آموزه‌های یهود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، المعی.

____، ۱۳۹۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

لاهیجی، محمد، ۱۳۸۱، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش علیقلی محمودی بختیاری، چ دوم، تهران، علم.

مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۰، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چ پنجم، تهران، هرمس.

نجم‌الدین کبری، احمد، ۲۰۰۹م، *التأویلات النجمیه*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

نجم‌رازی، عبدالله، ۱۴۲۵ق، *منارات السائرین إلی حضرة الله جل جلاله و مقامات الطائرتین*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۶، *الاتسان الکامل*، مقدمه نویس هانری کُرَبِن، ترجمه ضیاء‌الدین هشترودی، تصحیح موله ماژبران، تهران، طهوری.

نیک‌دل، محمدجواد، ۱۳۹۱، *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

هالروید، استوارت، ۱۳۹۵، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق، تهران، هیرمند.

همدانی، عین‌القضات، ۱۳۹۲، *تمهیدات*، چاپ نهم، تصحیح عفیف عسیران، تهران، منوچهری.

Block, Tom, 2007, "Towards an Understanding of the Jewish/Sufi", Speech to the Jewish Community Relations Council, Ratner Museum, USA, May 2, PP1-8;
http://www.tomblock.com/shalom_jewishsufi2.

Carmi, T, 1981, *the Penguin Book of Hebrew Verse*, England: London: A. Lane.

- Dan, Joseph, 2006, *Kabbalah; a very Short Introduction*, England: Oxford University Press.
- Drower, E. S., 1937, *the Mandaean of Iraq and Iran*, England: Oxford University Press.
- Fuller, J. F. C. 2015, *Secret Wisdom of the Kabbalah: A Study in Jewish Mystical Thought*, USA, Create Space Independent.
- Ginsburgh, Rabbi Yitzchak, 2004, *Body, Mind and Soul, Kabbalah on Human Physiology, Disease, and Healing*, the Teachings of Kabbalah Series, USA: Gal Einai Press.
- Idel, Moshe, 1990, "Enoch is Metatron", *Immanuel; a Journal of Religious Thought and Research in Jerusalem*. No 24-25, pp220-240.
- , 2005, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest and New York.
- Jonas, Hans, 1991, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press, Third edition.
- Knigt, Gareth, 1965, *a practical guide to Qabalistic symbolism*, USA: Helios book Serice (publications) Ltd.
- Lawall, Sarah, 1988, *Rene Wellek and modern literary criticism in Comparative Literature*, Vol. 40. No 1, p3.
- Scholem, Gershom, 1987, *origins of the Kabbalah, the Jewish publication society*, USA: Princeton University Press.
- Wellek, R. 1970, *Discriminations: Further Concepts of Criticism*, New Haven: Yale University Press.

مطالعه تطبیقی «اعدام» در شریعت یهودی و اسلامی (در ترازوی حقوق کیفری نوین)

Abulfazlsaghi@gmail.com

کسید ابوالفضل ساقی / کارشناسی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی
عبدالرضا اصغری / استادیار گروه حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۷

چکیده

به طور کلی اتهامات وارده بر حقوق اسلامی در خصوص جرایم موجب اعدام، در دو مسئله ریشه دارد: نخست شباهت نظام کیفری یهودی و اسلامی در سیاست‌های جنایی، تعریف جرایم مستوجب اعدام و حتی کیفیت اعدام‌ها، که موجب تسری ویژگی‌های حقوق یهودی از جمله خشونت‌طلبی آن به حقوق اسلامی شده است؛ دوم اجرای اعدام در نظام‌های مبتنی بر حقوق اسلامی. با بررسی تطبیقی احکام شریعت یهود و اسلام در جرایم مستوجب اعدام، مشخص می‌شود که علت اصلی بدبینی غرب به حقوق دینی، ریشه در احکام توجیه‌ناپذیر تورات، نظیر اعدام حیوانات، نوجوانان ناکلف و اعدام مکرر غیریهودیان دارد. این در حالی است که این احکام ناقض اصول مسلم حقوقی، مورد تأیید حقوق اسلامی نیست. بنابراین بدبینی اندیشمندان غربی به حقوق یهودی، قابل تسری به اسلام نیست. از سوی دیگر، عملکرد ضعیف نظام‌های مبتنی بر اسلام نیز غالباً ناشی از قوانین موضوعه‌ای است که ارتباطی با فقه اسلامی ندارند.

کلیدواژه‌ها: اعدام، شریعت یهودی، حقوق دینی، ارتداد، قصاص.

رشد سریع یهودیان در حوزه‌های مختلف، از جمله اقتصاد در دو سده اخیر، توجهات بسیاری را به آیین یهودیت جلب کرده است. یکی از شاخصه‌های ویژه این دین، برخورداری از «شریعت» یا به اصطلاح همان قوانین حقوقی است. برخی اقتصاددانان معتقدند که اقتصاد یهودی چندان تابع مذهب یهود نیست و با موازین مدرنیته سازگاری بیشتری دارد تا تورات (آتالی، ۱۳۹۱، ص ۵۹۰-۵۹۱)؛ اما در خصوص احکام اجتماعی نمی‌توان گفت که همانند اقتصاد لیبرال آن، تابع مذهب نیست؛ چراکه رگه‌های دینی در بدنه نظام حقوقی رژیم صهیونیستی و قوانین پایه اسرائیل (Basic Law) همچنان وجود دارد (برای نمونه ر.ک: ماده ۱ قانون کرامت انسانی و آزادی، مصوب ۱۹۹۲م و ماده ۱ قانون دولت - ملت یهودی، مصوب ۲۰۱۸م کنست). پرسش این است که آیا احکام اجتماعی این دین چند هزارساله در دنیای کنونی قابلیت پذیرش دارد؟ در طول زمان نظریات مختلفی درباره ماهیت «دین» مطرح بوده است. برخی آن را تنها راه سعادت بشر و «برخی دیگر دین را نوعی بیماری روانی می‌دانند و معتقدند دین ریشه در فقدان عقلانیت دارد» (سلیمی، ۱۳۹۳، ص ۹۷). چرا با وجود مزایای منحصر به فرد حقوق دینی، نظیر ضمانت اجرای وجدانی، این نظام‌ها از سوی اندیشمندان غربی طرد شده‌اند؟ افکار عمومی چرا حقوق دینی، بالخصوص حقوق اسلامی را متهم به خشونت‌طلبی می‌کند؟ در این مقاله برآنیم تا در کنار مطالعه تطبیقی شریعت یهودی و اسلامی و برجسته ساختن اختلافات فقهی این دو نظام، با تکیه بر اصول مسلم حقوقی، کارایی و خردگرایی این دو نظام را بررسی کنیم و به پرسش‌های یادشده پاسخ دهیم. منابع مورد استفاده در این تحقیق، کتب مقدس یهودی و اسلامی، از جمله تورات و قرآن، و همچنین منابع معتبر فقهی اسلامی شیعی و یهودی نظیر *جواهر الکلام* و *تلمود* است بوده و مبنای احکام، نظر مورد اتفاق یا مشهور فقها و حاخام‌هاست (این لفظ در زبان عبری، حاخام «*הַחָמ*» نوشته می‌شود، اما «*خاخام*» تلفظ می‌شود. برای اطلاع بیشتر ر.ک: دایرةالمعارف جودائیکا، ج ۸، ص ۲۵۴، مدخل Hakham).

۱. درآمدی بر فقه یهودی

فقه یهودی در ابواب مختلف سخن گفته و آن را محصور در منطوقات خود نکرده و همانند فقه اسلامی با ارائه اصول کلی، ابزار استنباط حکم مسائل مستحدثه را ارائه داده است. منبع فقهی دست اول در یهود، عهد عتیق و در معنای اخص آن، تورات است. به رغم تشکیک برخی در اصالت تورات، یهودیان همچنان آن را کتابی وحیانی می‌دانند (ر.ک: اسپینوزا، ۱۳۷۸، ص ۸۹-۹۰). عهد عتیق همانند قرآن، مطالب متنوعی درباره تاریخ، حکمت، مناجات، شعر و پیشگویی دارد و در زمینه شریعت، ۶۱۳ آیه مستقیماً ناظر به مباحث فقهی است (دایرةالمعارف یهودی، ج ۱، ص ۶۶۳).

تلمود (Talmud) پس از تورات در رتبه دوم قرار دارد و به‌عنوان بزرگ‌ترین منبع فقهی در آیین یهود شناخته می‌شود. *تلمود* از «میشنا» (Mishnah) و «گمارا» (Gemara) تشکیل شده است. میشنا، تفسیر تورات، و گمارا

تفسیر میشناسات (م. فریدلندر، ۱۹۲۸م، ص ۹۲). برخی حاخامها تمسک به تورات را بدون توجه به **تلمود**، مصداق بی‌دینی دانسته و تعالیم **تلمود** را هم‌تراز با تورات شمرده‌اند (زالیل لاوترباخ، ۱۹۱۶م، ص ۸۶-۸۷). با وجود ضعف اعتبار **تلمود** در برابر تورات، حاخامها تعالیم آن را در حکم شریعت می‌دانند.

۲. فلسفه مجازات «اعدام» در یهود و اسلام

در حقوق یهودی، مجازات‌ها نوعی انتقام‌اند که صرفاً با این هدف اعمال می‌شوند (خروج ۲۱: ۲۰). تورات «قصاص» را انتقام‌گیری خداوند از قاتل می‌داند (پیدایش ۹: ۵) و حتی وسیله انتقام‌گیری خدا را «شمشیر» معرفی می‌کند (لاویان ۲۴: ۲۵). علاوه بر انتقام، تورات به ارباب و پیشگیری عمومی نیز به‌عنوان اهداف وضع این مجازات اشاره نموده است (تثنیه ۱۷: ۱۱-۱۳ و ۱۹: ۱۸-۲۰). قاموس کتاب مقدس نیز ارباب و سزادهای قاتلان را دو هدف قصاص برشمرده است و البته سزادهی را مهم‌تر از هدف اول می‌داند (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۶۹۹). از نگاه مکاتب کلاسیک، «هدف مجازات چیزی نیست جز بازداشتن مجرم از ایراد آسیب بیشتر به جامعه؛ و همچنین پیشگیری از تکرار جرایم مشابه توسط دیگران...» (بکاریا، ۱۷۶۷م، ص ۴۳). بنابراین، از این جهت نظام یهودی و کلاسیک اتفاق نظر دارند.

در حقوق اسلامی نیز ارباب و پیشگیری عمومی، از اهداف مجازات‌ها شمرده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۳۶۰)؛ اما اسلام برخلاف یهود، «اصلاح و بازپروری مجرم» را نیز در شمار اهداف اصلی خود از مجازات قرار داده است و در ۶۹ آیه از قرآن درباره «توبه» بزهکاران سخن گفته است؛ برای نمونه، می‌فرماید: «... پس اگر توبه کنند و به صلاح روی آورند، از آزارشان دست بردارید؛ زیرا خداوند توبه‌پذیر و مهربان است» (نساء: ۱۶). نظام اسلامی از تمام ابزارها استفاده می‌کند تا بزهکار توبه کند. در جرایم حدی مستوجب اعدام، به‌محض احراز توبه، مجازات ساقط می‌شود. سختگیری در اثبات جرایم حدی موجب اعدام، نظیر زنا نیز قرینه‌ای است بر اینکه اجرای مجازات، دورترین مقصود قانون‌گذار اسلامی است. قاعده «درا» نیز که مقبول همه فقهای شیعه و سنی است، (دانشورثانی و خسروی، ۱۳۹۵، ص ۸۵)، بر این ادعا صحنه می‌گذارد.

۳. مجازات‌های سالب حیات

نظام‌های کیفری همواره در پی اعمال سخت‌ترین مجازات‌ها بودند تا جرایم را به پایین‌ترین حد ممکن برسانند. باین حال، تجربیات کیفری چند هزارساله نشان می‌دهد که اعمال مجازات اعدام برای هر نوع جرمی همیشه مفید نیست. به‌رغم حذف قانونی و عملی اعدام در ۲۴۸ کشور تا سال ۲۰۱۷ (گزارش جهانی مجازات مرگ و اعدام در سال ۲۰۱۷م، سازمان عفو بین‌الملل، ص ۳)، شریعت یهودی و اسلامی، اعدام را بهترین نوع مجازات تا ابد برای برخی جرایم فرض کرده‌اند. به‌همین دلیل تنها چهار کشور اسلامی (ایران، عراق، عربستان و پاکستان) بار ۸۴ درصد

اعدام‌های دنیا را به دوش می‌کشند (همان، ص ۴). در ادامه به بررسی مصادیق انحصاری جرایم موجب اعدام، صرف‌نظر از تقسیم‌بندی‌های رایج درون دینی خواهیم پرداخت.

۱-۳. قتل عمدی انسان

قرآن و تورات هر دو، «قتل» را نخستین جرم بشر ذکر کرده‌اند (مائده: ۳؛ پیدایش ۴: ۸). تورات در آیات متعددی، از قتل سخن به میان آورده است و به بیان برخی، «در هیچ کتاب دیگری به‌اندازهٔ اسفار عهد قدیم، از این همه آدم‌کشی گفت‌وگو نمی‌شود» (دورانت، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۹). قرآن نیز از کشتن به‌ناحق انسان نهی کرده: «و نفسی را که خداوند حرام کرده است، جز به‌حق مکشید...» (اسرا: ۳۳). و آن را به‌مثابهٔ قتل تمام انسان‌ها دانسته است: «...هرکس، کسی را جز به قصاص قتل یا فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همهٔ مردم را کشته باشی...» (مائده: ۳۲). تورات دربارهٔ شخصی که انسانی آزاد را عامدانه و بالمباشره به قتل رسانده است، به قصاص نفس امر می‌کند و می‌گوید: «هر که انسانی را بزند و او بمیرد، هرآینه کشته شود» (خروج ۲۱: ۱۲)؛ اما قرآن به ولی دم حق قصاص می‌دهد و در آیهٔ ۳۳ سورهٔ اسرا می‌فرماید: «آن کس که مظلوم کشته شده است، برای ولی‌اش سلطه (و حق قصاص) قرار دادیم...».

اسلام برخلاف یهود، قصاص نفس را حقی می‌داند که به مُجَنَّبِ عَلَیْهِ و اولیای دم تعلق می‌گیرد و آنها می‌توانند به‌جای قصاص، به دیه یا حتی به عفو قاتل رضایت دهند (نجفی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۶۸)؛ چنان‌که قرآن نیز آنان را به عفو تشویق کرده است: «و هر که از آن (قصاص) درگذرد، پس آن کفارهٔ او خواهد بود...» (مائده: ۴۵). حال آنکه در آیین یهود، قصاص یک حق قابل تبدیل و گذشت نیست و گرفتن خون‌بها در عوض جان قاتلی که محکوم به اعدام است، ممنوع بوده و قاتل باید حتماً اعدام شود (اعداد ۳۵: ۳۱). اسلام با تفویض اختیار قصاص و دیه به اولیای دم، در پی تحقق عدالت ترمیمی است؛ حال آنکه شارع یهودی تنها در پی انتقام است (پیدایش ۹: ۵). برخی در توجیه «قصاص اجباری» متوسل به تأویل‌های عرفانی شده و گفته‌اند: «قاتل پس از قتل مالک، خون قربانی می‌شود؛ و از این رو باید اعدام شود تا خون محبوس شده آزاد شود و بتواند به‌سوی خدا برگردد...» (پی، فلچر، ۱۳۸۴، ص ۸۱).

شکی نیست که قصاص لزوماً همیشه به‌نفع اولیای دم نیست و اسلام در این خصوص هوشمندانه‌تر از یهود عمل کرده است. «در خصوص قصاص، خیلی راحت و روشن از آیات قرآن و سیرهٔ پیشوایان دین می‌توان استفاده کرد که اسلام نظر خوشی به اعمال آن نداشته، بلکه توصیه به عدم اجرای آن کرده... چنان‌که می‌دانیم پیامبر اسلام ﷺ قاتل عمومی خود، حمزه را بخشید...» (جعفری هرندی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸-۲۲۹). باین‌همه در برخی موارد نادر، بنا به مصلحت، بزرگان اسلام قصاص را بر عفو مقدم دانسته‌اند؛ همانند قصاص *ابن‌ملجم مرادی* توسط امام حسن علیه السلام (قمی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۵۶). وی درحالی‌که به قصاص محکوم شده بود، ادعان داشت که اگر زنده بماند، به جنایتش ادامه خواهد داد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۲، ص ۳۰۷). بنابراین بی‌تردید قصاص وی بهترین تدبیر بود.

۲-۳. قتل انسان توسط گاو

«پیشینیان جرم را پدیده‌ای زیان آور و ناشی از افعال مادی صرف به‌شمار می‌آوردند و مسئولیت را متوجه کسی می‌دانستند که از فعل او زیانی به دیگری می‌رسید؛ تفاوتی نمی‌کرد که این فعل از انسان یا حیوان یا نبات و حتی اشیای بی‌جان صادر می‌شد» (اردبیلی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۵۱). اندیشمندان یهودی برخلاف علمای اسلامی، در خصوص قتل توسط گاو، بابتی مستقل از تسبیب گشوده‌اند. مطابق تورات، اگر گاو، انسانی را بکشد، در صورتی که گاو سابقه آسیب زدن داشته باشد، مجازات گاو رجم و مجازات مالک، حسب مورد - که آن را عمداً رمانده یا در نگهداری و مراقبت از حیوان اهمال کرده باشد - قصاص نفس یا پرداخت دیه است (خروج ۲۱: ۲۸-۳۰). حاخام‌های یهودی ضمن پذیرش حکم تورات در خصوص مسئولیت کیفری گاو، پا را فراتر گذاشته و صراحتاً از وجود عمد و قصد برای گاو سخن به‌میان آورده و گفته‌اند: «اگر گاو قصد داشت چهارپایی را بکشد، ولی سهواً انسانی را کشت یا قصد قتل غیر یهودی را داشت، لکن شخصی از بنی اسرائیل را کشت... پس گاو بخشیده می‌شود» (تلمود، بابا کاما ۴: ۶). تورات تنها درباره «گاو شاخ‌زن» سخن می‌گوید و تلمود احکام گاو را از دیگر حیوانات متمایز می‌داند (تلمود، بابا کاما ۱: ۱). بنابراین نمی‌توان این احکام را به حیوانات دیگر تسری داد.

این در حالی است که حتی نظام‌های پیش از یهود، کیفردهی حیوانات را ناپسند می‌دانستند و در صورت ایراد خسارت یا جنایتی از سوی حیوان، تنها مالک را مورد سؤال قرار می‌دادند (میک، ۱۳۷۶، ص ۷۲). به‌نظر می‌آید با توجه به تأثیر کتاب مقدس بر نظام‌های قرون وسطایی، شاید بتوان احیای مسئولیت کیفری حیوانات را در عصر حاکمیت کلیسا، متأثر از احکام تورات دانست. اسلام برخلاف یهود، عقل و اختیار را از شرایط تحقق جرم می‌داند و هیچ‌گونه مسئولیتی بر حیوان بار نمی‌کند و تنها احکام تسبیب در قتل جاری می‌شود. حیوان در هر صورت در حکم آلت جرم است (نجفی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۸).

۳-۳. ارتداد

«ارتداد» یعنی بازگشت از دین به کفر (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۲-۱۹۳). «مرتد» کسی است که آموزه‌های ضروری دین متبوعش را انکار کند. یهود و اسلام، مرتد را مستحق مجازات اعدام دانسته‌اند. اسلام پذیرش اکراهی دین را نمی‌پذیرد: «در دین هیچ اجباری نیست...» (بقره: ۲۵۶). در روایات اسلامی وارد شده است که پیامبر اسلام ﷺ به‌جای توسل به شمشیر، به غیرمسلمانان فرصت می‌دادند تا درباره حقایق اسلام تحقیق و تدبیر کنند و با علم، اسلام را بپذیرند (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲). بنابراین می‌توان گفت که وضع مجازات اعدام مرتد، برای جلوگیری از پذیرش کورکورانه دین است. از سویی دیگر، حکم اعدام برای ارتداد، به‌دنبال حفظ ارکان جامعه و حیثیت دین است؛ چنان‌که مطابق روایات قرآنی، گروهی از اهل کتاب برای تضعیف جایگاه اسلام به پیروان خود پیشنهاد دادند: بروید در ظاهر به آنچه بر مؤمنان نازل شده است، در ابتدای روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر

شوید. شاید افرادی که مسلمان شده‌اند، از اسلام بازگردند: «و جمعی از اهل کتاب گفتند: به آنچه بر مؤمنان نازل شده است، در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید. شاید آنها بازگردند.» (آل عمران: ۷۲).

اما دربارهٔ شریعت یهود باید گفت، از آنجایی که این دین مخصوص نژاد یهود است: اولاً یهودیان از بدو تولد محکوم به پذیرش آن هستند و ذکر «انتخاب عاقلانهٔ دین» در آیین یهود موضوعیت ندارد؛ چراکه اصولاً اختیار و انتخابی مطرح نیست؛ ثانیاً دشمنان نمی‌توانند اعلام کنند که یهودی شده‌اند و سپس مرتد شوند؛ لذا جنبهٔ سیاسی حکم اعدام برای ارتداد در آیین یهود، سالیه به انتقائات موضوع است (با دلایل متعددی «نژادی بودن» دین یهود قابل اثبات است. با این همه، در این باره اختلاف نظر وجود دارد). تنها هدف کیفری شریعت یهود از اعدام مرتدین، ممانعت از خروج افراد از دین یهود است که تورات نیز این مدعا را تأیید می‌کند (تثنیه ۱۳: ۱۱). تورات با ذکر عبارت «زن یا مرد» (تثنیه ۱۷: ۲) هر دو را با بسوی شایستهٔ اعدام دانسته است؛ اما اسلام با توجه به روحیات و احساسات زنانه که گاه بر خرد پیشی می‌گیرد و او را وادار به تصمیمات احساسی می‌کند، مراتب آسان‌تری را برای زن در نظر گرفته است. زن تا زمان توبه از ارتداد، در زندان می‌ماند؛ در حالی که مرد در صورت توبه نکردن، اعدام می‌شود. این موضوع به تواتر در روایات اسلامی وارد شده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۱۲۲-۱۲۹). با مقایسهٔ احکام یهود و اسلام، درمی‌یابیم که هر دو دین احکام خشن و سختی را برای ارتداد در نظر گرفته‌اند. با این همه، توجه اسلام به ویژگی‌های جنسیتی بیشتر است و برخلاف شریعت یهودی، هدفی فراتر از سزادهی را دنبال می‌کند. تفکیک اسلامی بین مرتد فطری و ملی نیز مؤید همین فرضیه است. حقوق دانان یهودی مصادیق ارتداد نظیر بت‌پرستی، کفر و... را به‌طور مستقل جرم‌انگاری کرده‌اند؛ لکن از آنجاکه تمام این موارد دارای قدر مشترک «ارتداد» هستند، در ادامه به ذکر آنها تحت عنوان مصادیق ارتداد خواهیم پرداخت.

۱-۳-۳. کفر

مطابق تعالیم کتاب مقدس، «هرگاه شخصی نسبت به خدا و صفات او بی‌وقار صحبت نماید و یا صفات معمولی را به خدا نسبت دهد یا منکر صفات ثبوتیهٔ او تعالی گردد، چنین شخصی را کفرگو نامند» (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۷۳۱). تورات حکم به سنگسار کفرگو داده است (لاویان ۲۴: ۱۶). در قرآن نیز به لفظ «کفر» به‌عنوان مصداق «ارتداد» اشاره شده است: «... و هر کس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر باشد...» (بقره: ۲۱۷).

۲-۳-۳. شرک

توحید در لغت به‌معنای «یکی دانستن» است و در اصطلاح، یعنی اعتقاد به یگانگی خدا از جهت ذات، آفرینش، اداره، هستی و پرستش (مسکوب، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸-۱۴۹). نقطهٔ مقابل توحید، شرک است. شرک در اسلام موجب خروج از اسلام و الحاق به کفر می‌شود و از همین‌رو همان مجازات ارتداد دربارهٔ آن جاری می‌گردد. در آیین یهود، مجازات شرک به‌سبب پرستش اجرام سماوی آسمانی (تثنیه ۱۷: ۲-۵) و نیز عبادت خدایان دیگر (خروج ۲۲: ۲۰)،

سنگسار و هلاکت معرفی شده است. **تلمود** می‌گوید: «کسانی که در معابد بت‌ها بخور روشن می‌کنند یا در مراسم عبادی آنها شرکت می‌کنند و شراب می‌نوشند، یا به بت‌ها سجده می‌کنند، و به‌طور کلی هر عملی که قرینه بر بت‌پرستی باشد، انجام دهند، در حکم بت‌پرست هستند و به سنگسار محکوم می‌شوند...» (تلمود، سنهدرین ۷: ۶).

۳-۳-۳. لعن و سب «خداوند»

در آیین یهود، لعن و سب خدا از جمله اعمالی است که تورات بدون وضع مجازات معینی به شدت از آن نهی کرده است (خروج ۲۲: ۲۸). مطابق روایات عهد عتیق، شخصی مرتکب سب خداوند شد و بنی‌اسرائیل او را زندانی کردند تا حکم او را از موسی ﷺ جویا شوند. در آنجا بود که برای کفر و لعن، مجازات اعدام تشریح شد و مرتکب سنگسار شد. (لاویان ۲۴: ۱۶-۲۳). در اسلام نیز سب و لعن خداوند، پیامبران، ائمه و همچنین مادر و دختر پیامبر ﷺ مجازات اعدام را در پی دارد. بر هر مسلمانی که از ارتکاب جرم آگاه شد، جایز است که «سب‌کننده» را به قتل رساند. این موضوع مورد اجماع فقهاست (نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۳، ص ۶۸۷).

منطق حکم می‌کند تا زمانی که فعلی جرم‌انگاری نشده است، انجام آن عمل آزاد و مباح باشد. اسلام تا حجت را بر کسی تمام نکند و دستاویزی برای افراد باقی نگذارد، مجازات و توبیخ افراد را جایز نمی‌داند: «... و ما هرگز (کسی را) مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم» (اسراء: ۱۵). مطابق قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان، «انجام دستور، زمانی متوقع است که حکم و دستور رسیده باشد. پس اگر دستور و حکم به شخص نرسد، مجازات کردن او به سبب تخطی از انجام دستور، عملی قبیح است» (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸). این قاعده، که در دنیای امروز با عنوان اصل «قانونی بودن جرم و مجازات» همچنان جریان دارد (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۱، بند دوم)، موجب می‌شود انسان دانسته و سنجیده در اعمال و افعال خود گام بردارد و از پیش پیامد آن را بسنجد. با وجود این، یهودیت برخلاف اسلام، در روایتی که نقل شده، این اصل را نقض می‌کند و حکم به کیفر شخص، قبل از تعیین مجازات می‌دهد.

۳-۳-۴. تبلیغ ادیان دیگر

پایه‌های حکومت یهودی و اسلامی را دین تشکیل می‌دهد و تبلیغ ادیان دیگر، می‌تواند عاملی برای تضعیف دین و در نتیجه پایه‌های حکومت باشد. در دین یهود، «تبلیغ ادیان دیگر» مجازات مرگ را در پی دارد. (تثنیه ۱۳: ۶-۱۰). تلمود صرف تبلیغ و تحریک دیگران به پرستش خدایان دیگر را موجب ثبوت حکم سنگسار می‌داند؛ هرچند شخص دعوت‌کننده در آن هنگام بر آیین یهود باشد و قصد تغییر دین در آینده را در سر داشته باشد (تلمود، سنهدرین ۷: ۱). **تلمود** برخلاف علاقهٔ حقوق یهودی به مجازات و کیفردهی افراد، در حکمی نادر سخن از توبه به‌میان می‌آورد و می‌گوید: بهتر است دعوت‌شونده ابتدا به نصیحت و بحث با دعوت‌کننده بپردازد و او را از تصمیمش منصرف سازد.

چنانچه توبه کرد، مجازات ساقط می‌شود؛ ولیکن چنانچه بحث و نصیحت تأثیری نکرد، دعوت‌شونده باید علیه او در دادگاه شهادت دهد و مجازات سنگسار درباره او اجرا شود (تلمود، سنهدرین ۷: ۱۰).

یکی از شرایط انعقاد عقد «ذمه» با غیرمسلمانان، عدم تبلیغ ادیان دیگر در سرزمین اسلامی است. در صورت تخلف از این شرط، برای حکومت بنا به نظر برخی حق مجازات تعزیری (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۷) و بنا به نظر برخی دیگر، اختیار بین اعدام، اسارت، تبعید و مصادره اموال او ایجاد می‌شود (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۶۱)؛ اما چنانچه مسلمانی دست به تبلیغ ادیان دیگر بزند، این تبلیغ حمل بر تغییر باورهای دینی و ارتداد او می‌شود و شخص ممکن است به جرم ارتداد، به اعدام محکوم شود.

۳-۴. بدعت و مخالفت با فتاوی فقیهان

از آنجاکه آگاهی به حکم شریعت در مسائل جدید، اختلافات و دعاوی، برای همه میسر نیست، شریعت یهودی و اسلامی پیروان خود را مکلف به رجوع به کاهنان (تثنیه ۱۷: ۸-۱۰) و فقیهان (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۷۰) می‌کنند؛ از این رو سیستم کهنات یهودی و فقهات اسلامی از جهت مرجعیت دینی و قضایی، کارکردی مشابه دارند. اگر شخصی پس از رجوع به کاهن و آگاه شدن از حکم شریعت، به آن بی‌توجهی کرده، خلاف آن عمل کند، مجازات او «اعدام» از طریق خفه کردن خواهد بود (تلمود، سنهدرین ۱۱: ۲). تورات صراحتاً حکم به اعدام او می‌دهد (تثنیه ۱۷: ۱۲) و اعدام فرد متمرّد را مایه تحکیم مبانی دینی می‌داند و هدف این مجازات را ارباب و جلوگیری از تکرار «نافرمانی از کاهنان» برمی‌شمارد (تثنیه ۱۷: ۱۳). در حقوق اسلامی نیز حکم فقها همانند حکم کاهنان لازم‌الاتباع بوده و تخلف از آن تحت شرایطی قابل مجازات است. البته برخلاف یهودیت، بنا به نظر برخی فقهای اسلامی، اجماع و احکامی که مبنای روایی و قرآنی ندارند، جزء ضروریات دین محسوب نمی‌شوند و مخالفت با آنها موجب ارتداد نیست (شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۳۸؛ نظر مخالف: نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۹۴۷). با این حال، در صورتی که «جماع فقها» در حوزه احکام شرعی فردی باشد که نمود اجتماعی ندارد، تخلف از آن قابل مجازات نیست. **تلمود** بدعت‌گذاری را نیز جزء اقسام مخالفت با کاهنان برشمرده و بدعت‌گذاران را نیز شایسته مرگ دانسته است. از باب مثال، «اگر کسی بگوید تفیلین وجود ندارد تا بدین وسیله از فرمان تورات سر باز بزند، بخشیده می‌شود؛ ولی اگر کسی با هدف اضافه کردن حکمی بر احکام بگوید در تفیلین پنج بند وجود دارد (تفیلین Tefilin) جعبه‌های چرمی‌اند که شخص یهودی باید بر روی دست راست و پیشانی خود ببندد؛ ر.ک: عزرا بصری، ۱۹۹۲م، ص ۴۳-۴۵) باید اعدام شود» (تلمود، سنهدرین ۱۱: ۱۳). در اسلام نیز بدعت در صورتی که در حوزه عقاید باشد و منتهی به کفر یا شرک شود، بدعت‌گذار تحت عنوان مرتد قابل مجازات خواهد بود. چنانچه بدعت‌گذاری وی در حوزه احکام باشد، در صورتی که منتهی به انکار ضروریات دین شود (مثلاً به جای پنج وعده نماز، شش وعده نماز یومیه جعل شود)، شخص، مرتد شناخته شده، به اعدام محکوم می‌شود (ابن‌ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۵۳۲؛ شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۳۸؛ نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۹۴۷-۹۴۸).

زنا در اسلام و یهود از محرمات و جرایم بسیار سنگین به‌شمار می‌رود که در بسیاری از شقوق آن، مجرم با مجازات مرگ مواجه می‌شود. در ادامه مصادیق مستوجب اعدام از زنا را ذکر خواهیم کرد.

۱-۵-۳. زنا با محارم

یهود و اسلام احکام خاصی را برای برخی اقوام نسبی و سببی تحت عنوان «محارم» ذکر کرده‌اند؛ از جمله آنکه ازدواج با ایشان ممنوع و حرام ابدی است (لاویان ۱۸: ۶). زناکننده با محارم مورد لعنت خداوند است (تثنیه ۲۷: ۲۲) و به مجازات سختی محکوم می‌شود. مصادیق محارم در یهود و اسلام تا حدود زیادی مشترک‌اند. شریعت یهودی با خارج کردن دختر برادر و دختر خواهر از فهرست محارم در حقوق اسلامی، زن عمو و زن برادر را به محارم اضافه می‌کند (لاویان ۲۰: ۹-۲۱). اسلام در حکمی واحد و ثابت، نکاح با محارم را ممنوع و مستحق مجازات اعدام می‌داند (شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۲۱؛ نجفی، ۱۴۳۲ق، ج ۴۲، ص ۴۸۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۹۵)؛ اما شریعت یهودی بین محارم تفاوت گذاشته و مجازات‌های متنوعی را در هر مورد وضع کرده است. حقوق یهودی، زنا با مادر و همسران پدر (لاویان ۲۰: ۱)، دختر (تلمود، سنهدرین ۹: ۱) عروس (لاویان ۲۰: ۱۲) و مادرزن (لاویان ۲۰: ۱۴) را مستوجب اعدام دانسته و در خصوص زنا با محارم دیگر نظیر عمه، خاله، خواهر، زن عمو و زن برادر، حکم به چهل ضربه شلاق داده است (تلمود، مکتوت ۳: ۱۰ و ۱۰: ۱). سخت‌ترین نوع اعدام در مبحث زنا با محارم از شریعت یهود، به زنا با مادر زن تعلق گرفته است. تورات نه‌تنها داماد و مادر زن، بلکه همسر داماد را هم به سوزاندن محکوم کرده است (لاویان ۲۰: ۱۴). بی‌شک مجازات زن به‌دلیل زانی داماد و مادر زن، حکمی خلاف عدالت و اصول مسلم حقوقی، نظیر «اصل شخصی بودن مجازات‌ها» است.

۲-۵-۳. زنا با عنف

در صورتی که زنا به‌اکراه صورت پذیرد، تورات در خصوص مجازات متجاوز به عنف حکم به اعدام می‌دهد و هرگونه مسئولیت را از ذمه بزه‌دیده برمی‌دارد (تثنیه ۲۲: ۲۵-۲۷). حقوق اسلامی نیز در خصوص اعدام زانی به عنف (نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۴۹۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۹۵) و نیز تبرئه مفعول به‌استناد فقدان اختیار، با حقوق یهودی موافق است. حقوق دانان یهودی (تلمود، یواموت: ۳۳ب) و برخی حقوق دانان اسلامی (حدادی، ۱۳۹۴، ص ۸۰)، زنا در حال خواب و بیهوشی را نیز در حکم زنا با عنف دانسته‌اند.

۳-۵-۳. زنا با دختر کاهن

در صورتی که دختر یک کاهن مرتکب زنا شود، از آنجایی که این عمل او موجب بی‌اعتباری کاهن و در نتیجه وهن دین می‌شود، تورات با مجازاتی شدیدتر، او را محکوم به سوزاندن در آتش می‌کند (لاویان ۲۱: ۹). زانی نیز به اعدام،

از راه خفه کردن محکوم می‌شود (تلمود، سنهدرین ۱۱: ۶). در حقوق اسلامی، افراد با یکدیگر برابرند و مجازات افراد تفاوتی ندارد.

۴-۵-۳. زناى محصنه

از جمله جرایم موجب اعدام در نظام‌های حقوقی کهن، خیانت جنسی اشخاص متأهل است. در فقه اسلامی، از این خیانت به «زناى محصنه» تعبیر می‌شود. در دین یهود، برای تحقق زناى محصنه، احسان یکی از طرفین کافی است و زانی و زانیه هر دو به اعدام (لاویان ۲۰: ۱۰؛ تثنیه ۲۲: ۲۲) از طریق خفه کردن محکوم می‌شوند (تلمود، سنهدرین ۱۱: ۶)؛ حال آنکه در حقوق اسلامی، در مواردی که فقط یکی از طرفین زنا محصن باشد، فقط شخص محصن سنگسار و دیگری به شلاق محکوم می‌شود. با این همه، در صورت وجود برخی شرایط (قتل در فراش توسط شوهر زانیه)، می‌توان همانند حکم تورات، هر دو شخص زانیه محصنه و زانی غیرمحصن را به قتل رساند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۵-۱۵؛ نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۴۹۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۹۵).

۵-۵-۳. عدم بکارت همسر در زفاف

اگر مردی با دختر باکره‌ای ازدواج کند و بعد از نزدیکی با او ادعا کند که همسرش باکره نبوده، والدین دختر موظف‌اند بکارت دخترشان را اثبات کنند. در صورت اثبات بکارت، شوهر علاوه بر تعزیر، به پرداخت جریمه نقدی و همچنین سلب حق طلاق الی الابد، محکوم می‌شود (تثنیه ۲۲: ۱۳-۱۹)؛ اما چنانچه ادعای او صادق باشد و بکارت دختر به اثبات نرسد، عدم بکارت دختر حمل بر زنا کردن او در دوران مجردی‌اش می‌شود و به مجازات سنگسار محکوم می‌گردد (تثنیه ۲۲: ۲۱).

با اینکه از بین رفتن بکارت در دوران تجرد، به انحای مختلفی غیر از زنا ممکن است، تورات از بین احتمالات مختلف، با دیدگاهی کیفرطلبانه بنا را بر بدترین حالت ممکن می‌گذارد و آن را نتیجه زنا می‌داند. این در حالی است که نظام کیفری یهود و اسلام مبتنی بر اصل برائت افراد است و از منظر این دو دین، انسان بی‌گناه است، مگر اینکه خلاف آن اثبات شود (در آیین یهود، اصالت برائت تنها در رسیدگی‌های کیفری جاری است (تلمود، سنهدرین ۴: ۱). در مورد حدود شرعی همانند زنا، همان‌گونه که در بخش «فلسفه مجازات اعدام» بدان اشاره شد، اسلام تأکید دارد که با ایجاد هرگونه شبهه، اتهام منتفی شود. برخی اندیشمندان اسلامی معاصر، نه تنها از بین رفتن بکارت را قرینه‌ای بر «زنا» ندانسته‌اند، بلکه اظهار داشته‌اند: «اگر زنی که بدون شوهر است، حامله شود، حد زنا بر او جاری نمی‌شود؛ مگر آنکه خودش چهار بار به ارتکاب زنا اقرار نماید. علت تبرئه زن این است که احتمال دارد از روی اشتباه یا به‌اکراه و نظایر این امور، حامله شده باشد...» (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۶۰).

۳-۶. مقاربت با حیوان

جرم «جماع با حیوان» در شریعت یهودی و اسلامی، از زمره جرایمی است که علاوه بر کیفر مجرم، آثاری نیز بر حیوان متجاوز یا موطونه بار می‌شود. تورات با تأکید بسیار، جهت انسداد مسیر هرگونه توجیه و تفسیر موسع از آیه، به‌طور مستقل و متوالی مجازات اعدام را برای مرد (لاویان ۲۰: ۱۵) و زن جماع‌کننده با حیوان مقرر می‌دارد (لاویان ۲۰: ۱۶) و در جای دیگری اطلاق می‌کند: «هر که با حیوانی مقاربت کند، هر آینه کشته شود» (خروج ۲۲: ۱۹). تلمود روش اعدام مقاربت‌کننده با حیوان را سنگسار معرفی می‌کند (تلمود، سنهدرین ۷: ۴). بنا به اجماع فقهای شیعه، شخص مقاربت‌کننده تعزیر می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۸۴؛ نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۹۹۹؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۴۵)؛ اما در مورد حیوان، اگر حلال‌گوشت باشد، باید پس از پرداخت غرامت آن به صاحبش، آن را ذبح کرد و گوشتش را سوزاند و خوردن گوشت آن حرام است؛ ولی اگر حیوان حرام‌گوشت باشد، نباید ذبح شود؛ بلکه باید آن را به سرزمینی دیگر ببرند. روایات متواتری در این‌باره وجود دارد (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۵۵-۵۹؛ همو، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۷).

در خصوص علت حکم ذبح و سوزاندن حیوان موطونه در شریعت اسلامی آمده است: «گناهی برای حیوان متصور نیست و علت حکم پیامبر، پیشگیری از جماع با حیوانات و انقطاع نسل بشر است» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۵۶)؛ اما درباره شریعت یهودی، نمی‌توان این تعلیل را با اطمینان صادق دانست؛ چراکه سابقه حقوق یهودی در کیفردهی گاوها این تعلیل را مخدوش می‌سازد.

۳-۷. لواط

تورات مردان یهودی را از رابطه جنسی با مردان برحذر داشته (لاویان ۱۸: ۲۲) و حکم به قتل طرفین لواط کرده است (لاویان ۲۰: ۱۳). روایات اسلامی نیز حکم به سنگسار مردان دوجنسیتی که موجب انحراف دیگران می‌شوند، داده‌اند (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۱۵۹). در باب مجازات لواط، بنا به اجماع فقهای اسلامی، اگر لواط با دخول صورت بگیرد، مجازات فاعل و مفعول اعدام خواهد بود؛ ولیکن اگر لواط و تمتع از همجنس از راه غیر دخول باشد، بنا به نظر برخی، در صورتی که محصن باشند، اعدام می‌شوند و در صورتی که محصن نباشند، شلاق خواهند خورد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۴؛ نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴، ص ۵۹۷ و ۶۰۰؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۸)؛ و بنا به نظر برخی دیگر، فرقی بین محصن و غیرمحصن نیست و هر دو شلاق خواهند خورد (ابن‌ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۵۸؛ خوئی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۳۰).

آیین یهود «سنگسار» را تنها شیوه اعدام عاملین لواط ذکر می‌کند (تلمود، سنهدرین ۷: ۴)؛ در حالی که در حقوق اسلامی، حول کیفیت اعدام مرتکبین لواط، راه‌های مختلفی نظیر گردن زدن، سوزاندن، سنگسار، پرت کردن از دیوار یا مکان مرتفع، و نهایتاً خراب کردن دیوار بر روی شخص، پیش روی قاضی اسلامی قرار گرفته و او مختار

است از بین این طرق، هر کدام را که می‌خواهد، اجرا کند. همچنین جمع کردن مجازات «سوزاندن» با دیگر مجازات‌های پیشنهاد شده جایز است (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۱۵۸؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۵۸؛ شهیدثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۳۹؛ نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۶۰۲ و ۶۰۴؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۸). در حقوق کیفری یهودی، در صورتی که شخص به دو مجازات اعدام محکوم شود، تنها اشد آنها جاری می‌شود (تلمود، سنهدرین ۹: ۴). مطابق موازین حقوق کیفری نوین، اعدام صرفاً برای مجرمان اصلاح‌ناپذیر قابل‌اجراست و هدف آن، صرفاً حذف این‌گونه مجرمان از جامعه است. از این‌رو در خصوص عدم جواز جمع بین دو اعدام، دیدگاه علمای یهود نسبت به نظر مشهور فقها، به حقوق کیفری نوین نزدیک‌تر است. البته برخلاف نظر علمای یهود، در عهد عتیق گزارشی نیز وجود دارد که سارقی بنا به فرمان الهی پس از اجرای سنگسار سوزانده شد (یوشع ۷: ۲۵). صرف‌نظر از وجود این اختلاف در یهود، برخی حقوق‌دانان اسلامی نیز بر جواز جمع دو اعدام ایراد گرفته و آن را سازگار با قواعد شرعی و منطقی ندانسته‌اند (مسجدسرای، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴-۱۱۵). با این همه نمی‌توان ادعا کرد که اسلام همانند حقوق کیفری نوین، صرفاً هدف «حذف مجرم اصلاح‌ناپذیر» را از حکم «اعدام» دنبال می‌کند؛ چراکه حکمت اسلام از صدور جواز جمع دو اعدام، بر ما پنهان است.

۳-۸. هتک حرمت ایام مقدس

روز شبات (شنبه) از جمله اعیاد و روزهای مقدس دین یهود است (خروج ۲۰: ۸-۱۱). مطابق ده فرمان تورات، قوم یهود در شبات فقط باید به عبادت، عیادت، دید و بازدید و استراحت مشغول شوند. اعمالی نیز در این روز تحریم شده است که یهودیان باید از آن پرهیز کنند؛ مثل روزه گرفتن، کسب‌وکار و حتی روشن کردن آتش. مطابق آیات صریح تورات، هر کس در روز شبات احترام این روز را نگه ندارد و اعمالی ممنوعه را انجام دهد، مثلاً در روز شنبه آتش روشن کند، به مرگ محکوم می‌شود (خروج ۳۱: ۱۴-۱۵). روایتی از ارتکاب این جرم و اجرای مجازات اعدام مرتکب نیز موجود است (اعداد ۱۵: ۳۲-۳۶). در روایات اسلامی گزارشی از مجازات و اعدام افراد به سبب هتک حرمت ایام مقدس در دست نیست.

۳-۹. محاربه و افساد فی الارض

محاربه یعنی بیرون کشیدن سلاح در خشکی یا دریا، در شب یا روز، به قصد ترساندن مردم... (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۳). افساد فی الارض معنایی اعم از محاربه دارد و گاه فقها برای اعمالی اعدام را از باب افساد فی الارض تعیین کرده‌اند که ملازمه با سلاح کشیدن ندارد. از جمله این اعمال می‌توان به تکرار قتل کافر ذمی، فروختن انسان آزاد پس از ربودن وی، و سحر و جادوگری اشاره کرد. به‌طور کلی ضابطه دقیقیه میان فقها مورد اتفاق نیست (ر.ک: بای، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۴۲). در حقوق یهودی، جرمی تحت عنوان «افساد فی الارض» بدین معنا وجود ندارد. محاربه از جمله جرایمی است که قرآن رأساً حکم به اعدام آن صادر می‌کند و می‌گوید: «همانا کیفر کسانی که با خدا و

رسول او محاربه کرده، در زمین فساد می‌کنند، این است که کشته شوند یا به صلیب کشیده شده یا دست‌ها و پاهایشان در جهت مخالف هم بریده شود یا تبعید شوند» (نور: ۳۳). حسب مورد، دادگاه اسلامی بین چهار مجازات مذکور مخیر است. در شریعت یهود، جرم محاربه به معنای خاص اسلامی آن تعریف نشده است. با وجود این، در صورتی که شخصی اقدام به تهدید مسلحانه کند، یهودی می‌تواند با استناد به «ملحمت میصوا»، اقدام به قتل محارب کند. در آیین یهود به جنگ دفاعی در مقابل دشمنان، «ملحمت میصوا» گفته می‌شود. از این مفهوم در اسلام به «جهاد دفاعی» یاد می‌شود (برته، ۱۳۸۹، ص ۷۲)؛ اما چنانچه شخص محارب دستگیر شود، می‌توان او را به جرم مخالفت با شریعت و حاخام‌ها به اعدام محکوم کرد.

۱۰-۳. جادوگری

تورات جادوگران را به شدت هر چه تمام‌تر تحقیر می‌کند و مردم را از تماس و معاشرت با آنان برحذر می‌دارد (لاویان ۱۹: ۳۱) و برای جادوگری مجازات اعدام جعل می‌کند (خروج ۲۲: ۱۸). ساحر در اصطلاح شرع یهود عبارت است از: «کسی که در عمل و با فعل اقدام به سحر و جادوگری می‌کند؛ نه کسی که چشم‌پندی و شعبده‌بازی می‌کند» (تلمود، سنهدرین ۷: ۱۱). علاوه بر ساحر و جادوگر، از نظر تورات کسانی که از آنان کمک می‌گیرند یا آنان را پیروی یا همراهی می‌کنند نیز به مرگ محکوم می‌شوند (لاویان ۲۰: ۶). نحوه اعدام، سنگسار معرفی شده است (لاویان ۲۰: ۲۷). در اسلام، سحر مستقل از افساد فی الارض، جرم‌انگاری شده و مجازات آن اعدام از طریق گردن زدن با شمشیر اعلام شده است (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۳۶۶؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۱۳۲؛ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۶۰). چنان که ملاحظه می‌شود، هر دو دین وجود سحر را تأیید می‌کنند و در پی ریشه‌کن کردن آن از طریق شدیدترین مجازات‌ها هستند. در این باره یهود با توجه به کیفر همراهان ساحران، توجه بیشتری به پیشگیری عمومی دارد که البته به عقیده ما، این شدت ناقض «اصل تناسب جرم و مجازات» است؛ چراکه پیرو و همراه شخص ساحر، در واقع معاون اوست و بلاشک تساوی مجازات مباشر و معاون در جرم «سحر»، از مصادیق نقض اصل تناسب است.

۱۱-۳. آدم‌ربایی

تورات برای کسانی که اقدام به آدم‌ربایی می‌کنند، حکم اعدام صادر می‌کند. در این باره چنین وارد شده است: «هر که آدمی را بدزدد و او را بفروشد یا در دستش یافت شود، هر آینه کشته شود» (خروج ۲۱: ۱۶). حقوق اسلامی ربایش و فروختن افراد را مصداق «افساد فی الارض» می‌داند و مرتکب را به «قطع ید» محکوم می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۱۰۲؛ شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۹). البته در صورت عدم تحقق افساد فی الارض، آدم‌ربایی در زمره جرایم تعزیری قرار خواهد گرفت (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۸۵).

۱۲-۳. ضرب و شتم پدر و مادر

مطابق آموزه‌های یهود، کسی که پدر و مادر خود را کتک بزند (خروج ۲۱: ۱۵-۱۷) یا لعنت کند (لاویان ۲۰: ۹)، به اعدام از طریق خفه کردن محکوم می‌شود (تلمود، سنهدرین ۱۱: ۱) **تلمود** در تکمیل بحث، بین مجازات شتم با ضرب فرق می‌گذارد و می‌گوید: «شاتم بعد از مرگ والدین مجازات می‌شود؛ ولی ضارب پس از مرگ والدین بخشیده می‌شود» (همان). مجازات این عمل در دین یهود، شباهت زیادی با قانون حمورابی دارد. مطابق قانون حمورابی «اگر پسری پدر خود را زده، آنان باید دست او را قطع کنند» (میک، ۱۳۷۶، ص ۶۶). این شباهت‌ها برخی را به این نتیجه رسانده که شریعت یهودی از قانون‌نامه حمورابی اقتباس شده است. **دایرةالمعارف امریکانا** در این باره می‌گوید: «... قوانین حمورابی زمانی که تورات نگاشته می‌شده، در فرهنگ یهود رخنه کرده و نویسندگان یهودی تحت تأثیر این قوانین، به گمان اینکه الهاماتی آسمانی هستند، با کمی تعدیل، آنها را وارد تورات نموده‌اند» (دایرةالمعارف آمریکا، ۱۹۰۴م، ج ۱۲، مدخل Pentateuch). در حقوق اسلامی، حکم خاص و متفاوتی از ضرب و شتم والدین نسبت به دیگران وجود ندارد و احکام عمومی جاری می‌شود.

۱۳-۳. سرکشی پسر

یکی از موارد بی‌مانندی که تورات مجازات اعدام را برای آن در نظر گرفته، ناخلف بودن فرزند است؛ مسئله‌ای که به‌نوبه خود بسیار عجیب است. بنا به تعریف تورات، جرم «ناخلف بودن» عبارت است از: سرکشی و عدم اطاعت از پدر و مادر، به‌گونه‌ای که احتمال اصلاح شخص وجود نداشته باشد. تورات نوجوان ناخلف را به سنگسار محکوم می‌کند (تثنیه ۲۱: ۱۸-۲۱). به‌نظر می‌رسد که این حکم برای بزرگ‌نمایی اهمیت اطاعت از والدین است؛ اما با توجه به صراحت تورات و سایر قرائن، این سخن بعید به‌نظر می‌رسد. البته ثبوت اعدام، متوقف بر شروطی است؛ از جمله بلوغ (تلمود، سنهدرین ۸: ۱)؛ مصرف گوشت و شراب (همان، ۸: ۲)؛ سرقت چیزی از پدر و خوردن آن در ملک غیر پدرش! (همان، ۸: ۳) و عدم رضایت توأم پدر و مادر از فرزند (همان، ۸: ۴). ظاهراً تفسیر **تلمود** بر این حکم مبهم تورات، چنان گره‌گشا نبوده و تشخیص موارد مجرمانه برای دادگاه یهودی دشوار است. در حقوق اسلامی، تناسب بین جرم و مجازات، همواره رعایت شده و صدور احکام سنگین نظیر اعدام برای جرایم خردی همچون نافرمانی نوجوان از والدین، ممتنع است.

۱۴-۳. ادعای پیامبری

مطابق حکم **تلمود**، چنانچه کسی از قول خدایان دیگر و بت‌ها ادعای وحی کند، به اعدام (خفه کردن) محکوم خواهد شد؛ حتی اگر کلام او مطابق شریعت باشد (همان، ۱۱: ۱-۶). تورات نیز در این باره می‌گوید: «و اما نبی‌ای که جسارت نموده، به اسم من سخن گوید که به گفتنش امر نفرمودم، یا به اسم خدایان غیر سخن گوید، آن نبی البته کشته شود» (تثنیه ۱۸: ۲۰). دسته‌ای از اندیشمندان اسلامی «ادعای دروغین پیامبری» را از مصادیق «ارتداد»

تلقی کرده و گفته‌اند: «پیامبر اسلام ﷺ آخرین پیامبر است و اعتقاد به این مسئله از ضروریات دین اسلام است و مخالفت با آن مصداق کفر است» (شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۵۳)؛ اما دسته دیگر از فقها آن را مستقلاً جرم‌انگاری کرده و حکم به اعدام فرد مدعی نبوت داده‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۵۳۲). در هر صورت، فقهای اسلامی نیز بر حکم اعدام شخص مدعی نبوت اتفاق نظر و اجماع دارند (نجفی، ۱۴۳۴ق، ج ۴۲، ص ۶۹۸).

۱۵-۳. جرایم موجب اعدام برای غیریهودیان

مفسران یهودی از تفسیر برخی آیات (پیدایش ۸: ۲۲)، چنین نتیجه گرفته‌اند که تمام موجودات باید در خدمت به یهود، شبانه‌روز در حرکت باشند؛ پس غیریهودی حق استراحت ندارد. مطابق این تفسیر، اگر غیریهودی حتی فقط یک روز را هم به استراحت بگذرانند، به مرگ محکوم می‌شود (تلمود، سنهدرین ۵۸: ب). شاید اصدار چنین احکامی، برخی را بر آن داشته است تا با عینک تسامح به تلمود بنگرند و آن را نوعی انتقام‌گیری از اقوام دیگر تحت تأثیر فشارهای مسیحیان بدانند. مطابق تلمود، اگر شخص غیریهودی مرتکب اسقاط جنین زن یهودی شود یا یک یهودی را کتک بزند یا حتی اگر فقط تورات را مطالعه کند، به اعدام محکوم می‌شود. این در حالی است که مجازات هیچ کدام از این جرایم برای شخص یهودی اعدام نیست (نصرالله، ۱۸۹۹م، ص ۱۳۱-۱۳۴). برخلاف یهود، در حقوق اسلامی، بحث برتری نژادی ابداً مطرح نیست و همه با هم برابرند. در خصوص کفار ذمی نیز اسلام ضمن شرایط خاصی، با سلب بخش کوچکی از حقوق ایشان که محل به نظم عمومی است، سایر حقوق اصلی و طبیعی ایشان را محترم می‌داند و از کفار ذمی حمایت می‌کند: «خدا شما را از کسانی که در دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد» (ممتحنه: ۸) (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶ ص ۱۳۵).

نتیجه‌گیری

به‌رغم ضمانت اجرای قوی و جهات مثبت زیاد شریعت یهودی، بخش بزرگی از آن در عصر کنونی قابلیت پذیرش ندارد و از نگاه خرد امروز بشر، نظامی مردود به‌شمار رود. به‌طور کلی حقوق اسلامی با حقوق یهودی در سه دسته از قوانین تفاوت دارد:

دسته اول قوانینی هستند که با اصول مسلم حقوقی، نظیر «اصل تناسب جرم و مجازات» و «اصل قانونی بودن جرم و مجازات» در تعارض‌اند؛ دسته دوم شامل قوانین ناقض اصول مسلم عقلی، نظیر ترتیب مسئولیت کیفری بر گاو است؛ و دسته سوم، قوانین ناقض حقوق طبیعی‌اند. مجازات‌های جدانژادی (آپارتاید) غیریهودیان و قوانین متعارض با «آزادی» در انتساب دین به نژاد یهود، از جمله این قوانین ناقض حقوق طبیعی است. سه مورد فوق که بار بی‌اعتمادی اندیشمندان به حقوق دینی را به دوش می‌کشند، عدم کفایت و کارایی حقوق یهودی را محرز

می‌کنند؛ اما اسلام در تمام موارد فوق، ضمن اصلاح شریعت یهودی، نسخه‌ای معقول و مطابق با معیارهای حقوق کیفری نوین ارائه می‌دهد که به‌رغم قدمت زیاد خود، تازگی دارد و در میان نظام‌های جدید قابل عرضه است.

بدینی عمومی به نظام‌های دینی در غرب، ریشه در احکام توراتی مذکور دارد؛ اما به‌عقیده ما منشأ بخشی از اتهامات وارده بر حقوق اسلامی، ریشه در تفاوت مبانی حقوق اسلامی با حقوق نوین، و بخشی ریشه در قوانین موضوعه کشورهای اسلامی دارد. قطعه‌نامه‌های هرساله مجمع عمومی سازمان ملل علیه کشورهای اسلامی، و تلاش‌های فعالان حقوق بشر در اسلام‌زدایی از قوانین، موجب بدینی هرچه بیشتر افکار عمومی به حقوق اسلامی شده است. این درحالی است که بیشتر این اعدام‌ها بنا به گزارش سازمان عفو بین‌الملل در سال ۲۰۱۷م، مربوط به حوزه جرایم مواد مخدر است، نه اعدام‌های حدی و قصاصی. شکی نیست که جرم‌انگاری مستقل از حدود الهی و جعل مجازات اعدام برای «واردات، تولید، حمل، توزیع، خرید، فروش، نگهداری، اختفا و حمل مقدار معینی مواد مخدر» در کشورهای اسلامی، مستنبط از فقه نیست و در زمره تعزیرات به‌شمار می‌رود؛ چنان‌که هیئت عمومی دیوان عالی کشور نیز در رأی وحدت رویه شماره ۹۶۷۷/۱۵۲/۱۱۰، مورخ ۱۳۹۵/۱۱/۶، بر تعزیری بودن این جرم تأکید کرده است. بنابراین، اعدام‌های ناشی از جرایم مواد مخدر ارتباط چندانی با فقه اسلام ندارد. در خصوص وضعیت اجرای اعدام در ایران، مطابق گزارش سالانه سازمان عفو بین‌الملل، به‌طور تقریبی نیمی از احکام اعدام اجرا شده در سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۷م مربوط به حوزه مواد مخدر بوده است (ر.ک: گزارش‌های جهانی مجازات اعدام در سال ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ...، ۲۰۱۷م، سازمان عفو بین‌الملل). با اصلاح قانون مبارزه با مواد مخدر در سال ۱۳۹۶ و افزودن شرط احراز «افساد فی الارض» برای محکومیت به اعدام در ماده ۴۵ الحاقی، و نیز افزایش سقف میزان مواد مخدری که مستوجب اعدام بود (در مخدرات صنعتی، از ۳۰ گرم به ۲ کیلوگرم و در مخدرات سنتی از ۵ کیلوگرم به ۵۰ کیلوگرم؛ به‌عقیده ما، نفس تعیین میزان مقدر برای ثبوت افساد فی الارض نیز از دیدگاه فقه اسلامی قابل نقد است)، میزان اعدام در ایران از ۵۰۷ مورد در سال ۲۰۱۷م به ۲۵۳ مورد در سال ۲۰۱۸م کاهش یافت (ر.ک: گزارش‌های جهانی مجازات مرگ و اعدام در سال ۲۰۱۸م، سازمان عفو بین‌الملل). این تفاوت فاحش ناشی از تغییر یک مجازات تعزیری، مؤید عدم ارتباط مؤثر بسیاری از اعدام‌ها با حقوق اسلامی است.

این درحالی است که طی سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۸م هیچ اعدامی برای زنا، لواط، بدعت‌گذاری و سحر در کشورهای اسلامی به ثبت نرسیده، که مؤید جنبه ارعایی حکم اعدام در این جرایم است که در مقابل جنبه اجرایی آن قرار دارد. در مورد قتل عمدی نیز که حدوداً نیم دیگر از اعدام‌ها را به خود اختصاص داده است، باید گفت که این جرم مطابق مفاد بند ۲ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، از «جرایم بسیار مهم» محسوب می‌شود که وضع مجازات اعدام برای آن، مورد حمایت حقوق بین‌الملل است.

منابع

- کتاب مقدس، ۱۹۲۵م، کتب عهد عتیق و عهد جدید، لندن، دارالسلطنه.
- ابن اثیر، علی ابن محمد، بی تا، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، ج ۳، قم، اسماعیلیان.
- ابن ادریس، محمد، ۱۴۱۱ق، *السرائر*، ج ۳، الطبعة الثانية، قم، مؤسسه النشر الاسلامی اردبیلی، محمدعلی، ۱۳۹۴، *حقوق جزای عمومی*، ج ۲، چ چهل و سوم، تهران، میزان.
- اسپینوزا، باروخ، ۱۳۷۸، «مصنف واقعی اسفار پنج گانه»، ترجمه علیرضا آل بویه، *هفت آسمان*، ش ۱، ص ۸۹-۱۰۳.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، *القضاء والشهادات*، قم، کنگره جهانی شیخ انصاری.
- آتالی، زاک، ۱۳۹۱، *یهودیان، جهان و پول: تاریخ اقتصادی قوم یهود*، ترجمه علی اصغر سرحدی، تهران، امیرکبیر.
- بای، حسینعلی، ۱۳۸۵، «افساد فی الارض چیست؟ مفسد فی الارض کیست؟»، *حقوق اسلامی*، ش ۹، ص ۲۹-۵۸.
- برته، محمدرضا، ۱۳۸۹، «مبانی مشروعیت جنگ در یهودیت، ملحمات میصوا و ملحمات رشوت»، *معرفة ادیان*، ش ۳، ص ۶۳-۸۲.
- پی. فلچر، جورج، ۱۳۸۴، *مفاهیم بنیادین حقوق کیفری*، ترجمه سید مهدی سیدزاده ثانی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- جعفری هرندی، محمد، ۱۳۸۶، «نگرشی به مجازات اعدام در اسلام»، *فقه و مبانی حقوق*، ش ۸، ص ۲۲۱-۲۳۵.
- حدادی، فاضل، ۱۳۹۴، «تعدی جنسی به بیهوش»، *دانش پژوهان آموزش های تخصصی فقه*، ش ۲، ص ۷۸-۹۷.
- حر عاملی، محمد ابن الحسن، بی تا، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، جزء ۲۸، بیروت، دار الاحیاء التراث العربیه.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۶ق، *مبانی تکملة المنهاج*، الجزء الاول، الطبعة الثانية، النجف الاشرف، مطبعة الآداب.
- دانشورثانی، رضا و کاظم خسروی، ۱۳۹۵، «بررسی فقهی قاعده "درأ" با تکیه بر قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲»، *مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق*، ش ۳۳، ص ۸۳-۱۰۳.
- دورانت، ویل، ۱۳۶۵، *تاریخ تمدن*، ج ۱، ترجمه احمد آرام و ع. پاشایی و امیرحسین آریانبور، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- راغب اصفهانی، ابوالفرج، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، الطبعة الثانية، تهران، کتاب.
- رای وحدت رویه هیأت عمومی دیوان عالی کشور، شماره ۹۶۷۷/۱۵۲/۱۱۰ مورخ ۱۳۹۵/۱۱/۶.
- سلیمی، علی، ۱۳۹۳، *جامعه شناسی کجروی*، چ ششم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شهید ثانی (جیبی عاملی، زین الدین)، ۱۳۹۱، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، ج ۳، الطبعة الثالثة، قم، دارالتفسیر.
- _____، ۱۴۱۳ق، *مسالك الأفهام إلى تنقیح سرائع الإسلام*، ج ۱۵، الطبعة الاولى، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۵۱، *المسوط فی فقه الإمامیه*، تصحیح محمدباقر بهبودی، ج ۸، قم، المكتبة المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
- _____، ۱۴۰۰ق، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، الطبعة الثانية، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *تهذیب الاحکام*، ج ۸، الطبعة الثانية، بیروت، دارالاضواء.
- قمی، عباس، ۱۴۲۲ق، *منتهی الامال فی تواریخ النبی و الال*، ج ۱، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج ۴۲، تحقیق السید ابراهیم المیانجی، محمدباقر البهبودی، الطبعة الثالثة المصححه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربیه.

- ، بی تا، *حدود و قصاص و دیات*، تحقیق علی فاضل، تهران، مؤسسه نشر آثار اسلامی.
- محقق داماد، سید مصطفی، ۱۴۰۶ق، *قواعد فقه*، ج ۴، چ دوازدهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- مسجد سرایی، حمید، ۱۳۹۱، «تأملی در کیفر لواط تحلیل فقهی حقوقی ماده ۱۱۰ ق.م.ا.»، *مطالعات اسلامی فقه و اصول*، ش ۸۸/۱ ص ۱۰۱-۱۳۴.
- مسکوب، قاسم و مصطفی ایزدی، ۱۳۷۶، *دیدگاه توحیدی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۲، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۶، *ترجمه تحریر الوسیله*، ج ۲، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- ، بی تا، *ترجمه تحریر الوسیله*، ج ۴، ترجمه علی اسلامی، دفتر نشر اسلامی.
- میک، تتوفیل، ۱۳۷۶، *قانون نامه حمورابی*، ترجمه کامیار عبدی، چ دوم، تهران، سازمان میراث فرهنگی.
- نجفی، محمدحسن، ۱۴۳۴ق، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۴۲ و ۴۳ و ۴۴، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، بی تا، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۱۵ و ۲۱، بیروت، دار المورخ العربی.
- نصرالله، یوسف، ۱۸۹۹م، *کنز المرصود فی قواعد التلمود*، الطبعة الاولى، مصر، مطبعة المعارف.
- واعظ حسینی بهسودی، سید محمدسورور، ۱۴۳۰ق، *مصباح الاصول*، الجزء ۱، الطبعة الرابعة، قم، مؤسسه الخوئی الإسلامیه.
- هاکس، مستر، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

Basri, Ezra, 1992, *Kitzur Shulchan Aruch*, Part One, Jerusalem (Israel).

Beccaria, Cesare, 1767, *An Essay On Crimes and Punishment*, translated into English by J.Almond, London.

Encyclopedia Judaica, 2017, *Second Edition*, Editor in Chief Michael Berenbaum, Thomson Gale, U.S.A.

The Encyclopedia Americana, 1904, The Americana company, New York.

The Babylonian Talmud, 1935-1952, 18 vols, translated into English, under the Editorship of Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London, 1st ed.

The Jewish Encyclopedia, 1905, Funk and Wagnall Company, Project and management by Isidore Singer, New York and London.

M.friedlander, 1928, *Text-book of the Jewish religion*, Thirteen edition, London.

Zallel Lautherbach, Jacob, 1916, *Midrash and Mishnah*, The Blouch Publishing Company, New York.

Basic Law: Israel as the Nation-State of the Jewish People, 2018, Knesset (Israel).

Basic Law: Human Dignity and Liberty, 1992, Knesset (Israel).

Death Sentences and Execution on 2010 to 2018 Amnesty international global reports, London, Amnesty international.

Death Sentences and Execution on 2010 to 2017, 2011-2018, *Amnesty international global report*, Amnesty international, First published, London.

International Covenant on Civil and Political Rights, 1966, The General Assembly of U.N., United Nation.

Universal Declaration of Human Rights, 1948, The General Assembly of U.N., United Nation.

بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه حزقیال کافمن در باره ریخت‌شناسی توحید و شرک

miladazamimaram@gmail.com

میلاد اعظمی مرام / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

مجتبی زروانی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۲

چکیده

محققان کلاسیک اسفار خمسه، و در رأسشان یولیوس ولهاوزن، معتقد بودند که بررسی انتقادی اسناد اسفار خمسه بیانگر یک پیشرفت دینی است که طی آن، یک‌خدایی بیهوهای نهایتاً به توحید اخلاقی انجامید. به باور حزقیال کافمن، تحلیل ریخت‌شناختی ادیان جهان، نظریه پیشرفت دینی را تأیید نمی‌کند و دو ریخت متفاوت دینی (توحید و شرک) را نشان می‌دهد. توحید با فعالیت‌های حضرت موسی ﷺ آغاز شد و دیگر ادیان مشعب از آن (مسیحیت و اسلام) را نیز شامل می‌شود؛ بقیه ادیان ذیل مقوله شرک جای می‌گیرند. مطابق تحلیل او، دین عبرانیان به لحاظ ساخت، با دین جهان باستان ذاتاً متفاوت است و به همین دلیل نمی‌تواند پیشرفت منطقی آن باشد؛ به‌ویژه اینکه شواهد تاریخی نیز چنین پیشرفتی را تأیید نمی‌کنند. به اعتقاد او، جهان دینی عبرانیان به‌رغم استفاده از مواد شرک، محصول خود بود و عناصر بیگانه نقشی اساسی و خلاق در فرهنگ دینی آن نداشت. با این حال، نظریه او برخلاف دعوی خودش، همه‌جا با شواهد تاریخی و کتاب مقدسی سازگار نیست. نظریه او دست کم سه ضعف اساسی دارد: نخست اینکه او به اشتباه اسرائیل عهد قدیم را با اسرائیل تاریخی یکسان می‌گیرد؛ دوم او در تفکیک جهان‌بینی عبرانیان از همسایگانشان بر تفاوت‌ها تأکید دارد و از تعامل‌ها چشم می‌پوشد؛ در حالی که مطالعات مقایسه‌ای نشان از تعامل الگوهای فکری و دینی عبرانیان با همسایگان دارد؛ سوم اینکه ظاهراً نظریه تمایز مطلق توحید اسرائیلی از شرک باستان، بازتاب دغدغه الهیاتی اوست.

کلیدواژه‌ها: اسفار خمسه، شرک، بسیارخدایی، اساطیر، جادو، توحید.

حزقیال کافمن (Yehezkel Kaufmann) در سال ۱۸۸۹م در اوکراین به دنیا آمد؛ مطالعات سنتی را در اودسا گذراند؛ به دانشگاه برن رفت و به آموختن فلسفه پرداخت و در ۱۹۱۸م با دفاع رساله‌اش در باب «اصل دلیل کافی» (principle of sufficient reason) دکترا گرفت و آن را در ۱۹۲۰م در برلین منتشر کرد. او پس از جنگ جهانی اول در برلین ماند و مطالعاتش را به‌ویژه در باب کتاب مقدس عبری^۱ و تاریخ یهودیان ادامه داد. در ۱۹۲۸م به فلسطین رفت و در حیفا به تدریس پرداخت. در ۱۹۴۹م استاد کتاب مقدس عبری در دانشگاه هیبرو گشت، و تا ۱۹۵۷م این منصب را برعهده داشت. مطالعات کافمن و تأثیر اندیشه‌های وی بر مطالعات کتاب مقدس عبری باعث شد چند مرتبه شایسته دریافت جایزه علمی شود. از جمله جایزه بیالیک در ۱۹۳۳م و ۱۹۵۶م، و جایزه بوبلیک در ۱۹۶۱م. او حیاتش را وقف پژوهش و تحقیق کرد؛ تنها زیست و مجرد ماند. گفته می‌شود وقتی از زندگی او پرسیدند، جواب داد: «زندگی‌نامه‌ای جز کتاب‌شناسی ندارم» مهم‌ترین آثار او **تبعید و بیگانگی** (Golah ve-Nekhar) (جلد ۴ جلد ۲ مجلد) (۱۹۳۰-۱۹۳۰م) و **تاریخ دین اسرائیلی** (Toledot ha-Emunah ha-Yisre'elit) (۸ جلد در ۴ مجلد) (۱۹۳۷-۱۹۵۶م) است. به اعتقاد او، اندیشه توحید ابتدا به صورت یک انقلاب در ادیان ابراهیمی شکل گرفت. او با هدف کشف انقلاب توحیدی به مطالعه کتاب مقدس عبری پرداخت و مهم‌ترین و جریان‌سازترین اثرش، **تاریخ دین اسرائیلی** را طی بیست سال نوشت. درباره جایگاه او و مخصوصاً این اثر او نوشته‌اند:

بزرگ‌ترین دستاورد تاریخی مطالعات کتاب مقدسی یهودی مدرن است...؛ خواه در تأیید اندیشه‌های او با شواهد جدید، اصلاحشان در پرتو کشفیات و روش‌های جدید، و حمله به آنها باشد، خواه با پرداختن مستقیم یا غیر مستقیم به اثر او. حجم زیادی از نقد کتاب مقدسی یهودی بر مبنای استوار شده که کافمن پی ریخت. هیچ شخصیتی، حتی مارتین بوبر، چنین تأثیر ژرفی بر آثار محققان یهودی کتاب مقدس نگذاشته است» (جیندو، زومر، اشتاوبلی، ۲۰۱۷م، ص IX-XI).

پیش از کافمن محققان کتاب مقدسی و در رأسشان **یولیوس ولهاوزن** (Julius Wellhausen) (۱۸۴۴-۱۹۱۸م)، بدین نتیجه رسیدند که اسفار ختمه محصول نگارش یک شخص (مطابق باور سنتی، حضرت موسی علیه السلام) نیست؛ بلکه دست کم می‌توان نشان چهار سند مجزا را در آن بازشناخت. این اسناد ذیل سه دسته جای می‌گیرند، به این ترتیب تاریخی: کتاب تاریخ یهوه‌نگارانه (Jehovistic history-book: JE)؛ تثنیه (Deuteronomy: D)؛ قوانین کههاتی (Priestly Code: P). تحلیل این اسناد بیانگر سه دیانت متفاوت است. در دوره نخست (قرون نهم و دهم ق.م) دین عبرانیان تفاوت ساختاری با ادیان خاورمیانه باستان نداشت: «عبرانیان هوایی را استشاق می‌کردند که آنها را احاطه کرده بود» (ولهاوزن، ۱۹۶۱م، ص ۳۰۴). تفاوتشان با همسایگان در این بود که عبرانیان یهوه را معبود گرفتند و دیگران خدایان خود را داشتند. دیانت این دوره را می‌توان یک‌خدایی یهوه‌ای (Jehovistic monolatry) نامید. در دوره دوم (قرون هشتم و هفتم ق.م) با مساعی انبیا دیانت بنی‌اسرائیل به

مرحله بالاتری رسید که می‌توان آن را توحید اخلاقی (ethical monotheism) نامید. در دوره سوم (قرون پنجم و چهارم ق.م) تکلیف جانشین تجربه شد. صورت‌گرایی بر اصالت غلبه یافت و نگاه این دینانت جدید (یهودیت) در ویراست نهایی اسفار خمه بر کل آن فزاینده شد.

۱. حزقیال کافمن و نقد نظریه کلاسیک محققان کتاب مقدسی

کافمن شدیداً مخالف این نظریه بود که دین عبرانیان از همان ابتدا توحیدی نبود و تنها با گذر از مراحل تاریخی خاصی به توحید رسیده است. به بیان دیگر، «موضع کافمن رد پارادایم پیشروی خطی در مراحل مختلف است» (نوهل، ۲۰۱۷م، ص ۱۷۰). به اعتقاد او، دین اسرائیلی^۲ از حیث ساخت، با دین جهان باستان متفاوت بود و از این رو نمی‌تواند پیشرفت منطقی آن باشد. شواهد تاریخی نیز مؤید چنین پیشرفتی نیست: «او تأکید داشت هیچ‌جا نمی‌یابیم جهان‌بینی بت‌پرستانه به سمت توحید پیشرفت کند یا فروپاشی یک گروه ملی دین آن را توحیدی سازد» (هران، ۲۰۱۷م، ص ۱۵۶). نظریه پیشرفت دین اسرائیلی از دین باستان سه مفروض داشت: ۱. دین اسرائیلی و دین خاورمیانه باستان، ساخت مشابهی دارند؛ ۲. پیشرفت دین اسرائیلی از یک‌خدایی به توحید اخلاقی، تکاملی بود؛ ۳. توحید اخلاقی، نه تنها امری پسین است، بلکه کالایی نخبگانی محدود به انبیا بود که عمومیت نداشت. تحلیل ریخت‌شناختی کافمن از تفاوت ماهوی دین اسرائیلی با شرک (paganism)، تمام مفروضات فوق را نشانه می‌رفت. به اعتقاد او:

[توحید] ایده دینی کاملاً جدیدی بود: آفرینشی اصیل؛ ایده‌ای که هیچ ریشه‌ای در تمدن چندخدایی نداشت (کافمن، ۱۹۵۶م، ص ۷-۸). جهان‌بینی توحیدی آن هیچ پیشینه‌ای در شرک نداشت. این دین، نه یک آموزه الهیاتی تدوین و تنقیح‌شده در حلقه‌ها یا مکاتب محدود بود و نه مفهومی که گهگاه در این یا آن عبارت یا لایه کتاب مقدس ظاهر می‌شد. این دین اندیشه بنیادین فرهنگی ملی بود و از ابتدا بر تمام جوانب آن فرهنگ تأثیر نهاد... تولد دین اسرائیلی [توحید] مرگ شرک در اسرائیل بود (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۲).

مطابق تحلیل او، رویه محققان کلاسیک کتاب مقدسی در تحلیل دین عبرانیان طبق الگوهای شرک، یک اشتباه روش‌شناختی است. نمادهای دین اسرائیلی باید از درون و مطابق الگوی خود تفسیر شوند.

۱-۱. ریخت‌شناسی شرک

کافمن ادیان جهان را ذیل دو مقوله توحید و شرک جای می‌دهد. به اعتقاد او، ادیان شرک علی‌رغم کثرت و تنوعشان، در یک ایده اشتراک دارند: «اینکه قلمرویی از وجود هست که پیش از خدایان بوده و فراتر از آنهاست؛ خدایان بدان متکی‌اند و باید از احکام آن پیروی کنند. این قلمرو به شیوه‌هایی متفاوت تصور شده (تاریکی، آب، روح، زمین، آسمان و...); اما همیشه آن را زهدانی دانسته‌اند، شامل بذر تمامی موجودات» (همان، ص ۲۱). «محور ایده مشرکانه، تصور وجود یک قلمرو ازلی و فراالهی است که زهدان همه چیز است» (کافمن، ۱۹۵۶م، ص ۱۰). او با استناد به این باور بنیادین، پدیدارهای متفرق و متکثر شرک را ذیل پنج مقوله اصلی سامان داد.

در شرک، خدایان منشأ وجود نبوده و متعال نیستند. خدایان خود از یک قلمرو فراالهی سرچشمه می‌گیرند و مطیع سرشت و احکام آن‌اند: «خدایان حاکم نهایی نیستند؛ آنها از یک قلمرو پیش موجود نشئت می‌گیرند و مطیع یک نظم متعال‌اند» (همان، ص ۹). در جهان‌بینی شرک، مفهوم خدایانی شخصی که خالق انسان‌ها هستند، وجود دارد، اما یک اراده‌الهی مطلق و حاکم دیده نمی‌شود: «قلمرو ازلی با نیروهای پیش موجود و خودمختار خودمتعال از خدایان است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۲۲). باور به این قلمرو فراالهی، زمینه را برای صورت‌بندی اسطوره‌ها، داستان تولد خدایان و تنش آنها با دیگر نیروها فراهم کرد. یزدان‌زایی (داستان تولد خدایان در نظام دینی شرک = theogony) نتیجه این باور است. معرف چندخدایی (polytheism) کثرت خدایان نیست؛ بلکه باور به خدایان متکثری است که هر یک صاحب قدرت و حوزه مستقل‌اند و همه از یک قلمرو ازلی نشئت می‌گیرند.

در نتیجه تصور تولد خدایان، تصور جنسیت آنها شکل گرفت. «تمام ادیان مشرکانه، خدایانی مذکر و مؤنث دارند که خواهان و جفت هم‌اند. عموماً چرخه طبیعت به‌مثابه ازدواج و زایش همیشگی خدایان تصور می‌شد» (همان، ص ۲۳). پیوند خدایان با طبیعت، آنها را مطیع الزامات طبیعی ساخت. خدایان که هستی‌شان را از گوهر اولیه گرفتند، حال استمرار حیاتشان بسته به ماده بیرونی است. وقتی پیوند خدایان و ماده را پذیرفتیم، «باید تقدیر، رنج، بردگی ضرورت و اساطیر را بپذیریم» (کافمن، ۲۰۱۷ب، ص ۳۰۸). ضرورت بر عالم و خدایان - که بخشی از عالم‌اند - چیرگی دارد. همین ایده است که زیرساخت فکری هیئت (astrology) بابلی را - که بر جهان شرک غالب شد - می‌سازد. در هند، این ایده با مفهوم ریتا (rita) بیان می‌شود که بر نظم مقرر ساری بر همه چیز (جهان، جامعه و اخلاق) دلالت دارد. در ایران، مفهوم اشه^۳ (asha) بیان همین ایده است. در یونان، اراده خدایان، متعال نیست؛ بلکه مقهور قوانین ضرورت (anankē) یا تقدیر (fate) است.

تصور دانایی (wisdom) خدایان، مطابق با این دیدگاه، درباره جایگاهشان در عالم است. «دانایی خدا شامل خودشناسی، دانایی به اراده خود و تأثیر آن بر جهان متکی بدان نیست؛ بلکه علم به جهان و کیفیات اسرارآمیز آن است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۳۳-۳۴). به بیان دیگر، متعلق دانایی خدایان، امری بیرونی است؛ نظمی که خود بخشی از آن‌اند. دانایی آنها صفت ذات نیست؛ بلکه اکتساب می‌شود؛ جهان شمول نیست؛ بلکه محدود به حوزه‌هایی خاص (یک یا چند حرفه، نظیر جادو، طبابت، درمان، نویسندگی و...) است.

اینکه عالم تماماً از یک ماده غایی سر برآورد، باعث انکار هرگونه مرز ثابت همیشگی بین عالم خدایان، عالم انسان‌ها و دیگر موجودات می‌شود. در اساطیر و آیین مشرکان، آمیختگی این قلمروها دیده می‌شود. در شرک، مرزی دقیق بین پرستش طبیعت و پرستش خدایان طبیعت دیده نمی‌شود. نه تنها پدیدارهای بزرگ طبیعت، بلکه فیش‌ها نیز پرستش می‌شدند. آیین سنگ‌های مقدس، درخت‌های مقدس یا حیوانات مقدس که عنصر مهمی در شرک‌اند، نتیجه همین باور بود. «شرک امر مقدس را منطوی در جهان می‌داند» (کافمن، ۲۰۱۷ب، ص ۳۰۹).

سرشت اساطیری و تبعیت خدایان از قلمرو فرالهی، شرک را «ضرورتاً» و «ذاتاً» جادویی ساخته است. ساحت خدایان، ساحت «دینی»، همیشه با ساحت قدرت‌هایی و رای خدایان توجیه می‌شود. این مشخصه اساطیری شرک بود که سنتزی از عناصر جادویی و دینی ارائه می‌داد. در شرک می‌بینیم که جادو به شکل «محض»^۴ در شعائری ظاهر شود که هیچ پیوندی با اراده خدایان ندارند؛ بلکه تأثیربخشی آن را خودمختار می‌دانند یا توانا به اینکه خدایان را وادار سازد تا اراده کنشگران را انجام دهند. در این معنا، جادو نتیجه باور به وجود یک قلمرو فرالهی مستقل و مملو از نیرو است. همین باور باعث شد که شرک، حتی در والاترین تجلیات خود، پذیرای باور به جادو باشد: «شان معین تمام مناسک مشرکانه این است که صرفاً روی به اراده خدایان ندارند. آنها از نیروهایی خودعامل استمداد می‌طلبند که مستقل از خدایان‌اند و خدایان نیز برای منفعتشان به آنها نیاز دارند و از آنها بهره می‌گیرند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۴۰-۴۱).

۳-۱-۱. غیب‌گویی

به باور کافمن، تعریف غیب‌گویی (divination) به کشف از مجرای جواز و فرمان خدایان، نتیجه تفسیری نادرست از شرک است؛ زیرا او اراده خدایان را عامل اصلی می‌داند؛ درحالی که مشرک همه چیز را به اراده خدایان ربط نمی‌دهد. برخی رویدادها و اتفاقات، ارتباطی با خدایان ندارند. برخی از آنها به‌عنوان احکام سرنوشت بر خدایان تحمیل می‌شود. همچنین، غیب‌گویی محدود به خدایان نبود؛ شبه‌خدایان، قهرمانان، ارواح مردگان و... می‌توانستند امور پنهان از دید انسان را هویدا کنند. روشن است که هیچ یک تقدیر را تعیین نمی‌کردند؛ بلکه تنها به‌واسطه دانششان و از طریق شیوه‌هایی معین، احکام آن را به انسان‌ها می‌رساندند. «خدایان اراده خود را بر غیب‌گو نمی‌شناساندند؛ بلکه دانششان را بدو نشان می‌دادند. غیب‌گویی یک قلمرو علمی است؛ نه تنها برای انسان، که برای خدایان نیز» (همان، ص ۴۳). غیب‌گو همیشه محتاج خدایان و ارواح نیست؛ بلکه گاه صرفاً با کمک فال‌ها یا استعداد ذاتی خود می‌تواند مکنون‌ها را روشن سازد. غیب‌گویی علم به اسرار کیهانی است. نظام فال‌ها و نشانه‌ها خودمختار است و صرف انجام آن به نتیجه می‌انجامد: «غیب‌گویی به‌عنوان یک مهارت بشری تلقی می‌گردد که افرادی جسور برای آشکار ساختن آینده یا به‌حرکت آوردن نیروهای فراطبیعی، بدان دست می‌زدند» (کافمن، ۱۹۵۱م، ص ۱۸۶). نبوت^۵ (prophecy) مشرکانه به کیفیت روانی خاصی اشاره دارد که صاحب آن را قادر می‌کند نادانسته‌ها را به‌فراست و مستقیماً بداند. «نبوت، صفتی الهی است که انسان‌ها نیز می‌توانند به‌لطف خدایان یا با مساعی جادویی خود در آن سهیم شوند. آن را موهبت طبیعی شخص نبی نیز دانسته‌اند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۴۹). در نظام شرک «نبوت» صفت ذات خدایان و موهبت آنها به انسان‌هایی خاص نیست؛ مهارت کشف اسرار عالم از طریق شناخت و استخدام نیروهای قلمرو فرالهی است.

مطابق تحلیل کافمن، مشخصهٔ آیین^۶ (cult) مشرکانه، نه کثرت معبودها، که باور به تأثیر خودکار و اهمیت ذاتی مناسک (ritual) است. «ارادهٔ برین و آزاد خدایان نیست که آیین را وضع می‌کند. هدف از آیین، صرفاً این نیست که بیان و تجسم قدردانی انسان‌ها باشد. آیین، نظامی از شعائر (rites) است که فی‌نفسه مستعد خیر و شر است و توانش ریشه در قلمروی فراتر از خدایان دارد» (همان، ص ۵۳). در آیین مشرکانه همیشه عنصر جادو هست؛ حتی اگر هدف از آن دلجویی از خدایان باشد. آیین مشرکانه، نه تنها باعث جلب نعمات خدایان می‌شود، بلکه از مجرای شعائر خود، آنها را تقویت نیز می‌کند. خدایان محدود به نظمی همیشگی (حیات، تولید مثل، رنج، مرگ، نیاز به خوراک، نوشیدنی و...) هستند. به همین دلیل، انسان با انجام شعائر، خدایان را در بحران‌ها و اطفای نیازهایشان کمک می‌کردند. به علاوه، تثویت کیهانی خیر و شر باعث شد خدایان مدام با نیروهای شر در جنگ باشند. خدایان و انسان‌ها هر دو درگیر این جنگ‌اند. آیین وضع شد تا کمک نیروهای خیر در نزاع همیشگی‌شان علیه شر و پلیدی باشد.

۵-۱-۱. رستگاری

تبعیت انسان‌ها و خدایان از یک قلمرو متعال، در قالب اسطوره نمادینه شد و در آیین عینیت یافت. مبنای اساطیری آیین چنین است: انسان‌ها در حیات و سرنوشت خدایان سهیم‌اند؛ اعمال و شعائر آنها را تقلید می‌کنند و رویدادهای حیات خدایان را گرامی می‌دارند؛ اما برای شعائر، ارزش خودمختار و تأثیر درونی نیز قائل بودند. آیین از توجه به خدایان فراتر می‌رفت و قلمروی را نشان می‌گرفت که خدایان تابع آن بودند. بنابراین، زمینه برای کسب رستگاری از طریق استمداد به قلمرو فراالهی فراهم شد. چنین تصور شد که انسان با تکیه بر ابزارهای خود می‌تواند خود را نجات دهد. برای مثال، زردشتیگری انسان را یاور خدایان در نبرد با اهریمن دانست و به‌نوعی همچون خدایان نجات‌بخش؛ یا برهمنیسم مدعی شد انسان از طریق شیوه‌هایی خاص می‌تواند به مرتبهٔ خدایان برسد و زمینهٔ رستگاری خویش را فراهم سازد. رستگاری دغدغهٔ انسان است، نه خدایان؛ که البته ممکن است رهنمای او شوند. در سطح فلسفی‌تر و عرفانی‌تر، رستگاری ثمرهٔ علم به اسرار وجود و عدم، و حیات و مرگ تلقی شد. انسان می‌توانست از طریق ذهنش خود را از زندان تن و تناسخ نجات دهد (بودیسم و گنوستیسیسم)^۷، یا این آموزهٔ افلاطونی که با نیل به قلمرو ایده‌ها می‌توان خود را رهایی بخشید. به‌هرحال، «شرک در تمام تجلیات، یک قلمرو متعال فراالهی را بازمی‌شناسد و در آنجا کلید سرنوشت جهان و رستگاری انسان را می‌جوید» (همان، ص ۵۹).

۲-۱. دین اسرائیلی: اعتقاد به خدای متعال مرید

دین اسرائیلی ایدهٔ بنیادین شرک را نشان می‌رود و مدعی می‌شود «خدا از همه چیز برین است. قلمروی بالاتر یا در کنار او نیست که حاکمیت مطلق او را محدود سازد. او به‌کلی مجزا و غیر از جهان است. او تابع هیچ قوانین،

هیچ الزام یا هیچ قدرت متعال از خود نیست» (همان، ص ۶۰). کافمن درباره این ایده دینی می نویسد: «یک ایده دینی کاملاً جدید به جهان عرضه گشت؛ ایده‌ای که برای بشریت ناشناخته بود؛ مفهوم یک خدای واحد فراجادویی و فراساطیری» (کافمن، ۲۰۱۷ الف، ص ۲۷۴). دین اسرائیلی الوهیت را مطیع یک قلمرو پیشینی نمی سازد. «مقوله نخست آن، که از بنیاد با مقوله نخست شرک تفاوت دارد، آزادی مطلق خداوندی است» (کافمن، ۱۹۵۶ م، ص ۱۰). نشان توحید، مفهوم یک خدای خالق، جاوید، لطیف یا حتی قادر نیست؛ زیرا این مفاهیم در سراسر جهان مشرک دیده می شوند. نشان توحید، صورت‌بندی «ایده وجود خدایی است که منبع همه چیز است؛ مطیع یک نظم کیهانی نیست و از یک قلمرو پیش موجود به وجود نیامده است؛ خدایی رها از محدودیت‌های جادو و اساطیر» (کافمن، ۱۹۷۲ م، ص ۳۹). تفاوت توحید با شرک تفاوتی کیفی است، نه کمی. با کم شدن شمار خدایان به توحید نزدیک نمی شویم؛ «توحید مربوط به سرشت الوهیت است، نه شمار الوهیت‌ها؛ مربوط به کیفیت است، نه کمیت» (زومر، ۲۰۱۷ م، ص ۲۰۵). تفاوت توحید و شرک «تنها در شمار خدایان نیست؛ بلکه در ذات الوهیت است» (اوفنهایمر، ۱۹۷۳ م، ص ۱۳). توحید و شرک دو جهان‌بینی متفاوت‌اند. گذار از شرک به توحید، اساساً ناممکن است.

کافمن توحید را در تقابل ذاتی با عبادت دیگر موجودات، آسمانی یا زمینی، نمی‌دید؛ مادامی که آزادی مطلق خدا زیر سؤال نرود. به بیان دیگر، او انحصارگرایی آیینی را نتیجه قهری توحید اسرائیلی نمی‌داند: «خدای واحد، ضرورتاً «غیور» در معنای آیینی نیست. در توحید جایی برای عبادت موجودات الهی پایین‌تر هست؛ با این پنداشت که آنها از ملتزمین خدای واحدند» (کافمن، ۱۹۷۲ م، ص ۱۳۷). نباید توحید را در معنای فلسفی خشک فهمید؛ زیرا در این صورت باید دین کتاب مقدس عبری را غیرتوحیدی دانست. درک فلسفی خشک از توحید، ما را به این تصور ویلیام جیمز می‌رساند که «چندخدایی همیشه دین مردم عادی بوده و هنوز هم هست» (جیمز، ۲۰۰۲ م، ص ۵۰۷). به‌هرحال، این تحلیل کافمن در مقابل نظریه دو گروه است:

۱. گروهی که توحید را نتیجه انحصارگرایی آیینی پیهوه می‌دانند. می‌توان این نگاه را، برای مثال، در آثار زیر یافت:

معماهای مقدس: دین ادبی در کتاب مقدس عبری (Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible)، نوشته استفان ای. گلر؛

یک خدا یا خدایان بسیار؟ مفهوم الوهیت در جهان باستان (One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World)، ویراست باربارا نولینگ پورتر؛

مبادی توحید کتاب مقدس: پس‌زمینه بسیار خدایانه اسرائیل و متون اوگاریتی (The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts) و تاریخ اولیه خدا: پیهوه و دیگر الوهیت‌ها در اسرائیل باستان (The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel)، اثر مارک اس. اسمیت؛

آیا خدا زن داشت؟ باستان‌شناسی و دین عامیانه در اسرائیل باستان (Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel)، نوشته ویلیام دور؛

آخانتن و مبادی توحید (Akhenaten and the Origins of Monotheism)، نوشته جیمز هوفمایر.

برخلاف این دست محققان، «کافمن تأکید دارد اراده نامحدود خدا... مستقل از مفهوم انحصارطلبی الهی قابل تصور است... مسئله به لحاظ تاریخی و مفهومی، عکس این است: انحصارگرایی آیینی دین کتاب مقدسی یک فرع تاریخی و مفهومی از ایده اراده متعال خداست، نه برعکس» (جیندو، ۲۰۱۷م، ص ۷۶).

۲. کافمن خشونت و عدم تساهل را ذاتی توحید نمی‌داند. مشهور است فرض تلازم توحید با خشونت و عدم تساهل را دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) صورت‌بندی کرد. به اعتقاد هیوم، بت‌پرستی این مزیت را دارد که با محدود کردن نیروها و وظایف ایزدان، خود زمینه را برای پذیرش ایزدان دیگر ملتها فراهم می‌سازد. اگر «تنها یک ذات پرستیده شود، نیایش خدایان دیگر بیهوده و گنهکارانه به‌شمار می‌آید. وانگهی این یگانگی معبود، به طبع درخور یگانگی [عبادت و] ایمان و تشریفات دینی است و به نیرنگ‌بازان بهانه‌ای می‌دهد تا حریفان خود را خدانشناس و سزاوار کینه‌توزی خدا و خلق وانمود کنند» (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۷۸). کافمن چنین تصویری از توحید ندارد و معتقد است: «نیاز نیست توحید ناگزیر به این نتیجه‌گیری تند بینجامد» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۷).

نظریه کافمن را می‌توان در برابر نظریه اسپینوزا دانست. اسپینوزا مدعی درون‌بودی (immanence) الوهیت بود. بیول برمیاهو فلسفه اسپینوزا را «فلسفه درون‌بودی» می‌خواند و در تعریف آن می‌نویسد: «این باور که دنیای مادی همه آن چیزی است که هست و تمدن بشری در تمام جوانب (دانش، اخلاق، حقوق، مشروعیت سیاسی، عواطف شخصی و اجتماعی، آزادی حقیقی، عشق به خدا و حتی نجات) منحصرأ از این جهان نشئت می‌گیرد و تنها در درون آن حاصل می‌شود» (برمیاهو، ۲۰۰۹م، ص ۳۳۵). در نظام فکری اسپینوزا، خدا و طبیعت دو نام یک واقعیت‌اند. برعکس، کافمن معتقد است: «خدا کیفیت مادی ندارد. او متعال از طبیعت مادی است» (کافمن، ۲۰۱۷م، ص ۲۹۰). او می‌نویسد: خدا «کاملاً متمایز، مجزا و غیر از جهان است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۶۰).

به اعتقاد او، شکل‌گیری توحید حاصل تأملات نظری یا مراقبه‌های عرفانی نبود؛ چنان‌که در یونان و هند می‌یابیم؛ بلکه ابتدا به صورت یک بینش و یک فراست اصیل ظاهر شد. در اینجا کافمن از دو رویکرد فاصله می‌گیرد:

۱. رویکرد خشک تاریخ‌نگاران: محققان کلاسیک کتاب مقدسی عمدتاً می‌کوشیدند با استناد به تحولات تاریخی، مبنایی برای شکل‌گیری لایه‌های ادبی تورات بیابند و بر همان مبنا سیر پیشرفت دین اسرائیلی را پی بگیرند. کافمن معتقد نیست که ایده‌ها را همیشه باید با تعابیر تاریخ‌گرایانه و ماده‌گرایانه توجیه کرد. او مخالف این شیوه از تقلیل‌گرایی است و مدعی است گاه یک ایده صرفاً یک ایده است. «کافمن تصدیق می‌کند که در برخی

موارد - احتمالاً در مهم‌ترین موارد - یک ایده نشانه یا تجلی نیروهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی یا روان‌شناختی نیست. برخی نیروهای خلاق فکری و روحانی در قابلیت انسان‌هاست که نمی‌توان آنها را به پدیدار فرعی رویدادهای تاریخی فروکاست یا با آنها توجیه نمود» (زومر، ۲۰۱۷م، ص ۲۱۶-۲۱۷). گرچه کافمن محقق تجربی است، اما شکل افراطی و رایج تاریخ‌گرایی را - که مدعی است ریشه تمام ایده‌ها را باید در علل مادی، سیاسی یا اقتصادی جست - نمی‌پذیرد (برای معنا و صورت‌های مختلف تاریخ‌گرایی، ر.ک: زومر، ۲۰۱۱م، ص ۱۰۱-۱۰۸).

۲. عقل‌گرایی موسی بن میمون: به اعتقاد موسی بن میمون، انبیای بنی‌اسرائیل فیلسوفانی بودند که خدا را در قالب تعابیر فلسفی انتزاعی تصور می‌کردند؛ اما در رؤیاهای نبوی مندرج در کتاب مقدس عبری، فهم فکری‌شان را در قالب مقولات خیال‌انگیز عمومی ریختند تا فهم انتزاعی را در دسترس عموم بگذارند. «به اعتقاد او، بازگرداندن محتوای تورات از سطح تخیل به سطح عقل، بازبانی صورت‌مکنون حقیقت تورات است؛ حقیقت، چنان‌که در ذهن انبیا بود» (کپلان، ۲۰۱۷م، ص ۱۲۷-۱۲۸). کافمن توحید را دین عمومی اسرائیلیان می‌داند، نه محصول فکری انبیا: «دین کتاب مقدسی، دین سرّی نخبگان روحانی نظیر ادیان والاتر مشرکانه نبود؛ بلکه محصولی است که ریشه در دین عمومی اسرائیل دارد» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۳). انبیا خود را به سطح عموم تنزل ندادند؛ بلکه «نبوت کاملاً ریشه در ایمان عموم به وحی داشت...؛ به علاوه، انبیا آموزه تجرد الهی را مطرح نکردند و علیه تصورات فولکلور عمومی مبارزه نکردند... انبیا همراه با باور عمومی بودند» (کافمن، ۲۰۱۷م، ص ۲۹۲). در کتاب مقدس عبری بر یگانگی و برینی خدا تأکید می‌شود؛ اما این ایده نو، نه در قالب یک نظام فکری انتزاعی، بلکه در قالب نمادها بیان می‌شود که برترینشان تصویر خدای برین قادر، مقدس، مهیب و غیوری است که اراده او والاترین قانون است.

۱-۲-۱. خدای غیراساطیری

تحلیل افسانه‌های کتاب مقدسی نشانی از اسطوره بنیادین شرک (یزدان‌زایی) به‌دست نمی‌دهد. «خدای اسرائیل نسب‌نامه، پدر و دودمانی ندارد. او مرجعیتش را نه به ارث برده است، نه به میراث می‌گذارد؛ نمی‌میرد و رستاخیز ندارد؛ هیچ کیفیت و میل جنسی ندارد و نیازی به یا انکایی بر قدرت‌های بیرون از خود نشان نمی‌دهد» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۶۰-۶۱)؛ «او هیچ بُعد اساطیری ندارد» (کافمن، ۲۰۱۷م، ص ۳۰۸). مضامین نبرد پهوه با رحب، لویاتان و... نبرد برای سلطنت جهان نیست؛ اهمیت کیهان‌زایی ندارند. اینها میراث کنعانی اسرائیل پیش از ظهور دین اسرائیلی‌اند که البته تغییر یافته‌اند. خلاصه اینکه:

ایده دینی کتاب مقدس... باور به خدای برینی است مافوق هر قانون کیهانی، سرنوشت و اجبار، نامولود، فاقد امیال، مستقل از ماده و نیروهای آن؛ خدایی که با دیگر الوهیت‌ها، قدرت‌ها و پلیدی در جنگ نیست؛ خدایی که قربانی، غیب‌گویی، نبوت یا سحر نمی‌کند؛ خدایی که گناه نمی‌کند و محتاج کفاره نیست؛ خدایی که اعیاد حیات خود را جشن نمی‌گیرد؛ یک اراده الهی نامحدود و متعال از همه چیز (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۲۱).

آتش، روشنایی، طوفان، ابر و غیره ملازم با تجلیات مقدس اند؛ اما فی نفسه جوانب نامقدس طبیعت اند. آنها قدرت خدایی را اعلان می کنند که فرمانروای آنهاست؛ اما هیچ پیوندی از حیات و سرنوشت بین آنها نیست. خدا از هیچ منبع قدرت بیرونی مدد نمی گیرد و تابع احکام سرنوشت یا تقدیر نیست و در کل، مرجعیت و قدرت او متکی بر هیچ یک از اشیای جادویی نیست: «کتاب مقدس تنها یک قانون برین را می شناسد: اراده خدا» (همان، ص ۷۳). برخلاف شرک که برای دانایی، هویت مستقل قائل است و خدایان آن را کسب می کنند، کتاب مقدس عبری دانایی را ذاتی خدا می داند؛ همچنین عروج انسان به مرتبه خدایان و الوهیت یافتن آنها را ناممکن تلقی می کند و بین خدا و عالم مخلوق یک فاصله همیشگی و پرناشدنی قائل است.

۲-۱. جادو و معجزات

کتاب مقدس عبری برای جادو مجازات مرگ قائل شد (خروج، ۲۲: ۱۷؛ قس. تنبیه، ۱۸: ۱۰). با تحریم جادو، گستاخی و عناد دانایی بشری برضد دانایی الهی تحریم می شود. «جادو از جوانب دانایی مشرکانه است. اتکا بدان اغواکننده انسان به خودبسندگی گستاخته است... اعتماد به دانایی و جادو، همان اندازه گناه است که اعتماد به قدرت. جادو در نزاع با بپوهه محتوم به شکست است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۷۹). در نظام شرک، جادوگر قدرت خود را نه از اراده خدایان، بلکه با تقلید از آنها و استفاده از ابزارهایی خاص کسب می کند. در کتاب مقدس عبری، گزارش هایی نسبتاً زیاد از معجزات هست؛ اما نویسندگان برای آنها منبعی جز اراده بپوهه نمی شناسند. به بیان دیگر، «خطوط جادویی تفکر کتاب مقدسی میراث شرک است؛ اما در اسرائیل، مواد باستان ایزاری برای بیان یک اندیشه غیرمشرکانه شده اند» (همان، ص ۸۱).

۳-۲. غیب گویی و الهامات

عبرانیان، نظیر دیگر مردمان باستان، خود را نزدیک به خدا می دانستند و باور داشتند خدا به مسائلشان پاسخ می دهد. به همین دلیل، آن ها در مسائل مختلف حیات فردی و اجتماعی می کوشیدند از غیب مدد بگیرند. پادشاهان به فرمان الهی تعیین می شدند و اعلام جنگ می کردند. به هنگام گم شدن اموال (اول سموئیل، ۹: ۳ به بعد)، بارداری دردناک (پیدایش، ۲۵: ۲۲)، بیماری یا حادثه (اول پادشاهان، ۱۴: ۱ به بعد؛ دوم پادشاهان، ۴: ۲۲ به بعد) و... به خدا رجوع می شد. ناکامی در دریافت الهام، نشانه خشم الهی تلقی می شد (اول سموئیل، ۱۴: ۳۶ به بعد؛ ۲۸: ۶ به بعد). انبیا تهدید می کردند که با ادامه گناهکاری، خدا دیگر با اسرائیلیان صحبت نخواهد کرد (عاموس، ۸: ۱۱ و بعد؛ هوشع، ۳: ۴؛ میکاه، ۳: ۶ و بعد؛ حزقیال، ۷: ۲۶؛ قس. اشعیا، ۲۹: ۱۰؛ مراثی، ۲: ۹). بنابراین، کسب الهام از بپوهه با ابزارهای مشروع، امر معتبری قلمداد می شد. کتاب مقدس عبری غیب گویی مشرکانه را رد می کند؛ زیرا می کوشد به نحوی غیرالهی راز خدا را آشکار سازد و صورت دیگری از طغیان انسان در برابر خداست و جنبه دیگر میل انسان برای خدا شدن است. امکان آشکار کردن امور پنهان و آینده از طریق هنر فالگیری، گرچه ممکن تلقی می شود، نهایتاً

امری عبث است؛ زیرا یهوه می تواند به اراده خود فال ها و پیشگویی ها را باطل کند؛ در روز حساب مشاوران نمی تواند آنها را از مجازات الهی نجات دهد. یهوه یک خدای قادر است: «اینجا عرصه فعالیت خدای اسرائیل است، نه خدایان شرک» (کافمن، ۱۹۵۱م، ص ۱۸۷). نبوت اسرائیلی از منابع خاص قدرت هیچ نمی داند و به وجود موجودات آسمانی با کارکرد الهام چنین موهبتی قائل نیست. بنابراین، نبوت به مثابه یک استعداد درونی تلقی نمی شود. روح نبوی در نبی نیست؛ بلکه بر او «وارد می شود». نبوت انتشار الهی است که نبی را فرامی گیرد و ممکن است هر لحظه او را ترک کند.

۴-۲-۱. آیین

کتاب مقدس عبری برای ناپاکی اصالت قائل است؛ منتها یک نیروی اولیه و شیطانی بدان نسبت نمی دهد. «هیچ تنشی بین قدرت های مقدس و ناپاک وجود ندارد. ناپاکی چیزی بیش از یک شرایط نیست، که غالباً می توان آن را یک حالت دینی - زیباشناختی دانست. قدرت و فعالیت، تنها در قلمرو مقدس مرکزیت دارد. حوزه ناپاکی یک سایه است. برخلاف فهم مشرکانه، ناپاکی منبع خطر نیست؛ ریشه های الهی - شیطانی آن کاملاً نابوده شده اند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۰۳). هدف شعائر طهارت در نظام شرک، حفاظت از انسان ها و خدایان در مقابل فعالیت خودمختار شیطانی و جادویی ناپاکی است. کتاب مقدس عبری چنین تفسیری ارائه نمی دهد: «آیین اسرائیلی در پیوند با نیروی اسرارآمیز و متعال، که حیات و قدرت الوهیت متکی بدان است، تصور نمی شود» (کافمن، ۱۹۵۶م، ص ۱۱). دین اسرائیلی الوهیت را از انقیاد اساطیری - جادویی رها می سازد و درک جدیدی از حکمرانی خدا به دست می دهد. شعائری برای تمییز کردن قربانگاه ها، پوشش تابوت عهد، خیمه و... بیان می شوند؛ اما هرگز گفته نمی شود هدف از آنها بیرون راندن خطر یا هر نوع نیروی شیطانی است که وارد قلمرو مقدس شده است. تفکیک مقدس از نامقدس، صرفاً اظهاری از حرمت و هیبت برین است و پیوندی با تفاسیر مشرکانه ندارد.

۵-۲-۱. سرچشمه های دین اسرائیلی

محققان کتاب مقدس عبری، سرچشمه های دین یهوه را در عصر مشایخ^۱ می جویند؛ اما کافمن مدعی است نمی توان آنها را آغازگر توحید اسرائیلی دانست. مشایخ نیاکان ملتی بودند که بعداً موحد شدند. توحید اسرائیلی همیشه با پدیدارهای معینی ملازم است که قالب ارگانیک آن را می سازند: نبوت رسولی^۲، الهام نام یهوه و مبارزه با بت پرستی. دوران مشایخ به هیچ یک از اینها مطلع نیست. در *پیدایش*، از تجلیات الهی و نبوت هایی سخن می رود؛ اما نشانی از نبوت رسولی نیست. هیچ یک از مشایخ رسالت نبوی نداشتند. در *پیدایش*، سخنی از مبارزه با بت پرستی نیست و مشایخ کسی را به سبب بت پرستی تقبیح نکرده اند. از تضاد دینی مشایخ با محیط پیرامون سخن نمی رود. سرانجام، به گواه JE (خروج، ۳: ۱۳ به بعد) و P (خروج، ۶: ۲ و بعد) عصر مشایخ نام یهوه را نمی شناخت. فقدان مضامین پایه دین اسرائیلی در دوره مشایخ نشان می دهد توحید محصول این دوران نیست. امری که هر سه

این پدیدارها را عرضه نمود، نبوت حضرت موسی علیه السلام است: او ایمان به یهوه را به قبایل اسرائیل معرفی کرد؛ در همان باب با آنها عهد بست و این انتظار را پروراند که پس از او رسولانی خواهند آمد. بنابراین، پیام حضرت موسی علیه السلام مبدأ انقلاب دینی در میان قبایل اسرائیل شد. «حضرت موسی علیه السلام نخستین نبی با یک رسالت برای مردم بود... الهام نام یهوه در بوته آغاز مبارزه با شرک بود... این سرآغاز انقلاب توحیدی در اسرائیل بود» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۲۲۴-۲۲۵).

۲. ارزیابی نظریه کافمن

نظریه کافمن، نظیر هر نظریه اصیل دیگری، مخالفان و موافقانی دارد. حتی موافقان، اصلاحات و بازبینی‌هایی بعضاً اساسی در نظریه او روا داشته‌اند. برخی منتقدان در روش‌شناسی، دامنه و تحلیل داده‌ها از سوی او چالش‌هایی جدی کرده‌اند که شایان توجه‌اند. جدای از نقدهای موردی، می‌توان دست‌کم سه نقد اساسی به کلیت نظریه او داشت.

۱-۲. عدم تفکیک دین کتاب مقدسی از دین اسرائیلی - یهودی

کافمن متن کتاب مقدس را موثق می‌داندست و معتقد بود که «معادل ادبی لایه‌بندی زمین‌شناختی‌اند و مانند مواد باقی‌مانده از ساختمان‌ها، کتیبه‌ها، مصنوعات و ظروف سفالین، قطعی‌اند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۳). گزاره فوق، اخیراً با چالش‌هایی جدی مواجه شده است. برای مثال، *ارنست آکس کناوف* می‌نویسد: «آثار گذشته، متن باشد یا مصنوعات، خود گذشته نیست. تاریخ با منابع یکسان نیست» (کناوف، ۱۹۹۱م، ص ۲۷). به اعتقاد او، مورخان کلاسیک با ادعای وثاقت متون تاریخی کتاب مقدسی، سهم نویسندگان متون در صورت‌بندی تاریخ را نادیده می‌گیرند و می‌کوشند «مسئولیت را از مورخ بگیرند و به منابع بدهند» (همان، ص ۲۸). به همین نحو، *مارک زوی بریتلر* می‌نویسد: «تمام تاریخ‌ها خلق می‌شوند. اتفاقات رخ می‌دهند؛ اما مردم آنها را نقل و ضبط می‌کنند؛ گزینش می‌کنند و صورت مجدد می‌بخشند» (بریتلر، ۱۹۹۵م، ص ۱). مطابق این تحلیل، می‌توان مدعی شد که محققان به اشتباه، اسرائیل تاریخی را با اسرائیل کتاب مقدسی یکسان گرفته‌اند. گرچه کتاب مقدس عبری از زمینه‌ای جغرافیایی در جهانی تاریخی سخن می‌گوید، اما به تعبیر *فیلیپ دیویس*، یک «برساخت ادبی» است. «اسرائیل تحقیقی تفاوت فاحشی با اسرائیل کتاب مقدسی دارد... محققان هرگز اسرائیل کتاب مقدسی را به‌عنوان یک برساخت ادبی تلقی نکرده‌اند؛ بلکه آن را تاریخی دانسته‌اند» (دیویس، ۲۰۱۵م، ص ۱۲). در نتیجه، باید نگاه انتقادی به روایت کتاب مقدس عبری داشت. کافمن کوشید دین اسرائیلیان را در قالب باورها - چنان‌که در کتاب مقدس عبری ترسیم شده‌اند - و مطابق مقوله‌های الهیاتی اخیر صورت‌بندی کند؛ درحالی‌که «این رویکرد الهیاتی‌ساز فقط وجه هم‌زمانی دارد و نمی‌تواند چندان کمکی به بحث تاریخی کند» (زویت، ۲۰۰۱م، ص xiii). محققان معتقدند باید بین «دین کتاب مقدسی» (biblical religion) و «دین اسرائیلی - یهودایی» (Israelite-Judean religion) تمیز گذاشت؛ تمیزی که از نگاه کافمن مغفول مانده است. تحلیل او از توحید

کتاب مقدسی ممکن است درست باشد؛ اما دین ساکنان واقعی اسرائیل و یهودا را لحاظ نمی‌کند و به‌نحوی ناموجه دین کتاب مقدسی را دین تاریخی ساکنان واقعی اسرائیل و یهودا معرفی می‌کند.

۲-۲. توحید و شرک: تمایز یا تعامل؟

کافمن به‌هنگام تفکیک جهان‌بینی توحیدی از شرک، بر تفاوت‌ها تأکید دارد و آنها را برجسته می‌سازد و از تعامل‌ها چشم می‌پوشد. گرچه ممکن است تعامل جهان کتاب مقدسی با جهان اوگاریتی^{۱۱} (برای مثال) زیاد نباشد، اما «اینکه عهد قدیم در پس‌زمینه دور مطالعه شود، بهتر از آن است که (به‌لحاظ اهداف تاریخی) آن را فاقد هرگونه پس‌زمینه مطالعه کنیم» (اسمیت، ۱۹۵۲م، ص ۱۳۶). جیمز پرچارد بسیاری از قطعات چنین پس‌زمینه‌ای را در کتاب *متون مرتبط با عهد قدیم در خاورمیانه باستان* (Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament) گرد آورده است. به‌باور *مورتون/اسمیت*، بررسی این متون نشان می‌دهد برخلاف نظریه کافمن، مواد الهیاتی خاورمیانه باستان (مطالب مربوط به خدا/ها و فعالیت‌های او/آنها) با مواد الهیاتی عهد قدیم مرتبط بوده است. مطابق تحلیل او، این ارتباط را نباید به اتکای ادبی، منبع مشترک یا وام‌گیری فرهنگی نسبت داد؛ بلکه تعامل الگوهای روان‌شناختی، اجتماعی و ادبی باعث شکل‌گیری یک «الگو برای الوهیت اصلی» شد که تمام الوهیت‌هایی که در آن زمان و مکان جایگاه اصلی می‌یافتند (برای مثال، یهوه) «باید کمابیش با آن منطبق می‌گشتند» (همان، ص ۱۴۶). بنابراین، صورت‌بندی تعالی الوهیت اسرائیلی انقلاب نبود؛ بلکه مطابق الگوی رایج زمان بود. *فرانک مور کراس* اصرار کافمن بر تفکیک جهان‌بینی اسرائیلی از جهان‌بینی مشرک و صورت‌بندی نظریه انقلاب دینی اسرائیل را ناقض «مسئلات روش تاریخی علمی» می‌داند و معتقد است شکل افراطی این رویه از «نظام‌های دگماتیک متافیزیکی یا الهیاتی» و عمدتاً با «هدف دفاعیه‌پردازانه» سرچشمه می‌گیرد. به‌اعتقاد او، «مورخ تجربی باید منشأ پیکربندی‌های نو در دین اسرائیل را در مجموعه منظمی از روابط، که از توالی گونه‌شناختی معمول تغییر تاریخی تبعیت می‌کند، ببیند» (کراس، ۱۹۹۷م، ص viii). به‌اعتقاد *دوارد گرینشتاین*، تحلیل متون رأس شمرا، دعوی محققانی نظیر کافمن درباره تمایز دین اسرائیلی از دین کنعانی را رد می‌کند. به‌باور او، توصیفات خدای کتاب مقدسی به طرق بسیار قابل‌مقایسه با توصیفات الوهیت‌های اوگاریتی و کنعانی است. «بسیاری از تصاویری که شاعران اوگاریتی از طریقشان به نقل فعالیت خدایان در متون اساطیری پرداخته‌اند، در توصیفات شاعران عبرانی از فعالیت خدایشان در طبیعت و تاریخ دیده می‌شود» (گرینشتاین، ۱۹۹۹م، ص ۵۴). *داگلاس لونسون* می‌نویسد: «از منظر پدیدارشناختی، یهوه خدای اسرائیل، برخی از نقش‌های بعل و ال را جذب کرده است» (لونسون، ۱۹۹۴م، ص ۱۰). بنابراین، برخلاف صورت‌بندی کافمن، جهان اسرائیلی در تعامل با جهان خاورمیانه باستان شکل گرفت، نه در تقابل با آن. نظریه تمایز مطلق، با مطالعه مقایسه‌ای داده‌های باستان‌شناختی و متنی تأیید نمی‌شود.

۲-۳. تحلیل ریخت‌شناختی یا سوگیری الهیاتی؟

کافمن نه تنها خود یک یهودی معتقد بود، بلکه همیشه دغدغه یهودیان را داشت و فعالیت‌های آکادمیک او نیز معطوف به همین مسئله بود. او به‌عنوان یک محقق، اصول روش‌شناختی «علم یهودیت» را پذیرفت؛ اما در مقام مفسر تاریخ یهودی و فعال یهودی، پیشرفت آن را خطری بالقوه می‌دانست؛ زیرا معتقد بود مطالعه محققان تجربی با هدف سنتی یهودیان از مطالعه تورات، تفاوت بنیادین داشت. بنابراین به‌هنگام مطالعه آثار کافمن باید توجه داشت که او، اولاً یک نظریه‌پرداز و فعال اجتماعی است و ثانیاً یک یهودی معتقد است. این پیشینه کافمن، در نظریه او نمود یافته است. به‌اعتقاد گریشتاین، نظریه تمایز مطلق دین اسرائیلی از دین کنعانیان «بازتاب مستقیمی از دغدغه الهیاتی» کافمن است (گریشتاین، ۱۹۹۹م، ص ۴۸). این نظر توماس اشتاوپلی تقریباً درست است که کافمن «زندانی تر پایه خود بود... و هرگاه واقعیت‌های تاریخی با تز بنیادین او در تضاد می‌افتد، یک دفاعیه‌پرداز ایدئولوژیک می‌شود» (اشتاوپلی، ۲۰۱۷م، ص ۵۵). به همین صورت، باروک هلپرن معتقد است که پژوهش کافمن دو عیب اساسی دارد: «اول، پژوهش او اساساً جدلی بود... دوم، کافمن توحید اسرائیلی را یک ساختار فلسفی پیشرفته می‌دید و عناصری را که علیه انسجام منطقی آن بود، نادیده می‌گرفت یا کم‌اهمیت می‌شمرد» (هلپرن، ۱۹۸۷م، ص ۱۰۶-۱۰۷). به نظر می‌رسد که برخلاف ادعای خود کافمن، پژوهش او همیشه تابع موازین تجربی نبوده است؛ بلکه پیشینه الهیاتی او نیز در پس‌زمینه دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

مطابق تحلیل کافمن، پیشرفت دین اسرائیلی از شرک ممکن نیست؛ زیرا دو ریخت متفاوت دینی و دو جهان‌بینی متفاوت بودند. دین اسرائیلی، نه تنها به‌لحاظ ساخت نمی‌توانست پیشرفت شرک باشد، بلکه به‌لحاظ تاریخی نیز شواهدی دال بر این پیشرفت وجود نداشت. شرک محصول باور به قلمرویی فراالهی است که منشأ و مصدر همه چیز است. دین اسرائیلی باور به خدایی متعال و مرید را بدیل ایده بنیادین شرک ساخت. هدف کافمن از صورت‌بندی نظریه تفاوت دین اسرائیلی با ادیان جهان باستان پاسخ به مشکلات مطالعات کلاسیک کتاب مقدسی بود؛ اما نظریه او بعد وسیع‌تری یافت و به‌عنوان یک نظریه کلان دین‌شناختی مطرح است. مطابق الگوی او، ادیان، یا توحیدی‌اند یا آغازگری یهودیت (مسیحیت و اسلام منشعب از یهودیت‌اند) یا مشرکانه‌اند (تمام دیگر ادیان جهان). توحید و شرک درک متفاوتی از واقعیت به‌دست می‌دهند. این جهان‌بینی‌ها، چنان‌که شأن یک جهان‌بینی است، زیرساخت تمام دیگر باورها و اعمال را می‌سازند. خدایان، جادو، غیب‌گویی، آیین و رستگاری، در هر یک از این ساخت‌های دینی، معنایی متفاوت و متناسب با آن می‌یافت. به‌باور کافمن، تفاوت ساختاری و ماهوی دین اسرائیلی با شرک، بطلان و نامعتبری نظریه «توحید، صورت تکامل‌یافته بسیارخدایی» را آشکار می‌سازد. با این حال، خود نظریه کافمن با چالش‌هایی مواجه است. اشتباه روش‌شناختی او این است که تمایزی بین دین کتاب مقدسی با دین اسرائیلی - یهودایی قائل نمی‌شود. همچنین برخلاف ادعای او، تعامل بنیادینی بین الگوهای دین‌شناختی اسرائیلیان و همسایگان‌شان دیده می‌شود. در نهایت، به نظر می‌رسد سوگیری الهیاتی او به‌عنوان یک یهودی معتقد، در صورت‌بندی تمایز ماهوی دین اسرائیلی از ادیان جهان باستان تأثیر داشته است.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه‌ی الاهیات مسیحی: تساخته‌ها، منابع و رؤس‌ها*، ترجمه بهروز حدادی، قم، انتشارات ادیان و مذاهب. دوستخواه، جلیل، ۱۳۹۱، *اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، تهران، مروارید.

Brettler, Marc Zvi, 1995, *The Creation of History in Ancient Israel*, London and New York, Routledge.

Googan, Michael D., 2005, "Canaanite Religion: The Literature", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Vol. 3, New York, Thomson Gale.

Canaanite Religion: The Literature 1390.

Cross, Frank Moore, 1997, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, London, Harvard University Press.

Greenstein, Edward L., 1999, *The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They*, Proceedings of the World Congress of Jewish Studies 12, No. 1, p. 47-58.

Halpern, Baruch, 1987, "Brisker Pipes than Poetry: The Development of Israelite Monotheism", *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Jacob Neusner, Baruch A. Levine & Ernest S. Frerichs, Oregon, Wipf & Stock Publishers.

James, William, 2002, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Pennsylvania*, Pennsylvania State University.

Jindo, Job Y., 2017, "Is Kaufmann Toledot a Jewish Project", *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas, 2017, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

Kaplan, Lawrence, 2017, "Kaufmann, Krochmal and the Anxiety of Influence", *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

- Kaufmann, Yehezkel, 2017a, "A Concise Summary of the Work *Golah ve-nekhar*", *Thomas M. Krapf (trans.)*, Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Kaufmann, Yehezkel, 1951, "The Bible and Mythological Polytheism", *Moshe Greenberg (trans.)*, *Journal of Biblical Literature* 70, No. 3, p. 179-197.
- Kaufmann, Yehezkel, 1956, "The Biblical Age", *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Leo W. Schwarz (ed.), New York, Random House.
- Kaufmann, Yehezkel, 2017b, "The General Character of Israelite Religion", *Lenny Levin (trans.)*, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Kaufmann, Yehezkel, 1972, *The Religion of Israel: From the Beginning to the Babylonian Exile*, Moshe Greenburg (trans.), New York: Schocken Booke.
- Knauf, Ernst Axel, 1991, "From History to Interpretation", *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, Diana Vikander Edelman (ed.), Sheffield, Sheffield Academic Press
- Knohl, Israel, 2017, "The Rise, Deline, and Renewal of the Biblical Revolution", *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Levenson, Jon Douglas, 1994, *Creation and the persistence of evil: the Jewish drama of divine omnipotence*, Princeton, Princeton University Press.
- Scott, E. F., 1914, "Gnosticism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Vol. 6, New York, Charles Scribner's Sons.
- Smith, Morton, 1952, "The Common Theology of the Ancient near East", *Journal of Biblical Literature* 71, No 3, p. 135-147.
- Sommer, Benjamin D., 2011, "Dating Pentateuchal Texts and the Perils of Pseudo-Historicism", *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid & Baruch J. Schwartz (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck.

- Sommer, Benjamin D., 2017, “Yehezkel Kaufmann and Recent Scholarship: Toward a Richer Discourse of Monotheism”, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Staubli, Thomas, 2017, “Yehezkel Kaufmann: The Bern Years of a Genius”, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Uffenheimer, Benjamin, 1986, “Myth and Reality in Ancient Israel”, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, S. N. Eisenstadt (ed.), New York, State University of New York
- Wellhausen, Julius, 1961, *Prolegomena To The History Of Ancient Israel*, Mr. Menzies & Mr. Black (trans.), Cleveland & New York, The World Publishing Company.
- Yirmiyahu, Yovel, 2009, *The Other Within — the Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, Princeton University Press.
- Zevit, Ziony, 2001, *The Religion of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, New York, Continuum.

پی‌نوشت

۱. «اصطلاح مسیحی عهد قدیم و عهد جدید، ماهیتی قویاً الهیاتی دارد. این اصطلاحات مسیحی بر این باور استوار است که محتوای عهد عتیق به دوره‌ای تعلق دارد که خدا با جهان ارتباط داشت؛ دوره‌ای که تا حدی با آمدن مسیح در عهد جدید به‌سر آمده یا به امری نسبی تبدیل شده است» (مک گرath، ۱۳۸۴، ص ۳۱۳). محققان، بیشتر اصطلاح «کتاب مقدس عبری» (Hebrew Bible) را ترجیح می‌دهند تا از مفروضات مسیحی برکنار بمانند.
۲. در بیان محققان کتاب مقدسی، منظور از «دین اسرائیلی» (Israelite religion) یا «دین اسرائیل» (religion of Israel) دین عبرانیان تا ویرانی معبد اول (۵۸۶ ق.م) است و از اصطلاح «یهودیت» برای دیانت معبد دوم استفاده می‌کنند (ر.ک: ولهاوزن، ۱۹۶۱، ص ۱-۱۳). بنابراین، «اسرائیل» یک اصطلاح دین‌شناختی است و هیچ‌گونه پیوندی با مفاد سیاسی امروزی آن ندارد. چنان‌که خواهیم دید، در نظام فکری حزقیال کافمن، منظور از دین اسرائیلی همان توحید است که یهودیت، مسیحیت و اسلام را نیز شامل می‌شود و حضرت موسی ﷺ آغازگر آن بود.
۳. محققان در ترجمه «اشه» اختلاف نظر دارند و «کسی حرف آخر را زده و نتوانسته است تعریف جامع و مانعی از این اصطلاح گاهانی به‌دست دهد». این مفهوم به «راستی، حق، حقیقت، دادگری، سامان آفاق، قانون ادبی آفرینش، نظم و ترتیب کامل، سامان مقرر مزایا و تعبیرهای دیگری از این دست» ترجمه شده است (دوستخواه، ۱۳۹۱، ص ۹۱۹-۹۲۰). علت این اختلاف نظر، دلالت معنایی وسیع این مفهوم است. اشه، نظیر مفهوم ریتا، در سه سطح مطرح است: عالم، جامعه و انسان. شاید بتوان به‌ترتیب با واژه‌های «نظم»، «عدالت» و «راستی» مدلول آن را در سطوح مختلف بیان کرد.
۴. منظور از جادو به‌شکل محض چنان‌که در ادامه گفته می‌شود اعمال و رفتارهایی جادویی است که پیوندی با اراده‌ی خدایان ندارد و مشرکان معتقد بودند با انجام صرف آن اعمال، به نتایج دلخواه می‌رسند.
۵. مطابق تحلیل کافمن، در نظام شرک، نبوت و غیب‌گویی اساساً ساخت واحدی دارند و هر دو به یکسان معلول باور به قلمرو فراالهی‌اند. به همین دلیل، آنها را ذیل یک مقوله بررسی می‌کند (کافمن، ۱۹۷۲، ص ۴۲-۵۲).
۶. در اینجا منظور از آیین، مشخصاً نظام مناسک و شعائر است، نه مدلول وسیع‌تر آن، که معنایی نزدیک به دین را به ذهن متبادر می‌سازد.
۷. گنوستیسیسم «محصول ترکیب شماری از باورهای گوناگون است و به همین دلیل پیگیری ریشه‌های آن با مشکلات فراوانی همراه است... گنوستیسیسم یک اصطلاح کلی است که تنوع وسیعی از تفکر دینی را پوشش می‌دهد... اندیشه محوری گنوستیسیسم، نظیر تمام ادیان سری، رستگاری است» (اسکات، ۱۹۱۴، ص ۲۳۳-۲۳۴).
۸. محققان بازه تقریبی ۱۹۰۰-۱۶۰۰ ق.م را عصر مشایخ می‌دانند. حضرت ابراهیم ﷺ، حضرت اسحاق ﷺ و حضرت یعقوب ﷺ مشایخ بزرگ این دوره‌اند (کوهن شریوک، ۲۰۰۳، ص ۱۹-۲۲).
۹. مطابق نظریه کافمن «نبوت رسولی» (apostolic prophecy) پدیداری خاص ادیان توحیدی است با چندین مشخصه؛ از جمله: ۱. نبی از سوی خدا فرستاده می‌شود. دعوت نبوی کاملاً بسته به اراده خداست؛ ۲. کارکرد نبی و غیب‌گو در نظام مشرکانه، پاسخ به سؤالات انسان‌هاست؛ اما نبی- رسول اسرائیلی به‌واسطه الزام خدا می‌گوید و انجام وظیفه می‌کند: ممکن است برخلاف خواستش انتخاب شود؛ نزد مردمانی اعزام شود که درخواستی ندارند؛ و حامل پیامی باشد که خواهان شنیدن آن نباشند. گریزی از انجام وظیفه نیست؛ ۳. در نبوت رسولی، استمرار عقیدتی هست. پیام آنها نامرتب نیست. مبلغ تعالیم شخصی گوناگون نیستند. آنها از اراده مطلق خدا و از مطالبه مستمر و همیشگی او از انسان‌ها می‌گویند؛ ۴. ... (کافمن، ۱۹۷۲، ص ۲۱۲-۲۱۶).
۱۰. او گاریت (Ugarit) شهری باستانی (رأس شمرا کنونی) است در شانزده کیلومتری شمال لاذقیه سوریه. این منطقه یکی از بسترهای شکل‌گیری دین یهودی است. از ۱۹۲۹ بدین سو، حفاری‌هایی در این شهر صورت گرفت و منجر به کشف الواح گلی گشت با مضامین دینی- اساطیری. محققان این متون را غالباً متون رأس شمرا می‌خوانند (گوجان، ۲۰۰۵، ص ۱۳۹۰).

جایگاه «نفس» نزد سعدیا گائون

mohsenrahmani6470@gmail.com

ngozasht@ut.ac.ir

ک. محسن رحمانی نژاد / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

قربان علمی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

ناصر گذشته / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۷

چکیده

مفهوم «نفس» از موضوعات مهمی است که در بین متفکران ادیان و مکاتب فلسفی مختلف بحث مفصلی درباره آن مطرح شده است. به دلیل اهمیت آن، فیلسوفان و متألهان در زمینه ماهیت و خصوصیات نفس به نزاع و کشمکش پرداخته‌اند. سعدیا گائون، فیلسوف یهودی قرون میانه، از جمله عالمان یهودی است که به این مسئله پرداخته است. دیدگاه وی در خصوص مسئله نفس، یکی از مناقشه‌برانگیزترین نظریات سعدیاست که اختلاف نظر را در بین پژوهشگران به وجود آورده است. وی پس از بیان دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی، با استدلال عقلی و اشارات نقلی به رد نظریات ایشان می‌پردازد و سپس نظریه خویش را درباره نفس بیان می‌کند. در نوشتار پیش‌رو به بررسی آرای سعدیا گائون در زمینه نفس، و بسترهای فکری او و همچنین میزان وام‌داری یا اصالت تفکر وی در موضوع مورد بحث می‌پردازیم. آن گونه که به نظر می‌رسد، وی در مواجهه با مسئله نفس رویکرد تلفیقی (سنستیک) دارد.

کلیدواژه‌ها: سعدیا گائون، نفس، جسم بسیط، جسم لطیف، افلاک، هوای دوم.

سخن دربارهٔ انسان و حقیقت او، از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحثی است که اندیشهٔ بشر را به خود مشغول داشته است. جایگاه نفس انسان و ماهیت و مراتب آن، مانند دیگر مطالب طرح‌شده در آثار فلاسفه، تکون و سیر خاصی تا کنون داشته و البته دستخوش دگرگونی‌هایی نیز شده است.

علم‌النفس یا دانش نفس‌شناسی، دانش پهناور و گسترده‌ای است که سویه‌ها و مباحث زیادی دارد: ماهیت نفس، حدوث و بقای نفس، رابطهٔ نفس و بدن، قوای نفس و... هر کدام فصل بلندی از مباحث نفس‌شناسی محسوب می‌شوند. با بررسی آثار فیلسوفان گذشته به‌درستی می‌توان دریافت که شناخت نفس، بخش مهمی از تلاش فکری ایشان را فراگرفته است.

سعدیابن یوسف فیومی ملقب به سعدیا گائون (۸۸۲/۲۶۹ق-۹۴۲/۳۴۱ق)، پدر فلسفهٔ یهودی و رئیس مدرسهٔ یهودی «سورا» در نزدیکی بغداد در قرون سوم و چهارم هجری بود (گوتمن، ۱۹۶۴م، ص ۶۹). وی از متألهان صاحب‌فکر در تاریخ سنت یهودیت ربانی محسوب می‌شود و به‌دلیل نظریات بدیع و نظام‌مند، به اولین فیلسوف یهودی در قرون میانه شهرت یافته است. سعدیا نخستین کسی است که در دو اثر نظام‌مندش *الامانات* و *الاعتقادات* و *تفسیر سفر یصیرا* علاوه بر آرای مفصلی که در بحث خداشناسی و کیهان‌شناسی دارد، در زمینهٔ دانش نفس‌شناسی نیز نظرات مهمی مطرح می‌کند (سعدیا، ۱۹۴۶م، ص ۱۴۱). یکی از نوآوری‌های او در فلسفهٔ نفس، شناخت ماهیت آدمی با نظر به استدلال‌های عقلی و اشارات نقلی است که وی براین‌اساس، مبانی فکری خود را تبیین و دیدگاهش را در مسئلهٔ نفس مطرح می‌کند.

دغدغهٔ اصلی نوشتار پیش‌رو، در واقع پاسخ به این پرسش است که مقصود سعدیا از «ماهیت نفس» چیست. پرسش مهم دیگری که در این مقاله به‌دنبال یافتن پاسخ آن هستیم، این است که بسترهای فکری سعدیا در نظریاتش دربارهٔ نفس کدام‌اند؟ سپس به میزان وام‌داری یا اصالت تفکر وی در موضوع مورد بحث می‌پردازیم. همچنین پرسش‌های ذیل نیز دربارهٔ دیدگاه سعدیا در خصوص نفس مطرح است: آیا دیدگاه وی در این موضوع با دیدگاه کتاب مقدس و سنت ربانی همخوانی دارد؟ آیا پیش از او، متفکر دیگری چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده است؟ منابع الهام فکری سعدیا چه بوده است؟ آیا منبع الهام او صرفاً کتاب مقدس و سنت یهودی بوده یا اینکه او تحت تأثیر تعالیم فلسفهٔ یونانی، کلام اسلامی و... به این دیدگاه رسیده است؟ همچنین آیا وی دلایل و منظرهای جدیدی به شناخت نفس دارد؟

۱. منبع‌شناسی نظریات سعدیا

سعدیا گائون علاقهٔ خاصی به شمارش آرای مختلف در موضوع تحقیق دارد. وی در اثر فلسفی‌اش، *الامانات* و *الاعتقادات* تقریباً در هر فصل به فهرستی از نظریات مختلف می‌پردازد. یکی از فهرست‌ها در *الامانات* که محتوای فلسفی دارد، دربارهٔ ماهیت نفس انسان و پرسش‌های مربوط به آن بحث می‌کند. سعدیا تحقیق دربارهٔ ماهیت نفس

را بسیار مشکل می‌داند و آن را با پرسش دربارهٔ چگونگی خلق از عدم و ماهیت خدا مقایسه می‌کند که دیدگاه‌های بسیار متنوع و متضاد در این موضوع مطرح شده است (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۸۸).

وی پس از بیان این عقیده که انسان دارای دو ساحت وجودی نفس و بدن است، به تعریف نفس و تبیین ماهیت آن می‌پردازد. سعدیا به‌روش متکلمان، پیش از بیان و دفاع از دیدگاه خویش، دیدگاه‌های مختلف دیگر دربارهٔ نفس را بیان و رد می‌کند؛ با این تفاوت که نامی از مؤلفانشان نمی‌برد (مالتز، ۱۹۲۱م، ص ۳۰۶).

تلاش محققان معاصر برای یافتن منابع این نظریات، ابتدا توسط یاکوب گوتمن از طریق گزارش‌های ارسطو از فیلسوفان اولیه در کتاب De Anima آغاز شد (گوتمن، ۱۸۸۲م، ص ۱۹۴). هورویتر نیز به‌واسطهٔ ملل و نحل نویسان یونانی که نخستین آنها تئوفراستوس (Theophrastus) شاگرد ارسطو بود، به بررسی صاحب‌نظران این دیدگاه‌ها پرداخت (هورویتر، ۱۹۱۲م، ص ۱۲). دو اثر مهم دیگر ملل و نحل نویسان، که مطالبشان به فهرست سعدیا نزدیک بود، یکی کتاب Eclogae از استایوس (Stobaeus) و دیگری کتاب چهارم De placitis philosophorum از پلوتارک (Plutarch) است. همچنین اثر باستانی دیگری دربارهٔ ماهیت نفس توسط نیمسیوس (Nemesius) اسقف شهر امیسا (حصص باستان)، نگاشته شده بود که شباهت‌هایی با مطالب سعدیا دارد (بورنت، ۱۹۳۰م، ص ۳۴).

هورویتر اشاره می‌کند: محتوای کتاب‌های ملل و نحل، به‌ویژه اثر نیمسیوس، در فهرست نظریات سعدیا به‌کار رفته‌اند؛ اما وی جزئیات را به‌طور صریح و دقیق بیان نمی‌کند (هورویتر، ۱۹۱۲م، ص ۲۰). جولیس گوتمن با رد دیدگاه هورویتر اشاره می‌کند که محتوای سه منبع یادشده به‌صورت دقیق با نظریات مختلف نفس نزد سعدیا همخوانی ندارد و سعدیا این دیدگاه‌ها را از منبع دیگری گرفته است که تنها مشابه اثرهای یادشده است و البته در عصر کنونی اثری از آن نمانده؛ اما هربرت دیویدسن با استدلال و همراه با جزئیات بیان می‌کند، کتاب *De placitis philosophorum* از پلوتارک، که در دورهٔ نهضت ترجمه نیز به زبان عربی ترجمه شده بود، منبع اصلی سعدیا برای بیان دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ ماهیت نفس است (دیویدسن، ۱۹۶۷م، ص ۷۵) که در ادامه تحلیل می‌شود.

۲. دیدگاه سعدیا دربارهٔ نظریات فیلسوفان اولیهٔ یونانی

سعدیا در کتاب *الامانات و الاعتقادات* نظریات فیلسوفان اولیهٔ یونانی را در باب ماهیت نفس مطرح و سپس نقد می‌کند؛ آن‌گاه در پایان، دیدگاه خود را که صحیح می‌داند، بیان می‌کند. نخستین نظریه‌ای که سعدیا بدان اشاره می‌کند، چنین است: نفس جوهر نیست؛ بلکه صرفاً «عرضی از جسم است که وجود مستقلی ندارد». البته وی درون این نظریه پنج دیدگاه مختلف دیگر را بیان می‌کند و در واقع شامل پنج دیدگاه متفاوت فیلسوفان اولیهٔ یونانی است که بدین ترتیب‌اند: ۱. نفس عددی خودمحرک است؛ ۲. نفس کمالی برای بدن طبیعی است؛ ۳. نفس ترکیبی از چهار عنصر طبیعت و طبق نظر برخی محققان، چهار طبع است؛ ۴. نفس حاصل ارتباط جمیع حواس است؛ ۵. نفس عرضی است که از خون تولید می‌شود (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۸۹).

سعدیا نظریات یادشده را به‌طور خلاصه توضیح می‌دهد و آن‌گاه هر یک را با استدلال‌های متداول رد می‌کند. استدلال اولش این است که عرض نمی‌تواند موضوع اعراض دیگر باشد؛ استدلال دوم اینکه نفس محل علم کثیر است؛ بنابراین نمی‌تواند عرض باشد.

وی سپس نظریه‌های دوم تا هفتم را بدین ترتیب برمی‌شمارد: نظریهٔ دوم: مطابق با نظر برخی، نفس «باد (هوا)» است.

نظریهٔ سوم: مطابق با دیدگاهی دیگر، نفس «آتش» است. سعدیا این نظریه و نظریهٔ قبل را تکذیب می‌کند؛ زیرا نفس را صرفاً از طبیعت می‌داند. هوا و آتش دو عنصر اصلی طبیعت مادی‌اند که دارای طبایع گرمی، تری و خشکی‌اند.

نظریهٔ چهارم: نفس از دو جزء تشکیل شده است. یک جزء عقلی که از بین نمی‌رود و جایگاه آن در قلب است؛ و جزء دیگر حیوانی (غیرعقلی) است که در بقیهٔ بدن پخش می‌شود و فسادپذیر است و از بین خواهد رفت. سعدیا این دیدگاه را نیز رد می‌کند؛ زیرا از یکتایی و وحدت نفس صرف‌نظر کرده است.

نظریهٔ پنجم: نفس متشکل از دو نوع هواست، یکی درونی و دیگری بیرونی. هوای اول به‌طور ثابت در بدن ساکن است و دیگری از طریق نفس کشیدن از محیط بیرون می‌آید و با هوای پیشین ترکیب می‌شود و آن را تقویت می‌کند. این نظریه نیز معنویت و وحدت نفس را انکار می‌کند.

نظریهٔ ششم: نفس با جوهر خون یکسان است (این نظریه نفس را با خون در بدن یکسان در نظر می‌گیرد). درحالی‌که سعدیا صاحبان نظریه‌های قبلی را ذکر نمی‌کند، در اینجا استثناً قائل می‌شود و این نظریه را به *داوودبن‌عنان*، پایه‌گذار فرقهٔ قرائیم نسبت می‌دهد (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۰). سعدیا سپس بیان می‌کند که *داوودبن‌عنان* در تفسیر تحت‌اللفظی عبارت «نفس، خون است» از کتاب مقدس (تثنیه، ۱۲:۲۳) گمراه شده است.

هربرت دیویدسن اثبات می‌کند که بیشتر این نظریات در کتاب *De placitis philosophorum* در شانزده پاراگراف به این صورت آمده است (دیویدسن، ۱۹۶۷م، ص ۷۹): ۱. *تالس* نخستین کسی بود که بیان کرد: نفس خودمحرک و دارای حرکت همیشگی است؛ ۲. *فیثاغورس* اشاره می‌کند که نفس عدد خودمحرک است. همچنین دو بخش عقلی و غیر عقلی دارد؛ ۳. از نظر *افلاطون*، نفس جوهری عقلی است؛ و به عبارت دقیق‌تر، دارای یک بخش عقلانی و دو بخش غیرعقلانی (حیوانی) است؛ ۴. طبق دیدگاه *ارسطو*، نفس نخستین کمال بدن طبیعی و زیستی است که بالقوه حیات را دربردارد؛ ۵. *دیکارکس* (Dicaearchus) اشاره می‌کند که نفس سازگاری (تعادل) چهار عنصر طبیعی است؛ ۶. از نظر *آسکلپیداس* (Asclepiades) نفس عمل (ارتباط عملی) جمعی حواس است؛ ۷. بر طبق دیدگاه *آناکساگورس* (Anaxagoras) نفس شبیه هواست؛ ۸. بر اساس دیدگاه *رواقیون*، نفس «پنوما» (Pneuma) (باد/هوا)ی گرم است و از هشت قسمت ترکیب شده است: پنج حس به‌همراه نطق، عقل و تدبیر؛ ۹. *دموکریتوس* (Democritus) اشاره می‌کند که نفس ترکیب آتشین چیزهاست و اتم‌های کروی دارد و قدرتش

همچون آتش است. نفس دو بخش دارد: بخش عقلانی که در سینه جایگاه دارد؛ و بخش غیرعقلی که در کل بدن گسترده است؛ ۱۰. اپیکورس (Epicurus) بیان می‌کند که نفس ترکیبی از چهار چیز است: کیفیتی آتشین؛ کیفیتی از هوا؛ کیفیتی پنوما و کیفیتی بدون نام. بخش بندی نفس نزد اپیکورس، همانند دموکریتوس است؛ ۱۱. دیدگاه هراکلیتوس (Heraclitus) این است که نفس کیهانی دم عناصر مرطوب کیهان، و نفس حیوانی بازدم بیرونی حیوان است که با دم درونی ارتباط دارد (دایلس، ۱۸۷۹م، ص ۳۸۶).

نظریه هفتم: نفس جوهری مادی، مخلوق، حادث، جسمانی، لطیف، بسیط و نورانی است که در پاکی و خلوص، شبیه افلاک آسمانی است؛ با این حال از افلاک لطیف تر، محض تر و نورانی تر است؛ زیرا عقل به او اعطا شده است: «ان النفس مخلوقه... جوهرأ نقیأ علی نقاء الافلاک... جوهرها الطف من الفلک و لذلک صارت ناطقه» (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۳). دیدگاه هفتم، نظریه خود سعدیاست که آن را صحیح می‌داند. وی در جای دیگری بیان می‌کند که نفس عالی ترین مخلوق خداوند است؛ به گونه‌ای که نفس نظیری در بین جمیع مخلوقات ندارد؛ نه در آسمان‌ها و نه در زمین؛ و جوهرش بسیط تر و خالص تر از جوهر افلاک است: «جوهرأ لطیفأ اصفی، اخلص و ابسط من جوهر الافلاک» (همان، ص ۱۹۶).

قابل ذکر است، اصطلاح «نور» که سعدیا آن را از خصوصیات نفس ذکر می‌کند، به عقلانیت نفس اشاره دارد. این تمثیل، زمینه‌اش به افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۳۳۵؛ ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۲۵). فارابی نیز که معاصر سعدیاست به این خصوصیت اشاره کرده است (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۷). سعدیا نیز بیان می‌کند، همان طور که جوهر افلاک توسط ستارگان روشن می‌گردد، جوهر نفس نیز توسط نور عقل روشن می‌شود (مالتز، ۱۹۲۱م، ص ۲۲۴).

سعدیا همچنین تأکید می‌کند که نفس همچون دیگر موجودات، حادث و مخلوق خداوند است و آفرینش آن نیز در لحظه کامل شدن بدن رخ می‌دهد؛ آن گاه جسم و نفس با هم ترکیب می‌شوند و سپس نفس در قلب جای می‌گیرد (همان، ص ۲۲۵). بر این اساس، وی نظر مکاتبی را که نفس را از ذات خداوند می‌دانند، رد می‌کند و در ادامه نیز دیدگاهی را که اشاره می‌کند نفس از دو جوهر ازلی نور و تاریکی است، تکذیب می‌کند. سعدیا خود به جاودانگی نفس قائل است و برای اثبات آن، به تفسیر این آیه کتاب مقدس: «چه کسی می‌داند آیا روح انسان‌ها به بالا می‌رود و روح حیوانات به قعر زمین خواهد رفت؟» (جامعه، ۳: ۲۱). آن گاه بیان می‌کند که نباید با معنای تحت‌اللفظی این آیه، درباره جاودانگی نفس انسان شک کرد.

سعدیا در جای دیگر به دیدگاه به‌زعم خود، روحانیون (پیروان فلسفه افلاطونی)، اشاره می‌کند؛ کسانی که ادعا می‌کنند نفس موجود روحانی مجرد است؛ اما سعدیا تجرد و روحانیت را فقط در ذات خداوند قائل است (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۸۹). همان گونه که در نظریه هفتم مشخص است، دیدگاه افلاطون و سعدیا با هم متفاوت‌اند؛ زیرا افلاطون بیان می‌کند که نفس موجود روحانی مجرد است که با بی‌میلی به جسم ملحق شده است؛ اما سعدیا نفس

را جوهر جسمانی مادی در نظر می‌گیرد که از نوع عنصری عالی است که در زمینه خلوص، بر اجرام آسمانی (افلاک) برتری دارد. سعدیا همچنین نظریه افلاطونی درباره وجود نفس ازلی را رد می‌کند. مطابق با نظر سعدیا، نفس همچون هر چیزی، در زمان خلق شده است؛ اما با آنکه همه چیزهای دیگر منتهی به فنا و تباهی‌اند نفس ابدی خواهد بود.

۳. زمینه‌های فکری سعدیا

می‌توان گفت که یکی از مناقشه‌برانگیزترین نظریات سعدیا، نظر وی درباره مسئله نفس است. دیدگاه وی در خصوص این موضوع، زمینه اختلاف نظر را در بین پژوهشگران فراهم آورده است. پژوهشگران بسیاری به بررسی آرای سعدیا درباره ماهیت نفس و خصوصیات آن پرداخته‌اند؛ اما نتوانسته‌اند درباره مصدر آرای سعدیا به دیدگاه واحدی دست یابند و اختلاف نظر در بین ایشان مشهود است.

هورویتر نظریه سعدیا را میانه نظریات افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها قرار می‌دهد (هورویتر، ۱۹۱۲م، ص ۲۴-۳۰). جولیبوس گوتمن شباهت‌هایی میان دیدگاه سعدیا و نوافلاطونی‌ها و اندیشه‌های کلامی مسیحی، به‌خصوص جان فیلیپونس در نظر می‌گیرد (گوتمن، ۱۹۳۸م، ص ۸۵). شریئر بیان می‌کند که همانندی بین نظریه سعدیا و نظام، متکلم معتزلی، وجود دارد (شریئر، ۱۸۹۵م، ص ۱۷)؛ اما فرودنتال و شواید اشاره می‌کنند که آرای سعدیا درباره ماهیت نفس، افلاطونی نیست؛ بلکه به دیدگاه رواقیون نزدیک‌تر است (فرودنتال، ۱۹۹۶م، ص ۱۲۰؛ شواید، ۲۰۰۸م، ص ۲۹). هربرت دیویدسن نیز اندیشه‌های سعدیا را برگرفته از دیدگاه اخوان‌الصفا می‌داند (دیویدسن، ۱۹۶۷م، ص ۸۵). در این مقاله سعی شده است به‌طور دقیق به بررسی این نظریه‌ها بپردازیم و به دیدگاه صحیح درباره فهم سعدیا در موضوع نفس و مصدر آرای وی دست یابیم. براین اساس به بررسی تطبیقی و مقایسه بین نظریات سعدیا و دیدگاه‌های پژوهشگران یادشده با جزئیات مستدل می‌پردازیم.

۳-۱. مکتب‌های کلامی

با توجه به اینکه بر طبق نظر بیشتر پژوهشگران فلسفه یهودیت، نظریات سعدیا در باب خدا و جهان برگرفته از دیدگاه‌های متکلمان مسلمان، به‌ویژه معتزله است (سیرات، ۱۹۹۶م، ص ۲۱؛ دیویدسن، ۱۹۸۷م، ص ۹۵-۱۱۷؛ گوتمن، ۱۹۶۴م، ص ۶۹؛ جوزیه، ۲۰۰۹م، ص ۴۵؛ ولفسن، ۱۹۷۶م، ص ۸۵؛ همان، ۱۹۷۹م، ص ۱۷؛ شواید، ۲۰۰۸م، ص ۱۷؛ فرانک و لیمن، ۱۹۹۷م، ص ۹۱؛ هوسیک، ۱۹۱۶م، ص ۲۵)، ضروری به‌نظر می‌رسد تا مقایسه‌ای بین دیدگاه سعدیا با ایشان در موضوع نفس‌شناسی نیز صورت بگیرد.

عموم متکلمان مسلمان برخلاف دیدگاه فلاسفه مشا و نوافلاطونی که نفس را موجود غیرمادی و مجرد در نظر می‌گیرند، نفس را جسم می‌دانند (قجاوند و طاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶). ایشان تجرد را در انحصار خداوند قرار می‌دهند و ماسوای خداوند را حادث و جسمانی می‌دانند (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ تهنوی، ۱۹۹۶م،

ج ۱، ص ۸۸۴؛ جونی، ۱۹۶۵م، ص ۸۶). به این ترتیب، دیدگاه متکلمان در باب نفس، در یک تقسیم‌بندی به این صورت است:

۱. عرضیت نفس: نفس، عرضی از جسم است. بیشتر بزرگان معتزله چنین دیدگاهی داشتند (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۱). سعدیا دیدگاه مرسوم معتزله را که بیان می‌کند نفس از اعراض است، رد می‌کند.

۲. جزء لایتجزی: گروهی دیگر نفس را جزء لایتجزی و امری بسیط می‌خواندند و معتقد بودند که این جزء، با اینکه غیرقابل انقسام است، مجرد نیست و مکان آن به جهت ادراک، در قلب است (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۱).

۳. هیکل محسوس: برخی متکلمین در بیان جسمانیت نفس و یگانه‌انگاری آن با بدن، دو تفسیر دارند: در یک تعبیر، هیکل مخصوص یا محسوس، همان بدن انسان است. نفس و بدن در این تفسیر، یکی است. در تفسیر دیگری هیکل محسوس را اجزای اصلی بدن می‌دانند که از آغاز تا پایان عمر ثابت و پایدارند (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۶؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۰). ابوعلی جیانی، ابوهاشم جیانی، قاضی عبدالجبار معتزلی، و از متکلمان شیعه نیز شیخ طوسی و سید مرتضی نظریه هیکل محسوس را در تبیین و تعریف حقیقت انسان به‌عنوان مکلف، اراده می‌کنند (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴؛ بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۳۹؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲؛ طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۴۴؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۳۴).

۴. جسم لطیف: بعضی متکلمان انسان را نفس و بدن می‌دانستند. در این دیدگاه، بدن آلت نفس محسوب می‌شود و نفس، جسم (جوهر) لطیف است که در تمام بدن، چنان‌که شبنم در گل جریان دارد، نافذ است و واجد حیات، قدرت و اراده است (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۱؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱؛ جونی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

نظریه چهارم مطابق با آرای نظام معتزلی و نیز بیشتر اشاعره، همچون ابوبکر باقلانی، جونی و ابن‌حزم است؛ اما با توجه به اینکه دوره حیات سعدیا پیش از زمان تنظیم نظام فکری اشاعره بوده است، بدین ترتیب مشخص می‌شود در بین متکلمان، نظریات سعدیا با دیدگاه نظام معتزلی قرابت دارد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در بین سعدیا پژوهان، شریب نظریه سعدیا را برگرفته از آرای نظام متکلم معتزلی قرابت می‌داند. برای بررسی این ادعا، فهم بیشتری از جزئیات آرای نظام لازم است.

۲-۳. نظام معتزلی

نظام (۲۳۱ق) انسان را بدن و نفس می‌داند؛ اما باین حال حقیقت انسان را نفس (روح) بیان می‌کند (زریاب خوبی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۳). براین اساس وی از دیدگاه بزرگان معتزله جدا شده، به دیدگاه فلاسفه نزدیک می‌شود.

وی اشاره می‌کند که نفس، جسم لطیف و بسیط‌ترین مکونات در عالم و طبیعت است (نظمی سالم، ۱۹۸۳م، ص ۴۶) و در پاسخ به سوالی که از وی پرسیدند: «سخت‌ترین چیز برای شناختن چیست؟»، پاسخ می‌دهد: نفس انسان، که جوهری واحد است و دارای اجزا نیست (ابوریده، ۱۹۴۶م، ص ۱۰۰).

قاضی عبدالجبار در کتاب *المعنی* قول نظام را دربارهٔ انسان چنین بیان می‌کند: «و قد حکینا عنه فی الانسان انه الروح و ان الروح هی الحیة المشابکة لهذا الجسد و انها فی الجسد علی جهة المداخله و انه جوهر واحد غیر مختلف و هو قوی حی عالم بذاته...» (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۹). از این قول قاضی عبدالجبار دربارهٔ عقیده نظام دربارهٔ نفس، می‌توان دریافت که انسان همان نفس است؛ یعنی بدن او پس از مرگ جز جسد چیززی نیست و انسان بر آن اطلاق نمی‌شود. همچنین شهرستانی اشاره می‌کند که نزد نظام، بدن آلت و قالب روح است (ابوریده، ۱۹۴۶م، ص ۹۹).

اشعری از نظام نقل می‌کند که نفس در بدن متراکم است (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴؛ خیاط معتزلی، ۱۹۲۵م، ص ۳۴) و وجود نفس در جسم، از راه تداخل و مداخله است، نه از راه تدبیر و اداره که حکما می‌گویند. همچنین نفس در تمام بدن جریان دارد: «مداخله للبدن مشابکة له و ان کل هذا فی کل هذا» (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۳۸).

برخی محققان به شباهت‌های بین آرای نظام با نظریات افلاطون، رواقیون و هندویزم اشاره کرده‌اند. براین اساس نظام بعضی آرای ایشان را می‌شناخته است؛ اما او فقط انتقال‌دهندهٔ محض آرای ایشان نیست؛ بنابراین در این مسئله تلفیق‌کننده است. شهرستانی نیز اشاره می‌کند نظام به قول فلاسفه آگاه بوده است که همانا انسان در حقیقت، نفس است؛ به‌گونه‌ای که از *افلاطون* یا *افلوپتین* برگرفته؛ اما تجرید نفس را نمی‌پذیرد و نفس را جسم لطیف می‌داند. هورویتر نیز نظر نظام در تعلق نفس به بدن بر طریق تداخل را همانند آرای رواقیون و متفکران هندی ذکر می‌کند (ابوریده، ۱۹۴۶م، ص ۱۰۰).

براین اساس، سعدیا همانند نظام، تجرد را فقط برای ذات باری تعالی قائل است و نفس و دیگر موجودات را مادی در نظر می‌گیرد و از نظر هر دوی ایشان، نفس جوهر جسمانی لطیف و بسیط‌ترین مخلوق در کیهان است که شناختش بسیار مشکل است. می‌توان گفت که نظام نیز همانند سعدیا دیدگاه سنتتیک دارد؛ اما اختلافات بسیاری نیز در فهم ایشان هست؛ به‌گونه‌ای که نزد سعدیا انسان صرفاً نفس نیست؛ بلکه نفس و بدن به‌طور واحد انسان را شکل می‌دهند. سعدیا همچنین بر ویژگی‌های افلاکی نفس تأکید می‌کند که در دیدگاه نظام به چشم نمی‌خورد. دیگر اینکه نزد سعدیا جایگاه نفس در بدن، قلب است.

دیویدسن اندیشه‌های سعدیا درباره نفس را برگرفته از دیدگاه اخوان الصفا می‌داند. وی ادعا می‌کند که تعریف اخوان الصفا از نفس، شباهت کامل به دیدگاه سعدیا دارد. اخوان الصفا اشاره می‌کنند: «نفس جوهری مخلوق است که خصوصیات افلاکی، روحانی، علوی و نورانی دارد» (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۳) و در جای دیگر بیان می‌کنند: «نفس شبیه به افلاک (اجرام نورانی) آسمان است» (مارکوئت، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۱۰۷۷).

یکی از ویژگی‌های بحث سعدیا که در دیدگاه اخوان الصفا نیز پدیدار می‌شود، دسته‌بندی تعدادی از نظریات درباره ماهیت نفس است که البته تنوع کمتری نسبت به سعدیا دارد. اخوان الصفا گفته‌های حکیمان مختلف و نظریات گوناگون ایشان درباره حقیقت معنای نفس را نقل کرده، سپس آرای مخالف با دیدگاه خویش را با استدلال رد می‌کنند: «در ماهیت نفس نیز حکیمان مختلف با یکدیگر اختلاف نظر دارند: ۱. نفس جسمی لطیف، نادیدنی و نامحسوس است؛ ۲. جوهری غیر از جسم، روحانی و معقول است؛ همچنین محسوس نیست و پس از مرگ ماندگار است؛ ۳. نفس عرضی است که از آمیزه‌های تن و اخلاط جسم پدید می‌آید و با مرگ تن از بین می‌رود و وجودی جز با جسم ندارد» (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۷۱؛ خراسانی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۶۴).

استدلال‌های سعدیا به‌خصوص در تکذیب اینکه نفس عرض نیست، همچون نظریات اخوان الصفاست (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۰). اخوان الصفا در این راستا دو دلیل ذکر می‌کنند: یکی اینکه اگر نفس عرض بود، نمی‌توانست منبع علم و شناخت گسترده‌ای باشد که انسان می‌تواند دربرگیرد؛ دوم اینکه یک عرض نمی‌تواند موضوع اعراض دیگر شود؛ درحالی که نفس موضوع اعراض است. البته اخوان الصفا استدلال دوم را با کمی تفاوت بیان می‌کنند و آن اینکه نفس اگر عرض بود، نمی‌توانست عملی (کنش) انجام دهد؛ زیرا عمل یک عرض است. سعدیا نیز در رد عرضیت نفس بر همین دلایل تکیه می‌کند (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۷۴).

اخوان الصفا بر این اعتقادند که انسان مجموعه‌ای از پیکر جسمانی و نفس روحانی است؛ اما حقیقت انسان همان نفس ناطقه، و جسمش پیراهن یا غلافی است که آن را پوشانده است. نفس نیز جوهری سماوی، روحانی، نورانی و زنده، بالقوه دارای آگاهی و ادراک و بالطبع فعال است: «فاما النفس، یعنی الروح، فهی جوهره سماویة نورانیة حیة علامة فعالة بالطبع، حساسة دراکة لاتموت و لاتفنی... و یرجع بها بعد الموت الی ملکوت السموات و فسحة الافلاک و فسحة من النور» (همان، ج ۳، ص ۲۹۰) و در جای دیگر بیان می‌کنند: «جوهر النفس جوهر سماوی و عالمها عالم روحانی و هی حیة بذاتها» (همان، ص ۳۷۳).

جهان‌بینی اخوان الصفا نیز تلفیقی (سنتتیک Synthetic) است؛ اما در کنار نزدیکی‌های دیدگاه طرفین، اختلاف‌های بسیاری نیز در فهم اخوان الصفا و سعدیا نیز وجود دارد. اگرچه هر دو در زمینه خصوصیات مخلوق، افلاکی، سماوی، نورانی و عقلی بودن جوهر نفس مشترک‌اند اما اخوان الصفا نفس را طبق آموزه نوافلاطونی، روحانی مجرد (غیرمادی) در نظر می‌گیرند که با خصوصیت جوهر جسمانی لطیف نزد سعدیا تمایز کامل دارد.

همچنین اخوان الصفا به نفس کلی و نفوس جزئی باور دارند. ایشان اشاره می‌کنند که نفوس جزئی هر چه دانسته‌های بیشتر داشته باشند، به نفس کلی نزدیک‌تر و به آن همانندترند (همان، ج ۱، ص ۳۳۹). همچنین گفته می‌شود که نفوس جزئی از راه دانش‌ها گوهر خود را می‌شناسند و با همانند شدن به جوهر کلی و پیوستن به علت نخستین و متحد شدن با همجنسان خود در جهان روحانی و محل نورانی، به زندگی حقیقی دست می‌یابند (همان، ج ۳، ص ۸). اخوان از سوی دیگر معتقدند که انسان کامل‌ترین موجود زیر فلک ماه است (همان، ج ۲، ص ۴۷۶) و از ملائک در مرتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که سعدیا انسان را شریف‌ترین همه مخلوقات، حتی برتر از ملائک می‌داند. همچنین تن نزد اخوان الصفا، مانند گنوستیک‌ها، زندان نفس است و نفس تا هنگامی که به تن پیوسته است، آرامش ندارد؛ اما سعدیا چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد.

نقد دیگری که بر دیدگاه دیویدسن می‌توان وارد کرد، درباره خصوصیت افلاکی نفس است؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم بیانات سعدیا را تحت‌اللفظی معنا کنیم و نفس انسان را از جنس جوهر افلاک در نظر بگیریم، سعدیا در توصیف افلاک، وجود عنصر پنجم (اثیر) را در ساختار افلاک رد می‌کند و افلاک را متشکل از عنصر آتش می‌داند؛ اما اخوان الصفا همانند ارسطو، هر چند با تفاوت‌هایی، افلاک را مرکب از عنصر پنجم (اثیر) توصیف می‌کنند.

۳-۴. جان فیلوپونس (یحیی نحوی)

جولیوس گوتمن شباهت‌هایی بین دیدگاه سعدیا و نوافلاطونی‌ها، به ویژه جان فیلوپونس در نظر می‌گیرد. فیلوپونس در تفسیر کتاب *De Anima* ارسطو با توجه به گرایش نوافلاطونی‌اش و با پیروی از اخلاقش در مکتب اسکندریه، همچون آمونیوس و پروکلس اشاره می‌کند که نفس انسان دارای سه جزء «نفس عقلی (شامل قوه نظر، تفکر و عقل)، نفس غیرعقلی (شامل قوه خیال، ادراک حسی، خشم، شهوت، حیات و میل) و نفس نباتی (شامل قوه رشد، تغذیه و تولیدمثل)» است که هر یک از سه جزء نفس بدن ویژه خود را دارند که به ترتیب عبارت‌اند از: «بدن افلاکی، بدن پنوماتیکی و بدن زمینی» که از این میان، فقط نفس عقلی همراه با بدن افلاکی‌اش، پس از مرگ ابدی و جاودانه خواهد بود (فیلوپونس، ۲۰۰۵م، ص ۱۵).

فیلوپونس نیز همانند سعدیا پیش از بیان دیدگاه خود درباره ماهیت نفس، نظرات مختلف فیلسوفان قبل از خود را با جزئیات بیان و تحلیل می‌کند. وی اشاره می‌کند:

برخی می‌گویند که نفس جسم مرکب است که دو صورت دارد: یا جسم مرکب متصل و یا جسم مرکب نامتصل با یکدیگر است؛ و گروهی دیگر اشاره می‌کنند نفس جسم لطیف است. در میان کسانی که بیان کردند نفس جسم لطیف است، برخی اشاره می‌کنند: جسم اثیری یا جسم افلاکی و آسمانی است؛ همچنان‌که هراکلیدس (Heraclides) اهل پانتوس به آن باور داشت. درحالی‌که گروهی دیگر همچون هراکلیتوس (Heraclitus) گفتند: نفس از عنصر آتش است. فیلسوفان دیگر همانند آناکسیمنس (Anaximenes) و برخی رواقیون بیان کردند: نفس تشکیل شده از عنصر هواست. افرادی نیز مانند تالس و هیپو (Hippo) اشاره کردند: نفس از عنصر آب است. هیچ‌کس ادعا نکرده است که نفس از عنصر خاک است؛ زیرا طبیعت خاک سنگین است و به‌سختی

حرکت می‌کند. این عناصر، تنها اجسام لطیف و بسیط هستند و می‌توانند ظرفیت نامیرایی هم داشته باشند که گروهی از فلاسفه، نفس را متشکل از اینها می‌دانستند.

از کسانی که نفس را جسم مرکب می‌دانستند، برخی همچون دموکریتوس (Democritus) و لئوکیپوس (Leucippus) فرض کردند که نفس شامل عناصر نامتصل (اتم‌ها) است. گروهی دیگر فرض کردند که متشکل از عناصر متصل به یکدیگرند؛ چنان که کریتیاس (Critias) اشاره کرد: نفس خون در قلب است. گروه دیگری از فلاسفه اشاره کردند که نفس غیرمادی (مجرد) است که در میان ایشان عده‌ای بیان کردند: نفس از بدن جداشدنی است. و برخی دیگر بر جدایی‌ناپذیری‌اش باور داشتند. عده‌ای دیگر گفتند: نفس فعلیت است؛ زیرا فعلیت، کمال و صورت مادهٔ زمینه است.

از کسانی که باور دارند نفس از بدن جداشدنی است، عده‌ای مانند نومیوس (Numenius) اشاره کردند: کل نفس و هر سه بخش عقلی، غیرعقلی و نباتی جداشدنی است. گروه دیگری همچون الکساندر افرودیسیاس (Alexander of Aphrodisias) گفتند: کل نفس از بدن جداشدنی نیست و فانی است. عدهٔ دیگر گفتند: نفس عقلی از بدن جداشدنی است؛ اما نفس غیرعقلی و نفس نباتی جداشدنی نیستند» (همان، ص ۲۳).

در پایان فیلوپونس دیدگاه خویش را که صحیح می‌داند، ذکر می‌کند؛ به این صورت که نفس نباتی از بدن خاکی جداشدنی و فانی است؛ اما نفس غیرعقلی از این بدن خاکی جدا می‌شود؛ ولی همچنان دارای بدن (وسیلهٔ) پنوماتیکی است که عنصر هوا در ساختار آن نقش عمده‌ای دارد؛ اما جاودانه نیز نخواهد بود. نفس پس از تطهیر و جدایی از بدن پنوماتیکی، هنوز دارای بدن دیگری خواهد بود که بدن افلاکی نامیده می‌شود که جوهری جسمانی، لطیف، نورانی، ابدی و سماوی است و مختص نفس عقلی است که جاودانه با وی خواهد بود؛ زیرا نفس عقلی برای حرکت و فعالیت، نیازمند بدن سماوی است؛ و این آموزهٔ صحیح دربارهٔ نفس انسان است (همان، ص ۳۴؛ بلومتال، ۱۹۸۶م، ص ۳۷۵).

با توجه به دیدگاه فیلوپونس و تطبیق با نظرات سعدیا، می‌توان دریافت که اگرچه جایگاه نفس نزد سعدیا همانند تبیین فیلوپونس از نفس نیست، اما قابل توجه است که نفس سعدیا بسیاری از همان خصوصیات بدن افلاکی نفس مجرد عقلی فیلوپونس را دارد؛ زیرا نفس سعدیا و بدن افلاکی فیلوپونس، در خصوصیات جوهر مادی، جسمانی، بسیط، ابدی، نورانی، لطیف، سماوی و افلاکی مشترک‌اند و با توجه به اینکه بسیاری از پژوهشگران به تأثیرات آموزه‌های مسیحی فیلوپونس در آثارش اشاره کرده‌اند، پس نزد هر دو، نفس مخلوق نیز می‌باشد (بلومتال، ۱۹۸۶م، ص ۳۷۰). بنابراین می‌توان گفت: اگر معنای تحت‌اللفظی را از عبارات سعدیا در نظر بگیریم که نفس از جوهر افلاک است، می‌توان نتیجه گرفت که نفس نزد سعدیا همان بدن افلاکی نفس عقلی فیلوپونس است. از سوی دیگر، اختلافی بین ایشان وجود دارد و آن اینکه در بیان عنصر افلاک، با اینکه هر دو وجود عنصر پنجم اثری ارسطویی افلاک را رد کرده‌اند، اما سعدیا عنصر فلک را از جنس آتش، و فیلوپونس از جنس ترکیب آتش و سه عنصر دیگر در نظر گرفته است (فروودنتال، ۱۹۹۶م، ص ۱۲۷). البته سعدیا به‌طور مستقیم و واضح بیان نکرده است که نفس از جوهر افلاک است؛ بلکه در صفت خلوص، نفس را همانند افلاک در نظر می‌گیرد (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۳).

فرودتال ادعا می‌کند که می‌توان ایده‌های رواقی را به‌وضوح در آثار سعدیا مشاهده کرد؛ به‌ویژه اینکه نظریهٔ رواقی «پنوما» (Pneuma) در نظرات سعدیا دربارهٔ آموزهٔ نفس و نسبت آن با «هوای دوم» (Second Air) نمود پیدا می‌کند.

سعدیا در کتاب *تفسیر سفر یصیرا* پیشنهاد می‌کند که می‌توان از تعبیر انسان‌انگارانه دربارهٔ خداوند در کتاب مقدس، از طریق فرایند اندیشه‌ای که توسط «تمثیل» بیان می‌شود، اجتناب کرد. یکی از پیشنهادهای وی که به فهم ماهیت نفس نیز کمک می‌کند، تشخیص این است که رابطهٔ خداوند با جهان، همانند رابطهٔ نفس با بدن است. در این تمثیل، خدا «نفس جهان» است که دلالت می‌کند خدا در همه جای جهان حضور دارد: «آن‌چنان که ما می‌بینیم، نفس در هر جزئی از بدن حاضر است، همچنان که در کل بدن حاضر است؛ بنابراین خدا در هر جزئی از جهان حاضر است، همچنان که در کل جهان نیز چنین است» (سعدیا، ۱۸۹۱م، ص ۷۰). اما به‌وضوح خدا نمی‌تواند به‌طور مطلق نفس کیهان باشد و همانا اشارهٔ فوق فقط تقریبی اولیه و گامی ابتدایی در روش فرمول‌بندی دیدگاه سعدیاست. وی در گام پایانی، از نفس به مرتبهٔ عقل گذر می‌کند. در اینجا خدا دیگر نفس کیهان نیست؛ بلکه عقل کیهان است. «در حیوانات، بدن محل نفس است؛ اما در حیوان ناطق (انسان)، نفس نیز محل عقل است» (همان، ص ۷۱). براین اساس بدن محل نفس، و نفس نیز محل عقل است که به‌ترتیب هر یک لطیف‌تر، ظریف‌تر و عالی‌تر از قبلی است. این دیدگاه، مبنایی برای تبیین نسبت نفس با «هوای دوم» فراهم می‌کند. مطابق با نظر سعدیا، سه ماهیت موجود در عالم صغیر (بدن، نفس و عقل) همتهای مشابه در عالم کبیر (کیهان) دارند که به‌ترتیب جهان مادی (افلاک و زمین)، هوای دوم و خداوند هستند. هوای دوم، جوهر مادی بسیط‌تر، محض‌تر و لطیف‌تر از افلاک و زمین است؛ زیرا هوای دوم از هر چیز مخلوق لطیفی لطیف‌تر، و در عین حال از هر چیز قدرتمندی قدرتمندتر است و نسبتش با خدا و جهان، همانند نسبت نفس به عقل و بدن است (همان، ص ۷۳).

سعدیا اشاره می‌کند که ارادهٔ خداوند در سرتاسر هوای دوم گسترده می‌شود و به‌واسطهٔ آن، جهان را حرکت می‌دهد؛ چنان که نفس بدن را حرکت می‌دهد؛ و هوای دوم واسطه‌ای است که خداوند از طریق آن، جهان را اداره و تدبیر می‌کند؛ به‌طوری که فعل خداوند از طریق هوای دوم در جهان انجام می‌گیرد (همان، ص ۷۴). هوای دوم، اگرچه عقل نیست، اما «محل عقل جهان» است و واسطه‌ای است که از طریق آن، خدا در همه‌جا حاضر و نافذ است. این دیدگاه به‌وضوح عناصر اصلی فیزیک و الهیات رواقی را دربردارد.

قیاس بین عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (کیهان)، نزدیک به اندیشهٔ رواقیون است. البته آناکسیمینس (Anaximenes) نخستین فیلسوفی بود که این قیاس را انجام داد و عنصر کیهانی هوا را با الوهیت یکی گرفت و آن را علت حیات موجودات زنده و پیوستگی کل کیهان می‌دانست: «همچنان که در انسان، عنصر هوا ما را حفظ و تنظیم می‌کند، همان‌طور پنوما کل کیهان را پیوسته نگه می‌دارد» (کرک، راون و شوفیلد، ۱۹۸۳م، ص ۱۵۸-۱۵۹).

براین اساس نخستین اشاره به تشابه نقش هوا در موجودات زنده (عالم صغیر) با کیهان (عالم کبیر)، توسط این فیلسوف پیش‌سقراطی بوده است.

سعدیا نیز همچون رواقیون، هوای کیهانی (هوای دوم) همه‌جانافذی را فرض می‌گیرد که کارکردهای فیزیکی - الهیاتی دارد. البته اختلاف‌هایی نیز بین دو دیدگاه وجود دارد: اول اینکه برای سعدیا معادل هوای دوم کیهانی در انسان، نفس است؛ درحالی‌که رواقیون معادل پنومای کیهانی، برای انسان پنومای ذاتی در نظر می‌گیرند؛ دوم اینکه نزد رواقیون، الوهیت با پنومای کیهانی مادی برابر است؛ اما سعدیا با توجه به سنت یهودی، خداوند را متعال مطلق و منزّه از ماده جهان در نظر می‌گیرد (سعدیا، ۱۸۹۱م، ص ۷۲). باین حال کارکردهایی که سعدیا به هوای دوم نسبت می‌دهد، به همان کارکردهایی که رواقیون به پنومای کیهانی نسبت می‌دهند، نزدیک است. هوای دوم نزد سعدیا، همچون پنومای رواقی، همه‌جا حاضر است. البته عقل بدان اعطا نشده است؛ اما حکمت و تدبیر خداوند از طریق آن فعلیت می‌یابد. پنوما نیز تعبیر می‌شود که شامل عنصر هوای آتشین فعال است.

می‌توان نظریه سعدیا درباره «نفس» را دارای بن‌مایه‌های رواقی دانست. سعدیا اگرچه با صراحت بیان نمی‌کند که نفس از جنس جوهر بسیط هوای دوم است، اما در مقایسه عالم کبیر با عالم صغیر اشاره می‌کند که نفس همانند و همتای مشابه هوای دوم است؛ گویی که از یک جنس‌اند؛ و با توجه به قیاسی که سعدیا بین نفس و هوای دوم انجام می‌دهد، خصوصیات یکسانی برایشان بیان می‌کند.

۳-۶. یهودیت ربانی

با توجه به آنکه سعدیا متعلق به سنت یهودی ربانی است و در آثارش نیز بسیار به کتاب مقدس استناد می‌کند، لازم است که بین نظرات او و ایشان نیز مقایسه‌ای صورت گیرد. ربانی‌ها در ادبیات تلمودی و متون میدراشی دیدگاه واضح و نظام‌مند مستقلی درباره ماهیت نفس یا رابطه‌اش با بدن مطرح نکردند و در برخی موارد، تفسیرهایشان نیز در این موضوع توافق ندارد. البته برای ایشان بیشتر جنبه‌های عملی مربوط به نفس اهمیت دارد (ایوری، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۳۰). باین حال از میان آثارشان می‌توان دریافت که از منظر یهودیت ربانی، نفس مخلوق، دم الهی، پاک و قابل جدا شدن از بدن است و حتی پیش از بدن آفریده شده است (پیدایش، ۲:۷؛ حسی، ۱۲؛ تعانیت، ۲۲) و از نظر ماهیت، نزدیک‌ترین موجودات به خداست (کتوبوت، ۷۷؛ برخوت، ۱۸-۱۹الف؛ هرتز، ۱۹۸۷م، ص ۱۹)؛ همچنین نفس کل بدن را دربرمی‌گیرد، اما قابل رؤیت نیست (برخوت، ۱۰الف).

در متون ربانی مشاهده می‌شود که نفس پس از جدایی از بدن، همچنان به‌صورت جسمانی توصیف می‌شود و دارای اعمال و کارکردهای متناسب با آن است؛ اما این اشارات، رویکرد نظری ندارند؛ بلکه به‌صورت موعظه‌ای بیان می‌شوند (ایوری، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۳۰). سعدیا نیز همانند یهودیت ربانی ویژگی‌های یادشده را برای نفس در نظر می‌گیرد؛ با این تفاوت که او بیان می‌کند: نفس هم‌زمان با شکل‌گیری بدن آفریده می‌شود.

۴. قوای نفس

سعدیا اگرچه نظریه افلاطون را در مبحث ماهیت نفس رد می‌کند اما دیدگاهش درباره قوای نفس را بر اساس نظریه روان‌شناسی سه‌بخشی افلاطونی قرار می‌دهد (افلاطون، ۲۰۰۰م، ص ۱۳۰). سعدیا همانند افلاطون بیان می‌کند: نفس دارای سه قوه اصلی است: «قوه شهوت»، «قوه خشم» (اگرچه خشم عنصر اصلی در این قوه است، اما شامل عشق نیز می‌شود و بُعد «عاطفی» یا «حساسی» می‌تواند عنوان مناسب‌تری باشد)؛ و «قوه عقل». وی سپس به پیوند روان‌شناسی سه‌بخشی افلاطونی با اعتقادات یهودی درباره نفس می‌پردازد و بر مبنای افلاطونی قوای نفس، شرح‌هایی اضافه می‌کند که ریشه در کتاب مقدس دارد و هر یک از سه قوه و کارکردهای مجزای نفس را با سه اصطلاح عبری - یهودی برای نفس (Nefesh، نفش)، روح (Ruah، و نشامه (Neshamah)) پیوند می‌دهد که به ترتیب «نفس»، «شهوت»، «روح» با خشم و «نشامه» را با شناخت مطابقت می‌دهد (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۵).

قوای نفس، تجلیات متفاوت یک نفس واحدند و درباره هر کدام از قوا حکم شده است که دارای شأنیت مثبت‌اند؛ اما دو قوه شهوت و غضب می‌باید تحت هدایت قوه عقل قرار گیرند که خصوصیت ذاتی نفس و مستقل از بدن‌اند. همچنین باید تأکید کرد که حتی قوه عقل به جوهر مادی سماوی نفس تعلق دارد. پس نزد سعدیا عقل جوهر روحانی مجرد محض، همچون دیدگاه فلاسفه نیست؛ باین‌حال وی تقسیم‌بندی قوای نفس را بر طبق دیدگاه افلاطون در نظر می‌گیرد.

۵. نسبت نفس و بدن

مطابق با دیدگاه سعدیا، انسان دارای دو ساحت وجودی نفس و بدن است. وی با نقل قولی از کتاب مقدس (زکریا ۱۲.۱) اشاره می‌کند که خداوند در آفرینش انسان، نفس را درون جسم قرار داد و با هم ترکیب کرد. جایگاه نفس در بدن و ارگان فیزیکی‌اش، قلب است (سعدیا، ۱۹۴۶م، ص ۱۴۱). وی برخلاف دیدگاه افلاطون، که قوه شناخت را در مغز قرار می‌دهد، بیان می‌کند: درست است که بسیاری از سرخ‌رگ‌ها از مغز منشعب می‌شوند، اما روح ندارند و تنها کارکرد فیزیکی دارند (مالتر، ۱۹۲۱م، ص ۲۲۵). براین‌اساس نفس در قلب به بدن متصل می‌شود و به‌وسیله خون، از طریق بدن عمل می‌کند. سعدیا در اینجا از ارسطو پیروی می‌کند که سه قوه نفس در قلب جای می‌گیرند (ایوری، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۳۱).

در فلسفه دینی بعد از سعدیا، پذیرش گسترده از دیدگاهی وجود داشت که ساحت مادی (بدن) انسان علت شر، نقص و بدی است. بنابراین مهم است که تأکید کنیم سعدیا نگرشی مثبت به جنبه مادی انسان دارد. در اندیشه سعدیا هیچ نشانه‌ای از این تصور که شرّی و بدی ناشی از جنبه بدن مادی آدمی فی‌نفسه باشد، وجود ندارد. جنبه مادی انسان، علت و سوسه‌ها و نقص انسان نیست. سعدیا اینها را مستقیماً به نفس انسان نسبت می‌دهد. افزون بر این، او به ظهور قوا در نفس به‌عنوان نقص توجه نمی‌کند؛ بلکه نسبتاً به‌عنوان شرایط ضروری برای حفظ زندگی هستند.

وی در پاسخ به این پرسش که «اگر نفس انسان برترین آفریده است، چرا خداوند آن را داخل چهارچوب مادی پست (بدن) قرار داد؟»، اشاره می‌کند که نفس از طریق بدن عمل می‌کند. نفس فعال بدون بدن، همچون آتش بدون چوب است. نفس و بدن هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند که به‌طور مطلق به هم وابسته‌اند و در ترکیب با هم، آن‌گاه انسان را شکل می‌دهند. بدن و نفس با هم یک عامل‌اند و هر دو به‌عنوان یک واحد پاداش یا مجازات دریافت خواهند کرد. برای آشکار شدن توانایی‌ها، ضروری است که نفس با بدن همراه باشد. پس بدن همچون ابزار فیزیکی نفس است که بدون آن، نفس نمی‌تواند عملی انجام دهد.

در اینجا پیروی سعدیا از سنت یهودی ربانی آشکار است؛ زیرا در ادبیات تلمودی نیز نگرش مثبت به بدن و نیازهایش وجود دارد. نفس مدبر بدن است و با بدن یک واحد سازگار را شکل می‌دهد. بدن نیز به‌دلیل اینکه میزبان نفس گران‌قدر است، محترم خواهد بود.

نتیجه‌گیری

می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه سعدیا در «نفس‌شناسی»، مرتبط با رویکرد تلفیقی (سنستیک) وی است. سعدیا در چهارچوب کلی جهان‌بینی یهودی - ربانی خود، از هر منبع یونانی و غیر یونانی که در آن نکته‌ای موافق با بینش و اندیشه خود یا تأییدی بر آن یافته، بهره گرفته است و گاه با استناد و بیشتر بی‌استناد به آن منابع، یک جهان‌بینی تلفیقی، اما دارای اصالت ویژه خود پدید آورده است. به دیگر سخن، سعدیا در آثار خود، عناصر گوناگون را از اینجا و آنجا به‌عاریت گرفته و آنها را در مجموعه‌ای از آن خود کرده است. در این میان، برخی از این عناصر در شکل بخشیدن به چهره جهان‌بینی وی تأثیر بیشتری داشته‌اند؛ یعنی در این جهان‌بینی، چندین عنصر بارز و مشخص یافت می‌شود: عناصر بنیادین فلسفه افلاطونی، ارسطویی، فیثاغورثیان، رواقی، نظام معتزلی، اخوان‌الصفا و جان فیلوپونس.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۹م، ترجمه قدیم با حروفچینی و رسم‌النخط جدید، چ پنجم، انتشارات ایلام.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابوریثه، محمد عبدالهادی، ۱۹۴۶م، *ابراهیم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية و الفلسفیه*، قاهره: لجنة التألیف و الترجمة.
- اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، قم، مرکز النشر.
- ارسطو، ۱۳۴۹م، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، حکمت.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۸۹م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
- افلاطون، ۱۳۵۳م، *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوشه.
- ایچی، عضالدین و میرسیدشرف جرجانی، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، ج ۶، قم، منشورات الشریف الرضی.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، *الانصاف فی ما يجب اعتقاده*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴م، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ج ۱، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- تهانوی، محمد بن علی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوینی، ملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۹۶۵م، *لمع الادلة فی قواعد عقاید اهل السنة و الجماعة*، بیروت، عالم الکتب.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۶۷م، «اخوان الصفا»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خیاط معتزلی، عبدالرحیم بن محمد، ۱۹۲۵م، *الاتصار*، مکتبه الثقافة الدینیة، قاهره.
- زریاب‌خویی، عباس، ۱۳۶۷م، «ابراهیم بن سيار نظام»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سالم، محمدعزیز نظمی، ۱۹۸۳م، *ابراهیم بن سيار النظام و الفكر النقدي فی الاسلام*، اسکندریه مصر، مؤسسه الشباب الجامعة.
- سعدیا گائون، سعید بن یوسف، ۱۸۸۰م، *الامانات و الاعتقادات*، لایبن، بریل.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴م، *الملل و النحل*، ج ۱ و ۳، قم، منشورات الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۵۸م، *تمهید الاصول، شرح رساله جمل العلم و العمل سید مرتضی*، ترجمه عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فاریابی، ابونصر، ۱۳۴۶م، *السیاسات المدنیة*، حیدرآباد، دائرةالمعارف العثمانیه.
- قجاوند، مهدی و سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۹۳م، «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۱، ص ۱۲۵-۱۴۶.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۱، تحقیق جورج قنواتی، قاهره، دارالمصریه.

- Blumenthal, Henry.J. 1986, «Body and Soul in philoponus», in: *The Monist*, Vol. 69, No.3, p370-382.
- Burnet, John, 1930, *Early Greek Philosophy*, London: A&C. Black Ltd.
- Davidson, Herbert, 1967, «Saadia's List of Theories of the Soul», in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, series 4, p75-94.
- , 1987, *Proofs for Eternity*, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York: Oxford University Press.
- Diels, Hermann, 1879, *Doxographi graeci*, Berlin: G. Reimer.
- Frank, Daniel H. and Leaman, Frank, 1997, *Routledge History of World Philosophies*, London: Routledge, Volume2.
- Freudenthal, Gad, 1996, «Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga'on al-Fayyumi and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism», in: *Arabic Sciences and Philosophy*, No.6: p113-136.
- Guttman, Jakob, 1882, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Guttman, Julius, 1964, *philosophies of Judaism*, Translated by: David W. Silverman, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Hertz, Joseph H. 1987, *Authorized Daily Prayer Book*, London: Soncino Press.
- Horowitz, Saul, 1970, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, New York: Gregg.
- Husik, Isaak, 1916, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: The Macmillan Company.
- Ivry, Alfred, 2007, «Body and Soul», in: *The Encyclopaedia Judaica*, Vol.4, Second Edition, p30-31.
- , 2007, «Soul», in: *The Encyclopaedia Judaica*, Vol.19, Second Edition, p33-35.
- Jospe, Raphael, 2009, *Jewish philosophy in the Middle Ages*, Boston: Academic Studies Press.
- Malter, Henry, 1921, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Marquet, Yves, 1986, «Ikhwan al-Safa», in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.3, p1071-1076.
- Philoponus, John, 2005, *On Aristotle on the Soul*, Translated by: Philip J. van der Eijk, London: Bloomsbury.
- Plato, 2000, *The Republic*, Trnslated by: Tom Griffith, Cambridge: Cambridge University Press.

- Saadya Gaon, Saeed Ben Yosef, 1946, *The Book of Doctrines and Beliefs*, Translated by: Alexander Altmann, Indianapolis: Hackett publishing.
- , 1891, *Tafsīr Kitāb al-Mabādī*, Translated by: Mayer Lambert, Paris: Verdier.
- Schreiner, Martin, 1895, *Der Kalam in der jüdischen Literatur*, Berlin: H. Itzkowski.
- Schweid, Eliezer, 2008, translated by: Leonard Levin, *The Classic Jewish Philosophers*, Leiden: Koninklijke Brill, V3.
- Shofield. M, Raven. J. E. and Kirk. G. S, 1983, *The Presocratic Philosophers a Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sirat, Collete, 1985, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- The Talmud of Babylonia, 1984, *Translated by Tzvee Zahavy etal*, Atlanta: Scholars Press.
- The Holy Bible, 1982, *New King James Version*, Nashville: Thomas Nelson Inc.
- Wolfson, Harry.A, 1976, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press.
- , 1979, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

بررسی و نقد مبانی صلح جهانی آخرالزمان در مسیحیت صهیونیستی

hasandinpanah@gmail.com

ک.ح. حسن دین پناه / دکتری ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
سیدعلی حسینی / دانشیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۷

چکیده

مسیحیت صهیونیستی، از اساس بر محور باور به «صلح جهانی» در سایه ملکوت هزارساله مسیح شکل گرفته است. نوشتار پیش روی با تحلیل اسنادی به بررسی و نقد مبانی صلح جهانی در مسیحیت صهیونیستی می‌پردازد. اندیشه صلح جهانی در این مکتب بر پیشگویی‌های انبیا در کتاب مقدس، مکاشفه خاص خدا در مسیح، هزاره‌گرایی، مسیح‌گرایی، تدبیرگرایی، شر بودن جهان و تحت سیطره قدرت‌های شیطانی بودن آن، و تعالیم صریح مسیح و رسولان درباره صلح، مبتنی است. برخی از این مبانی، نظیر دعوت مسیح و رسولان به صلح، و بازگشت مجدد مسیح و نقش ایشان در تحقق صلح جهانی، البته بر اساس تفسیر قابل قبول، درست‌اند. آنان از یک مبانی کتاب مقدس، یعنی برابری و برادری تمام بشر از جهات خدای واحد، پدر و مادر واحد و پیشوای واحد، غافل‌اند. سایر مبانی، از ناحیه عقل، کتاب مقدس و نیز از جانب دیگر گروه‌های مسیحی، دارای اشکال است که در این نوشتار بیان شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت صهیونیستی، صلح جهانی، هزاره‌گرایی، تدبیرگرایی، مکاشفه، بازگشت مسیح.

به طور کلی اهمیت و ضرورت مسئله «صلح فراگیر» بر احدی پوشیده نیست. تقریباً بیشتر ادیان و مکاتب و حتی نظام‌های سیاسی - اجتماعی بشری، نوید صلح و آرامش را برای انسان‌ها به ارمغان آورده‌اند.

صلح جهانی در نگاه مسیحیت صهیونیستی نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. «مسیحیت صهیونیستی» به عنوان یک تفکر و اندیشه، در اواخر قرن شانزدهم میلادی در بعضی از محافل پروتستان، نظیر پیوریتان‌ها (Puritans)، در انگلستان پدید آمد؛ اما نام «صهیونیست مسیحی»، اولین بار در قرن نوزدهم میلادی، از سوی ملی‌گرایان یهودی، مانند تئودور هرتزل (Theodor Herzl) (۱۸۶۰-۱۹۰۴م)، به پیوریتان‌ها و دیگر مسیحیان پروتستانی، به سبب حمایت آنان از صهیونیسم، اطلاق شد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۲؛ مسیری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۴۹). اساس و محور شکل‌گیری این مکتب، باور به هزاره صلح و خوشبختی است که در ملکوت مسیح بر جهان در آخرالزمان محقق می‌شود. مرجع اصلی اعتقاد آنان به هزاره صلح در آخرالزمان، کتاب مقدس است؛ با این توضیح که معتقدند این اعتقاد ابتدا در کتاب اشعیا (نظیر، ۲: ۴؛ ۵: ۲۶؛ ۱۴: ۲۶؛ ۴۰: ۲۲؛ ۶۶: ۱۸ و غیره)، دانیال (۷: ۱۳-۱۴) و غیره مطرح شده بود و سپس از طریق *مکاتسفه یوحنا* (مکاشفه، ۲۰: ۶) به الهیات مسیحی منتقل شد (هلال، ۱۳۸۳، ص ۹۷ و ۳۴۱-۳۴۳).

در باور مسیحیت صهیونیستی، بشری که به دلیل برخورداری از گناه ذاتی سقوط کرده و اهل خشونت است، اساساً توانایی و صلاحیت ایجاد صلح پایدار را ندارد؛ از این رو تنها زمانی که مسیح بازگشت کند و ملکوت را تشکیل دهد، صلح در نهایت امکان‌پذیر خواهد بود (ویر، ۲۰۰۴م، ص ۵۵). فقرات عهد جدید، بیانگر آن است که مسیح آمده است تا میان انسان‌ها و خداوند - که به سبب گناه ذاتی انسان بین آنها فاصله افتاده بود - صلح و آشتی برقرار کند. در واقع، مسیح واسطه صلح در ظهور اول و نیز برقرارکننده صلح در جهان در ظهور دوم است (لوقا ۱: ۷۹؛ ۲: ۱۴؛ رومیان ۱۴: ۱۷-۱۹؛ اول قرنتیان، ۱: ۳؛ دوم قرنتیان، ۱: ۲؛ غلاطیان، ۱: ۳؛ ر.ک: کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲، ص ۱۳۱۹).

تحقیقات موجودی که درباره مسیحیت صهیونیستی انجام گرفته‌اند، عمدتاً به ظهور، اهمیت و تأثیر آن می‌پردازند؛ اما درباره درک این فرقه از صلح جهانی و مبانی آن و نیز نقد و بررسی آن مبانی، مقاله‌ای مشاهده نشده است. از این رو این نوشتار در پی آن است تا بدین سؤال پاسخ دهد که دیدگاه مسیحیت صهیونیستی درباره صلح جهانی بر چه مبانی‌ای استوار است. ضرورت تحقیق در این مسئله، برای دستیابی به این مطلب است که آیا آموزه صلح جهانی آخرالزمان در این مکتب، بر مبانی و اصول درست و پذیرفتنی مبتنی شده است یا نه؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا به تبیین اصول و مبانی اندیشه صلح جهانی در این مکتب، و در ادامه به بررسی و سنجش هر کدام از آنان پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است که فقرات عهدین در این مقاله، از *انجیل سابروس اسکوفیلد* (انجیل او در سال ۱۹۰۹ و ۱۹۱۷م با عنوان The Scofield Reference Bible منتشر شده

و در سال ۱۹۳۷، ۱۹۴۵م و غیره با همین نام تجدید انتشار یافته است؛ اما عنوان نسخه جدید این کتاب، که با حمایت کینگ‌جیمز، پادشاه انگلستان، در سال ۲۰۰۲م منتشر شده است، به The Scofield Study Bible تغییر یافت، منبع کتاب مقدسی این نحلّه، استخراج می‌شود.

۱. مبانی صلح جهانی آخرالزمان در مسیحیت صهیونیستی

آموزه‌های الهیاتی در اصل شکل‌گیری و نیز در تداوم و بقاء به مجموعه‌ای از مبانی وابسته‌اند. اندیشه صلح جهانی در مسیحیت صهیونیستی نیز از این قاعده مستثنا نیست. از این‌رو در ادامه، به تبیین دیدگاه آنان درباره مبانی صلح جهانی آخرالزمان خواهیم پرداخت.

۱-۱. پیشگویی‌های انبیا در کتاب مقدس

متفکران مسیحیت صهیونیستی برای آگاهی از اتفاقات جهان در زمان بازگشت مسیح به‌عنوان رهبر سیاسی، به پیشگویی‌های انبیا در متون یهودی مراجعه می‌کنند. تأمل و تفحص آنها در آموزه‌های عهد قدیم به قدری زیاد بوده است که آنها را «یهودی‌شدگان» توصیف و نام‌گذاری می‌کردند (پورکین، ۱۹۹۴م، ص ۱۱).

دربی با تکیه بر «پیشگویی‌های عهد قدیم»، یعنی پیشگویی‌های *دانیال*، *حزقیال* و *اشعیا*، می‌گفت: جهان قبل از هزاره صلح و خوشبختی، محکوم به مراحل تدبیر خداوند است و خداوند تاریخ بشریت را تا پایان آن هدایت می‌کند. از تدابیر و نشانه‌های فرجام تاریخ، بازگشت یهود به فلسطین، تأسیس دولت یهودی و غیره است (ر.ک: هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۸۷-۸۸).

هال لیندسی درباره ایده ساختن معبد در پیش از هزاره مسیح می‌گوید: «چه مانعی وجود داشته باشد و چه مانعی وجود نداشته باشد، مطمئناً معبد ساخته خواهد شد؛ زیرا پیشگویی، آن را می‌خواهد» (لیندسی، ۱۹۹۰م؛ به نقل از جریملا، ۲۰۰۷، ص ۹۰). او در کتاب *فرجام سیاره بزرگ زمین* اظهار می‌دارد: «غفلت ورزیدن از پیشگویی‌های شگفت‌انگیز راجع به سرنوشت انسان و رویدادهایی که به‌زودی این سیاره را تحت تأثیر قرار می‌دهد، چه‌بسا بزرگ‌ترین حماقت این نسل خواهد بود» (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲). او در کتاب *جهان نوینی می‌آید: پیشگویی آدیسه*، به مقایسه پیشگویی‌های افراد در طول تاریخ می‌پردازد و می‌گوید: «در تمام قرن‌هایی که بر تاریخ بشر گذشته است، افراد فراوانی بودند که درصدد پیش‌بینی مسیر رویدادهای بشری برآمدند؛ اما هیچ فردی دقت باورنکردنی پیامبران عبرانی عهد کهن را نداشته است» (لیندسی، ۱۹۷۳م، ص ۷).

مسیحیت صهیونیستی از قرن هفده میلادی تاکنون برای تحقق این پیشگویی‌ها – که مقدمه ظهور مجدد مسیح و برقراری صلح در جهان هستند – تلاش‌های فراوانی انجام داده است. رویکرد سنتی یهود آن است که قبل از ظهور ماشیح نباید به فلسطین بروند و حکومت مستقل تشکیل دهند. مسیحیان صهیونیست برای آنکه با یهودیان تماس برقرار کنند و این رویکرد سنتی آنان را تغییر دهند و آنان را از کُنج گتوها به پیوستن به حرکت

صهیونیسم ترغیب کنند، کارهایی اساسی، مانند تألیف هزاران کتاب، نگارش مقالات فراوان، برگزاری کنگره‌ها و نفوذ در آنان انجام دادند. برای مثال، یهودیان در بسیاری از کشورهای اروپایی از آزادی و حقوق کامل برخوردار شدند یا گاهی به مناصب عالی در دولت‌ها گمارده می‌شدند (مسبری، ۱۳۷۴، ص ۱۴-۱۵؛ اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳؛ نجیری، ۱۳۸۴، ص ۵۸). حتی حاکمان و دولتمردانی مانند ناپلئون بناپارت (Napoléon Bonaparte) در فرانسه، پالمستون (Palmerston)، گلدستون (Gladstone)، درزائیلی (Disraeli) و بالفور (Balfour) در انگلستان، و ترومن (Truman) و بلکستون (Blackstone) در آمریکا، تحت تأثیر متفکران این جنبش قرار گرفتند و به حمایت و نیز پیاده‌سازی این طرح برخاستند (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۵۹؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸-۱۳۹).

پیشگویی‌های انبیا در کتاب مقدس، از این جهت اهمیت دارد که اولاً آنها اخبار یهوه از آینده است و یهوه می‌گوید به غیر از من هیچ‌کس نمی‌تواند از وقایع گذشته و رخدادهای آینده خبر دهد (اشعیا، ۴۱: ۲۵-۲۶؛ ۴۲: ۸-۹). کتاب اشعیا از نظر اشاره به طرح خداوند درباره تاریخ بشر و بازگشت و ملکوت مسیح در آینده، بسیار مهم است (کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۹۱۰-۹۱۱). ثانیاً مسیحیت صهیونیستی، از جمله فرقه‌های «بنیادگرا» است که به معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس توجه جدی دارد و معتقد است هیچ خطایی در آن راه ندارد و نظرش در هر بایی قاطع و صریح است (راستن، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۵۲ و ۲۲۷-۲۲۹).

۱-۲. مکاشفه خاص و حقیقی خدا در مسیح

یکی دیگر از مبانی آموزه صلح جهانی در مسیحیت صهیونیستی، مکاشفه خدا در مسیح است. مکاشفه - که معادل لاتین آن revelation و واژه یونانی آن apocalypse است - در معنای آغازین، عبارت است از کشف و آشکار شدن چیزی که پیش از این پنهان بود. از نگاه کتاب مقدس، خداوند پنهان و در آسمان ساکن است (پیدایش ۲۸: ۱۲-۱۳؛ سفر تشبیه ۲۶: ۱۵) و مشاهده و مکاشفه کامل جلال او امکان ندارد (خروج ۳۳: ۲۰؛ رک: فلین، ۲۰۰۶م، ص ۵۵۰-۵۵۱؛ لپینسکی، ۱۹۴۵م، ج ۱۷، ص ۲۵۳).

مکاشفه در عهدین به دو صورت است: مکاشفه عام (طبیعی) و مکاشفه خاص. مکاشفه عمومی خداوند به دو روش است: نخست، روش خلقت طبیعت؛ به این معنا که خداوند به وسیله کائناتی که آفریده، خود را برای انسان‌ها آشکار کرد و شناساند (مزامیر ۱۹: ۲-۵؛ رومیان ۱: ۲۰). از این رو فجایع و بلاهایی مانند طوفان (مزامیر داود، ۲۹: ۱۰)، قحطی (دوم سموئیل، ۲۱: ۱) یا وبا (دوم سموئیل، ۲۴: ۱۵)، تجلی و آشکارسازی خشم خدایند و باد بهنگام (خروج ۱۴: ۲۱) یا تگرگ (یوشع ۱۰: ۱۱)، مداخله خدایی‌اش را مشخص ساخته‌اند (جسین، ۲۰۰۳م، ج ۱۲، ص ۱۸۷). دوم، روش وجدان: در این روش، خداوند از داخل، یعنی به واسطه وجدان و ضمیر انسان، خودش را به همه مردم نشان می‌دهد (رومیان ۲: ۱۴-۱۵). بنابراین، انسان به نور تابان خداوند، که از طریق خلقت طبیعت و ضمیر او خود را کشف کرده است، دسترسی دارد.

البته مکاشفه عمومی به‌تنهایی برای کمک به انسان برای رسیدن به رستگاری و نجات کافی نیست؛ از این‌رو راه مکاشفه مخصوص جلوی پای انسان گذاشته شد (خاچیکی، ۱۹۸۲م، ص ۱۱-۱۲). تحقق مکاشفه خاص خداوند، تنها به کلام خداوند و کتاب مقدس وابسته است. خداوند آرزو دارد با مخلوقات خود مصاحبت داشته باشد و با آنان سخن بگوید؛ از این‌رو در عهد عتیق از طریق پیامبران با مردم سخن می‌گفت و خود را آشکار می‌ساخت (عاموس ۳: ۱؛ ر.ک: فلین، ۲۰۰۶م، ص ۵۵۰-۵۵۱؛ لپنسکی، ۱۹۴۵م، ج ۱۷، ص ۲۵۳) و در عهد جدید، به‌طور کامل به‌وسیله مسیح مجسم سخن گفته است (عبرانیان ۱: ۱-۲)؛ با این توضیح که عهد جدید، عیسی علیه السلام را «تجسم وحی»، عین پیام و خود خدا می‌داند که جسم شده است (ر.ک: یوحنا ۱: ۱-۱۸). بنابراین، «مسیح» کلام زنده خدا و کتاب مقدس کلام مکتوب خداست. خداوند با مکاشفه حقیقی و خاص خود در کالبد مسیح، در واقع مقدمات نجات (تیطس، ۳: ۴-۶) و صلح و به‌طور کلی تمام امور مربوط به حال و آینده را فراهم کرد (رومیان، ۸: ۳۲-۳۹).

در نگاه عهد جدید، گناه ذاتی انسان‌ها باعث می‌شود، هر بار که فرصتی برای انسان پیش می‌آید، ناخواسته به دام گناه فرو رود و تسلیم گناه شود؛ زیرا اثر گناه آدم آن است که انسان از لحاظ معنوی و اخلاقی ضعیف شده و بر اراده اطاعت از خدا ناتوان است (رومیان ۶: ۱۷-۲۰ و ۷: ۱۵-۱۹). گناه ذاتی، سبب دوری انسان‌ها از خداوند و ایجاد بدبختی در حیات اجتماع بشر شده است؛ از این‌رو خداوند با مکاشفه در کالبد مسیح، هم زمینه صلح انسان‌ها با خود را در ظهور اول مهیا کرده است و هم در آینده، مردمان تحت سلطنت مسیح در عدالت و صلح خواهند زیست (رومیان ۵: ۸-۲۱ و ۶: ۱-۶). مسیحیان صهیونیست نیز معتقدند، همین گناه ذاتی انسان باعث شده است که انسان صلاحیت و شایستگی اصلاح در جامعه را نداشته و تغییر وضعیت جامعه انسانی، نه به دست انسان‌ها، بلکه تنها با دخالت مستقیم نیروی الهی امکان‌پذیر باشد؛ از این‌رو صلح در آینده متعالی و برین واقع می‌شود و تنها مطابق دخالت الهی و با بازگشت مسیح و تشکیل ملکوت توسط او صورت می‌گیرد (استاینر، ۲۰۱۵م، ص ۱۲۴)؛ و بر، ۲۰۰۴م، ص ۵۵). مکاشفه یوحنا اموری را که باید واقع شوند و هنوز رخ ن داده‌اند، ظاهر می‌سازد. یوحنا از اموری که در آینده، یعنی پیش یا پس از بازگشت دوباره مسیح، رخ می‌دهد، پیشگویی می‌کند و طرح کلی آخرت‌شناسی (Eschatology) مسیحیت را پدید آورده است (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶).

۳-۱. هزاره‌گرایی

هزاره‌گرایی (Millenarianism) به باوری اطلاق می‌شود که بر اساس آن، در آخرالزمان جهانی جدید، پر از عدل و داد، خوشی، حاصلخیزی و فراوانی به‌وجود می‌آید. منشأ این نام به کتاب *مکاشفه یوحنا* بازمی‌گردد (مکاشفه، ۲۰: ۱-۷). آخرالزمان در این کتاب چنین توصیف شده است: نبردی میان نیروهای خیر و شر درمی‌گیرد. پس از آن، هزار سال مسیح بر جهان حکمرانی می‌کند. آن‌گاه شیطان شکست خواهد خورد و دوری نهایی صورت می‌گیرد. پس از آن، آسمانی جدید و زمینی جدید خلق خواهد شد. به این حکمرانی زمینی مسیح، در اصطلاح «هزاره» می‌گویند (شورتز، ۱۹۸۶م، ص ۵۲۱).

باور به هزاره و پایان تاریخ، عقیده‌ای یهودی است که از طریق *مکاشفه یوحنا* به الهیات مسیحی راه یافت (هلال، ۱۳۸۳ب، ص ۳۴۳). بر اساس تفسیر مسیحیت صهیونیستی از کتاب مقدس، هزاره با نبرد آرمگدون میان مسیح و شیطان آغاز می‌شود (مکاشفه ۲۰: ۱-۳). در طول هزاره، صلح به‌طور کامل بر روی زمین برقرار خواهد شد و هر کسی که در این هزاره ملکوت مسیح حضور داشته باشد، خوشحال است (مکاشفه، ۱۴: ۱۳ و ۲۰: ۶)؛ زیرا در آن دوران، عدالت و صلح به‌طور کامل در تمام نقاط جهان محقق خواهد شد (مزامیر ۷۲: ۷؛ اشعیا ۸۵: ۱۰؛ اشعیا ۹: ۶-۷؛ ۱۱: ۱-۱۲). پس از تمام شدن هزاره، شیطان از زندان خویش در جهنم آزاد می‌شود و اشرار و ستمکاران را برای نبرد آماده می‌کند (مکاشفه ۲۰: ۷-۸). سپس نبرد آغاز می‌شود و به‌دنبال این نبرد، فرجام تاریخ فرامی‌رسد و مسیح به داوری میان اشرار و ستمکاران می‌پردازد (مکاشفه ۲۰: ۸-۱۵) (ر.ک: کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۱۳۱۹ و ۱۷۴۳-۱۷۴۵؛ هلال، ۱۳۸۳الف، ص ۳۱۶).

شور و هیجان امید به ظهور و بازگشت مسیح، هنگام نزدیک شدن به سال‌های ۱۰۰۰ و ۲۰۰۰م میان مسیحیان اوج گرفت. اکنون که آنان سال ۲۰۰۰ را پشت سر گذاشته‌اند و مسیح نیامده است، جمعی به دوهزارمین سال مصلوب شدن و برخاستن وی از قبر، یعنی حدود سال ۲۰۳۰م دل بسته‌اند.

۱-۴. پلیدی و تحت سیطره قدرت‌های شیطانی بودن جهان

مسیحیان هزاره‌گرا با استناد به کتاب دانیال در عهد عتیق (دانیال، ۲: ۱-۴۹) و *مکاشفه یوحنا* در عهد جدید، جهان را جای پلیدی می‌دانند که زیر سلطه نیروهای شیطانی است. قدرت‌های شیطانی رفتار بدی با نیکان دارند؛ اما سرانجام با بازگشت مسیح، نیکان با شورش بر حاکم شیطانی پیروز می‌شوند و با شکل‌گیری سلطنت هزارساله مسیح، صلح در زمین فراگیر خواهد شد (مکاشفه ۲۰: ۱-۱۰). در اندیشه مسیحیت صهیونیستی، ستیز و نزاع میان خدا و شیطان به‌عنوان «الگوی حتمی تاریخ» محسوب می‌شود (هاردینگ، ۲۰۰۰م، ص ۲۳۷؛ استاینر، ۲۰۱۵م، ص ۱۱۸). از نگاه اسکوفیلد، دوران کنونی خلقت در اسارت فساد، گناه و بطالت است و در دوران ملکوت مسیح، جهانیان با ظهور فرزندان خدا، از آن اسارت رهایی می‌یابند و رستگار می‌شوند (پیدایش ۳: ۱۷؛ اشعیا ۱۱: ۶-۸؛ رومیان ۸: ۱۹-۲۱؛ ر.ک: کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۱۷۴۳). شیطان زمین و هوا را صحنه فعالیت خستگی‌ناپذیر خود ساخته است (افسیسیان ۲: ۲؛ اول پطرس ۵: ۸). او پس از آفرینش بشر، با ورود به درون مار (پیدایش ۳: ۱) و فریب حوا، باعث سقوط آدم و نسل او و نیز ورود گناه به جهان بشر شده است (رومیان ۵: ۱۲-۱۴). پس از این، شیطان جنگ طولانی خویش را در مقابل کاری که خداوند برای بشریت انجام داد، آغاز کرد و این نبرد همچنان ادامه دارد. او حاکم و رئیس نظام دنیای کنونی (یوحنا ۱۴: ۳۰، ۱۶: ۱۱؛ مکاشفه ۱۳: ۸) و خدای این جهان (دوم قرتیان ۴: ۴) است؛ دنیایی که بر پایه اصول قدرت، حرص و طمع، خودخواهی، جاه‌طلبی و لذت‌گناه‌آلود سازمان یافته است. او به‌عنوان «رئیس قدرت هوا» (افسیسیان ۲: ۲) سرور یک گروه عظیمی از دیوهاست. او زیر نظر خداوند، بر روی

زمین، صاحب قدرت مرگ شده است (عبرانیان ۲: ۱۴). با وجود این، با بازگشت مسیح، شیطان به مدت هزارسال (مکاشفه ۲۰: ۲) در زنجیر خواهد شد و پس از آن برای مدت کمی آزاد می‌شود (مکاشفه ۲۰: ۳، ۷-۸) و ریاست و فرماندهی لشکریانی را برای سرنگونی ملکوت به عهده خواهد گرفت؛ اما در این نبرد شکست می‌خورد و در دریاچه آتش می‌سوزد (کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۱۷۴۴). خداوند در ملکوت مسیح، شیطان و دیوان (شرورها) را مقهور و مغلوب خواهد ساخت (لوقا، ۱۰: ۱۰-۱۸ و ۱۱: ۲۰؛ رومیان، ۱۶: ۲۰) تا جهان از فساد و گمراهی نجات پیدا کند (مکاشفه، ۲۰: ۲-۳) و غرق در صلح و آرامش شود.

تمام نوشته‌ها و نگرش‌های مکاشفه‌ای، اساساً به دو دسته موضوع تقسیم می‌شوند: یکی افشاگری‌هایی است دربارهٔ چپستی «این جهان» و اینکه این جهان تحت حکومت شرارت (سلطنت شیطان) است. دنیا میدان نبرد میان نیروهای خیر و شر است و بر اثر بی‌عدالتی نیروهای شر، نیروهای خیر آزار و رنج می‌بینند. دیگری مکاشفه‌هایی است دربارهٔ کیفیت «جهان آینده» و اینکه در پایان دوران، با مداخلهٔ خدا و تحقق سلطنت او، ظلم و شرارت برای همیشه از بین می‌رود و عدالت و نیکوکاری، مانند خورشید آشکار خواهد شد. در حقیقت، قوم نیکو در کمال سعادت زندگی می‌کنند و قوم شرور دچار عذاب دردناک می‌شوند (فلاشر، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ هینلز، ۱۳۸۶، ص ۵۹۸؛ ویور، ۱۳۸۱، ص ۶۴-۶۵ و ۴۷۴). بدین سبب، اشاره‌های *مکاشفهٔ یوحنا* به «هزار سال» (۲۰: ۱-۱۰)، موجب شد تا عده‌ای در این انتظار باشند که پیروزی نهایی خداوند بر شیطان، پس از سپری شدن هزاره‌ای فرامی‌رسد (دانیگر، ۲۰۰۶م، ص ۹۲۷).

۵-۱. مسیحاگرایی (Messianism) یا اعتقاد به بازگشت مسیح

به‌طور کلی آخرالزمان در مسیحیت دوره‌ای است که عیسی مسیح برمی‌گردد و روز عظیم (ارمیا، ۳۰: ۵-۷؛ ملاکی، ۴: ۵؛ اعمال رسولان، ۲: ۲۰) آغاز می‌شود. آنچه از نشانه‌های آخرالزمان در عهد جدید آمده، از کتاب‌های عهد عتیق اثر پذیرفته است. در عهد عتیق، از پادشاه ملقب به مسیحا، انتظار می‌رفت که ظلم را ریشه‌کن و عدالت و صلح را در جامعه جاری کند. برای مثال، یهودیان کوروش را که به یهودیان خدمت کرده و امت‌ها را مغلوب ساخته بود، ماشیح می‌نامیدند؛ زیرا در کتاب اشعیا، کوروش مسیح یهوه نامیده شده است (اشعیا، ۴۵: ۱). البته دربارهٔ مسح شدن وی، در هیچ‌جا سخنی به میان نیامده است.

«مسیحا» - که واژهٔ عبری آن «ماشیح» است - در زبان عبری به‌معنای «مسح‌شده با روغن مقدس» است و در اصطلاح به پادشاهان آسمانی یهود اطلاق می‌شود که برای بر تخت نشستن، به‌دست نبی تدهین و روغن‌مالی می‌شدند (اول سموئیل ۱۰: ۱؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۵۲). به‌تدریج پس از ویرانی شهر قدس و پراکندگی یهودیان از اسرائیل، اعتقادی میان آنان رایج شد، مبنی بر اینکه پادشاهی در آینده خواهد آمد که پادشاهی اسرائیل را احیا می‌کند و اقتدار و شکوه قوم خدا را به عصر درخشان داوود و سلیمان برمی‌گرداند و این پادشاه آینده را «مسیحا»

نمایند. این سنت از دین یهود به مسیحیت راه یافت. بدین ترتیب، آنان به ظهور دوباره عیسی در آخرالزمان معتقد شدند و او را «مسیحا» نامیدند (ریتجرن، ۱۹۸۶م، ج ۹، ص ۴۶۹).

«بازگشت مسیح» (Second Coming; Parousia) یکی از آموزه‌های مهم الهیاتی و مورد اتفاق همه متألهان مسیحی است. این آموزه، در کتاب مقدس بیش از سیصد بار ذکر شده است و چندین باب کامل از اناجیل به این موضوع اختصاص دارد (متی، ۲۴: ۲۹-۵۱ و ۲۵: ۳۱-۴۶؛ مرقس، ۱۳: ۲۶-۳۷؛ لوقا، ۲۱: ۳۴-۳۸). رساله‌هایی در کتاب مقدس، مانند رساله اول و دوم پولس به تسالونیکیان، و نیز کتاب *مکاشفه یوحنا*، در همه ابواب خود تنها به تفسیر و تبیین همین آموزه پرداخته‌اند (ر.ک: صادق‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳). بر اساس این آموزه، مسیح دوباره با جلال و شکوه به منزله پسر داوود، در آخرالزمان می‌آید و پس از غلبه و سیطره بر باطل و شر، برنامه نجات، صلح و سعادت را در جهان برقرار خواهد کرد؛ به گونه‌ای که پس از آن، جنگ و خون‌ریزی از جهان رخت برمی‌بندد و امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید (اشعیا، ۲: ۴؛ متی ۲۴: ۳۰-۳۱ و ۲۵: ۳۱-۴۶؛ لوقا ۱: ۳۲؛ مزامیر ۸۹: ۳-۴ و ۲۰-۳۷؛ دوم تسالونیکیان ۱: ۷-۹). گاهی از زمان بازگشت مسیح، به «روز خداوند» یا «روز داوری» هم تعبیر شده است که به کارکرد مسیح در زمان بازگشت، یعنی داوری بین ابرار و اشرار، اشاره دارد (متی ۲۵: ۳۱-۴۶؛ اول قرتیان ۴: ۵).

۱-۶. تدبیرگرایی (dispensationalism)

یکی از مهم‌ترین باورهای مبنایی مسیحیان صهیونیست، ایمان به «تقدیر یا تدبیر ازلی خداوند» (Dispensation) است که بر اساس آن، خداوند تاریخ بشری را به مراحل و دوره‌های زمانی محدود و مشخص (هفت دوره) تقسیم کرده است. آنچه بیش از هر چیز برای آنان اهمیت دارد، اطاعت و فرمان‌برداری از این تدابیر است که برایشان مقدر شده است. فرمان‌برداری در این امور، حتی از اطاعت انسان از سفارش‌ها و وصایای مسیح نیز مهم‌تر است (هال سل، ۱۳۸۴م، ص ۵۴-۵۵).

بر اساس تفسیر اسکوفیلد از کتاب مقدس (ر.ک: کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۱۷۴۳)، شش تدبیر نخست عبارت‌اند از: «بی‌گناهی»، از زمان آفرینش تا پیش از هبوط آدم (پیدایش ۱: ۲۸؛ ۲: ۱۶-۱۷)؛ «وجدان یا خودآگاهی»؛ از سقوط انسان تا سیل و طوفان نوح (پیدایش ۳: ۷ و ۲۳)؛ «حکومت انسان»؛ از طوفان نوح (تورات تا زمان حضرت ابراهیم (پیدایش ۸: ۱۵-۲۰)؛ «عهد یا وعده»؛ از زمان حضرت ابراهیم تا زمان اعطای «شریعت» در صحرای سینا (پیدایش ۱۲: ۱)؛ «شریعت»؛ از صحرای سینا تا مصلوب شدن مسیح (خروج ۱۹: ۱-۸)؛ و «کلیسا (فیض الهی)»؛ از زمان مرگ مسیح تا داوری‌ها (یوحنا: ۱: ۱۷؛ اعمال رسولان ۲: ۱).

تدبیر هفتم در نگاه آنان، همان «ملکوت مسیح» است که در واقع زندگی انسان‌ها را بر روی زمین در آخرالزمان مشخص می‌کند. با داوود عهد بسته شده است (دوم سموئیل ۷: ۸-۱۷؛ زکریا ۱۲: ۸؛ لوقا ۱: ۳۱-۳۳؛ اول قرتیان ۱۵: ۲۴) که پسر بزرگ‌تر داوود، یعنی خداوند مسیح، برای هزارسال به‌عنوان پادشاه پادشاهان و پروردگار

ارباب‌ها بر زمین حکومت می‌کند، و در آن سلطنت، مقدسان خویش را از تمام دوران‌ها با خود همراه می‌کند (مکاشفه ۳: ۲۱؛ ۵: ۹-۱۰؛ ۱۱: ۱۵-۱۸؛ ۱۵: ۳-۴؛ ۱۶: ۱۹؛ ۲۰: ۴۶).

از نگاه اسکوفیلد عصر ملکوت مسیح، «دوره‌های» مختلفی را که در کتاب مقدس از آنها سخن به میان آمده است، به‌دنبال دارد: در دوره اول، هنگامی که مسیح ملکوت خود را تأسیس می‌کند، دوران ظلم و ستم و شورش به پایان می‌رسد (اشعیا ۱۱: ۳-۴). در دوره دوم، زمان شهادت و گواهی دادن و شکیبایی و چشم‌پوشی خدا خاتمه می‌یابد و حکم و قضاوت مسیح بر مردم آغاز می‌شود (متی ۲۵: ۳۱-۴۶؛ اعمال رسولان ۱۷: ۳۰-۳۱؛ مکاشفه ۲: ۷-۱۵). در دوره سوم، دوران سخت کار کردن، به استراحت و پاداش منتهی می‌شود (دوم تسالونیکیان ۱: ۶-۷). در دوره چهارم، دوران رنج و مصیبت به جلال منتهی می‌شود (رومیان ۸: ۱۷-۱۸). در دوره پنجم، دوران کوردلی، سخت‌دلی و تنبیه (اسارت) یهودیان، به بازگشت و تغییر مذهب منتهی می‌شود (حزقیال ۳۹: ۲۵-۲۹؛ رومیان ۱۱: ۲۵-۲۷). در دوره ششم، زمان‌های دیگر امت‌ها، به از میان برداشتن آوازه آنها و به قدرت رساندن ملکوت آسمان‌ها منتهی می‌شود (دانیال ۲: ۳۴-۳۵؛ مکاشفه ۱۹: ۱۵-۲۱). و در دوره هفتم، زمان اسارت خلقت، به رستگاری در ظهور فرزندان خدا منتهی می‌شود (پیدایش ۳: ۱۷؛ اشعیا ۱۱: ۶-۸؛ رومیان ۸: ۱۹-۲۱). در پایان هزار سال، شیطان به‌مدت کوتاهی آزاد می‌شود و شورش نهایی را آغاز می‌کند. مسیح شیطان را به دریاچه آتش می‌کشد تا به‌طور ابدی عذاب شود؛ آخرین دشمن (مرگ) را شکست می‌دهد و سپس ملکوت را به پدر عرضه می‌کند (اول قرنتیان ۱۵: ۲۴). از نگاه مسیحیت صهیونیستی، هفت مورد بیان شده - که وجود آنها در کنار همدیگر، عصر ملکوت مسیح را شکل می‌دهد - سبب شکل‌گیری صلح جهانی، رفاه، حیات طولانی و عدالت همه‌جانبه در آخرالزمان می‌شود (ر.ک: کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۳۹، ۱۳۱۹ و ۱۷۴۳).

۷-۱. تعالیم صریح مسیح و رسولان درباره صلح

برخی از فقرات عهد جدید بیانگر این نگرش همیشگی مسیح است که باید صلح برقرار گردد و خشم و خشونت ترک شود؛ زیرا ایشان مسئله انتقام‌جویی را یک رفتار غیردینی دانسته و به نکوهش آن پرداخته است و به‌طور صریح و روشن به حواریون و مؤمنان سفارش می‌کند که شخص هرگز نباید بدی را با بدی مقابله کند: «با شریب مقاومت مکنید؛ بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به‌سوی او بگردان؛ و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار...» (متی ۵: ۳۸-۴۳). ایشان می‌فرماید: «هر که به برادر خود بی‌سبب خشم گیرد، مستوجب حکم باشد...» (متی ۵: ۲۱-۲۳).

رسولان مسیح نیز با چنین درک بیان‌شده از قول و فعل مسیح، به تبلیغ آیین او در دوران پس از مسیح پرداختند (اعمال رسولان ۱۰: ۳۶). درباره چگونگی برخورد با دشمنان، در نامه‌های پولس نیز به‌روشنی ممنوعیت خشم، جنگ و انتقام‌جویی القا می‌شود (رومیان ۱۲: ۱۵-۲۱). از نگاه پطرس، مسیح تنها راه نجات را تحمّل رنج و

سختی‌ها در برابر دشمنان به‌جای جنگ و درگیری با ایشان معرفی می‌کند (اول پطرس ۲: ۲۱-۲۳). در عبرانیان نیز این مسئله آمده که سنت روپارویی با دشمنان، سنت صلح، صبر و مدارا بوده است (عبرانیان ۱۰: ۳۲-۳۷). در مصاحبه و گفت‌وگو با چندین اندیشمند مسیحی صهیونیست، هنگامی که به‌طور صریح پرسیده شد که «مسیحیان با اعراب و مسلمانان باید چگونه ارتباط برقرار کنند؟»، تمام مصاحبه‌شوندگان تأکید کردند که ما باید اعراب مسلمان را همانند یهودیان دوست داشته باشیم؛ زیرا ما باید دشمنانمان را به یک میزان و مقدار ممکن دوست داشته باشیم. یکی از آن مصاحبه‌شوندگان ناشناس گفت: «ما برای آنها دعا نیز می‌کنیم؛ زیرا تصور من این است که خداوند اعراب مسلمان را همانند یهودیان دوست دارد». با این حال، در جلسات عمومی هرگز چنین مطلبی گفته نشده است (استاینر، ۲۰۱۵م، ص ۱۲۹)؛ به این دلیل که معتقدند اعراب و مسلمانان در ماجرای فرجام‌شناسی آخرالزمان، به‌عنوان ارتش شیطان، مانعی برای تحقق صلح جهانی‌اند و یهودیان و بنی‌اسرائیل به‌عنوان قوم برگزیده‌ی خدا، نقش سازنده‌ای را ایفا می‌کنند و در واقع با خداوند همکاری کرده، راه بازگشت مسیح را هموار می‌کنند (اسپیکتر، ۲۰۰۹م، ص ۵۸ و ۹۱؛ استاینر، ۲۰۱۳م، ص ۵۴ و ۶۰؛ همو، ۲۰۱۵م، ص ۱۲۰).

۲. نقد و بررسی

برخی از مبانی بیان‌شده از صلح جهانی در دیدگاه مسیحیت صهیونیستی، نظیر دعوت مسیح و رسولان به صلح و عدم خشونت و انتقام، و نیز اعتقاد به بازگشت مسیح در دوران آخرالزمان و نقش ایشان در تحقق صلح در جهان، به‌نحوی صحیح‌اند. البته به‌نظر می‌رسد فلسفه اصلی بازگشت دوباره حضرت مسیح، به‌منظور تأسیس ملکوت مستقل برای ایجاد صلح در جهان نیست؛ بلکه حکمت‌های دیگری دارد که در نوشتاری دیگر باید بررسی شوند.

یک مبانی دیگر که می‌تواند از مبانی کتاب مقدسی صلح جهانی به‌شمار آید، «برابری و برادری نژاد بشر از جهات مختلف» است. انسان‌ها از این جهت که به‌صورت خدا خلق شده‌اند (پیدایش، ۱: ۲۷؛ یعقوب، ۳: ۹) و همچنین از این جهت که خدا انسان‌ها را از یک خون، یعنی آدم ﷺ ساخته است (پیدایش، ۵ و ۶)، وحدت منشأ دارند. کتاب مقدس از این جهت که پدر همه انسان‌ها خداست و همه باید به‌سوی او روی آورند و نیز پیشوای همه آنها مسیح است، همه آدمیان را برادران هم می‌داند (متی، ۲۳: ۸-۱۰). بنابراین همین وحدت منشأ (برابری و برادری تمام بشر) می‌تواند از جمله مبانی صلح جهانی آخرالزمان باشد؛ حال آنکه مسیحیت صهیونیستی به این اصل پایبند نبوده است و حتی ذکری از آن به میان نمی‌آورد. در مقابل، آنان معتقدند که مسیح فقط ملت‌های یهودی را «برادران من» می‌خواند. مسیحیت صهیونیستی، همواره میان سه دسته از افراد تفاوت قائل می‌شود: یک، «گوسفند»؛ که مراد اهل کلیسا هستند که در طول دوران بین عروج مؤمنان و بازگشت مسیح به زمین نجات می‌یابند؛ دو، «بز»؛ که مراد ملت‌های نجات‌نیافته است؛ و سه، «برادران»؛ که مراد مردم اسرائیل است. در نگاه مسیحیت صهیونیستی، مبانی عدالت و صلح نهایی، یهودیان و اسرائیل و چگونگی برخورد ملت‌ها با آنان است و

خداوند همه مردم را در این زمینه که آیا با یهودیان خوب رفتار می‌کنند یا نه، قضاوت و داوری می‌کند (ر.ک: کتاب مقدس پژوهشی اسکوفیلد، ۲۰۰۲م، ص ۱۳۴۹؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۳۵۱-۳۵۳).

سایر مبانی صلح جهانی در دیدگاه مسیحیت صهیونیستی نیز دارای اشکالات عقلی و کتاب مقدسی‌اند، که پیش از بیان آنها لازم است به یک اشکال کلی اشاره کرد و آن اینکه بسیاری از برداشت‌ها و تفسیرهای اسکوفیلد و دیگر متفکران مسیحیت صهیونیستی ناسازگار با دیگر فقرات کتاب مقدس و به‌ویژه عهد جدید است و گاهی تماماً در تضاد و تناقض با دیگر فقرات آن است. برای مثال، عهد جدید مفهوم قوم خدا را تعمیم می‌دهد و برگزیدگی را مشروط به ایمان به مسیح می‌داند؛ حال آنکه مسیحیت صهیونیست، یهودیان را قوم برگزیده خدا می‌داند و معتقد است که در آینده، آنان جایگزین کلیسا در روی زمین خواهند شد. اشکال دیگر اینکه عهد جدید از تجدید بنای معبد سخنی به میان نمی‌آورد و نیز شریعت قدیم، رسم تقدیم قربانی و غیره را ملغاً کرده است؛ حال آنکه تفکر مسیحیت صهیونیستی معتقد است که اینها مجدداً باید برقرار شوند. اساساً این تفکر، به‌جای آنکه عهد قدیم و پیشگویی‌های آن را در پرتو وحی عهد جدید، یعنی مسیح تفسیر کند، عهد جدید را در پرتو عهد عتیق تفسیر می‌کند (ر.ک: سایزر، ۱۳۸۶، ص ۳۵۴-۳۵۶ و ۴۸۴-۴۸۷)؛ و حال آنکه از نگاه الهی‌دانان بزرگ مسیحی، هرچند عهد عتیق از نظر زمانی بر عهد جدید مقدم است، ارزش ذاتی عهد جدید بر عهد عتیق تقدم دارد؛ از این‌رو در باور آنان، عهد عتیق بر اساس نگرش موجود در عهد جدید مطالعه می‌شود و بدون پذیرش عهد جدید، عهد عتیق مرجعیتی ندارد (ر.ک: آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۹۱۸؛ لین، ۱۳۸۰، ص ۴۷۵). در ادامه به اشکالات عقلی و کتاب مقدسی اشاره می‌شود.

۲-۱. بررسی پیشگویی‌های انبیا در کتاب مقدس

مسیحیت صهیونیست معتقد است که برای تسریع در ظهور مجدد مسیح و وقوع صلح فراگیر، لازم است پیشگویی‌های انبیا در عهد عتیق - که در واقع اخبار یهوه درباره نقشه آسمانی او برای تاریخ آینده زمین است - تحقق خارجی پیدا کند؛ از این‌رو هدف اصلی آنان از قرن هفدهم میلادی تا کنون، عملی و اجرایی شدن پیشگویی‌های عهدین به‌عنوان پروژه «زمینه‌سازی بازگشت مسیح» است (هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۴۵-۴۶؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

البته بر خود مسئله پیشگویی‌ها در متون دینی اشکالی وارد نیست؛ اما آنچه دارای خدشه است، تفسیر مغایر و ناسازگار مسیحیت صهیونیستی از این پیشگویی‌ها و طرح‌هاست.

ایراد اول این است که فرمول‌بندی مسیحیت صهیونیستی از این پیشگویی‌ها و طرح‌ها نادرست است؛ زیرا با نظر و تفسیر صاحبان اصلی این متون، یعنی یهودیان، متفاوت است. فرمول‌بندی سنتی یهود از این پیشگویی‌ها، به‌ترتیب عبارت است از: تبعید؛ انتظار؛ بازگشت ماشیح؛ بنای مجدد اورشلیم و معبد بزرگ آن به‌دست وی؛ بازگشت تبعیدیان؛ تشکیل دولت مستقل. در این فرمول‌بندی، استقلال سیاسی، بنای معبد و بازگشت به فلسطین باید

به دست خود مسیح و پس از ظهور او صورت گیرد. از این رو شریعت یهودی از دین داران می خواهد تا در همان مکان های تبعید به انتظار ماشیح بمانند و برای رهایی از بدبختی ها و مشقت ها صبر کرده، خدمت دولت ها کنند تا ماشیح ظهور کند، که در دوران او ملت اسرائیل دیگر زیر دست هیچ دولت بیگانه ای نخواهد بود (کههن، ۱۳۵۰، ص ۳۵۲ و ۳۶۰-۳۶۱؛ مسیری، ۱۳۷۴، ص ۴۶). از نگاه آنان، بازگشت به فلسطین، به طور ناگهانی در میان معجزات و شگفتی ها از طریق دخالت مستقیم خداوند تحقق خواهد یافت (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳)؛ حال آنکه فرمول بندی مسیحیت صهیونیستی به این صورت است: تبعید یهودیان؛ بازگشت از تبعید (به منظور تدارک و زمینه سازی برای قدوم و بازگشت ماشیح)؛ تشکیل دولت؛ بنای معبد؛ وقوع جنگ آخرالزمان یا آرمگدون میان خیر و شر؛ بازگشت ماشیح. آنها با موجه ساختن این فرمول بندی، در واقع روند شهرک سازی صهیونیسم را نیز توجیه کردند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۶۲-۴۶۳؛ مسیری، ۱۳۷۴، ص ۴۶ و ۵۹-۶۰). در این فرمول بندی، بازگشت به فلسطین، استقلال سیاسی، بنای معبد و غیره باید قبل از بازگشت مسیح اجرایی شود. ظاهراً اولین بار در تاریخ مسیحیت بود که بشر به جای تکیه به خدا و دخالت او برای تحقق بازگشت یهودیان، درصدد برآمد که با طرح و مداخله خود به آن دست یابد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۱).

ایراد دوم این است که فقرات مربوط به پیشگویی درباره آینده در عهدین، صرفاً در مقام اخبار از تحقق حوادث و رخدادهای آخرالزمانی هستند. اشعیا (باب ۲۴، ۳۴ و غیره)، حزقیال (باب ۳۸، ۳۹ و غیره)، زکریا (۱۲ و ۱۴ و غیره) و نیز حضرت عیسی علیه السلام بر روی کوه زیتون (متی ۲۴-۳-۱۴؛ و نیز ر.ک: مرقس ۱۳: ۱-۲؛ لوقا ۲۱: ۵-۲۴)، از یک امور حتمی (تکوینی) خبر می دهند، که چه بخواهیم و چه نخواهیم، در آخرالزمان واقع می شوند؛ از این رو مسیح و رسولان، مردم را دعوت می کردند که هنگام مواجهه با این گونه حوادث، پریشان و نگران نشوند و به جای دخالت در تحقق حوادث و نبردها، صبر را پیشه خود سازند؛ زیرا نجات در صبر بر این امور است (متی ۲۴: ۳-۱۴). آنان دل های خود را قوی سازند تا اینکه سرانجام مسیح بیاید و سلطنت عالم را به دست گیرد (اول قرنتیان ۱۵: ۲۳-۲۸). انبیای گذشته و نیز مسیح هیچ گاه حکم تشریحی صادر نمی کنند، که برای تحقق آن حوادث اقدام کنید. حال آنکه مسیحیت صهیونیستی با هدف سرعت بخشیدن به ظهور دوباره مسیح، وقوع حوادثی مانند آرمگدون را تکلیف شرعی فردی یا گروهی دانسته اند و معتقدند که باید به جای تلاش برای صلح، بایستی همگی دعا کنیم و نیز بکوشیم تا این نبرد همه دنیا را در کام خود بکشد؛ زیرا این جنگ، بخشی از طرح های آسمانی است (هال سل، ۱۳۸۴ الف، ص ۵۰-۷۱).

۲-۲. بررسی مکاشفه خاص خدا در مسیح

یکی از آن مبانی، مکاشفه خاص و حقیقی خدا در مسیح است که دارای اشکالات عقلی مهم است. البته مکاشفه به این معنا که خداوند از زمان آدم تا مسیح، از طریق انبیا، شرایع و معجزات سخن گفت، موافق با حکمت الهی است و

با عقل هم در تضاد نیست؛ اما مکاشفه به معنای تجسم کامل خدا در انسانی همچون عیسی ﷺ و ۳۳ سال با این نام در روی زمین زندگی کردن، از لحاظ عقلی دارای خدشه است. جان هیک، از الهی‌دانان مسیحی، بر این نظر است که عقیده «خدا - انسان» بودن عیسی، به این معنا که عیسی در زندگی انسانی، دارای دو طبیعت انسانی و الهی بوده باشد، به شکست انجامیده و در طول تاریخ مسیحیت، هرگز معنای روشن و دقیقی نداشته است (هیک، ۱۹۷۳م، ص ۱۷۰). به اعتقاد او، ویژگی الهی بودن و انسان بودن در شخص واحد، به این معنا که صفات الهی و انسانی را در آن واحد به عیسای ناصری تاریخی نسبت دهید، متناقض است و از لحاظ عقلانی قابل جمع نیست (هیک، ۱۹۹۳، ص ۵۸). بدین سبب، وی آن را «اسطوره تجسد الهی» به‌شمار آورد (هیک، ۱۹۸۵م، ص ۳۵). بنابراین از نظر عقلی، خدا بودن، مستلزم عدم تغییر، نامتناهی بودن در کمالات و منزّه بودن از زمان و مکان و آثار این دو است و انسان بودن، مستلزم معلول بودن، متناهی بودن، احتیاج به زمان و مکان داشتن، اجزا داشتن و غیره است و این دو با هم ناسازگارند (فنائی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲-۱۱۳). بنابراین، مسیح، بشر و پیامبری از پیامبران الهی است که به قدرت الهی زنده است و در آخرالزمان به دلایل بیان شده ظهور می‌کند.

اشکال دیگری بر علت و دلیل این مکاشفه خاص وارد است. در دیدگاه آنها سرشت انسان در ابتدا پاک بود؛ ولی گناه آدم (گناه ذاتی و از لوازم تفکیک‌ناپذیر بشر)، سبب دوری انسان‌ها از خداوند و ایجاد رفتاری و بدبختی در حیات اجتماع بشر شده است؛ از این‌رو تغییر وضعیت حال یا جامعه انسانی، نه به‌دست انسان‌ها، بلکه به دخالت مستقیم نیروی الهی و مکاشفه خدا در کالبد مسیح امکان‌پذیر است؛ اما این ادعای گناه ذاتی نادرست است و هیچ عقل سلیمی آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا:

اولاً این عقیده با عدالت خداوند سازگاری ندارد؛ چراکه اندیشه گناه موروثی، حتی نوزادان را هم در چشم خداوند، گناهکار و منفور می‌کند. اساساً نامعقول است کودکی که اکنون متولد می‌شود، به‌جرم اینکه هزاران سال قبل جد او آدم گناهی را مرتکب شده است، با گناه وارد این جهان شود؛ بلکه آدم نمونه‌ای از گناه را انجام داده است و دیگران از او تقلید کرده‌اند. گناه آدم فقط به شخص او آسیب رسانده است و هرگز نسل انسانی در آن شریک نیست (استید، ۱۳۸۰، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ اُگریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۱).

ثانیاً چنین تفسیری از آموزه‌های حضرت عیسی ﷺ در عهد جدید برنمی‌آید؛ زیرا ایشان هیچ‌جا به چنین باوری که خطای آدم سبب ورود گناه به جهان شده باشد و هر انسانی گناهکار زاده می‌شود، اشاره‌ای نکرده و فقط پولس به چنین باوری معتقد است (انس‌الامیرکانی، ۱۸۸۸م، ج ۲، ص ۹۴؛ شاله، ۱۳۴۶، ص ۴۳۸).

ثالثاً چنین تعلیمی از سوی مسیحیت، مبنی بر گناه ذاتی داشتن انسان، بزرگ‌ترین ضربه را به شخصیت و حیثیت انسانی وارد می‌کند. آیا عقل‌پسند است که انسان در ارتکاب گناهی که هیچ‌گونه اختیاری از خود نداشته است، تحقیر شود؟ همین نگاه تحقیرآمیز و آلوده به گناه ذاتی بودن انسان، باعث شد که انسان عصر روشنگری احساس کند دین برای او حرمت قائل نیست. از این‌رو او نیز در مقابل دین مانند مار زخم‌خورده به طرد و انکار

آموزه‌های دینی پرداخت و به‌زعم خود، می‌خواست جایگاه از دست‌رفته خود را به‌دست آورد. از مهم‌ترین پیامدهای این آموزه، پیدایش مکتب انسان‌مداری (Humanism) است. افراطی‌های این مکتب در سال ۱۹۳۳ م طی بیانیه‌ای، تمام امور فراطبیعی (وجود خدا و آخرت و غیره) را انکار کردند و ایمان به انسان و استعدادهای او را جایگزین آن نمودند (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۷۴).

۲-۳. بررسی هزاره‌گرایی

بیشتر گروه‌های مسیحی، نظیر لوتری‌ها، اصلاح‌طلب‌های پروتستانی و غیره، هزاره‌گرایی را نپذیرفتند؛ زیرا: اولاً مفهوم هزاره در این دیدگاه، متکی بر تفسیر تحت‌اللفظی از مکاشفه (۲۰: ۱-۱۰) است؛ حال آنکه یکی از بارزترین ویژگی‌های تمام کتب مکاشفه‌ای، نظیر *کتاب دانیال* و *مکاشفه یوحنا* و غیره، نمادین بودن زبان و سبک نگارش آنهاست. نویسندگان مکاشفه برای بیان اسرار و نیز حقایق ناملموس و ماورایی، از امور مادی و ملموس نظیر اسامی حیوانات، رودها، ستارگان، یا اعداد و ارقام مبهم مانند ۷، ۷۰، ۶۶۶ و ۱۰۰۰ استفاده می‌کنند. آنان عمداً و با هدف، از زبان نمادین و شیوه رمزی و عددی استفاده می‌کردند تا دشمنان از اسرار این کتاب آگاهی پیدا نکنند و آن را نفهمند؛ زیرا فاش شدن آنان، خطرات احتمالی و فشارهای سیاسی را برای آنان به‌دنبال داشت (والتر، ۱۳۷۹، ص ۲۱ و ۴۳؛ ویور، ۱۳۸۱، ص ۷۶؛ عزیز، ۱۳۹۲، ص ۳۵۳-۳۵۵؛ دلکیر، ۱۹۸۹ م، ج ۲، ص ۴۱۲).

بنابراین، اتخاذ کلمه هزار (که شش بار در مکاشفه، باب ۲۰ آمده است) به‌طور تحت‌اللفظی، در واقع نادیده گرفتن استفاده نمادین از اعداد در مکاشفه است. از این‌رو مناسب‌ترین تفسیر از عبارت «هزار سال» آن است که این عدد به‌عنوان واژه‌های نمادین و رمزی برای کمال و تمامیت فهمیده شود (سربرگ، ۱۹۶۸ م، ص ۱۸). هزارسال در این عبارت، بیانگر هیچ دوره‌ای از زمان نیست. آن، نه عددی برای کل دوران مسیحیت است - که اکنون حدود ۱۹۰۰ سال از آن گذشته - و نه بیانگر فاصله خاصی از زمان است (نظیر آخرین تدبیر در نظر آنها)؛ بلکه آنها نمایانگر یک ایده و اندیشه‌اند؛ و آن ایده، چه برای مفسورسازی شیطان به‌کار رود و چه برای پیروزی مقدسان، ایده تمامیت یا کمال است. شیطان برای هزار سال محدود است و به‌عبارتی مقدسان در یک حالت کامل و موفقیت پرشکوه قرار داده می‌شوند (میلیگن، ۱۹۰۳ م، ص ۳۳۷). در یوحنا ۱۶: ۱۱، مسیح اظهار داشت که روح‌القدس جهان را بر داوری ملزم خواهد کرد؛ «زیرا بر رئیس این جهان حکم شده است». «هزار سال» که در آن شیطان بسته است، دوره‌ی زمان عهد جدید از آمدن مسیح تا دومین بازگشت اوست. بستن شیطان، مقارن با تاریخ کلیسا در زمین از زمان تأسیس کلیسا توسط مسیح است. یک هزار سال، به‌معنای واقعی کلمه به‌معنای ده قرن است و عدد ده، بیانگر تمامیت و کمال است. برای درک هزار سال در این معنا، بهتر است که معنای آن نامعلوم و نامعین باقی بماند و این مطلب بی‌تناسب و ناهماهنگ با اظهارات مسیح نیست. مقصود مسیح برای مبهم و نامعین گذاشتن دوره وجود زمینی کلیسا، تا آنجایی که به دانش ما مربوط نیست، در حقیقت برای این منظور است که ما همیشه منتظر بمانیم و دعا کنیم؛ زیرا ما «آن ساعتی را که پسر انسان می‌آید، نمی‌دانیم» (سربرگ، ۱۹۶۸ م، ص ۱۹؛ گریتر، ۱۹۴۳ م، ص ۴۵).

ثانیاً بر اساس رساله اول تسالونیکیان ۴: ۱۵-۱۸، بازگشت مسیح برای قضاوت است؛ و این دومین آمدن، به‌طور ناگهانی خواهد بود. در رساله پولس هیچ اشاره‌ای به اینکه مسیح برای ایجاد یک ملکوت زمینی می‌آید، وجود

ندارد. در مرقس ۱: ۱۵، مسیح واقعاً اعلام کرد که ملکوت خدا نزدیک است؛ اما او از هیچ ملکوت مشروطی که به‌دست او تأسیس می‌شود، سخن نگفت. بازگشت او با آخرین قضاوت، یکسان و عین هم هستند. تا آن زمان، گندم و کرکاس (علف هرز) با همدیگر رشد خواهند کرد (سربرگ، ۱۹۶۸م، ص ۲۰). در منظم و مرتب کردن استدلال‌های کتاب مقدس در برابر هزاره‌گرایان، *دایرةالمعارف کنکوریدا* اظهار داشت: نوسازی جهان در متی ۱۹: ۲۸، با قضاوت مسیح مرتبط است. به‌ویژه در شام آخر، مسیح تلاش کرد تا خصوصیت خارق‌العاده ملکوت آینده خود را برای شاگردان خود روشن کند (مرقس ۱۴: ۲۵). به‌پیروی از تعالیم مسیح، پولس کلیسا را به‌عنوان لذت بردن از بهره‌آوری ایمان آن، نه بر روی زمین، بلکه در آسمان ارائه می‌کند (فیلیپیان ۳: ۲۰). همچنین در دیگر رساله‌ها، روند تعلیم امید زمینی نیست؛ بلکه امید به شادی کامل در آسمان است (اول قرتیان ۱۵؛ لویس، ۱۹۲۷م، ص ۴۷۳).

۲-۴. بررسی پلیدی و تحت سیطره قدرت‌های شیطنانی بودن جهان

این مبنا که جهان، پلیدی، شریر و تحت سیطره حاکمان شیطنانی است، بدبینانه‌ترین نگاه به جهان است: اول آنکه مسیحیت به‌طور کلی در بسیاری از مباحث و از جمله در این بحث، متأثر از آموزه‌های گنوسی‌گری (Gnosticism) است، که از یک قرن قبل از ظهور مسیحیت در جهان یونانی - رومی وجود داشت. گنوسی‌ها جهان را شریر می‌دانند که فساد، زشتی، ظلمت، خشونت و غیره در آن حکمرانی می‌کند. پولس با آمیختن آموزه‌های گنوسی با باورهای یهودی خویش، الهیات جدیدی به‌وجود آورد (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۸۹-۷۰۷؛ ایلخانی، ۱۳۷۴، ص ۱۶-۲۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۷۳-۷۵). پولس جهان را طبق این نگاه معرفی می‌کند: «(مسیح) خود را برای گناهان ما داد تا ما را از این عالم حاضر شریر به‌حسب اراده خدا و پدر ما خلاصی بخشد» (غلاطیان ۱: ۴؛ ر.ک. آزادیان، ۱۳۸۹، ص ۷۶؛ دین‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۴۳).

دوم آنکه چنین تفسیری از نظام جهان آفرینش، تفسیری نادرست است؛ زیرا به دلایل عقلی ثابت شده است که نظام عالم، بهترین و استوارترین نظام است، که جلوه‌ای از علم ذاتی خداست و ضعف و نارسایی بدان راهی ندارد. در تبیین این مسئله چنین آمده است: عوالم هستی در یک حصر عقلی بر سه قسم است؛ زیرا هستی و وجود شیء از دو حال بیرون نیست: یا دارای قوه و استعداد است؛ یعنی به‌گونه‌ای است که همه کمالات ممکن‌الاحصول از آغاز وجودش برایش حاصل نیست؛ بلکه بر اثر حرکت جوهری و عرضی به‌تدریج به آن کمالات دست می‌یابد. این قسم «عالم ماده» است. یا آن وجود به‌گونه‌ای است که دارای فعلیت تام است و هیچ جهت قوه و استعداد در آن یافت نمی‌شود؛ یعنی همه کمالات ممکن‌الاحصول را در آغاز آفرینشش داراست؛ از این‌رو امکان ندارد کمالی را نداشته باشد و سپس آن را به‌دست آورد. این قسم خود بر دو قسم است: یا آن وجود، مجرد از ماده است، اما آثار ماده را مانند کیف، کم، شکل و دیگر اعراضی که به جسم مادی ملحق می‌شود، واجد است؛ که به این قسم «عالم مثال» گفته می‌شود، که واسطه و برزخ میان مجرد محض و مادی صرف است؛ یا اینکه هم از ماده و هم از آثار ماده مبراً و مجرد است، که این قسم «عالم عقل» را تشکیل می‌دهد.

این سه عالم، از جهت شدت و ضعف وجود، بر یکدیگر ترتب طولی دارند و این ترتب از رابطه علیت و معلولیت میان آنها ناشی می‌شود. مرتبه وجود عقلی، برترین مراتب وجود امکانی و نزدیک‌ترین آن به واجب تعالی است؛ چراکه مستقیماً و بدون واسطه، معلول واجب تعالی است و خودش واسطه در آفرینش عالم مادون، یعنی عالم مثال

است. مرتبه عالم مثال، جلوه و معلول عالم عقل، و خودش علت برای مرتبه ماده و مادیات است. از این رو، نظام عقلی نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است و در مرتبه بعد، نظام مثالی قرار دارد که سایه نظام عقلی است و به دنبال آن، نظام مادی است که سایه عالم مثال می‌باشد. در نتیجه، نظام فراگیر عالم، نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است (ر.ک: افلوطین، ۱۴۱۳، ص ۱۴۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، مرحله ۱۲، فصل ۱۷). حاصل آنکه عالم ماده از آنجا که جلوه و شعاعی از عالم بالاتر است، تمام کمالات لازم در آن مرتبه را دارد و اگر نقص یا کمبودی در عالم ماده وجود دارد، از آن روست که این عالم، معلول عالم عقل است و طبعاً معلول، ضعیف‌تر از علت خواهد بود. رفع این ضعف امکان ندارد؛ زیرا این نقص و محدودیت، لازمه وجود مرتبه عالم مادی است و اگر این ضعفها نباشد، این عالم همان عالم عقلی خواهد بود، نه عالم ماده. پس یا عالم ماده از اساس نباید ایجاد شود، که این با فیاضیت خداوند سازگار نیست؛ و اگر باید ایجاد شود، در این صورت، نقص و کمبود در آن، اجتناب‌ناپذیر است.

۲-۵. بررسی تدبیرگرایی

یکی دیگر از آن مبانی، اندیشه تدبیرگرایی است. مخالفان تدبیرگرایی در میان کاتولیک‌های رومی، ارتدوکس شرقی و پروتستان‌ها، تدبیرگرایی را به‌عنوان روش‌شناسی تفسیر به دلایل مختلف رد می‌کنند. برای مثال، تدبیرگرایی یک فلسفه تاریخ را به‌وجود می‌آورد که باعث می‌شود نه کلیسا، بلکه اسرائیل مرکز تاریخ جهان باشد. در کتاب مقدس، صلیب مسیح نقطه عطف و محوری تاریخ است؛ اما تدبیرگرایی توجه خود را بر تأسیس وعده ابراهیم در فلسطین، به‌عنوان نقطه محوری جهان، متمرکز کرده است (سبرگ، ۱۹۶۸م، ص ۲۰).

گروه‌های مسیحی در نقد تدبیرگرایی می‌گویند که آن بر اساس تعلیم کتاب مقدس نیست. چنان‌که پیش از این گذشت، اسکوفیلد تاریخ را به دوره‌های مختلف تقسیم و هر کدام را با عنوان خاصی، مانند دوره وجدان، دوره فیض و غیره نام‌گذاری می‌کند. مسیحیان در رد این ادعا می‌گویند که دوره‌های هفت‌گانه اسکوفیلد، تقسیم درستی نیست؛ زیرا این تقسیم در کتاب مقدس وجود ندارد. برای مثال، اسکوفیلد زندگی و رسالت عیسی ﷺ را برای یهودیان و در چهارچوب «دوره شریعت» قرار می‌دهد و اظهار می‌دارد که دوره ششم، یعنی فیض، صرفاً با مرگ و رستخیز دوباره مسیح آغاز می‌شود. وی معتقد بود اناجیل اساساً برای یهودیان بود و از این رو هیچ ربطی به کلیسا ندارد. به عقیده او، موعظه مسیح بر روی کوه، «شریعت» است، نه «فیض»... و لذا اصول مربوط به آموزه فیض، کلیسا و جایگاه و سرنوشت آن را باید در رساله‌های پولس و حورایون جست، نه در اناجیل. بنابر این نظر اسکوفیلد، دعاهای مسیح (ر.ک: متی ۶: ۱۱-۱۳) شامل حال کلیسا نمی‌شود؛ زیرا آن «اساس شرعی» است. این از سخنان شگفت‌انگیز اسکوفیلد است که یک مرز بدیهی میان عهد عتیق و عهد جدید را نادیده می‌گیرد. در متی درباره پیامبران عهد عتیق آمده است: «جمع انبیا و تورات تا یحیی، اخبار (از وقایع آینده) می‌نمودند» (۱۱: ۱۳) و در مرقس نیز صریحاً مسیح را از پیامبران عهد عتیق جدا کرده و این‌گونه آمده است: «ابتدای انجیل عیسی مسیح پسر خدا» (۱: ۱). پس تدبیرگرایی بر قرائت نادرست از کتاب مقدس مبتنی است (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰-۲۴۱).

افزون بر این، مراحل هفت‌گانه داری و اسکوفیلد از تاریخ، غیرنظام‌مندند و کاملاً باهم تداخل دارند. برای مثال، این تفسیر، محبت و فیض همه‌جانبه خداوند به بشریت در همه دوره‌های تاریخ را رد می‌کند؛ زیرا تدبیرگرایان قائل‌اند که دوره خاصی به نام دوره فیض هست و فیض و لطف خداوند پیش از آن در زمین جایی ندارد و صرفاً پس از مرگ مسیح آغاز می‌شود. حال آنکه هیچ‌کس در هیچ دوره و مرحله‌ای نمی‌تواند بدون فیض و لطف خدا نجات یابد. پس فیض در دوره‌های عهد، شریعت و غیره نیز وجود داشت؛ یا اینکه حضرت آدم علیه السلام در پیش از هبوط نیز خودآگاهی و وجدان داشت؛ زیرا پس از نافرمانی خدا، خود را پنهان کرد (پیدایش ۳: ۷-۸).

نتیجه‌گیری

در باور مسیحیت صهیونیستی، انسان‌ها به دلیل برخورداری از گناه ذاتی، اهل خشونت‌اند و اساساً توانایی و شایستگی ایجاد صلح جهانی را ندارند. از این رو صلح جهانی تنها در سایه مسیح و ملکوت هزارساله او امکان‌پذیر خواهد بود. مبانی و خاستگاه آموزه صلح جهانی در مسیحیت صهیونیستی عبارت‌اند از: پیشگویی‌های انبیا در کتاب مقدس؛ مکاشفه خاص و حقیقی خدا در مسیح؛ هزاره‌گرایی؛ مسیحاگرایی؛ تدبیرگرایی؛ پلیدی و تحت سیطره قدرت‌های شیطانی بودن جهان؛ تعالیم صریح مسیح و رسولان درباره صلح و نکوهش خشم.

از میان این مبانی، دعوت مسیح و رسولان به صلح و عدم خشونت، و بازگشت مسیح در آخرالزمان و نقش ایشان در تحقق صلح جهانی، درست‌اند. البته درباره بازگشت مسیح، می‌توان بر اساس دیگر متون ادیانی، تفسیر دیگری ارائه داد.

برابری و برادری نژاد بشر از جهاتی چون خدای واحد، پدر و مادر واحد (آدم و حوا) و پیشوای واحد (مسیح) می‌تواند از مبانی کتاب مقدسی صلح جهانی به‌شمار آید، که مسیحیت صهیونیستی به این اصل پایبند نبوده است و حتی ذکری از آن به میان نمی‌آورد و به‌جای آن معتقد است که مسیح فقط اسرائیل و ملت‌های یهودی را «برادران من» می‌خواند.

دیگر مبانی بیان‌شده دارای اشکالات عقلی و کتاب مقدسی است. در مبنای پیشگویی‌های انبیا، تفسیر و فرمول‌بندی مسیحیت صهیونیستی از آن، با تفسیر و فرمول‌بندی سنتی یهود از آن تعارض اساسی دارد. فقرات مربوط به پیشگویی درباره آینده در عهدین نیز صرفاً در مقام اخبار از امور و رخدادهای حتمی آخرالزمانی هستند، نه در مقام صدور حکم تشریحی و تکلیف.

در مبنای مکاشفه حقیقی خدا در مسیح، تجسد خدا در مسیح و نیز مسئله گناه ذاتی انسان‌ها نیز از لحاظ عقلی دارای خدشه‌های بی‌پاسخ است. پلیدی، شریر و تحت سیطره حاکمان شیطانی بودن جهان نیز بدبینانه‌ترین نگاه به جهان است، که از لحاظ فلسفی و عقلی قابل پذیرش نیست.

دو مبنای هزاره‌گرایی و تدبیرگرایی نیز در میان دیگر گروه‌های مسیحی، مانند کاتولیک‌های رومی، ارتدوکس شرقی و برخی پروتستان‌ها، مخالف‌های جدی دارد. این گروه‌ها بر اساس فقرات کتاب مقدس و نیز روش تفسیری آن، به نقد این دو مبنا پرداختند.

منابع

- اُگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعتها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، طه.
- ابن سینا، ابوعلی، ۱۳۷۵، *الاثارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، حکمت و فلسفه ایران.
- استید، کریستوفر، ۱۳۸۰، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- افلوپین، ۱۴۱۳، *اتولوجیا*، قم، بیدار.
- انس الامیرکانی، جیمس، ۱۸۸۸م، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت، امیرکان.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۷۴، «مذهب گنوسی»، *معارف*، شماره ۳۴ و ۳۵، ص ۱۶-۳۱.
- ، ۱۳۸۰، *متافیزیک بوئیوس* (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)، تهران، الهام.
- آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۹، «تنوی گری در آیین گنوسی و نقد آن»، *معرفت ادیان*، ش ۴، ص ۵۷-۸۲.
- آگوستین، ۱۳۹۱، *تسهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- چایدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *تسور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- خاچیکی، سارو، ۱۹۸۲، *اصول مسیحیت*، چ دوم، تهران، حیات ابدی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت و دیگران، چ سوم، تهران، انقلاب اسلامی.
- دین‌پناه، حسن، ۱۳۹۵، «سرچشمه‌های یونانی - رومی محتوا و ساختار شاخص‌ترین آموزه‌های مسیحی»، *معرفت ادیان*، ش ۲۸، ص ۲۹-۴۸.
- راستن، لئو، ۱۳۸۵، *فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکایی*، ترجمه محمد بقایی، چ دوم، تهران، حکمت.
- سایزر، استون، ۱۳۸۶، *صهیونیسم مسیحی نقشه راه به سوی آرمنگدون*، ترجمه حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم، طه.
- شاله، فلیسین، ۱۳۴۶، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه منوچهر خدایار، تهران، دانشگاه تهران.
- صادق‌نیا، مهرباب، ۱۳۸۸، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مسیحیت»، *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان (مجموعه مقالات)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۵، *نهاییة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- عزیز، فهیم، ۱۳۹۲، *دانش تفسیر در سنت یهودی - مسیحی*، ترجمه علی نجفی‌نژاد، قم، دانشگاه مفید.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۷۴، *معرفت‌شناسی دینی*، تهران، برگ.
- کهن، ا.، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، زیبا.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه.
- ماضی، محمد، ۱۳۸۱، *سیاست و دیانت در اسرائیل*، ترجمه سیدغلامرضا تهامی، تهران، سنا.
- مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۷۴، *صهیونیسم*، ترجمه لواء رودباری، تهران، وزارت امور خارجه.

- ____، ۱۳۸۲، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه فرهنگی مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کفرانس بین‌المللی حمایت از فلسطین.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی (بخش نخست)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نجیری، محمود، ۱۳۸۴، *آرمگدون، نبرد آخرالزمان به روایت مسیحیان صهیونیست*، ترجمه قیس زعفرانی و رضا عباسپور، تهران، هلال.
- والتر، سی. کامبرا، ۱۳۷۹، *فلسفه تاریخ در کتاب مقدس*، ترجمه معصومه نورمحمدی، تهران، هونام.
- ویور، مری‌جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هال‌سل، گریس، ۱۳۸۴، *تدارک جنگ بزرگ*، ترجمه خسرو اسدی، چ دوم، تهران، رسا.
- ____، ۱۳۸۴، *یدالله: چرا ایالات متحده برای اسرائیل از منافع خویش می‌گذرد؟*، ترجمه قیس زعفرانی، تهران، هلال.
- هلال، رضا، ۱۳۸۳، *الف، مسیح یهودی و فرجام جهان*، ترجمه قیس زعفرانی، تهران، هلال.
- ____، ۱۳۸۳، *مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی آمریکا*، ترجمه علی جنتی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوردین، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۸۶، *فرهنگ ادیان جهان*، گروه مترجمان، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

Delcor, Mathias, 1989, "The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period", *The Cambridge History of Judaism*, W. D. Davies & Louis Finkelstein(eds), New York.

Doniger, Wendy, 2006, *Revelation To John in Britannica Encyclopaedia Of World Religions*, published by Encyclopaedia Britannica, Inc., London.

Flinn, Frank K., 2006, *Encyclopedia of Catholicism*, New York, Facts On File, Inc.

Flusser, David, 2007, Apocalypse in: *Encyclopaedia judaica*, Jerusalem: Keter PUBLISHING HOUSE Ltd.

Graebner, Theodore, 1946, *A Dictionary of Bible Topics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House).

Harding, Susan Friend, 2000, *The Book of Jerry Falwell*. Princeton: Princeton University Press

Hick, John, 1973, *God And Universe Of Faith*, London, The Macmillan Press.

____, 1985, *Problems of Religious Pluralism*, New York: st. Martin s Press.

____, 1993, *Disputed Questions In Theology Of Religion*, New, Haven, Yale University Press.

Jarmila, Drozdikova, 2007, "History of the Future", *Asian and African Studies*, 16, p81-101, Záhrebská 6, 05811 Bratislava, Slovakia.

Jensen, J., 2003, *Revelation, Concept of (In the Bible) in New Catholic Encyclopedia*, New york, Published by Gale.

- Lindsey, Hal.1990, *The Late Great Planet Earth*, New York, London. Sydney, Auckland, Bantam Books.
- _____, 1973, *There's A New World Coming*, A Prophetic Odyssey, (Santa Ana, California, Vision House).
- Lipinski, Edward, 1945, *Revelation in: Encyclopedica judaica*, Jerusalem: Keter PUBLISHING HOUSE Ltd.
- Louis Concordia, 1927, "Millennium," *The Concordia Cyclopedia* (St. Louis Concordia Publishing House).
- Milligan, W.W., 1903, "The Book of Revelation," in *The Expositor's Bible* (New York: A. C. Armstrong and Son).
- The Scofield Study Bible, 2002, *New King James Version*, Published by Oxford University Press, Inc, New York.
- Porkin, Richard H. And Weiner, Gordon M., 1994, *Jewish Christians And Christian Jews*, From the Renaissance to the Enlightenment, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Ringgren, Helmer, 1986, "Messianism: an Overview", in *Encyclopedia of Religion*, Ed by: Mircea Eliade, New York, Macmillan publishing company.
- Schwartz, Hillel, 1986, "Millenarianism: an Overview", *Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New york: Macmillan.
- Spector, Stephen, 2009, *Evangelicals and Israel*, The Story of American Christian Zionism. Oxford: Oxford University Press.
- Steiner, Kristian, 2013, *War and Peace Theology in German and Swedish Christian Zionism*, ID: International Dialogue, A Multidisciplinary Journal of World Affairs 3: p38–76.
- Steiner, Kristian and Lundberg, Anders, 2015, *Peace and End Time Expectations in Christian Zionism*, A Qualitative Analysis of Swedish Christian Zionist Movements, Nordic Journal of Religion and Society, 28 (2): p117–136.
- Surburg, Raymond F. 1968, "The New Scofield Reference Bible", *magazine The Springfielder*, Publisher:[Springfield, Ill., Concordia Theological Seminary], Lutheran Church--Missouri Synod.; Concordia Theological Seminary.
- Weber, Timothy P, 2004, *On the Road to Armageddon*, How Evangelicals Became Israel's Best Friend, Grand Rapids, MI: Baker Academics.

مراتب معرفت‌شناسی روح در آیین جینه

ssmontazery@ut.ac.ir

کسید سعیدرضا منتظری / استادیار گروه ادیان و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران
وحید پزشکی / کارشناس ارشد ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب
دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۷

چکیده

یکی از موضوعات مهم آیین جینه، مسئله معرفت روح است که در متون دینی این آیین مطرح شده است. فرد رهرو به نسبت تلاشی که در راه تصفیه و تزکیه روحی و از بین بردن عوامل کرمه‌ساز روحی از خود بروز می‌دهد، به همان نسبت عنصر شعور روحی‌اش که شامل ادراک و معرفت است، تجلی بیشتری پیدا می‌کند و به توانمندی‌هایی همچون شناخت فواصل دور بدون دخالت حواس و تنها با کمک عنصر معرفت روح، خواندن افکار دیگران، و برشماری کالدهای گذشته و حتی آینده خود و دیگران، دست می‌یابد. البته باید توجه داشت که هدف نهایی آیین جینه دستیابی به حالت رهاشدگی کامل روح از بند اسارت کرمه‌ای و رسیدن به مرتبه مکشه است؛ هدفی که بر همه آموزه‌های جینی پرتو افکنده است. معرفت‌شناسی روح برای یک رهرو جینی بخشی از کوشش و تلاش او در راه دستیابی به گوهرهای سه‌گانه جینی (ایمان، رفتار و معرفت درست) است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، روح، آیین جینه، جیوه، شروتی.

آیین جینه یکی از ادیان بومی هند به‌شمار می‌آید. رهبران معنوی جینه با نام تیرتهنکره (Tirthankara) شناخته می‌شوند که تعداد آنها ۲۴ تن است و آخرین آنها که اصول آیین جینه را مدون می‌کند، به‌نام مهاویره (۵۲۸-۵۹۹ پ.م) است (هینلز، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷). به اعتقاد آیین جینه، کرمه‌ها مواد بسیار ریزی هستند که در اثر فعالیت‌های جسمی، گفتاری و فکری، با روح همنشین می‌شوند و سبب اسارت روح در گردونهٔ سمساره می‌گردند و انجام ریاضت‌های شدید و رعایت کامل اصول یا گوهرهای سه‌گانهٔ جینی، یعنی ایمان درست، معرفت درست و رفتار درست، سبب شکوفایی عنصر شعور روحی می‌شود و به‌دنبال آن، روح از اسارت کرمه‌ای و سرانجام از اسارت در گردونهٔ تناسخ نجات می‌یابد. براین اساس، یکی از آموزه‌های مهم جینی شناخت و معرفت روح است. روح عنصری کاملاً مجرد و غیرمادی است. اهمیت این آموزه از آن روی است که فرد جینی با شناخت خصلت‌ها و توانایی‌های گوهر روح و فرایند آوده شدن آن با کرمه (Karma) و راه‌های رهایی از این آلودگی‌ها می‌تواند به مرتبهٔ رهایی یا مکشه دست پیدا کند. در این راستا، هدف بنیادین همهٔ ادیان هندی و از جمله جینه، رهایی از گردونهٔ تناسخ یا سمساره و دستیابی به مکشه است. این مقاله بر آن است تا به بررسی معرفت‌شناسی روح در آیین جینه بپردازد. اصولاً معرفت‌شناسی روح در مطالعات جینی و در بین اندیشمندان این آیین، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و همواره در کنار بحث از جوهرهای تشکیل‌دهندهٔ جهان هستی (ماده و...)، به عنصر روح و معرفت‌شناسی آن با تفصیل بیشتری پرداخته شده است؛ زیرا هدف کلی در آیین جینه، نجات روح از قید مادهٔ کرمه‌ای است و همهٔ مباحث هستی‌شناسی بر گرد این محور، یعنی نجات روح دور می‌زند.

در این نوشتار، نخست به طرح موضوع ذات و صفات در هستی‌شناسی جینه پرداخته شده و از انواع ذات‌ها و ویژگی‌های آنها سخن به‌میان آمده است. در ادامه، ذات و صفات روح، توانایی‌های روحی یا معرفت‌شناسی روح از دیدگاه آیین جینه بررسی شده‌اند.

۱. ذات و صفات در متافیزیک جینی

با بررسی نوشته‌های دینی جینه، اهمیت مسئلهٔ ذات یا درویه (Dravya) و صفات آن به‌عنوان یک مسئلهٔ محوری در هستی‌شناسی جینی آشکار می‌شود. اصولاً در همهٔ ادیان هند، بحثی دربارهٔ مفهوم ذات و صفات آن مطرح شده است و هر دینی به طریقهٔ خاص خود دربارهٔ آن نظریه‌پردازی کرده است. در متون اصلی و کلاسیک جینی نیز همواره این موضوع مطرح شده است؛ اینکه ذات چیست؟ تقسیمات آن کدام است؟ و پرسش‌هایی دیگر که هر یک به جنبه‌ای از هستی‌شناسی می‌پردازد.

۱-۱. تعریف ذات و صفات اشیا

برای شناخت مفهوم ذات و صفات در هستی‌شناسی جینه لازم است نخست مفهوم درویه روشن شود. درویه به‌معنای «تکه چوب» است؛ همان‌گونه که اشیای چوبی از قطعات چوب تشکیل شده‌اند، جهان هستی نیز

مجموعه‌ای از ذات‌هاست. در متون کهن جینی، همچون *اوتردهیاینه* (Uttaradhyāyana)، واژه دوه (Davva) که صورت پرکرتی - پالی درویه (= تکه‌چوب) است، به معنای شش جوهر به کار رفته است (سیکدر، ۱۹۹۱م، ص ۱۳). متون جینی درویه را این‌گونه تعریف می‌کنند: «آن چیزی که دچار تغییر و دگرگونی می‌شود»؛ برای مثال، یک شمش طلا حاصل تغییر یک تکه طلاست. این تکه طلا به‌عنوان ذات یا جوهر شناخته می‌شود. آن‌گاه این شمش طلا تبدیل به زیورآلات می‌شود. در این حالت، شکلی از ماده به شکلی دیگر تبدیل شده است (utpāda)؛ اما در همه این استحاله‌ها و دگرگونی‌ها، همچنان ماده اصلی طلا باقی است و اصل آن ثابت می‌ماند. پس هر هستی و وجودی (sat) سه ویژگی دوام یا ثبات، پیدایی و زوال را در خود دارد.

درویه یا جوهر (ذات) با وجود تغییرات ظاهری، سرشت آن همواره ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند. هر ذاتی دو نوع صفت دارد: صفات یا کیفیات ثابت، که گونه (guna) نامیده می‌شود؛ و حالات متغیر یا پریایه (pariyāya). در بیانی کلی، درویه جوهری واقعی (sat) است. ست به معنای هستی و وجود، نشان ویژه درویه است و سه مشخصه کون، فساد و دوام (ثبات)، بیانگر ماهیت هر وجود واقعی است (TS.V.29) (همان، ص ۱۰).

۱-۲. گونه‌ها (صفات)

سه مشخصه یادشده در بالا (کون، فساد و دوام)، در رابطه با گونه‌ها و پریایه‌های هر ذات معنا پیدا می‌کند. کون و فساد یا پیدایش و زوال، پریایه‌های ذات‌اند و ثبات، مشخصه گونه‌ها یا کیفیات ثابت است. بزرگان دینی جینه تمایز بین ذات و صفات را بدین منظور ابراز کردند که بر اساس آن بتوان به این پرسش پاسخ داد که چگونه درویه در طول زمان به‌ظاهر تغییر می‌کند، ولی سرشت آن همواره ثابت می‌ماند؛ مثلاً ماده با وجود تغییرات ازلی و ابدی آن، همچنان ماده است و به ذات دیگری مثلاً روح و... تبدیل نمی‌شود؟ از اینجا بود که مفاهیم جداگانه درویه و گونه پدید آمد (همان، ص ۲-۳).

در اوتردهیاینه، رابطه درویه و گونه چنین تعریف شده است: «درویه زمینه یا جایگاه گونه (کیفیات یا استعدادهای بالقوه) است که به‌شکل لاینفکی (ذاتی) در یک درویه وجود دارد» (اوتردهیانه، ۲۸: ۶). گونه‌ها اصل‌اند؛ بدین معنا که این کیفیات، زمینه یا جایگاه کیفیات دیگر نیستند. درویه جایگاه یا زمینه گونه‌هاست؛ ولی گونه‌ها زمینه کیفیات دیگر نیستند؛ یعنی یک گونه یا کیفیت نمی‌تواند اساس پیدایش کیفیت دیگر شود؛ مثلاً کیفیت بو نمی‌تواند اساس پیدایش کیفیت دیگری همچون رنگ شود.

مطلب دیگر این است که صفات ثابت یا گونه‌های یک ذات، در همه ذرات یا انواع آن ثابت‌اند؛ یعنی همان کیفیاتی که در ذرات ماده یک انسان وجود دارند، در ذرات ماده یک عصا نیز هستند؛ زیرا اگر چنین نبود، عصا و انسان از جنبه ذاتی دو چیز متفاوت از یکدیگر می‌شدند؛ حال آنکه هر دو، سرشت مادی دارند. تنوع انواع موجودات، برحسب پریایه‌های آن است؛ مثلاً تفاوت در رنگ، مزه و... در واقع جزو اعراض یا حالات متغیر ذات است و از

این روست که ما انواع کالدها را مشاهده می‌کنیم. اصل تمایز روح و ذرات پرمانو (ریزترین صورت ماده) نیز بر اساس گونه‌های این دو جوهر است؛ زیرا گونه‌ها یا صفات متمایز از یکدیگر دارند (از جنبه‌ای) و لذا روح همیشه روح و ماده همیشه ماده است؛ و البته این دو از جنبه‌ای نیز مشابه‌اند؛ یعنی از جنبه ذاتیت و صفات، هر دو جوهرند و دارای گونه و پریایه‌اند. به عبارتی، سه مشخصه کون، فساد و دوام، اصل مشترک همه جوهرهاست (تتوهه سوتره، ۵: ۳۸؛ جاین، ۱۹۹۲م، ص ۱۲۹-۱۳۰، ۱۶۲-۱۶۳).

۱-۳. شمار ذات‌ها در هستی‌شناسی جینه

جوهرها یا ذات‌های تشکیل دهنده جهان هستی در نگاه اول به دو گروه زنده (Jiva) و نازنده (ajīva) تقسیم می‌شوند. گروه اول فقط گوهر روح (Soul=self=ego) و گروه دوم گوهرهای فضا، زمان، جنبش یا حرکت، سکون و ماده را دربرمی‌گیرد. البته در نگاه خاص، آجیوه فقط به ماده نیز اطلاق می‌شود که در نقطه مقابل جیوه یا روح است. شش جوهر یادشده را در مجموع شد - درویس (saddravayas) می‌نامند (سیکدر، ۱۹۹۱م، ص ۴). در این نوشتار از توضیح گوهرهای پنج‌گانه آجیوه اجتناب می‌کنیم و به شرح و تفصیل روح می‌پردازیم.

۲. جیوه (jiva) یا روح

جیوه از ریشه سنسکریت Jīva به معنای «زندگی کردن و زیستن» است. بنابراین جیوه از دید لغوی به معنای زنده و جاندار در مقابل بی‌جان است. هر شیئی که دارای روح باشد، در واقع به اعتبار داشتن روح، جاندار به حساب می‌آید. صفت ممیزه و مشخصه ارواح، آگاهی یا شعور است. ارواح در حالت خلوصشان، همچون ذرات پرمانو شبیه یکدیگرند و تفاوت ماهوی بین آنها نیست. تنها عامل تفاوت برانگیزشان ماده کرمه‌ای است که با روح پیوستگی می‌یابد. ارواح برخلاف ذرات پرمانو، با یکدیگر ترکیب نمی‌شوند و هیچ‌گاه یک روح در روح دیگر حلول نمی‌کند؛ اما امکان اتحاد دو روح در یک مکان فضایی وجود دارد. یک روح می‌تواند از یک نقطه فضایی (پردشه) تا بی‌نهایت نقطه فضایی را اشغال کند.

جیوه، در متافیزیک جینه، به عنوان یک ذات، جوهری واقعی (Sat) است و سه مشخصه کون و فساد و ثبات (دوام) را در خود دارد و از این لحاظ با آجیوه تفاوتی ندارد. در واقع، این سه خصیصه بین همه شش ذات مشترک است. فساد بدین معناست که وقتی روح منتقل می‌شود، ریخت یا ابعاد آن تغییر می‌کند. هر شکلی در واقع یک حالت متغیر (Paryāya) به‌شمار می‌آید. ثبات یا دوام دو معنا دارد: یکی ازلی (فرازمانی) بودن آن است که هیچ‌گاه نابود نمی‌شود و دیگر آنکه خصلت‌ها یا سرشت حقیقی روح یا صفات اصلی آن در طی فرایند انتقال، همواره حفظ می‌شود. کون یا پیدایش، در واقع همان مفهوم انتقال روح از یک کالبد به کالبد دیگر است. با زوال یک کالبد، روح منتقل می‌شود و در کالبدی دیگر پیدایش می‌یابد (پادمرجیه، ۱۹۸۶م، ص ۲۵).

ارواح مطابق فلسفه جینی بی‌شمارند؛ زیرا دوره‌های زمانی بی‌شمار است و در هر دوره‌ی زمانی شماری ارواح محدود به رهایی می‌رسند. در واقع از جنبه‌ی دوره‌های زمانی، شمار ارواح محدود است؛ ولی از آنجاکه این چرخه‌ها آغازی ندارند و پایانی هم نخواهند داشت، تعداد ارواح خالص نیز بی‌شمار است. این ارواح در این حالت عین یکدیگر و بدون شکل (Murti) هستند؛ ولی با اینکه بدون شکل‌اند، از یک تا بی‌نهایت نقاط فضایی را می‌توانند اشغال کنند. دو روح رهایی‌یافته، در آن واحد می‌توانند در یک نقطه حضور داشته باشند، بدون اینکه در یکدیگر حلول کنند؛ و با وجود اینکه از لحاظ صفات و میزان آن عین یکدیگرند، همچنان تمایز خود را حفظ می‌کنند. ارواح رهایی‌یافته هیچ‌گاه با یکدیگر وحدت نمی‌یابند و همچنان متکثر می‌مانند (سیکدر، ۱۹۹۱م، ص ۱۰۵).

۱-۲. کیفیات یا ویژگی‌های اصلی روح

چهار «گونه» یا صفت اصلی روح، که در توضیح فرایند کرماه‌ی (یعنی از مرحله‌ی ورود کرمن‌ها به روح تا رسیدن به مرتبه‌ی مکشه) و همچنین در بیان تعریف و تمایز روح از دیگر جوهرها، دارای اهمیت‌اند، عبارت‌اند از: معرفت (jñāna)؛ ادراک (darśana)؛ سرور (sukha) و انرژی (vīra) (جاینی، ۱۹۷۹م، ص ۱۱۴).

دو صفت اول عهده‌دار وظایف ادراکی روح و نمایانگر عنصرِ شعور یا آگاهی آن هستند. سرور یا بهجت با مفاهیم ایمان درست و رفتار درست - که لازمه‌ی دستیابی به معرفت درست‌اند - مرتبط است؛ همچنین با مفاهیم شفقت، دلسوزی و رحم پیوند دارد؛ به عبارتی، سرور بیانگر شفقت روح و بیانگر سعادت جلی و فطری آن است و این با اصل اهِمِسا (ahimsa) یا عدم آزارسانی به موجودات هستی نیز در پیوند است. انرژی به‌عنوان یکی از کیفیات اصلی روح، نیرویی مجرد و انتزاعی است که سبب شکوفایی معرفت و ادراک روح می‌شود (همان).

این چهار صفت یا گونه، در اوتردهیانه از متون جینی - با صفتِ انته (Ananta) به‌معنای «بی‌پایان یا بی‌نهایت» همراه است که می‌تواند به دو معنا باشد: ۱. از زمان بی‌آغاز، این چهار کیفیت به‌همراه روح بوده و هیچ‌گاه از آن جدایی نداشته‌اند؛ ۲. این چهار خصیصه در حد‌اعلای خود در همه‌ی ارواح وجود دارند و تنها در حالاتِ تعیین و محدودیت آن با ماده‌ی کرماه‌ی است که دچار محدودیت می‌شوند و البته این محدودیت را باید عارضی دانست؛ زیرا در آلودگی کرماه‌ی چیزی از درجه‌ی بی‌نهایتی خصلت‌های ذاتی ارواح کاسته نمی‌شود و این خصلت‌ها تنها با مواد کرماه‌ی پوشانده می‌شوند (سونی، ۱۹۹۷م، ص ۷۴).

۲-۲. معرفت‌شناسی روح

در فلسفه جینه، معرفت و ادراک روح را تحت یک صفت کلی‌تر به‌نام چتنه (cetana) و نیز چیتّیه یا شعور و آگاهی (consciousness) مطرح می‌کنند و این مربوط به نحوه‌ی عملکرد آگاهی در روح است؛ زیرا موقع شناخت اشیا، نخست ادراک کلی رخ می‌دهد. در این حالت یا مرحله‌ی ادراک یا آگاهی نامتعیین، کیفیات کلی (sāmānyas) را ادراک یا دریافت می‌کنیم؛ سپس این مرحله وقتی با معرفت همراه می‌شود، جزئیات یا کیفیات خاص اشیا (viśeṣa)

شناسایی می‌شود. این دو مرحله (ادراک و معرفت)، به معرفت نامتعیین (= ادراک) و معرفت متعین (= معرفت) نیز ترجمه می‌شود. آگاهی را می‌توان پدیده‌ای متوالی در نظر گرفت که شامل درجات مختلف ادراک حسی محدود تا ادراک فراحسی، و نیز معرفت محدود تا معرفت کلی (خالص و مطلق) می‌گردد (ویلی، ۲۰۰۳م، ص ۸۹-۹۰).

اومسومی آگاهی را دارای دو مرحله می‌داند: ادراک و معرفت. معرفت خود هشت نوع دارد که عبارت‌اند از:
 ۱. معرفت حسی خطاپذیر؛ ۲. معرفت خطاپذیر مبتنی بر متون مقدسه؛ ۳. بصیرت خطاپذیر؛ ۴. اندیشه‌خوانی (تله‌پاتی)؛ ۵. علم مطلق؛ ۶. معرفت حسی خطاناپذیر؛ ۷. معرفت خطاناپذیر مبتنی بر متون مقدسه؛ ۸. بصیرت خطاناپذیر. ادراک نیز چهارگونه است: ۱. ادراک از طریق چشم‌ها؛ ۲. ادراک از طریق حواس دیگر غیر از چشم؛ ۳. ادراک مبتنی بر بصیرت؛ ۴. ادراک مطلق.

در این دسته‌بندی، خطاپذیری و خطاناپذیری ملاک تقسیم قرار گرفته است. خطاپذیر بودن سه نوع معرفت بدین معناست که احتمال صدق و کذب در آنها هست؛ به عبارتی، در یک سطح از پیشرفت روحی ممکن است این‌گونه معرفت‌ها خطاپذیر باشند و در سطح دیگر، خیر. خطاناپذیر بودن آنها مربوط به مراحل بالاتر تصفیة روحی است (به‌تجرباره، ۱۹۹۴م، ص ۱۲).

بر طبق تتورتهه سوتره، تفاوت این دو در این است که ادراک فقط صورت کلی اشیا را شناسایی می‌کند؛ ولی معرفت مربوط به شناخت جزئیات شیء مورد شناسایی است. در واقع، ادراک کلیات هستی را بدون جزئیات، و معرفت جنبه‌های مختلف درونی و بیرونی آن‌را دریافت می‌کند. در افرادی که به خلوص روحی (کوله‌جانانه) نرسیده‌اند، ادراک و معرفت به‌طور پی‌درپی رخ می‌دهد: اول ادراک است و سپس معرفت؛ ولی در افرادی که به مکشه دست یافته و کرمه را در خود نابود کرده‌اند، این دو فرایند هم‌زمان رخ می‌دهد و اصولاً بدین‌گونه است که آگاهی یا شعور ناب یا چنته (چیتیه)، کیفیتی است که هم شامل ادراک و هم شامل معرفت می‌شود (معرفت محض) (امسوتی، ۱۹۹۴م، ص ۲۵؛ جاین، ۱۹۹۲م، ص ۵۵-۵۶).

صورت کلی این معرفت‌ها در سوتره ۹ از بخش اول تتورتهه سوتره (TS.1.9) بیان شده است که بدین صورت است:

۱. معرفت حسی؛ ۲. معرفت مبتنی بر متون مقدس دینی. این نوع معرفت، شروتی (śruti) نامیده می‌شود؛
۳. بصیرت، که معرفت بدون حضور حواس است. این نوع معرفت را اودهی (Avadhi) می‌نامند (بصیرت روحی)؛
۴. اندیشه‌خوانی یا تله‌پاتی، که پریه (pariyaya) نامیده می‌شود؛ ۵. علم مطلق یا کوله (Kvala)؛ این نوع معرفت بیانگر شعور محض روح است (بصیرت مطلق) (ویلی، ۲۰۰۳م، ص ۱۶).

در واقع، برای شناخت ارزش و حدود معرفت روحی در مسیر رسیدن به درجه نیروانه یا مکشه، لازم است نخست معرفت روحی شناخته شود که در نهایت موجب شناخته شدن روح، توانایی‌ها و استعدادهای آن می‌شود. این درجات عبارت‌اند از:

متفکران جینی برای معرفت نوع اول یا معرفت حسی چهار مرحله بیان کرده‌اند: ۱. دریافت (احساس)؛ ۲. تصور یا پرس‌وجو؛ ۳. داوری درباره شیء ادراک‌شده؛ ۴. ثبت آن در ذهن.

وقتی ارگان‌های حسی با اشیای خارجی تماس حاصل می‌کنند، احساس و ادراک [اولیه] حاصل می‌شود. این آگاهی نخستین که سریع و آنی است، دریافت شیء (اوگرهه: avagraha) نامیده می‌شود. برای مثال، ادراک رنگ سفید یک شیء، اوگرهه است. پس از این مرحله، تمایلی در فرد ایجاد می‌شود که بفهمد این چیست. این حالت پرسشگری برای شناخت جنبه‌های مختلف شیء، تصور (Iha، به معنای «این چیست؟») نامیده می‌شود. برای مثال، درباره شیء سفید این پرسش مطرح می‌شود: آیا این شیء یک دُرْنا ی سفید است یا یک پرچم سفید؟ بعد از این مرحله، فرد به کاوش و بررسی در این باره می‌پردازد. این مرحله داوری یا قضاوت (āvāya) گفته می‌شود. پس از اینکه آن شیء سفید شروع می‌کند به بالا و پایین رفتن و بال و پر زدن، شک برطرف می‌شود و فرد می‌فهمد که آن یک درنا ی سفید است. در مرحله آخر، این تصویر در ذهن ثبت و ضبط می‌شود که این ضبط را نگاه‌داری در ذهن (dhāraṇa) می‌نامند. نگهداری این مُدرکات در ذهن باعث می‌شود که فراموش نشوند. در این مرحله، اگر فرد پیش از این همین مدرکات را در ذهن ثبت کرده باشد، با دیدن مجدد درنا می‌فهمد که این همان چیزی است که در صبح آن‌را دیده است (TS.1.16) (جاین، ۱۹۹۲م، ص ۲۳-۲۴؛ سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۶۸).

اگر فعالیت ذهنی فرد خالص باشد و این فعالیت منجر به تنه‌نشست (رسوب) (Destruction) و تخریب (زوال) (Subsidence (destruction-cum-subsidence of Karmas)) کرْمه پوشاننده معرفت شود، اوگرهه یا ادراک اولیه بادوام است؛ بدین معنا که در هر لحظه‌ای و هر بار که این ادراک صورت گیرد، از درجه خلوص این ادراک، نه کاسته می‌شود و نه افزایش؛ و همیشه ثابت می‌ماند. اگر این فرایند تفکر خالص به‌طور مداوم و در مسیر زوال کامل کرْمه‌ای پیش رود، فرد علاوه بر ادراک حسی یادشده، می‌تواند بی‌واسطه حواس و تنها با گوهر روح، همه چیز را ادراک کند و هم‌زمان بشناسد؛ اما فعالیت فکری ناخالص [یا نوسانی] منجر به ادراک متغیر می‌شود و از این‌رو فرد گاهی ادراک بیشتری از یک شیء دارد، گاهی کمتر؛ و گاهی انواع بیشتری از اشیا را می‌شناسد و گاهی کمتر. چنین معرفتی را معرفت متغیر می‌نامند.

در موقع شناخت اشیای هم‌ذات و کیفیات ثابت و متغیر اشیا، هر سه توسط حواس در چهار مرحله یادشده شناسایی می‌شود و در واقع، وقتی یک شیء با حواس تماس می‌یابد، بهتر است گفته شود که رنگ (به‌عنوان مثال) نیز با حواس تماس می‌یابد و در یک لحظه، هم ذات شناخته می‌شود و هم کیفیات؛ زیرا رنگ از شیء جدا نیست (TS.1.17) (همان، ص ۲۶).

شروتی، معرفت حاصل از معانی و الفاظ کتب و نوشته‌های منقول معتبر و موثق آیین هندوست. همچنین به معرفت حاصل از نمادهای دینی، همچون سیده چکرو، تمثال‌های تیرتهنکرها و معرفتی که از تمرکز و مراقبه بر آنها حاصل می‌شود، معرفت شروتی اطلاق می‌شود. از آنجا که ادراک متون موثق و نمادهای دینی به ترتیب مستلزم شنیدن و ادراک نوشته‌ها و دیدن و ادراک طرح‌هاست، لذا این نوع معرفت مؤخر از متی است و همیشه پس از آن رخ می‌دهد (سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۶۹).

رابطه معرفت حسی و شروتی علت و معلولی است و معرفت حسی ابزار شروتی محسوب می‌شود؛ در واقع، معرفت حسی برای فهم واقعی متون، یک ابزار است، نه یک شرط کافی (جاین، ۱۹۹۲م، ص ۲۹-۳۰). شروتی ممکن است با وجود حضور معرفت حسی باز ادراک نشود که این به دلیل وجود کرمة پوشاننده معرفت متون مقدس است. وجود این نوع کرمة باعث می‌شود که شروتی نامتجلی بماند. فهم متون به‌طور صحیح، منوط به تضعیف ماده کرمای مربوطه است.

مرجعت لفظی متون ازلی (drayāni) بدین معناست که هیچ‌کس در هیچ زمانی با وجود تلاش شخصی، قادر به جعل چنین معرفتی نتواند بود؛ و بر این اساس، معرفت شروتی نیز ازلی و ابدی است. شکوفایی معرفت حسی سبب شکوفایی معرفت شروتی، و شکوفا شدن این معرفت سبب حصول ایمان درست می‌شود. از سوی دیگر، اگر فرد ایمان درست به متون نداشته باشد، معرفت حاصله از متون نیز ممکن است برای وی خطاپذیر باشد. معرفت حسی همچون آتش، و ایمان درست همچون نور حاصل از آتش است. جنبه خطاپذیر بودن معرفت شروتی، مربوط به مراحل اول تا سوم از نردبان ترقی روح است و بیانگر انکار، بی‌اعتنایی و شک و تردید درباره متون مقدس جینی است و آغاز شکوفایی معرفت خطاناپذیر در مرحله چهارم است که البته با پیشرفت فرد، این خطاناپذیری بازهم پایدارتر می‌شود (همان، ص ۲۸-۲۹؛ مردیه، ۲۰۰۲م، ص ۸۹-۹۰).

۲-۲-۳. اودهی - جنانه (udahya-jnāna)

اودهی جنانه، اغلب در ترجمه‌های انگلیسی به «روشن‌شدگی»، «بصیرت» یا «قدرت شناخت اشیا بدون حضور حواس» برگردانده می‌شود؛ همچنین به مفهوم «توانایی درک اشیا فراتر از ادراک متعارف» است. واژه اودهی، وقتی در معنای صفت استفاده می‌شود، به مفهوم «محدودشده» یا «منع‌شده» است؛ بنابراین، اودهی جنانه به معنای «معرفتی است که از برخی جنبه‌های مشخص» محدود شده است. این معرفت، همان‌گونه که بیان شد، معرفت بی‌واسطه و فوری (پرتیکشه: pratyakṣa) است. در فلسفه جینه، برخلاف دیگر مکاتب فلسفی که این واژه را برای بیان «ادراک حسی» به کار می‌برند، آن‌را به ادراک بی‌واسطه روح اطلاق می‌کنند. از جمله در تئورتهه سوتره بدین معنا به کار رفته است.

معرفت بی‌واسطه بر دو گونه است: دشه پرتیکشه (اودهی جانانه) (deśa) و سکله پرتیکشه (کوله جانانه) (Sakala). در گونه نخست، روح بدون واسطه حواس شش‌گانه، فقط آن چیزهایی را که مادی (pratirūpi) هستند و تنها از جنبه‌های ذات، فضا، زمان، حالات و کیفیات، شناسایی می‌کند. این نوع معرفت را از آنجاکه تنها به جوهرهای مادی محدود است، سیما جانانه (sīmājñāna) نیز می‌نامند. حالت دوم، علاوه بر اینکه ماده را دربرمی‌گیرد، جوهرهای غیرمادی (arūpi) یعنی روح، زمان، جنبش یا دهرمه و اصل سکون یا ادهرمه را نیز شامل می‌شود. این نوع معرفت بی‌واسطه کامل و نامحدود را کوله جانانه (kvalajñāna) نیز می‌نامند (همان، ص ۸۸-۸۹).

تفاوت این دو گونه معرفت بی‌واسطه در این است که در حالت نخست، درجات مختلفی از کرمه پوشاننده معرفت وجود دارد و برحسب درجه کرمه‌ای، این نوع معرفت نیز خود دارای درجات مختلفی است. در متون جینی برحسب میزان کرمه‌ای، دو تقسیم‌بندی کلی از انواع معرفت اودهی ارائه شده است.

۱. دشاودهی جانانه (deśāvadhijñāna): این نوع معرفت به‌طور طبیعی در موجودات بهشتی و دوزخی در هنگام زایش وجود دارد. خدایان و دیوان که در این دو اقلیم بهشت و دوزخ ساکن‌اند، هیچ‌گونه تلاش روحی در جهت کسب آن انجام نمی‌دهند. قابل توجه آنکه موجودات بهشتی نیز چون هنوز به رهایی دست نیافته‌اند، دارای ماده کرمه‌ای در روح خود هستند. موجودات دوزخی و بهشتی نسبت به موجودات دنیوی جسم لطیف‌تری دارند و مشمول اصل سمساره‌اند.

۲. کشایه پشمه جانانه (Ks. ayapaśamajñāna): این نوع معرفت، تنها به‌وسیله آنهایی قابل حصول است که به کنترل نفس (samāyama) می‌پردازند و پنج عهد زندگی مرتاضانه (mahā-Vratas) را رعایت کرده‌اند. افزایش این نوع معرفت، بسته به زوال بیشتر کرمه پوشاننده معرفت است. چنین معرفتی در حالت سکون (مدیتیشن = مراقبه) قابل دست‌یابی است. وقتی مرتاض از این حالت بیرون آید، از مقدار این نوع معرفت کاسته می‌شود. افراد مختلف، سطوح متفاوت معرفت را بسته به موقعیت خود به‌دست می‌آورند؛ ولی برای همه مدت حیات آنها نیست. این معرفت مرتب کاهش و افزایش می‌یابد. درجات پایین‌تر معرفت وابسته به فاصله شخص از اشیاست. در واقع، سطح پایین‌تر معرفت، مستلزم فاصله کمتر است. با بالاتر رفتن سطح معرفت، فرد می‌تواند اشیا را از فواصل دور درک و آنها را شناسایی کند و در آن واحد ابعاد مختلف آن را در فواصل زمانی واحد و مختلف بشناسد. این نوع معرفت ممکن است تا دم مرگ و حتی تا زندگی بعدی فرد ادامه داشته باشد و بر طبق تئورته (TS. 1.23)، تا رسیدن به درجه علم مطلق ادامه می‌یابد. در واقع، طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود (ویلی، ۲۰۰۲م، ص ۸۹-۹۰).

با بالا رفتن سطح معرفت رهرو و از بین رفتن پندارهای نادرست درباره ماده و روح و جوهر و سرشت واقعی آنها و غلبه فرد بر خشونت (اهیمسا) و تملک دنیوی (اپریگرهه) با تمرینات دینی و مرتاضانه، معرفت اودهی از سطح و بیپهنگی - که نتیجه جزء - پندارهای غلط نسبت به واقعیت و سرشت هستی است - زایل می‌شود و فرد مرتاض در

این حالت به درجهٔ دوم بصیرت یا روشن‌شدگی روحی می‌رسد که سرِاودهی - جنانه نامیده می‌شود. این سطح خطاناپذیر، در مرحلهٔ هفتم قابل دستیابی است (همان، ص ۸۹-۹۳).

با تأمل در متون روشن می‌شود که دستیابی به چنین معرفتی تنها از طریق مراقبهٔ فکری (Adhyarasāya) برای بشر دست‌یافتنی است. این‌گونه معرفت باعث هدایت روح به باززایش متعالی‌تری می‌شود و کرمهٔ روشن‌تری را که در واقع حالت رنگی روح (Jīva leśyas) است، سبب می‌شود.

شاستری (Shastri)، پژوهشگر جینی، بیان می‌کند که کرمهٔ پوشانندهٔ معرفتِ اودهی، از طریق ریاضات (tapas)، [رعایت دقیق] پیمان‌های جینی (vrata) [در زمینهٔ زندگی مرتاضانه] و کف نفس (pratyākhyāna)، که هر سه در پاک کردن روح از مواد کرمه‌ای (Nirjarā) نقش اصلی را دارند، [از عمل] بازداشته می‌شود (Kṣayōpaśama).

اعتقاد بر این است که علاوه بر سه طبقهٔ جیوه‌های ذکرشده (انسان موجوداتِ علوی و موجوداتِ دوزخی)، حیواناتِ دارای پنج حس نیز می‌توانند به دشاودهی - جنانه از نوع اول دست یابند. حیواناتی نظیر شیرها و فیل‌ها می‌توانند اعمال ریاضتی را نظیر آنچه مخصوص پیروان عادی جینی است، انجام دهند؛ یعنی روزه و خودداری از آسیب‌رسانی به دیگر موجودات. این حیوانات توانایی حصول و درک حقیقت (Samyaktva) را دارند و تا حدودی قادر به رعایت پیمان‌های جینی مربوط به مردم عادی‌اند. در واقع این حیوانات، هم از نظر سطح شعور بالاتر از موجودات دیگرند و هم قابلیت تعلیم و آموزش توسط انسان در آنان وجود دارد. در واقع تعلیم و دست‌آموزی حیوانات، در صعود روحی آنها مؤثر است. البته این موضوع تنها در یک منبع مورد توجه قرار گرفته و آن رسالهٔ ۶۳ انسانِ درخشان، اثر همی چندره [دیگمراهی] است. در این رساله بیان شده است که فیلی به نام سیچَنکه از این معرفت برخوردار بود. البته این مسئله را باید موردی استثنایی در متون جینه تلقی کرد. این موضوع در زمینهٔ تکامل روحی جانوران، مسئلهٔ قابل توجهی است (همان، ص ۹۴-۹۷).

۲-۲-۴. اندیشه‌خوانی یا منه - پریایه - جنانه

اندیشه‌خوانی (Manah.-paryaya-jñāna)، قدرت بازخوانی ذهن دیگران است. اندیشه‌خوانی، معرفت پرتیکشه یا بی‌واسطه محسوب می‌شود که جز در متن سیدّه سنه دیواکره (Siddhasena Divākara) که آن‌را جزو معرفت اودهی محسوب داشته، در بقیهٔ متون، معرفتی مستقل از اودهی به‌شمار آمده است. به‌دست آوردن این نوع معرفت، بسته به مسدود کردن کرمهٔ پوشانندهٔ معرفتِ اندیشه‌خوانی (Manah, - paryayajñānavaranīya karman) است. بر طبق تئورته سوتره (TS.1.26)، اندیشه‌خوانی و اودهی از منظر درجهٔ خلوص و بُرد مکانی (گسترده‌گی)، نسبت به داننده و نیز نسبت به شیء مورد شناسایی، از یکدیگر متمایزند. به‌نسبت شیء مورد شناسایی، فردِ دارای معرفت اودهی می‌تواند اشیایی را ادراک کند که از مادهٔ لطیف‌تر از کالبدهای فیزیکی (مرئی با چشم) تشکیل

شده‌اند؛ اشیایی لطیف‌تر از کالبد انسان و حیوان؛ برای مثال، کالبدهای متحرک موجودات علوی یا بهشتی (Vaikriyaka-sārāra) یا کالبدهای موجودات دوزخی را؛ ولی معرفت اندیشه‌خوانی می‌تواند دگرگونی‌های ذهن را که ماده‌های لطیف‌تر از کالبدهای علوی و دوزخی است، شناسایی کند. ماده تشکیل‌دهنده ذهن پس از ماده کره‌ای، لطیف‌ترین نوع ماده در هر کالبد است. به‌واسطه ادراک دگرگونی‌های این ماده در دیگران است که فرد می‌تواند فکر دیگران را بخواند. اندیشه‌خوانی، آنچه خارج از حیطه بصیرت یا اودهی جنانه است (یعنی حالات مختلف ذهنی و نیات) را می‌تواند ادراک کند (TS.1.29) (أمسوتی، ۱۹۹۴م، ص ۱۰).

تتیه (Tatia) در شرح بر تتورتهه سوتره بیان می‌دارد که اندیشه‌خوانی تنها قادر به شناخت تحولات ماده لطیف ذهن است؛ حال آنکه اودهی جنانه ماده لطیف طبقات دیگر غیر از ذهن را شناسایی می‌کند. به نظر وی، حوزه گستردگی اندیشه‌خوانی از اودهی تنگ‌تر و محدودتر است؛ ولی اودهی با وجودی که از گستردگی کیهانی - فضایی بیشتری برخوردار است، نمی‌تواند حالات مختلف ذهنی را شناسایی کند؛ زیرا ذهن ماده‌های بسیار لطیف است.

بر طبق تتورتهه سوتره (TS.1.24) دوگونه اندیشه‌خوانی وجود دارد:

۱. رجو - متی - منه - پریایه (Rju-mati-man.a-paryaya) یا اندیشه‌خوانی ساده و بسیط

۲. ویپوله - متی - منه - پریایه (Vipula-mati-man.a-paryaya) یا اندیشه‌خوانی پیچیده.

هر دو سطح این نوع معرفت، خطاناپذیرند. معرفت رجو در مرحله ششم و ویپوله در مرحله دوازدهم قابل دستیابی است. اندیشه‌خوانی ساده تنها تعداد کمی از حالات کلی ذهن را شناسایی می‌کند: حالات ذهنی فرد نسبت به اشیا و افعال؛ درحالی که اندیشه‌خوانی پیچیده شمار افزون‌تر از حالات و تحریکات ذهنی یا عقایدی که مؤید حالات ساده ذهنی یا به‌عبارتی برخاسته از حالات اولیه ذهنی است، شناسایی می‌کند. در نوع اول، حالات ذهنی اولیه درباره یک شیء یا موضوع خوانده می‌شود؛ و در حالت دوم، عقاید و تمایلاتی که در ورای آن و در ارتباط با آن است، بازخوانی می‌شود. مطابق با گمته ساره (Gommata-Sāra) از طریق اندیشه‌خوانی نوع اول، فرد بی‌واسطه، در همان حینی که شخص مشغول اندیشیدن به موضوعی است، آن را می‌خواند. برای مثال، فردی درباره تأسیس یک کتابخانه فکر می‌کند. فرد با معرفت نوع اول، از اندیشه‌خوانی یا رجومتی این فکر را در همان حین می‌خواند. اگر آن فرد برخی جزئیات مربوط به موضوع را فراموش کرده باشد، رجو - متی علاوه بر اندیشه یا خواسته‌های حاضر در ذهن طرف مورد بحث، آنچه را هم فراموش کرده است، بازخوانی می‌کند (همان، ص ۱۵).

مطابق با گمته ساره (از متون دیگمبهه) این‌گونه معرفت قادر به‌اتصال گذشته به آینده است و در نتیجه به‌واسطه آن، فرد می‌تواند کالبدهای گذشته خود و دیگران را شناسایی کند. معرفت رجو - متی در شخصی که واجد آن است، به‌نسبت افزایش نفسانیات (Kas.āyas) قدرت آن تضعیف می‌شود. در **آوشیکه - نیریوکتی** (Avaśyaka-niryukti) (از متون شوتامبره)، معرفت اندیشه‌خوانی رجومتی محدود به خواندن افکار انسان است (برخلاف گمته ساره). البته برخی شوتامبره‌ها آن را شامل همه موجودات پنج‌حسی، اعم از حیوان و انسان می‌دانند. **آوشیکه** قدرت رجو - متی را

در خواندن افکار دو یا سه تناسخ یک روح یا روح خودش در گذشته تا حداکثر هفت یا هشت کالبد می‌داند. شمارش قالب‌ها به نسبت زمان حیات فرد اندیشه‌خوان است؛ یعنی فرد افکار دو تا هشت قالب یک انسان را که هم‌زمان با او زندگی می‌کند، شناسایی می‌نماید. *آوتسیکه* قدرت معرفت‌تله‌پاتی نوع دوم را تا بی‌شمار قالب در گذشته می‌داند. در بین موجوداتی که به معرفت اودهی جانانه، چه از طریق طی مراحل سمساره یا تکامل و چه به‌واسطه تلاش در جهت کسب شایستگی‌ها به این معرفت دست یافته‌اند، شمار کمی از آنها به معرفت منه - پریایه دست می‌یابند.

از جنبه فضایی، هرچند در معرفت اودهی، دستیابی به شناخت محدوده‌های جهان هستی (*lokakāśa*) امکان‌پذیر است، اما اندیشه‌خوانی محدوده‌اش فقط در مکان‌هایی است که انسان زندگی می‌کند. رساله *سرورتهه سیدهی* (شوتامبره) بیان می‌دارد که دامنه یا بُرد رجو - متی در خوانش افکار از یک کرشه (*Krośa*) (دو مایل یا حدوداً ۳۲ کیلومتر) تا یک یوجنه (*yojana*) (هشت مایل برابر ۱۲۸ کیلومتر) گسترش دارد و معرفت ویپوله به‌وسعت همه نواحی‌ای است که بشر در آن مناطق ساکن است (*TS.1.23*). در *گمته ساره* نمی‌چندره (*Nemicandra*) مقدار بیان‌شده در رابطه با معرفت رجو - متی، با آنچه در *سرورتهه سیدهی* بیان شده متفاوت است. نمی‌چندره دامنه این نوع معرفت را از دو یا سه کرشه (حدود ۶۴ کیلومتر) تا هفت یا هشت یوجنه (حدود ۱۰۲۴ کیلومتر) می‌داند. این حد کمینه و بیشینه را پرتهکتوه (*Pr.thaktva*) می‌نامد. معرفت ویپوله را نیز شامل موجودات پنج‌حسی، از انسان و حیوان، تا موجودات بهستی و دوزخی می‌داند (کل لوکا کاشه). پس از لحاظ دامنه این نوع معرفت، بین *سرورتهه سیدهی* و *گمته ساره‌ای* تفاوت‌هایی وجود دارد. از لحاظ اندیشه‌خوانی و تعداد قالب‌ها یا تناسخاتی نیز که فرد قادر به خواندن اندیشه‌های آنهاست نیز تفاوت‌هایی وجود دارد (کولر، ۲۰۰۰م، ص ۴۰۵).

هرچند در متون جینی داستان‌های زیادی درباره معرفت اودهی و علم مطلق تیر تهنکره‌ها نقل شده، درباره معرفت منه - پریایه چندان ذکری به میان نیامده است. در رساله همه چندره، ۶۳ انسان درخشان، داستان ۲۴ تیر تهنکره که در طول یک نیم‌چرخه (او سربینی) به علم مطلق در سرزمین بهرته کشته (*Bharatks.etva*) دست یافته، ذکر شده است. در داستان رشهه، نخستین تیر تهنکره، آمده است که او ترک امور دنیوی کرد و پس از سه روز روزه‌داری به منه پریایه جانانه (رجو - متی) دست یافت. دستیابی به این نوع معرفت، اندکی پس از ترک دنیوی درباره بیشتر تیر تهنکره‌ها آمده است؛ اما اعتقاد عمومی بر این است که همه تیر تهنکره‌ها واجد معرفت اودهی بودند و این معرفت را از زمان آبستی با خود داشته‌اند و اندکی بعد از شروع دوره ترک دنیوی، به معرفت منه پریایه دست یافتند (سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۷۰).

در نوشته‌های کهن جینی، درباره تیر تهنکره‌ها آمده است که همه آنها سه نوع معرفت نخستین را از ابتدا داشته‌اند؛ یعنی متی، شروتی و اودهی؛ ولی دو نوع معرفت منه پریایه و کوله جانانه را در مراحل بعدی حیات خود به‌دست می‌آوردند (کلگهنگی، ۱۹۶۵م، ص ۲۳۵).

در رسالهٔ همه چندره، دربارهٔ مهاویره آمده است که، معرفتِ اندیشه‌خوانی مهاویره، پس از دو روز روزه‌داری پیوسته (بدون خوردن و آشامیدن) از زمان آغاز ترک دنیوی برایش حاصل شد. در همین رساله از معرفتِ اودهی جنانهٔ مهاویره سخن به میان آمده است. مهاویره در طول دوازده و نیم سال از زمان شروع ترک دنیوی و پیش از آن نیز از معرفتِ اودهی برخوردار بود؛ منتها در دوران ترک دنیوی سطح این نوع معرفت اعتلا یافت. مهاویره به‌واسطهٔ دارا بودن این نوع معرفت می‌دانست که مثلاً «امروز چه مقدار از کرمهٔ [روح] من بایستی نابود شود» و با مراقبهٔ دینی (Dharma-dhyāna) در همان شب، با تحمل سردی شب، همان مقدار کرمه‌ای را که با اودهی جنانه به آن عارف شده بود، سوزاند.

از جمله افراد دیگری که به معرفتِ اودهی دست یافتند و در ردیف ۶۳ انسان درخشان قرار گرفتند، شری ویرسوامین (Śrī vīraśvāmin) است که به‌واسطهٔ این نوع معرفت، قدرتی همچون آنوتره (Anuttara) که از خدایان است، پیدا کرد. او به‌واسطهٔ این قدرت توانست سرتاسر لکه‌کاشه را ببیند؛ اما، با وجود این، ذکری از منه - پربایهٔ وی نیست. به‌نظر می‌رسد موارد مربوط به این نوع معرفت، در متون جینی بسیار کم باشد. برای مثال، دربارهٔ مهاویره تنها در متنی به نام جناتر - دهرمه - کتهه (Jñātr-dharma-kathah) آمده است که او افکار مهکوماره (Mehakumāra) را می‌دانست (پدمرجیه، ۱۹۸۶م، ص ۶۲).

به‌رحال آن‌گونه که همه چندره بیان می‌دارد، دست نیافتن به تله‌پاتی پیشرفته و پیچیده به‌معنای این نیست که کسی نتواند بعد از زمان به‌درمه‌باهو، برخی از قدرت‌های روحی را به‌دست بیاورد. این قدرت امکان‌پذیر است؛ ولی ممکن است ظرفیت افراد کم باشد. وی در متنی به‌نام پربیشیسته پورون (Parisīś.t.a-purvan) بیان می‌دارد که به‌درمه‌باهو (Bhadrabāhu) آخرین مونی در این عهد بود که همهٔ چهارده پوروه (Purvas) [چهارده معرفت متعالی روحی] را می‌دانست؛ اما او از این چهارده تا، ده پوروه را به مرید خود ستهوله بهدره (Sthūlabhadra) یاد داد؛ زیرا ستهوله به‌واسطهٔ ده پوروه آموزش دیده، این قدرت جادویی را یافته بود که خود را به شیری تبدیل کند؛ اما با این کارش خواهرش را که برای دیدن او آمده بود، می‌ترساند (عملی که در تضاد با اصل اهیمناساست) و لذا استاد از یاد دادن بقیهٔ پوروه‌ها خودداری می‌کند. از این داستان دانسته می‌شود که وقتی قدرت‌های روحی شامل اودهی جنانه و منه پربایه در شخصی که تابع نفسانیات است، پدیدار می‌شود، ممکن است به درجات بالاتر از لحاظ روحی دست یابد؛ اما خطر توقیف و مسدود شدن این قدرت نیز وجود دارد. البته آن‌گونه که خاطر نشان شد، این رخداد مربوط به معرفتِ اودهی سطح پایین یا پرما ودهی جنانه و تله‌پاتی ساده یا رجو - متی - منه - پربایه است، نه سطوح بالاتر این معرفت؛ مثلاً اگر کسی فقط معرفت پرما ودهی جنانه را داشته باشد، امکان از دست دادن آن برای وی وجود دارد؛ یا مثلاً اگر پرما ودهی و رجو - متی هر دو را داشته باشد، بازهم امکان از دست دادن آن هست؛ ولی اگر واجد معرفت سرواودهی باشد و علاوه بر این معرفت اندیشه‌خوانی پیشرفته را نیز داشته باشد، دیگر آن را از دست نخواهد داد (سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۷۴).

فرد دارای معرفت اودهی جانانه، اگر واجد جزء - پندارهای نادرست نسبت به حقیقت ذات و هستی (mithyātva) باشد، نشان دهنده خطا پذیر بودن معرفتش است. چنین فردی ممکن است دیگران را نیز گمراه کند و معرفتش می تواند در تناقض با دهرمه جینه (دین جینه) باشد. با وجود این، در سطوح بالاتر این نوع معرفت، یعنی سرواودهی، احتمال خطای کمتری وجود دارد؛ به نحوی که اگر فرد قادر به رسیدن به تله پاتی پیشرفته شود (مرحله دوازدهم)، دیگر به درجات پایین سقوط نمی کند و تحت تأثیر نفسانیات - که باعث توقف و مسدود شدن این قدرت می شوند - قرار نمی گیرد. رسیدن به مرحله تله پاتی پیشرفته و معرفت مطابق با حقیقت یا سمیگ درشنه، مقدمه دست یابی به معرفت کامل و مطلق (Kevala-jñām) می باشد (ویلی، ۲۰۰۲م، ص ۱۰۰-۱۰۲).

۲-۲-۵. کوله جانانه یا معرفت مطلق

کوله جانانه یا معرفت مطلق یا علم مطلق (Omniscient) (سکله پرتیکشه جانانه)، کامل ترین نوع معرفت است. این معرفت وقتی حاصل می شود که موهنیه - کرمن (Mohanīya-karman) که باعث ایجاد دلبستگی و به ویژه غرور می شود، به طور کامل تخریب شود. درست آن است که گفته شود: در بین سه گونه معرفت مستقیم و بی واسطه، تنها معرفت مطلق یا کوله جانانه، معرفت کاملاً جبلی و فطری روح و بیانگر شعور محض روح است. این نوع معرفت هرگز ایجاد غفلت نمی کند و دیگر دستخوش سمساره نمی شود. برخلاف بصیرت محدود و اندیشه خوانی که منجر به انفعالات روحی مضر می شود، این گونه معرفت، هرگز چنین تأثیراتی را در روح ایجاد نمی کند؛ زیرا هیچ گونه عاملی در روح وجود ندارد که منجر به اسارت با کرمن های جدید و زایش دوباره روح شود. حصول این معرفت در مرحله سیزدهم که یک گام دیگر به مکشه باقی مانده اتفاق می افتد. این نوع معرفت قادر به شناخت همه صور لطیف ماده و دیگر جوهرهای هستی به طور ناب و بدون خطاست و کوله جانانه واجد همه قدرت های دو معرفت پیشین است.

همه ۲۴ تیر تهنکره، در دوران خودشان به چنین معرفتی نائل آمدند. برای نمونه، در کلیه سوتره درباره علم مطلق مهاویره آمده است: «وقتی مهاویره، زاهد شریف، یک جین (Jain) و ارهت (Arhat) شده بود، او در این حالت یک کولین (Kevalin) یا دانای مطلق بود که همه چیز را در عالم درک می کرد. او، هم می دانست و هم مشاهده می کرد که از کجا آمده است؛ به کجا می رود؛ در چه جاهایی به صورت انسان، حیوانات، خدایان یا موجودات دوزخی متولد شده. او افکار و اندیشه ها را می دانست. خوراک، کردار و تمایلات همه موجودات جهان را می دانست». البته این معرفت ناب، فقط مخصوص تیر تهنکره ها نیست. افراد دیگر غیر از تیر تهنکره ها نیز قادر به دریافت چنین تجربه ای هستند. این تجربه، مخصوص همه آن افرادی می شود که با تلاش روحی و معنوی خویش، هوس های خویش را نابود می کنند و بدین طریق روح را از اسارت در چرخه سمساره رهایی می بخشند (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶).

نتیجه‌گیری

روح را در آیین جینه با چهار صفت ادراک، معرفت، بهجت (سرور) و انرژی می‌شناسند. در حالت اسارت کرمه‌ای، ماده کرمه‌ای روح، شعور و انرژی روح را در مسیر اهداف خویش - که همانا ورود بیشتر کرم‌ها به روح است - به کار می‌گیرد و در این حالت، شعور روح مخفی و پوشیده می‌شود و عملکرد انرژی روح نیز مسدود می‌گردد. با این حال فرد با انجام ریاضت‌ها و مراقبت نفس می‌تواند این کرم‌ها را از روح خود خارج سازد. به نسبت بالندگی روح بر نردبان تعالی روحی معرفت‌های روحی نیز شکوفا می‌شوند. همان‌گونه که بیان شد، معرفت‌های روحی پنج‌گونه‌اند: ۱. معرفت متی، که حاصل از حواس شش‌گانه است؛ ۲. معرفت شروتی، که از مطالعه متون مقدسه به دست می‌آید؛ ۳. معرفت اودهی؛ ۴. معرفت منه پریایه یا اندیشه‌خوانی؛ ۵. کوله جنانه یا معرفت مطلق. از این‌گونه‌ها سه معرفت نخست خطاپذیرند؛ یعنی احتمال صدق و کذب در آن هست؛ و دو معرفت دیگر خطاناپذیرند. معرفت شروتی خطاناپذیر، در مرحله چهارم از نردبان ترقی روحی دریافت می‌شود. معرفت اودهی در مرحله پنجم و ششم، منه پریایه در مرحله ششم تا دوازدهم و کوله جنانه در مرحله سیزدهم حاصل می‌شوند. جنبه خطاپذیر اودهی جنانه مربوط به مرحله پنجم، و جنبه خطاناپذیر مربوط به مراحل ششم و بالاتر است. منه پریایه نیز دارای دو سطح خطاناپذیر است. سطح ساده‌تر آن، که کلیات فکر فرد را می‌خواند، مربوط به رهرویی است که در مرحله شش است و سطح پیشرفته آن در مرحله دوازدهم حاصل می‌شود.

معرفت‌های متی و شروتی با واسطه‌اند و سه معرفت دیگر بدون واسطه‌اند؛ یعنی روح بدون واسطه حواس به شناسایی ذات و اشیا می‌پردازد. در اودهی، روح جوهرهای مادی غیر از کرمه و ذهن را از جنبه‌های مختلف می‌شناسد. منه پریایه با اینکه مربوط به سطح بالاتری از تصفیة روحی است، ولی تنها قادر به شناخت حالات و افکار ذهنی فرد است. البته کسی که این قدرت را داراست، از معرفت اودهی نیز برخوردار است؛ ولی عملکرد متفاوتی دارد. با سقوط فرد از مرحله ششم به پنجم، معرفت اندیشه‌خوانی نیز از دست می‌رود. رجو متی قادر به برشمردن قالب‌های یک فرد، بسته به پیشرفت روحی، از یک تا هشت قالب است و ویبوله متی این قدرت را تا بی‌شمار کالبد داراست.

کوله جنانه نیز معرفت ناب و مطلق است و افزون بر اینکه عملکرد دو معرفت اودهی و منه پریایه را دارد، بسیار گسترده تر از آن دو نیز هست. کوله جنانه، هم قادر به شناخت ماده در لطیف‌ترین حالت آن (پرمانو) است و هم می‌تواند تناسخ‌های گذشته و آینده یک فرد را بشناسد؛ چنان‌که ریشبهه، نخستین تیرته‌نکره این دور می‌دانست که سرانجام نوه‌اش، مریچی در کالبد مه‌ابره زاده شده است و به رهایی دست خواهد یافت. کوله جنانه جامع همه معرفت‌های روحی است که سرانجام به مکشه می‌انجامد.

چاترجی، ساتیش چندرا و دریندرا موهان داتا، ۱۳۸۵، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نبئی، ابوالفضل، ۱۳۶۵، *تقویم‌نگاری در تاریخ*، مشهد، آستان قدس رضوی.

ویتمن، سیمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۹، *ادیان زنده تسوق*، جمعی از مترجمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

Bhattacharya, H. M, 1994, "jain a logic and Epistomology", calcatta and New Delhi: Baghci and co.

Folkert, K, 1997, *Jainism*, Cambridgeblakwell.

Jain, S. A, 1992, *Reality* (English Translation of Sarvarthasiddhi), *Madras*, Jwalamalini Trust.

Jaini, P.S, 1979, *The Jaina Path of Purification*, Delhi, MotilalBanarsidass.

—, 2002, *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi, MotilalBanarsidass.

Kalghatgi, T. G, 1965, "The Doctrine of karma in jaina Philosophy" *Philosophy East and West*, Vol. 15, University of Hawai Press, p.229-242.

Koller, J. M, 2000, " Syādvāda as the Epistomological key to the jaina Middle Metaphysics of Anekāntavāda, *Philosophy East and West* , Vol. 50, p.400-407.

Mardia, K.V, 2002, *The Scientific Foundation of Jainism*, Delhi, MotilalBanarsidass.

Padmarajih, Y.J, 1963, "A comparative study of the Jain Theories of reality and knowledge, Delhi: MotialBanarsidass, Reprint 1986.

Sikdar, J.C, 1991, *Jaina Theory of Reality*, Varanasi, P.V Research Institute.

Soni, J, 1997, " Philosophical significance of the Jaina Theory of Manifolddness In *Philosophieaues inter kulturellersicht*= Edited by N. Schneider et al., p. 277-287.

—, 2000, "Jain Epistomology", *Philosophy East and West*, Vol. 50, p. 367-377.

Umāsvāti (fourth or fifth century), 1994, *Tattvārtha sutra: That which Is: with the combined commentaries of Umāsvāti/umāsvāmin*, Pūjyapāda and siddjhasenayani, Translation with an introduction by Natmaltatia, United kingdom: Harper Collins.

Varni, S. J, 1999, *SamanSuttam*, tr. T.K. Tukul, K.K. Dixit, New Delhi.

vonglasenapp,h, 1999, *an Indian religion of salvation*, narendraprakash.

wiley,k, 2003, *Extrasensory perception and knowledge in Jainism*, delhi, motilalbanarsidass.

The Epistemological Levels of the Soul in Jainism

✦ **Seyyed Saeed Reza Montazeri** / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran

ssmontazery@ut.ac.ir

Vahid Pezeshki / MA in Non-Abrahamic Religions, the University of Religions and Denominations

Received: 2019/07/27 - **Accepted:** 2019/12/28

Abstract

One of the important issues of Jainism is the knowledge of the soul considered in the texts of this religion. The more a wayfarer makes efforts for spiritual purification and elimination of spiritual karmic agents, the more the element of spiritual consciousness which includes perception and knowledge is manifested , and he will be able to achieve abilities such as seeing long distances only with the help of the element of knowledge of the soul without the intervention of the senses , read the others' minds, and know about the past and even future bodies of oneself and others. It should be noted that the ultimate goal of Jainism is to achieve the state of the soul's complete break from Karmic traps and to reach the level of Moksha; a goal that is manifest in all Jain teachings. The epistemology of the soul for a Jain wayfarer is a part of his endeavor to attain the triple gems of Jainism (right faith right knowledge and right conduct).

Keywords: epistemology, soul, Jainism, mercury, Shruti

A Review of the Principles of Apocalyptic World Peace according to the Zionist Christianity

✉ **Hasan Dinapanah** / PhD in Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
hasandinapanah@gmail.com

Seyyed Ali Hasani / Associate Professor, Department of Religions, the Imam Khomeini Institute
for Education and Research

Received: 2019/03/07 - **Accepted:** 2019/08/29

Abstract

Zionist Christianity has essentially been formed based on the belief in "world peace" in the light of Christ's millennial kingdom. Using documentary analysis, the following paper analyzes and reviews the foundations of world peace in Zionist Christianity. The idea of world peace in this school of thought is based on the prophecies of the prophets in the Bible, God's special revelation in Christ, millennialism, Christianity, prudence, the evil nature of the world and its domination by evil powers, and the explicit teachings of Christ and the apostles about peace. Some of these principles, such as the call of Christ and the apostles to peace, and the return of Christ and his role in world peace, are, of course, based on plausible interpretations. But they have ignored one biblical principle, i.e. the equality and brotherhood of all mankind to the one God, one parent and one leader. Other principles, from the point of view of reason, the Bible, as well as other Christian groups, have some flaws that are discussed in this study.

Keywords: Zionist Christianity, world peace, millennialism, prudence, revelation, return of Christ

The Position of “Soul” according to Saadia Gaon View

✦ **Mohsen Rahmani Nejad** / PhD Student of Religions and Mysticism, the University of Tehran

mohsenrahmani6470@gmail.com

Qorban Elmi / Associate Professor, the University of Tehran

Naser Gozashteh / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Tehran University

Received: 2019/09/14 - **Accepted:** 2020/01/18

Abstract

The concept of "soul" is one of the important topics discussed in detail by thinkers in different religions and philosophical schools. Because of its importance, philosophers and theologians have argued about the nature and characteristics of the soul. Saadia Gaon, a medieval Jewish philosopher, is one of the Jewish scholars who has addressed this issue. His views on the issue of the soul are among the most controversial views of Saadia, which have caused controversy among scholars. After discussing the views of the Greek philosophers, he refutes their theories with rational reasoning and narrative allusions, and then proposes his theory of the soul. The present paper examines Saadia Gaon's views on the soul, his intellectual backgrounds, as well as the extent of the originality of his ideas about the subject under discussion. He seems to have a synthetic approach to the issue of the soul.

Keywords: Saadia Gaon, soul, simple body, subtle body, heavens, second air

An Analytical-Critical Study of Ezekiel Kaufman's Theory on the Morphology of Monotheism and Polytheism

✉ **Milad A'zami Maram** / PhD Student of Religion and Mysticism, University of Tehran

miladazamimaram@gmail.com

Mojtaba Zarvani / Associate Professor, Department of Religions, University of Tehran

Received: 2019/07/22 - **Accepted:** 2019/11/23

Abstract

The classical scholars of Pentateuch, and at the head of them Julius Wellhausen believed that a critical examination of Pentateuch documents indicated a religious development during which Yahweh monotheism eventually led to moral monotheism. According to Kaufman, the morphological analysis of the world's religions does not confirm the theory of religious progress, and shows two different religious forms (monotheism and polytheism). Monotheism, which began with the activities of Moses, also includes other religions (Christianity and Islam), the rest of the religions fall into the category of polytheism. According to his analysis, the Hebraic religion is essentially different from the religion of the ancient world, so it cannot be a logical development; especially because historical evidence does not support such a development. He believed that despite their elements of Polytheism, the religious world of the Hebrews was the result of their own ideas, and external elements did not play a fundamental and creative role in its religious culture. However, contrary to his claim, his theory is not consistent with historical evidence and the Bible, and has at least three main weaknesses: First, he mistakenly equates old Israel with historical Israel, second, he emphasizes differences in distinguishing the Hebraic worldview from that of their neighbors and ignores interactions, while comparative studies show the interaction of Hebrew intellectual and religious patterns with neighbors; Third, the theory of the absolute distinction of Israeli monotheism from ancient polytheism seems to reflect his theological concern.

Keywords: Pentateuch, polytheism, myths, magic, unity

A Comparative Study of "Execution" in Jewish and Islamic Law (Based on Modern Penal Law)

✉ **Seyyed Abolfazl Saghi** / BA in Law, Razavi University of Islamic Sciences

Abolfazlseyyedsaghi@gmail.com

Abd Al- Reza Asghari / Assistant Professor of the Department of Law, Razavi University of Islamic Sciences

Received: 2019/07/11 - **Accepted:** 2019/12/28

Abstract

In general, the accusations against Islamic law regarding capital crimes are rooted in two issues: First, the similarity of the Jewish and Islamic penal systems in criminal policies, definition of capital crimes, and even the quality of executions, which has extended the characteristics of Jewish law including its violence to Islamic law; Second, executions in systems based on Islamic law. A comparative study of the provisions of Jewish and Islamic law in capital crimes shows that Westerners' doubt about religious rights is mainly rooted in the unjustifiable provisions of the Torah, such as the execution of animals, juveniles, and the repeated execution of non-Jews. However, these rulings which clearly violate certain legal principles are not approved by Islamic law. The Western thinkers' doubt and skepticism about Jewish rights cannot be extended to Islam. On the other hand, the poor performance of Islam-based systems is often the result of thematic laws that have nothing to do with Islamic jurisprudence.

Keywords: execution, Jewish law, religious rights, apostasy, retaliation

Abstract

A Comparative Study of "God-like Man" Based on Sufism, Kabbalah and Gnosticism

✉ **Hossein Shahbazi** / PhD in Persian Language and Literature, the University of Tabriz

hossein.shahbazi64@yahoo.com

Mohammad Reza Abedi / Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, the University of Tabriz

Received: 2019/07/29 - **Accepted:** 2020/01/07

Abstract

Regardless of the method of explanation, god-like man is one of the teachings common among Sufism, Merkabah, Kabbalah and Gnosticism. The commonalities and differences of this idea in the form of proposing a holy example of man can be seen under such interpretations as Adam Kadmon, Anthropos and the first man in Jewish mysticism, Gnosticism and Sufism. The present paper contains a comparative study of this idea. The results show that despite the common points, a fundamental difference can be found among these ideas. The inability of the Gnostics to separate the Almighty God from his first creation (Anthropos) has led them to dualism. The Merkabah have tried to make distinctions between the one God and Adam Kadmon, but in practice they have not been able to separate the two. While believing in monotheism, The Kabbalah have proposed the "An-Suf" and failed to state its relation to Jehovah, and therefore have made themselves liable to accusations of getting away from the monotheism, but have tried to remove this accusation. In Sufism, the resemblance of the first intellect to God has caused some sheikhs to assume that the first intellect is God, but resorting to monotheism has ultimately led them to God Almighty.

Keywords: Gnosticism, Merkabak, Kabbalah, Sufism, Adam Kadmon, Anthropos, Mohammadan truth

Table of Contents

A Comparative Study of "God-like Man" Based on Sufism, Kabbalah and Gnosticism / <i>Hossein Shahbazi / Mohammad Reza Abedi</i>	7
A Comparative Study of "Execution" in Jewish and Islamic Law (Based on Modern Penal Law) / <i>Seyyed Abolfazl Saghi / Abd Al- Reza Asghari</i>	29
An Analytical-Critical Study of Ezekiel Kaufman's Theory on the Morphology of Monotheism and Polytheism / <i>Milad A'zami Maram / Mojtaba Zarvani</i>	47
The Position of "Soul" according to Saadia Gaon View / <i>Mohsen Rahmani Nejad / Qorban Elmi / Naser Gozashteh</i>	65
A Review of the Principles of Apocalyptic World Peace according to the Zionist Christianity / <i>Hasan Dinapanah / Seyyed Ali Hasani</i>	83
The Epistemological Levels of the Soul in Jainism / <i>Seyyed Saeed Reza Montazeri / Vahid Pezeshki</i>	103
Abstract / <i>Translator: Saeed Nadi</i>	124

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.11, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 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