

معرفت ادیان

سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۵۷، زمستان ۱۴۰۲



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

سیدحسین 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

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، ۶۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و 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 جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌ی بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

بررسی تطبیقی ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام در قرآن و تورات / ۷

زهرة نریمانی

بررسی عاملیت اخلاقی خداوند از منظر امامیه و آیین کاتولیک / ۲۱

مجتبی نوری کوهبنانی

واکاوی عوامل انحراف اقتصادی یهود در قرآن / ۳۹

مهری حکمت / کچه رضا کپساری / محمدحسین طاهری آکردی

مقایسه آیین‌های دینی کاتولیک و شیعه از منظر تربیت اخلاقی / ۵۹

سیداکبر حسینی قلعه‌مهن / کچه مرتضی بخشی گلسفیدی

تحلیل انتقادی صوفی‌انگاری حضرت عیسی علیه السلام با تأکید بر گزاره‌های عهد جدید / ۷۵

کچه علی راد / مهراب صادق‌نیا / فاطمه قربانی

رسم «ساتی» و چرایی آن با توجه به جایگاه زنان هندو و مقایسه آن با اسلام / ۸۹

محسن تنها

مطالعه تطبیقی تلقی از شکل گنبد در معماری آیینی ادیان / ۱۰۵

کچه عسل ستار / بهرام گسیلی / یاور رستم‌زاده

بررسی تجارت به‌مثابه تبشیر مسیحی / ۱۲۹

کچه ابوالحسن پورقربانی‌زاده / احمدرضا مفتاح / مهراب صادق‌نیا

بررسی مقایسه‌ای شمنیسم و عرفان یهودی / ۱۴۹

کچه امیر یوسفی / محمود شیخ

بررسی اندیشه کلامی «خیر و شر» در مکتب گنوسی / ۱۶۷

کچه حسین شهبازی / زینب آموزگار / سیدغلامرضا غیبی

۱۹۴ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام در قرآن و تورات

زهرة نریمانی / استادیار گروه علوم و قرآن و تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن

zohrehnarimani92@yahoo.com

 orcid.org/0000-0001-9757-7225

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶

چکیده

برخی داستان‌ها در مواضع متعدد با شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در قرآن و تورات نقل شده‌اند. کشف و بررسی تفاوت‌های نقل‌های قرآن با یکدیگر و نیز تفاوت نقل قرآن با نقل تورات در ارائه تفسیر صحیح از آیات نقش مهمی دارد. ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام چهار بار در قرآن و یک بار در تورات با اختلافاتی (همچون مبهم بودن تقدم و تأخر در بشارت تولد حضرت اسحاق علیه السلام یا خبر عذاب قوم لوط، تعیین مخاطب در بشارت حضرت اسحاق علیه السلام، تبیین واکنش حقیقی ساره در برابر این بشارت، و علت ترس حضرت ابراهیم علیه السلام) ذکر شده است. در این باره تورات در بخش‌هایی با قرآن همسو و در جهاتی متعارض است. تورات - مانند همیشه - در نقل داستان، با ارائه مضامینی همچون خدشه‌دار کردن عصمت و توحید انبیا و شخصیت‌های مهم و تنقیص ذات خداوند، ماجرا را شرح داده است. قرآن برخلاف تورات با مطرح نمودن اصل ماجرا و شرح آن در سور گوناگون، ضمن داشتن اختلافاتی به‌ظاهر متعارض در آن سور، حقیقت این ماجرا را به‌خوبی ترسیم کرده است. این پژوهش با بررسی تطبیقی قرآن و تورات و تفسیر داستان قرآن در چهار سوره، ضمن برشمردن اختلافات و تشابهات میان قرآن و تورات، به تبیین و ارائه تفسیر در باب اختلافات قرآنی در چهار سوره مذکور درباره این داستان پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تورات، مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام، بشارت حضرت اسحاق علیه السلام، قوم لوط.

بشارت انبیاء و انذار امم و اقوام از جمله مباحثی است که خداوند در قرآن، مکرر به گونه داستانی بدان تصریح داشته و گاه یک داستان را در سوره‌های متفاوت بازخوانی و تکرار کرده است. در این تکرارها که گاه تفاوت‌هایی هم دیده می‌شود، حکمت‌ها و عللی نهفته است. در این میان، گاه این بازگویی‌ها با اختلافات جزئی و کلی همراه شده است که همین سبب می‌شود ژاژگویان و نابخردان بدون تعمق و ژرف‌نگری در قرآن، آن را از گونه‌های تحریف قرآن و یا غیرالهی بودن آن تلقی کنند. بدین‌روی کشف این تفاوت‌ها و تبیین چرایی آنها، خود می‌تواند پاسخی قاطع بر این ادعاهای گزاف باشد. در این میان در نقل داستان‌های قرآن، به‌ویژه آنها که به ماجراهای بنی‌اسرائیل ارتباط دارد، مشابهت‌ها و تفاوت‌های بسیاری میان نقل قرآن و تورات وجود دارد. از این‌رو هنگام بررسی و تبیین اختلافات داستان‌های قرآنی، تطبیق آنها با تورات می‌تواند تا حد زیادی راهگشا باشد.

یکی از داستان‌هایی که در چند جای قرآن آمده، نزول فرشتگان الهی بر حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره، بشارت ولادت حضرت اسحاق علیه السلام و همزمان خبر عذاب قوم لوط با برخی جزئیات است. تورات نیز این داستان را به تفصیل در سفر «پیدایش» بازگو کرده است. در قرآن این داستان با تمام هماهنگی‌های خود در سوره گوناگون، از تفاوت‌هایی برخوردار است. افزون بر آن، نقل صورت‌گرفته از ماجرا در تورات نیز در وجوهی با برخی از آیات قرآن همسو و در وجوهی دیگر متفاوت است.

این پژوهش بر آن است تا با ذکر شباهت‌ها و اختلاف‌های موجود در قرآن و تورات، به تبیین تناقض‌ها و نقصان‌های تورات در این قصه و بیان بخش‌های هماهنگ آن با قرآن بپردازد و نیز تفاوت‌های نقل شده در قرآن را بررسی و تحلیل نماید.

درباره حضرت لوط علیه السلام و حضرت ابراهیم علیه السلام و قصه‌های قرآن مقالات بسیاری با رویکردهای گوناگون نوشته شده است؛ از جمله:

مقاله «جغرافیای تاریخی داستان حضرت لوط» (حسینی فاطمی، ۱۳۸۶)، که در آن به موقعیت جغرافیایی حضرت لوط علیه السلام و نزول عذاب بر قوم آنها اشاره نموده است.

مقاله دیگر «تحلیل ساختار داستان ضیف ابراهیم و قوم لوط در رکوع هفتم سوره هود» (فرامرزی و خلیلی، ۱۳۹۷)، در آن فقط به داستان مذکور در سوره «هود» با رویکرد فنی در حوزه قصه‌پردازی پرداخته است.

درباره حضرت لوط علیه السلام و عذاب قوم او و نیز بشارت‌های واردشده بر حضرت ابراهیم علیه السلام مقالات و کتب فراوانی نوشته شده است؛ اما مقاله‌ای که به‌طور مشخص به تبیین و چرایی تفاوت‌های دو قصه قرآنی و تطبیق آن با تورات پرداخته باشد، نگاشته نشده و از این منظر، مقاله حاضر در این موضوع کاملاً بدیع به شمار می‌رود.

۱. تفاوت نقل‌های قرآن در ذکر ماجرا

در آغاز بحث برای سهولت تطبیق مطالب با آیات و مراجعه مستقیم به آنها، آیات مربوط به ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام را در اینجا می‌آوریم تا ادامه بحث را با تمرکز بر آن به سامان برسانیم:

جدول ۱: مقایسه آیات سور قرآن درباره مهمانان حضرت ابراهیم ﷺ

<p>«وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَدْ لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ خَبِيرٍ (۶۹) فَلَمَّا رَأَى أَنِّي بُدِئْتُ مِنْهُمْ لَبِثْتُ أَلَيْهِمْ تَكْرَهُمُ وَ أَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْزَنْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ (۷۰) وَ امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَتَبَسَّرْنَا بِهَا بِاسْحَاقَ وَ مِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ (۷۱) قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَلَيْدُ وَ أَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (۷۲) قَالُوا أَمْ نَحْنُ مِنَ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ (۷۳) فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَهُ الْبَشْرَى بِحَدَائِدِنَا فَى قَوْمِ لُوطٍ (۷۴) إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَتَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ (۷۵) يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ لَبِئْسَ مَرْدُودٍ (۷۶)»</p>	<p>هود (۸ آیه)</p>
<p>«وَ بُدِئْتُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ (۵۱) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ (۵۲) قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (۵۳) قَالَ ابْتَرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمِمْ تَبْشُرُونَ (۵۴) قَالُوا بُشْرَاكَ بِالْحَقِّ فَلَآنَكَ مِنْ الْفَاطِنِينَ (۵۵) قَالَ وَ مَنْ يَقْتَضُ مِنْ رَحْمَةٍ رَبِّي إِلَّا الصَّالُونَ (۵۶) قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ (۵۷) قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ مُجْرِمِينَ (۵۸) إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ (۵۹) إِلَّا امْرَأَتَهَا قَدَرْنَا لَهَا لَيْنَ الْعَابِرِينَ (۶۰)»</p>	<p>حجر (۱۰ آیه)</p>
<p>«وَ لَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا إِنَّا مَهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ (۳۱) قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهٗ وَ أَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْعَابِرِينَ (۳۲)»</p>	<p>عنكبوت (۲ آیه)</p>
<p>«هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ (۲۴) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ (۲۵) فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ (۲۶) فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (۲۷) فَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْزَنْ وَ تَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (۲۸) فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَهِ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَ قَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ (۲۹) قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (۳۰) قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ (۳۱) قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ مُجْرِمِينَ (۳۲) لِئَرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ (۳۳) مُسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ (۳۴) فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۳۵) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۳۶) وَ تَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (۳۷)»</p>	<p>ذاریات (۱۴ آیه)</p>

همان گونه که پیداست، ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم ﷺ و وارد شدن فرشتگان الهی بر او و همسرش، ساره در چهار سوره مکی (هود: ۶۹-۷۶؛ حجر: ۵۱-۶۰؛ عنكبوت: ۳۱-۳۲؛ ذاریات: ۲۴-۳۷) آمده است. مجموع آیات اختصاص یافته به این داستان ۳۴ آیه است. در سوره «هود» از فرشتگان الهی به «بشری» و در سوره «عنكبوت» از آنها به «رسل» یاد شده و این در حالی است که در سوره «حجر و ذاریات» از آنها به «ضیف ابراهیم ﷺ» تعبیر شده است. در همه سوره بر بشیر بودن فرشتگان در همان بدو ورود، با عباراتی همچون «بشیر» و «سلام» تصریح گردیده است.

در تورات هیچ سخنی از ترس و نگرانی حضرت ابراهیم ﷺ وجود ندارد، اما در سوره «حجر» از ترس حضرت ابراهیم ﷺ به «وجل» و در سوره های «هود و ذاریات» از آن به «وجل» و «خوف» یاد شده است. در سوره «هود» خداوند به جزئیاتی، از قبیل ذبح گوساله و کباب نمودن آن و دست نبردن فرشتگان اشاره کرده و از رهیافت خوف در حضرت ابراهیم ﷺ سخن به میان آورده است و در ادامه همان خوف و دعوت ایشان به آرامش، ابتدا از عذاب قوم لوط برای حضرت ابراهیم ﷺ سخن گفته و پس از آن خداوند با یادکرد ساره و خنده ایشان به بشارت حضرت اسحاق ﷺ توجه می دهد. سپس گفت و گوی ساره و پرسش از چگونگی این ولادت با وجود موانع مطرح شده است. پس از آن سخن از فرونشستن ترس حضرت ابراهیم ﷺ و شنیدن بشارت حضرت اسحاق ﷺ آمده است و بار دیگر به ماجرای لوط بازمی گردد و با فرشتگان درباره عذاب قوم لوط به مجادله می پردازد.

در این سوره، گویی به ماجرای عذاب قوم لوط دوبار پرداخته شده؛ ابتدا به اجمال و در پایان به تفصیل. در میان این اجمال و تفصیل، ماجرای بشارت حضرت اسحاق ﷺ نیز مطرح شده است. سوره «حجر» تا حدی در طرح و ترتیب بشارت حضرت اسحاق ﷺ و خبر عذاب قوم لوط با سوره «هود» هماهنگ است، ولی ماجرای عذاب را در

یک فقره و پس از بشارت حضرت اسحاق علیه السلام مطرح نموده است. نکته اینکه در این سوره و سوره «ذاریات» آمده است که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از شنیدن بشارت، خود با پرسش از فرشتگان و اینکه در این ملاقات، مأموریت شما چیست، از عذاب قوم لوط آگاه شد. تنها در سوره «ذاریات» از کیفیت عذاب قوم لوط و باریدن سنگ بر آنها به حضرت ابراهیم علیه السلام خبر داده است.

در سوره «حجر»، حضرت ابراهیم علیه السلام خود با فرشتگان درباره چگونگی فرزنددار شدن در سن بالای خود محاجه می‌کند و سخنی از پیری و نازایی همسر به میان نمی‌آورد؛ اما در سوره «هود و ذاریات» مخاطب و متکلم این گفت‌وگو ساره است. در سوره «هود» واکنش ساره در مقابل خبر فرزندآوری با تعبیر «فَضَحِكْتُ» توصیف شده، در حالی که در «ذاریات» از عبارت «فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا» استفاده شده است. در سوره «هود و عنکبوت» از مجادله و شفاعت حضرت ابراهیم علیه السلام درباره قوم لوط سخن به میان آمده و در دو سوره دیگر، صرفاً به ذکر نجات لوط و خانواده‌اش جز همسر ایشان اکتفا شده است.

۱-۱. تبیین چرایی تفاوت داستان در سوره‌های گوناگون

در مواردی که خداوند به اجمال سخن گفته و از شرح جزئیات خودداری نموده، پرسش و ابهام خاصی مطرح نیست؛ زیرا در موضع دیگر با تفصیل بیشتر جزئیات را آورده و بنای تکرار آنها را در این موضع نداشته است. به عبارت دیگر، این آیات در کنار هم به متمیم و اکمال جزئیات می‌پردازند.

دلیل دیگر آنکه موضوع و محور سخن خدای تعالی در یک سوره خاص اقتضای پرداختن به جزئیات را ندارد. از این رو خداوند از ذکر جزئیات غیرلازم در محور سوره خودداری نموده است. در برخی موارد نیز که توصیفات همسو و قابل جمع از یک اتفاق صورت گرفته است، پرسشی باقی نمی‌ماند. برای نمونه، چون فرشتگان در منظر حضرت ابراهیم علیه السلام از سه وجه قابل توجه بودند (یعنی هم مهمان بودند و هم فرستاده خداوند و هم حامل بشارتی برای ایشان)، از این رو خداوند به تناسب موضوعات در سوره‌های گوناگون، از اینان با اوصاف سه‌گانه «ضیف»، «رسل» و «بشیر» یاد کرده است. اما پرسش‌های اصلی درباره تفاوت‌های مذکور در سوره قرآن به شرح ذیل است:

۱. ابتدا بشارت تولد حضرت اسحاق علیه السلام بر حضرت ابراهیم علیه السلام وارد شد یا عذاب قوم لوط؟

۲. مخاطب و متکلم بشارت حضرت اسحاق علیه السلام و محاجه درباره چگونگی آن، حضرت ابراهیم علیه السلام بود یا ساره؟

۳. واکنش حقیقی ساره در برابر این بشارت چه بود؟

۴. علت ترس و نگرانی حضرت ابراهیم علیه السلام در این ماجرا چه بود؟

۲. نقل تورات در ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام

در تورات نیز ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام در سفر پیدایش باب ۱۷ و ۱۸ مبسوط آمده است. در این قصه نیز همچون دیگر داستان‌ها و بخش‌های تورات، از جزئیات و پرداختن به مسائلی که گاه در فهم و کشف واقعیت اثر ویژه‌ای ندارد، فروگذاری نشده و سعی بر بیان تمام آنهاست.

این داستان در تورات از شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با نقل قرآن برخوردار است. در تورات ماجرای این مهمانان چنین نقل شده است:

و خداوند در بلوطستان ممری بر وی ظاهر شد، و او در گرمای روز به در خیمه نشسته بود. ناگاه چشمان خود را بلند کرده، دید که اینک سه مرد در مقابل او ایستاده‌اند. و چون ایشان را دید، از در خیمه به استقبال ایشان شتافت و رو بر زمین نهاد و گفت: «ای مولا، اکنون اگر منظور نظر تو شدم، از نزد بنده خود مگذر! اندک آبی بیاورند تا پای خود را شسته، در زیر درخت بیارامید، و لقمه نانی بیاورم تا دل‌های خود را تقویت دهید و پس از آن روانه شوید؛ زیرا برای همین، شما را بر بنده خود گذر افتاده است. گفتند: «آنچه گفتی بکن». پس ابراهیم به خیمه، نزد ساره شتافت و گفت: «سه کیل از آرد می‌ده به زودی حاضر کن و آن را خمیر کرده، گرده‌ها بساز.» و ابراهیم به سوی رمه شتافت و گوساله نازک خوب گرفته، به غلام خود داد تا به زودی آن را طبخ نماید. پس کره و شیر و گوساله ای را که ساخته بود، گرفته، پیش روی ایشان گذاشت و خود در مقابل ایشان زیر درخت ایستاد تا خوردند. به وی گفتند: «زوجه‌ات ساره کجاست؟» گفت: «اینک در خیمه است». گفت: «البته موافق زمان حیات، نزد تو خواهیم برگشت، و زوجه‌ات ساره را پسری خواهد شد». و ساره به در خیمه ای که در عقب او بود، شنید. و ابراهیم و ساره پیر و سالخورده بودند و عادت زنان از ساره منقطع شده بود. پس ساره در دل خود بخندید و گفت: «یا بعد از فرسودگی ام مرا شادی خواهد بود، و آقایم نیز پیر شده است؟» و خداوند به ابراهیم گفت: «ساره برای چه خندیدی؟ آیا فی الحقیقه خواهی زایید، و حال آنکه پیر هستم؟ مگر هیچ امری نزد خداوند مشکل است؟ در وقت موعود، موافق زمان حیات، نزد تو خواهیم برگشت و ساره را پسری خواهد شد. آنگاه ساره انکار کرده، گفت: «نخندیدم!» چون که ترسید. گفت: «نی، بلکه خندیدی» (پیدایش ۱۸: ۱-۱۵).

در تورات تأکید بر آن شده که سه تن «آدم» و نه سه ملک (فرشته) بر حضرت ابراهیم ﷺ وارد شدند (پیدایش ۱۸: ۲) و عجیب‌تر آنکه اصرار بسیار بر ظهور خدای تعالی به همراه آن افراد بر حضرت ابراهیم ﷺ وجود دارد (پیدایش ۱۸: ۱۳) و از احترام حضرت ابراهیم ﷺ و بر سجده افتادن ایشان برای مهمانان سخن آمده است (پیدایش ۱۸: ۳). در این داستان، حضرت ابراهیم ﷺ به آنان اصرار می‌کند تا نزدش بمانند و زیر درخت استراحت کنند و پاهایشان را بشوید و غذایی میل کنند. مهمانان نیز می‌پذیرند (پیدایش ۱۸: ۳) و حضرت ابراهیم ﷺ به نزد همسرش ساره می‌رود و به او دستور پخت نان برای مهمانان می‌دهد و برای ایشان خوردنی‌هایی از قبیل کره و شیر آماده می‌نماید و گوساله‌ای را ذبح و کباب می‌کند (پیدایش ۱۸: ۶).

در تورات تأکید بر آن شده که مهمانان غذا را خوردند (پیدایش ۱۸: ۸)؛ مهمانانی که خداوند نیز در میان آنها بود و از حضور ساره اطلاعی نداشت و احوال او را از حضرت ابراهیم ﷺ جویا شد (پیدایش ۱۸: ۹). پس از پاسخ حضرت ابراهیم ﷺ مبنی بر حضور ساره در پشت چادر، یکی از آن سه تن به حضرت ابراهیم می‌گوید: سال آینده در همین موقع نزد شما برمی‌گردم و ساره همسر تو اینک (همین حالا) پسر دار خواهد شد (پیدایش ۱۸: ۱۰). ساره که این مکالمه را شنید، از این سخن مرد خنده‌ای از روی ناباوری و تمسخر کرد (پیدایش ۱۸: ۱۲).

قابل توجه است که در تورات از همین باورناپذیری و خنده و تمسخر حضرت ابراهیم ﷺ پس از شنیدن بشارت حضرت اسحاق ﷺ نیز یاد شده است:

پس ساره در دل خود بخندید و گفت: «آیا بعد از فرسودگی ام مرا سادی خواهد بود، و آقایم نیز پیر شده است؟» و خداوند به ابراهیم گفت: «ساره برای چه خندید و گفت: آیا فی الحقیقه خواهم زایید، و حال آنکه پیر هستم؟» (پیدایش ۱۷:۱۷)

تورات علت این تمسخر و استهزا را پیری حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره و سالخوردگی آنان معرفی نموده است. افزون بر آن، ساره عادت ماهیانه هم نمی‌شده و یائسه بوده است (پیدایش ۱۸:۱۱). در تورات، خداوند از این خنده ساره و شگفتی و پرسش او به خشم آمده، از این روی، حضرت ابراهیم علیه السلام را مؤذاه می‌کند که در پی این مؤاخذه، ساره خنده خود را تکذیب نمود (پیدایش ۱۸:۱۵-۱۳). پس از این تکذیب، بار دیگر خداوند با قطعیت از ولادت حضرت اسحاق علیه السلام در سال آینده خبر می‌دهد (پیدایش ۱۸:۱۴). در اینجا است که ماجرای خبر عذاب قوم لوط مطرح می‌شود (پیدایش ۱۸:۱۶).

اما در تورات ماجرا به گونه‌ای آمده که گویی خداوند در ابتدا بنای آن را ندارد که به حضرت ابراهیم علیه السلام این خبر را بدهد، اما در ادامه و هنگام وداع با او، با خود اندیشیده که چرا این خبر را از او پوشیده دارم، در حالی که حضرت ابراهیم علیه السلام به زودی به قوم بزرگی تبدیل خواهد شد و می‌تواند به آنها سفارش کند که آیین خداوند را که رعایت عدالت و انصاف است، مراعات نمایند؟ از این رو به حضرت ابراهیم علیه السلام از گناهان قوم لوط با عنوان اقوام «سِدُوم» و «عَمُور» یاد کرده، می‌گوید:

فرود آمده‌ام تا ببینم آیا ناله (مردم) آن (شهر) که به درگاه من می‌رسد حقیقت دارد؟ (در این صورت) کارشان تمام است، و اگر نه خواهم دانست (پیدایش ۱۸:۲۱-۱۶).

در این هنگام، فرشتگانی که در تورات از آنها به «آن مردها» یاد شده بود (پیدایش ۱۸:۱۶) از حضرت ابراهیم علیه السلام روی برگردانده و به طرف سدوم رفتند؛ اما حضرت ابراهیم علیه السلام هنوز نزد خداوند باقی بود (پیدایش ۱۸:۲۳). حضرت ابراهیم علیه السلام در این هنگام شروع به چانه‌زنی با خداوند نمود که در این چانه‌زنی حضرت ابراهیم علیه السلام برخی نکات مهم عدالت را به خداوند یادآور می‌شود و از او می‌خواهد به خاطر آن تعداد افراد عادل، از عذاب قوم بگذرد و مرتب این تعداد تقلیل می‌یابد و در پایان، حضرت ابراهیم علیه السلام موفق به منصرف نمودن خداوند نمی‌شود (پیدایش ۱۸:۳۳-۱۶).

۳. تفاوت‌های قرآن و تورات در نقل ماجرا

براساس آنچه ذکر شد، تفاوت‌های ریز و درشتی در نقل این ماجرا در قرآن و تورات آشکار می‌شود که در اینجا فهرست‌وار بیان می‌شود:

۱. تورات در این داستان نیز همچون دیگر قصص و مواضع، خداوند را با اوصافی غیر زینده مانند جهل نسبت به احوال و کردار قوم لوط (پیدایش ۲۱:۱۸) و خندیدن و تمسخر ساره و حضرت ابراهیم علیه السلام و نیت درونی آنان (پیدایش پیدایش ۱۲:۱۸)، ظاهر شدن در قالب یک بشر و همراه شدن با فرشتگان و خوردن و آشامیدن (پیدایش ۱۸:۵) توصیف کرده است.

این در حالی است که بیان قرآن آن است که فرشتگان از همان ابتدا، بنا داشتند خبر قوم لوط را به حضرت ابراهیم علیه السلام بدهند، و بر این صراحت دارد که فرشتگان دست به غذا نبردند و همین سبب خوف حضرت ابراهیم علیه السلام

شد. در قرآن تأکید شده که مهمانان حضرت ابراهیم ﷺ فرشتگان الهی بودند و با این بیان، تنزیه خدای تعالی را در نزول بر ایشان منتفی نموده است.

۲. مطابق نقل تورات، ساره به دروغ‌گویی متوسل شد (پیدایش ۱۵:۱۸) و خداوند را جاهل فرض نمود که از درون او خبر ندارد. خداوند نیز با خشم و اکراه با ساره سخن گفت. این در حالی است که قرآن از مکالمه همراه با لطف و محبت و عفو و فرشتگان با ساره سخن می‌گوید و بشارت‌دهنده رحمت خود بر این خانواده است (هود: ۳۳).

۳. تورات - همچون جاهای دیگر - با وارد ساختن اتهاماتی به ساره (پیدایش ۹: ۲۹-۱۵)، به رویکرد زن‌ستیزی خود ادامه داده، و ساره را به عنوان زنی معترض و مستهزیء معرفی نموده و هنگام بشارت، ساره مخاطب قرار نگرفته و در اساس داستان، ساره جز در هنگام توبیخ و سرزنش در حاشیه و پستو پنهان بوده است.

۴. تورات بار دیگر در حق شخصیت‌های بزرگ الهی همچون ساره و حضرت ابراهیم ﷺ جفا کرده و آنها را با بهتان‌هایی همچون تکذیب حق و مجادله‌گری و نشناختن حق خداوند متهم ساخته است (پیدایش ۱۷:۱۷).

۵. پرداختن به جزئیات ماجرا، محل قرار گرفتن فرشتگان و حضرت ابراهیم ﷺ، تهیه نان، شیر، کره و مانند آن و مشخص کردن تعداد، از تفاوت‌های قرآن و تورات در این باره است. قرآن در مواردی که این ماجرا را نقل کرده از تشریح جزئیات خودداری نموده و فقط به اصول ماجرا که دربردارنده تعلیم و حکمت بوده، اهتمام داشته است.

۶ در قرآن از نجات لوط و اهل بیت او جز همسر و قوم ایشان، سخن به‌میان آمده است. اما در تورات از وعده خداوند درباره نجات لوط و خانواده ایشان، سخنی به میان نیامده و صرفاً از قوم یاد شده است.

نکته مهم‌تر آنکه در پایان چانه‌زنی حضرت ابراهیم ﷺ با خداوند برای دفع عذاب قوم لوط، خداوند وعده داده است که اگر کمتر از ده تن باشند از عذاب قوم صرف‌نظر می‌نماید و چون پس از آن خبر عذاب قوم را داده، یعنی در میان قوم لوط کمتر از ده تن هم سالم نبوده‌اند، دیگر درباره اهل نجات قوم و افراد آنها و همسر لوط سخنی به‌طور مشخص نگفته است. اگرچه قرآن نیز با تعبیر «فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (ذاریات: ۳۶) به این حقیقت اشاره می‌کند، اما از تعداد دقیق آنها سخنی به‌میان نیاورده است.

قرآن در چند موضع از شفاعت حضرت ابراهیم ﷺ به سبب حضور حضرت لوط ﷺ یاد می‌نماید و این امر بیانگر آن است که حضرت ابراهیم ﷺ از گناه قوم لوط آگاه بوده و برای آنان شفاعتی نکرده است، برخلاف تورات که گویی خود خداوند در قالب بشری متمثل شده و خبر عصیان قوم لوط را داده، ضمن آنکه خداوند خود نیز از عصیان آنها اطمینان نداشته و بنای تحقیق و رؤیت حقیقت را در میان قوم لوط داشته است.

۷. در تورات تصریح شده است که خیر عذاب قوم لوط به حضرت ابراهیم ﷺ لزوماً و ضرورتاً پس از بشارت حضرت اسحاق ﷺ مطرح شده و آن هم براساس برنامه‌ای از پیش تعیین نشده بوده و در همان وقت، خداوند تصمیم به این اطلاع‌رسانی گرفته است. اما بیان قرآن به‌گونه‌ای است که فرشتگان در آغاز گفت‌وگو با حضرت ابراهیم ﷺ از ارسال آنها به سوی قوم لوط سخن نگفته‌اند.

۴. حل اختلافات نقل ماجرا در قرآن با محوریت قرآن و تطبیق آن با تورات

همان‌گونه که ذکر شد، نقل تورات در هفت موضع با قرآن تفاوت دارد. پیش از این، سه اختلاف مهم در داستان مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام در سوره‌های مختلف قرآن مطرح شد که در این بخش با طرح مجدد آنها و بررسی آیات و سوره‌ها و تطبیق آنها با تورات، برآینم تا پاسخ آنها را بیابیم.

اولین پرسش آن است که در قرآن، اول بشارت حضرت اسحاق علیه السلام به حضرت ابراهیم علیه السلام داده شده است یا خبر عذاب قوم لوط؟ دیگر آنکه مخاطب اصلی این بشارت ساره بود یا حضرت ابراهیم علیه السلام؟ واکنش ساره به این موضوع چه بود؟ در نهایت، علت ترس حضرت ابراهیم علیه السلام چه بود؟

افزون بر وجود اختلاف در این آیات، اختلاف آنها با تورات نیز بررسی و تبیین خواهد شد.

۴-۱. تقدم تولد حضرت اسحاق علیه السلام یا نزول عذاب

در این داستان با توجه به تفاوت نقل آیات و هماهنگ نبودن با تورات، اولین پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود آن است که نخستین خبر فرشتگان به حضرت ابراهیم علیه السلام بشارت اسحاق بود یا عذاب قوم لوط؟ در این باره تورات بی‌هیچ شائبه‌ای و با صراحت، محور نزول مهمانان را بشارت حضرت اسحاق علیه السلام دانسته و ماجرای عذاب را یک خبر غیر مهم و ثانوی به حضرت ابراهیم علیه السلام شمرده است.

شاید بتوان علت کم‌اهمیت جلوه دادن عذاب قوم لوط در ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام را در فرهنگ و روش تورات در برخورد با حضرت اسحاق علیه السلام و ماجراهای مربوط به جدّ اول بنی‌اسرائیل جست‌وجو نمود. در تورات پیوسته به حضرت اسحاق علیه السلام و حضرت یعقوب علیه السلام به‌عنوان نیای یهود ارزش و جلوه خاصی داده شده و همیشه به دیگر شخصیت‌ها و افراد مهم و داستان‌های مربوط بدان‌ها در سایه و کم‌رنگ پرداخته شده است. اما در قرآن در سوره‌های «حجر و ذاریات»، ابتدا بشارت حضرت اسحاق علیه السلام در پی بروز «وجل» در حضرت ابراهیم علیه السلام و سپس خبر نزول عذاب قوم لوط آمده است: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ قَالَوَا لَا تَوَجَّلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ... قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ قَالَوَا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ قَدَرْنَا لَهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ» (حجر: ۵۲-۵۳).

در سوره «هود»، عکس آن آمده؛ یعنی اول به تفصیل خبر عذاب و سپس بشارت حضرت اسحاق علیه السلام و بار دیگر به عذاب قوم لوط پرداخته شده است: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ... فَلَمَّا رَأَىٰ أَن يُدْبِرَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُوطٍ وَ أَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْت... فَلَمَّا ذَهَبَ عَن إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود: ۶۹-۷۴).

مفسران این بشارت را که در آغاز آیه بدان توجه داده شده، بشارت تولد حضرت اسحاق علیه السلام دانسته‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۹۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۰). در کنار آن، این احتمال داده شده که در سوره «هود»، آنجا که اول از بشارت سخن گفته، منظور بشارت حضرت اسحاق علیه السلام و عذاب قوم لوط هر دو باشد؛ از آن جهت که

نابودی قوم لوط بشارتی برای حضرت لوط علیه السلام، حضرت ابراهیم علیه السلام و مؤمنان است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۲۹۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵ ص ۱۷۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۰۵۵).

البته صادقی تهرانی پس از طرح این احتمال، بیان می‌دارد که مؤیدی در آیات بر این سخن وجود ندارد و صرفاً براساس عنایت ضمنی، بشارت آن را مطرح نموده‌اند. وی در ادامه با تکیه بر آیات سوره «حجر» به قطع، حکم بر تقدم بشارت بر خبر عذاب می‌دهد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۹).

برخی بر آنند که چون سیاق و محور اصلی سوره «هود» ذکر رفتار اقوام و امم انبیای پیشین همچون هود و صالح با پیامبرانشان و شرح عذاب آن اقوام است و نیز امت حضرت ابراهیم علیه السلام عذاب نشدند، از این رو خوانند از عذاب امت لوط و خبر آن یاد کرده است. از این نظر تقدیم خبر عذاب قوم لوط بر بشارت حضرت اسحاق علیه السلام در این سوره به سبب هماهنگی با سیاق و وحدت کلی سوره است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۲۹۰).

در روایات مأثور اهل سنت، این بشارت را در معنای رسیدن حضرت ابراهیم علیه السلام به مقام نبوت دانسته‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۲۰۵۳) که نقد و رد آن به توضیح و تفسیر نیازی ندارد.

پس از این به تفصیل خواهد آمد که خبر بشارت حضرت اسحاق علیه السلام در این مهمانی دوبار داده شده است: بار اول به حضرت ابراهیم علیه السلام که ایشان نیز با توجه به زیادی سن خویش و نازایی همسرش شگفت‌زده شد. از این رو شگفتی خود را بروز داد و فرشتگان به ایشان تذکر دادند که مبدا در شمار نامیدان درآیی. فرشتگان بار دوم نیز به ساره که در پشت پرده به این گفت‌وگوها گوش سپرده و دچار حیرت شده بود، بشارت حضرت اسحاق علیه السلام را با جزئیات بیشتری دادند و از رحمت و برکات خداوند بر اهل بیت سخن گفتند.

با در نظر داشتن این واقعه و تأمل در آیات سوره «حجر» - که با تفصیل بیشتر این داستان را بازگو نموده است - می‌توان این‌گونه برداشت کرد که فرشتگان پس از مشاهده آثار خوف در حضرت ابراهیم علیه السلام، نخست به حضرت ابراهیم علیه السلام خبر داده بودند که مأموریت اصلی آنها رفتن به دیار قوم لوط است و بنای عذاب قوم حضرت ابراهیم علیه السلام و یا خود حضرت ابراهیم علیه السلام را ندارند. اما در خبر اول از کیفیت و جزئیات عذاب قوم لوط سخنی به میان نمی‌آورند، بلکه صرفاً از رفتن به سوی آنها خبر می‌دهند: «لَا تَخَفْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ».

در ادامه، این موضوع را برای حضرت ابراهیم علیه السلام و خطاب به ایشان عنوان کردند که خدای تعالی به شما فرزندی خواهد داد. در پی این بشارت، حضرت ساره شگفت‌زده شد و از فرشتگان درباره چگونگی آن با توجه به شرایط حاضر خود پرسید که فرشتگان دگرباره به ساره همان بشارت را دادند.

در مرحله سوم، حضرت ابراهیم علیه السلام از سبب ارسال آنها به سوی قوم لوط پرسید: «قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ» (حجر: ۵۸-۵۷). بار دیگر فرشتگان از عذاب قوم لوط خبر دادند که در پی آن حضرت ابراهیم علیه السلام شروع به مجادله با فرشتگان کرد تا شاید عذاب را از آن قوم برطرف سازد، و در آخر به آن جناب گفتند که کار از کار گذشته و قضا حتمی شده و عذاب نازل خواهد شد و به هیچ وجه ردش نمی‌توانست.

۲-۴. مخاطب بشارت به حضرت اسحاق ﷺ

یکی از پرسش‌ها در ماجرای مهمانان ابراهیم ﷺ، این بود که آیا هنگام بشارت حضرت اسحاق ﷺ، حضرت ابراهیم ﷺ مخاطب اصلی این بشارت بود یا حضرت ساره؟ در تورات، ابتدا ساره غایب فرض شده و هنگام بشارت، مخاطب مستقیم قرار نگرفته است. اما بعد از به سخره گرفتن این بشارت از سوی ساره، خداوند و مردان همراه خدا، برای توییح و سرزنش، ایشان را مستقیم مخاطب قرار دادند.

در تورات سخنی از نزول رحمت و چگونگی این بشارت و آسان بودن آن برای خدا در خطاب به حضرت ابراهیم ﷺ نیست و صرفاً با بیان توییحی ساره را مخاطب قرار داده است. اما قرآن در شروع آیه ۶۹ سوره «هود» (وَ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى) بشارت حضرت اسحاق ﷺ را فقط در خطاب به حضرت ابراهیم ﷺ مطرح نموده، هرچند در ادامه، یعنی در آیه ۷۴ نیز به صورت مستقیم از دادن این بشارت به ساره نیز سخن به میان آورده است: «وَ أَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحاقَ وَ مِنْ وَرَاءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ». در سوره «حجر»، خداوند بار دیگر از بشارت پسر دار شدن به حضرت ابراهیم ﷺ و پرسش و پاسخ ایشان با فرشتگان در چگونگی حصول این بشارت سخن گفته است: «قَالُوا لَا تَوْجَلْ إنا نُبَشِّرُكَ بِغلامٍ عَلِيمٍ».

این در حالی است که در آیه ۷۲ سوره «هود» ساره با فرشتگان درباره کیفیت این بشارت سخن می‌گوید: «قالت يا وَيْلَتِي أُلِدُ وَ أَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بعلِي شَيْحاً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ». جمع این دو موضوع را می‌توان این‌گونه تبیین نمود که در سوره «حجر، عنكبوت و ذاریات»، آنجا که خداوند صرفاً از بشارت به حضرت ابراهیم ﷺ یاد نموده، بنای خداوند بر نقل خلاصه ماجراست. اما در سوره «هود» که جزئیات داستان را پیوسته و بیشتر نقل نموده، بشارت آغازین را برای حضرت ابراهیم ﷺ در بدو ورود بیان نموده و در ادامه، خطاب به ساره و سخن از بشارت به ایشان سخن به میان آمده است.

این بدان معناست که فرشتگان دوبار در آن مهمانی بشارت تولد حضرت اسحاق ﷺ را مطرح نموده‌اند: بار اول خطاب به حضرت ابراهیم ﷺ که در سوره متعدد، به آن تصریح شده است. بار دوم و پس از تعجب ساره، فرشتگان بشارت حضرت اسحاق ﷺ را به او دادند.

نکته مهم‌تر آنکه در این بشارت، هر دوی آنها دچار شگفتی شدند و فرشتگان با ساره از نزول رحمت خداوند و برکات او بر اهل بیت (هود: ۷۳) سخن گفتند و حضرت ابراهیم ﷺ را از ناامیدی از رحمت خدا حذر دادند (حجر: ۵۵).

۳-۴. واکنش حقیقی ساره در برابر بشارت تولد حضرت اسحاق ﷺ

پرسش سوم نیز آن است که واکنش حقیقی ساره در برابر این بشارت چه بود؟ قرآن با دو تعبیر «فَضَحِكَتْ» (وَ أَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحاقَ وَ مِنْ وَرَاءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ) (هود: ۷۱) و «صَرَّةٌ» (فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَ جَهَّهَا وَ قالتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ) (ذاریات: ۲۹) از آن یاد می‌کند، ولی تورات از عبارت خندیدن ساره از روی تمسخر که خشم خدا را به همراه داشت، یاد می‌نماید (پیدایش ۱۸: ۱۲ و ۱۷: ۱۷).

باید دقت شود که در سوره «هود»، درباره ساره ابتدا از «فَضَحِكَتْ» یاد نموده و پس از آن بشارت حضرت اسحاق ﷺ به ساره داده شد. اگر آن‌گونه که تورات گفته، «ضحک» در معنای خنده باشد، چون قبل از بشارت، این

ضحک اتفاق افتاده است، می‌توان گفت: بی‌ارتباطی بخش‌های آیه مشخص می‌شود. برخی از مفسران نیز سبب خندیدن ساره را خشنودی از نابودی قوم لوط عنوان نموده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۱۲).

در ناراستی این نظر، باید به آیات توجه کرد که خداوند از ضحک ساره پس از خبر ارسال به سوی قوم لوط سخن گفته است: «قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ وَامْرَأَتَهُ قَائِمَةً فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ»؛ یعنی هنوز خداوند برای حضرت ابراهیم ﷺ و ساره از عذاب قوم لوط حرفی نزده بود که ساره برای عذاب آنها خوشحال شود.

اما اگر آن‌گونه که برخی از مفسران گفته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۷۹)، «ضحک» در معنای «حاضت» باشد، با سیاق، ترتیب و تفسیر آیه هماهنگ‌تر می‌شود؛ بدان‌معنا که ساره در ابتدا از نظر زیستی و ساختار فرزندآوری به امکانات ویژه آن تجهیز شد و پس از آن، خبر باروری و تولد حضرت اسحاق ﷺ به او داده شد. این سخن و تفسیر، مخالف گفته تورات است که بر فرزنددار شدن در همان لحظه تأکید دارد (پیدایش ۱۰:۱۸). افزون بر آن خود تورات در این‌باره هم دچار تناقض است؛ زیرا از یک‌سو از باروری ساره در همان هنگام سخن می‌گوید (پیدایش ۱۰:۱۸). و از سوی دیگر در ادامه می‌گوید: سال بعد در همین زمان صاحب فرزندی خواهد شد (پیدایش ۱۴:۱۸).

پس می‌توان گفت: آن‌گونه که برخی از مفسران با تکیه و تأثیر غیرمستقیم از تورات گفته‌اند، خندیدن و تمسخر در واکنش به باروری اتفاق نیفتاده، بلکه ساره قبل از شنیدن بشارت و یا حتی قبل از شنیدن خبر عذاب، حیض شده (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۷۹) و پس از شنیدن بشارت فرزنددار شدن، شگفت‌زده گردیده و برای اطمینان خاطر از کیفیت بارداری خود پرسش می‌کند که این شگفتی با واکنش طبیعی زنانه و زدن ضربه به صورت برای اطمینان از خود، برای صحت شنیده حکایت دارد: «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَءٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (ذاریات: ۲۹). روایاتی نیز در تأیید این معنا برای «ضحک» وجود دارد: «یاسناد صحیح عن عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله ﷺ في قول الله عزوجل: "فضحكت!" قال: حاضت» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۷۸).

۴-۴. علت ترس حضرت ابراهیم ﷺ

در تورات به هنگام نقل ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم ﷺ، هیچ سخنی از ترس و نگرانی حضرت ابراهیم ﷺ به میان نیامده، اما در قرآن، از احساس نگرانی حضرت ابراهیم ﷺ در ماجرای مهمانان ایشان، با سه تعبیر «وجل»، «روع» و «خوف» یاد شده است. در قرآن از واژه «روع» فقط در همین یک موضع؛ «وجل» در ۵ آیه (انفال: ۲؛ حجر: ۵۳ و ۵۴؛ حج: ۳۵؛ مؤمنون: ۶۰) که دو آیه آن درباره ماجرای مهمانان حضرت ابراهیم ﷺ است؛ و «خوف» در ۱۲۴ آیه استفاده نموده است. «وجل» در سه موضع از آن پنج موضع، همگی در برابر خدا و احساسی است که خاستگاه آن قلب معرفی شده است. این واژگان در کتب لغت قدیم در معانی «ترس» آمده است. اهل لغت «وجل» را همان «خوف» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۱۸۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۲۲).

برخی نیز معنای «فزع» را برای «خوف» آورده‌اند (ابن‌درید، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۹۳). در معنای «روع» نیز لغویان معنای «فزع» را انتخاب نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۴۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۳۵؛

زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۱۲؛ ابن درید، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۷۴). «خوف» را نیز در معنای «فزع» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۹۹؛ زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۴۲). نیز آن را در معنای مخالف امنیت گرفته‌اند (ابن درید، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱۷).

ظاهراً این سه واژه در معنای اصلی، یعنی داشتن ترس یکسان هستند. اما ریزاختلافاتی نیز در بطن خود دارند. *ابوهلال* عسکری بر آن است که خوف در امری است که انسان به‌گونه‌ای مشکوک در چیزی یا کسی انتظار و توقع ضرر و آسیب دارد (عسکری، بی‌تا، ص ۲۳۵) و نیز «خوف» را خلاف طمأنینه و آرامش می‌داند (همان، ص ۲۳۸) و «وجل» را به‌هنگام نگرانی دانسته است (همان). *ابن فارس* نیز «روع» را در معنای عامل و جایگاه ترس و نه خود ترس و فزع معرفی نموده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۶۰).

به هر حال استعمال این سه واژه با دربر داشتن تفاوت‌های ریز، حامل این پیام هستند که حضرت ابراهیم علیه السلام در هنگام مشاهده فرشتگان، از هر سه حالت برخوردار بود. به عبارت دیگر، جمع بین این سه واژه توصیف دقیق حالت حضرت ابراهیم علیه السلام در ملاقات با فرشتگان پس از دست نبردن به غذا و رفع آن حالت پس از گفت‌وگو با فرشتگان است. اما همچنان یک پرسش دیگر باقی می‌ماند و آن علت نگرانی حضرت ابراهیم علیه السلام در هنگام ملاقات با فرشتگان است.

قبل از هر چیز، توجه به یک نکته ضروری است که حضرت ابراهیم علیه السلام در آغازین لحظات و هنگام ورود فرشتگان، از آنها احساس ترس و ناخوشایندی نداشت، بلکه این احساس در ادامه این مهمانی برای حضرت ابراهیم علیه السلام حاصل شد. اما برخی معتقدند: علت اصلی این ناآرامی دست نبردن فرشتگان به غذا بود، که در پی آن حضرت ابراهیم علیه السلام دریافت آنان بشر نیستند، بلکه فرشته الهی هستند و برای عذاب وارد شده‌اند. از این رو حضرت ابراهیم علیه السلام ترس آن داشت که ایشان برای عذاب حضرت ابراهیم علیه السلام و یا قوم ایشان آمده باشند. پس فرشتگان ایشان را آرام کردند و به او گفتند: نترس! ما برای قوم لوط آمده‌ایم (تعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۷۸).

این سخن بدان معناست که اولاً، حضرت ابراهیم علیه السلام از صرف نزول ملائکه و فهم ماهیت آنها ترس و واهمه داشته، در حالی که این سخن با آیات قرآن و سیره انبیا هماهنگ نیست؛ زیرا فرشتگان بیشتر برای بشارت بر انبیا نازل شده‌اند. اساساً اولین ارسال و نزول فرشتگان بر انبیا در مقام بشارت نبوت بوده است و نمی‌توان به صرف رؤیت فرشته، پیامبری همچون حضرت ابراهیم علیه السلام گمان کند آنان برای عذاب آمده‌اند.

افزون بر آن، این سخن بدان معناست که حضرت ابراهیم علیه السلام فقط برای خود و قومش نگرانی داشت و پس از درک علت نزول فرشتگان و عذاب بر قوم لوط، ترس و نگرانی ایشان از بین رفت. این سخن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام با ادامه آیات در باب مجادله و شفاعت حضرت ابراهیم علیه السلام برای قوم لوط و توصیف خدای تعالی از ایشان در تضاد است؛ زیرا این آیات بیانگر نگرانی و خوف حضرت ابراهیم علیه السلام برای قوم لوط است. از این رو شنیدن خبر عذاب قوم لوط نمی‌تواند علت رفع نگرانی حضرت ابراهیم علیه السلام بوده باشد.

افزون بر آن، گفته شد که فرشتگان ابتدا فقط از ارسال خود به سوی قوم لوط خبر دادند و سخنی از عذاب قوم لوط نگفتند و خبر عذاب قوم گنجهکار پس از بشارت حضرت اسحاق علیه السلام در پی پرسش حضرت ابراهیم علیه السلام داده شد: «قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ» (حجر: ۵۸-۵۷).

نظر دیگر آن است که دست نبردن مهمانان به غذا در آن زمان، دربردارنده پیام دشمنی و بغض بوده و علت خوف حضرت ابراهیم ﷺ از فرشتگان در آن هنگام همین بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۳۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹۰)؛ بدان معنا که حضرت ابراهیم ﷺ پنداشت آنان انسان‌هایی هستند که نسبت به او دشمنی دارند، ولی فرشتگان به ایشان گفتند: ترس! ما بشر نیستیم، بلکه فرستادگان خداوند به سوی قوم لوط هستیم. این نظر صائب به نظر می‌رسد و با ظاهر قرآن و سیرت و سیره حضرت ابراهیم ﷺ نیز سازگارتر است؛ یعنی از حضرت ابراهیم ﷺ به صرف پی بردن به ماهیت فرشتگان رفع نگرانی شد و پیش از بشارت حضرت اسحاق ﷺ و پرسش حضرت ابراهیم ﷺ از مأموریت فرشتگان برای قوم لوط، ایشان خبری از عذاب قوم لوط نداشت و پس از اطلاع از عذاب قوم، ایشان به دلیل اوصاف شخصیتی خود، یعنی «واه منیب» بودن (إِنْ إِبْرَاهِيمَ لَإِيَّاهُ أَوْاهٌ مُّئِيبٌ) به شفاعت از آنان مبادرت ورزید.

نتیجه‌گیری

در تورات و قرآن شباهت در اصل موضوع، یعنی طرح بشارت تولد حضرت اسحاق ﷺ به‌عنوان محور اصلی این نزول و پس از آن خبر عذاب قوم لوط وجود دارد. اما تفاوت‌های زیادی در شرح ماجرا و دیگر مسائل جانبی در این داستان وجود دارد که برخی از نقل‌های تورات سبب وهن حضرت ابراهیم ﷺ، ساره و فرشتگان و نیز تنزل جایگاه ربانی و لایزالی و بی‌همتایی خداوند است. براساس آیات قرآن و نیز متن تورات، مأموریت اصلی فرشتگان برای بشارت حضرت اسحاق ﷺ بوده است. این بشارت دوبار در یک مجلس به حضرت ابراهیم ﷺ و ساره هر دو به‌طور مجزا داده شد و هر دوی آنها از این بشارت به شگفتی آمدند، برخلاف تورات که از شگفتی حضرت ابراهیم ﷺ سخن نگفته و شگفتی ساره را به استهزا و تمسخر تعبیر نموده است.

با توجه به آیات قرآن، بشارت حضرت اسحاق ﷺ و خبر عذاب قوم لوط، هر دو در آن مهمانی دوبار داده شد. در بدو ورود، به اختصار خبر ارسال فرشتگان به سوی قوم لوط به حضرت ابراهیم ﷺ داده شد. پس از آن خبر ولادت حضرت اسحاق ﷺ به حضرت ابراهیم ﷺ و دگرباره خبر بشارت حضرت اسحاق ﷺ به ساره با تفصیل داده شد. براساس آیات قرآن، علت ترس حضرت ابراهیم ﷺ در این داستان ماهیت مجهول مهمانان بود و نه ملک بودن آنان.

پس از اینکه ماهیت مهمانان بر حضرت ابراهیم ﷺ روشن شد و نگرانی حضرت ابراهیم ﷺ زایل گشت و بشارت حضرت اسحاق ﷺ به ایشان داده شد، حضرت ابراهیم ﷺ از امر مهم و علت رفتن فرشتگان به سوی قوم لوط پرسید که فرشتگان با تبیین صفت قوم (یعنی مجرم بودن آنها) خبر عذاب قوم لوط را به حضرت ابراهیم ﷺ دادند. حضرت ابراهیم ﷺ نیز به سبب رأفت ذاتی خود درباره عذاب آنان و سرنوشت لوط با فرشتگان به گفت‌وگو و شفاعت پرداخت.

نکته دیگر آنکه پیش از شنیدن خبر بشارت، ساره با تغییر وضعیت جسمانی خود (یعنی جوان شدن دستگاه باروری و حیض شدن) روبه‌رو شد و آنگاه که بشارت حضرت اسحاق ﷺ را بدو دادند، دچار هیجان و شوک گشت، به‌گونه‌ای که این هیجان سبب شگفتی او شد و به صورت خود سیلی زد. ساره در پی شنیدن خبر، هرگز دچار تردید و شک نگشته و خنده‌ای از سر تمسخر یا اهانت نداشت و فقط مبهوت شد، که فرشتگان از رحمت و برکات خداوند بر اهل بیت حضرت ابراهیم ﷺ بر او سخن گفتند.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس، ۲۰۱۶م، لندن.

الوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبة نزار مصطفى الباز.

ابن درید، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *جمهره اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.

ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیرالتحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.

ابن فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح محمدهارون عبدالسلام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ط. الثالثه، بیروت، دار صادر.

ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ثعلبی، احمدبن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

حسینی فاطمی، سیدعلی، ۱۳۸۶، «جغرافیای تاریخی داستان حضرت لوط»، *تاریخ درآیینہ پژوهش*، ش ۱۳، ص ۶۷-۸۶

زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی.

سید قطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.

صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.

عسکری، ابوهلال، بی تا، *معجم الفروق اللغویة*، تحقیق محمدابراهیم سلیم، قاهره، دار العلم.

فرامرزی، جواد و میثم خلیلی، ۱۳۹۷، «تحلیل ساختار داستان ضیف ابراهیم و قوم لوط در رکوع هفتم سوره هود»،

پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۳۲، ص ۷۷-۱۰۳.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

فضل الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی عاملیت اخلاقی خداوند از منظر امامیه و آیین کاتولیک

مجتبی نوری کوهبنانی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع) قم

mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir  orcid.org/0000-0001-5515-8620

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

یکی از بحث‌هایی که در پژوهش‌های اخلاقی به آن توجه می‌شود، موضوع «عامل اخلاقی» است. در این تحقیقات، عامل اخلاقی محوریت دارد و می‌توان ادعا کرد پایه‌ای‌ترین مبحث آن است؛ زیرا تمام امور اخلاقی بعد از پیش‌فرض گرفتن آن محقق خواهد شد. با توجه به گستردگی این بحث، پرسشی که در این پژوهش بررسی گردیده عاملیت اخلاقی خداوند و شروط آن از منظر امامیه و آیین کاتولیک است. اثر پیش‌رو به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای کوشیده است تا عاملیت اخلاقی خداوند را از منظر این دو آیین بررسی کند. این نوشتار نشان داده است که عاملیت اخلاقی خداوند از منظر امامیه و آیین کاتولیک، با اندکی تفاوت، شباهت‌های فراوانی در شروط مطرح شده (علم و آگاهی، قدرت، اختیار و آزادی) با یکدیگر دارند.

کلیدواژه‌ها: خداوند، اخلاق، عامل اخلاقی، امامیه، کاتولیک.

«فلسفه اخلاق» شیرین‌ترین و پیچیده‌ترین و کاربردی‌ترین موضوع مدنظر علمای ادیان است و هرکدام از نحله‌های گسترده موجود که پیروانی دارند، در این عرصه قلم زده‌اند و برای سلوک رفتاری و گفتاری پیروان خود دستورالعمل‌هایی را بیان داشته‌اند. آنان بیش از اینکه از اهرم اعتقادات و احکام تمنای یاری داشته باشند، از اهرم اخلاق کمک می‌گیرند. از این‌رو به سبب اهمیت بحث و وسیع بودن شاخه‌های مربوط به آن، در این مقاله موضوع «عامل اخلاقی» واکاوی می‌گردد.

در زمینه بحث «عامل اخلاقی» می‌توان به چند اثر اشاره کرد که به صورت ضمنی به این بحث اشاره کرده‌اند:
الف. در منابع امامیه:

۱. کتاب *فلسفه اخلاق* (مصباح یزدی، ۱۳۹۳) و همچنین کتاب *خدائشناسی* (مصباح یزدی، ۱۳۸۹)؛ در این دو کتاب مباحث گوناگونی مطرح شده است؛ از جمله: مسئله حسن و قبح و خوب و بد، که می‌توان از این مباحث در موضوع مدنظر بهره برد.

۲. *الهیات تطبیقی حقیقت غایی در ادیان* (حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۹۷)؛ این کتاب به تبیین حقیقت غایی در شش دین جهان پرداخته است و می‌توان از جای‌جای کتاب، نمونه‌هایی را برای بحث مدنظر گلچین کرد.
ب. در منابع آیین کاتولیک:

۳. *تعالیم کلیسای کاتولیک* (مفتاح و دیگران، ۱۳۹۳)؛ در این کتاب به صراحت موضوع «عامل اخلاقی» بیان شده و در قسمت‌هایی از آن به ویژگی‌ها و شروط آن اشاره گردیده است.

۲. *مبانی فلسفه اخلاق* (هولمز، ۱۳۸۹)؛ در این کتاب به موضوعات گوناگونی اشاره شده است؛ از جمله: نسبت اراده خداوند و حسن و قبح، و یا خیر خواندن خداوند چه معنایی دارد؟

به صورت کلی نیز رساله *ادله اخلاقی زیستن از دیدگاه امامیه و آیین کاتولیک* (آزادیان، ۱۳۹۵) که به رشته تحریر درآمده، به صورت کلی مؤلفه‌های عامل اخلاقی از منظر امامیه و آیین کاتولیک را بیان کرده است.

در باب ضرورت هم باید گفت: با توجه به اینکه هر دو آیین تأکید فراوانی بر اخلاقی بودن و زیست اخلاقی دارند، این نبشتر به دنبال کشف تشابه و تمایز این دو آیین در مسئله مدنظر است و می‌توان ادعا کرد که در این زمینه تا کنون کاری صورت نگرفته است. از این‌رو علاوه بر لزوم کار تطبیقی بر جنبه نوآوری آن می‌توان تأکید کرد. نوشتار پیش‌رو بر آن است تا عاملیت اخلاقی خداوند را مطرح سازد. سؤال اصلی این است که عاملیت اخلاقی خداوند و اشتراکات و افتراقات آن از منظر امامیه و آیین کاتولیک چگونه است؟

برای یکپارچه شدن مطلب، ناگزیر بحث به سه بخش تقسیم می‌شود: (۱) گستره عامل اخلاقی از منظر امامیه؛ (۲) گستره عامل اخلاقی از منظر آیین کاتولیک؛ (۳) تطبیق و سنجش بین این دو دیدگاه. در پایان نیز نتیجه‌گیری شده است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. امامیه

«امامیه» یا «اثنی عشریه» کسانی هستند که معترف به پیشوایی دوازده امام بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۸۹) که در تمام شئون، همانند رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند، جز اینکه این دوازده امام پیامبر نیستند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۲۶۹).

۱-۲. کاتولیک

«کاتولیک» به مسیحیانی گفته می‌شود که پاپ را پیشوای خود می‌دانند (وان وورست، ۱۳۹۳، ص ۴۳۹) و از این رو طبیعتاً ارتدوکس و پروتستان نیستند (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰).

۱-۳. عامل اخلاقی

موجودی است که عالم به فعل در حال انجام باشد و قدرت تشخیص بین خوب و بد را نسبت به فعل در حال انجام داشته باشد (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۹).

در ادامه، عاملیت اخلاقی خداوند از منظر امامیه و آیین کاتولیک بیان می‌گردد و سپس نتیجه‌گیری می‌شود.

۲. گستره عامل اخلاقی بودن خدا از منظر امامیه

۲-۱. خدا

قبل از پرداختن به اینکه خداوند متعال کدام‌یک از شروط را داراست، لازم است بحثی عمومی در جهت اثبات عامل اخلاقی بودن خداوند داشته باشیم و بعد از اثبات و یا رد آن، به واکاوی شروط در عاملیت اخلاقی خداوند اشاره می‌شود: خداوند متعال «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۲) است و لازمه «خالق کل شیء» بودن این است که او مالک مطلق باشد: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۰۷). در این صورت، او در هر چیزی به هر نحوی که بخواهد تصرف می‌کند و مقید و محدود نیست؛ همان‌گونه که آیات راجع به ملک خداوند این اطلاق را می‌رساند و مؤید آن، آیات دال بر محصور بودن حکم و تشریح برای خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۱۲۸): «إِنَّ أَلْحَكُمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)، اگرچه این به معنای آن نیست که به هیچ حد و قیدی ملتزم نباشد (خواص و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

با ملاحظه اینکه خداوند متعال عالم مطلق است، چه پیش از خلق و چه پس از خلق (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۷، ص ۴۳۲-۴۴۲) و همچنین قادر مطلق است: «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰)؛ نیز حکیم علی‌الاطلاق است: «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲)، در این صورت، هر فعلی از خداوند صادر شود حسن است و فعل قبیح از جانب خداوند متعال بی‌معناست.

اینکه خداوند کار قبیحی انجام نمی‌دهد نزد امامیه مسلم است. اما سؤال این است که چرا از او فعل قبیح صادر نمی‌شود؟ آیا به این علت که خداوند متعال عامل اخلاقی است، فعل قبیح از او صادر نمی‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند هم تحت عنوان قوانین اخلاقی، افعال خود را انجام می‌دهد و خارج از آن چارچوب، فعل او قبیح است؟ یا به این علت که فعل قبیح مستلزم نقص است؛ زیرا انجام قبیح یعنی اینکه خداوند متعال علم و قدرت و حکمت را به صورت مطلق ندارد و از این رو مرتکب فعل قبیح شده است؟

برای روشن شدن بحث ناگزیر از بیان این نکته هستیم که انسانی که فعلی را انجام می‌دهد برای رسیدن به کمالی است که فاقد آن است و این نشانه نیازمندی اوست. اگر ذات اقدس الهی به خاطر عاملیت اخلاقی‌اش فعلی را انجام دهد، آیا برای کسب کمال است یا خیر؟ اگر به خاطر دستیابی به کمال باشد، این نشانه نقص در خداوند است.

با توجه به توضیحی که بیان شد، برای جلوگیری از خلط بحث، لازم است مسئله را در دو قسمت بررسی کنیم؛
 ۱. عدم صدور قبیح از خداوند؛ ۲. عامل اخلاقی بودن خداوند.

۱-۱-۲. امتناع صدور قبیح از خداوند

با توجه به اینکه خداوند متعال آفریدگار همه چیز است، می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) و هر چیزی که از خداوند صادر می‌شود، حسن و موافق مصالح است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۰۲) و آنچه قبیح پنداشته می‌شود از جانب ماست. پس فعل قبیحی وجود ندارد تا گفته شود از جانب خداوند فعل قبیح صورت گرفته است (حلی، بی‌تا، ص ۱۰۰): «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸).

اینکه اراده الهی به فعل قبیح تعلق نمی‌گیرد موجب محدودیت قدرت او نیست؛ زیرا قدرت الهی نامحدود است و هم به فعل و هم به ترک تعلق می‌گیرد. اما اراده الهی تنها به ترک قبیح تعلق می‌گیرد. محال بودن صدور فعل قبیح از خداوند، به معنای محال ذاتی نیست؛ زیرا دربردارنده تناقض نیست. اینکه بیان می‌شود صدور فعل قبیح از جانب خداوند متعال ممتنع است، علتش جهتی در ذات الهی است که این فعل را ممتنع کرده است، نه اینکه انجام قبیح بر خداوند ممتنع باشد و خداوند قدرت بر انجام آن نداشته باشد. اینکه گفته می‌شود فعل قبیح به خداوند اسناد داده نمی‌شود به خاطر آن است که میان علت و معلول باید سنخیت وجود داشته باشد، و چون میان خداوند متعال به عنوان علة‌العلل - که کامل مطلق است - و وجود ناقص به عنوان معلول - که فعل قبیح باشد - تناسبی وجود ندارد، بنابراین فعل قبیح مورد اراده الهی قرار نمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۸-۳۸۰).

در نتیجه در این قسمت باید بگوییم: خداوند متعال از یک سو، چون عالم و قادر مطلق و خیر محض است، و از سوی دیگر نیز حکیم علی‌الاطلاق است، بنا بر قاعده، فعل قبیح از او صادر نمی‌شود.

۲-۱-۲. عامل اخلاقی بودن خدا

با عنایت به اینکه خداوند متعال عالم و قادر مطلق است و نیز خیر محض و مبدأ فیض است (خاتمی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۴)، برای بندگانش جز خیر را طلب نمی‌کند: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) و به آنان ستم نمی‌کند: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸)؛ زیرا ظلم قبیح است، و فعل قبیح هم محال است که از خداوند متعال صادر شود (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۸۲)؛ زیرا صدور فعل قبیح، یا به خاطر جهل است و یا به خاطر جلب منفعت و یا به خاطر آرامش خاطر یافتن. وجود تمام اینها در خداوند متعال محال است (همان، ص ۸۳)؛ زیرا علم حق تعالی مانع صدور فعل قبیح می‌شود (عزتی خلخالی، ۱۳۸۱، ص ۱۸). پس فقط فعل حسن و نیکو از خدا صادر می‌شود: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷).

از این رو صدور افعال از خداوند متعال، در یک چارچوب مشخص خواهد بود تا عدالت تحقق یابد (ر.ک: کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸) و همین که صدور افعال الهی در این قالب صورت می‌گیرد، نشان‌دهنده عاملیت اخلاقی خداوند است؛ زیرا فعل قبیح با علم و قدرت مطلق خداوند و خیر محض بودن او ناسازگار است. عدم تناسب فعل قبیح با کمال ذاتی الهی و اسما و صفات نیکوی او روشن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۷).

اینکه خداوند متعال در انجام افعال، خودش را ملزم به قالبی کرده باشد در قرآن کریم بیان شده است؛ می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲). اما لازم به ذکر است که این الزام، نه از باب تکلیف و جبر، بلکه به خاطر لطف بی‌پایان اوست. در نتیجه از باب اینکه خداوند متعال تکالیفی را بر خودش واجب کرده است، می‌توان به این نتیجه رسید که افعال خداوند تحت عنوان عاملیت اخلاقی جاری می‌شود و یکی از چیزهایی که به لحاظ عقلی، محال است از خداوند صادر شود، فعل قبیح است؛ زیرا موجب نقض حکمت است (سلیمانی آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۰۶).

با توجه به تعریف «عامل اخلاقی»، یعنی موجودی که عالم به فعل در حال انجام باشد و قدرت تشخیص بین خوب و بد را نسبت به فعل در حال انجام داشته باشد (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۹)، در این صورت خداوند متعال با عنایت به اینکه عامل اخلاقی است، به مقتضای عدل خود، فعل قبیح از او صادر نمی‌شود (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۰۵).

۲-۱-۲-۱. عامل اخلاقی بودن خداوند و شبهه کسب کمال

با عنایت به این تقریر از عاملیت اخلاقی خداوند، این اشکال به وجود می‌آید که اگر خداوند متعال عامل اخلاقی باشد، در این صورت لازم می‌آید که او به خاطر کسب کمالی، افعال خود را انجام دهد که همین منجر به نقص در خداوند متعال خواهد شد. در نتیجه باید گفت: خداوند متعال عامل اخلاقی نیست.

در اینجا برای پاسخ به این اشکال نیاز به مناطی است که با استفاده از آن بتوان این مشکل را حل کرد. آن مناط، در تبیین هدف از خلقت بیان شده است و می‌توان از آن بهره برد. لاجرم اشاره‌ای کوتاه به اشکالی می‌شود که در تبیین هدف از خلقت، وجود دارد و سپس مناط استخراج و بیان خواهد شد.

اگر این‌گونه باشد که خداوند متعال به خاطر کسب کمالی جهان را خلق کرده باشد، پس خداوند متعال نیازمند خواهد بود. با تبیین مسئله این اشکال مرتفع خواهد شد:

اولاً، لازم است بیان شود که خلقت عالم بیهوده نیست و دارای هدف است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (دخان: ۳۸). پس اولین نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که خلقت عالم دارای هدف است.

ثانیاً، باید دید آن هدف چیست؟ در باب هدف خلقت، نظرات گوناگونی وجود دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۷)، اما آنچه در اینجا به آن می‌پردازیم این است که هدف از خلقت، ذات خداوند متعال است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۳).

توضیح آنکه هدف از انجام فعل در انسان، فایده‌ای است که او هنگام انجام کار برای خود در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. در هر حال هدف اصلی او به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، تأمین نیازها و منافع شخصی اوست. اما درباره افعال الهی، چون خداوند متعال غنی بالذات است: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷) و کمال مطلق است و در ذات خود فاقد چیزی نیست تا با کاری واجد آن شود، از این رو هدفی مانند هدف نهایی انسان داشتن، از جانب خداوند متعال محال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۱). اما می‌توانیم با تجرید جنبه‌های عدمی و نقصی، افعال الهی را نیز دارای هدف بدانیم (همان، ص ۴۲۲).

اما چون خداوند متعال غنی محض است، در نتیجه هدف نهایی از خلقت، خود ذات الهی و اسما حسنا و صفات علیای اوست. بنابراین در خداوند متعال هدف از فعل زاییده نمی‌شود، بلکه مقدم بر فعل است. به تعبیر دیگر، کمال موجود سبب فعل شده است، نه رسیدن به کمال مفقود. از این رو در فعل الهی، علت غایی و فاعلی یکی است (همان، ص ۴۲۳-۴۲۴). پس نکته دوم این است که هدف از خلقت، ذات مقدس الهی است.

با توجه به این دو نکته که در تبیین هدف از خلقت به آن اشاره شد و مناطی که به دست آمد، می‌توان درباره عاملیت اخلاقی خداوند و در پاسخ به اشکال گفت: اولاً، ذات مقدس الهی عامل اخلاقی است و ثانیاً، این عاملیت اخلاقی او منجر به نقص در خداوند متعال نیست؛ زیرا خداوند متعال به خاطر ذات خودش افعال حسن را انجام می‌دهد و به خاطر همین ذات، از انجام افعال قبیح خودداری می‌کند. به عبارت دیگر، کمال موجود در خداوند متعال سبب انجام افعال حسن و ترک فعل قبیح است، و نه اینکه به خاطر رسیدن به کمالی، افعال حسن از خداوند متعال صادر، و افعال قبیح کنار گذاشته شود.

۲-۱-۲. وجود شرور در عالم و امتناع صدور قبیح از خدا

اشکال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است: حال که از خداوند متعال فعل قبیح صادر نمی‌شود، پس شروری که در عالم مشاهده می‌شود (از جمله حوادث طبیعی و مرگ) چگونه با این ادعا سازگار خواهد بود؟ در پاسخ باید بگوییم: اراده الهی گاهی بالذات به چیزی تعلق می‌گیرد و گاهی بالتبع که در امور وجودی است و گاهی هم بالعرض که در امور عدمی است. آنچه در بحث شرور مورد اراده الهی قرار می‌گیرد مراد بالتبع است؛ مثلاً، زمانی که انسان برای رفع گرسنگی، قصد خوردن گوشت گوسفندی را دارد، اراده، به خوردن گوشت گوسفند تعلق می‌گیرد، نه به مرگ گوسفند؛ ولی بدون مرگ گوسفند، هدف اصلی محقق نخواهد شد. پس شرور بالذات مراد الهی نیستند، بلکه بالعرض و بالتبع هستند و آنچه متعلق ذاتی و اصلی اراده الهی است کمالاتی است که از این عالم به وجود می‌آید. آنچه از شرور در جهان به خداوند متعال نسبت داده می‌شود از قبیل اراده بالتبع یا بالعرض است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۷).

با تبیین این دو رویکرد در عدم صدور فعل قبیح از خداوند متعال، روشن شد که این دو نگرش منافی یکدیگر نیستند، بلکه در یک راستا قرار دارند. در نتیجه می‌توان گفت: عدم صدور فعل قبیح از خداوند متعال، هم به خاطر عاملیت اخلاقی اوست و هم به خاطر حکمت و عدالت او.

حال که معلوم شد که خداوند متعال عامل اخلاقی است. سؤال این است که خداوند متعال با داشتن کدامین شرط، عامل اخلاقی محسوب می‌شود؟ بدین‌روی تک‌تک شروط را بیان می‌کنیم و به بررسی آنها می‌پردازیم:

۲-۱-۳. کدامین شروط؟

لازم به ذکر است که شروط را چون نسبت به خداوند متعال می‌سنجیم، باید جهات امکانی آن شروط تجرید گردد و سپس به خداوند نسبت داده شود. در غیر این صورت دچار خطا خواهیم شد.

۲-۱-۳-۱. نیت

وجود نیت مستلزم آن است که خداوند متعال فعلش را برای رسیدن به کمال و کسب ثواب و دوری از عقاب انجام دهد. از این‌رو وجود نیت در خداوند منتفی خواهد بود (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۸، ص ۶۹).

۲-۱-۳-۲. آگاهی و علم

«علم» در میان مخلوقات مفهومی محدود دارد. روشن است که به این صورت نمی‌توان آن را به خداوند اطلاق کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۸). لیکن از آن‌رو که خداوند متعال «معطی الشیء» (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۷، ص ۴۴۷) است، نمی‌تواند فاقد شیء باشد. پس لاجرم خداوند هم علم دارد، البته با این تفاوت که علم او در اعلامرتبه است و همه‌چیز را شامل می‌شود: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴).

نکته‌ای که باید در اینجا به آن توجه داشت این است که علم خداوند متعال شبیه علم دیگر موجودات، از جمله انسان‌ها نیست تا مرحله‌ای باشد، بلکه علم او حضوری است؛ زیرا ایجاد علم حصولی منوط به شکل‌گیری صورتی ذهنی است و خداوند از این امور منزّه است. پس علم خداوند علمی حضوری است (حسینی قلعه‌پهمن، ۱۳۹۷، ص ۴۳۴). در نتیجه مرحله‌ای و تکاملی نیست. پس خداوند متعال مصداق اتم علم بی‌نهایت و از این رو واجد همه مراتب علم است. پس او عالم به غیب است؛ همان‌گونه که در قرآن کریم بیان شده است: «عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (مؤمنون: ۹۲). مطابق این آیه و آیات دیگری که دارای این مضمون هستند (غافر: ۱۹)، خداوند متعال از اعلامرتبه علم و آگاهی برخوردار است.

در نتیجه باید گفت: خداوند متعال اولین شرط از شروط عامل اخلاقی را که آگاهی و علم باشد، داراست.

۳-۱-۲. قدرت

آنچه در عاملیت اخلاقی ملاک است، قدرت بر تشخیص بین خوب و بد است (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۹). خداوند متعال بر هر چیزی توانایی دارد: «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری: ۹). البته نباید پنداشت حال که بر هر چیزی قدرت دارد، پس دامنه قدرتش امور محال ذاتی را نیز شامل می‌شود، بلکه قدرت او تنها به امور ممکن تعلق می‌گیرد؛ زیرا امور ذاتی محال قابلیت تحقق ندارند (حسینی قلعه‌پهمن، ۱۳۹۷، ص ۴۴۷). بدین‌روی خدا قدرتش تنها به امور ممکن تعلق می‌گیرد.

انکون لازم است بررسی شود که نسبت میان قدرت خداوند و تشخیص بین خوب و بد به چه صورتی است؟ به عبارت دیگر باید بررسی شود که آیا خداوندی که قادر مطلق است، حکم به خوب و بد کرده و سپس خود از آن پیروی نموده، آیا خوب و بد مستقل از حکم خداوند است و خداوند متعال هم توانایی تشخیص آن دو را دارد؟ پاسخ به این سؤال، متوقف بر مسئله حسن و قبح است. در این مسئله نظر امامیه این است که ارزش افعال در ذات آنها نهفته است و اینکه بیان می‌شود: حسن و قبح ذاتی است، به معنای واقعی و حقیقی است (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷-۲۰۱). پس عقل آدمی به‌تئهایی توانایی درک خوبی و بدی برخی از افعال را دارد. بنابراین امر و نهی الهی جنبه کاشفیت از واقع را دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۹۵).

حال که جنبه کاشفیت یافت، درمی‌یابیم که خوب و بد مستقل از حکم خداوند هستند. حال که این دو، مستقل از حکم خداوند هستند (به این معنا که عقل انسان پی به خوبی و بدی برخی از افعال می‌برد) این سؤال به وجود می‌آید که آیا خداوند توانایی تشخیص بین خوب و بد را دارد یا خیر؟

در پاسخ باید گفت: اگرچه تشخیص خوب و بد در برخی موارد، مستقل از حکم خداوند هستند، لیکن این به معنای آن نیست که خداوند هم این‌گونه باشد که بین خوب و بد را تشخیص دهد؛ زیرا تشخیص دادن فرع بر این است که بین آن دو سنجش صورت گیرد، و انجام سنجش مستلزم تفکر و اندیشیدن در مصالح و مفاسد افعال است، و حال آنکه خداوند متعال عالم مطلق است و این وجه از بیان که خداوند هم مانند انسان‌ها و سایر موجودات

بین خوب و بد گزینش انجام دهد، با عالم مطلق بودن او سازگار نیست. بنابراین «قدرت» به معنای «تشخیص بین خوب و بد در معنایی که جنبه امکانی دارد»، درباره خداوند متعال منتفی است. باید توجه داشت که این مطلب موجب محدودیت در قدرت الهی نخواهد شد؛ زیرا قدرت الهی شامل اموری که محال ذاتی هستند، نخواهد شد و این گونه موارد تخصصاً از موضوع بحث خارج است.

البته لازم به ذکر است که این برداشت متوقف بر برداشت امکانی است و اگر با تجرید جنبه امکانی بحث قدرت تشخیص بین خوب بد، این نقص را از خداوند برداریم در این صورت می توان گفت که خداوند هم قدرت تشخیص بین خوب و بد را دارد، البته نه مانند انسان که باید بین خوب و بد سنجش و تفکر کند، بلکه تشخیص اتفاق می افتد، بدون سنجش و بدون هیچ تفکری. پس به این معنا خداوند نیز دارای قدرت است و همین در عاملیت اخلاقی خداوند دخیل است.

۴-۳-۲. اختیار

اختیار نیز درباره خداوند صادق است؛ به این معنا که او از بالاترین مراتب اختیار برخوردار است و تحت تأثیر هیچ عامل خارجی قرار نخواهد گرفت: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نحل: ۹۳). همچنین او از تضاد گرایش های درونی منزّه است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۱)؛ زیرا خداوند ثواب دهنده و عقاب کننده است، و این معنا از اختیار بر بندگان صادق است و از خداوند متعال منتفی است. پس خداوند متعال دارای بالاترین اختیار به لحاظ مرتبه است، و به این معنا او فعل خود را بدون جبر هر جابری انجام می دهد.

لازم به ذکر است همان گونه که در معنای «اختیار» گذشت، رجحان دادن فعل حسن بر قبیح (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۹) بر خداوند متعال صادق نیست؛ زیرا از جانب خداوند فعل قبیح صورت نمی پذیرد. علت آن هم ذات الهی است، نه امتناع صدور فعل قبیح از خداوند؛ یعنی علت عدم صدور قبیح، عدم سنخیت میان علت (خداوند متعال) و معلول (وجود ناقص) است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۸-۳۸۰). از این رو می توان اختیار را به مثابه شرطی از شروط عاملیت اخلاقی خداوند متعال پذیرفت.

۴-۳-۲. آزادی

همان گونه که گذشت، باید توجه داشت که خداوند متعال عالم و قادر مطلق و همچنین خیر محض است. بنابراین از جنبه حکمت هم او حکیم علی الاطلاق است. پس اینکه بیان شود او در کارهای خودش مطلق العنان است و هر کاری را بخواهد انجام می دهد، در چارچوب حکمت اوست. خداوند آزاد است هر کاری را که مطابق حکمتش باشد انجام دهد.

البته لازم به ذکر است که آن آزادی که متوقف بر قدرت انتخاب باشد، در خداوند متعال وجود ندارد؛ زیرا لازمه قدرت بر انتخاب، امکان سنجش است و انجام سنجش و بعد از آن انتخاب کردن، با عالم مطلق بودن او

ناسازگار است. پس در نتیجه می‌توان گفت: خداوند متعال آزادی دارد، البته نه آزادی به معنای قدرت انتخاب، بلکه به معنای اینکه او چون عالم و قادر مطلق و حکیم علی‌الاطلاق است، آزادی دارد. از این‌رو آزادی او در این چارچوب خواهد بود (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۸، ص ۷۲).

۶-۳-۲. عقل

«عقل» به معنای قوه‌ای است که بین خیر و شر تشخیص می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۱). حال آیا عقل به‌عنوان یکی از شروط عامل اخلاقی، درباره خداوند متعال صادق است یا خیر؟ در مرحله بعد باید دنبال این باشیم که بدانیم آیا خداوند با این قوه است که بین خیر و شر را تشخیص می‌دهد یا خیر؟

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ، فَقَالَ: وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ، إِيَّاكَ أَمْرٌ، وَ إِيَّاكَ أَنْهَى، وَ إِيَّاكَ أَثَيْبٌ، وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۹).

روایات دیگری نیز شبیه این مضمون در مجامع روایی امامیه وجود دارد که با مراجعه به آنها به سادگی می‌توان به این نکته رسید که «عقل» مخلوقی است که توسط خداوند متعال خلق شده است. از این‌رو نمی‌توان این عقل را به خداوند متعال نسبت داد. به عبارت دیگر، نمی‌توانیم بگوییم: خداوند به این معنا از «عقل» عاقل است؛ زیرا خداوند خالق عقل است، و قبل از خلقت عقل، خداوند با جمیع صفات ذاتش، بدون عقل مخلوق، وجود ازلی و ابدی داشته است. با توجه به این مطلب، دیگر نوبت به بررسی قوه تشخیص بین خیر و شر باقی نمی‌ماند.

لازم به ذکر است که ماهیت ایجاد قوه عقل برای پی بردن به خیر و شر بوده است (همان). بدین‌روی چون خداوند متعال عالم مطلق و قادر مطلق و همچنین خیر محض و حکیم علی‌الاطلاق است، جز خیر از او صادر نمی‌شود. حال که جز خیر از او صادر نمی‌شود، جایی برای بحث از تشخیص بین خیر و شر وجود ندارد. پس خداوند قوه عقل به این معنا را ندارد و این موجب نقص در او نیست، بلکه داشتن آن برای او موجب نقص خواهد بود.

۷-۳-۲. تمییز

«تمییز» قوه‌ای است برای تشخیص خوب و بد (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۹). حال باید دید آیا قوه تمییز در عاملیت خداوند دخیل است یا خیر؟

همان‌گونه که بیان شد، با توجه به دیدگاه امامیه در مسئله حسن و قبح (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷-۲۰۱) و اینکه خوب و بد مستقل از امر الهی و ذاتی و عقلی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۹۵)، از این‌رو مستقل بودن، لازمه‌اش این است که خداوند متعال بین حسن و قبح را تمییز دهد. اما باید دقت داشت که جز خیر از خداوند صادر نمی‌شود و هرچه از او صادر شود خیر است و فعل او به قبیح تعلق نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، قبیح در افعال او وجود ندارد. بدین‌روی می‌توان نتیجه گرفت: به این معنا قوه تمییز در او وجود ندارد؛ زیرا هرچه هست حسن است.

از سوی دیگر داشتن قوه تمییز لازم‌هش آن است که خداوند بین خوب و بد را مقایسه کند و از بین این دو، خوب را تمییز دهد. همین مقایسه کردن بین خوب و بد، با عالم مطلق بودن او ناسازگار است. البته لازم به ذکر است که به این صورت می‌توان گفت: با اینکه جز خیر از خداوند صادر نمی‌شود، ولی داشتن قوه تمییز منافاتی با آن ندارد؛ زیرا در عین داشتن قوه تمییز، خداوند متعال همیشه جانب خیر را انتخاب می‌کند. پس نتیجه این می‌شود که خداوند متعال قدرت بر تمییز خیر و شر را دارد؛ اما علم او به خیرات حضوری است و حاصل مقایسه و سبک و سنگین کردن دو طرف نیست.

۸-۳-۱. بلوغ

بلوغ در ماسوی الله و در موجودات امکانی وجود دارد و در ذات الهی هیچ‌گونه تغییری وجود ندارد تا خواسته باشد به چیزی برسد. پس این شرط به‌عنوان یکی از شروط عامل اخلاقی در خداوند متعال منتفی است (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۸، ص ۷۴).

در تمام شروطی که ذکر شد، مطابق بررسی انجام‌شده، خداوند متعال دارای علم و آگاهی و قدرت و اختیار و آزادی و تمییز است. تمام این شروط هم با توجه به تجرید نقایصی است که لازمه آنهاست. در غیر این صورت امکان حمل این شروط بر خداوند متعال وجود ندارد.

۳. گستره عامل اخلاقی بودن خدا از منظر آیین کاتولیک

همان‌گونه که بیان شد، در باب گستره عامل اخلاقی به دنبال این هستیم که بدانیم عاملیت اخلاقی شامل چه کسانی، یا چه چیزهایی می‌شود؟ علاوه بر انسان، عاملیت اخلاقی جنیان و فرشتگان به چه صورت است؟ آیا حیوانات هم عامل اخلاقی محسوب می‌شوند یا خیر؟ حکم جمادات نسبت به عامل اخلاقی چگونه است؟ آیا خداوند هم عامل اخلاقی است؟

با توجه به گسترده بودن بحث، موضوع را محدود به خداوند متعال می‌کنیم؛ به این صورت که فقط بررسی می‌کنیم که آیا خداوند متعال عامل اخلاقی محسوب می‌شود یا خیر؟ در ادامه، به بررسی این موضوع اشاره می‌شود:

۱-۳. خدا

قبل از اینکه وارد بحث شویم و ببینیم کدام‌یک از شروط ذکر شده در عاملیت خداوند دخیل است، لازم است یک بحث به صورت مقدمه در نفی یا اثبات عاملیت اخلاقی خداوند انجام شود تا بعد از آن، به شروط بپردازیم.

اما نکته دیگری که مقدم بر مقدمه است ذکر مسئله «تثلیث» در آیین کاتولیک است. سخنان زیادی در این زمینه بیان شده، اما چون تثلیث مسئله‌ای عقل‌ستیز است، آن را رازی سر به مهر می‌دانند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۷، ص ۲۸۳). از این‌رو به توجیهاات مختلف چنگ زده‌اند تا راه را برای پیروان آیین کاتولیک هموارتر کنند (قنبری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲). چون وظیفه تحقیق پیش‌رو تبیین آموزه «تثلیث» نیست، این مسئله به کتب ذی‌ربط

واگذار می‌شود (ر.ک: آگوستین، ۱۳۹۳، ص ۴۷۶-۴۷۹ و ۵۶۴-۶۲۶). در اینجا تنها به این موضوع اشاره می‌شود که منظور ما در این مقاله فقط خدای پدر است.

با عنایت به اینکه خداوند متعال همه جا حاضر است و هیچ قیدی او را محدود نمی‌کند و در ذات او نیازی نیست (همان، ص ۳۱۶)، او قادر مطلق است؛ به این معنا که می‌تواند هر کاری را که منطقاً متضمن تناقض نیست و با ذات و سرشت او نیز منافاتی ندارد، انجام دهد (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱): «و شما را پدر خواهیم بود و شما مرا پسران و دختران خواهید بود، یهوه قادر مطلق می‌گوید» (دوم قرتیان، ۶: ۱۸). باید توجه داشت تنها صفتی که در *اعتقادنامه* نام برده شده همین «قدرت مطلق» است (مفتاح و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳).

حال که خداوند قادر مطلق است، هر کاری را که بخواهد انجام می‌دهد: «اما خدای ما در آسمان‌هاست. آنچه را که اراده نمود، به عمل آورده است» (مزامیر، ۱۱۵: ۳). هیچ چیز بر او محال نیست و هرگونه تصرفی را که بخواهد در مخلوقاتش انجام می‌دهد: «زیرا نزد خدا هیچ امری محال نیست» (لوقا، ۱: ۳۷).

لازم به ذکر است که قدرت مطلق خداوند تحکمی نیست، بلکه قدرت، ذات، اراده، عقل، حکمت و عدالت خدا، همه حقیقتی واحدند. بنابراین چیزی نیست که در قدرت خدا باشد، اما در اراده عادلانه یا عقل حکیمانه او نباشد (مفتاح و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴). او عالم مطلق است؛ به این معنا که خداوند در هر زمان، نسبت به جمیع قضایایی که در آن زمان صادق‌اند و نسبت به آنها در آن زمان که منطقاً ممکن است، علم دارد. خداوند هرگز به اموری که کاذب باشند، اعتقاد ندارد (پترسون و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). او خیر محض است؛ به این معنا که تمام خصایص شخصیتی و اصول عملی که موجب کمال اخلاقی یک موجود تلقی می‌شود، باید از خصایص خداوند نیز به شمار آید (همان).

با توجه به اینکه خداوند قادر و عالم مطلق است، نیز خیر محض است. در این صورت، فعل قبیح از او صادر نمی‌شود. حال این سؤال به وجود می‌آید که آیا خداوند می‌تواند فعلی خلاف خیر اخلاقی مرتکب شود یا خیر؟ (همان، ص ۱۱۴) در اینجا دو دسته جواب وجود دارد:

۱. عده کمی می‌گویند: خداوند برای اینکه مشمول تحسین اخلاقی شود، باید قادر به ارتکاب شر باشد، حتی اگر هیچ‌زمانی هم مرتکب شر نشود.

۲. عده زیادی می‌گویند: خداوند ذاتاً واجد کمال اخلاقی است؛ یعنی به اقتضای ذاتش، محال است فعلی اخلاقاً خطا از او صادر شود (پترسون و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴). باید توجه داشت که بحث قدرت مطلق الهی رابطه‌ای تنگاتنگ با مسئله شر دارد (همان، ص ۱۷۵).

حال سؤال مهم و کلیدی این است: آیا خداوند هم مانند همه اشخاص دیگر، به لحاظ اخلاقی ملزم به رعایت خیر و - به اصطلاح - انجام فعل حسن و ترک فعل قبیح است یا خیر؟ و به عبارت دیگر، آیا برای خیر، معیاری

مستقل از خداوند وجود دارد که خداوند هم مانند اشخاص دیگر بدان ملزم باشد یا خیر؟ (همان) در اینجاست که نظریه «امر الهی» شکل می‌گیرد.

در گفت‌وگویی که بین سقراط و اوثیرون در موضوع تعریفی برای «پارسایی» صورت گرفت، سقراط از او پرسید: «آیا خدایان به این علت پارسایی را دوست دارند که پارسایی خوب است؟ یا اینکه پارسایی خوب است؛ چون خدایان آن را دوست دارند؟» این سؤال سقراط منجر به شکل‌گیری نظریه «امر الهی» شد که به صورت امروزی این‌گونه مطرح می‌شود: «آیا خداوند از آن رو به کاری که درست است فرمان می‌دهد که آن کار درست است؟ یا آن کار درست است؛ چون خداوند به آن فرمان می‌دهد؟» (هولمز، ۱۳۸۹، ص ۱۷۰).

در پاسخ به این سؤال، گروهی صورت اول را پذیرفته‌اند و گروهی صورت دوم را. اما با توجه به اشکالاتی که در این مسئله در هر دو قسمت سؤال از نظر آیین کاتولیک وجود دارد، گروهی، از جمله توماس آکوئیناس قدیس بکلی منکر این نظریه شده‌اند و به نظریه «قانون طبیعی» روی آورده‌اند (ر.ک: ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۷۶-۸۰). اشکالات وارد بر این سؤال را از دو جهت می‌توان تحلیل و بررسی کرد:

۱-۳-۱. امتناع صدور قبیح از خداوند

توضیح آنکه اگر درستی یک عمل به خاطر فرمان خداوند باشد، مانند این فراز از کتاب مقدس که «بر همسایه خود شهادت دروغ مده» (خروج، ۲۰: ۱۶)، در این صورت، علت اینکه ما باید راستگو باشیم صرفاً آن است که خداوند چنین می‌خواهد. فارغ از فرمان الهی، راستگویی، نه خوب است و نه بد، و این فرمان الهی است که راستگویی را خوب می‌سازد. لازمه این سخن آن است که فرمان‌های الهی گزافی شوند؛ زیرا خداوند می‌توانست به جای راستگویی، دروغگویی را نیکو قرار دهد (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۷۶). اما فرمان‌های الهی گزاف نیستند؛ زیرا این کار مستلزم قبیح است، و هرچه مستلزم قبیح شود از خداوند صادر نمی‌گردد. پس در نتیجه، اگر درستی یک عمل به خاطر فرمان الهی صورت گیرد، در نهایت مستلزم قبیح خواهد شد. قبیح هم از خداوند صادر نمی‌شود. از این رو این قسمت از سؤال منتفی است.

همچنین اشکال دیگری که بیان شده این است که آموزه «خوب بودن خداوند» عاری از معنی می‌شود؛ زیرا از آن نظر که خداوند قادر و عالم مطلق است، لاجرم خوب هم باید باشد، و اگر بپذیریم خوب و بد بودن با رجوع به مشیت الهی مشخص می‌شود، مفهوم مذکور کاملاً بی‌معنا می‌شود (همان، ص ۷۷). پس روشن شد که قسمت اول نمی‌تواند مدنظر باشد. در ادامه، بررسی و تحلیل قسمت دوم سؤال سقراط که عاملیت اخلاقی خداوند باشد، مطرح می‌گردد:

۲-۳-۱. عاملیت اخلاقی خداوند

در توضیح این مورد می‌توان گفت: خداوند به رعایت اخلاق و رفتار خوب دستور می‌دهد؛ زیرا آنها خوب هستند. در این صورت، چون خداوند قادر و عالم مطلق است، پس می‌داند که راستگویی بهتر از دروغگویی است. از این رو به ما

دستور می‌دهد که راستگو باشیم. در این صورت هیچ‌یک از فرمان‌های خداوند گزاف نیست، بلکه نتیجه علم او به کارهای خوب است. به عبارت دیگر، خداوند چون این افعال را خوب می‌بیند به آنها فرمان می‌دهد. در این صورت درست است که از اشکال قسمت اول در امان است، لیکن اشکال دیگری به وجود می‌آید و آن اینکه در واقع پذیرفته می‌شود معیاری از خوب و بد وجود دارد که مستقل از مشیت الهی است (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

آن چیزی که مستقل از مشیت الهی است، قانون اخلاق است و اگر اخلاق بر کردار هر موجود صاحب شعوری حاکم باشد، در این صورت او را محدود و مقید خواهد کرد. پس قوانین اخلاقی به همان اندازه که برای هر کس دیگری الزام‌آور است، برای خداوند نیز این‌گونه خواهد بود و نتیجه این سخن محدود کردن قدرت خداوند است (هولمز، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲).

بنابراین یا باید فرمان‌های الهی را گزاف تلقی کنیم، که موجب می‌شود آموزه «خوب بودن» خداوند کنار گذاشته شود، و این مستلزم نقص خواهد بود و نقص هم در خداوند وجود ندارد، یا اینکه معیاری مستقل از مشیت الهی برای درست و نادرست در نظر بگیریم که در این صورت هم مستلزم محدود کردن خداوند و با قدرت مطلق او ناسازگار است (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۷۹)؛ زیرا در این صورت خداوند به خاطر کمالی که فاقد آن است، آن فعل را انجام می‌دهد.

پس نتیجه‌ای که از این دو تحلیل می‌توان گرفت این است که خداوند عامل اخلاقی نخواهد بود و باید از نظریه فرمان الهی دست کشید؛ همان‌گونه که آکوئیناس قدیس چنین کرد (همان، ص ۸۰) و به نظریه «قانون طبیعی» چنگ زد (ر.ک: همان، ص ۸۰).

اما آیین کاتولیک طبق نظر شورای اول واتیکان در پاسخ می‌گوید:

این خدای واحد حقیقی، از روی خیرخواهی و قدرت مطلق خود، نه به خاطر افزودن بر سعادت یا رسیدن به کمال خود، بلکه به منظور اینکه این کمال را از راه خیرهایی که به مخلوقات ارزانی داشته، به ظهور برساند... (مفتاح و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹).

همچنین می‌توان این‌گونه بیان داشت که به خاطر کمال موجود خداوند است، نه به خاطر کمال مفقود او. از این رو مطابق نظر آیین کاتولیک می‌توان این‌گونه بیان کرد: خداوند عامل اخلاقی است و این عاملیت هم مستلزم نقص در خداوند نخواهد شد؛ زیرا به خاطر رسیدن به کمال، این افعال از او صادر نمی‌شود، بلکه به خاطر به ظهور رساندن آن افعال است.

بعد از اینکه روشن شد خداوند عامل اخلاقی است، سؤال این است که طبق کدام‌یک از شروط ذکر شده، عاملیت اخلاقی بر خداوند قابل صدق است؟

۳-۱-۳. کدامین شروط؟

باید توجه داشت در اینجا با چشم‌پوشی از بحث «تثلیث»، مطالب عرضه می‌شود و منظور فاعل اخلاقی بودن خدا (پدر) است، فارغ از این موضوع که در مسیحیت مصداق آن را یکی می‌دانند یا سه تا.

۳-۱-۳-۱. نیت

با توجه به اینکه خداوند عالم و قادر مطلق و خیر محض است، اینکه او محتاج نیت باشد، غیرممکن است. پس نیت به عنوان شرطی از شروط برای عامل اخلاقی بودن خداوند منتفی خواهد بود؛ زیرا داشتن نیت یعنی اینکه خداوند نیازمند باشد و خدایی که نیازمند باشد خدا نیست (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷).

۳-۱-۳-۲. آگاهی و علم

با عنایت به اینکه خداوند عالم مطلق است، در نتیجه زمانی که می‌خواهیم علم و آگاهی را که خودمان از آن بهره داریم به خدا نسبت دهیم، لاجرم باید با تجرید جنبه‌های امکانی این کار صورت گیرد؛ زیرا برداشتی که برای خدا از شروط داریم، با برداشتی که ما نسبت به آن شرط داریم متفاوت است؛ زیرا برای خداوند همه چیز حال است و گذشته و آینده درباره او منتفی است، و حال آنکه برای انسان، زندگی در طول زمان در حرکت است و گذشته و آینده دارد. البته لازم است توجه شود که علم الهی موجب خدشه‌دار کردن اختیار انسان در انتخابش نیست (خاچیکی، ۱۹۸۲، ص ۳۲).

در نتیجه باید گفت: خداوند با توجه به علم مطلق داشتن، علم و آگاهی او به نحو جامع و کامل است. پس آگاهی و علم به مثابه یکی از شروط عامل اخلاقی در خداوند محقق است.

۳-۱-۳-۳. قدرت

خداوند قادر مطلق است و تنها صفتی که از او در *اعتقاداتنامه* آمده، گویای همین مطلب است. اوست که بر همه چیز توانایی دارد (رسول زاده و باغبانی، ۱۳۸۷؛ حکمت سلیمان نبی، ۱۱: ۲۳). البته نباید غفلت شود که دایره تصرف قدرت خداوند باید به امور منطقیاً ممکن محدود شود (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱).

لازم به ذکر است که مطابق این برداشت، علت وجود شرور در جهان این بیان شده که خداوند گاهی خودش را محدود می‌کند؛ به این صورت که انسان‌ها و فرشتگان را با حق انتخاب خلق می‌کند و در این صورت انسان دچار خطا و گناه می‌شود و در نتیجه شرور در جهان به وجود می‌آید. از این رو وجود شرور با قدرت مطلق الهی قابل جمع است (خاچیکی، ۱۹۸۲، ص ۳۱).

پس در نتیجه باید گفت: قدرت به مثابه یکی از شروط عامل اخلاقی، درباره خداوند نیز صادق است.

۳-۱-۳-۴. اختیار

با نگاه به نکاتی که بیان شد، خداوند عالم و قادر مطلق است و با توجه به حکمتش افعالش را انجام می‌دهد. در اجرای افعالش مقهور هیچ قدرتی نیست، بلکه از روی اختیار افعالش را صورت می‌دهد. در این صورت است که می‌توانیم بگوییم: خداوند به مثابه عامل اخلاقی از بالاترین رتبه اختیار برخوردار است و می‌توانیم اختیار را از جمله شروط عامل اخلاقی خداوند برشمردیم (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۸).

۳-۱-۳-۵. آزادی

خداوندی که عالم و قادر مطلق و خیر محض (حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۹۷، ص ۲۷۹) است، باید آزادی‌ای داشته باشد که با امور دیگر در تضاد نباشد. پس خداوند آزادی مطلق دارد. البته - همان‌گونه که بیان شد - در چارچوب امور منطقاً ممکن، این آزادی تعریف می‌شود. پس او دارای آزادی است. لازم به ذکر است آزادی زمانی به کمال می‌رسد که به سوی خدا سوق داده شود، لیکن این نوع از آزادی درباره خود خدا جاری نیست؛ زیرا او ذاتاً آزاد است. نیز به دنبال کمال هم نیست تا بر او صادق باشد. آزادی خداوند محدود و خطاپذیر نیست و گناهی هم در قبال این آزادی از جانب او صادر نخواهد شد؛ زیرا او عالم و قادر مطلق است. نیز اینکه آزادی او در راستای سعادت ابدی‌اش باشد، از او منتفی است؛ زیرا سعادت ابدی برای او منتفی است. او کامل مطلق است (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹۹) و اینکه به دنبال سعادت ابدی باشد با کمال مطلق او در تضاد است.

پس آزادی به‌عنوان یکی از شروط عامل اخلاقی در خداوند دخیل است، البته با توضیحی که بیان شد.

۳-۱-۳-۶. عقل

با عنایت به اینکه خداوند عالم و قادر مطلق است، به این معنا نمی‌توان پذیرفت که خداوند عقل دارد؛ زیرا عقل داشتن مستلزم آن است که خداوند فکر کند و فکر کردن مستلزم تأمل و دقت است. این با قادر و عالم مطلق بودن او ناسازگار است؛ زیرا عالم مطلق نیازی به تأمل و فکر کردن ندارد و همه‌چیز برای او حاضر است (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۹). بنابراین دارای قوه عقل بودن برای عامل اخلاقی بودن خداوند منتفی است. لازم به ذکر است خلاف این لازمه در مسیحیت یافت نشد. از این‌رو به این استدلال می‌توان اکتفا کرد.

۳-۱-۳-۷. تمییز

«تمییز» قوه‌ای است که بین خوب و بد را تشخیص می‌دهد، و داشتن این قوه لازم‌هاش آن است که خداوند بین خیر و شر را تشخیص دهد و چون خداوند خیر محض است، جز خیر از او صادر نمی‌شود. پس نوبت به انتخاب بین خیر و شر نمی‌رسد؛ زیرا هیچ فعل شری از خداوند صادر نمی‌شود (همان).

شاید اشکال شود در صورت این ادعا، پس شوری که در عالم موجود است به چه صورت قابل توجیه است؟ بیان شد که این شرور نتیجه اراده و انتخاب اشتباه انسان است، نه فعل الهی.

۳-۱-۳-۸. بلوغ

درباره خداوند متعال بحث بلوغ مطرح نیست؛ زیرا بلوغ لازم‌هاش راه یافتن نقص در ذات الهی است. چون نقص در ذات الهی راه ندارد. این شرط به‌عنوان یکی از شروط عامل اخلاقی مطرح نیست (همان، ص ۱۱۰). با توجه به شروط بررسی شده، باید گفت: علم و آگاهی، قدرت، اختیار و آزادی از شروط عاملیت اخلاقی خداوند است.

نتیجه‌گیری

گستره‌عامل اخلاقی از نظر امامیه و آیین کاتولیک شامل خداوند نیز می‌شود؛ اما جهت عاملیت اخلاقی در این دو آیین با یکدیگر کمی متفاوت است. اما درباره شروطی که برای عاملیت اخلاقی خداوند مطرح می‌کنند تا حدی با یکدیگر مشترک هستند و از میان شروط مذکور، به «آگاهی و علم»، «قدرت»، «اختیار» و «آزادی» اشاره می‌کنند، جز در بحث «تمییز» که اختلاف وجود دارد؛ به این صورت که مطابق نظر امامیه، بحث «تمییز» در عاملیت اخلاقی خداوند شرط است، البته با این توضیح که علم او به خیرات حضوری است و حاصل مقایسه دو طرف نیست. پس در چهار شرط مذکور (علم و آگاهی، آزادی، قدرت و اختیار) شباهت دارند و در عدم پذیرش سه شرط دیگر (نیت، عقل، بلوغ) نیز اتفاق دارند. اما امامیه شرط «تمییز» را به‌عنوان شرط عامل اخلاقی خداوند - با توضیحی که داده شد - می‌پذیرد، لیکن آیین کاتولیک اساساً این شرط را نمی‌پذیرد.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس، ۱۹۹۶م، ترجمه قدیم، بی‌جا، انتشارات ایلام.

آزادیان، مصطفی، ۱۳۹۵، *ادله اخلاقی زیستن از دیدگاه امامیه و آئین کاتولیک*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

آگوستین، اورلیوس، ۱۳۹۳، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، چ سوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب. بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثت.

پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هشتم، تهران، طرح نو. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۷، *الهیات تطبیقی: حقیقت غایی در ادیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، بی‌تا، *نهج الحق و کشف الصدق*، ترجمه علیرضا کهنسال، تهران، تاسوعا. خاتمی، روح‌الله، ۱۳۶۸، *آئینه مکارم*، تهران، زلال.

خاچیکی، سارو، ۱۹۸۲م، *اصول مسیحیت*، چ دوم، تهران، حیات ابدی.

خواص، امیر و دیگران، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، چ هشتم، قم، دفتر نشر معارف.

رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۷، *ابوکریفای عهد عتیق*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ریچلز، جیمز، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، چ دوم، تهران، حکمت.

سلیمانی آشتیانی، مهدی و محمدحسین درایتی، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی*، قم، دارالحدیث.

شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی المطبوعات.

طیب، عبدالحمین، ۱۳۶۹، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.

عزلتی خلخالی، ادهم، ۱۳۸۱، *رسائل فارسی ادهم خلخالی*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قنبری، حسن، ۱۳۸۸، *دین و اخلاق در نگاه هانس کونتگ*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنات اصفهان، ۱۳۸۹، *سیری در سیه‌ر اخلاق*، قم، صحیفه خرد.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحدیث.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۷۶، *آموزش عقاید*، چ شانزدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۸۰، *یک‌پدیه‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، نگارش حسینعلی عربی و محمدمهدی نادری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۹۳، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مفتاح، احمدرضا و دیگران، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

نوری کوهبنانی، مجتبی، ۱۳۹۸، *شرایط و گستره عامل اخلاقی از منظر امامیه و آئین کاتولیک*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۹۹، «شرایط عامل اخلاقی از منظر امامیه و آئین کاتولیک»، *معرفت*، ش ۲۷۶، ص ۶۷-۷۸.

وان وورست، رابرت ای، ۱۳۹۳، *مسیحیت از لابه‌لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پژوهشی امام خمینی.

هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۹، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ دوم، تهران، ققنوس.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی عوامل انحراف اقتصادی یهود در قرآن

azadf471@gmail.com

مهری حکمت/ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی سمنان

kohsari888@gmail.com

رضا کهساری/ استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه آزاد اسلامی سمنان

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-7030-5895

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰

چکیده

یهودیت که از ادیان بزرگ الهی در قرآن کریم است، در طول تاریخ دچار انحرافات (از جمله انحرافات اقتصادی) بوده است. شناخت زمینه‌ها، عوامل انحراف و تأثیرگذاری سلطه یهود بر جوامع بشری از نگاه قرآن کریم ضرورت دارد. این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی و رمزگذاری باز و بسته براساس آیات قرآن و دیدگاه‌های تفسیری معتبر، ابتدا مهم‌ترین مفاسد اقتصادی (مانند حرص و طمع شدید، احتکار، خیانت مالی، معاملات ممنوع، بخل، مال‌اندوزی، پیمان‌شکنی مالی و رواج ربا) در میان یهود را مطرح‌نظر قرار داده، سپس سه عامل اعتقادی، اخلاقی و عادت‌های رفتاری را تحلیل و توصیف کرده و آورده‌های ذیل به‌مثابه عوامل انحراف اقتصادی یهود شناخته شده است. بدین‌روی، اولاً، اساسی‌ترین عامل مادیگری و توجه به محسوسات، فقدان ایمان واقعی، شرک و اعتقادات باطل و ثانیاً، هوا و هوس اساسی‌ترین عامل اخلاقی بوده که موجب غرور، خودخواهی، مال‌دوستی و انحراف مالی یهود شده و ثالثاً، عادت‌های رفتاری متأثر از عوامل یک و دو، به عادت‌های غیرارادی (مانند دروغ‌گویی، ظلم، دشمنی) و در نتیجه انحرافات اقتصادی انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: یهود، انحراف، اقتصاد، قرآن، عوامل.

چون اقتصاد در پیشرفت و عقبگرد مادی و معنوی جوامع بشری دارای نقش اساسی است، سلامت اقتصادی موجب پیشرفت و بهره‌مندی از منابع اقتصادی بیشتر می‌گردد. انحراف و فساد اقتصادی نیز عقب‌ماندگی اقتصاد، فساد اخلاقی، ایجاد نظام طبقاتی و بی‌عدالتی را در پی دارد. براساس گزارش‌های قرآن کریم قوم یهود دچار مفاسد اقتصادی شد و این از زمان‌های دور، در معادلات اقتصادی جوامع بشری همواره تأثیر منفی داشته و به‌تبع آن جنگ‌ها و مفاسد اخلاقی - اجتماعی را به دنبال آورده است. انحراف اقتصادی یهود از نظر قرآن نیازمند زمینه‌شناسی و واکاوی علل و عوامل آن است.

این نوشتار با تکیه بر آیات قرآن کریم و دیدگاه‌های تفسیری معتبر، براساس روش تحلیلی - توصیفی با نگرشی جامع، این موضوع را مطمح‌نظر قرار داده است.

در قرآن از قوم یهود به «بنی‌اسرائیل» نیز یاد شده که از پیروان آیین حضرت موسی علیه السلام به شمار آمده‌اند. با این اوصاف، بیشترین سخنی که از این قوم نسبت به اقوام دیگر به میان آمده، خصوصیات ناپسند اعتقادی، اخلاقی و اقتصادی آنان (مانند حریص‌ترین، بخیل‌ترین، مترف‌ترین، خائن‌ترین و پیمان‌شکن‌ترین امم) است.

بیشتر تحقیقاتی که در حوزه اقتصاد یهود انجام شده، متضمن انحراف اقتصادی یهود (مقاله «بررسی تاریخی سیاست‌های اقتصادی، دینی رسول خدا در مدینه» رحیمی و غلامی فیروزجائی، ۱۳۹۴)، رباخواری و غارتگری و پایبند نبودن آنان به موازین اقتصادی، (کتاب *زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران*، شهبازی، ۱۳۷۷) از عوامل انحراف آنان است. فقدان و کاستی تحقیقات گذشته در حوزه انحراف اقتصادی یهود که بعضاً به‌صرف انحراف اقتصادی یهود به‌صورت کلی (نبای ترشیزی و اسماعیلی‌زاده، ۱۳۹۷؛ آجیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴) یا در بررسی عبرت‌آموزی سیره یهود در حوزه قرآنی (ژبان، ۱۳۸۹) و یا کارهای ناقصی خارج از حوزه قرآنی صورت گرفته، به‌صورت ریشه‌ای عوامل انحراف اقتصادی یهود را بررسی نکرده است (حامدی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴).

با توجه به کاستی‌های تحقیقات گذشته، این تحقیق در حوزه قرآنی در پاسخ به علل و عوامل انحراف اقتصادی یهود از نگاه قرآن با نگرش نسبتاً جامع انجام شده که تمرکز بر علل و ریشه‌یابی مفاسد اقتصادی یهود براساس نگاه قرآن، این تحقیق را از تحقیقات گذشته متمایز ساخته است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. انحراف

در لغت، از ماده «حرف» به معنای طرف هر چیزی است؛ مانند حرف شمشیر، حرف کشتی و حرف کوه (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۰). از ماده «حرف»، «تحریف» به معنای میل به یک طرف ذکر شده است؛ مثل «تحریف کلام‌الله» که به معنای وارونه کردن و تغییر سخن خداست (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۵) و نیز به معنای جانب و

ناحیه است. از این رو «تَحَرَّفَ و انحرَف و اِخْرَوْف و الانْحِرَاف» وقتی گفته می‌شود که انسان از یک شیء یا محدوده‌ای تجاوز و به سمتی دیگر تمایل پیدا کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۴ و ۴۳).
معنای اصطلاحی «انحراف» در قرآن به همان معنای لغوی، میل به طرف، جانب و تغییر و تبدیل و تجاوز از اصل معین شده قرآنی و عرف پسندیده به کار رفته است.

۲-۱. اقتصاد

«اقتصاد» در لغت، از ماده «قصد» و از باب «افتعال» به معنای استقامت و میانه‌روی در سیر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷۲). این کلمه با مشتقاتش در قرآن به معنای راست، متوسط و معتدل به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۸). در اصل، ماده «قصد» به معنای توجه و اقدام بر عمل است که در مرحله بعد از اراده و نزدیک به عمل قرار می‌گیرد. دیگر معانی (مانند اصلاح، میانه‌روی، استقامت و نظم) از آثار همان معنای اصلی به شمار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۲۷۰).

در اصطلاح قرآنی، «اقتصاد» به دو معنا آمده است:

یک معنای آن بین افراط و تفریط است که در مسائل اقتصادی به معنای «جود» است که بین اسراف و بخل قرار می‌گیرد. میانه‌روی در مطلق امور زندگی، پسندیده است و بدان سفارش شده؛ مانند: «وَ أَقْصِدْ فِي مَشِيكِ» (لقمان: ۱۹).

معنای دیگر آن معنای مردد بین پسندیده و ناپسند است که بین عدل و جور قرار می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷۲)؛ مانند «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ» (فاطر: ۳۲). اقتصاد قرآنی دارای قلمرو وسیعی است که میانه‌روی در بهره‌برداری از منابع، توزیع، خرج و انفاق را دربر می‌گیرد.

در اصطلاح علم اقتصاد، حداکثر استفاده از منابع کمیاب و محدود برای تأمین نیازها و به عبارت دیگر تخصیص بهینه منابع تولید، توزیع و مصرف است که محورهای اصلی اقتصاد به شمار می‌رود (دادگر، ۱۳۹۰، ص ۳۸).

۳-۱. یهود

«یهود» جمع «هود» در لغت، به معنای توبه کردن و بازگشت به حق، و منتسب به چهارمین فرزند یعقوب پیامبر ﷺ آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۹۴). در اصطلاح، «یهود» به قوم حضرت موسی ﷺ و کسانی که از دین یهود پیروی می‌کنند، گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۹).

۲. یهودیت در قرآن

یهودیت یکی از ادیان الهی است که در قرآن به‌مثابه پیرو دین خاص با واژه‌های «هُوداً»، «الْيَهُودُ» و «يَهُودِيًّا» - به ترتیب - سه و نه و یک بار، و به‌عنوان قوم، تبار و ذریه با واژه‌های «بَنِي إِسْرَائِيلَ» و «إِسْرَائِيلَ» - به ترتیب - چهار و دو و یک‌بار ذکر شده است که در جدول (۱) مشاهده می‌گردد:

جدول ۱: رمزگذاری مفهومی

ش	واژه	شماره و تعداد تکرار در آیات	مفهوم
۱	يَهُودِيًّا	۱ بار (آل عمران: ۶۷)	مفرد مذکر «یهود» و مؤنث آن «یهودیة» است (قرشی، ۱۳۷۱، ص ۷۲۸۰).
۲	يَهُود	۹ بار (بقره: ۱۱۳ و ۱۲۰؛ آل عمران: ۶۷ مائده: ۱۸ و ۵۱ و ۸۲ و ۶۴ توبه: ۳۰)	جمع «یهودی»، مراد کسانی هستند که در دین یهودیت داخل شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۹۴).
۳	هُوداً	۳ بار (بقره: ۱۱۱ و ۱۳۵ و ۱۴۰)	یاء زاید حذف شده است. به فعلی از افعال یهودیان برمی‌گردد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۹).
۹۶۶۳	بنی‌اسرائیل	۴۲ بار (بقره: ۴۰ و ۴۷ و ۸۳ و ۱۲۲ و ۱۱۱ و ۲۴۶؛ آل عمران: ۳۹ و ۹۳؛ مائده: ۱۲ و ۳۲ و ۷۰ و ۷۲ و ۸۷ و ۱۱۰؛ اعراف: ۱۰۵ و ۱۳۴ و ۱۳۷ و ۱۳۸؛ یونس: ۹۰ و ۹۳؛ اسراء: ۲ و ۴ و ۱۰ و ۱۰۴؛ طه: ۴۷ و ۸۰ و ۹۴؛ شعراء: ۱۷ و ۲۲ و ۵۹ و ۱۹۷؛ نمل: ۷۶؛ سجده: ۲۳؛ غافر: ۵۳ و ۵۹؛ دخان: ۳؛ جاثیه: ۱۶؛ احقاف: ۱۰؛ صف: ۲۴).	از «اسر» به معنای تحت نظر، توقیف و تحت تدبیر خداوند، نام یعقوب پیامبر ﷺ در قرآن، به فرزندان یعقوب «بنی‌اسرائیل» گفته شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸۵).

۳. انحراف اقتصادی یهود در قرآن

با عنایت به موضوع تحقیق که عوامل انحراف اقتصادی یهود است، به تعبیر برخی از مفسران، در میان جرایم اخلاقی و اعتقادی یهود، اگر یهود در امور مالی هیچ انحرافی نداشت، فقط همین فروختن قباله‌های مغفرت (در فاصله طبقاتی) بر اثبات جرم آنها کافی بود. به خاطر اهمیت اقتصاد در جوامع بشری، مطابق آمارگیری انجام شده، تمام گناهان و جرایم ریشه در دو امر مهم «فقر مفرط» و «ثروت بی‌حساب» دارد که آیات قرآن مسئله تجاوز یهود به حقوق مردم را برجسته ساخته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۳۱).

این تحقیق کوشیده است ابتدا به انحرافات اقتصادی یهود براساس آیات قرآن اشاره کند، سپس به علل و عوامل آن اشاره نماید. با مراجعه به قرآن کریم نمونه‌های بارزی از انحرافات اقتصادی یهود بیان شده که نه‌تنها در اسلام، بلکه براساس دین یهود نیز ممنوع بوده؛ چنان که در این آیه بدان اشاره شده است: «وَأَخَذِهِمُ الرُّبَا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ» (نساء: ۱۶۱)؛ و به خاطر رباخواری، در حالی که از آن نهی شده بودند.

از این توریه معلوم می‌شود که نهی از ربا مخصوص امت اسلام نبوده، در آیین یهود نیز ممنوع بوده است (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۰). براساس تعریفی که از «انحراف» صورت گرفت، رباخواری که موجب سود و درآمد بدون فعالیت اقتصادی، فاصله طبقاتی و رشد کاذب اقتصادی می‌گردد، انحراف اقتصادی از موازین دینی و عرف رایج اقتصادی جامعه به شمار می‌آید. بر این اساس، انحرافات اقتصادی یهود در قالب جدول رمزگذاری باز و بسته ارائه می‌گردد و سپس تحلیل می‌گردد.

جدول ۲: رمزگذاری انحراف اقتصادی یهود

ش	واژه	شماره و تعداد تکرار در آیات	مفهوم
۱	تَجُونُ أَمْالٍ	فجر: ۲۰	محبت شدید به مال
۲	حُب	آل عمران: ۱۴	محبت طلا، نقره، چهارپایان، زراعت و...
۳	أَحْرَصَ	بقره: ۹۶	حریص ترین مردم
۴	يَكْتَبُونَ	توبه: ۳۴	ثروت‌اندوزی / احتکار / ذخیره طلا و نقره
۵	أَكْلِهِمُ السُّخْتِ	مائده: ۶۳ و ۶۲	معاملات ممنوع: نجس، شراب، قمار، مال دیگران
۶	لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ	نساء: ۱۱۱؛ توبه: ۳۴	خوردن مال دیگران به باطل / بدون رضایت
۷	فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ	اعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴	وفای به کیل
۸	لَا تَبْخَسُوا	اعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴؛ شعراء: ۱۸۳	دوری از ضرر مالی به مردم
۹	إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدَّهُ	آل عمران: ۷۵	خیانت در امانت / پس ندادن مال مردم
۱۰	الْمَالِ حُبًا جَمًّا	فجر: ۲۰	احتکار / جمع کردن مال بدون استفاده
۱۱	يَأْكُلُونَ الرِّبَا	بقره: ۲۷۵	رباخواری
۱۲	أَخْذِهِمُ الرِّبَا	نساء: ۱۶۱	دریافت ربا
۱۳	إِنَّمَا يَبِيعُ مِثْلَ الرِّبَا	بقره: ۲۷۵	توجیه رباخواری
۱۴	يَبْخُلُونَ	نساء: ۳۷؛ حدید: ۲۳	بخل ورزیدن در مصرف اموال
۱۵	وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَخْلِ	نساء: ۳۷؛ حدید: ۲۳	جلوگیری از انجام کارهای خیر نسبت به دیگران

جدول ۳: رمزگذاری انحراف اقتصادی یهود

ش	مصادیق انحراف اقتصادی
۱	محبت شدید به مال (طلا، نقره، چهارپایان، زراعت و...)
۲	ثروت‌اندوزی / احتکار / ذخیره طلا و نقره
۳	حریص ترین مردم
۴	انجام معاملات ممنوع (نجس، شراب، قمار)
۵	خوردن مال دیگران به باطل / بدون رضایت، خیانت در اموال
۶	رباخواری / توجیه رباخواری
۷	بخل‌ورزی / مانع انجام کارهای خیر

نمودار ۱: انحرافات مالی یهود



۳-۱. حرص شدید به مال

از انحرافات بارز اقتصادی یهود علاقه و حرص شدید به مال ذکر شده است. می‌توان گفت: اساس انحراف مالی آنان همین مسئله به شمار می‌رود؛ چنان که قرآن کریم در مقایسه یهود با مشرکان، میزان علاقه‌مندی یهودیان را به بهترین وجه ممکن بیان نموده است: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا» (بقره: ۹۶)؛ آنان را حرص‌ترین مردم - حتی از مشرکان - نسبت به زندگی (ثروت‌اندوزی مادی) خواهی یافت. اینکه حرص‌تر از مجوسی‌های ذکر شده‌اند که صرف نعمت‌های دنیا را باور دارند، از باب مبالغه در شدت حرص و طمع یهودیان است که در عین اعتراف به روز جزا، حرصشان به مال دنیا بیش از مجوسیان است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۶).

۳-۲. مال‌اندوزی بدون انفاق

انحراف مالی که ریشه در علاقه شدید یهود به مال و زیاده‌خواهی دارد، جمع‌آوری و احتکار اموال است و چنان این خصوصیت در آنان برجسته است که قرآن کریم یهود را با این خصوصیت انحراف مالی معرفی کرده است: «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَتَّبِعُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه: ۳۴)، بسیاری از دانشمندان یهود و ترسایان... آنان که طلا و نقره را می‌اندوزند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند.

در این آیه مبالغه بر حرص یهود به جمع‌آوری مال ذکر شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۴۴۶)؛ کسانی که به هر وسیله و از هر جایی با هدف ذخیره‌سازی، افزایش و جمع‌آوری طلا و نقره از راه مشروع و غیرمشروع دست به این کار می‌زنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۹۸).

ثروت شاهرگ حیات جامعه بشری و مال تمام افراد جامعه به شمار می‌آید و جمع‌آوری و احتکار و انفاق نکردن آن توسط عده‌ای خاص، انحراف مالی و موجب زیان تمام جوامع بشری می‌گردد. به تعبیر برخی از مفسران، این انباشتن مال روی مال از سوی یهودیان انحراف (اقتصادی) است که قرآن کریم آن را مدنظر قرار داده است (همان، ص ۹۵).

۳-۳. حرام‌خواری

افراط در دوستی ثروت و طمع بیش از اندازه یهود موجب به دست آوردن مال از راه‌های نامشروع گردیده بود که قرآن کریم از آن تعبیر به «أَكْلِهِمُ السَّخْتِ» (خوردن مال حرام) نموده (مائده: ۶۲) و مراد از آن هر چیزی از انواع اکل مال به باطل است؛ مانند ربا، رشوه، غش، سرقت، خیانت و غیر این موارد که خوردنش حرام است (همان، ج ۸، ص ۳۴۳). در اینجا به نمونه‌هایی از انحرافات مالی که یهود از راه حرام‌خوری مرتکب آن می‌شده است، اشاره می‌گردد:

«اکل مال به باطل» عنوان عامی است که شامل تمام مال‌های حرام می‌گردد. مفسران مراد از آن را مصداق خاصی در ذیل آیه «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (توبه: ۳۴) و «أَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (نساء: ۱۶۱) دانسته‌اند. مراد از «باطل» هر معامله ناروا و رشوه است (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۶۰). مراد از «خوردن اموال مردم به باطل» خوردن مال دیگران بدون وجه شرعی (مانند اخذ رشوه برای قضاوت به‌ناحق، رواج ربا در میان یهودیان و فروختن اوراق غفران) است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵).

چنان که بیان گردید، در میان یهود معاملات و راه‌های کسب درآمدی وجود داشته که براساس این آیین وجه شرعی نداشتند. بدین‌روی قرآن کریم از این نوع درآمدها به «اکل مال به باطل» تعبیر نموده است.

۱-۳-۳. رباخواری

از انحراف‌های برجسته اقتصادی یهودیان، رواج رباخواری است که قرآن کریم به سبب اهمیت آن در فساد اقتصادی، در عین اینکه در ضمن «سُحْت» و «اکل مال به باطل» بدان عنایت کرده، به‌صورت مستقل نیز در چند جا بدان تصریح نموده است: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵)؛ کسانی که ربا می‌خورند.

بعضی از مفسران در ذیل این آیه شریفه گفته‌اند: اهل فن در علم اقتصادی می‌گویند: بنیان و ریشه رواج ربا به یهود برمی‌گردد و دیگران ربا را از یهود گرفته‌اند. یهود از هر وسیله‌ای درست یا نادرست (تن‌فروشی، فحشا، قتل، نفاق، رباکاری و هر عمل پستی) برای دست یافتن به مال و ثروت استفاده می‌کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۶). قرآن می‌فرماید: «وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ» (نساء: ۱۶۱)؛ به خاطر رباخواری، در حالی که از آن نهی شده بودند. اولین کسانی که سنت حلال شمردن ربا را ترویج کردند، یهودیان بودند. در مقایسه یهود از زمان حضرت عیسی، موسی و محمد ﷺ تا یهودیان امروز، هیچ تفاوتی بین آنها در سیره فساد، زشتی و دشمنی‌شان با بشریت وجود ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۸).

درخصوص ترویج رباخواری به‌مثابه انحراف اقتصادی یهود، قرآن دو نکته اساسی را به‌صورت برجسته ذکر نموده است:

اول اینکه با وجود ممنوعیت حرمت ربا برای یهود (نساء: ۱۶۱) آنان ربا دریافت می‌کردند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۵۳۷). آنان مرتکب انحراف اقتصادی شدند و دیوانه‌وار «يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ» (بقره: ۲۷۵) این عمل ممنوع را رواج دادند.

دوم آنکه نه‌تنها دست به انحراف و حرمت‌شکنی زدند، برای ربا توجیه اقتصادی هم ساختند و گفتند: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵). آنان بدون ملاحظه جنبه سلبی و آثار و پیامدهای بدی ربا، به‌صرف مشاهده جنبه سود و فایده ربا، آن را با معامله مقایسه کرده، گفتند: معامله مثل رباست (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۳۷). آنها ربا را با بیع قیاس کرده، می‌گفتند: چطور فروختن کالایی را که ارزش آن یک‌درهم است، می‌توان به دو درهم فروخت؟ بیع هم مثل رباست. پس یک درهم را نیز می‌توان به دو درهم فروخت. شاید هم مرادشان عکس آن باشد؛ زیرا آنان ربا را با بیع مقایسه می‌کردند و مرادشان این بود که اصل رباست و بیع مثل رباست (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۹).

۲-۳-۳. عهدشکنی، خیانت درامانت و فریبکاری

خلف وعده، عهدشکنی و فریب‌کاری از انحرافات مهم اقتصادی یهود است که آنان نسبت به عهدها و پیمان‌ها پایبندی نداشتند. پیمان‌ها دایر مدار منافع اقتصادی‌شان بوده است. هرگاه پیمانی به ضرر منابعشان بوده، عهد خود

را نقض کرده‌اند: «أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ» (بقره: ۱۰۰)؛ و آیا چنین نبود که هر بار با خدا پیمانی بستند گروهی از ایشان پیمان شکنی کردند؟ این موضوع شهرت یهود را در پیمان شکنی می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶). «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» (انفال: ۵۶)، کسانی که تو از آنان پیمان گرفتی، سپس پیمانی پیمان خویش را می‌شکنند و هیچ پروا نمی‌کنند. مراد از اینکه فرمود: «كُلَّ مَرَّةٍ»، چند مرتبه‌ای است که رسول خدا ﷺ با ایشان پیمان بست. در هر بار یهودیان عهدشان را می‌شکستند و در عین حال هیچ پروایی از خدا و رسول خدا نمی‌کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۲).

قرآن کریم خیانت مالی یهود را به مثابه انحراف اقتصادی به صراحت بیان نموده، می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ مَن اِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ» (آل عمران: ۷۵). مراد این است که چنانچه آنان را حتی بر مال اندکی به اندازه یک دینار امین قرار بدهی، هنگام پس دادن، خیانت نموده، باز نمی‌گرداند.

در این مطلب همه اجماع دارند که مراد از این افراد کفار یهود است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۷۸). اجماع بر این است که مراد خیانت یهود است. آنان به دروغ خیانت خود را توجیه دینی می‌کردند (دخیل، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۰).

۳-۴. بخل و تشویق به بخل

اینکه خود یهودی‌ها اهل انفاق نبودند، براساس خلق و خوی حرص و طمع آنان قابل توجیه است. براساس شواهد قرآنی، یهود مانع کار خیر دیگران می‌شدند و این از مصادیق بارز آیه به شمار می‌رود: «وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ» (ماعون: ۷)؛ و از نیکوکاری باز می‌دارند. مراد هر کار نیکی است که دارای منفعت باشد (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۰۷).

بخل انحراف اقتصاد از مجرای اصلی و خارج کردن اموال از موارد مصرف و در تنگنا قرار دادن جامعه در موقع نیاز است. قرآن کریم بخل را از ویژگی‌های برجسته کفار به شمار آورده، آنان را به بخل توصیف نموده است: «الَّذِينَ يَبْنُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَ يَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا» (نساء: ۳۷)؛ آنان کسانی‌اند که بخل ورزیده، مردم را نیز به بخل دعوت می‌کنند و آنچه را خداوند از فضل و رحمت خود به آنها داده است، پنهان می‌کنند و برای کفار عذاب خوارکننده‌ای مهیا کرده‌ایم. پایان این آیه نشان می‌دهد که مقصود از این متکبران بخیل که قرآن از آنها سخن به میان آورده، مشرکانی هستند که دارای این حالت بوده‌اند (جعفری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۸).

کسانی از کفار بودند که از سر کبر و غرور بخل می‌ورزیدند و انصار را نیز از انفاق به رسول خدا ﷺ و اصحاب آن حضرت بازمی‌داشتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۴).

با توجه به اینکه در ابتدای هجرت پیامبر اکرم ﷺ کفار مدینه و اطراف آن غالباً یهودیان بودند، از این رو مصداق بارز کفار بخیل در آیه شریفه همان‌ها هستند. مراد از «الَّذِينَ يَبْنُونَ» سران و بزرگان یهود و مراد از «وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ» نیز رؤسای یهود (مانند کعب بن اشرف و غیر او) است که از ترس پیشرفت اسلام و محو شدن تورات، پیروان یهود را به تمرد از دستور پیامبر فرامی‌خواندند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۷۲).

در همین رابطه از ابن عباس روایت شده، *اسامه بن حبیب و بحرین عمرو و رفاعه بن زید* از یهودیان بودند. آنان از در نصیحت به انصار می‌گفتند: چون معلوم نیست کار پیامبر ﷺ با یارانش به کجا می‌رسد، مال خود را به او و یاران مهاجرش ندهید که به زودی فقیر و محتاج می‌شوید. بدین مناسبت این آیه نازل گردید (امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۷۰). بعضی از مفسران انحراف اقتصادی، به‌ویژه بخل را مرضی آنان شمرده‌اند که یا از شهرت‌طلبی و برتری‌خواهی و یا از ترس آنان از فقر ناشی می‌شود. از این رو خود را به فقر می‌زدند (فقر فکری) که دردش شدیدتر از فقر اقتصادی است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸۱).

۴. عوامل انحراف اقتصادی یهود

بی‌شک انحراف اقتصادی یهود به عوامل آشکار و نهانی برمی‌گردد که براساس دیدگاه قرآن کریم می‌توان سه عامل را به صورت کلی به‌عنوان عوامل اساسی انحراف یهود بیان کرد که عبارتند: از عوامل اعتقادی، اخلاقی و رفتاری. در اینجا این عوامل توصیف و تحلیل گردیده است:

جدول ۴: رمزگذاری عوامل انحراف اقتصادی

عوامل انحراف اقتصادی یهود			واژگان
عادت‌های رفتاری	اخلاقی	اعتقادی	یهود و بنی اسرائیل
ظلم	حرص و طمع	شرک	
بخل	لجبازی	کفر	
برتری‌طلبی	ریاکاری	شرک افعالی	
انحصارگرایی	عهدشکنی	اعتقاد به فقر خداوند	
دشمنی	سخریه	جاودانگی	
تکبر	اختلاف‌افکنی	مادی‌گرایی	
دروغ‌گویی	تحریف		
آلودگی به گناه	ترس از فقر		
مال‌دوستی	حسادت		

براساس رمزهای برگرفته‌شده از قرآن کریم، سه عامل در انحراف اقتصادی یهود نقش داشته است. از این میان، مهم‌ترین نقش را عامل رفتاری داشته است. شرک و اعتقادات باطلی همانند باور به تثلیث، فقر و ناتوانی خداوند، جاودانگی یهود و مادیرگایی موجب انحرافات اخلاقی (مانند کبر، غرور، ریاکاری، عهدشکنی، تحریف و ترس از فقر) در یهود گردید. در نتیجه رفتار اقتصادی آنها را تحت تأثیر قرار داده، موجب مال‌دوستی ظلم، بخل، انحصارطلبی، دشمنی، حرص و طمع، دروغ‌گویی، گناه مالی و عادت‌های انحراف اقتصادی در یهود گردیده است.

۴-۱. علل اعتقادی

اعتقادات باطل بر تمام ساحت‌های زندگی یهود، به‌ویژه در جنبه اقتصادی آنها تأثیر منفی گذارده است. بر همین اساس ایمان راستین به خداوند، رسولان و معاد نداشته‌اند. شریک قرار دادن برای خدا و اعتقادات مادی‌گرایانه، فقیر

دانستن خداوند و جاودانگی در این عالم حکایت از بی‌اعتقادی آنان دارد. براساس گزارش‌های قرآن کریم، آنان به‌جای تکیه کردن به خداوند و وعده‌های رسولانش، به مال و مکتبت متکی بوده‌اند.

۱-۱-۴. اعتقاد مادی‌گرایانه

یهود راه معرفت را منحصر در شناخت از مجاری حس مادی می‌دانستند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۲). بدین‌روی از حضرت موسی علیه السلام خواستند خدا را به ایشان نشان دهد: «وَ اذ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللّٰهَ جَهْرَةً» (بقره: ۱۲۰)؛ گفتند: ما تا خدا را آشکارا نبینیم به تو ایمان نمی‌آوریم. آنان به چیزی جز پیروی دیگران از راه باطلی که خودشان در آن بودند، راضی نمی‌شدند.

تجربه مادی و گرایش به بت‌پرستی اندیشه‌ها و افکار این قوم را فاسد کرد، به گونه‌ای که وقتی حضرت موسی علیه السلام مدت کوتاهی (۴۰ روز) از آنها دور شد، گوساله‌پرست شدند و تندیس گوساله‌ای را که نعره گاو از خود خارج می‌کرد (طه: ۸۸) و محسوس و قابل تجربه بود، بر خدای حضرت موسی علیه السلام مقدم داشتند و در جواب اعتراض حضرت موسی علیه السلام گفتند: «مَا خَلَقْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا اُورَارًا مِنْ رَبِّنَا الْقَوْمِ فَفَقَدْنَاهَا فَكَذَلِكَ اَلْقَى السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۷)؛ ما به میل و اختیار خود با تو خلف وعده نکردیم، لیکن اسباب تجمل و زینت بسیاری (از فرعونیان) را بر دوش ما نهادند و ما آنها را در آتش افکندیم و سامری این‌گونه (فتنه‌انگیز بر ما) القا کرد.

درخواست بت‌پرستی آنان سابقه داشت؛ چنان‌که قبلاً نیز وقتی قومی را دیدند که بت می‌پرستند، از حضرت موسی علیه السلام خدایی مانند خدای آنان را درخواست کردند (اعراف: ۱۳۸). این حکایت از آن دارد که بنی‌اسرائیل در برابر خدایان محسوس و قابل تجربه عنان اختیار از دست می‌دادند.

بر مبنای حس‌گرایی در تصمیم‌گیری‌ها، آنان تحت تأثیر تجملات و زرق و برق‌های ظاهری قرار می‌گرفتند و مهم‌ترین امتیاز آدمی را که اختیار و انتخاب است، تحت تأثیر شرایط محیطی از دست می‌دادند و با تعقل، تفکر و اختیار هیچ‌وقت راه درست در پیش نمی‌گرفتند و با تحریک احساسات مادی خود، دست از تمام تعهدات و منفعت‌های بلند مدت خویش برمی‌داشتند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۴۶). علاقه به مال‌اندوزی ناشی از طبیعت مادی‌گرایانه آنان بوده و بر مبنای اعتقاد به اموری مادی قابل حس، همواره نقد را بر نسیه مقدم می‌کرده‌اند.

۲-۱-۴. فقدان ایمان

هرچند یهود خود را پیرو یکی از ادیان الهی می‌دانسته‌اند، ولی به آموزه‌های راستین یهود باور نداشته و بدان پایبند نبوده‌اند. از این‌رو قرآن می‌فرماید: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ» (بقره: ۸). این آیه درباره منافقانی مانند *عبدالله بن ابی، جدین قیس و معتب بن قشیر* و یارانشان نازل شد که بیشترشان از یهود بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۲).

یهودیان اگر به آموزه‌های تورات باور داشتند باید اسلام را می‌پذیرفتند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶). در بی‌ایمانی آنان همین بس که قرآن می‌فرماید: «كَلَّمَا جَاءَهُمْ سَوَّلُ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَ فَرِيقًا يَقْتُلُونَ» (مائده: ۷۰)؛ هرگاه پیامبری چیزی می‌گفت که با خواهش دلشان موافق نبود، گروهی را تکذیب می‌کردند و گروهی را می‌کشیدند. یهود شرایع الهی را موجب مشقت و مخالف هواهای نفسانی خود می‌دیدند. از این رو آن را تکذیب می‌کردند (ابن‌عجیبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۳).

۳-۴. شرک

یهود با آنکه در ظاهر به خدای یگانه ایمان آورده بودند، اما باز هم هیچ‌وقت دست از اعتقاد به حس‌گرایی برداشتند و حس‌گرایی خود را به شکل شرک و اعتقاد به فرزند داشتن خداوند دنبال می‌کردند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ... ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ...» (مائده: ۳۰)؛ و یهود گفتند: عُزَيْر پسر خداست... این سخنی است که تنها بر زبان می‌رانند و با گفتار و کیش کافران مشرک پیشین نزدیکی و مشابهت دارند. به تصریح آیه شریفه، یهودیت انعکاس کفار مشرک وثنی است که ملانکه و اجنه را دختران خداوند می‌دانستند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸۹).

گزارش دیگری از شرک اعتقادی یهود در قرآن منعکس شده که براساس آن فساد و انحراف اقتصادی یهود بیشتر قابل بررسی و تبیین است. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ...» (مائده: ۱۸)؛ یهود و نصارا گفتند: ما پسران خدا و دوستان اویم. با انتساب نسبی به خدای متعال، دیگر فساد یهود صرفاً مشکل انحراف در عقیده نبوده، بلکه مشکل اساسی آنها فساد و انحراف در حیات است. با انتساب فرزندی و دوستی به خدای متعال، یا اساساً عذاب را از خودشان نفی می‌کردند یا می‌گفتند: از باب اینکه پدری فرزندش یا دوستی دوستش را برای ادب کردن مدت کمی مجازات می‌کند، ما هم مدتی کوتاهی از باب تأدیب در عذاب باقی می‌مانیم (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۰۳).

تعظیم بعضی از پیامبران (از جمله حضرت عیسی علیه السلام) عامل تمام انحرافات بیشتر اهل کتاب به شمار می‌رود (همان، ج ۲، ص ۹۴۶). متغیر اصلی در انحراف اقتصادی، اعتقاد به حس و امور ملموس و قابل دیدن به شمار می‌رود. ضعف ایمان و شرک آنان وابسته به این متغیر اساسی است. تمام ارزش، قدرت، شوکت و سعادت یهود صرفاً در گرو کثرت دارایی‌های مادی آنها بوده است. از این رو برای افزایش ثروت، به هیچ اصل دینی یا عرفی پایبند نبودند و آنچه را موجب ضرر مادی آنان می‌گردید، انکار می‌کردند و دست به ربا، رشوه، فروش بهشت و حيله‌های متعدد برای ثروت‌اندوزی می‌زدند.

بسیاری از انحرافات اقتصادی (مانند تغییر احکام الهی، پیمان‌شکنی، دروغ‌گویی، فریبکاری، ریاکاری و مانند آن) به انحرافات اعتقادی یهود برمی‌گردد. به تعبیر قرآن، دینشان آنان را مغرور کرده بود: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَ غَرَّهُمْ فِی دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (آل عمران: ۲۴)؛ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِنَ

الکتاب...» (مائده: ۲۳)؛ آیا به کسانی که بهره‌ای از کتاب داده شده، نمی‌نگری؟ آنها معرفت کامل نداشتند، تنها بهره‌ای از معرفت داشتند، احتمال دارد که همان مقدر را هم (گذشتگان آنها) برای منفعت‌طلبی و سیطره بر مردم از دین یاد گرفته بوده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۸۹).

بر این اساس می‌توان اعتقادات باطل یهود را زمینه انحراف اقتصادی دانست؛ زیرا براساس روحیه بت‌پرستی و حس‌گرایی، معرفت و شناخت را صرفاً در امور محسوس و ملموس تجربه می‌کردند و تمام ارزش و اعتبار را به حواس ظاهری خود می‌دادند و تا چیزی را نمی‌دیدند، نمی‌پذیرفتند. پس از ایمان به خداوند، ایمانشان را براساس همان شناخت مادی و تجربی بازسازی می‌کردند و در جهت اصالت حواس ظاهر و خواست‌های مادی خود به کار می‌گرفتند. از این رهگذر، با انتساب به خداوند، از دین «استفاده ابزاری» می‌کرده‌اند و همواره از خدا و شریعت برای تحمیق و چپاول سایر ملت‌ها استفاده نموده‌اند؛ مانند ساخت خدایان طلایی و استفاده از شگردهای گوناگون (همچون فروش برات استغفار، جلب طلا و نقره در کنیسه‌ها و معابدشان) که قرآن کریم توجیه دینی حرام‌خواری و دروغ‌گویی یهود را به صراحت بیان نموده، می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ مَنْ إِن تَأْمَنُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ... قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ» (آل عمران: ۷۵)؛ عده‌ای از آنها یک دینار امانت را بر نمی‌گردانند... می‌گویند: ما در برابر غیریهود مسئول نیستیم. مفسران گفته‌اند: معنای این سخن آن است که غیراسرائیلی بر اسرائیلی راهی ندارد. این سخن را هم به دین منتسب می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۱).

۲-۴. علل اخلاقی

عامل اخلاقی در قالب‌های گوناگون (همچون حرص، طمع، حسادت، پیمان‌شکنی، ریاکاری و غیر آن) به ملکه اخلاقی برای یهود تبدیل شده و در انحراف اخلاقی آنان نقش بسزایی داشته است.

۱-۲-۴. هواهای نفسانی

خواهش‌های نفسانی و به تعبیر قرآن، تبعیت از هوای نفس در انحراف اقتصادی یهود نقش برجسته‌ای دارد. طمع، کبر و غرور، خودخواهی، تحریف، مال‌دوستی و مال‌اندوزی ریشه در هواهای نفسانی یهود دارد. به گزارش قرآن کریم، یهود چنان تابع خواسته‌های نفسانی‌شان بوده‌اند که هرچه را در مقابل منافع مادی، شهرت‌طلبی و زراندوزی‌شان قرار می‌گرفته، با دروغ و حتی کشتار از سر راهشان برداشته‌اند: «فَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷)؛ آیا هر پیغمبری که از جانب خدا اوامری برخلاف هوای نفس شما آورد، گردن فزازی و سرپیچی کردید و (از راه حسد) گروهی را تکذیب کردید و جمعی را به قتل می‌رسانید؟

تلاش بنی‌اسرائیل برای انقیاد شرایع و به انحراف کشیدن مسیر هدایت به سمت هواهای نفسانی امری عارضی در مقابل اصل ثابت فطری بوده است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۹). خطر هواهای نفسانی یهود در بیش از ۱۲ آیه ذکر شده که در سه جای قرآن (بقره: ۱۲۰ و ۱۴۵؛ رعد: ۳۷) خداوند به پیامبرش به‌عنوان تهدید

و هشدار، گوشزد نموده است: «و البته اگر از میل و خواهش آنها پیروی کنی بعد از آنکه طریق حق را دریافتی، دیگر از سوی خدا یار و یابوری نخواهی داشت» (بقره: ۱۲۰).

براساس گرایش مادی یهود - که در عامل اعتقادی بیانش گذشت - تبعیت از هواهای نفسانی آنان بیشتر در منافع مادی تبلور یافته است؛ چنان که بعضی از مفسران نیز بدان اشاره کرده‌اند: غرق شدن در هواهای نفسانی و شهوت‌پرستی، سبب گمراهی بنی‌اسرائیل از مسیر هدایت گردید (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۷۶).

۲-۴. طمع مال‌اندوزی

صفت ناپسند اخلاقی که از هواهای نفسانی نشئت می‌گیرد، «حرص» است که حب نفس و به‌تبع آن، حب مال را نیز به دنبال دارد. از نظر قرآن کریم یهود در این صفت ناپسند گوی سبقت را از تمام اقوام ربوده‌اند: «وَلْتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ» (بقره: ۹۶)؛ در حرص و طمع یهود همین بس که حریص‌ترین مردم برای حیات و باقی ماندن در دنیا یهود است؛ آنچنان که هرکدامشان دوست دارد هزار سال عمر کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۳) و مال‌اندوزی نماید.

این خصوصیت اخلاقی مخصوص یهود عصر حضرت موسی علیه السلام نیست. یهود به خاطر این خصیصه که دنیا را آخرین مرحله آرزوها و عیش و نوش خود می‌پندارند، همواره گلوگاه‌های اقتصادی دنیا را دست گرفته، برای بردگی و تبعیت ملت‌ها از هواهای نفسانی خودشان، گلوی اقتصادی آنان را زیر پا می‌فشرند. این واقعیتی است که قرآن به خوبی آن را حکایت کرده است: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى» (اعراف: ۱۶۹)؛ بعد از اینان گروهی به جایشان نشستند و وارث آن کتاب شدند که به متاع دنیوی دل بستند.

یهودیان مال، مقام و اقسام ابزار شهوت و غیر این امور از متاع دنیا را جمع و در جهت تسخیر انسان‌ها برای معصیت خداوند از آنها استفاده می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۲۷۹). آنان به شاخصه زراندوزی معرفی شده‌اند، طوری که دیگران و حتی مسلمانان نیز تحت تأثیر اخلاق اقتصادی ایشان قرار گرفته‌اند؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه: ۳۴)؛ کسانی که طلا و نقره را روی هم جمع می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند. احتمال دارد این از جهت مبالغه در حرص و طمع اجبار و رهبان یهود باشد (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۷۷). معلوم می‌شود انحراف اخلاقی حرص و طمع به‌عنوان میراث یهود، از بن‌نهاد یهودیت نشئت گرفته و موجب انحراف اقتصادی آنها گردیده باشد.

۳-۴. عهدشکنی

پیمان‌شکنی به‌مثابه یک خصوصیت اخلاقی، بیشترین تأثیر را در انحراف اقتصادی دارد و در آیات متعدد قرآن از پیمان با بنی‌اسرائیل سخن به میان آمده است (بقره: ۸۳؛ مائده: ۱۲ و ۷۰). این پیمان‌ها شامل عبادت خداوند، اطاعت از انبیاء، انجام کارهای نیک و پیمان‌های مالی می‌گردد؛ ولی بنی‌اسرائیل تمام پیمان‌ها را نقض کردند و به نافرمانی در برابر فرمان خداوند و تکذیب و قتل انبیای الهی برخاستند: «وَاذْأَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ

بَعْدَ ذَلِكَ...» (بقره: ۶۳ و ۶۴)؛ به یاد آرید آن زمان را که با شما پیمان بستیم... ولی از آن پس، از فرمان سرباز زدید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۶).

از مظاهر سستی، پیمان شکنی، عجز و ضعف در برابر هواهای نفسانی بنی اسرائیل، پایبند نبودن آنان به تکالیفی است که بر دوشان گذاشته شده بود (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۶). مراد از «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ»، اعراض بنی اسرائیل از وفای به عهد است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ چنان که این آیه به وضوح بیان می کند که عهدشکنی برای یهود به عادت و به مثابه صفت ناپسند اخلاقی، جزو خوی آنها شده بود: «وَأَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ» (بقره: ۱۰۰) هر بار که با خدا پیمانی بستند گروهی از ایشان پیمان شکنی کردند. این موضوع شهرت یهود را در پیمان شکنی می رساند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶).

خسیصه پیمان شکنی یهود به عنوان نشان برجسته این قوم در قرآن ذکر شده است: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مِرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» (انفال: ۵۶)؛ کسانی که تو از آنان پیمان گرفتی، سپس پیمانی پیمان خویش را می شکنند و هیچ پروا نمی کنند.

مراد از اینکه فرمود: «كُلُّ مِرَّةٍ»، چند مرتبه ای است که رسول خدا ﷺ با ایشان پیمان بست و هر بار یهودیان عهدشان را می شکستند و هیچ پروایی از خدا و رسول او نمی کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۲).

خلق و خوی عهدشکنی در یهود از نظر اجماعی بیشترین ظهور و بروز در انحراف اقتصادی بوده است؛ چنان که قرآن می فرماید: «وَمِنْهُمْ مَنْ إِن تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّ إِلَيْكَ» (آل عمران: ۷۵). امانت مالی - هرچند اندک - از سوی یهود مورد خیانت قرار می گیرد. در معاهدات کلان مالی، به میزان ارزش اقتصادی که دارد، حرص و طمع یهود در پیمان شکنی بیشتر می شود.

۳-۲-۴. حسادت

از دیگر جلوه های پیروی از هواهای نفسانی دخیل در انحراف اقتصادی یهود، حسادت، کینه توزی و دشمنی است که از تفوق طلبی، بلندپروازی و زیاده خواهی یهود ناشی گردیده است. یهود رشد مادی و معنوی دیگران را مانع قدرت اقتصادی و منافع مادی خود می دانسته اند. از این رو حسادشان برانگیخته شده، دست به کینه توزی می زنند: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (بقره: ۱۰۹)؛ بسیاری از اهل کتاب با آنکه حقیقت بر آنها آشکار شده، از روی حسد، دوست دارند شما را پس از ایمان آوردنتان به کفر بازگردانند. «وَلْيَبْزُغَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا...» (مائده: ۶۴)؛ و آنچه را بر تو از جانب پروردگارت نازل شده است، بر طغیان و کفر بیشترشان خواهد افزود.

از ظاهر آیه که یهود را مخاطب قرار داده، هویداست که این صفات برای یک فرد یا افراد خاص نبوده، بلکه حکایت از راه و روش یهود دارد که امری رایج و متداول در بین آنها بوده است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۴۹).

این آیه تعصب و عقده درونی یهود را مجسم می‌کند که با اعطای نعمت و احسان به دیگران، دست به حسادت و کینه‌توزی می‌زند (همان، ص ۲۵۱). یهودیان از گذشته‌های دور در کفر و دشمنی با ادیان دیگر، سرآمد مردمان حسود و ستم‌پیشه بوده‌اند. واضح است که وقتی متوجه می‌شدند خداوند مردمی را بر آنان فضیلت داده و از میان آنان پیامبری مبعوث کرده، حسادتشان تحریک می‌گردیده است. بر این اساس از یهود توقعی جز کفر و طغیان نمی‌رود و نباید هیچ وقت از شرشان در امان بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۲).

خداوند در جایی دیگر به این صفت رذیله یهود تصریح نموده، می‌فرماید: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نساء: ۵۴)؛ آیا بر مردم به خاطر نعمتی که خدا از فضل خویش به آنان ارزانی داشته است، حسد می‌برند؟

به علت اینکه پیامبر اکرم ﷺ از بنی اسرائیل نبوده و از قوم عرب بوده، خداوند نعمت عظمای نبوت را به ایشان عطا کرده است. یهودیان دست به حسادت زده، دیگران را از تصدیق آن حضرت باز می‌داشتند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۶). حسادت یهود به خاطر از بین رفتن طمع ریاست مالی و منافع اقتصادی‌شان در بین اعراب جاهلی بوده است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۸۳).

۴-۲-۴. تحریف

یکی از خصوصیات رایج در میان یهود، تحریف است که آن نیز از پیروی هواهای نفسانی آنها ریشه می‌گیرد که شامل صفات دیگری (همچون دروغ‌گویی و بهانه‌جویی) نیز می‌شود و یکی از عوامل انحراف اقتصادی یهود به شمار می‌آید. چنان‌که در معنای «تحریف» گذشت که به معنای میل، طرف‌شیء، تبدیل و تغییر آمده (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۶)، در قرآن «تحریف»، شش بار با دو واژه «یحرفون» و «یحرفونه» در توصیف یهود ذکر شده است؛ از جمله این آیه: «فِيمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (مائده: ۱۳)؛ و اهل کتاب - جز اندکی از آنها - چون پیمان خود را شکستند، لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم.

آنان کلمات را از معنای خود منحرف می‌سازند. این بیان‌کننده قساوت قلب آنان است؛ زیرا تغییر دادن سخن خداوند و دروغ بستن به او ناشی از سنگدلی آنان است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۹). کلام را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که صاحبش آن معنا را قصد نکرده بود و تفسیری از کلام خدا ارائه می‌دادند که خداوند بدان راضی نبود (احتمال اول) و یا اینکه آنچه را از کلام خدا باب میلشان بود به آن اضافه می‌کردند (احتمال دوم) و یا اینکه کلام خدا را جابه‌جا می‌ساختند (احتمال سوم). به تمام اینها «تحریف» گفته می‌شود که خود قرآن نیز به برخی از این معانی اشاره دارد: «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ» (بقره: ۵۹)؛ اما ستمکاران آن سخن را دیگرگونه کردند. کسانی که ظلم و گناه کردند، فرمان خدا را تغییر دادند و غیر آن سخنی را که باید بگویند، گفتند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۱).

یهود با تحریف کلام خدای متعال، هم دچار دروغ‌گویی می‌شدند؛ چون چیزی را به دروغ به خداوند نسبت می‌دادند و هم دچار انحراف مالی و اقتصادی می‌گردیدند؛ زیرا آنان انسان‌هایی فاسق و منافق بودند (مائده: ۵۹) که همیشه چهره نیرنگ خود را با چهره خیرخواهی و همرنگی ظاهری با جامعه پوشانیده‌اند و قرآن کریم این چهره را به خوبی به تصویر کشیده است: آنان به دروغ اظهار ایمان می‌کردند و در جهت منافع اقتصادی خود دست به تحریف دینی می‌زدند که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌گردد:

۱-۲-۴. خیانت در امانت

براساس تحریف باورهای دینی، این مطلب را قرآن کریم به‌وضوح بیان کرده، می‌فرماید: «کسی نیز هست که اگر دیناری به او بسپاری به تو باز نمی‌گرداند، می‌گویند: ما در برابر امی‌ها مسئول نیستیم» (آل عمران: ۷۵). با تحریف آموزه‌های دینی که می‌گفتند: ما در برابر غیریهود مسئول نیستیم، دست به خیانت مالی می‌زدند. به تعبیر مفسران، این تحریف آشکار را به‌عنوان دستور دینی و فرمان خداوند القا می‌کردند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۷).

۲-۲-۴. رباخواری

یکی از تحریف‌های اقتصادی یهود توجیه رباخواری است؛ چنان‌که بیان گردید، آنها می‌گفتند: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» و بیع و حلال را از جهت سوددهی با حرام قیاس می‌کردند تا از این طریق حرام‌خواری خود را توجیه کنند.

۵-۲-۴. تکبر

براساس آیات قرآن کریم، خصوصیت تکبر و پندار خودبرتربینی که از هواهای نفسانی یهود نشئت می‌گیرد، از عوامل انحراف اقتصادی آنها به شمار می‌رود: «وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ تَلْعَنُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا» (اسراء: ۴)؛ و در کتاب (تورات یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی) خبر دادیم و چنین مقدر کردیم که شما بنی‌اسرائیل حتماً دوبار در زمین فساد و خونریزی می‌کنید و تسلط و سرکشی سخت ظالمانه‌ای می‌یابید. استکبار از اطاعت خداوند و ظلم بر مردم از ویژگی‌های این قوم شمرده شده است (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۹).

یهود همیشه از مال و ثروت به‌عنوان ابزار برتری و سلطه بر دیگران استفاده می‌کرده‌اند و خود را «ملت برگزیده» و «فرزندان خدا» می‌دانسته‌اند (مائده: ۱۸ و ۳۰). این از کبر و غرور آنان ناشی می‌گردد. همین امر آنان را دچار انحرافات مالی کرده است. به خاطر همین روحیه، آنان تن به انفاق نمی‌دادند و اساساً به دنبال جلب رحمت خداوند نبودند و از ابزار مالی برای برتری خود استفاده می‌کردند: «هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا» (منافقون: ۷)؛ آنان کسانی هستند که می‌گویند: به آنان که نزد رسول خداوند چیزی ندهید تا پراکنده شوند. آنان می‌خواستند از طریق فشار اقتصادی و گرسنگی دادن، اطرافیان پیامبر خدا ﷺ را متفرق کرده، دست ارادتمندان آن حضرت را در شهرهای دیگر از رسیدن به آن حضرت کوتاه کنند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۵۷۹) تا برتری آنان به خطر نیفتد.

فخرفروشی یهود در انحراف اقتصادی، کار آنان را به جایی رسانده بود که می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران: ۱۸۱). مفسران گفته‌اند: وقتی یهود سخن خداوند را شنیدند که می‌فرماید: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵)، از روی استهزا گفتند: ما اغنیا و خداوند فقیر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۶). روحیه تکبر و تفوق‌طلبی موجب انحراف مالی یهود گردیده بود. برای حفظ چنین روحیه‌ای دست از کارهای خیر، انفاق و دستگیری از افراد نیازمند می‌کشیدند.

۳-۴. عادت‌های رفتاری

هرچند انحرافات اقتصادی یهود در آغاز ریشه اعتقادی و اخلاقی داشت، ولی به تدریج برای یهود به عادت رفتاری تبدیل شده بود که برگشت و یا تغییر آن کار دشواری بود. تفاوت عادت‌های رفتاری با دو عامل گذشته در این است که در پشت دو عامل «اعتقادی» و «اخلاقی» نگرش و ارزش مطلوب وجود داشته، ولی عامل سوم «عادت رفتاری» لزوماً همراه با نگرش مطلوب و بار ارزشی نیست. با وجود مخالفت نگرش‌ها و ارزش‌ها، عادت‌های رفتاری موجب انحراف اقتصادی می‌گردد. در اینجا به نمونه‌هایی اشاره می‌گردد:

۱-۳-۴. عهدشکنی

پیش از این یکی از انحرافات اقتصادی یهود عهدشکنی دانسته شد. در اینجا صرفاً به عنوان عامل عادت رفتاری در به آن اشاره شده است. این موضوع در عین آنکه در ابتدا ریشه اعتقادی و اخلاقی داشت، ولی بعدها به مثابه عادت‌های رفتاری درآمد: «أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ» (بقره: ۱۰۰)؛ و آیا هرگاه گروهی از آنان پیمان می‌بستند گروهی دیگر نقض می‌کردند؟ برخی از مفسران گفته‌اند: نقض عهد همراه با یهود و چسبیده به آنان بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱). عهدشکنی چنان شده بود که جزو عادت‌های رفتاری انفکاک‌ناپذیر آنان درآمد بود.

۲-۳-۴. دروغ‌گویی

از عادت‌هایی که در انحراف اقتصادی یهود نقش اساسی داشته، دروغ‌گویی است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ... قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» (آل عمران: ۷۵). با دروغ‌گویی و انتساب به خدا، خوردن مال مردم را توجیه دینی می‌کردند و به صورت آشکارا به خداوند دروغ می‌بستند: «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ» (مائده: ۴۱). یهود پیروان دروغ و افترا هستند که به خدا نسبت دروغ داده، کلام حق را تحریف می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲۳).

مفسران در ذیل آیه «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلْسُحْتِ» (مائده: ۴۲)؛ آنان گوش‌سپردگان به دروغ و خوردگان حرامند، گفته‌اند: تکرار «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ» در دو آیه پی‌هم، به معنای آن است که دروغ خصلت یهود شده بود، به گونه‌ای که برای دروغ و حرف‌های باطل آنان ذوق می‌کردند و به وجد می‌آمدند (سید قطب،

۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۸۳). حاصل معنای آیه این است که علما با رشوه، حکم به دروغ می دادند و مردم دروغ آنان را گوش می کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۴۱).

۳-۳-۴. ظلم

از عادت‌های یهود آلودگی به ظلم و گناهان بوده که یکی دیگر از علل انحراف مالی آنان شمرده شده است: «وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده: ۶۲)؛ بسیاری از آنها را می‌بینی که در گناه و ستم و حرام‌خواری شتاب دارند و چه فعل ناپسندی را مرتکب شده‌اند.

نکاتی در این آیه شریفه بیان شده که حائز اهمیت است:

۱. انجام گناه، ظلم و حرام‌خوری؛

۲. انجام دسته‌جمعی این اعمال؛

۳. سه عمل ذکر شده برای آنان به‌صورت عادت رفتاری درآمده است: «لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»؛ یعنی کارشان

(شیوه زندگی‌شان) این بوده است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۴).

به معنای واقعی کلمه، ظلم و تجاوز به مال و حقوق مادی دیگران به‌عنوان عادت رفتاری از نسلی به نسل دیگر به آیندگان یهود به ارث رسیده است؛ چنان که درباره عمومیت «أَكْلِهِمُ السُّخْتِ» قبلاً بیان شد که شامل انواع حرام‌خواری (مانند رشوه و ربا و دیگر نمونه‌های انحراف اقتصادی) می‌گردد. ذکر آن در کنار ستمگری به‌مثابه عادت رفتاری در بخش پایانی دو آیه ۶۳ و ۶۲ سوره «مائده» «ما كَانُوا يَفْعَلُونَ» و «ما كَانُوا يَصْنَعُونَ» بیان شده است. وقتی عمل رفتاری با قصد انجام گیرد به آن «عمل» گفته می‌شود و هرگاه در اثر ممارست و تکرار به‌صورت ملکه بدون قصد نیت انجام گیرد به آن «صنع» گفته می‌شود. (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۴۵). ذکر «ظلم» در کنار انحراف اقتصادی و تبدیل شدن به عادت رفتاری نشان‌دهنده تأثیرپذیری انحراف اقتصادی از ستمگری و برعکس بوده است.

۴-۳-۴. دشمنی

دشمنی همواره عادت دیرینه یهود بوده است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «لَا يَأْتُواكُمْ خَبَلًا لَدُونًا مَا عَلَيْكُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَقْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» (آل عمران: ۱۱۸)؛ آنها از هیچ شر و فسادی درباره شما کوتاهی نمی‌کنند. این دشمنی از گفتارشان پیداست و آنچه در دل پنهان می‌دارند از آن بیشتر است.

به تعبیر قرآن «عَصُوا عَلَيْكُمْ الْأَنْمَالَ مِنَ الْغَيْظِ» (آل عمران: ۱۱۹)؛ از شدت خشم نسبت به شما، سرانگشت به دندان می‌گزیند. عادت به کینه‌توزی و دشمنی یکی از عوامل حرام‌خواری و انحراف اقتصادی یهود براساس این آیه شریفه شمرده شده است: «يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتِ» (آل عمران: ۷۵) که در گناه، دشمنی و خوردن مال حرام شتاب می‌گرفتند و به خاطر دشمنی با مسلمانان، خیانت در امانت مالی کرده، امانت مسلمانان را از سر دشمنی با این پنهان می‌خوردند که ما در برابر غیریهود مسئولیت نداریم.

یکی از انحراف‌های مالی آنان بخل ورزیدن و دعوت به بخل بود: «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ» (نساء: ۳۷). به خاطر دشمنی که با پیامبر ﷺ و یاران آن حضرت داشتند، نزد بعضی از انصار می‌آمدند و از سر رفاقت و نصیحت به آنان می‌گفتند: اموالتان را انفاق نکنید تا مبدا فقیر شوید (زکواتی قراگزلو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۲).

براساس آیات ذکرشده، دشمنی عامل دیگری در انحراف اقتصاد یهود شمرده شده است: یا اموال دیگران را از سر دشمنی حلال شمرده، می‌خوردند، یا از سر دشمنی انفاق نمی‌کردند و از دستگیری دیگران منع می‌کردند؛ چنان‌که امروزه نیز یهود براساس عادت دیرینه دشمنی‌شان، انواع تحریم‌ها و انحرافات مالی را علیه ملت‌های دیگر به کار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در قرآن کریم یهود به‌عنوان پیرو دین خاص و تبار قومی به کار رفته، این نوشتار پس از تبیین معنای «انحرافات اقتصادی»، ابتدا مهم‌ترین انحرافات اقتصادی یهود را ذکر کرد که عبارتند از: ۱. حرص و طمع شدید؛ ۲. احتکار؛ ۳. خیانت؛ ۴. معاملات ممنوع؛ ۵. بخل؛ ۶. تشویق به بخل؛ ۷. خوردن مال حرام؛ ۸. رباخواری؛ ۹. حب مال و مال‌اندوزی؛ ۱۰. پیمان‌شکنی مالی.

پس از تعیین انحراف اقتصادی یهود، سه عامل اساسی به‌عنوان عوامل اصلی انحرافات اقتصادی یهود بیان شد: ۱. عوامل اعتقادی: اعتقادات و باورهای باطل (مانند مادی‌گرایی و حس‌گرایی، فقدان ایمان، و شرک) که مهم‌ترین عامل انحراف اقتصادی یهود شمرده شده است. در این میان، حس‌گرایی و مادی‌گرایی اساسی‌ترین عامل به شمار آمده است.

۲. عوامل اخلاقی: براساس آیات قرآن کریم و دیدگاه‌های تفسیری معتبر، عواملی همچون طمع، کبر، غرور، خودخواهی، مال‌دوستی و مال‌اندوزی، و پیمان‌شکنی که از هواهای نفسانی نشئت می‌گیرد، مهم‌ترین عوامل اخلاقی انحراف اقتصادی یهود ذکر شده است.

۳. عادت‌های رفتاری: فساد اقتصادی در یهود در آغاز، متأثر از عوامل اعتقادی و اخلاقی دانسته شده، ولی به‌تدریج، خارج از بحث اعتقادی و ملکه نفسانی، به‌مثابه عادت رفتاری درآمد که نمونه‌هایی همچون عهدشکنی، دروغ‌گویی، ظلم، گناه و دشمنی جزو عادت‌های رفتاری یهود ذکر شده است.

منابع

قرآن کریم.

- آجیلی، هادی، ۱۳۹۰، *یهود و صهیونیسم از منظر قرآن کریم*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره، حسن عباس زکی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالصادر.
- امین، سیده نصرت، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حامدی، مهدی، ۱۳۸۹، *صهیونیسم سراب ابدی*، قم، آیین احمد.
- حفری، یعقوب، بی تا، *تفسیر کوثر*، بی جا، بی تا.
- دادگر، یدالله، ۱۳۹۰، *مبانی و اصول علم اقتصاد*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- دخیل، علی بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، چ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن الکریم*، دمشق، دارالعلم.
- رحیمی، عبدالرفیع و علی غلامی فیروزجانی، ۱۳۹۴، «بررسی تاریخی سیاست‌های اقتصادی، دینی رسول خدا در مدینه»، *پژوهش‌های تاریخی*، ش ۲۶، ص ۸۸۷۱.
- زکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۸۳، *ترجمه اسباب النزول*، تهران، نشر نی.
- زخشیری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- ژیان، فاطمه، ۱۳۸۹، «عبرتی از علل و عوامل انحرافات یهود در قرآن»، *تفسیر قرآن و علوم حدیث*، سال دوم، ش ۷۰۶، ص ۱۳۴-۱۶۶.
- سبزواری، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- سید قطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، چ هفدهم، بیروت، دارالمشرق.
- شیر، سید عبدالله، ۱۴۰۷ق، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت، مکتبه الافین.
- شهبازی، عبدالله، ۱۳۷۷، *زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- ____، ۱۳۷۷، *جمع الجوامع*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- فضل الله، محمد حسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت دارالملاک.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، الصدر.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قمی مشهدی، محمد، ۱۳۶۸، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نسفی، نجم الدین، ۱۳۶۷، *تفسیر منهج الصادقین*، چ سوم، تهران، سروش.
- نیای ترشیزی، محمدابراهیم و عباس اسماعیلی زاده، ۱۳۹۷، «واکاوی مبانی قرآنی نظر امام خمینی درباره غده سرطانی بودن اسرائیل»، *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، سال هشتم، ش ۴، ص ۷۶-۵۱.

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه آیین‌های دینی کاتولیک و شیعه از منظر تربیت اخلاقی

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉️
 مرتضی بخشی گلسفیدی / دانش‌پژوه دکتری مدرسی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉️
 Akbar.hosseini37@yahoo.com Morteزابakhshi3097@gmail.com  orcid.org/0000-0002-3771-8556
 دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۴

چکیده

«تربیت اخلاقی» از مباحث بسیار مهم در رسیدن انسان به کمال واقعی و سعادت نهایی است. از این رو همه ادیان و مذاهب به آن توجه خاص داشته‌اند، به‌ویژه با آیین‌های دینی که برای پیروان خود لحاظ نموده‌اند. مسئله مقاله حاضر بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در آیین‌های دینی کاتولیک و شیعه از حیث تربیت اخلاقی است. برای پاسخ به این مسئله، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی ضمن بهره‌گیری از منابع دینی کاتولیک و شیعه و همچنین آثار برخی از پژوهشگران، آیین‌های دینی کاتولیک و شیعه از حیث تربیت اخلاقی بررسی شده و شباهت‌ها و تفاوت‌های میان آن دو تحلیل گردیده است. بدین‌روی چهار آیین «تعمید»، «اعتراف»، «زدواج» و «عشای ربانی» از مذهب کاتولیک و در مقابل، چهار آیین «شهادتین»، «توبه»، «زدواج» و «نماز» از مذهب شیعه بررسی شده است. شباهت‌های تربیتی زیادی میان این آیین‌ها مشاهده شد، ولی تفاوت‌های بسیاری هم میانشان وجود دارد. در این میان از نظر تربیت اخلاقی آیین‌های دینی شیعه برتری قابل توجهی دارد و ضمن برخورداری از تمام وجوه مثبت تربیت اخلاقی در آیین‌های مذهب کاتولیک، فاقد نقاط ضعف آنهاست.

کلیدواژه‌ها: تربیت اسلامی، کاتولیک، مسیحیت، شیعه، آیین دینی، تربیت اخلاقی.

ترکیه نفس و اصلاح اخلاق به حدی اهمیت دارد که یکی از اهداف مهم و اساسی ارسال انبیاء ﷺ شمرده شده است. خداوند می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِيهِمْ وَ يَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنَّ كُنُوزًا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴)؛ به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت، تا آیات خود را برایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد؛ قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

این آیه به اهمیت این موضوع اشاره می‌کند؛ زیرا خدای متعال بر انسان‌ها منت گذاشته و رسولانی برایشان فرستاده است تا آنها را تزکیه کنند. «تزکیه» یعنی: اصلاح اخلاق. «اصلاح اخلاق و تزکیه نفس» یعنی: «ایجاد کردن چیزهای لازم در نفس و زدودن چیزهای زاید از آن» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۵۲). پس اصلاح اخلاق، هم اکتساب فضایل را شامل می‌شود و هم زدودن ردائیل اخلاقی را. اصلاح اخلاق در فرایندی به نام «تربیت اخلاقی» محقق می‌شود. از این رو تربیت اخلاقی مهم است.

مقایسه تربیت اخلاقی میان شیعه و مسیحیت از آن نظر مهم است که پیامبر اکرم ﷺ مبعوث شدند تا مکارم اخلاقی را تکمیل کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۱۰). از سوی دیگر دین مسیحیت نیز اخلاق محور است (باغبانی و رسول زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۹۹) و رکن اساسی دین را اخلاق می‌داند. نمونه بارزی از تعالیم اخلاقی حضرت عیسی ﷺ در مجموعه «موعظه روی کوه» نمایان است (متی ۵، ۶، ۷). علاوه بر این، توصیه به محبت که از اصول اخلاقی محسوب می‌گردد، از شاخصه‌های مسیحیت است (برنتل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲-۲۱۰).

از این رو با مقایسه دو دین اسلام و مسیحیت به صورت عام، و شیعه و کاتولیک به صورت خاص، هم شناخت بهتری از تربیت اخلاقی حاصل می‌شود و هم در خواهیم یافت که در این دو دین چه اشتراکات و یا نقاط افتراقی از حیث تربیت اخلاقی وجود دارد و از قضاوت بدون علم نسبت به مسیحیت و کاتولیک در امان خواهیم ماند.

بدین روی مسئله پژوهش حاضر مقایسه آیین‌های دینی شیعه و کاتولیک از حیث تربیت اخلاقی است تا معلوم شود این دو دارای چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی هستند. به عبارت دیگر، در پی آن است که معلوم کند چه نکات اشتراک و افتراقی در نگاه تربیت اخلاقی میان آیین‌های شیعه و کاتولیک وجود دارد؟

برای یافتن پاسخ سؤال مذکور، از میان کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌ها، داده‌های مربوط به آیین‌های دینی کاتولیک و شیعه با روش «کتابخانه‌ای» گردآوری شده و سپس با تحلیل داده‌ها، از منظر تربیت اخلاقی میان آن دو مقایسه صورت گرفته و نقاط اشتراک و افتراق آنها استخراج گردیده است. البته پرداختن به همه آیین‌ها از عهده مقاله حاضر خارج است. آنچه در اینجا به آن اشاره می‌شود بررسی برخی از آیین‌هایی است که به مخاطبان ارائه می‌گردد، با تمرکز بر این نکته که آنها چه نقشی در تربیت اخلاقی دارند؟

در میان آیین‌های موجود از طرف شیعه و مسیحیت کاتولیک قاعداً باید به موضوعاتی اشاره کرد که قابلیت ایجاد تناظر یک به یک بین آنها وجود داشته باشد. از این رو با لحاظ محدودیت‌های نوشته حاضر، به این موارد اشاره می‌شود: «آیین تممید»، «اعتراف یا توبه»، «زدواج» و «عشای ربانی» از مذهب کاتولیک و در مقابل، چهار آیین «شهادتین»، «توبه»، «زدواج» و «نماز» از مذهب شیعه.

درباره پیشینه تحقیق، قابل ذکر است که براساس استقرایی که صورت گرفت، پژوهشی مشابه مقاله حاضر ملاحظه نشد. با این وجود، به چند پژوهش که تا حدی به تحقیق حاضر نزدیک است، اشاره می‌شود:

کتاب *بررسی تطبیقی سازمان روحانیت شیعه با نهاد کلیسای کاتولیک* (طاهری آکردی، ۱۳۹۴)؛ محتوای این کتاب درباره ماهیت، وثاقت، جایگاه، ساختار و عملکرد دو نهاد کلیسا و سازمان روحانیت است و از تربیت اخلاقی در آن بحث مستقلی نشده است.

کتاب *اخلاق در شش دین جهان* (منسکی و همکاران، ۱۳۹۳)؛ این کتاب به بررسی چند موضوع اخلاقی در شش دین پرداخته است و نسبت به پژوهش حاضر فقط در عنوان موضوع «زدواج» شباهت دارد، ولی در همین موضوع هم از نظر محتوایی با آن کاملاً متفاوت است.

مقاله «اخلاق فرجام شناسانه؛ مقایسه اخلاق معطوف به آخرت در قرآن و کتاب مقدس با تأکید بر شیعه و کاتولیک» (کاظمی‌راد و همکاران، ۱۳۹۷). در این مقاله به رابطه اخلاق و آخرت در دو مذهب شیعه و کاتولیک پرداخته شده و بیان گردیده که در هر دو مذهب، آخرت در سه حوزه «معنا»، «انگیزه» و «غایت‌بخشی» افعال تأثیر دارد. و از مباحث تطبیقی در عرصه تربیت اخلاقی مطالب مستقلی به میان نیامده است. از این رو باید گفت: مقاله حاضر از نظر پژوهشی نوآوری دارد.

۱. بررسی مفاهیم

بیشتر مفاهیم کلیدی این مقاله نیاز به مفهوم‌شناسی مستقلی ندارند، ولی قبل از ورود به بحث لازم است که اشاره مختصری به دو مفهوم «کاتولیک» و «تربیت اخلاقی» داشته باشیم:

۱-۱. کاتولیک

«کاتولیک» یکی از فرقه‌های بسیار قدیمی دین مسیحیت محسوب می‌شود و تاریخ آن به عصر حواریان، یعنی قریب ۲۰۰۰ سال قبل برمی‌گردد. رهبر کاتولیک‌ها در جهان «پاپ» نامیده می‌شود. واژه «کاتولیک» از لفظ یونانی «Catholic» به معنای «جامع» اخذ شده است (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۰). گاهی به جای «مذهب کاتولیک» از واژه «کلیسا» یا «کلیسای کاتولیک» استفاده می‌شود. در این صورت کلیسا به معنای «سازمان روحانیت مسیحیت» است که همه کاره مذهب کاتولیک به شمار می‌آید (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۹۹-۱۰۰).

۱-۲. تربیت

«تربیت» در لغت از ریشه «ربو» گرفته شده و به معنای زیادی و برآمدگی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۰۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۱) و در فارسی به معنای پرورش است (بستانی، بی تا، ص ۲۲۲). بنابراین واژه «تربیت» به معنای فراهم آوردن موجبات فزونی و پرورش است (باقری، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

در تعریف «تربیت اخلاقی» برخی از محققان فقط بر جنبه آموزشی مسائل اخلاقی تکیه دارند و برخی فقط به جنبه پرورشی آن. ولی نگاه درست آن است که آموزش و پرورش - هر دو - در تربیت اخلاقی لحاظ شود. از این رو «تربیت اخلاقی» یعنی: آموزش اصول و ارزش‌های اخلاقی و پرورش گرایش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی (داودی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۰-۱۱).

۲. آیین‌های دینی و مقایسه آنها

مذهب کاتولیک آیین‌های متعددی را برای پیروان مسیحی قائل است، اگرچه بررسی تاریخی نشان می‌دهد که دین مسیحیت در هر عصری در حال تغییر بوده است (طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴)؛ ممکن است در برهه‌ای از زمان آیین جدیدی را اضافه و یا مواردی را اصلاح یا کم کند. ولی آنچه در این مقاله آمده قطعاً مورد تأیید مذهب کنونی هست. البته با توجه به محدودیت‌های موجود، این پژوهش مجال بیان همه آیین را ندارد و فقط به چند نمونه اشاره می‌شود و می‌توان در پژوهش‌های مستقل دیگری به سایر موارد پرداخت.

در مذهب شیعه هم آیین‌ها و شعائر زیادی وجود دارد که از منظر تربیت اخلاقی قابل بررسی است؛ ولی برای ایجاد تناظر با آیین کلیسا، فقط به ضرورت اکتفا شده است.

۲-۱. آیین تعمید و آیین شهادتین

از اساسی‌ترین آیین‌های کاتولیک آیین «تعمید» است. «تعمید» به معنای غسل کردن است و رسولان اولیه مأمور بودند که انجیل را به همه انسان‌ها تعلیم و آنها را به نام پدر و پسر و روح‌القدس تعمید دهند (متی، ۲۸: ۱۹-۲۰). البته معنای این غسل، پاک شدن و آمرزش گناهان است.

دو نوع تعمید وجود دارد: یکی «تعمید نوزادان» و دیگری «تعمید نوکیشان» (افراد تازه مسیحی شده). در تعمید نوزادان، کودک از گناه ذاتی پاک می‌شود و در تعمید نوکیشان، علاوه بر گناه ذاتی، آمرزش گناهان شخصی محقق می‌گردد (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۷۰؛ طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲-۲۱۳).

تعمید برای هر کس فقط یک بار انجام می‌شود و تکرارپذیر نیست. شخص تعمید یافته به واسطه تعمید با مسیح متحد می‌شود و مسیح را در خود مجسم می‌کند. تعمید به شخص مسیحی مظهر معنوی زایل‌نشده می‌زند که گناه نیز نمی‌تواند این نشان را زایل کند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۷۳).

چگونگی انجام «آیین تعمید» به این صورت است که نام‌های پدر، پسر و روح‌القدس را بر کسی که در حال تعمید است می‌خوانند و از آنها استمداد می‌طلبند و مقداری آب روی سر شخص در حال تعمید می‌ریزند. با این عمل گناهان او پاک می‌شود (آناولیوس و براون، ۱۹۳۳، ص ۹۰). تعمید در کلیساهای مختلف ممکن است که به شکل‌های گوناگون انجام شود (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴).

در اسلام بحث «شهادتین» از مباحث مهم فقهی محسوب می‌شود. کسی که قصد تشریف به دین اسلام را داشته باشد، لازم است شهادتین (شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اکرم ﷺ) را به زبان بیان کند و با این عمل، بدن و لباس او پاک خواهد شد و اعمال گذشته او بخشیده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶ ص ۲۳). البته این تشریف و شهادتین مختص غیرمسلمانان است و کسی که از والدین مسلمان به دنیا آمده باشد مسلمان است و نیازی به شهادتین ندارد.

مذهب شیعه اگرچه همانند سایر مذاهب اسلامی شهادتین (اقرار به توحید و رسالت پیامبر اکرم ﷺ) را برای طهارت و پذیرش توبه کافی می‌داند، ولی در این مذهب اقرار به ولایت و امامت امیرالمؤمنین و یازده فرزند ایشان ﷺ شرط پذیرش و مقبولیت اعمال بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹).

۱-۲. شباهت‌ها

از نظر تربیت اخلاقی باید گفت: همان‌گونه که در اسلام شهادتین موجب پاکی از گناهان و لغزش‌های دوران غیرمسلمانی می‌شود (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶) و امید را در او زنده نگه می‌دارد و گناه کبیره ناامیدی را از او می‌زداید (در اسلام ناامیدی از گناهان کبیره است: «لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف: ۸۷) از رحمت خدا نومید نباشید؛ زیرا جز گروه کافران کسی از رحمت خدا نومید نمی‌شود)، تعمید در مسیحیت نیز کمک می‌کند که شخص غیرمسیحی دریابد که برای سعادت‌مند شدن راه باز است و او می‌تواند با تعمید، گذشته خود را پاک کند و به جامعه مسیحیت بپیوندد (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۷۰؛ طاهری اکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲-۲۱۳) و امید به آینده و رسیدن به خدا در او زنده خواهد ماند؛ زیرا امید از ارکان اخلاقی مسیحیت است (قرنتیان اول، ۱۳:۱۳؛ نیز رک: قربانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). بنابراین وقتی امید در او زنده شود تربیت اخلاقی هم راحت‌تر محقق می‌گردد؛ زیرا دیگر لازم نیست برای گذشته خود نگران باشد. او در این حالت با سایر مسیحیان و مسلمانان در مسیحی یا مسلمان بودن برابر است.

برخلاف این، برخی ادیان مانند یهودیت بنی‌اسرائیل را «قوم برتر» می‌دانند و یهودیان غیربنی‌اسرائیلی را پایین‌تر از یهودیان بنی‌اسرائیل می‌شمارند (کریمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۸۸-۹۹). بنابراین اگر یک غیربنی‌اسرائیلی یهودی شود از نظر ارزشی، فاصله زیادی با سایر یهودیان خواهد داشت.

در مذهب کاتولیک یکی از انواع تعمید، تعمید کودکان است. تعمید به خاطر گناه ذاتی انسان است؛ زیرا وقتی انسان متولد می‌شود دارای گناه ذاتی است. اما از منظر شیعه چنین گناهی وجود ندارد (خوشدل و بیگدلی، ۱۳۹۲). در شیعه گناه وراثتی معنا ندارد و تمام گناهان اکتسابی هستند و این در تربیت اخلاقی بسیار مهم است که انسان فقط وزر و وبال گناهان خود را خواهد کشید: «أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»؛ هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد (نجم: ۳۸). گناه در تربیت اخلاقی انسان بسیار تأثیرگذار است و از این‌رو در نگاه کلیسا، هر مسیحی برای در امان ماندن از آسیب‌های گناه ذاتی، باید تعمید یابد و قاعدتاً چنانچه موفق به این کار نشود در تربیت اخلاقی او نقص رخ خواهد داد.

ولی در اسلام کسی که از والدین مسلمان به دنیا آمده باشد مسلمان محسوب می‌شود و برخلاف کاتولیک، نیاز به تعمید یا شهادتین ندارد. از این‌رو در مسیر تربیت اخلاقی یک گام جلوتر است. طبق دین اسلام هر نوزادی که به دنیا می‌آید بر فطرت پاک تولد یافته است و او فطرتاً خدا را می‌شناسد و به وحدانیت خدا اقرار کرده؛ همان‌گونه که در روایت آمده است:

عن أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ؛ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَالِقُهُ. كَذَلِكَ قَوْلُهُ: "وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ"» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۳)؛ امام باقر ع فرمودند که پیامبر اکرم ص می‌فرمایند: هر نوزادی بر فطرت، یعنی معرفت به خدا و اینکه خدا او را خلق کرده است، به دنیا می‌آید و اگر از آنها بپرسید که چه کسی آسمان‌ها و زمین را خلق کرده است، می‌گویند: الله.

این واقعیت با آنچه مسیحیت بدان قائل است، تفاوت بسیاری دارد. انسانی که خود را قبلاً گناهکار می‌داند با کسی که علاوه بر بی‌گناهی، فطرت مملو از توحید دارد، از نظر تربیتی مساوی نیستند؛ زیرا شخص مسیحی در تربیت اخلاقی باید از زیر صفر (حالت منفی) شروع کند و ابتدا گناهان قبلی خود را پاک نماید؛ ولی مسلمان علاوه بر اینکه حال تربیتی او زیر صفر و حتی صفر نیست، از امتیاز مثبت شروع خواهد نمود و با فطرت توحیدی مسیر تربیت اخلاقی را طی خواهد نمود.

۲-۲. توبه

از دیگر آیین‌های مقدس کاتولیک، آیین «اعتراف یا توبه» است. در کتاب مقدس بیان شده است: «از آن هنگام عیسی به موعظه شروع کرد و گفت: توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی، ۴: ۱۷). مسیحیان برای رهایی از گناهی که مرتکب شده‌اند، ابتدا باید حالت ندامت داشته باشند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۴۱۵) و سپس نزد کشیش یا اسقف اعتراف کنند تا روح آنها از آلودگی پاک شود و مشمول بخشش الهی گردد. با این عمل، گناهکار با خدا و جامعه مسیحی آشتی می‌کند.

این مراسم در قرون اولیه به صورت علنی و گروهی صورت می‌گرفت، ولی از قرن چهارم به بعد، مراسم اعتراف به صورت فردی رسمیت یافت. طبق اعتقاد کلیسا، کشیشان اجازه دارند که از مسیحیان مؤمن اعتراف بگیرند (طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۵-۲۱۶)؛ زیرا عیسی مسیح به حواریان خود این اجازه را داده است؛ همان‌گونه که در یوحنا آمده: «گناهان آنانی که آمرزیدید برای ایشان آمرزیده شد» (یوحنا، ۲۰: ۲۲-۲۳). در پایان اعتراف، مقام روحانی از گناهکار می‌خواهد که گناهان خود را جبران نماید (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶).

انسان گنهکار برای جبران خسارت باید هرکاری را که ممکن است، انجام دهد: بازگرداندن اموال مسروقه، اعاده حیثیت از شخصی که متهم واقع شده، جبران صدمات وارد شده و مانند آن (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۴۱۷). توبه‌کننده بعد از اندرزه‌های کشیش و اعلام بخشش گناهانش، روحیه خود را مجدد به دست می‌آورد و امیدوار می‌گردد (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷).

در آیات قرآن و روایات حضرات معصوم علیهم‌السلام درباره لزوم و ارزش توبه مطالب فراوانی آمده است (تحریم: ۸؛ نساء: ۱۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۰؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۷۵). از این‌رو در نگاه علمای اسلام، توبه از جمله امور مهمی است که برای تهذیب نفس و آمرزیده شدن گناهان و خطاها ضروری است. اهمیت این موضوع به حدی است که ایشان یکی از منازل سیر و سلوک معنوی را «توبه» نامگذاری کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷).

«توبه» یعنی اینکه انسان قلباً از گناه و اشتباه تبری جوید و به درگاه خدا برگردد و استغفار نماید. «ندامت» از ارکان مهم توبه است و بعد از اینکه ندامت حاصل شد، باید تصمیم جدی بر ترک گناه و عدم رجوع به گناه داشته باشد و همچنین درصد جبران ضررها و خسارت‌های احتمالی برآید (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۹؛ انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷).

۱-۲. شباهت‌ها

از منظر تربیت اخلاقی آنگاه متربی رشد می‌کند که به خطای خود معترف باشد و سعی کند گذشته را جبران نماید. همه این کارها در آیین توبه یا اعتراف محقق می‌شود. در این آیین، روحانیت کلیسا با ابراز محبتی که نسبت به گنهکار دارند، کمک می‌کنند تا ناامیدی به سراغ گنهکار نیاید و او با جلب رضایت الهی، مسیر تربیت شدن را ادامه دهد.

در اسلام هم اگر انسان توبه واقعی انجام دهد خدا گناهان او را می‌بخشد و گویا گناهی نکرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۵)، و این پیام امیدواری در تربیت اخلاقی است. همچنین گناهان باید جبران شود و خسارت‌های واردشده تا حد امکان تدارک گردد (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۴۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۳۰) که این کار کمک می‌کند تا شخص تائب بر اثر زحماتی که در مسیر جبران گناه انجام می‌کشد نفس خود را تربیت نماید و با پیشیدن سختی‌های جبران گناه، او را از گناهان آینده برحذر بدارد.

توبه واجب فوری است و باید در اسرع وقت انجام شود تا آسیب گناه به حداقل برسد، در حالی که مراسم توبه در کلیسا مطابق برنامه‌ای ویژه انجام می‌گیرد و در هر زمان نمی‌توان نزد روحانیت کلیسا اعتراف کرد و ماندن گناه و تراکم یافتن آنها موجب کدورت قلب می‌شود.

ولی اسلام علاوه بر تأکید بر فوریت توبه، بیان می‌کند که اگر گنهکار در هفت ساعت اول توبه کند خدا می‌بخشد و اصلاً گناهی برای او نوشته نخواهد شد و از تأثیرات منفی گناه در امان می‌ماند:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا أَجَلَهُ اللَّهُ سَبْعَ سَاعَاتٍ، فَإِنْ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ لَمْ يَكْتَبْ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَإِنْ مَضَتِ السَّاعَاتُ وَلَمْ يَسْتَغْفِرْ كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۷)؛ بنده مؤمن هرگاه گناه کند، خدا به او هفت ساعت مهلت می‌دهد که توبه کند. اگر توبه کرد گناهی بر او نوشته نمی‌شود. ولی اگر از آن مدت بگذرد گناه او ثبت می‌گردد.

بنابراین توبه از گناه در ساعات و دقائق اولیه با مؤده آموزش کمک می‌کند که تربیت اخلاقی بهتری صورت پذیرد.

توبه و اعتراف از گناه فقط نزد خدای متعال جایز است و از این رو هیچ کس حق ندارد در مقابل شخص ثالث به گناه خود اعتراف نماید. ولی در مسیحیت کاتولیک، حضور روحانیت کلیسا برای توبه لازم است و ممکن است این کار مفاسدی به همراه داشته باشد:

اولاً، تائب بعد از چند بار ارتکاب گناه و اعتراف نزد کشیش، احتمال دارد که از روی خجالت، دفعات بعدی سراغ کشیش نرود و برای حفظ آبرو، گناه خود را کتمان نماید و دیگر توبه نکند.

ثانیاً، برای خود کشیش هم مفسده دارد؛ زیرا تائب در نگاه او همان عامل گناه است و ممکن است برای همیشه دیدگاه کشیش نسبت به او تغییر کند.

ثالثاً، اگر کشیش نتواند خود را حفظ کند و گناه دیگران را فاش سازد منجر به مفاسد اخلاقی بسیاری می‌شود و آبرو و آینده اجتماعی و تربیتی تائب را به خطر خواهد انداخت.

این در حالی است که اسلام مخالف هرگونه اعتراف نزد غیر خداست. در روایت شریفی امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْمُسْتَشِيرُ بِالْحَسَنَةِ يَبْدُلُ سَعِينَ حَسَنَةً وَالْمُذْبَعُ بِالسَّيِّئَةِ مَحْدُولٌ وَالْمُسْتَشِيرُ بِهَا مَغْفُورٌ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۲۸)؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: پنهان کردن کار نیک هفتاد حسنه دارد و افشا کردن گناه موجب خواری و خفت می‌شود و کسی که آن را بپوشاند مشمول آموزش الهی واقع می‌گردد.

از این رو توبه باید در اولین زمان و آن هم در خلوت و فقط با تضرع به درگاه خدای متعال انجام شود؛ نزد او که ستار العیوب و غفار الذنوب است، اقرار نمایید و درصدد جبران برآیید. خدا هم خواهد گذشت: «هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» (توبه: ۲۵)؛ اوست کسی که توبه را از بندگان خود می‌پذیرد (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۹).

۲-۳. ازدواج

ازدواج یکی از آیین‌های مقدس کاتولیک است. کتاب مقدس بیان می‌کند که مرد و زن برای هم آفریده شده‌اند و «خوب نیست که مرد تنها باشد» (پیدایش، ۲: ۱۸). از این رو خدا زن را نماینده خود و به‌عنوان معاون مرد قرار داد (همان، ۲: ۱۸-۲۵). ازدواج سبب جلوگیری از لغزش جنسی شده، بقای نسل بشری را از مسیر صحیح ممکن می‌سازد (منسکی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۴۵). ازدواج نشانه محبت خدا به انسان‌هاست. ازدواج یعنی: یکی شدن محبت دو شخص که با هم ازدواج می‌کنند، همراه با امانتداری متقابل و تعهد نسبت به یکدیگر. البته کلیسا شخص را میان ازدواج و یا خدمت در کلیسا و رسیدن به مقامات معنوی با خدمت به مردم مخیر می‌کند (طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷).

طلاق و تعدد زوجات در کلیسای کاتولیک ممنوع است، مگر در شرایط خاص و به حکم دادگاه (همان، ص ۲۱۷-۲۱۸). البته طلاق که کلیسا به آن اجازه می‌دهد فقط جدایی فیزیکی است و زوجین نزد خدا بازهم زن و شوهر محسوب می‌شوند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۴۶۳).

در اسلام ازدواج از مستحبات مؤکد است؛ همان‌گونه که رسول اکرم ﷺ تأکید فرمودند: «تَزَوُّجُوا وَ زَوَّجُوا... وَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - مِنْ بَيْتٍ يُعْمَرُ بِالنِّكَاحِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۷)؛ ازدواج کنید و دیگران را ازدواج دهید... نزد خدای عزوجل بنایی محبوب‌تر از ازدواج نیست.

در قرآن کریم خدای متعال دستور به ازدواج می‌دهد و می‌فرماید که از مسائل مالی در امر ازدواج ترس نداشته باشید؛ زیرا باب رزق را برای زوجین باز می‌کنیم: «وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۳۲)؛ بی‌همسران خود و غلامان و کنیزان درستکاران را همسر دهید. اگر تنگدستاند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد، و خدا گشایشگر داناست.

ازدواج در حفظ دین بسیار مهم است، تا جایی که نیمی از دین انسان با ازدواج احراز می‌گردد. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِينِهِ» وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ: «فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْآخِرِ» أَوْ «الْبَقِيَّةِ» (کلبنی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۹)؛ رسول خدا فرمودند: کسی که ازدواج کند نیمی از دینش را به دست آورده است. و در حدیث دیگری فرمودند که برای نیمه دیگر دین، تقوای الهی را رعایت نماید.

ارزش عباداتی که متأهل انجام می‌دهد بیش از مجرد است: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «رَكَعَتَانِ يَصَلِّيَهُمَا الْمُتَزَوِّجُ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رَكَعَةً يَصَلِّيَهَا عَزْبٌ» (همان، ص ۳۲۸)؛ دو رکعتی که متأهل می‌خواند برتر از هفتاد رکعت نماز مجرد است.

مطابق روایتی دیگر در دین اسلام ازدواج به دو صورت «دائمی» و «موقت» تقسیم می‌شود و تعدد زوجات در ازدواج دائمی حداکثر چهار همسر برای مردان است (طباطبایی یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۱۴). البته دین توصیه

می‌کند که در شرایطی که ترس از عدالت وجود دارد، به یک زوجه اکتفا شود: «... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...» (نساء: ۳)؛ پس اگر می‌ترسید که میان همسرانتان عدالت را رعایت نکنید به یک همسر اکتفا نمایید.

طلاق دادن زوجه در اسلام به طور کلی جایز است، ولی اگر دلیل موجهی وجود نداشته باشد چنین طلاقى مکروه است (ترحینی عاملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۴)؛ همان‌گونه که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «مَا مِنْ شَيْءٍ مِمَّا أَحَلَّهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - أَنْبَعُ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۵۴)؛ چیزی در میان حلال‌های خدا، مبعوض‌تر از طلاق نیست.

۱-۲-۳. شباهت‌ها

جلوگیری از لغزش جنسی، مسئولیت‌پذیری و احساس آرامش از دستاوردهای مهم ازدواج در مسیحیت کاتولیک و اسلام است (طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵). مطابق تربیت اخلاقی لازم است شهوت جنسی از مسیر صحیح ارضا گردد و جلوی طغیان آن گرفته شود، که این هدف با ازدواج شرعی محقق می‌شود. همچنین تعهد موجود در ازدواج قانونی سبب احساس مسئولیت زوجین شده، گام مهمی در تربیت اخلاقی برداشته می‌شود. ایجاد مودت بین زوجین و احساس آرامش در کنار یکدیگر، از دیگر دستاوردهای مهم دیگر ازدواج است که از مقدمات مهم برای تربیت اخلاقی نیز محسوب می‌شود؛ زیرا اگر روح یک انسان مجرد در اثر تجردش، پرآشوب و مضطرب باشد عرصه برای جولان شیطان فراهم است و تربیت اخلاقی به راحتی محقق نخواهد گشت.

۲-۳-۲. تفاوت‌ها

در شیعه ازدواج به‌خودی‌خود مقدس است: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - مِنْ نَيْتٍ يُعْمَرُ بِالنِّكَاحِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۷)؛ هیچ چیز نزد خدا دوست‌داشتنی‌تر از آن نیست که خانه‌ای با ازدواج آباد گردد. این از آن‌روست که ازدواج موجب رشد و تربیت می‌شود؛ مثلاً، از جنبه‌های مسئولیت‌پذیری، تعهد اجتماعی و تربیت نسل آینده است و دوری از آن مخالف تربیت انسان به شمار می‌رود، برخلاف مسیحیت که تقدس ذاتی برای ازدواج قائل نیست: «شخص مجرد در امور خداوند می‌اندیشد که چگونه رضامندی خداوند را بجوید، و صاحب زن در امور دنیا می‌اندیشد که چگونه زن خود را خوش سازد» (رساله اول قرن‌تینان، ۷: ۳۲).

در سه قرن ابتدایی مسیحیت، تجرد یک آرمان مقدس بود و فعالیت جنسی تحقیر می‌شد و به تدریج ازدواج در زمره آیین‌های مقدس مسیحیت قرار گرفت (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵). از سوی دیگر تأمین نیاز غریزه جنسی برای عموم انسان‌ها لازم است و تا به این نیاز اساسی پاسخ صحیح داده نشود بسیاری از مسائل تربیتی دچار چالش خواهد شد. از این‌رو کمتر انسانی پیدا می‌شود که چنین نیازی نداشته باشد. البته افراط در هر کاری، از جمله مسائل جنسی و ازدواج با تربیت اخلاقی ناسازگار است. بنابراین مخیر کردن روحانیت کلیسا بین ازدواج یا خدمت در کلیسا برخلاف تربیت اخلاقی است، و نفس ازدواج، خود موجب نیکو شدن اخلاق می‌گردد: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

زَوْجُوا أَيَّامَكُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحْسِنُ لَهُمْ فِي أَعْلَاقِهِمْ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۲۲)؛ مجردهای خود را به ازدواج درآوردید تا خدا اخلاقشان را نیکو سازد.

از این رو دوری از ازدواج هیچ توجیهی از جهت تربیت اخلاقی ندارد. علاوه بر آن قوه شهویه اگر به درستی و به موقع ارضا نگردد، گاهی ممکن است منجر به انحرافات جنسی گردد که متأسفانه آمار این نوع انحرافات در میان روحانیان کلیسا قابل توجه است و معمولاً به کودک‌آزاری نیز می‌انجامد. این انحرافات صدمات جبران‌ناپذیری بر روح و جسم، هم روحانی کلیسا و هم شخصی که مورد تعرض قرار گرفته است، دارد و جامعه را دچار مشکلات اخلاقی می‌سازد. از این رو تربیت اخلاقی در حیطه فردی و اجتماعی تحت تأثیر چنین معزل بزرگی قرار خواهد گرفت.

شاید برخی قائل باشند به اینکه برای عبادت خدا باید فارغ‌البال بود و مسئولیت ازدواج را نپذیرفت؛ ولی دیدگاه صحیح آن است که ازدواج به نسبت فراغ‌البال بودن و زیر بار مسئولیت ازدواج نرفتن برای عبادت خدا، افضل است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۸).

نکته بعدی در خصوص طلاق و تعدد زوجات است. مسائل اجتماعی و گاه شخصی ممکن است موجب شود تا برخی از مردان به تعدد زوجات نیاز داشته باشند و یا برخی از خانم‌های مجرد نیازمند همسر باشند. ممنوعیت تعدد زوجات آسیب‌زاست و راه‌های غیراخلاقی را باز می‌کند. همچنین ممکن است در برخی مشکلات میان زوجین، طلاق تنها راه‌حل باشد، سخت‌گیری و یا ممنوع کردن طلاق گاهی ادامه زندگی را طاقت‌فرسا و یا غیرممکن می‌سازد و آرامش روحی و لذت زندگی را سلب می‌کند و در چنین خانواده‌هایی مشاجره‌های لفظی و حتی ضرب و شتم دور از انتظار نیست. همچنین ممنوع بودن طلاق ممکن است منجر به روابط ناسالم در بیرون از خانواده شود که این مسئله هم قطعاً مخالف قواعد تربیتی است.

۴-۲. عشای ربانی و نماز

«عشای ربانی» یا آیین سپاسگزاری از اساسی‌ترین آیین‌ها و خدمات کلیسا محسوب می‌شود (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۸۳؛ طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۲). به گفته پولس این مراسم یادبودی از شام آخر حضرت عیسی علیه السلام با شاگردان خویش در شب قبل از مرگ است (رساله اول قرتیان، ۱۱: ۲۴-۲۶). در این مراسم نان می‌خورند و شراب می‌نوشند تا به نحوی اسرارآمیز، به جسم و خون مسیح تبدیل شوند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶)؛ زیرا حضرت عیسی علیه السلام در شب آخر نان و شراب را به تشبیه گوشت و خون خود، به شاگردان داد تا آنان بخورند و بنوشند (متی، ۲۶: ۲۶-۲۸).

در مراسم عشای ربانی - دست کم - دو کار انجام می‌شود: یکی قرائت مقداری از کتاب مقدس و دیگری خوردن قربانی مقدس (نان و شراب). این کار فقط توسط اسقف یا کشیش انجام می‌گیرد و بعد از آن همه حضار با هم دعاهایی به منظور توسل و شکر به جا می‌آورند (طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴).

در برخی از مذاهب دین مسیحی، این آیین در فواصل زمانی گوناگون و معمولاً در برخی مناسبت‌ها برگزار می‌گردد، ولی کاتولیک‌ها معتقدند: عشای ربانی مهم‌ترین عبادات روزانه است و از این رو هر روز آن را به‌پا می‌دارند (همان).

کلیسا معتقد است: این مراسم سپاسگزاری مراسم شخصی نیست، بلکه مردم با اسقف (یا کشیش) و از طریق او با کلیسا، پطرس و مسیح متحد می‌شوند (همان، ص ۲۲۵). مراسم عشای ربانی این وعده را یادآوری می‌کند که مسیحیان منتظر آمدن منجی خود، حضرت عیسی مسیح علیه السلام هستند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۴۰۵).

در اسلام عمل عبادی نماز حائز اهمیت بسیار است، به گونه‌ای که نماز را ستون و محور اصلی دین اسلام قلمداد می‌کنند.

قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ وَ هِيَ أَوَّلُ مَا يَنْظُرُ اللَّهُ فِيهِ مِنْ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ، فَإِنْ صَحَّتْ نُظِرَ فِي بَاقِي عَمَلِهِ وَ إِنْ لَمْ تَصِحَّ لَمْ يَنْظُرْ لَهُ فِي عَمَلٍ؛ وَ لَا حَظَّ فِي الْإِسْلَامِ لِمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ» (ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ نماز ستون دین و اولین عملی است که خدا به آن نگاه می‌کند. اگر نماز مقبول شود باقی اعمال هم محاسبه می‌گردد، وگرنه باقی اعمال محاسبه نمی‌شوند؛ و کسی که نماز را ترک کند بهره‌ای از اسلام ندارد.

نماز به دو نوع «واجب» و «مستحب» تقسیم می‌شود. از مهم‌ترین نمازهای واجب نمازهای هفده رکعتی روزانه هست که در پنج نوبت صبح و ظهر، عصر، مغرب و عشا به جا آورده می‌شود (ترحینی عاملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷-۹) و چنانچه در وقت مخصوص خودش اقامه نشود واجب است قضا گردد و در زمان دیگری به‌جا آورده شود (همان، ص ۴۲۳). تعداد نمازهای مستحبی هم بسیار است (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۳) و شاید بتوان گفت: تقریباً در همه اعمال و مراسم عبادی برای نماز جایگاه ویژه‌ای لحاظ شده است.

برای اقامه نماز لازم است ابتدا شروط و مقدمات آن رعایت شود و سپس در حین انجام نماز تمام واجبات آن را به‌جا آورد (ر.ک: ترحینی عاملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷-۲۱۹). بیشتر نمازها را به صورت فرادا می‌توان خواند، ولی در برخی نمازها مانند عیدین در زمان ظهور امام علیه السلام و نماز جمعه، جماعت لازم است (همان، ص ۴۹۹).

۱-۴-۲. شباهت‌ها

از منظر تربیت اخلاقی در آیین «عشای ربانی» یا نماز مسیحی ارتباط با ماورای طبیعت اتفاق می‌افتد و علاوه بر شکرگزاری، توسل به قدرت غیرمادی صورت می‌پذیرد که این توسل و استمداد از غیب، تربیت را آسان‌تر می‌کند. همچنین انتظار ظهور منجی که وعده هر عشای ربانی است، امید را در انسان تازه می‌کند، به‌ویژه اینکه اگر این عمل هر روز انجام شود آثار و برکات آن نیز به مراتب فزون‌تر می‌گردد.

در شیعه نیز نماز بهترین راه ارتباط با خدای توسل به ماورا و شکرگزاری از منعم است و از این رو امیدواری و تکیه به قدرت بی‌نهایت الهی در انسان همیشه زنده می‌ماند. نماز، اجزایش و مقدمات و شرایطش همگی دربردارنده نکات تربیتی هستند. طهارت از شروط نماز است و همان‌گونه که طهارت موانع ظاهری عبادات، از جمله نماز را

برمی‌دارد، طهارت درون و باطن موانع ورود به درگاه الهی را برمی‌دارد (ملکی تبریزی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۱-۱۰۲)، و این سر طهارت است.

توجه به قبله، نیت نماز، قیام، رکوع و سجود، همگی یک پیام واحد را تداعی می‌کنند که باید با تمام وجود در مقابل خدا حضور جسمی و روحی داشت و قلب خود را خاشعانه و خاضعانه متوجه خدای رحمان کرد و در مقابل او سربه خاک سایید تا عجز و ذلت خود را نزد او نشان دهیم (ر.ک: جباران، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۰-۱۰۰).

نماز سخن گفتن با خدای عزوجل و ارتباط با ماوراست. نماز راهی است که انسان می‌تواند همیشه و به‌ویژه در زمان‌های پرتلاطم با قدرت بی‌نهایت ارتباط گرفته، از او استمداد بطلبد.

همان‌گونه که عشای ربانی به صورت جمعی برگزار می‌گردد، در اسلام نیز برخی از نمازها باید به جماعت خوانده شود؛ مانند نماز جمعه و عیدین. از سوی دیگر نمازهای یومیه به صورت جماعت به مراتب ارزش بیشتری نسبت به نماز فرادا دارد. از این‌رو توجه به امور اجتماعی و حضور در میان مردم و اجتماعات و خبردار شدن از هم‌نوع در این مراسم، همگی کمک می‌کند که جامعه‌ای سالم‌تر و از حیث تربیتی موفق‌تر باشد و زمینه ظهور اخلاق اجتماعی گردد.

۲-۴-۲. تفاوت‌ها

در مسیحیت کاتولیک، عشای ربانی از اعمالی است که فقط در کلیسا و فقط با محوریت روحانی کلیسا انجام می‌شود، ولی در اسلام و امامیه هر کس به‌تنهایی می‌تواند نماز بخواند. از نظر کلیسای کاتولیک تنها راه ارتباط با خدا، روحانیت کاتولیک است؛ ولی در اسلام برای ارتباط با خدا به واسطه‌گری روحانیت نیاز نیست. همچنین در اسلام هر کس معارف دین را صحیح بیاموزد، می‌تواند به دیگران هم یاد دهد، برخلاف مسیحیت که تعلیم معارف دینی مختص روحانیت کلیساست. روحانیت کاتولیک، برخلاف روحانیت مسلمان، نسبت به سایر مردم، طبقه برتری محسوب می‌شود (طاهری آکردی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳).

این در حالی است که قاعده «ایمان» و «عمل صالح» در اسلام به گونه‌ای است که ممکن است حتی غیرروحانی در اثر عمل به دین، به مقامات بالای معنوی برسد. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳)؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

ارتباط با خدا و عالم ماوراء از لوازم مهم در خودسازی و سیر به سوی خداست. از این‌رو یکی از مهم‌ترین ارکان تربیت اخلاقی محسوب می‌گردد. با این وجود، متأسفانه در کاتولیک، چنین ارتباطی حتماً باید از طریق روحانیت کلیسا محقق گردد و این امر امکان دسترسی را برای آحاد مردم دشوار می‌سازد. بدین‌روی مقید ساختن ارتباط با خدا، به مکان و زمان و افراد خاص موجب دشواری مسیر تربیت اخلاقی خواهد شد.

نکته مهم دیگر اینکه خلوت‌گزینی و نجوا داشتن با خدا که در تربیت اخلاقی بسیار حائز اهمیت است، در عشای ربانی - برخلاف نماز - یافت نمی‌شود.

تفاوت مهم دیگر بین کاتولیک و اسلام در آیین نماز، بحث استفاده از شراب است. در اسلام شراب به شدت منع شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۹۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه‌پلیدند [و] از عمل شیطان‌اند. پس از آنها دوری‌گزینید. باشد که رستگار شوید.

اسلام همگان را از نزدیک شدن به شراب برحذر داشته، حتی از نماز خواندن در حال مستی ممانعت می‌کند «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» (نساء: ۴۳)؛ در حال مستی به نماز نزدیک نشوید، تا زمانی که بدانید چه می‌گویید. اما مسیحیت کاتولیک علاوه بر اینکه منعی برای شراب وجود ندارد، برای نوشیدن آن ارزش هم قائل می‌شود (متی، ۲۶: ۲۶-۲۸) و از طریق چنین عملی قصد ارتباط با ماورای طبیعت و استمداد از غیب را دنبال می‌کند، که البته چنین تصویری از نگاه اسلام کاملاً مردود است و تأثیر مخربی در تربیت اخلاقی خواهد داشت.

نکته دیگر در خصوص نماز آن است که اسلام برای این عمل عبادی چنان اهمیتی در تکامل روح انسان‌ها و تربیت نفوس قائل است که در بیشتر عیاد و برنامه‌های دینی، نماز مستحبی یکی از اعمال ویژه آن محسوب می‌شود و درباره نمازهای واجب روزانه هم اگر کسی نتوانست آنها را در وقت خاص خودش بجا آورد باید در زمان دیگر قضا نماید.

نتیجه‌گیری

در این مقاله از دریچه تربیت اخلاقی به آیین‌های دینی شیعه و مسیحیت کاتولیک نگاه شد و شباهت‌ها و تفاوت‌های میان آنها بررسی گردید. آیین‌هایی که تحلیل گردیدند عبارتند از: آیین تعمید در مقابل شهادتین؛ آیین اعتراف در مقابل توبه؛ آیین ازدواج؛ و آیین عشای ربانی در مقابل نماز.

نتایج حاصل از این بررسی نشان می‌دهد که شباهت‌ها و نقاط مشترک زیادی بین این آیین‌ها از حیث تربیت اخلاقی وجود دارد که ظاهراً حاکی از آن است که این آیین‌ها در اصل پیدایش، سرچشمه مشترک داشته‌اند و آن هم شریعت الهی بوده است که توسط پیامبران اولوالعزم (یعنی حضرت عیسی علیه السلام و حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله) به مردم منتقل شده است. این موضوع پیام مهمی را بیان می‌کند مبنی بر اینکه ادیان آسمانی دغدغه تربیت نفوس مردم را دارند و برای تحقق تربیت اخلاقی، آیین‌ها و دستورالعمل‌های متعددی برای پیروان خود در نظر گرفته‌اند.

اما تفاوت‌هایی که در این بررسی مشاهده شد - که ممکن است احتمالاً به سبب نقص دین مسیحیت و یا تحریف آن باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۱-۷۵) - بیانگر آن است که آیین‌های مذهب کاتولیک با همه نکات مثبت تربیتی که در آنها مشاهده شد، دارای نقاط منفی مهم و متعددی است که قطعاً در تربیت اخلاقی انسان تأثیرگذار خواهد بود و حتی ممکن است ضررهای جبران‌ناپذیری بر انسان وارد سازد. یکی از تفاوت‌ها آن است که

در اسلام هر کس می‌تواند شهادتین، عقد ازدواج، نماز و توبه را بجا آورد، ولی در مسیحیت کاتولیک حتماً کلیسا باید این کار انجام می‌دهد. گویا در مسیحیت کاتولیک ارتباط مستقیم با خدا قطع شده است و باید باوساطت روحانیت کلیسا این آیین‌ها انجام شود. این در حالی است که از منظر شیعه هر کس و در هر جا می‌تواند قلب خود را به خدا متصل سازد و با نیت الهی این آیین‌ها را به نحو صحیح و مقبول بجا آورد.

محدودسازی شیوه اجرای آیین‌های مذهبی موجب می‌شود که این اعمال مهم تربیتی از دسترس دائمی و لحظه به لحظه - و حتی می‌توان گفت از دسترس عمومی - خارج شود و منحصر در ساعات یا ایام خاصی گردد و این امر برای فرایند تربیت که امری تدریجی و مستمر است، قابل اغماض نیست.

علاوه بر آن، منحصر کردن اجرای این آیین‌ها در کلیسا و توسط روحانیان کلیسا ممکن است موجبات سوءاستفاده‌های فراوانی شود که هم برای خود متولیان کلیسا غیرتربیتی است و هم برای عموم مردم که روحانیان کلیسا را افرادی متدین و خودساخته تلقی می‌کنند اثر سوء تربیتی دارد.

در پایان می‌توان این نکته را بیان نمود که شیعه ضمن برخورداری از نقاط مثبت تربیتی مذهب مسیحیت کاتولیک، از نقاط ضعف آن مبرا است. از این رو باید این نتیجه کلی را گرفت که از حیث تربیت اخلاقی آیین‌های دینی شیعه، برتری قابل توجهی نسبت به آیین‌های کاتولیک دارد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- کتاب مقدس، ترجمه ایلام.
- آنتولیوس، خالد و استیون اف براون، ۱۹۳۳م، *ادیان جهان: آیین کاتولیک و مسیحیت ارتدوکس*، ترجمه سیدحسن اسلامی اردکانی، قم، دانشگاه ادیان مذاهب.
- ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، *دعائم الإسلام*، تصحیح آصف فیضی، چ دوم، قم، مؤسسه آل البيت.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر.
- انصاری، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۷ق، *مازل السائرین*، گردآورنده و مقدمه نویس علی شیروانی، بی جا، بی نا.
- باغبانی، جواد و عباس رسولزاده، ۱۳۹۳، *سناخت کلیسای کاتولیک*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۳، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، چ نهم، تهران، مدرسه.
- برتلت، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بستانی، فؤاد افرا، بی تا، *فرهنگ ابجدی*، ترجمه رضا مهیار، تهران، انتشارات اسلامی.
- ترجینی عاملی، سیدمحمدحسن، ۱۳۸۸، *الزبدة الفقهیه فی شرح الروضة البهیة*، چ هفتم، قم، ذوی القربی.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ هفتم، تهران، قم، سمت و طه.
- جباران، محمدرضا، ۱۳۹۳، *درسنامه علم اخلاق*، چ هفدهم، قم، هاجر.
- حراملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
- خوشدل روحانی، مریم و رقیه بیگلری، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی گناه نخستین از نظر اسلام و مسیحیت»، *جستارهای فلسفه دین*، سال دوم، ش ۱، ص ۱۹-۴۶.
- داودی، محمد ۱۳۹۰، *سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طاهری آکردی، محمدحسین، ۱۳۹۴، *بررسی تطبیقی سازمان روحانیت شیعه و با نهاد کلیسای کاتولیک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، بی تا، *عروة الوثقی*، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ق، *المحجة البیضاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحقائق فی محاسن الأخلاق*، تحقیق محسن عقیل، قم، دار الكتاب الاسلامی.
- قربانی، عسگر، ۱۳۹۰، *ایمان، امید و محبت در اسلام و مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم، دار الكتاب.
- کاظمی راد، رضا و همکاران، ۱۳۹۷، «اخلاق فرجام شناسانه؛ مقایسه اخلاق معطوف به آخرت در قرآن و کتاب مقدس با تأکید بر شیعه و کاتولیک»، *عصر آدینه*، ش ۲۶، ص ۸۹-۱۱۴.
- کریمی نیا، محمدمهدی، ۱۳۷۹، «بهود در آیین و عملکرد»، *معرفت*، ش ۳۷، ص ۸۸-۹۹.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محدث نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *به سوی او*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مفتاح، احمدرضا و همکاران، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ترجمه احمدرضا مفتاح و همکاران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملکی تبریزی، جواد، ۱۳۷۲، *اسرار الصلوة*، ترجمه رضا رجبزاده، تهران، پیام آزادی.
- منسکی، ورنر و همکاران، ۱۳۹۳، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، چ سوم، تهران، اطلاعات.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی صوفی‌انگاری حضرت عیسی علیه السلام با تأکید بر گزاره‌های عهد جدید

کلیه علی راد/ دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

ali.rad@ut.ac.ir  orcid.org/0000-0001-9430-2795

sadeghniam@gmail.com

fa.ghorbani@gmail.com

مهراب صادق‌نیا/ دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب

فاطمه قربانی/ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه پردیس فارابی

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳

چکیده

با آغاز مطالعات انتقادی کتاب مقدس در قرن هجدهم میلادی و بحث درباره شخصیت تاریخی حضرت عیسی علیه السلام زندگی اجتماعی وی نیز مطرح‌نظر قرار گرفت و به ارائه دو نظریه متفاوت در قالب ایشان انجامید: حضرت عیسی علیه السلام به مثابه زاهدی اخلاق‌مدار یا مصلحی انقلابی. با توجه به برخی گزاره‌های عهد جدید و بافت سیاسی - اجتماعی زمانه حضرت عیسی علیه السلام، به نظر می‌رسد خوانش زاهدانه جامع و مبتنی بر جملگی گزارش‌ها از زندگی آن حضرت نیست. این پژوهش با تحلیل فراهایی از عهد جدید، ارائه سیمای صرفاً اخلاقی و متغافل از رخدادهای اجتماعی حضرت عیسی علیه السلام را نقد می‌کند. سپس بر پایه تحلیل تاریخی دوران شکل‌گیری مسیحیت، زمینه‌های ظهور این دیدگاه را بررسی می‌کند. تحلیل متنی گزاره‌های عهد جدید درباره عملکرد اجتماعی حضرت عیسی علیه السلام نشان می‌دهد که وی افزون بر اهتمام به مباحث اخلاقی، بر اصلاح جامعه و حاکمیت نیز تأکید داشته و ارائه تصویری صرفاً اخلاقی و متسامح معلول غلبه خوانش اخلاقی و مسامحه‌گرایانه پولس، تضعیف مسیحیان و حمایت امپراتوری روم از آیین‌های اخلاق‌محور و به چالش کشیده شدن انتظار مسیحا پس از تصلیب حضرت عیسی علیه السلام بوده است.

کلیدواژه‌ها: شخصیت اجتماعی حضرت عیسی علیه السلام، اخلاق فردگرایانه، پولس، عهد جدید، تحلیل انتقادی.

نقش محوری حضرت عیسی علیه السلام در مسیحیت و اسلام توجه به زندگی وی و پژوهش در ابعاد گوناگون شخصیت ایشان را به دنبال داشته است. قرآن و سنت اسلامی نیز به واسطه جایگاه و شأن عظیم انبیا، به حضرت عیسی علیه السلام اهتمام ویژه‌ای ناظر به آموزه‌ها و ابعاد شخصیت ایشان داشته است. در قرآن ۳۶ مرتبه به نام حضرت عیسی علیه السلام اشاره شده است؛ ۲۵ بار با عنوان «عیسی بن مریم» و یازده مرتبه با عنوان «مسیح». در مجموع ۱۳۹ آیه درباره مسیحیان، حضرت عیسی علیه السلام و حضرت مریم علیها السلام وجود دارد. حضرت عیسی علیه السلام از نگاه قرآن پیامبری عظیم‌الشأن است و آیات بسیاری در ردّ الوهیت ایشان به صورت مستقیم (مائده: ۷۲، ۱۱۶، ۱۱۷؛ نساء: ۱۷۱)، و ضمنی (مریم: ۳۰؛ زخرف: ۵۹؛ مائده: ۷۵) وجود دارد.

همسو با نظر اسلام در رابطه با شأن پیامبری حضرت عیسی علیه السلام در طلیعه مسیحیت، از منظر یهودی - مسیحیان اولیه، حضرت عیسی علیه السلام پیامبری الهی و همان مسیحی موعود یهود بود (فراگسون، ۲۰۰۳، ص ۶۱۶). نخستین نزاع و شقاق عقیدتی در مسیحیت بر سر مسیح‌شناسی صورت گرفت: یهودی - مسیحیان پیرو پطرس و دیگر حواریان بودند و مسیح را انسان و مخلوق خداوند می‌دانستند. در مقابل، غیریهودیان پیرو یوس به جنبه الوهی و فوق بشری حضرت عیسی علیه السلام باور داشتند (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

پس از سال‌ها نزاع عقیدتی، الوهیت حضرت عیسی علیه السلام در شورای نیکیه (۳۲۵م) رسمیت یافت (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۷) و به دنبال آن توجه به بعد بشری وی به محقق رفت. تا اینکه در دوران تجدد با غلبه نگره «اثبات‌گرایی» و «تجربه‌گرایی» در دین‌پژوهی، مطالعه انتقادی کتاب مقدس آغاز شد و به دنبال بحث از وجود تاریخی حضرت عیسی علیه السلام بار دیگر جنبه بشری وی مدنظر قرار گرفت.

رهاورد مطالعات انتقادی درباره شخصیت حضرت عیسی علیه السلام روی‌آوری محققان به منابعی غیر از عهد جدید در بازخوانی زندگی و تعالیم حضرت عیسی علیه السلام بود (هالمس و استیفان، ۲۰۰۵، ص ۹). در امتداد بحث از شخصیت تاریخی و جنبه بشری حضرت عیسی علیه السلام، اکتشافات باستان‌شناسی در منطقه قمران و سواحل بحرالمیت در نیمه قرن بیستم شواهدی دال بر ظهور نظریه «وابستگی حضرت عیسی علیه السلام به اِسْنیان» است؛ نوشته‌های بحرالمیت که متعلق به گروهی از یهودیان و احتمالاً اِسْنیان است که از نظر زمانی به قریب دو قرن پیش از میلاد تا نیمه دوم سده اول میلادی تعلق دارند (دانیلو، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

اسنی‌ها بر زندگی زاهدانه و تجرد تأکید داشتند و حضرت عیسی علیه السلام دارای این ویژگی‌ها بود. از این رو انتساب حضرت عیسی علیه السلام به این گروه، وی را به‌مثابه زاهدی اخلاق‌مدار معرفی می‌کرد (ایروینگ، ۱۹۸۸، ص ۲۴). در مقابل، برخی پژوهشگران بر پایه برداشت سیاسی از آموزه «ملکوت خدا» و شماری از فرامین حضرت عیسی علیه السلام به حواریان، همچون حمل شمشیر و پاکسازی معبد، حضرت عیسی علیه السلام را به زلوت‌ها منتسب می‌دانند. «زلوت‌ها» یا «غیوران» گروهی از یهودیان بودند که باورهای ایشان به یک موعود آرمانی نظامی و سیاسی

گره خورده بود. زلوت‌ها در رؤیای یک حکومت الهی به سر می‌بردند، و همین امر آنان را به فعالان ضد سلطه رومیان تبدیل کرده بود (شمس، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳).

به‌رغم طرح هر دو نظریه، معرفی حضرت عیسیؑ به‌منزله شخصی صوفی مسلک که تنها بر ابعاد اخلاقی تأکید داشت، رواج یافت. هرچه از دوران زندگی حضرت عیسیؑ فاصله می‌گیریم، این دیدگاه مشهورتر می‌شود. به نظر می‌رسد راستی‌آزمایی هر توصیف از حضرت عیسیؑ در گرو عرضه آن به عهد جدید به‌منزله متن رسمی مسیحیت است. تقریباً تمام دانسته‌های ما از زندگی حضرت عیسیؑ برگرفته از اناجیل است. این متون درباره شاخصه‌های فردی ایشان در کنار شاخصه‌های اجتماعی وی سخن می‌گویند:

شاخصه‌های فردی همچون: نور ازلی (یوحنا، ۱: ۵؛ ۸: ۱۲؛ ۱: ۱۶)؛ باشکوه و مجلل (یوحنا، ۱: ۱۴؛ ۸: ۵۴؛ ۱۷: ۴)؛ پسر انسان (یوحنا، ۵: ۲۷)؛ پسر داود (مرقس، ۱۰: ۴۷؛ لوقا، ۱۸: ۳۸)؛ قدوس (لوقا، ۳: ۳۵؛ اعمال رسولان، ۴: ۲۷؛ لوقا، ۳: ۱۴)؛ بری از گناه (عبرانیان، ۷: ۲۶؛ ۱۵: ۴)؛ فرزند خدا (یوحنا، ۵: ۲۳؛ ۳: ۳۵؛ ۱: ۳۴؛ ۶: ۴۹)؛ نان حیات (حیات‌بخش) (یوحنا، ۶: ۳۵ و ۴۸)؛ تقویت شده توسط فرشته (لوقا، ۲۲: ۴۳).

در کنار این شاخصه‌های فردی، اناجیل شاخصه‌های اجتماعی را نیز برای حضرت عیسیؑ برشمرده‌اند؛ همانند: نبی (لوقا، ۲۴: ۱۹)؛ معلم توانا (لوقا، ۱۹: ۴۷)؛ مبارک (مرقس، ۶: ۳۰-۴۴؛ لوقا، ۱: ۴۲؛ یوحنا، ۱: ۱۶؛ لوقا، ۲۴: ۵؛ مرقس، ۸: ۱-۲۱؛ لوقا، ۹: ۱۶-۲۴؛ ۵۰)؛ مسیح (مرقس، ۴: ۲۶؛ یوحنا، ۸: ۲۸ و ۷: ۲۵-۳۰ و ۱۰: ۲۵)؛ پادشاه (لوقا، ۳: ۳؛ مرقس، ۱۵: ۲ و ۱۱: ۹ و ۱: ۴۹ و ۶: ۶۹)؛ داور گناهان (یوحنا، ۵: ۲۲ و ۳۰)؛ شبان دلسوز (یوحنا، ۱۰: ۱۱ و ۱۴)؛ مهربان و فروتن (متی، ۱: ۲۹-۳۰؛ یوحنا، ۱۲: ۱۵)؛ خدمتگزار (متی، ۲۰: ۲۷-۲۸)؛ سرشار از محبت و بخشش و راستی (یوحنا، ۱: ۱۴)؛ مطیع مادر (لوقا، ۲: ۵۱)؛ حکیم (لوقا، ۲: ۴۰؛ یوحنا، ۷: ۱۵)؛ منجی جهان (متی، ۱: ۲۲؛ لوقا، ۲: ۳۱؛ یوحنا، ۴: ۴۲؛ ۱۲: ۱۳)؛ شجاع و مقتدر (مرقس، ۱: ۲۲؛ متی، ۸: ۵-۶؛ لوقا، ۴: ۳۲؛ متی، ۷: ۲۹؛ لوقا، ۹: ۱).

شناخت صحیح و کامل حضرت عیسیؑ به‌مثابه شخصیت محوری پرجمعیت‌ترین دین در میان ادیان ابراهیمی، مستلزم نگاه جامع و فراگیر به مجموعه آیات عهد جدید و فهم آن در موقعیت زیستی حضرت عیسیؑ و بافت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمانه اوست.

از این‌رو نوشتار حاضر درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل است: تحلیل و بررسی نظریه انحصاری اخلاقی و سیاست‌گریز بر پایه گزاره‌های عهد جدید چیست؟ زمینه‌های پذیرش و رواج نظریه‌های اخلاقی در تاریخ مسیحیت چه بوده است؟

پاسخ به این پرسش‌ها بر پایه تحلیل متنی گزاره‌های عهد جدید و تحلیل تاریخی دوران شکل‌گیری مسیحیت بررسی می‌شود.

آثار متعددی درباره شخصیت اجتماعی حضرت عیسیؑ نگاشته شده، اما بیشتر آنها با برجسته‌سازی برخی فرازهای عهد جدید، تصویری صرفاً اخلاقی و سازشکارانه از حضرت عیسیؑ ارائه داده‌اند. تنها اثری که به تفصیل در باب سیره سیاسی ایشان پرداخته و استناد به عهد جدید را با توجه به شرایط تاریخی زیست حضرت عیسیؑ همواره ساخته، اثر رضا اصلان به انگلیسی با عنوان *غیور* است. وی تأکید می‌کند که تصور عموم از حضرت عیسیؑ به‌منزله

فردی کاملاً صلح‌جو تصویری ساختگی است؛ زیرا ایشان با هیچ‌یک از معیارهای یهودیان از «مسیح بودن» مطابقت نداشت. به همین علت، یهودیان و مسیحیان اولیه سیمای انقلابی او را به سیمایی صلح‌جو تغییر دادند (اصلان، ۱۳۹۳، ص ۱۱). لیکن این اثر در بسیاری از موارد، مدعای خود را بدون استناد ذکر کرده و فاقد رویکردی جامع است؛ جنبه‌هایی از شخصیت حضرت عیسی علیه السلام را در نظر نگرفته و تنها بر بعد اجتماعی و سیاسی وی تأکید داشته است.

اما نوشتار پیش‌رو می‌کوشید پس از استقصای ویژگی‌های حضرت عیسی علیه السلام در عهد جدید و تحلیل آنها در بافت اجتماعی زمانه‌اش، نظریه حاکی از شخصیت سازشکار و صرفاً اخلاقی وی را نقد کند و سپس علل و زمینه‌های برتری این نظریه را در امتداد تاریخ مسیحیت بررسی نماید.

۱-۱. بررسی و تبیین گفتمان غالب: تصویر اخلاقی و صلح‌طلب

درباره شخصیت حضرت عیسی علیه السلام دو نظریه مشهور ارائه شده است:

الف. تصویر انحصاری اخلاقی؛

ب. تصویر سازشکارانه و سیاست‌گریز.

هریک از نظریه‌ها متشکل از مؤلفه‌هایی است که ذیل هر قسمت تشریح و تبیین می‌شود:

۱-۱-۱. حضرت عیسی علیه السلام معلم اخلاق

حضرت عیسی علیه السلام علاوه بر تعالیم معنوی، اعتقادی و اجتماعی، به فضایل اخلاقی توجه ویژه‌ای داشت. آموزه‌های اخلاقی در عهد جدید، بسامد دارند. توصیه و ترغیب حضرت عیسی علیه السلام بر فضایی همچون فروتنی، عشق‌ورزی، بخشش بی‌حد و حصر و پرهیز از رباکاری (مرقس، ۸: ۱۶؛ لوقا، ۱۲: ۱)، طمع (لوقا، ۱۲: ۱۵)، عیب‌جویی (مرقس، ۶: ۳۷؛ لوقا، ۶: ۴۱)، شهرت‌طلبی (مرقس، ۸: ۱۵-۱۶)، غرور و خودپسندی (لوقا، ۱۸: ۹-۱۴) و مانند آن حضرت عیسی علیه السلام را در نقش آموزگار اخلاق به نمایش می‌گذارد. از این‌رو برخی مسیحیت را دینی صرفاً اخلاقی برمی‌شمردند و ویژگی بارز حضرت عیسی علیه السلام را بعد اخلاقی او می‌دانند که عمدتاً در قالب ضرب‌المثل تعلیم داده شده است (آنتونی، ۲۰۱۱، ص ۶۸).

اما توجه به این نکته ضروری است که آموزه‌های اخلاقی در عهد جدید به صورت مستقل وجود ندارد و با مبانی مذهبی در هم آمیخته است. در عهد جدید، آموزه‌های اخلاقی به صورت پیوسته و یکپارچه مشاهده نمی‌شود؛ زیرا مخاطبان الهیات و مسائل نگارندگان عهد جدید با یکدیگر متفاوت بوده‌اند.

مواعظ اخلاقی عهد جدید دارای سه ویژگی «باطنی بودن»، «رویکرد جدید به شریعت» و «فردگرایی» است. در ادامه، به تحلیل مواعظ اخلاقی از این سه منظر می‌پردازیم:

۱-۱-۱-۱. تأکید بر مفاهیم باطنی

مواعظ اخلاقی حضرت عیسی علیه السلام بر محور انسان شکل می‌گیرد و خاستگاهی درونی دارد (یاسپرس، ۱۳۸۷، ص ۲۷). او برخلاف فریسیان ظاهرگرا بر این نکته تأکید می‌کند که انسان‌ها از درون نجس و ناپاک می‌شوند و افکار و

گفتار زشت انسان را نجس می‌سازد (مرقس ۷: ۱۶-۱۴). حضرت عیسیؑ نجاست را باطنی و درونی قلمداد می‌کند و به جای پاکی ظاهر، بیشتر بر پاکی درون و باطن از ردایل اخلاقی (همچون حسد، طمع، خودپسندی، شرارت و حماقت) تأکید دارد (مرقس، ۷: ۲۳-۲۱).

از این رو بخشی از آموزه‌های اخلاقی حضرت عیسیؑ که در عهد جدید گزارش شده، بر مفاهیم باطنی تأکید دارد. در همین زمینه رویکرد او به شریعت نیز باطنی است و ظاهرگرایی در امر شریعت را که امری متداول در بین یهودیان آن زمان بود، به نقد می‌کشد.

شایان ذکر است که رویکرد نوین حضرت عیسیؑ به شریعت، به معنای نفی احکام دین و اخلاق نبود. پولس نیز با اباحیگری به شدت مخالفت می‌کرد، به‌ویژه هنگامی که منجر به بی‌بند و باری جنسی می‌گشت (اول قرتیان، ۶: ۱۲-۲۰).

۱-۲-۱. حضرت عیسیؑ و شریعت

در بسیاری از تعالیم حضرت عیسیؑ تأکید بر شریعت دیده می‌شود؛ اما او دارای رویکردی جدید بر شریعت و آیین حضرت موسیؑ بود. نکته مهم برای فهم پیام حضرت عیسیؑ این است که اگرچه از نگاه ایشان شریعت برای رسیدن به سعادت و رستگاری لازم است، اما کافی نیست. ایشان بارها عمل - بدون روح - به شریعت را مذمت می‌کرد. حضرت عیسیؑ با نقد رویکرد متداول به شریعت یهود و درک رایج از آن کوشید تا جماعت بنی‌اسرائیل و پیروان خود را به فهمی تازه از شریعت فراخواند و این فهم تازه، همان تطهیر درون و افکار و نیز دوری از ریا و نفاق است (صادق‌نیا، ۱۳۸۴).

ایشان ساختارهای غالبی همچون قداست و ممنوعیت روز سبت را بی‌اعتبار ساخت و انسان را مالک روز سبت دانست (متی، ۱۲: ۱-۸؛ لوقا، ۶: ۱-۵؛ مرقس، ۲۳: ۲-۲۸). همچنین در پاسخ به چرایی روزه نگرفتن شاگردانش، با ارائه تمثیلی، شریعت کهنه را ناکارآمد خواند (مرقس، ۲: ۱۸-۲۲؛ متی، ۹: ۱۴-۱۷). او مفهوم «طهارت» و «نجاست» را مفهومی باطنی قلمداد کرد (مرقس، ۷: ۱۴-۲۳؛ متی، ۱۵: ۱-۲۰) و یک‌تنه در برابر شریعت‌زدگی و ظاهرگرایی کاهنان و علمای یهود قد علم نمود و بر مواضع خویش اصرار ورزید.

۱-۳-۱. اخلاق فردگرایانه

اخلاق فردی فضایل و ردایلی است که در محدوده روابط فرد با خود و یا با خدا مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ فضایی مانند محاسبه، عزت نفس، اطمینان قلب، وقار، آزادمنشی، اخلاص؛ و ردایلی همچون غفلت، خودخواهی، ضعف نفس، بیهوده‌گویی، و ناامیدی از رحمت خدا (کلانتری، ۱۳۸۵، ص ۵۲).

تأکید حضرت عیسیؑ بر مفاهیمی همچون فضیلت فروتنی (متی، ۵: ۵؛ متی، ۱۱: ۲۹) و تطهیر از ردایل اخلاقی همچون حسد، طمع و پرهیز از کینه‌ورزی (مرقس، ۱۱: ۲۵)، پرهیز از فکر و گفتار زشت (مرقس، ۷: ۱۴-۱۶)، آرزوهای ناپاک (یعقوب، ۴: ۱) و توصیه به تحمل و بردباری (لوقا، ۲۱: ۱۹)، شکرگزاری (کولسیان، ۳: ۱۵)، ایمان و توکل (عبرانیان، ۶: ۱۱)، پاک نگه داشتن خود (تیموتائوس اول، ۵: ۲۲)، و دل نبستن به دنیا (کولسیان، ۳: ۳۱)،

نمونه‌هایی از آموزه‌های اخلاقی اوست که بر جنبه‌های درونی هر فرد تأکید دارد و نمایانگر اخلاقی فردگرایانه است و فارغ از روابط اجتماعی شخص توصیه یا نهی می‌شود.

در ادامه، این انحصار در تصویر اخلاقی و مؤلفه‌های آن با مستندات عهد جدید سنجیده می‌شود:

۱-۲. نقد انحصار شخصیت حضرت عیسیؑ در بعد اخلاقی

انحصار تعالیم حضرت عیسیؑ در اخلاق فردی آسیب‌هایی همچون یک‌سویه‌نگری را در دو بعد تحلیل آموزه‌های اخلاقی حضرت عیسیؑ و برشماری تعالیم حضرت عیسیؑ در پی دارد. در اینجا رویکرد جدید از مواضع اخلاقی ایشان مطرح می‌شود:

۱-۲-۱. یک‌سویه‌نگری

۱-۲-۱-۱. برشماری تعالیم حضرت عیسیؑ

باید توجه داشت که همه تعالیم و آموزه‌های حضرت عیسیؑ اخلاقی نبود و تقلیل نقش ایشان به معلم اخلاق، خطایی آشکار و مغایر با گزارش‌های عهد جدید است. برای نمونه، بسیاری از محققان بر این باورند که مهم‌ترین آموزه حضرت عیسیؑ «ملکوت خداوند» است (رایت، ۲۰۰۰، ص ۱۸). حضرت عیسیؑ در این آموزه، وضعیت مطلوبی را خواهان است و با فراخوانی، پیروان خود را درگیر جریان اصلاحی و انتقادی زمان خود می‌کند. او به مخاطبانش این‌گونه فهماند که ملکوت الهی پیشاپیش در زمین برقرار شده است. او شنوندگانش را به برابرخواهی فرامی‌خواند (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۳۰). به‌واقع، ملکوتی که حضرت عیسیؑ از آن سخن می‌گوید، ساختار اجتماعی آن دوران را در هم می‌شکند (آنتونی، ۲۰۱۱، ص ۶۸).

به نظر می‌رسد سخن از ملکوت خداوند و برقراری آن، به سبب آنکه وضعیت مطلوب اجتماعی و دینی را به نمایش می‌گذارد، تهدیدی برای مقامات مذهبی و حکومتی روم و تقابل با آنان به شمار آید. اعلان این آموزه اجتماعی - سیاسی که وضعیت موجود را به چالش می‌کشد و مطلوب نبودن از وضعیت موجود را به معاصران خویش گوشزد می‌کند، انحصار تصویری اخلاقی از حضرت عیسیؑ را با تردید روبه‌رو می‌کند.

همه توصیه‌ها و مواضع اخلاقی حضرت عیسیؑ در عهد جدید را مواضع اخلاقی فردی تشکیل نمی‌دهد و بسیاری از تواضعی و نواهی اخلاقی وی به جنبه‌های اجتماعی نیز معطوف هستند. تأکید بر خدمتگزاری به هم‌نوعان (مرقس، ۱۰: ۴۳)، عدم معاشرت با مفسدان و توصیه به کم‌گویی و خشمگین نشدن (یعقوب، ۱: ۱۹) از توصیه‌های اخلاقی ایشان با رویکردی اجتماعی است که در عهد جدید منعکس شده است.

گذشته از این، از مفاهیم اخلاقی فردی نیز می‌توان برداشتی اجتماعی داشت؛ زیرا اصلاح هر فرد وابسته به اصلاح جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند نیز هست.

۱-۲-۱-۲. مفهومی دیگر از مواضع اخلاقی

با در نظر گرفتن شرایط دوران زندگی حضرت عیسیؑ و فساد اخلاقی و اجتماعی سران یهود، می‌توان درک بهتر

و دقیق‌تری از آموزه‌های معنوی و باطنی ایشان به دست آورد. در همان زمانی که ظاهرگرایی یهود و فساد اخلاقی و معنوی در بین سران یهود ریشه دوانده و به اوج خود رسیده بود، حضرت عیسیؑ با تأکید بر مفاهیم درونی و پاکی باطن، به تقابل با آنها پرداخت و تأکید بر این تعالیم باطنی در مواجهه با محیط پیرامونش و در شرایط اجتماعی آن دوران، به معنای مبارزه با برداشت نادرست از شریعت است.

این امر می‌تواند بیانگر این مسئله باشد که جامعه بنی‌اسرائیل در زمان حیات حضرت عیسیؑ مبتلا به این ردایل اخلاقی بود و رعایت اخلاق در بین یهودیان آن زمان رنگ باخته بود. از این‌رو حضرت عیسیؑ درصدد احیای آن برآمد. توجه به این نکته بسامد بالای تواسی و نواهی اخلاقی را روشن می‌سازد. بنابراین تحدید و تقلیل آموزه‌های حضرت عیسیؑ به آموزه‌هایی اخلاقی صحیح نیست و فاقد رویکردی جامع به همه ابعاد شخصیتی ایشان است.

۲-۱. حضرت عیسیؑ: شخصیتی سازشکار و سیاست‌گریز

از منظر طرفداران نظریه «عیسای صرفاً اخلاقی»، حضرت عیسیؑ فردی سازشکار، مهربان، زاهد و آورنده تعالیمی سرشار از مفاهیم روحانی و معنوی است. اصل «محبت و عشق‌ورزی» که مدارا و صلح‌جویی را به دنبال دارد و نکوهش ثروت، از مهم‌ترین مؤلفه‌های گزارش شده در عهد جدید است که این نظریه را تقویت کرده است، تا آنجا که بسیاری از مسیحیان در پی این گزاره‌های عهد جدید و تأکید بر آن، حضرت عیسیؑ را فردی سازشکار و صلح‌طلب معرفی می‌کنند و فرازهایی که حضرت عیسیؑ در آن تصریح می‌کند برای صلح نیامده: «گمان مبرید که آمده‌ام برای صلح. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را» (انجیل متی، ۱۰: ۳۴) اینچنین توجیه می‌کنند: رسالت اصلی او این نبود که در میان انسان‌ها صلح برقرار کند. وی آمد تا انسان را با خدا صلح دهد. اما همه انسان‌ها حضرت عیسیؑ را باور ندارند و با خدا مصالحه نمی‌کنند. از این‌رو میان قلمرو شیطان و ملکوت خداوند مصالحه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. مراد حضرت عیسیؑ از این فراز آن است که کسانی را که ایمان دارند از کسانی که ایمان ندارند جدا کرده است (توماس، ۲۰۰۱، ص ۲۲۴).

این رویکرد متأثر از آموزه «محبت» است که در عهد جدید آموزهٔ محوری حضرت عیسیؑ تلقی می‌شود. در ادامه، این آموزهٔ مهم تشریح می‌شود:

۳-۱. صلح‌جویی در جهت محبت و بخشش

در سراسر عهد جدید، توصیه به محبت از تعالیم مهم حضرت عیسیؑ بر محور محبت به خدا و دیگران است. این فرمان در پاسخ به بزرگ‌ترین حکم شریعت داده شده است. شمول محبت در تعالیم حضرت عیسیؑ به حدی بود که حتی دشمنان را نیز دربر می‌گرفت (باریدج، ۲۰۰۷، ص ۵۱):

«اگر کسی به گونه راست تو سیلی زد، گونه دیگر خود را به طرف او بگردان» (لوقا، ۶: ۲۹).

این فقره از عهد جدید همواره مهم‌ترین مستند برای صلح‌جویی و منع خشونت قرار گرفته و موجب پدید آمدن این تصور اشتباه شده است که انسان باید در برابر ظلم، تسلیم‌پذیر باشد و به نوعی، تسامح و تساهل را در ارتباط با زورگویان به مخاطب القا می‌کند.

۴-۲-۱. زهد و نکوهش ثروت و ثروتمندان

نکوهش ثروت و ثروتمندان از آموزه‌های پر تکرار در عهد جدید است. این آموزه موجب شده است بسیاری از جریان‌های عرفانی، خود را با حضرت عیسی علیه السلام همداستان بدانند؛ زیرا تعلق خاطر و دلبستگی به نعمت‌های مادی و معنوی و هر چیزی غیر از ذات حق، مانع بزرگی بر سر راه دریافت حقیقت عرفان است. از این رو نوعی زهد و ریاضت را ضروری دانسته‌اند (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۶۵). بر ایند زندگی زاهدانه کناره‌گیری از اجتماع بوده است.

حضرت عیسی علیه السلام نیز در جای جای عهد جدید بر نفی دلبستگی به مال و ثروت و همچنین نکوهش ثروت‌اندوزی سخن گفته است (متی، ۶: ۲۴ و ۱۹: ۲۴؛ لوقا، ۱۸: ۱۸-۲۵؛ مرقس، ۱۰: ۲۳-۲۴). نکوهش ثروت‌اندوزی از زبان حضرت عیسی علیه السلام تا جایی است که ورود ثروتمند به ملکوت خداوند امری بس دشوار و ناممکن تلقی می‌شود: ثروت خود را بر روی این زمین نیندوید؛ زیرا ممکن است بید یا زنگ به آن آسیب رساند و یا دزد آن را بریابد؛ ثروت خود را در آسمان بیندوید (متی، ۶: ۲۴).

حضرت عیسی علیه السلام به شاگردانش گفت: ورود یک ثروتمند به ملکوت خداوند بسیار مشکل است؛ چنان‌که گذشتن شتر از سوراخ سوزن از وارد شدن ثروتمند به ملکوت خدا آسان‌تر است (لوقا، ۱۸: ۱۸-۲۵؛ مرقس، ۱۰: ۲۳-۲۴). این گفته برای کلیسای قرون وسطا چنان دشوار بود که دروازه‌ای در اورشلیم ساختند و آن را «سوراخ سوزن» نامیدند تا سخن حضرت عیسی علیه السلام را تعدیل کنند (کارپنتر، ۱۳۷۴، ص ۷۶).

حضرت عیسی علیه السلام آدمیان را از انباشت حریصانه ثروت بر حذر می‌دارد؛ زیرا ثروت‌اندوزی را عامل خودپسندی، بی‌عدالتی و رخوت روحی می‌داند (لوقا، ۱۲: ۱۳-۲۱). این فرازها علت نکوهش شدید حضرت عیسی علیه السلام نسبت به ثروت‌اندوزی را نمایان می‌سازد و از شخصیت اجتماعی ایشان پرده برمی‌دارد. توجه به این نکته ضروری است که همسویی حضرت عیسی علیه السلام در زهد با عارفان، دلیل بر همسویی در دیگر جنبه‌ها، همچون انزوای از سیاست و کناره‌گیری از مسائل اجتماعی نیست.

۲. نقد صلح‌طلبی و سیاست‌گریزی حضرت عیسی علیه السلام

در خور توجه است که عهد جدید در برخی موارد ادبیاتی حماسی و مغایر با ادبیات صلح‌جویانه دارد، هرچند این ادبیات نسبت به اخلاقیات حجم اندکی را به خود اختصاص می‌دهد. سخنان حاکی از ترجیح جنگ بر صلح حضرت عیسی علیه السلام نمونه‌ای از آن است:

گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را؛ زیرا که آمده‌ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهرش جدا سازم. و دشمنان شخص، اهل خانه او خواهند بود (متی، ۱۰: ۳۳-۳۹).

این فراز از عهد جدید تأکید بر محبت به دشمنان و تسامح و تساهل در راه رسالت را به‌طور کامل زیر سؤال می‌برد. حضرت عیسی علیه السلام هدف از رسالت خویش را محبت و صلح‌جویی بیان نمی‌کند. بدین‌روی عمومیت و اطلاق صلح‌جویی حضرت عیسی علیه السلام با تردید مواجه است. محتمل است که این حد از صلح‌جویی و محبت تنها در برخورد

با مؤمنان بوده و یا نگارندگان عهد جدید در شرایط سخت و دشوار بعد از مسیح، تأکید بر صلح‌جویی را بهترین راه حل برای بقا در جامعه آن روز پنداشته‌اند.

۱-۲. اقدامات عملی

۱-۱-۲. تقابل با معبد

در دوره حضرت عیسیؑ یهود نظام اجتماعی - دینی یکپارچه‌ای را ارائه می‌کرد که بر پایه ایمان به خداوند یگانه و مراعات شریعت خلاصه می‌شد. تمام زندگی یهودی در پرتو شریعت جریان داشت (سیار، ۱۳۹۷، ص ۴۸). از این رو شریعت و نظام اجتماعی معبد برای یهودیان از اهمیت و محوریت ویژه‌ای برخوردار بود. اقدامات ساختار شکنانه حضرت عیسیؑ در برابر این دو مسئله، با شخصیتی سازشکارانه و صلح‌طلب، در تعارض است و مؤلفه‌هایی مانند شجاعت، اقتدار، غیرت دینی و اجتماعی ایشان را به نمایش می‌گذارد.

برای نمونه، اوج تقابل با نظام کهنات یهود و کردار اصلاح‌گرایانه ایشان را می‌توان در تهدید معبد به ویرانی و به هم ریختن آن مشاهده کرد (اصلان، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸).

حضرت عیسیؑ در ورود به معبد، اقدامی بی‌نظیر انجام داد و بساط یهودیان را درهم ریخت و میزهای صرافان را واژگون ساخت. این اقدام چنان مهم و ماندگار بود که در هر چهار انجیل تکرار و گزارش آن آمده است:

پس عیسی داخل هیکل خدا گشته، جمیع کسانی را که در هیکل خرید و فروش می‌کردند، بیرون نمود و تخت‌های صرافان و کرسی‌های کبوترفروشان را واژگون ساخت و ایشان را گفت: مکتوب است که خانه من «خانه دعا» نامیده می‌شود، لیکن شما مغاره دزدان‌ش ساخته‌اید (یوحنا، ۲: ۱۳-۱۷؛ متی، ۲۱: ۱۲؛ مرقس، ۱۱: ۱۵؛ لوقا، ۴۵: ۱۹).

حضرت عیسیؑ همچنین با شفای بیماران و روح‌گیری‌های بی‌مزد خود، نذرهای پرهزینه و قربانی کردن حیوانات را بی‌اعتبار ساخته و موجب اخلال در نظام مالی معبد شده بود (اصلان، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸). آن حضرت با این اقدامات نشان داد: منتقد معبد است و - در واقع - درگیر نمایشی نظامی علیه سوداگران حاکم شد. سخنان و اعمالش خیلی زود او را وارد نزاعی سخت با نظام سیاسی و دینی کرد (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

۲-۲. رفتار و سیره عملی

رفتار حضرت عیسیؑ در مواجهه با کسی که به صورت ایشان سیلی زد، قابل توجه است. همان‌گونه که در انجیل یوحنا روایت شده، ایشان در واکنش به سیلی آن سرباز، نه تنها طرف دیگر صورت خویش را به سمت او نگرفت، بلکه زبان به اعتراض گشود.

یکی از سربازان به عیسیؑ سیلی زد و گفت: به کاهن اعظم این‌طور جواب می‌دهی؟! عیسیؑ جواب داد: اگر سخنی ناراست گفته‌ام آن را ثابت کن و اگر سختم راست است، چرا سیلی می‌زنی؟ (یوحنا، ۱۸: ۲۲-۲۳)

۱-۲-۲. زهد

با ترسیم اوضاع فرهنگی و اقتصادی آن دوران، می‌توان به فهم توصیه‌های حضرت عیسیؑ بر زهد و نکوهش ثروت و ثروت‌اندوزی نزدیک‌تر شد. به نظر می‌رسد حضرت عیسیؑ خواستار جلب توجه مخاطبان و جامعه آن

دوران به ثروتی غیر از ثروت ظاهری است و آنان را به اندوختن ثروت آسمانی رهنمون می‌سازد. او بر آن است که شخص به جای اندوختن اموال فاسدشدنی بر زمین، در آسمان گنج بیندوزد (متی، ۶: ۱۹-۲۴).

این تصویر از شرایط عصر حضرت عیسی علیه السلام یاریگر فهم بهتر و عمیق‌تر از این نکوهش‌هاست و بیانگر این نکته است که با توجه به شرایط و بافت آن دوران، حضرت عیسی علیه السلام درصدد اصلاح و رهنمون ساختن جامعه آن زمان، به مفاهیمی والاتر و اطاعت از خداوند بود و تصویری کاملاً درگیر با مسائل اجتماعی را ترسیم می‌کند. از این رو زهد و بی‌اعتنایی به دنیا هیچ منافاتی با شخصیت اجتماعی حضرت عیسی علیه السلام ندارد و نمی‌توان زاهد بودن ایشان را دلیلی بر سازشکاری قلمداد کرد.

۲-۲-۲. محکومیت حضرت عیسی علیه السلام به صلیب

تمام روایات مسیحی مربوط به «عیسی ناصری» بر آن توافق دارند که حضرت عیسی علیه السلام به فرمان حاکم رومی، پونتئیوس پیلاتوس، محکوم و مصلوب شد (حدود ۳۰ م) (بیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹ و ۱۱۰). این مجازات قریب قرن ۶ تا ۴ قبل از میلاد به کار گرفته می‌شده است (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۵۸). حال این سؤال پیش می‌آید که این نوع مجازات در روم برای چه کسانی اعمال می‌شده است؟

صلیب در روم مجازاتی برای جرایم جدی در برابر ایالت و حکومت و برای عهدشکنی و یا خیانت در میان پارسیان یونان و کارتاگینان بود. به واقع، صلیب یک مجازات مذهبی و سیاسی بود. یوسفوس نمونه‌های متعددی ارائه می‌دهد که از صلیب برای فرونشاندن شورش‌های ایالتی استفاده می‌شده است (هنگل، ۱۹۷۸، ص ۴۶).

از این رو مجازات صلیب مخصوص خائنان و آشوبگران دینی - سیاسی و غیر شهروندان روم بود. در میان منابع حقوقی اخیر رومی و همچنین منابع ستاره‌شناسی و ادبیات ملی روم شواهدی پیدا شده که صلیب مجازاتی برای راهزنان و دزدان بدنام نیز بوده است و از دیدگاه بسیاری از حقوقدانان رومی، دزدان رسوا و بدنام اگر در حین ارتکاب جرم دستگیر می‌شدند، می‌بایست حتماً مصلوب شوند (هنگل، ۱۹۷۸، ص ۴۷ و ۴۸).

چون در محکومیت حضرت عیسی علیه السلام به صلیب تردیدی وجود ندارد، می‌توان گفت: اعم از اینکه حضرت عیسی علیه السلام انقلابی بود یا نبود، به‌مثابه یک انقلابی محکوم شد و دولت روم به‌مثابه یک عنصر آشوبگر، ایشان را به صلیب محکوم کرد (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۶۷۳). این موضوع تصویری کاملاً اجتماعی و سیاسی از حضرت عیسی علیه السلام به نمایش می‌گذارد.

۲-۲-۳. پایداری و استقامت مسیحیان نخستین

در نیمه دوم قرن اول میلادی، یهودی - مسیحیان اولیه که مدعی شاگردی حضرت عیسی علیه السلام بودند، در نظر حاکمان روم، فرقه‌ای مزاحم و آشوبگر بودند؛ زیرا همانند دیگر یهودیان در برابر امپراتور کرنش نمی‌کردند و خدایان رومی را نمی‌پرستیدند (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

مسیحیان از منظر رومیان، واجد تمام نشانه‌های توطئه‌چینی بودند:

اول اینکه خود را پیرو مردی می‌دانستند که به خاطر جادوگری و خیانت اعدام شده بود. دوم اینکه خدایان حافظ سعادت حکومت روم و حتی نبوغ (فره الهی) خود امپراتور را شیطانی می‌دانستند و محکوم می‌کردند (بیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷)، تا آنجا که می‌توان گفت: در سه سده نخست، دعوت به شهادت، استقامت و کشتار وسیع مسیحیان رواج داشت. (هوشنگی، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

تلقی رومیان از مسیحیان اولیه، که آنها را آشوبگر برمی‌شمردند و پایداری و استقامت مسیحیان در راه ایمان در سه سده اول، به علت نزدیکی تاریخی با عیسی‌ای ناصری، می‌تواند برگرفته از درک درست ایشان از تعالیم حضرت عیسیؑ قلمداد شود؛ درکی که بعدها با ابهامات و غلبه تصویر صلح‌طلبانه از ایشان نادیده انگاشته شد. اقلیتی که تهدید محسوب می‌شد، آماج ستم قرار می‌گرفت، نه گروهی که تنها بر تزکیه درونی نفس تأکید می‌کرد و به قدرت روم کاری نداشت.

۳. بستر تکوین و علل نظریه اخلاقی و سازشکارانه از حضرت عیسیؑ

۳-۱. روم و اقلیت آماج ستم

دنیاى سده اول میلادی دنیای امپراتوری روم بود؛ دنیایی که در آن اقتدار امپراتور و نماینده آن قهراً اعمال می‌شد. رومیان مهارت تامی در حکمرانی و وضع قوانین داشتند (میلر، ۱۳۸۲، ص ۱۳). کارگزاران رومی که در حفظ نظم اهتمام داشتند، هر اعتراضی را به شدت سرکوب می‌کردند (منسکی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۳). از این رو مسیحیتِ ایام عهد جدید دین اقلیت آماج ستم و آزار بود (منسکی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۶). معمولاً در چنین دوران‌هایی بسیار سخت و طاقت‌فرسا افکار مذهبی در مردم قدرت می‌گیرد. مردم که اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهند و مایوس و تنها می‌مانند با شوق و جنبه خاصی رو به آسمان می‌کنند (گری، ۱۳۴۸، ص ۸۲).

خوانش‌های عرفانی در این شرایط دشوار غلبه پیدا می‌کند؛ زیرا برای بقا، کنار آمدن با قدرت ساده‌ترین راه‌حل است. در چنین شرایط دشواری برای کاتبان اناجیل نیز طبیعی بود که تا حد ممکن از جنبش استقلال‌طلبانه یهود و هر نشانه تدروی، خشونت و غیرت در سرگذشت حضرت عیسیؑ تبری جویند و او را صلح‌طلب معرفی کنند.

۳-۲. فرهنگ و دیانت در قرن اول و دوم و از دست رفتن مرکزیت اورشلیم

جنبش‌های دینی امپراتوری روم را در قرن اول و دوم میلادی متلاطم کرده بود. در آنجا نه تنها معابد باستانی رومی، بلکه آیین «مادر بزرگ سیبل» نیز وجود داشت. همچنین آیینی رایج بود که در آن عمل عبادی محوری قربانی کردن گاو نر بود و نظام اخلاقی به شدت زاهدانه‌ای را تعلیم می‌داد. این آیین که در قرن دوم گسترده‌تر از مسیحیت بود، در انحصار کسانی بود که محبوبیت زیادی در میان سربازان رومی به‌دست آورده بودند (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۴۵ و ۴۶).

از سوی دیگر با از دست رفتن مرکزیت و محوریت اورشلیم و پراکنده شدن مسیحیان، غلبه دیگر فرهنگ‌ها و همیاری قدرت از جریان‌های عرفانی که خطری برای نظم و قدرت روم به شمار نمی‌روند، سیری منطقی بود.

به سبب لزوم بازنگری در مفهوم «مسیحا» پس از تصلیب حضرت عیسی علیه السلام از منظر یهودی - مسیحیان اولیه، حضرت عیسی علیه السلام مسیحای موعود یهودیت شناخته می‌شود (فراگسون، ۲۰۰۳، ص ۱۶۶؛ دی جی دان، ۱۹۹۰، ص ۱۹۵). چون یهودیان درگیر مبارزات سیاسی و نظامی شدید بودند، آراء آنان درباره مسیحا و سلطنت خدا بیشتر با انتظارات سیاسی و نظامی آمیخته شد و یهودیان بیشتر منتظر مسیحایی بودند که همراه با فتح و پیروزی نظامی باشد (جو ویور، ۱۳۸۱، ص ۶۲). یهودیان انتظار داشتند که مسیح به معنای تدهین شده، از فرزندان داود پادشاه باشد و همچون او پادشاهی مستقل یهود در اورشلیم را پایه‌ریزی کند (آمسترانگ، ۱۳۸۷، ص ۹۸) حتی پیروان حضرت عیسی علیه السلام نیز برای وی پیروزی نظامی و سیاسی در جهت آزادی بنی‌اسرائیل و در هم شکستن اقتدار کهنات یهود را تصور می‌کردند. اما با مصلوب‌شدن حضرت عیسی علیه السلام همه این تصورات به چالش کشیده شد (فریمن، ۲۰۰۲، ص ۱۲). پس از مرگ حضرت عیسی علیه السلام بر صلیب، شاگردان او با شدت و حدت بیشتری به مسیحایی او تمسک جستند و برای مدلل ساختن ایمان خود، به نظریه «مسیحای بلاکش» رو آوردند. این نظریه به وعده‌ای از انبیا مستند بود که براساس آن مسیحا باید نخست رنج بکشد و آنگاه مجروح و اعدام شود (گرینستون، ۱۳۸۷، ص ۵۲). خواه‌ناخواه حضرت عیسی علیه السلام مصلوب شد و مسیحیان در پی راه چاره‌ای بودند تا از اعتقاد به مسیح بودن وی دست برندارند. پناه بردن به خوانشی عرفانی می‌توانست راه نجات خوبی باشد. از این‌رو مسیحیان کوشیدند شاخصه‌های خود از مسیحا را بازنگری کنند و ملکوت خدا را آسمانی قلمداد کرده، تصویری اخلاقی همراه با تساهل ارائه دهند و او را خالی از هرگونه عنصر اجتماعی و سیاسی ترسیم کنند تا همچنان به مسیح بودن او وفادار باشند.

۳-۳. غلبه خوانش تسامحگرای پولس

در سال‌های نخست ظهور مسیحیت، هیچ گزارش یا تعلیم مکتوبی وجود نداشت. تمام آنچه ممکن بود آموخته شود از طریق آموزش‌های شفاهی بود. نخستین گزارش‌های مکتوبی که درباره مسیحیت موجود است رساله‌های پولس است (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۴۶-۴۹). این امر خود موجب گسترش و اشاعه تفکر پولسی بود، تا آنجا که وی را «دومین مؤسس مسیحیت» لقب داده‌اند. تسلط پولس بر زبان و فرهنگ یونانی - رومی و تحریر نخستین نامه‌ها به شهرهای گوناگون توسط وی، نخست به اشاعه تفکرات او، دوم به سیادت وی، و سوم به تکوین چارچوبی مشخص از مسیحیت منجر شد.

برخلاف سایر مبلغان که همچنان از سنت شفاهی در انتقال مفاهیم و نظرات خود استفاده می‌کردند، این نامه‌ها می‌توانست در حکم میزان و ارجاع به اصل مسیحیت تلقی شود و در مقام قضاوت برای تشخیص سره از ناسره باشد (منسکی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۳). پولس الهیات خاصی مبتنی بر معنویات و مسائل روحانی به وجود آورد (ناس، ۱۳۸۶، ص ۱۳ و ۱۴).

پولس را از مهم‌ترین الهیدانان مسیحی و در عین حال، از بزرگ‌ترین معلمان اخلاق مسیحی دانسته‌اند. وی با تجربه فیض خداوند بر خود، و عشق خداوند در مسیح، خود را از گناه و بند شریعت آزاد یافت. این

تجربه ایمانی پولس را به اخلاقیات عشق و تطهیر وجودی به جای اخلاقیات شریعت رهنمون ساخت (ارسنجانی و زروانی، ۱۳۹۸، ص ۵۴).

در قرائت پولسی، خداوند قدرت‌ها را در تمام نقاط جهان تثبیت کرده است. بنابراین همه مسیحیان باید مطیع دولت‌ها و قوانین آنها باشند (روم، ۱-۱۳:۷) (آبار و ملایوسفی، ۱۳۹۱). با توجه به اینکه پولس به نشر مسیحیت در بلاد غیریهودی پرداخته بود، منجر به تعمیم و انتقال خوانش عرفانی و اخلاق‌محور پولس شد که در برابر قدرت تسلیم است. تأثیرگذاری این خوانش در گزارش‌های نویسندگان عهد جدید نیز مبرهن و مشهود است.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر به تبیین و نقد نظریه عیسای اخلاقی و سازشکار پرداخت و زمینه‌های طرح و پذیرش این نظریه را بررسی کرد.

نظریه «عیسای اخلاقی» بر پایه برجستگی تعالیم اخلاقی حضرت عیسیؑ و محوریت محبت‌ورزی، زهد و نکوهش ثروت در سخنان وی، حضرت عیسیؑ را زاهدی اخلاق‌مدار، انزواطلب و متغافل از اوضاع سیاسی - اجتماعی معرفی می‌کند. با این وجود، نظریه نام‌برده دچار آسیب‌های یک‌سویه‌نگری، فقدان جامعیت، نادیده‌اندگاری اقدامات مصلحانه حضرت عیسیؑ و بی‌توجهی به بافت زندگی و شرایط اجتماعی دوران اوست. تحلیل جملگی گزارش‌های عهد جدید در پرتو بافت سیاسی - اجتماعی زیست حضرت عیسیؑ نیز افزون بر سیمای اخلاقی وی، شخصیتی اجتماعی، مصلح، معترض به وضعیت موجود و در پی ساخت جامعه جدید را نیز نشان می‌دهد. این تصویر می‌تواند با توجه به اوضاع سیاسی و مذهبی عصر حضرت عیسیؑ و تقابل ایشان با علمای یهود به واقع نزدیک‌تر باشد.

با توجه به اهتمام دولت روم در حفظ نظم و سرکوب هرگونه شورش از یک‌سو و اقدامات ساختارشکنانه و اصلاح‌طلبانه حضرت عیسیؑ (مانند تهدید معبد به ویرانی و برهم زدن نظم روم و سخنان انقلابی، همچون قریب‌الوقوع بودن ملکوت خداوند و آمدن برای جنگ، نه صلح) از سوی دیگر، محکومیت به تصلیب را که مجازات دینی و سیاسی روم باستان برای فتنه‌گران بود، توجیه می‌کند و شاهدی بر اصلاحگری و ظلم‌ستیزی حضرت عیسیؑ در برابر رومیان و بدعت‌های دینی سران یهود به شمار می‌رود.

به نظر می‌رسد غلبه تصویری صرفاً اخلاقی، سازشکار و منزوی از سیاست از حضرت عیسیؑ متأثر از غلبه خوانش اخلاقی و مسامحه‌گرایانه پولس، تضعیف مسیحیان و حمایت امپراتوری روم از آیین‌های اخلاق‌محور و به چالش کشیده شدن مفهوم «مسیحا» پس از تصلیب حضرت عیسیؑ بوده است. این در حالی است که با بازیابی تصویر حضرت عیسیؑ می‌توان به تعامل و توازن اخلاق و سیاست در سیره عیسوی دست یافت. وی علاوه بر تأکید بر تعالیم اخلاقی، مجاهدی در مسیر رسالت خویش بود و هرگز در بیان رسالتش با عالمان و تظاهرکنندگان به شریعت یهود مسامحه نکرد.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۹، ترجمه ایلام.
- آمسترانگ، کارن، ۱۳۸۷، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز.
- آیاری، جواد و مجید ملایوسفی، ۱۳۹۱، «عیسی در تاریخ، نگاهی به دو روایت اولیه از مسیح»، *پژوهشنامه علم و دین*، سال سوم، ش ۲، ص ۲۳-۱.
- آگریدی، جوان، ۱۳۸۴، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی قم، طه.
- ارسنجانی، حمیرا و مجتبی زروانی، ۱۳۹۸، «مبانی عرفانی اخلاق در آراء پولس»، *پژوهشنامه ادیان*، سال سیزدهم، ش ۲۶، ص ۳۱-۵۶.
- اصلان، رضا، ۱۳۹۳، *عمیور، زندگی و زمانه عیسی ناصری*، ترجمه فاطمه صادقی، تهران، نگاه معاصر.
- بیگلز، البین، ۱۳۹۴، *انجیل‌های گنوسی*، ترجمه ماشالله کوچکی میبیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- توماس، هیل و استفان تورسون، ۲۰۰۱، *تفسیر کاربرد عهده جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندانی، تهران، نگاه معاصر.
- جو وبور، مری، ۱۳۸۱، *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- دانیلو، ژان، ۱۳۸۳، *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمت*، ترجمه علی مهدی‌زاده، قم، ادیان.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن، قیصر و مسیح*، ترجمه علی اصغر سروش، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- سیار، پیروز، ۱۳۹۷، *عهده جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، تهران، نشر نی.
- شمس، محمد، ۱۳۹۴، *معمای عیسی مسیح*، قم، ادیان.
- صادق‌نیا، مهرباب، ۱۳۸۴، «مسیح و شریعت موسوی»، *هفت آسمان*، ش ۲۷، ص ۳۱-۵۴.
- کارپینتر، همفری، ۱۳۷۴، *عیسی*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، *مسیحیت*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کلانتری، علی اکبر، ۱۳۸۵، *اخلاق زندگی*، قم، معارف.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گری، ولف، ۱۳۴۸، *درباره مفهوم انجیل‌ها*، ترجمه محمد قاضی، تهران، فرهنگ.
- گرینتون، جولیس، ۱۳۸۷، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت اسریان، تهران، فروزان روز.
- منسکی، ورنر، ۱۳۷۸، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه وقار محمدحسین، تهران، اطلاعات.
- موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میلر، و. م، ۱۳۸۲، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، تهران، اساطیر.
- ناس، جان، ۱۳۸۶، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- ویلسون، برایان، ۱۳۸۱، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
- هاکس، جیمز، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.
- هوشنگی، لیلا، ۱۳۸۹، *نسطوریان*، تهران، بصیرت.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۸۷، *مسیح*، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی.
- Anthony, Le donne, 2011, *Historical jesus: what can we know and how can we know it*, USA, wm. B. erdmans.
- Burridge, Richard, 2007, *imitating jesus an inclusive approach to new testament ethic*, USA, wm.B. erdmans.
- D. G Dunn, james, 1990, *jesus& paul & law*, Great Britain, spck.
- Ferguson, everett, 2003, *background of early christianity*, USA, wm. B. erdmans.
- Freeman, charles, 2002, *a new history of early christianity*, London, yale University Press.
- Hengel, martin, 1978, *Crucifixion in the ancient world*, Fortrepress, Philadelphia.
- Holmes, Stephen and A. rae. murray, 2005, *the person of Christ*, London, T andT clark.
- Irving, M. Zeitlin, 1988, *Jesus & the Judaism of his time*, USA, Polity Press.
- Wright, nt, 2000, *the challenge of jesus*, USA, wm. B. erdmans.

نوع مقاله: پژوهشی

رسم «ساتی» و چرایی آن با توجه به جایگاه زنان هندو و مقایسه آن با اسلام

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

tanhamohsen@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-2038-975X

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

یکی از سنت‌های هندوان رسم «ساتی» است که در آن زن شوهر مرده به همراه وی سوزانده می‌شود. این سنت در طول تاریخ هند، افت‌وخیزهایی را تجربه کرده و سرانجام با توجه به مخالفت‌های افراد و گروه‌های مختلف ممنوع اعلام شده است. مطالعات انجام‌شده بیانگر انگیزه‌های گوناگون نسبت به انجام این سنت است. از نگاه برخی محققان، این عمل با انگیزه الهی و با تأسی به الهه داکشیانی، و از نگاه عده‌ای دیگر علت آن مشوق‌ها و عقوبت‌های اجتماعی است که زن بیوه را ملزم به انجام چنین عملی می‌کرده است. اعتقاد به تناسخ در کنار عشق و محبت زن نسبت به شوهر از دست رفته و ملحق شدن به او از دیگر عواملی است که تمایل به این رسم را تشدید می‌کرده است. البته بی‌توجهی به نیازهای عاطفی و اجتماعی بیوه‌زنان نیز سبب شده است این خودسوزی نوعی رفتار خشونت‌آمیز قلمداد شود که فرجام این سنت شاهدی بر این ادعاست. عنایت دین مبین اسلام نسبت به وضعیت این گروه از زنان نشان‌دهنده نگاه متعالی‌تعالیم آن و رعایت مصالح فردی و اجتماعی در این مسئله است.

در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی، رسم ساتی تبیین شده و پس از بررسی ریشه‌های فکری آن به مقایسه جایگاه زن در هندوئیسم و اسلام پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: زن بیوه، ساتی، آتش، خودکشی مقدس، پاکدامنی، حقوق زنان، سوختن.

«هندوئیسم» یکی از ادیان زنده جهان و به لحاظ تاریخی یکی از ادیان بسیار قدیمی است. در کنار این دو خصوصیت، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این دین شرقی آریایی (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۱۰) زمینه‌سازی برای پیدایش جینیسم، بودیسم و برخی از پدیده‌های معنویت‌گراست. آنچه در نگاه اول از این دین به نظر می‌آید، پررنگ بودن مناسک و شعائر دینی است که بی‌شک برخاسته از تفکرات هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است. بخشی از متون مقدس هندوها مربوط به مناسک دینی است و در این زمینه می‌توان به کتاب‌های *سامه‌وده* و *یجوروده* در خصوص آیین قربانی اشاره کرد. برخی از این کتاب‌ها به‌طور عام به احکام متنوع هندویی پرداخته که شاخص‌ترین آنها قانون *منو* است. در خصوص مناسک خاص برای طبقه یا کاست خاصی نیز کتاب *برهمنه‌ها* قابل ذکر است (موحدیان عطار، ۱۳۸۴).

این مقاله درصدد تبیین و بررسی زوایای گوناگون رسم «ساتی» - از رسوم دین هندو - است که جنبه مناسکی دارد و پس از ذکر تاریخچه و چرایی انجام این عمل، در زمینه‌ای تطبیقی - هرچند به اقتضای حجم آن به اختصار - این آموزه را با آموزه‌های دین اسلام مواجه سازد.

از رسم ساتی در کتاب‌هایی با موضوع تاریخ ادیان از جمله *تاریخ تمدن ویل دورانت و تاریخ جامع ادیان* اشاراتی به میان رفته است که به‌طور کلی درصدد مقام تبیین این رسم هستند و کمتر به انگیزه‌های انجام این رسم پرداخته شده است. همچنین در خصوص ریشه‌های الهیاتی این رسم به‌ویژه ارتباط آن با موضوع تناسخ به صورت جزئی در منابعی همچون *اخلاق در شش دین جهان و آیین هندو* بحث به میان آمده است.

۱. ساتی و جایگاه آن در آموزه‌های هندوئیسم

«ساتی» (sati) از واژه «ست» که کلمه‌ای به زبان سانسکریت است، گرفته شده و به معنای صداقت یا پاکدامنی است. در فرهنگ هندو به زن پاکدامن، پارسا، مقدس و ارجمند ترجمه می‌شود (داراشکوه، ۱۳۵۶، ص ۶۰۴) و به زنی اطلاق می‌شود که همراه با نعش شوهرش سوزانده می‌شود (آندره‌آ، ۲۰۱۱، ص ۱). این رسم خودسوزی قدیمی‌ترین و مشهورترین قانون اجتماعی زنان بیوه هندو و در بین اروپاییان نشانه بی‌رحمی و قساوت هندوهاست (ولپرت، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۸۶).

واژگان و عبارات دیگری که در منابع گوناگون برای این رسم به کار رفته، عبارتند از: «ستی» (Suttee) (ر.ک: مایکلز، ۲۰۰۴، ص ۱۴۹) و «بیوه‌سوزی» (Widow Burning). البته رسمی هم در میان بیوه‌زنان راجپوت (Rajput) های منطقه راجستان به نام «جاها یا جوهر» (Jauhar, Johar Or Juhar) وجود داشت که مرتبط با ساتی است که در آن زنان سلحشوران با از دست دادن شوهرانشان در جنگ‌ها به‌طور جمعی خود را می‌سوزاندند تا عفتشان در برابر مهاجمان حفظ شود (جعفری، ۱۳۵۲؛ هارلن، ۱۹۹۲، ص ۱۶۰). همچنین به رسم «بلا و جر» نیز می‌توان اشاره کرد که در آن هم‌پیمانان با پادشاه، چه زنان و چه اطرافیان، در صورت مرگ پادشاه،

به همان شکلی که پادشاه از دنیا رفته بود، اعم از مریضی، سوخته شدن و کشته شدن، به زندگی خود پایان می دادند (رامهریزی، ۱۳۴۸، ص ۹۱-۹۲).

سنت ساتی با مباحثی همچون ازدواج، طلاق، خودکشی و حقوق زنان مرتبط است و صاحب نظران از زوایای گوناگون به این رسم توجه کرده اند. برخی رسم ساتی را نشانه پابندی به تعهد ایجاد شده در پیمان ازدواج دانسته و برخی دیگر آن را نوعی خودکشی تلقی نموده اند. در بحث حقوق بشر هم این آیین به عنوان یکی از مباحث چالشی آموزه های اجتماعی هندوها مطرح است.

البته واژه ساتی در دو جای دیگر نیز به کار رفته که خارج از بحث این نوشتار است: یکی در ادبیات آیین بودیسم که لفظی به زبان پالی به معنای توجه و آگاهی و معادل واژه «سمرتی» (Smrti) در زبان سانسکریت است (شارف، ۲۰۱۴، ص ۹۴۲) و دیگری مربوط به ادبیات مصر باستان در خصوص یکی از اساطیر مصر، خدایانوی باروری و عشق، یعنی «ساتیس / ساتت / ساتی» (Setis) است (ایونس، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸).

۱-۱. تاریخچه رسم ساتی

با وجود اینکه تاریخ انجام این رسم به قرن سوم پیش از میلاد بازمی گردد (ارالی، ۲۰۱۱، ص ۳۷۰)، شواهد و مدارک موجود حاکی از آن است که این رسم در طی قرون پنجم تا نهم میلادی در میان بیوه های پادشاهان شایع بود. این رسم به تدریج در قرن دهم در میان جنگاوران طبقه اشراف مقبولیت عام یافت و طی قرون دوازدهم تا هجدهم در میان سایر طبقات هندوها رواج پیدا کرد (مایکلز، ۲۰۰۴، ص ۱۴۹-۱۵۳). همچنین این مراسم با وجود ممانعت گورها از زمان گوروی سوم، /مراس (۱۵۵۲-۱۵۷۴م)، در میان طبقه اشراف سیکها (آلتکار، ۱۹۵۹، ص ۱۳۱-۱۳۲) و مناطق آسیای جنوب شرقی همچون جزایر لومبوک و بالی کشور اندونزی گسترش یافت (وینر، ۱۹۹۵، ص ۲۶۷-۲۶۸).

برخی از مورخان نیز بر این باورند که در دوره قهرمانی (حماسی) زنان هندو برخی از آزادی های خود را نسبت به دوره ودایی، از جمله جواز ازدواج بیوگان از دست دادند و رسم ساتی که تقریباً در عصر ودایی ناشناخته بود، افزایش یافت (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۶۵).

مواجهه با عمل ساتی نمونه بسیار خوبی از اختلاف عمیق میان دیدگاه های قیم مآبانه سنتی هندوها، یعنی نگاه پدرشاهی و دیدگاه های امروزی است. در نگاه سنتی، ساتی از خودگذشتگی زنانه به شمار می آید؛ اما در نظر متجددان امروزی، یک الگوی آمرانه ناپسند و زننده برای زندگی انسانی است (هاولی، ۱۹۹۴، ص ۲۸).

حضور مبلغان مسیحی در هندوستان افزون بر تأثیر در حوزه هایی همچون آموزش و پژوهش، زبان و ادبیات، بر اصلاحات اجتماعی هم بی تأثیر نبود و این رسم در کنار کشتن جذامیان و قربانی کردن فرزندان، از جمله رسومی بود که دستخوش اصلاحات اجتماعی شد (ولپرت، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۱).

همچنین تشکیلات زنان محافظه کار و مترقی در دوران فرانوگرایی (پست مدرنیسم) هندوستان، از معترضان به رسم ساتی تلقی می‌شود. آنها در قضیه تخطی شاهبانو از رسم ساتی، دست به اعتصاب و اعتراض زدند. این اعتراض در کنار اعتراض به جهیزیه مردگان و تخریب درختان و اصلاح سوادآموزی و سلامتی زنان بود (همان، ج ۲، ص ۶۹).

از نگاه اصلاحگران انگلیسی نیز رسم ساتی در کنار رسومی همچون ازدواج قبل از بلوغ دختران، چندهمسری، تجاوز به بیوه‌زنان، ممنوعیت زنان از ازدواج از مظاهر بی‌عدالتی و عدم رعایت حق زنان به شمار می‌آمد. قدیمی‌ترین اصلاحگری که تلاش‌هایش منجر به لغو رسم ساتی شد، رام موهان روی (دود ویل، ۱۹۳۲، ج ۵، ص ۱۴۰) بود. وی از طریق فعالیت‌های «انجمن دوستی» (Amitya Sabha) در سال ۱۸۱۵ و جامعه‌ای از برهما به نام «برهوسماج» (Brahmo Samaj) در سال ۱۸۲۸ در برابر دو موضوع «چندهمسری» و «رسم ساتی» قد علم کرد (ولپرت، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۶۶).

در دوران حکومت بریتانیا بر شبه‌قاره هند (۱۸۵۸-۱۹۴۷)، ابتدا با این رسم همراهی می‌شد، تا اینکه در طول سال‌های ۱۸۱۵ تا ۱۸۱۸ تعداد آمار افرادی که عمل ساتی انجام داده بودند به دو برابر رسید. این امر منجر به آن شد که حاکمیت بریتانیایی وقت تحت تأثیر برخی از میسیونرهای مسیحی، از جمله ویلیام کری و اصلاحگران هندو و افرادی همچون ویلیام بتینیک (مارشمان، ۱۸۷۶، ص ۳۷۴) در چهارم دسامبر سال ۱۸۲۹م این مراسم را قدغن کند (شارما، ۱۹۸۸، ص ۶۷). همچنین در سال ۱۸۶۱م این رسم در تمام ایالت‌های محلی هندوستان ممنوع شد. در کشور نپال هم در سال ۱۹۲۰م از عمل ساتی جلوگیری به عمل آمد.

در میان فرقه‌های هندو، فرقه «شاکتاها» (Shaktas) چون برای زنان احترام زیادی قائل هستند، برخلاف سایر فرق هندو، ازدواج زن بیوه را مجاز می‌شمرند و به همین علت عمل ساتی را از دیرباز حرام می‌دانستند (حکمت، ۱۳۳۷، ص ۱۸۶).

۱-۱-۱. بررسی یک ادعا

با توجه به تاریخچه‌ای که برای رسم ساتی مطرح شد، برخی معتقدند: بازگشت این رسم مربوط به ورود اندیشه اسلامی در سرزمین هند و متأثر از آن است. برای نمونه، ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن در خصوص رسم ساتی می‌نویسد: برای زن هندو در دوره ودایی محدودیت‌های کمی وجود داشت، اما پس از روزگار ودایی جریان اندیشه‌های اسلامی در انحطاط وضع زن در هند مؤثر بود. در همین زمینه وی رسم «حجاب» را از جمله مواردی به شمار می‌آورد که از ایران به هند وارد شده است. وی همچنین رسم ساتی را از رسوم وارد شده به هند معرفی می‌کند. (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۶۵ و ۵۶۳).

در ارزیابی این دیدگاه، فارغ از نص شریف قرآن کریم در خصوص جایگاه زن و کرامت وی - که در ادامه به اجمال به آن اشاره خواهیم کرد - اشکالاتی وجود دارد که ذکر می‌شود:

اول. تناقضی است که در این کتاب وجود دارد. وی با وجود ادعای مذکور، به جایگاه پایین زن هندو (همان، ص ۵۶۳) در فرهنگ هندوان پیش از ورود اسلام و حتی پیش از ظهور اسلام تصریح می‌کند که به تناسب آن رفتارها و سنت‌های هندی برای زنان این قانون تنظیم و اجرا شده است. همچنین با استناد به منابع مکتوب تعالیم هندوئیسم، این رسم را رسمی داوطلبانه معرفی می‌کند (همان، ص ۵۶۵).

دوم. درخصوص حضور اسلام در سرزمین هند، دو اقدام صورت پذیرفت: اولین اقدام مربوط به درگیری در طی سال‌های ۷۱۱ تا ۷۱۵م میان خلیفه وقت و حکمرانان هندی بود که منجر به مهاجرت مسلمانان به هندوستان شد. دومین اقدام هم مربوط به حملات نظامی سلطان محمود غزنوی در فاصله سال‌های ۱۰۰۰ تا ۱۰۳۰م به منظور ترویج عقیده اسلامی بود (ویر، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹-۲۵۷). با وجود این، رسم ساتی و خودسوزی بیوه‌زنان در میان جوامع هندی پیش از این زمان بوده است.

سوم. اظهارنظری در مقابل دیدگاه وی وجود دارد که مدعی است: سختگیری در میان مسلمانان برخی از مناطق نسبت به بیوه‌زنان از آداب و رسوم هندوان، به آنها سرایت کرده است (شوشتری، ۱۳۶۳، ص ۳۸۰).

چهارم. تأثیر شگرفی است که حضور اسلام در سرزمین هند گذاشت (ر.ک: حکمت، ۱۳۳۷، ص ۴۴-۱۵۰). طی مدت هشت قرن (از نیمه قرن ۱۱م تا نیمه قرن ۱۹م) کشور هندوستان تحت لوای اسلام و حضور سلاطین مسلمان در زمینه سازمان‌های مدنی، اجتماعی و اقتصادی راه ترقی را پیمود. یکی از اصلاحات مهم که به سبب توسعه اسلام صورت گرفت، مبارزه با نظام ناعادلانه طبقاتی بود (حکمت، ۱۳۳۷، ص ۵۰) و در همین زمینه موقعیت اجتماعی زنان ترقی شایانی کرد. اوج شکوفایی کشور هند در زمان حضور سلطنت جلال‌الدین اکبر شاه در قرن ۱۷م است (همان، ص ۱۴۷-۱۵۰). وی اولین سلطان مسلمانی است که با عمل ساتی مخالفت کرد (جعفری، ۱۳۵۲؛ ویر، ۱۳۷۴، ص ۲۶۵).

با توجه به اشکالات مطرح‌شده می‌توان بیان کرد که اندیشه اسلامی و به تبع آن، حرکت حاکمان مسلمان در هند نه تنها محدودیتی برای زنان ایجاد نکرد، بلکه در حرکت‌هایی اصلاحی - از جمله مبارزه با رسم ساتی - زمینه اعتلای زنان را فراهم ساخت.

۲-۱. کیفیت اجرای رسم ساتی

رسم ساتی ممکن است به دو شکل انجام شود. در یک صورت که به نام «ساهامارانا» (Sahamarana) خوانده می‌شود، زن بر روی هیزم‌های مخصوص مرده‌سوزی می‌نشیند و در کنار جسد شوهرش سوزانده می‌شود. در شکل دوم که «آنومارانا» (Anumarana) نام دارد، وقتی زن فهمید که شوهرش مرده است و بدنش از قبل سوزانده شده، بر روی هیزم‌های کنار خاکسترهای شوهر یا برخی از اموال او می‌نشیند و جان می‌دهد (مایکلز، ۲۰۰۴، ص ۱۴۹). بنابراین تفاوت این دو صورت در آن است که در شکل اول، زن بیوه خود را همراه با سوخته‌شدن شوهر و در شکل دوم پس از سوزانده شدن شوهر می‌سوزاند.

۱-۳. ساتی و نقش آتش در تحولات معنوی

در هندوئیسم آتش نقش ویژه‌ای در آیین‌های خانوادگی، به‌ویژه پیمان ازدواج (Vivaha) و مراسم دفن (Antyesti) دارد. آتش و حرارت آن نماد روند تغییر زندگی است و پلی بین پرهیز از پرداختن به امیال جنسی در دوره تحصیل دانش (Studenthood) و دوره خانه‌مندی (Grihastha) به شمار می‌آید. همچنین آتش به منزله پیوندی بین این دنیا و دنیای دیگر تلقی می‌گشت. در ذیل، به برخی از نمونه‌های تأثیر آتش در آیین‌های دین هندو اشاره می‌شود:

۱. پیمان ازدواج با چرخیدن هفت دور در جهت عقربه‌های ساعت به دور آتش مؤثر واقع می‌شود.
۲. انجام درست وظیفه زوج و کدبانوگری واقعی در سنت هندو مرهون حضور همیشگی آتش در پخت‌وپز وعده‌های غذایی است.

۳. عبور از مرگ نیاز به نوع خاصی از مرده‌سوزی با آتش دارد؛ زیرا آتش تخریب، پاک‌سازی و بازسازی می‌کند و زندگی گذشته را با زندگی جدید پیوند می‌دهد.

در آیین ساتی نیز که به دوران اولیه هندوئیسم (همچون دوره اشعار حماسی) بازمی‌گردد، زن در مراسم دفن شوهر با انداختن خود - به‌طور فداکارانه - در آتش به او ملحق می‌شود و به این وسیله از تحول معنوی مطمئن می‌شود (الیاده، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۳۴).

۱-۴. ساتی و خودکشی

یکی از چالش‌های مطرح‌شده درخصوص آموزه «ساتی» ارتباط آن با مسئله «خودکشی» است (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۵). خودکشی به‌عنوان یک ناهنجاری اجتماعی، همواره در میان صاحب‌نظران مطرح بوده است. در ادیان گوناگون رفتارهایی منتسب به دین وجود دارد که از نقطه‌نظر منتقدان یا ناظران بیرونی به‌عنوان خودکشی مطرح بوده و بدان انتقاد شده است. به سبب همین انتقادهای، این رسم در سال ۱۸۲۹م غیرقانونی اعلام شد. در مقابل، پیروان ادیان با به‌کارگیری اصطلاح «خودکشی مقدس»، «خودکشی حماسی» و یا «خودکشی نوع‌دوستانه» به هنجارمند معرفی کردن این رفتار اقدام کرده‌اند.

این اصطلاح از انجام این نوع خودکشی با انگیزه‌های خاص دینی (مایکلز، ۲۰۰۴، ص ۱۴۹) و مرتبط با نوعی جهان‌بینی خاص پیروان یک دین حکایت می‌کند. ممکن است این نوع خودکشی با توجه به مسئولیت اخلاقی در برابر مرگ و شرافت انسانی انجام پذیرد. بنابراین با توجه به این نگرش، این نوع خودکشی نه‌تنها ناهنجاری تلقی نمی‌شود، بلکه به‌مثابه یک هنجار دینی و به تبع آن ارزش دینی به شمار آید. البته ممکن است این نوع خودکشی عمومیت نداشته و برای افراد خاصی باشد.

قتال در راه خدا و «شهادت» در اسلام، «سپوکو» (Seppuku) در آیین‌های ژاپنی، و عمل «سانتارا» یا «سالخارا» (Sallekhan) در آیین جینیسم از جمله رفتارهایی است که همچون آیین ساتی در هندوئیسم در زمره خودکشی مقدس قرار می‌گیرند (الیاده، ۱۹۹۳، ج ۱۴، ص ۱۲۵-۱۲۹).

در آیین هندوئیسم به دو نوع خودکشی اشاره شده است:

اولین شکل آن «پرایوپاوسا» (Prayopavesa) مربوط به کسی است که برای رهایی از «چرخه سمساره»، خود را با انجام کارهای طاقت‌فرسا مثل عدم استفاده از آب و هوا به هلاکت می‌اندازد.

دومین شکل از خودکشی در هندوئیسم رسم «ساتی»، یعنی سوزاندن بیوه‌زن است (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹). با توجه به مطلب بیان‌شده، ارتباط میان این رسم با اصل «آهیمسا» روشن می‌شود. «آهیمسا» یکی از اصول حاکم در نظام اخلاقی آیین هندو است. این اصل به معنای آزار نرساندن به موجودات عالم است. در همین زمینه، خودکشی زیر پا گذاشتن این اصل تلقی می‌شود و همان‌گونه که کشتن دیگران گناه به شمار می‌آید، به طریق اولی کشتن نفس با این اصل اساسی منافات دارد. سازگاری رسم ساتی با این اصل به واسطه انگیزه متعالی کسی که دست به این عمل می‌زند، توجیه می‌شود.

۱-۵. ریشه‌های فکری رسم ساتی

یکی از مسائل مطرح شده در خصوص رسم ساتی و شاید دغدغه کسی که با این رسم در آیین هندو آشنا می‌شود این است که با کدام پشتوانه دینی، فرهنگی و اجتماعی این کار صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر زن بیوه‌ای که دست به چنین عملی می‌زند، چه انگیزه قوی‌تری نسبت به حفظ جان و علاقه به زندگی در او پدیدار می‌شود که حاضر می‌گردد جان خود را فدا کند. در این خصوص، برخی از احتمالات وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود.

۱-۵-۱. انگیزه الهیاتی

۱-۵-۱-۱. الگوگیری از الهه‌ها

یکی از زمینه‌های انجام رسم ساتی تقلید و الگوگیری از الهه‌ای به نام «ساتی» است که با عنوان *داکشیانی* (Dakshayani) یعنی دختر *دکشا* شناخته می‌شود. «ساتی» الهه سعادت و طول عمر و اولین همسر *شیوا* (مایکلز، ۲۰۰۴، ص ۱۴۹) است. بیوه‌زنی که خود را به همراه جسد شوهرش می‌سوزاند با تأسی از این الهه، نیکبختی، عفت، پاکدامنی و وفاداری خود نسبت به شوهر را در معرض دید همگان قرار می‌دهد (کینزلی، ۱۹۸۷، ص ۳۵) و بدین‌وسیله به تحولی معنوی دست یافته، در جامعه از او به نیکی یاد می‌شود. این مهم‌ترین انگیزه برای انجام داوطلبانه این رسم است.

۱-۵-۱-۲. تناسخ

از نگاه بسیاری از زنانی که دست به عمل ساتی می‌زنند، خودسوزی منجر به حلول در هیأت طبقات بالاست؛ به این علت که ازدواج یک پیوند ابدی زناشویی است و زنی که یک بار با مردی وصلت کرد تا ابد از آن اوست و در زندگی‌های بعدی هم به او خواهد پیوست (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۶۶). با توجه به نظام

کاست‌ها در باورهای هندوها و همچنین اعتقاد به تناسخ، این نظر قوت می‌گیرد که زنی که ساتی می‌کند در چرخه بعدی زندگی در وضعیت بهتری قرار می‌گیرد و می‌تواند در کنار شوهر خود در مرحله بعدی، زندگی سعادت‌مندانه‌تری داشته باشد.

از سوی دیگر، اگر زنی این کار را انجام ندهد عقوبتش این است که در چرخه بعدی زندگی پست‌تری خواهد داشت. به هر حال این عمل واجب نیست و او در سوزاندن و نسوزاندن خود مختار است. قرار گرفتن در زمره رایان (شاهان) در صورت خودسوزی و جای گرفتن در شکم شغال در صورت عدم خودسوزی در عبارت ذیل به روشنی مبین این انگیزه است:

از عادات شایعه قاطبه هند است سَتّی شدن زنان با شوهران... و زعمشان این است که هر زنی که خود را با شوهر بسوزاند او و شوهرش هر دو در مرتبه دوم به جسد رایان حلول کنند و باز همین شوهر او را باشد... (شوشتری، ۱۳۶۳، ص ۳۷۹).

اگر زنی بیوه به هوای تولید فرزندان با مردی دیگر تزویج کند در حیات ثانوی که به این دنیا خواهد آمد، به جای آنکه به شوهر خود متصل شود به کیفر این خطیئه در رحم شغالی جای خواهد گرفت (ناس، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷).

بدین‌سان بیوه‌زن به واسطه خودسوزی خودش، به یک جایگاه ویژه و قابل تحسین دست پیدا می‌کند و کفاره گناهان و بدرقتاری‌های خود و شوهرش می‌شود. ساتی با انجام چنین عملی به جبران اعمال گذشته خود و شوهرش پرداخته، اطمینان پیدا می‌کند که به سعادت رسیده است. درحقیقت با مرگ شوهر و ایجاد زمینه انجام عمل ساتی، موهبت و فرصتی بی‌بدیل فراهم می‌شود که باید آن را مغتنم شمرد (الیاده، ۱۹۹۳، ج ۱۴، ص ۱۲۵).

۲-۱. انگیزه اجتماعی

به‌طور کلی یکی از نگرانی‌های زنان و به‌طور خاص زنان هندو وضعیت زندگی ایشان پس از مرگ شوهر است. وضعیت و جایگاه زن در میان هندوها این کار را با حساسیت بیشتری مواجه می‌سازد. در جامعه سنتی هند و همچنین مطابق قانون منو زنان در هر وضعیتی که باشند، باید تحت اختیار، سلطه و هدایت مردی باشند. این مرد در قالب شوهر، پدر و یا فرزند ایفای نقش می‌کند (ناس، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷؛ موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۱).

توجه به این نکته طبیعی است که زنی که در کنار شوهر و با حمایت او زندگی می‌کند، با از دست دادن شوهر خود، یکی از مهم‌ترین و بهترین پایگاه‌های حمایتی خود را از دست می‌دهد و به همین سبب نیازمند راه‌حلی برای این پیشامد سخت است.

همچنین از نظر اجتماعی، زن بیوهای که رسم ساتی را انجام نداده باشد، هرچند به لحاظ فیزیکی زنده تلقی می‌شود، اما درحقیقت با مرگ شوهرش مرده است و به همین سبب اقتدار و جایگاه خود را از دست می‌دهد. وی

مجبور است تحت قیمومیت بزرگ‌ترین فرزند پسر خود زندگی کند، عفت و پاکدامنی خود را رعایت کند، موی خود را کوتاه نگه دارد، فقط لباس سفید بپوشد و از جواهرآلات استفاده نکند و اگر جوان است صورت خود را بیوشاند (مایکلز، ۲۰۰۴، ص ۱۵۱-۱۵۲).

افزون بر نگرانی زن بیوه نسبت به وضعیت خود پس از مرگ شوهر و نگاه منفی و طرد وی از طرف جامعه، نیازهای جنسی و روحی و عاطفی، وی را با محذوره‌های جدی مواجه می‌سازد (منسکی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). به همین علت، بیوه‌زن هندی ترجیح می‌دهد تا در کنار بدن شوهرش سوزانده شود تا خفت و خواری را تا پایان مرگ طبیعی تحمل نکند.

از سوی دیگر، جایگاه رفیعی که هندوان برای کسی که این کار را انجام می‌دهد قایلند، سبب می‌شود زنان بیوه به این کار تمایل پیدا کنند. یکی از مشوق‌های این عمل احترام بیش از حد برای این زنان و پرستش آنان همچون الهه است.

هرجا چنین زنی سستی می‌شد، آنجا ضریحی به شکل چهارطاقی با مناره‌ای به‌طور یادگار می‌ساختند... هندوها هر زن سستی را بیش از حد احترام می‌گزارند... اگر در خانواده‌ای کسی سستی شده است، نوزاد این خانواده را به ضریح می‌برند و موهایش را آنجا می‌تراشند و شیرینی تقسیم می‌کنند (جعفری، ۱۳۵۲).

بنابراین به نظر می‌رسد رسم «ساتی» به واسطه ملاحظات اجتماعی و وجود مشوق‌ها و یا عواقبی که انجام یا عدم انجام آن به دنبال دارد، به صورت داوطلبانه اجرا می‌شود.

۳-۵-۱. انگیزه شخصی

۳-۵-۱-۱. عشق و محبت

گاهی زن ساتی تحت تأثیر احساسات واقعی برخاسته از غم و اندوه و عشق و محبت به شوهر تهییج می‌شود و دست به چنین کاری می‌زند. این انگیزه با ادعای داوطلبانه بودن انجام این عمل، سازگاری بیشتری دارد. تفاوت شخصیتی زنان نسبت به مردان در خصوص غلبه احساس هیجان و شدت عواطف، شاهدهی بر این مدعاست. نقل شده است:

... مه‌بهاراتا! این قانون را بنا می‌نهد که بیوه پاکدامن نمی‌خواهد که بعد از مرگ شوهرش زنده بماند، بلکه با غرور پا به آتش می‌گذارد (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۶۵).

این نوع انگیزه در بسیاری از متون ادبی عرفانی مشاهده می‌شود. در دوره‌ای که حضور مسلمانان در سرزمین هند چشمگیر است، ادبیات دینی و عرفانی تحت تأثیر متقابل فرهنگ و تمدن هندوان و ایرانیان قرار دارد. یکی از تأثیرات آداب و رسوم هندویی در ادبیات عرفانی مسلمانان مربوط به رسم «ساتی» است. جلوه این رسم به حدی است که قریب ۲۳ ستی‌نامه در ادبیات به رشته تحریر در آمده و قدیمی‌ترین آن *عشق‌نامه حسن دهلوی* (۶۴۹-۷۳۷ ق) است (باباصفری، ۱۳۸۷). در این نوع نگاه، غالباً ساتی به پروانه‌ای تشبیه می‌شود که بر سر شمع مرده می‌سوزد.

چون زن هندو کسی در عاشقی دیوانه نیست سوختن بر شمع کشته کار هر پروانه نیست

۲-۳-۱. ترس از خیانت

احساس صدمه خوردن از ناحیه همسران و به مخاطره افتادن حیات افراد نیز می‌تواند یکی از علل روی آوردن به رسم ساتی باشد. برخی از هندوها به علت اینکه جان خود را در برابر توطئه‌های زنان حفظ کنند، سنت ساتی را از جمله شروط پیمان ازدواج کرده بودند. بدین‌سان زنانی که در فکر گرفتن جان شوهران خود بودند، دست به چنین عملی نمی‌زدند؛ زیرا منجر به سوزانده شدن خود آنها می‌شد. در همین زمینه نقل شده است: یک قبیلۀ پنجابی به نام «کتایی» ساتی را به شکل قانون درآورده بود تا همسران را از مسموم کردن شوهران بازدارد (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۶۶).

۶-۱. مشوق‌ها و ضمانت اجرای رسم ساتی

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، هرچند ادعا شده است که این رسم به‌طور داوطلبانه انجام شده، اما در برخی مناطق فشار اجتماعی آن را به قانون تبدیل کرد. همچنین هیچ شکی نیست که انجام این رسم قابل قبول عامه مردم قرار گرفت؛ زیرا زندگی زن بیوه، هم‌غریبانۀ بود و هم‌پست.

البته باید اذعان کرد که صرف‌نظر از تقدیس یا لعنت چنین کاری در فرهنگ اجتماعی هندوان، باور بر این بود که زنی که ساتی انجام می‌دهد، زنی بسیار قدرتمند است و کار فداکارانه‌اش برای تطهیر خود و شوهرش است.

بنابراین هرچند عمل ساتی ممکن است همیشه با انگیزه مذهبی نباشد، اما پاداش دینی دارد. از عواقب انجام عمل ساتی می‌توان به توصیه‌های زنان بیوهای اشاره کرد که این سنت را انجام نداده و آثار سوء آن را گوشزد می‌کنند. از جمله مشوق‌های آن نیز القای این نکته مهم است که زن با عمل به رسم ساتی، از عذاب شوهر خود می‌کاهد و خودش نیز از سرور و خوشی دائمی بهره‌مند می‌شود (جعفری، ۱۳۵۲).

۲. جایگاه زن در هندوئیسم

توجه به جایگاه زن در هندوئیسم از مهم‌ترین مسائلی است که نقش کلیدی در فهم عمل ساتی ایفا می‌کند و بدون توجه به آن، درک واقعیت خودسوزی بیوه‌زنان، درکی ناقص و ناتمام است.

به‌طور معمول در خانواده هندو، «پدرشاهی» حاکم بود و پدر بر همه اعضای خانواده و بردگان و حتی زنان سلطه کامل داشت. زن در تمام عمر می‌بایست تحت قیمومیت پدر، شوهر و پسر باشد، سزاوار داشتن مال و منال نبود و به هیچ علتی نمی‌توانست از شوهر خود طلاق بگیرد (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۶۳ و ۵۶۴). همچنین نگاه بسیار منفی نسبت به زنان، پس از دوره ودایی و براساس قانون‌نامه منو این‌گونه نقل شده است:

سرچشمه‌نگ زن است. سرچشمه‌ستیز زن است. سرچشمه وجود زیرین زن است. پس باید از زن پرهیز کرد (همان، ص ۵۶۴).

کشتن یک سگ، یک نفر شوده و یا یک زن جرم بسیار کوچکی است (ویر، ۱۳۷۴، ص ۲۹۰).

این نوع نگاه به زنان در جامعه هندوها برخاسته از آموزه نظام طبقاتی هندوها و تعیین جایگاه زنان در این نظام است. زنان در این نظام همانند افراد «تجس» (Asprishya) با همان شأن و ارزش هستند (کانابیران، ۲۰۰۴، ص ۲۷۴). درخصوص حضورشان در جامعه نیز ملزم به «پرده‌نشینی» (pardah-pativrata) هستند. ایشان حتی از حق اظهار محبت به شوهران منع شده‌اند. همچنین زنانی که نتوانند خواسته خانواده شوهر خود را مبنی بر آوردن پسر برآورده کنند، می‌بایست یکی از سه راه «طلاق»، «طرد» و «خواستگاری از زنی برای ازدواج با شوهرشان» را انتخاب کنند (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۳) که تمام راه‌های پیش روی ایشان عواقب جبران‌ناپذیری برای زن در جامعه هندو دارد.

به‌طور کلی، زنان در جامعه هندو، حتی پس از مرگ شوهرانشان حق ازدواج با مرد دیگری را ندارند (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۹). و با توجه به عواقب پس از آن بهترین کار برای ایشان انجام رسم «ساتی» است. نتیجه این نوع نگاه به جایگاه زن در هندوئیسم و محدودیت‌های اعمال شده درخصوص زنان، جامعه هندوها را به این سمت می‌کشاند تا برای فرار از این عواقب، دست به قتل نوزادان دختر بزنند (همان، ص ۱۳).

۳. جایگاه زن در اسلام

۳-۱. وضعیت زن بیوه در اسلام

افزون بر سنت‌های اجتماعی و فرهنگی میان مسلمانان، قرآن کریم به‌عنوان سند جامع و فراگیر میان مسلمانان، نکاتی را ارائه می‌فرماید که بیانگر جایگاه و منزلت زن به‌طور کلی و زن بیوه به‌طور خاص در مقایسه با تعالیم و سنت‌های هندوئیسم است.

درخصوص اصل خلقت زنان، اسلام میان زن و مرد تفاوتی قائل نشده و هر دو را در یک مرتبه قرار داده است. قرآن کریم به وضوح در این زمینه می‌فرماید: «ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده ساخت...» (نساء: ۱). همچنین خلقت زن را به‌مثابه موجودی مستقل از مرد به این صورت تبیین کرده است: «ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم...» (حجرات: ۱۳). در همین زمینه جنس مؤنث (زن) به‌عنوان مخلوقی از مخلوقات خداوند حکیم، دارای ارزش و حق حیات است و حذف ایشان - قتل نوزادان دختر یا انجام مناسکی همچون رسم ساتی - ضد ارزش تلقی می‌شود.

در خصوص هدف خلقت نیز که رسیدن به سعادت اخروی است، تفاوتی میان زن و مرد نیست و هریک بهره‌مند از امکاناتی است که خداوند برای ایشان قرار داده است؛ از جمله: عقل به‌مثابه راه عمومی هدایت و دین به‌منزله راه فراعادی برای هدایت.

نکته قابل توجه اینکه قرآن کریم تأکید می‌کند که خداوند متعال زن و مرد را برای یکدیگر آفریده است: «... آنان لباس شما هستند و شما لباس آنان هستید...» (بقره: ۱۸۷) و بدین‌روى ایشان را مکمل یکدیگر در تحقق این هدف معرفی می‌کند.

از جهت ارزش‌گذاری میان زن و مرد، اسلام ضمن نفی نگاه جنسیتی و تأکید بر کرامت انسان (اسراء: ۷۰) ملاک ارزش را «تقوا» بیان کرده است (حجرات: ۱۳).

بی‌شک تحقق هدف خلقت نیز در مسیر زندگی انسان شکل می‌گیرد و ازدواج به‌مثابه یکی از مهم‌ترین تحولات این دوران محل توجه و اهمیت است. به همین منظور، قرآن کریم هدف از این مرحله زندگی را رسیدن به آرامش معرفی کرده، بر دوستی و محبت همسران به یکدیگر تأکید می‌کند (روم: ۲۱).

در خصوص بهره‌مندی از حقوق نیز اسلام توجه به ارتباط حق و تکلیف کرده است. زن همانند مرد با توجه به تکالیفی که دارد، از حقوقی بهره‌مند است و همانند مردان نباید این حقوق از ایشان سلب شود. «برای مردان از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است، و برای زنان [نیز] از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است» (نساء: ۳۲). بنابراین زنان مالک ارث، نفقه، مهر، هبه و نتیجه کار و فعالیت خویش هستند.

در روابط اجتماعی، اسلام با حبس زنان در خانه و ممانعت از حضور ایشان در جامعه (پرده‌نشینی) مخالفت کرده و آن را با آزادی طبیعی و حیثیت انسانی زن در تنافی می‌بیند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۹).

توجه به جامعیت اسلام و در نظر گرفتن شرایط و جنبه‌های گوناگون زندگی و همچنین تکالیف و نقش‌هایی که هریک از زن و مرد در زندگی ایفا می‌کنند، در تعیین جایگاه زن و بهره‌مندی وی از حقوق عادلانه بسیار مهم است.

برای نمونه، یکی از مسائل چالشی در بحث حقوق بشر، مسئله ارث در اسلام و تفاوت میان جنس مذکر و مؤنث است. یکی از پاسخ‌های نقضی در این مسئله، وجود مصادیقی است که مبین عدم تفاوت ارث میان زن و مرد است. یکی از بهترین نمونه‌ها در این زمینه، مرد و زنی هستند که پدر و مادر متوفاه هستند - و در صورت فرزند داشتن متوفاه - هریک به میزان یک ششم ارث می‌برند (نساء: ۱۱).

با توجه به مطالب ذکرشده، نگاه اسلام به زن از حیث مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و بهره‌مندی از حقوق، نگاهی متعالی است و با توجه به نظام فکری اسلام، زن در تمام مراحل حضور خود در زندگی (پیش از ازدواج، حین ازدواج و پس از آن) و به لحاظ نقش (دختر، همسر و مادر) دارای جایگاه ویژه‌ای است و هیچ‌گاه از جامعه طرد نمی‌شود.

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، رسم «ساتی» در هندوئیسم مربوط به زنانی است که شوهر خود را از دست داده‌اند. بدین‌روى شامل زنانی که طلاق داده شده‌اند، نمی‌شود.

در فرهنگ اسلامی به زنانی که شوهر خود را بر اثر طلاق یا مرگ از دست داده‌اند، «بیوه» گفته می‌شود. اسلام برای زن بیوه (شوهرمرده) مقررات و احکام خاصی دارد که افزون بر رعایت مصالح عاطفی و شخصی او، از سلامت جامعه محافظت می‌کند. در حقیقت اسلام از یک سو با مجاز دانستن ازدواج مجدد بیوه‌زن نیازهای شخصی، عاطفی و اجتماعی وی را تأمین می‌کند و از سوی دیگر با وضع «عده وفات»، پاکدامنی و عفت زن بیوه و التیام درد وی درخصوص مرگ شوهر را تأمین کرده است. عدم جواز ازدواج پدر با بیوه پسر و بالعکس هم به منظور رعایت همین مصالح است. در این خصوص قرآن کریم می‌فرماید: «و کسانی از شما که می‌میرند و همسرانی بر جای می‌گذارند [همسران] چهار ماه و ده روز انتظار می‌برند. پس هرگاه عده خود را به پایان رسانند در آنچه آنان به نحو پسندیده درباره خود انجام دهند بر شما گناهی نیست و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است» (بقره: ۲۳۴).

«و درباره آنچه به طور سربسته از آنان [در عده وفات] خواستگاری کرده یا [آن را] در دل پوشیده داشته‌اید، بر شما گناهی نیست. خدا می‌داند که [شما] به زودی به یاد آنان خواهید افتاد؛ ولی با آنان قول و قرار پنهانی مگذارید، مگر آنکه سخنی پسندیده بگویید؛ و به عقد زناشویی تصمیم مگیرید تا زمان مقرر به سرآید و بدانید که خداوند آنچه را در دل دارید، می‌داند. پس از [مخالفت] او بترسید و بدانید که خداوند آمرزنده و بردبار است» (بقره: ۲۳۵).

«و با زنانی که پدرانان به ازدواج خود درآورده‌اند نکاح نکنید، مگر آنچه که پیش‌تر رخ داده است؛ زیرا آن زشتکاری و [مایه] دشمنی و بدراهی بوده است» (نساء: ۲۲).

«نکاح اینان بر شما حرام شده است... و زنان پسرانان که از پشت خودتان هستند...» (نساء: ۲۳).

همچنین ازدواج نبی مکرم ﷺ با زنان بیوه نشان‌دهنده نادرستی این دیدگاه است که زنان بیوه حق ازدواج ندارند و خط بطلانی بر تفکراتی همچون هندوان در این مسئله است. آیه ذیل افزون بر اختصاص چنین حقی برای بیوه‌زن و یکسان بودن وی با سایر زنان، بیانگر اهمیت صفات معنوی در مقابل صفات ظاهری است.

«اگر پیامبر شما را طلاق دهد، امید است پروردگارش همسرانی بهتر از شما، مسلمان، مؤمن، فرمانبر، توبه‌کار، عابد، روزه‌دار، بیوه و دوشیزه به او عوض دهد» (تحریم: ۵).

قرآن کریم در بحث ازدواج زنی که شوهر از دست داده، فقط یک مورد را به صورت مطلق استثنا کرده است که به هیچ وجه حق ازدواج ندارد و آن هم مربوط به بیوه‌زنان پیامبر اکرم ﷺ است. این امر در حقیقت از ویژگی‌های خاص پیامبر ﷺ و به خاطر جلوگیری از هتک حرمت ایشان است.

«و مطلقاً نباید زانش را پس از [مرگ] او به نکاح خود درآورد؛ زیرا این [کار] نزد خدا همواره [گناهی] بزرگ است» (احزاب: ۵۳).

نکته قابل تأمل دیگر در خصوص چنین زانی تصریح قرآن کریم بر حرمت به ارث بردن بیوه و تملک او از

روی اکراه و اجبار است (نساء: ۱۹). به همین سبب منع مسلمانان از ازدواج بیوه‌زنان به قصد تملک دارایی‌های آنها نشانگر توجه اسلام به جایگاه این زنان و رعایت حقوق ایشان است.

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری این نوشتار چند نکته حائز اهمیت است که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

۱. آنچه در خصوص رسم «ساتی» باید مدنظر قرار گیرد این است که این رسم همیشه یک استثنا بوده و نه یک رویه (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۸۶). در کتاب‌های مقدس هندویی نیز هرگز درباره این رسم جنایت‌کارانه دستوری داده نشده بود (سن، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶). این رسم بیشتر در میان برخی از طبقات خاص هندوها، همانند برهمنان، جنگ‌پیشگان و راجپوت‌ها اجرا شده است. البته از میان آنها، بیوه‌زنان باردار و بچه‌دار را هرگز نمی‌سوزاندند (جعفری، ۱۳۵۲).

۲. یکی از انگیزه‌های عمل ساتی الگوگیری و تأسی به الهه «ساتی» یعنی *داکشیانی*، همسر اول *شیوا*، معرفی شده که با این رسم بی‌ارتباط است. به عبارت دیگر، علت اینکه *داکشیانی* در داستان نزاع پدرش *داکشا* و همسرش *شیوا* (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۷۶-۷۸) خود را سوزاند این بود که ساتی خود را به این علت در آتش قربانی می‌سوزاند که پدرش *داکشا*، همسر او *شیوا* را در مراسم دعوت نکرده بود. مقایسه این رفتار *داکشیانی* که در حیات شوهرش (*شیوا*) انجام داد و سپس در قالب «پارواتی» (*Parvati*) مجدداً زاده می‌شود و با *شیوا* ازدواج می‌کند، با بیوه‌زنی که به علت مرگ شوهرش او را می‌سوزاند، مقایسه‌ای بی‌وجه و قیاس‌مع‌الفارق است. بنابراین «ساتی» توطئه‌ای به نام دین است و در مقابل حق حیات زنان قرار دارد و رفتاری وحشتناک بر روی زنان به شمار می‌آید.

۳. یکی از انگیزه‌های قوی در انجام ساتی، رسیدن به آرامش ابدی است که با نظام اخلاقی کاست‌ها در هندوئیسم و عقیده «تناسخ» سازگاری دارد؛ بدین‌بین که در صورت انجام عمل ساتی توسط زن بیوه، وی در چرخه بعدی زندگی به تکامل می‌رسد و وضعیت بهتری را نسبت به زندگی قبل درک می‌کند. در مقابل، کسی که از این عمل سر باز بزند در چرخه بعدی گرفتار است و در طبقه نازلی حلول می‌کند. بنابراین ترس از گرفتاری در زندگی آینده و قرار گرفتن در زندگی بدتر در دوره بعدی حیات، مهم‌ترین دلیلی می‌تواند باشد که این عمل به صورت داوطلبانه انجام شود.

۴. با توجه به محذوراتی که برای بیوه‌زنان وجود دارد، چه در صورت حیات و چه در صورت خودسوزی، ازدواج آنان را در معرض یک مانع بزرگ برای تکامل شخصی زن قرار می‌دهد و ممکن است تمایل زنان به ازدواج را تحت تأثیر و خدشه قرار دهد.

۵. با توجه به اینکه اصل «آهمیسا» اصلی حاکم و بنیادین در آموزه‌های دینی هندوئیسم است، تعارض عمل ساتی با این اصل قابل توجیه با عناوینی همچون «خودکشی مقدس» نیست. افزون بر آن حفظ پاکدامنی و عفت زن بیوه منحصر در عمل ساتی نیست.

۶ در مبانی دین اسلام، هم در حوزه مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی و هم در نظام اخلاقی و حقوقی، توجه ویژه‌ای به زنان شده است. زن در اسلام در خلقت و هدف آن با مرد یکسان است و همچنین در تحقق هدف خلقت بسیار تأثیرگذار است و خداوند متعال زمینه‌های بهره‌برداری از ظرفیت‌های وجودی وی را در اختیارش قرار داده است.

۷. دین اسلام با تأکید بر ارزش زن و لزوم رعایت حقوق وی در عرصه‌های گوناگون حیات وی و با توجه به نقش‌های متفاوت زن در قالب دختر، همسر و مادر، جایگاه رفیعی برای زن در جامعه ترسیم کرده است.

۸. زن در اسلام پس از مرگ همسرش، همچنان از استقلال و حقوق متناسب با شأن خود بهره‌مند است و انگیزه و ابزار لازم را برای رسیدن به کمال مطلوب و ادامه حیات و امید به آن دارد.

همان‌گونه که ملاحظه شد، عامل اصلی در انجام عمل ساتی، وضعیت اجتماعی زن بیوه و نگاه به وی در فرهنگ عمومی هندوان است و سایر عوامل برخاسته از این عامل است. از سوی دیگر، نگاه اسلام به جایگاه زن بیوه و در نظر گرفتن مصالح فردی و اجتماعی او سبب شده است که زن بیوه مسلمان افزون بر بهره‌مندی از نعمت حیات، در زندگی فردی و اجتماعی خود آسیب نبیند و بتواند در کنار سایر اقشار جامعه زندگی کند. خودداری از ازدواج در مدت معینی بعد از مرگ شوهر و حق ازدواج دوباره پس از آن نیز به منظور حفظ پاکدامنی وی و سلامت جامعه است. این برخورد التیام‌دهنده رنج‌هایی است که با مرگ همسر در او پدید آمده است.

به همین سبب برای زن مسلمانی که شوهر خود را از دست داده، چه به لحاظ الهیاتی و نگاه هستی‌شناسانه و چه از لحاظ برخورداری از حقوق انسانی و عدم طرد از جامعه، امید به زندگی وجود داشته و زمینه بهره‌مندی از حیات متعالی و متکامل فراهم است و نه در نظام فکری اسلام نیازی به راه‌حل ارائه‌شده توسط هندوئیسم (رسم ساتی) است و نه زنان مسلمان چنین انگیزه‌ای دارند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند.
ایونس، ورنیکا، ۱۳۷۳، *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
—، ۱۳۷۵، *اساطیر مصر*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
باباصفری، علی اصغر، ۱۳۸۷، «ستی و بازتاب آن در ادبیات فارسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، ش ۱۶۰، ص ۴۹-۷۴.
جعفری، یونس، ۱۳۵۲، «ستی»، *ارمغان*، ش ۹، ص ۵۸۵-۵۹۲.
موسوی، سیده فاطمه و حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۹، «بررسی تحلیلی مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو»، *معرفت ادیان*، ش ۴۵، ص ۷-۲۴.
حکمت، علی اصغر، ۱۳۳۷، *سرزمین هند*، تهران، دانشگاه تهران.
خوشناتی، ملانوعی، ۱۳۴۸، *سوز و گماز*، تصحیح امیرحسین عابدی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
داراشکوه محمد، ۱۳۵۶، *اویانیشادها*، تهران، طهوری.
دورانت، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن (مشرق زمین: گاهواره تمدن)*، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریان‌پور، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
رامهرمزی، شهریار، ۱۳۴۸، *عجایب هند*، ترجمه محمد ملک‌زاده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
سن، ک.م، ۱۳۷۵، *هندوئیسم*، ترجمه ع پاشایی، تهران، فکر روز.
شوشتری، میر عبداللطیف خان، ۱۳۶۳، *تحفه العالم*، تهران، کتابخانه طهوری.
منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۹۳، *اخلاق در تئوس دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، طه.
—، ۱۳۸۴، «متون دینی هندو»، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ص ۱۱۵-۱۴۴.
ناس، جان بایر، ۱۳۹۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
ویتمن، سیمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
ویر، رابرت، ۱۳۷۴، *جهان مذهب: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- Altekar, Anant S., 1959, *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Dodwell, H. H., 1932, *The Cambridge History of the British Empire*, London, Cambridge University.
- Eliade, Mircea, 1993, *The Encyclopedia of Religion*, New York, Collier Macmillan.
- Eraly, Abraham, 2011, *The First Spring: The Golden Age of India*, New Delhi, Penguin.
- Harlan, Lindsey, 1992, *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*, University of California, Berkeley and Los Angeles.
- Hawley John Stratton, 1994, *Sati; the Blessing and the Curse*, New York, Oxford University.
- Kannabiran, Kalpana, 2004, "Gender and Changing Social Values in Hinduism", in *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, Edited by Robin Rinehart, USA, abc-clio Inc.
- Kinsley, David, 1987, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Marshman John Clark, 1876, *History of India from the earliest period to the close of the East India Company's government*, London, W. Blackwood and sons.
- Michaels, Axel, 2004, *Hinduism: Past and Present*, New Jersey, Princeton University.
- Major Andrea, 2011, *Sovereignty and Social Reform in India*, New York, Routledge.
- Sharf, Robert, 2014, *Mindfulness And Mindlessness In Early Chan*, University of California, Berkeley.
- Sharma Arvind, 1988, *Sati: Historical and Phenomenological Essays*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Wiener, Margaret J., 1995, *Visible and Invisible Realms*, Chicago, University of Chicago.
- Wolpert, Stanley A., 2006, *Encyclopedia of India*, New York, Thomson Gale.

نوع مقاله: پژوهشی

مطالعه تطبیقی تلقی از شکل گنبد در معماری آیینی ادیان (مطالعه موردی ادیان هندو، ایرانی اسلامی و ییزانس مسیحیت)

عسل ستار / کارشناس ارشد معماری دانشگاه محقق اردبیلی اردبیل

asal.sattar.1360@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-8585-4213

b_gosili@uma.ac.ir

بهرام گسلی / استادیار دانشکده معماری دانشگاه محقق اردبیلی اردبیل

rostamzadeh@uma.ac.ir

یاور رستمزاده / استادیار دانشکده معماری دانشگاه محقق اردبیلی اردبیل

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

در بیشتر ادیان، مکان مقدس جایی است که از تمام اطرافش متمایز و شاخص باشد. یکی از عناصر شاخص برای متمایز ساختن این اماکن «گنبد» است. گنبد علاوه بر اینکه دارای سازه‌های معمارانه و منحصر به فرد است، نمادی ارزشمند و جهانشمول در ادوار تاریخی و سرزمین‌های گوناگون به شمار می‌آید. مسئله اصلی پژوهش بررسی نمادین گنبد و تبیین حکمت متعالی به کار رفته در شکل گنبد در ادیان منتخب هندو، ایرانی - اسلامی و ییزانس مسیحیت است. هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی چگونگی تحقق عناصر نمادین و مفاهیم پنهان در ساختار گنبد ادیان منتخب هندو، ایرانی - اسلامی و ییزانس مسیحیت است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بوده که با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای با تکیه بر آراء سنت‌گرایانه انجام شده است. نتایج بیانگر پیروی تمام ادیان از یک هندسه مقدس در شکل‌گیری معابد مبتنی بر دایره و مربع بوده که تلقی از گنبد عنصر اتصال‌دهنده روح به ذات یگانه و نمایانگر وحدت است.

کلیدواژه‌ها: ییزانس مسیحیت، شکل گنبد، گنبد ایرانی - اسلامی، معماری آیینی ادیان، هندو.

انسان در ادوار گوناگون در پی جایگاهی برای ظهور امر قدسی بوده است. از این رو با ایجاد محل‌های خاصی مانند معابد، روح خدا را جلوه‌گر می‌ساخته است (کواکبی، ۱۳۹۴). از سوی دیگر به سبب اهمیت و جایگاه ارزشمندی که آیین در بین اقشار گوناگون جامعه دارد، زمان و مکان برگزاری آن از دیگر اوقات و مکان‌ها ممتاز می‌شود. همچنین آیین با مرزبندی بین امور و با قاب‌بندی لحظه‌ها و مناظر، جامعه را از نظر فضا و مکان علامت‌گذاری می‌کند (گیویان، ۱۳۸۵).

معماری آیینی متشکل از سازه‌هایی است که به‌گونه‌ای نمادین، حضور آیین‌های گوناگون را منعکس می‌سازد. استوای هندی، زیگورات‌های بین‌النهرینی و مساجد اسلامی نمونه آن هستند (ذال و همکاران، ۱۳۹۴).

به عبارت دیگر شاخصه هر معماری مقدس به لحاظ کارکرد عبادتی - زیارتی، تمایز ذاتی آن از محیط پیرامون است، به گونه‌ای که فضا را به دو عرصه مقدس و نامقدس تقسیم می‌نماید. این کار سبب اجرای آداب خاصی از سوی زائران هنگام ورود به بنای مقدس می‌گردد (علی‌شیر و دیباجی، ۱۳۹۹). به دیگر سخن، در حکمت منتج از سنت، اثر هنری ذکری است که سبب یادآوری می‌گردد (رمضان‌ماهی و همکاران، ۱۳۹۷).

بنابراین باید بر وجود آن حقیقت روحانی که از آن نشئت گرفته است، گواهی دهد که در این صورت، شایسته صفت قدسی می‌گردد (بوره‌کهارت، ۱۹۵۸، ص ۷). همچنین «هر اثر مقدس از آنجاکه موجب انکشاف امر قدسی می‌گردد، کلیت و اجزای آن نیز مقدس می‌شود» (علی‌شیر و دیباجی، ۱۳۹۹). از این رو گنبد به‌مثابه جزئی از معماری آیینی از چنان جایگاه والایی برخوردار است که در ادیان گوناگون، در اماکن مقدس و الهی به کار گرفته می‌شده و به نوعی شاخصه برای این‌گونه اماکن تلقی گردیده است. لیکن چگونگی ظهور آن در ادیان گوناگون، متفاوت است. بنابراین شکل گنبد به‌عنوان هنری مقدس، دارای بیانی نمادین است که آن را به عنصری رمزگونه تبدیل می‌نماید، به بررسی فرم گنبد معماری آیینی ادیان پرداخته است.

در این زمینه پژوهش حاضر با رویکردی سنت‌گرایانه به بررسی ساختار گنبد در معماری آیینی ادیان پرداخته است. به عبارت دیگر، از دیدگاه سنت، اثر با هویت رمزگونه با معیارهای علمی قابل رمزگشایی نیست (رمضان‌ماهی و همکاران، ۱۳۹۷). سنت‌گرایان با دیدی نامادپردازانه و عارفانه در پی حقایق نهفته در پس هر اثر هنری به تحلیل آن می‌پردازند (کازلمی و موسوی گیلانی، ۱۳۹۸). سنت‌گرایانی مانند *آناندا کوماراسوامی*، *سیدحسین نصر*، *تیتوس بوکهارت* و سایر صاحب‌نظران مبانی نظری تجدد را خالی از اشکال دانسته و راه‌حل معضلات ناشی از آن را در بازگشت به سنت و حقایق ادیان الهی آن دانسته‌اند (بلخاری قهی، ۱۳۹۵).

مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی نمادین گنبد و تبیین حکمت متعالی به کار رفته در آن در ادیان منتخب هندو، ایرانی - اسلامی و بی‌زانس مسیحیت است. در این زمینه سعی شده است از آراء سنت‌گرایانی همچون تیتوس

بوکهارت و سیدحسین نصر و دیگر صاحب نظران بهره گرفته شود. ضرورت ایجاب می کند تا با این عنصر ناب بیشتر آشنا شویم، به رمزگشایی نمادهای به کاررفته در آن همت گماریم و در آن به دنبال هدف تبیین این حکمت، رموز و نشانه های موجود در گنبد باشیم تا شاید چراغی بر سر راه معماری تهی از معنا و مفهوم دنیای امروزی گردد. پرسش هایی که این پژوهش در پی پاسخ به آن است، عبارتند از:

- تلقی ادیان منتخب پژوهش از شکل گنبد چیست؟

- کدام ادیان از نظر به کارگیری عناصر نمادین و مفهومی در خلق گنبد از هماهنگی و قابلیت بالاتری برخوردار است؟

- افزون بر فرهنگ، مذهب و آیین، چه عوامل مؤثر دیگری در شکل گیری گنبد نقش دارد؟

فرضیه پژوهش بر ویژگی نمادین، مفهومی و کیفی گنبد بنا شده است تا ویژگی های کمی و سازه ای آن، نیز بر این حقیقت بنا شده است که گنبد بیش از آنکه عنصری سازه ای محسوب شود، عنصری نمادین و معنایی به منظور معرفی معماری آیینی تلقی می گردد. بنابراین تأکید می کند که گنبد را عنصری نمادین و آیینی معرفی نماید که با وجود تمایزاتی در شکل، در تمام ادیان از وجه نمادین و مفهومی مشترکی برخوردار است که البته در گنبدهای ایرانی - اسلامی به مراتب از سایر ادیان پررنگ تر است.

در زمینه این عنصر شاخص معماری ایران (یعنی گنبد) پژوهش های اندکی انجام شده است. محدود پژوهش هایی هم که صورت گرفته، گنبد را از دیدگاه سازه ای و هندسی تحلیل کرده و کمتر پژوهشی در سال های اخیر جنبه نمادین و مفهومی گنبد را به ویژه در سایر ادیان مدنظر قرار داده است. از این میان می توان به پژوهش «بررسی نقش گنبد در شکل دهی به مرکزیت معماری مسجد» (بمانیان و سیلوايه، ۱۳۹۱) اشاره نمود که گنبد را به منزله عامل ایجاد وحدت در مساجد بررسی کرده و نشان داده که گنبد با ایجاد مرکزیت، به کمک عناصر نمادین و مفهومی در ایجاد حس روحانی و معنوی نقش اصلی و چشمگیری را در مساجد اسلامی ایفا کرده است.

در پژوهشی دیگر با عنوان «بررسی ریشه های معنایی درخت طوبا در منابع شیعی» (صفایی پور و همکاران، ۱۳۹۵)، گنبدهای صفویه را از دید عقاید شیعی بررسی کرده اند و به جایگاه آن به مثابه نماد درخت طوبا در منابع شیعی اشاره نموده اند.

کتاب *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی* (بلخاری قهی، ۱۳۸۳)؛ نویسنده معماری اسلامی را نشئت گرفته از الگوی کعبه، یعنی تلفیق دایره (گنبد) و مربع و برگرفته از هندسه ای مقدس براساس کیهان شناسی دانسته و گنبد را با استناد به حدیث نبوی بررسی کرده است.

کتاب *هنر مقدس* (بورکهارت، ۱۹۵۸)؛ نویسنده معماری معابد هندو، مسیحی و اسلامی را به عنوان هنری مقدس بررسی کرده و قالب معماری، آنها را برآمده از بینشی روحانی معرفی نموده و معماری هندو و اسلامی را نسبت به مسیحیت در این زمینه موفق تر معرفی کرده است.

کتاب *هنر در گذر زمان* (گاردنر، ۱۹۲۶) که نسخهٔ اولیهٔ کتاب توسط هنر گاردنر به نگارش درآمده و توسط دیگر نویسندگان تکمیل شده، به بررسی و توصیف معماری اسلامی (نظیر مساجد، معابد هندو و کلیساهای بیزانسی) پرداخته است.

البته پژوهش‌هایی نیز با محتوایی متمایز از نوشتار حاضر انجام گرفته است؛ مانند مقالهٔ «تداعی معانی و انتقال مفاهیم شیعی در معماری آیینی» (مطالعه موردی سقافارهای آمل) «(ذال و همکاران، ۱۳۹۴)، نشان داده‌اند چگونه بنایی غیرآیینی همچون سقافارها با تغییر عملکرد و به کارگیری نقش‌مایه‌ها و اعداد نمادین، قابلیت تبدیل شدن به بنایی آیینی را دارند، در حالی که پژوهش حاضر بر محوریت عنصری با ماهیت آیینی شکل گرفته است.

همچنین در پژوهشی دیگر، با عنوان «بررسی مسیر تکاملی گنبد در معماری ایرانی - اسلامی از منظر گونه‌شناسی» (حاتمی نصاری و همکاران، ۱۴۰۰)، سیر تاریخی تغییر شکل گنبد، گنبد‌های مساجد ایران را تنها از بعد هندسی مدنظر قرار داده است.

در پژوهش «بررسی تأثیر ادیان هندی بر نقوش تزیینات معماری نیشابور در قرون دو تا چهار هجری» (شفیعی فر و همکاران، ۱۴۰۰)، نمادها و نشانه‌های آیین «جین»، «بودیسم» و «هندوئیسم» را یکی از ارکان نقوش نیشابور معرفی نموده و تنها تأثیر آیین بر نقوش معماری مدنظر پژوهش ایشان بوده است.

این در حالی است که در این مقاله سعی بر آن است با استناد بر پژوهش‌های پیشین مرتبط با موضوع گنبد و مطالعهٔ آثار برجستهٔ هر فرهنگ، از زوایای گوناگون و در ادیان منتخب پژوهش در کنار یکدیگر از دیدگاه نمادین و مفهومی، شکل گنبد ارزیابی گردد که در کمتر پژوهشی به جابگاه گنبد در ادیان گوناگون در کنار هم پرداخته شده است. علاوه بر این به تأثیر عوامل دیگری نظیر اقلیم و سیاست حاکمان وقت نیز توجه گردیده است.

چون هدف اصلی پژوهش پرداختن به ریشه‌ها، باورها و عواملی است که سبب شکل‌گیری شکل گنبد گردیده، از این‌رو براساس هدف، بنیادی - نظری محسوب می‌شود و چون با استفاده از روش «توصیفی - تحلیلی» ابتدا به معرفی و توصیف مفاهیم و ویژگی‌های آثار آیینی منتخب ادیان پرداخته شده و در آخر با تحلیل ویژگی‌های حاصل‌شده با به‌کارگیری استدلال قیاسی، چگونگی تأثیر هریک از عناصر نمادین و مفهومی در شکل‌گیری گنبد هریک از ادیان در قالب جدولی ارائه شده، از این‌رو براساس ماهیت، «تحلیلی - توصیفی» است.

جنبهٔ نمادین گنبد از زوایای گوناگون و در ادیان منتخب با تکیه بر آراء سنت‌گرایانه، تحلیل و مقایسه می‌شود. از این‌رو به‌کارگیری روش «تطبیقی» به درک بهتر و شفاف‌سازی مفاهیم پژوهش کمک مؤثرتری می‌نماید، که برای این منظور، از ابزار کتابخانه‌ای و مشاهدهٔ دقیق به منظور گردآوری داده‌ها استفاده شده و از روشی «کیفی» برای توصیف و تحلیل داده‌ها استفاده گردیده است. در ابتدا سه دین که از جنبهٔ آیینی و معماری آیینی برجسته‌تر

هستند، شامل ادیان هندو، ایرانی - اسلامی و بیزانس مسیحیت گزینش شده، سپس نمادها و مفاهیم متجلی در معماری آیینی‌شان براساس باورهای آنها بررسی گردیده و در نهایت، نتایج ارزیابی هریک در کنار یکدیگر مقایسه و نتیجه‌گیری نهایی ارائه داده شده است.

۱. تعاریف «گنبد»

در ارتباط با سابقه شکل‌گیری گنبد، می‌توان گفت: ابتدا کوه به‌مثابه عنصری چندوجهی با کارکردی اسطوره‌ای و تقدس زیاد، راهی برای رسیدن به آسمان و بریدن از تعلقات دنیوی و خشوع انسان در برابر خالق تلقی می‌شد. از این رو بیشتر آیین‌های باستانی روی کوه‌ها برپا می‌شد و غار - معبدها از اولین نوع معابد پدید آمده بود. سپس ساختمان‌های عظیم زیگورات‌ها، اهرام، مقابر و بناهای برجی‌شکل، گنبدها و معابد چندین طبقه بلند در همه جا به‌منزله نمادی از کوه و آسمان شکل گرفت (داریوش و همکاران، ۱۳۹۹).

از نظر لغوی اصطلاح «Archi» به معنای قوس با «آرک» در زبان پهلوی و «عرش» در زبان عربی هم‌ریشه است و نشانگر ریشه فرازمینی معماری مقدس و نیز پیوند میان معنا و شکل در معماری دینی است (بلخاری قه‌ی، ۱۳۸۳، ص ۴۰۶).

به عبارت دیگر، گنبد علاوه بر اینکه مانند سقفی فضای درون را از سرما و گرما مصون می‌دارد، رمز آسمان و مرکز آن محور جهان است که تمام درجات جهان را به ذات یگانه می‌پیوندد (نصر، ۱۳۹۲، ص ۶۲). در تفکر انسان سنتی، ماورا گوهری واحد دارد که مهم‌ترین ویژگی‌های آن لایتناهی، ازلی و کمال متجلی در دایره است و در برابر آن، جهان ماده، منتهای و محدود متجلی در مربع قرار دارد (بلخاری قه‌ی، ۱۳۹۲، ص ۳۷).

زمانی که معبد به صورت مربع برای پیوند روح انسان با روح عالم شکل گرفت، مربع توسط دایره‌ای بر بلندای پوشیده می‌شد (گنبد) یا احاطه می‌گردید (کعبه) که بیانگر غایت عبادت عابد و رسیدن به کمال بود (همان، ص ۳۷ و ۳۸).

رسول اکرم ﷺ در روایت معراج خویش، گنبد عظیمی از صدف سپید بر چهارپایه را در چهار کنج توصیف می‌نماید. این توصیف بیانگر الگوی روحانی هر بنای قبه‌دار است. «صدف سپید» رمز روح است که گنبدش همه مخلوقات را فرامی‌گیرد که عرش الهی نیز محسوب می‌شود (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۴۷). عرش از بعد عرفانی، خانه‌ای است که مقام رحمانیت حق در صدر آن جای دارد (بلخاری قه‌ی، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

در نظر شاعران پارسی، گنبد همان آسمان است. لفظ «گنبد» که واژه‌ای آرامی - سریانی است و از طریق زبان پهلوی به زبان فارسی راه یافته، یادآور اسطوره‌های بین‌النهرین است. زیگورات‌ها در این فرهنگ به نوعی اشاره به گنبد دارند (علی‌اکبری و وحیدیان، ۱۳۸۳).

از مطالعه تعاریف چنین برداشت می‌شود که گنبد ساختاری دوار بوده است و بیش از آنکه عنصری سازه‌ای تلقی گردد، نمادی از فضای متعالی تلقی شده که هدف از خلق آن برقراری پیوندی فرامادی با حقیقتی ناب بوده است و در این راه تمام عناصر و اشکال مادی و زمینی را برای خلق معنایی فرازمینی به خدمت گرفته و در کنار هم جای داده است، به گونه‌ای که به وضوح می‌توان شاهد تجلی وحدت در کثرت بود و اشارتی آن‌جهانی دریافت نمود.

۲. مؤثرترین عامل در شکل‌گیری گنبد

هنر مقدس که آفرینش را با زبانی تمثیلی به تصویر می‌کشد، نمایانگر سرشت رمزی عالم است که روح انسان را از بند تعلقات غیرواقعی می‌رهاند و هدف آن هماهنگی با ضرباهنگی کیهانی از طریق ترسیم دایره‌ای کامل و یگانگی با مرکز آن است (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۰ و ۱۲). تمام موجودات به میزان نزدیکی به مرکز الهی بهره برده، رو به سوی وحدت در حرکت‌اند (بلخاری قهی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰)، آن‌گونه که به واسطه گنبد روح انسان از قید تعلقات به سوی وحدت بیگران رها می‌گردد.

در نظام بصری، رمزی بهتر از اشکال هندسی منظم محاط در دایره یا کره برای نمایش سیر از «وحدت به کثرت» و بالعکس وجود ندارد (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۳۷). بنابراین هدف اصلی از طراحی گنبد دستیابی به وحدت و یگانگی جامع به منظور پیوند با آن روح ازلی است و تحقق این مهم در گرو خلق فضایی مرکزگراست. از این رو گنبد علاوه بر عنصری نمادین و مفهومی برای خلق مفهومی ازلی، خود هنری قدسی محسوب می‌گردد.

۲-۱. شاخص‌های مرکزیت

بنا بر پژوهش‌های انجام‌شده، شاخص‌های مرکزیت، خود به دو دسته شاخص‌های «مفهومی» و «نمادین» تقسیم می‌شوند.

۲-۱-۱. شاخص‌های مفهومی

شاخص‌های «مفهومی» همان‌گونه که از نام آنها پیداست، قابل دیدن و لمس کردن نیستند و تنها با فهم و ادراک انسان سروکار دارند. مفاهیمی نظیر نور، خلأ، درون‌گرایی و سکون از این قبیل هستند.

۲-۱-۲. شاخص‌های نمادین

شاخص‌های «نمادین» قابل مشاهده بوده و در نظر بیننده مرکزیت فضا را متجلی می‌سازند؛ نظیر دایره، تقارن نقطه‌ای، محور عمودی و کره (بمانیان و سیلوایه، ۱۳۹۱).

در ادامه، هریک از شاخص‌های مفهومی و نمادین معرفی می‌شود (جدول ۱).

جدول ۱: شاخص‌های مرکزیت

<p>نور با شفاف‌سازی و کاهش سنگینی و سردی بنا، آن را به پناهگاه روح گرفتار در ماده تبدیل می‌سازد (بلخاری قهی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳). به عقیده بورکهارت، هنرمند از سه ابزار «هندسه»، «ضرباهنگ» (ریتم) و «نور» برای بیان وحدت وجود بهره می‌برد که از این میان، نور کامل‌ترین نماد وحدت الهی محسوب می‌گردد (غیاثیان و داودی، ۱۴۰۰).</p>	<p>نور</p>	<p>نمادین</p>	<p>شاخص‌های مرکزیت در گنبد</p>
<p>«فضای خالی رمز تعالی پروردگار و حضور او در تمام اشیا است». به عبارت دیگر فضای خالی عوامل محدودکننده مادی را از میان برمی‌دارد و سبب نفوذ نور الهی به درون می‌شود (نصر، ۱۹۸۳، ص ۱۹۷ و ۲۰۰).</p>	<p>خلأ</p>		
<p>بنابر باورهای موجود در آیین‌های شرقی، انسان زمانی که متوجه مرکز وجودی خویش می‌شود و بر آن تمرکز می‌کند، از اغتشاش ذهنی رهایی می‌یابد که توان وصل و شهود را در او ایجاد می‌کند (بمانیان و سیلوایه، ۱۳۹۱، ص ۲۴).</p>	<p>درون‌گرایی</p>		
<p>حرکت از چهار گوشه نقشه و رسیدن به مرکز، به عبارت دیگر، چهار نقطه که به سوی هدف به یک نقطه تبدیل می‌شوند، نمایانگر حرکت از کثرت به وحدت است (بمانیان و سیلوایه، ۱۳۹۱، ص ۲۵).</p>	<p>تقارن نقطه‌ای</p>	<p>مفهومی</p>	
<p>این محور عمودی به مثابه ساختار نظام فضایی عالم، در مرکز گنبد سیر صعودی و عروج به مراتب اعلا را فراهم می‌سازد (بمانیان و سیلوایه، ۱۳۹۱، ص ۲۴).</p>	<p>محور عمودی</p>		
<p>از به هم پیوستن دایره و مربع، ماندالا (دوایر کیهان‌نمایی) به نام «گنبد» حاصل می‌شود. ماندالا به وسیله اعداد و هندسه، جهان بیرون و درون موجودات را بازتاب می‌دهد. حرکت خویش را از وحدت آغاز نموده، متجلی شده و در نهایت به نقطه آغازین وحدت برمی‌گردد (اردلان و بختیار، ۱۳۹۶، ص ۶۱).</p>	<p>دایره</p>		
<p>کره گنبد اشاره به مبدأ وجود دارد که از تقسیمات آن کثرت و صورت‌های گوناگون پدید می‌آید (عناقه و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸).</p>	<p>کره</p>		

لازم به ذکر است که طبیعت مقدس به شکل‌های گوناگون در هنر و معماری مقدس تمدن‌های سستی ظهور بصری یافته است. البته نحوه بروز آن در تمدن‌های گوناگون با هم متفاوت بوده که سبب خلق فضاهای بصری مختلفی گشته است (علی شیر و دیباجی، ۱۳۹۹).

از دیدگاه فلاسفه سنت‌گرا، طبیعت به دو مفهوم متمایز «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق» تقسیم می‌شود. مفهوم نخست به نیروی حیاتی و درونی و دومین مفهوم به مواد عالم طبیعت (مانند آب، خاک، آتش و دیگر عناصر طبیعی) اشاره دارد (بلخاری قهپی، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

بنابراین علاوه بر آیین و مذهب که دارای بعد درونی است، تأثیر عوامل بیرونی، نظیر تفاوت‌های جغرافیایی و نیز شرایط حکومتی را نمی‌توان بر شکل‌گیری تفاوت‌های شکل گنبد در مناطق و دوره‌های مختلف تاریخی نادیده گرفت. این مطلب از سیاست و حمایت حاکمان وقت در نمایش عظمت و گاه اعتقادات و باورهای ایشان نشئت می‌گیرد؛ مانند گنبد عظیم و باشکوه «سلطانیه».

۳. تلقی از شکل گنبد در معابد هندو

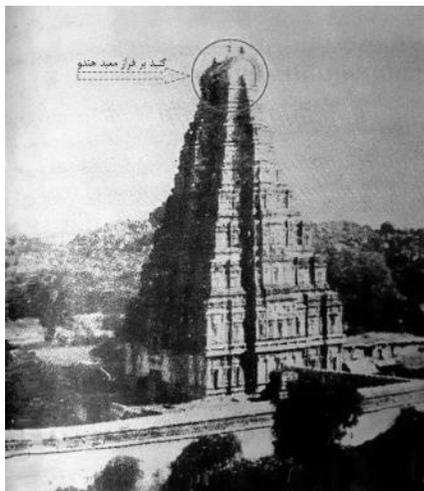
هندوئیسم اولین مذهب هندی با قدمت بیش از سه هزار ساله است که متأثر از آریاییان و با ظهور وداها (سرودهایی کهن با منشأ وحیانی) به‌ویژه ریگ‌ودا (مهم‌ترین و مقدس‌ترین کتاب هندو) در شبه قاره هند پدید آمد (بلخاری قهپی، ۱۳۹۵). اساس تفکر اولیه آیین هندو بر ایجاد وحدت و پیوستگی دنیای فانی آدمیان با دنیای باقی خدایان بوده است (شایگان، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۱۰۲). مطالب مذکور بیانگر اصل بنیادین آیین هندو (یعنی وحدت و پیوستن به آن ذات یگانه) بوده که در طراحی معابد هندو جلوه‌گر شده است.

در ادامه، فلسفه نهفته در معابد هندو و از جمله نقش نمادین گنبد در معابد مدنظر قرار می‌گیرد: در آیین هندو حرم در مرکزیت عالم جای دارد. از این‌رو مکانی مقدس و فارغ از مکان و زمان است؛ زیرا انسان در محضر خداوند است. شکل معبد تجسد این معنا بوده و با برجسته‌سازی جهات اصلی، فضا را براساس مرکز آن سازمان می‌دهد که نمودگار اختتام آفرینش و بازگشت به وحدت وجود (دایره رمز وحدت مبدأ اعلا) است و این اتمام در شکل چهارگوش معبد متجلی می‌گردد. در مقابل، شکل کروی آسمان بی‌منتهاست (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۷). به عبارت دیگر معبد هندو، خانه خدایان بر زمین، جایی است که آنها خود را بر انسان‌ها آشکار می‌سازند. در مرکز همه معابد هندو «گارباگریها» (Garbhagriha) یا حجره زهدان قرار دارد که تصویرها یا نمادهای الوهیت را در خود جای می‌دهد (گاردرنر، ۱۹۲۶، ص ۵۶۷). معابد هندو با تالارهای متعدد، بر محوری شرقی - غربی سازماندهی شده و نقشه آنها براساس نمودار هندسی مقدس جهان (ماندالا) سامان یافته است (همان).

«ماندالا» شبکه‌ای از چهارگوش‌های حاصل از آیین جهت‌یابی بوده که محل استقرار شالوده بناست. میدان مرکزی آن اقامتگاه برهما و حاوی رمز ذات الوهیت تلقی می‌شود (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۳۰).

به‌طور کلی الگوی معبد هندو از یک حجم مکعب شکل چند طبقه که منظم روی هم قرار گرفته و هرمی را ایجاد می‌کند و یک گنبد بر فراز هرم (محل عبور محور عمودی جهان که از مرکز گارباگریها کالبد معبد را شکافته و از رأس گنبد خارج گردیده) ساخته شده است. همچنین معبد هندو فاقد پنجره برای روشنایی حرم است و حرم صرفاً توسط دهلیزی که دهانه‌اش به در ورودی باز می‌شود، به خارج متصل می‌گردد.

تصویر ۱: معبد Hampi نزدیکی مدرس (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۳۸)



به بیان تیتوس بورکهارت، بر فراز معبد هندو، گنبد (sikhara) میان‌پری است که نوک محور از آن خارج می‌شود. این گنبد که گاه شبیه قرص ستبری است، طبیعتاً با طاق آسمان مطابقت دارد و رمز مافوق صورت است. (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۴۲).

تمام مطالب فوق گواه بر نمادین بودن و رمز الوهیت شکل گنبد در معابد هندو است که نقش مهمی در خلق مرکزیت و تجلی وحدت در کثرت معبد هندو ایفا می‌نماید. همچنین محور عمودی گنبد راهی به سوی عالم ماورا و رسیدن به وحدت وجود تلقی می‌گردد.

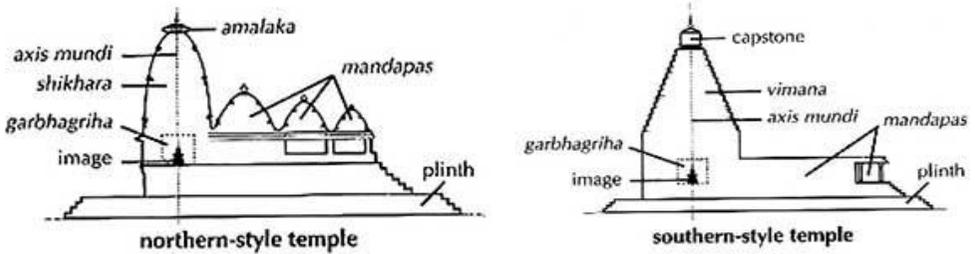
در باورهای هندو، انسان از طبیعت جداناپذیر است. انسان به‌مثابه جزئی از طبیعت، از آثار هنری ازلی خداوند تقلید می‌کند. قداستی که طبیعت برای هندو دارد، موجب می‌شود آن را در مقدس‌ترین مکان‌ها متجلی سازد (چدهوری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). از این رو در معماری هندو علاوه بر باورها، طبیعت دنیای بیرون نیز تأثیرگذار قلمداد می‌گردد.

تاریخ‌نگاران معماری براساس متن‌های باستانی هند، معابد هندو را به دو الگوی شمالی و جنوبی تقسیم می‌کنند (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۵۶۷). بنابراین هماهنگی و تجلی طبیعت در معماری به نوعی موجب سازگاری با اقلیم آن منطقه نیز می‌گردد و دوام اثر را بیشتر و آن را در نظر بیننده ملموس‌تر می‌سازد. از این رو شرایط اقلیمی در خلق دو الگوی شمالی (Nagara) و جنوبی (Dravidian) مؤثر بوده است.

مهم‌ترین ویژگی الگوی شمالی معابد، برج کندو مانند یا «شیکارا» (قله کوه) است با کلاهکی به نام «آمالاکا» که به شکل بالشک‌های دندان‌ه‌واری به الهام از شکل میوه «آمالا» طراحی شده است. همچنین معابد شمالی از بام‌های برج‌مانندی تشکیل شده است که بر فراز تالارهایی (مانداپاها) مستقرند که به گارباگری‌ها منتهی می‌گردند

(گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۵۶۷). برجستگی‌های نقشه به سمت شیکاراها کشیده می‌شوند. از این رو تأکید زیادی بر خطوط عمودی در ارتفاع است (گورمه و پاتیل، ۲۰۲۲، ص ۲۴۸). ولی الگوی معابد جنوبی به هرم‌های چندطبقه می‌ماند و فاقد انتهای معابد شمالی است (تصویر ۲) برج اصلی معبد به «ویمانا» معروف است که هرمی پلکانی است (همان). در ادامه دو نمونه از برجسته‌ترین معابد هندو، هم از نظر عناصر نمادین و مفهومی و هم دیگر عوامل بررسی می‌شود.

تصویر ۲: به ترتیب از راست به چپ الگوی شمالی و الگوی جنوبی معابد هندو (بتمن و همکاران، ۲۰۱۸، ص ۴۲۱)



۳-۱. معبد ویشواناتا

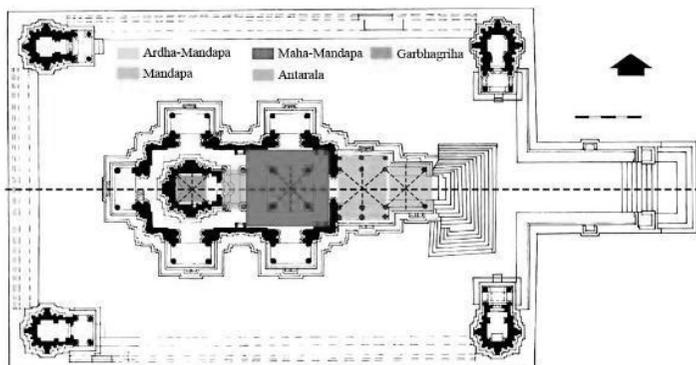
بزرگ‌ترین معبد به سبک شمالی، معبد «ویشواناتا» بوده که در خاجوراهو (Khajuraho) توسط دودمان چاندلا در سال ۱۰۰۲م به شیوا پیشکش شده است. دارای چهار برج است و هر یک بلندتر از قبلی و نمادی از خانه کوهستانی شیوا محسوب می‌شود. زیر بلندترین برج (شیکارا) گارباگری‌ها مشابه غاری با تصویری از الوهیت قرار دارد (تصویر ۳). جهت‌گیری معبد به سمت شرق برای ورود اولین اشعه خورشید است. نقشه زیگزاگ با ایجاد برجستگی در ارتفاع، ضرباهنگ بصری عمودی معبد را فراهم نموده، در حالی که فریزهای افقی در ارتفاع، رشد ضرباهنگی افقی را به سمت بالا ایجاد می‌کنند (رینا و همکاران، ۲۰۰۷، ص ۳).

تصویر ۳: معبد «ویشواناتا»، خاجوراهو، ۱۰۰۲م (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۵۶۷)



توالی سلسله‌مراتب در این معبد به این صورت است که ابتدا آردها مانداپا (ایوان ورودی) منتهی به مانداپا (سالن اجتماعات) و سپس ماهاماندپا (سالن تجمع بزرگ‌تر) قرار گرفته است. در نهایت، تالارها به گارباگری‌ها (محل بت‌ایزد) که هدف اصلی معبد است، ختم می‌شوند (تصویر ۴).

تصویر ۴: استقرار فضاهای معبد «ویشواناتا» براساس سازمان‌دهی محوری (پاتل، ۲۰۲۱، ص ۲۳)



۲-۳. معبد راجاراجشوارا

در ارتباط با الگوی جنوبی، معبد «راجاراجشوارا» در تنجاوور (Thanjavur) جالب توجه است. این معبد در دوره فرمانروایی دودمان چولا به‌عنوان عظیم‌ترین و مرتفع‌ترین (۶۴ متر) معبد در سال ۱۰۱۰ م به شیوا هدیه شد. دو مانداپاهای آن به گارباگری‌ها در پایه ویمانای هرمی شکل عظیمی منتهی می‌شود که بیشتر نمایانگر قدرت دنیایی چولاهاست تا ایمان آنها به شیوا. دیواره‌های خارجی با پیکره‌های شیوا حکاکی شده است (تصویر ۵).

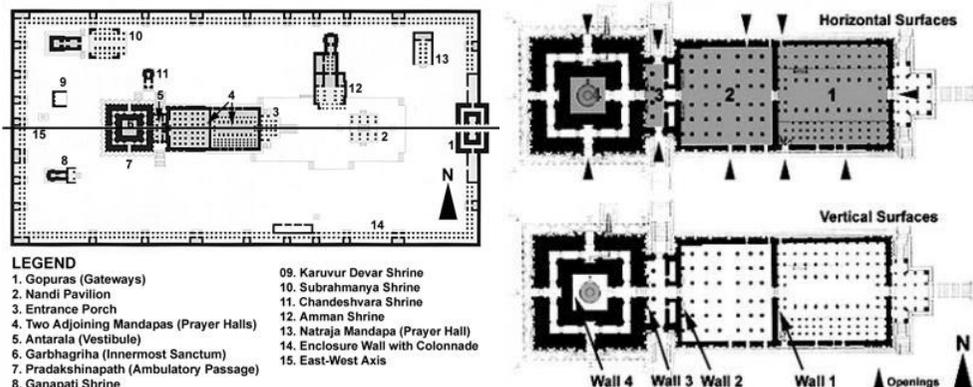
تصویر ۵: معبد «راجاراجشوارا»، تنجاوور ۱۰۱۰م (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۵۶۷)



طرح و توسعه معبد «راجاراجشوارا» از قوانین هندسه‌محوری و متقارن پیروی می‌کند (مانگیاکاراسی، ۲۰۱۰، ص ۱۰). به عبارت دیگر، نقشه معبد دارای آرایش خطی بوده و با سایر بناها و دروازه هرمی شکل آن (Gopuras) همراستاست. ویمانا (داخلی‌ترین حرم) به صورت هرمی سنگی در انتهای تقسیمات خطی قرار دارد. نورپردازی معبد

به گونه‌ای است که با حرکت به سوی مکان مقدس از نور محیط کاسته می‌شود و در نهایت، تاریکی مطلق قرار دارد تا ذهن آماده حضور خداوند و فاصله‌گیری از دنیای مادی گردد. همچنین کاهش نور در آسایش حرارتی نیز مؤثر است (تصویر ۶).

تصویر ۶: به ترتیب، سازمان‌دهی خطی عناصر معبد راجاراجشوارا، دریچه‌های ورودی و دیوارها (گوا و موکرجی، ۲۰۰۷، ص ۵۰۸-۵۰۹)



در ارتباط با به‌کارگیری عناصر نمادین و مفهومی می‌توان گفت: هر دو معبد به واسطه گنبد یا شیکارا و نیز افزایش محور عمودی در جایگاه مقدس، موفق به خلق خلأ و درونگرایی لازم فضا شده، کاستن تدریجی نور و ایجاد تاریکی مطلق در گارباگری‌ها این موضوع را تشدید نموده است (شکل ۵ و ۳). معبد «پوشواناتا» با خلق ضرباهنگ منظم شیکاراها و حرکت تدریجی به سوی جایگاه مقدس و معبد «راجاراجشوارا» توسط گنبد هشت‌ضلعی در مرکز ویمانا، توانسته است بر مرکزیت و اهمیت فضا کند.

۴. تلقی از شکل گنبد در معماری ایرانی - اسلامی

هنر اسلامی در نظر سنت‌گرایان دارای هویتی عرفانی بوده و در پس هر نقش و طرح معنایی باطنی نهفته است (بلخاری قهی، ۱۳۸۷). اصل تجلی در هنر اسلامی به حضور خداوند در هنر و معماری می‌انجامد و به رمزپردازی نسبت میان این جهان و عالم برتر در هنر و معماری می‌پردازد (بلخاری قهی، ۱۳۹۵). به عبارت دیگر از نظر اسلام «هنر الهی بیش از هر چیز، تجلی وحدت الهی در جمال و نظم عالم است؛ استنتاج وحدت از جمال عالم عین حکمت است» (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۲).

معماری اسلامی دارای نقشه‌ای متحدالمرکز با سقفی گنبدی بوده که رمز اتحاد آسمان و زمین و نمودگار وحدت در کثرت است. پی و قاعده مستطیل آن با زمین و قبه کروی‌اش با آسمان در انطباق است که مرکز روحانی جهان بوده و نمادی از قبه بیکران احدیت است که هر چیز در آن جای می‌گیرد (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۴ و ۱۳۶-۱۳۷). به عبارت دیگر در معماری اسلامی گنبد در تمام

جلوه‌هایش جایگاه عرش الهی است که در مقابل عقل تأثیرپذیر ظاهر شده و از نظر جنسیت مادرانه تصور گردیده که شکلی ازلی و بی‌نقص دارد (اردلان و بختیار، ۱۳۹۶، ص ۱۰۵).

از این رو گنبد به‌مثابه اساسی‌ترین اجزای معماری اسلامی از نظر رنگ و شکل، از مهم‌ترین نمادهای عرفانی جهان اسلام محسوب می‌شود. این شکل و هیأت از مفاهیمی همچون وجود مطلق، وحدت وجود، شهود، نور، مراتب ظهور نور در عالم، عالم مثال و صور نورانی آن برآمده است تا از قابلیت پذیرش آن صور برخوردار گردد و تناسب شکل و محتوا حاصل شود (بلخاری قهی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵). کل بنا انعکاس احدیت خداوند در نظام کیهان بوده که گنبد آن یادآور احدیت افتراق‌ناپذیر است (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۴۷).

قوس ایرانی به سوی بالا حرکت دارد و همچون بارقه آتش به سمت آسمان و امر متعالی شعله می‌کشد و قوس مغربی حرکتی درونی به جانب قلب دارد که رمز وجه درون ذات همان اصل است (نصر، ۱۳۹۲، ص ۶۲).

کعبه و مفاهیم نمادین آن که در کیهان‌شناسی اسلامی مرکز عالم محسوب می‌شود، عامل مهمی در خلق هندسه مقدس مبتنی بر دایره و مربع است و الگوی مساجد اسلامی محسوب می‌گردد (بلخاری قهی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۰ و ۴۲۱). به عبارت دیگر مساجد تجلی کیهان‌شناسی اسلامی بوده که در آن گنبد رمز ذات واحد و در عرصه‌ای پایین‌تر رمز روح است که پایه‌های چهاروجهی آن نماد زمین است. این حس حضور روح و فقر معنوی به همراه تأکید بر وحدانیت ایزدی سبب ایجاد حس تحیت مسجد و در نتیجه، توجه به ذات حق و تجلی وحدت می‌گردد (نصر، ۱۳۹۲، ص ۵۴ و ۵۹ و ۲۰۲).

گنبدخانه مسجد که آخرین مقصد مؤمن است، محل اتصال چهارگوش ماده به الوهیت بی‌نهایت (یعنی دایره گنبد) بوده و از روزن‌هایی برای هدایت نور - که تمثیلی از نور حق است - به داخل است تا حرکت متعالی مؤمن را سبب گردد.

در اسلام «گذار از وحدت به کثرت، نه از طریق سلسله‌مراتب اقانیم الوهیت‌ها، بلکه از راه تجلیات سازوکارهای الهی نوری صورت می‌گیرد» (علی‌شیر و دیباجی، ۱۳۹۹). در معماری اسلامی اصل تجلی به‌واسطه نور ظهور می‌یابد. در این زمینه طرح‌ها و موادی که نمود «او» یعنی «نور» هستند، کاربرد می‌یابند (بلخاری قهی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳).

همان‌گونه که اشاره شد، از مهم‌ترین اهداف معماری ایرانی - اسلامی، به‌ویژه در معماری آیینی رسیدن به وحدت است که این مهم با ایجاد مرکزیت به وسیله عناصر معماری - که مهم‌ترین آنها گنبد است - فراهم می‌شود. تمام عوامل نمادین (دایره، کره، تقارن نقطه‌ای و محور عمودی) و مفهومی (نور، خلاء، درون‌گرایی و سکون) را می‌توان همزمان در گنبد‌های ایرانی - اسلامی شاهد بود که آن را به عامل وحدت‌دهنده عناصر معماری آیینی و یک عنصر شاخص شهرهای اسلامی تبدیل نموده است (جدول ۲).

جدول ۲: گنبد‌های معماری ایرانی - اسلامی، هماهنگی و مشابهت آنها در به‌کارگیری شاخص‌های نمادین و مفهومی

 <p data-bbox="90 384 269 408">گنبد مسجد مدرسه آقابرگ</p>	 <p data-bbox="325 384 490 408">گنبد مسجد شیخ لطف‌الله</p>	 <p data-bbox="557 384 736 408">گنبد مسجد مدرسه مادرشاه</p>	 <p data-bbox="785 384 1031 408">گنبد مسجد جامع اصفهان (تاج‌الملک)</p>
 <p data-bbox="113 671 247 695">گنبد سلطانیه، زنجان</p>	 <p data-bbox="325 671 490 695">گنبد مسجد جامع اردستان</p>	 <p data-bbox="549 671 748 695">گنبد مسجد جامع عتیق قزوین</p>	 <p data-bbox="829 671 975 695">گنبد مسجد جامع یزد</p>

دلالت‌های بسیار بر طبیعت در قرآن، احادیث نبوی و میراث فلسفه و عرفان اسلامی و برشمردن آن به‌مثابه تجلیگاه حرم و ستر و عفاف ملکوت، گواهی بر تقدس طبیعت در عالم اسلام است (علی‌شیر و دیباجی، ۱۳۹۹). معماری اسلامی هماهنگی خود را با محیط نگه داشته، در تضاد با ضرباهنگ طبیعت حرکتی نمی‌کند (نصر، ۱۳۹۲، ص ۶۸).

از مزایای طاق‌های گنبدی و قوسی، آن است که شکل خمیده طاق موجب سایه‌اندازی بر قسمتی از آن شده و در نتیجه حرارت داخل را کاهش می‌دهد. همچنین در مقابل عوامل طبیعی، همچون باد و زلزله - که از ویژگی‌های اقلیم گرم و خشک است - به علت شکل سه‌بعدی، مقاومت بیشتری دارند (هاشمی زرج‌آباد و همکاران، ۱۳۹۵).

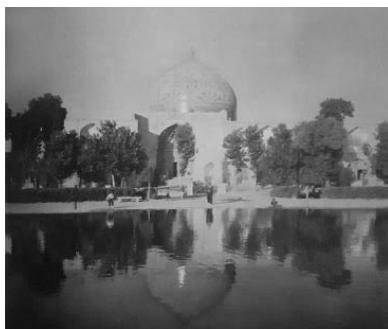
علاوه بر این، «حکومت‌های سیاسی با آگاهی از جایگاه و قدرت تأثیرگذاری معماری اسلامی، همواره از جهت‌گیری و تبلیغات مذهبی به‌عنوان ابزارهای اصلی جلب مشروعیت و حمایت مردم استفاده نموده‌اند» (کلانتر و همکاران، ۱۳۹۳). شاهد این موضوع شاهکار معماری با عظمت دوره ایلخانان، گنبد «سلطانیه» است که نماد اوج قدرت سلاطین ایلخانی محسوب می‌شود و نمایانگر عظمت و صلابت معماری ایرانی است. این بنای هشت‌ضلعی دارای گنبدی نیم‌کره‌ای به ارتفاع ۵۴ متر است که نورگیرها سبب هدایت نور به داخل می‌گردد. از این رو گنبدسبک، باروح و مانند طاق آسمان، محکم ظاهر می‌گردد (تصویر ۷). در سلطانیه گنبد توسط یک نیم‌دایره کامل برپا گردیده و ترکیبی از عظمت و آرامش را آفریده است. به عبارت دیگر، در قیاس با فضاهای وسیعی همچون «پانتئون» در رم، در تلفیق وحدت، قدرت و زیبایی شاهانه برجسته‌تر بوده است. (پوپ، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷).

تصویر ۷: مقبره الجایتو در سلطانیه، ۱۳۰۵-۱۳۱۳م (پوپ، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲)



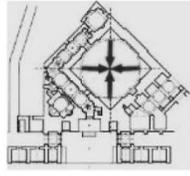
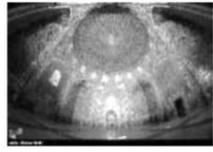
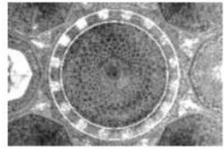
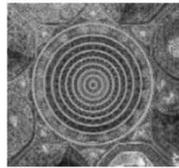
از این میان، یکی از ادواری که پس از اسلام، ایران شاهد آثار چشمگیر معماری بوده، دوره صفویه است. در این دوره خلاقیت و پویایی هنر معماری، به‌ویژه گنبدسازی به اوج خود رسید (کریمیان و سیدی، ۱۳۹۷). درواقع، عصر صفوی «عصر اعتلا و آخرین نمایش معماری اسلامی ایران است» (پوپ، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷). هنری/استیرلن با بررسی عناصر بناهای صفوی و توجه به اندیشه و فرهنگ شیعی، گنبدهای عصر صفوی را نمادی از درخت طوبا (جنت) می‌داند (صفایی‌پور و همکاران، ۱۳۹۵). از آثار برجسته این دوره که به خاطر ابعاد مناسب و کارکرد ساده، فهم آن آسان است، مسجد «شیخ لطف‌الله» (۱۶۰۱-۱۶۲۸) بوده که توسط شاه‌عباس اول بنا گردیده و شامل گنبدی بر روی یک اتاق چهارگوش متعلق به میراث معماری ساسانی است (تصویر ۸).

تصویر ۸: گنبد مسجد شیخ لطف‌الله، اصفهان، ۱۶۰۱ - ۱۶۲۸م (پوپ، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷)



در ساقه گنبد پنجره‌هایی با دو شبکه منقوش در فواصل معین قرار گرفته که نور تصفیه‌شده‌ای را وارد فضای داخل می‌نمایند و سبب حس حضور می‌گردند. بدین‌رو، بنا با شایستگی و کمال مطلوب، فاقد ضعف است (پوپ، ۱۳۸۲، ص ۲۱۹). بنابراین می‌توان به وضوح تحقق عناصر نمادین و مفهومی را در اجرای گنبد و اعمال وحدت گنبدخانه مسجد «شیخ لطف‌الله» به‌عنوان نمونه بارز گنبدهای ایرانی - اسلامی شاهد بود (جدول ۳).

جدول ۳: عوامل نمادین و مفهومی مؤثر در ایجاد حس وحدت (مرکزیت) در مسجد «شیخ لطف‌الله» اصفهان

			
تقارن نقطه‌ای گنبد	فضای درون‌نگرای گنبد	فضای تهی داخل	نورگیرهای روی ساقه گنبد
			
کره گنبد	ترکیب دایره گنبد با مربع زمینه	دوایر متحدالمرکز گنبد	محور عمودی گنبد

۵. تلقی از شکل گنبد در معماری بیزانس مسیحی

دین مسیحیت به‌عنوان دینی توحیدی و با وجود تأکید بر یگانگی ذات خداوند، به «تثلیث» و «تجسد» معتقد است (روحانی، ۱۳۹۲). «مبحث تثلیث در مسیحیت، مانند آیین هندو مربوط به نزول (Avatara) حق در عالم محسوسات است» (بقائی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۹). به اعتقاد مسیحیت، مسیح تجلی صورت الهی بوده، از این رو موضوع هنر مسیحی تطور صورت انسان و جهان بر مبنای مسیح است (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۲).

سرشت معماری مسیحی صلیب محاط در دایره است که «صلیب» رمز مسیح بوده، به‌منزله عنصری میانی در انطباق با نقشه کیهان‌شناسی واسطه (شفیع الهی) میان دایره آسمان و مربع زمین است (همان، ص ۶۵). به عبارت دیگر بنای حرم باید براساس قوانین روحانی سازمان یابد و مرکز آن نمایانگر هنر الهی باشد که کامل‌ترین دگرگونی از طریق آن صورت می‌گیرد (همان، ص ۷۷). از ابتدای دوره دوم قرون وسطا، در اثر شناخت مسیحیت از تفکرات نوری مسلمانان، کلیساها از حالت دژ خارج شده، نور دنیای برون و درون را مرتبط می‌ساخت (بلخاری قهی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

از مهم‌ترین دوره‌های تاریخی مسیحیت، عصر بیزانس است که هنر و معماری‌اش به «هنر قرون وسطا» شناخته می‌شود. این هنر از زمان آغازین رشد خود در مشرق زمین تا فراگیری‌اش در منطقه مدیترانه، همواره با کلیسا همگام بوده است. موضوع هنر بیزانس حضرت عیسی مسیح صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تجسم شکوه، جلال، جبروت و جمال الهی

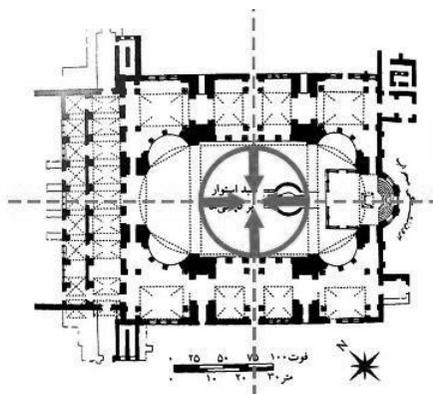
و بیانگر ظهور امر معنوی و متعالی در جهان خاکی بوده است. با ظهور مسیح، جهان مسیحیت زاده شد و هنر بیزانس بر مبنای فهم عمیقی از مفاهیم مسیحیت شکل گرفت که معماری و تزیینات آن بر پایه معابد میتراپی بوده است (نوروزی طلب، ۱۳۹۵). تاریخ‌نگاران امپراتوری مسیحی روم شرقی را «بیزانس» می‌نامند و هر چیزی متعلق به این امپراتوری بیزانسی خوانده می‌شود (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۱۵۵).

امپراتوران بیزانس خود را جانشینان زمینی حضرت عیسی مسیح علیه السلام می‌دانستند، به گونه‌ای که مقام نیمه‌خدایی برای خود قائل بودند (همان). از این رو تمام تلاش معماری بیزانس بر آن بوده است تا قدرت و شکوه امپراتوری بیزانس را به نمایش بگذارد؛ همان گونه که در کلیسای «ایاصوفیه» گنبدی عظیم و پرشکوه به کار رفته است که از نظر اقلیمی پاسخ‌گویی لازم را ندارد.

در مجموع، تاریخ‌نگاران هنر بیزانس را به سه دوره تقسیم نموده‌اند: دوره نخستین که با امپراتوری یوستینیانوس (Justinianus) آغاز می‌شود (۵۲۷-۷۲۶)، دوره بیزانس میانه (۸۴۳-۱۲۰۴) و بیزانس متأخر (۱۲۶۱-۱۴۵۳) (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۱۵۵). هنر و معماری دوره یوستینیانوس با ابتکار و خصلت منحصر به فرد، نمایانگر فرهنگ مسیحیت شرقی بود (همان، ص ۱۵۶).

ارزشمندترین اثر برجای مانده از دوره فرمانروایی یوستینیانوس (بیزانس نخستین) در قسطنطنیه (Constantinople) بنای «ایاصوفیه» (Hagia Sophia) است (جنسن و جنسن، ۱۹۶۲، ص ۲۸۵). نقشه «ایاصوفیه» محور طولی یک باسیلیکای دوره مسیحیت آغازین است که در بخش مرکزی شبستان آن محوطه‌ای چهارگوشه قرار گرفته است که بر فراز آن گنبدی عظیم که به دو نیم‌گنبد منتهی می‌شود (تصویر ۹).

تصویر ۹: نقشه ایاصوفیه، مرکزیت حاصل از گنبد (جنسن و جنسن، ۱۹۶۲، ص ۲۸۵)



فضای شکوهمند بیرونی آن، همچون کوهی عظیم تا ارتفاع ۵۵/۲۰ متر بر زمین استوار گردیده است. این گنبد اصلاح‌شده و الهام‌گرفته از گنبد «پانتئون» است. به عقیده پروکوپیوس، مورخ دربار یوستینیانوس، این کلیسا برآمده از نفوذ پروردگار است؛ انسان خود را در محضر خداوند احساس می‌کند (تصویر ۱۰).

آنچه سبب تمایز «یاصوفیه» از بناهای رومی نظیر «پانتئون» می‌شود نور اسرارآمیز دربرگیرنده آن است. به گونه‌ای که گویی گنبد مرکزی آن بر نوری تکیه زده و بنا را به خیالی روحانی و انتزاعی تبدیل نموده است (تصویر ۱۱). به عبارت دیگر در «یاصوفیه» مقیاس عظمت طلبانه رومی و عرفان مسیحیت شرقی با هم درآمیخت و جلوه‌ای از بارگاه الهی و نور مظهر خداوند تجلی نمود که پیروزی ایمان مسیحی را می‌نمایاند (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۱۵۸).

تصویر ۱۰: گنبد عظیم یاصوفیه (جنسن و جنسن، ۱۹۶۲، ص ۲۸۷)



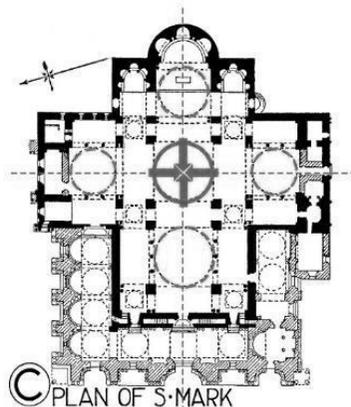
تصویر ۱۱: گنبد متکی بر نور یاصوفیه (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۱۵۸)



در دوره بیزانس میانه، تغییرات بی‌نظیری در نقشه متمرکز گنبددار روی داد. هنر این دوره از نظر سبکی التقاطی قلمداد می‌شود. کلیساها از بیرون مکعبی گنبددار با گنبدی بر فراز مربعی که بر روی استوانه یا ساقه تکیه دارد، نمودار گردیدند؛ اغلب تمثالی از مسیح در مقام فرمانروای جهان در گنبد قرار می‌گرفت (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۱۶۴ و ۱۶۹).

از آثار برجسته این دوره می‌توان به کلیسای «سان مارکو» اشاره نمود. این کلیسا در سال ۱۰۶۳ مطابق الگوی کلیسای «حواریان مقدس» در قسطنطنیه، در ونیز (Venice) برپا گردید. عناصر اصلی آن را نقشه صلیبی شکل با گنبد وسیع مرکزی (۲۴ متر ارتفاع) با چهار گنبد بر روی چهار بازو تشکیل می‌دهد (تصویر ۱۲). گنبد مرکزی

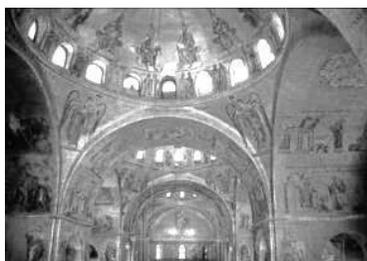
نمودی از عروج دوازده حواری مسیح است. نور کلیسا از طریق ردیفی از پنجره‌ها در قاعده‌های هر پنج گنبد تأمین می‌گردد (تصویر ۱۳ و ۱۴) (گاردنر، ۱۹۲۶، ص ۱۶۴). بنابراین دو عامل عرفان مسیحی و نمایش عظمت امپراتوری روم بیش از عوامل دیگر، همچون اقلیم در شکل گنبدها مؤثر بوده است. تصویر ۱۲: پلان کلیسای سن مارکو، درون‌گرایی و مرکزیت حاصل از گنبد



تصویر ۱۳: از راست به چپ: گنبد‌های کروی کلیسای سن مارکو، نمای ورودی کلیسا (URI:1)



تصویر ۱۴: نورپردازی فضای داخلی کلیسای سن مارکو (URI:1)



در کلیساهای مذکور - همان‌گونه که مطرح شد - مرکزیتی که خود حاصل عواملی همچون درون‌گرایی، دایره، کره، تقارن نقطه‌ای، محور عمودی، نور و خلأ و سکون و آرامش است، دیده می‌شود و در آن وحدت و جامعیتی فرا عقلی موج می‌زند.

۶. مطالعه تطبیقی

در معماری مقدس اسلام و هندوئیسم، امر قدسی به دو صورت «تجلی» و «تجسد» بروز می‌یابد این تمایز سبب خلق فضای بصری متفاوتی در دو آیین مذکور می‌گردد (علی شیر و دیباجی، ۱۳۹۹). به عبارت دیگر معماری هندو در عین سادگی و پیچیدگی، همانند کوهستانی مقدس است؛ لیکن معماری اسلامی با گرایش به سادگی و روشنی، هر جا در معماری هندو نفوذ یافته، قدرت خود را برای تقویت وحدت و سبک‌سازی بنا به نمایش درآورده است (بورکهارت، ۱۹۵۸، ص ۱۳۸).

در مسیحیت نیز حضرت عیسی علیه السلام تنها تجسد خداوند است، ولی در آیین هندو خداوند تجسدهای متعددی دارد (روحانی، ۱۳۹۲). از این رو وجود تفاوت‌ها در نحوه بروز امر قدسی در ادیان ایجاب می‌کند که در کنار هم مورد بحث و بررسی انطباقی قرار گیرند.

مرکزیت در ایجاد حس وحدت و رسیدن روح به سرچشمه ازلی خود و آن یگانه واحد، اصلی‌ترین هدف در ایجاد گنبد است. علاوه بر هدف ایجاد مرکزیت، عوامل دیگری همچون اقلیم، سیاست و اقتدارطلبی حاکمان وقت نیز عواملی هستند که بر شکل‌گیری گنبد تأثیر گذارده‌اند. با توجه به مطالعات صورت گرفته و آنچه در بخش‌های قبل ذکر شد، می‌توان ویژگی شکل گنبدهای ادیان را از نظر عناصر نمادین و مفهومی در جدول زیر گردآوری نمود:

جدول ۴: جمع‌بندی و مقایسه ویژگی‌های ساختار گنبدهای ادیان هندو، ایرانی - اسلامی و بیژانس مسیحیت

از نظر بروز عناصر نمادین و مفهومی

ادیان	درونگرایی	نور	خلأ	شکل	شکل	تقارن	محور غالب	سایر عوامل
هندو	دارد	فاقد نور	دارد	مدور	گنبد یا شیکارا	تقارن نقطه‌ای و خطی	عمودی و افقی	آیین، جغرافیا و نمایش قدرت
ایرانی - اسلامی	دارد	روزنه، پنجره مشبک	دارد	دایره	کره، نیم‌کره (عمدتاً کروی)	نقطه‌ای	عمودی	مذهب، اقلیم و نمایش قدرت
بیژانسی مسیحیت	دارد	روزنه‌ها و پنجره‌ها	دارد	دایره	کره و نیم‌کره	تقارن نقطه‌ای	عمودی	مذهب و امپراتوری رم

مقایسه شکل گنبد معابد ادیان نشانگر تفاوتی عمده است؛ بدین نحو که دو گونه گنبد در معابد هندو به شکل شیکارا و گنبد هشت‌وجهی دیده می‌شود. این در حالی است که گنبدهای ایرانی - اسلامی و بیژانسی عمدتاً کروی یا نیم‌کروی هستند.

تفاوت بارز دیگر در به کارگیری نور در فضای داخلی است. در معابد هندو به منظور ایجاد خلأ و درونگرایی، از تاریکی مطلق بهره گرفته می‌شود. ولی در مساجد و کلیساها گنبد نقش هدایتگر نور به داخل

برای خلق فضایی تهی و درونگرا ایفا می‌نماید. شکل گنبد هندو از نظر ایجاد حس دعوت‌کنندگی به‌عنوان شاخص یک مکان آیینی توانسته است با حجاری‌های هنرمندانه، چین و شکن‌ها و ابعاد عظیم یا تعدد گنبدها به این هدف دست یابد که عمدتاً تحت تأثیر باورهای هندو، اقلیم و از همه مهم‌تر، به واسطه عظمت خود نمایشگر قدرت حاکمان هندو بوده است.

در گنبدهای بیزانسی نیز به لحاظ دعوت‌کنندگی از گنبدها و نیم‌گنبدهای متعدد و حجاری‌هایی ساده‌تر از معابد هندو بهره گرفته شده است. در مقابل گنبدهای هندو از نظر افراط در تزیینات، گنبدهای ایرانی - اسلامی در عین سادگی و برخورداری از شکلی متواضع، به لحاظ دعوت‌کنندگی نیز به کمک به‌کارگیری رنگ‌های سرد و گرم مانند گنبد «شیخ لطف‌الله» یا کاشیکاری فیروزه‌ای مانند گنبد «سلطانیه» توانسته‌اند موفق عمل نمایند.

آنچه در شکل‌گیری گنبدهای ایرانی - اسلامی دخیل بوده نخست مذهب تشیع و سپس اقلیم بوده است. البته در بنای گنبد عظیم «سلطانیه» نمایش قدرت و باورهای سلاطین بر مسائل اعتقادی و اقلیمی اولویت داشته است. به عبارت دیگر، شکل گنبدهای ایرانی - اسلامی به علت داشتن سرچشمه‌ای واحد، از هماهنگی و وحدت بی‌نظیری برخوردار بوده است.

در مجموع، می‌توان گفت: معابد هندو با استفاده از ضرباهنگ، هندسه و کاهش تدریجی نور، مرکزیت فضا را برقرار ساخته است؛ آن‌گونه که در معبد «ویشواناتا» با طی سلسله مراتب و با ضرباهنگ افزایشی در ابعاد گنبد به جایگاه مقدس ختم می‌شود که کاشیکاری آن به‌مثابه تجلی قله کوه، از سایرین مرتفع‌تر بوده که نمایانگر جایگاه برتر آن نسبت به دیگر فضاهاست و بدین‌سان با افزایش محور عمودی، بر مرکزیت فضا تأکید شده است.

مساجد ایرانی اسلامی نیز با رعایت سلسله‌مراتبی مشخص تا دستیابی به گنبدخانه که مقصود نهایی مؤمن است و با استفاده از هندسه ناب ترکیب دایره و مربع در حضور نور، توانسته است به وحدت و مرکزیت مطلوب خود دست یابد. در کلیساهای بیزانسی نیز مرکزیت با به‌کارگیری نور، هندسه و سلسله‌مراتبی مشخص مورد تأکید قرار گرفته است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان گردید، گنبد بیش از آنکه عنصر سازه‌ای محسوب شود، در بیشتر ادیان به‌مثابه نماد و شاخصه فضایی آیینی از محیط پیرامونش در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، مطالعه حکمت نهفته در نحوه نگرش ادیان محل بحث، بیانگر پیروی از هندسه‌ای مقدس مبتنی بر دایره و مربع در برپایی اماکن آیینی‌شان است. بنابراین فرضیه پژوهش مبنی بر کارکرد نمادین و مفهومی گنبد صحیح است و جای هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. با وجود برخی تمایزها، همگی هدفی مشترک را دنبال می‌نموده‌اند و آن پیوند مکعب زمین با گنبد آسمان به منظور اتصال و عروج روح به آن منشأ هستی‌بخش است.

در مجموع، چون تمام ادیان مقدس دارای یک مبدأ هستند، مفهوم «توحید» با خلق مرکزیت از طریق عنصر مقدس گنبد، هم از نظر نمادین و هم مفهومی بروز می‌یابد. با این وجود، تمایزهایی نیز در نحوه بروز در هر یک از ادیان دیده می‌شود.

شکل کروی گنبدهای ایرانی - اسلامی تمام عواملی را که به لحاظ نمادین و به لحاظ مفهومی برای ایجاد مرکزیت، حس معنوی و شاخص‌سازی مکانی آیینی و مقدس لازم است، دارا هستند. از این رو گرایش مسلمانان به سوی خلق اشکال انتزاعی بوده است تا نمود کامل آنها. در مقابل، در معابد هندو نظیر «ویشواناتا» سعی گردیده است نمودی از قلّه کوه به جای شکل انتزاعی کره نمود یابد، یا به جای تجلی نور - چنان که در مساجد و کلیساهای بیزانسی دیده می‌شود - در معابد هندو از حذف نور برای توجه به درون بهره گرفته شده است.

البته - آن گونه که اشاره گردید - حضور نور در کلیساهای بیزانسی متأثر از تفکرات نوری مسلمانان بوده است که دنیای بیرون را، نه شر، بلکه تجسمی از مسیح تلقی نموده‌اند. بنابراین در پاسخ به سؤال دوم پژوهش با توجه به مطالب مذکور، می‌توان گفت: مسلمانان به سبب پشتوانه غنی‌تر دینی و توحیدی در دستیابی به شکلی بی‌نقص‌تر، موفق‌تر از سایر ادیان عمل نموده‌اند.

البته عوامل دیگری همچون اقلیم نیز در شکل گنبدها تأثیرگذار بوده است. شکل کروی گنبدهای ایرانی - اسلامی به علت اقلیم گرم و خشک، یا تفاوت در الگوی معابد هندوی شمالی و جنوبی بیانگر این مطلب است. عامل مؤثر دیگر در شکل گنبد، سیاست حاکمان وقت بوده است که این اثرگذاری در گنبد «سلطانی» و به‌ویژه در گنبدهای بیزانسی مسیحیت مانند «یاصوفیه» دیده می‌شود.

منابع

- اردلان، نادر و لاله بختیار، ۱۳۹۶، *حس وحدت*، ترجمه و نداد جلیلی، چ ششم، تهران، علم معمار.
- بقائی، اسدالله، ۱۳۷۱، *هند و هندو نگاهی در آئینه هندوستان*، اصفهان، المپیک.
- بلخاری قهی، حسن، ۱۳۸۳، *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، «نقد نقد (نقدی بر آراء منتقدان سنت‌گرایان پیرامون هنر اسلامی)»، *پژوهشنامه فرهنگستان هنر*، ش ۹، ص ۱۱۵-۱۳۱.
- _____، ۱۳۹۲، *فلسفه، هندسه و معماری*، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۹۵، «نظریه تجلی؛ در شرح شمایل‌گریزی هنر اسلامی و شمایل‌گرایی مسیحیت و هندوئیسم»، *هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی*، ش ۲۱(۱)، ص ۸۱-۸۰.
- بمانیان، محمدرضا و سونیا سیلویه، ۱۳۹۱، «بررسی نقش گنبد در شکل‌دهی به مرکزیت معماری مسجد»، *معماری و شهرسازی آرمان‌شهر*، ش ۹، ص ۱۹-۳۰.
- بورکهارت، تیتوس، ۱۹۵۸، *هنر مقدس (اصول و روش‌ها)*، ترجمه جلال ستاری، چ نهم، تهران، سروش.
- پوپ، آرتور یوفام، ۱۳۸۲، *معماری ایران*، ترجمه غلامحسین صدقی افشار، تهران، اختران.
- جنسن، هورست و آنتونی جنسن، ۱۹۶۲، *تاریخ هنر جهان*، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران، مازیار.
- چدهوری، ایندرا ناث، ۱۳۸۸، «طبیعت، هنر هندی، فرهنگ ادبی و فرهنگ توسعه، زیبایی‌شناسی، راهگشای بوم‌شناسی فرهنگی»، ترجمه پروین مقدم، در: *مجموعه مقالات همایش طبیعت در هنر شرق*، تهران، فرهنگستان هنر.
- حاتمی نصاری، طیبیه و همکاران، ۱۴۰۰، «بررسی مسیر تکاملی گنبد در معماری ایرانی - اسلامی از منظر گونه‌شناسی»، *مطالعات هنر اسلامی*، ش ۴۵، ص ۱۳۴-۱۴۹.
- داریوش، بابک و همکاران، ۱۳۹۹، «چارتاقی، تداوم تقدس کوه در آیین‌ها، معماری و منظر ایران»، *منظر*، ش ۱۲(۵۳)، ص ۶۴-۷۳.
- ذال، محمدحسن و همکاران، ۱۳۹۴، «تداعی معانی و انتقال مفاهیم شیعی در معماری آیینی (مطالعه موردی سقائفارهای امل)»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۶(۱۸)، ص ۱۳۳-۱۵۴.
- رضان‌ماهی، سمیه و همکاران، ۱۳۹۷، «نسبت زیبایی‌شناسی و هنرهای سنتی در حکمت هنر هندو»، *کیمیای هنر*، ش ۷(۳۷)، ص ۸۹۳-۱۰۸.
- روحانی، سیدمحمد، ۱۳۹۲، «بررسی باور به تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت»، *الهیات تطبیقی*، ش ۴(۱۰)، ص ۱۰۵-۱۱۸.
- شایگان، داریوش، ۱۳۴۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، فروزان روز.
- شفیعی‌فر، فرزاد و همکاران، ۱۴۰۰، «بررسی تأثیر ادیان هندی (هندوئیسم، بودیسم و جینیسم) بر نقوش تزئینات معماری نیشابور در قرون دو تا چهار هجری»، *باغ نظر*، ش ۳(۱۰)، ص ۱۷-۲۸.
- صفایی‌پور، هادی و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی ریشه‌های معنایی درخت طوبی در منابع شیعی»، *شیعه‌شناسی*، ش ۱۴(۵۳)، ص ۱۷۱-۱۹۰.
- علی‌اکبری، نسرین و کامیار وحیدیان، ۱۳۸۳، «کاربرد گنبد در شعر فارسی از چشم‌انداز اسطوره‌ای آن»، *زبان و ادب*، ش ۱۹، ص ۱۲۳-۱۴۱.
- علی‌شیر، علی و محمدعلی دیباجی، ۱۳۹۹، «بررسی نحوه آشکارگی امر قدسی در مساجد اسلام و معابد هندوئیسم»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۴(۳)، ص ۲۸۹-۳۱۸.
- غیاثیان، محمدرضا و فروزان دادوی، ۱۴۰۰، «خواش سفالینه‌های سده‌های میانی ایران از منظر سنت‌گرایان و تاریخ‌گرایان»، *مطالعات تطبیقی هنر*، ش ۱۱(۲۱)، ص ۵۵-۶۹.
- کاظمی، سامره و سیدرضی موسوی گیلانی، ۱۳۹۸، «مطالعه تطبیقی نقوش هنر اسلامی از دیدگاه سنت‌گرایی و تاریخی‌نگری براساس آرای کیت کرپچلو و گل‌رو نجیب اوغلو»، *مطالعات تطبیقی هنر*، ش ۹(۱۷)، ص ۹۳-۱۰۵.

- کریمیان، حسن و سامان سیدی، ۱۳۹۷، «هندسه و تناسبات هندسی در ساخت گنبد مساجد صفوی اصفهان (نمونه موردی: مسجد امام و مسجد شیخ لطف‌الله)» *مطالعات ایران‌شناسی*، ش ۴(۸)، ص ۴۸-۲۷.
- کلانتر، علی اصغر و همکاران، ۱۳۹۳، «پژوهش تطبیقی در تأثیر گرایش‌های سیاسی بر معماری مذهبی، مطالعه موردی سه برج مقبره شاخص در مازندران»، *مطالعات هنر اسلامی*، ش ۲۱، ص ۱۱۱-۱۲۶.
- کواکبی، سیما، ۱۳۹۴، «چگونگی تجلیات تری‌مورتی در معابد هندو»، *هنر و تمدن شرق*، ش ۳(۱۰)، ص ۴۵-۵۴.
- گاردنر، هلن، ۱۹۲۶، *هنر در گذر زمان*، ترجمه مصطفی اسلامی و دیگران، چ دوم، تهران، آگه.
- گیویان، عبدالله، ۱۳۸۵، «آیین، آیین‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی: تأملی در برخی بازنمایی‌های بصری دینی و شیوه‌های جدید مداحی»، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ش ۵(۲)، ص ۱۷۹-۲۱۱.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۲، *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمه رحیم قاسمیان، چ دوم، تهران، حکمت.
- نوروزی‌طلب، علیرضا، ۱۳۹۵، «معرفی و تحلیل هنر بیژانس»، *هنر و تمدن شرق*، ش ۴(۱۵)، ص ۸۳.
- هاشمی زرج‌آباد، حسن و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی نقش اقلیم بر نوع معماری و تزیینات حسینیه نواب بیرجند»، *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، ش ۶(۱۱)، ص ۱۵۱-۱۶۲.

Batham & Ch.; Rathore & A; Tandon & Sh, 2018, "Construction Techniques of Indian Temples", *International Journal of Research in Engineering, Science and Management*, N. 1(10), p. 420-424.

Gurme & P.; Patil & U., 2022, "A Review Study on Architecture of Hindu Temple", *international journal for research & development in technology*, N. 8(4), p. 244-250.

Mangayarkarasi, k., 2010, "Temple Architecture in Tamil Nadu", *Proceedings*, South Eastern University International Arts Research Symposium.

Patel, R., 2021, "An Architectural Exploration of Mandirs: A new temple for the Sudbury Hindu Community", *Thesis for the Master of Architecture*. Laurentian University, Canada.

Rian & I. Md.; Park & J. H., Ahn & H. U., 2007, "Fractal geometry as the Synthesis of Hindu Cosmology in Kandariya Mahadev temple, Khajuraho", *Science Direct, Building and Environment*, www.elsevier.com/locate/buildenv.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تجارت به مثابه تبشیر مسیحی

ابوالحسن پورقربانی زاده / طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری الهیات تطبیقی گرایش الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

abolhasanpourghorbani22@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-6825-6473

meftah555@gmail.com

احمد رضا مفتاح / دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

sadeghniam@gmail.com

مهراب صادق نیا / دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵

چکیده

مسیونرهای مسیحی به منظور تغییر کیش غیرمسیحیان از زمان‌های گذشته تا به حال از انواع روش‌ها و راهبردهای تبشیری استفاده می‌کرده‌اند. یکی از این روش‌ها «تجارت به مثابه تبشیر» است. در این روش تبشیری تلاش می‌شود با تأسیس سازمان‌ها و شرکت‌های گوناگون تجاری در زمینه‌های متفاوت، از طریق ایجاد شغل و درآمدزایی برای افراد بومی در مناطق فقیرنشین، زمینه جذب آنان به مسیحیت و تغییر کیش فراهم شود. هدف از تجارت این است که مبلران مسیحی علاوه بر کسب درآمد برای تأمین هزینه‌های فعالیت تبشیری، با ایجاد رونق اقتصادی ادعای کمک به رشد اقتصاد محلی و بالا بردن رفاه اجتماعی داشته باشند. تمرکز فعالیت این روش تبشیری بر کشورهای در حال توسعه، از جمله کشورهای اسلامی است که ممکن است مبلران مسیحی اجازه فعالیت رسمی در آنها را نداشته باشند. پژوهش حاضر با توجه به عدم دسترسی یا دشوار بودن دسترسی به اطلاعات میدانی، از روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و براساس منابع موجود در زمینه «مسیولوژی» و به شیوه توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: تبشیر، مسیولوژی، تجارت به مثابه تبشیر، خیمه‌سازی، تبشیر کل‌نگر.

«تبشیر» از جمله اصول اساسی دین مسیحیت به شمار می‌رود و همواره مسیحیان تبشیر را وظیفه خود دانسته‌اند. این اصل اساسی به این سخن حضرت عیسی علیه السلام نسبت داده می‌شود که فرمود: «در تمام عالم بروید و جمیع خلائق را به انجیل موعظه کنید...» (مرقس، ۱۶: ۱۵). از این رو، مسیحیان از ابتدا تاکنون هیچ‌گاه از فعالیت‌های تبلیغی خود دست نکشیده و همواره شیوه‌های گوناگونی را در این زمینه تجربه کرده‌اند.

امروزه عقاید، نظرات و شیوه‌های جدید تبشیری متناسب با جوامع و شرایط گوناگون توسط مبشران مسیحی به کار گرفته می‌شود؛ چندان که این پدیده تبدیل به یک علم به نام علم «تبشیر» یا «تبشیرشناسی» شده است که در دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی دینی، از نظریات و شیوه‌های گوناگون آن بحث می‌شود.

پژوهش حاضر به روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی با هدف تبیین مفهوم، اهداف و راهبردهای این ابزار نوین تبشیر مسیحی نگاشته شده است. بررسی این شیوه جدید تبشیری به ما کمک می‌کند شیوه‌های تبشیری مسیحیان را بشناسیم و در جوامع اسلامی با آن مقابله کنیم. البته ممکن است خودمان هم گاهی از آن به‌عنوان یکی از روش‌های تبلیغ اسلامی استفاده کنیم.

باید یادآور شد که تاکنون تحقیق جامعی درباره این موضوع به زبان فارسی انجام نگرفته است و تحقیق پیش‌رو در واقع سرآغاز معرفی این شیوه تبشیری است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. میسیولوژی

علمی است که تلاش می‌کند با آسیب‌شناسی فعالیت‌های تبشیری روش‌های جدیدی برای تبشیر طراحی و نظریه‌پردازی کند (مارک تری، ۲۰۱۵، ص ۳). اساس میسیولوژی بر ریشه‌های کتاب مقدس و الهیات مسیحی استوار است و یک علم میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود که با علوم گوناگونی، از جمله مردم‌شناسی، علوم ارتباطات، اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و زبان ارتباط دارد (موریوا، ۲۰۰۱، ص ۷۸۰-۷۸۳).

۱-۲. تجارت به‌مثابه تبشیر

اقتصاد یکی از علوم و عرصه‌های تبشیری مسیحیان است که در گذشته و حال مدنظر مبشران قرار گرفته و در آن، از نظرات، روش‌ها و ابزارهای گوناگون برای مسیحی‌سازی افراد گوناگون استفاده می‌کنند. یکی از این ابزارهای تبشیری در عرصه اقتصادی، «تجارت به‌مثابه تبشیر» است.

تمرکز فعالیت این شیوه تبشیری بر کشورهای در حال توسعه، از جمله کشورهای اسلامی است. از نظر آنها، مسیحیت در این کشورها که اکثریت جمعیت جهان را دارا هستند، چندان نفوذی نداشته است؛ زیرا عمده این کشورها ورود رسمی مبلغان مسیحی را برنمی‌تابند. به همین علت، در زمان‌های گذشته نیز مبشران مسیحی از

این شیوه برای ورود به این کشورها استفاده می‌کردند (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۸). اما در روش نوین، تجارت به صورت سازماندهی شده در خدمت تبشیر قرار می‌گیرد که در اصطلاح به آن «تجارت به‌مثابه تبشیر» (Business As Mission) و به اختصار «BAM» می‌گویند.

تعریف گوناگونی از اصطلاح «تجارت به‌مثابه تبشیر» وجود دارد، اما در اینجا به تعریفی که همه مؤلفه‌های این شیوه تبشیری را شامل می‌شود، بسنده می‌کنیم. در تعریف این اصطلاح آمده است: «تجارت به‌مثابه تبشیر» تجارت واقعی تحت رهبری مسیحیان است که به دنبال سود بوده و متعهد شده است تا به‌عنوان ابزار تبشیر خدا (Missio Dei) در جهان، مورد استفاده قرار گیرد و در یک محیط فرافرهنگی (Cross cultural)، داخلی یا بین‌المللی اداره می‌شود (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۲۸).

۲. مبانی تجارت به‌مثابه تبشیر در کتاب مقدس

نظریه‌پردازان شیوه «تجارت به‌مثابه تبشیر» در آثار خود، برای حجیت دادن به فعالیت‌های خود و اثبات اینکه این شیوه تبشیری از کتاب مقدس سرچشمه گرفته، بخشی را به مبانی متخذ این روش از کتاب مقدس اختصاص داده‌اند. آنها معتقدند: این روش ریشه در فعل خداوند در روی زمین دارد. آنها بیان می‌کنند: همان‌گونه که در «سفر پیدایش» آمده، خداوند خالق است. او برای خود و دیگران می‌آفریند (پیدایش، ۱:۱) و ما هم به صورت خدا آفریده شده‌ایم. پس می‌توانیم چیزهای خوبی برای خود و دیگران خلق کنیم (راسل، ۲۰۰۶، ص ۱۵۶). آنها معتقدند: بیکاری نتیجه هبوط و سقوط انسان به زمین و از بین رفتن رابطه میان انسان و خداست و مردان و زنان بازرگان می‌توانند از طریق ایجاد کسب و کار و شغل در روند بازسازی این ارتباط تلاش کنند (تونهاگ، ۲۰۱۸، ص ۹۷).

آنها همچنین به آیاتی از کتاب «ارمیا» استناد می‌کنند که در آنجا خداوند به مردم دستور می‌دهد: مشغول کار شوید و برای به‌دست آوردن صلح و رفاه بکوشید (ارمیا، ۲۹: ۴-۷؛ ر.ک: راسل، ۲۰۰۶، ص ۱۵۷). همچنین مطابق «اول قرتیان» (۱۰: ۳۱) بیان می‌کنند که باید تمام کارهای ما، از جمله فعالیت‌های اقتصادی برای اعتلای نام خدا در جهان باشد (تونهاگ، ۲۰۱۸، ص ۹۸).

استن ریوز در ذیل «ما فراخوانده شده‌ایم تا زمین را مسخر کنیم و بر آن حکومت کنیم» (پیدایش، ۱۵: ۲) می‌گوید: از نظر آدم، «فرمانروایی و تسلیم» به معنای زراعت و نگهداری باغ است. اما وظیفه هریک از ما لزوماً مشابه وظیفه آدم نیست. همه مشاغل ما را فرامی‌خوانند که به نوعی آنها را مسخر خود کنیم و بر طبق آنها حکومت کنیم» (ریویس، ۲۰۰۴، ص ۱۵).

راسل از نویسندگان پرکار این شیوه تبشیری می‌نویسد: عهد عتیق شامل نمونه‌های زیادی از پیروان یهوه است که از نظر حرفه‌ای فعال بودند و تأثیر زیادی در گسترش پادشاهی خدا در یک کشور خارجی داشتند. شاید بارزترین مثال، ابراهیم، یک چوپان ثروتمند، باشد. او را می‌توان اولین مبلغ نامید؛ زیرا از او خواسته شد تا وطن خود را ترک کند و در سرزمینی دور کار جدیدی برای خداوند آغاز کند. او حرفه خود را با خود برد و خداوند از استعدادهای او

استفاده کرد تا به او کمک کند تا کاری را که خدا او را به انجام آن فراخوانده بود، انجام دهد. یوسف همچنین نمونه‌ای از فردی با مهارت‌های استثنایی است که از آنها به روشی طبیعی برای پیشبرد کار خداوند استفاده کرد. او کار خود را به عنوان مشاور آغاز کرد و علی‌رغم مدتی که در زندان بود، در مسیر خود تلاش کرد تا نخست‌وزیر مصر شود. موسی، *دانیال* و *عاموس* نمونه‌های دیگری از افرادی هستند که از طریق مشاغل گوناگون، در حالی که برای خدا در سرزمینی بیگانه کار می‌کردند، از خود حمایت مالی می‌نمودند (راسل، ۲۰۰۶، ص ۱۵۹).

در عهد جدید نیز نمونه‌های استفاده از تجارت و کسب و کار برای تبشیر را می‌توان ذکر کرد. *متس تونهاگ* از نظریه‌پردازان مهم «تجارت به‌مثابه تبشیر» بیان می‌کند: تأمین نیازهای جسمانی افراد کار همیشگی عیسی مسیح بود و او همواره در این راه تلاش می‌کرد. ما هم باید به نیازهای جسمی افراد توجه کنیم. از نظر او اگر عیسی امروز در آفریقا و آسیا قدم می‌زد، صدها میلیون تن را ملاقات می‌کرد که به او می‌گفتند: «من شغلی ندارم و نمی‌توانم خرج خود و خانواده‌ام را تأمین کنم. عیسی، لطفاً کمکم کن!»

تونهاگ در ادامه می‌گوید: فکر می‌کنید عیسی چه خواهد کرد و چه خواهد گفت؟ آیا او می‌گوید: «تو نیاز اشتباهی داری؟!» حتماً این‌طور نیست. ما نباید سعی کنیم معنوی‌تر از عیسی مسیح باشیم. عیسی مسیح بخش عمده‌ای از خدمت خود را صرف برآوردن نیازهای مادی مردم می‌کرد (*تونهاگ*، ۲۰۱۸، ص ۹۸).

اد سیلوسو می‌نویسد: ما عیسی را بیشتر به‌عنوان یک راهب تصور می‌کنیم تا یک مدیر. با این حال، او بیشتر یک تاجر بود تا یک واعظ و مبلغ. او در بازار به دنیا آمد - در یک اصطبل در یک مسافرخانه - و بعداً وقتی نجار شد، با بازار یکی شد. آموزه‌های او به‌طور گسترده با بازار سروکار داشت (*سیلوسو*، ۲۰۰۲، ص ۳۷).

بهترین نمونه از ترکیب یک حرفه با خدمت فعال کسی نیست *جز پولس رسول*. وی به وضوح معتقد بود: می‌توان از طریق کمک‌های مالی، از یک مبلغ حمایت مالی کرد؛ اما روشن است که *پولس* در بیشتر موارد ترجیح می‌داد بدون حمایت مالی دیگران کار خود را انجام دهد. وی در چندین موقعیت واضح بیان می‌کند که او و همراهانش خود را تأمین می‌کردند.

در «اول قرتیان» (۶:۹) او بیان می‌کند که او و *برنابا* در سفر خود به قبرس و غلاطیه از خود حمایت می‌کردند. در «دوم قرتیان» (۱۱:۱۲) *پولس* در فیلیپی می‌گوید که به کار خود ادامه می‌دهد تا باری بر دوش قرتیان نباشد. او در هر دو نامه خود به کلیساهای تسالونیک می‌نویسد: او و همراهانش شب و روز کار می‌کردند تا باری بر دوش آنها نباشند (راسل، ۲۰۰۶، ص ۱۶۱).

روث ای. زیمنس اشاره می‌کند: به نظر می‌رسد شواهد متنی نشان می‌دهد که *پولس* و همراهانش در هر سه سفر، تأمین مالی خود را به‌عنوان یک سیاست در نظر داشتند و از هیچ منبعی کمک مالی دریافت نکردند، بجز چند هدیه از مقدونیه. اگر *پولس* از کلیساها کمک دریافت می‌کرد، ادعاهای او نادرست و استدلال‌های او برای حمایت از خود ریاکارانه بود (*زیمنس*، ۱۹۹۸، ص ۱۴).

به نظر می‌رسد دلیل اصلی استفاده پولس در استفاده از این راهبرد این بود که او می‌توانست با افرادی که می‌خواست آنها را با انجیل آشنا سازد، هم‌ذات‌پنداری کند. پولس می‌گفت: «من برای همه مردم همه چیز شدم تا به هر وسیله ممکن برخی را نجات دهم» (اول قرتیان، ۹:۲۲). این نشان می‌دهد پولس این کار را از روی جبر انجام نمی‌داد، بلکه این راهبرد او بود. همان‌گونه که/تگلیش اشاره می‌کند، «دلیل اصلی پولس کارکردن به جای حمایت دیگران است. او کار می‌کرد تا برای همه مردم همه چیز شود» (انگلیش، ۲۰۰۱، ص ۲۴).

۳. تاریخچه تجارت به‌منابه تبشیر

نویسندگان در این شیوه تبشیری، گرچه باور دارند این شیوه رویکرد جدیدی نسبت به کسب و کار و تجارت در تبشیر است؛ اما برای اینکه نشان دهند که استفاده از تجارت در تاریخ تبشیر مسیحی وجود داشته، به نمونه‌های پیشین این روش تبشیری استناد می‌کنند.

یکی از گروه‌هایی که در تاریخ از این شیوه استفاده می‌کرد فرقه «نسطوریان» هستند. آنها این شیوه را در ایران آغاز کردند و از طریق راه ابریشم تا چین این کار را ادامه دادند. نسطوریان مسئول گسترش انجیل از طریق تجارت در این مناطق بودند (الدرد، ۲۰۰۵، ص ۸۷).

ریچارد سی فولتر در کتاب خود به نام *ادیان متعلق به راه ابریشم* می‌نویسد: یهودیان مهاجر ایرانی برای امرار معاش خود به تجارت روی آوردند. فولتر معتقد است: آنها شبکه‌هایی را با اقوام یا دیگر یهودیان در نقاط گوناگون امپراتوری ایران یا جاهای دیگر راه‌اندازی کردند. در دوره اشکانی، یهودیان فلسطینی و بابلی هر دو در تجارت ابریشم چین درگیر بودند. چون یهودیان در منطقه جغرافیایی وسیعی که هم سرزمین اشکانی و هم سرزمین روم را دربر می‌گرفت، پراکنده بودند، موقعیت خوبی برای شرکت در تجارت بین دو امپراتوری داشتند (فولتر، ۱۹۹۹، ص ۳۱-۳۲).

با توجه به اینکه ایمان مسیحی ابتدا در میان یهودیان گسترش یافت و نیز ارتباط یهودیان با سایر مردم اساساً تجاری بود، فولتر چنین استدلال می‌کند که به‌جرت می‌توان گفت: اولین پیوند مسیحیت با جاده ابریشم از طریق یهودیان بابلی بود. یهودیانی که به مسیحیت گرویدند، مانند مبلغان بازرگان نسطوری، تجارتشان پوششی برای فعالیت تبلیغی نبود؛ به این معنا که آنها واقعاً تجارت می‌کردند - نه به صورت پوششی - و معیشت آنها به تجارتشان بستگی داشت، نه به تبشیر انجیل. اما از طریق این تجارت واقعی مشتریان آنها، هم با مسیحیت و هم با کالاهایشان آشنا می‌شدند (همان، ص ۶۴-۶۵).

گروه دیگری که مطمحنظر نظریه‌پردازان BAM هستند، مبلغان منطقه موراویان (چک و اسلواکی امروزی) در قرن هجدهم هستند. آنها به علت نحوه مهاجرتشان از آلمان به سراسر جهان برای انجام تبشیر، از طریق تجارت به‌منابه یکی از نمونه‌های شیوه تبشیری موضوع بحث زندگی می‌کردند (کاکس، ۱۹۹۷، ص ۷).

مبلغان دیگری نیز به تجارت مشغول بودند. برای مثال، ویلیام کری که پدر تبشیر امروزی به حساب می‌آید، یک کفاش بود (همان). نمونه‌های دیگری را هم مکرر در تاریخچه این روش ذکر می‌کنند؛ مانند بازل میسن (Basel mission) در کشور سوئیس (الدرد، ۲۰۰۵، ص ۱۴۵) و هانس نیلسن هاگ، تاجر و پدر دموکراسی در نروژ (برونکما و براون، ۲۰۰۹، ص ۸۴).

نیلسن هاگ در اواخر دهه ۱۷۰۰ در نروژ، در یک جامعه کشاورز فقیر و توسعه‌نیافته به دنیا آمد. او در سن ۲۵ سالگی با شعار «خدا و همنوعان را دوست بدار» به سراسر نروژ سفر کرد و کاری که - در اصطلاح امروزی - آن را «کاشت کلیسا» (Planting Church) و «تجارت به‌مثابه تبشیر» می‌نامند، انجام داد (تونهاگ، ۲۰۰۶، ص ۵). او یک کارآفرین بود و توانست ۳۰ کسب و کار، از جمله صنایع ماهیگیری، کارخانه آجرپزی، کارخانه‌های ریسندگی، معادن نمک و مواد معدنی، کارخانه‌های کاغذ و مانند آنها را راه‌اندازی کند. کار او منجر به بیداری معنوی و یک جنبش کارآفرینی شد و از این طریق سبب تحولات معنوی، اقتصادی و اجتماعی در نروژ گردید (همان).

نمونه دیگری که از گذشته در تبشیر مسیحی از طریق فعالیت اقتصادی وجود داشته و امروزه نیز در دستور کار برخی گروه‌های تبشیری است، الگوی «خیمه‌سازی» (Tentmaking) است. «خیمه‌سازی» به فعالیتی گفته می‌شود که در آن مبشر مسیحی در یک محیط بین فرهنگی از طریق حرفه‌هایی مانند تدریس زبان انگلیسی، ارائه خدمات پزشکی یا کار برای یک شرکت محلی یا بین‌المللی، هزینه‌های مالی خود را تأمین می‌کند (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۱). به بیان دیگر، مبشر مسیحی در این روش، در وهله نخست، برای تأمین نیازهای مادی و امرار معاش خود، بدون اتکا به کمک دیگران، شروع به کار و کسب درآمد می‌کند (ورگاس، ۲۰۰۰، ص ۱۲).

این اصطلاح و شیوه تبشیری از عمل پولس رسول گرفته شده است که از شغل خیمه‌دوزی خود به‌عنوان وسیله‌ای برای گسترش انجیل استفاده می‌کرد (اعمال رسولان، ۱۸: ۳؛ نیز ر.ک: ویلسون، ۲۰۰۲، ص ۱۶). پولس تجارت خود را در قرن‌س (اول قرن‌تین، ۹)، افسس (اعمال رسولان، ۲۰: ۳۴ و ۳۵) و تسالونیک (اول تسالونیک، ۲: ۹؛ دوم تسالونیک، ۳: ۸) انجام می‌داد. او گاهی از سوی دیگران حمایت مالی می‌شد (فیلیپیان، ۴: ۱۵-۱۶)، اما امتناع شدید او از چنین حمایتی نشان می‌دهد که او عقیده «حمایت از خود» (Self-support) را ترویج می‌کرد (اول قرن‌تین، ۹: ۱۲ و ۱۵ و ۱۸). نه اینکه او با عقیده حمایت از طرف دیگران مخالف بود، بلکه بعکس، در همان متن، پولس به شدت از حق مبلغان برای دریافت حمایت مالی از دیگران دفاع می‌کند. تنها او این حق را از خود انکار می‌کرد تا به‌عنوان انگیزه‌ای برای منفعت شخصی تلقی نشود (اول قرن‌تین، ۹: ۱۶-۱۸).

براساس نظر تبشیرشناسان مسیحی، هدف خیمه‌ساز این است که در یک تجارت، چه مسیحی و چه سکولار، شغلی داشته باشد تا بتواند از طریق کار، از کمک دیگران بی‌نیاز باشد و مشغول تبشیر شود (لای، ۲۰۰۵، ص ۲۶). البته گرچه شغل خیمه‌ساز عمدتاً منبع درآمد او محسوب می‌شود، اما شغل مبشر پوششی برای تبشیر و زمینه‌ای

برای دسترسی به افراد گوناگون است؛ یعنی از نظر خیمه‌سازان شغل به‌خودی‌خود مهم نیست، بلکه از آن به‌عنوان پوششی برای تبشیر استفاده می‌کنند (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۲).

برای نمونه، ویلسون مبشر مسیحی که قریب ۲۱ سال در ایران و افغانستان حضور داشت، در کتاب خود اشاره می‌کند: در مدت حضور خود در این کشورها، مشاغلی مانند مهندسی نفت از شرکت نفت «تگزاس» در ایران و شغل پرستاری در تهران از مشاغلی بودند که مبشران از آنها به‌عنوان پوششی برای فعالیت تبشیری خود استفاده می‌کردند (ویلسون، ۲۰۰۲، ص ۵۸-۶۴).

۴. تجارت به‌مثابه تبشیر نوین

«تجارت به‌مثابه تبشیر» اصطلاحی است که اولین بار در سال ۱۹۹۹ توسط گروه کوچکی که در مرکز مطالعات تبشیری آکسفورد گرد هم آمدند، ابداع شد تا درباره رویکرد نسبتاً جدیدی به تبشیر بحث کنند؛ رویکردی که از قدرت و کارایی کسب و کارهای بزرگ و جهانی بهره می‌برد. اصطلاح BAM یکی از دو موضوعی بود که در آن جلسه درباره‌اش بحث شد.

اصطلاح دیگر «تجارت در لباس مسیحی» (Business with a Christian Hat) بود که هرگز از آن استفاده نشد. این اصطلاح برای توصیف مشاغلی بود که شهرت مسیحی دارند، اما برای تبشیر جهانی فکر یا فعالیتی نمی‌کنند. در مقابل، BAM کشورهای کمتر توسعه‌یافته جهان و کشورهایی را که کمتر در دسترس مبشران مسیحی بودند، هدف فعالیت‌های تبشیری خود قرار می‌دهد. آنها نیز به عمل پولس اشاره می‌کنند که دوست داشت انجیل را به جاهایی برسد که هرگز نام مسیح به آنجا نرفته است (رومیان، ۱۵:۲۰؛ ر.ک. جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۵).

یکی از مبشران ایرانی تبار کانادایی که در کشور چین فعالیت می‌کرد، تجربه خود را این‌گونه بیان می‌کند: بعد از اینکه به یکی از مناطق دورافتاده چین رسیدیم، مردم محلی آنجا دور ما جمع شدند و چون فهمیده بودند ما چینی نیستیم، به ما می‌گفتند که ما «کوکاکولا» را دوست داریم. این مبشر مسیحی از آنها می‌پرسد: آیا شما چیزی از عیسی مسیح شنیده‌اید؟ آنها می‌گویند: خیر. سپس این مبشر مسیحی می‌گوید: اینجا بود که من قدرت تأثیرگذاری اقتصاد را در جوامع متوجه شدم؛ زیرا بعد از دو هزار سال هنوز اسم عیسی مسیح به این منطقه نرسیده، اما اسم و محصول شرکت «کوکاکولا» در مدت کوتاهی به اینجا رسیده است (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۳).

BAM به دو علت برای سازمان‌های اعزام مبلغ و کلیساهای مرتبط با آنها جذاب است:

اولاً، این راهی است برای دسترسی به کشورهایی که به‌روزی مبلغان رسمی کلیساها بسته است و برای ورود آنها، محدودیت‌هایی اعمال می‌کنند. درواقع، ویزای تجاری راهی برای دور زدن این محدودیت‌هاست.

ثانیاً، این روشی است برای ترغیب افراد جدیدی مانند تجار و بازرگانان که در گذشته علاقه‌ای به تبشیر نداشتند. آنها معتقدند: مسیحیان باید از تمام ابزارهایی که خدا داده است، استفاده کنند تا به خاطر مسیح به ملت‌های

گوناگون برسند. به بیان دیگر، هر کسی که خود را مسیحی می‌داند، می‌تواند و باید در هر رشته‌ای که احساس می‌کند برای انجام آن فراخوانده شده است، به تشریح بپردازد، خواه نانو، زیست‌شناس، تحلیلگر مالی، معلم یا از هر رشته تحصیلی دیگر. برخلاف گذشته که مبلغان تنها کسانی بودند که در حوزه و مراکز علمی دینی تحصیل می‌کردند، امروزه هر کسی با هر توان و دانشی می‌تواند و باید مبلغ باشد (برونکما و براون، ۲۰۰۹، ص ۸۲).

نکته دیگر اینکه «تجارت به‌مثابه تشریح» برای خود کسب و کار ارزش ذاتی قائل است. از نظر متفکران این راهبرد تشریحی، «تجارت به‌مثابه تشریح» یک عمل عبادی و به‌مثابه یک دعوت مشروع است. شرکت‌های BAM از طریق فعالیت در عرصه‌های گوناگون سعی دارند محبت و عشق عیسی مسیح را در دل افراد بنا نهند (بیکر، ۲۰۰۶، ص ۳۷).

۵. سازمان‌های تشریحی در بازار

در گذشته، مبشران به‌طور فردی شغل را ابزار تشریح خود قرار می‌دادند؛ اما در شیوه نوین تجارت به‌طور سازماندهی شده در خدمت تشریح قرار می‌گیرد. سازمان‌های تشریحی در بازار، تشکیلات فراکلیسایی (Para-church) هستند که اعضای یک سازمان تجاری معین را گردآوری می‌کنند تا به آنها آموزش‌های لازم برای تشریح افرادی که در حوزه نفوذ خود هستند، ارائه دهند. به بیان دیگر، این سازمان‌های تشریحی بر صاحبان مشاغل، مدیران ارشد اجرایی (مدیرعامل) یا سایر مدیرانی تمرکز می‌کنند که دارای اختیارات قابل توجهی در یک شرکت هستند. این سازمان‌ها از طریق آموزش افراد صاحب نفوذ، بر فرهنگ عمومی شرکت تأثیر می‌گذارند (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۲-۱۳).

این سازمان‌ها با آموزش دادن صاحبان مشاغل و تجهیز آنها در مدیریت شرکت‌های زیرمجموعه خود، به آنها کمک می‌کنند تا کارمندان، مشتریان، تأمین‌کنندگان مالی و حتی رقبای آنها، ایمان به مسیح را در فعالیت‌های تجاری خود دخیل سازند. در واقع افراد مذکور مخاطبان و هدف این فعالیت تشریحی هستند (همان، ص ۱۳).

به گفته تشریح‌شناسان، تا سال ۲۰۰۳م، بیش از ۱۲۰۰ نمونه از این سازمان‌های تشریحی در سراسر جهان مشغول فعالیت بودند (مک لولگین، مایک، جانسون و دیگران، ۲۰۰۳، ص ۲۶). تشریح‌شناسان معتقدند: بسیاری از این سازمان‌ها در محل و کشور خود، برخی از آنها منطقه‌ای و تعدادی نیز جهانی هستند؛ اما تقریباً همه آنها تمرکزشان بر کشورهای نزدیک و همسایه است و کمتر به ارتباطات بین فرهنگی در کشورهای دور می‌پردازند (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۳).

۶. توسعه شرکت‌ها

از جمله اقدامات تشریحی از راه تجارت، توسعه شرکت‌های مسیحی است. این شیوه تشریحی در بخش خصوصی، عموماً تحت نظارت «سازمان‌های غیرانتفاعی مسیحی» (NPOs) انجام می‌شود که در سطح بین‌المللی به‌عنوان «سازمان‌های غیردولتی» (NGOs) شناخته می‌شوند (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۱۴۴).

ادعا می‌شود که هدف اولیه این سازمان‌ها کمک به مردم فقیر جهان است تا با کمک به آنها در ایجاد کسب و کار، خود را از فقر نجات دهند. بسیاری از این مشاغل شرکت‌های خرد به شمار می‌آیند. اینها کوچک‌ترین مشاغلی هستند که برای کمک به خانواده‌های فقیر طراحی شده‌اند و عموماً برای استخدام افراد در جامعه خیلی کوچک مشغول فعالیت هستند (ورگاس، ۲۰۰۰، ص ۲۰).

برای مثال، زنی که مهارت خیاطی دارد، اما چرخ خیاطی ندارد و سرمایه اولیه هم برای تهیه آن ندارد یک «سازمان متخصص در توسعه شرکت‌های خرد» (MED) با ارائه وام‌های کم - معمولاً بین ۵۰ تا ۱۰۰ دلار - برای به‌دست آوردن تجهیزات لازم به این زن کمک می‌کند. هنگامی که وام بازپرداخت می‌شود، وجوه به‌عنوان سرمایه اولیه برای سایر وام‌ها برگشت داده می‌شوند. این پول بخشی از یک موقوفه دائمی می‌شود که برای کمک به فقرا، برای همیشه در حال گردش است و بین افراد جویای کار دست به‌دست می‌شود (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۴). گونه‌ای دیگر از این رویکرد، توسعه «شرکت‌های کوچک و متوسط» (SME) است که کسب و کارهای بزرگ‌تری را هدف قرار می‌دهند که توان ایجاد اشتغال برای بسیاری از افراد جامعه را دارند. این نوع کسب و کارها از نظر ساختار شرکتی، حقوق و دستمزد، محصولات یا خدمات متنوع و مانند آن همچون شرکت‌های توسعه‌یافته در کشورهای پیشرفته هستند؛ اما به سبب موقعیت آنها در کشورهایی که بازارهای مالی توسعه‌یافته‌ای ندارند، این مشاغل (مانند شرکت‌های خرد) اغلب باید برای تأمین مالی خود به منابعی مانند «سازمان‌های غیردولتی» (NGO) مراجعه کنند. از این طریق، آنها وام‌هایی بین ۵۰۰ تا ۵٫۰۰۰ دلار و بعضاً ۲۰٫۰۰۰ دلار دریافت می‌کنند (همان).

هدف این سازمان‌ها در هر سه نمونه (توسعه کسب و کارهای خرد، کوچک و متوسط)، اعطای وام به کارآفرینان و کمک به آنها برای راه‌اندازی یا گسترش کسب و کارشان است تا از نظر اقتصادی به خودکفایی برسند و از این طریق در جامعه خود اثرگذار باشند. نمونه‌های فراوانی از این سازمان‌ها در سراسر دنیا وجود دارد (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۱۴۶).

رویکرد این سازمان‌ها برای اعطای وام به کسب و کارهای مختلف، متفاوت است. برخی از این سازمان‌ها تنها به کارآفرینان مسیحی به‌عنوان راهبر خود در ایجاد کلیسای بومی وام می‌دهند. برخی دیگر به هر کسی که واجد شرایط باشد، وام می‌دهند؛ به این علت که از این طریق می‌توانند آن کسب و کار را به فرصتی برای تبشیر تبدیل کنند. البته برخی از این سازمان‌ها ممکن است تلاشی برای تبشیر نکنند و صرفاً برای تأمین نیازهای اقتصادی مردم بکوشند (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۴).

۷. الگوگیری از دنیای سکولار در ایجاد کسب و کار

توجه به این نکته مهم است که بسیاری از شرکت‌ها در دنیای سکولار نیز دریافته‌اند که انجام کارهای خیر برای دیگران، برای شرکت و نیز مشتریانشان، مزایای مثبتی به همراه دارد. اگر خریداران احساس کنند که با خرید یک محصول خاص به دنیا کمک می‌کنند، انگیزه بیشتری برای خرید آن محصول خواهند داشت. کسب و کارهای

سکولار به جای تمرکز بر سود، نتایج نهایی خود را به مردم نشان می‌دهند؛ زیرا این کار ذهنیتی را برای مصرف‌کنندگان ایجاد کرده است که آنها احساس می‌کنند در تغییر جهان به سمت خیر تلاش می‌نمایند و اثرگذار هستند (فیسک، ۲۰۱۰، ص ۲). به بیان دیگر، وقتی مردم می‌بینند که یک کسب و کار از یک هدف ارزشمند حمایت می‌کند، اگر بدانند که به دیگران کمک می‌کنند، احتمال خرید از آن کسب و کار بسیار بیشتر است.

در مطالعه‌ای که توسط یک شرکت تبلیغات جهانی در اروپا به نام «Euro RSCG Worldwide» در سال ۲۰۰۸ انجام شد، آمده است: مصرف‌کنندگان می‌گفتند: اگر بخشی از درآمد محصول به یک هدف خیر اختصاص یابد مایلند برای خرید آن محصول بیشتر هزینه کنند (نیت، گوپهای، او. رلی و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۲۸). این مطالعه نشان می‌دهد که مردم آماده کمک به تغییر جهان هستند؛ زیرا نیازهایی را می‌بینند که هنوز توسط همه کشورها برآورده نشده است (راسل، ۲۰۱۰، ص ۱۶).

از این رو کسب و کارها به‌طور گسترده‌ای وارد حوزه اجتماعی شدند. سازمان‌های بشردوستانه و سایر سازمان‌های غیرانتفاعی که قبلاً از ایجاد ثروت منع می‌کردند، دریافته‌اند که برای اطمینان از سرمایه‌گذاری خود در فعالیت‌های مرتبط با کسب و کار، حرکت به سمت امور خیریه ضروری است (امرسون، ۲۰۰۳، ص ۴۲).

ایجاد کسب و کار با فکر کمک به مردم، جزئی از «تجارت به‌مثابه تبشیر» است و تا اینجا فرقی با شرکت‌های سکولار ندارند که برای کمک به دیگران تأسیس شده‌اند. تنها فرق آن، این است که «تجارت به‌مثابه تبشیر» برای جلب مشتریان مسیحی و ماندگار بودن فعالیت اقتصادی و استمرار فعالیت تبشیری، اعلام می‌کند به دنبال گسترش مسیحیت در جهان است. به بیان دیگر، الگوی «تجارت به‌مثابه تبشیر» در اینکه تجارت و کسب و کار می‌تواند در امور دیگر (مانند مسائل فرهنگی و اجتماعی) تأثیر زیادی داشته باشد، با رویکرد جدید در کسب و کارهای سکولار، هم‌نظر است و تنها فرق آنها این است که الگوی «تجارت به‌مثابه تبشیر» با هدف تبلیغ و تبشیر دین مسیحیت وارد فضای کسب و کار می‌شود (تونهاگ، مک‌گی، پلامر، ۲۰۰۴، ص ۷).

۸. مؤلفه‌ها و ویژگی‌های «تجارت به‌مثابه تبشیر» در دوران معاصر

به‌طور کلی، می‌توان مؤلفه‌ها و ویژگی‌های «تجارت به‌مثابه تبشیر» در دوران معاصر را به دو بخش کلی تقسیم کرد که خود دارای زیرمجموعه‌های متعددی هستند: «کل‌نگری» و «فرافرهنگی بودن».

۸-۱ کل‌نگری

در ادبیات تجارت جهانی، مفهومی وجود دارد به نام: «ارکان سه‌گانه» (The triple bottom line). این مفهوم تجاری بیان می‌کند شرکت‌های تجاری باید متعهد به اندازه‌گیری تأثیر اجتماعی و زیست‌محیطی خود - علاوه بر عملکرد مالی - به جای تمرکز صرف بر تولید سود یا «رکن واحد» (Bottom line) باشند. به عبارت دیگر، ارکان سه‌گانه به داشتن اهداف «اقتصادی»، «اجتماعی» و «زیست‌محیطی» اشاره دارد (سویتز و وبر، ۲۰۰۶، ص ۳۸).

«تجارت به‌مثابه تبشیر» یک نتیجه دیگر را به این مفهوم اضافه کرده و آن تأثیر «معنوی» است. به بیان دیگر «تجارت به‌مثابه تبشیر» یک راهبرد کل‌نگر (Holistic) یا جامع است که هدفش ایجاد شغل و ثروت برای مردم یک منطقه و همچنین تأمین سایر نیازهای فیزیکی، اجتماعی و معنوی است (بیکر، ۲۰۰۶، ص ۳۷). از نظر متفکران این شیوه تبشیری، «مبشر» (BAM) کسی است که در عرصه کسب و کار و تجارت فعالیت می‌کند و باید نقش تحول‌آفرینی در سطح معنوی، اقتصادی و اجتماعی جامعه داشته باشد (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۲۸).

تبشیر کل‌نگر در «تجارت به‌مثابه تبشیر»، خود دارای ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی است که عبارتند از:

۱-۱-۸. تأمین مالی و سودآوری

«تجارت به‌مثابه تبشیر» دارای مزایای متعددی نسبت به روش‌های سنتی حمایتی و تأمین مالی مبشران است. در گذشته مبشران می‌بایست پول کافی برای تأمین هزینه‌های خود و خانواده‌هایشان، هزینه‌های سفر و حمل و نقل، آموزش و تجهیزات را از جاهای دیگر تأمین می‌کردند (اندرسون، ۲۰۱۶، ص ۳-۱)؛ اما کسی که از طریق تجارت وارد کار تبشیری می‌شود، برخلاف شیوه کار مبشران سنتی، با سود حاصل از کسب و کار خود می‌تواند زندگی کند (ونگ، ۲۰۱۱، ص ۱).

عقیده «حمایت از خود» در مراحل ابتدایی و در هنگام تأسیس کسب و کار، چندان کارساز نیست. به همین سبب تاجران و بازرگانان می‌توانند با یک سازمانی که به آنها وام تجاری برای راه‌اندازی کسب و کار می‌دهد همکاری کنند. این سازمان تا زمانی که کسب و کار مورد نظر به درآمد برسد از آن حمایت مالی می‌کند. در حال حاضر، «NexusB4t» تنها شرکتی است که این نوع وام‌ها را ارائه می‌دهد (لای، ۲۰۱۵، ص ۱۸۵). قریب ۴ سال طول می‌کشد تا شرکت‌های BAM به اهداف خود در تأمین مالی برای حمایت از خود برسند. برای این کار آنها از یک سازمان مشاوره اقتصادی کمک می‌گیرند تا به آنها در نحوه ثبات و گسترش کسب و کارشان کمک کند (همان).

به هر حال، نکته مهم در «تجارت به‌مثابه تبشیر» این است که مبشر از طریق ایجاد شغل و فضای کسب و کار و تجارت واقعی - نه پوششی - به دنبال ایجاد ثروت و سود است. این شیوه تبشیری کسب سود را ذاتاً شر و غیرمقدس نمی‌داند، بلکه کاملاً بعکس، معتقد است: سودها برای خدا و اهداف او خوب، مطلوب و سودمند هستند، به شرط آنکه ظالمانه نباشند، یا ناشی از دستبرد زدن به مشتریان یا فروش محصولات و خدماتی نباشند که هیچ احترامی به مسیح و انجیل نمی‌گزارند (تونهاگ، ۲۰۰۶، ص ۸). به عبارت دیگر در این شیوه، کسب سود برای تأمین اهداف تبشیری است.

تمایز شیوه «تجارت به‌مثابه تبشیر» با شیوه «خیمه‌سازی» در اینجا مشخص می‌شود. همان‌گونه که قبلاً بیان شد، در شیوه «خیمه‌سازی» مبشر مسیحی با انتخاب شغل به صورت پوششی و نه واقعی به دنبال تأمین مالی

فعالیت‌های خویش است (بیلز، ۲۰۱۴، ص ۲). از نظر آنها کسب و کار تنها می‌تواند بستری برای ورود به کشورهای دیگر باشد. آنها دیگر به فکر مراقبت از تجارت خود نیستند و برایشان مهم نیست که تجارشان به ثمر برسد. در نهایت، بازم با بودجه کلیساها یا خانواده و دوستان حمایت می‌شوند (راسل، ۲۰۱۰، ص ۳۶).

اما از نظر متفکران شیوه «تجارت به‌مثابه تبشیر» اصل ایجاد کسب و کار، حفظ و نگهداری و سودآوری آن اهمیت دارد. از این رو تجارت باید از نظر مالی پایدار باشد و کالاها یا خدماتی را تولید کند که مردم مایل به پرداخت هزینه در قبال آنها باشند. «پایداری» به معنای سودآور بودن فعالیت است و سود یک عنصر اساسی در همه مشاغل و در همه فرهنگ‌هاست. بدون سود، کسب و کار نمی‌تواند دوام بیاورد و هدف خود را محقق کند (تونهاگ، ۲۰۰۶، ص ۸).

کلید اصلی شیوه تبشیری BAM کسب سود و درآمد است؛ زیرا بدون سود، کسب و کار با شکست مواجه می‌شود و در این صورت هیچ راهی برای انجام «تجارت به‌مثابه تبشیر» وجود نخواهد داشت (راسل، ۲۰۱۰، ص ۳۶).

در ماه مارس سال ۲۰۱۷ سازمان «جنبش لوزان» و سازمان جهانی «تجارت به‌مثابه تبشیر» یک همایش جهانی با موضوع «تولید درآمد (سرمایه) به منظور تحول جامعه» را در شهر چینگ مای کشور تایلند بر پا نمودند. از نامداران دنیای تجارت و همچنین از کلیسا، مبشران و سازمان‌های آموزش و پرورش دعوت به عمل آمد. تعداد ۳۰ تن از ۲۰ ملیت مختلف شرکت کردند. در بیانیه این همایش به ایجاد ثروت (تولید درآمد / ایجاد سرمایه) برای ایجاد تحول‌های اجتماعی در جوامع گوناگون تأکید شد (تونهاگ، مک‌گی و پلامر، ۲۰۰۴، ص ii).

تفاوت دیگر «تجارت به‌مثابه تبشیر» با «خیمه‌سازی» این است که در «خیمه‌سازی» مبلغ برای اینکه فقط هزینه‌های خود را تأمین کند مشغول به کار می‌شود و کمکی به اقتصاد محلی منطقه تبشیری نمی‌کند. اما با ایجاد یک کسب و کار پایدار از طریق BAM، این کسب و کار نه تنها شغلی را برای افراد شاغل فراهم می‌کند، بلکه آنها می‌توانند از طریق ارائه کالا یا خدمات به اقتصاد محلی نیز کمک کنند. بنابراین هنگامی که یک کسب و کار شروع به پرداخت حقوق کارکنان خود می‌کند، کل اقتصاد قوی‌تر می‌شود؛ زیرا وقتی کارمندان قدرت خرید داشته باشند به اقتصاد محلی خود کمک خواهند کرد (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۳۴) و وقتی اقتصاد محلی رشد کرد همین موجب بهبود وضعیت و پیشرفت کل جامعه می‌شود.

ادعا می‌شود هدف BAM در نهایت کمک به اقتصاد محلی و کل اقتصاد کشوری است که کسب و کار در آن واقع شده است تا مردم و جوامع زندگی کامل‌تر، سالم‌تر و غنی‌تر داشته باشند (همان، ص ۳۵).

۲-۱-۸. تأثیر اجتماعی

تاجران که از این طریق وارد کار تبشیری می‌شوند با استفاده از مهارت‌هایی که با تجربه و تحصیل به‌دست آورده‌اند برای ارتقای وضعیت اجتماعی و اقتصادی کشورها تلاش می‌کنند. اداره یک کسب و کار مستلزم انواع

گوناگون مهارت‌هاست؛ از جمله: ایجاد یک طرح تجاری موفق، شناخت اقتصاد و بازاری که کسب و کار وارد آن خواهد شد، داشتن مهارت‌های حسابداری همراه با درک مدیریت منابع انسانی، بازاریابی و بسیاری از مهارت‌های دیگر (راسل، ۲۰۱۰، ص ۱۵).

علاوه بر این، برای راه‌اندازی یک کسب و کار بین‌المللی، تاجران باید تمام آداب و رسوم و قوانین کشورهای را که قصد تبشیر از طریق تجارت در آنجا را دارند، بیاموزند و با فرهنگ آنها سازگار شوند. همچنین زبان آنها را فراگیرند تا با مردم آنجا گفت‌وگو کنند و خیلی چیزهای دیگر. صرف‌نظر از این جنبه‌ها، بیشتر افرادی که وارد حوزه «تجارت به‌عنوان تبشیر» می‌شوند، خود را برای مبارزه با بی‌عدالتی اجتماعی آماده می‌کنند (همان).

شروع یک کسب و کار جدید به عنوان تبشیر، راهی برای ترکیب مهارت‌ها، تبشیر و ایجاد عدالت اجتماعی در جامعه‌ای است که کسب و کار در آنجا شروع می‌شود. توانایی مبارزه با بی‌عدالتی در جهان به جامعه کمک می‌کند تا استاندارد زندگی با کیفیت بالاتری داشته باشد. BAM همچنین با کمک به کاهش جرم و جنایت، بالا بردن سطح زندگی مردم محل و سرمایه‌گذاری در اقتصاد محلی موجب بهبود وضعیت جامعه می‌شود (جانسون و راندل، ۲۰۰۶، ص ۱۶).

راسل در این باره می‌نویسد: نحوه تعامل جامعه با «تجارت به‌مثابه تبشیر» دیدگاهی را شکل می‌دهد که جامعه از کسب و کار خواهد داشت. اگر BAM فضای مثبتی ایجاد کند و به جامعه خدمت نماید، جامعه از کسب و کار استقبال خواهد کرد. از سوی دیگر، اگر کسب و کار با کارکنان خود رفتار خوبی نداشته باشد، برای جامعه یک نقص به حساب می‌آید (راسل، ۲۰۱۰، ص ۱۵). از این رو، یکی از اهداف اصلی BAM این است که در کنار جامعه قرار بگیرد و به آن کمک کند. هنگامی که افراد جامعه با کسب و کار ارتباط خوبی برقرار کنند، این منجر به فرصت‌هایی برای به اشتراک گذاشتن عشق مسیح با این افراد می‌شود (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۴۳).

۳-۱-۸. توجه به محیط‌زیست

مروجان «تجارت به‌مثابه تبشیر» معتقدند: محیط‌زیست بخش خاصی از BAM است که به «آفرینش و رابطه ما با آن» اشاره دارد (راسل، ۲۰۱۰، ص ۱۵). از نظر آنها در سرتاسر داستان «پیدایش»، خدا به خلقت جهان اشاره می‌کند و به آدم این وظیفه را می‌دهد که همراه خلقت خود باشد (پیدایش، ۱:۲۸). آنها بر این باورند که مسیحیان باید محافظت از زمین و هر چیزی را که در آن است، به عهده بگیرند؛ زیرا خداوند برای ایجاد آن وقت گذاشته است. یک «تجارت به مثابه تبشیر» باید تصمیم بگیرد که از محصولات سازگار با محیط‌زیست استفاده کند و از محیط زیست محافظت نماید. آنها به دنبال این هستند که یک درصد از فروش یا یک درصد از سود قبل از مالیات - هر کدام را که بیشتر باشد - برای حمایت از محیط زیست و دلایل زیست‌محیطی هزینه کنند. علاوه بر این، آنها موظف‌اند محصولات خود را از موادی تولید کنند که با

محیط‌زیست سازگارانند (لیونز، ۲۰۱۳، ص ۶۶). البته برخی شرکت‌های دیگر تصمیم گرفته‌اند ده درصد از سود پیش از مالیات خود را به سازمان‌های زیست‌محیطی و اجتماعی بدهند (همان، ص ۶۷).

ذکر این نکته ضروری است که توجه به دغدغه‌های محیط‌زیست برای جذب مشتری و نیز زمینه‌سازی جذب به مسیحیت تأثیرگذار است.

۴-۱-۸. توجه به معنویت

نظریه‌پردازان این شیوه تبشیری معتقدند: استفاده از «تجارت به‌عنوان تبشیر» جنبه متفاوتی به معنویت می‌بخشد؛ زیرا نه تنها نیازهای جسمی و عاطفی را تأمین می‌کند، بلکه نیازهای معنوی را نیز تأمین می‌نماید. از نظر آنها تفاوت بین تجارت در این الگو و تجارت در الگوی سکولار در همین موضوع است که «تجارت به‌مثابه تبشیر» می‌خواهد از طریق کسب و کار، رابطه منحصر به فرد افراد را با خدا ایجاد و تقویت کند، برخلاف تجارت سکولار که دغدغه‌ای در این موضوع ندارد (راسل، ۲۰۱۰، ص ۱۶). به بیان دیگر، این نتیجه و کارکرد اصلی «تجارت به‌مثابه تبشیر» است که آن را از تجارت در دنیای سکولار متمایز می‌سازد. در واقع، از یک سو حفظ معنویت ایمانداران و از سوی دیگر توسعه معنویت مسیحی دربارہ غیرمسیحیان را در نظر دارند.

۲-۸. فرافرهنگی بودن

یکی از مؤلفه‌های این شیوه تبشیری آن است که برای هر منطقه و کشور و برای هر بخشی از مردم، تجارت خاصی را دنبال می‌کنند. از نظر آنها مناطق گوناگون دنیا، هر کدام بر اساس نیازها و ظرفیت‌هایی که دارند، کسب و کارها و فعالیت‌های تجاری گوناگونی را می‌توان در آنها برای تبشیر مسیحی به کار برد. به عبارت دیگر، آنها بیان می‌کنند که مناطق گوناگون جهان ممکن است به گونه‌های متفاوتی تحت تأثیر قرار گیرند و تجارت ممکن است نیاز به ارائه متفاوتی داشته باشد تا بتواند در بین مردم پایدار و باثبات باقی بماند. از این‌رو آنها پیش از شروع یک تجارت در منطقه‌ای خاص، ابتدا وضعیت آن منطقه را از نظر فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بررسی و تجزیه و تحلیل می‌کنند (راسل، ۲۰۱۰، ص ۱۲۷).

از سوی دیگر، یکی از اهداف «تجارت به‌مثابه تبشیر» دسترسی به افراد و کشورهای است که تا کنون چیزی از انجیل و مسیح به آنها نرسیده است. آنها به این کشورها «کشورهای قابل دسترسی خلاق» CAN (Creative Access Nation) یا «کشورهای با دسترسی محدود» RAN (Restricted Access Nation) می‌گویند (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۲۹).

«CAN» و «RAN» به کشورهایی اطلاق می‌شود که مبشران می‌خواهند به آنجا بروند، اما آن کشورها به مبشران ویزای تبلیغی نمی‌دهند. بیش از ۸۰ درصد مردمی که تا کنون انجیل به کشورشان نرفته است، در این مناطق زندگی می‌کنند (لای، ۲۰۰۵، ص ۱۹). «تجارت به‌مثابه تبشیر» برای ورود به این کشورها از مزیتی

برخوردار است. آنها با هدف کمک به جامعه و راه‌اندازی مشاغل واقعی وارد این کشورها می‌شوند و این کشورها به آنها به راحتی ویزا می‌دهند. این کشورها را «خلاق» می‌نامند؛ زیرا اگرچه بیشتر مشران می‌توانند با ویزای تجاری وارد این کشورها شوند، اما برای ماندن در آنجا و خدمت به مردم باید از رازداری و خلاقیت استفاده کنند (همان).

ادیان و مذاهب برجسته در کشورهای CAN، بودیسم، هندوئیسم و اسلام هستند و از نظر مروجان این شیوه تبشیری، مردم در این کشورها با مشکلات اقتصادی متعددی مواجهند. همچنین دولت‌هایی که در این کشورها بر سرکار هستند آشکارا با انجیل دشمنی می‌کنند و جمعیت مسیحیان در این کشورها بسیار کم است. از این‌رو تجارت و ایجاد کسب و کار بهترین شیوه برای دستیابی به این مناطق و مسیحی‌سازی مردم آنجاست (راندل، ۲۰۱۲، ص ۷۱).

همچنین افرادی که تجارت را به‌عنوان تبشیر راه‌اندازی می‌کنند در برخی جنبه‌ها اهداف متفاوتی نسبت به سایر مشران دارند. به‌طور کلی، کسب و کارها معمولاً با این هدف راه‌اندازی می‌شوند که سال‌ها دوام بیاورند. حتی برخی از آنها اهدافی برای دوام در طول چندین دهه دارند (گراندم، ۲۰۰۳، ص ۴۱). کسب و کارهایی که ذهنیت سودآوری دارند، می‌توانند مدت بیشتری در موقعیت خود باقی بمانند. به عقیده جانسون یک کارآفرین BAM تعهدی طولانی‌مدت - اگر نگوئیم مادام‌العمر - برای زندگی، کار و خدمت در میان افراد برای سال‌های متمادی دارد (جانسون، ۲۰۰۳، ص ۴۱). به‌عبارت دیگر، افرادی که قصد دارند «تجارت به‌مثابه تبشیر» را دنبال کنند باید تمام عمر خود را صرف این کار در مناطق مورد هدف خود کنند.

«پنجره ۴۰/۱۰» نمونه بازر تبشیر منطقه‌ای و فرافرهنگی است که در آن کسب و کارها و تبشیر غیرمسیحیان با هم ترکیب شده‌اند. «پنجره ۴۰/۱۰» منطقه‌ای بین ۱۰ تا ۴۰ درجه شمالی عرض جغرافیایی، منطقه‌ای است که شامل خاورمیانه، آسیا و مناطقی از آفریقا می‌شود. این اصطلاح توسط لوئیس بوش در سال ۱۹۹۰ ابداع شد. تا سال ۲۰۱۶، بیش از ۴/۸۴ میلیارد تن، یعنی بیش از نیمی از جمعیت جهان در این مناطق زندگی می‌کردند که بیش از ۶۸/۴ درصد آنها از نظر مسیحیان غیرقابل دسترس بودند و در آنجا تبلیغ مسیحیت کمتر انجام شده است. ۸۵ درصد از این جمعیت فقیران جهان به حساب می‌آیند. از این‌رو شیوه «تجارت به‌مثابه تبشیر» تمرکز خود را بر این کشورها گذاشته است. گفتنی است ادیان غالب «پنجره ۴۰/۱۰» اسلام، هندوئیسم و بودیسم هستند (جانسون، ۲۰۰۹، ص ۳۱).

مشران این شیوه تبشیری قبل از ورود به این کشورها، ابتدا از وضعیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آنها مطلع می‌گردند و سپس وارد فعالیت تبشیری خود می‌شوند. نمونه‌هایی از این مطالعات پیشینی، به‌ویژه درباره جوامع اسلامی وجود دارد.

برای نمونه، روبرت جی. استفان در فصل‌های ابتدایی کتاب خود به نام *تجارت در اسلام؛ بافتمندسازی تجارت و تبشیر در کشورهای با اکثریت مسلمان* که در سال ۲۰۱۹ چاپ شده است، درباره احکام و قوانین تجارت در دین

اسلام توضیحاتی را ذکر می‌کند و در فصل پایانی به مبلغان مسیحی پیشنهادهایی درخصوص چگونگی ورود تجارت به کشورهای اسلامی می‌دهد.

همچنین در مقاله‌ای به نام «اسلام، امور مالی اسلام و مسیحیت»، احکام و قوانین اقتصادی در اسلام، وضعیت بانک‌های کشورهای اسلامی و از جمله ایران بررسی شده است.

در مقاله‌ای دیگر به نام «تلاش در تاریکی» مستقیماً وضعیت اقتصادی و سیاسی کشور ایران بعد از انقلاب اسلامی بررسی شده است و در آنجا مسائلی مانند تحریم‌های اقتصادی ایران و پیشنهادهایی برای تبشیر در ایران از طریق تجارت بیان گردیده است.

از نمونه‌های موفق که نظریه پردازان «تجارت به‌مثابه تبشیر» در «پنجره ۴۰/۱۰» ذکر می‌کنند، شرکتی به نام «AM International» است که توسط باب در سال ۱۹۸۹ در کشور هندوستان تأسیس شد. این شرکت یک «شرکت مشاوره و تولید تخصصی در بخش فناوری» است (تونهاگ، مک‌گی و پلامر، ۲۰۰۴، ص ۴۰). باب پس از ثبت این شرکت چهار تن کارمند استخدام کرد و از سال ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۳ این شرکت به‌طور متوسط سالانه بیش از ۱۰ میلیون دلار فروش در بخش فناوری‌های کلیدی داشت (همان). این شرکت فعالیت‌های خود را گسترش داد و تا سال ۲۰۰۴، آنها ۹ شرکت در شرق آسیا ایجاد کردند. این مقدار از درآمدی که این شرکت‌ها به‌دست آوردند تبدیل به اهرم سیاسی برای همکاری با مقامات محلی این کشورها، برای تأثیرگذاری بر جوامع آنها شد. به سبب حجم زیاد سود و پیشرفت در جامعه که توسط AM International به‌دست آمد، دولت محلی این تجارت را قطع یا زیرسؤال نبرد. این شرکت همچنین توانست به کلیساهای اطراف نیز دسترسی پیدا کند تا از نظر معنوی نیز بر آنها تأثیر بگذارد (همان).

براساس ادعای مبشران، در اوایل دهه ۱۹۹۰ زمانی که این شرکت فعالیت خود را شروع کرد، کمتر از ۱۰ تن مسلمان بودند که پیرو مسیح شده بودند. اما از سال ۲۰۰۴، بیش از ۸۰ کارمند این شرکت که مسلمان بودند، مسیحی شدند. باب مؤسس این شرکت اظهار می‌کند: «ما همکاران خدا هستیم. ما بذرها را با استفاده از تجارت می‌کاریم، اما خدا رشد می‌دهد» (همان).

نتیجه‌گیری

مبشران مسیحی در دوران گذشته نیز از حوزه اقتصاد و کسب و کار برای تبشیر استفاده کرده‌اند. گاه مبشر مسیحی در یک محیط فرافرهنگی از طریق حرفه‌هایی مانند تدریس زبان انگلیسی، ارائه خدمات پزشکی، یا کار برای یک شرکت محلی یا بین‌المللی تلاش می‌کند شغلی به‌دست آورد تا منبع درآمد او باشد و با تأمین مالی خود، مشغول تبشیر شود. گاه شغل به خودی خود اهمیتی ندارد و صرفاً به‌عنوان پوششی برای تبشیر از آن استفاده می‌کنند.

اما «تجارت به‌مثابه تبشیر» شیوه نوین تبشیری در مسیحیت است که از طریق ایجاد یک تجارت واقعی و نه پوششی، به راحتی وارد کشورهای گوناگون و به‌ویژه کشورهای درحال توسعه و فقیر می‌شوند و از طریق ایجاد شغل برای افراد محلی به آنها عزت نفس، خودباوری و امید به زندگی می‌دهند و آنان را جذب می‌کنند.

از جمله اقدامات «تجارت به‌مثابه تبشیر» ایجاد تشکیلات سازمانی است. سازمان‌های تبشیری در بازار، تشکیلات فراکلیسایی هستند که اعضای یک سازمان تجاری معین را گرد می‌آورند تا به آنها آموزش‌های لازم برای تبشیر افرادی که در حوزه نفوذ خود هستند، ارائه دهند. به بیان دیگر، این سازمان‌ها با آموزش دادن صاحبان مشاغل و تجهیز آنها در این سازمان‌های تبشیری بر صاحبان مشاغل، مدیران ارشد اجرایی (مدیرعامل) یا سایر مدیرانی تمرکز می‌کنند که دارای اختیارات قابل توجهی در یک شرکت هستند و بدین‌سان به تأثیرگذاری بر فرهنگ عمومی آن شرکت کمک می‌کنند. مدیر شرکت‌های زیرمجموعه، خود به آنها کمک می‌کند تا کارمندان، مشتریان، تأمین‌کنندگان و حتی رقبای آنها، ایمان به مسیح را در فعالیتهای تجاری خود دخیل سازند. در واقع افراد مذکور، مخاطبان و هدف این فعالیت تبشیری هستند.

نظریه‌پردازان شیوه «تجارت به‌مثابه تبشیر» معتقدند: بسیاری از مشکلاتی که کشورها در سرتاسر جهان با آن روبه‌رو هستند (مانند مواد مخدر، خشونت، جنایت، فحشاء، مسائل و مشکلات بهداشتی، و آوارگی جوانان و خانواده‌ها) به علت بیکاری و فقر به‌وجود آمده است. به همین علت این شیوه تبشیری با ایجاد فضای مناسب شغلی می‌تواند به رفع این مشکلات و در نتیجه تغییر و اصلاح جامعه کمک کند.

در این شیوه تبشیری کسب و کارهای خرد، کوچک و متوسط از طریق اعطای وام به کارآفرینان، به آنها برای راه‌اندازی یا گسترش کسب و کارشان کمک می‌شود تا از نظر اقتصادی به خودکفایی برسند. از این طریق، کشورهای کمتر توسعه‌یافته جهان و کشورهایی که کمتر در دسترس مبشران مسیحی بودند، هدف تبشیری قرار می‌گیرند. در شیوه جدید هنگامی که یک کسب و کار شروع به پرداخت حقوق کارکنان خود می‌کند، کارمندان قدرت خرید پیدا می‌کنند و به اقتصاد محلی کمک خواهد کرد و وقتی که اقتصاد محلی رشد کرد، کل اقتصاد قوی‌تر می‌شود و موجب بهبود کل جامعه خواهد شد. نحوه تعامل جامعه با تجارت فضای مثبتی ایجاد می‌کند و از این طریق آن کسب و کار به فرصتی برای تبشیر تبدیل می‌شود. تاجران که از این طریق وارد کار تبشیری می‌شوند با استفاده از مهارت‌هایی که از طریق تجربه و تحصیل به‌دست آورده‌اند، برای ارتقای وضعیت اجتماعی و اقتصادی کشورها تلاش می‌کنند.

البته از تجارت برای گسترش اسلام نیز استفاده شده است؛ همچنان که اسلام به کشورهای مالزی، اندونزی، بربار، زنگبار و مانند آن از طریق تجارت مسلمانان ایرانی و هندی راه یافته است. همچنین برخی از شرکت‌های اسلامی که بیشتر مالکان آنها از اهل تسنن هستند (مانند «مکه‌کولا» و رستوران مرغ سوخاری «حلال») با هدف مقابله با محصولات و تفکرات امریکایی تأسیس شده‌اند و موجب رشد جمعیت مسلمانان و مقابله با مسیحیان گردیده‌اند.

حتی برخی کشورهای اسلامی مانند عربستان برای تبلیغ سلفی‌گری از این شیوه تبلیغی استفاده می‌کنند. شرکت‌های تجاری عربستان در کشورهایی مانند اندونزی و قزاقستان در حوزه‌های انرژی و فناوری‌های نوین در حال فعالیت و جذب افراد هستند.

دو نکته اساسی که باید بر آن تأکید کنیم این است که وظیفه تبلیغ نباید محدود به نهادهای خاص تبلیغی باشد، به ویژه که در بسیاری کشورها نهادهای تبلیغی ممکن است به راحتی اجازه فعالیت نداشته باشند. نکته مهم‌تر آن است که این واقعیت را باید بپذیریم که چگونگی وضعیت اقتصادی و رفاه عمومی گاه ممکن است به باورهای دینی آسیب برساند؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «چه بسا فقر، انسان را به کفر بکشاند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۲۹).

از سوی دیگر مطابق آیه ۱۰ سوره «اعراف» و آیه ۶۱ سوره «هود»، خداوند انسان‌ها را از زمین خلق کرده و اسباب تسلط و حکومت بر زمین را برایشان فراهم ساخته است و از آنها می‌خواهد که این زمین را آباد سازند. به عبارت دیگر، مطابق این دو آیه شریفه، یکی از وظایف و مأموریت‌های انسان آبادسازی زمین است؛ چنان‌که امام علیؑ در تفسیر آیه ۶۱ سوره «هود» بیان می‌کنند: انسان‌ها باید با کار و تلاش و استفاده از مواهب و نعمت‌های الهی اسباب معاش خود را تأمین کنند (همان، ج ۹۰، ص ۴۷).

از این رو با توجه به ضرورت امرار معاش و تأمین نیازهای مادی انسان‌ها که از طریق تجارت و کسب و کار میسر می‌شود، اگر جهان اسلام نمی‌تواند از این شیوه برای تبلیغ عمیق معارف قرآن کریم و اهل بیتؑ استفاده کند - دست‌کم - برای مقابله با سازمان‌های تبشیری و برای حفظ جامعه اسلامی از آسیب‌های اقتصادی و به تبع آن، تضعیف باورهای دینی یا تغییر کیش افراد درمانده، باید از تمام ظرفیت‌های اقتصادی و تجاری برای بهبود رفاه اجتماعی جامعه اسلامی استفاده شود و اجازه نفوذ در جوامع اسلامی از راه تجارت به مبشران مسیحی داده نشود.

کتاب مقدس، ۲۰۱۴، ترجمه هزاره نواز زبان‌های اصلی عبری و یونانی، انتشارات ایلام.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار/الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- Anderson, D., 2016, "*Understanding Missionary Support – Go*", *EFCA* (Evangelical Free Church of America/ reachglobal).
- Baker, D., 2006, "Missional geometry: Plotting the coordinates of business as mission", in T. Steffen & M. Barnett (Eds.), *Business as Mission: From Impoverished to Empowered*, Pasadena, CA, William Carey Library.
- Beals, G., 2014, *Business as mission: Equipping business professionals to serve in cross-cultural ministry*, Assemblies of God Theological Seminary.
- Benett, A., O'Reilly, A., Gobhai, C., & Welch, G., 2009, *Good for business: the rise of the conscious corporation*, St. Martin's Press.
- Bronkema, D., & Brown, C. M., 2009, "Business as mission through the lens of development", *Transformation*, N. 26(2), p. 82-88.
- Cox, J., 1997, "The tentmaking movement in historical perspective", *International Journal of Frontier Missions*, N. 14(3), p. 111-116.
- Eldred, K., 2005, *God is at work: Transforming people and nations through business*, Ventura, CA, Regal Books.
- Emerson, J., 2003, "The Blended Value proposition: Integrating Social and Financial, Returns", *California Management Review*, N. 45(4), p. 35-51.
- English, D., 2001, "Paul's secret: A 1st-century strategy for a 21st century world", *World Christian*, N. 14(3), p. 22-26.
- Fisk, P., 2010, *People planet profit: How to embrace sustainability for innovation and business growth*, Kogan Page Publishers.
- Foltz, R., 1999, *Religions of the silk road*, New York, St. Martin's Griffin.
- Grudem, W. A., 2003, *Business for the glory of God: The Bible's teaching on the moral goodness of business*, Wheaton, IL, Crossway Books.
- Johnson, C. N., 2003, "Toward a marketplace missiology", *Missiology*, N. 31(1), p. 87-97.
- Johnson, C. N., 2009, *Business as mission: A comprehensive guide to theory and practice*, InterVarsity Press.
- Lai, P., 2005, *Tentmaking: The life and work of business as missions*, Downers Grove, InterVarsity Press.
- Lai, P., 2015, *Business for Transformation*, Pasadena, William Carey Library.
- Lyons, T. S., 2013, *Social Entrepreneurship: How businesses can transform society*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, LLC.
- Mark Terry, J., 2015, *Missiology*, Nashville, Tennessee, B&H Publishing Group.
- McLoughlin, Mike, C. Neal Johnson, Os Hillman, and David W. Miller (eds.), 2003, *International Faith and Work Directory 2003-2004. Cumming*, Georgia, Aslan Press.
- Morreau, A. S., 2001, "Missiology", in W. A. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology*, Ada, ML, Baker Academic.
- Neal Johnson, Steven L. Rundle, 2006, "Business as Mission: The Distinctives and Challenges", in T. S. Barnett, *Business as mission from impoverished to empowered*, California, William Carey Library.

- Reeves, S., 2004, "The Spirituality of Work", *Founders Journal*, N. 56.
- Rundle, S. (2012). "BUSINESS AS MISSION" HYBRIDS: A REVIEW AND RESEARCH AGENDA. *The Journal of Biblical Integration in Business*, 15(1), 66-79.
- Russell, M. L., 2006, "The Biblical Basis for the Integration of Business and Missions", in T. S. Barnett, *Business as mission: from impoverished to empowered*, Pasadena, California, William Carey Library.
- Russell, M., 2010, *The missional entrepreneur: Principles and practices for business as mission*, Birmingham, AL, New Hope.
- Savitz, A. W., & Weber, K., 2006, *The Triple Bottom Line*, San Francisco, CA, Jossey-Bass.
- Siemens, R. E., 1998, *Why Did Paul Make Tents?*, A Biblical Basis for Tentmaking <https://intent.org/why-did-paul-make-tents>.
- Silvoso, E., 2002, *Anointed for Business*, Ventura, Calif, Regal.
- Tunehag, M., 2006, *Business as Mission: Holistic Transformation of People and Societies*, Unpublished Manuscripts/ www.momentum-mag.org.
- Tunehag, M., 2018, "Business as Mission A Biblical Perspective", in G. G. Tunehag, *BAM Global Movement: Business as Mission Concept and Stories*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Tunehag, M., McGee, W., & Plummer, J., 2004, "Business as mission", *Lausanne Occasional Paper*, N. 59.
- Vargas, C. M., 2000, "Community development and micro-enterprises: Fostering sustainable", *Sustainable Development*, N. 8(1), p. 11-26.
- Wilson, J. C., 2002, *Today's tentmakers: Self-support: An alternative model for worldwide witness*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock.
- Wong, K. L., 2011, *Business for the common good: A Christian vision for the marketplace*, Downers Grove, IVP Academic.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای شمنیسم و عرفان یهودی

کامبر یوسفی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی

yousefi.amir@ut.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-8709-8527

ma.sheikh@ut.ac.ir

محمود شیخ / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳

چکیده

خلسه و مکاشفه برای اموری همچون درمانگری و پیشگویی و استفاده از اورادِ رازآلود برای منافع قومی و گاه فردی، مقابله با دشمنان و ارتباط با موجودات فراطبیعی، عناصر اصلی شمنیسم هستند که در عرفان یهودی نیز می‌توان این ویژگی‌ها و تشابهات را جست‌وجو کرد. این شباهت‌ها بستری مناسب و مستعد برای ایجاد فهم و روشی است که عرفان یهودی را در موقعیت مقایسه و بررسی با شمنیسم قرار می‌دهد. عرفان یهودی از «مرکابا» تا «قبالا» و «حسیدیسم» از کتاب «معسه برشیت» و متون «هخالوت» تا «شمشیر موسی» همه سراسر رموز منوط به کشف، خلسه و مقدمات لازم برای تشریف هستند یا نسخه‌هایی از اوراد جادویی را برای رسیدن به اهدافی همچون درمان و پیشگویی و اضرار به دشمنان ارائه می‌کنند. از این رو می‌توان جلوه‌ی یک شمن را در عرفان یهودی مشاهده کرد که چنین روشی را برای کسب فنون و مهارت‌های لازم ماورایی برای منافع قومی در پیش می‌گیرند و از آنها بهره می‌برند؛ با این تفاوت که همزمان خود را متدین به دین پیچیده‌تری همچون یهودیت نیز می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: شمنیسم، عرفان یهودی، خلسه، شبه جادو، امور ملوایی، منافع قومی.

«شمنیسم» واژه‌ای است که دین‌پژوهان برای معرفی جلوه‌هایی از ادیان ابتدایی به کار می‌برند و در آن «شمن» از تجاری هم‌چون «خلسه» و «مکاشفات» و درمان بیماری‌های قبیله و پیشگویی برخوردار است و به‌طور کلی مدیریت امور ماورای طبیعی قبیله را بر عهده دارد.

شمنیسم را نمی‌توان دین مستقلی دانست و ویژگی‌هایی دارد که می‌توان آنها را در قالب‌های گوناگون دینی مشاهده کرد و به‌طور خاص حضور این ویژگی‌ها در اقوام بومی، از شرق آسیا تا اروپا و امریکا دیده می‌شود. وظیفه اجرای این باورها را شمن به عهده دارد.

الیاده از مهم‌ترین دین‌پژوهانی است که کوشیده برای این نوع از دین‌ورزی کتابی مستقل با رویکردی جامع و دائرةالمعارفی از تجارب شمنی فراهم آورد. بنا بر دیدگاه او، شمنیسم در کوتاه‌ترین تبیین، مساوی است با «فن خلسه (Technique of ecstasy)» (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۴۱). البته به سخن او، هر خلسه‌ای را نمی‌توان شمنگری دانست، بلکه شمن در خلسه‌ای تخصص دارد که طی آن به باور وی، روح از بدنش جدا می‌شود و به آسمان یا جهان زیرین می‌رود (همان، ص ۴۲-۴۳).

تعریف جامع‌تر از «شمنیسم» این است که آن را بر همه اعمال و شعاعی اطلاق کنیم که از طریق آن انسان می‌تواند به نیروهای ماوراءالطبیعه دست یابد (همان، ص ۴۴۹). در دل همین تعریف است که البته شمنیسم عناصر مهم دیگری غیر از خلسه نیز دارد که در این مقاله بدان‌ها توجه شده است.

اکنون این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که «آیا در عرفان یهودی تجاری از جنس تجارب شمنیسم وجود دارد یا خیر؟» برای پاسخ این پرسش ابتدا ویژگی‌های شمنیسم را بنا بر تحقیقات مهم این حوزه تبیین می‌کنیم و سپس به عناصری از عرفان یهودی می‌پردازیم که با شمنیسم شباهت‌هایی دارد، گرچه ریشه ظهور این مبانی در یهود و اقوام شمنی را بتوان متفاوت تبیین کرد و مقولاتی هم‌چون جادو، شبه جادو و درمانگری را در یهودیت دارای ریشه‌های هزاران ساله دید. با این حال در نمود نهایی می‌توان این ماحصل را مقایسه و مطالعه کرد که مسئله پژوهش حاضر است.

ردپای تعالیم شمنی، چه در قالب‌های کهن شرقی و آسیای غربی، کولی‌های اروپایی و چه بومی‌های امریکایی را می‌توان در یهودیانی مشاهده کرد که در این مناطق زندگی کرده‌اند. در این زمینه، کتاب‌ها و مقالاتی منتشر شده است که به ذکر برخی از آنها بسنده می‌کنیم:

کتاب *خلسه شمنی در کابالای مدرن* (گرب، ۲۰۱۱)؛ در این کتاب به روش مطالعه مقایسه‌ای، موضوع درباره خلسه شمنی و تطبیق آن با روش‌هایی در کابالاست که با آن به حالت بی‌خودی و خلسه وارد می‌شوند. این کتاب شهود بلندی‌های بهشت یا ورود به بدن‌های دیگر را بررسی می‌کند. نویسنده در این کتاب، «حسیدیسیم» را در قالب «حسیدیسیم شمنی» نیز واکاوی کرده است.

در زمینه تأثیر قبایل بومی امریکایی بر نحله‌های عرفانی یهودی، شخصی به نام وینکلر که خود ربّی یهودی است و او را یک «شمن» نیز می‌داند، پژوهش‌هایی دارد که به تشابهات باورهای عرفان یهودی و برخی تعالیم بومیان امریکایی می‌پردازد. از این قبیل است درمانگری با جادو و نفس مقولۀ طلسم و جادو که البته اهداف گوناگونی را می‌توان برای آن در نظر داشت. وی در این زمینه ارجاعاتی به *تلمود* و *میدراش* و *زوه‌ر* دارد. او که خود تعلیم‌یافته مکتب «کابالا» است، پس از مطالعه عقاید بومیان امریکایی، پی به این شباهت‌ها برده و آن را در بطن آنچه او «یهودیت اصیل» (Aboriginal Judaism) می‌نامد، طبقه‌بندی می‌کند (وینکلر، ۲۰۰۳، ص ۱۵۱ و ۱۴۷-۶۴).

در زمینه این نوع پژوهش در شمایل امروزین عرفان یهودی، بخشی از آن را به نام «عصر جدید یهودیت» (New Age Judaism) طبقه‌بندی کرده‌اند که و آن را با مفاهیمی همچون «یهودیت ماوراءالطبیعی امریکایی» گره زده‌اند (روتنبرگ، ۲۰۱۳، ج ۱۷، ص ۲۴-۳۹).

۱. مفهوم‌شناسی «شمنیسم»

در تعریف «شمنیسم» میان پژوهشگران این حوزه نیز همچون سایر مفاهیم علوم انسانی اختلاف وجود دارد و برخی تعریف *الیاده* را ناقص دانسته‌اند و شمنیسم را بیشتر با «جاندارانگاری» (Animism) و استفاده از ارواح موجودات برای درمان انسان‌ها، استفاده از نیروهای ماورایی که جدا از جادو طبقه‌بندی می‌شود، ارتباط با ارواح نیاکان، و استفاده از عناصر آیینی و اسطوره‌ای مرتبط دانسته‌اند که در برخی پژوهش‌های متأخر بیشتر بر آنها تأکید شده است (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳۱۴-۳۱۶).

با این حال به ذکر مواردی پرداخته‌ایم که وجود آنها در میان شمن‌ها دیده می‌شود، فارغ از اینکه کدام ویژگی را دین‌پژوهان برجسته‌سازی کرده‌اند، البته با تأکید بر اینکه شمنیسم با دو موضوع «استفاده از امور ماورایی برای منافع قومی و فردی» و «ارتباط با ارواح» (به معنای بخشی از حیات که معمولاً با چشم سر دیده نمی‌شوند) قابل بررسی است. در این میان، به اختصار این ویژگی‌ها را برای تحلیل ژرف این موضوع ذکر خواهیم کرد.

۲. ویژگی‌های شمنیسم

۲-۱. خلسه

در نظر *الیاده* مهم‌ترین ویژگی شمنیسم «خلسه» است. مراد از «خلسه» چیست؟ آنچه در اینجا قابل ذکر است مفهوم «صعود» و یا «نزول» به جهان‌های دیگر است. این بیان بر این فرض استوار است که سه جهان وجود دارد و *الیاده* آنها را در چارچوب کیهان‌شناسی شمنیسم نام می‌برد: آسمان، زمین، جهان زیرین که به یکدیگر متصل هستند (الیاده، ۱۹۶۴، ص ۲۵۹).

«خلسه» حالتی است که در آن شمن می‌کوشد به جهان‌های دیگر برود و - درواقع - تجربه‌ی وی در این سفرهاست که سبب کسب قدرت لازم برای درمان یا پیشگویی و دیگر وظایف یک شمن به شمار می‌آید. وجود

چنین مفهومی در شمنیسم سبب قرابت آن با ادیان دیگری است که در آنها نیز نوعی خلسه دیده می‌شود؛ ولی بهتر است که آن را در قرابت با عرفان‌های ادیان طبقه‌بندی کنیم؛ زیرا مفاهیمی همچون خلسه در عرفان است که بیشتر معنا پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۴۶).

خلسه وسیله‌ای برای برقراری ارتباط با موجودات فرازمینی؛ مثلاً در میان اقوام تاتار یکی از کارهای مهم یک شمن، رفتن به خلسه و برقراری ارتباط با نُه پسر یا دختر خداست که آنها خدمتگزاران خدای برتر آسمانی هستند (همان، ص ۴۸)؛ و یا در میان مغول‌ها و بوریات‌ها این تعداد خدایان بیشتر هم هست؛ چنان که بوریات‌ها ۵۵ خدای «نیک» و ۴۴ خدای «شر» دارند (همان).

۲-۲. مقدمات لازم برای تشرف

میان خلسه‌ها می‌توان خلسه‌های آسمانی و شیطانی را از یکدیگر تفکیک کرد که بسته به ارتباط میان موجودات آسمانی یا شیطانی و قلمرو حضور آنها، آثار متفاوتی خواهند داشت (همان، ص ۸۴ و ۸۵).

در خلسه‌های شیطانی گاهی قطع اعضای بدن، اعمال زجرآور و دهشتناک، خاکسپاری نمادین و مانند آن به منظور نوعی تجدید حیات و آماده شدن وجود داشته که از لوازم تشرف به شمنیسم و خلسه‌ای است که معمولاً راه رسیدن به جهان زیرین در میان اقوام متعدد به شمار می‌رفته است (همان، ص ۸۷-۱۲۹).

ولی در صعودهای آسمانی کمتر شاهد چنین اعمالی هستیم؛ چنان که در اقوام متعددی شمن‌ها را می‌توان به شمن «سیاه» و «سفید» تقسیم کرد. شمن‌های سفید با نیروهای آسمانی و شمن‌های سیاه با نیروهای شریر و شیطانی در ارتباطند (همان، ص ۲۹۳-۲۹۶). معمولاً برای عموم شمن‌ها، غیر از شمن‌های سیاه - که آداب عجیب تشرف آنها ذکر شد - در موارد مقدماتی (همچون منزوی شدن در یک مکان) این آداب همراه با روزه گرفتن مطرح است، گرچه گاهی این ریاضت‌ها شکلی سخت به خود می‌گیرد و در گزارشی شمن به مدت سی روز در زمستان برای مراقبه به کلبه‌ای رفته و فقط در آن مدت دوبار آب نوشیده و حتی پس از تشرف با نوعی خاص از رژیم غذایی و تجرد به کار خود ادامه داده است (هالیفکس، ۱۹۷۹، ص ۶۵-۶۸).

به اجمال می‌توان این روش‌ها را شامل انواع روزه‌داری، رژیم غذایی، خلوت در اماکن - گاه تاریک - زیارت مکان‌های مقدس با پای پیاده، غسل در آب یخ و تحمل سرما دانست تا شمن آماده پرداختن به امور ماوراءالطبیعه شود (بلکر، ۱۹۸۶، ص ۸۵-۹۳ و ۹۸-۱۰۳).

۲-۳. درمانگری

از وظایف مهم یک شمن «درمانگری» نسبت به مراجعان خویش است. این کار گاهی به وسیله خلسه و رفتن به جهان زیرین انجام می‌شود تا روح بیمار را که در جهان زیرین گرفتار شده است، نجات دهد (همان، ص ۳۲۰).

در سرتاسر آسیا و امریکای شمالی و نیز مناطق دیگری همچون اندونزی، شمن نقش طبیب و شفادهنده دارد و کار او هم از طریق یافتن روح بیمار و درمان او از طریق آزاد کردنش از نیروهای جهان زیرین انجام می‌شود (همان، ص ۲۹۰). البته گاهی این کار با قربانی و خواندن دعاها و اوراد نیز همراه می‌شود (همان، ص ۲۹۲).

۲-۴. پیشگویی و غیب‌بینی

از دیگر کارهایی که یک شمن بدان اقدام می‌کند، پیشگویی و غیب‌بینی است. این امر یکی از فنون سرّی شمنیسم است و از آن برای پیدا کردن انسان‌ها، اشیا یا حیوانات نیز استفاده می‌شود (همان، ص ۲۹۳). برای پیش‌بینی وضع آب و هوا نیز به شمن مراجعه می‌شود. از این رو می‌توان «غیب‌گویی» را یکی از ویژگی‌های بنیادی در شمنیسم دانست (همان، ص ۲۶۷).

استفاده از این شیوه‌ها گاهی با احضار ارواح و پرسش از آنان مطرح می‌شود؛ زیرا ارواح از این امور پنهان آگاهند و محدودیت‌های مادی انسان را ندارند. از این رو می‌توانند از امور پنهان و گم‌شده سخن بگویند. البته در خلسه نیز چون گاهی ارتباط و سخن با خدایان یا خدای برتر آسمانی برقرار می‌شود، او از تقدیر آنچه پیش خواهد آمد آگاه است. بنابراین شمن می‌تواند با پرسش و گرفتن پاسخ احتمالی از آنچه در آینده پیش خواهد آمد، اطلاع بدهد.

۲-۵. تفاوت شمنیسم با جادوگری

به نظر *الیاده* «شمنیسم» مفهومی غیر از جادوگری دارد؛ زیرا او شمن را یک متخصص امور معنوی و متافیزیک تلقی می‌کند که وظیفه کمک به انسان را به منظور هدایت روح او بر عهده دارد. او اوراد و کارهایی را که برای صدمه زدن به دیگران انجام می‌شود، از عناصر شمنیستی نمی‌داند و از جمله واردات جادوگری تلقی می‌کند و وجه تمایزی میان فن شمنی و جادوگری می‌شمارد (همان، ص ۲۹۳).

تفاوت اصلی شمن و جادوگر در این است که شمن به سود افراد و جامعه کار می‌کند، برخلاف جادوگر که می‌تواند چنین نکند (همان، ص ۴۴۹). شمن نقش مدافع قوم را برعهده دارد که افراد را از ارواح شریر و اقدامات شریرانه دیگران محافظت می‌کند، در تمام مراحل زندگی‌شان؛ از تولد گرفته تا ازدواج و مرگ (همان، ص ۲۹۰). او این‌گونه میان یک شمن، یک کاهن و یک جادوگر خط تمایز می‌کشد. در نظر *الیاده*، شمن‌ها در دفاع از تمامیت و انسجام روانی جامعه نقش بسزایی داشته‌اند. آنها قهرمانان ضد اهریمن هستند؛ کسانی که نه تنها با شیاطین و بیماری‌ها، بلکه با جادوگران سیاه نیز در جنگ بوده‌اند.

نمونه بارز آن را در شخصیت قهرمان *دئو - مباحشی - لو (Dto-mba shi-lo)* می‌توان مشاهده کرد که همواره با شیاطین در حال مبارزه و هادی روح به دنیای دیگر بوده است. شمنیسم به نوعی مدافع نور، سلامتی، زندگی، در برابر مرگ، بیماری‌ها، بلا و عالم تاریکی بوده است (همان، ص ۶۴۸-۷۳۴).

۲-۶. خواندن اوراد برای احضار ارواح و استفاده از نیروهای ماوراءالطبیعه

چنان که پیش از این ذکر شد، «شمن» کسی است که از نیروهای ماوراءالطبیعه برای اهدافی مفید و سودمند برای افراد یک جامعه استفاده می‌کند. برای رسیدن به چنین مقصودی یکی از ابزارهای اصلی خواندن اوراد و دعاهاست؛ چنان که در مواردی برای درمان یک بیماری شمنی، شب هنگام همراه یک سخنگو بر سر بیمار حاضر می‌شود. وظیفه سخنگو این است که هر چه شمن زمزمه می‌کند با صدای بلند تکرار نماید (همان، ص ۴۵۴). گاهی این اوراد به شکل آواز و سرودهایی است تا بدین وسیله ارواح را احضار کند و پس از حضور ارواح، شمن با آنها صحبت می‌کند و پاسخ خود را از آنان می‌گیرد. این فرایند گاهی ساعت‌ها به طول می‌انجامد و گاهی شمن روح دیگری را احضار می‌کند تا در نهایت، پاسخ خود را بگیرد و آنگاه دستور به نوع درمان بیمار را بدهد (همان، ص ۴۵۷-۴۶۰).

۳. نموده‌های امور ماوراءالطبیعه یا غیبی در تورات

برخی از پژوهشگران معاصر نیز به وجود عناصر شمنی در متن مقدس عبری اشاره کرده‌اند که میلر پنج ویژگی شمنیسم را به باور خود، در متون مقدس عبری موجود می‌داند و اسرائیل اولیه را همسو با جریان شمنیسم بررسی می‌کند؛ از جمله: ۱- جاندارانگاری موجودات؛ ۲- قدرت موجودات زنده؛ ۳- ارواح نیاکان؛ ۴- درمانگری؛ ۵- استفاده از امور شبه جادویی (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳۲۷).

با این اوصاف، به برخی نموده‌های امور ماورایی در تورات اشاره می‌شود؛ اما این امور را آنجا که مربوط به حضرت موسی علیه السلام است، در باب رسالت او طبقه‌بندی می‌کنیم:

۳-۱. در نظر نگرفتن مقام رسالت حضرت موسی علیه السلام و فهم نادرست از اعمال رسولانه وی

در رابطه حضرت موسی علیه السلام با قوم خود، نکاتی مشاهده می‌شود که در عرفان یهودی مستمسک شده است تا در عمل، حضرت موسی علیه السلام همچون یک شمن با قوم خود در نظر گرفته شود و در عرفان یهودی، به‌ویژه عرفان «کابالا» پیروان این مسلک به اعمال شمنی دست بزنند که مرز قابل تفکیکی با عناصر دینی ندارد و آنها را - دست کم - به یک شمن نزدیک می‌کند. این در حالی است که تفاوت‌های آشکاری میان اعمال حضرت موسی علیه السلام با شخصیت یک شمن وجود دارد. اعمال حضرت موسی علیه السلام مربوط به ویژگی‌های رسالت اوست؛ چنان که او هیچ تلاشی برای کسب فنونی که به معجزات منتهی شود، انجام نداد و یا مقدماتی برای مواجهه با خدا و سخن گفتن با او نیز دیده نمی‌شود. همه چیز از انتخاب حضرت موسی علیه السلام توسط یهوه آغاز می‌گردد.

ولی نکته اینجاست که او نه تنها وظیفه هدایت و رهبری مادی قوم را برعهده داشت، بلکه امور ماوراءالطبیعه بنی اسرائیل را به دوش می‌کشید و هرچا قوم دچار مشکل می‌شدند از طریق ماورایی دست به حل مشکل می‌زد. همین وجود امور متافیزیکی می‌توانست بعدها سبب تمایل پیروان عرفان یهودی به سمت اعمال مشابه با کار یک شمن شود. گرچه تأکید می‌شود که به سبب ابعاد رسالت‌محور کار حضرت موسی علیه السلام برای شخص او، مسئله به

صورت کلی متفاوت است، ولی می‌توان این را زمینه‌ای برای افرادی دانست که پس از حضرت موسی علیه السلام در عرفان یهودی چنین رسالتی نداشتند و درک نادرستی از آن حضرت داشتند، تا به سمت اعمالی بروند که همچون یک شمن برای قوم خود بودند تا به وسیلهٔ امور ماورایی اهداف فردی و قومی را برآورده سازند. این زمینه‌ها که می‌توانست مورد سوءاستفاده مدعیان عرفان یهودی باشد از این قرار است:

۱-۳. مقابلهٔ حضرت موسی علیه السلام با فرعون به شکل نازل کردن بلاهای فراطبیعی و خارق‌العاده

این روش حضرت موسی علیه السلام در مقابله با فرعون کاملاً غیرعادی و معجزه‌گون است؛ چنان‌که گویی حضرت موسی علیه السلام در دفاع از قوم خود، بر قوم مقابل بلاهایی نازل می‌کرد که به هیچ عنوان شکلی طبیعی و معمول نداشت و کارهایی خارق‌العاده محسوب می‌شد که نتیجه آن درگیری و نزاع میان دو قوم بود. از جملهٔ این بلاها می‌توان به تبدیل شدن آب به خون، هجوم غوکان، پشه‌ها، و خرمگس‌ها، مردن احشام و مانند آن اشاره کرد که همهٔ این بلاها یا با دراز کردن دست حضرت موسی علیه السلام به سوی آسمان رخ داد یا بلند کردن عصای وی به سوی آسمان (خروج، ۷:۱۱).

۲-۳. برخورد عصای حضرت موسی علیه السلام با عصای ساحران فرعون

در این روایت برخورد حضرت موسی علیه السلام با ساحران قوم فرعون آمده است (خروج، ۷: ۱۳-۸). این مواجهه گویی برخورد مسئولان امور ماورایی دو جبهه است. در این درگیری نیز عصای حضرت موسی علیه السلام بر دیگر عصاها غلبه می‌کند. نقش عصای وی به شکلی برای انجام امر ماورایی بسیار محوری است، گرچه نمی‌توان عصا را امری معمول در سبب وقوع امور ماورایی در اقوام آسیای شرقی و مرکزی یا امریکای شمالی و اقیانوسیه مورد مطالعهٔ مردم‌شناسان امروزی دید؛ ولی گویا در آن زمان در میان اقوام مصری این ابزار وسیله‌ای معمول بوده که ساحران فرعون نیز از آن استفاده می‌کرده‌اند و حضرت موسی علیه السلام نیز عصایی در دست داشت که کارهای بسیار قدرتمندی با آن می‌کرد و بر ساحران قوم فرعون پیروز شد.

البته عصا در فرهنگ دامدارمحور بین‌النهرین و آسیای غربی که پیامبران ابراهیمی از آن برخاسته‌اند، نقش برجسته‌ای داشته است. وسیله‌هایی کوچک‌تر از عصا نیز همچون چوبدستی در گزارش‌های برخی از مردم‌شناسان دربارهٔ وسایل خاص برای شمن‌های بوریاتی دیده می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶).

۳-۳. اقامت چهل روزه حضرت موسی علیه السلام در کوه برای گرفتن لوح‌های شریعت

پیش از این گفته شد که یکی از تمایزاتی که موجب می‌شود حضرت موسی علیه السلام به‌عنوان یک شمن معرفی نشود این است که او انتخاب شده بود و انتخاب او گزینشی ازپیش تعیین‌شده برای رسالت بود. ازاین‌رو در روایات، حضرت موسی علیه السلام به دنبال ریاضت برای کسب فنون دیده نمی‌شود. ولی نمونه‌هایی در کار حضرت موسی علیه السلام دیده می‌شود که می‌تواند خود زمینهٔ این باور باشد که ریاضت‌هایی همچون کوه‌نشینی می‌تواند گاهی مطلوب تلقی شود؛ کارهایی که برای به‌دست آوردن امور ارزشمند لازم است؛ چنان‌که حضرت موسی علیه السلام برای به دست آوردن لوح‌های

شریعت چهل روز در کوه ماند (خروج، ۲۴: ۱۸-۱۲). این لوح‌ها - درواقع - قوانینی است که یهوه با اجرای آنها خشنود می‌گردد و رعایت نکردن آنها سبب عذاب‌های فراوان فردی و جمعی برای قوم خواهد شد. از این رو امری مقدس و ارزشمند است که برای آن چهل روز اقامت در کوه برای حضرت موسی ﷺ لازم بود.

۳-۱-۴. تقدیس کاهنان توسط حضرت موسی ﷺ برای نزدیک شدن به کوه سینا

آن زمان که یهوه به کوه آمد تا خود را در آنجا به شکلی نشان دهد و با قوم خود سخن بگوید اولاً، فقط حضرت موسی ﷺ بود که توان ملاقات را داشت و دیگران اگر حتی کوه را لمس کنند، کشته خواهند شد و البته حضرت موسی ﷺ قوم خود را تقدیس می‌کرد و کاهنانی را به‌طور خاص تقدیس می‌نمود که بتوانند جلوتر از دیگران بیایند و البته لباس‌های خاصی را باید بپوشند (خروج، ۱۹: ۲۵-۹).

این روایت نیز محافظت حضرت موسی ﷺ از قوم خود با روش‌هایی خاص و مقدس‌سازی و تابوهای گوناگون را نشان می‌دهد و اینکه حضرت موسی ﷺ مسئول انتقال کلام خدای قوم به قوم است که البته در نگاه دینی این کار به سبب رسالت از پیش تعیین شده اوست.

۳-۱-۵. تفکیک مقام کاهنی و مقام مسئول امور ماورایی قوم از یکدیگر

هنگام ساختن معبد برای قربانی و پیشکش آن به یهوه، حضرت موسی ﷺ مقامی را به‌عنوان کاهن تعیین کرد که وظیفه او مسئولیت معبد و ذبح قربانی بود که آداب تعیین شده‌ای برای قوم بودند و حضرت موسی ﷺ وی را برای این کار تقدیس می‌کرد. ولی خود وی چنین کاری را به عهده نمی‌گرفت و البته در ادامه نیز مطابق روایات تورات، فقط کاهنان - که از سبط و خاندان لایوان هستند - مسئول این امورند و ایشان نیز از نسل هارون هستند (خروج، ۲۹: ۱، ۸-۹).

به‌هیچ‌وجه برای ایشان مکاشفات و ارتباط با امور ماورایی برای پیشگویی و هشدار قوم از عذاب‌های احتمالی رخ نمی‌داد و این امور توسط دیگر انبیای بنی‌اسرائیل نیز دنبال می‌شد و حتی در ادامه تاریخ یهود نیز عده‌ای خاص از ربی‌هایی که به عرفان یهود گرایش دارند بیشتر شامل این تجارب ماورایی می‌شوند و از این امور سخن می‌گویند تاریخی‌های تلمودی و هلاخامحور.

در میان اقوام دیگر نیز وظیفه شمنی غیر از وظیفه کهنات است. برای مثال، در اقوام آسیای مرکزی و شمالی، قربانی کردن از وظایف شمن نیست؛ زیرا او مسئول امور ماورایی مربوط به روح انسان است، نه مسئول آیین‌ها و مناسک (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹-۳۰۰).

۳-۱-۶. فرستادن بلعام برای نفرین بنی‌اسرائیل (معرفی یک شمن در تورات)

نمونه دیگری که در تورات بسیار شبیه امور شمنی در میان اقوام دیگر است، فرستادن بلعام است که در خدمت قوم موآب بود و برای ایشان تفلّ و پیشگویی می‌کرد و در موارد نیاز دشمنان قوم را نفرین می‌کرد تا به بلاهای گوناگون دچار شوند. پادشاه موآب از او خواست تا بنی‌اسرائیل را نفرین کند؛ زیرا از آنان بیمناک گشته بود. بلعام به

مشورت با خدای خود برخاست، ولی خدایش به او گفت که قوم بنی‌اسرائیل مبارک است و او حق نفرین ایشان را ندارد و حتی فرشته‌ای مأمور شد تا مانع کار او شود. گویی *بلعام* قدرت نفرینی داشت که فرشتهٔ یهوه در پی آن بود که مانع تحقق نفرین گردد. در نهایت، در مواجهه *بلعام* با یهوه، او قانع شد که چنین نکند و در مراسمی که در آن قربانی هفت گاو نر و هفت قوچ است، به جای نفرین بنی‌اسرائیل، ایشان را متبرک نیز کرد (اعداد، ۲۲:۲۴).

در این داستان به وضوح عناصر شمنی دیده می‌شود و *بلعام* را فقط می‌توان یک شمن سفید تلقی کرد که در خدمت قوم موآب بود، ولی در مکاشفهٔ خود با خدای خود دریافت که نباید بنی‌اسرائیل را نفرین کند. حتی وجود قربانی در جهت مراسم نفرین، یک رسم شمنی است که در اقوام گوناگون وجود دارد. برای مثال، در مراسم شمنی آلتایی‌ها قربانی اسب نقش اساسی دارد (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱) و در متن تورات نیز نگاه مثبتی را می‌توان نسبت به *بلعام* و قدرت وی مشاهده کرد که ناشی از نگاه مثبت قوم یهود از همان ابتدا به امور شمنی بوده است.

۴. عناصر شمنیستی در عرفان یهودی

۴-۱. خلسه و مکاشفهٔ عوالم دیگر

پیش از این ذکر شد که یکی از بارزترین ویژگی‌های یک شمن هنر او در رفتن به خلسه و مکاشفهٔ عوالم دیگر است. در عرفان یهودی بر این کار بسیار تأکید شده و آثاری مخصوص شرح حال این نوع مکاشفات نگاشته شده است. این موضوع ریشه در مکاشفات انبیای بنی‌اسرائیل دارد و مکاشفات کسانی همچون *حزقیال نبی* همواره در عرفان یهود نقل و بدان استشهد شده است.

از دیگر موارد، تعداد قابل توجه پیشگویی‌هایی است که به سبب خواب دیدن یا مکاشفه برخی انبیای بنی‌اسرائیل رخ داده است. در موارد متعددی آنان به قوم خود هشدار وقوع بلا داده‌اند؛ چنان‌که از مشهورترین این پیشگویی‌ها می‌توان به پیشگویی *دانیال نبی* اشاره کرد.

در روایت *دانیال نبی* موضوعی مهم دیده می‌شود: هنگامی *نبوکدنصر* تعبیر خواب خود را از ساحران و افسونگران (به زبان کتاب مقدس) جویا شد و به مراد خود نرسید، دستور داد: تمام حکیمان بابل - که در زمرهٔ ایشان همین مسما به جادوگران نیز بودند - کشته شوند. در جست‌وجوی *دانیال نبی* و دوستانش نیز برآمدند تا آنان را بکشند (دانیال: ۲). از این روایت مشخص است که *دانیال* نیز از زمرهٔ افرادی محسوب می‌شد که مسئولیت ارتباط با امور ماورایی را در آن روزگار داشت و تعبیر خواب را که یکی از وظایف این قبیل افراد است، انجام می‌داد.

اما مهم‌ترین تفاوت این است که انبیای بنی‌اسرائیل در مقام نبوت، حامل وحی الهی بودند و خود دست به کارهایی برای ایجاد مکاشفه نمی‌زدند، بلکه منفعل بودند و یهوه برایشان مکاشفه را رقم می‌زد.

در این داستان آنچه مدنظر *نبوکدنصر* بود، به خواب *دانیال* آمد و البته به سبب نبوتش یهوه به یاری‌اش شتافت. ولی آنچه مهم است در نظر اهل آن شهر و پادشاه، او همچون حکیمان دیگری در آن شهر بود که در امور ماورایی

تبحر داشتند و - به اصطلاح دین پژوهان - به نوعی شمن‌های آن شهر بودند؛ زیرا در ادامه داستان پادشاه *دانیال* نبی را رئیس تمام حکیمان شهر کرد؛ همانان که در ابتدای داستان، «ساحر و افسونگر» نیز نامیده شده بودند (دانیال، ۲: ۴۸؛ ۲: ۲).

این همان اشتباهی است که معمولاً در اتهام‌هایی که در طول تاریخ به انبیا زده‌اند، می‌توان ردپای آن را مشاهده کرد. مدام ایشان را به ساحر بودن متهم می‌کردند و این ناشی از همان عدم فهم ریشه‌های متفاوت و البته تمایز ویژگی‌های رسالت و شخصیت رسول و نبی با یک شمن یا جادوگر است که برای بی‌ایمانان به رسالت، این تمایزها قابل قبول نبود و گویی در عمل برخی از پیروان عرفان یهودی نیز این تمایزها جدی گرفته نشده است. چنان که پیش از این نیز بیان شد، در تفاوت رویکرد یک شمن و یک نبی، می‌توان به القای واردات ماورایی از طرف نیروهای ماورایی همچون خدا و فرشتگان اشاره کرد که در خواب یا در مکاشفاتی در بیداری خود را نشان داده، سخن می‌گویند؛ ولی یک شمن به‌طور معمول برای یافتن پاسخ سؤالات خویش، با تلاش خود به خلسه و عالم کشف می‌رود و این تفاوت را در داستان‌های انبیای بنی‌اسرائیل نیز می‌توان مشاهده کرد که مکاشفات معمولاً در خواب است و پیشگویی‌ها نیز در خواب اتفاق می‌افتد؛ چنان که در مثال *دانیال* نبی ذکر شد. نقطه آغاز تجربه‌های اینچینی از آن سوست؛ همچون داستان *حزقیال* که گویی در بیداری است، ولی این مکاشفات بدون تلاش *حزقیال* و به ناگاه به او دست داد و نبی نقش فعالی نداشت (حزقیال، ۱: ۲۸-۴).

داستان *حزقیال* و مکاشفه او بر مکاشفات هلاخوتی نیز مؤثر بوده است؛ چنان که در ادبیات هخالوتی هفت آسمان و هفت عرش دیده می‌شود که *حزقیال* نیز آنان را دیده است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). در میان عرفای یهودی می‌توان تلاش ربی‌ها را برای رسیدن به چنین مکاشفاتی دید و از این روست که شباهت و نزدیکی بیشتری بین ایشان و یک شمن سنتی وجود دارد.

۲-۴. تشرف به مقام عارف

برای رسیدن به مقامی که بتوان چنین مکاشفاتی داشت نوعی مرحله «تشرف» وجود دارد؛ آنچه در میان شمن‌ها نیز ذکر آن به میان آمد. در یهودیت آزمون‌های ورودی برای افراد گذاشته می‌شد و حتی براساس معیارهای قیافه‌شناسی و کفیبینی آزموده می‌شدند (شولم، ۱۳۸۹، ص ۹۸). آزمون و یا کفیبینی شاید برای ورود کفایت کند، ولی برای طی مراحل، نیاز به کسب فنون این سفر است. این صعود عرفانی معمولاً از تمرینات همراه با ریاضت حاصل می‌شد که چهل منزل و گاه دوازده روز برای آن ذکر کرده‌اند؛ شخص باید روزه‌های متوالی بگیرد، سرش را پایین نگه دارد و بین دو زانو قرار دهد و زمزورات و ادعیه روحانی و سرودهای ربّانی بخواند. سپس او حجره‌های قصر روحانی را مشاهده خواهد کرد (همان، ص ۹۹).

ربی *بیشماعیل* که در *هخالوت* نام او بارها برده شده، در جایی از ریاضت‌های خود می‌گوید: او وقتی ۱۳ ساله بود، شروع کرد که غذا نخورد (مراد کم‌خوراکی و روزه‌های متوالی است) (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۰۷). یا در جایی در

مخالوت، سرور حضور که «یوفیل» نام دارد (نام فرشته‌ای در یهودیت است)، بر او ظاهر می‌شود و می‌گوید: بگذار کسی که او را جست‌وجو می‌کند چهل روز در روزه بنشیند و اجازه ندهید هیچ پلیدی بخورد و مکرر غسل کند. بگذار چشمانش را به زمین خیره کند و با تمام قوت نماز بخواند و دلش با نماز باشد و وجودش را با دوازده کلمه و مهره‌اش مهر کند (همان، ص ۵۱).

بدین‌سان، کسب مقدمات برای رسیدن به این مقامات لازم است و البته در میانه راه نیز متقاضی نیازمند دانستن اوراد گوناگون است - که در نقش اوراد بدان اشاره خواهد شد. در *مکاشفه البشاع* در **مخالوت**، وی باید روزه بگیرد و هفت روز خود را تقدیس کند و در آب غوطه‌ور شود و با کسی سخن نگوید تا آماده گردد و بتواند ۴۲ حرف را ترکیب کند (همان، ص ۳۵۵). این ۴۲ حرف قدرت جادویی دارند که در بخش اوراد بررسی خواهد شد.

۳-۴. مکاشفات

از جمله آثاری که کاملاً به خلسه و صعود عارف به آسمان و عوالم ماورایی می‌پردازد، **مخالوت**‌ها هستند. در این کتب سالک با مکاشفه‌ای مستقیم به وسیله ارباب آسمانی عروج می‌کند و از کاخی قدسی به کاخ دیگر سفر می‌کند تا به هفتمین کاخ برسد و با چهره خالق مواجه شود (پن، ۱۹۹۵، ص ۱۶). البته این ادعا نیز مطرح است که تمام این مکاشفات در متون کهن یهودی پنهان است و طبیعتاً قابل رمزگشایی است (همان، ص ۱۷).

شخصیت‌های **مخالوت** رتی‌هایی هستند که مسافر می‌شوند و مقصد سفر ایشان آسمان‌هاست و برخی در این سفر موفق‌اند و برخی ناموفق؛ ولی آنچه در این داستان‌ها مهم است خود سفر است تا شخصیت مسافران (گوفان، ۲۰۱۷، ص ۲۱ و ۲۸). در نامه‌ای که *بشط* که از بزرگان نهضت «حسیدی» می‌نویسد، می‌توان اولاً، طریق ورود و تلاش او برای صعود به آسمان و برخی از آنچه را کشف کرده است، مشاهده کرد:

در موعده سال نو در ۵۵۰۷ (۱۷۴۶م) یکی از جادوهای صعود ارواح را که برایتان آشناست، اجرا کردم. در رؤیا چیزهای عجیبی دیدم که از زمانی که به بلوغ فکری رسیده بودم، چنین چیزهایی ندیده بودم... اما وقتی به باغ یابینی عدن برگشتم، ارواح زندگان و مردگانی که برایم شناخته شده بودند را دیدم... مرحله به مرحله بالا رفتم تا به تالار مسیحا که در آنجا منشیج به همراه همه تنها و صدیق‌ها و همراه هفت شنبان (کتاب مقدس) به درس تورات مشغول بودند... از مسیحا پرسیدم: کی آن سرور می‌آید؟ پاسخ گفت: از این علامت خواهی دانست: آنگاه که تعالیمت کاملاً در جهان معروف گردند و آشکار شوند (اترمن، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

در این روایت اولاً، تأکید بر استفاده از اوراد و کلمات سحرآمیز دیده می‌شود که سبب صعود روح است و البته این مقدمات نیز در کار شمن‌ها با اموری همچون طبل و سرود و اوراد و گاه قربانی گزارش شده است. ثانیاً، مشاهدات و مکاشفات او در تأیید تعالیم هلاخایی نیز هست. از این‌رو عرفای یهودی همواره از تأیید هلاخا سخن گفته‌اند و خود را جدا از شریعت ندیده‌اند و در مکاشفات آنها نیز بر این تأکید شده است.

در **مخالوت اکبر** صحنه‌ای را از *مکاشفه البشاع* توصیف می‌کند که وی بهشت را می‌بیند و خدای اسرائیل را مشاهده می‌کند که هزاران فرشته دور او هستند و او می‌رود تا با خدا سخن بگوید (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۵۵).

در میان مکاشفات، معمولاً بحث سخن گفتن با خدا مطرح می‌شود؛ چنان‌که در مکاشفه حزقیال نبی موضوع اصلی همان سخن گفتن خدا با سالک یا نبی بود، ولی در این میان، سخن با موجودات علوی دیگر نیز مطرح است. البته نفس سختی رسیدن تا آن مقام و دیدن عرش الهی که در میان برخی به نام «کاود» مطرح است، در بیشتر اوقات عمده راه را تشکیل می‌دهد. کاود از مقام الوهیت فیضان می‌شود و سالک در پایان سلوک خود، در هخال‌ها به تماشای آن ناظر می‌گردد. از کاود گاهی به نام «شخینا» نیز یاد می‌شود که در رؤیاهای عرفانی بر روی عرش مشاهده شده است (آنترمن، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳).

«شخینا» دهمین و پایین‌ترین نیرو در عالم الهی است و از این‌رو نزدیک‌ترین نیرو به عالم مادی به شمار می‌رود و قدرتی الهی است که انبیا آن را مشاهده کرده‌اند و پس از مرگشان در آن ساکن می‌شوند و در ادبیات خاخمی به‌مثابه یکی از عناوین برای اشاره به خدا نیز از آن استفاده می‌شود (دان، ۱۳۹۸، ص ۸۰ و ۸۱). این سفرها به قدری خطرناک معرفی می‌شوند که اگر سؤالی اشتباه پاسخ داده شود با نتایجی همچون مرگ و دیوانگی روبه‌رو می‌گردد (آنترمن، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷).

بستر فهم حرکت خلسه‌ای نیز اعتقاد به روح و وجود عوالم گوناگون است که در شمنیسم نیز بدان اشاره شد. علی‌رغم اینکه در متون کهن و ابتدای یهودیت کمتر از مفهوم «روح» سخن به میان آمده، ولی در عرفان یهودی این مفهوم نقش کلیدی دارد، به‌گونه‌ای که واسطه و راه ارتباط با فضای الهی و قدسی است و تنها راهی که می‌تواند سبب این ارتباط با عوالم دیگر شود، اعتقاد به روح است (آلسون، ۲۰۰۱، ص ۱۵۵).

در مکاشفات هالاخایی، سالک در هر مرحله با نگهبانانی مواجه است که در چپ و راست درب قرار دارند و مانع ورود به تالار آسمانی می‌شوند. سالک به همراه خود مهر خاصی ساخته شده از اسم اعظم خداوند دارد که به وسیله آن با شیاطین و فرشتگان دوزخ به ستیز می‌پردازد. در هر مرحله مهری جدید نیاز است که وظیفه سپر محافظتی و سلاح جادویی بر عهده آن است. همه اینها به افرادی متبحر و مجرب نیاز دارد که به این فنون و رموز و ساخت مهرها آگاهی لازم را داشته باشند تا بتوانند این مراحل را طی کند (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

۴-۴. به‌کارگیری اوراد و رمزها

استفاده از اوراد و رمزها کاری متداول، هم برای صعود در سفرها و مکاشفات عارف یهودی است و هم در حین سفر برای رفتن از مرحله‌ای به مرحله دیگر. این اوراد گاهی با ترکیب حروف، خود را نشان می‌دهد که ترکیب‌های ۱۲ و ۴۲ حرفی از نمونه‌های آن است. در جهان‌شناسی قبلائی، گویی جهان به وسیله حروف تشکیل شده است از ۲۲ حرف اصلی که این ۲۲ صامت را به سه بخش تقسیم کرده‌اند (کالیچ، ۲۰۰۲، ص ۱۴ و ۲۱).

این ساختار رازآلود نیاز به کشف دارد که عارف قبلائی با خلسه رفتن و البته کسب همین فنون و تجارب از دیگر استادانش آنها را درمی‌یابد. همه خلاصه از ترکیب این حروف به وجود آمدند. از این‌رو هر خلق رمزی است قابل کشف (همان، ص ۲۳). بین این حروف و بقا و تعادل جهان ارتباطی مستقیم وجود دارد؛ چنان‌که در زوهر ذکر

می‌شود که حروف و کتاب مقدس شامل اسراری هستند که استمرار جهان به آنها بستگی دارد (پیک، ۱۹۱۳، ص ۸۴). اینها همه زمینه‌ساز بستری رازآلود هستند که مستلزم روش‌های متناسب برای پرده‌برداری از این رازهاست. برای عرفان یهودی این حروف نقش جادویی ایفا می‌کنند.

در *مخالوت اکبر* در توصیف صحنهٔ مکاشفهٔ *الیشاع* بعد از آنکه او آمادگی پیدا می‌کند، هدف از آن همه روزه و تقدیس، کسب توان ترکیب ۴۲ حرف توصیف می‌شود؛ ۴۲ حرفی که در نظر او با آنها می‌توان بر هر چیزی غلبه کرد (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۵۷).

ربی *بیشماعیل* یک بار از آن استفاده کرد، ولی چون آمادگی نداشت، از سوی فرشته توئیخ شد و مجبور گردید خود را با اعمال فراوانی آماده کند و سپس آنها را ترکیب نماید و به زبان بیاورد (همان، ص ۲۷۹).

در قرون وسطا سحر و جادو در یهودیت به قدری شایع بود که مسیحیان یهودی را به‌منزله جادوگر می‌دیدند که با شیطان بیعت کرده است و با او اهداف جادویی خود را پیش می‌برند (ترختنبرگ، ۱۹۳۹، ص ۱).

ادبیات «حسیدی اشکنازی» لبریز از استفاده از جادو و اعتقاد به آن است، گرچه تمایز بین این مفهوم و امور دینی خالص امری گاه دشوار است و در دین یهود نیز جادوگری جرمی است نابخشودنی؛ ولی این اعمال و اعتقادات به نام دیگری در بستر دینی صورت می‌گیرد و این به سبب ماهیتی است که در چارچوب دین و اعتقادات دینی قرار می‌گیرد و بدین‌سان دیگر از عواقب و مذموم بودن فعل جادویی در این باب سخنی گفته نمی‌شود. ربّی‌ها نیز نسبت به آن، با دیدهٔ اعمال خالص دینی می‌نگرند که وسیلهٔ ارتباط با موجودات و عوالم دیگر است و غیر از مسیر جادوگران است، گرچه هر دو توسل به امور ماورایی محسوب می‌شوند.

به نظر *الیزار* آو *ورمز*، یک یهودی به سبب این تعلیم که به صورت خداست، همواره در تلاش است همچون او عمل کند و برای این کار مجبور است به رمز و رازها متوسل شود و بدین‌روی تغییراتی را همچون خلق کردن ایجاد نماید (گروزینگر، ۱۹۹۵، ص ۴۲).

به نظر او بدین سبب است که عنصر جادو وارد دین می‌شود و ابزاری برای چنین کاری می‌گردد. به نظر او جادو جزء ذاتی دین یا - دست‌کم - دین یهود است و چه بسا اوج و کمال دین یهود همراه با جادوی آن به ظهور می‌رسد (همان، ص ۴۳).

در *سفر «حسیدیم»* زنی به نزد حکیمی می‌رود و می‌گوید: می‌دانم فلان زن کودکم را طلسم کرده است و من می‌دانم چگونه طلسم را به کودک او برگردانم. حکیم او را سرزنش کرده، می‌گوید: مادر طلسم کرده و گناه‌کار است، ولی کودک او گناهی ندارد (ساموئل، ۱۹۹۷، ص ۱۹۷ و ۱۹۸).

در جایی دیگر نیز فردی از *ربّی شل اولم* درخواست می‌کند که او را از طلسم نجات دهد (همان، ص ۲۸۵ و ۲۸۶). این روایات نشان‌دهندهٔ رواج طلسم و همچنین سازوکار دینی برای دفع و مقابله با آن است که توسط حکیمان و عارفان یهودی صورت می‌پذیرد؛ همچون شمن‌ها که وظیفهٔ محافظت معنوی و ماورایی مردم خود را به عهده دارند.

یهودیان تلمودی شیطان‌شناسی مفصلی دارند که تمایز و جزئیات فراوانی در آن است. ولی به‌طور کلی گرچه حاخام‌ها با جادو مخالف بودند، در مواردی برخی نویسندگان مشخص تلمودی به آن متوسل می‌شدند و حتی عده‌ای در قرون میانه آن را مجاز می‌شمردند. اما ساختار دین یهود با جادو مخالف است؛ ممنوعیتی بدون مجازات (ترختنبرگ، ۱۹۳۹، ص ۲۵). از این‌روست که اعمالی با شکل ماورایی، ولی با نام دیگری غیر از «جادوی مذموم» یا با نام «جادوی سفید» جای خود را میان متدین‌ها پیدا می‌کند و این حالتی است که در میان یهودیان به امری مرسوم و عادی تبدیل شده است.

استفاده از جادو یا اعمال ماورایی گاهی به شکل خواندن سرودهای مخصوص خود را نشان می‌دهد. سرودها همچنین نقشی اساسی در شیوه‌های باطنی توصیف‌شده در ادبیات *هخالوت* دارند که با آنچه *شولم* آن را «سرودهای پرشمار» می‌نامد، لبریز شده است (شولم، ۱۹۶۵، ص ۲۱).

ربی بیשמاعیل درباره این سرودها این‌گونه می‌گوید: «این چه سرودهایی است که کسی که آنها را تلاوت می‌کند، می‌خواهد تصویر مرکبا را ببیند و در آرامش و سکون فرو رود؟!» (هخالوت ربّاتی، ۱:۱).

از دیگر موارد که می‌توان در آن عنصر جادو را به وضوح مشاهده کرد، مراسم «پوشیدن نام یا تلبیس اسم» است که در آن عارف که *شولم* آن را «جادوگر» می‌نامد، به مدد اسم اعظم خداوند، خود را از حیث وجودی غنی و بارور می‌سازد (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱). این مراسم در عرفان مرکابایی جایگاه مهمی داشته است که در آن لباسی بر تن می‌شود که نسوج آن از اسم اعظم بافته شده است (همان).

نفوذ و قدرت اسم اعظم راهگشای بسیاری از مشکلات و دارای نیروی فوق‌العاده جادویی است. در کنار این کلمات و حروف مشخص به صورت کلی این باور در عرفان یهودی مقبول عام است که تلاوت تورات و تمام کلمات تورات دارای قدرتی جادویی و محافظت‌کننده هستند؛ چنان که در *زوهر حاخام آبا* برای حفاظت از غاری که در آن است، توصیه به خواندن تورات می‌کند (شولم، ۱۳۹۷، ص ۴۴).

۴-۵. استفاده از اوراد و کلمات جادویی برای مقاصد درمانی و دیگر حاجات دنیوی

رَبّی‌هایی که در امور ماورایی تسلط پیدا کرده‌اند همچون یک شمن محل مراجعه قوم خود برای اهداف گوناگون دنیوی قرار می‌گرفته‌اند. برای مثال، در کتاب *شمشیر موسی* می‌توان امور گوناگونی را مشاهده کرد که برای هریک ورد مخصوصی ذکر شده است. این سیاهه، از تغییر و تصرف در طبیعت گرفته تا تصرف در انسان‌های دیگر را شامل می‌شود. برای مثال می‌گوید: «اگر می‌خواهید با مردگان گفت‌وگو کنید یا کسی را بکشید یا با فرشتگان صحبت کنید ورد شماره یک و دو را بر فتجانی بنویس که گیاه جنیپ در آن است» (د موشه، ۱۸۹۶، ص ۱۷). نگارنده این اوراد را «شمشیر موسی» معرفی می‌کند و تسمیه کتاب از این حیث است که این اوراد همچون شمشیر حضرت موسی علیه السلام برنده و کارساز است (همان، ص ۸).

کتاب دیگری به نام *تسیموئیس تهلیم* نیز اوراد خاصی را برای هر کار معرفی می‌کند که مانند کتاب قبلی ضرر زدن به دشمنان و قتل آنها در آن دیده می‌شود (تهلیم، ۲۰۱۲، ص ۷).

از نمونه‌هایی که اوج هنر ماورایی یک عارف یهودی محسوب می‌شود و نشان از تسلط کامل وی بر فنون و مقبولیت بالای او در میان نیروهای ماورایی است، خلق موجودی به نام «گولم» (Golem) است. این خلق در چارچوب تأثیر آموزه «به صورت خدا بودن انسان» در نفوذ و مقبولیت جادو در یهودیت قابل طرح است. گولم آدمی است که جسم دارد، ولی روح ندارد و حتی در *تلمود* نیز ذکر این خلق به برخی از ربی‌ها منسوب و در قرون وسطا نیز دادن این نسبت به افراد متعددی روایت شده است (دائرةالمعارف یهود، ج ۷، ص ۳۷).

وجود چنین روایتی در میان یهودیان نشان از اوج باور به قدرت جادو و قدرت ماورایی عرفای یهود دارد که همچون خدا می‌توانند انسان خلق کنند، اگرچه به سبب نقص و اینکه فقط در صورت خدا هستند، توان خلق جسمی بدون روح را دارند، نه یک انسان کامل را. با این حال این امر از عجیب بودن این روایات نمی‌کاهد.

یکی از عللی که عارف یهودی می‌تواند خواسته‌های قوم را درباره رسیدن ایشان به حاجاتشان برآورده سازد قدرتی است که او در مسخر کردن فرشتگان و دیگر نیروهای ماورایی دارد. مهارت‌های عارف یهودی برای آنکه بتواند فرشتگان را به تسخیر خود درآورد تا آنها به فرامین او گوش دهند، کارساز است. این امر بر این فرض استوار است که فرشتگان و این نیروها نقش مهمی در طبیعت دارند. در یهودیت هر موجودی فرشته‌ای دارد که اموری را برایش تدبیر می‌کند و نماینده او در عالم دیگر است (ترختنبرگ، ۱۹۳۹، ص ۶۹).

به سبب همین ارتباط تنگاتنگ امور این دنیا با موجودات دنیای دیگر است که در قرون میانه گفته می‌شد: کسی که خانه خود را بازسازی می‌کند باید مراقب جای در و پنجره‌ها باشد و آنها را عوض نکند، وگرنه خشم هر دو گروه شیاطین و فرشتگان بر سرش می‌آید (همان، ص ۷۰).

کتاب دیگری به نام *تسیموئیس تهلیم* نیز اوراد خاص برای هر کار را معرفی می‌کند که مانند کتاب قبلی ضرر زدن به دشمنان و قتل آنها در آن دیده می‌شود (تهلیم، ۲۰۱۲، ص ۷).

برای پیشگویی کردن نیز عارفان یهودی پاسخگوی قوم خود بودند و البته در این زمینه از جیبان نیز برای رسیدن به مقاصد خود استفاده می‌کردند (همان، ص ۲۶). *البیشاع* نیز برای امور خود به وسیله ترکیب حروف و اوراد، فرشتگان را احضار می‌کرد تا از او اطاعت کنند و فرامین او را اجرا نمایند (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۵۸).

این نکته را *بیووال حراری* در مقدمه کتاب *شمشیر موسی* مطرح می‌کند و می‌گوید: اساس جادوی باستانی یهودی و تمام مراسم و اوراد برای به دست آوردن تسلط بر فرشتگان یا دیگر موجودات فراطبیعی است تا بنا به منفعت خود، به آنها دستور بدهند (حراری، ۲۰۱۲، ص ۶۰). بنابراین کسب سلطه بر موجودات فراطبیعی راهی برای رسیدن به مقاصدی است که شامل درمانگری، پیشگویی، تصرف در طبیعت و ضرر به دشمنان می‌شود.

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا نگاهی تطبیقی به عرفان یهودی و شمنیسم - به‌مثابه یک رویکرد دینی در اقوام نسبتاً ابتدایی - با دین یهود به‌منزله دینی دارای عناصر پیچیده ارائه دهد. چون عناصر شمنیستی ناظر بر اموری همچون خلسه و مکاشفه و همچنین اعمال ماورایی همچون درمانگری و پیشگویی با توسل به امور فراطبیعی است، با جست‌وجوی این عناصر در عرفان یهودی و با نگاه به متون کهنی همچون تورات و متون عرفانی مانند هالاخاها و دیگر کتب، جلوه‌های مفاهیمی مشاهده گردید که با تفسیر به نفع نگاه پیروان عرفان یهودی، شکلی شمنی به خود گرفته‌اند.

آن‌گونه که مشخص است، می‌توان بسیاری از افرادی را که مصطلح به نام «عارف یهودی» هستند، نزدیک به یک شمن دانست، با این تفاوت که هم‌زمان متدین به دینی پیچیده‌تر، همچون یهودیت نیز هست. آنچه از ذکر متون یهودی مستفاد است تأکید عرفای یهودی بر توان و قابلیت‌های ماورایی است تا نه‌تنها از این قابلیت‌ها در جهت حفظ قوم خود از جادوهای دیگران استفاده کنند، بلکه این توان شامل امور گوناگونی از درمانگری تا پیشگویی تا ضرر زدن به دشمنان و حتی قتل آنها می‌شود.

این امور مشابه است با آنچه مدعای شمن‌ها در میان اقوام خویش است و کمابیش چنین وظایفی را برای خود قائل هستند تا مسئول امور ماورایی قوم خود به شمار آیند. این عناصر جادویی و ماورایی در عرفان یهودی چنان گسترده است که نمی‌توان بدون این عناصر، تعریفی از عرفان یهودی ارائه کرد. از این رو یک عارف یهودی پیش و بیش از آنکه خود را یک سالک حقیقت و شهود حق بداند، باید خود را همچون یک شمن مسلط به امور ماورایی تلقی کند که این کار با هنر و فن وی در کشف رموز و در نتیجه، استفاده از آنها برای منافع قوم خود یا دشمنی با اقوام دیگر متجلی است.

با اینکه می‌توان تضادی بین کشف حقیقت با کسب توانایی‌های ماورایی قائل نشد، ولی در عرفان یهودی، گویی کسب این مهارت‌ها و توانایی‌ها اگر بیش از کشف حقیقت و پاکی نفس اهمیت نداشته باشد، ارزش کمتری ندارد و تبدیل به کاری لازم و غایی در عرفان یهودی شده است که نگاه شمنی به این قبیل امور را در میان بسیاری از عرفای یهودی توجیه می‌کند.

کتاب مقدس، ۲۰۱۴، ترجمه هزاره نو، چ دوم، لندن، ایلام.

عهد عتیق (کتاب‌های شریعت یا تورات)، ۱۳۹۴، ترجمه پیروز سیار، چ دوم، تهران، هرمس.

آترمن، آلن، ۱۳۹۳، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، چ سوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

الیاده، میرچا، ۱۳۹۲، *شمنیسم (فنون کهن خلصه)*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چ سوم، قم، ادیان.

دان، جوزف، ۱۳۹۸، *قبالا*، ترجمه مصطفی مرشدلو، تهران، حکمت سینا.

شولم، گرشوم، ۱۳۸۹، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، چ دوم، تهران، نیلوفر.

_____، ۱۳۹۷، *زوهیر (کتاب روئسنایی)*، ترجمه هما شهرام‌بخت، تهران، علمی و فرهنگی.

Abelson, j, 2001, *Jewish mysticism: an introduction to the kabbalah*, dover publications.

Blacker, Carmen, 1986, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London, Boston, Allen & Unwin.

Davila, James, 2013, *Hekalot literature in translation*, leiden Boston, brill.

de Moshe, Harba, 1896, *The Sword Of Moses*, translated by Gaster Moses.

Eliade, Mircea, 1964, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton N. J, University Press.

Encyclopedia Judaica, Fred skolnik, Editor in Chief Michael Berenbaum And Others, Keter Publishing House, United States Of America.

Goffan, lisa de, 2017, *travelling on the heavenly road, the aspect of travel in Hekhalot and merkavah literature*, University of van Amsterdam.

Grab, Jonathan, 2011, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, University of Chicago Press.

Halifax, Joan , 1979, *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*, New York, London, Arkana/Penguin.

Harari, Yuval, 2012, *Introduction Of The Sword Of Moses*, University Of Pennsylvania Press.

Kalisch, Isidor, 2002, *Sepher yezirah*, Rosicrucian order, Amorc.

Miller II, Robert D, 2011, *Shamanism in Early Israel, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Department of Oriental Studies, University of Vienna.

Grozinger, Karl Erich, 1995, *mysticism/magic: and kabbalah in ashkenazi judaism, international symposium held in Frankfurt 1991*, edited by Karl Erich Grozinger and joseph Pan.

Pick, Bernard, 1913, *The cabala: its influence on judaism and Christianity*, Kessinger's rare reprint.

Rothenberg, Celia E, 2013, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, University of California Press.

Samuel, 1997, *Judah ben ,Yehuda ben Shemuel* (he-Hasid), Yehudah HeChasid, Sefer chasidim, The Book of the Pious, publisher: Jason Arouson.

Scholem, Gershom, 1965, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary of America.

Tehillim, Shimush, 2012, *Synopsis of Sefer Shimush Tehillim*, Publisher, Reuven Brauner.

Trachtenberg, Joshua, 1939, *Jewish magic and superstition: A study in folk religion*, foreword by Moshe idel Newyork, Behrman Jewish Book House.

Winkler, Gershon, 2003, *Magic of the Ordinary: Recovering the Shamanic in Judaism*, North Atlantic Books.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی اندیشه کلامی «خیر و شر» در مکتب گنوسی

حسین شهبازی / دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

hossein.shahbazi64@yahoo.com

 orcid.org/0000-0001-7611-4862

aram.amozegar@gmail.com

زینب آموزگار / دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

gholamrezastu@pnu.ac.ir

سیدغلامرضا غیبی / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

چکیده

«خیر و شر» و انتساب آن به مبدأ آفرینش و صدور این دو از اصل واحد یا اصول دوگانه، بنیادی‌ترین مباحث مکاتب عرفانی و کلامی به شمار می‌رود. مکتب گنوسی نیز که در صدر مسیحیت ظهور کرد، با تأثیر از فرهنگ و باورهای ملل گوناگون، به‌ویژه تأثیر از مشرق زمین، دیدگاه‌های خاصی درباره منشأ صدور خیر و شر و اصالت و نسبت آنها با خداوند دارد. این جستار درصدد تبیین توصیفی و تحلیلی این دیدگاه‌هاست تا به این سؤال بنیادی پاسخ دهد که مصادیق خیر و شر در اندیشه گنوسی و ارتباط آن با قلمرو الوهیت چیست؟ شاخص ویژه جامعه قمران در عهد عتیق، گرایش دو بن‌انگاری است که در مراحل ابتدایی، تقسیم یا انتساب آن توسط شمعون مخ، پدر کیش گنوسی، به قلمرو الوهیت سریان نداشت، ولی در قرن دوم میلادی، مرقیون گنوسی با طرح سؤال درباره ماهیت خیر و شر و نسبت آنها به خداوند، ثنویت شرک‌آمیز را بنیان نهاد. او و گنوسیان هم‌عقیده‌اش همچون کردو و لوکیان به تقلید از عرفان ایران باستان، اصل «ثنویت» را پذیرفتند و بعدها با ظهور مانی، این اصل در شمار آموزه‌های گنوسی جایگیر گشت و وجهه جهانی یافت. این در حالی است که در نظر مسیحیان راست‌کیش، گنوسیان با طرح دو خدای شر و خدای متعالی، یکتایی خداوند را در آیین یهود و مسیح زیرسؤال می‌بردند و این امر به‌هیچ‌وجه برای آنها قابل پذیرش نبود. ناتوانی گنوسیان در تشخیص نسبی بودن شر و شناسا بودنش در میان ماسوی‌الله و القای شخصیت «سوفیا» به‌مثابه وجه مؤنث الهی توسط شمعون، در قرن‌های بعدی باور به ثنویت و تفکیک خدای نیک و شر را توسط زعیمان گنوسی قرن دوم به دنبال داشت.

کلیدواژه‌ها: خیر، شر، گنوسی، ثنویت، مسیحیت.

پژوهشگران مذهب «گنوس» را زائیدهٔ مجادله بر سر مسئلهٔ «شر» می‌دانند. «گنوس یا گنوسیس» (Gnosis) از لحاظ تبارشناسی واژگانی، کلمه‌ای یونانی به معنای «دانش و معرفت» است. این واژه در عهد عتیق از واژگان معمول افلاطون بود که در معنای شناخت مُثُل از آن بهره می‌برد. واژه «گنوس» به لحاظ اشتغال بر مؤلفه‌های باطنی در بین ادیان سری و رمزگرا در معنای «معرفت خداوند» به کار می‌رفت؛ معرفتی که به کمک آن می‌توان به موجودی روحانی تبدیل شد و در مقابل تأثیرات منحوس تقدیر ایستادگی کرد (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۳۴).

فرقه‌های باطن‌گرای صدر مسیحیت در دو گروه مسیحی و غیرمسیحی بودند. پیش از پیدایش طومارهای نجح‌حمادی، بیشتر پژوهشگران «گنوس» را برآمده از بطن جامعه مسیحی می‌دانستند، ولی نوشته‌های بزرگان کلیسا همچون ایرنائیوس (Irenaeus) و یوستین شهید (Justin Martyr) که در این طومارها آمده است، نشان می‌دهد که برخی از این فرقه‌ها گرایش به مسیحیت نداشتند. با وجود این، محور اندیشه‌های سه شخصیت برجستهٔ گنوسی، یعنی مرقیون (Marcion)، بازیلیدس (Basilides) و والنتینوس (Valentinus) مسیحیت بود و این سه شخصیت تحت تأثیر انجیل یوحنا و رساله‌های پولس قرار داشتند و حضرت عیسی ﷺ را به نیکی می‌ستودند و در عین حال، بدعت‌های بزرگی همچون ثنویت، خلقت جهان به وسیلهٔ خدای شر یا فرشتگان، از سوی این سه تن مطرح می‌شد و این کار جهت‌گیری تدافعی مسیحیان راست‌گیش را در پی داشت (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲).

البته موضع‌گیری کلیسا نتوانست نهضت گنوسی را مغلوب کند و به مرور زمان عده کثیری، حتی از جامعه مسیحیت و بزرگان کلیسا به آن گرویدند. با گرایش مانی و تثبیت تفکر «ثنویت» - متأثر از آموزه‌های عرفان ایران باستان - این تفکر به یک مفهوم بنیادین در گنوسی تبدیل شد (دانیلو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). آباء کلیسا با ایمان به اصل یگانگی خداوند، «ثنویت» گنوسی (قابل بودن به دوگانگی میان خدای آیین یهود و مسیح به مثابه خیر و شر) را رد می‌کردند (همان، ص ۳۳؛ ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۹۵).

از پیشگامان مکتب گنوسی، مرقیون، اولین متفکر این عرصه، با طرح مسئلهٔ «ثنویت» و با مطرح‌نظر قرار دادن سؤال بنیادی «خدای نیک و اعلا چگونه جهان شر می‌آفریند؟» خدای مسیحیت را به چالش کشید (یوناس، ۱۹۹۱، ص ۱۳۶). او با این مدعا که خدای خالق عهد عتیق خشن، مبدع شرور، شیفتهٔ جنگ و ناپایدار در قضاوت است و گناهکاران را به سبب گناهان، به کیفر اعمال می‌رساند و مقایسهٔ چنین خدایی با خدای عهد جدید که حضرت عیسی ﷺ آن را خدای رحمت و بخشش و خیر مطلق معرفی می‌کند، سخت بر این تناقض و تباین تاخت. کِردو نیز همزمان با مرقیون از دو خدا سخن می‌گفت (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۵۲).

مسئلهٔ «خیر و شر» در اندیشهٔ گنوسی به صورت پراکنده در کتب گوناگون آمده است؛ اما جستاری که بتواند چگونگی تکوین و شکل‌گیری این مبحث مهم را از عهد عتیق تا جدید و مشخصاً در قرن دوم میلادی به صورت یک سیر اصولی و منطقی بررسی کند - تا جایی که نگارندگان توانستند اطلاع پیدا کنند - مشاهده نشد و علت آن

نیز بی‌توجهی به شکل‌گیری مکتب گنوسی از اندیشه تا آیین در ارتباط کامل با نظریه «خیر و شر» تلقی می‌شود که پیش‌تر نگارندگان در مقاله «دگردیسی گنوسی از اندیشه تا آیین» (شهبازی و عابدی، ۱۴۰۰ الف) به شرح و بسط آن پرداختند. از این‌رو نگارندگان اذعان می‌دارند که قرابت و همپوشانی مقاله حاضر با مقاله فوق، صرفاً از بُعد مبانی نظری تحقیق و سیر تاریخی گنوسی، از اندیشه تا آیین است.

در مرحله بعدی، موضوع «خیر و شر» در کتب و منابع دست اول خارجی و داخلی به‌وفور آمده که در ارجاع‌دهی به سندی متقن، یاریگر نگارندگان نیز هست. برخی از این منابع عبارتند از:

کتاب **رد بدعت‌ها (Adversus haereses)** از ایرنائیوس لیونی و کتاب **فلسفه آباء کلیسا**، از هری ولفسن، از معدود آثار متقن در این زمینه است. همچنین است **انجیل‌های گنوسی**، اثر الین پیگلز (۱۳۹۵) و کتاب **کیش گنوسی (۱۳۹۸)**، اثر هانس یوناس به چاپ رسیده است. آثار گنوس‌پژوهانی همچون کورت رودلف، اتین ژیلیسون، دانلیو و دیگران نیز حائز اهمیت‌اند.

نگارندگان کوشیده‌اند تا در این نوشتار ابعاد گوناگون مسئله کلامی «خیر و شر» را در آموزه‌های عرفانی مکتب گنوسی از زمان تکوین تا تبدیل شدن به یک اندیشه بنیادی بررسی و نتایج حاصل از آن را ارائه نمایند.

۱. شکل‌گیری مکتب گنوسی

برخی محققان از قبیل هانس یوناس، اتین ژیلیسون، الین پیگلز، جیمز رابینسون و تونی لین بر این باورند که اولین بار در قرن دوم میلادی عنوان «گنوستی سیزم» توسط ایرنائیوس (۱۳۰-۲۰۲ م)، متکلم و کشیش مشهور مسیحی، به فرق و مکاتب گوناگون باطنی صدر مسیحیت اطلاق شد. مطابق این نظر، ایرنائیوس، اسقف اعظم کلیسای لیون، در قرن دوم میلادی (۱۸۰ م) کتابی پنج جلدی با عنوان **مقابله با معرفت دروغین یا رد بدعت‌ها (Adversus haereses)** نوشت و از اسرار و زوایای پنهان این فرقه‌ها که «اصالت معرفت» را در مقابل اصالت ایمان قرار داده بودند، پرده برداشت و برای اولین بار فرقه‌های باطن‌گرای مقارن زمان خویش را «گنوسی» نامید (ژیلیسون، ۱۹۵۵، ص ۲۱؛ یوناس، ۱۹۹۱، ص ۳۲؛ پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۱۶۷؛ رابینسون، ۱۹۸۸، ص ۱۶؛ لین، ۱۳۹۶، ص ۱۶).

از نظر هری ولفسن، «گنوس» یعنی: پوشاندن لباس مسیحیت بر تن شرک. وی با رد غیرمسیحی دانستن افراد گنوسی، عقیده دارد: بهتر است وقتی از گنوسی صحبت می‌کنیم، با عنوان «گنوسی مسیحی» از آن یاد کنیم؛ زیرا «هیچ گروهی از مردم پیش از پیدایش گنوسیۀ مسیحی به "گنوسی" موسوم و معروف نبوده‌اند» (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۳۷-۵۳۵).

با توجه به منابع به‌جامانده از دوره صدر مسیحیت، به درستی می‌توان دریافت که هیچ گروهی از مردم پیش از پیدایش گنوسیۀ مسیحی، به «گنوسی» معروف نبوده‌اند. (شهبازی، ۱۳۹۸، ص ۳۴؛ نیز ر.ک: شهبازی و عابدی، ۱۴۰۰ الف).

در تفکر ثنوی گرای مرقیون، دو خدا وجود دارد:

اول. خدای ناشناخته و متعالی که در دوردست‌ها و خارج از اندیشه بشری به سر می‌برد و با اداره امور جهان مادی و پست کاری ندارد.

دوم. خدای خالق جهان که دنیا محصول آفرینش اوست.

پدر عیسیای مسیح ﷺ خدای ناشناخته ای است که رسالتش نجات بخشیدن روح از چنگ جهان مادی است. در این مقام، مسیح مرقیون مسیح آسمانی است که با مسیح راست کیشان تفاوت دارد. رستگاری در باور مرقیون، تنها از راه ایمان و به واسطه افاضه فیض الهی است. در واقع کار عیسیای منجی، تعلیم و آموزش معرفت باطنی نیست، بلکه وی افاضه گر فیض و رحمت الهی به مؤمنان است تا در مقام انتخاب بین خدای متعالی و خدای خالق، اولی را برگزینند (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳).

تأثیرپذیری اندیشه گنوسی از فرهنگ و ادیان شرقی بر پژوهشگران این عرصه پوشیده نیست. از این میان، تأثیر عرفان ایرانی بر ثنویت گنوسی نمایان تر است (رودلف، ۱۹۸۷، ص ۲۸۲).

ثنویت گنوسیان با دو خدای متفاوت (یکی متعالی و دیگری خالق) در آثار یهودیان اسکندرانی از جمله فیلون تبلور یافت. او در طرح این نظریات بیشتر تحت تأثیر رسائل افلاطون، به ویژه رساله تیمائوس (Timaeus) قرار داشت (سگال، ۱۹۷۷، ص ۱۶۲). فیلون در صدد ترفیق دیانت یهود با اندیشه‌های فلسفی یونان باستان بود (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۷۱). بنابراین، گنوسیان ضمن تأثیرپذیری از مبانی آیین یهود در موضوع خدای خالق جهان، در مسائل الهیات، بر اندیشه یهود تأثیر گذاشتند که نتیجه آن پیدایش نحله‌های گنوسی - یهودی بود. آثار مکتوب این نحله‌ها به صورت طومارهایی به زبان عبری در منطقه قُمران فلسطین و بحرالمیت پیدا شده است (همان، ص ۲۸).

۲. سیر تطور اندیشه ثنویت (دوخدایی) در گنوسی

ژان دانیلو بر این باور است که تعالیم منطقه قُمران در عهد عتیق، از جمله آموزه‌های فرقه‌هایی همچون «اسنی‌ها»، «صدوقیان» و «فریسیان» بر اندیشه‌ها و باورهای جامعه صدر مسیحیت بسیار تأثیرگذار بوده است. او از دو رساله دینی مربوط به قرن دوم میلادی، با نام‌های رساله تعلیمی مسیح (*The Teaching of Christ*) و رساله منسوب به برنابا (*Epistle of Barnabas*) نام می‌برد که مسیحیان نخستین از آنها استفاده می‌کردند. به زعم او، در این رساله‌ها نوعی ثنویت و مناظره دو عنصر «نور» و «ظلمت» - گوینده نور فرشته عدالت، و صدای عنصر ظلمت فرشته ظلم - مطرح بود. در جامعه صدر مسیحیت، این تفکر ثنوی و تقابل دو عنصر متضاد، البته به صورت ابتدایی و به دور از شرک، در پی ریزی تعالیم گنوسی بسیار تأثیرگذار بود. هرچند این دست از اندیشه‌های ثنوی قبل از میلاد مسیح در میان فرقه‌های باطن‌گرای یهود عهد عتیق وجود داشت، اما این اندیشه‌ها آنچنان پررنگ نبود که به ثنویت در قلمرو الوهیت و شرک بینجامد و خدای دیگری غیر از خالق جهان مطرح شود.

مقارن پیدایش مسیحیت، نوعی تفکر ثنوی با تأثیرپذیری چشمگیر از جامعه قمران عهد عتیق در کتاب «قانون جامعه»، باب سوم، آیه ۱۳ و باب چهارم، آیه ۲۶ قابل مشاهده است. در این تفکر، از دو گونه روح سخن به میان می‌آید که یکی از آنها شاهزاده نور و دیگری فرشته ظلمت است. البته ساختار این اندیشه بعدها در مسیحیت دچار تغییراتی شد (دانیلو، ۱۳۹۳، ص ۵۵-۵۶).

منظور از تغییرات ساختاری، در مرتبه نخست، انتساب تعبیراتی همچون فرشته نور به عیسی مسیح ﷺ و روح القدس، و در مرتبه بعدی تحول به سمت تفکر ثنوی گنوسیان مسیحی است؛ زیرا نظریات جنجالی ثنویت توسط مرقیون، باریلیس و والتینوس مطرح شد که هر سه مسیحی بودند. با تأمل در ابعاد گوناگون اندیشه‌های عهد عتیق تا صدر مسیحیت، درمی‌یابیم که اندیشه دوگانه باوری در ذهن یهودیان عهد عتیق و منطقه قمران به‌دور از ارتداد بود و تلقی ثنوی آنها به قلمرو تقسیم بندی شئون خداوند و ذات وی تعمیم پیدا نمی‌کرد، بلکه صرفاً در حد تقسیم بندی نور و ظلمت و خیر و شر باقی می‌ماند، و حال آنکه گنوسیان پای را از این دایره فراتر نهاده، از دوگونه خدای نیک و بد سخن گفتند (همان، ص ۱۱۳).

گورت رودلف، هانس یوناس و ژان دانیلو، شمعون مغ را زعیم آیین گنوسی می‌شمارند. (رودلف، ۱۹۸۷، ص ۲۹۴؛ یوناس، ۱۹۹۱، ص ۱۰۳) و گنوسیان بعد از او را به‌گونه‌ای مروج تفکرات و اندیشه‌های وی می‌دانند. ژان دانیلو بر آن است که هرچند ثنویت در اندیشه شمعون مغ وجود داشت، اما دوگانه باوری وی از نوع باور اسنی‌های یهودی و در حد باور به تقابل نور و ظلمت بود. شمعون مغ از طریق استادش دوستیس (Dovistis) با دوگانه باوری اسنی‌ها آشنا شده بود. او بعدها مسیر خود را از دوستیس جدا کرد و فرقه «هلنی» (Hellenistic) را بنیان نهاد. دانیلو احتمال می‌دهد این طریقه نویناد همان «گنوسی» باشد که در نتیجه مبالغه در ثنویت اسنیان پدید آمد و تحت تأثیر عرفان ایرانی و مبانی ثنوی آنان قرار گرفت (دانیلو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳).

تقابل خدا و شیطان و به تبع آن، وجود عناصر خیر و شر از دیرباز در اندیشه عهد عتیق و تفکر قرون وسطایی بسیار مؤثر بودند. خیر و شر در مکتب گنوس ارتباطی مستقیم با ثنویت دارد.

شمعون مغ، اهل شومرون (رودلف، ۱۹۸۷، ص ۲۹۴) معتقد است: کثرت‌ها و دوگانگی‌ها در فرایند درونی درحقیقت به اصلی واحد و الوهی منجر می‌شود. هانس یوناس بر آن است که گرایش به توحید ویژگی متمایز مکتب گنوسی سوری و اسکندرانی با عرفان ایران باستان است. با وجود این، شمعون مغ در عین اعتقاد بر یکتایی خداوند، با مبالغه در بحث ثنوی نور و ظلمت اسنی‌ها، خود اولین شخصی بود که پایه‌های تفکر ثنوی گنوسی را بنیان نهاد.

پس از او پیروانش تحت تأثیر شاخه دیگر گنوسی که بازنمود و انعکاس رویکرد کلامی عرفان ایران باستان یعنی اندیشه «زروانی» بود، در اندیشه‌های او تغییرات ملموسی پدید آوردند. در نتیجه این تغییرات، صبغه باور به یگانگی خداوند در این مکتب تضعیف شد و رنگ ثنوی به خود گرفت (همان).

در عرفان ایران باستان، دوگانگی از بین عناصر اولیه آغاز می‌شود و تا قلمرو الوهیت ادامه دارد، ولی شمعون مغ بنا به استناد یوناس در رساله جلوه اعلا معتقد است:

اصل یگانه سکوت شکست‌ناپذیر است؛ قدرتی بی‌کران و قدیم که در وحدانیت خود واجد وجود است. او خود را می‌جنباند و با تبدیل شدن به شعور («نوس» به معنای ذهن)، جنبه‌ای متقن به خود می‌گیرد... امر نخستین در فکرس بر خودش تجلی کرد و امر دوم به این ترتیب متولد شد (ر.ک: یوناس، ۱۳۹۸، ص ۲۳۲).

درواقع، این تفکر همان تفکر فلسفی است که برآیند آن مقولات عشر فلسفی و توجه به صادر اول را دربر دارد. در این نوع تفکر که مبین تجلی صفات الهی است و در عرفان به اصل «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» مشهور گشته، هیچ‌گونه تفکر شرک‌آلود مشاهده نمی‌شود و اصل نظر شمعون مغ نیز درباره خداوند، حفظ یگانگی اوست. باید توجه داشت که جامعه یهودی که شمعون در آن بالیده، توجه به شر را از کتاب تورات و واقعه آدم و حوا در جریان خوردن از درخت ممنوعه گرفته، بر نظرات دو بن‌انگاری شمعون تأثیر گذاشته است؛ زیرا در نظر آنان، خیر و شر زمانی در جهان هستی مطرح شد که آدم و حوا از ثمره درخت ممنوعه یا درخت معرفت نیک و بد خوردند؛ یعنی معرفت آنان همان تمییز نیک و بد بود که قبل از آن علم به بدی و شر نداشتند. این عمل آدم و حوا موجب شد تا آنان دردناکی مرگ را بچشند، در حالی که قبل از این علم به آن درد نداشتند (ابن‌یوحای، ۱۹۸۰، ص ۱۳۴).

باور یکی از مکاتب قبایلا در گرونا بر این است که نیروهای شر به مثابه «کلیپوت» یا پوسته‌های درخت زندگی (سفیروت) هستند. در آموزه‌های قبایلا گرونا آمده است:

درخت زندگی و درخت معرفت نیک و بد در هماهنگی کامل با یکدیگر بودند، تا آنکه آدم آنها را جدا کرد و به شر نهفته در درخت معرفت خیر و شر، موجودیت بخشید. این رویداد کهن انگاره تمامی گناهان کبیره یادشده در تورات است (دقیقیان، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵).

«کلیپوت» پوسته‌هایی است که با درخت سفیروت درهم آمیخته و برای پالایش و تظهير عناصر سفیروت از این پوسته‌ها و درواقع نیروی شر، لوریا، یکی از زعیمان مکتب قبایلا یهودی، نظریه «تیکون» یا بازسازی و جبران خسارت را ارائه می‌دهد. ظهور مسیحا و یا ماشیح [منجی موعود] در آموزه‌های عرفانی قبایلا در روند تکمیل و به انجام رسیدن تیکون نقش اساسی دارد (الیاده، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۴۲).

از این منظر، علت اصلی پیدایش شر جدانشدن مخلوقات از منبع فیض است (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۹۶) و انگیزه آفرینش شر برای حفظ و بقای نسل بشر قلمداد می‌شود که مختص این جهان بوده و در آخرت، چنین انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت (کهن، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱). توصیفات کتاب مقدس، به‌ویژه در داستان پیامبرانی همچون داود و سلیمان که با وجود نبوت، دست و دامن خویش را به گناه آلودند، خدانشناسی قبایلا را به مراحل متفاوتی می‌رساند؛ چنان‌که در این دین «عارف حتی از پذیرفتن اینکه احساس متعالی شر هم در خداست، روی بر نمی‌تابد» (شولم، ۱۳۸۹، ص ۶۰).

توجه به کتاب «دوم سموئیل» و ماجرای مرگ مغرضانه اوریا و به نکاح درآوردن زنش توسط حضرت داود^{علیه السلام} و نسبت گناه به پیامبر الهی که در متون تفسیری اسلامی نیز وارد شده و بسیاری از مفسران اهل سنت آن را قبول کرده‌اند، مؤید این مدعاست (تورات، دوم سموئیل: ۳۱۴).

همچنین در تورات کتاب «اول پادشاهان» و کتاب «دوم تواریخ ایام» به حضرت سلیمان^{علیه السلام} نسبت گناه داده شده است؛ از قبیل ازدواج با زنان بت پرست، خداترس نبودن سلیمان نبی^{علیه السلام} و مانند آن (همان، دوم تواریخ ایام: ۴۳۲). غرض از گریز به مطالب تورات، توضیح این نکته است که شمعون مغ در چنین فضای معتقد به دو بن‌انگاری یهود نشو و نما یافته و همچون آنان، هیچ‌وقت وحدانیت خداوند را با تصور دوخدایی بودن زیر سؤال نبرده است. در قسمت بعدی به سیر تکوین این تفکر تا نیل به ثنویت ارتدادی می‌پردازیم:

۳. سیر تکوین تفکر باور به خیر و شر

از محتوای طومارهای کشف‌شده در بحرالمت چنین برمی‌آید که اندیشه جامعه عهد عتیق در منطقه قمران بر بنیان باور به تقابل خیر و شر استوار بود (دانیلو، ۱۳۹۳، ص ۳۷). تکوین این تفکر دوقطبی در جامعه قمران مصادف با ظهور برخی فرقه‌های باطن‌گرای یهودی (مانند اسنی‌ها) از دو قرن قبل از میلاد تا صدر مسیحیت بود. آموزه‌های این فرقه‌ها تأثیر چشمگیری در تعالیم بنیانگذاران گنوسی از صدر مسیحیت تا ظهور مانی در قرن سوم میلادی داشته است، هرچند براساس شواهد تاریخی، پیدایش گنوسی‌ها خود نشانه آن بود که بسیاری از نومسیحیان از میراث فکری یهودی خشنود نبودند. آنها این عالم را «نیک» و کار خداوندی نیکخواه نمی‌دیدند و این نگرشی بود که ناخواسته آنها را به سمت نوعی ثنویت سوق می‌داد. آموزه مرقیون (۱۰۰-۱۶۵ میلادی) از این دوگانه‌باوری و سرگستگی حکایت می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، مرقیون، از بزرگان مکتب گنوسی، با استناد به سخن حضرت عیسی^{علیه السلام} که گفته است: «درخت نیکو، میوه نیکو برآرد» (اسمیث، ۱۹۷۹، ص ۲۵۹؛ هالروید، ۱۳۹۵، ص ۲۷۹)، این سؤال را مطرح می‌کرد که چگونه جهانی مشحون از شر و درد را خدایی نیک آفریده است؟ او بر همین اساس، تفکر «ثنویت» و تعبیر «خیر و شر» را در آیین گنوسی به چالش کشید.

مرقیون با مقایسه خدای خالق عهد عتیق که عدالتخواه و خشن است و گناهکاران را به سبب گناهان به کیفر اعمال می‌رساند، با خدای عهد جدید که حضرت عیسی^{علیه السلام} آن را خدای رحمت و بخشش معرفی می‌کند، سخت بر این تناقض و تباین تاخت (بیگلز، ۱۹۷۹، ص ۲۸). او بر این باور بود که خدای عهد عتیق «خالق شرور و بی‌رحم» است (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۶۸).

کلسوس، اورینگن و هیپولیتوس منشأ تمایز خدای عهد عتیق و عهد جدید مرقیون را مقتبس از تعالیم یونان باستان و ناشی از کج‌فهمی و استنباط نادرست مرقیون و ثنوی‌گرایان از سخنان افلاطون و امپدکلس می‌دانند (همان، ص ۵۹۱).

والتنیوس از چهره‌های برجسته گنوسی در قرن دوم میلادی و پیروانش نیز با استناد به کتاب مقدس، تصویری خشن، منتقم، داور یا حکمران ظالم از خدای خالق عهد عتیق و تورات ارائه می‌دهند که در برخی مواضع بر مخلوقات حسد می‌ورزد. این تصویر با تعالیم حضرت عیسی علیه السلام که می‌گفت: «خدا روح است» یا «پدر حقیقت» قابل قیاس نیست (همان، ص ۶۷). این در حالی است که گنوسیان بر این باورند که حضرت عیسی علیه السلام راز خدای دیگری را که در کتاب مقدس، سخنی از آن به میان نیامده، فاش کرده است؛ یعنی همان خدایی که گنوسیان آن را خدای متعالی یا «قادر مطلق» می‌نامند (یوناس، ۱۹۹۱، ص ۱۳۶-۱۳۷).

ایرنائوس قاطعانه از احدیت خداوند دفاع می‌کند و بر دوگانه‌باوری گنوسیان و اعتقاد آنها بر اینکه خدای صانع جهان تنها مسئولیت نظم‌دهی به جهان را برعهده دارد و خود آفریده خدای متعالی است، می‌تازد (ایرنائوس، *رد بدعت‌ها*، ج ۴، بخش ۳۳، بند ۳). در باور او، جهان آفریده از عدم، علتی جز رحمت پروردگار ندارد و عقیده گنوسیان که جهان مخلوق را نتیجه ارتداد، پیمان شکنی و یا غفلت خدای شر، همان خدای مستبد یهودی (یهوه)، می‌داند، فاقد هرگونه مبنای دینی و الهی است. در نظر وی، ایمان برای راهنمایی مسیحیان و رساندن آنها به رستگاری کافی است (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۲۸).

هجویری از متصوفه نیز در *کشف المحجوب* قضا و قدر را علم اثباتی خداوند می‌داند که خالق افعال بندگان است. بر این اساس خداوند هستی را از عدم، و نیستی را به فعل خویش آفریده است. اگر در این مقام هستی را معادل «خیر»، و نیستی را معادل «شر» بگیریم، در آن صورت می‌توان میان دیدگاه گنوسیان در خصوص خیر و شر و نظر امثال هجویری سنخیتی نسبی یافت و نظر گنوسیان را شکل بسط‌یافته و ثنوی‌شده آن تلقی کرد؛ از آن جهت که گنوسیان معتقدند: خدای متعال خدای خالق را (از نیستی) آفرید و سپس خدای خالق عالم ماده (شر) را پدید آورد. در اندیشه گنوسی - به‌ویژه شاخه شرقی آن - نیز به خاطر تفکیک خالق خیر و شر، وجه اشتراک و تمایزی با این دیدگاه هست؛ زیرا گنوسیان برآنند که *دمیئورگوس* (Demiourgos) یا *دمیورژ* (به تعبیر افلاطونی آن) و یا شیطان (به تعبیر مسیحی آن) عالم ماده را آفریده تا روح را در تخته‌بند جسمانی اسیر کند و خدای روشنایی بالاتر از آن است که این عالم سراسر شر و بدی را بیافریند. سنخیت کم‌رنگ این باور با عقیده صوفیه آن است که مانند صوفیه، گنوس هم شر را به فعل خدا (شیطان) نسبت می‌دهد، هرچند تلقی صوفیه از فعل خدا با تلقی گنوسی متفاوت است (هجویری، ۱۳۹۲، ص ۲۲).

پیگلر با استناد به متون کشف‌شده در نجع حمادی، چند متن گنوسی را در توصیف خدای خالق عهد عتیق که خدای شر نیز هست، به‌عنوان دلیل و شاهد ثنویت گنوسیان آورده است. در متنی با نام *در باب منشأ جهان* از لاف‌گویی و تکبر خدای خالق سخن به میان آمده است. در متنی به نام *اپوکریفای یوحنا* از خلقت جهان و مخلوقات و تکبر خدای خالق با دیدن مخلوقات و فرشتگان گرداگرد خویش مطلبی آمده است:

در دیوانگی خویش... گفت: منم خدا، و خدایی جز من نیست» (سفر پیدایش، ۳: ۲۲)؛ زیرا او... از مکانی که از آن آمده بود، غافل بود... و چون مخلوقات را گرداگرد خویش دید و خیل فرشتگان را پیرامون خود که از او پدید آمده بودند، به ایشان گفت: «خدایی غیورم، و خدایی جز من نیست». لیکن با این سخن به فرشتگان نشان داد که خدای دیگری هم هست؛ زیرا اگر خدای دیگری نیست، پس او به که غیرت می‌ورزد؟ (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۶۲).

خدایی که مرقیون آن را توصیف می‌کند با آن خدای ستمکار و شر که خالق جهان، رنج، درد، بیماری است، بسیار فرق دارد. خدای نیک که گنوسیان آن را ذات خدایی یا خدای متعال می‌نامند، در اصل واقعی است غیرقابل فهم که عقل ناقص انسان به کُنه حقیقت آن راه ندارد؛ چنان که *والنتینوس* می‌گوید:

کامل است و ازلی، مکانش لامکان است و با چشم دیده نمی‌شود، خدایی که مبدأ و مقصد ندارد... ازلی و ابدی است، زاده نشده است... تمهاست و در آن‌ها تجلی می‌یابد که بدان «افاضه فیض» گویند (آرمسترانگ، ۱۹۹۳، ص ۹۵).
نوعی پدر که غیرقابل نامگذاری است... نوعی آنون پیر ناشدنی در روحی پاک و منزّه که گنوسیان او را «باربلوس» می‌نامند (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۵۳).

اصل صدور از منبع واحد که *بازیلیس* آن را مطرح می‌کند، از مهم‌ترین آموزه‌های آیین گنوسی است که در آن انسان و فرشتگان از خداوند - که پدر است - صادر می‌شوند و در جهت آن، شش نیروی معنوی به نام‌های «عقل یا مسیح»، «کلمه»، «تدبیر»، «حکمت» و «قدرت» که اساس و مبنای خلقت جهان هستند نیز از پدر صادر می‌گردند.

در زیرمجموعه این شش نیروی معنوی، چندین آنون به صورت جفت جفت صادر می‌شوند که از افاضه این آیون‌ها، هفت آسمان خلق می‌شود. آسمان‌ها نماد فاصله خدای اعلا (ذات خدایی) و خدای خالق (همان یهوه، خدای خالق یهودیان) هستند. یهوه با بیدادگری موجب شد که روح در جهان ماده، غریب و دور از وطن حقیقی (یعنی آستان خدای اعلا) باشد؛ آستانی که مکان در آن مفهومی ندارد.

گنوسیان به دوگانگی روح و جسم اعتقاد دارند؛ به این معنا که روح منشأ الهی داشته و خیر است و جسم منشأ مادی دارد و شر محسوب می‌شود. خدای اعلا عقل خود را در حضرت عیسی ﷺ ظاهر می‌کند و حضرت عیسی ﷺ مأموریت می‌یابد تا آدمیان را از اسارت جسم و خدای مستبد یهودی و خالق جهان (یهوه) آزاد کند. اما او نمی‌تواند این مأموریت را به اتمام برساند و قبل از مصلوب شدن، نقش خود را به *شمعون* می‌دهد و خود به سوی خدای اعلا بازمی‌گردد. *شمعون* متع که از شخصیت‌های کلیدی و برجسته گنوسی است، ادعای الوهیت می‌کند و خود را صاحب قدرتی می‌داند که پس از صعود مسیح به آسمان‌ها به وی داده شده است. *یوستین* این قدرت را از جانب شیطان می‌داند (رودلف، ۱۹۸۷، ص ۲۷۵ و ۲۷۶).

با استنباط از متون گنوسی مشخص می‌شود که آیون‌ها از یک منظر، حجاب و از منظر دیگر، میانجی انسان و ذات یگانه هستند. *شمعون* متع و *کریتوس* بر این باورند که جهان توسط آیون‌ها که همان فرشتگان هستند، خلق شده و خدای عهد عتیق نیز یکی از این فرشتگان است. بنا به سند موجود نزد *پیفانیوس*، از

منتقدان گنوسی، در نقل از آپلس گنوسی، خدای خیر و متعال خدای دیگری خلق کرد و آسمان و زمین و همه موجودات عرصه هستی را این خدای مخلوق آفرید. آپلس به طور آشکار نمی گوید که خالق جهان موجودی مخلوق است، اما با فرشته خواندن خدای عهد عتیق، عملاً آفریننده جهان را موجودی حادث می شمارد (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۶۷-۵۶۵).

در جریان رستگاری گنوسی، تنها روح انسان که مستقیماً از خدای متعال افاضه شده و در جسم فانی که تخته بند او و مخلوق خدای خالق (یهوه) زندانی شده است، نجات پیدا می کند (ر.ک: شهازی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۸).

گنوسیان اسیر شدن روح انسان در دنیای ماده و جسم را در اثر بیدادگری خدای خالق می دانند. برخی پیروان گنوسی از نوعی هبوط دیرینه سخن به میان می آورند؛ به این معنا که سوفیا (حکمت)، آخرین فیضان، چون آرزوی کسب دانش از ذات خدای اعلا داشت و نیل به چنین دانشی ممنوع بود. در نتیجه از فیض بی بهره می شود و از ملاً اعلا (پلروما=Pleroma) سقوط می کند و جهان ماده را می آفریند. سوفیا در حسرت بازگشت به منشأ خدایی، جهان را درمی نوردد.

برخی دیگر از گنوسیان عقیده دارند: آفرینش جهان مادی کار خدا نیست، کار یکی از ائون هاست که در یهود از آن به یهوه و در گنوسی به دمئیورگوس (Demiourgos) یا دمیورژ یا همان خالق جهان تعبیر می شود. دمئیورگوس به معنای «صانع یا صنعتگر» (artisan or craftsman) از میراث اندیشه یونان باستان و از مفاهیم کاربردی افلاطون در رساله تیمائوس به معنای خدای صانعی است که آفریننده جهان است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۸۳۹).

در نگرش برخی گنوسی ها از مفهوم «دمئیورگوس»، شرارت و بدی استنباط می شود و با خدانشناسی مسیحی کاملاً مخالف است؛ زیرا در اندیشه مسیحی، خداوند متعال، خدای خیر و نیکی مطلق است که جز نیکی، چیز دیگر از وی صادر نمی شود. نزدیک ترین معادل مسیحی به دمئیورگوس، «شیطان» است که دشمن انسان تلقی می شود. (بارنستون و مارفن، ۲۰۰۳، ص ۱۴).

همچنین مرقیونیان و مانویان برانند که جهان ایجاد شده (ماده) بد بوده و با عالم روح مخالف است و تنها مصداق خوبی روح انسان است. آنها خالق جهان ماده را خدای شر می دانند و عیسای مسیح را به عنوان یک خدای کاملاً معنوی در نظر می گیرند. دمئیورگوس بر خدای نیک و اعلا رشک می برد و می خواهد کانون پلروما شود. پس هبوط می کند و با گردنکشی، در طرفه العینی جهان را می آفریند. در مقابل این خدای شر، لوگوس که یکی دیگر از ائون هاست و نماینده خدای ازلی و خیر، برای کمک به زمین فرود می آید و - همان گونه که گفته شد - در جسم عیسی مسیح حلول می کند تا به آدمی راه بازگشت به اصل علوی خویش را بیاموزد. مرقیون بر این باور بود که مصلوب شدن و مرگ حضرت عیسی ﷺ بر روی صلیب یک توهم است؛ زیرا حضرت عیسی ﷺ بدن فیزیکی نداشت (رودلف، ۱۹۸۷، ص ۳۱۰-۳۱۲).

در آیین مانوی، «نوس» نقش لوگوس گنوسی را ایفا می‌کند. «نوس» نوری است که از عالم علوی هبوط می‌کند تا روح را به سوی «زمین نورانی» که موطن اصلی آن است، رهنمون سازد (کربن، ۱۳۹۲، ص ۶۰).

دمیئورگوس به کمک آرخون‌ها، انسان‌ها را در موجودیت مادی خود زندانی کرد و مسیر صعود ارواح فردی را که پس از مرگ در تلاش برای عروج به عالم ارواح بودند، بست. تنها کسانی که دارای یک بارقه الهی یا نیروی خلاق روحی (نیوما = pneuma) بودند، توانایی نسبی فرار از موجودیت مادی و فیزیکی خود را داشتند (یوناس، ۱۹۹۱، ص ۱۲۴). حتی این ارواح نیز صرفاً با داشتن این اخگر الهی، قادر به عروج نبودند؛ زیرا آنها نیاز داشتند تا روشنفکری گنوسی را قبل از اینکه بتوانند از شرایط روحانی خود آگاه شوند، دریافت کنند (ر.ک: شهبازی و عابدی، ۱۴۰۰ ب).

اطلاق خالق یا صانع دنیا به سه وجه در مکتب گنوسی مطرح می‌شود که ماهیت هر سه آنها یکی است و علت تعدد تعبیر از خدای خالق در مکتب گنوسی، بنیانگذاران گنوسی، از جمله مرقیون، بازلیدس و والتیوس است که هر یک تعبیری از صانع جهان دارند. در دیدگاه قاطبه گنوسیان که تفکر ثنویت شرک‌آمیز دارند، یهوه، خدای یهود، با سوفیا و دمیئورگوس، هر سه تعابیری متفاوت از همان خدای صانع است که جهان ماده را خلق کرده و با خدای متعال و برین متفاوت است.

طبق نظر گنوسیان، خداوند دو نوع انسان خوب و بد را که متمایز از یکدیگرند، خلق کرده است. جبری‌گری گنوسیان در اعتقاد به عدم تغییر سرشت انسان‌ها، تداعی‌گر جبری‌گری برخی صوفیان مشرب اشاعره است. البته گنوسیان خلقت انسان و سرشت متمایزش را هم به خدای صانع نسبت می‌دهند. در نظر ایرنائیوس، تناقض‌گویی گنوسیان در انتساب خلقت جهان به خدای صانع که مسئولیت شر در جهان نیز به این سازندهٔ دون‌پایه مربوط می‌شود، ظاهر می‌گردد. ایرنائیوس بعد از رد همهٔ این بدعت‌ها، عنوان می‌کند که برای معاف شدن خداوند از وجود شر، ناگزیر مسئولیت ارادهٔ انسان باید پذیرفته شود؛ مسئولیتی که با آزادی همراه است (ژیلسون، ۱۹۵۵، ص ۲۳).

یک چهرهٔ پیچیده در آیین گنوسی وجود دارد که به صورت گوناگون به‌مثابه ویژگی‌های الهی مطرح و گاه با خدا مترادف شناخته می‌شود و در برخی متون عبری، از او با عنوان «ایزد بانوی حکمت» سخن به میان می‌آید. نوشته‌های اولیه مسیحیت، «سوفیا» را یک مفهوم استعاری از مسیح می‌داند. این مندرجات که بیشتر در بین کاتولیک‌های رومی و ارتدوکس شرقی به کار رفته، به‌مثابه مرجع کارکردهای نمادین «سوفیا» شناخته می‌شوند (رودلف، ۱۹۸۷، ص ۷۶ و ۵۴). به نظر مولنکوت، «سوفیا» پیوند و پلی ارتباطی بین عرفان یهودی و عرفان مسیحی است؛ همان جنبه مؤنث الهی که در متون یهودی، «شخینا» نام می‌گیرد (مولنکوت، ۱۹۸۴، ص ۱۰۴).

باور به دو مبدأ خیر و شر قبل از گنوسیان در عرفان ایران باستان و رویکرد کلامی دین زرتشت یعنی «زروان» از دیرباز وجود داشت (یوناس، ۱۹۹۱، ص ۲۱۰). تقابل خدا و اهریمن به‌عنوان نمادهای خیر و روشنایی و شر و

تاریکی در سه اصل مهم آیین زرتشت آمده است، به گونه‌ای که این دو مبدأ (خیر و شر) دو گوهر همزاد معرفی شده‌اند که نیک‌اندیشان گوهر راستین و خیر را برمی‌گزینند و بداندیشان گوهر دروغین و شر را. از گوهر خیر، کاخ پرشکوه هستی برافراشته می‌شود و پیروان راستی و خیر در بارگاه مینوی از لطف و رحمت/هورامزدا برخوردار می‌شوند، و از گوهر شر، جهان تاریک و نیستی بنیان می‌گیرد و پیروان شر در دوزخ سیاه و تیرگی اهریمنی سقوط می‌کنند (بنونیست، ۱۳۹۳، ص ۴۹).

گنوسیان نیز عقیده دارند مرزهای این جهان از تاریکی پر شده و قلمرو شیطان است. علاوه بر این، خود شیطان عالم ماده را آفریده تا روح را در تخته‌بند جسمانی اسیر کند. آنها شیطان را با یهوه، خدای خالق و یکتای یهودیت که در تورات و عهد عتیق آمده است، یکسان دانسته و عقیده دارند خدای متعالی را که خدای خیر و خوبی و روشنایی است، در جایی بسیار دور از جهان باید جست‌وجو کرد (یوناس، ۱۹۹۱، ص ۱۲۴و۵۲).

اندیشه «ثنویت» صرف‌نظر از جنبه نمادگراییانه مخصوص گنوسی، یک نگرش عرفانی واحد تلقی می‌شود. تصویری که آیین مانوی از ماهیت «سلطنت و قلمرو نور» به دست می‌دهد، حاکی از جهانی آرام، بدون شورش و هرج و مرج و عدالت‌محور است که در آن مرگ و نابودی و شر وجود ندارد و «جاودانگی» از مهم‌ترین خصوصیات آن (جهان نور) است. در مقابل، «جهان تاریکی» قرار دارد که سرشار از شر و رنج، دروغ و فریب، آسفتگی و نابسامانی است و به اقتضای آن همگان باید درد مرگ را بچشند.

عالم ماده که ترکیبی از نور و ظلمت است، در اصل جهان تاریکی است؛ زیرا این جهان زاییده و مخلوق خدای شر است. در حقیقت، نور این جهان نیز در تاریکی است؛ زیرا جهان ماده نمی‌تواند نماینده سلطنت نور علوی باشد. تعبیری که هانس یوناس برای تبیین بهتر سازگاری نور با ظلمت در این جهان ارائه می‌کند چنین است:

جهان موجود مخلوطی از نور و تاریکی است که ماده و جوهر اصلی آن تاریکی و پوسته و ترکیب بیرونی‌اش نور است. از آنجا که امور باطنی و درونی دارای اهمیت ویژه است، در نتیجه، ظلمت این جهان بر روشنایی‌اش برتری دارد (همان، ص ۵۷).

در باور گنوسیان، انسان موجودی است که از ترکیب عناصر جهان نور (روح) و جهان تاریکی (جسم) - هر دو - به وجود آمده است، به گونه‌ای که خالق روح انسان، خدای متعال و برین است و خالق جسم فانی‌اش دمیورگوس (Demiourgos)، نماد خدای شر و بدی (در گنوس) و انسان تنها از طریق معرفت گنوسی می‌تواند از زندانی و اسارت تن رهایی یابد و به وطن اصلی خویش در فضای لامکان صعود کند.

۴. نقد و نظر

ثنویت کفرآمیز که باور به دوخدایی را در جامعه مسیحیت توسط بزرگان گنوسی، همچون مرقیون و والتینوس و بازیلیس در قرن دوم القا کرد، در واقع نوعی بازگشت به ارتداد غیرقابل پذیرش بود؛ زیرا بعد از آمدن ادیان توحیدی

یهود و مسیحیت، چنین اندیشه‌ای از مسیحیان و یهودیان مغاری که پیرو اندیشه گنوسی بودند، در محل اشکال بنیادی قرار داشت. جامعه مسیحیت قرن دوم میلادی که در آن مسیحیان ارتدوکس (راست کیش) هیچ موجودی را به قلمرو وحدانیت و ذات الهی وارد نمی‌کردند، اینچنین با تلاطم آراء گنوسیان مواجه بود. آباء کلیسا و به صورت مشخص *ایرنائیوس* با وجود تلاش‌های سازنده در مقابل این تفکرات دو بن‌انگاری ارتدادی نتوانستند کل جامعه مسیحیت را از چنگال ارتداد «ثنویت» نجات دهند، هرچند موفقیت‌های نسبی نیز کسب کردند. اما قرن سوم، *مانی* تحت پرچم اندیشه گنوسی، مهم‌ترین عنصر ارتدادی، یعنی اندیشه «ثنویت» را جهانی ساخت.

مانی که در بین فرقه «الخصائیه» از فریق مغتسله گنوسی نشو و نما یافت و بعدها به سبب باور به تطهیر روح در مقابل تطهیر جسم آن فرقه را رها کرد و آیین مانوی را بنیان نهاد، مشخصاً تحت پرچم اندیشه گنوسی و باور به «ثنویت» به نشر تعالیم گنوسیان همت گمارد.

اما در توجه به پیدایش تفکر دوقطبی و انتساب آن به *شمعون مغ*، پدر کیش گنوسی، چندین موضوع در محل نقد اساسی است. پیش‌تر گفته شد که *شمعون*، خود در جامعه اسنی‌های یهودی نشو و نما یافت و با کتاب تورات آشنایی کافی داشت. نظرات مبهم او در مسئله «خیر و شر» با وجود اذعان منابع دست اول، به قلمرو الوهیت سریان نداشت، اما برای رد ثنویت گنوسیان، به تحلیل برخی فلاسفه یهود اشاره می‌کنیم:

موسی بن میمون، مشهور به «هارامبام» در *دلالة الحائرین* بر این باور است که کلماتی همچون «تاریکی» و «شر» به تنهایی وجود ندارند، بلکه هر دوی آنها به غیبت و نبود خیر اطلاق می‌شوند (ابن میمون، بی‌تا، ص ۴۹۳). *هارامبام* از فلاسفه یهود بود که با الهام از آموزه‌های تصوف، آراء کلامی وی تشابهات زیادی با آراء متصوفه دارد و بنا به تصریحش در کتاب *دلالة الحائرین* این آراء کلامی را از متکلمان اسلامی گرفته (همان، ص ۱۸۰) و دیدگاهش درباره خیر و شر منطبق با آراء متصوفه است. خداوند از نظر *هارامبام*، خیر کثیر است و از وی شری صادر نمی‌شود، بلکه شر در اصل، جنبه عدمی دارد و غیبت یا نبود خیر است. وی می‌گوید:

يعلم يقينا أنّ الله - عزّ وّ جَلّ - لا يَطْبِقُ عليه انه يفعلُ شرّاً بالذاتِ بوجه، اعني انه تعالى يقصد قصداً اولياً ان يفعل الشر. هذا لا يصحُّ، بل أفعاله تعالى كلها خير محض، لانه لا يفعل إلا وجوداً و كلُّ وجودٍ خيرٌ و الشرور كلها أعدام... (همان، ص ۴۹۴).

مثال‌های *هارامبام* برای تبیین نبود خیر و اطلاق شر، بسیار است؛ مثلاً، درباره انسان، مرگ را شر و نبود زندگانی می‌داند. بدین منوال، بیماری، فقر و جهل همگی مصادیق شر و نبود سلامتی، ثروت و آگاهی است (همان).

مسیحیان راست‌کیشی که با آموزه‌های گنوسی سر ستیز داشتند، در اعتقادنامه‌های خویش، با دیدگاه موسی بن میمون یهودی و متصوفه هم‌عقیده‌اند و خداوند را خیر محض می‌دانند. آنان با تأکید بر یکتایی ذات باری تعالی، خداوند را در عین خیر محض بودن، آفریننده جهانی پر از رنج و درد می‌دانند. این تفکر در مقابل ادعای گنوسیان

مبنی بر خلق جهان شر توسط خدایی غیر از خدای متعالی و به نوعی تقابل با اندیشهٔ ثنوی گنوسی ارائه شده بود (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۳۰).

در متون مقدس یهود، شیطان روح شریر اصلی شناخته می‌شود. او روح پلیدی است که به گسترش شر در عالم کمک می‌کند. با این‌همه شیطان خارج از سلطه و نظارت خداوند به حساب نمی‌آید.

در قرن چهارم میلادی، مکتب «مسالیانیزم» (Messalianism) با تأسی به این باور یهود، معتقد بود که به سبب گناه حضرت آدم، تمام انسان‌ها در باطن خود ابلیسی دارند که تنها می‌توان با ترک میل و خواهش‌های دنیوی از شر آن رها شد (فایننگ، ۱۳۸۴، ص ۹۵).

خداوند آدمی را با انگیزهٔ بدی و شرارت آفریده که به خاطر آن، انسان مستعد گناه و معصیت است. عدالت الهی ایجاب می‌کند که دارویی برای خنثاسازی اثرات مخرب آن وجود داشته باشد و آن پادزهر «توبه» است. براساس آموزه‌های کتاب مقدس، انسان بدون توبه نمی‌توانست دوام یابد و در دریای فساد و بدکاری غرق می‌شد و از صفحهٔ گیتی معدوم می‌گردید. در متون قدیم یهود در این باب چنین می‌خوانیم:

عظیم است توبه که اثر آن تا اورنگ جلال الهی می‌رسد. عظیم است توبه که نجات ماشیح [منجی موعود] را نزدیک‌تر می‌سازد (تورات، یوما، ۸۶ الف - ب).

نیز از این قبیل است: «هیچ چیز بالاتر از توبه نیست» (تورات، دواریم ربا، ۲: ۱۵ و ۲۴). از فحواي فقرات گوناگون کتاب مقدس چنین برمی‌آید که خداوند راضی به مرگ و نابودی شخص شریر و بدکار نیست، بلکه مایل است که او از اعمال بد خود دست بکشد و راه شرارت را ترک گوید و زنده بماند. خداوند از انسان می‌خواهد که در تحقق هدف او که استقرار نهایی خیر بر روی زمین است، با او شریک باشد. بدین منظور وظیفهٔ اساسی آدمی تقلید از اوست (کهن، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

اگرچه خداوند داور اعمال انسان است، اما چون بخشنده است، انسان را به خاطر گناهانش به سرعت مجازات نمی‌کند، بلکه منتظر می‌ماند تا در صورتی که انسان به راه راست بازگردد و توبه کند خطاهای او را ببخشد.

پس توبه کنید و از همهٔ تقصیرهای خود بازگردید تا گناه موجب هلاکت شما نشود... ای خاندان اسرائیل، چرا بمیرید؟ خداوند می‌گوید: من از مرگ آن کس که می‌میرد مسرور نمی‌شوم. پس بازگردید و زنده بمانید (تورات، حزقیال نبی، ۱۸: ۷۵۶).

تورات در ادامه تأکید می‌کند که انسان بعد از مرگ، در جهان دیگر به سزای اعمال خویش می‌رسد. در تصوف اسلامی مسئله «خیر و شر» منبعث از آموزه‌های فرق کلام اسلامی است. بیشتر صوفیان پیرو کلام شعری بودند و به جبر مطلق اعتقاد داشتند. آنها به تبع نگاه توحیدی، همه چیز، اعم از هستی و نیستی را بسته به اراده الهی می‌شمارند. «بود را و نابود را حوالت و وجود مشیت او و عدم مشیت او بود» (همدانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۵) و از این رهگذر، هم خیر و هم شر را از خدا می‌دانند:

خدا خالق همه چیز است، هم خالق خیر و هم خالق شر. در ارواح بشری هم نیکی آفریده و هم بدی... خدا هر چه اراده کند انجام می‌دهد، هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند و هر که را اراد کند گمراه می‌سازد (عبدالحکیم، ۱۳۵۴، ص ۷۰). بر این اساس، در باور صوفیه خداوند فاعل حقیقی همه افعال است:

به ما افعال را نسبت مجازی است نَسب خود در طریقت لَهو و بازی است
 نبودی تو که فعلت آفریدند تو را از بهر کاری برگزیدند

(شبیستی، ۱۳۸۵، ابیات ۹۵۷-۹۵۶)

به عبارت دقیق‌تر، خیر را منتسب به ذات باری تعالی و شر را منتسب به فعل او می‌دانند (کلابادی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۸). برخی از صاحب‌نظران صوفیه در پاسخ به این سؤال که اگر فاعل حقیقی خداوند است پس چرا انسان باید به خاطر اعمالش مواخذه شود؟ با استناد به آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَت» (بقره: ۲۸۶)، نظریه «کسب» را مطرح می‌کنند. این نظریه بر آن است تا در طول اراده خداوند، برای انسان نوعی اراده یا عاملیت قائل شود (غزالی، ۲۰۰۹، ج ۴، ص ۹۵)؛ یعنی اختیار در عین جبر؛ چنان‌که غزالی می‌گوید: «لو انكشف الغطاء لَعَرَفْتَ أَنَّهُ فِى عَيْنِ الْأَخْتِيَارِ مَجْبُورٌ» (همان، ص ۳۶۹).

از این منظر، در عالم، خیر کثیر بوده است و بر وجود دلالت دارد و میزان شر اندک بوده و بر نیستی اطلاق می‌شود و روا نیست خیر کثیر به خاطر شر اندک، تکوین نیابد. رحمت خداوند جمیع چیزها را در صورت‌های اعیان ثابت به وجود آورد، قبل از آنکه قوه تمییز بین خیر و شر، طاعت یا معصیت وجود داشته باشد و این قوه تمییز انسان بود که برخی امور را نسبت به خود یا برخی امور را نسبت به دیگر شر یافت.

پس در نظر ایشان، شر امری نسبی است که در مقایسه با سایر موجودات، شناسا می‌شود. در نظر ابن‌عربی، همه افعال خیر ذاتی هستند و شر یک امر عَرَضِي است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۰۸). در عین حال وجود شر برای تحقق ارزش‌ها ضروری است (عبدالحکیم، ۱۳۵۴، ص ۹۹).

حال با این توضیحات، گنوسیان در انتساب شر به خدای خالق یهودیان و صحبت از خدای دیگر موسوم به قادر متعال که دور از اذهان و اوهام است، توانسته‌اند مرزهای بین عناصر شر و چرخه آن را در نظام احسن الهی به خدایی ارتباط دهند که طبق گفته عیسی مسیح ﷺ مشحون از خیر است و شر را به ساحت او راهی نیست. نقطه انحرافی در این فرایند، توجه نکردن به ماهیت نسبی شر و شناسا شدنش میان ماسوی‌الله است. بسیاری از فلاسفه و قبالیان یهود توانستند این تناقض را با وجود نزدیک شدن به مرزهای ارتداد حفظ نمایند و در هر عصری تلاش بر آن داشتند تا غبار ثنویت و دو خدا بودن را از چهره تک‌خداپاوری یهود بزدایند.

شمعون مغ با در دست داشتن تورات و توصیف واضح نیکی و بدی، هیچ‌وقت یکتایی خداوند را زیرسؤال نبرد، ولی با القای شائبه «سوفیا» به جامعه مسیحی و وجه الهی بودنش، تفکری را به جامعه مسیحیت تحمیل نمود که بعدها در قرن دوم زمینه‌ساز اندیشه‌های کفرآمیز «ثنویت» و باور به دوخدایی شد.

نتیجه‌گیری

شمعون، پدر کیش گنوسی، عقاید خود را درباره «ثنویت» از اِسْنی‌های یهودی فراگرفت، ولی خود واضح و میدع تفکرات جدیدی شد که پایه‌ها و بسترهای ثنویت ارتدادی را در تاریخ گنوسی فراهم آورد. هرچند شمعون هیچ‌وقت مباحث ثنوی را به قلمرو خداوند تعمیم نداد، بلکه منظور وی - در واقع - همان تبیین مواضع وحدت در عین کثرت و بالعکس بود.

تفکر ثنوی‌گرای شمعون در قرن دوم میلادی توسط افرادی همچون *والنتینوس* و *مرقیون* گنوسی به قلمرو الوهیت نیز کشیده شد و منجر به قائل شدن به دوخدا، خدای متعالی و خدای خالق (خیر و شر)، گردید. *مرقیون* در انتساب شر به خداوند دچار شک و تردید شد. این تردید، او و گنوسیانی هم‌عقیده‌اش همچون *کیردو* و *لوکیان* را به قبول اصل «ثنویت»، به تقلید از عرفان ایران باستان سوق داد. این در حالی است که در نظر مسیحیان راست‌کیش، گنوسیانی با این طرح دو خدای شر و خدای متعالی، یکتایی خداوند را در آیین یهود و مسیح زیرسؤال می‌بردند و این امر به‌هیچ‌وجه برای آنها قابل پذیرش نبود.

در باور گنوسی‌ها، *یهوه*، خدای یکتای یهود، بسیار شریب و مستبد است و هموست که خالق جهان ماده است و با خدای متعالی و برین گنوسی تفاوت دارد. *یهوه* با نمادهایی همچون *سوفیا* (ایزدبانوی حکمت گنوسی) و *دمیئورگوس* یکی است که خالق جسم انسان و مسئول تخته‌بند کردن روح در این عالم ماده است. روح که مخلوق خدای متعالی است، با زندانی شدن جسم و عالم ماده، از اصل علوی خویش دور می‌ماند. در نتیجه خدای برین *لوگوس* را برای راهنمایی روح می‌فرستد تا او را از جهان تاریکی و شرارت به جهان نور و خیر رهنمون سازد. در همه حال، شر گنوسی ماهیتی مجزاً از خدای برین دارد، برخلاف آیین قبایل یهودی که می‌کوشد شر را در خدا بگنجاند.

با وجود اینکه رسالت این پژوهش بررسی تطبیقی نبود، ولی به سبب گستردگی مباحث کلامی خیر و شر، نگارندگان گریزی به اندیشه‌های قبایل یهودی و متصوفه نیز زدند که برابند این تحلیل بدین گونه است: تصوف بر اعتقاد راسخ به اندیشه توحید بنا شده و قبالا با وجود اعتقاد به خدای یگانه، با طرح نظریاتی از سنخ نظریات گنوسی، پایش در وادی توحید لغزیده است. البته قبالیان در دوره‌های گوناگون درصد زدون غبار این لغزش برآمده‌اند. اندیشه گنوسی نیز که برآمده از عقاید ملل و ادیان (نوافلاطونی، یهود، ایران باستان، مسیحیت، آیین‌های بین‌النهرین، مصر و غیر آن) است، از اندیشه توحیدی فاصله گرفته و به «ثنویت» تمایل بیشتری دارد.

منابع

قرآن کریم.

تورات (اسفار خمه)، ۱۳۶۲، انجمن کتاب مقدس ایران.

آرمنسترانگ، کزن، ۱۹۹۳م، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون (دین یهود، مسیحیت و اسلام)*، نیویورک، کتاب‌های بالانتین، انتشارات رندوم هاوس.

ابن ترکه، علی بن محمد، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم/ابن عربی*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، بیدار.

ابن میمون قرطبی، موسی، بی تا، *دلالة الحائرين*، تحقیق و ترجمه حسین اتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.

ابن یوحای، شمعون، ۱۹۸۰م، *سفر زوهر؛ کتاب روئسائی*، ترجمه نورو د منهرریال، سانتیاگو، ویزارد.

اپستاین، ایزدور، ۱۳۹۳، *یهودیت؛ بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، چ سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم، ۱۳۹۶، *اسطوره آفرینش در کیش مانی*، ویراست سوم، تهران، چشمه.

الیاده، میرچا، ۱۳۹۶، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نیلوفر.

اسمیت، ویلفرد کانتول، ۱۹۷۹، *ایمان و باور*، پرینستون، دانشگاه پرینستون.

افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.

ایرنائوس، لیونی، *مقابله با بدعت‌ها (در مقابله با معرفت دروغین)*، در: سایت مکتوبات مسیحیت اولیه:

www.earlychristianwritings.com/irenaeus.html

بارنستون، ویلیس و مایر مارفن، ۲۰۰۳م، *انجیل گنوسی*، بوستون، شامبالا.

بنونیست، امیل، ۱۳۹۲، *دین ایرانی؛ بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، قطره.

پیگلز، الین، ۱۳۹۵، *انجیل‌های گنوسی*، ترجمه ماشاءالله کوچکی میبیدی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

_____، ۱۹۷۹، *انجیل‌های گنوسی*، نیویورک، وین تیچ، در:

<http://gnosis.org/naghamm/Pagels-Gnostic-Gospels.html>

دانیلو، ژان، ۱۳۹۳، *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمت، ترجمه علی مهدی زاده*، چ دوم، قم، ادیان.

دقیقیان، شیرین دخت، ۱۳۷۹، *نردبانی به آسمان نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، تهران، ویدا.

راینسون، جیمز ام، ۱۹۸۸م، *کتابخانه نخب‌خمدادی به زبان انگلیسی*، نیویورک، مجموعه انتشاراتی هارپر کالینز.

رودلف، کرت، ۱۹۸۷م، *طبیعت و تاریخ گنوسی*، ترجمه ویرایش شده توسط رابرت مکلاچلان ویلسون، سانفرانسیسکو، بخش

هارپر کالینز، هارپر و رو.

ژیلسون، اتین، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران، سمت.

_____، ۱۹۵۵م، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، نیویورک، رندوم هاوس.

سیگال، آن، ۱۹۷۷، *دوقدرت در بهشت: گزارش‌های اولیه ربی‌ها درباره مسیحیت و گنوسی*، لایدن، بریل.

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

شولم، گرشوم، ۱۳۸۹، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، چ دوم، تهران، نیلوفر.

شهبازی، حسین و محمدرضا عابدی، ۱۴۰۰الف، «دگردیسی گنوسی از اندیشه تا آیین»، *پژوهش‌های علم و دین*، دوره دوازدهم،

ش ۱ (۲۳)، ص ۲۱۸-۲۴۰.

_____، ۱۴۰۰ب، «بررسی تطبیقی تبعید روح در روایت تصوف اسلامی و گنوسی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۱۳ (۲۵)، ص ۱۲۵-۱۵۰.

شهبازی، حسین، ۱۳۹۸، *تصوف، قبلا و گنوسی در نگاه تطبیقی*، تهران، زوار.

عبدالحکیم، خلیفه، ۱۳۵۴، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چ سوم، تهران، سپهر.

غزالی، ابوحامد، ۲۰۰۹م، *احیاء علوم‌الدین*، صیدا، المكتبة العصرية.

فایننگ، استیون، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.

کرین، هانری، ۱۳۹۲، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، چ سوم، شیراز، گلبن و آموزگار خرد.

کلایذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *التعرف لمدھب اهل التصوف*، بیروت، دارالکتب العلمیة.

کهن، آبراهام، ۱۳۹۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، چ دوم، تهران، اساطیر.

لین، تونی، ۱۳۹۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، چ پنجم، تهران، فرزانه روز.

مولنکوت، ویرجینیا رامی، ۱۹۸۴م، *عنصر زنانگی الهی*، نیویورک، کراس‌رود.

ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۹، *فلسفه آبابی کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

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

هجویری، ابوالحسن، ۱۳۹۲، *کشف‌المحجوب*، شرح محمود عابدی، تهران، سروش.

همدانی، عین‌القضات، ۱۳۶۷، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام عقیف عسیران و علیقلی منزوی، چ دوم، تهران،

کتابفروشی منوچهری و زوار.

یوناس، هانس، ۱۳۹۸، *کیش گنوسی*، ترجمه ماشاءالله کوچکی و حمید هاشمی کهندانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

_____، ۱۹۹۱م، *دین گنوسی: پیام خدای بی‌کانه و آغاز مسیحیت*، چ سوم، بوستون، بیکن.

An Investigation of the Theological Thought of "Good and Evil" in the Gnostic School

✦ **Hossein Shahbazi** / Ph.D. of Persian Language and Literature, Tabriz University
hossein.shahbazi64@yahoo.com

Zeinab Amuzegar / Ph.D. of Persian Language and Literature, Urumia University

Seyyed Gholamreza Gheibi / Assistant Professor of the Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran

Received: 2022/09/27 - **Accepted:** 2022/12/29

Abstract

One of the most fundamental topics of mystical and theological schools is the matter of "good and evil" and its attribution to the origin of creation; being issued from one source or two sources. Being influenced by the culture and beliefs of various nations, especially the influence of the Orient, the Gnostic school, which emerged at the beginning of Christianity, has special views about the origin of good and evil and their authenticity and relationship with God. This essay tries to provide a descriptive-analytical explanation of these views to answer this fundamental question: what are the examples of good and evil in the Gnostic thought and how is their relationship with the realm of divinity? The special sign of the Qumran community in the Old Testament is the dualistic tendency, which was not extended to the realm of divinity in the initial stages of its division or assignment by Simon Magh, the father of the Gnostic religion, in the early stages; but in the second century AD, the Gnostic Marcion who raised questions about the nature of good and evil and their relation to God, established polytheism. He accepted the principle of "duality", just like his like-minded Gnostics, such as Kerdo and Lukyan, in imitation of ancient Iranian mysticism, and later with the appearance of Mani, this principle became one of the Gnostic teachings and became global. However the orthodox Christians believed that the Gnostics have doubted the unity of God in the religion of Jews and Christ by proposing the God of evil and the supreme God; and this was not acceptable to them at all. What led, in fact, to the belief of dualism and the separation of the God of good and evil by the Gnostic leaders of the second century, was the inability of the Gnostics to recognize the relativity of evil and its familiarity among all beings other than God and the introduction of the character of "Sophia" as the divine female face by Simon in the following centuries.

Keywords: good, evil, Gnosticism, dualism, Christianity.

A Comparative Study of Shamanism and Jewish Mysticism

✉ **Amir Yusefi** / Ph.D. Student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

yusefi.amir@ut.ac.ir

Mahmud Sheikh / Assistant Professor of the Department of Comparative Religion and Mysticism, University of Tehran

Received: 2022/09/11 - **Accepted:** 2022/12/14

Abstract

The main elements of shamanism is ecstasy and intuition for matters such as healing and divination and the use of mysterious spells for national and sometimes individual interests, confronting enemies and communicating with supernatural beings; which are similar to Jewish mysticism as well. The similarities between Jewish mysticism and shamanism creates a good situation to understand and compare them. Jewish mysticism is full of secrets subject to discovery and ecstasy and necessary preparations for having the honor of visiting, including "Merkabah", "Qabalah" and "Hasidism" and also the book "Ma'aseh Bereshit", the texts "Hekhalot" and the "Sword of Moses". It also has prescriptions of magical spells to achieve goals such as treatment and prediction, and harming to their enemies. Therefore, a shaman can be seen in Jewish mystics who use such a method to acquire the necessary transcendental techniques and skills for their national interests; yet the difference is that they consider themselves devoted to a more complex religion such as Judaism at the same time.

Keywords: shamanism, Jewish mysticism, ecstasy, pseudo-magic, spiritual affairs, ethnic interests.

A Study on Business as Christian Evangelism

✦ **Abolhasan Pourqurbanizadeh** / Student of the Islamic Seminary of Qom, level 4, and PhD Student of Comparative Theology, Majoring in Christian Theology, University of Religions and Denominations of Qom abolhasanpourghorbani22@gmail.com

Ahmad-Reza Meftah / Associate Professor of University of Religions and Denominations of Qom

Mehrab Sadeghnia / Associate Professor of University of Religions and Denominations of Qom

Received: 2022/08/01 - **Accepted:** 2022/12/06

Abstract

Christian missionaries have used a variety of evangelistic methods and strategies in order to change the religion of non-Christians since the past. One of these methods is "business as evangelism". Establishing various commercial organizations and companies in different fields in this evangelistic method, they create some jobs for native people in poor areas and help them to earn income, and thus provide the ground to attract them to Christianity and change their religion. The purpose of this business is to create economic prosperity and thus the Christian missionaries claim to contribute to the growth of the local economy and increase social welfare, besides earning money to cover the costs of their missionary activity. The focus of this missionary activity is on developing countries, including Islamic countries, where Christian missionaries may not be allowed to work officially. Considering the lack of access or the difficulty of access to field information, the present research uses the method of collecting library information and is written based on the available sources of "Missiology" using a descriptive-analytical method.

Keywords: evangelism, missiology, business as evangelism, tent making, holistic evangelism.

A Comparative Study of the Perception of the Shape of the Dome in the Ritual Architecture of Religions (a Case Study of Hindu, Iranian-Islamic and Byzantine Christianity Religions)

✉ **Asal Sattar** / M.A. of Architecture, Mohaghegh Ardebili University, Ardebil

asal.sattar.1360@gmail.com

Bahram Ghosili / Assistant Professor of Faculty of Architecture, Mohagheg Ardebili University, Ardebil

Yavar Rostamzadeh / Assistant Professor of Faculty of Architecture, Mohagheg Ardebili University, Ardebil

Received: 2022/09/24 - **Accepted:** 2022/12/26

Abstract

A holy place is a place that is distinct and prominent from all its surrounding in most religions. One of the key elements to distinguish these places is the "dome". In addition to having a unique architectural structure, the dome is considered a valuable and universal symbol in different historical periods and lands. The main question of this research is to study the symbolic shape of the dome and explain the supreme wisdom used in the shape of the dome in the religions of Hindu, Iranian-Islamic and Byzantine Christianity. The main goal of this research is to investigate how the symbolic elements and hidden concepts are realized in the dome structure in the religions of Hindu, Iranian-Islamic and Byzantine Christianity. The research method is descriptive-analytical, and is performed using library tools based on traditional opinions. The results show that all religions follow a sacred geometry in the formation of temples based on circle and square; and the dome is considered as an element that connects the soul to God and represents unity.

Keywords: Byzantine Christianity, dome shape, Iranian-Islamic dome, ritual architecture of religions, Hindu.

The Custom of "Sati" and Its Reason, Based on the Status of Hindu Women in Comparison with Islam

Mohsen Tanha / Ph.D. of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

tanhamohsen@gmail.com

Received: 2022/09/23 - **Accepted:** 2022/12/26

Abstract

One of the Hindu traditions is the custom of "Sati" in which the dead husband's wife is cremated with him. This tradition has experienced some fluctuations throughout the history of India and finally it has been banned due to the opposition of various individuals and groups. Some studies show various motivations for performing this tradition. Some researchers believe this act has divine motivations and is an imitation of the goddess Dakshiani, and some others believe its reason is the social incentives and punishments that oblige the widow to do such an act. Another factor that has aggravated this custom is the belief of reincarnation along with woman's love for her lost husband and desiring to join him. Of course, neglecting the emotional and social needs of widows has also caused this self-immolation as a violent behavior, and the ending of this tradition is a proof for this claim. The concern of the religion of Islam towards the situation of this group of women and the consideration of individual and social interests in this issue shows the sublime view of Islam's teachings.

I have explained the custom of sati in this article using a descriptive-analytical method, then examining its intellectual roots, I have compared the status of women in Hinduism and Islam.

Keywords: widow, sati, fire, holy suicide, chastity, women's rights, cremation.

A Critical Analysis of Considering Jesus a Mystic (Sufi) with an Emphasis on the Propositions of the New Testament

✉ **Ali Rad** / Associate Professor of Quran and Hadith Department, Farabi Campus, University of Tehran
ali.rad@ut.ac.ir

Mehrab Sadeghnia / Associate Professor of Abrahamic Religions Department, University of Religions and Denominations

Fatemeh Ghorbani / Ph.D. Student of Quran and Hadith Sciences, Pardis Farabi University

Received: 2022/08/16 - **Accepted:** 2022/12/14

Abstract

Along with the critical studies of the Bible in the 18th century AD and the discussions on the historical personality of Jesus, his social life was studied as well and led to two different theories about him: Jesus as a moral ascetic or as a revolutionary reformer. Considering some statements of the New Testament and the political-social context of the time of Jesus, it seems that the ascetic reading is not comprehensive and is not based on all the reports of his life. Analyzing some passages of the New Testament, this research criticizes the idea of a purely moral image of Jesus that ignores social events. Then, it studies the grounds for the emergence of this view based on the historical analysis of the era of formation of Christianity. The textual analysis of the statements of the New Testament about the social performance of Jesus shows that he emphasized on the reform of society and governance as well as paying attention to moral issues. It also shows that presenting a purely moral and tolerant picture is due to factors such as the predominance of the moral and tolerant reading of Paul, the weakening of Christians and the support of the Roman Empire for the ethics-oriented rites and the challenge of waiting for the Messiah after the crucifixion of Jesus.

Keywords: social personality of Jesus, individualistic ethics, Paul, New Testament, critical analysis.

Comparison of Catholic and Shiite Religious Practices from the Perspective of Moral Education

Seyyed-Akbar Hosseini Qalae-Bahman / Associate Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute

 **Morteza Bakhshi Gholfesfidi** / Ph.D. Student of Ethics Teaching, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Mortezabakhshi3097@gmail.com

Received: 2023/05/22 - **Accepted:** 2023/08/26

Abstract

"Moral education" is one of the most important issues for human perfection and ultimate happiness. Therefore, all religions and denominations have paid a special attention to this topic, especially by defining religious rituals for their followers. The question of this article is to examine the similarities and differences between Catholic and Shiite religious practices in terms of their moral education. In order to answer this question, using descriptive-analytical method and using Catholic and Shia religious sources as well as the works of some researchers, I have investigated and analyzed the Catholic and Shiite religious rites in terms of moral education and their similarities and differences. Therefore, I have studied the four rites of "Baptism", "Confession", "Marriage" and "Holy Communion" from the Catholic religion and the four rites of "Martyrdom", "Repentance", "Marriage" and "Prayer" from the Shia religion. I found many educational similarities between these rituals, but there are also many differences as well. Shia religious rites have a significant superiority in terms of moral education, and having all the positive aspects of Catholic moral education, it lacks their weak points.

Keywords: Islamic education, Catholicism, Christianity, Shia, religious practice, moral education.

Analyzing the Factors of Economic Deviation of Jews in the Quran

Mehri Hekmat / Ph.D. Student of Qur'anic and Hadith Sciences, Islamic Azad University of Semnan

✉ **Reza Kohsari** / Assistant Professor of Department of Philosophy and Theology, Islamic Azad University of Semnan kohsari888@gmail.com

Mohammad Hossein Taheri Akerdi / Assistant Professor of the Department of Religions, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom

Received: 2023/08/29 - **Accepted:** 2023/12/11

Abstract

Judaism, one of the great divine religions in the Holy Quran, has suffered some deviations (including economic deviations) throughout history. It is necessary to study the contexts, factors of deviation and influence of Jewish rule on human societies from the perspective of the Holy Quran. Using analytical-descriptive methods and open and closed coding based on Quranic verses and valid interpretive viewpoints, this article first discusses the most important economic corruptions (such as extreme greed and avarice, hoarding, financial betrayal, prohibited transactions, stinginess, money-grubbing, breaking financial contracts and the prevalence of usury) among the Jews. Then it analyzes and describes the three factors of beliefs, ethics and behavioral habits and finds the factors of economic deviation of the Jews. Therefore, firstly, the main factor is materialism, paying attention to worldly matters, lack of real faith, polytheism and false beliefs; and secondly, whims and fancies are the most basic moral factors that cause pride, selfishness, materialism, and financial deviation for the Jews; and thirdly, behavioral habits affected by the first two factors has led to involuntary habits (such as lying, cruelty, enmity) and thus economic deviations.

Keywords: Jews, deviation, economy, Quran, factors.

An Investigation of God's Moral Agency from the Perspective of Imamieh and Catholicism

Mojtaba Nuri Kuhbanani / Ph.D. Student of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom
mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

Received: 2022/09/24 - **Accepted:** 2022/12/26

Abstract

One of the topics discussed in ethical researches is the issue of "moral agency". Moral agency is central in these researches and it may be considered its most basic topic, because all moral affairs will be realized after this assumption. Considering the extent of this discussion, the question studied in this research is God's moral agency and its conditions from the perspective of Imamieh and Catholicism. This research tries to investigate the moral agency of God from the perspective of the two religions using a descriptive-analytical method and library sources. This article shows that God's moral agency, from the perspective of Imamieh and Catholicism, has many similarities in terms of the mentioned conditions (knowledge and awareness, power, authority and freedom) along with a few differences.

Keywords: God, ethics, moral agency, Imamieh, Catholicism.

Abstracts

A Comparative Study of the Story of Hazrat Ibrahim's Guests in the Holy Quran and Torah

Zohreh Narimani/Assistant Professor of the Department of Quranic Sciences and Interpretation, University of Quranic Sciences and Education zohrehnarimani92@yahoo.com

Received: 2022/09/23 - **Accepted:** 2023/01/16

Abstract

There are some similarities and differences between the stories variously narrated in the Quran and Torah. Discovering and investigating the differences between Quranic quotes and the differences between Quranic quotes and Torah quotes plays an important role in presenting a correct interpretation of these verses. The story of Abraham's guests is mentioned four times in the Qur'an and once in the Torah with some differences (such as whether the news of Isaac's birth is prior to the news of the torment of Lot's people or vice versa, who is the audience of Isaac's bisharah (good news), Sara's real reaction to this good news, and the reason for the fear of Hazrat Ibrahim). The Torah is in agreement with the Qur'an in some parts and contradicts in others in this topic. The Torah connotes matters such as undermining the infallibility and monotheism of the prophet and other important characters and denigrating the essence of God in its narration, as is the case in other Torah stories. Unlike the Torah, the Qur'an has outlined and explained the main story in various surahs, presenting the essence of the story, while having seemingly conflicting differences in those narrations. Comparing the Qur'an and the Torah and the interpretation of Qur'an's story in the four surahs in this research, and listing the differences and similarities between the Qur'an and the Torah's narration, I have presented and explained the interpretation of Qur'an's differences in this story in the four surahs.

Keywords: Qur'an, Torah, guests of Hazrat Ibrahim, bisharah (good news) of Hazrat Isaac, people of Lot.

Table of Contents

A Comparative Study of the Story of Hazrat Ibrahim's Guests in the Holy Quran and Torah / Zohreh Narimani	7
An Investigation of God's Moral Agency from the Perspective of Imamieh and Catholicism / Mojtaba Nuri Kuhbanani	21
Analyzing the Factors of Economic Deviation of Jews in the Quran / Mehri Hekmat / Reza Kohsari / Mohammad Hossein Taheri Akerdi	39
Comparison of Catholic and Shiite Religious Practices from the Perspective of Moral Education / Seyyed-Akbar Hosseini Qalae-Bahman / Morteza Bakhshi Gholfesfidi	59
A Critical Analysis of Considering Jesus a Mystic (Sufi) with an Emphasis on the Propositions of the New Testament / Ali Rad / Mehrab Sadeghnia / Fatemeh Ghorbani	75
The Custom of "Sati" and Its Reason, Based on the Status of Hindu Women in Comparison with Islam / Mohsen Tanha	89
A Comparative Study of the Perception of the Shape of the Dome in the Ritual Architecture of Religions (a Case Study of Hindu, Iranian-Islamic and Byzantine Christianity Religions) / Asal Sattar / Bahram Ghosili / Yavar Rostamzadeh	105
A Study on Business as Christian Evangelism / Abolhasan Pourqurbanizadeh / Ahmad-Reza Meftah / Mehrab Sadeghnia	129
A Comparative Study of Shamanism and Jewish Mysticism / Amir Yusefi / Mahmud Sheikh	149
An Investigation of the Theological Thought of "Good and Evil" in the Gnostic School / Hossein Shahbazi / Zeinab Amuzegar / Seyyed Gholamreza Gheibi	167

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.15, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2024

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

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir
Nashrieh@qabas.net