

معرفت ادیان

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی ۴۹، زمستان ۱۴۰۰



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

رضا صفری

صفحه آرا

مهدی دهقان

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، ۲۴۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۹۶۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ 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 مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- ۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

بررسی تطبیقی نظریه اخلاق هنجاری در قرآن کریم و عهد جدید / ۷

سیده معصومه شاهمیری

بررسی صلح از دیدگاه منونایت، بر اساس اندیشه تشیع / ۲۳

کمال صدیقه رحیمی ثابت / احمد کریمی

هستی‌شناسی مسئله شر در هندو و اسلام و مواجهه آنان با استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر / ۳۳

امیر سام‌دلیری / کمال سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندوی با مکتب صدرایی

در عرفان اسلامی / ۴۹

رضوانه نجفی سواد رودباری

پاسخ به مقدمه کتاب 'Cleared-Up' Contradictions In The Bible / 101 / ۶۵

سیداسماعیل سیدزاده / کمال جواد باغبانی آرانی

بررسی تحلیلی روش تمثیلی تفسیر کتاب مقدس؛ با تأکید بر عصر آباء کلیسا / ۸۳

محسن تنها / کمال محمدحسین طاهری آکردی

بررسی تطبیقی سنت‌های به‌جامانده از ادیان و باورهای ابتدایی در مسئله مرگ،

در میان تاتارهای مسلمان و مسیحی / ۱۰۱

کمال محمد مدبر چهاربرج / سیامک جعفرزاده / یولیا آبسالاموا

تقابل معرفت‌شناسی میرچا الیاده و جاناتان زیتل اسمیت در مطالعات ادیان / ۱۱۷

محسن اویسی / کمال مهدی لک‌زایی / ابوالفضل محمودی

۱۴۲ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی نظریه اخلاق هنجاری در قرآن کریم و عهد جدید

mshahmiry@yahoo.com

سیده معصومه شاهمیری / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم
دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵

چکیده

بی تردید نظریه «ارزش»، مهم‌ترین عنصر در هر نظام اخلاقی است. از سوی دیگر، نظام اخلاقی مبتنی بر منابع دینی در جهان کنونی، در مقام ارائه نظام اخلاقی کامل عیار برآمده است. قرآن کریم و عهد جدید، به‌عنوان دو منبع معتبر در اسلام و مسیحیت نیز در این راستا آموزه‌های فراوانی ارائه کرده‌اند. این دو منبع اصیل دینی، رویکردی غایت‌گرایانه و کمال‌گرا، نسبت به نظریه ارزش اتخاذ نموده‌اند؛ به این بیان که هر دو برای رهایی و رستگاری انسان تلاش می‌کنند؛ با این تفاوت که عهد جدید، رهایی از گناه اصلی و بازگشت انسان به جایگاه اول خود را مدنظر قرار داده است و قرآن کریم رهایی از دنیا و تقرب به خدا و راه یافتن به جایگاهی بالاتر را. همچنین، عهد جدید مواهب دنیوی و در نهایت، ملکوت آسمان‌ها را در نظر گرفته است و قرآن کریم بهره‌مندی‌های دنیوی و اخروی را.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عهد جدید، نظریه ارزش، غایت‌گرایی، کمال‌گرایی.

«اخلاق» در لغت، جمع خُلق است و خُلق همان ویژگی‌های درونی انسان است که در آدمی نهادینه و به اصطلاح، ملکه شده است؛ به طوری که انسان بر اساس آن خُلق و خواها، کارها را بدون اینکه نیاز به اندیشه فراوان داشته باشد، انجام می‌دهد (ابن مسکویه، ۱۴۲۲ق، ص ۵۷-۵۸). برای نمونه کسی که خلق کرم و سخاوت در او نهادینه شده باشد، وقتی در موقعیتی قرار گیرد که باید کار سخاوتمندانه انجام دهد، بی‌درنگ به این کار مبادرت می‌ورزد و آن را انجام می‌دهد. معمولاً علمای اخلاق، این خُلق و خواها را به خلق‌های نیکو و خلق‌های زشت و ناپسند تقسیم می‌کنند. با این تعریف، انسان خوش‌اخلاق، شخصی است که در او خلق‌های نیکو ملکه و نهادینه شده است و البته انسان بداخلاق هم فردی است که در او، خواهای پست ثابت یافته است. البته در اینکه به چه جهتی این خلق‌ها ذیل خلق‌های حسن و قبیح قرار می‌گیرند، ملاک‌هایی بیان شده است که در مباحث نظریه ارزش و یا ملاک حسن و قبح بدان‌ها پرداخته می‌شود.

در اصطلاح، دست‌کم در این نوشتار، اخلاق به نظام اخلاقی اشاره که در جامعه‌ای، فرهنگی، دینی و... جریان دارد و افراد متعلق به آن جامعه، فرهنگ، دین و... بدان پایبند بوده و از آن تبعیت می‌کنند و آن نظام رفتار مردم و تابعان خود را به آرمان مورد نظر خود رهنمایی می‌کند. بنابراین، لازم است که ما در تعریف اصطلاحی اخلاق، به تعریف نظام اخلاقی بپردازیم و از این راه، اخلاق را معرفی کنیم.

روشن است، پژوهشگری که درصدد کار در عرصه اخلاق ادیان است، درواقع باید به سراغ نظام اخلاقی آن دین برود، عناصر آن نظام اخلاقی را مورد مطالعه و تبیین قرار دهد.

نظام اخلاقی در این معنا، دارای عناصری است که در بیان نظام اخلاقی هر دین و آیینی باید بدان‌ها توجه کرد.

۱. بیان نظریه ارزش اخلاقی؛ اینکه ملاک خوبی و بدی، درستی و نادرستی، بایسته و نبایسته بودن و وظیفه اخلاقی بودن به چیست؟ آیا غایت‌گرایی راه درست است، یا فضیلت‌محوری و یا وظیفه‌گرایی یا اخلاق مبتنی بر حقوق؟

۲. بیان اصول مبنایی و اصلی اخلاق؛ یعنی اصولی که مبنای احکام اخلاقی قرار می‌گیرند و احکام اخلاقی بر آنها ممکن است.

۳. بیان اصول استنتاجی و اشتقاقی؛ یعنی احکام فرعی که براساس احکام مبنایی به‌دست می‌آیند و صادر می‌شوند.

۴. بیان عوامل انگیزشی و تحریک‌کننده به سوی عمل به احکام اخلاقی؛ یعنی امتیازاتی که به اشخاص رعایت‌کننده احکام اخلاقی داده می‌شود.

۵. بیان ضمانت اجرای احکام اخلاقی؛ جرایمی که برای شکنندگان احکام اخلاقی در نظر گرفته می‌شود.

۶. بیان هدف اخلاق و به عبارتی بهتر توجیه اخلاقی بودن؛ به اینکه اساساً چرا انسان باید اخلاقی زندگی کند؟ هدف اخلاقی بودن چیست؟ و چرا رعایت یک نظام اخلاقی، خاص صحیح و موجه است؟

تلاش عالمان اخلاق در سراسر عالم و در میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف، بر این قرار گرفته است که نظام اخلاقی کاملی برای خود و جامعه خود تدارک ببینند. در این مسیر، وقتی یک نظام اخلاقی کامل است که این عناصر به دقت در آنها مورد استفاده قرار گرفته باشد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴).

هدف این نوشتار، تبیین نظریه ارزش اخلاقی است و تلاش دارد آن را در قرآن کریم و عهد جدید به تصویر بکشد.

نظریه ارزش اخلاق هنجاری

نظریات ارزش اخلاقی برای تعیین رفتارهای اخلاقاً درست و اخلاقاً نادرست مورد استفاده قرار می‌گیرند و با این نتیجه و معیار، می‌توان مسائل اخلاقی را حل کرد و مشکلات آن حوزه را برطرف ساخت (ر.ک: مک‌ناتن، ۱۳۹۵، ص ۲۲۹). در هر نظام اخلاقی، اگر به اخلاق نگاهی سامان‌مند داشته باشیم، به‌طور قطع این عنصر، مهم‌ترین رکن آن نظام است. سایر ارکان نظام اخلاقی، به‌نوعی بر این پایه استوار شده‌اند.

در هر نظریه اخلاقی، روند استدلالی وجود دارد که از ادعاهای اخلاقی خاص تر به مدعیات اخلاقی عام‌تری سیر می‌کند. هر نظریه اخلاقی سه سطح دارد: سطح اول، دربردارنده احکام اخلاقی است که ارزش‌های اخلاقی کارها یا افراد را مطرح می‌سازد. این سطح، هدف نهایی استدلال اخلاقی و نقطه‌ای است که در آن تفکر اخلاقی، به شکل یک توصیه عملی ظهوری می‌یابد. برای مثال، این جمله که «من نباید عمل الف را انجام دهم»، حکمی اخلاقی است. سطح دوم یک نظریه اخلاقی دربردارنده اصول اخلاقی است که ارزش‌های انواع یا طبقه‌ای از اعمال را نشان داده، در این قالب مطرح می‌شود: «اعمالی از نوع عمل الف، خطا هستند». در سطح سوم و بالاترین سطح، معیارهای اخلاقی قرار دارند که به ارائه ملاکی برای درستی هر عمل می‌پردازند (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۱۸).

در باب نظریه ارزش، تاکنون دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که آنها را می‌توان در چهار قالب دسته‌بندی کرد: نظریات ارزش غایت‌گرایانه (Teleological views)؛ نظریات فضیلت‌محور (Virtue ethics)؛ ۳. نظریات وظیفه‌گرا (Deontological ethics) و ۴. نظریات حق‌محور (Right based ethics) (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴).

اکنون با توجه به این گروه‌ها در نظریه ارزش اخلاق هنجاری، درصدد بررسی دیدگاه قرآن کریم و عهد جدید در این زمینه بوده تا نوع نظریه ارزش آنها را اکتشاف کنیم.

تبیین نظریه ارزش اخلاقی در عهد جدید

در این فراز، آنچه مد نظر است، استخراج نظریه ارزش اخلاقی براساس عهد جدید است. اما این مسئله، بدون لحاظ اصول مسیحیت پولسی، عهد جدید، به‌ویژه رساله‌های پولس ناممکن است. کتب عهد جدید، بر چند آموزه مهم و اساسی تأکید داشته و بسیاری از تعالیم خود را بر آن آموزه‌ها بنیان نهاده‌اند. آموزه‌هایی همچون گناه اصلی، فیض، فدا، تولد دوباره، ملکوت آسمان‌ها، نجات و رستگاری، در زمره آنها قرار دارند.

در این مقاله، برای به تصویر کشیدن نظریه ارزش در اخلاق هنجاری در عهد جدید، لازم است که به این امور توجه شود. لذا، هدف این نوشتار کشف نظریه ارزش اخلاق هنجاری است.

مبانی نظریه ارزش اخلاقی در عهد جدید

اکنون، به اجمال برخی از مبانی مهم در اخلاق مسیحی اشاره می‌کنیم. البته بحث جامع و کامل در این زمینه مجال دیگر می‌طلبد.

گناه اصلی

آدم ابوالبشر پس از آفریده شدن به باغ عدن منتقل گردید و در آنجا حوا نیز به‌عنوان همدم و همراه برای او خلق شد. در این دوره، به آنها اجازه داده شد تا از همه نعمت‌ها، به‌جز ثمره دو درخت، استفاده کنند. آنها با اینکه پاک و مقدس آفریده شده بودند، اما از میوه شجره معرفتِ نهی‌شده، خوردند و این موجب شد تا از مقام خود سقوط کنند و مواهب آسمانی خود را از دست بدهند. این گناه، نه‌تنها آنان را آلوده ساخت، بلکه تمام اعقاب‌شان را نیز آلوده و پلید گردانید. به این ترتیب، تمام انسان‌هایی که وارد این جهان می‌شوند، وارثِ گناهِ آدم و حوا هستند و همراه ماهیتی آلوده و گناه‌آلود پا به عرصه وجود می‌گذارند. به این ذات آلوده و گناه‌آلود، که میراث انسان نخستین است، گناه اصلی (Original sin) می‌گویند.

(۹) «پس چه گوییم؟ آیا برتری داریم؟ نه به هیچ‌وجه! زیرا پیش ادعا وارد آوردیم که یهود و یونانیان هر دو به گناه گرفتارند. (۱۰) چنان‌که مکتوب است که کسی عادل نیست یکی هم نی» (رومیان، ۳، ص ۹-۱۰).

در اینجا، به برخی از آثار گناه ذاتی اشاره می‌کنیم:

۱. رابطه انسان با خدا به تیرگی گرایید. آدمی گل سرسید آفرینش بود و خداوند او را بسیار تکریم نموده بود، اما عصیان و گناه اصلی او را از جایگاه خویش خارج ساخت. به همین دلیل، هر یک از آدم و حوا، تلاش کردند تقصیر این گناه را بر گردن دیگری بیندازند. آدم گفت: زنی که خدا به او داده او را به گناه کشانده (سفر پیدایش، ۳: ۱۲) و حوا هم بار گناه را متوجه مار دانست (همان، ۳: ۱۳).

۲. درک زشتی‌ها و حس شرم نسبت به آنها در انسان ایجاد شد. خداوند متعال آدم و حوا را با ذاتی پاک آفرید. این سرشت پاک، عاری از گناه و مقدس شکل یافته بود. اما پس از انجام گناه و عصیان توسط آدم، آدم و حوا، دارای احساس شرم و پستی و فساد شدند. در کتاب مقدس می‌خوانیم: «آن‌گاه چشمان هر دو باز شد و از برهنگی خود آگاه شدند، پس با برگ‌های درخت انجیر، پوششی برای خود درست کردند» (همان، ۳: ۷).

۳. میرا بودن نیز از آثار خاص گناه ازلی است. آدم و حوا تا پیش از عصیان فرمان الهی، همانند موجودات الهی از مرگ جدا بودند و به‌نوعی حیاتی جاودان در همین دنیای مادی دست یافته بودند. خداوند پس از عصیان آدم و حوا، بلافاصله خطاب به آدم فرمود: «تو خاک هستی و به خاک بر خواهی گشت» (سفر پیدایش، ۳: ۱۹). پولس نیز در این باره آورده است: «وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و باعث شیوع مرگ در سراسر جهان شد» (رومیان، ۵: ۱۲).

۴. مرگ روح و قطع ارتباط میان انسان و خدا نیز از آثار گناه اصلی است. روح، وظیفه ارتباط انسان با خدا را دارد. هرگاه این روح از عهده وظیفه خود برنیاید، درواقع کارکرد خود را از دست داده است و این موجب مرگ روح می‌شود.

۵. ابتلا به درد و رنج دنیوی نیز از آثار عصیان الهی است (همان، ۳: ۱۸).

۶. غفلت از نظام آفرینش برای انسان پدید آمد. خداوند متعال انسان را آگاه و هوشیار نسبت به نظام آفرینش خلق کرد. اما گناه ازلی و سقوط به سبب این گناه، او را نسبت به مراتب عالم غافل کرد و او را جاهل نسبت با این موضوع قرار داد (لیندبرگ، ۲۰۰۸، ص ۶۱).

۷. انسان موجودی خودخواه و خودمحور شد (خاچیکی، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

تولد دوباره

اما انسانی که از گناه اصلی نجات پیدا می کند، تولدی دوباره برای او در نظر گرفته می شود. تولد نو، عبارت است از: احیای باطنی انسان سقوط کرده با وساطت کار فیض بخشی روح القدس. در اینجا ست که حیات تازه ای آغاز می شود. این دگرگونی بنیادین که در شخص توبه کار از گناه اصلی به وجود می آید، در یوحنا باب سوم فرز چهارم تا هشتم قابل مشاهده است:

(۴) نيقوديموس بدو گفت: چگونه ممکن است که انسانی که پير شده باشد مولود گردد؟ آیا می شود که بار دیگر داخل شکم مادر گشته مولود شود؟ (۵) عیسی در جواب گفت: آمین آمین به تو می گویم اگر کسی از آب و روح مولود نگردد ممکن نیست که داخل ملکوت خدا شود. (۶) آنچه از جسم مولود شد جسم است و آنچه از روح مولود گشت روح است. (۷) عجب مدار که به تو گفتم باید شما از سر نو مولود گردید. (۸) باد هر جا که می خواهد می وزد و صدای آن را می شنوی لیکن نمی دانی از کجا می آید و به کجا می رود. همچنین است هر که از روح مولود گردد (یوحنا، ۳: ۴ - ۸).

این تولد تازه، در باور مسیحیان توسط روح القدس به انجام می رسد (افسیسیان، ۴: ۲۳-۲۴) و دو جنبه دارد. از یک سو، روح القدس در شخص تولد تازه یافته ساکن می گردد و از سوی دیگر، مرحله تقدیس را در وی آغاز می کند. در این حالت، خدا در شخصی که تولد تازه پیدا کرده است، حکومت می کند. ساکن شدن خدا و حکومت او بر شخص تازه متولد شده، گاهی با اصطلاح «اتحاد با مسیح» و یا «در مسیح» بیان می شود. پولس، به نوعی مبتکر این اصطلاح است و این مفهوم را بسیار به کار می برد (ر.ک: خاچیکی، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

تنها راه رهایی و نجات پذیرش صلیب است (مرگ فدییه وار عیسی)

هبوط انسان، توسط آدم و حوا تحقق یافت. در این واقعه، انسان از سرزمینی متعالی، که مرگ و ناپاکی و بیماری و رنج وجود نداشت، به زمینی سقوط کرد که سراسر رنج و ناکامی و ناپاکی است. هبوط، انسان را از بالا به پایین کشاند. اکنون فرایند نجات، فرایندی است که در آن انسان باید از زمین و دنیای پست به عالم بالا و مترقی صعود کند و خود را به جایگاه اصلی خویش برساند. اما اساساً چرا انسان را باید به طرف بالا و عالم الهی بکشانیم؟ پاسخ ساده است. انسان به خاطر کمال جو بودنش، به سوی کمال مطلق که خداست نظر دارد و از سقوط گریزان: «خداوند بالایی ماست و به این جهت باید عشق خود را به سمت خیری جهت بدهیم که همان خداست. خیرهای زمینی ما را مشوش می سازند و عشق ما را به سوی پایین و به سمت منافع زمینی سقوط می دهد» (لیندبرگ، ۲۰۰۸، ص ۶۱-۶۲).

صعود و ترقی از عالم پست زمین و عالم محسوس آغاز می‌گردد، روح و روان را متعالی می‌کند و از آنجا به خدا می‌رسد: فن فلترن (Van Fleteren) در مقاله خود با عنوان «ترقی و صعود روح» (Ascent of the Sou)، خاطرنشان می‌سازد که در عهد باستان، ترقی و صعود روح از عالم محسوس آغاز می‌گردد به خود درونی می‌رسد و از آنجا به خدا خواهد رسید (همان، ص ۵۶).

اما این صعود و کمال، به هر طریقی امکان‌پذیر نیست. هرچند هبوط انسان با عملی اختیاری توسط آدم و حوا رخ داد، اما به جهت شدت سقوط، دیگر اراده آدمی کارساز نیست و: «به‌جز صلیب نردبان دیگری نیست که بتوانیم به‌وسیله آن به آسمان صعود کنیم» (مفتاح، ۱۳۹۴، فراز ۱۸ ص ۲۰۳).

در نگاه مسیحیت و متأثر از پولس، آدم با عصیان خود و گناهی که مرتکب شد، گناه و مرگ را داخل جهان کرد. اما این گناه و مرگ، تنها از طریق حضرت عیسی علیه السلام قابل برداشته شدن است:

(۱۲) لَهذا همچنان که بوساطت یک آدم گناه داخل جهان گردید و به گناه موت و به این‌گونه موت بر همه مردم طاری گشت از آنجا که همه گناه کردند... (۱۶) و نه اینکه مثل آنچه از یک گناهکار سر زد همچنان بخشش باشد، زیرا حکم شد از یک برای قصاص لکن نعمت از خطای بسیار برای عدالت رسید. (۱۷) زیرا اگر به‌سبب خطای یک نفر و به‌واسطه آن یک موت سلطنت کرد چقدر بیشتر آنانی که افزونی فیض و بخشش عدالت را می‌پذیرند در حیات سلطنت خواهند کرد به‌وسیله یک یعنی عیسی مسیح (رومیان، ۵: ۱۲-۱۷).

گناه و سقوط با عمل یک انسان یعنی آدم به زمین آمد و نجات از گناه نیز توسط یک انسان دیگر و یک شخص دیگر، یعنی عیسی به ارمغان آورده شد:

(۱۸) پس همچنان که به یک خطا حکم شد بر جمیع مردمان برای قصاص همچنین به یک عمل صالح بخشش شد بر جمیع مردمان برای عدالت حیات. (۱۹) زیرا به همین قسمی که از نافرمانی یک شخص بسیاری گناهکار شدند، همچنین نیز به اطاعت یک شخص بسیاری عادل خواهند گردید (رومیان، ۵: ۱۸-۱۹).

در نگاه پولس، نظریه‌پرداز آموزه گناه اصلی و مرگ فدیه‌وار عیسی، آدمیان تنها با حضرت عیسی علیه السلام نجات یافته و رستگار می‌شوند:

(۱) پس چون با مسیح برخیزانیده شدید آنچه را که در بالا است بطلبید در آنجایی که مسیح است به دست راست خدا نشسته. (۲) در آنچه بالا است تفکر کنید نه در آنچه بر زمین است. (۳) زیرا که مرید و زندگی شما با مسیح در خدا مخفی است. (۴) چون مسیح که زندگی ما است ظاهر شود آنگاه شما هم با وی در جلال ظاهر خواهید شد (کولسیان، ۳: ۱-۴).

در این تفسیر، عیسی علیه السلام، تنها واسطه میان انسان گناهکار و خدای متعال است. اوست که با فدا کردن جان خویش، نجات آدمیان را پدید آورد و آنان را از گناه رهانید:

... (۳) زیرا که این نیکو و پسندیده است در حضور نجات‌دهنده ما خدا (۴) که می‌خواهد جمیع مردم نجات یابند و به معرفت راستی گرایند. (۵) زیرا خدا واحد است و در میان خدا و انسان یک متوسطی است یعنی انسانی که مسیح عیسی باشد (۶) که خود را در راه همه فدا داد شهادتی در زمان معین (اول تیموتاؤس، ۲: ۳-۶).

به اعتقاد پولس و مسیحیان، با آمدن مسیح و گرویدن انسان به وی و پذیرش وجود الوهی و فدیہ‌وار ایشان، آدمی زندگی جدید و حیات جدیدی می‌یابد و انسان جدیدی می‌گردد: «پس اگر کسی در مسیح باشد خلقت تازه‌ای است چیزهای کهنه درگذشت. اینک همه چیز تازه شده است» (دوم قرنتیان، ۵: ۱۷).

در نگاه پولس، با پذیرش مسیح و ایمان به او، انسانیت گناهکار انسان با به صلیب کشیده شدن مسیح معدوم می‌شود؛ چراکه پذیرش مسیح مرگ انسان پیشین است و تولدی دوباره با مسیح است. به اعتقاد پولس، مرگ با مسیح، تولد دوباره با او را در پی دارد؛ زیرا وقتی که مسیح از میان مردگان برخاست، دیگر مرگ بر او غلبه نخواهد داشت.

زیرا این را می‌دانیم که انسانیت کهنه ما با او مصلوب شد تا جسد گناه معدوم گشته دیگر گناه را بندگی نکنیم. (۷) زیرا هر که مرد از گناه مبرا شده است. (۸) پس هر گاه با مسیح مردیم یقین می‌دانیم که با او زیست خواهیم کرد. (۹) زیرا می‌دانیم که چون مسیح از مردگان برخاست دیگر نمی‌میرد و بعد از این موت بر او تسلطی ندارد (ر.ک: رومیان، ۶: ۶-۹).

البته لازم به یادآوری است که ادبیات حضرت عیسی علیه السلام در سه انجیل، نخست با ادبیات پولس در آثار و مکتوباتش، اندکی متفاوت است. آن حضرت کمتر بر موضوع گناه ذاتی و یا فدیہ بودن خویش اشاره دارد و بیشتر به راهنمایی گوسفندان گم‌شده بنی‌اسرائیل توجه می‌کند (متی، ۱۰: ۵-۱۵).

فیض

فیض به یونانی (khara- kharis)، به معنای شادی است و به لاتین (gratia) ترجمه واژه عبری hén (متناسب با معنای «خم شدن» با لطف به سوی کسی) است (دوفور، بی‌تا، واژه فیض، ص ۲۹۶). فیض الهی، رحمت و محبت الهی است که از سوی خدا به انسان به رایگان داده می‌شود. این مفهوم از فیض نیز برای نخستین بار توسط پولس در ادبیات مسیحی، به کار گرفته شده است (همان).

در تعالیم مسیحی، خدا بر اساس فیض و رحمتش، انسان گنهکار را کاملاً ترک نکرده و او را رها نساخته است، بلکه کلمه خودش را که یگانه پسر اوست، به سوی آنان فرستاد تا با تولد و رنج کشیدن وی در جسمی که پذیرفت، آدمی دریابد که چه مقدار برای خدا بارزش است و سپس، با قربانی کردن او، تمام گناهان انسان را پاک کرد و با فرو ریختن محبتش در دل‌های انسان‌ها، انسان را به آرامشی وصف‌ناشدنی در تفکر راجع به خود رساند (آگوستین، ۱۳۹۳، ص ۳۱۷).

به هر حال، جایگاه فیض در اندیشه مسیحی آن قدر بالا و بااهمیت است که حتی ایمان آوردن به مسیح نیز ثمره فیض الهی دانسته می‌شود و به تعبیری، مسیحی شدن نیز هدیه‌ای است الهی که به آنان داده شده است. به عبارت دیگر، ایمان آوردن به مسیح، براساس فیض الهی است. پولس در نامه به افسسیان آورده است: (۸) زیرا که محض فیض نجات یافته‌اید به وسیله ایمان و این از شما نیست بلکه بخشش خداست (۹) و نه از اعمال تا هیچ کس فخر نکند. (۱۰) زیرا که صنعت او هستیم آفریده شده در مسیح عیسی برای کارهای نیکو که خدا قبل مهیا نمود، تا در آنها سلوک نماییم (افسسیان، ۲: ۸-۱۰).

خلاصه اینکه نجات از گناه اصلی و دوری از خدا در مسیحیت، متأثر از سه آموزه فدا، ایمان و فیض است. براساس آموزه فدا، عیسی مسیح کفاره گناه آدمی شد و آدمی برای شریک شدن در این فدا، باید به مرگ فدی‌ه‌وار عیسی فرزند یگانه خدا ایمان بیاورد. البته این ایمان به اعمال و رفتار انسان نیست، بلکه ناشی از فیض و رحمت رایگان الهی است که نصیب ایمان‌داران می‌گردد.

ملکوت آسمان‌ها

حضرت عیسی علیه السلام هدف زندگی انسان را صرفاً در خوردن و آشامیدن و یا پوشیدن لباس مناسب نمی‌داند. ایشان آورده‌اند که متکفل خوراک و پوشاک انسان خداست و خدا بهترین آنها را برای موجودات زمین تدارک دیده است. اما آنچه که انسان باید به‌دنبال آن باشد، ملکوت خداوند و عدالت اوست:

(۲۵) بنابراین به شما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید. آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست؟ (۲۶) مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید؟ (۲۷) و کیست از شما که به تفکر بتواند ذراعی به قامت خود افزایش دهد؟ (۲۸) و برای لباس چرا می‌اندیشید؟ در سوسن‌های چمن تأمل کنید چگونه نمو می‌کنند! نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند! (۲۹) لیکن به شما می‌گویم سلیمان هم با همه جلال خود چون یکی از آنها آراسته نشد. (۳۰) پس اگر خدا علف صحرا را که امروز هست و فردا در تنور افکنده می‌شود چنین ببوشاند ای کم‌ایمانان آیا نه شما را از طریق اولاد؟ (۳۱) پس اندیشه مکنید و مگویید چه بخوریم یا چه بپوشیم یا چه ببوشیم. (۳۲) زیرا که در طلب جمیع این چیزها امت‌ها می‌باشند. اما پدر آسمانی شما می‌داند که بدین همه چیز احتیاج دارید. (۳۳) لیکن اول ملکوت خدا و عدالت او را بطیید که این همه برای شما مزید خواهد شد. (۳۴) پس در اندیشه فردا مباشید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد. بدی امروز برای امروز کافی است (متی، ۶: ۲۵-۳۴).

اما ورود به ملکوت آسمان‌ها، با تملق و زبان‌بازی نیست، بلکه در انجام اراده الهی در زمین این واقعیت محقق می‌گردد. حتی کسانی که در مسیر تبیین دین با حضرت همراه بودند، اگر اراده الهی را در زمین محقق نکرده باشند، عیسی علیه السلام به آنها خواهد گفت که شما را نمی‌شناسم و از آنان خواهد خواست که از وی دور شوند.

ملکوت آسمان و یا ملکوت و پادشاهی خدا، یک حکومت حقیقی است که خداوند آن را برپا کرده است. مقرر این حکومت، در آسمان قرار دارد. به همین جهت، در کتاب مقدس عنوان پادشاهی آسمان‌ها به آن داده شده است. در این پادشاهی و یا ملکوت آسمان‌ها، خداوند و حضرت عیسی علیه السلام حاکم هستند و در آن تمام منافع آدمیان مورد توجه و استفاده قرار می‌گیرد. در این نگاه، حضرت عیسی علیه السلام با راهنمایی خدا، کسانی را از ملت‌های گوناگون برگزیده است که با او، از آسمان «در مقام پادشاه بر زمین» سلطنت کنند. از جمله حاکمان این پادشاهی، به تعبیر حضرت عیسی علیه السلام، حواریون وی می‌باشند (متی، ۱۹: ۲۵-۳۰).

در این حکومت آسمانی، سلامتی و عدالت برقرار خواهد بود و پادشاه به داد مظلومان خواهد رسید و ظالمان را بر جای خود خواهد نشاند. دنیا به مکانی آباد و پر از نعمت تبدیل خواهد شد و زمین تمام نعمت‌های خود را در اختیار

آدمی قرار خواهد داد. همه پادشاهان عالم، در قبال پادشاهی ملکوت آسمان‌ها، سر تعظیم فرود خواهند آورد. در این دوران، جان انسان‌ها، به‌ویژه فقرا و مساکین بالارزش خواهد بود و دیگر به‌راحتی انسان ضعیفی به‌دست ناهلان کشته نخواهد شد (ر.ک: مزامیر، ۷۲، ۲-۱۷).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان هدف آفرینش انسان را رسیدن به عالی‌ترین خیرات در حیات تفسیر کنیم که جز از راه نیکی و اعمال نیک، بدان نخواهیم رسید. کسانی که از قدرت و مکتب برخوردارند، ورودشان به این پادشاهی و رسیدن به هدف نهایی از زندگی و حیات جاودانه، بسیار دشوار است (متی، ۱۹: ۲۳-۲۴). کسانی که مانع مردم در جهت ورود به ملکوت آسمان‌ها، که هدف آفرینش انسان است، مستحق سرزنش و نکوهش هستند (متی، ۲۳: ۱۳). حضرت عیسی علیه السلام، در تشبیهی خاص ملکوت آسمان‌ها را به توری شبیه می‌داند که ماهیگیران به دریا انداخته و پس از پر شدن، آن را از دریا به بیرون می‌کشند. ماهی‌های خوب را جدا کرده و صیدهای نامناسب را به دریا باز می‌گردانند. البته تفاوت اینجاست که آدمیانی که شایستگی ملکوت آسمان‌ها را نداشته باشند، در تنور آتش و دوزخ انداخته خواهند شد (متی، ۱۳: ۴۷-۵۰).

ملکوت خداوند به چهار تغییر عمده می‌انجامد:

۱. نجات کامل ایمان‌داران از آغاز تا کمال؛

۲. شکل گرفتن آنها به صورت یک کلیسا (اجتماع ایمان‌داران)، بر روی زمین کنونی؛

۳. بهبود اوضاع فردی، خانوادگی، اجتماعی، ملی و بین‌المللی؛

۴. جهانی که به‌طور کامل نجات یافته و احیا شده است (نیکدل، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵).

اکنون از آنچه گذشت، به‌دست می‌آید که خداوند متعال براساس محبت خویش، عالم و انسان را خلق کرد. این خلقت، نه برای سود بردن است، بلکه برای رسیدن عالم و انسان به کمال خویش است. کمالی که برای انسان در نظر گرفته شده است، همانا نیل به ملکوت آسمان‌هاست؛ یعنی پادشاهی الهی که در آن مسیح و برگزیدگان وی حاکمان آن هستند. این پادشاهی، از آنجاکه پایتخت و مقرش در آسمان‌هاست، به ملکوت آسمان‌ها نیز نامگذاری شده است. در این پادشاهی، انسان به نهایت منافع و سود خود خواهد رسید و جهان سراسر آباد خواهد گردید. تا به اینجا، مبانی نظریه ارزش اخلاقی از منظر عهدجدید، مورد بررسی اجمالی قرار گرفت. اکنون و در اینجا، با بهره‌گیری از مطالب گفته شده، به بیان نظریه ارزش اخلاقی در عهدجدید می‌پردازیم.

نظریه ارزش اخلاق هنجاری در عهد جدید

بنابراین، در عهد جدید، در تبیین نظریه ارزش اخلاقی، می‌توان نوعی غایت‌گرایی کمال‌گرا مشاهده کرد.

لازم به یادآوری است که در نظریات ارزش غایت‌گرایانه، نخست یک هدف و غایتی که خارج از حوزه اخلاق دارای ارزش است، تعیین می‌شود، سپس، رفتارها و صفتهای اختیاری آدمیان، با آن هدف و غایت سنجیده می‌شوند. در صورتی که آن هدف را تأمین کنند، به آن رفتارها و صفتهای اختیاری، ارزش اخلاقی مثبت داده

می‌شود و در صورتی که آن هدف و غایت را تأمین نکند و خلاف آن را ایجاد کند، به آنها ارزش اخلاقی منفی داده می‌شود. «نظریات غایت‌انگارانه می‌گویند که ملاک اساسی یا نهایی درست، نادرست، الزامی و... به‌لحاظ اخلاقی، عبارت است: از آن ارزش غیراخلاقی که به وجود می‌آورد. مرجع نهایی مستقیم یا غیرمستقیم، باید میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه نسبی خیر بر شر باشد» (فرانکن، ۱۳۷۶، ص ۴۵).

اندیشمندان عالم راجع به اینکه چه هدف و غایتی باید در ارزش اخلاقی مد نظر قرار گیرد، اختلاف نظر دارند. عده‌ای آن غایت را در وجود انسان و استعدادهای او قرار داده و معتقدند: کاری خوب است که استعدادهای انسان را به فعلیت برساند و به تعبیری، کمالی را در انسان پدید آورد و گروهی هم آن غایت را در کمال و استعدادهای انسان در نظر نمی‌گیرند. اما با این حال، آن غایت را به‌گونه‌ای راجع به خیر و لذت و سود او تعبیر می‌کند. دسته اول را معمولاً کمال‌گرا (Perfectionist) و دسته دوم را نتیجه‌گرا (Consequentialist) می‌خوانند.

باتوجه به این توضیح، براساس تعالیم کتاب مقدس، آدم و حوا، نخست در بهشت عدن زندگی می‌کردند، ولی بر اثر عصیان و گناهی که مرتکب شدند، از آنجا رانده و در زمین ساکن شدند. این عصیان و گناه، بنا بر آموزه‌های عهد جدید، به‌ویژه تعالیم پولسی، موجب مرگ روح انسان گردیده و به این دلیل ارتباط وی با خدا و عالم بالا قطع گردید. این گناه، با این کیفیت در نهاد همه انسان‌ها مستقر گردیده و نسلی بعد از نسلی منتقل می‌شود. انسان در این حالت، در آرزوی رسیدن به جایگاه پیشین خود، تلاش می‌کند و نیل به رهایی از گناه نخستین، آرمان نهایی وی می‌شود. همچنین، رسیدن به ملکوت آسمان‌ها، هدف دیگری است برای آفرینش انسان. در این نگاه، انسان‌ها باید به‌گونه‌ای رفتار کنند که بتوانند داخل این حکومت آسمانی شده و از مواهب آن، به بهترین شکل برخوردار گردند. راه رسیدن به این غایت، رفتارهای متناسب با این هدف است و اگر آدمی به عملی اقدام کند که او را از این حکومت الهی دور کند، او شایسته سرزنش خواهد بود.

با این بیان، انسان براساس آموزه‌های مسیحی، دو غایت بسیار مهم در زندگی‌اش دارد: رهایی از گناه ازلی و رسیدن به ملکوت آسمان‌ها. در رسیدن به هدف اول، آموزه فیض و ایمان موهبتی نقشی کلیدی ایفا می‌کند و در رسیدن به غایت دوم، رفتارها و اعمال شایسته و درخور. پس نظام اخلاقی‌ای که در مسیحیت سامان یافته است، نظامی است غایت‌گرا، که رسیدن به هدفی خاص را مقصد و مقصود خود قرار داده است. البته، از آنجاکه غایت مد نظر عهد جدید، به نفس آدمی و کمال و تحقق آن بازگشت می‌کند، ما با کمال‌گرایی اخلاقی مواجه هستیم و غایت‌گرایی با تقریر کمال‌گرایانه ارائه گردیده است.

تبیین نظریه ارزش از دیدگاه قرآن

یکی از مباحث مهم اخلاقی در قرآن، بحث «نظریه ارزش» است؛ چراکه کشف و استخراج اینکه ملاک خوبی و بدی، درستی و نادرستی، بایسته و نبایسته بودن و وظیفه اخلاقی بودن به چیست؟ امری لازم در حوزه اسلامی است. روشن است که هر یک از مکاتب اخلاقی براساس معیاری که برای ارزش‌ها و الزامات اخلاقی برگزیده‌اند، در

مسیر تحقق زندگی اخلاقی راهی متفاوت طی می‌کند و نتایج متفاوتی را از اخلاق انتظار دارند. اکنون با تتبع و تأمل در آموزه‌های قرآنی، می‌توان به این ملاک دست یافت. خدای حکیم در بیان خوبی‌ها و بدی‌ها، ملاک را لحاظ فرموده است، و هرگاه این ملاک‌ها به‌صورت نظام‌مند کشف و استخراج گردند، می‌توانند هم از جهت روش‌شناختی و هم از جهت محتوایی، برکات و ثمرات خوبی داشته باشند.

با توجه به فراوانی آیات پیرامون اخلاق و سازگاری ابتدایی این آیات، با هر یک از نظریه‌های هنجاری، لازم است اخلاق پژوهان مسلمان برای کشف نظریه اخلاقی اسلام، نخست مبانی نظام اخلاق اسلام را تا به حد امکان بررسی کنند؛ سپس، به دیدگاه مورد نظر در این باب اشاره کنند.

مبانی نظریه ارزش اخلاق هنجاری در قرآن کریم

قرآن بر چند آموزه مهم و اساسی تأکید داشته، و بسیاری از تعالیم خویش را بر آن آموزه‌ها بنیان نهاده است. آموزه‌هایی همچون خودگروی و منفعت شخصی، ارزش ذاتی قرب و قیامت‌باوری که در اثبات نظریه ارزش مورد نظر این متن آسمانی، اثر فراوان دارد. اکنون و در این مقاله، برای به‌تصویر کشیدن نظریه ارزش در اخلاق هنجاری در قرآن، لازم است که به برخی از آنها اشاره شود.

خودگروی

آموزه‌های انسان‌شناختی قرآن، بیانگر این واقعیت است که انسان، همواره فعالیت‌های خود را با انگیزه دستیابی به نتایج و منافع شخصی انجام می‌دهد و سود فردی، تنها عامل و یا دست‌کم مؤثرترین عاملی است که فرد را به انجام هر کاری ترغیب می‌کند. این مبانی انسان‌شناختی قرآنی، با برخی داده‌های روان‌شناختی معاضدت می‌شود. در این دانش، اثبات شده است که هر فعالیتی از سوی انسان، بدون چشم‌داشت منافع شخصی، اساساً غیرممکن است (ر.ک: ادواردز، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵-۲۵۹). این ویژگی فطری و فراگیر، شامل رفتارهای اخلاقی انسان نیز می‌شود. سازگاری آموزه‌های قرآنی با سرشت انسان، یکی از مبانی قرآن‌شناختی تربیت اخلاقی است. آیات متعددی از قرآن به بیان این مبنا اختصاص یافته است. یکی از ویژگی‌های فطری انسان، حب ذات و منفعت‌گروی فردی است. از این رو، اسلوب‌های بیان هنجارهای اخلاقی در قرآن نیز بر مبانی انسان‌شناختی استوار شده است. قرآن برای ترغیب انسان‌ها به حیات اخلاقی، همواره بر نتایج فردی عمل اخلاقی تأکید می‌کند و فراگیرترین معیار الزامات اخلاقی را نتیجه‌ای می‌داند که فاعل فعل اخلاقی از آن برخوردار می‌شود.

کرامت انسانی

کرامت انسان، از ارزش‌های پذیرفته شده در مکاتب الهی و بشری است که تأثیر بسیاری در امور اخلاقی، فقهی و مسائل سیاسی و اجتماعی جهان دارد. «کرامت» در لغت، معانی مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام و موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزهت از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت (دهخدا، ۱۳۷۷).

کرامت و مشتقات آن، ۴۷ بار در آیات قرآنی به کار رفته است. مفهوم «کرامت» در تعبیر آیات و روایات، بر خدای سبحان و فرشتگان و قرآن و انسان و... اطلاق شده است (اسراء: ۷۰). برخلاف آموزه‌های مسیحیت، که انسان‌ها را وارث گناه آدم و حوا و ناپاک می‌داند که با ماهیت آلوده به دنیا می‌آید، انسان در قرآن کریم با دو دسته اوصاف دوگانه (مدح و ذم) شناخته می‌شود. قرآن دو نوع کرامت برای انسان بیان می‌کند: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی.

۱. کرامت ذاتی یا تکوینی: به آن نوع شرافت و حیثیتی گفته می‌شود که همه انسان‌ها به‌جهت استقلال ذاتی، توانایی اخلاقی و نفخه‌الاهی، به‌طور فطری و یکسان و جهان‌شمول و غیرمقید به دین از آن برخوردارند. این کرامت، حتی با ارتکاب گناه و جنایت نیز از انسان سلب نمی‌شود. کرامت ذاتی حالت تشکیکی ندارد؛ زیرا این کرامت، نتیجه بشریت است و همه انسان‌ها از آن جهت که به یک اندازه از انسان بودن بهره‌مند هستند، طبق آیات قرآن ذاتاً دارای کرامتی یکسانند.

۲. کرامت اکتسابی و ارزشی: کرامتی غیرذاتی که ماهیتی قابل تفصیل دارد و مقید به دین، عقیده انسان و نزدیکی به خداست و در رابطه انسان با خدای سبحان تعریف شدنی است. به عبارت دیگر، شرافتی است که انسان به‌صورت ارادی و از طریق به‌کار انداختن استعدادها و توانایی ذاتی خود در مسیر رشد، کمال و کسب فضایل اخلاقی به‌دست می‌آورد. خداوند متعال به این دسته از انسان‌ها، رحمت خاص عطا کرده که غیرمؤمنان از آن برخوردار نیستند. نتیجه اینکه اولاً در رویکرد قرآنی خاستگاه کرامت نفس، منشأ الهی دارد و هر امری که منتسب به خداوند سبحان گردد، مقدس است. با شناخت کرامت انسانی، می‌توان آغازی زیبا و حرکتی متعالی و انتهای زیباتر برای انسان ترسیم کرد که با رعایت کرامت خود و دیگران، جهانی سرشار از کرامت و فضیلت خواهد ساخت. ثانیاً، کرامت ذاتی، کمال انسانی به‌حساب می‌آید، ولی ارزش اخلاقی ندارد؛ اما کرامت اکتسابی جزء کمالات انسان بوده و دارای ارزش اخلاقی است. همچنین، کرامت ذاتی مقدمه‌ای برای رسیدن به کرامت اکتسابی به‌شمار می‌رود.

قرب الهی، ارزش غایی انسان مسلمان

انسان فطرتاً کمال‌طلب است و چون روح انسان گرایش به سمت بی‌نهایت دارد، در نتیجه هر کمالی را به صورت نامحدود می‌خواهد؛ یعنی میل کمال‌جویی انسان، نامتناهی است. از آنجا که خدا سرچشمه پایان‌ناپذیر همه خوبی‌ها و کمالات است، و از سوی دیگر هم تنها یک غایت نهایی برای تکامل انسان متصور است؛ در نتیجه ارزش غایی انسان مسلمان، تقرب و نزدیکی به خداست که ارزش هستی‌شناسی دارد.

قرب به خدا، که بالاترین ارزش‌هاست، خودش دارای مراتب مختلف و متعدد است. یگانه راه صحیح برای رسیدن به قرب الهی، بعد از درک فقر و وابستگی وجودی، بندگی خدا و پرستش معبود واقعی است. هیچ کار و فعالیتی برای بندگی خدا غیرعبادتش نیست؛ یعنی مراد از عبادت، همه کارهایی است که مورد رضایت الهی است و انسان به قصد و با هدف تقرب آنها را انجام می‌دهد.

انسان در پرتو غایت نهایی می‌تواند به نهایت کمالاتی از قبیل لذت، قدرت، علم، رفاه مادی و معنوی دست یابد؛ یعنی نزدیکی به خدا در بردارنده همه کمالات و خوبی‌هاست که سایر مکاتب، برای انسان ترسیم نموده‌اند. درحقیقت، همه ویژگی‌های مثبت سایر مکاتب، در پرتو تقرب الاهی به بهترین شکل برای انسان مقرب حاصل می‌شود. وقتی انسان به مقام قرب الاهی برسد، ثمره این تقرب طهارت، صداقت، شهادت، رضایت، اخلاص، اطمینان و سعادت است و از این طریق، محبوب خدا واقع می‌شود.

قیامت‌باوری (اصل معاد)

قیامت‌باوری، یکی دیگر از پیش‌فرض‌ها و مبانی مهم اخلاق قرآنی است. لازمه آموزه معادباوری و رستاخیز در اسلام این است که شخص با همان بدن قبلی‌اش به زندگی بازگردد و با رستاخیز پس از محاسبه اعمال، به پاداش و کیفر اعمالش برسد. از این‌رو، رستاخیز در اسلام، برای بدن مادی ارزش قائل می‌شود. در جهان پس از مرگ، فرد حیات جسمانی دوباره‌ای خواهد یافت تا موطنی همیشگی برای انسان در جهان جدید باشد. درباره زمان این واقعه، آخرالزمان و پس از ظهور منجی است و البته مکان آن را پس از تحولات عظیمی که در آسمان‌ها و زمین رخ می‌دهد، به‌تصویر می‌کشد. در اندیشه اسلامی، مرگ آخرین منزلگاه دنیا و اولین منزلگاه آخرت است. این واقعه، قانون عمومی و قطعی است که نه‌تنها شامل همه انسان‌ها می‌گردد، بلکه به تصریح قرآن کریم، همه موجودات عالم را دربر می‌گیرد. در این نگاه، مرگ جدایی کامل روح از بدن است. روح در این هنگام، به جان دیگری منتقل می‌شود و بدن نیز به مجموعه اجسام بی‌جان می‌پیوندد و قوانین اجسام بی‌جان بر آن جاری می‌گردد. اعتقاد به معاد، یعنی اعتقاد به این حقیقت که هستی انسان با مرگ پایان نمی‌پذیرد، بلکه در جهان دیگری تداوم می‌یابد و در آنجا اعمال آدمی مورد حساب‌رسی قرار می‌گیرد. نیکان وارد بهشت شده از سعادت ابدی و نعمت‌های اخروی بهره‌مند می‌شوند و بدکاران در دوزخ الاهی گرفتار و معذب می‌گردند. صد البته در مسیری صعودی و سرانجام آن ملاقات با مبدأ است.

نظریه ارزش اخلاقی در قرآن کریم

با توجه به آنچه گذشت، غایت‌گرایی و کمال‌گرایی، رویکردی است که در قرآن کریم برای نظریه ارزش بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. براساس مبانی قرآنی، آدمی در مسیر زندگی خویش، باید از دام دنیا رهیده و به کمال شایسته خویش، که همان قرب الاهی است، متصل گردد. این رستگاری در سایه ایمان و عمل صالح و رفتارهای متناسب با آن کمال محقق می‌گردد. مستندات قرآنی غایت‌گروی اخلاقی، شامل طیف گسترده‌ای از آیات می‌شود. این آیات، به‌رغم تنوع فراوانی که در مضمون و سبک بیان دارند، بیانگر این واقعیت است که عام‌ترین توجیه الزامات اخلاقی، غایت فعل اخلاقی و نفع فردی است. ممکن است تصور شود، غایت‌گروی با ساحت اخلاق قرآنی ناسازگار بوده و فهمی سطحی از آموزه‌های قرآنی است و قرآن در باب اخلاق، از مراتب مختلفی سخن گفته است. مخاطب مستندات قرآنی غایت‌گروی آن دسته از مؤمنانی هستند که اهداف مادی و لذت‌های حسی آنان را به زندگی اخلاقی ترجیح می‌کند. کسانی که فاقد درک متعالی از مقوله اخلاق و جذبه‌های فرامادی آن هستند. اما در اخلاق ویژه قرآنی، مخاطبان قرآن، توجیه و تبیین متفاوت از اخلاق و زندگی اخلاقی ارائه می‌دهند و الزامات اخلاقی را

بی‌اعتنا به نتایج و پیامدهای آن می‌پذیرند و عواملی چون محبت، فضیلت انسانی، یا عمل به وظیفه را منشأ الزامات اخلاقی می‌دانند و در هندسه کلان اخلاق قرآنی، نتایج فعل اخلاقی مورد توجه نیست.

برخی مفسران معاصر در تبیین جایگاه اخلاق قرآنی، آن را به دو حوزه، اخلاق دینی (عام) و اخلاق ویژه قرآنی تقسیم می‌کنند و در بیان تمایز این دو رویکرد، اخلاق ویژه قرآنی را «اخلاق محبت»، نامگذاری می‌کنند؛ اخلاق عام را ویژگی مشترک ادیان آسمانی دانسته و از آن به «اخلاق دینی» تعبیر می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۵۴؛ ج ۴، ص ۱۸-۲۰۹). روشن است که پذیرش این تقسیم، مستلزم انکار غایت‌گرا بودن نظام اخلاقی قرآن نیست. اخلاق ویژه قرآنی نیز همانند اخلاق عام، با غایت‌گروی اخلاقی سازگار است. تنها تمایز این دو رویکرد، در تفاوت غایات آنهاست. در اخلاق ویژه قرآنی، غایت فعل اخلاقی، محبت و قرب الهی است و در اخلاق عمومی، منافع مادی - دنیوی و اخروی - غایت فعل اخلاقی است. درحالی‌که در هر دو رویکرد اخلاقی، الزام‌های اخلاقی براساس نتایج و غایات فعل اخلاقی توجیه می‌شود. بنابراین، نمی‌توان غایت‌گرایی و انطباق آن را با نظریه اخلاقی قرآنی انکار کرد و یا مورد تردید قرار داد و انبوهی از نصوص و ظواهر قرآنی، در باب نظریه اخلاقی اسلام و انطباق آن با غایت‌گروی را نادیده گرفته و از دلالت‌های مطابقی، التزامی و سایر مناسبات زبانی در این زمینه چشم پوشید.

انگاره مغایرت اخلاق قرآنی با غایت‌گروی، فاقد مستندات قرآنی و ناسازگار با تجربه و شهود درونی انسان است. آن دسته از آیات محدود قرآنی، که در آنها عمل به وظیفه اخلاقی و یا فضیلت انسانی ستایش شده است، بیانگر اهداف متوسط فعل اخلاقی هستند، نه هدف غایی و عام‌ترین معیار ارزش و الزام اخلاقی. در قرآن، مفاهیمی مانند سعادت، فوز، فلاح، لذت، امنیت، بشارت، بهشت، آرامش، رنج، شقاوت، تشویش، انذار و دوزخ و شرح و بسط زندگی بهشتیان و دوزخیان، طیف گسترده‌ای از مفاهیم عام اخلاق قرآنی و بیانگر نتایج رفتارهای خوب و بد اخلاقی هستند. این مفاهیم، سازگاری اخلاق قرآنی را با نظریه‌های غایت‌گرای خودگرا نشان می‌دهند. انکار غایت‌گروی و خودگروی اخلاقی در قرآن، به‌معنای نادیده انگاشتن نصوص و ظهورات فراوان قرآنی است که در آنها، الزامات اخلاقی مُعلَّل به نتایج فعل اخلاقی شده است.

خودگرا بودن نظام اخلاقی قرآن، هرگز به مفهوم نادیده انگاشتن منافع دیگران و حقوق اجتماعی نیست. در نظام اخلاقی قرآن، مؤثرترین عامل سعادت فردی، تلاش برای سعادت دیگران است. بسیاری از ارزش‌های اخلاق اسلامی، به مفاهیمی مانند انفاق (بقره: ۳)، ایثار (حشر: ۹)، اصلاح میان مؤمنان (حجرات: ۹-۱۱)، شفقت، بخشش (نور: ۲۲)، صلّه رحم (رعد: ۲۱)، شهادت به منظور امنیت و دفاع از جامعه اسلامی (بقره: ۹۵؛ آل عمران: ۱۹۵؛ یس: ۲۶-۲۷) اختصاص یافته است. در قرآن، پیوندی ناگسستگی و دائمی میان خودگروی و دیگرگروی اخلاقی وجود دارد. سعادت جامعه، پیش‌نیاز سعادت فردی و از الزامات اجتناب‌ناپذیر آن است. از این رو، نظریه اخلاقی اسلام با مکاتب سودگرایی (دیگرگروی)، پیوند ناگسستگی دارد. نظام اخلاقی اسلام، دارای مزایا و نتایجی است که مکاتب دیگرگرا دنبال می‌کنند، درحالی‌که از مزایای خودگروی نیز برخوردار است.

تطبیق و مقایسه

نظریه ارزش در دیدگاه قرآن کریم و عهد جدید، موضوعی بود که در این نوشتار به اجمال مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت. اکنون و در اینجا به مقایسه دیدگاه این دو منبع معتبر و مقدس برای مسلمانان و مسیحیان می‌پردازیم و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را بیان می‌کنیم.

الف) شباهت‌ها

۱. همان‌گونه که نشان داده شد، هر دو نظریه ارزش، غایت‌گرا شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر، هر دو منبع مقدس، هدفی ارزشمند را برای حیات انسان در نظر گرفته‌اند و خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی اخلاقی را با در نظر گرفتن رابطه افعال و اوصاف اختیاری آدمی، با آن هدف تعریف کرده‌اند.

۲. هر دو نظریه ارزش، از آنجاکه هدف غایی حیات آدمی را در تحقق نفس و به تعبیری، کمال نفس قرار داده‌اند، هر دو کمال‌گرا محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، نوع غایت‌گرایی در این متون دینی، کمال‌گرا هستند.

۳. هر دو نوع نظریه ارزش، گونه‌ای از رستگاری را به نمایش گذاشته‌اند. در هر دو نظریه، انسان باید از چیزی رها شود و به چیزی ملحق گردد. اگرچه نوع رستگاری در هر دو، متفاوت است.

ب) تفاوت‌ها

۱. در عهد جدید، هدف از زندگی، رهایی از گناه اصلی و البته ورود به حکومت الهی و ملکوت آسمان‌هاست. در حالی که هدف نهایی زندگی انسان در قرآن کریم، تقرب به خدا و شدت وجودی یافتن آدمی است. این مسئله، جدی‌ترین تفاوت میان نظریه ارزش در قرآن کریم و عهد جدید است.

۲. غایت‌گرایی در عهد جدید، درصدد است انسان را به جایگاهی که پیش‌تر داشته و اکنون به سبب گناه اصلی از دست داده است، بازگرداند. اما غایت‌گرایی قرآن کریم، بر این است که انسان را به جایگاهی بالاتر از آنچه که بوده و یا هست، رهنمون سازد.

۳. غایت‌گرایی در عهد جدید، بیشتر ناظر به مقاصد این دنیایی است. همانند برخورداری از مواهب ملکوت آسمان‌ها؛ اما غایت‌گرایی قرآن کریم، هم مواهب دنیایی را مد نظر قرار داده است و هم مطلوب‌های آخرتی را.

نتیجه‌گیری

رهایی از گناه ازلی و رسیدن به ملکوت آسمان‌ها، دو غایت بزرگ و مهم زندگی در عهد جدید است. در رسیدن به هدف اول، آموزه فیض و ایمان موهبتی، نقشی کلیدی دارد و در رسیدن به غایت دوم، رفتارها و اعمال شایسته و در خور. پس نظام اخلاقی‌ای که در مسیحیت سامان یافته است، نظامی است غایت‌گرا که رسیدن به هدفی خاص را مقصد و مقصود خود قرار داده است. البته، از آنجاکه غایت مد نظر عهد جدید، به نفس آدمی و کمال و تحقق آن بازمی‌گردد، ما با کمال‌گرایی اخلاقی مواجه هستیم و غایت‌گرایی، با تقریر کمال‌گرایانه ارائه گردیده است.

همچنین، غایت‌گرایی و کمال‌گرایی، رویکردی است که در قرآن کریم برای نظریه ارزش بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. براساس مبانی قرآنی، آدمی در مسیر زندگی خویش، باید از دام دنیا رهیده و به کمال شایسته خویش، که همان قرب الهی است، متصل گردد. این رستگاری، در سایه ایمان و عمل صالح و رفتارهای متناسب با آن کمال محقق می‌گردد. مستندات قرآنی غایت‌گرایی اخلاقی، شامل طیف گسترده‌ای از آیات می‌شود: این آیات به‌رغم تنوع فراوانی که در مضمون و سبک بیان دارند، بیانگر این واقعیت هستند که عام‌ترین توجیه الزامات اخلاقی، غایت فعل اخلاقی و نفع فردی است.

این دو متن مقدس، در باب نظریه ارزش شباهت‌هایی دارند. از جمله اینکه هر دو غایت‌گرایی کمال‌گرا هستند و البته با یکدیگر تفاوت‌هایی نیز دارند که از جمله آنها، تفاوت در غایت و مقصد می‌باشد.

منابع

کتاب مقدس، ترجمه قدیم.

ابن مسکویه، ابوعلی، ۱۴۲۲ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار.

آگوستین، ۱۳۹۳، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

ادواردز، پل، ۱۳۹۳، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۴، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت ادیان*، ش ۲۵، ص ۱۱۳-۱۳۰.

خاچیکی، سارو، ۱۳۸۱، *اصول مسیحیت*، تهران، حیات ابدی.

دوفور، گزاویه لئون، بی‌تا، *فرهنگ عهد جدید*، بی‌جا، ایران کاتولیک.

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا (دانشگاه تهران).

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.

مفتاح، احمدرضا و دیگران، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۴، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

مک ناتن، دیوید، ۱۳۹۵، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میانداری، تهران، سمت.

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

ویلیامز، برنارد، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، قم، دفتر نشر معارف.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی صلح از دیدگاه منونایت، بر اساس اندیشهٔ تشیع

sisirs212@gmail.com

کلیهٔ صدیقه رحیمی ثابت / دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث

احمد کریمی / استادیار گروه کلام، دانشگاه قرآن و حدیث

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۷

چکیده

مسئلهٔ جنگ و صلح، در هر دین از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چراکه مبنا قرار دادن هر یک از این دو، عملکردهایی متفاوت ایجاد می‌کند. منونایت شاخه‌ای از فرقهٔ پروتستان در مسیحیت شمرده می‌شود. پیروان این مذهب، افراد متدینی هستند که به مسیح و تعلیماتش ایمان دارند و در زمینهٔ صلح، دارای عقیدهٔ ویژه‌ای هستند. در این راستا، به منابع خاصی استناد می‌کنند و ویژگی‌های مشخصی را برای آن قائل‌اند. اما از آنجاکه این مسئله براساس مبانی شیعه پذیرفته نیست، لازم است مورد بررسی قرار گیرد. در این نوشتار، ابتدا به‌روش کتابخانه‌ای دیدگاه منونایت‌ها در زمینهٔ صلح تبیین و سپس بررسی می‌شود. براساس یافته‌های این پژوهش، منونایت‌ها با استناد به تعلیمات عیسی علیه السلام، به صلح مطلق و عدم مقاومت اعتقاد دارند؛ تا حدی که جنگ به‌منظور دفاع از حق مظلوم را نیز جایز نمی‌دانند؛ درحالی‌که شیعیان، این نوع صلح را ظلم می‌دانند و با اینکه اسلام را دین رحمت معرفی می‌کنند، مقاومت و جنگ دفاعی در برابر متجاوزین را ضروری می‌دانند. در اسلام صلحی پذیرفته است که موجب به استضعاف کشیده شدن مظلومین جهان نشود.

کلیدواژه‌ها: اسلام، شیعه، مسیحیت، منونایت، صلح، جنگ.

مسئله جنگ و صلح، خشونت و مدارا، توسل به زور و منع از آن، از مهم‌ترین مباحث حقوقی و سیاسی در ادوار مختلف تاریخ بوده است. در اینکه آیا هر یک از جنگ و صلح، دارای ارزش ذاتی و مطلق‌اند، یا ضد ارزش و با هر دو امری اقتصادی و تابع شرایطاند، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. نگاه به این مسئله در ادیان مختلف، از جمله مسیحیت و مذاهب درون آنها نیز متفاوت است و مقالات و کتب متعددی در زمینه جنگ و صلح و شرایط آن نوشته شده است که این نوشتار در مورد مذهب خاصی، به نام «منوایت» می‌باشد. منوایت‌ها (Mennonites) گروهی از آنابپتیست‌ها (Anabaptists) هستند که به‌عنوان یکی از انشعابات اصلی نهضت اصلاح‌گری، یا پروتستانتیسم (Protestantism) در مسیحیت محسوب می‌شوند و در قرن شانزدهم، پا به عرصه وجود نهادند (مک‌گراث، ۱۳۷۸، ص ۶۳). «آنابپتیسم» (Anabaptism)؛ به‌معنای «تعمید مجدد» است و آنابپتیست به فردی اطلاق می‌شود که معتقد است: غسل تعمید باید در سن بلوغ شخص و به انتخاب و اراده خود او صورت گیرد. به‌همین دلیل، منوایت‌های اولیه تحت عنوان آنابپتیست‌ها شناخته شدند؛ چراکه آنان غسل تعمید را دوباره در مورد کسانی که در زمان نوزادی این مراسم را به‌جا آورده بودند، انجام دادند (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۲۰). نام این فرقه از اسم شخصی به‌نام منو سیمون (Menno Simon) (۱۴۹۲-۱۵۶۱) گرفته شده است. در سال‌های اولیه شکل‌گیری این مذهب، منوایت‌ها با آزار و اذیت و شکنجه زیادی از سوی مخالفان مواجه شدند و حتی بدون محاکمه کشته می‌شدند (کازانووا، ۱۹۹۴، ص ۴۳).

یکی از شاخصه‌های اعتقادی منوایت‌ها، تأکید بر صلح‌طلبی و مخالفت با هر نوع جنگ است. در واقع آنها حامی صلح مطلق هستند و از هرگونه مقاومت و دفاع در برابر ظالمان اجتناب می‌کنند. بر این اساس، همیشه در صدد برقراری صلح و عدالت هستند. اما در محدودهای که منجر به ایستادگی و مقاومت و حتی جنگ دفاعی نشود؛ چراکه آن را خلاف مذهبشان می‌دانند. در صورتی که این نوع نگاه از دیدگاه مذهب تشیع، دیدگاه متعادلی نیست و به افراط کشیده شده و قابل نقد است؛ چراکه درست است که از دیدگاه اکثریت شیعیان، در اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است، اما افزون بر این، به این نکته نیز توجه شده که گروهی از انسان‌ها راه ظلم و تعدی به دیگران را برمی‌گزینند و به فساد و تباهی می‌پردازند. از این‌رو، یک دین نمی‌تواند نسبت به چنین وضعی دستورالعمل نداشته باشد و در صدد رفع ظلم از ستم‌دیدگان برنیاید. اینجاست که گفته می‌شود اسلام در برابر دشمنان و کفراندیشان، صلح مشروط را پیشنهاد می‌کند: در دین اسلام روحیه جنگ و ستیزه‌جویی و کشورگشایی نفی، و در مقابل آن مسئله جهاد به‌عنوان اقدامی دفاعی، انسان‌دوستانه و در راستای گسترش صلح و امنیت جهانی، در پرتو حاکمیت الهی و نفی حاکمیت طاغوت‌ها و مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی مجاز شمرده شده است.

بنابراین، نقد و بررسی نظریه منوایت‌ها در راستای صلح ضروری است؛ زیرا منوایت‌ها به‌عنوان مسیحیان متدین با نوع نگاه خاصی که نسبت به مسئله صلح و عدم مقاومت دارند، به‌دنبال ایجاد و برقراری عدالت و صلح و سازش در جامعه هستند. هرچند که این مسئله از این جهت در جای خود، مثبت و مفید است، اما چون همین نوع

نگاه به دلیل همه‌جانبه نبودن و به‌گونه‌ای افراطی بودن منجر به ظلم نیز خواهد شد، لازم است این دیدگاه به‌صورت جامع براساس عقاید شیعه مورد بررسی قرار گرفته تا بتوان در این زمینه، دیدگاه متعادل و جامعی را معرفی کرد.

تیین صلح از نگاه منونایت

همان‌گونه که در مقدمه گذشت، منونایت‌ها به‌عنوان شاخه‌ای از مسیحیت پروتستان، دیدگاه ویژه‌ای نسبت به مسئلهٔ صلح دارند، مبنی بر اینکه حتی قائل به جنگ دفاعی نیستند و به‌طور کلی بر عدم مقاومت تأکید دارند و ادعا می‌کنند که این نوع نگاه براساس تعلیمات عیسی مسیح است. از این‌رو، ابتدا به بیان برخی مستندات فکری منونایت‌ها در این راستا می‌پردازیم (لوون، ۱۹۹۱، ص ۸-۱۰۲).

مستندات و مبانی فکری منونایت در ارتباط با صلح

موعظهٔ بالای کوه

یکی از معروف‌ترین بخش‌های «انجیل» آموزه‌ها و سخنانی است که عیسی مسیح بر فراز یکی از کوه‌های اطراف شهر جلیل معروف به کوه زیتون، خطاب به شاگردان خود و گروه بسیاری از مرد و زن و پیر و جوان از تمام یهودیه و اورشلیم که کنار ساحل صور و صیدون به مشایعت او آمده بودند، بیان نمود (متی، ۵-۷؛ لوقا ۶). موعظه بالای کوه برای تاریخ‌نویسان در طول سده‌های پس از آغاز جریان انتشار مسیحیت، اهمیت بالایی داشته و دارد؛ زیرا چندین مورد از آموزه‌های اصلی مسیحیت را شامل می‌شود (اردستانی، ۱۳۶۷، ص ۳۵-۳۸).

در تاریخ آنابپتیست‌ها و منونایت‌ها، اعتقاد به «عدم مقاومت» (Nonresistance)، ریشه در ایمان به تعلیمات عیسی مسیح به‌خصوص «موعظه بالای کوه» (Sermon on the Mount) دارد (متی، ۵-۷). طبق انجیل متی، مسیح به شاگردانش این‌گونه موعظه کرد: «در مقابل انسان شورش مقاومت نکنید و به کسی که به تو بدی می‌کند بدی نکن و اگر کسی بر گونهٔ راست تو سیلی می‌زند گونهٔ دیگر خود را به طرف او بگردان. هرگاه کسی تو را برای گرفتن پیراهنت به دادگاه بکشاند، کت خود را هم به او ببخش. هرگاه شخصی تو را به پیمودن یک مایل راه مجبور نماید دو مایل با او برو» (متی، ۱۰-۱: ۵).

موعظهٔ عیسی مسیح مبتنی بر «دشمن خود را دوست داشته باش»، منجر به اصل «عدم مقاومت» و فراخوانی برای انجام اعمال صلح‌جویانه شد که این امر نیز براساس انجیل متی، باب پنجم است که می‌گوید: «صلح‌طلبان و آشتی‌دهندگان مورد رحمت و عنایت خداوند بوده و فرزندان خدا خوانده خواهند شد» (متی، ۵: ۹).

ادعیه راه صلیب

علاوه بر این، منونایت‌ها مضمون ادعیه‌ای که تحت عنوان «راه صلیب» آورده شده، به‌عنوان الگوی رفتاری خود قرار داده و بر آن تأکید می‌ورزند؛ ادعیه‌ای که مبتنی بر راه و سفری معنوی برای مؤمنان است که از طریق آن، می‌توانند به عشق عیسی مسیح، همان کسی که برای نجات بشر متحمل رنج زیادی شد، دست یابند.

آموزه «عدم مقاومت و دفاع»، در تعلیمات متعددی ذیل آموزه صلح در نامه‌های عهد جدید نیز یافت شده است. نسلی از رهبران مقدس منونایت در دهه ۱۹۸۰، شالوده‌الاهیات صلح را با تمرکز بر مضامینی چون شلوم (صلح)، جنگ مقدس، سیاست‌های عیسی مسیح و مسئله نجات و کفاره، گسترده‌تر کرده و تعمق بخشیدند.

واکاوی کلمه پرمحتوای «شلوم» (shalom) در عهد عتیق، بیش جدیدی را نسبت به اهداف خداوند برای جامعه دینی به ارمغان آورد. این کلمه عبری، که صدها بار تکرار شده، اغلب به معنای «صلح» آمده است، اما معانی دیگری چون، سلامت، یکپارچگی و اتحاد، عدالت و راستی، توازن و رفاه را نیز شامل می‌شود.

بنابراین، منونایت‌ها بر این باورند که صلح اراده خداست. خداوند جهان را در صلح آفرید و صلح خداوند به‌طور کامل در عیسی مسیح، که طلایه‌دار صلح و آرامش تمامی جهان است، آشکار شده است.

هدایت از جانب روح‌القدس

منونایت‌ها از جانب روح‌القدس هدایت شدند که از سیره و روش عیسی مسیح در ایجاد صلح، اجرای عدالت و آوردن آشتی و عدم مقاومت در مواجهه با خشونت و جنگ پیروی کنند. منونایت‌ها، با تبعیت از روح‌القدس و عیسی مسیح، به تمامی مردم اعلام می‌کنند که خشونت اراده خدا نیست و از تمامی اشکال خشونت، از جمله جنگ میان ملت‌ها، خصومت میان نژادها و طبقات مختلف، تجاوز به کودکان و زنان، اختلاف میان زنان و مردان، مجازات‌های عمومی و علنی بیزاری می‌جویند.

آنها معتقدند: با اینکه بشر در جهانی صلح‌آمیز، راه خشونت و نادرستی را انتخاب کرد (پیدایش، ۱۱-۱) و به‌واسطه آن، روح انتقام‌جویی را افزایش داده و خشونت را چندین برابر کرده، با این حال ریشه صلح و عدالت همچنان باقی و از بین نرفته است (اشعیا، ۴-۲: ۲) و همواره پیامبران و سایر فرستادگان خدا از انسان‌ها خواسته‌اند تا به‌جای تکیه بر سلاح‌های جنگی و نیروی نظامی، به خداوند ایمان داشته و تکیه کنند (لاویان، ۲۶: ۶).

سیره عیسی مسیح در مواجهه با دشمنان

منونایت‌ها بر این باورند که پیام صلح خداوند برای بشریت به‌طور تام و تمام، در عیسی مسیح از همان بدو تولدش متبلور شد (لوقا، ۱۴: ۲). وی همواره در طول زندگی خود از پیروانش می‌خواست که دشمنانشان را دوست داشته باشند و از خطاکاران درگذرند و خواستار برقراری روابط دوستانه و درست باشند (متی، ۵: ۴۴؛ ۱۵-۱۴: ۶) و حتی خود وی نیز هنگامی که جانش در معرض خطر قرار گرفت، هیچ‌گونه مقاومتی نکرد و آزادانه و با اختیار جانش را فدا کرد و با مرگ فدی‌هوار خود، سایه مرگی را که بر اثر گناه اولیه برای بشر ایجاد شده بود، برداشت و میان انسان‌ها و خداوند آشتی و صلح ایجاد کرد (رومیان، ۱۱-۱۰: ۵).

از این‌رو، منونایت‌ها معتقدند که آنها نیز به‌عنوان پیروان عیسی مسیح، نماینده وی در ایجاد صلح و عدالت هستند و عیسی آنها را برای ایجاد صلح و عدالت فراخوانده است. به همین دلیل، نه‌تنها تلاش می‌کنند با خودسازی و ایجاد آرامش روحی و درونی خود را وقف خوبی و درستی کنند و در این راه، هرگونه سختی را

متحمل می‌شوند، بلکه خود را ملزم می‌کنند که به‌عنوان همراهان و شاگردان عیسی مسیح در جنگ و خدمات نظامی نیز شرکت نکنند (متی، ۱۲-۳: ۵).

آنها معتقدند: همان روح‌القدس که به عیسی قدرت داد، می‌تواند به انسان‌ها نیز این توانایی را بدهد که دشمنان را دوست داشته باشند و به‌جای اینکه به‌دنبال انتقام باشند، آنها را ببخشند و جوایای ایجاد روابط دوستانه باشند و با تکیه بر ایمانشان، بدون خشونت در برابر شر و بدی مقاومت کنند (متی، ۵: ۳۹).

ویژگی‌های صلح

براساس آنچه گذشت، به‌اجمال می‌توان ویژگی‌های صلح، عدم مقاومت و عدالت از دیدگاه منونایت‌ها را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱. مفهوم صلح در کتاب مقدس شامل صلح فردی با خداوند، صلح در روابط انسان‌ها با یکدیگر، صلح در بین ملت‌ها و صلح با سایر مخلوقات خدا می‌شود.

۲. کلمه صلح (شلوم) در کتاب مقدس شامل شفا، آشتی و رفاه نیز می‌شود.

۳. صلح چیزی بیشتر از عدم جنگ است و شامل احیای روابط درست نیز می‌شود و از آنجا که روابط درست دربرگیرنده هر دو معیار صلح و عدالت است، عدالت و صلح با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند.

۴. براساس دیدگاه یونان و رم، عدالت به این معناست که مردم باید به آنچه که شایستهٔ آن هستند، دست یابند، اما براساس کتاب مقدس عدالت شامل بهبود و احیای روابط می‌شود. از این رو، در این کتاب شواهدی مبنی بر توجه ویژه به فقرا و ستمدیدگان به‌چشم می‌خورد (متی، ۱۶-۱: ۲۰).

۵. عدم مقاومت به‌معنای «عدم ایستادگی و عدم مخالفت» است. الگوی منونایت‌ها، عیسی مسیح است که آزار و شکنجه را بدون انتقام تحمل کرد. عیسی گاهی با متخلفان مواجه می‌شد، اما با آنان به شیوهٔ مسالمت‌آمیز و بدون خشونت برخورد می‌کرد که همین امر به منونایت‌ها نشان می‌دهد که چگونه با خوبی بر بدی غلبه پیدا کنند (متی، ۳۶-۱: ۲۳؛ یوحنا، ۲۲-۱۳: ۲).

۶. صلح و عدالت از آموزه‌های اختیاری نیست که مسیحیان مختار باشند به آن عمل کرده یا آن را ترک کنند. این دو امر، اساس و روح پیام انجیل است.

۷. دیدگاه منونایت‌ها براساس آموزه‌های مسیح در مورد صلح است. علاوه بر این، درک کتاب مقدس از صلح مبتنی بر مرگ فدی‌ه‌وار مسیح است: فدی‌ه اساس دیدگاه منونایت‌ها در زمینهٔ صلح و آشتی با خدا و با یکدیگر محسوب می‌شود (رومیان، ۵: ۱۰).

۸. منونایت‌ها تأکید دارند که عدم حضورشان در جنگ، نشانهٔ اعتراضشان به عملیات نظامی است. در واقع، واکنش آنها در برابر خشونت، همان عدم مقاومت است.

۹. شاهد صلح‌طلب بودن منونایت‌ها، تلاش آنان برای ایجاد صلح و اجرای عدالت است، حتی زمانی که کشورشان در جنگ نیست.

۱۰. در عهد قدیم و عهد جدید از شکل‌گیری سرزمینی سرشار از صلح و عدل صحبت شده که عیسی مسیح آورنده آن است (اعمال رسولان، ۱۰:۳۶).

۱۱. منونایت‌ها مدعی‌اند که توضیح پیچیده‌ای در زمینه جنگ در عهد عتیق به چشم نمی‌خورد، اما به‌طور مکرر به صلح اشاره شده است (خروج، ۱۴-۱۳: ۱۴).

نقد و بررسی

با توجه به آنچه تبیین شد، روشن است که منونایت‌ها تأکید بسیار زیادی بر صلح و عدالت‌خواهی و عدم مقاومت دارند. این نوع نگاه، به‌ویژه در زمینه صلح و عدالت تا حدی دارای جنبه‌های مثبت نیز هست و می‌تواند مفید واقع شود؛ از این جهت که موجب می‌شود فعالیت‌های عملی انسان دوستانه در این راستا صورت گیرد، اما از سوی دیگر، صلح مطلق و عدم مقاومت در برابر ظلم، قابل‌پذیرش نیست و باید مورد بررسی قرار گیرد.

صلح مشروط و شرافتمندانه

به‌طور کلی رسالت پیامبران دعوت به ایمان، مسیر حق و نیز بسط و گسترش محبت، گذشت و مدارا و صلح در میان انسان‌ها بوده است. اما در کنار آن، در راستای حفظ دین و احقاق حق مظلومان و مستضعفان، مقاوت و مقابله با ظالمان، متجاوزان و معاندان را نیز ضروری می‌دانستند.

آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که در آن دعوت به صلح و آشتی می‌کند؛ از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً...؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همگی در صلح و آشتی درآید» (بقره: ۲۰۸).

خداوند تعال در این آیه، به مؤمنان خطاب می‌کند که همگی راه صلح و اتحاد و زندگی مسالمت‌آمیز را در پیش گیرند و با هم به قلعه محکم سازگاری و وحدت درآیند؛ چون صلح و اتحاد به‌منزله دژ محکمی است که انسان را از حوادث ناگوار حفظ می‌کند. از مفهوم این آیه به‌دست می‌آید که صلح و آرامش، تنها در پرتو ایمان امکان‌پذیر است و تنها به اتکای قوانین مادی، هرگز جنگ و ناامنی و اضطراب از دنیا برچیده نخواهد شد. از دعوت عمومی این آیه، که همه مؤمنان را بدون استثنا از هر زبان، نژاد و منطقه جغرافیایی و قشر اجتماعی، به صلح و صفا دعوت می‌کند، استفاده می‌شود که در پرتو ایمان به خدا، تشکیل حکومت واحد جهانی، که صلح در سایه آن همه‌جا آشکار می‌گردد، امکان‌پذیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۰، ص ۲۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۸).

قرآن مجید، ضمن تأکید بر آمادگی دفاعی، به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که اگر دشمنان به صلح گرایند، از صلح و آشتی استقبال کند: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا؛ و اگر دشمنان به صلح و مسالمت تمایل داشتند، تو نیز مایل به صلح باش» (انفال: ۶۱). سلم در این آیه به‌معنای صلح، مصالحه و ترک جنگ است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۵۳؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۰).

قرآن تأکید می‌کند هرگاه گروهی از کفار واقعاً بی‌طرفی برگزیده و در پی مسالمت باشند، مسلمانان بر آنان سلطه‌ای نداشته و حق جنگیدن با آنها را ندارند. از آنجاکه به هنگام امضای پیمان صلح غالباً افراد گرفتار تردیدها و دو دلی‌ها می‌شوند، به پیامبر دستور می‌دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه ندهد و چنانچه شرایط آن

منطقی و عادلانه و عادلانه باشد، آن را بپذیر و بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند هم گفت و گوهای شما را می‌شنود و هم از نیات شما آگاه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۱).

بنابراین، رویکرد اساسی قرآن نیک‌رفتاری با هم‌نوعان است، هرچند از کفار باشند؛ اما مشروط بر اینکه آنان نیز به اصول همزیستی مسالمت‌آمیز پایبند و متعهد باشند: *أَلَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ*؛ خدا شما را از آنان که با شما در دین قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون نمودند نهی نمی‌کند که با آنان نیکی کنید و به عدالت و انصاف رفتار نمایید، که خدا مردم با عدل و داد را بسیار دوست می‌دارد» (ممتحنه: ۸).

سیاست خارجی اسلام، براساس جذب و جلب دیگران از طریق نیکی کردن و اجرای عدالت است. در این آیه، کفار معاند متجاوز از کفار غیرمعاند جدا شده است و از مسلمانان خواسته شده که نه تنها با آنها قطع رابطه نکرده، بلکه به نیکی و قسط رفتار شود و درواقع احسان به چنین کفاری، خود عدالتی از جانب مسلمانان شمرده شده و خداوند خود را دوستدار عادلین معرفی کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۰۰؛ قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۵۸۵).

بنابراین، اسلام شیعی نیز خواهان صلح شرافتمندانه، مسالمت‌آمیز، با احترام و رعایت حقوق متقابل است. اما اعتقاد به صلح به معنای پرهیز از جنگ به هر قیمت و تحت هر شرایطی نیست و هرگز نمی‌توان به بهانهٔ صلح‌طلبی از جنگ با دشمن متجاوز و معاند روی گردان شد، یا ندای صلح‌خواهی او را که درواقع پوششی برای تثبیت یا ادامه تجاوز و ارائهٔ یک چهرهٔ صلح‌طلبانه است، اجابت کرد. تجاوز را با صلح پاسخ گفتن، در واقع تسلیم در برابر ظلم و زیر پا گذاشتن شرافت انسانی و از همه مهم‌تر، تشویق متجاوز و مشروعیت دادن به تجاوز است. صلح و سازشی که کرامت انسانی مسلمانان را به خواری و حقارت آلوده کند و ظلم و تجاوز را مشروع جلوه دهد، به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست.

از این رو، قرآن درخواست صلح را در شرایطی که جنگ تنها چاره است، به‌عنوان سازشی ذلت‌بار نکوهش و نهی می‌کند: *«فَلَاتَتَّبِعُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ...»* پس هرگز سست نشوید و (دشمنان را) به صلح (ذلت‌بار) دعوت نکنید...» (محمد: ۳۵).

در کتاب *کنز الدقایق*، در تفسیر عبارت *«وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ»* آمده است: *«وَ لَا تَدْعُوا إِلَى الصُّلْحِ خَوْرًا وَ تَذَلُّلاً؛* یعنی از روی خواری و ذلت، دشمنان را به صلح نخوانید. عزت اسلام و امت اسلامی از ملاک‌های اساسی مشروعیت صلح است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت (قمی مشهدی، ۱۳۶۷، ج ۹، ص ۵۲۲).

امام علی علیه السلام ترجیح صلح بر جنگ را در صورتی می‌پذیرد که سستی و خللی در عقیده به اسلام رخ نهد. از این رو، امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: مسالمت و صلح را از آن گاه که موجب سستی در اسلام نگردد، از جنگ سودمندتر یافتیم (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، نامه ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۷، ص ۴۷).

البته به این نکته باید توجه داشت که در همهٔ مواردی که بنابر مصالحی، چاره‌ای جز پذیرفتن صلح نیست، یا صلح هدف را بهتر برآورده می‌سازد، عزت اسلامی خدشه‌دار نمی‌گردد. آنچه مهم است، هدف از پذیرش صلح است. اگر هدف حفظ دین، تداوم وحدت، هویدا ساختن چهره حقیقی متجاوز و مانند آن باشد، صلح عزت‌آفرین است. از نمونه

این گونه صلح‌ها در تاریخ، می‌توان به صلح مهم و تاریخ‌ساز حدیبیه اشاره کرد. انعقاد پیمان صلح با مشرکان و پذیرفتن شروط آنان از سوی پیامبر ﷺ، برخی مسلمانان را بر این پندار واداشت که با این پیمان عزت مسلمانان خدشه‌دار گردید (ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۸۸-۷۸۹)؛ اما قرآن آن را فتح مبین خواند (فتح: ۲۷). در جایی دیگر، از آن به‌عنوان مقدمه فتح قریب یاد کرد. پس ممکن نیست، چنین صلحی، موجب ذلت مسلمانان و عزت دشمنان آنان گردد.

بنابراین، شیعه صلح افراطی و مطلق را که منجر به ظلم و نادیده گرفتن مصلحت عده‌ای دیگر می‌شود، نمی‌پذیرد. حضرت محمد ﷺ تنها پیامبری است که از سوی قرآن، رحمت برای عالمیان معرفی شده، اما مقتضای «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» بودن وی، این نیست که مصلحت دین و عده‌ای مظلوم را نادیده گرفته و در برابر ظلم‌های ظالمان به هر میزان سکوت کند و برای اینکه نسبت به ظالمین نعمت نباشد، صالحین را بدبخت نموده و نظام دین و دنیا را مختل سازد. همچنان که خود خدای تعالی فرمود: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ رحمت من تمامی موجودات را فرا گرفته» (اعراف: ۱۵۶). در عین حال این سعه رحمتش مانع از حلول غضبش نشده، به شهادت اینکه خودش در کلام خود بیان کرده که در امت‌های گذشته چگونه غضب کرده و ایشان را از روی زمین برانداخته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۴۳).

از این رو، شیعیان بر اساس مذهبشان و سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ، در کنار تکیه بر ارزش‌های اخلاقی، عشق و دوستی، مودت و کمک به هم‌نوعان و برقراری صلح میان انسان‌ها، به دنبال نفی هرگونه سرسپردگی به ظلم ظالمان و تسلیم شدن در برابر استکبار هستند و خود را موظف به دفاع از حق مظلوم می‌دانند.

قرآن صلح از روی ترس و سستی و سازش را که مستلزم عقب‌نشینی از ارزش‌های اسلامی است، مذمت کرده، به افراد ضعیف‌الایمان، که برای فرار از جهاد دفاعی و مشکلات میدان جنگ، غالباً صلح را مطرح می‌کنند، هشدار داده است. منطق و روح ادیان ابراهیمی از جمله اسلام، چنین امری را تأیید نمی‌کند. اسلام دین اعتدال است در کنار اینکه جنگ و خونریزی مطلق و تجاوز به جان و مال و ناموس هیچ کسی را جایز نمی‌داند، سکوت در برابر ظلم ظالمان و عدم دفاع از حق مظلوم و کنار گذاشتن ارزش‌ها را هم نمی‌پسندد و به معنای واقعی و همه‌جانبه، مدافع حق و صلح و آرامش و عدالت است (تقی‌زاده اکبری، ۱۳۸۶، ص ۵۰-۶۰).

بنابراین، مشخص می‌شود که نگاه افراطی به صلح و یا اعتقاد به صلح مطلق، به‌ویژه عدم مقاومت موجب پیشروی و قدرتمندتر شدن دشمن و ظلم بیشتر می‌شود. زمانی گروهی می‌تواند ادعا کند که طلایه‌دار اجرای صلح و عدالت‌خواهی می‌باشد که این امر همه‌جانبه صورت بگیرد، در صورتی که سکوت و عدم مقاومت در برابر ظالم موجب می‌شود که ظلم او پایدارتر و مستدام‌تر شده و افراد بیشتری تحت ظلم آن قرار گیرند. پس این عدم مقاومت، نه تنها منجر به صلح، بلکه منتج به ظلم بیشتر شده است.

وجود آیات قتال در کتاب مقدس و سیره مقاومت در تعلیمات عیسی مسیح ﷺ

منونایت‌ها مدعی‌اند که نوع نگاه‌شان در زمینه صلح، مطابق با آموزه‌های کتاب مقدس و تعلیمات و سیره عیسی مسیح است. در حالی که در عهد عتیق، به جنگ‌های طولانی بنی‌اسرائیل در طول تاریخ اشاره شده و در عهدین،

آیات جنگ و قتال پیرامون نبرد با مشرکان و... به چشم می‌خورد (از جمله لاویان، باب ۲۴ آیه ۱۶؛ تورات، سفر تثنیه، باب سوم، آیه ۴-۷ و ۱۳-۱۷؛ انجیل متی، باب دهم، آیات ۳۴-۳۶ و...).

متفکران منونایت برای حل چالشی که وجود آیات قتال و جنگ با مسئله صلح ایجاد می‌کند، سه دسته شده‌اند: عده‌ای معتقدند براساس تعلیمات عیسی مسیح، تاریخ دو دوره داشته که روش جدید عیسی مسیح، مبنی بر صلح، جایگزین روش قبل است. گروه دیگر، این مطلب را این‌گونه تفسیر می‌کنند که چون مردم اسرائیل به فرمان خدا ایمان نداشتند، محکوم به زندگی با رفاه کمتر و خشونت شده بودند و عده‌ای دیگر بر این باورند که وقتی به مفهوم «جنگ مقدس» در انجیل توجه می‌شود، درست است که در نگاه اول، الاهیات صلح به چالش کشیده می‌شود، اما همین امر منجر به ایجاد مدلی از الاهیات می‌شود که از دخالت انسان در جنگ و ستیز کاسته و از او ایمان و تسلیم شدن در برابر خدا را می‌خواهد (بورخولداری، ۱۹۸۹).

واکنش‌هایی که متفکران منونایت نسبت به آیات قتال داشتند، خود نشان‌دهنده این است که نگاه جامعی نسبت به کتاب مقدس و تعلیمات عیسی مسیح نداشته و به دنبال توجیهاتی برای دیدگاهشان هستند؛ چراکه در کتب مقدس در سیره حضرت عیسی علیه السلام نیز در کنار نرم‌خوبی و محبت، مبارزه، مقاومت و دفاع از مظلوم نیز بیان شده است. حضرت عیسی علیه السلام در آیات انجیل یوحنا باب ۲، برای پاک کردن معبد حضرت سلیمان از کالاهای تجاری و جلوگیری از تبدیل این مکان به تجارت‌خانه، که بی‌حرمتی به آن مکان مقدس بود، به زور و قوهٔ قهریه متوسل می‌شوند: «و چون عید فصح یهود نزدیک بود عیسی به اورشلیم رفت و در هیکل، فروشنندگان گاو و گوسفند و کبوتر و صرافان را نشسته یافت. پس تازیانه‌ای از ریسمان ساخته، همه را از هیکل بیرون نمود و گوسفندان و گاو را و نقود صرافان را ریخت و تخت‌های ایشان را واژگون ساخت و به کبوترفروشان گفت: «اینها را از اینجا بیرون برید و خانه پدر مرا خانه تجارت مسازید» (یوحنا، ۱۶-۱۴: ۲).

این آیه، نشان می‌دهد که حضرت عیسی علیه السلام مردی بسیار شجاع بوده که با تحریفات در دین مبارزه علنی می‌کرده است.

فقدان نگاه جامع نسبت به تعلیمات عیسی مسیح

همان‌گونه که گذشت، طبق کتاب مقدس در سیرهٔ حضرت عیسی علیه السلام، مقاومت و ایستادگی در برابر ظالمان دیده می‌شود. اما نکته قابل ذکر اینکه منونایت‌ها از میان تعلیمات حضرت عیسی علیه السلام، فقط بر بخشی از آن تکیه کرده و مجموع سیره و عملکرد حضرت عیسی را در نظر نگرفتند و طبق مبنایشان، حتی زمانی که بدترین ظلم‌ها در حقشان شود، نباید از خود دفاع کرده و اجازه مقاومت ندارند. از این رو می‌توان گفت: در این زمینه دچار افراط شده‌اند. این نوع عملکرد، همان انضالام یا پذیرش ظلم است که نتیجهٔ آن، بیشتر شدن ظلم ظالمان و سرکوب و به استضعاف کشیدن مظلومان است. صلح این‌چنینی و بی‌تفاوتی در برابر ظالمان و عدم دفاع از مظلومان، درواقع صلحی فرسایشی است و سستی در برابر ظالمان و مستکبران محسوب می‌شود که پایمال شدن حقوق مظلومان را به‌بار می‌آورد. این خود، خلاف صلح و به‌گونه‌ای ظلم و خشونت علیه مستضعفان و مظلومان جهان محسوب می‌شود.

نتیجه گیری

براساس آنچه گذشت، مشخص می‌شود که منوایت‌ها به دلیل تکیه بر بخشی از تعلیمات حضرت عیسی علیه السلام، قائل به صلح مطلق هستند که در نتیجه آن، حتی برای دفاع از خود یا حق مظلوم حاضر به جنگ دفاعی و مقاومت نیستند. این امر قابل پذیرش نیست؛ چراکه این خود به گونه‌ای منجر به ظلم در حق مظلومان و قدرتمندتر شدن ظالمان خواهد شد. صلح در اسلام غیر از تسلیم در برابر ظلم و فتنه و سازش‌پذیری به هر نحو ممکن است. آنچه در اسلام نیکوست، صلح شرافتمندانه است که در آن، حقوق متقابل رعایت گردد، نه مطلق صلح، حتی اگر ذلت‌بار باشد و موجب ضایع شدن حق مظلوم و عدم دفاع از او شود. در پایان ذکر این مطلب حائز اهمیت است که منوایت‌ها، به‌عنوان گروهی متدین و صلح‌طلب، نمایندگان خوبی از جامعه مسیحیت محسوب می‌شوند که شیعیان می‌توانند با آنها رابطه دوستانه برقرار کنند تا در سایه این دوستی، بتوانند در کنار هم در راستای ایجاد جهانی دیندارتر و صلح‌آمیزتر، تلاش کرده و با یکدیگر همکاری داشته باشند.

منابع

کتاب مقدس (نسخه الکترونیکی، فرمت pdf).

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌هشام، عبدالملک، ۱۴۱۲ق، *سیره النبی*، بیروت، دار المعرفة.

تقی‌زاده اکبری، علی، ۱۳۸۶، *قوانین و مقررات جنگ و صلح در اسلام*، قم، زمزم هدایت.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۶۷، *مسیحیت و واژه‌نامه کلیسای مسیحی آکسفورد*، آکسفورد، دانشگاه آکسفورد.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (شیخ طوسی)، ۱۴۰۹ق، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قمی مشهدی، محمد، ۱۳۶۷، *کنز الدقائق*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مک‌گراث، آلبرست، ۱۳۷۸، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

_____، ۱۳۹۳، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

Burkholder, John R, 1989, *Peace*, Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online:

<http://gameo.org/index.php?title=Peace&oldid=162879>

Casanova, Amanda, 1994, Ten things everyone should know about Menninites and their beliefs
www.christianity.com.

Loewen, Howard and John Baptism, 1991, *Peace and the State in the Reformed and Mennonite Traditions*, Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press.

Redekop, Calvin, 1994, *Anabaptist Mennonite Faith and Economics*, Institute of Anabaptist and Mennonite Studies, Waterloo, Ontario.

نوع مقاله: پژوهشی

هستی‌شناسی مسئله شر در هندو و اسلام و مواجهه آنان با استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر

امیر سام‌دلیری / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد رشته دین‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

akbar.hosseini37@yahoo.com

کلیه سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

چکیده

مواجهه ادیان و آیین‌های مختلف دنیا با مسئله شر، از جمله موضوعات قابل تحلیل و بررسی در مباحث الهیاتی و کلامی است. در این میان، تحلیل معناشناختی مفهوم شر و تحلیل هستی‌شناختی شرور از یک سو و بررسی استلزامات جهان‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و اخلاقی پذیرش وجود شرور در عالم از سوی دیگر، قابل توجه است. این مقاله با نگاه تطبیقی، نخست به تحلیل هستی‌شناختی شر در اسلام و هندو پرداخته، سپس استلزامات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور در این دو دین و آیین را بررسی کرده است. «شر» در هندوئیسم، مفهومی معادل رنج دارد و در اسلام از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که از مشاهده رابطه منفی یک پدیده و وجود با کمال وجود و پدیده دیگر انتزاع می‌شود. براین اساس، اسلام و هندوئیسم وجود شرور عالم را مسلم می‌انگارند. در باب استلزامات جهان‌شناختی نیز هر دو در نهایت، نگاهی خوش‌بینانه به عالم واجد شرور دارند.

کلیدواژه‌ها: اسلام، هندوئیسم، شر، رنج، استلزامات جهان‌شناسی، خوش‌بینی، بدبینی.

کهن‌ترین منبعی که مسئله شر در آن وجود دارد، کتاب *ریگ‌ودای* هندوان است که در حدود ۱۲-۱۵ قرن ق.م، در قالب نبرد خدایان خیر و شر از آن سخن به‌میان آمده است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۱۳). ادیان مختلف دنیا در مواجهه با مسئله شر، واکنش‌های متفاوتی دارند. این مسئله در آیین هندو، به‌معنای پذیرش دیدگاه الحادی در مورد خدا یا خدایان نیست؛ زیرا خدایان چندان از جهت قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مورد توجه قرار نگرفته‌اند و مسئله شر نیز مانعی برای خداآوری هندویی نیست. شرور در تبیین هندویی، معادل رنجی است که دسترنج زندگی گذشته آدمی است. بنابراین، همه تلاش هندوان نجات از شرور و رسیدن به موکشه است. درحقیقت موکشه، رهایی از چرخه رنج‌آور حیات و مرگ (سمساره) است.

در دین اسلام، خداوند قادر، عالم و خیرخواه مطلق، دارای چنان مرتبه رفیعی است که تفسیر ناشایست از مسئله شر، زمینه‌ساز الحاد است. چه‌بسا وجود شرور مختلف از جمله بلایای طبیعی، نقص در مال و جان، این مسئله را در ذهن تداعی می‌کند که چگونه این امور، با اعتقاد به خداوند و اوصاف او سازگار است. براین‌اساس، افکار دینی به‌دنبال جمع بین آن دو است.

مسئله شر در این دو مکتب دارای ابعاد ذیل است:

۱. تحلیل معناشناختی مفهوم شر. ۲. تحلیل هستی‌شناختی شرور. ۳. استلزامات مسئله شرور؛ از جمله استلزامات جهان‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و اخلاقی.

بنابراین، در تحلیل معناشناختی، تلاش بر این است که مفهوم شر سنخ‌شناسی گردد. در تحلیل هستی‌شناختی وجود شرور و نوع وجودشان مورد نظر است. در استلزامات جهان‌شناختی، خوش‌بینی و یا بدبینی به شرور عالم، مورد تأمل است. در استلزامات الهیاتی، ناسازگاری شرور با اوصاف الهی مورد دقت قرار می‌گیرد. در استلزامات انسان‌شناختی، به بررسی طبیعت خیر و یا شر داشتن انسان پرداخته می‌شود. در استلزامات اخلاقی، ارتباط انسان با پیرامون خود در مواجهه با شرور، مسئله اصلی است.

در این مقاله، تلاش شده تا با نگاه هستی‌شناسانه اسلام و هندوئیسم به وجود شرور و نیز مواجهه اسلام و هندو، با تبعات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور، مورد مقایسه قرار گیرد.

هستی‌شناسی و تبعات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور در هندوئیسم

پیش از هرچیز، لازم به یادآوری است که از دیدگاه هندوان تفکیکی بین مفهوم شر (Agha, श्रेय) و مفهوم رنج (Dukkha, दुःख) دیده نمی‌شود. درواقع، تحقق سامسارا (samsara)، خود نوعی رنج بردن است. کرمه گذشته ما نیز علت تولد ما و رنج متعاقب آن است. بنابراین هیچ‌کس را نمی‌توان مسئول آن دانست (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹). هندوئیسم همانند ادیان توحیدی، درصدد نیست تا میان وجود شرور در عالم و وجود خدای قادر مطلق و خیر محض آشتی برقرار کند، بلکه همه تلاش او، نشان دادن راه نجات از شرور و رسیدن به رهایی، موکشه (Moksha) است. موکشه، حالتی است که در آن، رنجی وجود ندارد و آدمی از چرخه حیات و مرگ (سمساره) رهایی می‌یابد (بوکر، ۱۹۷۵، ص ۲۰۷-۲۵۵).

توضیح اینکه در مراجعهٔ به آیین هندو، مفهوم شر با مفهوم رنج و دشواری همخوان شده است. به عبارت دیگر، برای بررسی مفهوم شر، لازم است به مفهوم رنج مراجعه کنیم و آن مفهوم را مورد توجه قرار دهیم. به عقیدهٔ آیین هندو، برخی از رنج‌ها توسط خود انسان پدید آمده‌اند. بخشی از این نوع از رنج‌ها، ناشی از کرمه‌ای است که شخص تحصیل کرده است، چه کرمه‌ای که ناشی از رفتارهای ارادی آدمی باشد و یا ناشی از جهل او به حقایق عالم. بخشی دیگر، ناشی از رفتار شرورانهٔ دیگران است نسبت به آدمی و بخشی دیگر، از شرور و رنج‌ها ناشی از طبیعت و حوادث طبیعی همانند پیری، بیماری و حوادث طبیعی است (مایستر، ۲۰۱۰، ص ۱۶۳-۱۶۶).

با توجه به مطالبی که گذشت، رنج عبارت است: صدمات و آلام جسمی و ذهنی‌ای که شخص به واسطهٔ اوصاف و رفتارهای خویش و یا رفتارهای دیگر موجودات و یا نیروهای کیهانی دچار آن می‌گردد. در واقع شرور، همان رنج‌هایی هستند که آدمی به آنها مبتلا شده و درگیر آنها می‌گردد. در این آیین، رنج بردن وجه خاصی از زندگی نیست، بلکه خود هستی و زندگی است. تولد و زندگی در این عالم، خود علت رنج و آلام است و باید از آن خلاصی یافت. آنچه به عنوان نمونه‌های درد و رنج بیان می‌شود، همانا پیامدهای تولد یافتن در هستی دنیوی است. در واقع، سمساره خود نوعی رنج بردن است. کارهای گذشتهٔ ما، علت تولد ما و رنج متعاقب آن است. بنابراین، هیچ‌کس دیگری را نمی‌توان مسئول آن دانست (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹).

در این آیین، اعتقاد بر این است که خدایان مشخص، همچون شیوه، کرشنا و دوی، هنگام رنج بردن آدمیان، در راه رسیدن به رهایی از رنج در کنار آنان قرار دارند و به آنان یاری می‌رسانند (گچدر، ۱۹۹۸، ص ۳۹۳-۴۰۳). به دیگر سخن، اگر ما به متون کهن و مقدس مانند وداها و اوپانیشادها مراجعه کنیم، به اشکال متفاوت دیگری از ادراک این مسئله برمی‌خوریم. به نظر می‌رسد، وداها این مسئله را کاملاً مستقیم و با صراحت مورد بحث قرار می‌دهند. در آنجا رنج و آلام انسان، نتیجهٔ فعل ناشناخته خدا دانسته می‌شود. از این رو، تنها با داشتن رابطه مناسب با آن خدا، که اغلب به شیوه آیینی بیان می‌شود، می‌توان بر رنج و آلام غلبه کرد (منسکی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

هستی‌شناسی شر

در هستی‌شناسی شرور، دو مسئلهٔ مهم خودنمایی می‌کند: نخست اینکه آیا شرور در عالم وجود دارند، یا خیر؟ دوم اینکه با فرض وجود شرور در عالم، این امور از انسان و امیال و علائق او مستقل‌اند و یا وابستهٔ به وجود انسان‌ها هستند؟ در ادامه، به این دو پرسش می‌پردازیم. باید دانست دربارهٔ وجود شرور عالم، دو دیدگاه انکاری و اثباتی وجود دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

انکار وجود شرور در عالم

به اعتقاد شنکره، بزرگ‌ترین متفکر مکتب ودانته، تنها یک واقعیت مطلق در عالم وجود دارد، ولی جهل انسان به واقع، موجب متکثر دیدن اشیاء پیرامون است (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱-۱۶۲). آنها تنها حقیقت مطلق را به‌عنوان یگانه وجود باقی، شایسته تحقیق و بررسی دانستند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸). به اعتقاد آنان، در پس پردهٔ تغییرات ناپایدار عالم، جوهر ثابتی وجود دارد. این جوهر ثابت، فطرتاً از هر نوع پلیدی و تاریکی دور است. آنچه

موجب تاریکی آتمن است، پردهٔ جهل عالم‌گیر است که در پس تعینات عینی و ذهنی (مایا) مخفی مانده است. درک این اصل لایتناهی، به غیر از مسیر شهود امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۲۴).

در این نگاه، مقصود از معرفت و آگاهی، باور به مایا بودن عالم ماده و توجه به حقیقتی ورای این عالم، که ازلی و ثابت است. نگاه مجازی دانستن به عالم ماده، موجب قطع تعلق خاطر و بالتبع آرامش است (نیازی، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۶).

درواقع رهایی؛ یعنی پی بردن به حقیقت آتمن که عبارت است از: کشف اسرار هستی و حیات جاودان؛ زیرا موجودات به دلیل احساس استقلال و غفلت از وحدت وجودی که با خدا دارند، اسیر توهمی جهانی (جهل و مایا) شدند. لذا دائماً گرفتار سمسارهند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۸).

پذیرش وجود شرور در عالم

«وجود شرور» در عالم، با عبارت «وجود رنج» یکی است. در آیین هندو، سه نوع از رنج بردن را می‌توان یافت: الف) رنج‌هایی بدنی و ذهنی‌ای که از بیماری‌ها و یا رفتارهای فردی همانند خشم، حرص و طمع، فریب و امثال این امور پدید آمده‌اند. ب) رنج‌هایی که از سایر موجودات به دست می‌آیند همانند سایر انسان‌ها، حیوانات، خزندگان و... ج) رنج‌های حاصل از نیروهای کیهانی (گچتر، ۱۹۹۸، ص ۳۹۳-۴۰۳). در نگاه هندوها، هم شرور اخلاقی وجود دارند و هم شرور طبیعی.

تبیین مصادیق رنج و شرور عالم، حاکی از پذیرش وجود آنهاست. تفکر فلسفی هند، با پذیرش رنج، از آن به‌عنوان انگیزه اصلی تصفیه نفس یاد می‌کند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). از دیدگاه هندوئیسم، رنج‌ها موجب می‌شوند که انسان دل از این دنیا و چرخهٔ تولد و مرگ ببرد و در فکر رسیدن به اصل هستی و موکشه باشد. لازم به یادآوری است که رنج و درد امروز انسان، با کرمه ناپسند او در زندگی گذشته گره خورده است (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

تبیین چگونگی وجود شرور در هندوئیسم

آیا این رنج‌ها مستقل از وجود آدمیان در عالم محقق شده‌اند و یا این امور، درواقع قائم به انسان‌ها و تابع خشنودی و یا ناخشنودی‌های انسان‌هاست. در ادامه، به دیدگاه مورد نظر در این باب اشاره می‌کنیم.

انکار ذهنیت‌گرایانه (ساجکتیویستی) و قائم به فرد بودن شرور

در تفسیر ذهنیت‌گرایان، خیر و شر بودن پدیده‌ها، وابسته به افراد نیست. به تعبیری، شر پدیدهٔ عینی مستقل از افراد نیست، بلکه تحلیل وجود شرور، به خوشایند و ناخوشایند آدمیان بازمی‌گردد. حال باید دید وجود شر در آیین هندو، تابع امیال افراد است، یا خیر؟! با تحلیلی که از وجود رنج‌ها و شرور ارائه شد، روشن است که این پدیده‌ها، قائم به انسان نیستند و فارغ از خواسته‌های او، رنج و شر وجود دارد. چه‌بسا در آیین هندو، رفتاری محبوب انسان باشد، اما درواقع شر محسوب شود (همان)؛ به‌عنوان مثال، حرص و طمع، با اینکه محبوب انسان بوده، اما شر و رنج است. بنابراین، دیدگاه ذهنیت‌گرایانه در آیین هندو وجود ندارد.

تفسیر عینیت‌گرایانه از شرور

شر مابازای عینی در عالم خارج دارد، چه آدمی بخواهد و چه نخواهد. همانند حرص، طمع، دروغ، شر و رنج بوده و انسان را بیشتر در چرخه حیات و مرگ سرگردان می‌سازد. حتی به اعتقاد مکتب یوگه، لذت‌های دنیا رنج و شر است و باید از آنها رهایی جست (قرایی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). براساس دیدگاه وحدت وجود، رنج و شرور عالم، ناشی از جهل انسان به وحدت آتمن و برهمن است. پس اگر رنج انسان به کرمه در زندگی گذشته ارتباط دارد، راه رهایی او نیز معرفتی است که در آن، تمایزی بین او و برهمن آشکار نگردد (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۴)؛ زیرا موجودات به دلیل احساس استقلال و غفلت از وحدت وجودی که با خدا دارند، اسیر توهمی جهانی (جهل) شدند. بدین جهت، دائماً گرفتار سمساره‌اند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۸).

با این نگاه، شرور و رنج‌های عالم مستقل از وجود و خواست ما، در خارج تحقق دارند. بنابراین، هرگاه پدیده‌ای در وجود و یا کمال وجود آدمی نقش منفی داشته باشد، بر آن پدیده برچسب شر بودن زده می‌شود. چه آدمی نسبت به آن پدیده احساس بدی داشته باشد و یا احساس خوب. حاصل اینکه رفتارهایی که انسان را در چرخه مرگ و حیات بیشتر قرار بدهند، در آیین هندو، برچسب رنج و شر شایسته آنهاست.

استلزامات و تبعات پذیرش وجود شرور در عالم در هندوئیسم

پذیرش وجود شرور در هستی، لوازمی و پیامدهایی دارد. این موضوع در نوشتار ما، عنوان استلزامات مسئله شر به خود گرفته است.

در اینجا، تنها استلزامات جهان‌شناختی مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت که سرانجام به خوش‌بینی و یا بدبینی، نسبت به عالم واجد شرور منتهی می‌شویم.

استلزامات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور

پذیرش مسئله شر در آیین هندو، آنان را به پذیرش موضوعات دیگری نیز وادار می‌سازد. این اثرگذاری، به استلزامات مسئله شر معروف است و در بخش پیش رو استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر شناخته می‌شود. در آغاز بحث، ذکر نکاتی پیرامون مباحث جهان‌شناختی ضروری به نظر می‌رسد:

۱. خلقت عالم از یک قربانی جهانی الهی (پورشه) شکل گرفته است. این قربانی، توسط خدایان انجام پذیرفت. درواقع خدا خود را فدا کرد تا آفرینش انسان و هستی صورت پذیرد؛ یعنی با تنزل از جایگاه نامحدود خویش، به جنبه‌های محدود و متضاد عالم، مانند بدی و خوبی، گرما و سرما و... هستی بخشید (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۲-۸۳).

۲. جهان در یک چرخه ازلی و ابدی به نام «ادوار جهانی» قرار دارد. این چرخه، از تولد و مرگ آدمی در درون سمساره، تا تولد و مرگ برهما، خالق عالم، در صد سال حیات و مرگش قابل رصد است.

به عقیده هندوها، گردش دورانی آفرینش و زمان ویرانگری جهان، هر یک دوره‌ای کامل و به اندازه صد سال از زندگی برهماست. در پایان این دوره، همه جهان، برهما، خدایان، دانشمندان و فرزندان (ریشی‌ها)، اهریمنان،

انسان‌ها، حیوانات و اشیا و همهٔ مراتب وجود در انحلال بزرگ جهان «مهاپرلایه» یا قیامت کبری، حل شده و به مبدأ بازمی‌گردد (داراشکوه (مترجم)، ۱۳۵۶، ص ۶۸۶). هر انحلال بزرگ صد سال آشفستگی و درهمی (Chaos) به دنبال دارد و با پایان گرفتن آن، برهمایی دیگر زاده می‌شود. با زاده شدن برهمای نو، گردش دورانی جدید آغاز می‌شود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۹۳-۱۱۲).

۳. در چرخهٔ جهانی یوگه، هرچه که از آغاز دوره فاصله بگیریم، اوضاع جهان بدتر شده و آدمی دوران بدتری را تجربه می‌کند. پورانها به عنوان متون مقدس هندو، از چهار دورهٔ جهانی یاد می‌کنند که به ترتیب، از کوچک به بزرگ و فراگیری عبارتند از:

۱. «مهایوگه» (mahāyuga) یا عصر جهانی عادی؛ ۲. «منوتیره» (manvantara) یا عصر جهانی میانه؛ ۳. «کلپه» (kalpa) یا عصر جهانی بزرگ؛ ۴. «مهاپرلایه» (mahāpralaya) یا انحلال بزرگ یا قیامت کبری (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴).

لازم به یادآوری است که هر مهاییوگه، به چهار عصر (یوگه) تقسیم می‌شود:

۱-۱. «کرتیه یوگه» (Kṛta Yuga)؛ مردم این دوره، درست کار بودند و کسی از وظایف خود شانه خالی نمی‌کرد. جهان به قدری خوب بود که آدمیان برای رسیدن به مواهب دنیا، نیازی به تلاش نداشتند. میوه‌های زمین، فقط با درخواست انسان‌ها به دست می‌آمدند. بدخواهی، تکبر، خودبینی، ظلم و رنج وجود نداشت. انسان‌ها، پیوسته خدا را عبادت می‌کردند و فقط یک قانون و نماز داشتند. همه تابع یک «وُده» بوده و به یک تکلیف عمل می‌کردند.

۱-۲. «ترتیا یوگه» (Tretā Yuga)؛ در این دوره، آیین قربانی آغاز شد و میزان تقوا، یک چهارم کم شد. مردم پیرو حقیقت و راستی بوده، به تقوا وابسته بودند. قربانی و کارهای نیک و شعائر مختلف، در همه‌جا حکم‌فرما، و اعمال مردم برای دریافت پاداش و انجام مراسم مذهبی و نذرها بود. آنها نیازی به ریاضت نداشتند. این دوره، آغاز افول آرامش و سعادت دنیاست.

۱-۳. «دووه پره یوگه» (Dvapara Yuga)؛ سقوط آدمیان و جهان در این دوره اوج گرفت، به گونه‌ای که نیمی از تقوای انسان‌ها کاسته شد. به همین دلیل، دچار افول شدند. وده‌ها به چهار قسمت تقسیم شدند: برخی از مردم چهار وُده، بعضی سه وُده و بعضی دو وُده و گروهی یک وُده را قرائت می‌کردند. جمعی نیز هیچ‌یک از وده‌ها را نمی‌خواندند. در این عصر، تنها شمار اندکی پیرو حقیقت باقی ماندند. لذا بیماری‌ها و بلاها بر آنها حمله‌ور شدند و بر اثر آسیب‌هایی که به مردم وارد شد، به ریاضت روی آوردند. بدین ترتیب، بشر به دلیل از دست دادن بسیاری از خصلت‌های نیک، تنزل کرد.

۱-۴. «کلی یوگه» (Kali Yuga)؛ عصر کنونی که تنها یک چهارم از تقوا باقی مانده است. پیروی از وده‌ها، انجام اعمال نیک، قربانی و... ترک شد. از این رو، بیماری‌ها، بدبختی و گرسنگی در همه‌جا حکم‌فرما شد. با گذشت زمان، هراندازه از درجهٔ تقوا کاسته شد و آدمی نیز به همان نسبت، از مرتبهٔ انسانیت سقوط کرد (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۹۳-۱۱۲ و ص ۱۰۶-۱۰۷).

با بیان این مقدمه باید گفت: استلزامات جهان‌شناختی، در واقع بررسی نگاه بدبینانه و یا خوش‌بینانهٔ هندوان

به جهان است. با نگاه اجمالی به آیین هندو، باید اعتراف کرد که این آیین از هر دو نگاه بدبینانه و خوش‌بینانه به جهان سود می‌برد. در ادامه، هر دو نگاه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نگاه بدبینانه به جهان (Pessimistic)

طبق آنچه گذشت، به‌طور طبیعی نگرش بدبینانه به دنیا، نزد هندوان وجود دارد. این آیین، دوره‌ حاضر را پست‌ترین دوره می‌داند. البته باید دانست، تفکر فلسفی هند، ضمن پذیرش رنج، از آن به‌عنوان انگیزه اصلی تصفیه نفس یاد می‌کند. به‌تعبیری، حال که رنج هست، نباید خود را قربانی رنج کنیم، بلکه با پی‌بردن به مبدأ رنج، باید رنج را قربانی خود کنیم (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). این بدبینی به جهان، ریشه در بدبینی آغازین فلسفه هند به زندگی انسان است؛ اما سیر اندیشه‌های نظری به‌دنبال راه‌یافتن به منبع شرارت و نیز نابودی ابدی آنها هستند. پس بدبینی جهان‌شناختی فلسفه هندو ناظر به حال است نه آینده. هندوان، نسبت به فرجام کار بدبین نیستند. هرچند نگاه بدبینانه‌ای به مسئله رنج انسانی در آغاز امر دارند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۹۷-۱۰۰).

نگاه خوش‌بینانه به جهان (optimistic)

درمقابل، نگاه بدبینانه هندویی، عده‌ای بدترین موقعیت ممکن را مثبت می‌بینند، چه‌بسا باطن عالم، خیر است. این عده ضمن پذیرش رنج در جهان، نگاه خوش‌بینانه به آن دارند. از این‌رو، برجسته کردن خیرات مراد است. آنان هرچند به‌سختی کار می‌کنند، ولی دائماً امید به پاداش بعد از آن رنج دارند.

در میان مکاتب هندو، شاید نخستین نگاه خوش‌بینانه در مکتب ویشنوی دیده شود؛ چراکه به‌زعیم آنان هرگاه جهان رو به زوال رود، ویشنو (visnu)، که خدای بقا و پاکی است، به داد آنها می‌رسد. به همین جهت، در این فراز به آموزه ویشنو در آیین هندو بیشتر توجه می‌کنیم.

ویشنو، خاستگاه اصلی خوش‌بینی در آیین هندو

«ویشنو»، با تجلی خود روی زمین عالم را از نابودی نجات می‌دهد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۹۲-۹۴). تاکنون نه تجلی بزرگ از او ثبت شده است. البته تجلی بزرگ او، هنوز رخ نداده است. «کالکی»، به‌عنوان تجلی بزرگ، با بدی‌ها می‌جنگد و دوهزار سال بر جهان حکومت می‌کند. او روزی ظهور می‌کند و سختی‌ها را تبدیل به خوشی می‌کند. اکنون که وجود ویشنو در خوش‌بینی آیین هندو نسبت به جهان نقش مؤثری دارد، در این فراز مقداری به موضوع «ویشنو» می‌پردازیم.

«ویشنو»، به‌دلیل محبتی که به انسان و عالم دارد، هرگاه خطری پیش آید، ظهور کرده و با برطرف کردن خطر، آرامش و امنیت را ارمغان می‌آورد. ویشنو اساساً خدایی مهربان، و خیر تصویر می‌شود. هندوان معتقدند، این خدا، از ازل بر روی تخت خویش خواب است، مگر زمانی که این خواب با ناله خدایان دیگر، که مداخله وی را برای حفظ درستی‌ها و خوبی‌ها در عالم می‌طلبند، بر هم بخورد. به اعتقاد هندوها، با غلبه نادرستی در عالم، «ویشنو» با تجلی، شر را از عالم برمی‌چیند (تیواری، ۱۹۸۳، ص ۱۶).

در نگاه هندوها، تجلیات «ویشنو» به دو شکل جزئی و کلی تقسیم می‌شود: الف) انسان‌های بزرگ تجلی جزئی ویشنویند و از الوهیت برخوردار. ب) تجلی کلی و کامل ویشنو است (بشام، ۱۳۹۸، ص ۲۳۱). تاکنون این خدا، نه بار در عالم تجلی کامل کرده و آخرین تجلی او هنوز رخ نداده است. هر یک از تجلیات «ویشنو»، به «اوتاره» (Avatāra) معروف است (همان). اوتاره، در سنسکریت به معنای «کسی که به قلمرو زمین نزول کرده» است (ملتون، ۲۰۷، ص ۵۷).

اوتاره‌های ویشنو

۱. تجلی ویشنو به صورت ماهی: هنگامی که قرار بود باران سیل‌آسایی تمام جهان را فراگیرد، ویشنو به صورت ماهی کوچکی تجلی کرد و از «مانو»، قانون‌گذار الهی عصر حاضر، تقاضا کرد: کشتی بزرگی بسازد و موجودات را در آن قرار دهد تا از آسیب سیل نجات پیدا کنند. این ماهی کوچک به تدریج رشد کرد و به صورت ماهی غول‌پیکری درآمد و در نهایت، کشتی مذکور را از آن دریای متلاطم رهایی بخشید.
۲. تجلی ویشنو به صورت لاک‌پشت: پس از انهدام عالم توسط آب‌های سیل‌آسا و مفقود شدن اشیای گران‌بها، ویشنو به صورت لاک‌پشتی ظهور کرد و به قعر اقیانوس‌ها رفت تا نعمت‌های گم‌شده را بازیابد.
۳. تجلی ویشنو به صورت گراز: وقتی اهریمنی به نام «هیرانیاکشا»، زمین را به قعر آب‌ها فرو برد، ویشنو با تجسد گراز غول‌آسی، او را از پا درآورد. سپس، با پوزه خود، زمین را از قعر آب‌ها برافراشت، بدان شکل بخشید و به کوه و دریا آراست و سپس، آن را به کشورهای گوناگون تقسیم کرد.
۴. تجلی ویشنو به صورت موجودی نیمه‌آدم و نیمه‌شیر (Narasimha): در این تجلی، ویشنو برای نجات فرزند اهریمنی که به ویشنو مهر می‌ورزید و مورد آزار آن اهریمن بود، به صورت نیمه شیر و نیمه انسان تجلی کرد و شکم اهریمن را با ناخن خود درید و آن فرزند را نجات داد.
۵. تجلی ویشنو به صورت کوتوله: اهریمنی به نام «بالی»، با ریاضت و کسب قدرت فوق‌العاده، فرمانروای سه عالم شد. خدایان از تدبیر کار عاجز مانده و از ویشنو یاری طلبیدند. او به صورت کوتوله‌ای ظاهر شد و از بالی قطعه زمینی خواست که در عرض آن، سه گام بردارد. بالی هم پذیرفت. در این هنگام، ویشنو رشد کرد و با برداشتن سریع دو گام، زمین و آسمان را طی کرد و گام سوم را بر سر بالی قرار داد و او را به عالم دوزخ فرستاد.
۶. تجلی ویشنو به صورت رامای تبر به دست: هنگامی که طبقه جنگاوران سر به شورش برداشته بودند، ویشنو ظهور کرد و در حمایت طبقه براهمنان، شورش آنان را سرکوب کرد.
۷. تجلی ویشنو به صورت رامای قهرمان رامایانه: این تجلی در حماسه‌نامه «رامایانه» مطرح شده است و در آن، به یاری مردم می‌شتابد.
۸. تجلی ویشنو به صورت کریشنا: «کریشنا»، یکی از مهم‌ترین تجلیات ویشنو است که مظهر محبت و نابودکننده رنج و اندوه است.
۹. تجلی ویشنو به صورت بودا: این تجلی در واقع، نوعی هم‌نوا شدن با پیروان بوداست که معتقدند: یکی از تجلیات و اوتاره‌های ویشنو، شخص بودا، شاکیامونی است.

۱۰. آخرین تجلی ویشنو، به‌صورت کالکی؛ او به شکل کسی است که سوار بر اسب سفید است. «کالی»، با تجلی در آخرالزمان، جهان را از ظلم و ناپاکی نجات می‌دهد (حسینی قلعه‌بهنم، ۱۳۹۶، ص ۹۲-۹۴).
«ویشنو» خدایی است که در لحظه حساس با تجسد به فریاد انسان می‌رسد. او برخلاف شیوه که خدای ویرانگر است، خدایی خیراندیش است. امروزه ویشنوئیسم، به‌عنوان فرقه‌ای مهم طرفداران زیادی دارد.

اوپه‌نیشادها، خاستگاه دیگر برای خوشبینی به جهان در آیین هندو

در دورهٔ دین ودهای، که از حدود ۱۵۰۰ ق.م آغاز شده بود، هندوئیسم، به یک آیین ظاهرگرا تبدیل شده بود. مردم به‌مرور، از انجام اعمال آیینی و فراوانی اعمال شاعثری خسته شده و در برابر آن واکنش نشان دادند. این واکنش، به دو صورت انجام پذیرفت: الف) شیوه انقلابی: پدید آمدن آیین‌های بودایی (Buddhism) (که به عقیده خودشان راه میانه را معرفی می‌سازد)، و جینه (Jainism)، که راه ریاضت افراطی را تنها راه نجات می‌داند، در ذیل این روش قرار می‌گرفتند.

ب) روش اصلاحی: در این روش، اصلاحگران آیین هندو، به پالایش آیین خویش همت گماردند. در این روش، عده‌ای خود را از درون جامعه و آداب و اعمال پیچیده حاکم بر آن خارج ساخته، و با مهاجرت به درون جنگل‌ها، به ریاضت و مراقبه پرداختند. در نتیجهٔ این مراقبه‌ها، حقایقی بر آنها آشکار گردید و برداشت‌های جدیدی از عالم و خدا برایشان حاصل شد. لذا گرایش به خدای واحد و پرهیز از پرستش و قربانی برای خدایان متعدد، افزایش پیدا کرد و این حرکت اصلاحی، منجر به پدیدار گشتن دوره جدید در آیین هندو و درون دورهٔ ودایی شد که به «اوپه‌نیشادها» شناخته می‌شود (همان، ص ۷۸-۸۰).

بنابراین، در این دوره و بر اثر این فعالیت‌ها و کشف و شهودها، مفاهیم تازه‌ای همچون «سمساره»، «کرمه» (Karma) (عمل و عکس‌العمل اعمال انسان در دوران زندگی و نقش این اعمال در زندگی بعدی) و «مکشه» (Mokša) یا «مکتی» (Mokti) (رهایی از چرخه تولدها و مرگ‌های پی‌درپی) و «آتمن» (Ātman) (خویشتن خویش) به‌وجود آمد (اباذری و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۹). همهٔ این مطالب را شاگردان کسانی که با ریاضت به این امور نائل شده بودند، در قالب «اوپه‌نیشادها» قرار دادند. براین اساس، یک رویکرد وحدت وجودی شدید در سراسر «اوپه‌نیشادها» موج می‌زند. «اوپه‌نیشادها» Upanishads، قسمت آخر «وداها» هستند. به همین دلیل، آنها را «ودانت» (vedanta) یا پایان ودا خوانده‌اند. اوپه‌نیشاد، از سه جزء «وپا» (upa) به‌معنای نزدیک، «نی» (ni) به‌معنای پایین و «ساد» (sad) به‌معنای نشستن است و ترجمه لغوی آن، تلمذ و شاگردی کردن در پیش پای استادان و گرفتن تعلیمات آنهاست. مراد، آن تعلیماتی است که پیران و افراد ریاضت‌پیشه به شاگردان نزدیک خود ارائه می‌دادند و آنان نیز این تعلیمات را در ضمن آثار و نوشته‌های خاص در اختیار دیگران قرار می‌دادند (ر.ک. شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۸ و ۹۵).

در دورهٔ «اوپه‌نیشادها»، توجه به درک اتحاد «آتمن» با «برهنم» بالا گرفت (بشام، ۱۳۹۸، ص ۲۳۱-۲۳۷). آنان می‌گفتند: وقتی تمام ظواهر و مشخصات فردی و اختصاصی خود را کنار بگذاریم، همهٔ آدمیان را دارای خودِ مشترکی می‌یابیم که همان حقیقت مطلق است. به‌زعم آنان، تشخیص همان توهماتی است که آدمی دچار آن

شده و به واسطه توهم، آدمی خود را از دیگران متمایز می‌بیند. حال اگر این تشخیصات برداشته شود، به آن حقیقت، که خود حقیقی ما «آتمن» است، ناقل می‌شویم و درمی‌یابیم که خود حقیقی ما نیز با آن حقیقت مطلق که در تمام عالم جریان دارد (برهمن)، متحد است و به واسطه اتحاد همه عالم با برهمن، ما هم با همه عالم متحد می‌شویم. فهم این اتحاد، موجب نجات و رستگاری است.

خلاصه اینکه انسان در این عالم، اسیر چرخه حیات و مرگ است و راه خلاصی از این اسارت، رسیدن به یک «معرفت» است. اینکه آدمی بداند همه عالم یک چیز بیش نیست و آن هم وجود «برهمن» است. هرگاه انسان به مرحله فهم اتحاد خود (آتمن) با «برهمن» رسید، به مقام «مکشه» (رهایی) می‌رسد. اما اگر به این مقام نرسید، دوباره در چرخه زندگی و مرگ قرار می‌گیرد که البته زندگی بعدی او وابسته به نوع زندگی قبلی و اعمال (کرمه) اوست. در دوران «اوپه‌نیشادها»، تفکر دیگری رواج یافت مبنی بر اینکه، اگر آدمی به مرحله موکشه نرسد، لااقل زندگی بعدی آن، زندگی بهتری رقم بخورد. بنابراین، زندگی این جهانی تا اندازه‌ای حائز اهمیت شد؛ چراکه این زندگی، زمینه زندگی آینده اوست. این تفکر، خود مقدمه تدوین قوانینی به نام «درمه» شد که بیانگر وظایف عمومی و اختصاصی بود (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۸۴-۸۵).

چگونه نگاه منفی به عالم مثبت می‌شود؟

مقصود از «معرفت»، مایا پنداشتن عالم ماده و توجه به حقیقتی ورای این عالم، که ازلی و ثابت است. نگاه مجازی به عالم ماده، موجب قطع تعلق خاطر و بالتبع آرامش است (نیازی، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۶). به عبارت دیگر، در عالم حقایقی مربوط به عقل و روح وجود دارد که جایگاه آنها بالاتر از عالم ماده است. پس طبیعت با ظاهر فریبنده، رهن این مسیر است. البته این به معنای بی تفاوتی نسبت به حواس و احساسات نیست، بلکه این اندیشه هندی نیل به نجات از عالم ماده و رستگاری طلب می‌کند (بی‌ناس، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۸۹).

هستی‌شناسی و تبعات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور در اسلام

برخی فلاسفه معاصر مانند علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، خیر و شر را از مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند. علامه طی بیاناتی کوتاه می‌گوید: «مفهوم شر از مقایسه با مفهوم خیر محقق می‌گردد. پس اگر لذاذذ نفس در کار نبود، هیچ‌گاه از میان رفتن آنها رنج خوانده نمی‌شد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۰۷۴-۱۰۷۵). آیت‌الله مصباح یزدی نیز با تحلیل فلسفی خیر و شر، مفهوم خیر و شر را از سنخ مفاهیم ثانیه فلسفی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۲۰-۵۲۴).

بنابراین، هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش مثبت داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» خیر دانسته می‌شود. هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش منفی داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» شر دانسته می‌شود. بنابراین، خیر و شر از مفاهیم نسبی‌اند (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۱۹-۵۲۲). همان نکته‌ای که مورد پذیرش قرآن است: «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶).

هستی‌شناسی شر

همان‌گونه که اشاره شد، در مسئله هستی‌شناسی شر، با دو سؤال عمده مواجه هستیم؛ آیا پدیده‌ای به‌عنوان شر در عالم وجود دارد؟ با فرض وجود شر، وجود آن چگونه تبیین می‌شود؟

آیا در عالم پدیده‌ای به نام شر وجود دارد یا خیر؟

انکار وجود شرور در عالم

مبنای اساسی مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، عدمی بودن شرور است. از نظر این گروه، شر مساوق عدم است و تنها خیر مساوق وجود است. پس وجود از آن جهت که وجود است خیر است، و شر از آن جهت که شر است، عدم است. ملاصدرا در *اسفار*، این مبنا را بدیهی می‌داند: «وربما يدعى البدهه فى هذا المطلوب» (ر.ک: طالبی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

لازم به یادآوری است که حکما منکر وجود وجدانی فقر، عقرب و... نیستند، بلکه این امور را عدمی می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۳). طبق این نظر، شر به «فی‌نفسه» و «تسبی» قابل تقسیم است. پس عدم حیات، شر بالذات است و موجوداتی مانند عقرب که علت عدم ذات و یا عدم کمال ذات‌اند، شر بالعرض‌اند (طالبی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۶)، و اسناد آنها به شر مجازی است (همان، ص ۷۰-۷۳).

پذیرش وجود شرور در عالم

جنبه نظری و نیز وجودی مسئله شر، در واقع به خلقت انسان و اعتراض فرشتگان بازمی‌گردد (سلطانی‌رنانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰)؛ زمانی که خداوند به ملائکه فرمودند: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ فرشتگان سؤال کرد: آیا قصد داری موجود فاسد بر روی زمین قرار دهی؟! «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰)؛ در واقع انسان در نگاه آنها، شر محض جلوه می‌کرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۳).

بنابراین، اگر شر امر وجودی فرض شود، حقیقت آن در مقایسه با خیرات عالم، جنبه تبعی و ثانوی خواهد داشت. روشن است که چنین وجودی [برخلاف دیدگاه تنویت]، نیاز به خالق مستقل ندارند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۹۰).

تبیین چگونگی وجود شرور در اسلام

برخی، تنها به بیان مصادیق شر مانند سیل، زلزله و امثال آن بسنده می‌کنند. حال آنکه این مقدار از شناخت، در بحث هستی‌شناسی شر کافی نبوده و ما ناگزیر از پاسخ‌های دیگری در این مسئله‌ایم.

تفسیر ذهنیت‌گرایانه (ساجکتویستی) و قائم به فرد بودن شرور

از دیدگاه ذهنیت‌گرایان، تعیین خیر و شر، وابسته به افراد است و ما شاهد پدیده عینی مستقل از افراد به نام شر نیستیم، بلکه خیر و شر به نگاه آدم‌ها برمی‌گردد. مثلاً دو نفری که یکی با پرش از ارتفاع رکوردی ثبت می‌کند و دیگری حتی جرئت پرش هم ندارد. اینجا پرش تنها برای کسی خیر است که رکورد برجای گذارد. پس خیر، امری است که سود شخصی در میان باشد و شر نیز بالتبع امری است که موجب ضرر شخصی گردد.

تفسیر عینیت‌گرایانه (آبجکتویستی) از شرور

این تفسیر هرچند در اسلام دو برداشت متفاوت دارد، اما باور به حقیقت مستقل شرور، بسیار کم‌رنگ است.

۱. شر یک حقیقت مستقل و دارای وجود محض است

به‌زعم برخی عینیت‌گرایان، شر امری مستقل و دارای مابازای عینی در خارج است. شر، مانند آتش وجود دارد. در فلسفه اسلامی به‌ندرت می‌توان افرادی مانند علامه *دوانی* یافت که به این دیدگاه تمایل داشته باشند. البته فلاسفه دیدگاه ایشان را تأویل نمودند.

ملاصدرا در *اسفار*، با اشاره به دیدگاه علامه *دوانی*، می‌گوید: «اعلم ان ههنا اشکالاً معضلاً لم تتحل عقدته الی الوقت و هی منحلّه بعون الله العزیز، تقریره ان الالم هو نوع من الادراک فیکون وجودیاً» تقریر برهانی این دیدگاه این‌گونه است:

(الف) ادراک امر وجودی است. (ب) رنج از جنس ادراک است. (ج) رنج امر وجودی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۶۳). لازم به یادآوری است که عمده شبهات مسئله شر به دیدگاه مذکور بازگشت دارد؛ چراکه در پرتو چنین دیدگاهی، افراد ملحدی مانند هیوم و مکی شبهه می‌کنند. اگر خدا خیرخواه و قادر مطلق است، چرا شر در جهان وجود دارد؟! (پلانیتیکا، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۳۶).

۲. نسبی بودن شرور عالم

عدمی بودن شر نزد فلاسفه مسلمان، به‌معنای انکار وجود وجدانی آنها نیست؛ بلکه آنان معتقدند: وجود شرور درواقع، کمبود و خلأ در اصل وجود است. پس فرض مبدأ مستقل برای شرور در ثبوت غیرمعمول است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۵).

لازم به یادآوری است که در تعریف مفهوم خیر و شر بیان شد، هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش مثبت داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» خیر است و نیز هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش منفی داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» شر دانسته می‌شود (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۱۵-۵۲۱).

با توجه به تعریف مختار، اکنون با تحلیل پدیده‌ای به‌نام «مصیبت» و ارتباط آن به وجود و یا کمال وجود انسان، باید گفت: صبر انسان در برابر چنین پدیده‌ای، اگر موجب تقرب شود، مصیبت برای انسان خیر است. اما اگر واکنش اختیاری همراه با جزع باشد، مصیبت معّد خواهد بود.

بنابراین، بدی بدی‌ها را نباید یک صفت حقیقی پنداشت؛ چراکه شر امر مستقل از آدمی نیست و اصلاً نباید به‌دنبال چنین موجود مستقل بود، بلکه خیر و شر، وجودی ارتباطی دارند. وقتی آنها را کنار هم قرار دهیم، آنگاه خیر و شر ظهور و بروز پیدا می‌کند.

استلزامات و تبعات پذیرش شرور در اسلام

وجود شرور در هستی، لوازم و پیامدهایی دارد که در این نوشتار، استلزامات «مسئله شر» نامیده می‌شود.

استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر

همان‌طور که گذشت، از میان استلزامات مسئله شر، تنها استلزامات جهان‌شناختی مدنظر این مقاله است.

نگاه بدبینانه به جهان (Pessimistic)

عده‌ای جهان را با وجود شرور، یک دنیای منفی می‌بینند. درواقع این افراد و مکاتب، با نگاه به نیمه خالی لیوان، آن را با وجود شرور، بد می‌دانند. استاد شهید مطهری، ریشه بدبینی را به مکتب‌های مادی برمی‌گرداند که به جاودانگی معتقد نیستند. درواقع همین احساس بدبینی، زمینه‌ساز خودکشی امثال صادق هدایت است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵).

لازم به یادآوری است که ریشه این تفکر، به خلقت انسان بازگشت دارد؛ زمانی که خداوند به ملائکه فرمودند: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» فرشتگان سؤال کردند آیا قصد داری موجود فاسد بر روی زمین قرار دهی: «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰). درواقع انسان در نگاه آنها، شر محض جلوه می‌کرد، ولی خداوند دیدگاه بدبینانه فرشتگان را نپذیرفت و فرمودند: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛ یعنی باطن مطلب غیر از ظاهر آن است. آنگاه خداوند انسان را خلق نمود و اعتراض نابجای آن را با امتحانی ثابت نمود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).

نگاه خوش‌بینانه به جهان (optimistic)

در برابر نگاه منفی برخی افراد به عالم، عده‌ای حتی در بدترین شرایط ممکن، نگاه مثبت به جهان دارند؛ به‌زعم این دسته، باطن عالم، برخلاف ظاهرش خیر است. از منظر اسلام، جهان شر مطلق نیست. در این دیدگاه، حتی وجود سختی و رنج، نیز مانع نگاه خوش‌بینانه به عالم نیست. لذا تلاش می‌شود خیرات و زیبایی‌های عالم برجسته گردد. با رجوع به منابع اسلامی، خواهیم دید که همه وقایع عالم بعد از مدتی جلوه خوش خود را به انسان نشان می‌دهند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشراح: ۵-۶).

بنابراین، بین سختی‌ها و کمال (سعادت) رابطه مستقیم علی و معلولی وجود دارد. کوتاه سخن اینکه، سختی و رنج در جهان باقی از جمله ابتلائات و امتحان الهی انسان به‌شمار می‌آید که در جهان باقی، همراه با پاداش و نیکی است: «وَلْيَبْلُوكُمْ بَشِيئَةً مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)؛ از دیدگاه کلام وحی، سختی‌ها و مشکلات عالم، زمینه‌ساز تربیت انسان‌هاست.

امام علی علیه السلام در نامه‌ای به عثمان بن حنیف، نقش سختی در توانایی انسان را بسیار تعیین‌کننده و مؤثر در شخصیت انسانی بیان می‌کند: «الا و ان الشجره البریه اصب عوداً و الروائع الخضره ارق جلوداً و النباتات البدویه اقوی و قوداً و ابطا خموداً» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۴۵)؛ یعنی درختان بیابان به اینکه کمتر مورد توجه و رسیدگی‌اند، اما دوام و استحکام آنها در مقابل سختی‌ها، بیش از درختان بوستان است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-۲۵۱).

البته، خدا برای تربیت و پرورش انسان، دو برنامه جامع طراحی کرده است: یکی برنامه تشریحی که با انجام عبادات محقق می‌شود. دیگری، برنامه تکوینی، که همان وادی بلا و مصیبت دارد (همان، ص ۲۵۲)؛ همچنین با بیان آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴)؛ تحقق کمال انسانی، تنها با تحمل سختی و مشکلات میسر است و نیل به این امر مهم، با تن‌پروری انسان سازگار نیست.

نظر به دیدگاه دین، آن دسته از افرادی که بی‌گناه مورد ظلم واقع شدند، تحت حمایت قاعده اعواض‌اند. به‌عبارت روشن، خداوند حکیم و عادل برای جبران چنین ستمی به او عوض می‌دهد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴).

شخص مثبت‌اندیش، هیچ اتفاقی را در عالم شر و بد نمی‌داند، بلکه از نظر او، همهٔ رخدادهای دنیا حساب‌شده و هشیارانه و تحت کنترل کارگردان بزرگ عالم است (توانایی و سلیم‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷). نمونهٔ زیبایی این نگرش، کلام زیبای حضرت زینب علیها السلام پس از تحمل مصائب فراوان است: «ما رأیتُ الا جمیلاً» (خوارزمی، ۱۳۶۷ق، ص ۴۲).

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و هندوئیسم در هستی‌شناسی شرور

اشتراکات

۱. تعریف مفهوم شر طبق دیدگاه دین اسلام و آیین هندو، عبارت است از: هرگاه پدیدهٔ «الف» در وجود یا کمال وجود پدیدهٔ «ب» نقش مثبت داشته باشد، پدیدهٔ «الف» نسبت به پدیدهٔ «ب» خیر است و نیز هرگاه پدیدهٔ «الف» در وجود یا کمال وجود پدیدهٔ «ب» نقش منفی داشته باشد، پدیدهٔ «الف» نسبت به پدیدهٔ «ب» شر دانسته می‌شود.

۲. دین اسلام و مکتب ویشنوی آیین هندو، حتی در بدترین شرایط، آن را بهترین حالت ممکن می‌دانند و نگاه مثبت به آن دارند و باطن عالم را برخلاف ظاهر، خیر تلقی می‌کنند. دیدگاه مکتب ویشنوی می‌گوید: «هرگاه جهان رو به زوال برود، خدای ویشنو با تجلی و تجسد خود روی زمین، عالم را از نابودی نجات خواهد داد» (تیواری، ۱۹۸۳، ص ۱۶).

۳. هندوان ضمن پذیرش رنج، از آن به‌عنوان انگیزهٔ اصلی تصفیه نفس یاد می‌کنند؛ یعنی اگر رنج هست، نباید خود را قربانی رنج کنیم، بلکه با پی بردن به مبدأ رنج، باید رنج را قربانی خود کنیم (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). مسلمانان نیز به تبعیت از کلام وحی، سختی‌ها و مشکلات عالم را زمینه‌ساز تربیت انسان‌ها می‌دانند.

۴. اسلام و هندو در مسئله هستی‌شناسی شر، عینیت‌گرایند. به تعبیری هر پدیده‌ای که در وجود یا کمال وجود آدمی نقش منفی داشته باشد، آن پدیده، به عقیده این دو مکتب شر است؛ اعم از اینکه آدمی نسبت به آن پدیده احساس بدی داشته باشد یا احساس خوب.

افتراقات

۵. در نگاه اسلام جهان شر مطلق نیست؛ یعنی اگر خدا خیرخواه است مخلوقات او نیز خیرند. هرچند این خیر کثیر، شرور قلیل به‌همراه دارد. ولی آیین هندو نگاه بدبینانه نسبت به عالم دارد، هندوان اساس دنیا را رنج و عذاب می‌پندارند.

۲. شکره بزرگ‌ترین متفکر مکتب ودانته، تنها یک واقعیت مطلق در عالم فرض می‌کند و جهل انسان به واقع را موجب متکثر دیدن اشیا می‌پندارد (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱-۱۶۲). اما در فلسفه اسلامی [با اصل پذیرش وجودات] وجود مساوق با خیر است و هم، موجودات، غیر از واجب‌الوجود، به دلیل محدودیت [تنها] دچار شرند (امینی، ۱۳۹۰، ص ۳۴-۳۸).

امتیازات

۳. هندوان نگاه بدبینانه به مسئله رنج انسانی در آغاز امر دارند. البته نسبت به فرجام کار بدبین نیستند (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۹۷-۱۰۰). ولی دین اسلام با نگاه خوش‌بینانه، هم به مبدأ خلقت خوش‌بین است و هم به معاد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ زیرا از منظر انسان باایمان، همهٔ رخدادهای دنیا حساب‌شده و هشیارانه و تحت کنترل کارگردان بزرگ عالم است.

۴. دین اسلام رنج در جهان فانی را امتحانی می‌داند که در جهان باقی، با پاداش همراه است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)؛ اما در آیین هندو، همهٔ تلاش [تنها] نیل به راه نجات از شرور [دنیا]؛ یعنی موکشه (Moksha) است. در موکشه آدمی از چرخهٔ حیات و مرگ (سمساره) رهایی می‌یابد (بوکر، ۱۹۷۵، ص ۲۰۷-۲۳۵).

۵. آیین هندو و اسلام رنج را برای تصفیه نفس مفید می‌دانند. البته در دین اسلام، خدا برای تربیت و پرورش [نفس] انسان دو برنامه جامع طراحی نموده است: یکی، برنامه تشریعی که با انجام عبادات محقق می‌شود و دیگری، برنامه تکوینی، که همان وادی بلا و مصیبت دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).

نتیجه‌گیری

۱. در اسلام، هرچند شر معنا و پیوند نزدیکی با رنج دارد، اما به‌لحاظ دیدگاه عدمی بودن شرور، همانند دیدگاه هندوئیسم، معنای همخوان با رنج ندارد.
۲. حکمای مسلمان [برخلاف شنکره] منکر وجودی بودن فقر، عقب و مثل آن، [که شر خوانده می‌شود] نیستند، بلکه با تحلیل فلسفی آنها را به امور عدمی بازمی‌گردانند.
۳. شنکره بزرگ‌ترین متفکر مکتب ودانته، تنها یک واقعیت مطلق در عالم فرض می‌کند و جهل انسان به واقع را موجب متکثر دیدن اشیا می‌پندارد. اما در فلسفه اسلامی [با اصل پذیرش وجودات]، وجود مساوق با خیر است و همهٔ موجودات غیر از واجب‌الوجود، به‌دلیل محدودیت [تنها] دچار شرند.
۴. در استلزامات جهان‌شناسی هندویی، رنج‌های عالم نه وجه خاصی از زندگی، بلکه خود هستی و زندگی قلمداد می‌شوند. بنابراین، نگرش بدبینانه به عالم بر مکتب هندو حاکم است. درحالی‌که از منظر اسلام، حتی وجود رنج نیز مانع نگاه خوش‌بینانه به عالم نیست. با رجوع به منابع اسلامی خواهیم دید که همهٔ وقایع عالم پس از مدتی جلوه خوش خود را به انسان نشان می‌دهند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا».
۵. دین اسلام و مکتب ویشنوی آیین هندو، حتی در بدترین شرایط نگاه مثبت به عالم دارند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»؛ زیرا باطن عالم را برخلاف ظاهر آن خیر می‌دانند. به اعتقاد مکتب ویشنوی، ویشنو با تجلی و تجسد خود روی زمین، عالم را از نابودی نجات می‌دهد. آنان بر این باورند، هنگامی که نادرستی در عالم غلبه پیدا کند، ویشنو تجلی کرده و شر را از عالم برمی‌چیند.
۶. هندوان نگاه بدبینانه و بسته‌ای به مسئلهٔ رنج انسانی در آغاز امر دارند. البته نسبت به فرجام کار بدبین نیستند. ولی دین اسلام با نگاه خوش‌بینانه، هم به مبدأ خلقت خوش‌بین است و هم به معاد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ زیرا از منظر انسان باایمان، همهٔ رخدادهای دنیا حساب‌شده و هشیارانه و تحت کنترل کارگردان بزرگ عالم است.
۷. دین اسلام رنج در جهان فانی را امتحانی می‌داند که در جهان باقی با پاداش همراه است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ». اما در آیین هندو، همهٔ تلاش [تنها] نیل به راه نجات از شرور [دنیا]؛ یعنی موکشه است. در موکشه آدمی از چرخهٔ حیات و مرگ (سمساره) رهایی می‌یابد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه و تصحیح فیض الاسلام اصفهانی، چ پنجم، تهران، مؤسسه چاپ و نشر فیض الاسلام. ابادری، یوسف و دیگران، ۱۳۷۳، *ادیان جهان باستان*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ایاتینسدها (سراکبر)*، ۱۳۵۶، ترجمه محمد داراشکوه، باهتام سیدمحمدرضا جلالی نائینی، چ دوم، تهران.
- احمدی، جعفر، ۱۳۹۰، «آیین هندو: گوناگونی طرح‌ها در فرایند آفرینش و انحلال جهان»، *معرفت ادیان*، ش ۹، ص ۹۳-۱۱۲.
- امینی، حسن، ۱۳۹۰، *خبر و نشر در مکتب ابن عربی*، قم، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بی‌ناس، جان، ۱۳۸۲، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ سیزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- پلاتینگا، آوین، ۱۳۷۶، *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*، ترجمه سعیدی مهر، قم، طه.
- توانایی، محمدحسن و الهه سلیم‌زاده، ۱۳۸۹، «بررسی تأثیر مثبت اندیشه از دیدگاه قرآن و حدیث»، *پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم*، سال دوم، ش ۷، ص ۷-۲۱.
- چاترجی، چاندرا و دریندراموهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، چ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۶، *الهیات تطبیقی: حقیقت غائی در ادیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *کلام نوین اسلامی تعلیم و تربیت اسلامی*، قم، انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی.
- خوارزمی، ابومؤید موفق، ۱۳۶۷ق، *مقتل الحسین*، نجف، مطبعة الزهراء.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۳، *کلام تطبیقی*، چ سوم، قم، جامعه المصطفی.
- سلطانی‌رنانی، محمد، ۱۳۸۵، *بررسی مسئله شر و پاسخ‌های آن*، قم، دانشگاه قم.
- شاتوک، سیبل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۳، *اسفار اربعه*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبروانی، علی و همکاران، ۱۳۹۵، *مباحثی در کلام جدید*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طالبی، محمدجواد، ۱۳۸۹، *مبانی سراز دیدگاه حکمت متعالیه*، قم، کمال الملک.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۷، *خدا و مسئله شر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- قزایی، فیاض، ۱۳۸۵، *کتاب ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، تهران، نگارش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴الف، *آشنایی با قرآن*، چ نوزدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴ب، *مجموعه آثار*، چ دوازدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *عدل الهی*، قم، آل طه.
- موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۹۳، *درسنامه ادیان شرقی*، چ دوم، تهران، شریعت.
- نیازی، احمدعلی، ۱۳۹۰، «نگاهی تطبیقی به آموزه تناسخ در ادیان هندی و رجعت»، *معرفت کلامی*، ش ۷، ص ۷۵-۷۶.

A. L. Basham, 1998, "Hinduism", in: *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Ed. By: R. C. Zaehner.

John Bowker, 1975, *Problems of Suffering in Religions of the World*, UK, Cambridge University Press.

Kedar Nath Tiwari, 1983, *Comparative Religion, Motilal Banarsidass*, Delhi, India.

Meister, Chad V., 2010, *the Oxford Handbook of Religious Diversity*, UK, Oxford University Press.

Othmar Gächter, 1998, "Evil and Suffering in Hinduism", *Anthropos*, Bd. 93, H. 4/6, p.393-403.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندویی با مکتب صدرایی در عرفان اسلامی

r.najafi1342@gmail.com

رضوانه نجفی سواد رودباری / استادیار گروه معارف، دانشگاه سیستان و بلوچستان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۶

چکیده

وحدت وجود از مسائل بگرنجی است که در مکاتب عرفانی مطرح است. این تحقیق درصدد توصیف مقایسه‌ای دیدگاه مکتب هندویی و عرفان اسلامی برآمده که عمق توجه دانشمندان جهان اسلام را بیان می‌دارد. در مکتب هندویی و در بین مسلمین سه تفسیر از وحدت وجود ارائه شده است: ۱. عالم یک وجود واحد شخصی است که همه اشیا عالم اجزای آن محسوب می‌شوند. این نظر را برخی از متکلمین اسلامی به عرفا نسبت داده‌اند. ۲. عالم یک وجود واحد شخصی است و کثرات و اشیا دیگر، موهوم و سرابی بیش نیستند. این نظر به برخی از صوفیه منتسب می‌باشد. دو تفسیر یادشده از وحدت وجود، از کلمات مکتب هندویی نیز استفاده می‌شود. ۳. عالم یک وجود واحد شخصی بی‌نهایت و نامحدود است که جایی برای غیر نمی‌گذارد. کثرات، شئون و ظهورات آن وجود واحد شخصی‌اند. در این دیدگاه، اتصاف کثرات به وجود، مجاز است. در نسبت وجود به کثرات، وجود واحد شخصی نقش حیثیت تقییدیه شأنی را ایفا می‌کند و اختلاف کثرات - که یکی برتر از دیگری می‌باشد - اختلاف تشکیکی است. این تفسیر، نظر اکثر عرفای مسلمان است و از کلمات عرفان هندویی نیز به‌دست می‌آید.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، حیثیت تقییدیه، شئون، ودانته.

وحدت وجود از مسائلی است که در عرفان اسلامی مطرح بوده است. در تاریخ تفکر اسلامی، این موضوع اولین بار توسط محی‌الدین عربی به صورت یک اندیشه منظم مطرح شد. پس از ابن عربی، شاگردان او به تفسیر این نظریه پرداخته و آن را گسترش دادند. همچنین در برخی از مکاتب هندویی این موضوع مطرح شده است که مهم‌ترین آنها مکتب ودانته است. وحدت وجود در این مکتب سابقه چندین هزار ساله دارد.

وحدت وجود در متون مقدس دین اسلام، به ویژه قرآن کریم، ریشه دارد و آیات اول سوره حدید، شاهد روشنی بر این مطلب می‌باشد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). در طول تاریخ، عرفا مشهودات خود را به متون دینی مستند نموده‌اند و در سیر تحول فکری، ملاصدرا به عنوان فیلسوف عارف مسلک در تبیین منویات عرفا و برهانی کردن آن گوی سبقت ربوده است.

ودانته به معنای پایان وادها است. وادها، اولین سرودهای عرفانی دوران باستان هندی است که در کتاب مقدس *اوپه‌نیشده‌ها* جمع‌آوری شده است و نگرش تمدن هندویی به جهان هستی است. مکتب ودانته در تفکر هندویی، از مکاتب عرفانی آیین هندویی است که در تفسیر سرودهای عرفانی و تبیین فلسفی آن پیش قدم بوده است. *اوپه‌نیشده‌ها*، اوج تفکر و نقطه مرکزی اندیشه ودایی می‌باشد. در عین حال، از سرودهای ودایی، مفهوم واحدی از وحدت وجود نمی‌توان استفاده نمود؛ بعضی سرودها، از یک وجود واحد شخصی حکایت می‌کند و کثرات را موهوم می‌داند. بعضی از متون ودایی، برهمن را یک وجود واحد شخصی می‌داند و همه موجودات جهان اجزای برهمن محسوب می‌شود و بعضی سرودها نیز به یک وجود شخصی اشاره دارند که کثرات نمود و ظهور آن وجود واحد شخصی می‌باشند (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳؛ ر.ک: چاترچی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۶۳۸).

بחי که در میان فلاسفه و عرفا مطرح است اینکه آیا در نظام عالم، کثرت اصیل است یا وحدت و یا هر دو اصیل و حقیقت دارند که به عنوان «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» نامیده شده است؟ اگر وحدت حقیقت دارد، کثرات را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ بین وحدت وجودی، که در عرفان اسلامی مطرح است، با وحدت وجود مکاتب هندویی، چه نسبتی است؟ آیا وحدت وجود عرفان اسلامی، با وحدت وجود مکاتب هندویی یکسان است، یا میان این دو تفکر در تبیین وحدت وجود، اختلاف نظر وجود دارد؟

هدف از این تحقیق، تبیین وحدت وجود در دو مکتب عرفان هندویی و اسلامی و مقایسه این دو تفکر، در تبیین این مسئله است. عرفای مسلمان در تفسیر و توضیح این معنا، قدم‌های بزرگی برداشته‌اند و براهین زیادی در تبیین آن آورده‌اند، ولی در مکتب ودانته، در توضیح وحدت وجود مطالب پراکنده‌ای وجود دارد؛ کلمات متناقضی در متون مقدس هندی به چشم می‌خورد، جمع‌بندی و یکسان کردن کلمات متفکران ودانته زحمت بسیاری می‌طلبد. به علاوه، برهانی که اثبات‌کننده این مطالب باشد، در مکتب ودانته دیده نمی‌شود. از این رو، تبیین موضوعاتی مثل وحدت وجود که از مسائل پیچیده علمی است و مقایسه آن با مدعیان این گونه مباحث، عمق فهم دانشمندان جهان اسلام را به رخ می‌کشد.

۱. وحدت وجود و کثرت ظهور در مکتب هندویی

آتمن و برهمن در مکتب هندی، دو واژه کلیدی است. این دو واژه، پایه اصلی مکتب ودانته محسوب می‌شود. تمام فلسفه وی، بر این دو واژه استوار است که زمینه تفسیرهای متعددی از وحدت وجود در مکتب هندی را به دنبال داشته است. توصیف برهمن در مکتب هندو، نشانگر این است که در هستی یک وجود واحد بیشتر وجود ندارد. اطلاق وجود به بقیه، به صورت مجاز می‌باشد، بلکه بقیه ظهورات آن وجود واحد می‌باشند، «خداوند بر جهان چیره و در همه جا حی و حاضر است؛ ولی از همه اشیا عالم جدا و ماورای همه آنهاست. در همه چیز و در همه جا هست؛ در هیچ جا و هیچ چیز نیست؛ پس خدا هم بعید، منزه و مبرا است و هم قریب، حاضر و موجود است» (همان، ص ۶۵۹).

به نظر مکتب ودانته، برهمن (خدا) در همه جا حضور دارد و همه چیز از اوست. در عین ارتباط با همه موجودات، از همه موجودات منزه و برتر است و با وجود قرب به اشیا، دور از آنهاست. وجودی است که در همه مکان‌ها حضور دارد. بر کل جهان سیطره داشته، در عین حال همه را فراگرفته، جزئی از آنها نیست. در مکتب ودانته، خدا با جهان برابر و یکسان نمی‌باشد، بلکه همه چیز در خدا است و خدا بزرگ‌تر و برتر از همه است. در توصیف، خدا (یا برهمن) را یک وجود مطلق غیر مشخص توصیف می‌کند که همه هستی را دربر گرفته است و خدا یگانه عنصر بنیادین و سرچشمه همه موجودات معرفی شده است.

«برهمن ذاتی است که از شناخته‌ها و ناشناخته‌ها فراتر و برتر است؛ ذاتی که کلام او را باز نمی‌نمایاند و آشکار نمی‌کند، ولی از خود هر کلامی را باز می‌نمایاند» (همان، ص ۶۵۰). در *اوپنیشدها*، توصیفات متعددی از آفرینش ارائه شده است و خلقت، تجلی و ظهور برهمن شمرده می‌شود.

به نظر مکتب ودانته، برهمن یگانه حقیقتی است که از ازل تا ابد وجود به او منحصر می‌باشد و هر چیزی غیر از او، ظهورات و شئون آن وجود می‌باشند (ر.ک: چیتیک، ۱۹۹۴، ص ۱۵).

در مکتب ودانته، «جهان فانی است و روح همان آتمان است. عالم به برهمن اضافه شده است. اگر همه مظاهر و صور و محدودیت‌ها را از متن واقعیت بگیریم و انتزاع کنیم، آنچه می‌ماند، همان واقعیت مطلق است که باقی است و می‌درخشد» (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳). این تعبیر مثل تعبیر عرفان اسلامی است که خداوند وجود مطلق است که در مقام ظهور، به صورت‌های مختلف، عالم عقل، نفس و... تجلی می‌کند. اگر این قیود؛ یعنی محدودیت عالم عقل و نفس و... برداشته شود، همان وجود مطلق است که کران تا کران هستی را فراگرفته است.

«برهمن وجود مطلق و هستی ناب است و هستی همان برهمن است. هر آنچه غیر از برهمن، دارای هستی انگاشته شود، در واقع هستی‌نا است، نه هستی‌دار؛ آنچه که موجب می‌شود انسان هستی‌نا را هستی‌دار ببیند، مایا است» (قراچی، ۱۳۴۴، ص ۱۶۶). به نظر شنکره، این جهل انسان است که نمودها را بود تصور می‌کند. وی در عین

دوگانگی عالم با برهمن، به پیوستگی این دو اذعان می‌کند، ارتباط این دو را نسبت سایه به درخت و موج به دریا می‌داند (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳). تعبیر موج و دریا، در بیان وحدت وجود در تعبیر عرفای اسلامی هم به چشم می‌خورد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱؛ ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷). این تعبیرات در رابطه خدا با موجودات، با وحدت وجود و کثرت ظهور قابل تفسیر می‌باشد. از اکثر کلمات متفکران مکتب ودانته، به‌ویژه شنکره در توصیف برهمن همان مفاهیم به‌دست می‌آید که در کتاب‌های عرفای مسلمان مطرح است. خدا را در مقام ذات قابل توصیف نمی‌دانند، ولی در مقام تنزلات هستی، با صفات جمال و جلال متصف می‌شود: برهمن عین هستی است، همه مظاهر هستی نمود او هستند. او بود است و مظاهر هستی نمود اویند. نسبت جهان به برهمن نسبت سایه به درخت، یا نسبت موج به دریاست. واقعی پنداشتن مظاهر هستی، ناشی از جهل و نادانی می‌باشد. این جهل است که پرده بر رخ هستی می‌کشد و مانع می‌شود که هستی واقعی رخ بنماید (ر.ک: قرائی، ۱۳۴۴، ص ۱۶۷). در مکتب ودانته، به این مطلب تأکید می‌شود که انسان با شهود می‌تواند هستی واقعی را دریابد، مادامی که انسان با دستگاه حس مانوس است، جهل او مانع شهود وجود حقیقی می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۷۱). در *اوپنیشده*، برهمن در بیان قابل توصیف نمی‌باشد؛ او ماورای ذاتیت است. او وجود مطلق، قدرت مطلق و جلال مطلق است. ذات الهی در افق‌های فراسوی ذاتیت قرار دارد. این حقیقت را شنکره، برهمن فراسوی اسما و صفات نام می‌نهد که قابل توصیف نمی‌باشد (ر.ک: کریشنان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳۴-۵۳۵؛ ر.ک: استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۶۹-۱۷۰).

از برخی گفته‌های شنکره می‌توان استفاده کرد، آن وجود مطلق که در مقام ذات هیچ اسم و رسمی ندارد، در مقام ظهور با اسما و صفات مختلف متصف می‌شود؛ در مقام خلق به وصف خالق و در مقام سمع، سمیع و... متصف می‌گردد: «هستی به اعتبار اضافات گونه‌گونه به صور مختلف درمی‌آید، وقتی که هستی عمل زندگی را انجام می‌دهد، نیروی حیاتی خوانده می‌شود و هنگامی که سخن می‌گوید، کلام نامیده می‌شود و چون می‌بیند چشم است، وقتی می‌شنود، گوش است و هنگامی که می‌اندیشد، فکر است» (جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷). *شانکارا* برهمن را به دو گونه تعریف می‌کند:

الف) برهمن عاری از هرگونه توصیف و کیفیت بوده و خودش، خودش است. هیچ‌گونه تأثیر و تأثر ندارد. این ویژگی برهمن در مقام ذات است که از آن به برهمن خنثی تعبیر می‌شود. در عرفان اسلامی، از آن ذات بلاشرط مقسمی یاد می‌شود که هیچ‌کس راهی به آن ندارد.

ب) برهمن به صیغه مذکر، کلیه صفات و کیفیات را داراست. برهمن به برکت نیروی مایا (جهل) به کلیه صفات، موصوف می‌شود (ر.ک: همان، ص ۷۸۵). به نظر شنکره، «برهمن وقتی به برکت نیروی قابلیت ظهور خود از بی‌تینی و تنزه صرف خود خارج می‌شود، به صورت فاعل و منفعل جلوه می‌کند و به کلیه صفات موصوف می‌گردد، نام و نشان می‌پذیرد و به اسامی مختلفی برهمن، سگونه، آفریدگار هستی مسمی می‌گردد» (وزوئی و ۱۳۸۷، ص ۶۷).

ارائه هرگونه تعریفی در مقام ذات از برهمن، ناممکن است؛ تنها با صفات سلبی می‌توان او را توصیف نمود. او محدود نیست، مکان ندارد و محدود به زمان هم نیست (ر.ک: کریشن، ۱۳۸۲، ص ۲۸۰). به نظر کرشینان، «آن سوی تضادها و ناپایداری‌ها و تغییرات کلی و جزئی، نسبی و مطلق، متناهی و نامتناهی تنها یک واقعیت موجود است و آن وجود مطلق یعنی برهمن است» (کریشن، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۵۳۴). شانکارا، برهمن را که متصف و آراسته به صفات باشد، ایشوارا یا خداوند و پروردگار می‌نامد که از مقام ذات تنزل نموده تعیین یافته است (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۵). از نظر شنکره، شناخت برهمن در صورتی ممکن است که از مرتبه ذات تنزل کند و در کسوت اسما و صفات، به‌عنوان خالق و فرمانروای جهان تجلی کند و به کلیه صفات موصوف می‌گردد (ر.ک: کریشن، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ر.ک: نیکیلاننده، بی‌تا، ص ۳۷-۳۸ و ۶۰).

این تعابیر، همان تعبیر عرفای اسلامی است که خداوند در ذات خود و در مقام غیب‌الغیوب، هیچ اسم و رسمی را نمی‌پذیرد. ولی در تنزل از مقام ذات است که در تعیین اول و ثانی، با اسماء جمالیه و جلالیه متصف می‌شود (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸؛ قونوی، ۱۳۶۲، ص ۱۷-۱۸).

شاید نظر برخی نویسندگان واقعیت داشته باشد که شنکره، با تماس با بازرگانان مسلمان تفکر وحدت و توحیدپرستی را از آنها اخذ نموده است و از آموزه‌های عرفای اسلام، در رابطه با وحدانیت خدا متأثر شده است (ر.ک: جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۷۲).

۲. همه‌خدایی

مکتب هندی، که از سرودهای عرفانی سرچشمه گرفته، سخن از خدایان به‌میان آمده که همه در حمایت رب‌الارباب و در هدایت او، در هستی نقش ایفا می‌کنند. ایمان به خدایان متعدد، بخشی از فلسفه گسترده ودانته است که جهان را به‌عنوان یک وجود واحد، به‌صورت یک اندام‌واره ارگانیک به‌هم‌پیوسته تصویر می‌کند. بعضی مفسران مکتب ودانته، خدا را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که خدا مساوی است با همه اجزای عالم. درحقیقت یک وجود کبیری است که موجودات عالم، همه اجزای آن واحد کبیر می‌باشند. به‌نظر ودانته، «همه وجود (زمین، آسمان‌ها، گیاهان و خدایان همه چیزهای جاندار و بی‌جان)، اجزای یک شخص کبیر می‌باشند که در همه جهان حضور دارد. همه‌چیز را فراگرفته است. درعین حال، از همه‌چیز منزّه و فراتر است، در او همه‌چیز وحدت داشته و خواهد داشت» (چاترچی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۶۳۸).

در این فراز از کلمات ودانته، نه تنها بر اتحاد خدا و موجودات دیگر تصریح می‌شود، بلکه همه را یک وجود واحد به‌هم‌پیوسته نشان می‌دهد. درعین حال، خدا از همه موجودات برتر بوده و در عین قرب و حضور با موجودات، آن را منزّه و متعالی از موجودات معرفی می‌کند. او بر همه جهان سیطره دارد، در همه‌چیز و در همه‌جا حضور دارد و همه را فراگرفته است.

از تشبیهی که می‌آورد، استفاده می‌شود، خدا یعنی همه جهان. اشیای کثیری که از طلا می‌سازند، در واقع یک چیز بیشتر نیستند، با آنکه از طلا با شکل‌ها و نام‌ها، چیزهای مختلفی ساخته می‌شود؛ اما جواهر واقعی، همان طلاست و همه آنها غیر طلا، چیز دیگری نیستند. این کثرت و تعدد اسامی ساخته شده از طلا، صرفاً لفظی و برای تمییز دادن این اشیاء گوناگون از یکدیگر است. به همین صورت، اشیاء عالم نیز مانند اشیاء ساخته شده از طلاست که همه از یک جوهر واحد و از یک واقعیت یگانه پدید آمده‌اند. این تفاوت و تنوع صرفاً لفظی و زبانی می‌باشد (ر.ک: همان، ص ۶۵۰). مکتب ودانته، کثرت اشیای عالم و جدائی بین موجودات جهان و اینکه هر چیزی دارای یک وجود فردی و مستقل باشد را انکار می‌کند و از تشبیهی که بیان شد، وحدت خدا با موجودات و اینکه خدا مساوی است با همه موجودات جهان، یا جهان مساوی است با همه موجودات، به علاوه خدا را می‌توان استفاده نمود و وحدت بین عالم و برهمن را می‌رساند. به نظر وی، برهمن هم علت فاعلی و هم علت مادی عالم می‌باشد. در مثالی که برای این مطلب می‌آورد، مثال کوزه می‌باشد: «برهمن هم کوزه‌گر است و هم گل و هم چرخ کوزه‌گر» (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۵-۷۸۷). شنکره، پدیده‌ها و خدایان را پندار و خیال برهمن می‌داند و معتقد است: وجود منحازی از برهمن ندارند (ر.ک: سنسکاره کاریا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۱۰).

رامنوجا، یک مفسر دیگر مکتب ودانته است. وی هستی را به سه مقوله تقسیم می‌کند: ۱. برهمن؛ ۲. عالم ارواح و آگاهی؛ ۳. عالم ماده و بی‌جان. به عبارت دیگر، برهمن دو نوع ظهور دارد: یکی عالم روحانی و دیگری عالم مادی است. به نظر وی، این دو عین برهمن هستند (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۹۷). برهمن هم علت فاعلی عالم و هم علت مادی او محسوب می‌شود. وی نسبت عالم با برهمن را نسبت جوهر و عرض تصور می‌کند. در این صورت، ارواح جزئی، قائم به روح کلی است که محیط بر همه آنهاست (ر.ک: همان). از این بخش از کلمات مفسران، مکتب عرفانی هندو استفاده می‌شود که وحدت وجود عبارت است از: یک وجود واحد کبیر که همه کثرات اجزای آن محسوب می‌شوند. این تفسیر از وحدت، نظریه بعضی از متکلمان اسلامی است. بر همین مبنا، جسمانیت و قابل تجزیه بودن حق تعالی را به عرفا نسبت داده، آنها را تکفیر نمودند.

۳. حقیقت یا سراب

از برخی کلمات شنکره برمی‌آید که هرچه هست، یک وجود واحد بیش نیست، بقیه سرآب و وهم هستند. در این مکتب حقیقت محض، برهمن است که در آن کثرات محواند؛ چون همه محواند، نوبت به سؤال از نحوه ارتباط برهمن با غیر برهمن نمی‌رسد. در این صورت، عالم توهمی بیش نیست. *شانکارا* معتقد است: عالم هستی که به صورت واقعی جلوه می‌کند، ناشی از جهل ما است. به نظر وی، خلقت مثل یک شعبده‌بازی است که شعبده‌باز با ترفندهایی که دارد، ریسمن را به صورت مار جلوه می‌دهد. ما که از پشت صحنه خبر نداریم، ریسمن را مار تصور می‌کنیم که در حال حرکت است. جهل، دو کارکرد دارد: ماهیت واقعی ریسمن را از ما

پنهان می‌کند و عمل کرد دیگر آن که جنبهٔ ایجابی است، ریسمان را به صورت مار جلوه می‌دهد و ما ریسمان را مار تصور می‌کنیم. واقعی دانستن خلقت موجودات، توهمی بیش نمی‌باشد که ناشی از جهل ما به برهمن است. اگر برهمن را بشناسیم، روشن می‌شود که خلقت سراب است و تصور حقیقی بودن عالم اثر «مایا» یا قوه متخیله محسوب می‌شود. به نظر وی، «جهان عینی و تجربی ساخته و پرداخته مایا می‌باشد و معتقد است مظاهر غیرواقعی شبیه رؤیا می‌باشد. مظاهر صرفاً غیرواقعی همان عالم رؤیا و مثال هستند، عالم نه وجود است و نه غیر وجود» (رک: همان، ج ۲، ص ۷۸۷).

ما که فریب (مایا) خیال را می‌خوریم و به جای اینکه برهمن یگانه را ببینیم، اشیای متکثر جهان را به جای او می‌گیریم. مایا، جهلی توهم‌ساز و وهم‌برانگیز است و از این منظر، ما یا را جهل می‌خوانند. مایا دو وجه و دو کارکرد دارد: اولی پنهان کردن ماهیت واقعی برهمن است و دومی جلوه‌دادن چیزی دیگر به جای برهمن که ظهور و نمود موهوم و غیرواقعی به نام جهان تولید می‌کند (چاترچی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۶۶۸).

شانکارا در توجیه تضاد وهمی بودن خلقت، با برخی از سرودهای ودایی که خلقت را واقعی می‌داند و حکایت از کثرت می‌کند، توجه خود را از خدایان ودایی به نفس انسان برگردانده است. به نظر وی:

واقعیت پنداشتن خلقت ناشی از توغل نفس انسانی در لذات و علایق دنیوی است. هرچه نفس از لذات دنیا دست بکشد، به دریافت عمیق تر دست پیدا می‌کند و تصویر روشنی از اتحاد نفس و خدا (آتمان و برهمن) به دست می‌آوردیم. هرچه به اتحاد نفس با خدا نزدیک تر می‌شویم، احساس لذت خوشی و سرور لایتناهی به انسان دست می‌دهد. وقتی انسان از همه چیز دل کند و از خواسته‌های جسمانی آزاد شد، به جاودانگی و خلود دست می‌یابد، با برهمن متحد می‌شود. در این موقعیت است که موهوم بودن موجودات متکثر هویدا می‌گردد. پس پرده شعبده‌بازی که به خاطر جهل ما ریسمان را مار نشان می‌داد، آشکار می‌شود؛ در صورتی که نفس به مرحله اتحاد برسد، در این صورت یگانه واقعیتی که برتر از کاینات است، برهمن و آتمان است (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۶۴۹).

به نظر سنکره جهان محسوس و متغیر است و پر از تناقض می‌باشد. چیزی که این دو خصوصیت را داشته باشد، نمی‌تواند حقیقی باشد (رک: سنکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۲۹).

در کلمات مفسران، مکتب ودانته به دو موجود تصریح شده است: برهمن و آتمان (نفس) و این دو قطب، مقابل یکدیگرند که یکی عالم کبیر و دیگری عالم صغیر می‌باشد. «برهمن که هستی صرف است و رای تعینات ذهنی و عینی جهان بوده و معادل آتمان است؛ آتمان و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر هستند» (همان، ص ۷۸۳). برخی از مفسران مکتب ودانته، به ارواح متعددی قائل‌اند. ولی *شانکارا* تکثر ارواح را قبول ندارد. به نظر وی، «آتمان حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست، بلکه جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر که نه فاعل است، نه منفعل و نه تنها خودآگاه است، بلکه ناظر مطلق و شاهدی بی‌مانند، بلکه عین برهمن است. به نظر وی، اگر ضمایم و قیوداتی که به ضمیر آتمان می‌پیوندند، از آتمان برگیریم، آتمان عین برهمن می‌شود. این دو واقعیت آینه تمام‌نمای یکدیگر هستند (همان).

سرمرستی *شانکارا* از عشق به وحدت و یگانگی برهمن و آتمان او را به این نظر رسانده است که جهان را رؤیا و سراب تصور کند. به نظر او، فرزندان سراینده وادها از دریای این دوگانگی گذشته و از تعدد و تکثر رهایی یافته‌اند و به دریای وحدت رسیده‌اند (ر.ک: همان، ص ۷۸۹). به نظر شنکره، جهان واقعیت ندارد بلکه یک ظهور و نمود است. برهمن با قدرت جادویی آن را واقعی جلوه می‌دهد و جهل ما به برهمن، موجب می‌شود اشیا را متکثر می‌دانیم؛ چون به وحدت نرسیدیم خدا را خالق و جهان را متکثر می‌دانیم. اگر به وحدت برسیم، غیر از خدا موجود دیگری وجود ندارد. از همین رو، خالقیت معنا پیدا نمی‌کند (ر.ک: چاندرا و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۶۵).

در فرازهای فوق، بین وحدت وجود و وحدت شهود خلط شده است. وحدت شهود مربوط به عرفان عملی است که عارف در سیر و سلوک خود وقتی به مرحله فنا رسید، غیر از وجود حق چیز دیگری را شهود نمی‌کند. کسانی که وحدت شخصی وجود را قبول ندارند، معتقدند که سالک در مراتب سلوک وقتی به مرتبه فنا رسید، فقط حق را شهود می‌کند. وحدت شهود، معرفت شناسانه است. درحالی که وحدت وجود مربوط به عرفان نظری، هستی‌شناسانه می‌باشد. وحدت شهود، منافات با کثرت وجود ندارد. درعین حال که به نظر شهودکننده، موجودات کثیرند، اما در مقام شهود به غیر از حق توجهی ندارد و کمال انقطاع به حق دارد. ولی در وحدت وجود، چیزی غیر از وجود نیست تا مشهود شود و با کثرت شهود ناسازگار می‌باشد. اگر هم توجه به مظاهر شود، مظاهر هم غیر از آیت صاحب ظهور نیستند و نقش آیت غیر از نشان دادن ذی الایة چیز دیگری نیست.

وحدت وجود در عرفان اسلامی

مسئله وحدت وجود از بنیادی‌ترین مسائل مکتب *ابن‌عربی* است که بر سایر مباحث عرفانی، اثر می‌گذارد. عرفان نظری، که *ابن‌عربی* تبیین‌کننده پایه‌های آن بوده، دو مسئله بیش ندارد: توحید چیست و موحد کیست. مسئله اول به دنبال این است که هستی یک وجود واحد شخصی بیش نیست و بقیه هرچه هست، ظهور و شئون آن هستند. مسئله دوم، در تبیین ضرورت انسان کامل است که خارج از موضوع این مقاله است. شاگردان *ابن‌عربی* در تبیین وحدت وجود، سعی فراوان نموده و علاوه بر استدلال عقلی، از متون دینی و کلمات معصومان علیهم‌السلام بهره فراوان جستند. کسانی که قائل به وحدت بین موجودات عالم هستی هستند، به چهار گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی از فلاسفه معتقدند: آنچه اصیل است و واقعیت دارد، وجود است و این وجود مراتب تشکیکی دارد. از پایین‌ترین مرتبه وجود، قوه موجودات مادی است و هیچ فعلیتی غیر از فعلیت قوه ندارد، تا برترین مرتبه وجود، که هیچ نوع حد و محدودیتی بر او حاکم نیست، همه وجودند. رشته وحدت بین همه این موجودات، حقیقت وجود است و کثرت موجودات، به خاطر اختلاف رتبه و تشکیک در وجود آنهاست. به نظر این گروه، هم کثرت حقیقی است و هم وحدت که وحدت در عین کثرت می‌باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۶).

۲. آنچه که هست، یک وجود واحد شخصی است و هیچ‌گونه خلیط و جزء و مثل و ضد ندارد و کثرتی هم که به ذهن می‌رسد، حقیقت ندارد، بلکه موهوم و خیالات می‌باشد. مثل دومی احوال است. کسی که دوبین است، یک چیز را دو چیز می‌بیند. دومی توهم و از خطای چشم آدم دوبین می‌باشد و سهمی از حقیقت ندارد. این گروه وحدت محضی‌اند. این نظریه به گروهی از جهله صوفیه منتسب است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵).

این نظریه خلاف ضرورت دین، انکار رسالت و شریعت و ثواب و عقاب می‌باشد. وقتی یک وجود واحد شخصی بیش نیست، بقیه سراب و موهوم می‌باشد. رسالت شریعت، ثواب و عقاب هم دروغ و موهوم است. این مطلب را هیچ مسلمانی نمی‌تواند، قبول کند.

۳. خداوند یک وجود کبیری است که کثرات، اجزای او محسوب می‌شوند. برخی از متکلمان این تفسیر را در وحدت وجود ارائه داده‌اند و بر همین اساس، عرفا را تکفیر نمودند. این نظریه، موسوم به همه‌خدایی است (ر.ک: سمات، ۱۳۹۱، ص ۹۴-۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷).

۴. این گروه در عین اعتقاد به وحدت وجود و اینکه در هستی یک وجود واحد شخصی بیش وجود ندارد، کثرت مشهود را کثرت در وجود محسوب نمی‌کنند، بلکه کثرات را مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد می‌شمارند. وجود حق تعالی، همان وجود مطلق است که تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند. وصف وجود، جز از طریق مجاز و عرضی بر این کثرات، قابل انطباق نمی‌باشد. به نظر این گروه، پذیرش کثرات مستلزم پذیرش حقیقی بودن حمل وصف وجود بر کثرات نیست، بلکه کثرات به مجاز به وجود متصف می‌شوند؛ زیرا مصداق بالذات وجود، همان واحد شخصی است که کران تا کران هستی از آن اوست. هیچ نوع کثرت و خلیط در او راه ندارد و او احد واحدی است که در مقابل او دوئیت معنا پیدا نمی‌کند. وحدت او وحدت عددی نیست که دومی داشته باشد. وحدت او وحدت حقه‌ای است که دو بودن در او تصور ندارد. محمول وجود به‌طور حقیقی و ذاتی، جز بر وجود حق حمل نمی‌شود. وجود همان وجود مطلق واحد است.

«مقصود اینکه در هستی چیزی جز او و مظاهرش که به نام خلق و عالم و غیر آن خوانده می‌شوند، نیست. هرچند او در هر مظهری حکمی دارد که غیر از حکمی است که در مظهر دیگر دارد و این بحسب اسما و صفات و کمالات اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۶۷).

آن وجود واحد شخصی، یک ظهور واحدی دارد که از آن به «وجه الله» تعبیر می‌کنیم: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵). وجه خداست که زمین و آسمان از او روشن هستند؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

وجه الله و ظهور حق، یک حقیقت تشکیکی است که از عالی‌ترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه را شامل می‌شود، ولی این کثرات ظهور و نمود وجود است، نه حقیقت وجود که از افق ذات ازلی تجلی نموده‌اند. این نوع وحدت در کثرت، نظر قاطبه عرفا می‌باشد و به وحدت در وجود و کثرت در شئون معروف می‌باشد. این

گروه، کثرات را موهوم، مثل دومی احوّل نمی‌دانند (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۳). به قول حافظ، همه کثرات یک فروغ رخ ساقی است که در پهنه هستی گسترده شده است.

حسن روی توبه یک جلوه در آئینه کرد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
این همه نقش در آئینه اوهام افتاد
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

(حافظ شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷)

وحدت وجود از منظر ملاصدرا

ملاصدرا که فلسفه او ترکیبی از برهان و عرفان است، در تمام آثار خود از مفاهیم عرفانی بیشتری استفاده را می‌کند. در تحول فکری از اصالت ماهیت، به اصالت وجود و تشکیک وجود می‌رسد. در سیر تحول خود، در تبیین حقیقت علیت و معلولیت، به وحدت وجود دست می‌یابد. وی در تحلیل حقیقت معلول به این نتیجه می‌رسد که معلول شأنی از شئون علت و ظهوری از ظهورات علت حقیقی است. آنچه که در خارج وجود دارد، یک وجود واحد شخصی است و بقیه کثرات و معلولات، از شئون و ظهور او محسوب می‌شوند. حقیقت علیت و معلولیت، به شأن و ذی‌شأن و مظهر و ظهور برمی‌گردد.

وی در بحث علت و معلول می‌فرماید: «خلاصه کلام اینکه تمام موجودات در نزد اهل حقیقت و صاحبان حکمت الهی، چه موجودات عقلی یا نفس یا صورت نوعی از مراتب شعاع نور حقیقی و از تجلیات وجود قیومی الهی است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۹۱).

وی قبل از توضیح برهان وحدت وجود، می‌گوید:

خدای من، مرا هدایت کرد با برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم، به اینکه موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است. موجود حقیقی، شریک و دومی در خارج ندارد و در دار وجود غیر از او موجودی نیست، هرچه در عالم وجود غیر از واجب‌الوجود، معبود تصور شود، از ظهورات ذات و از تجلیات صفات اوست که صفات در حقیقت عین ذات اویند. همان‌طوری که بعضی از عرفا بر این مطلب تصریح نموده‌اند. آنچه که غیر خدا یا عالم نامیده می‌شوند، همه آنها نسبت به خدای تعالی مثل سایه برای شخص است و آنها ظلّ الله‌اند (همان، ص ۲۹۲).

ملاصدرا از تحلیل حقیقت معلول، به وحدت وجود که نظر عرفاست، دست یافت و برای اثبات آن چنین استدلال می‌آورد:

معلولیت معلول، غیر از ذات معلول، چیز دیگری نیست و حقیقت علت هم غیر از ذات علت چیزی دیگری نمی‌باشد. وقتی معلوم شد که معلولیت معلول عین ذات او است، نمی‌توان معلول را جدا از ذات علت تصور نمود و معلول هویتی جدای از هویت علت ندارد. هویت معلول عین اضافه به علت است و معلول بدون علت تعقل نمی‌شود. بنابراین، معلول حقیقی جز مضاف و لاحق بودن به علت معنا پیدا نمی‌کند. اگر سلسله علل به یک ذات بسیط منتهی شود که هیچ نوع کثرت و نقصان در او راه ندارد، این علت به ذات خود فیاض و معلولات، اثر آن هستند. بنابراین، یک وجود واحد هست که باقی اشیا شئون و نعوت او هستند و دومی برای وجود تصور نمی‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۰۰).

حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه

برای بیشتر روشن شدن معنای وحدت وجود، ضروری است که مفهوم حیثیت تعلیلیه و تقییدیه به صورت مختصر توضیح داده شود. چنانچه معمولی به موضوعی حمل شود، موضوع با محمول متصف می شود و اتحاد پیدا می کند. این اتصاف، به چندین صورت محقق می شود.

۱) اگر در اتصاف موضوع با محمول و اتحاد محمول با موضوع، یک امر خارج از ذات موضوع دخیل باشد، آن امر خارجی موجب و علت اتصاف موضوع با محمول می گردد. آن امر خارجی، حیثیت تعلیلیه اتصاف و اتحاد موضوع با محمول می گردد. برای مثال، وقتی گفته می شود: «درخت موجود است». در اینجا حقیقتاً خود موضوع متحد و متصف به محمول می شود و این اتصاف به خاطر علت فاعلی است که این درخت را در خارج موجود کرده است. درخت مصداق بالذات محمول؛ یعنی وجود است. ولی علت ثبوت وجود به درخت، علت فاعلی است که درخت را در خارج ایجاد می کند. این تقیید را «حیثیت تعلیلیه» می گویند.

۲) اگر موضوعی به واسطه قیدی با محمول متصف شد، آنچه درحقیقت و اولاً بالذات محمول بر آن حمل می گردد، خود موضوع نیست، بلکه موضوع ثانیاً بالعرض به آن وصف (محمول)، متصف می شود. درحقیقت، موضوع همان قید است. در گزاره «جسم سفید است»، موضوع قضیه، یعنی جسم درحقیقت به سفیدی متصف نمی شود. آنچه به طور حقیقی به سفیدی متصف می شود، نفس سفیدی است. جسم، به عنوان محل و به واسطه ارتباط و اتحادی که با سفیدی، به عنوان حال دارد، ثانیاً بالعرض به این حکم متصف می گردد. در مثال جسم سفید است، سفیدی حیثیت تقییدیه برای اتصاف جسم به سفیدی است و این به خاطر اتحاد و ارتباطی که میان جسم و سفیدی هست. از این رو، نسبت سفیدی به سفید، حقیقی و نسبت سفیدی به جسم، بالعرض و مجاز می باشد. این حیثیت تقییدیه، به سه نوع تصور می شود.

۱. حیثیت تقییدیه نفادی: یعنی حدی. این نوع تقیید در فلسفه صدرای جهت تبیین نوع رابطه ماهیت و وجود به کار می رود که ماهیت از حدود وجودی شیء انتزاع می شود. مثل انسان، حیوان و... که بنابر اصالت وجود، مفاهیم ماهوی از حدود وجودی شیء انتزاع می گردد. این مفاهیم ماهوی، که نشانگر ویژگی های حدودی و محدودیت هر موجود می باشد، اگر گفته می شود: انسان موجود است، نسبت وجود به انسان به این لحاظ است که ماهیت حد وجود است و این نسبت وجود به انسان، مجاز است. مصحح این نسبت مجازی حد بودن ماهیت برای وجود است. از این رو، به این نوع حیثیت که نسبت وجود به ماهیت را تصحیح می کند و حیثیت ثبوت محمول برای موضوع و اتصاف موضوع با محمول می باشد، «حیثیت تقییدیه» نفادی گفته می شود؛ یعنی حیثیت حد بودن ماهیت برای وجود. درحقیقت آنچه که واقعاً متصف به موجودیت می گردد، وجود است نه ماهیت. درواقع می گوئیم وجود موجود است (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵-۱۷۰).

۲. حیثیت تقییدیه اندماجی: یک وجود واحد بسیط، که مفاهیم متعددی بر آن صدق می‌کند، مثل وحدت، علیت، فعلیت، وجوب و... که به یک وجود، قابل صدق می‌باشند. این مفاهیم درعین اینکه به واقعیت خارجی اشاره می‌کنند و حاصل فعالیت ذهن درجدا سازی مفاهیم متعدد از متن واحد هستند و در خارج ریشه دارند و از متن واقع انتزاع شده‌اند، ولی موجب تعدد واقعیت نمی‌شوند. بلکه هریک از این مفاهیم از خصوصیات وجودی خارجی انتزاع می‌گردد. همهٔ اینها به صورت مندمج و مطوی در متن وجود آن شیء تحقق دارند. از لحاظ مفهومی متعدد، ولی از نظر مصداقی یک وجود واحد است که مصداق همهٔ این مفاهیم، متعدد محسوب می‌شود. به این نوع حیثیت، «حیثیت اندماجی» گفته می‌شود؛ یعنی همهٔ مفاهیم به صورت اندماج، بدون تفکیک و جداجدا به یک وجود واحد صدق می‌کنند. مفهوم علیت، وحدت، فعلیت، وجوب و... به یک وجود صدق می‌کنند. یک وجود واحد، همهٔ این مفاهیم را دربر دارد و با آنها متصف می‌شود. اندماج این مفاهیم در یک وجود، موجب اتصاف آن وجود به این مفاهیم می‌شود، به این نوع «تقیید حیثیت اندماجی» گویند (ر.ک: همان).

حیثیت تقییدی شأنی

این حیثیت با یک مثال قابل توضیح است. از منظر ملاصدرا/ ارتباط قوای نفس با ذات نفس، مثال خوبی برای توضیح می‌باشد. نفس ویژگی‌ای دارد که از آن به انبساطی بودن «حقیقت نفس» تعبیر می‌شود. نفس یک وجود سعی است که در عین وحدت، تمام مراتب قوا را پر کرده است؛ یعنی در مرتبهٔ عقل، عقل است و در مرتبهٔ خیال، خیال است و همین‌طور در مراتب دیگر قوا، عین آن مرتبه است. درعین حال، حقیقت نفس به هیچ‌کدام از این مراتب و قوا منحصر نمی‌شود و نسبت به تمام آنها اطلاق دارد. با توجه به این مطلب، آیا می‌توان درعین حال که حقیقت نفس را مصداق بالذات مفهوم وجود می‌دانیم، قوای آن را نیز مصداق بالذات این مفهوم بدانیم؟ پاسخ این است که در این تحلیل، حقیقت قوای نفس به رسمیت شناخته می‌شوند. اما وجود نفس، یک حقیقت انبساطی و سعی است که همهٔ مراتب را پر کرده است. سخن گفتن از وجود موطن و مراتب، مثلاً قوه عقل و... آن گونه که در عرض حقیقت نفس، وجود بالذات داشته باشند، نادرست خواهد بود؛ زیرا آن حقیقت که به اطلاق خویش در تمام مراتب، عین همان مرتبه است، جایی برای وجود امری در کنار خود، باقی نمی‌گذارد. بنابراین، وجود قوای نفس با وجود نفس معنا پیدا می‌کند و باید آنها را در وجود نفس یافت، نه در عرض وجود نفس. باید گفت: قوهٔ عاقله به خود وجود نفس موجود است، همین‌طور قوای دیگر، پس قوای نفس در عین تکثر همگی، به وجود نفس موجوداند؛ یعنی نفس حیثیت تقییدیه برای اتصاف قوا به موجودیت می‌باشد. قوا، وجودی و رای وجود نفس ندارند، تا وجود نفس هست این قوا وجود دارند. درحقیقت قوا شئون نفس محسوب می‌شوند و وجود مستقلی ندارند. در عین اینکه نفس، قوهٔ عاقله است، فقط قوهٔ عاقله نیست. این حیثیت، «حیثیت تقییدیه شأنی» نامیده می‌شود. این مطلب مضمون این جمله فلاسفه است: «النفس فی وحدتها کل القوی و لیس بشئی منها» (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۳۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۹۵).

بنابر تبیین حیثیت شأنی رابطه نفس با قوای آن، می‌توان به یک تبیین عقلانی از دیدگاه عرفا درباره وحدت وجود پرداخت. بنابراین، از نظر عارف، مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است؛ چون این ذات، ویژگی اطلاق و انبساط و عدم تناهی دارد. این ویژگی موجب می‌شود که جایی برای غیر باقی نگذارد. در نتیجه، آنچه که حقیقتاً وجود دارد، یک وجود واحد شخصی بی‌نهایت است و تمام کثرات امکانی در عین تکثر و تمایز میان آنها، حقیقتاً وجود ندارند، بلکه به وجود حق موجود می‌باشند؛ یعنی مصداق بالذات وجود نیستند، بلکه به حیثیت تقییدیه شأنی وجود حق موجودند. همه کثرات امکانی شئون و تطورات آن ذات یگانه و مطلق خواهند بود. اگر گفته می‌شود مثلاً انسان، ملک و... موجود است، انصاف اینها با وجود از این جهت است که شأنی از شئون وجود حقیقی محسوب می‌شوند. با صرف نظر از شأن بودن برای وجود مطلق، همه اینها عدم می‌باشند.

برهان این مطلب این است؛ چون ذات حق بسیط و نامتناهی است. چیزی که نامتناهی و نامحدود باشد، جایی برای تحقق غیر، باقی نمی‌گذارد. هر جا را تصور کنید، خالی از آن وجود نامتناهی نمی‌باشد. از این رو، کثرات را در عرض وجود حق، نمی‌توان تلقی نمود، بلکه در مقام تنزلات آن وجود مطلق، شئون او نیز ظهور می‌یابند. در این تبیین، کثرات، وجود نفس‌الامری دارند؛ یعنی تخیل و سراب نمی‌باشند، ولی نفس‌الامری بودن آنها به‌عنوان شأن و ظهور وجود مطلق در مقام تنزل و تعین است، نه حقیقت وجود. در عین حال، کثرت شأنی این اشیا، در وحدت آن وجود مطلق خدش‌های وارد نمی‌کند؛ زیرا تمام کثرات به وجود حق موجودند و این وساطت از سنخ حیثیت تقییدیه شأنی است (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸، ۱۱۸ و ۱۵۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۸۰؛ طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴-۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۹۵).

عرفا در بیان نظر خود در رابطه با وحدت وجود از مثال آینه استفاده می‌کنند. هنگامی که شخصی در مقابل آینه‌های متعددی که به شکل مقعر و مدور و... قرار می‌گیرد، تصویرهای مختلفی از وی در آینه‌ها منعکس می‌شود. در چنین حال، با شخص واحدی روبه‌رو هستیم که در آینه‌های مختلف، جلوه‌های متفاوتی از آن نمایان شده است. این تعدد جلوه‌ها به‌تعدد در ذات نمی‌انجامد، بلکه حقیقت واحدی است که جلوه‌های متعدد و گوناگون یافته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۴۱). در این مثال، با ذات واحد و جلوه‌ها و ظهورات متعدد مواجه هستیم. در نظریه وحدت وجود نیز ذات واحد مطلق داریم که جلوه‌ها و مظاهر بی‌شماری دارد که با اختلاف مراتب، تجلی نموده است. این نوع وحدت وجود، نظر قاطبه عرفای اسلامی و حکمت متعالیه می‌باشد.

تشکیک در مظاهر

بنابر وحدت وجود، کثرات، مصداق بالذات وجود نیستند، بلکه مظاهر و ظهورات وجود واحد شخصی می‌باشند. حق تعالی متن حقیقت است و ظهورات سهمی از هستی ندارند؛ چون شأن و وجه آن حقیقت‌اند. در هر مرتبه، حق به صورت خاصی ظهور می‌کند و وجهه خاصی از خود نشان می‌دهد. در عالم عقول به وجهی ظهور می‌کند. در

عالم مثال، طوری دیگر تجلی می‌نماید. در طبیعت به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود. این ظهورات، از آن جهت که سهمی از وجود ندارند، کمال بینوت و جدایی بین حق و خلق است، از جهتی که نشانگر و آیت حق‌اند و حق را نشان می‌دهند، کمال ارتباط با حق را دارند و از طرفی این ظهورات با هم اختلاف رتبه دارند: یکی عالم عقل است، دیگری عالم مثال. یکی انسان است، دیگری حیوان، و... یکی قوی‌تر و برتر از دیگری است. مراتب مختلف از عالم عقول گرفته تا عالم طبیعت، اختلاف رتبه دارند. لذا عارفان این اختلاف رتبه را به تشکیک و اختلاف مراتب در مظاهر و ظهورات حق، تفسیر می‌کنند.

قیصری در این زمینه می‌فرماید: «وجود در ذات خود اشتداد و تضعف نمی‌پذیرد. شدت و ضعف در وجود به‌لحاظ ظهور در بعضی مراتب و خفای آن در بعضی مراتب دیگر واقع می‌شود» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸).

فنازی، همین مطلب را در توجیه اختلاف کثرات بیان می‌کند: «اینکه گفته می‌شود، حقیقت مطلق وجود مختلف است؛ چون در امری قوی‌تر و مقدم‌تر است و در امر دیگر برخلاف آن در پاسخ می‌گوییم: همه‌ی این اختلاف‌ها نزد محقق به ظهور برمی‌گردد. حقیقت وجود مطلق در همه‌ی این امور یکی است، تفاوت تنها در ظهورات است» (فنازی، ۲۰۱۰، ص ۲۱۷؛ قونوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۶).

نتیجه‌گیری

الف) در بررسی وحدت وجود در مکتب هندویی و عرفان صدرایی به نظریات متعددی برمی‌خوریم.

۱. همه‌خدایی بودن عالم؛ یعنی خداوند یک موجود بزرگی است که همه‌ی موجودات عالم جزء وجود وی می‌باشند. مجموعه‌ی عالم که از آن تعبیر به «همه‌خدایی» می‌شود. خداوند در تمام اجزای عالم حلول نموده و با آنها متحد شده است. این مطلب از بعضی متون هندویی و از برخی متون کلام اسلامی استفاده می‌شود.
۲. نظر دیگری که به‌دست می‌آید، خیالی و وهمی بودن کثرات است. با این بیان که در دار هستی یک وجود واحد شخصی بیش وجود ندارد. کثراتی که متصور است، هیچ‌گونه حقیقت و نفس‌الامری ندارند. مثل دومین شخص احوال است. این نظر نیز از بعضی از متون هندویی و از برخی متون صوفیه در جهان اسلام به‌دست می‌آید.
۳. نظریه سوم که مربوط به اکثر عرفای اسلامی و از بعضی از متون مقدس هندویی نیز به‌دست می‌آید، این است: آنچه که حقیقت دارد، یک وجود واحد شخصی است. باقی کثرات، نمود و شئون آن وجود حقیقی می‌باشند که این نظر مورد اشتراک بین عرفان اسلامی و بعضی از متون عرفان هندویی می‌باشد. دو برهان در متن مقاله از عرفای مسلمان نقل شد که یکی، اطلاق وجودی و بی‌نهایت بودن ذات حق و دیگری، تحلیل مفهوم معلولیت که نشانگر همین نظریه است.

ب) وجه تمایز دو مکتب در این است که کلمات مکتب ودانته در بیان وحدت وجود مشوش و پراکنده است، به‌آسانی و روشنی نمی‌توان نظر نهایی مکتب ودانته را در رابطه با وحدت وجود بیان کرد. سه تفسیری که از

وحدت وجود متون عرفانی هندویی به دست می‌آید، از برخی متون، همه‌خدایی و از برخی دیگر، سرایی بودن هستی‌ها استفاده می‌شود. در حالی که این مطلب در عرفان اسلامی، به روشنی بیان شده است.

(ج) وجه امتیاز نظریه عرفای مسلمان بر عرفان مکتب ودانته این است که در عرفان اسلامی، تفسیر روشنی از وحدت وجود ارائه گردیده و براهین متعددی بر آن اقامه شده است که شاگردان/بن‌عربی، در توضیح و تفسیر آن سنگ‌تمام گذاشته‌اند. در کتاب‌های عرفان نظری براهین زیادی بر آن اقامه شده که در کتاب *تمهید القواعد/بن‌ترکه* بعد از تبیین و توصیف وحدت وجود، حدود هفت برهان بر آن اقامه شده و در تفسیر و شرح آن، برهان دیگری از سوی علامه طباطبائی با توضیح آیت‌الله جوادی آملی بر آنها اضافه شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۲۳).

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- استیس، والترت، ۱۳۶۷، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ سوم، بی‌جا، سروش.
- جلالی نائینی، محمدرضا، ۱۳۷۵، *هند در یک نگاه*، تهران، پنگوئن.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تحریر تمهید القواعد*، قم، اسراء.
- چاترچی، ساتیش چندرا و دریندراموهان داتا، ۱۳۹۳، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۹۳، *دیوان حافظ*، تهران، ندای ایران.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- سمات، ۱۳۹۱، «وحدت وجود در مناظره دو استاد فلسفه و کلام حوزه»، *سمات*، ش ۷، ص ۸۸-۱۱۷.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۴، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ سوم، تهران، سپهر.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۸۱، *حائثیه اسفار اربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فناری، شمس‌الدین حمزه، ۲۰۱۰، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- قرائی، فیاض، ۱۳۸۴، *ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ق، *المراسلات*، تصحیح گوردون شوپرت، بیروت، وزارت مرکزی علوم و فناوری آلمان.
- _____، ۱۳۶۲، *رساله النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کریشنان، راده، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق غرب*، ترجمه خسرو جهاندار، تهران، علمی و فرهنگی.
- ملکی تبریزی، جواد، ۱۳۸۵، *رساله لقاءالله*، چ هفتم، قم، آل‌علی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۵، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- وزواتی، مجتبی و علی غفاری، ۱۳۸۷، «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۸۷، ص ۵۵-۸۰.
- یزدان‌پناه یدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Chitick, William, 1994, *C. Imaginal Worlds*, New York, State University of New York press.

Nikhilananda, Swami, n.d, *the Upanishads*, Vol.1, London, phoenix House LTD.

Radhakrishnan, 1992, *Indian philosophy*, vol.2, Delhi.

Sankaracarya, 1997, *Commentary on Brhadarnyaka Upanisad*, Translated by Swami Madhavananda, Calcutta, Advaita Asherama.

Sankaracarya, 2000, *Brahma-Sutra-Bhasya*, Translated by Swami Madhavananda, Calcutta, Advaita Asherama.

نوع مقاله: پژوهشی

پاسخ به مقدمه کتاب

101 'Cleared-Up' Contradictions In The Bible

سیداسماعیل سیدزاده/ دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Arani@Qabas.net

جواد باغبانی آرانی/ استادیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۹

چکیده

کتاب 101 Clear Contradictions in the Bible نوشته شیبیر علی، به بررسی ۱۰۱ تناقض عهدین پرداخته است. در مقابل، چهار مبلغ مسیحی به آن پاسخ داده‌اند. این دفاعیه، مشتمل بر مقدمه‌ای است که مقاله پیش‌رو در صدد است تا آن را به شیوه توصیفی تحلیل و بررسی کند. این مقاله با پاسخ به این مقدمه نشان داد که نمی‌توان وجود تناقض در کتاب مقدس را انکار کرد و نیز نشان داد که نمی‌توان با استناد به اینکه کتاب مقدس الهام است و آیات قرآن نیز آن را تصدیق کرده است، برای کتاب مقدس اعتبار و حجیت ثابت کرد. مطلب دیگر اینکه، چه پاسخ نویسندگان درست باشد یا نباشد، دیدگاه مسلمانان درباره کتاب مقدس تغییر نخواهد کرد؛ یعنی اعم از اینکه تناقض در کتاب مقدس باشد یا نباشد، مسلمانان برای کتاب مقدس اعتبار مطلق قائل نیستند؛ بلکه قرآن کتاب مقدس را فی‌الجمله تصدیق کرده است.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت، نقادی کتاب مقدس، تناقضات، دفاعیه‌نویسی.

عهدین به طور یکسان برای همه مسیحیان مقدس است و همه مسیحیان مجموعه آن را الهامی می‌دانند. پروتستان‌ها و گروه‌های تبشیری زیرمجموعه آنان، بر اساس شعار معروف *مارتین لوتر*، یعنی «فقط کتاب مقدس، فقط فیض، فقط ایمان»، تنها معیار سنجش و مبنای حقیقی ایمان را کتاب مقدس می‌دانند. آنان برای جذب دیگران به مسیحیت همواره به کتاب مقدس ارجاع می‌دهند و از خطاناپذیری و حجیت آن صحبت می‌کنند. از دیرباز اندیشمندان مسلمان از منتقدین عهدین بودند و مناظرات ائمه علیهم‌السلام با اهل کتاب شاهی بر این مدعاست. در قرون اخیر، اندیشمندان اسلامی نظیر *سیداحمدعلوی*، *رحمت‌الله هندی*، علامه بلاغی و... نیز به نقد کتاب مقدس پرداخته‌اند.

در میان اندیشمندان غیرمسلمان هم از ابتدا نقد کتاب مقدس مطرح بوده است. از نقدهای دانشمند یهودی، *ابراهیم ابن‌عزرا* (۱۰۸۹-۱۱۶۴م)، به بعد کم‌کم نهضت نقادی کتاب مقدس پایه‌ریزی شد. قرن‌ها بعد *باروخ اسپینوزا* (۱۶۳۲-۱۶۷۷م)، سخنان *ابن‌عزرا* را رمزگشایی کرد و به اشکالات عهد قدیم پرداخت. اندیشمندان غربی مانند *اراسموس* (۱۴۶۶-۱۵۳۶م) هلندی و *ریچارد سایمون* (۱۶۳۸-۱۷۱۲م) و *جان لاک* (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) و *اسحاق نیوتن* (۱۶۴۲-۱۷۲۷م) از انگلستان، به‌نوعی به نقادی کتاب مقدس پرداختند و وجه الهی بودن آن را زیر سؤال بردند.

کم‌کم در قرن هجدهم، نهضت «نقادی کتاب مقدس» (Biblical Criticism) به‌وجود آمد (سلیمانی‌اردستانی، ۱۳۷۹). نوشته‌های مربوط به نقد کتاب مقدس، کم و بیش در دو قرن اخیر ادامه یافت و در آنها تناقضات این کتاب مطرح و مدافعان عدم تناقض نیز به آنها پاسخ دادند. بخشی از نوشته‌ها را خود متألهان مسیحی نوشته‌اند که در آنها، خود تناقضات را طرح و سپس، به آن پاسخ داده‌اند. یکی از کتاب‌هایی که درباره تناقضات کتاب مقدس نوشته شده است، کتاب *101 Clear Contradictions in the Bible* است که توسط اندیشمند مسلمان، *شیر علی* (Shabir Ally) نگاشته شده است. مبلغ و دفاعیه‌نویس مسیحی، دکتر *جی/اسمیت* به‌همراه سه نویسنده دیگر، به‌نام‌های *الکس چاودری*، *توبی جیسون* و *جیمز شیفتر* کتاب *101 'Cleared-Up' Contradictions in the Bible* را، در پاسخ به کتاب *شیر علی* نوشتند. آنان افزون بر پاسخ به تناقضات این کتاب، مقدمه‌ای نیز بر آن نوشته‌اند که مقاله پیش‌رو، درصدد است تا این مقدمه را تحلیل و بررسی کند.

دکتر *شیر علی*، مسلمان ساکن کانادا و مدیر مرکز بین‌المللی اطلاعات و دعوت اسلامی تورنتو است. *شیر علی*، در کشور گویان در سواحل کارائیب آمریکای جنوبی متولد شد و در سال ۱۹۷۸ به کانادا رفت. وی دکترای خود را از دانشگاه تورنتو، در علم تفسیر قرآن دریافت کرد. او به غیر از کتاب نام‌برده شده، آثار دیگری نیز در نقد یهودیت و مسیحیت دارد. *شیر علی* تاکنون مناظرات مختلفی را با متألهان و مبشرین مسیحی انجام داده است که هر یک در حوزه تبشیر مسیحی، افراد سرشناسی هستند.

یکی از افرادی که با تئیسیر علی مناظره کرده، مبلغ و دفاعیه‌نویس مسیحی دکتر جی/سمیت است که دکترای خود را در زمینه الهیات مسیحی اخذ کرده است. جی/سمیت در خانواده‌ای که عضو «هیئت مبشرین برادران در مسیح» در هندوستان بودند، متولد شد و در مدرسه وودستاک در هند شرکت کرد. پدر و مادر بزرگ او نیز مبشر بودند. او از دانشکده مسایه، مدرک لیسانس و از دانشکده الهیات باپتیست شرقی مدرک فوق لیسانس در رشته الهیات گرفته است. دکتر جی/سمیت، فوق لیسانس دوم خود را در رشته مطالعات اسلامی، از دانشکده الهیات فولر گرفت و دکتری خود را در رشته دفاعیات ایمان و مباحثات، از مدرسه الاهیات ملیورن اخذ کرد (<https://www.porpasokh.com/Content/Question/c5c21f96-6ebb-472e-86c2-b82b57017866>).

گروه مسیحی تبشیری ۲۲۲، که برای فارسی‌زبان‌ها در نقاط مختلف جهان، در حال فعالیت هستند، در ایران دست به ترجمه کتاب ایشان زدند. این گروه، سایت پرسش و پاسخی به نام porpasokh دارند که در زمینه جذب مسلمانان به مسیحیت و همین‌طور پاسخ‌گویی به سؤالات مسیحیان، در حال فعالیت هستند. کشیش ورژر باباخانی، که اکنون به‌عنوان کشیش ناظر در کلیساهای فارسی‌زبان ۲۲۲ هلند و بلژیک مشغول است، به‌عنوان مدیر وبسایت پرپاسخ هم فعالیت می‌کند. جی/سمیت و سه نویسنده دیگر، در مقدمه کتاب به دفاع از عدم تناقض در کتاب مقدس پرداخته‌اند و اشکالاتی را به مسلمانان و قرآن نسبت داده‌اند که ما در این نوشتار، درصدد نقد گفتار ایشان هستیم. مقدمه این کتاب راه خانم فیروزه مصروفی ترجمه کرده است.

این مقاله، پس از طرح هر قسمت از آن مقدمه، بلافاصله آن را پاسخ می‌دهد و به تحلیل و بررسی آن می‌پردازد. لازم به یادآوری است که برای حفظ امانت، در عباراتی که از مقدمه آمده، هیچ‌گونه دخل و تصرفی صورت نگرفته و اشکالات نگارشی متن مربوط به مترجم است.

مصونیت کتاب مقدس از خطا

اغلب اوقات، مسلمانان در مورد تناقضات در کتاب مقدس سخن به‌میان می‌آورند. آنها مشکل را این‌گونه می‌بینند که هر کتاب مذهبی که مدعی اقتدار و مهر الهی است، نباید دارای هیچ‌گونه تناقضی باشد و به‌عنوان پیامی که منشأ آن موجودی است با دانش مطلق، باید آثار مکتوب آن در همه متن موجود، تناقضی نداشته و منسجم باشد. مسلمانان به آیه‌ای از قرآن (نساء: ۸۲) اشاره می‌کنند که می‌گوید: «آیا آنها قرآن را (با توجه) نمی‌سنجند؟ اگر از جانب کسی غیر از خدا می‌بود، آنها در آن اختلاف زیادی می‌یافتند».

برای پاسخ به این چالش، مهم است که به شناخت و درک روشنی از پیش‌فرض و تفکری که به این چالش مربوط است، دست یابیم... یک مسیحی با خشنودی تأیید می‌کند که کتاب مقدس، در نهایت نامتناقض است، اما نمی‌تواند این را بپذیرد که اصل عدم تناقض به بشر داده شده تا بتواند مطابق آن، کلام خدا را مورد قضاوت و ارزیابی قرار دهد. این معیاری است که مسلمانان در بحث در مورد الهام به آن روی آورده‌اند.

کتاب مقدس، کتابی نیست که همچون قرآن، آن گونه که مسلمانان در مورد آن اظهار می‌دارند، به‌سادگی توسط یک نفر گردآوری شده باشد، بلکه تلفیقی است از ۶۶ کتاب، که توسط ۴۰ نویسنده، طی مدت زمان ۱۵۰۰ سال به رشته تحریر درآمده است! به همین دلیل، مسیحیان ادعا می‌کنند که همه کتاب مقدس دارای آثاری از انگلستان بشری است. شواهد این مطلب را در زبان‌های مختلف به‌کار رفته، روش‌های نگارشی متفاوت، تفکرات و حالات گوناگون نویسندگان و به همین ترتیب، در علائم آشکار به‌کارگیری مفاهیم دانش علمی معاصر آن زمان که بدون آن برای مردم هم‌عصر کتاب مقدس قابل درک نمی‌بود، می‌توان یافت. اگرچه این بدان معنا نیست که کتاب مقدس معتبر نمی‌باشد؛ چون هر یک از نویسندگان، مکاشفه خود را از طریق الهام دریافت کردند. تفاوت‌های بین قواعد دستور زبانی و ادبی زمان کتاب مقدس و زمان ما نیز موضوع دیگری است که باید در نظر گرفته شود. از آنجاکه برای نمونه، بیان وقایع بدون رعایت ترتیب تاریخی و روایات مبهم و بدون بیان جزئیات دقیق در آن زمان، امری پذیرفته شده بود و مورد اعتراض مردم نبود، ما نیز وقتی با این مسائل در مورد نویسندگان کتاب مقدس روبه‌رو می‌شویم، نباید آنها را به‌عنوان نقصان تلقی کنیم. وقتی هدف و انتظار به‌خصوصی از دقت کامل از یک نوع مشخص، به هیچ عنوان وجود نداشته، پس هیچ‌گونه خطایی نیز در عدم دستیابی به آن صورت پذیرفتنی نیست. کتاب مقدس، مصون از هر خطا و اشتباه است و با گفتن این مطلب، منظورمان دقت متن از نظر معیارها و مقیاس‌های نوین نیست، بلکه بدین‌معناست که به‌خوبی به ادعاهای خود و به آن میزان از حقیقتی که نویسندگان آن مدنظر داشتند و به آن متمرکز بودند، نائل آمده است.

پاسخ

الف) عدم امکان انتساب کتاب مقدس به نویسندگان ادعایی

این چهار نویسنده، مصونیت از خطا بودن کتاب را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که مشکلی برای کتاب مقدس به‌وجود نیامد. درحالی‌که هر انسانی، باید به اعتبار یک کتاب یقین پیدا کند تا بتواند به گزاره‌های آن اعتماد کند. یکی از ابزارهای اعتمادساز به یک کتاب، یقین داشتن به نویسنده‌ای است که کتاب به وی نسبت داده شده است. مثلاً، کتابی منسوب به *ابن‌سینا* است، درحالی‌که که این کتاب به یقین نوشته *ابن‌سینا* نیست، حالا آیا ما می‌توانیم به یقین، جملات آن کتاب را به *ابن‌سینا* نسبت دهیم؟ آیا یهودیان و مسیحیان می‌توانند کتاب مقدس را به نویسندگان آن نسبت یقینی دهند؟ چیزی است که خودشان اذعان کرده‌اند امکان ندارد. پس کتاب مقدس، سند معتبر ندارد. بنابراین، جملات کتاب مقدس را نه می‌توان گفت از سوی خداست و نه از سوی پیامبرانی که ادعای انتساب به آنها شده است.

به عقیده خود مسیحیان، انتساب برخی نوشته‌های عهد جدید، به صاحبانشان با تردیدهای جدی روبه‌روست. آنچه روشن است نام نویسندگان انجیل‌ها مشخص نیست؛ چون آن زمان رسم نبود و شهرت افراد به انجیل‌ها، موجب این انتساب‌ها گردیده است (فیلسون، ۱۳۳۳، ص ۵۳).

جان هینلز با اشاره به تنوع در فهرست کتاب‌های کلیساها در قرون اولیه مسیحی، یکی از دلایل را این می‌داند که بعضی از مناطق مسیحی، بعضی از آن نوشته‌ها را به بعضی از حواریون عیسی ﷺ منسوب می‌دانستند. در حالی که در جاهای دیگر چنین رسم نبود (راسل، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۵). شاید به همین علت، نویسنده مسیحی جوآن اگریدی معتقد است: از حیث نویسنده، هیچ چیز قطعی درباره اصلت کتاب‌ها نمی‌توان یافت (اگریدی، ۱۳۷۷، ص ۴۹). برای نمونه، یکی از کتاب‌هایی که نویسنده یا نویسندگان آن معلوم نیستند، انجیل یوحنا است. دکتر فهیم عزیز درباره انجیل یوحنا می‌گوید: «... غیر از خدای یگانه هیچ کس نمی‌داند چه کسی این انجیل را نوشته است» (سلیمانی‌اردستانی، ۱۳۸۱، ص ۷۷).

دکتر موریس بوکای، به نکته مهمی اشاره کرده و معتقد است: این همه اختلاف چگونه امروزه نادیده انگاشته می‌شود و چگونه در کتاب مقدس امروزی، انتساب نویسندگان کتاب مقدس امری قطعی تلقی می‌گردد:

در چاپ‌های کتاب مقدس خلاصه‌هایی در ابتدای کتاب‌ها نوشته شده تا خواننده را متقاعد کند که هیچ شک و شبهه‌ای درباره شخصیت مصنف آن کتاب و اصلت آن متن نداشته باشد. این در حالی است که ناشناخته‌های بسیار درباره مصنفان وجود دارد و به هیچ وجه نمی‌توان به هویت مصنف مطمئن شد. گاهی باریک‌بینی‌هایی در این خلاصه‌ها یافت می‌شود که اغلب فرض ساده‌ای را به عنوان یقینات عرضه کرده و تأیید می‌کنند که مصنف شاهد عینی وقایع بوده است. این در حالی است که کتاب‌های تخصصی ادعای خلاف آن را دارند. این خلاصه‌ها زمان بین پایان رسالت عیسی ﷺ و پدیدار شدن متون را به طور مبالغه‌آمیزی کوتاه می‌کنند و در تلاش‌اند به گونه‌ای جلوه دهند که در کتاب دستی برده نشده و حال آنکه دستکاری متون توسط متخصصین به اثبات رسیده است (بوکای، ۱۳۶۴، ص ۶۸).

قبل از تردید در عهد جدید، این مسئله درباره عهد عتیق نیز مطرح شده است. *ابراهیم بن عزرا* (۱۰۸۹-۱۱۶۴) را می‌توان اولین فردی دانست که در انتساب عهد عتیق به نویسندگان تردید داشت. این شک، درباره انتساب تورات به موسی ﷺ، که تا پیش از آن شکی در انتسابش به موسی وجود نداشت، بیشتر بود. وی به علت اینکه به تعبیر *اسپینوزا* به طور آشکار جرئت بیان کلامش را نداشته، با رمز و اشاره، شک‌های خود را درباره انتساب تورات به حضرت موسی ﷺ نقل کرده است. و چند قرن بعد، *اسپینوزا* (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، دانشمند یهودی با صراحت به شرح عبارات *ابن عزرا* پرداخت و به طور کلی، انتساب تورات به حضرت موسی ﷺ را نفی کرد. *اسپینوزا*، دلایل محکمی را در این زمینه ارائه کرد که ارکان و مبانی فکری و عقیدتی کلیسا را زیر سؤال برد. عدم صحت انتساب کتاب صحیفه *یوشع*، کتاب *داوران*، کتب *سموئیل*، کتب *پادشاهان* را به نویسندگان نیز از دیگر مباحث *اسپینوزا* به‌شمار می‌رود (اسپینوزا، ۱۳۷۸).

(ب) امکان خطا در دریافت انسانی وحی

فرض مسیحیان این است که کتاب مقدس را انسان‌هایی نوشته‌اند که امکان خطا در آنان وجود دارد. عقل می‌گوید: باید یک معیاری وجود داشته باشد تا تشخیص دهیم کدام گزاره از آن کتاب صحیح است. مسیحیان ادعا می‌کنند

که کتاب مقدس، از طریق الهام به انسان‌هایی موثق نوشته شده است، ولی امکان خطا داشته‌اند. پس برای تشخیص خطاهای آنان، چه معیار و ملاکی دارید؟ اگر بگویید انسان‌هایی دیگر می‌توانند خطاهای آن را تشخیص دهند که آنان نیز امکان خطا دارند. این تسلسل یا دور می‌شود. اگر بگویید به فهم کلیسا عرضه می‌شود، دوباره سؤال به آنجا منتقل می‌شود که آیا فهم کلیسایی مصون از خطا است یا نه؟

ج) ملاک و مرجع نبودن کتاب مقدس

مسلمانان قرآن را ملاک و مرجعی برای آثار مکتوب قرار می‌دهند. برای نمونه، کتاب‌های روایی مسلمانان تصدیق فی الجمله دارند و با سندپژوهی و عرضه به قرآن، اعتبارسنجی می‌شوند. بر همین اساس، ما دسته روایاتی به نام «روایات عرضه» داریم که در آنها، به این مطلب اشاره شده که باید روایات بر قرآن عرضه شوند. روایات عرضه، به صورت پراکنده در جوامع حدیثی شیعه منعکس یافته است. اما در کتاب *وسائل الشیعه*، این روایات به طور کامل تری آورده شده است (نصیری، ۱۳۹۰). برای مثال، روایتی داریم از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

اذا جئکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهداً او شاهدین من کتاب الله فخذوا به و الا فقفوا عنده ثم ردوه الینا حتی یستبین لکم (حر عاملی، ۱۳۸۷، ج ۱۸، ص ۸۰)؛ هرگاه از ناحیه ما حدیثی به دست شما برسد و برای آن یک یا دو شاهد از کتاب خداوند یافتید، به آن عمل کنید؛ در غیر این صورت در برخورد با آن توقف کرده و (علم به) آن را به ما بازگردانید تا (حقیقت آن) بر شما آشکار گردد. از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منا و ان لم یکن یشبههما فلیس منا» (همان، ص ۸۷-۸۹)؛

آنچه که از ناحیه ما به تو می‌رسد، آن را با کتاب خدا و احادیث ما مقایسه کن. پس اگر شبیه آنها بود، از ناحیه ما است و اگر شبیه آنها نبود، پس از ما نیست.

همان‌گونه که مشخص است، هر مطلب و روایتی که در اسلام به نویسنده و استناد آن شک داریم، بر طبق دستورات دینی خود آنها را بر قرآن عرضه می‌کنیم و اگر با متن قرآن موافقت داشت، آن را می‌پذیریم و گرنه آن را رها می‌کنیم. آیا شما مسیحیان، می‌توانید هر متن مشکوکی را این‌گونه به کتاب مقدس عرضه کنید، درحالی‌که به متن اصلی دسترسی ندارید و نویسندگان بیشتر متن کنونی کتاب مقدس هم ناشناس هستند؟

کاهش تعداد تناقضات در طول تاریخ

بسیاری از تناقضات ظاهری، در طول سال‌ها تحقیق و تجسس و شناخت بیشتر از میان رفته‌اند. اگر آقای شیبیرعلی، حدود یک قرن و یا حتی ۲۵ سال پیش زندگی می‌کرد، احتمالاً فهرست تناقضات او به‌راحتی تا ۱۰۰۱ مورد می‌رسید. با کشفیات جدیدی که به آنها دسترسی پیدا کرده‌ایم، مرتباً شاهد دستیابی به پاسخ بسیاری از رموز و اسرار تاریخی هستیم. بنابراین، باور این مسئله که مابقی تناقضات ظاهری نیز در زمانی که خدا در دست‌هایش دارد، به‌زودی حل خواهند شد، امری غیرواقعی به‌نظر نمی‌رسد.

تناقضات کتاب مقدس و دیدگاه غربی‌ها و مسلمانان درباره نقادی آن

نویسندگان ادعا می‌کنند که مسلمانان فقط دنبال کشف تناقضات کتاب مقدس هستند و به حقیقت کاری ندارند. درحالی‌که تناقض، مسلمان و غیرمسلمان ندارد؛ زیرا خود یهودیان و مسیحیان نیز از کتاب مقدس تناقضاتی کشف کرده و آن را نقد کرده‌اند.

ویلیام هوردرن مسیحی می‌نویسد: «نقادان به‌طور کلی عقیده دارند که برخلاف نظرسنجی، نویسنده پنج کتاب اول کتاب مقدس موسی نبوده، بلکه نویسندگان آن لااقل چهار شخص مختلف بوده‌اند» (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۳۸). توماس میشل، کشیش کاتولیک معتقد است: «در قدیم مردم معتقد بودند که موسی تورات را نوشته است، اما مطالعات جدید کتاب مقدس نشان می‌دهد که پاسخ به مسئله اصل و منشأ اسفار تورات از آنچه ابتدا تصور می‌شود، دشوارتر است. تورات در طول نسل‌ها پدید آمده است» (میشل، ۱۳۹۵، ص ۳۲). گروه‌های دیگری نیز در صحت و اصالت تورات شک داشتند. مثلاً، والتر فیلسوف معروف فرانسوی، با یک انتقاد جدی در صحت و اصالت تورات کنونی تردید کرد (دورانت، ۱۳۳۵، ص ۲۰۱).

ریچارد سایمون نیز در نقد و تحلیلی که از عهد عتیق به‌عمل آورد، به‌صراحت اعلام کرد که بیشتر مطالب و کلیه متون کتاب‌های مذهبی یهود ساخته و پرداخته خاخام‌ها و کشیش‌هاست (خیرخواه، ۱۳۸۸، ص ۳۸). در ضمن، تصور نویسندگان محترم درست نیست که مسلمانان به هر قیمتی دنبال این هستند که از کتاب مقدس تناقض کشف کنند. درحالی‌که اگر تناقضات به‌درستی پاسخ داده شود، مسلمانان نیز می‌پذیرند. البته اگر تمام تناقضات نیز پاسخ داده شود، مسلمانان دیدگاهشان نسبت به کتاب مقدس تغییر نمی‌کند؛ زیرا دیدگاه آنان از قرآن گرفته شده است و آن اینکه تورات و انجیل، تصدیق فی‌الجمله دارند، ولی مثل قرآن عصمت ندارند.

زیر سؤال بردن وحی و سندیت قرآن

ناگفته نماند که ادعای نزول وحی قرآن، تنها توسط یک شخص، که مدعی نزول وحی است، فرض شده است: یعنی محمد ﷺ. درحالی‌که هیچ شاهی از بیرون، چه پیش و چه در زمانی که او در قید حیات بود، این شهادت محمد ﷺ را تأیید یا اثبات نکرده است. حتی معجزه‌ای ارائه نشده که گواهی بر ادعاهای او باشد، و هیچ سند شناخته شده‌ای از وجود چنین قرآنی که در همان قرن‌ها که محمد ﷺ ادعای نزول آن را داشته، موجود نیست. حتی اگر مشکلات تاریخی اسناد اولیه قرآن را نادیده بگیریم، مشکلات دیگری از قبیل وجود سنن متعدد اسلامی که از نسخ متفاوت بسیار از قرآن پرده برمی‌دارند، وجود دارد که در زمان مقایسه و تطابق و جمع‌آوری این نسخه‌ها در زمان خلافت عثمان، در اواسط قرن هفتم و ایجاد اصلاحات و تغییرات در آنها و نیز با در نظر گرفتن اینکه سایر نسخه‌های متفاوت و متناقض باقی مانده، به نابودی سپرده شدند، امروزه نمی‌توان به‌هیچ عنوان مطمئن باشد که قرآنی که در حال حاضر در دسترس ما است، حتی امکان شباهت به قرآن مکشوف شده را داشته باشد.

الف) دلایل وحیانی بودن قرآن

نویسندگان ادعا کرده‌اند که وحیانی بودن قرآن، فقط از سوی پیامبر اسلام مطرح شده است و هیچ تأیید بیرونی ندارد. درحالی که قرآن تحدی دارد و معجزه است. نظریهٔ وحیانی بودن الفاظ قرآن، که نظریهٔ پذیرفته و مورد اجماع مسلمانان است، مستند و متکی به دلایلی است که اینک به بررسی مختصر آنها می‌پردازیم.

۱. نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن، اعجاز بیانی قرآن است. بخشی از موضوع تحدی قرآن، به جنبهٔ اعجاز بیانی و مربوط به ساختار لفظی قرآن است و دامنهٔ این تحدی، نه تنها کافران و مشرکان، بلکه تمام انسان‌ها و حتی پیامبر را نیز دربر می‌گیرد. پس خود پیامبر نیز به‌عنوان یک انسان و بدون وحی الهی، توان آوردن چنین کتابی را ندارد. بنابراین، احتمال غیروحیانی بودن الفاظ قرآن، با مسئله اعجاز و تحدی منافات دارد؛ زیرا گسترهٔ تعجیز، شامل پیامبر نیز می‌گردد (معرفت، ۱۳۹۲، ص ۵۷).

۲. در قرآن کریم آمده است که پیامبر ﷺ اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أُتِّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ...» (یونس: ۱۵). این سلب اختیار، بیانگر آن است که الفاظ و عبارات قرآن، از پیامبر ﷺ نیست و گرچه هر انسانی، می‌تواند آنچه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید (ابوزید، ۲۰۱۴، ص ۴۵).

۳. پیامبر اکرم ﷺ هنگام وحی تلاش می‌کرد که آیات وحی شده را حفظ کند. از این رو، در آغاز نبوت آیات را مرتب در حال وحی تکرار می‌کرد تا اینکه خداوند او را از این کار نهی فرمود و به او اطمینان داد که حفظ و نگهداری قرآن، به‌عهدهٔ خداوند است و هیچ‌گاه از ضمیر پیامبر ﷺ محو یا فراموش نخواهد شد: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُمْ وَقُرْآنُهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ (قیامت: ۱۶-۱۸). ای رسول! با شتاب و عجله زبان به قرائت (قرآن) مگشای که ما خود آن را مجموع و محفوظ داشته و بر تو فراخوانیم و آنگاه که آن را خواندیم، تو از خواندن آن پیروی کن».

چنان که پس از وحی نیز پیامبر اکرم ﷺ دستور می‌فرمود که آیات را بنویسند و ضبط کنند. این حرص و تلاش در حفظ وحی به هنگام وحی و پس از آن، نشان می‌دهد که الفاظ و کلمات قرآن در اختیار پیامبر ﷺ نبوده است، تا هر گونه که بخواهد تنظیم و ترتیب بدهد، بلکه الفاظ و کلمات همچون محتوای آیات، اموری هستند که از سوی خداوند القا می‌شده و پیامبر ﷺ به‌عنوان مخاطب امین، آن را می‌گرفته و حفظ می‌کرده است (رامیار، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

۴. افزون بر این، نکتهٔ دیگری که وحیانی بودن الفاظ قرآن را به قوت تأیید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوهٔ ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت و دوگانگی، که واقعیتی انکارناپذیر است و با اندک توجهی آشکار می‌شود، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است. این امر نشان می‌دهد که آنچه را پیامبر ﷺ به‌عنوان قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیر شخصی از اندیشه اوست (حسینی، ۱۳۷۸).

(ب) سند داشتن قرآن

نویسندگان ادعا می‌کنند که قرآن سند ندارد. درحالی‌که قرآن سند متواتر دارد. دلیل تحقق تواتر در سند نقل قرآن این است که:

۱. در تمام طبقات نقل، از حضرت رسول اکرم ﷺ تا زمان ما، آن قدر تعداد ناقلین زیاد بوده که احتمال تبانی ناقلان بر کذب منتفی است و ما یقین می‌کنیم که قرآن به همین صورتی که الآن در دسترس ما قرار دارد، در زمان پیامبر اسلام ﷺ هم وجود داشته است و بر ایشان وحی شده است؛ یعنی نسل اول که خود، آیات قرآن را شنیده بودند، تعداد زیادی بودند و قرآن را برای تعداد زیاد دیگری در نسل بعد نقل کردند و آنها نیز برای تعداد زیادی از نسل سوم و... تا قرآن به صورت متواتر به نسل ما رسیده است (ر.ک: هادوی تهرانی، بی‌تا).

۲. بعد از بعثت پیامبر ﷺ، قرآن محور سوادآموزی قرار گرفت و کتاب آموزشی مسلمانان شد. پیامبر اکرم ﷺ فضایی ایجاد کرد که بسیاری به برکت قرآن، باسواد شدند و آنها که اهل نوشتن نبودند، به حفظ قرآن پرداختند (همان). به تدریج، علوم مختلف اسلامی با محوریت قرآن شکل گرفت (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۶، ج ۱۴، ص ۳۸۸).

۳. قرآن برای مسلمانان همه چیز بوده است؛ قانون اساسی، دستورالعمل زندگی، برنامه حکومت، کتاب مقدس آسمانی و رمز عبادت. قرآن کتابی است که مسلمانان نخستین همواره در نمازها، در مسجد، در خانه، در میدان جنگ، به هنگام روبه‌رو شدن با دشمنان و به عنوان استدلال بر حقانیت مکتب از آن استفاده می‌کردند. حتی از تواریخ و منابع اسلامی، استفاده می‌شود که تعلیم قرآن را مهر زنان قرار می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۸۰).

۴. حفظ و قرائت قرآن، به عنوان یک سنت و یک عبادت بزرگ، همیشه در میان مسلمانان بوده است. اصولاً شخصیت افراد در عصر نزول تا حد زیادی به این شناخته می‌شد که چه اندازه از آیات قرآن را حفظ کرده‌اند (همان، ص ۲۲). عدد حافظان قرآن، به حدی بود که در جریان جنگ «بئر معونه» در حیات پیامبر ﷺ، ۷۰ نفر از قاریان قرآن از اصحاب حضرت به شهادت رسیده بودند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸). در نسل بعد و در زمان امام سجاده ﷺ نیز در جریان فاجعه حره در میان کشتگان، هفتصد قاری قرآن وجود داشت (همان، ج ۵، ص ۳۰). از اینجا روشن می‌شود که حافظان و قاریان قرآن، در نسل‌های متوالی آن قدر زیاد بودند که تنها در یک میدان جنگ، تعداد قابل توجهی از کشته شدگان را شامل می‌شدند. این سنت حفظ و قرائت قرآن، در دوران ائمه اطهار ﷺ با تشویق و تأکید ایشان همچنان ادامه داشت.

۵. کسانی نیز بودند که بعد از نزول آیات قرآن بر پیامبر ﷺ، آن را یادداشت می‌کردند که از ایشان به کاتبان وحی یاد می‌شود (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۳۳۱-۳۳۴؛ دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۴۰-۳۵۵). در کتاب تاریخ یعقوبی، نام کاتبان رسول خدا ﷺ، که وحی و نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها را می‌نوشتند، عبارت‌اند از: علی بن ابی‌طالب ﷺ، عثمان بن عفان، عمرو بن العاص، معاویه بن ابی‌سفیان، شریحیل بن حسنه، عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح، مغیره بن شعبه، معاذ بن جبل، زید بن ثابت، حنظله بن الربیع، ابی‌بن کعب، جهیم بن الصلت و حصین النمیری (یعقوبی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۶).

گفتنی است که متواتر نبودن قرائت‌های هفت‌گانه، هیچ منافاتی با متواتر بودن خود قرآن ندارد؛ زیرا اولاً، در میان متواتر بودن خود قرآن و قرائت آن هیچ ملازمه‌ای نیست؛ چون وجود اختلاف در قرائت یک کلمه، منافاتی با وجود اتفاق بر اصل آن کلمه ندارد. از اینجاست که مثلاً راویان و ناقلین اشعار و قصاید، با اینکه در بعضی الفاظ یک قصیده اختلاف نظر دارند، ولی این اختلاف کوچک‌ترین لطمه‌ای بر تواتر آن قصیده نمی‌زند و کسی در انتساب آن اشعار به شاعر آن تردید نمی‌کند. همچنین، اختلاف در خصوصیات هجرت پیامبر ﷺ بر تواتر قصیه هجرت ضرر نمی‌رساند.

ثانیاً، آنچه که درباره قرآن به‌وسیله قراء به ما رسیده است، خصوصیات قرائت آنها می‌باشد. اما خود قرآن به‌وسیله تواتری که در میان تمام مسلمانان وجود داشته، به ما رسیده است که همه مسلمانان، در تمام دوران‌ها دست به دست نقل نموده و به‌وسیله نوشتن و حفظ نمودن، از آن نگهداری کرده‌اند. اما قاریان در نقل خود قرآن کوچک‌ترین اثری نداشته‌اند. از اینجاست که اگر فرض کنیم، اصلاً قاریان هفت‌گانه و ده‌گانه وجود نداشتند، باز هم تواتر در خود قرآن ثابت بود، و بود و نبود آنان، کوچک‌ترین تأثیری در این مسئله نداشت (خوبی، بی‌تا، ص ۱۵۶-۱۵۷). بنابراین، بی‌شک، تواتر قرآن امری مسلم است.

در قسمت دیگر بیان شده است که قرآن نسخ متعدد دارد. در حالی که قرآن نسخ متعدد ندارد و تاریخ بسیار روشنی دارد. مهم‌ترین دلیل آن این است که مسلمانان یک قرآن بیشتر ندارند و اختلاف قرائات، غیر از اختلاف کتابت و نسخ است؛ یعنی نسخه یکی است و آن نسخه عثمانی است و این نسخه واحد دارای قرائات متعدد است. آنچه عثمان درباره قرآن‌ها به‌جای آورد و مورد انتقاد هیچ‌یک از مسلمانان قرار نگرفت، این بود که همه مسلمانان را به یک قرائت جمع نمود و آن هم قرائت متداول نزد ایشان بود که با «تواتر» و «نقل‌های یقین‌آور» از رسول الله ﷺ شنیده بودند (همان، ص ۱۶۲). بنابر تصریح علما، تمام قرآن در زمان پیامبر ﷺ نوشته شده بود و تنها، در یک کتاب مدون جمع نشده بود. در زمان خلیفه اول، قرآن جمع‌آوری شد. در زمان خلیفه دوم، که فتوحات زیاد شد و تازه مسلمانان بر یادگیری قرآن اصرار داشتند، نسخه‌هایی از قرآن نوشته شد و در شهرهای مختلف رواج یافت. این کار موجب اختلاف قرائات شد و خلیفه سوم، مصمم به یکی کردن مصحف‌ها شد و این کار را انجام داد که به قرآن عثمانی معروف است. حتی مستشرقان نیز این مطلب را قبول دارند که قرآن، تنها کتابی است که تحریف نشده است و شکی در اصالت آن نیست (دوری، ۱۳۷۶، ص ۸۸-۱۱۷).

اگر بپذیریم که قرآن در زمان خلیفه اول جمع‌آوری و تدوین شد، مدت زمان تدوین قرآن پس از زمان نزول آن، حدود دو سال طول کشیده است. ولی اگر بگوییم که تدوین نهایی قرآن در زمان خلیفه دوم بوده است، با توجه به اینکه مدت خلافت خلیفه اول و دوم حدود سیزده سال طول کشید، زمان تدوین قرآن پس از نزول، سیزده سال بوده است. بنابراین، زمان تدوین قرآن در مقایسه با کتاب مقدس، بسیار اندک است (نقوی، ۱۳۸۸).

ج) عدم تغییر قرآن

به عقیده دکتر دیوید توماس از دانشگاه بیرمنگام، قدیمی ترین نسخه موجود از چند سوره قرآن، نسخه‌ای است که با ۹۵ درصد احتمال، به سال‌های ۵۶۸ تا ۶۴۵ میلادی مربوط می‌شود و در سال ۲۰۱۵، در کتابخانه دانشگاه بیرمنگام کشف شده است. این امر نشان می‌دهد که متن امروزی قرآن دارای هیچ یا کمترین تغییر است:

<http://www.bbc.com/news/business-33436021>

<http://www.theguardian.com/world/2015/jul/22/oldest-quran-fragments-found-at-birmingham-university>.

نسخه خطی قرآن، که توسط دانشگاه بیرمنگام رونمایی شد، با استفاده از روش‌های مدرن علمی، در بین قدیمی‌ترین‌های جهان قرار گرفت. روی این دو ورق پوست که بسیار هم سالم مانده‌اند، کلماتی با خط خوش، بی‌فاصله و نزدیک به هم نوشته شده است. دیوید تامس، استاد مسیحیت و اسلام می‌گوید:

آزمایش‌های انجام شده روی برگه‌های این نسخه کشف شده موجود در دانشگاه بیرمنگام نشان می‌دهد به احتمال قوی حیوانی که پوست از آن گرفته شده در دوران زندگی حضرت محمد ﷺ و یا مدتی کوتاه بعد از آن زنده بوده است. با اطمینان خاطر می‌توان گفت قسمت‌هایی از قرآن که روی این پوست نوشته شده، متعلق به کمتر از دو دهه پس از وفات حضرت محمد ﷺ است. این نوشته‌ها بسیار شبیه به قرآن امروزی است و این نکته مؤیدی است بر این دیدگاه که قرآن تغییر اندکی داشته و یا ابدأ تغییری در آن ایجاد نشده است و قدمت قرآن بسیار نزدیک به زمان نزول وحی است.

مطمناً سال ۵۶۸، قرآنی وجود نداشته است. پس آنچه که مشخص است این بازه زمانی که کارشناسان اعلام می‌کنند، به این معناست که تاریخ تعیین متن و آنچه متن بر آن نوشته شده است، متعلق به آن بازه زمانی می‌باشد. حال، با توجه به زمان حیات پیامبر ﷺ که در سال ۶۱۰ م مبعوث شدند و تا تاریخ ۶۳۲ م در قید حیات بودند، پس این نسخه اگر هم متعلق به ۶۴۵؛ یعنی دورترین حالت ممکن باشد، باز هم نزدیک به ۱۳ سال پس از رحلت حضرت رسول ﷺ می‌شود؛ یعنی نسخه‌ای بسیار نزدیک به زمان حیات پیامبر ﷺ. آیا مسیحیان می‌توانند چنین نسخه‌ی نزدیکی، نه به زمان عیسی ﷺ، بلکه به زمان حواریون و نویسندگان ادعایی از کتاب مقدس را معرفی کنند.

فرانسیس ادوارد پیترز، مورخ و استاد دانشگاه نیویورک، می‌گوید: تلاش‌ها برای بازسازی متن اولیه و دست‌نخورده قرآن در آکادمی‌های غربی چیزی را که تفاوت برجسته‌ای با متن حال حاضر قرآن داشته باشد، به دست ندادند. البته بخش کمی از شیعیان معتقد بودند که بخش‌هایی از قرآن، که به علی ﷺ اشاره داشته، از قرآن حذف شده، اما به گفته پیترز دلایل آورده شده آن قدر ضعیف و عقیدتی است که به جز عده‌ی خیلی، بقیه قانع شده‌اند. آنچه امروز در دستان ما است چیزی است که از زبان محمد ﷺ خارج شده است (پیترز، ۱۹۹۱).

به گفته ویلیام مونتگمری وات و ریچارد بل، اگر هرگونه تغییری از طریق اضافه کردن، حذف کردن، یا تغییر متن اتفاق افتاده بود، تقریباً با قطعیت جدال درمی‌گرفت. ولی رد و نشانی کمی از جدال مشاهده می‌کنیم (ویلیام و بل، ۱۹۷۷، ص ۵).

امتیاز بشری بودن کتاب مقدس

درحالی که قرآن متهم به مبرا بودن از هرگونه دخالت بشری است، خدا در کتاب مقدس تعمداً این‌گونه صلاح دیده تا کلام خود را به افراد مختلف مکشوف سازد که انبیا و رسولان الهام یافته بودند، تا نه‌تنها کلام او با دقت و به‌صورت فراگیر به بشریت منتقل شود، بلکه بتواند در حد توانایی درک و فهم مردم، پیامش را به آنها برساند. با درنظر گرفتن این شرایط، درمی‌یابیم که قرآن، برخلاف کتاب مقدس در انتقال پیامش به انسان‌ها قاصر است؛ چون متهم به نداشتن هیچ عنصر بشری می‌باشد، چنان‌که خود مدعی آن است.

پاسخ

عنصر بشری در دریافت وحی

نویسندگان ادعا می‌کنند که کتاب مقدس عنصر بشری دارد و به‌همین دلیل، انسان‌ها با آن ارتباط بهتری می‌گیرند. ولی قرآن چون عنصر بشری ندارد، پس قاصر از ارتباط مناسبی با بشر می‌شود. درحالی که فرض ما این است که خدا به زبان بشر، با پیامبرانش سخن گفته است. پیامبران هم به‌خوبی کلام خداوند را به مردم رسانده‌اند. پس این جمله درست نیست که «اگر کلامی خدایی شد، پس بشر قاصر از درک آن می‌شود. در نتیجه، باید حتماً عناصر بشری (با وجود امکان خطا) در دریافت وحی باشند تا انسان‌ها با آن ارتباط بهتری بگیرند». در حقیقت، بعد از اینکه کتاب مقدس مورد ارزیابی و انتقاد شدید قرار گرفت، نگاه غربی‌ها به سمت قرآن معطوف شد و مسئلهٔ وحیانی یا غیروحیانی بودن الفاظ و کلمات قرآن مورد توجه قرار گرفت شد، در اینجا این سؤال مطرح شد که آیا الفاظ و کلمات قرآن، همچون محتوا و معانی آن از سوی خداوند وحی شده است و پیامبر ﷺ هیچ‌گونه نقش و دخالتی در آن نداشته، یا اینکه پدیده‌ای بشری و ساخته خود پیامبر ﷺ است و به‌اصطلاح قالب‌هایی است که پیامبر ﷺ تجربه باطنی خود را به‌وسیلهٔ آنها تعبیر کرده است؟ این پرسش، در مورد متون مقدس مسیحیت نیز مطرح بوده است. اما انگیزه و سرنوشتی که این پرسش در مورد متون مقدس مسیحیت داشته، با انگیزه و سرنوشت آن در مورد قرآن دو تفاوت عمده دارد: نخست اینکه، پیشینهٔ این سؤال راجع به قرآن، چنان‌که از نقل آن در *الاتقان سیوطی* و *البرهان زرکشی* فهمیده می‌شود، به قرن‌ها قبل برمی‌گردد و عاملی که موجب طرح این سؤال و طرح نظریه غیروحیانی بودن الفاظ قرآن گردیده، یک امر درون دینی از قبیل فهم خاص از برخی آیات، یا دیدگاه خاص نسبت به کلام الهی بوده است. اما در مسیحیت، این پرسش اولاً، بسیار دیر مطرح شد. ثانیاً، انگیزه آن برخی ناسازگاری‌ها بود که متون مقدس، با دستاوردهای علمی داشتند. پیش از آن، تقریباً اتفاق نظر بود بر اینکه متون مقدس هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا، وحی الهی است. تفاوت دیگر اینکه، پرسش یادشده گرچه در عالم مسیحیت دیر مطرح شد، اما بسیار زود پاسخش را پیدا کرد. پیشرفت علوم و تحقیقات تاریخی که راجع به متون مقدس و چگونگی شکل‌گیری آن صورت گرفت، به‌خوبی این واقعیت را آشکار کرد که متون مقدس، ساخته و پرداخته بشر، آن هم نه خود

حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام، بلکه افراد خاص از پیروان آنها بوده است که در زمان‌های بسی متأخرتر از حیات آن بزرگواران، پدید آمده است. آن تردیدی که در وحیانی بودن متون مقدس پدید آمده بود، به سرعت تبدیل به رویکرد نفی و انکار شد. اما در مورد قرآن، جریان برعکس است؛ یعنی از ابتدا که نظریهٔ غیروحیانی بودن الفاظ قرآن مطرح شد، به‌عنوان یک نظر نادر و غریب شناخته شد، و هرچه زمان گذشت، این نظریه بیش از گذشته مطرود و متروک شد؛ زیرا پیشرفت دانش نه‌تنها حقایق قرآن را تخطئه نکرد، بلکه بر صحت و درستی آن مهر تأیید زد (حسینی، ۱۳۷۸). اما اکنون این نظریه که، قرآن را خود پیامبر علیه السلام آورده یا نه، دیگر چندان مطرح نیست. از سوی دیگر، به وحی بودن قرآن به پیامبر علیه السلام حمله می‌کنند و آن مسئله‌ای که نقطه ضعف کتاب مقدس است؛ یعنی وجود عنصر بشری و خطای انسانی در دریافت وحی را برای خودشان نقطه قوت گرفته و وحی مستقیم به پیامبر علیه السلام را نقطهٔ ضعف تلقی می‌کنند که این بسیار عجیب است. البته، بالأخره حقیقت بر همهٔ جهانیان روشن خواهد شد.

اعتبار و سندیت قائل شدن قرآن برای کتاب مقدس

قرآن که به خودی خود معتبرترین مرجع تمام مسلمانان است، برای کتاب مقدس اعتبار و سندیت والایی قائل است. نویسندگان، به آیاتی استناد کرده‌اند که در آن تورات و انجیل تصدیق می‌شوند و به آیاتی که دستور می‌دهد، به اهل کتاب مراجعه کنید و از آن سؤال کنید و نیز با آنان جدال احسن انجام دهید.

نویسندگان معتقدند چیزی که به‌روشنی در این سوره‌ها شاهد آن هستیم، این است که قرآن مؤکداً بر اعتبار و درستی تورات و انجیل، به‌عنوان الهاماتی از جانب خداوند صحنه می‌گذارد. این مسئله، با ایمان مسیحی همسو است. در واقع، در هیچ جایی در قرآن هشدار داده نشده که کتب مقدس پیشین تغییر داده شده (منسوخ) یا در آن تناقضی وجود دارد. اگر طبق آنچه مسلمانان مدعی هستند، قرآن حقیقتاً آخرین و کامل‌ترین وحی بود و تمام الهامات پیشین را مهر و موم کرد (نقطهٔ عطف الهامات پیشین بود)، پس قطعاً نویسندهٔ قرآن هشدار بر ضد آنچه که در کتب مقدس پیشین بیان شده بود، می‌داد. اما در هیچ جای قرآن، حتی اشاره‌ای مبنی بر اینکه کتب مقدس تورات و انجیل متناقض است، یا از بین رفته و فاسد یا منسوخ شده نمی‌یابیم. با این حال، برخی مسلمانان مدعی‌اند که بر طبق سورهٔ بقره آیهٔ ۱۴۰ یهودیان و مسیحیان کتب مقدس خود را تغییر داده‌اند. این آیه، با اشاره به یهودیان چنین می‌گوید: «... و کیست ستمکارتر از آن که شهادت خدا را (درباره این انبیا) کتمان کند؟» اگر به این آیه خوب توجه کنیم، در آن هیچ اشاره‌ای به اینکه یهودیان و مسیحیان کتاب مقدس خود را تغییر داده‌اند، یا تحریف کرده‌اند، نشده است؛ بلکه تنها به این مسئله اشاره دارد که برخی یهودیان «شهادتی که از الله دارند»، پنهان کرده‌اند. به‌عبارت دیگر، شهادت هنوز وجود دارد. اگرچه مطابق ادعای قرآن، پیروان آن شهادت، خود انتخاب کردند که آن را پنهان کنند. در واقع خود این آیه، تأییدکننده اعتبار کتب مقدس از دیدگان قرآن می‌باشد که با اشاره به وجود شهادتی از الله، در بین جامعهٔ یهودیان بر آن صحنه می‌گذارد.

سندیت و اعتبار قائل شدن قرآن برای کتاب مقدس چگونه است؟

خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم، آن را تصدیق کننده کتاب‌های آسمانی پیشین از جمله انجیل می‌داند: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ... (مائده: ۴۸)؛ و ما این کتاب (قرآن) را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، درحالی که تصدیق کننده کتاب‌های پیشین و حاکم بر آنهاست». اما در اینکه تصدیق و تأیید یاد شده به چه معناست، مفسران به اختلاف گراییده‌اند:

دیدگاه نخست، آن را به معنای گواهی دادن قرآن، بر نزول آنها از سوی خداوند می‌داند. با این توضیح که لازمه آن، تصدیق همه محتویات کتاب‌هایی نیست که امروزه به نام تورات و انجیل نامیده می‌شوند.

دیدگاه دوم، تصدیق یادشده را به معنای تأیید همه یا بخشی از محتوای کتب آسمانی گذشته می‌داند. دیدگاه سوم، بر آن است که کتاب‌های آسمانی پیشین درباره نزول قرآن از سوی خداوند خبر داده‌اند و نزول قرآن، نه شهادت گفتاری آن، دلیل درستی آن خبر غیبی و از سوی خدا بودن کتب آسمانی گذشته است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳). به نظر می‌رسد، دقت در آیات مربوط و تفاوت تعبیر، می‌تواند چالش یادشده را برطرف ساخته، زمینه وحدت نظر را فراهم آورد. با این توضیح که آیات تصدیق کننده را می‌توان از یک نظر، به دو دسته تقسیم کرد:

دسته نخست، آیاتی که در آنها تعبیری همچون «الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» و «مَا بَيْنَ يَدَيْهِ» آمده است، به صراحت به تصدیق کتاب‌های پیش از قرآن اشاره دارد و نمی‌تواند جز به معنای تأیید کتبی، همچون تورات و انجیل نازل شده باشد: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَقْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنَّ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ ... (یونس: ۳۷؛ یوسف: ۱۱۱؛ بقره: ۹۷؛ آل عمران: ۳؛ مائده: ۴۸؛ فاطر: ۳۱؛ احقاف: ۳۰)؛ و چنان نیست که این قرآن از سوی غیر خدا و به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیقی است برای کتب آسمانی پیشین و توضیحی از آن کتاب است».

«تصدیق» در این آیات، یقیناً می‌تواند به معنای گواهی دادن قرآن بر نزول الهی تورات و انجیل واقعی و تأیید همه آموزه‌های آن دو باشد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۴۲؛ طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۱۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۴۹). روشن است که «تصدیق» به این معنا، بشارت‌های تورات و انجیل درباره بعثت پیامبر اکرم ﷺ و نزول قرآن را نیز دربر می‌گیرد. نکته شایان توجه اینکه قرآن به عنوان یک توضیح تکمیلی درباره تصدیق کتاب‌های آسمانی گذشته، بر «مُهَيِّمِن» بودن خود نسبت به آنها تصریح می‌کند، تا از پیدایش توهم تصدیق بی هیچ دخل و تصرفی، پیشگیری کند. «مُهَيِّمِن» بودن قرآن را هر چند متفاوت، ولی نزدیک به هم معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۱۳؛ دمشقی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸). برآیند این معانی، این است که قرآن نسبت به کتب گذشته مسلط، فرادست و فراگیر است و براساس آن، می‌تواند

انواع دخل و تصرف‌ها را در آنها انجام دهد. بر همین اساس، آموزه‌های اصلی آنها را حفظ و امضا، موارد حذف و تحریف‌شده را یادآوری و اصلاح و تعالیم تابع شرایط خاص زمان، مکان و مخاطبان را نسخ کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۴۹).

در دسته دوم آیات، تعابیری همچون «لِما مَعَكُمْ» و «لِما مَعَهُمْ» به کار رفته و اشاره به اهل کتاب (یهود و نصارا) است: «يا ايها الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نُّطَمِسَ وُجُوْها... (نساء: ۴۷؛ بقره: ۴۱، ۹۱)؛ ای کسانی که به شما کتاب (آسمانی) داده شده! به آنچه نازل کردیم که تصدیق‌کننده چیزی (تورات و انجیل) است که با شماست، ایمان آورید، پیش از آنکه چهره‌هایی را محو و نابینا کنیم، پس به پشت برگردانیم، یا مورد لعن خویش سازیم، آن‌گونه که اصحابِ روزِ شنبه (یهودیان متخلف) را لعنت کردیم و فرمان خداوند، شدنی است». هرچند می‌توان ظاهر این تعابیر را اشاره به تورات و انجیل موجود در عصر نزول دانست که در دست اهل کتاب بود. اما قطعاً نه به معنای تصدیق همه محتوای آنهاست. بلکه - چنان که برخی از آیات نیز اشعار دارند، (مائده: ۱۴)، تأیید بخشی از آموزه‌های تحریف‌ناشده آنهاست. این به این دلیل است که انجیل یادشده، دارای آموزه‌های ضد و نقیض و شرک‌آمیز هستند و سخنان، رفتارها و حوادثی را به حضرت عیسی علیه السلام نسبت می‌دهند که با عقل و تعالیم توحیدی سازگار نیست. مصلوب و کشته شدن حضرت مسیح علیه السلام، اعتقاد به خداوندی و پسر خدا بودن آن حضرت و عقیده «تثلیث» از این قبیل است (نساء: ۱۵۷، ۱۷۱؛ مائده: ۱۷، ۷۲-۷۳، ۱۱۶-۱۱۷؛ توبه: ۳۰) (اسدی، ۱۳۸۶).

پس قرآن، تورات و انجیل را تصدیق فی‌الجمله کرده است و این اعتبار، سندیت و اقتدار برای کتاب مقدس به بار نمی‌آورد. اشاره شد که روایات اسلامی نیز اگر به قرآن عرضه شود و با قرآن هماهنگ نباشند، هیچ اعتباری ندارد. کتاب مقدس نیز همین‌گونه است. اگر جایی از کتاب مقدس با قرآن سازگار نباشد، هیچ اعتباری ندارد و اگر قرآن نباشد، کتاب مقدس هیچ اعتباری ندارد؛ زیرا هیچ مؤید بیرونی غیر از قرآن برای کتاب مقدس قابل تصور نیست. ولی اعتباردهی قرآن به کتاب مقدس مطلق نیست؛ یعنی قرآن بیان می‌کند که کتاب مقدس بشری شده است و مطالب جعلی در آن وجود دارد. دیگر اینکه، قرآن بیان می‌کند که بسیاری از مطالب آن مخفی شده است.

عدم تغییر کلام خدا

نویسندگان بیان کرده‌اند که به‌علاوه تمام این شواهد، هر دو کتاب؛ یعنی کتاب مقدس مسیحیان و قرآن مسلمانان بر این پیش‌فرض که خدا کلامش را هیچ‌گاه تغییر نمی‌دهد، تأکید می‌ورزند. او مکاشفاتش را تغییر نمی‌دهد (به‌جز قانون نسخ که شامل آیات قرآنی می‌باشد). سوره یونس آیه ۶۴ می‌گوید: «... سخنان خدا را تغییر و تبدیلی نیست...» و سوره انعام آیه ۳۴ همین مطلب را باز تکرار می‌کند: «هیچ‌کس کلمات خدا را تغییر نتواند داد» و باز شاهد همین مطلب، در سوره قاف آیات ۲۸ و ۲۹ هستیم.

ما نیز در کتاب مقدس خویش آیات بسیاری داریم که اشاره به تغییرناپذیری کلام خدا دارد. مانند: تنبیه ۴: ۱-۲؛ اشعیا ۲۰: ۸؛ متی ۵: ۱۷-۱۸؛ متی ۲۴: ۳۵ و مکاشفه ۲۲: ۱۸-۲۰. اگر این موضوع در هر دو کتب؛ یعنی کتاب مقدس و قرآن تکرار شده است، پس ادعای مسلمانان مبنی بر تناقضات بسیار در کتاب مقدس کاملاً رد شده و مقبول نیست. پس با تناقضاتی که مسلمانان مدعی آنها هستند، چه کنیم؟

پاسخ

سخنان خدا را تغییر و تبدیلی نیست یعنی چه؟

مطلب آخر اینکه نویسندگان محترم می گویند که کلمات خدا قابل تغییر نیست و این در قرآن و کتاب مقدس تأکید شده است. حال باید دید که تعابیر «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» و «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» و «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» به چه معناست؟ آیا از این تعابیر استفاده می شود که در کتاب مقدس، نباید تناقض باشد؟ با توجه به استعمال کلمات الله در آیات قرآن، تفسیر این واژه، به سنن الهی محتمل ترین تفسیر است. از اینکه بگذریم باید گفت: کلمات دو احتمال بیشتر ندارد: یکی اینکه، مراد از آن کلمات تکوینی باشد و دیگر اینکه، مراد از آن کلمات تدوینی؛ یعنی کتاب باشد. در صورت اول، تبدیل به این معناست که در قوانین و سنن الهی در عالم تبدیلی نیست و نمی توان تصور کرد که در عالم تبدیلی صورت نگیرد. به این دلیل که انسان در آسمان و زمین فساد ایجاد کرده و خلقت زمین را به هم زده است. پس مراد تبدیل سنن و قوانین است که معنای آن کاملاً روشن است. درباره کتاب تدوین نیز این معنا صادق است؛ یعنی خداوند براساس حکمت خود، می تواند کاری کند که قوانین و سنن مدون خود به دست بشر برسد و این کار را با فرستادن کتاب هایی برای پیامبران انجام داده است. ولی آیا می توان گفت: این کتاب ها هیچ تغییر و تبدیلی نداشته اند؟ بهترین دلیل بر رد این مطلب، این است که کتاب مقدس تغییر کرده است که خود یهودیان و مسیحیان و خود نویسندگان این مقدمه، بر آن معترف هستند. بنابراین، شما با استناد به این آیات، نمی توانید وجود تناقض را از کتاب مقدس نفی کنید.

نتیجه گیری

نویسندگان درصدد بودند که با پاسخ هایی، وجود تناقض در کتاب مقدس را انکار کنند که با پاسخ هایی که داده شد، روشن شد که این امر امکان ندارد و در کتاب مقدس تناقض وجود دارد. دیگر اینکه، آنان با این کار درصدد اثبات اعتبار و حجیت برای کتاب مقدس بودند که این امر نیز میسر نشد. همچنین اینکه چه پاسخ نویسندگان درست باشد یا نباشد، دیدگاه مسلمانان درباره کتاب مقدس تغییر نخواهد کرد؛ یعنی چه تناقض در کتاب مقدس باشد یا نباشد، مسلمانان برای کتاب مقدس اعتبار مطلق قائل نیستند، بلکه قرآن، کتاب مقدس را فی الجمله تصدیق کرده است.

منابع

- ابوزید، نصر حامد، ۲۰۱۴، *مفهوم النص دراسته فی علوم القرآن*، بیروت، المرکز الثقافی العربی.
- اسپینوزا، باروخ، ۱۳۷۸، «مصنف واقعی اسفار پنج‌گانه»، ترجمه علیرضا آل‌بویه، *هفت آسمان*، ش ۱، ص ۸۹-۱۰۳.
- اسدی، علی، ۱۳۸۶، «انجیل قرآن»، *معرفت*، ش ۱۲۰، ص ۲۵-۴۰.
- اگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- بوکای، موریس، ۱۳۶۴، *مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، و قرآن و علم*، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۷، *وسائل الشیعه*، ویراستار عبدالرحیم ربانی شیرازی، چ هشتم، تهران، اسلامیه.
- حسینی، سیدموسی، ۱۳۷۸، «وحيانی بودن الفاظ قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۲۱۸-۲۳۵.
- خوبی، سیدابوالقاسم، بی‌تا، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- خیرخواه، کامل، ۱۳۸۸، *پژوهشی در آیین مسیحیت*، قم، بوستان کتاب.
- دمشقی، ابن کثیر اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش یوسف مرعشی، چ سوم، بیروت، دار المعرفه.
- _____، ۱۴۰۷ق، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار الفکر.
- دورانت، ویل، ۱۳۳۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب‌خوبی، تهران، تابان.
- دوری، غانم، ۱۳۷۶، *رسم الخط مصحف*، ترجمه یعقوب جعفری، قم، اسوه.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، چ دوم، بیروت، دار الکتاب العربی.
- رامیار، محمود، ۱۳۸۹، *تاریخ قرآن*، چ نهم، تهران، امیرکبیر.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۹، «نقادی کتاب مقدس»، *هفت آسمان*، ش ۸، ص ۹۷-۱۱۰.
- _____، ۱۳۸۱، *مسیحیت*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۴، *جوامع الجوامع*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۳ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، اسلامی.
- فیلسون، فلوید، ۱۳۳۳، *کلید عهد جدید*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، نور جهان.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۶، *مجموعه آثار (خدمات متقابل اسلام و ایران)*، چ هفدهم، تهران، صدرا.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۹۲، *علوم قرآنی*، چ یازدهم، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.
- مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی، ۱۴۲۰ق، *إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، تحقیق محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- میشل، توماس، ۱۳۹۵، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، چ چهارم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نصیری، علی، ۱۳۹۰، «بررسی روایات عرضه»، *حدیث حوزه*، ش ۲، ص ۳۲-۶۹.
- نقوی، حسین، ۱۳۸۸، «بررسی تطبیقی ویژگی‌های نوشتاری کتاب مقدس و قرآن کریم»، *معرفت ادیان*، ش ۱، ص ۹-۴۲.
- هادوی تهرانی، مهدی، بی‌تا، *تأملات در علم اصول (فلسفه علم اصول فقه)*، قم، مؤسسه رواق حکمت.
- هوردرن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکاییلیان، تهران، علمی و فرهنگی.

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۵، *راهنمای ادیان زنده*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
یعقوبی، احمد بن اسحاق، ۱۳۸۹، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.

Peters, Francis Edward, 1991, "The Quest of the Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.23, p.291-315.

Smith, Jay, Alex Chowdhry, Toby Jepson and James Schaeffer, "*101 Cleared-Up' Contradictions In The Bible*", edited by Craig Winn.

<http://debate.org.uk/topics/apology/contrads.htm> – retrieved 2014-6-12.

William Montgomery Watt and Richard Bell, 1977, *Bell's introduction to the Qur'an*, Edinburgh, University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی روش تمثیلی تفسیر کتاب مقدس؛ با تأکید بر عصر آباء کلیسا

محسن تنها/ دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

محمدحسین طاهری آکردی / استادیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲

چکیده

کتاب مقدس در دین مسیحیت به‌عنوان مهم‌ترین منبع الهیاتی، نیازمند تفسیر است. در میان مسیحیان، برداشت از کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) از همان ابتدای تدوین، به دو صورت لفظی و تمثیلی صورت گرفت. اتخاذ این دو روش تفسیری در میان مسیحیان اولیه، بی‌ارتباط با روش‌های تفسیری به‌کارگرفته از سوی یهودیان نبود. روش تمثیلی، از آنجاکه راهگشای بسیاری از مسائل الهیاتی در جامعه مسیحی بود، مورد توجه بیشتری قرار گرفت. از طرفی اکتفا به روش تفسیر لغوی، چالش‌ها و انحرافات را پدید آورد که از سوی شوراهای کلیسا بدعت شناخته شد. شالوده این روش‌های تفسیری کتاب مقدس، در قرون اولیه یعنی دوره آباء کلیسا بنیان نهاده شد. دو مکتب اصلی انطاکیه و اسکندریه در همین زمان رشد پیدا کردند که اولی نماینده روش لفظی و دومی نماینده روش تمثیلی است. در این پژوهش سعی شده است تا ضمن بیان تأثیر روش‌های تفسیری یهودیان بر جامعه مسیحی، به‌ویژه برخی از پدران کلیسا در دوره آباء، به بررسی روش تمثیلی پرداخته شود. یافته‌های این تحقیق بر این استوار است که حیات روش تمثیلی، دچار افت‌وخیزهایی بود و تحولاتی را در تاریخ مسیحیت رقم زد. با توجه به افراط در روش تفسیر تمثیلی، یگانه راه‌حل، منجر به انحصار تفسیر در دست کلیسا شد که خود تبعاتی به‌همراه داشت و زمینه انتقادات گسترده‌ای در باب چگونگی تفسیر کتاب مقدس رقم زد.

کلیدواژه‌ها: کتاب مقدس، تفسیر، روش لغوی، روش تمثیلی، مکتب انطاکیه، مکتب اسکندریه.

بررسی منابع الهیاتی هر دین، به‌ویژه کتاب مقدس آن، از اساسی‌ترین وظیفه محققان در زمینه مطالعات ادیان به‌طور عام و مطالعات تطبیقی ادیان به‌طور خاص است. برای شناخت متون و کتب مقدس نیز نوع نگرش و برداشت‌های درون‌دینی و شناخت آنها از ضرورت‌های تحقیق می‌باشد. از این‌رو علم تفسیر که عهده‌دار فهم مدلول‌های متن مقدس است، اصلی‌ترین علم در این زمینه است. روشن است متصدیان ارائه این فهم، یعنی مفسران برای تحقق و اتقان دریافت‌های خود از روش‌هایی بهره می‌برند.

روش‌های مختلف به‌کارگرفته شده در تفسیر متون مقدس دینی، در طول تاریخ ادیان زمینه‌ساز پیدایش مکاتب گوناگون در درون یک دین شده و به‌صورت مستقیم در تنظیم، توجیه، تبیین و اثبات آموزه‌های الهیاتی نقش به‌سزایی دارد. دین مسیحیت نیز از این امر مستثنا نیست. با توجه به استفاده از دو روش عمده در تفسیر کتاب مقدس توسط مفسران اولیه مسیحیت، که در قالب روش تفسیر لغوی و روش تفسیر تمثیلی مطرح می‌شوند، در این نوشتار با رویکردی تحلیلی، به معرفی روش تمثیلی تفسیر کتاب مقدس پرداخته و پس از بیان ارتباط این روش با روش لغوی و بررسی تحولات آن، در دوره آباء کلیسا و تأثیرات این روش در تفکر مسیحیت، به ارزیابی خواهیم پرداخت.

مفهوم‌شناسی

افزون بر واژگان عامی که در زبان انگلیسی برای مفهوم تفسیر به‌کار می‌رود، در ادبیات علمی مطالعات دین مسیحیت، برای این مفهوم از کلماتی همچون «Interpretation»، «Exegesis» و «Hermeneutics» استفاده شده است که پس از بررسی معنای اجمالی آنها، به تفاوت میان این واژگان اشاره‌ای می‌شود.

واژه «Interpretation» متداول‌ترین لفظ برای اشاره به تفسیر متن است که درخصوص تفسیر کتاب مقدس نیز شایع‌ترین کاربرد را دارد. روشن است برای تخصیص این واژه به کتاب مقدس، به‌کارگیری قرائن لفظیه و مقالیه الزامی است. دومین واژه «Exegesis» به‌دنبال شرح معنای یک متن در قالب منشأ اولیه آن است. در الهیات مسیحی، این واژه مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که از طریق کلام خدا در کتاب مقدس درج شده است و متضمن مطالبی است که انسان از پیام کتاب مقدس دریافت کرده است (داکری، ۱۹۹۲، ص ۱۸۷). سومین واژه نیز «Hermeneutics» است که معادل کلمه یونانی «hermeneuein» و به‌معنای روشن کردن، شرح کردن، ترجمه کردن و تفسیر کردن است. این معانی مختلف، به‌نوعی از یک نظریه در باب تفسیر حکایت می‌کند. به‌طور سنتی، تفکر هرمنوتیکی مبتنی بر اصول، روش‌ها و قواعدی است که تفسیر متون، به‌ویژه متون مقدس بدان محتاج است (همان، ص ۱۸۸). اصل این کلمه از «hermes» خدای یونانی مشتق شده است که پیغام‌خدايان را برای انسان‌های فانی می‌آورد (رام، ۱۹۷۰، ص ۱۱). به‌طور کلی، می‌توان معنای این کلمه را در سه مقوله چگونگی روشن کردن مسئله‌ای مبهم، ترجمه و شرح گنجانند (عزیز، بی‌تا، ص ۹-۱۱).

تمایز واژه‌ها

گرچه در نوشته‌های عمومی، این سه واژه به صورت کلمات مترادف با یکدیگر به کار می‌رود، اما میان واژگان مذکور به صورت تخصصی تمایز وجود دارد. از نقطه نظر دقیق‌تری واژه «Exegesis» به تفسیر یا شرح انتقادی یک متن، به‌ویژه متن دینی اطلاق می‌شود. هرچند این واژه در ابتدا برای تفسیر و شرح متون انتقادی کتاب مقدس به کار می‌رفت، اما امروزه برای هر نوع متنی به کار می‌رود و اختصاصی به متون کتاب مقدس ندارد (سوینسر، ۲۰۱۵، ص ۹۱). همچنین، هرمنوتیک (Hermeneutics) قواعد یا اصول کلی است که برای تفسیر هر چیزی اعم از هنر، اسناد رسمی، متون ادبی و دینی به کار گرفته می‌شود (همان، ص ۴۲). از این رو، رابطه این دو، مشابه رابطه قواعد بازی و خودبازی است. قواعد بازی براساس تفکر و تجزیه و تحلیل ایجاد شده است، درحالی‌که بازی تحقق واقعی و عینی این قواعد است (رام، ۱۹۷۰، ص ۱۱). به عبارت دیگر، تمایز این دو در این است که تفسیر (Exegesis) به دنبال معنای اولیه‌ای است که توسط فرستنده و گیرنده پیام اخذ شده است؛ درحالی‌که هرمنوتیک در جست‌وجوی معنای متن برای خواننده امروزی است (داگری، ۱۹۹۲، ص ۱۸۷). بنابراین، می‌توان مقصود از واژه (Exegesis) را علم تفسیر متن، به‌ویژه متن کتاب مقدس دانست و از روش‌های خاصی که در تفسیر کتاب مقدس به کار گرفته می‌شود، با واژه هرمنوتیک یاد کرد (مک‌گراث، ۲۰۱۸، ص ۲۳۰).

برخی صاحب‌نظران نیز درخصوص تفاوت دو واژه «Interpretation» و «Exegesis» معتقدند: واژه اول، وظیفه الهی‌دان است؛ درحالی‌که واژه دوم، وظیفه‌ای برای متخصص کتاب مقدس است تا هم عناصر الهیاتی و هم عناصر غیر الهیاتی را شرح دهد. همچنین نتیجه کار را در اختیار الهیات قرار دهد (گرنٹ و تریسی، ۱۹۸۴، ص ۴). تفاوت الهی‌دان و متخصص کتاب مقدس نیز در این است که اولی با حفظ مسائل اعتقادی سراغ کتاب مقدس رفته و به فهم و تبیین آن می‌پردازد، ولی متخصص کتاب مقدس فارغ از رأی و عقیده دینی، به بررسی آن اهتمام می‌ورزد. به عبارت دیگر، نوع عملکرد الهی‌دان درون‌دینی و نوع عملکرد متخصص کتاب مقدس برون‌دینی است.

همچنین، باید میان تاریخ علم تفسیر (هرمنوتیک) که به‌منزله علمی مستقل است و تاریخ مبادی و اصول تفسیری (هرمنوتیکی) تمایز قائل شد. اولی از سال ۱۵۶۷ م با تلاش فردی به نام فلاسیوس الیریکوس (flacius illyricus) شروع شد. درحالی‌که دومی خیلی پیش از پیدایش تاریخ مسیحیت آغاز شد (برخوف، ۱۹۶۹، ص ۱۴).

باین حال، این پژوهش فارغ از برداشت‌های مفسر کتاب مقدس، که گاه در قالب تطبیق و تحمیل دیدگاه‌های خود بر کتاب مقدس (Interpretation) و گاه در قامت یک متخصص کتاب مقدس و براساس تفکر انتقادی (Exegesis) ابراز می‌شود، به دنبال بیان و بررسی روش‌های اتخاذ شده در فرایند تفسیر کتاب مقدس است.

شاید بتوان اولین تبیین‌گر و مفسر عهد عتیق در جامعه مسیحی را خود حضرت عیسی علیه السلام دانست. بهترین نمونه فعالیت عیسی علیه السلام در این زمینه، بخشی از مواظب بالای کوه وی می‌باشد که در انجیل متی نقل شده است. در فصل پنجم، عیسی علیه السلام اعتبار تورات را به‌عنوان پیش فرض رسالت خود در نظر گرفته است.

گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم. * زیرا هرآینه به شما می‌گویم، تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود. * پس هر که یکی از این احکام کوچک‌ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود. اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید، او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد. * زیرا به شما می‌گویم، تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد (متی، ۵: ۱۷-۲۰).

با وجود این، بدون هیچ قید و شرطی ادعای اعتبار بیشتری برای تعالیم خودش، در مقابل تورات قائل است (متی، ۵: ۲۱-۲۲)؛

شنیده‌اید که به اولین گفته شده است: قتل مکن؛ و هر که قتل کند سزاوار حکم شود. * لیکن من به شما می‌گویم، هر که به برادر خود بی‌سبب خشم گیرد، مستوجب حکم باشد و هر که برادر خود را راقا گوید، مستوجب قصاص باشد و هر که احق گوید، مستحق آتش جهنم بود (متی، ۲۷-۲۸). شنیده‌اید که به اولین گفته شده است، زنا مکن. * لیکن من به شما می‌گویم، هر کس به زنی نظر شهوت اندازد، همان دم در دل خود با او زنا کرده است.

به همین دلیل، وی برای اعتباربخشی بیشتر خودش، در جایگاه ضدیت با احکام پنجم و ششم از فرمان‌های ده‌گانه موسی قرار می‌گیرد. از این رو، از نگاه وی حتی خشم نسبت به برادر و نگاه به زنان اعمالی ناپسند تلقی می‌شود (ریوتلو، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۵۲).

تفسیر عهد عتیق از سوی پولس نیز در قالب نامه‌های وی در عهد جدید، صورت پذیرفته است. از نمونه‌های روشن در این زمینه، می‌توان به نامه رومیان ۱۱: ۲۶-۲۷: «و همچنین همگی اسرائیل نجات خواهند یافت، چنان که مکتوب است که از صهیون نجات‌دهنده‌ای ظاهر خواهد شد و بی‌دینی را از یعقوب خواهد برداشت؛ * و این است عهد من با ایشان در زمانی که گناهانشان را بردارم» اشاره کرد. در واقع، پولس با در نظر گرفتن بخش‌هایی از کتاب اشعیا، یعنی:

و خداوند می‌گوید که نجات‌دهنده‌ای برای صهیون و برای آنانی که در یعقوب از معصیت بازگشت نمایند خواهد آمد. * و خداوند می‌گوید: اما عهد من با ایشان این است که روح من که بر تو است و کلام من که در دهان تو گذاشته‌ام از دهان تو و از دهان ذریت تو و از دهان ذریت تو دور نخواهد شد. خداوند می‌گوید: از الان و تا ابد (اباد: ۵۹: ۲۰-۲۱)

و بنابراین، گناه یعقوب از این کفاره شده و رفع گناه او تمامی نتیجه آن است. چون تمامی سنگ‌های مذبح را مثل سنگ‌های آهک نرم‌شده می‌گرداند، آنگاه اشیریم و بت‌های آفتاب دیگر برپا نخواهد شد (۲۷: ۹). و تلیقی آنها، این فقرات را این‌گونه تفسیر می‌کند که همه بنی اسرائیل نجات پیدا خواهند کرد (همان، ص ۶۲).

تفسیرهای ارائه شده توسط حضرت عیسی علیه السلام و رسولانی همچون پولس زمینه‌ساز الگوگیری عالمان و متفکران مسیحی شد. ایشان با تأسی به بنیان‌گذار مسیحیت و رسولان اولیه، به این مهم پرداخته و تلاش کردند در فرآیندی که از آن به روش تفسیری یاد می‌شود، به بیان مدلول‌های کتاب مقدس پرداخته و فهم خود را در روش تفسیری خاصی ارائه کنند.

از سوی دیگر، عالمان و متفکران مسیحی در سده‌های اولیه به دلیل تفکرات و عقاید برخی از نحل‌های بدعت‌آمیز، همچون مرقیون (Marcion) و والتیوس (Valentinus) و به‌کارگیری ادبیات تمثیلی از سوی الهی‌دانان ارتدوکس، همواره نگران و ناراضی بودند. به همین دلیل با تفسیر کتاب مقدس گام‌های مهمی در تصحیح آموزه‌های مسیحی برداشتند. در زمان‌های بعد نیز حرکت برخی از بدعت‌گذاران همانند آریوس (Arius)، بر این نگرانی‌ها افزود. علاوه بر این، کشمکش درون کلیسا میان مکتب اسکندریه و مکتب انطاکیه، ضرورت ایجاد یک تفسیر معتبر و مقتدر در خصوص کتاب مقدس را فراهم کرد. مرجعیت کلیسا، در خصوص تفسیر کتاب مقدس یکی از این راه‌حل‌ها بود (گرنٹ و تریسی، ۱۹۸۴، ص ۷۳).

بدین ترتیب، بنیان‌های تفسیری مسیحیت در عصر آباء پایه‌ریزی شد. این عصر، به لحاظ بازه زمانی که از اواخر قرن اول شروع و تا قرن ۷ میلادی ادامه می‌یابد، مربوط به الهی‌دانان اولیه، معلمان نامدار و کشیشان بزرگ و تأثیرگذار مسیحی بود که تعالیم اساسی مسیحیت را پایه‌ریزی کردند. از مهم‌ترین افرادی که در این دوران، در زمینه تفسیر کتاب مقدس خوش درخشید و عملکرد آنان تغییرات اساسی در روش‌های تفسیری رقم زد، می‌توان به افرادی همچون کلمنت، اوریجن و آگوستین اشاره کرد که در ادامه، به فعالیت ایشان اشاره خواهد شد.

روش‌های تفسیر کتاب مقدس

در یک تقسیم‌بندی کلی، سه روش برای تفسیر کتاب مقدس وجود دارد که عبارت‌اند از: روش اساطیری (mythological)، روش تمثیلی (allegorical) و روش تحت‌اللفظی (Literal). این سه روش، که از دیرباز در میان جامعه مسیحی مورد استفاده قرار گرفته است، امروزه نیز در میان برخی از فرقه‌های مسیحی متداول است. برای مثال، روش اول در الهیات لیبرال، روش دوم در الهیات نوارتدوکس و روش سوم نیز توسط پروتستان‌های محافظه‌کار جلوه‌گر و استفاده می‌شود.

روش اساطیری بر این فرض استوار است که خدای برتر و متعالی، برای گفت‌وگو با مخلوقات خودش به واسطه روش‌های عادی ناتوان است. از این رو، به واسطه اسطوره‌ها یا حماسه‌ها با مخلوقات خود ارتباط برقرار می‌کند (سوینسر، ۲۰۱۵، ص ۵۹-۶۰). روش تمثیلی یا همان روش تأویلی نیز در صدد رسیدن به معنایی عمیق‌تر است و به دنبال لایه‌های زیرین معنای کتاب مقدس است. این ایده، توسط گروهی از متکلمان مسیحی در اسکندریه بنا نهاده شد. در روش لغوی، که از آن به روش‌های «تحت‌اللفظی» و «لفظی» نیز یاد می‌شود، مفسر با استفاده از علوم مرتبط با ادبیات به تبیین و روشن کردن الفاظ به کار رفته در کتاب مقدس می‌پردازد. در این روش، زمینه

تاریخی مورد تأکید فراوان قرار می‌گیرد. قدمت به‌کارگیری این روش در مسیحیت نیز به قرن اول میلادی بازمی‌گردد که توسط عالمان مسیحی، در منطقه انطاکیه اتخاذ شد (مک‌گراث، ۱۹۹۱، ص ۳-۴).

روش لفظی (تحت‌اللفظی)

در میان آثار محققان کتاب مقدس، از این روش به نام‌های «روش لفظی»، «تحت‌اللفظی»، «تاریخی» و «لغوی» یاد شده است. روش لفظی تفسیر کتاب مقدس، روشی است که در آن برای هر کلمه‌ای یک معنای دقیق اصلی، که کاربردی معمولی و متداول دارد، اخذ می‌شود. این معنا می‌تواند در نوشتن، گفتن یا حتی در تفکر باشد. این شیوه که به شیوه قواعد دستوری - تاریخی نیز نامیده می‌شود، بر این واقعیت تأکید دارد که معنا با رعایت و ملاحظه شرایط تاریخی و دستور زبان تعیین می‌شود (سوینسر، ۲۰۱۵، ص ۸۰).

قدمت به‌کارگیری روش لفظی در فضای مسیحیت، به مسیحیانی بازمی‌گردد که در منطقه انطاکیه حضور داشتند. به‌همین جهت، به روش مکتب انطاکیه شهرت پیدا کرد. در واقع به همان میزانی که روش تفسیری مسیحیان اسکندریه تحت تأثیر یهودیان اسکندریه بود، روش تفسیری مفسران انطاکیه تحت تأثیر جامعه یهودی فلسطین بود. بدین ترتیب، تفسیر آنان تفسیری ظاهری و تاریخی از کتاب مقدس بود. مکتب تفسیری انطاکیه، برخلاف مکتب تفسیری اسکندریه، دارای مبانی خاص تفسیری نبود؛ زیرا در روش تفسیر لغوی، از علم لغت و ادبیات و صنایع آن بهره برده می‌شود و روش تفسیر تمثیلی، غالباً با پیش‌فرض‌ها و برداشت‌های خاص مفسر صورت می‌گرفت. به‌همین دلیل متفکرانی همچون آگوستین به فکر سامان دادن و ایجاد قواعدی برای این روش تفسیری برآمدند. وی در مهم‌ترین کتاب خود، یعنی *آموزه مسیحی (De Doctrina Christiana)*، به‌طور مفصل به این امر پرداخته است.

برای مقایسه میان روش تمثیلی و لغوی و فهم روش تفسیری مکتب انطاکیه و اسکندریه، می‌توان از نمونه‌ای که در ذیل می‌آید، بهره جست. از نقطه نظر مفسر مکتب اسکندریه، کتاب مقدس فاقد پیشگویی در خصوص مسیح است. اما این مطلب، از طریق تفسیر قابل دستیابی است. در مقابل، مفسر مکتب انطاکیه بر این باور است که در کتاب مقدس دو چیز دیده شده است: یکی در قالب آنچه در تاریخ بنی‌اسرائیل اتفاق می‌افتد. دیگری، اشاره به مسیح و دوران وی. به‌همین دلیل، در مکتب انطاکیه، پیشگویی دو ویژگی دارد: یکی، تاریخمندی و دیگری، اشاره به مسیح، که چیزی خیالی و فرضی نیست و در ضمن پیشگویی قصد شده است. بنابراین، مطابق این تفسیر پیشگویی در ضمن متن موجود، وجود دارد و نیازی به تفسیر مجازی و تمثیلی نیست.

از مهم‌ترین شخصیت‌هایی که این روش تفسیری را به‌کار بستند، می‌توان از دیودورس (Diodorus طرسوسی، تئودور میسوستی (theodore of mopsuestia) و جان کریسوستوم (John Chrysostom)، معروف به یوحنا زربین‌دهان نام برد (مک‌گراث، ۱۹۹۹، ص ۴). در ادامه، به برخی از دیدگاه‌های مهم این افراد و پیامدهای آن می‌پردازیم.

یکی از نکات قابل ذکر درخصوص فعالیت‌های تئودور مسیوستی، این است که وی، اخذ مضامین بلند عهد جدید از عهد عتیق را انکار کرد. به‌همین دلیل، برداشت عقیده تثلیث را از ابتدای کتاب پیدایش و برداشت بشارت جهانی از سفر اعداد را رد کرده است.

تئودور، همانند یوحنا زین‌دهان، دیگر شاگرد دیودورس طرسوسی، از واژه «تیپ‌شناسی»، سنخ‌شناسانه یا نشانه‌شناسانه، استفاده کرد. وی با تقسیم پیشگویی‌ها به: ۱. پیشگویی‌های مرتبط با مسیح؛ ۲. پیشگویی‌های غیرمرتبط با مسیح. قسم اول را به دو قسم: الف) پیشگویی‌های مصرح و آشکار و ب) پیشگویی‌ها به‌صورت مسیح نوعی تقسیم کرد. از نظر وی، قسم اخیر (پیشگویی‌های نوعی)، از نوع سنخ‌شناسانه بود و پیشگویی‌های غیرمرتبط با مسیح، تاریخی و حقیقی هستند (عزیز، بی‌تا، ص ۵۹). از این‌رو، تئودور در بررسی پیشگویی عهد عتیق تأکید می‌کند که پیام پیشگویی، به‌طور مستقیم به مخاطبان‌ش بستگی دارد و هر الهامی که به‌صورت پیشگویی دریافت شده است، باید به‌طوری تفسیر شود که با معنای لغوی و تاریخی سازگار بوده و متناقض با آن نباشد. در نتیجه، خود تئودور تمایل داشت تا پیام‌هایی از عهد عتیق را که اشاره مستقیم به مسیح می‌کند، کمتر تفسیر کند. درحالی‌که مکتب اسکندریه، مسیح را به‌عنوان مفاد پنهان بسیاری از پیام‌های عهد عتیق، هم پیام‌های پیشگویانه و هم پیام‌های تاریخی، در نظر می‌گیرد (مک‌گراث، ۱۹۹۱، ص ۴).

دیگر نماینده مکتب انطاکیه، یوحنا زین‌دهان نیز هرچند از روش تفسیر تاریخی، ظاهری استفاده کرد، اما مشهور شدن وی به‌خاطر رویکرد سنخ‌شناسانه‌اش در تفسیر بود. او با استفاده از مثال نقاشی، یک نقشه و شکل نهایی آن به توضیح ارتباط میان معنای ظاهری و سنخ‌شناسی می‌پردازد. در این مثال، معنای ظاهری همان ترسیم نقشه و معنای سنخ‌شناسانه، همان معنای واقعی است که در نهایت، ظاهر می‌شود یا در تاریخ اتفاق می‌افتد. سرانجام، مکتب انطاکیه با محکومیت نستوریوس (Nestorius) توسط شورای افسس در سال ۴۳۱م، رو به‌اضمحلال گذاشت و نوشته‌ها و آثار تئودور، به‌دلیل سمت استادی و مسئول بدعت‌گذار شمرده شدن نستوریوس، در شورای دوم قسطنطنیه در سال ۵۵۳م سوزانده شد.

روش تمثیلی (مجازی)

هرچند قدمت روش تمثیلی در عالم مسیحیت، به تمثیل‌گرایی اسکندریه در قرن دوم میلادی بازمی‌گردد، اما محققان منشأ تفسیر تمثیلی را تفکر یونانی موجود در اسکندریه دانسته که بر اثر حشر و نشر یهودیان آن منطقه، وارد شیوه تحقیقی متفکران یهودی شد (سویسر، ۲۰۱۵، ص ۶۱)، به‌دلیل حضور مسیحیان در اسکندریه و وابستگی دینی آنان به یهودیت، این منطق تفسیری به مسیحیان سرایت کرد. گستره به‌کارگیری این روش در میان مسیحیان، به‌حدی بود که منجر به ایجاد مکتبی به نام «مکتب اسکندریه»، رقیب مکتب انطاکیه شد. علت انتساب این مکتب به اسکندریه، تفکر غالب میان مسیحیان در شهر اسکندریه مصر شناخته شده است (مک‌گراث، ۱۹۹۹، ص ۱۷۸).

واقعیت این است که روش تمثیلی، روشی متداول در میان یونانیان بود. در میان آنان، دو سنت جاری بود: سنت مذهبی و سنت فلسفی - تاریخی. سنت مذهبی برخاسته از آثار هومر و هسیود (Hesiod) بود که به نوعی کتاب مقدس آنان تلقی می‌شد. سنت فلسفی - تاریخی نیز مبتنی بر آثار *تالس* (Thales)، *توسیدیدس* (Thucydides) و *هرودوت* (Herodotus) بود. تقابل و مواجهه این دو سنت، در میان یونانیان دستاویز مشاجرات و منازعاتی در میان اندیشه‌های آن روزگار شد. این امر، به این دلیل که از یک سو، مطالب تخیلی و غیراخلاقی مندرج در سنت مذهبی، توسط سنت فلسفی - تاریخی طرد شده بود و از سوی دیگر، محبوبیت سنت مذهبی آن را در کانون توجه قرار داده بود. این تقابل، با دست‌گره‌گشای فن تفسیر قابل جمع بود. از این رو، یونانیان با ابداع روش تفسیر تمثیلی، تمسک به تفسیر لغوی و تحت‌اللفظی سنت‌ها و نوشته‌های مذهبی را اشتباه خوانده، مدعی شدند که ورای هر معنای ظاهری، معنایی رمزی یا واقعی وجود دارد و می‌باید به آن تمسک کرد (رام، ۱۹۷۰، ص ۲۴-۲۵).

از آنجاکه یونانی‌هایی که این روش را ابداع کردند، در منطقه اسکندریه حضور داشتند، به کارگیری این روش ابتدا به یهودیان و سپس، از طریق ایشان به جامعه مسیحی آن منطقه سرایت کرد. علت اقتباس چنین روشی در میان یهودیان، مسئله مشترک آنان با یونانیان بود. روش سنت فلسفی یهودیان اسکندریه، متأثر از *افلاطون* با کتاب مقدس آنان - *تانخ* (Tanach) - در مقابله و چالش بود که به‌مدد این روش تفسیری، به‌طور گسترده‌ای رفع شد.

هرچند در منابع متعدد، برجسته‌ترین یهودی تمثیل‌گرا، *فیلون* (philo) (۲۰ ق.م - ۵۴ م)، معرفی شده است. اما سابقه این روش در میان یهودیان، در خصوص فردی به نام *آریستوبولس* (aristobulus) (۱۶۰ ق.م) قابل ردیابی است. روش تمثیلی، بر اثر تلاش‌های *فیلون اسکندرانی* (یهودی) برای هماهنگی میان فلسفه یونانی و عهد عتیق با عرفان فلسفی، تأثیر عمیقی بر الهیات اسکندریه گذاشت. *فیلون* در سال ۲۰ ق.م، در اسکندریه به دنیا آمد و در نیمه قرن اول میلادی، در همان شهر از دنیا رفت. وی عهده‌دار رهبری جامعه یهودی در اسکندریه شد و سفری نیز برای دیدار با امپراتور رم *کالیگولا* (Caligula) به رم انجام داد. در همین زمان، وی به‌صورت جامع و فراگیر با تعالیم یونانی و فلسفه هلنی آشنا شد و پس از آن، به‌صورت منظم به تفسیر تورات، به‌ویژه سفر پیدایش (Genesis) از اسفار خمسه پرداخت (رویتلو، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۰).

از نگاه وی، معنای لغوی الفاظ در حکم بدن کتاب مقدس و معنای تمثیلی در حکم روح آن می‌باشد (رام، ۱۹۷۰، ص ۲۷). از این رو، با توجه به گرایش *فیلون* به روش تمثیلی، وی به‌طور قطع تفسیر تحت‌اللفظی (ظاهری حرفی) را رد نکرد و آن را روش کسانی قلمداد کرد که راه دیگری ندارند. به‌عنوان نمونه، وی با تمسک به دو فقره از عهد عتیق، یعنی سفر اعداد (۱۹:۲۳) «خدا انسان نیست که دروغ بگوید. و از بنی آدم نیست که به اراده خود تغییر بدهد. آیا او سخنی گفته باشد و نکند؟ یا چیزی فرموده باشد و استوار ننماید؟» و سفر تثنیه (۳۱:۱) «و هم در بیابان که در آنجا دیدید چگونه یهوه خدای تو مثل کسی که پسر خود را می‌برد تو را در تمامی راه که می‌رفتید برمی‌داشت تا به اینجا رسیدید»، نتیجه می‌گیرد که خداوند برای آموزش دو روش اتخاذ کرده است: یکی روش

تمثیلی (مجازی) برای دوستداران روح، که روشی معنوی و برتر است و دیگری روش لفظی (ظاهری) برای طرفداران جسد. با این حال، از نقطه نظر وی در بسیاری از موارد، دست برداشتن از تفسیر تحت‌اللفظی برای درک و اتخاذ معنای مناسب ضروری است (عزیز، بی تا، ص ۲۶). از همین نکته می‌توان به این پرسش «منظور از تمثیل و حکایت در مسئله تفسیر چیست؟» پاسخ داد. هر اکلیتوس، تمثیل را به «بیان یک چیز یا معنای چیزی غیر از آنچه گفته شده است» تعریف کرده بود. فیلون نیز استدلال می‌کرد که برای رسیدن به معنای عمیق‌تر، ضروری است که به دنبال لایه‌های زیرین معنا باشیم (مک‌گراث، ۱۹۹۱، ص ۳). بنابراین، توجه به معنایی غیر از معنای لفظی در مرحله اول و توجه به سطوح مختلف معانی غیرلفظی در مرحله دوم، از اصول مهم روش تمثیلی قلمداد شد.

از نگاه یک مفسر تمثیلی کتاب مقدس، سه قاعده وجود دارد که برای مفسر تعیین می‌کند که می‌تواند یک متن را به صورت تمثیلی تفسیر کند. این سه قاعده، عبارت‌اند از: ۱. متن حاوی مطالبی باشد که شایسته خدا نباشد؛ ۲. متن مورد نظر در تضاد با مطلب دیگری باشد؛ ۳. بیان خود متن بیانی تمثیلی باشد. لازم به یادآوری است این قواعد به زیرقواعدی هم تقسیم می‌شود (رام، ۱۹۷۰، ص ۲۷).

حیات تفسیر تمثیلی در مسیحیت

ارتباط روش تمثیلی با متن عهد عتیق از یک سو و ضرورت توجه به معنای لغوی و لفظی واژگان کتاب مقدس، موجب شد تا در این روش در عالم مسیحیت، تحولات و تطورات مختلفی را به خود ببیند. فارغ از ادعای استفاده این روش توسط شخص عیسی و پولس، که پیش از این اشاره شد، به طور کلی هویت تمثیل‌گرایی مسیحی، مدیون عصر پدران کلیسا است.

عصر پدران کلیسا یا دوره آبا (patristic period)، اشاره به قرون اولیه تاریخ کلیسا می‌کند که به دنبال نگارش عهد جدید بودند. از نظر محققان، این دوره در فاصله زمانی میان سال‌های ۱۰۰ تا ۴۵۱م واقع شده است؛ یعنی دوره‌ای بین تکمیل آخرین بخش از نوشته‌های عهد جدید و شورای کالسدون (Council of Chalcedon) (خلفیدون)، که نقطه عطفی در تاریخ مسیحیت بود (مک‌گراث، ۲۰۱۸، ص ۲۳۵).

در میان پدران کلیسا، به کارگیری هر دو روش، یعنی روش تمثیلی و لغوی متداول بوده و هر دو مکتب مطرح در روش تفسیری، دارای نمایندگانی از ایشان است. در میان آنها، افرادی همچون کلمنت، اریجن، جروم و آگوستین، مشهور به استفاده از روش تفسیر تمثیلی هستند که در ادامه دیدگاه آنها بررسی خواهد شد.

کلمنت اسکندرانی (۱۵۰-۲۱۵م)

وی از اولین نویسندگان مسیحی اسکندریه به‌شمار می‌رود که روش تمثیلی فیلون را در میان مسیحیان گسترش داد (همو، ۲۰۱۳، ص ۲۷). مهم‌ترین فعالیت کلمنت در خصوص تفسیر کتاب مقدس، ارائه پنج معنا برای بخش‌های مختلف کتاب مقدس می‌باشد. این پنج معنا عبارتند از: (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۱).

۱. معنای تاریخی کتاب مقدس؛ یعنی اخذ حکایت از عهد عتیق، به‌عنوان یک رویداد واقعی تاریخی؛
 ۲. معنای تعلیمی کتاب مقدس؛ یعنی تعلیم آشکار اخلاقی، دینی و الهیاتی کتاب مقدس؛
 ۳. معنای نبوتی کتاب مقدس، مشتمل بر پیشگویی‌ها و عبارات نشانه‌شناسه؛
 ۴. معنای فلسفی کتاب مقدس، منتج از فلسفه رواقی با رعایت مبانی جهان‌شناختی و روان‌شناختی آن؛
 ۵. معنای عرفانی برخاسته از حقایق عمیق‌تر اخلاقی، روحانی و دینی متجلی در وقایع یا اشخاص.
- تلاش‌های وی زمینه‌ساز ارائه دیدگاه دیگر پدر کلیسایی؛ یعنی *اوريجن* در زمینه تفسیر کتاب مقدس شد.

اوريجن اسکندرانى (Origen of Alexandria) (۱۸۴-۲۵۳م)

اوريجن نیز همچون سایر پیروان مکتب اسکندریه، تحت تأثیر *فیلون* بود. وی به‌دنبال بیرون آوردن مردم از سطحی‌نگری و اکتفا نکردن به معنای لغوی کتاب مقدس، تلاش‌های فراوانی کرد. اعتقاد او بر این بود که عهد جدید در عهد عتیق ریشه دارد و بر این امر پافشاری می‌کرد. وی به‌واسطه ابهام‌زدایی و رد تناقضات کتاب مقدس، درصدد پذیرش آن برای فیلسوفان بود. از سوی دیگر، از نقطه‌نظر *اوريجن* هدف به‌کارگیری روش تمثیلی، حل مسئله تمثیل‌های عهد عتیق است. برای مثال، حکایت فتح سرزمین موعود توسط *یوشع بن نون*، در این روش به غلبه مسیح بر گناه از طریق به‌صلیب رفتن تفسیر می‌شود. درحقیقت، مسیح با قربانی کردن خود، تحقق حکم شرعی قربانی را که در سفر لاویان (Leviticus) آمده است، درخصوص مسیحیان به اجرا گذاشته است (مک‌گراث، ۱۹۹۱، ص ۴). شاید بتوان دیدگاه *اوريجن* را در عبارت‌های چهارگانه ذیل خلاصه کرد.

۱. درک معنای لغوی کتاب مقدس، سطح اولیه فهم آن است (دانیلو، ۱۹۵۵، ص ۱۳۹). در کنار معنای لغوی، معنای اخلاقی و رمزی یا تمثیلی وجود دارد. معانی واژگان کتاب مقدس، همچون انسان می‌باشد که از سه بخش بدن، جان (نفس) و روح تشکیل شده است. معنای لغوی، بدن کلام، معنای اخلاقی جان کلام و معنای تمثیلی روح کلام تلقی می‌شود (برخوف، ۱۹۶۹، ص ۲۰). از نگاه وی، توقف در معنای لغوی به‌معنای توقف در عهد عتیق یا به‌عبارتی، یهودی ماندن است و با روحانی کردن آن، تمسک و توجه به‌معنای تمثیلی، از آن عبور کرده و هویتی مسیحی پیدا خواهیم کرد.

۲. برای درک کتاب مقدس، نیاز به دریافت فیض مسیح داریم. مسیح اصل ذاتی کتاب مقدس است. تنها کسانی آن را درک می‌کنند که روح مسیح را داشته باشند.

۳. تفسیر درست کتاب مقدس، رسیدن به‌معنای روحانی است؛ زیرا کتاب مقدس، کتابی تمثیلی است و درک معنای آن، منوط به روحانی کردن آن است.

۴. عهد عتیق، زمینه‌ساز عهد جدید است. این امر، مستلزم دو نکته مهم است: اول اینکه، عهد جدید به‌گونه‌ای در عهد عتیق نهفته و مستور است. وظیفه مفسر آشکار ساختن آن است که از آن به «تأویل نمونه‌شناختی» یا

نشانه‌شناسانه (typology) تعبیر می‌شود و مبتنی بر هماهنگ کردن بنیادین عهدین است. دوم اینکه، از آنجاکه عهد جدید تحقق عینی عهد عتیق است، بنابراین جایگزین آن نیز است. به عبارت دیگر، میان عهد جدید و عهد عتیق، تشابه و تضادی وجود دارد که به واسطهٔ مشابهت عهد عتیق، به صورت نمونه‌شناختی تفسیر می‌شود و به واسطهٔ تضاد، عهد عتیق به پایان رسیده است (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۲-۳۳).

بنابراین، ارتباط میان عهدین از مهم‌ترین ویژگی‌های روش تفسیری/اوريجن است. از این رو، وی تفکر گنوسی‌ها مبنی بر نفی این ارتباط و ارائه نظریهٔ ثنویت در خداشناسی از سوی آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. با توجه به دیدگاه/اوريجن، وی در بررسی‌های خود به سه نوع اشتباه تفسیری اشاره می‌کند (دانیلو، ۱۹۵۵، ص ۱۴۱-۱۴۳). اولین خطای تفسیری مربوط به یهودیان است که صرفاً به صورت لغوی انجام می‌شود. به عنوان نمونه، در خصوص واژه ماشیح (messiah)، فقط معنای منجی را اخذ کرده و به هیچ وجه بر عیسی تطبیق نمی‌دهند؛ زیرا واژه‌ای که مدلول لفظی آن عیسی باشد، در عهد عتیق وجود ندارد.

از نظر وی، دومین اشتباه در روش تفسیری مربوط به تفکر گنوسی‌هاست. گنوسی‌ها، که در ادبیات وی مترادف با بدعت‌گذاران در نظر گرفته می‌شوند، قائل به تفکیک میان دو خدا یکی خدای خالق (Demiurge) و دیگری، خدای متعالی هستند که خدای خالق، همان خدای بنی اسرائیل و عهد عتیق است. نتیجهٔ چنین دیدگاهی، اعتقاد به عدم ارتباط میان عهدین و مانع‌الجمع بودن آنهاست که طبق اصول تفسیری/اوريجن، انحرافی در تفسیر کتاب مقدس تلقی می‌شود.

سرانجام، سومین اشتباه نیز به انحصار معنای لغوی در تفسیر بازمی‌گردد که از سوی گنوسی‌ها، به ویژه مرقیون ارائه شد. تأکید صرف بر معنای لغوی، زمینه‌ای برای حذف بسیاری از بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از اناجیل شد. به همین دلیل، مرقیون به انکار عهد عتیق و طرد برخی از کتاب‌های مقدس رسمی مسیحیت پرداخت.

جروم (۳۴۷-۴۲۰م)

نام کامل وی، یوزبیوس سافرونیوس هیرونوموس (Eusebius Sophronius Hieronymus) (ریونتلو، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۳۲)، و یک مفسر، مترجم، جدلی و زاهد بزرگ بود (ایان، ۲۰۱۱، ص ۲۴۹) در ابتدا تفسیر کتاب مقدس توسط وی، به مدت مدیدی و در گستره وسیعی به نوعی کپی‌برداری از تفسیرهای قدیمی‌تر، به ویژه تفسیرهای/اوريجن تلقی می‌شد (ریونتلو، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۳۶). به همین دلیل، در نظر برخی از محققان وی در ابتدا در زمرهٔ تمثیل‌گرایان افراطی قرار می‌گرفت (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۴). بعدها، یکی از مهم‌ترین کارهای تاریخ مسیحیت در خصوص کتاب مقدس، که توسط وی صورت گرفت، ترجمهٔ کتاب مقدس از زبان عبری و یونانی به زبان لاتینی بود. این ترجمه، که به ولگات (Vulgate) شهرت دارد، پس از شورای ترنت (Trent) (۱۵۴۵-۱۵۶۳م)، به عنوان یک ترجمه معیار در کلیسای کاتولیک رومی پذیرفته شد (ریونتلو، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۲۰). ترجمه او به تنهایی، حتی اگر هیچ چیز دیگری را به دست نیاورده بود، موجب شد تا به یکی از معلمان بزرگ کلیسا تبدیل شود؛ زیرا او برای اولین بار یک متن قابل

اعتماد، که به‌طور متناسب به متن اصلی نزدیک‌تر از ترجمه‌های قدیمی و براساس ترجمه هفتادی (سبعینیه) بود، به کلیسای غربی داد (همان، ج ۲، ص ۴۵).

جروم بر اثر تلاش‌هایش درخصوص ترجمه کتاب مقدس، به این نتیجه رسید که یک متن سنتی، به‌طور عادی بر مبنای تفسیری روحانی بنا نهاده شده است؛ به این معنا که به‌طور قابل ملاحظه‌ای تفسیری تمثیلی و نشانه‌شناسانه است. به‌همین جهت، درحالی‌که وی اظهارنظرهای بسیاری را از تفسیر/اوريجن اخذ کرد، برای حل مسائل پیرامون متن و زمینه‌های تاریخی آن، به بررسی ریشه‌های اصلی متن به تفسیر ربّی‌های (rabbinic interpretation)، عصر خودش مراجعه کرد. با وجود این، به‌طور قاطع، اظهارنظرهای یهودیان را درخصوص اعتقاد به موضوعاتی همچون عقیده به اینکه مسیح تا روز موعود نخواهد آمد و پس از آن، اورشلیم را بازسازی خواهد کرد و بر همهٔ مردم حکمرانی می‌کند، رد می‌کرد (همان، ص ۴۲).

آگوستین اهل هیپو (Augustine of Hippo) (۳۵۴-۴۳۰م)

وی، یکی از برجسته‌ترین الهیدانان اولیه عالم مسیحیت است. همان‌گونه که خودش معترف است، به مدت نه سال (۳۷۳-۳۸۲)، از مستمعین مانویان بود (تسکه، ۲۰۰۹، ص ۱۱۱-۱۲۱). آیینی که ترکیبی از سیستم تفکرات دوگانه‌انگاری پارسیان، تضاد مطلق میان خیر و شر، و مرقیون گنوسی، منکر عهد عتیق، را دربر داشت. وی پس از آشنایی با آمبروز (ambrose)، تحت تأثیر موعظه‌های او قرار گرفت و در زمرهٔ مسیحیت کاتولیک درآمد. مطالعه برخی از آثار نوافلاطونیان موجب شد تا وی انگیزه زیادی برای فهم کتاب مقدس پیدا کند (ریونتلو، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۷۷). به‌همین جهت، علت گرایش آگوستین علاوه بر وضعیت روحانی وی، مطالعه تفسیر تمثیلی آمبروز بود که درک بهتری از عهد عتیق به او داد (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۵). از منظر وی، عهد عتیق برای کسانی است که می‌خواهند پیشگویی‌های عهد جدید را درک کنند (تسکه، ۲۰۰۹، ص ۱۲۵).

درخصوص به‌کارگیری روش تمثیلی آگوستین، با تمسک به فقره‌ای از رساله دوم قرتیان (دوم قرتیان، ۳: ۶)؛ «که او ما را هم کفایت داد تا عهد جدید را خادم شویم، نه حرف را بلکه روح را؛ زیرا که حرف می‌کشد لیکن روح زنده می‌کند»، به اثبات این روش پرداخت. از نظر وی، تفسیر تمثیلی بیانگر معنای واقعی کتاب مقدس است. درحالی‌که تفسیر لغوی کشنده و نابودکننده معنای واقعی است (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۵).

همچنین، وی توجه به نظریهٔ نشانه‌ها را در تفسیر امری ضروری دانسته و تأکید می‌کند که تفسیر کتاب مقدس، همان شناخت معانی نشانه‌هاست. برای مثال، مفاهیمی همچون درخت و کفش، مفاهیمی هستند که به موجودات خاص اشاره می‌کنند. درحالی‌که ممکن است نشانه خدمات جنگل یا کفاش باشند. در همین خصوص، وی نشانه را این‌گونه تعریف می‌کند: چیزی که جدا از اثری که بر حواس ما می‌گذارد، به‌خودی‌خود موجب می‌شود که چیز دیگری به فکر ما برسد. این نشانه‌ها، ممکن است طبیعی یا قراردادی باشند. نشانه‌های طبیعی، نشانه‌هایی هستند که بدون اختیار و هیچ‌گونه قصدی بر چیزی غیر خودشان دلالت

می‌کنند. همانند دلالت دود بر آتشی که دیده نمی‌شود (ریونتلو، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۸۴). نشانه‌های قراردادی نیز نشانه‌هایی هستند که موجودات زنده در میان خود قرار می‌دهند. در همین جهت، خدا از طریق گفتار با انسان ارتباط برقرار کرده است که در قالب کلام مکتوب خدا مجسم شده است (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۴-۳۵). بنابراین، کتاب مقدس از نگاه آگوستین از نشانه‌های قراردادی میان خدا و انسان است که افزون بر معنای لغوی خود، نشانه‌ای بین خدا و انسان است.

تقسیم‌بندی دیگری نیز از نشانه‌ها به آگوستین نسبت داده شده است. در این تقسیم‌بندی، نشانه‌ها به نشانه‌های لفظی و تمثیلی تقسیم شده است. برای مثال، واژه گاو (OX)، نشانه‌ای لفظی برای نوعی حیوان است که برای نامیدن نوع خاصی از حیوانات وضع شده است. همین نشانه لفظی، اگر برای موجوداتی دیگر به کار بروند، نشانه‌ای تمثیلی به‌شمار می‌آیند (رونتلو، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۸۶). در این خصوص، می‌توان به نقل قولی از سفر تثبیه (۴:۲۵) «دهن گاو را هنگامی که خرمن را خرد می‌کند، میند» اشاره کرد که پولس رسول آن را در رساله اول قرنتیان (۹:۹) «زیرا که در تورات موسی مکتوب است که گاو را هنگامی که خرمن را خرد می‌کند، دهان میند. آیا خدا در فکر گاوان می‌باشد؟» و رساله اول تیموتائوس (۵: ۱۷-۱۸) «کشیشانی که نیکو پیشوایی کرده‌اند، مستحق حرمت مضاعف می‌باشند، علی‌الخصوص آنانی که در کلام و تعلیم محنت می‌کشند»، تفسیر کرده است (آگوستین، ۱۹۹۷، ص ۳۸). بنابراین، نشانه تمثیلی این لفظ به کشیش اشاره دارد «زیرا کتاب می‌گوید، گاو را وقتی که خرمن را خرد می‌کند، دهن میند و مزدور، مستحق اجرت خود است».

آگوستین، برای رسیدن به یک فهم و تفسیر درست از کتاب مقدس، اصولی را تعیین کرد و آنها را مورد تأکید قرار داد. برخی از این اصول، به اختصار عبارت‌اند از: (رام، ۱۹۷۰، ص ۳۶-۳۷).

۱. ایمان خالص و واقعی برای درک کتاب مقدس ضروری است؛
۲. توجه ادبی و تاریخی هدف کتاب مقدس نیست، اما توجه کافی به آن از الزامات تفسیر است؛
۳. کتاب مقدس بیش از یک معنا دارد و توجه به معنای تمثیلی، می‌بایست بر مبنای معنای لغوی باشد؛
۴. عهد عتیق یک کتاب مسیحی است؛
۵. مفسر باید برای تعلیم کتاب مقدس تلاش کند و نباید به دنبال ارائه معنای کتاب مقدس مطابق با تفسیر خود باشد و معنای مدنظر خود را به آن تحمیل کند (مک‌گراث، ۱۹۹۱، ص ۶)؛
۶. هیچ فقره‌ای از کتاب مقدس را نباید به‌تنهایی با خودش مطالعه کرد، بلکه باید آن را در چهارچوب آیات دیگر فهمید. به همین دلیل، بخش‌های مبهم به‌واسطه بخش‌های روشن تفسیر می‌شوند و نباید به‌واسطه تفسیر بخشی با بخش دیگر، در تناقض باشد؛
۷. مفسر، باید علاوه بر شناخت زبان عبری و یونانی، مجهز به علوم مختلفی همچون تاریخ، جغرافیا، ریاضی، منطق و... باشد. از این‌رو، ارتباط نتایج علوم با تفسیر کتاب مقدس بسیار مهم و مورد تأکید است (همان، ص ۵).

نتایج و پیامدهای تفسیر تمثیلی

همان‌طور که پیش از این گذشت، نگرش تمثیلی به کتاب مقدس، از طریق یهودیان در میان مکاتب الهیاتی مسیحیان نیز گسترش یافت. افزون بر این، تفکر مسیحیان نیز در اسکندریه به شدت تحت تأثیر سنن افلاطونی قرار گرفت. کلمنت و اوريجن و دیگر همفکرانشان، سنن افلاطونی و روش تمثیلی را با تفکرات مسیحی وفق دادند. تفکر اسکندریه، با الهیات جاری در انطاکیه، که ارسطویی، عملگرا و انتقادی بود، متفاوت بود. برای مثال، تفسیر کتاب مقدس در اسکندریه تمثیلی و عرفانی بود. در حالی که در انطاکیه، تفسیری تاریخی و لفظی بود. دوگانه‌انگاری افلاطون در تأکید تعالیم اسکندریه، مبنی بر خدای متعالی و الوهیت مسیح منعکس شده بود. همین مطلب، مورد مجادله مکتب اسکندریه و انطاکیه شد، تا اینکه *آتاناسیوس*، که نماینده تفکر اسکندریه بود، در مقابل تعالیم *آریوس*، که مورد حمایت مکتب انطاکیه بود، بایستد. *آریوس* معتقد بود: عیسی مسیح، پسر خدا و مخلوق است. همین پیش‌فرض، مبنایی برای دکترین *سیریل*، از نستوری‌های انطاکیه بود، شد که تمایز میان جنبه انسانی و الوهی مسیح را مطرح می‌کرد. در نهایت، پیگیری گرایش‌های اسکندریه، منجر به تک‌طبیعت‌گرایی برای مسیح شد که تنها جنبه الوهی را برای مسیح قائل بود (هالفمن، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۲۶۹). لازم به یادآوری است که روش تمثیلی، به‌طور افراط‌آمیزی در قرون وسطا تا قرن هفدهم پی‌گیری شد (همان، ج ۸، ص ۶۴۸).

باید توجه داشت که به‌کارگیری این روش فی‌نفسه اشکالی ندارد و به‌عنوان یکی از شیوه‌های مورد قبول سخن گفتن مطرح می‌شود. اما مشکل زمانی به‌وجود می‌آید که خواننده تصمیم می‌گیرد، بدون رعایت ضوابط و معیارها و بدون هیچ دلیل موجهی، دست به این نوع تفسیر در هر متنی بزند، حتی یک متن ساده و پیش‌پا افتاده (سوینسر، ۲۰۱۵، ص ۶۱).

از این‌رو، از نگاه کسانی که دیدگاه منفی به تفسیر تمثیلی دارند، این روش موجب بی‌دینی، توهین به مقدسات و دروغ‌پردازی می‌شود. در مقابل، روش تفسیر تاریخی با حقیقت و ایمان مطابقت می‌کند. به همین جهت، مبتکران این روش، مکتب اسکندریه، بی‌دین تلقی می‌شوند (کرنن و تریسی، ۱۹۸۴، ص ۶۴).

به‌کارگیری روش تمثیلی، خطرات فراگیری هم در حوزه بینش و هم در حوزه عمل در پی دارد (سوینسر، ۲۰۱۵، ص ۶۳-۸۰)، که برخی از خطرات متداول، عام و فراگیر آن عبارت‌اند از:

۱. این نوع تفسیر، دیگر تفسیر کتاب مقدس نیست. درحقیقت مفسر به‌کارگیری این روش، ماهیت و محتوای کتاب مقدس را دگرگون می‌کند. بدین ترتیب، آنچه کتاب مقدس درصدد القای آن به مخاطب بود، محقق نمی‌شود و مطالب دیگری به مخاطب عرضه می‌شود.

۲. کتاب مقدس، پایه و اساس اقتدار و مرجعیت خود را از دست می‌دهد. روش تفسیر تمثیلی، با ظرفیت بالا و متنوع خود اجازه ارائه هر نوع تفسیری را داده و زمینه یک تفسیر مرجع در مسائل مختلف مطرح شده در کتاب مقدس را منتفی می‌کند.

۳. رد، نقض یا ترک هرگونه تفسیری بی‌معنا می‌شود. در این روش تفسیری ممکن است، تفاسیر مختلف یا حتی متعارض ابراز شود که زمینه قضاوت کردن را از میان برمی‌دارد.

اشکالات و انتقادات به روش تمثیلی و ضرورت توجه به معنای لغوی و جنبه تاریخی الفاظ کتاب مقدس، در کلمات متفکران مسیحی از جمله آگوستین از یک سو، و تمایز میان معنای تحت‌اللفظی و تاریخی کتاب مقدس و معنای عمیق‌تر معنوی و رمزی از سوی دیگر، زمینه‌آرائه دیدگاهی مکمل را در قرون وسطا فراهم ساخت. به‌طور کلی، روش متداول تفسیر کتاب مقدس که در طول دوران قرون وسطا مورد استفاده قرار می‌گرفت، با عنوان «معانی چهارگانه کتاب مقدس» شناخته شد. به عبارت دیگر، دودلی و شک در اشتیاق به برداشت تمثیلی و نگرانی از افتادن در برداشتهای تصادفی، از دوران قرون وسطا تاکنون ادامه داشته است. مسیحیان قرون وسطا، روش تمثیلی را به‌عنوان سطح نهایی فهم متون مقدس در قالب معانی چهارگانه قرار دادند. به‌عنوان نمونه، در خصوص واژه «اورشليم» (بيت المقدس) (Jerusalem) قائل شدند که اگر معنای لغوی آن به شهری در فلسطین اشاره دارد، معنای اخلاقی آن به روح، معنای روحانی آن به آسمان و درنهایت، معنای تمثیلی آن به کلیسا اشاره دارد (ایان، ۲۰۱۱، ص ۹-۱۰).

ریشه‌های این روش، به تمایز میان معنای ظاهری و معنای باطنی بازمی‌گردد. در این روش، کتاب مقدس چهار معنای متفاوت دارد. بهترین بیان برای این معانی چهارگانه، در قالب شعری از آگوستین اهل داکیه (Augustine of Dacie)، راهب قرن سیزدهم نقل شده است.

Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quid speres anagogia (Fitzmyer, 2008, p.94)

این معانی چهارگانه، متمایز از هم عبارت‌اند از:

۱. معنای ظاهری، که از منطوق متن برداشت می‌شود و ظاهر متن متوجه آن است؛
۲. معنای تمثیلی، که درباره بایدهای متعلق ایمان مسیحی است که به‌واسطه آن، گزاره‌های اعتقادی شکل می‌گیرد؛
۳. معنای استعاری یا اخلاقی، که بایدهای رفتاری (اخلاقی) مسیحی را دربر دارد؛
۴. معنای روحانی که بیانگر زمینه‌های امید مسیحی است.

توجه به این معانی چهارگانه، بسیار مهم است و در تفسیر نباید از هیچ‌یک از آنها غفلت کرد. به‌نظر برخی از مفسران کتاب مقدس، از جمله سنت ویکتور هیو معنای تاریخی کلمات در تفسیر و مطالعات کتاب مقدس، نقش زیربنایی دارد و سایر معانی، تحت تأثیر آن و به تبع آن، به کار می‌رود. وی در تشبیهی، معنای تاریخی را بسان ستون و شالوده ساختمان، معنای تمثیلی را همانند خود ساختمان و معنای استعاری را شبیه ظواهر تزئین‌کننده نمای ساختمان قلمداد می‌کند (هالفمن، ۲۰۰۳، ج ۷، ص ۱۵۷).

بنابراین، روش تمثیلی صرف یا به تعبیری افراطی، ظرفیت نقد را در خود داشت. به همین دلیل، تأکید بر این مطلب که هیچ عقیده‌ای را نباید فقط براساس یکی از معانی غیرظاهری کتاب مقدس پذیرفت، بلکه آن را باید در چهارچوب معنای ظاهری پذیرفت، مقدار زیادی از این نقصان را برطرف کرد. درحقیقت، اصرار بر تقدم معنای ظاهری بر معانی غیرظاهری، نوعی نقد به رویکرد تمثیلی مطرح شده توسط اوريجن بود که واقعاً به مفسران کتاب مقدس اجازه می‌داد تا برای هر عبارتی، آن‌گونه که تمایل دارند، تفسیری معنوی ارائه کنند (مک‌گراث، ۱۹۹۱، ص ۴-۵).

نتیجه‌گیری

یکی از مشکلات اساسی درخصوص تفسیر کتاب مقدس، به حجیت و خطاناپذیری کتاب مقدس بازمی‌گردد. فارغ از این بحث که حجیت و خطاناپذیری چه رابطه و نسبتی با یکدیگر دارند، دیدگاه مسیحیان مبتنی بر حجیت کتاب مقدس است. اما این مسئله، به اینجا ختم نمی‌شود و درخصوص فهم کتاب مقدس، به طور کلی و تفسیر آن به صورت خاص، این مشکل همچنان باقی است. واقعیت تاریخی شکل‌گیری مسیحیت امروزی این است که ابتدا جامعه مسیحی یا کلیسا تشکیل شد و به دنبال آن، تدوین کتاب مقدس هرچند به صورت الهام الهی، به نویسندگان آن صورت پذیرفت. درنهایت، از میان کتاب‌ها و نوشته‌های متعدد برخی از آنها، به رسمیت شناخته شد. بنابراین، کلیسا محیط کتاب مقدس است و کتاب مقدس درون آن و برای اعضای کلیسا پدید آمد. این مهم، مستلزم فهمی موافق درون کلیساست (کرنت و تریسی، ۱۹۸۴، ص ۶). به نظر می‌رسد، اولین اشکال در بحث تفسیر کتاب مقدس، از همین جا آغاز می‌شود که مفسر نمی‌تواند از چهارچوب ملاحظات جزئی و در برخی موارد، متحجرانه خود خارج شود. این امر موجب می‌شود که افزون بر عدم توانایی فهم کامل کتاب مقدس، نتوانند آن را به مخاطبان عصر خویش عرضه کنند. این مطلب، درخصوص تفسیر قرآن کریم، به دلیل وحیانی بودن (عدم دخالت بشر در تدوین آن)، خطاناپذیری و فطری بودن تعالیمش تخصصاً خارج است.

مشکل دیگر داستان تفسیر کتاب مقدس، به تفسیر وقایع تاریخی مندرج در آن بازمی‌گردد. مفسران کتاب مقدس، در طول تاریخ مجبور هستند تا این واقعیت را بپذیرند که داستان‌های تاریخی کتاب مقدس، تاریخی درونی است که از زبان فردی داخل همان جامعه روایت می‌شود. درحالی‌که در اینجا تاریخی بیرونی نیز وجود دارد که با تاریخ درونی تداخل دارد. تمرکز و توجه صرف به داستان‌های داخلی کتاب مقدس و عدم توجه به مؤلفه‌ها و تاریخ بیرونی، مستلزم فهم‌هایی اسطوره‌ای، غیرمنطقی و ناشی از زهدی متظاهرانه خواهد شد (همان، ص ۷).

از نظر محققان، به طور کلی ترجمه در حکم تفسیر متن به‌شمار می‌آید و ترجمه کتاب مقدس هم در قالب این اصل گنجانده می‌شود. بنابراین، خود ترجمه به‌عنوان تفسیر کتاب مقدس به‌شمار می‌آید (ریونتلو، ۲۰۰۹، ج ۱،

ص ۱۹). در همین راستا، یکی دیگر از مشکلات روش‌های تفسیری کتاب مقدس، به زبان کتاب مقدس بازمی‌گردد. این مسئله، مربوط به ترجمه یا به عبارت بهتر، زبان متنی است که مفسر از آن استفاده می‌کند. بی‌شک، استفاده از متن اصلی عهد عتیق، به زبان عبری، با به کارگیری ترجمه آن بسیار مهم است. متن اصلی، متنی بدون واسطه و متن ترجمه متنی با واسطه فهم مترجم و محدودیت‌ها و استحسان‌های ذهنی وی قلمداد می‌شود. این مطلب، درخصوص تفسیر قرآن کریم منتفی است؛ زیرا از یک سو زبان وحیانی قرآن عربی است و از سوی دیگر، مفسران قرآن کریم در تفسیر خود از متن اصلی استفاده می‌کنند.

بعدها در فضای تفکر مسیحیان، این امر القا شد که برای بیرون رفت از هرج و مرج تفسیر، با هر روشی اعم از لفظی، تمثیلی و...، تمسک به معنای لغوی یا معنای تمثیلی و یا تمسک به معانی چندگانه، تنها راه حل انحصار تفسیر در کلیسا بود. بدین ترتیب، یگانه مرجع معتبر و داور نهایی در تبیین مراد کتاب مقدس، کلیسا معرفی شد. قدرت کلیسا در این زمینه، روزبه‌روز گسترده شد تا اینکه در دوران مسیحیان، صداهای اعتراض‌آمیز بلند شد. یکی از راه‌حل‌ها برای بیرون آوردن تفسیر از انحصار کلیسا، مربوط به فعالیت‌های نهضت اصلاحات مسیحی بود. شعار فقط کتاب مقدس به همین منظور ابداع شد. از نگاه اصلاحگران مسیحی، حق یگانه تفسیر توسط کلیسا موجب جمود و ناهمپی در تفسیر و دخالت و تحمیل دیدگاه کلیسا بر کتاب مقدس است. البته خود این دیدگاه، آسیب‌پذیر بود؛ به گونه‌ای که اصل اصلاحی «فقط کتاب مقدس» در قالب اصول پنج‌گانه (این اصول به Five solae of the Protestant Reformation) شهرت دارد که عبارت‌اند از: فقط کتاب مقدس، فقط مسیح، فقط ایمان، فقط فیض، فقط جلال خدا (باربر، ۲۰۰۸، ص ۲۳۳) و برداشت‌های مختلف از کتاب مقدس، خارج از یک برنامه تفسیری قابل اطمینان، دوباره چهره‌ای بی‌معنا یا غیرقابل استفاده به کتاب مقدس داد. با کمی تسامح و با نگاهی کلی، شاید این دیدگاه قابل تطبیق با آموزه «حسبنا کتاب الله» و منع کتابت حدیث در میان مسلمانان باشد. دیدگاهی که در صدر اسلام، از سوی برخی از صحابه پیامبر اکرم ﷺ ابراز شد و پیامدهایی را در تفکر ناب اسلامی پدید آورد. درحقیقت، این نگاه موجب شد تا از ظرفیت سنت نبوی و علوی بسان مفسران و تبیین‌کنندگان واقعی قرآن کریم استفاده نشود. همین امر صدمه غیرقابل جبرانی به بینش صحیح از قرآن کریم در مقطعی از تاریخ اسلام زد.

درنتیجه، کتاب مقدسی که ممکن بود، حاوی کلام خدا یا حتی عین کلام خدا باشد، به ناچار مانع از دسترسی به کلام خدا شد. نوشته‌های مسیحیان، پس از تدوین در دوره اولیه، در نهایت به رسمیت شناخته شد. اما نه تدوین متون مقدس و ترجمه آن، و نه به رسمیت شناختن و تأیید آن، به عنوان یک منبع الهیاتی، برداشت‌های صحیح الهیاتی از کتاب مقدس را ممکن نمی‌سازد. هنوز یک پرسش انتقادی باقی است و آن اینکه چگونه کتاب مقدس تفسیر می‌شود؟ (مک‌گراث، ۲۰۰۴، ص ۱۴۸).

منابع

کتاب مقدس ترجمه قدیم.

عزیز، فهیم، بی تا، علم التفسیر، قاهره، دار الثقافة.

- Augustine, Saint, 1997, *On Christian Teaching*, Tranlated By R.P.H.Green, New York, Oxford University Press.
- Barber, John, 2008, *The Road From Eden: Studies In Christianity And Culture*, Cambridge, Academica Press.
- Berkhof, Louis, 1969, *Principles Of Biblical Interpretation*, Baker Book House, Michigan, Grand Rapids.
- Danielou, Jean, 1955, *Origen*, Translated By Walter Mitchell, Wipf And Stock.
- Dockery, David .S,1992, *Biblical Interpretation Then And Now*, Baker Book House, Michigan, Grand Rapids.
- Grant, Robert and David Tracy,1984, *A Short History Of The Interpretation Of The Bible*, The United States Of America, Fortress.
- Halfmann, Janet, 2003, *New Catholic Encyclopedia*, 2-Nd Edition, Washington, Gale Thomson.
- Ian , A. Mcfarland, 2011, *The Cambridge Dictionary Of Christian Theology*, New York, Cambridge University Press.
- Mcgrath, Alistar. E, 1991, *Science & Religion: An Introduction*, Malden, Blackwell Publishing.
- _____, 1999, *Christian Spirituality: An Introduction*, Malden, Blackwell Publishing.
- _____, 2004, *The Intellectual Origins Of The European Reformation*, Malden, Blackwell Publishing.
- _____, 2013, *Christian History: An Introduction*, Chichester, Blackwell Publishing.
- _____, 2018, *Theology: The Basic Readings*, Third Edition, New Delhi, Wiley Blackwell.
- Ramm, Bernard, 1970, *Protestant Biblical Interpretation*, Baker Book House, Michigan, Grand Rapids.
- Reventlow, Henning Graf, 2009, *History Of Biblical Interpretation*, Translated By Leo G. Perdue, Atlanta, Society Of Biblical Literature.
- Swinser David.A, 2015, *Let God Speak: His Word Is Authority*, Australia, South Australia.
- Teske, Roland .J., 2009, *Augustine Of Hippo: Philosopher, Exegete, And Theologian: A Second Collection Of Essays*, Milwaukee, Marquette University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی سنت‌های به‌جامانده از ادیان و باورهای ابتدایی در مسئله مرگ، در میان تاتارهای مسلمان و مسیحی

Modabber.ch@Gmail.com

محمد مدبر چهاربرج / کارشناس ارشد ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب
سیامک جعفرزاده / استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه
یولیا آبسالیاوا / کارشناس ارشد علوم انسانی، دانشگاه ملی باشقیرستان روسیه
دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷

چکیده

اهمیت مرگ و زندگی پس از آن سبب شده است تا اقوام مختلف با وجود پذیرش ادیان جدید، نسبت به تغییر در آیین‌های مرگ مقاومت کنند و همچنان در حفظ سنت‌های آبا و اجدادی خود بکوشند. از این رو آیین‌های مرگ نسبت به دیگر آیین‌های دینی تلفیقی ترند و تفاوت این آیین‌ها در میان اقوام مختلف پیرو یک دین، مشهود است. تاتارها، به‌عنوان یکی از اقوامی که چندین قرن در حصر امپراتوری روس بوده‌اند، نمونه‌ی منحصر به فردی از حفظ سنت‌های به‌جامانده از ادیان و باورهای ابتدایی و تلفیق آن با دین جدید هستند. این مسئله، در هر دو شاخه‌ی مسلمان و مسیحی این قوم قابل پیگیری است. بررسی تطبیقی این سنت‌ها، به ما نشان خواهد داد که تراکم آنها در میان تاتارهای مسیحی، بیش از تاتارهای مسلمان است. ریشه‌ی این مسئله را می‌توان در کمداشت آیین‌های مربوطه در دین مسیحیت، و در مقابل غنای احکام مربوط به مرگ، و آیین‌های پس از مرگ در دین اسلام جست. مقاله حاضر از روش تحلیلی - تطبیقی در بررسی این آیین‌ها استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: آیین‌های مرگ، تدفین، تاتار، ادیان ابتدایی، اسلام، مسیحیت.

مرگ از قدیمی‌ترین مسائلی است که اندیشهٔ انسان را به خود معطوف کرده است و آدمی از دیرباز با فکر کردن به این مسئله، اندیشه‌ها و الگوهای خاصی خلق کرده است. شاید بتوان ماناپرستی و نیاپرستی را نخستین نمودهای تفکر بشر، درخصوص مرگ دانست. فلاسفه و الهی‌دانان کوشیده‌اند چرایی و چگونگی مرگ را تبیین کنند. با گسترش شاخه‌های مختلف علوم، پزشکان و سایر دانشمندان نیز به این مسئله ورود کرده، این پدیده را از منظری دیگر بررسی کرده‌اند؛ اگرچه تلاش برای فهم مسئلهٔ مرگ و نظریه‌پردازی پیرامون آن، به دوران ابتدایی بشر بازمی‌گردد. مطالعهٔ آکادمیک آن، با دو دانشمند قرن بیستم *آرنولد فان ژینپ* (Arnold van Gennep) و *ویکتور ترنر* (Victor Turner)، وارد مرحلهٔ جدیدی شد. باید توجه داشت که در قرن نوزدهم نیز تلاش‌هایی در این خصوص صورت گرفته بود، اما این دو دانشمند، با قرار دادن مرگ در چرخهٔ زندگی، که با تولد آغاز و با جوانی، ازدواج و پیری تداوم و با مرگ تمام می‌شود، توانستند مرگ را در چرخه‌ای وجودی قرار دهند و با بررسی آن در حیات اجتماعی، برای نخستین بار، مسئلهٔ مرگ را به شکل آکادمیک در چهارچوب علمی - تجربی بررسی کنند. ترنر معتقد است: از میان این مراحل، تولد و مرگ به دلیل تغییری که در ساختار هویتی فرد پدید می‌آورند، اهمیت بیشتری دارند (ترنر، ۱۹۶۷، ص ۴۰۵).

باید توجه داشت که اهمیت مسئلهٔ مرگ و زندگی پس از آن، موجب شده عموم پیروان نسبت به تغییر و به‌روزرسانی این آیین‌ها مقاومت کنند. از این رو، آیین‌های مرگ نسبت به سایر آیین‌های دینی، کمتر دستخوش تغییر و تحول و به‌روزرسانی قرار می‌گیرند. از این منظر، آیین‌های مرگ در مطالعات ادیان جایگاه خاصی دارند. همچنین، دلیل اینکه اقوام مختلف با وجود پذیرش دین جدید، همچنان برخی سنت‌های باستانی خود را حفظ می‌کنند نیز همین مسئله است. دلیل تفاوت در آیین‌های سوگواری میان جوامع مختلف پیروان یک دین نیز با این نگاه توجیه و تبیین می‌شود. به این ترتیب، مطالعهٔ آیین‌های مرگ علاوه بر آثار الهیاتی در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دینی نیز حائز اهمیت است.

قوم تاتار، که سابقهٔ گروش آنان به دین اسلام به قرن دهم میلادی بازمی‌گردد، به دلیل قرار گرفتن در جغرافیایی دور از جهان اسلام و نداشتن تعامل مداوم با آن، از سنت‌های اسلامی دور مانده بود. این عامل، بعدها در دورهٔ حاکمیت روس و فشارهای ظالمانهٔ تزارها برای همسان‌سازی دینی و فرهنگی اقوام مختلف این امپراتوری، تقویت شد. به این ترتیب، تاتارهای مسلمان نتوانستند سبک زندگی و سنت‌های خود را با جهان اسلام تطبیق دهند و برخی از اندیشه‌ها و سنت‌های باستانی آنان برجای ماند. همچنین، تلاش امپراتوری روس برای همسان‌سازی فرهنگی و ایجاد هویت روسی واحد در امپراتوری، به حفظ بیشتر این سنت‌ها دامن زد؛ سنت‌هایی که در حقیقت مقومات فرهنگ تاتاری و وجه تمایز آنها با سایر اقوام بودند. سابقهٔ گرایش تاتارهای مسیحی نیز به دین مسیحیت بسیار جدید است. آنها که از قرون شانزده و هفدهم به مسیحیت گرویده‌اند، مدت‌زمان طولانی با این سنت‌ها و آیین‌ها زیسته و پس از پذیرش دین جدید، همچنان این سنت‌ها را حفظ کرده‌اند. به این ترتیب، ضرورت مطالعه و

بررسی این مسئله در قوم تاتار، به دلیل تراکم سنت‌ها و آیین‌های به‌جامانده از ادیان و باورهای ابتدایی در این قوم، روشن است. نقشی که تاتارهای مسلمان می‌توانند در تعاملات دینی میان ایران و روسیه داشته باشند نیز ضرورت شناخت این قوم را دوچندان کرده است.

این مقاله کوشیده است ابتدا با معرفی اجمالی قوم تاتار، خواننده را با آنها آشنا سازد. سپس با تبیین جایگاه مرگ، تصویری کلی از نظام فکری این قوم در مسئله مرگ ارائه کند. آنگاه مسئله مرگ را در دو بُعد باورها و آیین‌ها، به صورت تطبیقی میان تاتارهای مسلمان و مسیحی با محوریت سنت‌ها و آیین‌های به‌جامانده از ادیان ابتدایی مطالعه و بررسی کند.

تاتارها

استفاده از واژه «تاتار» برای اشاره به این قوم، نخستین بار در قرن هشتم میلادی در کتیبه‌های اورخون بوده است (فخری، ۱۳۸۰، ج ۶ ذیل «تاتار»؛ اگل، ۱۹۷۸، ص ۵۱). در بن واژه‌شناسی این کلمه آمده است که واژه «تاتار»، ترکیبی از واژه «tat» به معنای «بیگانه» و پسوند «ar» یا «er» به معنای شخص و فرد است (فضل‌الله، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۵۸-۲۰۵۹). به این ترتیب، عنوان تاتار به معنای افراد و اقوام بیگانه، از قرن نهم استفاده گسترده‌ای یافت. در منابع چینی، این واژه به شکل «تاتا» (Ta-ta) آمده است (ساندرز، ۱۳۶۳، ص ۲۰۹؛ اگل، ۱۹۷۸، ص ۵۱).

اگرچه وجود این قوم و استفاده از نام تاتار برای آن، به دورانی بسیار پیش از یورش مغول بازمی‌گردد، اما عمده کاربست این واژه، پس از یورش مغولان و برای اشاره به قوم مغول بوده است. در ادبیات مورخان بزرگ اسلامی، چون ابن‌خلدون، ابن‌اثیر، ابن‌کثیر و دیگران، واژه «تاتار» مترادف با مغول به کار رفته است (رک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۳۵۸، ۳۶۱ و ۳۶۲؛ ابن‌کثیر، ۱۹۸۶، ج ۱۳، ص ۸۲ و ج ۱۴، ص ۶۶؛ ابن‌خلدون، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۵۳۶، ۵۴۰ و ج ۶، ص ۵۱۵). منابع غربی و روسی نیز کلمه «تاتار» را به قوم و جانشینان چنگیزخان اطلاق می‌کرده‌اند (آکینر، ۱۹۹۵، ص ۵۱). با گذر زمان و در دوره روسیه تزاری، شاهد استعمال تعبیری چون «تاتاری» (Tatarskiy) یا «ترکی تاتاری» (Turetsko-Tatarskiy) برای همه اقوام مسلمان آن سرزمین هستیم (New world Encyclopedia, Under «Tatars»). فارغ از بحث‌های قوم‌شناختی و واژه‌شناختی، وجود مستقل قوم تاتار (غیر از مغول)، پیش‌فرض گرفته شده و بحث آن به منابع مربوط موکول می‌شود.

تاتارها، بزرگ‌ترین اقلیت کشور روسیه هستند. آنان علاوه بر جمهوری تاتارستان، که بیش از یک‌چهارم تاتارهای جهان در آن ساکن هستند، در نواحی مختلف آسیای میانه، قفقاز، سیبری، کریمه و اروپای شرقی زندگی می‌کنند و مهاجران گسترده‌ای نیز در سراسر جهان دارند. در یک تقسیم‌بندی عمده، می‌توان تاتارها را به سه دسته: ۱. تاتارهای شرقی؛ یا تاتارهای سیبری که عمدتاً در نواحی غربی سیبری و شهرهای «امسک» (Omsk)، «تومن» (Tumen) و «بارابا» (Baraba) زندگی می‌کنند؛ ۲. تاتارهای میانه؛ شامل تاتارهای تاتارستان، باشقیرستان، آستراخان و به‌طور کلی‌تر، تاتارهای ساکن حوزه رود ولگا؛ ۳. تاتارهای غربی؛ شامل تاتارهای شبه‌جزیره کریمه،

اروپای شرقی، لهستان، لیتوانی، بلاروس و رومانی و تاتارهای ساکن در حوزه قفقاز و آناتولی تقسیم‌بندی کرد (آلکایا، ۲۰۰۸، ص ۶). دین غالب تاتارها، اسلام حنفی مذهب است. با این حال، اقلیتی از تاتارهای مسیحی موسوم به کریاشن نیز وجود دارند که عمدتاً در نتیجه سیاست‌های همسان‌سازی دینی امپراتوری تزاری در قرون شانزده تا نوزده، به این دین گرویده‌اند. شاخه‌های مختلف تاتار با وجود هویت واحد و اشتراکات فرهنگی، به دلیل ارتباط و مبادلات فرهنگی که با همسایگان‌شان داشته‌اند، در برخی سنت‌ها و آیین‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

جایگاه مرگ

تاتارهای مسلمان، با پذیرش دین اسلام و شریعت آن، اصول شرعی کفن و دفن، غسل و... را همچون سایر مسلمانان جهان، به شیوه اسلامی به‌جا می‌آورند. در عین حال، برخی عناصر غیراسلامی برآمده از اندیشه‌های ابتدایی، مربوط به جهان دیگر را که در طول قرن‌ها پیش از پذیرش اسلام به‌وجود آمده بودند، نیز حفظ کرده‌اند. این مسئله، شامل تاتارهای مسیحی که برخی عناصر اعتقادی پیشامسیحی را حفظ کرده‌اند نیز می‌شود (لپشکینا، ۲۰۱۰، ص ۲۴۸). حفظ هویت قومی، در انتقال این اندیشه‌ها نقش اساسی داشته است.

پیش از هر چیز باید گفت: تاتارها مرگ را خواست خدا و پلی برای رسیدن به خدا و حرکت به سوی او می‌دانند. آنها معتقدند: باید به خواست خدا احترام گذاشت. از این رو، نوعی اعتقاد دینی وجود دارد که نباید با صدای بلند در خانه متوفی گریست و باید با صبر و بردباری به خواست خداوند احترام گذاشت. دلیل اینکه تاتارها نسبت به خودکشی، دیدگاه بسیار بدی دارند نیز همین مسئله است، به طوری که تا همین اواخر رسم بوده کسی را که خودکشی می‌کرده، بیرون دیوارهای گورستان دفن می‌کرده‌اند (زاری پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۵۷).

شاید نبود فرهنگ ماتم و عزا در تاتارهای شرقی و میانه نیز برآمده از همین نظام اعتقادی باشد. آنها برای مناسبت‌های سوگواری واژه و اصطلاح خاصی ندارند و اصطلاحات و تعابیر تسلیت‌آمیزشان، چه در سوگ بزرگان و شخصیت‌هایشان و چه در سوگ درگذشت اقوام و بستگان، حالت ماتم‌گونه ندارد و عمدتاً دعای خیر است. برای مثال، هنگام شرکت در آیین‌های سوگواری، از تعابیری چون «مکانش جنت باد» (Urni ocmaqta bulsin) یا «ایمانش همراهش باد» (İmanı yultaş bulsin) یا «خداوند رحمتش کند» (Allanıñ rähmätendä bulsin) استفاده می‌کنند. این مسئله، در میان تاتارهای غربی به دلیل مجاورت و مراوداتی که با دولت عثمانی و جهان اسلام داشته‌اند، صادق نیست.

همچنین، باید توجه داشت که رنگ سیاه نزد تاتارها، نمادی از جهان آخرت و عالم مردگان است. با این حال، رنگ عزا و ماتم نیست. تاتارها برای آیین‌های مرگ لباس سیاه نمی‌پوشند، بلکه به‌عکس در این مواقع از لباس سفید استفاده می‌کنند. اما باید توجه داشت که رنگ سفید نیز رنگ ماتم و سوگواری نیست، بلکه رنگی مقدس است که در آیین‌های تولد و ازدواج نیز پوشیده می‌شود. در این میان، تنها تاتارهای آستراخان را باید استثنا کرد که برای آیین‌های مرگ رنگ سیاه می‌پوشیدند و همچون برخی اقوام ترکی ایرانی، تا یک سال از رفتن به مجالس

شادی خودداری می‌کردند (بایازیتوا، ۱۹۹۲، ص ۲۸۱). مسلماً هم‌جواری با جغرافیای جهان اسلام و شهر دربند، که از دورهٔ خلفا به سرزمین‌های اسلامی ملحق شده بود، در شکل‌گیری چنین سنتی بی‌تأثیر نبوده است.

تاتارها، اعیاد دینی و برخی اعیاد غیردینی را با حضور بر مزار درگذشتگان و یاد آنها آغاز می‌کنند. اعیاد فطر، قربان و سابان‌توی، از جملهٔ این اعیاد هستند. این مسئله نیز به‌نوبهٔ خود، بر جایگاه مرگ در اندیشه و جهان‌بینی تاتارها و دوری آن از فضای سوگ و ماتم دلالت دارد. بررسی ضرب‌المثل‌های تاتاری در مسئلهٔ مرگ نیز می‌تواند در این راستا مفید باشد. ضرب‌المثل‌هایی چون «مرگ برای مرد بهتر از خلف وعده است» (Kişiniñ süzi ülgençi üzi ülsin) یا «گفتن حقیقت و مرگ، بهتر از گفتن دروغ و زندگی کردن است» (Yalğan söylep yaşegençe, ras söylep ülgen yakşı).

تاتارها عزرائیل را مسئول قبض روح و گرفتن جان می‌دانند. عزرائیل، فرشته‌ای خشن است که جان را با جدا کردن بندبند استخوان‌ها، از بدن جدا می‌کند (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۰). روایت اسلامی فرمان خدا بر اخذ خاک از زمین، که نهایتاً تنها عزرائیل موفق به آن می‌شود، در بین آنان اهمیت خاصی دارد (زاری‌پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۵۱). *توفان مینیولین* (Tufan Minnullin)، ادیب معاصر تاتار در نمایشنامه معروف «Äldermestän Älmändär»، عقاید تاتارها را در مسئلهٔ مرگ، در قالب گفت‌وگوی مردی با عزرائیل به‌خوبی بیان کرده است.

تاتارها معتقد به دشواری جان سپردن هستند. آنان معتقدند: جان آدمی به مدت سه روز در کنار بدن مانده، از آن جدا نمی‌شود و می‌گرید. پس از گذشت سه روز، آزادی به‌دست‌آمده را با هیچ چیز عوض نمی‌کند و دیگر به بدن بازمی‌گردد (همان، ص ۱۵۷). از این رو، آیین‌های خاصی برای این سه روز وجود دارد. برای مثال، بلافاصله پس از مرگ متوفی، روی تمامی آینه‌های داخل خانه را به مدت سه روز می‌پوشانند. یا پس از گذشت سه روز، خانه را تمیز کرده، دیوارها و پرده‌ها را شسته و نظافت می‌کنند (همان، ص ۱۶۱).

کهن‌سالان عموماً از پیش برای مرگ آماده می‌شوند. آنان با خواندن کتاب‌های مناجات و قرآن و رفتن به مساجد و تهیهٔ وسایل کفن و دفن خویش، به این مسئله اهتمام ورزیده و مهیای سفر ابدی می‌شوند. آنان معتقدند: آماده شدن برای مرگ طول عمر می‌آورد. تاتارهای سنتی تر معمولاً صندوقچه‌ای تهیه کرده و به‌تدریج، کفن و خیراتی را که در مجلس ترحیم پخش می‌شود، در آن جمع می‌کنند (همان، ص ۱۵۷).

باورها

باورهای عامه، که در حقیقت برون‌ریز ناخودآگاه جمعی جامعه محسوب می‌شوند، در مطالعات ادیان به‌عنوان معیاری برای سنجش میزان رسوخ الهیات در جامعه انگاشته شده و از این منظر، حائز اهمیت هستند. مطالعه و شناخت این باورها در مورد قوم تاتار، چنانچه اشاره شد، به‌دلیل تراکم اندیشه‌های بازمانده از ادیان ابتدایی، ضرورتی دوچندان دارد. در این راستا، به برخی باورهای عامه در مسئلهٔ مرگ اشاره می‌شود.

تاتارها کلاغ سیاه را «مرغ روح» یا «مرغ آخرت» می‌دانند (همان، ص ۱۵۶). آنان معتقدند: اگر کلاغی سیاه بر

بام خانه‌ای نشسته و صداهای غیرمعمولی درآورد، خبر از مرگ در آن خانه می‌دهد. همچنین، سگی که در حال زوزه کشیدن زمین را نگاه کند نیز خبر از مرگ می‌دهد. شکستن ناگهانی شیشه ساعت، یا آینه نیز دلالت بر وجود مرگ در آن خانه دارد (همان).

تاتارها معتقدند: اگر به صورت اتفاقی درختی در گورستان بشکند، به این معناست که کسی می‌میرد و جنازه جدیدی به گورستان می‌آید (غلمان اف، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۵۹). همچنین، اگر نیمه‌شب به شکلی غیرمعمول صدای بریدن درختان شنیده شود، کسی در حال مرگ است و ملائک در حال آماده ساختن قبر وی هستند. اگر ستون اصلی خانه بشکند، به مرگ یکی از ذکور خانه تعبیر می‌شود. همچنین، سالی که ستاره دنباله‌دار دیده شود، سالی با مرگ‌ومیر زیاد خواهد بود (زاری پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۵۶).

گاهی این گونه باورهای مرتبط با مرگ با عالم خواب و رؤیا نیز آمیخته می‌شوند. برای مثال، تاتارها معتقدند: دیدن اسبی به رنگ آبی آسمانی در نزدیکی خانه و نیز اگر گاو نری در خواب به کسی حمله کند، به معنای مرگ یکی از اهل خانه است (همان). دیدن مار نیز به معنای دشمنی یا مرگ است (کالافات، ۲۰۰۶، ص ۳۴۵؛ کالافات و گونگور، ۲۰۱۱، ص ۱۰۰). اگر کسی در خواب یکی از درگذشتگان را ببیند که او را با خود می‌برد، به معنای نزدیکی زمان مرگ وی است (زاری پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۵۶).

تاتارها معتقدند: اگر بیمار یا محضر با کلماتی چون «راه» یا «می‌آیم» هذیان گوید، یا اطرافیان را برای کسب حلالیت فراخواند، مرگ او نزدیک است (همان). در صورتی که محضر مدت زیادی در بستر به حالت مرگ بوده و جان نسپارد، چشم‌انتظار دیدن کسی است و باید او را ببیند تا دل کنده و جان بسپارد. همچنین، اگر متوفی در روز پنجشنبه یا جمعه فوت کند و پس از مرگش باران یا برف بیارد، دلالت بر پاکی و وضعیت بسامان وی در جهان دیگر دارد (همان، ص ۱۵۷).

آنان معتقدند: اگر کسی شب به گورستان برود، عمرش کوتاه می‌شود. همچنین، اگر گورستان را با دست نشان دهد، بیماری منجر به مرگی را به سوی خود جلب کرده است. در این مواقع، باید سریع انگشت خویش را گزیده و بگوید: «من اشاره نکردم، شیطان اشاره کرد» (گیلما، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۲۵۹).

آیین‌ها

آیین‌های مرتبط با مرگ و تدفین

رسم است بر بالین کسی که به سستی بیمار است، مُلا دعوت شود. ملا، با حضور بر بالین محضر، از او درباره دیونی که بر گردن دارد، اعم از قرض یا قول می‌پرسد تا در صورت وجود، به‌جا آورده شود. سپس، ملا دعا کرده و محضر در صورت توان آن را تکرار می‌کند (کانزاریک، ۲۰۱۸، ص ۲۵). پس از آن، ملا سوره یس را می‌خواند (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۷). آنان معتقدند: در صورتی که موعد مرگ شخص رسیده باشد، این کار موجب خروج راحت روح از بدن و کم شدن رنج مرگ می‌شود. در صورتی هم که موعد مرگ آن شخص نرسیده باشد، قرائت این سوره موجب

بهبودی وی خواهد شد. همچنین، رسم است برای تسهیل خروج روح از بدن، یک قاشق آب به محتضر نوشانده می‌شود یا در صورت ممکن نبودن، لب‌های وی را خیس می‌کنند. این کار موجب می‌شود در آن شرایط که تشنگی بر انسان غالب می‌شود، شیطان به محتضر آب ندهد (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۲؛ فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۳).

تاتارهای کریاشن (تاتارهای مسیحی)، برخلاف مسلمانان که عزرائیل ملک را مسئول قبض روح می‌دانند، معتقدند: ارواح نیاکان برای قبض روح متوفی می‌آیند (اسخاکوف، ۲۰۱۴ الف، ص ۱۳۶). آنها محتضر را هنگام مرگ به حیاط می‌برند تا روح وی با خانه‌اش وداع کند. در غیر این صورت، روح نمی‌خواهد از بدن جدا شود و جان دادن طولانی و سخت خواهد بود. بلافاصله پس از مرگ نیز چشم‌های محتضر را می‌بندند. آنان معتقدند: در غیر این صورت شخص دیگری در خانه خواهد مرد (همان). همچنین، فک میت را با دستمال یا روسری می‌بندند که دهانش باز نشود. صورتش را نیز با پارچه‌ای می‌پوشانند و شی‌ای فلزی روی پارچه می‌گذارند. به عقیده کریاشن‌ها، آهن اجنه را از میت دور می‌سازد (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۲-۳۶۳).

با مرگ متوفی روی همه آینه‌های خانه پوشانده می‌شود. آینه راهنمایی به جهان دیگر است. دیگر سطوح منعکس‌کننده همچون تلویزیون نیز با حوله پوشانده می‌شوند. همچنین همه ظروفی که در آنها آب هست، با حوله پوشانده می‌شوند تا روح متوفی نتواند با آنها تماس داشته باشد (همان). رسم است روز مرگ در خانه متوفی، غذا و نوشیدنی خورده نمی‌شود. معمولاً همسایه‌ها اهالی خانه را برای صرف غذا و چای به خانه خویش می‌برند. آنان معتقدند: خاکستر مرگ بر آنجا نشسته است. از این رو، غذا و نوشیدنی‌هایی را که رویشان باز بوده، دور می‌ریزند. با این حال، در برخی جوامع تاتاری (عمدتاً تاتارهای غربی)، در خانه متوفی قربانی ذبح شده و احسان داده می‌شود.

تاتارهای مسلمان، میت را سریع دفن می‌کنند. در صورتی که متوفی شب هنگام بمیرد، یا در صورتی که بستگان نزدیکش در شهرهای دیگری باشند و باید منتظر آمدن آنها شد، تدفین را به روز دیگری موکول می‌کنند. در این زمان، آیین «مراقبت مرده» (Üle Saqlav) به‌جا آورده می‌شود. بر این اساس، تمام درهای اتاقی که متوفی در آن قرار دارد، تا زمان خروج متوفی از آن، باز گذاشته می‌شوند. همچنین، از آنجا که میت نباید تنها باشد، یک نفر که معمولاً یک پیرزن است، پشت درب اصلی به حالت ایستاده یا گاه نشسته، به ذکر و تسبیح می‌پردازد. برخی از سالخورده‌گان نیز به اتاق آمده، بالای سر متوفی به ذکر و قرائت قرآن می‌پردازند. این شرکت‌کنندگان سالخورده، با خود «خیرات»ی (khayer) چون حوله، دستمال، شال، روسری، صابون و... برای بخش کردن بین شرکت‌کنندگان می‌آورند. انتظار می‌رود سکوت و پرهیز از سخنان روزمره در این مجلس رعایت شود (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۳؛ زاری‌پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۵۸).

برخلاف تاتارهای مسلمان، تاتارهای کریاشن آیین «مراقبت مرده» را با سروصدای بسیار به‌جا می‌آورند. بدین‌منظور، جوانان در اتاق حاضر شده، بازی‌های پرسروصدا کرده و با صدای بلند اشعاری طولانی در ارتباط با آخرت (Akhirat bethe) می‌خوانند تا میت را از ورود ارواح شیطانی (Ubyr) محافظت کنند. آنان معتقدند: این ارواح

شیطانی بدن میت را خورده و شکل آن را می‌گیرند. وجود آنها هنگام شستن میت قابل تشخیص است؛ بدین شکل که جسد بی‌روح میت با آب گرم یا سرد می‌لرزد (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۰).

حفر قبر نیز توسط گروهی از جوانان، به‌طور داوطلبانه و به‌خاطر مسئولیت دینی انجام می‌شود. حفر قبر مطابق با شرع مقدس اسلام بوده و تاتارها به این مسئله اهتمام تام می‌ورزند. اما برخی خرده‌فرهنگ‌ها نیز در این مسئله وجود دارد که باید بدان اشاره کرد. برای مثال، در گذشته کسانی که قبر را حفر می‌کردند، تکه‌ای نان به رب‌النوع گورستان پیشکش می‌کردند تا اجازه دفن میت را بدهد (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۴؛ تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۳). جوانانی که به‌نوبت قبر را حفر می‌کنند، بیل را به دست هم نمی‌دهند، بلکه بیل را زمین می‌گذارند تا دیگری بردارد، در غیر این‌صورت، مرگ دیگری اتفاق خواهد افتاد. قبر حفرشده نیز خالی رها نمی‌شود. عده‌ای در کنار قبر تا آمدن میت می‌ایستند. این کار، باید در سکوت انجام شود. گاهی اوقات تا هنگام آمدن میت شی‌ای آهنین مثل تبر، بیل یا تیشه درون قبر می‌نهند (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۴؛ تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۳). تاتارهای کریاشن نیز با انداختن پول فلزی درون قبر به رب‌النوع زمین (Cir İyase)، پیشکش تقدیم می‌کنند (زاری پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۵۹).

تاتارها معتقدند: اگر در هنگام حفر کردن قبر، به سنگی برخوردند، یا زمین فروریخت، یا آب درآمد یا به هر شکلی حفر قبر به مشکل برخورد، دلالت بر وضع نابسامان پیش روی متوفی دارد. در مقابل، اگر این امور به‌راحتی پیش رفت، دلیلی بر پاکی و وضع مساعد پیش روی متوفی انگاشته می‌شود. در صورتی که قبر سه بار فروریزد، به‌معنای نداشتن صلاحیت برای دفن در این گورستان است (همان).

آماده‌سازی شرایط غسل و کفن بر عهده زنان است. مشارکت در این مسئله، نشان‌دهنده احترام آنان به متوفی است (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۳). پس از اینکه خبر آماده شدن قبر رسید، غسل میت شروع می‌شود. سطل یا وسیله‌ای را که با آن آب روی میت ریخته می‌شود، همان موقع خریده و از آنچه قبلاً موجود بوده، استفاده نمی‌کنند. آبی که برای شست‌وشوی میت به کار می‌رود، مشمول این قاعده می‌شود. بر این اساس، یکی از نزدیکان متوفی، آب تازه تهیه می‌کند. در گذشته که آب را از رودخانه‌ها می‌آوردند، رسم بوده روی سطل را با حوله یا دستمالی می‌پوشاندند و آن را بدون اینکه زمین بگذارند و بدون صحبت حتی یک کلمه، تا خانه می‌آوردند. سطل‌ها را در خانه بر روی یک میز، که از پیش با دستمالی پوشانده شده بود، می‌نهادند (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۱).

متوفی زن را فقط زنان و متوفی مرد را مردان غسل می‌دهند. این مسئله در مورد همسران و کودکانی که هنوز به سن سخن گفتن نرسیده، استثناست. اگرچه همچنان ترجیح به هم‌جنس بودن است. از آنجاکه شستن میت، نوعی نیکوکاری و در میان تاتارهای مسلمان ثواب تلقی می‌شود، در صورت نبود بستگان، تاتارها این کار را داوطلبانه و رایگان انجام می‌دهند (کانزاریک، ۲۰۱۸، ص ۲۵). امروزه غسل‌هایی برای این منظور وجود دارند (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۴). در گذشته رسم بوده برای هر میت به صورت جداگانه از تخت شست‌وشو و تابوتی که با آن میت حمل می‌شود، استفاده شود. آنها این وسایل را پس از استفاده در گورستان چال کرده، یا

به رودخانه می‌افکنند (همان). امروزه در اکثر گورستان‌ها غسالخانه‌ای وجود دارد که همه تجهیزات لازم، اعم از لوازم حفر قبر، شست‌وشوی میت و حتی تابوت در آن موجود است. این ادوات، از گورستان خارج نمی‌شوند تا احیاناً مرگ به روستا راه نبرد (همان، ص ۳۶۴-۳۶۵).

تاتارهای کریاشن، میت را بر روی تخته درختی خاص، که از پیش تهیه شده، شست‌وشو می‌دهند. آنها هنگام شستن میت، آتشی از چوب درخت اورس (juniper) روشن می‌کنند. لباس‌های میت را دفن کرده یا می‌سوزانند. آب استفاده‌شده برای شستن را نیز به محلی متروک می‌ریزند (همان).

پس از اتمام غسل، میت را در تابوت نهاده، به‌سوی گورستان حرکت می‌کنند. تابوت را دست‌کم چهار نفر به‌سوی گورستان حمل می‌کنند. طبق آموزه‌های دینی، مستحب است که با سرعت حرکت کنند. البته این به معنای دویدن نیست، بلکه حرکت با گام‌های بلند و سریع است. حمل میت نیز به‌گونه‌ای است که از خانه تا ورودی گورستان، پای میت جلو بوده و با ورود به گورستان، سر میت جلو قرار می‌گیرد. شرکت‌کنندگان در طول مسیر از امور اخروی و مرگ یاد می‌کنند (کانژاریک، ۲۰۱۸، ص ۲۵).

نماز میت در ورودی گورستان، گاه نیز در خروجی خانه خوانده می‌شود (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۴؛ تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۵). گذاشتن جنازه درون قبر، معمولاً به‌دست نزدیک‌ترین اقوام و عموماً توسط فرزندان انجام می‌شود. تاتارها به این کار «گورگه ایندرو» (Gürgeİnderü)، به‌معنای «در گور نهادن» می‌گویند. میت پس از قرار گرفتن در گور «گور ایه‌سی» (Giir İyesi)، به‌معنای «صاحب‌گور» خوانده می‌شود (بایازیتوا، ۱۹۲۲، ص ۲۶۳). پس از دفن میت، شرکت‌کنندگان اطراف قبر می‌نشینند تا ملاً قرآن بخواند؛ ملاً غالباً در کنار قبر سوره ملک را می‌خواند (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۴). پس از پایان، همه به خانه مرحوم بازگشته، دعایی کرده و به خانه خود می‌روند (کانژاریک، ۲۰۱۸، ص ۲۶).

تاتارهای کازان پیش از گذاشتن جنازه در قبر، هدیه‌ای موسوم به «صدقه‌گور» به روحانی می‌دهند. این هدیه تا قرن نوزدهم عمدتاً چهارپایی مثل اسب، گاو یا قوچ بوده است. امروزه، با تغییر سبک زندگی، پول نقد به میزان ارزش حیوان جایگزین شده است (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۴؛ تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۵). در میان تاتارهای مسلمان، روستاهای مناطق سیبری و آستاراخان و نیز تاتارهای مسیحی کریاشن، این هدیه به شکل مرغ، تخم‌مرغ یا یک فرآورده آردی است (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۶؛ اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۲). معمولاً ملاً نیز آن را به مراسم احسان متوفی می‌بخشد (زاری پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۶۱). علاوه بر این هدیه، در تاتارهای کریاشن «فدیه» نیز مرسوم است که معمولاً حیوانی چهارپا چون گاو یا اسب است (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۶؛ اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۲).

رسم است که به غسل‌ها نیز هدیه داده شود. این هدیه، عمدتاً یک دست لباس کامل است که شامل جوراب، کفش و حتی روسری برای غسل‌های خانم نیز می‌شود. تاتارها معتقدند: اگر این کار را نکنند، میت در آن دنیا عریان خواهد بود. همچنین، به کسانی که در حمل میت کمک کرده‌اند نیز حوله‌هایی هدیه داده می‌شود (تاتاری،

۲۰۰۱، ص ۳۶۶؛ اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۲). در گذشته رسم بوده که لباس‌های میت را به اذان گو می‌بخشیده‌اند (فوکس، ۱۸۴۴، ص ۷۴؛ تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۵).

تاتارهای مسلمان معتقدند: شب اول قبر ملائکی برای سؤال و جواب نزد میت می‌آیند. از این‌رو، شب اول ملا در گورستان کنار قبر متوفی مانده و به خواندن قرآن می‌پردازد. تاتارهای مسیحی معتقد به تشکیل محکمه‌ای بلافاصله پس از دفن میت هستند (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۳). آنان معتقدند ارواحی وجود دارند که با گرز و نیزه آتشین بلافاصله پس از دفن میت به قبر درآمده و از او درباره اعمالش در دنیا می‌پرسند. به عقیده آنان، در فاصلهٔ چهل قدمی از قبر با گذاشتن گوش بر زمین، می‌توان صدای این ارواح بازجو را شنید. اما این کار، گناه بزرگی محسوب می‌شود و باید از آن اجتناب کرد (همان).

درخصوص شکل و ساختار قبر نیز باید گفت: تاتارهای کریاشن با پذیرش مسیحیت، از الگوهای مسیحی در این مسئله تبعیت می‌کنند. اما تاتارهای مسلمان، ضمن رعایت ضوابط شرعی اسلام، ساختار سنتی ظاهر قبرها در دوره اردوی زرین و خانات کازان را تا حدودی حفظ کرده‌اند. بر این اساس، ساخت سازه‌های خانه‌مانند بر سر مزارها، آن‌چنان که در خانات کازان مرسوم بوده، یا مانند آنچه در مزار حاکمان اردوی زرین دیده می‌شود، همچنان، در برخی جوامع کوچک تاتاری وجود دارد. این سازه‌ها، «دوربه» (dürbe) یا «بورا» (bura) نامیده می‌شوند، امروزه برای ثروتمندان به کار می‌رود (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۰۷-۳۷۱). همچنین، رسم است اطراف مزار حصار کوچکی عموماً به رنگ آبی آسمانی کشیده می‌شود. گاه این حصارها را به رنگ سبز، که نمادی از معنویت اسلامی است، رنگ می‌کنند. بنابر سنتی که در این مسئله وجود دارد، باقی‌ماندهٔ رنگ و فرچه‌ای که با آن حصار را رنگ کرده‌اند، به خانه نمی‌آورند و آن را در گورستان باقی می‌گذارند. همچنین، غالباً زن و شوهر را درون یک حصار می‌گذارند.

کاشت درخت و بوته‌های گل بر سر مزار، که نمادی از باززایی و تولد دوباره است، از گذشته‌های دور در میان تاتارها رایج بوده است. تاتارها، بدین منظور عموماً از درخت راش (Beech) استفاده می‌کردند. این درخت، از دیرباز نزد ترک‌ها مقدس انگاشته شده است (زاری‌پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۶۲). در گذشته‌های نزدیک، تاتارهای مسلمان حتی روی قبرها را نیز با چوب درخت راش می‌پوشاندند. بالای سر قبر هم یک سنگ‌نوشته به زبان ترکی می‌نهادند (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۷۰-۳۷۱). دانشمندان مردم‌شناسی وجود گورستانی با درختان راش و قبرهای «دوربه» دار را نشان مناطق تاتارنشین می‌دانند (زاری‌پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۶۳).

تاتارهای مسلمان، به مقابر اولیا و بزرگان دین اعتقاد راسخ دارند و به گرفتن شفا و حاجت از مقابر اولیا معتقدند. زیارت مقابر اولیا، قربانی، صدقه، دعا و... در میان آنان، کاملاً رایج است. تاتارهای سیبری، به مقابر اولیا «آستانا» (astana) می‌گویند (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۷۲). درنهایت، باید گفت: تاتارها برای حفظ قبور و شناخت قبور اقوام اهمیت بسیاری قائل‌اند. جمله معروفی وجود دارد که امروزه در ورودی گورستان‌ها، مشهود است: «در زمان حیات قدرشان را بشناس، پس از مرگ قبرشان را».

آیین‌های یادبود

مراسم ترحیم و آیین یادبود متوفی در میان تاتارهای مسلمانان، در روزهای سوم، هفتم، چهلم و سالگرد برگزار می‌شود. در گذشته تاتارهای کرباشن نیز به پیروی از سنت‌های باستانی و تعاملی که با مسلمانان داشته‌اند، آیین‌های یادبود را در روزهای سوم، هفتم و چهلم برای متوفی می‌گرفته‌اند. اما با پذیرش دین مسیحیت و قدرت گرفتن این دین، از قرن نوزدهم شاهد انتقال مراسم یادبود از روز هفتم به نهم هستیم (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۶؛ اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۳). اولین آیین، پس از خروج میت از خانه برگزار می‌شود که طی آن، عده‌ای از زنان جمع شده و آبیستای (Abystay) - خانمی که معمولاً ادارهٔ مجالس دینی را به دست می‌گیرد - قرآن می‌خواند و به نشانه تکریم، ظرفی آرد جلوی وی می‌گذارند (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۶). مراسم سوم و هفتم در تاتارهای میانه اهمیت بیشتری دارد. برای این مراسم، عموماً از مردان و زنان مسن دعوت می‌شود. این مراسم برای مردان و زنان، به‌صورت جداگانه برگزار می‌شود. به این صورت که در روز سوم از مردان و در روز هفتم از زنان یا به‌عکس دعوت می‌شود. برای مراسم چهلم نیز تعداد کمی از مردان و زنان دعوت می‌شوند (همان، ص ۳۶۹). تاتارهای کازان، در روز پنجاه‌ودوم متوفی نیز صدقه یا احسان می‌دهند. آنان معتقدند: در این روز استخوان‌ها از گوشت جدا می‌شوند و متوفی در حال عذاب قبر است (زاری‌پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۶۴).

برای مراسم ترحیم، معمولاً سفره‌های بزرگ و رنگینی پهن می‌کنند. میهمانان، یکی یکی آمده و بر سر سفره می‌نشینند. کسانی که می‌آیند با سخن «خاکش سبک باد» (*Awır tufağı ciñel bulsın*)، به صاحب مجلس ادای احترام می‌کنند (همان، ص ۱۶۵). میهمانان بر سر سفره نشسته و دست به سفره نمی‌زنند. پس از حضور همه میهمانان و آمدن مِلا، صاحب‌خانه و برخی اقوام نزدیک لباس‌هایشان را عوض کرده و جامه سپید به تن می‌کنند. پس از قرائت قرآن و دعا در حق متوفی، ابتدا همسر متوفی، سپس فرزندان و باقی بستگان نزدیک و دور به نیت صدقه و کسب دعای خیر دیگران در حق متوفی، هدایایی که عمدتاً حوله، دستمال، صابون، پول نقد و ... هستند به حاضرین تقدیم می‌کنند. فردی که این هدایا را می‌گیرد، در حق متوفی دعا می‌کند. به این ترتیب، ابتدا بستگان و سپس، کسانی که می‌خواهند این کار را تکرار کرده و با دادن هدایا برای متوفی کسب دعای خیر می‌کنند. در برخی جوامع تاتار، رسم است این هدایا و صدقات از اجناسی باشند که دوام نسبی دارد. اجناسی مثل قاشق، فنجان، بشقاب و ... تا بار هر بار دیدن آن یاد متوفی افتاده، وی را دعا کنند. در این جوامع، کسانی که پول می‌گیرند نیز با آن پول اجناسی از این دست می‌خرند. بستگان متوفی تا چهل روز به زیارت قبرش می‌روند (کانژاریک، ۲۰۱۸، ص ۲۶).

همچنین، تاتارهای کازان معتقدند: روح متوفی تا چهلم، هر روز و پس از آن پنجشنبه‌ها، به خانه‌اش به شکل پرنده یا پروانه‌ای سر می‌زند. تاتارهای کازان در روز سوم، خانه را تمیز می‌کنند، زمین، در و دیوار، پنجره و هر آنچه با متوفی تماس داشته را شسته یا پاک می‌کنند (تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۶؛ اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۱). در تاتارهای شیرناک (منطقه شیرناک ترکیه)، رسم است تا سه روز در خانه متوفی غذا پخته نشود. معمولاً اقوام و همسایگان برای اهل خانه غذا می‌آورند (کانژاریک، ۲۰۱۸، ص ۲۶). تاتارهای شیرناک در این سه روز، از کسانی

که برای سرسلامتی می‌آیند با قهوه تلخ بدون قند و شکر پذیرایی می‌کنند (گورُاجاک، ۲۰۰۱، ص ۳۱؛ کالافات، ۲۰۱۱، ص ۱۰۷). روز سوم نیز برای کفاره گناهان، عبادات قضا شده و احیاناً قسم‌هایی که مشمول کفاره می‌شده، حدود بیست الی سی حلیی گندم به فقرا داده می‌شود که به آن «اسقاط» (iskat) گفته می‌شود. در روز هفتم نیز چند حیوان قربانی کرده و با آن غذایی تهیه و فقرا را اطعام می‌کنند (همان).

تاتارهای کریمه در روز نخست، حلوایی پخته و خیرات می‌کنند. در مراسم روز سوم نیز احسان می‌دهند. برای پذیرایی از میهمانان از چای، شکر، قند و... استفاده نمی‌شود. روز هفتم نیز معمولاً کسانی که برای سرسلامتی می‌آیند، به‌ویژه خانم‌ها با خود غذا می‌آورند (کالافات و گونگور، ۲۰۱۱، ص ۱۰۷). به این ترتیب، احسان روز هفتم را می‌توان به تعبیری مردمی دانست. پختن حلوا، که به زبان تاتاری به آن «آلبا» (Älbä) گفته می‌شود نیز همچون سایر اقوام مسلمان در مراسم ترحیم رایج است. حلوا غالباً از روز سوم پخته می‌شود، گاهی برخی اقوام تاتار، همچون تاتارهای کریمه در روز نخست نیز می‌پزند.

تاتارهای مسیحی نیز حلوا خیرات می‌کنند. آنها که به حفظ باورها و آیین‌های پیشین و تلفیق این اندیشه‌ها با دین جدیدشان شناخته می‌شوند، مراقب‌اند که هنگام پختن این حلوا، تعدادشان حتماً فرد باشد. آنان معتقدند: رعایت نکردن این مسئله، می‌تواند منجر به مرگ یکی از اهالی خانه طی یک سال شود. این حلوا، میان کسانی که در مراسم تدفین شرکت کرده‌اند خیرات می‌شود و آنان بلافاصله آن را می‌خورند. افرادی که حلوا گرفته‌اند با هر لقمه‌ای که به دهان می‌گذارند، می‌گویند: «برسد به روح فلانی». باقی‌مانده این حلوا نیز زیر بغل میت گذاشته می‌شود تا در جهان بعدی به اقوام میت برسد (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ تاتاری، ۲۰۰۱، ص ۳۶۷). ریختن مشروب بر قبر متوفی تا قرن نوزدهم در میان تاتارهای کریاشن مرسوم بوده است. آنان معتقدند: این کار موجب می‌شود روح متوفی در جهان بعد شاد باشد. باید توجه داشت که جهان بعد برای کریاشن‌ها، ترکیبی انتزاعی از جهان مادی بود که دقیقاً زیر گورستان قرار داشت. از این رو، خانواده‌ها معمولاً چیزی شبیه کلبه در گورستان داشتند که بتوانند گاه با امواتشان در آن زندگی کنند (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۲-۳۰۳).

تاتارهای کریاشن معتقدند: روح متوفی تا چهل روز در همین جهان زندگی می‌کند. از این رو، متوفی را در این چهل روز همچون زمان زندگی‌اش احترام کرده و به او توجه می‌کنند. نخستین مراسم روز سوم برگزار می‌شود. برای این مراسم، از آشنایان و بستگان دعوت می‌شود. برای این روز، نان‌های مخصوصی پخته می‌شود. میهمانان نیز با خود غذاهایی می‌آورند. سر سفره جای متوفی خالی گذاشته می‌شود. شرکت‌کنندگان به ترتیب، از بزرگ به کوچک سر میز حاضر شده، به متوفی و درگذشتگان خانواده ادای احترام می‌کنند. پس از خوردن احسان نیز مقدار کمی غذا روی زمین ریخته می‌شود، تا در درز و شکاف زمین مانده و روح متوفی، که به اعتقاد آنها به مدت چهل روز به شکل پروانه‌ای به خانه سر می‌زند، از آن بخورد. به همین دلیل، کشتن پروانه تا چهل روز در خانه متوفی ممنوع است (همان، ص ۳۰۳).

مراسم سوم در میان کریاشن‌های زاگامی شرقی، قدری متفاوت است. آنان برای این مراسم، فقط از سه خانه میهمان دعوت می‌کنند. برای دعوت میهمانان نیز کودکان را می‌فرستند. این کودکان وارد خانه‌ها نشده و معمولاً از پنجره با صاحب‌خانه صحبت می‌کنند. این مسئله، به‌خاطر اجتناب از ورود مرگ به خانه است. پذیرایی با نان پخته‌شده، غذایی خمیری و مرغ یا اردک آب‌پز است. به‌هیچ‌یک از غذاها ادویه زده نمی‌شود. میهمانان نیز با خود غذاهایی می‌آورند. یکی از عناصر اجتناب‌ناپذیر این مراسم، آماده کردن غذا در ماهیتابه است که به «تابا ایسه چیگارو» (taba ise chygaru) موسوم است. بر روی میز، سه ظرف غذا و یک کوزه مشروب قرار می‌گیرد. در صورتی که مراسم ترحیم کودکی باشد به جای مشروب، آب نهاده می‌شود. بر روی اجاق مخصوص و در جایی که متوفی فوت کرده نیز به‌طور جداگانه غذاهایی برای متوفی گذاشته می‌شود. حاضران به‌نوبت سر میز آمده و به متوفی و اموات صاحب‌خانه ادای احترام می‌کنند و با گفتن «باشد که غذا در برابرش باشد و غذای بهشتی داشته باشد» (təbersen, aldynda bulsyn, օջմախ ափս Բսլսն)، در حق متوفی دعا کرده، سپس از همه غذاهای روی میز تکه یا قاشقی خورده و از نوشیدنی می‌نوشند. پس از اینکه همه این کار را کردند، به حیاط که معمولاً در آنجا میز دیگری از پیش آماده شده، می‌روند. در حیاط نیز مجدداً یاد مرحوم را گرامی می‌دارند. مقداری غذا نیز برای میت بر زمین ریخته می‌شود. سپس، درحالی که آوازهای ختم می‌خوانند، میت را تا درب خانه بدرقه می‌کنند. پس از آن، مجدد به خانه بازگشته و ادامه غذایشان را می‌خورند. این بار کسانی که در یادبود شرکت نداشتند هم، سر میز دعوت می‌شوند. یک میز مخصوص هم برای کودکان تعبیه می‌کنند. اهالی خانه نیز در این میز پذیرایی می‌شوند. حین پذیرایی، از به‌کار بردن واژگانی چون «بخور» و «بنوش» اجتناب می‌شود (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۳۰۴).

مراسم روز چهلم از سایر روزها مهم‌تر است. بستگان و آشنایانی که در مناطق دور ساکن هستند نیز، در این مراسم شرکت می‌کنند. از این‌رو، میزبان خانه را از قبل آماده کرده و حمام را گرم می‌کند. پس از استفاده از حمام نیز لوازم استحمام را همان‌جا باقی می‌گذارد تا روح متوفی، که شب‌هنگام برای استحمام می‌آید، از آن استفاده کند. پارس سگ‌ها در شب، علامت آمدن اوست. تا چهل روز بستر متوفی، جمع نمی‌شود و بر سر آن حوله‌ای آویخته و شمعی روشن می‌کنند و معتقدند: در این ایام، روح متوفی برای استراحت به خانه‌اش می‌آید. شب‌ها، که روح متوفی به خانه می‌آید، یکی از صاحبان خانه بیدار می‌ماند تا خفتگان را از روح متوفی محافظت کند. این شخص، روزها که روح متوفی رفته است، می‌خواند (اسخاکوف، ۲۰۱۴، ص ۱۳۶).

تاتارهای کریاشن، برای مراسم چهلم سه قربانی می‌برند؛ قربانی اول یک گوسفند است در حق متوفی، قربانی دوم یک مرغ است در حق اموات و درگذشتگان فامیل و قربانی سوم یک ماهی است در حق همه اموات و درگذشتگان. آنان همچنین، استخوان گردن قربانی را به خاطر اینکه در طلسم و جادو از آن استفاده نشود، نزد خود نگاه می‌دارند (بایازیتوا، ۱۹۹۲، ص ۲۶۵).

پیش از آغاز مراسم روز چهلم، بستگان به گورستان رفته و روح متوفی را به مراسم دعوت می‌کنند. بر سر میز غذا نیز، صندلی وی را در صدر مجلس یا کنار اجاق خالی می‌گذارند. در برابر صندلی خالی متوفی، وسایل پذیرایی

چون بشقاب، قاشق، لیوان و... نیز قرار می‌دهند. همچنین، برای اینکه جای او به‌اشتباه، خالی تلقی نشود و کسی آنجا ننشیند، قاشق وی را بعکس می‌گذارند. در سفره، غذاهایی چون ماهی سرخ‌کرده، کرب (غذایی ساخته از تخم‌مرغ و آرد) و غذای خمیری پخته‌شده با آرد گندم قرار می‌دهند. پس از پایان مراسم نیز روح متوفی را به‌سمت جایگاهش در گورستان بدرقه می‌کنند (زاروی‌پووا، ۲۰۰۸، ص ۱۶۵). در برخی مناطق، برای این منظور پس از پایان مراسم چند نفر برای بدرقه روح متوفی غذاها و مشروباتی که در برابر صندلی متوفی قرار گرفته بود و همچنین استخوان‌هایی را که از سفره جمع شده (شرکت‌کنندگان دقت می‌کند که استخوان‌ها شکسته یا جویده نشوند)، جمع کرده و روح متوفی را تا گورستان بدرقه می‌کنند. در آنجا، غذاها را به ستون حصار آویخته، مشروب را زیر ستون ریخته و استخوان‌ها را دفن کرده و به خانه بازمی‌گردند. این آیین، «سویاک اوزاتو» (söyak ozatu) نامیده می‌شود. مشابه این آیین، در میان اقوام چواش و ماری نیز وجود دارد که کمتر در برخورد با سایر ادیان و فرهنگ‌ها بوده و باورهای باستانی‌شان را بیشتر حفظ کرده‌اند (همان).

تاتارهای روستایی منطقه مامادیش (Mamadysh) تاتارستان، در مراسم چهلم و سالگرد متوفی، آیین مشابهی موسوم به آیین بدرقه استخوان برگزار می‌کنند. در این روز صاحب‌خانه، یک گوسفند یا قوچ قربانی کرده و میهمانان را برای مراسم دعوت می‌کند. میهمانان به شکلی خاص، به‌گونه‌ای که مردان نزدیک درب قرار گیرند، گرد میز می‌نشینند. برای پذیرایی، آبگوشتی از سمت چپ قربانی تهیه می‌شود. پس از پایان غذا نیز استخوان‌ها را در سبیدی خاص، که یکی از حاضرین بر گردن آویخته، جمع می‌کنند. پس از آن، میهمانان در حرکتی نمادین، چهل گام به‌سوی گورستان حرکت می‌کنند و استخوان‌ها را در چهلمین گام بر زمین می‌ریزند. سپس، در حال بازگشت به روستا، آوازهای مخصوص ختم می‌خوانند (اسخاکوف، ۲۰۱۴، الف، ص ۱۴۳-۱۴۴).

چنانچه می‌دانیم آیین‌های مرگ، در حقیقت احکام عملی دین در مواجهه با مسئله مرگ هستند. علت تراکم این باورها و سنت‌های به‌جامانده از ادیان و باورهای ابتدایی در میان تاتارهای مسیحی را باید در کماذشت آیین‌های مربوط در مسیحیت یافت. چنانچه پیش‌تر اشاره شد، به‌دلیل اهمیتی که مرگ و زندگی پس از مرگ دارد، تاتارهای کریاشن پس از پذیرش دین مسیحیت در کماذشت این آیین‌ها، همچنان به حفظ سنت‌های پیشین خود اهتمام ورزیدند. اما تاتارهای مسلمان، به‌رغم دوری از جغرافیای جهان اسلام، به‌دلیل احکام عملی اسلام درخصوص مرگ، کمتر از تاتارهای مسیحی با این خلأ مواجه شده‌اند و این سنت‌ها در میان تاتارهای مسلمان بسیار کمتر است. همچنین، تاتارهایی که تحت تأثیر شرایط سیاسی و تبلیغات گسترده امپراتوری تزاری به دین مسیحیت گرویدند، در جامعه مسلمان تاتار، مقبولیت خود را از دست داده و طرد شدند. درمقابل، مسیحیان اسلاوی، که اسلام را ویژگی قوم تاتار و مسیحیت را منحصرراً در نژاد اسلاوی می‌دانستند، از تاتارهای مسیحی به‌گرمی استقبال نمی‌کردند. به این ترتیب، این اقلیت تاتار به حفظ و احیای برخی از سنت‌های ابتدایی گرایش یافتند. این باورها و آیین‌ها، به‌قدری قدرتمند و ریشه‌دار هستند که از میان انبوه آیین‌ها، از دوران تاریک فشارهای سیاسی برای همسان‌سازی قومی در قرون هفده و هجده و

پس از آن، دوره فشارهای ظالمانه کمونیستی گذر کرده، به دوره معاصر رسیده‌اند. بازشناسی این آیین‌ها، افزون بر ثمرات الهیاتی، در برقراری تعامل سازنده با تاتارها به‌عنوان پلی فرهنگی در روابط ایران و روسیه حائز اهمیت است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، آیین‌های مرگ در قوم تاتار، در حقیقت آمیزه‌ای از سنت‌های به‌جامانده از ادیان و باورهای ابتدایی و تلفیق آنها با آیین‌های دینی در نظام اسلامی و مسیحی هستند. تراکم این سنت‌ها در میان تاتارهای مسیحی، بیش از تاتارهای مسلمان است. تاتارهای مسلمان، که در قرن دهم به اسلام گرویده بودند، در مواجهه با غنای فکری و عملی دین اسلام، به‌ویژه در احکام مرتبط با مرگ، بسیاری از سنت‌های دینی پیشین خود را واگذاشته و بخش اندکی از این سنت‌ها را - به دلایلی که گذشت - حفظ کردند. اما اقلیتی از تاتارها، که از قرون شانزدهم و هفدهم به دین مسیحیت گرویده بودند، در مواجهه با خلأ یا کمداشت آیین‌های مربوط در دین مسیحیت، در حفظ این سنت‌های آبا و اجدادی کوشیدند. باید توجه داشت که بخش عمده‌ای از این آیین‌های به‌جامانده نیز به‌نوبه خود، در جامعه اسلامی تاتار متلبس به روح اسلامی شدند. برای مثال، اگرچه آیین «مراقبت مرده» در هر دو شاخه مسلمان و مسیحی تاتارها وجود دارد، اما این آیین در تاتارهای مسلمان، با تلبس به روح اسلام همراه با قرائت قرآن و ذکر تسبیح همراه شد. ولی در تاتارهای مسیحی، همچنان با آیین‌ها و بازی‌های مخصوص همراه است. پختن حلوا نیز اگرچه از دیرباز در میان ترکان و تاتارها رایج بوده است، در تاتارهای مسلمان تحت تأثیر روح اسلامی همسو با جهان اسلام شده، ولی تاتارهای مسیحی با حفظ سنت‌هایی همچون فرد بودن افرادی که در پخت این حلوا شرکت می‌کنند و نهادن باقی‌مانده آن در زیر بغل میت درون قبر، همچنان به شیوه‌های ابتدایی خود، آن را به‌جا می‌آورند. از این دست مسائل، می‌توان به اندیشه حضور متوفی در خانه اشاره کرد. اگرچه تاتارهای مسلمان با این عقیده، با مرگ متوفی برای سه روز روی آینه و اشیاء منعکس‌کننده را پوشانده، بستر وی را جمع نمی‌کنند، اما باید توجه داشت که تاتارهای مسیحی عطف به این اندیشه، بستر متوفی را تا چهل روز جمع نکرده و معتقد به حضور وی در خانه و حتی استحمام وی در حمام و حتی امکان آسیب رساندن به اهل خانه هستند. این مسئله، در قلمرو باورها نیز به‌همین شکل است و تراکم این باورها در تاتارهای مسیحی، بیش از مسلمان است. به‌طور کلی، علت مسئله را می‌توان در غنای سبک زندگی اسلامی و برنامه کامل دین اسلام برای همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی دانست.

در یک کلام، مرگ در جهان‌بینی تاتاری، اتمام حیات نیست، بلکه پلی به حیات اخروی انگاشته می‌شود. با توجه به اینکه مرگ خواست خداست، به آن احترام گذاشته و از شیون و ماتم خودداری می‌شود. کهن‌سالان نیز با تهیه لوازم کفن و دفن و پرداختن به امور معنوی، از پیش برای مرگ آماده می‌شوند. پس از مرگ نیز این وظیفه اطرافیان است که یاد و خاطره متوفی را زنده نگاه دارند. آنان در ایام و مراسم مختلف، با حضور بر سر مزار بستگان، یاد و خاطره آنان را گرامی می‌دارند. این مسئله، در تمام اعیاد دینی و برخی اعیاد غیردینی کاملاً مشهود است.

منابع

- ابن خلدون، ۱۹۷۱، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۹۸۶، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار الفکر.
- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۸۵، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ساندرز، جوزف، ۱۳۶۳، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، چ دوم، تهران، امیر کبیر.
- فخری، حجت، ۱۳۸۰، «تاتار»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- فضل الله، رشیدالدین، ۱۳۷۳، *جامع التواریخ*، تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی روشنی، تهران، البرز.
- Akiner, Shirin, 1995, *Sovyet Musلمانları*, translators Tufan Buzpinar, Ahmet Mutlu, Istanbul, İnsan Yayınları.
- Alkaya, Ercan, 2008, “Siberiya tatar türkleri”, *Türkish Studies*, Istanbul, Vol.3, issue 7, p.1-16.
- Bayazitova, Flora, 1992, *Gömerneñ Öç Tuıy*, Kazan, Tatarstan kitap Neshriyati.
- Fuchs, Karl, 1844, *Kazan Tatars in statistical and ethnographical relations*, Kazan.
- Giymanov, Galimjan, 1999, *Tatar Mıfları*, Vol.2, Kazan, Tatarstan kitap Neshriyati.
- Güroçak, Halit, 2001, *şırnak'taki tatar aşireti'nin halk inanışları ve şırnak ilinin günümüz inanç coğrafyası*, M.A thesis, Elazığ, Fırat university, Social sciences Institute.
- Iskhakov, Radik , 2014a, Religioznıy sinkretizm i traditsionnaia obriadnost' tatar-kriashen Volgo-Ural'ia (XIX--nachalo XX): *sbornik materialov i dokumentov*, Kazan, Academy of Science.
- _____, 2014b, Ocherki istorii traditsionnoı kul'tury i religioznosti tatar-kriashen: (XIX-- nachalo XX), *Gasyrlar avazy*, Vol.3, issue 4, p.297-307.
- Kalafat, Yaşar, 2006, *Balkanlardan uluğ Türkistana Türk halk inançları*, V-VI, Ankara, Berikan yayınevi.
- Kalafat, Yaşar and Betül Güngör, 2011, *Türk-Tatar Halk İnançları*, Ankara, Berikan Yayınevi.
- Kanzharbek kzy, Gulkayir, 2018, *Çağdaş Türk Lehçelerinde Ölüm Kavramı*, M.A Thesis, T.C. Istanbul University, social Sciences Institute.
- Lepeshkina, Larisa, 2010, “Funeral rite of Kazan Tatars and Tatars-Kryashen: sociocultural features (XX century)”, *development paradigm*, p.248-252.
- Ögel, Bahaeddin, 1978, *Tatar*, Islam Ansiklopedisi, Vol. 12, 5th Edition, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Tatari, 2001, Editors: R. K. Urazmanova, S.V. Cheshko, Moscow, Nayka.
- Turner, Victor. W., 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York, Cornell University press.
- Zaripova, Çulpan, 2008, “Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Vol.17, issue 1, p.155-168.

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل معرفت‌شناسی میرچا الیاده و جاناتان زیتل اسمیت در مطالعات ادیان

محسن اویسی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

lakzaei@urd.ac.ir

مهدی لکزایی / استادیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

ابوالفضل محمودی / دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

چکیده

هدف پژوهشگران در حوزه ادیان مقایسه‌ای، فهم ادیان مبتنی بر توصیف صحیح و نه مبتنی بر توصیه و عقیده است. جنبه‌های هستی‌ختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و روش‌ها، چهار جنبه به‌هم‌وابسته از مفاهیم بنیادین پژوهش‌اند. موقعیت‌های متفاوت هستی‌شناسی (توجیه واقعیت و دیدگاه پژوهشگر درباره جهان)، معرفت‌شناسی (توجیه معرفت)، روش‌شناسی (توجیه روش) و روش (عمل پژوهش)، گفتمان‌های متفاوتی را تولید می‌کنند که به فهم تازه‌ای در جهان ادیان منجر می‌شوند.

نظریه‌های پژوهشی ریشه در مفروضات معرفت‌شناختی محققان دارند و هرچه در مواضع معرفت‌شناختی آنها بیشتر مذاقه شود، فهم و مقایسه نظریه‌ها و دیگر عناصر بنیادین پژوهش امکان‌پذیرتر خواهد بود. دو گفتمان متأخر که سهم بیشتری در نظام‌مندکردن رشته دانشگاهی تاریخ ادیان داشته، بر فضای دین‌پژوهی معاصر استیلا دارند، عبارت‌اند از: گفتمان پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق با مرجعیت بلامنازع میرچا الیاده و گفتمان روش مقایسه‌ای تاریخ‌مدار با عنوان «گذر از الیاده» به نمایندگی جاناتان زیتل اسمیت (۱۹۳۸-۲۰۱۷). هرچند آثار فراوانی در حوزه الیاده‌پژوهی هست، ولی خوانش نظریات الیاده و اسمیت از منظر معرفت‌شناسی تازه‌ای دارد. در ایران متأسفانه درباره زیتل اسمیت کار چندانی انجام نشده است و او به‌رغم اهمیت زیادی که دارد، همچنان در محافل دین‌پژوهی ناشناخته و غایب است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی ادیان، پدیدارشناسی دین، روش‌شناسی ادیان، دین‌پژوهی مقایسه‌ای.

بیان مسئله

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تکافوی تعریف، مورد مناقشه بوده و حتی برخی، تمایل به ادغام و پیوند آنها با یکدیگر دارند. در ادبیات پژوهشی، اگر موضع هستی‌شناختی، دیدگاه پژوهشگر دربارهٔ ماهیت جهان را بازتاب دهد، موضوع معرفت‌شناختی، نگرش ایشان دربارهٔ آنچه ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونه می‌توانیم بدانیم را منعکس می‌کند. در واقع، معرفت‌شناسی جرح و تعدیل‌کنندهٔ روش‌شناسی است و معرفت حاصل را توجیه می‌کند. همچنین هستی‌شناسی، به نوبهٔ خود، راهبردهای پژوهش را توجیه می‌کند (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۸۴). جهت‌گیری دین‌پژوهان به موضوع دین، با موضع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها شکل می‌گیرد. هر چند برای بیشتر محققان، این مواضع بیش از آنکه روشن باشند، اغلب مبهم‌اند. اما صرف‌نظر از آن، رهیافت پژوهشگر به نظریه‌ها و روش‌هایی را که از آن بهره می‌برد، شکل می‌دهند (استوکر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۵-۱۸۶). اینها مباحثی نیستند که بتوان نادیده انگاشت. این بحث‌ها همانند پوست هستند و نه پوستین: آنها را نمی‌توان پوشید تا هرگاه پژوهشگر مناسب دیده، از تن بر کند (مارش و فورلانگ، ۱۳۸۷، ص ۳۲). در پس نظریه‌های دین‌پژوهشی، مفروضات معرفت‌شناختی پژوهشگر نهفته است که هرچه مواضع معرفت‌شناسانه آنها بیشتر روشن شود، سنجش تطبیقی سایر عناصر بنیادین پژوهش و مقایسه نظریه‌هایشان اثربخش‌تر خواهد بود.

واژه «معرفت»، اختلاف آرای فراوانی را برانگیخته است: برخی تحت تأثیر نظریه «زبان متعارف» معتقدند که همهٔ مفاهیم دارای بافت باز هستند، یا تحت تأثیر آرای ویتگنشتاین متأخر، نیازی نمی‌بینند تا واژه‌ای نظیر معرفت بر معنایی کلی و مشترک اطلاق شود، بلکه براساس نظریهٔ «شباهت‌های خانوادگی»، این شباهت‌های گوناگون است که معانی را با هم مرتبط می‌کند. برخی نیز مفهوم واحد و عام معرفت را به‌عنوان هستهٔ مشترک در قلمروهای علمی، اخلاقی، فلسفی، دینی و غیره در گفت‌وگوهای رایج مردم می‌یابند. تعریف مشهور معرفت در فلسفهٔ غرب، تا همین اواخر، «باور صادق موجه» بود که ریشه در *تئیتوس (Theaetetus)* افلاطون داشت (موزر و وتروت، ۱۳۸۷، ص ۴۰ و ۶۰). در معرفت‌شناسی افلاطونی، همهٔ چیزهای مادی پیرامونی، فقط سایه‌ای از حقیقت هستند و نمی‌توان حقیقت را در این سایه‌ها یافت. ولی شاگردش *ارسطو*، فقط به دانش علمی موجود توجه داشت و اندیشیدن خارج از چهارچوب موجود را بی‌معنا می‌دانست. اختلاف این دو موضع، تا قرون وسطی با *آگوستین افلاطونی* و *آکوئیناس ارسطویی* ادامه داشت تا اینکه فلسفهٔ مدرن، با حمایت قاطع دکارت از موضع افلاطونی - آگوستینی آغاز شد. ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی دکارت با ادعای ذاتی بودن عقاید روشن توسط تجربه‌گرایان انگلیسی نظیر *جان لاک*، *برکلی* و *هیوم* به‌چالش کشیده شد. آنها معتقد بودند که همهٔ ایده‌ها از حواس ناشی می‌شوند (فینچ، ۲۰۰۵، ص ۲۸۱۸-۲۸۱۹).

فیلسوفان عقل‌محور در پی بنیاد یقینی برای معرفت، با روش‌های معین استدلال انسانی بودند. در مقابل، تجربی‌مذهبان امیدوار بودند که اساسی برای شناسایی در تجربه حسی کشف کنند. با ظهور *کانت* هم معرفت

حسی و هم معرفت عقلی، تصدیق شد. اما برای هر یک از آنها، حدّی معین گردید. در معرفت‌شناسی کانت، مقولات به‌منزله صورت‌اند و آنچه از طریق تجربه به‌دست آمده نیز به‌منزله ماده آن است و وجود هر دو برای علم ضروری است. از این‌رو، می‌توان گفت: علم ما فقط بر امور تجربی و محسوس؛ یعنی فنومن تعلق می‌گیرد و نه بر ذات اشیا؛ یعنی نومن. اما موضوعات فلسفه اولی، که به تجربه در نمی‌آیند، نمی‌توانند مورد جست‌وجوی عقل محض قرار گیرند. کانت می‌گوید: «من علمیت دین و اخلاق را کنار گذاشتم تا برای ایمان جا باز کنم» (پاپکین و آوروم، ۱۳۷۰، ص ۳۳۰-۳۳۷).

در قرن بیستم، دین‌پژوهی مقایسه‌ای در قامت نقطه اتکای مطالعات دانشگاهی در حوزه دین، با نام میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، گره خورده است. مرجعیت بلامنازع الیاده با رویکرد پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق، مورد وفاق اکثر دین‌پژوهان قرار گرفت به‌گونه‌ای که برخی او را پیامبر این عصر می‌دانستند. پیام او سازش بین فهم عقلانی و وحی سنتی بود تا اذهان مدرن را با سنت‌های محلی آشتی داده و مصمم به حفظ ارزش دین به‌طور کلی کند (رنه، ۱۳۹۷، ص ۶۴۵). الیاده، لازمه ورود به جهان دین‌پژوهی مقایسه‌ای را مراعات یک مجموعه فرضیات مهم معرفت‌شناختی دانسته، مقدمه فهم و تفسیر ادیان را نفی فروکاهش امر قدسی و التزام بر پژوهش هم‌دلانه می‌داند. جهان ادیان از منظر او، ماهیتی تاریخی و تجربی داشته و نمایشی فراگیر از دیالکتیک، امر قدسی و غیرقدسی می‌باشد. دین‌پژوه، با رویکرد دشوار مقایسه‌ای به درون دیرباب فهم انسان دین‌ورز یا انسان نمادساز نفوذ کرده و با دریافت‌های خردسوز و قیاس‌های بی‌شمار، به کشف ساختارهای مشابه لایه‌های زیرین پدیدارهای دینی می‌پردازد. تاریخ برای الیاده، فهم معنای این رویدادهاست که در تجربه و عمل انسان نمود می‌یابد تا در نهایت، سیر تحول اندیشه بشری را رقم زنند (لیچ، ۲۰۰۶، ص ۲۷۹).

به تدریج، از اواسط دهه هفتاد قرن بیستم با نفوذ تدریجی ایده‌های فلاسفه پسامدرن در مطالعات ادیان، شاهد ظهور گفتمان جدیدی با اثربخشی محوری جانائان زیتل اسمیت و بسیاری از دین‌پژوهان معاصر مانند سگال (Robert Segal)، مک‌کات‌چن (Russell McCutcheon)، پادان (William Paden)، آلن داگلاس (Douglas Allen)، مورفی (Tim Murphy)، پرمتر (Rachela Permenter)، لینکلن (Bruce Lincoln)، پاتون (Kimberley C. Patton) و غیره بودیم که راهبری گفتمان گذر از الیاده را در مطالعات علمی ادیان بر عهده داشتند. اسمیت، با رهبری این تغییر بر آن بود تا تأکید بر شباهت‌ها، برای یافتن کهن‌الگوهای مشابه و ارائه اغواگرانه «ابروایت‌های مدرن» (Meta-Narrative)، ما را از تفاوت‌های فرهنگی جوامع غافل نکند و موجب نشود تا پژوهشگر موضوع پژوهش را استعمار کند. او از آنچه به‌عنوان «پدیدارشناسی دین الیاده‌ای» در نظر گرفته می‌شود، به‌شدت انتقاد کرد. اسمیت، با نفی تمرکز بر شباهت‌های همسان‌نگر، معتقد بود: الگوهایی که الیاده، در میان ادیان تسری می‌بخشد تنها تا زمانی می‌توانند الگوهایی جهان‌شمول تلقی شوند که با جزئیات کاری نداشته باشیم. همزمان با بررسی عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و...، در خواهیم یافت که این شباهت‌ها چندان هم

مشابه نبوده‌اند. *الیاده* به‌عنوان یک مورخ دین، وظیفه خود را بیشتر در استنتاج و تحلیل ذات ژرف و بی‌زمان امر قدسی و درک ساختار و معنای هیروفانی‌های اندیشه بشری می‌داند. از این‌رو، زمینه‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی برای او قابل فداشدن و نادیده گرفتن هستند (اسمیت، ۲۰۰۵، ص ۷). تمرکز یک‌جانبه *الیاده* بر تشابهات پدیدارهای دینی و نیز همسان‌پنداری و کشف الگوهای مشابه در مطالعات مقایسه‌ای ادیان، روش غالب در دین‌پژوهی او بود.

مهم‌ترین نقد بر مکتب *الیاده* نیز همین عدم التفات جدی به جزئیات تاریخی، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، عناصر اقتصادی و سیاسی در پژوهش‌های بین‌ادیانی است که توسط *زیتل/اسمیت* طرح شد. *زیتل/اسمیت*، روش مقایسه‌ای *الیاده* را به استعمار موضوع پژوهش متهم نموده و مقایسه را تنها نشانگر عوامل مشترک و مشابه نمی‌داند. *جاناتان زیتل/اسمیت*، به‌شدت از آنچه به‌عنوان «پدیدارشناسی دین الیاده‌ای» در نظر گرفته می‌شود، انتقاد می‌کند. او با نفی تمرکز بر شباهت‌های همسان‌نگر، معتقد بود: الگوهایی که *الیاده* در میان ادیان تسری می‌بخشد، تنها تا زمانی می‌توانند الگوهایی جهان‌شمول تلقی شوند که با جزئیات کاری نداشته باشیم. *زیتل/اسمیت*، با رهبری این تغییر پارادایم، بر آن بود تا تأکید بر شباهت‌ها و اغوای ارائه «برروایت‌های مدرن» (Meta-Narrative) ما را از تفاوت‌های فرهنگی جوامع غافل نکند و موجب نشود تا پژوهشگر، موضوع پژوهش را استعمار کند. بدین معنا که با مبانی عرفی فرهنگ خودی، به مطالعه سایر ادیان دیگر پرداخته و تئوری‌هایی بی‌توجه به بستر جامعه، ارائه دهد که بر شباهت‌ها تأکید و تفاوت‌ها را نادیده می‌پندارد. دین از قرن شانزدهم، به‌عنوان مقوله‌ای غیربومی از بیرون بر برخی از جنبه‌های فرهنگ بومی تحمیل شد و استعمار در سایه مقایسه، در پی تزریق چیز دیگری به نام «دین» با محتوایی متمایز بود، تا بتواند الگوی خود را تعمیم بخشیده و معیار هرگونه مقایسه‌ای قرار دهد (همان، ۲۰۰۴، ص ۱۷۹-۱۸۰).

گزاره‌های ادیانی را نمی‌توان بر اساس یک دین تعمیم داد. هر سنت یا پدیده دینی، با مقایسه آن با دیگر سنت‌ها و به تبع، فهم تفاوت و نحوه ارتباطشان، درک می‌شود (پادن، ۲۰۰۵، ص ۱۸۷۷-۱۸۸۸). *الیاده* تمایل داشت تا پدیدارهای دینی را ذیل مفاهیم کهن‌الگویی دسته‌بندی کند و یک روایت کلان از خرده‌پدیدارهای دینی، در گوشه و کنار جهان به‌دست داده و آنها را همچون دانه‌های تسبیح از بند یک رشته بگذراند. انتقاد *زیتل/اسمیت* به او، دقیقاً در همین نقطه است. به‌زعم وی، در این کنار هم نهادن پدیدارهای دینی و آوردن آنها ذیل یک مفهوم عام و کهن‌الگویی، خصلت بی‌نظیری و یکتایی پدیدار دینی نادیده گرفته می‌شود. *الیاده*، گویی همچون پروکروستس (Procrustes) با پدیدارهای دینی برخورد می‌کند و درنهایت، همه پدیدارهای دینی یک سرنوشت بیشتر ندارند و آن هم قربانی شدن است.

چالش بین *الیاده* و *اسمیت*، با تمرکز بر مشکلاتی است که میراث *الیاده* برای شاگرد و همکار خود *جاناتان/اسمیت* فراهم آورده و البته *اسمیت* نیز تلاشی غیرمعمول را برای غلبه بر آنها به نمایش گذارده است. در آثار *اسمیت*

نظریه‌های شگفت‌انگیزی از قبیل «هیچ داده مشخصی برای دین وجود ندارد»، «دین با اهداف تحلیلی پژوهشگر ایجاد شده است» و «نقشه، قلمرو نیست»، «دین به‌تنهایی بر ساخته پژوهش و مطالعه محققان است و هیچ حضور مستقلی جدای از فضای علمی ندارد» به چشم می‌خورد که ما را دربارهٔ ممکن بودن معرفت و دستیابی به حقیقت دین، دچار سرگردانی می‌کند. سان معتقد است: مسئلهٔ اساسی که /اسمیت را با رویکرد الیاده‌ای درگیر می‌کند، این پرسش‌های محوری است که چگونه نظریه‌ها از منظر روش‌شناختی، می‌توانند معتبر باشند؟ وثاقت معرفت‌شناسانه ادیان چه میزان است؟ و چگونه می‌توان با این مفهوم گریزپا، مواجههٔ اطمینان‌بخشی پیدا کرد؟ مرز رویکرد حرفه‌ای دین‌پژوهانه کجاست و منافع سیاسی و اجتماعی کنش‌گران مطالعات ادیان چیست؟ (سان، ۲۰۰۸، ص ۱۸۹-۱۹۰).

تاریخ ادیان: گزارش واقعیت یا روایت معرفت

هرچند الیاده و /اسمیت، خود را مورخ ادیان می‌دانند، ولی نگاهشان به تاریخ متفاوت بوده و دیدگاه‌های مختلف معرفت‌شناسی آنها، چپش و تنظیم پدیده‌های تاریخی را تغییر می‌دهد. تحلیل مورخ دربارهٔ ادیان را فرضیات معرفت‌شناختی او شکل و جهت می‌دهد؛ زیرا نگرش مورخ نسبت به پدیدار دینی، به استنباط هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مورخ بستگی دارد (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳). از جمله شاخص‌های اثربخش در گزارش‌های دین‌پژوهی هر محقق، پیش‌فرض‌ها و مفروضات معرفت‌شناسانه او در کسب معرفت تاریخی می‌باشد. در معرفت‌شناسی تاریخی، نظام شناخت علمی نه‌تنها برآیند مشاهدات، بلکه برآمده از ملزومات معرفت‌شناختی پژوهشگر است که می‌تواند روند تاریخی تحقیقات را دگرگون کند. در نتیجه، ساختار این نظام‌شناختی وابسته به گزینش‌های معرفت‌شناختی محقق است (کاربر، ۱۳۹۵، ص ۶۷). /اسمیت، با خوانش منتقدانه آثار الیاده به بررسی عناصر هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش پژوهشی و میزان اعتبار برداشت‌های الیاده می‌پردازد. به نظر می‌رسد، ارائهٔ یکی از مناقشه‌های نظری میان /اسمیت و الیاده، ما را با چالش‌های تئوریک تاریخ‌نگاری دین بیشتر آشنا کند: در هستی‌شناسی میرچا الیاده، وجود امر مقدس برای انسان، که پیوند او را با عالم بالا برقرار می‌کند، امری حیاتی است که در فقدان آن، نمی‌توان به زندگی ادامه داد (الیاده، ۱۹۷۳، ص ۵۳). الیاده، با بازخوانی افسانه‌ای از قبیله آچیلپا (Achilpa) از قبایل استرالیایی، به مضمون «نومباکالا» (Numbakulla)، یا وجود برتر آسمانی اشاره می‌کند. نومباکالا به آفرینش نیاکان و بنیان قبیله می‌پردازد و سپس از تنهٔ درخت صمغ، امر مقدس را شکل بخشیده و از آن بالا رفته و در آسمان ناپدید می‌گردد. مردمان قبیله، درخت صمغ را به‌مثابه محور مقدسی می‌پندارند که ادامهٔ ارتباط انسان با عالم بالا بوده و در نتیجه، امکان سکونت بر روی زمین را برای انسان‌ها ممکن ساخته است. اما هنگامی که این قطب آسمانی شکست، فاجعه روی داده و گویی که جهان پایان می‌یابد و همه‌جا را هرج و مرج فرا می‌گیرد. مرجع این روایت الیاده، گزارش نویسی /اسپنسر (Walter Baldwin Spencer) و گیلن (Francis James Gillen) از قوم‌نگاری‌هایشان دربارهٔ قبایل استرالیایی می‌باشد که الیاده به آن اشاره کرده، اظهار می‌دارد که یک‌بار که چنین اتفاقی روی داد، بومیان چنان دچار سراسیمگی شده بودند که تا مدتی بی‌هیچ هدف، به

این سو و آن سو می‌رفتند. سرگشتگی و بی‌تابی وجودشان را فراگرفت؛ به‌گونه‌ای که سرانجام بر روی زمین دراز کشیدند و منتظر ماندند تا مرگ به سراغ آنان بیاید (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۲۷).

روش پدیدارشناسانه *الیاده*، دین را در نهایت فراتر از واقعیت تاریخی می‌داند و در پی آن است تا با تصویری همدلانه و رویکرد هرمنوتیکی، آن موضوع را با ارائه الگوهای جهانی یا کهن‌الگو تبیین کند. اینجاست که عناصری همچون قطب یا ریسمان مقدس، به‌عنوان حلقه اتصال زمین با آسمان، اهتمام پیشینیان به یافتن راه درست، از طریق دست‌یازیدن به این ریسمان آسمانی و تلقی پاره‌شدن آن ریسمان، به‌منزله پایان جهان را در خوانش گزارش *گیلین* و *اسپنسر* وارد می‌کند. *اسمیت* مدعی است در خود متن، اصلاً به چنین موضوعاتی اشاره نشده و به‌صراحت روایت *الیاده* را منطبق بر متن اصلی *اسپنسر* و *گیلین* نمی‌داند. وی معتقد است: وقایع قبیله *آچیلیا*، در زمانی اسطوره‌های روی داده و این‌گونه نیست که بخشی از وقایع و رخدادها، مربوط به زمان معاصر و به‌عبارت دیگر، بازتاب وضعیت متأخر قبیله باشد. *زیتل/اسمیت*، «نومباکولا» را اسمی خاص ندانسته، بلکه عنوانی عام متعلق به طبقه‌ای از نیاکان مقدس برمی‌شمارد. کنش‌های آفرینش‌گرانه نومباکولا در مقایسه با سایر آداب و سنن شناخته‌شده قوم، ماهیتی کاملاً متعارف دارد؛ به‌این‌معنا که بر پایه افسانه‌های بومی استرالیا، کالبد پیشینیان پس از مرگ به خاک بازگشته، یا اینکه به سنگ، درخت و اشیای طبیعی تبدیل می‌شود. به‌عبارت دیگر، شیوه معمول در افسانه‌های بومی استرالیا، مرگ آسمانی نبوده، بلکه تحول یا دگردیسی این جهانی است که مستلزم حضوری همیشگی است. در افسانه‌های بومی استرالیا چنین آمده است که نیاکان پس از مرگ، در مکانی مقدس در زیر زمین به خواب ابدی می‌روند. این مکان مقدس، درواقع منزلگاه ابدی آنان است. به‌بیان‌دیگر، این صورت از اسطوره‌پردازی، با مفهوم پروردگار آسمان در اساطیر بومی استرالیا، تفاوت اساسی دارد. در روایت‌های پیشینیان *آچیلیا*، جایی برای حلقه یا امر مقدس نمی‌ماند تا بخواهد اتصال‌دهنده زمین و آسمان باشد؛ زیرا در این نوع اسطوره‌پردازی اصولاً گسست زمینی و این جهانی اتفاق نیفتاده که قرار باشد برطرف شود. *اسمیت* معتقد است: *الیاده* در نتیجه برجسته کردن رابطه علی نادرست میان شکستن امر مقدس و مرگ جسمانی نیاکان، از نیل به چهارچوب واقعی روایت غافل مانده و حقیقت روایت یا پیام واقعی آن را دریافته است (*اسمیت*، ۲۰۱۰، ص ۳-۷).

نکته اساسی در روایت‌های *آچیلیا*، آن است که فقدان، ضرورتی ندارد که به‌معنای انقطاع، سقوط و در ورطه هرج‌ومرج افتادن تعبیر شود، بلکه فقدان و نیستی، می‌تواند سرآغاز روند پیچیده تحول باشد. هرچند دگرگونی و مرگ پیشینیان، مانع از دسترسی مستقیم آنان به خودشان برای همیشه می‌شود، اما از رهگذر همین تغییر است که وجود یا بوده‌گی شخص از خودش، جدا و بیرون می‌آید و در دیگری جای می‌گیرد. درواقع، یک شیء یا شخص، با نشانه‌ای از پیشینیان، ابدی شده و برای همیشه دست‌یافتنی می‌گردد و حضور پیشینیان در یادمان‌شان استمرار پیدا می‌کند. *اسمیت* ارتباط آیینی را هدف مرکزی مناسک و محوری بنیادی بین نیاکان، عضو فعلی قبیله و «مکان» استقرارشان و به‌گونه‌ای دلالتی بر عینیت‌بخشی و تجدید میثاق با گذشته قبیله می‌داند. در چنین نظامی، فقط با

شکستن تیرک و قطب‌هایی که آسمان را به زمین وصل می‌کند، شکاف اتفاق نمی‌افتد، بلکه گسست واقعی می‌تواند بر اثر فراموشی و جدافتادگی انسان از ریشه‌هایش رخ دهد (همان، ص ۱۳).

اسمیت معرفت‌شناسی پیشینی *الیاده* را موجب آن می‌داند که داده‌ها را به گونه‌ای تعدیل کند که با روایت او، از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد؛ درحالی که باید به عکس عمل می‌کرد و نظریه‌ها را با داده‌های تاریخی محک می‌زد. هرچند الزامات معرفت‌شناختی به لحاظ تاریخی متغیر بوده و به هر حال، تابع گزینش پژوهشگر است. اسمیت، خطاهای نظری *الیاده* را با تأکید بر استفاده صحیح از منابع موثق تصحیح می‌کند؛ این کار مشروط به بررسی بافت فرهنگی و اجتماعی آن منابع است. روشن است که وجود تمایلات بالقوه خطایی که در کار نخستین انسان‌شناس‌ها و قوم‌نگارهایی که این گزارش‌ها را نوشته‌اند نباید نادیده گرفته شود (کاکس، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹).

تقابل گفتمان‌ها

از جمله شاخص‌های مؤثر در نظریه‌های هر مورخ دین، پارادایم‌های حاکم بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی متناسب با آن است. هر معرفتی یک گفتمان است و اصولاً معرفت فراگفتمانی وجود ندارد. تاریخ مساوی با گذشته نیست، بلکه ما همواره در حال خوانش گذشته هستیم. تفسیرها و گفتمان‌های تاریخی، از دو ویژگی تنوع و تحول برخوردارند (آقاجری، ۱۳۹۶، ص ۲۹). *الیاده* و *اسمیت*، به رغم هم‌روزگاری و افق زمانی نزدیک، در دو بسترگفتمانی متفاوت به تاریخ ادیان می‌نگرند.

الیاده جوان در دهه سوم قرن ۲۰ میلادی با دو پارادایم متعارض در دین‌پژوهی روبه‌رو بود: نخست پوزیتیویست‌ها یا اثبات‌گرایانی که روش تحقیق در علوم انسانی را با علوم طبیعی، یکسان می‌پنداشتند. دوم تفسیرگرایان که معتقد بودند، از روش‌های به کلی متفاوت با روش اثباتی باید استفاده کرد. مشخصه‌های مشترک پارادایم اثبات‌گرایی، تأکید بر ساختار منطقی و قابل آزمون بودن گزاره‌های علمی، عدم وابستگی نتایج آن به وضعیت پژوهشگر، تفاخر بر توانایی انسان در کشف نظام علیت موجود و فروکاهش همه پدیده‌های قابل مشاهده، بر پایه مدلی کلی می‌باشد. برای مثال، *دورکیم*، جامعه را و *لوی‌اشتروس* ساختار ذهنی انسان در ناخودآگاهش را محور همه پدیده‌ها قرار می‌دهند. مهم‌ترین ویژگی‌های پارادایم تفسیرگرایی، عدم ساختار زیرین ثابت و مشترک بر زندگی اجتماعی انسان‌ها و تأکید بر تفاسیر متعدد و متغییر در فرایندهای تعاملی و نیز محوریت زبان و اطلاق معانی مختلف در سمبل‌ها و نمادها می‌باشد. تفسیرگرایان معتقدند: پدیده‌های اجتماعی، جهان را می‌سازند و معنا نیز در قالب جهان است که به وجود می‌آید و «خود»، پدیده‌ای مهم مانند سایر پدیده‌های اجتماعی است که در تعامل با دیگران ساخته می‌شود (ایمان، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۶۶).

الیاده بر این باور است که پرداختن به تاریخ ادیان در جهان جدید، اهمیت خاص داشته و بر نقش خاص و مثبت آن در ایجاد یک هرمنوتیک خلاق یا روش نقد تفسیری ناظر به شرایط دینی و موقعیت وجودی آدمیان تأکید بسیار دارد. هرمنوتیک او، تفسیری مبتنی بر همدلی و اصل جویانه (جست‌وجو در بنیان‌ها یا همان

کهن‌الگوها) است. به‌زعم او، وظیفهٔ مورخ ادیان با دریافت اینکه هر صورت مشخص فرهنگی، تاریخی داشته و بخش جدایی‌ناپذیری از ارگانسیم فرهنگی معینی است، پایان نمی‌یابد، بلکه هنوز باید معنا، نیت و پیام صورت دینی مورد مطالعه را تفسیر و روشن کند. این بدان معناست که مورخ ادیان باید لزوماً به هرمنوتیک بپردازد. همین دل‌مشغولی به هرمنوتیک بود که به کارهای *الیاده* و تحلیل‌های دینی خاص و بی‌طرفانه او عمق و غنایی خاص می‌بخشید (لکزایی و موسویان، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸). *راسل مک‌کاجن*، هرمنوتیک خلاق *الیاده* را ترکیبی از سه روش متمایز می‌داند: پدیدارشناسی، هرمنوتیک و ساختارگرایی. *الیاده* با هم‌دلی به مطالعه ظهورهای نمادین بسیار از امر قدسی فرازمانی در درون جهان تاریخی نامقدس می‌پردازد. مقدس، مرجع نهایی همهٔ هایروفانی‌هاست. پس از توصیف پدیدارشناسانه و تفسیر همهٔ هایروفانی‌ها، امکان جایابی آنها در یک کلیت به‌هم‌پیوسته و کامل، مهیا می‌شود؛ کلیتی که به‌نظر مک‌کاجن از هر جنبه تاریخی، مبراست (مک‌کاجن، ۲۰۰۳، ص ۳۹-۴۰). *راسموسن*، با محوریت هرمنوتیک در بررسی *الیاده* اولین مؤلفه را مخالفت *الیاده* با فروگاهش امر قدسی، معرفی می‌کند؛ گام‌های بعدی، دیالکتیک مقدس و نامقدس، و استخراج ساختارهای بنیادین پدیدارها است تا درنهایت، به فهمی از پدیدارهای دینی بینجامد (راسموسن، ۱۹۶۸، ص ۱۴۲-۱۴۶). به *باور آلن*، *الیاده* با بهره‌گیری از *ایوخه* و نگاه همدلانه، می‌کوشد شرایط ظهور امر قدسی را به‌صورت خلاقانه، بازآفرینی کند. اما گام نهایی، فهم معنای این ظهورهای امر قدسی، به‌وسیلهٔ هرمنوتیک ساختاری است که مبتنی بر تفسیر نمادگرایی دینی می‌باشد (آلن، ۱۹۷۲، ص ۱۷۰-۱۷۱).

آنچه به‌عنوان جنبه‌های هرمنوتیکی روش *الیاده* مطرح می‌شود، حیثیت پدیدارشناسانه آن است. لذا بحث از عدم فروگاهش امر قدسی، دیالکتیک مقدس - نامقدس، توجه به زمینهٔ تاریخی، و اتخاذ رویکرد مقایسه‌ای نیز از زاویه هرمنوتیک روش *الیاده* دارای نقش محوری و اساسی است. چگونه یک فرد می‌تواند به فهم و توضیح پدیدارهای دینی بپردازد. به‌اعتقاد *راسموسن*، *الیاده* این معضل هرمنوتیکی را با ارائهٔ دو ادعا امکان‌پذیر کرده است: یعنی با این دو مورد، می‌توان از ظهور امر قدسی در یک شی، به‌معنای آن دست یافت. آن دو نکته عبارت‌اند از: کهن‌الگو و سیستم برآمده از ساختار. از نظر *الیاده*، تجلی امر قدسی به کهن‌الگو منجر می‌شود. هر صورت دینی، با یک کهن‌الگوی حقیقی، قرابت دارد. کهن‌الگو می‌تواند به‌مثابه ساختار زیرین/ذاتی امر مقدس در نظر گرفته شود. در مجموع، ساختار در دو سطح عمل می‌کند: نخست، در سطح کهن‌الگوهای ذاتی، که توسط پدیدار قدسی ظاهر شده است. دوم در سطح منجر شدن این ساختار ذاتی به یک بافت ساختارمند به‌هم‌پیوسته بزرگ‌تر. یک کهن‌الگوی خاص با ظهور تاریخی، قابل فهم نمی‌شود، بلکه زمانی فهمیده می‌شود که کل سیستم ارتباطات آن بازسازی شود. ادعا این نیست که دلالت تاریخی هر پدیدار موجود، بی‌ارزش تلقی شود، بلکه فقط پیشنهاد می‌شود رابطهٔ میان هایروفانی‌ها غیرتاریخی در نظر گرفته شود؛ زیرا آنها از یک قاعده خاص تاریخی، تبعیت نمی‌کنند (راسموسن، ۱۹۶۸، ص ۱۴۶-۱۴۷). *الیاده* همانند

یونگ معتقد بود: نماد خود را از طریق کهن‌الگویی خاص آشکار می‌کند، اما ضمن تأکید بر تمایز مفهوم کهن‌الگویی خود با آنچه یونگ در این زمینه بیان کرده است، آن را معادل سرمشق (Paradigm) یا مدل نمونه (Protype) می‌دانست (لکزایی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱).

میرچا ایاده در میان دو پارادایم تفسیرگرایی و اثبات‌گرایی، به پارادایم نخست تعلق دارد. روش مطالعه ایاده، چندجانبه‌نگر و آمیزه‌ای از پدیدارشناسی، مردم‌شناسی، ساختارگرایی و هرمنوتیک است. او مانند هوسرل و دیلتای، میان روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی، تمایز می‌نهد؛ نکته‌ای که در زمانه او، نیاز به جسارت زیادی داشت. ایاده، به‌عنوان پدیدارشناس دین، دغدغه معنای پدیدارهای دینی را دارد؛ امری که موجب شده تا برخی محققان او را در زمرهٔ اصحاب هرمنوتیک قرار دهند (موسویان، ۱۳۹۸، ص ۱۱۸).

وظیفهٔ پدیدارشناس و مورخ ادیان، با دریافت اینکه هر صورت مشخص فرهنگی، تاریخی دارد و جزء لاینفک ارگانسیم فرهنگی معینی است، پایان نمی‌یابد. باید معنا، نیت و پیام صورت دینی مورد مطالعه را نیز تفسیر و روشن کرد. این بدان معناست که باید لزوماً به هرمنوتیک هم پرداخته شود. این دل‌مشغولی به هرمنوتیک، به کارها و تحلیل‌های دینی و عینی ایاده، عمق و غنایی خاص بخشیده است. او معتقد بود: تاریخ ادیان باید بیشتر برحسب معنای ادیان ساختارمند شود تا بر پایه و اساس این یا آن نظریه در باب روش‌شناسی، که برای واقعیت دینی هیچ اهمیت معنایی قائل نیست. هرچند بسیاری از مردم جدید هم، برای واقعیت دینی هیچ اهمیت معنایی قائل نیستند. برای بسیاری از مردم جدید، فقط واقعیت تاریخی، واقعیت علی‌الاطلاق است. ایاده به‌هیچ وجه زیر بار تفاسیر تاریخی و عقلانی، به‌مثابه تنها رویکرد معتبر به واقعیت نمی‌رود. به‌زعم او، تعریف موقعیت آدمی به‌عنوان موقعیتی صرفاً تاریخی، حق مطلب را در مورد او به‌تمامی ادا نمی‌کند (لکزایی و موسویان، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸-۱۳۹).

هرچند ایاده اصرار دارد که تنها در قامت یک مورخ ادیان و نه در نگاه یک مردم‌شناس، یا جامعه‌شناس دیده شود (ایاده، ۱۹۷۵، ص ۱-۲). اما معتقد بود که فهم و تفسیر پدیدارهای دینی، اگر با دغدغه فهم انسان و کشف معنا پیش‌رود به «سفری طولانی از طریق یک هزار تو» شبیه می‌شود که دین‌پژوه، تنها یک مورخ نیست که مستنداتش رمزهای یک سنگ‌نوشته یا نسخه خطی کهن باشد، بلکه او پدیدارشناسی است که باید برای درک آنچه پژوهش می‌کند و در آن زندگی کند (ایاده، ۱۳۹۶، ص ۱۵۴-۱۵۵). ایاده نقش تأثیرگذاری بر مقبولیت پدیدارشناسی دین، نزد بسیاری از دین‌پژوهان معاصر دارد. مؤلفه‌های بنیادین پدیدارشناسی دین، از قبیل توصیف پدیدارهای دینی به‌جای توجیه (Justification) و تبیین (Explanation)، تمرکز بر حیث التفاتی نهفته ذهن شناسا در پدیدارهای دینی، تأکید بر ساختار چندتباری مسائل و چندضلعی بودن پدیده‌های دینی، تحویل شهودی به شهود ذات و دریافت ماهیت اصلی، پرهیز از تحویلی‌نگری و نیز تعلیق پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها از ویژگی‌های این رویکرد است.

رویکرد پدیدارشناسانه *الیاده* در معرض نقدهای جدی قرار گرفت. دین‌پژوهانی نظیر *اسمیت*، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی رمانتیک *الیاده* را عمیقاً غیرانسان‌شناسانه و غیرتاریخی دانسته، آن را فاقد همهٔ ابعاد یک نظام شناختی کامل، دانش مستقل و روشی برای داوری جامع می‌داند (*اسمیت*، ۲۰۰۴، ص ۷). او معتقد است که پدیدارشناسی برخلاف دین‌شناسی مقایسه‌ای - تاریخی، به کشف و شناسایی الگوهای غیرزمانی اهتمام می‌ورزد و از آنجا که پدیدارشناسی دین، به تحولات گوناگون پدیده‌های دینی در بستر تاریخ چندان التفاتی نمی‌کند، برای ارائهٔ الگوی فرازمانی جزئیات را نادیده پنداشته و شباهت آن، با روش مقایسه‌ای - تاریخی بسیار ضعیف است.

هرچند *اسمیت* نیز برخلاف منتقدان *الیاده*، ادعا می‌کند که *الیاده* هیچ مخالفتی با رویکرد ریخت‌شناسانه و مورفولوژیکی و تاریخی ندارد (سگال، ۲۰۰۵، ص ۱۱۷۶) و دین‌پژوهی *الیاده* را مبتنی بر بررسی مورفولوژیکی دین در الگوهای دین‌پژوهی مقایسه‌ای با امان نظر به شواهد و مطالعات تاریخی به حساب می‌آورد و بر این باور است که *الیاده* با بهره‌مندی و استفاده از رویکرد «کهن‌الگویی» (Archetypal) در جست‌وجوی ظهور معانی مختلف پدیده‌های دینی است. در عین حال، تمسک به این مستندات تاریخی برای *الیاده* یافتن مصادیقی برای تأیید کهن‌الگوهای ارائه شده توسط اوست. او ممکن است با توجه به اشراف عالمانه‌اش به شواهد تاریخی استناد کند، اما تفاوت‌ها را چندان برجسته نمی‌کند و از نقش آنها می‌کاهد و در مقایسه به تشابهات، برای بهره‌گیری از همسان بودن‌شان، به تعمیم و ارائه کهن‌الگوها تأکید می‌کند. در واقع، رویکرد پدیدارشناسانه *الیاده*، در پی آن است که مضامین مشترک را تشخیص دهد و معانی این مضامین را در بین ادیان، بدون در نظر گرفتن سنت تاریخی، یا موقعیت جغرافیایی آنها، توصیف کرده و در نهایت، در جست‌وجوی جوهر پدیده‌های دینی باشد. از این رو، *اسمیت تاریخچه سه جلدی ایده‌های دینی الیاده* را چندان به عنوان تاریخ متداول ادیان بر نمی‌شمارد (*اسمیت*، ۲۰۱۳، ص ۲۱).

اسمیت، به معنایی بسیار دقیق‌تر از آنچه نزد *الیاده* می‌یابیم، شایسته لقب مورخ ادیان است. با این حال، شیوه استفادهٔ او از تاریخ به عنوان ابزاری هرمنوتیکی نشان می‌دهد که او به معنایی وسیع‌تر در سنت *الیاده* جای دارد (کاکس، ۱۳۹۷، ص ۲۲۴). *اسمیت* معتقد است: پدیدارشناسی دین، مرزهای میان الاهیات و دین‌پژوهی (به عنوان رشته علمی دانشگاهی) را از بین برده است و اهداف ایدئولوژیک و ذات‌گرایانه این دین‌پژوهان، کارهای آنها را بیش از آنکه به تحقیقی علمی نزدیک کند، به تفسیرهای الاهیاتی شبیه کرده است. همچنین تأکید می‌کند که هدف مطالعات ادیان باید «به جای توضیح و تعبیر کردن توصیف و به تصویر کشیدن» باشد (*اسمیت*، ۲۰۰۰، ص ۸۰). شاید اغلب چنین تصویری به معنای بی‌ثباتی سازه‌های مطالعاتی *الیاده* تصور شود، اما بیش از آنکه اعتراضی باشد، به نظر می‌رسد که تبیینی و توضیحی است. به عنوان مثال، در انتقاد از نقش «قطب آسمان» در اسطورهٔ قبیلهٔ آچیلپا، می‌توان نظر *اسمیت* به تعبیر تجدید میثاق با گذشتگان را ترجیح او نسبت به تئوری‌سازی و تعبیرسازی‌های *الیاده* قلمداد کرد؛ ایده و تصویری که به بی‌ثبات کردن سازه‌ها و بنای فکری *الیاده* منجر می‌شود (پاتون، ۲۰۱۹، ص ۵۰-۵۱).

در تقسیم‌بندی فلسفه معاصر، به‌رغم پراکندگی تعریفی و تنوع و تکثر موجود در نحله‌های متفاوت نگاه فلسفی به دین، به‌نظر می‌رسد بتوان گفت: /اسمیت با رویکرد فلسفه تحلیلی یا انگلو-آمریکایی و الیاده با رویکردی فلسفی قاره‌ای به دین می‌نگرند. فلسفه قاره‌ای به مجموعه‌ای از سنت‌ها در فضای فلسفی دو قرن اخیر در قاره اروپا گفته می‌شود که جنبش‌های فلسفی نظیر پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیزم، هرمنوتیک، ساختارگرایی و پساساختارگرایی را در خود جای داده است. اندیشمندانی نظیر *ثئوپنهاور*، *کرکگارد*، *نیچه*، *هوسرل* و متأخرانی مانند *گادامر* و *دریدا* را در این سنت فلسفی قرار می‌دهند (سولمان و شیرمن، ۲۰۰۳، ص ۴-۸). تجزیه و تحلیل فلسفی در سنت تحلیلی، به مجموعه تکنیک‌هایی نظیر تحلیل مفهومی اطلاق می‌شود تا مسائل فلسفی را با تجزیه به اجزای ساده‌تری تحلیل کنند. خصوصیت بارز این جریان، با حضور فیلسوفانی نظیر *ویتگنشتاین*، *راسل*، *فرگه* و *مور لوزم دقت* و روشنی در طرح آرا و نیز جدیت در مرحله استدلال، برای پرهیز از ابهامات و نیز مشکلات مرتبط با تفسیر متون است (فرانسکی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

اسمیت ضمن آنکه *الیاده* را به استعمار موضوع پژوهش و محو خاستگاه فرهنگی موضوع مطالعه متهم می‌کند، بر این باور است که انسان‌شناسی و دین‌پژوهی معاصر، باید به‌عنوان بخشی از سنت فلسفه تحلیلی دیده شود که تمایل داشت، مفاهیم محوری نظیر «دیگری بودن» در مطالعات مقایسه‌ای ادیان را به‌عنوان یک مشکل ارتباطی، در مقایسه با سنت فلسفی قاره‌ای مورد توجه قرار دهد که به‌نوبه خود، خواسته است تا «دیگری» را از نظر تعالی و شاید هم از لحاظ تهدید، درک نماید (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۲۱۴).

دین‌شناخت

الیاده به‌عنوان مفسر نمادهای دینی، همواره در پی فهم تجلیات امر قدسی و کشف پدیدارشناسانه کهن‌الگوها، با بهره‌گیری از مستندات تاریخی می‌باشد. از این رو، تأکید بر ذات‌مندی دین، راهگشای او در دین‌پژوهی است. *الیاده* به‌ویژه در کتاب *مقدس و نامقدس*، امر مقدس را هسته مرکزی و ذات دین دانسته، همه ادیان با تمامی تفاوت‌هایشان را در این گزاره معرفتی پیشینی، مشترک می‌بیند. هرچند امر قدسی نامتناهی و غیرفیزیکی است و نمی‌توان از طریق تجربه به آن احاطه یافت، اما اگر جریانی بی‌نهایت باشد، با دیدن بخشی از آن، هنوز هم می‌توان آن را دید، هرچند دیدن یک چیز، بی‌نهایت دیدن همه آن بی‌نهایت نیست (آیدی، ۲۰۱۱، ص ۲۶۷-۲۶۸).

الیاده محدوده فعالیت‌های انسانی را در دوگانه «مقدس و نامقدس» تعریف می‌کند. دین را به‌معنای فهم حقیقت متعال به‌واسطه بررسی پدیدارهای دینی می‌داند، به‌گونه‌ای که انسان دین‌ورز، در دوگانه مقدس - نامقدس می‌کوشد تا از طریق تعالی از نامقدس به تجربه امر مقدس نایل آید (آلن، ۱۹۷۲، ص ۱۷۸). تعریف *الیاده* از دین، تلفیقی از دیدگاه *رودلف اوتو* و *دورکهایم* است. *الیاده* همسو با *اوتو*، دین را تجربه *نومینوس* (Numinose) «به‌کلی دیگر» (Wholly Other) می‌داند. از سوی دیگر، براساس رویکرد

دورکهایم به نسبت میان دین و امر مقدس؛ یعنی ساحت مخالف با حیات دنیایی توجه نشان داده است (پالس، ۱۹۹۶، ص ۱۷۷-۱۷۸) و تاریخ را به مثابه مجموعه‌ای از هیروفانی‌هایی که از مقدس ظهور می‌یابند، نشان می‌دهد (اسمیت، ۲۰۰۵، ص ۷). در هر صورت، از نظر *الیاده*، ما واژه دقیق‌تری از دین، که حاکی از تجربه امر مقدس باشد، نداریم. در این معنا هم دین الزاماً به معنای باور به خدا یا خدایان و ارواح نیست، بلکه درحقیقت، این کلمه به تجربه امر مقدس اشاره دارد (لک‌زایی، ۱۳۹۳، ص ۹۸).

هرچند انسان‌شناس معاصر، کلیفورد گیرتز نکته‌گسترانه‌ای در هستی‌شناسی را وجود چشم‌انداز نهفته و نامرئی مقدس در جهان، از منظر شناسای مذهبی می‌داند، نه آنکه منبع خودانکا و ذاتی قدسی، وجود داشته باشد. شخص تقدس‌گرا بر این باور است که در ساختار ذاتی واقعیت، بین راهی که شایسته است آدمی طبق آن زندگی کند، با آنچه واقعاً وجود دارد، یک ارتباط درونی ناگسستگی وجود دارد. در واقع، نمادهای مقدس در پی تهیه تصویری از ساخت جهان و برنامه‌ای برای رفتار انسان هستند که صرفاً بازتاب‌دهنده یکدیگر باشند (گیرتز، ۱۹۶۸، ص ۹۷).

از نظر *الیاده*، هر پدیدار دینی دارای جنبه‌های مختلف اجتماعی، زبان‌شناختی، اقتصادی و... است، اما نباید آن را به یکی از این موارد، فروکاست. دین تنها «به‌مثابه چیزی دارای جوهر و ذات اصیل و غیرقابل تحویل» باید مورد مطالعه قرار گیرد (الیاده، ۱۹۷۹، ص ۶). اما *اسمیت* معتقد است: هرچند *الیاده*، پدیدار دینی را ایزوله نمی‌کند و آن را به یک جنبه خاص فرو نمی‌کاهد، اما به‌طور معمول یکی از جنبه‌ها را دارای اهمیت بیشتر تلقی می‌کند (*اسمیت*، ۲۰۱۳، ص ۲۵)؛ چراکه براساس نظر *هایدگر*، ماهیت تمام روش‌های تحقیق از جانب موضوعاتشان معین می‌شوند و جهت‌تفاتی علمی، به‌واسطه برداشت انتزاعی از وجود تجربه شده و اعمال آن واسطه، امکان بی‌طرفی را از خود سلب نموده و در بی‌واسطگی موجود، تصرف می‌کند (ریبا، ۲۰۰۶، ص ۱۱۲-۱۱۳).

الیاده، شالوده دین را بر پایه گزاره‌های معرفتی که از حد دانش بشری فراتر رفته و بر نوعی واقعیت الهی عام قدسی قرار می‌دهد که به‌شکلی، سلسله مراتبی در قلمروهای بسیار گوناگون فکری، آیینی و تجربی آشکار می‌شود. منتقدانی نظیر طبیعت‌گرایان، چنین برداشت‌هایی را مبتنی بر واقعیت‌الاهیاتی - کلامی دانسته و آن را منبعی غیرعلمی در نظر می‌گیرند و فرض شالوده متافیزیکی ادیان را مرجعی غیرمجاز تلقی کرده، معتقدند: به‌جای اعمال دیدگاه تحلیلی یک ناظر بیرونی، به‌سادگی به تکرار ادبیات‌الاهیاتی خویش می‌پردازند. دین‌پژوهان حرفه‌ای مانند *الیاده* به‌واسطه عدم‌تعهد به پابندی به رویکردهای تجربی و تحلیلی امر مقایسه، در جهت اعمال روش‌های قابل آزمون، محور این انتقاد قرار می‌گیرند. در صورتی که باید نشان داد که عقاید و عملکردهای دینی، در شرایط خاص اجتماعی و تاریخی، چگونه بروز یافته و متفاوت عمل می‌کنند (پادن، ۲۰۰۵، ص ۱۸۷۹-۱۸۸۰).

الیاده نه فقط به بررسی صور ماندگار دین، بلکه به ارزیابی تغییرات تاریخی آنها نیز علاقه‌مند بود. به نظر او، انسان‌ها در طول تاریخ همواره فعال بوده و دریافت‌های خود از امر مقدس را بیان می‌کردند. آنها

اسطوره‌های جدیدی خلق کرده، نمادهای تازه‌ای کشف می‌کردند و آنها را در نظام‌های وسیع‌تر و یا متفاوتی قرار می‌دادند. بنابراین، رسالت تاریخ ادیان، نخست کشف نمادها، اسطوره‌ها، آیین‌ها و نظام‌های آنهاست. در مرحله بعد، ردیابی آنها در خلال تاریخ و اینکه چگونه در مکان‌ها و دوره‌های مختلف دچار تغییر شده‌اند. *ایاده*، چگونگی در معرض تغییر مداوم قرار گرفتن نمادها، اسطوره‌ها و آیین‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف را بیان می‌کند. آنها در طول تاریخ به‌طور مدام ساخته، اصلاح و کنار گذاشته و دوباره ساخته می‌شوند. او معتقد است: منطق طبیعی نمادها و اسطوره‌ها، همواره آنها را به‌سوی جهانی‌تر شدن می‌کشاند؛ بدین‌معنا که جزئیات زمان و مکان به‌خصوص را کنار نهاده و هرچه بیشتر با یک الگوی جهانی شباهت می‌یابند. درست همانند زمانی که یک الاهه محلی، بیشتر ویژگی‌های الاهه کهن الگویی باروری را کسب می‌کند (*ایاده*، ۲۰۱۸، ص ۴۳-۴۸). اما / اسمیت، منتقدانه می‌گوید که دین را نمی‌توان صرفاً براساس تسری مستندات انتزاعی، برای ارائه الگوی واحد، مورد مطالعه قرار داد، بلکه باید به الزامات تاریخی و موارد مطالعات مردم‌شناسی نیز التفات داشت (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۶-۷).

به نظر می‌رسد، نکته مهمی که *زیتل / اسمیت* از آن غفلت کرده، این است که *ایاده* معتقد است: می‌توان صور عام معین و الگوهای کلی خاصی از پدیده‌های دینی را از زمان و مکان اصلی‌اش جدا نمود و با سایر صور و الگوهای دینی مقایسه کرد. به عقیده او، ممکن است زمان و مکان تغییر کند، ولی مفاهیم همواره همان‌اند که هستند (پالس، ۱۹۹۶، ص ۱۶۲). از نظر *ایاده*، کار مورخ ادیان، رمزگشایی از معانی ژرف پدیدارهای دینی است. مورخ ادیان در پی فهم دین برحسب معنا و تاریخ آن است. *ایاده* برای نیل به ذات و گوهر و نیز ساختار پدیدارهای دینی، مطالعات مقایسه‌ای را ضروری می‌داند. او با پدیدارشناسی دین محدود به فهم توصیفی دین، یا فرهنگ خاص یا صرف طبقه‌بندی داده‌های دینی، مخالف است. همه تجلیات و تظاهرات تاریخی یک پدیدار دینی، باید برای کشف آنچه که چنین پدیداری باید بگوید، مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. ساختار و معنا، مفاهیم کلیدی *زید / ایاده* است و او خود را هم مورخ ادیان و هم پدیدارشناس دین به‌شمار می‌آورد (موریس، ۱۹۹۸، ص ۱۷۷).

در داستان نقد *زیتل / اسمیت* به *ایاده*، باید بیشتر به ژرفای نگاه *ایاده* در مطالعات ادیان و دو اصطلاح خاص و کاربردی او یعنی «ساختار و کهن‌الگوهای عام و فراگیر» که کاملاً غیرتاریخی‌اند، توجه کرد. این نکته به‌درستی توسط *زیتل / اسمیت* فهم نشده است و کهن‌الگوهای عام و فراگیر *ایاده* را با ابرروایت‌های دوران مدرن آمیخته است. به‌همین دلیل، ضروری است کمی بیشتر درباره *ایاده* تأمل کنیم.

گوناگونی ادیان برای / اسمیت، در راستای کوشش آدمی برای دسته‌بندی کردن مقوله‌هاست تا به‌گمانش بتواند همه‌چیز را بهتر بشناسد. اینکه چه کاری دینی است و چه کاری غیردینی و یا دقیقاً چند دین و فرقه وجود دارد، شاید بیش از آنکه در دنیای واقعی نمود داشته باشد، ساخته جامعه دانشگاهی باشد:

«دین فقط برآمده از مطالعه دانشمندان بوده و به منظور اهداف تحلیلی محققان توسط قوه خیالشان از مقایسه و تعمیم ایجاد شده است. دین جدای از فضای دانشگاهی و حوزوی هیچ‌گونه وجودی ندارد» (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۶). او مقوله دین را ابزاری مفهومی می‌داند که نباید با مقوله هستی‌شناختی، که در واقعیت وجود دارد، اشتباه گرفت. به عبارت دیگر، استفاده ما از طبقه‌بندی علمی دین، مثل نقشه‌برداری، بر پایه نظری بنیان نهاده شده است؛ الگویی که نباید با واقعیت - مثل سرزمین و قلمرو - اشتباه گرفته شود (مک کوهان، ۲۰۰۳، ص ۸).

واژه «دین» اصولاً مفهومی جهانی نبوده و ابداعی است که قدمت چندانی ندارد. از نظر/اسمیت، دین به‌عنوان مفهومی عام که فرهنگ‌های مختلف سهمی مشترک در تصور آن داشته باشند، تا پیش از قرن شانزدهم و گزارش سفرهای اکتشافی، عمدتاً ناشناخته بوده و قابل ردیابی نیست. هیچ واژه‌ای در سنسکریت کلاسیک و کتاب‌های مقدس هندو، یا در زبان پالی و متون بودایی، برای این مفهوم وجود ندارد. همچنین، اصطلاحی برای دین در زبان‌های چینی، ژاپنی، مصری یا بومی آمریکایی نیز وجود ندارد. در کتاب مقدس عبری، یا در متون یونانی، حتی کلمه‌ای برای دین وجود ندارد. فقط مسیحیان مدرن اروپایی هستند که رویه‌های خود را تعمیم داده و کلمه «دین» را به‌عنوان اصطلاحی برای طبقه‌بندی نوع خاصی از اعمال و رفتار و تفکرات فرهنگی پدید آورده‌اند. او تصریح می‌کند که نقشه قلمرو نیست و اشتباه است که مفاهیم ذهنی را با دنیای واقعی اشتباه بگیریم: «نقشه سرزمین نیست، بلکه نقشه‌ها فقط شمایی ترسیم‌شده از همه متصرفات ما هستند» (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۳۰۹).

فیتز جرال (Timothy Fitzgerald)، دین‌پژوه معاصر به بررسی ذهنیت برخی مردمان شرق درباره مفهوم «دین» پرداخته و در تأیید ادعای/اسمیت، شواهد متعددی بیان می‌کند. او به تمایز مفهوم «دین» و اصطلاح ژاپنی (shukyo) پرداخته و دریافتی که مردمان ژاپن از آیین خود دارند را فرسنگ‌ها دور از برچسب «دین» شینتویی» در مطالعات ادیان می‌داند. همچنین، مفهوم «کاست» در هند را تنها در بستر فرهنگی و اجتماعی هند قابل طرح و فهم می‌یابد (فیتز جرال، ۲۰۲۰)؛ زیرا یک اصطلاح، پیوست‌های مفهومی متعددی در زیست‌بوم یک فرهنگ دارد که اگر تنها بخشی از آن را به فرهنگ میزبان تحمیل کند، لاجرم گمراه‌کننده است. دین، اصطلاحی بومی نیست و مفهومی درجه دوم است که با تصویری کلی در ایجاد افقی نظام‌مند به کار گرفته می‌شود و همان نقشی را که «زبان» در زبان‌شناسی و یا «فرهنگ» در انسان‌شناسی ایفا می‌کند، برعهده می‌گیرد. /اسمیت معتقد است: بدون چنین افقی نمی‌توان مطالعه‌ای نظام‌مند درباره دین را به سرانجام رساند (اسمیت، ۲۰۰۱، ص ۱۴۱-۱۴۶).

تسری بخشی و استیلاگری واژه بدون رقیب و جهانی «دین» حاوی مفاهیمی با منشأ غربی و مسیحی است که فقدان جامع‌نگری موجب انتقادهای جدی گردیده است. واژه «دین»، انواع متفاوتی از

باورها و رفتارها را ذیل یک اصطلاح عمومی واحد گردآورده و به تبع آن، تفاوت‌هایی را که برای تبیین شیوه‌های متعدد زندگی بشر ضروری هستند، پنهان می‌کند و فهرست متناقضی از پدیدارهای دینی، در ادیان مختلف را به صورت لفظی مشترک، به حصار انحصاری این واژه گرفتار می‌کند. به عنوان مثال، دوبیسون (Daniel Dubuisson)، مورخ معاصر دین می‌نویسد:

خلسه شرکت‌کننده در مراسم وودو (voodoo)، نیایش راهب بندیکتی در سلول خود، غسل برهمنی در رود گنگ، مراقبه مسیحی پیش از مراسم اعتراف، قربانی انسانی در مناسک آرتکها، فرایند قدیس شدن یک کاتولیک، شمایل پرستی بیژانسی، گردونه عبادی یک زائر تبتی، ممنوعیت پایبندی در خصوص پیشگیری از بارداری، تفسیر قبایل کتاب مقدس، یوگا و مراقبه انفرادی راهب شیوایی، تمرین‌های تنفسی صبحگاهی استاد دانوبی، اعیاد چله تابستان دهقانان، آیین جان‌سپاری و اعلام وفاداری به امپراطور چین، پیشگویی یک رومی از روی پرندۀ مرده، زائر بیت‌الله در مکه، نمادگرایی کلیسای جامع سکرگور (the Sacre Coeur Cathedral)، خودکشی جمعی در جونزتاون، فهرست تبارشناسی فراعنه مصری، عرفان اوپنیشادی و... آیا به‌واقع، می‌توان مخرج مشترکی از این همه رنگارنگی و تفاوت را در یک واژه شناسایی کنیم؟ (دوبیسون، ۲۰۰۷، ص ۴۰-۴۱).

اسمیت، در تلاش برای تمایز انسان فرهنگی از انسان طبیعی، بر فعالیت‌های منحصر به فرد آدمی، به ویژه زبان و آگاهی تاریخی، تأکید کرده و دین را در زمره معرفت بشری قرار می‌دهد. اما این یکی از طعنه‌های تاریخی، چنین نظام عقل‌مداری است که موجب دوگانه کردن جهان فرهنگی به انسان معیار (که عموماً مانند ما هستند) و دیگری (که مانند ما نیستند) شده است تا در نهایت، به مرزبندی مجعول نقشه قومی «ما» و «آنها» کشیده شود (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۲۹۴). نکته قابل تأمل اینکه سبک‌های دین‌ورزی، آن‌چنان به طور کامل از یکدیگر متفاوتند که برای فهم و تفسیر «دین دیگری»، نه تنها باید پیش‌داوری‌ها و سوگیری‌های خود، بلکه باید استانداردها و معیارهای معرفت‌شناسی خود را در دین‌پژوهی و چه بسا حتی در تعریف عقلانیت نیز کنار بگذاریم؛ چراکه شاید با معیارهایی روبه‌رو شویم که یک‌سره با معیارهای ما ناسازگار و قیاس‌ناپذیر باشند.

اسمیت، برای درک پویایی پیچیده سنت‌های فرهنگی و دیالکتیک حاکم بر آن، برای خود محدودیتی قائل نمی‌شود:

نقش اصلی مطالعات دینی در تحقق این نکته بیان می‌شود که در فرهنگ و دین، هیچ متن ذاتی وجود ندارد، همه تفسیر است؛ هیچ منشأ و مرحله آغازینی وجود ندارد، همه تاریخ است؛ همه کاربست و ممارست بر انجام آن است. صرف‌نظر از نحوه تعامل ما با متون مقدس چه در فرهنگ‌های مکتوب و یا غیرمکتوبی که با آن سروکار داریم، تحقق این واقعیت مهم است که ما با فرایندهای تاریخی تفسیر و با سنت برآمده از آن روبه‌رو هستیم. اینکه گروهی خاص در برهه‌ای از زمان، این یا آن روش تفسیر از سنت مختص به خود را انتخاب می‌کنند، تنها گزینش یک راه خاص برای ارتباط خویش با گذشته تاریخی و اجتماعی‌شان می‌باشد (اسمیت، ۱۹۸۳، ص ۲۲۴).

شاید بتوان گفت: مسیری را که از دکارت با ابتدای کل معرفت بر واقعیت بنیادی و تزلزل ناپذیر «من خوداتکا» در فلسفه غرب آغاز گردیده بود را، کانت با قرار دادن گزاره‌های دینی در برج «عقل عملی» از تیررس تکافوی ادله‌های جدلی‌الطرفین، حفظ کرده بود. درعین حال آن را یکسره در دامان عقل بشری قابل تسری حداکثری نهاده بود. متأللهانی نظیر *شلایر ماخر*، برای حفظ عنصر غیرقابل فروکاهش دین، آن را در حصار «احساسات» مرتبط با امر متعالی نهادند تا در نهایت یونگ به عنوان شاهدهی بر تجربه‌ای درونی و متعالی در کهن‌الگوهای «خود پنهان» بیابد. *رودلف آتو*، با تعریف گوهر دین در امر قدسی استعلایی راه را برای تعلیق و اپوخه توصیفی دین‌پژوهانی چون *میرچا الیاده* گشود تا از پنجره پدیدارشناسی تاریخی، به روایت بیرونی امر مقدس بپردازند. شاید مشخص بود ادامه این رویه برای همیشه، حریم امر قدسی را از پرسش‌های عقلانیت انتقادی محافظت نخواهد کرد. *جان اتان اسمیت* قدم‌های واپسین را برداشته و سبکبارانه عروس دین را از حجله تقدس ذاتی خویش بیرون کشیده و به یکباره شاهد بازاری مطالعات دین‌پژوهانه می‌کند.

نتیجه‌گیری

جنبه‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه و روش‌ها، چهار جنبه از پژوهش و فهم هستند که از مفاهیم بنیادین هر تحقیقی شمرده می‌شوند. گزینش‌های معرفت‌شناختی محقق، می‌توانند روند و نتایج پژوهش تاریخی را دگرگون کنند. *اسمیت*، معرفت‌شناسی *الیاده* به جهان‌بینی مبتنی بر ابرروایت کهن‌الگوهای جهانی را موجب آن می‌داند که داده‌ها را به‌گونه‌ای تعدیل کند که با روایت او از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد.

هر معرفتی در بستر گفتمانی شکل می‌گیرد. *الیاده* به پارادایم تفسیرگرایی تعلق داشته و روش پژوهش او، آمیزه‌ای از پدیدارشناسی، ساختارگرایی و هرمنوتیک می‌باشد. *اسمیت*، معرفت‌شناسی رمانتیک *الیاده* را عمیقاً غیرانسان‌شناسانه و غیرتاریخی دانسته و آن را فاقد همه ابعاد یک نظام شناختی کامل و روشی برای داوری جامع می‌داند. مستندات تاریخی فراوانی که *الیاده* در پژوهش‌هایش مورد استفاده قرار می‌دهد، درحقیقت، یافتن مصادیقی برای تأیید کهن‌الگوهای اوست.

در تقسیم‌بندی فلسفه معاصر، اسمیت با رویکرد فلسفه تحلیلی و *الیاده* با رویکردی فلسفی قاره‌ای به دین می‌نگرند. *الیاده*، با بررسی تجلیات امر قدسی و کشف پدیدارشناسانه *آرکی‌تایپ‌ها* بر ذات‌مندی دین تأکید می‌کند و درمقابل، *اسمیت* دین را مفهومی عام و ذاتی ندانسته، و با پیگیری پیشینه تاریخی تسری این واژه، آن را برآمده از مطالعه دانشمندان و برای اهداف تحلیلی محققان برای طبقه‌بندی، مقایسه و تعمیم می‌داند.

منابع

- آقاجری، سیدهاشم، ۱۳۹۶، «رہیافت پسامدرنیستی به تاریخ: هایلدن وایت»، *خردنامه*، ش ۱۸، ص ۱۳-۳۴.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۸، *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۶، *هزارتوی آزمون‌های دشوار: زندگی و اندیشه‌های میرچا الیاده در گفت‌وگو با کلودهانری روکه*، ترجمه آرمان صالحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- ایمان، محمدمتقی، ۱۳۸۹، *مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پاپکین، ریچارد و استرول آوروم، ۱۳۷۰، *کتاب کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، تهران، حکمت.
- رنه، برایان، ۱۳۹۷، «میرچا الیاده»، ویراسته مهدی لکزایی و علیرضا ابراهیم، *دانشنامه دین بریل*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صابری نجف‌آبادی، ملیحه، ۱۳۹۶، «نگرش‌های فلسفی مورخان ادیان: مطالعه موردی جیمز فریزر و میرچا الیاده»، *تأملات فلسفی*، ش ۱۹، ص ۶۶-۱۴۳.
- صادقی فسائی، سهیلا و محسن ناصر ی، راد، ۱۳۹۰، «عناصر بنیادین پژوهش کیفی در علوم اجتماعی»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۵، ص ۸۰-۱۰۰.
- فرانسکی، پائول، ۱۳۸۹، «فلسفه تحلیلی»، ترجمه ریحانه ترکی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۵۱، ص ۶۴-۶۷.
- کاریر، مارتین، ۱۳۹۵، «معرفت‌شناسی تاریخی: در تنوع و تغییر ارزش‌های معرفت‌شناختی علوم»، ترجمه سیدبرهان تفسیری، *تاریخ نو*، ش ۱۷، ص ۶۷-۸۹.
- کاکس، جیمز لیلند، ۱۳۹۷، *پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل شکل‌دهنده و مباحثات بعدی*، ترجمه فلاحی، تهران، مرکز.
- لکزایی، مهدی، ۱۳۹۳، «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۶، ص ۹۱-۱۱۰.
- لکزایی، مهدی و سیدحمید موسویان، ۱۳۹۶، «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک نزد میرچا الیاده»، *اندیشه دینی* دانشگاه شیراز، ش ۱۷، ص ۵۰-۱۳۷.
- مارش، دیوید و پاول فورلانگ، ۱۳۸۷، «پوست نه پوستین: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در علوم سیاسی»، ترجمه سیدعلی میرموسوی، *علوم سیاسی* دانشگاه باقرالعلوم، ش ۴۲، ص ۳۱-۶۴.
- موزر، پل و مولدرو وتروت، ۱۳۸۷، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسویان، سیدحمید، ۱۳۹۸، «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک خلاق نزد میرچا الیاده»، پایان‌نامه دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Allen, Douglas. 1972. "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience." *The Journal of Religion*, Vol.52, p.170-86. <https://doi.org/10.1086/486296>.
- Audi, Robert, 2011, *Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge*, New York, Routledge.
- Dubuisson, Daniel, 2007, *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Eliade, Mircea, 1973, *Australian religions: An introduction, Symbol, myth, and ritual series*, Ithaca, Cornell University Press.
- _____ , 1975, *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth*, Transl from the French by Willard R. Trask, New York, Harper & Row.
- _____ , 1979, *Patterns in comparative religion, Stagbooks*, London, Sheed and Ward.
- _____ , 2018, *Myth of the eternal return: cosmos and history*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Finch, Henry Le Roy, 2005, "Epistemology", Edited by Jones Lindsay, *Encyclopedia of Religion*, Vol.4, United States of America, Macmillan.
- Fitzgerald, Timothy, 2020, *The Problem with "Religion"* (and related categories) Interview by David G. Robertson.
- Geertz, Clifford, 1968, *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago London, University of Chicago Press.
- Leach, Edmund, 2006, "Sermons by a man on a ladder", *In Mircea Eliade: A critical reader*, edited by Bryan S Rennie, United Kingdom, Equinox, p.278-85.
- McCutcheon, Russell T, 2003, *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*, New York, Oxford Univ. Press.
- Morris, Brian, 1998, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge, Koros Press.
- Paden, William. E, 2005, "Comparative Religion", Edited by Lindsay Jones and Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, 3. Detroit, Macmillan.
- Pals, Daniel L, 1996, *Nine theories of religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Patton, Kimberley, 2019, "The Magus: Jonathan Z. Smith and 'the absolute wonder of the human imagination,'" *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.87, p.47-56. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfy048>.
- Rasmussen, David, 1968, "Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy", *Philosophy Today*, No.12, p.138-147. <https://doi.org/10.5840/philtoday196812220>.
- Ryba, Thomas, 2006, "Phenomenology of Religion", *In The Blackwell companion to the study of religion*, edited by Robert Alan Segal, Blackwell companions to religion, Malden, MA: Blackwell Pub.
- Segal, Robert A, 2005, "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.73, 4, United Kingdom, Oxford University Press.
- Smith, 2001, "A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History", No.48, p.131-146.
- Smith, Jonathan .Z, 1983, "No need to travel to the Indies: Judaism and the study of religion", Edited by Neusner, *Take Judaism*, for example, p.215-226.
- _____, 1993, *Map is not territory: studies in the history of religions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan .Z, 2000, "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's 'Patterns in Comparative Religion' (1949-1999), Part 1: The Work and Its Contexts." *History of Religions* 39 (4): 315-31. <https://doi.org/10.1086/463598>.
- Smith, Jonathan. Z, 2004, *Relating Religion: essays in the study of religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____, 2005, "Introduction to the 2005 Edition of The Myth of the Eternal Return, Cosmos and History by Mircea Eliade", *Princeton*, NJ: Princeton University, ix-xxi.
- _____, 2010, *To take place: Toward theory in ritual*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____, 2013, *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Solomon, Robert.C, and David L Sherman, 2003, *The Blackwell guide to continental philosophy*, Malden, Blackwell Pub.
- Stoker, Gerry, ed, 2002, *Theory and Methods in Political Science*, Houndmills; Basingstoke; Hampshire, Palgrave.
- Sun, Allan, 2008, "Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z Smith", *Sydney Studies in Religion*.

The Epistemological Opposition of Mircea Eliade and Jonathan Z. Smith in the Study of Religions

Muhsen Oveisi / PhD Student of Religions and Mysticism, Islamic Azad University of Qum

✉ **Mehdi Lakzaei** / Assistant Professor at the Department of Eastern Religions, University of Religions and Denominations, Qom
lakzaei@urd.ac.ir

Abolfazl Mahmoudi / Associate Professor at the Department of Religions and Comparative Mysticism, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Received: 2021/02/04 - **Accepted:** 2021/06/12

Abstract

Researchers in the field of comparative religions aim to understand religions based on correct descriptions, not based on advice and belief. The ontological, epistemological, and methodological aspects as well as the method dimension are four interrelated areas of the basic concepts of research. Different situations of ontology (justification of reality and researcher's view of the world), epistemology (justification of knowledge), methodology (justification of method) and method (practice of research) produce different discourses that create a new understanding in the world of religions. Research theories are rooted in the epistemological assumptions of researchers, and the more they are studied in terms of their epistemological positions, the more it will be possible to understand and compare theories and other basic elements of research. The two later discourses that have played a greater role in systematizing the academic discipline of the history of religions and dominate the contemporary theological realm are Mircea Eliade's phenomenological and hermeneutic discourse of the creator with the undisputed authority and Jonathan Z. Smith's method of historical comparison, "Going beyond Eliade" (1938-2017). Although there are many works on Eliade, studying Eliade's and Smith's theories from an epistemological point of view is a new area of research. In Iran, unfortunately, not much research has been done on Jonathan Z. Smith, and despite his great importance, he is still unknown and absent in religious circles.

Keywords: the epistemology of religions, the phenomenology of religion, the methodology of religions, comparative study of religion.

A Comparative Study of Primitive Religious Traditions and Beliefs about Death among Muslim and Christian Tatars

✉ **Muhammad Modabber Chaharborj** / MA in Religions, University of Religions and Denominations

Modabber.ch@Gmail.com

Siamak Ja'farzadeh / Assistant Professor, the department of Islamic Jurisprudence and Law, Urmia University

Yulia Absaliyeva / MA in the Humanities, National University of Bashkortostan, Russia

Received: 2020/06/09 - **Accepted:** 2020/12/07


Abstract

Because of the importance of death and the afterlife, different nations accepting new religions resist the change in the rituals of death and to continue to preserve their ancestral traditions. Thus, death rituals are more integrated than other religious rites, and one can easily see the differences in the rites of different ethnic groups following a religion. The Tatars, one of the peoples under the Russian Empire for centuries, are a unique example of preserving the traditions of primitive religions and beliefs and integrating them with the new religion. This issue can be pursued in both the Muslim and Christian branches of this nation. This comparative study of these traditions show us that they are more concentrated among Christian Tatars than Muslim Tatars. The root of this problem can be found in the shortage of relevant rites in Christianity, and the richness of rituals on death and post-mortem rituals in Islam. The present article studies these rituals through an analytical-comparative method.

Keywords: death rituals, burial, Tatar, primitive religions, Islam, Christianity.

An Analytical Study of the Allegorical Method of the Interpretation of the Bible with Emphasis on the Age of the Church Fathers

Mohsen Tanha / PhD in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

 **Muhammad Hussein Taheri Akerdi** / Assistant Professor, the department of Religions, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

Received: 2021/02/08 - **Accepted:** 2021/08/03

Abstract

As the most important theological source in Christianity, the Bible needs to be interpreted. Among Christians, the interpretation of the Bible (Old Testament and New Testament) was done in two literal and allegorical forms from the very beginning of its compilation. The adoption of these two interpretive methods among the early Christians was not unrelated to the interpretive methods used by the Jews. As a solution to many theological issues in the Christian community, the allegorical method received more attention. On the other hand, literal interpretation created challenges and deviations that were regarded as heresy by the church councils. The foundation of these biblical interpretations was laid in the early centuries, the age of Church Fathers. The two main schools of Antioch and Alexandria developed at the same time, the former representing the literal method and the latter representing the allegorical method. This study tries to examine the allegorical method while expressing the effect of Jewish interpretive methods on the Christian community, especially some church Fathers in the patristic a period. The findings show that the allegorical method has had its ups and downs and marked a change in the history of Christianity. Due to going to extremes in the allegorical method of interpretation, the only solution was to let the church monopolize the interpretation, a decision which had its own consequences and led to widespread criticism of the interpretation of the Bible.

Keywords: the Bible, interpretation, literal method, allegorical method, Antioch school, Alexandria school.

A Response to the Introduction of the Book “101 Cleared-Up Contradictions in the Bible”

✉ **Seyyed Ismail Seyedzadeh** / PhD Student of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Javad Baghbani Arani / Assistant Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute

Arani@Qabas.net

Received: 2020/12/12 - **Accepted:** 2021/04/18

Abstract

The book “101 Cleared up Contradictions in the Bible”, written by Shobeyr Ali, examines 101 contradictions in the Testament. Four Christian missionaries have responded to this book. Seeking to descriptively analyze the introduction to their defensive response, the present article shows that the existence of contradictions in the Bible cannot be denied and one cannot validate the Bible arguing that the Bible is a revealed book which the Qur'an has confirmed. Furthermore, whether the authors' responses are correct or not, Muslims' views of the Bible will not change; that is, whether there is a contradiction in the Bible or not, Muslims do not give absolute credibility to the Bible because the Qur'an has just confirmed the Bible on the whole.

Keywords: Christianity, criticizing the Bible, contradictions, defense writing.

A Comparative Study of the Unity of Existence from the Viewpoint of Vedanta School in Hindu Mysticism and Sadra School in Islamic Mysticism

Rezvaneh Najafi Savad Rudbari / Assistant Professor, the department of Islamic Education, Sistan and Baluchestan University r.najafi1342@gmail.com

Received: 2020/06/07 - **Accepted:** 2020/12/06

Abstract

The unity of existence is one of the complex issues raised in mystical schools. Showing the depth of attention of scholars in the Islamic world, the present paper is a comparative study of the views of the Hindu school and Islamic mysticism. In Hinduism and Islam, three interpretations of the unity of existence have been offered: 1. The universe is a single personal existence and all objects in the universe are considered as its components. Some Islamic theologians have attributed this view to mystics. 2. The universe is a single personal existence, and multiplicities and other objects are nothing more than illusions and mirages. This view is attributed to some Sufis. In both of these interpretations of the unity of existence, some words of the Hindu school are used. 3. The universe is an infinite and endless single personal existence that leaves no room for others, and pluralities are the manifestations of that single personal existence. In this view, the attribution of pluralities to existence is permissible. In the relationship between existence and pluralities, the single personal existence plays the role of a stational conditional mood, and the difference between pluralities, i.e. one plurality is superior to the other, is in analogical gradation. This interpretation is the view held by most Muslim mystics and is also derived from the words of Hindu mysticism.

Keywords: unity of existence, conditional mood, station, Vedanta.

The Ontology of the Problem of Evil in Hinduism and Islam and their Attitude towards the Cosmological Implications of the Problem of Evil

Amir Samdaliri/ MA Student of Religious Studies at Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Seyyed Akbar Hosseini Qal'eh Bahman** / Assistant Professor and Faculty Member at Imam Khomeini Educational and Research Institute
akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2020/12/08 - **Accepted:** 2021/04/11

Abstract

The attitude of different religions and creeds towards the issue of evil is a topic that can be analyzed and studied in theological discussions. The semantic analysis of the concept of evil and the ontological analysis of evil-doer on the one hand, and the study of the cosmological, theological, anthropological, and moral implications of accepting the existence of evil in the universe on the other, are significant subjects. Using the comparative method, this article first deals with the ontological analysis of evil in Islam and Hinduism and then examines the cosmological implications of accepting the existence of evil in these two religions. In Hinduism, "Evil" is equivalent to suffering, and in Islam it is a type of secondary philosophical intelligible that is abstracted from the observation of the negative relationship of one phenomenon and existence with the perfect existence and another phenomenon. Accordingly, Islam and Hinduism affirm the existence of evil in the universe. In terms of cosmological implications, they both have an optimistic view of evil ultimately.

Keywords: Islam, Hinduism, evil, suffering, cosmological implications, optimism, pessimism.

An Investigation into Peace from Mennonite's Point of View Based on Shiite's Thought

✦ **Sedigheh Rahimi Sabet** / PhD Student, Imamiyah Theology, the Qur'an and Hadith University
sisirs212@gmail.com

Ahmad Karimi / Assistant Professor, Department of Theology, the Qur'an and Hadith University

Received: 2020/08/16 - **Accepted:** 2020/12/17

Abstract

The issue of war and peace is very important in any religion because choosing each of them as the main approach creates different results. Mennonite is a branch of the Protestant Christianity. The followers of this denomination are religious people who believe in Christ and his teachings and have a special belief in the field of peace. In this regard, they refer to certain sources and attribute certain characteristics to peace. Since their approach is not accepted in Shiite principles, it needs to be examined. Using the library-based method, the present paper first explains and then examines the Mennonite view of peace. Based on the research findings, the Mennonites, referring to the teachings of Jesus, believe in absolute peace and non-resistance and do not allow war even in order to defend the rights of the oppressed; whereas the Shiites consider this kind of peace to be an act of oppression. While introducing Islam as a religion of mercy, they consider resistance and defensive war against the aggressors necessary and accept a kind of peace that does suppress or weaken the oppressed of the world.

Keywords: Islam, Shia, Christianity, Mennonite, peace, war.

Abstract

A Comparative Study of the Theory of Normative Ethics in the Holy Qur'an and the New Testament

Seyyede Masoumeh Shahmiri / PhD Student Department of the Qur'an and Hadith, Islamic Azad University, Qum Branch.

mshahmiry@yahoo.com

Received: 2020/11/23 - Accepted: 2021/03/25

Abstract

The theory of "value" is undoubtedly the most important element in any moral system. On the other hand, in today's world, the religion-based moral system is regarded as perfect. As two authoritative sources in Islam and Christianity, the Holy Qur'an and the New Testament have also provided many teachings in this regard. These two main religious sources have taken a teleological and perfectionist approach to the theory of value, in the sense that they both strive for the liberation and salvation of man. The difference is that the New Testament considers liberation from the original sin and the return of man to his first place, but the Holy Qur'an considers liberation from the world and approach to God and the attainment of a higher position. The New Testament also takes into account the worldly gifts and finally the kingdom of the heavens, whereas the Holy Qur'an considers the worldly and otherworldly rewards.

Keywords: the Holy Qur'an, New Testament, theory of value, teleology, perfectionism.

Table of Contents

A Comparative Study of the Theory of Normative Ethics in the Holy Qur'an and the New Testament / Seyyede Masoumeh Shahmiri	7
An Investigation into Peace from Mennonite's Point of View Based on Shiite's Thought / Sedigheh Rahimi Sabet / Ahmad Karimi	23
The Ontology of the Problem of Evil in Hinduism and Islam and their Attitude towards the Cosmological Implications of the Problem of Evil / Amir Samdaliri / Seyyed Akbar Hosseini Qal'eh Bahman	33
A Comparative Study of the Unity of Existence from the Viewpoint of Vedanta School in Hindu Mysticism and Sadra School in Islamic Mysticism / Rezvaneh Najafi Savad Rudbari	49
A Response to the Introduction of the Book "101 Cleared-Up Contradictions in the Bible" / Seyyed Ismail Seyedzadeh / Javad Baghbani Arani	65
An Analytical Study of the Allegorical Method of the Interpretation of the Bible with Emphasis on the Age of the Church Fathers / Mohsen Tanha / Muhammad Hussein Taheri Akerdi	83
A Comparative Study of Primitive Religious Traditions and Beliefs about Death among Muslim and Christian Tatars / Muhammad Modabber Chaharborj / Siamak Ja'farzadeh / Yulia Absaliamova	101
The Epistemological Opposition of Mircea Eliade and Jonathan Z. Smith in the Study of Religions / Muhsen Oveisi / Mehdi Lakzaei / Abolfazl Mahmoudi	117

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.13, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2022

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

Executive Manager: *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