

معرفت ادیان

سال سیزدهم، شماره سوم، پایی ۵۱، تابستان ۱۴۰۱



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

سیدحسن حسینی امینی

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

استاد 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: ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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 تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۸۰/۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱/۱۲۰/۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۰۱ 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 تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به 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: نتیجه‌یابانگر 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

فهرست مطالب

بررسی تطبیقی ارکان دعا در قرآن و عهدین / ۷

فاطمه خلیفات / کج جواد باغبانی آرنانی

مطالعه تطبیقی فضای کالبدی کلیسا و مسجد بر پایه مبانی انسان‌شناختی مسیحیت و اسلام / ۲۵

مرضیه‌سادات شجاعی / کج مجیدرضا مفتی‌پور

شأن اخلاقی محیط‌زیست از نگاه اسلام و مسیحیت / ۴۷

مهدی احمدی / کج سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

مقایسه تطبیقی جرم زنا در متون فقهی امامیه و کتب مقدس یهود / ۶۵

مینا عیسوند / کج سیدعلی ربانی موسویان

بررسی تطبیقی دیدگاه متون مقدس ادیان ابراهیمی و دانش پزشکی درباره آمیزش در دوره عادت ماهانه / ۸۷

کج یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / ایران سلیمانی / زینب توکل / محمدرضا نورمحمدی

مرجعیت سیاسی در یهودیت تا قبل از پیدایش صهیونیسم / ۱۰۳

کج محمدرضا کریمی‌والا / امیرعباس مهدوی‌فرد / احمد آقایی میبیدی

بررسی تحلیلی ادله همگرایانه و واگرایانه در تقریب بین ادیان با تأکید بر مبانی ارزش‌شناختی / ۱۲۱

عظیم امیری / کج محمدحسین طاهری آکردی

تقابل هستی‌شناسی میرچا الیاده و جان‌اتان اسمیت در مطالعات ادیان / ۱۳۷

محسن اویسی / کج مهدی لکزایی

۱۶۲ / Abstract

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی ارکان دعا در قرآن و عهدین

f.khalifat@whc.ir

arani@qabas.net

فاطمه خلیفات/ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

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

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

چکیده

دعا به مثابه عهد باطنی انسان و خداوند متعال و حلقه اتصال قلبی او با مبدأ پیدایش خویش، امری مشترک در میان ادیان ابراهیمی است، به گونه‌ای که هر موحدی به خوبی حس می‌کند بدون دعا نمی‌توان طعم شیرین ایمان به غیب را درک نمود. به سبب جایگاه خاص دعا، این مقاله به دنبال مقایسه تطبیقی ارکان دعا در قرآن کریم و عهدین برآمده است. این تحقیق از یک سو در دعا پژوهی و از سوی دیگر، در مباحث بین‌الادیان کاربرد دارد. روش نویسندگان مقایسه و تبیین مشترکات به سبکی جامع است تا گامی در مسیر تقریب مذاهب باشد. بدین‌روی، در سه بخش، جوانب گوناگون مربوط به ارکان دعا بررسی شده است: ارکان دعا در عهد عتیق، ارکان دعا در عهد جدید و ارکان دعا در قرآن. سپس مقایسه و ارزیابی صورت گرفته است. در مسیر تحقیق، اشتراکاتی به دست آمد که نشان‌دهنده وحدت ادیان آسمانی در جریان از سرچشمه قادر متعال برای حرکت به سوی تمدنی جامع و نوین است.

کلیدواژه‌ها: خدا، دعا، عهد عتیق، عهد جدید، قرآن کریم.

«دعا» در لغت به معنای درخواست و خواستن، و در اصطلاح دینی، چیزی را از خدا طلب کردن است. به تعبیر دیگر قرار گرفتن موجودی حقیر و ناتوان در مقابل وجودی تام و تمام و کمال مطلق است برای درخواست نیازهایی که خود قادر به تأمین آنها نیست. دعا آرامش روح و روان انسان را فراهم می‌کند، سالک را از بدی‌ها، پلیدی‌ها و رخت‌ها دور می‌سازد. این نقش برای دعا در متون مقدس، از جمله قرآن و عهدین ادیان مشاهده می‌شود. عهد قدیم یا عهد عتیق کتاب مقدس یهودیان است که مسیحیان نیز آن را پذیرفته و بخش اول کتاب مقدس قرار داده‌اند. «عهد عتیق» نامی است که مسیحیان در مقابل «عهد جدید» به این کتاب داده‌اند، اما یهودیان به کتاب مقدس خود «تنخ» می‌گویند که شامل تورات و کتاب‌های پیامبران است.

عهد جدید بخش دوم کتاب مقدس مسیحیان است که به عقیده آنان درباره پیمان جدید خدا با بشر سخن گفته است. قرآن کتاب مقدس مسلمانان و در باور آنان سخنان خداست که به صورت وحی از سوی او توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم محمد بن عبدالله ﷺ به زبان عربی نازل گردیده و مسلمانان آن را بزرگ‌ترین معجزه رسول اکرم ﷺ می‌دانند.

آیات متعددی از این کتاب به صورت دعاست. دعا به‌مثابه بخش مهمی از عبادات، در ارتباط با معبود، سه رکن دارد که اصل دعا بر آن استوار است: مدعو، داعی و الفاظ دعا.

با توجه به اهمیت بالای دعا در ادیان، این پژوهش بر آن است که ارکان دعا را در قرآن و عهدین در سه محور ارکان دعا در عهد عتیق، ارکان دعا در عهد جدید، و ارکان دعا در قرآن و ذیل هر بخش، مدعو و صفات آن، داعی و ویژگی‌های آن، و الفاظ دعا در کتاب مزبور را بررسی و مقایسه کند.

ارکان دعا

دعا دارای سه رکن اساسی است:

رکن اول: مدعو؛ هر دعاکننده‌ای باید بداند چه کسی را می‌خواند و از چه کسی درخواست می‌کند و نزد خود جایگاهی برای او تصور می‌نماید.

رکن دوم: داعی؛ همان دعاکننده است که بالاتر از خود را خطاب کرده، از او درخواست می‌کند.

رکن سوم: دعا و الفاظ آن است که هر شخص به صورتی ارتباط خود را با مدعو برقرار می‌سازد.

الف. ارکان دعا در عهد عتیق

فقرات متعددی از عهد عتیق به دعا، توسل و پناه بردن به خدا اختصاص دارد. در کتاب‌های «غزل‌های سلیمان»، «مزامیر»، «اشعیا»، «ایوب» و «سایر پیامبران بنی اسرائیل»، دعا و گفت‌وگو با خداوند جلوه پرننگی دارد. با توجه به سه رکن اصلی دعا، دیدگاه عهد عتیق را در اینجا بررسی می‌کنیم:

۱. مدعو و صفات آن

خدا در تورات، نام‌های متعددی دارد:

یهوه: نام خاص خدا «یهوه» است که به سبب حرمت زیاد، تلفظش نامعلوم است.

الوهیم: از جمله نام‌های دیگر خدا، «الوهیم» که بیش از ۲۰۰۰ بار در عهد عتیق به کار رفته و ترجمه‌های متفاوتی از آن ارائه شده است (پیدایش، ۱:۱؛ خروج، ۳۲:۱۷).

ایل: نام دیگری از نام‌های خدا در تورات است (پیدایش، ۱۳:۱۶). غیر از نام‌های یادشده، گاهی خداوند با عناوین دیگری مخاطب قرار گرفته است:

پدر: در قسمت‌هایی از کتاب عهد قدیم، خداوند با صفت «پدر» خطاب شده است: «پدر یتیمان و داور بیوه‌زنان خداست در مسکن قدس خود!» (مزامیر، ۶۷:۵)؛ پدر و صخره نجات (مزامیر، ۸۹:۲۶). در **نیایش روزانه یهود** آمده است: «ای پدر ما، ما را اجابت فرما...!» (نیایش روزانه یهود، بی‌تا، ص ۱۵۶). در «اشعیا»، جایی که خواسته است یهوه را زیر سؤال ببرد که چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی، او را «پدر» خطاب کرده است (اشعیا، ۶۳:۱۶).

از آن رو که پدر نزد عیال خود جایگاهی دارد و متکفل روزی آنان است، خدا را «پدر» خوانده‌اند؛ چنان که او متکفل رزق همه عالم است و هستی به‌منزله عیال و افراد تحت تکفل او به‌شمار می‌آیند.

مالک و پادشاه: در جاهای گوناگونی از عهد عتیق، خداوند با وصف «پادشاه» نام برده شده و جایگاه سلطنت و ملک و پادشاهی برای او برشمرده است: «اینک افلاک و فلک الافلاک از آن یهوه خدای توست و زمین و هر آنچه در آن است» (تثنیه، ۱۴:۱۰). نیز تخت پادشاهی برای خداوند ذکر شده است (مزامیر، ۴۷:۷۸). او آفریده‌ها را به هر که در نظرش خوش آید، می‌دهد (ارمیا، ۲۷:۵). در حقیقت پادشاه و مالک، حاکم بر ملک دیگر افراد است و اختیارات افراد در ذیل فرامین او قرار می‌گیرد. خداوند حاکم علی‌الاطلاق هستی است و هر نوع ملکیت دیگران در سایه ملکیت او قرار می‌گیرد و آنان ذاتاً از خود مالکیتی ندارند.

قادر: در سفر «پیدایش» می‌خوانیم: هنگامی که ابراهیم نود و نه ساله بوده، خداوند بر او ظاهر شده و گفت: من «قادر مطلق» هستم (پیدایش، ۱:۱۷). این تعبیر بارها در عهد عتیق تکرار شده است. هنگامی که خداوند نخستین‌بار بر حضرت موسی علیه السلام ظاهر شد، به او گفت: من «یهوه» هستم و بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب به نام خدای «قادر مطلق» ظاهر شده‌ام... (ماسون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۵). توانمندی خداوند تا جایی بالا دیده شده که او را خدای خدایان معرفی کرده است (تثنیه، ۱۰:۱۷).

قدرت یکی از صفات بارز و اساسی در وجود حق تعالی است. پروردگار فاقد قدرت، امکان ربوبیت و تدبیر عالم را ندارد و بندگان نمی‌توانند از خوان او بهره‌مند گردند. طبیعی است زمانی که بنده ببیند پروردگارش فاقد قدرت لازم برای تأمین حوایج اوست، در دعا و ارتباط با او دچار تزلزل خواهد شد.

مجیب: خدا برای اظهار پیمان خود، در پیمان نقض‌ناشدنی خود با همه موجودات زنده (پیدایش، ۹: ۸-۱۶)، همیشه مردم را به دعا فراخوانده است که پدر ما ابراهیم دعا در عهد قدیم را آشکار کرد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳،

ص ۶۶۲). امید به مجیب بودن خداوند تا جایی است که خدا را منجی روزانه خود خوانده است (مزامیر، ۲۵: ۵و۴). در حقیقت، انسان در نجوا و دعای خود، به دنبال نجات از وضعیت نامطلوب خویش است و نسبت بدان رضایت ندارد و به همین سبب، انسان موحد در عهد عتیق، همواره امید به اجابت دعا‌های خود توسط خداوند دارد. **قریب:** به‌طور کلی، همه نیایش‌ها بدو ریشه در این اعتقاد دارد که خدایی نزدیک است و گوش می‌دهد. این اعتقاد به شکلی روحانی در نیایش پیامبرانه ادامه یافته است. صاحب مزامیر اعتراف می‌کند: یهوه نزدیک به همه کسانی است که به او توسل می‌جویند (هایلر، ۱۳۹۲، ص ۴۲۴).

انسان مادام که خداوند را دور از خود بداند، احساس آرامش ناشی از حضور دائمی خداوند و قرب او در وجودش شکل نمی‌گیرد و در پی آن، اعتماد به دعا در وجود او کاهش می‌یابد. به همین سبب، در عهد عتیق قید نزدیک بودن خداوند همواره مدنظر بوده و همان‌گونه که در فرازهای «مزامیر» ذکر شده، این نزدیکی سبب رغبت بندگان به توسل است.

۲. داعی و ویژگی‌های آن

داعی (دعاکننده) لازم است شأنی برای روبه‌رو شدن با پروردگار داشته باشد. در این مبحث، تعدادی از این ویژگی‌ها که در عهد قدیم بدان اشاره شده ذکر می‌شود:

معرفت و ایمان: معرفت و شناخت معبود و ایمان به کسی که او را باور داریم، زمانی ارزشمند است که در عمل ثابت شود. وقتی خداوند می‌خواست حضرت ابراهیم علیه السلام را بیازماید، از او خواست پسرش اسحاق را قربانی کند (پیدایش، ۲۲: ۲) و ابراهیم علیه السلام لیبک گفت. در نتیجه، خداوند برکت در ذریه ابراهیم را هدیه ایمانش قرار داد (پیدایش، ۲۲: ۱۸-۱۶) و یهوه دعای اسحاق را مستجاب فرمود و زوجه‌اش، رفقه، حامله شد (پیدایش، ۲۵: ۲۲).

در عهد قدیم نبود ایمان به خداوند موجب نزول بلا معرفی شده است (اعداد، ۱۴: ۱). در مقام دعا، بدون داشتن معرفت لازم، دعاکننده مسیر دعا را گم خواهد کرد و قادر نخواهد بود آن‌گونه که لازم است با معبود خود ارتباط برقرار کند. معرفت زمینه‌ساز ایمانی بهتر خواهد شد. ایمانی که بر مبنای معرفت بنا نشده دیری نخواهد پایید که زایل می‌گردد و در بزنگاه‌های زندگی نمی‌تواند انسان را همراهی کند. در مقام دعا نیز بدون داشتن معرفت لازم، دعاکننده مسیر دعا را گم خواهد کرد و قادر نخواهد بود آن‌گونه که شایسته است با معبود خود ارتباط برقرار کند.

خوف و رجا: کسانی دست به دعا برمی‌دارند که از رحمت الهی مأیوس نشده باشند. از سوی دیگر، یقین به نجات بدون هرگونه تلاش - پیدا نکرده باشند. این را حالت بین خوف و رجا می‌گویند. در عهد عتیق آیاتی دال بر خوف و رجا نسبت به معبود وجود دارد: «خوف یهوه بر شما باد! و این را با احتیاط به عمل آورید...» (دوم تواریخ، ۱۹: ۷). به رجا نیز در چندین جا از کتاب مقدس اشاره گردیده و امیدواری به خداوند یادآوری شده است (پیدایش، ۴۵: ۷). یوحنا دعا می‌کند؛ چون در نجات خداوند شادمان است (اول سموئیل، ۲: ۱). در حقیقت، همراهی این دو در مقام دعا منجر به گذر از خود و تعلقات و راهیابی به ساحت پر نور الهی می‌گردد.

قصد قربت: اگر دعاکننده می‌خواهد دعایش ارزش یابد باید قصد تقرب کند؛ زیرا اعمال عبادی انسان با قصد قربت، ارزش اصلی خود را می‌یابد. یهوه درباره قومی که فقط زبانی او را تمجید کرده‌اند، گفته: با این قوم، عمل عجیب و غریب به‌جا خواهیم آورد و حکمت حکیمان ایشان باطل، و فهم فهیمان ایشان مستور خواهد شد (اشعیا، ۲۹: ۱۳-۱۳). در قسمتی از «همزامیر» آمده است: آنان که از تو دورند هلاک خواهند شد... (مزامیر، ۷۳: ۲۸-۲۶).

دعا اگر با قصد تقرب صورت پذیرد، سبب رشد توحیدی دعاکننده می‌گردد و او می‌تواند از دریچه دعا، به عبادت عام در حیات خود دست یابد و در دیگر شئون زندگی خویش نیز همواره قصد قربت را در طلیعه عمل خویش داشته باشد.

انقطاع از غیر خدا: «انقطاع» به معنای قطع کردن و بریدن است که دعاکننده دل را به خداوند متصل کند و از غیر او (ظواهر و اسباب مادی) دل بر کند. در عهد عتیق، آنجا که حضرت موسی علیه السلام به هدایت فرعون و فرعونیان مأمور شده بود، درباره هدایت‌پذیری و رو به سوی خدا کردن عده‌ای آمده است: «هر که دل خود را به کلام یهوه متوجه ساخت، نوکران و مواشی خود را در صحرا جا گذاشت» (خروج، ۹: ۲۱-۲۰).

انقطاع امری قلبی است و انسان در این حالت از هر ملجأی غیر خداوند دل می‌کند و به دنبال آن، تنها به الطاف او امیدوار است و در مقام دعا، خالص می‌گردد و قلب خود را از سایر اسباب منقطع می‌سازد. در پی آن، حضور قلب شکل می‌گیرد. برای متخلف از این عمل نیز مجازات اعلام گردیده است: «چون این قوم از دهان خود به من تقرب می‌جویند و به لب‌های خویش مرا تمجید می‌نمایند، اما دل خود را از من دور کرده‌اند... حکمت حکیمان ایشان باطل، و فهم فهیمان ایشان مستور خواهد شد» (اشعیا، ۲۹: ۱۴-۱۳).

۳. الفاظ دعا در عهد عتیق

چون لفظ دال بر معناست، دعاکننده نیز با استفاده از الفاظ، با پروردگار خود ارتباط برقرار می‌کند. در کتاب مقدس نیز با الفاظ گوناگونی پروردگار خود را پرستش و از او درخواست کرده‌اند. برخی از آن الفاظ عبارتند از: **سلطان:** (در برخی ترجمه‌ها «سلطان» و در برخی دیگر «خداوند» ذکر شده است). در عهد قدیم، گاهی در استغاثه‌ها خدا را این‌گونه خوانده‌اند: «در آن وقت نزد خداوند استغاثه کرده و گفتم: ای سلطان تعالی یهوه! تو به نشان دادن عظمت و دست قوی خود به بندهات شروع کرده‌ای...» (تثنیه، ۳: ۲۳-۲۴). در عهد عتیق همان‌گونه که از فراز فوق نمودار است، سلطنت به دنبال وجود قوتی برتر در یهوه و عظمتی بی‌همتا در او تحقق پیدا می‌کند.

چوپان (شبان): در عهد قدیم، در جملات متفاوتی خداوند را با لفظ «چوپان / شبان» نام برده و مردم را گله او دانسته‌اند که مانند گوسفندان نیاز به حمایت و مراقبت او دارند (مزامیر، ۲۳: ۱-۲). خداوند نیز عهده‌دار ابعاد گوناگون حیات انسان است و داعی در هنگام دعا می‌داند که رشته پراکنده احوالات او در زندگی نیازمند تدبیرکننده و رهبری است که به زندگی او سامان بخشد.

شوهر: عهد قدیم لفظ «شوهر» را نیز برای پروردگار خود به کار برده و این گونه می‌نماید: کلماتی که نشان از نوعی قدرت و اقتدار دارد برای خداوند قابل ذکر است. در «ارمیا» نیز لفظ «شوهر» به کار برده شده است (ارمیا، ۱۴:۳۳).
عادل: از جمله اوصافی که برای معبود در عهد قدیم به کار رفته صفت «عادل» است (ارمیا، ۱:۱۲). اطمینان داعی به وجود عدالت در معبود، به او آرامش‌خاطری عطا خواهد کرد که معتقد است: عدلی سراسری در حیات او وجود دارد و تفاوت تقدیرات او با دیگران براساس عمل است.

ب. ارکان دعا در عهد جدید

همان گونه که ذکر شد، دعا دارای سه رکن اساسی است: مدعو، داعی و الفاظ دعا. در این قسمت ارکان دعا را در عهد جدید بررسی می‌کنیم:
 یک. مدعو و صفات آن

کسی که مورد سؤال و درخواست و عبادت قرار می‌گیرد صفاتی برتر از دیگران دارد؛ مثلاً مقامی عالی دارد که او را شایسته پرستش برای موجودی دانی قرار داده است. مدعو در عهد جدید با صفات گوناگونی ستایش شده است:
پدر: عهد جدید در جاهای گوناگون، خداوند باری تعالی را «پدر آسمانی» معرفی کرده است. برای نمونه، حضرت عیسی علیه السلام در جواب کسانی که پرسیدند: چگونه دعا کنیم؟ به آنها این گونه تعلیم داد: «ای پدر ما که در آسمانی...» (متی، ۶: ۹۶). حضرت عیسی علیه السلام برای معرفی «پدر» به فیلیپس گفت: «من در پدر هستم و پدر در من» (یوحنا، ۱۴: ۱-۹)؛ «من و پدر (خدا) یکی هستیم... و یقین کنید که پدر در من است و من در او» (یوحنا، ۱۰: ۳۸ و ۳۹). در «یوحنا» هم آمده است: «به شما می‌گویم که هر آنچه از پدر به اسم من طلب کنید به شما عطا خواهد کرد. تاکنون به اسم من چیزی طلب نکردید» (یوحنا، ۱۶: ۲۴-۲۳).

«پدر» دارای بار معنایی وسیعی است و او علاوه بر تأمین نیازهای مادی اهل خود، حریص بر محبت بدیشان و برآورده ساختن نیازهای روحی ایشان است. به همین دلیل، به صراحت از کفایت کردن خداوند، با این نام سخن گفته شده است.

مالک و پادشاه: کسی که مسئول دعا و درخواست واقع می‌شود لازم است خود بر امور سیطره داشته و متصف به مالکیت باشد تا بتواند کسی را مالک گرداند. در عهد جدید شواهد بسیاری بر صفت پادشاهی خداوند وجود دارد: «باری، پادشاه سرمدی و باقی و نادیده را، خدای واحد و یگانه را اکرام و اجلال تا ابدالآباد باد! آمین» (اول تیموتیئوس، ۱: ۱۷).

اما تفاوت مالکیت و سلطنت خداوند با دیگران در عاری بودن این خصلت‌ها از نواقص بشری است. بشریت از ابزارهای قدرت خود، همانند مالکیت و سلطنت در جهت اهداف شخصی و تعلقاتش استفاده می‌کند؛ اما خداوند متعال جبار است و قدرت خود را برای سرنگونی گردنکشان و دستگیری مستضعفان استفاده می‌نماید.

قادر: در کتاب مقدس، حضرت عیسی علیه السلام مردم را به این مهم رهنمون می‌سازد: «... هر چه را در اثنای دعا طلب نمایید، اعتقاد دارید که آن را خواهید یافت که به جهت شما واقع خواهد شد» (مرقس، ۱۱: ۲۳-۲۴).

قدرت خداوند تنها منحصر به توان انجام امور یا بازدارندگی نیست، بلکه عهد جدید زوایای متعددی از قدرت خداوند را تبیین نموده است؛ همانند قدرت بر مشاهده و احاطه بر هستی، قدرت بر داوری اعمال بشر و مانند آن. بدین‌روی، هرگز نباید خداوند را قادر در بعدی خاص تلقی نمود، بلکه قدرت او علی‌الاطلاق است و شامل همه شئون حیات انسان و سایر موجودات می‌گردد.

مجیب: در خصوص خداوند این اطمینان را داریم که اگر چیزی را بر وفق اراده او بخواهیم به ما گوش می‌سپارد، و اگر می‌دانیم که به هر آنچه از او می‌خواهیم گوش می‌سپارد، می‌دانیم که آنچه را از او خواسته‌ایم به کف می‌آوریم. (اول یوحنا، ۵: ۱۵-۱۴). حضرت عیسی علیه السلام در «موعظه روی کوه» که طولانی‌ترین مجموعه از تعالیم اخلاقی او در اناجیل است، بر اهمیت دعا و اجابت کردن خداوند تأکید می‌کند (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۳۰): «سؤال کنید که به شما داده خواهد شد. بطلبید که خواهید یافت. بگویید که برای شما باز کرده خواهد شد؛ زیرا هر که سؤال کند یابد و کسی که بطلبد دریافت کند و هر که بگوید برای او گشاده خواهد شد» (متی، ۷: ۱۱-۷).

قریب: در عهد جدید با بیان‌های گوناگون، این قرابت یاد شده است، تا جایی که حتی گاهی به شفاعت نیز ختم می‌شود: «ما دانسته و باور کرده‌ایم آن محبتی را که خدا با ما نموده است. خدا محبت است و هر که در محبت ساکن است، در خدا ساکن است و خدا در وی». به تعبیر دیگر، خدا آن قدر به ما نزدیک است که گویا در محبت او مسکن گزیده‌ایم. (اول یوحنا، ۴: ۱۶).

پولس این نزدیکی را تا جایی معتقد است که گفته: «روح خدا در دعا به ما کمک می‌کند و خدا که از دل ما باخبر است، می‌داند که روح‌القدس چه می‌گوید... لیکن خود روح برای ما شفاعت می‌کند...» (رومیان، ۸: ۲۶ و ۲۷). قریب بودن خداوند سبب آگاهی او از حوایج قلوب خواهد شد، به‌گونه‌ای که اگر داعی خواسته خود را بیان ننماید، خداوند بدان واقف است و از دیگرانی که به او نزدیک‌اند به مشکلات و شادی و غم بنده خود آگاه‌تر است. چنین خداوندی لایق عبادت است و در هر وهله از عمر و هر لحظه از شبانه‌روز می‌توان او را برای عبادت و مناجات و دعا یافت.

دو. داعی و ویژگی‌های آن

«داعی» کسی است که دیگری را صدا می‌زند. داعی دعاکننده است. او باید صفات و ویژگی‌هایی داشته باشد که او را از دیگران متمایز می‌کند:

معرفت و ایمان: انجیل متی معرفت حضرت عیسی علیه السلام در دعا را بیان کرده است (متی، ۲۱: ۱۸-۲۲). داعی به میزان سطح معرفتی و ایمان خود با خداوند سر دعا را باز می‌کند و با او نجوا می‌نماید و به همان میزان است که به دعا شوق دارد.

فردریش هایبلر، مورخ و پژوهشگر مسیحی، معتقد است:

انسان نیایش گزار ایمان دارد که می تواند نشانه حضور امر نامتناهی را لمس کند؛ زیرا خدا همان طور که آگوستین می گوید: در درونی ترین زوایا، آنجا که فقط وحدتی حقیقی است، خانه دارد. انسان نیایش گزار در خلوت و انزوا، آزاد از همه دنیا و همه مخلوقات، با خدای خود سخن می گوید: تنها با تنها (هایبلر، ۱۳۹۲، ص ۳۳۰).

ایمان به روح القدس تا جایی سفارش شده که حتی میلر در تفسیر انجیل لوقا آورده است:

کسانی که وجود روح القدس یا الوهیت او را انکار می کنند یا به هر نحو افاضات روح و بشارت نجاتی که وی به قلب شخص می رساند را رد می کند، کافر محسوب خواهند شد (میلر، ۱۹۳۴، ص ۱۶۰).

یهودیان به این نکته اشاره داشته اند که هر عمل کننده به شریعت^۵ سعادت مند، و هر ترک کننده آن شقاوت مند خواهد بود. در حالی که در اخلاق و عرفان مسیح، چنین اسم و رسمی از عبادات دیده نمی شود و یوئس مسیحیان را از اعمال رهانید تا آن ایمان کاملی که با تحقق آن، از پسران خداوند و مورد شفاعت عیسی^ﷺ قرار می گیرند، نهادینه شود (علم الهدی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲).

انسانی که دارای معرفت و بینش ضعیفی است علاقه ای به دعا ندارد و تنها در زمان اضطرار که به طور محسوس شاهد عجز دیگران باشد، بر حسب فطرت، دست به سوی خداوند خود برمی دارد.

خوف و رجا: خوف یعنی خوف از گناه و امید به محبت خدا. قسمتی از کتاب عهد جدید گناه را خوفناک و موجب بدبختی دانسته (رومیان، ۷: ۹-۱۱ و ۲۴) و خداوند را شکر کرده که به واسطه حضرت عیسی^ﷺ او را از این وضعیت باخبر کرده و نجات داده است (رومیان، ۷: ۲۴-۲۵). درباره ستایش محبت خداوند و امید به او آمده است: «... او که پسر خویش را دریغ نداشت، بلکه وی را به هر جمله ما تسلیم کرد، چسان تواند بود که با او همه گونه لطف در حق ما نکند؟» (رومیان، ۸: ۳۱-۳۳).

قصد قربت: اهمیت قصد قربت در دعا به میزانی است که حضرت عیسی^ﷺ مهم ترین حکم شریعت را حضور قلب می داند، تا آنجا که نه تنها ذهن، بلکه تمام وجود انسان سرشار از محبت و یاد خداوند گردد (متی، ۲۲: ۳۷-۳۸)؛ زیرا قصد قربت حقیقی همراه با محبت خداوند و از روی طوع و رغبت رقم می خورد و با مشقت و بار نمودن بر نفس ممکن نخواهد بود.

انقطاع: در عهد جدید، شیوه های گوناگونی از انقطاع و رها شدن از دل بستگی های بیان شده است:

آنجا که پطرس به عیسی گفت: اینک ما همه چیز را و نهاده ایم و از پی تو روان گشته ایم؛ پس سهم ما چه خواهد بود؟ عیسی گفت: ... هر کس خانه ها و برادران و خواهران و پدر و مادر و فرزندان یا کشتزاران را به سبب نام من و نهاده باشد، پس بیش از آنها را خواهد یافت و میراث بر حیات جاودان خواهد گشت (متی، ۱۹: ۲۷-۲۹).

سه. الفاظ دعا در عهد جدید

با توجه به برخی آیات کتاب مقدس، مسیحیان بر این باورند که خدا در این کتاب - به ویژه در عهد جدید - خود را خدای واحد در سه شخص معرفی کرده که بعدها در قرن دوم میلادی «تثلیث» نام گرفت. آنان به عنوان بارزترین

شاهد مثال برای این آموزه، آیه‌ای به نقل از حضرت عیسی علیه السلام بیان می‌کنند که وی شاگردان خویش را به تبلیغ آنچه به ایشان آموخته تشویق می‌کند و از آنان می‌خواهد همه امت‌ها را به نام سه شخص (پدر، پسر و روح‌القدس) تعمیم دهند (شیرخدايي، ۱۳۹۵، ص ۲۱۲). این دیدگاه باعث ایجاد گونه‌های متفاوت دعا، از قبیل دعا به محضر خدای پدر، دعا به درگاه عیسی علیه السلام، دعا به درگاه روح‌القدس، و دعا به درگاه مادر مقدس شده است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۶۸۷).

عیسی علیه السلام نام «عیسی» شامل همه چیز، یعنی خدا و انسان و کل تدبیر خلقت و نجات است. دعا به درگاه عیسی علیه السلام توسل به او و دعوت او به درون خود ماست. نام او تنها نامی است که دربردارنده حضوری است که آن را بیان می‌کند. عیسی علیه السلام انسانی برخاسته از مردگان است و هر که نام عیسی را بخواند، پسر خدایی را خوشامد می‌گوید که او را دوست می‌داشت و خودش را برای او بذل کرد (همان). یا وقتی عیسی علیه السلام به شاگردان خود دعا کردن را می‌آموخت، این‌طور گفت: «... هر آنچه از پدر به اسم من طلب کنید به شما عطا خواهد کرد...» (یوحنا، ۱۶: ۲۳-۲۴).

پدر: لفظ «پدر» چندان به کار رفته که حضرت عیسی علیه السلام نیز خداوند را با این لفظ خوانده و شناخت پدر را منحصر در شناخت پسر دانسته است (یوحنا، ۱۱: ۲۵-۲۸). همچنین آمده است که حضرت عیسی علیه السلام چشم خود را به طرف آسمان بلند کرد و خدا را با نام «پدر» خطاب نمود (مکاشفه یوحنا، ۱۷: ۱).

پادشاه: در عهد جدید لفظ «پادشاه» نیز برای پروردگار به کار رفته است (اول تیموتاؤس، ۱: ۱۷)؛ یا زمانی که سرود «موسی بنده خدا» و سرود «بره» را می‌خوانند، می‌گویند: «عظیم و عجیب است اعمال تو، ای یهوه خدای قادر مطلق! عدل و حق است راه‌های تو، ای پادشاه امت‌ها!» (مکاشفه یوحنا، ۱۵: ۳). پادشاه از نگاه عهد جدید، دارای سلطنتی زوال‌پذیر نیست، بلکه آنان قائل به بقا و ابدی بودن او هستند.

عادل: در عهد جدید، داعی با اعتقاد به عدالت خداوند، این اطمینان را می‌یابد که بیش از گناه او، وزری برای او نخواهد بود و خطای او نیز با رحمت و رأفت حق تعالی آمرزیده خواهد شد (اول یوحنا، ۹: ۱). در عهد جدید بر صفت «عدالت» خداوند در مقام دعا تأکید شده است. حضرت عیسی علیه السلام در «یوحنا» برای حواریون دعا می‌کند (یوحنا، ۱۷: ۲۵).

ج. ارکان دعا در قرآن

دعا سه رکن اساسی دارد. این ارکان را در قرآن و کلام خداوند بررسی می‌کنیم:

اول. مدعو و صفات آن

معبود: در بین آیات قرآن، ۲۵ آیه به صورت خاص به معبود - اعم از معبود حقیقی و مجازی - اشاره کرده است. به تعبیر علامه طباطبائی، یکی از این ۲۵ آیه در افاده مضمونش بهترین شیوه و لطیف‌ترین معنا را برای دعا دارد: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶). در اینجا واسطه را انداخته و فرموده

است: «چون بندگانم سراغ مرا می‌گیرند من نزدیکم». در این آیه تأکید شده که مدعو همان معبود است و اوست که هر دعاکننده‌ای او را مخاطب قرار می‌دهد و از او می‌خواهد (طباطبائی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۲). بدین‌روی، طبیعی است در دعا - که نوعی عبادت است - دعاکننده در طلب خود، دست به دامان همان معبود مورد ستایش خود گردد. **مالک:** خداوند مالک هر چیزی است که بهره‌ای از وجود دارد؛ زیرا هر آنچه هست، مخلوق اوست. قرآن کریم خداوند را مالک آسمان و زمین دانسته است (حدید: ۵). این آیه به مالکیت و رجوع تمام دایره وجود به سوی حق اشاره دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۶۵۹)؛ چنان‌که در سوره مبارکه «حمد» فرموده است: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد: ۴). «پادشاه جهان» یک اصطلاح عرفانی است که مقصود از آن ذات حق تعالی است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶۳). در قرآن، خداوند متعال واقعیت یکتایی است که وجود هر شخص یا شیء دیگری قائم به اوست و او تنها واجب‌الوجود حقیقی است (شیرخدايي، ۱۳۹۵، ص ۳۱۷).

رب: طنطاوی در خصوص «رب» بیان داشته است: «رب» کسی است که متعهد تربیت است در تمام احوال، تا مربوط به درجه کمال برسد. این اسم از اسامی خداوند متعال است و در خصوص دیگران فقط به صورت مقید به کار می‌رود؛ همانند «رب الدار» به معنای صاحب‌خانه (طنطاوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۷).

خداوند شئون همه موجودات، از جمله انسان را اداره می‌کند. هر کس، هر جا و با هر زبانی و در هر شرایطی قرار دارد، اگر خداوند متعال را صدا بزند خداوند حاضر است و به او پاسخ می‌دهد. اگر همزمان همه مردم نیز از خداوند درخواست کنند، او حاجت تک‌تک افراد را می‌داند و مشغول شدن به عده‌ای، او را از عده‌ای دیگر باز نمی‌دارد. شایسته «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۲) است. اوست که همه را آفریده و عالم در اختیار اوست، می‌داند که دعای چه کسی باید به اجابت برسد و چه کسی مستحق تأخیر در رسیدن به حاجت یا مجازات است. **قرب:** بهترین بیان و ترتیب مراتب در مسئله قرب و بُعد را قرآن کریم - به ترتیب - در شش مرحله بیان داشته که توجه بدان غیمتی ارزنده است:

در مرتبه اول، خداوند متعال در مورد نزدیک بودن رحمت خود به نیکوکاران می‌فرماید: «... إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف: ۵۶).

در مرتبه دوم، خداوند افق نزدیک‌تری را باز کرده و به وسیله پیامبر خود، مژده‌ای به عالم خاک فرستاده است: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶). خداوند جل جلاله در این قسم از آیات، شرط ورود به مرتبه قرب را دعای بندگان قرار داده است (ممدوحی، ۱۳۸۱، دفتر اول، ص ۵۷).

در مرتبه‌ای سوم، خداوند - عزوجل - خود را آنچنان به بنده نزدیک ساخته که می‌فرماید: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تَبْصُرُونَ» (واقعه: ۸۵).

در مرتبه چهارم، قرآن کریم قرب الهی را بیان کرده و به این مرتبه اشاره نموده که حضرت رب متعال به انسان از حیات او و جان او نزدیک‌تر است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).

در مرتبه پنجم، انسان قبل از آنکه خودش باشد، از آن خدا و در ربط محض با حضرت اوست: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴).

در مرحله ششم، مرتبه فنای محض و دریافت حقیقت است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳). چنین مرتبه‌ای محو شدن وجود خارجی در ذات حق و فنا دیدن هر چیزی غیر اوست (ممدوحی، ۱۳۸۱، دفتر اول، ص ۷۹-۸۳).

قادر: لازمه قادر بودن خداوند متعال، علم و قدرت بر هر چیزی است. منظور قدرتی است که از هر نظر نامحدود و بی‌پایان است و هر امر ممکنی را شامل می‌گردد و قدرتی که همراه با اختیار و مشیت است و هر زمان اراده کند، انجام می‌دهد و هر زمان اراده محو و نابودی چیزی کند از میان می‌رود (رعد: ۳۹؛ شیرخدایی، ۱۳۹۵، ص ۳۲۲). همان قدرت تصرفات خداوندی در آیات و احکام کتاب‌های آسمانی؛ از قبیل اقامه دینی و ازاله آئینی، منسوخ کردن آیات و احکام و لازم گرداندن مقررات و قوانین. البته یهودیان و مسیحیان از مخالفان نسخ در میان اهل کتاب هستند و در تعلیل آن گروهی به عدم امکان آن از ناحیه باری تعالی به خاطر استحاله بداء و ندامت، و گروه دیگر - هر چند امکان آن را پذیرفتند، ولیکن - مدعی وجود نصوصی مبنی بر عدم نسخ شریعت خود شده‌اند. اما اصل ناسخیت اسلام یک اصل مسلم و غیرقابل جرح در میان عالمان اسلامی است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۷).

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (بقره: ۱۱۷). بدیع بودن در آیه شریفه به خوبی زوایایی از قدرت بی‌مانند خداوند را بیان می‌دارد (طنطاوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۵۷). «بدیع» به معنای ابداع و تأسیس کردن آسمان‌ها و زمین است، بدون اینکه از نقشه‌های دیگر الگو گرفته و بدون اینکه از ابزار و ماده‌ای بهره گرفته باشد.

مجیب: خداوند مهربان به ما و دعاها بمان وعده اجابت قطعی داده است: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰). امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: خداوند چنین نیست که در دعا را به روی بنده باز کند و در اجابت را به رویش ببندد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۵۳۳). وعده‌ای که خداوند داده است و هرگز از وعده خود تخلف نمی‌کند، وعده اجابت دعاست، نه وعده رفع حوائج. در حقیقت «ادْعُونِي» یعنی: مرا بخوانید؛ بدین معنا که مرا به خانه دل خودتان دعوت کنید. در اصل، مدعو خود خداوند است، نه حوائج و نیازهای ما. هدف دعا آن است که اتصال قلبی انسان را برقرار سازد. توفیق دعا، خود یک اجابت قطعی است که آن اتصال به معبود است.

ابن‌کثیر ذیل این آیه بیان کرده که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده: «بنده همچنان در خیر است، مادام که استعجال نوزدد». سپس فرمودند: «استعجال در دعا به این است که بنده بگوید: همواره خداوند را می‌خوانم، ولی مرا اجابت نمی‌کند» (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

دوم. داعی و ویژگی‌های آن

معرفت و ایمان: مهم‌ترین ویژگی دعاکننده باید معرفت و ایمان باشد؛ معرفت و شناخت نسبت به اینکه بداند خود فقیر مطلق است، و غنای مطلق تنها خداوند است. خداوند در سوره «بقره» ایمان را فعلی قلبی همراه با ادا نمودن

نماز و زکات خوانده که افعالی جوارحی هستند؛ زیرا اولاً، لازم است لوح قلب از نقش‌های فاسد تخلیه گردد، سپس با عقاید حقه و اخلاق حسنه زینت داده شود (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۰). بنده باایمان فقط خدا را می‌خواند و کسی دیگر را شریک او قرار نمی‌دهد و در دعا کردن و رسیدن به خواسته‌های خود، منقطع به سوی معبود خود است. ایمان چنین انسانی سرشار از اخلاص است و خالصانه خداوند را عبادت می‌کند: «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (غافر: ۱۴).

خوف و رجا: خوف^۱ رنج و سوزش قلبی برای فرارسیدن حادثه‌ای ناخوشایند است (نازعات: ۴۰ و ۴۱). توصیف اهل بهشت به «ترس از مقام پروردگار» با در نظر گرفتن این امر است که ترس نوعی تأثر از ضعیف و مقهور در برابر شخصی قوی و قاهر و خشوع و خضوع در برابر اوست (طباطبائی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۲).

«رجاء» عبارت است از: تعلق به حصول محبوبی در آینده؛ توقع خیر داشتن از کسی که خیر به دست اوست (سلامتی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷۹). در وصف خوف و رجا قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰).

حضور قلب: حضور قلب در عبادات «کلید گنج سعادت» و «راه روشن اتصال با ملکوت» است. اگر ما او را نمی‌بینیم او ما را می‌بیند. پس باید چشم بصیرت و دیده باطن خود را گشود و ادب حضور را آموخت (لقمانی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴). برای مثال، خداوند متعال در ابتدای سوره «مؤمنون» می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون: ۲۰). خشوع بدون حضور قلب ایجاد نمی‌شود و شرط رستگاری در نماز و بلکه دعاست. هر چه مرتبه اخلاص و حضور قلب - که دو رکن عبادت است - کامل‌تر باشد روح منفوخ در آن طاهرتر و کمال سعادت آن، بیشتر و صورت غیبی ملکوتی آن منورتر و کامل‌تر خواهد بود و کمال عمل اولیا به واسطه جهات باطنی آن است، وگرنه صورت عمل چندان مهم نیست؛ مثلاً ورود چندین آیه شریفه از سوره مبارکه «دهر» در مدح امیرمؤمنان و اهل بیت طهارت^۲ به واسطه چند قرص نان و ایثار آنها نبوده، بلکه برای توجهات باطنی و نورانیت صورت عمل بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶).

قصد قربت: یکی از شروطی که لازم است در وجود دعاکننده قبل از هر چیزی رسوخ پیدا کند، قصد قربت و نوع انگیزه الهی اوست؛ بدین بیان که بنده بداند خدای تعالی از هر کسی به او نزدیک‌تر است (بقره: ۱۸۶). **فخررازی** در ذیل آیه ۵ سوره «بینه» در خصوص اخلاص که همان قصد قربت است، بیان داشته است: اخلاص در اینجا بدین معناست که برای انسان در انجام فعل انگیزه‌ای غیر از قصد عبادت نباشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۵).

قرب به خداوند قرب مکانی نیست، بلکه انسان الهی خداوند را نزدیک‌ترین وجود به خود می‌بیند که لحظه و مکانی از وجود او خالی نیست. او با عمل خود به دنبال درک این حقیقت است؛ زیرا می‌داند عمل زشت و گناه او سبب دوری‌اش از خداوند شده است.

انقطاع: کمال انسان و رسیدن به قرب الهی با بریدن از دنیا و انقطاع از هر چیزی است (حرعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۳،

ص ۳۸۷). «أَمِنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ...» (نمل: ۶۲). طبیعت مادی معمول انسان‌ها چنین است که در حالت اضطرار به انقطاع می‌رسند.

اضطرار به حالتی گفته می‌شود که انسان در شدتی از شداید گرفتار شده و تنها به خداوند روی می‌آورد؛ همانند فقر، مرض، مورد ظلم قرار گرفتن و اموری که در زندگی از بلا یا محسوب می‌شود... (حقی بروسوی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۶۲).

علامه طباطبائی در ذیل این آیه بیان داشته که استجاب وقتی صورت می‌گیرد که امید داعی از همه اسباب ظاهری قطع شده باشد. آن وقت است که دست و دلش با هم متوجه خدا می‌شود. در چنین صورتی خدا اجابتش می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۵۴۵).

سوم. الفاظ دعا در قرآن

خداوند متعال در قرآن نیکوترین نام‌ها را ویژه خود دانسته، می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يَلْحِقُونَ فِي الْأَسْمَاءِ سَبِيحُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

اللهم: این کلمه متشکل از «الله»، لفظ جلّ جلاله منادای مفرد است که حرف ندای آن (یا) حذف شده و میم مشدد در عوض آن در آخرش آمده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۴۵). خداوند متعال در قرآن کریم، به رسول گرامی خود امر می‌کند به خدایی پناهنده شود که تمام خیرها به‌طور مطلق به دست اوست و قدرت مطلق خاص اوست: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَبْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶)، تا از ادعاهای موهومی که در دل منافقان و متمردان از حق (مشرکان و اهل کتاب) جوانه زده و در نتیجه گمراه و هلاک شده‌اند، نجات یابد (طباطبائی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۲۰۱).

«اللهم» دست نیاز به سوی «الله» بردن است؛ همان کسی که بازگشت انسان را از اسفل سافلین به عهده گرفته و او را از دوزخ تاریک به محل کرامت و امن الهی بازمی‌گرداند و از تاریکی‌ها به نور می‌کشاند و از راهزنان سلوک محافظت می‌کند. پس لازم است دعاکننده و سالک به نگهبان و مربی خودش توسل جوید و با گفتن «اللهم» یا «الله» به او تضرع نماید و سرّ اینکه بیشتر دعاها با این کلمه شروع می‌شود نیز همین است (موسوی خمینی، ۱۳۶۳، ص ۱۷).

رب: کلمه «رب» را به معنای مالک، خالق، صاحب و مصلح گرفته‌اند. برخی «رب» را به معنای مالک و صاحب‌خانه دانسته‌اند: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» (قریش: ۳). *راغب اصفهانی* می‌نویسد: «رب» در اصل به معنای تربیت و پرورش است؛ یعنی ایجاد کردن حالتی پس از حالتی دیگر در چیزی تا به حد نهایی و تمام و کمال آن برسد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۹).

با تحقیق در این رابطه به این نکته می‌رسیم که انبیا نیز اسم جلاله «الله» را در دعا به‌کار نمی‌بردند، بلکه بیشتر از کلمه «رب» استفاده می‌کردند؛ زیرا دعا «درخواست» است، «پناه بردن» است و درخواست و پناه

بردن فقیر از غنی، و دانی از عالی است؛ یعنی می‌گوید: من چیزی ندارم و تو هستی که مرا پرورش می‌دهی و تربیت می‌کنی.

جمع‌بندی، مقایسه و ارزیابی

همان‌گونه که بیان شد، در قرآن و عهدین به نام‌های خداوند، صفات و ویژگی‌های او اشاره شده است. در این بین، شباهت‌های ظاهری بسیاری بین آنها وجود دارد. به اعتقاد برخی از دانشمندان مسیحیت، خدا واحد و یگانه است، لیکن در عین حال، در وجود سه شخص از هم جدایی‌ناپذیر است. ویلیام میلر، دانشمند مسیحی، نوشته است: این اناجیل با یکدیگر تناقض ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند. به‌طور کلی یکی از علت‌های به‌کار بردن الفاظ و صفات متفاوت در عهد جدید همین مسئله تثلیث است (میلر، بی‌تا، ص ۲۷).

در عهد قدیم، با الفاظ نیایشی و ادبیات خود، خداوند را پدری خطاب می‌کند که تمام هستی و وجودش، تمام زندگی و سرنوشتش در دست او سامان می‌یابد و با خواست او، خیر یا شر برایش رقم می‌خورد. یهودیان متفق‌اند که اسناد صفت «پدر» به خدا جایز است، هرچند درباره معنای آن و نیز اینکه خداوند پدر کیست اختلاف دارند.

در عهد جدید نیز صفت «پدر بودن» را به خداوند نسبت می‌دهند. آیات عهد جدید به چند صورت این موضوع را بیان داشته است: آیاتی که مسیحیان را پسر خدا می‌دانند؛ آیاتی که مجمل هستند و شخص خاصی را مدنظر قرار نداده‌اند؛ و آیاتی که پرهیزگاران و درست‌کاران را پسر خدا می‌دانند. متکلمان مسیحی این واژه‌ها را تشریفاتی می‌دانند.

برخی معتقدند: کاربرد لفظ «پدر» برای خدا نیز تشریفی است.

کاربردها بر دو نوع است:

۱. تشریفی: صرف استعمال لفظ است و هیچ اثری بر آن مترتب نیست و هیچ بار اعتقادی ندارد.

۲. غیرتشریفی: آنهایی که صرف کاربرد لفظ نیست.

قرآن کریم خداوند متعال را با صفت «معبود» معرفی کرده که بدین وسیله کمال لطافت و عنایت و لطف و رحمت را به بندگان خود نشان داده است. قرآن کریم خداوند متعال را «رب» همه موجودات می‌داند که خود، همه موجودات، از جمله انسان را آفریده است و اداره و تربیت می‌کند.

در عهد عتیق، بنده با الفاظی معبود خود را صدا می‌زند که در محیط اطرافش نشان از اقتدار و عظمت او دارد؛ مثلاً «چوپان» که برای آنان نشانی از مسئولیت‌پذیری است که با تمام وجود از موجودات تحت ملکیت خود حمایت می‌کند. در عهد جدید، باور داشتن به قادریت خداوند، ایجاد امید به استجاب دعا را به همراه دارد.

بر صفت «مالک و پادشاه» در هر سه کتاب تأکید شده که به معنای «نیرومندی» و «در انحصار خود گرفتن» است. مقصود از آن در قرآن، معنای وسیع‌تری متناسب با ذات الهی است؛ به این بیان که خدای تعالی مالک حقیقی همه موجودات و مالک تدبیر آنهاست، و این مالکیت نتیجه خالقیت و ربوبیت اوست. آن که موجودات را آفریده و

تحت حمایت خود پرورش می‌دهد و لحظه به لحظه فیض وجود و هستی به آنها می‌بخشد، قطعاً مالک و پادشاه حقیقی آنان است.

ظاهر امر نشان از آن دارد که در بسیاری از موارد، اختلاف در بیان و ادبیات نیایشی قرآن و کتاب‌های مقدس عهدین است. ولی با تأمل بیشتر به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف، در محتواست؛ در نحوه نگاه و ارتباط به معبود، در بریدن از خلق و اتصال تمام به خالق است.

برای مثال، قریب بودن خداوند^۶ باوری است که قلب انسان را به وجه زیبایی به معبود متصل می‌کند و زمینه‌ای عالی برای دعا کردن ایجاد می‌نماید. طبق آیات قرآن، خداوند در همه زمان‌ها و مکان‌ها حاضر است و بهندگان خود نزدیک‌تر از هر چیزی است و در همه حال آنها را همراهی می‌کند و بر اعمال و رفتار آنها ناظر و شاهد است. قرآن کریم چگونگی این قرب را بیان داشته است، تا جایی که از رگ گردن هم به انسان نزدیک‌تر است. این وجود لایزال بین انسان و قلب او هم قرار دارد. در این صورت، قرب الهی یک ارزش می‌شود و انسان به فَنای محض و دریافت آن حقیقت می‌اندیشد. کتب عهدین نیز قرب را بیان داشته و گفته‌اند که خداوند آن قدر به ما نزدیک است که گویا ما در او ساکن هستیم. اما فراتر نرفته و قریب‌ترین مرحله سکونت لله است. گویی ادیان الهی به زیبایی به دنبال یکدیگر ارسال شده‌اند، به گونه‌ای که هر کدام پس از دیگری و در تکمیل ادیان قبل آمده است.

در قرآن کریم، خداوند متعال واقعیتی یکتاست و او تنها واجب‌الوجود حقیقی است. کتاب مقدس نیز خداوند را رب‌الارباب دانسته، ولی در اینکه این رب‌الارباب، یکتا و واحد باشد و خدایان دیگر ستایش نشوند، اختلاف نظر دیده می‌شود.

در قرآن کریم، مجیب بودن و اجابت کردن مختص خداوند است و هیچ کس توان قرار گرفتن در کنار او را ندارد. بر این مسئله با بیانی زیبا و بدون تعابیر نفی‌کننده تأکید شده است. درباره اجابت کردن خداوند از عهد عتیق و جدید در جای خود مثال‌هایی بیان کردیم و شباهت‌های بسیاری بین قرآن و عهدین در این باره وجود دارد، ولی جای سؤال نیز هست که خداوندی که گاهی برای خوابیدن یا عاجز بودن یا فراموش کردن او را یاد می‌کنیم، چگونه می‌تواند در همه حال بر محافظت موجودات اراده داشته باشد و برآورده شدن حاجات آنها را ضمانت کند؟! بسیاری از ربانیون یهودی بر این باورند که ویژگی‌های انسان‌انگاره‌ای را که در عهد عتیق به خدا نسبت داده شده باید مجازی تفسیر کرد.

قرآن کریم معرفت و شناخت و ایمان را شاخصه‌ای مهم برای دعاکننده برشمرده است و این معرفت و ایمان را فقط درباره خداوند صحیح می‌داند (مریم: ۶۵؛ رعد: ۱۶؛ اعراف: ۵۴). می‌توان گفت: دعا، خود نوعی خداشناسی به همراه دارد و در سایه خودشناسی و خداشناسی است که حس نیاز به دعا در انسان تقویت می‌شود و با شناخت وارد این مسیر عبادی می‌گردد و به نقطه اتصال خود و معبود راه پیدا می‌کند. عهد جدید معرفت خداوند را متوقف بر معرفت حضرت عیسی علیه السلام می‌داند، به گونه‌ای که بدون معرفت او، معرفت و شناخت

خداوند ممکن نیست (یوحنا، ۱۴: ۷-۶) و شاید بتوان گفت: اگر شناخت حضرت عیسی ﷺ مسیری برای نیل به معرفت خداوندی است، باز هم اسباب شباهت است.

در عهد جدید علاوه بر این، بر ایمان به روح القدس نیز تأکید شده است، تا جایی که منکر وجود روح القدس کافر به شمار می آید.

بر خوف و رجا، در قرآن کریم به زیبایی تأکید گردیده و در آیات متعدد، تیشیرها و اندازها به روشنی این مهم را یادآور شده‌اند. در عهد جدید نیز از یک سو، گناه خوفناک و باعث بدبختی دانسته شده و از سوی دیگر، این باور وجود دارد که به خاطر مسیح، همه بخشیده خواهند شد. عهد عتیق همچنین خود دعا را نشانه‌ای از امید به رحمت خداوند می‌داند.

بر ویژگی «حضور قلب» در هر سه کتاب تأکید گردیده است. عهد عتیق از سخن گفتن زبانی انتقاد کرده و برای آن عذاب‌های گوناگونی ذکر نموده است. عهد جدید نیز به همین صورت با جملات گوناگون، بر دعا کردن به غیر دهان و در خلوت و تنها دعا کردن تأکید کرده است. قرآن کریم نیز به این ویژگی دعاکننده توصیه کرده است. بنابراین - همان‌گونه که پیش از این آمد - ارکان دعا عبارت است از: ۱. مدعو؛ ۲. داعی؛ ۳. الفاظ دعا. نگاه منصفانه و واقع‌بینانه به آیات قرآن کریم و فقرات عهد عتیق و جدید در سه رکن مذکور برتری قرآن کریم بر عهدین را اثبات می‌کند.

درباره رکن اول، یعنی مدعو که کسی جز باری تعالی نیست، نگاه قرآن یک نگاه جامع و کامل است. این کتاب خداوند سبحان را از طریق صفات متعدد جمالی و جلالی و سلبی و اثباتی به مخاطبانش معرفی می‌کند و در هر دو بخش شناخت حصولی و حضوری سخن می‌گوید. او همگان را فرامی‌خواند تا از طریق نام‌ها و صفات حسنی او، وی را بخوانند: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...» (اعراف: ۱۸۰). با ظرافت و دقت، محدوده شناخت به او را مشخص و راهیابی به ذات او را غیرممکن معرفی می‌کند. هنگامی که مدعو دقیقاً معرفی شد، داعی به خوبی می‌داند چه کسی را صدا می‌زند و از چه کسی کمک می‌خواهد.

عهد عتیق از معرفی مدعو با این ظرافت و دقت ناتوان است و چهره‌ای خشمگین از خدا به مخاطبانش می‌شناساند، به گونه‌ای که خدای عتیق «خدای خشم» لقب گرفته است. با چنین خدایی چگونه بنده می‌تواند ارتباط عاطفی برقرار کند و عاجزانه مطالباتش را تقاضا کند؟!

در مقابل، خدای عهد جدید فقط خدای مهر و نوازش است. خدایی با این لطافت و مهربانی چگونه می‌تواند برای داعی با قدرت و عظمت جلوه کند تا بر او تکیه و اعتماد داشته باشد؟!

درباره رکن دوم، نگاه قرآن نگاهی واقع‌بینانه و جامع به داعی است. قرآن کریم اوج کمال انسان را عبودیت او می‌داند. وقتی داعی خود را عبد دید و خدای متعال را رب دانست، رابطه صحیح درخواست عبد با مولی برقرار می‌شود و دعای حقیقی محقق می‌شود. در هیچ‌یک از فقرات عهدین، گزاره‌ای معادل «وَمَا خَلَقْتُ

الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) نمی‌یابیم. در عهد عتیق، بنی‌اسرائیل قومی ویژه و برتر از بقیه انسان‌هاست و خدا ویژه این قوم است.

هنگامی که داعی، خود را برتر و بالاتر دید چگونه می‌تواند از خدا درخواست کند؛ درخواستی که ماهیت آن عجز بنده و قدرت خداست؟! و چگونه می‌تواند با این حال، دعای حقیقی را به ظهور برساند؟! از نگاه عهد عتیق بندگان یهوه، یعنی بنی‌اسرائیل همیشه و پیوسته خود را طلبکار و متوقع از خدا می‌بینند و بر اراده خدا درباره ایشان معترض خواهند بود.

مواضع جاه‌طلبانه و متوقعانه آنان پس از خروج از مصر و سرگردانی در صحرای تیه و اعتراض‌های پی‌درپی آنان به حضرت موسی ﷺ شاهدهی بر این مدعاست. با چنین وضعیتی چگونه ماهیت و سرشت حقیقی دعا که درخواست دانی از عالی است، محقق می‌شود؟! قرآن همه بندگان را فقیر و خدا را غنی می‌شمارد، اما عهد عتیق بندگان یهوه را معترضانی ترسیم می‌کند که زیاده‌خواهی در رأس درخواست‌های آنان است.

تفاوت نگاه قرآن با عهد عتیق در دو رکن اول از ارکان دعا به تفاوت این نگاه در رکن سوم نیز سرایت کرده است. الفاظ دعا در فرهنگ اسلامی که بندگان خدا از آن برای برقراری ارتباط با خدای سبحان استفاده می‌کنند، حاکی از حضور عبد مطیع در مقابل رب غنی است، اما الفاظ دعا در فرهنگ یهودیت که بنی‌اسرائیل از آنها برای برقراری ارتباط با یهوه استفاده می‌کند، حاکی از حضور بندگان جاه‌طلب در برابر یهوه‌ای است که باید قوم ویژه‌اش را نوازش کند.

تأکید قرآن بر معتقد بودن به تمام پیامبران گذشته، اعم از موسی، عیسی، نوح، ابراهیم و سایر پیامبران ﷺ (آل عمران: ۳ و ۸۱ و ۵۰)، خود دلیل بر آن است که اسلام جامع تمام ادیان گذشته است؛ یعنی تمام آنچه را بشر لازم دارد در اختیارش قرار داده است و تمام ادیان را دربر می‌گیرد. پس راهی که جامع تمام راه‌هاست، اسلام و کتاب روح‌بخش قرآن است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کتاب مقدس، بی تا، ترجمه بروس، لندن، انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- باغبانی جواد و عباس رسول زاده، ۱۳۹۳، شناخت کلیسای کاتولیک، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتح، حسین سلمانی، حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۸ق، الفصول المهمه فی اصول الائمه، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
- حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۴۱۹ق، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- سلامتی، کاظم، ۱۳۹۱، طریق وصال، قم، آیت اشراق.
- شیرخدایی، انسیه و ملیحه، ۱۳۹۵، اسماء و صفات خداوند در قرآن، اوستا، عهد عتیق و جدید، قم، دلیل ما.
- صافی، محمود، ۱۴۱۸ق، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت، دارالرشید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طنطاوی، سیدمحمد، ۱۴۲۱ق، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر.
- علم الهدی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، سالوده مسیحیت از پیدایش تا گسترش، تهران، آلاء.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۸، «اسلام و نسخ ادیان»، کیهان اندیشه، ش ۸۳ ص ۸۰-۶۶.
- لقمانی، احمد، ۱۳۸۸، چگونه دعاهایمان مستجاب شود؟، قم، بهشت بینش.
- ماسون، دنیز، ۱۳۸۵، قرآن و کتاب مقدس درون مایه های مشترک، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مملوحی کرمانشاهی، حسین، ۱۳۸۱، شهود و شناخت، شرحی بر دعای صحیفه سجادیه، قم، مؤسسه فرهنگی سماء.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۳، شرح دعای سحر، تهران، آموزش عالی.
- _____، ۱۳۷۱، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، سرالصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میلر، ویلیام ملک الوی، ۱۹۳۴م، تفسیر انجیل لوقا، ترجمه علی نخستین، تهران، بروخیم.
- _____، بی تا، مسیحیت چیست؟، ترجمه کمال شیری، بی جا، بی تا.
- نیایش روزانه یهود (کتاب نماز یهودیان)، ترجمه یونس حمامی لاله زار، بی جا، بی تا.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- هایلر، فردریش، ۱۳۹۲، نیایش، پژوهشی در تاریخ و روان شناسی دین، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، نشر نی.

نوع مقاله: پژوهشی

مطالعه تطبیقی فضای کالبدی کلیسا و مسجد بر پایه مبانی انسان‌شناختی مسیحیت و اسلام

m.shodjaee@gmail.com

moghani pour@shirazu.ac.ir

مرضیه‌سادات شجاعی / کارشناس ارشد پژوهش هنر مؤسسه آموزش عالی هنر شیراز

کلیه مجیدرضا مقنی‌پور / استادیار گروه هنر دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

چکیده

بناهای مذهبی در ادیان گوناگون یک هدف مشترک دارند: ایجاد فضایی معنوی برای نیایش. این کار در سایه پشتوانه‌ها و اعتقادات مذهبی هر دین صورت می‌پذیرد و در اشکال منحصر به فردی بروز می‌یابد. هدف پژوهش حاضر مقایسه فضای کالبدی کلیسا و مسجد بر پایه مبانی انسان‌شناختی ادیان مسیحیت و اسلام است. مسئله اصلی در اینجا یافتن رابطه‌ای معنا دار میان جایگاه انسان در معارف دین مسیحیت و اسلام با فضای کالبدی کلیسا و مسجد است و اینکه چگونه می‌توان از برقراری این ارتباط، در جهت آشکار ساختن عوامل و وجوه پنهان و مؤثر بر شکل‌گیری فضای کالبدی کلیسا و مسجد بهره برد؟ روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و از میان متون مقدس و منابع دینی دو آیین جمع‌آوری شده است. همچنین فضای کالبدی کلیساهای «گوتیک» و مساجد «مکتب اصفهان» به عنوان نمونه‌هایی از شاخص‌ترین مکاتب معماری دینی، بیکره مطالعاتی این پژوهش را می‌سازند. براساس یافته‌های پژوهش، معماری کلیسا بر فاصله و عظمت پروردگار و سلطه او بر بنده خاطی و آلوده سرشت تأکید می‌ورزد، در حالی که معماری مسجد این عظمت را در وحدت میان معبود با عابد پاک سرشت جست‌وجو می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فضای کالبدی، کلیسا، مسجد، مسیحیت، اسلام.

در نگاه سنتی، تمام جنبه‌های زندگی انسان‌ها متأثر از اعتقادات و باورهای مذهبی ایشان بوده و هنر^۱ زبان تجسم‌یافته این معتقدات است (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰، ص ۱۱). در این میان، معماری از گویاترین بیان‌های هنر است که می‌توان آن را تجلی عینی اندیشه‌های انسان‌ها دانست. بدین‌روی، چنین می‌نماید که به منظور شناخت معماری گذشتگان، باید به اندیشه‌های حاکم بر اذهان مردمان آن اعصار مراجعه کرد، و چون معماری عبادتگاه بیشترین تأثیرپذیری را از عقاید و باورهای زمان خود داشته و بیش از هر معماری دیگری با غنی‌ترین ابعاد وجودی انسان در تعامل است، لزوم توجه به اندیشه حاکم بر تفکر معماران و سازندگان آن دوچندان می‌نماید (محمدیان منصور، ۱۳۸۶).

این موضوع، فارغ از جنبه‌های زیبایی‌شناسانه، ضرورت مطالعه آثار معماری را در بسترهای گوناگون تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و اعتقادی آشکار می‌سازد و به‌ویژه مطالعه رابطه متقابل این زمینه‌ها با کالبد بناهای عبادتگاهی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. از این‌رو، پژوهشگران بسیاری کوشیده‌اند تأثیر باورهای اعتقادی ادیان را از مناظر گوناگون بر پرستشگاه‌ها تبیین نمایند و رابطه‌ای منطقی میان آنها برقرار سازند و به کشف نمادها و روابطی بپردازند که این ارتباط را قوت می‌بخشد و در شناخت بیشتر معتقدات زمانه و فضای حاکم بر دوران ایشان را یاری می‌نماید. این پژوهش نیز درصدد کشف ارتباطی معنادار میان جایگاه انسان در معارف دین مسیحیت و اسلام با فضای

کالبدی کلیسا و مسجد است و بر مبنای همین هدف، سؤالات پژوهش به‌صورت ذیل شکل گرفته است:

- آیا می‌توان رابطه‌ای معنادار میان جایگاه انسان در معارف دین مسیحیت و اسلام با فضای کالبدی کلیسا و مسجد برقرار نمود؟

- در صورت مثبت بودن پاسخ سؤال نخست، چگونه می‌توان از برقراری این ارتباط در جهت آشکار ساختن

عوامل و وجوه پنهان مؤثر بر شکل‌گیری فضای کالبدی کلیسا و مسجد بهره برد؟

بدین‌منظور، مکتب «گوتیک» در معماری مسیحی و «مکتب اصفهان» در معماری اسلامی ایرانی برگزیده شده است، اگرچه نظریات پژوهش قابل‌تعمیم به سبک‌های دیگر، از جمله «رومانسک» در معماری مسیحی و «شیوه رازی و آذری» در معماری اسلامی ایرانی نیز هست، ولی انتخاب این دو مکتب بر این مبنا بوده که اینها مکاتبی هستند که مذهبی‌ترین سبک‌های معماری مسیحی و اسلامی به‌شمار می‌روند که از امتزاج قوت یافتن باورهای دینی و قدرت سیاسی و اقتصادی حکومت‌ها به وجود آمده‌اند و به نوعی نقطه اوج این امتزاج محسوب می‌شوند.

در جهت نیل به اهداف پژوهش، ابتدا جایگاه، سرشت و عوامل رستگاری انسان و مناسبات میان او و پروردگار در کتب مقدس و آموزه‌های مسیحیت و اسلام مطالعه و با یکدیگر تطبیق خواهند شد و در ادامه، تجلی این مفاهیم در فضای کالبدی کلیساها و مساجد دو مکتب مذکور از سه جنبه ۱. مقیاس و تناسبات؛ ۲. محورهای ورود و حرکت؛ ۳. پیوستگی فضایی و تداوم بصری بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

وجوه اشتراک و افتراق میان ادیان آسمانی مسیحیت و اسلام زمینه مطالعات بسیاری را میان برساخته‌های هنری این ادیان و به‌ویژه معماری کلیسا و مسجد فراهم آورده است. مطالعات گروبه (۱۳۷۹)، هیلن برزند (۱۳۸۹)، *تینگهاوزن و گرابر* (۱۳۷۸) از مراجع مهم در زمینه معماری اسلامی و ارتباط آن با زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی به‌شمار می‌آید. آثار *تیتوس بورکهارت* در حیطه «مبانی هنر مسیحی» (۱۳۹۰) و بررسی «مبانی هنر اسلامی» (۱۳۶۵) از این نظر حائز اهمیت است که نظریات وی درباره خصایص هنری ادیان مسیحیت و اسلام بر پایه مبانی و مفاهیم دینی بنیان نهاده شده است.

در مقوله قیاس تطبیقی موضوع معماری اسلام و مسیحیت، *فتحی‌آذر* و *حمزه‌نژاد* (۱۳۹۳) در مقاله «معناشناسی محور در مسجد و کلیسا»، عوامل و معانی مؤثر بر محوربندی و جهت‌گیری معنوی و کالبدی فضای عبادتگاهی معابد مسیحی و اسلامی را بررسی کرده‌اند. همچنین *حمزه‌نژاد* و *ره‌روی‌پوده* (۱۳۹۵) در پی گونه‌شناسی پرستشگاه‌های سه دین ابراهیمی در ایران اسلامی عصر صفوی، کوشیده‌اند تا با قیاس تطبیقی مفاهیم عرفانی آنها، تمایزات هویتی این عبادتگاه‌ها را تبیین نمایند. *اکبری و مولایی* (۱۳۹۷) نیز در مقاله «تأثیر وجوه موازی اسلام و مسیحیت بر شکل‌گیری معماری کلیسا و مسجد»، به بررسی جنبه‌های گوناگون تأثیرات اعتقادی آیین اسلام و مسیحیت بر معماری پرداخته‌اند. در حیطه قیاس نظری نیز *سلیمانی/اردستانی* (۱۳۸۹) در کتاب *سرژست انسان در اسلام و مسیحیت؛ آزدایان* (۱۳۸۳) در مقاله «نقش خداوند در رستگاری انسان از نظرگاه اسلام و مسیحیت»؛ *بهشتی* (۱۳۹۰) در مقاله «کرامت انسان از دیدگاه اسلام و مسیحیت»؛ و *علی‌خانی* (۱۳۹۵) در مقاله «مبانی انسان‌شناختی قرب به خدا در اسلام و مسیحیت»، جایگاه انسان و مناسبات مابین انسان و پروردگار را از نگاه این دو دین با یکدیگر مقایسه کرده‌اند.

پژوهش‌های انجام‌شده در باب شاخصه‌های خاص و مرتبط در این حوزه، زمینه رمزگشایی عوامل مهمی را در معماری پرستشگاه‌ها فراهم آورده است و پژوهش حاضر در تکمیل کارهای ارزشمند یادشده کوشیده به‌طور مشخص، رابطه‌ای را میان مبانی «انسان‌شناختی» مسیحیت و اسلام با فضای کالبدی کلیسا و مسجد برقرار نماید.

روش پژوهش

تحقیق حاضر تلاشی است در جهت برقراری ارتباطی معنادار میان معماری کلیسا و مسجد با یکی از مهم‌ترین مبانی اعتقادی مسیحیت و اسلام؛ یعنی جایگاه انسان در این دو دین. این نوشتار بر مبنای هدف، از نوع «بنیادی - نظری» و بر مبنای اجراء، از نوع «تطبیقی» با روش «توصیفی - تحلیلی» و «استدلال منطقی» است. در جهت نیل به اهداف پژوهش، با استناد به منابع کتابخانه‌ای و مستندات مکتوب، مبانی انسان‌شناختی مسیحیت و اسلام با محوریت عهدین و قرآن با یکدیگر مقایسه شده‌اند. سپس با مقایسه شاخص‌های فضایی کلیساهای مکتب «گوتیک» و مساجد «مکتب اصفهان» با کمک نقشه‌های معماری، تصاویر داخلی کلیساها و الگوسازی نرم‌افزاری، تجلی این مفاهیم در فضای کالبدی این دو گونه بنا، مقایسه گردیده است.

مبنای انسان‌شناختی در نگاه مسیحیت و اسلام

مبنای الهیاتی هریک از ادیان توحیدی تعریف ویژه‌ای از خدای انسان، عالم و مناسبات میان آنها ارائه می‌دهد که زیربنای معتقدات آن دین را تشکیل می‌دهد. این تعاریف و مناسبات از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی است. در این تحقیق متناسب با اهداف منظور، جایگاه انسان در مسیحیت و اسلام، از دو وجه «سرشت» و «رستگاری» او بررسی شده است:

الف. سرشت انسان

مقصود از «سرشت انسان» ذات و خصلتی است که انسان از بدو تولد با خود دارد. سرشت گناه‌آلود انسان و آموزه «گناه نخستین» از مهم‌ترین مسائلی است که در کلام مسیحیت در کنار مسائلی همچون هبوط آدم، موروثی بودن گناه، رستگاری و غسل تعمید مطرح شده است. این تعبیر مبنای نگاه مسیحیت به انسان را می‌سازد. اعتقاد به اینکه یک گناه بزرگ منشأ اصلی بیچارگی‌های انسان در جهان است، در میان متفکران مسیحی با عنوان آموزه «گناه نخستین» مطرح شد. براین اساس گناه آدم در تک‌تک ذریه او یافت می‌شود و آدمیان بدون اینکه اختیاری داشته باشند، گنهکار محسوب می‌شوند.

پولس که اندیشه‌هایش به تدریج شالوده اعتقادات و الهیات مسیحی را بنیان نهاد، معتقد است: «به سبب خطای آدم، گناه و به تبع آن، مرگ واقعی به بشر رخنه کرده است» (رومان، ۵: ۱۲). در این نگاه، انسان‌ها به‌طور جبری در گناه آدم شریک بوده و مجرم هستند. از این رو، انسان‌ها جاودانگی خود را از دست داده، به موجوداتی میرا تبدیل شده‌اند که مرگ و درد و رنج را به راحتی پذیرا هستند. این طبیعت از بدو تولد همراه با انسان به دنیا می‌آید و تا آخر عمر وی همراه اوست: «ما با همین طبیعت سرکش به دنیا آمدیم... و زیر خشم و غضب خدا بودیم» (افسیان، ۲: ۳). در سفر «پیدایش» پس از آنکه آدم به تحریک حوا از میوه ممنوعه می‌خورد، خداوند او را چنین خطاب می‌کند:

چون که سخن زوجهات را شنیدی، و از آن درخت خوردی که امر فرموده، گفتم از آن نخوری، پس به سبب تو زمین ملعون شد، و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد، و به عرق پیشانی‌ات نان خواهی خورد. خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی، که از آن گرفته شدی؛ زیرا که تو خاک هستی و به خاک باز خواهی گشت (پیدایش، ۳: ۱۷-۱۸).

همچنین سخن از مجازات ویژه‌ای برای حوا به میان آمده است. درد زایمان و سلطه مرد بر او مجازات خاص اوست؛ زیرا نخست او فریب خورد و شوهرش را فریب داد (پیدایش، ۳: ۱۶).

کتاب مقدس و سنت کلیسا همواره وجود و عمومیت گناه در تاریخ آدمی را یادآوری می‌کند؛ زیرا بعد از گناه نخست، جهان غرق گناه شد، به‌گونه‌ای که قتل هابیل توسط قابیل، پیمان‌شکنی‌های متعدد بنی‌اسرائیل و تعدی از شریعت حضرت موسی ﷺ و همچنین گناه بی‌شمار مسیحیان، حتی بعد از کفار مسیح، همه میراث گناه اولیه آدم شمرده می‌شوند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴).

پولس معتقد است که همه انسان‌ها با گناه آدم، گناهکار شدند. انسان‌ها نه تنها گناهکاری را از آدم به ارث برده‌اند، بلکه در کل گناه آدم سهیم‌اند. از این روست که انسان‌ها از یک سو به انجام گناه تمایل دارند و از سوی دیگر، با سرشتی گناه‌آلود پا به این جهان می‌گذارند (رهبر، ۱۹۸۱، ص ۱۱۵۱).

انسان در نگاه قرآن جایگاه متفاوتی دارد. آیات متعددی از قرآن از انسان و سرشت او و قوت و ضعف‌های او سخن گفته است. از برخی از این آیات عظمت فوق‌العاده انسان و جایگاه منحصر به فردی که در نظام خلقت دارد فهمیده می‌شود. از برخی دیگر ضعف و فساد مفرط او برداشت می‌شود، به گونه‌ای که وی در ردیف پست‌ترین موجودات و یا پایین‌تر قرار می‌گیرد. این در حالی است که خداوند انسان را برای هدفی والا و مقدس آفرید و به او امکانات و استعداد رسیدن به این هدف را عطا کرد.

نکته قابل تأمل آن است که در این نگاه، گناه آدم و اخراج او از بهشت هرگز نشان نمی‌دهد که سرشت انسان بعد از گناه تغییر کرده است. تنها زندگی آدم دگرگون شد و از جهانی بالاتر، که کیفیت زندگی در آن متفاوت بود، فرود آمد و زندگی‌ای را آغاز کرد که در آن باید با کار و تلاش خود، مایحتاجش را فراهم کند. بنابراین آدم و نسل او با آمدن بر روی زمین هیچ‌یک از توانایی‌ها، امکانات و استعدادهای خود را از دست ندادند. پس مطابق قول قرآن مجید، ماجرای هبوط در سرشت انسان نقشی نداشته است.

قرآن به صراحت درباره کرامت انسان سخن گفته است. انسان در قرآن مسجود فرشتگان (بقره: ۳۴) است. پایش به خاک (حج: ۵) و سرش به عالم هوهویت غیب مطلق و با هو همنشین است (حدید: ۴). انسان در قرآن به اعتبار «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) سرشتی خدایی دارد و فطرتش به واسطه میثاق عهد «الست» (اعراف: ۱۷۲)، فطرتی خداجوست. خداوند انسان را بر همه مخلوقات کرامت بخشیده است (اسراء: ۷۰). او بالقوه مثل خودی را آفریده که مظهر جمیع اسما و صفات اوست و استعداد شگرف «خليفة‌اللهی» (بقره: ۳۰) تنها نزد انسان به ودیعت نهاده شده است. در میان تمام مخلوقات، «تبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴) فقط در شأن خلقت او نازل شده است.

همچنین خداوند در قرآن بر فطرت پاک انسان و اینکه آفرینش خدا را تبدیلی نیست، تأکید می‌ورزد (روم: ۳۰). در قرآن پس از سرپیچی آدم از فرمان پروردگار و پس از امر به خروج از بهشت، خداوند توجهی ویژه به آدم می‌نماید؛ آدم از درگاه الهی طرد نمی‌شود، بلکه او را بازمی‌گرداند: «سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت نمود و خدا بر او بخشید» (بقره: ۳۷). و در جای دیگر آمده است: «سپس پروردگارش او را برگزید و بر او بخشید و او را هدایت نمود» (طه: ۱۲۲). در نگاه اسلام، آدم و حوا با هدایت الهی توبه کردند و خداوند توبه آنان را پذیرفت و آنان را بخشید.

اهمیت انسان و نقش محوری او در آفرینش در بینش اسلامی به حدی است که برخی پژوهشگران اندیشه اسلامی را حامل نوعی تفکر انسان‌گرایی (اومانستی) پیشرو می‌دانند و معتقدند: اندیشه انسان‌گرایی در جهان اسلام

اندیشه‌ای بیگانه نبوده است، هرچند همیشه اندیشه‌ای در حاشیه بوده و هیچ‌گاه به اندیشه متن و مسلط بدل نشده است. در گفتمان سنت در جهان اسلام، خدا، دین و نصوص دینی بر انسان سلطه پیشینی داشته‌اند.

در جهان اسلام، تفکر انسان‌گرایی (تفسیر عقلی از خدا، متون دینی و به‌طور کلی هستی) به علت آشنایی نسبی مسلمانان با فلسفه یونان همواره در کنار اندیشه غیرانسان‌گرایی (تفسیر نص محورانه و نقلی از خدا، متون دینی و به‌طور کلی هستی) وجود داشته است. انسان‌گرایی بر منزلت انسان، آزادی و اختیار وی تأکید می‌ورزد. این امور در آموزه‌های اسلامی نیز مشاهده می‌شود و از این منظر از سده‌های سوم تا هشتم هجری (نهم تا چهاردهم میلادی) به عصر نوزایی (رنسانس) اسلامی یاد شده است (شریفیان، ۱۳۹۴).

زرین‌کوب تأکید می‌کند که انسان‌گرایان دانش‌کهنه «اسکولاستیک» (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: نوذری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۷) را تقریباً بی‌حاصل می‌شمردند و در مقابل آباء کلیسا که حیات انسان را تابعی از مشیت خدا می‌دیدند، به حق استقلال فرد انسانی و حق تمتع وی از زندگی، ایمان قطعی داشتند. وی همچنین معتقد است: در ارزیابی انسان‌گرایی، تأثیر اسلام و ایران را نباید نادیده گرفت (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۳۵۹). همچنین از متفکرانی مانند فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، ابن‌راوندی و زکریای رازی در جهان اسلام به‌عنوان متفکران انسان‌گرا یاد شده است (شریفیان، ۱۳۹۴).

ب. رستگاری

چون دین با همه مؤلفه‌ها و اجزایش، برنامه خدا برای نجات و رستگاری انسان است، اختلاف در انسان‌شناسی سنت مسیحیت و اسلام، اختلاف در بینش نسبت به برنامه نجات را موجب می‌شود. پولس و الهیات مسیحی سه عامل «فیض الهی»، «ایمان» و «منجی» را در نجات انسان دخیل می‌دانند و برای عمل انسان نقشی کاملاً فرعی قائل می‌شوند. یکی از استوارترین استوانه‌های عقاید مسیحیت، به‌ویژه مذهب کاتولیک، این است که لطف الهی شامل حال بشر شد و برای رستگاری انسان و نجات وی از گناه، خدای پدر، فرزند خویش را به دنیا فرستاد تا با فیض حضور وی، مسیحیان نجات یابند. ایمان به مسیح موجب حیات و تولد جدید است. فیض که عطیه روح‌القدس و مساعدت تعالی‌بخش خداست، موجب قلب ماهیت انسان‌ها می‌شود: حتی آنان را که فطرتاً دشمن خدا بودند به دوستان خدا تبدیل می‌کند (دوم‌قرتیان، ۵: ۱۸-۱۷).

در حقیقت با آمدن مسیح و به صلیب کشیده شدنش، انسان بار دیگر به مرتبه‌ای بازمی‌گردد که می‌تواند با طبیعت گناه‌آلودش مبارزه کند (رومیان، ۷: ۱۸-۲۵). مطابق الهیات مسیحی، خداوند انسان را بر صورت خود (پیدایش، ۱: ۲۷) و فرزند خود آفرید، لیکن به اعتقاد پولس، انسان به واسطه گناه نخستین آدم، سرشتی گناه‌آلوده یافت. او وارث گناه والدین خویش است و حتی توان نجات خود را ندارد. ولی خداوند پسر خود عیسی را به‌عنوان منجی‌ای که با مرگ خویش فدیة این گناه را می‌پردازد و تمام انسان‌ها را از ننگ این گناه ذاتی می‌رهاند و موجب رستگاری آن‌ها می‌شود، به زمین فرستاد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

از نگاه پولس پس از مسیح، نزاعی سخت در درون انسان در جریان است؛ نزاعی با طبیعت انسان که او را به سوی اعمال ناپسند می‌کشاند و چیره شدن بر او و یا گریز از چنگال او بسیار سخت و چه بسا ناممکن است:

اکنون دیگر برای من ثابت شده است که وجود من به خاطر طبیعت نفسانی، از سر تا پا فاسد است. هرچه تلاش می‌کنم، نمی‌توانم خود را به انجام اعمال نیکو وادارم. می‌خواهم خوب باشم، اما نمی‌توانم. می‌خواهم کار درست و خوب انجام دهم، اما قادر نیستم. سعی می‌کنم کار گناه‌آلودی انجام ندهم، اما بی‌اختیار گناه می‌کنم. پس اگر کاری را انجام می‌دهم که نمی‌خواهم، واضح است که اشکال در کجاست. گناه هنوز مرا در چنگال خود اسیر نگاه داشته است... وای که در چه تنگنای وحشتناکی گرفتار شده‌ام! (رومیان، ۷: ۱۸-۲۵).

از منظر الهیات مسیحی، خداوند برای نجات و رستگاری انسان گناهگار چاره‌ای ندید، جز آنکه خود را به صورت عیسی مسیح ﷺ مجسم کند تا بتواند به شکلی مستقیم به هدایت و ارشاد او همت گمارد. اما نجات فرابندی است که نظم و روش ویژه‌ای دارد؛ یعنی برای اجرا و تحقق آن، نه تنها خدای پدر و عیسی مسیح، بلکه روح‌القدس نیز باید به انجام اموری اقدام نمایند؛ بدین معنا که با مشارکت پدر، پسر و روح‌القدس، که هر سه دارای اصل و گوهری واحدند، رستگاری ممکن می‌نماید (آزادیان، ۱۳۸۳).

خدا عیسی مسیح را فرستاد تا مجازات گناهان ما را متحمل شود و خشم و غضب خدا را از ما برگرداند. خدا خون مسیح و ایمان ما را وسیله‌ای ساخت برای نجات ما از غضب خود. به این ترتیب، او عدالت خود را ظاهر نمود (رومیان، ۳: ۲۶).

در تاریخ الهیات مسیحی، برای رسیدن به رستگاری، تجدیدحیات انسان ضرورت دارد؛ زیرا انسان گناهکار قداست را دوست ندارد و به آن رغبت نشان نمی‌دهد و تا وقتی در آن حال باشد، نمی‌تواند با قلب صادق، کفارۀ مسیح را بپذیرد و از آن بهره‌مند شود و نیز توانایی ندارد که زندگی پاکی را که انجیل می‌خواهد، داشته باشد (انس‌الامیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۳۳۲). بنابراین تا انسان‌ها به واسطه فیض خدا از نو متولد نشوند، نمی‌توانند ملکوت خدا را مشاهده کنند. البته باید توجه داشت که در مسیحیت، این شدن و دگرگونی به سرشت انسان‌ها بازمی‌گردد و کل سرشت انسان متحول می‌شود؛ زیرا در مسیحیت، سرشت پاک انسان با گناه آدم آلوده شده و دوباره با صلیب پاک می‌گردد و شخص باایمان، وجودی جدید می‌یابد (علی‌خانی، ۱۳۹۵، به نقل از: دایر، ۲۰۰۴).

نکته قابل تأمل این است که از این منظر، ایمان خود موهبتی الهی است که به هر کس خدا بخواهد اعطا می‌کند و هیچ کس حق اعتراض ندارد. بنابراین در نگاه مسیحیت نسبت به برنامه نجات، نوعی عجز و بی‌اختیاری انسان مشاهده می‌شود و عمل و اختیار او نقشی کاملاً فرعی می‌یابد.

آیین اسلام درباره مفهوم «نجات و رستگاری» موضعی کاملاً متفاوت اتخاذ می‌کند؛ زیرا اسلام به گناه نخستین و تبعات آن عقیده‌ای ندارد و به روشنی بیان داشته است که همه انسان‌ها با ذاتی پاک و به دور از هرگونه گناه و پلیدی متولد می‌شوند. از این رو، نگاه اسلام به آموزه «نجات و رستگاری» بسیار فراتر و گسترده‌تر است.

از منظر جهان‌بینی اسلام، خدای متعال واجب‌الوجود و علت هستی‌بخش جهان است و همه کمالات وجود را

دارد و هر نوع کمالی که در هر موجودی یافت شود از اوست، بدون اینکه از افاضه آن چیزی از کمالات وی کاسته شود. خداوند به طور مطلق دارای حیات، علم و قدرت است و چون حکیم است، کارهای او از جمله آفرینش انسان، هدفمند است.

در قرآن بارها دو عامل «ایمان» و «عمل صالح» به عنوان عوامل نجات و رستگاری انسان معرفی شده‌اند. خداوند انسان را برای رسیدن به کمال حقیقی و رستگاری آفریده است و رستگاری انسان تنها در سایه قرب به خدا و نیل به مقام عبودیت با ایمان و عمل صالح تحقق می‌یابد؛ بدین معنا که انسان می‌تواند با نیرو و اختیار خود بر هواهای نفسانی و شیطانی غلبه کند و با تربیت نفس، خود را به کمال الهی برساند. «رستگاری» از این منظر یعنی: رسیدن به خدا. خدا همواره به انسان نزدیک است و معنای «تقرب» از این منظر فاصله‌ای است که انسان باید تا او بپیماید. آیه «عَلَّمْ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) نیز اشاره‌ای به این معناست که حقایق و اسرار نهفته در عالم هستی، همگی در آدم نهاده شده و انسان بالقوه مظهر جمیع اسما و صفات الهی و مجلای اتم همه تجلیات جمال و جلال و کمال اوست. او می‌تواند با دوری از فطرت و اصل خویش، از بهایم فروتر افتد و پست‌تر رود (اعراف: ۱۷۹). او این استعداد را هم دارد که اوج بگیرد و از ملائک مقرب فراتر گردد..

در نگاه اسلام، انسان به میزان تزکیه نفس و صیقل آینه وجود، از اسما و صفات خدا بهره‌مند می‌شود. کمال عرفانی این سیر، فنای در الله یا نور ذات است و تا لقای رب‌العالمین و نیل به مقام انسان کامل و خلیفه‌اللهی راه بر او گشوده است. جدول (۱) مقایسه جایگاه انسان را در تعالیم ادیان مسیحیت و اسلام نشان می‌دهد:

| انسان در مسیحیت | انسان در اسلام |
|---|---|
| آوده سرشتی | پاک‌سرشتی |
| حامل گناه نخستین | حامل امانت الهی |
| گناهکار به دنیا آمدن | خلیفه‌اللهی |
| توانایی برای نجات و تقرب، جز با فدیة مسیح | توانایی برای تقرب و نیل به کمال با ایمان و عمل صالح |

جدول ۱. مقایسه جایگاه انسان در مسیحیت و اسلام (منبع: نگارندگان)

گزینش سبک‌های معماری «گوتیک» و «اصفهان»

این پژوهش بر آن است پس از مطالعه تطبیقی جایگاه انسان در دین مسیحیت و اسلام، تجلی این دو نگرش را در ایجاد و فهم ساختار کالبدی فضای عبادتگاه‌هایشان بررسی کند، با توجه به این مهم که ارزش‌ها و عوامل متعددی در فرایند آفرینش آثار معماری دخیل‌اند و این دست مطالعات تنها می‌تواند مطابقت و مناسبتی میان اندیشه‌های مختلف با آثار عینی برآمده از آن برقرار می‌سازد.

برای نیل به این منظور دو مکتب «گوتیک» و «اصفهان» به عنوان شاخص‌ترین سبک‌های معماری مسیحیت و اسلام که بیشترین تأثیرپذیری از اندیشه مذهبی حاکم بر دوران خود را داشته‌اند و از درهم تنیدن قوت اعتقاد دینی و قدرت سیاسی و اقتصادی حکومت‌ها به وجود آمده‌اند، برگزیده شده است که ابتدا شرح مختصری از هریک ارائه می‌شود:

الف) سبک گوتیک

در آخرین دوره مسیحیت قرون وسطا، زمانی که حکمت اسکولاستیک به اوج خود رسید، تجربیات مسیحی در قلمرو هنر نیز مراحل کمال خود را پیمود. سبک «گوتیک» در سده ۱۲م در فرانسه پدید آمد و یک قرن بعد سراسر اروپا را تحت سلطه خود درآورد. «گوتیک» از یک سو، برآمده از فلسفه عصر خویش است و از سوی دیگر، زمینه‌ای است که فکر این جهانی و جمالی اشرافی را با عرفان جلالی رهبانی درهم می‌آمیزد و بدعت‌های جدیدی را در زمینه فکر و هنر به منصفه ظهور می‌رساند. ارتباطات وسیع‌تر شرق و غرب نیز این زمینه را تشدید می‌نماید.

در این دوره بزرگ‌ترین متأله و متکلم مسیحی، یعنی قدیس توماس آکوئیناس، ظهور کرد و کلام و الهیات (تئولوژی) مسیحی را به پایان و کمال خود رساند که امروزه نیز کلام رسمی کلیسای کاتولیک به‌شمار می‌رود (مدیور، ۱۳۸۸، ص ۳۶۱-۳۶۴). هنر «گوتیک» بنایی است که بر مبنای این اندیشه غالب قرن دوازدهم پایه‌گذاری شده است. از سوی دیگر، این هنر با حاکمیت پادشاه فرانسه به مرکزیت کلیسای جامع «سنت دنی» (Saint Denis Cathedral) پیوند ناگسستنی دارد.

کلیساهای گوتیک با کلیت حیرت‌آورشان، توضیح و تبیینی بود از حکمت الهی، تاریخ، وحی و الهام. و علاوه بر آن موسیقی و هنر گوتیک با دقیق‌ترین جزئیات، بیان عینی و محقق‌ی از فلسفه مسیحی بودند. جان کلام آنکه می‌توان هنر گوتیک را به‌منزله ترجمان ساده فلسفه مسیحی عصر خود در سنگ و مواد دیگر قلمداد کرد (فرمانتل، ۱۳۴۵، ص ۲۴۶-۲۴۷).

این سبک بیشتر در معماری ظهور یافته و چون هنری است حاصل ایمان مسیحی، بیش از همه در کلیساها تجلی پیدا کرده است. در این معماری معیارهای جدیدی جانشین معیارهای گذشته می‌گردد؛ مثلاً خصایص برانگیختگی احساسات جای تناسبات و مقیاس‌های هماهنگ را می‌گیرد.

عناصر عمودی، بلندی ساختمان، قوس تیزدار، پشتبند معلق، طاق و تویزه و پنجره‌های شیشه‌ای بارزترین مشخصاتی هستند که معماری گوتیک را از معماری جسیم و وزین پیشین - هنر رومی‌وار - متمایز می‌سازد. عناصر صعودی و خطوط پویا در این معماری، عرفان‌گرایی جدید در مسیحیت را باز می‌تابد (پاکباز، ۱۳۹۷، ص ۸۷۸).

از جمله معروف‌ترین بناهای این سبک می‌توان از کلیسای «نوتردام» (Notre Dame Cathedral) و «سنت شاپل» (Sainte-Chapelle) پاریس، کلیساهای جامع میلان (Milan Cathedral) و «فلورانس» (Florence Cathedral) نام برد.

ب) مکتب اصفهان

«مکتب اصفهان» همزمان با تجدید شاهنشاهی ایران و سلطنت شاه‌عباس بزرگ، از اوج‌گیری و امتزاج فعالیت‌های گوناگون فلسفی، فقهی و هنری طی سده ۱۷ و اوایل ۱۸ میلادی (۱۰ و ۱۱ هجری قمری) در اصفهان پدید آمد. در این دوران شهر اصفهان به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران تبدیل شد (کرین، ۱۳۹۶، ص ۴۲۰). «مکتب اصفهان» را می‌توان مظهر نمادین طریقه ترکیبی بر تلفیق ستون‌های فلسفی، عرفانی، اشرافی و شیعی اسلام با یکدیگر دانست» (دباشی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

دوره صفویه که به «عصر طلایی هنر» مشهور است، نشان‌دهنده اوج اندیشه‌های فلسفی و حکمی و عرفانی آن دوره بوده و نسبتی مستقیم با اقتدار حکومت و رونق اقتصادی دوران دارد. این شیوه‌ها تنها در اصفهان، که در کرمان و کرمانشاه و شیراز و دیگر شهرهای مهم کشور پیشرفت‌هایی به وجود آورد. از مهم‌ترین بناهای این عصر می‌توان از مجموعه «نقش جهان» اصفهان و مجموعه «گنجعلی‌خان» کرمان نام برد.

کالبد فضایی و ادراک فضا در معماری

«فضا» یکی از مفاهیم اساسی معماری است که توسط «کالبد» محدود و در ارتباط ادراکی بین فرد ادراک‌کننده و کالبد ادراک‌شونده حس می‌شود. در آثار معماری، ترکیب فضاها، ساختار فضایی را شکل می‌دهد که متشکل از روابط و کنش‌های درونی فضاهاست. ساختار فضایی کیفیات ادراکی ویژه‌ای را سبب می‌شود که نقشی بنیادین در تجربه و فهم اثر معماری دارد (دری و طلیسچی، ۱۳۹۶).

برونو زوی (Bruno Zevi) «فضا» را مؤلفه اساسی معماری می‌داند. وی بر داوری بناها با تکیه صرف بر ویژگی‌های تجسمی نقد وارد می‌کند. در حقیقت، زوی معماری را هنر ساختن فضا می‌داند (زوی، ۱۳۷۶، ص ۲۲). مفهوم «فضا» همیشه اهمیت ویژه‌ای در مطالعات معماری ایران داشته است (ر.ک: اردلان و بختیار، ۱۳۸۰؛ نصر، ۱۳۹۴)؛ زیرا در حقیقت، در معماری ایرانی - اسلامی فضا اصل، و پیکره محدودکننده فضاست (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰، ص ۱۷). فضا توسط انسان درک می‌شود و انسان، به‌مثابه مخاطب فضا، رابطه‌ای دوسویه با آن ایجاد می‌کند (شولتز، ۱۳۵۳، ص ۳۸).

وقتی واژه «فضا» را به معنای کیفیت یا تأثیر فضا استفاده می‌کنیم، به تأثیر معماری بر انسان و تأثیر انسان از آن عنایت داریم. به‌عبارت دیگر، فضا در این معنا، نوعی ادراک است؛ تصویری که از آن ایجاد می‌شود حاصل ترکیب امر عینی و بیرونی و صفات مدرک است (حجت، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

درواقع، «فضا یا مظلوف، به واسطه ادراک حسی در محدوده مرزها ملموس می‌شود» (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰، ص ۱۳). بنابراین فضا امری میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده است که کیفیت آن تحت تأثیر رابطه ادراکی میان فرد و کالبد قرار دارد؛ انسانی که فضا را درک می‌کند و کالبدی که فضا را تحدید می‌کند.

ارتباط میان جهان‌بینی با کیفیت فضایی و هویت معماری

اگرچه عوامل متعددی از قبیل مسائل زیبایی‌شناختی و امکانات و محدودیت‌های فنی در روند تولید هویت و کیفیت فضای یک بنای معماری دخیل هستند، اما به گفته صاحب‌نظران، جهان‌بینی و معتقدات اقوام مختلف در طول تاریخ، همواره مهم‌ترین مؤلفه تأثیرگذار در ایجاد کیفیت فضایی و هویت معماری یک بنا بوده است. بدین‌روی، می‌توان گفت: جهان‌بینی، کیفیت فضا را ایجاد می‌کند و انسان توسط ادراک خود آن را دریافت و به معنا تبدیل می‌نماید.



تصویر ۱: ارتباط میان جهان‌بینی با کیفیت فضایی

هویت انسان‌ها با کیفیت و هویت مکان‌ها درآمیخته است. هویت باورهای رفتاری، شناختی و ارزشی انسان‌ها است که در مکان منعکس می‌شود. با عنایت به معنا و مفهوم هویت، هویت دینی و هویت ملی، عناصری که به‌عنوان عامل هویتی یک بنا مطرح می‌شوند علاوه بر نمایش خویش به‌مثابه عنصر کالبدی و هویتی ظاهری و عینی، معتقدات یک قوم، ارزش‌های فرهنگی، توان علمی، خاطره‌های جمعی، قابلیت‌های هنری و سایر ویژگی‌های یک تمدن را به ناظر القا می‌کنند.

بنابراین، کلیت فضای کالبدی و فضای معنایی بناهای معماری را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: اول. تأثیری که از باور خاصی پذیرفته‌اند و دوم. تأثیری که بر مخاطب و دریافت او می‌گذارند. درواقع این دو جنبه را می‌توان در امتداد هم قرار داد و معماری را ابزاری دانست برای القای آن باور و جهان‌بینی موردنظر بر مخاطب.

ازاین‌رو، معماری را تجلی‌بخش ارزش‌های انسانی می‌دانند که به ایده‌هایی عینی می‌بخشد که برای انسان‌ها معنایی دارد؛ ایده‌هایی که ممکن است اجتماعی، ایدئولوژیک، علمی، فلسفی، مذهبی و یا آمیزه‌ای از آنها باشد. فضای کالبدی هر بنا، سرشار از معناست و واقعیت‌های کالبدی و تجربه‌های انسانی را در خود دارد که رابطه حسی عمیقی با انسان برقرار می‌کند.

بدین‌روی، هر کالبد فضایی، متناسب با آنکه برای چه هدف و منظوری ساخته شده باشد، برآمده از چه بینشی باشد و زبان کدام جهان‌بینی یا قدرت باشد، می‌تواند با تمهیدات معمارانه، ادراکات فضایی ویژه‌ای را القا نماید. اطلاعاتی که از محیط کسب می‌شود معنابخش و برانگیزاننده است و موجب برانگیختن احساسات متنوعی از قبیل آرامش، نشاط، خوف، اضطراب و یا حقارت در فرد می‌گردد.

در این پژوهش، این تمهیدات معمارانه در اصلی‌ترین فضای کلیسا و مسجد که همان فضای عبادتگاهی آنهاست (صحن کلیسا و گنبدخانه و شبستان مسجد) از سه جنبه مقایسه گردیده است: ۱. تناسبات و مقیاس؛ ۲. محورهای ورود و حرکت؛ ۳. پیوستگی فضایی و تداوم بصری. با استفاده از تصاویر داخلی و نمودارهای دوبعدی (دیگرام‌های شماتیک) تجلی مفاهیم انسان‌شناسانه مسیحیت و اسلام در کیفیت فضایی و هویت معماری این بناها نشان داده شده است.

مقایسه مقیاس و تناسبات صحن کلیسا با گنبدخانه و شبستان مسجد

مقیاس و تناسب روی ادراک انسان از فضا اثر می‌گذارد و رابطه‌ای در ذهن ناظر و تجارب محیطی او به وجود می‌آورد که حاصل ارتباط و جریان دوطرفه ناظر و محیط است (لینچ، ۱۳۹۵، ص ۱۱). در معماری، «کرانه» مهم‌ترین عنصر تعریف‌کننده فضاست که در طبیعت به صورت زمین و افق آسمان و در معماری به شکل کف، دیوار و سقف شناخته می‌شود (شولتز، ۱۳۹۴، ص ۲۵). حدود کرانه‌ها، نسبت طول و عرض ارتفاعشان با یکدیگر و ابعادشان نسبت به ابعاد انسانی، به‌طور قطع در تعیین خصلت مکان و ادراک فضایی ما نقش بسزایی دارند. بنابراین، از مهم‌ترین تمهیدات معمارانه برای تعریف کیفیت فضا در جهت القای باورهای گوناگون و فراخوانی احساسات مختلف در انسان، تناسبات کرانه‌ها و حدود جداکننده فضاهاست.

تغییرات تناسب در فضاهای گوناگون، مفاهیم متفاوتی را بیان می‌کند؛ یعنی نسبتی که طول و عرض و ارتفاع یک فضا با یکدیگر دارند، کیفیت ویژه فضا را تعریف و بر انسان تحمیل می‌نمایند. اختلاف زیاد در نسبت سطح و ارتفاع یک فضا حس امنیت را کاهش می‌دهد و موجب ایجاد حس اضطراب و حقارت در فرد حاضر می‌گردد. تناسب صحن کلیساهای گوتیک به‌گونه‌ای است که اختلافات زیادی میان ابعاد عرض و ارتفاع ایجاد کرده است. این تناسب، یعنی عرض کم و ارتفاع زیاد، همچنین ابعاد عظیم خارج از مقیاس انسانی، بیشترین القای خوف و حقارت را در انسان آلوده سرشت (مطابق الهیات مسیحی) ایجاد می‌کند و همواره یادآور عظمت پروردگار (و به تبع آن متولیان دین) و حقارت انسان در بارگاه الهی می‌شود. همچنین ابعاد نقشه صحن کلیسا که مستطیلی کم‌عرض و طویل است، در بدو ورود، دورنمایی (پرسپکتیوی) ژرف با خطوطی قوی ایجاد می‌نماید که عمق فضا را افزایش می‌دهد. در یک ساختار فضایی، بیشترین میزان عمق زمانی به وجود می‌آید که تمام فضاها در یک توالی خطی در امتداد محور ورودی قرار گیرند.

عمق فضا یکی از تأثیرگذارترین عوامل در تعریف خصلت کالبد فضاست که بر فرد تحمیل می‌شود. هرچه عمق فضا بیشتر باشد حس سکون، آرامش و استواری کاهش می‌یابد و ناامنی و رازآلودگی جای آن را می‌گیرد. بنابراین بر وفق الهیات مسیحی، عمق فضایی زیاد در صحن اصلی کلیسا که از اختلاف تناسب طول و عرض نقشه به وجود می‌آید همواره یادآور حقارت، ناپاکی و سرگشتگی انسان نیایشگر است و مسیر صعب و ناتوانی او را در نجات و رستگاری به رخ می‌کشد.

در مقابل، گنبدخانه و شبستان مسجد اصفهان تناسباتی متفاوت دارد و اختلاف ابعاد خارج از تناسب در عرض و ارتفاع مشاهده نمی‌شود. اگرچه تناسب به‌گونه‌ای است که یادآور عظمت پروردگار است و حداکثر جلوه و شکوه ملکوتی را القا می‌نماید، اما فضا بر فرد غالب نمی‌شود و آرامش ذهنی و بصری ایجاد می‌نماید. انسان نه بر فضا سلطه دارد و نه احساس رعب و مغلوب بودن می‌کند. عناصر معماری در گنبدخانه و شبستان مسجد دارای ابعاد انسانی‌اند که همچون پیوندهایی میان ساکن زنده و بنای غیرزنده عمل می‌کنند که با نگرش اسلام نسبت به جایگاه و کرامت انسان متناسب است (جدول ۳ و ۴).

نقشه گنبدخانه نیز مربع است که در بی‌نهایت اشکال منظم و نامنظم، بیشترین تأکید را برای ایجاد تعادل و آرامش انسان دارد و در او ایجاد سکون می‌نماید. براینده محورها مربع و قطرهای آن نیز به صفر می‌رسد و هیچ‌گونه جاذبه حرکتی ایجاد نمی‌نماید و می‌تواند انسان را در کانون فضا آرام نگه دارد (نقره‌کار، ۱۳۹۳، ص ۳۸۴). شکل مربع کف و دایره سقف بر وجود مرکز تأکید می‌کند و فرد را به مرکز فرامی‌خواند. ترکیب مرزها در دیوار و سقف تعمر و تمرکز فضا را تشدید می‌نماید و انسان در کانون ساختار فضایی قرار می‌گیرد. این تناسب متعادل، چشم‌اندازهایی عمیق به وجود نمی‌آورد و حس امنیت، سکون و استواری در انسان ایجاد می‌کند و مطابق بینش اسلامی، امید، آرامش و حس کرامت را به انسان نیایشگر القا می‌نماید.

| مقایسه تناسبات طول و عرض صحن کلیساهای گوتیک با گنبدخانه مساجد مکتب اصفهان | | مقایسه تناسبات عرض و ارتفاع صحن کلیساهای گوتیک با گنبدخانه مساجد مکتب اصفهان | |
|---|------------------------------------|--|--|
| کلیساهای گوتیک | مساجد مکتب اصفهان | کلیساهای گوتیک | مساجد مکتب اصفهان |
| <p>ممن کلیسای سن پائول، فلورانس، ۱۴۳۰-۱۳۳۰</p> | <p>مسجد وکیل شیراز، ۱۱۸۷ هـ.ق.</p> | <p>براس صحن کلیسای جامع برویو، فرانسه، ۱۲۲۵-۱۳۰۰م</p> | <p>براس گنبدخانه مسجد امام اصفهان، ۱۰۲۰ هـ.ق.</p> |
| <p>ممن کلیسای سن پائول، فلورانس، ۱۴۳۰-۱۳۳۰</p> | <p>مسجد وکیل شیراز، ۱۱۸۷ هـ.ق.</p> | <p>براس صحن کلیسای جامع برویو، فرانسه، ۱۲۲۵-۱۳۰۰م</p> | <p>براس گنبدخانه مسجد شیخ لطف‌الله، ۱۰۱۱ هـ.ق.</p> |

جدول ۲. مقایسه مقیاس انسانی ارتفاع صحن کلیسای گوتیک با گنبدخانه مساجد مکتب اصفهان (نگارندگان)

جدول ۳. مقایسه تناسبات طول و عرض صحن کلیساهای گوتیک با شبستان و گنبدخانه مساجد مکتب اصفهان (نگارندگان)

| مقایسه بصری عمق فضایی صحن کلیساهای گوتیک با شبستان مساجد مکتب اصفهان | | | |
|--|--|--|----------------|
| <p>کلیسای جامع برویو، فرانسه، ۱۲۲۵-۱۳۰۰م</p> | <p>کلیسای جامع سالزبری، انگلستان، ۱۲۲۰-۱۳۲۰م</p> | <p>کلیسای جامع ریمز، فرانسه، ۱۲۱۱-۱۳۴۵م</p> | کلیساهای گوتیک |
| <p>کلیسای جامع شارتر، پاریس، ۱۱۹۳-۱۲۵۰</p> | <p>کلیسای جامع میلان، ایتالیا، ۱۳۸۶-۱۴۶۵م.</p> | <p>کلیسای جامع روان، فرانسه، ۱۰۳۰-۱۸۸۰م.</p> | |
| <p>مسجد نصیرالملک شیراز، ۱۲۹۴ هـ.ق.</p> | <p>مسجد وکیل شیراز، ۱۱۸۷ هـ.ق.</p> | <p>مسجد امام اصفهان، ۱۰۲۰ هـ.ق.</p> | |
| <p>مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان، ۱۰۱۱ هـ.ق.</p> | <p>مسجد امام اصفهان، ۱۰۲۰ هـ.ق.</p> | <p>مسجد امام اصفهان، ۱۰۲۰ هـ.ق.</p> | |

جدول ۴. مقایسه بصری عمق فضایی صحن کلیساهای گوتیک با شبستان مساجد مکتب اصفهان

مقایسه محورهای ورود و حرکت در کلیسا و مسجد

چگونگی مسیر رسیدن به بنا و کیفیت مسیر حرکت، بر تعریف هویت یک مکان، دریافت و عملکرد مخاطب و حسی که بر او القا می‌شود نقش بسزایی دارد. محورهای ورود و حرکت در کلیسا و مسجد، مطابق مفاهیمی که هر یک در خدمت آن هستند و زبان آن معانی محسوب می‌شوند، با یکدیگر بسیار متفاوت است.

کیفیت فضا و محور ورودی می‌تواند خصلت‌های متفاوتی داشته باشد؛ می‌تواند پرهیبت و سلطه‌گرانه، با شکوه و عظمت و یا ساده و صمیمی باشد، و یا خصلت‌های دیگری به خود بگیرد. و متناسب با اینکه زبان چه مفهومی باشد، انواع احساسات از قبیل هیجان، شگفتی، خوف و خردی و یا آرامش و بزرگی و یا ترکیبی از اینها را در بدو ورود در شخص واردشونده برانگیزاند.

ورودی کلیساهای گوتیک در راستای محور طولی بناهای کشیده قرار می‌گیرد. عمودیت و شفافیت از ویژگی‌های ورودی‌های گوتیک است. ارتفاع سرگیجه‌آور با آن تناسب، شکوه، جلال و هیبت را در بدو ورود در ذهن ناظر تداعی می‌کند. برای ورود به فضای داخلی کلیسا، انسان نیایشگر پس از گذر از ورودی اصلی، به یکباره در فضای اصلی صحن و در محور مرکزی مستطیلی کم‌عرض و طویل با ارتفاعی سرگیجه‌آور قرار می‌گیرد؛ گویی انسان خاکی به یکباره از زمین و روزمرگی‌های پست دنیوی کنده شده و پا در فضای حریم پروردگاری پرهیبت و مقتدر می‌گذارد. ورود به فضایی که اگرچه حریمی معنوی است، اما القاکننده معنوبیتی است که بر عرفانی جلالی و خشیت از خداوند استوار است و همواره بر کوچکی انسان ناتوان و آلوده‌سرشت و عظمت پرورگار و به تبع آن متولیان دین تأکید می‌ورزد.

در خصوص مساجد ایرانی این تغییر ناگهانی فضا در هیچ‌یک از قسمت‌ها، اعم از ورودی و غیر آن اتفاق نمی‌افتد. دو گونه نحوه ورود در این مساجد وجود دارد:

در گونه اول، نحوه ورود به حیاط از یکی از چشمه‌های فرعی و غالباً در یکی از کنج‌های حیاط است. در این گونه ابتدا سردر ورودی و بعد از آن هشتی و پس از آن غالباً دالانی قرار دارد که به یکی از چشمه‌های فرعی رواق‌های اطراف صحن متصل می‌شود.

در گونه دوم، ورودی مسجد در قسمت پشتی یک یا دو و یا هر سه ایوان فرعی قرار دارد. در این گونه، بعد از سردر ورودی و هشتی دقیقاً در قسمت پشتی یکی از سه ایوان فرعی قرار می‌گیریم. اما ورود به داخل این ایوان توسط یک فخرومدین (ر.ک: پیرنیا، ۱۳۹۵، ص ۵۷۳) و یا پاچنگ (همان، ص ۲۸۹) مسدود شده است. در واقع وظیفه این عضو جلوگیری از ورود مستقیم و در عین حال برقراری ارتباط بصری است (بهشتی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۵). غالباً در مجاورت این عضو برانگیزاننده مسدود، یک یا دو دالان در طرفین ایوان قرار دارد که از طریق آنها می‌توان وارد صحن و حیاط مسجد شد. در هر دو گونه ما با عدم اجازه ورود مستقیم به صحن مسجد از محورهای مرکزی وجوه حیاط مواجهیم. حتی در گونه دوم که دقیقاً در برابر محور مرکز قرار می‌گیریم نیز اجازه ورود از محور

مرکزی را نمی‌یابیم. به‌طور کلی می‌توان گفت: غالباً در معماری مساجد ایرانی، ورود به صحن مسجد از یک یا چند چشمه فرعی پیرامونی صورت می‌گیرد.

محورهای حرکت در معماری کلیسا به‌گونه‌ای است که جهت^۵ افراد را به سمت خاصی رهنمون می‌سازد. «هدف و مرکز، مسیری در ساختار فضایی ایجاد می‌کند که سبب حرکت، کشش و سوگیری به سمت آن می‌شود» (دری و طلیسچی، ۱۳۹۷، به نقل از: فری، ۱۹۷۰).

جایگاه اقدس‌القدوس یا محراب کلیسا، نقطه عطف و هدف فضای کلیسا محسوب می‌شود؛ آنچنان‌که همه جایگاه‌ها رو به سوی آن دارند. مؤمنان رو به آن می‌ایستند و جهت و امتداد همه میزها به آن ختم می‌شود و در قسمت رأس صلیب پلان قرار دارد (پهلوان‌زاده، ۱۳۹۱).

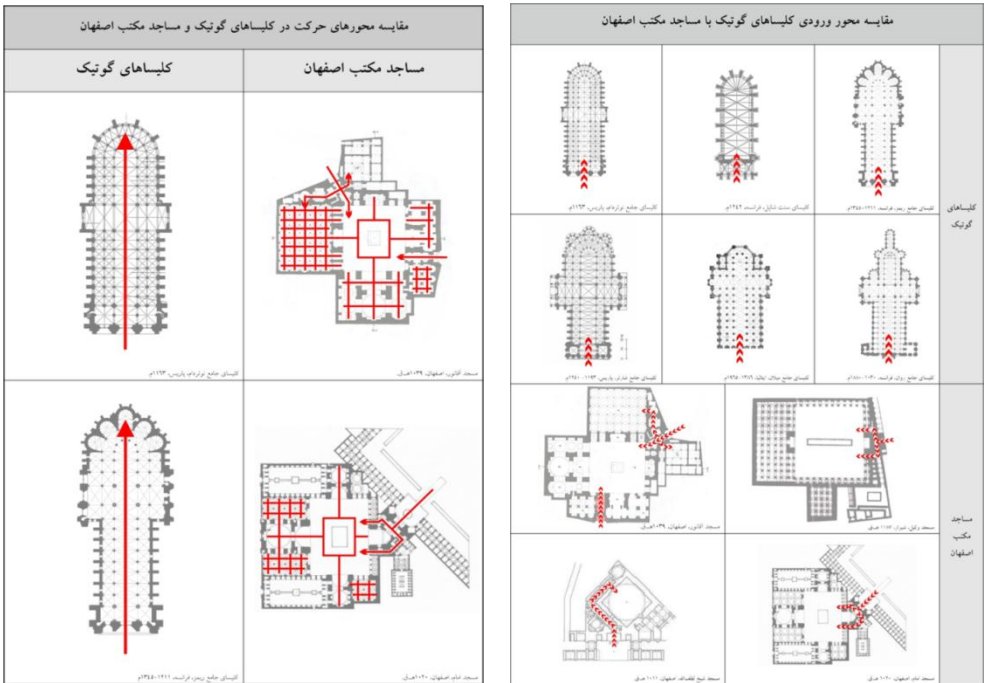
تمام نیروها و جهت‌ها بیانگر آن است که برای دستیابی به فضل الهی باید به حضور عشای ربانی که در جایگاه مخصوص قرار گرفته است، توجه خاصی نمود (بور کهارت، ۱۳۷۶، ص ۷۰). در آیین مسیحی به سبب فاصله زیاد انسان با پروردگار و عجزی که او برای دستیابی به نجات دارد، تمام واجبات دینی، عبادات، توبه و دعا باید از طریق روحانیت و کلیسا انجام شود. مطابق این بینش، چنین تأکیدی بر محور مرکزی در فضای داخلی کلیسا که در انتهای آن محل قدیسان است، برای موعظه و راهنمایی مردم، حس قدرت و سلطه دین و روحانیت را برای مؤمنان تداعی می‌کند و یادآور حقارت و ناتوانی آنها در رستگاری بدون دستگیری متولیان دین است. درواقع محور در کلیسا جایگاه نمادین ویژه‌ای دارد.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در مسیحیت عنصر «عمل» از برنامه نجات حذف می‌گردد و در ترکیه درونی‌اهمیتی نمی‌یابد. جدایی عمل و تزکیه نفس، ساختار کلیسا را به گونه‌ای شکل داده که کارکرد عبادی آن فارغ از عمل، نمایان شود؛ عبادتی که تنها به صورت موعظه صورت می‌گیرد و دسترسی افراد به خدا را تنها از طریق شخص واعظ امکان‌پذیر می‌سازد؛ نوعی عبادت آفاقی افراد سامع که رها از عمل شخصی و در جهت پیروی از قدیس روحانی است (فتحی‌آذر و حمزه‌نژاد، ۱۳۹۳).

آنچه در نخستین نگاه به فضای کالبدی کلیسا و مسجد مشهود است تفاوت میان محورگرایی در این دو نوع بنای عبادتگاهی است. برخلاف کلیساها، در نگاه کلی به مساجد، آنچه به وضوح خود را نمایان می‌سازد یکدستی و هم‌رنگی در فضاهای مسجد است؛ به‌گونه‌ای که محور جای خود را در این یکنواختی باز می‌کند و نوعی بی‌محوری در عین محورمندی به چشم می‌خورد. تقارن دو محوری حیاط نیز مصداق تعادل است و به‌کارگیری تقارن در فضای معماری مساجد، مکمل مرکزگرایی است.

در معماری مساجد فضاهای گوناگون براساس عملکرد، دارای تسلسل و سلسله‌مراتبی از درونی شدن هستند. پیشخوان، سردر، هشتی، دالان، ایوان، حیاط، شبستان و گنبدخانه فضاهایی هستند که هریک کیفیتی منحصر به فرد دارند. بدین‌سان، نیایشگر، فضاها را خرد، متکثر و با سلسله‌مراتب ادراک می‌نماید و سپس وارد اصلی‌ترین بخش مسجد، یعنی گنبدخانه می‌شود (دری و طلیسچی، ۱۳۹۷).

فطرت انسان در بینش اسلامی به صورت طبیعی میل به سوی حق دارد و هستی او در گرو کمال جویی و جهت گیری الهی است. بنابراین در مکان عبادتگاه باید یکرنگی متجلی گردد و فارغ از جهت و مراتب، تمام تمهیدات در خدمت دستیابی به خدا باشد. در اسلام برخلاف مسیحیت که راه واحد و مشخصی را برای دستیابی به نجات برای افراد تعیین می کند، راه های رستگاری به تعداد نفوس آدمیان است. همچنین در نگرش اسلامی، برای ارتباط با خدا نیازی به واسطه نیست و مؤمنان در هر زمان و مکان امکان انجام واجبات و نیایش و توبه به درگاه خداوند را دارند. بنابراین محور عبادت بر هر فرد به تنهایی منطبق می گردد. در مسجد نیروها نجات و هدایتگری را به سمت فردی خاص القا نمی کنند. آنچه باید مدنظر قرار گیرد در درون افراد جای گرفته است. هر کس اختیار و قابلیت ارتباط با خدا را دارد. در چنین مکانی هر شخص مرکز ارتباط با خدا در نظر گرفته می شود و هر فضا بر خودش متمرکز می گردد.



جدول ۵. مقایسه محور ورودی کلیساهای گوتیک با مساجد مکتب اصفهان (نگارندگان)

جدول ۶. مقایسه محورهای حرکت در کلیساهای گوتیک و مساجد مکتب اصفهان (نگارندگان)

مقایسه پیوستگی فضایی و تداوم بصری در کلیسا و مسجد

از مهم ترین مؤلفه هایی که بر کیفیت و ادراک فضایی اثر می گذارد، تعریف مرزهای فضایی است. در این میان، کیفیت درک فضا نسبتی مستقیم با میزان وضوح و شفافیت مرزهای تحدیدکننده فضای معماری (کف، دیوار و

سقف) دارد. این سه عنصر، همراه با هم و به‌طور خودکار و البته به شکل‌های گوناگون، یک درون را در میانه بیرون ایجاد می‌کنند (پرتوی، ۱۳۸۸، ص ۹۱).

زیگفرید گیدئون (Siegfried Giedion) در کتاب *فضا، زمان و معماری* (Space, Time and Architecture)، سیر تحول مفهوم فضا را بررسی کرده و به سه ویژگی «گشایش»، «سبکی» و «شفافیت» فضا در معماری اشاره نموده است (ر.ک: گیدئون، ۱۳۹۲). اگر حضور در دو فضا با ابعاد یکسان را تصور کنیم که یکی جداکننده‌هایش گشایش، سبکی و شفافیت دارد و دیگری مرزهای تحدیدکننده‌اش صلب و یکپارچه‌اند، درمی‌یابیم که درک فضایی و احساس کاملاً متفاوتی از حضور در این دو فضا داریم.

برای نمونه، اگر دو فضای مکعب شکل با ابعاد یکسان را در نظر بگیریم که یکی سقف و دیوارهای آن با مصالح صلب کاملاً پوشیده شده و دیگری تنها با سقف و چهار ستون محدود شده باشد، در اولی احساس محصور و مغلوب بودن در فضای داخلی و کنده شدن از فضای خارج به وجود می‌آید، و در دومی فضای گشوده نیمه‌محصور، همراه با بسط دید و حس یگانگی با فضای اطراف تقویت می‌شود.

تحدیدکننده‌های فضا در معماری کلیسا به‌گونه‌ای است که کلیت بسته‌ای را به‌وجود می‌آورد که در خود تمام می‌شود و فضای داخل و خارج را به‌طور کامل از یکدیگر جدا می‌کند. این فضای معنوی با هیبت و شکوه به‌گونه‌ای طراحی شده است که هرگونه ارتباط بصری با جهان مادی از بین می‌رود و این خود بر سلطه و رازآلودگی فضا می‌افزاید. حتی در خصوص شیشه‌های رنگی و نقاشی‌شده‌ای که در کلیساهای گوتیک (مانند کلیسای «شارتر» و «سنت شاپل») به‌کار رفته است، می‌توان گفت: کارکرد این عناصر به منظور شفافیت فضا و ارتباط گرفتن با فضای خارجی بنا نیست، بلکه این شیشه‌های رنگی عظیم در جهت وارد کردن و کنترل نور به داخل، برای ایجاد فضایی روحانی و وهم‌آلود به‌کار رفته است.

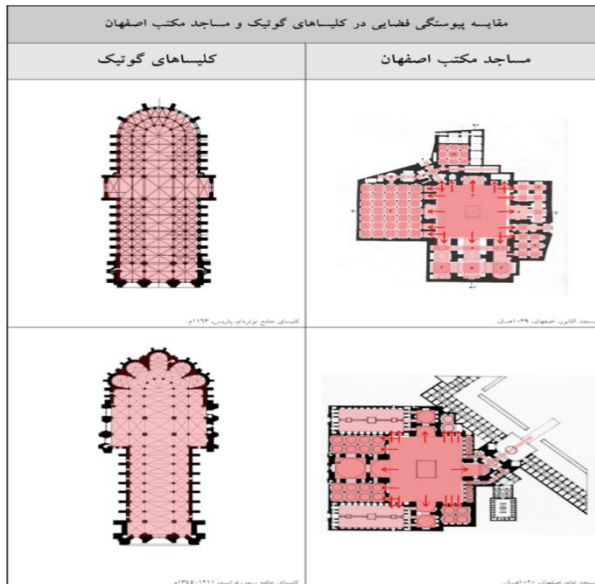
اما در معماری مسجد، فضاها قابل انفکاک نیستند و فضاهای داخلی کلیت مجزایی نمی‌سازند، بلکه فضای داخلی در ترکیب با حیاط است که کلیت هم‌بسته مسجد را شکل می‌دهد. در مسجد ورود به فضاهای پیرامون حیاط از تمام وجوه حیاط میسر است و در میان، بدنه‌های نیمه‌باز پیرامونی (ایوان) قرار می‌گیرد. این پیوستگی فضایی سبب گذار تدریجی از فضاهای نیمه‌باز یا ایوان‌ها به فضاهای بسته می‌شود و همبستگی حیاط و فضاهای درونی را قوت می‌بخشد. از این‌رو، نقشی اساسی در ادراک فضایی انسان دارد.

برخلاف معماری غربی در ادوار مختلف، چه در دوره کلاسیک، چه قرون وسطا که در آن شیء و پیکره اصل است و فضا با شکل مثبتی، چون ساختمان یا مجسمه تعریف می‌شود، در معماری اسلامی، آنچه موضوعیت دارد، فضا است؛ و این فضا نه با شیء مثبت، بلکه با عدم حضور و جسمانیت تعریف می‌شود (نصر، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰).

در کلیسا، گذار از فضای باز به بدنه بسته فضای اصلی، صریح و یکباره است و در نتیجه، پیوستگی فضایی عینی و بصری وجود ندارد (اهری، ۱۳۸۴، ص ۳۹). اما در معماری اسلامی، به‌ویژه در مساجد ایرانی، انسان از میان فضایی بی‌مانع (خلاً) عبور می‌کند و نه از میان توده‌ای جامد (ملاً). این معماری با نفس وابستگی خود، به نوعی تداوم

فضایی مثبت ایجاد می‌کند و هیچ مانعی بر سر راه عبور انسان پدید نمی‌آورد و آدمی به‌طور مداوم، در فضایی مواج و گسترده که پیوسته یکتاست، پیش می‌رود (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰، ص ۱۷؛ نصر، ۱۳۹۴، ص ۹۴).

پوپ در توصیف مسجد «امام» اصفهان بر این نکته اشاره دارد که حرکت و ارتباط در همه‌جا تسهیل شده است و در هیچ‌جا مانعی وجود ندارد. کف مسجد هیچ پله، زرده یا صفه‌ای ندارد و هیچ در بسته‌ای دیده نمی‌شود (پوپ، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱). در معماری مسجد، برخی عناصر شفافیت بصری - ادراکی پدید آورده‌اند و عناصری همچون «فخرمدین»، «هورنو» (روزنه بالای گنبد)، «شنائیل» (پنجره‌ای بیرون‌آمده و مشبک در جداره ساختمان‌های ساحلی ایران)، «ارسی» (به در و پنجره‌هایی گفته می‌شود که با گره‌چینی‌های چوبی و شیشه‌های رنگی ساخته می‌شدند)، «شباک» و «روزن»، سبب شفافیت فضاها شده‌اند. با این عناصر، ساختمان بازتر، نقش فضاها جدی‌تر، و بیرون به درون کشانده شده است و طبیعت از درون مشهود و محیط با درون بنا یکی شده است. کیفیت شفافیت در ساختار فضایی سبب نورانیت، حس تعالی و تحول فضا می‌شود که علاوه بر تعامل بصری میان درون و بیرون، حجم‌های نور و روشنایی را به دنبال دارد (دری و طلیسچی، ۱۳۹۶). همچنین شناوری فضا موجب می‌شود که فضاهای متوالی، بسط یکدیگر به‌شمار روند و تغییر تدریجی فضاهای باز به بسته به کمک نقش انتقالی فضاهای سرپوشیده، موجب می‌شود که ادراک فضا از سوی مخاطب، هیچ‌گاه با انقطاع روبه‌رو نگردد (حائری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱). این پیوستگی فضایی و تداوم بصری کالبدی مسجد برخلاف معماری کلیسا، همواره حس وحدت با مکان و زمان را در انسان تقویت می‌نماید و موجب می‌شود او خود را در پناه رحمت نیرویی عظیم بیابد (جدول ۷).



جدول ۷ - مقایسه پیوستگی فضایی در کلیساهای گوتیک و مساجد مکتب اصفهان (نگارندگان)

نتیجه گیری

برای بررسی تأثیرات معنوی یک فضای عبادی بر انسان به عوامل متعددی در رابطه با آن فضا باید توجه کرد. بناهای مذهبی در ادیان گوناگون، یک هدف مشترک دارند و آن ایجاد فضایی برای نیایش و عبادت است. این امر در سایه پشتوانه‌ها و اعتقادات مذهبی هر دین صورت می‌پذیرد و در اشکال منحصر به فردی بروز و ظهور می‌یابد. این هدف مشترک موجب می‌شود انسان‌ها از هر دین و مذهب، با ورود به یک بنای مذهبی تحت تأثیر فضای عبادی آن قرار گیرند.

این پژوهش کوشید تا فضای کالبدی کلیسا و مسجد را بر پایه مبانی انسان‌شناختی مسیحیت و اسلام مطالعه و بررسی کند. در این زمینه ابتدا جایگاه انسان از منظر سرشت و عوامل رستگاری او در این دو دین تطبیق و مقایسه گردید و روشن شد که در متون مقدس و منابع دینی مسیحیت و اسلام، تمایزی اساسی در شناخت از انسان وجود دارد و تعاریفی متفاوت از مناسبات مابین او و پروردگار ارائه شده است، به گونه‌ای که می‌توان گفت: «گناه نخستین»، «سرشت گناه‌آلود انسان» و «ناتوانی انسان برای رستگاری، جز با فدیة مسیح»، اصول اساسی و زیربنای الهیات پولسی و در نتیجه، نظام الهیاتی مسیحی به‌شمار می‌روند، و در مقابل، نگرش اسلامی بر پاک‌سرشتی انسان تأکید می‌ورزد و او را حامل امانت الهی و لایق مقام خلیفه‌اللهمی می‌داند و ایمان و عمل صالح، عوامل رستگاری او به‌شمار می‌آیند.

در گام بعدی با مقایسه شکل و فضای کالبدی کلیسا در معماری گوتیک و مسجد در معماری مکتب اصفهان، کوشید رابطه معناداری میان جایگاه انسان در این دو نگرش و ساختار فضایی کلیسا و مسجد برقرار شود و تجلی این معانی در دو مکتب «گوتیک» و «اصفهان» بررسی گردد. علت‌گزینش این دو مکتب آن بود که از مذهبی‌ترین سبک‌های مسیحیت و اسلام به‌شمار می‌روند و از امتزاج اوج‌گیری مبانی اعتقادی این ادیان با اقتدار حکومت‌ها ایجاد شده‌اند. فضای کالبدی کلیسا و مسجد از سه جنبه «مقیاس و تناسبات»، «محورهای ورود و حرکت» و «پیوستگی فضایی» مقایسه گردید.

بدون نادیده گرفتن سایر ارزش‌ها و عوامل دخیل در فرایند آفرینش آثار معماری، این مقایسه نشان می‌دهد که در معماری کلیسا و مسجد - هر دو - کوشش شده است فضایی روحانی و معنوی خلق شود، به گونه‌ای که موجب جوشش انگیزه‌ای تعالی‌بخش گردد و حضور عنصر مقدس در فضا احساس شود. معنویتی که از مبانی الهیاتی مسیحیت برمی‌آید معنویتی است که ثمره خوف و خشیت انسان گناهکار و بی‌بضاعت از قدرت خداوند قاهر است؛ اما معنویتی که بر پایه بینش اسلامی بنا شده، از وحدت انسان پاک‌سرشت که خلقتی متعالی دارد، با پروردگاری قدرتمند، اما مهربان سخن می‌گوید.

فضای کالبدی کلیسای گوتیک مطابق مبانی انسان‌شناختی مسیحیت، به گونه‌ای طراحی شده که عبادت‌کنندگان از بدو ورود، در کنترل نظام حاکم بر کلیسا قرار می‌گیرند. خود را در سیطره فضایی رازآلود، عظیم،

بلند و دست‌نایافتنی می‌یابند. تمهیدات معمارانه در جهتی به‌کار رفته است که همواره یادآور حقارت انسان و آلوده‌سرشتی او در برابر عظمت پروردگاری قادر باشد. واکنشی که معماری کلیساهای گوتیک برمی‌انگیزد در درجه نخست، سرزنش ناشی از ترس و اضطرابی همراه با احترام است که بیننده را به قلمروهای فوق‌طبیعی و هراس‌انگیز می‌کشاند. کلیسای گوتیک با ارتفاع زیاد و ابعاد فراانسانی و محورهایی که ضرباهنگ (ریتم) و کشش حرکتی قوی و چشم‌اندازهایی ژرف به وجود آورده‌اند، نه تنها موجب آرامش و سکون معنوی نمی‌شود، بلکه حالت روحی غیرمتعادلی را ایجاد می‌کند؛ حس مرگ را در انسان برمی‌انگیزد و یادآور حقارت و فاصله او با پروردگار و رنج و دردی است که در تقدیر محتوم اوست.

اما تناسب و مقیاس و محورهای حرکتی و سلسله‌مراتب عناصر معماری در مسجد، مطابق نگرش اسلام نسبت به جایگاه انسان، به‌گونه‌ای است که اگرچه حداکثر جلوه و شکوه ملکوتی را القا می‌نماید، اما فضا بر فرد غالب نمی‌شود و آرامش ذهنی و بصری و سکونی معنوی ایجاد می‌نماید. انسان نه بر فضا سلطه دارد و نه احساس حقارت، رعب و مغلوب بودن می‌کند؛ فضایی که یادآور مقام و کرامت انسان و وحدت او با پروردگار و ثمره امید او بر معبودی بخشنده و پذیرنده است.

در مجموع، می‌توان گفت: معماری کلیسا بر فاصله و عظمت پروردگار و سلطه او بر بنده خاطی تأکید می‌ورزد، درحالی که معماری مسجد این عظمت را در وحدت میان معبود با عابد پاک‌سرشت جست‌وجو می‌کند. بدین‌روی، به نظر می‌رسد فارغ از مباحث شکلی، زیبایی‌شناسانه، کارکردگرایانه و دیگر عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری آثار معماری، بنای مسجد و کلیسا را می‌توان بیان تجسم‌یافته‌ای از دیدگاه دین و متولیان آن نسبت به جایگاه انسان و روابط و مناسبات میان او و پروردگار قلمداد کرد.

منابع

- کتاب مقدس، ۱۳۸۸، تهران، اساطیر.
- اتینگهاوزن، ریچارد و اولگ گرابر، ۱۳۷۸، *هنر و معماری اسلامی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، سمت.
- اردلان، نادر و لاله بختیار، ۱۳۸۰، *حس وحدت، سنت عرفانی در معماری ایرانی*، ترجمه حمید شاهرخ، تهران، خاک.
- اکبری، مریم و محمدمهدی مولایی، ۱۳۹۷، «تأثیر وجوه موازی اسلام و مسیحیت بر شکل‌گیری معماری کلیسا و مسجد (با تأکید بر روند تبدیل کلیسا به مسجد در دوران عثمانی)»، *پژوهش‌های معماری اسلامی*، ش ۲۱، ص ۱۳۸-۱۲۱.
- انس الامیرکائی، جیمس، ۱۸۹۰م، *نظام‌التعلیم فی علم‌اللاهوت القویم*، قاهره، مطبعة الامیرکان.
- اهری، زهرا، ۱۳۸۵، *مکتب شهرسازی اصفهان*، تهران، فرهنگستان هنر.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
- آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۳، «نقش خداوند در رستگاری انسان از نظرگاه اسلام و مسیحیت»، *ادیان، مذاهب و عرفان*، ش ۷۸، ص ۱۰-۲۲.
- بورکهارت، تیتوس، ۱۳۶۵، *هنر اسلامی زبان و بیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش.
- ، بورکهارت، تیتوس، ۱۳۷۶، «ارزش‌های جاویدان هنر اسلامی»، ترجمه سیدحسن نصر، در: *مجموعه مقالات میانی هنر معنوی*، تهران، حوزه هنری.
- ، ۱۳۹۰، *میانی هنر مسیحی*، ترجمه امیر نصری، تهران، حکمت.
- بهشتی، احمد، ۱۳۹۰، «کرامت انسان از دیدگاه اسلام و مسیحیت»، *درس‌هایی از مکتب اسلام*، ش ۶۰۰، ص ۲۸-۱۹.
- بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۷۴، «تأویل معماری مسجد با تأملی در مناسک حج»، در: *مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.
- پاکباز، رویین، ۱۳۹۷، *دایره‌المعارف هنر*، تهران، فرهنگ معاصر.
- پرتوی، پروین، ۱۳۸۸، *پدیدارشناسی معماری*، تهران، فرهنگستان هنر.
- پوپ، آرتور، ۱۳۹۰، *معماری ایران*، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، تهران، ذات.
- پهلوان‌زاده، لیلا، ۱۳۹۱، «چگونگی شکل‌گیری مساجد و تفاوت‌های کالبدی آن با عبادتگاه‌های سایر ادیان، کنیسه‌ها و کلیساهای جغرافیا (برنامه‌ریزی شهری)»، ش ۲، ص ۷-۳۰.
- پیرنیا، محمدکریم، ۱۳۹۵، *معماری ایرانی*، تألیف و تدوین غلامحسین معماریان، تهران، غلامحسین معماریان.
- تعلیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، ادیان.
- حائری، محمدرضا، ۱۳۸۸، *نقش فضا در معماری ایران*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- حجت، مهدی، ۱۳۷۷، «ادراک فضا»، *رواق*، دوره اول، ش ۱، ص ۱۷-۲۳.
- حمزه‌نژاد، مهدی و ساناز رهروی‌پوده، ۱۳۹۵، «گونه‌شناسی مفهومی در پرستشگاه‌های یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در دوره صفوی اصفهان»، *پژوهش‌های معماری اسلامی*، ش ۱۱، ص ۱۹-۳۸.
- دباشی، حمید، ۱۳۸۹، «میرداماد و مکتب اصفهان»، در: حسین نصر و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت.
- دری، علی و غلامرضا طللیسچی، ۱۳۹۶، «تبیین شفافیت ساختار فضایی معماری ایران در دوره صفویه: مطالعه موردی: کوشک هشت بهشت و مسجد امام اصفهان»، *مطالعات شهر ایرانی اسلامی*، ش ۲۷، ص ۴۱-۵۰.
- دری، علی و غلامرضا طللیسچی، ۱۳۹۷، «کرانمندی و بیکرانی ساختار فضایی معماری اسلامی ایران در مساجد دوره صفوی: نمونه موردی مسجد شیخ لطف‌الله و امام اصفهان»، *مطالعات شهر ایرانی اسلامی*، ش ۱۹، ص ۱۹-۳۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *نه شرقی نه غربی، انسانی*، تهران، امیرکبیر.

- زوی، برونو، ۱۳۷۶، *چگونه به معماری بنگریم*، ترجمه فریده کرمان، تهران، شهیدی.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۹، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، قم، ادیان و مذاهب.
- شریفیان، مهدی، ۱۳۹۴، «چشم‌اندازهای اومانیستی در عرفان ایرانی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۳۹، ص ۱۶۱-۱۹۸.
- شولتز، کریستین نوربرگ، ۱۳۵۳، *هستی، فضا و معماری*، ترجمه محمدحسن حافظی، تهران، کتابفروشی تهران.
- ، ۱۳۹۴، *روح مکان: بسوی پدیدارشناسی معماری*، ترجمه محمدرضا شیرازی، تهران، رخداد نو.
- علی‌خانی، اسماعیل، ۱۳۹۵، «مبانی انسان‌شناختی قرب به خدا در اسلام و مسیحیت»، *فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، ش ۴۸، ص ۱۲۳-۱۴۴.
- فتحی آذر، سحر و مهدی حمزه‌نژاد، ۱۳۹۳، «معناشناسی محور در مسجد و کلیسا»، *مطالعات شهر ایرانی اسلامی*، ش ۱۷، ص ۵۳-۶۲.
- فرمانتل، آن ماری، ۱۳۴۵، *عصر اعتقاد*، ترجمه احمد کریمی، تهران، امیرکبیر.
- کرین، هانری، ۱۳۹۶، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- گروبه، ارنست، ۱۳۷۹، *معماری جهان اسلام: تاریخ و مفهوم اجتماعی آن*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- گیدیون، زیگفرد، ۱۳۹۲، *فضا، زمان و معماری*، ترجمه منوچهر مزینی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لینچ، کوین، ۱۳۹۵، *سیمای شهر*، ترجمه منوچهر مزینی، تهران، دانشگاه تهران.
- محمدیان منصور، صاحب، ۱۳۸۶، «سلسله‌مراتب حریمیت در مساجد ایرانی»، *هنرهای زیبا معماری و شهرسازی*، ش ۲۹، ص ۶۸-۵۹.
- مددیور، محمد، ۱۳۸۸، *سیر حکمت و هنر مسیحی: عصر ایمان*، تهران، سوره مهر.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۴، *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، حکمت.
- نقره‌کار، عبدالحمید، ۱۳۹۰، *مبانی نظری معماری*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- نوذری، عزت‌الله، ۱۳۷۳، *ارویا در قرون وسطی*، شیراز، نوید.
- هیلن براند، روبرت، ۱۳۸۹، *معماری اسلامی*، ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده، تهران، شادرنگ.
- Duper, Luis, unio Mystica, 2004, *The State and the Experience*, New York, Oxford University press.
- Frey, Dagobert, 1970, *Grundlegung zu einer Vvogleichen Kunst-Wissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rahner, Karl, 1981, *Encyclopedia of Theology*, London, Burns & Oates.

نوع مقاله: پژوهشی

شان اخلاقی محیط‌زیست از نگاه اسلام و مسیحیت

ahmadi68mahdi@gmail.com

Akbar.hosseini37@yahoo.com

مهدی احمدی / دانش‌پژوه دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

چکیده

ادیان ابراهیمی طبیعت را مسخر برای انسان می‌دانند. بدین‌روی، نسبت به بحران‌های زیست‌محیطی مورد اتهام قرار گرفته‌اند. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی کوشیده مسئله شان اخلاقی محیط‌زیست از نگاه اسلام و مسیحیت را با رویکرد تطبیقی بررسی کند. مسیحیت و اسلام قطعاً شان اخلاقی مستقلی برای محیط‌زیست قابل اثبات نیستند؛ اما محیط‌زیست از یک‌سو، به سبب داشتن مطلوبیت که یکی از عناصر ارزش اخلاقی است و از سوی دیگر، به سبب مسئولیت اخلاقی که هر دو دین بر عهده انسان‌ها قرار داده‌اند، تنها اثبات شان اخلاقی غیرمستقل برایش ممکن است. اما با مراجعه به متون مقدس اسلام و مسیحیت، درمی‌یابیم که اسلام در اثبات شان اخلاقی غیرمستقل برای محیط‌زیست جامع‌تر و دقیق‌تر عمل کرده است. نتیجه اینکه اتهام واردشده به این ادیان رد می‌شود و برتری اسلام در این زمینه ثابت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: محیط‌زیست، شان اخلاقی، انسان‌محوری، مسئولیت اخلاقی، اسلام، مسیحیت.

یکی از متعلق‌های رفتارهای انسان محیط‌زیست و اجزای آن است که می‌توان ادعا کرد هرروزه به اشکال گوناگونی این ارتباطها و رفتارها و حتی بالاتر، تأثیر و تأثرها در محیط پیرامونی ما رخ می‌دهد و شاید در نگاهی سطحی، امری عادی به نظر بیاید و شاید تأثیری را که محیط‌زیست بر انسان‌ها می‌گذارد امری طبیعی و مرتبط با طبیعت موجودات یا غریزه موجودات زنده آن بدانیم، اما تأثیری که آدمیان بر محیط‌زیست می‌گذارند و برخورد و رفتار آدمی با محیط‌زیست نیز منبعث از نوع نگاه او به محیط‌زیست است.

جهان بینی و نوع نگاه اگر بیمار باشد، در نهایت رفتار صاحب این نگرش بیمار را نیز در جهت بیماری خویش جهت می‌دهد. جهان بینی بیمار رفتار بیمارگونه در پی خواهد داشت. حوزه محیط‌زیست نیز از این قاعده مستثنا نیست. رفتار نادرست انسان‌ها با محیط‌زیست ریشه در نوع نگرش یا به عبارتی جهان‌نگری آنها دارد (محقق داماد، ۱۳۹۳، ص ۴۸).

نوع نگرش انسان‌ها به هستی، محیط‌زیست و هدف از آفرینش آن در تنظیم رفتارهای او با محیط‌زیست شکل دهنده نوع رفتارهای آدمی است. بنابراین علت بروز بحران‌های زیست‌محیطی را باید در نوع رفتار انسان‌ها، و نوع رفتار آنها را در نوع نگرش ایشان به جهان جست‌وجو کرد.

در حقیقت، ناآشنایی انسان‌ها با وظایف اخلاقی خود در قبال محیط‌زیست که از جهان‌بینی آنان نشئت می‌گیرد، و پایبند نبودن ایشان، آنها را به این ورطه کشیده و باز شدن این گره - دست‌کم - در حوزه نظری در گرو مشخص شدن جایگاه و شأن اخلاقی محیط‌زیست است. مادام که نگاه انسان‌ها به محیط‌زیست اصلاح نگردد و درک صحیحی از جایگاه اخلاقی محیط‌زیست شکل نگیرد، این مشکل پابرجاست. بدین‌روی اندیشمندان حوزه اخلاق و اخلاق زیست‌محیطی به فعالیت‌های علمی در این زمینه دست‌زده‌اند.

در تکمیل این بیان می‌توان گفت: اینکه انسان با محیط‌زیست چه تعاملی باید داشته باشد در حوزه اخلاق مطرح می‌گردد؛ زیرا علم اخلاق متکفل تنظیم روابط انسان - در درجه اول - با خدا و سپس خود، دیگران و سایر موجودات است. از این‌رو، نحوه تعامل با آن، پیش از همه، در گرو در نظر گرفتن یا در نظر نگرفتن جایگاه و شأن اخلاقی برای محیط‌زیست و اجزای آن است.

پس به سبب آنکه نگاه اخلاقی به محیط‌زیست و شأن اخلاقی آن از جهان‌بینی نشئت می‌گیرد، در پس این پرده، لاجرم میان نگاه‌های مادی‌گرایانه و انسان‌گرایانه و نگاه‌ها و جهان‌بینی توحیدی چالشی در گرفته است.

بنابراین ضروری است از دریچه اخلاق ادیان الهی به این مسئله نگریسته شود. لیکن آنچه در میان برخی دانشمندان غربی رخ داده متهم ساختن ادیان آسمانی و الهی است. این دسته نگرش ادیان الهی درباره نقش محوری انسان و خلقت طبیعت برای انسان را نقطه اتکای رقم‌زندگان بحران‌های زیست‌محیطی معرفی می‌کنند. برای تطهیر نگاه ادیان آسمانی از اینکه علت این بحران‌ها شناخته شود، ضروری است نگاه آنها را به طبیعت و

مسئولیت‌های اخلاقی انسان‌ها بررسی نماییم. این نوشتار نگرش اسلام و مسیحیت در این زمینه را بررسی می‌کند تا هرچه بیشتر نتایج زشت و مضر جهان‌بینی‌های مادی‌گرایانه و انسان‌گرایانه (اومانستی) که جز لذت‌گرایی و سودگرایی نیست، آشکار گردد.

در این میان به علت آنکه بیشتر جمعیت روی کره زمین را متدینان به اسلام و مسیحیت تشکیل می‌دهند، انگشت اتهام بیشتر به سوی این ادیان نشانه رفته است. پس باید به این نکته دست یابیم که آیا محیط‌زیست در نگاه اسلام و مسیحیت دارای شأن اخلاقی است یا خیر؟ و شأن اخلاقی محیط‌زیست در نگرش آنها چگونه تبیین و تحلیل می‌شود؟ به همین منظور با رویکردی تطبیقی، نگاه اسلام و مسیحیت را در پاسخ به این اتهام بررسی می‌کنیم تا نقاط قوت و ضعف هریک از این نگاه‌ها را به دست آوریم. از دیگر سو پاسخ این اتهام را نیز بیان می‌کنیم.

بنابراین، ابتدا مفاهیمی را که ضروری است تعریف، سپس وظیفه انسان‌ها را در برابر محیط‌زیست و انسان‌محوری دینی از نگاه اسلام و مسیحیت را بررسی می‌کنیم و در نهایت به صورت تطبیقی نتایج را تحلیل می‌نماییم.

تبیین مفاهیم کلیدی

الف. محیط‌زیست

«محیط‌زیست» متشکل از دو کلمه «محیط» و «زیست» است. «محیط» که ریشه عربی دارد، به معنای احاطه‌کننده است (معین، ۱۳۸۷؛ عمید، ۱۳۸۰، ذیل واژه «محیط») و «زیست» از ریشه زیستن و اسم مصدر، به معنای عمل زیستن، حیات، زندگانی، زندگی، عُمر، عمر کردن و زنده بودن است (معین، ۱۳۸۷؛ عمید، ۱۳۸۰؛ دهخدا، ۱۳۳۹، ذیل واژه «زیستن»). بنابراین معنای لغوی «محیط‌زیست» یعنی: احاطه‌کننده زندگانی و زیستن. پس به فضایی اشاره دارد که زندگی انسان‌ها در آن فضا شکل می‌گیرد و ادامه می‌یابد.

اما این تمام موضوع نیست، بلکه برای روشن‌تر شدن این موضوع باید به مؤلفه‌های دیگری نیز توجه کنیم. یکی از آنها واقعیاتی است که عملاً در این فضا می‌بینیم؛ موجودات جاننداری که در اطراف ما زندگی می‌کنند و در تعامل مستقیم یا غیرمستقیم با ما هستند. بنابراین محیط‌زیست را نباید صرفاً فضای زندگی انسان‌ها تلقی کرد. اینکه تصور کنیم تنها انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، غلط است، بلکه محیط‌زیست زمانی معنای واقعی می‌یابد که به زندگی و زیستن سایر موجودات، اعم از حیوانات، نباتات و جمادات نیز توجه کنیم. بنا بر آنچه بیان شد، مراد از «محیط‌زیست» طبیعت اطراف ما، شامل حیوانات، نباتات و جمادات است.

ب. ارزش اخلاقی

سؤالی که پیش می‌آید این است که افراد با چه ملاک‌هایی یک فعل را ناپسند و فاقد ارزش اخلاقی می‌دانند؟ و با چه ملاک‌هایی آن را ارزشمند، پسندیده و نیکو معرفی می‌کنند؟ در پاسخ به این سؤال با اصطلاحی به نام «ارزش

اخلاقی» مواجه می‌شویم. برای روشن‌تر شدن مفهوم این اصطلاح باید به عناصر تشکیل‌دهنده این اصطلاح توجه نماییم. در این زمینه نیز نظرات گوناگونی مطرح شده که ذکر همه آنها در این مقاله ممکن نیست (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۳-۱۴ و ۳۸؛ معلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۲-۲۴).

برخی معتقدند: با رجوع به یک اصل یا مجموعه‌ای از اصول می‌توان درباره درست یا نادرست بودن (ارزش اخلاقی داشتن) یک فعل حکم کرد. از جمله این اصول، می‌توان به ملاک قرار دادن نتایج یک فعل یا خوب و بد اخلاقی بودن یک فعل و یا ملاک قرار دادن نیت و انگیزه فاعل اشاره کرد (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴).

اما برخی دیگر چهار عنصر «مطلوبیت و فایده‌بخشی»، «اختیار»، «مطلوبیت انسانی» و «انتخاب آگاهانه» را موجب ارزشمندی اخلاقی یک فعل معرفی نموده‌اند که ملاک‌هایی کامل و جامع به نظر می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷-۱۴۳).

فاعل اخلاقی ارزش خود را از فعلی که انجام می‌دهد کسب می‌کند؛ زیرا فعل اخلاقی از او صادر گردیده است. از این رو، زمانی که یک فعل واجد ملاک‌های مزبور ارزش اخلاقی می‌یابد فاعل آن نیز ارزش اخلاقی پیدا می‌کند؛ اما درباره متعلق فعل اخلاقی این‌گونه نیست. بدین‌روی، برای ارزش متعلق فعل اخلاقی باید به دنبال ملاک خاص آن باشیم. در حوزه افعال و فاعل‌های اخلاقی، لازم است هر چهار عنصر وجود داشته باشند.

اما درباره متعلقات فعل اخلاقی، ابتدا باید دقت نمود که گاهی متعلق فعل اخلاقی ما سایر انسان‌ها هستند که شأنی مساوی با فاعل اخلاقی دارند و به یقین، دارای شأن اخلاقی هستند. این گروه به سبب دارا بودن هر چهار عنصر، شأن اخلاقی مستقل دارند؛ اما گاهی متعلق فعل اخلاقی حیوانات، نباتات و جمادات هستند که شأنی پایین‌تر از فاعل اخلاقی دارند. در این صورت به نظر می‌رسد وجود مطلوبیت و فایده‌مندی برای ارزشمندی آنها کفایت می‌کند و ملاک قرار دادن سه عنصر «اختیار»، «مطلوبیت انسانی» و «انتخاب آگاهانه» برای این دسته از متعلقات فعل اخلاقی منطقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آنها فاقد این سه عنصر هستند.

مراد از «متعلق فعل اخلاقی» در این نوشتار، سایر موجودات غیر از خود انسان است. پس با اثبات مطلوبیت و سودمندی محیط‌زیست، ارزشمندی آن و دارای جایگاه و شأن اخلاقی بودن آن قابل اثبات خواهد بود.

از سوی دیگر، با اثبات مسئولیت اخلاقی نسبت محیط‌زیست که در منابع دینی به آن اشاره شده است، شأن اخلاقی آن ثابت می‌گردد. اما به علت آنکه فاقد عناصر اختیار، مطلوبیت انسانی و انتخاب آگاهانه است، نمی‌توان شأن اخلاقی مستقلی برای آن در نظر گرفت.

ج. شأن اخلاقی

«شأن اخلاقی» اصطلاحی مرکب از دو کلمه «شأن» و «اخلاقی» است. «شأن» در لغت به معنای «کار، حال، امر بزرگ و امر مهم» (معین، ۱۳۸۷، ذیل واژه «شأن») و «کار، حال، امر بزرگ و مهم، قدر، مرتبه، شوکت» (عمید،

۱۳۸۰، ذیل واژه «شأن») است و «کلمه» اخلاقی که به همراه یاء نسبت آمده، واژه «شأن» را مقید به اخلاقی بودن می‌سازد. شاید با نگاه به معنای لغوی «شأن اخلاقی» بتوان آن را به معنای «قدر و مرتبه و اهمیت اخلاقی» دانست. پس با نگاه به معنای لغوی می‌توان «شأن اخلاقی» را این‌گونه تعریف کرد: ویژگی‌ای که به‌موجب آن هر چیزی اهمیت و ارزش اخلاقی می‌یابد.

اما در تعریف اصطلاحی می‌توان گفت: شأن اخلاقی جایگاهی است که متناسب با خود، برای فاعل‌های اخلاقی مسئولیت‌آفرینی می‌کند. بنابراین شأن اخلاقی هر چیزی متناسب با خودش، برای فاعل اخلاقی مسئولیت‌ساز است (پاکپور، ۱۳۹۱). بنابراین، «شأن اخلاقی محیط‌زیست» یعنی: جایگاه اخلاقی محیط‌زیست که به سبب دارا بودن ملاک‌های ارزشمندی، به صورت مستقل و یا غیرمستقل آن را کسب نموده و به سبب آن فاعل اخلاقی اخلاقاً نسبت به محیط‌زیست مسئولیت می‌یابد و موظف به انجام رفتارهایی می‌شود که اخلاقاً ارزشمند هستند.

برای روشن‌تر شدن موضوع این نوشتار، باید این مطلب را نیز یادآوری نماییم که یکی از موضوعاتی که در دانش اخلاق مطرح می‌گردد «مسئولیت اخلاقی» است که ممکن است در نگاه نخست با موضوع بحث حاضر یکسان انگاشته شود. اما مسئولیت اخلاقی ناظر به فاعل اخلاقی است و شأن اخلاقی ناظر به متعلق افعال اخلاقی. این دو - هرچند با یکدیگر در ارتباط هستند و با نگاه به فاعل اخلاقی (یعنی انسان) می‌توانیم او را اخلاقاً در برابر محیط‌زیست مسئول بدانیم - اما این به‌تنهایی برای اثبات شأن اخلاقی مستقل محیط‌زیست کافی نیست. در حقیقت ادله‌ای که انسان را در برابر محیط‌زیست مسئول معرفی می‌کند، لزوماً مثبت شأن اخلاقی مستقل محیط‌زیست نیست، اما می‌توان ادعا نمود که به صرف داشتن مسئولیت اخلاقی انسان درباره کسی یا چیزی می‌توان برای او شأن اخلاقی قائل شد.

بنا بر آنچه گذشت، «شأن اخلاقی» یعنی: اهلیت و جایگاه اخلاقی که محصول ارزش اخلاقی است. بنابراین هر چیزی که بتواند ملاک‌های ارزشمندی (یعنی مطلوبیت، اختیار، آگاهی یا توانایی انتخاب آگاهانه) را کسب نماید می‌تواند دارای جایگاه و شأن اخلاقی مستقل باشد و اگر - فی‌نفسه - دارای این ویژگی‌ها نباشد و یا تنها عنصر اول (مطلوبیت) را کسب کرده باشد، می‌تواند دارای شأن اخلاقی غیرمستقل باشد.

از سوی دیگر، مسئولیت‌آفرینی نیز نشانه دیگری بر دارا بودن شأن اخلاقی است که خود حکایت از مطلوبیت و سودمندی دارد. پس مسئولیت اخلاقی نسبت به محیط‌زیست نیز مطلق شأن اخلاقی و نه لزوماً شأن اخلاقی مستقل را ثابت می‌نماید.

وظیفه انسان‌ها در برابر محیط‌زیست از دیدگاه مسیحیت

کاری که ما درباره محیط‌زیست انجام می‌دهیم بستگی به افکار ما در باب ارتباط انسان و طبیعت دارد. علم بیشتر و فناوری بیشتر ما را از بحران زیست‌محیطی کنونی نجات نخواهد داد، مگر اینکه دین جدیدی پیدا

کنیم یا دین در قدیمی مان بازانديشی کنیم (وايت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۶). بنابراین رفتار ما با محیط‌زیست - در حقیقت - متأثر از ملاک‌هایی است که در زمینه شأن اخلاقی برای محیط‌زیست در نظر می‌گیریم. ملاک شأن اخلاقی محیط‌زیست را هرچه بدانیم (احساس محوری، حیات محوری، نیکویی و زیبا بودن، خدانما بودن، تسبیح‌گوی خدا بودن و مانند آن) جز انسان محوری ژنتیکی - که تنها دارندگان ژن انسانی و انسان محوری مبتنی بر فعالیت اخلاقی که دارندگان تعقل را ارزشمند معرفی می‌کردند - در یک نکته مشترک‌اند و آن وجود شأن اخلاقی برای محیط‌زیست است و این، خود می‌گوید: باید در استفاده و بهره‌کشی، فروتنانه عمل نمود و حفظ محیط‌زیست ضروری است. اما باید دقت کرد که این معیارها هیچ کدام مثبت شأن اخلاقی مستقل نیست (احمدی، ۱۳۹۹، ص ۶۲-۱۱۱).

یکی از نظراتی که در این زمینه مطرح شده و محل مناقشه است، «انسان محوری دینی» است:

انسان‌محوری دینی در مسیحیت

برخی از اندیشمندان دینی در پی ارائه تصویر درستی از «انسان محوری» برآمده‌اند. ایشان به‌راستی منکر انسان محوری در ادیان ابراهیمی نیستند، بلکه صورت جدیدی از انسان محوری ارائه می‌دهند که با صورت مشهور آن که آماج انتقادات فراوان قرار گرفته و ریشه برخوردهای نامناسب با محیط‌زیست تلقی شده، متفاوت است.

در میان مسیحیان، در مواجهه با کسانی که ریشه بحران‌های زیست‌محیطی را در انسان‌محوری کتاب مقدس معرفی کرده‌اند، مقالات و کتاب‌هایی به نگارش درآمدند. پاتریک دوپل از کسانی است که به ادعاها و اشکالات پاسخ داده و در نتیجه دیدگاه جدیدی در این زمینه ارائه کرده است. وی در مقاله «طرز تلقی مبتنی بر خلافت یهودی - مسیحی نسبت به طبیعت»، با استناد به فزایندهایی از کتاب مقدس می‌کوشد نوعی اخلاق خلافت را میراث دینی مسیحیت در باب محیط‌زیست معرفی کند که نتیجه آن فروتنی نسبت به طبیعت است (دوبل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۳). هرچند وی نامی از «انسان‌محوری دینی» نیاورده است، اما تلاش وی در نهایت به چنین مفهومی منجر می‌شود.

ابتدا باید بدانیم که مالک زمین کیست؟ مطابق مزامیر ۲۴: ۱ «زمین و پُری آن از آن خداوند است». پس زمین و آنچه در آن است تحت مالکیت خداوند است. در فراز دیگری می‌خوانیم: «من جهان و انسان و حیوانات را که بر روی زمین‌اند به قوت عظیم و بازوی افراشته خود آفریدم و آن را به هر که در نظر من پسند آمد، بخشیدم» (ارمیا، ۲۷: ۵).

پس مالک خداوند است و جهان را به هر که بپسندد، می‌بخشد. با توجه به فراز مزبور و با ضمیمه کردن این فراز که «آسمان‌ها، آسمان‌های خداوند است و اما زمین را به بنی‌آدم عطا فرمود» (مزامیر، ۱۱۵: ۱۶) مشخص می‌شود:

اولاً، زمین برای یک نسل از انسان‌ها یا گروهی خاص نیست، بلکه برای همه انسان‌هاست. از سوی دیگر زمین خلق شده است تا پایدار بماند: «زمین را آفریده‌ای و پایدار می‌ماند» (مزامیر، ۱۱۹: ۹۰). بنابراین غرض از خلقت زمین انتفاع همه نسل‌های بشر در طول اعصار گوناگون، از گذشته تا آینده است.

ثانیاً، این عطیه اختیار و سرپرستی مطلق به انسان‌ها نمی‌بخشد. انبیا مدام به ما گوشزد می‌کنند که خدا هنوز همان پادشاه، حاکم و مالک است که زمین به او بازمی‌گردد (دوبل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۴).

بنابراین کسانی که چنین عطیه‌ای دریافت می‌کنند و از آن منتفع می‌شوند، موظفاند منابع و ذخایر آن را حفظ کنند و آنها را به نسل‌های آینده نیز واگذار نمایند... هر نسلی همچون مقیم موقت یا زائر زندگی می‌کند. ما منابع و ذخایر و زمین را به منزله امانتی برای نسل‌های آینده در اختیار گرفته‌ایم... تلفیق تأکید بر مالکیت خدا، تأکید بر خلافت ما انسان‌ها و تأکید بر محدودیت‌های حیات با یکدیگر، مقتضی آن است که در معامله‌ای که با جهان داریم، طرز تلقی فروتنانه و محتاطانه‌ای داشته باشیم (همان، ص ۱۲۵). «و اما حلیمان، وارث زمین خواهند شد و از فراوانی سلامتی متلذذ خواهند گردید» (مزامیر، ۳۷: ۱۱).

اما عهد جدید از طریق بحث «خلافت»، وظیفه عمل‌گرایانه خطیری را آشکار می‌کند. انجیل متی ماجرای ارباب و غلامانی را مطرح نموده که غلامان در برابر مبلغ پولی که به امانت گرفتند واکنش‌های متفاوتی نشان دادند. دو تن از غلامان علاوه بر حفظ امانت، بر آن افزودند و دیگری تنها همان مبلغ را حفظ کرده بود. ارباب هم از دو غلام خویش که امانت‌داری را در حد عالی به‌جا آورده بودند تشکر کرد و غلام دیگر را توبیخ نمود. این تمثیل و تمثیل «ناظر و پیشکار» در انجیل لوقا (۱۲: ۴۸-۴۶) چگونگی عملکرد جانشین و وظیفه او در حراست از چیزی را که به امانت به او سپرده شده است، به تصویر می‌کشد.

از همین جا استفاده می‌شود: حال که زمین به انسان‌هایی که جانشین خدا و حاکم از سوی او بر سایر موجودات هستند به امانت بخشیده شده، باید در حراست از آن کوشا باشند (دوبل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۷). علاوه بر این، از انسان‌ها توقع بیشتری می‌رود؛ زیرا به ایشان امانات فراوانی داده شده است. بدین‌روی توقع بیشتری نیز از آنان خواهند داشت: «به هر کسی که عطا زیاده شود از وی مطالبه زیادتر گردد، و نزد هر که امانت بیشتر نهند از او بازخواست زیادتر خواهند کرد» (لوقا، ۱۲: ۴۸).

پس انسان‌محوری دینی مطابق آیین مسیحیت، از آمیخته شدن دو طریق یا دو مطلب «خلافت الهی» و «امانت بودن محیط‌زیست برای نسل‌های آینده» ثابت می‌شود. در این نوع انسان‌محوری، ملاک و معیار خاصی برای شأن اخلاقی معرفی نمی‌شود، بلکه دارا بودن شأن اخلاقی یک موجود از طریق مسئولیت اخلاقی دیگران نسبت به او ثابت می‌گردد. به عبارت دیگر، هرگاه موجودات نسبت به موجودی دارای مسئولیت اخلاقی باشند، می‌توان نتیجه گرفت آن موجود دارای شأن اخلاقی غیرمستقل است.

بررسی و نقد: تنها مطلبی که می‌توان از مسئولیت اخلاقی ثابت شده از این دو طریق (خلافت و امانت‌داری)

نتیجه گرفت، وجود مطلق شأن اخلاقی است، نه لزوماً شأن اخلاقی مستقل؛ زیرا اگر ما انسان‌ها تحت عنوان «امانت» یا خلیفه‌اللهی در قبال محیط‌زیست مسئولیت داریم، تنها به خاطر حفظ محیط‌زیست برای نسل‌های بعدی و برای استفاده نسل خودمان است. بهره‌مندی از زمین برای انسان‌ها منوط به باقی ماندن و عدم تباهی زمین و طبیعت و محیط‌زیست است. پس باز هم شأن اخلاقی مستقلی برای محیط‌زیست ثابت نمی‌شود.

نکته دیگر فرازهایی از کتاب مقدس است که گویای ارزشمندی انسان و اختصاص شأن اخلاقی به اوست (پیدایش، ۱: ۲۶-۳۰ و ۹: ۷-۲۷؛ متی ۷: ۱۹؛ آگوستین و رساله پولس به کولسیان، ۳: ۲-۵). این فرازها و فرازهایی نظیر آن که در عهد عتیق مشاهده می‌شود، گواه آشکاری بر نگاه انسان‌محورانه در کتاب دینی یهودیان و مسیحیان است؛ زیرا انسان شبیه خدا خلق شده و خداوند تسلط و فرمانروایی بر سایر موجودات را حق آدمیان دانسته و این حق را به وی اعطا کرده است. مطابق نظر اندیشمندان مسیحی، نظیر پولس، آگوستین، آکوئیناس، ترتولیان و قدیس ایرینائوس لیونی، همین نگاه انسان‌محورانه از کتاب مقدس برداشت می‌شود؛ چنان‌که ایشان این نگاه را کاملاً پذیرفته‌اند (دژاردن، ۱۳۹۶، ص ۲۳۲ و ۲۳۳؛ سینگر، ۱۳۸۶؛ وایت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۰). مطالبی که گذشت دوگانگی موجود میان اندیشمندان مسیحی را به نمایش می‌گذارد که نشأت گرفته از کتاب مقدس است. برای توضیح بیشتر این مطلب، به کتاب مقدس مراجعه می‌کنیم:

کتاب مقدس

در کتاب مقدس دو نوع برخورد با حیوانات صورت گرفته است (عادلی مقدم، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۷۳):
اول. فرازهایی که در آنها به شأن اخلاقی و حقوق حیوانات توجه شده و یا شأن اخلاقی و حقوق آنها رعایت گردیده و یا به رعایت حال آنها سفارش شده است.

دوم. فرازهایی که در آنها شأن اخلاقی و حقوق حیوانات رعایت نشده و برخوردهایی خشن و ظلم‌آمیز با حیوانات صورت گرفته و یا به آن دستور داده شده است.

از برخورد نوع اول نمی‌توان به لزوم برخورد اینچینی با نباتات و جمادات دست یافت؛ اما از برخورد نوع دوم می‌توان این‌گونه برداشت کرد که وقتی چنین برخورد ستمکارانه‌ای با حیوانات مجاز است، پس به طریق اولی^۱ درباره نباتات و اجسام نیز چنین رفتاری مجاز، قابل تصور و قابل انجام است.

اما فرازهای مرتبط با رفتار و برخورد اول:

در «امثال سلیمان» برخی از حیوانات را حکیم می‌داند و می‌گوید: چهار چیز است که در زمین بسیار کوچک است، لیکن بسیار حکیم است. سپس شروع به شمردن این حیوانات می‌کند: مورچه‌ها طایفه بی‌قوت‌اند، لیکن خوراک خود را در تابستان ذخیره می‌کنند... و در ادامه می‌گوید: سه چیز است که خوش‌خرام است، بلکه چهار حیوان هستند که خوش‌قدم هستند. سپس اسامی آنها را برمی‌شمرد: شیر که در میان حیوانات از همه تواناتر است و از هیچ‌کدام روی گردان نیست... (امثال سلیمان، ۳۰: ۲۴-۳۱).

این فرازا نگاه لطیفی را نسبت به حیوانات به نمایش می‌گذارد و از همین جا می‌توان به نحوه رفتار با حیوانات نیز دست یافت که باید همراه با مراعات و انصاف باشد.

کتاب مقدس درباره نحوه رفتار با گاو و گوسفند سخن گفته و برخورد مناسب با آنها را خواسته است. برای مثال، در فرازی می‌گوید: «دهن گاو را هنگامی که خرمن را خرد می‌کند، مبنده» (تثنیه، ۴:۲۵). یا در فرازی می‌خوانیم: «اما گاو یا گوسفند، آن را با بچه‌اش در یک روز ذبح ننمایید» (لاویان، ۲۲: ۲۸). در فراز دیگری می‌گوید: «گاو و الاغ را با هم جفت کرده، شیار منما» (تثنیه، ۲۲: ۱۰). آشکار است که در کنار هم قرار دادن این دو حیوان به سبب تفاوت در جثه و سرعت حرکت، می‌تواند نوعی آزار رساندن به آن دو باشد.

درباره شکار می‌گوید: «اگر اتفاقاً آشیانه مرغی در راه به نظر تو آید، خواه بر درخت یا بر زمین، و در آن بچه‌ها یا تخم‌ها باشد و مادر بر بچه‌ها یا تخم‌ها نشسته، مادر را با بچه‌ها مگیر» (تثنیه، ۲۲: ۶).

یا در توصیف انسان عادل می‌گوید او به فکر جان حیوان خویش است، برخلاف انسان ستمکار: «مرد عادل برای جان حیوان خود تفکر می‌کند، اما رحمت‌های شیرین ستم‌کیشی است» (امثال سلیمان، ۱۲: ۱۰). نمونه‌هایی از این دست در کتاب مقدس زیاد نیست و عمدتاً در عهد عتیق است، نه در عهد جدید، و این خللی به استاد ما وارد نمی‌کند؛ زیرا مسیحیان به هر دو کتاب اعتقاد دارند.

اما برخورد نوع دوم که به موجب آن شأن اخلاقی و حقوق حیوانات رعایت نمی‌شود، در کتاب مقدس از نظر کمی از برخورد نوع اول بیشتر است. به برخی از آنها اشاره می‌نماییم:

در فرازی از سفر «پیدایش» می‌خوانیم که خداوند انتقام خون انسان را از حیوان می‌گیرد: «و هرآینه انتقام خون شما را برای جان شما خواهم گرفت. از دست هر حیوان آن را خواهم گرفت» (پیدایش، ۹: ۵). در فرازی دیگر، گاوی را به جرم شاخ زدن به سنگسار محکوم می‌کند: «هرگاه گاوی به شاخ خود مردی یا زنی را بزند که او بمیرد... اگر گاو قبل از آن شاخ‌زن بوده است و صاحبش آگاه بوده و آن را نگاه نداشت و او مردی یا زنی را کشت، گاو را سنگسار کنند و صاحبش را نیز به قتل رسانند» (خروج، ۲۱: ۲۸-۳۰).

در متی، ۷: ۱۹ به بریدن و سوزاندن درختی که میوه خوب ندهد دستور داده شده است: «هر درختی که میوه نیکو نیاورد، بریده و در آتش افکنده شود». یا در فراز دیگری این‌گونه آمده است: «و در کنار راه یک درخت انجیر دیده، نزد آن آمد و جز برگ بر آن هیچ نیافت. پس آن را گفت: از این به بعد، میوه تا به ابد بر تو نشود! که در ساعت درخت انجیر خشکید» (متی، ۲۱: ۱۹).

همچنین در مرقس، ۵: ۱۳ می‌خوانیم: «فوراً عیسی ایشان [دیوان] را اجازت داد. پس آن ارواح خبیث بیرون شده، به گرازان داخل گشتند و آن گله از بلندی به دریا جست و قریب به دو هزار بودند که در آب خفه شدند».

در این فراز نیز با درخواست حضرت عیسی ﷺ ارواح خبیث و دیوان به بدن گرازها منتقل و آنها کشته شدند. نتیجه‌گیری: با توجه به تبیینی که از انسان‌محوری دینی مطرح گردید و با توجه فرازهایی که از کتاب مقدس ذکر

شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که به یقین، محیط‌زیست و اجزای آن از نظر مسیحیت دارای شأن اخلاقی مستقل نیست و نسبت به شأن اخلاقی غیرمستقل آن نیز با یک نگاه دوگانه مواجهیم که مطابق یک نگاه، محیط‌زیست شأن اخلاقی دارد و مطابق نگاه دیگر، محیط‌زیست و اجزای آن (حیوانات، نباتات و جمادات) فاقد شأن اخلاقی هستند. پس در این زمینه با ابهام و عدم شفافیت مواجهیم. اما در عین حال، نمی‌توان به صورت قطعی ادعا نمود که مسیحیت معتقد به شأن اخلاقی محیط‌زیست و اجزای آن نیست.

وظیفه انسان‌ها در برابر محیط‌زیست از دیدگاه اسلام

دین مبین اسلام در زمینه شأن اخلاقی و حقوق محیط‌زیست و اجزای آن، حرف‌های زیادی برای گفتن دارد، به حدی که نمی‌توان به همه آیات و روایات و آراء در این نوشتار پرداخت. معیارهای متفاوتی نیز می‌توان از میان آیات و روایات به دست آورد؛ نظیر تسبیح‌گویی موجودات، حیات، شعورمندی، پیوستگی با مبدأ، اختیار، سجده‌گزاری برای خداوند، و هدایت‌گری طبیعت. هرچند این معیارها شأن اخلاقی مستقلی برای محیط‌زیست و اجزای آن اثبات نمی‌کنند، اما همگی گویای شأن اخلاقی آنها هستند (احمدی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴-۱۵۴). یکی از نظرانی که برای اثبات شأن اخلاقی در فضای اسلامی مطرح می‌شود، «انسان محوری دینی» است.

انسان‌محوری دینی در اسلام

در این نگاه، سه عنصر اساسی به چشم می‌آید که از کنار هم قرار گرفتن آنها می‌توان به این نتیجه رسید که آدمی در برابر محیط‌زیست مسئولیت اخلاقی دارد و وظیفه‌ای فراتر از تأمین نیازهای خود از محیط‌زیست دارد: ۱. مقام خلیفه‌اللهی انسان؛ ۲. امانت‌دار بودن انسان؛ ۳. تلازم میان حق و تکلیف.

قرآن کریم در معرفی انسان می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی می‌گمارم.

اما باید به این نکته نیز توجه نمود که هر انسانی نمی‌تواند به مقام خلیفه‌اللهی برسد، مگر انسان کاملی که دارای علم جامع است؛ نظیر انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام (فتحعلی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۸۲). اما این مسیر نیز بسته نیست؛ یعنی سایر انسان‌ها نیز می‌توانند با انتخاب‌های درست و استفاده صحیح از قدرت اختیار، در این مسیر گام بردارند و - دست‌کم - به مراتبی از جامعیت دست یابند.

اما ویژگی‌های منحصربه‌فردی برای انسان در نظر گرفته شده است: کرامت ذاتی: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) (و به‌راستی، ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم)؛ همچنین قدرت تعقل، اراده، انتخاب و اختیار و استعداد کمال‌یابی بی‌نهایت و مانند آن. اما این ویژگی‌ها و مقام خلافة‌اللهی مانند هر مقام و مرتبه، مسئولیت‌هایی در پی دارد، به‌ویژه برای انسان که امانت‌داری را نیز بر عهده گرفته است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)؛ ما امانت [اللهی و بار

تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم و آنها [تکویناً] از پذیرفتن آن سرباز زدند و از آن هراسیدند، ولی انسان آن را بر دوش گرفت. به‌راستی او ستمگری نادان است.

امانت مطرح‌شده در این آیه هرگونه تفسیر شود، بی‌رابطه با انتخاب، اختیار و تکلیف نیست. این همان مسئولیت آدمی در برابر خدای بزرگ است (فتحعلی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۸۳). بنابراین انسان باید پاسخگوی رفتارها، اعمال و کردار و گفتار خود باشد و به حال خود رها نشده و در قبال مقامی که خداوند به او ارزانی داشته، باید پاسخگو باشد.

از جهت اول، مطابق قرآن کریم هر آنچه در زمین است برای انسان‌ها خلق شده و به انسان تمکن در زمین بخشیده شده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ اوست کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید. «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ» (اعراف: ۱۰؛ حجر: ۲۰)؛ و به‌راستی شما را در زمین مکنت دادیم و برای شما در آن انواع معیشت‌ها نهادیم.

از جهت دوم، مطابق قاعده «تلازم بین حق و تکلیف» انسان به همان میزان که دارای حق تصرف در طبیعت است، به همان میزان نیز در قبال محیط‌زیست مکلف است و مسئولیت اخلاقی دارد.

از جهت سوم، مطابق تلازم مسئولیت اخلاقی و شأن اخلاقی، محیط‌زیست و طبیعت دارای شأن اخلاقی هستند.

برخی از محققان این نظریه را در مقابل انسان‌محوری منسوب به دین مطرح نموده‌اند و هدف از آن را زدودن ابهامات از انسان‌محوری و ارائه تصویری اسلامی از انسان‌محوری دانسته‌اند که در آن هرچند انسان اشرف موجودات و - درواقع - محور کائنات است، این مرتبه و شأن والا، نه فقط از مسئولیت اخلاقی او در قبال موجودات دیگر و به‌ویژه حیوانات نمی‌کاهد، بلکه وی بیش از موجودات دیگر، مسئول نظم و انتظام طبیعی خلقت و در نتیجه، جلوگیری از بحران زیست‌محیطی است (جوادی، ۱۳۸۷).

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت تلازم بین مسئولیت اخلاقی و شأن اخلاقی است، با این توضیح که هنگام مشخص شدن مسئولیت اخلاقی ما در قبال موجودات دیگر از سوی دین مبین اسلام، به یقین آن فعل نسبت به آن موجودات دارای حسن ذاتی است و آن موجودات دارای شأن اخلاقی خواهند بود. پس با توجه به دستورات و توصیه‌های آیات و روایات، مسئولیت‌هایی بر عهده انسان نسبت به محیط‌زیست در نظر گرفته شده که گویای شأن اخلاقی آن است.

نقد و بررسی: باید یادآوری نماییم که اثبات مسئولیت اخلاقی برای انسان‌ها، شأن اخلاقی مستقلی برای متعلق‌های افعال اخلاقی انسان ثابت نمی‌کند و تنها مثبت مطلق شأن اخلاقی است. بنابراین شأن اخلاقی مستقل از این طریق نیز برای سایر موجودات قابل اثبات نیست؛ زیرا از چهار عنصری که برای شأن اخلاقی مستقل در ابتدای این نوشتار بیان شد، سه عنصر را ندارند. برای فهم کامل وظایف و مسئولیت خود نسبت به محیط‌زیست به آیات و روایات مراجعه می‌نماییم:

قرآن کریم

موضوع کلی آیات در مواجهه با محیط‌زیست را می‌توان در دسته‌بندی زیر نشان داد. البته باید توجه داشت که برخی از آیات مطلق و عام هستند و اختصاصی به رفتار با زمین، طبیعت و محیط‌زیست ندارند. نکته دیگر اینکه همه آیات را نمی‌توانیم بررسی کنیم.

الف. آیات قرآن گویای اهمیت محیط‌زیست و اجزای آن و چگونگی شکل‌گیری و رشد آنهاست و آنها را نشانه‌ای برای مؤمنان، اهل تفکر و یقین می‌داند (انعام: ۹۹؛ نحل: ۱۱ و ۶۷ و ۶۹؛ جاثیه: ۴). از سوی دیگر، دقت در نام‌گذاری سور قرآن کریم نیز می‌تواند شاهدهی بر این اهمیت باشد؛ نام‌هایی مانند بقره (گاو)، انعام (چهارپایان)، نحل (زنبور عسل)، نمل (مورچه)، عنکبوت، ذاریات (بادهای ذره افشان)، نجم (ستاره)، شمس (خورشید) و حدید (آهن). سوگندهایی که در قرآن کریم یاد می‌شود نیز شاهد دیگری بر این اهمیت است: «وَ التَّيْنِ وَ الزَّيْتُونِ» (زیتون: ۱)؛ سوگند به انجیر و زیتون. بیانات اینچنینی از اهمیت محیط‌زیست، خود گویای مطلوبیت و سودمندی آن است.

ب. آیه‌ای که به بروز فساد توسط انسان‌ها اشاره دارد (روم: ۴۱).

ج. آیه‌ای که اشاره به محبوب نبودن فساد نزد خدای متعال دارد (بقره: ۲۰۵).

د. آیه‌ای که به صورت مطلق از فساد نهی می‌کند (اعراف: ۵۶).

هـ. آیه‌ای که اسراف را مذموم می‌شمرد (اعراف: ۳۱؛ انعام: ۱۴۱).

و. آیه‌ای که در کنار نهی از فساد، به احسان امر می‌کند (قصص: ۷۷).

ز. آیه‌ای که به استفاده از نعمات طبیعی و سلوک طریق بندگی خداوند ترغیب می‌نماید و نقش این نعمات و تلاش برای سلوک را بیان می‌کند (نحل: ۶۹).

ح. آیه‌ای که به مسئولیت انسان در زمینه محیط‌زیست و عمران زمین اشاره دارد (هود: ۶۱).

از این میان به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

اول. مخالفت با فساد

هرچند بدیهی است که خدای متعال با هرگونه فسادی مخالف باشد، اما قرآن کریم به صراحت به این مطلب اشاره فرموده است: «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵)؛ و چون بازگردد [یا به مقامی رسد] بکوشد تا در زمین فساد کند و کشت و نسل را تباه نماید و خدا فساد را دوست ندارد.

شأن نزول این آیه درباره شخصی به نام/خس بن سریق ثقفی است که نزد پیامبر ﷺ شرفیاب شد و اظهار اسلام کرد و گفت که می‌خواهد مسلمان شود و در این خواسته خود صادق است، درحالی که پیامبر ﷺ می‌دانستند او منافق است. اما در ظاهر وی را پذیرفتند. او پس از بازگشت از پیش پیامبر، به زراعت و چهارپایان مسلمانان برخورد

و آنها را به آتش کشید (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۶). مراد از نابودی «حرث و نسل» مشخص است؛ نسل شامل حیوانات و حرث شامل نباتات می‌گردد که نابودی هر دو مذموم شمرده شده است.

دوم. نهی از فساد

با توجه به آیاتی که انسان را به صورت مطلق از فساد نهی کرده‌اند، می‌توان خطاب به انسان این‌گونه نوشت: درست است که تو شأن اخلاقی مستقلی داری، اما حق نداری با برتری جویی در زمین فساد کنی. این فساد کردن به صورت مطلق آمده است و بدین‌روی، شامل هرگونه افسادی می‌شود. در آیه شریفه سرای آخرت و زندگی اخروی را نیز به فساد نکردن و برتری نجویدن گره زده است. در این آیه نیز برتری جویی و فساد به صورت مطلق آمده و منحصر در برتری جویی بر سایر انسان‌ها نیست، بلکه مطلق برتری جویی مذموم شمرده شده است. همچنین فساد منحصر در فساد شخصی یا فسادی که جامعه انسانی را به تباهی می‌کشد نیست، بلکه هرگونه فساد، حتی فساد در طبیعت و نابود کردن سایر موجودات را شامل می‌شود: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص: ۸۳)؛ آن سرای آخرت است که برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواستار برتری جویی و فساد نیستند و عاقبت [خوش] از آن پرهیزگاران است.

در آیه شریفه دیگری به صراحت آدمی را از فساد کردن بر روی زمین نهی می‌کند: «وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف: ۵۶)؛ و در زمین از پس اصلاح آن فساد نکنید و او را با بیم و امید بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است.

سوم. آباد ساختن زمین

در میان آیات قرآن کریم، به مسئولیت انسان در زمینه محیط‌زیست نیز اشاره شده است. در حقیقت به جنبه دیگری از نسبت انسان با محیط‌زیست اشاره شده؛ به این معنا که انسان نباید صرفاً در پی لذت بردن از طبیعت لذت و مصرف‌کننده باشد، بلکه باید نسبت به آباد نمودن زمین نیز اقدام کند. در سوره مبارکه «هود» می‌خوانیم: «قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ» (هود: ۶۱)؛ گفت: ای قوم من، خدا را بپرستید که برای شما هیچ معبودی جز او نیست! اوست که شما را از زمین پدید آورد و شما را به عمران آن واداشت. پس، از او آموزش بخواهید، آنگاه به درگاه او توبه کنید که پروردگار من نزدیک و اجابت‌کننده است.

روایات اسلامی

دامنه روایات در این زمینه گسترده است و روایات فراوانی داریم که می‌توان از آنها حقوق و شأن اخلاقی موجودات را به‌وضوح اثبات نمود. اگر نامی از حقوق می‌آوریم به این معنا نیست که موضوع را فراموش کرده‌ایم

یا موضوع تغییر کرده، بلکه تنها به این علت است که این روایات مثبت حقوق طبیعت و اجزای آن، به ویژه حیوانات نیز هستند. این موضوع به قدری اهمیت دارد که یکی از کتاب‌های کتاب شریف *اصول کافی* عنوان «کتاب الدواجن» دارد که خود مشتمل بر باب‌های متعددی است. کتاب‌های دیگری نظیر *وسائل الشیعه*، *مستدرک وسائل الشیعه* و *کنز العمال* نیز روایات فراوانی را در این باب در خود جای داده‌اند.

روایات در این زمینه به سه دسته تقسیم می‌شوند: روایاتی که مربوط به حیوانات هستند؛ روایاتی که به نحوه ارتباط با گیاهان می‌پردازند؛ روایاتی که به طرز رفتار با زمین و آب و مانند آن اشاره دارند.

یک. حیوانات

در یک روایت حیوانات این‌گونه توصیف شده‌اند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «مَهْمَا أَنَبَهُمْ عَلَى الْبَهَائِمِ مِنْ شَيْءٍ فَلْيَأْبَهُمْ عَلَيْهَا أَرْبَعَةَ خِصَالٍ: مَعْرِفَةٌ أَنْ لَهَا خَالِقًا وَمَعْرِفَةٌ طَلَبُ الرِّزْقِ وَمَعْرِفَةُ الذَّكْرِ مِنَ الْأُنْثَى وَمَخَافَةُ الْمَوْتِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۳۹)؛ هرچه برای بهایم مبهم باشد، چهار چیز برای آنها مبهم نیست: اول اینکه خالق دارند. دوم اینکه از او طلب رزق کنند. سوم شناخت جنسیت؛ و چهارم ترس از مرگ.

این توصیف از شأن اخلاقی حیوان حکایت دارد، اما - همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد - نه شأن اخلاقی مستقل؛ زیرا معرفت و درک حیوان با انسان حقیقتاً متفاوت است.

پیش از دسته‌بندی احادیث باب حیوانات، به آداب ذبح اشاره می‌نماییم (عادلی مقدم، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۷۵).

دو. آداب ذبح

روایاتی که در باب ذبح حیوانات وارد شده مبتنی بر این اصل است که باید از رنج کشیدن حیوان پرهیز شود. ذبح باید به گونه‌ای انجام گیرد که تا حد ممکن از سختی و رنج آن کاسته شود. براساس همین روایات، فقهای شیعه برای ذبح آداب خاصی قائل شده‌اند که شامل مستحبات و مکروهات است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۶، ۱۶۰ و ۱۶۱).

اما روایاتی که در این باره آمده بسیار جالب و گویای شأن اخلاقی حیوانات است. در روایتی از رسول خدا ﷺ به احسان و ذبح نیکو سفارش شده‌ایم:

«وَوَيَّ شَدَّ ذَنْبُ أَوْسَى أَنْ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْإِحْسَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَخْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَخْسِنُوا الذَّبْحَ، وَ لِيَجِدَ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَ لِيُرِحَ ذَبِيحَتَهُ» (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۶۲، ص ۳۱۶)؛ خدای متعال بر شما احسان را در هر چیز واجب نموده است. پس هنگام ذبح، نیکو ذبح نمایید و باید هر کدام چاقوی خود را تیز کند و ذبیحه را راحت نماید.

در روایت دیگری می‌بینیم که از ذبح در شب نهی فرموده‌اند؛ زیرا شب را خداوند برای سکونت قرار داده و حیوان نیز در شب در حال آرامش و سکونت است. بنابراین، ذبح در شب پسندیده نیست. از این دلیل می‌توان این‌گونه برداشت

نمود که این روایت اختصاصی به ذبح ندارد، بلکه در باب شکار نیز این‌گونه است و باید اخلاقاً از شکار حیوانات در شب پرهیز کرد (حرعاملی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۱۸۶؛ فاضل هندی، ۱۲۷۱ق، ج ۹، ص ۲۷۶).

در روایت دیگری از ذبح حیوان توسط کسی که آن را پرورش داده نهی شده و این به سبب وابستگی بین حیوان و صاحبش است؛ چنان‌که گویا حیوان انتظار چنین کاری از پرورش‌دهنده‌اش ندارد. به‌واقع، چنین دقت‌هایی با حفظ تعادل و بدون افراط و تفریط در کدام دین و مذهب دیده می‌شود؟! (حرعاملی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۱۳)

در روایات دیگری از ذبح حیوان در مقابل چشمان حیوان دیگر نهی شده است. این حد از مراعات در رفتار با حیوانات برای کل انسان‌ها درس‌آموز است و نشان‌دهنده شأن اخلاقی حیوانات است (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۳۰).

سه. حقوق حیوانات در حفظ و نگهداری

در باب چگونگی حفظ و نگهداری حیوانات نیز روایاتی وارد شده که در نتیجه آن، تأمین غذا، مکان، بهداشت و درمان آنها را لازم دانسته است. برای نمونه به یک حدیث اشاره می‌کنیم (عادلی مقدم، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۹۰):

امیرمؤمنان علی علیه السلام در آخرین شب حیات مادی خود، هنگامی که در منزل دخترشان / ام‌کلثوم میهمان بودند، نسبت به غذای مرغابی‌ها سفارش کردند و فرمودند:

«يَا بَنِيَّ، بِحَقِّي عَلَيْكَ إِلَّا مَا أَطْلَقْتَهُ فَقَدْ حَبَسْتُ مَا لَيْسَ لَكَ لِسَانٌ وَلَا يَفْقَرُ عَلَى الْكَلَامِ إِذَا جَاعَ أَوْ عَطِشَ، فَأَطْعِمِيهِ وَ اسْقِيهِ وَ إِلَّا خَلَى سَبِيلَهُ يَأْكُلُ مِنْ حَشَائِشِ الْأَرْضِ» (محدث نوری، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶)؛ دخترم! به حقی که بر تو دارم، موجودی را حبس نموده‌ای که زبان ندارد و هنگام گرسنگی و عطش قادر بر تکلم نیست. پس او را سیر کن و سیراب نما، وگرنه رهایش کن تا از گیاهان زمین تغذیه کند.

چهار. حقوق امنیت جسمی و روانی حیوانات

مطابق روایات، لازم است امنیت جسمی و روانی حیوانات مراعات گردد. بدین‌روی باید از درگیر کردن دو حیوان، توهین و لعن به حیوان و بهره‌کشی بیش از توان او و بدون استراحت و ملاحظه نکردن رابطه عاطفی او با فرزندانش پرهیز کرد. به همه این موضوعات در روایات توصیه شده است. در این زمینه نیز به چند روایت اشاره می‌کنیم:

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حیوان بر صاحبش شش حق دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۳۸):

۱. کار و باری که فراتر از طاقت و تحمل اوست بر او بار نکند.
۲. هنگامی که بر پشت حیوان سوار است آن را به مجلس و محل گفت‌وگو تبدیل نکند.
۳. هنگامی که از آن پیاده شد به او علف بدهد. غذای او را بموقع بدهد.
۴. بر او داغ نزنند (در گذشته برای علامت‌گذاری، روی بدن حیوان با شیء داغی علامت مشخصی می‌گذاشتند).
۵. به‌صورت او ضربه نزنند؛ زیرا حیوان تسبیح خدا را به‌جا می‌آورد.

۶ هنگامی که از کنار آب عبور می‌کند، اجازه دهد حیوان آب بنوشد.

یکی از حقوق دیگری که برشمرده‌اند پرهیز از دشنام دادن به حیوان است: «وَأَلَيْشْتُمْهَا» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۱۲).

روایات بیش از این است و ذکر همه آنها از عهده این مقاله بیرون است. تنها به فراخور موضوع و برای روشن شدن نسبت رفتاری انسان با حیوانات و آشکارتر شدن جایگاه اخلاقی حیوانات، به تعدادی از روایات اشاره شد. روایات به‌وضوح بر شأن اخلاقی حیوانات از نظر اسلام دلالت می‌کنند و دقت‌های عالی دین مبین اسلام نسبت به این موجودات را نشان می‌دهند.

پنج. گیاهان

روایات اسلامی درباره گیاهان به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: دسته نخست گویای اهمیت گیاهان است و در آنها بر کشاورزی، درختکاری و آبیاری گیاهان تأکید شده است. دسته دوم روایاتی است که به‌طور ویژه از آسیب رساندن به گیاهان نهی کرده است (فتحعلی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۹۷).

از روایات دسته نخست - برای نمونه - می‌توان به روایت ذیل اشاره کرد: در باب آبیاری و رسیدگی به درختان امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ سَقَى طَلْحَةً أَوْ سِدْرَةً فَكَأَنَّمَا سَقَى مُؤْمِنًا مِنْ ظَمِيمٍ» (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۲۱۲)؛ هر کس درخت طلح و سدر را آب دهد، مثل این است که مؤمنی را از تشنگی سیراب نموده است. روایات دیگری نیز وجود دارند که مجال اشاره به آنها در این نوشتار نیست (ر.ک: محدث نوری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۴۶۰).

دسته دوم از روایات انسان‌ها را از قطع کردن، آتش زدن و از بین بردن درختان نهی می‌کند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: درختان (با ثمر) را قطع نکنید که در صورت قطع و نابودی آنها خداوند بر شما عذاب می‌فرستد: «لَأَنْقَطِعُوا الشَّجَرَ فَيُعَذِّبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْعَذَابَ صَبًّا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶۴).

روایات دیگری نیز از آتش زدن و یا در آب غرق کردن آنها نهی نموده‌اند، مگر در شرایط استثنایی (همان، ص ۲۹ و ۳۷). لازم به ذکر است که شرایط اضطراری در همه ادیان، احکام ویژه خود را دارد و این اختصاصی به اسلام یا مسیحیت یا سایر ادیان ندارد.

شش. آب، هوا و زمین

آب منشأ حیات آدمی و زمین گهواره‌ای است که بر روی آن آرامش می‌یابیم و هوا عنصری حیات‌بخش و ضروری که در زندگی آدمی نقش بی‌بدیلی دارد. این سه در کنار هم همه مایحتاج آدمی را تأمین می‌کنند و نیاز مشترک همه انسان‌ها و حیوانات هستند. در روایتی پیامبر صلی الله علیه و آله سه عنصر آب، چراگاه (زمین) و آتش را مشترک در میان همگان و حق همگانی دانسته‌اند و اهمیت آلوده ساختن و صرفه‌جویی در مصرف را یادآوری نموده‌اند (محدث نوری، ۱۳۶۸، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

در روایتی امام صادق علیه السلام مسلمانان را، حتی از آلوده کردن آب دشمن نیز برحذر داشتند: «وَأَتَّقُوا عَلَى الْقَوْمِ مَاءَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۵). در روایت دیگری از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبِهَائِمِ. أَطِيعُوا اللَّهَ وَ لَا تَعْصُوا» (نهج البلاغه، ۱۳۹۱، خطبه ۱۶۷)؛ از خدا بترسید و تقوا پیشه کنید؛ زیرا شما در پیشگاه خداوند، مسئول بندگان خدا، شهرها، خانه‌ها و حیوانات هستید. خدا را اطاعت کنید و از فرمان خدا سر باز نزنید.

بنابراین انسان در قبال محیط‌زیست و اجزای آن مسئولیت اخلاقی دارد؛ زیرا محیط‌زیست و اجزای آن دارای شأن و جایگاه اخلاقی است و نمی‌توان این جایگاه را در تعامل با آنها نادیده انگاشت.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در زمینه شأن اخلاقی محیط‌زیست، بین اسلام و مسیحیت اشتراکات زیادی وجود دارد که اولین آنها فقدان شأن اخلاقی مستقل برای محیط‌زیست است؛ زیرا حد نصاب لازم از معیارهای ارزشمندی و شأن اخلاقی مستقل در این دو دین برای محیط‌زیست قابل اثبات نیست. دومین اشتراک در تکیه بر مقام جانشینی انسان روی زمین و لزوم امانتداری اوست. سومین نقطه مشترک که در پی اشتراک دوم می‌آید، مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به محیط‌زیست است که دو نقطه اشتراک اخیر اثبات کننده شأن اخلاقی غیرمستقل برای محیط‌زیست است. با وجود این، هنگامی که به متون مقدس مراجعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که نگاه اسلام از جامعیت و شفافیت ویژه‌ای برخوردار است که اثبات شأن اخلاقی غیرمستقل را آسان می‌سازد. اما در نگاه مسیحیت شأن اخلاقی غیرمستقل برای محیط‌زیست به صورت جامع به دست نمی‌آید. البته همین مقدار هم برای رد اتهامی که به اسلام و مسیحیت به سبب انسان‌محوری موجود در متون مقدس آنها وارد آمده است، کفایت می‌کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۹۱، ترجمه محمد دشتی، چ پنجاه و ششم، قم، امیرالمؤمنین علیه السلام.
- کتاب مقدس، ۲۰۰۵، انگلستان، انتشارات ایلام
- احمدی، مهدی، ۱۳۹۹، *شأن اخلاقی محیط زیست از نگاه اسلام و مسیحیت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- پاکپور، علی، ۱۳۹۱، «شأن اخلاقی در آثار آیت الله جوادی آملی»، *حکمت اسرا*، سال پنجم، ش ۱، ص ۲۰۳-۲۲۰.
- جوادی، محسن، ۱۳۸۷، «انسان محوری در قلمرو اخلاق زیست محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی»، *مقالات و بررسی ها*، ش ۱۰۰، ص ۴۷-۶۶.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۹، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- دژاردن، جوزف آر، ۱۳۹۶، *اخلاق محیط زیست در آمدی بر فلسفه محیط زیست*، ترجمه مهدی کلاهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- دوبل، پاتریک، ۱۳۸۴، «طرز تلقی مبتنی بر خلافت یهودی - مسیحی نسبت به طبیعت»، ترجمه مصطفی ملکیان، در: *اخلاق زیست محیطی*، لوئی پ. پویمان، تهران، توسعه.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۹، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران.
- سینگر، پیتر، ۱۳۸۶، «اخلاق محیط زیست»، ترجمه علیرضا آل بویه، *نقد و نظر*، ش ۴۵، ص ۱۴۱-۱۶۹.
- طوسی، محمدین حسن، ۱۳۶۴، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- عادلی مقدم، محمد، ۱۳۹۷، «حقوق حیوانات در قرآن و روایات و کتاب مقدس»، در: *مجموعه مقالات اولین همایش مطالعات تطبیقی اسلام و مسیحیت با موضوع اخلاق و معنویت*، قم، بوستان کتاب.
- عمید، حسن، ۱۳۸۰، *فرهنگ فارسی عمید*، تصحیح اعظم کریمی، چ بیست و یکم، تهران، امیرکبیر.
- فاضل هندی، محمدین حسن، ۱۳۷۱ق، *کشف لئام الایهام فی شرح قواعد احکام*، تصحیح حسن موسوی خوانساری، بی جا، بی نا.
- فتحعلی، محمود، ۱۳۹۵، «چرا چوب اخلاق زیست محیطی اسلام از نگاه استاد مصباح یزدی»، در: *رهیافت ها و رهاوردها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فرانکن، ویلیام کی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۲، *بحار الانوار*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، کتاب نشر.
- محدث نوری، میرزا حسین، ۱۳۶۸، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۹۳، *الهیات محیط زیست*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمدحسین شریفی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *فلسفه اخلاق*، چ چهاردهم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- معین، محمد، ۱۳۸۷، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، فرهنگ نما.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۹۲، *تحریر الوسیله*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ۱۴۱۹ق، *اسباب النزول القرآن*، تحقیق کمال بسپونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- وایت، لین، ۱۳۸۴، «ریشه های تاریخی بحران بوم شناختی ما»، ترجمه مصطفی ملکیان، در: *اخلاق زیست محیطی*، لوئی پ. پویمان، تهران، توسعه.

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه تطبیقی جرم زنا در متون فقهی امامیه و کتب مقدس یهود

minaisvand73@gmail.com

a.rabbani110@yahoo.com

مینا عیسوند / کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر
سیدعلی ربانی موسویان / استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳

چکیده

جرم زنا در کتب مقدس یهودیان و قرآن کریم و کتب روایی و فقهی مذهب امامیه از گناهان کبیره به‌شمار آمده و دارای مجازات‌های سنگینی است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی نقاط اشتراک و افتراق جرم زنا در میان منابع دو مذهب مذکور با رویکرد حقوقی پرداخته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در شریعت یهود، زنا یکی از جرایم علیه عفت عمومی است و اقسام گوناگونی همچون زنا با محارم، به‌عنف، محصنه و با دختر باکره دارد. در فقه امامیه نیز همین تقسیم‌بندی به استثنای مورد اخیر به چشم می‌خورد. در حقوق کیفری یهود زنا مجازات‌های شدیدی مانند رجم، سوزاندن در آتش و خفه کردن را به دنبال می‌آورد و با شهادت شهود و قانون «سوءظن» ثابت می‌شود و در مذهب امامیه این جرم، مجازات‌هایی مانند قتل، رجم و جلد دارد و راه‌های اثبات آن اقرار، بینه و علم قاضی است. براساس نتایج این پژوهش دین اسلام - به‌طور عام - و مذهب امامیه - به‌طور خاص - برخی از عوارض افراطی یا تفریطی احکام یهود را ندارد، بلکه در رابطه با مجازات و جرم زنا، رویکردی متناسب‌تر و معتدل‌تری برگزیده است.

کلیدواژه‌ها: اقسام زنا، راه‌های اثبات زنا، مجازات‌های زنا، حقوق کیفری یهود، فقه امامیه.

یکی از مشهورترین رفتارهای جرم‌انگاری شده در دو شریعت اسلام و یهود، فعل زنا است. این نوشتار به مقایسه ابعاد گوناگون حقوقی این جرم در متون یهود و اسلام با تکیه بر فقه امامیه پرداخته است. سؤال این است که چه میزان مشابهت و اختلاف میان احکام این دو شریعت بزرگ آسمانی در خصوص این بزه جنسی وجود دارد؟ و احکام کدام یک در مقایسه با دیگری منطقی‌تر و معقول‌تر است؟

یکی از اهداف اصلی این بررسی دفع اتهام واهی عدم رعایت حقوق بشر از احکام اسلامی و خشونت‌آمیز بودن قوانین جزایی اسلام و تبیین چهره معتدل آن نسبت به سایر شرایع است. برای مقایسه به متون اصلی این دو مذهب مراجعه شده است. منبع اولیه دین یهود عهد عتیق است که خود به سه فصل «تورات» (اسفار پنجگانه)، «نبوئیم» (پیامبران) و «کتوبیم» (صحیفه‌ها) تقسیم می‌شود. اما اصول کلی و مبنای شریعت حضرت موسی علیه السلام «ده فرمان» است که در اسفار پنجگانه تورات یعنی سفر «پیدایش»، «خروج»، «لاویان»، «اعداد»، «تثنیه» آورده شده است. علاوه بر عهد عتیق یا همان شریعت مکتوب، یهودیان به منبع دیگری نیز در خصوص قوانین و مقررات شریعت خود اعتقاد دارند و مانند تورات به محتوای آن پایبند هستند. شریعت شفاهی یا همان «تلمود» - در واقع - شرح و توضیح عالمان یهودی بر تورات است که در طول سالیان متمادی جمع‌آوری شده است. اما منابع اصیل شریعت اسلام از دیدگاه شیعه، قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام است.

درباره جرم زنا تاکنون تحقیق مستقلی به صورت تطبیقی میان متون امامیه و یهود صورت نگرفته و تنها در برخی از نوشته‌ها به صورت ضمنی در میان سایر جرایم، این جرم نیز به صورت کلی بررسی شده است.

برای نمونه، مقاله «مقایسه تطبیقی مجازات در متون یهود و اسلام» (غفوری‌نژاد و رسولخانی شهنایی، ۱۳۸۸)، جرم زنا را در کنار دو جرم قتل و سرقت به اجمال بررسی کرده‌اند. در بررسی آیین یهود، تنها اقسام زنا را به تفصیل و البته با استقرای ناقص آورده‌اند و در قسمت آیین اسلام به سبب حرمت، به راه‌های اثبات و اقسام حد زنا اشاره نموده و در نهایت نتیجه‌گیری کرده‌اند که در متون یهود زنا دارای شدیدترین مجازات است که از جمله آنها سوزاندن در آتش است، ولی در اسلام مجازات سوزاندن جایگاهی ندارد و برای حفظ آبروی مسلمان شرایط سختی (نسبت به یهود) برای اثبات این جرم قرار داده شده است.

این نوشتار ابتدا تعریف بزه «زنا» و اقسام آن را در دو مکتب مزبور تبیین کرده و سپس راه‌های اثبات، انواع مجازات و شرایط آن بررسی نموده است.

تعریف «زنا» در فقه امامیه

قرآن کریم تنها در یکجا مجازات مرد و زن زناکار را با هم ذکر نموده و این مجازات^۱ کیفر نهایی اعلام شده از سوی این کتاب آسمانی در خصوص جرم زناست: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُشْهِدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲)؛ مرد و زن زناکار

را هر کدام یکصد تازیانه بر تشنان بنوازد و در مجازات آنها که امر دین خداست، ترحم روا مدارید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید و باید گروهی از شما بر اجرای مجازات حاضر باشند.

این آیه تنها متضمن بیان حکم جلد است، اما حکم رجم در قرآن ذکر نشده و در سنت مذکور است و اختصاص به محسن دارد. بنابراین، امیرمؤمنان علی علیه السلام سراج را در روز پنجشنبه تازیانه زدند و در روز جمعه رجم کردند و آنگاه فرمودند: «براساس کتاب خدا تازیانه‌اش زدم و براساس سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله سنگسارش کردم» (سیوری، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

در خصوص کیفیت جلد، این آیه می‌فرماید: نباید رأفتی در دین خدا به خرج داده شود. گفته‌اند: این عبارت آیه دلالت دارد بر اینکه ضربات تازیانه در مجازات زنا باید به شدت نواخته شود و چیزی از تعداد آن کم نشود و شفاعتی در اسقاط آن پذیرفته نگردد. در حدیث نبوی است که (روز قیامت) حاکمی را می‌آورند که یک عدد از ضربات حد کم نموده است. (وقتی خدا از علت این کارش سؤال می‌کند) می‌گوید: به خاطر ترحم به بندگان تو. خدای متعال پاسخ می‌دهد: آیا تو از من نسبت به بندگانم مهربان‌تر بودی؟ و امر می‌شود وی را به سوی آتش ببرند. حاکم دیگری را می‌آورند که یک عدد بر تعداد حد افزوده است. (وقتی از علت کار او سؤال می‌کند) می‌گوید: برای اینکه از معصیت تو باز ایستند. پس درباره وی هم (که خود را داناتر از خدا دیده) امر می‌شود که به سوی آتش برده شود (همان، ج ۲، ص ۳۴۲).

شهید ثانی در تعریف «زنا» می‌نویسد: «زنا دخول آلت مذکر بالغ و عاقل در فرج زن است، بلکه مطلق زنان حرام بر او، بدون عقد نکاح یا ملک یمین یا شبهه حلیت آن بر او، چه از پشت یا جلو، به قدر حشفه» (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴).

محقق حلی نیز تعریفی به همین مضمون از «زنا» ارائه داده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۴۹).
قانون مجازات اسلامی نیز به تبعیت از فقه امامیه مقرر داشته: «زنا عبارت است از: جماع مرد با زنی که بر او ذاتاً حرام است، گرچه در ذُبر باشد، در غیر موارد وطی به شبهه» (قانون مجازات اسلامی، ماده ۶۳).

زنا در یهودیت

در **قاموس کتاب مقدس** درباره زنا آمده است: «گاه ممنوع که در فرمان هفتم احکام عشره وارد گشته است همواره در مواقع شرایع الهی و قواعد انسانی مستوجب قصاص سخت بوده و هست» (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۴۹).

از دیدگاه تورات وجود رابطه نامشروع و اعمال خلاف عفت ممنوع است (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹) و خداوند بنی‌اسرائیل (یهوه) همواره زنان و مردان را از زنا نهی و به آنان سفارش کرده است:

قتل مکن. زنا مکن. دزدی مکن. بر همسایه خود شهادت دروغ مده. به خانه همسایه خود طمع مورز. به زن همسایه‌ات و غلامش و کنیزش و گاوش و الاغش و به هیچ چیزی که از آن همسایه تو باشد طمع مکن (خروج، ۲۰: ۱۳-۱۷).

او ازدواج با زناکار را جایز نمی‌داند و فرموده است: «زن زانیه یا بی‌عصمت را نکاح نمایند» (لاویان، ۲۱: ۷). در کتاب مقدس، زنا کردن معادل با سوختن و آتش زدن خانواده معرفی گردیده (جلیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۸) و در کتاب «حزقیال نبی» نسبت به این جرم به شدت موضع‌گیری شده است (حزقیال نبی، ۱۶: ۴۱ و ۱۸: ۲۱-۲۳).

طبقه‌بندی زنا در امامیه

۱. زنا با محارم

محارم^۵ خویشان نسبی نزدیکی هستند که ازدواج با آنان حرام است. ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی محارم نسبی را چنین برشمرده است: «پدر، اجداد، مادر، جدات، اولاد هر قدر که پایین رود، برادر، خواهر، اولاد برادر و خواهر هر قدر که پایین تر رود، عمه، خاله، عمه و خاله پدر و مادر و اجداد و جدات».

۲. زنا با محض

«زنا با محض» به معنای آن است که زنی به عمل زنا راضی نباشد و مرد با زور و ارباب و تهدید با او زنا کند. همچنین هرگاه کسی با زنی که راضی به زنا با او نباشد در حال بیهوشی، خواب یا مستی زنا کند رفتار او در حکم زنا با محض است. و در زنا از طریق اغفال و فریب دادن دختر نابالغ یا از طریق ربایش، تهدید و یا ترساندن زن اگرچه موجب تسلیم او شود نیز حکم زنا با محض جاری است (قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۲۴، تبصره ۲).

۳. زنا با محصنه

«احسان» در لغت به معنای منع و بازداشتن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۲۰) و ریشه آن «حصن» است که معنای اولی آن مستحکم و حصاردار است. سپس در هر تحفظ و نگاه داشتن به کار می‌رود. به کسی که خود را از بی‌عفتی حفظ کند «محصن» و به زنی که در اثر شوهردار بودن و یا عفت، خود را از بی‌عفتی نگاه دارد «محصنه» گویند، به صیغه فاعل از آن نظر که خود را از بی‌عفتی باز می‌دارد و به صیغه مفعول از آن نظر که از بی‌عفتی بازداشته شده است (قرشی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۹).

به همین دلیل است که به زن «محصنه» می‌گویند؛ چون زوجش او را از مرتکب شدن فجور منع می‌کند و حفظ می‌نماید (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۲۰) و «محصنه» می‌گویند؛ زیرا زن زوج خود را از مرتکب شدن فجور منع کرده، او را حفظ می‌کند (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۰).

واژه «احسان» ریشه قرآنی و روایی دارد و درباره زن و مرد - هر دو - به کار می‌رود. بنابراین به مردی که دارای شرایط احسان باشد «محصن» و به زنی که دارای این خصوصیات و شرایط باشد «محصنه» اطلاق می‌شود و به عمل زنایی که طرفین آن، یعنی زن و مرد یا - دست‌کم - یکی از آنان دارای شرایط احسان باشد «زنا با محصنه» گفته می‌شود (فتحی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۲۲).

شرایط احسان

هشت شرط برای تحقق احسان لازم است، و آن زانی که دارای همه این شرایط باشد مرتکب زناى محصنه شده است:

۱. دخول موجب غسل کردن شده باشد. ۲. مرتکب^۵ بالغ باشد. ۳. عاقل باشد. ۴. آزاد باشد. ۵. از جلو نزدیکی کرده باشد. ۶. به عقد دائمی یا ملک یمین ازدواج کرده باشد. ۷. دسترسی به زن خود و تمتع بردن از او در آغاز و پایان روز (هر زمان که بخواهد) برایش ممکن باشد. ۸. به نزدیکی کردن زانی با همسرش، علم حاصل شود (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۷۲-۷۸).

الف. شرایط احسان مرد

۱) زوجیت دائمی؛ بنابراین اگر مردی زوجه موقت داشته باشد یا اصلاً همسری نداشته باشد محصن محسوب نمی‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰).

۲) جماع از طریق قُبُل (جلو): مرد علاوه بر داشتن همسر دائمی، از طریق قُبُل (جلو) با وی نزدیکی کرده باشد. نزدیکی می‌بایست به گونه‌ای انجام شده باشد که موجب غُسل شود. بنابراین عقد بستن تنها و صرف خلوت کردن با زن بدون نزدیکی و یا تفخیز (گذاشتن آلت بین ران‌ها) با زن و یا نزدیکی از طریق دُبُر (پشت) موجب احسان نخواهد شد. انزال منی شرط نیست، بلکه همین مقدار که دخول صورت گرفته باشد، حتی بدون انزال، احسان مرد محقق خواهد شد (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۷۳).

۳) جماع در حال بلوغ؛ صاحب **جوهر** ذکر می‌کند: اگر شخص غیربالغ با همسر خود جماع کند و دخول نماید تا حدی که حشفه پنهان شود و سپس در حال بلوغ زنا کند، جماعی که قبل از بلوغ با همسر خود داشته موجب تحقق احسان نمی‌شود؛ زیرا در احسان شرط است که جماع بعد از بلوغ باشد - اگرچه زوجیت قبل و بعد از بلوغ مستمر باشد - اگر چنین فردی زنا کند زناى او به علت برائت و استصحاب، زناى محصنه نخواهد بود. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۶۹).

۴) امکان نزدیکی با همسر در تمام اوقات؛ مرد بر تمتع جنسی در تمام اوقات صبح و شب تمکن داشته باشد. بنابراین اگر به علت فاصله طولانی بین زوجین یا مسافرت، حبس، بیماری زوجه و یا هر عذر موجه دیگری امکان نزدیکی برایش فراهم نباشد احسان محقق نمی‌شود، و در دوری مسافت، فرقی در این نیست که موجب شکسته شدن نماز بشود یا نشود (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۶).

۵) نزدیکی و مقدار آن باید (برای قاضی) معلوم باشد. بنابراین اگر زوج منکر نزدیکی با زن به قدر ختنه‌گاه و در قُبُل شود تصدیق می‌گردد، بدون اینکه نیازی به سوگند یاد کردن باشد، اگرچه از آن زن فرزند داشته باشد؛ زیرا گاهی فرزند از ارسال منی به داخل رحم بدون اینکه نزدیکی صورت گرفته باشد، به وجود می‌آید.

ب. شرایط احسان زن

تمام شرایطی که در خصوص احسان مرد ذکر شد درباره احسان زن نیز مطرح می‌شود. بنابراین زن محصنه زنی است که دارای همسر دائمی بوده و بالغ باشد و درحالی که بالغ و عاقل بوده از طریق قُبُل با او جماع شده باشد و امکان جماع از طریق قُبُل را با شوهر داشته باشد (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۷۹). اما اختلاف تنها در شرط «یغدو علیها و یروح» است، با این توضیح که برخی قایلند شرایط احسان مرد در زن نیز باید موجود باشد. بدین‌روی، اگر در تمام اوقات شوهرش کنار او نباشد زن از احسان خارج می‌گردد. این دیدگاه مطابق قوانین موضوعه ایران است و براساس آن شرایط احسان زن و مرد یکسان است (قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۲۶).

اما برخی دیگر از فقهاء همچون صاحب جواهر شرط را استثنا دانسته، می‌گویند: نیازی به این شرط نیست، بلکه این شرط را باید به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که امکان «یغدو و یروح» در زن، منظور امکان «یغدو و یروح» برای مرد است. توضیح آنکه هرگاه برای مرد در تمام اوقات امکان تمتع وجود داشته باشد زن نیز محصنه محسوب می‌شود، نه اینکه منظور این باشد که زن نیز هر وقت بخواهد بتواند از شوهر متمتع گردد؛ زیرا اصولاً زن چنین حقی ندارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۷۷).

طبقه‌بندی زنا در یهود

۱. زناى محصنه

«ده فرمان» رابطه جنسی عمدی بین یک زن شوهردار یا نامزددار با مردی بجز شوهرش را منع کرده و جرم شمرده است (خروج، ۱۴: ۲۰؛ تثنیه، ۱۸: ۵). در قسمت‌های دیگر تورات نیز چنین عملی منع شده است:

کسی که با زن دیگری زنا کند؛ یعنی هر که با زن همسایه خود زنا نماید، زانی و زانیه البته کشته شوند و کسی که با زن پدر خود بخوابد و عورت پدر خود را کشف نماید هر دو البته کشته شوند. خون ایشان بر خود ایشان است. و اگر کسی با عروس خود بخوابد هر دو ایشان البته کشته شوند... و کسی که با زن عموی خود بخوابد عورت عموی خود را کشف کرده است؛ متحمل گناه خود خواهند بود، بی‌کس خواهند بود. و کسی که زن برادر خود را بگیرد این نجاست است. عورت برادر خود را کشف کرده است؛ بی‌کس خواهند بود (لاویان، ۲۰: ۱۰-۲۱).

حقوق کیفری یهود در جرم زنا با زن شوهردار نیز مانند سایر جرایم، بین اعمال عمدی و غیرعمدی تفاوت قائل شده است. زن در صورتی مرتکب زنا شمرده می‌شود که مجبور نشده باشد. براساس تورات (تثنیه، ۲۳: ۲۲-۲۴) اگر دختری که نامزد مردی است، در شهری مورد تعرض قرار گیرد فرض بر رضایت اوست؛ زیرا وی می‌توانسته است با فریاد دیگران را خبر کند. بنابراین هر دوی ایشان کشته می‌شوند.

نکته مهم این است که تورات فقط در خصوص دختر نامزددار چنین تمایزی (فرض رضایت و یا عدم رضایت با توجه به مکان جرم) را قائل شده است، اما در خصوص زن شوهردار (تثنیه ۲۲: ۲۲) چنین تصریحی وجود ندارد.

مقصود از «احسان» در حقوق جزای یهود

معنای «احسان» باب زنا در حقوق کیفری یهود، با آنچه در شریعت اسلام و فقه امامیه مطرح شده، متفاوت است. در حقوق کیفری یهود، زنا در صورتی محصنه است که زن دارای شوهر باشد، اعم از اینکه زانی همسر داشته باشد یا نداشته باشد. از سوی دیگر، در صورتی که زانی همسر دار با زنی که شوهر ندارد نزدیکی نماید، عمل وی زنا محصنه محسوب نمی‌شود (دورانت، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۹۱).

نکته دیگر اینکه در حقوق کیفری یهود، زن نامزد دار - که ظاهراً مقصود از آن غیرمدخوله است - حکم زن شوهر دار مدخوله دارد (تثنیه، ۲۲: ۲۳)، در حالی که در حقوق جزای امامیه مجازات چنین زنی سبک‌تر از مجازات مدخوله است.

۲. زناى به عنف

«زناى به عنف» به معنای نزدیکی با یک زن برخلاف اراده اوست. در حقوق کیفری یهود، چند فرض درباره زناى به عنف بیان شده است:

اگر مردی دختری نامزد را در صحرا بیابد و به زور با او بخوابد، فقط آن مرد که با او خوابیده تنها کشته می‌شود، اما بر دختر هیچ حرجی نیست؛ زیرا دختر گناه مستلزم موت انجام نداده است، بلکه این مثل آن است که کسی بر همسایه خود برخاسته، او را بکشد. در اینجا نیز مرد او را در صحرا یافت و دختر نامزد فریاد برآورد، ولی برایش رهانده‌ای نبود (تثنیه، ۲۲: ۲۵-۲۸).

در اینجا همین که دختر در مکانی بوده که امکان یاری خواستن نداشته، اماره ای است بر اینکه وی مجبور به زنا شده است و بدین‌روى، مجازات نمی‌شود، مگر آنکه رضایت وی با شهادت شهود اثبات شود. اما اگر این جرم در جایی رخ دهد که امکان یاری خواهی وجود داشته (در شهر)، اما دختر چنین نکرده (تثنیه، ۲۲: ۲۳-۲۴) فرض بر رضایت اوست و هر دو مجازات می‌شوند، مگر اینکه دختر بتواند اکره را اثبات کند.

۳. زناى با محارم

تورات خویشاوندان خاصی را ذکر کرده و رابطه جنسی را با آنان ممنوع دانسته است. منع ارتباط جنسی با یکی از «بستگان نزدیک» به خویشاوندان نسبی ذیل محدود شده است: مادر، مادر زن، زن پدر، خواهر، خواهر ناتنی، نوه (دختر پسر، دختر دختر)، عمه و خاله، زن عمو، عروس، زن برادر، نادختری و نوه همسر، خواهر همسر (مادام که همسر زنده است) (لاویان، ۷: ۱۸-۱۹). مواردی که زناى با محارم محسوب می‌شود منحصر در فهرست فوق است و با قیاس نمی‌توان موارد دیگر را در آن داخل کرد؛ زیرا جرم‌انگاری مستلزم بیان صریح در خصوص منع رفتار و مجازات مربوط به آن است.

۴. زنا با دختر باکره

در آیین یهود زنا با دختر باکره‌ای که نامزد ندارد احکام خاص خود را دارد و جرم به معنای خاص آن تلقی نمی‌شود، و فقط زانی به او مهرالمثل دوشیزگان را می‌دهد (خروج، ۱۶: ۲۳-۱۷). «و اگر زنا‌ی با باکره به عنف صورت گیرد باید پنجاه مثقال نقره به پدر دختر بدهد و آن دختر را به عقد ازدواج خود درآورد» (تثنیه، ۲۸: ۲۹-۲۲).

راه‌های اثبات زنا در امامیه

در میان تمام فرق اسلامی، دو راه برای اثبات زنا وجود دارد: «اقرار» و «بینه». «علم قاضی» نیز از طرق اختصاصی اثبات زنا در مذاهب امامیه و شافعیه است.

یک. اقرار

زنا از طرف زن و مرد با اقرار ثابت می‌شود. برای مقر و اقرار در کتب فقهی شروطی ذکر شده است:

الف. مقر به زنا باید کامل (یعنی بالغ و عاقل) باشد.

ب. مقر باید آزاد و مختار باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۲۲).

ج. براساس فقه امامیه برای اثبات زنا، نیاز به چهار بار اقرار است. از نظر برخی فقهای امامیه (شیخ مفید،

ابن‌دریس و شیخ طوسی) اگر کمتر از چهار بار اقرار کند، تعزیر می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۸۲).

اگر شخصی به زنا‌یی که موجب رجم است اقرار کند، سپس اقرارش را انکار نماید حد رجم از او برداشته می‌شود، ولی حد جلد از او ساقط نمی‌شود؛ و اگر به زنا‌یی اقرار کند که حد آن رجم نیست (بلکه تازیانه است)، سپس آن را انکار کند حد جلد از او برداشته نمی‌شود (و انکار بعد از اقرار در این صورت پذیرفته نیست) (خوئی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۳۰).

دو. بینه

مذاهب اسلامی بر اثبات زنا توسط شهادت چهار مرد اتفاق نظر دارند. فقهای امامیه برخلاف فقهای اهل سنت، علاوه بر پذیرش شهادت چهار مرد بر زنا (سمرقندی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۴۰)، شهادت سه مرد و دو زن، یا دو مرد و چهار زن را نیز پذیرفته‌اند، اگرچه در صورت اخیر، تنها تازیانه ثابت می‌شود، نه سنگسار (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۳۴).

شروط شهود و شهادت در زنا

الف) کمال (بلوغ و عقل) و عدالت؛

ب) مرد بودن (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷۵)؛

ج) باید همه شهود بر یک فعل و در یک زمان و در یک مکان اتفاق نظر داشته باشند. بنابراین اگر شهود (در

یکی از این امور) با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند حد قذف بر آنها جاری می‌شود. ولی اگر اختلاف شهود در

مواردی باشد که موجب تعدد و اختلاف فعل ارتكابی نشود (یعنی تفاوت گفته آنها در جزئیات باشد، ولی بر اصل وقوع فعل همه متفق القول باشند)، همانند آنکه برخی از شهود بگویند زن معینی - مثلاً - از فلان قبیله زنا داده و برخی دیگر بگویند که آن زن از قبیله‌ای دیگر بوده است و یا تفاوت در جزئیاتی از این قبیل که به ثبوت زنا ضرری وارد نمی‌کند، اشکالی ندارد. ولی اگر اختلاف شهود درباره ویژگی زنا باشد، مانند اینکه برخی از شهود بگویند که مرد آن زن را مجبور به زنا کرده است و برخی دیگر بر عدم اجبار و اکراه زن شهادت بدهند و بگویند: آن زن از روی رضایت و اختیار مرتکب زنا شده است، در این صورت در ثبوت زنا نسبت به مرد زناکار اشکال وجود دارد (خوئی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۴).

د) باید زنا را کاملاً توصیف کنند؛ یعنی بگویند داخل شدن آلت مرد در فرج زن را مشاهده کرده‌اند؛ مانند داخل شدن میل در سرمه‌دان. بنابراین صرف شهادت دادن به زنا به‌طور مطلق و بدون ذکر مشاهده یا به کنایه کفایت نمی‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۲۴). به عبارت دیگر، برای پذیرش شهادت بر زنا، شرط است که شهادت براساس حس و مشاهده باشد، و اگر شهود بدون اینکه زنا را با چشم خود دیده باشند شهادت دهند، بر فردی که علیه او شهادت داده شده حد زنا جاری نمی‌شود و شاهدها حد قذف می‌شوند (خوئی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۳).

سه. علم حاکم

حاکم در حد، به علم خود حکم می‌کند، و گفته‌اند: علم حاکم از بیّنه قوی‌تر است؛ زیرا بیّنه اماره است و موجب ظن می‌شود، اما علم همان یقین است. بنابراین به طریق اولی حجت خواهد بود. حسین بن خالد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمودند: «بر امام علیه السلام واجب است هرگاه دید مردی زنا می‌کند یا شراب می‌نوشد، با دیدن خود، حد بر او اقامه کند و دیگر به بیّنه نیازی نیست؛ زیرا امام امین خدای تعالی در میان خلق است. اما هرگاه مردی را دید دزدی می‌کند، بر او واجب است او را نهی نماید و از این کار منکر بازدارد، و بگذرد و او را واگذارد. راوی پرسید: این چگونه است (و چه فرقی است بین علم امام به زنا و شرب خمر و بین علم او به دزدی)؟ امام پاسخ فرمودند: حق اگر برای خدا (حقّ الله) باشد اقامه آن بر امام واجب است، و اگر برای مردم (حق الناس) باشد بر مردم است (یعنی: مردم باید مطالبه حق خود کنند) تا امام اقامه حد نماید (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۴۰۸).

راه‌های اثبات زنا در یهود

۱) شهادت شهود

اثبات جرم منحصرأً با شهادت - دست کم - دو شاهد امکان‌پذیر است که با چشمان خود وقوع جرم را همزمان دیده‌اند و باید با هم در محضر دادگاه واحدی شهادت دهند. دو شاهد به قوت صد شاهد و صد شاهد به قوت

دو تاست. بنابراین، اگر دو گروه از شاهدان بدون توجه به تعداد هریک، همدیگر را تکذیب کنند، دادگاه دعوی را رد می‌کند (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹-۳۳۰). «از گواهی دو یا سه شاهد، آن کسی که مستوجب مرگ است کشته شود، و از گواهی یک تن کشته نشود» (تثنیه، ۱۷: ۶).

«یک شاهد بر کسی برنخیزد به هر تقصیر و هر گناه از جمیع گناهایی که کرده باشد. به گواهی دو شاهد یا به گواهی سه شاهد هر امری ثابت شود» (تثنیه، ۱۹: ۱۵).

شروط شهود در حقوق کیفری یهود

در حقوق کیفری یهود، کشف حقیقت و برقرار ساختن آن تنها به لیاقت و شایستگی و انصاف داوران بستگی ندارد، بلکه بیش از آن به قابل اعتماد بودن گواهان وابسته است. بدین‌روی، قانون «تلمود» عالی‌ترین مراتب شایستگی را که از قضات انتظار دارد، از شهود نیز خواستار است. تا شخص به پاکدامنی و نیکنامی مشهور نباشد و شهادت او کاملاً بی‌طرفانه و عاری از منافع شخصی تلقی نگردد، گواهی‌اش پذیرفته نمی‌شود (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۰۹). شروطی که قوانین یهودی برای شهود برشمرده‌اند از این قرار است:

۱. مرد بودن؛ مطابق مقررات یهود فقط مردان می‌توانند در دادگاه شهادت دهند و براساس «تلمود»، زن برای شهادت شایسته نیست. اما مطابق مقررات جزایی اسلام، فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی، در مواردی شهادت زنان به انضمام مردان پذیرفته شده است؛ مانند قتل غیر عمد و زنا.

۲. بلوغ؛

۳. آزاد بودن؛

۴. شایستگی؛ گواهان باید افرادی قابل اعتماد باشند تا از شهادت آنها اطمینان حاصل شود. این افراد باید به پاکدامنی و نیکنامی شهره باشند. بنابراین، کسانی که این صفات را ندارند، نمی‌توانند شهادت دهند. شریعت افراد بسیاری را برشمرده است که با توجه به عدم شایستگی، حق شهادت ندارند.

ده گروه از مردم صلاحیت شهادت ندارند: زنان، کودکان، کرولان، افرادی که سوءسابقه قضایی دارند، ناقضان شریعت، شهودی که با هم خویشاوندند (و شهودی که با قاضی خویشاوندند و شهودی که با طرفین دعوا خویشاوندند)، دوست و دشمن، کسی که مشکوک به خیانت به مال دیگران است، قماربازان، اشخاصی که محصولات سال هفتم را خرید و فروش می‌کنند (براساس تورات نباید محصول سال هفتم زمین خرید و فروش شود) (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۰۹).

(۲) قانون سوء ظن (آزمون ارادلی)

اثبات جرم زنا در آیین یهود توسط شهادت شهود انجام می‌شود، اما در یک‌جا به‌طور خاص اثبات زنا توسط آزمون الهی صورت می‌گیرد که تورات از آن به «قانون سوء ظن» تعبیر نموده است. براساس این قانون، اگر مردی به

همسر خود سوء ظن پیدا کند که وی زنا کرده، اما بر ادعای خود شاهدهی نداشته باشد می‌تواند برای کشف موضوع از طریق آزمون الهی به شرح ذیل اقدام نماید:

هرگاه زن کسی از او برگشته، به وی خیانت ورزد و مردی دیگر با او همبستر شود و این از چشمان همسرش پوشیده و مستور باشد آن زن نجس است، و اگر بر او شاهدهی نباشد و در عین فعل گرفتار نشود و روح غیرت بر او بیاید و به زن خود غیور شود و آن زن نجس شده باشد، یا روح غیرت بر او بیاید و به زن خود غیور شود و آن زن نجس نشده باشد پس آن مرد زن خود را نزد کاهن بیاورد و به جهت او برای هدیه، یک عشر ایفه آرد جوین بیاورد و روغن بر آن نریزد و کندر بر آن نهد؛ زیرا که هدیه غیرت است و هدیه یادگار که گناه را به یاد می‌آورد. و کاهن او را نزدیک آورده، به حضور خداوند برپا دارد و کاهن آب مقدس در ظرف سفالین بریزد و کاهن قدری از غباری که بر زمین مسکن باشد گرفته، بر آب بپاشد و کاهن زن را به حضور خداوند برپا داشته، موی سر او را باز کند و هدیه یادگار را که هدیه غیرت باشد بر دست آن بگذارد و آب تلخ بر دست کاهن باشد و کاهن به زن قسم داده، به وی بگوید: اگر کسی با تو همبستر نشده و اگر به سوی نجاست به کسی غیر از شوهر خود برنگشته‌ای پس از آب تلخ لعنت میرا شوی، ولیکن اگر به غیر از شوهر خود برگشته، نجس شده‌ای و کسی غیر از شوهرت با تو همبستر شده است، آنگاه کاهن زن را قسم لعنت بدهد و کاهن به زن بگوید: خداوند تو را در میان قوم مورد لعنت و قسم بسازد به اینکه خداوند ران تو را ساقط و شکم تو را منتفخ گرداند و این آب لعنت در احشای تو داخل شده، شکم تو را منتفخ و ران تو را ساقط بسازد، و آن زن بگوید: آمین آمین. و کاهن این لعنت‌ها را در طوماری بنویسد و آنها را در آب تلخ محو کند و آن آب لعنت تلخ را به زن بنوشاند و آن آب لعنت در او داخل شده، تلخ خواهد شد و کاهن هدیه غیرت را از دست زن گرفته، آن هدیه را به حضور خداوند بجناند و آن را نزد مذبح بیاورد. و کاهن مشتیی از هدیه برای یادگاری آن گرفته آن را بر مذبح بسوزاند و بعد از آن، آن آب را به زن بنوشاند و چون آب را به او نوشاند اگر نجس شده و به شوهر خود خیانت ورزیده باشد آن آب داخل او شده، تلخ خواهد شد و شکم او منتفخ و ران او ساقط خواهد شد و آن زن در میان قوم خود مورد لعنت خواهد بود و اگر آن زن نجس نشده، طاهر باشد آنگاه میرا شده اولاد خواهد زاید.

این است قانون غیرت، هنگامی که زن از شوهر خود برگشته، نجس شده باشد. یا هنگامی که روح غیرت بر مرد بیاید و بر زنش غیور شود، آنگاه زن را به حضور خداوند برپا بدارد و کاهن تمامی این قانون را درباره او اجرا دارد. پس آن مرد از گناه میرا شود و زن گناه خود را متحمل خواهد بود (اعداد، ۵: ۱۲-۳۱).

اگر بخواهیم در شریعت اسلام برای این طریق اثبات زنا، مشابهی پیدا کنیم می‌توانیم به نهاد «لعان» در قرآن کریم اشاره نماییم، البته با تفاوت‌های بسیار. همان‌گونه که فقهای امامیه ذکر کرده‌اند، در صورتی که مردی با چشمان خود ببیند که همسرش مرتکب زنا شده، اما شاهدهی برای اثبات موضوع نداشته باشد در این صورت اگر همسر خود را متهم به زنا نماید چون شهود لازم برای اثبات جرم زنا را ندارد مستوجب حد قذف می‌گردد؛ اما چون مرد تنها شخصی است که در هر زمانی به خلوت همسر خود راه دارد و احتمال صدق گفتار وی زیاد است، شریعت استثنائاً راهی را تشریح کرده تا از این طریق، هم مرد از مجازات قذف رهایی یابد و هم امکان اثبات زنای همسرش برای وی فراهم شود. این راه همان نهاد «لعان» است که براساس آیات ۹-۱۰ سورة «نور» و تفسیر آن به شرح ذیل انجام می‌گیرد:

کسانی که به همسران خود نسبت زنا می دهند، درحالی که شاهدی بر این موضوع جز خودشان ندارند پس باید برای اثبات ادعای خویش (نزد دادگاه) چهار بار شهادت دهند که «سوگند به خدا، در این زمینه راستگو هستم» و در بار پنجم باید بگوید: «لعنت خدا بر من اگر از کاذبان بوده و در ادعایم دروغگو باشم». در این صورت مجازات قذف از او برداشته می شود (و از سوی دیگر، جرم زنا ی زن اثبات می گردد. حال چون شهودی در کار نبوده و همچنان احتمال عدم صدق شوهر در ادعایش می رود، برای زن نیز راه نجاتی در نظر گرفته شده است. پس از لعان توسط مرد، زن می تواند برای تیره خود از جرم زنا و رهایی از مجازات آن، اقدام به لعان متقابل کند و در محضر دادگاه، چهار بار خدا را شاهد بگیرد که همسرش در ادعایی که می کند از کاذبان است و دروغ می گوید. و در بار پنجم باید بگوید: غضب خدا بر من اگر وی از صادقان بوده و در ادعایش راستگو باشد.

تفاوت های قانون «سوء ظن» در یهود و نهاد «لعان» در امامیه

اول. براساس حقوق کیفری یهود، زوج به صرف پیدا کردن سوء ظن نسبت به زوجه اش می تواند علیه وی اقدام قانونی نماید و از قانون «سوء ظن» برای اثبات ادعای خویش علیه وی استفاده کند، درحالی که بنا بر فقه امامیه، زوج حق استفاده از «لعان» ندارد، مگر در صورتی که با چشم خود زنا ی همسرش را دیده باشد و در صورتی که اتهام وی براساس سوء ظن باشد - ولو با شواهد و قرائن قوی صورت گرفته باشد - محکوم به حد قذف و فاسق شناخته می شود و نمی تواند با استفاده از «لعان» ادعای خویش را اثبات نماید.

دوم. بنا بر گفته کتاب مقدس، در آیین دادرسی کیفری یهود برای رسیدگی به چنین دعوی لازم است زوج به دادگاه نوعی اجرت در قالب آرد جو بپردازد، درحالی که در شریعت اسلام و فقه امامیه اخذ اجرت از طرفین دعوا بر قاضی حرام است.

سوم. براساس شیوه «ارادلی»، مسائل بهداشتی رعایت نشده و زن مجبور است از آبی که با خاک کف زمین معید آلوده شده است بیاشامد، اما راهی که قرآن کریم و به تبع آن، فقه امامیه برگزیده صرفاً درخواست از پروردگار است.

چهارم. بنا بر قانون «سوء ظن»، زوج با وجود اینکه به زوجه اتهام وارد کرده و آبروی زوجه را در معرض خطر قرار داده است، در هیچ شرایطی، حتی وقتی که زن مبرا می گردد، محکوم نمی گردد و همواره مبراست - که این نوعی تبعیض به نظر می آید - اما بنا بر فقه امامیه، در صورتی که زوج به زوجه خود اتهام خلاف عفت زند و نتواند خود را با انجام لعان مبرا سازد، محکوم به مجازات حد قذف خواهد شد.

۳) اقرار و علم قاضی

در کتاب مقدس گاهی دیده می شود که براساس اقرار، به قتل کسی حکم شده است. با این وجود، دادگاه های کیفری یهود اقرار را به مثابه دلیل اثبات جرم نمی پذیرند. مبنای این مسئله یک اصل در حقوق جزای یهود است و

آن اینکه «هیچ کس نمی‌تواند با شهادت خویش، خود را به ارتکاب جرمی متهم کند». منشأ این اصل آن است که طبق مقررات شریعت یهود، انسان تنها به خودش تعلق ندارد و همان‌گونه که حق ندارد موجب آسیب جسمانی دیگران شود، همچنین حق ندارد آسیبی به خویش وارد آورد.

در دادگاه‌های جنایی یهود نه تنها قضاات نمی‌توانستند براساس علم خویش حکم صادر کنند، بلکه حتی اگر وقوع جرم را با چشم خود مشاهده کرده بودند از رسیدگی به دعوا منع می‌شدند. علت این بود که ممکن بود تنفر و خشم ایشان مانع صدور حکم منصفانه و بی‌طرفانه گردد. دادگاه‌های یهودی هر که را از رعایت رفتار منصفانه نسبت به متهم ناتوان بود از هیأت منصفه اخراج می‌کردند؛ مثلاً مردان بی‌فرزند و سالخورده‌گان را؛ زیرا به گفته «تلمود» آنها غم و غصه بار آوردن بچه‌ها را فراموش کرده‌اند و بنابراین ممکن است بیشتر به اعمال نص دقیق شریعت علاقه داشته باشند تا اینکه عواطف و انگیزه‌های متهم را در نظر بگیرند (سلیمانی، ۱۳۸۷).

اقسام مجازات زنا و شروط آن در فقه امامیه

در خصوص اقسام حد زنا، فقهای امامیه هشت نوع، و *قانون مجازات اسلامی* شش نوع حد را برای زنا برشمرده‌اند و این اختلاف در عدد به سبب آن است که دو نوع از این مجازات‌ها مربوط به مجازات عبد زناکار است که در عصر حاضر مصداقی ندارد. بنابراین قانون مجازات از ذکر آن صرف نظر نموده است؛ در اینجا نیز از بررسی آن صرف نظر می‌گردد.

۱. کشتن با شمشیر (و امثال آن)

این نوع مجازات سه گروه از زناکاران است:

(الف) کسی که با محارم نسبی، مانند مادر یا خواهر خود زنا کند. قانون مجازات اسلامی از میان محارم سببی استثنائاً زن پدر را به این حکم ملحق ساخته است (قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۲۴).

(ب) کافر ذمی در صورتی که با زن مسلمانی زنا کند.

(ج) کسی که به عنف و اکراه دیگری را وادار به زنا نماید. در این صورت بنا بر قول اقوا بین قتل و جلد جمع کرده، ابتدا زانی را تازیانه می‌زنند و سپس به قتل می‌رسانند (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۷۳-۲۷۴).

اما توضیح: حد کسی که با محرم نسبی خود زنا کند کشتن با شمشیر است و در این مسئله میان فقها اختلافی نیست و اجماع از هر دو نوعش بر آن وجود دارد. اما محرم غیرنسبی (مصاهری) مانند دختر زوجه و مادر زوجه طبق ظاهر فتاوا در حکم سایر زنان اجنبی هستند. از محارم سببی، فقها تنها زن پدر را در این مسئله به حکم محارم نسبی ملحق ساخته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۳۱۶). در روایات قید «نسبی» ذکر نشده و حکم روی مطلق محرم آمده است. اما زنی که به واسطه ملاعنه و طلاق نهم بر مرد حرام شده است و نیز

خواهر، دختر و مادر کسی که زانی با او لواط کرده در حکم یادشده داخل نیستند و زنا با آنان موجب قتل با شمشیر نمی‌گردد، اگرچه این زنان بر زانی حرام ابدی باشند. احتمال دارد زانی با محرم رضاعی به زانی با محرم نسبی ملحق و مشمول حکم آن شود؛ زیرا با استناد به روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» محرم رضاعی در بسیاری از احکام به محرم نسبی ملحق می‌شود؛ اما کسی بدان فتوا نداده است، اگرچه روایت باب آن را شامل می‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۹).

ذمی هرگاه با زن مسلمان زنا کند حدش کشتن با شمشیر است، خواه زن با میل و رغبت زنا دهد یا مجبور به زنا با ذمی شده باشد و خواه ذمی با او عقد بسته باشد و خواه با او عقد نبسته باشد. البته اگر ذمی بر این باور بوده که می‌توانسته است با زن مسلمان ازدواج نماید و بر این اساس زن مسلمان را عقد نموده باشد احتمال دارد به علت وجود شبهه، حد از او ساقط شود (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۳۱۳).

حد مردی که زنی را مجبور به زنا نماید نیز قتل با شمشیر است. روایات در اینجا مطلق است و خواه زانی محصن باشد و خواه غیرمحصن، حکمش قتل با شمشیر است. همچنین در این حکم فرقی نمی‌کند زانی پیر باشد یا جوان و مسلمان باشد یا کافر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۳۱۶).

۲. سنگسار

هرگاه مرد محصن با زن بالغ و عاقل زنا کند، خواه آن زن مسلمان باشد یا کافر، باید سنگسار شود (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۷۲). در مجازات محصن میان تازیانه و سنگسار جمع می‌شود تا به این صورت، میان عمل به آیه ۲ سوره «نور» و روایت نبوی جمع شده باشد. امیرمؤمنان علی علیه السلام وقتی این دو مجازات را درباره زن زناکاری جمع کردند، فرمودند: «او را براساس کتاب خدا تازیانه زدیم و براساس سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله سنگسار کردیم». در جمع میان تازیانه و سنگسار، اول تازیانه می‌زنند، سپس سنگسار می‌کنند، تا جمع کردن میان دو کیفر مفید و مؤثر باشد (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۸۵-۸۶).

کیفیت سنگسار در فقه امامیه

برای سنگسار کردن، زن را تا سینه و مرد را تا پهلو در خاک پنهان می‌کنند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۵۹). اگر مرد یا زن فرار کند، درحالی‌که زانی او با بینه ثابت شده باشد، به اتفاق فقهای امامیه بازگردانده می‌شود، و اگر ثبوت زنا به واسطه بینه نبوده باشد، بلکه به واسطه اقرار خود مرد یا زن زانی باشد و سنگ هم به بدن ایشان خورده باشد، به اتفاق فقها بازگردانده نمی‌شوند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲، ص ۳۴۹-۳۵۱). اما اگر پیش از آنکه سنگی به آنها بخورد، فرار کنند، شیخ مفید معتقد است بازگردانده نمی‌شوند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷۵ و ۷۸۰).

آنجا که زنا با بینه ثابت شده باشد، شهود پرتاب سنگ را آغاز می‌کنند و این کار واجب است (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۹۵) و آنجا که زانی خودش به زنا اقرار کرده باشد، امام علیه السلام سنگسار را آغاز می‌کند، و در آغاز کردن سنگسار مسمای زدن کفایت می‌کند و از این رو، حتی اگر یک ریگ کوچک هم به سوی او پرتاب کنند، کافی است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۵۶). مستحب است هنگام سنگسار، مردم را خبر کنند تا در صحنه حاضر شوند و از سرنوشت گناهکار عبرت بگیرند (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۳۸۷).

۳. تازیانه

صد تازیانه حد مرد بالغ محصنی است که با دختر بچه‌ای که به سن ۹ سال نرسیده، یا با زن دیوانه‌ای - اگرچه بالغ باشد - زنا کرده است، خواه زانی جوان باشد، خواه پیر (اصفهان‌ی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۹)، و نیز حد زنی است که پسر بچه‌ای نابالغ با او زنا کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۴۲ و ۱۴۴). اما اگر مرد دیوانه و بالغ با او زنا کند، حد کامل بر او جاری می‌شود؛ یعنی اگر زن محصن باشد، ابتدا وی را تازیانه می‌زنند و سپس سنگسار می‌کنند (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۰۲)؛ زیرا ادله رجم مطلق است؛ هم شامل زنا با مرد عاقل می‌شود و هم شامل زنا با مرد دیوانه.

کیفیت تازیانه زدن در فقه امامیه

بنا بر ظاهر آیه ۲ سورة «نور»، تازیانه‌ها در کیفر زنا به شدت نواخته می‌شود، اگرچه - همان‌گونه که اشاره شد - برخی روایات مقصود از این آیه را چنین معرفی کرده‌اند که نباید از مقدار حد زنا چیزی کاسته شود. بنابراین طبق روایتی از امام باقر علیه السلام ضربات در کیفر زنا باید به صورت متوسط نواخته شود و تازیانه‌ها بر تمام قسمت‌های بدن زناکار توزیع می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که در روایات وارد شده، زانی با تمام بدنش احساس لذت کرده است. بنابراین باید تمام بدنش تازیانه بخورد و طعم کیفر را بچشد. البته از زدن تازیانه به سر و صورت و عورتین پرهیز می‌شود؛ زیرا امکان دارد وی کشته شود یا ناقص و معیوب گردد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۳۶۰).

در مقابل این دیدگاه، برخی فقها، مانند شیخ طوسی و گروهی دیگر که قول این گروه را به مشهور نسبت داده‌اند، قائلند: زانی را باید بر همان حالتی که هنگام زنا یافت شده است تازیانه بزنند؛ یعنی اگر هنگام زنا برهنه بوده است، بر بدن برهنه‌اش تازیانه بزنند و اگر هنگام زنا بدنش پوشیده بوده بر بدن پوشیده‌اش تازیانه بزنند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۳۵۹).

زانی را در هنگام شدت گرمای تابستان و شدت سرمای زمستان نمی‌زنند، بلکه در اعتدال دمای روز می‌زنند تا مبادا در اثر تازیانه جان دهد؛ به این صورت که در زمستان در وسط روز و در تابستان در صبح و عصر می‌زنند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۵۶). اگر زناکار سه بار زنا را تکرار کند و در هر بار حد تازیانه بر او اجرا شود در مرتبه چهارم کشته خواهد شد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۳۳۱).

۴. تازیانه و تراشیدن سر و تبعید

مجموع این تعزیرهای سه گانه بر مرد زانی آزاد غیر محصن واجب می شود، اگر چه مالک فرج نباشد، و مقصود از «مالک فرج» کسی است که ازدواج کرده، اما دخول (نزدیکی) نکرده است (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۰۸). سر بتمامه تراشیده می شود و این شامل تراشیدن غیر سر - مثل ریش - نمی شود. شخص از شهرش، بلکه از مطلق وطنش به ناحیه دیگری تبعید می شود که می تواند دور یا نزدیک باشد، و این بستگی به نظر امام علیه السلام دارد و زمان آن یک سال قمری است (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۱۰).

۵. ضغث

مقصود از «ضغث» این است که در اجرای حد به جای ضربات متعدد تازیانه به تعداد همان ضربات یک دسته از تازیانه را به طور یکجا بر مجرم بزنند. این حدّ مریض است، در صورتی که تحمل خوردن تازیانه پشت سر هم را نداشته باشد (اگر حدش رجم نباشد)، اگر چه بتواند به طور پراکنده در چند روز آن را تحمل کند و مصلحت مقتضی تسریع در اجرای حد باشد. (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۱۳). در غیر این صورت، حد وی تا بهبودش به تأخیر می افتد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۳۰).

۶. تازیانه و کیفر زاید بر آن

این قسم تازیانه تعیین شده (صد ضربه) همراه با کیفر زاید بر آن است. این حد کسی است که در شب یا روز ماه رمضان زنا کرده، اگر چه حرمت زنا در روز ماه رمضان شدیدتر و کیفر آن سخت تر است، یا کسی که در سایر زمان های شریف، مانند روز جمعه، روز عرفه و عید یا مکانی شریف زنا کرده باشد؛ مانند مسجد، حرم و مشاهده مشرفه یا آنکه با زن مرده زنا کرده باشد. در مقدار زیادی بر طبق نظر حاکم عمل می شود (جبعی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۱۶).

اقسام مجازات زنا و شرایط آن در شریعت یهود

در متون حقوق کیفری یهود نیز مانند فقه امامیه می توان هشت نوع مجازات در خصوص جرم زنا شناسایی نمود که از این هشت نوع، به نظر می رسد دو نوع به مجازات های الهی اختصاص دارد و امروزه اجرا نمی شود: یکی مجازات برهنه کردن و دیگری از تشنگی هلاک کردن.

یکم. سنگسار

در کتاب مقدس، مجازات زنا می محصنه سنگسار است:

اگر دختر باکره ای به مردی نامزد شود و دیگری او را در شهر یافته، یا او همبستر شود، پس هر دو ایشان را نزد دروازه شهر بیرون آورده، ایشان را با سنگ ها سنگسار کنند تا بمیرند. اما دختر را چون که در شهر بود و فریاد نکرده، و مرد را چون که زن همسایه خود را ذلیل ساخت. پس بدی را از میان خود دور کرده ای (تثنیه، ۲۲: ۲۳-۲۴).

البته در حقوق کیفری یهود، مجازات سنگسار منحصر به زناى محصن نیست، بلکه شامل مجازات زنا با افراد دیگری نیز می‌شود؛ از جمله: الف) زنا با مادر؛ ب) زنا با زن پدر؛ ج) زنا با عروس.

مردی که با زن پدرش همخوابگی کند با ناموس پدرش همخوابگی کرده، هر دو کشته شوند. خوششان گردن خودشان است. اگر مردی با عروسش همخوابگی کند هر دو کشته شوند؛ چون مرتکب فجور شده‌اند و کشته شوند. خوششان به گردن خودشان است (لاویان، ۲۰: ۱۰-۱۴)

دانشمندان تلمودی مقصود از این کشتن را سنگسار دانسته‌اند.

د) اگر زنی پس از ازدواج، از جانب شوهر مورد اتهام قرار گیرد که قبل از ازدواج باکره نبوده و با دیگری ارتباط داشته است. در صورتی که نتواند بی‌گناهی خود را اثبات نماید سنگسار می‌گردد! (اعداد، ۵: ۱۲-۳۱)

کیفیت اجرای سنگسار در یهود

از نظر عالمان تلمودی، سنگسار شدیدترین شیوه مجازات اعدام است. براساس قوانین تورات همه قوم باید در اجرای چنین مجازاتی شرکت کنند و با پرتاب سنگ، مجرم را بکشند: «تمام جماعت او را البته سنگسار کنند» (لاویان، ۱۶: ۲۴؛ اعداد، ۳۵: ۱۵؛ تثنیه، ۷: ۱۷).

براساس کتاب مقدس، شروع سنگسار باید توسط شهود صورت گیرد و سپس سایر مردم. نخست باید دست شاهدان بر کشتن او بلند شود و بعد دست تمامی قوم (تثنیه، ۷: ۱۷). اما مفسران تلمودی تورات را برخلاف ظاهر، این‌گونه معنا کرده‌اند: به جای اینکه شهود بر مجرم سنگ بزنند، وی را از مکان بلندی به زیر افکنند؛ زیرا تفاوتی نیست بین اینکه سنگ بر وی افتد یا وی بر سنگ افتد! در این روش یک جایگاه برای سنگسار مشخص شده که نه آن قدر بلند باشد که بدن مجرم با سقوط از آن متلاشی گردد و نه آن قدر کوتاه باشد که منجر به مرگ فوری مجرم شود. مستند آنها این عبارت تورات است که بیان می‌دارد: «نخست باید دست شاهدان به جهت کشتن بلند شود» که با این روش نیز صدق می‌کند. اما آنان از این نکته غفلت کرده‌اند که ادامه کلام تورات این معنا را نقض می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: «و بعد از آن دست تمامی قوم (باید بلند شود)». به نظر می‌رسد مقصود تورات همان حکم منصوص ظاهری آن است که در فقه امامیه نیز بدان تصریح شده، مبنی بر اینکه در صورتی که زنا توسط شهادت شهود ثابت شده، این شاهدان هستند که باید آغازگر مراسم سنگسار باشند و آن را شروع کنند. اما تأویل عجیب و خلاف ظاهر تلمودیان حکم تورات را از مقصود واقعی خود دور ساخته است.

دوم. سوزاندن

مجازات سوزاندن به آتش در حقوق کیفری یهود برای جرم زنا در چند مورد مقرر گشته است:

الف) مجازات دختر کاهنی که خود را با فاحشگی بی‌عصمت ساخته: «دختر هر کاهنی که خود را به فاحشگی بی‌عصمت ساخته باشد پدر خود را بی‌عصمت کرده است، به آتش سوخته شود» (لاویان، ۲۱: ۹).

ب) مجازات زناى با مادرزن: «اگر كسى زنى و مادرش را بگيرد اين قباحت است؛ او و ايشان به آتش سوخته شوند» (لاويان، ۲۰: ۱۴).

براساس اندیشه تلموديان زنا با يك زن و مادر او شامل دختر خود او، دختر دختر و دختر پسر او، دختر زن انسان و دختر دختر و دختر پسر وى، مادر زن، مادر مادر زن و مادر پدر زن نيز مى‌شود.
 زناى تامار عروس يهودا: «بعد از سه ماه يهودا را خبر داده، گفتند: عروس تو تامار زنا کرده است. اينك از زنا نيز آبتن است. پس يهودا گفت: وى را بيرون آرید تا سوخته شود» (پيدايش، ۳۸: ۲۴).
 سوم. برهنه كردن و از تشنگى هلاك كردن

به برادران خود (عمى) و به خواهران خويش (روحامه) محاجه نماييد! مادرت را توبيخ كن؛ زيرا زن مرد ديگرى شده است و من ديگر شوهر او نيستم. از او بخواه تا از فاحشگى دست بردارد و ديگر خودفروشى نكند، وگرنه رخت او را كنده، وى را برهنه نمايم و او را مثل روز ولادتش گردانيده، مانند بيابان واگذارم و مثل زمين خشك گردانيده، به تشنگى بگشتم (هوشع، ۲: ۴-۱).

ظاهراً مجازات مذکور از مجازات‌هاى الهى محسوب شده و معلوم نيست توسط دستگاه قضايى يهود اجرايى گردد.

چهارم. مقله كردن

اى اهلبيبه، خداوند يهوه چنين مى‌فرمايد: اينك من عاشقانت را كه جانت از ايشان متنفر شده به ضد تو برانگيزاننده ... داورى تو را به ايشان خواهم سپرد تا تو را بر حسب احكام خود داورى نمايند، و من غيرت خود را به ضد تو خواهم برانگيخت تا با تو به غضب عمل نمايند، و بينى و گوش‌هايت را خواهند بريده و بقيه تو با شمشير خواهند افتاد و پسران و دخترانت را (به اسارت) خواهند گرفت و بقيه تو به آتش خواهد شد... اين كارها را با تو خواهم كرد؛ از اين جهت كه در عقب امت‌ها زنا نموده، خويشتن را از بت‌هاى ايشان نجس ساخته‌اى (حزقيال، ۲۳: ۲۲-۳۱).

اين مجازات نيز ظاهراً از مجازات نوع اخير است.

پنجم. تاديب (تازيانه و قربانى)

براساس كتاب مقدس، زناى محصنه درصورتى كه با كنيز ديگرى صورت گيرد مجازات سلب حيات ندارد، بلكه فقط دو طرف تاديب مى‌گردند:

مردى كه با زنى همبستر شود و آن زن كنيز و نامزد كسى باشد، اما فديه نداده شده و نه آزادى به او بخشيده، ايشان را سياست بايد كرد، ليكن كشته نشوند؛ زيرا كه او آزاد نبود (لاويان، ۱۹: ۲۰).

براساس قانون تورات، مرد در اين صورت بايد قربانى هم تقديم كند:

مرد براى قربانى جرم خود، قوچ قربانى جرم را نزد خداوند بياورد و كاهن براى وى به قوچ قربانى جرم نزد خداوند گناهش را كه کرده است، كفاره خواهد كرد و او از گناهی كه کرده است آمرزیده خواهد شد (لاويان، ۱۹: ۲۱-۲۲).

ششم. خفه کردن

الف) مجازات مردی که با دختر کاهن زنا کند اعدام از طریق خفه کردن است (سپهرین، ۱: ۱۱) و شیوه خفه کردن به این نحو است که محکوم را تا زیر بغل در توده گل فرو می‌برند و دو دستمال دور گردنش می‌پیچند و شاهدان از دو طرف دستمال‌ها را می‌پیچند تا مجرم خفه شود (سلیمانی، ۱۳۸۰).

ب) اگر مردی به زنی که باکره نیست برخلاف میل و اراده او، با اجبار و اکراه تجاوز کند مجازات وی قتل خواهد بود (تثنیه ۲۲: ۲۵-۲۷). اما ذکر قید «باکره» از آن روست که تورات درباره زنا به عنف با دختر باکره حکم دیگری دارد - که در ادامه می‌آید.

سنت شفاهی مواردی را در حکم زنا به عنف تلقی کرده است: اگر درحالی که زنی در خواب است با او زنا شود، به لحاظ فقد اراده زن، زنا به عنف تلقی می‌شود. همچنین نزدیکی با دختر صغیر، همواره زنا به عنف دانسته می‌شود؛ زیرا چنین دختری دارای اراده نیست. لازم به ذکر است معمولاً درباره نوع قتل، هر جا کتاب مقدس تصریحی ندارد مفسران تلمودی آن را حمل بر خفیف‌ترین نوع اعدام از میان چهار نوع اعدام در حقوق کیفری یهود (سنگسار، سوزاندن، زدن سر با شمشیر و خفه کردن) کرده، در نتیجه به خفه کردن محکوم حکم می‌نمایند.

هفتم. مجازات نقدی ۵۰ مثقال نقره به پدر دختر

در این باره در تورات گزارش شده است:

اگر مردی دختر باکره‌ای را که نامزد نباشد بیابد و او را گرفته، با او همبستر شود و گرفتار شوند، آنکه آن مرد با او خوابیده است پنجاه مثقال نقره به پدر دختر بدهد و آن دختر زن او باشد؛ چون که او را دلیل ساخته است و تمامی عمرش نمی‌تواند او را رها کند (تثنیه، ۲۲: ۲۸ و ۲۹).

طبق سنت شفاهی باید براساس اوضاع و احوال، در هر مورد تاوان درد و رنج، تاوان خجالت‌زدگی و لکه‌دار کردن را نیز بپردازد. چنان که روشن شد، زنا با دختر باکره، حتی با اکراه وی، جرم به معنای خاص نیست و فقط موجب پرداخت غرامت است؛ آن هم غرامتی که به خود بزه‌دیده پرداخت نمی‌شود، بلکه به پدر وی تعلق می‌گیرد. گرچه مرد در این صورت باید با دختر ازدواج کند، اما اگر دختر این ازدواج را نپذیرد، وی را به پذیرش آن مجبور نمی‌کنند.

هشتم. پرداخت مهرالمثل دوشیزگان به دختر

اگر مردی با دختر باکره‌ای زنا کند، اما از طریق اغوا - نه به عنف - باید مهریه او را پرداخته، با وی ازدواج نماید:

اگر کسی دختری را که نامزد نبود فریب داده، با او همبستر شد، البته می‌باید او را زن منکوحه خویش سازد و هرگاه پدرش راضی نباشد که او را بدو دهد موافق مهر دوشیزگان نقدی بدو باید داد (خروج، ۲۲: ۱۵-۱۶).

حکم قذف در دو مذهب

بررسی متون حقوقی دو مکتب نشان می‌دهد: اتهام زدن به زن پاکدامن گناه است و مجازات به دنبال خواهد داشت، با این تفاوت که این موضوع در شریعت یهود در تمام موارد رعایت نشده و گاهی بعکس، مسئولیت دفاع در قبال تهمت پاکدامنی بر دوش خود متهم گذاشته شده است، بی‌آنکه نسبت به افترازننده جرم‌انگاری صورت پذیرد.

در این خصوص توجه به این حکم تورات قابل تأمل است:

اگر مردی با دختری ازدواج کند و پس از همبستر شدن با او، وی را متهم کند که قبل از ازدواج با مرد دیگری روابط جنسی داشته است و بگوید: «چون با او نزدیکی نمودم او را باکره نیافتم»، آنگاه پدر و مادر آن دختر علامت بکارت دختر را برداشته، نزد مشایخ شهر نزد دروازه بیاورند، پدر دختر به مشایخ بگوید: دختر خود را به این مرد به زنی داده‌ام و از او کراهت دارد؛ اینکه اسباب حرف بدو نسبت داده، می‌گوید: دختر تو را باکره نیافتم و علامت بکارت دختر من این است. پس باید جامه را پیش مشایخ شهر بگسترانند. پس مشایخ آن شهر آن مرد را گرفته، تنبیه کنند و او را صد مثقال نقره جریمه نموده، به پدر دختر بدهند؛ چون که بر باکره اسرائیل بدنامی آورده است. و او زن وی خواهد بود و در تمامی عمرش نمی‌تواند او را رها کند. لیکن اگر این سخن راست باشد و علامت بکارت آن دختر پیدا نشود، آنگاه دختر را نزد در خانه پدرش بیرون آورند و اهل شهرش او را با سنگ سنگسار نمایند تا بمیرد؛ چون که در خانه پدر خود زنا کرده است؛ در اسرائیل چنین قباحتی نموده است. پس بدی را از میان خود دور کرده‌ای (تنبیه، ۲۲: ۱۳-۲۱).

ملاحظه می‌شود که در اینجا با اینکه شوهر به زن اتهام زده، اما بار اثبات بی‌گناهی بر عهده زوجه قرار گرفته و زوج هیچ مسئولیتی در قبال اثبات ادعایش ندارد که این خلاف قواعد آیین عادلانه دادرسی است. در ادامه نیز اگر زوجه یا پدر وی نتوانند پاکي و بی‌گناهی زوجه را - هنگامی که در منزل پدر بوده - ثابت کنند زوجه به سخت‌ترین نوع مجازات از دیدگاه حقوق کیفری یهود محکوم می‌گردد که این موضوع با قواعد عدل و انصاف سازگار نیست. اما اگر این موضوع در مذهب امامیه مطرح گردد به اتفاق جمیع فقهای امامیه چنین مردی مرتکب جرم «قذف» شده است و در صورتی که نتواند ادعای خود را با چهار شاهد عادل یا نصاب موردنیاز اثبات نماید با درخواست زوجه به هشتاد تازیانه حدی محکوم خواهد شد و چیزی بر عهده زوج قرار نخواهد گرفت.

نتیجه‌گیری

۱. تعریفی که از «زنا» در متون حقوقی امامیه به دست آمد دقیق‌ترین تعریف موجود در کتب حقوق یهودی است. اقسام زنا در فقه امامیه عبارت است از: زنا با محارم، زنا با عنف، زنا با محصنه و زنا با کسی که جزو هیچ‌یک از اقسام مذکور نباشد. اقسام زنا در حقوق کیفری یهود عبارت است از: زنا با زن شوهردار، زنا با عنف، زنا با محارم، زنا با باکره و زنا با کسی که در هیچ‌یک از اقسام مذکور نباشد.

۲. مقصود از «احسان» در باب زنا که موجب محصنه شدن زناکار می‌گردد میان دو مذهب متفاوت است. در مذهب امامیه مقصود از «احسان» آن است که زناکار با شرایط ویژه‌ای همسر داشته باشد، اعم از اینکه طرف مقابل وی در زنا همسر داشته باشد یا نداشته باشد. اما در آیین یهود «محسن» کسی است که با شخصی که همسر دارد زنا کند، اعم از اینکه خودش همسر داشته باشد یا نداشته باشد.

۳. راه‌های اثبات زنا در فقه امامیه عبارت است از: شهادت شهود، اقرار زناکار و علم قاضی، درحالی‌که شرایط اثبات زنا در حقوق کیفری یهود، منحصر در شهادت شهود است و تنها به‌عنوان استثنا براساس قانون «سوء ظن»

در جایی که زوج نسبت به زوجه‌اش مظنون باشد، می‌توان از آزمون «ارادلی» استفاده کرد. درباره خصوصیات شهادت هم اختلافاتی میان دو مذهب به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه اثبات زنا در فقه امامیه نسبت به آیین یهود، نیاز به شهود بیشتری دارد. از سوی دیگر، برخلاف آیین یهود، امامیه گواهی زنان را به انضمام مردان برای اثبات زنا پذیرفته است. این در حالی است که شریعت یهود برای گواهی زنان اعتباری قائل نشده است.

۴. مجازات‌های پیش‌بینی شده در فقه امامیه متناسب با انواع زنا عبارت است از: قتل با شمشیر و امثال آن، سنگسار، صد ضربه تازیانه، صد ضربه تازیانه به همراه حلق رأس و تبعید، پنجاه ضربه تازیانه، بخشی از صد تازیانه، زدن یک دسته از تازیانه که به تعداد ضربات است به‌طور یکجا بر بیمار، تازیانه حدی به همراه تازیانه تعزیزی. اما در آیین یهود مجازات‌های زنا عبارت است از: سنگسار، سوزاندن، برهنه کردن و از تشنگی هلاک ساختن، مثله کردن، تازیانه زدن و قربانی دادن، خفه کردن، مجازات نقدی ۵۰ مثقال نقره به پدر مورد تجاوز قرار گرفته، و مهریه دوشیزگان.

۵. در نهایت می‌توان با دقت در تمام مباحثی که در طول مقاله ارائه شد از جمله تفاوت قانون «سوء ظن» با نهاد «لعان» یا تفاوت حکم «قذف» در دو مذهب، اذعان نمود: در قوانین کیفری فقه امامیه نسبت به حقوق کیفری یهود، به اصل نسبت میان جرم و مجازات توجه بیشتری شده و مقررات آن به عدل و انصاف نزدیک‌تر است و کمتر دستخوش تغییر و در معرض تأویل و تبدیل قرار گرفته است.

منابع

- کتاب مقدس (عهد قدیم)، ۲۰۰۲م، ترجمه رابرت بروس و کارپت اوهانس، چ سوم، انتشارات ایلام.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- اصفهانی، محمدبن حسن (فاضل هندی)، ۱۴۱۶ق، کشف اللثام والایهام عن قواعد الاحکام، قم، جامعه مدرسین.
- جبی عاملی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، قم، داوری.
- _____، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- جلیلی، محمدرضا، ۱۳۸۴، جایگاه زن در خانواده و اجتماع در اسلام و یهودیت، چ دوم، تهران، دستان.
- حسین‌زاده، محمدعلی، ۱۳۸۳، سیری در مکتب یهود، چ سوم، تهران، کیهان.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۴، مبانی تکملة المنهاج، ترجمه علیرضا سعید، چ پنجم، تهران، خرسندی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۶، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سلیمانی، حسین، ۱۳۸۰، «مجازات‌ها در حقوق کیفری یهود»، هفت آسمان، دوره سوم، ش ۹، ص ۲۰۳-۲۴۲.
- _____، ۱۳۸۴، عدالت کیفری در آیین یهود، چ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۷، «دله اثبات کیفری در آیین یهود»، هفت آسمان، ش ۱۶، ص ۸۸-۶۵.
- سمرقندی، علاء‌الدین، ۱۴۰۵ق، التحفه الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- سیوری، مقدادبن عبدالله، ۱۳۸۴ق، کنز‌العرفان فی فقه القرآن، طهران، المكتبة المرتضویه.
- صاحب‌بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم‌الکتاب.
- غفوری‌نژاد، محمود و مرضیه رسولخانی شهنائی، ۱۳۸۸، «مقایسه تطبیقی مجازات در متون یهود و اسلام (در سه جرم: قتل، زنا، سرقت)»، فقه و تاریخ تمدن، سال ششم، ش ۲۲، ص ۱۴۴-۱۵۲.
- فتحی، حجت‌الله، ۱۳۹۳، شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ (حدود)، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۶، تهران، قانون یار.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۸۱، قاموس قرآن، چ نهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کهن، راب، ۱۳۵۰، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۶ق، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، المقنعه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، جواهرالکلام، تحقیق محمود قوچانی، چ هفتم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- هاکس، مستر، ۱۳۷۷، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی دیدگاه متون مقدس ادیان ابراهیمی و دانش پزشکی در باره آمیزش در دوره عادت ماهانه

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملایر
ایران سلیمانی / استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل
zeinab.tavakol@yahoo.com زینب توکل / استادیار گروه بهداشت باروری و مامایی دانشکده پرستاری و مامایی دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد
noormohammadi33@yahoo.com محمدرضا نورمحمدی / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد
دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵

چکیده

مسئله آمیزش در دوره عادت ماهیانه مطمح نظر متون مقدس (کتاب مقدس و قرآن) ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بوده و در این متون با رویکردهای گوناگون، احکامی را در این باره تشریح کرده‌اند. این مقاله با روش توصیفی، تحلیلی، تطبیقی روشن ساخته که رویکرد عهد عتیق از کتاب مقدس کنونی به این موضوع، رویکردی سختگیرانه بوده و بیشتر ارتباطات عادی و جنسی میان مرد و زن در ایام عادت ماهیانه را ممنوع ساخته است. در مقابل، در عهد جدید و مسیحیت هیچ‌گونه محدودیتی در این باره وضع نگردیده است. قرآن در آیه ۲۲۲ سوره «بقره»، صرفاً آمیزش در این ایام را ممنوع کرده است که با توجه به مضمون آیه شریفه و روایات، به دست می‌آید که هدف اساسی از این ممنوعیت، رعایت بهداشت و تأمین سلامت است؛ مطلبی که دانش روز پزشکی آن را تأیید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: متون مقدس، ادیان، ابراهیمی، آمیزش، عادت ماهیانه.

یکی از دوره‌های مهم زندگی زنان که ارتباطی مستقیم و عمیق با سلامت آنها دارد، دوره باروری و تولیدمثلی آنهاست. سال‌های طبیعی تولیدمثل زن با تغییرات منظم ماهانه در میزان ترشح هورمون‌های زنانه و تغییرات فیزیکی هماهنگ در تخمدان‌ها و سایر اندام‌های جنسی مشخص می‌شود. به این طرح منظم، چرخه جنسی ماهانه زن و یا به‌طور عامیانه‌تر، «عادت ماهانه» می‌گویند.

عادت ماهانه مهم‌ترین نشانه کار دستگاه تناسلی در افراد مؤنث بالغ و یک فرایند زیستی طبیعی است که بخش عمده‌ای از زندگی زنان را دربر می‌گیرد و عبارت است از: تخلیه منظم مایعات قاعدگی از طریق واژن که به‌مثابه بخشی از دوره قاعدگی ماهانه یک زن اتفاق می‌افتد و معمولاً چند روز طول می‌کشد. مایعات قاعدگی حاوی مقداری خون (۳۰-۵۰ میلی لیتر از مقدار کل)، مخاط دهانه رحم، ترشحات واژن و همچنین بافت آندومتر است.

از سوی دیگر، آمیزش و تمایلات جنسی انسان یکی از مهم‌ترین جنبه‌های سلامت بهداشت باروری و کیفیت زندگی به‌شمار می‌آید (هاشمی و همکاران، ۱۳۹۱). سلامت جنسی بخشی از سلامت باروری است که یک نیاز و راهبرد برای رسیدن به اهداف توسعه هزاره بیان شده است (جان قربان و همکاران، ۱۳۹۳). سلامت جنسی خوب برای افراد و در نتیجه، برای جامعه مهم است (براتی و همکاران، ۱۳۹۳). سلامت جنسی موقعیتی است که زوجین در آن از یک رابطه سالم، مناسب و بهنجار جنسی بهره‌مند هستند، به‌گونه‌ای که وضعیت جسمی، روحی و رفتاری آنها مطلوب و حاکی از نوعی هماهنگی، انس و محبت در زندگی زناشویی است. آمیزش و روابط جنسی صحیح پیش‌زمینه‌ای برای تقویت عواطف و احساسات بین زوجین است و می‌تواند موجبات تحکیم پیوندهای خانوادگی را فراهم آورد و از پیدایش و تشدید اختلالات روانی و ازهم‌گسیختگی بنیان خانواده و در پی آن، جامعه جلوگیری کند (اسلاتر، ۲۰۱۴).

آمیزش در دوره عادت قاعدگی از جمله مسائلی است که همواره در دوره‌های گوناگون تاریخ بشر و از منظرهای مختلف، توسط نهادها، طیف‌ها و گروه‌های علمی گوناگون موضوع بحث قرار داشته است. از جمله نهادهایی که به این مسئله توجه کرده، نهاد دین بوده است؛ به‌گونه‌ای که تقریباً تمام ادیان اصلی جهان به این مسئله نظر داشته و احکام و مقرراتی را برای آن در نظر گرفته‌اند. از میان ادیان زنده‌ای که از یک‌سو، قطعاً الهی و آسمانی است، و از سوی دیگر، امروزه دارای پیروانی است و به احکام و دستورات و شریعت‌های آنها عمل می‌شود سه دین آسمانی اسلام، مسیحیت و یهودیت هستند که «ادیان ابراهیمی» خوانده می‌شوند. امروزه بخش قابل‌توجهی از پیروان ادیان آسمانی جهان را پیروان ادیان ابراهیمی تشکیل می‌دهند و عمل به احکام و دستورات آنها در دنیا رایج است. در شریعت‌های ادیان ابراهیمی، به موضوع آمیزش در دوره عادت ماهانه توجه شده و احکام و مقرراتی برای آن تشریح گردیده که از منابع فهم و استنباطات احکام در این ادیان اقتباس شده است.

در مجموعه‌های فقهی هریک از فرق و مذاهب در هریک از این ادیان، مباحث و مطالب مفصل و البته محل اختلاف بسیاری در این باره وجود دارد. علاوه بر آن فرازونشیب‌ها و تغییر و تحولات چشمگیری در

برخی شرایع در طول تاریخ در این باره اتفاق افتاده است. بدین روی، تشریح دیدگاه‌های فقهی همه فرق و مذاهب در هریک از این ادیان درباره موضوع تحقیق، نیازمند مجالی وسیع‌تر از این مقاله است. اما یکی از منابعی که در این ادیان به موضوع آمیزش در دوره عادت ماهانه اشاره کرده، متون مقدس و کتاب‌های آسمانی این ادیان است. هم در کتاب مقدس که متن مقدس دین یهود و مسیحیت است، نکاتی درباره آمیزش در دوره عادت ماهیانه بیان شده و هم در قرآن کریم که کتاب آسمانی و متن مقدس دین اسلام است، به این موضوع اشاره گردیده است.

بنابراین تکیه بحث در این نوشتار بر مهم‌ترین و اصلی‌ترین منبع تعلیمی این ادیان، یعنی کتاب مقدس و قرآن متمرکز خواهد بود. از این رو، آنچه از دیدگاه‌ها و آموزه‌های ادیان ابراهیمی در این مقاله مدنظر است، مطالب بیان‌شده در متون مقدس و کتاب‌های آسمانی هریک از این ادیان در باب موضوع تحقیق است.

لازم به ذکر است که «کتاب مقدس» خود مشتمل بر ۶۶ کتاب جداگانه است که بیش از سی تن در مدت قریب ۱۶۰۰ سال، به سه زبان عبری، آرامی و یونانی آنها را نگاشته‌اند (لیندسی، ۱۹۷۶، ص ۴). این کتاب به دو بخش عمده «عهد عتیق» و «عهد جدید» تقسیم می‌شود. بخش عهد عتیق مشتمل بر ۳۹ کتاب است و یهودیان فقط همین بخش را کتاب مقدس خود می‌دانند. اما مسیحیان مجموع ۶۶ کتاب عهد عتیق و جدید را مقدس می‌شمارند. در اینکه نویسندگان کتاب‌های بخش عهد عتیق چه کسانی هستند و آیا این کتاب‌ها وحی الهی‌اند یا منشأ انسانی دارند، رویکردها و دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که این مقاله فرصت پرداختن به آنها را ندارد.

درباره موضوع بحث (آمیزش در دوره عادت ماهانه)، بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد تفاوت‌هایی میان متون مقدس ادیان ابراهیمی (عهد عتیق، عهد جدید و قرآن) وجود دارد و رویکرد یکسانی از سوی این متون مقدس نسبت به این موضوع وجود ندارد.

با پیشرفت علم پزشکی، بسیاری از مسائل بهداشتی و امور مربوط به سلامت انسان به راحتی قابل بررسی است. امروزه سلامت با همه جوانب آن از حقوق اولیه انسانی به‌شمار می‌آید، به‌گونه‌ای که نظام‌های بهداشتی دنیا به‌طور روزافزون اهداف خود را از ارائه مراقبت‌های بهداشتی ارتقای سطح سلامت جامعه می‌دانند و افزایش شاخص‌های کلی سلامت، مانند بهزیستی جایگزین شاخص‌های محدود و نارسایی مانند مرگ‌ومیر شده است (احمدی و همکاران، ۱۳۹۱).

تعریف «سازمان جهانی بهداشت» (WHO) از «سلامت» به «حالت رفاه و آسایش کامل روانی، جسمی و اجتماعی و نه فقط فقدان بیماری و یا نقص عضو» (همان)، از این مهم حکایت دارد. چون زنان نیمی از جمعیت کشور و به‌مثابه مدیران و مربیان خانواده‌ها و فعالان جامعه به‌شمار می‌آیند و سلامت آنان پایه سلامتی نیمی از جمعیت، خانواده و جامعه را تشکیل می‌دهد (پرویزی و همکاران، ۱۳۸۸)، توجه به سلامت ایشان همواره مورد تأکید بوده است، به‌گونه‌ای که یکی از محورهای شاخص‌های توسعه به‌شمار می‌آید (قربانی و گلچین، ۱۳۹۰).

امروزه تحقیقات پزشکی خوبی در باب آسیب‌ها، مضرات و دیگر امور مربوط به سلامت زنان یا مردان در موضوع آمیزش در دوره عادت ماهانه انجام شده که می‌تواند معیاری علمی برای تشخیص درستی یا نادرستی احکام بیان شده در متون مقدس ادیان ابراهیمی به‌شمار آید.

بنابراین چون سلامت جنسی یکی از ابعاد مهم سلامتی افراد است و می‌تواند بر سایر ابعاد سلامتی تأثیر بگذارد و همچنین موضوع آمیزش در زمان عادت ماهانه در متون مقدس ادیان ابراهیمی مدنظر قرار گرفته و احکامی برای آن بیان شده، ضروری است تا تحقیقی انجام شود و این موضوع از منظر این ادیان آسمانی و دانش پزشکی به صورت تطبیقی بررسی گردد.

براین اساس، سؤال این است که متون مقدس ادیان ابراهیمی چه دیدگاهی درباره آمیزش در دوره عادت ماهانه دارند؟ این مسئله از منظر دانش پزشکی چه حکمی دارد؟ آموزه‌های کدامیک از متون مقدس ادیان ابراهیمی با یافته‌های دانش پزشکی مطابقت دارند؟

در این باره تحقیقاتی نیز صورت گرفته است؛ مثلاً:

صالح و همکاران (۲۰۱۸) در مطالعه موردی خود بر موضوع «مقاربت در زمان حیض از نگاه اخلاق اسلامی (مذهب تسنن) و علم طب» این گونه نتیجه گرفته‌اند که پیروی از اخلاق اسلامی با کشفیات علمی درباره عامل خطر ناشی از مقاربت در دوران قاعدگی دارای ارتباطی معنادار است. این مقاله صرفاً احکام فقهی اهل تسنن در این باره را با علم طب مقایسه کرده و تأکید و توجیهی بر قرآن و متون مقدس سایر ادیان ابراهیمی نداشته است.

همچنین حسینی و اسماعیل‌زاده (۱۳۹۳)، نیز در مقاله خود با عنوان «مجامعت با حائض از منظر قرآن و طب»، با توجه به نتایج کشفیات و استنباطات طبی علمی با لحاظ شرایط فیزیولوژیک ایجادشده برای حائض، نشان دادند که دستاوردهای طبی می‌تواند مؤید و مشمول دیدگاه قرآن و روایات مبنی بر عوارض مجامعت در این ایام باشد، و عدم رعایت آن موجب بروز آلودگی و بیماری در دستگاه تناسلی زن و مرد شود، و این بیماری‌ها غیر از مشکلات روحی است که برای هریک از زوجین به وجود می‌آید. این مقاله نیز توجیهی به سایر متون مقدس ادیان ابراهیمی نداشته است.

مقاله حاضر با استفاده از روش «کتابخانه‌ای»، ابتدا مطالب مرتبط با موضوع را از منابع گوناگون گرد آورده و سپس با روش «توصیفی، تحلیلی، مقایسه‌ای» بررسی کرده است.

دیدگاه یهود درباره آمیزش در دوره عادت ماهانه

در آموزه‌های عهد عتیق از کتاب مقدس کنونی که مقبول یهودیان است، زن در دوره عادت ماهانه، عنصری ناپاک، نجس و لازم‌الاجتناب تلقی شده است. بدین‌رو، هرگونه معاشرت مردان با این گونه زنان (حتی غذا خوردن سر یک سفره و یا زندگی در یک اطاق) ممنوع گردیده است:

و اگر زنی جریان دارد! و جریانی که در بدنش است خون باشد هفت روز در حیض خود بماند و هر کس او را لمس کند تا شب نجس باشد! و بر هر چیزی که در حیض خود بخوابد نجس باشد و بر هر چیزی بر آن بنشیند نجس باشد و هر کس بستر او را لمس کند رخت خود را بشوید و با آب غسل کند و تا شب نجس باشد. و هر کس چیزی را که او بر آن نشسته بود لمس کند رخت خود را بشوید و با آب غسل کند و تا شب نجس باشد. و اگر آن بر بستر باشد یا بر هر چیزی که او بر آن نشسته بود چون آن چیز را لمس کند تا شب نجس باشد (لاویان، ۱۵: ۱۹-۲۴).

براین اساس هرگونه ارتباط با زن حائض در دوره عادت ماهانه جایز نیست. از این رو، روابط جنسی و آمیزش در این دوره نیز با محدودیت‌های شدیدی مواجه گردیده؛ زیرا عهد عتیق مردان را از نزدیک شدن به زنان در «نیدا» (دوره عادت ماهانه) به شدت نهی کرده است، به گونه‌ای که نباید مردان در این ایام به زنان نزدیک شوند و عورت آنها را برهنه سازند و با ایشان آمیزش داشته باشند. زن و مردی که در این دوره ارتباط جنسی با هم داشته باشند، نباید در میان قوم خویش باقی بمانند: «... و اگر مردی با او هم بستر شود و زن حایض باشد، مرد تا هفت روز نجس خواهد بود و هر بستری که بر آن بخوابد نجس خواهد بود» (لاویان، ۱۵: ۲۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، قوانین سختگیرانه‌ای در تورات و عهد عتیق در خصوص ایام عادت ماهانه زنان و نیز ارتباطات جنسی در این دوره بیان گردیده است. جامعه یهودیان در دوران «معبد» و حتی در اوایل دوره پس از معبد، تا حد زیادی به این قوانین و محدودیت‌ها پایبند بودند و حتی زنان حائض را از ورود به معابد منع می‌کردند. اما به دنبال تغییراتی که در دوره پس از معبد در فرهنگ و باورهای یهودی پدید آمد، بسیاری از قوانین مربوط به پاکی و نجاست زنان حائض نیز متحول گردید. در نتیجه امروزه شاید تنها آثاری که در خصوص محدودیت‌های دوره عادت ماهانه در میان بسیاری از یهودیان (غالب یهودیان راست‌گیش و یهودیان اصلاح‌گرا) اعمال می‌شود ممنوعیت‌هایی است که به مسئله حضور زنان در کنیسه و شرکت در نماز جماعت بازمی‌گردد. بسیاری از یهودیان احکام و دستورات مربوط به دوره عادت ماهانه (نیدا) را به باورها و بینش‌های دوران باستان به مسئله پاکی و نجاست دینی مرتبط می‌دانند که برای یهودیان جدید اهمیت چندانی ندارد (منسکی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴-۲۸۰؛ آترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲-۲۴۳).

سوآلی که در اینجا می‌توان مطرح ساخت این است که علت یا حکمت رویکرد سختگیرانه و به‌ظاهر افراطی عهد عتیق و دین یهود به زن در تشریح قوانین محدودیت‌ساز در دوره عادت ماهانه زنان چیست؟ منزوی ساختن زنان در حالت حیض (حتی در محیط خانه و کانون خانواده) و دوری‌گزینی افراطی از آنها چه معنایی دارد و چه هدفی را دنبال می‌کند؟

دست‌کم سه تحلیل متفاوت در پاسخ به سوآلات فوق، با توجه به آموزه‌های عهد عتیق، می‌توان ارائه کرد:

یک. قوانین و احکام سختگیرانه

رویکرد افراطی به مسئله زن در دوره عادت ماهانه برآمده از نگرشی منفی است که در عهد عتیق نسبت به جنس زن و جایگاه و نقش او وجود دارد. اگرچه کتاب مقدس (عمدتاً در عهد جدید) همانند قرآن و آموزه‌های

اسلام، منزلت و ارج قابل توجهی برای مادران قائل است (خروج، ۲۱: ۱۵-۱۷) و به مردان می‌گوید که به همسران خویش محبت بورزند (رساله پولس به افسسیان، ۵: ۲۸-۲۹)، اما در مجموع، نگرش عهد عتیق به جنس زن، نگاه نازل و ثانوی است.

بیشتر مطالبی که درباره زنان و نقش آنها در تورات و سایر بخش‌های عهد عتیق آمده، نقش‌هایی منفی و کم‌فروغ است و کمتر پیش می‌آید که زنان در واقعه مهمی نقش اول را در آیات یا داستان‌ها داشته باشند. از همان آغاز داستان آفرینش، (برخلاف نگاه قرآن، اعراف: ۲۰؛ طه: ۱۲۰) زن به‌عنوان کارگزار شیطان و عنصری گمراه‌کننده و اغواگر معرفی شده (پیدایش، ۳: ۱-۶) که مستوجب عذاب و لعنت خداوند متعال است: «خداوند» به زن گفت: درد زایمان تو را بسیار افزون می‌کنم. با درد، فرزندی خواهی زایید و اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو حکمرانی خواهد کرد» (پیدایش، ۳: ۱۶).

این برخلاف قرآن است که نگرشی مثبت به درد زایمان زنان دارد و آن را عذاب و مجازات برای آنان قلمداد نمی‌کند (لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵).

زن نسبت به مرد از یک جایگاه پایین‌تر، تبعی و ثانوی برخوردار است. در سفر «پیدایش» درباره خلقت زن آمده است:

... پس خداوند آدم را به خواب عمیقی فروبرد و وقتی او در خواب بود یکی از قبرغه‌ها (دنده‌ها) پیش را گرفت و جای آن را به هم پیوست، سپس از آن قبرغه زن را ساخت و او را پیش آدم آورد. آدم گفت: این مثل خود من است؛ استخوان از استخوان‌هایم و قسمتی از بدنم. نام او زن است؛ زیرا از انسان گرفته شد (پیدایش، ۲: ۲۱-۲۳).

این نوع نگاه به جنس زن و نقش و جایگاه او سبب شده تا در مسائل مربوط به احکام دوره عادت ماهانه نیز متأثر از همان نگاه منفی و نازلی به جنس زن باشد و رویکردی سختگیرانه و افراطی به او روا داشته شود و احکام دوره عادت ماهانه زنان به‌گونه‌ای تشریح شود که گویا زن در این ایام، عنصری پلید، نامطلوب و ناپاک است و باید همانند عنصر نجس یا بیماران واگیردار با وی رفتار شود: «هر کس او را لمس کند تا شب نجس باشد. و اگر مردی با او هم بستر شود و زن حیض باشد، مرد تا هفت روز نجس خواهد بود و هر بستری که بر آن بخوابد نجس خواهد بود» (لاویان، ۱۵: ۲۲-۲۴).

بنابراین هدف از دستورات عهد عتیق در این باره، رعایت بهداشت و تأمین سلامت زنان نیست، بلکه ایمنی بخشیدن به مردان از طریق دور ساختن ایشان از یک عنصر پلید و ناپاک است.

دو. تدابیر پیشگیرانه

براین اساس، هدف از وضع قوانین سختگیرانه در قبال زنان حائض و منع آمیزش و هرگونه تماس و ارتباط مردان با آنان در دوره عادت ماهانه، تضمین بهداشت و تأمین سلامت زنان و مردان بوده است. درواقع چون آمیزش با زنان در ایام عادت ماهانه، آسیب‌ها و ضررهای بهداشتی بسیاری برای هر دو طرف به همراه داشته، کتاب مقدس

نه تنها خود آمیزش و رابطه جنسی را ممنوع و حرام اعلام نموده، بلکه هرگونه ارتباط و تماس دیگر با زن حائض را نیز ممنوع کرده تا از نزدیک شدن مرد به زن حائض پیشگیری کند و از فراهم شدن بستری برای ورود آنها به یک رابطه جنسی پرخطر مانع گردد. از این رو، حتی شوخی کردن همسران با هم، غذا خوردن بر سر یک سفره، زندگی در یک اتاق، نگاه کردن به زن حائض برهنه یا نیمه‌عریان، هم‌بستری در یک رختخواب - ولو با لباس و پوشش کامل - هرگونه تماس بدنی با او، و هر عملی که می‌تواند زمینه‌ای برای ورود همسران به یک رابطه جنسی و آمیزش شود، ممنوع است تا در پرتو این محدودیت‌های سخت و شدید، زمینه برای برقراری رابطه جنسی و آمیزش فراهم نشود و امکان چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد تا مرد و زن حائض از خطرات و بیماری‌های ناشی از آمیزش در دوره عادت ماهیانه مصون بمانند.

اما سؤالی که در اینجا می‌توان مطرح ساخت این است که آیا لازم است برای پیشگیری از ورود همسران به رابطه جنسی و آمیزش در دوره عادت ماهانه، اینچنین محدودیت‌ها و قوانین سختگیرانه‌ای جعل گردد، به گونه‌ای که حتی روابط عادی و معمولی زن و شوهر در خانه را تحت‌الشعاع خود قرار دهد؟

زن در ایام عادت ماهیانه خود، به سبب تغییرات هرمونی و برخی تحولات فیزیولوژیکی دیگر، علاوه بر رنجش جسمی، دچار آزردهی روحی و حساسیت روانی نیز می‌گردد و بیش از روزهای عادی به یک همدم و مونس نیاز دارد که او را درک کند و مورد نوازش و مهر و محبت خود قرار دهد و به وی احترام بگذارد. حال اگر در چنین شرایطی دایم به او گفته شود: تو عنصری نجس هستی و باید از دیگران دوری‌گزینی و هرچه با تو تماس داشته باشد نیز آلوده به نجاست می‌شود...! آیا این قبیل برخوردها، بهداشت روحی و روانی زن حائض را به مخاطره نخواهد انداخت؟ آیا خداوند حکیمی که خود خالق زن و آگاه از احوال و شرایط روحی و روانی و جسمی اوست، دست به تشریح چنین احکام و قوانین سختگیرانه‌ای می‌زند که بهداشت و آرامش روانی زنان را به مخاطره بیفکند؟

سه. تمرین صبر و جلوگیری از شهوترانی افراطی مردان

عهد عتیق با وضع محدودیت‌ها در دوره عادت ماهانه زنان، به دنبال این هدف بوده است که آستانه تحمل مردان در خودداری از ارتباطات جنسی را بالا ببرد و اندکی از شهوترانی آنها بکاهد. از این رو، هم اصل رابطه جنسی را ممنوع ساخته و هم هرگونه ارتباط دیگر در این ایام را محدود کرده است. یکی از نتایج این محدودیت‌ها تشدید اشتیاق زوجین به یکدیگر پس از اتمام دوره عادت ماهیانه است، به گونه‌ای که همانند یک زوج تازه ازدواج کرده، شیفته ملاقات و ارتباط با یکدیگر می‌گردند.

اما آیا با تکرار این معنا که زن در ایام عادت ماهیانه نجس است و القای دائمی پلیدی او به شوهر، می‌توان اشتیاق مرد به زن را بیشتر کرد؟ علاوه بر آن، محدود کردن رابطه جنسی با زن حائض، به معنای محدود کردن شهوترانی مرد نیست؛ زیرا مرد می‌تواند همسران متعدد داشته باشد و هنگامی که یکی از همسران وی در ایام عادت ماهیانه به سر می‌برد، با سایر همسران خویش رابطه جنسی داشته باشد.

دیدگاه مسیحیت درباره آمیزش در دوره عادت ماهانه

براساس آنچه در عهد جدید، کتاب «انجیل متی» از حضرت عیسی علیه السلام نقل شده است، ایشان منسوخ‌کننده شریعت حضرت موسی علیه السلام و تورات نبوده، بلکه برای اتمام و اکمال آن و تحقق بخشیدن به شریعت تعطیل شده حضرت موسی علیه السلام آمده است:

فکر نکنید که من آمده‌ام تا تورات و نوشته‌های پیامبران را باطل سازم! نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه آمده‌ام تا آنها را تمام کنم. 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 (متی، ۵: ۱۸-۱۹).

قرآن نیز بر این نکته تأکید دارد و از زبان حضرت عیسی علیه السلام خطاب به بنی اسرائیل می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ...» (صف: ۶)؛ و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل، من فرستاده خدا به سوی شما هستم؛ تورات را که پیش از من بوده تصدیق می‌کنم.

براین اساس، احکام و قوانینی که در شریعت حضرت موسی علیه السلام و دین یهود و عهد عتیق وجود دارد (از جمله احکام مربوط به دوره ماهانه زنان و حرمت آمیزش در آن)، باید مقبول و مستند عملی مسیحیت نیز باشد. اما براساس برخی اعتقادات تحریف یافته، مانند اعتقاد به فدیة و پایان یافتن دوران شریعت‌محوری، اگرچه بخش عهد عتیق از کتاب مقدس برای مسیحیان نیز مقدس و محترم است، اما مستند عملی نیست و اساساً «شریعت» توسط پولس که مؤسس مسیحیت جدید است، نفی گردید. البته برخی موضوعات، مانند داستان‌های انبیا و نحوه آفرینش که در عهد عتیق وجود دارد، برای مسیحیان نیز حجیت دارد و به آن باور دارند؛ اما در بخش قوانین و احکام شریعت، این پایبندی وجود ندارد. از این رو، در مقابل دستورات و احکام به شدت سختگیرانه عهد عتیق در خصوص آمیزش و هرگونه رابطه جنسی و غیرجنسی با زنان در دوره عادت ماهانه، مسیحیان هیچ فرقی میان حالت حیض و غیرحیض قایل نیستند، و همه‌گونه معاشرت، حتی آمیزش جنسی با زنان حائض را بلا مانع می‌دانند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۲).

مازو کوپاکیس (Mazokopakis) و سامونیس (Samonis) در مطالعه خود در خصوص مجاز بودن مقاربت از دیدگاه مسیحیت و علم طب این گونه نتیجه‌گیری کرده‌اند که انجام مقاربت در زمان قاعدگی از نظر طب، امری طبیعی است و قوانین مربوط به مجاز نبودن این مسئله از نظر عهد عتیق صرفاً برای افزایش سلامت بنی اسرائیل، پیشگیری از بیماری‌های منتقل‌شونده جنسی، بهبود باروری و سلامت فرزندآوری است (مازو کوپاکیس، ۲۰۱۸، ص ۸).

علاوه بر نفی شریعت‌محوری، می‌توان سهل‌گیری در مسئله آمیزش در ایام عادت ماهانه در مسیحیت را تا حد زیادی متأثر از رویکردی دانست که این دین به مسئله طهارت و نجاست دارد؛ زیرا تنها بازمانده احکام طهارت در مسیحیت رسمی امروز، «غسل تعمید» است که در فرقه‌های مختلف مسیحی به شکل‌های گوناگون انجام می‌شود

و نشانه تطهیر از گناه نخستین (گناه آدم ابوالبشر) است که بر دوش همه انسان‌ها باقی مانده است. این غسل نشانه پذیرفته شدن در فرقه خاصی از مسیحیت است. همچنین در حد بسیار محدودی «پای شویان» انجام می‌شود؛ آیینی که در آن، مقامات بالای کلیسا به پیروی از مسیح ﷺ پای افراد را می‌شویند. داستان شستن پاهای حواریون توسط حضرت مسیح در یوحنا ۱۳: ۱-۱۷ و نیز روایات اسلامی نقل شده است.

از سایر احکام مفصل و سختگیرانه‌ای که در خصوص موضوع بحث در یهودیت و عهد عتیق وجود داشت، در عهد جدید و مسیحیت خبری نیست. حتی حضرت عیسی ﷺ با شستن دست‌ها پیش از تناول غذا که از آداب طهارت در آیین یهود بود، اجتناب می‌ورزید:

چون بعضی از شاگردان او را دیدند که با دست‌های ناپاک، یعنی ناشسته نان می‌خورند، ملامت نمودند؛ زیرا که فریسیان و همه یهود تمسک به تقلید مشایخ نموده، تا دست‌ها را به دقت نشویند، غذا نمی‌خورند (مرقس، ۷: ۳ و ۴؛ متی، ۲: ۱۵؛ لوقا، ۳۸: ۱۱).

بدین‌روی، از نظر این دین هیچ چیزی نجس نیست و خوردن هیچ چیزی حرام نخواهد بود، بلکه بر تمام کارها و اشیاء حکم به اباحه می‌گردد. پولس در این باره می‌گوید: «هر شیء برای پاکان پاک است» (نامه پولس به تیتس، ۱: ۱۴). از این نکته نیز نباید غفلت ورزید که اگرچه به احکام سختگیرانه عهد عتیق در دوره عادت ماهانه در مسیحیت عمل نمی‌شود، اما چون بخش عهد جدید و کتاب مقدس مسیحیان پس از عروج حضرت عیسی ﷺ توسط حواریون و دیگر قدیسان مسیحی نوشته شده، متأثر از فرهنگ زمانه (شرایط محیطی و اجتماعی و ارزشی آن دوران) و آموزه‌های عهد عتیق و یهودیت بوده است. بنابراین، آن نگاه منفی و تبعی و درجه دومی که در عهد عتیق نسبت به زن و نقش و جایگاه آن بود، در عهد جدید نیز قابل مشاهده است:

مرد از زن نیست، بلکه زن از مرد است و نیز مرد به جهت زن آفریده نشده، بلکه زن برای مرد آفریده شده است» (رساله اول پولس به قرنتیان، ۱۱: ۸).

زن را اجازت نمی‌دهیم که تعلیم دهد، بلکه باید در سکوت بماند؛ زیرا... آدم فریب نخورد، بلکه زن فریب خورده، در تقصیر گرفتار شد. اما به زایندن رستگار خواهد شد، اگر در ایمان و محبت و قدوسیت و تقوا ثابت بمانند (رساله اول پولس به تیموتائوس، ۲: ۱۲-۱۵).

دیدگاه اسلام درباره آمیزش در دوره عادت ماهانه

در قرآن کریم که کتاب آسمانی و متن مقدس دین اسلام به‌شمار می‌آید، در سه آیه به موضوع دوره عادت ماهانه زنان اشاره شده است: آیات ۲۲۲ و ۲۲۸ سوره «بقره» و آیه ۴ سوره «طلاق». آیه ۲۲۸ سوره «بقره» و ۴ سوره «طلاق» به احکام طلاق در زمان عادت ماهیانه مربوط است، اما آیه ۲۲۲ سوره «بقره» به ماهیت آن و احکام طهارت و نجاست و نیز مسئله آمیزش و روابط جنسی در این ایام اشاره دارد:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ إِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»؛ و از تو درباره حیض [ایام عادت ماهانه زنان]

سؤال می‌کنند، بگو: آن مایه ناراحتی و آزار است. از این رو، در حال حیض، از [آمیزش با] زنان کناره‌گیری کنید و با آنها نزدیکی ننمایید تا پاک شوند. پس هنگامی که پاک شدند، آن گونه که خداوند به شما فرمان داده است، با آنها آمیزش کنید. قطعاً خداوند توبه‌کنندگان را دوست دارد، و پاکان را نیز دوست دارد.

درباره این آیه شریفه می‌توان چند نکته را بیان کرد:

یکم. در رابطه با شأن نزول آیه شریفه گفته شده است: مشرکان پیش از اسلام در منطقه مدینه به سبب حضور و زیست یهودیان در آن منطقه و انس با آنان، تا حدی متأثر از فرهنگ و باورهای یهودیان بودند. بنابراین در موضوع عادت ماهانه زنان نیز همانند یهودیان عمل می‌کردند و از همسران خویش جدا می‌شدند. از سوی دیگر، سهل‌گیری مسیحیان در این مسئله را مشاهده می‌کردند. بدین‌روی، بین یک رویکرد سختگیرانه و سهل‌انگارانه در این موضوع قرار گرفته بودند. به محضر رسول اکرم ﷺ آمدند و در این باره سؤال کردند. آیه ۲۲۲ سوره «بقره» در پاسخ به سؤال ایشان نازل شد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۱۹؛ بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۱ و ۹۲).

دوم. با نگاه به ابتدای آیه شریفه و عبارت «فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ» که امر به اعتزال و گوشه‌گیری در ایام عادت ماهانه و ترک آمیزش و نزدیک شدن به زنان در این ایام شده، ممکن است چنین به برداشت شود که تفاوتی میان احکام و دستورات قرآن و عهد عتیق در نحوه مواجهه با مسئله عادت ماهیانه زنان نیست و هر دو متن مقدس با رویکردی سختگیرانه با موضوع برخورد کرده‌اند. اما با دقت در آیه شریفه و نیز توجه به روایات وارد شده در ذیل آیه و همچنین در نظر گرفتن نگاه کلی قرآن به جنس زن، نادرست بودن برداشت مزبور از عبارات ابتدایی آیه ۲۲۲ سوره «بقره» به روشنی مشخص می‌گردد؛ زیرا:

اولاً، در بخش انتهایی آیه شریفه آمده است: «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» که درباره اجازه آمیزش جنسی با زنان بعد از دوره عادت ماهیانه و پاک شدن از خون حیض است. با توجه به این قرینه در آیه شریفه، معلوم می‌شود که دستور به دوری‌گزینی از زنان حائض در ابتدای آیه، تنها به ترک آمیزش و روابط جنسی از طریق واژن مربوط است، نه هرگونه ارتباط و نزدیکی با ایشان؛ یعنی تنها محدودیتی که آیه شریفه برای زنان در عادت ماهیانه مطرح می‌سازد، آمیزش و دخول از جلو است، نه اینکه همانند عهد عتیق هرگونه ارتباط و نزدیکی با زن حائض را محدود کند و حتی غذا خوردن بر سر یک سفره و زندگی در یک اتاق و خوابیدن در یک بستر را برای او ممنوع سازد.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «وقتی که عادت ماهانه زنی فرا می‌رسد و خون حیض می‌بیند، شوهرش می‌تواند هرگونه لذتی از او ببرد، مادام که از محل بیرون آمدن خون حیض (فرج) پرهیز نماید» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲۲).

ثانیاً، برخلاف نگاه عهد عتیق به جنس زن که یک نگاه نازل و ثانوی است، از نگاه قرآن، هیچ تفاوتی میان زن و مرد در ارزش‌های اصیل انسانی، مانند تقرب به خدا، تقوا، کمالات نفسانی، و کسب علم و دانش نیست (یوسف:

۹۰: نازعات: ۴۰ و ۴۱؛ بقره: ۱۸۶؛ حجرات: ۱۳). در سوره «تحریم»، آیه ۹۷ آمده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...»؛ هر کس کار شایسته کند - چه زن باشد چه مرد - درحالی که او مؤمن باشد، قطعاً او را با بهره‌مندی از زندگانی پاکیزه‌ای حیات می‌بخشیم و جزایی فراتر از عملش به او می‌دهیم. حتی در قرآن، زنانی مانند حضرت مریم یا حضرت آسیه (همسر فرعون) نمونه‌های ممتاز بشری معرفی شده‌اند که تمام مؤمنان - اعم از زن و مرد - باید ایشان را الگو و اسوه خود قرار دهند (تحریم: ۱۱ و ۱۲)؛ یعنی مصادیقی از زنان، الگو و اسوه برای همه مردان قرار داده شده‌اند. بنابراین دستور قرآن به ترک آمیزش و رابطه جنسی با زن در ایام عادت ماهانه، به این سبب نیست که همانند عهد عتیق، زن را عنصری نجس و پلید در نظر داشته باشد، بلکه جهات دیگری از وضع چنین محدودیتی نیز مدنظر قرآن بوده است.

سوم. محدودیت وضع‌شده (منع آمیزش و رابطه جنسی در دوره عادت ماهانه) به لحاظ رعایت بهداشت و سلامت جسمی و روحی و روانی زن و مرد بوده است؛ زیرا:

اولاً، ممنوعیت آمیزش را تا زمان پیدایش طهارت و پاکیزگی محدود ساخته است: «حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ»؛ یعنی ممنوعیت پیش از آن به علت عدم طهارت و در جهت تأمین سلامت و بهداشت بوده است.

ثانیاً، سایر روابط همسرانه میان زن و مرد مجاز شمرده شده است. حتی سایر استمتاعات و التذاذجویی‌های جنسی میان زن و شوهر جایز قلمداد شده است؛ یعنی مرد می‌تواند در دوره عادت ماهانه زن، علاوه بر روابط روزمره زندگی، روابط عاطفی و عاشقانه و حتی روابط جنسی مانند ملاعبه (غیر از آمیزش از طریق واژن) با همسر خویش داشته باشد (البته کامیابی از زانو تا ناف زن کراهت دارد، مگر اینکه از روی لباس باشد).

ثالثاً، روایاتی که از معصومان علیهم‌السلام ذیل آیه شریفه وارد شده، حکمت جعل حرمت آمیزش در ایام حیض را مسائل بهداشتی و سلامت زن و مرد و فرزند حاصل از آمیزش و رابطه جنسی بیان کرده‌اند (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۸)؛ مثلاً در روایتی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمایند: «هر کس با همسر خویش در حال حیض مجامعت نماید و فرزندش با بیماری جذام یا برص و پیسی متولد شود جز خود کسی را ملامت نکند» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۴۰۴).

همچنین از امام باقر علیه‌السلام درباره زنی که در روز آخر ایام عادت، خون حیضش قطع شده است، سؤال شد که آیا شوهرش می‌تواند با او آمیزش نماید؟ حضرت فرمودند: «اگر میل به دخول در شوهر شدید شده و صبر کردن برایش دشوار باشد، به همسرش بگوید: داخل فرجش را شست‌وشو دهد، آنگاه اگر خواست می‌تواند (پیش از غسل) با او آمیزش نماید» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۳۴).

رابعاً، توصیفی که از قاعدگی در آیه شریفه شده تعبیر «هُوَ أَدَىٰ»؛ یعنی (مايه ناراحتی و رنج و آزار) است. از این رو، همین‌قدر از محدودیت (ممنوعیت آمیزش) که برای زنان در نظر گرفته شده، برای رعایت حالت روحی و روانی ایشان است که در رنجش و ناراحتی‌اند و از نوعی حساسیت روانی ناشی از اختلال مزاج و تغییرات هورمونی برخوردارند و آمادگی و نشاط روحی کافی برای یک رابطه جنسی مطلوب را ندارند، بلکه از آن تفر دارند.

روحیات زن در ایام عادت ماهانه از هر زمان دیگری شکننده‌تر و حساس‌تر است. توجه به حالت روحی و روانی زن در ایام عادت ماهانه به قدری مورد اهتمام قرآن و اسلام بوده که حتی انجام اعمال عبادی واجب (مانند نماز و روزه)، در این ایام از عهده زنان برداشته شده است، ولی برخلاف آموزه‌های عهد عتیق، این اجازه را به زن حائض می‌دهد که در اوقات عبادت بتواند خود را طاهر سازد و در سجاده خود به راز و نیاز و عبادت و برقراری ارتباط معنوی با خداوند متعال به پردازد، اما وجوب آن از عهده زن در این ایام ساقط شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹؛ نیز ر.ک: رساله‌های عملیه مراجع معظم تقلید، مبحث احکام حائض). تا چنانچه زن آمادگی روحی و آرامش لازم برای عبادت را به سبب حیض نداشته باشد، الزام و وجوبی متوجه وی نباشد.

از آنچه گفته شد، به روشنی مشخص می‌گردد محدودیتی که قرآن برای آمیزش در دوره عادت ماهانه زنان وضع کرده صرفاً برای رعایت بهداشت و سلامت جسم و روان زن و مرد بوده، ضمن آنکه شخصیت و کرامت زن را حفظ کرده و نیازهای روحی و روانی او را در نظر گرفته است تا از اقداماتی که موجب ضرر و آسیب جسمی و روانی برای او می‌شود، ممانعت کند.

اما آیا علم و دانش پزشکی نیز چنین حکمی را تأیید می‌کند؟ آیا در دانش پزشکی زیان‌ها و آسیب‌های بهداشتی یا بیماری‌هایی برای زن یا مرد در اثر آمیزش در ایام عادت ماهیانه اثبات شده است؟

دیدگاه دانش پزشکی درباره آمیزش در دوره عادت ماهانه

براساس یافته‌های دانش پزشکی، بدن انسان دو نوع ترشح دارد که نقش مهمی در عملکرد آن دارند: اول. ترشح غدد گوارشی و انواع ترشحات اندوکراین که ساختار درونی بدن را تنظیم می‌کند و به نفع بدن است. دوم. ترشحات دیگری مانند ادرار، مدفوع، عرق و قاعدگی هم دارد که به سبب آسیب‌زا بودن برای بدن، باید از بدن خارج شود؛ زیرا این ترشحات حاوی مواد سمی هستند (دویری، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴). جریان خون قاعدگی نوعی پاکسازی بدن و محافظت آن در برابر سموم مضر و خطرناک است.

از سوی دیگر، از نظر پزشکی ثابت شده که خون بهترین محیط برای رشد و تکثیر باکتری‌هاست. عفونت‌های مقاربتی از طریق خون قاعدگی از یک شخص به فرد دیگر منتقل می‌شود. همچنین باکتری‌هایی که وارد رحم زن می‌شود، التهاب را در اندام‌های ادراری - تناسلی پخش می‌کند. مقاربت در دوره قاعدگی مسبب کم‌خونی، آسیب غدد درون‌ریز و مشکلات بارداری نیز خواهد شد. بنابراین اجتناب از برقراری ارتباط با زنان در زمان عادت ماهانه امری ضروری است (همان).

عوامل بسیاری موجب عفونت دستگاه تناسلی خانم‌ها، به‌ویژه از نوع STDها (بیماری‌های مقاربتی) می‌شوند. عواملی مانند رفتارهای جنسی، سن اولیه تماس جنسی، عدم رعایت بهداشت و زمان تماس جنسی از این قبیل است (آرال، ۱۹۹۲، ص ۹۸) تغییرات فیزیولوژیکی که در سال‌های باروری در خانم‌ها ایجاد می‌گردد نیز بر روی

عفونت‌ها و STDها تأثیر می‌گذارند؛ مانند تغییرات مرتبط با دوره قاعدگی، بارداری و استفاده از روش‌های جلوگیری از بارداری (ارهارت، ۱۹۹۱، ص ۶۷).

مطالعات بالینی نشان داده که بیماری علامت‌دار التهابی لگن (ناشی از کلامیدیا و گنوره) در ضمن هفته اول دوره قاعدگی که همزمان با خونریزی قاعدگی است، شایع‌تر است (اشنباخ، ۱۹۷۷، ص ۱۲۸؛ سوییت و همکاران، ۱۹۸۶، ص ۲۵۵). یک علت آن افزایش قابلیت نفوذپذیری مخاط دهانه رحم در زمان قاعدگی است که موجب افزایش انتقال عفونت به رحم می‌گردد. علت دیگر برگشت خون آلوده از رحم به لوله‌های رحمی و داخل لگن در زمان قاعدگی است. برای بعضی عفونت‌ها علل دیگری نیز مطرح است. برای مثال، آهنی که به‌طور فراوان در خون قاعدگی وجود دارد موجب تسریع رشد «گنوکوک» (باکتری عامل سوزاک) می‌گردد. همچنین این عامل در زمان قاعدگی می‌تواند موجب تکثیر عفونت در دهانه رحم شود (جیمز، ۱۹۷۸، ص ۷۹).

همچنین شواهدی مبنی بر افزایش خاصیت بیماری‌زایی «گنوکوک» در زمان قاعدگی وجود دارد (برونهام و همکاران، ۱۹۹۰، ص ۱۳۴). از سوی دیگر، محیط واژن به‌طور طبیعی حاوی برخی از اجزایی است که نقش مهمی در مقابله با عفونت‌های وارده انجام می‌دهند. این اجزا به تغییرات محیطی و هورمونی بسیار حساس‌اند. محیط واژن در زمان قاعدگی تغییر وضعیت پیدا می‌کند و تغییر در نسبت این اجزا موجب تکثیر عفونت و شروع علائم عفونت‌هایی مثل «تریکومونا» در خانم‌ها می‌گردد (رین، ۱۹۹۰، ص ۶۹؛ کهن، ۱۹۹۰، ص ۵۷).

«کلامیدیا» و «مایکوپلازما» از عوامل مهم بیماری التهابی لگن هستند که در دهانه رحم، رحم و لوله‌های رحم وجود دارند (وستروم، ۱۹۹۰، ص ۷۶). برگشت خون قاعدگی از رحم به لوله‌های رحمی موجب انتقال این عوامل عفونی به لگن و پخش و تکثیر عفونت در لگن یک خانم می‌گردد (سوییت، ۱۹۸۶، ص ۲۵۵). تماس جنسی در زمان قاعدگی موجب تسریع انتشار عفونت گنوکوک از دهانه رحم به داخل حفره رحم و لوله‌های رحمی می‌شود (برونهام و همکاران، ۱۹۹۰، ص ۱۳۴). در یک بررسی در سرم خانم‌ها مواد ضد عفونت گنوکوکی یافت شد که این مواد در زمان قاعدگی کاهش یافته بود (نوویکی، ۲۰۰۰، ص ۲۸۳). بنابراین خانم‌ها در این زمان آمادگی بیشتری برای ابتلا به عفونت دارند.

چون ویروس نقص سیستم ایمنی (HIV) در خون زمان قاعدگی وجود دارد، تماس جنسی در زمان قاعدگی موجب افزایش خطر انتقال و ابتلای به این ویروس می‌گردد؛ زیرا بررسی‌های اخیر نشان داده که وجود خون در زمان تماس جنسی موجب افزایش خطر انتقال ویروس HIV شده است (والاچ، ۱۹۹۰، ص ۵۴؛ وینچنزی، ۱۹۹۴، ص ۳۳۱) طبق بررسی یکی از محققان ریزش لایه داخل رحمی در زمان قاعدگی موجب ایجاد زمینه آماده برای پذیرش عفونت رحم می‌شود و عفونت وارد شده از آنجا به‌طور مستقیم وارد گردش خون و انتشار آن می‌گردد (وینچنزی، ۱۹۹۴، ص ۳۳۱).

در نهایت، می‌توان گفت: تغییر در ساختار ایمنی بدن خانم در زمان قاعدگی موجب تداخل در ساختار دفاعی بدن در مقابل عفونت می‌گردد و بدن آنها آمادگی بیشتری برای دریافت عفونت دارد (کههن، ۱۹۸۷، ص ۵۷). در بررسی انجام‌شده در خصوص تغییرات دفاعی بدن، معلوم شد قاعدگی موجب کاهش ساختار دفاعی بدن در مقابل باکتری، قارچ و ویروس می‌شود (هورن، ۲۰۰۸، ص ۱۳۵). درباره تبخال تناسلی نیز احتمال انتقال ویروس در زمان قاعدگی به جنس مذکر افزایش می‌یابد (کههن، ۱۹۸۷، ص ۵۷).

در پایان، این نکته نیز قابل توجه است که درباره آمیزش در دوره عادت ماهیانه، Fahs (۲۰۱۱) یک مطالعه کیفی بر روی ۴۰ زن با طیف سنی و نژادی متفاوت انجام داده است. نتایج مطالعه او نشان داد: بیشتر زنان (۲۵ تن از ۴۰ زن) دیدگاهی منفی درباره آمیزش در دوره عادت ماهیانه دارند. مضامینی که از این مصاحبه‌ها استخراج شد شامل ناراحتی و سختی جسمی برای پاک شدن از حیض، ناراحتی همسر، درک منفی از خود، و کار سخت عاطفی برای مدیریت انزجار همسر بود. البته در این مطالعه ۱۳ تن از ۴۰ شرکت‌کننده دارای نگاه مثبت به مسئله آمیزش در حین دوره عادت ماهانه بودند که مضامین استخراجی از مصاحبه‌های آنان لذت جسمی و عاطفی از رابطه جنسی در هنگام قاعدگی و عصبان علیه نگرش‌های ضد قاعدگی بود (فاحس، ۲۰۱۱، ص ۱).

نتیجه‌گیری

با بررسی موضوع آمیزش در دوره عادت ماهانه از منظر متون مقدس ادیان ابراهیمی و دانش پزشکی، مشخص شد که قرآن کریم، رویکردی میانه و معتدل به این مسئله دارد و از سختگیری‌های افراطی یهودیت و سهل‌گیری ناموجه مسیحیت پیراسته است. هدف اساسی قرآن از تشریح منع آمیزش در ایام عادت ماهانه، تأمین بهداشت جسمی و سلامت روانی زوجین بوده است؛ نکته‌ای که دستاوردهای دانش پزشکی به‌روشنی آن را تأیید می‌کند. از این مطلب، نزدیکی و همخوانی دستورات قرآن با دانش روز بشری هویدا می‌گردد. از این‌رو، برای حفظ و ارتقای سلامت جسمی و بهداشت روانی و قدرت باروری زوجین، باید به دستورات قرآن عمل کرد و از آمیزش در دوره عادت ماهانه اجتناب نمود. مسئولان و سیاست‌گذاران نظام سلامت نیز باید با آموزش‌های مربوط به سلامت زنان و خانواده، در این‌باره مشاوره‌های لازم را ارائه نمایند.

منابع

کتاب مقدس

- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- احمدی، بتول و همکاران، ۱۳۹۱، «چالش‌های سیاستگذاری و اجرایی سلامت زنان و راهکارهای ارتقای آن: یک رویکرد کیفی براساس دیدگاه صاحب‌نظران»، *پایش*، دوره یازدهم، ش ۱، ص ۱۲۷-۱۳۷.
- الوسی، سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آنترمن، آلن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- براتی، مجید و همکاران، ۱۳۹۳، «تحلیل باورهای مرتبط با سلامت جنسی در بین زوجین در آستانه ازدواج با بهره‌گیری از مدل اعتقاد بهداشتی»، *آموزش و سلامت جامعه*، دوره اول، ش ۱، ص ۴۵-۴۵.
- بیهقی، احمدین حسین، ۱۴۱۴ق، *سنن بیهقی*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکه المکرمه، مکتبه دار الباز.
- پرویزی، سرور و همکاران، ۱۳۸۸، «پویایی خانواده و سلامت زنان: پژوهش کیفی»، *مطالعات اجتماعی روانشناختی زنان*، سال هفتم، ش ۲، ص ۴۵-۵۷.
- جان‌قربان، رکسانا و همکاران، ۱۳۹۳، «مروری بر مفهوم و ساختار حقوق باروری و جنسی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر»، *زنان ما می‌و نازایی ایران*، دوره هفدهم، ش ۱۰۰، ص ۱۶-۲۶.
- حراعلی، محمدین حسن، ۱۴۱۴ق، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، آل‌البت لاجیه التراث.
- حسینی، زینب‌السادات و صدیقه اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۳، «مجامعت با حائض از منظر قرآن و طب»، *مجله علمی دانشگاه علوم پزشکی زنجان*، دوره بیست و دوم، ش ۹۰، ص ۲۳-۳۲.
- دوبری، زاید نواف عواد، ۱۴۲۸ق، *اثر المستجدات الطبیة فی باب الطهارة*، عمان، دار النفاث للشر.
- راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن*، تحقیق سیداحمد حسینی و سیدمحمود مرعشی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۶۳، *من لا یحضره الفقیه*، مقدمه و تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- قربانی، اعظم و ماهرخ گلچین، ۱۳۹۰، «وضعیت سلامت روانی زنان مراجعه‌کننده به پایگاه‌های سلامت استان قزوین (۱۳۸۷)»، *مجله دانشگاه علوم پزشکی قزوین*، دوره پانزدهم، ش ۱ (پیاپی ۵۸)، ص ۵۶-۶۲.
- لیندسی، گوردن، ۱۹۷۶م، *چرا کتاب مقدس کلام خداست*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، دانش امروز.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، چ سی و دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۷، *از تو سؤال می‌کنند*، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی، چ دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
- منسکی، ورنر و همکاران، ۱۳۸۹، *اخلاق در نشئ دین جهان، بخش یهود*، ترجمه محمدحسین وقار، چ دوم، تهران، اطلاعات.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۹، *تحریر الوسیله*، قم، جامعه مدرسین.
- هاشمی، سمیه و همکاران، ۱۳۹۱، «بررسی الگوی رفتارهای جنسی در زنان متأهل»، *پایش*، سال یازدهم، ش ۴، ص ۵۵-۵۵.
- Aral SO., 1992, "Sexual Behavior as a Risk Factor for Sexually Transmitted Disease", in Germain A, Holmes KK, Piot P, Wasserheit JN, editors, *Reproductive Tract Infections: Global Impact and Priorities for Women's Reproductive Health*, Boston, MA: Springer USA.
- Brunham R, Holmes K, Embree J., 1990, "Sexually transmitted diseases during pregnancy", in Holmes KK, Mard PA, Sparling PF, et al, eds., *Sexually transmitted diseases*, 2nd ed, New York, McGraw-Hill.
- Cohen J., 1987, "Sexual and other practices and risk of HIV infection in a cohort of 450 sexually active women in San Francisco", *Abstract Book*,. III International Conference on AIDS. Washington, DC.

- Cohen M, 1990, "Weber R, Mardh P-A. Genitourinary mucosal defenses", in Holmes KK, Mard PA, Sparling PF, et al, eds, ***Sexually transmitted diseases***, 2nd ed, New York, McGraw-Hill.
- De Vincenzi I., 1994, "A longitudinal study of human immunodeficiency virus transmission by heterosexual partners", ***New England Journal of Medicine***, N. 331(6), p. 341-346.
- Ehrhardt A, Wasserheit J., 1991, "Age, gender, and sexual risk behaviors for sexually transmitted diseases in the United States", in Wasserheit JN, Aral SO, Holmes KK, eds, ***Research issues in human behavior and sexually transmitted diseases in the AIDS era***, Washington, DC: American Society for Microbiology.
- Eschenbach DA, Harnisch JP, Holmes KK., 1977, "Pathogenesis of acute pelvic inflammatory disease: Role of contraception and other risk factors", ***American Journal of Obstetrics and Gynecology***, N. 128(8), p. 838-850.
- Fahs, B., 2001, "Sex During Menstruation: Race, Sexual Identity, and Women's Accounts of Pleasure and Disgust", ***Feminism & Psychology***, N. 0(0), p. 1-24.
- Horne AW, Stock SJ, King AE., 2008, "Innate immunity and disorders of the female reproductive tract", ***Reproduction***, N. 135(6), p. 739.
- James J, Swanson J., 1978, "Color opacity colonial variants of Neisseria gonorrhoea and their relationship to the menstrual cycle", in Brooks GF, Gotschlich EC, Holmes KK, Sawyer WD, Young FE, Ed, ***Immunobiology of Neisseria gonorrhoea***, Washington, DC: American Society for Microbiology.
- Mazokopakis EE, Samonis G., 2018, "Is Vaginal Sexual Intercourse Permitted during Menstruation? A Biblical (Christian) and Medical Approach", ***Maedica (Buchar)***, N. 13(3), p. 183-1888.
- Nowicki S, 2000, "Hart-Van Tassel A, Nowicki B. Susceptibility to Gonococcal Infection During the Menstrual Cycle", ***JAMA***, N. 283(10), p. 1291-292.
- Rein M, Muller M., 1990, "Trichomonasvaginalis and trichomoniasis", in Holmes KK, Mard PA, Sparling PF, et al, eds., ***Sexually transmitted diseases***, 2nd ed, New York, McGraw-Hill.
- Salleh SF, Nordin N, Ismail SK, Fatimah T, Muda MT, Yusoff ZM, et al., 2018, "Intercourse during Menstruation: Islamic Ethics and Medical Views", ***International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences***, N. 8(10).
- Slater, C, Robinson AJ, 2014, "Sexual health in adolescents", ***Clinics in dermatology***, N. 32(2), p. 189-195.
- Sweet R, Blankfort-Doyle M, Robbie M, Schacter J., 1986, "The occurrence of chlamydial and gonococalsalpingitis during the menstrual cycle", ***JAMA***, N. 255, p. 2062-2064.
- Wallach EE, Alexander NJ., 1990, "Sexual transmission of human immunodeficiency virus: virus entry into the male and female genital tract", ***Fertility and Sterility***, N. 54(1), p. 1-18.
- Westrom L, Mard P., 1990, "Acute pelvic inflammatory disease (PID)", in Holmes KK, Mard PA, Sparling, PF, et al, eds., ***Sexually transmitted diseases***, 2nd ed, New York, McGraw-Hill.

نوع مقاله: پژوهشی

مرجعیت سیاسی در یهودیت تا قبل از پیدایش صهیونیسم

r.karimivala@qom.ac.ir
aa.mahdavifard@qom.ac.ir
aghaiahmad@gmail.com

ک. محمد رضا کریمی والا / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم
امیرعباس مهدوی فرد / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم
احمد آقایی میبیدی / دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم
دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳

چکیده

سخن از مرجعیت سیاسی در حیات یک جامعه انسانی، در واقع واریسی صاحبان حاکمیت و اقتدار در آن جامعه است. در جامعه یهودی، هر چند پیدایش صهیونیسم و جعل دولتی با نماد حاکمیت یهود، فصل جدیدی فراروی این جامعه، به ویژه در خصوص مرجعیت سیاسی - البته با رو بند سکولاریزم - گشود، اما پرسش مهم آن است که در متن سنتی یهود، حقیقت مرجعیت سیاسی از حیث منشأ حقانیت و حدود اقتدار آن چگونه است؟ و در این بین نقش مردم چیست؟ این نوشتار با جستاری اسنادی - تحلیلی در پی پاسخ به این سؤالها سامان یافته و این حقیقت را روشن ساخته است که دین یهود حاکمیت اصیل و ذاتی را از آن خداوند می داند، به گونه ای که بی اذن خداوند هیچ مرجعیتی دارای مشروعیت و حقانیت نیست. از این نگاه، خداوند انبیا و سپس اوصیای آنها را برای رهبری مذهبی و سیاسی برگزید تا اقتدار الهی را در میان مردم به ظهور رساند و سپس عالمان با اصناف گوناگون، سلسله مآذونان الهی در اعمال اقتدار در جامعه یهود را استمرار بخشیدند. از نظر اندیشه سیاسی یهود، نقش مردم، نه ایجاد مشروعیت، بلکه عینیت بخشیدن به حاکمیت مآذونان الهی بوده است.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت سیاسی، یهودیت، تتوکراسی، صهیونیسم.

مرجعیت سیاسی از مسائل مهم در یک نظام و جامعه سیاسی است. اصطلاح «مرجعیت سیاسی» در قرون ۱۷ و ۱۸ رایج شد (هافمن، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۴۴)؛ اما مباحث مربوط به آن از دیرباز محل بحث اندیشوران، از جمله /رسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) بوده است (راسلر، ۲۰۰۵، ص ۱۴۳). «مرجعیت سیاسی» این گونه بیان شده است: «شخص یا اشخاصی که قدرت مشروع و قانونی برای حکومت کردن دارند و دیگران باید از آن اطاعت کنند» (استنفورد، ۲۰۰۷، ص ۵۴۳۵).

برخی مرجعیت سیاسی را دارای پنج اصل دانسته‌اند:

یک. عمومیت؛ یعنی حاکم باید بتواند بر عموم مردم و - دست کم - اکثریت جامعه به اعمال قهری قوانین بپردازد.

دو. اختصاص؛ حاکم فقط بر سرزمین خود حق حاکمیت دارد و نه بر سرزمین‌های دیگر.

سوم. استقلال؛ حاکم مستقل است و مطیع دیگران نخواهد بود.

چهارم. جامعیت؛ دستورات او در حوزه خاصی نیست، بلکه در همه امور جامعه نافذ است.

پنجم. تفوق؛ او بالاترین مقام است و کسی مافوق او نیست (هامر، ۲۰۱۲، ص ۱۲-۱۳).

با مطالعه اندیشه سیاسی یهود، مشخص می‌شود که دین و دولت در یهودیت از هم جدا نیست و یکی از آرمان‌های یهود، داشتن حکومت مستقل یهودی است که بتواند آزادانه به آیین و شعائر خود عمل کند و احکام دینی خود را در جامعه پیاده سازد (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۷۰۸)؛ همان گونه که آموزه «ماشیح» به‌عنوان کسی که در آخرالزمان ظهور می‌کند و حاکمیت الهی را بر پهنه هستی می‌گستراند، نشان از اعتقاد عمیق یهودیان به رابطه دین و سیاست و تشکیل حکومت دینی دارد.

در زمان حضرت موسی علیه السلام و نیز عصر داوران و پادشاهان، قوم یهود تا حدی نظام سیاسی مبتنی بر دین داشتند و در این ادوار تاریخی، مطالبی راجع به مرجعیت سیاسی در میان است؛ اما بعد از خرابی دوم معبد تا پیدایش صهیونیسم و ایجاد حاکمیتی به نام «یهود» در سرزمین‌های اشغالی، چون برای یهودیان در عزلت و انزوا، امکان دستیابی به حکومتی یهودی نبود، از این رو، دانشمندان یهود، نه انگیزه‌ای برای پرداختن به مباحث مربوط به مرجعیت سیاسی داشتند و نه آن را به صلاح می‌دانستند؛ زیرا موجب تضعیف حاکمیت زمانه می‌شد و این به ضرر یهودیان تمام می‌گردید. بدین‌روی، در این مقطع، درباره مرجعیت سیاسی مطالب اندکی موجود است.

نوشتر پیش‌رو علاوه بر آنکه سخن از تبیین مرجعیت سیاسی انبیا و اوصیا در یهودیت به میان آورده، در پی توضیح چگونگی ادامه این مرجعیت در اصناف عالمان یهودی تا قبل از پیدایش صهیونیسم است که به نوبه خود، موافقان و مخالفانی جدی داشت و البته بررسی جایگاه مردم در چنین مرجعیتی به‌مثابه بستر اعمال حاکمیت، از دیگر اهداف این پژوهش است.

حاکمیت الهی در یهودیت

براساس آموزه‌های یهود، سلطنت، مُلک و ملکوت از آن خداوند، و همو صاحب حاکمیت واقعی است. «ملکوت خدا» یعنی: پادشاهی و سلطنت الهی. در ابتدای تاریخ یهودیت، که یهودیان چادرنشین بودند و پادشاه انسانی نداشتند، از خداوند به‌عنوان «پادشاه» یاد شده است (هافمن، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ۱۷۳). حضرت موسی علیه السلام در ستایش خداوند می‌گوید: «خداوند! تو تا ابد سلطنت خواهی کرد» (خروج، ۱۵: ۱۸). مطابق آموزه‌های یهودیت، آغاز تاریخ جهان تحت حکومت ویژه خداوند بوده و پایان تاریخ نیز بازگشت حکومت اوست (پاول، ۲۰۱۱، ص ۵۶۸).

پادشاهی خداوند در کتاب «اشعیا» (۵: ۶) «چشمانم بیهوّه صباپوت پادشاه را دیده است» و «مزامیر» (۸: ۲۴) «این پادشاه جلال کیست؟ بیهوّه قدیر و جبار، بیهوّه که در جنگ جبار است» نیز عنوان شده است. «اوست که هرچه اراده کند، تحقق می‌یابد» (اشعیا، ۴۶: ۹) و «کسی نمی‌تواند مانع قدرت خداوند شود» (دانیال، ۴: ۳۵). در آخرالزمان سلطنت الهی احیا خواهد شد و پرهیزگاران وارثان سلطنت الهی خواهند بود: «قدرت و عظمت تمام سلطنت‌ها به مقدسین خدای متعال سپرده می‌شود. سلطنت خدای متعال ابدی بوده، تمام پادشاهان جهان او را پرستش و از او اطاعت می‌کنند» (دانیال، ۷: ۲۷).

در بیان دیگری، یهودیت خود را با آدم ابوالبشر مقایسه می‌کند و معتقد است: بنی‌اسرائیل نماد حضرت آدم، سرزمین اسرائیل نماد باغ عدن، و آوارگی بنی‌اسرائیل نماد خروج آدم از باغ عدن است. بنی‌اسرائیل موظفانند زندگی آرمانی خویش را دوباره به‌دست آورند و راه آن، جز توبه و پذیرش «حاکمیت الهی» نیست. از این رو، باید تمام قوانین الهی را در همه عرصه‌های شخصی، اجتماعی و سیاسی رعایت کنند. رعایت امور شخصی برای بازگشت به زندگی آرمانی کافی نیست، بلکه بشر باید در همه عرصه‌ها، حاکمیت الهی را بپذیرد (چیلتون و نویزتر، ۱۹۹۹، ص ۱۱).

مرجعیت سیاسی انبیا و اوصیای آنان در یهودیت

روشن شد که از نگاه دین یهود حاکمیت اصیل از آن خدای تعالی است، اما از این منظر خداوند حکومت را به هر که بخواهد، می‌سپارد: «دنیا در تسلط خدای متعال است و او حکومت بر ممالک دنیا را به هر که اراده کند می‌بخشد، حتی به پست‌ترین آدمیان!» (دانیال، ۴: ۱۷). بر همین اساس بود که برای ساخت جامعه آرمانی مطابق حاکمیت الهی، دستور خروج حضرت ابراهیم علیه السلام از سرزمین پدری و تمدن آن صادر شد (پیدایش، ۱۲: ۱-۳). خداوند با حضرت ابراهیم علیه السلام بر سر اطاعت از شریعت عهد بست که به «عهد قدیم» معروف است و در ادامه، خداوند با حضرت موسی علیه السلام تجدید عهد کرد و قوم بنی‌اسرائیل را به‌عنوان ملتی مقدس برای خدمت الهی و برپایی حاکمیت الهی برگزید (خروج، ۱۹: ۵-۶). عالمان تلمودی از این عبارت، برداشت سیاسی کرده و معتقد شده‌اند که حاکم چنین ملتی نیز باید خدا و منتخبان او باشند و هرگز نباید کسی از غیر بنی‌اسرائیل بر آنها حکومت کند (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۱۷). مشروعیت اقتدار حضرت موسی علیه السلام به علت ارتباط مستقیم و بی‌بدیل با خداوند و علم او به اراده الهی است. بدین‌روی، حرف‌های حضرت موسی علیه السلام نظرات شخصی او نیست، بلکه همه آن چیزی است که از خدا دریافت

می‌کرد. او برای رهبری «قوم خدا» مبعوث شد (خروج ۶: ۷؛ لاویان ۲۶: ۱۲؛ تثنیه ۲۶: ۱۸). او نه یک رهبر عادی، بلکه رهبر نظامی و سیاسی مردم، پیامبر خدا و رئیس دستگاه قضایی بود (برگر، ۱۹۹۸، ص ۳۲). حضرت موسی ﷺ برای سبک کردن مسئولیت قضاوت، افرادی را به‌عنوان قاضی انتخاب کرد (خروج، ۱۸: ۲۱-۲۲). همچنین آن حضرت از سختی رهبری قوم به خداوند شکایت برد و خداوند هفتاد تن را به‌عنوان دستیار او مشخص کرد که مشروعیت اقدامات آنها نیز به تأیید الهی است (اعداد، ۱۱: ۲۴-۲۵).

در مجموع، از منظر یهود، انبیای الهی مطابق دستورات الهی، مدیریت جامعه را بر عهده داشتند. از این‌رو، اراده آنها در امور، در طول اراده الهی بود و می‌توان کارهای انبیای الهی را به خداوند نسبت داد؛ چنان‌که خداوند امور جنگی انبیا را به خود نسبت داده است: «می‌بینید که من چگونه فرعون را با تمام سربازان و سواران و عرابه‌های جنگی‌اش شکست داده، جلال خود را ظاهر خواهم ساخت، و تمام مصری‌ها خواهند دانست که من خداوند هستم» (خروج، ۱۴: ۱۷).

انبیا از طرف خداوند، پیامبر بعدی را معرفی می‌کردند، ولی گاهی برای خود وصی تعیین می‌کردند تا بخشی از وظایف انبیا را ادامه دهند. در یهودیت، حضرت موسی ﷺ اولین کسی است که برای خود، به تأیید خداوند وصی معین کرد (باتون و مودیم، ۲۰۱۳، ص ۱۳۰). آن حضرت از خداوند درخواست کرد تا کسی را به‌عنوان جانشین او در امور سیاسی و نظامی معرفی کند و خداوند یوشع بن نون را برگزید (اعداد، ۲۷: ۱۵-۲۰).

حضرت یوشع جانشین حضرت موسی ﷺ در امور سیاسی و نظامی بود و دستورات الهی را از طریق «آوریم» متعلق به *المازار* کاهن دریافت می‌کرد (اعداد، ۲۷: ۲۱). توضیح آنکه کاهن اعظم به همراه لباس خود، دو وسیله پیشگویی به نام‌های «آوریم» (Urim) و «تومیم» (Thummim) داشت و از طریق آن اراده الهی را پیشگویی می‌کرد (خروج ۲۸: ۳۰). هرگاه یوشع خواستار دستورات الهی بود، نزد کاهن اعظم می‌رفت و کاهن اعظم از طریق «آوریم» از اراده الهی آگاهی می‌یافت و به یوشع ابلاغ می‌کرد.

مرجعیت سیاسی عالمان در یهودیت

مطابق بیان دنیل یهودا *الزور* (Daniel Judah Elazar)، استاد علوم سیاسی معاصر، «سیاست» اساس یهودیت را تشکیل می‌دهد و یهودیت هرگز در هیچ دوره‌ای از قدرت سیاسی مشعب از عهد الهی و تورات خالی نبوده است. این قدرت سیاسی گاه در سرزمینی مستقل، گاه در جامعه‌ای خودمختار و گاه در انجمنی داوطلبانه اعمال شده است. صاحبان چنین قدرتی در دوره‌ای انبیا، کاهنان و پادشاهان بوده‌اند و در دوره‌ای دیگر حاخام‌ها و رأس‌الجالوت‌ها (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۳۷).

مطالعه تاریخ یهودیت نشان می‌دهد که حتی در زمان حضرت موسی ﷺ عالمان از مشروعیت سیاسی برخوردار بودند. صنف عالمان در یهودیت را به نوعی می‌توان در گروه کاهنان، داوران و قضات، رأس‌الجالوت‌ها، حاخام‌ها و ربی‌ها دید که از لحاظ مرجعیت سیاسی، به صورت مجزا آنها را بررسی می‌کنیم:

مرجعیت سیاسی کاهنان در یهودیت

در یهودیت، کاهنان گرچه وظیفه انجام مراسم عبادی را در معبد بر عهده داشتند، اما به نوعی از عالمان به‌شمار می‌آمدند؛ زیرا از جمله وظایف آنها آموزش مردم بود (سفر تثئیه، ۳۳: ۱۰-۱۱). در کتاب مقدس آمده است:

کاهنان باید فرق میان چیزهای مقدس و نامقدس، پاک و ناپاک را به قوم من تعلیم دهند. کاهنان در مقام قاضی، باید اختلاف موجود میان قوم را حل و فصل کنند. هر حکمی که صادر کنند باید براساس قوانین من باشد (حزقیال، ۴۴: ۲۴-۲۳؛ ملاکی، ۲: ۷).

وقتی وظیفه کاهن آموزش مردم است، پس عالم و معلم است و هنگامی که کاهن در مقام قاضی حکم می‌کند و به حل و فصل اختلاف میان مردم می‌پردازد، این خود نوعی اعمال اقتدار سیاسی در پی دارد و - دست کم - لازمه آن است. طبق کتاب مقدس، اطاعت از کاهنان باید بی‌چون و چرا باشد (سفر تثئیه، ۱۷: ۱۱).

هرچند با خرابی معبد در سال ۷۰م، اقتدار اصلی کاهنان تمام شد، اما در حال حاضر در یهودیت محافظه‌کار و ارتدوکسی، کاهنان و لاویان به رسمیت شناخته می‌شوند و آنها امتیازات یک کاهن را دارا هستند؛ مانند قرائت تورات، درخواست برکت در کنیسه‌ها، باخرید نخست زاده انسان و حیوان، منع دست زدن به جسد مرده، منع ازدواج با غیرباکره و نیز زن فاحشه (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۱۶، ص ۵۲۵).

مرجعیت سیاسی داوران در یهودیت

بعد از مرگ یوشع، جامعه به شکل پیرسالاری اداره می‌شد. این دوره که تا استقرار حکومت پادشاهی، قریب دو قرن طول کشید (۱۲۳۰ تا ۱۰۲۳ ق.م)، «عصر داوران» نامیده می‌شود (ابان، ۱۳۵۸، ص ۲۷). داوران ۱۵ تن بودند، ولی برخی خود یوشع بن نون را نیز از داوران شمرده‌اند و تعداد داوران را ۱۶ تن اعلام کرده‌اند (لوی، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۳۹). داوران مرجعیت دینی و سیاسی بنی‌اسرائیل را بر عهده داشتند (ایلان، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۷۰۳). توجه به لفظ «داوران» خود گواه این است که آنان مرجع سیاسی بودند؛ به این معنا که داوری آنان منحصر در امور عبادی و فردی نبود.

فرستادن داوران به‌دست خدا بود. خداوند از طریق فرشته، شخصی را به‌عنوان داور یهودیان انتخاب می‌کرد. نمونه آن انتخاب جِدعون برای نجات بنی‌اسرائیل از میدانی‌ها بود (داوران، ۶: ۱۴). شولتز درباره مرجعیت سیاسی داوران می‌نویسد:

داوران براساس اوضاع و مقتضیات محلی یا ملی به مقام رهبری مبعوث می‌شدند. نفوذ و رسمیت کار بسیاری از آنها بی‌شک فقط به اجتماع محلی یا قبیله هریک از آنها محدود می‌شد. بعضی از آنها رهبران نظامی بودند که اسرائیل را از ظلم دشمن‌رهای بخشیدند، درحالی که سایرین دادرسانی بودند که قوم برای تصمیمات سیاسی و حقوقی خود از آنها راهنمایی می‌گرفتند (شولتز، ۱۳۷۳، ص ۹۴).

مرجعیت سیاسی عالمان سنهدرین

با خرابی معبد، دین یهودیت در خطر از بین رفتن قرار گرفت. از این نظر، عالمان یهود بنی‌اسرائیل را در خانه‌هایی جمع و کتاب مقدس را بر آنان قرائت و تفسیر می‌کردند. بدین‌سان، «کنیسه» به معنای خانه و محل اجتماع

تأسیس شد و معلمانی ظهور کردند که به آموزش تورات به مردم مشغول شدند که به آنان «سوفریم» یا «کاتبان» گفته می‌شد (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۱۵، ص ۳۵۳). بدین‌سان، مکتب جای معبد، معلم یا کاتب جای کاهن، و مسئول مراسم قربانی و مناسک مذهبی جای شاعران قربانی را گرفت. برجسته‌ترین شخصیت کاتبان عزرا بود که «سنهدرین» یا «مجمع کبیر» را در سال ۴۴۵ ق.م تأسیس کرد که متشکل از ۷۱ تن از عالمان یهود بود و وظیفه این انجمن قضاوت در میان قوم و نیز مطالعه، تفسیر و تعلیم تورات بود. این مجمع در اورشلیم تشکیل می‌شد؛ اما در شهرهای دیگر، مجمع کوچک‌تری نیز شکل می‌گرفت که ۲۳ عضو داشت. این مجامع کوچک‌تر به مسائل اجتماعی و دینی مردم می‌پرداختند و مسائل مشکل را به انجمن کبیر ارجاع می‌دادند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰).

در رأس «سنهدرین» دو تن از آموزگاران بودند که یکی از آنها «ناسی» (شاهزاده) و دیگری «آو بت دین» (رئیس محکمه) بود. براین اساس، اداره مسائل دینی و مدنی از یکدیگر جدا بود؛ اما قدرت نهایی در دست کاهن اعظم بود (همان).

اعضای «سنهدرین» در دوره‌های بعد، توسط اعضای قبلی مشخص می‌شدند و معتقد بودند: این سلسله به انتخاب یوشع توسط حضرت موسی علیه السلام برمی‌گردد (همان).

«سنهدرین» از اختیارات قضایی خاصی برخوردار بوده است. این دادگاه عالی شریعت به نوعی مرجعیت سیاسی یهودیان را به عهده داشت. مشروعیت این دادگاه عالی برگرفته از دستور خداوند در کتاب «تثنیه»، فصل ۱۷، فقرات ۱۳-۸ است که دستور می‌دهد: باید به امر قاضی گوش داد و اگر کسی اطاعت نکرد باید کشته شود (برگر، ۱۹۹۸، ص ۴۰). اقتدار «سنهدرین» بسیار نزدیک به اقتدار کاهن اعظم و پادشاه بوده است (همان).

از وظایف این دادگاه، اعلان جنگ، تشخیص مشروعیت مصوبات دادگاه‌های دیگر و صدور مصوبات جدید بوده است. «سنهدرین کبیر» اعضای «سنهدرین صغیر» را که متشکل از ۲۳ قاضی بود، برای سراسر جهان مشخص می‌کرد (همان). «سنهدرین صغیر» به جرایمی که مجازات آن اعدام بود (مانند قتل، زنا و کفر) رسیدگی می‌کرد و جرایم مالی و جسمانی که در حد مرگ نبود به عهده دادگاه مدنی بود (سلیمانی، ۱۳۷۸). اما «سنهدرین کبیر» تنها به امور قضایی رسیدگی نمی‌کرد، بلکه امور اجرایی مهمی نیز به عهده داشت. از وظایف اجرایی و سیاسی ویژه «سنهدرین» عبارت است از: نصب قضات دادگاه ۲۳ نفره، انتخاب پادشاهان، انتخاب کاهنان اعظم، گسترش حدود شهر اورشلیم و محوطه معبد، تقسیم کشور در میان اسباط، اعلان جنگ، اهدای قربانی برای گناه کل جامعه، و نصب کاهنانی که در معبد خدمت می‌کردند و نظارت بر آنان (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۳، ص ۵۱۳).

شورای «سنهدرین» فرازونشیب‌های زیادی داشته است. بعد از خرابی دوم معبد در سال ۷۰ م «سنهدرین» اورشلیم تعطیل شد؛ اما مدتی بعد یوحنا بن زکای آن را در «بیونیه» برپا کرد و در دوره ریان جملیل، «سنهدرین» به مرکز مذهبی و سیاسی کامل برای یهودیان فلسطین و سپس برای یهودیان سراسر جهان تبدیل شد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۴۲).

شورای «سنهدرین» مستقر در بیت‌المقدس در سال ۴۱۵م منحل شد و از آن پس مجامع و مراکزی مشابه در بین‌النهرین تأسیس گردید. در سال ۱۵۳۸م یعقوب پِراو تلاش کرد مجدد «سنهدرین» را بازسازی کند که با مخالفت ربی‌های عصر خود مواجه شد و تلاش او بی‌ثمر ماند. چهار قرن بعد نیز یهود/لیب میمون برای بازسازی «سنهدرین» در اسرائیل تلاش کرد، اما او هم موفق نشد (همان).

آخرین اجلاس شورای عالی «سنهدرین» که از آن خبر داریم، در فوریه - مارس ۱۸۰۷ در پاریس برگزار شد و ۷۱ عضو داشت. این شورا به درخواست ناپلئون بناپارت به صورت علنی تشکیل جلسه داد تا مسئله رابطه قوانین ملی فرانسه با قوانین یهود، معضل تبعیت دوگانه یهودیان از دو ساختار سیاسی (ساختار سیاسی یهودی و ساختار سیاسی کشوری که در آن زندگی می‌کنند) و نیز مسئله رباخواری یهودیان را که برای دولت فرانسه به معضلی تبدیل شده بود، بررسی کند (همان).

پس در ادوار گوناگون تاریخ یهودیت، عده‌ای از عالمان تحت عنوان «قاضی / داور»، مرجع سیاسی مردم بوده‌اند و مشروعیت خویش را از دستور الهی کسب کرده‌اند. آنها نیز بخشی از حاکمیت الهی را اقامه می‌کرده‌اند.

مرجعیت سیاسی رأس‌الجالوت

از کارهایی که یهود هئاسی در نیمه دوم قرن دوم میلادی انجام داد، ایجاد منصب «رش گالوتا» (resh galuta) یا «رأس‌الجالوت» به معنای «رئیس یهودیان پراکنده» در جهان بود. هرگونه پراکندگی را «گالوت» نمی‌گویند، بلکه به پراکندگی‌ای که به معنای از دست دادن مرکزیت سیاسی قومی و احساس ظلم باشد، «گالوت» (به معنای تبعید) گفته می‌شود (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۷، ص ۳۵۲). این منصب به منظور ریاست بر یهودیان بین‌النهرین تحت نظر یهود هئاسی ایجاد شد که مدعی بود وارث اقتدار پادشاهی داود است و به علت انتصاب به خاندان داود دارای مشروعیت است (همان، ص ۶۰۱). رأس‌الجالوت از طرف حکومت‌ها به‌مثابه واسطه بین دولت و اتباع یهودی پذیرفته شده بود. مشروعیت سیاسی رأس‌الجالوت از نسل داود بودن است؛ زیرا پادشاهی در یهودیت موروثی است (همان، ص ۶۰۳).

رأس‌الجالوت، هم مالیات‌های دولتی و هم مالیات‌های مذهبی را به منظور تأمین مالی مدارس یهودی جمع‌آوری می‌کرد. همچنین از دیگر وظایف او تعیین ناظر بر بازارهای یهودیان و رسیدگی به شکایات در بازارها و نظارت بر نرخ‌ها بود (همان، ص ۶۰۲). عزل و نصب رسمی قضات یهودی به عهده رأس‌الجالوت بود، گرچه نصب واقعی آن به عهده گائون، رئیس مدارس علمی یهودیان، بود (مان، ۲۰۱۷، ص ۳۳۸).

گاهی رأس‌الجالوت در اثر قدرت سیاسی که داشت، مدعی بود که باید رئیس مدارس دینی یهودیان را خودش نصب کند. دعوا و درگیری بین گائون‌ها و رأس‌الجالوت همیشه بود و این اختلاف‌ها بر سر درآمد‌ها، مالیات‌ها و جانشینان به‌ویژه هنگامی که رأس‌الجالوت فرزندی نداشت، به وجود می‌آمد (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۷، ص ۶۰۳-۶۰۴).

با گسترش حکومت عباسیان و ایجاد شهرهای جدید، رأس‌الجالوت در مناطقی غیر بغداد نیز به وجود آمد و برخی از آنها از طرف رأس‌الجالوت بغداد معین می‌شدند. در قرن دوازدهم میلادی رأس‌الجالوت یمن توسط رأس‌الجالوت بغداد انتخاب می‌شد. در مصر نیز گرچه مدتی شخصی به نام داودبن *دانیال* ادعای ریاست بر جامعه یهودیان کرد و حتی در زمان خلیفه فاطمیان از حمایت خلیفه مسلمانان بهره‌مند شد، اما در نهایت، یهودیان زعامت او را نپذیرفتند و مصر نیز در قرون یازدهم و دوازدهم میلادی تحت ریاست رأس‌الجالوت بغداد اداره می‌شد. با انقراض عباسیان توسط مغولان، در سال ۱۲۵۸م، جایگاه رأس‌الجالوت از بین نرفت، اما با روی کار آمدن تیمور لنگ در سال ۱۴۰۱م، این مقام رو به زوال رفت (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۷، ص ۶۰۶).

مرجعیت سیاسی عالمان در دوره‌های تلمودی و پس‌تلمودی

در اصطلاح یهود، از قرن دوم تا اوایل قرن ششم میلادی که کارگردآوری و نگارش «تلمود» به پایان رسید، «دوره تلمودی» خوانده می‌شود. بعد از تدوین «تلمود»، دانشمندان یهودی به شرح و تفسیر شریعت پرداختند که آثار آنان به‌مثابه مرجعی معتبر نزد یهودیان باقی ماند. با تدوین «تلمود»، یهودیت هویت جدیدی پیدا کرد که بر بنیاد «حاکامیم»، یعنی طبقه‌ای از روحانیان جدید یهودی تحقق یافت که با کاهنان گذشته تفاوت داشتند. «حاکام» به معنای خردمند و فقیه است و در اصل به ربانیون برجسته‌ای اطلاق می‌شد که در رأس هرم روحانیت فریسی جای داشتند (شهبازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹۸).

مطابق «تلمود»، عالمان وارثان انبیا هستند (باوا باترا، ۱۲الف). عالمان یهود از بقیه مردم به شریعت الهی آگاه‌ترند و در صورت داشتن تقوای الهی (برگر، ۱۹۹۸، ص ۸۲) صلاحیت دارند تا خواست الهی را به مردم ابلاغ کنند و مجری و ناظر بر اقامه ملکوت خداوند بر روی زمین باشند.

برخی دیگر نیز گفته‌اند: حضرت موسی علیه السلام وقتی به‌تنهایی نتوانست امور قوم خویش را عهده‌دار شود، خداوند هفتاد تن را برای کمک او در رهبری قوم انتخاب کرد. قطعاً خداوند قوم خویش را رها نخواهد کرد و وقتی قوم گسترده‌تر می‌شود، نیاز به دستیاران بیشتری دارد. این دستیاران^۱ عالمان هستند، به‌ویژه کسانی که از طریق دست‌گذاری منصوب می‌شوند. مشروعیت اقتدار آنها ناشی از مشروعیت اقتدار هفتاد دستیار حضرت موسی علیه السلام است. این استدلال جدای از جانشینی عالمان از شورای «سنهدرین» است و در اینجا دیگر اجتماع علما لازم نیست، بلکه هر عالمی اقتدار خویش را دارد. این استدلال برای عالمان پنج قرن اولیه تاریخ یهودیت مفید است که در آن دوره، آیین دست‌گذاری یا «سمیخا» رایج بوده است، اما می‌توان مشروعیت نظریات دیگر عالمان را نیز به‌عنوان مفسران آثار این عالمان قبول کرد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۶۱-۶۰).

ربی *جوذا لوو بن بزلو* (Rabbi Judah Loew ben Bezalel; 1520-1609) معتقد است: «رابطه یک ربی با جامعه مانند رابطه یک پادشاه با رعیت است؛ همان‌گونه که پادشاه بر رعیت خود حکمرانی می‌کند، یک ربی نیز بر جامعه خویش حکمرانی می‌کند» (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۶۵). یک ربی / حاکم براساس دستورات صریح و غیرصریح کتاب مقدس، مرجعیت سیاسی خویش را اعمال می‌کند.

مطابق *دانشنامه یهودی*، بعد از انقطاع وحی، اجماع علما حجیت دارد، ولو اینکه با کلام پیامبر همسان نباشد. عالمان یهودی با مراجعه به تورات کتبی و شفاهی به استخراج و اجرای احکام الهی می‌پردازند. مطابق آگادا، خداوند اجماع دانشمندان را بر امری حجت می‌داند و خداوند خوشحال است که قوم او توانسته است بر حل مسائل فائق آید. بنابراین ولو اینکه ممکن است دیدگاه یک نفر درست و دیدگاه اکثریت اشتباه باشد، اما دیدگاه اکثریت حجیت دارد؛ زیرا شارع حجیت آن را پذیرفته است (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۷۰۴).

در «تلمود» از قول *ربی زیر* (Rabbi Zeira) نقل شده که علمای گذشته بسیار بافضیلت‌تر از علمای کنونی بودند و «اگر ما انسان هستیم، آنها مثل فرشته بوده‌اند و اگر آنها انسان بوده‌اند، ما مثل الاغ هستیم» (بادر، ۱۹۴۰، ج ۲، فصل دانشمندان تلمودی فلسطین و اورشلیم، رابی زیر، بند ۲۱).

بنا به اعتقاد حکیمان تلمودی، آنچه را عالمان در زمین تصویب کنند، در آسمان نیز تصویب می‌شود (چلیتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۹۲). رابط ارتباط آسمان و زمین تورات است. این ارتباط تنها در احکام نیست، بلکه در تفسیر حوادث روز و نیز پیش‌بینی آینده نیز هست. همان‌گونه که خداوند داود و سلیمان را که پادشاه بودند، از طریق انبیا هدایت می‌کرد، همین لطف الهی شامل حکیمان نیز می‌شود و این لطف از طریق الهام‌های روح‌القدس به ذهن و عقل حکیمان است، نه از طریق معجزات (همان، ص ۹۴).

از نظر *ابن‌میمون* ولایت عالمان منطقه‌ای است، نه جهانی؛ به این معنا که هر منطقه‌ای باید پیرو دادگاه منطقه خویش باشد و از احکام آن اطاعت کند و هر نسلی نیز دادگاه خاص خود را دارد (مارک کلتر، ۱۹۹۶، ص ۸۶).

برخی از متکلمان یهودی عالمان را وارثان اعضای «سنهدرین» می‌دانند و مشروعیت «سنهدرین» را به امر تورات بر اطاعت از قضات مرتبط می‌سازند. از این نظر، مشروعیت فعالیت‌های سیاسی عالمان از تورات برخاسته است (برگر، ۱۹۹۸، ص ۴۱). گرچه «سنهدرین» در حال حاضر وجود ندارد، اما در حقیقت این سازمان «سنهدرین» است که از بین رفته، نه فلسفه وجودی آن، و هرگاه امکان برپایی مجدد آن حاصل شود مجدد برپا می‌گردد. به عبارت دیگر، وجود «سنهدرین» موجب ضمانت اجرای نظرات عالمان به‌مثابه قانون بوده است، نه مشروعیت نظرات آنها (همان، ص ۶۱).

پس هنگامی که «سنهدرین» برپا باشد نظر علما به‌مثابه حکم دیوان‌عالی الزام‌آور است، ولی در فقدان «سنهدرین»، نظرات عالمان در حکم رهبری جامعه یهودیان معتبر است؛ اما تحقق آن در صورتی امکان دارد که آنها صاحب قدرت باشند یا قدرت در اختیار آنها باشد. عالمان هستند که با روشن ساختن اراده الهی در زندگی بشر، به سیاست اعتبار و مشروعیت می‌بخشند (چلیتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۱۹).

استدلال دیگری که می‌توان برای اقتدار علمای یهود آورد به «اقتدار معرفتی» (Epistemic Authority) معروف است. این استدلال بیان می‌دارد: در روزگار ما که امور تخصصی شده، کسی که به تخصص بالایی در یک رشته رسیده، اعم از پزشکی، حقوقی، مکانیکی و مانند آن، حرفش حجت است و رجوع به او از باب رجوع به

متخصص یک فن، امری عقلانی و اطاعت از او نیز عقلاً لازم است. در خصوص عالمان یهود نیز چون آنها در امر شریعت الهی تخصص پیدا کرده‌اند، اگر حرفشان از روی عقل باشد، نه از روی هوای نفس، حجت است و اطاعت از آنها بر یهودیانی که عهد الهی را پذیرفته‌اند لازم است. ضمانت اجرایی احکام و نظرات عالمان در اینجا اعتقاد مردم به وجود و وجوب عهد الهی است. وقتی اقتداری عقلانی شد، شرعی نیز هست (برگر، ۱۹۹۸، ص ۷۴).

مرجعیت عالمان برجسته دینی، هم در امور فردی و مذهبی است و هم در امور عمومی و سیاسی (فلینت اشری، ۲۰۱۹، ج ۳۰)؛ زیرا تورات و تلمود منابعی برای امور مذهبی صرف نیست، بلکه مرجع امور اجتماعی و سیاسی نیز هست (همان، ص ۱۳۸). اینکه دادگاه یهودی می‌تواند کسانی را به سبب گناه به قتل برساند و اختیار جان و مال یهودیان را داشته باشد، این ناشی از اقتدار عالمان یهودی است و اینکه آنها جانشین خدا هستند که بر جان و مالشان ولایت دارند (چیلتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۲۱).

مرجعیت سیاسی عالمان در دوره اصلاح دینی و روشنگری

«جنبش اصلاح دینی» در قرن شانزدهم میلادی بر یهودیت و باورهای آن نیز تأثیر گذاشت و از آن جمله مشروعیت سیاسی عالمان یهودی را زیرسؤال برد. با جنبش اصلاح دینی در این قرن، گرچه انتظار می‌رفت وضع یهودیان نسبت به آزار دیگران بهتر شود، اما در عمل چنین اتفاقی نیفتاد. یهودیان در آلمان حق نداشتند بجز ضرورت از گنوهایشان (محلّه مخصوص یهودیان) خارج شوند (دورانت، ۱۳۳۷، ص ۵۴۲). «نهضت روشنگری» نیز در ابتدا چندان وضع یهودیان را تغییر نداد و آنها مانند قبل، از حقوق شهروندی محروم بودند (همان، ص ۵۴۸). در دوره‌های بعد نیز که امکان بهره‌مندی از حقوق شهروندی برای آنها مهیا شده بود، چون این امر مستلزم پذیرش ایدئولوژی کشورهای میزبان و ادغام در آنها بود، یهودیان برای حفظ هویت ملی و دینی خود با آن مخالف بودند. البته برخی نیز تسلیم شرایط و قوانین جدید شدند و از این جهت اختلافی بین یهودیان به وجود آمد. برخی متهم به بدعت‌گذاری و ارتداد و محکوم به اعدام شدند. مهم‌ترین و اثرگذارترین شخصیت بدعتگذار یهودی که به ارتداد محکوم شد، *باروخ اسپینوزا* در قرن هفدهم میلادی بود. او معتقد بود: هر آنچه در کتاب مقدس برخلاف عقل است بی‌دینان به آن وارد کرده‌اند و لغو است و تنها امور اخلاقی کتاب مقدس می‌تواند مردم را به سوی فضیلت راهنمایی کند (دورانت، ۱۳۳۷، ص ۷۱۸). او گرچه یهودیت را یک دین سیاسی و قانون آن را قانون یک دولت می‌دانست، اما مدعی بود که یهودیان بعد از جریان دریافت الواح شریعت در طور سینا، دموکراسی خود را از دست دادند و تسلیم اوامر کاهنان و پادشاهان شدند و این امر تا فروپاشی اسرائیل ادامه پیدا کرد. بعد از آن، گرچه یهودیان باید به شریعت پایبند باشند، اما زندگی سیاسی دیگر ریشه‌ای در دین ندارد (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۳۳۵).

اسپینوزا معتقد بود: دولت نباید درباره عقاید و آموزه‌های نظری مردم اظهار نظر کند؛ اما باید بر نهاد دین نظارت نماید و حتی آیین‌های دینی را مشخص کند تا آیین‌هایی که خلاف مصالح عمومی و خلاف عقل است، حذف شود تا منجر به ستیزهای بی‌حاصل مذهبی نگردد (باربیه، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷).

اسپینوزا می‌گفت: اطاعت از حاکم، اطاعت از خداوند است (باگلی، ۲۰۰۸، ص ۲۳۶). بنابراین مطابق نظر اسپینوزا، عالمان هیچ مرجعیت سیاسی ندارند و حتی در برخی امور دینی، از جمله اجرای شعائر و آیین‌های دینی باید مطیع حکومت باشند.

یهودیان پروس (Prussian Jewish) که امروزه در بخش‌هایی از آلمان، لهستان، روسیه، لیتوانی، دانمارک، بلژیک، جمهوری چک و سوئیس هستند، در اواسط قرن هجدهم، قوانین تورات و «تلمود» را در امور قضایی لغو کردند و حوزه اظهارنظر حاخام‌ها را فقط امور مذهبی قرار دادند. از این‌رو، آنها «دولت در دولت» (a stat state within) را لغو کردند و حاخام‌ها تنها به امور معنوی در جامعه خود پرداختند. دولت نیز این گروه را - که بعدها توسط اصلاح طلبان، «ارتدوکس» نامیده شدند - از امور دولتی برکنار کرد، ولی حقوق این یهودیان را - که دیگر در جامعه عصر خود مضمحل شده بودند - تا حدی به رسمیت شناخت (میتلمن، ۱۹۹۶، ص ۵۶). در این دوره حاکمیت حاخام‌ها مورد نقادی قرار گرفت و از شخصیت فرهمند آنها کاسته شد (همان، ص ۷۸).

ارتدوکس‌ها به‌مثابه یک اقلیت دینی همچنان به حیات خود ادامه دادند. از میان آنها عده‌ای بر ملیت یهودی و برگزیدگی خود اصرار داشتند و ادغام در میان ملت‌های دیگر را نپذیرفتند و در نتیجه، از حقوق شهروندی محروم و تحت فشار و اذیت قرار گرفتند. اندیشه‌های ملی‌گرایانه یهودیان سرانجام، به اندیشه «صهیونیسم» منجر شد که مدعی بود: یهودیان برای حفظ ملیت خود و همچنین بهره‌مندی کامل از آزادی و حقوق شهروندی، به سرزمینی اختصاصی به همراه حکومتی یهودی نیاز دارند. البته گروه‌های مختلف یهودی با تشکیل صهیونیسم مخالفت کردند؛ ولی درنهایت، مدافعان صهیونیسم توانستند در مجامع بین‌المللی رسمیت یابند.

مخالفان مرجعیت سیاسی عالمان

وقتی حاکمیت مطلق و اصیل از آن خداوند باشد، تنها کسانی می‌توانند حکومت کنند که از طرف خداوند مأذون باشند، و آنها - در حقیقت - حکومت نمی‌کنند، بلکه به خداوند خدمت می‌کنند؛ چنان‌که در کتاب مقدس آمده است: «شما برای من امت مقدس و خادمان من خواهید بود» (خروج، ۱۹: ۶). بنابراین «حکومت روحانیان» یک اصطلاح غلط است؛ زیرا فقط خداوند است که حکومت می‌کند.

حضرت موسی علیه السلام هرچند، هم رهبر سیاسی و هم رهبر دینی مردم بود و این دو نقش در او قابل تفکیک نیست، اما در عمل، نوعی جدایی قابل ملاحظه است: کهانت در نسل هارون، اما پادشاهی در نسل یهوداست و این مطابق وصیت حضرت یعقوب علیه السلام است: «یهودا عصای سلطنت را نگاه خواهد داشت. نسل او همیشه فرمانروایی خواهد کرد تا شیلهو بیاید و همه امت‌ها از او اطاعت خواهند کرد» (پیدایش ۴۹: ۱۰).

البته مفسران بیان کرده‌اند که واقعیت بیرونی از حقایق کتاب مقدس جداست؛ زیرا اسباط بنی‌اسرائیل در آن زمان راضی به اتحاد حکومت سیاسی و پیشوایی مذهبی در یک قبیله نبودند. پس این‌گونه وصیت شد؛ چنان‌که

بنی اسرائیل بعداً اولین پادشاه خود *شائول* را از قبیله بنیامین انتخاب کردند و همچنین در جدایی پادشاهی شمالی و جنوبی سرزمین مقدس، در بخش شمالی، پادشاه از نسل غیریهودا بود. بنابراین عمل سیاسی همیشه با نظریه کتاب مقدس هماهنگی ندارد (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۲۴). اما باز چهار قرن بین زمان بازگشت یهودیان از اسارت بابل تا روی کار آمدن حشمونائیان، سرزمین یهودیه توسط کاهن اعظم اداره می‌شد، ولی به او لقب «پادشاه» ندادند، بلکه او را به‌عنوان «رهبر قوم» پذیرفتند؛ زیرا عالمان یهود از تجمیع پادشاهی و کهنانت در یک شخص پرهیز داشتند و حتی اگر جایی کاهن اعظم خود را پادشاه خوانده است، گفته‌اند: پادشاهی او بر غیریهودیان بوده و بر یهودیان، کاهن اعظم بوده است.

اما این جدانگاری به اعتقاد *مالفرد*، به سبب تجارب سیاسی ناگواری بوده که برخی کاهنان وقتی به پادشاهی رسیدند، مرتکب مفاسد زیادی شدند. آنان همچنین آنها معتقد بودند: برای کنترل و نقد حکومت، لازم است کاهنان مستقل باشند (همان، ص ۲۵).

دلایل دیگری نیز برای ممنوعیت فعالیت سیاسی کاهنان گفته شده است؛ نظیر اینکه پادشاهی منحصر به نسل داود است که از نسل یهودا می‌باشد. در تقسیم سرزمین، چون چیزی به سبط لاویان نرسید، به طریق اولی حکومت بر سرزمین‌ها نیز بر آنها ممنوع است. حکیمان امور سیاسی را از کاهنان منع کردند تا در کشور یهودا، کاهنان حکومت را به عهده نگیرند (همان)؛ زیرا برخی روحانیان عالی‌مقام اما خائن، در زمان *آنتیوخوس چهارم* (۲۱۵-۱۶۴ ق.م)، پادشاه سلوکیان، اقدامات شرک‌آمیز پادشاه را تأیید و تقویت می‌کردند و در نتیجه، لطف و بخشش حکومت را به دست می‌آوردند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶). در این دوران، کاهنان به بالاترین مقام دینی و سیاسی، به‌ویژه در زمان حشمونائیان (ح ۱۴۰ ق.م) رسیدند، به‌گونه‌ای که همه امور تحت مدیریت کاهنان انجام می‌گرفت. نفوذ کاهنان در تمام سازمان‌ها به حدی بود که برخی یهودیه را «سرزمین کاهنان» نام‌گذاری کردند (دانشنامه یهودی، ۲۰۰۷، ج ۱۶، ص ۵۲۳).

ربی موسی مارگلیوت (Moses ben Nachman)، مفسر تلمودی قرن هجدهم میلادی، معتقد است: هیچ منعی برای مسح با روغن مقدس برای کاهن - پادشاه نیست، ولی ما پادشاه را از میان کاهنان انتخاب نمی‌کنیم. به‌عبارت دیگر، از دیدگاه سنتی حاخامی، تورات^۵ اسرائیل را قلمرو پادشاهی کاهن می‌داند، نه اینکه اسرائیل قلمرو اجرایی کاهن باشد (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۲۵). به‌عبارت روشن‌تر، کاهن باید رهبر باشد، نه رئیس قوه مجریه.

برخی نیز علت جدایی نقش سیاسی و دینی را نبود امکان ایجاد یک حکومت دینی توسط کاهنان دانسته‌اند؛ زیرا بعد از تخریب معبد، کاهنان، حتی در وظیفه دینی و فرهنگی خود نیز چندان مبسوط‌الید نبودند، ولی با تغییر شرایط، در حال حاضر، به‌ویژه در اسرائیل، حکیمان جایگزین کاهنان شده‌اند و ایده جدایی نقش دینی و سیاست را کنار نهاده‌اند (همان).

خطاناپذیری حاخام

حال که مواضع مختلف راجع به مرجعیت سیاسی عالمان روشن شد، بحث «خطاناپذیری عالمان» در ارتباط با همین سمت قابل توجه است. رابرت جکسون (Robert Jackson)، از اعضای دیوان عالی ایالات متحده آمریکا، درباره ماهیت اختیارات قوه قضاییه می‌گوید: «این گونه نیست که چون ما خطاناپذیریم، پس حرف نهایی را می‌زنیم، بلکه چون ما حرف نهایی را می‌زنیم، پس خطاناپذیریم» (برگر، ۱۹۹۸، ص ۶۴). به عبارت دیگر، کسی حق اعتراض به حکم نهایی دیوان عالی کشور را ندارد. این حرف و استدلال در نهادهای قضایی یهودیت نیز وجود دارد؛ زیرا مطابق کتاب مقدس، مخالفت با حکم دادگاه مجازات مرگ دارد:

نزد کاهنان نسل لاوی و قاضی وقت ببرد تا ایشان در این مورد قضاوت کنند. هر چه آنها بگویند باید بدون چون و چرا اجرا گردد. مواظب باشید که از حکم و دستورات ایشان سرپیچی نکنید! اگر محکوم از قبول حکم قاضی یا کاهن که خادم خداوند است، خودداری کند مجازات او مرگ است. اسرائیل را باید از وجود چنین گناهکارانی پاک نمود. آنگاه همه مردم از این مجازات باخبر شده، خواهند ترسید و جرئت نخواهند کرد با رأی دادگاه مخالفت کنند (تثنیه، ۱۷: ۹-۱۳).

عالمان «تلمود» در ذیل این فقرات آورده‌اند که اگر قاضی آن چیزی را که به نظر چپ است، گفت راست است و یا چیزی که به نظر راست می‌آید گفت چپ است، باید قبول کرد (سیفیری داوری، ۵: ۱۵۴).

ربی *یهودا هَلوی* (Judah Halevi)، از علمای قرن دوازده میلادی، با مفروض گرفتن عدم خطای حکیمان، معتقد بود: حکیمان در حضور انبیا، دستوراتی صادر می‌کردند که به‌مثابه دستور الهی، اطاعت از آن واجب بود. این در حالی بود که هم انبیا بودند، هم معبد وجود داشت و هم پیشگویی‌ها برقرار بود. از این نظر که حکیمان خطا نمی‌کنند و برخی دستورات آنها جنبه شرعی و الهی پیدا کرده، آنان آدابی را برای عید «پوریم» وضع کرده‌اند که انجام آن واجب است، درحالی که جریان عید «پوریم» بعد از اسارت بابلی بوده است. در حقیقت انبیا در بدن حکیمان تجلی پیدا کرده‌اند (هالوی و اسلونیمسکی، ۱۹۸۷، ص ۱۷۱).

ربی *موسی بن نحمان* (Moses ben Nachman)، از علمای قرن ۱۳م، نیز در تفسیر تثنیه، ۱۷: ۱۱ معتقد است: هر چه حکیمان می‌گویند حق است؛ زیرا روح خداوند بر آنها استوار است و خداوند صالحان خویش را که برای او خدمت می‌کنند، رها نمی‌کند، بلکه آنها را از خطا و لغزش محافظت می‌نماید (برگر، ۱۹۹۸، ص ۱۸۸).

استدلال دیگر بر مصون بودن نظرات علما از خطا، مبتنی بر «مشیت الهی» (Divine Providence) است. از این رو، برخی از عالمان یهود معتقدند: خداوند همیشه هدایت بشر را در نظر داشته است؛ زمانی در طور سینا تورات را به حضرت موسی داد، زمانی توسط انبیای دیگر بشر را از اراده خویش بر سعادتمندان آگاه کرد. این مشیت الهی زمان‌بردار نیست؛ به این معنا که نمی‌شود گفت: خداوند زمانی قصد هدایت بشر را داشته و زمانی دیگر منصرف شده است، بلکه مشیت الهی بر هدایت بشر همیشه بوده و هست. حال در زمانی که انبیا وجود ندارند، خداوند مشیت

خویش را از طریق عالمان اعمال می‌کند. پس آنچه عالمان به آن رسیده‌اند، به مشیت الهی بوده است و مشیت الهی خطابردار نیست (برگر، ۱۹۹۸، ص ۹۱).

ابن‌میمون قایل به تفصیل شده است: عالمان تلمودی امکان خطا در تفسیر کتاب مقدس را دارند و تفاسیر آنها مصون از خطا نیست، بلکه اشتباه هم در آنها وجود دارد. اما راجع به مطالب «هلاخا»یی آنها، کسی حق اعتراض ندارد؛ زیرا این عالمان از نظر تقوای شخصی، وقف خویش برای تورات، فراست فلسفی و شرایط تاریخی خاص به درجه‌ای از اقتدار رسیده‌اند که قابل تکرار نیست (مارک کلنر، ۱۹۹۶، ص ۸۳).

یهودیان «حریدی» از شاخه یهودیت ارتدوکس اکنون نیز به خطاناپذیری حکیمان معتقدند، گرچه برخی دیگر ضمن قائل شدن به مقامی بالا برای حکیمان، قائلند که حتی در امور «هلاخا» نیز علما و اعضای «سنهدرین» امکان اشتباه داشته‌اند (شفران، ۲۰۰۳).

نقش مردم در ولایت حاخام

اصطلاح «تئوکراسی» را قریب دوهزار سال پیش، جوزف فلویوس (Josephus Flavius) برای نظام حکومتی یهودیت به کار برده است. او می‌گوید: یهودیت هیچ کدام از اشکال حکومت، مثل رژیم سلطنتی، الیگارش‌ی و دموکراسی مبتنی بر دیدگاه مردمی محض را قبول ندارد، بلکه تنها «تئوکراسی» را که به معنای مشروعیت و مرجعیت قدرت الهی است، قبول دارد (بارکلی، ۲۰۰۶، ص ۱۷۸). عهد خدا با انسان نشانگر تئوکراسی است؛ بدین معنا که در همه جنبه‌های زندگی، خداست که حکومت می‌کند. به تعبیر موسی مندلسون، فیلسوف یهودی قرن ۱۸، دین و دولت به هم متصل نمی‌شوند، بلکه دین و دولت یکسان است؛ دیانت عین سیاست است و سیاست عین دیانت. از این رو، همه امور مدنی مقدس هستند و انجام امور مدنی انجام وظیفه انسان نسبت به خداست (مندلسون، ۱۹۸۳، ص ۱۲۸). به این علت بود که وقتی بنی‌اسرائیل از جدعون خواستند پادشاه آنها باشد، جواب داد: پادشاهی فقط از آن خداست، نه از آن من و نه از آن شما که به کسی بیخشید:

اسرائیلی‌ها به جدعون گفتند: پادشاه ما باش. تو و پسرانت و نسل‌های آینده شما بر ما فرمانروایی کنید؛ زیرا تو ما را از دست مدیانی‌ها رهایی بخشیدی. اما جدعون جواب داد: نه من پادشاه شما می‌شوم و نه پسرانم. خداوند پادشاه شماست (داوران، ۸: ۲۲-۲۴).

پس محتوای حکومت یهودی باید براساس اراده الهی باشد و وقتی عالمان اراده الهی را برای مردم روشن می‌سازند و دستورات الهی در زمینه‌های گوناگون را به مردم ابلاغ می‌کنند، اطاعت از عالمان واجب است؛ زیرا اطاعت از آنان - در واقع - اطاعت از خداوند و دستورات اوست. داستان‌های کتاب مقدس از پادشاه و عقاب گناهکاران، نمونه‌ای برای توضیح وجوب اطاعت از عالمان و برحذر داشتن از مخالفت با آنهاست؛ زیرا قضاوت در دادگاه‌های زمینی، قدرت خداوند در دادگاه آسمانی را اعمال می‌کنند (چیلتون و نوسنر، ۱۹۹۹، ص ۲۰).

اما در بعد دموکراتیک بودن حکومت در یهودیت، برخی مانند ری ساین فیدربش (Simon Federbusch)، مدعی شده‌اند که دموکراسی اصل سازمان‌دهنده جامعه بشری است و این را در پیدایش جامعه اسرائیل به وضوح می‌توان دید (سیکر، ۲۰۰۱، ص ۲۶). برای جست‌وجوی نمونه‌های دموکراسی در یهودیت، می‌توان ساختار انجمنی و شورایی را قبل از دوران پادشاهان در اداره جامعه یهودی مشاهده کرد. همچنین بعد از خروج از مصر، در صحرای سینا، جامعه یهودیان توسط افرادی منتخب اداره می‌شد (اعداد، ۱: ۱۶).

حضرت موسی ﷺ مشایخ قوم را که منتخب آنها بودند، جمع می‌کرد و پیام‌های الهی را به آنها ابلاغ می‌نمود و آنها به مردم ابلاغ می‌کردند: «موسی از کوه فرود آمد و بزرگان بنی‌اسرائیل را دور خود جمع کرد و هرچه را که خداوند به او فرموده بود به ایشان باز گفت» (خروج، ۱۹: ۷).

یوشع بن نون نیز از منتخبان مردم در برقراری ارتباط با بنی‌اسرائیل استفاده می‌کرد (یوشع، ۲۴: ۱). این بزرگان و ریش‌سفیدان بنی‌اسرائیل گاه از طریق حضرت موسی ﷺ معین می‌شدند (خروج، فصل ۱۸؛ اعداد، ۱۱: ۱۶)، گاه از طریق پادشاهان (اول پادشاهان، ۱۲: ۶) و گاهی نیز از طرف خود مردم بودند (داوران، فصل ۸).

در انتخاب بزرگان بنی‌اسرائیل قطعاً نظر مردم لحاظ شده است، اما نصب و مشروعیت آن به تنفیذ رهبران بنی‌اسرائیل بوده؛ زیرا مشروعیت از آن خداوند است و بزرگان و داوران نیز خداوندان قوم هستند؛ چنان‌که در «مزامیر» آمده است: «خدا در جماعت خدا ایستاده است، در میان خدایان داوری می‌کند. تا به کی به بی‌انصافی داوری خواهید کرد و شیرین را طرفداری خواهید نمود؟!... من گفتم که شما خدایانید و جمع شما فرزندان حضرت اعلا» (مزامیر، ۸۲: ۱-۶).

در تخصیص اراضی به اسباط بنی‌اسرائیل نیز شاهدیم که سران قبیله به نیابت از افراد قبیله حضور داشته‌اند. یا در شورش قورح علیه حضرت موسی ﷺ، ۲۵۰ تن از رهبران شناخته‌شده هم که از طرف مردم انتخاب شده بودند، شرکت داشتند (اعداد، ۱۶: ۲).

رای‌گیری عمومی از جلوه‌های مردم‌سالاری در یهودیت است که در آن، نظر مردم ملاک عمل قرار گرفته است: «اکنون ای مردم اسرائیل، شما خود در این مورد قضاوت کنید و حکم دهید... پس تمام قوم اسرائیل جمع شده، تصمیم گرفتند که به شهر حمله کنند» (داوران، ۲۰: ۷-۱۱). گاهی نیز با شعارهای خود تصمیم‌گیری و رای‌گیری را تأیید می‌کردند؛ مثلاً آمده است: «آنگاه یهویداع یوآش را بیرون آورد و تاج را بر سرش نهاد و نسخه‌ای از تورات را به او داد و او را تدهین کرده، به پادشاهی منصوب نمود. سپس همه دست زدند و فریاد برآوردند: زنده باد پادشاه!» (دوم پادشاهان، ۱۱: ۱۲).

و یا در جای دیگر آمده است: «سپس شال کمر خود را باز کرده، تکان دادم و گفتم: خدا اینچنین شما را از خانه و دارایی‌تان بتکاند، اگر به قول خود وفا نکنید! تمام قوم با صدای بلند گفتند: آمین! و از خداوند تشکر کردند و رؤسا و بزرگان نیز به قول خود وفا کردند» (نحمیا، ۵: ۱۳).

گرچه مشروعیت ولایت حاخام^۵ الهی است، ولی برای اقتدار خود، نیاز به مقبولیت مردمی دارد (والزر، ۲۰۰۶، ص ۱۳۸). اگر مردم افرادی را به عنوان پادشاه، کاهن، عالم و قاضی خود قبول کنند، اقتدار آنها افزایش پیدا می کند و همان گونه که اقتدار آنها از طرف خداست و به تعبیری از بالا به پایین است، در صورت مقبولیت مردمی اقتدار از پایین به بالا را نیز دارا خواهند شد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۹۸-۹۷).

از دیدگاه/بن میمون، اگر اکثریت مردم رأی دادگاه را نپذیرند، دادگاه نمی تواند مردم را مجبور به پذیرش و اطاعت کند، بلکه لازم است حکمی را که بیشتر مردم آن را نمی پذیرند، لغو کند (همان، ص ۱۰۳).

نتیجه گیری

در آیین یهود، حاکمیت واقعی و اصیل از آن خداوند است و خداوند حکومت را به هر که بخواهد، می سپارد. در این میان، انبیای الهی مطابق دستورات الهی، عهده دار مدیریت جامعه بوده و اراده آنها در امور، در طول اراده الهی است. بررسی تاریخ یهود نشان می دهد که حتی در زمان حضرت موسی^{علیه السلام} عالمان از مشروعیت سیاسی برخوردار بودند. ضرورت اطاعت بی چون و چرا از کاهنان و نیز مرجعیت دینی و سیاسی داوران بنی اسرائیل، دلیل بر آن است؛ همان گونه که در ادوار گوناگون تاریخ یهودیت، عده ای از عالمان با عنوان «قاضی / داور» مرجع سیاسی مردم بودند و مشروعیت خویش را از دستور الهی کسب و بخشی از حاکمیت الهی را اقامه می کردند. این از آن روست که مطابق «تلمود»، عالمان وارثان انبیا هستند و مطابق *دانشنامه یهودی*، بعد از انقطاع وحی، اجماع علما حجیت دارد، ولو اینکه با کلام پیامبر همسان نباشد؛ زیرا بنا به اعتقاد حکیمان تلمودی، آنچه را عالمان در زمین تصویب کنند در آسمان نیز تصویب می شود. با این حال، «جنبش اصلاح دینی» در قرن شانزدهم میلادی، بر یهودیت و باورهای آن تأثیر گذاشت و از آن جمله مشروعیت سیاسی عالمان یهودی را زیر سؤال برد.

مطلب دیگر در باورهای یهود در خصوص عالمان یهود، مصومیت از خطاست، بر پایه این استدلال که «مشیت الهی» بر هدایت بشر، همیشه بوده و هست. پس زمانی که انبیا وجود ندارند، خداوند مشیت خویش را از طریق عالمان اعمال می کند و مشیت الهی خطا بردار نیست. در جامعه یهودی، هر چند حاکمیت براساس اراده الهی و «تئوکراسی» است، اما می توان گاهی نمودهایی از تأثیر آراء مردمی را نیز ملاحظه کرد؛ نظیر اداره جامعه یهودیان توسط افرادی منتخب بعد از خروج از مصر در صحرای سینا یا ابلاغ پیام های الهی از طرف حضرت موسی^{علیه السلام} به مشایخ قوم که منتخب مردم بودند و نیز استفاده یوشع بن نون از منتخبان مردم در برقراری ارتباط با بنی اسرائیل، و نیز ساختار انجمنی و شورایی در اداره جامعه یهودی قبل از دوران پادشاهان؛ همان گونه که حضور سران قبایل در تخصیص اراضی به اسباط بنی اسرائیل به نیابت از افراد قبیله، از شواهد نقش مردم در تصمیم سازی های جامعه یهود است.

نکته مهم آنکه مشروعیت ولایت حاخام، گرچه الهی است، ولی برای اقتدار خود نیاز به مقبولیت مردمی دارد، تا آنجا که از دیدگاه/بن میمون، اگر اکثریت مردم رأی دادگاه را نپذیرند، دادگاه نمی تواند مردم را مجبور به پذیرش کند، بلکه لازم است حکمی را که بیشتر مردم آن را نمی پذیرند، ملغا کند.

منابع

کتاب مقدس

- ابان، ابا، ۱۳۵۸، *قوم من: تاریخ بنی اسرائیل*، ترجمه نعمت‌الله شکیب اصفهانی، تهران، بروخیم و پسران.
- اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- باربیه، موریس، ۱۳۸۴، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۳۷، *تاریخ تمدن (عصر لویی چهاردهم)*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، اقبال.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲، *یهودیت*، قم، آیات عشق.
- سلیمانی، حسین، ۱۳۷۸، «ادله اثبات دعوی کیفی در آیین یهود»، *هفت آسمان*، سال اول، ش ۱، ص ۸۸-۶۵.
- شولتز، ساموئل، ۱۳۷۳، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، شورای کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس.
- شهبازی، عبدالله، ۱۳۷۷، *زرسالاران یهودی و پارسی*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- لوی، حبیب، ۱۳۳۹، *تاریخ یهود ایران*، تهران، بروخیم.
- Bader, Gershom, 1940, *The Jewish Spiritual Heroes: The Lives and Works of the Rabbinical Teachers from the Beginning of the Great Synagogue to the Final Completion of the Talmud: Seven Centuries of Jewish thought*, Translated by Solomon Katz, 1st edition. Pardes.
- Bagley, Paul, 2008, *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-politicus*, Leiden, Boston, Brill.
- Barclay, John M. G, 2006, *Flavius Josephus: Against Apion*, V. 10, Netherlands, Brill.
- Barton, John, and John Muddiman, eds, 2013, *The Oxford Bible Commentary*, New edition, Oxford University Press.
- Berger, Michael S, 1998, *Rabbinic Authority: The Authority of the Talmudic Sages*, New York, Oxford University Press.
- Chilton, Bruce, and Jacob Neusner, 1999, *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*, London, New York, Routledge.
- Elon, Menachem, 2007, "Authority", in *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed, London.
- Encyclopedia Judaica*, 2007, 2nd Edition, London, Thomson.
- Flint Ashery, Shlomit, 2019, *Spatial Behavior in Haredi Jewish Communities in Great Britain*, 1st ed, edition, Israel, Springer.
- Halevi, Jehuda, and Henry Slonimsky, 1987, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, First Edition edition, New York, Schocken.
- Halfmann, Janet, 2002, *New Catholic Encyclopedia*, 2nd Edition, USA, Gale.
- Huemer, Michael, 2012, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
- Mann, Jacob, 2017, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History: II*, New York, Andesite Press.
- Marc Kellner, Menachem, 1996, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, Albany, State University of New York Press.

- Mendelssohn, Moses, 1983, *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*, Translated by Allan Arkush, Hanover, Brandeis University Press.
- Mittleman, Alan L, 1996, *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, Albany, State University of New York Press.
- Powell, Mark Allan, 2011, *HarperCollins Bible Dictionary*, 3rd Revised, Updated ed, edition, New York, HarperOne.
- Rosler, Andres, 2005, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, New York, Oxford University Press.
- Shafraan, Rabbi Avi, 2003, "What Da'at Torah Really Means", Rabbi Avi Shafraan. March 23, www.rabbiavishafraan.com/what-daat-torah-really-means.
- Sicker, Martin, 2001, *The Political Culture of Judaism*, Westport, Conn, Praeger.
- Stanford, *Encyclopedia of Philosophy*, USA, Stanford University.
- Walzer, Michael, ed, 2006, *Law, Politics, and Morality in Judaism*, Princeton, N.J, Princeton University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی ادله همگرایانه و واگرایانه در تقریب بین ادیان با تأکید بر مبانی ارزش‌شناختی

amiriazim1356@gmail.com

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

عظیم امیری / کارشناس ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدحسین طاهری آکردی / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۸

چکیده

شباهت‌ها و تفاوت‌های ادیان دو رویکرد «همگرایانه» و «واگرایانه» در گفت‌وگو و تقریب میان پیروان ادیان به‌وجود آورده است. هر دو رویکرد برای خود دلایلی دارند. این نوشتار بعد از مباحث مقدماتی، به معرفی دو رویکرد اصلی در تقریب ادیان پرداخته و دلایل رویکرد «واگرایانه»، از قبیل طبیعت انسان‌ها، تفاوت در مبانی ادیان، تفاوت در خاستگاه تقریب میان ادیان و دلایل نقلی را بررسی کرده است. در ادامه مبانی ارزش‌شناختی تقریب با مباحث ذاتی یا غیربی بودن ارزش تقریب، مطلوبیت عمل و انگیزه در رویکرد «همگرایانه» مطرح و این رویکرد تقویت می‌شود. این تحقیق با رویکرد توصیفی - تحلیلی، کوشیده تا کارکرد رویکرد همگرایانه را فراتر از رفع سوءتفاهم‌ها، به‌مثابه عامل مهم بسیج فرصت‌ها و توانایی‌ها ببیند و این ظرفیت در جهت کمال انسانی و جامعه دین‌داران، با سرمایه فطرت توحیدی ملاحظه شود.

کلیدواژه‌ها: ادیان، همگرایی، واگرایی، تقریب، گفت‌وگو، ارزش‌شناختی.

ادیان و مکاتب برای نحوه تعامل با ادیان و مکاتب دیگر، رویکردهای متفاوتی دارند. در یک تقسیم‌بندی می‌توان دو رویکرد کلی «همگرایی» (convergence) و «واگرایی» (divergence) را ذکر نمود (برای مطالعه بیشتر، رک: مظفری، ۱۳۸۲). هر رویکرد مبانی، اصول، روش‌ها و ساختارهایی دارد. برای نمونه رویکرد همگرایی مبانی جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی دارد و اصول خود را از منابع درون‌دینی و برون‌دینی استخراج می‌کند و مطابق مبانی و اصول، با روش‌های گوناگون در ساختارها و نهادهایی نظیر شوراها و مجمع‌های تقریبی برای رسیدن به اهداف موردنظر می‌کوشد. در زمینه همگرایی ادیان و شیوه‌های آن، نظیر گفت‌وگوی ادیان، مقالات و کتاب‌های متعددی به رشته تحریر درآمده که در منابع این تحقیق به برخی اشاره شده است. اگرچه همه اینها درخور ارج و احترام است، اما چنین به نظر می‌رسد که ناگفته‌ها و نانوشته‌های بسیاری همچنان باقی است. آنچه در این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال آن هستیم حول دو محور اصلی است: محور اول بررسی برخی ادله واگرایان؛ محور دوم از میان مبانی گوناگون یک رویکرد، مبانی ارزش‌شناختی رویکرد همگرایی بررسی و تحلیل شده است.

در روزگاری که ارتباطات روزافزون تعامل و همزیستی ادیان، ملت‌ها و اقوام را بیش از هر زمان دیگری ضروری ساخته، هدف از بحث تقریب بین ادیان، افزایش روابط انسانی، رفع سوءظن‌ها، فهم بهتر حقیقت و تجمع نیروهای متدین برای استفاده بهینه از فرصت‌ها در مسیر کمال انسانی است. براساس مبانی ارزش‌شناختی، ارزش‌ها به واقعیت مستند شده و انسان مطلوب و پارسا در ادیان یکی از ارکان تقریب و همگرایی ادیان به‌شمار می‌رود که در سایه مطلوبیت عمل و انگیزه، جامعه انسانی را به سمت کمال و رشد به پیش می‌برد. همگرایی ادیان فراتر از زندگی مسالمت‌آمیز، در جهت تقریب نیروی متدین و شکوفایی فطرت دینداران برای استفاده بهتر از ظرفیت موحدان در مسیر کمال انسانی و قرب الهی قدم برمی‌دارد.

واژه‌شناسی

«همگرایی»، «تقریب میان ادیان» و مفاهیمی از این دست، نشان از یک طرز تفکر و رویکرد دارد که با شیوه‌های گوناگونی، نظیر گفت‌وگو، محاوره، مجادله، مباحثه علمی و تعامل ظهور می‌یابد. فرایند رویکرد همگرایی همواره با فراز و فرودهایی در ادیان ظهور داشته و در برهه‌هایی از تاریخ، نظیر یک قرن گذشته با توسعه ارتباطات و ظهور عدم کارایی برخی رویکردهای واگرایی، به آن توجه بیشتری شده است. همگرایی فرایندی است که منجر به شرایطی خواهد شد که گروهی از مردم در قلمرو جغرافیایی معین، از روی میل و رغبت و نه زور و فشار، به احساس مشترکی در زمینه حقوق و رفتار متقابل دست یابند، که این امر به صورت تدریجی حاصل می‌گردد (افتخاریان، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۸۴۴؛ آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۶، ص ۳۲۱). مراد از رویکرد «همگرایی» دستیابی به شناخت صحیح ادیان دیگر و درک درست از یکدیگر

با روش‌های گوناگون است. مهم‌ترین نکته در این زمینه درک و احترام متقابل است. به‌طور کلی، هدف دستیابی به فهم بیشتر حقیقت، افزایش روابط انسانی، رفع سوءظن‌ها از طریق شناخت نقاط اشتراک و اختلاف است (طاهری آکردی، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

شیوه‌های رویکرد همگرایانه، هر کدام ظرافت‌های خاص خود را دارد. باید ظرفیت‌های هر روش را شناخت و از هر کدام در موقعیت خود استفاده کرد. برای مثال، لیمپن تفاوت محاوره و گفت‌وگو را این‌گونه بیان کرده است: هرچه در جمعی کفه افراد سنگین‌تر و کفه منطق سبک‌تر باشد، آنچه در آن جمع می‌گذرد بیشتر به «محاوره» (conversation) نزدیک خواهد بود. اما اگر وزن منطق بیشتر و وزن افراد کمتر باشد به «گفت‌وگو» (dialogue) نزدیک‌تر خواهیم بود (شیخ‌رضایی، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

همچنین مدارا و تقریب با «مداهنه و سازشکاری» (accommodation) تفاوت دارد. «مداهنه» سازش با منحرفان و مخالفان حق است؛ یعنی انسان در بیان حقایق و تبلیغ و ترویج دین خداوند سستی کند و اگر انحرافی از دیگران مشاهده کرد، دم فرو بندد و اعتراض نکند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۲).

دین؛ واگرا یا همگرا؟

خلقت متفاوت انسان‌ها توسط خالق هستی‌بخش، در منابع با دو نگاه متفاوت یافت می‌شود: نگاه اول تفاوت را نعمت الهی و از اسباب جنبش فکری و دوری از جمود می‌داند. نگاه دیگر به تفاوت میان انسان‌ها و ادیان بسان یک نقشه الهی برای تنبیه و عقوبت انسان‌ها می‌نگرد؛ مانند آنچه در برخی منابع یهودی مشاهده می‌شود و قائلند که نوع بشر با خودپسندی با ساختن برجی به سوی آسمان (برج بابل) کوشید به خدا برسد. خدا با رواج زبان‌های مختلف در میان آنها به نحوی که نتوانند با هم صحبت و همکاری کنند، طرح آنها را بی‌ثمر ساخت (لاتون و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۳۱۶).

در خصوص کارکرد دین نیز دو دیدگاه متفاوت دیده می‌شود: جمعی ادیان را عامل تنگ‌نظری، تعصب، تخاصم و نزاع می‌شناسند، و شماری از اندیشمندان بر کارکرد انسجام‌بخشی و همبستگی‌آفرینی ادیان آسمانی پای می‌فشارند (سجادی، ۱۳۸۱) و دین را پدیده‌ای می‌دانند که با ظرفیت‌های والای خود، نظیر مبانی ارزشی، رهبران خدمتگزار، و نهادهای ایمان‌محور نقش مهمی در ایجاد صلح در جامعه و میان ملت‌ها ایفا می‌کند. در همین زمینه ادله واگرایان بررسی می‌شود:

بررسی ادله واگرایان

سؤالی که در ابتدای بحث همگرایی بین ادیان مطرح می‌شود این است که اصل اولی در تعامل و برخورد با ادیان دیگر چیست: تعامل یا تقابل؟ کدام امر ذاتی و کدام امر مصلحتی است؟ گروهی با تمسک به طبیعت انسان‌ها، نظریه «قیاس‌ناپذیری» و انحصارگرایانه بودن ادیان، رویکرد «واگرایانه» را اصل اولی می‌دانند.

اول. اصل اولی در طبیعت انسان‌ها: نفرت و جدایی

واگرایان به طبیعت انسان‌ها تمسک می‌جویند و قائلند که اصل در طبیعت انسان‌ها بر جدایی و نفرت است و همدلی از باب مصلحت‌ها و ضرورت‌هاست.

انسان به‌طور طبیعی با فرهنگ‌ها و آداب و رسوم دیگران خو نمی‌گیرد و آشنا نمی‌شود؛ همان‌طور که ذائقه یک قوم با غذاهای اقوام دیگر آشنا نمی‌شود. اصل بر نفرت است و البته این نفرت در بعضی اقوام بیشتر و در بعضی اقوام کمتر است؛ همان‌طور که افراد نیز برخی زودتر و برخی دیرتر با دیگران آشنا می‌شوند. آری، بدگمانی و دوست‌نداشتن یکدیگر پیوسته در جوامع بشری حضور داشته و جنگ زاییده نفرت اقوام از یکدیگر و نتیجه بدگمانی و دوست‌نداشتن یکدیگر است. اکنون که عصر ارتباطات است، انسان‌هایی از سراسر جهان می‌گویند: جنگ و نفرت بس است! بیایید یکدیگر را دوست داشته باشیم! بیایید با یکدیگر گفت‌وگو کنیم! البته از آنجاکه نفرت ذاتی است و همدلی از باب مصلحت است، اقوام نمی‌دانند که این گفت‌وگو و تفاهم را چگونه و از کجا شروع کنند. چگونه یکدیگر را معرفی کنند؟ مشکلات فراوانی پیش روی همه قرار دارد و به اندازه‌ای که نفرت آسان است، همدلی دشوار است (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

در پاسخ باید گفت: اگرچه جان ناس هم بدبینی نسبت به بیگانگان را از ویژگی اقوام صحرائشین (عبرانی‌ها) دانسته است (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۸۵)، اما فطرت و وجدان انسان با خشونت و جنگ‌افروزی منافات دارد و نسبت به مهر و محبت ملایمت نشان می‌دهد؛ زیرا انسان شبیه خدایی خلق شده که خودش محبت است و مقبول ادیان الهی است (لاتون و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵).

در مقابل این اصل که نفرت را ذاتی انسان دانسته، گروهی معتقدند: حالت اولی و وضع طبیعی انسان نجابت، پاکدامنی، صلح‌طلبی و مدنیت است و فساد، تباهی، جرم و جنایت در زندگی بشر به مقتضای طبع اولی او نیست، بلکه این جامعه است که وی را به این سمت می‌کشاند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۴۱).

دوم. نظریه «قیاس‌ناپذیری»

از دیگر دلایل واگرایان تمسک به نظریه «قیاس‌ناپذیری» (incommensurability) است. نظریه «قیاس‌ناپذیری» بودن سنت‌های دینی» یک بحث فلسفی علیه گفت‌وگوی بین ادیانی است. برخی از منتقدان گفت‌وگوی بین ادیان معتقدند: زندگی، باورها و آموزه‌های پیروان سنت‌های گوناگون مذهبی در جهان‌بینی‌های متفاوت شکل گرفته و بدین‌روی، بین آنها هیچ اساس محکم و نقطه مشترکی برای مشابهن و قیاس و در نتیجه گفت‌وگو و همگرایی وجود ندارد. به بیان دیگر، هویت‌های افراد دیندار در ادیان مختلف، متفاوت بوده و هویت متفاوت برای رویکرد همگراییانه یک چالش محسوب می‌شود (آبیار، ۱۳۹۶؛ روپارل، ۲۰۱۳، ص ۱۲۱).

در پاسخ، قائلان به همگرایی می‌گویند: در بین ادیان تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود، اما آنها مشترکات فراوانی در اعتقادات، اخلاق و مناسک دارند. اگرچه در منابع ادیان شواهدی بر رویکرد واگرایانه و مرزبندی‌های اعتقادی و اجتماعی یافت می‌شود، اما این‌گونه مرزبندی‌ها در مرحله نخست به معنای خصومت‌ورزی پیروان ادیان با یکدیگر

نیست، بلکه نوعی تدبیر برای حفظ هویت و موجودیت ادیان است، اگرچه در مراحل بعد، به دلایل گوناگون، قابلیت تبدیل به جدال‌های لفظی و فکری را دارد که خارج نشدن از چارچوب اعتدال، داشتن بهترین شیوه و جدال احسن (عنکبوت: ۴۶) راهکار مناسبی برای این مرحله به‌شمار می‌آید.

مرزبندی‌های اعتقادی و اجتماعی برای حفظ هویت دینی در همه ادیان وجود دارد. *اسپینوزا/ علت ماندگاری یهود و حفظ هویت آنان را کناره‌گیری یهودیان از سایر ملل و عدم اختلاط با آنها و انجام برخی مناسک می‌داند. (اسپینوزا، ۱۹۵۱، ص ۴۴). در اسلام نیز به منظور حفظ هویت دینی، «تعرب بعد الهجرة» (وارد شدن به سرزمین‌های غیراسلامی که در آن خطر سست شدن اعتقادات و دین انسان را به همراه دارد) در حد خروج از دین قلمداد شده است. در رویکرد همگرایانه، از پیروان ادیان خواسته شده که با حفظ هویت دینی، در کنار هم فراتر از همزیستی مسالمت‌آمیز، بر پایه کرامت انسانی در مسیر تکامل قدم بردارند.*

برخی قائلند: در سیر تاریخی بنی اسرائیل و یهود، نگاه واگرایانه غلبه داشته و حتی در برخورد با اسلام در سرزمین حجاز، همین نگاه واگرایانه و خصومت‌آمیز را داشته‌اند (جدیدبناب، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵). نیوزنر، نویسنده یهودی، فرهنگ زمانه و واقعیت اجتماعی خاص بعد از اسارت بابلی را از علل نگاه واگرایانه یهود می‌داند (نیوزنر، ۱۳۸۹، ص ۶۸). اوج واگرایی را در تفسیر قبالی می‌توان یافت که مدعی است: نفوس یهودیان در نهایت از خدا نشئت می‌گیرد، درحالی که نفوس غیریهود و بیگانگان مادی است یا مبنای مادی دارد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۹).

با اینکه نگاه واگرایانه به علل گوناگون در آیین یهود پررنگ است، اما در سیر تاریخی این دین، رویکرد همگرایانه به ادیان دیگر جایگاه خاص خود را دارد و در دوره‌های گوناگون نزد عالمان سوفریم، تنائیم، اموراتیم، ساووراتیم، گائونیم، ریشونیم و احرانیم قابل رصد بوده، در این رویکرد خداوند، خدای همه انسان‌ها، انسان‌تصویری از خداوند و آنچه در جهان دیده می‌شود کار و فعل خداوند است. به قوانین نوحیه (برای مطالعه بیشتر، رک: کهن، ۱۳۵۰، ص ۸۵) تمسک و از ابراهیم علیه السلام به‌عنوان پدر امت‌ها یاد می‌شود که خداوند وعده داده است از طریق او همه مردم برکت خواهند یافت: «و برکت دهم به آنانی که تو را مبارک خوانند و لعنت کنم به آنکه تو را ملعون خواند و از تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند یافت» (پیدایش، ۱۲: ۳).

از دیدگاه سعیدیا گائون (۸۸۲-۹۴۲م) نمی‌توان طبیعت توحیدی اسلام و مسیحیت را انکار کرد (گائون، ۱۹۶۷، ص ۲۰۹-۲۱۳). بحیان باقودا (ابن باقودا، ۱۹۱۲، ص ۳۸-۴۰)، یهودا هلوی (لوی، ۲۰۰۶، ص ۳۵۵) و ابن‌میمون غیریهودیان را اهل توحید شمرده‌اند (ابن‌میمون، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۳). ربی یوسف آلبو (۱۳۸۰-۱۴۴۴م) هسته و گوهر تمام ادیان را یکی می‌داند و اختلاف آنها را معلول تنوع تجربه انسانی و فرهنگ دریافت‌کنندگان کلمه الهی ازلی می‌شمرد (بریل، ۲۰۱۰، ص ۲۱۹). موسی مندلسون وجود ادیان

مختلف را لازم و جزئی از طرح و نقشه الهی می‌داند و دیدگاه کسانی را که به دنبال تلفیق تمام ادیان جهان در یک دین هستند رد می‌کند (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳).

آنچه در مجموع به نظر می‌رسد این است که ادیان در مبانی و اصول اشتراکات زیادی در جهت رویکرد همگرایانه دارند. گفت‌وگو و تقریب صادقانه با حفظ هویت دینی، مشخص بودن اهداف گفت‌وگو و حرکت در جهت منافع و مصالح راستین جامعه بشری می‌تواند تقریب بین ادیان را به جایگاه واقعی خود نزدیک نماید.

سوم. تفاوت خاستگاه تقریب در اسلام و ادیان دیگر

سومین دلیل مربوط به تفاوت خاستگاه تقریب در ادیان است. واگرایان معتقدند: رویکرد تقریبی در ادیان گوناگون، با زمینه‌ها و اهداف مختلف و گاه ابزاری اتخاذ شده است. برای نمونه، مسیحیت سه دوره انفعال، تهاجم و گفت‌وگو را در برابر ادیان دیگر طی کرده و با توجه به شرایط عصر قرن بیستم، با رویکردی جدید به نام «گفت‌وگو به‌مثابه ابزار راهبردی» به ارتباط با جهان، به‌ویژه جهان اسلام روی آورده است (طاهری آکردی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۷۸۹). به عبارت دیگر، رواداری غربی محصول خستگی از درگیری بر سر حقیقت، افول جایگاه کلیسا و عقل مبتنی بر دوران روشنگری، تجربه‌گرایی و کثرت‌گرایی (پلورالیسم) است؛ اما رواداری در اسلام بر مبانی عقل بر وحی استوار است (قنبری، ۱۳۸۲). بدین‌روی، به سبب خاستگاه متفاوت تقریب، تقریب در ادیان امکان‌پذیر نبوده یا حداقل ثمره را خواهد داشت.

در پاسخ به دلیل سوم، قائلان به رویکرد همگرایی با اذعان به تفاوت در خاستگاه تقریب میان ادیان، قائلند که باید خاستگاه تقریب را در بندگی خدا، تعالی‌جویی فطری انسان و ضرورت‌های زندگی اجتماعی جست‌وجو کرد (سجادی، ۱۳۸۱). همچنین باید توجه داشت آنچه در تاریخ مسیحیت رخ داده متفاوت از آن چیزی است که در کتاب مقدس و سیره حضرت مسیح بوده است.

تذکر این نکته نیز مهم است که در بستر تاریخی ادیان، در سایه سنگین و غالب رویکرد واگرایانه، جریان همگرایانه ادیان با حرکتی کند، احتیاط‌آمیز و مرحله‌ای به پیش می‌رود و به تدریج، به مراحل تثبیت خود نزدیک خواهد شد و ممکن است گروه‌های مختلف با انگیزه‌های گوناگون به این کاروان ملحق شوند. از این‌رو، باید خاستگاه‌های متفاوت تقریب و رویکرد همگرایانه ادیان را شناخت. عالمان ادیان باید با آگاهی و تبحر، گستره موارد اختلافی را شناخته، آن را مدیریت نمایند. شکی نیست که در طول تاریخ، از امور مقدس و ارزش‌ها در مسیر باطل استفاده شده، از تقریب نیز برای پیشبرد اهداف غیردینی و غیرانسانی، نظیر شناخت مستعمره‌ها و تبشیر و مشروعیت بخشیدن به رژیم صهیونیستی بهره گرفته‌اند. اما این دلیلی موجه برای دست کشیدن از تقریب بین ادیان نیست. به همین دلیل، یکی از اصول تقریب در منابع دینی، هوشیاری مؤمنان در برابر جوامع و مکاتب دیگر است.

یکی از دلایل رویکرد واگرایانه استناد به آیات و روایات است. از ظاهر آیات و فقرات کتاب‌های مقدس چنین برداشت کرده‌اند که منابع دینی به ما رویکرد واگرایانه را توصیه می‌کنند. به سه دسته از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) استناد به آیاتی که مسلمان را به دوری از کافران دستور داده است:

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۲۸)؛ افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد، مگر اینکه از آنها بپرهیزد (و به خاطر هدف‌های مهم‌تری تنبیه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود برحذر می‌دارد و بازگشت (شما) به سوی خداست.

انتساب کفر و بدعت به پیروان ادیان دیگر از مناقشه‌های کلامی است که در تاریخ روابط ادیان ابراهیمی به چشم می‌خورد. دفاعیه‌نامه‌ها، اعتقادنامه‌ها و ردیه‌نویسی در ادیان در جهت دفاع از دین و راست‌کیشی بوده که در کتاب‌های تاریخی آمده است (موسوی‌مقدم، ۱۳۹۲، ص ۲۷-۳۱؛ صمیمی، ۱۳۸۲، ص ۴۲-۴۶). اما در پاسخ به این دسته از ادله نقلی، همگرایان به تفاوت میان کفر بالله و کفر به آیات الله و همچنین فرق نهادن میان اهل کتاب و کفار ارجاع داده‌اند؛ یعنی مراد از «کفر» به کار رفته درباره اهل کتاب، کفر به آیات الله است و نه کفر بالله، که آثار فقهی کفر را بتوان از آن استنتاج نمود.

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ» (آل عمران: ۷۰)؛ بگو: ای اهل کتاب، چرا به آیات خدا کافر می‌شوید، و حال آنکه خدا گواه اعمال شماست؟

علامه طباطبائی در توضیح این تفاوت بیان می‌دارد: کفر به خدا عبارت است از: التزام به اینکه خدای یگانه‌ای وجود ندارد؛ همچنان که وثنی‌ها و دهری‌ها چنین التزامی دارند؛ ولی کفر به آیات خدا عبارت است از: انکار یکی از معارف الهی، بعد از ورود بیان و روشن شدن حق، که اهل کتاب این گونه‌اند؛ یعنی اهل کتاب منکر این معنا نیستند که عالم هستی معبودی واحد دارد، منکر حقایقی از معارف‌اند که کتب آسمانی نازل شده بر آنان و بر غیر ایشان بیان نموده است؛ مانند نبوت پیامبر اکرم ﷺ بنده و رسول خدا بودن حضرت عیسی ﷺ، یهودی و نصرانی نبودن حضرت ابراهیم ﷺ. این قبیل معارف را که آیات الهی هستند، منکرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۰۳).

ب) استناد به آیاتی که از مسلمانان خواسته است اهل کتاب را ولی و دوست خود نگیرند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده: ۵۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهودیان و مسیحیان را دوست خود مگیرید؛ زیرا آنان با وجود اینکه با هم اختلاف دارند، در برابر شما با یکدیگر همدل‌اند، و هر کس از شما آنان را به دوستی بگیرد، قطعاً در زمره آنان به‌شمار می‌آید و از ستمکاران است، و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند.

و اگر ایان عقیده دارند: در منابع دینی از مسلمانان خواسته شده که از بیگانگان و مشرکان و دشمنان دوری گزیده، آنها را دوست و همراز خود نگیرند و فریب سخنان جذاب و اظهار محبت‌های ظاهراً صمیمانه آنان را نخورند؛ زیرا آنان چهره واقعی خود را پشت این نقاب‌های فریبنده پنهان می‌کنند و هرگاه بتوانند از وارد آوردن هرگونه شر و فساد نسبت به مسلمانان دریغ نمی‌ورزند.

در پاسخ به این دسته از آیات، ما باید مجموع آیات و روایات را با هم ببینیم، از خود قرآن کمک بگیریم و به عبارت دیگر، از خانواده آیات و روایات به یک حکم برسیم. با اینکه علامه طباطبائی قائل است که ولایت نهی شده در این آیه ولایت مودت، اتحاد و محبت است، نه ولایت حلف (هم‌پیمانی)، اما باید توجه داشت که محبت به دو معناست:

اول. معنایی که غالب لغویان دارند و در مقابل بغض و مرکز آن قلب است. اگر علاقه به چیزی در قلب کسی جای بگیرد، گفته می‌شود: فلان چیز محبوب اوست.

دوم. مقصود از محبت، رحمت، احسان و برّ و نیکی است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۱۴؛ ابن‌منظور، ج ۱، ص ۲۹۳). به تعبیر دیگر، رفتار محبت‌آمیز در مقابل رفتار خشونت‌آمیز است. محبتی که از دشمنان نهی شده معنای اول است که با آیات و روایات تعارض دارد.

توجه به این نکته مهم است که اهل کتاب با دشمنان اسلام فرق دارند. اهل کتاب چون دیشان ریشه‌ای راستین دارد، بجاست با آنان تعامل شایسته داشته باشیم تا وجهت دینی و اهداف پیامبران آنان لحاظ شود.

برای ساختن جامعه کامل و آرمانی که یکی از اهداف مهم ادیان الهی و پیامبران است، «نوع دوستی» برآمده از نظام اخلاقی ادیان آسمانی جایگاه مهمی دارد. نوع دوستی نتیجه محبت است و سرمنشأ محبت حقیقی خداوند است که ریشه در رحمانیت و مهربانی او دارد، اگرچه در گستره محبت در اسلام و ادیان دیگر تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود (علمی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۹۵۸). در این رابطه وقتی به قرآن کریم، روایات و سیره پیشوایان مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم دستور به همگرایی داده شده و گاهی شیوه‌های آن نیز بیان گردیده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی کلمه‌ای که تمسک به آن بر ما و شما لازم است و آن این است که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگیریم و یکدیگر را به جای خدای خود به ربوبیت نگیریم. اگر نپذیرفتند بگوئید: شاهد باشید که ما مسلمانیم.

آیه ۹ سورة «ممتحنه» فقط از دوستی با کسانی که قتال کرده‌اند، نهی می‌کند. همچنین آیه ۸۲ سورة «مائده» مسیحیان را به علت وجود عالمان، پارسایان و تکبر نداشتن، نزدیک‌ترین دوستان به مسلمانان معرفی می‌کند.

(ج) استناد به آیاتی که فقط اسلام را دین نهایی و مقبول معرفی کرده است:

«إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا يَبِغْتَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران: ۱۹)؛ دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی (در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ستم در میان خود. و هر کس به آیات خدا کفر ورزد، (خدا به حساب او می‌رسد؛ زیرا) خداوند سریع‌الحساب است. واگرایان در دین اسلام بر این نظریه‌اند که دین مقبول و دین نهایی پذیرفته‌شده دین اسلام است و نزدیکی شدن به ادیان دیگر به خاطر انحرافات و تحریفات مذموم شمرده شده است. همگرایان برای روشن شدن این دسته از آیات و روایات، به معنای لغوی و اصطلاحی ارجاع داده‌اند. «اسلام» در لغت، به معنای تسلیم و گردن نهادن است و با توجه به آن، اسلام آیینی است که برنامه کلی آن تسلیم شدن انسان به خدای متعال است. با این تعریف، همه پیامبران به دین اسلام دعوت می‌نموده‌اند. این مطلب در آیات گوناگون (نساء: ۱۲۵؛ آل عمران: ۱۹ و ۶۴؛ بقره: ۱۲۸) تصدیق شده است. اما در اصطلاح، نامی برای آخرین شریعت توحیدی با پیامبری حضرت محمد ﷺ است. در این آیات، «اسلام» به معنای عام و تسلیم بودن است و قرآن به پیروان ادیان قبلی به علت غفلت از این نکته و انتساب انبیا به دین خاص تذکر می‌دهد (بقره: ۱۴۰؛ آل عمران: ۶۷).

همچنین نگاه انحصارگرایانه و قوم برگزیده داشتن به مسئله نجات، موجب شده شماری از پیروان ادیان به سمت رویکرد واگرایانه سوق داده شوند. برای مثال، مسیحیان تنها راه نجات را مسیح می‌دانند (یوحنا، ۱۴: ۶؛ اعمال: ۱۲: ۴) و عیسی معیار نهایی حقیقت قلمداد می‌شود. اساس و بنیان مسیحیت انکشاف خدا در مسیح است و تحمل و مدارا و احترام متقابل با ادیان دیگر را موجب تحریف شدن ماهیت واقعی حقیقت می‌دانند (کرامر، ۱۹۳۸، ص ۱۲۵).

گروهی نیز با نگاه واگرایانه به منابع نقلی، به سیره مستمر در میان پیروان ادیان استناد می‌کنند که قرن‌ها میان پیروان ادیان رویکرد واگرایانه غلبه داشته است، تا جایی که برنارد لوتیس در کتاب خود به دورانی اشاره می‌کند که آموختن خط و زبان ادیان دیگر سبب بدنامی و تحقیر اجتماعی بود (لوئیس، ۱۳۸۹، ص ۹۵ و ۱۰۵). برای روشن شدن این مطلب باید گفت: همان‌گونه که اشاره شد، تفکر همگرایانه ادیان در بستر تاریخی به صورت جریانی کند، احتیاط‌آمیز و مرحله‌ای وجود داشته (رک: گدارد، ۱۳۹۵) و فراز و فرودهای زیادی به خود دیده است، تا آنجا که مفسرانی تغییر قبله را هم به رویکرد همگرایانه پیوند می‌دهند. زمخشری و طبرسی آورده‌اند که پیامبر در مکه به سوی کعبه نماز می‌گزارد. با هجرت به مدینه، خدا دستور داد برای دوستی و الفت با یهود به سوی بیت‌المقدس نماز بگزارد، تا اینکه پس از هفده ماه، آیه ۱۴۴ سوره «بقره» نازل شد و قبله تغییر کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ طبرسی، بی تا، ج ۱ ص ۸۶).

در مجموع، آیات قرآن (آل عمران: ۶۴؛ بقره: ۶۲؛ نساء: ۱۵۹؛ مائده: ۶۹؛ مائده: ۸۲؛ عنکبوت: ۴۶؛ ممتحنه: ۸)، نشانگر آن است که اصل کلی در ارتباط با غیرمسلمان بر پایه محبت، جدال نیکو، احترام و عدالت و قسط بوده و این اصول نقشه راه و مبنای برخورد مسلمانان با ادیان دیگر را مشخص می‌کند.

در پایان این مبحث، توجه به یک نکته مهم در تقریب، پیروان ادیان را در فهم همدلانه تقریب کمک خواهد کرد و آن نکته این است که باید تقریب را در نظام تقریب ملاحظه کرد؛ یعنی بدانیم تقریب در هر دینی لایه‌های متفاوتی دارد؛ از تقریب درون‌دینی تا برون‌دینی و تقریب میان انسان‌ها که همه اینها باید حول یک نقطه و به سوی هدفی واحد که قرب الی‌الله و سعادت‌مندی انسان است، حرکت نماید. در منابع اسلامی به این نکته توجه شده است. همچنین در مسیحیت، شورای واتیکانی دوم درباره انواع گفت‌وگو، درباره سه نوع گفت‌وگو (انسانی، ادیانی، مذهبی) بر موضوع سه گروه در چارچوب سه حلقه هم‌مرکز، سخن می‌گوید (فلانری، ۱۹۹۲، ص ۱۰۰۴). شورای جهانی کلیساها نیز گفت‌وگوها را سه نوع می‌داند: (Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, 1993, p. VII).

مبانی ارزش‌شناختی رویکرد همگرایانه

آیا در تقریب و رویکرد همگرایانه، ما به دنبال دستیابی به مشترکات هستیم؟ آیا با تأکید بر مشترکات، در تلاش برای ارائه یک دین حداقلی هستیم؟ آیا هدف^۵ دیدن ظرفیت بالای دین، برای شکوفا کردن کرامت‌های انسانی است تا براساس معارف والای ادیان، پیروان ادیان از حد تحمل یکدیگر فراتر روند و به احترام به همدیگر از طریق مفاهمه دست یابند؟ سوئال اولین هدف از گفت‌وگو و رویکرد همگرایانه را رشد و تغییر می‌داند، نه اینکه جبراً مطابق یکدیگر زندگی کنیم (سوئدلر، ۲۰۱۳، ص ۱۰). در ادامه مبانی ارزش‌شناختی رویکرد همگرایانه را پی می‌گیریم:

الف) ارزش‌ها و واقعیت‌ها

اصطلاح «ارزش» در متون متأخر کاربرد فراوانی دارد و نزد قدما نیز با عنوان «فضیلت» مطرح بوده است. ارزش‌ها یا نظام ارزشی به لحاظ جایگاه و موقعیت، بعد از جهان‌بینی و نظام باورهای کلان قرار می‌گیرند. تتبع در موارد استعمال واژه «ارزش» نشان می‌دهد که این واژه در شاخه‌ها و قلمروهای گوناگون، کاربردهای متعددی دارد و وجه جامع یا عنصر مشترک در همه موارد، کاربرد آن به‌مثابه «مطلوبیت» (Desirable) است.

از مباحث مهم در بحث ارزش‌ها، بررسی رابطه «هست‌ها» و «بایدها» است. اندیشمندان مسلمان قائلند که بایدها و نبایدهای اخلاقی ریشه در واقعیت و هست‌ها دارند و ارتباطی وثیق بین آنها برقرار است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۵-۱۸۷). درباره منشأ اعتبار ارزش‌ها، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده که مهم‌ترین آنها «ذهنیت انسان؛ محل اعتبار» (دیدگاه افراطی)، «ارزش‌ها؛ سیمای واقعیت‌ها» (دیدگاه تفریطی) و «استاد ارزش‌ها به واقعیت‌ها» (دیدگاه معتدل) است. دیدگاه معتدل بر این باور است که گزاره‌های ارزشی، چه به صورت انشایی یا خبری، مبین رابطه ضروری و واقعی بین فعل و نتیجه فعل و امور حقیقی و واقعی هستند. رابطه ضروری بین اعمال اختیاری و نتایج آن و به تعبیری رابطه علیت و معلولیت از طریق وحی و نبوت یا از طریق عقل و فطرت ناب انسانی بر ما آشکار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۵۳-۱۰۷؛ رهنمایی، ۱۳۸۵، ص ۵۶-۶۷). ما در رویکرد همگرایانه، پایه ارزش‌ها را استاد به واقعیت‌ها می‌دانیم.

ب) انسان و مبانی ارزش‌شناختی

برترین شاخص تمایز مکاتب از یکدیگر، ارزش‌های نشئت گرفته از آن مکتب است. در واقع تشخیص ماهوی هر نظام فکری و عقیدتی ظهور ارزش‌هایی است که از درون آن نظام جوشیده و براساس اصول بنیادین آن نظام شکل گرفته است (رونزو، ۱۳۹۵، ص ۲۴۸). مبانی ارزش‌شناختی، مشخص‌کننده جایگاه باورها و مفاهیم در یک مکتب است. انسان‌شناسی اگر مقدمه امر بزرگ‌تر، یعنی خداشناسی باشد ارزشمند است؛ زیرا انسان‌شناسی محدود به شناخت انگیزه‌ها و منافع و روحیه شخصی افراد، فاقد ارزش است و اگر مقدمه امر والاتر باشد و از معبر تهذیب نفس بگذرد، ارزشمند بوده و در علوم دیگر تأثیرگذار است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۴-۶۲).

هر موجودی از استعدادها و نیروهای بالقوه‌ای برخوردار است و کمال، سعادت و غایت هر وجودی به فعلیت رساندن قوای درونی و استعدادهای بالقوه خویش است. انسان نیز که از دو موهبت «عقل» و «اختیار» برخوردار است، ارزش و قیمت وجودی‌اش به این است که استعدادهای بالقوه خود را به فعلیت درآورد. در این مسیر افعال انسان (حرکات عرضی) وابسته به تغییرات در نفس (حرکات و افعال جوهری) است که بتواند آن را به مرحله اعلا و برین ارتقا دهد (صدرالمطلبین، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۴۸؛ ج ۴، ص ۱۴۱). از زیرساخت‌های اساسی در بحث تقریب بین ادیان، انسان اخلاقی مطلوب است. انسان مطلوب و پارساست که باید در جامعه تفکر همگرایانه و تقریب بین ادیان را در سطح بینش، گرایش و کنش به نقطه مطلوب برساند و با تکیه بر ظرفیت معارف ادیان، نظیر ورع، رضا، تفکر، انس با طبیعت، سکوت، بخشش، خدمت به خلق و پرهیز از خشونت، گفتمان ادیان را مستحکم ساخته، تنش‌ها را به حداقل برساند.

منابع دینی ادیان که جهان هستی را تحت تدبیر وجودی یگانه می‌دانند، از پیروان خود می‌خواهند با تواضع با هموعان خود برخورد کنند و بر نقش محوری مهرورزی و کمک به دیگران، به مثابه عامل مهم رشد و تعالی انسان تأکید کرده‌اند. برای مثال، «تلمود» یهودیان در بخش اخلاقی خود، شیوه اخلاقی زیستن انسان را که شامل محبت به هموع، تواضع و فروتنی، عفو و گذشت، اعتدال و میانه‌روی است، بیان نموده است (گیلات، ۱۹۹۶، ص ۷۵۰؛ رایینوویتز، ۱۹۹۶، ص ۷۶۰).

هر قدر انسان‌های مطلوب دو مکتب از شباهت بیشتری برخوردار باشند احتمال همسانی مبانی انسان‌شناسی دو مکتب بیشتر خواهد بود و بالطبع، گفت‌وگو و تقریب بین مکاتب تقویت خواهد شد.

ج) ارزش رویکرد همگرایانه، ذاتی یا غیری؟

ارزش ذاتی یک موضوع به آن است که آن موضوع در ارزشمند بودن به چیزی وابسته نباشد و از این بابت، ارزش درونی دارد. در مقابل، ارزش غیری یک موضوع از آن نظر است که آن موضوع در ارزشمند بودن، تابع چیزهای دیگری است و از این منظر، ارزش آن، بیرونی یا تبعی است. برای مثال، کمال اختیاری، ارزش ذاتی اخلاقی دارد و رفتارهای اختیاری نسبت به تأثیرشان در دستیابی به کمال اختیاری، ارزش غیراخلاقی دارند (مصباح، ۱۳۸۵،

ص ۵۸). رویکرد همگرایانه نیز در سایه قرب الی‌الله معنا می‌یابد. از این منظر قرب الی‌الله ارزش ذاتی دارد و تقریب بین ادیان ارزش گیری پیدا می‌کند، تا زمانی که در این مسیر بوده و مطلوبیت عمل و انگیزه را دارا باشد.

د) مطلوبیت عمل و انگیزه

عقل و وحی به‌مثابه منشأ اعتبار ارزش‌ها، نقش خود را در تبیین و تشریح ارزش‌های اخلاقی بر دو محور مهم «مطلوبیت عمل» و «مطلوبیت انگیزه» ایفا می‌کنند. محور ارزش‌گذاری هر دو این است که هم خود عمل باید نیکو و شایسته باشد و هم نیت انجام عمل خوب و شایسته باشد (رهنمایی، ۱۳۸۵، ص ۷۶). در تقریب باید هر دو وجه حسن فعلی و حسن فاعلی لحاظ شود. نزدیک شدن ادیان به یکدیگر باید در راستای ارزش ذاتی (قرب الی‌الله) باشد. گاه فعل تقریب مطلوبیت عمل دارد، اما مطلوبیت انگیزه ندارد؛ مانند ماجرای ایمان آوردن جمعی از اهل کتاب (یهودیان) که گفتند: بروید در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید! (آل عمران: ۶۲). این عمل اگرچه شکل ظاهری فعل ارزشی را داشت، اما چون مطلوبیت انگیزه نداشت، یک عمل ضد ارزشی و فتنه محسوب شد.

هـ) رویکرد همگرایانه: تکامل جامعه و انسان

همه نظام‌های اخلاقی در تاریخ بشریت در پی اصلاح انسان و زندگی فردی و اجتماعی او بوده‌اند. میزان شباهت نظام‌های اخلاقی مکاتب به یکدیگر، در تقریب و مدارای پیروان آن مکاتب تأثیرگذار است. در نظام‌های اخلاقی ادیان الهی، انسان‌های دیندار، رکن و سرمایه تقریب و کرامت انسانی، یعنی «فطرت توحیدی» را برای ساختن خود و جامعه دارا هستند.

از مهم‌ترین گام‌ها در راه تربیت و ارتقای انسان در همه ابعاد، قرار دادن انسان در مسیر شناخت و کرامت خویش است و آنچه کرامت انسان، به‌ویژه انسان دیندار را خدشه‌دار کند پایگاه همگرایی را تضعیف می‌نماید. جوامع بشری همانند انسان‌ها، با ملاک‌ها و معیارهای ارزشی طبقه‌بندی می‌شوند. طرح «مدینه فاضله» در برابر مدینه‌های جاهله، ضاله و نظایر آن نشان از نگاه ارزشی به اجتماعات بشری دارد.

اندیشمندان ارزش یک جامعه یا حکومت را براساس میزان اجرا و عینیت بخشیدن به مقولاتی مانند عدالت سنجیده‌اند؛ مهم‌ترین آموزه‌ای که فلسفه انتظار ظهور منجی در ادیان نیز به‌دنبال آن است. به‌عبارت دیگر، آرمان موعود منجی هم بالاترین ارزشی را که برای اجتماع بشری دنبال می‌کند، «عدالت» است. بیشتر ادیان بزرگ و به‌ویژه ادیان ابراهیمی یکی از آموزه‌های مهمشان بحث منجی و حکومت صالحان و برپایی عدل بوده است (نور: ۵۵).

رویکرد همگرایانه از این نقطه اشتراک می‌تواند با تربیت انسان‌های پارسا در این مسیر نقش مهمی ایفا کند. قرآن تشکیل امت واحد را یک برنامه جهانی برای تشکیل حکومت جهانی می‌داند. بهترین دوران خلقت زمانی است که صالحان و مستضعفان وارث زمین خواهند شد (انبیاء: ۱۰۵؛ مزامیر، ۳۷؛ ۲۹) و زمینه آن را باید بندگان صالح فراهم سازند و بهترین راهکار برای فراهم نمودن این زمینه، تقریب ادیان و متدینان عالم است.

همه ادیان الهی به سوی موعود و منجی و یک برنامه جهانی در حرکتند. مصلح آخرالزمان آرمان همه ادیان است. گسترش رویکرد همگرایانه جهت گیری ادیان به سمت یک امت واحد و بسیج توانایی‌ها در راستای کمال انسانی است. در فضای همدلی، علاوه بر اینکه از هدر رفتن استعدادها و فرصت‌ها جلوگیری می‌شود، همچنین می‌توان به پیشرفت‌های معنوی و مادی نائل آمد.

اسلام روابط انسانی را فراتر از عدالت تعریف می‌کند؛ به این معنا که عدالت در حوزه روابط انسانی، رابطه حداقلی را می‌سازد؛ زیرا سطح عالی روابط در قالب «احسان» تعریف می‌شود که شامل نیکوکاری در ابعاد و اشکال گوناگونی همچون گذشت، بخشش، مهر، عطوفت، نیکی، انفاق و ایثار می‌شود (علمی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۹۶۱). شناخت اشکال گوناگون روابط از سطح تا کف در تعامل میان مؤمنان، مسلمانان، متدینان و انسان‌ها، نیازمند طراحی نظام جامع تقریب خواهد بود.

اسلام (تسلیم بودن در برابر حق) دین فطری (دین مطابق خلقت و آفرینش) و اجتماعی است. کلام «مدنی بالطبع بودن انسان» به شکل‌های گوناگون به «خاصیت فیزیکی» و «خصلت غریزی» تفسیر شده است. تفسیر سوم این است که انسان به حسب خلقت، با یک سلسله استعدادها و امکانات آفریده شده است که به فعلیت رسیدن و به کمال رسیدن این استعدادها، جز در پرتو تعاون اجتماعی امکان ندارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۵۳۹-۵۴۲).

اصل کلام این است که امروز کارکرد تقریب و همگرایی ادیان فراتر از مباحث اضطرار و حل مشکلات موجود، این است که افراد متدین استعدادهایی در مسیر سعادت دارند که با کنار هم بودن، امکان بروز دارد و در مسیر اسلام (تسلیم بودن) و تلاش برای حاکمیت دین‌داران و مستضعفان شکوفا خواهد شد.

نتیجه گیری

اصل اولی در میان ادیان تعامل است یا تقابل؟ آیا تعامل ممکن است یا ناممکن؟ در وادی تعامل میان ادیان دیدگاه‌های ناممکن، ممکن و ضروری و در یک تقسیم‌بندی کلی، دو رویکرد کلی «واگرایانه» و «همگرایانه» دیده می‌شود. هر رویکرد دارای مبانی، روش و ساختارهایی است. رویکرد «واگرایانه» اصل را تقابل میان ادیان شمرده و همدلی میان آنها را از باب مصلحت و ضرورت دانسته است. طبیعت انسان‌ها تفاوت در مبانی ادیان بوده، و تفاوت در خاستگاه تعامل میان ادیان، از دلایل آنهاست. از منابع دینی برای این رویکرد شواهدی ارائه می‌نمایند. رویکرد «همگرایانه» فرایندی است که پیروان ادیان، از روی میل و رغبت به احساس مشترکی در زمینه رفتار و درک و احترام متقابل دست یابند. هدف^۵ افزایش روابط انسانی، رفع سوءظن‌ها، فهم بیشتر حقیقت و تجمیع نیروهای متدین برای استفاده بهتر از فرصت‌ها در مسیر کمال انسانی است.

شاید بتوان گفت: دوران معاصر به سبب پیشرفت‌های ارتباطی، نزدیکی ادیان رقم خورده است و تأمل در اشتراکات ادیان این جریان را هموارتر خواهد کرد. هر مکتب و آیینی که بر پایه تفکر خردمندانه و مبانی

جهان شمول استوار باشد، در این مسیر نقش آفرینی بیشتری خواهد داشت. دین اسلام و به‌ویژه مذهب امامیه با ظرفیت‌های فراوانی، نظیر نظام ارزش‌ها، عقاید، پیشوایان ایمانی و نهادهای دینی از پر ظرفیت‌ترین جریان‌ها در پرچمدارای تعامل و تقریب بین ادیان و هدایت بشریت به سمت کمال و تعالی است و با تمسک به استعدادها و ظرفیت‌ها، قابلیت ارائه الگویی نوین در زمینه تقریب بین ادیان را داراست. این تحقیق نیز دیدگاه «همگرایانه» را با عنایت به ظرفیت‌های والای مکتب امامیه تأیید می‌کند.

براساس منابع اسلامی، شیوه برخورد مسلمانان با ادیان دیگر بر پایه محبت، جدال نیکو، احترام، قسط و عدل و آگاهی ترسیم شده است. براساس مبانی ارزش‌شناختی، ارزش‌ها به واقعیت مستند شده و انسان مطلوب و پارسا در ادیان یکی از ارکان تقریب و همگرایی ادیان به‌شمار می‌رود که در سایه مطلوبیت عمل و انگیزه جامعه انسانی را به سمت کمال و تکامل به پیش می‌برد. همگرایی ادیان فراتر از زندگی مسالمت‌آمیز، تجمیع نیروهای متدین و شکوفایی فطرت دینداران برای استفاده بهتر از فرصت‌ها در مسیر کمال انسانی و قرب الهی خواهد بود.

منابع

- کتاب مقدس، (ترجمه قدیم)، شامل کتب عهد عتیق و جدید، ۱۹۹۶م، انگلستان، انتشارات ایلام.
- ابن باقودا اندلسی، یحیی بن یوسف، ۱۹۱۲م، *الهدایة الی فرائض القلوب*، ترجمه ابراهیم سالم بن بنیامین یهودا، لیدن.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، بی تا، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن میمون، موسی، بی تا، *دلالة الحائرین*، تحقیق حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافة الدینیّه.
- افتخاریان، محمدحسین، ۱۳۸۰، *دانشنامه جنگ و صلح*، همدان، مسلم.
- آیبار، زهرا، ۱۳۹۶، «الهیات شکاف: روشی مبتنی بر کنش در گفت‌وگوی ادیان»، *معرفت‌ادیان*، ش ۳۰، ص ۱۷۴-۱۵۷.
- آقابخش، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۸۶، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۵، *وحی زبان مقدس هزاره‌ها*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جدیدبناب، علی، ۱۳۸۱، *تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *تفسیر موضوعی* (جامعه در قرآن)، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی - فلسفه اخلاق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، بیروت، دارالقلم.
- روزنو، جوزف، ۱۳۹۵، *اخلاق دین و جامعه خوب*، ترجمه سودابه کریمی، تهران، نگاه معاصر.
- رهنمایی، سیداحمد، ۱۳۸۵، *درآمدی بر مبانی ارزش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *تفسیر کنشاف*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سجادی، سیدابراهیم، ۱۳۸۱، «اصول و خاستگاه مشترک ادیان»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۲، ص ۴۲-۷۳.
- شیخ‌رضایی، حسین، ۱۳۹۴، *علم‌ورزی در حلقه کندوکاو*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمثلهین، ۱۳۷۹، *اسفار*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- صمیمی، مینو، ۱۳۸۲، *محمد در اروپا*، ترجمه عباس مهرپویا، تهران، اطلاعات.
- طاهری آکردی، محمدحسین، ۱۳۸۷، *پیشینه تاریخی گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت (با تأکید بر دیدگاه نسبیّه و کاتولیک)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، «گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت: اصلی استراتژیک یا ابزاری راهبردی»، در: *مجموعه مقالات اسلام و مسیحیت با موضوع اخلاق و معنویت*، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران و قم، دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- علمی، قربان، ۱۳۹۷، «نوع‌دوستی در اسلام و مسیحیت»، در: *اسلام و مسیحیت با موضوع اخلاق و معنویت*، قم، بوستان کتاب.
- قنبری، حسن، ۱۳۸۲، «مسیحیت و مدرنیته به روایت هانس کونگ»، *هفت آسمان*، دوره پنجم، ش ۲۰، ص ۸۷-۱۱۲.
- کهن، آ، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، تهران، زیبا.
- گنارد، هیو، ۱۳۹۵، *تاریخ روابط اسلام و مسیحیت*، ترجمه منصور معتمدی و زهرا مودب، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
- گندمی نصرآبادی، رضا، ۱۳۹۴، *رویکرد یهودیت به ادیان دیگر*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- لاتون و همکاران، کلابو، ۱۳۷۸، *اخلاق در تئوس دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- لویس، برنارد، ۱۳۸۹، *نخستین مسلمانان در اروپا*، ترجمه محمد قائد، تهران، کارنامه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۹۲، *ره توحه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق؛ روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مظفری، محمدحسین، ۱۳۸۲، «جهان اسلام و گفت‌وگوی ادیان»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۱۹۷ و ۱۹۸، ص ۹۶-۱۰۹. موسوی‌مقدم، محمد، ۱۳۹۲، *جریان سیردین‌پژوهی در غرب با تأکید بر دیدگاه مونتگمری وات*، تهران، دانشکده علوم و قرآن. ناس، جان بایر، ۱۳۸۱، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی. نیوزنر، جیکوب، ۱۳۸۹، *یهودیت*، ترجمه مسعود ادیب، قم، ادیان.

Brill, Alan, 2010, *Judaism and other Religion: Moddels of Understanding*, NewYork, Macmllan.

Flannery, Austin (ed.), 1992, *Vatican Council II. the Councilor and Post Councilor Documents*, Northport, New York, Costello Publishing Company.

Gaon, Saadia, 1967, *The Book of Belifes and Opininos*, trans. by Samuel Rosenblatt, New Haven and London, Yale University Press.

Gilat, Yitzhak Dav, 1996, "Talmud", in *Encyclopedia Judaica*, V. 15.

Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, 1993, Geneva, World Council of Churches.

Kraemer, Hendric, 1938, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, Edinburgh House Press.

Lewy, Hans, Altmann, Alexander, and Heinmann, Isaak, 2006, *3 Jewish Philosophers*, Toby Press.

Robinowitz, Abraham Hirsch, 1996, "Commandments, the 613", in *Encyclopedia Judaica*, V. 5.

Ruparell, Tine, 2013, *Inter-Religious Dialogue and Interstitial Theology*, The wileyBlackwell companion to Inter-Rligious Dialogue Edited by Cath erine Cornille.

Spinoza, Benedictus, 1951, *The Chief Works of Spinoza*, NewYork, Dover Publications, INC.

Swidler, Leonar, 2013, *The History of inter-Religious Dialogue*, (The wily-Blackwell company on to Inter-Religious Dialogue Edited by Catherine ornille).

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل هستی‌شناسی میرچا الیاده و جانانان اسمیت در مطالعات ادیان

ovaisy.m@gmail.com

mahdilakzaei@gmail.com

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

مهدی لکزایی / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۴

چکیده

تفاوت رویکردها و نظریه‌ها در پژوهش‌های ادیانی را بیشتر باید در جنبه‌های هستی‌شناسی جست‌وجو کرد. بازتاب نگرش پژوهشگر درباره جهان، ادیان و سرشت آن منجر به راهبردها، روش‌ها و نظریه‌های خاص می‌شود و موقعیت‌های متفاوت هستی‌شناسی، گفتمان و به تبع آن، نتایج متفاوتی را تولید می‌کند. دو گفتمان در فضای دین‌پژوهی مقایسه‌ای امروزه حاکم است. گفتمان «پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق با مرجعیت بلامنازع» میرچا الیاده و دیگری رویکرد «پسامدنسیسم و تاریخ‌مدار گذر از الیاده» به نمایندگی جانانان زیتل اسمیت که سهم عمده‌ای در نظام‌مند کردن رشته دانشگاهی «تاریخ ادیان» دارد. این مقاله ضمن معرفی، واکاوی و بیان تقابل هستی‌شناسانه حاکم بر نظریه‌های این دو دین‌پژوه برجسته، ارزیابی دقیق‌تر و فهم بهتری از مطالعه روشمند ساختارها و پدیدارهای دینی در پژوهش‌های بین‌ادیانی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی ادیان، پدیدارشناسی دین، روش‌شناسی مطالعات ادیان، دین‌پژوهی مقایسه‌ای.

تغییرات جهان دینی با سرعت روزافزونش در جهان معاصر، ما را به تأمل در زمینه چالش‌برانگیز «روش مطالعات ادیان» فرامی‌خواند. در نیم قرن گذشته به لحاظ روشی، دو رویکرد بر مطالعات ادیان حاکم بوده که «بررسی مقایسه‌ای دین» یا «تاریخ ادیان» را - که پیش‌تر تنها پژوهش‌هایی بود که سنت‌های عمدتاً غیرمسیحی را دربر می‌گرفت - وادار به تجدیدنظر نمود و زمینه گسترده‌تری از مطالعه تاریخی و مقایسه‌ای ادیان را پیش‌روی دین‌پژوهان گشود. اصطلاحات «مقایسه‌ای» و «تاریخی» دیگر تنها زیرشاخه‌ای از مطالعه دین نبود، بلکه شامل دیدگاه‌های فکری فراگیر در همه عرصه‌های نظام دینی می‌شد. امروزه دین‌پژوهی مقایسه‌ای پایگاه اصلی و نقطه اتکای مطالعات دانشگاهی در حوزه دین است.

نخستین جریان با حضور میرزا *الیاده* که برخی او را «پیامبر این عصر» می‌دانستند، در دانشگاه «شییکاگو» با تربیت نسلی از دین‌پژوهان شکل گرفت. پیام او سازش بین فهم عقلانی و وحی سستی بود تا اذهان امروزی را با سنت‌های بومی و محلی خودشان آشتی دهد و مصمم به حفظ ارزش دین - به‌طور کلی - نماید (رنه، ۱۳۹۷، ص ۶۴۵). اهمیت فراگیر او از آنجا مشخص می‌شود که هنگام ورودش به امریکا، فقط سه کرسی استادی در تاریخ ادیان وجود داشت، درحالی‌که طی بیست سال بعد، بالغ به سی کرسی رسید که بیش از نیمی از آنها را شاگردان او در اختیار داشتند.

الیاده رویکرد پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق را در مطالعات ادیان توسعه داد. وی مطالعات ادیان را رشته‌ای دیرپاب و دشوار قلمداد می‌کرد که باید بیش از آنکه بر تاریخ ادیان بنا شود، برحسب معنای ادیان ساختارمند گردد. او به‌هیچ‌وجه تسلیم تفاسیر تاریخی و عقلانی به‌مثابه تنها رویکرد نشد و خود را در بند روش‌شناسی‌های مختلفی که برای واقعیت دینی، هیچ اهمیت معنایی قائل نیستند، نکرد. در اثنای حیات علمی‌اش، او کوشید تا مطالعات ادیان را از چنبره تاریخی‌نگری و شقوق آن برهاند (لک‌زایی و موسویان، ۱۳۹۶). راه‌اندازی نشریه بین‌المللی *تاریخ ادیان*، نگارش کتاب جامع *تاریخ اندیشه‌های دینی* که بازتاب اعتقاد راسخ *الیاده* به وحدت بنیادین همه پدیدارهای دینی بود و سرپرستی و ویراستاری *دائرةالمعارف دین* و سایر آثارش موجب شد جایگاه علمی بی‌نظیری در چهار گوشه جهان برایش رقم بخورد (کیتاگاوا، ۱۳۸۸، ص ۲۵-۲۳).

با نفوذ تدریجی ایده‌های فلاسفه پسامدرن در مطالعات ادیانی از دهه ۸۰ و ۹۰ در قرن پیش، به‌تدریج شاهد ظهور پارادایم جدیدی در مطالعات ادیان توسط *جاناتان زیتل اسمیت*، شاگرد و همکار *الیاده* و از بانفوذترین ناقدان فضای دین‌پژوهی *الیاده* هستیم که راهبری رویکرد دوم با عنوان «گفتمان گذر از *الیاده*» را در مطالعات علمی ادیان بر عهده داشت. این تا حدی سنت جامعه دانشگاهی غرب است که شاگرد جا پای استاد نمی‌گذارد، بلکه مسیری متمایز را در پیش می‌گیرد که افق‌های نوینی را می‌گشاید و مرزهای تازه‌ای بنا می‌نهد.

جاناتان اسمیت مؤثرترین محقق دین در نیم قرن گذشته است که سهم عمده‌ای در نظام‌مند کردن این رشته دارد. اما باید دانست که ما با دین‌پژوهی سروکار داریم که با تعمد، ادعاهای تحریک‌آمیز و گبیج‌کننده‌ای را مطرح

می‌کند. او با جملاتی 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 بررسی‌های محققان بوده و هیچ حضور مستقلی جدای از فضای علمی ندارد» ما را درباره امکان دستیابی به مفهوم «دین» به چالش می‌کشد.

پرداختن مفصل به مباحث محتوایی دو رویکرد و خوانش جامع اندیشه‌های این دو دین‌پژوه از حوصله این مقاله خارج است. با توجه به اینکه هدف این مقاله، نه پرداختن به محتوای اندیشه‌های الیاده و اسمیت، بلکه بررسی رویکرد هستی‌شناسانه حاکم بر روش مطالعاتی آنهاست، به اختصار و به صورتی روشن‌مند به بیان آن می‌پردازیم.

هدف پژوهشگران در حوزه ادیان مقایسه‌ای، فهم ادیان مبتنی بر توصیف (خاص علوم انسانی) و نه توصیه و توضیح (اولی به الهیات و دومی به علوم طبیعی) است. جنبه‌های «هستی‌شناسانه»، «معرفت‌شناسانه»، «روش‌شناسانه» و «روش‌ها» چهار جنبه از پژوهش و فهم هستند که از مؤلفه‌های بنیادین هر پژوهشی به‌شمار می‌آیند و همگی به هم وابسته‌اند. بسیاری از پژوهشگران بی‌آنکه اطلاع کامل و دقیقی از مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مقبول خود داشته باشند، روش‌های پژوهشی را به کار می‌گیرند. انتخاب هریک از این روش‌ها منوط به آن است که پژوهشگر کدام مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را دارد (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰). موقعیت‌های متفاوت هستی‌شناسی (توجیه واقعیت)، معرفت‌شناسی (توجیه معرفت)، روش‌شناسی (توجیه روش) و روش (عمل پژوهش)، گفتمان و به‌تبع آن، نتایج متفاوتی را تولید می‌کند که در نهایت، منجر به فهم تازه‌ای در جهان ادیان می‌گردد.

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تکافوی تعریف، محل مناقشه‌اند. برخی چندان تمایلی به تفکیک و تمایز آنها ندارند و آنها را دو روی سکه‌ای واحد می‌پندارند. در ادبیات پژوهشی اگر موضع هستی‌شناختی، دیدگاه پژوهشگر درباره ماهیت جهان را بازتاب دهد موضوع معرفت‌شناختی نگرش او درباره آنچه را ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونگی دریافت آن را منعکس می‌نماید. جهت‌گیری دین‌پژوهان به موضوع دین با موضع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها شکل می‌گیرد. هرچند برای بیشتر محققان این مواضع بیش از آنکه روشن باشد، اغلب مبهم است، اما صرف‌نظر از آن، رهیافت پژوهشگر را به نظریه‌ها و روش‌هایی که از آن بهره می‌برد، شکل می‌دهد (استوکر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۵-۱۸۶).

«روش‌شناسی» نظریه و تحلیل درباره نحوه اجرای پژوهش است و روش‌ها نیز فنون گردآوری شواهد و مستندات را در اختیار محقق قرار می‌دهد و روش‌های اجرا و ابزارهای پژوهش را مهیا می‌سازد. به‌عبارت ساده‌تر، روش‌شناسی توجیه‌کننده روشی است که داده‌ها را گردآوری و تحلیل می‌کند. براساس تعاریف عناصر بنیادین، معرفت محصول داده‌ها و تحلیل داده‌هاست. درواقع، معرفت‌شناسی جرح و تعدیل‌کننده روش‌شناسی است و معرفت حاصل را توجیه می‌کند. همچنین هستی‌شناسی به نوبه خود، راهبردهای پژوهش را توجیه می‌نماید (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰).

پیشینه هستی‌شناسی در مطالعات ادیان

«هستی تا آنجا که هست» تعریف ارسطو از هستی‌شناسی بود که منتقدانه نظر استاد خود/افلاطون را درباره «هستی» یا «اوسیا» (Ousia) به چالش می‌کشید. هستی در مثل افلاطونی، تنها واقعیات جاودانه و تغییرناپذیر از معرفت مسلم را شامل می‌شد که امکان درک آنها برای عقل به‌تنهایی میسر بود. قلمرو «شدن»/ارسطو، این شناسایی آشکار هستی صرفاً با اشکال تغییرناپذیر و متعالی را به نقد می‌کشید و شناخت حسی را نخستین گام معتبر هستی‌شناسی در نظر می‌گرفت (نوریس، ۱۹۸۷، ص ۶۸۳۰).

توماس آکوئیناس دیدگاه تمایز بین واقعیت بالفعل و بالقوه/ارسطو را گسترش داد و در موافقت با فلسفه/ارسطو معتقد بود: در این جهان هیچ‌گونه مفهومی نخست بی‌آنکه از طریق احساس به‌دست آید، نمی‌تواند حاصل شود. این شناخت عقلی از محسوس زمینه شناخت عقلی محض - هرچند به‌نحو ناقص - را فراهم می‌آورد. از این‌روست که انسان می‌تواند شناخت‌هایی درباره امور غیرمادی، مانند خداوند و فرشتگان به‌دست آورد. به‌زعم آکوئیناس اولین کاربرد هستی‌شناسی دینی نمایش مواردی است که مقدمه ایمان باشند (براک، ۲۰۰۶، ص ۴۳۱).

علی‌رغم مذاقه‌های هستی‌شناسانه و تمرکز بر بحث هستی‌شناسی به‌عنوان رشته‌ای مهم در فلسفه در آثار فیلسوفانی نظیر کریستین ولف، ایمانوئل کانت و هگل، برنامه هستی‌شناسی که مدت‌ها در محافل الهیاتی مغفول مانده، دوباره در فلسفه مدرن و با/دموند هوسرل بنیانگذار پدیدارشناسی ظاهر شد.

«پدیدارشناسی» در فرهنگ انگلیسی آکسفورد به «دانش هستی‌شناسی» تعریف می‌شود و هوسرل به‌دنبال روشی مطمئن از دانش بشری بود که بتواند از عهده شناسایی و توصیف «آنچه هست» به‌مثابه جهان «خود استعلایی» - متمایز از خود تجربی - یا «آگاهی ناب» برآید.

هوسرل در کتاب پژوهش‌های منطقی (*Logical Investigations*) خود، طرح نظام پیچیده‌ای از فلسفه را ترسیم کرد که از منطوق به هستی‌شناسی «نظریه کلی‌ها» (Universals) و «اجزای کل‌ها» (Wholes) و سرانجام به نظریه پدیدارشناسانه‌ای درباره معرفت می‌رسید.

فیلسوفان وارث هوسرل بر سر توصیف دقیق پدیدارشناسی به بحث و جدل پرداختند. آدلف رایناخ (Adolf Reinach)، یکی از نخستین شاگردان هوسرل، استدلال می‌کرد که پدیدارشناسی باید با هستی‌شناسی واقع‌گرایانه وصلت کند؛ آنچنان که در پژوهش‌های منطقی هوسرل این‌گونه بود. رومن اینگاردن (Roman Witold Ingarden)، پدیدارشناس لهستانی نسل بعد، همین مخالفت را با چرخش هوسرل به سمت ایده‌آلیسم استعلایی استمرار بخشید. در نظر چنین فیلسوفانی، پدیدارشناسی نباید مسائل مربوط به هستی یا هستی‌شناسی را آنچنان که روش/پوخه القا می‌کرد، در حاشیه قرار دهد. آنان در این راه تنها نبودند و مارتین هایدگر نیز با آنها هم‌داستان بود (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۵).

هایدگر شاگرد و منتقد هوسرل با کتاب *هستی و زمان*، اثربخشی طرح هستی‌شناسی را احیا کرد. متافیزیک او - درواقع - هستی‌شناسی پدیدارشناسانه است (هارمان، ۲۰۰۷، ص ۱۶۱). هستی‌شناسی برای هایدگر، نحوه‌ای از

مواجهه عملی با اشیای درون‌جهانی است که میان فاعل شناسا و متعلق آن فاصله ایجاد نمی‌کند. زبان به‌مثابه یکی از مهم‌ترین اشیای درون‌جهانی در افق این هستی‌شناسی، اهمیت محوری دارد (سامع و صافیان، ۱۳۹۵).

به‌میزانی که پدیدارشناسی توسعه می‌یافت، به‌طور فزاینده‌ای آشکار گردید که از همان ابتدا به علت تازگی هستی‌شناسانه آن، به زمان بیشتری برای شناسایی خود نیاز دارد. پدیدارشناسی با این حرکت مستمر روبه‌رشد و تبیین تدریجی، طبیعتاً هستی‌شناسی را تقویت می‌کرد و به آن گرایش داشت تا بهتر فهم شود. این رویکرد از قبل در هوسرل مشهود بود و در هایدگر نیز به صراحت مطرح شد (تووناز، ۱۹۶۳، ص ۵۴).

پدیدارشناسی هوسرل بیشتر بر مبنای معرفت‌شناسانه است که شالوده پدیدارشناسی دین کلاسیک بر آن بنیان نهاده شده؛ اما پدیدارشناسی هایدگر بر شالوده هستی‌شناسانه شکل گرفته است؛ زیرا از نظر هایدگر پدیدارشناسی فقط از طریق فرضیه هستی‌شناسی می‌تواند معنا پیدا کند (فوئن مایر، ۱۹۹۱، ص ۱) و در نهایت رویکرد «پدیدارشناسی هرمنوتیک دین» را طرح می‌نماید.

از آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که چه‌بسا پدیدارشناسی دین را بتوان به دو دسته «پدیدارشناسی دین کلاسیک هوسرلی» و «پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگری» تقسیم‌بندی کرد (این تقسیم‌بندی در کتاب پدیدارشناسی دین، اثر محمود خاتمی نیز آمده است). هرچند مشترکاتی میان نظریه‌های پدیدارشناسان دین در هر دو دسته وجود دارد که شاید نتوان آنها را ذیل یکی از این دو دسته قرار داد و از هم متمایز کرد، ولی پدیدارشناسی دین به‌طور کلی متأثر از این دو جریان است.

گاردوس وان در لیو (Gerardus van der Leeuw) در اثر کهن خود با عنوان *دین، ذات و تجلی آن*:

مطالعه‌ای در پدیدارشناسی (Religion in Essence and Manifestation: A Study in

Phenomenology, 1999) که نخستین اثر در پدیدارشناسی دین معرفی می‌شود، ساختاری سه‌گانه به دست می‌دهد: متعلق دین؛ فاعل شناسای دین؛ متعلق و فاعل شناسا در تعامل با هم. متعلق دین که آن را «امر قدسی» می‌نامد، برتر از هر قدرتی است؛ اما این قدرت تنها یک نیرو نیست. وان در لیو بر دوردستی آن تأکید دارد. شخص هرچند بارها با آن مواجه شود، هیچ‌گاه برای او عادی و مأنوس نمی‌شود، بلکه همچنان «دیگری» امری «بکلی استثنایی و بسیار مهیب» باقی می‌ماند. بنابراین، مواجهه امر قدسی با حیرت، خوف و به‌ویژه هیبت همراه است که بعدها رودلف اوتو آن را «سر مهیب و مجذوب‌کننده» (*mysterium tremendum et fascinans*) تعریف می‌کرد (وستفال، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲-۱۰۳).

برخی نظیر شارپ و کین معتقدند: نخستین تأثیرپذیری از پدیدارشناسی فلسفی هوسرل در فضای دین‌پژوهی توسط یواخیم واخ، شاگرد مستقیم هوسرل، بوده است. واخ — که در سال ۱۹۵۷/ایلاده را به استادی دانشگاه «شیکاگو» دعوت کرد — اولین پدیدارشناس دین است که نگاهی به پدیدارشناسی فلسفی هم دارد (شارپ و کین، ۱۳۷۲، ص ۱۵۶-۱۵۷). وی پدیدارشناسی دین را نه به‌معنای هوسرلی، بلکه به معنای مطالعه نظام‌مند و غیرتاریخی

پدیدارهایی نظیر نیایش، کهانت و مناسک تعریف می‌کند. پدیدارشناسی دین با سخن‌شناسی و طبقه‌بندی پدیدارهای دینی، به همراه سایر شاخه‌های دین‌پژوهی، نظیر جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین تصویری کامل از تجربه دینی ارائه می‌دهد (کاکس، ۲۰۰۶، ص ۱۷۳).

هرمنوتیک نیز توسط *واخ*، به‌طور جدی وارد پدیدارشناسی دین شد. او معتقد بود: راهکار فهم هرمنوتیک می‌تواند موجب احساس نزدیکی محقق با موضوع تحقیق شده، موجب تعلیق ارزش‌داوری و در حاشیه قرار دادن نظام ارزشی محقق و فهم و تفسیری همدلانه از جانب پژوهشگر شود (رنی، ۱۹۹۶، ص ۲-۶).

الف. هستی‌شناسی میرچا الیاده: مقدس و نامقدس؛ بیانگر دو موقعیت هستی‌شناسانه

پدیدارشناسی از نیمه دوم قرن بیستم، رویکرد قالب دین‌شناسی مقایسه‌ای بود، تا جایی که آن دو را گاهی به‌صورت مترادف تصور می‌کنند. *میرچا الیاده* معتقد بود: انسان با دین‌شناسی مقایسه‌ای - یا به تعبیر او تاریخ ادیان - به بعد جدیدی از هستی‌شناسی نائل می‌شود که مکاتب فلسفی جدیدی، مانند «اصالت وجود» و «تاریخ‌گرایی مدرن» از آن غافل مانده‌اند و آن کیفیت وجود هستی حقیقی و آغازینی است که انسان را از هجوم نیست‌گرایی و نسبی‌گرایی در تاریخ محفوظ می‌دارد؛ زیرا تاریخ خود روزی خواهد توانست معنای واقعی خود را پیدا کند: معنای اخلاقی یک وضعیت باشکوه و مطلق بشری (الیاده، ۱۹۹۱، ص ۳۶).

دین‌پژوه باید محدوده فعالیت علمی خود را بشناسد تا هر پدیده‌ای را که در آن مرزها نمی‌گنجد از موضوع بحث خود خارج نماید. *الیاده* که همواره به‌دنبال یافتن کهن‌الگوها یا «آرکی‌تایپ» پدیدار مورد بررسی است، مقدس را به‌عنوان هسته مرکزی دین در نظر گرفته و به ذات‌گرایی ادیان با تمام گوناگونی‌هایشان تصریح نموده و محدوده ادیان را در دوگانه «مقدس و نامقدس» (Sacred and Profane) مشخص می‌کند. او معتقد است: «ارزش پدیدار دینی تنها زمانی فهمیده می‌شود که توجه داشته باشیم دین در نهایت، به معنای فهم یک حقیقت متعال است». در این مرحله، رویکرد تجربی او جنبه توصیفی کامل دارد. همه شواهد دینی دوگانه «مقدس و نامقدس» را نشان می‌دهد و اینکه انسان دین‌ورز در تلاش برای تجربه امر قدسی به واسطه فراتر رفتن از جهان عرفی یا نامقدس است (آلن، ۱۹۷۲، ص ۱۷۸).

او تفاوت هستی‌شناسی «انسان باستانی» یا به تعبیر او، «انسان دینی» (Homo Religiosus or Homo symbolicus) با انسان امروزی فارغ از مذهب را در تجربه امر مقدس و در دیدگاه هستی‌شناسانه آنها می‌داند. بدین‌روی، *الیاده* بر این باور بود که ما در جهان جدید، مفهوم «مقدس» را از دست داده‌ایم؛ آنچه فرهنگ‌های پیشین، درون شیوه زندگی و چشم‌اندازهای‌شان در خصوص واقعیت، تعبیه کرده بودند (علمی، ۱۳۹۵).

الیاده از تعریف مستقیم «امر مقدس» پرهیز کرده، آن را چنان پیچیده و تودرتو می‌یابد که در دام تعریف محصور نمی‌شود و تحلیل جنبه متضاد و مقابل آن - غیرقدسی و متضاد با دنیوی یا غیردینی - شاید بتواند مقداری از پس تبیین آن برآید (الیاده، ۱۹۷۹، ص ۱ & xii). با بهره‌گیری از تعریف *رودلف اتو* به صورت «آن چیز دگر» یا

«حقیقت غایی» بیاخیم/واخ، شاید بتوان منظور الیاده را بهتر فهمید. اعتقاد انسان دین‌ورز موجب شکل‌گیری امر قدسی می‌شود و این تجلی به‌صورتی نمادین حامل معنایی هستی‌شناسانه می‌گردد. به تعبیر الیاده، امری التفاتی - انتخابی در تجربه انسان است که به‌مثابه واقعیت غایی در نظر گرفته می‌شود (زنی، ۱۹۹۶، ص ۲۱).

مطالعه فلسفی ماهیت هستی با محوریت اسطوره، یکی دیگر از وجوه هستی‌شناسی الیاده است. جهان طبیعی با همه زیبایی، زشتی، پیچیدگی و ابهام و تنوعش، همواره دریچه گشوده‌ای است برای کشف ابعاد گوناگون امور فوق طبیعی یا چیزی که الیاده آن را «شکل یا صورت مشخص و تعین‌یافته امر مقدس» (Modalities of the Sacred) می‌نامد. او اسطوره را سنت و روایت مقدس، کشف و شهود ازلی و نمونه‌ای عبرت‌آمیز و شایان تقلید می‌داند که دربردارنده معانی ژرفی است. اساطیر برای مردمان ابتدایی چارچوبی فراهم می‌آورد تا درون آن بیندیشند و ارزش‌های مطلوبشان را پرورش دهند. چارچوب‌ها و الگوهایی که الیاده آنها را «کهن‌الگوها، نمونه‌های اصلی یا پیش‌نمونه‌های اعلا» (Prototype) می‌نامد، بر تمام فعالیت‌های انسان ابتدایی، از کارهای بزرگ و آیینی گرفته تا امور عادی و کم‌اهمیت، نفوذ دارد. تعمیم این الگوها به سبب آن است که آنها باور داشتند امور مهم و حیاتی زندگی توسط خدایان و قهرمانان فرانسائی مشخص شده و همگی دارای نمونه مثالی بوده‌اند و شیوه‌های خدایان، یعنی همان الگوهای فرابشری و نمونه‌های ازلی را بهترین سبک برای زندگی می‌دانستند. (الیاده، ۲۰۱۸، ص ۲۷-۲۹).

«اسطوره» یا همان «نمونه مثالی» بیان می‌کند که چگونه چیزی انجام شد و جامعه هستی پوشید. این بدان علت است که اسطوره با هستی‌شناسی ارتباط دارد. اسطوره تنها از واقعیت‌ها، تنها از آنچه رخ داده و تنها از آنچه کاملاً تجلی پیدا کرده، سخن می‌گوید. آشکار است که این واقعیت‌ها، واقعیت‌های قدسی هستند؛ زیرا این امر قدسی است که مقدم بر هر چیزی واقعی است. هرچه به حوزه عرفی تعلق دارد از وجود برخوردار نیست؛ زیرا امر عرفی به نحوی هستی‌شناختی توسط اسطوره محرز و محقق نشده است و الگو و نمونه کاملی ندارد (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۸۷).

مناسک و آیین نزد انسان دین‌ورز به‌مثابه «تکرار عملی مثالی که نیاکان یا خدایان در آغاز تاریخ انجام داده‌اند» تلقی می‌شود و او می‌خواهد با این اعمال و تجلی امر قدسی، بی‌معناترین و سطحی‌ترین عمل‌ها را دارای بعد وجودشناختی گرداند. زمان غیرقدسی در آیین، القا می‌شود. در نتیجه انسان ابتدایی با آیین‌ها از مرز عبور می‌کند و به ماورای زمان یا به ابدیت راه می‌یابد (الیاده، ۲۰۱۸، ص ۵۶). کسی که رفتارهای مثالی را تقلید می‌کند گویی از زمان عرفی، فراتر رفته به آن لحظه اساطیری که آن عمل آیینی در آن انجام گرفته است، منتقل می‌شود.

الیاده تا حدی مانند انسان‌شناسان اولیه که در پی ساختار ماهوی ادیان در اشکال ابتدایی و ماقبل تاریخی آن بودند، توجهش را به تجلیات کهن تجربه دینی معطوف کرد. او این تجلیات را به‌مثابه کنش‌ها و پاسخ‌های کهن الگویی به حضور امر مقدس در موضوعات این‌جهانی و در حوادثی که مرتب درون یک چارچوب زمانی دایره‌ای و نه خطی تکرار می‌شود، به‌شمار می‌آورد. این حوادث به لحاظ هستی‌شناختی، الگوها و نمونه‌هایی اساسی برای کارها

و امور روزمره فراهم می‌آورد. یادآوری رویداد نخستین نقش مهمی در زندگی اقوام ابتدایی ایفا می‌کند و به شکل ادواری در آیین‌ها اجرا می‌گردد، به گونه‌ای که آن حادثه دوباره حیات می‌یابد و شخص با آن زمان ازلی آغازین معاصر می‌گردد (الیاده، ۱۹۶۸، ص ۴۸).

نزد مردمان عصر قدیم، وظیفه اصلی یادآوری ادواری حادثه ازلی آغازی است که شرایط کنونی او را مشخص می‌کند. کلیت حیات دینی آنها عبارت از به یاد سپاری و یادآوری دوباره آن حادثه ازلی آغازین است. انسان ابتدایی کاملاً مواظب است تا آنچه را در آن زمان ازلی آغازین رخ داده است، فراموش نکند. گناه حقیقی در اصل، فراموشی آن حادثه است؛ زیرا به‌زعم او کمال در سرآغاز است (الیاده، ۱۹۶۸، ص ۴۴-۴۶).

تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی پرده از یک هستی‌شناسی اصیل برمی‌دارد. این حرکات و اشارات معنای واقعی خود را وقتی به دست می‌آورند که آن عمل آغازین را تکرار کنند. برای انسان ابتدایی واقعیت عبارت است از: ساختار تقلید از یک نمونه مثالی. مناسک و کارهای مهم دنیوی هنگامی واجد معنا می‌شود که آگاهانه به تکرار اعمالی بپردازد که در آن زمان ازلی آغازین توسط خدایان، قهرمانان و یا نیاکان تثبیت شده است (الیاده، ۱۹۹۲، ص ۵-۶). هرگونه فعالیت متعهدانه که به منظور خاصی انجام می‌گیرد نزد انسان ابتدایی یک آیین است (همان، ص ۲۸). کسی که رفتارهای مثالی را تقلید می‌کند گویی از زمان عرفی فراتر رفته و به آن لحظه اساطیری که آن عمل آیینی در آن انجام گرفته است، منتقل می‌شود. این برانداختن زمان عرفی و انتقال شخص به زمان اساطیری جز در برهه‌های اساسی و حساس اتفاق نمی‌افتد. زمان با تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کردارهای مثالی لغو می‌شود. به عبارت دیگر، به واسطه نیروی شگفت و رازآمیز آیین‌های عبادی، زمان عرفی و روند استمرار آن به حال تعلیق درمی‌آید.

تعلیق زمان عرفی به یک نیاز اساسی انسان ابتدایی پاسخ می‌دهد (الیاده، ۲۰۱۳، ص ۳۵-۳۶). این نیاز اساسی و عمیق که به‌طور ادواری زمان کهنه و گذشته را برانداخته، هستی را از نو بازسازی می‌کند. انسان ابتدایی به تاریخ نگرشی منفی دارد و می‌کوشد آن را به‌طور ادواری لغو یا آن را با الگوهای فراتاریخی و کهن‌الگویی دست‌کم گرفته، یا درنهایت، معنایی فراتاریخی (نظریه چرخه‌ای، معنای فرجام‌شناختی و مانند آن) به آن بدهد (همان، ص ۱۴۱).

الیاده بر آن بود که هستی‌شناسی انسان ابتدایی واجد ساختاری افلاطونی است و از این نظر، *افلاطون* را می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف ذهنیت ابتدایی به‌شمار آورد. او توانست به شیوه‌های زیست و رفتار انسان ابتدایی اعتبار، ارزش و منزلتی فلسفی ببخشد. مفاهیم متافیزیکی دنیای قدیم به زبان نظری و انتزاعی تدوین نشده است. در اینجا نمادها و اسطوره‌ها، مناسک، سطوح متفاوت و به‌واسطه ابزارهای خاص خود با یک نظام پیچیده از تصدیق‌های هماهنگ درباره حقیقت غایی، چیزهایی را ارائه می‌دهند؛ نظامی که می‌توان آن را نظامی متافیزیکی به‌شمار آورد. کار بیهوده‌ای است اگر در زبان‌های کهن در جست‌وجوی اصطلاحاتی برآییم که با زحمت زیاد در سنت‌های فلسفی بزرگ پدید آمده‌اند؛ زیرا به احتمال زیاد، کلماتی نظیر وجود و عدم، واقعی و غیرواقعی، صیورورت و

موهوم در زبان اقوام کهنی همچون استرالیایی‌ها و یا ساکنان قدیم بین‌النهرین یافت نمی‌شود. اگر این کلمات و اصطلاحات وجود ندارد، اما مابازای آنها که به شیوه‌ای روشن از لابه‌لای اسطوره‌ها و نمادها آشکار می‌شود، وجود دارد (الیاده، ۱۹۹۲، ص ۳ و ۳۴).

تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی از یک هستی‌شناسی اصیل پرده برمی‌دارد. انسان دین‌ورز الیاده‌ای جهان را دارای حیات و کلام می‌داند. کیهان را خدایان آفریده‌اند و حیات کیهان وجود خدایان را به انسان نشان می‌دهد. از سوی دیگر، انسان نیز آفریده خدایان است و به همین سبب از زندگی برخوردار است. این یعنی: انسان در خود همان قداستی را می‌یابد که در کیهان تشخیص می‌دهد. به عبارت دیگر، انسان خود را عالم صغیر (Microcosm) می‌پندارد. انسان در این جهان تنها نیست، بلکه بخشی از جهان در او زندگی می‌کند. دقیقاً همین دیدگاه در انسان غیردینی جوامع جدید کنار گذاشته شده است؛ یعنی کیهان^۰ نامفهوم، بدون جنبش و گنگ است؛ نه پیامی دارد و نه رازی. زندگی و حیات برای انسان ابتدایی، چه در صورت هستی بشری آن و چه فرایشری (در کیهان و خدایان)، شایسته تقدس یافتن است (موسویان، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰).

اما انسان غیردینی منکر امر متعالی است و شاید در معنای هستی تردید کند. او خود را تنها عامل در تاریخ می‌داند و هنگامی به کمال می‌رسد که خود و جهان را به‌طور کامل از امر قدسی رها سازد؛ جنبه‌ای که الیاده از آن با عنوان «تقدس‌زدایی» (Desacralization) تعبیر می‌کند. هرگونه راز و رمزی مانعی برای اوست و به هر اندازه که خود را از خرافات گذشتگان برهاند، خود را انسان‌تر می‌یابد (الیاده، ۱۹۹۲، ص ۱۴-۱۵). در واقع، اتخاذ یکی از دو نگاه قدسی و عرفی^۰ دو شکل بودن در جهان و دو موقعیت هستی‌شناسانه است که انسان در طی تاریخ خود پذیرفته است. مطالعه هریک از این دو رویکرد در نگاه سکولار و عرفی، پژوهشی صرف در حوزه تاریخ، جامعه‌شناسی و مانند آن خواهد بود و در نگاه قدسی، راهی برای آفتابی کردن جوانب ناشناخته هستی انسانی خواهد گشود. از همین روست که الیاده می‌گوید: نه تنها دین‌پژوه در روند مطالعاتش دچار تحول معنوی می‌شود، بلکه راهی برای تجدید حیات امر قدسی در جهان امروز می‌گشاید.

به باور الیاده، دین‌پژوهی مقایسه‌ای با عمیق‌ترین لایه وجودی انسان ارتباط برقرار می‌کند: رابطه انسان با امر قدسی. این همان جنبه‌ای است که برای انسان جدید، مغفول مانده و موجب بحران معنا در او شده است (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸-۱۸۹). با همه تلاشی که انسان معاصر با نگرش قدسیت‌زدایش به هستی انجام داده، نتوانسته انسان دین‌ورز درون خود را از میان ببرد، بلکه تنها از معنا و هویت انداخته است (لکزایی، ۱۳۹۳).

در هستی‌شناسی الیاده، جهان واقعی ادیان بیرون از ما و مستقل از ما بوده و شاهد تفاوت‌های ذاتی که همه زمان‌ها را دربر گرفته و در همه زمینه‌ها جاری باشد، نیستیم. کهن‌الگوها فارغ از جنسیت، نژاد و طبقه در انتظار کشف و بیان محقق هستند. حتی در تقسیم‌بندی او بین انسان دین‌ورز و انسان امروزی، معتقد است: انسان امروزی نمی‌تواند از پیشینه و حافظه تاریخی متدینانه خود رهایی یابد و قادر به محو تاریخ خویش نیست؛ زیرا بخش بزرگی از وجود وی از انگیزه‌هایی نشئت می‌گیرد که در ژرفای وجودش و از ناحیه‌ای موسوم به «ناخودآگاه» تغذیه می‌شود.

تاریخ^۵ گذرا، محدود و بی‌ثبات است و مقدس را در فرایندی از تقدس‌زدایی پنهان می‌کند. از این رو، تاریخ برای *الیاده* چندان حرمتی ندارد. تجلی مقدس در برخی بزنگاه‌های تاریخی صورت پذیرفته و محقق تنها می‌تواند بر ذات تاریخی آن پافشاری نماید (الیاده، ۱۹۶۷، ص ۱۷). از این رو، *الیاده* دین را واقعیتی فراتاریخی می‌یابد. تصور همدلانه به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا مثل بازیگری با نگاه درون‌دینی، نقش یک شخصیت را به عهده گرفته، اسطوره‌ها و آیین‌های مذهبی را براساس کهن‌الگوی جهانی که پایه آنهاست، دوباره احیا و ارائه نماید. نگاه پدیدارشناختی *الیاده* براساس تصویری همدلانه مبتنی بر هرمنوتیک خلاق، مدعایی است که به هنر نزدیک‌تر از علم است (سان، ۲۰۰۷، ص ۱۹۱).

از آنچه گفته شد چنین استنباط می‌شود که *الیاده* در تقابلی چشمگیر با جهت‌گیری خود در هستی‌شناسی کیهانی، این بار با هستی‌شناسی متمایزی، جهت‌گیری دینی - تاریخی را مطرح می‌نماید. طبقه مشارالیه هم شامل درک و فهم زمان می‌شود؛ اما زمان در اینجا دیگر خطی و برگشت‌ناپذیر است و وقایع تاریخی و امور مقدس در درجه نخست، در مسیر رویدادهای تاریخی متجلی می‌شود. این طبقه‌بندی تا حد زیادی منحصر به ادیان تاریخی یهودیت، مسیحیت و اسلام است.

به نظر می‌رسد مفروضات هستی‌شناسی *میرچا الیاده* را باید در دسته «واقع‌گرایی ژرف» (Depth Rralism) قرار داد. مطابق هستی‌شناسی «واقع‌گرایی ژرف»، در پژوهش‌های کیفی، واقعیت مشتمل بر سه حوزه است که براساس «آنچه می‌تواند مشاهده شود» - برای مثال، آنچه در مناسک و شعائر دینی شاهدیم (حوزه تجربی) - «آنچه مستقل از پژوهشگر وجود دارد» - نظیر امر مقدس و حوزه ساختارها و سازوکارهایی که ممکن است به آسانی مشاهده نشود - و «آنچه با نگاه تطبیقی باید کشف شود» - مانند کشف کهن‌الگوهای دینی - رده‌بندی می‌شود. بنابراین، واقعیت قشربندی می‌شود و ژرفایی هستی‌شناختی می‌یابد.

پدیدارهای دینی برخلاف ساختارهای طبیعی، دوام کمتری دارند و مستقل از فعالیت‌هایی که بر آنها اثر می‌گذارد و عملکرد متدینان و سایر کنشگران دینی نیستند، اما در پس گوناگونی و تلون متغیرشان، از جوهره تغییرناپذیر قدسی بهره می‌برند که پژوهشگر باید به معانی این کنش‌ها و ارتباط این متغیرها با امر ثابت در سایه کشف کهن‌الگوها برسد.

ب. هستی‌شناسی جاناناتان اسمیت

اسمیت که عمیقاً تحت تأثیر حاکمیت علمی *الیاده* بود، ارتباط با وی را از نعمت‌های بزرگ زندگی‌اش برمی‌شمرد. او هنگامی که نخستین نقد خویش به وجوه تفکری *الیاده* را طی مقاله‌ای در سال ۱۹۷۱ در همایشی در خصوص آثار *الیاده* و با حضور ایشان مطرح کرد، احترام و احساسات خویش را نسبت به استادش اینچنین بیان داشت:

من با ارائه این مختصر سخنان انتقادی، به‌شدت احساس آدم کوتاه قامتی را داشتم که بر روی شانه‌های انسان غول‌پیکری نشسته است، اما ادعایی ندارم که بیشتر می‌بینم. آدم غول‌پیکر به همه ما آموخته است که چگونه و

چه چیزی را ببینیم و مهم‌تر از همه اینکه چگونه آنچه را آموخته‌ایم، درک کرده و به کار بندیم. بیشترین دغدغه من در اوایل سال‌های حضور در شیکاگو به یافتن جایگزین‌های مفید و سازنده در ارائه نقاط اختلاف با الیاده و نحوه بیان مناسب آن اختصاص یافت (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۱۳-۱۴).

اسمیت به سرعت به برنامه‌ریزی و جهت‌گیری فکری خودش پرداخت که این جهت‌گیری او را از پارادایم الیاده جدا می‌کرد. کشف کهن‌الگوهای الیاده برای جاناتان اسمیت مطابق آنچه در هستی‌شناسی ریخت‌شناسانه نشان می‌دهد، کیفیتی خیالی و رؤیاپردازانه دارد که به نظر می‌رسد نه حاصل کیفیتی نظری، بلکه بیشتر جهشی ناگهانی و خیالی به سوی ساده‌سازی است.

اسمیت با اشاره به شرح‌حال خود نوشت: الیاده نظریه «کهن‌الگوها» در مطالعات ادیان را حاصل خطور آنی این ایده در کوران بمباران هوایی جنگ جهانی دوم در پاییز ۱۹۴۰ در پناهگاه لندن می‌داند که موجب شد کتابی با عنوان پیش‌درآمدی بر تاریخ تطبیقی ادیان ناگهان به الگوهای موجود در ادیان تطبیقی تغییر نام دهد (همان، ص ۳۱۵). اسمیت به تعمیم بی‌محابای الیاده خرده گرفت و با نقل بخشی از مقدمه کتاب *شمسیسم الیاده* یادآور شد: مورخ ادیان تا زمانی که هر کار تطبیقی را با هزاران پدیدار مشابه یا غیرمشابه مقایسه نکند و تا زمانی که آن کار را در میان پدیدارهای مشابه قرار ندهد، به درک پدیدار نمی‌رسد، و این هزاران پدیده، نه تنها در زمان، بلکه در مکان نیز جدا می‌شوند (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶).

اسمیت یادآور می‌شود که با وجود قیاس‌ها و توصیف‌های متعدد در کار الیاده، اما هرگز شاهد کفایت و تنوع مطلق و نیز ارائه توضیح «هزاران پدیده» به‌عنوان شاهد مثال در آثار الیاده نیستیم که بخواهیم ابرروایت‌های او را تأیید کنیم.

اسمیت کهن‌الگوهای الیاده را برگرفته از هستی‌شناسی مثالی *افلاطون* دانسته و تأکید الیاده بر شناخت هایروفرانی در همه حوزه‌های زندگی، اعم از فیزیولوژیکی (تغذیه، زندگی جنسی و مانند آن)، اقتصادی، معنوی و اجتماعی را ناشی از آن می‌داند. از منظر هستی‌شناسی الیاده، ظاهراً علم ادیان قرار است به بررسی همه‌چیز و هیچ چیز بپردازد:

ما باید به ایده شناخت هایروفرانی‌ها مطلقاً در همه جا و در هر حوزه از زندگی فیزیولوژیکی، اقتصادی، معنوی و اجتماعی عادت کنیم. در حقیقت، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چیزی نظیر شیء، حرکت، نقش فیزیولوژیکی یا بازی وجود داشته باشد که در هیچ‌جایی در طول تاریخ بشر در یک هایروفرانیا تغییر شکل نداده باشد. کاملاً مشخص است که هر چیزی که بشر تاکنون با آن سروکار داشته، احساس کرده، تماس داشته یا دوست داشته، می‌تواند یک هایروفرانیا باشد. برای مثال، ما می‌دانیم که به‌طور کلی، اشاره‌ها، رقص‌ها، بازی‌ها، اسباب‌بازی‌های کودکان و مانند آن دارای یک منشأ مذهبی است... همین سخن می‌تواند برای هر تجارت، هنر، صنعت و مهارت فنی گفته شود که یا دارای یک منشأ مذهبی بوده یا در طول تاریخ بشر با ارزشی آیینی شکل گرفته است (الیاده، ۱۹۷۹، ص ۱۱-۱۲).

اسمیت اطلاعات ارائه‌شده توسط الیاده را ارزشمند می‌داند، اما چارچوب مفهومی هستی‌شناسی (هر چیزی در طول

تاریخ بشر در یک هایروفرانی تغییر شکل داده است) و انسان‌شناسی (جوامع بشری در هر زمان تعدادی از اشیاء، گیاهان و مانند آن را در هایروفرانی مستحیل کرده‌اند) *الیاده* را رد می‌کند (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۸۲).

او همچنین *الیاده* را متهم به اصرار بر دسته‌بندی اسطوره‌ها و تحمیل قرائت‌های خاص بر آن اسطوره‌ها در جهت قرار گرفتن در الگوهای پیشنهادی‌اش و در عین حال، نادیده گرفتن تنوع و گستردگی فراوان آنها می‌کند: ناسازگاری و عدم تجانس اسطوره‌ها خطا نیست، بلکه منبع اصلی اقتدار آنهاست (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۲۹۹).

نگاه هستی‌شناسانه/اسمیت برخلاف *الیاده* به دنبال تفاوت، ناهمخوانی و عدم تجانس در مقایسه پدیده‌های دینی است. هرچند او زیرساخت اندیشه آدمی را بر دریافت حداقلی از همگونی برای ورود به فرایند مقایسه می‌داند و مقایسه را به مثابه روشی ماندگار در نظام علمی برمی‌شمارد (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱)، اما به شدت منتقد جهان‌بینی حاکم بر الگوهای الیاده‌ای است که بر تشابهات همسان‌نگر تمرکز دارد و آنها را در میان ادیان و آیین‌ها، تعمیم می‌بخشد. او معتقد است: این الگوها تنها تا زمانی جهان‌شمول تلقی می‌شوند که به جزئیات توجهی نداشته باشیم. به محض اینکه عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مطالعه شوند، درخواهیم یافت که این تشابهات چندان هم مشابه نبوده‌اند.

برخلاف *الیاده* که محور کیهانی و آسمانی و آنچه را در آن می‌گذشت معمای بزرگ زندگی بشر و ریشه مشترک اسطوره‌ها و امر مقدس می‌پنداشت، برای *اسمیت* زمین و آنچه در بستر و زمینه‌های متنوع و متکثر آن می‌گذرد به معمای بزرگ و پیچیده‌ای بدل گشته بود که دیگر یافتن شباهت‌ها و معانی مشترک، گرهی از رازآلودگی آن بازمی‌کرد.

بروس لینکلن (Bruce Lincoln)، استاد برجسته دانشگاه شیکاگو، درباره *اسمیت* می‌گوید: وی اصرار داشت تا همه پدیدارهای دینی را در زمینه اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خود مدنظر قرار دهد، درحالی‌که پیشینیان او تمایل داشتند که آنها به مثابه بیان‌های واقعی حقایق ابدی در نظر گرفته شوند (شیمرون، ۲۰۱۸). صرف‌نظر از اینکه ما با حجم اندکی از متون دینی فرهنگ‌های باسواد یا بی‌سواد سروکار داریم، در عین حال بیشتر با فرایندهای تاریخی و تفسیری جحیمی از سنت روبه‌رو هستیم (اسمیت، ۱۹۸۳، ص ۲۲۴).

اسمیت در پی آن بود که در تکافوی تعاریف متنوع از دین، این فرض را که دین نیاز به هیچ تعریفی ندارد کنار بگذارد. او نشان داد چیزهایی که به نظر ما دینی می‌رسند، بیش از خود آن ایده و رفتار مذهبی، مفاهیم زمینه‌ای و بسترهای فرهنگی را که برای تفسیر از آنها استفاده می‌کنیم، نشان می‌دهند. او بر ضرورت بررسی در تاریخ، فرهنگ و بسترهای پدیده‌های مذهبی که نیازمند توصیف دقیق و موشکافانه و بازنگری مستمر هستند و نیز تعهد به اصلاح مداوم الگوهای نظری برای گسترش پارادایم‌ها و نه محدود کردن آنها تأکید فراوان دارد. او تکثر و پراکندگی برداشت‌های دینی را نامقدس نمی‌داند، بلکه آنها را به مثابه منابعی الهام‌بخش و سازنده در نظر گرفته، نادیده پنداشتن تفاوت‌های ادیان (پدیدارهای دینی) را نکوهش می‌کند (پاتون، ۲۰۱۹، ص ۵۳).

اسمیت در یکی از نظریه‌های عجیب خویش، به‌طور کلی عملکرد مقایسه را مانند استعاره یا طنز در نظر می‌گیرد. از نظر وی مقایسه به ما نمی‌گوید که اوضاع چگونه است، بلکه به‌طرز بازی‌گوشانه‌ای دو چیز متفاوت را کنار هم قرار می‌دهد و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را دستکاری می‌کند تا به بینش تازه‌ای درباره هر دو دست یابد. یک استعاره خوب یا طنز فاخر دو چیز کاملاً متفاوت را کنار هم قرار می‌دهد تا بتواند تناسب و ناسازگاری‌های آنها را به‌گونه‌ای زیرکانه با بازی‌های زبانی و ذهنی بیان کند. مقایسه هم با تشبیه و یا جناسی هوشمندانه به ما کمک می‌کند هستی را با روش‌های تازه‌تری ببینیم. امکان مطالعه دین به پاسخ این پرسش بستگی دارد که چگونه می‌توانیم آنچه را یک چیز به ما نشان می‌دهد درخصوص دو چیز استفاده نماییم؟ (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۳۵).

استعاره می‌تواند با چشم‌اندازی جدید و با تعلیق و درهم شکستن روش‌های متعارف درک ما، جهانی تازه و بدیع به روی ما بگشاید تا با نیروی هستی‌شناسانه خود، حالت جدیدی از حضور در جهان را متصور شویم (ریکور و والدس، ۱۹۹۱، ص ۳۱۸). با چنین رویکردی در مطالعات ادیان، طبیعی است که تکیه‌گاه قابل‌انکایی نداشته باشیم. اسمیت مدعی است برخلاف مؤمنان، متکلمان و یا فیلسوفان، برای مورخ ادیان جایی که بر آن بایستد وجود ندارد و او محکوم به نوعی سرگردانی بی‌مکان و بدون وثاقت و حجیت است. در تاریخ ادیان هیچ مرکز و تکیه‌گاه ثابت قابل‌انکایی وجود ندارد که بتوان هستی‌شناسی خود را براساس آن پایه‌گذاری کرده و جهان پیرامون خود را قضاوت کرد (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۱۲۹). درواقع، قصد او مقابله با وسوسه مشاهده شهودی و بی‌واسطه بود تا به پژوهشگران ادیان بیاموزد با هر روش و رویکردی که دارند به نقاط قوت و ضعف و نیز محدودیت‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود واقف باشند. اسمیت می‌گفت: دانشجویان دین باید درباره همه اینها خودآگاهی داشته باشند. درواقع، این خودآگاهی تخصص اصلی و هدف اساسی او برای مطالعه بوده است (کولاساکو، ۲۰۱۸).

اسمیت به برخی از ساختار پدیدارها در تفاسیر *الیاده* نظیر «میله مقدس» نزد یکی از قبایل بومی استرالیا انتقاد کرده است. *الیاده* این میله را نوعی مرکز جهان تفسیر کرده که در عین حال، قابلیت انتقال از یک مکان به مکان دیگر را هم دارد و همین مسئله بود که برای آن قبیله، امکان ماندن در جهان خاص خود را فراهم می‌آورد. اما بررسی دقیق *اسمیت* حاکی از آن بود که *الیاده* مفهوم «مرکز جهان» را به فرهنگی که فهم و درک کاملاً متفاوتی از مکان داشته و هیچ تصویری هم از پیوندهای آیینی با جهان بالا ندارد، تحمیل کرده است. بنابراین، *اسمیت* چنین نتیجه‌گیری کرد که مفهوم «مرکزیت» نمی‌تواند یک الگوی مطمئن تفسیری برای داده‌های فراهم آمده باشد (پادن، ۲۰۱۱، ص ۲۱۷).

اسمیت اشاره می‌کند که التزام پیشینی *الیاده* به یک هستی‌شناسی - مذاهب همواره مورد توجه مراکز کیهانی هستند - موجب شده تا داده‌ها را به‌گونه‌ای تعدیل کند که با ابرروایت او از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد، درحالی‌که باید به عکس عمل کرد؛ به این معنا که باید نظریه‌ها با داده‌های تاریخی محک زده شوند. *اسمیت* خطاهای نظری و عملی *الیاده* را با تأکید بر استفاده صحیح و درست از منابع موثق، تصحیح می‌کند. روشن است که این کار در گرو بررسی و مطالعه بافت فرهنگی و اجتماعی آن منابع است (کاکس، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹).

اما مهم‌ترین نکته در هستی‌شناسی/اسمیت، بینش و نگاه او نسبت به دین است. او در قامت منتقدی واقعیت‌ستیز، استدلال می‌کند که «دین» به‌معنای متعارف آن وجود ندارد و این واژه فقط اصطلاحی انتزاعی است که توسط دانشگاهیان برای مرتب‌سازی و مقایسه چنین مفاهیمی ایجاد شده است. اسمیت جمله معروفی دارد که می‌گوید: «دین صرفاً آفریده مطالعات پژوهشگر است. این کار برای اهداف تحلیلی محقق و با تصورات خلاقانه‌اش برای مقایسه، تعمیم و کلیت‌بخشی ایجاد شده است. دین جدای از فضای دانشگاهی وجود ندارد» (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۲۰۱). در اینجا دین به‌مثابه روشی برای تفکر و گفتار وجود دارد، اما نقشه قلمرو نیست، و اشتباه است که مفاهیم خودساخته را با جهان واقعی اشتباه بگیریم. این گفته/اسمیت که «نقشه قلمرو نیست، اما نقشه‌ها همه آن چیزی هستند که در اختیار داریم» (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۳۰۹) حاکی از آن است که واقعیتی که جهان‌های محققان به آن اشاره می‌کنند، یا وجود ندارد یا به سبب ماهیت مجرد و معنوی آن در دسترس نیست.

راسل مک‌کاجئون (Russell T. McCutcheon) آراء/اسمیت را پذیرفته، می‌نویسد: به تبعیت از/اسمیت، به نظر می‌رسد مقوله دین ابزاری مفهومی است و نباید صرفاً با مقوله هستی‌شناختی اشتباه گرفته شود. به عبارت دیگر، استفاده ما از مقوله منطقی سکولار دین تنها بر پایه نظری استوار است؛ الگویی که نباید با واقعیت موجود اشتباه گرفته شود (مک‌کاجئون، ۲۰۰۳، ص ۲۰۳)؛ زیرا دین همان قدر که متکی به باور است، متکی به عمل هم هست.

به پرسش کلیدی هستی‌شناسی در مطالعات ادیان که «آیا جهانی واقعی که مستقل از شناخت ما از آن باشد، در بیرون هست؟»/اسمیت پاسخی منفی می‌دهد. علوم انسانی و به‌ویژه مطالعات ادیان در وهله نخست و بیشتر حاصل اقدام‌های زبانی هستند؛ زیرا به نوعی همچون مسئله ترجمه، درگیر این گزاره مفهومی هستند که «این» هرگز کاملاً «آن» نیست. بنابراین، نیازمند کارهای تفسیری است که در فضای علوم انسانی رخ می‌نماید. در حوزه ترجمه، تصور می‌شود که روابط همیشه نسبی است و هرگز به‌طور کامل محقق نمی‌شود. این تصور در خصوص ترجمه در میان زبان‌ها، زمان‌ها، مکان‌ها، بین متن و خواننده، سخنران و شنونده به صورت مستمر محتمل است. همین تلاش‌ها برای فهم عمیق تفاوت‌هاست که به علوم انسانی انرژی می‌بخشد و مشارکت‌های فکری و بده‌بستان‌های اندیشه را به نمایش می‌گذارد.

به نظر می‌رسد که هستی‌شناسی/اسمیت ایده‌آلیستی است. برخلاف هستی‌شناسی واقع‌گرایی ژرف/الیاده، در هستی‌شناسی ایده‌آلیستی واقعیت‌ها دربرگیرنده تفسیرهایی مخلوق ذهن انسانی هستند (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰). واقعیت ادیان ترکیبی از تفسیرهای مشترکی است که کنشگران و پژوهشگران در زندگی روزمره‌شان به صورت مستمر تولید و بازتولید می‌کنند. اسمیت واقعیت برساخت‌ها، گزاره‌ها و پدیدارهای دینی را به‌مثابه دیدگاه‌های چندگانه متفاوتی می‌بیند که درباره امری به‌نام «دین» در فاهمه مشترک بشر شکل گرفته و به صورت فهمی نوبه‌نو در حال شکل‌گیری جدید است. به‌نظر می‌رسد/اسمیت واقعیت ادیان را به‌مثابه تولید

فرایندهایی تلقی می‌کند که از طریق کنشگران و پژوهشگران دینی، معانی کنش‌ها و موقعیت‌های دینی به نقد و نظر گذاشته شده و واقعیت ادیان محصول تغییر دائمی فهم و ترکیبی از تفسیرهای مشترکی است که محققان ادیان در زندگی روزمره‌شان ایجاد و اصلاح می‌کنند.

نتیجه‌گیری

جنبه هستی‌شناسانه به همراه جنبه‌های معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه و روش‌ها از مفاهیم بنیادین هر پژوهشی به‌شمار می‌آید که به هم وابسته‌اند. هستی‌شناسی بیانگر دیدگاه پژوهشگر درباره ماهیت جهان است و تنوع سایر جنبه‌ها از آن منتج می‌شود.

هستی‌شناسی در فلسفه ارسطو، نقش محوری گرفت و متکلمانی نظیر *توماس آکوئیناس* نیز به‌تبع ارسطو، شناخت عقلی از محسوس را زمینه‌ساز شناخت معقول محض — هرچند به‌نحو ناقص — دانستند. با ظهور پدیدارشناسی توسط *هوسرل*، دوباره مبحث «هستی‌شناسی» برجسته شد. *هوسرل* به‌دنبال روشی مطمئن بود که بتواند به شناسایی و توصیف «آنچه هست» به‌مثابه جهان خود استعلایی — متمایز از خودتجربی — یا آگاهی ناب برسد. *هایدگر* نیز با هستی‌شناسی پدیده‌گرایانه، به‌دنبال نحوه‌ای از مواجهه عملی با اشیای درون‌جهانی بود که میان فاعل شناسا و متعلق آن فاصله ایجاد نکند.

وان درلیو ساختار سه‌گانه متعلق دین (امر قدسی)، فاعل شناسای دین و عمل متقابل آن دو را مطرح کرد. پدیدارشناسی فلسفی *هوسرل* در فضای دین‌پژوهی توسط *یواخیم واخ* توسعه یافت. *واخ* «پدیدارشناسی دین» را، نه به معنای *هوسرلی*، بلکه به «مطالعه نظام‌مند و غیرتاریخی درباره پدیدارهای دینی» تعریف کرد و راهکار فهم هرمنوتیک را موجب نزدیکی محقق با موضوع، در حاشیه قرار دادن نظام ارزشی محقق و تفسیر همدلانه‌اش می‌داند.

ایلاده بیشتر دغدغه دین‌شناسی داشت تا پدیدارشناسی؛ اما از رویکرد پدیدارشناسی در آثارش به‌صورت گسترده بهره برده است. او همواره به‌دنبال یافتن کهن‌الگوهای حاکم بر پدیدار دینی بود. «مقدس» را به‌عنوان هسته مرکزی و ذات دین در نظر می‌گرفت و محدوده ادیان را در دوگانه «مقدس و نامقدس» مشخص می‌کرد.

جهان‌بینی با محوریت اسطوره یکی دیگر از وجوه هستی‌شناسی *ایلاده* بود و مناسک و آیین نیز تکرار عملی مثالی که نیاکان یا خدایان در آغاز تاریخ انجام می‌دادند، تلقی می‌شد و انسان به‌دنبال آن بود که با تقلید رفتارهای مثالی، از زمان عرفی فراتر رفته و به آن لحظه اساطیری منتقل شود. برای *ایلاده* تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی بیانگر یک هستی‌شناسی اصیل بود که انسان معاصر با نگرش قدسیت‌زدایش به هستی تنها توانسته است از معنی و هویت آن بکاهد.

تاریخ در هستی‌شناسی کیهانی، مقدس را در فرایندی از تقدس‌زدایی پنهان می‌کند. از این‌رو، تاریخ برای *ایلاده* چندان حرمتی ندارد و دین را واقعیتی فراتاریخی می‌یابد. اما *ایلاده* در هستی‌شناسی دینی — تاریخی خود، ادیان

تاریخی یهودیت، مسیحیت و اسلام را در نظر گرفته، درک و فهم زمانمند را مطرح می‌کند که زمان خطی و برگشت‌ناپذیر است و وقایع تاریخی و امور مقدس در مسیر رویدادهای تاریخی متجلی می‌شوند.

در هستی‌شناسی *الیاده*، جهان واقعی ادیان بیرون و مستقل از ماست. اینکه تفاوت‌های ذاتی در همه زمینه‌ها جاری باشد، شاهدش نیستیم. کهن‌الگوها فارغ از جنسیت، نژاد و طبقه، در انتظار کشف و بیان محقق هستند. مفروضات هستی‌شناسی *میرچا الیاده* در دسته واقع‌گرایانه ژرفایی قرار دارد. مطابق هستی‌شناسی واقع‌گرایانه ژرف، در پژوهش‌های کیفی، واقعیت مشتمل بر سه حوزه است که براساس «آنچه می‌تواند مشاهده شود (حوزه تجربی)»، «آنچه مستقل از پژوهشگر وجود دارد»، و نیز «ساختارهایی که به‌آسانی مشاهده نمی‌شوند و با نگاهی تطبیقی می‌بایست کشف گردند»، رده‌بندی می‌شوند. بنابراین واقعیت قشربندی می‌شود و عمق هستی‌شناختی دارد. در نگاه *الیاده*، پدیدارهای دینی مستقل از فعالیت‌هایی که بر آنها اثر می‌گذارند و عملکرد متدینان و سایر کنشگران دینی نیستند. اما در پس گوناگونی و تلون متغیرشان، از جوهره تغییرناپذیر قدسی بهره می‌برند که پژوهشگر باید به معانی این کنش‌ها و ارتباط این متغیرها با امر ثابت در سایه کشف کهن‌الگوها برسد.

کشف کهن‌الگوهای *الیاده* برای *جاناتان اسمیت* مطابق آنچه در هستی‌شناسی ریخت‌شناسانه نشان می‌دهد، کیفیتی خیالی و رؤیاپردازانه دارد. علی‌رغم توصیف‌های فراوان در آثار *الیاده*، هرگز شاهد وفور و تنوع مطلق و «توضیحات هزاران پدیده» در آثار *الیاده* نیستیم که بخواهیم چنین ابرروایتی از او را تأیید کنیم.

اسمیت «آرکی تایپ» (کهن‌الگو)های *الیاده* را برگرفته از هستی‌شناسی مثالی افلاطونی دانسته، تأکید *الیاده* بر شناخت هایروپانی در همه حوزه‌های زندگی را موجب آن می‌داند که علم ادیان گرانبارانه درگیر بررسی همه‌چیز شود. *اسمیت* هرچند داده‌های ارائه‌شده توسط *الیاده* را ارزشمند می‌داند، اما چارچوب مفهومی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی *الیاده* را رد می‌کند. او التزام پیشینی *الیاده* به یک هستی‌شناسی کیهانی مرکزگرا را باعث آن می‌داند تا داده‌ها را به‌گونه‌ای تعدیل کند که با ابرروایت او از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد، درحالی‌که *اسمیت* معتقد است: این نظریه‌ها هستند که با داده‌های تاریخی محک زده می‌شوند.

برخلاف *الیاده* تشابه‌گرا، نگاه هستی‌شناسانه *اسمیت* به‌دنبال تفاوت‌هاست و تأکید فراوانی بر زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی پدیده‌های دینی در روشمندی مقایسه‌ای ادیان دارد. او عملکرد مقایسه را مانند استعاره یا طنز در نظر گرفته و پدیده‌های متفاوت را کنار هم قرار داده است تا بتواند تناسب و ناسازگاری‌های آنها را به‌گونه‌ای زیرکانه با بازی‌های زبانی و ذهنی، بسان استعاره بیان نماید.

اسمیت استدلال می‌کند که دین به معنای متعارف وجود ندارد و این واژه اختراع دانشگاهیان برای مرتب‌سازی و مقایسه چنین مفاهیمی است. هستی‌شناسی *اسمیت* ایده‌آلیستی بوده و واقعیت‌ها تفسیرهایی مخلوق ذهن هستند. او واقعیت ادیان را ترکیبی از تفسیرهای مشترک کنشگران و پژوهشگران می‌داند که تولید و بازتولید مستمر می‌شوند.

منابع

- اسمیت، دیوید وودارف، ۱۳۹۳، «پدیدارشناسی»، ترجمه مسعود علیا، در: *دانشنامه فلسفه استنفورد*، تهران، ققنوس.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۸، *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- رنه، برایان، ۱۳۹۷، «میرچا الیاده»، ویراسته مهدی لکزایی و علیرضا ابراهیم، در: *دانشنامه دین بریل*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سامح، سیدجمال و محمدجواد صافیان، ۱۳۹۵، «واکاوی جایگاه زبان در افق هستی‌شناسی تودستی هایدرگر»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۹، ص ۱۷۳-۲۰۵.
- شارپ، اریک و سیمور کین، ۱۳۷۲، «پدیدارشناسی دین»، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، در: *دین‌پژوهی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی فسائی، سهیلا و محسن ناصری‌راد، ۱۳۹۰، «عناصر بنیادین پژوهش کیفی در علوم اجتماعی»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۵ (۲)، ص ۸۰-۱۰۰.
- علمی، قربان، ۱۳۹۵، «میرچا الیاده و انسان‌شناسی»، *انسان‌پژوهی دینی*، ش ۳۶، ص ۲۹-۵.
- کاکس، جیمز لیندن، ۱۳۹۷، *پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل شکل‌دهنده و مباحثات بعدی*، ترجمه جعفر فلاحی، تهران، نشر مرکز.
- کیتاگاوا، جوزف، ۱۳۸۸، «درباره میرچا الیاده»، در: *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لکزایی، مهدی و سیدحمید موسویان، ۱۳۹۶، «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک نزد میرچا الیاده»، *اندیشه دینی*، ش ۱۷ (۳)، ص ۵۰-۱۳۷.
- لکزایی، مهدی، ۱۳۹۳، «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۶، ص ۹۱-۱۱۰.
- موسویان، سیدحمید، ۱۳۹۸، *پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک خلاق نزد میرچا الیاده*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- وستفال، مروولد، ۱۳۹۳، «پدیدارشناسی دین»، در: *درباره دین*، ترجمه لیلا هوشنگی، تهران، هرمس.
- Allen, Douglas, 1972, "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", *The Journal of Religion*, N. 52 (2), p. 86-170.
- Burke, Vernon J., 2006, "St. Thomas Aquinas", Edited by Donald M., Borchert, *Encyclopedia of philosophy*, MacMillan Reference USA, Detroit, Thomson Gale.
- Colasacco, Brett, 2018, "Is religion a universal in human culture or an academic invention?", *Sightings: Reflections on Religion in Public Life*, <https://divinity.uchicago.edu/sightings>.
- Cox, James L., 2006, *A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates*, London, Continuum.
- Eliade, Micea, 1968, *Myths, dreams and mysteries*, Translated by Philippe Auguste MAIRET, London & Glasgow, Collins.
- , 1979, *Patterns in comparative religion*, Stagbooks, London, Sheed and Ward.
- , 1991, *Images and symbols: studies in religious symbolism*, Mythos, Princeton, Princeton University Press.
- , 1992, *Mystic stories: The sacred and the profane. Classics of Romanian literature*, v. 2, Boulder, New York, East European Monographs, in cooperation with Editura Minerva, Bucharest; Distributed by Columbia University Press.
- , 2013, *The Quest History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2018, *Myth of the eternal return: cosmos and history*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- , 1967, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*, Translated by Willard R Trask, Princeton, Princeton University Press.

- Fuenmayor, Ramsés, 1991, "The Self-Referential Structure of an Everyday-Living Situation: A Phenomenological Ontology for Interpretive Systemology", *Systems Practice*, N. 4 (5), p. 1-22.
- Harman, Graham, 2007, *Heidegger explained: From phenomenon to thing*, Ideas explained, v. 4, Chicago, Open Court.
- McCutcheon, Russell T, 2003, *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*, New York, Oxford University Press.
- Norris, Richard A., 1987, "Ontology", Edited by Mircea Eliade, *Encyclopaedia of Religion*, V. 10, United States of America, Macmillan.
- Paden, William E, 2011, *Comparative religion*, Edited by John R Hinnells, The Routledge companion to the study of religion, New York, Routledge.
- Patton, Kimberley, 2019, "The Magus: Jonathan Z. Smith and 'the absolute wonder of the human imagination'", *Journal of the American Academy of Religion*, N. 87 (1), p. 47-56.
- Rennie, Bryan S, 1996, *Reconstructing Eliade: making sense of religion*, Albany, State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul, and Mario J. Valdés, 1991, *A Ricoeur reader: reflection and imagination*, Toronto, University of Toronto Press.
- Shimron, Yonat, 2018, "Religion historian Jonathan Z. Smith dies", *Deseret News*, January 02. U.S.A: Deseret News Press.
- Smith, Jonathan Z, 1983, "No need to travel to the Indies: Judaism and the study of religion", Edited by Neusner, *Take Judaism, for example*, 215-226.
- Smith, Jonathan Z, 1993, *Map is not territory: studies in the history of religions*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2004, *Relating Religion: essays in the study of religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2013, *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Stoker, Gerry, ed., 2002, *Theory and Methods in Political Science*, Houndmills; Hampshire, Palgrave.
- Sun, Allan, 2007, "Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z Smith", in *On a panegyric note: studies in honour of Garry W Trompf*, edited by Victoria Barker and Frances Di Lauro, Sydney, University of Sydney.
- Thévenaz, Pierre, 1963, *What is phenomenology?*, London, Merlin Press.
- Urban, Hugh B. 2000. "Making a Place To Take a Stand: Jonathan Z. Smith and the Politics and Poetics of Comparison'." *Method & Theory in the Study of Religion* 12 (1-4): 339-78.

The Ontological Confrontation of Mircea Eliade and Jonathan Smith in Religious Studies

Mohsen Owaisi / PhD student of Religions and Mysticism, Azad Islamic University of Qom

✉ **Mahdi Lakzaei** /Assistant Professor of University of Religions and Denominations

mahdilakzaei@gmail.com

Received: 2022/03/01 - **Accepted:** 2022/07/05

Abstract

The difference between the theories and approaches of religious researches should be sought in their ontological aspects. The reflection of the researcher's view about the world, religions, and its nature leads to specific strategies, methods, and theories, and different ontological circumstances, produces different discourses, and consequently, different results. Two discourses prevail in the space of comparative religious studies today. First is Mircea Eliade's discourse of "creative hermeneutics and phenomenology with undisputed authority" and the other is the "postmodern and historical approach of passing through Eliade" represented by Jonathan Zittel Smith, who has a major contribution in systematizing the academic discipline of "history of religions". Introducing, analyzing and expressing the ontological confrontation prevailing the theories of the two prominent religious scholars, this article provides a more accurate evaluation and a better understanding of the methodical study of religious structures and phenomena in interreligious researches.

Keywords: ontology of religions, phenomenology of religion, methodology of religious studies, comparative religious studies.

An Analytical Investigation of the Convergent and Divergent Arguments in Inter-Religious Proximity Emphasizing on Axiological Bases

Azim Amiri / M.A in Religious Studies, Imam Khomeini educational and research institute

✉ **Mohammad Hossein Taheri Akerdi** / Assistant Professor of Religions Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Taheri-akerdi@iki.ac.ir

Received: 2022/02/28 - **Accepted:** 2022/07/30

Abstract

The similarities and differences between religions have created the two "convergent" and "divergent" approaches in the dialogue and proximity of the followers of religions. Both approaches have their own reasons. After presenting the introductory discussions, this article has introduced two main approaches in the proximity of religions and has examined the reasons for the "divergent" approach; such as the nature of human being, the difference in the foundations of religions, the difference in the origin of the proximity of religions, and some narrational reasons. Then the axiological bases of proximity, the intrinsic or non-intrinsic value of proximity, the desirability of action and motivation in the "convergent" approach are discussed, and this approach is strengthened. This research shows, with a descriptive-analytical approach, that the function of the convergent approach is beyond solving misunderstandings, and is an important factor of mobilizing opportunities and abilities, and this capacity should be considered as a feature of human's monotheistic nature towards human perfection and a religious society.

Keywords: religions, convergence, divergence, proximity, dialogue, axiology.

Political Authority in Judaism before the Emergence of Zionism

✉ **Mohammad-Reza Karimi-Vala** /Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Qom
r.karimivala@qom.ac.ir

Amir-Abbas Mahdavi /Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Qom

Ahmad Aghaei Meybodi / Ph.D. of Teaching Islamic Studies, University of Qom

Received: 2022/02/25 - **Accepted:** 2022/07/25

Abstract

Discussing the political authority in the life of human society is actually the inspection of the owners of sovereignty and authority in that society. Although the emergence of Zionism and the formation of a state with the symbol of Jewish sovereignty, was a new start for this society, especially regarding political authority - of course with the veil of secularism - but the important question is that in the traditional Jewish text, what is the reality of political authority in terms of the roots of its authenticity and the limits of its authority? And what is the role of people in this case? This article tries to answer these questions, using a documentary-analytical research method, and clarifies that the Jewish religion considers the original and essential sovereignty for God, so that without God's permission, no authority has legitimacy and authenticity. From this point of view, God chose the prophets and then their successors for religious and political leadership in order to manifest the Divine authority to the public, and then the different sects of scholars continued the series of the Divine authorized persons in the exercise of authority in the Jewish community. According to Jewish political thought, the role of the people is not to create legitimacy, but to give objectivity to the sovereignty of the Divine authorized people.

Keywords: political authority, Judaism, theocracy, Zionism.

A Comparative Study of the Perspectives of the Sacred Texts of Abrahamic Religions and Medical Knowledge about Intercourse during Menstruation

✉ **Yahya Noor-Mohammadi Najafabadi** / Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University normohamadi126@gmail.com

Iran Soleimani /Assistant Professor of Jurisprudence and Law Department, Ardebil Islamic Azad University

Zeinab Tawakkol / Assistant Professor of the Department of Reproductive Health and Midwifery, Faculty of Nursing and Midwifery, Shahrekord University of Medical Sciences

Mohammad-Reza Noor-Mohammadi /Associate Professor, Department of Islamic Studies, Shahrekord University of Medical Sciences

Received: 2022/01/12 - **Accepted:** 2022/07/06

Abstract

The issue of intercourse during menstruation is considered in the holy texts (the Bible and Qur'an) of Abrahamic religions (Judaism, Christianity and Islam) and some rules, in this regard, are legislated in these texts with different approaches. This article clarifies, using a descriptive, analytical, and comparative method, that the Old Testament approach of the present Bible to this issue is a strict approach and prohibits most of the normal and sexual relations between men and women during the days of menstruation. On the other hand, there is no restrictions in this regard in the New Testament and Christianity. In verse 222 of Surah Al-Baqarah, the Holy Qur'an merely forbids intercourse during these days, which, according to the content of this verse and some other narrations, it is discovered that the main purpose of this prohibition is to observe hygiene and ensure health; which is confirmed by modern medical knowledge.

Keywords: sacred texts, religions, Abrahamic, intercourse, menstruation.

A Comparative Study of the Crime of Adultery in the Imamiyya Jurisprudential Texts and Jewish Holy Texts

Mina Esavand / M.A of Criminal Law and Criminology, Islamic Azad University, Islamshahr Branch

✦ **Seyyed Ali Rabbani Mousavian** / Assistant Professor of Jurisprudence and Law Department, Islamic Azad University, Islamshahr Branch

a.rabbani110@yahoo.com

Received: 2022/01/15 - **Accepted:** 2022/05/24

Abstract

The crime of adultery is considered one of the major sins in the Holy texts of the Jews, the Holy Qur'an and the Imamiyyah narrative and jurisprudential books and carries heavy punishments. I have compared the common points and differences of the crime of adultery in the sources of the two mentioned religions in this research, with a legal approach, using a descriptive-analytical method. This research shows that adultery is one of the crimes against public chastity in the Jewish law and it has different types such as incest, rape, adultery and adultery with a virgin. The same division can be seen in the Imami jurisprudence with the exception of the last case. In the Jewish criminal law, adultery carries severe punishments such as stoning, burning in fire and suffocation, and it is proved by the testimony of witnesses and the law of "suspicion"; and in the Imami religion, this crime has punishments such as killing, stoning, and whipping, and it is proved by confession, evidence, and knowledge of the judge. The religion of Islam, in general, and the school of Imamiyya, in particular, does not have - based on the results of this research - some of the exaggerations and understatements of the Jewish rules, but has chosen a more proportionate and moderate approach in relation to the crime and punishment of adultery.

Keywords: types of adultery, ways to prove adultery, punishments for adultery, Jewish criminal law, Imamiyya jurisprudence.

The Moral Dignity of the Environment from the Perspective of Islam and Christianity

Mahdi Ahmadi / PhD Student in Religions and Mysticism, IKI
of Theology at Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Seyyed-Akbar Hosseini Qal'e Bahman** / Assistant Professor of the Department of Religions at Imam
Khomeini Educational and Research Institute Akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2022/02/13 - **Accepted:** 2022/06/12

Abstract

Abrahamic religions consider nature to be disposed for humans. Therefore, they have been accused of environmental crises. This article presents a comparative analysis of the moral dignity of the environment from the perspective of Islam and Christianity. Definitely an independent moral dignity cannot be proved for environment in Christianity and Islam; rather only a non-independent moral dignity may be proved for environment, because it is desirable on the one hand - which is one of the features of moral values – and because of the moral responsibility that human undertake in both religions, on the other hand. Referring to the sacred texts of Islam and Christianity, I found that Islam has acted more comprehensively and accurately in proving the non-independent moral dignity of the environment. My result is that I reject the mentioned accusation against Abrahamic religions and I prove the superiority of Islam in this field.

Keywords: environment, moral dignity, humanocentrism, moral responsibility, Islam, Christianity.

A Comparative Study of the Physical Space of the Church and the Mosque Based on the Anthropological Foundations of Christianity and Islam

Marziyeh Sadat Shojaei / M.A of Art Research, Shiraz Art Institute of Higher Education

✉ **Majid-Reza Moqnipour** / Assistant Professor of Art Department, Shiraz University

moghani pour@shirazu.ac.ir

Received: 2021/09/04 - **Accepted:** 2022/02/22

Abstract

Religious constructions have a common goal in various religions: creating a spiritual space for prayer. This work takes place in the shadow of religious beliefs and the support of each religion and it appears in unique forms. The purpose of this research is to compare the physical space of the church and the mosque based on the anthropological foundations of Christianity and Islam. The main issue here is to find a meaningful relationship between the position of human in the teachings of Christianity and Islam, and the physical space of the church and the mosque; and how this connection can be used to reveal the hidden and effective aspects and factors on the formation of the physical space of the church and the mosque. My research method is descriptive-analytical and using a library research method, I have collected the information from the sacred texts and religious sources of the two religions. In addition, the physical space of "Gothic" churches and the mosques of the "School of Isfahan", as examples of the most prominent schools of religious architecture, form the body of this research. Based on the findings of my research, the architecture of the church emphasizes the distance and greatness of the Lord and his dominion over the sinful and polluted servant, while the architecture of the mosque seeks this greatness in the unity between God and the pure worshiper.

Keywords: physical space, church, mosque, Christianity, Islam.

Abstract

A Comparative Study of the Pillars of Prayer in the Qur'an and the Bible

Fatemeh Khalifat /PhD student of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Qom Branch

✉ **Javad Baghbani Arani** /Assistant Professor of Religion Department of the Imam Khomeini Educational and Research Institute arani@qabas.net

Received: 2022/03/18 - **Accepted:** 2022/07/11

Abstract

Prayer is an inner covenant between human being and the Almighty God and is the link between his heart and the Creator, and is a common matter among Abrahamic religions, such that every believer feels that one cannot understand the sweet taste of faith in the unseen (ghaib) without prayer. Due to the special position of prayer, this article presents a comparative study of the pillars of prayer in the Holy Qur'an and the Bible. This research is useful in prayer researches on the one hand, and in inter-religious discussions on the other hand. The authors' method is to comprehensively compare and explain the commonalities to take another step towards proximity of religions. Thus various aspects related to the pillars of prayer have been examined in three sections: the pillars of prayer in the Old Testament, the pillars of prayer in the New Testament and the pillars of prayer in the Qur'an. Then I have compared and evaluated them. In the course of the research, I have found some commonalities that indicate the unity of heavenly religions in their source from the Almighty God, to move towards a comprehensive and new civilization.

Keywords: God, prayer, the Old Testament, the New Testament, the Holy Quran.

Table of Contents

| | |
|--|-----|
| A Comparative Study of the Pillars of Prayer in the Qur'an and the Bible / <i>Fatemeh Khalifat / Javad Baghbani Arani</i> | 7 |
| A Comparative Study of the Physical Space of the Church and the Mosque Based on the Anthropological Foundations of Christianity and Islam / <i>Marziyeh Sadat Shojaei / Majid-Reza Moqnipour</i> | 25 |
| The Moral Dignity of the Environment from the Perspective of Islam and Christianity / <i>Mahdi Ahmadi / Seyyed-Akbar Hosseini Qal'e Bahman</i> | 47 |
| A Comparative Study of the Crime of Adultery in the Imamiyya Jurisprudential Texts and Jewish Holy Texts / <i>Mina Esavand / Seyyed Ali Rabbani Mousavian</i> | 65 |
| A Comparative Study of the Perspectives of the Sacred Texts of Abrahamic Religions and Medical Knowledge about Intercourse during Menstruation / <i>Yahya Noor-Mohammadi Najafabadi / Iran Soleimani / Zeinab Tawakkol / Mohammad-Reza Noor-Mohammadi</i> | 87 |
| Political Authority in Judaism before the Emergence of Zionism / <i>Mohammad-Reza Karimi-Vala / Amir-Abbas Mahdaviifard / Ahmad Aghaei Meybodi</i> | 103 |
| An Analytical Investigation of the Convergent and Divergent Arguments in Inter-Religious Proximity Emphasizing on Axiological Bases / <i>Azim Amiri / Mohammad Hossein Taheri Akerdi</i> | 121 |
| The Ontological Confrontation of Mircea Eliade and Jonathan Smith in Religious Studies / <i>Mohsen Owaisi / Mahdi Lakzaei</i> | 137 |

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.13, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2022

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

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