



معرفت ادیان

فصل نامه علمی - تخصصی
 سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۹
 صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
 مدیر مسئول: سیداکبر حسینی قلعه بهمن
 سردبیر: محمدعلی شمالی
 مدیر اجرایی و صفحه بندی: محمد ایلاقی حسینی
 ناظر چاپ: حمید خانی

هیئت تحریریه

- حسین توفیقی استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- سیداکبر حسینی قلعه بهمن استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- امیر خواص استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- محمدعلی شمالی دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- قربان علمی دانشیار دانشگاه تهران
- محمدباقر قیومی عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية
- علی رضا کرمانی استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- محمد لگنهاوزن استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بیست متری گلستان، کوچه ۲، پلاک ۱۱، دفتر نشریه
 تلفن: تحریریه ۲۱۱۳۶۷۱ - مشترکین ۲۱۱۳۶۷۵ - دورنگار ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)
 صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

E-mail: marifat@qabas.net & nashrieh@qabas.net
 www.qabas.net & www.nashriyat.ir

قیمت: ۱۰,۰۰۰ ریال

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 با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی بر روی یک صفحه A4 با فاصله ۱ سانتیمتر بین سطور (حتی الامکان تایپ شده در محیط WORD همراه با CD و pdf مقاله) به دفتر مجله ارسال شود و یا فایل آن از طریق رایانامه به Nashriyeh@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب نمایید.
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 به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی 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 بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: ارجاعات به صورت پی‌نوشت خواهد بود. درعین حال، 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، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج). یادآوری

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

فهرست

۵ مروری بر دو دیدگاه در مورد ذبیح ابراهیم ﷺ در سنت اسلامی
	محمد رسول ایمانی
۲۳ مقایسه «انسان‌شناسی» اسلامی با مکتب یوگا – سانکھییه
	مهدی کریمی
۴۸ پیامبرانی در مُحاق متون بررسی تحلیلی – تطبیقی مفهوم و مصادیق اسباط در قرآن و عهدین
	علی اسدی
۶۹ آخرالزمان و حیات اخروی در یهودیت و مسیحیت
	عباس رسول‌زاده
۹۹ پولس و الوهیت عیسی مسیح
	امیر خواص
۱۲۰ اکنکار در سراب دین
	عبدالحسین مشکانی / محمدتقی فعالی
۱۴۹ مبانی مشروعیت جنگ در یهودیت، ملحمت حوا
	محمد رضا برته
۱۷۰ معرفی کتاب
174 Abstracts

مروری بر دو دیدگاه در مورد ذبیح ابراهیم* در سنت اسلامی

محمدرسول ایمانی*

چکیده

امتحان الهی حضرت ابراهیم* در قربانی کردن فرزند خویش، که از فرازهای بلند زندگی این پیامبر بزرگ الهی است، در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است. به دلیل اجمال موجود در آیات مربوط به داستان ذبح و عدم بیان فرزند قربانی و محلاً ذبح، از صدر اولیة اسلام در تعیین نام ذبیح در بین مفسران اسلامی اختلاف نظر وجود داشته است، اما این اختلافات از قرن هفتم هجری به بعد فروکاسته و نام اسماعیل* به عنوان نامزد قربانی در سنت اسلامی به ثبت رسیده است. امروزه برخی مستشرقان مدعی اند که منابع اولیة اسلام و شخص پیامبر*، حضرت اسحاق* را به عنوان ذبیح الله معرفی کرده اند و ذبیح الله خواندن اسماعیل*، قرن‌ها بعد به دلایلی از جمله رقابت با یهودیت در متون و تفاسیر اسلامی وارد شده است. این تحقیق بر آن است تا با مرور این مسئله در سنت اسلامی و با استناد به کلام معصومان*، به بررسی مصداق ذبیح‌الله در قرآن کریم بپردازد.

کلید واژه‌ها: ذبح، ذبیح، قربانی، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق

طرح مسئله

از جمله فرازهای زندگی حضرت ابراهیم علیه السلام، که در قرآن مورد اشاره قرار گرفته، جریان امر الاهی به وی مبنی بر ذبح فرزند خویش است. بنا بر آنچه در سوره صافات بیان شده، خداوند در عالم رؤیا به پیامبر خویش دستور داد تا فرزند خود را به نشانه تبعیت از خواست و مشیت الاهی قربانی کند. ابراهیم علیه السلام نیز این مسئله را با فرزند خویش در میان گذاشت. او با رضایت خاطر تمام، خود را تسلیم امر الاهی کرد. با این حال، در آیات مربوط به جریان این داستان، ذکری از نام فرزند قربانی و نیز محل ذبح به میان نیامده و اجمال بدوی موجود در این آیات، موجب شد تا گروهی از مفسرین قرون اولیه با استناد به شواهد و احتمالاً رجوع به پیشینه این جریان در یهودیت، به این نتیجه برسند که نامزد قربانی، حضرت اسحاق علیه السلام بوده است. اما با گذر زمان و تعمق بیشتر در شواهد درون متنی و تاریخی، شاهد تغییر برداشتی در بین مفسران اسلامی هستیم.

این تغییر نگرش و به تعبیر دقیق تر، قوت یافتن قول به ذبیح خواندن اسماعیل علیه السلام موجب شد تا برخی مستشرقان ادعا کنند که ذبیح خواندن حضرت اسماعیل علیه السلام، از پیرایه‌های دین اسلام و در نتیجه عمل مفسران قرون بعدی است و دیدگاه قرآن و شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چیزی غیر از آن بوده و ذبیح دانستن اسماعیل، قرن‌ها بعد در سنت اسلامی وارد شده است. به طور مثال، در کتابی با عنوان *قربانی کردن اسحاق* پس از بررسی دیدگاه مفسران اسلامی در این زمینه، به نقل از دو پژوهشگر آمده است:

گلدز بهر به این نتیجه رسید که محمد صلی الله علیه و آله خود احتمالاً اسحاق علیه السلام را به عنوان نامزد قربانی قلمداد می‌کرد و مفسرین اولیه نیز در این مورد شکی نداشتند... فایرستون نیز بر اساس بررسی فراوان مفاد آثار اسلامی، به این نتیجه رسید که منابع اولیه، که مورد استناد آنها قرار می‌گرفت، تمایل داشتند که اسحاق علیه السلام را به عنوان نامزد قربانی به حساب آورند.^۱

همچنین مؤلف کتاب *مقدس، الاهیات و ایمان* پس از مقایسه نقل داستان در قرآن و تورات و برشمردن سه مؤلفه ۱- الاهی بودن عمل قربانی؛ ۲- تسلیم تمام و کمال حضرت ابراهیم علیه السلام در مقابل مشیت الاهی و ۳- برکت یافتن نسل ابراهیم علیه السلام، به عنوان نقاط مشترک این دو گزارش و سکوت قرآن در مورد نام قربانی و محل ذبح، می‌نویسد:

با اینکه در سنت اولیه اسلامی، هویت فرزند، مورد نزاع بود. در طی دوره‌ای توافق عمومی حاصل شد که اسماعیل علیه السلام به جای اسحاق علیه السلام فرزند مورد بحث است. همچنین در حالی که در قرآن مکانی برای وقوع این داستان نقل نشده، سرانجام سنت اسلامی آن را در مکه قرارداد. این نمونه، خود به اندازه تلاش برای یافتن براهین آشکار برای اثبات این مسئله می‌تواند مفید باشد که سمبل‌های محوری مختص یک دین چگونه هویت خود را توسعه و تعمیق می‌بخشند.^۲

در این نوشتار سعی بر آن است که با نگاهی به پیشینه این بحث در آثار و تفاسیر اسلامی و بررسی دیدگاه‌های مختلف مفسران و دانشمندان اسلامی در این زمینه، ادله و شواهدی، که برای تعیین مصداق حضرت ابراهیم وجود دارد، مورد ارزیابی و نقد قرار گیرد.

جریان قربانی در قرآن کریم

جریان قربانی حضرت ابراهیم ﷺ در قرآن کریم ضمن آیات ۹۹-۱۱۱ سوره صافات بدین صورت مورد اشاره گرفته است، گفت:

من به سوی پروردگارم می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد کرد ای پروردگار من، مرا فرزندی صالح عطا کن. پس او را به پسری بردبار مژده دادیم. چون با پدر به جایی رسید که باید به کار بپردازند، گفت: ای پسرکم، در خواب دیده‌ام که تو را ذبح می‌کنم. بنگر که چه می‌اندیشی. گفت: ای پدر، به هر چه مأمور شده‌ای عمل کن، که اگر خدا بخواهد مرا از صابران خواهی یافت. چون هر دو تسلیم شدند و او را به پیشانی افکند، ما ندایش دادیم: ای ابراهیم، خوابت را به حقیقت پیوستی. و ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم. این آزمایشی آشکارا بود. و او را به ذبحی بزرگ باز خریدیم. و نام نیک او را در نسل‌های بعد باقی گذاشتیم. سلام بر ابراهیم. ما نیکوکاران را این چنین پاداش می‌دهیم. او از بندگان مؤمن ما بود.

همان‌گونه که در این آیات مشاهده می‌شود، تنها به کلیت جریان اشاره شده و به نحو مستقیم، نامی از فرزندی، که نامزد این امتحان بزرگ الهی بوده به میان نیامده است. همچنین به محل وقوع این جریان و محل ذبح نیز اشاره‌ای نشده است. تنها این نکته قابل برداشت است که فرزند قربانی، همان فرزندی است که بشارت تولد او به ابراهیم ﷺ داده شده بود.

پیشینه بحث در سنت اسلامی

از آنجاکه قرآن کریم از بیان نام فرزند قربانی خودداری کرده، مفسران سده اول برای فهم جزئیات این جریان، بر آن شدند تا با کنجکاو فرآوان و با رجوع به شواهد درون متنی و نیز برخی روایات موجود در این زمینه، نام فرزند ذبیح را کشف کنند. در نهایت، نتیجه برخی از این تلاش‌ها معرفی حضرت اسحاق ﷺ بود. اینکه دلائل این ادعا چه بوده و آنان با استناد به چه قرائن و شواهدی به این قول رسیده‌اند، احتیاج به پژوهش جداگانه‌ای دارد،^۳ اما به هر حال، نباید از نفوذ اسرائیلیات و مرجعیت یافتن یهودیان تازه‌مسلمانی، که سعی در وارد کردن باورها و اسطوره‌های یهودی در سنت اسلامی داشتند، چشم پوشید. همچنان‌که ابن کثیر در این زمینه می‌نویسد:

جمع زیادی از گذشتگان قائل بودند که ذبیح اسحاق ﷺ است و آن را از کعب الأخبار یا از صحف اهل کتاب اخذ کرده بودند. این کار در حالی صورت گرفت که خدا بهتر می‌داند در

آنها حدیث صحیحی از معصوم وجود ندارد تا به واسطه آن، از ظاهر قرآن کریم دست بکشیم و این معنا از قرآن کریم فهمیده نمی‌شود، بلکه مفهوم یا منطوق بلکه نص قرآن حاکی از آن است که ذبیح اسماعیل بوده است.^۴

در بین مفسران و مورخان اسلامی، محمد بن جریر طبری از جمله افرادی است که به صراحت دیدگاه خود را در مورد ذبیح بودن اسحاق ابراز کرد. وی پس از اینکه به وجود روایاتی در مورد ذبیح بودن هر یک از اسحاق و اسماعیل اشاره کرده و همه آنان را صحیح می‌داند، اینگونه نتیجه می‌گیرد: «دلیل قرآنی که صحت روایات وارده از ناحیه پیامبر اکرم ﷺ در مورد ذبیح بودن اسحاق را ثابت می‌کند، واضح‌تر و مبین‌تر است»^۵ علاوه بر طبری، که با صراحت به ذبیح بودن اسحاق فتوا می‌دهد، برخی دانشمندان دیگر با لحن ملایم‌تری در این باره اظهار نظر کرده‌اند. به طور مثال، ابن خلدون در ابتدا با ذکر احتمال هر دو طرف، به شواهدی که قائلان به اسماعیل به آن معتقدند اشاره کرده و آنگاه آنان را نقد می‌کند و سپس، با بیان اسامی صحابی و مفسرینی که قائل به ذبیح بودن اسحاق هستند، بدون اینکه نظر خود را بیان کند، به نقل کلام طبری می‌پردازد که قائل است «اسحاق ذبیح‌الله» است.^۶ و سرانجام، گروه دیگری نیز با رعایت جانب احتیاط، از اظهار نظر و اتخاذ موضع امتناع ورزیده و متوقف شده‌اند. همانند جلال‌الدین سیوطی که در مورد او چنین گفته شده است: «از جمله علماء کسانی بودند که ادله هر دو طرف را قوی می‌دیدند و یکی را بر دیگری ترجیح نمی‌دادند. لذا توقف کردند همانند جلال‌الدین سیوطی که می‌گوید: «من قبلاً به این قول، که ذبیح اسحاق است، تمایل داشتم. اما اکنون در قبال آن متوقفم.»^۷

با گذر زمان و دستیابی به شواهد بیشتری در این زمینه و انجام تأملات بیشتر در قرآن کریم و مرور شواهد تاریخی، دانشمندان اسلامی به این نتیجه رهنمون شدند که مصداق آیات سوره صافات و بشارت به «غلام حلیم» باید اسماعیل باشد و نه اسحاق. شاید بتوان از جمله پیشگامان خرق فضای حاکم و اصلاح اندیشه کتاب مقدس، ذبیح بودن اسحاق ﷺ در بین اهل سنت را ابوالفداء، اسماعیل بن عمر معروف به ابن کثیر (م ۷۷۴) دانست. وی با اختصاص فصلی از تفسیر خود به بررسی آرای علمای سلف در مورد تعیین نام ذبیح، به ذکر نام مفسران و برخی احادیثی که از آنان وارد شده پرداخته و در نهایت، قول به ذبیح بودن اسماعیل ﷺ را قول صحیح و یقینی می‌داند. وی پس از نقل روایاتی، که اسحاق را ذبیح‌الله دانسته‌اند، می‌نویسد:

این اقوال همگی از کعب الأحبار گرفته شده است. او زمانی که در دولت عمر اسلام آورد، عمر از کتب گذشته او نقل روایت کرد، پس گاهی اوقات خود به گفته او گوش فرا می‌داد و مردم را نیز به استماع سخنان او رخصت می‌داد و از او روایات ضعیف و قوی را با هم نقل می‌کرد. در حالی که خدا بهتر می‌داند، این امت حتی به یک حرف از آنچه نزد وی بود، نیازی ندارد.^۸

اینکه چه عاملی موجب این تغییر نگرش و یا به تعبیر صحیح‌تر، قوّت یافتن دیدگاه طرفی که اسماعیل ﷺ را ذبیح می‌دانست شده، مسئله‌ای است که برای مستشرقان جذابیت کافی برای پرسش و پژوهش را داشته است. هرچند استنتاجات عجولانه و بعضاً مغرضانه آنان تا حدّ زیادی از ارزش علمی این پژوهش‌ها کاسته است. هم‌چنان که بعضاً ادّعا شده «برخورد و رقابت با یهودیت، یکی از دلائلی است که مفسّران مسلمان اصرار داشتند که فرزند قربانی در جریان امتحان حضرت ابراهیم ﷺ، اسماعیل ﷺ بوده است.»^۹ آنگاه برای اثبات این ادّعا، به روایتی استناد شده است که شخص یهودی تازه‌مسلمانی ادّعا کرده یهودیان خود از حقیقت امر ذبح آگاهند، ولی برای رقابت با اعراب و مسلمانان و انتساب این فخر به فرزندان اسحاق و بنی اسرائیل، از پذیرش آن سرباز می‌زنند.^{۱۰}

توصیف دیگری از این طیف پژوهش‌ها را، که به منظور کشف انگیزه گرایش مسلمانان به تفحص در مورد مصداق آیات مربوط به قربانی حضرت ابراهیم صورت گرفته، می‌توان در گزارش زیر مشاهده کرد:

قرآن در قرن هفتم میلادی در سپهر ادیان نمایان گشت؛ زمانی که اسلام، یهودیت و مسیحیت در حال شروع نزاعی درباره ستایش و تمجید از فرزندان ابراهیم با یکدیگر بودند. در نتیجه مفسّران اسلامی احساس نیاز کردند که ابهامات موجود در حکایت قرآن از این جریان را روشن کنند. بحث‌ها به سرعت شروع شد. اکثر مفسّران متن قرآن را مورد بررسی قرار دادند و به این نتیجه رسیدند که، فرزند قربانی باید اسحاق باشد. آنان به این حقیقت استناد کردند که جریان قربانی در زندگی حضرت ابراهیم، قبل از مهاجرت وی به مکه به همراه اسماعیل واقع شده است. همچنین هرگاه خداوند ابراهیم را به فرزندش بشارت می‌دهد، او اسحاق نام می‌گیرد. از این رو، زمانی که ابراهیم در آغاز قصه از خداوند طلب فرزند می‌کند، او در حال دعا برای اسحاق بوده است.^{۱۱}

اینکه تا چه اندازه تعصبات فرقه‌ای و رقابت‌های مذهبی زمینه‌ساز و پیش‌برنده تلاش‌های پژوهشی و تأملات تفسیری پیرامون این آیه و سایر آیات قرآن بوده، خود احتیاج به تحقیق و پژوهش مستقل و عمیق‌تری دارد، امّا آنچه در این مجال مقدور است، بازبینی ادّله و شواهدی است که دو طرف این نزاع به آن استناد کرده و یا از اظهار نظر صریح درباره آن سرباز زده‌اند.

در ادبیات مربوط به بحث و کتبی که مستقلاً و یا در خلال بحث‌های تفسیری به این مسئله پرداخته‌اند، فخر رازی گزارشی را از اسامی مفسّران در هر دو گروه و نیز ادّله و براهین هر یک ارائه کرده و تلاش او مبنای نقد و بررسی برخی کتب دیگر قرار گرفته است.^{۱۲} وی افرادی مانند عمر، عباس بن عبدالمطلب، علی ﷺ، ابن مسعود، کعب الأحبار، قتاده، سعید بن جبیر، مسروق، عکرمه، الزهری، السدی و مقاتل را در گروه اول، که قائل به ذبیح بودن اسحاق بودند، جای می‌دهد و افرادی مانند ابن عباس (دو نقل از ابن عباس وجود دارد)، ابن عمر، سعید

بن المسیب، الحسن، الشعبی، مجاهد و الکلبی را در شمار کسانی که قائل به ذبیح بودن اسماعیل بودند، بر می‌شمرد.^{۱۳} اگرچه این استقراء وی قابل نقد و خدشه است^{۱۴} و قرار دادن اسامی مفسران و شخصیت‌ها در گروه فوق از دقت کافی برخوردار نیست، اما به منظور ارائه گزارشی از ادله دو طرف، در این قسمت با مبنا قرار دادن قول رازی، به بیان ادله کسانی که به ذبیح بودن اسماعیل^ع قائلند، اشاره کرده و با نقد آنها با استناد به ادله طرف مقابل، تصویری از نزاع جاری پیرامون تعیین نام ذبیح ارائه می‌کنیم.

ادله قائلان به ذبیح بودن اسماعیل و نقد مخالفان

دلیل اول: در روایتی از رسول خدا^ص وارد شده است که «أنا ابن الذبیحین» (من فرزند دو قربانی شده‌ام: یکی عبدالله و دیگری اسماعیل). آنگاه ایشان توضیح دادند زمانی که عبدالمطلب چاه زمزم را حفر کرد، نذر نمود که اگر خداوند کار او را آسان سازد، یکی از فرزندانش را ذبیح کند. قرعه انداختند و به نام عبدالله درآمد. اما دایی‌های او عبدالمطلب را از این کار بازداشتند و از وی خواستند که به جای عبدالله، ۱۰۰ شتر قربانی کند. او نیز چنین کرد و ذبیح دوم نیز اسماعیل^ع است.

این روایت، که در کتب روایی معتبری نیز آمده است،^{۱۵} در اثبات مطلوب و مدعا زمانی مفید خواهد بود که ادله دیگر تمام شود و تنها به عنوان مؤید می‌توان از آن بهره جست. در غیر این صورت، به تنهایی امکان خدشه در آن وجود دارد. همان‌طور که ابن‌خلدون در مورد این استدلال گفته است: «این شاهد مکفی به مدعا نیست؛ چراکه گاهی اوقات شخص، عموی خود را از باب تجویز، پدر محسوب می‌کند، به خصوص وقتی پای چنین فخری در میان باشد.»^{۱۶} دلیل دوم: اصمعی نقل می‌کند که از ابا عمرو بن علاء از ذبیح ابراهیم^ع سؤال کردم. وی پاسخ داد: عقلت کجاست! اسحاق^ع که هیچ‌گاه در مکه نبوده، بلکه اسماعیل^ع در مکه بوده و اوست که به همراه پدر، خانه کعبه را بنا کرد و نحر در مکه واقع شده است.^{۱۷}

در مورد این دلیل نیز باید گفت: که از یک قرینه برون‌متنی برای فهم مدلول آیه استفاده شده و در خود آیات صحبتی از محل ذبیح به میان نیامده است. علاوه بر اینکه، پیش فرض این دلیل آن است که حضرت اسحاق^ع هیچ‌گاه در مکه نبوده است؛ در حالی که، این مسئله به اثبات نرسیده، بلکه بر خلاف آن نیز شواهدی وجود دارد. به طور مثال، مرحوم کلینی در فروع کافی روایتی را نقل می‌کند به این مضمون که وقتی ابراهیم^ع مأمور شد تا مردم را برای انجام حج فرا خواند، خود اولین کسی بود که از اهل یمن به این ندا پاسخ داد و همراه همسر و فرزندش به حج رفت. ایشان پس از ذکر این روایت، نتیجه می‌گیرد که بنابراین، هرکس بر این باور است که اسحاق^ع ذبیح الله است، ممکن است در همین سفر ذبیح شده باشد.^{۱۸}

دلیل سوم: زمانی که حضرت ابراهیم ﷺ امر الاهی مبنی بر ذبح را با فرزند خویش در میان می‌گذارد، وی با قبول این مسئله خود را برای امتثال امر الاهی مهیا و صبور می‌داند و خطاب به پدر خویش می‌فرماید: «قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۱۰۲) از سوی دیگر، خداوند در قرآن، اسماعیل ﷺ را به صبر توصیف، آنجا که می‌گوید: «وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ» (انبیاء: ۸۵) از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که این صبر، همان شکیبایی او در مقابل ذبح شدن است.

این کلام، که معنای صبر در این آیه، صبر بر قربانی شدن بوده، ادعایی بیش نیست که نیاز به ادله و شواهد قوی دارد. اما در حدّ یک استحسان و دلیل ذوقی باقی خواهند ماند. می‌توان چنین دلیلی برای ذبیح بودن اسحاق ﷺ نیز اقامه کرد. همان‌طور که یکی از ادله کسانی که قائل به ذبیح بودن وی هستند آن است که بشارت به نبوت اسحاق ﷺ در سوره صافات «وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ» (صافات: ۱۱۲) به جهت صبر و تحمل شدائدی است که در جریان ذبح متحمل شده است.^{۱۹}

دلیل چهارم: خداوند در قرآن کریم فرمود «وَ امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَ مِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱). تقریر استدلال به این آیه برای اثبات مدعا چنین است: در این آیه خداوند ابتدا بشارت تولد اسحاق ﷺ را به حضرت ابراهیم ﷺ داده و پس از آن، به تولد یعقوب بشارت داده شده است. حال، ذبح اسحاق یا قبل از ظهور یعقوب بوده است و یا بعد آن. قبل از ظهور یعقوب نمی‌تواند باشد؛ چراکه خداوند زمانی که به اسحاق بشارت داد، همزمان به ظهور یعقوب از وی نیز بشارت داد، از این‌رو، اگر قبل از به دنیا آمدن یعقوب، دستور ذبح او را صادر کند، باطل است. بعد از ظهور یعقوب نیز نمی‌تواند باشد؛ چراکه نص قرآن حاکی از آن است که فرزند ابراهیم پیش از امر به ذبح، توان بر سعی و عمل نداشت و لازمه آن این است که هنوز در سنین کودکی بوده است و تولد یعقوب از وی بعید به نظر می‌رسد.

در میان کسانی که قائل به ذبیح بودن اسحاق ﷺ هستند، طبری در تاریخ خود احتمال دوم را برگزیده و بیان کرده که هیچ استبعادی ندارد که یعقوب ﷺ قبل از امر به قربانی کردن اسحاق ﷺ، به دنیا آمده باشد؛ چراکه خود قرآن نیز تصریح دارد که فرزند هنگام امر به ذبح، به سنّ «سعی» رسیده بود. البته به نظر می‌رسد، در این مسئله لازم است با مراجعه به اهل لغت و نیز عرف مردمان آن زمان، سنّ «سعی» مشخص شود. ابن منظور «سعی» در این آیه را زمانی می‌داند که طفل قادر باشد تا پدر خویش را در کاری کمک و مساعدت کند.^{۲۰} زمخشری نیز رسیدن به حدّ «سعی» را زمانی می‌داند که فرزند قادر شود پدر را در رفع حوائج و انجام کارها همراهی کند.^{۲۱} صاحب مجمع‌البحرین نیز سیزده سال را سنّ سعی معرفی کرده است.^{۲۲} اگر این

تقدیر از سنّ سعی را بپذیریم، آنگاه قول طبری در تضعیف دلیل فوق خالی از وجه نخواهد بود. هرچند این نکته نیز قابل تأمل است که برخی اهل لغت مانند ابن منظور در *لسان العرب*، بعد از مشخص کردن سنّ «سعی»، به سنّ اسماعیل، که سیزده سال بود، استناد کرده‌اند. این خود می‌تواند دلیل آن باشد که آنها از مشخصات مصداق، سعی در پی بردن به مفهوم لفظ داشته‌اند که در این صورت برای قضاوت ما در این نزاع ثمری نخواهد داشت. همچنین ابن خلدون حتی احتمال اول را منتفی نمی‌داند و بشارت به یعقوب علیه السلام، پس از امر به ذبح پدرش را از این جهت می‌داند که «خداوند در علم خویش می‌دانست اسحاق ذبح نمی‌شود لذا بشارت او را به ابراهیم داد.»^{۲۳}

دلیل پنجم: در قرآن کریم در آیه قبل از جریان ذبح، از قول ابراهیم علیه السلام چنین نقل شده است که «من به سوی پروردگارم می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد کرد» (صافات: ۲۷) پس از این کلام، وی از خداوند تقاضای فرزندی می‌کند تا در دیار غربت مونس او باشد، لذا می‌فرماید: «رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» (صافات: ۱۰۰) این زمانی معنا پیدا می‌کند که ابراهیم در آنجا فرزندی نداشته باشد و برای خارج شدن از تنهایی، فرزندی را از خداوند طلب کند. همه مورخان اتفاق نظر دارند که اسماعیل، بزرگ‌تر از اسحاق بوده است. از این‌رو، این طلبِ فرزند مربوط به اسماعیل است، نه اسحاق. پس از این دعاست که خداوند جریان ذبح را نقل می‌کند.

در نقد این استدلال گفته شده است که آیات قبل از جریان ذبح، اتفاقاً خود قرینه‌ای است بر اینکه ذبیح اسحاق بوده است؛ چراکه همه متفق‌اند که منظور ابراهیم علیه السلام، از ذهاب به سمت پروردگار، سفر او به شام همراه همسرش ساره بوده است و در آن زمان، هنوز هاجر را نمی‌شناخته تا از خداوند طلب فرزندی از او را بنماید.^{۲۴} در نتیجه، دعای وی به جهت طلب فرزندی از ساره بوده و بشارت خداوند مبنی بر اینکه «فبشرناه بغلام حلیم» نیز باید ناظر به تولّد اسحاق علیه السلام، که فرزند ساره است، باشد. توالی آیات به اثبات می‌رساند که فرزند مبشّره همان ذبیح است.^{۲۵}

دلیل ششم: برخی روایات حاکی از آن است که دو شاخ قوچی که به جای ذبح فرزند ابراهیم جایگزین شد، در کعبه برای مدت‌ها آویزان بود و در جریان حمله به بیت الله الحرام، در زمان پسر زبیر از بین رفت. قریش آنها را نسل به نسل به ارث می‌بردند.^{۲۶} از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که ذبح در مکه واقع شده و از آنجا که تنها اسماعیل در مکه بوده، لذا ذبیح نیز باید او باشد. نقدی که درباره دلیل دوم بیان شد، عیناً در مورد این دلیل نیز جاری است و امکان آمدن اسحاق به همراه پدر به مکه محتمل است. این نکته نیز قابل ذکر است که این روایت در مجامع روایی و کتب تفسیری اهل سنت موجود است و از ناحیه معصومان علیهم السلام روایتی با این مضمون وارد نشده است.

پس از مرور اجمالی بر نزاع جاری در این مسئله و اختلاف نظری که در تعیین نام ذبیح در سنت اسلامی وجود داشته است، در ادامه مناسب است تا به دیدگاه اهل بیت علیهم السلام در این زمینه اشاره کنیم. آنگاه به دو شاهد، درون متنی و برون متنی برای تقویت این دیدگاه اشاره کنیم.

ذبیح حضرت ابراهیم علیه السلام از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام

برخی از مفسران بر این باورند که اختلاف در مورد نامزد قربانی مربوط به روایاتی است که از طریق اهل سنت وارد شده است. اما روایاتی که از طریق شیعه، از ناحیه معصومان وارد شده همگی حاکی از آن است که ذبیح، اسماعیل علیه السلام است.^{۲۷} این در حالی است که، به نظر می‌رسد در بین مجامع روایی شیعه نیز روایاتی مبنی بر ذبیح الله بودن اسحاق علیه السلام وجود داشته است. همچنان که شیخ صدوق ادعا می‌کند که روایات در مورد تعیین نام ذبیح ابراهیم، با یکدیگر اختلاف دارند و آنگاه خود طریقه جمعی را برای آن ارائه می‌کند.^{۲۸} همچنین مرحوم طبرسی در مجمع البیان، با نقل ادله دو طرف می‌نویسد: «هر دو قول را اصحاب ما از ائمه اطهار نقل کرده‌اند، هر چند اظهار در روایات قول به اسماعیل است.»^{۲۹} شاهد دیگر در این زمینه را می‌توان در تفسیر قمی مشاهده کرد. صاحب این کتاب در ذیل آیه ۸۷ سوره یوسف، به نامه‌ای اشاره می‌کند که حضرت یعقوب علیه السلام در پاسخ نامه عزیز مصر نوشته بود. در ابتدای این نامه آمده است:

نوشته تو را خواندم. نوشته بودی که فرزند مرا خریدی و آن را عبد خود ساختی، همانا خداوند بلاء را موکل بنی آدم قرار داده است. همانا نمرود جدم ابراهیم علیه السلام را در آتش انداخت اما نسوخت و آتش بر او برد و سلام شد. همانا خداوند به جدم ابراهیم علیه السلام امر کرد تا پدرم اسحاق علیه السلام را ذبح کند، اما زمانی که خواست او را ذبح کند، خداوند او را با کبش عظیم جایگزین کرد.^{۳۰}

علامه مجلسی نیز روایتی را به همین مضمون از امام صادق علیه السلام و به نقل از تفسیر عیاشی آورده است.^{۳۱} در کتاب شریف کافی نیز شواهدی بر وجود روایات در این زمینه قابل بررسی است و با استناد به همین شواهد است که مرحوم مجلسی احتمال داده‌اند که شیخ کلینی از متوقفین در این مسئله باشد.^{۳۲}

با این حال، در میان علمای شیعه، شخصی را نمی‌توان یافت که به صراحت قائل به ذبیح بودن اسحاق باشد. همان‌گونه که سید جزایری در قصص الانبیاء می‌گوید: «علمای اسلام در تعیین اینکه ذبیح، اسماعیل یا اسحاق بوده با یکدیگر اختلاف دارند. در این میان، علمای شیعه و گروهی از علمای اهل سنت قائل به اسماعیل‌اند و اخبار صحیح و آیات قرآنی و عقل نیز آنها را همراهی می‌کند و گروه دیگر از اهل سنت قائل به اسحاق‌اند.»^{۳۳}

از عدم التزام علمای شیعه به مضمون برخی روایاتی که به ذبیح بودن اسحاق علیه السلام اشاره دارند، می‌توان نتیجه گرفت که روایات جانب اسحاق، یا دچار ضعف سندی هستند و یا در مقام

تعارض با روایات جانب اسماعیل تاب مقاومت نداشته و در مقام تعارض با آن کنار نهاده شده‌اند. در حقیقت، روایات موجود در این زمینه حکم روایات متعارضی را دارد که علما با روش‌های گوناگون از آنها رفع تعارض کرده و یا سعی در جمع کردن بین مضمون آنها می‌کنند. به طور مثال، شیخ صدوق با تصرّف در ظاهر روایاتی که اسحاق را ذبیح‌الله می‌دانند، ذبیح‌الله بودن اسحاق را اینگونه توضیح می‌دهد:

ذبیح اسماعیل بود. اما اسحاق که چند سال بعد به دنیا آمد آرزو کرد ای کاش او کسی بود که خداوند ابراهیم را به ذبحش امر کرد. با این حال، او همانند برادرش در مقابل امر الاهی صبر کرد و تسلیم شد و به خاطر همین به مقام و مرتبه اسماعیل نائل شد. خداوند از قلب او آگاه شد و او را به جهت تمنای ذبح، بین ملائکه ذبیح نامید و روایت این جریان در کتاب نبوت مستنداً آمده است.^{۳۴}

علاوه بر این، در فهم روایات مربوط به جریان، شرایط صدور این روایات را نیز نباید مغفول گذاشت. به نظر می‌رسد، در قرون اولیه هجری اندیشه کتاب مقدسی ذبیح بودن اسحاق علیه السلام بر فضای دل و اندیشه مسلمانان سایه افکنده بود و اجمال موجود در آیات سوره صافات نیز خود بر این امر دامن می‌زد تا برخی مفسران با این ذهنیت خاص، به سراغ آیات مربوط رفته و از آنها آنچه ذبیح بودن اسحاق را تأیید می‌کند، برداشت کنند. در چنین فضایی، قول به ذبیح بودن اسحاق علیه السلام اندیشه حاکم و قول به ذبیح بودن اسماعیل علیه السلام در اقلیت قرار می‌گرفت. از آنجاکه امامان معصوم علیهم السلام نیز اسماعیل را ذبیح‌الله می‌دانستند، هرگونه اعتقادی به این مسئله نشانگر انتساب به ایشان و قولی مخالف جماعت مسلمانان به شمار می‌رفت. از این رو، انجام تقیه در صدور روایاتی که به نام اسحاق علیه السلام به عنوان «ذبیح‌الله» اشاره دارد، امر بسیار احتمالی است و به عنوان یکی از راه‌های جمع بین روایات متعارض در این زمینه پیشنهاد شده است. همچنان‌که مرحوم مجلسی پس از اشاره به وجود روایات متعارض حول این موضوع می‌نویسد:

در مورد جمع بین این روایات، این امکان وجود دارد تا روایاتی که اسحاق را ذبیح‌الله می‌داند را حمل بر تقیه کنیم؛ چراکه زمان صدور این روایات، قول به ذبیح بودن اسحاق قول مشهور بین مخالفین و اهل سنت بوده است.^{۳۵}

به هر حال، چه شیوه جمع شیخ صدوق را بپذیریم و چه روایات جانب اسحاق علیه السلام را حمل بر تقیه کنیم، روایاتی که قربانی را اسماعیل علیه السلام معرفی کرده‌اند، مؤید به قرائن و مرجحاتی است که نمی‌توان به سادگی از کنار آنها گذشت. در ادامه، به دو مورد از این شواهد نظری خواهیم افزود.

شواهدی بر ذبیح بودن حضرت اسماعیل ﷺ

أ. قرائن لفظی موجود در آیات قربانی

حقیقت آن است که تأملی دقیق و موشکافانه و مراجعه‌ای بدون پیش‌فرضی قرار دادن باورهای ذهنی در آیات سوره صافات، این نکته را روشن خواهد ساخت که فرزندی که خداوند بشارت او را قبل از بشارت به اسحاق ﷺ، به ابراهیم ﷺ داده و آنگاه دستور ذبح او را صادر کرد، کسی جز اسماعیل ﷺ نیست. در این قسمت، مناسب است به روایتی از امام رضا ﷺ، که با استناد به خود آیات و شواهد درون متنی، ذبیح بودن اسماعیل ﷺ را اثبات می‌کند، اشاره کنیم.

شیخ صدوق در *معانی الأخبار* این‌گونه روایت می‌کند که داود بن کثیر از وجود مقدس امام صادق ﷺ سؤال می‌کند که از بین اسماعیل ﷺ و اسحاق ﷺ، کدام یک بزرگ‌تر بوده و کدام یک ذبیح می‌باشد. حضرت در پاسخ می‌فرماید:

اسماعیل پنج سال از اسحاق بزرگ‌تر بود و ذبیح نیز اسماعیل بود و منزل وی در مکه بود. همانا ابراهیم خواست تا اسماعیل را در منی^۱ در موسم حج قربانی کند... بین بشارت به اسماعیل و بشارت به اسحاق پنج سال فاصله بود. آیا کلام ابراهیم در قرآن را ملاحظه نکردی که فرمود: «پروردگارا فرزندی از صالحان به من عطا کن» (صافات: ۱۰۰) و آنگاه خداوند با این کلام «فبشرناه بغلام حلیم»، مژده تولد اسماعیل از هاجر را به او داد و آنگاه در جریان ذبح کبشی را جایگزین او کرد. پس از اینها بود که خداوند فرمود: «و بشارت اسحاق را که پیامبری از صالحین است به او داده و نسل او و اسحاق را برکت دادیم».^{۳۶}

منظور خداوند از «او» بشارت به اسماعیل قبل از بشارت به برکت یافتن نسل اسحاق است. پس، هر کس گمان کند که اسحاق بزرگ‌تر از اسماعیل بوده و ذبیح اوست، آنچه را که خداوند در قرآن کریم نازل کرده، تکذیب کرده است.^{۳۷}

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، استناد حضرت به توالی آیات و ضمیری است که به صورت متوالی در آیات سوره صافات آمده و ظاهر کلام فصیح اقتضا می‌کند که مرجع واحدی داشته باشند. در آیه پایانی مربوط به بحث، خداوند می‌فرماید: «وَ بَارَكْنَا عَلَيْهِ وَ عَلِي إِسْحَاقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ» (صافات: ۱۱۳) در این آیه، حرف عطف اقتضا می‌کند که مرجع ضمیر در «علیه»، کسی غیر اسحاق یعنی اسماعیل باشد. از این‌رو، در آیات قبل نیز که صحبت از بشارت به یک فرزند و امر به ذبح او و جایگزین کردن او به جای کبش است، باید مرجع ضمیر اسماعیل باشد. در حقیقت، بشارتی که در آیات ابتدایی به ابراهیم داده شده، غیر از بشارت به اسحاق است که در آیات پایانی بیان شده و این کلام که «ما در قرآن جایی را سراغ نداریم که به ابراهیم به

کسی غیر از اسحاق بشارت داده شده باشد»^{۳۸} نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که بشارت به «غلام حلیم» نیز اسحاق بوده است؛ چراکه:

اولاً، این قیاسی است که دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن وجود دارد و خود این آیات دلیل بر خلاف است؛ چراکه بشارت مجدد به ابراهیم^{۳۹} بعد از آنکه او را به غلام حلیم بشارت داد، حاکی از بشارت به یک فرزند در حالی است که، فرزندی دیگر وجود داشته است و همه اتفاق نظر دارند که آن فرزند اسماعیل^{۴۰} است.

ب) فرزند قربانی تنها فرزند ابراهیم^{۴۱}

شواهد حاکی از آن است که فرزند قربانی در هنگام ذبح، تنها فرزند ابراهیم^{۴۲} بوده و از آنجا که به اتفاق ادیان ابراهیمی، اسماعیل^{۴۳} فرزند ارشد بوده، از این رو، فرزند قربانی نیز باید همو باشد. از جمله این شواهد عبارتی از تورات است که در نقل جریان قربانی در سفر پیدایش آن موجود می‌باشد. مرور فقراتی از تورات، که به ذکر داستان قربانی حضرت ابراهیم^{۴۴} پرداخته، این حقیقت را آشکار می‌سازد که حتی در کتب مقدس پیش از اسلام نیز نامزد شدن برای قربانی به نام اسماعیل^{۴۵} ثبت شده و ذبیح خواندن اسحاق ناشی از تحریفاتی است که در متون اصلی تورات رخ داده است. بنابراین، از این گزارش تاریخی، می‌توان به عنوان شاهدی برای پی بردن به مدلول حقیقی آیات سوره صافات کمک جست.

در باب ۲۲ از سفر پیدایش تورات می‌خوانیم:

و واقع شد بعد از این وقایع که خدا ابراهیم را امتحان کرده بدو گفت: «ای ابراهیم!» عرض کرد: «لبیک» گفت اکنون پسر خود را که یگانه توست و او را دوست می‌داری، یعنی اسحاق را بردار و به زمین موریا برو و او را در آنجا بر یکی از کوه‌هایی که به تو نشان می‌دهم، برای قربانی سوختنی^{۴۶} بگذران... و هر دو باهم رفتند. چون بدان مکانی که خدا بدو فرموده بود رسیدند، ابراهیم در آنجا مذبح را بنا نمود و هیزم را بر هم نهاد و پسر خود اسحاق را بسته بالای هیزم بر مذبح گذاشت و ابراهیم دست خود را دراز کرد، کارد را گرفت تا پسر خویش را ذبح نماید. در حال، فرشته خدا از آسمان وی را ندا داده و گفت: ای ابراهیم! ابراهیم عرض کرد لبیک گفت: دست خود را بر پسر دراز مکن و بدو هیچ مکن؛ زیرا الان دانستم تو از خدا می‌ترسی؛ چونکه پسر یگانه خود را از من دریغ نداشتی. آنگاه ابراهیم چشمان خود را بلند کرده دید که قوچی در عقب وی در بیشه‌ای به شاخ‌هایش گرفتار شده، پس ابراهیم رفت و قوچ را گرفته آن را عوض پسر خود برای قربانی سوختنی گذراند... بار دیگر فرشته خداوند به ابراهیم از آسمان ندا داد و گفت: «خداوند می‌گوید به ذات خودم قسم می‌خورم، چون که این کار را کردی و پسر یگانه خود را دریغ نداشتی، هر آینه تو را برکت دهم و ذریت تو را کثیر سازم»^{۴۷}.

با نظر به فقرات فوق مشخص می‌شود که این داستان شباهتی زیادی به نقل آن در قرآن کریم دارد. در عناصری مانند نحوه ذبح، جایگزین شدن یک قوچ برای عمل قربانی، بشارت به برکت یافتن نسل حضرت ابراهیم ﷺ، دو گزارش با یکدیگر هم‌نوا هستند. با این حال، نقل کتاب مقدس برخلاف قرآن کریم، در دو مطلب صراحت دارد: یکی نام فرزند و دیگر محل ذبح. در مورد اول، عهد قدیم به نام «اسحاق» تصریح کرده و آن را یگانه فرزند ابراهیم ﷺ معرفی می‌کند. از سوی دیگر، به نام محل قربانی اشاره کرده و انجام عمل قربانی را در زمین «موریا» قرار می‌دهد. «موریا» نام کوهی در شهر اورشلیم است که سلیمان معبد و خانه خداوند را بر ورای آن بنا کرد.^{۴۲} با این حال، ذکر نام اسحاق ﷺ به عنوان یگانه فرزند ابراهیم ﷺ و نامزد قربانی جای تأملی جدی دارد.

همان‌گونه که در فقرات فوق ملاحظه می‌شود، نام اسحاق ﷺ به عنوان یگانه فرزند ابراهیم ﷺ در قالب جمله‌ای معترضه ذکر شده است: «اکنون پسر خود را که یگانه توست و او را دوست می‌داری - یعنی اسحاق - را بردار و به زمین موریا برو و او را در آنجا بر یکی از کوههایی که به تو نشان می‌دهم، برای قربانی سوختنی بگذران» در این فقرات، پسر قربانی به «یگانه فرزند» توصیف شده و جمیع اهالی ادیان بر این مسئله اتفاق نظر دارند که اسماعیل ﷺ چندین سال از اسحاق بزرگ‌تر بوده است. از این‌رو، تک فرزند بودن، تنها در مورد اسماعیل ﷺ صادق است و نه اسحاق. و لذا می‌توان ادعا کرد که تورات نیز اسماعیل را به عنوان نامزد قربانی می‌دانسته و عبارت «یعنی اسحاق» در متن اصلی نبوده و ویراستاران بعدی تورات در ضمن کتابت و یا مراحل بعدی به آن افزوده‌اند.

احمد شلبی با توجه دادن به این مطلب و بیان وقوع تحریف در این فقرات می‌نویسد:

در مورد تورات اگر شخص محقق با دیده دقت بنگرد می‌بیند که مشخص کردن نام ذبیح به اسحاق دستبرد و صناعتی است که به خوبی انجام نشده است. در فقرات ۱-۳ باب ۲۲ از سفر تکوین، کلمه «اسحاق» با کلمه «تنها فرزند تو» در کنار هم آورده شده و این تناقض آمیز است؛ چراکه اسحاق هیچ وقت تنها فرزند ابراهیم نبوده است. او زمانی که سن اسماعیل ۱۴ سال بود، به دنیا آمد. همان‌گونه که خود تورات تأکید می‌کند، و هر دو باقی بودند تا ابراهیم از دنیا رفت و آنگاه هر دو او را در شهر الخلیل دفن کردند.^{۴۳}

برخی یهودیان در مقام پاسخ از این اشکال که چرا خداوند اسحاق را تنها فرزند معرفی کرده است، در حالی که اسماعیل از او بزرگ‌تر بوده، گفته‌اند: این مسئله یا به این جهت است که در زمان امر به ذبح، اسماعیل ﷺ در مکه بوده است و یا از این باب است که اسحاق ﷺ تنها فرزند برای مادرش بوده و ساره جز او فرزندی را نداشته است.^{۴۴} اما گذشته از این دو دلیل، که ضعف آنها به وضوح برای انسان محقق آشکار است،^{۴۵} دیدگاه رایج یهودیت و برخی مسیحیان متأخر

آن است که اساساً صدق عنوان پسر بر اسماعیل مجازی است؛ چراکه مادر وی کنیز بوده است و عنوان «پسر» حقیقتاً بر فرزندی اطلاق می‌شود که تولد یافته از همسر شرعی و قانونی انسان باشد. در مورد ابراهیم نیز همه قبول دارند که ساره تنها همسر شرعی و قانونی او بوده است. از این‌رو، اسحاق را به معنای درست کلمه باید تنها پسر او به حساب آورد.

به هر حال، تمامی این توجیحات زمانی کارگر خواهد بود که احتمال محرف بودن این فقرات و دستبرد در این قسمت از تورات دفع شود. احتمالی که از سوی برخی قرائن و شواهد تقویت می‌شود. به عنوان مثال، می‌توان به پژوهشی که در همین زمینه صورت گرفته اشاره کرد. در کتابی با عنوان «تنها پیشکش برای قربانی؛ اسماعیل یا اسحاق» تحقیق مفصّلی در مورد فقرات اولیه باب ۲۲ از سفر پیدایش، که به جریان ذبح فرزند ابراهیم علیه السلام پرداخته، صورت گرفته و مؤلفان در پایان با تأکید بر ایجاد تغییر در این داستان و ارائه شواهدی در این زمینه، بیان می‌کنند که نویسندگان این فقرات «که یک نویسنده متعهد و یک معلم برجسته بوده، از آنجا که می‌بند هیچ یک از داستان‌های قدیمی به نحو کافی رسا نیستند، با آزدای کامل همت خود را برای تغییر داستان به کار بسته و در عین حال، این کار خود را در عالی‌ترین مفهوم، کاری دینی تلقی می‌کرده است.»^{۴۶}

همچنین در باب ۴۴ انجیل برنابا، که علی‌رغم تولّد از بطن و متن مسیحیت اولیه و انتساب به یکی از معاصران عیسی علیه السلام مورد نفی مسیحیت کنونی قرار دارد، آمده است: وقتی شاگردان از عیسی علیه السلام در مورد گزارش تورات از عهد خداوند با اسحاق علیه السلام سؤال کردند، در حالی که عهد با اسماعیل علیه السلام برقرار شده بود، ایشان پاسخ می‌دهد که «آنچه نوشته شده همین است، لیکن نه موسی نوشته و نه یسوع، بلکه اخبار ما نوشته‌اند. آنان که نمی‌ترسند از خدا». آنگاه به عنوان شاهدهی برای تحریف در تورات به مسئله قربانی ابراهیم علیه السلام اشاره کرده، می‌فرمایند: «پس خدا با ابراهیم علیه السلام به سخن درآمد و فرمود: بگیر اولین زاده خود را و بر کوه بر شو تا پیش کنی او را به قربانی. پس چگونه اسحاق اولین زاده می‌شود؟ و حال آنکه وقتی او زاده شد، اسماعیل هفت ساله بود» پس آنگاه شاگردان گفتند: به درستی که خدعه فقها هر آینه آشکار است.^{۴۷}

با لحاظ این فقرات از تورات می‌توان نتیجه گرفت که، فرزند قربانی تنها فرزند ابراهیم علیه السلام در زمان ذبح بوده است. از این‌رو، با نام اسماعیل علیه السلام تطابق دارد و این گزارش تاریخی خود می‌تواند شاهدهی برای پی بردن به نام ذبیح ابراهیم علیه السلام در جریان ذبح باشد.

نتیجه‌گیری

اگرچه امروزه نام اسماعیل علیه السلام به عنوان ذبیح حضرت ابراهیم علیه السلام در حافظه جمع بسیاری از مسلمانان تثبت شده، اما تعیین نام ذبیح در سنت اسلامی دیدگاه‌های مختلفی را به سوی خود

جلب کرده و از همان صدر اسلام به جهت اجمال موجود در آیات سوره صافات برخی از مفسران همنوا با تورات، اسحاق ﷺ را ذبیح الله دانسته‌اند. این در حالی است که، امامان معصوم ﷺ در همه شرایط - به جز در مواردی که به سبب تقیه یا امور دیگر قادر به بیان حقیقت نبودند - همواره بر ذبیح بودن اسماعیل ﷺ تأکید ورزیده و با استناد به قرائن موجود در آیات مربوط به این جریان، پرده از اجمال آیات کنار زده‌اند. علاوه بر اینکه وجود شواهدی مانند یگانه بودن فرزند قربانی در زمان ذبح، که در منابعی همچون تورات به آن تصریح شده، خود می‌تواند شاهی بر ذبیح بودن حضرت اسماعیل ﷺ باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Noort, Edward and Tigchelaar, Eibert(eds), The Sacrifice of Isaac, p.130

۲. Moberly, R. w. l., The Bible, Theology and Faith, p.116

۳. در تفسیر ابن کثیر به برخی ادله و روایاتی که قائلین به ذبیح بودن اسحاق به آن تمسک کرده‌اند اشاره شده است. ر.ک. ابن

۳. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۲۸.

۴. ابن کثیر، قصص الأنبياء، ج ۱، ص ۲۱۴

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۸۴

۶. عبدالرحمن ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۳۸

۷. سید محمود آلوسی، روح المعانی، ج ۲۳، ص ۱۳۶

۸. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۲۸.

۹. Chilton, Bruce, Abraham's Course, p.167

۱۰. «شخصی به نام کعب القرظی می‌گوید که نزد عمر بن عبد العزیز بودم و از من در مورد ذبیح ابراهیم سؤال کرد و به او گفتم که اسماعیل است و به این آیه استناد کردم که «و بشرناه باسحاق نبیاً من الصالحین» پس به دنبال شخصی فرستاد که قبلاً یهودی بود و اسلام آورده بود و از علماء یهود به شمار می‌رفت. پس از او در این باره سؤال کرد و من نیز حاضر بودم. وی جواب داد که اسماعیل است. سپس ادامه داد، ای امیرالمؤمنین! والله یهود این مسئله را می‌دانند، اما نسبت به شما جماعت عرب حسادت می‌ورزند چرا که پدر شما به امر الهی بنا بود تا ذبح شود و لذا در این مسئله با شما عناد می‌ورزند و حاجات می‌کنند و ادعا می‌کنند که او اسحاق بوده است، چرا که اسحاق پدر ایشان است.» طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۲۳/ ابن جریر طبری، جامع البیان، ج ۲۳، ص ۱۰۱؛ زمخشری، تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل، ج ۳، ص ۳۴۷؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۲۰؛ سیوطی، در المنثور، ج ۵، ص ۲۸۱؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۲۳، ص ۱۳۵؛ ثعالی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۴۲.

۱۱. Feiler, Bruce, Abraham, A Journey to Heart of Three Faith, p.115-116.

۱۲. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۳۷

۱۳. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۳۴۷.

۱۴. به طور مثال راوی برخی احادیث از ابن عباس و حضرت امیر ۷ عکرمه است که در طریق راویان شیعه قرار نداشته و در بعضی کتب رجالی مانند رجال کشی تضعیف شده است. ر.ک: رجال کشی، ص ۲۱۶.

۱۵. شیخ صدوق، خصال، ج ۱، ص ۵۵ و همو در من لایحضره الفقیه، ج ۴ و همو، عیون الأخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۱۰، ص ۳۵۲؛ شیخ طبرسی، مکارم الأخلاق، ص ۴۴۲.

۱۶. عبدالرحمن ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۳۸.

۱۷. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۱۵۳

۱۸. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۴، ص ۲۰۶
۱۹. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۱۵۴
۲۰. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۸۵
۲۱. محمود زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، ج ۲، ص ۳۸۷
۲۲. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۷۵
۲۳. ابن خلدون، همان.
۲۴. در روایتی از امام صادق علیه السلام منظور از «ذاهب الی ربی» رفتن به سمت بیت المقدس معنا شده است. رک: محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۸، ص ۳۷۱
۲۵. ابی جعفر محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۹۰
۲۶. سید محمود آلوسی، روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۲۸
۲۷. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۳۲
۲۸. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۹۱
۲۹. طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۲۲
۳۰. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۵۱
۳۱. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۱۳۱
۳۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۵
۳۳. سید نعمت الله جزائری، قصص الأنبیاء، ص ۱۵۲
۳۴. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۹۱
۳۵. همان
۳۶. «وَبَشِّرْهُنَّ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَ عَلَى إِسْحَاقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُوسَىٰ وَ هَارُونَ وَ عَلِيمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ» صافات: ۱۱۲ و ۱۱۳
۳۷. شیخ صدوق، معانی الأخبار، ص ۳۹۱
۳۸. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۱، ص ۱۹۰
۳۹. سید محمد حسین، طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۲۳۲
۴۰. در آیین یهود، قربانی‌های مختلفی وجود داشته است، از جمله آنها می‌توان به قربانی‌های سوزاندنی، پیش‌کش‌ها، جنباندنی‌ها، افراشتنی‌ها، قربانی‌های سلامتی و قربانی‌های خطا و گناه اشاره کرد. قربانی‌های سوزاندنی برای کفار گناهان بود که می‌بایست زیننه بی‌عیب گاو و یا گوسفندان را با رغبت و میل قربانی کنند. به نقل از: جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۶۹۱
۴۱. پیدایش، ۲۲/۱-۱۷
۴۲. «و سلیمان شروع کرد به بنا نمودن خانه خداوند در اورشلیم بر کوه موریاء، جایی که خداوند بر پدرش داود ظاهر شده بود» توراخ، ۲/۳۱
۴۳. احمد شلبی، مقارنۃ الأديان اليهودیه، ص ۱۳۳
۴۴. سید محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۲، ص ۱۲۹
۴۵. هیچ‌یک از این توجیها با این خطاب «یگانه فرزند تو» سازگار نیست و تک فرزند در عرف، حاکی از فرزندی است که غیر از او فرزندی برای پدر و مادرش در دنیا وجود ندارد و لذا چنین دلالتی نمی‌تواند رافع این احتمال باشد که تحریفی در این فقرات صورت گرفته است.
۴۶. Chauri, Abdus Sattar and Chauri, Ihsanur Rahman, *The only Offered for Sacrifice, Isaac or Ishmael*, pp49,50
۴۷. انجیل برنابا، ۱/۴۴-۱۳

منابع

- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق
 ابن کثیر، قصص الأنبياء، مصر، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۸۸ق.
 ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چ سوم، ۱۴۱۴ق
 ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ ابن خلدون، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۳۹۱ق.
 آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق
 ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
 جزائری، سید نعمت الله، قصص الأنبياء، قم، شریف رضی، بی تا
 زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، چ سوم، ۱۴۰۷ق
 سیوطی، جلال الدین، در المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
 شلبی، احمد، مقارنه الأديان اليهودیه، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، چ دهم، ۱۹۹۸م
 شیخ صدوق، خصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲
 شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۴۰۴
 شیخ صدوق، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۳۸ش
 شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، چ ۲: ۱۴۰۴ق
 طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۴۰۳ق.
 طبرسی، مجمع البیان، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۴۱۵ق.
 طبرسی، مکارم الأخلاق، نشر شریف رضی، ۱۳۹۲ق.
 طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
 طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم والملوک، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۴۰۳ق
 طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چ سوم، ۱۳۷۵
 علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب للطباعة والنشر، چ سوم، ۱۴۰۴ق
 فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳: ۱۴۲۰ق
 کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲
 مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق
 محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸
 هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷
- Chauri, Abdus Sattar and Hauri, Ihsanur Rahman, *The Only offered for Sacrifice, Isaac or Ishmael*, India: Gyan Publishing House, 2010
 Noort, Edward and Tigchelaar, Eibert(eds), *The Sacrifice of Isaac*, Boston:2002
 Feiler, Bruce, *Abraham, A Journey to Heart of Three Faiths*, Canada: HarperCollins publisher,2002
 Chilton, Bruce, *Abraham's Course*, New York: The Doubleday Broadway Publishing, 2008
 Moberly, R. w. l. *The Bible, Theology and Faith*, Cambridge University Press, 2004

مقایسه «انسان‌شناسی» اسلامی با مکتب یوگا - سانکهییه

مهدی کریمی*

چکیده

بسیاری با یوگا به عنوان نوع خاصی از حرکات تمرکزبخش آشنایی دارند. اما غافلند از اینکه یوگا یکی از نظام‌های مهم فلسفی هند است که در طول زمان با زوج دیگری به نام «سانکهییه» ترکیب شده و نظام خاصی را به وجود آورده است. از این‌رو، هیچ یک از این حرکات بدون آن پشتوانه و مبانی فکری نیست و بدون توجه به آن هم عمل به آن صحیح نمی‌باشد. شاید مهم‌ترین بخش یک نظام فلسفی، نوع نگرش آن به محورهای اصیل انسانی باشد. این امر در این نوشتار ما را به بررسی مقایسه‌ای انسان‌شناسی اسلامی و یوگا - سانکهییه سوق داد تا کشف نقاط اشتراک و افتراق ما را به درک عمیق‌تری از حقیقت نایل گرداند.

در اسلام و در مکتب یوگا، انسان دارای اصلی ماورایی است که معرفت آن، نقش مهمی در نجات انسان دارد. اما مفهوم «نجات» در این دو اندیشه، بسیار متمایز از یکدیگر است. هر دو آیین بر خودسازی، تهذیب، تفکر، عمل و ریاضت تأکید بسزایی دارند، ولی تفاوت‌های مهمی در شرط، نوع، روش و هدف آنها وجود دارد که در این نوشتار تبیین خواهد شد.

کلید واژه‌ها: انسان‌شناسی، اسلام، یوگا - سانکهییه، نجات، نفس.

مقدمه

بررسی و تحقیق درباره «انسان»، یکی از سه محور و رکن اندیشه بشر در همه دوران حیات عقلانی او بوده و هست. این سه کانون اندیشه عبارتند از: خدا، انسان و جهان. آنگاه که سخن از «انسان‌شناسی» به میان می‌آید، گاه ذهن ما به سوی دانشی معطوف می‌شود که امروزه (Anthropology) خوانده می‌شود و به بررسی اموری چون زبان، هنر، فرهنگ، اقتصاد، روان یا بدن انسان می‌پردازد^۱ و یا در مورد دانش‌هایی به کار می‌رود که به زندگی، رفتار، و تجربه انسانی مربوط می‌شود؛^۲ اما منظور ما در این پژوهش، کاوشی عمیق و کل‌نگر در محورهای «اصیل و سازنده» انسان می‌باشد؛ یعنی آنچه به بررسی «مسائل کلان ناظر به انسان» می‌پردازد، نه آنچه بعد خاصی از انسان یا برخی مسائل تجربی در شرایط و زمان و مکان خاص را مورد توجه قرار می‌دهد. در واقع، سخن درباره اصول و مبانی انسان‌شناسی است که بدون اتخاذ موضع در آنها، هیچ‌کدام از مسائل دیگر انسانی به نتیجه تام و تمام خود نخواهد رسید؛ زیرا اگر انسان را با بنیادهای واقعی‌اش نشناسیم، آغاز و انجام، هدف و موقعیت او را در جهان هستی درک نکنیم، چگونه می‌توان یک نظام اجتماعی، اقتصادی یا حقوقی درستی برای او بنا نهاد؟ اگر ابعاد گوناگون وجود انسان، استعدادها و نیازهای او و یا رابطه او با خالقش را درک نکنیم، چگونه در تربیت و رشد او یا دست‌یابی به تکالیف و وظایف او به توفیقی دست خواهیم یافت؟

روشن است انسان‌شناسی نیز مانند مباحث دیگر، از منظرهای گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی توصیفی، تجربی، فلسفی، دینی و عرفانی، همه گونه‌های مختلفی از پرداختن به این موضوع می‌باشند که بعضاً با یکدیگر نقاط اشتراک و هم‌پوشانی نیز دارند. آنچه در این نوشتار محل بحث است، نگاهی توصیفی است که به مقایسه رویکرد یوگا - سانکهییه و اسلام درباره اصول شناخت انسان می‌پردازد. از این جهت که سخن ما در فضای اندیشه اسلامی است در ابتدا، فقط به معرفی اجمالی یوگا - سانکهییه، به عنوان یکی از نظام‌های فلسفی - الاهیاتی هندوئیسم (درشنه^۳) می‌پردازیم. سپس، به مباحث انسان‌شناسی وارد می‌شویم.

آشنایی با یوگا - سانکهییه

در یک تقسیم‌بندی کلی، نظام‌های فکری هند به مکتب‌های آستیکا و ناستیکا تقسیم شده‌اند. «آستیکا» به مکتب‌های فلسفی گفته می‌شود که به حجیت وداها و آسمانی بودن آنها قائل و ملتزم است و در مقابل مکاتبی مانند جین و بودا قرار دارند که «ناستیکا» خوانده می‌شوند. مکاتب آستیکا^۴ شامل شش مکتب اصلی است که در طول زمان با یکدیگر ترکیب یافته و به

سه جفت تبدیل شده‌اند. ترکیب مکاتب شش‌گانه آستیکا عبارتند از: یوگا^۵ - سانکهییه^۶، میمامسا^۷ - ودانته^۸، نیایه^۹ - وی‌ششیکه^{۱۰}، ۱۱.

از آنچه درباره تاریخ اندیشه هندوان نگاشته‌اند، چنین برمی‌آید که در اواخر دوره ودایی، آیین‌های عبادی به گونه‌ای افراطی به اصولی متحجر تبدیل شدند به گونه‌ای که حتی معرفت را نیز تحت همین مراسم آیینی قابل دستیابی می‌دانستند. این توجه مبالغه‌آمیز، عکس‌العمل خود را در ظهور اوپانیشادها، که اوج عبور از ظاهر به باطن بود، نشان داد. البته در اوپانیشادها، نوعی تمایل تجزیه و تحلیل عناصر متشکله عالم نیز دیده می‌شود. به نظر می‌رسد این تمایل، نوعی برگزیدن یک «راه عقلانی» بین دو طریق مراسم منجمد برهمنی و ذوق به غایت عرفانی، سرمنشأ شکل‌گیری مکتب سانکهییه باشد.^{۱۲} هستینگز در این باره می‌گوید: «احتمالاً ریشه شکل‌گیری سانکهییه به مقابله در برابر مونیسم اوپانیشادی مربوط می‌شود.»^{۱۳}

«سانکهییه» در لغت به معنای «برش‌مردن»^{۱۴} است که اشاره به الگوهای متفاوت تقسیم مواد دارد؛^{۱۵} زیرا سانکهییه به روش خاصی سلسله‌مراتب وجود را برش‌مرده است. این مکتب دارای قدمتی بسیار طولانی است؛ به گونه‌ای که گرایش‌های فکری آن، بر همه ادبیات کهن هند از جمله شروتی‌ها و... سایه افکنده است و آن را قدیمی‌ترین نظام فلسفی هند دانسته‌اند.^{۱۶} این مکتب از بودا نیز با سابقه‌تر بوده و حتی می‌توان آن را مبنایی برای برخی اندیشه‌های بودا تلقی کرد.^{۱۷}

به ادعان بسیاری از محققان این مکتب، که بر اساس آموزه‌های حکیم کاپیلا^{۱۸} شکل گرفت، دارای چند ویژگی مهم است. از آن جمله دانش و تحلیلی است که درباره «نفس» انسان ارائه می‌دهد. به جرأت می‌توان گفت این مکتب از همه مکاتب دیگر هند متعالی‌تر است. بنابراین، به خوبی می‌توان ویژگی مکتب سانکهییه را ارائه معرفت متافیزیکی محض درباره نفس دانست. ویژگی دیگر مکتب سانکهییه این است که، این مکتب، برخلاف مکتب‌های نیانه و وی، ششیکه که موجودات متعدّد (اتم‌ها، ذهن‌ها، روح‌ها و...) را به عنوان واقعیت‌های بنیادین می‌شناسند، فقط قایل به دوگونه واقعیت غایی است: نفس و ماده که به زودی در این‌باره بیشتر سخن خواهیم گفت.^{۲۰}

«یوگا» نیز دارای قدمتی بلند است. این مکتب را معمولاً به پتنجلی^{۲۱} نسبت می‌دهند. وی با بنیان‌گذاری این مکتب، قدمی مهم در جهت شکوفایی و نمایان ساختن وجود روح به عنوان حقیقتی مستقل و منزله از همه محدودیت‌ها و قیدهای جسمی، حسی و ذهنی برداشت. و به پاس همین تلاش، این مکتب را به نام منظومه‌ای که پتنجلی نوشت؛ یعنی «یوگا- سوترا»، یوگا (Yoga) نام داده‌اند.^{۲۲} البته خود او نیز مانند سایرین به این مطلب اعتراف دارد که پتنجلی فقط نظام بخش آیین - سنت‌های عملی و نظری - یوگا است، نه مبدع آن. در واقع، یوگا در بازکاوی تاریخی بسیار پیش از پتنجلی، در میان مرتاضان هند به صورت یک راز، حفظ و عمل می‌شد.^{۲۳}

عمدتاً یوگا در فلسفه هند به معنای تکنیک‌های ریاضت^{۲۴} و یا هر روش تمرکز^{۲۵} می‌باشد که نوع کلاسیک آن یکی از درشنه‌ها به حساب می‌آید. البته در کنار نوع کلاسیک، یوگا‌های فرقه‌ای بی‌شماری در هند وجود دارد، حتی نزد غیر برهمنیان مانند آیین بودا و جین. اصطلاحاً پتنجلی یوگا را چنین تعریف می‌کند: «یوگا حذف و قطع مراتب نفسانی و ذهنی و عقلانی است»^{۲۶}. شاهد این معنا، نقلی است از «کریشنا» در فصل دوم گیتا: آنچه را ترک اعمال گویند آن را یوگا بدان چه؛ هر آن کس که از مراتب خیال و ذهن آزاد نگردد، هرگز یوگی نمی‌تواند شد.^{۲۷} اما داسگوپتا پس از بحث درباره اشتقاق کلمه یوگا چنین می‌نویسد: معانی متعدد این واژه را می‌توان به یک معنا که همان «پیوستن است» بازگرداند؛ زیرا پیوستن به یوگا، مستلزم گسستن از تعلقات و قطع از عالم ماده می‌باشد. وی می‌افزاید: در گیتا نیز یوگا به معنی گسستن رده‌های نفسانی نیامده است، بلکه (یوگا)های سه‌گانه، (کارما یوگا)، (دیانا یوگا) و (بهاکتی یوگا)،^{۲۸} نوعی مقام وصال به یک حقیقت، در ورای همه کثرات را برای یوگی حاصل می‌نماید.^{۲۹}

به هر حال، یوگا پی ارائه راهی در برای پرورش نیروها و قوه‌های فراطبیعی انسان است. در واقع، نمود و جلوه‌های عملی و کاربردی فلسفه سانکهییه می‌باشد. این دو مکتب، با در کنار هم قرار گرفتن از یکدیگر در جهت تکمیل و رفع تمایزات بهره برده‌اند. به عنوان نمونه، سانکهییه پذیرش خدا (ایشوره) را از یوگا عاریه دارد. در این باره در بخش انسان و خدا، سخن خواهیم گفت.^{۳۰}

حقیقت انسان

از آن هنگام که انسان درباره حقیقت خویش به مذاقه نشست، به این پرسش دست یافت که آیا انسان دارای یک ساحت وجودی است، آن هم ساحت بدن -مانند دموکریتوس، در یونان باستان و راسل در روزگار ما - یا ساحت و یا ساحت‌های دیگری هم مانند ذهن، نفس، قلب، روح و مانند آن^{۳۱} نیز وجود دارد؟ و سؤال مهمتر اینکه، آیا حقیقت انسان کدام یک از این ساحت‌های کثیر است؟ در واقع، ریشه این سؤال به این معنا بازمی‌گردد که کدام یک از این ساحت‌ها را باید به «هو هو» بر انسان حمل کرد و کدام یک را به حمل «ذو هو»؟ آیا انسان بدن است یا دارای بدن؟ آیا انسان نفس است یا دارای نفس؟ اگر بگوییم حقیقت انسان نفس اوست، در این صورت می‌توان گفت آنکه نفس‌شناسی می‌کند، انسان‌شناسی هم می‌کند.

مکتب یوگا- سانکهییه و حقیقت انسان

در فلسفه سانکهییه، بر خلاف مکاتبی چون نیایه، فقط دو گونه واقعیت غایی و بنیادین وجود دارد: پوروشا و پراکرتی (نفس و ماده). نفس ماهیتی کاملاً جدا و مستقل از بدن، حواس و ذهن دارد و بر فراز دگرگونی‌های مادی به سر برده و وجودی لازم و سرمدی دارد.^{۳۲} وجود نفس^{۳۳}

به خودی خود ثابت است و همه به وجود نفس خود، باوری قلبی و یقینی دارند. برخی مکاتب، نفس را همان حواس و برخی، نفس را همسان ذهن یا جریان شعور دانسته‌اند، اما مکاتب‌های نیایه - وی‌ششیکه، نفس را به خودی خود ذاتی غیر شعورمند که در شرایطی می‌تواند به آگاهی برسد، می‌دانند. پیروان مکتب ادوایتیه - ودانته نیز نفس را آگاهی ناب و خالص دانسته و معتقدند که در همه بدن‌های عالم یک نفس وجود دارد که به خودی خود می‌درخشد و جاودان است.^{۳۴} اما «در مکتب سانکهییه، وجود نفس به عنوان یک اصل شعورمند متافیزیکی و سرمدی پذیرفته شده است.»^{۳۵} پذیرش این روح متعالی موجب می‌شود که شخص به یک سطح ژرف‌تری از شعور و آگاهی حضوری از عالم حواس باورمند گردد و بپذیرد که نفس انسان با بدن، حواس، ذهن و عقل مغایر است. نفس امری است منحصر به فرد، که فاعل معرفت می‌باشد نه موضوع آن. پس شعور و آگاهی صفت آن نیست، بلکه ذاتش شعور محض است.^{۳۶}

حال سؤال این است که اگر نفس امری ثابت است، پس تحولات گوناگون انسان یا انسان‌ها چگونه قابل توجیه است؟ مکتب سانکهییه، به این سؤال این‌گونه پاسخ می‌گوید: همه دگرگونی‌های انسان به امور مادی، یعنی بدن و ذهن تعلق دارند و نفس از همه اینها مبراست. پس اینکه ما انسان‌ها نفس را با این امور مادی یکی می‌دانیم، ناشی از وهم و خطای ماست. علاوه بر این‌ها، در جهان «نفس‌های متکثر» وجود دارد که هر کدام به بدنی تعلق دارند چراکه اگر همه یک نفس داشتند، تولد، مرگ و حتی حرکت و فعالیت هریک از انسان‌ها می‌بایست موجب تولد و مرگ و حرکت همه آنها می‌شد.^{۳۷}

همین نگاه دوانگاران به جهان و انسان، در مکتب یوگا نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ زیرا نتیجه روش عملی تزکیه یوگا نیز دستیابی به معرفت خاصی است که به انسان می‌آموزد ماهیت نفس از همه چیزهای دیگر جهان متمایز و غیر از عالم ماده از جمله بدن، ذهن و انانیت می‌باشد. با کار ویژه‌های خاص یوگا، انسان به تجربه روح متعالی و معنوی دست می‌یابد و پی می‌برد که نفس از مجموعه ذهن - بدن، حواس، عقل و یا لذت و رنجی که انانیت فرد با آن مواجه می‌گردد، متعالی‌تر است و «نفس موجودی است که بر فراز واقعیت‌های فیزیکی و مادی، که با نظم مکانی - زمانی و علت - معلولی اداره می‌شوند، قرار می‌گیرد.»^{۳۸}

پذیرش جوهر ثابت منحصر در مکاتبی چون سانکهییه و یوگا نیست، بلکه در کلیه مکاتب فلسفی هند به استثنای آیین بودا، جوهری ورای مظاهر گذران عالم پذیرفته می‌شود که آن را با عباراتی چون آتمن، جیوه و پوروشا نام نهاده‌اند. البته با مشاهده این اصل ممکن است اندکی به خواص آن نایل شوند و الا دست عقل و استدلال از آن کوتاه است.^{۳۹}

حقیقت اصیل انسان در اسلام

انسانی که قرآن آن را به تصویر می‌کشد، انسانی است حداقل دارای دو بُعد و دو ساحت. همچنان که دنیا نیز دارای دو ساحت از وجود است: غیب و شهود (عالم الغیب، عالم الشَّهاده). ورای این ظاهر مشهود انسان، حقیقتی است ماورایی به نام قلب، روح یا نفس. «تَمَّ قَسْتُ قُلُوبِكُمْ» (بقره: ۷۴)؛ «تَمَّ سَوَاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹)؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲).

«در همین بُعد است که آدمی به جایگاهی می‌رسد که مسجود ملائکه می‌گردد و در وصف او گفته می‌شود: «و هو بالأفق الأعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى» (نجم: ۷-۹)». حقیقت انسان هم‌تراز وجودات مادی نیست، بلکه واقعیتی قدسی دارد. علامه طباطبائی با بهره‌گیری از آیات الهی، کلامی نسبتاً طولانی در این باره دارد که خلاصه آن چنین است:

خداوند در قرآن کریم میان دو عالم خلق و امر تفاوت می‌نهد و برای هر کدام ویژگی‌هایی را بیان می‌دارد که از آیات مختلف قابل اصطیاد است. عالم «امر» در هر شیئی وجود دارد و آن حقیقتی است غیر تدریجی و اصیل؛ به این معنا که خلق متأخر و مترتب بر امر است. این عالم دارای طهارت و قدسی خاص است و دارای موجوداتی است که خود در مرتبه با هم متفاوتند. ... روح از عالم امر است. «قل الروح من أمر ربی» (اسراء: ۸۵). این آیه شریفه استنکاف از بیان حقیقت روح نیست، آن‌چنانکه غالباً گمان می‌شود، بلکه خود بیان حقیقت آن نموده است. به همین جهت انسان با برخورداری از آن، خلقت دیگری می‌یابد «ثم أنشأناه خلقاً آخر». بنابراین، روح غیر از بدن است که بعد از خلق بدن به آن ملحق می‌شود. «فإذا سويته و نفخت فيه من روحي (ص: ۷۲)» روح در جایگاهی است که با نفخ ربانی از مقام علوی خویش هبوط نموده و به بدن متعلق گشته است و به زودی با جذبی ربانی به مکان خویش باز می‌گردد.

براساس بیان بالا روشن می‌شود که روح در مرتبه‌ای مافوق عالم ماده قرار دارد. معاد در قرآن کریم به معنی همین بازگشت و رجوع روح و جدایی آن از بدن است، نه به معنای روز قیامت. آیات «توفی» و نیز مقابله قرآن با منکران معاد با این بیان که شما با تلاشی بدن از بین نمی‌روید و حقیقت واقعی شما غیر از ماده و بدن مادی است، همگی اشاره به بقای روح و تجرد آن دارد. با این بیان روشن می‌شود که در مکتب یوگا - سانکهییه و نیز اندیشه اسلامی، انسان حقیقتی ماورایی دارد که همان نفس اوست. این نفس همواره شأنی برتر و متعالی‌تر و واقعاً جدا و متمایز از بدن و جهان ماده دارد. اگرچه سطحی از معنا که در قرآن دیده می‌شود، هرگز هم‌افق با مکتب مذکور نیست.

از سوی دیگر، در فلسفه اسلامی، بحث ارتباط نفس و جسم از مباحث بسیار عمیق است که از دو جهت قابل بررسی است: نخست اینکه، آیا نفس در تکوین خود از بدن متأثر است؟ و دوم اینکه، نحوه ارتباط آن دو پس از پیدایش چگونه است؟ سؤال اول، در پی یافتن تقدم حدودی نفس بر جسم است؟ و سؤال دوم، به بررسی این نکته می‌پردازد که آیا نفس و بدن بر هم تأثیر دارند و آیا تأثیر آنها یک جانبه است یا دو سویه؟

در باره محور اول، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.^{۴۰} ولی ظاهر آیات شریفه «و الله أعلم» (مؤمنون: ۱۴-۱۲) می‌رساند که جسم بر نفس تقدم وجودی دارد. ملاصدرا نیز در اثبات این ادعا سعی بسیاری نموده است. وی با بیان اینکه نفس در حدود خویش جسمانی است، اما در بقای خویش مجرد و روحانی می‌باشد، حقیقت انسان را در چارچوب حرکت جوهری، حقیقتی واحد می‌داند که مراتب خود را از ماده تا مجرد طی می‌نماید.^{۴۱}

اما محور دوم بحث، یعنی نحوه ارتباط و تأثیر نفس و بدن، به اذعان بسیاری از حکما این دو بر هم تأثیر متقابل دارند؛ یعنی برخی حالات نفسانی بر جسم تأثیر گذاشته و آن را از حالی به حالی دیگر درمی‌آورد. مانند سفید شدن مو در اثر یک غم، برخی حالات جسم نیز بر نفس اثر می‌گذارد، مانند یک ادراک حسی که در نفس موجب ایجاد احساس درد می‌شود.

مقایسه علم النفس با مکتب یوگا

در هر دو مکتب سانکھیہ و یوگا، نفس فردی، روحی آزاد است که با بدن مادی (و به مقدار بیشتر با بدن لطیف که قائم بر حواس است) ذهن، انانیت و عقل هم‌نشین شده است. نفس در ماهیت خودش، شعور محض و خالص است که از همه محدودیت‌های بدن و نوسانات ذهن برکنار است.

ذهن (چیت‌تا) نخستین محصول ماده اولیه جهان (پرکرتی) است که بالذات غیرشعورمند است. اما چون از هر چیز دیگری به نفس نزدیک‌تر است، از راه نیروی تجلی خود، آگاهی و شعور نفس را بازتابش می‌کند. بدین سبب، خودش آگاه می‌شود. ذهن در برخورد با اشیای جهان، تصور آنها را در خود دریافت می‌کند و نفس به وسیله آن اشیای عالم را می‌شناسد. بنابراین، در خود نفس هیچ دگرگونی، صورت نمی‌گیرد، بلکه شعور نفس در فرایندهای دگرگون شونده چیت‌تا بازتاب پیدا می‌کند. برای مثال، در تابش ماه به امواج متحرک دریا چنین به نظر می‌رسد که ماه در حال حرکت است و حال آنکه چنین نیست.^{۴۲}

از سوی دیگر، نفس مانند آینه در ذهن ظاهر می‌شود و ذهن به نزدیکی خاصی که با نفس دارد، گویا خود نفس به این حالات شناخت دچار می‌شود. از این رو، نفس می‌پندارد که رویدادهایی مانند مراحل زندگی یعنی تولد، رشد و حقیقت نفس فراتر از رویدادهای جسمی و ذهنی است.

این ذهن است که از این دگرگونی‌ها عبور می‌کند. نفس به دلیل این برداشت غلط، دچار آفاتی مانند معرفت کاذب و اشتیاق به لذت می‌گردد که موجبات رنج او را فراهم می‌آورد.^{۴۳} تا بنابراین، روشن شد که نفس، حقیقتی ماورایی است که در اندیشه اسلامی با بدن در ارتباط بوده و نزول و صعود می‌یابد، اما در مکتب یوگا امری ثابت و صرفاً شناختی است و عدم این شناخت موجب رنج انسان می‌گردد.

انسان و خدا

بررسی رابطه انسان و خدا همواره یکی از دغدغه‌های همه دین‌شناسان و نیز انسان‌شناسان دینی بوده است. اعتقاد و یا عدم اعتقاد به خدا، در زندگی انسان، بسیار نقش‌آفرین است. اگر کسی به وجود خدا اعتقاد پیدا کند، همه اعمال و حرکات او صبغه خاصی به خود می‌گیرد. بنابراین، انسان باید قبل از هر شناختی به این مسئله بپردازد که آیا واقعاً برای انسان و عالم خدایی وجود دارد، یا اینکه انسان و عالم بر اثر صدفه و تصادف پدید آمده است؟ خداوند از نگاه دین‌شناسانه، به عنوان خالق انسان و از نگاه دیگر، نه تنها علت ایجاد، بلکه موجودی است که تمام شئون حیات انسان را در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، او علت مبقیه و منشأ فیض مدام بر ماسوای خود است.

مکاتب آستیکای هندو در پاسخ به این پرسش، به مکاتب خداباور و غیر خداباور تقسیم شده است. طبق یک تلقی عام، مکاتب خداباور عبارتند از: Niyaya, Vadanta, Yoga, Mimamsa و Sankhya) را نمی‌توان الهی دانست. البته با قطع نظر از جفت دیگرش. مثلاً sankhya روش عملی و خداباوری را از yoga می‌گیرد؛ زیرا این دو مکتب با کمک یکدیگر می‌خواهند هم از جهت معرفتی و هم از جهت عملی به هدف خود یعنی رهابخشی انسان دست پیدا کنند؛ زیرا دغدغه اصلی همه مکاتب هندو، رهایی (از رنج بازپیدایی) است، نه خداباوری.

اما جلوه خداباوری مکتب یوگا را در طرح مسئله پیدایش انسان بهتر می‌توان دید. انسان و جهان از پیوند و به هم آمیختگی پوروشا (نفس) و پراکرتی (ماده) پدید آمده است و با گسست و تجزیه این دو از یکدیگر نابود می‌شوند. این دو ذات، دو اصل مستقل‌اند که بدون علت هوشمند توان ترکیب ندارند. علت مزبور، این دو اصل را در تطابق با قانون ادريشته (پیامد قطعی عمل) با هم ترکیب می‌کند. هیچ نفس فردی توان هدایت و کنترل سرنوشت یا ادريشته خود را ندارد؛ چراکه خود او فهم درست و روشنی از آن ندارد. پس تنها خداست که به عنوان یک وجود مطلق و کامل پیوست و گسست نفس و ماده را مطابق با سرنوشت‌های افراد پدید می‌آورد و جهان را به گونه‌ای ویژه نظم و سامان می‌بخشد.^{۴۴}

رابطه انسان و خدا در مکتب یوگا

در این مکتب خدا «شخصی متعالی و برتر» است که در فراز همه روح‌ها و نفس‌ها بوده و از هر نقصی منزّه است. او وجود کاملی است، ازلی و ابدی که بر همه چیز و همه کس قاهر و چیره است. همه نفس‌های انسانی در معرض نقص و جهل و خودخواهی بوده و ناگزیر به انجام عمل‌های بی‌شمار (karma) و تحمل پیامدها و ثمرات این کردارها می‌باشند. علاوه بر این، همه این موجودات خواه ناخواه زیر نفوذ آثار پیدا و نهان تجربه‌های گذشته خویش قرار دارند. خدا روح جاودانه‌ای است که نقص و عیب در او نیست. درباره همه چیز، علم تام دارد. بنابراین، تنها به جهت داشتن چنین عملی بر حقایق امور عالم قادر و محق بر اداره جهان می‌باشد. او دارای علم و قدرت بی‌کران و اهداف حکیمانه است.^{۴۵}

در مقابل، برخی بر این باورند که پتئجلی بنیانگذار این مکتب، وجود خدا را برای حل مسائل نظری لازم نمی‌دانست، بلکه فقط از آن جهت که تسلیم و اخلاص بخشی نتیجه یوگاست، این اندیشه را سودمند و مهم می‌شمرد. با این وجود، شارحان بعدی به مباحث نظری خدا باوری نیز توجه جدی نمودند و هم در باب ماهیت خدا و هم در زمینه اثبات وجود او رساله‌هایی نگاشتند.^{۴۶}

رابطه انسان و خدا در اسلام

در اندیشه اسلامی شاید هیچ امری به این روشنی نباشد که قطب و محور تمام هستی «خدای احد» است که تمام ماسوای او مقابل و معارض با او نمی‌ایستد. اوست والاترین کلمه کانونی اسلام که بر همه مراتب هستی و همه میدان‌های معناشناسی مستولی بوده، به حق تنها موجود شایسته «موجود» به تمام معناست. اگرچه «انسان» از این نگاه هیچ تفاوتی با موجودات دیگر ندارد، اما نوعی تعامل با مفهوم انسان در رویکرد دینی اسلام وجود دارد که گویا با هیچ پدیده‌ای دیگر قابل قیاس نیست. او در قطب دیگر هستی جای گرفته است؛ نقطه‌ای در مقابل خدا. ایزوتسو چه نیکو در این باره می‌نویسد:

انسان آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیت برای آن قائل شده که توجه ما را به اندازه توجه نسبت به خدا جلب می‌کند. انسان، طبیعت، وظایف، رفتار و سرنوشت او، در واقع، همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشه قرآنی است که مسئله خدا چنین است. آنچه خدا هست و می‌گوید و می‌کند مسئله‌ای است که اگر نگوییم انحصاراً، باید بگوییم به صورت عمده در ارتباط با این مسئله است که انسان در برابر آن چگونه واکنش نشان می‌دهد.^{۴۷}

خداوند سرچشمه وجود و هستی کل ماسوا و از آن جمله انسان است. و اراده و قانون (سنت) الهی بر سراسر عالم وجود، حاکمیت مطلق دارد. سعادت و شقاوت انسان نیز بر پایه عمل به

قوانین الهی استوار است. همین عمل اوست که چرخ سنن الهی را به حرکت درمی‌آورد و حیات ابدی او و سرانجام تاریخها و حتی ثواب و عقاب افراد و اقوام را نیز شکل می‌دهد. از سوی دیگر، انسان عادی خود توان ارتباط مستقیم با ساحت قدس ربوبی را ندارد؛ لذا نیازمند واسطه است و این واسطه توسط خداوند برگزیده می‌شود تا به این رسالت عمل نماید. (انعام: ۱۲۴) و پیام خدا را بی‌عیب و نقص به انسان‌ها برساند و فقط در این هنگام است که حجّت الهی تمام می‌شود. از آن پس، اگر انسانی برخلاف دعوت حق عمل نماید مستوجب عقاب می‌گردد، (بقره: ۱۵۹)

شکل دوسویه رابطه اخلاقی خدا و انسان نیز به این معناست که از یک‌سو، خداوند به واسطه، فیض و رحمت بی‌منتهای خویش انسان را بیافرید و همواره لطف و رحمت^{۴۸} خداوند بر خشم و قهرش غالب است. «یا من سبقت رحمته غضبه».^{۴۹} و از سوی دیگر، رابطه اخلاقی انسان با خدا در فرهنگ قرآنی این‌گونه تصویر می‌شود که او خلیفه الله است؛ یعنی جانشین خدا در زمین و جانشینی خدا، برخوردار از صفات و فضایل او را می‌طلبد.

انسان و سنت‌های حاکم بر او در یوگا و اسلام

یکی از اصولی که در همه مکاتب شش‌گانه هندو، حتی غیر آنها پذیرفته شده، قانون «کارما» است. این اصل مبتنی بر این معناست که نظام طبیعی عالم در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است. هر کردار، گفتار و پنداری، واکنش و تأثیری را در پی دارد که ثمره‌اش در این زندگی و یا زندگی‌های بعد پدیدار می‌گردد. این نیروی به وجود آمده از عمل را «ادریشتا»، یعنی نیروی نامریی یا اپوروا یعنی نیروی نوظهور می‌گفتند.

قانون کارما پا را از این حد نیز فراتر گذاشته و چنین اندیشه‌ای را می‌پروراند که خود انسان نیز محصول کردارها و اعمال زندگی‌های پیشین است. مرگ پایان کار نیست، بلکه آغاز سرنوشتی دیگر است. مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نائل نشود، از گردونه مرگ و حیات نجات نخواهد یافت.^{۵۰} روح آدمی از زمانی بی‌آغاز در چرخ بازپیدایی محصور شده و هر دم از قالبی به قالب دیگر درمی‌آید. تجارب و اعمالی که می‌اندوزد، چون نیروهایی نهفته موجب حیات نو او می‌شوند که تمام لذت و عذاب و زیبایی و زشتی و حتی طول عمر او را در پی می‌آورند.^{۵۱} این سرگردانی انسان در مراتب هستی، امری حتمی و جبری است که آن را «سمساره» می‌نامند.^{۵۲}

در واقع، بحث آزادی و نجات که در تمامی مکاتب هندو پذیرفته شده است، از همین جا شکل می‌گیرد. در دیدگاه این مکاتب، هدف غائی حیات انسان آزادی او از «سمساره» با رسیدن به وارستگی مطلق و بی‌تعلقی کامل به خواطر دنیا است. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد

این است که در فلسفه سانکهییه قانون «کرمه» حتی بر فعل الهی نیز مسلط است و بر او نیز چیره می‌باشد.

در مقابل، قرآن کریم همان‌گونه که از قوانین محکم و غیرقابل تخلفی در طبیعت یاد می‌کند، برای حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها نیز قوانین حاکمی را قایل است. این قوانین بر همه امور و شئون انسان‌ها مسلط بوده و در فرهنگ قرآنی به نام «سنت» خوانده می‌شود. این واژه در لغت به معنای طریقه، سیره و راه و روش است^{۵۳} و بارها در قرآن با تعبیری مانند سنت ابتلاء (آزمایش) سنت استدراج، سنت هدایت، سنت نصرت و... مورد تأکید قرار گرفته است. در اینجا تذکر سه نکته لازم است:

۱. این سنت‌ها از جانب خداوند و بدون تغییر می‌باشند: «سنة الله التي قد خلقت من قبل و لن تجد لیسنة الله تبدیلاً» (فتح: ۲۳)

۲. برخی از سنت‌ها به جعل الهی بر برخی دیگر حاکمیت دارند.^{۵۴} یعنی اگر سنت حاکم و برتری وجود داشته باشد، سنت دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده و از تأثیر آن ممانعت می‌کند. برای مثال، سنت عذاب الهی در برخی آیات شریفه با سنت پذیرش توبه خنثی می‌گردد. «ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون» (انفال: ۳۳)

۳. بعضی از سنت‌ها به حیات فردی و بعضی به حیات اجتماعی انسان‌ها مربوط می‌شوند.

۴. اختیار انسان در به حرکت آمدن سنن الهی، نقش تام و تمامی دارد؛ زیرا انسان است که با عملکرد خویش زمینه اجرای سنت‌های مختلف را فراهم می‌آورد.^{۵۵} آری «انسان تنها موجود طبیعی است که زنجیر کور علیت را می‌تواند از دست‌وپای اندیشه و عمل خویش باز کند و از جبر حاکم بر تمام پدیده‌ها خود را رها سازد. خود حلقه‌ای از این زنجیر لایتناهی است. خود معلول جبری علت طبیعی است، اما معلول طبیعی خویش را می‌تواند تغییر دهد، بیاراید، بیافریند و آن‌چنانکه می‌خواهد انتخاب کند.»^{۵۶}

در این بخش نیز برتری و تعالی مطلق اندیشه اسلامی جای هیچ سخنی را باقی نمی‌گذارد. این مطلب علاوه بر بطلان بسیاری از اندیشه‌های هندویی مانند تناسخ است که دلایل مسلم عقلی بر رد آن دلالت می‌کند و حکمای اسلامی نیز در این زمینه مکتوبات فراوانی دارند که خواننده را به نگاشت‌های علم کلام ارجاع می‌دهیم.

انسان در دنیا

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اشتباهات فلسفه‌های رایج غربی این است که انسان را صرفاً به عنوان یک «پدیده» و بدون توجه به علت فاعلی و خالق و نیز بی ارتباط و منقطع با غایت و هدف نهایی او مورد بررسی قرار می‌دهند. حال آنکه، در انسان‌شناسی دینی و به ویژه اسلامی، آدمی موجودی است که با خدا ارتباط وجودی دارد و حرکت او به سوی هدفی خاص

است. قرآن کریم ارتباط انسان را با خدا در این دنیا، نزدیک‌تر از هر چیز دیگر حتی رگ گردنش به او می‌داند: «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» (ق: ۱۶) و غایت تلاش و حرکت انسان را برترین موجود یعنی «خدا» معرفی می‌نماید: «یا ایها الانسان انک کادح إلی ربک کدحاً فملاقیه» (انشقاق: ۶). پس هم مبدأ و هم غایت و منتها (بقره: ۱۵۶) و هم أقرب امور به انسان خداست و خدا هرگز از آدمی منقطع نیست.

اما این تمام کلام نیست. «انسان» در نظر قرآن خلیفه خدا «در زمین» دانسته شده است. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» (بقره: ۳۰) این واژه در لغت به معنای پشت سر آمدن و جانشین شدن و از پی چیزی در آمدن است.^{۵۷} با تأمل در این تعبیر روشن می‌گردد که خلیفه خدا قائم‌مقام اوست. پس بیش‌ترین ارتباط و سنخیت را با خداوند دارد. به همین جهت، ارزشمند و والا مرتبه است. قرآن برای اشاره به شأن والای انسان از واژه «کرامت» بهره می‌برد. همین امر موجب برخوردار شدن آنها از نعمت الاهی گردیده است: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلٰی كَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا» (اسراء: ۷۰)

در نتیجه، می‌توان ادعا نمود که انسان در دنیا بر پایه توجه به کرامت خویش است که به جایگاه واقعی خود دست می‌یابد آنچه در سقوط انسان نقش بسزایی دارد، بی‌توجهی و غفلت از جایگاه دنیا در نظام هستی است. خدای سبحان در توصیف زندگی دنیوی، آن را لهو و لعب برمی‌شمرد: «إِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (محمد: ۳۶). علامه طباطبائی در توضیح و شرح این آیه می‌فرماید: «لعب فعلی است، غایتی جز خیال ندارد و لهو هر چیزی که انسان را به خود مشغول سازد و موجب فراموشی گردد. بنابراین، آیه بدان اشاره دارد که زندگی دنیایی، که همان تعلق نفس به بدن و توسیط بدن در طریق تحصیل کمالات است، انسان را به خویش مشغول می‌دارد و موجب فراموشی می‌گردد. منشأ این فراموشی آن است که زندگی دنیایی روح را چنان می‌فریبد که خود را با بدن متحد می‌پندارد... و به هر چیز که روی می‌نماید، جز به مقاصد خیالیه و آرزوهای وهمیه نیست.»^{۵۸} در آیات دیگری از قرآن نیز، زندگی دنیوی متاع، متاع الغرور و زینت (کهف: ۷؛ لقمان: ۳۳؛ مؤمن: ۳۹) دانسته شده است که همگی به این معنا اشاره دارد که اگر انسان، دنیا را بذاته محبوب بدارد و تمام توجه و رغبت قلب خود را به آن معطوف سازد، دچار زیانی بزرگ گردیده و فریب آن را خورده است. نتیجه اینکه انسان در زندگی دنیوی هم باید بر پایه نظر به سوی تکامل خویش حرکت کند. حقیقت و کرامت خود را بیابد و کشف نماید. واقعیت دنیا را درک کند و هم اعمال خویش را به جهت کمال واقعی‌اش سوق دهد.

اما چنان‌که گذشت، در نظام اندیشه یوگا - سانکھییه، نرسیدن انسان به حقیقت موجب عذاب او در چرخه بازپیدایی می‌گردد. این برترین رنج برای انسان است. رهایی از این امر، چندان دارای اهمیت است که برخی بر این باورند که انسانی که یوگا آن را به تصویر می‌کشد، سرانجام از نظام اخلاقی فاصله می‌گیرد؛ زیرا ایشان اعتراف دارند که پیوستن به لایتناهی، یک امر فکری و ذهنی است که هیچ رابطه با عمل و اخلاق ندارد. اعراض از دنیا یعنی کنار گذاردن هر عمل نیک و بد. در اوپانیشاد آمده است: «فنا ناپذیر نه بیم و ترس از بدی که مرتکب شده و نه امید و آرزو از نیکی که انجام داده. نه این و نه آن، هیچ‌کدام بر آن حاکم نیست.»^{۵۹}

بعضی نیز در تثبیت این مطلب این‌گونه می‌نویسند:

روش گیتا در انجام آداب یوگا با یوگای کلاسیک پتنجلی متفاوت است.^{۶۰} گیتا راهی معتدل برای زدودن دل از پلیدی‌ها پی می‌گیرد و انسان را از افراط و تفریط برحذر می‌دارد. اما در یوگای کلاسیک، روشی افراط‌آمیز و حتی غیر انسانی در ریاضات پیش گرفته می‌شود. کوچک‌ترین توجهی به احتیاجات طبیعی انسان نمی‌شود. در یوگای پتنجلی، انسان درست عکس آن چیزی می‌شود که هست؛ یعنی خلوت‌گزینی سکون و اعتکاف جایگزین تحرک عادی بدن می‌شود حبس دم و ... جای تنفس طبیعی و متشتت انسان را می‌گیرد و خاموشی افکار و ایجاد جریان یک‌پارچه حواس، که برای سالک در حالت مراقبه حاصل می‌شود، جایگزین اندیشه جوال و تیزرو می‌گردد.^{۶۱}

اما اسلام هرگز انسان را از نظام اخلاقی جدا نمی‌کند، بلکه همواره تاکید دارد که پیامبران، مردم را به رها ساختن پلیدی‌های نفسانی فرامی‌خوانند، و از اهداف انبیاء، «تزکیه» و تقوا بوده است؛ چراکه تا انسان‌ها از درون ساخته نشوند و قلب آنها از خودخواهی‌ها آزاد نشود، نمی‌توانند به کمال برسند. آن کسی که به مرحله سلامت نفس نرسد، در روز حساب و میزان از تبهاران است. قرآن مجید می‌فرماید: «یومَ لا ینفع مالٌ و لا بنونَ الاّ من اتى الله بقلبٍ سلیم» (شعرا: ۸۹)؛ روزی که هیچ مال و فرزندی سود نمی‌دهد، مگر کسی که با دلی پاک به سوی خدا آید. یعنی تنها دل سالم و بی‌آلایش سودمند است.^{۶۲}

از این‌رو، با اندک توجهی به آیات سوره شمس در خصوص تزکیه و تهذیب نفس، کاملاً مشهود است که در نگاه قرآن «رستگاری» مبتنی بر تزکیه و تهذیب نفس است: «قد أفلح من زکیها و قد خاب من دسیها» (شمس: ۹-۱۰)؛ هر کس جان را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت. طبرسی می‌فرماید: در آیات مذکور اهمیت «فلاح» به واسطه «تزکیه» معلوم می‌شود؛ زیرا پس از چندین سوگند به امر فلاح اشاره شده و مقصود از تزکیه، تطهیر و اصلاح نفس است که به واسطه اطاعت خدا و انجام اعمال صالح انجام می‌شود.^{۶۳}

حضرت علی علیه السلام جان آدمی را تشبیه به کشتزاری می‌کند که اگر آب زلال فضایل اخلاقی آن را سیراب نکند، سبزی و شادابی از آن رخت بر بسته و محصولی نخواهد آورد. آنجا که فرمود: «انسان شدیداً نیازمند به تربیت و اصلاح خویش است، همان‌گونه که کشتزار تشنه آب باران است.»^{۶۴}

انسان پس از دنیا

در بازکاوی اندیشه حیات پس از مرگ انسان، در آثار آیین هندو مشاهده می‌کنیم که در «وداها» تمایز بین جسم و روح امری قطعی است؛ به این معنا که در انسان یک حقیقت ماندگار وجود دارد که با فساد بدن فاسد نمی‌شود. مثلاً در برخی از آیات وداها، از روح خواسته شده که به بدن درآید. یا در برخی دیگر آمده که شخص پس از مرگ، روحش به آسمان و چشمش به خورشید و دمش به هوا می‌رود. یا این مطلب که ارواح به غرب در سرزمین یمه (انسان خدای اولیه که بعد از مرگش خدای سرزمین اموات شد) می‌روند. اینها همگی نشان دهنده بقاء یک حقیقت اصیل انسان است. اما یک نظام مشخص درباره آخرت، چگونگی پایداری روح یا کیفر و پاداش به چشم نمی‌خورد، اگرچه اشارات ضعیفی به تناسخ هم در وداها وجود دارد.

برخلاف وداها، در اوپانیشادها تناسخ به طور کامل دیده می‌شود. البته داسکوپتا می‌گوید: دو اندیشه موازی در اوپانیشادها درباره آخرت رشد کرده است؛ یک تفکر تناسخی و یک تفکر تناسخ همراه با حیات اخروی. در نگرش تلفیقی، هم جزا و پاداش مطرح است و هم تناسخ. در نظریه تلفیقی، انسان‌های نیک پس از مرگ، ممکن است دو راه را بروند: راه پدران و راه خدایان. راه پدران این است که آنها مراتبی را طی می‌کنند، که از دود و نیمه تاریک ماه شروع می‌شود، تا به ماه برسند و در آنجا مستقر می‌شوند. این به معنای استقرار در بهشت است. ایشان هر اندازه که کار نیک انجام داده باشند، در ماه از نعمات بهره‌مند می‌شوند. وقتی پتانسیل اعمالشان تمام شد، در فرایند معکوسی مجدداً زاده می‌شوند.

راه دیگر، راه کسانی است که راه خدایان را می‌روند. آنها خواص اولیا هستند که به «معرفت» رسیده‌اند. در اینجا، برخلاف مورد قبل، تمام مراحل روشن است که از آتش و نیمه روشن ماه و... شروع می‌شود تا به برهمن (نورالانوار) منتهی می‌شود. این افراد به رهایی کامل می‌رسند و دیگر بر نمی‌گردند. و در برهمن فانی و مستغرق می‌شوند. در مقابل این دو دسته، کسانی هستند که اعمال نیک ندارند. آنها دچار دوزخ و عذابی در زیر زمین می‌شوند تا نیروی منفی آنها تمام شود.^{۶۵} به هر حال، با گذشت زمان اندیشه تناسخ تثبیت می‌شود، به خصوص در پورانه‌ها و منوها در این آثار، منازل آخرت ذکر شده که یک دوره ده روزه است. روح در این مدت یک بدن مثالی دارد تا دوباره به بدنی جدید برگردد.

اما در اندیشه اسلامی، هدفمندی خلقت انسان و جهان تنها با باور داشتن به معاد و اعتقاد به حیات اخروی و زندگی پس از مرگ معنا می‌یابد.

«در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز رستاخیز به تفصیل سخن رانده. در عین اینکه، تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده، قرآن کریم در صدها مورد با نام‌های گوناگون روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است. بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا و روزستاخیز، هم‌تراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه‌گانه اسلام است که فاقد آن، از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.»^{۶۶}

دو آیه زیر نمونه‌ای از مواضع صریح قرآن مجید در مورد غایت‌طلبی انسان و جهان با تأکید بر حیات اخروی می‌باشند:

- «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (احقاف: ۳)؛ - «رَبَّنَا إِنَّا أَلَمَّا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (آل عمران: ۹)

برخی از متفکرین معتقدند که استدلال‌های قرآن در مورد معاد و جهان پس از مرگ، در واقع سلسله پاسخی است به منکران قیامت. این پاسخ‌ها سه گونه است: ۱. بیان امکان معاد؛ ۲. ذکر نمونه‌های شبیه قیامت در این جهان؛ ۳. ضروری و لازم دانستن قیامت. قرآن در مورد اول، به استناد قدرت خداوند، قیامت را امری ممکن و شدنی می‌داند. در مورد دوم، از احیای مردگان و نیز از موت و حیات نظام مشهود جهان سخن می‌گوید. در مورد سوم، قیامت را امر ضروری و حتمی معرفی می‌کند و نبود آن را ناروا و محال می‌داند.^{۶۷}

انسان و نجات

نجات،^{۶۸} رهایی از هر موقعیتی است که در آن خطری بالقوه یا بالفعل انسان را تهدید می‌کند. نجات‌شناسی،^{۶۹} روش یا نظامی است که یک دین برای نجات یک شخص یا گروهی از آدمیان ارائه کرده است.^{۷۰} در واقع، بیشتر ادیان با تمرکز بر پاره‌ای اصول مدعی نجات و تأمین سعادت پیروان خود بوده‌اند. اما این سؤال مطرح می‌شود که، اساساً انسان از چه چیز باید رهایی یا نجات یابد؟ این پرسش را هر دین براساس جهان‌بینی خاص خود و تفسیری که از هستی دارد پاسخ گفته است.

به عنوان نمونه، در مسیحیت که آموزه «نجات» مشخص‌ترین ویژگی آن است، این باور بنیادین که فرزندان آدم به سبب گناه والدین نخستین خود - آدم و حوا - ذاتاً گناهکارند، وجود دارد.^{۷۱} و نجات او با دخالت خداوند در تاریخ و به واسطه عیسی مسیح و قربانی شدن او صورت پذیرفته است.

در اسلام مفهوم فساد یا گناه ذاتی مطرح نیست. اما گرایش انسان به بدی‌ها و طغیان در برابر پروردگار، مجازات واپسین را در پی خواهد داشت. نجات از عقوبت نیز با تسلیم شدن در مقابل خداوند و به واسطه تقوا امکان پذیر می‌گردد و این هدف غایی ایمان در اسلام است. از این رو، بی‌وجه نیست که گفته شود دغدغه اصلی ادیان به سقوط انسان و نجات وی مربوط می‌شود. شناخت حق و باطل راه نجات را می‌گشاید. به همین علت، ادیان فهرست‌هایی از اعتقادات حق (و باطل) را در اختیار پیروان قرار می‌دهند تا ایشان باورهای خود را براساس آنها تنظیم کنند. شاید منشأ پدید آمدن علم کلام ادیان از همین سرچشمه باشد.^{۷۲}

اما بینشی که در تمام سنت‌های فکری هند دیده می‌شود، «رنج» انسان و لزوم رهایی او از این رنج است. بحث‌های مختلفی درباره چیستی رنج و منشأ و علت آن در مکاتب مختلف وجود دارد. باور به بخشی از آنها نزد همه مشترک است؛ زیرا سرچشمه‌ای مقدس دارد. در یوگا سوترا آمده است: «همه چیز رنج است برای حکیم.» عبارتی که در اوپانیشاد متأخر هم دیده می‌شود. و دلالت بر این مطلب دارد که کشف رنج به عنوان قانون یقینی وجود داشتن حقیقتی است ارزشمند و حرکت ساز.^{۷۳} انسان باید بداند که دنیا محل درآمیختگی رنج و خوشی و مشقت و لذت است. آن چنان‌که هر آسایش آستن ناکامی است و هیچ لذتی قرار و ثبات ندارد. گویا اساس عالم رنج است. خاستگاه این رنج فقط به دنیا باز نمی‌گردد، بلکه طبیعت انسان نیز یکی از عوامل آن است. در «گیتا» انسان در کشمکشی بین دو طبیعت آسمانی و اهریمنی خود باید مسیر کمال را طی کند. آنجا که می‌گوید: «انسان باید خویش را بوسیله خویش ارتقا دهد؛ زیرا خود او هم دوست خویش و هم دشمن خویش است.»^{۷۴} پس اگر به تمایلات نفسانی میدان دهد و نفس طغیان کند، نجات برای او ناممکن می‌گردد.

یوگا معتقد است که درون انسان بسیار پیچیده است و از بیماری‌های بسیار رنج می‌برد. ذهن انسان به خاطر تمایلات شدید، در ضمیر ناخودآگاهش در حالت بی‌نظمی می‌باشد. تا زمانی که این تمایلات وجود دارند، ذهن به ناچار در جهت‌هایی حرکت می‌کند که اجرای تمایلاتش را جست‌وجو کند. در نتیجه، دچار آشفتگی می‌شود. ذهن آشفته نمی‌تواند متمرکز شود و آن برای تفکر و مراقبه، که او را به سعادت ابدی و درک نفس هدایت می‌کند، نامناسب می‌باشد. انسان با کمک راهکارهای عملی می‌تواند ذهنش را از مشغله‌های جهان آزاد و متمرکز نموده، به تفکری واحد در درون خود دست یابد تا به درک خداوند بزرگ هدایت شود.

در مکتب یوگا- سانکهایه علت و منشأ رنج انسان عبارت است از:

۱. معرفت کاذب یا جهل ۲. ادراک خطا ۳. اشتیاق به لذت ۴. نفرت و گریز از درد ۵. ترس از مرگ

بنابراین، اگر خواهان رهایی هستیم، ناگزیر باید فعالیت‌های ذهن و بدن را به گونه‌ای مهار کنیم. در این صورت، نفس واقعیت خود را بشناسد و درک نماید که او متمایز از ذهن و بدن بوده و عقلی است که به خودی خود درخشنده و تابناک است. هدف فلسفه یوگا رسیدن به همین نقطه است.^{۷۵}

توجه خاص مکتب یوگا، انجام اعمال یوگاست که وسیله‌ای مطمئن برای نیل به «معرفت» می‌باشد. داشتن آن در مکتب سانکهییه نیز شرط ضروری رسیدن به رهایی انسان است. البته لازم یادآوری است که اکثر مکاتب هندی، ارزش یوگا را به عنوان یک شیوه معتبر برای تحقق معرفت، بی‌واسطه درباره ماهیت نفس و کشف حقایق فلسفی و دینی مورد پذیرش قرار داده‌اند.

نجات و راه یوگا

گفته شد که مکتب‌های سانکهییه و یوگا هر دو بر این باورند که فقط با بصیرت معنوی نسبت به اینکه نفس، روحی جاودانه و به طور کامل جدای از بدن و ذهن است، می‌توان به نجات نیل شد. مکتب یوگا برای اشراق ذهن اصول هشت گانه زیر را ارائه می‌کند:

۱. خویشتن‌داری: به معنای صدمه نزدن به زندگی خود و دیگران و اجتناب از ناراستی و دزدی و مهار امیال جسمانی می‌باشد؛

۲. پرورش: یعنی طهارت و پاکسازی برونی و درونی و نیز زهد و رضامندی به داده‌ها و مطالعه منظم در متون مقدس و مطالعه و تعمق درباره خدا و تسلیم در برابر او؛

۳. پرورش اندام: تا بدن از بیماری‌های جسمی رها شده، بتواند انرژی حیات را حفظ و تقویت نماید؛

۴. کنترل تنفس؛ ۵. بازگرفتن حواس: تا امور مختلف مزاحم و مخل ذهن نشوند؛ ۶. تمرکز بر شیء خاص؛ ۷. مراقبه، به این معنا که اندیشه به صورت بی‌وقفه بر روی یک شیء سرازیر شود و حول محور آن متمرکز گردد تا حقیقت و واقعیت آن آشکار شود؛

۸. تمرکز (سامان‌دهی)، به گونه‌ای که ذهن در انجذابی ژرف در شیء مذکور محو گردد، به طوری که آگاهی به خود را از دست بدهد و حتی تفاوت میان خود و شیء را درک نکند.^{۷۶}

ابوریحان بیرونی، که در عرصه مطالعه تطبیقی ادیان، صاحب‌نظر است، به همانندی‌ها و داد و ستدهای فرهنگ هندی و ایرانی اشاره می‌کند. به نظر او، دیدگاه‌ها و باورهای صوفیه مسلمان، به جستارهای (یوگا سوتره) پَتَنجَلِی بسیار نزدیک است. او همچنین همانندی‌های تصوف را با (سانکهییه) و با بَهْکُودِگِیتا یادآور می‌شود. بیرونی نظر (پَتَنجَلِی) را درباره نفس، این گونه بیان می‌کند:

«نفس که تخته‌بند علایق گرفتارکننده نادانی است، همچون برنجی است که در غلاف خود قرار دارد. تا زمانی که در غلاف است، قابلیت رستن و درو دارد و در این میان، گاه زاده می‌شود

و گاه می‌زاید؛ اما چون پوست و غلاف را از برنج برگیرند، آن دیگر محل بروز حوادث مذکور نخواهد بود.^{۷۷} از این رو، درباره چگونگی رهایی از دنیا چنین روایت می‌کند:

متمركز ساختن فكر بر یگانگی خداوند، آدمی را مشغول دریافت چیزی می‌دارد، غیر از آنچه بدان اشتغال داشت. هرکس که خدا را بخواهد، بهانه‌ای می‌جوید تا خیرخواه همه آفریدگان بدون هیچ استثنایی باشد. هرکس که به نفس خویش مشغول شود، هیچ دم و بازدمی را برای سود آن نمی‌کشد و بر نمی‌آورد، هرکس که بدین غایت برسد، نیروی روحی‌اش بر نیروی بدنی‌اش چیره می‌گردد. در این صورت، قدرت بر انجام دادن هشت چیز به او بخشیده می‌شود که با حصول آنها، بی‌نیازی از غیر تحقق می‌یابد؛ چرا که محال است آدمی از آنچه فراتر از توان‌اش است؛ بی‌نیاز شود.

و سپس به برابرسازی این سخن اندیشه صوفیان مسلمان می‌پردازد و می‌نویسد:

اشارت صوفیان در مورد عارف، هنگامی که به مقام معرفت رسیده است نیز همان‌گونه است؛ زیرا ایشان برآنند که او را دو روح است: یکی قدیم، که هیچ‌گونه دگرگونی در آن راه ندارد و با آن از غیب آگاهی می‌یابد و معجزاتی ظاهر می‌کند و آن دیگر، روح بشری است که دگرگون می‌شود و حادث است.^{۷۸}

نجات در اسلام

قرآن کریم فلسفه نزول خود را نجات انسان اعلان می‌نماید و می‌گوید اگر غیر از این بود، هرگز کتاب «فرو فرستاده نمی‌شد». در اندیشه اسلام، انسانی که دین را حق می‌داند و مدعیات آن را صادق می‌شمارد، به نیکی می‌داند که دین برای سعادت و نجات ابدی او آمده است. این نجات «بی‌بدیل»، بدون عمل به دستورات آن ممکن نیست. اینجاست که دو رکن قرآنی «ایمان و عمل صالح» (بقره: ۸۲) شکل می‌گیرد. به همین جهت، یکی از دستاوردهای بعثت انبیاء، نجات بشر دانسته می‌شود. این امر موجبات فوز و فلاح را فراهم می‌سازد. اما سؤال این است که متعلق این نجات چیست؟ آیا متعلق این نجات رنج بشر است؟ و خاستگاه رنج بشر کدام است؟ پرداختن به این سؤالات و یافتن پاسخی جامع، امری مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا از نظر اسلامی، انسان موجودی است دارای حیثیات و جهات متعدد و دین نیز در جهت کمال‌بخشی انسان در تمامی عرصه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی و همچنین تمامی جهات فردی و اجتماعی ارائه گردیده است. از این رو، کاستی یا غفلت از هر یک از این امور، می‌تواند موجب رنج و عدم کمال انسان گردد. قرآنی که موعظه خود را «شفای مؤمنان» (اسراء: ۸۲ و یونس: ۵۷) می‌داند، به تمامی امور مادی و معنوی انسان توجه دارد. همچنین پیامبری که در هر مکان و زمان به «درمان‌گری» می‌پردازد و «طیب دوار»^{۷۹} خوانده می‌شود، از هیچ عیب و فساد

بی‌توجه نمی‌گذرد. اما با این وجود، در راهکار نجات اسلامی، گویا سه مؤلفه برای هر ناظر بیرونی برجسته‌تر به نظر می‌رسد:

الف. دنیا محل گذار است نه مأمن بقا. دنیا سرای دگرگونی و عبرت است. از این رو، نجات حقیقی انسان به این دار لَهو و لعب و فانی مربوط نیست. کعبه آمال انسان فراتر از این دنیا است، بلکه نجات از سردرگمی و ظلمت وجودی و دلپره‌های درونی است که فقط با اصلاح دردهای قلبی و بینایی کوردلی‌ها، این مطلوب حاصل می‌گردد. انسان به مقام اطمینان قلب (نفس مطمئنه) نایل می‌شود.

ب. غایت دین، تعالی انسان و رسیدن به خود اصیل اوست. این تعالی بدون علم و عمل ممکن نیست و با طی مسیر کمال است که انسان با عبور از هر مرحله‌ای به مرتبه‌ای از نجات دست می‌یابد. پس هم آگاهی از آغاز مسیر و مقصد لازم است و هم حرکت در مسیر.^{۸۰} نه آگاهی صرف او را به نتیجه می‌رساند، نه عمل تهی از معرفت.

ج. نقطه مقابل علم و عمل در اندیشه اسلامی، جهل و هوی است. قرآن راه نجات از جهل یا ظن را از یک سو، رجوع به عقل ناب و فکر عبرت‌آموز می‌داند و از سوی دیگر، حکمت آسمانی و وحی الاهی را اصل و نهاد علم و معرفت می‌شمرد. هر دو مطابق با یک امر درونی به نام «فطرت» می‌باشند. این از جانب جهل اما برای رهایی از هوی، که قرآن بیشتر ابتلائات انسان را از این ناحیه می‌داند، طریق نجات رسیدن به تزکیه درون است. خداوند در هیچ جای قرآن تا این اندازه تأکید ننموده است که در سوره شمس پس از «یازده بار قسم» فلاح و رستگاری انسان را در «تزکیه نفس»، و خُسران او را در آلودن جان خویش می‌داند «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّها». اگر کسی از هوی نجات یابد، به هدی وارد می‌شود. البته هدایت یکی بیش نیست، اما هوا متعدّد و متکثر است. به همین دلیل در آیات قرآن تعبیر جمع آن به کار رفته است: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (روم: ۲۸ و ۲۹) که همین نکته بر تأکید معرفت و علم در اسلام دلالتی روشن دارد.

در حقیقت، ایمان و معرفت به خداوند و اسماء و صفات او حالاتی را در روان انسان پدید می‌آورد که به دنبال آن افعال و توجهات او نیز اثر می‌پذیرد. بر همین اساس، علم و معرفت نسبت به ذات، صفات و اسماء و افعال الاهی به نوبه خود، تأثیر عمیقی در برانگیختن مایه‌های فطری دارد که با خدای متعال در ارتباطند و پیدایش حالات خاص الاهی در روان انسان از این رهگذر، در شکل‌دهی به رفتار وی اثر می‌گذارد. آیات و روایات تأثیر معرفت و ایمان در ایجاد این حالات را مورد توجه قرار داده‌اند: خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)؛ تنها دانشمندان از میان بندگان خدا، از وی خشیت دارند. شاید به همین جهت، در روایات اسلامی به شناخت نفس توصیه فراوان شده و آن را سودمندترین معارف طریق

خداشناسی، نشانه کمال عقل، بالاترین حکمت و نردبان صعود خواننده و چهل به نفس خویش را بدترین نوع جهل، که خودفراموشی، گمراهی، تباهی و نادانی نسبت به همه چیز را در پی خواهد داشت، دانسته‌اند.^{۸۱} یکی از گام‌های نخستین در راه اصلاح نفس، خودشناسی است. انسان از طریق خودشناسی بر کرامت نفس و عظمت این خلقت بزرگ الهی و اهمیت روح آدمی، که پرتویی از انوار الهی و نفخه‌ای از نفخات ربانی است، پی می‌برد.^{۸۲} پس آن کس که به معرفت نفس ناآشناست، از برترین حکمت برخوردار است، و آن کس که از آن دور است از راه نجات دور مانده و به معرفت خدای خویش نمی‌رسد. علی‌س‌سرانجام کسانی را که در این وادی گام نهند و به خودشناسی نپردازند، هلاکت قطعی دانسته، می‌فرماید: «آن کس که قدر خود نشناخت، هلاک خواهد شد».^{۸۳}

انسان در اوج

سیر انسان در مراتب و مدارج مختلف اوج و حضيض، از ویژگی‌های انسان است. انسان در اوج، انسانی است که در همه ادیان و مکاتب بدان و ویژگی‌ها و اعمال و صفاتش پرداخته شده است، او الگو و آرمان سایر افراد بشر دانسته می‌شود و بی‌شک اگر مکتبی یا اندیشه‌ای فاقد آن باشد، دارای نقص بزرگ می‌باشد.

مکتب یوگا سانکھییه نیز از این اندیشه تهی نیست. در مرحله نهایی یوگا، یعنی اسام پرجناتا شخص به مرتبتی نائل می‌گردد که ذهن او بر هیچ چیز در عالم متوقف نمی‌گردد و در بند چیزی واقع نمی‌شود، یعنی اثر همه اشیای جهان بر یوگا متوقف می‌شود و از آگاهی محض از وجود مطلق، مجرد و قائم به ذات خود بهره‌مند شده که این هدف غایی زندگی انسان و رهایی از ریشه تمام رنج‌هاست که در اندیشه هندوان چیزی جز چرخه سمساره نیست. البته حتی اگر کسی یک بار بتواند به مرحله سامان‌هی برسد، به معنای رهایی همیشگی او نیست و امکان عودت به شرایط قبل وجود دارد، مگر اینکه تمام اعمال و آثار آنها (کارما) از بین رفته باشد.^{۸۴}

در واقع در اندیشه یوگی، هدف روش‌های یوگا کشف قلمرو تجربه فرا-مادی و نیز هویدا ساختن واقعیت انسان و جهان یعنی نفس واقعی (Átman) است، چیزی که تا ابد، پاک و روشن و آزاد به حیات خود ادامه می‌دهد و یگانه سعادت راستین و دگرگون‌ناپذیر است که هر کس به آن نایل گردد، به مقصود نهایی یعنی نجات از تناسخ دست یافته است.^{۸۵} اما بحث انسان کامل از دیدگاه اسلام بسیار مفصل و دامنه‌دار می‌باشد، در اینجا فقط به اشاره به آن می‌پردازیم: در بررسی‌های قرآنی، کمال نهایی انسان به تهذیب و استکمال نفسانی اوست و آن را هم منوط به استکمال هر دو جنبه علم و عمل می‌داند. انسان کامل کسی است که در این دو عرصه در اوج باشد. آنان در قرآن کریم لایق صفت «مقربین» هستند؛ زیرا به مقام «قرب الهی» نایل شده‌اند. (واقعه: ۱۱؛ آل عمران: ۴۵)

انسان کامل قرآن این‌گونه نیست که فقط قوه عقلانی‌اش به اوج رسیده باشد و یا اینکه مقام وحدت و حقیقت را شهود کرده باشد، یا اینکه به طبیعت و بیرون خویش بی اعتنا گردد؛^{۸۶} بلکه او در همه شئون و مراتب و استعدادهای انسانی در حد کمال می‌باشد. چنین انسانی پس از گذار از همه آزمون‌ها به رشدِ اعلا می‌رسد و «امام» می‌گردد: «و إذا ابتلی إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ... قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴). وصول به چنین کمالی موجب می‌گردد که شخص به نوعی تعادل و توازن دست یابد و همه استعدادهای گوناگون او و همه ارزش‌های انسانی‌اش با هم رشد کنند، و به حدّ اعلا برسد.

آنچه از قرآن کریم برمی‌آید این است که، کامل‌ترین و برجسته‌ترین وصف برای انسان، همان است که او بنده خداوند باشد؛ زیرا انسان و سایر موجودات، مخلوق خداوند و هر موجود مخلوقی، عبد خالق خود است. اگر انسان، خالقیت و مولویت خداوند را دریافت و آگاهی او از همه شئون زندگی و هستی انسان و جهان را پذیرفت و در عمل نیز عبد مطیع خداوند بود، آن گاه به بهترین کمال خود می‌رسد. از این رو، خدای سبحان، مهم‌ترین کمالی را که در قرآن مطرح می‌فرماید، همین عبودیت انسان برای خداست. از این رو، قرآن کریم هم سیر و عروج انسان کامل را بر اساس عبودیت او می‌داند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ» (اسراء: ۱) و هم نزول وحی و کتاب الهی را بر مدار عبودیت وی بیان می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ» (کهف: ۱)

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید که انسان‌شناسی بر بنیان‌هایی استوار است که بررسی آن بنیان‌ها، مقدم بر همه پژوهش‌هایی است که در علوم مختلف مرتبط با انسان پی‌گیری می‌شود. انسان‌شناسی دینی - تطبیقی، یکی از رویکردهای نو در آشنایی و دستیابی به آن بنیان‌ها است؛ چرا که ربط و پیوند دین و ادیان با عرصه‌های مختلف زندگی بشر دیروز و امروز، چنان ضرورتی را برای محققان پدید آورده که بدون آشنایی با آن، تحقیق و مطالعه در زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، مردم‌شناختی، فلسفه، هنر و بسیاری عرصه‌های دیگر، ناکارآمد خواهد ماند.

البته توجه به این نکته ضروری است که آیین هندو یک سنت در حال تکامل است و نه دینی بسیط و متمایز؛ زیرا در آن سخن از پیامبری خاص نیست یا آموزه و اعتقادات جزمی یا عمل خاصی - به جز مواردی اندک - در آن اصالت ندارد، حتی مفهوم خدا در آن محوریتی ندارد. در واقع، ساختار این آیین به دو جهت در تکامل بوده است: یکی به جهت نوآوری‌ها و تحولاتی است که در خود سنت رخ داده و دیگری، به یمن تعامل و سازگاری با دیگر سنت‌ها و مذاهبی که در خود آیین هندو جذب می‌شدند. این دو فرآیند تطور و جذب، تنوع عجیبی از

نظام‌های دینی، عقاید و مراسم عبادی پدید آورده است. به همین جهت، در بحث انسان‌شناسی نیز بر مکتبی خاص (یوگا-سانکھییه) تکیه نمودیم تا تمرکز و فایده بیشتری حاصل شود. انسان در نگاه این مکتب، موجودی صرفاً مادی نیست، بلکه او تعلقش به عالم ماوراء نیز دارد. نفس انسان از بدن و حواس او متمایز است. روح انسان گوهری از عالم برین است که در جهان پست مادی فرو افتاده و به اسارت آن درآمده است. همین امر موجبات از خودبیگانگی و جهل او را فراهم آورده است. این نفس امری ثابت است نه متغیر، به خلاف اندیشه اسلامی. علاوه بر اینکه، محور نجات و آزادی انسان، براساس رنج سمساره شکل می‌گیرد. اما در اسلام انسان به سوی قرب و فلاح در حرکت است و نجات او نیز در این چارچوب معنا می‌یابد؛ یعنی هر اندازه که از غی و ضلالت دوری کند، به هدایت نزدیک می‌گردد. این معنا از طریق عمل و معرفت امکان پذیر است. عمل به احکام و سنت‌های عملی و اخلاقی و معرفت درباره خداوند و درباره خود. روح به این ترتیب عروج می‌کند.

«خودسازی» رکن مهم دیگری است که در هر دو آیین اسلام و یوگا-سانکھییه مورد توجه قرار گرفته است. ذهن و قلب آلوده و مشوش هرگز به درک حقایق عالم بالا نایل نمی‌گردد. بدین جهت، تزکیه نفس ضرورتی غیر قابل انکار دارد؛ زیرا انسان موجودی است برخوردار از جنبه دوگانه خیر و شر و دارای اختیار و قدرت تربیت‌پذیری نامحدود؛ اما تمایزات بسیار جدی نیز در آن قابل رؤیت است. همانند اینکه به ادعان برخی از محققان ریاضت‌های یوگایی، شخص را از اخلاق و اعتدال دور می‌نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد شریف و عسکری خانقاه، *انسان شناسی عمومی*، ص ۱۳.

۲. Encyclopedia AMERICANA, USA, Scholastic Library Publishing, V 2, p 41.

۳. Daršana

۴. Astika

۵. Yoga

۶. Sankhya

۷. Mimamsa.

۸. Vedanta

۹. Niyaya

۱۰. Vayṣeṣika.

۱۱. هرکدام از این جفت‌ها دارای جنبه‌های معروف‌تری هستند که جفت دیگر از او وام گرفته است. Yoga به جنبه عملی، Sankhya به جهان‌شناختی، Mimamsa به مباحث زبان‌شناختی و الفاظ، Vedanta به مباحث الاهیات و متافزیک و وحدت وجود، Niyaya به مباحث منطق و Vayṣeṣika به نظریه اتمی در جهان‌شناسی بیشتر شهرت دارند.

۱۲. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۲، ص ۵۴۶-۵۴۷.

۱۳. James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, V 11, p.189

۱۴. Enumeration.

۱۵. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, V 13, p 47.

۱۶. نینیان اسمارت و ...، سه سنت فلسفی، ترجمه ابوالفضل محمودی، ص ۳۰.

۱۷. James Hastings, Ibid, p 189

۱۸. Kapila.

۱۹. کاپیلا متولد حدود ۵۰۰ میلادی است. امروزه نوشته‌ای از او در دست نیست ولی گفته می‌شود که سانکهییه سوترا که سالیان مدید حدود ۱۴۰۰ م نوشته شده رونوشتی از مکتوبات کاپیلا می‌باشد. ر.ک: معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۱۴۵.

۲۰. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, New York, 1986, v 13, p 47.

۲۱ Patanjali

۲۲ ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۴۵

۲۳ Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, New York, 1986, v 15, p 519.

۲۴ ascetic

۲۵ meditation

۲۶ داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۶۳۶.

۲۷ به نقل از همان، ج ۱، ص ۳۰۷.

۲۸ «کارما یوگا»، راه عمل یا راه انجام وظیفه است بدون چشمداشت نتیجه و پاداش. «دیانا یوگا»، یوگای معرفت، اشراق و شناخت است. در این یوگا دانش می‌تواند زنجیر اسارت انسان از سه حلقه جهل، خواهش‌های نفسانی، و فعل را بردارد. راه رسیدن به این دانش درونی، باز داشتن حواس و تمرکز ذهن است. «بهاکتی یوگا»، راه عشق است عشقی که در آن سالک، هیچ گونه سود دنیایی یا اخروی نمی‌جوید.

۲۹ همان، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳۰ Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v 15, p 519.

۳۱ البته برخی از الفاظ نام برده، دستخوش اشتراک لفظی‌اند و بعضاً با هم ترادف دارند. اما غالباً مراد از ذهن، نوعی خودآگاهی است و مراد از نفس، آن چیزی است که اولاً فاعل آگاهی است و ثانیاً، فاعل اراده. مراد از روح هم، ساحتی است که به تعبیر عرفانی، در آن حصار فردیت در هم می‌شکند و انسان با خدا اتحاد می‌یابد.

۳۲ ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۱۴۶.

۳۳. Puruṣa.

۳۴ Stephen H. Phillips, Classical Indian Metaphysics, U.S.A Open Court publishing company, 1995, p 13.

۳۵ James Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, London, T&T Clark last edition, 1976, V11, p 189.

۳۶ ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۴.

۳۷ همان.

۳۸ همان.

۳۹ داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۲۴.

۴۰ برخی چون افلاطون نفس را مقدم و برخی مانند بوعلی سینا آنها را همراه می‌دانند. ر.ک: احمد واعظی، انسان از دیدگاه اسلام، ص ۳۱.

۴۱ ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۳۶ و ۳۳۰ و ۳۷۰ و ۳۷۸.

۴۲ ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۵۰.

۴۳ همان، ص ۵۵۱

۴۴ ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۷۴.

۴۵ همان.

۴۶ همان.

۴۷ توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص ۹۲.

۴۸. الله لطیف بعباده. (نساء: ۱۲۲)

۴۹. سید بن طاووس، مهج الدعوات، ص ۹۸.

۵۰. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۲۱.

۵۱. اساس این پاداش و عقاب را در آثار کهن هندو، نظام عالم «رتیا» می دانستند که بعدها به مفهوم دارما dharma تبدیل شد.
۵۲. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۲۲.
۵۳. المنجد.
۵۴. عبدالله نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، ص ۴۲۸.
۵۵. سیدمحمسن میرباقری، سیمای انسان مختار در قرآن، ص ۶۰-۶۲.
۵۶. علی شریعتی، انسان، ص ۱۴۵.
۵۷. دهخدا ذیل همین واژه.
۵۸. احمد واعظی، انسان از آغاز تا انجام، ص ۵۱.
۵۹. آلبرت شوایتزر، متفکرین بزرگ هند، ترجمه علی اکبر بامداد، ص ۴۵.
۶۰. P.T.Raju, Structural Depth of Indian Thought, p 6.
۶۱. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۳۱۰.
۶۲. محمدرضا مهدوی کنی، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، ص ۴۱.
۶۳. علی‌بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان، علی بن حسن طبرسی، ج ۱۰، ص ۷۵۵.
۶۴. ان بذوی العقول من الحاجه الی الادب کما یفماً الزرع الی المطر / محمدرضا مهدوی کنی، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، ص ۱۳؛ عبدالواحد تمیمی آمدی، غررالحکم، ج ۱، ص ۲۲۴.
۶۵. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, p48.
۶۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۰۲.
۶۷. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۶۴۲-۶۴۷ (با تلخیص و تصرف)
۶۸. salvation
۶۹. soteriology
۷۰. Reese, W.L., Dictionary of Philosophy & Religion, Eastern & Western Thought.
۷۱. سفر پیدایش، ۱۳/۳ و انجیل یوحنا، ۶/۳؛ رساله پولس رسول به رومیان، ۱۰/۳ - ۱۸.
۷۲. رک: حسین توفیقی، «مقدمه‌ای بر مقایسه ادیان توحیدی»، هفت آسمان، ش ۲۲
۷۳. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v 15, p 520.
۷۴. داریوش شایگان، ادیان و مکاتب فلسفی هند، ج ۱، ص ۳۰۸.
۷۵. ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۵۴.
۷۶. همان، ص ۵۶۳ تا ۵۷۰.
۷۷. تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی چاپ عربی، ص ۴۲.
۷۸. همان، ص ۳۴.
۷۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.
۸۰. عبدالله جوادی آملی، انسان در اسلام، ص ۳۵.
۸۱. رک: محمدتقی مصباح‌یزدی، خودشناسی برای خودسازی، ص ۸.
۸۲. ناصر مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۲۲.
۸۳. نهج البلاغه، قصار ۱۴۹
۸۴. ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۶۱-۵۶۲.
۸۵. همان، ص ۵۷۷.
۸۶. مرتضی مطهری، انسان کامل، ص ۱۵۲-۱۶۴.

منابع

- ابن طاوس، سیدرضی‌الدین، علی بن موسی بن جعفر، *مهج الدعوات*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق
 اسمارت، نینیان و...، *سه سنت فلسفی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
 ایرونتسو، توشی هیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳
 بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، چاپ عربی، حیدرآباد دکن، بی‌نا، ۱۳۷۷.
 تاراچند، *تأثیر اسلام در فرهنگ هند*، ترجمه علی پیرنیا، تهران، پازنگ، ۱۳۷۴.
 تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، امام عصر علیه السلام، بی‌تا.
 توفیقی، حسین، «مقدمه‌ای بر مقایسه ادیان توحیدی»، *هفت آسمان*، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۳، ص ۶۷-۱۱۲.
 جوادی آملی، عبدالله، *انسان در اسلام*، قم، فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ .
 — ، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۷۷.
 چاندرا چاترجی، ساتیش، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان، ۱۳۸۶.
 شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
 شریعتی، علی، *انسان*، تهران، الهام، چ دوم، ۱۳۶۲.
 شریف، محمد و عسکری خانقا، *انسان‌شناسی عمومی*، تهران، سمت، ۱۳۷۸.
 شوایتزر، آلبرت، *متفکرین بزرگ هند*، ترجمه علی اکبر بامداد، تهران، فاروس، ۱۳۵۸.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۹۷۴م
 — ، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، الزهراء، ۱۳۶۹، ج ۱.
 — ، *شیعه در اسلام*، ناشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۰.
 طبرسی، علی بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸.
 مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء تراث، ۱۴۱۲ق.
 مصباح‌یزدی، محمدتقی، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
 مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، قم، صدرا، ۱۳۷۳.
 — ، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
 مکارم‌شیرازی، ناصر، *اخلاق در قرآن*، قم، امام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۷.
 مهدوی کنی، محمدرضا، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ش.
 میرباقری، سیدمحسن، *سیمای انسان مختار در قرآن*، تهران، رایزن، ۱۳۷۸.
 نصری، عبدالله، *میانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، موسسه فیض کاشانی، ۱۳۷۲.
 واعظی، احمد، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
 ساتیش چاندرا چاترجی، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز ادیان، ۱۳۸۶ش، ص ۴۸۸.
 جوادی آملی، عبدالله، *انسان در اسلام*، قم: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۰.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، الزهراء، ۱۳۶۹ ش.
 James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London, T&T Clark last edition, 1976, V 11
 Encyclopedia AMERICANA, USA, Scholastic Library Publishing, 2006, V 2
 Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1986, V 13
 Radha Krishnan, *The Hindu View of Life*, London, George Allen LTD, 1949
 Reese, W.L., *Dictionary of Philosophy & Religion*: Western Thought, London: Humanities Press, 1993
 Stephen H. Phillips, *Classical Indian Metaphysic*, U.S.A Open Court publishing company, 1995
 P.T.Raju, *Structural Depth of Indian Thought*, University of New York Press, 1985

پیامبرانی در مُحاق متون

بررسی تحلیلی - تطبیقی مفهوم و مصادیق اسباط در قرآن و عهدین

علی اسدی*

چکیده

این مقاله با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی به صورت تطبیقی مفهوم «اسباط» را در قرآن و عهدین بررسی می‌کند. دلایل و قراین متعددی نشان می‌دهد که اغلب دیدگاه‌ها درباره اسباط دریافت‌کننده وحی، به ویژه تطبیق آنان بر پسران دوازده‌گانه حضرت یعقوب^ع ناصواب و ناشی از تحریفات کتاب مقدس و اثرپذیری مفسران مسلمان از آن است. اسباط یادشده، افراد معین و برگزیده‌ای از میان نوادگان حضرت یعقوب^ع بوده‌اند که افزون بر استمرار نژادی، به اعتبار جانشینی آن حضرت، مریدان و پیروان معنوی او نیز به شمار می‌رفته‌اند. این جانشینان و رهبران الهی، پس از حضرت یوسف^ع و پیش از حضرت موسی^ع در مصر و میان بنی‌اسرائیل رسالت داشته‌اند.

واژگان کلیدی: سبط، اسباط، قبایل، بنی‌اسرائیل، یعقوب، موسی، یوسف.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. دریافت: ۸۸/۱۰/۱۴ - پذیرش: ۸۹/۰۲/۱۵

مقدمه

قرآن کریم در موارد متعددی به بازشناسی، تصحیح و احیای برخی آموزه‌ها و مفاهیم توحیدی و نیز حوادث و شخصیت‌های مهم تاریخ ادیان آسمانی پرداخته است که به تدریج در طول تاریخ دچار تحریف و انحراف گشته و یا به فراموشی سپرده شده‌اند. این دگرگونی‌ها، گاه با اثرگذاری بر افکار و اذهان مورخان و مفسران مسلمان و راه‌یابی به منابع حدیثی، تاریخی و تفسیری، عقاید و باورهای آنان را نیز به انحراف کشانده و دگرگون ساخته‌اند. از این‌رو، بررسی مستند و تطبیقی این گونه انحرافات، زمینه‌ها و سیر پیدایش آنها از یک سو، و دستیابی به تعریف و روایتی روشن و درست از آن، بر اساس آیات قرآن کریم از سوی دیگر، ضرورت حیاتی دارد. این مهم می‌تواند هدایت‌گر بودن قرآن را به منصف ظهور رسانده و اثر به‌سزایی در اصلاح عقاید و رفتار مسلمانان و چه بسا پیروان سایر ادیان توحیدی داشته باشد. مفهوم و مصادیق اسباط، که قرآن کریم آنها را در کنار شماری از پیامبران الهی و به‌عنوان دریافت کنندگان وحی یاد کرده و از لزوم ایمان به آنان و نفی یهودی و مسیحی بودنشان سخن گفته، یکی از موارد یاد شده است. بررسی منابع تاریخی و تفسیری نشان می‌دهد که، مصادیق اسباط دریافت کننده وحی همواره در هاله‌ای از ابهام بوده است. این موضوع چندان به صورت مستقل، تطبیقی و تحلیلی مورد پژوهش قرار نگرفته است. مفسرانی که در ذیل آیات مربوط به صورت بسیار کلی به آن پرداخته‌اند، اغلب در این باره از گزارش‌های عهد عتیق اثر پذیرشده و یا به اختلاف گرائیده‌اند. این نوشتار بر آن است تا ضمن تحلیل و بررسی تطبیقی گزارش‌های کتاب مقدس، قرآن کریم، مفسران، منابع لغوی و احادیث اسلامی، پاسخی نسبتاً روشن درباره هویت، ویژگی‌ها و دوره تاریخی اسباط به دست آورد. معرفی پسران حضرت یعقوب علیه السلام به‌عنوان اسباط و چرایی اختلاف نظر مفسران مسلمان، پرسش‌های دیگری است که این پژوهش در صدد پاسخگویی به آنهاست.

۱. مفهوم شناسی اسباط

فرهنگ‌نویسان عربی و واژه پژوهان قرآنی، «أسباط» را جمع «سَبَط» و دارای ساختار عربی دانسته‌اند، اما عربی یا دخیل بودن سَبَط مورد اختلاف است.

الف. اسباط، واژه‌ای عربی: بسیاری از فرهنگ‌نویسان عربی و نیز شماری از مفسران مسلمان^۱ با اعتقاد به عربی بودن واژه «سَبَط»، آن را برگرفته از ریشه «س - ب - ط» دانسته و کاربردها و معانی مختلفی برای آن گفته‌اند. بررسی کاربردهای متفاوت و متعدد این ماده و واژگان برگرفته از آن^۲ و نیز گزارش‌های واژه‌نگاران از معنای آن نشان می‌دهد که، ریشه «س - ب - ط» در اصل به معنای امتداد و انتشار اموری به کار می‌رود که منشأ و ریشه واحدی

داشته و امتداد و انتشار آنها به صورت طبیعی و آسان صورت می‌گیرد.^۳ کاربرد در مواردی چون موی صاف و آویخته،^۴ باران انبوه،^۵ درختی بلند و پرشاخ و برگ در میان رمل‌ها،^۶ نوادگان و افراد یک نسل^۷ مؤید این معناست. بر همین اساس، گروهی بر این باورند که «سَبَط» به معنای نوه^۸ و بیشتر نوه دختر^۹ و اسباط به معنای نوادگان و نسلی است که همگی مانند شاخه‌های یک درخت، از یک پدر و امتداد او به شمار می‌روند.^{۱۰} با توجه به همین معناست که، در صورت اضافه شدن سبط به یهود و بنی‌اسرائیل، معنای قبیله (=گروهی از یک ریشه پدری) برای آن گفته شده است. در تفاوت سبط و قبیله گفته‌اند: اولی در مورد نسل اسحاق و دومی درباره نسل اسماعیل و برای بازشناسی آنها از یکدیگر به کار می‌رود.^{۱۱} کاربرد سبط به معنای گروه و جماعت در برخی احادیث^{۱۲} مؤید معنای اخیر است.

در این میان، برخی واژه‌نگاران، «سبط» را به معنای فرزند و نواده برخوردار از جایگاهی ویژه در میان یک نسل پدری نیز دانسته‌اند.^{۱۳} این معنا به رغم نادر بودن، هماهنگی قابل توجهی با موارد کاربرد نخستین سبط در عهد عتیق، ظاهر آیات مربوط، و نیز احادیث اسلامی دارد.

ب. اسباط، واژه‌ای دخیل: جلال‌الدین سیوطی در کتاب *المتوکلی*، «سبط» را از واژگان دخیل و عبری و در *الاتقان* از مبهمات قرآن می‌داند.^{۱۴} همچنین برخی خاورشناسان بر این باورند که، واژه یادشده پس از ورود به زبان عربی، بر اساس قواعد آن جمع بسته شده است. با این تفاوت که، برخی آن را عبری و برگرفته از «شَبَط» به معنای «عصا» یا «جماعتی که رئیسی با عصا آن را رهبری می‌کند» و برخی دیگر سریانی می‌دانند.^{۱۵} آرتور جفری، معتقد است که ریشه اصلی این واژه، عبری است. وی شمار قابل توجهی از پژوهشگران اروپایی را یاد می‌کند که با اعتقاد به وامگیری مستقیم «سَبَط» از زبان عبری، برای آن دلیل و حجت آورده‌اند.^{۱۶} گزارش این دسته از پژوهشگران درباره وجود واژگانی بسیار نزدیک به سبط در زبان‌های آرامی (شَبَط = زدن)، سبایی (س ب ط = عصا زدن)، آشوری (شَبَط و شَباطو = زدن، شکست دادن)، عبری (شَبَط و شَباط = عصا زدن) و نمونه‌هایی از همین دست در دیگر زبان‌های سامی – حامی، در کنار کاربرد فراوان آن در عهد عتیق و نبود شاهد مستندی درباره کاربرد آن در اشعار عربی پیش از اسلام، می‌تواند مؤیدی بر معرب بودن سَبَط باشد.^{۱۷} از سوی دیگر، یاد کرد قرآن از اسباط در کنار نام‌هایی چون ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، موسی، عیسی علیهم‌السلام و... (بقره: ۱۳۶، ۱۴۰ / نساء: ۱۶۳)، که همه عبری و کاملاً برای اهل کتاب آشناست، می‌تواند مؤید دیگری بر دخیل و معرب بودن سبط و آشنایی کامل اهل کتاب با آن و نیز مصادیق اسباط باشد.

مفهوم اصطلاحی: اسباط در منابع تفسیری^{۱۸}، تاریخی^{۱۹} و نظایر آن، اغلب به معنای قبایل دوازده‌گانه بنی‌اسرائیل آمده است، بر این اساس، تعداد پسران دوازده‌گانه حضرت یعقوب علیه السلام به عنوان نیاکان نخست بنی‌اسرائیل و با نام آنها، دسته‌بندی شده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

مفهوم‌شناسی، مصادیق و پیامبری اسباط، همچنین تاریخ و تحولات زندگی دینی و سیاسی آنان، با بیان‌های متفاوت در اغلب منابع لغوی، تفسیری، تاریخی و داستانی مسلمانان آمده است. در میان منابع لغوی، *لسان‌العرب* نسبتاً مفهوم‌شناسی مبسوطی درباره سبط و اسباط ارائه کرده است.^{۲۰} نویسندگان *التحقیق* پس از گزارش اقوال بسیاری از لغت‌شناسان و نیز فرازهایی از کتاب مقدس و قاموس آن، تلاش کرده است تا معنای واحدی از همه کاربردهای مختلف اسباط در قرآن را ارائه دهد.^{۲۱} رتورجفیری با اعتقاد به این‌که اسباط همیشه اشاره به بنی‌اسرائیل دارد، گمان کرده است که قرآن کریم با کاربرد اسباط به معنای قبایل دوازده‌گانه بنی‌اسرائیل (اعراف: ۱۶۰) از یک سو، و یادکرد آنان به عنوان دریافت‌کنندگان وحی (بقره: ۱۳۶، ۱۴۰) از سوی دیگر، انبیای صغاری را که یهودیان آنها را دوازده تن می‌شمارند، با دوازده سبط بنی‌اسرائیل درهم آمیخته است. وی ضمن جالب خواندن تلاش فرهنگ‌نویسان عربی در ارائه ریشه و تبار عربی برای اسباط، آن را قانع‌کننده نمی‌داند. و با گزارش دیدگاه متفاوت شماری از خاورشناسان، دخیل بودن واژه «سبط» و جمع بسته شدن آن را براساس قواعد عربی برمی‌گزیند.^{۲۲} در میان مفسران، طبری، طوسی و طبرسی در کنار بحث‌های واژه‌شناختی نسبتاً مفصلی درباره مصادیق اسباط، نیاکان، سران و رهبران، تاریخ و تحولات زندگی سیاسی و دینی و دلایل اعتقاد به نبوت آنان، دیدگاه‌های مختلفی را گزارش و بررسی کرده‌اند.^{۲۳} از میان منابع تاریخی و داستانی نیز تاریخ یعقوبی،^{۲۴} طبری،^{۲۵} مروج الذهب^{۲۶} و مع‌الانبیاء،^{۲۷} اغلب با اثرپذیری از گزارش‌های کتاب مقدس، درباره فرزندان یعقوب علیه السلام، قبایل دوازده‌گانه بنی‌اسرائیل و رهبران، پادشاهان و پیامبران آنها به بحث و بررسی پرداخته‌اند. منابع مزبور، مباحث یاد شده را در تاریخ انبیا آورده‌اند.

با توجه به اینکه مفسران و مورخان مسلمان در تعیین مصداق اسباط دریافت‌کننده وحی، دچار اختلاف شده و شماری از آنها با اثرپذیری از گزارش‌های عهد قدیم به توجیه ظاهر آیات پرداخته‌اند، پیش از بررسی دیدگاه قرآن کریم و مفسران درباره اسباط، به بررسی دیدگاه عهدین در این باره می‌پردازیم تا میزان سازگاری آن با آیات قرآن و نیز اثرپذیری منابع تفسیری از آن روشن گردد.

۳. اسباط در عهدین

عهد عتیق، تاریخ زندگی فرزندان یعقوب و قبایل پدید آمده از آنان را، که به اسباط دوازده‌گانه شهره‌اند، به تفصیل بیان کرده است. بر پایه این گزارش، پسران دوازده‌گانه حضرت یعقوب علیه السلام، از چهار همسر وی به دنیا آمدند. حضرت یعقوب علیه السلام برای ازدواج با راحیل، ۷ سال پدر وی، لابان را خدمت کرد. اما لابان با فریب و نیرنگ، او را وادار ساخت که با «لیه» خواهر بزرگ‌تر راحیل ازدواج کند. حضرت یعقوب علیه السلام از همسر خود صاحب شش پسر به نام‌های رَعُوبِن، شِمْعُون، لِيُوی، يَهُوداه، زَبُولُون، یساکار شد. از سوی دیگر، یعقوب علیه السلام در برابر خدمت به لابان به مدت هفت سال دیگر، راحیل را نیز به همسری خود درآورد. راحیل به سبب نازا بودن، کنیزش، بلهه را به شوهر خود داد تا برای او فرزندی به دنیا آورد. بلهه، دان و نَفْتَالِی را برای یعقوب علیه السلام به دنیا آورد. لیه خواهر بزرگ‌تر برای حفظ جایگاه خود در نزد شوهرش، کنیز خود زلفه را در اختیار وی قرار داد. یعقوب علیه السلام از زلفه نیز صاحب دو فرزند به نام‌های گاد و آشیر شد. و سرانجام نازایی راحیل از میان رفت و او نیز یوسف و بنیامین را برای شوهرش به دنیا آورد.^{۲۸}

عهد عتیق (ترجمه فارسی و عربی)، پس از گزارش وصیت‌های یعقوب به پسرانش در زمان مرگ، در کنار بیان نام و تصویری از شخصیت هر یک از آنها از زبان یعقوب علیه السلام، آنان را دوازده سبط اسرائیل (یعقوب)^{۲۹} می‌خواند.^{۳۰} با توجه به اینکه در موارد متعددی از این افراد با عنوان «پسران یعقوب علیه السلام» یاد شده است^{۳۱} و فقط در اینجا، آن هم پس از بیان وصیت‌های یعقوب علیه السلام، با عنوان «اسباط» معرفی می‌شوند، شاید بتوان گفت که در این کاربرد، «سبط» به معنای وصی و جانشین برگزیده و موعود برای یعقوب علیه السلام است، اما وصیت‌های ویژه یعقوب به یوسف پیش از دیگران^{۳۲} و داستان خواب یوسف مبنی بر سجده برادران در برابر او^{۳۳} (یوسف: ۴ - ۶) فقط جانشینی یوسف علیه السلام را می‌رساند. تورات نیز که تصویر آن از برادران یوسف علیه السلام - به جز بنیامین - به مراتب تیره‌تر از سیمای آنان در قرآن است^{۳۴ و ۳۵}، هیچ اشاره‌ای به نبوت آنها نمی‌کند.

نسل هر یک از پسران یعقوب علیه السلام نیز به علاوه به اسم هر یک از آنها، در جای جای عهد عتیق (ترجمه فارسی و عربی) با نام «سبط» خوانده شده‌اند.^{۳۶} در این کاربرد، هر سبطی متشکل از قبایل متعددی بوده و در معرفی و شناخت هویت افراد و گروه‌ها به کار می‌رود.^{۳۷} از میان اولاد برادران، دو فرزند یوسف، به نام‌های مَنَسِی و آفرائیم، هر کدام برای خود قبیله‌ای تشکیل دادند.^{۳۸} بدین‌سان، بنی‌یوسف خود به دو سبط بنی‌منسی و بنی‌افرائیم تقسیم شدند. این دو سبط، در کنار یازده سبط یعقوب، جمعاً سیزده سبط را پدید آوردند. پس از گذشت

زمان و توالی نسل‌ها از هر کدام اینان، قبایلی به وجود آمد و آنان «اسباط بنی‌اسرائیل» یا «بنی‌اسرائیل» خوانده شدند.

از گزارش تورات برمی‌آید که نوادگان یعقوب علیه السلام، پیش از افزایش پرشمارشان، بیشتر با نام «بنی‌اسرائیل» خوانده می‌شدند.^{۳۹} اما پس از خروج از مصر و بیشتر برای ساماندهی نظامی جنگ‌جویان و بر اساس انتساب به یکی از پسران یعقوب، به اسباط دوازده‌گانه تقسیم شدند.^{۴۰} (اعراف: ۱۶۰) سبط لوی، که به سبب ارائه خدمات دینی در معبد، معاش آن به وسیله سبط‌های دیگر تأمین می‌شد، جزو اسباط دوازده‌گانه به شمار نرفته^{۴۱} و به جای آن، سبط افریم و منسه (دو پسر یوسف علیه السلام) قرار داشتند.^{۴۲}

اسباط دوازده‌گانه، که با گذشت زمان پرشمار می‌شدند، با تقسیم سرزمین موعود میان خود^{۴۳} هر یک دارای رئیس و مستقل شده^{۴۴} و با حفظ ارتباط،^{۴۵} تا زمان مرگ سلیمان علیه السلام، در سرزمین واحدی می‌زیستند. اما پس از مرگ وی، دشمنی میان سبط یهودا و افریم، به تجزیه سرزمین به دو بخش منجر شد.^{۴۶} سبط یهودا و بنیامین با پیوستن به رحبعام، فرزند سلیمان علیه السلام، بخش جنوبی سرزمین را «کشور یهودا» و اسباط ده‌گانه دیگر با پیوستن به یاربعام پسر نیاط، بخش شمالی را «اسرائیل» نام نهادند.^{۴۷}

گزارش عهدین از حضور پررنگ و نمادین اسباط و شمار دوازده‌گانه آنها در فرهنگ و حیات دینی یهود، از جایگاه ممتاز آنان در نزد یهودیان خبر می‌دهد. مواردی چون قطعه سنگ‌های گرانبها و منقش به نام دوازده سبط بنی‌اسرائیل در سینه بند هارون^{۴۸} و لباس رسمی کاهن بزرگ به نشان نیابت از آنان،^{۴۹} جاسوسان گسیل شده از سوی حضرت موسی علیه السلام به کنعان^{۵۰} (مائد: ۱۲)، انبیای صغار پس از موسی علیه السلام، انواع هدیه و قربانی برای خدا^{۵۱}، وکلای سلیمان^{۵۲} و مجسمه‌های شیر بر روی پله‌های شش‌گانه تخت وی،^{۵۳} حتی مدت زمان زینت زنان^{۵۴} و جز آن^{۵۵}، عدد دوازده داشته‌اند. چنانکه این عدد اساس دسته‌بندی تیره‌ها، قبایل و عشیره‌های بنی‌اسرائیل، مورد توجه در پیدایش پسران^{۵۶} و مبنای نظام شمارشی بابلیان بوده است.^{۵۷}

در عهد جدید نیز دوازده رسول برگزیده حضرت عیسی علیه السلام،^{۵۸} دروازه‌های دوازده‌گانه اورشلیم جدید با سر در منقش به نام اسباط اسرائیل^{۵۹} و تقسیم رؤیاهای آسمانی به دوازده قسم از سوی یوحنا^{۶۰} و جز آن^{۶۱} عدد دوازده دارد. عهد جدید غالباً دوازده حواری حضرت عیسی علیه السلام را در مقابل اسباط بنی‌اسرائیل قرار داده است. چنانکه بر اساس وعده عیسی علیه السلام به هنگام رستاخیز، داوری دوازده سبط بنی‌اسرائیل بر عهده دوازده حواری وی خواهد بود.^{۶۲} در حالی که مسیح علیه السلام خود، از سبط یهودا شمرده شده است.^{۶۳}

۴. اسباط در قرآن و تفاسیر

واژه «اسباط» پنج بار در پنج آیه از چهار سوره قرآن آمده است. در آیه ۱۶۰ اعراف، که به صورت نکره آمده، مراد از آن تیره‌ها و گروه‌های دوازده‌گانه قوم موسی علیه السلام است. اما در موارد دیگر، اسباط دارای «ال» تعریف بوده و از آنها به عنوان دریافت کنندگان وحی و لزوم ایمان به آنان یاد و بر نفی یهودی و نصرانی بودنشان تصریح شده است. ظاهر آیات، به ویژه نام بردن از آنها در کنار افرادی که همه از انبیای الهی هستند، نشان می‌دهد که آنها پیامبر بودند. همچنین بر اساس ترتیب یادکرد آنها، می‌توان گفت که اسباط در دوره تاریخی پس از حضرت یعقوب علیه السلام و پیش از حضرت موسی علیه السلام می‌زیسته‌اند. (بقره: ۱۳۶، ۱۴۰ / آل عمران: ۸۴ / نساء: ۱۶۳)

۱. قبایل دوازده‌گانه بنی اسرائیل: قرآن کریم در آیه ۱۶۰ سوره اعراف، با اشاره به تقسیم قوم موسی علیه السلام به دوازده گروه، آن را به عنوان یکی از نعمت‌های خداوند به بنی اسرائیل یاد می‌کند: *«وَقَطَعْنَهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا...»*. بیشتر مفسران، «اسباطاً» را به سبب جمع بودن، بدل از «اثنتی عَشْرَةَ»، تمیز آن را «فرقه» (در تقدیر) و «أمماً» را صفت «اسباطاً» یا حال از آن دانسته‌اند؛^{۶۵} یعنی هریک از اسباط، خود چندین دسته و گروه بسیار بزرگ و پرشمار بوده‌اند.^{۶۶} برخی نیز آن را تمیز و به منزله مفرد دانسته‌اند.^{۶۷} این دسته‌بندی بر اساس انتساب قبایل بنی اسرائیل به پسران دوازده‌گانه یعقوب علیه السلام (یوسف: ۴) صورت گرفته بود.^{۶۸} چنانکه از بخش بعدی آیه نیز برمی‌آید، مفسران سبب دسته‌بندی یاد شده را که بنا بر ظاهر آیه در زمان حضرت موسی علیه السلام و هنگام آوارگی بنی اسرائیل در بیابان‌های اطراف سرزمین مقدس روی داده است،^{۶۹} تسهیل در اداره امور آنان و پیشگیری از اختلاف بر سر آب، غذا و... می‌دانند.^{۷۰} اداره هر یک از اسباط به وسیله رئیس آن، رهبری قوم را برای حضرت موسی علیه السلام آسان می‌کرد.^{۷۱} برخی مفسران در ذیل آیات مربوط به شکافته شدن دریا برای بنی اسرائیل، از باز شدن دوازده راه جداگانه به تعداد اسباط سخن گفته‌اند.^{۷۲} ولی چنانکه گذشت، ظاهر آیه ۱۶۰ اعراف و آیات پس از آن نشان می‌دهد که، دسته بندی یاد شده پس از پشت سر نهادن دریا و در بیابان انجام گرفته است.

قرآن در ادامه با شمردن سایر نعمت‌های الهی، بر اسباط (قبایل دوازده‌گانه)، همانند دوازده چشمه به تعداد آنان، سایبانی از ابر، منّ و سلوی، اجازه سکونت در بیت المقدس، بهره‌مندی از مواهب آن و آمرزش گناهان به شرط فرمان‌برداری از خداوند (اعراف: ۱۶۰-۱۶۱) یاد می‌کند و اینکه چگونه گروهی از آنان، به رغم همه نعمت‌های یاد شده، دست به نافرمانی، ستمگری و تحریف کلام الهی زده و گرفتار عذاب شدند. (اعراف: ۱۶۰، ۱۶۲)

۲. اسباط دریافت کننده وحی: قرآن کریم، با اشاره به افراد معینی به وسیله لفظ معرفه «الاسباط» از نزول وحی بر آنان، لزوم ایمان مسلمانان به آنها سخن گفته و یهودی و نصرانی بودن آنان را نفی می‌کند.

۲/۱. نزول وحی بر اسباط: در آیه ۱۶۳ سوره نساء از نزول وحی بر اسباط، همانند شماری از پیامبران بزرگ، یاد شده است: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآثِينَ دَاوُودَ زَبُورًا».

این آیه در ادامه گزارش قرآن پیرامون فرازهایی از تاریخ شرک‌آلود و کفرآمیز حیات دینی یهود، به ویژه چگونگی برخورد آنان با انبیا آمده است. بر اساس این آیات، اهل کتاب با ابراز ایمان نسبت به پیامبران گذشته و انکار پیامبر اسلام، میان آنان تفاوت قائل شدند. ولی قرآن کریم بعثت پیامبر اکرم ﷺ و نزول کتاب آسمانی بر او را دارای پیشینه، استمرار حرکت پیامبران گذشته و ماهیتی یکسان با رسالت آنان می‌خواند.^{۷۳}

شأن نزول و چگونگی ارتباط آیه ۱۶۳ نساء با آیات پیشین مورد اختلاف است. بر اساس تفسیر ابن عباس، آیه در احتجاج با یهود نازل شده است؛ چرا که آنان با اعتقاد به نزول تدریجی تورات از پیامبر اکرم ﷺ خواستند تا کتابی همانند آن، به عنوان گواه صدق نبوت خویش بیاورد. قرآن با گزارش نمونه‌هایی از برخورد ناشایست آنان در برخورد با آیات الهی و پیامبران خویش، درخواست مزبور را بهانه‌جویی و از سر لجاجت و عناد می‌خواند. (نساء: ۱۵۳ - ۱۶۱) و هنگامی که یهودیان در واکنش به این افشاگری، نزول وحی پس از موسی ﷺ را انکار کردند، خداوند با یادآوری نزول وحی بر شماری از انبیا، از جمله اسباط، ادعای آنها را تکذیب کرد.^{۷۴} بر این اساس، آیه ۱۶۳ سوره نساء، در پاسخی دیگر به برخورد اهل کتاب با پیامبر اسلام ﷺ، نزول وحی بر آن حضرت را استمرار حرکت همه انبیای گذشته، (نساء: ۱۶۴ - ۱۶۵) از جمله پیامبران یاد شده، که مورد تأیید اهل کتابند، دانسته و آنها را، به رغم همه تفاوت‌ها، دارای هویت و هدفی واحد می‌خواند (نساء: ۱۶۴ - ۱۶۵).

علامه طباطبائی در دیدگاهی کاملاً متفاوت، آیه مورد بحث را فقط با آیه پیش از خود مرتبط، و آن را بیانگر علت ایمان راسخان در علم و مؤمنان اهل کتاب به پیامبر اسلام ﷺ و قرآن دانسته است. (نساء: ۱۶۲)، با این توضیح که، چون آنها با توجه به آشنایی خویش با نزول وحی بر پیامبران یاد شده می‌دانستند که بعثت پیامبر اسلام ﷺ و نزول قرآن بر وی، ادامه همان حرکت است و امری شگفت و بی‌سابقه نیست، به وی ایمان آوردند.^{۷۵} به هر حال، آیه مورد

بحث، بسیار صریح و روشن، اسباط را در کنار کسانی یاد می‌کند که همه آنها بدون استثنا از پیامبران الهی بودند و وحی بر آنان نازل شده است.

۲/۲. لزوم ایمان به اسباط: تأمل در برخی آیات،^{۷۶} به ویژه مقایسه آن با پاره‌ای از گزارش‌های تورات^{۷۷} نشان می‌دهد که، هر یک از یهود و نصارا با پیوند هویت دینی و نژادی خویش به ابراهیم علیه السلام (از طریق اسباط ← یعقوب ← اسحاق)، خود را وارث همه وعده‌های خداوند به وی، همچنین فرزند و حبیب خدا (مائده: ۱۸) پنداشته و با افتخار به آن، (بقره: ۱۴۰؛ آل عمران: ۶۷) هدایت و حق ورود به بهشت را فقط در گرو یهودی و نصرانی شدن می‌دانستند. (بقره: ۱۱۱، ۱۳۵). آنان بر همین اساس خود را از ایمان آوردن به پیامبر اسلام و قرآن بی‌نیاز دانسته و بین پیامبران الهی تبعیض قائل می‌شدند. قرآن کریم در نقد این رویکرد، با تأکید بر لزوم ایمان مسلمانان به قرآن کریم و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در کنار ایمان به همه انبیای الهی از جمله اسباط، بر عدم تفاوت میان پیامبران الهی و آموزه‌های نازل شده بر آنان تصریح می‌کند: «قولوا ءامنا بالله وما أنزل إلینا وما أنزل إلی ابرهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الأسباط و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لأنفرق بین أحد منهم و نحن له مسلمون». (بقره: ۱۳۶ و آل عمران: ۸۴) قرآن که با نگرشی فراتر از زمان، مکان و نژاد، چنین ایمانی را «اسلام» (آل عمران: ۸۴ - ۸۵)، «مایه حتمی هدایت» (بقره: ۱۳۷)، «دین حنیف ابراهیم» (بقره: ۱۳۵) می‌داند با گزارش بخش‌های ویژه‌ای از کارها و سخنان پیامبران یادشده، افزون بر تنزیه آنان از باورهای شرک‌آلود و کفرآمیز یهود و نصارا، بر هویت واحد و توحیدی دین آنان، که همان دین حنیف ابراهیم است، تصریح می‌کند.^{۷۸} از دیدگاه قرآن کریم اگر کسی دین و آیینی غیر از این را برگزیند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیان‌کاران خواهد بود (آل عمران: ۸۵).

۲/۳- نفی یهودی و نصرانی بودن اسباط: قرآن کریم در کنار گزارش یکی از باورهای مهم اهل کتاب درباره هویت دینی، شماری از پیامبران پیشین، به ویژه ابراهیم علیه السلام، آن را به چالش کشیده^{۷۹} و با معرفی «ارسال رسل و انزال کتب» به عنوان یک حرکت توحیدی واحد (نساء: ۱۶۳)، نگرش قوم‌گرایانه و انحصارطلبانه به تاریخ انبیا و دین ابراهیم علیه السلام را رد می‌کند. (بقره: ۱۴۰) توضیح اینکه، هر یک از یهود و نصارا ادعا می‌کردند که ابراهیم علیه السلام، اسماعیل علیه السلام... و اسباط، پیرو دین آنان بودند. قرآن کریم، با رد صریح یهودی و نصرانی بودن انبیای یاد شده، اهل کتاب را به سبب تحریف و کتمان حقایق در این باره، ستمگر می‌خواند: «أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ...». (بقره: ۱۴۰)

۲/۴. مصادیق اسباط دریافت‌کننده وحی: کاربرد اسباط در قرآن به معنای تیره‌ها و گروه‌های دوازده‌گانه قوم موسی علیه السلام و نیز به عنوان دریافت‌کنندگان وحی از یک سو، و خلط میان این دو

و نیز اثرپذیری شمار قابل توجهی از منابع تاریخی،^{۸۰} تفسیری^{۸۱} و نیز برخی منابع حدیثی^{۸۲} مسلمانان از گزارش‌های عهد عتیق از سوی دیگر، دیدگاه‌های متفاوت و گاه متضادی را درباره معنای لغوی سبط و مصادیق اسباط دریافت کننده وحی پدید آورده است. چنانکه شماری از دانشمندان شیعه^{۸۳} و سنی^{۸۴} نیز برداشت و بعد توجیه کرده‌اند. تصریح آیه ۱۶۳ سوره نساء، مبنی بر وحی بر اسباط، قرار گرفتن نام آنها در کنار پیامبران یادشده در آیات و نیز لزوم ایمان به آنها در ردّ تبعیض بین انبیای الهی، پیامبر بودن آنان را می‌رساند. در این باره چهار نظریه وجود دارد:

الف. پسران دوازده‌گانه یعقوب: مشهور^{۸۵} مفسران اهل سنت به پیروی از مفسران نخستینی چون قتاده، سدی و محمد/بن/اسحاق، اسباط دریافت کننده وحی را همان پسران دوازده‌گانه یعقوب^{۸۶} دانسته‌اند. این دیدگاه، به سبب تصویر ارائه شده از برادران یوسف^{۸۷} در قرآن، از سوی مفسران شیعه^{۸۷} و برخی دیگر از اهل سنت^{۸۸} رد شده است. این دسته از مفسران، که بر اساس دلایلی از کتاب، سنت و عقل معتقد به عصمت انبیا^{۸۹} حتی پیش از بلوغ و نبوت هستند، شخصیت فکری و رفتاری ارائه شده از برادران یوسف^{۹۰} را با عصمت ناسازگار خوانده‌اند. توضیح اینکه، قرآن اموری چون حسادت نسبت به یوسف^{۹۱}، دسیسه برای کشتن وی، اتفاق نظر برای به چاه افکندن او، دروغ‌گویی و صحنه‌سازی برای فریب پدر و گمراه خواندن او، فروختن یوسف^{۹۲} و اتهام دزدی به وی، اعتراف به گناه و طلب مغفرت الهی را به آنها نسبت می‌دهد.^{۸۹} درحالی‌که، چنین مسائل و رفتارهایی از ساحت انبیای الهی به دور بوده و با عصمت آنان سازگار نیست.

برخی از مفسران معتقد به این نظریه، در واکنش به چالش یاد شده، با اعتقاد به پیامبری و اسباط بودن پسران یعقوب و برای تنزیه آنان، امور یاد شده را گناه صغیره یا مربوط به پیش از بلوغ و نبوت دانسته‌اند.^{۹۰} این پاسخ از سوی شماری از مفسران گروه مقابل و با استناد به آیات ۹ و ۹۷ سوره یوسف رد شده است.^{۹۱} این آیات تصمیم برادران یوسف^{۹۲} برای کشتن یا افکندن وی به درون چاه، اعتراف آنان به گناه خویش و درخواستشان از پدر برای طلب آمرزش برای آنان را گزارش می‌کند. این امور بر گناهکاری آنان دلالت کرده و صغیره بودن گناه آنان و یا مربوط بودن آن به زمان پیش از بلوغ را رد می‌کند.

عالمانی چون شریف مرتضی (م. ۴۳۶ ق.)، شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق.) و طبرسی (م. ۵۴۶ ق.) در عین پذیرش اسباط بودن پسران یعقوب^{۹۳}، گفته‌اند که وحی فقط بر برخی از آنان - که در امور یاد شده دخیل نبودند - نازل شده بود. این گروه از مفسران، سبب نسبت نزول وحی بر همه اسباط را موظف بودن همه آنان به پیروی از وحی دانسته‌اند.^{۹۲} اما این دیدگاه نیز همانند دیدگاه گروه نخست از مفسران اهل سنت، با چالش‌های جدی مواجه است؛ چرا که با مواردی مانند ظاهر آیات یاد شده که از نزول وحی بر همه اسباط و لزوم ایمان به

همه آنان حکایت می‌کند، سازگار نیست. همچنین صریح نبودن واژه «اسباط» در برادران یوسف علیه السلام،^{۹۳} عدم یاد کرد قرآن از آنها به عنوان پیامبر در آیات دیگر^{۹۴} و انتساب رفتارهای یاد شده درباره حضرت یوسف علیه السلام به همه آنان، به جز بنیامین، از چالش‌های پیش‌روی این نظریه است. مهم‌تر از همه، اگر آنان مراد بودند، تعبیر «یعقوب و بنیه» (بقره: ۱۳۲ - ۱۳۳) رساتر و روشن‌تر بود.^{۹۵} پندار پیامبری برادران یوسف علیه السلام، که متأثر از اطلاق اسباط بر آنان در تورات و تطبیق آنها بر اسباط دریافت‌کننده وحی، پدید آمده، در احادیث اسلامی نیز رد شده است.^{۹۶}

ب. قبایل دوازده‌گانه بنی اسرائیل: مفسرانی که اسباط دریافت‌کننده وحی را کسانی غیر از

برادران یوسف علیه السلام دانسته‌اند نیز در تعیین مصداق آن، به اختلاف گراییده‌اند. در این میان، مفسرانی مانند زمخشری (د.۵۳۸ق.د.) و فخر رازی (د.۶۰۶ق.د.)، که آنها را بر همان گروه‌های دوازده‌گانه قوم موسی علیه السلام (اعراف: ۱۶۰) تطبیق کرده‌اند، در توضیح نسبت نزول وحی به همه آنها، سبب آن را برانگیخته شدن پیامبرانی از میان آنان دانسته^{۹۷} یا بدون هرگونه توضیح و تعیینی، آن را نوادگان یعقوب و نسل پسران وی تفسیر کرده‌اند.^{۹۸} این دیدگاه نیز با چالش‌های جدی روبرو است. ظاهر آیات مورد بحث، وجود «ال» تعریف در اسباط، برداشت عموم مفسران و نیز نسبت «ظلم» و «فسق»ی که قرآن به اسباط قوم موسی علیه السلام می‌دهد، از مواردی است که با دیدگاه یاد شده سازگاری ندارد. (اعراف: ۱۶۰، ۱۶۲ - ۱۶۳) مهم‌تر از همه این که قرآن کریم، یهودی و نصرانی بودن اسباط دریافت‌کننده وحی را نفی کرده است، (بقره: ۱۴۰) در حالی که، اسباط دوازده‌گانه بنی اسرائیل، همگی یهودی و پیرو دین حضرت موسی علیه السلام بودند.

ج. همه پیامبران مبعوث شده از نسل ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و یعقوب علیهم السلام: نویسنده «التحقیق»، پس از گزارش اقوال بسیاری از لغت‌شناسان و نیز فرازهایی از کتاب مقدس و قاموس آن، تلاش کرده است تا معنای واحدی از همه کاربردهای مختلف اسباط در قرآن ارائه دهد. بر همین اساس، وی اسباط را به معنای «مطلق نسل و نوادگان ابراهیم، اسماعیل و اسحاق»، به ویژه یعقوب و نیز همه پیامبران مبعوث شده از میان آنان دانسته است. از نظر وی اسباط تقریباً معادل «بنی اسرائیل» است.^{۹۹}

مرحوم علامه طباطبائی، اسباط را بر پیامبرانی چون داود، سلیمان، یونس، ایوب و... تطبیق کرده است، پیامبرانی که پس از موسی علیه السلام و از میان بنی اسرائیل برانگیخته شدند.^{۱۰۰} همچنین برخی با افزودن حضرت یوسف، موسی و عیسی علیهم السلام، اسباط را پیامبرانی از نسل حضرت اسحاق و یعقوب علیهم السلام، نیز دانسته‌اند.^{۱۰۱} این دیدگاه‌های نزدیک به هم با آیات مربوط سازگار نیست؛ زیرا در آیات ۱۶۳ - ۱۶۴ سوره نساء، پس از ذکر اسباط، از عیسی، ایوب، یونس، هارون، سلیمان، داوود و موسی علیهم السلام نیز یاد می‌کند.

د. علم خاص: بررسی منابع تاریخی و رجالی نشان می‌دهد که به احتمال بسیار زیاد در این باره نظر دیگری نیز وجود داشته است. بر اساس این دیدگاه، اسباط همانند نام‌های دیگری چون ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و جز آنها، که در کنار آن یاد شده‌اند، عَلم برای فرد معینی تلقی شده است. به احتمال زیاد، بر همین اساس است که مسلمانان پس از آشنایی با این واژه قرآنی و بدون توجه به صورت جمع اسباط، آن را به عنوان عَلم شخصی به کار برده، گاه فرزندان خود را اسباط نام نهاده‌اند.^{۱۰۲}

۵. اسباط در احادیث اسلامی: اسباط و مصادیق و جنبه‌های گوناگون آن و اغلب به صورت جزئی‌تر و روشن‌تر در برخی احادیث منسوب به پیامبر ﷺ و پیشوایان معصوم شیعه ﷺ نیز مورد توجه قرار گرفته است. این احادیث، که می‌توانند در به دست دادن مفهومی روشن‌تر از اسباط و تعیین مصادیق اسباط دریافت‌کننده وحی کمک کنند، مورد توجه مفسران نیز قرار گرفته‌اند. در پاره‌ای از این احادیث، وجود دو سبط برای هر پیامبری پس از وصی وی،^{۱۰۳} برتری اسباط پیامبران نسبت به مردمان دیگر در نزد خدا پس از انبیا و اوصیا،^{۱۰۴} همچنین شهادت شمار فراوانی از اسباط به همراه ده‌ها پیامبر و وصی در طول تاریخ و در سرزمین کربلا^{۱۰۵} گزارش شده است. چنانکه در کاربرد نسبتاً گسترده درباره امام حسن و امام حسین ﷺ و در پی مقایسه پیامبر ﷺ و علی ﷺ با دیگر انبیا و اوصیا، آن دو، سرور^{۱۰۶}، برترین^{۱۰۷}، بهترین^{۱۰۸} و خاتم اسباط^{۱۰۹} و نیز دو سبط پیامبر ﷺ^{۱۱۰} خوانده شده‌اند.^{۱۱۱} همچنین اسباط دریافت‌کننده وحی، دوازده تن^{۱۱۲} و از میان نوادگان یعقوب ﷺ^{۱۱۳} معرفی شده‌اند.

۶. دیدگاه برگزیده: بر اساس گزارش‌های هر چند متفاوت تورات و قرآن، حضرت ابراهیم ﷺ در سنین کهنسالی از نبود فرزندی که وارث وی باشد، اندوهناک بود. از این رو، خداوند به وی وعده تولد اسماعیل ﷺ و سپس اسحاق ﷺ و جانشینی آنان را داد^{۱۱۴} و اینکه نسل وی از طریق آن دو گسترش یافته و اقوام فراوانی پدید خواهند آورد.^{۱۱۵} در گزارش تورات و برخلاف خواست قلبی ابراهیم ﷺ، مجرای تحقق همه وعده‌های خدا در مورد جانشینی، وراثت و ازدیاد نسل وی، اسحاق و پس از وی یعقوب ﷺ و پسران او معرفی شده است. (بقره: ۱۴۱) حتی اسحاق به عنوان ذبیح معرفی می‌شود. (صافات: ۱۰۱ - ۱۱۳) در مقابل، از اسماعیل و فرزندان وی تصویر نسبتاً تیره‌ای ترسیم شده و در یک مورد، به پیدایش دوازده امیر و سرور از میان فرزندان وی و نیز قبایل دوازده‌گانه از آنان اشاره می‌شود.^{۱۱۶} بر این اساس، به نظر می‌رسد وعده آمدن اسباط به عنوان پیامبرانی دوازده‌گانه از همان ابتدا توسط ابراهیم ﷺ داده شده بود. تورات بر اساس نگرش جانبدارانه نویسندگان، ضمن نفی پیدایش آنان از میان نوادگان اسماعیل، آنها را همان پسران دوازده‌گانه یعقوب و نیاکان بنی اسرائیل می‌داند. این در حالی

است که، آیات قرآن و گزارش‌های لغوی، تفسیری و روایی گفته شده نشان می‌دهد که، اسباط دریافت کننده وحی افرادی معین و خاصی^{۱۲۰} از میان نوادگان یعقوب^ع بوده‌اند که افزون بر استمرار نژادی، به اعتبار جانشینی آن حضرت، دنباله معنوی او نیز به شمار می‌رفته‌اند. شمار قابل توجهی از مفسران نیز این دیدگاه را به صراحت^{۱۲۱} یا به صورت یکی از احتمالات^{۱۲۲} بیان کرده‌اند. آنها به دلایل پیش گفته کسانی غیر از پسران یعقوب^ع بوده‌اند.

بر اساس ظاهر آیات مربوط و تصریح برخی احادیث،^{۱۲۳} این جانشینان و رهبران الهی پس از حضرت یوسف^ع و پیش از حضرت موسی^ع در مصر و میان بنی‌اسرائیل رسالت داشته‌اند. توضیح این که، یاد کرد اسباط پس از یعقوب^ع و پیش از موسی^ع در آیات ۱۳۶ و ۱۴۰ سوره بقره: ۸۴ آل‌عمران و ۱۶۴ سوره نساء نشان می‌دهد که، اسباط دریافت کننده وحی به احتمال زیاد در دوره تاریخی پس از یعقوب^ع و پیش از موسی^ع می‌زیسته‌اند. گزارش‌های عهدین،^{۱۲۴} همچنین آیاتی چون ۳۳ و ۶۵ آل‌عمران نشان می‌دهد که ترتیب تاریخی، در ذکر نام پیامبران یاد شده در آیات ۱۳۶ بقره: و ۸۴ آل‌عمران، رعایت شده است. همچنین نام بردن از اسباط در قالب لفظ جمع، که مفرد آن یک وصف عام است و پرهیز از ذکر نام یکایک آنها، می‌تواند از پایین بودن مقام و منزلت اسباط نسبت به پیامبران یاد شده حکایت کند. دیدگاه گروهی از خاورشناسان مؤید سخن گفته شده درباره پایین بودن مقام و منزلت آنان است. توضیح اینکه، شماری از خاورشناسان اسباط را «انبیای صغار» مورد اعتقاد یهود می‌دانند که دوازه تن بوده‌اند.^{۱۲۵} نام آنها، که بعضاً معاصر یکدیگر و همگی از مصنفان عهد عتیق بوده و در دوره تاریخی میان موسی و عیسی^ع می‌زیسته‌اند از این قرار است: هُوشِیع، یهوئیل، عاموس، عوبدیا، یونا، میکاه، ناحوم، حَبَقُوق، صَفِیْناه، حگی، زَکْرِیَّاه بن بَرِکْیَاه و مَلَاکِی. ۱۲۶ البته، دیدگاه خاورشناسان در مورد تطبیق پیامبران یاد شده بر اسباط، درست به نظر نمی‌رسد و با دوره تاریخی یاد شده (پس از یعقوب^ع و پیش از موسی^ع) و نیز گزارش‌های عهد عتیق درباره اسباط سازگاری ندارد. همچنین چنانکه گفته شد، قرآن کریم، یهودی بودن اسباط را نفی می‌کند درحالیکه پیامبران یاد شده در دوره پس از موسی^ع و از پیامبران یهود بودند.

از آیه ۳۴ سوره غافر برمی‌آید که، در دوره تاریخی پس از حضرت یوسف^ع و پیش از حضرت موسی^ع، هیچ پیامبر بزرگی در میان بنی‌اسرائیل برانگیخته نشد. تورات نیز با مسکوت گذاشتن این مرحله تاریخی، تنها به مرگ حضرت یوسف^ع و برادرانش در مصر، ازدیاد نسل بنی‌اسرائیل و آزار و اذیت آنان به دست پادشاهی که نام یوسف^ع را نشنیده بود اشاره کرده، آنگاه با یک جهش تاریخی، بلافاصله پس از پایان سفر تکوین، به سفر خروج و داستان تولد موسی^ع و تلاش‌های وی برای رهایی بنی‌اسرائیل پرداخته است.^{۱۲۷} بدیهی است که

بنی اسرائیل در دوره نسبتاً طولانی پس از حضرت یوسف علیه السلام تا آمدن حضرت موسی علیه السلام بدون پیشوا و رهبر دینی نبوده‌اند، اما عهد عتیق با مسکوت گذاشتن این موضوع، نیاکان نخست بنی اسرائیل را به عنوان اسباط معرفی کرده است که با چالش‌های جدی یادشده مواجه است.

۷. نتیجه‌گیری

قرآن کریم افزون بر قبایل دوازده‌گانه بنی اسرائیل، از افرادی با عنوان اسباط، نزول وحی بر آنان و لزوم ایمان به آنها یاد و یهودی و نصرانی بودن آنان را نفی می‌کند. این کاربرد مشترک در کنار اثرپذیری شماری از مفسران و مورخان مسلمان از گزارش‌های عهد عتیق، موجب پیدایش اختلاف درباره مصادیق اسباط دریافت کننده وحی شده است. پسران دوازده‌گانه یعقوب علیه السلام، قبایل دوازده‌گانه بنی اسرائیل، همه پیامبران مبعوث شده از نسل حضرت یعقوب علیه السلام و اسباط به عنوان علم خاص، دیدگاه‌های مطرح شده درباره مصادیق اسباط دریافت کننده وحی است. هر یک از این دیدگاه‌ها، با چالش‌هایی مواجه است. از مجموع گزارش‌های لغوی، تفسیری، روایی و نیز ظاهر آیات مربوط برمی‌آید که، اسباط دریافت کننده وحی، افراد معین و خاصی از میان نوادگان حضرت یعقوب علیه السلام بوده‌اند که افزون بر استمرار نژادی، به اعتبار جانشینی آن حضرت، دنباله معنوی او نیز به شمار می‌رفته‌اند. این جانشینان و رهبران الهی به احتمال بسیار زیاد پس از حضرت یوسف علیه السلام و پیش از حضرت موسی علیه السلام، در مصر و میان بنی اسرائیل رسالت داشته‌اند.

..... پی نوشت ها

۱. عبدالله العکبری، *املاء ما من به الرحمن*، ج ۱، ص ۲۰۳؛ عبدالله الحسین العکبری، علی محمد البجاوی، *التبیان فی اعراب القرآن*، ج ۱، ص ۲۰۳؛ سید محمود الوسی، *روح المعانی*، مج ۴، ج ۶، ص ۲۶.
۲. خلیل بن احمد فراهیدی، *ترتیب العین*، ص ۳۵۹؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصاحح*، ج ۳، ص ۱۱۲۹؛ ابن اثیر، *النهایه*، ج ۲، ص ۳۳۴، «سبط».
۳. راغب اصفهانی، *مفردات*، ص ۳۹۴؛ ابوهلال العسکری، *الفروق اللغویه*، ص ۲۷۱؛ حسن مصطفوی، *التحقیق*، ج ۵، ص ۳۳، «سبط».
۴. خلیل بن احمد فراهیدی، *ترتیب العین*، ج ۷، ص ۲۱۹؛ مجدالدین فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، ج ۱، ص ۹۰۳.
۵. مجدالدین فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، ج ۱، ص ۹۰۳، «سبط».
۶. ابوهلال العسکری، *الفروق اللغویه*، ص ۲۷۱؛ همو، *القاموس المحیط*، ج ۲، ص ۳۶۲؛ زبیدی، *تاج العروس*، ج ۱۰، ص ۲۷۳.
۷. خلیل بن احمد فراهیدی، *ترتیب العین*، ص ۳۵۹؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصاحح*، ج ۳، ص ۱۱۲۹؛ حسن مصطفوی، *التحقیق*، ج ۵، ص ۳۳، «سبط».
۸. همو، *الصاحح*، ج ۳، ص ۱۱۲۹؛ همو، *التحقیق*، ج ۵، ص ۳۵، «سبط».
۹. ابوهلال العسکری، *الفروق اللغویه*، ص ۲۷۱.
۱۰. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۴، ص ۷۵۲؛ راغب، *مفردات*، ص ۲۲۲؛ حسن مصطفوی، *التحقیق*، ج ۵، ص ۳۳، «سبط».
۱۱. خلیل بن احمد فراهیدی، *ترتیب العین*، ص ۳۵۹؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصاحح*، ج ۳، ص ۱۱۲۹؛ فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، ج ۲، ص ۳۲۶، «سبط».
۱۲. کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۴۴۴؛ سیدرضی، *نهج البلاغه*، خطبه ۱۷۱؛ شیخ طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۵۶.
۱۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۷، ص ۳۱۰؛ فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، ج ۲، ص ۳۲۶؛ زبیدی، *تاج العروس*، ج ۱۰، ص ۲۷۳، «سبط».
۱۴. جلال الدین السیوطی، *المتوکلی*، ص ۱۲۶ و *الاتقان*، ج ۲، ص ۳۱۶.
۱۵. آرتور جفری، *واژه‌های دخیل*، ترجمه، فریدون بدره‌ای، ص ۱۱۵؛ مسترهاکس، *قاموس الكتاب المقدس*، ص ۴۵۵.
۱۶. همو، *واژه‌های دخیل*، ص ۱۱۵.
۱۷. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, P.986 - 987.۴-
۱۸. محمد بن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۱، ص ۷۸۹-۷۹۰؛
۱۹. احمد بن یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ج ۱، ص ۳۱؛ محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۲؛ علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.
۲۰. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۷، ص ۳۱۱.
۲۱. حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج ۵، ص ۳۱-۳۵.

- ۲۲ آرتور جفری، *واژه‌های دخیل*، ص ۱۱۴-۱۱۵.
- ۲۳ محمد بن جریر طبری، *جامع البیان*؛ شیخ طوسی، *التبیان*؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، «ذیل آیات».
- ۲۴ احمد بن یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ج ۱، ص ۳۱.
- ۲۵ محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۲.
- ۲۶ علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.
- ۲۷ عقیف عبدالفتاح طیاره، *مع الانبیاء فی القرآن الکریم*، ص ۱۵۶.
- ۲۸ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدس*، تکوین باب ۲۹؛ نیز ۳۰-۱: ۲۴؛ ۳۵: ۱۶-۱۸، ۲۳-۲۶.
- ۲۹ کتاب مقدس، تکوین ۳۵: ۱۱؛ ۳۷: ۴.
- ۳۰ همان، تکوین ۴۹: ۲-۲۸.
- ۳۱ همان، تکوین ۳۳: ۵، ۷؛ ۳۴: ۲۵، ۲۷.
- ۳۲ همان، تکوین ۴۷: ۲۹-۳۱؛ ۴۸: ۲۲.
- ۳۳ همان، تکوین ۳۷: ۵-۷، ۹.
- ۳۴ همان، تکوین ۳۷: ۲-۳۶؛ ۳۸: ۱۵-۱۸؛ اعداد ۱: ۲-۴؛ ۲۶: ۵۵؛ اخبار اول: ۲۸: ۱.
- ۳۵ یوسف: ۵-۹، ۱۵-۱۸، ۲۰، ۲۷، ۹۱، ۹۵، ۹۷.
- ۳۶ کتاب مقدس، تکوین اعداد ۱: ۴-۵۴؛ ۲: ۱-۳۴.
- ۳۷ همان، ۱۸: ۱۱، ۲۱؛ ۱۹: ۸، ۳۱، ۳۹، ۴۸؛ ۲۱: ۲۷، ۷.
- ۳۸ همان، اعداد، ۲۶: ۲۸.
- ۳۹ همان، خروج ۱-۳۰؛ ۳۱: ۲، ۶؛ ۳۵: ۳۰، ۳۴، ۳۸.
- ۴۰ همان، اعداد ۱: ۴-۵۴؛ ۲: ۱-۳۴.
- ۴۱ همان، اعداد ۱: ۴۷-۵۱؛ ۲۶: ۲۲.
- ۴۲ همان، اعداد ۱: ۳۲-۳۵.
- ۴۳ همان، اعداد ۲۶: ۵۳-۵۶.
- ۴۴ همان، اعداد ۱: ۴-۱۶؛ اخبار اول ۲۷: ۵-۲۲.
- ۴۵ بطرس عبدالملک، *قاموس الكتاب المقدس*، ص ۷۰.
- ۴۶ کتاب مقدس، شموئیل دوم ۲: ۴-۹؛ ۱۹: ۴۱-۴۳.
- ۴۷ همان، اخبار دوم ۱: ۱-۱۴.
- ۴۸ همان، خروج ۲۸: ۲۱؛ ۳۹: ۱۴.
- ۴۹ بطرس عبدالملک، *قاموس الكتاب المقدس*، ص ۵۴۰.
- ۵۰ کتاب مقدس، توریة مثنی ۱: ۲۲-۲۴.
- ۵۱ همان، لویان ۲۴: ۵؛ اعداد ۷: ۸۴-۸۷؛ ۲۹: ۱۷؛ عزرا ۸: ۳۵.
- ۵۲ همان، ملوک اول ۴: ۷.
- ۵۳ همان، ملوک اول ۱۰: ۲۰.
- ۵۴ همان، استیر ۲: ۱۲.
- ۵۵ همان، یوشع ۳: ۱۲؛ ۴: ۲-۴؛ ۸-۹؛ شموئیل دوم ۲: ۱۵؛ ملوک اول ۷: ۲۵؛ ۱۸: ۳۱.
- ۵۶ همان، اخبار اول ۲۵: ۹-۳۱.
- ۵۷ بطرس عبدالملک، *قاموس الكتاب المقدس*، ص ۶۰۸.
- ۵۸ فاضل خان همدانی، کتاب مقدس، انجیل مرقس ۳: ۱۴-۱۵؛ انجیل لوقا ۶: ۱۳.
- ۵۹ همان، مکاشفات یوحنا ۲۱: ۱۲.
- ۶۰ همان، مکاشفات یوحنا ۷: ۴-۸.
- ۶۱ همان، انجیل متی: ۱۹: ۲۸؛ ۲۶: ۵۳؛ مکاشفات یوحنا ۷: ۵-۷؛ ۱۲: ۱؛ ۱۴: ۱۶.
- ۶۲ همان، انجیل متی ۱۹: ۲۸.
- ۶۳ نامه پولس به عبرانیان، ۷: ۱۴.

- ۶۴ محمد بن احمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۷، ص ۳۰۳؛ محمد بن علی شوکانی، فتح القدر، ج ۲، ص ۲۵۵.
- ۶۵ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۵۲؛ محمد عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۳۳؛ محمد بن احمد تفسیر قرطبی، ج ۷، ص ۱۹۳.
- ۶۶ محمود بن عمر الزمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۱۶۸؛ محمد عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۳۳؛ عبدالله بن احمد النسفی، تفسیر نسفی، ج ۲، ص ۴۲؛ حسن مصطفوی، التحقیق، ج ۵، ص ۳۵.
- ۶۷ حسن مصطفوی، التحقیق، ج ۵، ص ۳۵.
- ۶۸ محمد بن حسن طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۷-۸؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۷۸؛ محمد عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۳۲-۳۳.
- ۶۹ سید محمود آلوسی، روح المعانی، مج ۷، ج ۱۲، ص ۱۸۴؛ حسن مصطفوی، التحقیق، ج ۵، ص ۳۴.
- ۷۰ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۵۴؛ سید محمود آلوسی، روح المعانی، مج ۱، ج ۱، ص ۲۷۱؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۳۸۱.
- ۷۱ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۵۴؛ محمد بن احمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۷، ص ۳۰۳؛ ناصر مکارم شیرازی و دیگران، نمونه، ج ۵، ص ۲۵۷.
- ۷۲ علی ابن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۲۲؛ مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳.
- ۷۳ نساء: ۱۶۲ و نیز ۱۶۴ - ۱۶۵
- ۷۴ محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۳۷-۳۸؛ محمد بن حسن طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۱۵۳؛ محمد عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۱۰۸.
- ۷۵ سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۱۴۰-۱۴۱.
- ۷۶ بقره: ۱۳۳، ۱۴۰-۱۴۱ / آل عمران: ۶۵-۶۸.
- ۷۷ فاضل خان همدانی، کتاب مقدس، تکوین ۲۲: ۱۰، ۱۳: ۲۶؛ ۵: ۳؛ ۲۷: ۳۸-۱؛ ۵۰: ۲۶-۲۵؛ ۴۹: ۲۸؛ خروج ۱: ۷-۱.
- ۷۸ بقره: ۱۲۴-۱۳۳، ۱۳۵.
- ۷۹ بقره: ۱۴۰ / آل عمران: ۶۷.
- ۸۰ احمد بن یعقوب، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۱؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ علی ابن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.
- ۸۱ محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۷۸۹؛ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۳۸۰؛ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۹۳.
- ۸۲ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۱۶؛ کمال الدین، ص ۲۱۶؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۲، ص ۵۷۰.
- ۸۳ الشریف المرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۶۸؛ العاملی، الانتصار، ج ۴، ص ۶۵؛ محمد تقی موسوی اصفهانی، مکیال المکارم، ج ۲، ص ۳۳۶.
- ۸۴ محمود بن عمر الزمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۹۵، ۱۹۷؛ محمد عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۳۲؛ سید محمود آلوسی، روح المعانی، مج ۱، ج ۱، ص ۳۹۵.
- ۸۵ محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۶، ص ۶۹.
- ۸۶ محمد بن جریر طبری، جامع البیان، مج ۱، ج ۱، ص ۴۳۸؛ محمد بن احمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۹۶؛ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۹۳.
- ۸۷ محمد بن حسن طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۸۲؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۰۵؛ سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۱، ص ۹۳-۹۴.
- ۸۸ سید محمود آلوسی، روح المعانی، مج ۱، ج ۱، ص ۶۲۱.
- ۸۹ یوسف: ۵-۹، ۱۵-۱۸، ۲۰، ۷۷، ۹۱، ۹۵، ۹۷.
- ۹۰ الشریف المرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۶۸؛ العاملی، الانتصار، ج ۴، ص ۶۵.
- ۹۱ محمد بن حسن طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۱۰۱؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۲۴؛ سید محمود آلوسی، روح المعانی، مج ۱، ج ۱، ص ۶۲۱.

- ۹۲ الشریف المرتضی، *تنزیه الانبیاء*، ص ۶۸؛ محمد بن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۱، ص ۴۸۲؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۴۰۵.
- ۹۳ محمد رشید رضا، *تفسیر المنار*، ج ۶، ص ۶۹؛ سید محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۹۳.
- ۹۴ محمد بن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۱، ص ۴۸۲؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۴۰۵؛ سید محمود آلوسی، *روح المعانی*، مج ۱، ج ۱، ص ۶۲۱.
- ۹۵ سید محمود آلوسی، *روح المعانی*، مج ۷، ج ۱۲، ص ۲۷۷.
- ۹۶ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۸، ص ۲۴۶؛ محمد بن علی الصدوق، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۲۴۴؛ کمال الدین، ص ۱۴۴.
- ۹۷ ابن حجر العسقلانی، *فتح الباری*، ج ۶، ص ۲۹۸؛ محمد رشید رضا، *تفسیر المنار*، ج ۶، ص ۶۹؛ سید محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۱، ص ۳۱۲.
- ۹۸ محمود بن عمر الزمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۱۹۵؛ محمد عمر فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۴، ص ۹۲؛ کنز الدقایق، ج ۲، ص ۱۶۷.
- ۹۹ حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج ۵، ص ۳۱-۳۵.
- ۱۰۰ سید محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۳، ص ۳۳۶.
- ۱۰۱ محمد بن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۱، ص ۴۸۲؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۳، ص ۲۱۶.
- ۱۰۲ برای نمونه ر.ک: احمد بن یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۴۴۲؛ محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۲۶ و ج ۷، ص ۳۴۵؛ *ستقریب التهذیب*، ص ۹۸.
- ۱۰۳ علی بن محمد خزاعی، *کفایة الاثر*، ص ۸۰؛ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳۶، ص ۳۱۲.
- ۱۰۴ ابوجعفر الطبری الشیعی، *دلائل الامامة*، ص ۷۸؛ یغمان تمیمی، *شرح الاخبار*، ج ۱، ص ۱۲۴.
- ۱۰۵ جعفر بن محمد ابن قولویه قمی، *کامل الزیارات*، ص ۴۵۳؛ محمد بن الحسن الطوسی، *تهذیب*، ج ۶، ص ۸۳؛ محمد بن الحسن الحر العاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱۴، ص ۵۱۷.
- ۱۰۶ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۸، ص ۵۰؛ محمد بن علی صدوق، *الامالی*، ص ۶۹۱؛ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۴۳، ص ۳.
- ۱۰۷ یغمان تمیمی، *شرح الاخبار*، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ج ۳، ص ۱۰۱.
- ۱۰۸ علی ابن محمد خزاعی، *کفایة الاثر*، ص ۸۰؛ ابوجعفر محمد الطبری الشیعی، *دلائل الامامة*، ص ۴۷۹؛ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳۶، ص ۳۱۱.
- ۱۰۹ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۲۲، ص ۱۱۱.
- ۱۱۰ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۵۱۶؛ جعفر بن محمد ابن قولویه قمی، *کامل الزیارات*، ص ۵۱۵؛ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳۶، ص ۲۸۴.
- ۱۱۱ ابوعبدالله احمد بن حنبل شیبانی، *مسند احمد*، ج ۴، ص ۱۷۲؛ ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، ج ۱، ص ۵۱؛ محمد عیسی ترمذی، *سنن ترمذی*، ج ۵، ص ۳۲۴.
- ۱۱۲ علی ابن محمد خزاعی، *کفایة الاثر*، ص ۱۴، ص ۸۰؛ محمد بن علی شهر آشوب، *مناقب آل ابیطالب*، ج ۱، ص ۲۵۹؛ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳۶، ص ۲۸۴.
- ۱۱۳ علی ابن محمد خزاعی، *کفایة الاثر*، ص ۸۰؛ فضل بن حسن طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۱، ص ۳۱۹؛ محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۷، ص ۲۷۹.
- ۱۱۴ هود: ۷۱ - ۷۲ / ابراهیم: ۳۹ / عنکبوت: ۲۷.
- ۱۱۵ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدسه*، تکوین ۱۵: ۵۲-۱۷: ۴-۱۶، ص ۲۰.
- ۱۱۶ آل عمران: ۳۳ - ۳۴ / انعام: ۸۴ - ۸۷.
- ۱۱۷ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدسه*، تکوین ۲۶: ۴-۳: ۲۷-۲۹، ۳۶-۴۰: ۳۵-۱۱-۱۲.
- ۱۱۸ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدسه*، تکوین ۲۲: ۱۳-۲.
- ۱۱۹ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدسه*، تکوین ۱۶: ۱۲: ۱۷: ۲۰.
- فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، ج ۲، ص ۳۲۶؛ سعید بن هبه الله الراوندی، *الخرائج و الجرائع*، ج ۲، ص ۹۰۸.
- ۱۲۱ محمود بن عمر الزمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۵۹۰؛ محمد عمر فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۴، ص ۹۲؛ حسن مصطفوی، *التحقیق*، ج ۵، ص ۳۳.

-
- ۱۲۲ محمد بن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۶، ص ۱۰۱؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۵، ص ۳۹۰؛ سید محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۳۱۲.
- ۱۲۳ ابو حمزه ثمالی، *تفسیر ابی حمزه*، ص ۱۳۱؛ فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۲، ص ۲۲۳.
- ۱۲۴ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدسه تکوین* ۱۶: ۱۵؛ ۲۱: ۲-۳؛ ۲۵: ۲۵-۲۶؛ ۴۹: ۲۸؛ خروج ۲: ۱۰.
- ۱۲۵ آرتور جفری، *واژه های دخیل*، ص ۱۱۵، «اسباط».
- ۱۲۶ بطرس عبدالملک، *قاموس الكتاب المقدسه*، ص ۵۸۷، ۹۲۵.
- ۱۲۷ فاضل خان همدانی، *کتاب مقدسه تکوین*، ۵۰: ۲۶-۲۲؛ خروج ۱: ۲۲-۱.

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه صبحی صالح، تهران، دارالاسوه، ۱۴۱۵ق.
- ابن اثیر، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، به کوشش محمود محمد طناخی و طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، قم، کتابفروشی وجدانی، ۱۳۵۶ش.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، به کوشش محمدفواد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ق.
- ابن منظور، *لسان العرب*، به کوشش علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش یوسف مرعشی، بیروت، دارالمعرفه، چ سوم، ۱۴۰۹ق.
- ابوهلال العسکری، *معجم الفروق اللغویه*، قم، اسلامی، ۱۴۱۲ق.
- آرتور جفری، *واژه های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۷۲ش.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش محمدحسین عرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
- ترذی، محمدعیسی، سنن الترمذی، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ق.
- تنزیه الانبیاء، الشریف المرتضی، بیروت، دارالاضواء، چ دوم، ۱۴۰۹ق.
- ثمالی، ابوحمزه، *تفسیر القرآن الکریم*، گردآوری محمدحسین حرزالدین، به کوشش محمدهادی معرفت، قم، الهادی، ۱۴۲۰ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، به کوشش عبدالغفور العطار، قاهره، ۱۳۷۶ق.
- حاکم نیشابوری، *المستدرک علی الصحیحین*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- حر عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه اهل‌البت، ۱۴۱۲ق.
- خزاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثني عشر*، به کوشش سید عبداللطیف حسین کوه کمره ای، قم، بیدار، ۱۴۰۱ق.
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، اول، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- راوندی، سعید بن هبة الله، *الخرائج و الجرائح*، قم، موسسه الامام المهدی، بی تا.
- رشیدالدین میبدی، ابوالفضل، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به کوشش علی اکبر حکمت، تهران، امیر کبیر، چ چهارم، ۱۳۶۱ش.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر المنار*، قاهره، دارالمنار، چ چهارم، ۱۳۷۳ق.
- زبیدی حنفی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، دوم، قم، بلاغت، ۱۴۱۵ق.
- سید قطب، *فی ظلال القرآن*، نهم، القاهره، دارالشروق، ۱۴۰۰ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *المتوکلی فیما ورد فی القرآن*، به کوشش عبدالکریم زبیدی، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۰۸ق.
- شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش یوسف البقاعی، بیروت، دارالاضواء، چ دوم، ۱۴۱۲ق.
- شیبانی، ابو عبدالله احمد بن حنبل، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم، ۱۴۱۵ق.
- صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، تهران، اسلامی، چ سوم، ۱۳۵۵ش.
- صدوق، محمد بن علی، *علل الشرایع*، بیروت، علمی، ۱۴۰۸ق.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، علمی، افست، قم، اسلامی، ۱۳۹۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *الاحتجاج*، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، افست، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۰۶ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویلات القرآن*، به کوشش صدق جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵

ق.

طبری شیعی، ابو جعفر محمد، *دلائل الامامه*، به کوشش دراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳ق.
 طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل و احمد حسینی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۴۰۸ق.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
 طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش محمد جعفر شمس الدین، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۲ق.
 طیاره، عقیف عبدالفتاح، *مع الانبیاء فی القرآن الکریم*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۳ق.
 العاملی، الانتصار اهم مناظرات فی شبکات الانترنت، بیروت، دارالسیره، ۱۴۲۱ق.
 عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، دوم، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
 العکبری، عبدالله الحسین و علی محمد البجاوی، *التبیان فی اعراب القرآن*، بی جا، احیاء الکتب العربیه، بی تا.
 العکبری، عبدالله، *املاء ما من به الرحمن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، تهران، مکتبه الصادق، چ دوم، ۱۴۰۲ق.
 فخر رازی، محمد عمر، *التفسیر الکبیر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ چهارم، ۱۴۱۳ق.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، *ترتیب کتاب العین*، به کوشش محمد حسن بکایی، قم، اسلامی، بی تا.
 فیروزآبادی، مجدالدین، *القاموس المحیط*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
 قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ پنجم، ۱۴۱۷ق.
 قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، به کوشش حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه فاضل خان همدانی، به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، بی جا، بی تا، ۱۹۹۰.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۳.
 مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
 مسترهاکس، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
 مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
 موسوی اصفهانی، محمد تقی، *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم*، تحقیق سیدعلی عاشور، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۱ق.

نعمان التیمی، *شرح الاخبار فی فضائل الامه الاطهار*، به کوشش سید محمد حسین جلالی، قم، نشر اسلامی، بی تا.
 یعقوبی، احمد بن یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر، چ ششم، ۱۴۱۵ق.

A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.

آخراالزمان و حیات اخروی در یهودیت و مسیحیت

عباس رسولزاده*

چکیده

شوق آگاهی از سرنوشت، در سرشت آدمی نهاده شده است. با نگرشی کوتاه به تاریخ زندگی بشر درمی یابیم یکی از دغدغه‌های همیشگی انسان، چگونگی فرارسیدن پایان این جهان و حیات پس از مرگ بوده است. برای مباحثی پیرامون آمدن موعود، جاودانگی روح، پایان این جهان و فرارسیدن جهان دیگر، واژه «اسکاتولوژی»^۱ به کار می‌رود. این واژه به معنای شناخت آخراالزمان و آخرت، از کلمه «اسکاتوس» یونانی به معنای «آخر» یا «بعد» گرفته شده است. سه دین ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام، از نزدیک بودن آخراالزمان و آخرت سخن گفته‌اند. جمعی از یهودیان و همه مسیحیان، این دو دوره را به گونه‌ای بر هم منطبق می‌دانند؛ اما جمعی دیگر از یهودیان و همه مسلمانان، آخراالزمان و آخرت و یا به عبارتی، عصر ظهور و روز قیامت را دو دوره جدا از هم می‌دانند.

کلید واژه‌ها: آخراالزمان، ماشیح، موعود، دجال، بازگشت، رستاخیز، پاداش، کیفر، بهشت، جهنم.

* دانش‌آموخته حوزه و پژوهشگر ادیان دریافت: ۸۸/۱۲/۳ - پذیرش: ۸۹/۳/۳۰

آخرالزمان و حیات اخروی در یهودیت

مفهوم آخرالزمان در طول تاریخ یهود تحولاتی را گذرانده است. در کتاب‌هایی که از آخرالزمان سخن به میان آمده، مطالبی مطرح شده که از فرهنگ‌های بابلی، مصری، کنعانی، یونانی و ایرانی ریشه گرفته است. گروهی از کسانی که در مجاورت بنی‌اسرائیل زندگی می‌کردند، به حیات پس از مرگ، به صورت زندگی در قبر عقیده داشتند. به همین دلیل، آنان همراه مردگان خود در گورها وسایل زندگی قرار می‌دادند تا در جهان دیگر از آنها استفاده کنند. برخی از پژوهشگران پنداشته‌اند یهودیان اعتقاد به رستاخیز مردگان را از ایرانیان عهد باستان گرفته‌اند. به گفته آنان، این اعتقاد پس از بازگشت از بابل پدید آمد.^۲ ایرانیان عقیده داشتند در زمان آینده، پس از آنکه «سپنته مئنیو» خدای خیر و روشنایی بر هم‌آورد خود «انگره مئنیو» خدای شر و تاریکی پیروز شود و او را نابود کند، مردگان برخوانند خاست.

اخبار وحشتناک آخرالزمان

در بیشتر پیشگویی‌های مربوط به آخرالزمان، خبرهای وحشتناک و نگران‌کننده‌ای وجود دارد. رؤیاها و هشدارها درباره آخرالزمان و توصیف علائم ظهور موعود، از موضوع‌های رایج در ادبیات پیشگویی است و انبیا از تشویش‌ها و پریشانی‌های پیش از دوران گشایش سخن گفته‌اند.^۳ در باب‌های ۳۸ و ۳۹ کتاب *حزقیال*، نبرد یاجوج و ماجوج^۴ از نشانه‌های آخرالزمان به شمار رفته است. توصیف و پیشگویی یوئیل از «روز عظیم و مهیب خداوند» و بلاهای طاقت‌فرسای آن و گردآوری «باقی‌ماندگان»، نمونه‌ای از این امور است: «آفتاب به تاریکی و ماه به خون مبدل خواهند شد؛ پیش از ظهور یوم عظیم و مهیب خداوند. و واقع خواهد شد هر که نام خداوند را بخواند نجات یابد...»^۵.

در گذشته برخی از بزرگان یهود از ترس این حوادث و فتنه‌ها دعا می‌کردند خدا ظهور ماشیح را در عصر آنان قرار ندهد.^۶ توصیف این حوادث در تلمود^۷ که آن را «تورات شفاهی» نیز می‌نامند، آمده است. هر وقت ببینی که دولت‌ها با هم به جنگ می‌پردازند، منتظر قدم ماشیح باش. بدان که همین‌طور است؛ چون در دوره ابراهیم نیز چنین شد، و هنگامی که دولت‌ها با هم به جنگ پرداختند، برای ابراهیم نجات حاصل شد.^۸ مقدمه ظهور ماشیح، دوران هفت‌ساله‌ای است که در سال هفتم آن جنگ‌هایی در خواهد گرفت و در پایان آن ماشیح فرزند داود ظهور خواهد کرد.^۹

در تومارهای بحرالْمیت^{۱۰} «روز داوری» و «روز خداوند» بسیار نزدیک تصور شده است. نویسندگان این تومارها از پیروان خود می‌خواهند تا هر لحظه منتظر فرارسیدن آن روز باشند. یکی از این تومارها «جنگ فرزندان نور با فرزندان ظلمت» نام دارد. این تومار جنگ بزرگی را

شرح می‌دهد که در آخراالزمان میان نیروهای خیر و شر در خواهد گرفت و سرانجام پس از چهل سال فرزندان نور به یاری خداوند و فرشتگان، بر فرزندان ظلمت و نیروهای شیطانی پیروز خواهند شد. تومار دیگری به نام «سرود شکرگزاری» از داوری بزرگ و پاک شدن جهان از گناه، فساد، مرگ و نو شدن هستی سخن می‌گوید.^{۱۱}

این اندیشه همچنان ادامه داشته تا جایی که بر اساس پیشگویی کتاب زوهر^{۱۲} دوران پیش از آمدن ماشیح برای بنی‌اسرائیل وحشتناک و محنت‌بار خواهد بود. امت‌ها در ستم کردن به بنی‌اسرائیل بر یکدیگر سبقت و پیشی خواهند گرفت و «هر گرفتاری تازه چنان شدید خواهد بود؛ که گرفتاری‌های قبلی را از یادها خواهد برد». پیش از آمدن ماشیح یک ستون آتش در جهان ظاهر خواهد شد و چهل روز در برابر چشمان اقوام روی زمین برپا خواهد بود.^{۱۳}

ماشیح

یکی از دوره‌های تاریخی قوم یهود دوره پادشاهان است. کسانی که در این دوره به پادشاهی می‌رسیدند، به دست انبیا با روغن مسح و به «ماشیح» ملقب می‌شدند.^{۱۴} ماشیح در زبان عبری به معنای «مسح شده» است. ماشیح افزون بر قدرت اجرایی یک پادشاه، جنبه روحانی نیز پیدا می‌کرد. از پادشاهی که به ماشیح ملقب می‌شد، انتظار می‌رفت ظلم را ریشه‌کن و عدالت را در جامعه جاری کند. پادشاه یهود پس از مسح با روغن به وسیله نبی، حاکمیت الهی پیدا می‌کرد و اطاعت از او بر همگان واجب می‌شد.

افزون بر این، در زمان‌های بعد، یهودیان کسانی را که از آنان چنین انتظاری می‌رفت، گرچه مسح نشده باشند، ماشیح می‌نامیدند. برای نمونه، کورش که به یهودیان خدمت کرده بود، در کتاب *اشعیا* «مسیح خداوند»^{۱۵} نامیده می‌شود؛ در حالی که چیزی پیرامون مسح شدن وی در جایی نیامده است. یهودیان تحقق آرزوها و رؤیاهای خود را در شخصیت یک منجی می‌دیدند. موسی، یوشع، شائول (طالوت) و داوود، نمونه‌هایی از منجیان بنی‌اسرائیل در گذشته بودند. شائول، داوود و همچنین پسرش سلیمان پادشاه مسح شده بودند و لقب «ماشیح» داشتند. در کتاب‌هایی که در زمان اسارت بابلی نگاشته شده است، نهایت آرزو و انتظار بنی‌اسرائیل بازگشت به اورشلیم، تجدید بنای معبد، ظهور پادشاهی از نسل داوود و تحقق وعده خداوند در سرزمین موعود است.

بر اساس کتاب دانیال، وی در میان اولین گروه از اسیرانی بود که نزدیک شش قرن قبل از میلاد از اورشلیم به بابل برده شدند؛ اما نقادان کتاب مقدس تاریخ نگارش کتاب دانیال را به دوره مکابیان (میان ۱۰۰ تا ۱۳۵ میلاد) نسبت می‌دهند و نخستین کسی که به این نکته پی برده، فرفور یوس^{۱۶} در قرن سوم میلادی بوده است. بنابراین، نویسنده ناشناس حدود ۴۰۰

سال پس از دوران اسارت بابلی، آن کتاب را نوشته، و به دانیال نسبت داده است. در نتیجه، کتاب دانیال در دوران انقطاع وحی نوشته شده و از آخرین کتاب‌های عهد عتیق است؛ زیرا عالمان یهود اتفاق نظر دارند که نبوت با نخستین ویرانی معبد قطع شد و تنها عده اندکی از پیامبران که در بابل در اسارت بودند، از نبوت داشتند و با درگذشت آنان، نبوت در بنی‌اسرائیل پایان یافت. در کتاب دانیال، منجی یهود در شخصیت یک ماشیح شکل می‌گیرد. این تنها موردی است که عهد عتیق از ماشیح به عنوان یک موعود تعبیر می‌کند.^{۱۷}

ماشیح موعود

ملت‌ها به گذشته خویش می‌بالند و دوران طلایی تاریخ خود را در آن می‌بینند. آنها همچنین دل در گرو آینده دارند و با امید به فرارسیدن آن، روزگار را سپری می‌کنند. در این رهگذر، قوم یهود نیز مستثنا نیست و مانند دیگران با یادآوری گذشته شکوه‌مند خویش در عصر داوود و سلیمان، پیوسته در انتظار آینده‌ای درخشان است. در کتاب‌های پیشگویی عهد عتیق، این اندیشه پیدا شد که آخرالزمان با سختی‌ها و محنت‌های غیرقابل تصویری همراه است، اما خداوند از قوم خود به وسیله یک ماشیح موعود حمایت خواهد کرد.

یهودیان در تاریخ محنت‌بار خود، هرگونه خواری و شکنجه‌ای را به این امید بر خود هموار کرده‌اند که روزی ماشیح بیاید و آنان را از خواری و رنج نجات دهد. به مرور زمان واژه ماشیح برای اشاره به موعود یهود به کار رفت و دل‌های بنی‌اسرائیل از عشق به ماشیح موعود لبریز شد. برخی از یهودیان این آرمان را توسعه دادند و مسائلی بر آن افزودند و گفتند که در دوران ماشیح، برکات طبیعت افزایش می‌یابد. آنان برای دوران ماشیح چیزهایی را بیان کردند که حتی در زمان داوود و سلیمان وجود نداشت.^{۱۸}

در تلمود، صدها بار به ماشیح و رسالت او اشاره شده است. به عقیده عموم یهودیان، ظهور ماشیح و فعالیت‌های او برای بهبود وضع جهان و تأمین سعادت بشر، قسمتی از نقشه خداوند در آغاز آفرینش جهان بوده است.^{۱۹} در یک میدراش این‌گونه آمده است: «از آغاز خلقت عالم، پادشاه ماشیح به دنیا آمد؛ زیرا (لزوم وجود او) حتی پیش از آنکه جهان آفریده شود، به ذهن (خداوند) خطور کرد».^{۲۰}

هویت ماشیح موعود

عالمان یهود درباره این موضوع که ماشیح موعود چه کسی خواهد بود، تحقیقات فراوانی انجام داده‌اند. آنان برای روشن شدن این مطلب آیه‌های کتاب مقدس را به دقت مطالعه و موشکافی کرده‌اند. پیرامون هویت ماشیح موعود عقاید مختلفی اظهار شده است. برخی از صاحب‌نظران

یهودی ماشیح موعود را با داوود پادشاه یکی دانسته‌اند. در کتاب **هوشع** می‌خوانیم: «بعد از آن بنی‌اسرائیل بازگشت نموده، یهوه خدای خویش و پادشاه خود داوود را خواهند طلبید».^{۲۱} دانشمندان این سخن را چنین تفسیر کرده‌اند که «این پادشاه ماشیح است. اگر او جزو زندگان باشد، اسمش داوود است، و اگر هم جزو مردگان باشد (که بعد زنده خواهند شد) نامش داوود است».^{۲۲} حزقیا نیز از کسانی است که برخی وی را ماشیح موعود دانسته‌اند. او یکی از پادشاهان یهود بود که بنی‌اسرائیل وی را به خداترسی و مبارزه با بت‌پرستی می‌شناختند. در دوران حزقیا وضع دینی و اخلاقی مردم بهبود یافت. در قرن اول میلادی، یکی از عالمان یهودی برجسته در بستر مرگ خطاب به شاگردانش می‌گوید: «برای آمدن حزقیا پسر داوود یک تخت پادشاهی آماده کنید».^{۲۳} در ضمن این امر نشان می‌دهد که امید به آمدن ماشیح موعود تا چه اندازه قوت داشته است و افرادی به تحقق سریع آن خوش‌بین بوده‌اند.

نام‌های ماشیح موعود

اهمیت ماشیح موعود در فرهنگ دینی یهود تا آنجاست که گفته می‌شود نام او پیش از آفرینش جهان آفریده شده است: «پیش از آنکه عالم هستی به وجود آید، هفت چیز آفریده شد: تورات، توبه، باغ عدن، جهنم، عرش الاهی، بیت‌المقدس و نام ماشیح».^{۲۴}

برجسته‌ترین و معروف‌ترین نامی که در یهود به ماشیح داده شده، «داوود» است:

ذات قدوس خداوند در آینده داوود دیگری را برای ملت اسرائیل برپا خواهد ساخت. چنان‌که مکتوب است: «ایشان خداوند خدای خود و داوود پادشاه خویش را که برای ایشان برپا خواهم ساخت، خدمت خواهند کرد» (ارمیا ۳۰: ۹). گفته نشده است «برپا ساختم»، بلکه «برپا خواهم ساخت».^{۲۵}

افزون بر نام‌های داوود و حزقیا پسر داوود که اندکی پیش گفته شد، بر اساس تفسیر عالمان یهود از کتاب مقدس، نام‌های دیگری نیز به ماشیح اشاره دارند:

گروهی می‌گویند نامش «شیلو»^{۲۶} خواهد بود؛ چنان‌که مکتوب است: «تا که شیلو بیاید» (پیدایش ۴۹: ۱۰)؛ جمعی می‌گویند: اسم او «بینون» خواهد بود؛ چنان‌که آمده است: «نام او تا ابد باقی خواهد ماند، و اسم او پیش آفتاب دوام خواهد کرد» (مزامیر ۷۲: ۱۷)؛ گروهی می‌گویند: اسم او «حنینا» خواهد بود؛ چنان‌که گفته شده است: «زیرا که بر شما ترحم (به عبری: «حنینا») نخواهم کرد» (ارمیا ۱۶: ۱۳)؛ برخی او را «منحم» (تسلی‌دهنده) می‌دانند؛ آن‌گونه که نوشته شده: «زیرا تسلی‌دهنده و تازه‌کننده جانم از من دور شده است» (مراثی ارمیا ۱: ۱۶)؛ برخی او را «صمح» (شاخه و نهال) نامیده‌اند؛ زیرا در عهد عتیق می‌خوانیم: «اینک مردی که به شاخه مسمی است و از مکان خود خواهد رویید و هیکل خداوند را بنا خواهد نمود ... و بر کرسی او جلوس نموده، حکمرانی خواهد کرد» (زکریا ۶: ۱۲-۱۳). ارزش عددی این دو نام یعنی منحم و صمح برابر و معادل ۱۳۸ است. عده‌ای او را

«برنقله» (فرزند افتاده) می‌نامند؛ زیرا چنین نوشته شده است: «در آن روز خیمه داوود را که افتاده است، بر پا خواهیم نمود» (عاموس ۹: ۱۱).^{۲۷}

یکی دیگر از نام‌های ماشیح «حدرک» (حد: سخت، نیز؛ ر.ک: نرم، معتدل) خواهد بود؛ زیرا او با امت‌ها به سختی و با یهود به نرمی رفتار خواهد کرد.

ویژگی‌های ماشیح موعود

کتاب اشعیا یکی از برجسته‌ترین کتاب‌های پیشگویی در عهد عتیق است. یهودیان با استناد به این کتاب و در نظر گرفتن ویژگی‌های نمادین موعود خود، بر این باور بودند که ماشیح موعود باید از خاندان داوود و از زادگاه او یعنی شهر بیت‌لحم باشد؛ زیرا کتاب اشعیا نجات بنی‌اسرائیل را در شخصیت فرزندی از خاندان داوود می‌داند. اشعیا از نهالی سخن می‌گوید که از تنه‌یسی (پدر داوود) بیرون آمده، روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت. او مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به نفع مظلومان زمین به راستی حکم خواهد نمود.^{۲۸}

همچنین عالمان یهود بر اساس پیشگویی اشعیا نتیجه گرفته‌اند که ماشیح موعود باید «بلاکشیده» باشد و از طبقه رنج‌دیدگان محسوب شود: «لیکن او غم‌های ما را بر خود گرفت و دردهای ما را بر خویش حمل نمود و ما او را از جانب خدا زحمت‌کشیده و مضروب و مبتلا گمان بردیم. حال آنکه به سبب تقصیرهای ما مجروح، و به سبب گناهان ما کوفته گردید».^{۲۹}

الیاس و ماشیح موعود

در پیشگویی‌ها، از شخصیت‌هایی مثبت در کنار ماشیح و شخصیت‌هایی منفی در برابر او نیز سخن به میان می‌آید. در یهودیت، شخصیت مثبتی که کنار ماشیح قرار می‌گیرد، الیاس^{۳۰} است. در عهد عتیق می‌خوانیم الیاس کسی است که در گردباد به آسمان صعود کرد.^{۳۱} در نوشته‌های پس از اسارت بابل، بازگشت الیاس نبی با آخرالزمان پیوند خورده است. او به منزله پیشاهنگ ماشیح مطرح می‌شود. الیاس در واداشتن یهود به توبه و پی‌ریزی صلح و آرامش میان طبقات مختلف و برگرداندن دل‌های پدران و فرزندان به یکدیگر نقش مهمی خواهد داشت. خداوند از زبان نبی خود ملاکی می‌گوید: «اینک من ایلیای نبی را قبل از رسیدن روز عظیم و مهیب خداوند نزد شما خواهیم فرستاد و او دل پدران را به سوی پسران و دل پسران را به سوی پدران خواهد برگردانید؛ مبدا بیایم و زمین را به لعنت بزنم».^{۳۲}

در اپوکریفای عهد عتیق نیز یسوع بن سیراخ خطاب به الیاس که به آسمان رفته است، می‌گوید: «در هشدارهای روزگار آینده نوشته شده است که تو خشم خداوند را پیش از انفجارش فرو می‌نشانی و قلب پدر را به سوی پسر باز می‌گردانی و صلح را میان فرزندان یعقوب برقرار می‌کنی. خوشا به حال کسی که تو را ببیند و در شوق تو بمیرد! ما نیز برای خود حیاتی خواهیم داشت».^{۳۳}

امور ذیل را از جمله فعالیت‌های الیاس شمرده‌اند:

۱. تنظیم همه مواد شریعت و تفسیر کتاب مقدس؛
 ۲. تصحیح همه نسب‌نامه‌هایی که با گذشت زمان تغییر کرده است؛
 ۳. به قتل رساندن سمائیل، یعنی شیطان، سرچشمه تمامی شرور؛
 ۴. اجرای معجزات هفت‌گانه که یکی از آنها زنده کردن ماشیح بن یوسف^{۳۴} خواهد بود.^{۳۵}
- در اذهان بنی‌اسرائیل و معاصران حضرت عیسی^ﷺ در دو هزار سال پیش نیز انتظار بازگشت الیاس وجود داشته است.^{۳۶} در اناجیل آمده است که حضرت عیسی^ﷺ یحیای تعمیددهنده را که به امر هیروودیس تیتراخ زندانی شده بود، با الیاس برابر می‌دانست.^{۳۷} البته خود حضرت یحیی^ﷺ به رهبران یهود گفته بود که وی الیاس نیست.^{۳۸}

دجال و ماشیح موعود

شخصیت منفی‌ای که در مقابل ماشیح قرار می‌گیرد، به دجال معروف است. واژه «دجل» در زبان عربی به معنای «دروغ» و دجال به معنای «بسیار دروغگو» است. از این رو، آب‌طلا که غیر واقع را واقع جلوه می‌دهد، «دجال» نامیده می‌شود. دجال لقب دغل‌باز و ستمگری است که در آخراالزمان مردم را گمراه خواهد کرد و سرانجام به دست ماشیح موعود کشته خواهد شد. یهودیان وی را «آرمیلوس» می‌نامند. آرمیلوس^{۳۹} موجودی است که در اسطوره‌ای از شیطان و تندیس مرمرین زنی در رم زاده می‌شود. یهود او را «زاده شیطان و سنگ» و «پادشاه خبیث» می‌خوانند.

مصادیق ماشیح در گذشته

در طول تاریخ یهود، صدها تن ماشیح خوانده شده‌اند. بعضی از آنان خود چنین ادعایی داشته‌اند و برخی، بدون اینکه ادعایی داشته باشند، دیگران آنان را ماشیح دانسته‌اند. موعود دروغین به زبان عبری «ماشیح شقر» خوانده می‌شود. یوسفوس مورخ مشهور یهود در مواردی از آثار خود شرح داده است که چگونه پیش از خرابی دوم معبد اورشلیم در سال ۷۰ م، افرادی ادعا کرده‌اند همان نجات‌دهنده‌ای هستند که انبیا ظهور او را پیشگویی کرده‌اند. یهودیان عقیده دارند که حضرت عیسی^ﷺ یک ماشیح کاذب بوده است و تاریخ یهود مدعیان مانند وی را بسیار دیده است. حضرت عیسی^ﷺ توقعی را که یهودیان از ماشیح موعود داشتند، برنیارود و آلام و مصائب قوم یهود را کاهش نداد.

در سال ۱۳۱ م، امپراتور هادریانوس در فرمانی ختنه و تعلیمات شریعت یهود را ممنوع کرد. به دنبال آن، یهودیان به رهبری «برکوخوا» (فرزند ستاره) در سال ۱۳۲ م قیام کردند.

برخی از بزرگان یهود او را به عنوان ماشیح موعود پذیرفتند و بر این قیام مهر تأیید زدند. برکوخوا از خاندان داوود نبود، ولی پیروانش او را مصداق این آیه می‌دانستند: «ستاره‌ای (در عبری: کوخاو) از یعقوب طلوع خواهد کرد» (اعداد ۲۴ : ۱۷). در مقابل، کسانی وی را «برکوزبا» (زاده دروغ) می‌خواندند و می‌گفتند ماشیح فرزند داوود هنوز نیامده است.

در سال ۷۵۵ م. ابوعیسی از یهودیان اصفهان در مقام ماشیح اعلام کرد که قوم یهود را از یوغ بیگانگان رهایی خواهد بخشید. او خود را خاتم پیامبران خواند و در مقابل خلافت عباسی شورش کرد. ابوعیسی تحت تأثیر مسیحیت طلاق را ممنوع دانست و خوردن گوشت و نوشیدن شراب و سوگواری برای ویرانی معبد را حرام کرد. شورش او پس از چند سال سرکوب، و ابوعیسی کشته شد. پیروانش اعلام کردند که ابوعیسی زنده، ولی از دیده‌ها پنهان شده است. پس از او، فرقه «عیسویه» یا «اصفهانیه» تأسیس شد و نزدیک به سه قرن پایدار ماند.^{۴۰} گفته می‌شود که یودغان و عنان بن داوود بنیان‌گذاران فرقه قرایی تحت تأثیر افکار و دیدگاه‌های ابوعیسی بوده‌اند.

یهودا یودغان اهل همدان نیز مدعی بود که او ماشیح موعود است. بسیاری از عقاید وی شبیه ابوعیسی بود. یودغان رعایت آداب و رسوم شنبه و اعیاد را برای یهودیان الزامی نمی‌دانست. یودغان عقیده داشت که انسان دارای اختیار است و اجباری در کارهای وی نیست. یودغان با گرایش به شیوه‌های تفسیری معتزله برای عهد عتیق، به ویژه بخش‌هایی که برای خداوند صفات انسانی قائل شده است، تفسیری باطنی ارائه می‌داد. وی بنیان‌گذار فرقه یهودی یودغانیه بود. پیروان یودغان تا سال‌ها پس از مرگ او به بازگشت وی معتقد بودند.^{۴۱}

شبتهای صبی (۱۶۲۶-۱۶۷۶ م) در شهر ازمیر در غرب ترکیه به دنیا آمد. او پس از فراگرفتن آموزش‌های سنتی به تحصیل تورات و تلمود پرداخت. صبی پس از مطالعه و بررسی الاهیات و عرفان یهود در سال ۱۶۴۸ م مدعی شد که ماشیح موعود است. او در سال ۱۶۶۵ م. وارد بیت‌المقدس شد. وی سوار بر اسبی با هواداران خود هفت بار در شهر بیت‌المقدس طواف کرد. صبی در سال ۱۶۶۶ م. به استانبول رفت و در آنجا بازداشت شد. پادشاه عثمانی از او خواست مسلمان شود. شبتهای صبی پس از پذیرفتن اسلام با یک بانوی مسلمان ازدواج کرد. پیروان وی را «شبتهین» یا «دوئمه» (مبدل شده) نامیده‌اند. آنان در ظاهر به سنت‌های اسلامی وفادار، و در باطن به آداب و سنن یهودی پایبند هستند. جمعی از آنان اکنون در ترکیه زندگی می‌کنند.

تعیین زمان ظهور ماشیح

در طی قرون متمادی، در کنار اندیشه ظهور موعود، همواره توقیت نیز مطرح بوده است. تخریب معبد و شرایط دشوار پس از آن، آرزوی بازگشت حکومت داوودی را میان قوم یهود

تشدید می‌کرد؛ کسانی زمان آن را بسیار نزدیک می‌پنداشتند و حتی روز و ساعت آن را تعیین می‌کردند. در کتاب دانیال از دوران‌های مختلفی یاد شده است: «زمانی و دو زمان و نصف زمان» (۷: ۲۵)؛ «۲۳۰۰ شب و روز» (۸: ۱۴)؛ «۱۲۹۰ روز» (۱۲: ۱۱). «۱۳۳۵ روز» (۱۲: ۱۲). نمونه‌ای از این توقیت‌های مبهم چنین است:

پس بدان و بفهم که از صدور فرمان به جهت تعمیر نمودن و بنا کردن اورشلیم تا (ظهور) مسیح رئیس هفت هفته و شصت و دو هفته خواهد بود و (اورشلیم) با کوچ‌ها و حصار در زمان‌های تنگی تعمیر و بنا خواهد شد و بعد از آن، شصت و دو هفته مسیح منقطع خواهد گردید و از آن او نخواهد بود، بلکه قوم آن رئیس که می‌آید، شهر و قدس را خراب خواهند ساخت و آخر او در آن سیلاب خواهد بود و تا آخر جنگ خرابی‌ها معین است.^{۴۲}

برای هر یک از این توقیت‌ها، تفسیرها و تاویل‌هایی صورت گرفته تا با زمان‌های مورد نظر نویسندگان بعدی منطبق باشد و در نتیجه، از توقیت‌های مذکور، توقیت‌های تازه‌ای پدید آمده است. در تلمود نیز توقیت‌هایی دیده می‌شود که بیشتر آنها حدود پایان قرن پنجم میلادی را زمان ظهور مسیحا می‌داند:

الیاس نبی به یکی از دانشمندان گفت: «دنیا دست‌کم ۸۵ یوول (یوبیل) دوام خواهد داشت و در یوول آخرین ماشیح فرزند داوود خواهد آمد». آن دانشمند از الیاس پرسید: آیا ماشیح در آغاز آن یوول ظهور خواهد کرد یا در پایان آن؟ الیاس جواب داد: نمی‌دانم.^{۴۳} هر یوول ۵۰ سال است و این پیشگویی سال‌های بین ۴۴۰ تا ۴۹۰ میلادی را در بر می‌گیرد. در سال ۴۲۳۱ از آفرینش (سال ۴۷۱ میلادی) اگر کسی به تو پیشنهاد کند که زمینی را که یک هزار دینار ارزش دارد به یک دینار خریداری کن، نپذیر.^{۴۴}

نویسنده کتاب گنجیه‌ای/ از تلمود، علت نهمی را این دانسته که در آن وقت ماشیح ظهور خواهد کرد و ارزش زمین از بین خواهد رفت.^{۴۵}

در کتاب زوهر، با استفاده از محاسبات پیچیده حروف اسم اعظم خدا، زمان آمدن ماشیح تعیین شده است. از این محاسبات چنین برمی‌آید که نویسنده کتاب زوهر توقع داشته است ماشیح در سال ۱۳۰۰ م ظهور کند. در این کتاب، تاریخ‌های دیگری نیز برای آغاز عصر مسیحایی آمده است که شاید آنها را کسانی در زمان‌های بعد افزوده باشند تا هنگام ظهور را با عصر خود منطبق سازند.

در منابع یهودیت آمده است که هزاره‌های جهان با تعداد روزهای آفرینش تناسب دارد. خدا جهان را پیش از هزاره هفتم نوسازی نخواهد کرد و جهان در هزاره هفتم نابود خواهد شد. در بیشتر این محاسبات، از اعداد نمادین ۷ و ۴۰ استفاده شده است و در آنها بر باب دوازدهم کتاب دانیال تکیه می‌شود. با بی‌نتیجه ماندن این محاسبات علمای یهود هر گونه تعیین وقت را نادرست خواندند و زمان آن را از اسرار الاهی دانستند؛ زیرا این پیشگویی‌ها و محاسبات

امیدهایی را در دل مردم پدید می‌آورد که پس از تحقق نیافتن آنها موجب نومیدی می‌شود: «لعنت بر کسانی باد که تاریخ پایان ذلت اسرائیل و ظهور ماشیح را محاسبه می‌کنند. زیرا ایشان چنین ادعا می‌نمایند که اگر تاریخ پایان ذلت فرا رسيد و ماشیح نیامد، هرگز دیگر نخواهد آمد. ... لکن همواره منتظر ظهور او باش.»^{۴۶}

در برابر دیدگاهی که بر اساس آن خداوند زمان مشخصی را برای آغاز دوران ماشیح در نظر گرفته است، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد؛ براساس این دیدگاه زمان ظهور ماشیح از قبل معین نشده است؛ بلکه بنا بر رفتار و کردار مردم تغییر خواهد کرد. از این کلام که «من خداوند در وقت خودش آن را تسریع خواهم کرد». (اشعیا ۶۰: ۲۲) این گونه استنباط شده است که «اگر (ملت اسرائیل) استحقاق آن را داشته باشد، نجات ایشان را تسریع خواهم کرد و اگر استحقاق نداشته باشد، در وقت خودش (آنان را نجات خواهم داد)».^{۴۷}

در تلمود می‌خوانیم: «توبه کاری عظیم است؛ زیرا که نجات را نزدیک می‌کند»؛^{۴۸} «ظهور او تنها به توبه مردم و کارهای نیکی که انجام می‌دهند، بستگی دارد».^{۴۹} «اگر ملت اسرائیل فقط یک روز توبه کند، بلافاصله (ماشیح) فرزند داوود خواهد آمد. اگر ملت اسرائیل فقط یک شبانه‌روز (شنبه‌روز) شنبه را به طور صحیح و کامل نگه دارد، بی‌درنگ فرزند داوود خواهد آمد».^{۵۰}

نشانه‌های ظهور ماشیح

عالمان یهود با یادآوری علائم پیش از ظهور برای دلداری افراد و بالا بردن روحیه مقاومت تلاش می‌کردند. آنان از «دردهای زایمان دوره ماشیح» سخن می‌گفتند^{۵۱} و به مردم یادآور می‌شدند که پیش از ظهور ماشیح، آشفستگی و فساد در جهان به نهایت خواهد رسید. برخی از این علائم در اخلاق انسان‌ها و برخی در طبیعت آشکار خواهد شد. بر این اساس، بی‌بندوباری افزایش خواهد یافت و جوانان احترام والدین، صالحان و سالمندان را رعایت نخواهند کرد؛ روابط خویشاوندی به سردی خواهد گرایید و بسیاری از مردم دچار فقر و تنگدستی خواهند بود؛^{۵۲} کارگزاران شریعت، اعتباری نخواهند داشت و بسیاری از مردم مورد تهمت واقع خواهند شد؛ هرج و مرج بر همه چیز مسلط خواهد شد^{۵۳} و حتی میان حکیمان جنگ و ستیز پدید خواهد آمد.^{۵۴} در تلمود می‌خوانیم:

در دوره‌ای که ماشیح ظهور می‌کند، جوانان به پیران بی‌احترامی کرده، آنان را خجالت خواهند داد و پیران در جلوی جوانان پیا خواهند ایستاد. دختر با مادر خود و عروس با مادر شوهر مخالفت خواهد کرد و فرزند از پدر خود خجالت نخواهد کشید. محل تحصیل و مطالعه به اماکن فساد تبدیل، و دانش دبیران فاسد خواهد شد. کسانی که از خطا کردن بترسند، منفور خواهند بود.^{۵۵}

هنگامی که دیدید نسل‌ها کاهش می‌یابند و مشکلات بسیاری بر بنی اسرائیل فرو

می‌ریزند، منتظر آمدنش باشید ... ماشیح در دوره‌ای ظهور خواهد کرد که همه مردم آن یا معصوم باشند یا مجرم.^{۵۶}

طی دوران هفت ساله‌ای که ماشیح در آن ظهور خواهد کرد، این آیه به وقوع خواهد پیوست: «بر یک شهر بارانیدم و بر شهر دیگر نبارانیدم» (عاموس ۴: ۷). در سال دوم تیرهای قحطی رها خواهند شد. در سال سوم قحطی شدیدی حکمفرما خواهد شد؛ مردان و زنان و کودکان و اشخاص متقی و پارسا و قدیسی خواهند مرد و آموزندگان تورات آن را فراموش خواهند کرد. در سال چهارم، سیری و وفور نعمت خواهد بود؛ ولی نه به طور کامل. در سال پنجم سیری و فراوانی عظیمی حکمفرما خواهد شد و مردم خواهد خورد و خواهند نوشید و شاد خواهند بود و تورات به سوی آموزندگان باز خواهد گشت. در سال ششم صداهایی (آسمانی) به گوش خواهد رسید. در سال هفتم جنگ‌ها در خواهند گرفت، و در پایان این دوران هفت ساله، پسر داوود ظهور خواهد کرد.^{۵۷}

روزگار ماشیح موعود

در لابه‌لای نوشته‌های یهود، از روزگاری که درد و رنج به سر آید و صلح پایدار فراگیر شود، سخن به میان آمده است. برخی با استناد به کتاب‌های عهد عتیق، آن دوران باشکوه را دوران ماشیح دانسته‌اند و آن زمان را این‌گونه به تصویر کشیده‌اند:

ذات قدوس متبارک ده چیز را در دوران ماشیح تازه خواهد کرد:

۱. او خود جهان را به نور خویش روشن خواهد کرد؛
۲. خداوند از اورشلیم آب روان جاری خواهد ساخت و هر کسی را که بیماری داشته باشد، به واسطه آن شفا خواهد داد؛
۳. درختان را وادار می‌کند تا هر ماه میوه بیاورند؛
۴. تمام شهرهای ویران را از نو آباد خواهد کرد؛
۵. خداوند اورشلیم را با سنگ‌های یاقوت کبود از نو بنا خواهد کرد؛
۶. صلح جاویدان در سراسر طبیعت حکمفرما خواهد شد؛
۷. خداوند همه حیوانات و خزندگان را فراخوانده، با آنها و با تمام اسرائیل عهد خواهد بست؛
۸. گریه و شیون و زاری در جهان نخواهد بود؛
۹. دیگر مرگ در دنیا وجود نخواهد داشت؛
۱۰. نه غم و اندوهی وجود خواهد داشت و نه آه و ناله‌ای به گوش خواهد رسید.^{۵۸}

در روزگار ماشیح، مردم از نظر حسن اخلاق و انجام اعمال نیک به کمال خواهند رسید. با فرا رسیدن آن دوران فرخنده، انسان‌ها نیازی به پیامبران نخواهند داشت؛ زیرا مردم از نظر عقلانی و اخلاقی کامل خواهند بود و به درجه‌ای خواهند رسید که وحی الهی بر آنان فرود خواهد آمد. چنان‌که گفته شده است: «و بعد از آن، روح خود را بر همه بشر خواهم ریخت و پسران و

دختران شما نبوت خواهند نمود و پیران شما و جوانان شما رؤیایا خواهند دید.^{۵۹} آری، در آن زمان گرگ با بره زندگی خواهد کرد و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید؛ زیرا جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود.^{۶۰}

اندیشه آمدن موعود برگزیده در کتاب‌های *سوڈا پیگرافایی*^{۶۱} (نوشته‌های جعلی) نیز یافت می‌شود. این آثار از قرن دوم قبل از میلاد در جوامع یهودی رایج شده است.^{۶۲} در یکی از آن نوشته‌ها چنین می‌خوانیم:

و در آن روزگار، زمین چیزهایی را که به آن سپرده‌اند، برخواهد گرداند و شئول چیزهایی را که به آن سپرده‌اند و او آنها را دریافت کرده است، برخواهد گرداند و هلاکت دیون خود را پس خواهد داد و او [یعنی شخص برگزیده] نیکان و مقدسان را از میان آنان برخواهد گزید؛ زیرا روزی فرا رسیده است که باید آنان را نجات داد و در آن روزگار آن شخص برگزیده بر تخت خویش خواهد نشست و همه رازهای حکمت از اندر زهای دهانش جاری خواهند شد؛ زیرا خداوند روح‌ها او را نصب کرده و به وی جلال داده است. در آن روزگار، کوه‌ها مانند قوچ‌ها پرش خواهند کرد و تپه‌ها مانند بره‌های شیر مست خواهند پرید و همه فرشته‌های آسمانی خواهند شد. چهره‌هایشان از شادی خواهد درخشید؛ زیرا در آن روزگار شخص برگزیده برخواهد خاست و زمین شادی خواهد کرد و نیکان در آن ساکن خواهند شد و آن برگزیده روی آن راه خواهد رفت.^{۶۳}

در بخش‌هایی از تلمود از شریعت تازه‌ای سخن گفته شده است که ماشیح آن را عرضه خواهد کرد. برخی از حکیمان یهود بر این باور بودند که در روزگار ماشیح قربانی‌ها، به جز قربانی شکرانه، منسوخ خواهند شد و نمازهای روزانه به جز نماز شکرگزاری، برداشته خواهند شد.^{۶۴}

رستاخیز مردگان

تصور دنیای پس از مرگ در آثار قدیم دین یهود وجود ندارد. رستاخیز مردگان در هیچ یک از اسفار پنج‌گانه تورات نیامده است. بر این اساس، تعبیر کلی «آخرت» را در آنها باید به معنای «عاقبت دنیوی» دانست: «تو را در بیابان «من» را خورانی که پدران آن را ندانسته بودند، تا تو را دلیل سازد و تو را بیازماید و بر تو در آخرت احسان نماید».^{۶۵}

در میان یهودیان، فرقه صدوقیان منکر رستاخیز مردگان بودند^{۶۶} و می‌گفتند با مردن جسم، روح نیز معدوم می‌شود و مرگ پایان موجودیت انسان است. علت انکار صدوقیان این بود که می‌گفتند در اسفار پنج‌گانه تورات، یادی از رستاخیز مردگان نشده است.^{۶۷} در سنت یهودی برای اثبات وجود عقیده به زندگی پس از مرگ در تورات، به تعبیر «به قوم خود ملحق شد» استناد می‌شود. این تعبیر بارها در تورات در مورد مرگ افراد به کار رفته است.^{۶۸} پیامبران بنی‌اسرائیل آخرت‌شناسی یهودی را گسترش دادند. در کتاب‌هایی از عهد عتیق که پیش از

اسارت بابل نگاشته شده است، «روز خداوند» پایان جهان به شمار نمی‌رود و در آنها از رستاخیز و پاداش و کیفر اخروی سخنی گفته نشده است. در این کتاب‌ها، روز خداوند به همین جهان مربوط می‌شود و قهر و غضب الهی در این جهان، دشمنان بنی‌اسرائیل و گناهکاران این قوم را فرا می‌گیرد. سپس پادشاهی از قوم یهود، عدل و اراده خداوند را برپا می‌کند.

عاموس نبی اندیشه «روز خداوند»^{۶۹} را به اندیشه «روز رستاخیز و جزا» تبدیل کرد. عاموس با نامیدن این روز به «روز یهوه» مفهوم آن را تغییر داده و آن را از روز انتقام‌جویی بنی‌اسرائیل از دشمنان خود به «روز جزا»^{۷۰} و روز حساب و داوری جهانی تبدیل کرده است: «وای بر شما که مشتاق روز خداوند می‌باشید. روز خداوند برای شما چه خواهد بود؟ تاریکی و نه روشنایی»؛^{۷۱} «اگر به هاویه فرو روند، دست من ایشان را از آنجا خواهد گرفت و اگر به آسمان صعود نمایند، ایشان را از آنجا فرود خواهیم آورد».^{۷۲}

نخستین کسی که موضوع رستاخیز را به شکل عقیده بیان کرد، اشعیا بود:

مردگان تو زنده خواهند شد و جسد‌های من خواهند برخاست. ای شما که در خاک ساکنید، بیدار شده، تَرَنَمِ نماید؛ زیرا که شب‌نم تو شب‌نم نباتات است و زمین مردگان خود را بیرون خواهد افکند».^{۷۳}

این موضوع در کتاب *دانیال* نیز آمده است؛ اما با این تفاوت که می‌گوید نیکان برای گرفتن مزد و بدان برای دیدن مجازات برخوانند خاست:

بسیاری از آنان که در خاک زمین خوابیده‌اند، بیدار خواهند شد؛ اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت حقارت و خجالت جاودانی. حکیمان مثل روشنایی افلاک خواهند درخشید و آنانی که بسیاری را به راه عدالت رهبری می‌نمایند، مانند ستارگان خواهند بود؛ تا ابد الابد».^{۷۴}

دو فقره مذکور زیربنای همه اندیشه‌های بعدی یهودیت و مسیحیت پیرامون آخراالزمان و حیات اخروی شد. در کتاب *دوم مکابیان* که از کتاب‌های اپوکریفایی عهد عتیق است، اشاره‌هایی درباره اعتقاد به رستاخیز و نفی رستاخیز امت‌های دیگر دیده می‌شود:

او در نفس‌های آخر به پادشاه گفت: تو می‌توانی از روی ستم این زندگی زودگذر را از ما بگیری؛ اما پادشاه جهان به کسانی که در راه شریعتش می‌میرند، زندگی جاودانه خواهد بخشید.^{۷۵}

هنگامی که آماده مرگ می‌شد به پادشاه گفت: «چه نیکوست که آدمی به دست مردم کشته شود، به این امید که خداوند دوباره او را برانگیزد؛ اما تو هرگز رستاخیزی نخواهی داشت».^{۷۶}

آنان با توسل به دعا از خداوند خواستند تا تمام گناهانشان را از یاد ببرد. یهودای شریف نیز از مردم خواست خود را از گناه بازدارند؛ زیرا با چشم خویش دیدند که چگونه

گناهکاران کشته شدند. یهودا دو هزار درهم نقره از یاران خویش گرد آورد و برای تقدیم قربانی گناه به اورشلیم فرستاد و این کار بر اساس اعتقاد به رستاخیز مردگان کاری نیکو بود؛ زیرا اگر به رستاخیز مردگان امید نداشت، دعا برای مردگان کاری بیهوده و زاید بود و اگر باور نداشت پرهیزکاران پاداش کارهای نیک خویش را خواهند دید، هیچ‌گاه برای آمرزش گناهان مردگان کفاره نمی‌پرداخت.^{۷۷}

در تلمود این عقیده وجود دارد که رستاخیز مردگان نیکوکار در همان پوششی خواهد بود که با آن به خاک سپرده شده‌اند.^{۷۸}

رستاخیز و معاد روحانی

مفهوم رستاخیز نهایی در مکاشفه باروک جالب توجه است. این کتاب را شاید نویسنده‌ای یهودی بلافاصله پس از سقوط اورشلیم نوشته باشد. بر اساس کتاب *مکاشفه* باروک بدن‌های نیکان در رستاخیز به موجودی روحانی که «دارای جاودانگی و شکوه بی‌پایان» است، تبدیل، و بدن‌های بدکاران نحیف و زشت‌تر از پیش مجازات خواهند شد.^{۷۹} هنگامی که برای باروک تردید پدید آمد که آیا مردگان همان‌گونه که به خاک رفته‌اند برخوانند خاست، یا به گونه‌ای دیگر، خداوند پاسخ داد:

آن روز زمین مردگانی را که اکنون دریافت می‌کند و نگه می‌دارد، بدون هیچ تغییری در وضع آنها به راستی و درستی، همه را پس خواهد داد. زمین آنها را به همان شکل که دریافت کرده، تحویل خواهد داد و من آن‌گونه که به زمین تحویل دادم، آنها را برخواهم انگیخت، زیرا در آن زمان لازم خواهد بود نشان دهم که مردگان به زندگی برگشته‌اند و آنان که رفته بودند، باز آمده‌اند و چنین واقع خواهد شد که آنان تمام کسانی را که اکنون می‌شناسند، یک‌یک باز خواهند شناخت و بدین وسیله داوری استوار خواهد گردید و هر آنچه قبلاً پیرامون آن سخن گفته شده، رخ خواهد داد.^{۸۰}

در قرن‌های اخیر یکی از موادی که ربانیون یهودی در سال ۱۸۶۹ م. در کنفرانس فیلا دل‌فیا تدوین کردند و در کنفرانس پیٹسبورگ در سال ۱۸۸۵ م. تأیید شد، چنین بود: «ایمان به رستاخیز جسم، هیچ اصل و مبنای دینی ندارد و اعتقاد به جاودانگی تنها به فناپذیری روح دلالت می‌کند»؛^{۸۱} «در حدود نیمه قرن نوزدهم میلادی مطالب مربوط به آمدن ماشیح و رستاخیز مردگان از نمازنامه یهودیان معبد اصلاحی هامبورگ حذف شد».^{۸۲}

رستاخیز در اندیشه یهودیان قرون وسطا

موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴ ق) در کتاب *میشنا توره*، سنه‌درین ۱۰، اعتقاد به رستاخیز مردگان را یکی از اصول اساسی آیین یهود می‌شمارد و درباره آن می‌نویسد: «شخصی که به

رستاخیز معتقد نباشد، دین واقعی ندارد و قطعاً به یهودیت معتقد نیست. همه مردم می‌میرند و جسمشان متلاشی می‌شود؛ اما رستاخیز برای پارسایان ذخیره شده است.»

یکی از معاصران ابن‌میمون از وی می‌خواهد این عقیده را توضیح دهد. او از این کار طفره می‌رود و می‌گوید این معجزه را نه از راه تعقل، بلکه تنها از راه ایمان می‌توان بیان کرد. هنگامی که در بغداد مخالفت با کتاب *دلالة الحائرین* ابن‌میمون زیاد شد، او لازم دانست موضع خود را درباره رستاخیز جداگانه در *رسالة البعث* توضیح دهد. وی در این رساله اظهار کرد که دیدگاه او درباره عدم جاودانگی نفس، با اعتقاد به رستاخیز تضادی ندارد و رستاخیز، با آنکه با ادله عقلی قابل اثبات نیست، یک اصل اساسی یهودیت به شمار می‌رود.

بیشتر فیلسوفان یهودی متأخر، دیدگاه‌های خود را بر آثار ابن‌میمون بنا می‌کنند. آنان با قاطعیت بیشتری به دفاع از رستاخیز مردگان و آمدن مسیحا برمی‌خیزند و می‌کوشند حتی اگر نتوانند آن را از نظر علمی ثابت کنند، دست کم نشان دهند که مخالف علم نیست. با این وصف، بیشتر این فیلسوفان از قرار دادن عقیده به رستاخیز مردگان و آمدن مسیحا در اصول اساسی یهودیت خودداری می‌کنند.

ربی موسی بن‌نحمان گروندی یا «نحمانید» (۱۱۹۵-۱۲۷۰؟) متفکری با گرایش‌های معنوی عمیق بود. نحمانید دیدگاه‌های خود را پیرامون عصر مسیحایی در کتاب خود به نام «تاریخ فرارسیدن رهایی» بیان می‌کند. از نظر او، معجزه رستاخیز جسمانی مردگان، گرچه با موازین معمولی عقل غیرقابل توضیح است، درک آن امکان دارد؛ زیرا بدن اگر همگام با سرشت الهی نفس عمل کند، می‌تواند به جوهری خالص تبدیل شود و تا ابد باقی بماند.

حَسَدای کُرْسُکا (۱۳۴۰-۱۴۱۰ ق) می‌گوید: «رستاخیز، گرچه یک معجزه و بیرون از قلمرو استدلال عقلی است، درعین حال از امور طبیعی چندان فاصله‌ای ندارد». او معتقد است که ما را یارای آن نیست این عقیده ربّانیون را نادیده بگیریم که گفته‌اند: «مردگانی که زنده می‌شوند، هرگز دوباره به خاک برنخواهند گشت».^{۸۳} وی می‌افزاید: «ای کاش طرفداران این آرمان بزرگ، تمام جزئیات این اعتقاد را به گونه‌ای می‌پذیرفتند که حکمای ما آن را ترسیم کرده‌اند!». حَسَدای کُرْسُکا به شدت این تصور ابن‌میمون و برخی از پیروانش را رد می‌کند که می‌گفتند: «پس از رستاخیز، طبیعت به جریان خود ادامه خواهد داد، مردم بیمار خواهند شد و خواهند مرد؛ سعادت ابدی نیکان فقط در «جهان آینده» خواهد بود و در آنجا، روح که از سرشت بشری رهایی یافته، خواهد توانست در حضور الهی کاملاً به تأمل مشغول شود».

یوسف ألبو (۱۳۸۰-۱۴۴۴) که یکی از شاگردان حَسَدای کُرْسُکا است، اعتقاد به رستاخیز را کار درستی می‌داند، ولی آن را یک اصل اساسی دین نمی‌شمارد و برای اثبات آن، به زنده شدن

پسر زن شونمی به دست اَلِیْسَع^{۸۴} تمسک می‌جوید. وی چنین استدلال می‌کند: «درست همان‌طور که ما نمی‌توانیم علت قوه جاذبه آهن‌ربا را اثبات کنیم، ولی به دلیل تجربه باید آن را بپذیریم. به رستاخیز نیز باید معتقد باشیم؛ زیرا امکان آن با تجربه به اثبات رسیده است (اشاره به زنده شدن پسر زن شونمی). آلبو همچنین استدلال می‌کند که رستاخیز پدیده‌ای بسیار ساده‌تر از خلقت جهان از عدم است. بدن که روزی جان داشته، برای تجدید حیات آماده‌تر است؛ درست همان‌طور که فتیله‌ای که قبلاً افروخته شده، اکنون آسان‌تر آتش می‌گیرد».^{۸۵}

رستاخیز مردگان در کتاب زوهر یکی از امور عادی تلقی می‌شود. چهل روز پس از ظهور ماشیح، رستاخیز مردگان رخ خواهد داد و مردگان از خاک برخاسته، به شادابی یک کودک سه‌ساله و به قداست فرشتگان خواهند بود.^{۸۶}

پاداش و کیفر

دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون پاداش و کیفر اعمال آدمی وجود دارد. در عهد عتیق آمده است که خداوند آدم و حوا را در باغ عدن جای داد.^{۸۷} این باغ یک منطقه جغرافیایی بود و در این جهان خاکی قرار داشت. باغ عدن معادل واژه عبری «گن عیدن» است. مفهوم باغ عدن، همراه با دیگر مفاهیم آخرت‌شناسی یهودی تغییر یافت. با پیدایش موضوع رستاخیز و ثواب و عقاب فردی، باغ عدن نیز به باغی در جهان دیگر تبدیل شد.^{۸۸}

عهد عتیق از جایی به نام «شئول و هاویه»^{۸۹} یاد می‌کند. واژه عبری شئول به منزله اسم علم به کار می‌رود. اصل و ریشه این واژه ناشناخته است و همواره به صیغه مؤنث و بدون ادات تعریف می‌آید و در دیگر زبان‌های سامی به کار نرفته است. این کلمه به مکانی اشاره دارد که در آن مردگان اقامت دارند. شئول جایی بی‌طرف به شمار می‌آید و محل ثواب و عقاب نیست. در شئول، بردگان و بزرگان، نیکان و اشرار، تهیدستان و ثروتمندان برابند و شئول تنها محلی برای دفن است. از شئول با نام‌های «خاک» و «قبر» نیز یاد شده است. عبارت‌های «محل اقامت»، «مناطق زیر زمین» و «زمین تاریک» نیز به سرزمین مردگان اشاره دارد. شئول زیر زمین یا زیر دریا یا در پای کوه‌ها واقع شده است. گاهی شئول به صورت اژدهایی مخوف به تصویر کشیده می‌شود.

بنی‌اسرائیل شئول (هاویه) را مکانی برای عذاب نمی‌دانستند و اگر عذابی در آن یافت می‌شد، فقر، تنهایی و ناتوانی بود. شئول (هاویه) جایی است با درهای بسته (مزامیر ۶۹: ۱۵) و شعله‌های برافروخته (تثنیه ۲: ۲۲)، تاریخ (مزامیر ۸۸: ۶) و فرورنده گناهکاران (امثال سلیمان ۱: ۱۲).^{۹۰} در «عالم اموات»، دیگر فرصتی برای کار و تدبیر و علم و حکمت وجود ندارد (جامعه ۹: ۱۰).

پس از دوران جلای بابل، برخی از مفاهیم تغییر یافت و اندیشهٔ ثواب و عقاب فردی پدید آمد. از آن پس، شئول مکانی بود که مردگان در آنجا در انتظار روز رستاخیز و محاسبه به سر می‌برند. در یهودیت، برای مجازات گناهکاران در آخرت مکانی شکل گرفت و چیزی جدا از شئول (هاویه) پدید آمد. دره‌ای در جنوب اورشلیم وجود داشت که آن را به زبان عبری «گی‌هنوم» یعنی «درهٔ هنوم» می‌خواندند. در این مکان، یهودیان فرزندان خود را به عنوان قربانی سوختنی به خدایی به نام مولک^{۹۱} تقدیم می‌کردند.^{۹۲} چون در آن دره برای سوزاندن قربانی‌ها آتش وجود داشت؛ یهودیان مکان عذاب اخروی را گی‌هنوم نامیدند که معرب آن جهنم است. بر اساس آنچه در کتاب زوهر آمده است، ماشیح خود را بلاگردان گناهان بنی-اسرائیل قرار می‌دهد. در کتاب زوهر مجازات به طور کلی متروک نیست؛ ولی به «جهان آینده» موکول شده است.

آخراالزمان و حیات اخروی در مسیحیت

مباحث پیرامون آخراالزمان، میراث باقی مانده از یهودیت برای مسیحیت است. به دشواری می‌توان تصویری روشن از آخراالزمان در عهد جدید به دست آورد. با توجه به متن کتاب مقدس، برخی معتقدند عیسی تنها از آمدن ملکوت و نجات نهایی سخن گفته، و آنچه از نشانه‌های آخراالزمان در عهد جدید آمده است، از کتاب‌های مکاشفه‌ای یهودیت گرفته شده است. برخی بر این باورند که مخاطبان عیسی یهودیانی بودند که با مکاشفات و آخرت‌شناسی یهودی آشنایی داشتند و عیسی سخنان خود را در قالب تصورات، انتظارات، الفاظ و تعبیری که برای آنان قابل فهم و قبول بود، بیان می‌کرد. در آخرت‌شناسی مسیحی، مسائل زیر بررسی می‌شود:

۱. حوادث پس از مرگ انسان؛
۲. رویدادهایی پیرامون بازگشت مسیح؛
۳. رستاخیز همگانی (معاد)؛
۴. داوری نهایی و سرانجام جهان؛
۵. فردوس و جهنم؛
۶. جاودانگی.

عیسی مسیح‌ای موعود

مسیحیت در ابتدا به منزلهٔ عرفان یهودیت ظاهر شد و با اعتقاد به ظهور موعود پدید آمد. در واقع، اندیشهٔ انتظار ماشیح یا همان مسیح‌ای یهود زیربنای مسیحیت شد. بنابراین، مسیحیان نخستین گروهی از بنی‌اسرائیل بودند که حضرت عیسی ﷺ را ماشیح موعود می‌دانستند. در مقابل آنان، یهودیان خرده می‌گرفتند که وی نمی‌تواند ماشیح موعود باشد؛ زیرا

۱. او از نسل حضرت داوود نیست؛
 ۲. وی در بیت لحم متولد نشده است؛
 ۳. کسی او را مسح نکرده است؛
 ۴. پیش از وی، الیاس از آسمان نیامده است؛
 ۵. او بر دشمنانش پیروز نشده است.
- مسیحیان برای برطرف کردن این اشکال‌های اساسی کارهایی انجام داده‌اند:
۱. از یک‌سو، هر یک از متی و لوقا، شاید بی‌خبر از یکدیگر، نسب‌نامه‌ای را برای عیسی از طریق ناپدری او یعنی یوسف نجار ساخته و حضرت داوود را در آنها گنجانده‌اند. از سوی دیگر، از حضرت عیسی علیه السلام نقل کرده‌اند که بنا نبوده است مسیحی‌های موعود از نسل داوود باشد.^{۹۳}
 ۲. مدعی شده‌اند حضرت عیسی اهل ناصره از ایالت جلیل بوده، اما در بیت لحم به دنیا آمده است.
 ۳. در مورد مسح شدن حضرت عیسی، گفته شد که وی مسح شده خدا بوده است؛
 ۴. پیامون پیشگامی الیاس، از حضرت عیسی نقل کرده‌اند که حضرت یحییای تعمیددهنده، همان الیاس بوده است.^{۹۴}
 ۵. پیروزی بر دشمنان را نیز برای هر کسی می‌توان ادعا کرد، به همین دلیل، از حضرت عیسی نقل شده است که گفت: «خاطر جمع دارید؛ زیرا که من بر جهان غالب شده‌ام».^{۹۵} افزون بر این، مسیحیان پیوسته از پیروزی وی بر مرگ و شیاطین سخن گفته‌اند. پاسخ‌هایی از این قبیل، برای قابل قبول کردن مسیحی‌های حضرت عیسی در مواردی از عهد جدید دیده می‌شود. با رفع این شبهات، مسیحیت استوار شد.

اخبار وحشتناک آخرالزمان

در مسیحیت گفته می‌شود هنگامی که شیطان در آخرالزمان آزادی مجدد به دست می‌آورد،^{۹۶} آشوب و ناامنی جهان را فرا می‌گیرد و ستمکارانی ظاهر می‌شوند و جنگ‌های خونینی را در سراسر جهان به راه می‌اندازند. سخن از آخرالزمان و اخبار وحشتناک آن، در اناجیل نیز آمده است:

پس عیسی از هیكل بیرون شده، برفت و شاگردانش پیش آمدند تا عمارت‌های هیكل را بدو نشان دهند. عیسی ایشان را گفت: آیا همه این چیزها را نمی‌بینید؟ هر آینه به شما می‌گویم: در اینجا سنگی بر سنگی گذارده نخواهد شد که به زیر افکنده نشود و چون به کوه زیتون نشسته بود، شاگردانش در خلوت نزد وی آمده، گفتند: به ما بگو که این امور کی واقع می‌شود و نشان آمدن تو و انقضای عالم چیست؟ عیسی در جواب ایشان گفت: زنهار کسی شما را گمراه نکند؛ از آن رو که بسا به نام من آمده، خواهند گفت که من مسیح هستم و بسیاری را گمراه خواهند کرد و جنگ‌ها و اخبار جنگ‌ها را خواهید شنید؛

زنهار مضطرب نشوید؛ زیرا که وقوع این همه لازم است، لیکن انتها هنوز نیست؛ زیرا قومی با قومی و مملکتی با مملکتی مقاومت خواهند نمود و قحطی‌ها و وباه‌ها و زلزله‌ها در جای‌ها پدید آید؛ اما همه اینها آغاز درد زه است.^{۹۷}

پس چون مکروه ویرانی را که به زبان دانیال نبی گفته شده است، در مقام مقدس برپا شده ببینید، هر که خواند، دریافت کند؛ آنگاه هر که در یهودیه باشد، به کوهستان بگریزد و هر که بر بام باشد، به جهت برداشتن چیزی از خانه به زیر نیاید و هر که در مزرعه است، به جهت برداشتن رخت خود برنگردد؛ لیکن وای بر آبستانان و شیردهندگان در آن ایام. پس دعا کنید فرار شما در زمستان یا در سبت^{۹۸} نشود؛ زیرا که در آن زمان چنان مصیبت عظیمی ظاهر می‌شود که از ابتدای عالم تاکنون نشده و نخواهد شد، و اگر آن ایام کوتاه نشدی، هیچ بشری نجات نیافتی؛ لیکن به خاطر برگزیدگان، آن روزها کوتاه خواهد شد.^{۹۹}

و فوراً بعد از مصیبت آن ایام، آفتاب تاریک گردد و ماه نور خود را ندهد و ستارگان از آسمان فرو ریزند و قوت‌های افلاک متزلزل گردند.^{۱۰۰}

بازگشت مسیح

مسیحیت بر اساس رستاخیز و بازگشت حضرت عیسی علیه السلام، شکل گرفت. مسیحیان از عصر رسولان، پیوسته در شوق بازگشت دوباره آن حضرت روزگار را سپری کرده‌اند. بازگشت عیسی در عهد جدید بسیار اهمیت دارد و در کتاب‌های آن بیش از سیصد بار به این موضوع اشاره شده است.

در مسیحیت برخی از کتاب‌های مکاشفه یهودیان دست‌کاری، و با آرمان‌های مسیحیان هماهنگ شد. آنان کتاب‌های مکاشفه تازه‌ای نیز نوشتند. انتظار و شوق بازگشت مسیح در بخش‌هایی از عهد جدید مانند رساله اول و دوم به تسالونیکیان و مکاشفه یوحنا بیشتر منعکس شده است و مسیحیان به کتاب مکاشفه یوحنا در پایان عهد جدید بسیار اهمیت می‌دهند. برخی از رساله‌های عهد جدید مانند رساله اول و دوم به تیموتاؤس، رساله به تیطس و رساله‌های پطرس به تشکیل جامعه مسیحی و زندگی در این جهان اهتمام دارند.

با مطالعه عهد جدید درمی‌یابیم که حضرت عیسی علیه السلام بنا داشت جامعه بنی‌اسرائیل را متحول کند و دگرگونی‌هایی را در آن به وجود آورد. او گاهی خود را برای یاران نزدیک خویش، ماشیح موعود معرفی می‌کرد و از آنان می‌خواست که این راز را برای کسی فاش نکنند. بنا بود ماشیح موعود با ایجاد حکومت خود، زمینه نجات بنی‌اسرائیل را فراهم سازد. هنگامی که پیروان حضرت عیسی دیدند که وی پیش از تحقق این آرمان از میان آنان رفت، در انتظار بازگشت او به سر بردند.

به عقیده مسیحیان، رستاخیز عیسی و بازگشت نهایی وی به جهان برای پایه‌گذاری پادشاهی خدا بر زمین، دنباله تحقق پیشگویی‌های مربوط به رنج کشیدن او بود. بر این اساس،

بخشی از آرمان مسیحایی در زمان عیسی تحقق یافت؛ ولی تحقق کامل آن در آخرالزمان خواهد بود. جامعه مسیحی در آغاز باور داشت که حضرت عیسی علیه السلام به زودی با شکوه تمام بازمی‌گردد و به این دلیل، بی‌صبرانه منتظر روز پایانی بود؛ زیرا از آن حضرت نقل می‌شد که درباره خود گفته است: «پسر انسان خواهد آمد، در جلال پدر خویش به اتفاق ملائکه خود، و در آن وقت هر کس را موافق اعمالش جزا خواهد داد. هر آینه به شما می‌گویم که بعضی در اینجا حاضرند که تا پسر انسان را نبینند که در ملکوت خود می‌آید، ذائقه موت را نخواهند چشید».^{۱۰۱}

این انتظار چند قرن در کلیسا ادامه یافت. سرانجام اکثر مسیحیان با گذشت زمان دانستند که بازگشت مسیح نزدیک نیست. از قرن چهارم میلادی، این باور و انتظار از رونق افتاد و در قرون وسطا به نهایت رکود و کاهش خود رسید.

دجال

دجال که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، در مسیحیت نیز مطرح می‌شود. دجال کسی است که در برابر مسیح مقاومت می‌کند و خود را در جای او قرار می‌دهد. عهد جدید با اشاره به سابقه اعتقاد به دجال در یهودیت می‌گوید: و هر روحی که عیسی مسیح مجسم شده را انکار کند، از خدا نیست. و این است روح دجال که شنیده‌اید که او می‌آید و الآن هم در جهان است.^{۱۰۲} ای بچه‌ها، این ساعت آخر است و چنان که شنیده‌اید که دجال می‌آید، الحال هم دجالان بسیار ظاهر شده‌اند و از این می‌دانیم که ساعت آخر است».^{۱۰۳}

بیش‌ترین عملکرد دجال در مسیحیت، گمراه کردن افراد و دروغ‌گویی است: «زیرا گمراه‌کنندگان بسیار به دنیا بیرون شدند که عیسی ظاهر شده در جسم را اقرار نمی‌کنند. آن است گمراه‌کننده و دجال.^{۱۰۴} دروغ‌گو کیست جز آنکه مسیح بودن عیسی را انکار کند. آن دجال است که پدر و پسر را انکار می‌نماید».^{۱۰۵} همچنین در عهد جدید آمده است که دجال به وسیله عیسی کشته خواهد شد: «آنگاه آن بی‌دین ظاهر خواهد شد که عیسی خداوند او را به نفس دهان خود هلاک خواهد کرد و به تجلی ظهور خویش، او را نابود خواهد ساخت؛ که ظهور او به عمل شیطان است با هر نوع قوت و آیات و عجایب دروغ».^{۱۰۶}

توقیت و هزاره‌گرایی

عهد جدید از انتظار و دعوت به هوشیاری و آمادگی برای بازگشت مسیح سخن می‌گوید؛ اما زمان مشخصی را برای بازگشت تعیین نمی‌کند:

کمرهای خود را بسته، چراغ‌های خود را فروخته بدارید و شما مانند کسانی باشید که انتظار آقای خود را می‌کشند که چه وقت از عروسی مراجعت کند تا هر وقت آید و در را

بگوید، بی‌درنگ برای او باز کنند. خوشا به حال آن غلامان که آقای ایشان چون آید، ایشان را بیدار باید.^{۱۰۷}

اما از آن روز و ساعت هیچ کس اطلاع ندارد، حتی ملائکه آسمان جز پدر من و بس ... پس بیدار باشید؛ زیرا که نمی‌دانید در کدام ساعت خداوند شما می‌آید. لیکن این را بدانید که اگر صاحب‌خانه می‌دانست در چه پاس از شب دزد می‌آید، بیدار می‌ماند و نمی‌گذاشت به خانه‌اش نقب زند. لهذا شما نیز حاضر باشید؛ زیرا در ساعتی که گمان نبرید، پسر انسان می‌آید.^{۱۰۸}

بر پایه عقیده‌ای مشترک میان یهودیان و مسیحیان، پیش از فرا رسیدن ملکوت خداوند، بدی به اوج خود می‌رسد و شیطان فرمانروایی می‌کند. بر اساس کتاب مکاشفه، در پایان ۱۰۰۰ سال شیطان باز خواهد گشت و نیروهای خود را برای نبرد نهایی بسیج خواهد کرد. از این‌رو، شور و هیجان، امید به ظهور و بازگشت حضرت عیسی هنگام نزدیک شدن سال ۱۰۰۰ و ۲۰۰۰ میلادی میان مسیحیان اوج گرفت. اکنون که آنان سال ۲۰۰۰ را پشت سر گذاشته‌اند و مسیح نیامده است، جمعی به دوهزارمین سال مصلوب شدن و برخاستن وی از قبر یعنی حدود سال ۲۰۳۰ میلادی دل بسته‌اند. پیرامون بازگشت عیسی و دوره هزارساله، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. مکتب پیش‌هزاره^{۱۰۹} یا اعتقاد به بازگشت مسیح قبل از دوره هزارساله و حکومت وی در طول آن دوره؛
۲. مکتب پس‌هزاره^{۱۱۰} یا اعتقاد به بازگشت مسیح پس از سپری شدن دوره‌ای هزارساله که شیطان در طی آن گرفتار می‌شود. سپس او از بند رهایی می‌یابد و به گمراه کردن مؤمنان می‌پردازد. آنگاه مسیح می‌آید؛
۳. مکتب نفی هزاره^{۱۱۱} یا اعتقاد به اینکه دوره هزارساله نمادین است و به ۱۰۰۰ سال واقعی دلالت نمی‌کند.^{۱۱۲}

معاد جسمانی و روحانی

مسیحیان بر این باورند که شخص دارای ایمان در موقع مرگ به حضور مسیح وارد می‌شود و در حضور او باقی می‌ماند تا اینکه در زمان رستاخیز بدن خود را دریافت کند. شخص بی‌ایمان در موقع مرگ به حالت آگاه و پرعدایی وارد می‌شود و پس از رستاخیز به دریاچه آتش افکنده می‌شود. در انجیل یوحنا حضرت عیسی رستاخیز مردگان را برای همگان از نیک و بد می‌داند: «و از این تعجب مکنید؛ زیرا ساعتی می‌آید که در آن جمیع کسانی که در قبور می‌باشند، آواز او را خواهند شنید، و بیرون خواهند آمد. هر که اعمال نیکو کرد، برای قیامت حیات و هر که اعمال بد کرد، به جهت قیامت داوری.»^{۱۱۳}

اعتراف به حشر اجساد مردگان^{۱۱۴} در قدیمی‌ترین قانون‌های ایمان، مانند اعتقادنامه رسولان

دیده می‌شود.^{۱۱۵} در اناجیل همونوا مطلبی درباره رستاخیز آمده است که نشان می‌دهد در مسیحیت، معاد روحانی نیز مطرح است؛ در اناجیل می‌خوانیم:

و در همان روز صدوقیان که منکر قیامت هستند، نزد او آمده، سؤال نموده و گفتند: ای استاد! موسی گفت اگر کسی بی‌اولاد بمیرد، می‌باید برادرش زن او را نکاح کند تا نسلی برای برادر خود پیدا نماید. باری در میان ما هفت برادر بودند که اول زنی گرفته، بمُرد و چون اولادی نداشت، زن را به برادر خود ترک کرد و همچنین دومین و سومین تا هفتمین و آخر از همه آن زن نیز مرد. پس او در قیامت، زن کدام یک از آن هفت خواهد بود؛ زیرا که همه او را داشتند؟ عیسی در جواب ایشان گفت: گمراه هستید؛ از این رو، که کتاب و قوت خدا را در نیافته‌اید؛ زیرا که در قیامت نه نکاح می‌کنند و نه نکاح کرده می‌شوند؛ بلکه مثل ملائکه خدا در آسمان می‌باشند؛ اما درباره قیامت مردگان آیا نخوانده‌اید کلامی را که خدا به شما گفته است، من هستم خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب؟ خدای مردگان نیست، بلکه خدای زندگان است.^{۱۱۶}

دید/خه (تعلیم) دوازده رسول^{۱۱۷} از آثار مهم صدر مسیحیت به شمار می‌رود. در این رساله، از آخرالزمان سخن به میان آمده و نشانه‌های بازگشت مسیح ذکر شده است:

اگر در آخرالزمان کامل نباشید، کل زمان ایمانتان برای شما سودی نخواهد داشت؛ زیرا در روزهای آخر انبیای دروغین و مفسدان زیاد خواهند شد و گوسفندان گرگ خواهند شد و محبت به نفرت تبدیل خواهد شد (۱۶: ۲-۳).

و در آن زمان نشانه‌های حقیقت ظاهر خواهد شد. نشانه اول گشوده شدن آسمان، نشانه بعد صدای صور و نشانه سوم رستاخیز مردگان؛ اما نه همه مردگان، بلکه چنانکه گفته شده است: خداوند و همه مقدسان با او خواهند آمد (۱۶: ۶-۷).

داوری بر زندگان و مردگان

مسیحیان خدا را داور همگان می‌دانند (عبرانیان ۱۲: ۲۳) و عقیده دارند که داوری نهایی را حضرت عیسی که خدای متجسد است، پس از بازگشت خود در آخرالزمان انجام خواهد داد: «زیرا که پدر بر هیچ کس داوری نمی‌کند؛ بلکه تمام داوری را به پسر سپرده است».^{۱۱۸} در عهد جدید از زبان پطرس می‌خوانیم که داوری حضرت عیسی شامل زندگان و مردگان خواهد شد: «و ما را مأمور فرمود که به قوم موعظه و شهادت دهیم بدین که خدا او را مقرر فرمود تا داور زندگان و مردگان باشد».^{۱۱۹}

حضرت عیسی پاداش حواریون و یاران خود را نیز داوری بر بنی اسرائیل در بازگشت خود و دستیابی به حیات جاودانی می‌داند:

عیسی ایشان را گفت: «هر آینه به شما می‌گویم: شما که مرا متابعت نموده‌اید، در معاد وقتی پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز به دوازده کرسی نشسته، بر دوازده

سبط بنی اسرائیل داوری خواهید نمود. و هر که به خاطر اسم من، خانه‌ها یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادر یا زن یا فرزندان یا زمین‌ها را ترک کرد، صد چندان خواهد یافت و وارث حیات جاودانی خواهد گشت.»^{۱۲۰}

پاداش و کیفر

بنا بر آنچه در عهد جدید آمده است، پاداش و کیفر اعمال در معاد با عدالت الهی مطابق خواهد بود: «به هر کس بر حسب اعمالش جزا خواهد داد؛ اما به آنانی که با صبر در اعمال نیکو طالب جلال و اکرام و بقایند، حیات جاودانی را، و اما به اهل تعصب که اطاعت راستی نمی‌کنند، بلکه مطیع ناراستی می‌باشند، خشم و غضب.»^{۱۲۱} در عهد جدید مواردی دیده می‌شود که بیانگر ابدی بودن مجازات شیربران و برخورداری مؤمنان از نعمت ابدی است:

پس هرگاه دستت تو را بلغزاند، آن را پُبر؛ زیرا تو را بهتر است که شل داخل حیات شوی، از اینکه با دو دست وارد جهنم گردی، در آتش که خاموشی نپذیرد، جایی که کرم ایشان نمیرد و آتش خاموشی نپذیرد. و هرگاه پایت تو را بلغزاند، قطعش کن؛ زیرا تو را مفیدتر است که لنگ داخل حیات شوی از آنکه با دو پا به جهنم افکنده شوی، در آتشی که خاموشی نپذیرد، آنجایی که کرم ایشان نمیرد و آتش خاموش نشود، و هرگاه چشم تو تو را لغزش دهد، قلعش کن؛ زیرا تو را بهتر است که با یک چشم داخل ملکوت خدا شوی، از آنکه با دو چشم در آتش جهنم انداخته شوی، جایی که کرم ایشان نمیرد و آتش خاموشی نیابد.^{۱۲۲}

پس اگر دستت یا پایت تو را بلغزاند، آن را قطع کرده، از خود دور انداز، زیرا تو را بهتر است که لنگ یا شل داخل حیات شوی از آنکه با دو دست یا دو پا در نار جاودانی افکنده شوی.^{۱۲۳}

پس اصحاب طرف چپ را گوید: ای ملعونان از من دور شوید، در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است.^{۱۲۴} ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت؛ اما عادلان در حیات جاودانی.^{۱۲۵}

همچنین در عهد جدید مواردی مشاهده می‌کنیم که از جهنم و آتش خاموشی‌ناپذیر آن سخن می‌گوید. در مکاشفه نیز می‌خوانیم کسانی که وحش را می‌پرستند، دچار عذاب ابدی خواهند شد: «و دود عذاب ایشان تا ابدالآباد بالا می‌رود. پس آنانی که وحش و صورت او را پرستش می‌کنند و هر که نشان اسم او را پذیرد، شبانه‌روز آرامی ندارد.»^{۱۲۶}

مسیحیان بر این باورند که حضرت عیسی علیه السلام از آسمان فرود خواهد آمد و در زمین رستاخیز بر پا خواهد کرد. سپس با داوری بر مردم، گروهی را به جهنم و گروهی را به فردوس خواهد فرستاد.

فردوس

به دنبال مسئله داوری، پاداش و کیفر بحث فردوس و جهنم نیز مطرح می‌شود. فردوس معرب

واژه پردیس فارسی دو بار در اوستا آمده است. یونانیان این واژه را در معنای «گردشگاه سلطنتی» یا «نهادستان» به کار برده‌اند.^{۱۲۷} عهد جدید، فردوس را جایگاهی بلندمرتبه می‌داند که به شرحی که هم اکنون خواهد آمد، عیسی پس از صلب به آنجا رفته است. پولس نیز در مکاشفه‌ای که برایش رخ داد، به آنجا رفته شد. واژه «فردوس»، سه بار در عهد جدید آمده است:

۱. عیسی به یکی از دو خطاکار مصلوب در کنار خود می‌گوید: «امروز با من در فردوس خواهی بود».^{۱۲۸}

۲. پولس از رؤیا و مکاشفه خود گزارش می‌دهد که به فردوس رفته شد و سخنانی ناگفتنی شنید که انسان حق ندارد آنها را بازگو کند.^{۱۲۹}

۳. در مکاشفه یوحنا آمده است: «آنکه گوش دارد، بشنود که روح به کلیساها چه می‌گوید. هر که غالب آید، به او این را خواهم بخشید که از درخت حیاتی که در وسط فردوس خداست، بخورد».^{۱۳۰} در الاهیات کلیسای کاتولیک، اعتقاد بر این است که روح‌هایی که در موقع مرگ پاک هستند، اجازه ورود به بهشت و حضور پر جلال خدا می‌یابند؛^{۱۳۱} اما سایر ارواح برای پاک شدن به برزخ می‌روند. برزخ برای پاک شدن از گناهان قابل بخشش است. رنج ایمانداران در برزخ به دلیل محرومیت موقت از شادی‌های فردوس است. دانته در کمدی الهی، برزخ را دارای نه مرتبه و فردوس را دارای نه دایره و جهنم را دارای نه طبقه می‌داند.

جهنم

عهد جدید در مورد کیفر اخروی، بارها از «جهنم»، «آتش جاودانی»، «عذاب جاودانی» و «دریاچهٔ فروخته‌شده به آتش و کبریت»^{۱۳۲} سخن گفته است. عیسی می‌گوید:

و من نیز تو را می‌گویم که تویی پطرس و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت.^{۱۳۳}

پس اصحاب طرف چپ را گوید: ای ملعونان از من دور شوید در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان^{۱۳۴} او مهیا شده است و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت؛ اما عادلان در حیات جاودانی.^{۱۳۵}

لیکن هر که به روح القدس کفر گوید، تا به ابد آمرزیده نشود؛ بلکه مستحق عذاب جاودانی بود.^{۱۳۶}

هر که برادر خود را راقا^{۱۳۷} گوید، مستوجب قصاص باشد و هر که احمق گوید، مستحق آتش جهنم بود.^{۱۳۸}

و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نیند، بیم مکنید؛ بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم.^{۱۳۹}

و از زبان فرشته‌ای می‌خوانیم: «لیکن ترسندگان و بی‌ایمانان و خبیثان و قاتلان و زانیان و جادوگران و بت‌پرستان و جمیع دروغ‌گویان، نصیب ایشان در دریاچهٔ افروخته‌شده به آتش و کبریت خواهد بود».^{۱۴۰}

با اینکه بخش‌های مختلف عهد جدید به گونه‌ای ناهماهنگ از آخراالزمان سخن گفته‌اند، دانستیم که حضرت عیسی ﷺ بنا بود ماشیح موعود باشد و زمینه نجات بنی‌اسرائیل را فراهم سازد. او می‌خواست جامعهٔ بنی‌اسرائیل را متحول سازد و دگرگونی‌هایی را در آن به وجود آورد. هنگامی که پیروان حضرت عیسی ﷺ دیدند که او پیش از تحقق آرمان مسیحایی از میان آنان رفت، تفسیر تازه‌ای برای رسالت وی بیان کردند و گفتند وی خدای متجسد بود که با مصلوب شدن گناه همه گناهکاران را بر خود گرفت؛ او روز سوم از گور برخاست و پس از چهل روز به آسمان رفت و در آخراالزمان باز خواهد گشت تا بر زندگان و مردگان که زنده خواهند شد، داوری کند و جمعی را به فردوس و جمعی را به جهنم بفرستد.

از این‌رو، مسیحیان در انتظار بازگشت وی به سر می‌برند. آنان در آغاز باور داشتند که آن حضرت به زودی بازمی‌گردد. این انتظار یک تا دو قرن ادامه یافت و سرانجام دانستند که بازگشت او نزدیک نیست. به عقیدهٔ مسیحیان تحقق کامل آرمان مسیحایی حضرت عیسی ﷺ در آخراالزمان خواهد بود.

نتیجه‌گیری

آخراالزمان در مسیحیت، دوره‌ای است که در آن عیسی بازمی‌گردد و روز عظیم آغاز می‌شود. در آن روز، داوری نهایی انجام می‌شود و انسان به پاداش و کیفر کار نیک و بد خود می‌رسد. بنابراین، در مسیحیت، آخراالزمان و آخرت بر هم انطباق دارند. در اسلام به دورهٔ پیش از ظهور موعود و دوره ظهور موعود که در آن تحولات بزرگی روی می‌دهد، آخراالزمان اطلاق می‌شود؛ اما آخرت در اسلام دورهٔ پس از این جهان مادی است که قیامت در آن بر پا می‌شود. همان‌طور که گفته شد، در یهودیت دو دیدگاه مطرح است که یکی با مسیحیت و دیگری با اسلام منطبق است.

پی‌نوشت‌ها

1 . Eschatology.

۲. حسین توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ص ۱۱۰-۱۱۱.
۳. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، مدخل «آخرالزمان».
۴. در ترجمه فارسی کتاب مقدس این دو نام به صورت جوج و ماجوج آمده است.
۵. یوئیل ۲: ۳۱-۳۲.
۶. تلمود بابلی، سنهدرین ۹۷ الف.
۷. کلمه «تلمود» به معنای آموزش از فعل ثلاثی عبری «لَمَد» یعنی یاد داد می‌آید و با واژه رباعی «تَلْمِید» و مشتقات آن در زبان عربی ارتباط دارد.
۸. برشیت ربا، ۴: ۴۲، به نقل از: *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۵.
۹. تلمود بابلی، سنهدرین، ۹۷ الف.
۱۰. در سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۵۱ در ناحیه قمران فلسطین تومارهایی کشف شد. عده‌ای این تومارها را که به تومارهای بحرالمیت یا قمران شهرت یافت، متعلق به فرقه‌ای از یهود به نام اسنیا می‌دانند. این فرقه در قرن اول میلادی به کلی از میان رفت؛ اما بقایای اندیشه‌های آنان در یهودیت و مسیحیت به چشم می‌خورد.
۱۱. ژان دانیلو، *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمیت*، ترجمه علی مهدی‌زاده، ص ۸۶-۱۰۳.
۱۲. زوهر (درخشان) مهم‌ترین کتاب در قبلا یا عرفان یهودی است.
۱۳. جولیس گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، ص ۱۱۲.
۱۴. اول سموئیل ۱۰: ۱.
۱۵. اشعیا ۴۵: ۱.

۱۶. Porphyry.

۱۷. دانیال ۹: ۲۵-۲۶.
۱۸. دکتر، ا، کهن راب، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، ص ۳۵۷-۳۶۲.
۱۹. همان، ص ۳۵۲.
۲۰. پسیقتا رباتی، ۱۵۲ ب، به نقل از: *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۲.
۲۱. هوشع، ۳: ۵.
۲۲. تلمود اورشلمی، براخوت: ۵ الف، به نقل از: *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۵.
۲۳. تلمود بابلی، براخوت، ۲۸ ب.
۲۴. همان، پساحیم، ۵۴ الف.
۲۵. همان، سنهدرین، ۹۸ ب.
۲۶. معنای شیلو مبهم است. برخی آن را به معنای "صاحب حق" می‌دانند.
۲۷. همان، سنهدرین، ۹۶ ب.
۲۸. اشعیا ۱۱: ۹-۱۱.
۲۹. اشعیا ۵۳: ۵-۴.
۳۰. نام این نبی در عهد عتیق، «یلیا» و در عهد جدید، «الیاس» است.
۳۱. کتاب دوم پادشاهان ۲: ۱۱.
۳۲. ملاکی ۴: ۵-۶.
۳۳. حکمت يشوع بن سیراخ ۴۸: ۱۰-۱۲.
۳۴. کتاب اول پادشاهان ۱۷: ۱۷-۲۴.
۳۵. جولیس گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ص ۶۳-۶۴.

۳۶. متى ۱۶: ۱۳-۱۴ و یوحنا ۱: ۱۹-۲۷.

۳۷. متى ۱۱: ۱۱-۱۴، ۱۷: ۱۱-۱۳.

۳۸. یوحنا ۱: ۲۱.

۳۹. Armilus.

۴۰. عبدالوهاب المسیری، *دائرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، ج ۵ ص ۳۲۳.

۴۱. جولیس گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ص ۸۴.

۴۲. دانیال ۹: ۲۵-۲۶.

۴۳. *تلمود بابلی*، سنهدرین، ۹۷ب.

۴۴. همان، عوودا زارا، ۹ب.

۴۵. دکتر، ا، کهن راب، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۶.

۴۶. *تلمود بابلی*، روش هشانا، ۱۱ الف.

۴۷. همان، سنهدرین، ۹۸ الف.

۴۸. همان، یوما، ۸۶ ب.

۴۹. همان، سنهدرین، ۹۷ ب.

۵۰. *تلمود اورشلیمی*، تعنیت، ۲ الف.

۵۱. دکتر، ا، کهن راب، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۴.

۵۲. جولیس گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ص ۶۲.

۵۳. *تلمود بابلی*، شبات، ۱۱۸ ب.

۵۴. همان، کتوبوت، ۱۱۲ ب.

۵۵. همان، سنهدرین، ۹۷ الف.

۵۶. همان، ۹۸ الف.

۵۷. همان، ۹۷ الف.

۵۸. دکتر، ا، کهن راب، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۸ - ۳۵۹.

۵۹. یوئیل ۲: ۲۸.

۶۰. اشعیا ۱۱: ۹-۱۱.

۶۱. Pseudepigrapha.

۶۲. مجموعه‌ای از آنها زیر عنوان *The Forgotten Books of Eden* در سال ۱۹۲۷ به زبان انگلیسی در آمریکا انتشار یافته است. ترجمه بخش‌هایی از این مجموعه در برخی از شماره‌های *فصل‌نامه هفت‌آسمان* موجود است.

۶۳. کتاب اول خنوخ، ۶۱.

۶۴. جولیس گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ص ۶۸.

۶۵. تثنیه ۸: ۱۶.

۶۶. دکتر، ا، کهن راب، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۶۲؛ عبدالوهاب المسیری، *دائرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ج ۵ ص ۳۵۳.

۶۷. لازم به یادآوری است که قرآن مجید به روشنی بیان می‌کند که مسئله قیامت و پاداش و کیفر در نخستین پیام حضرت موسیؑ وجود داشته است. (طه: ۱۱-۱۶)

۶۸. مثلاً در مورد حضرت ابراهیم و اسحاق و یعقوبؑ ر.ک: پیدایش ۲۵: ۸؛ ۳۵: ۲۹ و ۴۹: ۳۳.

۶۹. The Day of the Lord.

۷۰. The Day of Judgement.

۷۱. عاموس ۵: ۱۸.
 ۷۲. عاموس ۹: ۲.
 ۷۳. اشعیا ۲۶: ۱۹.
 ۷۴. دانیال ۱۲: ۳-۲.
 ۷۵. کتاب دوم مکابیان ۷: ۹.
 ۷۶. همان، ۷: ۱۴. یهودیانی که در آن زمان به رستاخیز معتقد بودند، معمولاً آن را مخصوص نیکوکاران می دانستند. البته رستاخیز نیکوکاران و بدکاران در دانیال ۱۲: ۲ آمده است.
 ۷۷. کتاب دوم مکابیان ۱۲: ۴۵-۴۲.
 ۷۸. جولیس گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۵۸.
 ۷۹. مکاشفه باروک ۵۰: ۵۱-۱۲.
 ۸۰. جولیس گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۵۸.
 ۸۱. همان، ص ۱۶۳.
 ۸۲. همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.
 ۸۳. تلمود بابلی، سنهدرین، ۹۳ الف.
 ۸۴. کتاب دوم پادشاهان ۴.
 ۸۵. جولیس گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۹۸-۹۹.
 ۸۶. همان، ص ۱۱۵.
 ۸۷. پیدایش ۲: ۱۵.
 ۸۸. پیترز اف. ئی، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ج ۳ ص ۴۷۷ - ۴۷۹.
 ۸۹. Abyss و به عبری شیئول (Sheol)
 ۹۰. قاموس کتاب مقدس، واژه «هاویه».

۹۱. Molech, Moloch.

۹۲. لاویان ۱۸: ۲۱، دوم پادشاهان ۲۳: ۱۰، ارمیا ۷: ۳۰-۳۳ و ۳۲: ۳۵.
 ۹۳. متی ۲۲: ۴۱-۴۶؛ مرقس ۱۲: ۳۵-۳۷ و لوقا ۲۰: ۴۱-۴۴.
 ۹۴. متی ۱۱: ۱۱-۱۴، ۱۷: ۱۱-۱۳.
 ۹۵. یوحنا ۱۶: ۳۳.
 ۹۶. مکاشفه یوحنا ۲۰: ۳.
 ۹۷. متی ۲۴: ۹-۱.
 ۹۸. بر مبنای شرع یهود، در روز شنبه نباید بیش از یک کیلومتر سفر کرد. حضرت عیسی مسیح (ع) احکام تورات را قبول داشت و در متن بالا حکم سبت را تا زمان بعد از خود در نظر گرفته است.
 ۹۹. متی ۲۴: ۱۵-۲۲.
 ۱۰۰. متی ۲۴: ۲۹.
 ۱۰۱. متی ۱۶: ۲۷-۲۸.
 ۱۰۲. رساله اول یوحنا ۴: ۳.
 ۱۰۳. رساله اول یوحنا ۲: ۱۸.
 ۱۰۴. رساله دوم یوحنا ۷.
 ۱۰۵. رساله اول یوحنا ۲: ۲۲.

۱۰۶. رساله دوم به تسالونیکیان ۲: ۸ - ۹.
۱۰۷. لوقا ۱۲: ۳۵ - ۳۷.
۱۰۸. متی ۲۴: ۳۶، ۴۲-۴۴.
۱۰۹. Premillennialism.
۱۱۰. Postmillennialism.
۱۱۱. Amillennialism (Nunc-millennialism, Realized Millennialism).
۱۱۲. جیمس انس الامیرکانی، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، ج ۲ ص ۵۰۸؛ هنری تیسن، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، ص ۳۷۶.
۱۱۳. یوحنا ۵: ۲۸-۲۹.
۱۱۴. جیمس انس الامیرکانی، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، ج ۲ ص ۵۱۰ - ۵۱۴.
۱۱۵. همان، ج ۱ ص ۱۲۱-۱۲۲.
۱۱۶. متی ۲۲: ۲۳-۳۲.
۱۱۷. این رساله در فصلنامه هفت آسمان شماره ۴۴ توسط خانم فاطمه توفیقی معرفی و ترجمه شده است.
۱۱۸. یوحنا ۵: ۲۲.
۱۱۹. اعمال رسولان ۱۰: ۴۲.
۱۲۰. متی ۱۹: ۲۸-۲۹.
۱۲۱. رساله به رومیان ۲: ۶-۸.
۱۲۲. مرقس ۹: ۴۳-۴۸.
۱۲۳. متی ۱۸: ۸.
۱۲۴. متی ۲۵: ۴۱.
۱۲۵. متی ۵: ۴۶.
۱۲۶. مکاشفه یوحنا ۱۱: ۱۴.
۱۲۷. پیترز، اف. ئی، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ج ۳ ص ۴۷۷.
۱۲۸. لوقا ۲۳: ۴۳.
۱۲۹. رساله دوم به قرنتیان ۱۲: ۱-۴.
۱۳۰. مکاشفه یوحنا ۷: ۲.
۱۳۱. جورج برانتل، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، ص ۲۶۹.
۱۳۲. مقصود از "کبریت" گوگرد است.
۱۳۳. متی ۱۶: ۱۸.
۱۳۴. مقصود از فرشتگان ابلیس خادمان اوست.
۱۳۵. متی ۲۵: ۴۱ و ۴۶.
۱۳۶. مرقس ۳: ۲۹.
۱۳۷. "راقا" در زبان سریانی به معنای آب دهن، کنایه از توهین است.
۱۳۸. متی ۵: ۲۲.
۱۳۹. متی ۱۰: ۲۸.
۱۴۰. مکاشفه یوحنا ۲۱: ۸.

منابع

- توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- برانتل، جورج، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- ایوگریفای عهد عتیق*، ترجمه عباس رسولزاده و جواد باغبانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- تیسن، هنری، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، بی‌جا، حیات ابدی، بی‌تا.
- گرینستون، جولوس، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
- دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، چاپ کارون، ۱۳۶۹.
- المسیری، عبدالوهاب، *دائرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران ۱۳۸۳.
- دانیلو، ژان، *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمت*، ترجمه علی مهدی‌زاده، بی‌جا، نشر ادیان، ۱۳۸۳.
- هاکس آمریکایی، *قاموس کتاب مقدس*، بی‌جا، اساطیر، ۱۳۷۷.
- کتاب مقدس*، ترجمه دکتر بروس، لندن، انجمن پخش کتب مقدسه، چاپ سوم، ۲۰۰۲.
- میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
- راب، دکتر، *ا، کهن، گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، چاپ زیبا، ۱۳۵۰.
- فان فورست، رابرت، *مسیحیت از لابه‌لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسولزاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- الامیرکائی، جیمس انس، *نظام‌التعلیم فی علم‌اللاهوت القویم*، بی‌جا، مطبعة الامیرکان، ۱۸۹۰.
- اف. ئی. پیترز، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

پولس و الوهیت عیسی مسیح

امیر خواص*

چکیده

الوهیت حضرت عیسیؑ یکی از باورهای رسمی مسیحیت است. سر آغاز این اندیشه به پولس برمی گردد که رسول خودخوانده جهان مسیحیت است. او که در ابتدا یهودی متعصبی بود، سال ها پس از حیات زمینی آن حضرت، مدعی شد که حضرت عیسیؑ را در مکاشفه ای ملاقات کرده و با دعوت آن حضرت، به آیین مسیحیت گرویده است. وی سال های متمادی در تبلیغ مسیحیت کوشید و در واقع، تفسیری از شخصیت مسیح و رسالت او ارائه کرد که با آموزه های خود آن حضرت و نیز باورهای مسیحیان اولیه در تعارض بود. اما سرانجام، در قرون بعدی، دیدگاه های وی از سوی برخی از عالمان مسیحی مورد پذیرش قرار گرفت و هر چند مخالفانی نیز داشت، در شوراهای مسیحی به تصویب رسید. گفتنی است که این آموزه ها، از جمله الوهیت آن حضرت، جزء باورهای رسمی مسیحیان شد.

کلیدواژه ها: عیسیؑ، مسیح، گناه ذاتی، مرگ فدیوار، پولس، الوهیت، آیین گنوسی.

مقدمه

بحث از الوهیت حضرت عیسی علیه السلام اولین بار از سوی پولس مطرح شده و پس از سال‌ها نزاع عقیدتی، به عنوان باور رسمی مسیحیت، در شورای نیقیه (۳۲۵م) که اولین شورای جهانی مسیحیت بود، به تصویب رسیده است. بنابراین، ضروری است که ابتدا به صورت اجمالی درباره کیفیت ایمان پولس به مسیح، نقش و جایگاهش در مسیحیت، و همچنین اصول اندیشه‌های او - که در تفسیر شخصیت حضرت عیسی علیه السلام نقش داشته است - بحث کنیم.

به جرأت می‌توان گفت پولس مهم‌ترین شخصیتی است که آیین مسیحیت، متضمن آموزه‌ها و اندیشه‌های مبدع اوست؛ تأثیر او در مسیحیت تا آنجاست که برخی او را معمار مسیحیت کنونی می‌دانند و برخی دیگر از او به عنوان مؤسس دوم مسیحیت یاد می‌کنند.^۱ بنابراین، آنچه امروزه با نام «مسیحیت» شناخته می‌شود، تفسیر پولس از گفتار و کردار حضرت عیسی علیه السلام است؛ این تفسیر بر اساس مبانی خاصی است که وی به آنها معتقد بوده است. به هر حال، پولس بخش مهمی از تاریخ کلیسای رسولی را تشکیل می‌دهد.^۲ پولس و اندیشه‌هایش همواره مخالفان و موافقان فراوانی داشته است، تا آنجا که برخی او را بزرگ‌ترین تحریف‌کننده مسیحیت و آموزه‌هایش می‌دانند و برخی، در جبهه مقابل، او و اندیشه‌هایش را تأیید می‌کنند. (یکی از متفکران معاصر، هانس کونگ، از مدافعان پولس است که در کتاب خود، با عنوان متفکران بزرگ مسیحی، سعی فراوانی برای دفاع از پولس و اندیشه‌ها و عملکرد او دارد. در پایان این بحث، اشاره‌ای به آن خواهیم کرد. یهودیان می‌پرسند «آیا او به کلی از یهودیت دست کشید» و مسیحیان سؤال می‌کنند «آیا او واقعاً عیسای ناصری را درست شناخت یا چیز دیگری از او فهمید؟»^۳)

پولس کیست؟

پولس در میان سال‌های ۵-۱۵م در شهر طرسوس (Tarsus)، شهری در قسمت آسیایی ترکیه، در خانواده‌ای ثروتمند و اشرافی به دنیا آمد.^۴ تاریخ تولد او نشان‌دهنده آن است که کوچک‌تر از حضرت عیسی علیه السلام بوده است. پولس به واسطه پدرش توانسته است تابعیت روم را به دست آورد؛ و در عین یهودی بودن، شهروند روم نیز محسوب می‌شده است. پولس از نظر دینی، به فرقه فریسیان تعلق داشته است. به گفته خود وی، "روز هشتم مختون شده و از قبیله اسراییل، از سیط بنیامین، عبرانی‌ای از عبرانیان، از جهت شریعت فریسی" بوده است.^۵ پیش از گرایش به مسیحیت، نام او شائول بوده که نامی عبری، و تلفظ یونانی آن «سولس» است؛ اما بعد از پیوستن به مسیحیت، او نام «پولس» را برای خود انتخاب کرده که ترجمه یونانی شائول، و به معنای کوچک است.^۶ پولس در جوانی مدتی را برای تحصیل شریعت یهود در اورشلیم

گذرانده، و در این شهر با کتاب مقدس و اعتقادات یهودی آشنا شده است؛ همان‌گونه که در شهر طرسوس، فرهنگ یونانی را فراگرفته است. شایان ذکر است که آشنایی با این دو فرهنگ، در شکل دادن به عقاید او نقش اساسی داشته است.

پولس از رسولان حضرت عیسی علیه السلام نبوده و اساساً هیچ‌گاه آن حضرت را ندیده بود. خود وی می‌گوید: در ابتدا نه تنها مسیحی نبوده، بلکه دشمن سرسخت مسیحیان بوده‌ام.^۷ و نام او در عهد جدید، اولین بار، در جریان شکنجه و شهادت/ستیفان - که برگزیده حواریون بوده - ذکر شده است؛^۸ در عهد جدید از وی به عنوان ناظر^۹ و راضی به^{۱۰} شکنجه و شهادت/ستیفان یاد می‌شود. پس از شهادت/ستیفان، که در روزگار رویارویی مسیحیان با انواع دشواری‌ها رخ داده، پولس نامه‌ای از مجمع یهودیان اورشلیم دریافت کرده، و برای دستگیری و شکنجه تازه مسیحیان، راهی دمشق شده است؛ اما به گفته خود وی، هنگام پیمودن این مسیر، مکاشفه‌ای را تجربه کرده و به دیدار و حضرت عیسی علیه السلام نائل آمده است. در این دیدار، آن حضرت او را به دین مسیحیت دعوت کرده است:

سولس [پولس] هنوز تهدید و قتل بر شاگردان خداوند همی دمید و نزد رئیس کهنه آمد و از او نامه‌ها خواست به سوی کنایسی که در دمشق بود تا اگر کسی را از اهل طریقت خواه مرد و خواه زن بیابد، ایشان را بند برنهد، به اورشلیم بیاورد؛ و در اثنای راه، چون نزدیک به دمشق رسید، ناگاه نوری در آسمان دور او درخشید، و به زمین افتاده، آوازی شنید که بدو گفت: ای شائول، برای چه بر من جفا می‌کنی؟ گفت: خداوند، تو کیستی؟ خداوند گفت: من آن عیسی هستم که تو بدو جفا می‌کنی؛ لیکن برخاسته، به شهر برو که آنجا به تو گفته می‌شود [که] چه باید کرد. " " ^{۱۱}

بعد از این ماجرا که در بین سال‌های ۳۲ تا ۳۶م. رخ داد، پولس به مسیحیان پیوست و تا هنگام مرگ، در بین سال‌های ۶۲ تا ۶۴م، به به عنوان مبلغ دین مسیح به سفرهای تبلیغی پرداخت؛ او در راه تبلیغ و ترویج برداشت خود از مسیحیت تلاش فراوانی کرد و در این راه، سختی‌های زیادی را متحمل و چندین بار زندانی شد که شرح آنها در کتاب *اعمال رسولان* (از باب دهم به بعد)، آمده است. وی سرانجام در سال ۶۴م. یا ۶۵م. کشته شد.^{۱۲}

پولس کتاب یا رساله‌ای ندارد که افکارش را به صورت سازمان‌یافته بیان کرده باشد؛ ضمناً در منابع مستقل تاریخی که در قرن اول میلادی نوشته شده‌اند، مطلبی درباره او یافت نمی‌شود. از این‌رو، برای آشنایی با افکار پولس، باید به نامه‌های او و نیز کتاب *اعمال رسولان* مراجعه کرد که در عهد جدید قرار دارد. او در نامه‌های خود، به طرح مسائل اعتقادی و ارشاد خوانندگان خویش می‌پردازد؛ هر نامه معمولاً مشکلات جامعه یا فرد خاصی را بازگو و برطرف می‌کند.^{۱۳}

اندیشه‌های پولس

در نوشته‌های پولس، با مسیحیت متأثر از فضای یونانی‌مآب مواجه هستیم^{۱۴}. به عبارت دیگر، اندیشه‌های پولس دربارهٔ مسیح و پیام او - و تفسیری که وی از مسیحیت ارائه کرده است - تحت تأثیر تفکرات فلسفی و جریانات عرفانی‌ای است که از حدود یک قرن پیش از میلاد مسیح تا زمان وی رواج داشته است:

از ابتدای قرن سوم قبل از میلاد، با تلاش رواقیون، مذهب در فکر یونانی نقش بیشتری پیدا کرد و از یک قرن قبل از میلاد مسیح نیز جریانات عرفانی مهم‌ترین عامل در شکل دادن فکر یونانی‌مآب بود. در این دوره است که عرفان (که گاهی ثنویت آن کاملاً جهان‌شناختی است و به صورت آیین‌های گنوسی نمایان می‌شود) ادیان شرقی از آن جمله میتراییسم، و مذاهب اسرارآمیز، با اصول فلسفی و باورهای ارسطویی، رواقی، و فیثاغوری جمع شده و در چارچوب تفکر افلاطونی، فلسفهٔ افلاطونی میانه را می‌سازد که گرایشی کاملاً عارفانه دارد و همراه با عرفان ثنوی، جهان‌بینی‌های حاکم در این دوره را (یعنی یک قرن قبل از میلاد تا قرن سوم میلادی) شکل می‌دهد. پولس نیز به عنوان متفکری در آن عصر، همراه و تحت تأثیر این جریانات است. البته، این دو نوع فکر - یعنی فلسفهٔ افلاطونی میانه و عرفان ثنوی - نزد یهودیان نیز مشاهده می‌شد: از یک‌طرف، جریانات عرفانی را با رنگی ثنوی همراه با زندگی رهبانی نزد اسنی‌ها می‌بینیم و از سوی دیگر، فیلون اسکندرانی کتاب «تورات» را تفسیری افلاطونی میانه می‌کند.^{۱۵}

مخالفت پولس با رسولان دربارهٔ مسیح و پیام او، در همین چارچوب (تأثیری‌پذیری از فرهنگ یونانی‌مآبی)، قابل ارزیابی است. برای شناخت تفکرات پولس، باید اندیشه‌های او را در مقایسه با اندیشه‌های مسیحیان اولیه بررسی کرد. در این بخش، به مهم‌ترین اندیشه‌های او اشاره می‌کنیم:

انسان‌شناسی پولس

«انسان‌شناسی» یکی از اندیشه‌های زیربنایی پولس است؛ که نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر او از حضرت عیسی علیه السلام و پیامش ایفا می‌کند. گرچه برخی مانند ساندرس معتقدند که محور بحث از پولس باید مسیح‌شناسی او باشد (چون محور بحث پولس، مسیح‌شناسی است)، و برخی نیز مانند بولتمان محور بحث از پولس را انسان‌شناسی او قرار داده‌اند؛^{۱۶} اما به نظر می‌رسد، در شناسایی پولس و اندیشه‌هایش، توجه به هر دو محور یاد شده ضروری است بر این اساس، ما نیز در بحث از الوهیت عیسی علیه السلام به مسیح‌شناسی او توجه خواهیم کرد.

انسان‌شناسی و گناه

بررسی دیدگاه پولس دربارهٔ انسان، بدون توجه به مسئلهٔ گناه، امکان‌پذیر نیست؛ از این‌رو، باید انسان‌شناسی او را همراه با بحث گناه ارائه کرد. پولس نگاهی ارزشی به انسان دارد و بیان

تورات را مبنی بر اینکه انسان شبیه خدا آفریده شده، و نشان‌دهنده جلال اوست، می‌پذیرد؛ اما از نظر او، انسان، به واسطه گناه/دم، آلوده شده است: سرپیچی آدم از فرمان الاهی سبب گناهکار شدن همه انسان‌ها گردید و بدین ترتیب، مرگ و گناه وارد این جهان شد و به سقوط انسان انجامید.^{۱۷}

مفهوم «گناه» نقطه ثقل انسان‌شناسی پولس است. از نظر او، همه انسان‌هایی که متولد می‌شوند، گناهکار هستند؛ زیرا گناه/دم گناه شخصی نبوده و نزد او باقی نمانده است (آدم با گناه خود، ذات و جوهر انسان را فاسد کرد، و انسان تحت سلطه گناه درآمد). وی معتقد است: اراده خود را تنها اراده دانستن، و آن را در مقابل اراده خدا قرار دادن، گناه است. در انسان بودن و دوری جستن از خداوند و خویشتن انسانی خود را در مقابل الوهیت قرار دادن، گناه است. گناه نیرویی شیطانی است که به جهان وارد شده است؛ هیچ‌کس از گناه فرار نکرده است و نخواهد کرد، چراکه انسان برده گناه است و گناه اساس زندگی او را تشکیل می‌دهد. گناه، مرگ را با خود به همراه می‌آورد و مرگ نتیجه گناه است؛ این گناه از راه جسم انسان‌ها اشاعه یافته و به همگان رسیده است. گرچه در ابتدای خلقت گناهکاری نبود و اراده خدا بر گناهکار بودن انسان تعلق نگرفته بود؛ اما با اشتباه آدم، گناه به جهان سرایت کرد و کسانی که به گناه گرایش یافتند به خداوند کافر شدند و به شرک و بت‌پرستی روی آوردند. با این‌همه، انسان موجودی مسئول است که می‌تواند بین خیر و شر، دست به انتخاب بزند و راه سعادت را برگزیند؛ هرچند به تنهایی نمی‌تواند خود را نجات دهد، بلکه لطف الاهی باید شامل حال او بشود.^{۱۸}

از نظر پولس انسان گناهکار تحت فرمان گناه است.^{۱۹} وی جسم را در مقابل روح قرار می‌دهد و این دیدگاهی است که با دیدگاه عرفانی ثنوی روزگار او هماهنگ است؛ اما پولس جسم را مظهر گناه می‌داند، زیرا جسم مرگ را می‌آورد و مرگ شر است (البته او جسم را ذاتاً شر نمی‌داند، زیرا معتقد است که خدا آن را خلق کرده است، نه اهریمن؛ و همچنین، پسر او یعنی حضرت عیسی علیه السلام نیز باید جسم به خود بگیرد و نجات را فراهم کند).

شریعت

«شریعت» مسئله دیگری است که نقشی اساسی در اندیشه پولس دارد. دیدگاه پولس درباره شریعت، با تفسیری که وی از حضرت عیسی علیه السلام و الوهیت او ارائه می‌کند، کاملاً در ارتباط است؛ زیرا پولس (همان‌گونه که توضیح آن خواهد آمد) مدعی است که پیش از آمدن حضرت عیسی علیه السلام، نجات از طریق ایمان و عمل به شریعت حاصل می‌شد؛ اما با ظهور حضرت عیسی علیه السلام، عمل به شریعت باطل شده و جای خود را به «ایمان به حضرت عیسی علیه السلام» داده است. بنابراین، ضروری است که تفسیر و مقصود پولس از شریعت را به صورت فشرده تبیین کنیم، تا روشن

شود که آیا حضرت عیسی علیه السلام نیز با این معنا از شریعت که پولس آن را نفی کرده، موافقت داشته یا اینکه نفی شریعت از سوی پولس، بدعت بوده است؟ شاید بتوان گفت که بحث از شریعت، نسبت به موضوعات دیگر، در مجموعه نامه‌های پولس، بیشترین حجم را به خود اختصاص داده است. پولس در اغلب موارد، شریعت را به معنای شریعت حضرت موسی علیه السلام گرفته است؛^{۲۰} هر چند از برخی عبارات او، می‌توان مطلق شریعت را استفاده کرد، مانند: «جایی که شریعت نیست، تجاوز هم نیست».^{۲۱} همچنین، از برخی عبارات او، می‌توان کاربرد شریعت در خصوص «ده فرمان» را استفاده کرد، مانند: «پس چه گوییم؟ آیا شریعت گناه است؟ حاشا، بلکه گناه را جز به شریعت ندانستیم؛ زیرا که شهوت را نمی‌دانستیم، اگر شریعت نمی‌گفت که طمع مورز»^{۲۲} (فرمان دهم از ده فرمان موسی علیه السلام)^{۲۳}.

از مجموع مباحث پولس درباره شریعت می‌توان به این نتیجه رسید که نگاه او به شریعت، تفاوتی اساسی با نگاه خود حضرت عیسی علیه السلام و نیز نگاه حواریون به شریعت دارد. او در صدد نقد شریعت و بیان این نکته است که عمل به شریعت تأثیری در نجات انسان ندارد: مسیحی بودن در گرو عمل به احکام شریعت نیست. همین مسئله موجب درگیری پولس با رسولان اولیه شده است: رسولان اولیه معتقد بودند که برای مسیحی شدن باید به شریعت یهود عمل کرد، زیرا مسیح موعود دین یهود است؛ اما این امر برای پولس قابل قبول نبود (او در نامه‌های خود، به نقد این دیدگاه پرداخت). سرانجام، با هدف پایان دادن به این نزاع، انجمنی تشکیل می‌شود و مقرر می‌گردد که پولس مبلغ آیین مسیح در میان غیر یهودیان باشد و رسولان آیین را در میان یهودیان تبلیغ کنند. بر این اساس، قرار شد که برای پیوستن غیر یهودیان به مسیحیت، الزامی در خصوص رعایت شریعت یهود وجود نداشته باشد و تنها باید از خوردن قربانی کفار، حیوان خفه‌شده، و خون قربانی و همچنین زنا پرهیز کنند که شرح این ماجرا در کتاب *اعمال رسولان* آمده است.^{۲۴}

همان‌گونه که پیشتر گفتیم، پولس فریسی بوده و احکام شریعت را رعایت می‌کرده است. از این‌رو، نقد پولس به شریعت به دوران ایمان او به حضرت عیسی علیه السلام بازمی‌گردد؛ هر چند از برخی قسمت‌های عهد جدید، به دست می‌آید که او پس از ایمان به حضرت مسیح علیه السلام نیز گاهی به شریعت عمل می‌کرده است. برای نمونه، در کتاب *اعمال رسولان* آمده است: پولس شخصی به نام تیموتائوس را که می‌خواست همراه او برود، مختون کرد. زیرا یهودیان در آن ناحیه بودند اما این کار را درباره تیتوس رومی - که همراه او بوده - انجام نداده است.^{۲۵} از نظر پولس، شریعت باعث نجات نمی‌شود؛ بلکه عمل به آن می‌تواند سبب هدایت به طرف مسیح شود؛^{۲۶} اما خود شریعت بد نیست؛ زیرا همین شریعت است که گناهان را به ما نشان می‌دهد. انسان تنها زمانی گناه نمی‌کند که هیچ شریعت و حکمی وجود نداشته باشد؛ اما وقتی که از احکام و شریعت

آگاهی می‌یابیم، می‌بینیم که آنها را زیرپا گذاشته، و گرفتار گناه و محکوم به مرگ شده‌ایم؛ زیرا گرچه شریعت خودش خوب است، ولی گناه ابزاری است برای سوءاستفاده از آن، و در نتیجه محکومیت فرد.^{۲۷} از نامه‌های پولس می‌توان چنین استنباط کرد که شریعت، قوانین زندگی در دنیا است و به سبب گناه آدم و حوا، گریبانگیر انسان شده است تا او کمتر دست به گناه بزند؛ اما چون نجات امری آسمانی است، با آمدن مسیح ﷺ، دیگر شریعت کاربردی ندارد و عمل به آن زمینه‌ساز نجات نمی‌شود.

نگاه پولس به گناه نخستین، که از آدم سر زد، در نوع نقد پولس به شریعت تأثیر گذار بوده است. توضیح آنکه از نظر او، گناه نخستین چنان بزرگ بود که جایگاه آدمی را به شدت در نزد خداوند تنزل داد؛ به گونه‌ای که شریعت نوعی مجازات و محدودیت برای آدمی است، نه راهی برای نجات او. اگرچه شریعت فی‌نفسه موهبتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است تا او صواب را از خطا بازشناسد؛ اما تا هنگامی که گناه در جهان نبود، شریعت هم نبود. بنابراین، زمانی که حضرت عیسی ﷺ در میان انسان‌ها حاضر و مصلوب شد، خداوند او را به عنوان فدیۀ گناه آدم پذیرفت؛ از این رو، بار عمل به شریعت از دوش آدمیان برداشته شد، همان شریعتی که حکم «لایلا» [لله] را برای ما انسان‌ها داشته است.^{۲۸} بدین ترتیب، ایمان به حضرت عیسی ﷺ یگانه راه نجات انسان‌ها گردید. البته خود بحث نجات نیز یکی از مهم‌ترین ارکان فکری پولس است که ما در بحث الوهیت حضرت عیسی ﷺ از دیدگاه پولس، درباره آن سخن خواهیم گفت.

اما، هانس کونگ تلاش فراوانی کرده تا نشان دهد که پولس مبدع دین جدیدی نبوده، بلکه درصدد جهانی کردن دین مسیح و تبلیغ آن در میان غیریهودیان بوده است. هانس کونگ، برای مثال، تلاش می‌کند تا این مطلب را به اثبات برساند که پولس نفی شریعت نمی‌کند، بلکه می‌خواهد بگوید که عمل به شریعت سبب‌ساز نجات نیست. او می‌گوید: پولس واژه عبری «تورات» را به کار نبرده، بلکه از واژه «نوموس» (Nomos) استفاده کرده که به معنای شریعت است. معنای عام این واژه تورات (اسفار پنج‌گانه)، و معنای خاص آن شریعتِ هلاخا می‌باشد که ربی‌ها آن را بر اساس تورات تدوین کرده‌اند. به گفته هانس کونگ، ما نمی‌دانیم مقصود پولس کدام یک از معانی عام یا خاص بوده است! کونگ در ادامه می‌گوید اما او شریعت (تورات) را مقدس و روحانی می‌داند و معتقد است که شریعت باید مردم را به حیات برساند. بر این اساس، تورات به عنوان «تورات ایمان» حتی پس از ظهور حضرت عیسی ﷺ نیز اعتبار دارد. از نظر پولس، عمل به شریعت و تکالیف شرعی نجات‌بخش نیست. به عبارت دیگر، او مخالف ایمان به همراه شریعت نیست، بلکه مخالف ایمان به همراه انجام تکالیف شرعی است؛ چون اعتقاد دارد: هیچ انسانی با رعایت تکالیف شرعی در حضور خدا آمرزیده نمی‌شود؛ بلکه شریعت مکتوب، انسان را می‌میراند. پس، حضرت عیسی مسیح ﷺ ما را از دستورات اخلاقی تورات رها نکرد؛ بلکه

از انجام تکالیف شرعی رها کرد. از این رو، دیدگاه پولس مخالف دیدگاه هلاخاست که به انجام دادن تکالیف شرعی دعوت می‌کند.^{۳۰}

در اینجا، سؤال ما از کونگ این است که: آیا بین این سخن شما که می‌گویید: «پولس منکر اصل شریعت و تقدس آن نیست»، و این سخن شما که می‌گویید: پولس تنها منکر عمل به احکام شریعت پس از ظهور حضرت عیسی علیه السلام است، تفاوت معناداری وجود دارد؟ آیا صرف مقدس و روحانی دانستن یک چیز، بدون التزام عملی به آن چیز، تفاوتی با کنار گذاشتن آن دارد؟ شریعت، مقوله‌ای صرفاً نظری نیست که ما به واسطه قبول کردن آن و مقدس دانستن آن بر خویش ببالیم، بلکه مقوله‌ای نظری - عملی است؛ یعنی اعتقاد به صحت و قداست آن که این اعتقاد، مقدمه عمل به آن است.

نقد دیگر بر دیدگاه هانس کونگ این است که سیره عملی حضرت عیسی علیه السلام در برخورد با شریعت، آن گونه که از اناجیل به دست می‌آید، متفاوت با دیدگاه پولس است؛ زیرا خود آن حضرت می‌گوید:

گمان مبرید که آمده‌ام تا «تورات» موسی و نوشته‌های سایر انبیا را منسوخ کنم، بلکه آمده‌ام تا آنها را کامل کنم و به انجام برسانم. به راستی، به شما می‌گویم که از میان احکام «تورات»، هر آنچه باید عملی شود، یقیناً همه یک به یک عملی خواهند شد. پس اگر کسی از کوچک‌ترین حکم آن سرپیچی کند و به دیگران نیز تعلیم دهد که چنین کنند، او در ملکوت آسمان از همه کوچک‌تر خواهد بود؛ اما هر که احکام خدا را اطاعت کند و دیگران را نیز تشویق به اطاعت کند، در ملکوت آسمان بزرگ خواهد بود.^{۳۱}

پر واضح است که مقصود حضرت عیسی علیه السلام از «کامل کردن» این نبوده که بگوییم: «عمل به شریعت لازم نیست»؛ زیرا این امر، عین باطل کردن است. در واقع، حضرت عیسی علیه السلام نه از شریعت، بلکه از معلمان و کاهنانی انتقاد می‌کرد که شریعت را به دکانی برای خود تبدیل کرده بودند. در عین حال، آن حضرت در آموزه‌هایش بر این نکته تأکید می‌نمود که شریعت صرفاً عمل به مجموعه‌ای از دستورات ظاهری نیست بلکه در کنار عمل به دستورات ظاهری، باید در صدد پاکی و صفای روح و دل نیز بود (نباید مانند کاهنان، تنها به دنبال انجام دادن یک سری اعمال خشک و بی‌روح باشید؛ اعمالی که هیچ توجهی به باطن آنها ندارند!) از برخی قسمت‌های اناجیل هم برمی‌آید که حضرت عیسی علیه السلام در پی تکمیل شریعت بوده است، مانند: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده است: قتل مکن، و هر که قتل کند سزاوار حکم شود؟ و لکن من به شما می‌گویم: هر که به برادر خود، بی‌سبب، خشم گیرد، مستوجب حکم باشد».^{۳۲} در این قسمت، حضرت عیسی علیه السلام نخست حکمی از شریعت را بیان می‌کند و سپس به تکمیل آن می‌پرداخت و چیزی را بر آن می‌افزاید. در اناجیل، به ویژه اناجیل همنوا، از این گونه موارد -

فراوان - مشاهده می‌شود؛ مانند: "گفته شده است که: زنا مکن (از احکام «ده فرمان» حضرت موسی ﷺ)؛ ولی من می‌گویم که: اگر حتی با نظر شهوت‌آلود به زنی نگاه کنی، همان لحظه - در دل خود - با او زنا کرده‌ای." ۳۳

همه اینها دلالت بر این نکته دارند که حضرت عیسی ﷺ در صدد ابطال اصل شریعت و نیز عمل به احکام آن نبوده است. بنابراین، اشکال مهمی بر پولس وارد می‌شود: او چگونه شریعت را کنار می‌گذارد و ایمان به مسیح را تنها عامل نجات می‌شمارد؛ در حالی که خود حضرت عیسی ﷺ، نه تنها شریعت را تعطیل نکرده، بلکه آن را کامل‌تر کرده است؟

دیدگاه پولس درباره الوهیت حضرت عیسی ﷺ

پولس در مواضع متعددی از نامه‌های خویش، بیان می‌کند که خداوند یکی بیش نیست:

۱. "باری پادشاه سرمدی و باقی و نادیده را، خدای حکیم وحید را، اکرام و جلال تا ابدالآباد باد، آمین." ۳۴

۲. "زیرا خدا واحد است." ۳۵

۳. "لکن ما را یک خداست، یعنی پدر که همه‌چیز از اوست و ما برای او هستیم." ۳۶

البته، در برخی از مواضع، او به وجود خدایان گوناگون اشاره می‌کند:

"هستند که به خدایان خوانده می‌شوند، چه در آسمان و چه در زمین؛ چنان‌که خدایان بسیار و خداوندان بسیار می‌باشند." ۳۷ اما با نگاهی به برخی دیگر از مواضع پولس، می‌توان چنین استنباط کرد که او این خدایان را شیاطین و مظهر شر در عالم می‌داند: "آنچه آمت‌ها قربانی می‌کنند، برای دیوها قربانی می‌گذرانند (نه برای خدا)." ۳۸ از این عبارات، می‌توان ثنویت جهان‌شناختی را نتیجه گرفت؛ اما با استفاده از برخی عبارات پولس، می‌توان گفت که او این ثنویت را رد می‌کند و می‌گوید که منشأ همه‌چیز یک خداست: "لکن ما را یک خداست، یعنی پدر که همه‌چیز از اوست." ۳۹ "زیرا جهان و پُری آن، از آن خداوند است." ۴۰

نکته دیگر اینکه در نامه‌های پولس، هرگز واژه «خدا» بر حضرت عیسی اطلاق نشده؛ ولی در مواضع متعددی، با واژه «خداوند» از آن حضرت یاد شده است: "ما را...یک خداوند [است]، یعنی عیسی مسیح که همه‌چیز از اوست و ما از او هستیم." ۴۱

در جای خود گفته شده که واژه «خداوند» به معنای آقا، مولا، مالک، و صاحب است و دلالتی بر الوهیت ندارد؛ زیرا این واژه، که معادل «رب» در عربی و «لُرد» (LORD) در انگلیسی است، هم درباره خالق و هم درباره مخلوق به کار می‌رود از این‌رو، در قرآن کریم نیز واژه «رب» درباره انسان به کار رفته است؛ آنجا که یوسف به هم‌زندانی خود می‌گوید: اگر آزاد شدم، مرا به یاد ربّ خود بیاور؛ یعنی نزد مولا و مالک خود، مرا یاد کن. ۴۲ حتی در عهد عتیق نیز واژه «خدا» (معادل «اله» عربی و «god» انگلیسی)، که در اسلام به خالق تعلق دارد، درباره

مخلوق به کار رفته است: " و خداوند به موسی گفت: ببین، تو را بر فرعون خدا ساختم و برادرت، هارون، نبی تو خواهد بود." ۴۳

اما تعبیر دیگری در نامه‌های پولس وجود دارد که نشان می‌دهد او تمایل دارد حضرت عیسی را پسر واقعی خدا بداند و از این راه، برای آن حضرت نیز شأن خدایی قائل شود. بنابراین، می‌توان گفت که بر اساس آنچه از تاریخ به دست می‌آید، اعتقاد به الوهیت حضرت عیسی علیه السلام به عنوان پسر خدا ابتدا در نامه‌های پولس مطرح شد. بعد از پولس، این اندیشه در *انجیل یوحنا* (که بحث آن گذشت) شکل فلسفی تری به خود گرفت و آن حضرت به عنوان لوگوس و کلمه‌ی الهی مطرح شد.

برای اینکه بدانیم، از دیدگاه پولس، حضرت عیسی علیه السلام چه نسبتی با خداوند دارد و چه نقشی را در این عالم ایفا می‌کند، باید به آموزه‌های پولس از جمله گناه انسان و نجات‌شناسی او توجه کنیم. ادعای مسیحیان این است که تفسیر پولس از پیام و کردار عیسی مسیح علیه السلام بر اندیشه و تجربه‌ی عارفانه استوار است، ۴۴ اندیشه و تجربه‌ای که جهان را زیر سلطه‌ی نیروهای شیطانی می‌بیند. برای نجات از این جهان، و رهایی از سلطه‌ی اهریمن و اهریمنان، می‌بایست منجی‌ای الهی پا به عرصه‌ی گیتی بگذارد که از جنبه‌ی نیروهای اهریمنی خارج باشد تا راه رهایی بشر و حتی طبیعت را هموار کند. ۴۵ اما این تفسیر، در واقع، همان تجربه‌های عقیدتی (و نه عرفانی) است که به خود پولس تعلق دارد؛ افکار پولس بخش مهمی از تاریخ کلیسای رسولی را تشکیل می‌دهد. ۴۶

از نظر پولس، انسان به تنهایی نمی‌تواند خود را از گناه نجات دهد؛ لطف الهی باید شامل حال او شود. ۴۷ از این نکته برمی‌آید که نوعی جبرگرایی در اعتقاد پولس وجود دارد؛ زیرا انسان‌ها، بدون اختیار، گرفتار گناه آدم شده‌اند. اما، در عین حال، پولس انسان را مسئول می‌داند؛ چراکه او می‌تواند گناهکار بماند یا اینکه به مسیح ایمان بیاورد و از گناه نجات یابد. از نگاه پولس، خداوند حکیم است و جهان را بر اساس نقشه‌ای دقیق اداره می‌کند؛ او برای اجرای مشیت خود - بارها - در تاریخ دخالت کرده است، از جمله: با/براهیم میثاق بست و فرزندان او را کثیر گرداند، قوم بنی‌اسرائیل را از مصر رها ساخت، و سرانجام برای نجات انسان پسر یگانه‌اش را به عالم خاک فرستاد تا نجات همگان را با خون او فراهم کند. گرچه پولس خدا را «پدر» خطاب می‌کند و او را پدر همه‌ی انسان‌ها می‌داند، اما رابطه‌ی پدر و فرزند خدا و مسیح، با دیگران متفاوت است: مسیح پسر واقعی خداست؛ اما مؤمنان به واسطه‌ی ایمان به مسیح، پسر خدا شمرده می‌شوند. ۴۸ بنابراین، خداوند تصمیم گرفت که انسان را از گناه اصلی نجات دهد؛ اما این کار از عهده‌ی شریعت بر نمی‌آمد: شریعت تنها ما را به طرف مسیح هدایت می‌کند؛ ۴۹ زیرا، چنان‌که توضیح دادیم، شریعت ما را با گناه آشنا کرد. ۵۰ (آنجا که شریعت نیست، گناه هم نیست). ۵۱ شریعت قوانین مربوط به این جهان است و انسان را تحت سلطه‌ی این جهان نگه

می‌دارد. زمانی که پای شریعت به میان می‌آید، انسان به دلیل ترس از مجازات^{۵۱} کمتر گناه می‌کند؛ اما نجات امری اخروی است: جامعه آرمانی مؤمنان در ملکوت آسمان - و نه در زمین خاکی - تشکیل خواهد شد. بنابراین، پولس انتظار یهودیان نسبت به ظهور مسیحا را (که مسیحا بیاید و نوعی حکومت پادشاهی قدرتمند دنیوی برقرار کند) به گونه دیگری تفسیر کرد. می‌توان گفت که پولس باورهای یهودی خویش را با عقاید یونانی، جمع، و به واسطه استعداد خود، تفسیر جدیدی از منجی و شخصیت او ارائه کرده است. چون پولس نجات را امری اخروی و جهان مادی را زیر سیطره نیروهای شیطانی می‌داند، روشن است که از نظر او منجی باید وجودی فوق انسانی باشد تا نجات از دنیا حاصل شود؛ از این رو، منجی موعود یهود - نزد پولس - وجود تاریخی صرف نیست، بلکه موجودی الوهی است. بنابراین پولس، الوهیت عیسی^{۵۲} را در راستای تفسیری می‌داند که او از جهان، انسان، گناه و نجات ارائه می‌کند.

در نظام عقیدتی پولس، مسیح در مرکز تمام موضوعات قرار دارد؛ اگر مسیح را حذف کنیم، این نظام عقیدتی - در کل و در جزء - معنای خود را از دست می‌دهد. پولس آنچه را *انجیل* خود می‌نامد، نجات تمام انسان‌ها با مسیح و در مسیح است.^{۵۳} پولس برای حضرت عیسی^{۵۴}، دو شخصیت و وجود قائل است: (۱) وجود قبلی؛ (۲) وجود تاریخی. توضیح آنکه پولس معتقد است: الوهیت مسیح، آن هم الوهیت کامل، خواست خداوند بوده است؛ زیرا حضرت عیسی^{۵۵} واجد تمام صفات الهی، و مظهر خدای نادیده است.^{۵۶} او نخست‌زاده همه آفریدگان،^{۵۷} و قوت و حکمت خداست.^{۵۸} مسیح او موجود نامحدودی است؛ زیرا تمام الوهیت در او جای دارد، اما این الوهیت سبب نمی‌شود که او با خدای پدر یکی شود: او جدا از خدا، و تابع اوست؛^{۵۹} او پسر خداست، که از الوهیت الهی بهره‌مند است.^{۶۰} پولس گرچه حضرت عیسی^{۶۱} را بهره‌مند از الوهیت می‌داند، اما او را نخستین مولودی می‌انگارد که از ازل، همراه خدا بوده است.^{۶۲} مسیح خالق همه چیزهایی است که در زمین و آسمان وجود دارد؛ خداوند عالم هستی را به وسیله او آفریده، و او نگهدارنده جهان است، و همه چیز را او به هم می‌پیوندد.^{۶۳} پولس برخورد موجودات را با حضرت عیسی^{۶۴} بسان یک خدا ترسیم می‌کند و می‌گوید: همه موجودات، با شنیدن نام او، در آسمان‌ها، زمین، و زیر زمین زانو می‌زنند.^{۶۵} پولس مسیح را نجات‌دهنده می‌داند و می‌گوید: و آن امید مبارک و تجلی جلال خدای عظیم و نجات‌دهنده خود ما، عیسی مسیح را انتظار می‌کشیم.^{۶۶}

پولس برای مسیح، شخصیت انسانی و تاریخی هم ترسیم می‌کند؛ شخصیتی که در یک مقطع تاریخی، از زنی باکره به دنیا آمده است.^{۶۷} بنابراین، مسیح در ظاهر از فرزندان *ابراهیم*^{۶۸} و از نسل *داوود* است.^{۶۹} او پس از سی و چند سال زندگی زمینی، به صلیب کشیده شد. البته، در نوشته‌های پولس، تصویر روشن و مشخصی از انسان شدن مسیح و ارتباط میان شخصیت

انسانی و الهی او وجود ندارد و چگونگی تجسد یافتن ذات الهی و قبول جسم فانی توضیح داده نشده است. اینها مطالب چالش برانگیزی است که پس از پولس، اصحاب کلیسا و عالمان مسیحی را به خود مشغول کرده و از قرن چهارم به بعد، به وسیله برخی از عالمان (با حمایت و قدرت امپراتورها)، در شوراها، مختلف به تصویب رسیده است.

پولس مدعی است که الوهیت در مسیح تجسم یافته است؛ و تمام الوهیت در او ساکن است.^{۶۴} مسیح با اینکه الوهیت داشت، اما راضی نشد که با خدا برابر باشد؛ از این رو، به شکل انسان درآمد، خود را فروتن ساخت، و به مرگ بر روی صلیب تن داد. و در نتیجه، خدا نیز او را سرفراز کرد.^{۶۵} بنابراین، مسیح واسطه بین انسان و خداست؛^{۶۶} گرچه عیسی جسم به خود گرفت، اما گناه نکرد.

پولس انسان شدن مسیح و جسم گرفتن الوهیت را در راستای برنامه الهی برای نجات انسان می داند. خدا به واسطه لطف و رحمتش، تصمیم گرفت که کفاره گناه انسان را بپردازد؛ از این رو، پسر یگانه اش را به دنیا فرستاد تا بر روی صلیب کشته شود و بندگان را از گناه رهایی بخشد. و بدین ترتیب، روزگار آشتی خدا با جهان فرارسید.^{۶۷} مؤمنان به واسطه ایمان به مسیح، در مرگ او شریک می شوند و حیات می یابند.^{۶۸} چون قربانی در یهودیت از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده و سبب بخشودگی گناهان می شده است، پولس عیسی مسیح (پسر یگانه خدا) را نیز قربانی عظیمی می داند که می خواهد گناه بزرگی را که ساحت انسانیت را آلوده کرده است، پاک گرداند. این قربانی، گرچه توسط نیروهای شیطانی به صلیب رفت، اما به واسطه صلیب بر آنها پیروز گشت.

نقد دیدگاه پولس

آنچه بیان شد، مجموع مطالبی بود که از نامه های پولس درباره حضرت عیسی ﷺ به دست می آید. بسیار روشن است که تفسیر پولس از شخصیت و عمل حضرت عیسی ﷺ تفسیری کاملاً ذوقی و مبتنی بر تلفیق بین آموزه های رایج عصر او بوده است، یعنی برخی از آموزه ها مربوط به مسیحیت و برخی نیز مربوط به گرایش های عرفانی ثنوی رایج در آن عصر بوده است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. در گرایش های گنوسی، نجات را این جهانی نمی دانستند؛ بلکه نجات را از این جهان می دانستند.^{۶۹} پیش فرض این تفکر این است که جهان مادی را شر می دانند و پولس نیز نجات را از این جهان می داند و معتقد است که جامعه مؤمنان در ملکوت تشکیل خواهد شد؛ در حالی که بنابر تعالیم ادیان الهی، نجات در جهان حاصل می شود و دنیا شر نیست که رهایی از آن نجات به حساب آید.

۲. همچنین، جهان‌بینی گنوسی، یک جهان‌بینی ثنوی است؛ این جهان‌بینی عالم را متشکل از دو قطب متضاد «خیر» و «شر» می‌داند که سرانجام پایان می‌پذیرد. در واقع، جهان مادی شر است؛ شری که انسان در آن گرفتار شده است. در بررسی اندیشه‌های پولس، این ثنویت را به خوبی مشاهده کردیم.^{۷۰} هرچند پولس شرور را نیز به خدا منتسب می‌کرد، اما به ثنویت و نبرد میان خیر و شر اذعان داشت.

۳. در بحث خداشناسی گنوسی‌ها، قوای مدبر جهان را صادر از خدا و پدر نادیدنی می‌شمارند؛^{۷۱} و ما در اندیشه‌های پولس این نکته را به خوبی مشاهده می‌کنیم که او حضرت عیسی علیه السلام را اولین مولود و صادر از پدر می‌داند^{۷۲} که این مولود، خالق و مدبر جهان است.

۴. در بحث نجات، گنوسی‌ها معتقدند: انسان به تنهایی نمی‌تواند خود را نجات دهد، بلکه نیازمند منجی الاهی است؛ یعنی به دخالت الاهی نیاز دارد. آنان این دخالت را به صورت‌های مختلف ترسیم می‌کنند، که صورتی از آن عبارت است از: پایین آمدن موجودی الاهی که نجات را ممکن می‌سازد.^{۷۳} مشاهده کردیم که پولس نیز حضرت عیسی علیه السلام را موجودی الاهی می‌دانست؛ موجودی که برای نجات انسان‌ها از گناه، قبول جسم کرده و پا به عالم خاک نهاده است.

اینها نمونه‌هایی از تأثیراتی است که پولس از اندیشه‌های رایج در زمان خود پذیرفته و در تفسیر شخصیت و رسالت حضرت عیسی علیه السلام از آنها بهره برده است؛ چراکه تفسیر او از مسیح بسیار متفاوت با تفسیر دیگر رسولان و مسیحیان صدر اول است. این تفسیر، همچنین، با ویژگی‌هایی که یهودیت برای مسیح ترسیم کرده است تفاوت فاحشی دارد. در نهایت، می‌توان گفت: الاهیاتی که پولس آن را به وجود آورد، تقریباً با آنچه در بیانات حضرت عیسی علیه السلام آمده^{۷۴} است تفاوت ماهوی و مغایرت دارد. در این زمینه، ویل دورانت می‌گوید:

پولس بر اثر بدبینی و پشیمانی خودش، و همچنین بر اثر دیدگاه دگرگون‌شده‌اش از مسیح، و شاید تحت تأثیر نظرات افلاطونی و رواقی درباره ماده و جسم به عنوان آلات شر، و احتمالاً با یادآوری آداب و رسوم یهودیان و مشرکان در مورد قربانی کردن یک بز برای کفاره گناهان قوم، الاهیاتی را به وجود آورد که در سخنان مسیح، چیزی جز نکات مبهم، از آن نمی‌توان یافت.

کاملاً روشن است که با مقایسه آرای پولس و بیانات حضرت عیسی علیه السلام، به راحتی می‌توان به این نتیجه رسید که باورهای رسمی و ارتدوکسی مسیحیت، آموزه‌هایی پولسی است که ارتباطی با آموزه‌های حضرت عیسی علیه السلام ندارد و از ابداعات خود پولس است؛ زیرا با توجه به مجموعه مطالبی که از حضرت عیسی علیه السلام از انجیل‌ها نقل شده، و با بررسی آنها می‌توان به این نتیجه رسید که آن حضرت هیچگونه الوهیتی برای خود قایل نبوده است و اگر الوهیت آن حضرت

یک واقعیت و حقیقت بود، قطعاً حضرت عیسی علیه السلام درصدد تبیین آن برای مردم برمی آمد. در حالی که، این باور پس از حیات زمینی حضرت از سوی دیگران مطرح شد و نزاع‌های عقیدتی بر سر این مسئله تا سال ۳۲۵ م گواهی بر این نکته است که این آموزه ریشه در آموزه‌های خود حضرت عیسی علیه السلام نداشته است؛ زیرا در انجیل‌ها که بیانگر زندگی، معجزات و کلمات آن حضرت است، گواه روشنی بر اینکه آن حضرت خود را خدا می دانسته است، وجود ندارد. *ویل دورانت* در پایان بحث خود، با بررسی شباهت‌های فراوان آیین مسیحیت و ادیان شرک‌آمیز مصر، روم، و... نتیجه می‌گیرد که مسیحیت واپسین آفرینش بزرگ دنیای باستانی مشرکان است.^{۷۵}

یکی از مبانی پولس، که از نوشته‌های او به دست می‌آید، این است که: عالم زیر سلطه نیروهای شیطانی قرار دارد. این سخن علاوه بر اینکه نشانی از دیدگاه ثنوی اوست، با بخش دیگری از اندیشه‌های خود او ناسازگار است (زیرا همان‌گونه که گذشت، پولس منشأ همه چیز را خدا می‌داند). ضمن اینکه به هیچ وجه، قابل اثبات نیست که دو مبدأ مستقل مدبر عالم هستی باشد. برخی از اندیشه‌های پولس، از جمله ایجاد تقابل بین جسم و روح، متأثر از اندیشه‌های گنوسی است؛ در حالی که اندیشمندان مسیحی، از قرن دوم، مبارزه فراگیری را با گنوسی‌گری آغاز کردند و آن را بدعت به شمار آوردند.

مطلب دیگر این است که پولس گناه حضرت آدم (البته بر اساس نظر یهودیان و مسیحیان) را به تمام انسان‌ها سرایت می‌دهد و همه انسان‌ها را گناهکار می‌داند. او با این کار، درصدد است تا برای الوهیت حضرت عیسی زمینه‌سازی کند. توضیح آنکه پولس معتقد است که ذات همه انسان‌ها به واسطه گناه آدم، آلوده شده است: ارسال رسل، انزال کتب، و تشریح شرایع نتوانست این گناه ذاتی را برطرف کند؛ از این‌رو، خداوند با تجسم به صورت حضرت عیسی، و فرستادن پسر خود و تصلیب او، فدیة آن گناه عظیم شد. و این تنها راه‌هایی از آن گناه بود. اما اولاً این سخنان پولس نوعی خیال‌بافی است و هیچ دلیل عقلی یا نقلی مستند به حضرت عیسی و دیگر انبیا علیهم السلام برای آنها وجود ندارد؛ ثانیاً ما هیچ دلیل درون‌دینی یا برون‌دینی نداریم که به واسطه گناه یک شخص، سایر انسان‌ها نیز ذاتاً گناهکار شوند. البته، ممکن است تبعات گناه یک شخص دامنگیر افراد دیگر نیز بشود؛ اما این امر، غیر از آن چیزی است که پولس مدعی آن است (زیرا او همه انسان‌ها را به واسطه گناه آدم، ذاتاً گناهکار می‌داند).

مطلب دیگر آنکه پولس گرچه حضرت عیسی علیه السلام را پسر واقعی خدا می‌داند، اما معتقد است که آن حضرت مظهر خدای نادیده و قدرت و حکمت خداوند، و موجودی نامحدود است. او در عین حال می‌گوید: این موضوع سبب نمی‌شود که عیسی با خدای پدر یکی شود؛ وی جدا از خدا و تابع اوست.^{۷۶} پرسش این است که اگر حضرت عیسی علیه السلام خداست، چگونه می‌توان تصور کرد که وابسته به دیگری باشد (زیرا وابستگی ویژگی مخلوقات، و استقلال ویژگی خداست

همچنین، چنان که گذشت، در *انجیل یوحنا* عباراتی وجود دارد که نشان از یکی بودن خدا و حضرت عیسی علیه السلام است. و این عبارات خدا و عیسی را در عرض یکدیگر قرار می‌دهد و این با وابستگی و تابعیت، که پولس مطرح کرده است، سازگار نیست.

نکته دیگر اینکه پولس تحت تأثیر گنوسی‌ها، که معرفت را عامل نجات می‌دانستند، معتقد است که: با شناخت و ایمان به حضرت عیسی علیه السلام، انسان نجات می‌یابد و نیازی به عمل به شریعت نیست. و ما نشان دادیم که حضرت عیسی هرگز تعطیلی شریعت را مطرح نکرده، بلکه درصدد تکمیل آن برآمده است. مطلب دیگر اینکه پولس تحت تأثیر گنوسی‌ها معتقد است: برای نجات انسان‌ها دخالت عامل آسمانی، و نزول و تجسد یک موجود روحانی و آسمانی لازم است؛ در حالی که تجسم خدا امری عقلاً محال است و دلیل معتبر درون‌دینی هم برای اثبات آن ارائه نشده است. گفتنی است که بر اساس مبانی فلسفی، می‌توان الوهیت مسیح و تثلیث، و به تبع آن دیدگاه پولس را نقد کرد. تثلیث به معنای سه‌گانگی واجب‌الوجود است: ذات واجب‌الوجود واحد مطلق است، حال آنکه واجب‌الوجود سه هستی دارد. او در ذات یگانه، اما در هستی سه‌گانه است. بحث را در سه جنبه پیگیری می‌کنیم:

۱. تثلیث و ذات واجب‌الوجود؛

۲. تثلیث و وجود بالذات اوصاف مسیح؛

۳. تثلیث و اوصاف بالعرض ادعا شده از سوی انجیل برای مسیح.

الف. خداوند اولاً واجب بالذات، ثانیاً بسیط، و ثالثاً قدیم بالذات است؛ در نهایت اینکه او دارای اوصاف کمالیه است.^{۷۷} اگر وجود مسیح علیه السلام و روح القدس با وجود واجب‌الوجود متحد باشد، این اتحاد چگونه خواهد بود؟ اگر به نحو جزء مندرج در کل باشد، گفته شده که واجب‌الوجود بسیط است؛ کل نیست و جزء ندارد. اگر بر اساس اتحاد حادث و قدیم باشد، این فرض نیز ممکن نیست؛ زیرا اوصاف کمالیه قدیم، عین ذات اوست و تناسبی با اوصاف موجودات حادث ندارد. اگر گفته شود که اقنوم دوم و سوم نیز تبدل ماهیت می‌یابند و قدیم می‌شوند، می‌گوییم: تبدل ماهیت ممکن نیست؛ زیرا مستلزم انقلاب در ماهیت است که امری محال می‌باشد. اگر اقنوم دوم و سوم نیز واجب باشند، این امر با ادله توحید منافات خواهد داشت؛ زیرا ذات واجب‌الوجود یکی بیشتر نمی‌تواند باشد. از ناحیه واجب‌الوجود نیز نمی‌تواند اتحادی با غیر مفروض باشد، زیرا این اتحاد دلیل می‌خواهد و از آنجا که ذات واجب‌الوجود بی‌نیاز از غیر است، هیچ‌گونه داعی برای اتحاد نخواهد داشت. همچنین، لازمه اتحاد این است که واجب از مرتبه خود تنزل کند؛ اما این امر غیرممکن است.^{۷۸}

در تحلیل مسئله اتحاد، نکات دیگری هم بیان شده است: فرض اتحاد، با بقای دو یا چند ذات (با تمام خصوصیات)، ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، اگر هر دو موجود معدوم شده باشند، نه

مسیح و نه واجب‌الوجود باقی نخواهند بود تا اتحادی صورت گیرد. و موجود جدید هیچ‌کدام نخواهد بود، حال آنکه این امر خلاف فرض اتحاد ما خواهد بود. اگر در جریان اتحاد یکی از بین رفته باشد، دیگر اتحادی با غیر در کار نخواهد بود؛ زیرا تشخیص یکی از این دو موجود، از بین رفته است و دیگر موجود باقی نخواهد بود.

اشکال دیگر به مسئله اتحاد واجب با غیر خود، این است که بر فرض اتحاد، لازم می‌آید که وجود لاهوتی در عالم امکان تحصیل و وجود یابد، چنانچه مسیح در میان خلق بود؛ و این فرض مستلزم نقص واجب و ترکیب اوست، زیرا از مرتبه کمال خود تنزل کرده است و ترکیب از صفات ممکنات است.

ب. جنبه دوم، بحث مربوط به اوصاف نسبت داده شده به مسیح در اناجیل است که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در تمام انجیل‌ها به حضرت نسبت خوردن و آشامیدن داده شده؛ زیرا او دارای بدن مادی بوده است. همه اینها نشان آن است که مسیح موجودی زمانمند و مکانمند بوده است، و این دو ویژگی تناسبی با الوهیت ندارد.

۲. اگر مسیح با حفظ این ویژگی‌ها متحد با ذات واجب باشد، پس خود واجب‌الوجود نیز باید دارای این خصلت‌ها باشد. در صورتی که ماده محل کثرت و ترکیب است؛ لذا چگونه می‌توان حق تعالی را با مسیح متحد دانست.

۳. اگر خداوند در مسیح حلول کرده باشد و سبب تکون مسیح شده باشد و از سوی دیگر، مقام علوی او نیز در این حلول محفوظ مانده باشد، پس باید حق تعالی نیز قابل رؤیت باشد و چون ملاک رؤیت، ماده و جرمیت است، در حالی که، واجب تعالی جسم و ماده ندارد.

۴. در فصل اول انجیل یوحنا آمده که «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود» اگر مسیح کلمه خداست و الوهیت دارد، پس لازم می‌آید که خدا نزد خودش باشد و این تحصیل حاصل است.

ج. جنبه سوم، بحث مربوط به عباراتی از انجیل‌ها است که قابل تطبیق بر حضرت عیسی علیه السلام نمی‌باشد که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. در اناجیل می‌گوید؛ هرکس بر خلاف پسر انسان سخن گوید، بخشیده می‌شود. اما اگر بر خلاف روح‌القدس کفر گوید، بخشیده نمی‌شود. اگر مسیح متحد با خداوند است، چگونه کفر به او بخشیده می‌شود؟

۲. چگونه مسیح بنابر نقل اناجیل خود را متحد با خدا و شاگردانش را متحد با خود می‌داند؟ زیرا در این صورت شاگردان نیز با خدا متحد خواهند بود، در حالی که در مواضع متعددی، شاگردان مورد مذمت قرار گرفته‌اند و لازم می‌آید که ردایل آنها نیز در خداوند باشد، چون متحد با خدا هستند.

۳. اگر مسیح خدا بود، چگونه شیطان از او درخواست سجده کرد، این «قابلیت پذیرش» منافی با الوهیت است.^{۷۹}

مرحوم علوی عاملی در باره فدا می گوید: اگر حق تعالی بخواهد بندگان را ببخشد نیازی به فدیة ندارد و لزومی ندارد که حق تعالی جسم انسانی به خود بگیرد و به شکل مسیح درآید تا فدیة قرار گیرد؛ زیرا همان ادله بطلان تثلیث همین مورد را نیز شامل می شود. پس چون خداوند توابع مادی ندارد، لزومی در طرح مسئله فدا به صورتی که در عالم مسیحیت ادعا کرده است، نمی باشد.^{۸۰}

در پایان بحث یادآوری یک نکته مفید به نظر می رسد. در منابع روایی ما اشاراتی به نقش پولس در منحرف کردن آیین مسیحیت از راه اصلی آن به چشم می خورد؛ از جمله اینکه مرحوم علامه مجلسی در جلد هشتم بحارالانوار روایتی (حدیث ۷۷) مفصل از امام کاظم علیه السلام نقل می کند که در ارتباط با دوزخ و برخی از مکان های آن است. از جمله می فرماید: هفت نفر در یکی از آن مکان ها گرفتارند که یکی از آنها پولس است که موجب انحراف مسیحیت شده است. در این روایت، پولس در کنار افرادی مانند نمرود و فرعون و... قرار گرفته است. امثال این روایت نشان دهنده آن است که به دلیل نقش تخریبی و انحرافی پولس در آیین مسیحیت، ائمه علیهم السلام مسلمانان و مسیحیان را به این نکته توجه داده اند.

نتیجه گیری

تفسیر پولس از شخصیت و عمل حضرت عیسی علیه السلام تفسیر کاملاً ذوقی و مبتنی بر تلفیق بین آموزه های رایج عصر او بوده است؛ یعنی برخی از آموزه ها مربوط به مسیحیت و برخی نیز مربوط به گرایش های عرفانی ثنوی رایج در آن عصر بوده است. به عبارت دیگر، پولس از اندیشه های رایج در زمان خود تأثیر پذیرفته و در تفسیر شخصیت و رسالت حضرت عیسی علیه السلام از آنها بهره برده است؛ چرا که تفسیر او از مسیح، بسیار متفاوت از تفسیری است که سایر رسولان و مسیحیان صدر اول از آن حضرت ارایه کرده اند. همچنین این تفسیر با ویژگی هایی که یهودیت برای مسیحا ترسیم کرده است، تفاوت فاحشی دارد.

پی نوشت ها

۱. رک: ناس جان، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، ص ۶۱۳.
۲. الیاس مقار القس، رجال الكتاب المقدس، ج ۴، ص ۱۱۵.
۳. Kung, Hans, *Great christian thinkers*, p17
۴. Schroeder.F, Paul.Apostle.St, in *New Catholic Encyclopedia*, v11,p3
۵. پولس، نامه به فیلیپیان، ج ۳، ص ۵.
۶. البستانی، دایرة المعارف، ج ۵، ص ۶۹۹.
۷. رک: نامه های پولس به خصوص نامه به غلاطیان باب های ۱ و ۲.
۸. اعمال رسولان، ج ۶، ص ۵.
۹. Schroeder.F, Paul.Apostle.St, in *New Catholic Encyclopedia*, v11,p3
۱۰. اعمال رسولان، ج ۷، ص ۵۸-۶۰.
۱۱. اعمال رسولان، ج ۶-۱، ص ۹.
۱۲. البستانی، دایرة المعارف، ج ۵، ص ۷۰۱-۷۰۰.
۱۳. محمد ایلخانی، پولس، ارغنون، ش ۵ و ۶، ص ۳۹۴.
۱۴. دیوید فرگوسن، رودولف بولتمان، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۱۵۹.
۱۵. محمد ایلخانی، پولس، ص ۳۹۴.
۱۶. دیوید فرگوسن، رودولف بولتمان، ص ۱۵۹.
۱۷. پولس، رساله به رومیان، ج ۵، ص ۱۲-۱۴.
۱۸. رک: پولس، رساله به رومیان؛ محمد ایلخانی، پولس، ص ۳۹۷.
۱۹. پولس، نامه به رومیان، ج ۵، ص ۱۲-۱۴.
۲۰. آنتونی پالما، بررسی رساله های پولس به غلاطیان و رومیان، آرمان رشدی، ص ۷۰.
۲۱. پولس، رساله به رومیان، ج ۴، ص ۱۵.
۲۲. همان، ج ۷، ص ۷.
۲۳. *The international standard Bible Encyclopedia*, v 3,p 89
۲۴. اعمال رسولان، ج ۱۶، ص ۳.
۲۵. همان؛ رساله به غلاطیان، ج ۲، ص ۳.
۲۶. پولس، نامه به غلاطیان، ص ۴-۵.
۲۷. پولس، نامه به رومیان، ج ۷، ص ۱-۱۵.
۲۸. کلمه یونانی ای که به لالا ترجمه شده به معنای غلامی است که مسئول بزرگ کردن بچه از هفت تا هجده سالگی است.
- رک: هنری تیسن، *الاهیات مسیحی*، ترجمه میکائیلیان، ص ۱۶۴.
۲۹. پولس، رساله به غلاطیان، ۳:۲۴.
۳۰. Kung, Hans, *Great christian thinkers*, p.30-31
۳۱. متی ۵: ۱۷-۱۹
۳۲. متی ۵: ۲۱-۲۲
۳۳. متی ۵: ۲۷-۲۸ و نیز رک: متی ۵: ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۸ و مرقس ۱۰: ۱۱-۱۲
۳۴. اول تیموتاؤس ۱: ۱۷
۳۵. اول تیموتاؤس ۲: ۵
۳۶. اول قرنتیان ۸: ۶
۳۷. اول قرنتیان ۸: ۵-۶

۳۸. اول قرن‌تینان ۸ : ۵-۶ و، ۱۰: ۲۰
۳۹. همان، ۸: ۶
۴۰. همان ۱۰ : ۲۶ و ۲۸
۴۱. همان، ۸: ۶
۴۲. یوسف ۴۲
۴۳. خروج ۷: ۱
44. Schroeder.F, Paul.Apostle.St, in *New Catholic Encyclopedia*, v11,p8
۴۵. محمد ایلخانی، *پولس، ارغنون* ش ۵ و ۶ ص ۳۹۵.
۴۶. الیاس مقار القس، *رجال الكتاب المقدس* ج ۴، ص ۱۱۵.
۴۷. Schroeder.F, Paul.Apostle.St, in *New Catholic Encyclopedia*, V.11, p.11.
۴۸. رساله به رومیان ۸: ۱۴-۱۸ و غلاطیان ۳: ۲۶
۴۹. غلاطیان ۳: ۲۴
۵۰. رساله به رومیان ۷: ۷
۵۱. پولس رساله به رومیان ۴: ۱۵
۵۲. پالما آنتونی، *بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان*، ترجمه آرمان رشدی، ص ۴؛ محمد ایلخانی، همان، ص ۴۰۴
۵۳. رساله دوم به قرن‌تینان ۴: ۴
۵۴. رساله به کولسیان ۱: ۱۵
۵۵. اول قرن‌تینان ۱: ۲۴
۵۶. کولسیان: ۲: ۹
۵۷. رومیان ۸: ۳، دوم قرن‌تینان ۱: ۱۹، و کولسیان ۱: ۱۳
۵۸. کولسیان ۱: ۱۷-۱۹
۵۹. اول قرن‌تینان ۶: ۸ و کولسیان ۱۶: ۱-۱۷
۶۰. فیلیپیان ۲: ۱۰
۶۱. تیطس ۲: ۱۳
۶۲. غلاطیان ۴: ۴
۶۳. رومیان ۱: ۳، ۹: ۵ و غلاطیان ۳: ۱۶
۶۴. کولسیان ۲: ۹
۶۵. فیلیپیان ۲: ۹-۶
۶۶. اول تیموتاؤس ۲: ۵
۶۷. رومیان ۱۰: ۵
۶۸. رومیان ۱۰: ۴، دوم قرن‌تینان ۵: ۱۴-۱۷
69. Michael Allen Williams, *Rethinking Gnosticism*, p 26
۷۰. اول قرن‌تینان ۸: ۵-۶
۷۱. محمد ایلخانی، همان، ص ۲۶
۷۲. کولسیان ۱: ۱۵
73. Braun, Rene, *Gnosis*, opcit, vol 2, p 610
۷۴. که در مقاله مستقلی که بزودی منتشر خواهد شد، آنرا بررسی کرده ایم.
۷۵. همان، ص ۶۹۶
۷۶. نامه به کولسیان ۲: ۹ و اول قرن‌تینان ۱: ۲۴)
۷۷. این مدعیات در جای خود در کتابهای کلامی و فلسفی اثبات شده است.

۷۸. علوی عاملی، مصطفی صفا، صص ۴۵-۴۶

۷۹. همان، ص ۴۸

۸۰. همان ص ۵۰

منابع

- عهدین (قدیم و جدید)
- آشتیانی، جلال‌الدین، *تحقیق در دین یهود*، تهران، نگارش، ۱۳۶۸.
- القس، *رجال‌الکتاب المقدس*، ج ۴.
- الیاس علیایی، *دایرة المعارف کتاب مقدس*، بهرام محمدیان، تهران، نشر سرخدار، ۱۳۸۱
- البستانی، پطرس، *دایرة المعارف*، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۰۰.
- ایلخانی، محمد، «پولس»، *ارغوان*، ش ۵ و ۶، ص ۳۹۴.
- بولتمان ردولف، *متفکران مسیحی*، دیوید فرگوسن، انشاء الله رحمتی، تهران، گام نو، ۱۳۸۲
- پالما آنتونی، *بررسی رساله های پولس به غلاطیان و رومیان*، آرمان رشدی، بی‌جا، آموزشگاه کتاب مقدس، ۱۹۹۳.
- جان‌ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ هفتم، ۱۳۷۲.
- خاچیکی، سارو، *اصول مسیحیت*، تهران، حیات ابدی، ۱۹۸۲.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، حمید عنایت و...، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.
- ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ع داوودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- طاهر، احمد، *الانجیل دراسته مقارنه*، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۹۱.
- علومی عاملی، احمد بن زین‌الدین، *مفصل صفا*، قم، بی‌نا، ۱۳۷۳.
- کونگ، هانس، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، حسن قنبری، قم مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، بی‌تا.
- لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، دارالتراث الاسلامیه، بیروت، ۱۳۸۱
- محمدیان بهرام و دیگران، *دایرة المعارف کتاب مقدس*، تهران سرخدار، ۱۳۸۱.
- مک‌گراث، آلستر، *درسنامه الاهیات مسیحی*، بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

اکنکار در سراب دین^۱

عبدالاحسین مشکانی* / محمدتقی فعالی**

چکیده

شبه آیین اکنکار که از عرفان‌های نوپدید و نوظهور آمریکایی است، باورهای بسیاری از ادیان و عرفان‌ها را گرد آورده است تا معجونی از همه ادیان باشد. معجون بودن این فرقه موجب شده است تا بنیان‌گذار آن و نیز جانشینان وی ادعاهایی که این فرقه را به دین بودن نزدیک می‌کند، مطرح سازند. این نوشته بر آن است تا با بیان اوصاف، شگردها و روش‌هایی که این شبه آیین را به تعریف دین نزدیک می‌کند، تناقض دین نبودن ظاهری، و دین بودن آشکار آن را روشن کند. در این مقاله، با تطبیق باورهای اکنکار با مؤلفه‌های مهمی که در تعریف‌های دین شمرده شده است، نشانه‌هایی از ادعای دین بودن اکنکار ارائه می‌شود. سپس با بررسی اهداف معهود سردمداران این شبه آیین و ویژگی‌هایی که برای آن بر می‌شمارند، از باور پنهانی دین بودن اکنکار پرده برداشته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عرفان نوپدید، اکنکار، سوگماد، شبه آیین، آیین، دین.

* کارشناس جامعه‌شناسی دریافت: ۸۸/۸/۷ - پذیرش: ۸۸/۱۱/۵

E-mial: Kalmeyar@Yahoo.com

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تحقیقات و علوم.

مقدمه

بروز عرفان‌های نوپدید در غیاب آشنایی بشریت نسبت به دین کارآمد و تأثیرگذار، رو به گسترش است. این پدیده که مهم‌ترین عامل به وجود آمدنش، معنویت‌گریزی غرب پس از مدرنیسم و پست‌مدرنیسم است، می‌کوشد تا بتواند جای دین را در زندگی فردی و اجتماعی بشر پر کند. برخی از این عرفان‌های نوپدید داعیهٔ سیستم ورزشی و یا سیستم روان‌بخشی دارند؛ اما بسیاری از آنها به صورت آشکارا یا پنهان، خود را به مثابهٔ دین می‌انگارند.

اکنکار^۲ یکی از این عرفان‌های نوپدید است که در سال ۱۹۶۵ توسط شخصی به نام پال توئیچل^۳ ایجاد شد. با بررسی تعالیم این فرقه می‌توان آن را معجونی از تمامی ادیان و عرفان‌ها برشمرد. توئیچل مدتی در ارتش آمریکا و مدتی نیز در هندوستان و در آشرام سودار سینگ^۴ بوده است. وی تعالیم خود را منتسب به شخصیتی خیالی به نام ر بازار تارز تبتی لامائیست^۵ می‌داند و با مطالعات خود این توانایی را می‌یابد که به ابداع آیینی نوظهور دست یازد.^۶ البته همسر دوم او، گیل توئیچل^۷ که یک روان‌شناس بود، کمک‌های شایانی به او کرده است. وی اولین ادعاهای پیامبری اکنکار - که از آن با عنوان ماهانتا^۸ یاد می‌شود - را با تشویق‌ها و درخواست‌های گیل مطرح کرده است. پال توئیچل خود در این باره می‌گوید:

تبدیل از وضعیت صخره‌نشینی به اک بعد از ملاقات با همسر فعلی‌ام گیل شروع شد. او اصرار داشت که من با دانش و قابلیت‌هایم کاری انجام دهم... یک روز من و گیل در چاینا تاوان سانفرانسیسکو گردش می‌کردیم و بر حسب اتفاق وارد یک معبد چینی شدیم. در آنجا یک کاهن به من گفت که به زودی عازم سان دیه گو شده و کارم را در اک آغاز خواهم کرد.^۹

نامه‌ها ارسالی بین گیل و پال، نزدیک دو سال به طول انجامیده است. برخی از این نامه‌های عاشقانه در دو جلد کتاب چاپ شده است.^{۱۰} برخی از آنها نیز نشان از تأثیر شگرف گیل در روحيات پال دارد.

نامی که پال برای شبه‌آیین خود انتخاب کرد، نامی بود که بسیاری از صوفیان و راهبان برای خود بر می‌گزینند. او با استفاده از زبان سانسکریت، نام اکنکار را بر شبه‌آیین خود نهاد. اک^{۱۱} در زبان سانسکریت به معنای حق و خدا می‌باشد. اکنکار نیز در معانی‌ای چون اهل حق، پیروان خدا و رهروان حقیقت به کار می‌رود.^{۱۲} برخی از پیروان این شبه‌آیین در ایران خود را با نام «اهل حق» معرفی می‌کنند تا از آماج غربی بودن و آمریکایی بودن رهایی یابند. آنها در بیان واژه‌های فنی این شبه‌آیین نیز نوعی توریه و تقیه را در پیش می‌گیرند؛ اما از شیوه‌ها و سخنان آنان به روشنی می‌توان فهمید که آنان از پیروان اکنکار هستند. این فرقه هم اکنون در برخی از شهرهای بزرگ ایران فعال بوده و توانسته است پیروانی را برای خود جمع کند. به

جهت ممنوعیت تبلیغ علنی این فرقه نمی‌توان جمعیت دقیق آنها را تخمین زد. در سال‌های بین ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ بیشتر کتاب‌های بنیانگذار این شبه‌آیین و نیز رهبر کنونی آن، به فارسی ترجمه شد و در تیراژهای مناسب و چاپ‌های چندگانه نشر یافت. می‌توان بیش از چهل عنوان کتاب این فرقه را که به فارسی ترجمه شده است، رصد کرد. نباید فراموش کرد که این افزون بر کتاب و مقالاتی است که به صورت اینترنتی نشر یافته است.

در حال حاضر، بیشتر فعالیت‌های این فرقه در قالب تبلیغات اینترنتی و تشکیل تیم‌های خانگی صورت می‌پذیرد و پیروان آن در پوشش‌هایی چون روش‌های آرامش‌یابی و یا حتی مدیتیشن به ارائه شبه‌آیین‌شان همت گمارده‌اند. اینان برای نفوذ بیشتر در بین ایرانیان، از شخصیت‌های معنوی و تاریخی کشور فروگذار نکرده و از آنها با نام ماهانتاها یا رهبران سابق اکنکار یاد می‌کنند. تئویچل و پیروانش مدعی‌اند که مولانا، شمس، حافظ و فردوسی از رهبران پیشین این شبه‌آیین بوده‌اند. تئویچل، بارها نام این بزرگان را در کتاب‌های خود آورده و مدعی است اولین کتاب جهان‌بینی اکنکار را مولانا نگاشته است. منظور وی همان *مثنوی معنوی* مولوی است که به‌رغم برخی اشکالات، انباشته از اعتقادات و باورهای ناب اسلامی است. البته باید تذکر داد که این یکی از شگردهای تبلیغی این عرفان تلفیقی است. آنها شخصیت‌های تمامی ملل و نحل را به نام خود مصادره می‌کنند تا بتوانند در تمام دنیا راهی فراروی خود بکشایند.

باورهای اساسی این شبه‌آیین را می‌توان در باور به خداوندان دوازده‌گانه عالم، اعتقاد به کارما، تناسخ، سفر روح، ماهانتا به منزله پیامبر و عوالم درون برشمرد. توضیح کوتاهی درباره این باورها ضروری است:

اکنکار عالم را به دوازده طبقه تقسیم کرده و برای هر کدام از طبقات، خداوندی را در نظر می‌گیرد. در طبقه دوازدهم که آخرین طبقه است، سوگماد^{۱۳} یا خدای خدایان قرار دارد. سوگماد در این آیین مانند دیگر خدایان خطاپذیر بوده و می‌تواند گناه کند. او به خواب می‌رود و هنگامی که از خواب برمی‌خیزد، دنیایش را ویران می‌بیند و آنگاه تصمیم به عذاب مخلوقات می‌گیرد. او دوباره به خواب می‌رود و آنگاه که از خواب برون می‌شود، هوس خلقتی دیگر کرده و بار دیگر... و این خواب و بیداری و نگرانی و غفلت و یادآوری سوگماد است که ادوار اکنکار و دوره‌های بشری را رقم می‌زند.^{۱۴}

کارما^{۱۵} که از آن با عنوان نتیجه اعمال یاد می‌شود، از اعتقاد نداشتن این شبه‌آیین به معاد نشأت گرفته است. در این باور، همه اعمال انسان در همین دنیا پاسخ داده می‌شود و عالمی به نام معاد وجود ندارد. در واقع، اعتقاد به کارما پس از بن‌بست عقیدتی که برای اکنکار در زمینه افعال انسانی وجود داشته و معادی نیز برای ترسیم عقلانی آن در باورهایشان جا نداشته، به وجود آمده است.

تناسخ در باور اکنکار نیز از باورهایی است که از عرفان‌های شرقی، به ویژه بودیسم و لامائیسم به عاریت برده است. در این باور، روح انسان بعد از جدایی از جسم، اول به جسم‌های دیگر راه یافته و به حیات زمینی خود ادامه می‌دهد. بطلان تناسخ از اموری است که در علوم عقلی به اثبات رسیده است. افزون بر این، دلایلی که اکنکار برای این عقیده ارائه می‌دهد نیز مردود است.^{۱۶}

سفر روح، از مهم‌ترین اهداف این فرقه شمرده می‌شود. آنها برای ایجاد آرامش درونی به سفر روح معتقدند. تمامی روش‌هایی که در این شبه‌عرفان وجود دارد، برای رسیدن به این هدف طراحی شده‌اند. ناگفته نماند تمامی روش‌هایی که ارائه شده است، نوعی تصور خیال‌انگیز بیش نیست.^{۱۷} پال توئیچل به صراحت اعلام می‌دارد که این فرقه نه یک سیستم مذهبی و نه یک نظام فلسفی است؛ بلکه روشی برای کسب آرامش و سعادت است.^{۱۸} اما در عمل اکنکار به صورت تلویحی و غیرآشکار مدعی دین بودن است.

یکم: تعریف دین و نشانه‌های واهی دین بودن اکنکار

أ. تعریف اسلامی دین

در تعریفی از دین که به مؤلفه‌های اساسی دین اشاره دارد، می‌خوانیم: «دین یک معرفت و نهضت همه‌جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد: اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حُسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض‌های ناروا».^{۱۹} در این تعریف، چهار ویژگی برای دین شمرده شده است:

۱. اصلاح فکر و عقیده؛ ۲. پرورش اصول عالی اخلاق انسانی؛ ۳. تنظیم حسن روابط اجتماع؛ ۴. حذف هرگونه تبعیض ناروا.

در این تعریف، هر کدام از مؤلفه‌ها، توسط مکانیسم خاصی از دین - تکی یا ترکیبی - محقق می‌شود. اصلاح فکر و عقیده توسط باورها و اعتقادات انجام می‌پذیرد. همین باورها و نیز روش‌ها و مناسک در قالب رفتارهای فردی و اجتماعی به پرورش اصول عالی اخلاق انسانی منجر می‌شوند. اعمال و باورها و شعائر موجب به‌وجود آمدن روابط حسنه اجتماعی می‌شوند و همچنین با همین مکانیسم‌ها می‌توان تبعیض‌های ناروا را برچید.

بررسی اجمالی نشان می‌دهد، اکنکار سعی کرده است تا به گونه‌هایی ظریف - گاه نهان و گاه آشکار - در هر یک از این زمینه‌ها ابراز وجود بنماید.

اصلاح فکر و عقیده

اکنکار با چندین روش به اصلاح فکر و عقیده پیروان خود می‌پردازد. برای نمونه، در این مقاله

به دو مورد از آن می‌پردازیم؛ اول تلاش اکنکار در جهت تخریب باورهای گذشته پیروان و یا گروندگان به آن است؛ دوم آموزش‌هایی که در جهت اصلاح باور پیروان صورت می‌گیرد.

تخریب ادیان و مقابله با مذاهب

آنها با دور کردن اذهان مردم از ادیان و مذاهب دیگر، به اصلاح عقیده می‌پردازند. بررسی نگرش اکنکار به ادیان دیگر و تبلیغ این ایده‌ها در میان اکیست‌ها^{۲۰} نشان می‌دهد که چگونه او درصدد اصلاح‌گری برآمده است. اکنکار ادیان اصولی و مهم را با ویژگی‌های زیر برای پیروانش معرفی می‌کند تا بتواند به سهولت اذهان و روح پیروان ادیان دیگر را به سمت خود کشانده و آنها را - به اصطلاح خود - اصلاح کند:

اصولی بودن ادیان

اکنکار این ادیان و مذاهب را با نام «ادیان اصولی» معرفی می‌کند. در عرف غرب، واژه «اصولی» و «اصولگرا بودن» به افکار و اندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که در آنها دُگم‌اندیشی و دوری از تفکر روز، موج می‌زند. جزم‌اندیشی، تحجرگرایی و بی‌احترامی به افکار دیگران، از دیگر ویژگی‌های افکار و ادیان اصولی شمرده می‌شود. نیکو سخن اینکه اصولی و اصول‌گرا بودن لقب ناروایی است که به عنوان فحاشی و بی‌احترامی به برخی از افکار و اندیشه‌ها نسبت داده می‌شود. کتاب مقدس ادعایی اکنکار، ضمن اینکه دیگر ادیان را اصولی می‌خواند، تعریفی نیز از اصولی بودن ارائه می‌دهد:

مشکلی که در میان مذاهب اصولی وجود دارد، فقدان درک متقابل است که به نوبه خود موجب انهدام ارتباطات آنان با اک می‌شود. موضوع این نیست که مریدان ادیان اصولی فرصت این ارتباط را ندارند، بلکه بیشتر آنان حاضر به گذشت کردن در برابر اک نیستند. بیشتر پیروان ادیان اصولی فقط به مذهب سنتی خود معتقدند. هر یک نیز این چنین می‌پندارند که اعتقاد راسخ به اصول مذهبی‌شان، پاسخ تمامی سؤالات‌شان را در مورد زندگی و مشکلات مربوطه در اختیارشان می‌گذارد.^{۲۱}

با نگاهی اجمالی به پاسخ‌هایی که اکنکار به اکیست‌ها می‌دهد، می‌توان اکنکار را روشن‌ترین نمونه از ادیانی دانست که در پاسخ‌گویی فرومانده‌اند و به‌رغم آن، تنها پاسخ‌های خود را صحیح می‌پندارند.^{۲۲}

ذهنی بودن

از دیگر نقدهایی که اکنکار به ادیان آسمانی و غیرآسمانی دارد، «ذهنی بودن» معارف این ادیان است: تمامی عادات اجتماعی، مذاهب، سیاست‌ها و اصول دینی بر اساس عادات ذهنی‌ای هستند که در شیاری‌هایی قرار داده شده و از نسلی به نسلی دیگر انتقال داده شده‌اند. این عادات ذهنی خشک و غیر قابل تغییر هستند و اغلب باعث ایجاد جنگ‌هایی می‌شوند که در طی آن، میلیون‌ها نفر به قتل می‌رسند. عادات ذهنی معمولاً ارباب نوع بشر می‌شوند. می‌توانیم بگوییم که تمام نژاد بشر برده عادات ذهنی است.^{۲۳}

همان‌گونه که اشاره شد، سترگ‌ترین هدف اکنکار و نیز بزرگ‌ترین وسیله آن، سفر روح است. اکیست‌ها تمام تلاش خود را می‌کنند تا گامی در سفر روح بنهند. در حالی که تمامی روش‌های اکنکار برای رسیدن به این هدف، ذهنی و خیالی است. اکنکار را می‌توان یکی از نمونه‌هایی دانست که علاقه زیادی به ذهن‌شویی دارد. به همین دلیل، آموزش‌های اولیه اکیست‌ها توسط جزوه‌هایی انجام می‌گیرد که محرمانه است و شاگردان اکنکار از مطالعات جنبی و باورهای دیگر منع می‌شوند.^{۲۴}

عقب‌ماندگی

نکته دیگری که درباره ادیان بیان می‌شود، آن است که کلیساها، مذاهب صوری و رسمی، فرقه‌ها و همه گروه‌هایی که خود را از مکتب‌های اسرار معرفی می‌کنند، به دوره‌های قبل از بلوغ فکری بشر و تکاملش تعلق دارند. اکنکار این ادیان را متعلق به دوران طفولیت نژاد بشر روی زمین می‌داند.^{۲۵}

البته اکنکار خود را قدیمی‌تر از همه ادیان، و بسیاری از اصول و باورهایش را نیز برگرفته از علوم باستانی می‌داند. از این رو، خود را روش باستانی سفر روح تعریف کرده است. از این مطلب به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که اگر آموزه‌های ادیانی که به باور ایشان پس از اکنکار به وجود آمده‌اند متعلق به دوران طفولیت بشر است، پس باید اکنکار به دوران نطفه بودن بشر تعلق داشته باشد!

زمینی بودن

در نظر پال توئیچل، ادیان و مذاهب یا زمینی هستند و یا کارکردی زمینی دارند. وی اعتراف می‌کند که سخن ادیان، آرام‌بخشی بعد از مرگ است؛ اما معتقد است آنها از آموزش‌هایی بهره می‌برند که مخصوص جهان‌های پایین است: «دین، سخن از آرامش بعد از مرگ آدمی می‌گوید؛ اما این فقط آموزش‌های جهان پایین است. این سخن حقیقت ندارد؛ اما تنها یک وعده برای خشنود نگاه داشتن آدمی است».^{۲۶}

وی در نهایت، تبدیل شدن ادیان به نظامی اجتماعی - اقتصادی را ناگزیر می‌داند. در نظر او، ادیان ناچارند کنترل اذهان و اجسام آدمیان را به دست گیرند. همچنین وی معتقد است خاستگاه بیشتر ادیان، مبانی اقتصادی دوران آنهاست. به نظر اکنکار، نظام‌های اجتماعی که تا به حال در جوامع بشری استقرار یافته‌اند، مذهبی را برای پیروان خود فراهم کرده‌اند.^{۲۷}

بدیهی است یکی از مهم‌ترین نشانه‌هایی که یک آیین برای آسمانی بودن خود ارائه می‌دهد، کتاب آسمانی آن دین خواهد بود. اکنکار هرگز نتوانست منکر آسمانی بودن برخی از کتاب‌های آسمانی شود. پال نیز خود اعتراف کرده است که پیامبر اسلام ﷺ توانسته است به

بالاترین رده‌های آسمانی سفر کند و این از کتاب او پیداست.^{۲۸} اما کتاب آسمانی اکنکار، آکنده از تناقض‌ها و نقل‌قول‌هایی است که هیچ نشانه‌ای از آسمانی بودن ندارد.

ناکارایی معنوی

فرقه اکنکار مدعی است بدون اکنکار هیچ یک از راه‌ها برای رسیدن به خدا کافی نیستند. انسان برای رسیدن به خدا اگر به دیگر ادیان معتقد است، باید یا خود را از آنها بپیراید و یا اینکه در کنار آن به اکنکار نیز بپردازد تا بتواند واصل خدا شود. غیر از این افراد، تمام افرادی که ادعا دارند خدا را تجربه کرده‌اند، غیرواصلانی بیش نیستند:

وصل نیافتگان کسانی هستند که رهایی را به واسطه وصل از طریق ماهانتا دریافت نکرده- اند. غسل تعمید و آیین‌های مشابه، شرط کافی برای رستگاری نیستند. پیوستن به هیچ یک از ادیان، فرقه‌های اسرار و آیینی هم تضمین‌کننده آزادی معنوی نیست. فقط استاد حق در قید حیات از این توانایی برخوردار است که روح‌ها را وصل دهد و به نواحی نور برساند.^{۲۹}

همان‌گونه که اشاره شد، اکنکار با روش‌های کاملاً خیالی و ذهنی، ناکارآمدی خود را ثابت کرده است. اما ادیان آسمانی، به ویژه اسلام که قدمتی ۱۴۰۰ ساله دارد و معنویت‌گرایی آن از شاخص‌ترین معنویت‌گرایی‌های عقلانی و عرفانی است، با این تعبیر اکنکار روبه‌رو می‌شوند.

مادی‌گرایی ادیان

در نظر اکنکار، همه ادیان دارای آغاز و پایان هستند. ادعا بر این است که با بررسی تاریخ نژاد بشر درمی‌یابیم که ادیان بسیاری در طبقه فیزیکی وجود داشته‌اند که تنها معدودی از آنها بیش از هزار سال دوام آورده‌اند. کتاب مقدس ادعایی با بیان مطلب مزبور چنین نتیجه می‌گیرد:

بنابراین، همه ادیان دنیا طبیعتی مادی‌گرا دارند و قدرت و خدایی که نیایش می‌کنند، ناشایسته است. دینی که عوامل اصلی آموزش‌های اک، یعنی استاد حق در قید حیات، جریانی صوتی و نور را به منزله زیربنای خود حفظ نکند، از بقای چندانی برخوردار نیست. ادیانی که این عناصر را در آموزش‌های خود داشته باشند، بسیار اندکند.^{۳۰}

در بررسی بین خداوند ادیانی چون اسلام که دارای صفات ثبوتیه و سلبیه فراوانی است و خداوندانی که اکنکار معرفی می‌کند، باید دید صفت مادی‌گرایی و بی‌خدایی سزاوار کدامیک است. اینها نمونه‌هایی است از نوع معرفی ادیان برای اکیسته‌ها، که از سوی رهبران این فرقه صورت می‌پذیرد. تغییر ذهنیت کسانی که به این فرقه متمایل شده‌اند، در جهت اصلاح‌گری ذهنی آنان صورت می‌گیرد. این اصلاح‌گری به تناقض‌های آشکاری می‌انجامد؛ اما اکنکار بهای تناقض‌گویی را در تمامی باورهای خود پذیرفته است تا بتواند به مهم‌ترین هدف خود که

یارگیری است، دست یابد. این نوع برخورد با ادیان، از دو جنبه نشان‌دهنده ادعای دین بودن اکنکار است: الف: نوعی از اصلاحگری ذهنی است که از مؤلفه‌های ادیان شمرده شده است؛ ب: اکنکار از درون نقد و نفی ادیان، خود را کامل‌ترین معرفی می‌کند و خواننده را به صورت ناخود آگاه به این نتیجه می‌رساند که اکنکار از عیوب پیش‌گفته مبراست.

با مطالعه دقیق اکنکار، می‌توان تمامی این عیوب را برای آن ثابت کرد. البته اثبات ادیانی که هیچ‌کدام از این عیب‌ها را نمی‌توان برای آنها ثابت کرد، نقض دیگری است که سخنان اکنکار با آن مواجه است.

آموزش‌هایی در جهت ذهن‌شویی

آموزش‌های پیچیده که با روش‌های بسیار متفاوت، صورت می‌گیرد از دیگر ترفندهای اصلاحگری باورهای این شبه‌آیین می‌باشد. در اینجا به برخی از این روش‌ها اشاره می‌کنیم:

دیسکورس^{۳۱}

دیسکورس جزوه‌ای است که در آن استاد حق در قید حیات، آموزش‌های اولیه و لازم را به اکیست‌ها ارائه می‌دهد. در واقع، دیسکورس اولین ارتباط بین چلا^{۳۲} و ماهانتا به‌شمار می‌آید. در این آموزش‌نامه‌ها، افزون بر آموزش مفاهیم و عقاید اکنکار، به پرسش‌های چلا پاسخ داده می‌شود. دیسکورس آموزش‌نامه‌ای محرمانه است که بین استاد و چلا وجود دارد.

متقاضی عضویت اکنکار قبل از اینکه به‌منزله چلا یا اکیست در این گروه پذیرفته شود، باید به مدت دو سال در اکنکار مطالعه کند. سیر مطالعات افراد با مطالعه دیسکورس‌های خصوصی آغاز می‌شود. این دیسکورس‌ها حاوی مطالبی پیرامون سفر روح و راه پنهان خداست. این سیر دوساله، برای وصل اول او کفایت می‌کند؛ اما برای دریافت وصل‌های بعدی، باید مطالعات فراوان دیگری را همراه با روش‌ها، تمرین‌ها و آموزش‌های دیگر داشته باشد.^{۳۳}

ست سنگ^{۳۴}

استاد اک یا ماهانتا یک سری آموزش‌های مستقیم به برخی از چلاهای برگزیده خود ارائه می‌دهد. در این کلاس‌ها، شاگردانی شرکت می‌کنند که ارادت خود را به اک و ماهانتا ثابت کرده باشند. این کلاس‌ها یا محافلی را که به طور رسمی بین ماهانتا و مریدان او برگزار می‌گردد، کلاس‌های «ست سنگ» می‌گویند. یکی از معانی ست سنگ را «وحدت با استاد اک در قید حیات» می‌دانند. البته این وحدت و یگانگی با استاد، در ضمن گردهمایی خاصی شکل می‌گیرد. وحدت با استاد در کنار سرسپردگی به اک، «تثلیث» مشهور اک را می‌سازد. می‌توان این نوع از کلاس‌های ست سنگ را با حلقه‌های «مرید و مرادبازی» و

«سرسپردگی» مقایسه کرد که در برخی از فرقه‌های انحرافی وجود دارد. شریعت - کتاب مقدس ادعایی اک - درباره اهمیت ست سنگ سخنان فراوانی دارد؛ گاه از آن با عنوان «قدرت حیات بخش اک»^{۳۵} یاد می‌کند و گاه آن را «کلید واقعی گشودن راز آثار انکار»^{۳۶} بر می‌شمارد. انکار به منظور ترغیب اکیست‌های برگزیده برای پیوستن به حلقه‌های «مرید بازی ست سنگ» سازوکار جالبی دارد؛ سخن گفتن درباره اهمیت این حلقه‌ها، یکی از این شگردهاست: «ست سنگ اک برای چلا از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چون جزئی از حضور او در کار انکار است»^{۳۷}. همچنین منوط کردن حضور در انکار به شرکت در این حلقه‌ها ترفند دیگر آن است: «[حضور در ست سنگ] جزیی از حضور او در کار انکار است»^{۳۸}.

مزایایی نیز برای حضور در این حلقه‌ها بر شمرده‌اند؛ مانند: شکوفا شدن بالقوه‌های حقیقی چلا با حضور در ست سنگ، دریافت برکات واقعی، نزول فیض سوگماد، جوانه زدن معنویت درون قلب چلا، تصفیه شدن درون چلا و تبدیل شدن به ابزار سوگماد که نهایت آمال انکار است.^{۳۹} البته درآمدهایی که از تشکیل این کلاس‌ها عاید مؤسسه انکار می‌شود، از مزایای غیرقابل چشم‌پوشی این کلاس‌هاست.

حکمت زبان زرین

حکمت زبان زرین، جالب‌ترین نوع از آموزش‌های درونی انکار به شمار می‌رود. در این آموزش، ادعا می‌شود بسیاری از وقایعی که در اطراف ما به وقوع می‌پیوندد، همه توسط استاد درون انجام گرفته است. استاد با تصرف در وقایع، پیام خاصی را به چلا منتقل کرده است تا او به واقعیت یا پاسخی دست یابد. بسیاری از مواردی که در این قسم نقل شده است، نشان می‌دهد انکار برای نفوذ در زندگی اکیست‌ها از تمامی ظرفیت‌های ممکن سود جسته است. یک اکیست با توجه به باورها و اعتقاداتی که پیدا می‌کند، حتی در کوچک‌ترین اتفاقات زندگی خود اک را دخیل می‌بیند. این نوع نگرش و باورداشت، سرسپردگی چلا به اک را فزونی می‌بخشد.

حکمت زبان زرین، پدیده‌ای است که ردیابی رهنمودهای معنوی در حوادث دنیوی و روزمره را آموزش می‌دهد. برای مثال، فرض کنید از فروشگاه‌ای خرید می‌کنید و متصدی فروشگاه ناگهان به شما خیره می‌شود. این عمل فروشنده برای شما حاوی پیام خاصی است. این اک است که از طریق فروشنده - که ناخواسته مجرا قرار گرفته - با شما حرف می‌زند. نمونه دیگر اینکه، رادیو را روشن کرده، به ترانه‌ای عامیانه گوش می‌دهید که از لابه‌لای کلمات ترانه، پیامی به شما الهام می‌شود؛ پیامی که راه حل مشکل شماست. با قلبی گشاده قادر به شنیدن صدای روح الهی خواهید بود که از طریق حکمت زبان زرین با شما سخن می‌گوید.^{۴۰}

رؤیای بیداری

از دیگر شیوه‌های آموزشی که اکنکار مدعی است برای آموزش اکیست‌ها عمل می‌کند، رؤیای بیداری است. شباهت فراوانی بین رؤیای بیداری و حکمت زبان زرین وجود دارد؛ اما تفاوت‌هایی نیز برای آن برشمرده‌اند:

کمی تغییر در اصل حکمت زبان زرین، رؤیای بیداری را می‌سازد. فرض کنید که عکس پروانه‌ای را به شما نشان می‌دهند، اما در ذهن شما پروانه شبیه زنبور عسل (Bee) است (که با حرف B شروع می‌شود). چند ساعت بعد می‌شنوید که همسرتان مرتباً در حرف‌هایش حرف ب را تکرار می‌کند. بالاخره هفته بعد دوستی تماس می‌گیرد و می‌گوید که بهتر است برای رفع فلان مسئله، ویتامین «ب» مصرف کنید. در اینجا رابطه بین این سه حادثه مشخص می‌گردد. شما شروع به مصرف ویتامین «ب» می‌کنید و مشکلی که برای حل آن درخواست کمک کرده بودید، برطرف می‌گردد. روح یا خویش برتر، حوادث نمادین را به یکدیگر ارتباط می‌دهد تا پیغام خاصی راه خود را به سوی ذهن بازنماید. این مثالی از رؤیای بیداری بود.^{۴۱}

کشف این نوع ارتباط در پدیده‌ها، کار بسیار پیچیده و مشکلی است. به جرئت می‌توان کارساز بودن این نوع آموزش را با پرسش مواجه ساخت؛ اول اینکه کشف چنین ارتباطی، آموزش‌های تقویت حافظه و یادداشت‌برداری را می‌طلبد که اکنکار در رؤیایپردازی بدان می‌پردازد؛ دوم اینکه از یک واقعه و پدیده، شاید به تعداد افراد بشر بتوان پیوندها و ربط‌های متفاوتی ارائه داد. با این تشبث و چند ده گانگی چگونه می‌توان دیگران را آموزش داد؟

آموزش در رؤیا

آموزش در رؤیا نوعی دیگر از آموزش‌های درونی است. فرد رؤیابین، در رؤیا آموزش‌های لازم را از استاد درونی دریافت می‌کند. این استاد می‌تواند استاد در قید حیات یا هر کدام از استادان گذشته اکنکار باشد. این طریق از آموزش که یکی از مهم‌ترین روش‌های سفر روح نیز تلقی می‌شود، بر آن است تا مشکلات و خواسته‌های چلاها را در رؤیا و عالم خواب پاسخ گوید. به نظر می‌رسد این مکانیزم آموزشی به نحوی تلقینی عمل می‌کند؛ اما اکنکار ادعا می‌کند که اینها روش‌هایی عینی و عملی هستند.

پرورش اصول عالی اخلاق انسانی

دومین مؤلفه‌ای که برای ادیان شمرده شد، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی است. این شبه‌آیین نیز در صدد است با ارائه نفسانیات پنج‌گانه و دیگر اصول اخلاقی، خود را آراسته به این مؤلفه نشان دهد.

به عقیده اکیست‌ها، «کل نیرانجان»^{۴۲} برای اعمال شیطانی خود از نفسانیات پنج‌گانه انسانی سود جسته و بشر را از رسیدن به مقام تعالی باز می‌دارد.^{۴۳} او مسئول تمامی آرزوهای پلید است و موجب می‌شود مرگ در دل انسان‌ها رخنه کند. کل نیرانجان انسان‌ها را در اندوه، پریشانی، نکبت و تهی‌دستی غوطه‌ور می‌کند؛ اوست که انسان‌ها را به خودکشی و خودانهدامی و بدبختی و بی‌علاقه‌گی و نارضایتی و تفرقه می‌کشاند. خشم، حرص، وابستگی و خودستایی، گرایش به الکل و افیون و مواد مخدر، زودرنجی، عیب‌جویی و ... همه از آثار کل نیرانجان هستند.^{۴۴}

این نوع ادعاها و نیز توصیه‌های اخلاقی در اکنکار فراوان است. نفسانیات پنج‌گانه در این شبه‌آیین عبارت‌اند از: کاما^{۴۵} به معنای شهوت، کرودها^{۴۶} به معنای خشم، لوبها^{۴۷} به معنای طمع، موها^{۴۸} به معنای وابستگی و آهنکارا^{۴۹} به معنای خودپرستی.

حُسن روابط افراد اجتماع

سومین نشانه دین در تعریف پیش‌گفته، تنظیم حُسن روابط افراد اجتماع است. سخن گفتن درباره فضایل اجتماعی^{۵۰} که در بسیاری از متون این شبه‌آیین وجود دارد و مشاوره‌های اجتماعی که به پیروان خود و دیگران می‌دهد، نمونه بارز پرداختن به مسائل اجتماعی است. طرح ادعایی مبنی بر اینکه دلیل انحراف‌ها در زندگی انسان‌ها، نداشتن اهداف فردی و اجتماعی نیست، بلکه فراموشی اک و اکنکار سبب این گمراهی و انحراف است،^{۵۱} از دیگر تلاش‌های تنظیم حسن روابط اجتماعی می‌باشد.

همچنین برگزاری کلاس‌ها و جلسات آشنایی بین اکیست‌ها از دیگر موارد دعوت به حسن روابط اجتماعی است. پال توئیچل و هارولد کلمپ در پاسخ به پرسش‌های چلاهای خود درباره روابط اجتماعی و تعامل با دیگران، آنها را به حسن روابط اجتماعی توصیه می‌کند. در جلسات مشاوره و روان‌پژوهی نیز این‌گونه سفارش‌ها به صورت مکرر ارائه می‌شود. دلیل این برخورد اجتماعی مثبت از سوی اکنکار، به‌این دلیل است که اکنکار هرگز نمی‌پذیرد در رده فرقه‌ها و آیین‌های دنیا، اجتماع‌ستیز قلمداد شود.

حذف هرگونه تبعیض ناروا

چهارمین مؤلفه‌ای که در تعریف دین گنجانده شده است، حذف هرگونه تبعیض نارواست. سلسله مراتبی که اکنکار برای چلاهای خود در نظر گرفته، بهترین مکانیسمی است که در این فرقه برای حذف تبعیض‌های اجتماعی درون گروهی تعبیه شده است.

هر فرد برای اینکه اکیست نامیده شود، باید مراحل را طی کند. اکنکار مدعی است برای طی این مراحل باید عدالت رعایت، و مکانیسم مربوط به آن، به صورت دقیق انجام شود. آنها بر

این باورند که هر چلایی در پی ورود به اکنکار باید نزدیک به دو سال پیرامون اکنکار مطالعه، و از دیسکورس‌ها استفاده کند تا وارد حلقه‌های وصل شود. برای ورود به این حلقه، شرایطی لازم است که چلا باید آنها را کسب کند: «اولین شرط، داشتن دانش پایه‌ای از جهان‌بینی نوشتجات کتاب مقدس است؛ شرط دوم، آمادگی برای تخصیص چندین سال آموزش و مطالعه آثار اکنکار می‌باشد. سومین شرط نیز به‌کارگیری آموخته‌های درونی تحت رهنمودهای استاد حق در قید حیات است.»^{۵۲}

با گذر زمان و مطالعات بیشتر، چلاها به حلقه‌های بالاتر راه می‌یابند. برای هر کدام از حلقه‌ها، نام‌هایی وجود دارد. واصلان حلقه اول را «آکولایت»^{۵۳} و واصلان حلقه دوم را «آراهاتا»^{۵۴} گویند. «اهرات»^{۵۵} نام واصلان حلقه سوم است که توانستند وصل‌های یک و دو را پشت سر بگذارند. واصلان حلقه بعدی را «چاید»^{۵۶} گویند. به کسانی که توانسته‌اند حلقه پنجم را که نشانگر راهیابی به طبقه روح است کسب کنند، «مهدیس»^{۵۷} گفته می‌شود. ره‌یافتگان حلقه ششم را «شرادها»^{۵۸} و «واصلان» حلقه هفتم را «بهاکتی»^{۵۹} ها گویند. «گیانی»^{۶۰} نامی است که بر واصلان حلقه هشتم نهاده‌اند. واصلان حلقه نهم را «مولانی»^{۶۱} ها تشکیل می‌دهند. دهمین گروه از واصلان «آدپیسکا»^{۶۲} و یازدهمین آنها را «کوال شار»^{۶۳} نام نهاده‌اند درنهایت، واصل حلقه دوازدهم را «ماهاراجی»^{۶۴} یا «ماهانتا ماهارای»^{۶۵} می‌گویند که واصل به اوصاف سوگماد متعال است. در هر کدام از این وصل‌ها، به واصلان کلمات محرمانه‌ای داده می‌شود که مختص به خود آنهاست. این کلمه که بدان «مانترا» گفته می‌شود، نباید هیچ‌گاه فاش شود. این نمونه بارز مقابله با تبعیض در درون گروه اکیست‌ها تلقی می‌شود؛ اما در این باره نکاتی قابل توجه وجود دارد:

اول: برای پذیرش چلاها شرایط و ویژگی‌های خاصی بیان شده است؛ اما در حال حاضر به جهت نیازهای مالی اکنکار و نیز نیاز به ادعای گسترش، هیچ کدام از ملاک‌ها رعایت نمی‌شوند. هر شخصی با تکمیل فرم مربوطه و واریز مبلغ اشتراک، به راحتی می‌تواند عضو اکنکار شود. برای نمونه، اکیست‌ها در ایران تا سال ۱۳۷۵م. با پر کردن فرم‌های تأمین‌شده توسط اداره اکنکار و واریز مبلغ تعیین‌شده از طرف ماهانتا، با مرکز اکنکار در آمریکا مکاتبه می‌کردند. این مبلغ در ابتدا ۱۲۰ دلار بود که با نامه‌نگاری‌های ذلیلانه برخی از اکیست‌ها به هارولد کلمپ به ۵۰ دلار کاهش یافت.

دوم: به‌رغم ادعای مکانیسم مشخص، هیچ‌کدام از وصل‌های ادعایی با مکانیسم خاصی صورت نمی‌گیرد. گاه سلیقه استاد ایجاب می‌کند به اشخاصی بدون ضابطه، وصل‌های پیاپی عطا کند؛ مانند آنچه درباره پتی سیمپسون بیوگرافی‌نگار پال توییچل اتفاق افتاده است. درباره نبود تبعیض برون‌گروهی نیز اکنکار ادعاهای فراوانی دارد؛ به‌ویژه در حیطه دین‌داری

و باورمندی ادعاهایی مبنی بر احترام به غیر اکیست‌ها و نبود تبعیض بین آنها وجود دارد؛ اما همان‌گونه که گذشت با مقابلهٔ شدیدش با ادیان و باورهای دیگران، به صورت جدی در تضاد است.

ب: تعریف غربی از دین

اکنکار بیشتر سعی دارد تا خود را با تعریف‌هایی از دین وفق دهد که محصول فکری اندیشوران غربی است. برای مثال، می‌توان به مضمون تعریفی از «ماکس وبر» و بعضی دیگر اشاره داشت که دین را به منزلهٔ هر مجموعه مفروضی از پاسخ‌های محکم و منسجم به معماهای هستی بشر تعریف می‌کند؛ مانند تولد، ناخوشی یا مرگ که معنایی برای جهان و زندگی به وجود می‌آورند. در این تعریف‌ها، دین به امری می‌پردازد که آن را مسئلهٔ تفسیرپذیری خوانده‌اند که خود شامل پرسش‌های همیشگی دربارهٔ حقیقت نهایی و هدف جهان طبیعی و نیز معنای مرگ و رنج است.^{۶۶} آنتونی گیدنز نیز در کتاب مشهور جامعه‌شناسی خود دربارهٔ اساس دین می‌نویسد: علم و عقل‌گرایی دربارهٔ بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که مربوط به معنا و هدف زندگی است، ساکت می‌مانند و همین پرسش‌ها هستند که همیشه اساس دین بوده و مفهوم ایمان یعنی پرش عاطفی به سوی باور و عقیده را پرورش داده‌اند.^{۶۷} اکنکار نیز برای پرداختن به معماهای اساسی بشر، تلاش‌های شایانی کرده است. باورهایی چون تناسخ و کارما^{۶۸} برای پاسخ به معمای پیچیده زندگی بشر طراحی شده است. همچنین مسائلی مانند اک ویدیا و اک ایناری نیز به معماهایی چون رؤیاها و آینده‌بینی و گذشته‌بینی می‌پردازد. این دو باور مهم و اساسی اکنکار را می‌توان در تمامی کتاب‌های آنها به نظاره نشست؛ اما پال توئیچل برای طرح این دو مسئله، کتاب‌های مستقلی را با عنوان *اک ویدیا دانش باستانی پیامبری و اک ایناری علم الاسرار رؤیاها* ترتیب داده است.

با تعمق در تناقض میان نفی دین و ادعای دین و آیین بودن، به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که دلیل تن دادن اکنکار به تناقض دین نبودن، بازگذاشتن شاهراهایی است که بتوان با دور زدن تعصب دینی متدینان دیگر ادیان، آنها را به اکنکار جذب کرد. تمام این گفته‌ها به خوبی روشن می‌سازد که اکنکار برای قرار دادن خود در جایگاه دین، از تمامی روش‌ها و ترفندها بهره می‌برد.

دوم: ادعاهای دین بودن اکنکار

اکنکار با ارائه تعریف‌هایی شگرف از خود و نیز ترسیم اهدافی سترگ و هماهنگ‌سازی برخی از اهداف اساسی و ویژهٔ خود با ادیان مطرح دنیا، گام‌هایی را در جهت شناساندن خود به منزلهٔ یک دین برداشته است. همچنین ویژگی‌هایی که اکنکار برای خود برمی‌شمارد، از دیگر مؤیدهای این دین ادعایی، بر دین بودنش است.

۱. تعریف

با توجه به تعریف‌هایی که سازندگان این آیین و پیروان آن از آیینشان دارند، می‌توان ادعای دین بودنش را نتیجه گرفت.

کهن‌ترین راه برای رسیدن به سوگماد

از واژه اکنکار تعریف‌های متعددی ارائه شده است؛ «شریعت کی سوگماد»^{۶۹} - کتاب مقدس ادعایی این شبه‌آیین - اکنکار را دانش باستانی سفر روح و کهن‌ترین آموزش‌ها برای رسیدن به سوگماد^{۷۰} تعریف کرده است.^{۷۱} در پندار شریعت کی سوگماد، اکنکار، علمی دقیق و مشتمل بر تمامی آموزه‌هایی است که بشر برای زندگی سعادت‌مندانانه بدان نیازمند است. براساس این تعریف، اکنکار از همه آموزه‌های موجود، کهن‌تر بوده و سرچشمه تمامی اعتقادات است. البته ناگفته نماند پال توییچل، بنیان‌گذار این فرقه در سال ۱۹۶۷ م. این فرقه را بنا نهاده است!

طریق معرفت کامل

واژه‌نامه اکنکار، آن را طریق معرفت کامل به معنای همکار خدا شدن، آموزه‌هایی در مورد نور و صوت^{۷۲} که خلاصه‌ای از آموزه‌های نازل شده از طرف خداوند است، اساس تمامی علوم و کلیدی در راه کسب نیروهای معنوی و دانش باستانی سفر روح و ... تعریف کرده است.^{۷۳} از تعریف‌های دیگری که در این باره وجود دارد، می‌توان به کلیدی بر یافتن آزادی،^{۷۴} روح بی‌شکل الاهی،^{۷۵} طریق جریان صوتی سفیران اک^{۷۶} و نیروی معنوی سوگماد اشاره کرد.

منشأ وجود و بود و نبود

اکنکار به وجود آورنده و دربرگیرنده تمامی افکار جهان‌های پایین شمرده شده است. ادعا می‌شود که هنر نویسندگی، موسیقی و مجسمه‌سازی گسترشی از آرمان‌های اکنکار است. همچنین اکنکار می‌پندارد دارای چرخه دوازده‌گانه‌ای است که ادیان دوازده‌گانه مهم عالم از آن مشتق شده‌اند.

با همه تعریف‌های گسترده‌ای که ارائه شد، باز هم پال توییچل مدعی است اکنکار نه مذهب است و نه یک فلسفه یا نظام متافیزیکی؛ بلکه راهی است به سوی خدا.^{۷۷}

این سخن پال توییچل با تعاریفی که ارائه شد، ناسازگاری شدیدی دارد؛ زیرا تمامی مشخصه‌های یک دین و آیین و همچنین نظام متافیزیکی را برای اکنکار اثبات می‌کنند. وی در جایی دیگر، در تناقضی آشکار با ادعای پیشین خود می‌نویسد: «اک برای شما واصلین صرفاً شیوه‌ای نیست که به وسیله آن بتوانید از طریق سفر روح در جهان‌های دیگر سیر کنید، بلکه طریق زندگی محسوب می‌شود. همه کسانی که در اکنکار هستند، می‌توانند به واسطه آن معیارهای روزانه، زندگی‌شان را چه مادی و چه معنوی ارزشیابی نمایند».^{۷۸}

اگر به تعریف‌هایی که از دین ارائه شده است بنگریم و آنها را در کنار ادعاهای اکنکار قرار دهیم، به راحتی می‌توان اثبات کرد که این آیین، در واقع ادعای ناگفته‌ای مبنی بر دین بودن دارد؛ اما با توجه به ترفندهای متعددی که در یارگیری دارد، از به کار بردن این واژه دوری می‌گزیند تا بتواند به راحتی اذهان پیروان دیگر ادیان را تسخیر کند.

۱. اهداف

راه سفر روح

یکی از اهداف مهم اکنکار را می‌توان در چند کلمه خلاصه کرد: «در طریق اک، مقصد نهایی همان راه است».^{۷۹} منظور از «راه» در این جمله، همان راه سفر روح و یا راه رسیدن به عوالم درون است. پال توئیچل می‌گوید: هدف اصلی ما قادر ساختن روح است به ترک کالبد و سفر آن به دنیاهاى ماوراء و عاقبت رسیدن به هدف غایی؛ آنامی لوک،^{۸۰} که نامی است برای سرزمین بدون نام یا بهشت حقیقی.^{۸۱}

در این ادعا، اکنکار راه و روش سفر روح را هدف خود تلقی می‌کند؛ در اینجا اکنکار روشن نمی‌سازد که هدف از خود سفر روح چیست؛ اما هدف پنداشتن سفر روح که در ادیان بزرگ مطرح بوده است، نوعی از ادعای دین بودن را به همراه دارد. اگر این ادعا به تنهایی هدف فرقه‌ای باشد، نمی‌توان آن را در زمره ادیان قرار داد؛ اما هنگامی که اهداف دیگری نیز در کنار آن مطرح می‌شود، ادعای دین بودن قوت می‌گیرد.

البته با نگاه به تمامی ادعاهای سفر روح اکنکار و نیز شیوه‌هایی که این فرقه برای سفر روح ارائه می‌دهد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که سفر روح در این شبه‌آیین، چیزی به جز خیال و تصور نیست. پال توئیچل بنیان‌گذار و مبدع این فرقه، روش‌های سفر روح را در چهار روش خلاصه کرده است. وی روش عاطفی را اولین و روش صوتی را دومین روش می‌داند. روش سوم رمزی است و چهارمین روش نیز روش‌هایی است که استاد نامیده می‌شود.^{۸۲} وی در جای دیگر، روش‌هایی چون خلسه بی‌واسطه، رقص چرخان دراویش، روش خواب و رؤیا، انعکاس بی‌واسطه و تکنیک عبادتی و تفکری را نیز از روش‌های سفر روح دانسته است.^{۸۳}

شیوه‌های گفته‌شده در روش تفکری و روش تخیلی، تقریباً در تمامی روش‌های دیگر که پال و هارولد بدان‌ها اشاره کرده‌اند، وجود دارد.

در روش تخیلی، قانون تازه‌ای وجود دارد؛ این قانون می‌گوید: «هر کجا فکر برود، کالبد ملزم به پیروی از اوست. در این روش، ما با قوه خیال خود به آن نقطه سفر می‌کنیم. در فرایند خیال، روح، اشتیاق حضور در آنجا را یافته و از کالبد جدا شده، به آن نقطه سفر خواهد کرد». روش تفکری نیز بنا بر ادعای پال، دقیقاً از قانون مزبور تبعیت، و روح را وادار به سفر

می‌کند. پال مدعی است این قانون یکی از قوانین علم فیزیک است و ما با آن آشنایی داریم. البته وی هرگز نام این قانون را در علم فیزیک مشخص نمی‌کند و ما نیز به چنین قانونی دست نیافتیم. به هر حال، در اینجا این خیال ماست که سفر می‌کند نه خود ما. این سفرها را اکنکار در رؤیایی خود با نام «رؤیای بیداری» می‌شناسد که کاملاً خیالی و وهمی است.^{۸۴}

راه رسیدن به سوگماد

از دیگر اهداف ادعایی اکنکار، «نشان دادن راه سرمنزله‌ای به انسان است».^{۸۵} در اینجا نیز اکنکار در ارائه راهکارهای واقعی رسیدن به سرمنزله‌ای با ناکامی بزرگی روبه‌روست و تمامی راه‌کارهای ارائه‌شده، تنها خدایی خیالی و تصویری را پیش‌روی انسان قرار می‌دهد؛ اما این نیز یکی دیگر از اهداف عالی و سترگ ادیان الهی است که اکنکار آن را به عاریت گرفته است. گفتنی است گستره‌ی خدای اکنکار در عوالم خیالی‌اش تا بدان‌جاست که انسان نیز خدا می‌شود.^{۸۶} در بیشتر روش‌هایی که برای سفر روح و رسیدن به سوگماد ارائه شده است، خیال و تصور عنصر اصلی است: «در صورت تمایل می‌توانید مراقبه‌ی زیر را انجام دهید. ... اینک تصور کنید که در کالبد روح بر روی همان پله از زیگورات معبد ایستاده‌اید.^{۸۷} مشاهده می‌کنید اولین گامی که اکنکار برای خروج انسان از کالبد فیزیکی در جهت رسیدن به خدا ارائه می‌دهد، با تصور و خیال آغاز می‌شود.

البته پیامبر ادعایی این فرقه مدعی است هدفش هرگز اکتساب و توسعه‌ی معنویت نیست. وی چنین می‌نگارد: «به هر حال، هدف اکنکار، اکتساب و توسعه‌ی این قبیل قدرت‌های سیدھی (معنوی) نیست».^{۸۸} اما در جایی دیگر با نفی این مطلب ادعا می‌کند که هدف اکنکار، ایجاد و گسترش معنویت است: «هدف واقعی اک این است که معنویت را در دنیای فیزیکی ترجمه کرده و پیام حقیقت را به همگان برساند».^{۸۹}

هارولد کلمپ،^{۹۰} استاد حق در قید حیات^{۹۱} اکنکار نیز ادعای دوم را پذیرفته است؛ وی می‌نویسد: «هدف از طریقت اک، تقویت بنیه‌ی معنوی فرد در راه استاد شدن در مسیر خویشتن است».^{۹۲} آن‌گونه که در خداشناسی اکنکار ذکر می‌شود، مسیر حرکت انسان به سوی خویشتن است؛ زیرا خود، خدایی از تجلیات خداوند است یا آن‌گونه که پال توئیچل در دندان‌بیر بدان می‌رسد، او خود، خدای‌اعلی‌علیین است. از این‌رو، هارولد کلمپ دستیابی به معنویت را برای تقویت بنیه‌ی معنوی در مسیر خویشتن برشمرده است.

به هر حال، خواه هدف را چیزی جز کسب تعالی معنوی بدانیم - آن‌گونه که پال توئیچل در جملات اول بدان پرداخته است - و خواه دستیابی به تعالی معنوی - که هارولد کلمپ و پال توئیچل بدان اشاره کرده‌اند - گامی بزرگ به‌شمار می‌رود که اکنکار در راه اثبات دین بودن خود برداشته است.

ویژگی‌ها

کهن‌ترین

پیروان اکنکار آن را کهن‌ترین آموزش‌ها و آموزه‌هایی می‌دانند که بشر در دست دارد. مدرک و دلیل ارائه‌شده، برای این ادعا، نوشته‌های ناکل^{۹۳} است؛ بنا بر ادعای اکنکار، این نوشته‌ها در معبد کاتسوپاری،^{۹۴} و از دیدگان مردم غایب است. فرض بر این است که سند و مدرکی که برای ادعایی ارائه می‌شود، باید دو ویژگی داشته باشد: اول اینکه یقینی بوده و هیچ شکی در آن وجود نداشته باشد؛ دوم اینکه به راحتی قابل دسترسی و ارزیابی محققان باشد.

اکنکار با ارائه مدرکی به نام نوشته‌های ناکل، از اثبات ادعای خود سرباز می‌زند و هرگز پاسخ نمی‌دهد که این نوشته‌های ناکل چیست و چگونه می‌توان بدان‌ها دست یافت. این ادعا که آنها در معبدی نگهداری می‌شود که فقط اساتید اک بدان دسترسی دارند نیز پاسخ در خوری نیست و خواننده را به تعجب وامی‌دارد.

بدیهی است اسنادی که اکنکار برای اثبات مدعای خویش بدان‌ها دست یازیده است، هیچ‌کدام معتبر نیست.

ریشه حیات

اکیست‌ها عقیده دارند اکنکار اصل اساسی، منشأ و مبدأ همه چیز است. پال توئیچل در شریعت کی سوگماد می‌نویسد: «هر آنچه در هستی است، از اک پدید آمد و هستی‌اش تنها به واسطه حضور اک دوام می‌یابد ... اک ریشه و بنیان حیات است.^{۹۵} وی همچنین می‌نویسد: «اک، کالبد تمامی نشانه‌های حیات، اعم از بصیرت معنوی، شادابی و طراوت است.»^{۹۶}

برای این ادعا نیز هیچ دلیلی ارائه نشده است و تنها می‌توان ادعاهای دیگر اکنکار مانند نوشته‌های پال توئیچل و دیگران را به مثابه دلیل تلقی کرد؛ اما همان‌گونه که روشن است، ابتدا باید ادعاهای موجود در نوشته‌های اکیست‌ها ثابت شود تا بتوان از آنها به مثابه دلیل استفاده کرد.

مبدأ ادیان

مبدأ و منشأ ادیان دیگر بودن نیز از فرضیه‌هایی است که اکیست‌ها بدان باور دارند. در جای‌جای کتاب‌های اکنکار فراوان با این ادعا روبه‌رو می‌شویم که اکنکار، مبدأ و منشأ تمامی ادیان، مذاهب، فرقه‌ها، فلسفه‌ها و حتی دانش‌های دیگر است.

بنیان‌گذار این شبه‌آیین می‌نویسد: «اک، سرچشمه تمامی مذاهب می‌باشد و تمامی زندگی را در بر می‌گیرد. بنابراین طبق قانونی الهی، تمامی مذاهب، دانش‌ها و همچنین تمامی نوشته‌های مقدس و نیز تمامی قوانین زندگی از اک مشتق شده‌اند.»^{۹۷} این ادعای اکنکار را دو گونه باید نقد کرد:

۱. اگر ادیان دیگر از اک نشئت گرفته‌اند، پس باید ادیان دیگر، نشئه و مقداری از حقانیت را با خود داشته باشند؛ اما اکنکار افزون بر اینکه در بسیاری از مواقع به رد کلی ادیان می‌پردازد، آنها را ساخته کل نیرانجان،^{۹۸} شیطان، بشر و یا حتی زنان می‌داند. پال توئیچل ادعا می‌کند عوام‌الناس برای رفع مشکلات خود در صدد تدوین قانون و شرعیات برمی‌آیند؛ آنها به دنبال کسانی می‌گردند که بتوانند این حاجت را برایشان مهیا سازند. از این‌رو، ادیان و مذاهب ساخته و پرداخته می‌شوند تا بشر را سرگرم کنند.^{۹۹}

وی مدعی است فرقه‌ها، ادیان و فلسفه‌ها به این منظور تأسیس شدند که پیروانشان را متقاعد کنند پایه‌گذاران، چقدر بلندپایه و تزلزل‌ناپذیر بوده‌اند. برای مثال، برگسون، هگل، داروین، نیچه، سقراط، فروید، بیکن و بسیاری دیگر، همه ملعبه دست شنوندگانی بودند که میلی افراطی به این داشتند که به آنها ارج و مقام و منزلت بخشند.^{۱۰۰} وی همچنین می‌نویسد: «زنان طبقه زمینی، باعث و مسئول تشکیل ادیان و مذاهب هستند... به تعبیری، زنان یونان قدیم از زنان امروزه که دم از تساوی حقوق و مقام اجتماعی با مرد می‌زنند، در وضعیت بهتری قرار داشتند».^{۱۰۱} در بررسی اجمالی به این نتیجه می‌رسیم که اکنکار در یک سردرگمی نمی‌تواند به درستی تشخیص دهد که خاستگاه و منشأ ادیان، اکنکار است یا چیزهای دیگری که پال توئیچل بدان‌ها اشاره کرده است.

۲. اگر اکنکار منشأ و مبدأ تمامی ادیان است، نباید در آن تناقض باشد؛ در حالی که وجود تناقض‌های فراوان در اکنکار از خداباوری گرفته تا روش‌های سفر روح و ... نشان می‌دهد که این فرقه نمی‌تواند این ادعا را داشته باشد. در این وادی، یک محقق هرگز نمی‌تواند دریابد ادیان دیگر چه مقداری از حقانیت اکنکار را به یغما برده‌اند؛ برای مثال، درباره خداباوری نمی‌توانیم بفهمیم آیا توحید اسلام حق بوده و بر مبنای اکنکار صحیح است یا تثلیث مسیحیت با درجه خلوص اکنکاری سازگار است. همچنین در این مسئله در خواهیم ماند که مبدا دین امانیسم آگوست کنت صحت داشته، و انسان خود خدای خویشتن باشد؛ در حالی که با نگرشی اجمالی می‌توان تمامی این موارد را از خداباوری اکنکار پیدا کرد.

اکنکار مدعی است که در برگیرنده آموزه‌های همه مذاهب و فلسفه‌هاست؛ یعنی اگر آموزه‌های همه مذاهب و فلسفه‌ها گردآوری شوند، اکنکار از آن میان متولد می‌شود. نباید از یاد برد که اکنکار در بسیاری از مواقع به رد بنیادی ادیان و مذاهب می‌پردازد. همچنین چنان به فلسفه می‌تازد که گویا هیچ راهی برای پذیرفتن آن وجود ندارد. پس چگونه ممکن است اکنکار - که به نظر اکیست‌ها حق مطلق است - آموزه‌هایی را در خود جای داده باشد که همه، ناحق و باطل هستند.

شکل‌دهنده وقایع عالم

بنیان‌گذاران این طریق از تمامی ظرفیت‌های موجود در بشر برای جلب پیرو استفاده کرده‌اند. بسیاری از مردم در پی آنند تا بتوانند وقایع را به گونه‌ای دلخواه تنظیم کنند. اکنکار مدعی است که تمامی وقایع و حوادث از اک نشئت می‌گیرد. از این‌روی، برای پیشگیری از آنها و یا جهت‌دهی دلخواه به آنها باید به اکنکار پناه آورد. علم اک ویدیا یا دانش باستانی پیامبری^{۱۰۲} که به پیشگویی و گذشته‌بینی می‌پردازد، به همین منظور پایه‌ریزی شده است. در واقع، اکنکار با اختراع اک ویدیا نوعی فال‌بینی و فال‌گیری را رواج می‌دهد.

قابل فهم عمومی بودن

اکنکار ادعا دارد آموزه‌هایی را برای بشر به ارمغان آورده است تا انسان را از پیچیدگی ادیان و مسلک‌های عرفانی نجات دهد. بسیاری از مواقع نیز این را امتیازی برای خود تلقی می‌کند. البته همان‌گونه که در بیشتر مواقع شاهد هستیم، تناقض‌گویی‌هایی نیز در این زمینه وجود دارد. پال توئیچل در مناسبت‌هایی که از تحلیل و توضیح ادعاهای خود درمانده می‌شود، با بیان اینکه آموزه‌های اک دارای پیچیدگی هستند و تنها معدودی از انسان‌ها آن را درک می‌کنند، به فرافکنی پرداخته است؛ برای مثال، وی هنگامی که درباره نحوه کارکرد اک و مزایای عجیب آن سخن می‌گوید، از این ترفند بهره می‌جوید: «معدود کسانی هستند که قادر به فهم و تشخیص نحوه کارکرد اک باشند. حیطة [آن] این چنین پر جلال و بی نهایت پهناور است. انتخاب‌شدگان اندکی که به سوی [آن] می‌آیند، در مقایسه با سایر طرق معنوی، در واقع سعادت‌مندترین پیروان به حساب می‌آیند».^{۱۰۳}

پال توئیچل ادعا می‌کند فهم اک و کارکرد آن فقط از عهده انتخاب‌شدگان برمی‌آید و بقیه مردم از درک آن عاجزند؛ در حالی که با توجه به برخی ادعاها و نیز آموزه‌های اکنکار - به ویژه اصل خوداستادی - آنها مدعی‌اند تعالیم‌شان قابل درک برای عموم مردم است.

گفتنی است اکیست‌های واقعی و استادان واقعی اکنکار هرگز خود را ملزم به جواب دادن به این تناقض‌ها و یا اشکال‌ها نمی‌دانند. اعتقاد بر این است که این‌گونه تناقض‌ها کشفیات عقل است و سیستم تفکر انسان، آنها را کشف می‌کند؛ در صورتی که این تجربیات باید تجربه شوند! به طور کلی، اکنکار به سبب وجود این‌گونه تناقض‌های روشن، هرگز روی خوشی به عقل و عقلا و منطقیان نشان نداده است. اکنکار با پیوند دادن عقل به ذهن و تعریفی که از ذهن ارائه می‌کند، عقل و تفکر را نیز از جانب شیطان تلقی می‌کند.

البته مسئله اساسی این است که اگر فقط عده‌ای از برگزیدگان را یارای درک واقعیت‌های اکنکار است، پس چگونه باید این دین به پرسش‌های عالم‌گیر اذهان بشر پاسخ دهد. اگر افراد

بشر بخواهند به این آیین بگروند، باید پاسخ‌های خود را با دلیل و برهان دریابند تا ایمان آورند. در حالی که با گفته‌های پیشین اکنکار، به این نتیجه می‌رسیم که باید بدون دلیل و منطق خاصی به اکنکار بگرویم و پس از مطالعاتی که نزدیک پانزده سال به طول می‌انجامد و شبیه نوعی ذهن‌شویی است؛ بتوانیم با تجربیات خیالی پاسخ پرسش‌هایمان را دریابیم.

قدرت اکنکار

ادعای دیگر آنها دربارهٔ قدرت لایتناهی و اعجاب‌انگیز اکنکار است. پیروان پال توئیچل مدعی‌اند اکنکار آن‌چنان قدرت شگرفی دارد که می‌تواند هرگونه انحرافی را در انسان و جوامع بشری از بین ببرد. به دست آوردن این قدرت است که انسان را در زندگی فردی و اجتماعی به هدف نزدیک می‌کند. اکنکار با حمله به تمامی مصلحان اجتماعی و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، آنان را به این گمانه‌زنی متهم می‌کند که دلیل انحراف‌ها در زندگی را نداشتن اهداف فردی و اجتماعی می‌دانند، در حالی که آنها سخت به بیراهه می‌روند. اکنکار مدعی است آنها نمی‌دانند آنچه سبب این گمراهی و انحراف است، فراموشی اک و اکنکار است.^{۱۰۴}

برای اثبات این ادعا نیز کافی است نگاهی به جوامعی بیندازیم که اکنکار در آن تولد و رشد یافته است. اگر واقعاً اکنکار می‌توانست بدون مطالعات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به اصلاح این جوامع بپردازد، هرگز نباید آمار جرم و جنایت و فقر و فحشا و ... انسان را دچار نگرانی کند؛^{۱۰۵} اگر گرایش به اکنکار می‌توانست نفسانیات انسان را به گونه‌ای بخشکاند که انسان به قلۀ تعالی معنوی و صلاح صعود کند، نباید «داروین‌گرایس» دومین استاد حق در قید حیات، دچار انحراف می‌شد.^{۱۰۶}

البته شاید گفته شود وی دچار انحراف نشده و کسانی که او را برکنار کرده‌اند، دچار انحراف شده‌اند؛ در این صورت نیز باید پاسخ داده شود که مگر نه این است که برکنارکنندگان وی، اهالی اکنکار بوده‌اند؟ به هر حال، با این واقعه ثابت شد که اکنکار حتی توانایی اصلاح استادان خود را نیز ندارد؛ چه رسد به اصلاح تمام انسان‌ها و جوامع انسانی.

زنده و پویا بودن!

به نظر پیروان این طریق، تمام جذابیت اکنکار در این است که راهی زنده و پویاست. آموزه‌های آن نیز ریشهٔ باستانی دارد، از محدودهٔ زمان فراتر است. این آموزه‌ها در هر زمانی بر اکیست‌ها نازل می‌شود! چلاها می‌توانند این آموزه‌ها را در رؤیا و بیداری دریافت، و بدان عمل کنند.^{۱۰۷} راه دریافت این الهامات نیز مشخص است. روش‌هایی که همه و یا بیشترین جزء آن را تخیل دربر می‌گیرد، این الهامات را برای چلاها به ارمغان می‌آورد. به تعبیر روشن‌تر، در هر زمانی

اکیست‌ها می‌توانند با غوطه‌ور شدن در تخیلات خود و با استفاده از روش‌های تصویری و خیالی، آموزه‌های زنده‌اک را دریافت دارند.

فقط انکار

مفهوم «فقط اک» یا «فقط انکار» واژگانی است که در ورق‌ورق کتاب‌های آنان موج می‌زند. تنها راه کسب آرامش قلبی و خلاصی از سنگینی بار کارما برای چلا، از طریق اک میسر است.^{۱۰۸} یا این‌که: «تنها اک است که آدمی را آن‌چنان بیدار می‌کند که به درک کامل طبیعت الاهی خویش نایل شود. این عمل از عهده هیچ موجودی بر نمی‌آید. تمام کسانی که این درک را در مذاهب گوناگون، فرقه‌ها و مکاتب دیگر جست‌وجو می‌کنند با شکست مواجه خواهند شد.»^{۱۰۹}

واژه دیگری که درباره انکار و انحصار حقانیت در آن به کار رفته است، «مگر انکار» است. پال توئیچل می‌نویسد: «ورود به اقلیم بهشتی میسر نمی‌شود، مگر به یاری آموزش‌های انکار.»^{۱۱۰} و یا اینکه: «از آنجا که همه چیز در کیهان ماده تحت نظارت کل نیرانجان (قدرت منفی) قرار دارد، هیچ نماد منحصر به فردی که حقیقت را بیان کند نداریم، مگر انکار.»^{۱۱۱} به هر صورت انکار با هزار زبان در پی آن است که حق را منحصر در انکار جلوه دهد: «هر کسی می‌تواند هر راهی را که به سوی خدا منتهی می‌شود دنبال کند، اما به جز طریق اک، او نمی‌تواند به عالم نهایی، اقیانوس عشق و رحمت، دسترسی یابد.»^{۱۱۲}

ابدی بودن

از دیگر وجه تمایزها و ویژگی‌هایی که اکیست‌ها برای آیین خود بر می‌شمارند، ازلی بودن است. ادعا این است که تنها انکار ابدی و ازلی است و تمامی ادیان بیش از هزار سال پویایی نداشته‌اند. انکار نه نقطه آغازینی دارد تا کسی بدان اشاره کند، و نه نقطه پایانی دارد تا بتوان از آن خبر داد.^{۱۱۳} در اینجا نیز توجه به دو مطلب اهمیت دارد:

اول اینکه برای ادعای ابدی بودن انکار، هیچ دلیلی وجود ندارد و تنها ادعای بنیان‌گذار این فرقه دلیل آن محسوب می‌شود. البته وی نام استادان فراوانی را از دوران‌های مختلف به میان می‌کشد که مدعی است آنها استادان اک بوده‌اند؛ اما تا آنجا که نوشته‌های برخی از این استادان وجود دارد، هیچ نامی از انکار و اک و واژگان اختصاصی این فرقه وجود ندارد. برای مثال، پال توئیچل کتاب *مثنوی معنوی* را اولین کتاب جهان‌بینی اک معرفی می‌کند؛ اما هیچ نام و نشانی از انکار و واژه‌های آن در این کتاب وجود ندارد. به راستی، اگر *مثنوی معنوی* مولوی کتاب جهان‌بینی اک است، باید تمام اکیست‌ها مسلمان بوده و نماز و روزه و حج به جا آورند؛ زیرا این کتاب، سرشار از آموزه‌های ناب اسلام است.

دوم اینکه ادعا می‌شود هیچ یک از آیین و ادیان بیش از هزار سال پویایی نداشته‌اند. این ادعایی است که کذب آن بر هیچ انسانی پوشیده نیست؛ زیرا دین مسیحیت، دوهزار ساله است و دین اسلام نیز در مقام پویاترین دین موجود، نزدیک هزار و پانصد سال است که هدایت بشر را بر عهده دارد. البته این اکنکار است که باید پاسخ دهد با طلوعی که در سال ۱۹۶۵ میلادی داشته و توسط پال توئیچل به دنیا پا نهاده است، چگونه ادعای ابدی و ازلی بودن می‌کند؟

۴. عدم اجازه ارتداد

از دیگر نشانه‌های باورمندی این شبه‌آیین به دین، موضوع ارتداد است. ارتداد و نوع تبیین آن نشان می‌دهد که فرقه یا آیینی که وارد بحث ارتداد و ممنوعیت آن شده است، خود را دین می‌داند؛ زیرا اگر ادعای دین بودن نباشد، هرگز به خود اجازه نمی‌دهد باورمندان خود را از برگشت و روی گردانی منع کند.

این شبه‌آیین، ادیان را متهم می‌کند که از نظر عقیدتی، پیروان خود را محصور می‌کند تا آنها نتوانند از دین خود خارج شوند؛ اما خود بار دیگر در تناقضی آشکار برگشت از اکنکار را منع کرده است. از سویی اکنکار در یک ادعا، انسان را آزاد می‌داند تا بتواند از دینی به ادیان دیگر تغییر عقیده دهد و از سوی دیگر، با اینکه پیوستن پیروان دیگر ادیان به اکنکار را بی‌اشکال می‌داند، اما حق خروج از اکنکار را از پیروان خود سلب می‌کند. کتاب مقدس ادعایی اکنکار می‌گوید:

وای بر کسی که جلای استاد حق در قید حیات باشد و در عین حال از طریق عقیدتی، جهان‌بینی و مجاهدت معنوی دیگری هم بیروی کند. او از عواقب این بی‌خردی رنج خواهد برد ... اگر واصل اکنکار شده باشد، امکان عدول از طریق اک برایش ممکن نخواهد بود؛ مگر آرزوی یک زندگی پر از مصیبت و رسوایی در سر داشته باشد.^{۱۱۴}

این کتاب تذکر می‌دهد یک اکیست هرگز نباید برای آموزش‌ها و آیین‌های دیگر، احترام و اعتباری قائل شود. به بیان روشن‌تر، این شبه‌آیین، «تغییر مسلک» را به طور کلی از این مسلک نفی می‌کند: «چلا هرگز از عقیدت خود به راه اک تغییر مسلک نمی‌دهد. تسعیر و تغییر کیش در عرصه فعالیت اکنکار وجود ندارد».^{۱۱۵} البته روش این کتاب درباره جدایی از ادیان دیگر به گونه‌ای دیگر است: «آدمی باید تمامی عقاید و نظریات، فرضیه‌ها و باورها را کنار گذاشته، و با خلوص و شدت هر چه تمام‌تر نظری به این اصل عظیم «اک» بیندازد».^{۱۱۶} در اینجا نیز اکنکار بار دیگر دچار تناقض‌گویی و خصلت دوگانگی شده است. اگر ارتداد و برگشت از دین کاملاً آزاد است و بنا بر تکثرگرایی همه حق‌اند و حظی از حقیقت برده‌اند، پس باید بازگشت و ارتداد از اکنکار نیز صحیح باشد. پس چرا اکنکار مرتدان از اک را با ارباب و تهدید خود تشویق! به باقی ماندن می‌کند؟

البته بسیاری از ادیان دیگر نیز با ارتداد برخورد شدیدی دارند؛ اما آن ادیان هرگز قائل به تکثرگرایی و حقانیت همگانی نبوده و همانند اکنکار، آشکارا دچار تناقض نمی‌شوند. آنها چون اولاً خود را دین می‌دانند و دوماً حق را واحد می‌شمارند، قائل‌اند که حقانیت را باید از طریق وحی الاهی دریافت کرد؛ از این‌رو، پیروان خود را از ارتداد منع می‌کنند.

نتیجه‌گیری

اکنکار به‌رغم اینکه سعی دارد با دوری‌گزیدن از ادعای صریح دین بودن به راحتی از کمند عواطف و غیرت دینی افراد بشر عبور کند، اما برای اینکه بتواند به خوبی جایگاه اثباتی خود را استحکام ببخشد، تمامی مشخصه‌ها و کارکردهای دین را برای فرقه خود متعین می‌شمارد. این شبه‌آیین بیشترین تلاش خود را می‌کند تا بتواند با یک تناقض شیرین، دیگران را به خود جذب کند.

بررسی ادعای دین بودن و کارایی دین‌داری اکیست‌ها به مجالی دیگر نیازمند است؛ اما در همین خلاصه نیز به راحتی می‌توان ادعا کرد که تلاش‌های تناقض‌آمیز این شبه‌آیین در برزخ دین بودن و دین نبودن، به تلاش مذبوحانه‌ای می‌ماند که کارایی نداشتن آن بر هر محقق‌ی روشن است.

در واقع، این نوشتار نشان می‌دهد که اکنکار به صورت کاملاً زیرکانه قصد دارد بدون اینکه با تعصب دینی پیروان دیگر ادیان مبارزه کند، خود را به جای دین آنها نشانده و تمامی کارکردهای دین را ایفا کند.

پی‌نوشت‌ها

۱

۲. Eckankar

۳. Paul Twitchell.

۴. Swdar sing.

۵. مترجم کتاب‌های پال توئیچل درباره‌ی خاستگاه اکنکار می‌نویسد: اکنکار از درون سه مکتب به صورت بارزی رشد پیدا کرده است: آناهد یوگا، صوفیسم (که همین عرفان خودمان است) و لامایسیم. لامایسیم به عنوان مکتب الاسرار در کوهستان‌های تبت حفظ شده است. پال توئیچل از طریق ر بازار تارز که خود یک لاماست راه یافته. به طور کلی مقامات بالای روحانی تبت لاما نامیده می‌شوند. اینان همیشه جانشینان مشخصی دارند که خودشان انتخاب می‌کنند و تنها عده مشخصی می‌دانند که جانشین آنها کیست؛ مثلاً یک عده از لاماها همان سفید پوشانی هستند که با چشم بسته در کوهستان‌ها حرکت می‌کنند، به دنبال جانشین بعدی لامای خود هستند و معتقدند لامای آنها تناسخ‌های پی در پی بوداست. (ر.ک: پال توئیچل، *اکنکار کلید جهانهای اسرار*، ص ۴۷، پاورقی.)

۶. ر.ک: براد استایگر، *نسیمی از بهشت*، ص ۷۹. برای اشنایی بیشتر با روحیات و زندگانی پال توئیچل به دو زندگی نامه وی که توسط براد استایگر در کتاب نسیمی از بهشت و پتی سیمپسون در کتاب پالچی تدوین شده است مراجعه شود.

۷. Gill Twitchell

۸. MAHANTA

۹. براد استایگر، *نسیمی از بهشت*، ص ۱۰۲.

۱۰. ر.ک: پال توئیچل، *نامه‌هایی به گیل*، در دو جلد.

۱۱. ECK

۱۲. ر.ک: پال توئیچل، *واژه‌نامه اکنکار*، ترجمه یحیی فقیه.

۱۳. SUGMAD

۱۴. ر.ک: پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۸.

۱۵. KARMA

۱۶ برای توضیح بیشتر در این زمینه ر.ک: احمدحسین شریفی، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفانی‌های کاذب.

۱۷. ر.ک: هارولد کلمپ، *تمرینات معنوی اک*، ص ۲۱، ۲۸، ۱۶۴-۱۷۶ / نیز همو، *روح نوردان سرزمین‌های دور*، ص ۷۶-۷۷.

۱۸. پال توئیچل، *نامه‌های طریق نور*، ص ۱۱.

۱۹. جعفر سبحانی، *مجله نقد و نظر*، ش ۳، ص ۱۹.

۲۰ Eckist به پیروان آیین اکنکار اکیست می‌گویند. همچنین اکیست به شاگردان و مریدان ماهانتا نیز اطلاق می‌شود.

۲۱. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۲۲. برای اطلاع از نحوه پاسخگویی رهبران اکنکار به پرسش‌های اکیست‌ها می‌توانید به کتابهای از استاد بیرسید ۱ و ۲ نوشته هارولد کلمپ ترجمه هما جابری زاده و امینه اخوان تختی نیز کتاب نامه‌های طریق نور نوشته پال توئیچل ترجمه مینو ارزنگ مراجعه کنید.

۲۳. پال توئیچل، *اکنکار کلید جهان‌های اسرار*، ص ۱۷۲.

۲۴. در ادامه و با معرفی روشهای اکنکار با این مهم آشنا خواهیم شد.

۲۵. پال توئیچل، *دندان ببر*، ص ۲۵۷.

۲۶. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲۷. همان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۲۸. ر.ک: پال توئیچل، *اکنکار کلید جهانهای اسرار*، ص ۲۲۳.

۲۹. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۱۰۶

۳۰. همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳۱. DISCOURS

۳۲. chela . چلا اصطلاحی است که به شاگردان استاد انکار اطلاق می‌شود. در واقع چلا به کسانی اطلاق می‌شود که با واریز مبلغی به صورت ماهانه به حساب موسسه انکار از دیسکورسها و مراحل آموزشی آن استفاده کرده و خود را سر سپرده ماهانتا می‌دانند.

۳۳. پالتوئیچل، نامه‌های طریق نور، ص ۲۱۲.

۳۴. SATSANG.

۳۵. پال توئیچل، نامه‌های طریق نور، ص ۲۵۰.

۳۶. همان، ص ۲۶۰.

۳۷. پال توئیچل، شریعت کی سوگماد، ج ۱، ص ۳۱۲.

۳۸. همان، ص ۳۱۲.

۳۹. پال توئیچل، شریعت کی سوگماد، ج ۱، ص ۳۱۲.

۴۰. تادکرامودوگ منسون، انکار حکمت باستانی عصر حاضر، ص ۷۲.

۴۱. همان، ص ۷۳.

۴۲. Kal niranjan شیطان آیین انکار. شخصیتی خیالی که انکار از آن با عنوان شرورترین و متخلف‌ترین شخصیت نام می‌برد و مدعی است او همان خدای ادیان دیگر است. البته انکار در تناقضی اشکار کل نیرانجان را عامل سوگماد نیز معرفی می‌کند.

۴۳. رک: پال توئیچل، شریعت کی سوگماد، ج ۱، ص ۱۹۳.

۴۴. رک: همان، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۷.

۴۵. Kama

۴۶. Krodha

۴۷. Lobha

۴۸. Moha

۴۹. Ahankara

۵۰. نک: پال توئیچل، انکار کلید جهانهای اسرار، ص ۲۶.

۵۱. رک: پال توئیچل، نامه‌های طریق نور، ص ۲۷۷.

۵۲. رک: پال توئیچل، شریعت کی سوگماد، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵.

۵۳. ACOLYTE

۵۴. ARAHATA

۵۵. AHRAT

۵۶. CHAID

۵۷. MAHDIS

۵۸. SHERADHA

۵۹. BHAKTI

۶۰. Gyanee

۶۱. moulani

۶۲. adeptiseka

۶۳. kevalshar

۶۴. Maharaji

۶۵. mahanta maharani

۶۶. ر.ک: ماکس وبر، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری*، نیز سایت رسمی دایرة المعارف طهور / ۲۲ / ۲۰۸

<http://www.tahour.net/content/view/>

۶۷. آنتونی گیدنز، *جامعه شناسی*، ص ۷۶۶.

۶۸. با مراجعه به کتابهای اصلی اکنکار مشاهده می شود تقریباً تمامی صفحات این نوشته‌ها درباره تناسخ و کارما سخن گفته‌اند.
۶۹. Shariyat- Ki - Sugmad: نوشته هایی که در اکنکار مقدس شمرده می‌شوند. این نوشته‌ها شامل دوازده بخش در جهان‌های معنوی است که هیچ کس به جز اساتید اک بدان دسترسی ندارند. تاکنون هیچ کس آنها را ندیده است، ولی ادعا می‌شود دو بخش اول آن توسط «پال توئیچل» ، بینان‌گذار اکنکار در عصر جدید به قالب فیزیکی در آمده است. این کتاب آکنده از تناقضاتی است که ادعاهای پیشینی و آسمانی بودن آن به وضوح رد می‌شود. مثلاً پال توئیچل در این کتاب که به قول خودش از ازل در آسمانها بوده و او موفق شده آنها را ترجمه کند نام خودش و وقایع زمان خودش را نیز ذکر کرده است. همچنین نام اشخاص و وقایعی که در زمانهای اخیر رخ داده در این کتاب ذکر می‌کند.

۷۰. sugmad خداوند اعلی علیین اکنکار است. سوگماد آخرین خداوند از خداوندان دوازده گانه اکنکار است که می‌توان آن را با خدای خدایان آیینهای شرقی برابر دانست.

۷۱. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۳۴.

۷۲. نوروصوت خدا، روح القدس یا روح الاهی است. نور و صوت از ویژگیهایی است که اکنکار برای خدایان خود بر می‌شمارد. به نظر اکنکار این نور و صوت الاهی مهم‌ترین ویژگی و نمود خداوندان است.

۷۳. پال توئیچل، *واژه نامه اکنکار*، ص ۷۹.

۷۴. براد استایگر، *نسیمی از بهشت*، ص ۳۱.

۷۵. پال توئیچل، *سرزمین‌های دور*، ص ۳۹.

۷۶. همان، ص ۲۳۸.

۷۷. پال توئیچل، *نامه‌های طریق نور*، ص ۱۱.

۷۸. همان، ص ۲۶۷.

۷۹. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۱۹۶.

۸۰. ANAMI LOK: جهان متعالی خداوند، محل زندگی و فرمانروایی مطلق خداوند. طبقه ای از طبقات آسمان است که به نظر اکنکار محل و مأوای خداوند است.

۸۱. پال توئیچل، *اکنکار کلید جهانهای اسرار*، ص ۱۶-۱۷.

۸۲. ر.ک: همان، ص ۶۷.

۸۳. همان، ص ۵۰.

۸۴. ر.ک: پال توئیچل، *اکنکار کلید جهانهای اسرار*، ص ۷۳-۷۸.

۸۵. جیمز پال دیویس، *گاه شمار استاد رؤیا پردازی*، ص ۱۸۰.

۸۶. ر.ک: پال توئیچل، *شریعت کی سرگماد*، ج ۱، ص ۲۶ / *همو، نی نوای الاهی*، ص ۲۳ / نیز ر.ک: *همو، اک ویدیا*، ص ۲۲۲ / نیز *همو، اکنکار کلید جهانهای اسرار*، ص ۱۲۹.

۸۷. جیمز پال دیویس، *گاه شمار استاد رؤیا پردازی*، ص ۱۸۱.

۸۸. پال توئیچل، *اک ویدیا*، ص ۲۷.

۸۹. پال توئیچل، *نامه‌های طریق نور*، ص ۱۷۲.

۹۰. HAROLD KELEMP

۹۱. استاد حق در قید حیات (استاد زنده اک)؛ لقب رهبر معنوی اکنکار است که وظیفه هدایت ارواح به سر منزل الاهی را بر عهده دارد. او در بُعد فیزیکی به عنوان استاد ظاهر، در رؤیا تحت عنوان استاد رؤیا، و در عوالم معنوی تحت عنوان استاد درون، دانشجویان معنوی را یاری می‌کند.
۹۲. هارولد کلمپ، *از استاد بپرسید*، ج ۱، ص ۱۳۴.
۹۳. با این‌که اکنکار بارها به این نوشته‌ها استناد می‌کند ولی هرگز درباره آنها توضیح روشنی ارائه نداده است. به نظر اکنکار این نوشته‌ها مهم ترین اسنادی هستند که مورد استناد قرار می‌گیرند اما هیچ نام و نشانی از آنها وجود ندارد. ی‌سازد که اکنکار از تمامی روشها و ترفندها جهت تکیه زدن به جایگاه ادیان بهره می‌برد.
۹۴. معبد کاتسوپاری معبدی است که بنا به عقیده اکنکار در شمال تبت واقع شده است. هیچ کسی جز اساتید اکنکار به آنجا دسترسی ندارند. این معابد از دیدگان همه پنهان شده‌اند! (ر.ک: پال توئیچل، *اک ویدیا*، ص ۱۹۳).
۹۵. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۵۱.
۹۶. همان، ج ۱، ص ۵۳.
۹۷. پال توئیچل، *نامه‌های طریق نور*، ص ۳۴۳.
۹۸. kal niranjan ؛ قدرت منفی عالم پایین. چیزی شبیه به شیطان و ابلیس.
۹۹. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۲۸۱.
۱۰۰. پال توئیچل، *دندان بیر*، ص ۱۵۰.
۱۰۱. پال توئیچل، *سرزمین‌های دور*، ص ۹۷-۹۸.
۱۰۲. Eck Vidya.
۱۰۳. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۲۶۳.
۱۰۴. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۷۷.
۱۰۵. ر.ک: مجموعه هشت جلدی حقوق بشر در غرب با عنوان‌های مختلف، تهیه معاونت پژوهش مؤسسه علمی فرهنگی بصیرت، تدوین عبدالحسین مشکاتی، علی تیپ و دیگران، انتشارات نگاران قلم.
۱۰۶. در سال ۱۹۷۱ با درگذشت پال توئیچل، عصای قدرت اک به شخصی به نام «داروین گرایس» رسید. وی از شاگردان مستقیم پال توئیچل بود و در شورای اکنکار توانست با هماهنگی گیل توئیچل که اکنون به همسری گرایس درآمده بود، رأی اکثریت را به دست آورد. با گذشت زمان، بین شاگردان پال و طرفداران گرایس نزاع‌هایی در گرفت. جدا شدن گیل از گرایس عامل سرعت بخشی بود که پس از ده سال گرایس را از قدرت ساقط نمود. با سقوط گرایس، هارولد کلمپ، که تا آن زمان در چاپ‌خانه اکنکار مشغول کارهای فنی بود، به عنوان استاد حق در قید حیات انتخاب شد. هارولد کلمپ علت اخراج وی را از اکنکار چنین شرح می‌دهد: ناتوانی گرایس در تشخیص وابستگی بر علیه مشیت سوگماد، به آن بحران معنوی که در اواخر سال ۱۹۸۳ منجر به اخراج او از نظام وایراگ شد، سرعت بخشید. این واقعه همواره به عنوان یکی از غم انگیزترین فصول تاریخ اکنکار باقی خواهد ماند. (ر.ک: هارولد کلمپ، *روح نوردان سرزمین‌های دور*، ص ۳۲۰)
۱۰۷. تادکرامر، *اکنکار حکمت باستانی عصر حاضر*، ص ۷ و ص ۹۷.
۱۰۸. همان، ص ۵۷.
۱۰۹. همان، ص ۶۲.
۱۱۰. پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۱۴۹.
۱۱۱. همان، ج ۱، ص ۱۵۸.
۱۱۲. پال توئیچل، *نامه‌های طریق نور*، ص ۲۵۰.
۱۱۳. ر.ک: پال توئیچل، *شریعت کی سوگماد*، ج ۱، ص ۲۲۵.
۱۱۴. همان، ج ۱، ص ۱۵۰.
۱۱۵. همان، ج ۱، ص ۱۵۳.

منابع

- استایگر، براد، *نسیمی از بهشت*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نگارستان کتاب و زرین، ۱۳۷۹.
- دیویس، جیمز پال، *گاه شمار استاد رویا پردازی*، ترجمه مهیار جلالیانی، تهران، ایساتیس، ۱۳۷۹.
- وبر، ماکس، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری*، عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- توئیچل، پال، *اکنکار کلید جهانهای اسرار*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نگارستان کتاب، دوم، ۱۳۸۲.
- توئیچل، پال، *نامه‌هایی به گیل*، ترجمه هوشنگ اهرپور، جلد اول، تهران، ایساتیس، ۱۳۸۰، ج ۱.
- توئیچل، پال، *نامه‌هایی به گیل*، ترجمه مینو ارژنگ، تهران، محسن، ۱۳۸۰، ج ۲.
- توئیچل، پال، *نامه‌های طریق نور*، ترجمه مینو ارژنگ، تهران، نالت گلسار، ۱۳۸۰.
- توئیچل، پال، *سرزمین‌های دور*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نگارستان کتاب و زرین، دوم، ۱۳۷۹.
- توئیچل، پال، *اک ویدیا دانش باستانی پیامبری*، ترجمه هوشنگ اهرپور، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۶.
- توئیچل، پال، *اک ایناری علم الاسرار رؤیاهای*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نگارستان کتاب و زرین، ۱۳۷۹.
- توئیچل، پال، *ندان ببر*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نگارستان کتاب و زرین، پنجم، ۱۳۸۱.
- توئیچل، پال، *واژه نامه اکنکار*، ترجمه یحیی فقیه، تهران، سی گل، ۱۳۸۰.
- توئیچل، پال، *شریعت کی سوگماد*، دو جلد، ترجمه هوشنگ اهرپور، بی‌جا، بی‌نا.
- تیپ، علی و دیگران، *کلیات حقوق بشر*، قم، نگاران قلم، ۱۳۸۷.
- تیپ، علی و دیگران، *نقض حقوق زندانیان در غرب*، قم، نگاران قلم، ۱۳۸۷.
- سیمپسون، پتی، *بالجی*، ترجمه مریم البرزی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- کلمپ، هارولد، *از استاد بیرسید*، ترجمه مینو ارژنگ، هما جابری زاده، جلد اول، تهران، ثالث، دوم، ۱۳۸۰.
- کلمپ، هارولد، *از استاد بیرسید*، ترجمه امینه اخوان تفتی و گیتی بحرینی، جلد دوم، تهران، امیر قلم، ۱۳۸۱.
- کلمپ، هارولد، *تمرینات معنوی اک*، ترجمه مرجان داوری، تهران، سی گل، ۱۳۸۰.
- کلمپ، هارولد، *روح نوردان سرزمین‌های دور*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، مورشا، ۱۳۷۹.
- کرامر، تاد، *اکنکار حکمت باستانی برای عصر حاضر*، با همکاری دوگ منسون، ترجمه مهیار جلالیانی، دنیای کتاب، ۱۳۷۶.
- گیدنز، آنتونی، *جامعه شناسی*، ترجمه حسین چاووشیان، با همکاری کارن بردسال، ویراست چهارم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- سایت رسمی *دایرة المعارف طهور* / ۲۰۸ / ۲۲
- شریفی احمدحسین شریفی، *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفانی‌های کاذب*، قم، صهبا، چ پنجم، ۱۳۸۸.

مبانی مشروعیت جنگ در یهودیت، ملحمت حوا

محمد رضا برته*

چکیده

مساله جنگ جایگاهی ویژه در یهودیت دارد. گستره تاریخ کهن یهودی متاثر از نبردهای تهاجمی یا دفاعی یهودیان است. جنگ مانند بسیاری از آموزه های این آیین، بر دو موضوع محوری بنا نهاده شده است: قوم و سرزمین. نبردهای یهودیت باستان در راستای تصرف، تسلط و گسترش اراضی سرزمین تحت حاکمیت یهودی سامان دهی شده اند. یکی از اقسام جنگ مشروع و البته واجب یهودی، «ملحمت حوا» است. ملحمت حوا، نبردی است به منظور تصرف اراضی سرزمین موعود.

برخی از نبردهای سرنوشت ساز یهودیان آغازین چون جنگ با اقوام هفت گانه، در زمره جنگ آغازگرانه واجب یا همان «ملحمت حوا» قرار دارند. مصادیق «ملحمت حوا» که همواره تنخ با افتخار از آنها یاد می کند زمینه ساز چالش های الاهیات مبتنی بر عهد عتیق با اصول انسانی و اخلاقی شده است. چالش هایی که برخی از اندیشمندان یهودی را به تاویل این فرازها و تفسیر جنگ های آغازگرانه به منزله نبردهای دفاعی پیش گیرانه ناچار نموده است.

کلید واژه ها: یهودیت، جنگ، مشروعیت، ملحمت حوا

مقدمه

این مقاله با رویکرد نظری و کاوش در منابع اسنادی مربوط به یهود، به بررسی مبانی مشروعیت جنگ در یهودیت، به خصوص جنگ واجب آیین یهود می‌پردازد. مقاله پیش‌رو، تلاشی است تا مبانی مشروعیت جنگ را به کمک متون درون‌دینی مبتنی بر آموزه‌های یهودیت از منظر آیین یهود بازشناسد؛ تا به این نتیجه رهنمون شود که همچون یک یهودی متدین، به تنخ و تفاسیر موثق آن بیاندهد و همانند او و با کاوش در منابع توراتی پاسخ مسئله را بیابد. از این‌رو، وجود تعارض میان برخی مطالب مذکور با مستندات تاریخی، قوانین حقوق بشری رایج و اعتقادات دیگر ادیان، کاملاً قابل پیش‌بینی است.

هرگز اصول اخلاقی به ما اجازه نمی‌دهد که طفل شیرخواره‌ای به سبب گناه والدینش و تعلق نسبی‌اش به «عمالقه» کشته شود. حتی شواهد تاریخی کافی دال بر ماجرای خارق‌العاده داستان موسی در پیروزی بنی‌اسرائیل بر عمالقه وجود ندارد. همچنین در نگرش اسلامی از ساحت یک پیامبر بسیار بعید است که فرمان‌هایی را صادر کند و خواهان اعمال چنین خشونت زایدالوصفی باشد. اما هیچ‌یک از این موارد، مانع از دسترسی ما بدون در نظر گرفتن این اصول و باورداشت‌ها، به یک بررسی دقیق مبتنی بر اسلوب، شیوه و مستندات یهودی، برای نیل به درکی مشابه یک یهودی متدین به انگاره‌های موجود از آیین یهودی، نمی‌شود.

ضرورت بازخوانی آموزه جنگ‌مشروع در یهودیت

افزون بر ماهیت پیچیده برهم‌کنش میان ادیان جهان، عدم استقرار صلح و پیدایی تعارض در دهه‌های اخیر و نیز نقش‌آفرینی دین در طول تاریخ، بحث از مبانی مشروعیت جنگ از منظر ادیان امری ضروری است.

نظر به اهمیت روز افزون دین در زندگی انسان‌ها، قدرت سیاسی مولود این سرسپردگی، بسته به چگونگی کاربری آن به جهانی خشونت‌بارتر یا صلح‌آمیزتر می‌انجامد. در سایه درک عمیق و هم‌دلانه باور دینی است که می‌توان به راهبری جهان دینی در مسیر صلح و همزیستی امیدوار بود.

به‌علاوه، تنها در صورتی که صلح به سان مسئله بنیادین و آموزه اصیل و تأثیرگذار تعالیم دینی به جای تفاهمی متزلزل مبتنی بر قراردادهای غیر الزام‌آور این جهانی درک شود، این تعهد و التزام نزد طیف وسیعی از مردم متدین پایدار خواهد ماند. شیوه‌های ایجاد صلحی که بر سیاست‌مداران و نظریه‌پردازان تمرکز یافته‌اند به‌طور بالقوه در حال منجر شدن به شکست سیاسی فاجعه‌آمیزی در سرزمین‌های کلیدی جهان همچون حوزه بالکان، افغانستان، سودان و به‌ویژه خاورمیانه هستند.

حوزه‌های نظری متعددی در باب صلح و جنگ وجود دارند که هریک ادله خاص خویش را اقامه می‌کنند. اما در عمل همگی از ارائه تبیینی موجه از چرایی وضعیت پیچیده کنونی و راه حل برون‌رفت از آن عاجزند. یهودیت، با توجه به عقبه تاریخی آن و به عنوان مادر مسیحیت و نیز نقش-آفرینی بالفعل آن در منازعات نظامی جهان معاصر، می‌تواند نقطه آغازی بر بازنگری مبانی مشروعیت جنگ از منظر ادیان باشد. بر همین اساس، در این مختصر، مبانی مشروعیت جنگ از منظر یهودیت سنتی، با نیم‌نگاهی سازوارانه به یهودیت مدرن مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌شناسی جنگ

در زبان عبری، مانند هر زبان دیگری، واژه‌های مختلفی وجود دارند که مفهوم «جنگ» را می‌رسانند. در این میان، رایج‌ترین کلمه، واژه «מִלְחָמָה» (mil·khā·mä) است که ریشه آن سه حرف اصلی (ל-מ-ה) می‌باشد. عبری نیز چون عربی، یک زبان اشتقاقی است و با استفاده از حروف اصلی و ایجاد یک سلسله تغییرات مطابق با الگوی صرف افعال و اسامی، می‌توان به معانی جدیدی دست یافت.

ریشه לָחַם بر دو معنای اصلی دلالت دارد: یکی به معنای نان لָחַם (lekh'·em) یا غذا و دیگری به معنای جنگ - در حالت اسمی - לָחַם (lä·khem) است. هر دوی این معانی، هم در کتاب مقدس^۱ و هم در عبری معاصر رواج دارند.^۲ از این ریشه، گروه کلماتی چون جنگیدن לָחַם (lä·kham)، جنگ מִלְחָמָה (mil·khā·mä)، رزمجو לָחַם (lowkh'·em)، و... ساخته می‌شوند. واژه عبری לָחַם، معادل کلمه عربی «لحم» به معنی گوشت است. برخی معتقدند از آنجا که در گذشته نبردها تن به تن بوده است، جنگ را مَلْحَمَه نامیده‌اند؛ چراکه در آن روز گوشت‌ها (بدن‌ها) به هم می‌خورد و دریده می‌شود.^۳ بنا بر آنچه گفته شد بیت لحم יֵית לָחַם (bayth leh'·khem)^۴ در زبان عبری، به خانه، «نان»^۵ و در عربی، به خانه «گوشت» ترجمه می‌شود.^۶

علاوه بر معنای لغوی واژه «جنگ» در زبان عبری، کشف معنای اصطلاحی آن بسی مهم‌تر است. یکی از بهترین راه‌ها برای دریافت معنای اصطلاحی واژه‌ای در یک علم یا حوزه خاص، مراجعه به کاربرد و توجه به گستره، شرایط و ضوابط دلالت آن واژه بر مفهوم مورد نظر در متون معتبر و موثق آن حوزه می‌باشد. این روش، شیوه رایج در کشف معنای استعمالی (معنای اصطلاحی) در علوم گوناگون است. بر این اساس، به طور خلاصه می‌توان گفت که جنگ در یهودیت، عبارت است از: «یک اقدام سازمان‌یافته^۷ نظامی^۸، تحت اراده و خواست یهوه^۹، با حضور کاهن^{۱۰}، به منظور نیل به هدفی مشخص»^{۱۱}.

البته همان‌گونه که انتظار می‌رود، بسیار محتمل است که ما مصداق‌هایی از بروز نبرد به وسیله یهودیان را بیابیم که برخی از شرایط مذکور در آنها وجود نداشته باشد، یا اینکه ضوابط

افزون تری در آنها لحاظ شده باشد. هدف این مقاله ارائه تعریف جامع و مانع در این خصوص نیست، بلکه صرفاً تلاشی است علمی برای تسالم بر مفهومی مشترک از جنگ در آیین یهود به منظور واکاوی ابعاد، گستره، شرایط و ضوابط آن.

جایگاه جنگ در عهد عتیق

جنگ، یکی از آموزه‌ها و واقعیت‌های تأثیرگذار در حیات اجتماعی یهودیت بوده است. سراسر تاریخ، فرهنگ و متون شرعی یهود، ملامت از داستان‌ها، اسطوره‌ها و تعالیم هلاخایی^{۱۲} در باب جنگ و جنگاوران نامدار این قوم است. گزاف نیست اگر گفته شود که برخی نقاط عطف تاریخ یهود، در سایه جنگ شکل گرفته است. مسئله نبرد چنان با یهودیت عجین شده است که برهه‌های حساس تاریخ یهود را باید تاریخ دفاع یا حمله نامید.

انسان هنگامی می‌رزد که هدفی در سر داشته باشد، آرمانی که جز با نبرد میسر نمی‌شود. اساساً آدمی برای اقدام به کارهای خطیر به پذیرش یا توجیه روانی نیاز دارد. حال هرچه این اقدام مهم‌تر و دشوارتر باشد، نیاز به مجوز نیز بیشتر خواهد بود. بی‌تردید اقدام به قتل هم‌نوع، یکی از دشوارترین اموری است که آدمی بدان مبادرت می‌ورزد. از این رو، نیاز به تبیین اخلاقی و شرعی، که او را در این فرایند راهنمایی و توجیه کند، ضرورتی مضاعف دارد. همه ادیان، به خصوص ادیان ابراهیمی درباره جنگ مواضع مهمی اتخاذ کرده‌اند که عموماً دو محور اصلی، شرایط و ضوابط در باب مشروعیت اقدام به جنگ^{۱۳} و نیز آداب و اخلاق آن^{۱۴} را در بر می‌گیرند.

در آیین یهود، تورات^{۱۵} به معنای عام کلمه، عهده‌دار ارائه این مجوز و بیان آداب آن به مؤمنان یهودی است. جنگ در کتاب مقدس، بسیار پررنگ و مهم مطرح می‌شود؛ به گونه‌ای که معادل انگلیسی واژه «عبرانی جنگ» ۳۱۹ بار در خلال ۳۰۸ آیه بر اساس نسخه KJV^{۱۶} از عهد عتیق به کار برده شده است.^{۱۷} یهوه، خود یک مرد جنگی است.^{۱۸} او با سربازانش در میدان جنگ می‌رزد. جنگیدن برای یک یهودی، به خاطر یهوه افتخاری بس بزرگ است. اساساً جوانان باید خود را برای جنگجو بودن آماده کنند و این یک هلاخا است.^{۱۹}

تاریخ جنگ در تنخ^{۲۰}

با توجه به داستان آفرینش در سفر تکوین^{۲۱} می‌توان به روشنی یافت که هدف اصلی یهوه، استقرار انسان در صلح و آرامش در بهشت عدن^{۲۲} بوده است. آنجایی که مقرر شده تا آدم^{۲۳} از گیاهان بخورد^{۲۴} و آب بیاشامد، آدم عدن، شکارچی نیست. گویا سفر پیدایش چنین باور دارد که اگر انسان از شر و بدی آگاهی نیابد، مرتکب آن نیز نخواهد شد. از این رو، در مرتبه نخست، آدمی از درخت آگاهی نهی شده است و نه از درخت حیات.^{۲۵}

در سفر تکوین تصریح شده است که اولین سرچشمه دشمنی و جنگ را خداوند در وجود آدم قرار داده و این یکی از جلوه‌های عقاب ترمّد آدم و حوا^{۲۶} است. ^{۲۷} شاید بتوان با تأویل این بخش، این‌گونه بیان داشت که یهوه صرفاً از رابطه آن دو در سایه آگاهی ایشان از شر و بدی پرده برداشته و از این تعامل تکوینی سخن گفته است. در ادامه، با یک تغییر جدی در روحيات انسان و حتی انتظار یهوه از آدم مواجه شویم که عهد عتیق هیچ تبیینی از آن ارائه نمی‌دهد. انسان‌ها، که زمانی گیاه‌خوار بودند، ناگهان شکارچی شده‌اند و یهوه نیز از ایشان قربانی می‌پذیرد. اساساً وجه برتری هابیل،^{۲۸} پیشکش قربانی گوشتی از سوی هابیل در برابر هدیه زراعتی قائن است. قائن از این پیشامد سرخورده شده و دست به قتل برادر می‌زند. یهوه نیز بر او نشانی می‌نهد و دیگران را از کشتن وی منع کرده، تهدید می‌کند که جریمه قاتل قائن، هفت برابر جریمه قائن به سبب قتل برادرش هابیل خواهد بود.^{۲۹} از این پس، شاهد قتل دیگری در تاریخ انسان هستیم و بدین‌سان لمک^{۳۰}، کسی را می‌کشد که وی را مجروح ساخته است.^{۳۱}

با کمی دقت در بخشی از عهد عتیق، شاهد تغییر روح حاکم بر آفرینش انسان از این کتاب هستیم. گفته شد که آدم در صلح و همزیستی آفریده شد. او موجودی آرام و عاری از اقدام به خشونت بود. خوراکی که برای وی تدارک دیده شده بود، عبارت بود از گیاهان، میوه‌ها و دانه‌ها، اما به ناگاه در بندهای ابتدایی باب هفت از سفر تکوین، شاهد این هستیم که یهوه، نوح را به حمل حیوانات حلال گوشت با کشتی خود امر می‌کند. ذکر قید «حلال گوشت» برای حیوانات حکایت از این دارد که اولاً «حیوان» در آن برهه تاریخی از جهت جواز یا عدم جواز خوردن گوشت آن، به دو گروه کلی تقسیم می‌شده است و ثانیاً کشتن حیوانات و شکارگری آدم معاصر نوح، نه یک مسئله اتفاقی یا غیراخلاقی، که یک آموزه قانونمند دینی بوده است و برای آن احکامی از سوی خدای یهود صادر شده و انسان نیز حیواناتی را برای کشتن و خوردن برگزیده بود.

بر اساس تعالیم تورات، چنان فرایند اقدام به خشونت در نسل آدم پرشتاب به پیش می‌رود که با گذشت زمانی اندک و در عهد نوح، زمین پر از خشونت، تباهی و گناه می‌شود، به گونه‌ای که خدا بر آن می‌شود تا تومار زمین را در هم پیچد.^{۳۲} پس از استقرار کشتی نوح در ساحل امن، وی برای نخستین بار اقدام به ساخت قربانگاه می‌کند.^{۳۳} یهوه فرمان بی‌سابقه دیگری می‌دهد. او به نوح می‌گوید هیچ انسانی حق کشتن انسان دیگری را ندارد؛ چرا که ما او را به صورت خود آفریدیم؛ اما قاتل را باید کشت. امر قصاص قاتل، یکی دیگر از احکامی است که علی‌رغم ظاهر خشونت‌بار آن از سوی یهوه تجویز می‌شود.^{۳۴}

خشونت‌هایی که تا به کنون در تاریخ انسان شاهد بوده‌ایم، غیر سازمان‌یافته و موردی بوده است. اما با گذشت زمان، وضعیت به همین شکل باقی نمی‌ماند و نظام حکومت پادشاهی شکل می‌گیرد.^{۳۵} انسان‌ها برای دشمنی و شرارت خود، سازمان جنگ تشکیل می‌دهند. در مقابل،

ابرام^{۳۶} نیز ارتشی برای خود مهیا می‌کند^{۳۷} و به مبارزه با دشمنانش برمی‌خیزد و طی یک شبیخون آنها را تار و مار می‌کند.^{۳۸}

پس از عصر مشایخ و ظهور موسی^{۳۹}، در سایه آگاهی مردم از علوم و فنون جدید، هنر رزم نیز دگرگون شده و ساز و کار جدیدی یافته است، به گونه‌ای که ارتش‌ها به ارايه‌های جنگی مسلح و دارای پیاده‌نظام و سواره‌نظام شده‌اند.^{۴۰} و هریک نظام‌نامه جنگی مشخصی یافته‌اند. در این میان، جنگ در یهودیت نیز دچار تحول مبنایی شده و نبردها جنبه الوهی و تقدس یافته به خود می‌گیرند. خدا، خود فرمانروایی جنگ‌ها را به عهده می‌گیرد و با نفوذ در اراده‌ها و قلب‌های دشمنان، به سپاهیان خویش یاری می‌رساند.^{۴۱} از این پس، جنگ امری مقدس و دارای شئون و قواعد دینی می‌شود.

با نگاهی گذرا به تاریخ جنگ از منظر عهد عتیق شاهد بوده‌ایم که، خشونت، قتل و جنگ در دو حوزه روشی و انگیزشی فرایند تکامل و تحول را طی کرده است. در ابتدا، حس خشونت و دشمنی یک عقوبت الاهی قلمداد شد، سپس جنبه دینی و آیینی به خود گرفت، قائل، هابیل را کشت و با گذشت زمان، انسان برای تغذیه به کشتن حیوانات دیگر روی آورد. جنگ‌ها به یهوه نسبت داده شدند.^{۴۲} ارتش‌های الاهی در برابر ارتش‌های الحادی قد برافراشتند و سازمان‌های جنگ سامان یافتند. یهوه، خود که بسان مردی جنگی توصیف می‌شود،^{۴۳} پا به میدان می‌گذارد و برای سپاهیانش می‌رزد. در نهایت، میان یهوه و قوم برگزیده‌اش، پیمانی منعقد می‌شود که بر اساس آن، یهوه دشمنان بنی‌اسرائیل^{۴۴} را نابود خواهد کرد.^{۴۵} بنی‌اسرائیل نیز برای خدا و به حکم او و با توجه به قوانینی که او وضع کرده است،^{۴۶} وارد جنگ با دیگر اقوام خواهند شد.^{۴۷}

می‌توان همه فرایند فوق را به لحاظ اهداف و انگیزه‌های موجود در آن، به چند نقطه گذار تقسیم کرد:^{۴۸}

۱. قتل (قربانی) عملی به منظور جلب رضایت یهوه؛
۲. حسادت و رقابت میان فرزندان آدم؛
۳. قتل حیوانات به منظور تغذیه از گوشت آنها؛
۴. حمایت از قبیله و پایداری روابط نسبی؛
۵. تصاحب اراضی (سرزمین موعود)؛
۶. از بین بردن فرهنگ و مظاهر تمدن رقیب.

گونه‌های جنگ مشروع

هر عملی بسته به مقدار مطلوبیت آن در یک دین، درجه‌ای از تمایل و خواست اجرا را در پی دارد. حال، هرچه این مطلوبیت افزون‌تر باشد، تمایل به اقدام بدان نیز بالاتر خواهد بود. دقیقاً

در همین نقطه، خواسته‌های آمرانه، رتبه‌های گوناگونی چون خوب، خیلی خوب و ضروری می‌یابند. بالاترین درجه مشروعیت و مطلوبیت، از آن دسته‌ای است که عنوان واجب یا ضروری به خود می‌گیرند. جنگ نیز بسان یکی از افعال اختیاری انسان در حوزه اوامر دینی قرار دارد. هر یهودی متدینی انتظار دارد تا یهودیت طی برنامه‌ای مدون او را از ضرورت، حسن و یا ممنوعیت اقدام به جنگ و آداب آن مطلع سازد.

دانشوران و عالمان یهود به این مسئله بی‌توجه نبوده و با بررسی متون دینی خویش دریافته‌اند که اقدام به جنگ، در مواردی ضرورت (بالاترین درجه مطلوبیت دینی)، حسن (رجحان عمل) و نیز ممنوعیت می‌یابد. البته ملاک‌های مختلفی وجود دارند که از منظر هریک می‌توان تقسیم‌بندی متفاوتی ارائه داد: ملاک‌هایی چون میزان مطلوبیت، گستره کسانی که ملزم به حضور در جنگ بوده‌اند، جغرافیای منطقه جنگی، برهه‌های تاریخی وقوع جنگ و... . تقسیمی که در این مقاله ملاک عمل قرار می‌گیرد، معیاری است که ربی^{۴۹} یوسف قارو^{۵۰} در میسنه کسف^{۵۱} شرح^{۵۲} خود ناظر بر میسنه تورای ابن میمون^{۵۳} بیان کرده و نزد متأخرین مقبولیت یافته است.^{۵۴}

آنچه در پی می‌آید، بیان اقسام جنگ مشروع از منظر یهودیت است که شامل دو نوع واجب و ممدوح است. از آنجا که نوع اول، خود شامل دو بخش می‌شود، در مجموع سه‌گونه جنگ مشروع یهودی وجود دارد. این بخش متکفل بحث از نوع نخست است.

ملحمه حوا^{۵۵}

واژه «ملحمه حوا» به معنای جنگی است که یک وظیفه تلقی شده و اقدام بدان ضروری است. در عین حال، این واژه مصداق‌های روشنی دارد. پیمان یهوه با موسی، میثاقی طرفینی بود که بر اساس آن، یهوه مصمم می‌شود تا سرزمین مقدس را به بنی‌اسرائیل ببخشد و در مقابل، ایشان هم به شریعت پایبند باشند. بدیهی است که به‌دست آوردن سرزمین‌های مورد نظر بنی‌اسرائیل، بدون جنگ با ساکنان آن و بیرون‌راندن ایشان، میسر نبوده است. از این‌رو، ملحمه حوا به جنگ‌هایی اطلاق می‌شود که بنی‌اسرائیل به منظور تصرف ارض موعود، مطابق با امر یهوه و نیز وجود نص صریح توراتی بر ضرورت اتیان، بدان مبادرت ورزیده‌اند.

ربای آری شاوت در توضیح این مطلب می‌گوید:

رامبام می‌گوید: ما بر اساس تورات مأموریم تا مالک سرزمینی باشیم که خدا آن را به پدران ما ابراهیم، اسحاق و یعقوب داده است و نیز موظفیم تا آن را به دستان دیگر ملل نسپاریم و ویرانه‌اش هم نسازیم؛ چرا که یهوه می‌گوید: "و زمین را به تصرف آورده در آن ساکن شوید؛ زیرا که آن زمین را به شما دادم تا مالک آن باشید."^{۵۶} ... این همان چیزی است که دانشوران ما آن را ملحمه حوانامیده‌اند. همانند نبردهای یوشع^{۵۷} برای فتح سرزمین. ملحمه حوا، یک فرمان ایجابی برای همه نسل‌هاست.^{۵۸}

بنابراین، ملحمّت حُوا یک جنگ آغازگرانه است.^{۵۹} بدین معنا که این جنگ، نه به منظور پاسخ به حمله دشمن، که برای تصرف سرزمین‌های دیگران آغاز می‌شود و در شروع رزم، جنبه دفاعی ندارد. افزون بر حکم کلی تورات بر ضرورت این نوع جنگ، برخی مصداق‌های ملحمّت حُوا بسیار مورد توجه اسفار خمسه بوده و اوامر صریح و ویژه‌ای در خصوص آنها صادر شده است. در اینجا به چند نمونه از مهم‌ترین این احکام و مصداق‌ها اشاره می‌شود.

جنگ با اقوام هفت‌گانه^{۶۰}

اقوام هفت‌گانه همان ساکنان اصلی سرزمین موعودند. تورات چندین بار به صراحت بنی‌اسرائیل را ملزم به جنگ با اقوام هفت‌گانه دانسته و از ایشان می‌خواهد تا برای نابودی آنها اقدام کنند. تورات می‌گوید: «اما از شهرهای این امت‌هایی که یهوه خدایت تو را به ملکیت می‌دهد، هیچ ذی‌نفسی را زنده مگذار، بلکه ایشان را یعنی حتیان و اموریان و کنعانیان و فرزیان و حویان و یبوسیان را چنان‌که یهوه خدایت تو را امر فرموده است، بالکل هلاک ساز.»^{۶۱}

در جایی دیگر نیز چنین آمده است: «چون یهوه خدایت تو را به زمینی که برای تصرفش به آنجا می‌روی در آورد و امت‌های بسیار را که حتیان و جرّاشیان و اموریان و کنعانیان و فرزیان و حویان و یبوسیان هفت امت بزرگتر و عظیم‌تر از تو باشند از پیش تو اخراج نماید.»^{۶۲} فزاینده‌ای دیگری از این دست نیز در تنخ وجود دارند.^{۶۳}

هر خواننده‌ای با مطالعه این بخش از تورات با خود می‌اندیشد که چرا یهوه به جای سازش یا تصرف پس از دعوت به صلح، خواهان چنین اقدام خانمان‌براندازانه‌ای است. اقدامی که قتل همه جانداران، اعم از حیوانات و انسان‌ها شامل مردان، زنان، پیران و خردسالان، را نه تنها تجویز می‌کند، بلکه واجب نیز می‌داند.

پرسش اصلی این است که تا این اندازه چه چیزی می‌تواند مشروعیت‌بخش و تجویزکننده خشونت باشد؟ آیا جرمی وجود دارد که مرتکب و همه منسوبان به او را مستحق چنین عقوبتی کند؟ البته روش است که برای یک مؤمن به کتاب مقدس، صرف بیان و صراحت این کتاب، خود به تنهایی مشروعیت‌آفرین است و هرگز از چنین شخصی انتظار نمی‌رود که در پی کسب فهمی بالاتر برای تبیین فلسفه چنین اقدامی باشد. نهایت چیزی که از سوی وی اتفاق خواهد افتاد، کشف چرایی این امر از خلال فزاینده‌های تورات یا ارائه توجیه و تفسیری قابل قبول از این خواسته یهوه برای خوانندگان تورات است؛ وگرنه تورات به تنهایی برای او خودبسنده و کافی است.

این موضوع، محل تضارب آراء میان دانشمندان شده است. دو مورد از مهم‌ترین احتمالات

عبارتند از:

۱. یهوه بارها وعده مالکیت سرزمین کنعان را به بنی‌اسرائیل داده بود. این یک وعده قطعی و لایتغیر است. روشن است که اگر تصرف کنعان به دست بنی‌اسرائیل، همراه با زنده ماندن

گروهی از ساکنان پیشین این سرزمین باشد، این امکان وجود خواهد داشت که پس از گذشت زمان، این گروه داعیه‌دار میراث مغضوب خویش شوند. از این رو، باید همه این مردم، یعنی همه افراد اقوام هفت‌گانه بدون در نظر گرفتن جنسیت، سن و اقدام یا عدم اقدام خصمانه ایشان، از صفحه روزگار محو شوند.

۲. نبرد با اقوام هفت‌گانه پیش و بیش از آنکه یک جنگ سرزمینی باشد، یک نبرد فرهنگی است. در واقع از دو محذور، باید یکی را برگزید الف. برخورد مسالمت‌آمیز با بومیان ارض موعود به قیمت از دست رفتن تعالیم موسی و انحطاط فرهنگی بنی‌اسرائیل؛ ب. قلع و قمع اقوام هفت‌گانه به منظور پیش‌گیری از اختلاط فرهنگی و تأثیرپذیری بنی‌اسرائیل از آداب و رسوم دینی ایشان.^{۶۴} انتخاب یهوه؛ گزینه دوم بود؛ زیرا به صراحت پرده از این راز برداشته و در تورات می‌گوید: «تا شما را تعلیم ندهند که موافق همه رجاستی که ایشان با خدایان خود عمل می‌نمودند عمل نمایید و به یهوه خدای خود گناه کنید».^{۶۵}

پرسش دیگری که باید بدان پاسخ گفت، این است که آیا یهودیان مخاطب این فرمان، موفق به عمل بدان شدند یا خیر؟ ظاهراً مصداق‌هایی وجود دارد که حاکی از زنده ماندن برخی از اهالی سرزمین کنعان است. مانند راحاب^{۶۶} فاحشه که به سبب همکاری‌اش با جاسوسان یوشع از قتل وی و خاندانش چشم‌پوشی شد.^{۶۷} از سوی دیگر، اهالی جبعون^{۶۸} نیز موفق به فریب یوشع شده و از شمول این قانون توراتی جان سالم به در بردند.^{۶۹} ربای بنیامین با استفاده از آثار/بن‌میمون و شروح قارو بر فرمان یهوه بر جنگ با اقوام هفت‌گانه، معتقد است که زنده باقی‌گذاردن راحاب و اهالی جبعون، ترمذ از فرمان تورات شمرده نمی‌شود؛ زیرا ایشان در سایه توافق با بنی‌اسرائیل و پذیرش مفاد پیمان نوحی، عملاً از شمول «ملت کنعانی»^{۷۰} خارج شده‌اند^{۷۱} و از همین رو، از سوی یوشع برای خدمت به یهوه نصب می‌گردند.^{۷۲}

جنگ با عمالقه^{۷۳}

بر اساس تاریخ‌نگاری و نسل‌شماری عهد عتیق، عمالقه از فرزندان عمالیق هستند^{۷۴} که خود وی فرزند الیفاز^{۷۵} نخست‌زاده عیسو^{۷۶} است.^{۷۷} از سوی دیگر، در سفر تکوین ماجرای نبرد کدر لاعم^{۷۸} با عمالقه، که به عنوان همسایگان اموریان^{۷۹} و ساکنان حصون تامار^{۸۰} معرفی می‌شوند، حکایت می‌شود؛ حکایتی که به لحاظ زمانی معاصر با لوط^{۸۱} برادرزاده ابراهیم و سال‌ها پیش از الیفاز و فرزندش عمالیق است. گویا قوم معاصر با ابراهیم با نام سرزمینی که در آن ساکن‌اند نامیده می‌شوند؛ اما نه نام معاصرش بلکه با نام متأخرش که برگرفته از نام عمالیق فرزند عیسو است. مانند این که ما در زمان حال و در روایت واقعه‌ای کهن، که در سرزمینی مشخص روی داده است، نام امروزی آن محل را ذکر کنیم، نه نامی را که در گذشته داشته است.

عَمَاقَه و ارثان دشمنی با بنی اسرائیل

خواننده عهد عتیق می‌تواند از نحوه روایتگری تاریخ حیات عَمَاقَه و ارتباط آنان با بنی اسرائیل دریابد که داستان در پی بیان نامردی و نامردمی و دشمنی دیرینه عَمَاقَه و بنی اسرائیل در خلال سالیان دراز است. عیسو نخست‌زادگی^{۸۲} و برکت خود را به یعقوب می‌بازد^{۸۳} و در دل کینه او را می‌پروراند و عزم کشتن او می‌کند.^{۸۴} الیفاز تیمانی، که احتمالاً از نوادگان عیسو است، دشمنانه ایوب را متهم به گناه، و مصیبت‌های او را زاییده خطاهای وی می‌داند.^{۸۵} عَمَاقَه در هنگام خروج بنی اسرائیل از مصر، بر ایشان می‌تازند و دشمنی فروخته خود را ابراز می‌کنند. آیا این همه کافی نیست تا یکبار برای همیشه مسئله جنگ این دو خاندان به پایان رسد و اکنون که بنی اسرائیل از قدرت و امکانات لازم برخوردارند، دشمنان دیرینه خود را نابود سازند؟

گناه عَمَاقَه

در تعامل بنی اسرائیل با دیگر اقوام از بدو خروج از مصر تا زمان تسلط ایشان بر سرزمین موعود، شاهد دشمنی‌های زیادی میان این قوم و دیگر ملل بوده‌ایم. اما تصریحات و فرامینی که بر نابودی عَمَاقَه وجود دارد، منحصر به فرد و در نوع خود عجیب است. مسئله در خور توجه بیشتر، گناه عَمَاقَه از منظر یهودیت است. پرسش اساسی این است که گناه عَمَاقَه چه بوده که تا این اندازه موجبات غضب یهوه را در پی داشته است؟ ربای تندلر^{۸۶} چهار پاسخ به این سؤال می‌دهد:

۱. سرزمین عَمَاقَه در زمره سرزمین کنعان و اقوام هفت‌گانه نبوده و وجهی برای ترس ایشان از بنی اسرائیل وجود نداشته است. پس حمله تهاجمی ایشان به بنی اسرائیل نه یک جنگ بازدارنده، که نبردی از سر دشمنی دیرینه و به منظور نابودی کامل بنی اسرائیل بوده است. از این رو، گناه ایشان نابخشودنی است و اگر به ایشان فرصت داده شود، دوباره به این امر مبادرت خواهند ورزید؛

۲. عَمَاقَه به عنوان برادرزاده‌های یعقوب، باید حق نخست‌زادگی را بر او تمام می‌کردند. در نتیجه، اقدام ایشان به نبرد با بنی یعقوب، ناسپاسی و نمک‌نشناسی غیر قابل اغماضی است؛
 ۳. دشمنی عَمَاقَه و جنگ ایشان با بنی اسرائیل، در سایه بغض ذاتی ایشان از یهوه و برتری دادن بنی یعقوب از سوی یهوه بر بنی عیسو است؛

۴. هدف از نبرد با بنی اسرائیل، نه نابودی خود ایشان که جنگ با یهوه بوده است. اینان می‌اندیشیدند که با نابودی بنی اسرائیل یهوه نیز از بین خواهد رفت. به همین دلیل در پس خروج بنی اسرائیل از مصر - آن‌هم در حالی که هیچ خطری از ناحیه بنی اسرائیل آنها را تهدید نمی‌کرد - با حمله به ایشان قصد نابودی آنها را در سر داشتند.^{۸۷}

شواهدی در کتاب مقدس وجود دارد که برخی از پاسخ‌های بالا را تقویت می‌کند. برای مثال، در تورات تصریح می‌شود که عَمَاقَه برابر خدا بی‌پروایی کرده‌اند و با وجود اینکه شاهد خروج

معجزه‌آمیز بنی‌اسرائیل از مصر بودند، بلافاصله اقدام به نبرد با ایشان نمودند و این یعنی نترسیدن از یهوه و مقابله با او.^{۸۸} از سوی دیگر، وضعیت بنی‌اسرائیل در زمان حمله عمالقه بسیار آسفبار بوده است. ایشان به‌تازگی از بند اسارت رهیده، بسیار گرسنه، خسته و ضعیف شده بودند. آیا چنین جمعیتی می‌تواند یک خطر برای عمالقه تلقی شود و آیا حمله به ایشان ضعیف‌کشی به معنای دقیق کلمه نیست؟^{۸۹} بر همین اساس، عمالقه وضعیتی استثنایی در میان دشمنان بنی‌اسرائیل می‌یابد و تنها این قوم هستند که از سوی یهوه محکوم به قتل فجیع و نسل‌کشی بی‌مانندی می‌شوند که هیچ موجودی از این کشتار مستثنا نمی‌گردد.^{۹۰}

واقعه نبرد میان عمالقه و بنی‌اسرائیل از منظر تفاسیر ذوقی و عرفانی نیز مورد توجه است. سرزمینی که تهاجم عمالقه به بنی‌اسرائیل در آن رخ می‌دهد، «رفیدیم»^{۹۱} نام دارد. این واژه در زبان عبری عموماً به معنای مکان و توقفگاه است و از آنجا که بنی‌اسرائیل پس از خروج از مصر در این مکان اتراق کرده‌اند، آنجا را رفیدیم نامیده‌اند. برخی از عالمان یهود معتقدند که رفیدیم به معنای «دست کشیدن»^{۹۲} و خلاصه عبارت «ایشان از تورات کوتاهی ورزیدند»^{۹۳} است. در این توصیف، داستان عمالقه یک استعاره است؛ بدین بیان که منظور از تشنگی و نبود آب،^{۹۴} دوری بنی‌اسرائیل از یهوه و احساس نکردن حضور اوست. این گناه بنی‌اسرائیل، با حمله عمالقه موأخذه می‌شود. از سوی دیگر، گناه عمالقه نه صرفاً حمله نظامی، بلکه سوء استفاده از وضعیت موجود جهت تضعیف ایمان ایشان است. منظور از این بخش تورات که می‌گوید: «واماندگانت را بریدند، درحالی که ضعیف بودی و از خدا نترسیدند»^{۹۵} اشاره به ضعف ایمان بنی‌اسرائیل و اقدام عمالقه به پراکندن بذر تردید و دودلی در میان ایشان دارد تا جایی که بنی‌اسرائیل اساساً در مورد وجود یهوه در میان خود تردید کرده و از موسی می‌پرسند که آیا یهوه در میان ما است؟^{۹۶} طبق این بیان، عمالقه نماد شک و تردید و عدم اطمینان به خدایند. از این‌رو، از هر جنس و در هر اندازه و سنی که باشند باید از میان برداشته شوند. مسئله دستان موسی^{۹۷} در نبرد با عمالیه نیز بر همین نکته اشاره دارد و بالا رفتن دستان موسی، کنایه از اعتماد و توکل قوم به یهوه و در نتیجه، پیروزی و ظفرمندی ایشان در جنگ با عمالیه و پایین آمدن دستان^{۹۸} وی، حاکی از افت ایمان و توکل بنی‌اسرائیل به خداوند خویش است.^{۹۹}

عمالقه در تلمود و میسنه تورا

همچنان که گذشت، کتاب مقدس در موارد متعددی ماجرای عمالقه را مطمع بیان کرده است.^{۱۰۰} تلمود نیز با حساسیت بالایی موضوعات مربوط به عمالقه را به عنوان «مسئله شرعی و آموزه هلاخایی» بررسی کرده است.^{۱۰۱} در تلمود آمده است: «برو و عمالقه را منهزم ساز.» این جمله با تمام اختصارش جای هیچ‌گونه تردیدی را در خصوص وجوب نبرد با عمالقه باقی نمی‌-

گذار. ۱۰۲ نابودی عمالقه به دست بنی اسرائیل، چنان در تلمود مهم و ضروری تلقی شده که در عبارتی کنایی و مبالغه‌آمیز میان اولویت نبرد با عمالقه یا ساختن معبد، ابراز تردید می‌شود. ۱۰۳ نابودکنندگان عمالقه ستوده می‌شوند ۱۰۴ و کسی که مشاغل پست می‌گزیند و یا مرتکب قتل و خشونت می‌شود، برادر عمالقه قلمداد می‌گردد. ۱۰۵ اینکه باید مطابق سنت حاخامی پیش از پارشای ۱۰۶ پوریم، پارشای مربوط به عمالقه خوانده شود، این موضوع را به ذهن هر خواننده‌ای متبادر می‌کند که میان داستان عمالقه و پوریم، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و در همین داستان، هامان ۱۰۷ درباری پارسی ضد یهود و در عین حال منسوب به آجاج ۱۰۸ پادشاه عمالقه دانسته شده است.

در میان احکام ۶۱۳ گانه، ۱۰۹ سه حکم به صراحت در خصوص عمالقه است که عبارتند از:
 ۱. حکم ایجابی ۱۸۸ ام و حکم پیوسته ۵۹۸ ام از فهرست ابن میمونی: از میان بردن بذر عمالقه؛ ۱۱۰

۲. حکم ایجابی ۱۸۹ ام و حکم پیوسته ۵۹۹ ام از فهرست ابن میمونی: به یاد داشتن اعمال شرارت‌آمیز عمالقه؛ ۱۱۱

۳. حکم سلبی ۵۹ ام و حکم پیوسته ۶۰۰ ام از فهرست ابن میمونی: از یاد نبردن آنچه عمالقه بر ما روا داشته‌اند. ۱۱۲

در نظر ابن میمون بنی اسرائیل وظیفه دارند به محض ورود به سرزمین موعود، سه مأموریت مهم را به ترتیب انجام دهند: ۱. انتخاب پادشاه؛ ۲. جنگ با عمالقه؛ ۳. ساختن معبد. ۱۱۳ وی این‌گونه در این باره توضیح می‌دهد: «نصب پادشاه بر جنگ با عمالقه مقدم است؛ زیرا این مسئله از بیان سموئیل ۱۱۴ به شائول ۱۱۵ هویداست که گفت: خدا مرا فرستاده تا تو را به عنوان پادشاه تدهین کنم... حال برو و عمالقه را نابود ساز.» ۱۱۶

او در جایی دیگر، از ضرورت جنگ با عمالقه به عنوان یک «حکم ایجابی» سخن می‌راند و یهودیان را ملزم می‌داند که افعال خصمانه عمالقه با بنی اسرائیل را تا ابد به یاد داشته باشند. ۱۱۷ البته دیدگاه ابن میمون تفاوت‌هایی با دیگران دارد. وی در میسینه تورا تأکید می‌کند که اگر غیر یهودیان - مگر اقوام چهارگانه که از ایشان نوکیشی پذیرفته نمی‌شود و اینان عبارتند از آموئیان، موآبیان، مصریان و ادومیان - از کیش خود دست بردارند و همه قوانین را بپذیرند، در احکام و مسائل مانند یک یهودی تلقی می‌شوند. ۱۱۸ از آنجا که در این هلاخا، همه اقوام غیر از اقوام مذکور در صورت پذیرش قوانین توراتی مورد احترام و همانند یهودیان دانسته شده‌اند، این شمول عمالقه را نیز در بر خواهد گرفت. براساس ضرورت دعوت به صلح، پیش از اقدام به جنگ، پادشاه یهودی موظف خواهد بود تا در جنگ با عمالقه نیز صلح را بر نبرد ترجیح دهد.

علاوه بر اینکه به مقتضای شمول آن عمالقه را دربر می‌گرفت، مورد دیگری نیز وجود دارد که با تأکید بیشتری بر همین مسئله دلالت می‌کند. بر اساس دیدگاه رامبام، اگر عمالقه قوانین هفت‌گانه نوحی را بپذیرند، آنگاه با ایشان نیز مانند دیگر اقوام برخورد خواهد شد. پادشاه یهودی ملزم خواهد بود که پیش از اقدام به جنگ، ایشان را به صلح دعوت کند. وی در این باره می‌گوید:

نباید هیچ جنگی بر علیه احدی آغاز شود، مگر اینکه فرصت صلح داده شود؛ آن گونه که مکتوب است: چون به شهری نزدیک آبی تابا آن جنگ نمایی، آن را برای صلح ندا بکن.^{۱۱۹} اگر دشمنان پیشنهاد صلح را بپذیرند و خود را در عمل به قوانین هفت‌گانه نوحی متعهد بدانند، دیگر نباید کشته گردند و باید به انقیاد در آیند؛ چرا که مکتوب است:^{۱۲۰} و اگر تو را جواب صلح دهد و دروازه‌ها را برای تو بگشاید، آنگاه تمامی قومی که در آن یافت شوند به تو جزیه دهند و تو را خدمت نمایند.^{۱۲۱}

او در ادامه می‌افزاید: «اگر ایشان پیشنهاد صلح را نپذیرند یا پس از پذیرش آن از پذیرش قوانین نوحی سر باز زنند، آنگاه باید جنگ بر علیه آنها آغاز شود. به هر روی اگر هریک از اقوام هفت‌گانه یا عمالقه صلح را نپذیرند، هیچ‌یک از ایشان نباید زنده گذارده شود.»^{۱۲۲}

عمالقه در عصر حاضر

مطابق با آموزه‌های تلمودی و براساس منابع پسا تلمودی، اصل مسئله ضرورت جنگ با عمالقه به عنوان یک حکم ایجابی به اثبات رسید، گرچه اختلافاتی در مصداق عمالقه و نیز لزوم دعوت به صلح پیش از جنگ با ایشان در میان متفکران یهودی وجود داشت.

موضوع مهم دیگری که امروزه پاسخ بدان ضروری است، این مسئله است که آیا در عصر حاضر نیز مصادیقی برای عمالقه وجود دارد؟ پاسخ دادن به این پرسش، در گرو تفسیر هلاخاهای مربوط به عمالقه است. برخی از مهم‌ترین این تفسیرها در این زمینه عبارتند از:

۱. مطالعه فرامینی چون «به یادآور آنچه عمالیق وقت بیرون آمدنت از مصر در راه به تو نمودند. که چگونه تو را در راه مقابله کرده، همه و اماندگان را در عقب تو از مؤخر تقطع نمودند. در حالی که، تو ضعیف و وامانده بودی و از خدا نترسیدند. پس چون یهوه خدایت تو را در زمینی که یهوه خدایت تو را برای تصرفش نصیب می‌دهد از جمیع دشمنانت آرامی بخشد. آنگاه ذکر عمالیق را از زیر آسمان محو ساز و فراموش مکن.^{۱۲۳} پس الآن برو و عمالیق را شکست داده، جمیع مایملک ایشان را بالکل نابود ساز و بر ایشان شفقت مفرما؛ بلکه مرد و زن، طفل و شیرخواره، گاو، گوسفند، شتر و الاغ را بکش.^{۱۲۴} نشان می‌دهد که نمی‌توان به سادگی این احکام را منحصر به زمان و مصداق‌هایی خاص دانست و لزوم یادآوری رفتار خصمانه عمالقه با بنی‌اسرائیل، برای همیشه می‌تواند غیر زمانمند بودن این احکام را گوشزد کند. دقیقاً مانند

احکام مربوط به قربانی معبد که امروزه گرچه امکان آن منتفی است، ولی این به معنای الغای حکم نخواهد بود، بلکه موضوع حکم موجود نیست. چه بسا روزی مصادیق عمالقه نیز پیدا شود. چنان که مطابق پیش‌گویی‌های صورت‌گرفته، یکی از وقایع پیش‌مسیحایی، ظهور ایلیا پیش از آمدن ماشیح است که بازماندگان عمالقه را نابود خواهد کرد، آنگونه که یوشع، پدرانشان را معدوم ساخت.^{۱۲۵}

این تفسیر، عمالقه را یک قوم حقیقی و نسلی از انسان می‌شمارد و نه استعاره‌ای عام برای دشمنان یهود. طبق این تفسیر نباید هر قومی را بدون بررسی انتساب نسبی‌اش به عمالقه باستان، مورد اتهام قرار داد و مصادیقی برای عمالقه دانست.

۲. براساس معیاری که رامبام ارائه داد، عمالقه گرچه در معنای اولیه‌اش بر قوم خاصی دلالت می‌کردند، اما مسئله اصلی، فرهنگ اعتقادی عمالقه و دشمنی ایشان با بنی‌اسرائیل بود. پس با توسعه فهم این میمونی از عمالقه، می‌توان این کلمه را نمادی برای همه اقوامی دانست که با یهود دشمنی می‌ورزند. امروزه سیاست‌مداران صهیونیست^{۱۲۶} برآنند که اعراب و دیگر دشمنان اسرائیل موجود را مصادیقی از عمالقه بدانند! اما توجه به چند نکته در این خصوص ضروری است:

أ. ابن میمون چنین می‌گفت که عمالقه می‌توانند با تحول در باورداشت‌های خود، از مصادیق حکم جنگ خارج شوند. این بدین معناست که برای شمول حکم عمالقه برای یک قوم دو موضوع ضرورت دارد: اولاً، قومیت عمالقی داشتن و ثانیاً، تعلق فرهنگی به اعتقادات عمالقه. فقدان هر یک از این موارد، مانع صدق عنوان عمالقه بر قوم می‌شود.

ب. دشمنی با یهود چیزی است و مخالفت با صهیونیست چیز دیگر. آنچه که در تورات بدان تأکید شده، جسارت و عداوت عمالقه نسبت به یهوه و یهودیانی است که عمل به تورات را وجهه همت خود قرار داده‌اند.

این در حالی است که، صهیونیست بودن، لزوماً به معنای عمل به مقتضای تورات نیست. در واقع، صهیونیسم یک تفکر سیاسی خاص و صد البته با خاستگاهی یهودی است و این مصادره به مطلوب است که مخالفان صهیونیسم، دشمنان یهوه و به تبع آن مصادیقی از عمالقه قلمداد شوند. آن‌گونه که پیداست، این تفسیر بیش از اینکه علمی و هلاخایی باشد، یک تفسیر سیاسی^{۱۲۷} است و چندان مقبولیتی نزد علمای یهودی معاصر ندارد. علاوه بر اینکه، فاقد هرگونه جنبه استنادی به منابع هلاخایی معتبر در یهودیت است.

۳. عمالقه گرچه مصادیقی عینی در تاریخ بنی‌اسرائیل دارند، ولی این مانع از آن نمی‌شود که ما چشم خود را به واقعیتی فراتر از نمود ظاهری عمالقه بیفکنیم و دریابیم که عمالقه یعنی دشمنی با اندیشه تعالی یهوه. یا به گفته ربای آرنیه^{۱۲۸} عمالقه، یعنی تردید در وجود و اقتدار

خدای یهود. پس ما باید همه‌روزه در پی یافتن عمالقه در میان اقوام مختلف، یهودیان و حتی وجود خودمان باشیم. آیا اینکه مقدار عدد ابجدی عمالیق در زبان عبری ۲۴۰ و برابر با معادل عبرانی واژه «شک»^{۱۲۹} است، ما را به همین مسئله رهنمون نمی‌سازد؟

نتیجه‌گیری

ملحمت حوا، نخستین مصداق نبرد مشروع در آیین یهود است که پیروان این دین بر اساس آن ملزم به نبرد با کسانی هستند که تصرف سرزمین موعود در عهد باستان متوقف بر شکست ایشان بوده است. جنگ با اقوام هفت‌گانه از همین دست است. ملحمت حوا، نبردی آغازگرانه است و پدیدآورنده شدیدترین خشونت‌های ناشی از جنگ‌های دینی در سراسر تاریخ مکتوب ادیان بوده است. بر اساس تاریخ یهود، یوشع قهرمان این جنگ‌ها است. به لحاظ زمانی می‌توان نقطه آغاز ملحمت حوا را اندکی پس از خروج از مصر تا برقراری حکومت یهودی به دست داوود دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیدایش ۱۹:۳: הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ... و به عرق پیشانی‌ات نان خواهی خورد... خروج ۱۵:۳: אִשְׁמֶלֶךְמָה...
 یهوه مرد جنگی است...

2. <http://en.wiktionary.org/wiki/%D7%9E%D7%9C%D7%97%D7%9E%D7%94>

۳. <http://www.balashon.com/2006/03/lechem.html>

۴. בַּיִת לֶחֶם bayth leh·khem

۵. Encyclopedia of Britannica.

۶. رک: کاظم موسوی بجنوردی، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*.

۷. در واقع سازمان نظامی ناگزیر از وجود فرمانده جنگ، قوانین از پیش تعیین شده و فنون مورد اجرا است، ولی این بدان معنا نیست که حتماً ساختارهای نظامی پیشرفته‌ای از بدو پیدایی جنگ‌های دینی در آیین یهود بوده باشد. گاهی فرماندهی جنگ را پیامبران، برخی ایام پادشاهان و در برخی موارد نیز یک فرمانده منصوب از سوی پادشاه یا نبی بر عهده داشته است.

۸. Genesis 14:15; Joshua 8:2-7; Judges 7:16-22; 2 Samuel 5:23.

۹. Judges 20:23,27,28; 1 Samuel 14:37; 1 Kings 22:6.

۱۰. Numbers 31:6; Judges 18:17; Deuteronomy 20:2.

۱۱. این هدف می‌تواند آرمانی سیاسی چون تسلط بر اراضی دشمنان، مانند نبرد با اقوام هفت‌گانه، اعتقادی چون از بین بردن عقاید باطل مانند جنگ با عمالیک و یا اجرای حدود الهی همچون نبرد با سبط بنیامین باشد.

۱۲. הַיְהוָה (Ha·lākh·āh).

۱۳. واژه لاتینی jus ad bellum بر مباحثی که به منظور بررسی تجویز و مشروعیت اقدام به جنگ سامان یافته‌اند، دلالت دارد. رک: Kenneth W. Kemp, *Just-War Theory & its Non-pacifist Rivals*, University of St. Thomas & St. Paul, Minnesota, p1.

۱۴. واژه لاتینی jus in bello بر مباحثی که به منظور بررسی آداب و شرایط انجام نبرد سامان یافته‌اند، دلالت دارد. رک: همو، همان.

۱۵. תּוֹרָה (Tor·āh).

۱۶. King James Version of the Bible, 1769 edition.

۱۷. <http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?Strongs=H4421>.

۱۸. Exodus 15:3 The LORD is a man of war: the LORD is his name.

۱۹. Numbers 1:22,26:2.

۲۰. مجموعه کتاب‌های مقدس یهود، که به اختصار «تَنخ» نامیده می‌شود، شامل کتاب‌هایی است که به اعتقاد یهودیان از طریق حضرت موسیو دیگر پیامبران الهی به ایشان رسیده و شالوده و اساس معتقدات اخلاقی، رسوم اجتماعی و ایمان یهودیت را تشکیل می‌دهند. بدون آنها زندگی و حیات دینی برای یهودیان مفهومی ندارد. طبق باور یهودیان ارتدوکس، همه مطالب این کتاب‌ها و حتی نحوه جمله بندی، گزینش واژه ها، حروف و غیره را خداوند متعال به انبیا الهام فرموده است. تنخ یا کتب مقدس یهود، مجموعه ای ۲۴ جلدی و دارای بخش‌های زیر است:

الف) تورا: این بخش شامل پنج کتاب است. ۱- برشیت (پیدایش)، ۲- شموت (خروج)، ۳- وایقرا (لاوین)، ۴- بمیدبار (اعداد)، ۵- دواریم (تثنیه).

ب) نویثیم (انبیا): دومین قسمت از تنخ و شامل ۸ جلد است. نویثیم به معنای «انبیا» و متشکل از نبوت پیامبرانی است که پس از درگذشت مشه ربنو تا اوایل آبادی بت همیقداش دوم، در مدتی نزدیک به هزار سال، به هدایت و ارشاد مردم پرداخته اند. انبیای یهود ۵۵ تن بوده که ۴۸ نفر آنها مرد و ۷ نفر زن هستند. کتب نویثیم عبارتند از: ۱- یهوشوع، ۲- شوفطیم (داوران)، ۳- شموتل، ۴- ملاحیم (پادشاهان)، ۵- یسعیا، ۶- یرمیا، ۷- یحزقئیل (حزقیال)، ۸- کتب دوازده گانه (دارای نبوت ۱۲ تن از پیامبران بنی اسرائیل است که به علت کم حجمی آنها در یک جلد گردآوری شده و شامل نبوت‌های هوشع، یوئل، عاموس، عوودیا، یونا (یونس)، میخا، ناحوم، حبقوق، صفنیاء، حگی، زخریا (زکریا) و ملاخی است).

ج) کتوبیم (مکتوبات) به سومین بخش تنخ گفته می‌شود که شامل ۱۱ کتاب است. ۱- تهیلیم (مزامیر داوود)، ۲- میشله (امثال سلیمان)، ۳- قوهلت (جامعه)، ۴- شیرهشیریم (سرود سرودها)، ۵- کتاب ایوب، ۶- کتاب روت، ۷- آخا (مراثی یرمیا)، ۸- کتاب استر (مگیت استر)، ۹- کتاب دانیئل (دانیال نبی)، ۱۰- کتاب عزرا-نحمیا، ۱۱- کتاب دیوره هیمیم (تواریخ ایام). لازم به ذکر است که کتابهای شموتل، پادشاهان، تواریخ ایام و عزرا - نحمیا در اصل هر کدام یک کتاب محسوب می‌شوند، ولی به صورت ۲ جلدی (جلد ۱ و جلد ۲) و کتاب «عزرا - نحمیا» به صورت جداگانه؛ یعنی، کتاب عزرا و کتاب نحمیا نیز چاپ شده اند.

۲۱. בְּרֵאשִׁית (bē-Reishit).

۲۲. דֵּן (ā·den).

۳۳. אָדָם (ä-dām).

۳۴. Gen 1:29 And God said, Behold, I have given you every herb yielding seed, which is upon the face of all the earth, and every tree, in which is the fruit of a tree yielding seed: to you it shall be for food.

۳۵. Gen 3:2-3 And the woman said unto the serpent, Of the fruit of the trees of the garden we may eat: but of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die.

۳۶. אֶבֶרָה (khav-vā).

۳۷. Gen 3:15 and I will put enmity between thee and the woman, and between thy seed and her seed: he shall bruise thy head, and thou shalt bruise his heel.

۳۸. אֶבֶרָה (heh'-vel) בֵּר קַיִן (kah'-yin).

۳۹. Gen 4:15 And Jehovah said unto him, Therefore whosoever slayeth Cain, vengeance shall be taken on him sevenfold. And Jehovah appointed a sign for Cain, lest any finding him should smite him.

۴۰. אֶבֶרָה (leh'-mek).

۴۱. Gen 4:23-24 And Lamech said unto his wives: Adah and Zillah, hear my voice: Ye wives of Lamech, earken unto my speech: For I have slain a man for wounding me, And a young man for bruising me. If Cain shall be avenged sevenfold, Truly Lamech seventy and sevenfold.

۴۲. Gen 6:13 And God said unto Noah, The end of all flesh is come before me: for the earth is filled with violence through them: and, behold, I will destroy them with the earth.

۴۳. Gen 8:20 And Noah builded an altar unto Jehovah, and took of every clean beast, and of every clean bird, and offered burnt-offerings on the altar.

۴۴. Gen 9:6 Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed: For in the image of God made he man.

۳۵. این مسئله به صراحت و به عنوان یک نقطه عطف تاریخی در عهد عتیق مطرح نشده، ولی هنگامی که سخن از ورود ابراهیم به مصر به میان می‌آید عناوینی چون فرعون، قصر و درباریان ذکر می‌گردد که حاکی از وجود نوعی حکومت پادشاهی در آن سامان است.

۳۶. אַבְרָם (av-rām).

۳۷. ابرام پس از این که به عهد الاهی در می‌آید، از سوی خداوند به وراثت زمین کنعان و اولاد فراوان وعده داده می‌شود و به همین مناسبت ابراهیم (Abraham) پدر اقوام لقب می‌گیرد. پیدایش: ۱۷:۵.

۳۸. Gen 14:14 And when Abram heard that his brother was taken captive, he led forth his trained men, born in his house, three hundred and eighteen, and pursued as far as Dan.

۳۹. מִלְשָׁה (mō-sheh).

۴۰. Exo 14:9 And the Egyptians pursued after them, all the horses [and] chariots of Pharaoh, and his horsemen, and his army, and overtook them encamping by the sea, beside Pihahiroth, before Baal-zephon.

۴۱. Exo 14:17,18 And I, behold, I will harden the hearts of the Egyptians, and they shall go in after them: and I will get me honor upon Pharaoh, and upon all his host, upon his chariots, and upon his horsemen. And the Egyptians shall know that I am Jehovah, when I have gotten me honor upon Pharaoh, upon his chariots, and upon his horsemen.

۴۲. Exo 17:16 And he said, Jehovah hath sworn: Jehovah will have war with Amalek from generation to generation.

۴۳. Exo 15:3 Jehovah is a man of war: Jehovah is his name.

۴۴. יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (yis-rā-ālBnei).

۴۵. PSALM 27:3, ISAIAH 19:1-15, ISAIAH 41:8-16, ZECHARIAH 14:1-5.

۴۶. DEUTERONOMY 20:1-20, DEUTERONOMY 21:10-14.

۴۷. EXODUS 34:10-16, DEUTERONOMY 7:1-6.

۴۸. علل بروز خشونت در انسان از منظر عهد عتیق، فراتر از موارد فوق است. اما آنچه که مد نظر بوده، بررسی فرایند تاریخی بروز و توسعه خشونت و نیز پیدایی اشکال جدید آن بر مبنای گزارش روایی تنخ از پیدایش آدمی تا استقرار بنی اسرائیل در ارض موعود بوده است.

۴۹. יִשְׂרָאֵל.

۵۰. یوسف قارو (Joseph ben Ephraim Caro 1488-1575) در زمره یکی از قانون‌نامه نویسان مشهور و متاخر یهودی است که آثار وی به سرعت در زمره منابع معتبر شرعی یهودی قلمداد شد. کتاب مشهور وی با نام شولحان عاروخ یکی از مهم‌ترین آنها است و در رده مراجع متاخر از آن یاد می‌شود.

۵۱. יְהוָה מִלְשָׁה.

۵۲. میشنه کسف نام اثر مشهور ربی یوسف قارو است و تفسیری نسبتاً جامع بر میشنه تورای ابن میمون به شمار می آید. البته بسیاری از عبارت‌های این کتاب در دیگر آثار قارو عیناً موجود است و بر همین اساس به نظر می‌رسد متاخر از آثار دیگر وی باشد. نام این اثر برگرفته از فراز ۱۲ فصل ۴۳ از سفر پیدایش بوده و به معنی نقد مضاعف است. ر.ک: <http://people.ucalgary.ca/~elsegal/TalmudMap/MishnehTorah/MTKeseMishneh.html>

۵۳. מִשְׁנֵה תוֹרָה.

۵۴. The Bounds of Wartime Military Conduct In Jewish Law, MICHAEL J. BRODY, Emory University School of Law, p 13.

۵۵. מִלְחָמָתָחֻבָּה (mil-khā-met khō-vā).

۵۶. Numbers 33:53 And ye shall dispossess the inhabitants of the land, and dwell therein: for I have given you the land to possess it.

۵۷. יְהוֹשִׁיעַ (yeh-hō-shū'ah).

۵۸. see Rabbi Rav Ari Shvat, The Religious View of the Secular State of Israel, at:

<http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=10970#48b>

۵۹. CONTEMPORARY HALAKHIC PROBLEMS, J. DAVID BLEICH, KTAV PUBLISHING HOUSE, INC. YESHIVA UNIVERSITY PRESS NEW YORK, 1995, v3 p251.

۶۰. שְׁבֻעֵהוֹיִם (shā-vū'ah gō'im).

۶۱. Deuteronomy 20:16-17.

۶۲. Deuteronomy 7:1-2.

۶۳. Numbers 33:51-53.

۶۴. در تفاسیر و شروح توراتی، موضوع مقابله با احتمال تأثیرپذیری بنی اسرائیل از کنعانیان مهم‌ترین توجیه برای مشروعیت بخشیدن به نبرد با اقوام هفت‌گانه مورد اشاره و بررسی قرار گرفته است. ر.ک: Jeffrey H. Tigay, The JPS (The Jewish Publication Society) Torah Commentary, Philadelphia&Jerusalem, 1996.

۶۵. Deuteronomy 20:18.

۶۶. רָחֹב (rā-khāv).

۶۷. Joshua 2:1-7.

۶۸. גְּבֻלָּה (ghiv-ōhn).

۶۹. Joshua 2:3-27.

۷۰. در نظر ایشان ملت کنعانی یک استعاره برای نشان دادن جغرافیای فرهنگی و دینی حاکم بر کنعانیان است که به سبب آن، قوانینی چون شرک و قربانی انسان تجویز شده و احکام نسبی و سببی متفاوتی نیز جاری است. بر همین اساس، خروج از شمول اصطلاح ملت کنعانی نه در سایه نفی بلد که به واسطه پس زدن قوانین پیش‌گفته و گردن نهادن به پیمانی جدید است که به اعتقاد رامبام این پیمان همان عهد نوحی است.

See: Rabbi Benjamin Hecht, *Choice in Destruction*, at:

<http://www.nishma.org/articles/update/updatemarch92-choice.htm>

۷۱. همان.

72. Joshua 9:23.

۷۳. אֶמְלֶכֶךָ (am-ā-lāk).

۷۴. Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, Encyclopedia of Judaism, p 12.

۷۵. אֶלְפָּז (el-ē-fāz).

۷۶. אֶסָּו (ā-sāv).

۷۷. Genesis 36:12,16: 1 Chronicles 1:36.

۷۸. קֶדְרָלְמֶר (ked-ōr-lā-ō-mer).

۷۹. אֶמְרֵי (em-ō-rē).

۸۰. חֲטָטֵי תַמָּר (khats-ets-ōn' tā-mār).

۸۱. לוֹט (lōte).

۸۲. Genesis 25:29 – 34.

۸۳. Genesis 27:1 – 31: 35.

۸۴. Genesis 27:41.

۸۵. Job 15.

۸۶. Rabbi Aaron Tandler (1931), Rabbi of Shaarey Zedek Congregation, Valley Village, CA, and Assistant Principal of YULA.

۸۷. <http://www.torah.org/learning/rabbis-notebook/5765/vayikra.html>

۸۸. How he met thee by the way, and smote the hindmost of thee, all that were enfeebled in thy rear, when thou wast faint and weary; and he feared not God. Deuteronomy 25:18.

۸۹. Judaism, Between Religion and Morality, Avi Sagi, Chapter 10, p 200, Tel Aviv, HaKibbutz HaMeuchad, 1998

۹۰. 1 Samuel 15:1-4.

۹۱. $\text{הָיָה עִמָּךְ} \text{ (ref-ē-dēm)}$.

۹۲. Shrinking of hands.

۹۳. They loosened their grip on the Torah.

۹۴. Wherefore the people strove with Moses, and said: 'Give us water that we may drink.' And Moses said unto them: 'Why strive ye with me? wherefore do ye try the LORD?' And the people thirsted there for water; and the people murmured against Moses, and said: 'Wherefore hast thou brought us up out of Egypt, to kill us and our children and our cattle with thirst? Exodus 17:2-.

۹۵. Deuteronomy 25:18.

۹۶. ... The LORD among us, or not? Exodus 17:7.

۹۷. اشاره به داستان نبرد بنی اسرائیل با عمالقه، که در خلال آن موسی بر سر کوه رفته و دست به آسمان بلند می‌کند و هر گاه دستانش خسته شده و پایین می‌آید، قوم شکست می‌خورند و هرگاه دستانش بالا می‌رفت، قوم قوت می‌گرفتند. از این رو، هارون و حور، یکی از این طرف و دیگری از آن طرف دست‌های او را بر می‌داشتند و دست‌هایش تا غروب آفتاب برقرار ماند و یوشع عمالقه را از دم تیغ گذرانید. خروج، ۱۷: ۷-۱۴.

۹۸. در تلمود بابلی تأویل دیگری نیز از این ماجرا به دست داده می‌شود. داستان موسی، حاکی از تفکر بنی اسرائیل است. این بدان معناست که هرگاه قوم، نگاه خود را به آسمان بیندازد و اندیشه‌اش متوجه یهوه باشد پیروز خواهد بود و اگر به زمین چشم بدوزد و مادی‌نگر باشد محکوم به شکست است و این نه صرفاً حکایتی از گذشته که درسی برای آینده‌گان است. ر.ک. Talmud - Mas. Rosh HaShana 29a.

۹۹. Rev. Pattie DeLea, The Sin of Amalek, Rivers in the Desert Ministries, April 2009, Vol 8, No. 1, p2.

۱۰۰. Genesis' 14:7; 36:12, 16. Exodus 17:8-11, 13-14, 16. Numbers 13:29; 14:25, 43, 45; 24:20; 25:19. Deuteronomy 25:17. Judges 3:13; 5:14; 6:3, 33; 7:12; 10:12; 12:15. 1 Samuel 14:48; 15:2-8, 15, 18, 20, 32; 27:8; 30:1, 13, 18. 2 Samuel 1:1, 8, 13; 8:12. 1 Chronicles 1:36; 4:43; 18:11. Psalms 83:7

۱۰۱. The word 'Amalek' appears in the Babylonian Talmud, in the following places: Berakhot 58a; Shabbat 56b; Shabbat 118b; Yoma 22b; Megillah 31a; Bava Batra 21b; Bava Batra 46b (as a mnemonic); Sanhedrin 20b (four occurrences); Sanhedrin 99b; and Zevachim 116a (two occurrences). In the Palestinian Talmud, 'Amalek' occurs (excluding references to the Mishna) in Rosh Hashanah 3:8; Ta'anit 4:3; Megillah 1:11; Megillah 4:2; and Kiddushin 4:11.

Michael J. Harris, Divine command ethics: Jewish and Christian perspectives, Routledge, 2003, p 194.

۱۰۲. Talmud - Mas. Yoma 22b.

۱۰۳. It has been taught: R. Jose said: Three commandments were given to Israel when they entered the land; [i] to appoint a king; [ii] to cut off the seed of Amalek; [iii] and to build themselves the chosen house [i.e. the temple] and I do not know which of them has priority. Talmud, Mas. Sanhedrin 20b.

۱۰۴. Talmud - Mas. Zevachim 116a.

۱۰۵. Babylonian Talmud, Mas. Kiddushin 82a.

۱۰۶. طبق سنت یهودی اسفار پنج‌گانه عهد عتیق به ۵۴ قسمت و هر یک نیز به ۷ قسمت تقسیم می‌شود و به هر کدام از آنها یک پارشا می‌گویند. این پارشاها مطابق برنامه‌ای مشخص به طور روزانه از یکشنبه هر هفته آغاز و تلاوت می‌شود.

۱۰۷. $\text{הַמָּן} \text{ (hā-mān)}$.

۱۰۸. $\text{אֶגְגִּי} \text{ (ag-ag)}$.

۱۰۹. مطابق سنت یهودی احکام تورات در یک شماره‌نگاری خاص شامل ۶۱۳ حکم می‌شود. تعداد ۲۴۸ مورد از این احکام، ایجابی و تعداد ۳۶۵ مورد، سلبی است. عالمان یهودی تا کنون فهرست‌های گوناگونی از احکام ۶۱۳ گانه یهودی تدوین کرده‌اند

که در این میان فهرست ابن میمون، مقبولیت بالایی دارد و بر همین اساس این فهرست، ملاک بررسی نوشته حاضر گرفته است. ر.ک: سلیمانی حسین، «احکام ۶۱۳ گانه تورات»، هفت آسمان، ش ۱۸.

Ronald L. Eisenberg, 613 Mitzvot: A Contemporary Guide to the Commandments of Judaism, Schreiber Publishing, Inc, 2008.

۱۱۰. Deuteronomy 25:19.

۱۱۱. Deuteronomy 25:17.

۱۱۲. Deuteronomy 25:19.

۱۱۳. Mishneh Torah , Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot: 1:1.

۱۱۴. שְׁמֹרָה (seh-m-ü-äl).

۱۱۵. שְׁחָרֵף (shä-ül).

۱۱۶. Mishneh Torah , Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot: 1:2.

۱۱۷. Mishneh Torah , Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot: 5:5.

118. Mishneh Torah , Sefer Kedushah , Issurei Biah 12:17.

۱۱۹. Deuteronomy 20:10.

۱۲۰. Deuteronomy 20:11

۱۲۱. Mishneh Torah , Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot: 6:1.

۱۲۲. Mishneh Torah , Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot: 6:4.

۱۲۳. Deuteronomy 25:17-19.

۱۲۴. 1 Samuel 15:3.

۱۲۵. "REMEMBER AMALEK!" VENGEANCE, ZEALOTRY, AND GROUP DESTRUCTION IN THE BIBLE ACCORDING TO PHILO, PSEUDO-PHILO, AND JOSEPHUS, Louis H. Feldman, Monographs of the Hebrew Union College, 2004.

Reuven Kimelman, "War," in *Frontiers of Jewish Thought*, ed. Steven Katz (Washington, DC: B'nai B'rith Books, 1992), p309.

۱۲۶. با مطالعه آثار بنیانگذاران صهیونیسم به روشنی می توان این واقعیت را دریافت که جنبش سیاسی صهیونیسم اساساً حرکتی سیاسی به منظور تشکیل یک حاکمیت لیبرال در سرزمین های اشغالی بوده است. هر تزل خود تصریح می کند که دین و محرک های آن نقشی در تفکر او ندارد و گلداماير نیز می گوید من متعلق به فرهنگ یهودی ام و نه دیانت آن. از سوی دیگر، دانشمندان یهودی ارتدوکس مانند اعضای انجمن نتورای کارتا بر این باورند که هیچ گونه ربط و نسبتی میان دولت صهیونیستی و دین یهودی وجود ندارد و تنها وجه مشترک میان یهودیان و صهیونیست های اسرائیلی نه تفکر مذهبی که رابطه نژادی ایشان است. ر.ک:

<http://www.nkusa.org> & <http://www.jewsnotzionists.org/> &

۱۲۷. see: Benjamin Weinthal, *A new Amalek is appearing*, at:

<http://www.jpost.com/International/Article.aspx?id=167043>

۱۲۸. حاخام یهودی و خالق آثار فاخری چون: آبهای عمیق (زرف نگاشتی بر اسفار خمسه) و نیز درآمدی بر یهودیت ارتدوکس.

۱۲۹. דפ"ק.

منابع

- کاظم موسوی بجنوردی، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، نشر مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- سلیمانی حسین، احکام ۶۱۳ گانه تورات، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۸.
- Louis H. Feldman, Remember Amalek!: Vengeance, Zealotry, and Group Destruction In The Bible According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus, Monographs of the Hebrew Union College, 2004.
- Babylonian Talmud*, complete Soncino English Translation, Translated Into English With Notes, Glossary and Indices Under The Itorship of Rabbi DR. I. Epstein.
- Bradley Shavit Artson, *Judaism, War, & Justice*, Aju (American Jewish Univerrisity).
- Encyclopedia Britannica*, Print Set, Encyclopaedia Britannica, Incorporated, 2009.
- J. David Bleich, *Contemporary Halakhic Problems*, Ktav Publishing House, Inc. Yeshiva University Press New York, 1995.
- Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary*, Philadelphia & Jerusalem, 1996.
- Avi Sagi, Judaism, *Between Religion and Morality*, Tel Aviv, HaKibbutz HaMeuchad, 1998.
- Kenneth W. Kemp, *Just-War Theory & its Non-pacifist Rivals*, University of St. Thomas & St. Paul, Minnesota, 1993.
- Marc Gopin, *Between Eden and Armageddon*, Newsletter, Volume XXXII, No. 28, Boston Theological Institute, April 22, 2003.
- MICHAEL J. BROYDE, The Bounds of Wartime Military Conduct in Jewish Law, Center for Jewish Studies, Queens College, City University.
- MICHAEL J. BROYDE, *The Bounds of Wartime Military Conduct in Jewish Law*, Center for Jewish Studies, Queens College, City University of New York (Flushing, N.Y.: Center for Jewish Studies, Queens College, CUNY, 2006).
- Michael J. Harris, *Divine command ethics: Jewish and Christian perspectives*, Routledge, 2003, p 194.
- Rabbi Moses ben Maimon, *Mishneh Torah*, Translated by Eliyahu Touger, Moznaim Publications.
- Rabbi Moses ben Maimon, *Sefer Hamitzvot*, Translated by Berel Bell, Moznaim Publications
- Reuven Kimelman, *War, in Frontiers of Jewish Thought*, ed. Steven Katz, Washington, DC: B'nai B'rith Books, 1992.
- Ronald L. Eisenberg, *613 Mitzvot: A Contemporary Guide to the Commandments of Judaism*, Schreiber Publishing, Inc, 2008.
- Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia Of Judaism (Encyclopedia of World Religions)*, New York, Checkmark Books 2008.
- <http://www.balashon.com>
- <http://www.blueletterbible.org>
- <http://www.chabad.org>
- <http://www.en.wiktionary.org>
- <http://www.jewsnotzionists.org/>
- <http://www.jpost.com>
- <http://www.judaism.ajula.edu>
- <http://www.nishma.org>
- <http://www.nkusa.org>
- <http://www.people.ucalgary.ca>
- <http://www.torah.org> <http://www.yeshiva.org.il>

«شناخت مسیحیت»

نگهبانی و دفاع از مرزهای عقیدتی اسلام هنگامی بهتر صورت می‌گیرد که علاوه بر داشتن شناخت درستی از اسلام، با ادیان و مکاتب دیگر نیز آشنا باشیم. در میان ادیان، یهودیت و مسیحیت به سبب نقاط اشتراکی که با اسلام دارند، برای این آشنایی در اولویت هستند. آشنایی با مسیحیت نیز به سبب داشتن پیروان فراوان و فعالیت‌های تبلیغی گسترده، بر یهودیت مقدم است.



در شناخت مسیحیت باید به چند نکته توجه داشت:

۱. گذشت زمان پیرایه‌های فراوانی را بر تن مسیحیت پوشانده و وضعیت بعدی آن آیین از وضعیت قبلی‌اش بسیار متفاوت شده است. حقیقت این است که میان آموزه‌های حضرت عیسی مسیح صلی الله علیه و آله و آموزه‌های مسیحیت کنونی تفاوت فراوانی وجود دارد، به گونه‌ای که برخی افراد مسیحیت کنونی را «مسیحیت پولسی» می‌نامند. تفاوت‌های یادشده فرایند تحقیق و تعمیق پیرامون این آیین را با چالشی جدی روبه‌رو کرده است.
۲. برای آگاهی از دیدگاه‌های مسیحیت ناگزیریم به متون مقدس مسیحی و تفسیر عالمان آن دین مراجعه کنیم و در این مراجعه دیدگاه‌های مشهور را برگزینیم.
۳. از آنجا که یهودیت، مسیحیت و اسلام در خانواده ادیان ابراهیمی جای دارند و مسیحیت ادامه یهودیت است، شناخت مناسب مسیحیت بدون آشنایی با یهودیت امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، کسی که می‌خواهد پیرامون مسیحیت تحقیق و تفحص کند، ناگزیر است پیش از آن به تحقیق و تفحص در یهودیت بپردازد. همچنین باید نیم‌نگاهی به آیین بعدی یعنی دین مبین اسلام داشته باشد.
۴. شناختی از مسیحیت مناسب است که جامع باشد و همه مباحث کلی و جزئی آن آیین را دربرگیرد. اما با توجه به گستردگی آموزه‌های مسیحیت ظاهراً چنین شناختی ممکن نیست. بدیهی است که این مشکل نباید مانعی جدی برای تحقیق و کنجکاوی باشد.
۵. از سوی دیگر، هر پژوهشگری بر اثر انس و آشنایی با دین و فرهنگ خویش، هر قدر هم بکوشد، نمی‌تواند به ژرفای ایمان و اعتقاد دیگران دست یابد. این مشکل نیز نباید مانعی اساسی برای تحقیق تلقی شود.

۶. امروزه در تحقیقات و بررسی‌های بی‌طرفانه دیدگاه‌های دیگران با بردباری و آرامش نقل می‌شود و بیان آن دیدگاه‌ها به معنای پذیرفتن آنها نیست. پدیدآورندگان این اثر کوشیده‌اند شیوه مذکور را در کتاب *شناخت مسیحیت* به خوبی رعایت کنند.

ویژگی‌های کتاب

برای آشنایی با مسیحیت کتاب‌های فراوانی نوشته شده است. در میان این آثار جای مجموعه‌ای به زبان فارسی که اطلاعاتی جامع و کافی پیرامون جوانب مختلف تاریخ و تعلیم این آیین ارائه کند، خالی بود. این کتاب در پی آن است که این جای خالی را پر کند.

کتاب *شناخت مسیحیت* گلچینی از مهم‌ترین مباحث مربوط به مسیحیت را در چهارده فصل تقدیم می‌کند و نویسندگان آن کوشیده‌اند که این اثر از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

۱. خوانندگان را از طریق منابع دست اول با مسیحیت آشنا کند؛
۲. درباره برجسته‌ترین مباحث و مؤثرترین شخصیت‌ها در طول تاریخ مسیحیت سخن بگوید؛
۳. صورت کمک‌درسی داشته باشد.

عناوین و مباحث کتاب

فصل اول درباره بنیان‌گذار مسیحیت بحث می‌کند و از جهان پیرامون حضرت عیسی مسیح علیه السلام، تولد، رسالت و معجزات آن حضرت و مبحث «عیسای تاریخی» سخن می‌گوید.

فصل دوم پیرامون مسیحیت در عصر باستان است و موضوعاتی مانند کلیسا، رسولان و پدران کلیسا را ارائه می‌کند.

فصل سوم به بررسی مسیحیت در قرون وسطا می‌پردازد و در ضمن آن مباحثی مانند فساد کلیسا، جنگ‌های صلیبی و تفتیش عقاید آمده است.

فصل چهارم پیرامون مسیحیت در عصر اصلاحات است و از پیشگامان اصلاحات، اصلاحات در آلمان، سوئیس، فرانسه، انگلستان، پی‌آمدهای اصلاحات، جنبش روشنگری و تبشیر سخن می‌گوید.

فصل پنجم با عنوان فرقه‌های مسیحیت درباره سه کلیسای بزرگ کاتولیک، ارتدکس و پروتستان بحث می‌کند. این فصل شامل توضیحاتی پیرامون کلیساهای دیگر از جمله کلیساهای ایران نیز هست.

فصل ششم به بررسی شورا در مسیحیت می‌پردازد. در این فصل از بیست و یک شورای جهانی سخن گفته شده است.

فصل هفتم درباره رهبانیت در مسیحیت است. این فصل شامل موضوعاتی مانند پیشینه و علل گرایش به رهبانیت، رهبانیت در شرق و غرب، اصلاحات و رهبانیت، رهبانیت زنان، نذرها و پیمان‌های رهبانی، راهبان نام‌آور، نظام‌های رهبانی و رهبانیت در ایران است. فصل هشتم از وحی در مسیحیت سخن می‌گوید و آن را از نظر لغوی و اصطلاحی بررسی می‌کند و به دیدگاه‌های دانشمندان مسیحی درباره وحی، کلمه (لوگوس) و کتاب مقدس می‌پردازد.

فصل نهم پیرامون تثلیث است و درباره پیشینه آن، اقانیم سه‌گانه، تثلیث در کتاب مقدس، کلیسا و تثلیث، موضع قرآن مجید و مسلمانان در باب تثلیث بحث می‌کند. فصل دهم با عنوان شریعت و قوانین کلیسا پیرامون آیین‌های هفتگانه در کلیساهای مختلف و اموری مانند دعا، روزه، زیارت، اعیاد و صدقات در مسیحیت سخن می‌گوید. فصل یازدهم درباره گناه است. این فصل شامل موضوعاتی مانند گناه و قربانی، دیدگاه‌های مسیحیان درباره گناه، گناه اصلی، بدعت و ارتداد و مقابله با آنها و همچنین موضوع جنگ است. فصل دوازدهم با عنوان نجات به موضوعاتی همچون راه‌های دستیابی به نجات و دیدگاه‌های گوناگون درباره آن و نقش ایمان و عمل در نجات و فدا می‌پردازد.

فصل سیزدهم پیرامون آخرالزمان است و از پیشینه این بحث در یهودیت و ادیان دیگر، فتنه‌های آخرالزمان، بازگشت مسیح، آخرالزمان در الاهیات مسیحی، هزاره‌گرایی، رستاخیز مردگان، فردوس و پاداش، جهنم و مجازات و جاودانگی سخن می‌گوید.

فصل چهاردهم درباره مسیحیت و مسائل عصر جدید است. این فصل دیدگاه‌های مسیحیت را درباره امور زیر بررسی می‌کند: نقد تاریخی کتاب مقدس، راست‌کیشی جدید، لیبرالیسم، مارکسیسم، الاهیات آزادی‌بخش، وحدت‌گرایی، فمینیسم، کشیشی زنان، جنبش کاریزماتیک، کثرت‌گرایی دینی، مدرنیته، محیط‌زیست، جهانی‌شدن، خانواده، همجنس‌گرایی، حقوق بشر و سیاست.

در پایان کتاب، واژه‌نامه‌ای مشتمل بر اصطلاحات تخصصی مسیحیت آمده است. فهرست اعلام این اثر در پنج بخش (اشخاص، اماکن، گروه‌ها، کتب و ادیان) تنظیم شده است. این اثر در گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، به همت جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای عباس رسول‌زاده و جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای جواد باغبانی تهیه با نظارت استاد محترم جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حسین توفیقی و توسط انتشارات این مؤسسه در سال ۱۳۸۹ چاپ شده است.

The Bases of Legality of War in Judaism, (mil·khä·met khō·vä)

*By Muhammad Rida Bartah**

The war in Judaism, like many of teachings of this faith, is founded on two central things: people and land. The aim which ancient Jews sought through the wars they fought was occupying new lands and bringing them under their control. One of the Jewish types of wars which they consider legitmate and obligatory is "Eve Massacre", through which the promised land, as the Jews say, can be regained. They consider that some of the most important earlier Jews' battles, such as that which they fought against seven nations are among the obligatory pioneering battles or perhaps the very "mil·khä·met khō·vä".

Key word: war, Judaims, legality, mil·khä·met khō·vä

* M.A. in Religion

Eckankar in the Mirage of Religion

*By Abdul Husayn Mushkani / Muhammad Taqi Fa'ali**

Eckankar, a semi-religious faith, which has developed from modern mystical schools in the United States, has drawn its values from many different religions and mystical schools to become a faith made from a mixture of all religions. The combination of values which characterizes this sect has made its founder and his representatives claim that this combination of values contributes to bringing this faith closer to religiosity.

The present essay tries to exhibit the characteristics, devices and methods which bring this semi-religious sect closer to religiosity and attempts to clarify the contradiction in it.

The author compares the values of Eckankar with the main elements observed in defining "religion", and then comments on the claim of Eckankar's religious character. An examination of the objectives proposed by the leaders of this semi-religious faith and of the characteristics which, they say it has, brings to light the belief of the secret religiosity of Eckankar.

Key word: mysticism, newly born, Eckankar, Sugmad, semi-religious faith, faith, religion.

* Assistant Propessor, Azad Islamic University – science research Unit

Saint Paul and Jesus Christ's Divinity

*By Amir Khawwas**

Christ's divinity is one of the formal beliefs in Christianity. This idea was first mooted by Saint Paul, a fanatic Jew who then became the apostle of Christianity to the Gentiles.

Many years after Christ's living on earth, Paul claimed that he had met Christ during a revelation and in response to Christ's invitation, he embraced Christianity. Saint Paul preached Christianity for a long time but his perception of the character of Christ and his message was inconsistent with the teachings of Christ and the beliefs of early Christians. Some centuries after that, some Christian scholars accepted his ideas, and in spite of the dissidence of some Christian scholars, his ideas were approved by Christian councils. It is worth noting that one of Saint Paul's ideas is Christ's divinity.

Key word: Jesus, Christ, inherent sin, sacrificial death, Paul, divinity, Gnosticism.

* Assistant Propessor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

The End of This World and the Hereafter in the View of Judaism and Christianity

*By Abbas Rasul-Zadah**

Eagerness to know one's fate is constituted in man's inherent nature. A review of the history of man's life tells that one of the questions which concerns man at all times is how the end of this world and the life after death will be. When we want to deal with the advent of the promised savior, immortality, death and resurrection, we refer to the "eschatology". This word, which is used to mean the knowledge of the end of Time and how the next world will be, is taken from the Greek word *eschatos* which means furthest.

Judaism, Christianity and Islam say that the end of this world and the beginning of the hereafter is close by. A group of Jews and all Christians think that both the end of this world somehow corresponds with the here-after, whereas a number of Jews and all Muslims believe that they are two separate periods, known as "reappearance age" and "day of judgement".

According to the Christians, the last days of this world are the days in which Jesus reappears, and it will be the birth of a big historic day. On that day, the last decision is made and man will be rewarded or punished for his hergood deeds and evil deeds. So, in Christianity the end of this world corresponds to the day of Judgement. In Islam, the end of the world refers to the time preceding the reappearance of the promised Imam(a.s), and the period of his appearance is a period in which great changes take place. As For the hereafter, it begins with the end of this corporeal world and at that time the Judgemen Day begins. In Judaism, two views are presented: one corresponds to the perspective of Islam and the other to that of Christianity.

Key word: the end of this world, Jesus, the promised one, *Dajjal*, return, resurrection, reward, punishment, Paradise, Hell.

* Resercher Working on the Religion.

Overshadowed Prophets in the Texts; A Comparative Analytical Study of the Meaning and Applications of *Asbat* in the Qur'an and in the Old and New Testaments.

*By Ali Asadi**

The present essay presents an analytical approach based on documentation to compare the meaning of *asbat* in the Qur'an and the meaning it has in the Old and New Testaments. Indications and ample evidence show that most of the views concerning revelation-receiving *asbat*, especially when applied to prophet Jacob's twelve sons are incorrect, and this can be ascribed to the distortion in the Bible and the effect which the distortion has on Muslim interpreters.

The word *asbat* refers to some of Jacob's chosen grandsons, who were not only Jacob's descendants but his successors, devotees and spiritual followers as, well. Each of these successors and divine leaders had received a divine message after prophet Yousif and before Moses in Egypt and were living among the children of Israel.

Key words: Sibt (chief), *asbat* (chiefs), tribes, the Children of Israel, Jacob, Moses, Yousif.

* Faculty Member of Research Centre of Islamic Science and Culture.

Comparing Islamic Anthropology with Yoga-Samkhya

*By Mahdi Karimi**

Many are those who think that Yoga is some kind of exercises of meditation, not knowing that Yoga, one of the important philosophical systems in India and Samkhya, is coupled together and forms one system.

Accordingly, without Samkhya, these exercises do not have sound basis, and if one does not observe it, one's practice is incorrect. Perhaps the most important part of any philosophical system is the way it views true human aspects. Given this, we have made a comparison between Islamic anthropology and Yoga Samkhya to bring out the similarities and differences between them, hoping that it will pave the way to a proper understanding of the truth.

According to Islam and Yoga school, man has a metaphysical origin, the knowledge of which plays a major role in ensuring man's safety, but in Islam the word safety implies something other than that which Yoga school implies. Although both schools stress the importance of salvation, self-refinement, meditation and practice, there are sharp differences between them in as far as condition, type, method and objective are concerned.

Key words: anthropology, Islam, Yoga, Samkhya, safety, soul.

* Ph.D Student in Islamic Theology.

Abstracts

A Review of Two Views on Ibrahim's Oblation In Islamic Tradition

*By Muhammad Rasul Imani**

The holy Qur'an mentions the event of testing prophet Ibrahim's faithfulness and readiness to give his son as an offering to God. It represents a turning point in the life of this great divine prophet. Due to the equivocation in the Qur'anic verses about the story of Ibrahim's oblation and not stating who was to be offered and the place where the oblation was to take place, at first the name of Ibraheem's son who was to be given an offering was a matter of dispute among Muslim commentators of the Qur'an, but the dispute ended in the seventh century A.H., and it was found and confirmed in the Islamic tradition that Ishmael was the one whom prophet Ibrahim intended to offer as oblation. Today, some of the orientalist claim that the earlier Islamic sources state that Isaac was the one to be offered to God, and that, for some reasons, such as rivalry with Judaism, Ishmael's name was introduced in the Islamic texts and commentaries after many centuries. The present study, which sheds light on the sunnah (Islamic tradition) and the sayings of the Infallibles in this concern, elaborates on the Qur'anic view about who Ibrahim's oblation is.

Key word: slaughtering, the one to be offered to God, offering, Ibrahim, Ishamael, Isaac.

* Ph.D Student in Religion

Table of Contents

A Review of Two Views on Ibrahim's Oblation In Islamic Tradition / By Muhammad Rasul Imani	5
Comparing Islamic Anthropology with Yoga-Samkhya / By Mahdi karimi.....	23
Overshadowed Prophets in the texts; A Comparative Analytical Study of the Meaning and Applications of Asbat in the Qur'an and in the Old and New Tesaments / Ali Asadi.....	47
The End of This World and the Hereafter in the View of Judaism and Christianity / Abbas Rasul-Zadah.....	67
Saint Paul and Jesus Christ's Divinity / Amir Khawwas	97
Eckankar in the Mirage of Religion / Abdul Husayn Mushkani / Muhammad Taqi Fa'ali	117
The Bases of legality of War in Judaism, Eve Massacre / Muhammad Rida Bartah	145

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyan

A Quarterly Journal of Religions

Vol.1• No.2

Spring 2010

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Ali Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Translation of Abstracts: *Syyes Rahim Rastitabar*

Editorial Board:

▣ **Hoseiin Tofghi:** *Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute*

▣ **Dr. Sayyid Akbar Husseini:** *Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute*

▣ **Dr. Ami Khawas:** *Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute*

▣ **Dr. Mohammad Ali Shomali:** *Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute*

▣ **Dr. Ghorban Elmi:** *Associate Professor, Tehran University*

▣ **Mohammad Bagher Ghayomi:** *Faculty Member, Jame'at al-mustafa al-Alamiyah*

▣ **Dr. Ali Reza Kermani:** *Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute*

▣ **Dr. Mohammad Legenhauzen:** *Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Address:

#11, Gulestan 2, Gulestan St.,

Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98251-2113671

Fax: +98251-2934483

E-mail: nashrieh@qabas.net

www.qabas.net & www.nashriyat.ir