

# معرفت ادیان

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۵۳، زمستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

## سردبیر

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

شاپا الکترونیکی: X ۸۰۹ - ۲۹۸۰

## 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: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در:

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

**معرفت ادیان** فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون 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 ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق 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، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود



ملاک تقدس در قرآن و عهدین / ۷

کهن ابراهیم بهادیوند چگینی / جواد باغبانی

«آیین بلاگردانی»: بازخوانی داستان ذبح گاو بنی اسرائیل براساس اسطوره‌های پیشازرتشتی، ... / ۲۷

زهره محققیان

نظریه «ارزش» در نظام اخلاق تعامل با مسیحیان از دیدگاه اسلام / ۴۹

کهن حسن صفایی / سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

اصل اخلاقی «تسلیم» در اخلاق بندگی مبتنی بر عهد جدید و قرآن کریم / ۶۷

کهن سیده معصومه شاهمیری / مهدی رستم‌نژاد

جایگاه عشق در اخلاق شفقت در دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی / ۸۵

ناهید غیائی / کهن بخشعلی قنبری / محمدرضا عدلی

توحیبات ربّی‌های آگادا، متفکران یهودی و محققان از صفات منفی حضرت ابراهیم، ... / ۹۵

مظاهر احمدتوبی

بررسی تطبیقی مفهوم «روشن‌شدگی» در ذن بودایی با تأکید بر شن‌سیوبا «صحو» در تصوف خراسان ... / ۱۱۱

کهن مریم علوی / مهدی لکزائی / ابوالفضل محمودی

پروتستانتیسم و ایجاد بحران در مرجعیت دینی / ۱۲۵

کهن سیداحمد طباطبایی ستوده / امیر خواص

۱۵۰ / Abstract



نوع مقاله: پژوهشی

## ملاک تقدس در قرآن و عهدین

کتاب ابراهیم بهادیوند چگینی / دانش پژوه دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ebrahim.1414@yahoo.com  [orcid.org/0000-0003-4028-9745](https://orcid.org/0000-0003-4028-9745)

arani@qabas.net

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰

### چکیده

تقدس عناصر و مؤلفه‌های یک دین / آیین از مهم‌ترین ویژگی‌های آن محسوب می‌شود. مقدسات در یک دین، محمل و محور بسیاری از اعمال و آموزه‌های آن دین هستند. ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) نیز دارای مقدسات فراوانی‌اند که هر کدام با توجه به معیار و ملاک خود، تقدس یافته‌اند. یکی از مباحث مهم در خصوص مقدسات، ملاک تقدس آنهاست. ملاک تقدس در ادیان ابراهیمی را می‌توان از کتب مقدسشان استخراج کرد. در این نوشتار، ملاک تقدس اموری مانند خدا، مکان، زمان، افراد و اشیای مقدس بررسی شده است. براساس یافته‌های این تحقیق، با توجه به توحیدی بودن این سه دین، می‌توان ملاک و معیار تقدس در این ادیان را اصطفاء، توجه، وضع، اراده، تجلی، امر و نهی الهی و مرتبط بودن به خدا دانست. البته در یهودیت و مسیحیت با توجه به تقدس قوم و الوهیت حضرت عیسی، ملاک تقدس در این دو دین با اسلام از جهاتی متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: تقدس، ملاک، عهد عتیق، عهد جدید، قرآن.

مفهوم «تقدس» همواره یکی از متداول‌ترین مفاهیم مهم و کاربردی در زندگی دینی و غیردینی انسان‌ها بوده است. قداست یا امر قدسی یک مقوله تفسیری بوده و ارزش‌گذاری آن مختص قلمرو دین است (اتو، ۱۳۸۰، ص ۹). انسان‌ها با توجه به قداستی که برای برخی امور (مانند خدا / خدایان، اماکن، ازمه، اشیا و حتی افراد) قائل بوده‌اند، همواره در پی تقدیس و احترام به آنها برآمده‌اند. یکی از علل وجود مقدسات این است که انسان‌ها از مسیر امور مقدس با خداوند متعال ارتباط برقرار کرده، به درگاه ملکوتی او راه می‌یابند. ادیان ابراهیمی نیز دارای مقدسات متعددی هستند که در متن کتب مقدس این سه دین به بسیاری از آنها اشاره شده است.

بدین‌روی بررسی مقدسات ادیان ابراهیمی و یافتن ملاک آنها می‌تواند از این نظر اهمیت داشته باشد که مشخص شود اولاً، چه اشتراکاتی دارند و ثانیاً، کدام‌یک از این سه دین با توجه به ادعای توحیدی بودنشان، در معیار تقدس نیز نگاهی توحیدی دارد؛ زیرا تقدس / قداست اولاً و بالذات مختص خداست. از این‌رو، در این تحقیق با روش مراجعه مستقیم به قرآن و عهدین، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که ملاک تقدس مقدسات در ادیان ابراهیمی چیست؟

طبق تحقیقات نگارندگان، تاکنون منبع یا نوشتاری که مشخصاً به ملاک تقدس در ادیان ابراهیمی پرداخته باشد، یافت نگردیده است. البته مقاله «بررسی تطبیقی مکان‌ها و زمان‌های مقدس در قرآن و کتاب مقدس» (صالح، ۱۳۹۷) به ملاک تقدس در اماکن و زمان‌های مقدس در ادیان ابراهیمی به صورت ضمنی پرداخته است.

## ۱. مفهوم‌شناسی «تقدس»

واژه «مقدس» از ریشه «قداسه» گرفته شده و به معنای پاک و منزّه بودن از عیب، نقص و ناپاکی است. این واژه به معنای «برکت» و «مبارک» نیز آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۷۳؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۸۴؛ حسینی دشتی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۳۱؛ ج ۹، ص ۵۵۴).

«قدسی» و «مقدس» در اصل، به معنای چیزی است که از استفاده دنیوی (سکولار) کنار گذاشته شده و برای خدمت به خدایان یا استفاده آنان وقف شده است. این واژه می‌توانست برای اشخاصی از قبیل کاهنان، روحانیان، اشیایی نظیر محراب‌ها و یا اماکنی مانند معابد استعمال شود (گواهی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۴).

در کتاب *معارف و معاریف* در تعریف «مقدسات» آمده: مقدسات اموری هستند که نزد خداوند دارای احترام بوده و احترام آنها بر عموم مردم واجب و هتک حرمت آنها حرام باشد، اعم از اشخاصی مانند انبیا و اوصیا یا اماکنی مانند کعبه و مسجدالحرام و سایر مساجد و یا اشیا؛ مانند کتب آسمانی (حسینی دشتی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۵۴).

رودلف اوتو می‌گوید: امر مقدس آن چیزی است که حرمت انسان را نسبت به خود برمی‌انگیزد و انسان به ارزش واقعی آن در درون خود اعتراف می‌کند (اوتو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸).



گفته شده که «تقدس» دارای دو معنای «آیینی» و «اخلاقی» است که معنای ابتدایی آن به دور از ابهام و متعالی تر از همه اموری است که با ندیای فانی ارتباط دارد. از این رو زمانی که به خداوند نسبت داده می شود بر عظمت او دلالت می کند که مواجهه با امر مقدس را همواره همراه با بیم و ترس جلوه می دهد (بلوش، ۲۰۰۶، ص ۱۳۷).

## ۲. تقدس ذاتی و عرضی

واژه «قُدُوس» که مترادف واژه «سَبَّوح» است، معنای لازم دارد و اصالتاً متعدی نیست؛ یعنی معنای شدنی دارد، نه کردنی. از این رو به خداوند هم که «قُدُوس» گفته می شود، به معنای پاک شده نیست؛ یعنی معنای شدنی ندارد. پس قداست و پاکی اش ذاتی اوست، نه اینکه عارض بر ذاتش شده باشد. به عبارت دیگر، معنای مفعولی ندارد؛ زیرا صفت مشبیه غالباً به معنای فاعل است و نوعی ثبوت در معنا را نیز می رساند؛ مانند «کریم» که به معنای «صاحب الکریم» است. از این رو، «قُدُوس» بودن خداوند به معنای صاحب پاکی و طهارت از عیب و نقص است که البته ذاتی اوست و عارض بر او نشده است.

با توجه به آنچه بیان شد، خداوند اولاً و بالذات سبوح و قدوس و طاهر است و سایر موجودات به واسطه نسبتی که با خداوند دارند، مقدس و مطهر می گردند؛ مثلاً یک موقعیت مکانی به واسطه نسبت خاصی که با خداوند دارد مقدس می شود: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه: ۱۲؛ نازعات: ۱۶) و یا حضرت مریم علیها السلام به واسطه ارتباط ویژه اش با خداوند، «مطهره» می گردد: «وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲).

درواقع این قداست به واسطه عنایت الهی بر حضرت مریم علیها السلام عارض شده و قبض و بسط آن به اراده الهی است. بر همین اساس، اگر کسی از حدود الهی تخلفی نماید خداوند نیز قداست را از او بازپس می گیرد: «وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حاقه: ۴۴-۴۶). بنابراین تنها موجودی که قداست ذاتی و مطلق دارد خداوند متعال است و سایر موجودات به واسطه ارتباطی که با خداوند دارند از قداست محدود و مشروط برخوردار می شوند (قداست قرآن، بی تا). در عهدین نیز تقدس خداوند ذاتی است و سایر موجودات تقدسشان عرضی و به تبع نوع ارتباطی است که با خدا دارند. البته وضعیت در یهودیت و مسیحیت قدری متفاوت است که توضیحاتش خواهد آمد.

## ۳. مقدسات در عهد عتیق

به طور کلی می توان گفت: امور مقدس در عهدین در یک گستره معنایی وسیع، اما مرتبط با هم به کار رفته اند. در عهدین، عموماً تقدس (بالذات) برای خداست و بر عظمت و تنزه و پاکی او دلالت می کند. زمان ها، اماکن و اشیا تا جایی که در تقدس خداوند سهیم باشند، به نحو اشتقاقی «مقدس» محسوب می شوند (هاروی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳).

مک‌گراث معتقد است: یکی از مؤلفه‌های اساسی و شاید اساسی‌ترین مؤلفه در تصویر عهد عتیق از «تقدس» عبارت است از: «چیزی یا کسی که خدا او را جدا کرده است» (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۶۴). از این رو در اعتقاد کتاب مقدس، محل و منبع تقدس فقط خداست (بلوش، ۲۰۰۶، ص ۱۳۸).

صفت «قدوسیت» خداوند دال بر این است که خداوند از هر پستی و پلیدی به دور است و دارای کمال واقعی است. یک یهودی دانشمند و متدین همواره از خداوند به عنوان «ذات قدوس متبارک» یاد می‌کند و این رایج‌ترین نامی است که خداوند را با آن می‌خوانند (کهن، ۱۳۸۲، ص ۴۷). بنابراین می‌توان خداوند را اولین امر مقدس در عهد عتیق دانست که محور و منشأ تمام امور مقدس است.

#### ۴. ملاک تقدس اماکن مقدس در عهد عتیق

از نظر انسان مذهبی مکان‌ها از لحاظ کیفی یکسان نیستند و برخی از مکان‌ها با مکان‌های دیگر متفاوت است. خداوند به حضرت موسی ﷺ می‌فرماید: «به اینجا نزدیک نشو!»؛ «کفش‌هایت را از پاهایت بیرون بیاور؛ چون مکانی که تو در آن ایستاده‌ای مکان مقدسی است» (خروج، ۵:۳؛ نیز ر. ک: الیاده، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

در سنت یهودی، مکان مقدس جایگاه تجلی الهی است و با بنای یک مذبح یا نصب یک سنگ مشخص می‌گردد و مؤمنان برای تجدید رابطه با آن امر مقدس به آن مکان‌ها داخل می‌شوند. آنگاه خداوند به بنای مکانی مقدس و قابل جابه‌جایی فرمان می‌دهد و سرانجام، معبد «اورشلیم» مکان مقدس مثالی می‌گردد. قربانی‌ها باید در حیاط محصور آن تقدیم گردد و مؤمنان مکلف می‌شوند که همه ساله به زیارت آن بروند (ماسون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۴۰). همه پرستشگاه‌ها و اماکن مقدس از طریق تجلی الوهیت، مقدس و متبرک می‌شوند (الیاده، ۱۳۷۲، ص ۳۶۴).

شاید اولین مکان مقدس در عهد عتیق را بتوان «باغ عدن» دانست که حصن الهی است که خداوند در آن سکنا گزیده و قداستش از آن‌روست که اولین منزلگاه الهی است (لیفسا، ۲۰۰۷، ص ۷۳).

مکان‌هایی که انبیا آنها را مذبح برای قربانی قرار می‌دادند نیز اماکن مقدسی در عهد عتیق محسوب می‌شوند؛ زیرا این اماکن محل ظهور و تجلی خداوند بوده‌اند؛ مانند مکانی که خداوند در سرزمین موره و بلوطستان ممری بر حضرت ابراهیم ظاهر ساخت: «و خداوند بر ابرام ظاهر شده، گفت: به ذریت تو این زمین را می‌بخشم. و در آنجا مذبحی برای خداوند که بر او ظاهر شد، بنا نمود» (پیدایش، ۱۲:۷ و ۱۳:۱۷).

از جمله مکان‌هایی که در عهد عتیق می‌توان تقدس آن را دریافت، مکانی است که حضرت یعقوب ﷺ در خواب، فرشتگان و خدا را دید و پس از اینکه بیدار شد، دریافت که این مکان خانه خدا و دروازه آسمان است و آن را «بیت‌ئیل» نامید (پیدایش، ۱۲:۲۸ و ۱۳:۱۹-۱۶).

همچنین وادی طور که خداوند به صراحت آن را مکانی مقدس معرفی کرد:

چون خداوند دید که برای دیدن مایل بدان سو می‌شود، خدا از میان بوته به وی ندا در داد و گفت: ای موسی! ای موسی! گفت: لیبک. گفت: بدین جا نزدیک میا! نعلین خود را از پای‌هایت بیرون کن؛ زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است (خروج، ۳: ۵-۴).

از این رو، خداوند در سفر خروج برای کوه سینا که در قله آن نازل شده است، حدود مقدسی را مشخص می‌کند و جز حضرت موسی و هارون، مابقی قوم بنی‌اسرائیل حق ورود به محدوده مقدس را نداشتند (خروج، ۱۹: ۲۰-۲۵). بنابراین ملاک تقدس این اماکن، تجلی و ظهور خداوند در آنهاست و پیش از این تجلی، آنها اماکنی عادی و معمولی بودند.

در عهد عتیق مکان‌های مقدس دیگری نیز وجود دارند که مسکن و منزلگاه یهوه محسوب می‌شوند. از میان این اماکن مقدس، می‌توان از کوه «صهیون» نام برد. حضرت موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل در «سرود رهایی» خطاب به خداوند از این کوه به‌عنوان مکانی مقدس یاد می‌کند (خروج، ۱۷: ۱۵).

نمونه دیگر «خیمه اجتماع» است که نخستین مکان مقدس متحرک است که «مسکن یهوه» نیز نامیده می‌شود. خیمه عبادت به سبب حضور خداوند پس از تکمیل آن توسط اسرئیلیان تقدس می‌یابد و محلی برای عبادت او می‌گردد (تقی‌زاده کوهبانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴). خداوند، خود این مکان را نیز مانند کوه سینا تقدیس کرده است: «و در آنجا با بنی‌اسرائیل ملاقات می‌کنم تا از جلال من مقدس شود و خیمه اجتماع و مذبح را مقدس می‌کنم» (خروج، ۲۹: ۴۵ و ۴۶).

باب‌های ۲۵، ۲۸، ۳۵ و ۳۸ از سفر خروج، توصیفی دقیق از خیمه اجتماع، وسایل و لوازم آن، تابوت، مذبح، و جامه‌های مقدس دربر دارد. «تابوت شهادت» که حامل دو لوح سنگ «مرقوم به انگشت خدا» بود (خروج، ۳۱: ۱۸) در این خیمه نهاده شد (خروج، ۲: ۴۰؛ نیز ر.ک: ماسون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۳۵).

یکی از مهم‌ترین مکان‌های مقدس که در عهد عتیق آمده، «هیكل سلیمان» است. پس از اینکه حضرت سلیمان از ساخت خانه خدا فارغ شد، خداوند به وی فرمود:

دعا و تضرع تو را که به حضور من کردی، اجابت نمودم، و این خانه‌ای را که بنا نمودی تا من در آن تا به ابد نهاده شوم، تقدیس نمودم... (اول پادشاهان، ۳: ۹).

در تفسیر عهد عتیق در ذیل فقره سوم اول پادشاهان، اینچنین آمده که خانه خدا را حضرت سلیمان بنا کرد، اما این خداوند بود که عمل تقدس بخشیدن به این مکان را انجام داد (هنری، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۳۲۵). بنابراین معیار تقدس این اماکن طبق عهد عتیق، آن است که مسکن و محل عبادت یهوه بوده و چون این اماکن خانه خدا هستند، عمل تقدیس آنها را نیز خود خداوند انجام داده است.

دیگر اماکن مقدس، یا به‌تبع معبد تقدس یافته‌اند، مانند «مذبح قربانی» در معبد؛ زیرا خداوند مذبح قربانی را قدس اقداس می‌داند و هر که این مکان را لمس کند مقدس خواهد شد (خروج، ۳۸: ۲۹)، و یا خانه‌هایی هستند که برای خداوند وقف شده‌اند: «و اگر کسی خانه خود را وقف نماید تا برای خداوند مقدس شود» (لاویان، ۲۷: ۱۴). در

تفسیر کتاب مقدس نیز ذیل این فقره آمده است که امور و اموال وقف شده به خاطر خدمت به خدا مقدس می شوند (هنری، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۲۸۶).

دیگر مکان مقدس سرزمین «اورشلیم» است که خداوند آن را شهری مقدس و دارای احکام ویژه‌ای معرفی کرده است:

بیدار شو، ای صهیون! بیدار شو و قوت خود را بیوش، ای شهر مقدس اورشلیم! لباس زیبای خویش را دربر کن؛ زیرا که نامختون و ناپاک، با دیگر داخل تو نخواهد شد (اشعیا، ۱:۵۲).

مفهوم «زمین مقدس» پیوند مهمی با تاریخ بنی اسرائیل دارد. وعده زمین مقدس طبق تورات، از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام آغاز شد و تا زمان حضرت موسی علیه السلام ادامه داشت (الباش، ۱۳۹۲، ص ۱۹۹). تقدس سرزمین اورشلیم به این علت می تواند باشد که این مکان، محل ارتباطات معنوی انبیا و بنی اسرائیل با خداوندشان، یعنی یهوه است؛ مثلاً مکانی است که خانه خدا (یعنی هیکل سلیمان) در دل آن قرار گرفته است.

در فقراتی از کتاب حزقیال، حجره‌های کاهنان نیز به علت مرتبط بودن با آنها، جزو مقدسات معرفی شده است:

پس مرا از مدخلی که به پهلوی دروازه بود به حجره‌های مقدس کاهنان که به سمت شمال متوجه بود، درآورد (حزقیال، ۱۹:۴۶).

## ۵. ملاک تقدس ایام، اعیاد و زمان‌های مقدس

ایام، زمان‌ها و اعیاد گوناگونی در عهد عتیق، جزو امور مقدس شمرده شده‌اند. یکی از ایام مقدس در عهد عتیق، روز «شنبه» است که تقدس و حرمت آن به حدی است که در صورت عدم پابندی به احکام این روز، فرد یهودی کشته و یا از قوم خود منقطع خواهد شد:

پس سبت را نگاه دارید؛ زیرا برای شما مقدس است. هر که آن را بی حرمتی کند هرآینه کشته شود و هر که در آن کار کند، آن شخص از میان قوم خود منقطع خواهد شد. شش روز کار کرده شود و در روز هفتم، سبت آرام و مقدس خداوند است. هر که در روز سبت کار کند، هرآینه کشته شود (خروج، ۳۱: ۱۴-۱۵).

علت تقدس روز شنبه این گونه بیان شده: روز شنبه مقدس است؛ زیرا روزی است که در آن خداوند پس از شش روز آفرینش عالم به استراحت پرداخت. نیز روزی است که یهودیان از مصر خارج شدند و از این رو شنبه از دیگر روزهای کاری متمایز و جداست (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۸). از این رو چون شنبه روز استراحت خداوند در عهد عتیق بیان شده، تقدسش را از جهت ارتباطی که با خدا پیدا کرده و به تبع تقدس خداوند، کسب نموده است.

در تفسیر کتاب مقدس نیز درباره علت تقدس روز شنبه گفته شده است: این روز را خداوند به این علت مقدس کرد تا یهودیان متوجه شوند و درک کنند که خداوند آنها را برای خودش و برای خدمت به خودش، مقدس کرده است، و از این امر ویژه (تقدس روز شنبه)، از یک سو نفع یهودیان را خواستار شده و از سوی دیگر مجد خود (خدا) را اراده کرده است (هنری، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۲۱۴).

در عهد عتیق، ایامی را که خداوند برای عبادت و انجام شعائر دینی یهود برگزیده، تقدس یافته‌اند؛ مانند تقدس روز اول و هفتم «عید پَسَح» (خروج، ۱۶:۱۲). دیگر عید مقدس «روش هشانا» است که عهد عتیق روز اول ماه هفتم را محفل مقدس این عید بیان می‌کند (اعداد، ۱۸:۲۹). عید دیگر «یوم کیپور» یا بخشایش است (اعداد، ۷:۲۹) و عید «سوگوت» یا جشن آلونک‌ها (نحمیا، ۱۸:۸)؛ یعنی ایامی که برای نذر تخصیص داده می‌شود نیز در عهد عتیق، از ایام مقدس شمرده شده است. «تمامی روزهای نذرش برای خداوند مقدس خواهد بود» (اعداد، ۸:۶). بنابراین، ایامی که خداوند اصطفا کرده و یا مانند نذر برای خداوند انجام می‌شوند، ایام مقدسی خواهند بود.

## ۶. ملاک تقدس انبیا و قوم بنی اسرائیل

پس کلام خدا بر من نازل شده، گفت: قبل از آنکه تو را در شکم صورت بندم، تو را شناختم و قبل از بیرون آمدنت از رحم، تو را تقدیس نمودم و تو را نبی امت‌ها قرار دادم (ارمیا، ۱: ۵-۴).

این فقره از عهد عتیق نشان می‌دهد که انبیا از منظر این کتاب، افراد مقدسی هستند و مستقیماً توسط خداوند تقدیس شده‌اند. بنابراین ملاک تقدس آنها می‌تواند ارتباط ویژه‌ای باشد که بین خداوند و انبیا برقرار است.

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد دین یهود تقدس و برگزیده بودن قوم بنی اسرائیل از منظر عهد عتیق بوده و در فقرات فراوانی از عهد عتیق به این مهم اشاره شده است:

و اکنون اگر آواز مرا فی الحقیقه بشنوید و عهد مرا نگاه دارید، همانا خزانه خاص من از جمیع قوم‌ها خواهید بود؛ زیرا که تمامی جهان از آن من است و شما برای من مملکت کهنه و امت مقدس خواهید بود. این است آن سخنانی که به بنی اسرائیل می‌باید گفت (خروج، ۱۹: ۶-۵؛ تثبیه، ۱۸: ۲۶).

در خصوص تقدیس افراد بنی اسرائیل این‌گونه آمده است:

و خداوند موسی را خطاب کرده، گفت: و تو بنی اسرائیل را مخاطب ساخته، بگو: البته سب‌های من را نگاه دارید؛ زیرا که این در میان من و شما در نسل‌های شما آیتی خواهد بود تا بدانید که من یهوه هستم که شما را تقدیس می‌کنم (خروج، ۱۳: ۳۱).

بنابراین معیار تقدس قوم بنی اسرائیل طبق عهد عتیق، پایبندی به عهد خداوند و اطاعت از یهوه در تمام اوامر است.

## ۷. تقدس نخست‌زاده بنی اسرائیل و بهایم

یکی از آموزه‌هایی که در یهودیت دارای احکام ویژه و تقدس ویژه‌ای است، آموزه «نخست‌زادگی» است. از این رو در فقراتی از عهد عتیق به تقدس آن اشاره شده است:

هر نخست‌زاده‌ای را که رحم را بگشاید، در میان بنی اسرائیل، خواه از انسان، خواه از بهایم، تقدیس نما؛ او از آن من است (خروج، ۱۳: ۲).

در سفر اعداد اینچنین آمده است:

جمع نخست‌زادگان از آن من‌اند، و در روزی که همه نخست‌زادگان زمین مصر را کشتم، جمیع نخست‌زادگان اسرائیل را، خواه از انسان و خواه از بهایم، برای خود تقدیس نمودم؛ پس از آن من می‌باشند (اعداد، ۱۳:۳).

ولی نخست‌زاده گاو یا نخست‌زاده گوسفند یا نخست‌زاده بز را فدیه ندهی؛ آنها مقدسند. خون آنها را بر مذبح بیاش و پیه آنها را به جهت هدیه آتشین و عطر خوشبو برای خداوند بسوزان (اعداد، ۱۷:۱۸).

بنابراین از این فقرات می‌توان دریافت که ملاک تقدس نخست‌زاده‌ها اصطفا و گزیش الهی است و با این کار، تقدسی ویژه برای نخست‌زادگان بنی‌اسرائیل قائل می‌شود.

### ۸. ملاک تقدس اشیا و هدایا

در عهد عتیق، مانند دیگر کتب مقدس، امور مقدس به لحاظ ارتباط و پیوندی که با امر مقدس اصیل برقرار می‌کنند، بهره‌ای از تقدس به خود می‌گیرند و مقدس می‌شوند. از این‌رو در عهد عتیق نیز قداست از امر مقدس اصیل به متبوع خود سرایت می‌کند:

و در روزی که موسی از برپا داشتن مسکن فارغ شده و آن را مسح نموده و تقدیس کرده و تمامی اسبابش را و مذبح را با تمامی اسبابش مسح کرده و تقدیس نموده بود (اعداد، ۱:۷).

هفت روز برای مذبح کفاره کن و آن را مقدس ساز و مذبح قدس اقداس خواهد بود. هر که مذبح را لمس کند مقدس باشد (خروج، ۳۸:۲۹).

و رخت‌های کتان؛ یعنی رخت‌های مقدس را بپوشید (لاویان، ۳۲:۱۶).

و چون گفت‌وگو را با موسی در کوه سینا به پایان برد، دو لوح شهادت؛ یعنی دو لوح سنگ مرقوم به انگشت خدا را به وی داد (خروج، ۱۸:۳۱).

هر هدیه ایشان؛ یعنی هر هدیه آردي و هر قربانی گناه و هر قربانی جرم ایشان که نزد من بگذرانند، اینها برای تو و پسران تو مقدس اقداس باشد. مثل قدس اقداس آنها را بخور. هر ذکور از آن بخورد برای تو مقدس باشد (اعداد، ۱۸:۹-۱۰).

هر که آنها (هدایای خداوند) را لمس کند مقدس خواهد بود (لاویان، ۱۸:۶).

ویلیام مک دونالد در تفسیر خود از کتاب مقدس، ذیل باب ۳۰ سفر خروج، فقرات ۲۲-۳۳ درباره «روغن مسح مقدس» می‌نویسد: روغن مسح مقدس برای مسح خیمه اجتماع و اسباب آن و خود کاهنان به کار می‌رفت (مک‌دونالد، ۱۹۹۵، ص ۴۶). بنابراین اشیا و هدایای مقدس در عهد عتیق به تبع تقدس متبوع خود، تقدس می‌یابند، تا آنجا که موجب تقدس آنچه با آنها مرتبط هستند نیز می‌شوند. پس تقدس چنین اموری عرضی و تبعی است.

### ۹. تقدیس به حلول‌گرایی

المسیری درباره تقدس و نگرش توحیدی به قداست در یهودیت معتقد است: نگرش توحیدی به قداست در یهودیت به مثابه یکی از لایه‌های انباشتی وجود دارد، اما در بالا و پایین این لایه، لایه‌های دیگری نیز

هست که مهم‌ترین آن لایه «حلول‌گرایی» است و هر یهودی در این لایه، نه تنها دارای قداست است، بلکه می‌تواند کاملاً با خدا یکی شود و در قداستش سهیم گردد. با در نظر گرفتن این حلول‌گرایی دوگانه‌گرا و صلب که در عهد عتیق به‌طور پنهان وجود داشته و سپس در تلمود به‌ظهور رسیده و در «قبالا» شکلی افراطی به‌خود گرفته است، درمی‌یابیم که قداست دیگر حالتی نیست که انسان از طریق آمادگی‌های معنوی و روحی و اعمال اخلاقی در آن سهیم شود، بلکه یک ویژگی اندامی و موروثی است که از حلول همیشگی خدا برمی‌خیزد. «قداست» صفتی الهی است که خدای مطلق را از هر نامقدس دنیوی و نسبی متمایز می‌کند و این قداست در قوم یهود سریان یافته و یهودیان متصف به این تمایز شده‌اند؛ زیرا خداوند با این قوم پیمان بسته است.

بدین‌روی در چارچوب دوگانه‌گرایی صلب، جهان به دو بخش تقسیم شده است: دسته‌ای یهودیان مقدس که در قلمرو قداست زندگی می‌کنند، و گروه دیگر غیریهودیان که تنها در تاریخ و خارج از حیطه قداست‌گذاران عمر می‌کنند.

سرزمینی که قوم یهود در آن ساکن می‌شود، یعنی «صهیون» یا همان سرزمین مقدسی است که قوانین تاریخی نسبی معمول در آن جاری نیست. تاریخ این قوم نیز تاریخی مقدس است که ساختار، حرکت و مقصد آن با تاریخ‌های بشری متفاوت است؛ زیرا خدا در آن حلول کرده است. سپس قداست به تمام نهادهای دنیوی و قومی یهود تسری می‌یابد یا در آن حلول می‌کند.

نسل داود علیه السلام مقدس است؛ زیرا ماشیح از میان همین نسل برخواید خاست. لایوان مقدس و جدا از بقیه قوم‌اند؛ زیرا آنان فرزندان کاهنان‌اند. روز شنبه مقدس است؛ زیرا روزی است که در آن خداوند پس از شش روز آفرینش عالم، به استراحت پرداخت و نیز روزی است که یهودیان از مصر خارج شدند و از این‌رو شنبه از دیگر روزهای کاری متمایز و جداست. زبان عبری نیز زبانی مقدس است.

پوشاندن جامه قداست به تمام مسائل قومی به حدی می‌رسد که تلمود مقدس‌تر از خود عهد عتیق می‌شود. حتی با مطالعه میراث دینی یهود، درمی‌یابیم که گفت‌وگوی میان خدا و قوم به درجه‌ای می‌رسد که قداست خدا برگرفته از قداست قوم می‌شود، نه بعکس (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۷ و ۲۸).

میشنا نیز یهودیتی ارائه می‌دهد که دربردارنده نوعی جهان‌بینی است که در آن یهودیان موجوداتی متعالی‌اند؛ دارای درکی عمیق از تقدیس عملی و نظری. میشنا تقدس اسرائیل را به این معنا می‌داند که در تمام ابعاد و روش‌هایش از جهانیان متمایز می‌شود. بنابراین اسرائیل به‌مثابه اجاره‌نشین سرزمین مقدس خدا، هنگامی که محصولات این سرزمین را به عمل می‌آورد، لحظه‌ای گرانبار از مخاطره و قداستی رفیع شکل می‌گیرد. بدین‌روی خواست اسرائیل بر این محصولات اثر می‌گذارد و بخشی از آنها را مقدس و مابقی آن را برای مصرف عمومی قابل دستیابی می‌کند.

بنابراین خواست انسانی در فرایند تقدیس تعیین کننده است. در واقع پیام اصلی میثنا درباره یهودیت که آن را متمایز و منسجم می‌سازد، این است که آدمی در مرکز آفرینش و برتر از تمام مخلوقات روی زمین است و با خدای آسمان که آدمی به صورت آن آفریده شده، مشابهت دارد. توجیه میثنا برای این مطلب بنیادین این است که انسان بر آغاز و ایجاد فرایندهای تقدیس و ناپاکی، نقشی اساسی و محوری دارد. اراده انسان که در عمل او تجلی می‌یابد، قدرت فعال جهان است. اراده و عمل انسان بر حوزه‌هایی که هم می‌توانند تابع تقدیس گردند و هم محکوم به ناپاکی، تأثیر می‌گذارد؛ یعنی بر معبد و سفره طعام، مزرعه و خانواده، مذبح و آتشدان، زن، زمان، مکان و اموری که در عالم مادی و همچنین عالم بالا قرار دارد، و حتی عبادات و یا جمالات خنثا و بی‌اثر را می‌توان با تعامل اراده و عمل انسان و در نتیجه با برانگیختن یا به وجود آوردن قابلیت‌هایی که برای مقدس شدن دارند، مقدس کرد.

بنابراین همان‌گونه که کل نظام تقدیس و ناپاکی وابسته به مداخله انسان است، در دیگر گستره‌های واقعیت نیز انسان در روی زمین، محور است؛ چنان‌که خدا در آسمان است. بنابراین انسان هم‌تا و شریک در خلقت است؛ یعنی همچون خداوند، از طریق اراده خویش، بر شئون و شرایط خلقت قادر است (نیوزنر، ۱۳۸۹، ص ۹۱-۹۸). از این رو هرچند در عهد عتیق محور تقدیس خداوند متعال است، اما این تقدیس به صورت ویژه‌ای شامل حال قوم بنی‌اسرائیل نیز شده است. البته گویی تقدیس قوم بنی‌اسرائیل آنچنان عمیق و اساسی است که گویا خدا در این قوم حلول کرده و فرایند تقدیس به دست قوم مقدس نیز رقم می‌خورد، تا حدی که بنا بر آنچه بیان شد، خدا تقدسش را از قوم دارد.

#### ۱۰. تقدیس در عهد جدید

هنری تیسن مقدس بودن و تقدیس شدن را این‌گونه تعریف می‌کند:

به معنای وسیع، تقدیس را می‌توان جدا ساختن برای خدا و محسوب کردن مسیح به‌عنوان قدوسیت ما و طاهر ساختن از فساد اخلاقی و شبیه شدن به صورت مسیح تعریف نمود (تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۳).

مک‌گراث معتقد است: یکی از مؤلفه‌های اساسی و شاید اساسی‌ترین مؤلفه در تصویر عهد عتیق از تقدیس، عبارت است از: «چیزی یا کسی که خدا او را جدا کرده است». اما عهد جدید تقریباً این تصویر را تنها به تقدیس افراد محدود می‌کند؛ یعنی آن را بر افراد اطلاق می‌کند و کاری به مفهوم «مکان‌های مقدس» یا «افراد مقدس» ندارد. از این رو مردم به خاطر اینکه وقف خدا شده‌اند، «مقدس» اند و تمایز آنان از مابقی جهان، ناشی از دعوت آنها از سوی خداست (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۶۴).

#### ۱۱. منشأ مقدسات در عهد جدید

در عهد جدید، همانند عهد عتیق اولین امر مقدس و ملاک و منشأ آن خداوند متعال است که در فقراتی از عهد جدید به آن اشاره شده است:



بلکه مثل آن قدوس که شما را خوانده است، خود شما نیز در هر سیرت، مقدس باشید؛ زیرا مکتوب است: مقدس باشید؛ زیرا که من قدوسم (رساله اول پطرس، ۱: ۱۶-۱۷).

پس شما به این‌طور دعا کنید: ای پدر ما که در آسمانی، نام تو مقدس باد (متی، ۹: ۶).

بنابراین طبق عهد جدید نیز منشأ تقدس خداوند است که تقدسش امری ذاتی است و این تقدس می‌تواند به خواست خداوند به هر امری که وی بخواهد، سرایت کند و آن را مقدس سازد.

نکته مهمی که باید در اینجا به آن اشاره کنیم این است که در عهد جدید، میان سه انجیل اول (متی، مرقس و لوقا) هماهنگی وجود دارد و به همین علت آنها را «انجیل هم‌نوا» می‌نامند (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۱).

یکی از مطالبی که در این سه انجیل مشترک است، تأکید بر انسان بودن حضرت عیسی علیه السلام است. اما از جمله تفاوت‌های انجیل چهارم (یوحنا) با انجیل هم‌نوا، نفی شریعت موسوی و تأکید بر الوهیت حضرت عیسی علیه السلام است. بدین‌روی با توجه به اینکه حضرت عیسی علیه السلام خود را در عهد جدید تکمیل‌کننده شریعت موسوی و نه نافی آن معرفی می‌کند: «گمان مبرید آمده‌ام تا تورات را یا صحف انبیا را باطل سازم؛ نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم» (متی، ۱۷: ۵)، فقراتی درباره تقدس اماکن و زمان‌ها براساس شریعت موسوی در انجیل هم‌نوا یافت می‌شود؛ مانند ماجرای آزمایش حضرت عیسی علیه السلام به وسیله شیطان:

آنگاه ابلیس او را به شهر مقدس برد و بر کنگرهٔ هیکل برپا داشته، به او گفت: اگر پسر خدا هستی، خود را به زیر انداز! (متی، ۴: ۶).

ای نادانان و ناپیانیان! آیا کدام افضل است: طلا یا هیکلی که طلا را مقدس می‌سازد؟ (متی، ۲۳: ۱۷).

اگر کسی هیکل خدا را خراب کند، خدا او را هلاک سازد؛ زیرا هیکل خدا مقدس است و شما آن هستید (اول قرتیان، ۱۷: ۳).

پس مقصود این است که برای ما چنین رئیس کهنه‌ای است که در آسمان‌ها به دست راست تخت کبریا نشسته است، که خادم مکان اقدس و آن خیمه حقیقی است که خداوند آن را بر پا نمود، نه انسان (عبرانیان، ۸: ۲-۱).

پس با توجه به سخن حضرت عیسی علیه السلام هرچه جزو مقدسات یهودیان است، برای مسیحیان نیز باید مقدس باشد. مؤید این مطلب تقدس معبد سلیمان از نظر حضرت عیسی و عهد جدید است؛ زیرا مقدس‌ترین مکان برای یهودیان، هیکل سلیمان است (در ادامه به امور مقدسی می‌پردازیم که پس از ظهور حضرت عیسی در عهد جدید تقدس یافته‌اند).

از این‌رو، در انجیل یوحنا، اعمال رسولان، نامه‌ها و مکاشفه یوحنا، دیگر نقش محوری شریعت کنار گذاشته می‌شود و حضرت عیسی علیه السلام - بنا بر آموزه‌های پولس - جایگزین نقش محوری شریعت شده، نقش آن را ایفا می‌کند؛ زیرا پولس مدعی است: پیش از آمدن حضرت عیسی علیه السلام نجات از طریق ایمان و عمل به شریعت حاصل می‌شد؛ اما با ظهور حضرت عیسی عمل به شریعت باطل شده و جای خود را به ایمان به وی داده است (خواص،

۱۳۹۲، ص ۸۶) و در نتیجه، نجات و رستگاری و حتی تقدس (اول قرتیان، ۲:۱) وابسته به ایمان به حضرت عیسی علیه السلام می شود (اعمال رسولان، ۱۸:۲۶).

همان گونه که مستر هاکس می گوید: تقدیس توسط اتحاد با مسیح، با ایمان به او حاصل می شود و بدین وسیله مؤمنان حقیقت را پذیرفته، مسیح در ایشان ساکن می شود (یوحنا، ۱۷:۱۷؛ مستر هاکس، ۱۳۸۳، ص ۶۸۸). بنابراین دیگر از آن جنبه انسانی حضرت عیسی علیه السلام که در اناجیل همونوا وجود دارد، خبری نیست، بلکه به اعتقاد پولس، الوهیت مسیح خواست خدا بوده؛ زیرا وی واجد تمام صفات الهی و مظهر و صورت خدای نادیده است (دوم قرتیان، ۴:۴) و نخست زاده تمام مخلوقات است (کولسیان، ۱:۱).

همچنین پولس معتقد بود: حضرت عیسی پسر خداست، اما پسر واقعی او (رومیان، ۳:۸؛ دوم قرتیان، ۱۹:۱؛ کولسیان ۱:۱۳). پولس مدعی است که الوهیت در مسیح تجسم یافته و تمام الوهیت در او ساکن است (کولسیان، ۹:۲). پولس هدف از انسان شدن مسیح و جسم گرفتن الوهیت را در راستای برنامه الهی برای نجات انسان می داند (خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱-۲۰۳). بنابراین با ظهور آموزه های پولسی، همه چیز و از جمله تقدس وابسته به حضرت عیسی علیه السلام می شود.

## ۱۲. ملاک تقدس کلیسا

یکی از علل تقدس کلیسا این است که مسیح کلیسا را دوست داشت و خود را وقف آن کرد تا کلیسا با خون وی مقدس گردد. مسیح کلیسای خود را دوست داشت. او حاضر شد جانش را فدای کلیسا کند. تا آن را مقدس و پاک سازد و با غسل تعمید و کلام خدا آن را شست و شو دهد و بدین سان بتواند کلیسای شکوهمند و بدون نقص برای خود مهیا سازد که هیچ لکه و چروک و عیبی در آن دیده نشود (افسیان، ۵: ۲۵-۲۷؛ گلوخوف، ۱۳۹۷، ص ۲۴۲).

در تفسیر فقرات مزبور چنین آمده که مسیح کلیسای خود را علی رغم تمام نواقص و مسائلی که در آن است، نه تنها محبت می کند، بلکه کلیسای خود را به وسیله تعمید و کلام خدا (کتاب مقدس)، تقدیس نموده است (هیل و تورسون، ۲۰۰۱، ص ۱۰۰۱). بنابراین، تقدس کلیسا به نوعی، هم وابسته به محبت حضرت عیسی و غسل تعمید است و هم وابسته به کلام خدا یا همان کتاب مقدس، که البته همه اینها از مسیر حضرت عیسی علیه السلام صورت می گیرد.

## ۱۳. ملاک تقدس نان و شراب مقدس

مسیحیان به یاد شام آخر حضرت عیسی علیه السلام که در عهد جدید ذکر آن نیز آمده است، آیین «عشای ربانی» را در کلیسا برگزار می کنند:

و نان را گرفته، شکر نموده و پاره کرده، به ایشان داد و گفت: این است جسد من که برای شما داده می شود. این را به یاد من به جا آورید. و همچنین بعد از شام پیاله را گرفت و گفت: این پیاله عهد جدید است در خون من که برای شما ریخته می شود (لوقا، ۲۲: ۱۹-۲۰).

در این آیین شرکت کنندگان اندکی نان و شراب را به عنوان گوشت و خون حضرت عیسی علیه السلام می‌خورند. کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها معتقدند: این دو ماده توسط کشیش به گوشت و خون عیسی علیه السلام تبدیل می‌شود (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲). بدین‌روی تقدس «نان و شراب» به علت آن است که این دو به نوعی به گوشت و خون حضرت عیسی علیه السلام تبدیل می‌شوند، تا آنجا که بسیاری معتقدند: آنها به خون و گوشت واقعی عیسی علیه السلام تبدیل می‌شوند.

#### ۱۴. فرایند تقدیس در عهد جدید

ریشه تقدیس در عهد جدید - دست کم - سه معنا دارد:

اول. جدا ساختن از چیزهای ناپاک و وقف کردن برای خدا (متی، ۱۷:۲۳؛ یوحنا، ۳۶:۱۰ و ۱۹:۱۷؛ دوم تیموتائوس، ۲:۲)؛

دوم. مقدس اعلام کردن (لوقا، ۲:۱۱؛ اول پطرس، ۱۵:۳)؛

سوم. طاهر ساختن (افسیسیان، ۲۶:۵؛ اول تسالونیکیان، ۲۳:۵؛ عبرانیان، ۱۳:۹؛ تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۵).

در تفسیر فقره دوم از باب اول رساله اول به قرتیان آمده است: مقدس‌ها در مسیح کسانی هستند که «نام عیسی را می‌خوانند» (رومیان، ۱۰: ۱۲-۱۳)، نه به زبان، بلکه با دل و ایمان او را می‌خوانند؛ زیرا در غیر این صورت مقدس نخواهند شد (متی، ۲۱:۷). از این‌رو، هنگامی که مسیحیان از روی ایمان نام مسیح را صدا می‌کنند و او را به قلب خود دعوت می‌نمایند، وی از طریق نیروی روح‌القدس وارد قلب آنها می‌شود. و این قدرت مقدس‌کننده روح‌القدس است که مسیحیان و زندگی آنها را دگرگون کرده، آنان را مقدس خواهد کرد. بنابراین، مقدس‌ها کسانی هستند که گناهانشان پاک شده است و زندگی‌شان به وسیله نیروی روح‌القدس که از حضرت عیسی علیه السلام مسیح نشئت می‌گیرد، دستخوش دگرگونی شده، بخشایش گناهان خود را از خدا دریافت می‌دارند (هیل و تورسون، ۲۰۰۱، ص ۷۰).

در تفسیر باب دوم از رساله اول پطرس درباره مقدس شدن مسیحیان این‌گونه بیان شده است: مسیحیان برای اطاعت از عیسی مسیح برگزیده شده‌اند. کسی که از او اطاعت می‌کند مقدس است؛ زیرا اطاعت و تقدس همواره ملازم یکدیگرند (همان، ص ۱۲۳۲).

یکی از مسائلی که در مسیحیت مطرح می‌شود بحث «گناه اصلی» است. مسیحیان برای پاک و مقدس شدن از این گناه و آلودگی ذاتی، توجیهاتی ارائه داده‌اند. مطلب ذیل ناظر به این قبیل توجیهات است:

عمل تقدیس (مسیحیان) سه مرحله دارد:

#### ۱۴-۱. عمل اولیه تقدیس

این تقدیس از نظر مقام است. عهد جدید بیان می‌دارد که به محض ایمان به مسیح، شخص مؤمن در همان لحظه تقدیس خواهد شد. این مطلب با توجه به اینکه در عهد جدید، مؤمنان بدون کمال و رشد

معنوی مقدس می‌شوند، روشن می‌گردد (اول قرن‌تیان، ۱:۲؛ افسسیان، ۱:۱؛ کولسیان، ۱:۲؛ عبرانیان، ۱۰:۱۰؛ یهودا، ۳). طبق عبرانیان (۱۰:۱۰) تقدیس شدن و قربانی مسیح با هم است. از این رو مسیح بیرون دروازه عذاب کشید «تا قوم را به خون تقدیس نماید» (عبرانیان، ۱۳:۱۲). پس مرگ مسیح برای تقدیس قوم لازم بود.

#### ۲-۱۴. جریان تقدیس شدن

در این مرحله قدوسیت به منزله یک جریان مستمر در زندگی ادامه می‌یابد. براساس آنچه شخص مؤمن در زمان ایمان آوردن انجام داده است، به او سفارش می‌شود که واقعاً به آن عمل کند. بنابراین وقتی مؤمن کاملاً تسلیم خدا شود، در این صورت عمل تقدیس قطعی است. در نتیجه، «در فیض و معرفت خداوند و نجات‌دهنده ما عیسی مسیح» ترقی خواهد کرد (دوم پطرس، ۳:۱۸).

#### ۳-۱۴. تقدیس کامل و نهایی

این تقدیس زمانی محقق می‌شود که مسیح ملاقات شود. لذا نجات از وجود گناه وقتی عملی خواهد شد که خداوند را ببینیم و این، یا در زمان مرگ است (عبرانیان، ۱۲:۲۳) و یا در زمان رجعت مسیح (اول تسالونیکیان، ۳:۱۳؛ عبرانیان، ۹:۲۸؛ اول یوحنا، ۳:۴؛ یهودا؛ تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۵-۲۷۸).

تقدیس انسان - در کل - دو عامل دارد: خدا و انسان. در این زمینه علاوه بر خدای پدر، «تثلیث» نیز در آن سهیم است. خدای پدر شخص مؤمن را به این معنا که قدوسیت مسیح را به حساب او می‌گذارد، تقدیس می‌کند (اول قرن‌تیان، ۱:۳۰). مسیح نیز با فدا کردن جان خود، شخص مؤمن را تقدیس می‌نماید (عبرانیان، ۱۰:۱۰ و ۱۳:۱۲) و به وسیله روح‌القدس قدوسیت را ایجاد می‌کند (رومیان، ۸:۱۳؛ عبرانیان، ۲:۱۱). بنابراین در تقدیس مسیحیان هر سه اقنوم تثلیث نقش معین و خاص خود را دارد (تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۸).

جان مک آرتور در تفسیر خود از عهد جدید، تقریباً به همین مضمون مطالب فوق، تقدیس شدن را به دو نوع تقسیم می‌کند:

#### ۴-۱۴. تقدیس به وسیله ایمان به حضرت عیسی علیه السلام

به این صورت که هر مؤمنی با آمرزیده و عادل شمرده شدن برای خدا تقدیس می‌شود (جدا می‌گردد) و پاک و قدوس به حساب می‌آید و «مقدس» نامیده می‌شود. این تقدیس شدن در یک آن و به وسیله ایمان شخص حاصل می‌شود. بنابراین نباید این را با فرایند تدریجی تقدیس شدن اشتباه گرفت. پس این تقدیس شدن به جایگاه و موقعیت مؤمن مربوط است، نه به اعمال و کردار او (اعمال رسولان، ۲۰:۳۲؛ اول قرن‌تیان، ۱:۲؛ ۱:۱۱؛ دوم تسالونیکیان، ۲:۱۳؛ عبرانیان، ۲:۱۱؛ ۳:۱؛ ۱۰:۱۰؛ اول پطرس، ۱:۲).

این فرایند توسط روح‌القدس انجام می‌شود، به این صورت که شخص مؤمن با اطاعت از کلام خدا و نیرو گرفتن از روح‌القدس، به تدریج شبیه مسیح ﷺ می‌شود. بر این اساس مک‌آرتور معتقد است: فرد مؤمن با همگام شدن در اراده خدا، قادر می‌گردد در قدوسیت روزافزون زیست نماید و بیش از پیش به عیسی مسیح شبیه شود (یوحنا، ۱۷:۱۹ و رومیان، ۶: ۱-۲۲؛ دوم قرتیان، ۳: ۱۸؛ تسالونیکیان، ۳: ۴ و ۵: ۲۳؛ مک‌آرتور، ۲۰۰۷، ص ۲۳).

مک‌دونالد نیز در تفسیر خود، ذیل باب چهارم اول تسالونیکیان، معتقد است: «تقدس» یک روند است، نه یک دستاورد. اراده خداوند نیز در این باره، تقدس قومش است. وی در ادامه می‌گوید: به هر حال، مؤمنان باید خود را از تمام گناهان تقدیس کنند، و این همان چیزی است که به‌مثابه روند یا فرایند تقدیس شناخته می‌شود (مک‌دونالد، ۱۹۹۵، ذیل باب ۴ اول تسالونیکیان).

بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت: مراد از مفاهیمی همچون «تقدس»، «مقدس» و «تقدیس» در بیشتر کاربردهای آن که در تفاسیر نیز به آنها اشاره شده، ناظر به پاک و طاهر شدن از گناهان به وسیله ایمان به عیسی مسیح ﷺ است. در این فرایند نیز روح‌القدس به واسطه مسیح در عمل تقدیس و مقدس‌سازی مسیحیان مشارکت می‌کند.

## ۱۵. ملاک و منشأ تقدس در قرآن

در قرآن کریم مشتقات «قداست» قریب ده مرتبه آمده که سه مرتبه آن درباره «ارض و وادی مقدس» (مائده: ۱؛ طه: ۱۲؛ نازعات: ۱۶) است و به مکانی اشاره دارد که توسط خداوند تقدس پیدا کرده است. در چهار جا به صورت «روح‌القدس» آمده است (نحل: ۱۰۲؛ بقره: ۲۵۳ و ۸۷؛ مائده: ۱۱۰). بنا به گفته بیشتر مفسران، منظور از آن فرشته وحی، جبرئیل امین است که قداست او نیز به خاطر تقرب این فرشته مقرب به درگاه الهی است. دو نمونه آن نیز به صورت «قدوس» (جمعه: ۱؛ تین: ۲۳) است که از اسما و صفات الهی محسوب می‌شود و مراد از آن پاک و منزّه بودن خدا از هر عیب و نقصی است. در یک جا هم کلمه «مقدس» به صورت فعل متکلم مع‌الغیر به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۳، ذیل «قدس»).

صورت‌های گوناگون ریشه عربی «حرم» در تحقیقات غربی دال بر معنای تقدس دانسته شده و در نتیجه واژه‌های مشتق از این ریشه که در قرآن آمده، اغلب در ترجمه‌های انگلیسی قرآن به «sacred» به معنای «مقدس» برگردانده می‌شوند. بنا بر روایات اسلامی، «مسجدالحرام» (بقره: ۱۴۴، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۹۱، ۱۹۶؛ مائده: ۲؛ انفال: ۳۴؛ توبه: ۷، ۱۹، ۲۸؛ فتح: ۲۵ و ۲۷) به مسجد پیامبر در مکه اشاره دارد. «مشعرالحرام» (بقره: ۱۹۸) مکانی است که براساس روایات، پیامبر اکرم ﷺ بر آن ایستادند و در پیشگاه خداوند دعا کردند؛ همان تپه «فَرْح» در مُزْدَلِفَه. «بیت‌الحرام» هم با کعبه یکی دانسته شده است. «حُرْمَات» فرمان‌های مقدس الهی‌اند (حج: ۳۰؛ مک‌اولیف، ۱۳۹۶، ص ۳۵۰). بنابراین با مشتقات «حرم» مانند «حرام» نیز به امور مقدس در قرآن اشاره شده است.

یکی از آموزه‌های قرآن، تنزه و تعالی خداوند از مخلوقات، هم در مرتبه واقعیت (تنزه هستی‌شناسانه، مانند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و هم در مرتبه ادراک (تنزه معرفت‌شناسانه، مانند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) است. این دو مرتبه به تنزه و تعالی او از توصیفات مخلوقات (تنزه زبان‌شناسانه به معنای عدم امکان توصیف خداوند در قالب الفاظ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷) منتج می‌شود؛ چنان که در آیات قرآن نیز به آن اشاره شده است: «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ» (انعام: ۱۰۰) و «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴۳).

از سوی دیگر، در قرآن برای خداوند اوصافی مانند «قدوس» (حشر: ۲۳؛ جمعه: ۱) و «مقدس» (بقره: ۳۰) نیز ذکر شده است. با مراجعه به کتب لغت، می‌توان معنای «تقدس خداوند» را با «تعالی و تنزه» مرتبط دانست.

ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، «قدس» را در اصل به معنای «طهر و پاکی» دانسته (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۳) و چون خداوند متعال از اضداد، انداد، همسر و فرزندی، منز و متعالی است، توصیف خداوند به صفت «قدوس» را نیز به همین معنا می‌داند (همان، ص ۶۴).

فراهیدی و ابن منظور نیز «قدس» و «تقدیس» را به معنای تنزیه خداوند دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۷۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۶۸). بنابراین می‌توان تنزه هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه خداوند را مبنای معنای تقدس الهی دانست. از این رو «خداوند مقدس است» یعنی: «خداوند منز و متعالی از مخلوقات خویش است».

با تعریفی که ذکر شد، ویژگی «تقدس» اصالتاً تنها از آن خداست. همچنین خداوند در اسما، صفات، کلام و افعال نیز مقدس است؛ بدین معنا که خداوند در امور مذکور با مخلوقاتش متفاوت است (فیض‌بخش، ۱۳۹۰).

قرآن کریم اولین خانه‌ای را که برای عبادت انسان‌ها قرار داده شده کعبه مکرمه دانسته و آن را مایه هدایت عالمیان و مکانی مبارک (یعنی مقدس) شمرده است (آل عمران: ۹۶ و ۹۷). خداوند نیز در دو جا به کعبه به عنوان خانه خودش اشاره کرده است: «وَ عَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره: ۱۲۵؛ حج: ۲۶). با توجه به منسوب شدن کعبه به خداوند، لاجرم تقدس این مکان مقدس نیز اثبات می‌شود.

دیگر مکان مقدس در قرآن «مساجد» هستند که خداوند آنها را مختص خود می‌خواند: «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸؛ بقره: ۱۱۴؛ توبه: ۱۷ و ۱۸). اگرچه عنوان «مساجد» گاهی به مواضع سجده نیز اطلاق شده، اما ظهور آن در معابد، معروف و محفوظ است: «وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعُ وَ صَلَوَاتُ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا» (حج: ۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

بنابراین تمام مساجد خانه‌های خدا و محل پرستش او هستند و از این رو همه مساجدی که در قرآن از آنها یاد شده، مانند مسجدالحرام و مسجدالاقصی (اسراء: ۱)، اماکنی مقدس هستند. از این رو، اگر مسجدی به واقع خانه خدا نباشد، بلکه صرفاً نام مسجد (مانند مسجد ضرار) را یدک بکشد، دیگر حرمت و تقدسی نخواهد داشت و از منظر قرآن باید تخریب و نابود شود (توبه: ۱۰۷).

قرآن کریم در ماجرای نقل داستان مبعوث شدن حضرت موسی علیه السلام به پیامبری، به برخی از مکان‌های مقدسی که مورد تأیید قرآن نیز هست، اشاره می‌کند؛ مانند: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه: ۱۲؛ نازعات: ۱۶). در آیه ۲۱ سوره «مائده» به سرزمین مقدس یهودیان (یعنی فلسطین) اشاره می‌کند: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۲۳۴).

همچنین قرآن کریم مکانی را که حضرت موسی علیه السلام از درخت مشتعل ندای وحی را شنید، «بقعه مبارکه» می‌داند: «فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰). با توجه به مطالب مذکور در بخش مفهوم‌شناسی «تقدس» که برخی از لغویان حقیقت «تقدس» را برکت و مبارک می‌دانند، می‌توان بقعه مبارکه در این آیه را هم جزو مقدسات در قرآن کریم دانست.

### ۱۵-۳. ملاک تقدس ایام مقدسی

آیات و روایاتی بر احترام، برکت و قداست برخی از ایام دلالت می‌کنند؛ از جمله آیه شریفه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان: ۲) که بیانگر نزول قرآن کریم در شب قدر است (قدر: ۱-۳). البته مفسران در تفسیر «ایام‌الله» اختلاف‌نظر دارند. اما برخی از مفسران وجه جمع بین اقوال را برگزیده و قائل‌اند به اینکه ایام‌الله، یا اشاره به ایام پیروزی پیامبران پیشین و امت‌های صالح آنها دارد و یا اشاره به روزهایی که خداوند اقوام سرکش و طواغیت را عذاب کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۷۲). بنابراین تقدس این گونه ایام مقدس می‌تواند ناشی از نزول مقدساتی مانند قرآن که کلام خداوند متعال است، در چنین زمان‌هایی باشد و از این رو شب قدر تقدس خود را از ناحیه نزول قرآن دریافت کرده است.

از میان دوازده ماه قمری، چهار ماه محرم، رجب، ذی‌قعدة و ذی‌حجه «ماه‌های حرام» شناخته می‌شوند که هرگونه جنگی در آنها حرام شمرده شده است (تونه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۸۲۴). از این رو، از دیگر زمان‌های مقدس در قرآن می‌توان از «ماه‌های حرام» نام برد؛ زیرا در قرآن برای این چهار ماه خداوند حرمت ویژه‌ای قائل شده است (توبه: ۳۶). همچنین خداوند در سوره «مائده» مؤمنان را از حرمت‌شکنی این ماه‌ها برحذر می‌دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا سَعَاتِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ» (مائده: ۲). بنابراین تقدس ایامی مانند ماه‌های حرام از جانب امر و نهی خداوند در خصوص این ایام است و با این امر و نهی الهی است که حدود این ماه‌های مقدس مشخص می‌شود و تقدس آنها به منصفه ظهور می‌رسد.

همچنین قرآن کریم ماه رمضان را به علت نزول قرآن در آن، دارای جایگاه ویژه‌ای می‌داند (بقره: ۱۸۵). با توجه به تقدس قرآن، ماه رمضان نیز به تبع آن تقدس می‌یابد.

روز جمعه را هم که طبق قرآن به مؤمنان دستور داده شده است برای ساعاتی از امور دنیوی دست بکشند و به نماز جمعه و یاد خدا بپردازند، می‌توان از منظر قرآن مقدس دانست؛ زیرا «ایام‌الله» زمان‌هایی هستند که به نوعی مختص ذکر و یاد خدایند و این مهم درباره روز جمعه به صراحت در قرآن بیان شده است (جمعه: ۹).

### نتیجه‌گیری

هریک از ادیان ابراهیمی در کتب مقدسشان امور مقدسی دارند که محور بسیاری از اعمال دینی آنهاست. وجه مشترک این سه دین در ملاک تقدس را باید در منشأ تقدس امور مقدس آنها جست‌وجو کرد. این منشأ چیزی نیست، جز خداوند متعال که دارای تقدس ذاتی است. بنابراین آنچه را به‌مثابه ملاک تقدس به صورت کلی در قرآن و عهدین می‌توان به آن اشاره کرد «اصطفا، توجه، تجلی، وضع، امر و نهی الهی و منسوب و مرتبط به خدا بودن» امور مقدس در قرآن و عهدین است.

برای مثال، تجلی خداوند در کوه سینا برای حضرت موسی علیه السلام سبب و ملاک تقدس این مکان شده، و یا برگزیدن سرزمین اورشلیم از ناحیه خداوند معیار تقدس این سرزمین است. در اسلام نیز مانند یهودیت، خداوند متعال با اصطفا و توجه به مکان یا زمان و یا شخصی آن را برگزیده و آثار و برکات خاصی برای آن وضع کرده و در نتیجه تقدس یافته؛ مانند «شب قدر» که علت تقدس آن در وهله نخست اصطفا الهی است، هرچند قرآن هم در آن نازل شده است.

در مسیحیت نیز وضع به همین منوال می‌تواند باشد، در صورتی که طبق گفته حضرت عیسی علیه السلام وی مکمل یهودیت است، نه نافی آن. اما بنا بر آموزه‌های پولس، دیگر تنها خداوند منشأ و ملاک تقدس نیست، بلکه این «تثلیث» و اقانیم سه‌گانه‌اند که موجب تقدس امور مقدس می‌شوند، نه خداوند به‌تنهایی. در میان اقانیم سه‌گانه هم مسیح است که با تجسد و پسر واقعی خدا شدن، سبب شد تا هر چیزی که با وی مرتبط می‌شود، خدایی و مقدس گردد.

البته در یهودیت نیز بنا بر قرائتی که از تقدس قوم بنی‌اسرائیل بیان شد، این نحوه از تقدس منجر به حلول خدا در قوم بنی‌اسرائیل شده و تقدس را امری طرفینی و یهودیان را از جهتی مستقل در تقدیس و تقدس دانسته است. بنابراین می‌توان تنها در دین اسلام منشأ تقدس را خداوند متعال دانست که ملاک آن نیز از قدوسیت او نشئت می‌گیرد. اما در یهودیت و مسیحیت، با توجه به آموزه‌های تقدس قوم، «حلول‌گرایی» و «تثلیث»، بنی‌اسرائیل و مسیح نیز همانند بهوه و خدای پدر، استقلال در تقدس دارند و مستقلاً می‌توانند عمل تقدیس را انجام دهند.



## منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۷م، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- اوتو، رودلف، ۱۳۸۰، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.
- الباش، حسن، ۱۳۹۲، قرآن و تورات در کجا اتفاق و در کجا اختلاف دارند؟، ترجمه علی اوسط ابراهیمی، تهران، گستره.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۸، مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش.
- باغبانی، جواد و عباس رسولزاده، ۱۳۹۳، سناخت کلیسای کاتولیک، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تقی زاده کوهبانی، محمود، ۱۳۹۳، جایگاه مکان مقدس در شعائر یهودی، مسیحی و اسلام، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- تونه‌ای، مجتبی، ۱۳۹۰، فرهنگ نامه حج، قم، مشهور.
- تیسن، هنری، بی تا، الهیات مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، بی جا، حیات ابدی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، صهبای حج، قم، اسراء.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی، ۱۳۷۶، معارف و معاریف، قم، دانش.
- خواص، امیر، ۱۳۹۲، الوهیت در مسیحیت: بررسی تحلیلی و انتقادی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رسولزاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۹۱، سناخت مسیحیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم‌الکتاب.
- صالح، سیدمحمدحسن، ۱۳۹۷، «بررسی تطبیقی مکان‌ها و زمان‌های مقدس در قرآن و کتاب مقدس»، معرفت، ش ۲۴۷، ص ۷۷-۸۹.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی التفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالباقی، محمدفؤاد، ۱۳۷۳، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، تهران، اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، العین، قم، هجرت.
- فیض بخش، محسن، ۱۳۹۰، «مقایسه فهم سنتی و جدید از تقدس الگوهای دینی»، امامت پژوهی، ش ۳، ص ۳۰۵-۳۲۵.
- فداس‌ت قرآن، بی تا، در: andisheqom.com
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
- گلوخوف، ای. آ، ۱۳۹۷، اصول و تعالیم ارتدوکس، ترجمه فرزانه شفیعی، قم، ادیان.
- گواهی، عبدالرحیم، ۱۳۹۰، فرهنگ توصیفی ادیان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ماسون، دینز، ۱۳۸۵، قرآن و کتاب مقدس: درون مایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه‌سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مستر هاکس، ۱۳۸۳، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر.
- المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، دائرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، ترجمه مؤسسه فرهنگی مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاور میانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضة فلسطین.
- مک اولیف، جین ذمن، ۱۳۹۶، دائرة المعارف قرآن، ترجمه گروه مترجمان، تهران، حکمت.
- مک آرتور، جان، ۲۰۰۷، تفسیر عهد جدید: تفسیر آیه به آیه، بی جا، بی تا.
- مک دونالد، ویلیام، ۱۹۹۵، تفسیر کتاب مقدس برای ایمانداران، بی جا، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۳، *درسنامه الهیات مسیحی*، گروهی از مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نیوزنر، جیکوب، ۱۳۸۹، *یهودیت*، ترجمه مسعود ادیب، قم، ادیان.
- هاروی، ون آستن، ۱۳۹۰، *فرهنگ الهیات مسیحی*، ترجمه جواد طاهری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هنری، متی، ۲۰۱۱، *التفسیر الكامل للكتاب المقدس*، قاهره، مطبوعات ایجلز.
- هیل، توماس و استیفان تورسون، ۲۰۰۱، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندانی، بی‌جا، بی‌نا.

Bloesch, Donald, 2006, *God The Almighty: power, Wisdom, Holiness, Love*, New York, Inter-University Press.

Lifsa, Schachter, 2007, *The Garden of Eden as Gods first Sanctuary*, Jewish bible Quarterly, Oxford.

نوع مقاله: پژوهشی

## «آیین بلاگردانی»: بازخوانی داستان ذبح گاو بنی اسرائیل بر اساس اسطوره‌های پیشازرتشتی، عهد عتیق و قرآن کریم

زهره محققیان / استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

z.mohaghegh@gmail.com  orcid.org/0000-0003-1618-7415

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

### چکیده

یکی از داستان‌های رمزآلود قرآن داستان گاو بنی اسرائیل است که مشابه آن در عهد عتیق نیز ذکر شده است. با توجه به اشتراک هر دو کتاب در کلیت این داستان و نیز توجه به سیاق تنها کاربرد قرآنی آن در سوره مدنی «بقره» که خطاب به یهودیان مدینه است، این داستان می‌بایست هم برای مخاطبان قرآن شناخته‌شده باشد و هم برای یهودیان. با مفروض گرفتن این امر، اینکه چرا از میان تمامی حیوانات، گاو این چنین اهمیت یافته و علت دستور به ذبح آن و ارتباط آن با قتل چيست و اساساً بازگویی این واقعه در قرآن با چه هدفی و برای ابلاغ چه پیامی است، نیازمند آن است به بررسی اسطوره‌های اقوام باستان بپردازیم و از آنجا با واکاوی خصائص چنین ذبح‌هایی، راهی برای پاسخ به پرسش‌های فوق بیابیم. می‌توان با رویکردی بین‌الادیانی و با تکیه بر مجموع مستندات ادعا کرد: دستور به ذبح گاو مذکور، بیش از آنکه قربانی آیینی برای تقرب باشد، مطابق آیات تورات نوعی «بلاگردانی» از زمین مادر است که برگرفته از سنت‌های پیشازرتشتی، برای دفع شرور انجام می‌گرفت. در روایت توراتی ماجرا، زمین مادر و در روایت قرآنی آن گاو ماده حائز اهمیت شده‌اند که هر دو نمود یک چیز (یعنی رزق و برکت) به‌شمار می‌آیند. قرآن با بازگویی این واقعه، علاوه بر آنکه ماهیت درونی قوم یهود را در عناد با الله افشا می‌سازد، درک پیشاسلامی این باور را هم هدف انتقاد قرار داده و تمام ویژگی‌های الهی که مخاطبانش برای اینگونه آیین‌ها و اینگونه عناصر (زمین مادر - گاوماده) قائل بودند، را یکسره به الله بازمی‌گرداند.

**کلیدواژه‌ها:** آیین بلاگردانی، زمین مادر، ذبح گاو بنی اسرائیل، اسطوره‌های زرتشتی، عهد عتیق، شر و بلا.

چگونگی پرداخت قصص در منابع ادیان ابراهیمی می‌تواند از یک سو زمینه‌های مشترک توحیدی میان آنها را نمایان سازد و از سوی دیگر به رفع ابهامات و چالش‌های تفسیری کمک کند. از جمله این قصص، داستان ذبح گاو در میان بنی‌اسرائیل است که هم در قرآن کریم بدان اشاره شده و هم در عهد عتیق مشابه آن دیده می‌شود. این مطالعه بنا دارد مضمون قرآنی این واقعه را همراه با مضامین یهودی و حتی پیشاپیهودی آن بررسی کند تا در پی آن، برخی ابهامات و چالش‌های تفسیری رفع گردند.

یکی از رازآلودترین داستان‌های قرآن کریم داستان ذبح گاو بنی‌اسرائیل است که تنها یک بار در قرآن کریم آمده است (بقره: ۶۷-۷۳). مطابق آیات قرآن در پی قتل فردی بی‌گناه و نزاع حاصل از آن در میان بنی‌اسرائیل، خداوند دستور به ذبح گاوی با ویژگی‌های مشخص داد و سرانجام با ذبح آن، مقتول زنده شد و قاتل خویش را معرفی نمود.

مشابه این واقعه در عهد عتیق (تثنیه، ۲۱: ۹-۱) نیز مشاهده می‌شود، منتها نه در قالب داستان، بلکه دستور و حکمی است که خداوند در پی قتل مذکور، توسط حضرت موسی ﷺ به مردمان ابلاغ شد. مطابق این حکم، بنی‌اسرائیل موظف به ذبح گاوی خاص در شرایط مکانی خاص شدند و بعد از ذبح نیز به انجام برخی آیین‌ها و رسوم مکلف گردیدند.

درباره این واقعه از جهات گوناگون، سوالات متعددی مطرح بوده که چالش‌ها و ابهامات تفسیری متنوعی را نیز رقم زده است. برای نمونه: علت انتخاب «گاو» از میان انواع حیوانات چیست؟ علت دستور به ذبح آن کدام است؟ چه ارتباطی با قتل مذکور دارد؟ بازگویی این داستان در قرآن در جهت ابلاغ چه پیامی است؟ و بسیاری سوالات دیگر که ابهامات و چالش‌های بسیاری ایجاد نموده‌اند.

در این مقاله بناست با بررسی پیشینه فرهنگی اقوام سامی درباره ذبح حیوانات و باورهای گوناگون در ذیل آن، راهی برای پاسخ به پرسش‌های مزبور بیابیم. چنان که نشان خواهیم داد، تعامل متون مقدس در بازخوانی این واقعه و پاسخ به ابهامات مطرح‌شده بحث نقش بسزایی خواهد داشت.

### ۱. پیشینه تحقیقات مرتبط با داستان گاو بنی‌اسرائیل

داستان گاو بنی‌اسرائیل از آن نظر که در عهد عتیق از آن سخن به میان آمده، در منابع انگلیسی، معدود تحقیقاتی را نیز رقم زده است؛ از جمله *ناتان مک دونالد* (Nathan MacDonald; 2012) در مقاله خویش تفاسیر گوناگونی را درباره آیین ذبح «گاو قرمز» (Red Cow) که در تورات ذکر شده، بررسی کرده است.

از دیگر تحقیقات انگلیسی مرتبط، مقاله *سیدعلی آقائی* (۲۰۱۷م) با عنوان «تاریخ تحولات (مورفولوژی) روایات تفسیری مرتبط با داستان گاو بنی‌اسرائیل» است که هرچند در ابتدای مقاله، با طرح سوالات مهم و قابل تأمل،

برخی از چالش‌های مرتبط با این نوشتار را بازگو نموده، اما تنها به بازخوانی سنت تفسیری مسلمانان و بررسی روایات تفسیری موجود در منابع اسلامی ذیل این داستان پرداخته و نه روایت از روایات مرتبط با شأن نزول این آیات را به بحث و بررسی گذاشته است. آنچه از تحقیق آقایی برمی‌آید این است که او به خاستگاه گاو در اساطیر و اساساً وجه ارتباط این داستان با باورهای فرهنگی بنی اسرائیل و اعراب عصر نزول کاری نداشته و از این لحاظ راه این نوشتار از تحقیق وی جد است (ر.ک: آقایی، ۲۰۱۷).

به عنوان کوششی دیگر، می‌توان به مدخل «عجله» از *دائرةالمعارف جودائیکا* اشاره کرد که ضمن معرفی تشابه روایت قرآنی با مضمون یهودی، برخی جهات تشابه و افتراق این واقعه را برشمرد، در اینجا نیز از نمادپردازی‌های اساطیری این واقعه سخنی نیست (ر.ک: رابینویس، ۲۰۰۷، ج ۶ ص ۲۲۰-۲۲۱).

با تفحص در منابع فارسی نیز چند مقاله نسبتاً مرتبط با این نوشتار را می‌توان یافت. البته ارتباط این مقالات با نوشتار حاضر، نه از جهت پرداختن به داستان گاو بنی اسرائیل، بلکه از جهت بررسی جایگاه گاو در باورهای باستانی اقوام عرب است. از جمله این مقالات، مقاله *قربانی زرین* با عنوان «نگرش اسطوره‌ای به گاو در ادبیات کهن عربی» است که برخی از شواهد شعری و ضرب‌المثل‌های رایج در متون کهن جاهلی درباره گاو را گرد آورده است (قربانی زرین، ۱۳۹۲).

نیز می‌توان به مقاله *افخمی عقدا* با عنوان «تحلیل اساطیری تصویر گاو وحشی در شعر جاهلی» اشاره کرد که در آن پرستش گاو را در میان اعراب جاهلی پژوهی از سنن، عاداتها و پرستش‌های قبیله‌ای اعراب می‌داند و در نهایت، با دین و شعائر و رسوم اجتماعی ایشان مرتبط معرفی می‌کند. در انتها با رمزگشایی از این اشعار نتیجه گرفته که گاو نه اولاً، در پرتو شتر اهمیت یافته و ثانیاً، نماد حکمت و قدرت هم بوده است (افخمی عقدا، ۱۳۸۸). البته *افخمی* در مقاله‌اش اصلاً به سراغ داستان گاو بنی اسرائیل نرفته و تحلیل‌هایش را بر پایه منابع ادبیاتی کهن به انجام رسانیده است. همچنین منظور او از «تحلیل اساطیری» ناظر به رویکرد خاصی نیست و تنها توضیحاتی را ذیل هریک از شواهد ادبی‌اش ارائه نموده است.

غیر از مقالات مزبور، چند مقاله دیگر نیز یافت شد که یا به بررسی و تحلیل جایگاه گاو در متون ادبی جهان (از جمله *شاهنامه فردوسی* و اشعار نظامی و سایرین) پرداخته‌اند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: دوانی و همکاران، ۱۳۹۴؛ حسینی کازرونی و همکاران، ۱۳۹۵) و یا تنها از جایگاه اساطیری او تفحص کرده‌اند. برخی نیز پیرو تحقیقاتی در خصوص آیین قربانی، در لابه‌لای مطالب خویش، به قربانی گاو به مثابه حیوانی توتمی اشاره نموده‌اند (ر.ک: آزادی ده‌عباسانی، ۱۳۹۴).

مروری بر تفاسیر و بررسی اقوال مفسران قرآن کریم نیز نشان از آن دارد که بخش مهمی از تفاسیر به روایات مرتبط با شأن نزول این داستان می‌پردازند و کمتر در زمینه علت انتخاب این حیوان و چرایی دستور به ذبح آن و

حتی ارتباطش با باورهای فرهنگی بنی اسرائیل که در تورات نیز انعکاس یافته، بحث نموده‌اند. عمدتاً علت انتخاب را براساس داستان گوساله سامری تفسیر کرده و معتقدند: خداوند با دستور به ذبح این گاو، در حقیقت یادآور نافرمانی و کفر بنی اسرائیل شده تا هم بهانه‌جویی‌های مکرر ایشان را در این فرمان در مقایسه با اطاعت محض‌شان متذکر گردد و هم بدین‌وسیله در پی این دستور ذبح، محبت گاو را که می‌پرستیدند، برای همیشه از دلشان خارج سازد تا در این بین شاید تشبیه هم گردند (ر.ک: شافعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۰۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۹۲؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ فخرزازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۵۳).

برخلاف این دیدگاه، تنها عده معدودی از مفسران متأخر به شباهت این داستان با کتاب تثنیه در عهد عتیق اشاره کرده (ر.ک: دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۷۸؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۶-۵۴۷) و قربانی را آیینی قومی نزد بنی‌اسرائیل برای نزدیکی به خداوند معرفی نموده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۸).

این در حالی است که مطابق آنچه در ادامه خواهیم گفت، دستور به ذبح گاو مذکور بیش از آنکه قربانی آیینی و تقرب به خداوند باشد، نوعی بلاگردانی برای دفع شرور است. برای نیل به این هدف، به سراغ منابع باستانی، به‌ویژه اسطوره‌ها و باورهای سامیان باستان خواهیم رفت و با نظر به اعتقادات فرهنگی ایشان می‌کوشیم علت انتخاب گاو و سپس دستور به ذبح آن را دریابیم.

در مجموع، به نظر می‌رسد نوشتار حاضر به‌رغم پیشینه طولانی و نسبتاً پرمایه داستان محل بحث، از لحاظ روش (تأمل در اسطوره‌های کهن اقوام سامی، نه صرف تمرکز بر تورات و قرآن)، همچنین پرسش‌ها و اهداف پژوهش، نو و تازه به‌شمار می‌آید و می‌تواند زوایای جدیدی را از این داستان روشن سازد.

## ۲. بررسی بافت قرآنی آیات مورد بررسی

«و إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبِحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانَ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثِهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْثِهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ شَبَابَةٌ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيبَةَ فِيهَا قَالُوا آلَانِ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبِّحُوهَا وَ مَا كَادُوا يُفْعَلُونَ وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهَ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۶۷-۷۳).

آیات مزبور در سیاق داستان بنی اسرائیل در سوره «بقره» واقع شده که پس از بازگویی انواع نعمت‌ها و الطاف الهی به ایشان در آیات قبل (بقره: ۴۰-۶۶)، در این آیات از بهانه‌جویی‌ها و نافرمانی‌های بی‌رویه ایشان نسبت به خداوند سخن به میان آمده است. برخی معتقدند: این داستان طعنه‌ای است به بنی‌اسرائیل که چطور گوساله سامری را به راحتی پذیرفتند، اما در مواجهه با دستورات الهی آن‌همه بهانه‌گیری کردند؟! (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۲).

اصل داستان از این قرار بود که مردی از بنی اسرائیل مخفیانه کشته شد. اطرافیان او نزد حضرت موسی علیه السلام رفتند تا به ایشان در پیدا کردن قاتل کمک کند. او نیز از جانب خداوند دستور داد گاو ماده‌ای را ذبح کنند. اما این دستور آنان را متعجب کرد و سؤالات گوناگونی درباره ویژگی‌های آن گاو پرسیدند و در نتیجه کار را بر خود سخت کردند. مطابق آیات، در پاسخ به این سؤال که گاو ماده چگونه گاوی باشد؟ حضرت موسی علیه السلام از جانب خداوند فرمود: باید گاوی باشد که نه پیر و نازا باشد و نه آنقدر بکر که تاکنون گوساله نیآورده باشد، بلکه متوسط‌الحال بوده و بزرگ‌تر از سن یک گوساله داشته باشد، آن هم با رنگ زرد و شفاف که بیننده از آن خوشش بیاید. همچنین گاوی باشد که هنوز برای شخم و آبکشی رام نشده است؛ نه بتواند شخم کند و نه آبیاری.

مطابق این توضیحات اولاً، قرآن کریم در قالب داستانی روایی واقعه مذکور را بازگو کرده است. ثانیاً، تنها بعد از نزاع ایجادشده در میان بنی اسرائیل و در پی درخواست حضرت موسی علیه السلام از خداوند بود که دستور مذکور صادر گردید. ثالثاً، در انتهای روایت قرآنی گزارش شده است که با زدن بخشی از اندام گاو ماده به جسم مقتول، وی زنده گردید و ظاهراً با معرفی قاتل خویش به این نزاع پایان داد. همچنین در این آیات ویژگی‌هایی برای گاو مد نظر ذکر شده است: گاوی وحشی، زردرنگ و نسبتاً جوان که توانایی زایش دارد و تحسین همگان را از نظر زیبایی و خصایص کیفی و جنسی برمی‌انگیزاند.

در میان مفسران و منابع اسلامی روایت‌ها و داستان‌های گوناگونی برای بیان علل وجود خصایصی که قرآن در این آیات برای گاو مدنظر برشمرده، نقل شده است (برای مطالعه این روایت‌ها، ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۷۰؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۹-۵۰). این در حالی است که خصایص جسمانی مذکور در کنار توجه به شباهت مضمون این واقعه با الگوهای مشابه آن در عهد عتیق و نیز باورهای اساطیری رایج در فرهنگ‌های گوناگون جهان (از جمله اقوام سامی - که در ادامه بیان می‌داریم) همگی می‌توانند به خوبی خاستگاه نمادینگی این گاو و اساساً این واقعه را نشان دهند.

قابل ذکر آنکه در غالب ترجمه‌های فارسی آیات مذکور، واژه «بقره» به صورت مطلق «گاو» ذکر شده است و تنها برخی مترجمان آن را به «گاو ماده» ترجمه نموده‌اند؛ از جمله: صادقی تهرانی، فولادوند، میبیدی، مشکینی، مکارم شیرازی، برزی، کاویانپور، جلال‌الدین فارسی و ترجمه جوامع الجامع.

از دیگر سو، فرهنگنامه قرآنی: فرهنگ برابرهای فارسی قرآن معادل واژه «بقره» را «heifer» به معنای «گوساله ماده» ذکر کرده است (زامیت، ۲۰۰۲، ص ۶۶).

یوری روبین نیز در ترجمه عبری قرآن کریم، معادل واژه «بقره» را واژه «בַּקְרָה» به معنای «ماده گاو» آورده است (برای بررسی آیات ۶۷-۷۱ سوره بقره، ر.ک: روبین، ۲۰۱۶، ص ۹).

در *دائرةالمعارف جودانیکا* نیز ذیل مدخل «عجله» (گوساله ماده) یا «Eglah» که مشابه توراتی آیات مذکور را در کتاب تثنیه را ذکر کرده، هم برای معادل انگلیسی «بقره»، واژه «heifer» (گوساله ماده) را آورده و هم معادل آن را به عبری واژه «בַּיָּדָאָה» به معنای «گوساله ماده» معرفی کرده است (راینویس، ۲۰۰۷، ج ۶ ص ۲۳۰).

در ادامه نشان خواهیم داد که تأکید بر مادینگی دلایلی دارد که تنها با کمک باورهای اسطوره‌ای مردمان باستان فهمیده خواهد شد. آیات کتاب مقدس در این خصوص نقش روشنگرانه‌ای دارند که تاکنون بدان توجه داده نشده است.

### ۳. بررسی بافت توراتی داستان مورد بررسی

از میان متون یهودی و مسیحی، داستان گاو بنی‌اسرائیل و دستور به ذبح آن توسط خداوند، تنها در متن تورات مشاهده می‌شود و در این زمینه دو کتاب تثنیه و اعداد صراحت بیشتری دارند.

مشابه داستان قرآنی گاو بنی‌اسرائیل، در سفر تثنیه، باب ۲۱، با عنوان «مردی که قاتلش مشخص نباشد» آمده است. به‌طور کلی موضوع اصلی کتاب تثنیه این است که خداوند بنی‌اسرائیل را نجات و برکت داده است. پس آنها باید این را به خاطر داشته باشند و خدا را اطاعت کنند و او را دوست بدارند تا حیات یابند و از برکات پیوسته خدا بهره‌مند گردند. این داستان همچنین با عنوان اختصاری «Un Yoke Heifer» به معنای «ماده گوساله شخم‌زده» نیز مشهور است. اما این آیات عبارتند از:

۱. هرگاه در آن سرزمینی که رب معبود تو به تو داده، کشته‌ای در محله‌ای یافته شد و معلوم نشد چه کسی او را کشته، ۲. ریش سفیدان محل و قاضیان خود را حاضر کن و بفرست تا در شهرها و قرای پیرامون آن کشته و آن شهر که به مقتول نزدیک‌تر است، ۳. به وسیله پیرمردان محل، گاو ماده (Heifer) که شخم نکرده را گرفته، ۴. به رودخانه‌ای که دائماً آب آن جاری است، ببرند. رودخانه‌ای که هیچ زراعت و کشتی در زمین آن نشده باشد و در آنجا گردن گاو ماده را بشکنند. ۵. کاهنان نیز باید به آنجا بروند؛ زیرا آنها باید در همه موارد حقوقی که شامل خشونت است، تصمیم بگیرند. خداوند، خدایان آنها را انتخاب کرده تا او را خدمت کنند و به نام او برکت دهند. ۶. آنگاه تمام رهبران و پیرمردان آن شهر که نزدیک به مقتول هستند، دست خود را بالای جسد گاو ماده گردن‌شکسته و در رودخانه افتاده، بشویند ۷. و فریاد کنند و بگویند: دست‌های ما این خون را نریخته و دیدگان ما آن را ندیده. ۸. ای رب! حزب خود اسرائیل را که فدا دادی و از مصر رهایی دادی، بیامرز و خون‌بناحق را در وسط حزب اسرائیل قرار مده ۹. که اگر این کار را بکنند، خون بر ایشان آمرزیده می‌شود و شما مسئول قتل شناخته نخواهید شد (تثنیه، ۲۱: ۹-۱).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در کتاب تثنیه واقعه مذکور، نه در قالب روایت و داستان، بلکه به صورت حکم و فرمانی الهی توسط حضرت موسی علیه السلام به بنی‌اسرائیل ابلاغ گردیده است. نیز برخلاف روایت قرآنی که اختلاف میان قبایل منجر به صدور حکم الهی گردیده، در مضمون یهودی این واقعه، ظاهراً یهوه، خود ابتدا به صدور دستور این ذبح اقدام کرده است، آن هم نه برای رفع نزاعی اجتماعی، بلکه برای ایفای حق مظلوم و خونخواهی او (شرح بیشتر این قسمت در ادامه بیان خواهد شد).



همچنین مطابق آیات مذکور در کتاب تثبیه، آیین مزبور توسط بزرگان قوم و کاهنان - به مثابه نمایندگان خداوند بر روی زمین - باید انجام شود، آن هم در محلی خاص با رفتار و آدابی مخصوص. خصایص گاو مذکور نیز که در آیات مزبور ذکر شده تنها از لحاظ جنسیت و قوت بدنی با مضمون قرآنی آن مشابه است. بر همین اساس به نظر می‌رسد که در نقل یهودی این واقعه، برخلاف مضمون قرآنی آن، بیش از آنکه گاو و خصایص آن مدنظر باشد، هدف از ذبح آن که احیای حق مظلوم است، مطمح نظر است.

در کتاب تثبیه نیز جنسیت گاو، مانند قرآن، «مادینه» ذکر شده است. در غالب نسخه‌های انگلیسی تورات، معادل حیوان مذکور، واژه «heifer» آمده که به معنای «گوساله ماده» یا «ماده گاو جوان» است (ر.ک: حق شناس و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۷۴۴؛ خرمشاهی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۷۹؛ ج ۵، ص ۲۸۶). از دیگرگرسو، در نسخه آلمانی تورات، ترجمه *مارتین لوتر*، که از معتبرترین ترجمه‌های تورات به‌شمار می‌رود، واژه «kuh» به کار رفته (لوتر، ترجمه کتاب مقدس، ۲۰۰۰، ص ۲۰۹) که این واژه نیز به معنای «گاو ماده» دانسته شده است (بهزاد، ۱۳۸۱، ص ۵۲۴). در *فرهنگنامه فارسی به آلمانی* نیز برای «گاو ماده» واژه‌ای مستقل ذکر شده که همان «kuh» است (یونکر، ۱۳۴۹، ص ۶۲۲؛ نیز ر.ک: آریانپور، ۱۳۷۱، ص ۶۵۸). معادل «گاو نر» نیز واژه «Bulle» ذکر شده است (یونکر، ۱۳۴۹، ص ۶۲۲).

در متن عبری تورات، ذیل قسمت‌های مورد مطالعه، واژه «קַהֲלָה» یا «קַהֲלָה» به کار رفته که به معنای «گوساله ماده» ترجمه می‌شود (ام. اشناپدرویند، ۲۰۰۷، ص ۱۶۱). این معادل عبری در *دائرة المعارف جودائیکا*، ذیل مدخل «عجله» (گوساله ماده) یا «Eglah» که آیات مذکور در کتاب تثبیه را هم بحث می‌کند نیز به کار رفته و واژه «heifer» را هم معادل انگلیسی آن دانسته است (رابینویس، ۲۰۰۷، ج ۶، ص ۲۲۰). معادل عبری «گاونر» در تورات، واژه «בַּלָּה» است.

بنابراین مادینگی این حیوان در ذیل منابع مرتبط با کتاب تثبیه، امری خالی از ابهام است. همچنین تفاوتی نیز در این زمینه، با ترجمه‌های عبری و انگلیسی واژه قرآنی «بقره» - که در قسمت قبل آنها را ذکر نمودیم - ندارند. تنها شبهه موجود در خصوص سن این حیوان مادینه است که برخی منابع آن را گوساله مادینه معرفی کرده‌اند و برخی دیگر گاو مادینه دانسته‌اند. در این بین، با توجه به اینکه نسخه آلمانی *مارتین لوتر* از تورات نسبت به سایر نسخه‌های ترجمه‌شده که با ترجمه عبری *یوری روبین* نیز همخوان است، در نهایت می‌توان به این نکته راه یافت که «گاو ماده» ارجح است.

گفتنی است محل وقوع این حادثه اطراف رود اردن و حواشی کوه سینا بوده است. البته بنی اسرائیل هنوز از رود اردن عبور نکرده بودند و همچنان در «وادی موآب» (Moab) به سر می‌بردند. نیز زمان وقوع حادثه مطابق آیات ابتدایی تثبیه (تثبیه، ۶: ۱-۸) ماه یازدهم از سال چهلیم بوده؛ یعنی سالی که سرگردانی بنی اسرائیل در بیابان به پایان رسیده است. در این ایام حضرت موسی علیه السلام قوم بنی اسرائیل را که بعد از مدت‌ها سفر در بیابان توقف نموده بودند،

موعظه کرد و با نصایح خویش و ابلاغ پیام‌های الهی به ایشان، آنان را آماده ورود به سرزمین کنعان ساخت. تقریباً در همین منطقه و در همین زمان است که حضرت موسی علیه السلام وفات یافت و بعد از او یوشع‌بن نون رهبری بنی اسرائیل را برای خروج از این منطقه و ورود به کنعان برعهده گرفت (تثنیه، ۳: ۲۹-۳۳). همچنین ماجرای گوساله سامری نیز قبل از حادثه مورد بررسی (یعنی ذبح گوساله مادینه) رخ داده است (تثنیه، ۹: ۱۵-۲۲).

از این نکته نیز نباید غافل بود که بنی اسرائیل ۴۳۰ سال در مصر سکونت داشتند (خروج، ۱۲: ۴۰). بنابراین تأثیرپذیری ایشان از باورهای فرهنگی و آیینی منطقه مصر نکته مهمی است که فراموشی آن سنت دیرینه به راحتی ممکن نبود. البته هرچند ایشان هنگام رخداد واقعه مذکور، قریب ۴۰ سال بود که از مصر خارج شده و در وادی موآب و جزیره سینا توقف کرده بودند، اما به هرحال حالات قدیم ایشان را در کنار تأثیرپذیری‌های جدید ایشان می‌بایست با هم در نظر داشت.

به هرروی با توجه به این توضیحات و با همخوانی مضامین قرآن و عهد عتیق چنین به نظر می‌رسد که واقعه مذکور ظاهراً شبیه آن دسته از آیین‌های باستانی است که حیوانات را نه برای خشنودی خدایان، بلکه برای رفع بلا یا و انتقال شر، قربانی می‌کردند. این آیین موسوم به «آیین بلاگردانی» است.

#### ۴. آیین بلاگردانی در نمادها و باورهای باستان

یکی از آیین‌های باستانی که از گذشته تا به امروز همچنان جاری است، «آیین بلاگردانی» (scapegoat) یا انتقال شر و رنج به کسی یا چیزی دیگر است. باورمندان به این آیین همواره در تلاش بوده‌اند تا با انجام برخی کارها (مانند قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا و نیایش، زدن، رقصیدن، دویدن و جست و خیز کردن) انواع شرور و بلاها را از خود و جامعه خویش دفع کنند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: فریزر، ۱۳۹۲، ص ۵۹۳-۶۲۱).

این فکر که می‌توان درد، رنج و گناهان خود را به کسی دیگر انتقال داد که با خود ببرد، برای انسان باستانی موضوعی آشنا بود. این اندیشه از درآمیختن عینیات و ذهنیات امر مادی و غیرمادی ناشی می‌شود. به بیان ساده‌تر، همچنان که می‌توان کنده درختی، تخته‌سنگی و هر چیز دیگری را از دوش خود برداشت و به دوش دیگری گذاشت، انسان باستانی نیز تصور می‌کرد که بار درد و محنت را هم می‌توان به دیگری انتقال داد تا به جای او بر دوش کشد (همان، ص ۵۹۳).

فلسفه این آیین به دو دلیل نزد انسان‌ها رایج بود: نخست آنکه انسان ابتدایی با توجه به فکر مرموز و غریب خود که حاکی از فقدان شناخت طبیعت اطرافش بود، به راحتی حاضر نبود تا سلطه طبیعت را بپذیرد. بنابراین برای بسط و شرح آن به راه‌حل‌های متفاوتی (مانند قربانی کردن و دعا) روی می‌آورد. همچنین به این طریق با انتقال درد و محنت خویش به افراد یا اشیای دیگر، آرامش از دست رفته خویش را بازمی‌یافت و احساس امنیت می‌نمود (ر.ک: خوارزمی، ۱۳۹۲).

این کوشش عمومی برای راندن شرّ انباشته شده در کل جامعه را، بسته به اینکه شرّ رانده شده غیرمادی و نامرئی باشد یا مجسم در یک وسیله یا بلاگردان مادی، می توان به دو گروه تقسیم کرد: اولی راندن مستقیم یا بلاواسطه؛ و دومی راندن غیرمستقیم یا واسطه‌ای که آن را «بلاگردان» می نامند (فریزر، ۱۳۹۲، ص ۶۰۱).

جیمز جورج فریزر (James George Frazer) انسان شناس انگلیسی (۱۸۵۴-۱۹۴۱) در کتاب خویش با عنوان *شاخه زرین*، نمونه‌های متعددی از هر دو نوع فوق را ذکر کرده است؛ از جمله اینکه جزیره‌نشینان سلیمان در تنگه «بوگن ویل» (Bougainville) در ناحیه شمالی استرالیا معتقدند: بیماری‌های شایع را همیشه - یا تقریباً همیشه - ارواح خبیثه ایجاد می کنند و بنابراین وقتی مردم دهکده دچار سرماخوردگی می شوند در صدف‌ها می دمند، حلب می کوبند، فریاد می کشند و بر در و دیوار می زنند تا به این وسیله ارواح و شیاطین را فراری دهند و سرماخوردگی شان دفع شود (همان).

یا در روستایی در برمه (یا همان میانمار، کشوری در آسیای شرقی)، چنان که فریزر می نویسد، وقتی وبا بیاید، آنهایی که سالم‌اند در پشت بام‌ها سر و صدا می کنند و با چوب و شاخه‌های نی بر آن می کوبند و دیگران از پیر و جوان در پایین جمع می شوند و طبل می زنند، در شیپورها می دمند، سروصدا می کنند و فریاد می زنند. آنان چندین شب به این صورت ادامه می دهند و تصور بر این است که ارواح عامل وبا با این کار فرار می کنند (همان). فریزر همچنین نقل می کند که کاهنان بودایی در هند، در این خصوص بسیار فعال تر و مؤثرترند. آنان در معبد گرد هم می آیند و به تلاوت متون مقدس می پردازند (همان، ص ۶۰۲).

فریزر می نویسد: غالباً ارواح رانده شده تجسم عینی و خارجی ندارند و گمان بر این است که نامرئی‌اند. در این صورت می توان آنها را در جسم یا شیئی گرد آورد و بیرونشان کرد. اگر بلاگردان یک شیء باشد، آن شیء غالباً فقط وسیله‌ای برای انتقال شر به اولین کسی است که به آن دست می زند (همان). به همین علت در بیشتر مواقع این شیء بی جان در تختی روان یا قایقی قرار می گرفت و به سمت دریا و رودخانه حواله می گشت (همان، ص ۶۱۸).

چنان که فریزر می نویسد، گاهی نیز بلاگردان، نه شیء، بلکه یک موجود زنده است. در این حالت مصائب و گناهان انباشته شده مردم بر دوش حیوان یا انسانی قرار می گیرد که باید بمیرد و تصور می شود که وی آنها را برای همیشه با خود می برد و مردم بی گناه و سعادت مند می شوند. این ذبح و خون‌ریزی شایع‌ترین رفتار بلاگردانی است و انسان یا حیوان ذبح شده در آن، مطابق گزارش فریزر، گاهی مقدس و گاهی غیرمقدس (یعنی انسان یا حیوانی معمولی یا حتی دون‌مایه) اند. به طور خاص، وقتی بلاگردان انسان یا حیوانی مقدس است، این باور وجود داشت که رنج‌ها، مصائب و گناهان بر دوش خدایی قرار می گیرد که باید بمیرد و تصور می شود که وی آنها را برای همیشه با خود می برد و مردم بی گناه و سعادت مند می شوند (ر.ک: همان، ص ۶۱۳-۶۱۴ و ۶۱۹).

با این توضیح مشخص است که چنین تعریفی از ریختن خون، میان قربانی به معنای اخص کلمه و هرگونه خون ریختن تفاوت ایجاد می‌کند، به‌گونه‌ای که هر قربانی، بلاگردان تلقی نمی‌شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: آقاخان‌بیژنی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۷۶).

فریزر نقل می‌کند که هرچند در غالب اوقات آدم‌های پست، فقیر یا انسان‌های زشت‌رو و عجیب‌الخلقه بلاگردان می‌شدند که به گونه‌های مختلف و با ابزارهای متفاوت کشته شوند (فریزر، ۱۳۹۲، ص ۶۳۰)، اما گاهی نیز برخی افراد با به جان خریدن شری که متوجه دیگران است، داوطلبانه نقش بلاگردان را ایفا می‌کنند. مطابق گزارش فریزر، یک آیین کهن هندو نشان می‌دهد که چگونه مرض استسقاء از انسانی بیمار به فرد دیگری منتقل می‌شود. خلیفه دو تن را پشت به هم روی شاخه‌ای می‌نشانند، روی بیمار به شرق و روی مرد سالم به غرب قرار می‌گرفت. پس در ظرفی نهاده، بر سر بیمار جوی شیری را درست می‌کند و به آدم سالم می‌دهد که سربکشد. به این نحو، عامل استسقاء و تشنگی را از بیمار به دیگری منتقل می‌کند و او به رغبت و رضا آن را می‌پذیرد و می‌گیرد (فریزر، ۱۳۹۲، ص ۵۹۷).

بنا به گزارش فریزر، در بخشی از نیوزلند (کشوری در جنوب غربی اقیانوس آرام) کفاره دادن برای گناهان ضروری بود. ایشان خدمتی برای کسی انجام می‌دادند که به واسطه آن گمان می‌رفت همه گناهان قبیله به او منتقل می‌شود. بوته سرخسی را به او می‌بستند و او با آن به رودخانه می‌جست و آن را باز می‌کرد و می‌گذاشت که با آب به دریا برود و گناهان را با خود ببرد (فریزر، ۱۳۹۲، ص ۵۹۸).

حتی به صلیب کشیده شدن عیسی صلی الله علیه و آله نیز نوعی آیین بلاگردانی تعبیر می‌شود. چنان‌که فریوید می‌نویسد: مسیح با به صلیب کشیدن خویش، کفاره گناه ماقبل تاریخی برادرانش را می‌پردازد (پالس، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴). امروزه در مراسم عشای ربانی نیز که آیینی مرسوم در میان مسیحیان است، گوشت و خون عیسی مسیح پسر خدا به یاد به صلیب کشیده شدنش خورده می‌شود و به صورت نمادین، آیین بلاگردانی او و رواج حیاتی تازه بر روی زمین بازسازی می‌شود (همان).

اما حیوان بلاگردان، بسته به منطقه مورد بحث، متفاوت است. در برخی نقاط هند، اسکاتلند و امریکا، معمولاً سگ است که بلاگردان قوم می‌شود. در میان برخی خاخام‌های یهودی، بز زنده‌ای بلاگردان می‌شد (ر.ک: فریزر، ۱۳۹۲، ص ۶۱۲-۶۱۳). گاهی نیز بلاگران حیوان معمولی نیست، بلکه حیوانی مقدس است؛ چنان‌که در میان برخی اقوام، همانند ایران، هند و مصر باستان چنین بوده است. یکی از مهم‌ترین این حیوانات گاو است.

## ۵. جایگاه اسطوره‌ای و آیینی گاو بلاگردان

پیشینه ذبح گاو برای دفع شرّ و بلا به باورهای دوران پیشازرتشت بازمی‌گردد. بر پایه باورهای کهن زروانی و دیگر دین‌های پس از آن همچون مانویان، اهورامزدا و اهریمن که هر دو زاده زروان (به مثابه خدای زمان) بودند، رقیب و

دشمن یکدیگر تلقی می‌شدند. اهورامزدا خدای نیکی، خیر و آفرینش بود که نخستین انسان (کیومرث) و نخستین حیوان (گاو) را آفرید؛ اما اهریمن خدای شر و بدی تلقی می‌گشت.

مطابق روایت بندهشن (یکی از مهم‌ترین متون دینی - تاریخی زرتشتی) روزی اهریمن برای از بین بردن جوهر آفرینش درد، بیماری، هوس و بوشاسب (خواب) را بر تن گاو و کیومرث قرارداد. هرمزد «منگ» درمان‌بخش را که «بنگ» نیز خوانده می‌شد، برای خوردن به گاو داد و به چشم (وی) مالید تا او را از نابودی و بزه در امان دارد و نآرامی او کم گردد. گاو خیلی زود نزار و بیمار شد و شیر (او) برفت و درگذشت (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۵۲). مطابق منابع زرتشتی روان گاو از این ظلم چندین بار نزد اهورامزدا شکایت کرد و در نهایت، اهورامزدا به او مژده سودمندی و آفرینش را داد (ر.ک: دوانی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۰).

بدین‌روی از آن زمان، گاو نماد احیای عدالت و انتقام از ظلم و ظالم شمرده می‌شود و رنگ سرخ خون نیز به‌مثابه رمزی برای زندگی، برکت و بخشش تلقی می‌گردد. به همین علت است که مردمان باستان فکر می‌کردند که می‌توان شر را با خون رفع کرد (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸، ص ۹۱).

مطابق باورهای کهن، از کالبد گاوی که در حال احتضار است گیاهان سودمندی می‌روید که بسیط زمین را می‌پوشاند؛ از نخاع آن، گندم می‌روید؛ از خون وی درخت انگور پدید می‌آید تا نوشیدنی مقدس ایجاد شود و... در برخی روایات آمده است که اهریمن کارگزاران خود را فرمان می‌دهد که به لاشه این گاو هجوم برده، این سرچشمه زاینده زندگی را تباه سازند و به سم آلوده نمایند. کژدم (عقرب)، بیضه حیوان را می‌چسبد تا اندام تولید مثل او را به سم آلوده و تباه کند. در بخش‌های دیگر، از مار و سگ یاد شده است. اما اهریمن و عوامل او نمی‌توانند از وقوع معجزه آفرینش اورمزدی جلوگیری کنند. نطفه گاو توسط ماه جمع‌آوری می‌شود و در آن فلک کیهانی (ماه) تظہیر شده، به صورت جانوران سودمند بر بسیط زمین گسترده می‌شوند (ر.ک: شوالیه و گربران، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۸۴).

بنابراین اهورامزدا با عمل قربانی گاو، حیات سودمند و زاینده را به روی زمین می‌گسترده (رضی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۵-۳۰۶) و انواع جانوران و گیاهان با کشته شدن و جاری شدن خون گاو بر روی زمین پیدایش می‌یابند (همان، ص ۱۴۶).

بعدها با ظهور آیین «مهر»، میترا به‌عنوان خدای عهد و میثاق و نیز نور و روشنایی - که نه خورشید است، نه ماه و نه ستاره - (کومن، ۱۳۹۳، ص ۲۴) هر ساله طی مراسمی گاو را به‌مثابه توتمی مقدس و نماد حیات و برکت و فراوانی قربانی می‌کردند تا خونس بر زمین جریان یابد و رستاخیز طبیعت و تداوم حیات را حادث گردد. در این فرهنگ، گاو نمادی از انقلاب ربیعی و نجات طبیعت از سرما و رسیدن به گرما و برکت به‌شمار می‌آمد و ذبح آن توسط ایزد مهر متضمن پایداری چرخش فصول و برکت‌بخشی تداوم هستی در نظام کیهانی بود (ر.ک: قائمی، ۱۳۹۱).

بعدها با آمدن زرتشت آیین ذبح گاو نخستین الهی که به گاو «یکتا آفرید» مشهور شد، همچنان به منزله آیینی مقدس و ریشه‌دار ادامه یافت و تأکیدی بود بر این کردار تمثیلی خدایگان (همان).

در آبان یشت آمده است: «از برای او (آناهیتا) هوشنگ پیشدادی در بالای (کوه) هرا، صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد» (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۲، دفتر سوم، آبان یشت، کرده ششم، ص ۳۰۱).

در روایات پهلوی نیز ذبح گاو مشاهده می‌شود که کنایه از آغاز بهار و فصل رویش گیاهان و جنبش و زندگی است (رضی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳ و ۲۱۵). در اساطیر هندی به موجب اسطوره‌ای، کشتن گاو توسط شیوا و نیز /یزد دورگا (Durgā) موجب رویش و برکت و نمو گیاهی و رونق زندگی می‌شود (رضی، ۱۳۸۱، ص ۵۲ و ۱۴۶-۱۴۷).

برخی منابع نوشته‌اند: اسطوره پرمعنای ذبح گاو بیان ماجرای دقیق آغاز تمدن و کشف اهمیت زمین برای کشاورزی و پرورش گیاه است. بنابراین چنین ماجرابی غالباً در میان جوامع چوپان که زندگی‌شان وابسته به دام و فراورده‌های دامی بود، رواج داشته و به گونه‌های مختلف هم انجام می‌شده است (ر.ک: کومن، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰-۱۳۷).

در گزارش‌های اسطوره‌پژوهان و تحقیقات تاریخی هم آمده است، اینگونه نمادپردازی‌های مرتبط با ذبح گاو مربوط به آخرین دوره یخبندان است که مردمان با گرسنگی، سرما و مرگ دست به گریبان بودند و یکی از اصلی‌ترین منابع تغذیه و پوشش و حیات انسان‌ها گاو به‌شمار می‌آمد. از این رو با ذبح و تغذیه از این حیوان مقدس معاش خویش را می‌گذراندند (ر.ک: شارپز، ۲۰۰۶، ص ۱۵۴-۲۵۸).

مشابه این داستان (یعنی ذبح گاو نخستین) در سایر اقوام جهان، از جمله یونان، چین، بخش‌هایی از اروپا و غیر آن نیز قابل مشاهده است که برای اجتناب از کلام از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

در نمادشناسی تحلیلی، قربانی گاو نشانه میل به یک زندگی معنوی است که به انسان اجازه می‌دهد بر هوس‌های حیوانی اولیه خود غلبه کند و پس از مراسم تحلیف و سرسپاری به او صلح هبه نماید (شوالیه و گبران، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۸۹-۶۹۰). در واقع، ذبح حیوان واقعی جانسین قربانی کردن حیوان درون می‌شود (همان، ص ۶۹۰).

اما نکته قابل تأمل دیگر در بلاگردانی با گاو مقدس، کیفیت، نسبت و نحوه تعامل گاو بلاگردان با خدا(یان) است. در این زمینه دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد:

برخی معتقدند: گاوی که ذبح و بلاگردان می‌شود خود خداست که جانش را برای بشر فدا می‌کند. به باور *ورمازرن*، گاو همان مهر نخستین است که با کشتن خود، برکت‌بخشی را به جهانیان هدیه می‌دهد و حیات جدیدی را در میان آدمیان ایجاد می‌کند. *ورمازرن* با تحقیق، کاوش و جست‌وجوی بسیار در نقوش پرمز و راز «مهرابه» چنین بیان کرده است که بنیاد رازآمیز و حتی تمثیل و زبان کنایه در آیین میتراپی

ثابت می‌کند که گاو، خودِ میتراست. این خداوندگار میتراست که خود را برای رهایی بشر قربانی می‌کند تا بشریت رستگار شود. پس به ضرس قاطع این گوشت و خون میتراست که توسط مؤمنان و بندگان او صرف می‌شود تا با خداوند خود یگانه شوند (رضی، ۱۳۸۱، ص ۵۴۴). حتی عمل کشتن پادشاه نیز که بعدها در برخی مناطق جهان شکل گرفت، براساس همین آیین بود و به منظور تبرک و برکت انجام می‌گرفت (همان). نیز در طی زمان، برای اجرای نمادین این مراسم سایر حیوانات و پرندگان نیز جایگزین گاو قربانی می‌شدند (همان، ص ۴۴۴).

دسته‌ای دیگر از محققان بر این باورند که گاوی که ذبح می‌شد، نه خدا، بلکه نماد خدا، آن هم خدای اصلی است. این گاو به‌عنوان نماد حیات و آفرینش و برکت قربانی می‌گردد تا نیروی خداوند بر روی زمین رها شود. به برکت این نیرو مرده زنده شده، به حیات خویش بر روی زمین ادامه می‌دهد (ر.ک: هال، ۱۳۸۸، ص ۸۸-۸۵؛ رضی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶).

بازگشت این نگاه به ادیان هند و اروپایی، به‌ویژه آیین میتراپی است که در آن قربانی گاو تکرار حادثه ذبح گاو نخستین است (ر.ک: شوالیه و گبران، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۷۸-۶۸۲). در حقیقت، گاو نخستین یا گاو «اوگدات» (Evagdat) نخستین جانوری بود که توسط مزدا آفریده شده بود. این گاو مظهر قدرت، نیرو، برکت، زندگی و زاینده‌گی بود و از جسد او بود که آفرینش صورت گرفت. میترا در بزرگ‌ترین کارش، گاو مقدس را که باید هستی از پیکر مرده و قربانی شده‌اش از قوه به فعل درآید، دستگیر کرده، به یاد گاو نخستین قربانی می‌کند (رضی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸).

بعدها در طی زمان، باور سومی هم شکل گرفت و بیان نمود که قربانی این گاو نماد میثاق با یکی از خدایان به‌شمار می‌آید. این باور، به‌ویژه در میان عبرانیان و سپس رومیان رواج گسترده‌ای داشت. در نگاه ایشان، کشته شدن این گاو در حقیقت نیروی خدایان را رها می‌ساخت و سپس به پرستندگان منتقل می‌شد (هال، ۱۳۸۸، ص ۸۸-۸۵).

هرچند هر سه دیدگاه فوق از جهاتی قابل جمع است، ولی آنچه مهم است جاری شدن نیروی خداوند بر روی زمین به واسطه ذبح این گاو است که شرور و بلاها را دفع می‌کند و نیروی حیات و برکت در هستی جاری می‌گردد. به‌طور کلی اجرای این‌گونه مراسم برای مؤمنان معتقد ضروری بود. آنان باور داشتند که آیین باید دقیق انجام شود تا خشم و غضب خدایان و خشکسالی آنان را تهدید نکند. آیین‌های باران خواهی، پدیده‌های نجومی، عزاداری‌های سنتی، دفع نیروهای شر، خون خواهی، انتقام و بسیاری موارد دیگر، همگی مضامینی هستند که سنت آیینی قربانی برای آنها اجرا می‌گشت و معمولاً نیز در پی آن وقایعی همچون آفرینش، بازایی، شادی، جنب‌وجوش در طبیعت و روح انسانی با شکلی نو و زیبا به وقوع می‌پیوست (ر.ک: دوانی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

امروزه نیز بازمانده این تفکر اسطوره‌ای هنوز در برخی مناطق رایج است و انسان‌های عصر علم نیز برای برخی مراسم، همانند جشن و شادمانی، تولد و ازدواج، اجرای مراسم دینی، دیدار شخصیتی بزرگ، و به‌طور کلی برای رسیدن به برکت و دفع نیروهای شیطانی، به این آیین بلاگردانی مبادرت می‌ورزند و حتی گاهی آن را با ساز و دهل نیز همراه می‌سازند.

با توجه به این توضیحات، می‌توان انتظار داشت که در پیکره‌های اسطوره‌ای اقوام سامی نیز باور به بلاگردانی گاو نقش کلیدی و محوری ایفا کرده باشد.

#### ۵-۱. بلاگردانی گاو در میان سامیان

تقدیس گاو هرچند در میان تمام اقوام سامی رواج بسیار داشته (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰؛ لورکر، ۲۰۰۵، ص ۷۸؛ جردن، ۲۰۰۴، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ هارت، ۲۰۰۵، ص ۶۲-۶۳)، اما ذبح آن نیز به‌مثابه یک بلاگردان در برخی منابع قابل مشاهده است. برای نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

از نظر عبرانیان، ذبح گاو نر امر رایجی بود و به‌منزله میثاق با یکی از خدایان به‌شمار می‌رفت. در آغاز، آن رسم را در سال نو و همراه با جشن‌های بهاری در بین‌النهرین و نقاط دیگر هنگام درو و برای برکت زمین انجام می‌دادند (هال، ۱۳۸۸، ص ۸۶). مطابق گزارش‌های هرودت و هومر، در میان سامیان غربی، به‌ویژه مصریان عموماً گاو نر ذبح می‌شد و گاو ماده آنقدر مهم و مقدس بود که نه‌تنها ذبح نمی‌شد، بلکه حتی مجسمه‌های او را زرانود کرده، در معابد خویش نصب می‌نمودند (ر.ک. هرودت، ۲۰۱۳، کتاب دوم، بند ۴۱، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ هومر، ۱۹۴۶، سرود سوم، ص ۹۷، خط ۳۷۹-۴۰۴).

جیمز جورج فریزر نیز به این باور مصریان درباره منع ذبح گاو ماده اشاره کرده، می‌نویسد: مصریان گاو ماده را همیشه حرمت می‌نهادند و قربانی نمی‌کردند. گاو نر را نیز علی‌رغم تقدس و حرمتش، اگر نشانه طبیعی خاصی با خود داشت، قربانی می‌کردند. اگر کسی گاو نری را بدون این نشانه‌ها قربانی می‌کرد، کشته می‌شد (فریزر، ۱۳۹۲، ص ۶۱۳-۶۱۴).

توجه به این نکته شاید در تحلیل علت تعجب بنی‌اسرائیل در فرمان الهی مبنی بر ذبح این ماده گاو حائز اهمیت باشد و علت حیرت ایشان را در دستور قرآنی مذکور آشکار سازد. همچنین در فهم علت توصیفات قرآنی ذیل آن، به‌ویژه رنگ زرد آن می‌تواند دخیل باشد.

مطابق گزارش فریزر، مصریان باستان وقتی گاوی را قربانی می‌کردند، همه بلاها و شرارت‌هایی را که ممکن بود بر خودشان و بر سرزمین‌شان نازل شود بر کله گاو تلقین می‌کردند و سپس آن را یا به یونانیان می‌فروختند و یا در رودخانه می‌انداختند (فریزر، ۱۳۹۲، ص ۶۱۳-۶۱۴).

در فرهنگنامه نمادشناسی اقوام باستانی نیز آمده است که در میان مصریان، گاو، هم نماد باروری است و هم نماد خدای سوگ و عزا. به‌طور خاص گاو آپیس مظهر خدایان بزرگی همچون اوزیریس (Osiris) بود که بعد از



مرگش تجدیدحیات یافته بود. بنا به باور مصریان، مرگ هر نر گاو آپیس موجب صعود وی به آسمان و یگانگی روح او با اوزیریس می‌شد. در مراسم تشییع جنازه اوزیریس، که در «ممفیس» با تشریفات عظیم برگزار می‌شد و از تمام نقاط مصر نذر و نیاز می‌آوردند. پیش از انتهای مراسم آپیس در پی پوشش فانی دیگری زاده می‌شد (ر.ک: شوالیه و گریبان، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۸۵).

## ۵.۲. جایگاه اسطوره‌ای و آیینی گاو ماده

چنان‌که ذکر شد، هم در متن توراتی ماجرا و هم در روایت قرآنی آن، گاو مذکور جنسیتی مادینه (Cow/Vacie) دارد. این مادینگی، به‌ویژه در ترکیب با دیگر عناصر داستان، خالی از معنا نیست و معانی ویژه‌ای به واقع می‌بخشد. پیش از ورود به این معانی، لازم است به جایگاه ماده گاو در باورهای فرهنگی و اساطیری رایج در منطقه توجه کنیم و نمادینگی آن را به اختصار مدنظر قرار دهیم:

ماده گاو وحشی مطابق آنچه در منابع اسطوره‌ای و آثار تاریخی مرتبط با باورهای فرهنگی اقوام باستان آمده، قرن‌ها به‌عنوان نماد محسوس حیات و باروری نزد اقوام چادرنشین و شبان، تقدیس می‌شد. اقوامی برای تغذیه و برکت به این حیوان وابسته بودند و از مزایای آن (همانند شیر، پوست، شاخ و دیگر فراورده‌های بدنی آن) بهره‌های متعدد می‌بردند. بعدها با کشف اهمیت زمین و جایگاه ویژه‌اش در تغذیه و زیست آدمیان، گاو ماده، مانند زمین تلقی شد؛ زیرا بدون مزد یا هرگونه متنی، خود را در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد و نیازهای حیاتی آنها را برطرف می‌سازد (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۳، ص ۹۴؛ زیاده‌محمدسلیمان، ۲۰۱۵، ص ۱۶۵).

بدین‌روی همان‌گونه که زمین مادر هستی تلقی می‌شد، گاو ماده نیز مادر ایزدان و از آنجا مادر تمام مخلوقات به‌شمار می‌آمد. از منظر انسان‌های باستان، گاو ماده مانند زمین، قبول کرده است که وسیله تغذیه موجودات گردد. از اعضای اوست که پس از مرگش، گیاه از زمین روییده و گوشت و شیرش نیز خوراک انسان است (ر.ک: صمدی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۴).

بعدها گاو ماده علاوه بر خصایص مادری (شیردهی و تأمین تغذیه آدمیان)، به خاطر نیروی زایش و باروری‌اش، به زن نیز همانند گردید. در حقیقت، اهمیت اندام‌های جنسی او کشف شد و بدین‌روی تقدس او در منظر آدمیان افزایش یافت. از این‌روست که در غالب اساطیر تمدن‌های قدیمی، گاو ماده با تمام نیروهای زاینده مرتبط بود؛ از خدایانوی زمین، به‌مثابه مام بزرگ گرفته تا ایزدبانوانی همانند باران، طوفان، ستاره زهره و غیر آن. او بود که باران را بر زمین فرو می‌فرستاد و سرسبزی و حیات را تداوم می‌بخشید. هستی از او جریان می‌یافته و تداوم بقا نیز وابسته به او شمرده می‌شد (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۳، ص ۹۳-۹۴). نیز بر همین اساس است که در برخی متون، از گاو ماده به‌مثابه نماد خاک یاد شده است (ر.ک: شوالیه، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۷۰؛ صمدی، ۱۳۶۷، ص ۵۸؛ اتونی، ۱۳۹۱).

این گونه برداشتها از گاو ماده و نمادینگی در باورهای مردمان باستان، برجسته تر از هر جای دیگر، در گاهان و متون اوستایی دیده می شود که در آنها گاو ماده به مثابه زمین یا خاک تلقی می گردد و همچون مترادفی برای مفهوم «گیتی» به شمار می آید (برای مشاهده شواهد آن، ر.ک: الیاده، ۱۳۷۲، ص ۹۷ به بعد؛ و کیلی، ۱۳۹۰، ص ۹۰۳-۹۰۴). علاوه بر ایران، در دیگر قسمت های منطقه، مانند بین النهرین، هند، سوریه، مصر و مناطقی از اروپا همانند روم، یونان، و آفریقا هم از نمادینگی ماده گاو و خصایص برکت بخشی او بسیار یاد شده است (ر.ک: شوالیه و گبران، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۷۰؛ هارت، ۲۰۰۵، ص ۶۲-۶۳؛ هردودت، ۲۰۱۳، ص ۴۳).

بنابراین شباهت و عامل همانندی گاو ماده به زمین یا مظاهر آن، به حیات بخشی و برکت آفرینی این حیوان بازمی گردد که تغذیه، زایش، حیات و تداوم هستی را با خود به همراه دارد. توجه به این رابطه از علت انتخاب این حیوان برای یافتن قاتل و سپس رمزگشایی از داستان مورد بررسی پرده برمی دارد.

## ۶. تحلیل داستان ذبح ماده گاو بنی اسرائیل براساس آیین بلاگردانی

اکنون با تطبیق این آگاهی های فرهنگی بر قرآن و تورات به بازخوانی واقعه مدنظر می پردازیم و سعی می کنیم به این سؤال بپردازیم که آیا دستور مذکور در قرآن کریم و عهد عتیق می تواند به آیین بلاگردانی گاو نظر داشته باشد؟ در این صورت عناصر گوناگون این داستان چگونه فهمیده می شوند؟

پاسخ این سؤال مثبت به نظر می رسد. در این داستان، الله (یا یهوه) در پی کشتن فردی بی گناه و اضعه حق او، دستور به ذبح گاو مذکور را می دهد. با مطالعه بخش های گوناگون عهد عتیق این نکته آشکار می گردد که دستور مذکور بیشتر برای رفع آلودگی و گناه ناشی از این قتل که بر زمین حادث شده بود (تثنیه، ۲۱: ۹) صادر شده است. در حقیقت مطابق سفر اعداد، وقوع چنین قتل هایی به علت جاری ساختن خون انسانی بی گناه بر روی زمین، موجبات آلودگی زمین و ناپاکی آن را فراهم می سازد و راه حل رفع آن یافتن قاتل است (اعداد، ۳۵: ۳۳). براساس این باور، زمین خون را فرومی بلعد و استعداد و نیروهای آن را نزد خویش محبوس می سازد (تکوین، ۴: ۱۰-۱۲). این امر خشکسالی زمین را در پی داشته، قحطی را برای ساکنانش به همراه دارد (دوم سموئیل، ۲: ۱-۲).

اما علت این امر چیست و خشکسالی زمین و قحطی برخاسته از آن چه معنایی دارد؟ به بیان دقیق تر، چرا از میان عناصر گوناگون هستی (کیهانی) تنها زمین است که واکنش نشان می دهد؟ و این واکنش او با عناصر دیگر داستان چه ارتباطی دارد؟

به نظر می رسد در اینجا زمین جایگاهی نمادین دارد. به بیان دقیق تر، زمین نماد مادر هستی است که در باورهای اسطوره ای انسان باستان، چه یهود، چه عرب و چه دیگر اقوام سامی و غیر سامی، منشأ رزق و برکت بود و خاستگاه حیات و سپس تداوم هستی انسان ها و دیگر موجودات شناخته می شد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: الیاده، ۱۳۷۲، ص ۲۳۷-۲۵۵). بر این مبناست که از میان عناصر متعدد کیهانی، تنها زمین حائز اهمیت دانسته می شود و

تنها اوست که به این حادثه واکنش نشان می‌دهد (برای مطالعه بیشتر در خصوص زمین و خصایص نمادینگی آن، ر.ک: محقیان، ۱۴۰۰، بخش اول). او برای دفاع از حق انسان مظلوم که به نوعی فرزندش تلقی می‌شود، برکات و رزق خویش را از دیگر فرزندان که به طریقی در ریختن خون او سهیم‌اند، منع می‌کند. بدین‌روی مطابق آیات عهد عتیق، رعایت حق مظلوم آنقدر حائز اهمیت است که اگر انسان‌ها خود به دفاع از آن برنخیزند، طبیعت و هستی (در اینجا زمین) خود به واکنش خواهد پرداخت و مواهب خویش را از انسان‌ها سلب خواهد کرد.

در ادامه روایت عهد عتیق گفته شده است که اگر قاتل مشخص نبود، باید گاوی ماده را ذبح کرد و در پرتو آن، از مضرات قطعی و خشکسالی زمین (مادر) پیشگیری کرد. هدف از این کار دفع آلودگی زمین مادر و انتقال این آلودگی از محل مذکور به مناطق دور و غیرمسکونی معرفی شده است (تثنیه، ۲۱: ۹-۱؛ نیز ر.ک: فریزر، ۱۳۹۲، ص ۶۱۳-۶۱۴). البته این عقیده مختص بنی‌اسرائیل نیست، بلکه بخشی از میراث موجود در فرهنگ سواحل دریای مدیترانه، مانند منطقه «اوگاریت» و آسیای صغیر (حتی‌ها) است (ر.ک: رابینوس، ۲۰۰۷، ج ۶ ص ۲۲۰-۲۲۱).

در اینجا گاو ماده به سبب خصایص زنانه و کارکردهای جنسی‌اش که تلویحاً در عهد عتیق و آشکارا (مفصل) در روایت قرآنی ماجرا بروز یافته، نمادی حیوانی از زمین مادر است. چنان‌که در قسمت قبل بازگو شد، گاو ماده در میان مردمان منطقه مقدس بود و نماد برکت و رزق‌آوری تلقی می‌شد (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۲، ص ۹۴؛ زیادمحمدسلمان، ۲۰۱۵، ص ۱۶۵؛ نیز ر.ک: صمدی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۴). اکنون ذبح این ماده گاو برای آزاد شدن نیروهای زمین و آشتی او با انسان‌ها شناخته و برای رفع بلا یا انتخاب شده است.

در روایت قرآنی ماجرا، هرچند شالوده واقعه بر رفع نزاع یهودیان در خونخواهی از قاتل متکی است (بقره: ۷۲) و حتی به نظر می‌رسد دستور مذکور بیشتر برای رفع همین نزاع انسانی رخ داده، اما در باطن ماجرا می‌توان نقش‌آفرینی زمین مادر (هرچند آشکار نیست) و نمود آن (گاو ماده) را به روشنی دید. صفاتی که قرآن برای گاو مورد بحث برشمرده است (و مشابه آن در تورات مشاهده نمی‌شود)، به خوبی کارکرد نمادینگی این داستان و بلاگردانی دستور مذکور را آشکار می‌سازد و می‌تواند مؤیدی بر این معنا باشد که ذبح ماده گاو مذکور علاوه بر رفع نزاع، برای دفع شرور نیز مؤثر است.

صفات همانند قابلیت باروری «لَا فَارِضٌ وَ لَا بِكْرٌ»؛ طراوت در باروری «عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكُ»؛ رنگ زیبا و بهجت‌انگیز یا تحریک‌کننده «صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُّ النَّاطِرِينَ»؛ سرکش در اطاعت محض «لَا ذَلُولٌ»؛ عدم فرسایش جسمی «تَثِيرُ الْأَرْضِ وَ لَا تَسْقِي الْحَرْثَ»؛ سلامت جسمی «مُسْلَمَةٌ لَّا شَبِيهَ فِيهَا» اینها همگی اوصافی هستند که اولاً، نمادینگی ماده گاو از زمین مادر و ثانیاً، توانمندی‌های جسمانی او در زایش و باروری را در نهایت خویش به تصویر می‌کشند و قدرت او را در برکت‌دهی، زندگی‌بخشی و زاینده‌گی توصیف می‌کنند (برای توضیح بیشتر، ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۸). بنابراین چنین حیوانی به طور کامل می‌تواند در رفع بلا یا و شرور حاصل از این قتل مؤثر و کارآمد باشد.

قابل ذکر است که در خصوص عضو حیات بخش گاو که زنده کننده مقتول است، مجادلات بسیاری در میان مفسران شکل گرفته است: برخی آن را دُم حیوان می دانند (ر.ک: شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۴) و برخی دیگر به سایر اعضای حیوان، همانند زبان، گوش، ران، استخوان، و گوشت میان دو کتف او نسبت داده اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶). اما در میان تمام این اقوال، به نظر می رسد اندام های مرتبط با تولیدمثل این گاو، یعنی اندام تناسلی او با محتوا و رسالت داستان تناسب بیشتری داشته باشد؛ زیرا در نمادها و آیین های اسطوره ای اقوام باستان، اندام های تناسلی حائز اهمیت است و نقش پردازی های گوناگونی در جهت احیا و تداوم نیروهای حیات بخش طبیعت ایفا می کند (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۲).

شاید بر همین اساس است که در تفاسیر متقدم، همانند تفسیر مقاتل بن سلیمان و دیگران، ران (فَخَذَ) این حیوان عامل حیات بخش معرفی شده است که احتمالاً بر پیوند فیزیکی با تولیدمثل و اندام زنانه این گاو دلالت دارد و این امر پیوند آن را با احیا آشکارتر می سازد (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ مجاهد بن جبير، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ فیومی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۴؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۹).

همچنین نظر کسانی که به پستان زندگی بخش گاو ماده اشاره نموده اند نیز با امر احیا و تداوم هستی، قول موثقی به نظر می رسد. بدین روی با توجه به با کارکرد نمادینگی داستان و خاستگاه اساطیری ماده گاو، می توان گستره آراء تفسیری را از ذوقیات زدود و بیشتر مبتنی بر پیوندهای معنایی بنیادین تلقی کرد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: اولیف، ۱۳۹۰).

در مجموع، اگر تمرکز روایت توراتی واقعه بر واکنش زمین (مادر) نسبت به دفاع از حق مظلوم است، در نقل قرآنی ماجرا، تمرکز داستان بر ذبح ماده گاو برای رفع نزاع میان مردمان است که این رفع نزاع البته خود صورت دیگری از «دفاع از حق مظلوم» به شمار می آید (بقره: ۱۷۹). از سوی دیگر، زمین و گاو ماده هم هر دو نمود یک چیز (یعنی رزق و برکت) به شمار می آیند. بدین سان روایت توراتی و قرآنی داستان علاوه بر خاستگاه، هر دو مقصودی مشترک به خود می گیرند.

در نقل قرآنی واقعه، حقایق دیگری نیز نهفته است؛ حقایقی که کمتر در متن عهد عتیق دیده می شود: اول. قرآن در پرتو بازگویی این واقعه، گویی در تلاش است تا نشان دهد تمام صفات و کارکردهایی که قوم یهود و دیگر اقوام در پرتو این گونه آیین ها و بلاگردانی ها از خدایان خود انتظار داشتند و اکنون هم دارند (به خاطر سیاق آیات سوره بقره)، همه از آن الله است، و این اراده و اختیار اوست که در چنین مواقعی و به واسطه چنین آیین هایی به دفع نزاع، رفع بلا، ایجاد برکت بر روی زمین، و به طور خاص احیای مردگان می انجامد: «كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ» (بقره: ۷۳)، نه اینکه این خدایان (زمین مادر و یا گاو ماده) از خود اختیاری داشته باشند تا از آنجا منشأ رزق و برکت دانسته شوند. بدین روی، قرآن کاملاً درک

پیشاسلامی از این‌گونه آیین‌ها و باورها را هدف انتقاد قرار داده و از آنها برای معرفی الله و شناخت قدرت او بهره برده است. این نکات در روایت عهد عتیق مشاهده نمی‌شود.

دوم. قرآن لجاجت و عناد بنی اسرائیل در انجام چنین دستوری را محل توجه و سپس تقبیح و سرزنش قرار داده است: «وَ اللَّهُ مَخْرُجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْفُمُونَ». تعجب ایشان از دستور به ذبح مذکور «قَالُوا أَلَمْ نَخِذْنَا هٰذَا» و «سؤالات مکرر و پی‌درپی ایشان در خصوص خصایص ماده گاو «قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ... قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ... قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ...» شک و تردیدشان در انجام این دستور «وَ مَا كَادُوا يُفْعَلُونَ»، همه سرسختی و تکبر ایشان را در این خصوص آشکار می‌سازد. البته تمسخر و لجاجت بنی اسرائیل در اجرای این آیین و بهانه‌جویی‌های متعدد آنها در این زمینه، هرچند بعید نیست که به جنسیت مادینه این گاو هم مرتبط باشد و - مطابق آنچه در قبل ذکر شد - به رواج تقدیس گاو ماده در میان ایشان - نه ذبح آن - بازگردد، ولی به هرحال اصرار ایشان بر مطالب مزبور، نافرمانی‌شان را در اطاعت از فرامین الله آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد ایشان در اجرای فرامین خداوند، عناد دارند و علی‌رغم مشاهده آیات و نشانه‌های او، به تبعیت از اجدادشان، در باطن همچنان بر شرک سابق خود پابرجایند.

### نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش با توجه به شواهد ارائه‌شده، نشان می‌دهد که هرچند در قرآن کریم داستان گاو بنی اسرائیل بسیار موجز بیان شده و تفاسیر نیز سخن‌چندانی در این زمینه ندارند، اما با توجه به تشابه این داستان با حکم توراتی آن، که از خطرات این واقعه (قتل ناجوانمردانه) در منع برکات زمین سخن گفته و نیز با توجه به شباهت مضمون داستان با الگوهای مشابه آن در باورهای فرهنگی مردمان منطقه، می‌توان دستور به ذبح گاو مذکور را نوعی آیین و رفتار مذهبی دانست که با نام «آیین بلاگردانی» مشهور بوده است.

این آیین در مرتبه اول، نمادی برای دفع شرهای اجتماعی و رفع نحوست و بلاهای طبیعی تلقی می‌گشت و در مرتبه دوم، به‌مثابه نماد حیات‌بخشی، تداوم زندگی و برکت در هستی و به نوعی بازگشت معنویت و قدسیت در جهان مشهور بود. بنابراین علت انتخاب گاو از میان تمام حیوانات توتمی، می‌تواند به نمادپردازی‌های پیشازرتشتی این حیوان بازگردد که به‌مثابه نمادی از زمین مادر و منشأ حیات و برکت شناخته می‌شد و ذبح آن در میان مردمان باستان، از جمله قوم بنی اسرائیل، ویژگی دفع شرور هم داشته است. البته بعید نیست که علت حیرت و تمسخر بنی اسرائیل عمدتاً به جنسیت مادینه (نه نرینه) این گاو مرتبط باشد، نه خود آیین - که مطابق آنچه در متن بیان نمودیم - ذبح آن در میان ایشان امری رایج نبود و غالباً در چنین مواقعی گاو نر ذبح می‌شد.

نقل قرآنی این واقعه هرچند عمدتاً به رفع نزاع قبایل و سپس افشای ماهیت درونی قوم یهود در عناد با الله متکی است، ولی در پرتو معرفی خصایص ماده گاو مذکور با مضامین توراتی محل بحث و همچنین نمادینگی زمین مادر در آن ارتباط پیدا می‌کند و از آنجا خصلت بلاگردان بودن این حیوان و سپس دستور به ذبح آن آشکار می‌گردد.

البته در نقل قرآنی واقعه حقایق دیگری هم نهفته است. قرآن کاملاً درک پیشااسلامی از این آیین را هدف انتقاد قرار داده و تمام ویژگی‌های الوهی را که مردمان پیش از اسلام برای این‌گونه آیین‌ها، ذبح‌ها و حیوانات قائل بودند، به الله بازمی‌گرداند. بر همین اساس، برخلاف نقل توراتی ماجرا، آیات قرآن درصددند الله را فاعل اصلی این فرایند (رزق و حیات‌بخشی) و این آیین (بلاگردانی) معرفی کنند و باورهای کسانی را که منشأ این برکات و این آیین‌ها را خدایگانی جز الله می‌دانستند، فروشکنند.

در مجموع، با توجه به این توضیحات، این نکته آشکار می‌گردد که بخش مهمی از قصص ادیان ابراهیمی در پی خوانش همزمان متون مقدس آنها و باورهای فرهنگی رایج در منطقه قابل فهم می‌گردند و بسیاری از ابهامات و چالش‌های تفسیری بدین طریق قابل رفع به نظر می‌رسند.

## منابع

- کتاب مقدس (ترجمه تفسیری، شامل عهد عتیق و عهد جدید)، بی تا، بی جا، بی نا.
- آربانپور، امیر اشرف، ۱۳۷۱، «واژه نامه بزرگ آلمانی - فارسی»، تهران، کمانگیر.
- آزادی ده عباسانی، نجیمه، ۱۳۹۴، «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره»، *عرفان و فرهنگ*، ش ۲۸، ص ۱-۳۰.
- آقاخان‌بی بیژنی، محمود و همکاران، ۱۳۹۷، «آیین قربانی در شاهنامه (داستان رستم و اسفندیار و سیاوش)»، *فرهنگ و ادبیات عامه*، سال ششم، ش ۲۰، ص ۱-۲۱.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، بیروت، دارالکتب العربی.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، بی جا، بی نا.
- ابن عجیبه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره، حسن عباس زکی.
- اتونی، بهروز، ۱۳۹۱، «دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره هشتم، ش ۲۶، ص ۱-۴۱.
- افخمی عقدا، رضا، ۱۳۸۸، «تحلیل اساطیری تصویر گاو وحشی در شعر جاهلی»، *زبان و ادبیات عربی*، ش ۱، ص ۱-۲۴.
- اوستا، ۱۳۸۵، *کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، گزارش جلیل دوستخواه، چ دهم، تهران، مروارید.
- اولیف، مک، ۱۳۹۰، «ارزش‌گذاری اسرائیلیات، معضلی در تفسیر»، ترجمه محمدتقی دباری بیدگلی، *پژوهش دینی*، ش ۳۳، ص ۳۳-۶۴.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷ق، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بهزاد، فرامرزی، ۱۳۸۱، *فرهنگ‌نامه واژگان آلمانی به فارسی*، ایران، خوارزمی.
- پالس، دانیل، ۱۳۸۵، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسینی کازرونی، سیداحمد و همکاران، ۱۳۹۵، «گوشورون (بررسی سیمای تمثیلی و اساطیری گاو در شاهنامه فردوسی)»، *تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*، ش ۲۸، ص ۳۱-۴۴.
- حق شناس، علی محمد و همکاران، ۱۳۸۷، *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی به فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۹۴، *دانشنامه کارا: فرهنگ انگلیسی فارسی*، تهران، معین.
- خوارزمی، حمیدرضا، ۱۳۹۲، «باور بلاگردانی در شاهنامه»، *فرهنگ و ادبیات عامه*، دوره اول، ش ۲، ص ۱-۲۴.
- دروزه، محمد عزت، ۱۳۸۳ق، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- دوانی، فروزه و همکاران، ۱۳۹۴، «بازتاب نمادین قربانی میتزایی - اسطوره کشتن گاو نخستین - در هفت پیکر نظامی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، ش ۲ (پیاپی ۲۶)، ص ۱-۲۰.
- رشیدرضا، محمد، ۱۹۹۰م، *تفسیر المنار*، مصر، مطبعة المنار.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۱، *تاریخ آیین و آیین‌های میتزایی در شرق و غرب: پژوهشی در تاریخ آیین میتزایی از آغاز تا عصر حاضر*، تهران، بهجت.
- زیاد محمد سلمان، ۲۰۱۵م، *تجلیات عشق در الشعر الجاهلی*، لمتطلبات الحصول علی درجة الماجستير فی اللغة العربیة، فلسطین، جامعة النجاح الوطنیة، کلیة الدراسات العلیا.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بی تا، *بحر العلوم*، بی جا، بی نا.
- شافعی، محمد بن ادریس، ۱۴۲۷ق، *تفسیر الامام الشافعی*، تحقیق احمد بن مصطفی القران، رساله دکتری، العربیة السعودیة، دار التدمیه.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر.
- شوالیه، ژان و آلن گربران، ۱۳۷۸، *فرهنگ نمادها*، تهران، جیحون.
- صمدی، مهرانگیر، ۱۳۶۷، *ماه در ایران، از قدیم‌ترین ایام تا ظهور اسلام*، تهران، علمی و فرهنگی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالعرفه.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فرنیخ دادگی، ۱۳۶۹، *بندش*، تحقیق مهرداد بهار، تهران، توس.

فریزر، جیمز جورج، ۱۳۹۲، *ساخته زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.

فیومی، محمدابراهیم، ۱۴۱۵ق، *تاریخ الفكر الديني الجاهلي*، بیروت، دار الفكر العربی.

قائمی، فرزاد، ۱۳۹۱، «تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران بر مبنای رویکرد نقد اسطوره‌شناختی»،

*جستارهای ادبی*، ش ۱۷۶، ص ۶۵-۳۸

قربانی زرین، باقر، ۱۳۹۲، «نگرش اسطوره‌های به گاو در ادبیات کهن عربی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال نهم، ش ۳۳،

ص ۱۳۷-۱۲۳.

قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار کتاب.

کومن، فرانسیس، ۱۳۹۳، *آیین پر رمز و راز میترا: رازهای میترا*، ترجمه هاشم رضی، تهران، بهجت.

گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ج دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ماتریدی، محمدبن محمد، ۱۴۲۶ق، *تفسیر الماتریدی (تأویلات أهل السنة)*، تحقیق مجدی باسلوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

مجاهدبن جبر، ۱۴۱۰ق، *تفسیر مجاهد*، تحقیق محمد عبدالسلام ابوالنیل، مصر، دار الفكر الاسلامی الحدیثه.

محققیان، زهرا، ۱۴۰۰، *جنسیت و نقش برداری‌های جنسی در قرآن*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.

وکیلی، شروین، ۱۳۹۰، *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه*، تهران، شورآفرین.

هال، جیمز، ۱۳۸۸، *فرهنگ‌نگارهای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر.

یونکر، هاینریش، ۱۳۴۹، *فرهنگ فارسی به آلمانی*، ترجمه بزرگ علوی، تهران، فارسی.

Aghaei. S. Ali, 2017, "The morphology of the narrative exegesis of the Qur'an: the case of the cow of the Banū Isrā'īl (Q 2: 67-74), Reading the Bible", in *Islamic Context Qur'anic Conversations*, ed. Daniel J. Crowther, Shirin Shafaie, Ida Glaser and Shabbir Akhtar, London, Routledge.

Hart, George, 2005, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, published in the USA and Canada by Routledge.

Herodotus, 2013, *The Histories. translated by George Rawlinson*, Moscow, Roman Roads Media.

Homer, 1946, *The Odyssey. Translation in English: A. T. Murray*, USA, Harvard University Press.

Isaac Rabinowitz, Louis, 2007, "Red Heifer", in *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd edition, New York, New York University Press.

Jordan, Michael, 2004, *Encyclopedia of Gods: Dictionary of Gods and Goddesses*, Second Edition, Kyle Cathie Limited, Printed in the United States of America.

Junker.H.F. 1970. *Persisch- Deutsches Wortbuch*. Translated by Bozorg Alavi.Tehran: Alavy

Lurker, Manfred, 2005, *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, New York, Routledge.

Luthers, Martin, 2000, *Die Bibel*, Stuttgart, 2 edition.

MacDonald, Nathan, 2012, "The Hermeneutics and Genesis of the Red Cow Ritual, Harvard", *Theological Review*, HTR 105:3, p. 351-371.

Rabinowitz, Louis I., et al., 2007, "Red Heifer", in *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd edition, New York, University Press.

Rubin, Uri, 2016, *Quran: הקוראן*, Tel-Aviv University Press.

Schniedewind, M, William H. Hunt. Joel, 2007, *A Primer on Ugaritic Language, Culture, and Literature*, Cambridge University Press.

Zammit, Martin R, 2002, *A comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Brill.



نوع مقاله: پژوهشی

## نظریه «ارزش» در نظام اخلاق تعامل با مسیحیان از دیدگاه اسلام

ک.ح. حسن صفایی / دانش پژوه دکتری ادیان ابراهیمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hasansafaei1395@gmail.com

 [orcid.org/0000-0003-2700-3108](https://orcid.org/0000-0003-2700-3108)

akbar.hosseini37@yahoo.com

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵

### چکیده

برخورداری از یک نظام رفتاری و اخلاقی در روابط میان افراد، جوامع و ملت‌ها ضروری است. با توجه به کامل بودن دین اسلام و خاتمه یافتن رسالت انبیای الهی، انتظار می‌رود که این دین در تعامل با ادیان و به‌ویژه اهل کتاب که معتقد به خدای واحد و کتاب آسمانی هستند، به گونه‌ای نظام‌مند عمل کند. این مهم به عللی، از جمله فراوانی پیروان مسیحیت و سابقه تاریخی تعامل اسلام با آنان و در مقایسه با تقابلی که یهودیان با مسلمانان داشته‌اند، در ارتباط با مسیحیان ضرورت مضاعفی پیدا می‌کند. به‌طور مسلم طراحی نظام اخلاقی بدون در نظر داشتن نظریه «ارزش»، آن نظام اخلاقی را بی‌هویت و بی‌معنا می‌سازد. بنابراین قبل از هر چیز در تعامل با مسیحیان، باید به تبیین نظریه «ارزش» در ارتباط با آنان پرداخت. از دیدگاه اسلام هدف از خلقت انسان رسیدن به مقام قرب الهی از طریق عبودیت و بندگی خداوند یکتاست. این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی کوشیده چگونگی دستیابی به این هدف، به‌مثابه کامل‌ترین راه رسیدن به کمال و سعادت واقعی را در ارتباط با مسیحیان و براساس آیات قرآن کریم نشان دهد.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه «ارزش»، نظام اخلاقی، تعامل، مسیحیان، قرب الهی.

مطابق نظر برخی فیلسوفان اخلاق، ارزش گاهی به معنای الزام و ارزش اخلاقی به معنای الزام اخلاقی یا احکام ناظر به فریضه است و گاهی منظور از آن احکام ناظر به فضائل اخلاقی و آنچه که خوب و بد است، می‌باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۳۶). همچنان که خواهد آمد در نظریه ارزش در تعامل با مسیحیان از دیدگاه اسلام هر دو معنا را می‌توان در نظر گرفت؛ به این معنا که اسلام در تعامل با ایشان هم به آنچه که خوب و بد است اشاره دارد، مانند آنجا که درباره حقیقت بشری عیسی علیه السلام و پرهیز از غلو درباره ایشان و شناخت حقیقت بحث میکند (مائده: ۱۷ و ۱۷۷) و هم به آنچه که مطلوب و فریضه است، مانند دعوت به توحید و وحدت بر محور اشتراکات دینی، فرمان می‌دهد (آل عمران: ۶۴). بنابراین نظریه ارزش در این تعامل هم ناظر به شناخت فضائل اخلاقی و آنچه که خوب و بد است و هم ناظر به الزام به سوی آن است.

در اینجا مناسب است به برخی از کتاب‌هایی که در زمینه فلسفه اخلاق بحث کرده‌اند مانند کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* از *ارسطو* (۱۳۷۷)، *فلسفه اخلاق* از *ویلیام فرانکنا* (۱۳۷۶)، کتاب *بصیرت اخلاقی* از *دیوید مک‌ناتن* (۱۳۸۶) در جهان غرب و همچنین کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* از *علامه مصباح یزدی* (۱۳۸۷) و دیگر کتاب‌هایی که در زمینه انسان‌شناسی و مباحث فلسفه اخلاق و آنچه که ناظر بر ارزش‌های اخلاقی است مانند آنچه که در فهرست منابع آمده است، از سوی دیگر اندیشمندان اسلامی اشاره کرد.

اما درباره حقیقت جملات اخلاقی دو دیدگاه رایج وجود دارد: برخی بر این باورند که احکام اخلاقی از یک واقعیت خارجی حکایت دارند و از نوع جملات خبری هستند. عده‌ای دیگر نیز بر این اعتقادند که احکام اخلاقی از هیچ واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند؛ زیرا این احکام از نوع جملات انشایی هستند. تمام مکاتب اخلاقی عقیده‌ای خارج از این دو فرض ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۸).

به عبارت دیگر برخی از علمای اخلاق معتقدند که حقایق اخلاقی از واقعیت و وجود عینی برخوردارند. در مقابل، عده‌ای دیگر بر آنند که اگرچه احکام اخلاقی دارای حقیقت‌اند، اما واقعیت آنها خارج از اعتبار ذهن نیست. مطابق دیدگاه اول واقعیت‌های اخلاقی صدق باورهای ما را تعیین می‌کنند؛ زیرا آنها مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارند و اینکه ما درباره این واقعیت‌ها چگونه می‌اندیشیم، نسبت به وجود یا عدم آنها تعیین‌کننده نیست (مک‌ناتن، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

دیدگاه اول را «واقع‌گرایی اخلاقی» می‌نامند واقع‌گرایی در اخلاق یعنی اینکه حقایق اخلاقی مستقل از ابزارهای شناخت، دارای ارزش عینی هستند و صدق و کذب آنها براساس وجود واقعی محکی آن گزاره‌ها و مستقل از شخص مدرک است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۳۱).

دیدگاه دوم در مقابل واقع‌گرایی اخلاقی قرار دارد. مطابق این دیدگاه در این عالم هیچ ارزش واقعی وجود ندارد و منشأ تمام ارزش‌ها به درون انسان محدود می‌شود و درستی یا نادرستی یک چیز از لحاظ اخلاقی به نوع احساس

ما درباره آن وابسته است (مک ناوتن، ۱۳۸۶، ص ۱۵). این نظریه با انکار حقیقت اخلاقی تأکید می‌کند که عقیده اخلاقی - درواقع - یک اعتقاد و باور نیست، بلکه یک نوع نگرش محسوب می‌شود (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۳۴). بنابراین در تقسیم‌بندی مکاتب و نظریات اخلاقی بهترین شیوه آن است که آنها را براساس واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا بودن دسته‌بندی نماییم (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

## ۱. نظریات واقع‌گرا

در میان نظریات واقع‌گرا به سه نظریه عمده، یعنی نظریات «غایت‌گرا»، «وظیفه‌گرا» و «فضیلت‌محور» اشاره می‌کنیم. در ابتدا و پیش از تبیین نظریه «ارزش در اخلاق تعامل با مسیحیان از دیدگاه اسلام»، ضروری است درباره این رویکردها توضیح مختصری داده شود:

### ۱-۱. غایت‌گرایی

مطابق نظریه‌های غایت‌گرایانه، یک رفتار اخلاقی براساس ارزشی که در خارج از حوزه اخلاق برای آن در نظر گرفته شده، سنجیده می‌شود. معیار خوبی و بدی یک عمل بستگی به همان ارزش بیرونی و فرااخلاقی دارد که هدف از انجام عمل، دستیابی به آن است. «غایت‌گرایان ارزش اخلاقی را چیزی می‌دانند که مستقل از باورها یا احساسات درباره آن است؛ چیزی که کشفش شاید مستلزم تفکر یا توجه دقیق باشد. بنابراین فرض بر آن است که واقعیتی اخلاقی وجود دارد که ما می‌توانیم واقعاً نسبت به آن حساس باشیم (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۵۹). به تعبیری دیگر، نظریات غایت‌انگازانه مدعی‌اند که معیار اساسی یا نهایی حسن، قبح، باید و نباید اعمال به لحاظ اخلاقی عبارت از آن ارزش غیراخلاقی است که به وجود می‌آورد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۵). درباره اینکه غایت اعمال انسانی چه چیزی می‌تواند باشد، اتفاق نظری وجود ندارد. برخی غایت مطلوب از فعل اخلاقی را «لذت»، عده‌ای هدف از کار اخلاقی را «قدرت»، و بعضی نیز دستیابی به «کمال» را هدف نهایی از فعل اخلاقی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

پس از ارائه توضیح مختصر درباره دیگر نظریات ارزش، انواع نظریات غایت‌گرا را مطرح و در نهایت، نظام اخلاق تعامل با مسیحیان را براساس نظریه ارزش مقبول از منظر اسلام بیان خواهیم کرد.

### ۱-۲. وظیفه‌گرایی

در مقابل نظریات غایت‌گرایانه که امری فرااخلاقی را غایت خود در نظر گرفته، اعمال خود را براساس آن ارزیابی می‌کردند، دسته دیگری از نظریات اخلاق هنجاری قرار دارند که نظریات «وظیفه‌گرایانه» نامیده می‌شوند. وظیفه‌گرایان معتقدند: علاوه بر خوبی یا بدی نتایج یک عمل یا قاعده، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند آن عمل یا قاعده را صواب یا الزامی گرداند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۶).

وظیفه‌گرایان مطابقت و عدم مطابقت کارهای انسان را وظیفه، ملاک و معیار اخلاقی بودن، خوبی یا بدی

افعال اختیاری انسان می‌دانند. این نظریات بسته به اینکه بر چه اساسی وظیفه اخلاقی خود را معرفی می‌کنند، به دو دسته «وظیفه‌گرایی عمل‌نگر» و «وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر» تقسیم می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۷). برای مثال عده‌ای از قاعده‌نگرها همانند معتقدان به نظریه «امر الهی» مرجع تعیین وظیفه را اراده یا امر الهی می‌دانند، و برخی دیگر به پیروی از کانت، منشأ تعیین وظیفه را «امر مطلق» می‌شمارند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

### ۱-۳. فضیلت‌محوری

برخلاف غایت‌گرایان و وظیفه‌گرایان، پیروان «اخلاق فضیلت» احکام اساسی در اخلاق را ناظر به غایت و وظیفه نمی‌دانند و در عوض، احکام ناظر به فضیلت را احکام اساسی به‌شمار می‌آورند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۶). مطابق «اخلاق فضیلت»، امر و نهی کردن انسان‌ها و یا تعیین یک غایت به خاطر دستیابی به آن فاقد ارزش اخلاقی است و به جای آن باید آدمیان را به سمت پرورش فضایل در درون خود و پرهیز از رذایل اخلاقی سوق داد. احکام اساسی در باور فضیلت‌محوران اغلب به این صورت بیان می‌شود؛ مثلاً: «تیک‌خواهی انگیزه خوبی است؛» «شجاعت فضیلت است؛» «از نظر اخلاقی، انسان خوب با همه مهربان است» (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

از دید *افلاطون* و یونانیان، چهار فضیلت اصلی عبارت است از: «حکمت»، «شجاعت»، «اعتدال» و «عدالت». مطابق سنت مسیحی، مسیحیت هفت فضیلت اصلی را دنبال می‌کند: «ایمان»، «امید» و «محبت» که فضایی الهیاتی هستند و «مصلحت‌اندیشی»، «بردباری»، «اعتدال» و «عدالت» که فضایی انسانی محسوب می‌گردند. برخی از علمای اخلاق مسیحی «تیک‌خواهی» و «عدالت» را فضیلت‌های اصلی اخلاقی به‌شمار آورده‌اند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳-۱۴۴).

### ۲. انواع غایت‌گرایی

نظریات غایت‌گرا خود به دو دسته «کمال‌گرا» و «نتیجه‌گرا» تقسیم می‌شوند. نظریات غایت‌گرای نتیجه‌گرا هستند؛ مانند سودگرایی و لذت‌گرایی. نظریات غایت‌گرای کمال‌گرا گاهی جزء‌نگرند؛ مانند قدرت‌گرایی، و گاهی کل‌نگرند؛ مانند سعادت‌گرایی و نظریه قرب الهی.

اینک توضیح مختصری درباره انواع نظریات غایت‌گرا ارائه می‌دهیم و سپس بیان می‌کنیم که نظریه «ارزش در نظام اخلاق تعامل با مسیحیان از دیدگاه اسلام» بر نظریه «قرب» استوار است.

#### ۲-۱. سودگرایی

مطابق نظریه «سودگرایی» تنها معیاری که از لحاظ اخلاقی الزام‌آور است و درستی یا نادرستی اعمال براساس آن سنجیده می‌شود، «کسب سود بیشتر» است. تلاش در جهت سودآوری بیشتر یا ایجاد شرایطی که در آن بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر در جهان هستی تحقق یابد، هدف نهایی سودگرایان است (همان، ص ۸۶).

نظریه «سودگرایی» دارای تبیین‌های گوناگونی است. در این میان سه نوع از نظریات سودگرایی از شهرت بیشتری برخوردارند و به سودگرایی «عمل‌نگر»، «عام» و «قاعده‌نگر» تقسیم می‌شوند (همان، ص ۸۷-۱۰۳).

## ۲-۲. لذت‌گرایی

براساس لذت‌گرایی در اخلاق، هر چیزی در ایجاد لذت و حالات خوش انسانی دخیل باشد خوب، و هر چیزی موجب ناخوشایندی و درد باشد قبیح شمرده می‌شود. بنابراین ملاک درستی یک عمل بسته به میزان غلبه لذات بر حالات ناخوشایند آن است (همان، ص ۱۷۹).

با وجود اختلاف‌نظرهایی که در میان طرفداران لذت‌گرایی وجود دارد، اما بیشتر لذت‌گرایان بر این نکته اتفاق دارند که تمام لذت‌ها خوب هستند و خوشایندی در هر امری ملاک ذاتی برای خوبی آن است. آنان «لذت» را برابر با «سعادت» می‌دانند و غایت خوب نزد آنها چیزی است که با لذت همراه باشد (همان، ص ۱۸۰).

## ۲-۳. قدرت‌گرایی

«قدرت‌گرایی» مکتبی است در اروپا که بر پایه نظریات نیچه بنا نهاده شد. او مدعی گردید: اخلاق مسیحی اخلاق ضعف و ناتوانی است. از این‌رو باید به دنبال اخلاقی باشیم که به مردم توانایی و قدرت تحرک و فعالیت بدهد. بر این اساس او پایه همه فضایل اخلاقی و انسانی را در کسب قدرت قرار داد و معتقد بود: باید دید چه عملی در تقویت حس قدرت‌طلبی ما نقش دارد؟ و چه رفتاری این حس را تضعیف می‌کند؟ او قاطعانه اعلام کرد: ملاک شناخت فضایل و رذایل اخلاقی میزان برانگیختگی حس قدرت‌طلبی نهفته در انسان است (نیچه، ۱۳۵۲، ص ۲۶-۲۷).

براین اساس در مکتب اخلاقی نیچه، برابری انسان‌ها معنایی ندارد؛ زیرا برابری، دستاوردی جز عدم پیشرفت و تضعیف انسان‌ها در پی ندارد. از نگاه او پیشرفت انسان‌ها از طریق هموار کردن مسیر برای کسانی ممکن است که طالب قدرت و نیرومندی هستند، تا دیگران نیز آنها را الگو قرار داده، پیشرفت کنند (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵).

## ۲-۴. سعادت‌گرایی

«سعادت‌گرایی» مکتبی است که ابتدا توسط سقراط، افلاطون و ارسطو پایه‌گذاری شد. این مکتب ارزش‌های اخلاقی را در سایه سعادت و کمال انسان جست‌وجو می‌کند. البته پیروان این مکتب اخلاقی در اینکه مصداق سعادت و کمال انسان چیست، با یکدیگر اتفاق نظر ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹).

سقراط معتقد بود: انسان اگر به چیزی علم داشته باشد به‌طور قطع به آن عمل خواهد کرد. به تعبیر دیگر، دانستن فضیلت باعث حقیقت‌باخت عمل کردن به آن می‌شود (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۵۰).

افلاطون نیز با توجه به نظریه «مُثل» و همچنین ازلی و ابدی بودن روح انسان، معتقد بود: انسان زمانی به سعادت حقیقی دست می‌یابد که دوباره به آن مثال‌ها علم پیدا کند. انجام کارهای نیک و عمل صالح از طریق آموختن حکمت - درواقع - برای رسیدن به آن مثال خیر است (فروغی، ۱۳۷۵، ص ۲۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲).

از دیدگاه ارسطو، با توجه به قوای گوناگون انسان نیرویی در درون او لازم است تا میان این قوا تعادل ایجاد نماید و انسان به ملکه فضیلت دست بیابد. انسان هر قدر بتواند میان نیروهایش تعادل بیشتری ایجاد کند و رفتار اخلاقی مبتنی بر فضیلت داشته باشد به خداوند بیشتر نزدیک شده است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۰-۳۱).

انسان موجودی مخلوق و دارای نیازمندی ذاتی به خالق خویش است (انسان: ۱) و قوام وجود او به نفس اوست (حجر: ۲۸-۲۹). انسان از نظر هستی‌شناختی از کرامت و ارزش ذاتی برخوردار است (اسراء: ۷۰)، اما توجه او به سوی ارزش‌های متعالی و اکتسابی است (حجرات: ۱۳). انسان به‌طور فطری نسبت به خود و خدای متعال شناخت حضوری دارد (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲-۱۲۵). همچنین میل به سعادت، رستگاری و کمال ذاتی نوع انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۸).

مطابق آیات قرآن کریم انسان موجودی است که گرایش شدیدی به کمال دارد (عادیات: ۸). از این رو هر چیزی را که به‌مثابه کمال بیندارد، به صورت نامحدود خواستار است و چون کمال بی‌نهایت چیزی جز ذات باری تعالی نیست، در اینجاست که گرایش به کمال بی‌نهایت با فطرت توحید منطبق می‌شود (روم: ۳۰).

همچنین انسان از قوه عقل و اختیار (کهف: ۷) و توانایی حرکت به سوی کمال برخوردار است. براساس قرآن کریم انسان همواره با تحمل سختی‌ها به دنبال غایت خویش است و آن هدف چیزی رفتن به سوی خدا و ملاقات با پروردگار خویش نیست (انشقاق: ۶). این حرکت تکاملی با مبانی هستی‌شناختی نیز مطابقت دارد و با توجه به حکمت الهی و هدفمندی آفرینش قابل تبیین است (انبیاء: ۱۶).

چون خداوند کامل مطلق است (طباطبائی، ۱۳۶۲ق، ص ۲۸۳)، نسبت به خود و آثار کمالش محبت دارد (بقره: ۲۹). حب الهی در اصل، به انسان تعلق می‌گیرد و مابقی هستی نیز به تبع تأثیری که در کمال انسان دارد، مورد عنایت قرار می‌گیرند (عاملی، ۱۴۰۲ق، ص ۷۱۰). اما با توجه به غفلت انسان از شناخت‌های فطری، خطاپذیری ابزارهای شناخت حسی و شهودی و محدودیت عقل در کشف مصادیق کمال، حکمت و لطف الهی ایجاب می‌کند تا پیامبران را برای هدایت انسان به سوی سعادت و کمال معرفی نماید (نساء: ۱۶۵).

در اسلام، سبقت در ایمان و اطاعت از خدا از اسباب قرب الهی دانسته شده است (واقعه: ۱۰-۱۱). قرآن کریم هدف از خلقت انس و جن را عبادت خداوند بیان می‌نماید (ذاریات: ۵۶). از این رو امیرمؤمنان علیؑ از خداوند می‌خواهد که او را از بهترین بندگان و مقربان درگاه خویش قرار دهد و می‌فرماید: «اجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيْبًا عِنْدَكَ وَ أَقْرَبِهِمْ مَنَزَلَةً مِّنْكَ وَ أَحْصِهِمْ زُلْفَةً لِّدَيْكَ» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲). ایشان در حدیث معروف «لِلصَّلَاةِ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ» (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۶۲؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۳۰۹۴) بر نقش اساسی نماز در قرب الهی تأکید دارد.

قرآن کریم در سوره «علق»، با تأکید بر عدم اطاعت غیر خداوند، به سجده و عبادت برای او دستور می‌دهد و نتیجه این عمل را رسیدن به مقام قرب ذکر می‌کند: «كُلًّا لَّا تُطِغُهُ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ» (علق: ۱۹). بنابراین نیت، اعمال و رفتارهای انسان این قابلیت را دارند که موجبات تقرب او را به درگاه الهی فراهم آورند.

### ۳. تبیین نظریه «ارزش» در نظام اخلاق تعامل با مسیحیان

پس از توضیح مختصری که درباره مهم‌ترین نظام‌ها و مکتب‌های اخلاقی رایج داده شد و با توجه به اینکه هر نظام اخلاقی دارای مبانی فکری، فلسفی و ارزشی خاص خود است، به تبیین نظریه «ارزش» در نظام اخلاق تعامل با مسیحیان از منظر اسلام می‌پردازیم:

#### ۳-۱. واقع‌گرا بودن

همان‌گونه که بیان شد، عمده نظامات اخلاقی به دو دسته «واقع‌گرا» و «غیر واقع‌گرا» تقسیم می‌شوند. مطابق دیدگاه واقع‌گرایی، نه تنها در خارج از ذهن انسان احکام اخلاقی صادقی وجود دارند (برینک، ۱۹۹۸، ص ۴۶۹)، بلکه این حقایق اخلاقی‌اند که تعیین‌کننده صدق و کذب اعمال و همچنین حسن و قبح اشیا هستند (دنسی، ۱۹۷۶، ص ۵۳۴). از دیدگاه اسلام می‌توان نظریه «ارزش در اخلاق» را مبتنی بر واقع‌گرایی دانست؛ زیرا براساس آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)، قیل از بیان شارع، حُسن و قبح این مفاهیم انتزاعی برای عقل روشن است. این گزاره‌های اخلاقی ارزش ذاتی داشته، براساس نقشی که در رسیدن به اهداف مطلوب ایفا می‌کنند از قابلیت صدق و کذب برخوردارند و همچنین قابلیت استدلال با براهین عقلی را دارا هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳-۲۶۴). این معرفت‌های اخلاقی مانند «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» محصول دستگاه شناخت و استعدادهای ویژه انسان است (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵) و با قطع نظر از دستور خدا یا انسان، دیگری برای آنها ارزش و اعتبار قائل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

اسلام در ارتباط با مسیحیان، با مسلم‌دانستن ابتدای این ارزش‌های اخلاقی بر واقعیت‌های عینی، با آنان وارد تعامل شده است. تأکید قرآن کریم بر سلوک در طریق حق و تسلیم بودن در مقابل پیامبران الهی بر محوریت عدل و احسان با توجه به حسن ذاتی آنها استوار است. دعوت به اسلام، توحید و وحدت در پرتو ایمان به خدای متعال به سبب تأثیری است که در سعادت واقعی مسیحیان دارد. بر همین اساس، اسلام مسیحیان را به بازگشت و پایداری در مسیر حقیقت دعوت می‌کند و از هرگونه تفسیر و پندار خلاف واقع در امر دین، از جمله مسئله «ثلیث» (فرزند داشتن خداوند) برحذر می‌دارد و به تبیین حقیقت بشری حضرت عیسی علیه السلام به منزله پیامبر الهی می‌پردازد و از آنان می‌خواهد که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تبعیت کنند. به عبارت دیگر، اسلام در دعوت مسیحیان به سوی کمال و سعادت، بر امور واقعی تأکید دارد و آنان را از هرگونه احساسات، پندارهای نابجا و خلاف واقع برحذر می‌دارد.

#### ۳-۲. غایت‌گرا بودن

مطابق نظریات غایت‌انگاره معیار اساسی یا نهایی حسن، قبح، باید و نباید اعمال به لحاظ اخلاقی، آن ارزش غیراخلاقی است که در ورای فعل مدنظر است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۵). در اسلام نیز به ارتباط نزدیک میان اعمال و رفتارهای انسان و نتایج حاصل از آن تصریح شده است (زلزال: ۸۷). در واقع، می‌توان گفت: در اسلام یک نظام

هماهنگ از اخلاقیات وجود دارد که اجزا و عناصر آن کاملاً با هم در ارتباطند. این مجموعه مرتبط با هم هدف واحدی را دنبال می‌کنند که همان دستیابی به کمال و سعادت انسان در سایه اعمال اختیاری اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹).

برای مثال در آیات قرآن کریم ملاک و معیار اساسی برای خوبی عدالت و احسان، نزدیک بودن این مفاهیم ارزشی با تقوای الهی است (مائده: ۸). تلاش در راه خدا از مصادیق احسان شمرده می‌شود که موجبات هدایت و همراهی پروردگار را در پی دارد (عنکبوت: ۶۹). چون غایت تعامل با مسیحیان تأمین سعادت و تقرب آنان به درگاه الهی است، اسلام در این زمینه از تمام اسباب و لوازم هدایت بهره جسته است. تصدیق حضرت عیسی علیه السلام به عنوان پیامبر خدا، دعوت مسیحیان به توحید و بازگشت به مسیر انبیای الهی، و ایمان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همگی از لوازم قرب الهی به‌شمار می‌روند.

### ۳-۳. تقرب‌گرا بودن

همان‌گونه که در مبانی انسان‌شناختی گفته شد، هدف نهایی همه انسان‌ها رسیدن به کمال مطلق است و این هدف تنها در تقرب به خدای متعال امکان‌پذیر است. همچنین با توجه به مبانی هستی‌شناختی گفته شد: هدفی که انسان در نظر دارد با هدفی که خداوند از خلقت جهان هستی مدنظر دارد، تطابق دارد. علاوه بر این با توجه به محدودیت شناخت‌های انسان در تشخیص مسیر سعادت، حکمت الهی اقتضا می‌کند تا پیامبران در میان مردم باشند و آنان را به سوی سعادت و کمال سوق دهند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۵-۱۶). در اسلام همچنین اعتقاد به وجود خداوند متعال، وحدانیت، مالک بودن، ربوبیت او و توجه به ولایت الهی بسیار مهم است.

با توجه به مسلم بودن وجود خداوند در مسیحیت، و از سوی دیگر وجود برخی انحرافات اعتقادی، مانند باور به «تثلیث» و الوهیت حضرت عیسی علیه السلام، قرآن کریم مسیحیان را به تدبیر فراخوانده است. قرآن کریم در زمینه‌های مذکور به‌طور جدی وارد تعامل با مسیحیان شده و از به انحرافات آنان غافل نبوده است. پیش از اینکه به‌صورت تفصیلی به نحوه تعامل اسلام با مسیحیان بپردازیم، توجه به سه نکته مقدماتی لازم است:

الف. با توجه به آیات قرآن کریم، مخاطب قرار گرفتن مسیحیان همیشه به یک صورت نبوده است. این مواجهه به سبب تعامل با آنان - غیر از مواجهه عام قرآن با تمام انسان‌ها - به سه صورت انجام گرفته است: گاهی مسیحیان به‌طور عام و در قالب «اهل کتاب» و گاهی با عنوان «نصارا» در کنار «یهود» مخاطب قرآن کریم قرار گرفته‌اند و زمانی هم به‌صورت مجزا، تنها با تعبیر «نصارا» مخاطب پیام الهی بوده‌اند. از این‌رو گاهی از تعبیر عام «اهل کتاب» استفاده شده و خطاب به‌حسب شأن نزول، بر مسیحیان اهل کتاب متمرکز است.

ب. تلاش اسلام برای تأمین هدف اخلاقی خود، یعنی فراهم ساختن زمینه مناسب برای دستیابی به کمال و قرب الهی در ارتباط با اهل کتاب، دو نتیجه کلی دارد: در وهله اول اسلام یک هدف حداکثری را مدنظر قرار می‌دهد که همان دعوت به دین مبین اسلام و ایمان به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. در مرحله بعد و در صورت نپذیرفتن اسلام،



تکیه بر نقاط مشترک اعتقادی به سبب وحدت میان مسلمانان و اهل کتاب است که می‌توان آن را به‌نوعی دستاوردی حداقلی به‌حساب آورد.

ج. آنچه در دنبال کردن این دو هدف به‌طور هم‌زمان لازم است، نفی اعتقادات باطل اهل کتاب است. بر این اساس نحوه تعامل اسلام با آنان را می‌توان به دو صورت «سلبی» و «یجابی» در نظر گرفت. در رویکرد «سلبی» قرآن کریم به انتقاد و نفی اعتقادات باطل مسیحیان می‌پردازد، و در رویکرد «یجابی» آنان را به پذیرش دین اسلام و یا - دست کم - پذیرفتن نقاط مشترک در قالب توحید و نبوت حضرت عیسی علیه السلام فرامی‌خواند.

### ۱-۳-۳. رویکرد سلبی

قرآن کریم برای تأمین هدف نهایی خود، به صرف دعوت به دین اسلام و یا توجه دادن به توحید اکتفا نمی‌کند و هم‌زمان به انحرافات اعتقادی یهود و نصارا واکنش نشان می‌دهد و می‌کوشد تا آنان را از خواب غفلت بیدار ساخته، از ارائه ملاک‌هایی که مبتنی بر خیال باطل است، جلوگیری کند. از مهم‌ترین عقاید باطل و رایج که میان اهل کتاب و به‌ویژه مسیحیان وجود داشت، می‌توان به غلو در دین، شریک قائل شدن برای خدا، و «تثلیث» در مسیحیان اشاره کرد.

#### ۱-۳-۱-۱. نفی تبعیض و غلو

ازجمله این رویکردهای غیرواقعی، رویکرد تبعیض و غلوآمیز یهود و نصاراست که به شدت درباره آن مناقشه شده است. این پندار باطل گاهی آنان را وامی‌داشت که خود را فرزندان خدا و مورد عنایت خاص او بدانند. قرآن کریم از قول آنان می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده: ۱۸). یهود و نصارا معتقد بودند که آنان فرزندان خدا هستند؛ زیرا آنها پیروان عزیز و مسیح علیه السلام بودند و آن دو به گمان پیروانشان فرزندان خدا بودند (فیض کاشانی، ۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۰).

یهودیان گفتند: مقام و منزلت ما نزد خداوند مانند مقام و منزلت پسر است نزد پدر. مسیحیان چون حضرت عیسی علیه السلام را پسر خدا می‌دانستند، خود را فرزندان و دوستان خدا معرفی می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۷۳). خداوند نیز در پاسخ به هر دو گروه می‌فرماید: نشانه نادرستی گفتار شما این است که به عذاب خدا گرفتار شدید؛ برخی از شما کشته، برخی اسیر و برخی دیگر مسخ شدید. پس شما هم مانند دیگر انسان‌ها بشرید.

قرآن کریم همچنین درباره یکی دیگر از اندیشه‌های تبعیض‌آمیز و باطل یهود و نصارا می‌فرماید: «وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱). یهود و نصارا در قبال مسلمانان مدعی بودند که بهشت اختصاص به آنها دارد و لازمه این سخن آن بود که مسلمانان داخل در بهشت نخواهند شد (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۷).

آنان نه تنها این ادعا را داشتند، بلکه آن را به عنوان یک آرزوی قلبی ابراز می کردند. هر دو گروه چون فقط خودشان را مؤمن به خدا می دانستند، امیدوار بودند به تنهایی وارد بهشت شوند. در اینجا خداوند خطاب به یهود و نصارا می فرماید: آیا شما بر این مطلبی که می گوید دلیلی از تورات و یا انجیل دارید که شاهد گفته تان باشد؟ (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ملاحویش، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۷۶) یا این سخنی از روی گمان و آرزو و هوای نفس است؟ (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۲۲۲) این درحالی است که سعادت واقعی انسان دایرمدار نام گذاری نیست و هیچ کس در درگاه خدا، جز به خاطر ایمان و عبودیت ارزشی ندارد (طباطبائی، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۲۵۸).

قرآن کریم - در مجموع - عقاید باطل اهل کتاب را «غلو در دین» می نامد و می فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ ضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (مائده: ۷۷). با توجه به این آیه، می توان چنین استنباط کرد که هر نوع خروج از مسیر حق و حقیقت، با نوعی غلو همراه است، و منظور از «غلو در دین» آن است که دین را به شرک آلوده ساخته، از مسیر توحید خارج کردند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۲۱).

#### ۲-۱-۳. نفی شرک

یکی دیگر از اعتقادات باطل، اعتقاد مسیحیان مبنی بر خدا بودن مسیح ﷺ است. قرآن کریم این اندیشه را به شدت رد می کند و قائلان به این سخن را کافر می خواند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۷).

در این باره گفته شده که برخی از مسیحیان عیسی بن مریم ﷺ را به طور قطع خدا می دانستند. عده ای دیگر گفته اند که نصرانیان ابتدا با صراحت الوهیت مسیح را ابراز نمی کردند، اما پس از اینکه معجزات حضرت عیسی ﷺ و از جمله زنده کردن مردگان را مشاهده نمودند، معتقد شدند که مسیح می آفریند و زنده می کند و می میراند و امور عالم را اداره می کند و به عبارت دیگر، او همان خدای مجسم بر روی زمین است.

قرآن کریم با رد این پندار مسیحیان، حضرت عیسی ﷺ و مادرش را همچون سایر انسان ها قابل زوال و هلاکت شمرده و همه مخلوقات را در قبضه قدرت و اراده الهی دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۰). قرآن کریم با تأکید بر ضرورت توحید و یگانه پرستی از زبان حضرت عیسی ﷺ کافران را به عذابی دردناک بشارت می دهد (مائده: ۷۲-۷۳).

#### ۳-۱-۳. خدا نبودن عیسی ﷺ

قرآن کریم با استفاده از شواهد و قرائن آشکار، به جنبه بشری بودن حضرت عیسی تصریح می کند و می فرماید: عیسی همانند دیگر پیامبران انسان بود و انسان موجودی ممکن و فقیر است و چگونه یک انسان می تواند خدا باشد، درحالی که مالک نفع و ضرر خود و دیگران نیست؟ (مائده: ۷۵-۷۶).

این آیه با صراحت مسیح و مادرش را از آنچه به آنها نسبت داده شده، دور می‌سازد؛ زیرا کسی که از یک زن زاییده شده و همواره به غذا نیازمند است، نمی‌تواند خدای بندگان باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۰۵). خوردن غذا نیاز دیگری را در پی دارد و به همین علت، او نمی‌تواند خدا باشد و فقط جسمی است که آفریده شده است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

بنابراین مسیح ﷺ و مریم ﷺ تمام لوازم انسان بودن را دارا بودند؛ مانند خوردن، آشامیدن، خوابیدن، راه رفتن، سلامتی، مریض شدن، قوت و ضعف، شکنجه و ظلم و اذیت دیدن، و عبادت کردن. تمام احتیاجات بشری در آنان وجود داشت (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۳۸).

علاوه بر این، تمام پیامبران پیش از مسیح ﷺ با همه معجزاتی که داشتند، خدا نبودند. پس مسیح ﷺ نیز نمی‌تواند خدا باشد. کسی که مدعی خدایی وی شود، مثل کسی است که مدعی خدایی آنان شود؛ زیرا همه آنها در مقام و منزلت مساوی‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۵۶).

### ۳-۲-۳. رویکرد ایجابی

قرآن کریم در تعامل با مسیحیان و برای تحقق اهداف متعالی خویش، تنها به رویکرد سلبی اکتفا نمی‌کند. از این رو همزمان که افکار و اعتقادات باطل مسیحیان را رد می‌کند، آنان را به سعادت و کمال دعوت می‌کند. این رویکرد ایجابی در قالب‌های گوناگونی خود را نشان می‌دهد.

دعوت از مسیحیان و تکیه بر نقاط مشترک اعتقادی نتایجی را در پی دارد. این تعامل می‌تواند به ایجاد وحدت میان پیروان اسلام و مسیحیت بینجامد. همچنین می‌تواند به اصلاح اعتقادی آنان منجر شود و در نهایت، می‌تواند گرایش به اسلام را در پی داشته باشد.

### ۱-۲-۳-۳. دعوت به وحدت

در رویکرد ایجابی قرآن کریم با هدف تعامل سازنده، یعنی تعاملی که هدف اسلام را تأمین کند، رسیدن به وحدت امری دور از انتظار نیست. این در حالی است که یهود و نصارا هرکدام سعی داشتند خود را پیرو آیین حضرت ابراهیم ﷺ بدانند و آن را مایه امتیاز و دستاویزی به منظور برتری جویی علیه دیگری قرار دهند. اسلام با تأکید بر یکتاپرستی و تبعیت از آیین ابراهیم ﷺ همگان را به هدف ایجاد وحدت، به پیروی از پیامبر اکرم ﷺ دعوت می‌کند: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نَفَرُقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۵-۱۳۶).

### ۲-۲-۳-۳. دعوت به توحید

شاخص‌ترین آیه‌ای که به‌طور عام در ارتباط با دعوت اهل کتاب به سوی توحید وجود دارد، آیه ۶۴ سوره «آل عمران» است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ

لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا آرْتَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ». البته مطابق برخی از اقوال، مفسران شأن نزول این آیه را در ارتباط با مسیحیان دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۳۹). قرآن کریم در راستای هدفی که از تعامل با مسیحیان در نظر دارد (یعنی اجتماع حول محور توحید و خداپرستی و نفی شرک) در موارد متعدد سعی در اصلاح اعتقادات و تصحیح نگرش پیروان مسیح ﷺ دارد. اسلام با چنین رویکردی سعی دارد تا مسیحیان را از خطاها و اشتباهات فکری و عقیدتی برهاند و آنان را به مسیر توحید و راه انبیا بازگرداند و در نتیجه به سوی کمال سوق دهد.

### ۳-۳-۳. پذیرش همه پیامبران

اسلام برای وحدت میان پیروان انبیا، بر ایمان به تمام انبیا تأکید می‌کند؛ زیرا اساس تعالیم انبیا یکسان بوده و همگی برای دعوت به سوی خدای متعال و نشان دادن طریق سعادت و کمال از طریق بندگی او آمده‌اند: «قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۸۴).

در این میان پیامبر اکرم ﷺ و مؤمنان پیشتاز ایمان به تمام کتب آسمانی و پیامبران گذشته‌اند؛ زیرا رسیدن به کمال و سعادت نهایی بدون آموزش الهی و بازگشت به او امکان‌پذیر نیست و این تنها با ایمان به خدا و تمام پیامبرانش ممکن است (بقره: ۲۸۵).

### ۴-۳-۳. دعوت به اسلام

با توجه به اینکه اسلام برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها و از جمله مسیحیان برنامه دارد و در عرصه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی دارای راهکار است، قرآن کریم سعادت و رستگاری تمام انسان‌ها و از جمله مسیحیان را در پیروی از تعالیم پیامبر اکرم ﷺ می‌داند: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَعْلَالَ الْبَنِيَّ كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۷).

درواقع گرایش به اسلام و در زمره صالحان قرار گرفتن نشانه‌هایی دارد که از آن جمله ایمان داشتن به خدا و روز جزا، امر به معروف و نهی از منکر، و پیشگامی در کارهای نیک است (آل عمران: ۱۱۳-۱۱۴).

براساس برخی آیات قرآن کریم، خداوند از پیامبر اکرم ﷺ می‌خواهد که به اهل کتاب بگوید: اگر آنها واقعاً خدا را دوست دارند از فرستاده‌اش تبعیت کنند؛ زیرا این تنها وسیله جلب محبت و آموزش پروردگار است (آل عمران: ۳۱).

### ۳-۳-۳. کمال اختیاری

دعوت به دین حق از سوی خداوند متعال هیچ‌گاه از روی اجبار نبوده (بقره: ۲۵۶) و این نشان‌دهنده اهمیت مسئله اختیار در شقاوت و سعادت انسان است (کهف: ۲۹). مهم‌ترین شاخص تأثیرگذار در ارزشمندی حرکت

انسان به سوی کمال در اخلاق اسلامی نیز اختیار انسان است. این موضوع در تعامل اسلام با مسیحیان به روشنی به چشم می‌خورد.

همان‌گونه که گفته شد، نوع تعامل اسلام با اهل کتاب در مقایسه با مشرکان صدر اسلام متفاوت است. درحالی که مشرکان میان پذیرش اسلام و یا آماده شدن برای جهاد با آنان گزینه دیگری نداشتند، اسلام به اهل کتاب راه سومی را هم نشان داد و آن پذیرش قرارداد «ذمه» و امکان انتخاب زندگی در قلمرو اسلامی بود؛ امری که در عمل مایه تمایز تعامل اسلام با یهود و نصارا گردید. در این میان، مسیحیان رویکرد متعادل تری نسبت به دعوت اسلام از خود نشان دادند.

برای مثال، در ماجرای مهاجرت جمعی از مسلمانان به حبشه و خواندن آیاتی از قرآن کریم، نجاشی حاکم حبشه و اطرافیان از شنیدن این آیات متأثر شدند و اشک شوق ریختند: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (مانده: ۸۳).

نمونه دیگر در ارتباط با مسیحیان نجران، به مثابه بزرگ‌ترین جامعه مسیحی در حجاز است. آنان با اینکه در ابتدا و پس از احتجاج پیامبر ﷺ مباحله را پذیرفتند، اما در میانه کار تسلیم گردیدند و به نوعی با پذیرش حقانیت پیامبر اکرم ﷺ حاضر به ترک مباحله و پرداخت جزیه شدند. اسلام نیز از این فرصت در جهت هدایت مسیحیان با تأکید بر نقاط مشترک استفاده کرد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۹۳). درواقع مسیحیان از این امتیاز آزادانه استفاده کرده، در کنار مسلمانان به حیات خود ادامه دادند، درحالی که اکثریت یهودیان مدینه از این فرصت برای توطئه و دشمنی علیه اسلام استفاده کردند و در نتیجه، یا کشته شدند و یا از قلمرو اسلامی با اراده الهی طرد گردیدند (حشر: ۲-۵).

#### ۳-۳-۴ مراتب ارزش

با توجه به مطالب پیش گفته، روشن گردید که اسلام در تعامل خود با مسیحیان و در جهت تأمین هدف نهایی خود که همان دستیابی مسیحیان به سعادت و کمال مطلوب است، از هیچ تلاشی فروگذاری نمی‌کند. قرآن کریم مسیحیان را به اسلام - که روشن‌ترین مسیر معرفی شده توسط پیامبران پیشین است - دعوت می‌کند. با این حال یک هدف ثانوی را هم مدنظر دارد و آن تلاش برای رسیدن به وحدت در سایه پایبندی به اصول و ارزش‌های مشترک دینی است.

برهمن اساس و با توجه به اینکه ارزش فعل اخلاقی از جهت تناسبی است که با کمال حقیقی انسان دارد، در تعامل با مسیحیان می‌توان به دو نوع «ارزش ذاتی» و «ارزش غیری» قائل شد. ارزش ذاتی که در درون اسلام نهفته در ارتباط با مسیحیان با تعبیری همچون «فلاح و رستگاری» (اعراف: ۱۵۷)، «بندگی شایسته» (آل عمران: ۱۱۴)، «محبوب خدا بودن» (آل عمران: ۳۱)، «آمرزش گناهان» (بقره: ۲۸۵) و «مسلم بودن» (آل عمران: ۸۴) آمده است.

این عناوین اشاره به حقیقت واحدی دارند که از آن به «قرب الهی» تعبیر می‌شود. اما در صورتی که مسیحیان اسلام را نپذیرند، ولی بتوانند براساس مشترکات اعتقادی با جامعه اسلامی همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند، در این حالت وحدتی شکل می‌گیرد که می‌تواند مقدمات کمال و سعادت را فراهم آورد. دقیقاً به همین علت است که مسیحیان نجران پس از آنکه از پذیرش اسلام سرباز زدند، ابتدا مباحله با پیامبر اکرم ﷺ را پذیرفتند، اما پس از اینکه به حقانیت ایشان پی بردند، پرداخت جزیه و زندگی در قلمرو اسلام و در کنار مسلمانان را ترجیح دادند.

### ۳-۳-۵. دیگرگرایی در سایه خداگرایی

به یقین هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که به دنبال سعادت و کمال نهایی خویش نباشد. اما با توجه به اینکه گرایش‌هایی (مانند حقیقت‌جویی، کمال‌خواهی، میل به جاودانگی و میل به پرستش) در درون همه انسان‌ها وجود دارد (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶)، در نظام اخلاق تعامل با مسیحیان از دیدگاه اسلام، تمام سازوکارهای رسیدن به این اهداف به‌گونه‌ای شایسته برای دیگران نیز فراهم است.

همان‌گونه که در نظریه «قرب الهی» مطرح گردید، در نظام اخلاقی اسلام که نظامی غایت‌گراست، کمال و سعادت انسان‌ها در سایه بندگی خداوند محقق می‌شود. قرآن کریم ایمان به پیامبر گرامی ﷺ را برای اهل کتاب خیر می‌داند (آل عمران: ۱۱۰). از نظر اسلام هدایت یک تن همانند هدایت تمام انسان‌ها به‌شمار می‌رود (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۳۱) و بهتر است از آنچه خورشید بر آن می‌تابد و یا غروب می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸۴).

همچنین در روایت دیگری امیرمؤمنان علیؑ می‌فرماید: «برای مردم به همان راضی شو که برای خودت رضایت می‌دهی و به مردم همان را بده که دوست داری به تو داده شود» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۲). پیامبر اکرم ﷺ در نامه‌های متعددی که برای حاکمان مسیحی فرستادند، بر نقش اثرگذار آنان در هدایت مردمان تحت امرشان تأکید کردند و گناه بی‌ایمانی مردم را بر عهده زمامداران بی‌ایمان دانستند. در واقع، اسلام در تعامل با مسیحیان، چه با رویکرد ایجابی و چه با رویکرد سلبی در جهت هدایت آنان کوشیده است. اسلام در عمل نیز با روش‌های گوناگون، اعم از رفتار به عدالت، احسان نمودن، جدال احسن، و مباحله، با مسیحیان تعامل کرده و هدف خود را در قالب دعوت به اسلام و یا توحید دنبال کرده است.

### ۳-۳-۶. خداگرایی در کلام عیسیؑ

چنان‌که در رویکرد سلبی قرآن کریم در مواجهه با مسیحیان بیان شد، خداوند هم‌گام با نفی اعتقادات باطل مسیحیان، سعی در دعوت آنان به سوی حقیقت دارد. این کار برای معرفی مسیر سعادت و کمال و شناخت صحیح خدای متعال و عدم پرستش غیر اوست. بر این اساس در سوره «مریم» به معرفی حقیقت حضرت عیسیؑ می‌پردازد و از قول ایشان می‌فرماید: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم: ۳۰).

در این آیه بنده خدا بودن از اوصاف بارز حضرت عیسی علیه السلام شمرده شده و راز برگزیدگی او به مقام نبوت، مقام «عبودیت» اوست. نیز همین عیسی علیه السلام است که در خطاب به مسیحیان، خود را بنده خدا معرفی می‌کند و از آنان می‌خواهد که در صراط مستقیم قرار گیرند. در صراط مستقیم بودن یعنی: به مقام ربوبیت خدای متعال باور داشتن و بندگی او را پذیرفتن: «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (مریم: ۳۶).

در آیه دیگر، زمانی که فرشتگان بشارت حضرت عیسی علیه السلام را به مریم علیها السلام دادند، از او به‌عنوان کلمه الهی، مقرب درگاه الهی، و صاحب مقام و آبرو در دنیا و آخرت یاد کردند (آل عمران: ۴۵).

قرآن کریم در سوره «آل عمران» پس از آنکه از قول فرشتگان بر طهارت، برگزیدگی و برتری حضرت مریم علیها السلام بر سایر زنان عالم تصریح می‌کند، از او می‌خواهد تا به شکرانه این مقام، در برابر پروردگارش خضوع، رکوع و سجده کند و او را عبادت نماید. درواقع، قرآن کریم میان عبادت، خضوع و خشوع برای خداوند و رسیدن به مقام طهارت و برگزیدگی، رابطه مستقیمی ایجاد کرده، آن را وسیله‌ای برای سعادت و کمال انسان و تقرب به درگاه الهی می‌داند: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (آل عمران: ۴۲-۴۳).

قرآن کریم مأموریت حضرت عیسی علیه السلام در میان بنی‌اسرائیل را دعوت به دین خدا دانسته است که در این راه حواریان او را یاری کردند؛ زیرا آنان تسلیم خداوند و مؤمن به تعالیم حضرت عیسی علیه السلام بودند. بنابراین از دیدگاه قرآن، کمال و سعادت مسیحیان در پیروی از تعالیم حضرت عیسی علیه السلام یاری کردن او و همگام بودن با وی در مسیر سلوک الی‌الله تعریف می‌شود (آل عمران: ۵۲).

از دیدگاه قرآن کریم بیروان راستین حضرت عیسی علیه السلام، همانند او نزد خداوند از جایگاه والایی برخوردارند، به‌خلاف کسانی که به او ایمان نیاوردند و در زمره کافران قرار گرفتند. جایگاه حضرت عیسی نزد خداوند متعال و محل کرامت او محل استقرار ملائکه است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (آل عمران: ۵۵).

همچنین در شأن نزول آیه ۱۷۲ سوره «نساء» آمده است که مسیحیان نجران از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرسیدند: چرا درباره مسیح علیه السلام چنین می‌گویید؟ فرمودند: درباره او چه گفته‌ام؟ گفتند: می‌گویید: بنده و فرستاده خداست. در پی آن، این آیات نازل شد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۸۲)؛ زیرا مسیح بنده خدا بود و ابتدا از بندگی خدا ابایی نداشت و این مطلبی است که مسیحیان نیز آن را می‌پذیرند. انجیل‌هایی هم که به نام «کتاب مقدس» در دست ایشان است، آن را انکار نمی‌کنند، بلکه به بندگی و عبادت او در برابر خدای متعال تصریح دارند (طباطبائی، ۱۳۶۲ق، ج ۵، ص ۱۵۱).

در نهایت حضرت عیسیٰ علیه السلام با معرفی خود به منزله پیامبر الهی که تصدیق کننده تورات است، بنی اسرائیل را به ظهور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بشارت می دهد و مسیر سعادت و کمال را در ایمان به خداوند و اطاعت پیامبر بعد از خود ترسیم می کند (صف: ۶).

### نتیجه گیری

یکی از نظریات مهم غایت گرا نظریه «قرب الهی» است. بر این اساس می توان نظام اخلاق اسلام در تعامل با مسیحیان را تأمین سعادت و کمال آنان دانست. این هدف اگرچه در دیگر مکاتب اخلاقی به روش های گوناگون دنبال می شود، اما اسلام دستیابی کامل به آن را در سایه عبادت و تقرب به درگاه الهی و از طریق نظام تعاملی خویش دنبال می کند؛ زیرا این مهم ریشه در ماهیت و حقیقت دین اسلام دارد که تأمین کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان هاست. از نظر اسلام، ادیان آسمانی در جهت ایجاد تمدن انسانی براساس توحید تلاش می کنند. آنچه در این میان مهم است تسلیم بودن در برابر تمام رسولان و محتوای پیام آسمانی ایشان است.

قرآن کریم حضرت ابراهیم علیه السلام را الگوی مناسبی برای یهودیان، مسیحیان و مسلمانان می داند و ایشان را به پیروی از آیین او فرامی خواند؛ همان گونه که حضرت ابراهیم علیه السلام فرزنداناش را به ثبات قدم در این مسیر سفارش می کرد.

در عین حال، در اسلام هیچ اجباری برای پذیرش آیین جدید وجود ندارد، بلکه اسلام در تلاش است تا با آگاهی بخشی به پیروان ادیان و افزایش بصیرت، آنان را به سوی دین خدا و توحید راهنمایی کند. اسلام در ارتباط با مسیحیان، از دستیابی به جامعه توحیدی به مثابه یک غایت مشترک میان اسلام و اهل کتاب و مسیحیان یاد می کند و برای رسیدن به این هدف از اصول و قواعد اخلاقی خود (مانند عدالت، احسان، صلح طلبی و رعایت مصالح معنوی) بهره می برد.

خداوند در برخورد با مسیحیان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سفارش می کند تا گفت و گو و تعامل را با دعوت به وجوه مشترک اعتقادی آغاز نماید. به عبارت دیگر، بازگشت به «کلمه سوا» در پرستش خداوند و نفی غیر او، علاوه بر اینکه به اولین وجه مشترک اسلام و مسیحیت (یعنی توحید) اشاره دارد، نشان دهنده آن است که یگانه پرستی و دوری از شرک از نقاط مشترک همه ادیان آسمانی است که ممکن است در اثر عواملی به تدریج به فراموشی سپرده شود.

اسلام بر مبنای کشف حقیقت و زدودن پرده های جهل و اعتقادات ناصحیح، با مسیحیان وارد تعامل شده است. اسلام با توجه به حس عدالت طلبی، و میل به پرستش و جاودانگی نفس در مسیحیان، آنان را به مسیر تکاملی خویش، یعنی دعوت به اسلام در قدم اول، و توحید در مرحله بعد، سوق داده و در جهت رسیدن به کمال انسانی از طریق حق و عدالت و عبادت خداوند کوشیده است.



## منابع

- الوسی، محمد، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ارسطو، ۱۳۷۷، *اخلاق نیکوماخوسی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- برقی، احمدین محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین حسینی، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۰ق، *الآء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت.
- بلخی، ابوالحسن، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، داراحیاء التراث.
- پینکافس، ادموند، ۱۳۸۲، *از مسأله محوری تا فضیلت گرایی*، ترجمه و تعلیق حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، قم، دفتر نشر معارف.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات.
- حسینی قلعه بهمن، سیداکبر، ۱۳۸۳، *واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- دروزه، محمدعزت، ۱۳۸۳ق، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران، پرواز.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۸، *انسان شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- سبزواری، محمد، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت؛ دارالتعارف للمطبوعات.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۷، *الخصال*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، کتابچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۲م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عاملی، محمد، ۱۴۰۲ق، *الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۵، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح امیرجلال الدین اعلم، تهران، البرز.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۸ق، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۹، *کلیات مفاتیح الجنان*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، حدیث مهر.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۴، *میزان الحکمه*، چ پنجم، قم، دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق غلامرضا متقی فر، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

- مک ناتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ملاحویش، عبدالقادر، ۱۳۸۲ق، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی.
- میبدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الایوار*، تهران، امیرکبیر.
- نیچه، فردریش، ۱۳۵۲، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.


Brink, David, 1998, "Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness", in *Ethical Theory Australasian Journal of philosophy*, v. 62, N. 2.

Dancy, Janatan; 1976, "Moral Realism", in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cambridge University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

## اصل اخلاقی «تسلیم» در اخلاق بندگی مبتنی بر عهد جدید و قرآن کریم

نویسنده: سیده معصومه شاهمیری / دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم و مربی گروه علوم قرآن و حدیث مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران  
mshahmiry@yahoo.com  [orcid.org/0000-0002-5555-9579](https://orcid.org/0000-0002-5555-9579)  
rostamnejad1946@gmail.com مهدی رستم‌نژاد / دانشیار گروه حدیث جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

اخلاق بندگی درصدد است تا به تبیین رابطه انسان با خدا بپردازد و نشان دهد که در مواجهه با خداوند متعال، به‌عنوان خالق، مالک و مدبّر کل، انسان باید چگونه باشد؟ چه رفتارهایی از خود بروز دهد؟ و چه وضعیتی را در پیش گیرد؟ این نظام از اصول و قواعدی برخوردار است که اصل «تسلیم» یکی از مهم‌ترین آنهاست. این نوشتار با رویکردی «مقایسه‌ای» به این اصل از منظر دو متن مقدس قرآن کریم و عهد جدید پرداخته و موضوعات متنوعی، همچون راز بایستگی تسلیم، ابزار تسلیم بودن، مشوق‌ها و ضمانت‌های اجرای تسلیم بودن، توحید در تسلیم بودن، توسعه اصل «تسلیم» و نمونه‌هایی از تسلیم بودن را بررسی کرده است. در این مسیر، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان این دو متن مقدس مشاهده می‌شود که مهم‌ترین آنها گستردگی پرداختن به اصل «تسلیم» و عمق توجه به این اصل در قرآن کریم است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، عهد جدید، نظام اخلاقی، اخلاق بندگی، اصل اخلاقی، اصل تسلیم.

اخلاق بندگی به مثابه نظام سامان دهنده رابطه انسان با خدای متعال، بر آن است تا تبیین نماید که در مواجهه با ذات باری تعالی به عنوان خالق، مالک و مدبّر کل، آدمی باید چگونه باشد؟ چه رفتارهایی از خود بروز دهد؟ و چه وضعیتی در پیش گیرد؟ این نظام در گام نخست، حاوی نظریه «ارزش اخلاقی» به مثابه مقیاسی برای تشخیص خوب و بد و بایسته و نبایسته در این حوزه است. در گام دوم، دارای اصول اخلاقی است که مستقیم از نظریه مزبور سرچشمه گرفته‌اند. قواعد استنتاجی از اصول اخلاق بندگی استخراج شده و راهنمای عمل برای آدمیان قرار گرفته است. در کنار این اصول و قواعد، ضمانت‌های اجرایی و نیز مشوق‌هایی قرار گرفته که رعایت آنها را برای انسان‌ها قطعی تر می‌سازند.

اصولی همانند اصل «محبت»، اصل «توکل»، اصل «رضا» و اصل «تسلیم» از شاخص‌ترین اصول در اخلاق بندگی محسوب می‌گردند.

از سوی دیگر، ادیان و مکتب‌های جهان، در این مسیر، اقدام به معرفی نظام‌های اخلاق بندگی کرده‌اند؛ نظام‌هایی با شباهت‌ها و تفاوت‌های خاص خود. اسلام و مسیحیت و دو متن مقدس آنها، یعنی عهد جدید و قرآن کریم نیز از این قاعده مستثنا نبوده و در باب رابطه انسان با خدا، نظام اخلاق بندگی خاص خود را ارائه نموده‌اند. این نوشتار بر آن است تا نظام اخلاق بندگی را در دو دین الهی اسلام و مسیحیت با تکیه بر قرآن کریم و عهد جدید بررسی کند و اصل اخلاقی «تسلیم» را تحلیل و بررسی مقایسه‌ای نماید. بدین‌روی نخست «اخلاق» و «اخلاق بندگی» را تعریف می‌کند، سپس اصل «تسلیم» را در اخلاق عهد جدید تحلیل می‌نماید و در ادامه، این اصل اخلاقی را در اخلاق بندگی برخاسته از اسلام مورد مطالعه قرار می‌دهد و در نهایت، تحلیل مقایسه‌ای میان این دو دین در اصل «تسلیم» ارائه می‌نماید.

## ۱. تعریف «اخلاق»

«اخلاق» واژه‌ای عربی و جمع مکسر «خُلُق» یا «خُلُق» است. از ماده آن «خ ل ق» سه لغت وضع و استعمال شده است: «خلق» و «قلخ» و «لخق» که با توجه به اشتقاق کبیر، در همه این لغات معنای «اندازه و تقدیری معین و ثابت» زهفته (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۲۲) و در لغت به معنای «سجیه و طبع» (سرشت) به کار رفته است، اعم از سرشت پسندیده یا ناپسند. لغت‌دانان خُلُق و خَلْق را از یک ریشه می‌دانند، با این تفاوت که «خَلْق» در آفرینش مادی و «خُلُق» در توانایی‌ها و سجایای معنوی و باطنی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۸۵).

در این نوشتار، منظور از «اخلاق» نظامی است که بر پیروان خویش حاکم شده و صفات اختیاری و رفتارهای ارادی آنان را در روابط چهارگانه‌شان (یعنی رابطه با خدا، خود، دیگران و محیط‌زیست)، در جهتی خاص و در پی هدفی معین سامان می‌بخشد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴).

در این نگاه، نظام اخلاقی (moral system) دست‌کم دارای شش عنصر در نظر گرفته می‌شود: نظریه «ارزش اخلاقی»، اصول بنیادین اخلاقی، قواعد استنتاجی، مشوق‌های رعایت اصول و قواعد اخلاقی، ضمانت‌های اجرای اصول و قواعد اخلاقی، و توجیه نظام اخلاقی (همان).

## ۲. تعریف «اخلاق بندگی»

دانشمندان امروزه نظام اخلاقی در ادیان و آیین‌های مختلف را مبتنی بر ارتباط و تعامل چهارگانه انسان، این‌گونه سامان داده‌اند (نصیری، ۱۳۹۳، ص ۳۳):

۱. رابطه انسان با خود (اخلاق فردی: Individual ethics): یعنی چگونگی تعامل انسان با خویشتن؛
  ۲. رابطه انسان با خدا (اخلاق بندگی: the Ethics of servitude): اوصاف اختیاری و افعالی که انسان در ارتباط با حقیقت غایی و وجود نامحدود (خداوند) و فناپذیر دارد.
  ۳. رابطه انسان با اجتماع (اخلاق اجتماعی: Social ethics): چگونگی روابط انسان در جامعه و با دیگر انسان‌ها در محیط کار، مدرسه و دانشگاه؛
  ۴. رابطه انسان با محیط‌زیست (اخلاق محیط‌زیست: Environmental ethics): این اخلاق با قضایایی در رابطه انسان با محیط‌زیست، شناخت طبیعت از سوی انسان و احساس مسئولیت نسبت به آن و الزام انسان به کنار گذاشتن برخی منابع طبیعی برای نسل بعدی، آلودگی، نظارت بر جمعیت، کاربرد منابع طبیعی، تولید و توزیع خوراک، تولید و مصرف انرژی، حفاظت از حیات وحش و تنوع انواع سروکار دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).
- بر این اساس، اخلاق بندگی به نظامی اخلاقی اشاره دارد که بر انسان حاکم است و اوصاف و رفتارهای اختیاری وی را در ارتباط با خداوند متعال در جهتی خاص و در پی رسیدن به مقصدی خاص هدایت و جهت‌دهی می‌کند. این نظام - همان‌گونه که اشاره شد - در درون خود عناصری دارد که اصول و قواعد اخلاقی در زمره مهم‌ترین عناصر آنهاست.

در این مجال، به بررسی اصل و یا قاعده اخلاقی «تسلیم» در اخلاق بندگی می‌پردازیم و این هنجار را از منظر اسلام و مسیحیت بررسی می‌کنیم. اما پیش از آغاز مباحث مربوط به اصل اخلاقی «تسلیم» ضروری است نشان دهیم که تسلیم در چه مقوله‌ای از موضوعات اصول و قواعد اخلاقی قرار می‌گیرد.

## ۳. تسلیم: رفتار، صفت و یا وضعیت؟

اصول و قواعد اخلاقی، همانند زمانی که انسان به قتل بی‌گناه و یا نجات جان انسانی حادثه‌دیده می‌پردازد، بر مدار رفتارهای اختیاری او قرار دارد و در مقام بیان هنجار مرتبط با آن رفتار برآمده است. همچنین هنگامی که برای مثال از خوبی یا بدی و یا بایستگی و نبایستگی اموری همچون سخاوت و خساست سخن به میان می‌آید، اصل و یا قاعده اخلاقی در مقام بیان حکم اوصاف اختیاری آدمی است. البته وقتی اصول و قواعد اخلاقی به بیان حکم اموری همچون تقوا، ایمان، کفر، عدالت، اعتدال، فقر و غنا می‌پردازند، درصدد بیان حکم وضعیت‌های اختیاری آدمی قرار دارند.

به دیگر سخن، موضوع حکم اخلاقی و اصول و قواعد اخلاقی گاه اعمال و رفتارهای اختیاری ماست و گاه صفات درونی اختیاری انسان، و البته گاه یک عنوان عام است که در زیرمجموعه خود چندین رفتار و یا صفت اختیاری دارد و خود حاکی از یک وضعیت اختیاری است.

اکنون پرسش مهم آن است که تسلیم خدا بودن یک صفت است و یا یک رفتار و یا یک وضعیت اختیاری؟ پاسخ این است که تسلیم بودن به ذات باری تعالی، یک مجموعه از صفات و رفتارهاست که کنار هم قرار گرفته و وضعیت تسلیم را شکل داده‌اند. بر این اساس، تسلیم بودن، حکایت از چند رفتار و صفت اختیاری دارد که کنار هم قرار گرفته و وضعیت تسلیم را به وجود آورده‌اند.

#### ۴. تسلیم به‌مثابه یک هنجار اخلاقی در اخلاق بندگی در مسیحیت

تسلیم خدا بودن (Surrender to God) در اخلاق بندگی مسیحی، یعنی: اطاعت محض و بی‌قید و شرط ذات باری تعالی. به عبارت دیگر، «اطاعت» (از ریشه ob-audire) به معنای «شنیدن یا گوش دادن» به ایمان، و تسلیم آزادانه در برابر سخنی است که شنیده شده؛ زیرا حقیقت آن را خدایی که خود حقیقت است، تضمین کرده است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۴، فراز ۱۴۴).

در برابر اطاعت و تسلیم، «عصیان و گناه» قرار گرفته است. گناه از خود بیگانگی انسان و انحراف اخلاقی اوست. گناه و عصیان با این تعبیر، رابطه آدمی را با خدا، دیگر موجودات، جهان طبیعت و محیطزیست تحت تأثیر قرار می‌دهد. گناه دو بُعد «وجودشناختی» و «اخلاقی» دارد. بُعد «وجودشناختی» حاکی از طبیعت و ماهیت انسان است که با گناه اصلی آلوده گردیده است، و بُعد «اخلاقی» حاکی از اطاعت نکردن و تسلیم نبودن در برابر خداست (بندیتو و دیگران، ۲۰۱۰).

بر این اساس، انسان، به‌مثابه موجودی که در پی یافتن راه صحیح زندگی و مسیر درست اخلاقی زیستن است، خود را ملزم به تسلیم در برابر خداوند متعال می‌بیند و در مواجهه با خالق عالم، تسلیم محض می‌یابد. آدمی با رعایت این هنجار اخلاقی، در یک نگاه، از گناه و عصیان که عرصه‌ای اخلاقی است، دور شده و در نگاهی دیگر، ماهیت گناه‌آلود خویش را به کناری می‌نهد و از حیث هستی‌شناختی، خویشتن را تطهیر می‌نماید.

#### ۵. اصل اخلاقی تسلیم در عهد جدید

اصل اخلاقی «تسلیم» در اخلاق بندگی، با عبارت «انسان باید در برابر ذات باری تعالی تسلیم محض باشد»، شناخته می‌شود. این هنجار اخلاقی در عهد جدید به‌طور خاص مدنظر قرار گرفته و راجع به آن مطالب فراوانی ارائه گردیده است. در این مقال، به قدر مجال به تحلیل این اصل اخلاقی براساس داده‌های عهد جدید می‌پردازیم:

#### ۶. راز بایستگی تسلیم خدا بودن

چرا آدمی باید در برابر فرامین الهی و اراده ذات حق تعالی تسلیم باشد و به فرامین و اراده غیر خدا که در برابر خواست خدا قرار گرفته است، پاسخ منفی بدهد؟ در عهد جدید ادله گوناگونی برای این موضوع مطرح شده است که در ادامه مطرح خواهیم کرد.

## ۱-۶. تمانع تسلیم شدن به دو سرور

در انجیل متی آمده است:

هیچ کس دو سرور را خدمت نمی‌تواند کرد؛ زیرا یا از یکی نفرت دارد و با دیگری محبت، و یا به یکی می‌چسبد و دیگر را حقیر می‌شمارد. محال است که خدا و مونا را خدمت کنید (متی، ۶: ۲۴).

خدمت کردن به دو سرور، عقلاً ممکن نیست. میان اطاعت دو سرور تمانع وجود دارد. اگر بخواهد اراده یکی را اجرا کند، حتماً باید اراده سرور دیگر را نادیده بگیرد و به او پشت کند؛ راضی نگاه داشتن هر دو ممکن نیست. اما چرا باید تابع محض خداوند بود؟ زیرا اطاعت از خداوند شایسته انسانی است که همه چیزش را از خدا دارد. پس باید میان خدا و غیر خدا، ذات حق تعالی را برگزیند و این یعنی: ضرورت تسلیم خدا بودن و شکل دادن به اصل اخلاقی «تسلیم».

اما چرا در عهد جدید و انجیل متی از چنین تمانعی سخن به میان آمده است؟ توضیح آنکه «مامونا» یعنی اندوخته‌های زمینی و مادی، متاع دنیا، پول و ثروت (مک‌آرتور، بی‌تا، ص ۸۹). بسیاری از فریسیان تعلیم می‌دادند که تعلق خاطر به پول و تعلق خاطر به خدا با هم تضادی ندارند. این تعلیم دوشادوش این باور رایج پیش می‌رفت که ثروت زمینی را نشانه برکت الهی می‌دانست. از این رو، ثروتمندان را به چشم افرادی می‌نگریستند که محبوب و پسندیده خدا بودند. مسیح بهره‌مندی از ثروت را محکوم نمی‌کرد، اما عشق به ثروت و سرسپردگی به پول را نکوهش می‌نمود (همان، ص ۳۰۷) و به تعبیر دیگر عشق به دنیا و عشق به خدا را ناممکن دانسته، اطاعت محض و تسلیم کامل به خدا شدن را ضروری می‌شمرد.

## ۲-۶. مالکیت خدا، حتی بر سوق دادن مردم به اطاعت از امپراتور روم

در انجیل مرقس آمده است:

عیسی در جواب ایشان گفت: آنچه از قیصر است به قیصر رد کنید و آنچه از خداست به خدا. و از او متعجب شدند (مرقس، ۱۲: ۱۷).

به عبارت دیگر، چون خداوند مالک مطلق هستی است، حتی اطاعت از حاکمان و فرمانروایان باید به اجازه او و در جهت تسلیم محض خدا بودن شکل پیدا کند. حضرت عیسی علیه السلام، به عقیده ما پیامبر الهی و در بیان مسیحیان «اقتوم هم‌ذات با خدا»، اطاعت محض مردم نسبت به خداوند متعال را خواسته که ذیل آن اطاعت از فرمانروایان نیز قرار گرفته است.

توضیح اینکه عبارت «رد کنید» به معنای «پس دهید» است و به پرداخت بدهی اشاره دارد. تمام کسانی که در قلمرو فرمانروایی امپراتور روم زندگی می‌کردند، وظیفه داشتند مالیاتی را که به وی بدهکار بودند، بپردازند. به عبارت دیگر، پرداخت مالیات اختیاری نبود که افراد بتوانند از زیر بار آن شانه خالی کنند. بنابراین، حضرت عیسی علیه السلام اعلام نمود: همه شهروندان طبق وظیفه‌ای که از سوی خدا مقرر شده، باید به دولت وقت مالیات بپردازند (مک‌آرتور، بی‌تا، ص ۲۱۸).

به عبارت دیگر، چون فقط خدا فرمانروای مطلق کل جهان هستی است (مز، ۲: ۱۱؛ ۱۰۳: ۱۹؛ ۱ تیمو، ۶: ۱۵)، خود نیز چهار صاحب اختیار را بر جهان مقرر نموده است:

۱) دولت‌ها و دولتمردان را برای شهروندان؛

۲) کلیسا را برای ایمانداران؛

۳) والدین را برای فرزندان؛

۴) کارفرمایان را برای کارکنان.

این خداست که دولتمردان را تعیین و مقرر می‌دارد. او دولت‌ها را برقرار ساخت تا نیکی را پاداش دهند و در دنیای شریر سقوط کرده، گناه را مهار نمایند (مک‌آرتور، بی‌تا، ص ۶۰۰-۶۰۱).

در این نگاه، به اقتضای این اصل اخلاقی، «افراد نباید صرفاً به خاطر گریز از مجازات دولت، از آنها اطاعت کنند، بلکه به علت تعهد به خدا و برای اینکه با وجدانی راحت در حضور او بایستند، باید مطیع دولت‌ها باشند؛ یعنی به این سبب که خدا دولت‌ها را مقرر داشته است و از ما می‌طلبد مطیع آنها باشیم (همان، ص ۶۰۱).

### ۳-۶ قادر مطلق بودن

یکی از ادله بایستگی تسلیم در عهد جدید، توجه به قادر مطلق بودن خداوند متعال است؛ خداوندی که هیچ کاری و هیچ تشویق و تنبیهی نسبت به رفتارهای آدمیان دور از قدرتش نیست. در انجیل متی آمده است:

و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نمی‌اند بیم نکنید، بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم (متی، ۱۰: ۲۸).

این فقره از انجیل متی خداوند را قادر مطلق معرفی کرده و این قادر مطلق بودن را دلیل بر لزوم اطاعت محض و تسلیم محض بودن به خدا دانسته است. بر این اساس، چون عصیان بر خدا بیش از هر نافرمانی دیگری می‌تواند به انسان صدمه وارد کند، باید از آن پرهیز کرد؛ پرهیزی که شایسته نافرمانی نسبت به سایر موجودات عالم نیست (رک: الذهبی الفهم، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۱۲).

آدمی ممکن است در برابر برخی مخاطرات (مثل مرگ، شیطان، داوری خدا، فجایع زمان آخر و خشونت ارباب سختگیر) احساس ترس کند، اما کسی که به خدا و مسیح ایمان دارد، باید بر این ترس فائق آید. ترس از خدا یک احساس تکریمی است که در مواجهه با خدا و فرشتگان او به انسان دست می‌دهد و با ترس و وحشتی که نسبت به سایر امور پیدا می‌کند، متفاوت است. محبت خدا ترس را از انسان متقی و خطاکار دور می‌سازد و اطمینان و آرامش برای او به ارمغان می‌آورد (لئون دوفور، بی‌تا، ص ۱۴۲-۱۴۳).

### ۷. ابزار تسلیم محض خدا شدن

اما چگونه باید تسلیم خدا بود؟ ایمان، عقل و اراده ابزار تسلیم خدا بودن تلقی می‌شوند.

با ایمان، عقل و اراده، خود را به تسلیم کامل خدایی وحی‌کننده درآوریم و در پیوندی صمیمی با او شریک شویم

(تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۴، فراز ۱۵۴، ص ۸۳).



## ۸. مشوق‌های رعایت اصل اخلاقی تسلیم

عهد جدید برای ترغیب آدمیان به تسلیم محض بودن نسبت به پروردگار، مشوق‌هایی را مطرح ساخته است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

### ۸-۱ ابزار عدالت خدا شدن

بهترین مشوق برای اصل اخلاقی مدنظر این است که آدمی وقتی تسلیم خدا شد، در سلک یاوران خداوند درمی‌آید و از ابزار و وسایل برقراری عدالت خداوندی قرار می‌گیرد (رومیان، ۶: ۱۳).

### ۸-۲ آزادی در بندگی خداست

آدمی دو راه در مقابل خود دارد: یا باید بنده و غلام گناه و عصبان در مقابل فرامین الهی باشد، و یا مطیع خدا بوده، در زمره بندگان خدا قرار گیرد. در صورت نخست، وجود انسان به نجاست گناه آلوده شده، طعم خوش بندگی خدا و راه یافتن به قدوسیت خدا را نخواهد چشید. او در این هنگام، همانند پرنده پر و بال بسته‌ای است که قدرت پرواز به عرصه الهی را ندارد. اما با بندگی خدا، بندهای اسارت از آدمی گسسته شده، با آزادی از نجاست بندگی گناه، در راه برقراری عدالت و قدوسیت خدا، اوج می‌گیرد (رومیان، ۶: ۱۷-۲۳).

لازم به ذکر است که در این نگاه، پاداش تسلیم و مطیع خدا بودن، دیگر تحت نظام عدالت مبادله‌ای قرار نمی‌گیرد. در حالی که مزدور تنها به فکر اجرت خویش است (یوحنا، ۱: ۱۲-۱۳)، مؤمن و تسلیم به خدا همه چیز را نه به‌عنوان استحقاق، بلکه به‌عنوان عطیه از خدا دریافت می‌کند (متی، ۲: ۱۴-۱۵).

### ۸-۳ عمل خدایی انجام دادن؛ نتیجه تسلیم به خدا بودن

تسلیم خدا و مسیح بودن پاداشش روح زندگی کردن با خداست، و زیست با خدا عمل خدایی انجام دادن است (غلاطیان، ۵: ۲۴-۲۵).

### ۸-۴ جایگاه رفیع در رستخیز داشتن حواریان در نتیجه تسلیم مسیح بودن

آنگاه پطرس در جواب گفت: اینک ما همه چیزها را ترک کرده، تو را متابعت می‌کنیم؛ پس ما را چه خواهد بود؟ عیسی ایشان را گفت: هرآینه به شما می‌گویم: شما که مرا متابعت نموده‌اید در معاد، وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز به دوازده کرسی نشسته، بر دوازده سبط اسرائیل داوری خواهید نمود (متی، ۱۹، ۲۷-۲۸).

### ۸-۵ حیات جاودانی؛ نتیجه تسلیم مسیح بودن

هر که تسلیم محض خدا باشد و به تبعیت از مسیح قیام کند و همراه او از سرزمینش به سبب این تبعیت مهاجرت نماید، وارث حیات جاودانی خواهد بود (متی، ۱۹: ۲۹-۳۰).

### ۸-۶ دوستی با خدا؛ تنها در سایه تسلیم محض بودن به خدا

خدا آدمی را به صورت خود آفرید و با او دوستی برقرار کرد. انسان به‌مثابه مخلوق روحانی، تنها با اطاعت آزادانه از

خدا می‌تواند در این دوستی به سر برسد. ممنوعیت خوردن «از درخت معرفت نیک و بد» این مسئله را روشن می‌سازد: «زیرا روزی که از آن خوردی هرآینه خواهی مرد» (پیدایش، ۲: ۱۷). «درخت معرفت نیک و بد» (پیدایش، ۲: ۱۷) به‌طور نمادین حدود تجاوزناپذیری را نشان می‌دهد که انسان در جایگاه مخلوق، باید از روی اختیار به آن اذعان کند و با اعتماد آن را رعایت نماید. انسان وابسته به خالق خویش و پیرو قوانین خلقت و معیارهای اخلاقی، استفاده از آزادی را مهار می‌کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۴، فراز ۳۹۶، ص ۱۴۲-۱۴۳).

### ۹. ضمانت‌های اجرای رعایت اصل اخلاقی تسلیم

لازمه هر دستور اخلاقی وجود تضمین‌هایی است که عامل اخلاقی را به گونه‌ای به رعایت آن دستور ملزم می‌سازد. این تضمین‌ها گاه در شکل مشوق به نمایش درمی‌آیند و گاه در قالب تنبیه و مجازات. در قسمت قبل، مشوق‌ها را بررسی کردیم. در این بخش به ضمانت‌های اجرا که ناظر به تنبیه‌هایی بر ترک این دستور و اصل اخلاقی وضع شده‌اند، به اختصار اشاره می‌کنیم:

#### ۹-۱. راه نداشتن به ملکوت آسمان‌ها

خداوند برحسب رفتار آدمی، او را پاداش می‌دهد یا مجازات می‌کند. به هر حکمی، خواه ممنوعیت و خواه وظیفه و الزام، پاداشی که در پی آن خواهد آمد - از برکت گرفته تا لعنت - پیوند خورده است. حضرت عیسی علیه السلام نیز ظاهراً بر همین عقیده است (متی، ۱۶: ۲۷)، لیکن او پاداش را در چشم‌انداز آسمانی در اعطای یگانه وجود خود خداوند می‌داند (لئون دوفور، بی‌تا، ص ۵۷).

با توجه به این مطلب، نیل به ملکوت آسمان‌ها به‌مثابه هدف غایی زندگی آدمی در عهد جدید مطمح‌نظر قرار گرفته است. در این زمینه، کسانی که از تبعیت دستور و هنجار بایستگی تسلیم خدا بودن خارج می‌شوند، از رسیدن به ملکوت آسمان‌ها محروم می‌گردند (متی، ۷: ۲۱).

#### ۹-۲. پستی و خواری؛ نتیجه تسلیم خدا نشدن

انسانی که از خداوند متعال تبعیت نکند و تسلیم او نباشد، عظمت و جلال خداوند را در حد موجودات ضعیفی همچون پرندگان و چرندگان و حشرات تقلیل داده است. مجازات این نادیده گرفتن جلال خداوند، تسلیم ناپاکی شدن آدمی و خواری و پستی است (رومیان، ۱: ۲۳-۲۵).

### ۱۰. توحید در تسلیم خدا بودن

براساس آموزه‌های عهد جدید، تنها باید تسلیم خدا و بنده او بود. در مواجهه حضرت عیسی علیه السلام با شیطان، هنگامی که ابلیس درصدد آزمایش او بود، «عیسی در جواب او گفت: ای شیطان، مکتوب است یهوه خدای خود را پرستش کن و غیر او را عبادت منما» (لوقا، ۴: ۸). همچنین آمده است:

آنگاه عیسی وی را گفت: دور شو، ای شیطان؛ زیرا مکتوب است که یهوه خدای خود را سجده کن و او را فقط

عبادت نما (متی، ۴: ۱۰).

در ادبیات عهد جدید، انسانی که مختار است و نه از جانب خدا مجبور به کاری است و نه از سوی شیطان (لئون دوفور، بی تا، ص ۷)، تنها باید تسلیم خدای زنده شود و از عبادت و تبعیت غیر او اجتناب ورزد (رومیان، ۱۲: ۱). در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که اگر تنها باید تسلیم به خدا بود و از حضرت حق اطاعت کامل نمود، آیا جایی برای تسلیم بودن به دیگران هم باقی می‌ماند؟ در ادامه به این موضوع می‌پردازیم:

### ۱۱. گسترش اصل اخلاقی تسلیم به غیر خدا

براساس اصل اخلاقی «تسلیم» انسان باید تسلیم محض خدا باشد. با وجود این، ذات باری تعالی تسلیم به دیگران بودن را نیز در مواردی تجویز کرده است.

در فرازهایی از عهد جدید، حضرت عیسی علیه السلام اذعان می‌دارد که خداوند همه امور را به وی سپرده است و کسی که اطاعت از وی نکند به اطاعت از خدا نائل نمی‌گردد. در واقع، تسلیم شدن به خدا، تسلیم شدن از طریق حضرت عیسی علیه السلام است:

پدر همه چیز را به من سپرده است و کسی پسر را نمی‌شناسد، بجز پدر و نه پدر را هیچ کس می‌شناسد غیر از پسر و کسی که پسر بخوهد بدو مکشوف سازد.

بیاید نزد من، ای تمام زحمتکشان و گرانباران و من شما را آرامی خواهیم بخشید.

یوغ مرا بر خود گیرید و از من تعلیم بیاید؛ زیرا که حلیم و افتاده دل می‌باشم و در نفوس خود آرامی خواهید یافت (متی، ۱۱: ۲۷-۲۹).

حضرت عیسی علیه السلام این تسلیم و اطاعت آنقدر جدی می‌داند که هر کس تسلیم او شد، باید از جان خود بگذرد و آماده مرگ باشد (متی، ۱۶: ۲۴-۲۵). البته نتیجه این تبعیت از حضرت عیسی علیه السلام نجات یافتن و رستگاری است (مرقس، ۸: ۳۴-۳۶).

### ۱۲. نمونه‌هایی از تسلیم بودن محض

در عهد جدید، افرادی مصداق بارز تبعیت از فرمان‌های الهی معرفی شده‌اند. حضرت ابراهیم، حضرت عیسی و حضرت مریم علیها السلام از آن جمله‌اند.

#### ۱۲-۱. تسلیم بودن ابراهیم به خدا

حضرت ابراهیم علیه السلام نمونه‌ای کامل از تسلیم خدا بودن است. او به فرمان خدا از خانه و شهر خود خارج شد، به سوی مکانی که خود نمی‌دانست رفت و در سرزمینی که در آن غریب بود ساکن گردید (عبرانیان، ۱۱: ۸-۱۰). همچنین مأمور شد یگانه پسر اصیل خویش، یعنی اسحاق را به درگاه خدا قربانی کند؛ پسری که پیش‌تر به او وعده داده شده بود نسلش از وی ادامه خواهد یافت (عبرانیان، ۱۱: ۱۷-۱۸).

#### ۱۲-۲. تسلیم بودن عیسی به خدا

حضرت عیسی علیه السلام در راه نجات آدمیان تسلیم محض خدا گردید و به صلیب کشیده شد و از میان مردگان برخاست (رومیان، ۴: ۲۴-۲۵).

در کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک* براساس آنچه در عهد جدید راجع به حضرت مریم علیها السلام ذکر شده، آمده است:

اطاعت ایمان به کامل ترین وجه در مریم باکره تجسم می‌یابد. مریم به‌خاطر ایمان، بشارت و وعده‌ای را که فرشته جبرئیل آورد، پذیرفت، درحالی که معتقد بود: «برای خدا هیچ امری محال نیست» و موافقتش را چنین بیان کرد: «اینک کنیز خداوندم، مرا بر حسب سخن تو واقع بشود» (لوقا، ۱: ۳۷-۳۸) ایصابات به استقبال او رفت و گفت: «خوشا به حال تو! زیرا ایمان آوردی که هرچه خدا به تو گفته است به انجام خواهد رسید» (لوقا، ۱: ۴۵) به خاطر این ایمان، تمام نسل‌ها مریم را مبارک خواهند خواند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۴، فراز ۱۴۸، ص ۸۱).

### ۱۳. اصل اخلاقی تسلیم در قرآن کریم

قرآن کریم به قدری به اصل «تسلیم» بها داده که در کمتر آیه‌ای از این کتاب مقدس سخن از تسلیم نیامده است. در این بخش به این اصل اخلاقی در قرآن کریم اشاره می‌کنیم:

«سلم و تسلیم» به‌معنای سلام کردن، اعطای چیزی به کسی، گردن نهادن، راضی شدن به چیزی، اطاعت و انقیاد، و سلم و فرمان برداری و سرسپردگی است (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۲۹۵) و در اصطلاح، اخلاق بندگی، تسلیم به مقدرات الهی، ترک هر نوع خواهش در اموری که بر بنده وارد می‌شود، واگذاشتن تمام آنها به خدا و قطع علاقه از امور متعلق به خود است که این حالت به معنای «رضا» نزدیک و بلکه بالاتر از آن است (نراقی، ۱۲۰۹ق، ج ۱۳، ص ۲۱۳ و ۴۲۵؛ سجادی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۱۷).

اکنون با توجه به اینکه «اسلام» و «تسلیم» هر دو از یک ماده‌اند، *راغب اصفهانی* در ضمن بیان معنای «سلم» می‌نویسد: «اسلام» در شرع به دو معناست:

یکی پایین‌تر از ایمان که عبارت است از: اعتراف و اقرار به زبان، اعم از اینکه اعتقاد قلبی حاصل شود یا نشود و نتیجه‌اش محفوظ گشتن جان و مال است (حجرات: ۱۴).

دوم بالاتر از ایمان است، به اینکه آدمی علاوه بر اقرار زبانی، محتوای دین، اعتقاد قلبی و عمل به مقتضای آن را نیز در نظر گرفته و در تمام مقررات تسلیم محض خداست؛ چنان‌که قرآن کریم درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۱؛ آل عمران: ۱۹)، و از زبان حضرت یوسف علیه السلام نیز به همین معنا آمده است (یوسف: ۱۰۱؛ *راغب اصفهانی*، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳).

بنابراین منظور از «تسلیم» و «رضا» در قرآن کریم این است که انسان، بنده و مطیع محض و بی‌قید و شرط خدا در امور تشریحی باشد و بی‌چون و چرا در برابر او امر تکوینی او، همچون مشیت الهی و قضا و قدر تسلیم محض باشد. بر این اساس، مقام «تسلیم» در اخلاق بندگی برگرفته از قرآن کریم، عبارت است از: انقیاد و تسلیم محض سالک صالح در پیشگاه خدای سبحان و انقطاع کامل او از غیر خدا و چیزی را جز یاد و مهر او در دل قرار ندادن (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۵۳-۴۶۲).

در ادامه، این اصل اخلاقی را از منظر قرآن کریم بررسی می‌کنیم؛ اما پیش از آن بجاست به این نکته اشاره

نماییم که روح آیات قرآن کریم حاکی از لزوم تسلیم محض در برابر خداوند است و کمتر آیه‌ای از آیات قرآن کریم یافت می‌شود که به تسلیم الهی اشاره‌ای نداشته باشد.

۱-۱۳. راز بایستگی تسلیم بودن در برابر خدا (منشأ صدور بایستگی: عقل و یا نقل؟)

اساساً چرا انسان باید تسلیم محض خدا باشد؟ چه دلیلی بر این بایستگی وجود دارد؟ این اصل اخلاقی را آیا می‌توان از محتوای آیات قرآنی به دست آورد؟ در پاسخ، به اجمال خاطر نشان می‌کنیم که اصل اخلاقی «تسلیم» از پشتوانه محکم وحی و قرآن کریم برخوردار است. برخی از ادله این اصل اخلاقی در آیات قرآن کریم را ذکر می‌نماییم:

ابتدا به این نکته اشاره می‌کنیم که قرآن کریم به ادله لزوم تسلیم در عهد جدید اشاره کرده و در آیات متعددی بر آنها تأکید نموده است. برای مثال، در آیه ۴ سوره «حزاب» می‌فرماید: در وجود انسان دو قلب نهاده نشده است و نمی‌توان به دو معبود تسلیم بود. یا در آیه ۱۰۷ سوره «بقره» اعلان می‌دارد: ای انسان، بدان که هر چه در زمین و آسمان است از آن خداوند متعال است و برای تو هیچ سرپرست و یآوری غیر از او وجود ندارد. و در آیه ۲۶ سوره «أل عمران» می‌فرماید: خداوند مُلکش را به هر که اراده کند، می‌دهد و ذات باری تعالی بر انجام هر کاری قادر است.

۲-۱۳. تسلیم به‌مثابه حقیقت ایمان

در بیان قرآن کریم، تمام موجودات نظام آفرینش در برابر خدا تسلیم‌اند (فصلت: ۱۱)، آنچه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح‌گوی حق است (جمعه: ۱). آنچه در نظام کیهانی قرار دارد در پیشگاه خدا ساجد است (نحل: ۴۹). با این نگاه، دین و ایمان تفسیری خاص به خود می‌گیرد.

توضیح اینکه خداوند متعال در قرآن کریم بعد از اقرار و شهادت به یگانگی خویش (أل عمران: ۱۸) اسلام را یگانه دین معرفی می‌نماید (أل عمران: ۱۹)؛ به این معنا که دین و آیین حقیقی در پیشگاه خدا همان «تسلیم» در برابر فرمان اوست (أل عمران: ۸۵؛ مائده: ۳؛ صف: ۷).

با این تفسیر، «اسلام» به‌معنای «ایمان و دین»، صرفاً به‌معنای فعل قلبی و یا قالبی انسان نیست، بلکه عین ایمان و دین است، نه چیزی جدای از آن: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (أل عمران: ۱۹). با در نظر گرفتن این موضوع، برای دین مراتب و درجات طولی است. «اسلام» به‌معنای فعل جانحه‌ای و جارحه‌ای انسان، مراتبی دارد که نازل‌ترین آن، اعتراف و اقرار به توحید، معاد و نبوت است.

آثار فقهی اسلام، همچون حرمت جان و مال، جواز نکاح، طهارت ظاهری و مانند آن بر این مرتبه مترتب می‌شود. اما برترین مرتبه اسلام مقام «تسلیم و انقیاد تام» است و بین آن دانی و این عالی مراحل متعددی متصور است. با این تفسیر، اسلام و تسلیم واقعی و ایمان یکی است: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (أل عمران: ۸۵)، و اتحاد این دو را می‌توان از جمع این دو آیه استظهار کرد: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (ذاریات: ۳۵ و ۳۶).

وقتی مسلمانان همان مؤمنان باشند پس اسلام همان ایمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۶۸) و حقیقت ایمان نیز در پیشگاه خدا همان تسلیم در برابر فرمان اوست، و - درواقع - روح و ماهیت دین در هر عصر و زمان چیزی جز تسلیم در برابر حق نبوده است و نخواهد بود (آل عمران: ۱۹).

### ۳-۱۳. ارمغان تسلیم محض بودن؛ تطهیر از آلودگی‌ها

انسان براساس فطرت خویش، در پی کمال و رسیدن به عالی‌ترین درجه وجودی است. طهارت از آلودگی‌ها و آراسته شدن به زیبایی‌ها، کمال اوست و در این حالت او به عالی‌ترین مقام و مرتبه هستی خود نائل می‌آید. براساس آموزه‌های قرآنی، تسلیم در برابر خداوند و ایمان به معارف بلند انبیاست که می‌تواند، بشر را از آلودگی‌ها تطهیر کند و بهترین و زیباترین رنگ و زینت را به او ببخشد (بقره: ۲). از «صبغة الله» در روایات که مفسر آیات قرآن کریم هستند، به اسلام تعبیر شده است؛ یعنی انسان با اسلام و تسلیم محض به خدای متعال بودن است که رنگ و بوی الهی به خود می‌گیرد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴، ح ۳؛ صدوق، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۸۸).

### ۴-۱۳. امر خدا به تسلیم محض بودن

خداوند متعال در جای جای قرآن کریم، انسان را به تسلیم بودن و به عبارت دیگر، توحید در عبادت و بندگی و تسلیم بودن امر می‌کند. اما چرا خدای سبحان تا این اندازه با لسان نفی و اثبات، به تبیین و تثبیت تسلیم محض خدا بودن اهتمام می‌ورزد؟ چرا حق تعالی می‌فرماید: در عبادت مخلص باشید: «قُلْ إِنِّي أُمرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ» (زمر: ۱۱) و گاهی می‌فرماید: تنها مرا بپرستید: «فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ» (عنکبوت: ۵۶) که متضمن حصر در عبادت و تسلیم خدا بودن است: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء: ۳۶).

در پاسخ باید گفت: بدون توحید نظری (یگانه دانستن خدا) و توحید عملی (تسلیم محض خدا بودن)، انسان از شناخت واقعی خود و جهان محروم است. وقتی خویش را شناخت، نمی‌داند با خود چه کند، و اگر جهان را شناخت با نحوه برخورد خود با جهان آشنا نیست. به همین علت آیات قرآن مشحون از مظاهر توحید و خودشناسی است، به گونه‌ای که موضوع اصلی در سوره «بقره» که بلندترین سوره قرآن است، «تسلیم و عبودیت محض نسبت به خداوند و گریز از هواهای نفسانی» است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۴۲۴)؛ زیرا همه کمالات اخلاقی نفس براساس توحید صحیح تنظیم شده، محور اصلی نزاهت روح را توحید ناب تأمین می‌کند که تجلی آن در تسلیم است؛ همان گونه که ریشه و اساس شرک که بزرگ‌ترین ظلم انسانی است، هواپرستی اوست و اگر علل دیگری برای شرک بیان می‌شود - درواقع - تحلیل و تفصیل همین علة‌العلل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۳۶).  
در پایان این بخش لازم به ذکر است که برای راز بایستگی تسلیم خدا بودن براساس تعالیم قرآنی، ادله فراوانی قابل ارائه است که برای رعایت اختصار متذکر آنها نمی‌شویم.

### ۱۴. ابزار تسلیم محض خدا شدن

براساس تعالیم قرآنی، سالکی که خدا را مبدأ حکمت و رحمت می‌یابد و هر اثری را در نظام هستی از او می‌داند، قهراً به او دل می‌بندد و محصول این دل‌بستگی هم رضایت به کار اوست (بینه: ۸). اوج کمال نفسانی یک مؤمن

حالت رضایتمندی نسبت به خواسته خدا و تسلیم قضا و قدر الهی بودن است. ابزار و ریشه اصلی اطاعت از خداوند و تسلیم محض او بودن سه عنصر «محبت»، «صبر» و «رضا» است، تا جایی که به فرموده قرآن کریم، تحمل مشکلات و مصایب در این مرحله نه تنها ناگوار و تلخ نیست، بلکه لذت بخش است (ر.ک: صافات: ۱۰۳).

مقام «رضا» فوق مقام «صبر» است؛ یعنی مقام صبر در سقف نهایی خود به مقام رضا می رسد و صابر به مقام راضی بار می یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۳۰۸). رضا از مقام «توکل» نیز بالاتر است؛ زیرا در مقام توکل انسان خواسته خود را اصل قرار می دهد؛ اما از خدا می خواهد براساس خواسته او کار کند، ولی در مقام رضا خواسته خدا اصل و خواسته عبد سالک فرع است. در مقام «تسلیم» عبد از خود، خواسته‌ای ندارد (نساء: ۶۵).

عنصر دیگری که مقام «رضا» و در نهایت گوهر «تسلیم» را در وجود انسان به بار می نشاند، کیمیای «محبت» است. ویژگی محبت خالصانه غرق در جمال محبوب شدن است و رغبت یافتن و علاقه به آنچه نزد اوست و همواره در حال و هوای او بودن و در نهایت نیز طلب همنشینی و همراهی با او؛ چنان که حضرت آسیه از خداوند فقط خودش را طلب کرد و در ازای بندگی، انتخاب حق منزلی در بهشت جوار حق را مطالبه نمود (تحریم: ۱۱).

محب به گونه‌ای تمام حرکات خود را چنان سامان می بخشد که مطابق خواست و شباهت با محبوب باشد. محبت پیونددهنده انسان با خدا و دیگر انسان هاست؛ پیوندی که از روی عشق و محبت، به اجرای دستورات محبوب می انجامد، تا آنجا که با استناد به آیات قرآن کریم، محبت مبنای دین و مترادف با آن دانسته شده و یکی از چهار اصل مهم اخلاقی به شمار آمده است (آل عمران: ۳۱؛ حجرات: ۷؛ بقره، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۶).

## ۱۵. مشوق‌های رعایت اصل اخلاقی تسلیم

«مشوق» عاملی است که منجر به انجام کارها و یا محاسبه‌هایی می شود که نتیجه‌اش ترجیح یک انتخاب بر انتخابی دیگر است. مشوق می تواند مادی و یا غیرمادی باشد. در قرآن کریم آیات فراوانی برای تشویق به تسلیم محض خدا بودن آورده شده است که در ادامه به چند نمونه از آنها اشاره می کنیم:

### ۱۵-۱. پاداش الهی، امنیت و غمگین نبودن

در قرآن کریم آمده است: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۱۱۲)؛ آری، هر که خود را با تمام وجود، به خدا تسلیم کند و نیکوکار باشد، پس مزد وی نزد پروردگارش است، و بیمی بر آنان نیست و غمگین نمی شوند.

### ۱۵-۲. برگزیدگی در دنیا و آخرت و در شمار صالحان در آمدن

در قرآن کریم آمده است: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۰ و ۱۳۱)؛ و چه کسی - جز آنکه به سبک مغزی گراید - از آیین ابراهیم روی برمی تابد؟ و ما او را در این دنیا برگزیدیم و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود. هنگامی که پروردگارش به او فرمود: تسلیم شو، گفت: به پروردگار جهانیان تسلیم شدم.

### ۱۵-۳. هدایت ویژه الهی

در قرآن کریم آمده است: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَیْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِن تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَی الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نو: ۵۴)؛ بگو: خدا و پیامبر را اطاعت کنید. پس اگر پشت نمودید، [بدانید که] بر عهده اوست آنچه تکلیف شده و بر عهده شماست آنچه موظفید. و اگر اطاعتش کنید راه خواهید یافت، و بر فرستاده [خدا] جز ابلاغ آشکار [مأموریت] نیست.

### ۱۶. ضمانت‌های اجرای رعایت اصل اخلاقی تسلیم

هرچند خداوند متعال به سبب کامل علی الاطلاق بودنش نیازی به تسلیم بودن آدمیان به دستوراتش ندارد، اما با این حال، رعایت اصل «تسلیم» انسان را مطیع فرامین الهی می‌گرداند و پاداش‌های فراوان دنیوی و اخروی نصیب وی می‌گرداند و نادیده گرفتن این اصل اخلاق بندگی، او را به سرکش در برابر حق تعالی تبدیل می‌سازد و بدین‌روی تنبیه‌ها و مجازات‌های فراوانی برایش رقم می‌خورد. بر این اساس، در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که در قامت ضمانت اجرای این اصل اخلاقی به منصفه ظهور درآمده‌اند.

#### ۱۶-۱. مجازات جهنم

طغیان که نقطه مقابل تسلیم خدا بودن است، بهای سنگینی در پی دارد: مجازات جهنم. در سوره مبارکه «نازعات» آمده است: «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۳۷-۳۹)؛ پس کسی که طغیان کرد و زندگی دنیا را [بر زندگی ابد و جاوید آخرت] ترجیح داد، بی‌تردید جایگاهش دوزخ است.

#### ۱۶-۲. سختی قلب

یکی از اصلی‌ترین امتیازات انسان بر سایر موجودات، قابلیت شنیدن سخن حق و ناحق و تمییز میان آن دو است؛ به‌گونه‌ای که در نهایت، سخن حق به دل او راه می‌یابد و سخن ناحق از او زوده می‌گردد. حال، کسی که دچار عصیان الهی باشد و از دایره تسلیم خدا بودن خارج شود براساس آیات قرآن کریم، قلبش سخت شده، در آن هیچ سخن حقی وارد نمی‌شود. در حقیقت، عصیان و تسلیم نبودن، این ویژگی اساسی را از آدمی سلب می‌کند و او را به شدت تنزل می‌بخشد (مطففین: ۱۴).

#### ۱۶-۳. دوری از دوستی خدا

انسان و تمام مخلوقات الهی محبوب درگاه الهی‌اند و خداوند آنها را دوست دارد. اما بی‌تردید، یکی از جدی‌ترین تنبیه‌ها و مجازات‌هایی که برای گناه و عصیان وارد شده، دوری شخص نافرمان از دوستی خداست (بقره: ۲۷۶).

### ۱۷. توحید در تسلیم خدا بودن

براساس تعالیم قرآن کریم، تنها موجودی که شایسته تسلیم محض بودن است، خداوند متعال است. چون اصل «عبادت» امری اجتناب‌ناپذیر و انکار آن غیرممکن است، حتی ملحدان نیز برای تأمین نیاز، خود را به جایی که آن



را منشأ قدرت می‌پندارند، مرتبط می‌سازند، ولی مشکل پناهندگی آنان خطایشان در تطبیق است. اگر کسی این نکته را درک کند که تنها غنی محض می‌تواند تکیه‌گاه تأمین حاجت گردد، فقط به خدا رجوع می‌کند و موحد می‌شود و تسلیم محض او می‌گردد (ذاریات: ۵۶).

عبادت خدا و نفی شرک افزون بر مقام «عقیده و نظر» در مقام «عمل» نیز جریان دارد؛ یعنی موحد واقعی و خالص، هم در مرحله ذات موحد است و هم در مرحله خالقیت و هم در مرتبه ربوبیت و تدبیر عملی؛ به‌گونه‌ای که همه اعمال خود را به نیت تقرب به خدا و از این نظر که متعلق امر و اراده اوست و با کیفیتی که او خواسته است، انجام می‌دهد و هرگز به آفت شرک مبتلا نمی‌شود.

ابتلای بیشتر مؤمنان به شرک (یوسف: ۱۰۶) از آن‌روست که هواهای نفسانی و شیطان در یکی از سه محور مبدأ فاعلی، علت غایی یا نظام داخلی نفوذ کرده است. بر همین اساس در کنار امر به توحید، بر نفی شرک به صورت‌های گوناگون تأکید می‌شود (بقره: ۸۳؛ نساء: ۳۶؛ یس: ۶۰) تا انسان ناخواسته از اطاعت اله و مبدأ حقیقی غافل نشود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۶۹).

همچنین پیام بسیاری از آیات حکایت از آن دارد که همه موجودات جهان مسلم و منقاد فرمان خدایند. اگر انسان از غیر این جریان طبیعی آفرینش اقدام کند از دایره نظام طبیعی خارج شده، به فرموده قرآن، مانند شیطان، معلق و سرگردان به‌سوی نیستی و نابودی غوطه‌ور می‌شود (حج: ۳۱).

## ۱۸. گسترش اصل اخلاقی تسلیم غیر خدا بودن

در قرآن کریم، علاوه بر تسلیم خدا بودن، فرمان تسلیم به برخی دیگر صادر شده است. برای مثال، در آیه ۶۴ سوره مبارکه «نساء»، بر اطاعت از انبیای الهی نیز تأکید شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا». بر این اساس، در فرهنگ قرآن کریم، تسلیم محض بودن در ساحت ربوبی قرار دارد؛ اما این موضوع مهم گاه به اذن الهی، به دیگران (همچون انبیا) نیز گسترش یافته، آنان مشمول تسلیم محض و اطاعت محض واقع می‌شوند. اما خداوند متعال اطاعت از چه کسانی را مجاز دانسته است؟ در ذیل به اختصار به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

### ۱۸-۱. اطاعت از رسول اکرم ﷺ

مأموریت همه‌جانبه الهی برای پیامبر اکرم ﷺ تسلیم محض بودن در برابر پروردگار و اعلام آن تسلیم است (آل عمران: ۸۴؛ انعام: ۷۱؛ یونس: ۱۰۵) و مسئولیت و وظیفه مردم نیز اطاعت همه‌جانبه از پیامبر اکرم ﷺ (فتح: ۱۰۸)؛ زیرا مطابق فرمایش قرآن، ایشان غیر از حق سخنی نمی‌فرماید (نجم: ۴). پذیرش رهبری و اطاعت بی‌قید و شرط آن حضرت موجب نیل به کمال تسلیم و انقیاد و انقطاع کامل می‌گردد (نساء: ۶۵).

### ۱۸-۲. اطاعت از انبیای الهی

مطابق آنچه در ذیل آیه ۶۴ سوره مبارکه «نساء» آمده، انبیای الهی در زمره افرادی هستند که انسان باید به اذن الهی نسبت به آنان تسلیم محض باشد؛ چنان که به استناد آیات آمده است: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهیم: ۳۶) و آیه «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۶۸). همچنین خدای سبحان ابراهیم خلیل الرحمن را پدر همه مسلمان ها معرفی کرده است (حج: ۷۸).

### ۱۸-۳. اطاعت از معصومان علیهم السلام و جانشینان آنان

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنكُمْ» (نساء: ۵۹) به کسانی که ایمان آورده اند امر شده است که مطیع پیامبر اکرم و اولی الامر باشند. در تفسیر «اولی الامر» معصومان علیهم السلام در مقام نخست قرار دارند و جانشینان آنان در جایگاه بعد.

### ۱۸-۴. اطاعت از والدین

در سوره مبارکه «اسراء» آمده است: «و پروردگارت مقرر کرد که جز او را نپرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید. اگر یکی از آن دو یا هر دو، در کنارت به سالخوردگی رسیدند به آنها [حتی] «أف» مگو و به آنان پرخاش مکن و با آنها سخن شایسته بگوی» (اسراء: ۲۳). البته این تسلیم بودن تا زمانی ادامه دارد که پدر و مادر آدمی را به گناه دعوت نکنند و او را به ورطه گمراهی نکنند.

### ۱۹. نمونه‌هایی از تسلیم محض بودن

در قرآن کریم، به نمونه‌هایی از تسلیم محض بودن برخی افراد اشاره شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

حضرت ابراهیم و فرزندش به هنگام تجدید بنای کعبه، یکی از پنج تقاضای مهمشان درخواست مرحله کامل اسلام، یعنی مقام «تسلیم و انقیاد محض» برای خود، فرزند و نوادگانشان بود (بقره: ۱۲۸). اثر اجابت آن دعا در آزمون سخت فدا کردن حضرت اسماعیل آشکار شد؛ زیرا این پدر و پسر هر دو با ابراز آمادگی کامل خود، به فرمان خداوند گردن نهادند و تسلیم محض فرمان او شدند (صافات: ۱۰۳؛ نیز، رک: طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۳۱ و ۴۳۲ و ۴۵۷).

### ۲۰. مقایسه و تطبیق

۱. در باب راز بایستگی تسلیم بودن در برابر خداوند، در عهد جدید بر سه دلیل «تمناع تسلیم شدن به دو سرور»، «مالکیت تام خداوند» و «قادر مطلق بودن او» تأکید شده است. در قرآن کریم علاوه بر این سه دلیل، ادله دیگری نیز برای این اصل اقامه شده است؛ همچون تسلیم بودن به خدا به مثابه حقیقت ایمان، تطهیر از آلودگی‌ها با تسلیم خدا بودن، و امر الهی به تسلیم بودن، و با قدرت بیشتری تسلیم محض بودن به خدا را تبیین می‌کنند.

۲. در عهد جدید در خصوص ابزار تسلیم محض خدا بودن، از ایمان، عقل و اراده سخن به میان آمده است. اما در قرآن کریم، ابزار و ریشه اصلی اطاعت از خداوند و تسلیم محض او بودن سه عنصر «محبت»، «صبر» و مقام «رضا» دانسته شده، تا جایی که به فرموده قرآن کریم، تحمل مشکلات و مصایب در این مرحله، نه تنها ناگوار و تلخ نیست، بلکه لذت بخش است.

۳. عهد جدید برای تشویق انسان‌ها به اصل «تسلیم»، موضوعاتی همچون ابزار جریان یافتن عدالت خدا شدن، آزادی، عمل خدایی انجام دادن، جایگاه رفیع یافتن در ملکوت آسمان‌ها، حیات جاودانه داشتن و دوستی با خدا را مدنظر قرار داده است. در قرآن کریم، علاوه بر بیشتر موضوعات ذکر شده در عهد جدید، نکات دیگری نیز آمده است. پادشاه الهی گرفتن، غمگین نبودن، امنیت داشتن، برگزیدگی در دنیا و آخرت، از صالحان محسوب شدن، و دریافت هدایت ویژه الهی از جمله مشوق‌های قرآن کریم بر اصل «تسلیم» است.

۴. راه نداشتن عاصی به ملکوت آسمان‌ها، و خواری انسان غیرمطیع از جمله ضمانت‌های اجرای اصل «تسلیم» در عهد جدید ذکر شده است. در قرآن کریم به انسان غیرمطیع به خدا، وعده جهنم داده شده است و اعلان گردیده که او دچار سختی قلب می‌گردد و به این سبب، دیگر سخن حق را بر نمی‌تابد.

۵. هر دو کتاب مقدس اصل «تسلیم» را از اساس، فقط در حق خداوند سبحان جاری می‌دانند و قائل به توحید در تسلیم‌اند.

۶. هر دو کتاب مقدس گسترش و شمول تسلیم به غیر خدا با اذن خدا را پذیرفته‌اند و نمونه‌هایی را متذکر شده‌اند.

۷. هر دو کتاب مقدس نمونه‌هایی از تسلیم محض خدا بودن را ذکر نموده و آن را الگوسازی کرده‌اند.

## نتیجه‌گیری

قرآن کریم و عهد جدید، دو متن مقدس مسلمانان و مسیحیان، اصل اخلاقی «تسلیم» در اخلاق بندگی را ذکر کرده‌اند. آنچه در این نوشتار بررسی گردید فرازهایی از این اصل در این دو کتاب بود. تعریف اصل اخلاقی «تسلیم»، ادله بایستگی تسلیم خدا بودن، ابزار تسلیم خدا بودن، مشوق‌ها و ضمانت‌های اجرای این اصل، گستره تسلیم و مطیع بودن و نمونه‌هایی از تسلیم از جمله موضوعاتی است که این مقاله به آنها اشاره کرد.

این مقاله در مقایسه و تطبیق مطالب این دو کتاب مقدس، به شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو متن در موضوع تسلیم پرداخت و به قدر مجال، آنها را تحلیل کرد. موضوع مهم در این تطبیق و بررسی، گستردگی و عمق مباحث مرتبط با اصل «تسلیم» در قرآن کریم نسبت به عهد جدید است که در جای‌جای مباحث مشاهده می‌شود.

## منابع

عهد جدید، ترجمه ۱۹۰۴.

ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۳۷۵، *لسان العرب*، بيروت، دارالفكر.

برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

*تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۴، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، *اخلاق کاربردی*، قم، دانشگاه قم.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۱ (مراحل اخلاق در قرآن)، چ ششم، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲ (توحید در قرآن)، چ سوم، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *تسنیم*، تحقیق و نگارش حسن واعظی محمدی، قم، اسراء.

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

الذهبی الفم، یوحنا، ۱۹۹۸م، *شرح التجلیل متی*، ترجمه عدنان طرابلسی، بی جا، بی نا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی راعب القرآن*، چ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۰، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ چهارم، تهران، کومش.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۱، *معانی الاخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ یازدهم، قم، جامعه مدرسین.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، قم، بنیاد بعثت.

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

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

لئون دوفور، گزایوبه، بی تا، *فرهنگ عهد جدید*، بی جا، بی نا.

مک آرتور، جان، بی تا، *تفسیر عهد جدید*، بی جا، بی تا.

نراقی، محمد مهدی، ۱۴۰۹ق، *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

نصیری، علی، ۱۳۹۳، *درسنامه علم اخلاق*، تهران، خرد.

Benedetto, Robert, Donald K. McKim, 2010, *Historical Dictionary of the Reformed Churches*, Second Edition, The Scarecrow Press, Inc., Lanham Toronto Plymouth, UK.

نوع مقاله: پژوهشی

## جایگاه عشق در اخلاق شفقت در دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی

hiasinahid7@gmail.com

ناهید غیائی / دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی تهران

بخشعلی قنبری / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی تهران

Bak.Qanbary@iauctb.ac.ir  [orcid.org/0000-0003-3786-2125](https://orcid.org/0000-0003-3786-2125)

Moh.adli@iauctb.ac.ir

محمد رضا عدلی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی تهران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲

### چکیده

عشق در ماهیت و حیات انسان از جایگاه والایی برخوردار است و همین امر لزوم توجه به اخلاق شفقت را نشان می‌دهد. بر این اساس پژوهش حاضر به صورت توصیفی و تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و با هدف بررسی جایگاه عشق در «اخلاق شفقت» در دیدگاه آگوستین و محمد غزالی صورت گرفته است. نتایج بیانگر آن است که هر دو عارف عشق را موهبتی الهی می‌دانند و هر دو بر جایگاه عشق در شفقت‌ورزی تأکید کرده‌اند و بی‌عشق، شفقت را کامل نمی‌دانند. بر این باورند که اگر عشق به کاینات تعلق یابد موجب شفقت می‌شود و هرچه شدیدتر باشد، شفقتش بیشتر است. هر دو معتقدند: عشق‌هایی هست که باید آنها را ابراز کرد و عشق‌هایی هستند که نباید آنها را ابراز کرد؛ یعنی تمایلات باید با انتخاب و اراده باشد. آنان عشق به خداوند را ذات قانون اخلاقی و عشق الهی را همان شفقت الهی می‌دانند. شفقت الهی که شامل مخلوقات می‌شود، عبارت است از: عشق مخلوقات، به‌ویژه انسان به خداوند.

کلیدواژه‌ها: عشق، اخلاق شفقت، آگوستین، محمد غزالی.

عشق در زندگی بشر کارکردهای زیادی دارد. یکی از آنها نقش و جایگاه تعیین کننده آن در اخلاق شفقت است، به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از مؤلفه‌های اساسی این اخلاق دانست. آگوستین و غزالی دو اندیشمند از دو سنت مسیحی و اسلامی راجع به اخلاق سخنان زیادی گفته‌اند، البته غزالی تخصصی و آگوستین تواردی. این هر دو درباره «شفقت» نیز سخنانی گفته و نظراتی داده‌اند. به‌رغم فاصله زمانی و مکانی و باور دینی، نقاط مشترکی در اخلاق در معنای عام، و در شفقت به‌مثابه اخلاق حداکثری و به معنای خاص، و جایگاه عشق در این اخلاق به معنای اخص دارند. استخراج این نظرات و مقایسه آنها می‌تواند در بسط ادبیات مربوط به اخلاق شفقت گامی هرچند کوچک به‌شمار آید.

### ۱. تعریف اجمالی «اخلاق شفقت»

«شفقت» به معنای پذیرفتن یا تحمل کردن چیزی در شخصی دیگر است؛ یعنی خود را به جای دیگری قرار دادن، احساس کردن درد و رنج او، به گونه‌ای که گویی درد و رنج خویش است. به همین دلیل است که شفقت به شکلی بایسته در قانون طلایی خلاصه می‌شود که از ما می‌خواهد به دل‌های خود نگاه کنیم، آنچه ما را رنجور می‌سازد کشف نماییم و آنگاه تحت هر شرایطی، از تحمل آن رنج بر دیگری اجتناب ورزیم. بنابراین می‌توان «شفقت» را نوعی رویکرد مبتنی بر اصول اخلاقی و نوعدوستی منسجم تعریف کرد (آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

«شفقت‌ورزی» در لغت به معنای «رنج بردن» است و در شکل اخلاقی آن، همزادپنداری در احساس درد و رنج دیگران است. در شکلی دیگر، معنای اصلی آن «همدلی و مهربانی و دلسوزی» است. در مباحث اخلاقی «ملاطفت و مراحمت در حق دیگری» است. در زبان انگلیسی واژه «compassion» به مفهوم «شفقت» است.

«شفقت» به معنای احساس تأسف برای مردم نیست؛ به معنای پذیرفتن یا تحمل کردن چیزی در شخصی دیگر است؛ یعنی خود را به جای دیگری قرار دادن، احساس درد و رنج او، به صورتی که گویی که درد و رنج خود ماست.

«شفقت» از انسانیت جدایی‌ناپذیر است؛ کسی که دارای رفتار صحیح انسانی است، به جای آنکه انگیزه اصلی‌اش سود شخصی باشد، همواره به دیگران علاقه‌مند است. درواقع «شفقت» تحقق طبیعت انسانی است و وقتی ما را فرامی‌خواند که در ملاحظه مشفقانه و همیشگی دیگران، نفس خویش را کنار بگذاریم، و قادر است ما را به گستره‌ای از وجود وارد کند که وضعیت طبیعی وابسته به نفس را تعالی می‌بخشد (همان، ص ۲۰).

بنابراین «اخلاق شفقت» همان اخلاق عشق است، با این تفاوت که در اخلاق عشق اراده انسان چندان دخالت ندارد، ولی در شفقت اراده شرط اساسی است.

می‌توان گفت: اخلاق شفقت همان اخلاق عام است، با دلسوزی و مهربانی خاص، به گونه‌ای که نیازهای آدمیان را قبل از بیان تأمین می‌کند و دربردارنده عناصر عدالت، احسان و عشق است (هاسکر و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۴۲۹).

«اخلاق شفقت» اخلاقی حداکثری و ترکیبی است؛ یعنی در حقیقت یک صنف اخلاقی مستقل نیست، بلکه ترکیبی از چند نوع اخلاق است. به تعبیر دیگر، اگر سه صفت اخلاقی «عدالت»، «احسان» و «عشق» را جمع کنیم در نهایت به «اخلاق شفقت» دست می‌یابیم. اگر کسی از اخلاق شفقت برخوردار باشد به همه آدمیان احسان می‌کند.

زندگی در طریق خدا زندگی خوبی است؛ زیرا خدا چیزی جز خوبی را در انسان محقق نمی‌کند. خدا در تعامل با انسان، با اخلاق رفتار می‌کند. در این اخلاق خدا فراتر از استحقاق آدمیان، اعم از خوب و بد، به آنها نیکی می‌کند. درحقیقت خدا از انسان‌ها می‌خواهد با این اخلاق با یکدیگر تعامل نمایند. پس چون فقط خدا آفریننده سعادت و بخشنده آن است، انسان باید از خدا اخلاق احسان بیاموزد تا بتواند به سایر انسان‌ها احسان روا دارد.

آگوستین قدیس که بی‌شک یکی از با استعدادترین فیلسوفان عصر باستان بود (بریتانیکا و دانیجر، ۲۰۰۶، ص ۹۱)، از زمره مسیحیانی به‌شمار می‌آید که مسئله «اخلاق» و «تکلیف اخلاقی» را با خواست خدا و اوامر الهی مرتبط دانست و ارتباط میان خداوند و روح انسانی را نخستین دل‌مشغولی اخلاق دانست.

از نظر آگوستین انسان استعداد عشق‌ورزی دارد. بنابراین می‌توان از او انتظار داشت تا اخلاق شفقت را در خود محقق سازد. انسان مخلوق خداوند است. انسان فقط در محضر خداوند و در اتحاد عاشقانه با او، به آرامش محض می‌رسد.

اخلاق شفقت تنها در رابطه انسان با دیگران نیست، بلکه این اخلاق در رابطه با خدا هم قابلیت طرح دارد. آگوستین معتقد است: باید رحم و شفقت را از خود شروع کنی. هر قدر بیشتر به خودت محبت کنی بیشتر خواهی توانست به دیگران رحم و شفقت داشته باشی. «شفقت» احساس آسانی نیست، بلکه به تو می‌گوید که باید اعمالت براساس عشق و محبت باشد. او «اخلاق شفقت» را ترکیبی از صداقت، احسان و عشق می‌داند. عشق در نظر او همان عاملی است که انسان را به جایگاهی می‌رساند که تا بدانجا نرسد، به آرامش دست نمی‌یابد. این همان تقرب و نزدیکی جستن به خداوند است (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۹۶ و ۹۷).

غزالی معتقد است: وقتی انسان به اخلاق شفقت می‌گراید تمایلات نفسانی او تصفیه می‌شود و قلب او از کدورت‌هایی که مانع رسیدن به معرفت است، پاک می‌گردد. غزالی «اخلاق شفقت» را صرفاً شرعی می‌دانست. البته تا حدی که از تکلیف به صورت اعتدال درآید نیکوست؛ و وقتی جوهره انسان فرشته شود به حقیقت حق واصل و به عشق معرفت الهی می‌رسد (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۸ و ۱۱).

در مجموع، می‌توان بیان داشت که آگوستین و غزالی هر دو خدامحورند. غزالی خدا را وجودی لایتناهی می‌داند، درحالی‌که آگوستین دیدگاهی دوگانه نسبت به خدا دارد: در مرحله اول خدا را به صورت انسان (مسیح) می‌داند که نازل شده است تا انسان‌ها او را بشناسند و در مرحله دیگر وجودی بی‌نهایت است که هرگز قابل شناخت نیست، و اندیشه درباره او به سکوت می‌انجامد.

## ۲. عشق و شفقت

«عشق» یکی از مفاهیم انتزاعی و پیچیده است که ابعاد گوناگونی دارد. در حقیقت، به مجموعه‌ای از حالات درونی و احساسات خاص اطلاق می‌شود که فرد در ارتباطات خود با دیگر انسان‌ها، موجودات و باورها تجربه می‌کند. عشق محور کل هستی و پیونددهنده همه اجزای وجود است. یکی از شرایط و مقدمات حصول مرتبه عشق، شناخت پروردگار است. خداوند محور هستی بوده و خیر عمده و سعادت ابدی بشر در عشق الهی نهفته است. وسیله اتصال انسان با مرکز هستی (یعنی خدا) نیز عشق است (برمر، ۱۹۹۳، ص ۱۶۲).

عشق دربردارنده دو نوع احساس است: شهوانی و معنوی. عشق معنوی با یک نگاه پاک و معصوم آغاز می‌شود و به آرامی شدت می‌گیرد. اما در کل، عشق باور و احساسی عمیق، شدید و لطیف است که با مفاهیم صلح و انسان‌دوستی مطابقت دارد. با این وجود، کلمه «عشق» در شرایط گوناگون معانی متفاوتی را بازگو می‌کند. انواع دیگر عشق مانند عشق عرفانی، عشق افلاطونی، عشق مذهبی، عشق به خانواده، عشق به همسر، عشق به فرزند، و عشق به دوست را نیز می‌توان متصور شد. الگوی درک عشق و شفقت و نماد شفقت‌ورزی همان الگوی «مادر عاشق» است. «عشق روحانی» همان شفقت است و آنکه بیشتر شفقت می‌ورزد، یا آنکه محبت بیشتری به هم‌نوع و همسایه خود دارد عاشق‌تر است.

عشق که شور و احساس و عاطفه‌ای ابتدایی است، از نظر اخلاقی خنثاست. آگوستین این مطلب را چنین بیان می‌کند: عشق‌هایی هست که باید ابراز کرد، و عشق‌هایی که نباید ابراز کرد؛ یعنی تمایلاتی که باید با انتخاب ارادی بر آنها صحنه گذاشت و تمایلاتی که باید در برابرشان مقاومت نمود و از آنها تبری جست و مهارشان کرد. عشق فقط تا آنجا شایسته ستایش یا نکوهش است که به‌صورتی ارادی تصدیق و تأیید شده باشد. بنابراین، اراده درست عشق درست است و اراده منحرف عشق منحرف. عشقی که ما را به تملک موضوعش فرامی‌خواند نماناست. عشق به تملک و بهره‌جویی، «شادی» است. عشقی که به دنبال پرهیز از چیزی آسیب‌رسان است «ترس» است. عشق به حضور چیزی که از دست رفته «درد یا اندوه» است. همه اینها بد هستند اگر عشق بد باشد، و خوبند اگر عشق خوب باشد (اوکانو، ۱۳۹۳، ص ۲۹۳-۲۹۷).

توجه به آنچه ذکر شد نشان می‌دهد که عشق در ماهیت و حیات انسان از جایگاه والایی برخوردار است و همین موضوع توجه به اخلاق شفقت را موجه می‌سازد.

آگوستین همه عواملی را که ذیل عنوان «انگیزه‌های فعال» است یکجا در مفهوم «عشق» قرار می‌دهد. «عشق» از نظر او، همان عاملی است که انسان را به سوی جایگاهی می‌کشاند که تا بدانجا نرسد به آرامش دست نمی‌یابد (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳). آگوستین بیان می‌دارد که اگر عشق (دوست داشتن) باشد که هم اعمال را متعین می‌کند و هم شخصیت فرد را، آنگاه عشق به خود، منشأ گناه است.

به عبارت دقیق‌تر، منشأ گناه غرور است؛ یعنی سر باز زدن از قبول تابعیت خدا و رضایت ندادن به جایگاه خود در سلسله‌مراتب وجود. به زبان افلاطونی این به معنای روی گرداندن از خدا و روی آوردن به خودشیفتگی است؛



خطایی که در فهم رابطه میان خداوند و بشر روی می‌دهد. لغزش آدم نتیجه این توهم بود که خود را موجودی مستقل پنداشت. گناه او تقلید منحرفانه از خدا بود (تابلور، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۵۳-۷۵۴). نظر آگوستین می‌تواند جایگاه عشق را در اخلاق شفقت بیان کند که بدون عشق معطوف به دیگران نمی‌توانیم به آنان شفقت بورزیم.

آگوستین به نقل از کتاب مقدس، دوستی دیگران را دوستی خود تلقی می‌کند و با این نظر میان عشق و شفقت رابطه برقرار می‌سازد. فرمان دوست داشتن خدا و همسایه شامل فرمان عشق به خودمان است؛ زیرا هیچ احتیاجی به این فرمان نیست که هر انسانی باید خودش و بدنش را دوست بدارد؛ چون ما خودمان را دوست داریم و آنچه ما را پایین می‌آورد مطابق قانون طبیعت است که هرگز تخلف نمی‌کند و آنچه ما را با جانوران مشترک می‌سازد این است که جانوران نیز خودشان و بدنشان را دوست دارند (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۷۱۱).

آگوستین تاریخ نسل بشر را به جدال بین دسته دوستداران خدا و دوستداران خود تقسیم می‌کند؛ یکی در قالب شهر اورشلیم و دیگری در قالب شهر بابل. می‌گوید: دو نوع عشق وجود دارد. این دو نوع عشق جداکننده شهری است در نسل بشر، و گویی در آمیزه‌ای که بستر قرون میانه را می‌سازد، به وجود آمده‌اند. از نظر او دو نوع عشق وجود دارد: عشق انسان به خودش و عشق انسان به خدا (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۰۸). در واقع عشق به خدا در عشق به دیگران محقق می‌شود که در مرتبه عالی به شفقت تبدیل می‌گردد.

غزالی بحث حب و عشق الهی را با حب انسان به محسوسات شروع می‌کند و می‌گوید: انسان در حواس پنجگانه با حیوان شریک است. بنابراین لذات آنها مشترک است. حال ممکن است انسان غافل یا مغرض بخواهد هرگونه محبتی ورای ادراکات حواس، از جمله محبت حق تعالی را انکار کند. غزالی در جواب این مسئله وجود حس ششم آدمی را پیش می‌کشد که مدرکات عقلی و غیرمادی را ادراک می‌نماید. از نظر او محبت الهی از این قسم ادراکات ناشی می‌شود و این دیده باطن است که حق تعالی را مشاهده می‌کند و چون بصیرت باطن قوی‌تر از بصر ظاهر است، بنابراین لذت دل قوی‌تر از لذت ظاهر و بزرگ‌تر از آن است. پس کسی که محبت پروردگار را انکار نماید، حقیقتاً از لحاظ درک در حد بهایم است و از این حد فراتر نمی‌رود (غزالی، ۱۳۵۴، ص ۳۱۴).

به کار بردن کلمه «محبت»، چه برای آدمی و چه برای خداوند جایز است. بنابراین معنای لغت بسته به عامل محبت متفاوت است. عشق انسانی عبارت است از: میل نفس انسان به آنچه با او هماهنگ است؛ زیبایی، خواه بیرونی باشد یا درونی. از این عشق او به کمال می‌رسد؛ کمالی که نمی‌تواند در خودش به آن دست یابد.

در نظر غزالی چنین عشقی را نمی‌توان به خداوندی نسبت داد که تمام خصایل در او بی‌حد و حصر به کمال رسیده است؛ اما می‌توان این را گفت که از دیدگاه متافیزیکی و بالاتر، خداوند مخلوقات خود را دوست دارد. عشق خداوند مطلقاً واقعی است. وقتی قرآن با تأکید می‌فرماید: «آنها را دوست دارد» (مائده: ۵۴)، این یعنی «خداوند - در واقع - به ایشان (به نفوس تمام آدمیان) مهر می‌ورزد، اما - به واقع - او غیر خود، کسی را دوست ندارد؛ به این معنی که او جامع همه موجودات است و چیزی غیر از او نیست. از این نظر می‌توان گفت: او هم عشق به خدا را در عشق به دیگران می‌جوید؛ زیرا دیگران را از خدا جدا نمی‌داند.

او عشق الهی را «خوددوستی» می‌نامد؛ احساسی که کسی نمی‌تواند منکرش شود و تلاش می‌کند تا ثابت کند تمام عشق‌های ما در نهایت مبنی بر خوددوستی هستند. او به موضوع عشق والدین به فرزندان می‌پردازد و استدلال می‌کند که پدر، پسر را دوست دارد؛ زیرا بقای نسل خود را دوست دارد و مشقت‌ها را به خاطر او تحمل می‌کند. عشق کسانی که خوبی می‌کنند، عشق برانگیخته از زیبایی، عشق به خانواده و نزدیکان، همگی قابل تقلیل به «خوددوستی» است. در تمام این صور، عشق در یک سطح قرار ندارد.

بنابراین غزالی از اولین و بدیهی‌ترین نوع عشق، عشق به خود به سمت عالی‌ترین و عظیم‌ترین تجلی‌های عشق فرامی‌رود. هرچه مرتبت عشق فراتر می‌رود، سایه خودپرستی کم‌رنگ‌تر می‌شود. او به دنبال آن است که در نهایت، ما یک موجود را دوست داریم، اگرچه غیر از این را تصور کنیم. آن موجود تنها خداست که ما در تمام ظواهر گوناگون و در تمام اظهار علاقه‌هایمان، او را دوست داریم.

کسی که گدای محبت نیکوکاری است، نمی‌داند که این خدا بوده که دست آن نیکوکار را به صدقه دادن برانگیخته است. نیکوکار بیش از دستی که اعانه داده، مستحق تشکر نیست. در ورای نیکوکار و نیازمند، این تنها خداست که عمل می‌کند. ما سایه‌های او هستیم و نقش اصلی را او ایفا می‌کند (غزالی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۵-۱۹۸).

آگوستین خدادوستان را عاشقانی می‌داند که عشقشان را در قالب دیگران محقق می‌بینند و همین نکته میان عشق و شفقت رابطه وثیقی برقرار می‌سازد.

غزالی هم کم‌وبیش همین نظر را می‌پذیرد و محبت خدا را محبت خلق می‌داند که حالت متعالی آن همان شفقت است.

آگوستین با استناد به کتاب مقدس، بر دوستی خوبی‌ها که بخش عمده آنها معطوف به دیگران است، تأکید دارد که استمرار این دوستی به شفقت منتهی می‌شود.

غزالی هم با استناد به قرآن مبنی بر دوستی خالصانه آفریده‌های خدا، پلی میان این دوستی و شفقت برقرار می‌نماید. غزالی مسئله عشق میان خدا و انسان را در عرفان و تصوف می‌یابد و عشق الهی را «خوددوستی» می‌نامد و آن را احساسی می‌داند که کسی نمی‌تواند منکر آن شود. او می‌کوشد تا ثابت کند تمام عشق‌های ما در نهایت مبتنی بر خوددوستی هستند.

غزالی از اولین و بدیهی‌ترین نوع عشق (عشق به خود) به سمت عالی‌ترین و عظیم‌ترین تجلی‌های عشق می‌رود. هرچه مرتبت عشق فراتر رود، سایه خودپرستی و خودشیفتگی کم‌رنگ‌تر می‌شود و انسان سایه‌ای از خداوند متعال می‌گردد که نقش اصلی خود را ایفا می‌نماید و در نهایت به شفقت مبدل می‌شود.

### ۳. عشق به‌مثابه مؤلفه شفقت

عشق به‌مثابه آخرین مرتبه محبت، یکی از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده اخلاق شفقت به‌شمار می‌آید؛ یعنی هر شفقتی می‌تواند عشق به‌شمار آید، اما هر عشقی شفقت نیست. عشق منحصر به موجودی خاص است، اما شفقت می‌تواند

به عموم تعلق یابد. فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان عشق را کمال وجودی می‌دانند که در تمام مراتب هستی جریان دارد. عشق الهی که همان شفقت الهی است، عبارت است از: عشق مخلوقات و به‌ویژه انسان به خداوند. غزالی آن عامل اصلی که انسان را برمی‌انگیزد تا به سوی خوبی‌ها حرکت کند عشق به زیبایی مطلق حضرت حق تعالی می‌داند.

به اعتقاد آگوستین برای دوست داشتن همه چیز، برای شفقت داشتن بر همه چیز، اعم از انسانی و غیرانسانی، زنده و غیرزنده، باید همه چیز را در دل گنجاند و احساس نمود باید به همه چیز تشخص بخشید و انسان‌وار کرد؛ زیرا عشق به آنچه دوست دارد و به آن شفقت می‌ورزد، تشخص می‌دهد و بسان خود می‌کند. هر کس فقط به چیزی شفقت دارد یا - به عبارت دیگر - فقط چیزی را دوست دارد که شبیه خودش باشد و تا آنجا که شبیهش باشد دوستش دارد، و این شباهت هرچه بیشتر باشد، عشق به آن بیشتر می‌شود. بدین‌سان شفقت به همه چیز و - همراه با آن - عشق به هر چیز، به تناسب شباهتی که در آنها با خود دارد، رشد می‌کند. شاید هم این عشق باشد که خودبه‌خود رشد می‌کند و گسترش می‌یابد و این شباهت‌ها را در چشم ایجاد می‌نماید (اونامونو، ۱۳۹۴، ص ۱۹۲).

از نظر غزالی نیز عشق الهی که همان شفقت الهی است، عبارت است از: عشق مخلوقات و به‌ویژه انسان به خداوند. غزالی اگرچه می‌خواهد خود را از فلاسفه مستقل نشان دهد، اما خواسته یا ناخواسته در بسیاری از علوم پیرو آنهاست. او در بحث «انگیزش و تحریک» نیز همان سخن فلاسفه‌ای همچون ارسطو و ابن‌سینا را مطرح کرده است. از نظر او عامل اصلی که انسان را برمی‌انگیزد تا به سوی خوبی‌ها حرکت کند عشق به زیبایی مطلق حضرت حق تعالی است.

اما باید ابتدا به این سؤال پرداخت که عشق از دیدگاه غزالی چه تعریفی دارد؟ غزالی محبت و عشق را ویژگی موجودات صاحب ادراک معرفی می‌کند. «حب و دوستی» عبارت است از: گرایش طبع به چیزی لذت‌دهنده و اگر این گرایش شدت و قوت یابد «عشق» نامیده می‌شود، و «بغض» عبارت است از: نفرت طبع از چیزی دردآور و رنج‌دهنده که اگر این نفرت قوی شود باعث کمرنگ‌تر شدن عشق می‌شود تا جایی که عشق تبدیل به نفرت می‌شود (صدرالماتل‌هین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۴).

#### ۴. آثار فقدان عشق در اخلاق شفقت

بخش عمده فلسفه اخلاق و به‌ویژه اخلاق شفقت به زندگی‌های ما به‌مثابه اعضای جامعه بشری مربوط می‌شود. قواعد اخلاقی ناظر به تقبیح قتل عمد، آسیب رساندن، دروغ‌گویی، سرقت و جنایت و نیز قواعد ناظر به تأیید و تحسین مهربانی، درستکاری و سخاوت عموماً قواعدی جهانشمول تلقی می‌شود که نسبت گرایان اخلاقی با این موضوع مخالفند. اینکه آیا می‌توان حقانیت این مدعا را اثبات کرد یا نه، یکی از مسائل اساسی فلسفه اخلاق است. از سوی دیگر بدون اخلاق مبتنی بر ایمان و فروتنی، جامعه امید ناچیزی برای ارائه سیاست دارد (اتکینز و دودارو، ۲۰۰۴، ص xxvii).

در مرکز اخلاق، معیارهایی وجود دارد که نه فقط برای مصالح فرد خاصی که پیرو آنهاست، بلکه برای خیر جمعی جامعه نیز مفید است؛ بدین صورت که جامعه را به محیطی امن تر تبدیل می‌کند و یا به‌روزی کلی اعضای جامعه را ارتقا می‌بخشد. ولی برای آنکه فایده لازم از آنها حاصل شود، باید بیشتر مردم به آنها وفادار باشند. اخلاق هنجاری می‌کوشد تا معیارهایی را، هم تعریف و هم تبیین کند که چگونه افراد، حتی اگر مصالح آنها از بسیاری جهات متفاوت با هم باشد، می‌توانند به هنجارهای عامی که در خدمت خیر عمومی است، ملتزم باشند (نیگل و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۳۹).

ما باید خیر را با همه قلب و همه نفس و همه قوت خودمان دوست بداریم. همه کسانی که ما را دوست دارند باید ما را به سوی این خیر هدایت کنند و ما باید همه کسانی را که دوست می‌داریم به سوی آن هدایت کنیم. این شیوه عملی کردن دو حکمی است که تمام تورات و صحف انبیا بدان‌ها تعلق دارد: «خداوند، خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما» (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۴۰۲) و «همسایه خود را مثل خود محبت نما» (همان)؛ زیرا برای اینکه انسان معنای دوست داشتن خویشان را بداند، غایتی در نظر گرفته شده است تا همه اعمال خود را به سوی آن متوجه سازد و با این شیوه سعادت‌مند گردد؛ زیرا کسی که خودش را دوست دارد طالب چیزی جز سعادت نیست و غایتی که پیش‌روی او قرار گرفته این است که به خدا تقرب جوید.

بنابراین، هنگامی که به انسان آگاه خویشتن دوست فرمان داده می‌شود که همسایه‌اش را مانند خودش دوست بدارد، این فرمان چیزی نیست، جز اینکه او همه توان خود را به کار گیرد تا همسایه‌اش را به دوست داشتن خدا ترغیب کند. این است پرستش خدا؛ این است دین حق؛ این است پارسایی درست؛ و این است خدمتی که فقط برای خدا مناسبت دارد (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۴۰۲).

طبق نظر غزالی، همه امور اخلاقی دو طرف «محمود» و «مذموم» دارند که مقصود حفظ «اعتدال» برای کسب کمال اخلاقی دنیوی و غایت سعادت اخروی است. اخلاق غزالی صرفاً شرعی است. از نظر او اخلاق بر مبنای تکلیف شرعی تا حدی که از تکلف به صورت اعتدال درآید، نیکوست و این ابتدای سعادت است؛ ولی سعادت واقعی انسان وقتی است که جوهره‌اش فرشته شود و صفات غریب این عالم خاکی را از خود دور سازد. با صفت «فرشتگی» اعمال انسان از عالم بشری می‌گذرد، به حقیقت حق واصل می‌گردد و صرفاً به عشق حضرت الهیت انجام می‌پذیرد (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۱-۱۸).

اگر کسی از اخلاق شفقت برخوردار باشد به همه آدمیان احسان می‌کند. زندگی در طریق خدا، زندگی خوبی است؛ زیرا خدا چیزی جز خوبی را در انسان محقق نمی‌سازد. خدا در تعامل با انسان، با اخلاق رفتار می‌کند. در این اخلاق خدا فراتر از استحقاق آدمیان، اعم از خوب و بد، به آنها نیکی می‌کند. در حقیقت، خدا از انسان‌ها می‌خواهد با این اخلاق با یکدیگر تعامل کنند. پس چون فقط خدای آفریننده سعادت و بخشنده آن است، انسان هم باید از خدا اخلاق احسان را بیاموزد تا بتواند به سایر انسان‌ها احسان روا دارد.

جدول ۱: مقایسه اجمالی عشق در اخلاق شفقت از دیدگاه آگوستین و غزالی

مبحث	آگوستین	غزالی
عشق	عاملی است که انسان را به سوی جایگاهی می‌کشاند که تا بدانجا نرسد به آرامش دست نمی‌یابد.	حب و دوستی عبارت است از: گرایش طبع به چیزی لذت‌دهنده و اگر این گرایش شدت و قوت یابد «عشق» نامیده می‌شود.
اخلاق شفقت	اخلاق شفقت اخلاقی حداکثری و ترکیبی است؛ یعنی اگر سه صفت اخلاقی «عدالت»، «احسان» و «عشق» را جمع کنیم در نهایت به «اخلاق شفقت» دست می‌یابیم.	به نظریه فرمان الهی پایبند است. توجه به اخلاق شفقت می‌تواند ضامن قطعی برای استمرار اخلاق حداقلی باشد.
عشق در اخلاق شفقت	آگوستین: انسان استعداد عشق‌ورزی دارد. از این رو می‌توان انتظار داشت که او بتواند اخلاق شفقت را در خود محقق سازد؛ زیرا یکی از عناصر اصلی اخلاق «شفقت‌ورزی» است.	عشق الهی که همان شفقت الهی است، عبارت است از: عشق مخلوقات و به‌ویژه انسان به خداوند. تنها خداست که شایسته و درخور محبت است و محبت خدا نهایی‌ترین نتیجه مقام‌های سالکان و بلندترین قله درجه عارفان است.

### نتیجه‌گیری

آگوستین محبت را چیزی جز احساس همدردی در مقابل بیچاره نمی‌داند که سبب کمک به او تا حد توان می‌شود. این هیجان‌ها هنگام ابراز محبت و کمک به بینوایان و بخشودن افراد پشیمان از عقل پیروی می‌کنند، بی‌آنکه عدالت آسیبی ببیند؛ زیرا این محبت بخشی از رحمتی است که هر انسانی به خودش دارد.

عشق به‌مثابه آخرین مرتبه محبت، مساوی اخلاق شفقت نیست، بلکه یکی از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده اخلاق شفقت به‌شمار می‌آید؛ یعنی هر شفقتی می‌تواند عشق به‌شمار آید، اما هر عشقی شفقت نیست. عشق منحصر به موجودی خاص است، اما شفقت می‌تواند به عموم تعلق یابد. آگوستین اخلاق عشق خدا را نه تنها شامل انسان‌ها، بلکه شامل همه موجودات، اعم از جماد، گیاه، درخت، حیوان، انسان و فرشته می‌داند؛ زیرا همه اینها در اثر اخلاق عشق خدا آفریده شده‌اند.

هر دو متفکر از عشق انسان به خداوند سخن گفته‌اند و اوج چنین عشقی را عشق به خلق خدا می‌دانند که نه تنها با عشق به خدا منافات ندارد، بلکه از آن نشئت گرفته است. آگوستین و غزالی از اولین و بدیهی‌ترین نوع عشق (عشق به خود) به سمت عالی‌ترین و عظیم‌ترین تجلی‌های عشق فرامی‌رود. هرچه مرتبت عشق فراتر می‌رود سایه خودپرستی کم‌رنگ‌تر می‌شود. تنها خداست که ما در تمام ظواهر گوناگون و در تمام اظهار علاقه‌هایمان، دوست داریم.

هر دو دانشمند معتقدند که تمایلات باید با انتخاب و اراده باشد.

عشق در زندگی انسان از جایگاه والایی برخوردار است و همین امر سبب توجه به اخلاق شفقت شده است. هر دو عشق به خداوند را ذات قانون اخلاقی می‌دانند. علاوه بر آن هر دو عشق الهی را همان شفقت الهی می‌دانند.

## منابع


- آرمسترانگ، کارن، ۱۳۹۵، *از دل تو تا دل من دوازده گام برای زندگی مهربانانه*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- آگوستین، ۱۳۹۴، *اعترافات*، ترجمه سایه میثی، تهران، سپهروردی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، ادیان و مذاهب.
- اوکانو، دی. جی، ۱۳۹۳، *تاریخ تحلیلی فلسفه غرب*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نقش جهان.
- اونامونو، میگل، ۱۳۹۴، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.
- پورسینا، زهرا، ۱۳۸۵، *تأثیر گناه بر معرفت، با تکیه بر آرای آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تیلور، سی سی، ۱۳۹۸، *تاریخ فلسفه راتلج*، ترجمه حسن مرتضوی، چ پنجم، تهران، چشمه.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، محمد، ۱۳۹۵، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۴، *کیمیای سعادت*، ترجمه حسن خدیوچم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *کیمیای سعادت*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه، فلسفه قرون وسطی از آگوستین تا اسکوتوس*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی فرهنگی و سروش.
- نیگل، تامس و دیگران، ۱۳۹۲، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- هاسکر، ویلیام و همکاران، ۱۳۹۰، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- Atkins. E.M. & Dodaro. R.J., 2004, *Augustine Political Writing*, Cambridge University Press.
- Britannica. Encyclopedia & Doniger. Wendy, 2006, *Britannica Encyclopedia of World Religions Hardcover*, English, Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Brummer, V., 1993, *The Model of Love; United States*, Cambridge University Perss.


نوع مقاله: پژوهشی

## توجیحات ربّی‌های آگادا، متفکران یهودی و محققان از صفات منفی حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام در عهد عتیق

مظاهر احمدتوبی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

mahmadtobi@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-2543-1208

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

### چکیده

در کتاب مقدس عبری و «آگادا»، برخی از صفات منفی به حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام نسبت داده شده است. بسیاری از این صفات منفی توسط ربّی‌های «آگادا»، متفکران یهودی و محققان توجیه شده است. با توجه به اهمیت این صفات منفی و مهم‌تر از آن، با توجه به اهمیت توجیحات آنها، این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی درصدد است «توجیحات ربّی‌های آگادا، متفکران یهودی و محققان از صفات منفی حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام در عهد عتیق» را بررسی کند. حضرت یعقوب علیهم‌السلام نخست‌زادگی و برکت را به فریب از برادرش عیسو می‌گیرد. این صفات و دیگر صفات منفی یعقوب از طریق طرح خداوند بودن آنها قبل از تولد او توجیه شده است. حضرت ابراهیم، ساره، هاجر، اسماعیل، لوط و یعقوب علیهم‌السلام به علت نبوت و عصمت، در کتاب مقدس و «آگادا» از گناهان نسبت داده شده بری هستند. توجیحات این گناهان آنها، گرچه مبتنی بر کتاب مقدس و «آگادا» است، ولی چون برخی مبتنی بر جبر است، مقبول نیست.

**کلیدواژه‌ها:** سفر پیدایش، آگادا، ابراهیم، ساره، لوط، یعقوب، گناه، توجیه.

در عهد عتیق، برخی از صفات منفی به انبیا نسبت داده شده است. کلام در یهودیت به اندازه کلام در اسلام اهمیت پیدا نکرد و در نتیجه مسئله «عصمت» مطرح نشد. بنابراین انبیا و دیگر شخصیت‌های محبوب عمدتاً با خطاها و گناهانشان باقی گذاشته شده‌اند (کالارک، ۲۰۰۵، ج ۷، ص ۴۷۲۵).

این صفات منفی منسوب به انبیا در عهد عتیق توسط ربّی‌های *آگادا*، متفکران یهودی و محققان مطرح گردیده و بسیاری از آنها توسط ایشان توجیه شده است. با توجه به اهمیت و کثرت وجود این صفات منفی انبیا در عهد عتیق که توسط ربّی‌های *آگادا*، متفکران یهودی و محققان مطرح گردیده و نیز مهم‌تر از آن با توجه به اهمیت و کثرت توجیحات آنها، این مقاله با روش «توصیفی و تحلیلی» بر آن است تا «توجیحات ربّی‌های *آگادا*، متفکران یهودی و محققان از صفات منفی حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام در عهد عتیق را بررسی نماید.

سؤالاتی که این مقاله درصدد پاسخ به آنهاست عبارتند از: ربّی‌های *آگادا*، متفکران یهودی و محققان کدام صفات منفی از حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام را از عهد عتیق مطرح و چه توجیحاتی درباره آنها ارائه کرده‌اند. همچنین در خصوص انتقادات مطرح‌شده و نیز توجیحات ارائه‌گردیده توسط ربّی‌های *آگادا*، متفکران یهودی و محققان، چه تحلیلی می‌توان ارائه داد؟

در ابتدا به صفات منفی منسوب به حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام در عهد عتیق (که تمام آنها در سفر پیدایش آمده) و نیز در *آگادا* که توسط ربّی‌های *آگادا*، متفکران یهودی و محققان مطرح گردیده، اشاره می‌شود. سپس از توجیحات آنها درباره آن صفات سخن به میان می‌آید. در ادامه در خصوص انتقادات مطرح‌شده و توجیحات ارائه‌گردیده تحلیلی ارائه خواهد شد.

## ۱. حضرت ابراهیم علیهم‌السلام و معرفی همسرش به عنوان خواهر برای حفظ جان خود و منشأ این گناه او

حضرت ابراهیم علیهم‌السلام در دو جا، یکی در مصر (سفر پیدایش، ۱۲: ۱۰-۲۰) و دیگری در جرار (همان، ۲۰: ۱۸-۱)، همسرش *ساری* یا *ساره* را از ترس اینکه ممکن است کشته شود، به‌عنوان خواهرش معرفی کرد. این *نخمان* (*راّمبان*) از این رفتار حضرت ابراهیم انتقاد کرده است، نه به‌خاطر اینکه سخن او گمراه‌کننده بوده، بلکه به‌خاطر اینکه با این کار مردم را به گناه بزرگی کشانده و موجب شده است «همسر درستکار» او به گناه بیفتد.

همچنین بنا بر این دو روایت، گناه دیگری به حضرت ابراهیم نسبت داده شده و آن اینکه گناه دروغ گفتن او از اعتماد ناکافی او به یاری خداوند سرچشمه گرفته است (کاشر، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۲۸۵). *راّمبان* اظهار می‌دارد: این «پاتریاخ» (شیخ بزرگ) با اعتماد نکردن به محافظت خداوند، ترک کردن سرزمین موعود و قرار دادن همسر درستکارش در معرض امکان تعدی جنسی، «سهواً مرتکب گناه بزرگی شده است». به نظر او، این رفتار حضرت ابراهیم موجب شد فرزندان او به تبعید دردناکی در مصر بروند (برتلر، ۲۰۰۴، ص ۳۱).

راجع به گناه اول حضرت ابراهیم که او همسرش *ساره* را از ترس اینکه کشته شود به دروغ خواهر خود معرفی کرد، سیف و *اسپِرلینگ* (Siff and Sperling) می‌گویند: قبلاً تصور می‌شد که این روایت غیرعادی سفر پیدایش (۱۲: ۱۰-۲۰) و بدیل آن (سفر پیدایش، ۲۰: ۱۸-۱۹؛ نیز، رک: سفر پیدایش، ۲۶: ۶-۱۱) را اسناد



نُوزی (the Nuzi documents) روشن کرده‌اند. به عقیده اشپایزر (Speiser)، اسناد مزبور به وجود منزلت حقوقی همسر - خواهری در جامعه هوربانی‌ها گواهی می‌دهد؛ منزلتی که به موجب آن یک زن علاوه بر اینکه همسر مرد می‌شد، توسط او به‌عنوان خواهرش پذیرفته می‌شد و بدین‌وسیله شایسته منزلت اجتماعی عالی‌تر و امتیازاتی بیش از یک همسر عادی می‌گردید. اما ثابت شده که استنباط اشپایزر نادرست است (سیف و اسپرلینگ، ۲۰۰۷، ج ۱۸، ص ۴۶).

برتلیر (Brettler) در تفسیر سفر پیدایش (۲۰: ۱۲) می‌نویسد: ابراهیم رویه دفاعی جدیدی مبتنی بر «دوپهلویی معنایی» را امتحان کرد: چون خواهر می‌تواند «خواهر ناتنی» معنا دهد (برای مثال، سیف لایوان، ۱۸: ۹)، او به‌واقع دروغگو نبود. اما آیا ساره به‌راستی خواهر ناتنی او بود؟

براساس معنای صریح متن کتاب مقدس، هیچ مدرکی وجود ندارد که ساره خواهر ناتنی او بوده باشد. این عیناً اعتقاد دارد: حضرت ابراهیم با این ادعا صرفاً «بنا بر نیاز لحظه‌ای/بی‌ملک را دست‌به‌سر کرد». اما یک میثراش (تفسیر کتاب مقدس) سیسکه، برادرزاده حضرت ابراهیم (سیف پیدایش، ۱۱: ۲۹)، را با ساره یکی می‌داند و بنابراین پدر حضرت ابراهیم را پدر بزرگ ساره می‌خواند. چون «پدر» در زبان عبری کهن می‌توانست «پدر بزرگ» نیز معنی دهد [برای مثال، سیف پیدایش، ۲۸: ۱۳]، این میثراش در تأیید دفاع حضرت ابراهیم سخن می‌گوید.

رامبان خاطر نشان می‌کند که حتی اگر ساره واقعاً خواهر ناتنی حضرت ابراهیم باشد، باز هم حضرت ابراهیم به‌خاطر بیان نکردن این نکته خیلی مهم‌تر که ساره همسرش است، گناهکار است (برتلیر، ۲۰۰۴، ص ۴۳).

اما به نظر سترز (Seters) این باب (باب ۲۰) درصدد است این پاتریاخ را از هرگونه خطای اخلاقی تبرئه کند. حضرت ابراهیم دروغ نگفته؛ زیرا بنا بر آیه ۱۲، ساره واقعاً خواهر ناتنی او بوده است (کتاب مقدس ترسایان، ۲۰۱۵، ص ۷۶، پاورقی W؛ سترز، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۴؛ سیف و اسپرلینگ، ۲۰۰۷، ج ۱۸، ص ۴۶).

همچنین سعدیا گائون در کتاب اعتقادات و نظرات (Book of Beliefs and Opinions) خود این رفتار حضرت ابراهیم را این‌گونه توجیه می‌کند که وی گفته‌اش را دوگانه بیان کرده است؛ زیرا «خواهر» می‌توانست هر خویشاوندی معنی دهد و بدین‌سان ممکن است سخنش چنان تفسیر شود که گویی درست است (کاشر، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۲۸۵).

اما در خصوص گناه دوم حضرت ابراهیم (اینکه گناه دروغ گفتن او از گناه دیگر او، یعنی اعتماد ناکافی به یاری خداوند منتج شده است)، اسحاق آراما رفتار حضرت ابراهیم را در این حوادث به مرحله اولیه پیشرفت تدریجی معنوی حضرت ابراهیم و تکامل شخصیت او نسبت می‌دهد؛ وقتی که او هنوز به ایمان کامل به مشیت الهی و اعتماد کامل به یاری الهی نائل نشده بود. آثار آراما پیشرفت تدریجی ایمان حضرت ابراهیم را به تفصیل شرح می‌دهد که با انتقال او از بت‌پرستی به نتیجه‌گیری فلسفی - علمی درباره وجود خدای واحد که - به نوبه خود - به تلاش عملی در جهت دوست داشتن تشبیه به خداوند منتهی شد، شروع می‌شود. پیشرفت تدریجی حضرت ابراهیم به ایمان دینی او به پاداش و کیفر و به ترس او از خداوند که در قربانی پسرش اسحاق به‌مثابه تجلی اطاعت کامل وی از خداوند تحقق یافت، منتهی شد (همان).

بروز گناه، چه صغیره و چه کبیره، چه عمدی و چه سهوی، از انبیا جایز نیست و عصمت آنها از هنگام ولادت تا رحلت آنها لازم است؛ زیرا فرستادن پیامبری که از وی گناه و کار زشت صادر شود و برخلاف شریعت حق رفتار نماید ناقض غرض و هدف مطلوب از ارسال اوست، و نقض غرض به بدهت عقل، زشت و صدور آن از خداوند حکیم محال است (صفائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

علاوه بر این، مطالعات جدید کتاب مقدس نشان می‌دهد که اسفار پنجگانه طی نسل‌ها پدید آمده است. در ابتدا روایت‌هایی وجود داشت که قوم یهود آنها را به طور شفاهی به یکدیگر منتقل می‌کردند. سپس روایات مذکور در چند مجموعه نوشته شد که برخی از آنها در باب تاریخ و برخی در باب احکام بود. سرانجام در قرن پنجم قبل از میلاد این مجموعه‌ها در یک کتاب گرد آمد. کسانی که در این کار طولانی و پیچیده شرکت کردند، بسیار بودند و نام بیشتر آنها را تاریخ فراموش کرده است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۳۲).

بعد از ذکر دو مقدمه بالا، به‌طور کلی بنا بر سفر پیدایش (۲۰: ۷) حضرت ابراهیم پیامبر خداست. همچنین *آگادای ربّانی* حضرت ابراهیم را نبی تلقی می‌کند، عمدتاً به این معنا که او وحی‌هایی را از طرف خداوند درباره آینده و عالم غیب دریافت می‌کرد (سترز، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۶). نیز در سفر پیدایش (۱۲-۲۵) از ظاهر شدن خداوند بر حضرت ابراهیم و سخن گفتن با او و سخن گفتن آن حضرت با خداوند و رسیدن کلام خداوند به آن حضرت در رؤیا، بارها سخن به میان آمده است.

همچنین در سفر پیدایش (۲: ۱۸) از ایستادن سه مرد در مقابل حضرت ابراهیم در «ممری» سخن به میان آمده که یکی از آنها بنا بر آیات ۱ و ۳، خداوند و دو مرد دیگر احتمالاً دو فرشته ملازم او بوده‌اند (کتاب مقدس شاه جیمز «NKJV»، ۲۰۱۴، سفر پیدایش، ۱۸: ۲ و ۳، ص ۳۳).

قبائلی‌ها با جمع کردن ارزش‌های عددی حروف عبری به کار رفته در این آیه («اینک سه مرد در مقابل او ایستاده‌اند») که ۷۰۱ می‌شود و برابری آن با ارزش عددی نام‌های میکائیل، جبرائیل و رافائیل که آن هم ۷۰۱ است، سه مرد در این آیه را به سه فرشته مذکور تأویل کرده‌اند (هاپف، ۱۹۹۴، ص ۲۸۷). بنا بر کتاب دوم تواریخ ایام (۲۰: ۷)، کتاب اشعیا نبی (۴۱: ۸) و رساله یعقوب (۲: ۲۳)، حضرت ابراهیم «دوست خدا» است.

بنا بر سفر پیدایش (۵: ۲۶)، حضرت ابراهیم فریض، احکام، اوامر و شرایع خداوند را اطاعت کرده است: خداوند بر وی [ابراهیم] ظاهر شده، گفت:... زیرا که ابراهیم قول مرا شنید، و وصایا و اوامر و فرایض و احکام مرا نگاه داشت.

نیز در اثر ضدیونانی دوره مکابیان، معروف به *یوبیلی‌ها* یا *سفر پیدایش کوچک (Jubilees, or the Little Genesis)* (باب‌های ۱۲-۲۳) بر رعایت بسیاری از شرایع موسایی توسط حضرت ابراهیم و تعلیم این شرایع توسط آن حضرت به پسرش اسحاق و حتی به نوه‌اش یعقوب تأکید شده است (سترز، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۵).

به عقیده فیلون یهودی اسکندرانی، حضرت ابراهیم شریعت - اما نه شریعت حضرت موسی همچنان که در اثر *یوبیلی‌ها* آمده است، بلکه قانون طبیعی را رعایت می‌کرد. نیز سنت ربّانی تأکید زیادی می‌کند که حضرت ابراهیم همه فرمان‌های موسایی، هم شریعت کتبی و هم شریعت شفاهی را رعایت می‌کرد (همان، ج ۱، ص ۱۶).

بنا بر سفر پیدایش (۱۵: ۱)، خداوند به ابرام وعده می‌دهد که همچون سپر از او محافظت خواهد کرد. بنابراین او نباید بترسد: «کلام خداوند در رؤیا به ابرام رسیده، گفت: ای ابرام، مترس! من سپر تو هستم، و اجر بسیار عظیم تو». همچنین بنا بر سفر پیدایش (۱۴: ۱۲-۱۶)، ابرام وقتی از اسیری برادرزاده‌اش لوط به دست کدراعمر پادشاه عیلام، تدعال پادشاه امت‌ها، ارفال پادشاه «شینعار» و ازیوک پادشاه «الاسار» آگاهی یافت، ۳۱۸ تن از افراد کارآموده خود را آماده کرد و آنها را تا «دان» تعقیب نمود. شبانگاه ابرام همراهان خود را به چند گروه تقسیم کرده، بر دشمن حمله برد و ایشان را تارومار ساخت و تا حوبه که در شمال دمشق است، تعقیب نمود و برادرزاده‌اش لوط و زنان و مردانی را که اسیر شده بودند، با همه اموال غارت‌شده پس گرفت.

نتیجه آنکه با توجه به نبوت حضرت ابراهیم ﷺ و عصمت او در آن مقام؛ دوست خدا بودن وی؛ رعایت شریعت کتبی و شفاهی توسط او؛ وعده خداوند به او مبنی بر محافظت از او همچون سپر و در نتیجه ترسیدن او؛ و اینکه آن حضرت برای نجات جان برادرزاده‌اش لوط از دست چهار پادشاه دست به حمله زد و از جان خود بیمناک نبود، چگونه ممکن است که آن حضرت از یک پادشاه (فرعون مصر [سفر پیدایش، ۱۲: ۱۰-۲۰]) و یا بی‌ملک پادشاه چرار [همان، ۲۰: ۱۸-۱]) هراس به خود راه دهد و برای حفظ جان خود، دو بار همسرش ساره را به دروغ خواهر خود معرفی کند و به یاری خداوند هم اعتماد نداشته باشد؟!

## ۲. ساره و بیرون کردن اسماعیل از خانه ابراهیم

بنا بر سفر پیدایش (۲۱: ۱۰) ساره به حضرت ابراهیم گفت: «این کنیز [هاجر] را با پسرش [اسماعیل] بیرون کن؛ زیرا که پسر کنیز با پسر من اسحاق، وارث نخواهد بود».

در آگادا، این رفتار ساره نسبت به اسماعیل، که او را از خانه حضرت ابراهیم فراری داد، به این صورت توجیه شده است: ساره دید که اسماعیل زنان را بی‌عصمت می‌کند، بت می‌پرستد و می‌خواهد اسحاق را بکشد. به عبارت دیگر، مرتکب بت‌پرستی، زانی به عنف و قتل می‌شود. همچنین اسماعیل کسانی را که از تولد اسحاق شادی می‌کردند مستخره می‌کرد (روتکف، ۲۰۰۷، ج ۱۸، ص ۴۷؛ هیرشبرگ، ۲۰۰۷، ج ۱۰، ص ۸۱). در همین زمینه در سفر پیدایش (۱۶: ۱۲) آمده است:

او [اسماعیل] مردی وحشی خواهد بود. دست وی به ضد هر کس و دست هر کس به ضد او، و پیش روی همه برادران خود ساکن خواهد بود.

همچنین در همان سفر (۲۱: ۹) آمده است: «آنگاه ساره پسر هاجر مصری را که از ابراهیم زاییده بود، دید که خنده می‌کند».

سنت یهود و رساله پولس رسول به غلاطیان (۴: ۲۹) از این موضوع (خندیدن) نوعی آزار می‌بینند که بیرون کردن مادر و پسر را توجیه می‌کند: «آنکه بر حسب جسم [اسماعیل] تولد یافت، بر وی که بر حسب روح [اسحاق] بود، جفا می‌کرد» (کتاب مقدس ترسایان، ۲۰۱۵، ص ۹۱، پاورقی ۱).

آگادا ساره را یکی از هفت نبیه می‌داند و قدرت‌های نبوی به او نسبت می‌دهد و مواهب نبوی او را حتی برتر از

مواهب نبوی حضرت ابراهیم می‌شمرد. این سنت ربّیانی او را با یسنکه، دختر برادر حضرت ابراهیم (هاران) یکی می‌داند (سفر پیدایش، ۱۱: ۲۹) و در یکی از تفاسیر نام یسنکه می‌آورد که او موهبت نبوت داشت؛ موهبتی که او را قادر می‌ساخت به وسیله روح‌القدس تمیز دهد (به‌عبارت دیگر، با چشم شهود ببیند):

رتبی یصحقاق (R. Itz'hak) گفت: منظور از یسنکه، ساره است. چرا او یسنکه خوانده شد؟ زیرا که یسنکه به معنای بیننده است و او به‌واسطه روح‌القدس بیننده بود (رونکف، ۲۰۰۷، ج ۱۸، ص ۴۶ و ۴۷؛ گرینسپهن، ۲۰۰۵، ج ۱۲، ص ۸۱۱۲؛ تلمود بابلی، ۱۹۱۸، ج ۸، رساله مگیلا، فصل ۱، ص ۳۶).

بنا بر سفر پیدایش (۱۸: ۹-۱۵)، ساره سخن فرشتگان و خدا را که با حضرت ابراهیم سخن می‌گفتند، از پشت در خیمه می‌شنید.

بنا بر سفر پیدایش (۱۲: ۱۷)، خداوند فرعون و اهل خانه او را به سبب اینکه او سارای، زوجه ابرام را به قصر خود برده بود، به بلایای سختی مبتلا ساخت.

بنا بر سفر پیدایش (۱۷: ۱۵-۱۶)، خدا نام سارای را به ساره («شاهزاده خانم» یا «رئیس قبیله» [سیف و اسپرلینگ، ۲۰۰۷، ج ۱۸، ص ۴۶]) تغییر و به حضرت ابراهیم وعده داد که به ساره برکت خواهد داد، از وی به او پسری خواهد بخشید و از او امت‌ها و ملوک امت‌ها به وجود خواهد آورد.

بنا بر سفر پیدایش (۲۱: ۳-۱)، خداوند به این وعده خود وفا کرد و ساره حامله شد و برای حضرت ابراهیم پسری به نام اسحاق زایید (نیز، رک: سفر پیدایش، ۲۴: ۳۶).

مطابق سفر پیدایش (۲۰: ۱۸) خداوند به این علت که ابی‌ملک پادشاه چرار، ساره زن حضرت ابراهیم را گرفته بود، همه زنانش را نازا ساخت.

بنا بر رساله به عبرانیان (۱۱: ۱۱-۱۲) ساره به خدا ایمان داشت و به علت همین ایمان، قدرت یافت تا باردار شود، گرچه سالخورده بود:

چون که وعده‌دهنده را امین دانست و از این سبب، از یک نفر و آن هم مرده، مثل ستارگان آسمان، کثیر و مانند ریگ‌های کنار دریا، بی‌شمار زاییده شدند.

بنا بر رساله اول پطرس رسول (۳: ۱-۶) ساره یکی از زنان مقدسه‌ای معرفی شده است که با توکل بر خدا و اطاعت از شوهر خود، یعنی انسانیت باطنی و قلبی - و نه با بافتن موی، متحلاً شدن به طلا و پوشیدن لباس و زینت ظاهری - خود را می‌آراستند و باید دختر آن بانوی بزرگوار بود:

مانند ساره که ابراهیم را مطیع می‌بود و او را «آقا» می‌خواند و شما دختران او شده‌اید، اگر نیکویی کنید و از هیچ خوف ترسان نشوید.

اما درباره‌ی هاجر، بنا بر سفر پیدایش (۱۶: ۷-۱۴) فرشته خدا و در ادامه، خدا و نیز در همان سفر (۲۱: ۱۷) فرشته خدا بر هاجر ظاهر شد و با او سخن گفت.

بنا بر سفر پیدایش (۱۶: ۱۰) فرشته خدا به هاجر وعده داد که ذریه او را افزون گرداند، به حدی که از کثرت به شماره نیاید.

بنا بر سفر پیدایش (۱۶: ۱۱) فرشته خداوند به هاجر گفت: نام اسماعیل (یعنی: «خدا می‌شنود» [کتاب مقدس، بی‌تا]) را بر روی پسر خود بگذار؛ زیرا خداوند آه و ناله تو را شنیده است.

بنا بر رساله پولس رسول به غلاطیان (۴: ۲۴-۲۵) هاجر مظهر کوه سینا و پیمان کهن (یعنی شریعت) است. اما درباره اسماعیل بنا بر سفر پیدایش (۱۷: ۲۰؛ ۲۱: ۱۳) خدا به حضرت ابراهیم وعده داد که اسماعیل را برکت خواهد داد، بارور خواهد گردانید، دوازده رئیس از او پدید خواهد آورد و امتی عظیم از او به‌وجود خواهد آورد. همچنین خدا همین وعده را به هاجر داد: «از او [اسماعیل] امتی عظیم به‌وجود خواهیم آورد» (سفر پیدایش، ۲۱: ۱۸).

بنا بر سفر پیدایش (۲۱: ۱۴-۱۹) هاجر به بیابان «بئر شیب» رفت و در آنجا سرگردان شد. وقتی آب مشک او تمام شد، هاجر پسرش اسماعیل را زیر بوته‌ای گذارد و خودش قریب صد متر دورتر از او نشست و با خود گفت: «موت پسر را نبینم!» و زارزار گریه کرد. آنگاه «خدا آواز [ناله‌های] پسر را بشنید» و فرشته خدا از آسمان هاجر را ندا داد و گفت: «ای هاجر، تو را چه شد؟ ترسان مباش؛ زیرا خدا آواز پسر را در آنجایی که اوست، شنیده است». سپس خدا چشمان هاجر را باز کرد و او چاه آبی در مقابل خود دید.

بنا بر سفر پیدایش (۲۱: ۲۰) «خدا با آن پسر [اسماعیل] می‌بود».

نتیجه اینکه با توجه به نیبه بودن ساره در آگاد؛ شنیدن سخن فرشتگان و خدا از پشت در خیمه توسط او؛ مبتلا ساختن فرعون و اهل خانه او توسط خدا به سبب آنکه فرعون ساری را به قصر خود برده بود؛ عوض کردن نام ساری به ساره توسط خدا و برکت دادن خدا به او و به وجود آوردن پسر (اسحاق)، امت‌ها و ملوک امت‌ها از وی؛ نازا ساختن همه زنان ابی‌ملیک پادشاه جرار به علت گرفتن ساره توسط خداوند؛ یکی از مشعلداران ایمان بود؛ یکی از زنان مقدسه بود که زنان باید دختر وی باشند؛ ظاهر شدن خدا و فرشته خدا بر هاجر و سخن گفتن با او؛ وعده دادن فرشته خدا به هاجر مبنی بر بی‌شمار گردانیدن نسل او؛ شنیدن آه و ناله هاجر توسط خداوند و دادن فرزندی با نامگذاری فرشته خدا به نام «اسماعیل» (به معنای «خدا می‌شنود») به او؛ هاجر مظهر شریعت بود؛ برکت دادن خدا به اسماعیل و بارور ساختن او و فروزی بخشیدن به او و به وجود آوردن دوازده رئیس و امتی عظیم از او؛ خدا ناله‌های اسماعیل را شنید و هاجر چاه آبی در مقابل خود دید؛ و نیز با توجه به اینکه خدا با اسماعیل بود، چگونه ممکن است که با این همه الطاف و عنایات خدا به آنها، آنان دست به اعمال گناه‌آلود بزنند؟!

### ۳. لوط و ارتکاب زنا با دو دخترش!

بعد از نابودی سدوم و عموره، لوط که در صوغر ایمنی یافته بود، به تپه‌های آن پناه برد و با دو دخترش در غاری ساکن شد (سفر پیدایش، ۱۹: ۳۳، ۳۰). دختران چون فکر می‌کردند همه مردان دیگر نابود شده‌اند، پدرشان را مست کردند و بدون آگاهی او، مرتکب زنا با او شدند (همان، ۱۹: ۳۱-۳۵). در نتیجه، دختر بزرگ‌تر لوط، مادر موآب و دختر جوان‌تر او مادر بن عمّی شد (همان، ۱۹: ۳۶-۳۸). نام «بنی لوط» (سفر تثیبه، ۲: ۹، ۱۹؛ کتاب مزامیر، ۸۳: ۹) در اشاره کتاب مقدس به موآب و عمّون احتمالاً مبتنی بر این داستان منشأشناختی است (هیرشبرگ، ۲۰۰۷، ج ۱۳، ص ۲۱۵).

گفته شده است: این روایت لوط و دخترانش احتمالاً نشانه مجازات انتقامی لوط به‌خاطر پیشنهاد دخترانش به

سَدُومیان به جای مهمانانش است. درست همچنان که او اجازه داد درخواست‌های از روی ادب او برتر از اخلاق باشد، دخترانش هم اجازه دادند که علاقه‌شان به تولیدمثل از قوانین مربوط به زنا با محارم برتر باشد. با وجود این، اگرچه پیشنهاد لوط ممکن است برای خوانندگان معاصر زشت باشد، اما حقیقت این است که پدران نسبت به دخترانشان اختیار داشتند، تا حدی که می‌توانستند آنان را به بردگی بفروشند (سفر خروج، ۲۱: ۷).

مطابق قانون ربیانی، پدر می‌توانست دخترش را به عقد مردی درآورد که بدشکل است. علاوه بر این، راوی اعمال این زنان را محکوم نمی‌کند، بلکه دوبار به ما اطلاع می‌دهد (سفر پیدایش، ۱۹: ۳۲، ۳۴) که انگیزه دختران لوط آرزوی حفظ نوع انسانی بوده است، و عبارت «زنده نگاه داشتن نسل» را به کار می‌برد که او برای کلمات یهوه به نوح در سفر پیدایش (۷: ۳) در فرمان آوردن حیوانات به کشتی به کار برد.

به عبارت دیگر، دو دختر لوط به شیوه تامار عمل کردند که سلسله خانواده را با درخواست آمیزش جنسی از پدرشورش نگاه داشت؛ شیوه‌ای که قوانین مربوط به زنا با محارم را نیز نقض می‌کند (سفر لایویان، ۱۸: ۱۵؛ ۲۰: ۱۲)، اما مؤلف کتاب روت (۴: ۱۲) عمل به آن را می‌ستاید (همان).

در سفر پیدایش (۱۹: ۲۹-۱) از ملاقات دو فرشته با لوط در سدوم و آگاه کردن او از بلایی سخن به میان می‌آید که فرار است به خاطر گناهان بسیار مردم سدوم و عموره بر سر آنها فرود آید.

بنا بر سفر پیدایش (۱۹: ۱۲-۲۶) تنها دو دختر لوط به همراه پدرشان از نجات‌یافتگان از نابودی سدوم و عموره با گوگرد و آتش توسط خداوند هستند.

همچنین بنا بر رساله دوم پطرس رسول (۲: ۷-۸) لوط مرد درستکاری بود و دل‌صالح او از رفتار و سخنان قبیح و هرزه و گناه‌آلودی که هر روز از ساکنان شهر سدوم می‌دید و می‌شنید، رنج می‌برد. به همین علت، خداوند او را از سدوم نجات داد.

نتیجه اینکه با توجه به ملاقات دو فرشته با لوط و نیز با توجه به اینکه تنها دو دختر لوط به همراه پدرشان از نجات‌یافتگان از نابودی سدوم و عموره با گوگرد و آتش توسط خداوند هستند، همچنین با توجه به رنجیده بودن دل عادل لوط از دیدن و شنیدن رفتار فاجرانه و قبیح بی‌دینان در کتاب مقدس، چگونه ممکن است که لوط و دو دخترش مرتکب گناه زنا با یکدیگر شوند؟!

#### ۴. حضرت یعقوب

۴-۱. یعقوب و به‌کارگیری روش‌های فریبکارانه برای به‌دست آوردن حق نخست‌زادگی از برادرش و برکت از پدرش بنا بر سفر پیدایش (۲۵: ۲۹-۳۴) یعقوب حق ارشدی یا نخست‌زادگی را با حيله از برادرش عیسو و نیز بنا بر همان سفر (۲۷: ۱-۴۰)، او برکت را با حيله از پدرش اسحاق گرفت.

در سفر پیدایش (۲۵: ۲۳-۲۱) آمده است:

اسحاق برای زوجه خود، چون که نازاد بود، نزد خداوند دعا کرد و خداوند او را مستجاب فرمود و زوجه‌اش رقیه حامله شد، و دو طفل در رحم او منازعت می‌کردند. او گفت: اگر چنین باشد، من چرا چنین هستم؟ پس رفت تا از

خداوند بپرسد. خداوند به وی گفت: دو امت در بطن تو هستند، و دو قوم از زحم تو جدا شوند و قومی بر قومی تسلط خواهد یافت، و بزرگ، کوچک را بندگی خواهد نمود.

این وحی موضوع سرنوشت یعقوب به‌عنوان وارث عهد با حضرت ابراهیم و اسحاق را به‌طور کامل از قلمرو طبیعت برمی‌دارد و تا سطح اراده الهی بالا می‌برد. بنابراین وحی مزبور واقعیت انتخاب یعقوب را از اخلاق اعمال بعدی او جدا می‌کند (سرنّا، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۱۸). به عبارت دیگر، از دیدگاه کتاب مقدس این اعمال یعقوب، هرچه که ویژگی اخلاقی آنها باشد، عمدتاً برای تضمین تحقق طرح خدا عمل می‌کند که حتی قبل از تولد او به آنها اشاره شده است (گرینسپهن، ۲۰۰۵، ج ۷، ص ۴۷۵۸).

کتاب مقدس همچنین به‌روشنی توصیف می‌کند که یعقوب به‌خاطر رفتارش تاوان داده است:

- (۱) او مجبور شد خانه‌اش را ترک کند (سفر پیدایش، ۲۷: ۴۱-۴۵).
  - (۲) او را دابی‌اش لابان با جایگزین کردن دختر مسن‌تر و کمتر زیبایش لیه به جای راحیل، در تاریکی فریب داد (همان، ۲۹: ۱۴-۲۵؛ گرینسپهن، ۲۰۰۵، ج ۷، ص ۴۷۵۷ و ۴۷۵۸؛ سرنّا، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۱۸).
  - (۳) او دخترش دینّه را بی‌عصمت یافت (سفر پیدایش، ۳۴: ۱-۲).
  - (۴) همسر محبوبش راحیل هنگام زایمان درگذشت (همان، ۳۵: ۱۶-۱۸).
  - (۵) پسر همسر محبوبش یوسف را دزدیدند (همان، ۳۷: ۲۳-۳۴؛ گرینسپهن، ۲۰۰۵، ج ۷، ص ۴۷۵۸).
- همچنین در آگادا آمده است که عیسو تهدید کرده بود اگر به او اجازه داده نشود که نخست‌زاییده شود مادرش را خواهد کشت، و برای نجات جان ریکا بود که یعقوب با نخست‌زادگی عیسو موافقت کرد (آبرباخ، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۲۱).

نیز در آگادا آمده است که علت آرزوی یعقوب در به‌دست آوردن حق نخست‌زادگی، نه انگیزه‌های خودخواهانه، بلکه آرزوی او در مفتخر بودن به تقدیم قربانی‌ها بود که در آن زمان حق انحصاری نخست‌زاده بود. با وجود این، تنها به سبب ناشایسته بودن آشکار عیسو برای مقام روحانی بود که یعقوب می‌خواست جانش را برای حقوق معنوی حق نخست‌زادگی فدا کند. از این‌رو، خود خدا برای به‌دست آوردن برکات به او کمک کرد. علاوه بر این، وقتی یعقوب بر پدرش وارد شد «باغ عدلن با او وارد شد»؛ اما وقتی عیسو وارد شد، «گهِنه (Gehenna) [جهنم] با او وارد شد» (همان).

همچنین در آگادا آمده است که اسحاق درباره اعطای برکت به عیسو تردید کرده بود، و واقعاً تصمیم در این باره را که چه کسی باید دریافت‌کننده آن باشد به تعویق انداخته بود. حتی وقتی او گفت: «برادرت به حيله آمد و برکت تو را گرفت» (سفر پیدایش، ۲۷: ۳۵)، آنچه او واقعاً در نظر داشت این بود که یعقوب با «حکمت» وارد شد و آنچه را شایسته او بود «دریافت کرد» (به عبارت دیگر، به‌طور شایسته‌ای اعطا شد). هر شکی که اسحاق - احتمالاً - داشته است، وقتی فهمید که عیسو حق نخست‌زادگی‌اش را به یعقوب فروخته است، برطرف شد. پس از آن اسحاق برکت یعقوب را تأیید کرد. اما بنا بر دیدگاه دیگری اسحاق واقعاً درصدد برآمد که یعقوب را لعنت کند، اما خداوند مانع او شد. همچنین اسحاق روشن ساخت که برتری یعقوب مشروط به شایستگی‌های اوست و بنابراین، او در میثراش به شدت آماج انتقاد قرار گرفته است (همان).

نیز گفته است: فروش حق ارشدی یا نخست‌زادگی در مقابل کاسه‌ای عدس، جزئی از روش نویسنده است که از هجو استفاده می‌کند تا تصویری منفی از برادر یعقوب به‌دست دهد (کتاب مقدس ترسایان، ۲۰۱۵، ص ۱۰۲، پاورقی e).

در میان توجیهاتی که نقل شد، یکی از آنها مبتنی بر سفر پیدایش، این دو عمل منفی یعقوب را نقشه‌ای می‌داند که خداوند قبل از به دنیا آمدنش برای او ریخته بود. از این رو او تنها مجری طرح الهی بوده است. یکی دیگر از آن توجیهات نیز مبتنی بر سفر پیدایش، این دو صفت منفی یعقوب را از طریق ذکر پنج تاوانی توجیه می‌کند که او در قبال این دو عمل منفی خود داده است. توجیهات دیگری که در آگاد/ آمده است همگی به شیوه‌های مختلف (نخست‌زاده واقعی نبودن عیسو، انگیزه نیک یعقوب، ناشایستگی عیسو، شایستگی یعقوب و کمک خداوند) این دو صفت منفی یعقوب را به حداقل می‌رسانند.

#### ۲-۴. انتقاد از یعقوب به‌خاطر «نعرهٔ عظیم و بی‌نهایت تلخ» عیسو

در آگاد، یعقوب به خاطر «نعرهٔ عظیم و بی‌نهایت تلخ» عیسو (سفر پیدایش، ۲۷: ۳۴) مورد انتقاد قرار گرفته است. در توجیه آن آمده است که او در روزهای مُردِخای که همچنین «به آواز بلند، فریاد تلخ برآورد» (کتاب اِستَر، ۴: ۱) کيفر داده شده است (همان).

در این توجیه، صفت منفی یعقوب از طریق پس دادن تاوان آن توسط فرزندان او توجیه می‌شود:

زیرا من که نِفوه، خدای تو می‌باشم، خدای غیور هستم که انتقام گناه پدران را از پسران تا پشت سیم و چهارم از آنانی که مرا دشمن دارند، می‌گیرم (سفر خروج، ۲۰: ۵).

[نِفوه]... گناه را هرگز بی‌سزا نخواهد گذاشت، بلکه خطایای پدران را بر پسران و پسران پسران ایشان تا پشت سیم و چهارم خواهد گرفت (همان، ۳۴: ۷).

#### ۳-۴. یعقوب و سرزنش لیه به‌خاطر پاسخ دادن به جای راحیل در شب عروسی

بنا بر سفر پیدایش (۲۳: ۲۹) لایان «هنگام شام، دختر خود، لیه را برداشته، او را نزد وی [یعقوب] آورد و او به وی درآمد». مطابق آگاد/، در این شب عروسی، هرگاه یعقوب راحیل را صدا می‌کرد، لیه پاسخ می‌داد. وقتی روز شد، یعقوب او را سرزنش کرد و گفت: «ای فریبکار، دختر فریبکار، چرا وقتی که من نام راحیل را صدا می‌کردم تو به من پاسخ می‌دادی؟» لیه جواب داد: «آیا معلم بدون شاگرد وجود دارد؟ من از روش تو یاد گرفتم. آیا تو به پدرت وقتی که او عیسو را صدا کرد پاسخ ندادی؟» (لیختن اشتاین، ۲۰۰۷، ج ۱۲، ص ۵۶۷؛ آبراخ، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۲۱).

سفر پیدایش (۲۷: ۱-۴) به برکت گرفتن فریبکارانه یعقوب از اسحاق اشاره دارد:

پس یعقوب نزد پدر خود اسحاق آمد و او را لمس کرده، گفت: آواز، آواز، آواز یعقوب است، لیکن دست‌ها، دست‌های عیسو است، و او را نشناخت؛ زیرا که دست‌هایش مثل دست‌های برادرش عیسو موی‌دار بود. پس او را برکت داد و گفت: آیا تو همان پسر من، عیسو هستی؟ گفت: من هستم (سفر پیدایش، ۲۷: ۲۲-۲۴).

در اینجا می‌توان عمل فریبکارانه لیه را تاوان عمل فریبکارانه یعقوب در گرفتن برکت از پدرش اسحاق تلقی کرد.



۴-۴. انتقاد از یعقوب به‌خاطر مخفی کردن دخترش دینّه از برادرش عیسو هنگام بازگشت به کنعان در آگادا/ یعقوب آماج انتقاد قرار گرفته است که دخترش دینّه را هنگام بازگشتش به کنعان، در زمان ملاقاتش با برادرش عیسو، از چشم او مخفی کرد.

در توجیه آن آمده است که یعقوب خوف این را داشت که «این مرد شریر»، یعنی عیسو بخواهد با او ازدواج کند. ولی این خوف یعقوب پیش‌داوری توجیه‌ناپذیر دانسته نشده است؛ زیرا او باید دینّه را به‌عنوان همسر به برادرش می‌داد. هدف این میثرائس ظاهراً آن بوده است که برادران مسن‌تر را تشویق کند که دخترانشان را به برادران جوان‌تر برای ازدواج بدهند تا بدین‌سان اموال خانواده کاهش نیابد، خون آن آلوده نشود و پاکی آنان حفظ گردد (آبرباخ، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۲۱).

۴-۵. انتقاد از یعقوب به‌خاطر ترس از عیسو بعد از بازگشت از آرام

در آگادا، از یعقوب به‌خاطر ترس از عیسو هنگام ملاقاتش با او، بعد از بازگشتش از آرام انتقاد شده است (همان). این موضوع اشاره به سفر پیدایش (۳۲: ۷-۱۲) دارد که در آن آمده است:

آنگاه یعقوب به‌نهایت ترسان و متحیر شده، کسانی را که با وی بودند با گوسفندان و گاو و شتران به دو دسته تقسیم نمود و گفت: هرگاه عیسو به‌دسته اول برسد و آنها را بزند، همانا دسته دیگر رهایی یابد. و یعقوب گفت: ای خدای پدرم ابراهیم و خدای پدرم اسحاق، ای یهوه... اکنون مرا از دست برادرم، از دست عیسو رهایی ده؛ زیرا که من از او می‌ترسم، مبادا بیاید و مرا بزند؛ یعنی مادر و فرزندان را، و تو گفتی: هرآینه با تو احسان کنم و ذریه تو را مانند ریگ دریا سازم که از کثرت، آن را نتوان شمرد.

درباره علت این ترس یعقوب در سفر پیدایش (۲۷: ۴۱-۴۵) آمده است:

عیسو به سبب آن برکتی که پدرش [اسحاق] به یعقوب داده بود، بر او بغض ورزید. و عیسو در دل خود گفت: ایام نوحه‌گری برای پدرم نزدیک است، آنگاه برادر خود یعقوب را خواهم کشت. و رفقه از سخنان پسر بزرگ خود، عیسو آگاهی یافت. پس فرستاده، پسر کوچک خود، یعقوب را خوانده، بدو گفت: اینک برادرت عیسو درباره تو خود را تسلی می‌دهد به اینکه تو را بکشد. پس الان ای پسر، سخن مرا بشنو و برخاسته، نزد برادرم لابان به حران فرار کن و چند روز نزد وی بمان تا خشم برادرت برگردد، تا غضب برادرت از تو برگردد و آنچه بدو کردی فراموش کند. آنگاه می‌فرستم و تو را از آنجا بازمی‌آورم. چرا باید از شما هر دو در یک روز محروم شوم؟

در توجیه این ترس یعقوب از عیسو آمده است که عیسو نفرت پایدارش را حفظ کرده بود. بنابراین یعقوب دلیل قانع‌کننده‌ای برای ترس از او داشته است. قاصدان فرستاده‌شده از طرف یعقوب نزد عیسو (سفر پیدایش، ۳۲: ۳) - درواقع - فرشته بودند و تعداد زیاد آنها عیسو را ترساند. آشتی عیسو با یعقوب (همان، ۳۳: ۴) غیرواقعی بود. بعکس، عیسو سعی می‌کرد برادرش را بزند، اما گردن او مثل سنگ مرمر شد (همان، ص ۲۱-۲۲).

۴-۶. انتقاد از یعقوب به‌خاطر خطاب کردن مکرر عیسو با عنوان «سرورم»

در میثرائس، آرام‌بخشی عیسو توسط یعقوب با خطاب کردن مکرر او با عنوان «سرورم» (سفر پیدایش، ۳۳: ۸، ۱۳، ۱۴ و ۱۵)، به‌عنوان کوچک‌کننده شأن و مقام یعقوب محکوم شده است.

هدف این موعظه بی تردید بازداشتن یهودیان از کوچک کردن افراتی خود نزد رومیان بوده است (همان، ص ۲۲).

۴-۷. انتقاد از یعقوب به خاطر بوسیدن راحیل دختر دایی خود

در *آگادا* از یعقوب انتقاد شده است که راحیل دختر دایی خود (لابان) را بوسیده است. این نکته به سفر پیدایش (۲۹: ۱۰-۱۱) اشاره دارد:

اما چون یعقوب راحیل دختر خالوی خود، لابان، و گله خالوی خویش لابان را دید، یعقوب نزدیک شده، سنگ را از سر چاه غلطانید، و گله خالوی خویش لابان را سیراب کرد و یعقوب راحیل را بوسید.

در توجیه آن آمده است: اگرچه بوسیدن دختر غریبه ناپسند دانسته می‌شد، اما بوسیدن راحیل توسط یعقوب عملی مجاز به شمار می‌آمد؛ زیرا راحیل خویشاوند یعقوب بود. در واقع، یعقوب نه تنها به هیچ وجه شهوتران نبوده، بلکه هرگز او را بی عصمت نکرده و اصلاً در معرض انگیزه بد نبوده است (همان).

در تأیید پاکدامنی یعقوب در سفر پیدایش آمده است که وی بعد از چهارده سال با راحیل عروسی کرد:

لابان گفت: ... هفته این [لیه] را تمام کن و او [راحیل] را نیز به تو [یعقوب] می‌دهیم، برای هفت سال دیگر که خدمت مکنی. پس یعقوب چنین کرد و هفته او را تمام کرد، و دختر خود راحیل را به زنی بدو داد... و به راحیل نیز درآمد (سفر پیدایش، ۲۹: ۲۶-۲۸ و ۳۰).

چهارده سال برای دو دخترت [لیه و راحیل] خدمت تو [لابان] کردم (همان، ۳۱: ۴۱).

۴-۸. انتقاد از یعقوب به خاطر درخواست عروسی با راحیل

*آگادا* از درخواست یعقوب از لابان انتقاد کرده است: «زوجهام [راحیل] را به من بسپار که روزهایم سپری شد، تا به وی درآیم» (سفر پیدایش، ۲۹: ۲۱).

در توجیه آن آمده که هدف واقعی یعقوب میل ستودنی به دنیا آوردن دوازده جد قبیله‌ای بوده است (همان).

۴-۹. انتقاد از یعقوب به خاطر افروخته شدن خشمش بر راحیل به علت درخواست از او برای دادن فرزند

در *آگادا* از یعقوب انتقاد ملایمی شده است، آنگاه که راحیل از او درخواست کرد: «پسران به من بده، والا می‌میرم». غضب یعقوب بر راحیل افروخته شد و گفت: «مگر من به جای خدا هستم که بار رحیم را از تو باز داشته است؟» (سفر پیدایش، ۳۰: ۱-۲). گفته شده: «آیا این شیوه پاسخ دادن به یک زن در حال اندوه است؟» (همان).

۴-۱۰. نکوهش یعقوب به خاطر نفرت از لیه

بنا بر سفر پیدایش (۲۹: ۳۱) «لیه مکروه [یعقوب] است». در *میدراش*، یعقوب به خاطر نفرت از لیه قدری نکوهش شده است. به این علت، خداوند «رحیم او [لیه] را گشود» (سفر پیدایش، ۲۹: ۳۱) «تا که او بتواند محبوب‌تر از راحیل شود» (همان).

همچنین این ازدواج ناخواسته بایه را آشکارا باید تصمیم الهی به شمار آورد؛ زیرا از این ازدواج، دو نهاد بزرگ روحانی و غیروحانی بنی اسرائیل کتاب مقدس و کهانت از لایوی، و پادشاهی داودی از یهودا، هر دو پسران لیه نشئت گرفت (سرنه، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۱۸).

#### ۱۱-۴. انتقاد از یعقوب به خاطر ازدواج با دو خواهر (لیه و راحیل) دختران لابان

در سفر پیدایش (۲۹: ۳۰ و ۳۰) آمده است:

[لابان] هنگام شام، دختر خود لیه را برداشته، او را نزد وی [یعقوب] آورد و او به وی درآمد... و به راحیل نیز درآمد و او را از لیه بیشتر دوست داشتی.

در *آگادا* از یعقوب به خاطر ازدواجش با دو خواهر (لیه و راحیل، دختران لابان) انتقاد شده است؛ زیرا اگرچه تورات هنوز نازل نشده بود، اما ربّی‌ها عقیده داشتند که پاتریارخ‌ها باید کلّ تورات را رعایت می‌کرده‌اند (آبریاخ، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۲۲)؛ چنان که در سفر لاویان (۱۸: ۱۸) آمده است: «زنی را با خواهرش مگیر تا هیوی او بشود، و تا عورت او را با وی مادامی که او زنده است، کشف نمایی».

#### ۱۲-۴. محکومیت یعقوب به خاطر رفتار نورچشمی با یوسف

بنا بر سفر پیدایش (۳۷: ۳):

اسرائیل [یعقوب] یوسف را از سایر پسران خود بیشتر دوست داشتی؛ زیرا که او پسر پیری او بود و برایش ردایی بلند ساخت.

در *آگادا* رفتار نورچشمی یعقوب با یوسف به‌عنوان نمونه کامل آنچه یک پدر نباید انجام دهد (ترجیح یک پسر بر دیگران) محکوم شده است؛ عملی که مثل ماجرای یوسف می‌تواند به نتایج مصیبت‌باری بینجامد (همان).

#### ۱۳-۴. انتقاد از یعقوب به خاطر غیبت طولانی از خانه

در سفر پیدایش (۳۱: ۳۸، ۴۱) آمده است:

در این بیست سال که من [یعقوب] با تو [لابان] بودم، میش‌ها و بزهایت حمل نینداختند و قوچ‌های گله تو را نخوردم... بدین‌طور بیست سال در خانه‌ات بودم؛ چهارده سال برای دو دخترت خدمت تو کردم و شش سال برای گله‌ات.

در *آگادا* غیبت طولانی یعقوب از خانه - که در طی آن، او نتوانست به پدر و مادرش احترام بگذارد - گناه بزرگی دانسته شده است که به سبب آن، او با ناپدید شدن یوسف برای یک دوره طولانی مجازات شد. این انتقاد به احتمال زیاد، عمدتاً معطوف به جوانانی بود که پدر و مادرشان را در فلسطین ترک می‌کردند و در جست‌وجوی فرصت‌های اقتصادی بهتر، به بیرون، به‌ویژه به سوریه و بابل می‌رفتند. بنابراین منظور از مثال یعقوب جلوگیری از این مهاجرت بود که طی قرون دوم و سوم عصر متداول وضعیت نگران‌کننده‌ای به خود گرفته بود (همان).

توجه این نقد مثل توجیه برخی دیگر از نقدها که پیش‌تر ذکر شد، مبتنی بر توان دادن یعقوب است؛ زیرا همان‌گونه که یعقوب مدت بیست سال از پدر و مادر خود دور شد، یوسف هم مدتی طولانی از یعقوب دور گردید.

۱۴-۴. انتقاد از یعقوب به خاطر کوتاهی از شفاعت فرزندانش و موافقت فوری او با نابودی آنها به خاطر گناهانشان در آگاد یعقوب به خاطر کوتاهی در شفاعت نزد خدا درخصوص بردگی فرزندانش در مصر و از این بدتر، موافقت فوری اش که آنها باید به خاطر گناهانشان نابود شوند، آماج انتقاد جدی ربی‌ها قرار گرفته است (همان).

۱۵-۴. انتقاد از یعقوب به خاطر تصمیم بر اعلان زمان آمدن مسیحا به پسرانش قبل از مرگ

سرانجام بنا بر آگاد یعقوب قبل از مرگش، درصدد برآمد زمان آمدن مسیحا را به پسرانش اعلان کند؛ اما در این لحظه، حضور الهی از او دور شد؛ بی‌تردید به خاطر اینکه قصد یعقوب غیر شرعی دانسته شده است (همان). همان‌گونه که معلوم است، توجهی درباره دو انتقاد بالا از یعقوب و نیز چند انتقاد دیگر از او توسط آگادیس‌ها ارائه نشده است. نکات قابل توجه درباره این دو انتقاد آن است که اولاً، یعقوب از امور مربوط به آینده (بردگی فرزندانش در مصر و زمان آمدن مسیحا) از طریق وحی مطلع بود. ثانیاً، خداوند او را از فروافتادن در گناه (اعلان زمان آمدن مسیحا) بازداشت.

علاوه بر این، بنا بر سفر پیدایش (۳۱: ۳؛ ۴۶: ۲-۴) و سفر خروج (۶: ۳)، خداوند در بیداری و در رؤیا بر یعقوب ظاهر می‌شد و با او سخن می‌گفت. در سفر پیدایش (۲۸: ۱۰-۱۵) یعقوب بعد از فرار از حضور برادرش عیسیو، در «لوز» یا «بیت‌ئیل»، در خواب نردبانی را دید که پایه آن بر زمین و سرش به آسمان می‌رسید و فرشتگان خدا از آن بالا و پایین می‌رفتند و خداوند بر بالای نردبان ایستاده بود. سپس خداوند با او سخن گفت و سرزمین وعده داده‌شده به ابراهیم و اسحاق (زمین کنعان)، فرزندان بی‌شمار، برکت یافتن تمام مردم زمین توسط او و نسل او را به او وعده داد.

همچنین در سفر پیدایش (۳۲: ۲۲-۳۲) خداوند در محلی بین «بیت‌ئیل» و «سکوت» به نام «فنی‌ئیل» بر یعقوب ظاهر شد و نام «سراتیل» را به جای یعقوب به‌عنوان برکت به او داد.

نیز در سفر پیدایش (۳۵: ۱-۱۵) خداوند یک بار دیگر در لوز یا بیت‌ئیل، بعد از بازگشت یعقوب از بین‌النهرین بر او ظاهر شد و با او سخن گفت و نام «سراتیل» را به جای یعقوب به‌عنوان برکت به او داد و پدید آمدن ملل و پادشاهان زیادی از نسل او، دادن سرزمین وعده داده‌شده به ابراهیم و اسحاق (زمین کنعان) را به او وعده داد و بعد از سخن گفتن با او از نزدش به آسمان صعود کرد. در کتاب هوشع نبی (۱۲: ۳-۴) این موجود ظاهرشده بر یعقوب، فرشته خوانده شده است.

بنا بر سفر پیدایش (۳۱: ۱۱-۱۳؛ ۳۲: ۱-۲) فرشته یا فرشتگان خدا در خواب و بیداری بر یعقوب ظاهر می‌شدند و با او سخن می‌گفتند.

مقام یعقوب به همراه حضرت ابراهیم و اسحاق چنان بلند است که خداوند خود را به اضافه نام آنها، یعنی «خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب» می‌خواند (سفر خروج، ۳: ۱۵؛ همان، ۴: ۵؛ انجیل متی، ۲۲: ۳۲؛ انجیل مرقس، ۱۲: ۲۶؛ کتاب اعمال رسولان، ۷: ۳۲).

از قول حضرت موسی در سیفر تثئیه (۹: ۲۷) یعقوب «بنده خدا»، و نیز از قول او در همان جا (۳۲: ۹) او «قرعه میراث او [خداوند]»، و از قول داود در کتاب اول تواریخ ایام (۱۶: ۱۳) او «بنده خدا و برگزیده او» خوانده شده است. در جای دیگر خداوند یعقوب را دوست، و عیسو را دشمن داشته است (کتاب ملاکی نبی، ۱: ۲؛ رساله پولس رسول به رومیان، ۹: ۱۳).

در انجیل متّی (۸: ۱۱) هم یعقوب به همراه حضرت ابراهیم و اسحاق در ملکوت آسمان، و در انجیل لوقا (۱۳: ۲۸) او به همراه حضرت ابراهیم و اسحاق و جمیع انبیا در ملکوت خدا نشسته است. نتیجه آنکه با توجه به ظاهر شدن متعدد خداوند و فرشتگان در خواب و بیداری بر یعقوب و سخن گفتن با او و در نتیجه، نبوت و عصمت او؛ دوست، بنده، برگزیده و قرعه میراث خداوند بودن او؛ خواندن نام خداوند به اضافه نام او؛ نشستن او در ملکوت آسمان یا ملکوت خدا؛ و بازداشتن او توسط خدا از گناه براساس کتاب مقدس، چگونه ممکن است که آن حضرت مرتکب این همه گناه شود؟!

### نتیجه‌گیری

برخی صفات منفی حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام در سیفر پیدایش و آگادا از طریق طرح خداوند بودن آنها قبل از تولدشان و یا خارج بودن آنها از حیطه اختیارشان توجیه شده است؛ برخی از آنها بر مبنای نازل نشدن شریعت حضرت موسی علیهم‌السلام و از این رو قرار نگرفتن آن گناهان تحت آن شریعت؛ برخی صفات منفی آنان از طریق ذکر توان‌هایی که آنان و یا فرزندان‌شان داده‌اند؛ برخی با این توجیه که این انبیا در مرحله ابتدایی سیر تکامل معنوی خود بوده‌اند؛ و برخی دیگر از صفات منفی آنها از طریق نیت خیر داشتن آنها توجیه گردیده است.

با توجه به ظاهر شدن خداوند و فرشتگان بارها در خواب و بیداری بر حضرت ابراهیم، ساره، هاجر، اسماعیل، لوط و یعقوب علیهم‌السلام و سخن گفتن با آنها و بعکس، و نبی یا نبیه بودن و در نتیجه عصمت آنها، رعایت شریعت توسط آنها، مردان و زنان باایمان و مقدس بودن‌شان، معیت خداوند با آنها و مانند آن در کتاب مقدس و آگادا، آنها از گناهان نسبت داده‌شده بری شمرده شده‌اند.

توجیه گناهان حضرت ابراهیم، ساره، لوط و یعقوب علیهم‌السلام توسط ربّی‌های آگادا، متفکران یهودی و محققان، گرچه مبتنی بر کتاب مقدس و آگادا بوده، ولی چون برخی مبتنی بر جبر، برخی مبتنی بر فرق بین انبیا در رعایت یا عدم رعایت شریعت، برخی مبتنی بر دادن توان گناهان آنها از طرف فرزندان، برخی مبتنی بر امکان گناه توسط آنها در مرحله‌ای از زندگی، و برخی دیگر مبتنی بر جواز ارتکاب گناه توسط آنها برای رسیدن به کاری خیر و هدفی نیکو هستند، قابل پذیرش نیست.

## منابع

- کتاب مقدس (ترجمه تفسیری، شامل عهد عتیق و عهد جدید)، بی تا، بی جا، بی نا.
- کتاب مقدس (کتاب عهد عتیق و عهد جدید)، که از زبان های اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی ترجمه شده است، ۱۹۸۶-۱۹۸۸، لندن، انجمن پخش کتب مقدسه.
- کتاب مقدس ترسایان، ۲۰۱۵، مقدمه و توضیحات طبق ترجمه بین‌الکلیسائی کتاب مقدس، ایران، انجمن کتب مقدسه.
- صفائی، سیداحمد، ۱۳۶۸، علم کلام، تهران، دانشگاه تهران.
- میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- Aberbach, Moses, 2007, "Jacob, In the Aggadah", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Brettler, Marc Zevi, 2004, "Genesis", in *The Jewish Study Bible*, Editors: Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, New York, Oxford University Press.
- Clarke, L, 2005, "Ismah", in *The Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Greenspahn, Frederick E, 2005, "Jacob", in *The Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA, V. 7, p. 4757-4758.
- Hirschberg, Haïm Z'ew, 2007, "Lot", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA, V. 13, p. 215-216.
- , 2007, "Ishmael, In the Aggadah", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA, V. 10, p. 81-82.
- Hopfe, Lewis M, 1994, *Religions of the World*, Edited by Lavinia R. Hopfe and Lewis M. Hopfe, Jr, New Jersey, Prentice-Hall.
- Kasher, Hannah, 2007, "Abraham, In Jewish Philosophy", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Lichtenstein, Aaron, 2007, "Leah, In the Aggadah", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Rothkoff, Aaron, 2007, "Sarah, In the Aggadah", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Sarna, Nahum M, 2007, "Jacob", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Seters, John Van, 2005, "Abraham", in *The Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- Siff, Myra J. and Sperling, S. David, 2007, "Sarah", in *Encyclopaedia of Judaica*, Fred Skolnik (editor in chief), New York, Macmillan Reference USA.
- The Babylonian Talmud*, 1918, Original text Edited, Corrected, Formulated, and translated into English by Michael L. Rodkinson, Boston, The Talmud Society.
- The NKJV* (New King James Version) Study Bible, 2014, Ronald B. Allen, Th.D. (Old Testament Editor), Earl D. Radmacher, Th.D. (General Editor), Nashville, Thomas Nelson.

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی مفهوم «روشن‌شدگی» در ذن بودایی با تأکید بر شن‌سیو با «صحو» در تصوف خراسان با تأکید بر ابوالقاسم قشیری

ک. مریم علوی / دکترای ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی قم

m.alavi60@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-6354-0870

lakzaei@urd.ac.ir

مهدی لکزائی / استادیار گروه ادیان شرق دانشگاه ادیان و مذاهب قم

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

### چکیده

«روشن‌شدگی» در سنت ذن بودایی و «صحو» در سنت تصوف خراسان اهمیت برجسته‌ای دارند، به گونه‌ای که باعث ایجاد شقاق بنیادینی میان پیروان ذن بودایی و تصوف خراسان شدند. در سنت ذن بودایی، «روشن‌شدگی» به «تدریجی» و «ناگهانی» تقسیم می‌شود که هریک پیروان خاص خود را دارد. نماینده مکتب «بیداری تدریجی» شن‌سیو و نماینده مکتب «بیداری ناگهانی» نیز هوئی‌نگ دارد. اختلاف نظر آنها در بحث کیفیت حصول روشن‌شدگی چنان جدی بود که سنت بودایی بعد از خود را به آیین بودایی «شمال» و «جنوب» تقسیم کرد. در تصوف خراسان نیز اختلاف نظر میان «صحو» و «سکر» صوفیان آن خطه را در برابر هم قرار داد و آنها را - دست کم - به دو دسته تقسیم کرد: صوفیان پیرو صحو مانند خواجه عبدالله انصاری، ابونصر سراج طوسی، و هجویری که ابوالقاسم قشیری نیز نماینده این تصوف به‌شمار می‌رود. پیروان روشن‌شدگی تدریجی در ذن بودایی اهل سواد و دانش بودند. آنها اهل کتابت بودند و نظریات خاص خود را به خوبی در آثارشان تدوین کردند. به عبارت دیگر، آنها بیشتر اهل سنت کتابت بودند و در دوره خود در زمره اهل علم شناخته می‌شدند. در تصوف مبتنی بر صحو خراسان نیز صوفیان اهل دانش و کتابت بودند و از سنت مکتوب بهره می‌بردند و در زمره عالمان زمان خود به‌شمار می‌آمدند. به لحاظ کارکرد، روشن‌شدگی تدریجی در سنت ذن بودایی همان جایگاهی را دارد که صحو نزد صوفیان خراسان داشته است. نوشتار حاضر براساس روش تحلیلی - توصیفی و بر مبنای اطلاعات و داده‌های کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

کلیدواژه‌ها: روشن‌شدگی تدریجی، شن‌سیو، مکتب چن، صحو، تصوف خراسان، ابوالقاسم قشیری.

به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی میان ذن بودایی در چین و ژاپن با تصوف اسلامی شباهت‌های باطنی عمیق میان مفهوم روشن‌شدگی در این دو سنت وجود دارد. جاده ابریشم نه فقط مرکز تبادلات تجاری، بلکه مرکز تبادل باورهای مکاتب گوناگون دینی عرفانی و فلسفی نیز بوده است. خراسان بزرگ در ایران از طریق جاده ابریشم با چین در ارتباط بوده است. بازرگانان و تاجران دوشادوش همین صوفیان به کشورهای مختلف آسیا رفته و اسلام معنوی و باطنی را در آنجا گسترش دادند. محققان بر ارتباط میان خراسان بزرگ و هند توافق دارند، ولی هنوز پرده از راز سر به مهر ارتباط فرهنگی چین و خراسان آنگونه که باید برداشته نشده است. در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر مطالعه عرفان اسلامی و ذن بودایی» (سخایی، ۱۳۸۱)، نیز به این موضوع پرداخته شده است.

### ۱. مفهوم «روشن‌شدگی» در سنت ذن بودایی

«روشن‌شدگی» خمیره سنت ذن بودایی است. فرد به روشن‌شدگی رسیده دارای نشانه‌هایی است: نخست. او اجازه نمی‌دهد که پستی و بلندی زندگی بر او چیره شود. او دستخوس ترس و دلهره یا کام و ناکام نمی‌گردد.

دوم. دارای قدرت روحی خاصی است که در لبخند بی‌کلام، آرامش او آشکار است. او از کلمات و مفاهیم بهره می‌برد، بی‌آنکه اسیر آنها باشد. کار او این است که لحظه روشن‌شدگی و بیداری را به ثمر بنشاند (تیک نات هان، ۱۳۷۶، ص ۵۳).

نیل به حقیقت یا همان «روشن‌شدگی»، نه به معنای کسب دانش، بلکه بیدار کردن لب واقعیت است. واقعیت خود را در لحظه بیداری یا همان «روشن‌شدگی» کامل و کل نشان می‌دهد. با این روشن‌شدگی، نه چیزی به شخص افزوده و نه چیزی از او کاسته می‌شود. نشانه لحظه روشن‌شدگی یا بیداری باز شدن لب است به خنده؛ خنده کسی که دیری است دردمندانه در پی چیزی می‌گشته که نمی‌یافته است، تا اینکه آن را درون جیبش می‌یابد (همان، ص ۴۷).

روشن‌شدگی در مکاتب گوناگون با واژگان دیگری همچون «کایولیبه» (Kaivalya)، «تیروانه»، و «مکشه» (Moksha) نیز همپوشانی معنایی دارد و به شیوه‌های متفاوتی توضیح داده می‌شود؛ ولی شاید مهم‌ترین وجه شباهت این مکاتب توافق بر این موضوع است که روشن‌شدگی به لحاظ عقلی قابل درک و فهم نبوده، نیل به آن از طریق معرفت‌های ذهنی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ماهیت آن چنان است که از همه مقولات ذهنی می‌گریزد (لوی، ۱۹۹۱، ج ۲۶، ص ۲۹۱).

در آیین بودایی ژاپنی تجربه «روشن‌شدگی» یا همان «بیداری» با واژگانی همچون «ستوری» (Satori) یا «کنشو» (Kenshō) مطرح می‌شود. در زبان ژاپنی، «ستوری» همان دریافت شهودی حقیقت است که موجب



ارتقای تفکر ادراکی می‌شود و با کلمات قابل بیان نیست. «ستوری» دارای مراتب گوناگونی است و رهروان با تمرین‌های مستمر، درصدد دریافت‌های عمیق‌تری از آن برمی‌آیند (کیون، ۲۰۰۴، ص ۲۵۶).

با وجود آنکه بیشتر پژوهش‌ها در خصوص چن با چالش جدی مواجه شده، اما هنوز هم بی‌تردید، روشن‌شدگی دغدغه اصلی تمرینات روحانی چن است (مینگ، ۱۹۹۱، ص ۴۴۷). هرچند «روشن‌شدگی» یا «رستگاری و نجات» غایت همه نظام‌های مهم هندی است و در سنت‌های دینی هندی غیر از آیین بودا هم وجود دارد، اما بیشتر در آیین بودایی، تجربه روشن‌شدگی مطمح‌نظر است (جانز، ۲۰۰۵، ص ۶۸۴).

در این آیین «پرگیا» (Prajna) یا «فراشناخت» نیز همان راه و روش رسیدن به روشن‌شدگی یا همان «سم‌بُدھی» (Sambuddhi) است که این خود بالاترین مرتبه تربیت بودایی است. پرگیا مقصد است؛ همان روشن‌شدگی. چنانچه روشن‌شدگی چیزی باشد که با پرگیا در جست‌وجوی آن باشیم نه تنها از روشن‌شدگی خیلی دور شده‌ایم، بلکه از پرگیا نیز کاری برنمی‌آید. پرگیا همان روشن‌شدگی است، بی‌هیچ دوگانگی. پرگیا خود را در روشن‌شدگی می‌جوید و خود را می‌شناسد، بی‌هیچ کوشش (سوزوکی، ۱۳۸۳ الف، ص ۵۱).

#### ۱-۱. روشن‌شدگی تدریجی یا ناگهانی شن‌سیو و هوئی‌نگ

روزی استاد پنجم ذن هونگ‌جن به‌منظور درک سطح دریافت شاگردانش از چن و قدرت انتقال «دهرمه» توسط ایشان، از شاگردانش خواست تا شعری بسرایند که روح آموزه‌هایشان را دربر داشته باشد. هونگ‌جن استاد بزرگی بود و پیروان توانمند بسیاری داشت که نام بیش از ده تن آنها در تاریخ مانده است، ولی از آنان شن‌سیو و هوئی‌نگ برجسته شدند و به سبب تفاوت و اهمیت آموزه‌های ایشان، ذن به دو مکتب «شمالی» و «جنوبی» تقسیم شد. شن‌سیو این شعر را که بیانگر نگرش وی بود، سرود:

دل به آینه‌ای درخشان می‌ماند	این تن درخت بُدهی است و
و مگذار که بر آن غبار بنشیند	زنهار که همواره پاکیزه‌اش نگاه‌دار

(تن جینگ، سوتره صفه، ص ۱۳۵)

هونگ‌جن با خواندن شعر بلافاصله دانست که سراینده شعر سرشت ذاتی خود را ندیده و وارد دروازه (Gate) نشده است. نیمه‌های شب استاد بزرگ شن‌سیو را به اقامتگاهش خواند و گفت: این شعر نشان می‌دهد که شما هنوز سرشت اصلی خود را ندیده‌اید. شما فقط به خارج دروازه رسیده‌اید و هنوز وارد آن نشده‌اید. «روشن‌شدگی» مستلزم آن است که شما بتوانید ذهن خودتان را در یک کلمه تشخیص دهید و سرشت اصلی خودتان را بدون تولد و مرگ ببینید. ادامه داستان از زبان هوئی‌نگ در سوتره صفه چنین نقل شده است:

روزی پسری که از بازار می‌گذشت، در حال خواندن شعر شن‌سیو بود. به محض اینکه من آن شعر را شنیدم، دریافتم که رایحه اصلی روشن‌شدگی هنوز برایش آشکار نشده است. با وجود اینکه من تعلیمی ندیده بودم،

بلافاصله منظور اصلی آن شعر را فهمیدم و از پسر بچه پرسیدم: این شعری که می‌خوانی چیست؟ پسر بچه داستان مسابقه شعری را که استاد پنجم ترتیب داده بود، تعریف کرد و گفت که شن‌سیو این شعر را سروده است. سپس هوئی‌نگ در پاسخ شن‌سیو چنین سرود:

نه درخت بُدهی هست و      نه آیینه شفاف است  
چون همه چیز تهی است      غبار کجا می‌تواند بنشیند؟

(همان)

استاد پنجم ذن هونگ جن در نهایت شعر هوئی‌نگ را می‌پسندد و او را به‌عنوان ششمین استاد ذن پس از خود برمی‌گزیند. *سوتره صفه* در ادامه نقل می‌کند که هوئی‌نگ به دعوت استاد، مخفیانه نیمه شب به دیدار او می‌رود و از او تعلیم *سوتره الماس* را فرامی‌گیرد.

هوئی‌نگ می‌گوید: وقتی ضمن تعلیم *سوتره* به این نکته رسید که می‌گوید: شما باید جانتان را فعال کنید و هرگز اجازه ندهید در جایی پرسه بزنند. من با شنیدن این توضیحات، به دریافت کاملی رسیدم و دانستم که هیچ چیز از سرشت ذاتی جدا نیست. من به استاد گفتم: چه کسی می‌تواند انتظار داشته باشد که سرشت ذاتی‌اش فی‌نفسه خالص، نامیرا، نازا و کامل باشد؟

استاد بزرگ هنگامی که متوجه شد سرشت آغازین را دریافته‌ام به من گفت: اگر کسی «جان آغازین» (Original Mind) را تشخیص ندهد، مطالعه برای آموزش هیچ فایده‌ای برایش ندارد. اگر سرشت ضروری آغازین را تشخیص دهید همانی می‌شوید که او را «انسان بزرگ»، «استاد بشریت و فرشتگان» و «بودا» می‌نامند. سپس هوئی‌نگ در ادامه *سوتره صفه* می‌گوید: من در نیمه‌های شب بدون اینکه کسی متوجه شود، معنای آن آموزه‌ها را فرا گرفتم و استاد پنجم گفتمان «روشن‌شدگی ناگهانی» را همان‌گونه به من داد که ردا و جام را، و به من گفت: شما نسل ششم استاد بزرگ هستید.

استاد بزرگ پس از جدایی از هوئی‌نگ تا چند روز سخنرانی نداشت. سرانجام اعلام کرد که صاحب ردا و تعلیم به جنوب رفته است. وقتی مردم پرسیدند که منصب تعلیم به چه کسی واگذار شده است، او پاسخ داد: فرد «توانا» بی آن را عهده‌دار شده است و مردم دانستند که منظور او کیست؛ چراکه «توانا» معنای ننگ (Neng) در نام هوئی‌نگ است (کلی‌یری، ۱۹۹۸، ص ۱۳-۶).

۱-۲. شن‌سیو (Shen- hsiu; 606-706)

شن‌سیو در تاریخ سنتی مکتب «چن»، بنیانگذار و اولین استاد مکتب شمالی محسوب می‌شود. البته این مکتب عمری کوتاه داشت و دیری نپایید. او در جوانی چهره‌ای خوشنام داشت و رهروی زیرک و توانا بود. در سال ۶۲۵ وارد دوره رهبانی در لو یان (Lo yan) شد و در سال ۶۵۵ هونگ جن را ملاقات کرد و تحت اشراف او به تمرین‌های «مراقبه نشسته» چن اهتمام ورزید. در اواخر قرن هفتم، به دعوت ملکه وو (Wu)،

به تبلیغ «ذن» در چوانگ آن (Chang an) و لویان در شمال، براساس آموزه سنتی «روشن‌شدگی تدریجی» پرداخت. روی سنگ قبر او در ذکر سلسله انساب مقام استادان چن، وی را استاد ششم دانسته‌اند (شیه، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۹۴۶).

در برخی از شجره‌نامه‌ها در اوایل قرن هشتم نام شن‌سیو - به‌جای هوئی‌نگ - به‌عنوان استاد ششم به چشم می‌خورد. وی واعظی باجذبه و قدرتمند بود. یکی از نویسندگان معاصر او در یادداشت‌هایش می‌نویسد: مردمان بسیاری از فرسنگ‌ها فاصله برای شنیدن سخنان وی به آنجا سفر می‌کردند (ای. بی. ۱۹۹۱، ج ۱۳، ص ۱۵۰۰).

با وجود اینکه بسیاری از استادان چن از افتادن در عرصه مطالعات فلسفی امتناع می‌کنند، اما ظاهراً سنت شمالی که از سوی شن‌سیو پایه‌گذاری شد، سنتی عقلانی و فلسفی بود. در متون موجود متعلق به سنت بودایی چینی اولیه که آن را «چن شمالی» می‌خوانیم و منتسب به شن‌سیو است، چنین تردیدی به چشم نمی‌خورد (زئوشنر، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۳۳).

به لحاظ اسناد تاریخی، متأسفانه اطلاعات زیادی از آموزه‌های شن‌سیو در دست نیست. واقعیت این است که رونق نگرفتن این مکتب در مقابل مکتب رقیب، سبب از بین رفتن مفاهیم و آموزه‌های آن شد. شن‌سیو در اثر منتسب به او (ر.ک: سینگ، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۴۰) با عنوان *تأمل عمیق پیرامون جان* (*Kuan-hsin lun*) درباره «جان» می‌نویسد: از جان فعالیتی برمی‌آید که دارای دو وجه متمایز است. آن دو وجه چیستند؟ اولی جان پاک است و دومی جان آلوده، و از آغاز، این دو وجود داشته‌اند.

کلام منتسب به شن‌سیو اشاره به جنبه‌های گوناگون جان، یعنی همان جنبه مطلق (Absolute) دارد که به آن «چینی» (Tathata) می‌گوییم. جنبه دیگر جان از نظر پدیداری مانند «سمساره»، تولد و مرگ است. هر کدام از این دو جنبه همه حالات وجود را دربر می‌گیرد (زئوشنر، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۳۴).

همه موجودات متأثر از رنج (dukkah) هستند و تولد مجدد آنها ادامه دارد؛ چون جان پریشان و آلوده‌شان مانع از دریافت «چینی» یعنی جان - آن‌گونه که هست - می‌باشد. این همان جهل و نادانی بنیادینی (Fundamental Ignorance) است که مانند ابرها مانع اشراق (Illumination) - تابش خورشید - می‌شود.

شن‌سیو همچنین توضیح می‌دهد که تفاوت «جان پاک» و «جان آلوده» در عملکرد آنهاست و این دو جان جدای از هم نیستند. سوآلی که در این بخش مطرح می‌شود این است که معنای «جان آلوده» چیست؟

شن‌سیو توضیح می‌دهد که جان در اصل خود و به‌خودی‌خود به‌طور طبیعی سه نوع زهر تولید می‌کند. این سه نوع زهر عبارت است از: آز (Dosa)، کینه (Raga)، و فریب و نادانی (Moha). با وجود اینکه این سه زهر از خودِ جان ناشی می‌شود، این بدان معنا نیست که جهان بیرون از جان دچار آن نیست. می‌دانیم که این سه زهر از عملکرد حواس ناشی می‌شود (سینگ، ۱۹۹۷، ص ۱۸۴).

## ۳-۱. شقاق در مکتب جن درباره موضوع «روشن‌شدگی»

برخی محققان برآنند که دیدگاه هونگ‌جن پیش از سروده شدن شعر هوئی‌نگ مشابه شن‌سیو بوده و به احتمال زیاد در خود آموزه هونگ‌جن چیزی بوده که به آموزه شن‌سیو گرایش داشته است. گویا هونگ‌جن به شاگردانش می‌آمocht که همه‌وقت از جان مراقبت کنند. البته چون او پیرو بدهی دهرمه بود، بر این باور بود که جهان و هرچه در آن است از جان برخاسته، اما خود جان ساده صافی و روشن، همانند خورشید پشت ابر است.

آموزه هونگ‌جن در مراقبت از جان، شاید به این معنا باشد که رهرو باید جان فردی خود را از قرار گرفتن سر راه «جان آغازین» مراقبت کند. البته در این مسیر آنچه در تصور استاد است درباره افراد گوناگون و در زمان‌های گوناگون یکسان محقق نمی‌شود. برخی بر این باورند که آموزه هونگ‌جن را می‌توان به هر دو سیاق، هم به شیوه شن‌سیو و هم به سبک هوئی‌نگ تعبیر کرد (سوزوکی، ۱۳۸۳ب، ص ۳۸).

هونگ‌جن ابتدا روح جن را در شعر شن‌سیو یافت و از همه خواست آن را با صدای بلند بخواند، اما نقل داستان از زبان سوتره صفه حال و هوای دیگری دارد و چنین روایت می‌کند که هونگ‌جن هم مانند هوئی‌نگ بی‌درنگ پس از شنیدن آن شعر، دریافت که این شعر روح جن را منتقل نمی‌کند و به همین سبب با عجله و با خطی بد شروع به نوشتن شعری بر روی دیوار کرد. هونگ‌جن آن شعر را دید و هوئی‌نگ را به اتاق خود فراخواند. سپس همه مفاهیم اعتقادی جن را به او آموخت و لقب «استاد» را به وی اعطا کرد و ریسمان و دلق را که نشان آن بود، به وی بخشید. البته برخی هم معتقدند: علت اینکه هوئی‌نگ بعدها به‌عنوان استاد ششم شهرت بیشتری به‌دست آورد این بود که همه مکاتب بعدی ذن توسط شاگردان او پایه‌گذاری شدند (شیه، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۹۳۶).

به نظر سوزوکی، شعر شن‌سیو تا حد زیادی بیانگر اهداف و روش‌های مکتب بوداست و روح آن به این معنا اشاره دارد که «مراقبه» ابزاری برای پاک‌سازی جان است. شن‌سیو مانند دیگر استادان ذن معتقد بود: جان وجود دارد و آن را باید در جان فردی خود که به تمام صفات بودا آراسته است، جست‌وجو کرد و علت عدم ادراک حقیقت این است که ما در جست‌وجوی مقاصد بیرونی هستیم که نور جان را تیره می‌کند.

شن‌سیو معتقد بود: فرد باید از طریق تمرین آرامش‌طلبی به درون بنگرد و اهتمامش این بود که مراقبت از خود یا «غبارزدایی» را به‌جای فرایند بی‌قصدی توضیح دهد. این روش خوبی است، ولی مشکل اینجاست که روش او فاقد بینش متافیزیکی است. روش او عموماً «همان کاری کردن» یا «یو‌زه» (Yu-tso) در برابر روش هوئی‌نگ «کاری نکردن» یا «وو‌زه» (Wu-tso) خوانده می‌شود (سوزوکی، ۱۳۸۳الف، ص ۲۱).

تسونگ می‌به تبیین سروده شن‌سیو و هوئی‌نگ می‌پردازد و معتقد است: در مکتب شمالی، تمام موجودات در اصل به «روشن‌شدگی» آراسته‌اند؛ درست همان‌گونه که سرشت آئینه این است که روشن کند؛ زیرا آرایش‌ها بر آئینه پرده می‌کشند و آئینه نادیدنی می‌شود؛ گویی غبار آن را تیره کرده است. اندیشه‌های خطا همان غبار و زنگاری است که باید از آئینه جان برگرفته شود تا حقیقت را منعکس سازد.

تسونگ‌می همچنین معتقد است: جان به گوی بلورینی می‌ماند که از خود رنگی ندارد و چنان که هست، پاک و کامل است؛ اما همین که با جهان بیرون روبه‌رو شود تمام رنگ‌ها و اشکال گوناگون را به خود می‌گیرد. اگر گوی را در مقابل چیز تیره‌ای قرار دهند هر قدر هم که از پیش پاک بوده باشد، تیره به نظر می‌رسد و نادان می‌پندارد که این گوی در نهاد خود آلوده است و به‌سادگی نمی‌پذیرد که ذات آن پاک است (سوزوکی، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۰).

#### ۴-۱. مناقشه شن‌سیو و هوئی‌نگ

داستان رقابت هوئی‌نگ و شن‌سیو صرف‌نظر از آنکه داستانی حقیقی یا افسانه‌ای است، سرآغاز تدریس «روشن‌گری ناگهانی» شناخته می‌شود و - در واقع - در این داستان از زبان هوئی‌نگ - هر چه هست - این معنا ثابت است که از آغاز چیزی نبوده است.

شعر شن‌سیو بر روح جهانی یا سرشت و طبیعت بودایی تأکید می‌کرد، درحالی‌که تأکید هوئی‌نگ بر «وو» (نیستی) بود. دو عبارت است که اغلب در مکتب چن از آنها استفاده می‌شود:

۱. روح جهانی همان بوداست.

۲. نه روح در کار است و نه بودایی.

شعر شن‌سیو بیانگر عبارت اول و شعر هوئی‌نگ بیانگر عبارت دوم است که بعدها این ابیات شالوده‌اندیشه «روشن‌شدگی ناگهانی» گردید. این ابیات همچنین هنگامی که باهم در نظر گرفته می‌شوند، یک ساختار سه‌گانه را تشکیل می‌دهند که شامل این آموزه‌هاست: آموزش مداوم روش «بدهیستوه»ها در بیستی که منسوب به شن‌سیو است؛ نقد ادبی مفاهیم آن تدریس از طریق آموزه «تهیت» در بیت منسوب به هوئی‌نگ؛ و بازگویی شیوه چن با اصطلاحات استعارگونه (شیه، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۹۳۷).

درحالی‌که اندیشه شن‌سیو هنوز به دنبال پیروی از قواعد و ضوابط بود، هوئی‌نگ از شرایط سنتی متعارف پیشی گرفت و واجد نیروی تفکر آزاد شد. با اطمینان می‌توان گفت: ایده‌ای که در هر دو شعر مطرح شده تا حدی دارای جنبه عقلانی بوده، اما اندیشه‌ای که با شعر هوئی‌نگ مطرح گردیده به لحاظ مفهومی قرابت بیشتری با اندیشه «تهیت» آیین بودا داراست (چانگ، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۴۰۳).

شعر شن‌سیو با بیان ضرورت زدودن غبار (ناپاکی‌ها) از آئینه (ذهن) درصدد تأکید بر «روشن‌شدگی تدریجی» است، درحالی‌که هوئی‌نگ (راهبی که روی دیوار می‌نویسد) معتقد است: خبری از وجود آئینه و ناپاکی نیست و این نگاهی است که بیشتر با «روشن‌شدگی ناگهانی» سازگار است. در گذر زمان با وجود تلاش‌های پیگیر شاگردان شن‌سیو، «روشن‌شدگی ناگهانی» گفتمان برتر چن شد و حکایات مربوط به هوئی‌نگ از طریق سوتره صفه و منابع دیگر به متون مقدس راه یافت. سرانجام هوئی‌نگ نیای مشترک همه مکاتب چن شد و درگذر زمان شرایط به گونه‌ای پیش رفت که راهبانی که در پی نیل به «دهرمه» بودند به وی منتسب می‌شدند (کیون، ۲۰۰۴، ص ۱۱۵).

در مجموع، می‌توان گفت: در متون مکتب شمالی تأکید ویژه‌ای بر جان پاک شده و سطور زیادی را در تبیین تفاوت‌های جان پاک و آلوده پرداخته‌اند. «جان پاک» همان جان خالی از اندیشه، تصور و ادراک است. چنین جانی برخوردار از ساحتی از آگاهی بوده که با حس‌گیری و درک عملکردهای جان متفاوت است. به نظر می‌رسد این نوعی آگاهی غایی است که تا حدی مستقل از معنا و فعالیت‌های ادراکی جان معمولی و آلوده ماست. چنین جانی پاک و بدون آلودگی و هرگونه اندیشه، تصور و ادراک بوده و این همان بیداری است.

در یکی از متون متقدم مکتب شمالی آمده است: «بیداری» همان جان رها شده از قید و بند هرگونه اندیشه است. آشفته نکردن جان نچسبیدن به ظواهر و مفاهیم - درواقع - همان جان پاک، حقیقی و فطری ماست. جان حقیقی ما شفاف است و در این شرایط چیزی برای حصول در تعلیم فلسفی و نظام فلسفی وجود ندارد.

شن‌سیو این جان پاک را به شیوه‌ای کاملاً سنتی در مذهب چن در انتقال روشنایی بیان می‌کند: همه چیزها در آیین بودا به گونه‌ای فطری در جان پاک وجود دارند. اگر شما در پی آن باشید که چیزی را خارج از آن به چنگ آورید مانند آن است که در مسیری در حال حرکت هستید که از پدر و نیای خود دور می‌شوید (ژئوشنر، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۳۵).

در نهایت، ظاهراً هیچ ایده‌ای در شعر شن‌سیو بیانگر مخالفت او با بودای ذاتی و درونی یا «روشن‌شدگی ناگهانی» نیست و به بیان کلی، می‌توان گفت: «سویتیسم» یا همان مکتب ناگهانی جنوبی با تدریجی‌گری شمالی بیش از اینکه دچار تمایز میان «ناگهانی» و «تدریجی» شوند همپوشانی داشته، با یکدیگر در تعامل‌اند (گومز، ۱۹۹۱، ص ۷۳).

## ۲. جایگاه «صحو» در تصوف خراسان

### ۲-۱. ابوالقاسم قشیری

ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازین قشیری اُستوایی نیشابوری (ت ۴۶۵ هـ. ق)، صوفی نامدار سده پنجم هجری در ماه ربیع‌الاول سال ۳۷۶ هـ. در ناحیه استوا دیده به جهان گشود. نامش عبدالکریم، کنیه‌اش ابوالقاسم، و لقب‌هایش امام، استاد، و زین‌الاسلام است. با بررسی آثار قشیری درمی‌یابیم که وی در بسیاری از علوم و فنون، از جمله فقه، تفسیر، حدیث، کلام، شعر و عرفان از استادان نام‌آور روزگار خود به‌شمار می‌آمده، اما شهرت صوفیانه او که با تألیف آثاری همچون رساله و لطائف‌الاشارات به دست آمده، بعدها بر دیگر جنبه‌های علمی او غلبه یافته است (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

تأمل در زندگی و احوال قشیری نشان می‌دهد که گرایش وی به صوفیه و اتصال او به حلقه درس ابوعلی دقاق، برخلاف برخی از شیوخ صوفیه، همچون ابراهیم ادهم و فضیل عیاض - که با یک انفعال معنوی غیرمنتظره

و ناگهانی به جرگه تصوف پیوسته بودند - با آگاهی اولیه و پس از احاطه نسبی به برخی علوم نقلی و عقلی صورت گرفت و به تدریج، تعلقات او به این طایفه افزون‌تر شد.

علاقه او به تصوف موجب شد با شیخ *ابوعلی دقاق* ارتباط بیشتری داشته باشد. گذشت زمان نیز این پیوستگی را استوارتر ساخت. پیوستن او به صوفیه نه تنها موجب جدایی او از علوم مدرسی و عقلی نگردید، بلکه همزمان به توصیه شیخ خود، در فراگیری و تکمیل آن علوم نیز کوشید؛ زیرا به نظر او علوم برهانی و عقلی در تصحیح و تقویت ایمان نقش مهمی دارند.

رابطه میان *دقاق* و قشیری فوق‌العاده نزدیک بود، به گونه‌ای که وی با دختر *دقاق* ازدواج کرد و پس از مرگ *دقاق*، مدرسه وی را که از قرار معلوم، به سبب شهرت روزافزونی به تدریج به نام خود او معروف می‌شد، به ارث برد. قسمت اعظم عمر قشیری در نیشابور گذشت، هرچند نیشابور در عصر او از مراکز مهم تعلیم و تعلم مذهب «ملاطیه» بود و در آنجا شاگردان *ابوخص خداد*، *حمدون قصار* و *ابوعمر و بن نجید سلمی* به تعلیم و تبلیغ این مذهب می‌پرداختند، اما هیچ سند و اثری وجود ندارد تا براساس آن حکم کنیم که قشیری از این طرز تفکر صوفیانه متأثر بوده است، جز اینکه بگوییم: تواضع، انزواطلبی و دوری از اظهار فضل و ادعاهای گزاف، جلوه‌هایی از این تأثر بوده‌اند.

او بیشتر وقت خود را به تدریس، تألیف، ریاضت، تفکر، و اجتماع با اصحاب و مریدان می‌گذراند و مجالس ذکر و سماع و املائی حدیث داشت. وی در تصوف پیرو مکتب «صحو» و زاهدانه شیخ جنید بغدادی بود و روایات و حکایات او را در *رساله* بعد از روایات و سخنان رسول اکرم ﷺ در مرتبه دوم قرار داده است. از نتایج مهم التزام قشیری به این مکتب، آمیزش «طریقت» با «شریعت» است (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۲۲-۲۳).

قشیری احتمالاً زیر نظر سلمی نیز تعلیم دیده، گرچه ظاهراً رابطه میان ایشان رابطه نه چندان نزدیکی بوده و نه مانند سلمی به «ملاطیه» علاقه نشان می‌داده است. با وجود این، وی قطعاً از محصول فکری سلمی متأثر بوده؛ زیرا در *رساله* پس از نام *دقاق* میان مراجع و مشایخ، بیشترین قول از سلمی نقل شده است. وانگهی قشیری همانند سلمی اثری در باب تفسیر صوفیانه قرآن با عنوان *لطائف الاشارات* تألیف کرده است (قرامصطفی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۶-۲۱۷).

پیروان مکتب «صحو» به این علت که این کلمه و مشتقات آن در قرآن و احادیث معتبر به کار نرفته، از استعمال آن احتراز کرده و به جای آن لفظ «محبت» را به کار برده‌اند. چنان که آشکار است، شیوه قشیری در کسب معرفت در تصوف چنین است که هم علوم مدرسی و کسبی را در رسیدن به معرفت لازم می‌داند و هم تکیه بر ذوق و کشف و شهود و الهامات ربانی را. خود او در نگارش *رساله* از علوم مکتسب خویش، از جمله فقه و کلام و حدیث بهره برده و آن را پایه و مایه نگارش در رسیدن به معرفت قرار داده و علاوه بر آن، در *رساله* به اهمیت فیض ربانی و معرفت قلب نیز اشاره کرده است (فلاح و روحانی، ۱۳۹۷).

## ۲-۲. ویژگی تصوف قشیری

ارتباط وثیق قشیری با شریعت و دانش از مشخصه بارز تصوف اوست. نکته برجسته صوفیان شریعت‌محوری همچون قشیری که با حلقه‌های عالمانه شافعی - اشعری با آغوش باز تعامل می‌کردند و معماران تصوفی که متحد با علم و معرفت بودند، این است که از نظرگاه ایشان، مرزهای تصوف نیز باید به صورتی عالمانه تعیین شود. تعجبی ندارد که قشیری در زمینه آوردن مراجع علمی برجسته در جرگه صوفیان پیشرو بوده است. او با توصیف امام شافعی با القابی همچون «پیر غیبی، خضر، و به‌عنوان یکی از اوتاد (جمع و تَد: میخ خیمه) که جهان را برقرار نگاه می‌دارند»، غیرمستقیم امام شافعی را در سلسله‌مراتب اولیا گنجانده است.

قشیری به وضوح، درباره موضوعات مرزی میان تصوف و علوم فقهی - کلامی، نظیر «جواز موسیقی» و «مقبولیت خوارق عادات اولیا»، آماده بود تا از دیدگاه علما به‌منزله تأیید مواضع صوفیانه سود جوید. جایی که این حمایت به سادگی ممکن نبود یا هنگامی که موضوعی همچون «سرشت روح انسان» به نحوی ویژه بحث‌برانگیز بود، قشیری احتیاط می‌کرد و مختصر به بحث می‌پرداخت یا همچون مسئله «میراث» حلاج، از سر حزم و احتیاط با کنار گذاشتن حلاج از بخش «تراجم احوال»، مسیر میانه را دنبال می‌کرد (قرامصطفی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۸-۲۳۰).

قشیری به چند علت بر تحکیم شأن صوفیه در صدور احکام فقهی تأکید داشت:

اول. می‌خواست این نکته را اثبات کند که شریعت و تصوف با هم رابطه استواری دارند.

دوم. بر این مهم تأکید کند که هرچند صوفیه به‌ظاهر اهل وجد و حال و ذوق هستند، اما اگر به علوم و احکام شرعی پایبند نباشند، عملشان مبتنی بر اصول صحیح نخواهد بود، و کسی که اصول را ضایع کند هرگز به فیض وصول نمی‌رسد.

سوم. با این عمل می‌خواست بذر اعتماد و یقین را در دل‌های مریدان نسبت به مشایخ بکارد تا از صمیم قلب به فتاوی آنها اعتماد کنند و توجهاتشان را بپذیرند و جز با نظر و مصلحت آنان چیزی نخواهند (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۲۶).

## ۲-۳. قشیری و جایگاه ابوسعید نزد او

قشیری هم‌عصر/ابوسعید بود. با این حال، نه در رساله خود، نه در ذکر تراجم احوال مشایخ و نه در ذکر پیران معاصر خود که نامشان را آورده و شرح حالشان را نوشته و نه در ضمن ابواب دیگر کتاب که اقوال پیران پیشین و هم‌روزگار خویش را نقل می‌کند، یکبار هم نام/ابوسعید را نیاورده و علت آن هم این است که بدو اعتقاد و ارادتی نداشته و یا از وی چیزی ننشیده و گویا همه این تعریضات به شیخ/ابوسعید باشد؛ زیرا/ابوسعید هرچه می‌خواست، به صراحت می‌گفته و هر کاری را درست و راست تشخیص می‌داده، بی‌اعتنا به رد یا قبول مردم انجام می‌داده است (دامادی، ۱۳۶۷، ص ۴۵).



براساس برخی مستندات، قشیری به ابوسعید ارادتی نداشته و مانند ابن‌یاکوبه شیرازی و دیگر مشایخ نیشابور، ابوسعید را به دیده انکار می‌نگریسته است. علت این انکار به درستی مشخص نیست. شاید بسط حال و آسان‌گیری او در امر معاش خود و یاران و یا اظهار کرامات یا سماع وی علت این امر بوده باشد. در بعضی از داستان‌ها، مؤلف *اسرار التوحید* (محمدبن منور) مسئله علم و مجاهده قشیری را مطرح می‌کند که از آنها می‌توان حدس زد قشیری علم خود را فراتر از علم ابوسعید می‌دانسته است. البته این مسئله به‌تنهایی ملاک رد و قبول او به‌شمار نمی‌آید (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

به نظر می‌رسد در اینجا توضیحی باید داده شود. قشیری نه اینکه علم خود را برتر از ابوسعید می‌دانست، بلکه این از خصیصه‌های تصوف قشیری بود که علم و معرفت را بر جذب و شور و حال که ابوسعید بدان شهره بود، ترجیح می‌داد. عمده اختلافات میان این دو در نیشابور ناشی از همین خاستگاه بوده است.

گفته شده که داستان این کشمکش‌ها سرانجام منتهی به تسلیم و رضای ابوالقاسم قشیری شده و در *اسرار التوحید* به تفصیل و مکرر آمده و البته از چاشنی اغراق و مبالغه نیز خالی نیست (دامادی، ۱۳۶۷، ص ۳۳).

از سوی دیگر، عبدالغافر از کسانی نام می‌برد که هم با ابوسعید و هم با قشیری مرتبط بودند و در مجلس این هر دو حاضر می‌شدند؛ مانند: ابوسعید عبدالرحمن بن منصور (۴۷۴-۴۰۴) که از مریدان ابوسعید بود و از قشیری نیز اصول طریقت را فرامی‌گرفت؛ ابوالمظفر موسی بن عمران بن محمدبن اسماعیل انصاری (۴۸۶-۳۸۸) که مصاحب و خادم این هر دو بود؛ و ابوالوفاء ناصر بن ابی سعید بن ابی‌الخیر (متوفی در مهنه، روز دوشنبه غره رمضان ۴۹۱) که از قشیری سماع حدیث کرده است، و از مجموع اینها استفاده می‌شود که قشیری از معتقدان ابوسعید نبوده، ولی میان آن دو تن اختلاف و خصومتی هم وجود نداشته است (فروزانفر، ۱۳۴۰، ص ۲۹-۳۰).

### ۳. «صحو» و «روشن‌شدگی» تدریجی در سلوک قشیری و شن‌سیو

«صحو» هشیاری و ثبات است؛ موضع درک مقامات است و شباهت زیادی به «روشن‌شدگی تدریجی» دارد؛ زیرا نیل به آن با تلاش و سلوک سالک مرتبط و دارای ثبات نسبی بوده و همچون برق، جهنده و زودگذر نیست. سروکار اهل علم و استدلال بیشتر با این معناست؛ زیرا ثبات دارد و مرتبه و پایه آن با مراتب سلوک در ارتباط است و این ارتباط معنایی برای اهل علم و سواد مدرسی مقبول‌تر از حال و هوای «سکر» و بی‌خودی است.

قشیری از صوفیان اهل «صحو» و مراقبه است. وی طرفدار محاسبه و درس و کتاب و وقار عالمانه است و با شوریدگی و بی‌خویشی و بی‌خودی و سکر طیفوریانی همچون ابوسعید میانه‌ای ندارد. فصل به فصل *رساله قشیری* به تشویق به محاسبه و تعقل و مراقبه است. «محاسبه» در اصطلاح اهل طریق آن است که سالک موظف است اعمال شبانه‌روزی خود را در نظر داشته باشد و روی آن حساب کند و یک‌یک آن اعمال را با اصول شریعت و طریقت بسنجد تا هرچه خلاف است ترک کند و آن را تکرار ننماید (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۲۰).

از این نظر مشایخی همچون تفسیری در قول و عمل و کتابت، مریدان را ملزم می‌کنند که هر روز به این محاسبه بپردازند و اعمال روزانه خویش را پس از نماز شام در نظر آورند و حساب کنند تا از خیر و شر آن آگاه شوند و از تکرار امور ناشایست بپرهیزند.

سلوک تدریجی رهروان تفسیری در رساله نیز به وضوح مشاهده می‌شود. رساله شامل ۵۵ باب است. باب‌های اولیه از سلوک فردی شروع می‌شود. توصیه به تقوا و ورع و مجاهده و خلوت و خاموشی و گرسنگی در صفحات اولیه این رساله به چشم می‌خورد که ناظر به اصلاح نفس است.

به نظر می‌رسد شروع مسیر سلوک مدنظر تفسیری کاملاً با انزوا و انقطاع از خلق و کنج عزلت نشستن است. با گذشتن از لذات و شهوات و زهد فردی به نظر می‌رسد سالک مسیر «سیر من الخلق الی الحق» را پیموده است. در ابواب میانی رساله مزبور سخن از توکل و صبر و شکر و یقین و رضاست که ناظر به اصلاح روابط بنده و خداست. ابواب پایانی رساله با عناوینی همچون فتوت، جود و سخا، ادب، و احکام سفر، رنگ‌وبوی اصلاح روابط بنده با دیگر خلائق را دارد و به نظر می‌رسد ناظر به «سیر من الخلق الی الحق» است.

به‌طور کلی بررسی ابواب این رساله کاملاً مسیر تدریجی و مراتبی مدنظر تفسیری را نمایان می‌سازد و در فضای شریعت‌مدارانه تفسیری پیمایش مسیر گام‌به‌گام با رعایت همه ضوابط و قوانین و کاملاً در چارچوب شریعت و با احترام به حفظ مناسک و چارچوب‌هاست. از سوی دیگر عالمان اهل مراقبه و محاسبه و محاضره، همچون تفسیری و شن‌سیو مراتب و جایگاه سلوک برایشان بسیار اهمیت دارد و در چنین منظری شاید طبیعی است که معتقدان به حرکت تدریجی برای رهروان و مراتب ایشان جایگاه ویژه‌ای قائلند و هیچ‌گاه عوام کوچک و بازار را در دایره معرفت خود داخل نمی‌دانستند.

#### ۴. اهمیت شعائر و مناسک دینی در تصوف مبنی بر صحو

تفسیری پیوسته بر این نکته پافشاری می‌کند که احکام شریعت و جوهر عقیده از شرایط اولیه و اساسی ورود به جرگه تصوف است و حقیقت بی‌اتکا به شریعت و یا با تساهل در آن دست‌یافتنی نیست. به نظر وی کوتاهی در عبادات به هر بهانه‌ای (مثلاً با ادعای محو و فنا، دوستی با زنان، همنشینی با نوجوانان، و تکی‌گری در کسوت صوفیانه) انحراف از حقیقت به حساب می‌آید و از این‌رو به شدت با آن مخالفت می‌کرد (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۵۲).

تفسیری به‌ظاهر (ظواهر احکام شرع) بی‌اندازه متمسک و به مسموعات خود پایبند بوده است. درباره شریعت اعتقادش این است که ترک احکام آن روا نیست و سالک هرگز به درجه‌ای نمی‌رسد که عبادات و معاملات شرع را ترک بگوید. با این‌همه، سالک در طریق عبادت نباید افراط کند؛ زیرا برای او مراقبت دل و پاس انفاس از اعمال ظاهر سودمندتر است (حلی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۳).

اهتمام قشیری این بوده تا میان طریقت و شریعت هماهنگی ایجاد کند و از ابزار کلامی برای این کار سود جسته است. قشیری سعی در دفاع از عقاید اهل تصوف و تطبیق آن با عقاید اصلی و اقلان مخالفان تصوف دارد و با آنکه در این راه از عقل و نقل بهره می‌گیرد، اما پایبندی او به نقل بیشتر است. همین پایبندی به نقل موجب شده است که در مواردی تناقضات و تکرارهایی غیرمنطقی در بین حکایات و روایات و حوادث او مشاهده شود. با این وجود، قشیری گرچه پایبند نقل و عقل است، این را هم می‌پذیرد که قلب محل معارف است و عقل اگرچه وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت است، اما قادر به درک حقایق پنهانی نیست (همان، ص ۱۲۴).

به‌طور کلی قشیری صوفی معتدل و محتاطی است و در هر حال، جانب شریعت را نگه می‌دارد و در مسائل مورد نزاع وارد نمی‌شود و همواره سعی دارد خود را از اتهام دور نگه دارد.

### نتیجه‌گیری

این رساله در مقام مقایسه و تطبیق «روشن‌شدگی تدریجی» با «صحو» در مکتب چن و تصوف خراسان برآمده است. مکتب مهم چن موسوم به «مکتب شمالی» یا «طرفداران روشن‌شدگی تدریجی»، در این رساله با «مکتب تصوف اهل صحو خراسان» مقایسه شده‌اند. در اینجا نماینده برتر مکتب چن شن‌سیو با نماینده برجسته تصوف «صحو» یعنی ابوالقاسم قشیری با یکدیگر مقایسه شده‌اند. پیروان هر یک کوشیده‌اند تا تعالیم استاد خود را برتر از رقیب نشان دهند.

شن‌سیو استاد فرهیخته چن آشنا با علوم و معارف دینی، عرفانی و فلسفی عصر خود و پیشینیان بود؛ همچنان که قشیری در خراسان تصوفی عالمانه و شریعت‌محور را پروراند که در آن میراث دینی و عرفانی پیشینیان حفظ و ضبط شده است. چنان‌که از آثار و آراء او برمی‌آید، وی شیخی باوقار عالمانه بوده که نسبتی با شور و جذبه صوفیانه یا شطحیاتی ندارد که از سر جذبه و بی‌خوشی بر زبان برخی صوفیان خراسان رفته است. او اهل «صحو» بوده و همین رویکرد موجب شده است تا پایبندی به شرع و علم از خصیصه‌های ممتاز تصوف او گردد و در کنار دیگر مشایخ اهل «صحو» خراسان (مانند خواجه عبدالله انصاری و ابونصر سراج طوسی) قرار گیرد.

## منابع

- تیکنات هان، ۱۳۷۶، *کلیدهای ذن*، ترجمه ع پاشایی، تهران، ثالث.
- حلی، علی اصغر، ۱۳۸۵، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران، اساطیر.
- دامادی، سیدمحمد، ۱۳۶۷، *ابوسعینانامه؛ زندگی نامه ابوسعید ابوالخیر*، تهران، دانشگاه تهران.
- رضایتی کیشه خاله، محرم، ۱۳۸۴، *تحقیق در رساله قشیریه با تأملی در افکار و آثار اصم قشیری*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران.
- سخایی، مژگان، ۱۳۸۱، «درآمدی بر مطالعه عرفان اسلامی و ذن بودایی» *قیسات*، ش ۲۴.
- سوزوکی، دایستز تیتارو، ۱۳۸۳ الف، *بی دلی در ذن*، ترجمه ع پاشایی و نسترن پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ ب، *مقدمه‌ای بر ذن بودیسم*، ترجمه منوچهر شادان، تهران، بهجت.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۴۰، *ترجمه رساله قشیریه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- فلاح بزرگی، بتول و رضا روحانی، ۱۳۹۷، «تحلیل رویکردها و رهیافت‌های قشیری در کتاب رساله قشیریه»، *حکمت معاصر*، سال نهم، ش ۱.
- قرامصطفی، احمد، ۱۳۹۵، *تصوف روزگار تکوین*، قم، مفید.
- گوهرین، سیدصادق، ۱۳۶۸، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار.

Chang, W.T., 1997, *Transformation of Buddhism in china*, International encyclopedia of Buddhism, v. 14.

Clearly, 1998, *the platform sutra :the zen teaching of hui neng*, London.

E.B, 1991, "The School of Buddhism in China", *International Encyclopedia of Buddhism*.

Gomez, Luis, 1991, "Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition", in *Buddhist Thought and Practice*, Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese thought.

Jones, Lindsay, 2005, *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, Reference.

Keown, Damien, 2004, *Oxford Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press.

Loy, D, 1991, "Enlightenment in Buddhism and advita vedante", *internationai Encyclopedia of buddism*.

Ming, Tu wei, 1991, *Afterword Thinking of Enlightenment Religiously*, Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought.

Shih, Hu, 1997, "Zen Buddhism" in China: Origin and Development, *International Encyclopedia of Buddhism*, V. 14, p. 1936-1953.

Singh, Nagendra, 1997, "International Encyclopedia of Buddhism", *Anmol Publications Pvt Ltd*, V. 11-12-13-14, p


Translated from Chinese by Cleary, 1998, *The Plat form Sutra: The Zen teaching of Hui-neng, Shambhala*, Boston and London.

Zeuschner, R.B, 1997, "The Understanding of Mind in the Northern Line of Chan", *International Encyclopedia of Buddhism*, V. 14, p. 1833-1841.

نوع مقاله: پژوهشی

## پروتستانتیسم و ایجاد بحران در مرجعیت دینی

سیداحمد طباطبایی ستوده / دانش‌پژوه دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sats@chmail.ir  [orcid.org/0000-0002-5137-4411](https://orcid.org/0000-0002-5137-4411)

AmirKhavas@yahoo.com

امیر خواص / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

### چکیده

یکی از ویژگی‌های اصلی نهضت پروتستان که در عملکرد رهبران آن، به‌ویژه مارتین لوتر نیز کاملاً ظهور و بروز دارد، مخالفت و تقابل با مرجعیت دینی در کلیسای کاتولیک و در رأس آن پاپ است. «نهضت اصلاح دینی»، نه با شخص پاپ یا نهادی خاص، بلکه با اصل مرجعیت پاپ و حاکمیت کلیسا ضدیت داشت. اصلاح‌طلبان پس از آنکه با تأکید بر شعارهایی مانند «فقط کتاب مقدس»، حجیت و مرجعیت مقامات و نهادهای کلیسایی را به چالش کشیدند، کوشیدند کتاب مقدس را «یگانه مرجع حقیقی دین» معرفی کنند؛ اما به علت آنکه برداشت‌های مختلف از کتاب مقدس همواره امکان‌پذیر است، این تغییر مرجعیت در عمل، مشکلات مهم‌تری را به وجود آورد که از آن به «بحران مرجعیت» یاد می‌کنیم. در واقع رهبران پروتستان به قصد اصلاح مرجعیت موجود، اصل بنای مرجعیت دینی را تخریب کردند و چنان هرج و مرجی به وجود آوردند که دیگر تلاش‌های خودشان هم برای بازسازی این بنا بی‌فایده بود و هرگز نتوانستند این آب رفته را به جوی بازگردانند. چون خطر تأثیر پروتستانتیسم در جامعه اسلامی، به‌ویژه میان روشنفکران مسلمان همواره وجود داشته است، این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی به بررسی علل و عوامل، فرایند شکل‌گیری و پیامدهای این مسئله پرداخته است.

**کلیدواژه‌ها:** پروتستان، مرجعیت دینی، نهضت اصلاح دینی، پروتستانتیسم اسلامی.

شکل‌گیری مرجعیت دینی در آیین مسیحیت موضوع پیچیده‌ای است که همواره محل نزاع بوده و اختلافات پیرامون آن تا به امروز - دست کم - دو گسست عمیق را در این آیین بزرگ به وجود آورده است. شکل‌گیری کلیسای ارتدوکس و سپس کلیسای پروتستان و جدایی آنها از کلیسای کاتولیک را می‌توان مهم‌ترین پیامد این اختلاف به‌شمار آورد.

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین عوامل ظهور و بروز این اختلافات بنای سستی است که مرجعیت در کلیسای کاتولیک بر آن استوار است. از ابهامات و پیچیدگی‌های موجود در مرجعیت پطرس، پولس، آباء کلیسا و حتی حجیت و مرجعیت کتاب مقدس که بگذریم، مرجعیت دینی و سیاسی پاپ و سلسله‌مراتب کلیسای کاتولیک، قطعاً به‌راحتی قابل اثبات نیست. حتی برخی از نویسندگان کاتولیک هم معتقدند: نمی‌توان اثبات کرد اسقف‌ها جانشینان بلافصل و انحصاری رسولان هستند، و به لحاظ تاریخی ممکن نیست بتوانیم در مسیحیت اولیه یک زنجیره متصل از آیین «دست‌گذاری»، از رسولان تا اسقف‌های امروزی بیابیم (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

درواقع، تمام استدلال مدافعان مرجعیت دینی پاپ و سلسله‌مراتب کلیسایی برای اثبات این مسئله، بر «نص پطرس» تکیه داشته و تمام استدلال آنان برای اثبات مرجعیت سیاسی پاپ نیز بر پایه سندی استوار است که از آن به «عطیه کنستانتین» (ر.ک: کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲-۱۱۳) یاد می‌شود. اما از یک‌سو، نص پطرس در دلالت، ابهام دارد و اتصال سلسله‌مراتب کلیسایی به آن نیز محل اشکال است و از سوی دیگر، سند «عطیه کنستانتین» هم در قرن پانزدهم با تلاش محققان انسان‌گرای (اومانیست) عصر نوزایی (رنسانس) از اعتبار ساقط گردید.

علاوه بر این اشکالات تاریخی، عملکرد کلیسای کاتولیک طی قرون میانه نیز بستری فراهم آورد تا رهبران نهضت اصلاح دینی، قیامی تمام‌عیار علیه مرجعیت دینی موجود به راه انداخته، خیل عظیمی از مردم، شاهزادگان، حاکمان محلی و حتی برخی از کشیشان و روحانیان کاتولیک را در این قیام همراه خود سازند. این قیام اگرچه معادلات قدرت در حاکمیت دینی و سیاسی را بکلی تغییر داد و شکست سنگینی را متوجه کلیسای کاتولیک نمود، اما پیامد غیرقابل‌جبرانی را هم برای کلیسای پروتستان به وجود آورد که «بحران مرجعیت» تا حدی می‌تواند به عمق آن اشاره کند.

نکته مهم دیگر که البته به‌طور غیرمستقیم از اهداف این مقاله به‌شمار می‌آید، این است که پروتستان‌تیزم فارغ از نتایج خوب یا بدی که در مسیحیت به وجود آورد، بر جوامع اسلامی، به‌ویژه بر کشور عزیزمان ایران نیز بی‌تأثیر نبوده است. هرچند استحکام آموزه‌های اسلام و تفاوت‌های بنیادینی که میان سازمان روحانیت شیعه و نهاد کلیسای کاتولیک وجود دارد مانع از آن است که چنین تقابلی در نظام تشیع و مرجعیت دینی حاکم بر آن به وجود آید، اما موضوعات و نکات مشابهی که هنگام مطالعه و بررسی فرایند شکل‌گیری پروتستان‌تیزم به ذهن خواننده شیعی

متبادر می‌شود، و نیز تشابهاتی که در افکار، گفتار و عملکرد رهبران نهضت اصلاح دینی و برخی از روشنفکران ایران اسلامی مشاهده می‌شود، اهمیت شناخت پروتستانتیسم را بیشتر می‌کند.

بنابراین، بررسی پروتستانتیسم و نقشی که در مرجعیت‌زدایی از دین در مسیحیت داشته است، فارغ از اینکه مسئله‌ای صرفاً ادیانی محسوب شود، می‌تواند به اصلاح اشکالات مشابه و انحرافات که ممکن است در حاشیه نظام اعتقادی و شعائر دینی تشیع، و یا در نهاد مرجعیت و سازمان روحانیت شیعه به وجود آمده باشد نیز کمک شایانی نماید.

### ۱. بستر شکل‌گیری اعتراض علیه مرجعیت پاپ و تقابل با حاکمیت کلیسای کاتولیک

فرایند شکل‌گیری «نهضت اصلاح دینی» بسیار پیچیده بوده و عوامل متعددی را می‌توان در ایجاد آن مؤثر دانست. اما بی‌تردید، یکی از مهم‌ترین عوامل آن، سوء عملکرد کلیسای کاتولیک در قرون میانه و نفوذ فساد در دستگاه پاپی و سلسله‌مراتب کلیسایی است. گزارش‌هایی که مورخان از نفوذ فساد در نهاد کلیسا و وضعیت اسفبار کشیشان در قرون میانه ثبت کرده‌اند، تصویر نامطلوبی را در ذهن خواننده ترسیم می‌کند. ناآگاهی از مفاهیم اصیل مسیحی و شانه خالی کردن از وظایف روحانی و آلوده شدن به امور دنیوی و فساد اخلاقی، از جمله ویژگی‌های اصلی کشیشان در این دوره ذکر شده است (کونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹).

کسانی که به دیدار مناطق اسقف‌نشین رفته بودند، معمولاً از بی‌سوادی کشیشان و یا اشتباهات فاحش و مداوم آنان در انجام نیایش‌ها سخن گفته‌اند (آدلر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۶۴؛ لوکاس، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۳۵؛ مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۹۳). ظاهراً در آن دوره برای یک کشیش همین کافی بوده است که از عهده خواندن کتاب دعاها و کتاب راهنمای فرایض و اجرای شعائر دینی برآید (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۹۴).

#### ۱-۱. فساد مالی

در قرون میانه متأخر، مقام پاپی به نحو روزافزونی رهبری دینی و اخلاقی خود را از دست داده و در مقابل، به نخستین و بزرگ‌ترین قدرت مالی اروپا تبدیل شده بود (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱). تاریخ‌نویسان کاتولیک در گزارش‌های خود، یک سوم دارایی آلمان و یک پنجم دارایی فرانسه را متعلق به کلیسا دانسته‌اند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۰؛ بایر ناس، ۱۳۹۸، ص ۶۵۱). اگرچه ممکن است این آمارها دقیق نبوده و همراه با اغراق باشد، اما قطعاً نشانگر ثروت هنگفت کلیساست. این ثروت سرشار، در کنار قدرت سیاسی بلامنازعی که کلیسا طی قرون متمادی از آن بهره می‌برد، انگیزه مناسبی برای افراد بسیاری بود تا درصدد تصاحب مقامات کلیسایی برآیند.

به همین دلیل، در مقاطعی از تاریخ کلیسا اعطای مناصب عالی کلیسایی بیشتر بر پایه روابط خانوادگی یا موقعیت‌های سیاسی یا مالی داوطلبان آن مناصب استوار بود، نه شایستگی اخلاقی آنان. انتخاب کاردینال‌ها به

ندرت براساس دین‌داری و پرهیزگاری‌شان بود و آنها بیشتر به لحاظ ثروت یا وابستگی‌شان به یک مقام سیاسی، یا داشتن قدرت مدیریت به این مقام می‌رسیدند (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱-۱۸۲).

برای مثال، پاپ/الکساندر ششم یکی از اعضای خانواده بورگیا - که به سبب مهمانی‌های شام مرگبارش مشهور است - با داشتن چند معشوقه و هفت فرزند، به مقام پاپی رسید؛ زیرا توانست با کنار زدن افرادی که رقابت نزدیکی با او داشتند، این مقام را بخرد (مک‌گراث، ۱۹۹۸، ص ۲-۳).

مراسم‌های مجلل روز به روز با مقام پاپی و با کارکردهای گوناگون کلیسایی که حاکی از ثروت بود، پیوند بیشتری می‌خورد. با بودجه سلطنتی و مالیات عشریه مردم، آیین عبادی با شکوه برگزار می‌شد. فنجان‌ها و بشقاب‌هایی که در مراسم عبادی از آنها استفاده می‌شد از طلای خالص بود. لباس رسمی کلیسا از ابریشم کمیاب بود و با مروراید و نخ‌های طلایی گلدوزی شده بود. موزیک به طرز مخصوصی برای مراسم کلیسا نواخته می‌شد و همخوانان کاملاً مجربی آن را اجرا می‌کردند. این امور در مجموع جلوه باشکوهی را به تصویر کشیده بود که بیشتر رهبران کلیسا خواهان آن بودند (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱).

از سوی دیگر، آمرزشنامه فروشی در سراسر کلیسا و کسب درآمد هنگفت از طریق آن، چنان وضعیت شرم‌آوری پیدا کرده بود که بیشتر مورخان و نویسندگان مسیحی آن را نقطه آغاز و بهانه اصلی شکل‌گیری نهضت پروتستان و اعتراض علیه مرجعیت کلیسای کاتولیک می‌دانند (ویلسون، ۱۳۹۷، ص ۷۷؛ دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۲۶؛ فاسدیک، ۱۳۸۳، ص ۵۶؛ جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۷۸).

تامس گسکوین (Thomas Gascoigne)، رئیس دانشگاه «آکسفورد»، قریب سال ۱۴۵۰ این وضعیت را چنین بازگو نموده است:

امروز گنهکاران می‌گویند: «من پروایی ندارم که در برابر خداوند چقدر گناه و کار زشت می‌کنم؛ زیرا با اعتراف و طلب آموزش در نزد کشیش و خریدن آمرزشنامه پاپ، از تمام معاصی و کفاره‌ها برائت حاصل می‌کنم. من آمرزشنامه پاپ را به چهار یا شش پنس خریدم، یا در بازی تنیس با توزیع‌کننده آن، به عوض داو و شرط، برده‌ام». آمرزشنامه‌فروشان در سراسر کشور پراکنده‌اند و آمرزشنامه‌ها را گاهی به دو پنس، گاهی به دو سه جرعه شراب یا آبجو، و حتی گاهی به جای مزد فاحشه‌ای یا در ازای معاشقه با او می‌فروشند (تاکنم، ۱۳۷۵، ص ۶۸؛ دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۷).

## ۱-۲. فساد اخلاقی

گزارش‌هایی که در تاریخ نوزایی ثبت شده است نشان می‌دهد قبح فساد اخلاقی در کلیسا چنان از بین رفته بود که کشیشان به راحتی مرتکب هرگونه خطایی می‌شدند و در آن منافاتی با موقعیت دینی خود نمی‌دیدند. به تعبیر یکی از مورخان، آنان دروغ می‌گویند، می‌فریبند، به دزدی دست می‌یازند، زنا می‌کنند و هنگامی که وسیله دیگری برای ارضای هوس‌های خود نمی‌یابند، به صورت قدیسان ظاهر می‌شوند (بوکهارت، ۱۳۷۶، ص ۴۱۶-۴۱۹).



پاپ اینوست هشتم که با فتوای خویش انگیزه نیرومندی برای ساحره‌ها ایجاد کرد، خودش فرزندان نامشروعی داشت که علناً شناخته شده بودند و مراسم ازدواج آنها را با شکوه و عظمت در واتیکان برگزار کرد (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱). کار به جایی رسید که یکی از متألهان مسیحی به نام کولت (۱۵۱۹-۱۴۶۷) در واکنش به فساد اخلاقی کلیسا فریاد برآورد:

وای از دست کشیشان ناپاک و درمانده‌ای که در روزگار ما با وجود منفور خویش، جهان را انباشته‌اند! اینان از اینکه از آغوش ناپاک زنان روسی به پرستشگاه کلیسا، به محراب مسیح، و به درگاه آفریدگار روی آورند هراسی ندارند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۲۵).

یکی از مهم‌ترین مصادیق فساد اخلاقی و تزییق حقوق انسانی در کلیسای کاتولیک، مسئله تفتیش عقاید، مجازات و شکنجه مخالفان است. دستگاه جست‌وجو و کشف بی‌دینان که به «اداره تفتیش عقاید» معروف شده بود، در سال ۱۲۳۳م، به‌دست پاپ گرگوری نهم ایجاد شد و در سال ۱۲۵۲م با فرمان پاپ اینوست چهارم که دستگاه تعقیب و شکنجه را جزء لاینفک سازمان اجتماعی هر شهر و کشوری می‌دانست، کاملاً مستقر گردید و جاسوسی و خبرچینی در زمره وظایف عمده مذهبی درآمد (بری، ۱۳۲۹، ص ۳۵). مجازات‌های سنگینی که برای محکومان این دادگاه‌ها گزارش شده بسیار تکان‌دهنده است.

برای مثال، در سرزمین اسپانیا در فاصله ۳۳۹ سال، قریب ۳۴۶۵۸ تن را زنده به حکم دادگاه تفتیش سوزاندند؛ ۲۸۸،۲۱۴ تن محکوم به اعمال شاقه و کار اجباری و زندان همیشگی شدند؛ و بیش از ۲۰۰/۰۰۰ تن لباس مخصوصی به نام «سان بنیتو» پوشیدند و تا پایان عمر خود، از همه حقوق بشری و انسانی محروم گشتند (فرال، ۱۳۶۲، ص ۵۳۰).

فضای بسته و آلوده‌ای که تنها به گوشه‌هایی از آن اشاره شد، نه‌تنها نیاز به اصلاحات اساسی را فریاد می‌زد، بلکه شکل‌گیری اعتراضاتی شدید و حتی آغاز قیامی بزرگ را زرمه می‌نمود. به همین دلیل، چنانچه این وضعیت اسفبار را علت وقوع نهضت پروتستان هم ندانیم، باید بپذیریم که این حجم از انحرافات و مفاسد در فرایند پروتستانتیسم، حکم «کاتالیزور» (یعنی عامل سرعت‌بخش) داشته و البته اگر در هر نهاد دینی دیگری هم وجود داشته باشد همین اثر را خواهد داشت.

## ۲. بررسی اندیشه‌های بنیادین پروتستان و تقابل آن با مرجعیت پاپ و کلیسای کاتولیک

مهم‌ترین شاخصه‌ای که برای قضاوت درباره نهضت پروتستان می‌توان به آن استناد نمود، شعارها و اندیشه‌های بنیادینی است که توسط رهبران اصلی این جریان، یعنی *مارتین لوتر* (Martin Luther)، *اورلیش زوینگلی* (Zwingli Huldrych) و *جان کالون* (Jean Calvin) مطرح شده است. از این‌رو، در این بخش از مقاله، ضمن تحلیل برخی از مهم‌ترین این شعارها و اندیشه‌ها، کیفیت تأثیر آن در ضدیت با مرجعیت دینی تحلیل و بررسی خواهد شد.

به جرئت می‌توان گفت: تمام تقابلی که میان نهضت اصلاح دینی و کلیسای کاتولیک به وجود آمد و تمام حملاتی که به مرجعیت پاپ و حجیت نهاد کلیسا صورت گرفت، ریشه در تأکید شدید اصلاح‌طلبان بر شعار «فقط کتاب مقدس» داشت. این شعار و اندیشه نهفته در آن به قدری در شناخت کلیسای پروتستان اهمیت دارد که ویلیام چیلینگ‌ورث (William Chillingworth)، نویسنده انگلیسی و پروتستان قرن هفدهم، در کلمات معروف خود می‌نویسد: «معتقدم که فقط کتاب مقدس آیین پروتستان است» (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۳۰۲).

از سوی دیگر، چون کلیسای کاتولیک به مرور زمان، در عرصه‌های گوناگون اعتقادی و عبادی توسعه یافته و بسیاری از آموزه‌ها، شعائر دینی و آیین‌های مقدس در قالب سنت گسترده مسیحیت کاتولیک شکل گرفته است، طبیعتاً در کتاب مقدس نمی‌توان، حتی اشاره‌ای به برخی از این امور یافت. از این رو، تأکید بر شعار «فقط کتاب مقدس» توسط اصلاح‌گران و ترویج این عقیده که هیچ منبع دیگری برای شناخت دین پذیرفته نیست، به راحتی می‌توانست حجیت هزارساله سنت شکل گرفته در کلیسای کاتولیک و مرجعیت دینی و سیاسی آن را به چالش کشد؛ مرجعیتی که - همان‌گونه که اشاره شد - اساساً از بنای مستحکمی برخوردار نبود.

رهبران نهضت پروتستان به شدت بر این شعار تأکید نموده، در پیشبرد اهداف اصلاح‌گرانه خویش به خوبی از آن استفاده می‌کردند. لوتر با تکیه بر این استدلال که کتاب مقدس به هیچ وجه اختیارات ویژه‌ای برای پاپ قائل نشده است، وجود هرگونه تمایز حقیقی میان کشیشان و مردم عادی را انکار کرد (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۲۱). زوینگی هم ضمن تأکید بر این عقیده که مسیحیت باید فقط بر کتاب مقدس استوار باشد، به اسقف اعظم خویش، کاردینال ماتائوس شینر، گوشزد نمود که برای مقام پاپی هیچ مبنا و مجوزی در کتاب مقدس وجود ندارد (همان، ص ۴۸۱).

کالون نیز برای آنکه بتواند نهاد کلیسای کاتولیک را از اعتبار ساقط کند، می‌گفت: «من تنها آن دسته از نهادهای بشری را می‌پذیرم که از کتاب مقدس برگرفته شده باشد» (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۳۰۲-۳۰۳). اما این تمام ماجرا نبود. شعار «فقط کتاب مقدس» چنان ظرفیتی داشت که می‌توانست علاوه بر حجیت نهاد کلیسا و مقام پاپی، بسیاری از آیین‌ها و اعمالی را هم که در قالب سنت کلیسای کاتولیک شکل گرفته و به رسمیت رسیده بود از اعتبار ساقط کند.

بر همین اساس، در اوایل دهه ۱۵۲۰ نظام آیین‌های مقدس در کلیسای قرون میانه، آماج انتقادهای چشمگیر گروه‌های اصلاح‌گر قرار گرفت. آنها حملات پیاپی خود را به برداشت‌های کلیسای قرون میانه، از حیث تعداد، ماهیت و کارکرد آیین‌های مقدس تشدید کردند و شمار آیین‌های مقدس را از هفت به دو مورد (غسل تعمید و عشاء ربانی) کاهش دادند (همان، ص ۳۳۶).

اندیشه «فقط کتاب مقدس» همچنین اصلاح‌گران را نسبت به نسخه **وولگات** که ترجمه رسمی کلیسای کاتولیک از کتاب مقدس بود، حساس نمود. آنها پس از مواجهه با نتایج تحقیقات علمی انسان‌گرایانی همچون **ولا (Lorenzo Valla)** و **اراسموس (Desiderius Erasmus)** درباره متن اصلی کتاب مقدس و مشاهده اشکالات متعددی که در این ترجمه وجود داشت، بر لزوم بازگشت به متن اصلی کتاب مقدس تأکید کردند.

برای مثال، در **وولگات** کلمات آغازین موعظه حضرت عیسی (متی، ۴: ۱۷) چنین ترجمه شده بود: «آیین توبه را انجام دهید؛ زیرا ملکوت آسمان‌ها نزدیک است». این ترجمه بدان معنا بود که ظهور ملکوت آسمان‌ها ارتباط مستقیمی با آیین اقرار و توبه دارد. اما **اراسموس** به تبعیت از **ولا**، تأکید کرد که این کلمه یونانی را باید چنین ترجمه کرد: «توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان‌ها نزدیک است». به عبارت دیگر، درحالی که به نظر می‌رسید **وولگات** به آیین بیرونی و ظاهری (مراسم توبه) نظر دارد، **اراسموس** بر این نکته اصرار می‌ورزید که منظور کتاب مقدس از «توبه»، نگرش و رفتاری روانی و درونی، یعنی پشیمان بودن است. در نتیجه براساس این تحقیق، یکی از آیین‌های مهم نظام عبادی کلیسا زیر سؤال رفت (همان، ص ۱۳۹).

لزوم بازگشت به متن اصلی کتاب مقدس که به مطالبه اصلی اصلاح‌گران تبدیل شده بود، نه تنها ترجمه **وولگات** را از اعتبار ساقط نمود، بلکه نسخه یونانی عهد عتیق، معروف به «نسخه سبعینیه» را هم به چالش کشید. ماجرا از این قرار بود که دو قرن قبل از میلاد و یک قرن پس از آن، بسیاری از یهودیان و نیز بعدها مسیحیان از نسخه یونانی استفاده می‌کردند، تا اینکه قریب سال ۱۰۰م بزرگان یهود در «یابنه» فلسطین اجتماع نمودند و پس از بررسی تک‌تک کتاب‌های عهد قدیم، بر ۳۹ کتابی که در نسخه عبری وجود داشت، اتفاق کردند و از برخی کتب موجود در ترجمه سبعینیه روی گرداندند. کتب مذکور **اپوکریفا** (apocrypha) یا **قانون ثانوی** نامیده شدند (میشل، ۱۳۹۵، ص ۲۶-۲۷).

این در حالی بود که مسیحیان نسخه سبعینیه را همچنان معتبر می‌دانسته و آن را به‌مثابه بخش نخست کتاب مقدس قرار داده، نام «عهد قدیم» را بر آن نهادند (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۳۶). اما اندیشه رهبران نهضت اصلاح دینی که بر بازگشت به ایمان به کلیسای صدر مسیحیت تأکید می‌کردند، کتاب‌های **اپوکریفا** را کنار گذاشته و همگام با یهودیان، نسخه عبری عهد قدیم را معتبر دانستند (میشل، ۱۳۹۵، ص ۲۶).

این موضوع علاوه بر آنکه تقابلی جدی با مرجعیت کلیسای کاتولیک و مصوبات آن محسوب می‌شد، آموزه‌ها و آیین‌هایی را هم که مستند به کتاب‌های آپوکریفایی بود، زیرسؤال می‌برد. برای مثال، یکی از آیین‌ها، «دعا برای مردگان» است که کاتولیک‌ها آن را به «کتاب دوم مکابیان» (۱۴: ۴۰-۴۶) مستند می‌کنند؛ اما پروتستان‌ها کتاب مذکور را بخشی از کتاب مقدس نمی‌دانند (باغبانی، ۱۳۹۲).

آنچه در مسیحیت قرون وسطایی بیشتر بر آن تأکید می‌شد، انجام هرچه دقیق‌تر ظواهر و شعائر دینی و برپایی هرچه باشکوه‌تر آیین‌های مقدس بود. *لوتر* وقتی گذشته خود را توصیف می‌کند، می‌گوید:

من راهب شایسته‌ای بودم و چنان آداب و مقررات را مو به مو اجرا می‌کردم که اگر بنا بود تنها یک راهب به خاطر انجام آداب و مقررات به بهشت رود، آن راهب من بودم. همه دوستان من در دیر، این مطلب را تأیید می‌کنند. با این حال، وجدانم مرا آرام نمی‌گذاشت و همیشه در تردید بودم و با خود چنین می‌گفتم: تو کارت را به خوبی انجام ندادی و چنان‌که باید، تائب و پشیمان از گناه نبودی! هرچه کوشیدم که وجدان ناآرام، ناتوان و بلازدهام را با استفاده از سنت‌های بشری درمان کنم، نتوانستم و آن را بیش از پیش ناآرام، ناتوان و بلازده یافتم (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸).

*لوتر* سرانجام پس از تأملات فراوان در کتاب مقدس، و به‌طور خاص «رساله اول پولس به رومیان»، در قالب تحولی درونی به این نتیجه رسید که راه رستگاری و نجات از مسیر انجام شعائر نمی‌گذرد. تجربه شهودگونه *لوتر* که خودش به تفصیل آن را بازگو نموده است (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱)، درست مانند تجربه‌ای که برای *پولس* در مسیر دمشق اتفاق افتاد، آغاز یک تحول درونی و سپس اقدام برای اصلاحات بیرونی را رقم زد. بر این اساس، تمام آنچه در بعدها در قالب «پروتستانتیزم» روی داد می‌توان تبیین و توصیف‌های این تجربه دانست (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸).

*لوتر* به این عقیده دست یافت که ایمان و شناخت خداوند که از طریق فیض عطا می‌شود، هدیه‌ای الهی است که اراده و عمل انسان هیچ دخالتی در آن ندارد (*لوتر*، ۱۹۵۵-۱۹۸۶، ج ۲۶، ص ۶۴).

اصلاحگران همان‌گونه که بر کتاب مقدس به عنوان یگانه منبع معتبر در شناخت مسیحیت واقعی تأکید می‌کردند، همچنین با تکیه بر شعار «رستگاری فقط از طریق ایمان» بیشتر به تحولات و تجربه‌های درونی توجه داشتند. برای مثال، *زوینگلی* درک معنای حقیقی کتاب مقدس را با مواجهه مستقیم و معنوی با روح القدس مرتبط دانسته، اشتغال به اصطلاحات علمی و فلسفی را برای فهم کلام خدا بی‌فایده می‌داند:

هنگامی که جوان بودم، همانند اشخاص پیرامونم وقت بسیاری به تعلیم انسانی اختصاص می‌دادم، و هنگامی که تصمیم گرفتم وقت خود را کاملاً به بررسی کتاب مقدس اختصاص دهم اغلب با موانعی که فلسفه و الهیات در ذهنم به وجود آورده بودند، روبه‌رو می‌شدم. اما بالاخره با هدایت کلام و روح خدا به جایی رسیدم که نیاز به کنار گذاشتن همه این امور را در خود دیدم و دریافتم که برای آموختن تعلیم خدا باید مستقیماً به کلام خود او مراجعه کرد. آنگاه از خداوند خواستم که ذهن مرا منور کند و پس از آن، اگرچه هیچ کتاب دیگری بجز کتاب مقدس نمی‌خواندم، کتاب مقدس چنان برای من واضح و آشکار بود که گویی کتب تفسیری بسیاری مطالعه کرده‌ام (لین، ۱۳۹۹، ص ۲۸۳).

او به صراحت، حضور واقعی مسیح در مراسم عشای ربانی را انکار می‌کرد و برخلاف کلیسای کاتولیک که به حضور جسم و خون مسیح در آیین عشای ربانی باور داشت، این آیین را صرفاً «یادبود» و «خاطره‌ای» از شام آخر مسیح صلوات می‌دانست (آر. هیلنر، ۱۹۹۸، ص ۷۶).

به اعتقاد لوتر نیز آنچه به آیین عشای ربانی ارزش و اهمیت می‌بخشید ایمان کسانی بود که در آن شرکت می‌جستند، نه شکل و نحوه اجرای آن (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۳۷-۴۳۸).

به اجمال می‌توان ادعا نمود که اندیشه «فقط ایمان» بیشتر نظام شعائر دینی را به صورت تشکیلاتی غیر ضروری درآورد و از این بابت، سلطه کلیسا بر افراد را در هم شکست (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). تأکید بر رستگاری از طریق ایمان، به قدری در سخنان لوتر موج می‌زد که گئورگ، دوک ساکس آلبرتی، (George, Duke of Saxe Alberti) که لوتر را در ژوئیه ۱۵۱۷ برای ایراد وعظ به درسدن دعوت کرده بود، به گمان اینکه تأکید اهمیت ایمان به جای فضایل اخلاقی «ممکن است مردم را گستاخ و سرکش سازد»، بر لوتر خرده گرفت (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۱۲).

### ۲-۳. کشیش بودن همه مؤمنان

تأکید بر «کشیش بودن همه مؤمنان» موضوعی است که در اندیشه و عملکرد رهبران «نهضت اصلاح دینی» ظهور و بروز متنوعی دارد. این شعار در کاربرد اصلی و اولیه خود، هرگونه تفاوت ذاتی و وجودی میان کشیشان و مسیحیان عادی را نفی می‌کند. به همین علت، پروتستان‌ها، برخلاف آیین‌های کاتولیک و ارتدوکس نیازی ندارند که کشیش برایشان میانجیگری کند (اف. براون، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

آنها معتقدند: پاپ یا اسقف اعظم یا کشیش انسانی بیش نیستند و همه محدودیت‌های انسانی را دارند. درست همان‌گونه که فرانروایی زمینی ممکن است اتباع خود را به بیراهه بکشاند، فرانروایی کلیسایی نیز ممکن است چنین کند. از این رو، اصلاحگران تأکید داشتند که مردم اصولاً خودشان مسئول روان‌های خود و سلامت معنوی خویش‌اند (همان، ص ۵۲).

لوتر در کتاب *نامه سرگشاده به اشراف مسیحی ملت آلمان* می‌نویسد:

قراردادن پاپ‌ها، اسقفان، کشیشان، راهبان و راهبه‌ها جزء طبقه روحانی‌ها، و قراردادن فرمانروایان، شاهزادگان، صنعتگران و کشاورزان جزء طبقه دنیوی‌ها، نگرش فریب‌آمیزی است که توسط اشخاصی فرصت طلب به وجود آمده است. هیچ‌کس نباید مرعوب چنین نگرشی شود؛ زیرا همه مسیحیان - هر کس که باشند - حقیقتاً جزء روحانیان محسوب می‌شوند و هیچ تفاوتی بین مسیحیان وجود ندارد، به استثنای این امر که هر یک از آنان کاری متفاوت از دیگری انجام می‌دهد؛ زیرا تنها تعمید، انجیل و ایمان موجب می‌شوند که انسان‌ها به اشخاصی روحانی تبدیل شده، مسیحی محسوب شوند. واقعیت امر این است که تعمید همه ما را بدون استثنا تقدیس می‌کند و همه ما را کاهن می‌سازد (مکاشفه، ۵: ۹-۱۰؛ اول پطرس، ۲: ۹؛ لاین، ۱۳۹۹، ص ۲۵۹؛ مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۳۹۴).

درواقع، لوتر با ارائه تصویر جدیدی از کلیسای مسیح تأکید می‌کرد که کلیسا یک نهاد دارای سلسله‌مراتب کلیسایی نیست، بلکه عبارت است از: «کشیش بودن همه مؤمنان» (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰). او در تأملات اصلاحگرانه خویش به این نتیجه رسید که مقصود از «کلیسای حقیقی» تشکیلات کشیشی خاصی نیست، بلکه کلیسا همان اتصال بین مؤمنان، تحت ریاست و رهبری عیسی است، و تنها مرجعی که میان مسیحیان حاکم مطلق است کتاب مقدس است. از این رو باید آن را برای عامه مردم قابل فهم قرار داد، چندان که بتوانند از یمن روح‌القدس و در طریق ایمان قلبی، آن را به درستی درک کنند. بر این اساس، هر کس دارای ایمان صحیح است می‌تواند کشیش نفس خود باشد (بایر ناس، ۱۳۹۸، ص ۶۷۰). وی در کتاب *نامه سرگشاده به اشراف مسیحی ملت آلمان* در سال ۱۵۲۰، همه مسیحیان را به همین معنا کشیش دانسته است، تا هر کسی حق داشته باشد مضامین کتاب مقدس را به تشخیص خود تعبیر کند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۹۹).

کشیش بودن همه مؤمنان این توقع را نیز ایجاد می‌نمود که انجام مراسم‌های عبادی و شاعر دینی از انحصار نهاد کلیسا خارج شود و تمام مسیحیان بتوانند در برگزاری این آیین‌ها مشارکت نمایند. به همین دلیل، *کالون* تأکید داشت که افزون بر مقامات روحانی، مردم نیز باید در آیین عشای ربانی، که مهم‌ترین آیین به‌شمار می‌رفت، نقش داشته باشند. او به همین منظور سرودهایی را برای مشارکت مردم در عبادت تدوین نمود (شاف، ۱۹۹۱، ج ۸، ص ۵۹۳-۵۸۸).

### ۳. عملکرد رهبران نهضت اصلاح دینی در تقابل با مرجعیت پاپ و حاکمیت کلیسای کاتولیک

مسئله تقابل و ضدیت با نهاد کلیسا و مرجعیت پاپ، فارغ از آنچه در شعارها و اندیشه پروتستان نهفته است، در عملکرد رهبران این جریان نیز به خوبی قابل مشاهده است. همان‌گونه که بیان شد، وضعیت اسفبار کشیشان و مقامات کلیسایی در قرون میانه و نارضایتی‌های عمومی نسبت به دستگاه پاپی، بستر مناسبی برای شکل‌گیری اعتراضی گسترده و قیامی بزرگ فراهم نموده بود. رهبران «نهضت اصلاح دینی»، به‌ویژه *مارتین لوتر*، با بهره‌برداری هوشمندانه از این موضوع، آتش نفرت و دشمنی علیه حاکمیت موجود در نهاد کلیسا را شعله‌ور ساختند. آنها با انتشار آمار فساد مالی و اخلاقی کلیسا و یا با تأکید بر موضوعات عوام‌پسندی مانند آزادی در سخنان و خطابه‌های پرشور خود، نارضایتی مردم را تقویت نمودند و آنان را برای قیام علیه حاکمیت کلیسا آماده کردند. برای مثال، لوتر در جمع مسیحیان آلمان می‌گفت:

تخمین زده‌اند که هر سال بیش از ۳۰۰،۰۰۰ سکه نقره از آلمان به ایتالیا می‌رود. چرا ما آلمانی‌ها باید اجازه دهیم که دسترنجمان را از ره‌یغما و دزدی به کیسه پاپ فروریزد؟ ما که دزدان را به دار می‌کشیم و راهزنان را گردن می‌زنیم، چگونه است که این هرزه رومی را به حال خود گذارده‌ایم؟ برای اینکه این بزرگ‌ترین دزد و راهزنی است که تا کنون به جهان آمده است و همه این کارهای ننگین را به نام مسیح و پطرس حواری مرتکب می‌شود! چه کسی می‌تواند تخطیات وی را بیش از این نادیده گیرد و لب فرو بندد؟ (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۲۲-۴۲۱).

آلمانی‌ها هم که می‌دیدند وجوه پرداختی آنان سر از ایتالیا در آورده، صرف ریخت‌وپاش‌ها و گشاده‌دستی‌های پاپ‌ها می‌شود، عصبانیت‌شان بیشتر می‌شد (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۹۹). همچنین در سخنان دیگری با تمجید از مفهوم «آزادی» و رد هرگونه استبداد تصریح می‌کرد:

به عقیده من، نه پاپ و نه اسقف‌ها و نه هیچ فردی دیگری حق ندارد حتی یک کلمه به یک مسیحی فرمان و دستور دهد، مگر آنکه یک مسیحی به رضای وجدان خود و به طیب خاطر آن را بپذیرد. من به نام «آزادی» و «وجدان» به صدایی رسا اعلام می‌دارم: هیچ قانونی نباید بر مسیحیان تحمیل شود و آنان فقط تابع قانونی هستند که خود بخواهند و بپذیرند؛ زیرا ما از تمام این قیود رسته‌ایم (بایر ناس، ۱۳۹۸، ص ۶۶۷).

این قبیل سخنان و خطابه‌های تحریک‌آمیز - که ما در اینجا تنها به دو نمونه از آن اشاره کردیم - «نهضت اصلاح دینی» را به‌طور طبیعی به سمت اعتراضی گسترده علیه وضعیت موجود، یعنی حاکمیت پاپ و نهاد کلیسا کشاند. نکته مهمی که باید بدان توجه نمود این است که هرچند بهانه شکل‌گیری این اعتراضات انحرافات به وجود آمده در کلیسا و فراگیر شدن فساد در بین کشیشان و بعضاً پاپ‌ها بود، اما دقت در متن سخنان و خطابه‌های رهبران پروتستان نشان می‌دهد که گویا آنها به دنبال اصلاح فساد و انحرافات نبودند، بلکه با اصل جایگاه پاپ، نهاد کلیسا و سلسله‌مراتب آن مشکل داشتند.

با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان این تحلیل را ارائه نمود که رهبران «نهضت اصلاح دینی»، به‌ویژه لوتر بر خلاف اصلاحگران پیشین، مانند ویکلیف (John Wycliffe) و دیگران که با پاپ‌ها و کشیشان فاسد مخالفت نموده و این جایگاه را شایسته افراد شریف و بالیافت می‌دانستند (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸)، با اصل مرجعیت دینی اشخاص و نهادها مخالفت داشتند. به عبارت دیگر، آنها به دنبال «دین منهای روحانیت» و «دین منهای نهاد مرجعیت» بودند. به همین دلیل، بسیاری از آموزه‌ها و اعمالی که براساس اندیشه پروتستان، به‌ویژه شعار «فقط کتاب مقدس» باید به‌طور کلی از مسیحیت خارج می‌شد و یا - دست‌کم - اصلاحاتی اساسی نسبت به آن صورت می‌گرفت، تغییری نکرد و رهبران پروتستان به هیچ‌وجه متعرض آن نشدند.

تحقیر، تمسخر و اهانت‌هایی که مکرر در سخنان رهبران پروتستان نسبت به جایگاه پاپ - نه شخص پاپ - مشاهده می‌شود شاهد دیگری بر درستی تحلیلی است که ارائه شد. برای مثال، لوتر در برخوردی تند و بی‌سابقه نسبت به حاکمیت کلیسا، بی‌هیچ واژه دست‌گامه پاپی را آماج حملات خویشتن قرار می‌داد: او فرمان‌های پاپ را به «فضله» تشبیه می‌نمود؛ از پاپ‌ها به نام «بذر شیطان» و «ضد مسیح» یاد می‌کرد؛ اسقفان را «حشرات»، «فریبکاران بی‌ایمان»، و «بوزینه‌های تهی مغز» می‌خواند؛ مراسم رتبه‌بخشی کشیشان را با گذاردن نشان جانوران بر پیشانی انسان که در کتاب «مکاشفه یوحنا» آمده است، یکسان تلقی می‌کرد؛ راهبان را از آدمکشان پست برمی‌شمرد یا آنها را به کک‌هایی تشبیه می‌کرد که بر پوستین خدای متعال چسبیده‌اند.

او با لحنی تمسخرآمیز درباره پاپ می‌گفت: ماتحت آدمی تنها اندامی است که پاپ بر آن نظارت ندارد! درباره روحانیان کاتولیک عقیده داشت: رود راین کوچک‌تر از آن است که همه غاصبان رومی، کاردینال‌ها، اسقف‌های اعظم، اسقف‌ها، و رؤسای دیرها را در خود جای دهد و بهتر است که خدا آنان را چون شهرهای سدوم و عموره با صاعقه به خاکستر مبدل کند!

او نیایش خداوند را با نفرین بر پاپ‌ها ملازم دانسته، می‌گفت چگونه می‌توانم به خداوند بگویم: «نام تو مقدس باد»، بی‌آنکه اضافه کنم: «نام پاپ‌پرستان ملعون باد!» چگونه می‌توانم به مسیح بگویم: «فرمانروایی تو بپاید»، بی‌آنکه آرزو کنم: «حکومت پاپ سرنگون شود!» (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۹۶).  
 زوینگلی نیز چنان نفرتی از جایگاه پاپ در دلش بود که می‌گفت: «پیوستن به سقراط و سنکا در جهان ابدی، برای من گوارتر از آن است که در مقدرات پاپ‌ها شریک شوم» (همان، ص ۴۸۰).  
 لوتر در توجیه این رویه‌ای که در پیش گرفته بود، می‌گفت:

بسیاری از مردم گمان می‌کنند که من با پاپ‌ها با سختی رفتار می‌کنم، ولی من خویشتن را برای ملایمت و گذشت سرزنش می‌کنم. کاش نفس من چون آذرخشی بود که پاپ و دربارش را در کام خود فرو می‌برد و به خاکستر مبدل می‌کرد! تا زنده‌ام از نفرین و سرزنش فرومایگان باز نخواهم ایستاد و درباره آنان سخن پاکی بر زبان نخواهم راند (همان، ص ۴۹۶).

قداست‌زدایی از مرجعیت دینی و جایگاه پاپ به تدریج نهادینه شد، به گونه‌ای که استفاده از تعابیر توهین‌آمیز و الفاظ تند علیه مرجعیت دینی از ویژگی‌های آن دوره به‌شمار می‌رفت. به گفته گسکه (Gaske)، کاردینال دانشمند، بسیاری از واعظان و رساله‌نویسان از این نظر، مانند لوتر بودند. ناسزاگویی و پرخاشگری از صفات روشنفکران مبارز محسوب می‌شد. مردم پرخاشگری را می‌پسندیدند و رعایت ادب در سخنوری را به ترس و بزدلی حمل می‌کردند. پاسخ ملایم می‌توانست خشم انسان را فرونشاند، ولی قادر نبود قدرت پاپ را براندازد (همان).

#### ۴. ایجاد بحران در مرجعیت دینی و پیامدهای آن

با توجه به مطالبی که بیان شد، پروتستان‌تیزم در فرایندی پیچیده، ماهیت مرجعیت دینی را تغییر داد و آن را از اشخاص و نهادها تهی ساخت. رهبران «نهضت اصلاح دینی» قرار گرفتن افراد فاسد در سلسله‌مراتب کلیسایی و جایگاه پاپ یا انحراف به وجود آمده در برخی شعائر دینی توسط کشیشان را مانع اصلی اصلاحات نمی‌دانستند و تقابل چندانی هم با این مسئله نداشتند، بلکه - همان گونه که اشاره شد - اصل مرجعیت دینی پاپ و نهاد کلیسا را آماج حملات خویش قرار دادند. آنان با تأکید بر آموزه «فقط کتاب مقدس» پاپ را از تخت قدرت پایین کشیدند و در عوض، کتاب مقدس را بر جای او نشاندند (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴).

اما این تغییر مرجعیت مانند آن نبود که - مثلاً - شخصی را از مقام پاپی عزل نموده، شخص دیگری را بر آن مسند بنشانند، بلکه در پروتستان‌تیزم، ماهیت مرجعیت دچار تغییر شد. نتیجه این تغییر آن بود که هر کس می‌تواند و



می‌بایست برای فهم دین، خودش به کتاب مقدس مراجعه نماید؛ موضوعی که در سخنان رهبران پروتستان به صراحت بر آن تأکید شده است (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۲۱).

روشن است که این نوع مرجعیت ابهامات زیادی داشت. عبارات پیچیده کتاب مقدس مستلزم تفسیری بود که از متون مقدس به عمل می‌آمد و البته همواره تفسیرهای جدید هم امکان‌پذیر بود (اسمارت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۰۷). به تعبیر ژان گلاپیتون (Jean Glapiton)، راهب فرانسوی، کتاب مقدس همچون مومی است که هر کسی به میل و سلیقه خویش می‌تواند آن را کش دهد (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۲۹). از این رو، مرجعیت جدیدی که اصلاحگران بر آن تأکید داشتند، هیچ‌گونه ثباتی نداشت و می‌توانست دائم در حال تغییر باشد.

این همان مسئله‌ای است که از آن به «بحران مرجعیت» یاد می‌کنیم. در واقع، وقتی حجیت اشخاص و نهادها، حتی در ذیل کتاب مقدس و به‌مثابه مرجعی برای تفسیر و تبیین آن، توسط رهبران پروتستان انکار شد، این سؤال مطرح گردید که فهم عبارات پیچیده متون مقدس و مقصود اصلی کلام خداوند را چگونه می‌توان از خود کتاب مقدس دریافت نمود؟ اگر بنا باشد - آن گونه که لوتر می‌گفت - هر مسیحی کشیش محسوب شود و حق داشته باشد مضامین کتاب مقدس را به تشخیص و سلیقه خود تعبیر کند (همان، ص ۴۲۱) دیگر «مرجعیت» چه مفهومی خواهد داشت؟

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این اشکال آنقدر اهمیت دارد که برخی از نویسندگان مسیحی معاصر از آن به «پاشنه آشیل آیین پروتستان» یاد کرده و در تعلیل آن نوشته‌اند:

اولاً، پروتستان در برابر این پرسش که «مرجعیت نهایی شما چیست؟» هیچ پاسخ روشن و مشخصی ندارد. اشخاصی که از فطرتی پروتستانی برخوردارند به نحو غریزی پاسخ می‌دهند: «کتاب مقدس»؛ اما برایشان بسیار سخت است که بگویند معنای این پاسخ چیست.

ثانیاً، پاسخ مذکور امروزه چندان کافی و مناسب نیست؛ زیرا از «مرجعیت انحصاری کتاب مقدس» دیگر نمی‌توان دفاع کرد، مگر آنکه دقیقاً از نو فرمول‌بندی شود، و تاکنون به هیچ فرمول‌بندی تازه و مطلوبی نرسیده‌ایم.

ثالثاً، هر نوع پاسخ روشن و مشخصی حتماً در معرض سوء ظنی قرار می‌گیرد که فرد فطرتاً پروتستان به پاسخ‌های روشن و مشخص دارد.

رابعاً، یگانه پاسخ واقعی به پرسش هم صرفاً موجب طرح پرسش‌های دیگر می‌شود. پروتستانی که از او پرسیده شود: «مرجعیت نهایی شما چیست (یا کیست)؟» شاید بتواند یک پاسخ درست بدهد، و آن پاسخ «عیسی مسیح» است. اما مسئله در اینجا حل نمی‌شود، مسئله با این پاسخ فقط بیان می‌شود. اما مسئله عمیق‌تر به قوت خود باقی است: مرجعیت عیسی مسیح چگونه به صورت مرجعیتی برای ما انسان‌های امروزی درمی‌آید؟ (مک آفی براون، ۱۳۹۶، ص ۳۲۳-۳۲۵).

بحران مرجعیتی که در پی تأکید بر مرجعیت کتاب مقدس به وجود آمد، مسئله‌ای نبود که رهبران نهضت اصلاح دینی آن را پیش‌بینی نکرده باشند. به نظر می‌رسد همان‌گونه که جان اک (John Eck)، نماینده رسمی اسقف اعظم، هنگام محاکمه لوتر در ورمس به وی گوشزد نمود، تأکید بر شعار «فقط کتاب مقدس» بهانه‌ای بود برای تقابل با حاکمیت کلیسای کاتولیک (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۳۱). به همین دلیل، رهبران اصلاحات پس از کسب پیروزی و موفقیت در این قیام، خودشان به بازسازی مرجعیت و حاکمیتی نوین اقدام نمودند، به‌گونه‌ای که مرجعیت اشخاص و نهادها را به وضوح می‌توان مشاهده کرد. برای مثال، کالون تلاش فراوان نمود تا قدرت را به کلیسا بازگرداند و خودش جامعه‌ای تحت حاکمیت کلیسا سازماندهی کرد. او از سال ۱۵۴۱ تا زمان مرگش بر ژنو فرمانروایی کرد و توانست در آنجا حکومتی دینی تأسیس کند (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴).

از سوی دیگر، اعتقادنامه‌ها و اعتراف‌نامه‌هایی که در کلیسای پروتستان به تصویب رسید، نشان می‌دهد که رهبران پروتستان می‌دانستند که نفی مطلق مرجعیت اشخاص و نهادها در عمل ممکن نیست و نمی‌توان کتاب مقدس را بدون تفسیر و تبیین در اختیار عموم قرار داد. *اعتقادنامه وفاق* در مقدمه تصدیق می‌کند: هرچند کتاب مقدس تنها سنگ محک محسوب می‌شود و هر آموزه‌ای باید براساس آن ارزیابی شود، اما اعتراف‌نامه‌های لوتری ایمان نیز که در کتاب *وفاق* یافت می‌شوند، معیار و هنجاری برای ارزیابی هر آموزه‌ای معرفی می‌گردند (لین، ۱۳۹۹، ص ۲۷۳).

## ۵. هرج و مرج دینی؛ پیامد ناگوار بحران مرجعیت

بحران به‌وجودآمده در مرجعیت دینی موجب شد هرج و مرج شدیدی در جامعه مسیحیت، به‌ویژه در کلیسای نوپای پروتستان شکل بگیرد؛ زیرا طبیعی است که اگر هر کسی خود را صاحب‌نظر در دین بداند و به خود اجازه دهد در عرصه‌های گوناگون دین دخالت کند، دیگر چیزی از دین باقی نخواهد ماند.

پروتستان‌تیزم در عصر روشنگری به نقطه‌ای رسیده بود که کلیساهای لوتری با نوعی کمبود و نقص در اعمال عبادی مواجه شد و عبادات را به‌طوری مختصر برگزار می‌کردند و به بهانه‌های گوناگون و براساس برداشت‌های شخصی از بخش‌های گوناگون آن می‌کاستند. در طرح‌هایی که برای تجدیدنظر در عبادات در سال ۱۸۰۰م مورد بحث و گفت‌وگو واقع شد، عبادات کاهش یافتند و حذف برخی از قسمت‌ها پیشنهاد شد (مولند، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵).

این نوع برخوردهای صورت‌گرفته با دین، دستاورد افکار و سخنان کسانی بود که می‌گفتند: سنت‌ها، آیین‌ها و مراسم مذهبی به وسیله خود انسان‌ها به وجود آمده‌اند و لازم نیست در همه‌جا مانند هم اجرا شوند (مک‌گراث، ۱۹۹۸، ص ۱۴۳-۱۴۶).

لوتر با صراحت اذعان می‌کرد که ما در پرتو آزادی مسیحی که در پیشگاه خداوند به‌دست آورده‌ایم، نه‌تنها درباره اجرای امور ظاهری دینی که اموری بی‌اثرند، وظیفه‌ای نداریم، بلکه می‌توانیم با بی‌میلی نسبت به آنها مواجه شویم، و هرگاه لازم باشد آنها را ترک کنیم (کالوین، ۱۸۴۴، ج ۱، ص ۳۶).

بحران مرجعیت موجب شده بود بنیادستیزان یا «آناپاوتیسسم‌ها»، برخلاف سایر گروه‌های پروتستان، آیین تعمید کودکان را آیینی غیر کتاب مقدسی دانسته، به انکار آن بپردازند. آنها در این فضای هرج و مرج به وجود آمده، حتی آموزه‌هایی همچون «تثلیث» و «الوهیت مسیح» را هم انکار کردند؛ زیرا از زیربنای کافی در کتاب مقدس بی‌بهره بود (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۳۱۰-۳۱۱).

بی‌تردید، این سنت‌شکنی‌ها و تقدس‌زدایی‌ها زمینه بروز آشوب و هرج و مرج بیشتر را فراهم می‌ساخت و با تأسف، آن‌گونه که تاریخ مسیحیت نوین نشان می‌دهد، این آشوب رشد شتابانی داشت و سرانجام کار به جایی رسید که پای مسیح و خدا را هم به میان این هرج‌ومرج کشاند.

کارل آدام می‌نویسد: قیام سده شانزدهم بر ضد کلیسا، به‌ناچار به قیام سده هجدهم بر ضد مسیح، و از آنجا به قیام سده نوزدهم بر ضد خدا انجامید (آدام، ۱۹۴۴، ص ۹۸).

چون کلیسای کاتولیک رومی علاوه بر مرجعیت دینی و مذهبی، مرجعیت سیاسی را هم در دست داشت، هرج و مرج ناشی از بحران مرجعیت، درگیری‌های سیاسی و اجتماعی زیادی به وجود آورد، تا جایی که زوینگی به‌عنوان یکی از رهبران اصلی «نهضت اصلاح دینی» با اتحادیه ایالت‌های کاتولیک‌نشین وارد جنگ شد و سرانجام در ۳۱ اکتبر ۱۵۳۱ درحالی که ۴۷ سال از عمرش می‌گذشت، همراه با پانصد تن از سربازاناش به‌دست کاتولیک‌ها کشته شدند (اشپیل فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۹۵؛ دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۸۸-۴۹۰؛ مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵).

متن قطعنامه شورای ورمس که با هدف محکوم نمودن لوتر و پیروان او صادر شد، نشان می‌دهد که حرکت اصلاح‌گرانه لوتر، نه‌تنها از قالب علمی و نظری خارج شد و به صورت اعتراضات عملی درآمد، بلکه این اعتراضات به سطح عموم مردم کشیده شد و زمینه را برای ایجاد تفرقه فراهم ساخت. در بخشی از اتهامات لوتر در این قطعنامه آمده است:

تعلیمات وی نتیجه‌ای جز عصیان و سرکشی، تفرق و جدایی، جنگ و کشتار، غارتگری و نابودی مسیحیت دربر ندارد. مسیحیان را تشویق می‌کند که دست خویش را به خون روحانیان بیالایند. فرمان‌های پاپ را آتش می‌زند، و تکفیر مقامات کلیسایی و قدرت فرمانروایان را خوار و ناچیز می‌شمارد. زبان او برای نظم اجتماع بیش از زبانی است که به قدرت کلیسا می‌زند. ما برای آنکه وی را از کجروی بازداریم، کوشش بسیار کردیم، ولی... (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۳۳).

همان‌گونه که اشاره شد، رهبران پروتستان پس از آنکه با این هرج و مرج مواجه شدند، کوشیدند از هر طریق ممکن بر اوضاع مسلط شده، مرجعیت نوینی دست و پا کنند؛ اما هرگز نتوانستند بحرانی را که با قیام علیه مرجعیت کلیسای کاتولیک به وجود آورده بودند، مهار کنند. درواقع، پروتستانتیسم بستری به وجود آورد که اختلاف و هرج و مرج، صفت ذاتی آن به‌شمار می‌رفت (مک آفی براون، ۱۳۹۶، ص ۱۵-۱۶).

این اختلافات در بیشتر مواقع، به ظهور فرقه‌ای جدید منجر می‌شد. به همین دلیل، امروزه تعداد گرایش‌های پروتستانی چندان فراوان است که گفته می‌شود: هیچ‌کس از تعداد این گروه‌های مختلف اطلاعی ندارد و تلاش برای شمارش آنها نیز بی‌فایده است؛ زیرا قبل از اتمام این مأموریت، گروه‌های جدیدی شکل گرفته و برخی از گروه‌های موجود از بین رفته‌اند (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۳۳۳).

### نتیجه‌گیری

مرجعیت دینی و سیاسی پاپ و نهاد کلیسای کاتولیک که از آغاز هم بر بنای مستحکمی استوار نبود، با تحقیقات علمی انسان‌گرایان قرن پانزدهم و تأکید رهبران نهضت اصلاح دینی بر شعار «فقط کتاب مقدس» با چالشی جدی روبه‌رو گردید. از سوی دیگر، وضعیت اسفبار کشیشان و تشدید فساد مالی و اخلاقی در کلیسا، نارضایتی‌های فراوانی در سطح عموم جامعه به وجود آورده بود. در چنین بستری، رهبران نهضت اصلاح دینی نوک پیکان حملات خویش را بر مرجعیت پاپ و حاکمیت کلیسای کاتولیک قرار دادند و موفق شدند آحاد مردم را با این نهضت که به قیامی تمام‌عیار تبدیل شده بود، همراه کنند. اصلاح‌طلبان، نه با شخص پاپ و نهادی خاص، بلکه با اصل مقام پاپی و مرجعیت اشخاص یا نهادها در جامعه دینی مخالفت نموده، بر کشیش بودن همه مؤمنان تأکید ورزیدند. هرچند اندیشه و عملکرد اصلاحگران در ابتدا با استقبال زیادی مواجه گردید و کلیسای پروتستان را به منزله کلیسای مستقل در کنار کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس ایجاد نمود، اما پس از زمانی کوتاه با مشکلی اساسی به نام «بحران مرجعیت» مواجه شد.

درواقع، پروتستانیزم با نفی مرجعیت اشخاص و نهادها و تأکید بسیار بر شعارهایی مانند «فقط کتاب مقدس» و «کشیش بودن همه مؤمنان»، هرچند در ابتدا بر «مرجعیت کتاب مقدس» اصرار می‌ورزید، اما در عمل با این حقیقت روبه‌رو گشت که چنین مرجعیتی بدون اشراف و نظارت اشخاص یا نهادهایی خاص، وجود خارجی نخواهد داشت و به همین دلیل، دچار بحران در مرجعیت شد.

این بحران که آن را به درستی «پاشنه آشیل آیین پروتستان» نامیده‌اند، هرج و مرج شدیدی در جامعه مسیحیت به وجود آورد. اهانت به مرجعیت پاپ و سلسله‌مراتب کلیسایی، ایجاد تفرقه در قالب شکل‌گیری گروه‌ها و کلیساهای مختلف، آزادی بی‌قید و شرط در تفسیر کتاب مقدس و برداشت‌های شخصی از آن، دخالت در برگزاری شعائر دینی و آیین‌های مقدس و ایجاد تغییرات فراوان در کمیت و کیفیت آن، و نیز برپایی درگیری‌های شدید از مظاهر اصلی این هرج و مرج دینی است که می‌توان آن را پیامد اندیشه و عملکرد رهبران نهضت اصلاح دینی دانست.

هرچند استحکام مبانی دینی در اسلام و اساس مرجعیت تشیع نیاز به چنین اصلاحاتی را منتفی ساخته، اما انحراف در عقاید و شعائر دینی و یا کاستی‌هایی که ممکن است در حاشیه سازمان روحانیت شیعه پدید آمده باشد، شباهت‌هایی را در این خصوص به وجود آورده که دستاویزی برای برخی از روشنفکران مسلمان شده است تا پرچم اصلاحات را برافراشته و حتی مسئله «پروتستانتیزم اسلامی» را مطرح کنند. از این رو، بررسی علل و عوامل شکل‌گیری «نهضت اصلاح دینی» و ارائه تحلیلی درست از نتایج و پیامدهای آن، ضمن اینکه این مقایسه‌ها و تشبیهات را نفی می‌کند، بر ضرورت اصلاح انحرافات دینی در جامعه شیعی و آسیب‌های موجود در سازمان روحانیت شیعه نیز تأکید می‌نماید.

## منابع

کتاب مقدس، ۲۰۰۹م، چ پنجم، انتشارات ایلام.

- آدر، فیلیپ جی، ۱۳۸۴، *تمدن‌های عالم*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.
- اسمارت، نینان، ۱۳۹۳، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، چ چهارم، تهران، سمت.
- اشپیل فولگ، جکسون جی، ۱۳۸۰، *تمدن مغرب‌زمین*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.
- اف. براون، استیون، ۱۳۹۱، *آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، قم، ادیان.
- باغبانی، جواد، ۱۳۹۲، «کلیسای پروتستان بنیادگرا یا لیبرال»، *معرفت‌ادیان*، ش ۱۷، ص ۷۹-۹۱.
- بایر ناس، جان، ۱۳۹۸، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ بیست و چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- برونوفسکی، جیکوب و برو مازلیش، ۱۳۷۹، *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، آگاه.
- بری، ج. ب، ۱۳۳۹، *تاریخ آزادی فکر*، ترجمه حمید نیر نوری، تهران، تابش.
- بوکهارت، یاکوب، ۱۳۷۶، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- تاکمن، باربارا، ۱۳۷۵، *سیور نابخردی*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، فروزان.
- جوویور، مری، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- دانستن، جی لسلی، ۱۳۸۱، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- دورات، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن (اصلاح دینی)*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- فاسدیک، هنری امرسون، ۱۳۸۳، *مارتین لوتر*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.
- فرال، م. و، ۱۳۶۲، *دادگاه تفهیش عقاید*، ترجمه لطفعلی بریمانی، چ دوم، تهران، گوتنبرگ.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لوکاس، هنری، ۱۳۸۲، *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سخن.
- لین، تونی، ۱۳۹۹، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آساریان، چ ششم، تهران، فروزان.
- مک آفی براون، رابرت، ۱۳۹۶، *روح آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۷، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولند، اینار، ۱۳۸۷، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- میشل، توماس، ۱۳۹۵، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، چ چهارم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ویلسون، برابان، ۱۳۹۷، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، چ ششم، تهران، نشر مرکز.

Adam, Karl, 1994, *The spirit of Catholicism*, Macmillan.

Calvin, John, 1844, *Institutes of Christian Religion*, London, Thomas Tegg.

Kung, Hans, 1995, *Great Chrítian Thinkers*, New York, Coninum.

Luther, Martin, 1955-1986, *Luther`s Works, vol. 26: Lectures on Galatians*, Chapters 1-4, eds.

Jaroslav Pelikan & Walter A. Hansen, Trans. Jaroslav Pelikan, Philadelphia, Fortress Press.

McGrath, Alister E., 1998, *Reformation Thought, An Introduction*, U K & Cambridge USA, Blackwell, Oxford.

R. Hinnels, John, 1998, *A New Hand Books of Living Religions*, USA, Blackwell.

Schaff, Philip, 1991, *History of the Christian Church*, Erdmans Publishing Company.

## Protestantism and the Creation of Crisis in Religious Authority

✦ **Seyed Ahmad Tabatabai Sutoudeh** / PhD in Religions and Mysticism, IKI

chmail.ir@sats

**Amir Khawas** / Associate Professor, Religions Department, IKI

**Received:** 2022/04/28 - **Accepted:** 2022/08/27

### Abstract

One of the main characteristics of the Protestant movement, which is fully evident in the actions of its leaders, especially Martin Luther, is the opposition and confrontation with the religious authority in the Catholic Church, headed by the Pope. The "Reformation" was opposed not to the Pope or a specific institution, but to the principle of the authority of the Pope and the authority of the church. Challenging the authority and authority of church and institutions and emphasizing slogans such as "only the Bible", reformers tried to introduce the Bible as "the only real authority of religion"; But due to the fact that different interpretations of the Bible are always possible, changing the authority created more important problems in practice, which we call the "crisis of authority". In fact, reforming the existing authority, Protestant leaders destroyed the original building of religious authority and created such chaos that their other efforts to rebuild this building were useless. Considering the danger of the influence of Protestantism in Islamic society, especially among Muslim intellectuals, this paper has investigated the causes and factors, formation process and consequences of this problem with a descriptive-analytical method.

**Keywords:** Protestantism, religious authority, Reformation, Islamic Protestantism.

## **A Comparative Study of the Concept of "Enlightenment" in Zen Buddhism with an Emphasis on Shenxiu with "Lucidity" in Khorasan Sufism with an Emphasis on Abu al-Qasim Al-Qushayri**

✉ **Maryam 'Alavi/** PhD in Religions and Mysticism, Qom Islamic Azad University

m.alavi60@yahoo.com

**Mahdi Lakzaei/**Assistant Professor, Department of Eastern Religions, University of Religions and Denominations

**Abolfazl Mahmoudi/** Professor, Department of Comparative Study of Religions and Mysticism, Islamic Azad University Science and Research Branch

**Received:** 2022/05/10 - **Accepted:** 2022/09/06

### **Abstract**

"Enlightenment" in the Buddhist Zen tradition and "lucidity" in the tradition of Khorasan Sufism have a prominent importance, in such a way that they caused a fundamental rift between the followers of Zen Buddhism and Khorasan Sufism. In the Buddhist Zen tradition, "enlightenment" is divided into "gradual" and "sudden", each of which has its own followers. The representative of the "gradual awakening" school has Sufism and the representative of the "sudden aversion" school also has Huineng. Their disagreement on the quality of attaining enlightenment was so serious that it divided the later Buddhist tradition into "Northern" and "Southern" Buddhist traditions. In the Sufism of Khorasan, he contrasted the differences of opinion between "lucidity" and "intoxication" Sufis of that region and divided them - at least - into two categories: Sufis who followed lucidity, such as Khwaja Abdullah Ansari, Abu Nasr Siraj Tusi, and Hujwiri who Abul Qasim Al-Qushayri is also considered a representative of this school. Followers of gradual enlightenment in Zen Buddhism were people of literacy and knowledge. They were literate and wrote their own theories well in their works. In other words, they were mostly Sunni scholars and were known as scholars in their era. In the Sufism based on lucidity Khorasan, the Sufis were people of knowledge and literature and benefited from the written tradition and were considered among the scholars of their time. In terms of function, gradual enlightenment has the same position in Zen Buddhist tradition as lucidity had among Khorasan Sufis. Using an analytical-descriptive and deskresearch method this paper has been conducted.

**Keywords:** gradual enlightenment, Shenxiu, Chan/Zen School, lucidity, Khorasan Sufism, Abu al-Qasim Al-Qushayri.



## **Justifications of the Rabbis of Aggadah, Jewish Thinkers and Researchers about the Negative Attributes of Abraham, Sarah, Lot and Jacob in the Old Testament**

**Mazaher Ahmadtobi** / Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, Azerbaijan Shahid Madani University

mahmadtobi@yahoo.com

**Received:** 2022/06/10 - **Accepted:** 2022/11/06

### **Abstract**

In the Hebrew Bible and the Haggadah, some negative attributes are attributed to Abraham, Sarah, Lot, and Jacob. Many of these negative attributes have been justified by Haggadah rabbis, Jewish thinkers and scholars. Using a descriptive and analytical method and considering the importance of these negative traits and more importantly, considering the importance of their justifications, this paper seeks to examine the justifications of the Rabbis of the Haggadah, Jewish thinkers and researchers about the negative attributes of Abraham, Sarah, Lot and Jacob in the Old Testament. Hazrat Yaqub (PBUH) takes birthright and blessing from his brother Esau by deception. It has been said that these traits and other negative traits of Jacob were among God's plans before his birth. Due to the prophethood and infallibility of Abraham, Sarah, Hagar, Ishmael, Lot and Jacob in the Holy Book and "Aggadah", they are absolved from the attributed sins attributed. Although the justifications for these sins are based on the Bible and "Aggadah", they are not acceptable because some of them are based on predestination.

**Keywords:** The Book of Genesis, Haggadah, Abraham, Sarah, Lot, Jacob, sin, justification.

## **The Status of Love in the Ethics of Compassion in Augustine's and Imam Mohammad Ghazali's View**

**Nahid Ghayathi**/ PhD student, Department of Religions and Mysticism, Tehran Islamic Azad University

✉ **Bakhsh'ali Ghanbari** / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Tehran Islamic Azad University

Bak.Qanbary@iauctb.ac.ir

**Mohammad Reza 'Adly**/Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Tehran Islamic Azad University

**Received:** 2022/05/27 - **Accepted:** 2022/09/24

### **Abstract**

Love has a high position in human nature and life, which shows the need to pay attention to the ethics of compassion. Using an analytical-descriptive and deskresearch method and investigating the position of love in the "Ethics of Compassion" from the point of view of Augustine and Mohammad Ghazali this research has been conducted. The results show that both mystics consider love as a divine gift and both have emphasized the position of love in compassion, so that without love, compassion is not complete. They believe that if love belongs to the universe, it causes compassion, and the more intense the love, the greater the compassion. Both believe: there are loves that should be expressed and there are loves that should not be expressed; It means that the inclinations must be by choice and will. They consider the love of God as the essence of moral law and divine love as divine compassion. Divine compassion, which includes creatures, consists of: The love of creatures, especially humans to God.

**Keywords:** love, ethics of compassion, Augustine, Mohammad Ghazali.

## **The Moral Principle of "Submission" in the Ethics of Servitude based on the New Testament and the Holy Qur'an**

✦ **Sayeda Masoumeh Shahmiri**/ PhD student in Qur'anic and Hadith Sciences, Qom Islamic Azad University [mshahmiry@yahoo.com](mailto:mshahmiry@yahoo.com)

**Mahdi Rostamnejad** / Associate Professor, Department of Hadith, Al-Mustafa International University

**Received:** 2022/07/11 - **Accepted:** 2022/11/11

### **Abstract**

The ethics of servitude tries to explain the relationship between man and God and show how man should be in the face of Almighty God, as the Creator, Owner and Manager of the whole world. What behaviors should one show? And what situation should one take? This system has principles and rules, of which the principle of "submission" is one of the most important one. This paper deals with this principle with a "comparative" approach from the perspective of the Holy Qur'an and the New Testament and various topics, such as the secret of the necessity of submission, the means of submission, incentives and guarantees for the implementation of submission, monotheism in submission and the development of the principle of "submission". In this way, similarities and differences between these two holy texts can be observed, the most important of which is the extent of dealing with the principle of "surrender" and the depth of attention to this principle in the Holy Qur'an.

**Keywords:** Holy Qur'an, New Testament, moral system, ethics of servitude, moral principle, principle of submission.

## The Theory of "Value" in the Ethical System of Interaction with Christians from the Perspective of Islam

✉ **Hasan Safaei** / PhD student in Abrahamic Religions, IKI      hasansafae1395@gmail.com  
**Seyyed Akbar Husaini Ghalebahman** / Associate Professor, Department of Religions, IKI  
**Received:** 2022/06/15 - **Accepted:** 2022/10/07

### Abstract

Having a behavioral and moral system in the relations between individuals, communities and nations is necessary. Considering the completeness of the religion of Islam and the completion of the mission of the prophets of God, it is expected that this religion works in a systematic way in interaction with other religions, especially the People of the Book who believe in one God and the divine book. This issue, for reasons such as the abundance of followers of Christianity, the historical interaction of Islam with them and the confrontations that Jews have had with Muslims, becomes more necessary in relation to Christians. Certainly, designing a moral system without considering the theory of "value" makes that moral system meaningless. Therefore, before anything in interaction with Christians, it is necessary to explain the theory of "value" in relation to them. From the point of view of Islam, the purpose of human creation is to reach the position of closeness to God through worshiping and serving God alone. Using analytical-descriptive method and focusing on the verses of the Holy Qur'an, this paper seeks to show how to achieve this goal, as the most complete way to reach real perfection and happiness in relation to Christians.

**Keywords:** "value" theory, moral system, interaction, Christians, closeness to God.

## **"The Ritual of Sacrifice"; Rereading the Story of the Slaughtered Cow of the Israelites based on pre-Zoroastrian Myths, the Old Testament and the Holy Quran**

**Zahra Mohaghegian**/Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies,  
Institute of Quranic Studies z.mohaghegh@gmail.com

**Received:** 2020/04/30 - **Accepted:** 2021/09/06

### **Abstract**

One of the mysterious stories of the Qur'an is the story of the cow of the Israelites, which is also mentioned in the Old Testament. Considering the commonality of both books in the generalities of this story and also considering its Qur'anic context in Madani Surah "Baqarah" which is addressed to the Jews of Medina, this story should be known both to the audience of the Qur'an and to the Jews. Assuming this, why among all the animals, the cow has become so important and what is the reason for the order to slaughter it and its connection with murder, and basically what is the purpose and message of retelling this event in the Qur'an, it is necessary to examine the myths of ancient peoples and find a way to answer the above questions by analyzing the characteristics of such slaughters. With an interfaith approach and relying on all the documents, it can be claimed: the order to slaughter the mentioned cow is more than a ritual sacrifice for intimacy, according to the verses of the Torah, it is a kind of "plague remover" from the mother earth, which was carried out from the traditions of Presazertashti to ward off evil. In the Torah narration of the story, the mother earth, and in the Qur'anic narration, the female cow has become important, as both manifestations of the same thing (meaning sustenance and blessing) are considered. Recounting this event, the Qur'an, in addition to exposing the inner nature of the Jewish people in their enmity with God, also criticizes the pre-Islamic understanding of this story and attributes all the divine attributes that they attributed to such rituals and elements (mother earth - female cow) to God.

**Keywords:** plague removing ritual, mother earth, slaughtering of Israel's cow, Zoroastrian myths, Old Testament, evil and calamity.

# Abstract

## The Criterion of Sanctity in the Qur'an and the Covenants

✉ **Abraham Bahadivand Chegini**/ PhD student in Religions and Mysticism, IKI

ebrahim.1414@yahoo.com

**Javad Baghbani**/Assistant Professor, Department of Religions

**Received:** 2022/05/05 - **Accepted:** 2022/09/11

### Abstract

The sanctity of the elements and components of a religion/ritual is considered one of its most important features. Sacred things in a religion are the basis of many practices and teachings of that religion. Abrahamic religions (Judaism, Christianity and Islam) also have many sacred things, each of which has been sanctified according to its criteria. One of the important topics regarding the sacred things is the criterion of their sanctity. The standard of sanctity in Abrahamic religions can be extracted from their holy books. This article has examined the criteria of sanctity of things such as God, place, time, people and holy things. Based on the findings, considering the fact that these three religions are monotheistic, it is possible to consider the standard of holiness in these religions as istfa, attention, status, will, manifestation, divine command and prohibition, and communication with God. Of course, in Judaism and Christianity, considering the sanctity of the nation and the divinity of Jesus, the standard of sanctity in these two religions is different from Islam in some cases.

**Keywords:** sanctity, criterion, Old Testament, New Testament, Quran.

# Table of Contents

<b>The Criterion of Sanctity in the Qur'an and the Covenants / Abraham Bahadivand Chegini / Javad Baghbani.....</b>	<b>7</b>
<b>"The Ritual of Sacrifice"; Rereading the Story of the Slaughtered Cow of the Israelites based on pre-Zoroastrian Myths, the Old Testament and the Holy Quran / Zahra Mohaghegian.....</b>	<b>27</b>
<b>The Theory of "Value" in the Ethical System of Interaction with Christians from the Perspective of Islam / Hasan Safaei / Seyyed Akbar Husaini Ghalebahman .....</b>	<b>49</b>
<b>The Moral Principle of "Submission" in the Ethics of Servitude based on the New Testament and the Holy Qur'an / Sayeda Masoumeh Shahmiri / Mahdi Rostamnejad..</b>	<b>67</b>
<b>The Status of Love in the Ethics of Compassion in Augustine's and Imam Mohammad Ghazali's View / Nahid Ghayathi / Bakhsh'ali Ghanbari / Mohammad Reza 'Adly .....</b>	<b>85</b>
<b>Justifications of the Rabbis of Aggadah, Jewish Thinkers and Researchers about the Negative Attributes of Abraham, Sarah, Lot and Jacob in the Old Testament / Mazaher Ahmadtobi .....</b>	<b>95</b>
<b>A Comparative Study of the Concept of "Enlightenment" in Zen Buddhism with an Emphasis on Shenxiu with "Lucidity" in Khorasan Sufism with an Emphasis on Abu al-Qasim Al-Qushayri / Maryam 'Alavi / Mahdi Lakzaei / Abolfazl Mahmoudi ..</b>	<b>111</b>
<b>Protestantism and the Creation of Crisis in Religious Authority / Seyed Ahmad Tabatabai Sutoudeh / Amir Khawas .....</b>	<b>125</b>

# In the Name of Allah

**Ma'rifat-e Adyān**

Vol.14, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2023

**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](http://www.nashriyat.ir)  
[www.marefateadyan.nashriyat.ir](http://www.marefateadyan.nashriyat.ir)  
[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir)  
[Nashrieh@qabas.net](mailto:Nashrieh@qabas.net)