

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت ادیان

فصل نامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۹
صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
مدیرمسئول: سیداکبر حسینی قلعه بهمن
سر دبیر: محمدعلی شمالی

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 العالمیه
علی رضا کرمانی..... استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمد لگنهاوزن..... استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

* * * *

مدیر اجرایی و صفحه آرا: محمد ایلاقی حسینی
ناظر چاپ: حمید خانی

ترجمه چکیده لاتین: محمود کریمی
ترجمه چکیده عربی: اسعد کعبی

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم.
تلفن: تحریریه ۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

Nashrieh@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 و 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 (حتی‌الامکان تایپ شده با قلم لوتوس ۱۴ در محیط WORD همراه با CD و pdf مقاله) به دفتر مجله ارسال شود و یا فایل آن از طریق رایانامه به اینترنتی مجله: Nashrieh@qabas.net ایمیل گردد.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا 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 خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، 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 مطالب

۵ بررسی تحلیلی و تطبیقی روایت‌های داستان زن اُوریا و داود نبی ﷺ . . .	علی اسدی
۲۳ زردشتی‌گری؛ توحیدی یا ثنوی؟	سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن
۴۸ جستاری در اندیشه‌های آلبرت کبیر	محمد جعفری
۶۵ مبانی مشروعیت جنگ در یهودیت، «ملحمت میصوا» و «ملحمت رشوت»	محمدرضا برته
۸۶ نقد و بررسی ادبیات مکاشفه‌ای در آیین یهود	عبدالحسین ابراهیمی سروعلی / امیر خواص
۱۲۱ حجاب و پوشش در ادیان زرتشت، یهود و مسیحیت	مهناز علیمردی / محمدمهدی علیمردی
۱۴۳ الاهیات آزادی‌بخش امریکای لاتین؛ ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری	یاسر عسگری / شمس‌الله مریجی
۱۷۴ یک کتاب در یک مقاله: «اپوکریفای عهد عتیق»	
۱۷۷ الملخص / اسعد کعبی	
190 Abstracts / Mahmud Karimi	

بررسی تحلیلی و تطبیقی روایت‌های

داستان زن اُوریا و داود نبی علیه السلام با تأکید بر دیدگاه امام رضا علیه السلام

علی اسدی*

چکیده

اعتقاد به مصونیت انبیا از گناهان عمدی و سهوی (عصمت) از عقاید شناخته‌شده شیعی است. کارآمد بودن راه وحی و رهبری انبیا در هدایت آدمیان، چنین عصمتی را می‌طلبد. داستان‌ها و گزارش‌های موسوم به «اسرائیلیات» درباره شماری از پیامبران، همواره یکی از زمینه‌های چالش‌برانگیز درباره عصمت آنان و انحراف اعتقادی برخی فرقه‌های اسلامی بوده است. در این میان، اهل بیت علیهم السلام همواره در دفاع از عصمت انبیا و تنزیه آنان از نسبت‌های ناروا، به احتجاج با مخالفان پرداخته‌اند. احتجاج امام رضا علیه السلام، از جمله در دفاع از حضرت داود علیه السلام و رد ماجرای معروف به داستان زن اُوریا، یکی از این نمونه‌هاست. داستان مزبور، یکی از اسرائیلیات برگرفته از عهد عتیق است که پس از ورود به حوزه فرهنگ اسلامی، در تفسیر آیات مربوط به یکی از قضاوت‌های داود نبی علیه السلام و ابتلای آن حضرت، بازتاب گسترده‌ای یافته است. بیشتر مفسران، ناتوان از دستیابی به روایت درست این داستان و در دفاع از عصمت داود نبی علیه السلام، به انکار آن پرداخته‌اند و گروهی دیگر، ضمن پذیرش داستان و ارتباط آن با ابتلای داود علیه السلام برای هماهنگ ساختن آن با عصمت انبیا، قرائت‌های معتدل‌تری ارائه کرده‌اند. در این میان، امام رضا علیه السلام در مناظره با علی بن جهم، ضمن دروغ خواندن اصل داستان و نفی تطبیق آن بر آیات مربوط به ابتلای حضرت داود علیه السلام، روایت صحیح داستان زن اُوریا و نیز تحریف روی داده در آن را بیان کرده است. این مقاله، به بررسی تحلیلی و تطبیقی روایت عهد عتیق، مفسران مسلمان و امام رضا علیه السلام درباره این داستان پرداخته است.

کلید واژه‌ها: داود نبی علیه السلام، زن اُوریا، امام رضا علیه السلام، اسرائیلیات عصمت انبیا.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

یکی از زمینه‌های انحراف در برخی عقاید مسلمانان، ورود بسیاری از گزارش‌ها و روایت‌های یهودی به جامعه اسلامی - به ویژه درباره تاریخ زندگی پیامبران الهی است. این گزارش‌ها که اصطلاحاً «اسرائیلیات» خوانده می‌شوند، در جای‌جای منابع تاریخی، تفسیری، داستانی و حدیثی مسلمانان - به ویژه اهل سنت - به چشم می‌خورد. ورود اسرائیلیات به حوزه فرهنگ اسلامی، هرچند به نفوذ فرهنگ و تمدن یهود در میان اعراب بت‌پرست پیش از اسلام باز می‌گردد،^۱ اما در پی ظهور اسلام، عوامل دیگری به شتاب و گسترش آن کمک کردند. ایجاز و گزیده‌گویی قرآن کریم در گزارش‌های تاریخی، ممنوعیت نقل و نگارش احادیث پیامبر ﷺ از سوی دستگاه خلافت، مسلمان شدن بسیاری از علمای یهود و نصارا، کنار زدن اهل بیت ﷺ پیامبر ﷺ از مرجعیت دینی، علمی و سیاسی جامعه و سهل‌انگاری علمای مسلمان در نقل و بررسی احادیث از این قبیل است.^۲ بر همین اساس مفسران آشنا به منابع اهل کتاب و مسلمانان علاقه‌مند به آگاهی از جزئیات روایت‌های تاریخی قرآن کریم، به منابع و علمای اهل کتاب مراجعه می‌کردند؛^۳ به گونه‌ای که از اواخر دوران خلافت عمر بن خطاب، گروهی به نام «قصاصان» (داستان‌سرایان) در جامعه شکل گرفتند. آنان که برخی از علمای مسلمان شده یهودی مانند کعب الاحبار نیز در میانشان بود، در مساجد، حتی پیش از خطبه‌های نماز جمعه به روایت داستان‌های برگرفته از منابع اهل کتاب می‌پرداختند.^۴ این حکایت‌ها که با گذشت زمان و بر اثر سهل‌انگاری و بی‌دقتی دانشمندان مسلمان وارد کتاب‌های آنان هم شد، تفسیر قرآن، احادیث و گزارش‌های تاریخی را با مطالب نادرست و خرافی آمیخته کرد^۵ و افکار و عقاید برخی فرقه‌ها و مذاهب اسلامی را به انحراف کشاند. انتساب برخی نسبت‌های زشت و ناروا به انبیای الهی از این‌گونه اسرائیلیات است. این نسبت‌ها، عصمت مورد تأکید قرآن و احادیث برای پیامبران را شدیداً به چالش کشیده و دستاویزی برای بدخواهان و دشمنان اسلام شده است.

اهل بیت ﷺ همواره در فرصت‌های مناسب، با اشاره به خاستگاه و نادرستی نسبت‌های این چنین، به تنزیه انبیا پرداخته و عقاید شیعیان خود را از انحراف مصون داشته‌اند. داستان ارتباط حضرت داود ﷺ، با همسر اُوریا، نمونه‌ای از این نسبت‌هاست. این داستان برگرفته از عهد عتیق،^۶ با ورود به تفاسیر اسلامی، چالش‌های زیادی را برانگیخته است. مفسران

مسلمان برای سازگاری دادن آن با ایده عصمت انبیا، به تکذیب آن یا ارائه قرائتی سازگار با عصمت پرداخته‌اند. نکته راهگشا اینکه، امام رضا علیه السلام ضمن تکذیب نسبت‌های ناروای یادشده در این داستان، صورت درست و تحریف‌ناشده ماجرای همسر اوریبا و حضرت داود علیه السلام را بازگو می‌کند. نکته مهمی که هرگز در آرای مفسران به چشم نمی‌خورد و میزان تحریف آن حادثه در عهد عتیق را نشان می‌دهد.

روایت عهد عتیق از داستان زن اوریبا

براساس گزارش عهد عتیق [حضرت] داود، پس از فتح اورشلیم، آن را مرکز حکومت فراگیر خود قرار داد. به دنبال فتوحات زیاد و پیروزی‌های درخشان، پادشاهی مقتدری را تشکیل و مرزهای مملکت یهود را از دریای سرخ تا نیل و فرات گستراند.^۷ وی سرانجام، پس از چهل سال سلطنت عادلانه، در هفتاد و یک سالگی وفات یافت و در شهر اورشلیم مدفون گشت.^۸ کتاب مقدس،^۹ [حضرت] داود را پادشاه برگزیده خدا می‌خواند که از آغاز با هدایت و امداد الهی به سلطنت رسید. وی هرچند از تأیید و روح الهی برخوردار بود و مستقیماً با خدا سخن می‌گفت و همه تصمیمات مهم خود را با هدایت و مشورت او می‌گرفت، ولی پیامبر نبود.^{۱۰} با این حال دو پیامبر به نام‌های سموئیل و ناتان نبی، معاصر وی بوده و پیام خداوند را به وی ابلاغ می‌کردند.^{۱۱}

براساس روایت عهد عتیق، رفتار داود به عنوان یک پادشاه با عموم پادشاهان معاصر تفاوت بسیاری داشت؛ اما باز هم به عنوان یک پادشاه برگزیده الهی و نه پیامبر، گناهان و کارهای ناشایستی از وی سر زد. وی پیروی کاملی از یهوه (خدا) نکرد. دروغ گفتن، غارتگری، رقص و پای‌کوبی و خود را به دیوانگی زدن از این قبیل است.^{۱۲} وی همچنین زنان و کنیزان زیادی را به نکاح خود درآورد.^{۱۳} از جمله در پی شیفتگی نسبت به زن یکی از سربازان خود، به نام «اوریبا»، با وی درآمیخت و باردارش کرد. آنگاه با زمینه‌سازی، موجبات کشته شدن «اوریبا» را در جنگ فراهم ساخته و همسرش را تصاحب نمود.^{۱۴} خداوند ناتان نبی را نزد داود فرستاد و او با بیان یک حکایت، داود را متوجه گناهش کرد. براساس این حکایت، دو مرد، یکی ثروتمند و دارای گاو و گوسفندانی زیاد و دیگری فقیر و دارای یک بره، در شهری زندگی می‌کردند. مرد فقیر، که وابستگی زیادی به تنها بره خود داشت، مراقبت شدیدی از آن به عمل می‌آورد. روزی مهمانی به خانه مرد ثروتمند آمد. او

به جای آنکه یکی از گوسفندان خود را بکشد، بره آن مرد فقیر را گرفت و برای پذیرایی از مهمان سر برید. داود با شنیدن این حکایت، خشمگین شده و گفت: چنین فردی باید کشته شود و چون دلش به حال آن مرد فقیر نسوخت، باید به جای یک بره، چهار بره به وی دهد. ناتان نبی گفت: آن مرد ثروتمند تو هستی! آن‌گاه از قول خداوند به نجات داود از دست شائول (پادشاه پیش از وی)، بخشیدن کاخ و حرم‌سرای او به وی و دادن پادشاهی به او اشاره کرد و اینکه اگر بیش از این نیز می‌خواست، خداوند به وی می‌داد. ولی داود به رغم همه این نعمت‌ها، با ارتباط نامشروع با زن اُوریا و فراهم کردن زمینه برای کشته شدن شوهر او، قوانین الهی را نادیده گرفت. ناتان نبی از قول خداوند افزود: این کار داود علیه السلام، نافرمانی و توهین به یهوه (خدا) است و او به کیفر گناه مزبور و به دست افراد خانواده‌اش گرفتار بلا خواهد شد. درگیری و کشتار خانوادگی، شورش یکی از پسران داود بر ضد پدر و تصرف کاخ وی و نیز آمیزش با کنیزان او در روز روشن، آن بلای موعود بود. سرانجام داود با بیداری از خواب غفلت، توبه کرد و آمرزش طلبید و بلاها و آزمون‌های سخت الهی را پشت سر نهاد.^{۱۵} گزارش مفصل این بلاها در کتاب دوم سموئیل از مجموعه کتاب‌های عهد قدیم^{۱۶} آمده است.^{۱۷}

روایت مفسران مسلمان از داستان زن اُوریا

قرآن کریم با دیدگاهی کاملاً متفاوت از کتاب مقدس، درباره شخصیت حضرت داود علیه السلام، ضمن تصریح بر پیامبر و پادشاه بودن آن حضرت، از قضاوت وی در میان مردم نیز خبر می‌دهد. برخورداری وی از نعمت «فصل الخطاب»، گزارش دو نمونه از قضاوت‌های آن حضرت و توصیه او به داوری بر اساس حق بر این موضوع دلالت می‌کند:^{۱۸} (ص: ۲۰ - ۲۶؛ انبیاء: ۷۸ - ۷۹). گزارش یکی از دو قضاوت یادشده به طرح دعوی دو برادری اختصاص دارد که از حضرت داود علیه السلام خواستند تا درباره اختلاف آنان به عدالت و براساس حق داوری کند. یکی از آن دو گفت: برادرش به رغم داشتن نود و نه میش، می‌خواهد تنها میش او را نیز تصاحب نماید. حضرت داود علیه السلام چنین درخواستی را ظالمانه و اینگونه ستمگری نسبت به یکدیگر را، امری رایج خواند که فقط مؤمنان صالح از آن پرهیز می‌کنند. آن حضرت پس از این داوری دریافت که خداوند بدین وسیله وی را آزموده و او به سبب شتاب در قضاوت دچار لغزش شده است؛ از این‌رو از پروردگار آمرزش طلبید و

به درگاه او توبه کرد. قرآن در پایان، از آمرزش آن لغزش و جایگاه بلند و فرجام نیکوی داود علیه السلام نزد خداوند خبر می‌دهد (ص: ۲۵-۲۱).

گزارش قرآن کریم درباره چندوچون این قضاوت و آزمون و زمینه پیدایش آن، بسیار سربسته است. به همین دلیل مفسران در این باره دچار اختلاف شدیدی شده‌اند. یک دیدگاه، آن را در ارتباط با داستان معروف همسر اوریبا و دیدگاه دوم، مرتبط با قضاوت و داوری داود علیه السلام تفسیر می‌کند. هر یک از دو دیدگاه، به نوبه خود و به سبب چالش‌های پیش‌روی، به صورت‌های مختلفی روایت و تفسیر شده‌اند.

أ. داستان زن اوریبا: داستان زن اوریبا و چگونگی ارتباط وی با ابتلای حضرت داود علیه السلام، که بازتاب گسترده‌ای در منابع تاریخی،^{۱۹} تفسیری^{۲۰} و داستانی مسلمانان یافته، دو گونه روایت شده است؛ در روایت نخست، ارتکاب گناه کبیره و در روایت دوم، انجام گناه صغیره به حضرت داود علیه السلام نسبت داده شده است. هر دوی این روایت‌ها براساس دیدگاه امام رضا علیه السلام مردود است.

الف. روایت نخست: براساس گزارش منسوب به مفسرانی مانند ابن عباس و سدی، روزی حضرت داود علیه السلام در محراب عبادت با دیدن پرنده‌ای زیبا و طلایی رنگ، برای گرفتن آن تلاش کرد. پرنده پر کشید و بالای دیوار رفت. حضرت داود علیه السلام که در پی آن به بالای دیوار رفته بود، با دیدن زنی زیبا در خانه مجاور، شیفته او شد. هنگامی که آن زن را به دستور داود علیه السلام نزد وی آوردند، درباره شوهرش پرسید. وی از نام همسرش را اوریبا و از حضور وی در جبهه جنگ خبر داد. حضرت داود علیه السلام با نوشتن نامه به فرمانده سپاه، زمینه اعزام شوهر او به خطرناک‌ترین منطقه درگیری و کشته شدن او را فراهم ساخته و سپس آن زن را به نکاح خود درآورد. در پی این کار، خداوند دو فرشته را به شکل انسان نزد حضرت داود علیه السلام فرستاد. آنها از او خواستند تا درباره اختلاف آنان قضاوت کند. هنگامی که داود علیه السلام فردی را که به رغم داشتن نودونه میش می‌خواست تنها میش برادر خود را نیز تصاحب کند، ظالم و ستمگر خواند؛ آنها تصاحب آن زن را به رغم داشتن زنان متعدد بر داود علیه السلام خرده گرفتند. در این هنگام، حضرت داود علیه السلام متوجه اشتباه و ابتلای خود شد و به سجده افتاد و پس از چهل روز گریه کردن آمرزیده شد. در برخی گزارش‌ها، به نقل از افرادی مانند وهب ابن منبه، به جزئیات بیشتری از این داستان اشاره شده است. فرمان خداوند به داود علیه السلام برای رفتن بر سر قبر اوریبا، برای حلالیت‌طلبی از وی و توبه کردن،

وعده خداوند به آن حضرت مبنی بر آمرزش وی و جلب رضایت اوریا، با دادن بهشت به او، گریه کردن داود^{علیه السلام} به مدت سی سال، پس از توبه در بیابان‌ها و همراهی و هم‌نوایی انواع حیوانات با وی و عبادت و زهدگرایی شدید وی، پس از این حادثه از این نمونه است. حتی برخی منابع، دعاهایی را که حضرت داود^{علیه السلام} هنگام استغفار بر زبان جاری می‌ساخت، به شکل مبسوط گزارش کرده‌اند.^{۲۱}

نقد و بررسی روایت اول

این روایت، که تعدیل و بازسازی شده روایت توراتی داستان برای هماهنگ‌سازی آن با ذهنیت اسلامی است، در احادیث شیعی به شدت مورد نکوهش قرار گرفته و دروغ خوانده شده است.^{۲۲} امام علی^{علیه السلام} فرمود: اگر کسی داستانی را که قصاصان (قصه‌گویان) درباره داود^{علیه السلام} می‌گویند نقل کند، ۱۶۰ تازیانه بر او می‌زنم.^{۲۳} هرچند در روایت نخست نسبت زنا به حضرت داود^{علیه السلام} داده نشده است، ولی از سخن امام علی^{علیه السلام} برمی‌آید که قصاصان معاصر حضرت نیز همانند روایت توراتی داستان، نسبت ناروای زنا به حضرت داود^{علیه السلام} می‌داده‌اند. بر این اساس امام^{علیه السلام} ناقلان این حکایت را مستوجب دو حد می‌داند: حدی برای نسبت دادن زنا به یک مؤمن و دیگری برای هتک حرمت پیامبر خدا^{صلی الله علیه و آله و سلم}.^{۲۴} امام صادق^{علیه السلام} نیز با بیان اینکه نمی‌توان خوشنودی همه مردم را به دست آورد و جلوی زبان آنها را گرفت، داستان همسر اوریا و ارتباط داود^{علیه السلام} با وی را نمونه‌ای یاد می‌کند که به وسیله مردم ساخته و پرداخته شده است.^{۲۵}

این داستان در زمان امام رضا^{علیه السلام} نیز به عنوان تفسیری از آیات مربوط به ماجرای ابتلا و قضاوت حضرت داود^{علیه السلام} مطرح بوده؛ به گونه‌ای که در یکی از مناظرات علمی حضرت و در پاسخ به فردی به نام علی ابن جهم مورد گفت‌وگو قرار گرفته است. علی بن جهم می‌خواست با اشاره به یادکرد قضاوت حضرت داود^{علیه السلام} در قرآن و ناظر دانستن آن به داستان همسر اوریا، عصمت انبیا را با استناد به آیات قرآن دچار چالش کند. امام رضا^{علیه السلام} با شنیدن این موضوع در واکنشی نسبتاً تند و از شدت تأسف، با دست به پیشانی خود زد و استرجاع نمود. آن حضرت در ادامه، ضمن تفسیر به رأی خواندن دیدگاه ابن جهم و توصیه وی به پارسایی، از او خواست به سبب نسبت دادن سه مُنکر (شکستن نماز، فحشا و کشتن انسانی بی‌گناه) به پیامبر خدا، توبه کند.^{۲۶}

تأمل در فرازهای مختلف پاسخ امام رضا علیه السلام نشان می‌دهد که تطبیق داستان قضاوت و ابتلای حضرت داود علیه السلام با ماجرای همسر اوریا، از جهات مختلف با چالش‌های جدی تفسیری، کلامی و اخلاقی روبه‌روست. امام علیه السلام در آغاز، چنین تطبیقی را مصداقی از تفسیر به رأی قرآن خوانده و از ابن جهم می‌خواهد پارسایی کرده و از آن پرهیز کند. تفسیر به رأی همواره برخلاف موازین معتبر و پذیرفته‌شده در دانش تفسیر است. در احادیث اسلامی به شدت مورد نکوهش قرار گرفته و جایگاه عاملان آن، آتش دوزخ معرفی شده است. بررسی داستان همسر اوریا و ماجرای قضاوت حضرت داود علیه السلام نشان می‌دهد که مرتبط دانستن آن دو، هیچ مدرک و مستند معتبری ندارد و یکی از مصداق‌های بارز تفسیر به رأی است. تنها زمینه مرتبط دانستن آن دو این است که گزارش قرآن درباره دو برادری که برای رفع اختلاف به نزد حضرت داود علیه السلام آمدند، شباهت زیادی به داستان دو مرد فقیر و ثروتمندی دارد که در عهد عتیق از زبان ناتان نبی و برای تنبه داود علیه السلام نقل شده است. همین تشابه از یک سو، و ارتباط حکایت دو مرد فقیر و غنی با ماجرای همسر اوریا از سوی دیگر، سبب شده است تا برخی عالمان یهودی مسلمان شده یا مفسران آشنا به عهد عتیق، داستان همسر اوریا را با گزارش قرآن درباره قضاوت داود علیه السلام میان دو برادر نیز پیوند دهند. نکته شایان توجه این است که داستان همسر اوریا از افرادی مانند ابن عباس سدی و وهب ابن منبه روایت شده است که همگی کاملاً با منابع اهل کتاب آشنا بودند. ابن عباس، به سبب آشنایی زیاد با منابع اهل کتاب «حبر هذه الامة» (حبر ۲۷ مسلمانان) خوانده شده است. وهب ابن منبه یمانی یکی از اصلی‌ترین منابع ورود و گسترش اسرئیلیات در جامعه اسلامی بود.^{۲۸} از خود وی نقل شده که نود و دو کتاب از کتاب‌های ادیان پیشین را خوانده است.^{۲۹} بر همین اساس و نیز به سبب نسبت‌های ناروای یادشده به پیامبر الهی است که مفسران شیعه^{۳۰} و بسیاری از مفسران اهل سنت^{۳۱} با اعتقاد به عصمت انبیا از گناهان کبیره، این روایت از داستان را رد و از زوایای گوناگون مورد نقد و انتقاد قرار داده‌اند. نقدهایی که همه آنها به صورت بسیار موجز و خلاصه در کلام امام رضا علیه السلام گنجانده شده است. نمونه و توضیح بیشتر اینکه فخر رازی ضمن پلید و فاسد خواندن این حکایت، دلایل ده‌گانه‌ای را بر نادرستی آن اقامه می‌کند که همه آنها تفسیر به رأی بودن آن روایت را به اثبات می‌رساند. ضعف سند^{۳۲} و ساختگی بودن داستان، عدم دلالت آیات قرآن و احادیث صحیح بر آن،^{۳۳} برنتابیدن چنین نسبتی از سوی افراد عادی - حتی فاسق - و در نتیجه

نابخردانه بودن انتساب آن به پیامبری معصوم،^{۳۴} ناسازگاری آن با ویژگی‌های گفته‌شده برای حضرت داود^{علیه السلام} در قرآن^{۳۵} و ناسازگاری صدر و ذیل داستان از نقدهای واردشده بر آن از سوی فخر رازی است.^{۳۶} همچنین اقتضای درستی داستان این است که حضرت داود^{علیه السلام} به بی‌ایمانی خود حکم کرده باشد؛ چرا که وی با ستم خواندن تلاش برای تصاحب یک میش به رغم داشتن نود و نه میش، تعدی نسبت به حقوق یکدیگر را امر رایجی دانست که فقط مؤمنان صالح از آن پرهیز می‌کنند؛ در حالی که طبق این روایت از داستان همسر اوریا، خود حضرت داود^{علیه السلام} از تعدی به حقوق اوریا اجتناب نکرد. ناسازگاری این داستان با آیات مختلفی که بر گزینش حکیمانه و هدفمند انبیا از سوی خداوند و برتری آنان نسبت به جهانیان تصریح می‌کند (انعام: ۱۲۴؛ حج: ۷۵؛ دخان: ۳۲) دلیل دیگری بر بطلان این داستان است.^{۳۷} افزون بر این، بیان قرآن درباره داستان قضاوت داود^{علیه السلام} بسیار سربسته است و هرگز بر داستان همسر اوریا قابل تطبیق نیست. از سوی دیگر، روایت نخست درباره همسر اوریا و داود نبی^{علیه السلام}، به رغم نقل آن از سوی محدثان و مفسران بزرگ، خبر واحدی است که دلایل قطعی بر نادرستی آن وجود دارد و آن را از اعتبار می‌اندازد.^{۳۸}

ب. روایت دوم: دسته‌ای از مفسران اهل سنت با اعتقاد به جواز صدور گناه صغیره از پیامبران و با منزه دانستن آنان از گناه کبیره و اموری مانند علاقه‌مندی نسبت به زن شوهردار و زمینه‌چینی برای قتل آدم بی‌گناه، اصل داستان را به گونه‌ای پذیرفته و تلاش کرده‌اند با ارائه پرداخت معتدل‌تری، آن را ارتکاب صغیره بخوانند.^{۳۹} این گروه به نوبه خود، پرداخت‌های مختلفی از داستان ارائه کرده‌اند: ۱. برخی از آنها به پیروی از جبائی،^{۴۰} با مرتبط دانستن حادثه به زمان خواستگاری، گفته‌اند که در پی خواستگاری اوریا، آن زن قرار بود با وی ازدواج کند؛ ولی هنگامی که داود^{علیه السلام} به رغم آگاهی از این موضوع از او خواستگاری کرد، خانواده آن زن به سبب موقعیت برتر داود^{علیه السلام} دختر خود را به نکاح وی در آوردند. بر این اساس ملامت آن حضرت به سبب علاقه به این ازدواج، به رغم داشتن زنان زیاد و خواستگاری کردن از دختری بود که پیش از وی خواستگار داشت.^{۴۱} ۲. برخی دیگر گفته‌اند که داود^{علیه السلام} در پی شیفگی نسبت به همسر اوریا، از وی خواست که زن خود را طلاق دهد. در مقابل، هر زن و کنیزی را که بخواهد به ازدواج او در می‌آورد؛ اما اوریا نپذیرفت و خداوند به سبب چنین درخواستی، داود^{علیه السلام} را مورد ملامت قرار داد. بنا به نظر دیگری، چنین درخواستی در آن زمان رایج بود و اوریا از سر حجب و حیا، همسر خود را

طلاق داد و داود^ع با وی ازدواج کرد. این نوعی ترک «اولی» بود.^{۴۲} بر اساس روایت سوم، داود^ع آرزو کرد که زن اوریا به گونه شرعی همسر وی گردد و هنگامی که اوریا به صورت طبیعی در جنگ کشته شد، داود^ع، که همواره از کشته شدن سربازانش متأثر می‌شد، بدون ناراحتی از مرگ وی با همسر او ازدواج کرد. چنین چیزی دُونَ شأن انبیا و درخور نکوهش است.^{۴۳} روایت چهارمی هم وجود دارد که بر پایه آن، در زمان داود^ع اگر مردی از دنیا می‌رفت، نزدیکان وی به ازدواج با همسر او اولویت داشتند و ازدواج کس دیگری، جز در صورت اعراض اقوام، ناروا شمرده می‌شد. در پی مرگ اوریا، داود^ع از همسر وی خواستگاری، و با او ازدواج کرد. موقعیت و جایگاه حضرت، مانع از آن شد که اقوام اوریا برای ازدواج با بیوه او اقدام کنند.^{۴۴}

نقد و بررسی روایت دوم

روایت دوم مفسران نیز براساس دیدگاه امام رضا^ع مردود است؛ چراکه حضرت از یک سو، اساساً لغزش حضرت داود^ع را مربوط به قضاوت وی و کاملاً بی‌ارتباط با داستان زن اوریا دانسته است؛ در حالی که تقریرهای گوناگون مفسران از روایت دوم داستان زن اوریا، بر اساس ارتباط آن با ماجرای قضاوت حضرت داود^ع صورت گرفته است. از سوی دیگر، اصولاً داستان زن اوریا و ارتباط وی با حضرت داود^ع با هر دو روایت اسلامی آن کاملاً دروغ و بی‌پایه و اساس است.^{۴۵} توضیح بیشتر اینکه امام رضا^ع ضمن تأیید اصل ازدواج حضرت داود^ع با زن اوریا، آن را به صورتی کاملاً متفاوت روایت کرده و تصریح می‌کند که این مسئله بعدها به دلایل خاصی، دستخوش تحریف و دگرگونی شده است. اصل این داستان به روایت امام رضا^ع در ادامه مقاله بررسی خواهد خواهد شد.

توضیح بیشتر اینکه، بررسی تطبیقی روایت عهد قدیم و منابع تفسیری به خوبی نشان می‌دهد که ارتباط دادن ماجرای زن اوریا با گزارش قرآن کریم درباره ابتلای حضرت داود^ع همان گونه که بسیاری از مفسران نیز تصریح کرده‌اند، افزون بر نادرستی آن، از اسرائیلیات و اقتباسی از عهد قدیم است.^{۴۶} در حالیکه براساس روایت دوم، اصل داستان همسر اوریا و ارتباط آن با ابتلای داود^ع پذیرفته شده است. با این تفاوت که در قرائت‌های مختلف روایت دوم، تلاش شده است برای سازگار شدن داستان زن اوریا با باورها و اندیشه‌های کلامی پذیرفته‌شده درباره عصمت انبیا، بعضی از فرازهای گزارش

عهد قدیم و روایت نخست، حذف یا تعدیل شود. تعدیل داستان در روایت دوم با تقریرهای مختلف آن نیز دقیقاً برای سازگار کردن آن با ذهنیت اسلامی صورت گرفته است. حتی در موارد زیادی تلاش شده است که داستان با ذهنیت اسلامی بازسازی و صحنه‌هایی نیز به آن افزوده شود. برای نمونه، نسبت درآمیختن با زن اوریا و باردار شدن وی پیش از ازدواج با داود^{علیه السلام}، که در گزارش عهد قدیم وجود دارد، در اکثر منابع اسلامی حذف و حتی از عده نگه‌داشتن زن اوریا پیش از ازدواج با داود^{علیه السلام} یاد شده است.^{۴۷} همچنین براساس روایت کتاب مقدس، خداوند کیفر سختی را برای داود^{علیه السلام} در نظر گرفت. اما در روایت منابع اسلامی، داستان با توبه و استغفار داود^{علیه السلام} و آمرزش الهی وی به پایان می‌رسد. نپرداختن به عذاب و کیفر داود^{علیه السلام} در روایت‌های اسلامی، بیشتر به سبب ناسازگاری آن با آموزه‌های اسلامی درباره انبیاست.

تفاوت دیگر مربوط به صحنه پیش‌آمده‌ای است که داود^{علیه السلام} در پی آن متوجه لغزش خود شد. در کتاب مقدس، از آمدن دو نفر برای طرح دعوی مربوط به تصاحب یک گوسفند سخنی به میان نیامده است؛ بلکه پیامبری به نام ناتان با بیان یک حکایت و تطبیق شخصیت ثروتمند آن بر داود^{علیه السلام}، حضرت را متوجه گناه خویش می‌کند. نبود تفاوت‌های مربوط به روایت‌های مفسران در عهد قدیم و مستند نبودن آنها به دلایل و مدارکی معتبر، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه برخی محدثان، مفسران و داستان‌سرایان کوشیده‌اند روایت عهد قدیم را متناسب با ذهنیت اسلامی خویش ساخته و پردازش کنند تا هماهنگ با آموزه‌های اسلامی مورد پذیرش مسلمانان قرار گیرد.

روایت امام رضا^{علیه السلام} درباره داستان زن اوریا

به نظر می‌رسد همان گونه که امام رضا^{علیه السلام} فرمود، اصل ازدواج حضرت داود^{علیه السلام} با زن اوریا درست بوده؛ ولی بعدها به عللی دچار تحریف، افسانه‌سرایی و داستان‌پردازی شده است. امام رضا^{علیه السلام} در پاسخ ابن جهم که درباره اصل داستان همسر اوریا پرسید، فرمود: در زمان داود^{علیه السلام} اگر مردی می‌مرد یا کشته می‌شد، زن وی باید برای همیشه بدون شوهر می‌ماند؛ اما خداوند خواست که این سنت غلط برچیده شود و داود^{علیه السلام} نخستین کسی بود که موظف شد بر خلاف آن عمل کند. بر این اساس هنگامی که اوریا به صورت طبیعی در جنگ کشته شد، حضرت داود^{علیه السلام} به فرمان الهی موظف شد با زن او ازدواج کند. از آنجاکه

پذیرش چنین کاری برای مردم دشوار بود، زمینه برای این حرف و حدیث‌ها فراهم شد.^{۴۸} روایت نقل شده از امام صادق علیه السلام نیز مؤید این ادعاست. حضرت با بیان اینکه نمی‌توان خوشنودی همه مردم را به دست آورد و جلوی زبان آنان را گرفت، داستان همسر اوری و ارتباط داود علیه السلام با وی را نمونه‌ای یاد می‌کند که به وسیله مردم ساخته و پرداخته شده است.^{۴۹}

در واقع این ازدواج هم شبیه ازدواج پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با زینب، دختر جحش بر اساس فرمان و مصلحت الاهی و با هدف برچیدن یک سنت غلط بود. توضیح اینکه در فرهنگ عرب پیش از اسلام، پسرخوانده، حکم فرزند حقیقی را داشت؛ از این رو، از پدرخوانده‌اش ارث می‌برد. همسرش، عروس او تلقی می‌شد و پدرخوانده حق نداشت حتی پس از طلاق نیز با وی ازدواج کند. این سنت، جاهلانه بود و با ظهور اسلام باید شکسته می‌شد. اما به سبب ریشه‌دار بودن، نقض و نادیده گرفتن آن به راحتی و با یک دستور مورد پذیرش مردم قرار نمی‌گرفت. حتی خود پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از مقاومت مردم در برابر حکم الاهی و سوء استفاده منافقین هراسناک بود. به همین سبب مقرر شد این سنت جاهلی به وسیله خود پیامبر صلی الله علیه و آله و در ارتباط با پسر خوانده خود آن حضرت، شکسته شود تا راحت تر مورد پذیرش مردم قرار گیرد. بر این اساس پیش از آنکه زید، همسرش زینب را طلاق دهد، به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شد که زید، همسرش را طلاق خواهد داد. شما باید پس از طلاق با وی ازدواج کنید. (احزاب: ۳۹-۳۶) اما همین موضوع، مایه داستان‌پردازی و افسانه‌سرایی شد. بر اساس این افسانه پوشالین که در عصر حاضر نیز دشمنان اسلام آن را یکی از نقاط ضعف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌شمارند.^{۵۰}

۲. لغزش در قضاوت: در مقابل دیدگاه نخست، که ابتلای داود علیه السلام و ماجرای قضاوت وی را مربوط به داستان زن اوری می‌داند، مفسران شیعه، هماهنگ با ظاهر و سیاق آیات و با توجه به ناسازگاری دیدگاه اول با عصمت انبیا، ابتلای حضرت داود علیه السلام را مربوط به قضاوت و داوری وی و نه ماجرای زن اوری دانسته‌اند؛ زیرا حضرت بدون اینکه بین‌های از مدعی طلب کرده و نظر طرف مقابل را بپرسد، حکم خود را صادر کرد.^{۵۱} این دیدگاه، از امام رضا علیه السلام گزارش شده است. حضرت در پاسخ ابن جهم درباره چستی لغزش داود علیه السلام و ابتلای یادشده برای وی در قرآن فرمود: داود علیه السلام گمان می‌کرد خداوند کسی را داناستر از او نیافریده است. برای همین، خداوند دو فرشته را به عنوان دو طرف دعوا نزد او فرستاد و

حضرت داود علیه السلام بدون اینکه از مدعی، بینه‌ای بخواهد و یا نظر طرف مقابل را در این باره جویا شود، چنان درخواستی را ظالمانه خواند. بنابراین لغزش داود علیه السلام مربوط به این داوری و قضاوت بود و آیه بعدی، این مسئله را تأیید می‌کند. در آیه بعد، خداوند به حضرت داود علیه السلام سفارش می‌کند براساس حق داوری کند؛ چرا که وی، خلیفه و جانشین خدا در روی زمین است (ص: ۲۶).^{۵۲}

شماری از مفسران اهل سنت، مانند فخر رازی هم این دیدگاه را به عنوان تفسیری قابل قبول یاد کرده‌اند.^{۵۳} تلاش مفسران برای توجیه این دیدگاه با تقریرهای مختلف نشان می‌دهد ایده عصمت انبیا و نیز فصل الخطاب و حکمت خدادادی داود علیه السلام و ناسازگاری آنها با خطای در قضاوت، این تفسیر را هم به چالش کشانده است.^{۵۴} بر همین اساس طوسی و طبرسی، قضاوت داود علیه السلام را مشروط دانسته و گفته‌اند که حضرت گفت: اگر برادر تو چنین درخواستی کرده باشد، درخواست وی ظالمانه است.^{۵۵} علامه طباطبائی که قضاوت داود علیه السلام را مربوط به عالم تمثل می‌داند، با فرض اینکه طرفین دعوا، انسان بوده و طرح شکایت در عالم مادی و محسوس روی داده باشد، قضاوت حضرت را مشروط دانسته است.^{۵۶}

برخی مفسران گفته‌اند با سخن شاکی برای حضرت داود علیه السلام، علم به ستمگری طرف مقابل حاصل شد و حضرت براساس علم، داوری کرد. بنابراین وی فقط یکی از مستحبات قضاوت را رعایت نکرده و خطایش مصداق ترک اولی است.^{۵۷}

برخی دیگر گفته‌اند داوری یاد شده، یک قضاوت رسمی و واقعی نبوده است؛ به این معنا که حضرت داود علیه السلام نمی‌خواست مالی را از یکی گرفته و به دیگری بدهد؛ بلکه فقط یک گفت‌وگو بین دو طرف شده بود. یکی گفته بود: آن یک گوسفند را هم به من بده و دیگری گفته بود نمی‌دهم. بعد هم به نزد داود علیه السلام آمده و گفت‌وگوی خود را نقل کردند و حضرت داود علیه السلام گفت: چنین درخواستی، ظالمانه است. البته بهتر بود در این مورد هم شتاب نمی‌کرد.^{۵۸}

به اعتقاد علامه طباطبائی، همان گونه که بیشتر مفسران نیز گفته‌اند، دو طرف دعوا، فرشته بوده و در شکل دو مرد ظاهر شده‌اند. وی قرائنی چون ورود غیر عادی آن دو، هراس داود علیه السلام از آنها و پی بردن وی به اینکه صحنه مزبور، آزمون الاهی، و نه یک حادثه عادی است، فرشته بودن آنان را تأیید می‌کند. وی بر این اساس نتیجه می‌گیرد که طرح شکایت و نیز داوری حضرت داود علیه السلام در ظرف تمثل و عالم مکاشفه روی داده است تا

حضرت بر اساس تربیت الهی، برای جانشینی خداوند و قضاوت میان مردم، آمادگی پیدا کند. از آنجاکه در ظرف تمثیل، مانند عالم رویا هیچ تکلیفی وجود ندارد، خطا و استغفار داود علیه السلام نیز، همانند خطا و استغفار حضرت آدم علیه السلام در ارتباط با میوه ممنوعه بوده و گناه نیست.^{۵۹} اما همان گونه که برخی مفسران نیز گفته‌اند، ظاهر آیات نشان می‌دهد که طرح دعوا و داوری داود علیه السلام در عالم عینی و خارجی روی داده است و تفسیر آن باید - افزون بر عصمت انبیا - با ظاهر آیات نیز سازگاری داشته باشد.^{۶۰}

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه برخی عالمان مسلمان شده یهودی و مفسران آشنا به منابع اهل کتاب، به سبب وجود برخی شباهت‌ها، ماجرای نقل شده زن اوریا و داود نبی علیه السلام در عهد عتیق را با برخی تعدیل‌ها بر ماجرای ابتلای حضرت داود علیه السلام که در قرآن آمده است، تطبیق کرده‌اند. موضوع مورد دعوی دو برادر در ماجرای ابتلای حضرت داود علیه السلام از برخی جهات به حکایت تمثیلی ناتان نبی در داستان زن اوریا شباهت دارد و همین شباهت، زمینه‌ساز تطبیق مزبور شده است. امام رضا علیه السلام ابتلای داود علیه السلام را مربوط به قضاوت حضرت و کاملاً بی‌ارتباط به ماجرای موسوم به داستان زن اوریا دانسته است. داستان زن اوریا، ایده عصمت انبیا را زیر سؤال می‌برد؛ اما براساس روایتی که امام رضا علیه السلام از ماجرای زن اوریا به دست داده است، دیگر اشکالی متوجه عصمت انبیا نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدحسین ذهبی، *الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث*، ص ۲۳ - ۲۲.
۲. محمدحسین ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۸ - ۱۷۵؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۶۹ - ۶۸ و ۷۷؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۱۳۴ - ۱۳۳.
۳. محمدحسین ذهبی، همان، ذهبی، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۵.
۴. سیدحسین ذهبی، *الاسرائیلیات*، ص ۹۰ - ۸۹؛ عبدالرزاق صنعانی، *المصنف*، ج ۳، ص ۲۱۹؛ شمس‌الدین ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۲، ص ۴۴۸ - ۴۴۷؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۲، ص ۴۸۵ و ج ۴، ص ۱۹.
۵. محمدحسین ذهبی، همان، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۵.
۶. عهد عتیق دارای دو نسخه قدیمی، یکی به زبان عبری و دیگری یونانی است. نسخه یونانی که ترجمه شده نسخه عبری است به نسخه «سبعینیه» معروف و مهم ترین تفاوت آن با متن عبری در هفت کتاب طوبیت، یهودیت، حکمت سلیمان، حکمت یشوع بن سلیمان، باروک، کتاب اول و دوم مکابیان است. به رغم وجود این کتاب‌ها در نسخه سبعینیه، متن عبری آنها در دست نیست. همچنین برخی از کتاب‌ها در نسخه سبعینیه نسبت به متن عبری، اضافاتی دارند. (یوسف صموئیل، *المدخل الی العهد القديم*، ص ۶۰ - ۶۱؛ توماس میشل، *کلام مسیحی*، ص ۲۴ - ۲۵)
۷. کتاب مقدس، دوم سموئیل ۱: ۱۰؛ ۱۹: ۵؛ ۶: ۲۵؛ ۸: ۱ - ۱۵: ۲۲؛ ۱: ۵۱؛ ۲۳: ۱؛ اول تواریخ ۱: ۱۹ - ۱۹: ۱۱ و باب ۱۱.
۸. کتاب مقدس، دوم سموئیل، ۵: ۱ - ۵: ۵؛ ۸: ۱۳؛ اول تواریخ، ۱۱: ۱ - ۹: ۱؛ اول پادشاهان، ۲: ۱۰؛ مستر هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، ص ۳۶۹ - ۳۶۸ «داود».
۹. ر.ک: یوسف صموئیل، *المدخل الی العهد القديم*، ص ۲۶ و ۳۲؛ توماس میشل، همان، ص ۲۳؛ حسین توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ص ۹۷.
۱۰. کتاب مقدس، دوم سموئیل ۲: ۱؛ ۵: ۱۷ - ۱۹ و ۲۳؛ ۷: ۴ - ۱۶؛ ۲۳: ۲؛ اول تواریخ ۱۷: ۱ - ۱۵؛ *قاموس کتاب مقدس*، ص ۳۶۸ - ۳۷۰ «داود».
۱۱. کتاب مقدس، دوم سموئیل ۱: ۱۲؛ ۱۴؛ ۲۴: ۱۱ - ۱۴؛ مستر هاکس، همان، ص ۴۸۹ - ۴۹۰ «سموئیل» و ص ۸۶۴ «ناتان».
۱۲. کتاب مقدس، اول سموئیل ۲: ۱ - ۳ و ۱۰ - ۱۵؛ ۲۵: ۱ - ۳۵؛ دوم سموئیل ۶: ۵ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰ - ۲۲.
۱۳. همان، اول سموئیل ۲۵: ۳۹ - ۴۴؛ دوم سموئیل ۳: ۲ - ۵ و ۵: ۱۳ و ۱۲: ۲۶ - ۲۷؛ مستر هاکس، همان، ص ۳۷۰ «داود».
۱۴. کتاب مقدس، دوم سموئیل ۱: ۱۱ - ۵ و ۱۴؛ ۲۷: ۱۲؛ ۱: ۱۲ - ۱۲.
۱۵. کتاب مقدس، دوم سموئیل ۱۲: ۹ - ۱۸ و ۱۳: ۱ - ۳۸.
۱۶. دوم سموئیل، باب‌های ۱۳ و ۱۵ الی ۱۸.
۱۷. ر.ک. حسین توفیقی، همان، ص ۹۷ - ۱۰۲.
۱۸. محمد بن جریر طبری، *جامع البیان*، مج ۱۲، ج ۲۳، ص ۲۰؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۷ - ۸، ص ۷۳۲؛ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، *کشف الاسرار*، ج ۸، ص ۳۳۳.

۱۹. احمدبن یعقوب یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ محمدبن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۵؛ علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۵۲ - ۵۴.
۲۰. ر.ک: عبدالله محمود شحاته، *تفسیر مقاتل*، ج ۳، ص ۱۱۵ - ۱۱۶؛ محمد بن جریر طبری، *جامع البیان*، مج ۱۲، ج ۲۳، ص ۱۷۴؛ علی ابن ابراهیم قمی، *تفسیر قمی*، ج ۲، ص ۲۲۹ - ۲۳۳.
۲۱. عبدالله محمود شحاته، همان، ج ۳، ص ۱۱۵ - ۱۱۶؛ محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، مج ۱۲، ج ۲۳، ص ۱۷۴؛ علی ابن ابراهیم قمی، همان، ج ۲، ص ۲۲۹ - ۲۳۳.
۲۲. محمود بن عمر زمخشری، *الکشاف*، ج ۳، ص ۳۶۶؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۵؛ *تفسیر قرطبی*، ج ۱۵، ص ۱۱۹.
۲۳. محمود بن عمر زمخشری، همان، ج ۳، ص ۳۶۶؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۵.
۲۴. محمدبن حسن طوسی، *التیان*، ج ۸، ص ۵۵۵؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۵.
۲۵. شیخ صدوق، *الامالی*، ص ۱۶۴.
۲۶. همان، ص ۱۵۲؛ محمدبن علی بن بابویه قمی، *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، ص ۱۷۱ - ۱۷۲؛ ابن جمعه عروسی حویزی، *نورالقلین*، ج ۴، ص ۴۴۶.
۲۷. جبر، مفرد آخبار و به معنای عالم یهودی است. خلیل بن احمد فراهیدی، *ترتیب العین*، ص ۱۶۰؛ زبیدی الحنفی، *تاج العروس*، ج ۶، ص ۲۲۹؛ واژه های دخیل در قرآن، ص ۱۰۶. این واژه در فارسی به کاهن و خاخام ترجمه شده است. مسترهاکس، همان، ص ۷۶۰؛ علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، ج ۶، ص ۸۱۴۵.
۲۸. شمس الدین ذهبی، همان، ج ۴، ص ۵۴۵؛ حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۲۶.
۲۹. ابن سعد، *طبقات الکبری*، ج ۵، ص ۵۴۳.
۳۰. محمدبن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۴-۵۵۵؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۴ - ۳۵۵.
۳۱. محمود بن عمر زمخشری، همان، ج ۳، ص ۳۶۶؛ آلوسی، *روح المعانی*، ج ۲۳، ص ۲۸۵.
۳۲. ابوجعفر النحاس، *معانی القرآن*، ج ۶، ص ۱۰۰ - ۱۰۱؛ *تفسیر قرطبی*، ج ۱۵، ص ۱۱۶.
۳۳. محمدبن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۴ - ۵۵۵؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۴-۳۵۵.
۳۴. محمود بن عمر زمخشری، همان، ج ۳، ص ۳۶۶؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۴ - ۳۵۵.
۳۵. محمدبن عمر فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۲۷، ص ۱۸۹ - ۱۹۲.
۳۶. همان، ج ۲۷، ص ۱۸۹ - ۱۹۲.
۳۷. محمدبن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۴ - ۵۵۵؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۵.
۳۸. محمدبن عمر فخر رازی، همان، ج ۲۷، ص ۱۸۹ - ۱۹۲.
۳۹. محمدبن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۴؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۳ - ۳۵۴؛ محمدبن عمر فخر رازی، همان، ج ۲۷، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
۴۰. ر.ک: محمد بن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۴؛ فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۳ - ۳۵۴.
۴۱. *تفسیر قرطبی*، ج ۱۵، ص ۱۱۶؛ *تفسیر ملا صدرا*، ج ۳، ص ۱۲۰.

۴۲. تفسیر ملا صدرا، ج ۳، ص ۱۲۰؛ التحریر و التنویر، ج ۲۴، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.
۴۳. کشف الاسرار، ج ۸، ص ۳۳۵ - ۳۳۶؛ زادالمسیر، ج ۷، ص ۱۱۶ - ۱۱۷.
۴۴. ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، همان، ج ۸، ص ۳۵۴.
۴۵. شیخ صدوق، همان، ص ۱۵۲؛ محمد بن علی بن بابویه قمی، همان، ج ۲، ص ۱۷۱ - ۱۷۲؛ مسند الامام الرضاؑ، ج ۲، ص ۹۴.
۴۶. تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۳۴؛ التحریر و التنویر، ج ۲۴، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.
۴۷. همان، ج ۴، ص ۳۴.
۴۸. شیخ صدوق، الامالی، ص ۱۵۲؛ مسند الامام الرضا، ج ۲، ص ۹۴؛ نورالتقلین، ج ۴، ص ۴۴۶.
۴۹. شیخ صدوق، همان، ص ۱۶۴.
۵۰. همان، ص ۱۵۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۱ - ص ۷۲ - ۷۵.
۵۱. محمد بن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۳؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص ۲۵۹.
۵۲. امالی صدوق، ص ۱۵۲؛ بحار الأنوار، ج ۱۱ - ص ۷۲ - ۷۵.
۵۳. محمد بن عمر فخر رازی، همان، ج ۲۷، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.
۵۴. محمد بن حسن طوسی، همان، ج ۸، ص ۵۵۳؛ سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
۵۵. همان، ج ۸، ص ۵۵۳.
۵۶. سید محمد حسین طباطبائی، همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
۵۷. محمد بن عمر فخر رازی، همان، ج ۲۷، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛ ناصر مکارم شیرازی، همان، ج ۱۹، ص ۲۵۹.
۵۸. محمد تقی مصباح، راه و راهنما شناسی، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.
۵۹. سید محمد حسین طباطبائی، همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
۶۰. ناصر مکارم شیرازی، همان، ج ۱۹، ص ۲۵۹.

منابع

- ابن حجر، *مقدمه فتح الباری*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- ابن سعد، *طبقات الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، چ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ابن عاشورا، تفسیر التحریر والتنویر، دوم، تونس، الدارالتونسیه للنشر، بی تا.
- ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش مرعشلی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۹ق.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش محمد حسین عرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۴ش.
- جوزی، جمال‌الدین، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، چ چهارم، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه اهل‌البيت، ۱۴۱۲ق.
- حویزی، ابن جمعه عروسی حویزی، *تفسیر نورالتقلین*، به کوشش رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳ش.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، موسسه لغت نامه دهخدا ودانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
- ذهبی، سیدحسین، *الاسریلیات فی التفسیر والحديث*، چ دوم، بیروت، دارنعمه، ۱۴۰۵ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، چ نهم، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق.
- زبیدی الحنفی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، چ دوم، قم، بلاغت، ۱۴۱۵ق.
- شحاته، عبدالله محمود، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۳ق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد سیدگیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- صدرالمتالهین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.
- صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، سوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۵ش.
- صموئیل، یوسف، *المدخل الی العهد القدیم*، قاهره، دارالثقافه، ۱۹۹۳م.
- صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب رحمن اعظمی، بی جا، المجلس العلمی، بی تا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۳ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش عبد المجید سلفی، چ دوم، بی جا، بی تا، ۱۴۰۵ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰ق.
- ____، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.

- عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا^ع، مشهد، کنگره بین المللی امام رضا^ع، ۱۴۰۶ق.
- غیاث الدین، حبیب السیر، تهران، خیام، بی تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، به کوشش محمد حسن بکایی، قم، اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- قرطبی، تفسیر قرطبی، تحقیق و تصحیح احمد عبد العظیم البردونی، بیروت، دار احیا التراث العربی، بی تا.
- قمی، علی ابن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، به کوشش موسوی جزایری، لبنان، دارالسرور، 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.
- کلباسی اشتری، حسین، مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس، چ دوم، بی جا، فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- محمد بن علی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا^ع، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- محمد تقی مصباح یزدی، راه و راهنما شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، ۱۳۷۶.
- مسترهاکس، تاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ش.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- مقدسی مطهر بن طاهر، البد و التاریخ، مکتبه الثقافه الدینییه، بی جا، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، تفسیر نمونه، چ دوازدهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ش.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی اکبر حکمت، چ چهارم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱ش.
- میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۱ش.
- النحاس، ابوجعفر، معانی القرآن، به کوشش الصابونی، عربستان، جامعه ام القرى، ۱۴۰۹ق.
- نیشابوری، محمد بن عبدالله الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب، تاریخ یعقوبی، چ ششم، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۵ق.

زردشتی‌گری؛ توحیدی یا ثنوی؟

سیداکبر حسینی قلمه بهمن*

چکیده

آیین زردشت، در طول تاریخ با فرازونشیب‌های فراوانی رو به رو شده و در این مسیر، تجربیات گوناگونی را از سر گذرانده است. این آیین، ابهامات فراوانی را با خود به همراه دارد؛ از زمان و مکان تولد زردشت؛ به عنوان بنیان‌گذار این دین گرفته، تا توحیدی یا شرک‌آمیز بودن آن. در این نوشتار، تلاش بر این است تا به گوشه‌ای از این ابهامات پاسخ داده شود. این مقاله به بررسی جایگاه آیین زردشت و توحیدی یا ثنوی بودن آن می‌پردازد. حاصل این مقاله این است که این آیین، نخست توحیدی بوده است؛ اما به مرور به سمت‌وسوی ثنویت سوق یافته است. ولی اکنون نیز رگه‌های توحیدی را در آن می‌توان یافت. البته لازم به یادآوری است که بحث از حقیقت‌غایی در این دین، موضوع محوری این مقاله است.

کلید واژه‌ها: زردشتی، اوستا، اهورا مزدا، اهریمن، سپنتا مینو، زروان.

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

دریافت: ۸۹/۵/۲۳ - پذیرش: ۸۹/۷/۳

آیین زردشت^۱

مقدمه

بی تردید در میان موضوعات مختلفی که در ادیان و آیین‌های گوناگون مطرح هستند، موضوع حقیقت‌غایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آیا آیین زردشت نسبت به حقیقت‌غایی، دارای نگاهی الحادی است یا خداباورانه؟ اگر خداباورانه است، این خداباوری، یکتاپرستانه است یا شرک‌آمیز؟ همچنین اگر یکتاپرستی بر این آیین حاکم است، آیا آیین مورد نظر، اعتقاد به خدایی شخص‌وار دارد یا غیر متشخص؟ به هر حال نظری‌اجمالی به الاهیات آیین زردشت خواهیم داشت و پرسش‌های مذکور را با تمرکز بر این آیین به بررسی خواهیم نشست. در آغاز لازم به یادآوری است که قرآن کریم، آیین زردشت را با عنوان مجوسی خوانده و آن را در ذیل ادیان اهل کتاب ذکر می‌کند (حج: ۱۷). این بیان حاکی از آن است که این آیین، الهی و توحیدی به شمار می‌آید. البته بیان تفصیلی دیدگاه‌ها در این زمینه، نیازمند بررسی دقیق‌تر است که در ادامه خواهد آمد. در این زمینه، در حد امکان به متون مقدس آیین زردشت استناد کرده و در ادامه، برداشت‌های زردشت‌شناسان ضمیمه می‌شود.

نخست به صورت مقدمه و برای آشنایی‌اجمالی با برخی مفاهیم کلیدی در این نوشتار، به واژه‌شناسی نام آیین زردشت می‌پردازیم.

واژه‌شناسی

زارتشت، زارهشت، زاردشت، زارهوشت، زردهشت، زارتشت، زرتهشت، زره تشت، زره‌دست، زره‌هشت، نام‌های مختلفی است که به این آیین داده شده است؛ در این میان، نام زرتشت، که نام بنیان‌گذار این آیین است، از همه مشهورتر است.^۲ مَزْدَ یَسَنی؛^۳ پرستنده مزدا، اهورامزدا یا اورمزدا نام‌هایی است که معمولاً به این آیین اطلاق می‌شود. البته در بخش‌های کهن /وستا، دین زردشتی «مزدیسنه» خوانده شده است.^۴ زردشت در گات‌ها، خود را زَرْتَشْتَرَ می‌نامد که گاه اسم خانواده وی، که «سپیتمه» (به معنای سپیدنژاد) است نیز، بدان افزوده می‌شود.^۵ ریشه زردشت از زرت هوشتر^۶ و زرد اشتر است. معنای اولیه «زرد» رنگ زرد است؛ اما در کنار این معنا، «پیر» و همچنین «خشمگین» هم آمده است. شتر نیز همان حیوان معروفی است که امروزه در زبان فارسی با همین نام شناخته می‌شود.

بدین ترتیب زردشت یعنی دارنده شتر زرد یا شتر پیر و یا شتر خشمگین.^۷ البته در زبان یونانی، زردشت به «پرستنده ستاره» ترجمه شده است که چندان مورد پذیرش نیست. پیروان این دین، در نقاط مختلف دنیا پراکنده‌اند. بیشتر آنان در ایران و هندوستان زندگی می‌کنند. متدینان به آیین زردشت، گاهی - به ویژه در سرزمین هند - پارسایان خوانده می‌شوند. البته برخی هم این عده را گبر (کافر) و مجوس نامیده‌اند.^۸ ریشه آن به همان مَغو و مَغ^۹ در بیان اوستا بر می‌گردد که به معنای «روحانی» و «خادم»^{۱۰} است. بر این اساس مجوس، مگوش، ماگوس، مغو، مغ نام‌های گوناگونی است که بر این عده اطلاق می‌شود.

هم‌ریشه‌بودن آیین هندو و زردشتی‌گری

آریاییان پس از مهاجرت از سرزمین‌های شمالی، به دو دسته و شاخه مهم در آسیا تقسیم شدند:^{۱۱} گروهی به سرزمین هند رفته و در آنجا با بهره‌گیری از سابقه فرهنگی خود، آیین هندو را بنیان نهادند. گروه دیگر به ایران آمدند و زردشتی‌گری را رواج دادند. اکنون اعتقاد بر این است که زردشتی‌گری با آیین ودایی، دارای ریشه و سرچشمه واحدی هستند. بر این مطلب، شواهدی همچون اصطلاحات مشترک، عقاید مشابه و معارف هم‌خوان را می‌آورند.^{۱۲}

بنیان‌گذار آیین زردشت

بنیان‌گذار آیین زردشتی - همان‌گونه که گفته شد - «زردشت سپیتمان» است. درباره زمان و مکان تولد وی، اتفاق نظری وجود ندارد و به نوعی به نامشخص بودن آنها تصریح می‌شود: «اینک رسیدیم به سر زمان زردشت، یکی از مسائل بسیار مشکل. در این خصوص، روایات به اندازه‌ای مختلف است که ابدأ صلح و سازشی میان آنها نمی‌توان داد.»^{۱۳} یونانی‌ها زمان تولد زردشت را بسیار بالا برده‌اند. برای مثال، خسانتوس، بنا به نقلی وی را به ۶۰۰۰ سال پیش از لشگرکشی خشایارشا بر ضد یونانیان می‌داند. البته به نقل دیگر، ۶۰۰ سال پیش از این واقعه معرفی می‌کند. بنابراین اگر ۶۰۰ قبل از تهاجم خشایارشا به یونان را ملاک قرار دهیم، تولد زردشت ۱۰۸۰ پیش از میلاد خواهد بود. طبق نقلی که از شاگردان افلاطون وجود دارد، وی شش هزار و صد سال پیش از میلاد

می‌زیسته است. عده‌ای دیگر، ۲۳۰۰ و برخی دیگر، ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد را زمان تولد زردشت گفته‌اند. به هر حال، زمان تولد زردشت، یکی از ابهامات این آیین به شمار می‌آید؛ اما مشهورترین نقل در تاریخ تولد زردشت که بیشتر توسط مورخان مسلمان و یا متون دینی مورد تأیید قرار گرفته است، ۶۶۰ سال پیش از میلاد است.^{۱۴} از میان اقوال و آرا در این عرصه، ضیاءالدین ترابی در کتاب *زردشت و گاه‌شماری ایرانی*، می‌کوشد تولد زردشت را به ۵۰۷ سال پیش از میلاد نسبت دهد.^{۱۵}

همچنین در مورد مکان تولد زردشت اختلافاتی وجود دارد. عده‌ای محل تولد زردشت را مکانی به نام *ایران‌ویج* معرفی می‌کنند که در سرزمین‌های دور شمالی در حوالی قزاقستان کنونی است.^{۱۶} در مقابل، اغلب محققان مسلمان و روایت‌های سنتی زردشتی، محل تولد زردشت را آذربایجان می‌دانند.^{۱۷} گروهی نیز، مشرق ایران را محل تولد زردشت خوانده‌اند. این قول چندان مورد توجه واقع نشده است؛ زیرا اقامت وی در شرق ایران پس از مهاجرت، دلیلی است بر اینکه محل تولد ایشان مکانی غیر از آنجاست.^{۱۸}

اسطوره‌هایی در مورد چگونگی تولد زردشت وجود دارد. از آن جمله در کتاب دینکرد^{۱۹} چنین آمده است: «برای تولد زردشت سه عنصر لازم است: فرَوهر (فره ایزدی)،^{۲۰} روان و تن. وقتی خداوند خواست زردشت را برای هدایت مردم بفرستد، فروهر و فره ایزدی را در آسمان ششم خلق کرد. سپس آن را به خورشید داد، و این فره از آنجا به ماه و از ماه به ستارگان منتقل گردید تا در آنجا پرورده شده، آماده شود. در ادامه فره، از ستارگان به آتشکده خانواده‌ای به نام فراهیم فرود آمد و آتش آنان جاودان گردید. فره، از آتش به‌رحم زن فراهیم وارد گردید و با تولد دخترشان دغدو (دوشنده گاو) در وجود او قرار گرفت. به دلیل وجود این فره ایزدی، این دختر شب هنگام می‌درخشید. وقتی که دغدو پانزده ساله بود، اهریمنان و شیاطین به فراهیم گفتند که دخترت با جادوگران در ارتباط است و نور او از جادوی آنهاست. با دسیسه اهریمنان، دغدو از طائفه خود رانده شد. رئیس قبیله سپیدندان (سپیدندان) او را با آغوش باز می‌پذیرد و او را به عقد پسرش پوروشسب (دارنده اسب پیر) درمی‌آورد. حاصل این ازدواج، زردشت می‌شود. به هنگام تولد او، دو موجود الهی و دو خرد مقدس، به نام وهمنه (بهمن) و آشه‌وهشتَه (اردبیهشت) مأمور می‌شوند که فره‌وشی (روان، روح) زردشت را که در عالم ورای خاک

بوده، به عالم خاک آورند. آن دو، شاخه‌ای از گیاه هومه را گرفته و روان را در آن گذاشته و به عالم خاک آورده و درون لانه دو کبوتر می‌گذارند. ماری کبوتران را می‌بلعد. چوب گیاه هومه آن مار را می‌زند و کبوتران را از شکم مار بیرون می‌آورد. آن دو خدا، چوب و روان را نزد مادر زردشت می‌آورند؛ اما در پیدایش تن زردشت، دو خرد مقدس دیگر به نام‌های هُروَتات (خرداد) و امرتات (امرداد) فعال بودند. آنان از ترکیب آب و گیاه، تن زردشت را ایجاد کردند و عصاره آب و گیاه را ساخته به ابرها فرستادند و ابرها آن را بر زمین می‌باراند و بدین ترتیب، در گیاهان وارد می‌شود. پرورشسب و دغدوا شش گاو داشتند که از آن گیاهان می‌خورند. آنها شیر گاو را دوشیده و با گیاه سومه که روان زردشت در آن بود، مخلوط کرده و می‌خورند و بدین وسیله فره ایزدی، روان و تن زردشت تشکیل شده و او به دنیا می‌آید.

بنا بر آنچه که مشهور است، زردشت از سال ۶۶۰ ق.م تا سال ۵۸۳ ق.م، یعنی ۷۷ سال زندگی کرد.^{۲۱} از هفت سالگی تا پانزده سالگی شاگرد حکیمی بود. در ۱۵ سالگی، پس از خروج از دوران کودکی، در جنگ به عنوان سرباز شرکت می‌کند. کشته شدن عده‌ای و بهره‌مندی عده‌ای دیگری که دور از میدان جنگ‌اند، بر او سنگین می‌آید. بدین سبب، دست از جنگ کشیده و به مداوای مجروحان می‌پردازد. در میدان جنگ، به شکلی دیگرگونه دوران را سپری می‌کند. پس از جنگ، وی بیشتر اوقات در حال تفکر بود. خانواده‌اش برای بهبود اوضاع وی، همسری برایش انتخاب کردند. در ادامه راه، وی هنوز مشکلش را حل نشده می‌دید؛ از این رو، از خانواده جدا شده و درحالی که بیست سال داشت، در دامنه کوه سبلان گوشه‌گیری را انتخاب کرد و به ریاضت پرداخت.^{۲۲} قسم یاد کرد که دست از طلب بر ندارد تا راه نجات از دردها را بیابد. در دوران ریاضت، غذای او نباتات بوده است. در ۳۰ سالگی^{۲۳} پس از ۱۰ سال ریاضت، برای او مکاشفه‌ای صورت می‌گیرد. اهورامزدا به او وحی کرد که در روز نخستین، که مردمان را خلق نکرده بودم، فروهر نیاکان، آسمان را بر دوش خود حمل می‌کردند و تحمل آن را نداشتند. اما فروهر تو به تنهایی، نیمی از آسمان را حمل می‌کرد. من تو را از همه فرشتگان و دستیاران خود بهتر آفریده و گرمی داشته‌ام. بدین ترتیب به نبوت مبعوث شد.^{۲۴}

وی پس از این مکاشفه، مردم را به سوی اهورامزدا خواند. دعوت او جهانی بوده و به منطقه و مردم خاصی اختصاص نداشت. او چنین دعا می‌کند: «ای مزدا! تو با گفتار خود و با زبان خود ما را آگاه نما، از آنچه هر دو گروه را با آن خواهی بخشید... و از آن فرمانی که برای فرزندانگ است تا من همه مردمان را به گرویدن به تو فراخوانم».^{۲۵}

او از ۳۲ تا ۴۲ سالگی مردم را به پرستش اهورامزدا خواند. در مدت ده سال، فقط پسرعمویش به او ایمان آورد. او در خلال این ده سال، هفت ملاقات دیگر با اهورامزدا دارد. در این مدت، با شهرنشینان طبیعت پرست و کوچ نشینان سر و کار داشته است. در این مدت، مخالفان او کم‌کم قدرت یافتند و انجمنی تشکیل داده و او را از غرب ایران به شرق تبعید کردند. این تبعید و نامرادی و روی نیاوردن مردم، بر او سخت آمد تا جایی که روز زمستانی وقتی که او را در خانه‌ای راه ندادند و حتی دو اسب وی از سرما می‌لرزیدند، لب به شکایت گشود که ای اهورا، تو شرط رفیقی را به جای نیاوردی.

من باید به کدامین سرزمین بگریزم؟ و چگونه باید تو را ای اهورامزدا راضی نمایم؟ من توفیق نیافته‌ام! معدودی چهارپایان به من تعلق دارند! افراد قلیلی هم در اطراف من هستند! من پیش تو گریه می‌کنم. تو ای اهورا این منظره را تماشا کن و همان‌گونه که یک دوست از دوست دیگر حمایت می‌کند تو هم مرا پشتیبانی نمای!^{۲۶}

او حتی در تحقق وعده‌های الهی تردید کرد که:

من این را از تو می‌پرسم: به من واقعاً بگو ای اهورا که آیا من حقیقتاً وعده‌ای را که داده‌شده به دست خواهم آورد؟ حتی همان ده مادیان با یک اسب نر و یک شتری را که به من قول داده شده بود وای مزدا، همچنین از ناحیه تو هدیه اتی رفاه و جاودانگی را؟^{۲۷} در نهایت او به خدا توکل و اعتماد دارد که: «من ایمان دارم که تو خودت این کار را برای من خواهی کرد».^{۲۸}

وقتی که شرایط بر او دشوار آمد، نزد حاکمی به نام گشتاسب رفت. گشتاسب به او گفت که در صورت غلبه بر کاهنان به تو ایمان می‌آورم. او بر کاهنان غالب شد. حاکم، وزیر، و فرزندان او، و آرام آرام مردم به او ایمان آوردند و زمان نامرادی او به پایان رسید. می‌توان گفت: از ۴۲ سالگی تا ۵۷ سالگی دوران اوج آیین اوست. در حدود ۵۷ سالگی، وارد جنگ‌های مذهبی شد و با ارائه تصویری جنگ طلب از آیین زردشت، از سلاح آیین در جنگ‌ها، به سود حاکمان بهره برد. او حتی عنوان می‌کرد، باید با تبرزین دشمنان را از

پای درآورد. او در آن جنگ حامی دولت مرکزی بوده است. مرگ زردشت در اوستا ذکر نشده است؛ اما در متون غیر دینی زردشتی، این موضوع مورد توجه قرار گرفته و نقل شده است که مرگ او در زمان حمله تورانیان و احتمالاً هنگام قتل و غارت شهر بلخ و زمانی که وی هفتاد و هفت ساله بود، روی داده است.^{۲۹}

کتاب مقدس آیین زردشت

کتاب مقدس زردشت «اوستا» نام دارد که به معنای نزدیک به معرفت، آگاهی، متن و بنیان است؛^{۳۰} مطالب این کتاب مدتی مکتوب نبوده و سینه‌به‌سینه منتقل می‌شده است.^{۳۱} گویند: آنگاه که مکتوب شد، بر ۱۲ هزار پوست گاو نوشته شد. اما در بلایا، سه چهارم آن از بین رفت و تنها یک چهارم آن باقی مانده است.^{۳۲} زبان اوستا، زبان اوستایی است که زبان رایج یکی از سرزمین‌های شرقی ایران زمین بوده است. البته محل دقیق محلی که این زبان در آن ناحیه بدان تکلم می‌شده، روشن نیست. اجمالاً می‌توان گفت که صرفاً یکی از زبانی‌های هند و ایرانی است که بخشی از زبان‌های هند و اروپایی است و با این زبان‌ها (مثل زبان سانسکریت) اشتراکاتی دارد. لازم به یادآوری است که حتی زبان اوستایی در *اوستا* دارای نوسان است و ادبیاتش متفاوت است. این مطلب مشعر به این واقعیت است که *اوستا* در زمان‌های مختلفی نوشته شده است. رسم الخط *اوستا*، «دین دبیره»^{۳۳} است. این رسم الخط از رسم الخط «آم دبیره»، که در اواخر دوران ساسانیان رایج بوده و برای نوشتن زبان پارسی میانه به کار می‌رفت، اشتقاق یافته است؛ چون از آن صرفاً در نوشتن *اوستا* استفاده شده است «دین دبیره» نامیده شده است.

اوستای فعلی و موجود دارای پنج قسمت است:

۱. یسنا و یسنه؛ در لغت اوستایی «یسنه»، سنسکریت «یجن» و در زبان پهلوی، «یزیشن» به معنای ستایش، نیایش، پرستش و قربانی است. در فارسی از این ریشه، یزد و ایزد و یزدان و جشن باقی مانده است و اقتباس شده است. این مهم‌ترین قسمت *اوستا* است. کتاب *یسنا* دائماً به دروغ و دروغ‌گو حمله می‌کند و راستی را مورد ستایش قرار می‌دهد. این کتاب، ۷۲ فصل (ها، هات، هایتی) دارد. ۱۷ هات از آن، عبارات خود زردشت است. در این کتاب، عباراتی که دارای وزن و سیاق واحدی بوده‌اند را کنار هم قرار می‌دهند و از آنها گات‌ها و گاته‌ها را می‌سازند. مجموع آن گات‌ها را گات‌های پنج‌گانه یا

پنج‌گانه زردشت گویند. هرچند هات که در *اوستا* همراه هم آمده‌اند، یک «گانه» نامیده می‌شود و دارای اسمی مشخص است که از نخستین واژه‌ای که گانه با آن آغاز می‌شود، اقتباس شده است.

۱. *اَهَوَنَوَدَگَه* (فصل‌ها یا «هات‌های») ۲۸ تا ۳۴ از فصول ۷۲ گانه یسنا است؛ یعنی هفت هات).

۲. *اَشْتَوَدَگَه* (فصل یا هات‌های ۴۳ تا ۴۶ از فصول ۷۲ گانه یسنا است؛ یعنی چهار هات).

۳. *سَپَنَتَمَدَگَه* (فصل یا هات‌های ۴۷ تا ۵۰ از فصول ۷۲ گانه یسنا است؛ یعنی چهار هات).

۴. *وَهُوْخَشْتَرگَه* (فصل یا هات ۵۱ از فصول ۷۲ گانه یسنا است).

۵. *وَهیشْتو ایشْت گاه* (فصل یا های ۵۳ از فصول ۷۲ گانه یسنا است).

نکته: مهم‌ترین مطالب را می‌توان در هات‌های هفده‌گانه (بیانات خود زردشت) یافت که گاهی جداگانه در اول *اوستا* آورده می‌شوند.

۲. *یشت*: اگر گاهان پنج‌گانه زردشت را مقدم بر باقی بخش‌های یسنا کنیم، یشت‌ها سومین و بلندترین بخش *اوستا* را تشکیل می‌دهند. واژه «یشت» با یسنا هم‌معناست و هر دو به معنای ستایش، نیایش، پرستش و قربانی آمده‌اند. البته خود یشت معنایی اختصاصی هم دارد؛ به اینکه این قربانی برای ایزدان مینویان خاصی است و ستایش تمام موجودات الوهی نیست. امروزه ۲۱ یشت وجود دارد که اغلب به نام ایزدان و خدایانی که ۳۰ روز ماه در ایران باستان است، اقتباس شده است. یشت‌های باقی‌مانده، به دو دسته کوتاه و بلند تقسیم می‌شوند که یشت‌های کوتاه، ادبیاتی قوی ندارند و خام و تازه‌اند؛ ولی یشت‌های بلند، زبان کهن اوستایی را با خود دارند و از ساختاری قوی برخوردارند. هر یشت از بخش‌هایی به نام *کرده* تشکیل شده است.

۳. *وِیسپرَدَ:* سروده‌هایی کوتاه در ستایش پاکان و پارسایان است. این بخش از اوستا، از نظر نوشتار بسیار نزدیک به یسنا است؛ از این‌رو، بسیاری اعتقاد دارند که ویسپرد، بخشی از یسنا است. این نام، مرکب از دو بخش است: «ویسپ» همه، جمع و مجموع است و «رد» به معنای سر، بزرگ، بالا، رهبر می‌باشد که در مجموع، یعنی همه سروران.^{۳۴} در مورد تعداد

این قسمت از اوستا اختلاف نظر وجود دارد و تعداد کرده‌های آن را ۲۳ تا ۲۴، / ۲۶ تا ۲۷ کرده دانسته‌اند.

۴. وندیداد: نام این قسمت از اوستا، در واقع «وی دیو دات» می‌باشد. منظور از آن، نابود ساختن و محو کردن کلیه مظاهر پلیدی و اهریمنی از صفحه روزگار است؛ زیرا حتی ذره کوچکی از ناپاکی مانع ایجاد حکومت الاهی و جاودان است که به وجودآورنده پاکی مطلق است. این بخش کوچک از اوستا، خود ۲۲ فصل دارد که هر فصل را «فرگرد» گویند.

۵. خرده اوستا: در زبان پهلوی خرتک اوستاک یعنی اوستای کوچک، بخش ویژه و جداگانه‌ای از اوستا نیست؛ بلکه گزیده‌ای است از اوستاست که زردشتیان در نمازها و نیایش‌ها، جشن‌های گوناگون، هنگام سدره‌پوشی و کشتی‌بندی و در مراسم ازدواج و یادبود مردگان و امثال این موارد می‌خوانند. اندازه این بخش از اوستا، به یک مقدار نیست. هر کسی به میزان نیازی که دارد، برای خود قطعات منتخبی از اوستا را برداشته و ثبت کرده است. به همین دلیل، به آن اوستای کوچک گفته می‌شود. لازم به یادآوری است که برخی اجزای خرده اوستا، در خود اوستا نیست که به جهت از بین رفتن آن بخش‌های اوستاست.^{۳۵}

آیین زردشت یکتاپرست یا خیر؟

مهم‌ترین پرسشی که در این نوشتار مورد توجه است، این است که نگاه آیین زردشت به حقیقت غایی چگونه نگاهی است؟ آیا نگاهی الحادی است یا خداپاورانه؟ اگر خداپاورانه است، کدامیک از تقریرهای خداپاوری بر آن صدق می‌کند؟ یکتاپرستانه و یا شرک‌آمیز؟ اگر شرک‌آمیز است، چه نوع شرکی بر آن حاکم است. اگر یکتاپرست است، آیا یکتاپرستی سنتی است یا خیر، وحدت وجودی یا همه در خدایی است؟

در الحادی نبودن آیین زردشتی اختلاف نظری وجود ندارد و این دین، خداپاور معرفی می‌شود. به عبارت دیگر، این آیین وجود و هستی داشتن امر الوهی را می‌پذیرد و با منکران وجود خدا به مقابله می‌پردازد. در اهنودگاه آمده است: «در هنگامی که توای مزدا در روز نخست از خرد خویش بشر و دین و قوه اندیشه آفریدی، در هنگامی که زندگانی را به

قالب مادی درآوردی، وقتی که تو کردار و اراده (آفریدی) خواستی، که هر کسی به حسب اراده خود از روی اعتقاد باطنی رفتار کند.»^{۳۶}

چنین نگاهی بر اغلب بندهای گاته‌ها حاکم است. بر این اساس، ما نیز وارد این فرض نشده و بحثی مفصل ارائه نمی‌کنیم. اما کدام نگاه خداپورانه آیین زردشت را باید مطرح کرد؟ آیا این آیین، توحیدی است یا شرک‌آمیز؟

در این عرصه اساساً دو دیدگاه مخالف هم وجود دارد:

۱. زردشت آیینی غیر یکتاپرست؛

۲. زردشت آیین یکتاپرست.

در تأیید دیدگاه نخست، یکی از نویسندگان می‌نویسد:

یکی از عقاید نادرست اما رایج دربارهٔ دین زردشت، رد وجود ایزدان و معبودهای گوناگون در آموزه‌های اصیل زردشت و نسبت دادن وحدانیتی از نوع ادیان سامی - ابراهیمی به آن است. خاستگاه این عقیده و تلقی اشتباه، نخست، انطباق دادن الگوی وحدانیت ادیان سامی بر نظام یزدان‌شناسی آریایی - زردشتی و دوم تحلیل اصول این دین بدون در نظر گرفتن مقطع زمانی و مکانی پیدایش آن است.^{۳۷}

اما در زمینه پذیرش دیدگاه دوم، آلن ویلیامز آورده است: «شدیدترین حمله نویسندگان دینکرد، که در دیگر آثار پهلوی هم انعکاس یافته، در مسئله حقیقت ثنویت است، که در طول تاریخ، متکلمان و فیلسوفان خارج از دین، آن را اشتباه درک و بیان کرده‌اند. همان‌طور که به درستی دریافته‌اند،^{۳۸} دیدگاه زرتشتی بر این است که کج‌فهمی ثنویت، ناشی از تصویری نفسانی، و نه عقلانی، درباره اشیا است. اگر عقل ضعیف باشد، دیدگاه صرفاً نفسانی درباره واقعیت قادر به فهم نقش اصل‌های نخستین نیست؛ زیرا اینها را فقط به واسطه عقل مختار و صاحب تمیز می‌شود در ورای ظواهر و نمودها درک کرد. همان‌طوری که دینکرد در این باره می‌گوید: «همه این چیزها باعث شد قائلان به عقاید خالی از تمیز و بصیرت بگویند که همه این چیزها یکسان‌اند؛ آن هنگام که گفتند نادانی و بیداد و دیگر نمودهای شر از همان منبع است که خرد و بیداد و خیر، یعنی همه از جانب خدای دانا و خالق همه چیز است.»^{۳۹}

به هر حال ضروری است که این موضوع مورد دقت بیشتری قرار گیرد تا واقعیت روشن شود و وحدانی بودن یا شرک‌آمیز بودن این آیین آشکار گردد. در این مجال دیدگاه‌های مزبور را جداگانه مورد توجه قرار می‌دهیم.

دیدگاه مبتنی بر ثنوی بودن زردشتیت

برخی مستشرقان و شرق‌شناسان، بر ثنوی بودن زردشتی تأکید فراوان دارند. حتی گاه نگاه‌های توحیدی را ناشی از تطبیق دادن این دین با شرایط زمانه و برای هم‌خوان شدن با ادیان توحیدی سنتی همچون اسلام و مسیحیت می‌دانند. دبلیو. بی. هنینگ در سلسله سخنرانی‌های خود در رتنبی کتراک، این ایده را مطرح می‌سازد که ثنوی‌گری زردشتی در واقع، اعتراض به یکتاپرستی رایج در زمان خود است. ایشان می‌آورد: «همچون اکثر جنبش‌های ثنوی، شاید بتوان این دین را به عنوان اعتراضی علیه یکتاپرستی قلمداد کرد»^۱ به اعتقاد هنینگ، ثنویت همیشه به عنوان پاسخی در برابر مسئله شرّ بروز می‌کند. به دیگر سخن، هرگاه یکتاپرستی قوت می‌گیرد و اعتقاد به وجود خدای قادر مطلق، عالم به تمام امور عالم و خیرخواه محض را به عنوان تنها خالق و یگانه فعال در عالم معرفی می‌کند، وجود شرور عالم با سرعت تمام رخ عیان می‌سازد و اعتقاد مزبور را به چالش می‌کشد. اکنون اگر یکتاپرستی نتواند پاسخی قانع‌کننده به این مسئله بدهد، بی‌تردید ثنوی‌گری به عنوان جایگزینی مناسب، وارد عرصه اعتقادات دینی شده و ساحت الاهی را از خالق شرور بودن دور می‌کند. ثنویت دوران آغاز زردشتی‌گری نیز به همین منوال است.^۱

شاید بتوان این ایده را به شکلی منظم کرد و شکلی فلسفی بدان داد که در سیر اندیشه بشری از شرک به توحید یا از توحید به شرک، نخست باید توحید پا به عرصه وجود نهاده باشد و در پی آن، برای حل مسئله شرّ، ثنوی‌گری به وجود آمده باشد.^۲ ثنوی‌گری حلقه واسط میان توحید و شرک است. زردشتی‌گری در این منظر، همان حالت واسطه‌ای را به خود می‌گیرد و ثنویت را ترویج می‌نماید. بارتولومه در سخنرانی خودش در سال ۱۹۱۸م تحت عنوان کتاب و گفته زردشت که در سال ۱۹۲۴م. به چاپ رسید، این دیدگاه را روشن‌تر بیان می‌کند. به نظر ایشان، این خود زردشت است که در برابر مخالفت مردم و

مقاومت آن، برای مسئله شر جایی باز کرده و ثنویت را توجیهی درخور برای جمع میان وجود خدای خیرخواه و وجود شرور در عالم معرفی می‌کند:

وی نظریه‌ای را مطرح ساخت که براساس آن، اصلاحات زردشت در سه مرحله صورت می‌گرفت. در عین اینکه او نیز معترف بود که نمی‌توان با نقل قول از گاته‌ها بر این نظریه مهر تأیید زد. در مرحله اول، پیامبر با دریافت وحی یکتاپرستی، در زادگاه خود، جایی در ماد، آن را به مردمان برخواند. پس از آن، وی با مقاومت روبه‌رو گشت و مجبور گردید برای شرّ جایی باز کند و نظریه مبتنی بر دو اصل را به وجود آورد. آخر الامر، به شرق ایران که سرزمینی عقب‌مانده‌تری بود و همچنان زندگی چادرنشینی داشت، گریخت؛ جایی که با مطرح ساختن شیوه زندگی شهری (و ثابت) مورد پذیرش قرار گرفت.^{۴۳}

با نگاه به این عبارات و دیگر مطالبی که تاکنون نقل شده است، آنچه تاکنون از این نظریه به دست می‌آید این است که، دیدگاه مزبور تاکنون استدلال قوی و محکمی از مدارک و منابع تاریخی یا متون دینی به دست نداده است؛ بلکه صرفاً بر تحلیل‌های ذهنی تکیه دارد. اکنون باید دید دیگر اندیشمندان و نظریه‌پردازان، استدلال معتبر و قوی‌ای ارائه کرده‌اند یا خیر؟

آر. سی. زنر، مدعی است این خود زردشت است که تخم ثنویت را در مواجهه اهورامزدا با بدی می‌کارد. البته شاگردان و پیروان او نیز به این ثنوی‌گری دامن می‌زنند. به اعتقاد ایشان، ثنویتی که زردشت ارائه کرد، نه از نوع ثنویت ماده و جوهر است؛ بلکه ثنویتی بس عمیق‌تر میان دو جوهر متمایز از یکدیگر است:

... زردشتی‌گری به‌طور سازش‌ناپذیری ثنوی (دوگانه‌گرا) محسوب می‌شد. این ثنویت، نه ثنویت قدیمی بین جوهر و ماده، که خود محیط و زمینه مناسبی را در میان «جین‌های» هند و «سامکیا» در شرق به وجود آورده بود، می‌ماند و نه مطابق با ثنویت گنوسی در غرب یا مانویت در خود ایران بود؛ بلکه در واقع ثنویتی مینوی (جوهری) محسوب می‌شد. این ثنویت که مینوی بود، دو اصل، یا دو مینو، یکی مینوی مقدس یا اهرمزدو و دیگر مینوی بد یا اهریمن را در آغاز عالم می‌پذیرفت ... تا آنجا که می‌توانیم از اسناد و مدارک موجود حدس بزنیم، زردشت خود شخصاً مسئول یک چنین راه حل ریشه‌ای از برای مشکل اهریمن (بدی) بود.^{۴۴}

به اعتقاد زنر، قوی‌ترین عبارت گاته‌ها، که این ثنویت را به معرض گذاشته است، بندهای سوم و چهارم از هات سی یسنه است؛ آنجا که می‌گوید:

اکنون آن دو مینویی [که] در آغاز [بودند]، خویشان را رو در رؤیاوار همزاد نشان دادند، آن دو [هستند]، بهتر و بد (یا خوب و بد) به منش (اندیشه)، به گفتار و کنش (کردار) و از میان این دو [مینو]، دانایان درست انتخاب کرده‌اند و نه نادانان و هنگامی که این دو مینو به هم رسیدند، در آغاز نهادند هستی و نیستی را و هنگامی که پایان همه چیز است، بدترین زندگی از آن دروندان بشود، اما برای اشو، بهترین جایگاه [هست، به وجود می‌آید].^{۴۵}

در نگاه زنر، همان‌گونه که اشاره شد، بذر ثنویت توسط خود زردشت پاشیده شد؛ اما این پیروان و تابعان زردشت بودند که در ادامه به آن دامن زده و آن را تبدیل به یک نظریه قابل اعتنا در عرصه‌ی الاهیات زردشتی کردند. وی این نکته را از کتاب پهلوی پندنامه‌ی زردشت به شکل اقرار و اعتراف به ثنویت‌گری ذکر می‌کند:

این را من باید بدانم، بی‌آنکه پا به تردید بنهم: از مینو آمدم. نه (همیشه) به گیتی بوده‌ام؛ آفریده هستم (آفریده شدم) و نه بوده (نه اینکه همیشه بوده‌ام)، خویش اهرمزدم، نه خویش اهریمن؛ خویش یزدانم، نه دیوان؛ خویش بهانم نه بدان؛ مردمم، نه یک دیو؛ آفریده‌ی اهرمزدم، نه اهریمن ...^{۴۶}

در ثنویت حاکم بر زردشتی‌گری، اهریمن منبع و سرچشمه‌ی بدی است که با آلوده ساختن عالم، آن را از خوبی به بدی می‌کشاند. نظام الاهیاتی در این نگاه، دارای دو سلسله‌ی با دو سرشاخه است که ارتباطی با هم ندارند و مستقل از هم عمل می‌کنند. هیچ‌کدام در دیگری تأثیر و نفوذی ندارند. به عبارت دیگر، دو مجموعه مختلف در نظام عالم وجود دارد: یکی، تحت تسلط اهورمزدا و دیگری، تحت حاکمیت اهریمن.

در این شرایط، و در دوران ساسانیان، اعتقاد به «زروان» به عنوان واکنشی در برابر ثنویت زردشتی قد علم می‌کند و توحید و یکتاپرستی را به منصفه‌ی ظهور می‌رساند. بر اساس اعتقادات زروانی، خوبی و بدی، اهورامزدا و انگر مینو، دو همزاد هستند. این دو همزاد به یک پدر نیاز دارند. این پدر، منطقاً باید بی‌کرانه باشد و در این بی‌کرانه بودن، لازم است مرز زمان را درنوردد. این پدر بی‌کران، با عنوان «زمان بی‌کرانه»^{۴۷} در متون زردشتی شناخته شده است. بدین ترتیب، اهورامزدا و اهریمن، فرزندان دوقلوی زمان بی‌کرانه تلقی شده‌اند. این نگاه، یک بدعت و یک راه انحرافی در پیش روی زردشتی‌گری قرار داد و تلاش کرد با بالا بردن زروان، که همان زمان بی‌کرانه است، نقش خدای واحد را بدو بخشد.^{۴۸}

آیین زروانی با اعتراض شدید به دین زردشتی قرار گرفت و منابع و متونش با دخالت‌های فراوانی که حاکمان انجام می‌دادند از بین رفت و از آن آثار اندکی بر جای ماند.^{۴۹} البته این ایده را عده دیگری نقد کردند و این دیدگاه، چندان در متون دینی زردشتی مورد توجه قرار نگرفته است و نمی‌توان از آن به عنوان یک فرقه بدعت‌گذار در آیین زردشتی یاد کرد.^{۵۰} از سوی دیگر، عده‌ای خلاف این موضوع معتقدند:

ظاهراً عقیده زروانی در جامعه ساسانی، عقیده غالب بوده و در عمل، باعث تَضییف دین زرتشتی در برابر دشمنان مسیحی و سپس، مسلمانان شده است. واژگان اسطوره‌ای و کلامی زروانی، همان واژگان ثنویت زرتشتی بود و چون به این ترتیب اورمزد به موجود مخلوقی تنزل یافته بود و موجود اولین نبود، آماج طعن‌های جدلیون مسیحی و مسلمان واقع شد. این دین، دین مورد علاقه جامعه پیچیده و استوار ساسانیان بود که حاکم مطلق آن، نظیر زمینی خدای برین، زروان، بود؛ قدرت پادشاه همانند قدرت زروان مطلق و فراتر از خیر و شر بود.^{۵۱}

به هر حال این نگرش نیز به نوبه خود، بر ثنوی بودن اصل زردشتی‌گری تأکید دارد و زروانیت را بدعتی در این مسیر می‌داند. هر چند بعدها در اصلاحی که در این آیین رخ داد، زروان جای خود را به اهورامزدا داد و این آیین، رنگ و بوی توحیدی به خود گرفت. در جمع‌بندی این بخش و نگاه ثنوی به آیین زردشتی باید گفت:

دوگانه‌انگاری، آموزه کلیدی و محوری دین زردشت است؛ چرا که تبیین‌کننده مبدأ، منشأ، مقصد، ماهیت آفرینش و کیهان در این دین است: زردشت در آموزه‌های خود اعلام می‌دارد که جهان هستی دو مبدأ جداگانه دارد: بدی‌ها و رنج‌ها ره‌آورد انگر مینو (اهریمن) و نیکی‌ها و سودمندی‌ها آفریده اهوره مزدا هستند. آدمیان با گزینش آگاهانه و آزادانه راستی و نیکی، در گیتی و زندگی زمینی، که عرصه نبرد اورمزد و اهریمن است و مبارزه تمام‌عیار با بدی‌ها، سعادت، کمال خود و رهایی آفرینش را از شر نیروهای زیان‌کار اهریمنی فراهم می‌آورند و سرانجام، با نابودی کامل اهریمن و کارگزارانش در هنگامه رستاخیز، ملکوت خداوند را بر زمین پاک و عاری از عیب مستقر سازند.^{۵۲}

دیدگاه مبتنی بر یکتاپرست بودن زردشتی‌گری

در باب یکتاپرست بودن آیین زردشت، با دو نظر و نگاه متفاوت می‌توان مسئله را مورد دقت قرار داد:

ا. آیین زردشتی در آغاز ثنوی بود و بر اثر فشارهایی که از سوی ادیان دیگری همچون اسلام و مسیحیت بر آن وارد شده، تغییر ماهیت داده و به آیینی یکتاپرست تبدیل شده است؛ ب. زردشتی‌گری، از همان آغاز توحیدی بوده و این ایده را به تازگی به دست نیاورده است.

ا. آیین زردشت ثنوی است؛ ولی فشارها آن را تبدیل به توحیدی کرد

یکی از ویژگی‌های آیین زردشت، منعطف بودن آن است؛ به گونه‌ای که با توجه به اوضاع و شرایط زمانی و مکانی، آموزه‌ها و احکام خود را تنظیم می‌کند. از این نمونه، از قبض و بسط‌های فراوان به چشم می‌خورد که به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم.

- گناه و مجازات گناهکار یکی از دغدغه‌های اصلی زردشتی است. گناه، انواعی دارد و به دنبال آن، مجازات‌های گوناگونی نیز برای آن در نظر گرفته شده است. در دورانی که این آیین بر قدرت بود و توان اجرای مجازات را داشت، این مجازات‌ها به کامل‌ترین شکل خود اجرا می‌شد؛ اما به محض اینکه این توانایی از او گرفته شد، کل مجازات‌ها نیز کنار گذاشته شد. این آیین، خود را به عنوان آیینی که کاملاً مراعات حقوق انسانی را دارد، معرفی می‌کند.^{۵۳} برای مثال، «رسم ازدواج با محارم (خویدوده^{۵۴})، از جمله اموری است که بر فضیلت آن بسیار تأکید شده است و در زمان‌هایی بدان عمل می‌شده؛ اما امروزه به جهت فشارهایی که از سوی جوامع مختلف بدان‌ها وارد شد، این رسم منتفی شده و بدان عمل نمی‌شود.»^{۵۵}

از این دست تغییرات در این دین، به وفور به چشم می‌خورد. اکنون به اعتقاد عده‌ای از محققان، در عرصه‌الاهیات نیز چنین اتفاقی روی داده است؛ یعنی در آغاز، آنچه که زردشت با خود آورده است و شاگردان زردشت بدان دامن زده‌اند، ثنویت است. شاهد آن، همان عبارت از یسنه سی‌ام می‌باشد؛ اما به دلیل فشارهایی که به این دین وارد شد، و نقصی که در الاهیاتشان مشاهده کردند، اصلاحاتی به سوی توحیدی شدن انجام دادند. در دوران ساسانی، زروان‌پرستی قوت بیشتری پیدا کرد و زروان به عنوان خدای یکتا، که اهورامزدا و اهریمن دو همزاد هستند، مخلوق او شدند. در این هنگام، این ایده قوت می‌گیرد که اهورامزدا بالاتر برده شود و جایگزین زروان گردد و پایین‌تر از او، دو موجود

دیگر یکی سپنتا ماینو^{۵۶} (خرد مقدس) و دیگری انگر ماینو^{۵۷} (اهریمن) قرار گرفته‌اند. آلن ویلیامز از جمله افرادی است که به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی دارد. او می‌نویسد:

در کتاب‌های پهلوی قرن نهم میلادی، تصویری از دین هست که به الاهیات سنتی قدیم و اسطوره ثنویت اصلی زرتشتی بازگشته است، که بنا بر آن اورمزد منشأ «قدیم» خیر است و خالق خیر فراتر از مفهوم تقدیر و سرنوشت است. دلیل چنین بازگشتی ظاهراً این بوده که زرتشتیان پس از آنکه استقلال و حاکمیت سابق را از دست دادند و دینشان دیگر دین حکومت نبود، مجبور شدند که از خود در سرزمین خودشان در مقابل مهاجمان نیرومند محافظت کنند. هیچ نشانی از حمایت از عقیده زروانی در معتبرترین منابع پهلوی دیده نمی‌شود؛ در واقع از نظر کلامی، آن را مردود می‌شمارند؛ چنان‌که تثلیث مسیحی و توحید اسلامی را مردود می‌شمارند. در قرون جدید، تمایلی دوباره به نوعی ثنویت زروانی و توحید جبرگرایانه گسترده به وجود آمده که بیشتر به دلیل تأثیر محقق آلمانی مارتی هاوگ و محقق پارسی دهالا است. هاوگ در تلاش بود که نوشته‌های مقدس زرتشتیان را با یکتاپرستی مسیحی تطبیق دهد و همانند زروانی‌های قرون‌های گذشته، دو روح گاهانی را علی‌السوی در مرتبه‌ای فروتر از خدایی برتر، که توانای مطلق است، قرار دهد. بنابراین شر را جزئی ضروری از مشیت الهی دانست که با خیر، منشأی واحد دارد. بعضی از پارسیان متجدد تفسیر مجدد هاوگ درباره ثنویت را عقیده اصلی زرتشتی پنداشتند. بر اساس این تفسیر، اورمزد ورای خیر و شر است و معادل واقعی خدای مسیحیان و حقیقت نهایی هندوان است. اینان ناخواسته خدای قدیمی زروان را به اسم اورمزد زنده کردند. اگرچه همه آثار پهلوی این عقاید جدید درباره وحدانیت و مخالفت با شعائر را نقض می‌کنند، اما اینان شواهد کتاب‌های پهلوی و اوستای جدید را به کلی کنار می‌نهند؛ چراکه آنها را باعث فساد دین نخستین می‌دانند.^{۵۸}

ب. آیین زردشت از آغاز توحیدی بوده و برداشت‌های ثنوی خطاست

برخی از دیگر محققان در زمینه این آشنایی با ادیان بزرگ معتقدند:

کسی نمی‌داند گرایش زردشتیان به خدایان دوگانه (خدای نیکی و خدای بدی یا خدای روشنایی و خدای تاریکی) در چه عصری آغاز شده است. در قسمت گاته‌ها (از یسنای اوستا) که به خود زردشت نسبت داده می‌شود، اهریمن در برابر خرد مقدس صف‌آرایی می‌کند و نه در برابر اهورامزدا که خدای واحد فوق‌پروردگاران روشنایی و تاریکی است.^{۵۹}

بر اساس این دیدگاه، که طرف‌دارنی نیز در میان اندیشمندان دارد، زردشتی‌گری، یک آیین توحیدی و یکتاپرست است و اعتقاد به ثنویت در آن یا اصلاً وجود ندارد یا اگر چنین ایده‌ای وجود دارد، نوعی انحراف و برداشت نابجا از منابع و متون دینی زردشتی است. یکی دیگر از محققان معتقد است که:

گاته‌ها جهان دارای ترکیبی از خیر و شر است که سپنتا مینو، مظهر آفرینندگی خیرات عالم است و انگر مینو، مظهر آفرینش شرور آن. در این میان، اهورا مزدا، سرور کل است که سپنتا مینو و انگر مینو، تحت ید قدرت او عمل می‌کنند. در این نگاه، درحقیقت تفریبی به وجود می‌آید که در آن، اهورامزدا در رأس قرار دارد و سپنتا مینو و انگر مینو، به عنوان دو همزاد و دو نیروی متضاد در کنار هم به فعالیت مشغول هستند. در این تثلیث، اهورامزدا حاکم مطلق است و دو نیروی مادون، تحت فرمان او. به اعتقاد ایشان، این دیدگاه مبتنی بر گاته‌ها در آینده تغییر کرد و به ثنوی کشیده شد که در آن، اهورامزدا در برابر اهریمن قرار گرفت و ثنوی‌گری حاکمیت یافت که در حقیقت انحراف از نگاه گاته‌هاست.^{۶۰}

اگر این دیدگاه، دیدگاهی صحیح و درست است، پس با هات‌سی‌ام از یسنا که در آن اهورامزدا را همزاد با انگر مینو و اهریمن قرار داده است چه باید کرد؟

اکنون آن دو مینویی [که] در آغاز [بودند]، خویشان را رو در رو یاوار همزاد نشان دادند، آن دو [هستند]، بهتر و بد (یا خوب و بد) به منش (اندیشه)، به گفتار و کنش (=کردار) و از میان این دو [مینو]، دانایان درست انتخاب کرده‌اند و نه نادانان و هنگامی که این دو مینو به هم رسیدند، در آغاز نهادند هستی و نیستی را و هنگامی که پایان همه چیز است، بدترین زندگی از آن دروندان بشود، اما برای اشو، بهترین جایگاه [هست]، به وجود می‌آید.^{۶۱}

به‌طور قطع، معتقدان به دیدگاه دوم به تأویل این معنا می‌پردازند و گاته مزبور را به‌گونه‌ای ترجمه می‌کنند که سپنتا مینو در برابر انگر مینو قرار گیرد. «در اینها در دو قطعه اولی توجه حضار از برای مطلب مهمی کشیده می‌شود و از قطعه سوم از سپنتا مینو (خرد مقدس) و از انگر مینو (اهریمن خرد خبیث) صحبت می‌شود.»^{۶۲}

با این تحلیل، اصل آیین زردشتی که توسط زردشت به وجود آمده است، آیینی یکتاپرست است که دو نیروی پایین‌تر، مظهر اراده او در خیر و شر هستند؛ اما همین آیین، بر اثر حوادث دوران، نگرشی ثنوی به خود گرفت و اهورامزدا را در برابر اهریمن قرار داد.

با این بیان، شاید آیین زروانی برای مقابله با انحراف در زردشتی‌گری در زمان ساسانیان^{۶۳} به وجود آمد و در ادامه نیز، با بهره‌گیری از این نکته، خود زردشتیان بازگشتی به اصل آیین خود در گاته‌ها داشته‌اند.

اهورا مزدا در گاته‌ها

با توجه به تحلیل آخری که از آیین زردشت دادیم، نگرش ثنوی در زردشتی‌گری، نگرشی عارضی است و به خود زردشت ارجاع داده نمی‌شود. در گاته‌ها که اثر خود زردشت معرفی می‌شوند، نگاه، نگاهی توحیدی است و بر این مطلب اشارتی یافت می‌شود که در ادامه به آنها می‌پردازیم و اوصاف اهورامزدا را نیز به بررسی خواهیم نشست.

در یسنا هات ۲۸ بند پنجم اهورا مزدا^{۶۴} را از همه بزرگ‌تر معرفی می‌کند: «... و به توسط این آیین، راهزنان را به سوی آن کسی که بزرگ‌تر از همه است، هدایت می‌کنم».

در یسنا هات ۴۴ بند هفت می‌گوید: «از تو می‌پرسم ای اهورا به راستی مرا از آن آگاه فرما. کیست آفریننده خسترا و آرمیتی ارجمند؛ کیست که از روی خرد، احترام پدر در دل پسر نهاد؟ من می‌کوشم ای مزدا که تو را به توسط خرد مقدس، آفریدگار کل بشناسم».

اهورامزدا در گاته‌ها با اوصافی مورد اشاره قرار گرفته است. اوصافی همچون خالق (یسنی ۳۱ / بند ۷ و ۱۱)، بصیر (یسنی ۵۱ / بند ۳)، علیم (۳۱ / بند ۱۳ و ۴۵ / بند ۳) قدرت‌مند و بزرگ‌ترین (۲۸ / بند ۵)، محب (یسنی ۳۱ بند ۲۱)، پدر عدالت و راستی (یسنی ۴۴ بند ۳)، کریم و خیرخواه (یسنی ۴۵ بند ۳) و بخشنده‌ترین روح (یسنی ۳۰ / بند ۵)

نظام الاهیاتی زردشت

اکنون با تحلیلی که ارائه شد، در نظام الاهیاتی زردشت، بالاترین مقام الوهی از آن اهورامزداست. پس از او، سپنتا مینو (روح مقدس و خرد پاک) قرار گرفته است. بعد از او شش وزیر، که هر کدام بخشی از امور عالم را تدبیر می‌کنند، واقع شده‌اند.^{۶۵} سپنتا مینو و شش وزیر او را امشا سپندان^{۶۶} گویند که به معنای پاکان جاوید است.^{۶۷}

وزیران سپنتا مینو و نقش آنها در عالم عبارت است از:

۱. وُهومَنَه^{۶۸}، هومن (بهمن)، یعنی وجدان نیک و خرد کامل. او افراد را دارای خرد نیک و وجدان نیک می‌کند. در نگاه زردشتی، وهومنه «فرشته وحی الاهی» نیز هست که به

زردشت ظاهر شد و او را به رسالتش آگاه کرد. در یسنای چهل و سوم، زردشت می‌گوید: «آنگاه تو را مقدس شناختم‌ای اهورامزدا که وهومنه به سوی من آمد و برای نخستین بار مرا از آیین تو با خبر ساخت ...».

۲. آشا وهیشت^{۶۹}، یعنی تقدس، بهترین. تقدس افضل (اردیبهشت). او وزیر نظم و هماهنگی میان مخلوقات است و نظم و هماهنگی میان مخلوقات بر عهده اوست.

۳. خَشْتَر و تیریه^{۷۰} (شهریور) او مدبر قدرت به هر دو شکل درونی و بیرونی آن است. قدرت درونی، که نفس اماره را کنترل می‌کند و قدرت بیرونی که قدرت حاکمان است که با آن دنیا را اداره می‌کنند.

۴. سَپَنَت آرمئی تی،^{۷۱} فرشته عشق، محبت و سود. او مدبر سود و محبت رسیدن از کسی به کس دیگر است.

۵. هُئورَوَتات،^{۷۲} (خرداد) وزیر سلامتی، عافیت، کمال و رسایی است.

۶. اَمَرَتات،^{۷۳} (مرداد) مدبر جاودانگی است. آدمی با ستایش او به مراتب بالای جاودانگی می‌تواند رسد.

پس از مرتبه امشاسپندان، مرتبه ایزدان (یَزَتَه = شایستگان پرستش) قرار گرفته است که معمولاً ۳۰ ایزد را نام می‌برند. اینان احکام شش وزیر مذکور را اجرا می‌کنند. ایزدان عبارتند از عناصر سودرسان و گرمی که در هیئت فرشتگان نمایان می‌شوند؛ چون ایزد آب، آتش، هوا، زمین، آسمان، ماه، خورشید، ستارگان، گیاهان و...^{۷۴}

ایزدان دو قسم‌اند: ایزدان سروشی (هاتفان غیبی)، که پیام‌های الهی را بر زمین می‌آورند. اینان را به جبرئیل تشبیه می‌کنند. ایزدان ترازودار عدالت (رش)، خوبی و بدی را سبک و سنگین می‌کنند و از طرفی رزق و روزی را میان بندگان توزیع می‌نمایند. اینان را به میکائیل تشبیه می‌کنند.

سومین مرتبه، در نظام الاهیاتی زردشت، مرتبه فره وهر و یا فره وشی است. این مرتبه در هر انسانی وجود دارد و همان عنصر انسانیت اوست.^{۷۵} نماد این مرتبه، عقابی است که سر او پیرمرد حکیمی است. او پس از مرگ انسان، تا جایی که انسان خوب بوده، مراتب کمال را بالا می‌رود و ختم می‌گیرند که مراتب او بالاتر برود.

امور مزبور، مراتب نیروهای خیر بود؛ یعنی مراتب حیثیت احیاء و فیض بخشی اهورامزدا. اما اهورامزدا در جانب اماته و قطع فیض بخشی نیز مأمورانی دارد به نام اهریمنان یا دیوها. در ادبیات زردشتی، طایفه انگر مینو و وزیران آن را دیو می نامند. انگر مینو نیز مثل سپنتا مینو شش وزیر دارد:

۱. اکه منه (اندیشه بد). در مقابل وهومنه (اندیشه نیک) است که آفرینش اهریمنی از اوست؛
۲. ایندرا، روح گمراهی و ضلالت که در مقابل، اشه وهیشته (اردیبهشت) است.
۳. سه اور و، دیو آشوب و ستمگری که در مقابل شهریور است.
۴. نا اونگ هی تیا، دیو عصیان و نافرمانی که در مقابل سپنتا آرمیتی است.
۵. تئوروی، دیو گرسنگی و تشنگی که در مقابل خرداد است.
۶. زئی ریش، دیو گرسنگی و تشنگی که در مقابل مرداد است.

نتیجه گیری

آنچه تاکنون از این تحقیق به دست آمد، این نکته است که زردشتی گری، آیینی است همراه با ابهامات و نقاط اختلافی. از زمان و مکان تولد زردشت به عنوان بنیان گذار این آیین گرفته، تا حقیقت غایی آن. راز این ابهامات شاید در این مهم نهفته باشد که منبع قابل اعتنایی در این آیین برای دریافت مطالب صحیح و قابل اعتماد وجود ندارد. نهایت چیزی که می تواند مورد توجه قرار گیرد، گاته‌ها هستند که البته معنای بسیاری از قطعات آنها نیز مورد اختلاف و تردید است به هر حال، با توجه به تحلیل‌هایی که ارائه شد و آنچه که از متون مقدس و سیر تاریخی آیین زردشت مورد اشاره قرار گرفت، به نظر می رسد دین زردشت در آغاز توحیدی بوده، اما در ادامه ثنوی شده و در دوران‌های متأخر، باز به نگاه توحیدی بازگشته است.

این صورت کاربرد داشته است: fraward, frawahr, frōhar, frawaš, frawaxš. فرَوهر با روان تفاوت دارد، فرَوهر وظیفه دارد از وقتی که نطفه بسته می شود تا دم مرگ شخص را نگهداری و محافظت کند.
۲۱. هفتاد و هفت سال زندگی زردشت را از کتاب دینکرد، بند اول، فصل پنجم از دفتر هفتم، می توان بدست آورد.

۲۲. Gherardo Gnoli "Zarathushtra" Encyclopedia of Religion, ed. by: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, Vol.15, p.558.

۲۳. داود ابراهیم پور داود، گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا، ص ۲۹.

۲۴. همان، ص ۲۹.

۲۵. نشانی؟؟؟

۲۶. یسنا، باب چهل و ششم، بندهای ۱ - ۲.

۲۷. همان. چهارم، بند ۱۸.

۲۸. همان، باب چهل و ششم، بند ۳.

۲۹. داود ابراهیم پور داود، گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا، ص ۲۹.

۳۰. حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۶۴.

۳۱. فیلیپ ج. کرین بروک، «آئین و آئین‌ها در نیرنگستان»، ترجمه آژیده مقدم، هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۲۲۶.

۳۲. ر.ک. سیدحسن آصف آگاه، سوشیانت منجی ایرانویج، ص ۲۴۴؛ حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۶۴.

۳۳. داود ابراهیم پور، گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا، ص ۴۷.

۳۴. همو، ویسپرد، ص ۱۷ - ۲۰.

۳۵. همو، گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا، ص ۵۴ - ۵۹.

۳۶. یسنا، هات ۳۱، بند ۱۱.

۳۷. داریوش احمدی، قوم آریا: مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان، ص ۶۵.

۳۸. دومناش، ۱۹۷۵:۲۲.

۳۹. دینکرد، طبع مدن، ۶:۲۶۴ و بعد؛ ترجمه دومناش، ۱۹۷۳، فصل ۲۰۴، ص ۲۵۱ و بعد، آلن ویلیامز، «دین

زردشتی متأخر»، جستاری در فلسفه زردشتی (مجموعه مقالات)، ص ۶۱.

۴۰. جی. دوشن گیمن، واکنش غرب در برابر زردشت، ترجمه تیمور قادری، ص ۹.

۴۱. ر.ک. جی. دوشن گیمن، واکنش غرب در برابر زردشت، ص ۹.

۴۲. امیر خواص و سید اکبر حسینی، منشأ دین؛ نقد و بررسی دیدگاه‌ها، ص ۱۰۲ و ۱۸۰، منابع؟؟؟.

۴۳. جی. دوشن گیمن، واکنش غرب در برابر زردشت، ص ۵۱.

۴۴. آر. سی. زرنر، زروان یا معمای زردشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، ص ۲۴. منابع؟؟؟

۴۵. یسنا، هات ۳۰، بند ۳ - ۴.

۴۶. پندنامه زردشت، بند ۱۲۰.

۴۷. Zurvān I akanārak, Zrvā - akarana.

۴۸. ر.ک: آر. سی. زرنر، *زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ص ۲۶.
۴۹. آر. سی. زرنر، همان، ص ۲۷.
۵۰. داریوش احمدی، *قوم آریا: مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان*، ص ۵۳.
۵۱. آلن ویلیامز، «دین زردشتی متأخر»، سیدسعیدرضا منتظری، *جستاری در فلسفه زردشتی* (مجموعه مقالات)، ص ۶۷.
۵۲. داریوش احمدی، *قوم آریا: مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان*، ص ۶۷.
۵۳. سیدحسن حسینی (آصف)، «درجات گناه، تاوان و پنت در دین زردشتی»، *هفت آسمان*، ش ۲۸، ص ۱۸۷-۲۲۳.
۵۴. Xwêdôdah.
۵۵. داریوش احمدی، *قوم آریا: مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان*، ص ۶۲ - ۶۳؛ سیدحسن حسینی (آصف)، «درجات گناه، تاوان و پنت در دین زردشتی»، *هفت آسمان*، ش ۲۸، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.
۵۶. Spenta mainyav.
۵۷. Angarô mainyav.
۵۸. آلن ویلیامز، «دین زردشتی متأخر»، سیدسعیدرضا منتظری، *جستاری در فلسفه زردشتی* (مجموعه مقالات)، ص ۶۸ - ۶۹.
۵۹. حسین توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ص ۶۴ - ۶۵.
۶۰. ر.ک: مهرداد بهار، *ادیان آسیایی*، ص ۴۰.
۶۱. یسنا، هات ۳۰، بند ۳ - ۴. البته لازم به ذکر است که ابراهیم پور د اود، این دو مینو را به سپنتا ماینو و انگر ماینو تفسیر نموده‌اند و لذا این دو در برابر هم قرار می‌گیرند و نه اهورا مزدا و اهریمن. ابراهیم پور د اود، گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا، (پاورقی ش. ۱ راجع به یسنا ۳۰).
۶۲. داود ابراهیم پور، *گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا*، (پاورقی ش. ۱ راجع به یسنا ۳۰).
۶۳. ر.ک: مهرداد بهار، *ادیان آسیایی*، ص ۵۴ - ۵۵.
۶۴. اهورا مزدا = سر، سرور، خواجه، بزرگ = مز = بزرگ، ده = بخشنده = بخشنده بزرگ، گاهی به معنای دانا.
۶۵. ر.ک: هاشم رضی، *جشن‌های گاهنبار و فردوگ: کهن‌ترین جشن‌های فصلی ایران باستان*، ص ۲۸.
۶۶. Amesha Spandan.
۶۷. A حرف نفی به معنای بی، بدون، غیر است و mesha یعنی نیستی، نابودی، زوال و مرگ، spendan هم جمع است به معنای پاکان. پس در مجموع امشاسپندان یعنی پاکان جاویدان.
۶۸. Vohumana.
۶۹. Ashā-vahishta
۷۰. Khashathra-Vairya.
۷۱. Spenta-ārmaiti.
۷۲. Haurvatāt.

۷۳. Amertāt.

۷۴. ر.ک: هاشم رضی، جشن‌های گاهنبار و فردوگ: کهن‌ترین جشن‌های فصلی ایران باستان، ص ۲۸.

۷۵. ر.ک: هاشم رضی، همان، ص ۱۲۱ - ۱۲۶.

منابع

- ابراهیم‌پور، داود، *گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا*، چ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
- ____، ویسپرد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱.
- احمدی، داریوش، *قوم آریا: مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان*، قم، ادیان، ۱۳۸۵.
- آر. سی. زرنر، *زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ترجمه دکتر تیمور قادری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۷.
- آلن ویلیامز، «دین زردشتی متأخر»، *جستاری در فلسفه زردشتی (مجموعه مقالات)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- خواص، امیر و سیداکبر حسینی، *منشأ دین؛ نقد و بررسی دیدگاه‌ها*، قم، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
- جی. دوشن گیمن، *واکنش غرب در برابر زردشت*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ چهارم تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- معین، محمد، «مجوس»، *فرهنگ فارسی*، تهران، آدنا، ۱۳۸۱.
- حسینی، سیداکبر، «حقیقت غایی، رویکردها و نکرش‌ها»، *معرفت*، ش ۸۸، سال؟ ماه؟ صص.
- آصف آگاه، سیدحسن، *سوشیالیت منجی ایرانویج*، قم، مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۷.
- حسینی (آصف)، سیدحسن، «درجات گناه، تاوان و پنت در دین زردشتی»، *هفت آسمان*، ش ۲۸، سال هفتم، زمستان ۱۳۸۴.
- ترابی، ضیاءالدین، *زردشت و گاهشماری ایرانی*، تهران، آوای کلار، ۱۳۸۸.
- فیلیپ ج. کرین بروک، «آیین و آیین‌ها در نیرنگستان»، ترجمه آژیده مقدم، *هفت آسمان*، ش ۲۸، سال هفتم، زمستان ۱۳۸۴.
- بویس، مری، *چکیده تاریخ کیش زردشت*، همایون صنعتی‌زاده، تهران، صفیعلی شاه، ۱۳۷۷.
- بهار، مهرداد، *ادیان آسیایی*، چ هفتم، تهران، چشمه، ۱۳۸۷.
- رضی، هاشم، *جشن‌های گاهنبار و فردوگ: کهن‌ترین جشن‌های فصلی ایران باستان*، تهران، بهجت، ۱۳۸۹.
- Gherardo Gnoli "Zarathustra" Encyclopedia of Religion, ed. by: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.

جستاری در اندیشه‌های آلبرت کبیر

محمد جعفری*

چکیده

آلبرت اولین متفکری است که در قرون وسطا، آرای ارسطویان را به غریبان عرضه کرد. وی پس از آنکه با فلسفه ارسطو از طریق شارحان مسلمان آشنا شد، درصدد برآمد با نوشتن شرح و تفسیر بر آنها، یک مجموعه معرفتی کامل، مشتمل بر همه علوم را با لاتینیان عرضه کند. تلفیق فلسفه با عقاید دینی، گرچه در آن زمان رسماً از سوی کلیسا تحریم شده بود، ولی توسط وی و شاگردش آکویناس در الاهیات کاتولیک به رسمیت شناخته شد. نقش و جایگاه آلبرت را بیشتر باید در پرورش شاگردی همچون آکویناس که بزرگ‌ترین فیلسوف و متکلم در تمام اعصار مسیحیت است، جست‌وجو کرد؛ از این‌رو، این مقاله با رویکرد بررسی اسنادی، روش فکری آلبرت و تأثیرپذیری وی را از فلاسفه اسلامی - به ویژه ابن‌سینا و ابن‌رشد - به تصویر کشیده است.

کلید واژه‌ها: آلبرت کبیر، ابن‌رشد، آکویناس، ایمان‌گرایی، مسائل الاهیاتی، عقل و دین.

زندگی‌نامه

قدیس آلبرت کیبر^۱ یا آلبرتوس ماگنوس^۲، ملقب به استاد کل، که به او آلبرت لایونگن^۳، آلبرت کلن^۴ و آلبرت آلمانی نیز گفته می‌شود، حدود سال ۱۲۰۰ م. در ایالت بایرن متولد شد.^۵ البته در مورد زمان دقیق تولد وی در میان مورخان فلسفه اختلاف بسیاری دیده می‌شود. عده‌ای^۶ تولد وی را سال ۱۲۰۶ م. عده‌ای^۷ سال ۱۲۰۷ م. و برخی^۸ ما بین ۱۱۹۳ تا ۱۲۰۶ م. می‌دانند. پدر وی یکی از نظامیان عالی‌رتبه آلمان، به نام کنت دی بولسدید^۹ است. وی در بولونیای ایتالیا تحصیلات خود را آغاز کرد و تا سال ۱۲۲۲ م. در آنجا تحصیلات خود را ادامه داد.^{۱۰} در سال ۱۳۲۳ م. وقتی وی در مدرسه هنرها و فنون آزاد شهر پادوای ایتالیا مشغول به تحصیل بود، یک دومینیکنی برای جذب راهب به مدرسه آمد. اگرچه وی در ابتدا با برخورد سرد بچه‌ها روبه‌رو شد، ولی در نهایت ده نفر از دانش‌آموزان را گزینش کرد که دو تن از آنان به خانواده‌های اشراف تعلق داشتند. آلبرت، یکی از آن دو بود.^{۱۱}

پس از آنکه آلبرت موافقت خانواده خود را کسب کرد، به فرقه دومینیکن‌ها پیوست. دروس الاهیاتی را در آنجا آغاز کرد، وی پس از پنج سال،^{۱۲} به عنوان سخنران مذهبی در کلن مشغول به کار شد. سپس دامنه فعالیت مذهبی خود را به شهرهای دیگر اروپا مانند فرایبورگ و استراسبورگ توسعه داد. این فعالیت‌ها تا سال ۱۲۴۰ م. ادامه داشت.

آلبرت در حدود سال ۱۲۴۰ م. برای تکمیل تحصیلات خود به دانشگاه پاریس که در آن زمان برج فکری اروپا بود،^{۱۳} راه یافت. مدرسه فلسفه پاریس از آنچه وی در آلمان دیده بود، بسیار متفاوت بود. آلبرت در آنجا با اندیشه‌های ارسطو که به تازگی از یونانی و عبری ترجمه شده بود، روبه‌رو شد.^{۱۴} البته آنچه بیشتر در پاریس از فلسفه در دسترس بود، شرح آثار ابن رشد بر ارسطو بود. وی پس از پنج سال، به مقام استادی در الاهیات رسید. آلبرت، اولین آلمانی دومینیکنی بود که به مقام استادی دانشگاه پاریس دست می‌یافت.^{۱۵} در سال ۱۲۴۵ م. توماس آکویناس همراه و شاگرد وی شد^{۱۶} که تا سال ۱۲۵۲ م. یعنی هفت سال به طول انجامید.^{۱۷} آلبرت در سال ۱۲۴۸ م. به کلن برگشت تا یک مرکز درسی برای دومینیکن‌ها تأسیس کند. وی در سال ۱۲۶۰ م. منصب اسقفی^{۱۸} را برای مدت دو سال پذیرفت. پس از آن، تا سال ۱۲۷۸ م. به تدریس و تحقیق و تألیف مشغول بود.^{۱۹} در ۱۵ نوامبر سال ۱۲۸۰ م. در سن ۸۰ سالگی در کلن از دنیا رفت. جنازه او در کلیسای

دومینکن‌ها در کلن دفن شد که هنوز مقبره وی باقی است. کمتر از ربع قرن از وفات او نگذشته بود که به لقب «کبیر» ملقب شد.^{۲۰}

آثار و تألیفات

آلبرت، دانشمندی تجربی، فیلسوف و الهی‌دان بود؛^{۲۱} از این‌رو، وی در عرصه‌های گوناگون نظیر علوم طبیعی، منطق، ریاضیات، نجوم، اخلاق، اقتصاد، سیاست و متافیزیک قلم زده است. وی به دنبال این بود که همه علوم و معارف بشری را برای لاتینی‌ها قابل فهم سازد.^{۲۲} در ذیل به تصنیفات وی اشاره می‌شود:^{۲۳}

۱. درباره مخلوقات که در خلال سال‌های ۱۲۴۰ تا ۱۲۴۳ م. تألیف شده است؛
 ۲. شرحی بر کتاب احکام پیترو لومبارد^{۲۴} (چهار کتاب) در سال‌های ۱۲۴۰ تا ۱۲۴۹ م. تألیف شده است؛
 ۳. شرح کتاب ارغنون ارسطو؛
 ۴. شرح طبیعیات ارسطو؛ که بعضاً با اضافاتی همراه بود؛^{۲۵}
 ۵. تفسیر بر ما بعد الطبیعه ارسطو که در سال‌های ۱۲۶۳ - ۱۲۶۲ م. نوشته شده است؛
 ۶. شرح دو کتاب اخلاق و سیاست ارسطو در یک مجلد تحت عنوان فلسفه اخلاق؛
 ۷. شرح اخلاق نیکوماخوس ارسطو؛
 ۸. شرح، بر کتب منطقی بوسئوس؛
 ۹. درباره وحدت عقل بر علیه ابن‌رشد؛
 ۱۰. علل و فیض کونی که بعد از ۱۲۵۶ م. تألیف شده است؛
 ۱۱. رساله‌ای درباره طبیعت خیر؛ که در سال‌های ۱۲۳۷ - ۱۲۳۶ م. تألیف شده است؛
 ۱۲. شرح عهد قدیم و جدید که در سال‌های ۱۲۴۴ تا ۱۲۴۷ م. منتشر شده است؛
 ۱۳. شرح اسمای الهی دنیس در سال‌های ۱۲۴۸ تا ۱۲۵۴؛^{۲۶}
 ۱۴. الاهیات مختصر^{۲۷} که در سال‌های ۱۲۷۰ تا ۱۲۸۰ م. منتشر شده است.
- هرچند برخی آثار آلبرت در دسترس نیست، از آثار به جا مانده، دو ویرایش صورت گرفته است:^{۲۸}

أ. در سال ۱۶۵۱ م. در لیون در ۲۱ جلد توسط پیترو جمی.^{۲۹}

ب. در سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۹ م. در پاریس در ۳۸ جلد توسط براگنت.^{۳۰}
البته اولین جلد از ویرایش انتقادی و جدید آثار آلبرت، که تا ۴۰ جلد افزایش می‌یابد، توسط موسسه آلبرت کیبر در کلن در سال ۱۹۵۱ م. چاپ شده است.

روش فکری

آلبرت، اولین متفکری است که در قرون وسطا، آرای ارسطویان را به غربیان عرضه کرد.^{۳۱}
کار ترجمه ارسطو و شارحین مسلمان وی در قرن دوازدهم آغاز شد. گوندیسالینوس از جمله اولین کسانی است که تحت تأثیر آرای فلسفی مسلمانان قرار گرفت و آغاز به ترجمه آن به لاتین کرد. سالینوس در شهر طلیطله (تولدو)، به ترجمه آثار ابن سینا اشتغال یافت.^{۳۲}

ژیلسون عقیده دارد که این آثار در ثلث آخر قرن دوازدهم و نیمه اول قرن سیزدهم نگاشته شده و اسناد و مدارک بسیار باارزشی برای مطالعه عکس‌العمل مسیحیان در مقابل فلسفه‌های اسلامی و یهودی پیش از ترجمه آثار ابن رشد است.^{۳۳} گرچه در مورد زمان دقیق ترجمه آثار ابن رشد به لاتین اختلاف است^{۳۴} و عده‌ای ورود ابن رشد به اروپا را حتی به نیمه دوم قرن سیزدهم ارجاع می‌دهند، ولی شواهد و قراین حاکی از آن است که آثار ابن رشد در نیمه اول قرن سیزدهم به لاتین برگردانده شده است. مهم‌ترین شخص متکفل این امر، مایکل اسکات در شهر طلیطله در سال ۱۲۱۵ م. می‌باشد.^{۳۵} برای مثال، آلبرت در کتاب «درباره مخلوقات» حدود ۸۰ بار از ابن رشد یاد کرده است. همچنین به شروح ابن رشد به «متافیزیک»، «نفس» و «سما و عالم» و کتاب «جوهر اجرام آسمانی» او اشاره می‌کند. آلبرت این کتاب را بین سال‌های ۱۲۴۰ تا ۱۲۴۳ م. نگاشته است. این شاهد روشنی بر ترجمه آثار ابن رشد در نیمه اول قرن سیزدهم است.

آلبرت در پاریس با فلسفه ارسطو از طریق شارحان مسلمان او آشنا شد.^{۳۶} وی وظیفه الهی‌دانان را تحقیق در اسرار الهی در همه علوم بشری می‌دانست^{۳۷} تا بتوانند از آن علوم، برای تأیید و تلفیق عقاید دینی بهره برده، بنای الهیاتی محکمی پایه‌ریزی کنند. این خط مشی گرچه رسماً در سال ۱۲۱۵ م. از سوی کلیسا تحریم شده بود، ولی توسط آلبرت به عنوان یک رهیافت اساسی و مهم در الهیات کاتولیک به رسمیت شناخته شد.^{۳۸}

آلبرت در پیگیری عرضه علوم عقلی و فلسفی، سهم بسزایی داشت تا آنجا که بسیاری از آثار ارسطو را با نوشتن شرح تفسیری، روشن و آسان کرد. البته وی در شرح خود، برخلاف ابن رشد، خود را مقید به متن ارسطو و شرح عبارات او نمی‌کرد؛ بلکه صرفاً به شرح تفسیری مسائل فلسفی می‌پرداخت؛^{۳۹} دقیقاً همان روشی که ابن سینا در عرضه فلسفه مشائی دنبال کرده است.^{۴۰} با این همه آلبرت، یک مکتب فلسفی روشنی از خود بجا گذاشته است. اگر آرای تازه‌ای هم دارد، با مطالب تفسیری آن‌چنان آمیخته شده که تفکیک آن بسیار دشوار است؛ از این رو، وی بیش از آنکه یک مؤلف باشد، یک شارح است.^{۴۱} تأثیر و اهمیت وی در فلسفه قرون وسطا از همین منظر قابل توجه است. منظومه فلسفی آلبرت، سلسله مطالبی است که از همه منابع قابل دسترس اقتباس شده و به صورت یک مجموعه نامنسجم درآمده است. در این مجموعه، نظریات ارسطو غلبه دارد؛ اما از ابن سینا، ابن رشد، فارابی، گاندیسالینوس، ابن گابریل، سیسرو، ماکروبیوس، هرمس، تریسمجستوس و دیگران مطالبی دیده می‌شود.^{۴۲}

البته آلبرت مانند راجر بیکن^{۴۳} و رابرت گروسیتس،^{۴۴} وابستگی کامل به تفکر فلسفی نداشت. وی در ابتدای طبیعیات خود می‌نویسد: «هر کس اعتقاد دارد ارسطو خداست باید او را از خطا مبراً بداند؛ ولی کسی که او را بشر می‌داند، بی‌تردید معتقد است او خطا کرد، همان‌گونه که ما مرتکب آن می‌شویم».^{۴۵}

البته او در شرح‌های خود، تأملات و انتقادات خود را نسبت به افکار ارسطو طرح نمی‌کند و صرفاً در کتاب‌های الاهیاتی است که افکار خود را طرح می‌کند. وی می‌نویسد: «من از نزد خود در کتاب‌های فلسفی‌ام چیزی اضافه نکرده‌ام؛ بلکه صرفاً درصدد عرضه آرای مشائین بوده‌ام. اگر نظر خاصی داشته‌ام، در کتاب‌های الاهیاتی آن را طرح می‌کنم».^{۴۶} آلبرت در عرضه فلسفه ارسطویی کامیاب بود؛ اما در وصول به تلفیق فلسفه با الاهیات چندان توفیق نداشت؛ هدفی که شاگردش آکویناس آن را با جدیت دنبال کرد؛ از این رو، نقطه عطفی در تاریخ تفکر مغرب زمین ایجاد نمود. در این زمینه می‌توان سهمی را هم به تأسیس یک مکتب نسبتاً مستقل فلسفی توسط آکویناس به وی داد.^{۴۷}

اگر بخواهیم با تعمق بیشتر موضوع فوق را دنبال کنیم، می‌توان سرچشمه آن را در مهم‌ترین مولفه فکری آلبرت یافت؛ یعنی جدایی دین از فلسفه. آلبرت هیچ‌گاه با دین‌دارانی

که فلسفه را تحقیر می‌کردند سر سازش نداشت و آنها را چهارپایانی می‌دانست که با آنچه نمی‌دانند دشمن‌اند؛^{۴۸} از سوی دیگر، وی در متافیزیک خود می‌گوید که امور الاهیاتی در مبادی و مبانی با امور فلسفی اتفاق ندارد؛ زیرا لاهوت بر وحی بنا شده است، بر خلاف فلسفه که مبتنی بر عقل است. بنابراین ما نمی‌توانیم در مباحث فلسفی به تعمق و تحقیق در الاهیات پردازیم. گرچه می‌توان در الاهیات از مطالب فلسفی استفاده کرد.^{۴۹}

آلبرت نه تنها بین الاهیات و فلسفه، بلکه بین الاهیات و حیانی و الاهیات عقلی نیز تمایز نهاد و الاهیات عقلی را محتاج الاهیات و حیانی دانست.^{۵۰} از نظر آلبرت، برهان و دلیل در الاهیات اولاً و بالذات جایگاهی ندارد. عالم لاهوت، عقیده دینی را به عنوان یک امر و حیانی و نه به عنوان نتیجه استدلال عقلی عرضه می‌کند.^{۵۱}

از منظر وی، نه فیلسوف حق دارد در الاهیات مناقشه کند و نه عالم لاهوت می‌تواند استدلالات فلسفی را به نفع خود اخذ کند. عقل انسانی قدرت محدودی دارد. بنابراین نه ثلوث را می‌فهمد و نه می‌تواند حدوث زمانی عالم را اثبات کند.^{۵۲} وی در کتاب‌های فلسفی خود، صرفاً مباحث عقلی را با تکیه بر برهان دنبال می‌کند و به هیچ‌وجه خود را مقید به حقایق دینی نمی‌داند؛ اما در تألیفات الاهیاتی هدفی جز بیان حقایق و حیانی ندارد. همین اضطراب فکری سبب شده است که برخی محققان، او را دارای یک شخصیت دوگانه بدانند و از یک‌سو او را پدری روحانی و از سوی دیگر، فیلسوفی مشرک با اندیشه‌هایی ارسطویی - نوافلاطونی معرفی کنند؛^{۵۳} به خصوص با توجه به اینکه برخی آثار فلسفی او، بعد از آثار الاهیاتی اوست.^{۵۴}

از منظر آلبرت، حقیقت چیزی است که در دین و الاهیات آمده است. مسائل فلسفی اگر با آن حقیقت متحد شود، امری مطلوب است و اگر اختلاف یابد، دلیلی جز محدودیت فهم انسانی ندارد. مرز بندی بالا این گمان را تقویت می‌کند که آلبرت در دوره اخیر فکری خود، به نوعی ایمان‌گرایی گرایش پیدا کرده است که رگه‌های این ایمان‌گرایی، بعدها در شاگردش آکویناس نمود بیشتری یافت و در نهایت در شورای واتیکانی اول به سال ۱۸۷۰م. به عنوان یک سند رسمی انتشار یافت:

ایمان یک فضیلت مافوق طبیعی است که به وسیله آن ما آنچه را که خدا وحی کرده است، با هدایت و فیض الهی، حقیقی و صادق می‌دانیم. این پذیرش نه به دلیل برهان

عقلی است؛ بلکه چون حجیت خدا را قبول داریم، زیرا خدا نه فریب می خورد و نه فریب می دهد.^{۵۵}

آنچه گفته شد حاکی از آن است که آلبرت، گرچه شارح ارسطوست، اما تابع و شیدای وی نیست؛ از این رو، هر جا که ارسطو یا شارحان او را برخلاف تفکرات دینی خود می بیند، به شدت مقابله می کند.^{۵۶} بنابراین بدیهی است که آلبرت - برخلاف آکویناس - هیچ گاه در صدد نبوده است که به مسیحیت رنگ و بوی ارسطویی بدهد و یا آرای ارسطو را در جهت تطبیق با دین تأویل کند. وی صرفاً به دنبال آن بوده که مجموعه آرای فلسفی ارسطو را برای عالمان طرح کند تا آنها از مسائل مفید آن بهره بگیرند و از حقایق آن در راه یافتن به مسائل الاهیاتی مدد جویند.

آلبرت و ابن رشد

با مرور فعالیت چهل ساله علمی و فکری آلبرت، می توان رابطه او را با ابن رشد از تأثیرپذیری تا ضدیت و مخالفت رهگیری کرد.

شاید بتوان ادعا کرد که آلبرت اولین رویارویی منفی را با ابن رشد به صورت جدی در مسئله وحدت عقل دنبال کرد؛ در حالی که وی در همین موضوع ابتدائاً به شدت تحت تأثیر ابن رشد بوده است تا آنجا که پییر جین،^{۵۷} که یک فرانسیسکنی است، وی را سبب انتشار افکار ابن رشد در جامعه اروپا می داند.^{۵۸} ابن رشد در مورد مسئله عقل انسانی، قائل به عقل واحد برای همه انسانها بود؛^{۵۹} یعنی بین همه آحاد انسانهای روی زمین، یک عقل واحد و مشترک وجود دارند که جوهری مفارق است و آحاد انسانها عقل شخصی و منحصر به فرد ندارند.^{۶۰} آلبرت در ابتدای حیات فکری خود، این عقیده را می پذیرد. وی در کتاب عقل و معقول می گوید:

عقل فعال صورت همه معقولات است. البته این صورت در هر عقلی برحسب مشارکت آن عقل در وجود کلی، موجود است. همه عقول در عقل فعال به صورت غیر منقسم وجود و حیات دارد.^{۶۱}

وی در کتاب نفس خود تصریح می کند که نظر او در وحدت عقل، شبیه به نظر ابن رشد است. گرچه اختلافاتی نیز با آن دارد.^{۶۲} آلبرت بعدها وقتی به نظریه جدایی قلمرو عقل و دین ملتزم شد و نظر ابن رشد در مورد وحدت عقل را با آموزه های مسیحی منافی یافت، با

آن به مخالفت برخاست.^{۶۳} در نیمه قرن سیزدهم، دو روش فکری کاملاً رودررو در دانشگاه پاریس با هم مقابله می‌کردند: یکی، ابن رشدگرایی افراطی به سرپرستی سیجر برابانت بود که با وجود آنکه در اقلیت بود، ولی بسیاری از شخصیت‌های بارز فکری را به سمت خود جذب کرده بود. دیگری، نوعی عقل‌گرایی بود که برای بینش مسیحی احترام قائل بود. با توجه به غلبه و حاکمیت فکری گروه اول، که پاپ الکساندر چهارم، آلبرت کیبر را که نزد وی در ایتالیا بود، ملزم به پاسخی قاطع به ابن رشدیان لاتینی ساخت. آلبرت در سال ۱۲۵۶ م. کتاب *در باره وحدت عقل بر ضد ابن رشد* را تألیف کرد.^{۶۴} وی در این کتاب، نظریه وحدت عقل ابن رشد را، که نهایتاً به انکار خلود شخصی انسان‌ها می‌انجامد، زیر سؤال می‌برد.^{۶۵} آلبرت در این کتاب، ۳۰ دلیل از ابن رشد بر وحدت عقل می‌آورد و آنها را یکی پس از دیگری رد می‌کند. سپس خود ۳۶ دلیل بر ضد آن آورده و خلود شخصی انسان‌ها را ثابت می‌کند.^{۶۶} همه تلاش آلبرت در این کتاب آن است که صبغه ابن رشدی افکار ارسطو را بزدايد و تا حد امکان، ارسطو را از شارحانش متمایز سازد تا بدین وسیله، تعارضات تفکر ارسطویی با اندیشه دینی به کمترین حد ممکن برسد.^{۶۷}

آلبرت در هدف خود ابتدائاً توفیق یافت؛ زیرا کلیسا نیز همگام با او، صرفاً آموزه‌های ضد مسیحی ابن رشد را تحریم کرد. در ۱۰ دسامبر ۱۲۷۰م، اسقف پاریس، اتین تمپیر،^{۶۸} ۱۳ قضیه ابن رشدی را تحریم کرد که در ذیل می‌آید:^{۶۹}

۱. کل آحاد بشر یک عقل واحد مفارق دارند؛
۲. خطا یا سوء تعبیر که انسان مدرک است؛
۳. اراده انسان در تحت سیطره ضرورت است؛
۴. آنچه در عالم به وقوع می‌پیوندد، تحت تأثیر اجرام آسمانی است؛
۵. عالم قدیم است؛
۶. انسان اول نداریم؛
۷. نفس انسانی خالد و جاودان نیست؛
۸. نفس انسانی محال است که با آتش مادی عذاب شود؛
۹. اراده، منفعل و تابع رغبت و میل است؛
۱۰. خدا، عالم به جزئیات نیست؛
۱۱. خدا، صرفاً به ذات اشیا عالم است؛
۱۲. افعال انسانی، تابع قضای الهی نیستند؛
۱۳. خدا نمی‌تواند به شیئی که فناپذیر است، جاودانگی و تجرد بدهد.

با وجود اینکه کلیسا در این دوره تحت تأثیر افکار آگوستین و افلاطون است، اما برخی افکار ضد آگوستینی، آلبرت را در زمره تحریم نمی‌آورد. از این میان، می‌توان به اعتقاد آلبرت و آکویناس به وحدت صورت انسانی و بساطت و تجرد ملائکه اشاره کرد که هر دو

ضد آگوستینی بودند.^{۷۰} با این لحاظ، می‌توان سال ۱۲۷۰ م. را سال پیروزی آلبرت و آکویناس بر تفکرات ابن رشد از یک سو، و آگوستین از سوی دیگر دانست. این پیروزی دیری نپایید؛ زیرا غلبه افکار ابن‌رشدیان و نفوذ آن در اروپا چندان سرعت یافت که در سال ۱۲۷۷ م. اسقف مذکور، تحریم دیگری صادر کرد که در آن، ۲۱۹ قضیه فلسفی مردود اعلام شد. این تحریم، نه تنها ناظر به تفکر ابن رشد، بلکه شامل بسیاری از مسائل فلسفه ارسطو بود. در میان قضایای تحریم‌شده، دست کم ۲۰ قضیه مورد قبول آلبرت و آکویناس دیده می‌شد؛^{۷۱} از این رو، آلبرت سراسیمه در همان سال به پاریس آمد تا در نبود شاگردش که در سال ۱۲۷۴ م. فوت کرد، از این آموزه‌های خاص دفاع کند.^{۷۲} در اثر همین تلاش آلبرت بود که دومینیکن‌ها در برابر هجده فرانسیسکن‌ها در سال ۱۲۷۸ م. لجنه‌ای تشکیل دادند و آرای قدیس توماس را به رسمیت شناختند.^{۷۳}

یکی دیگر از مواضع افتراق آلبرت و ابن‌رشد، مسئله قدم عالم بود که آلبرت تحت تأثیر رأی ابن میمون^{۷۴} بحث را جدلی الطرفین اعلام کرد؛ بدین معنا که ادله ارسطو و ابن‌رشد را بر قدم عالم و ادله مخالفین حدوث عالم را ناکارآمد و متکافی دانست. در نتیجه عقل را از نظریه‌پردازی در این موضوع قاصر دانست و تنها راه حل ممکن را، پیروی از وحی تلقی کرد.^{۷۵} به اعتقاد آلبرت، آفرینش جهان از عدم تنها بر پایه ایمان شناخته می‌شود؛ بر خلاف آکویناس که به پیروی از آگوستین، استدلال بر حدوث عالم را ممکن می‌دانست.^{۷۶} شاید مهم‌ترین نقطه اشتراک و در عین حال افتراق آلبرت و ابن‌رشد، مسئله رابطه میان دین و فلسفه باشد. ضروری است در اینجا نخست نظری اجمالی به دیدگاه ابن‌رشد بیفکنیم.

ابن رشد در رابطه میان عقل و وحی، نخست نظر به سازواری آنها دارد و کتاب *فصل المقال فی ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال* را با این هدف می‌نویسد. وی مدعی بود که فلسفه، راه معرفت به خداست. دین نیز انسان‌ها را به این راه دعوت می‌کند. پس معقول نیست که عقل و فلسفه‌ای که متعلق دعوت شارع است، با دین به مخالفت برخیزد؛ چون شارع، عقل و فلسفه را راه حصول به معرفت می‌داند. مخالفت با آن، مخالفت با دین و سد راه معرفت به مبدأ و صفات اوست.^{۷۷} از نظر ابن‌رشد، عقل در وصول به همه حقایق و تعالیمی که در شریعت آمده است، توانایی دارد. وی انسان‌ها را از جهت درک و فهم به سه

دسته تقسیم می‌کند: گروه که تنها با خطابه، تخیل و مثال اقناع می‌شوند؛ گروهی دیگری که باید آنها را از طریق جدل و اقناع به راه آورد؛ دسته سوم، بخش بسیار خاص و اندکی از مردم‌اند که با برهان عقلی قانع می‌شوند.^{۷۸}

ابن رشد معتقد بود برای هدایت انسان‌ها، دین برای دسته اول، استدلال کلامی برای دسته دوم و فلسفه برای دسته سوم مناسب است. به اعتقاد ابن رشد، برای دسته سوم نخست باید حجیت متون دینی به وسیله براهین عقلی اثبات شود؛ سپس اگر حکمی در متون مقدس یافت شد که با احکام صریح عقل در تضاد بود، حق را باید به عقل داد و وظیفه حکیم است که دست به تأویل بزند.^{۷۹} البته ناگفته نماند ابن رشد تأکید دارد که نباید این تأویلات و دیدگاه‌های عقلی به اطلاع عامه مردم برسد.^{۸۰}

از مطالب بالا چنین به دست می‌آید که ابن رشد، تنها راه رفع تعارض میان عقل و وحی و به تعبیر خود او؛ اتصال آن دو را در جدایی قلمرو آنها می‌داند. از منظر وی، اگر پژوهش‌های عقلانی به نتایجی بینجامد که وحی در مقابل آن ساکت است، در چنین مواردی میان عقل و وحی تعارضی نیست.^{۸۱} در صورتی که مسئله‌ای واحد به هر دو حوزه مربوط شود و عقل و وحی با هم هماهنگی نداشتند، مؤمن به برداشت ظاهری خود دل خوش دارد و فیلسوف هم به تأویل بگراید. این برداشت، خلاف ظاهر خود را به اطلاع عوام هم نرساند تا آنان را برآشفته نسازد. بدین وسیله هیچ تعارضی میان عقل و وحی در نخواهد گرفت. شاید بتوان ادعا کرد، گرچه خود ابن رشد، اسمی از حقیقت دوگانه نیاورده است و بدان اعتقادی هم نداشته است، ولی برخی عبارات و ایده‌های وی که در بالا گفته شد، سبب گردید تا بعدها ابن رشدیان لاتینی به حقیقت دوگانه قائل شوند؛ حقیقتی برای عوام و حقیقتی برای خواص. ژیلسون می‌نویسد:

ابن رشدیان نیز مانند بسیاری دیگر از آدمیان که نمی‌توانند عقل خویش را با ایمانشان موافق کنند، ولی طالب هر دویند. در مقام حفظ فلسفه و وحی بودند و این کار را با قرار دادن سدی میان این دو، که اجازه مداخله هریک به دیگری را نمی‌داد، به انجام رساندند.^{۸۲}

دقیقاً می‌توان رویکرد آلبرت را در این موضوع، همان نظر ابن رشد دانست که با جدا کردن مرز میان فلسفه و دین مسیحی، تلاش می‌کند از تعارض آنها جلوگیری نماید. گرچه آلبرت برخلاف ابن رشد در موارد تعارض قطعی میان آن دو، هیچ‌گاه دست به تأویل حقایق وحیانی و حتی توجیه آرای فلسفی نمی‌زد.^{۸۳} وی فلسفه را با ارزش می‌دانست؛ اما

معتقد بود نتایج فلسفی، حقایق جزئی و ناقص است و حقیقت کامل را صرفاً به وسیله لاهوت می‌توان درک کرد. این رهیافت، ریشه در مشرب ارسطوگرایی معتدل آلبرت دارد. ما در همین دوره، ابن رشدیان لاتینی افراطی را می‌بینیم که تحت تأثیر ایده ابن رشد به حقیقت دوگانه ملتزم می‌شوند.

آلبرت و ابن سینا

می‌توان گفت ابن سینا در تکوین شاکله فلسفی آلبرت نقش مهمی داشته است.^{۸۴} در واقع آلبرت با تعلق قلبی ویژه‌ای که به الاهیات و وحی داشت، هر جا که ابن رشد را در مسیری دیگر می‌یافت، به سوی ابن سینا تمایل می‌یافت.^{۸۵} جالب اینکه آلبرت و آکویناس از طریق شخصی به نام گیوم موثربکه،^{۸۶} متکلم دومینکن یونانی الاصل با ترجمه‌های مستقیمی از آثار ارسطو آشنا می‌شوند و متوجه می‌شوند که چند اثر منسوب به ارسطو نظیر اثولوجیا، که در نزد مسلمانان اهمیت زیادی داشته، نوشته او نیست؛ اما باز برای معقول ساختن کلام مسیحی به نحو کامل از افکار ابن سینا استفاده می‌کنند.^{۸۷} بیان تأثیراتی که آلبرت از ابن سینا و تفکرات نوافلاطونی او پذیرفته، نیازمند تحقیق و تتبع مفصلی است. در این مجال صرفاً به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

۱. دومین برهان بر وجود خدا که توماس آکویناس در الاهیات جامع خویش ارائه کرده، دلیل مبتنی بر علت فاعلی است که طبق نظر خود توماس، منشأ آن در آثار ارسطو یافت می‌شود. البته ارسطو در این باب از علت فاعلی سخن نمی‌گوید؛ بلکه از علت محرکه بحث می‌کند. علاوه بر آنکه ارسطو، از آن وجود خدا را استنتاج نمی‌کند؛ برخلاف آلبرت که تحت تأثیر مفهوم سینوی از علت فاعلی، از برهان ارسطو بدین منظور استفاده می‌کند و توماس نیز از وی تبعیت می‌نماید.^{۸۸}

۲. در مورد مسئله نفس هم آلبرت از ابن سینا تبعیت کرده است.

وی پس از یک تحقیق دامنه‌دار به تبع ابن سینا اعتراف کرد که نفس را می‌توان از دو دیدگاه تعریف کرد: نخست می‌توان فی حد ذاته به تعریف نفس پرداخت که در این صورت نفس باید به عنوان جوهر مجرد در نظر گرفته شود. در مرحله بعد، آن را در ارتباط با بدن که در این فرض باید به عنوان صورت تصور گردد. در نتیجه اگر نفس را فی حد ذاته ملاحظه کنیم، جوهر خواهد بود و می‌توان با افلاطون موافق بود و اگر آن

را در ارتباط با بدن در نظر گرفتیم، نفس صورت خواهد بود و می‌توان با ارسطو موافقت کرد.^{۸۹}

۳. آلبرت در منطق نیز، روش سینوی را ترجیح داد. وی تحت نفوذ ابن سینا کوشید تأکید را از گفتار به مطالعه معقولات^{۹۰} منتقل کند و منطق را ترجیحاً علم معقول بسازد تا علم الفاظ.^{۹۱}

۴. آلبرت در مسائلی نظیر تفکیک وجود از ماهیت، تجرد و استقلال عقل و اشتراک عقل و ماده، به عنوان اصل تشخیص و تفرد با ابن سینا همراهی کرده است.^{۹۲} در پایان، ذکر این نکته ضروری است که برخی بر این عقیده‌اند که پاره‌ای از افکار ابن سینا که وارد جریان فکری غرب شده، با آرای غزالی آمیخته و در واقع تعدیل شده است؛^{۹۳} از این رو، می‌توان ردّ پایی از آرای غزالی را در آثار آلبرت شناسایی کرد که تحقیق در این مورد مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

تأثیرپذیری غربیان از اندیشه‌های اسلامی در عرصه علوم مختلف، واقعیتی است که هیچ‌گاه غیرقابل انکار است. گرچه در دوره معاصر، این امر به عمد توسط بسیاری از غربیان مسکوت گذاشته شده است. این مقاله، در نهایت به اجمال به پاره‌ای از این وام‌گیری‌ها در حوزه الاهیات و فلسفه اشاره‌ای داشت که البته در هر حوزه و در هر شخصیت می‌توان به صورت مستقل بحث را توسعه داد. نکته دیگر اینکه، مسئله حقایق دوگانه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان در کلمات آلبرت بروز و ظهور دارد و می‌توان از لابه‌لای دیدگاه‌های وی، تمایل او را به جدایی مرز فلسفه و دین رصد کرد. گرچه تطورات فکری آلبرت نیز در این موضوع قابل انکار نیست.

۱. Albert the Greate.
۲. Albertus Magnus
۳. Lauingen.
۴. Cologne.
۵. J.A.Weisheipl, Albert the Great, in New Catholic Encyclopedia, V.1, Catholic University of American, Washington D.C, 1967, p.254.
۶. یوسف کرم، تاریخ الفسفه الاوروبیه فی العصر الوسیط، ص ۱۶۱.
۷. زینب محمود الخضیری، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسیطی، ص ۲۴.
۸. Francis J. Catania, Albert the Great, The Encyclopedia of Philosophy, V. 1, p. 64.
۹. De Bollsaedt.
۱۰. رک: زینب محمود الخضیری، همان.
۱۱. New Catholic Encyclopedia, pp254 - 255.
۱۲. رک: یوسف کرم، همان. البته برخی شروع سخنرانی‌های الهیاتی را از سال ۱۲۳۳ می‌دانند.
۱۳. رک: زینب محمود الخضیری، همان.
۱۴. New Catholic Encyclopedia, p. 255 .
۱۵. Ibid.
۱۶. The Encyclopedia of philosophy, opcit.
۱۷. New catholic Encyclopedia, opcit.
۱۸. Ratisbon.
۱۹. رک: زینب محمود الخضیری، همان.
۲۰. یوسف کرم، همان، ص ۱۶۲. برخی معتقدند این لقب قبل از مرگ به داده شد.
۲۱. The Encyclopedia of Philosophy, p. 65.
۲۲. New Catholic, opcit.
۲۳. در ذکر آثار ترتیب زمانی مراعات نشده است.
۲۴. Peter Lombard
۲۵. نظیر آن‌که وی در شرح کتاب حیوانات ارسطو، بسیاری از حیواناتی که در شمال بودند و ارسطو آنها را ذکر نکرده بود، مطرح نمود و نیز برخی اقوال ارسطو را تصحیح نمود.
۲۶. دیوید لاسکم، تفکر در دوره قرون وسطی، ص ۱۲۳.
۲۷. Summa Theologia.
۲۸. New Catholic, p.257.
۲۹. Peter Jammy .
۳۰. Abbe Augusts Brognet.
۳۱. یوسف کرم، همان، ص ۱۶۱.

۳۲. اول بار شخصی به نام شارل بامکر در کتابی که در کشور سوئیس به سال ۱۷۹۸ منتشر کرد، درباره آثار سالوی به عنوان واسطه میان تفکر فلسفی مسلمانان و متکلمن مسیحی صحبت کرده است. او حتی متذکر شده است که تفکر آلبرت توسط آشنایی با آثار سالوی، شکل و قوام یافته است. (ر.ک: کریم مجتهدی، *فلسفه در قرون وسطی*، ص ۲۰۹)
۳۳. همان، ص ۲۱۷. آنچه مسلم است تأثیر پذیری آلبرت از ابن سینا است که ما در آینده به برخی از آن تأثیرات اشاره خواهیم داشت.
۳۴. برای مطالعه تفصیلی در این باره ر.ک: زینب محمود الخضیری، همان، ص ۵۴ - ۶۴.
۳۵. دیوید لاسکم، همان، ص ۸۳.
۳۶. عبد الرحمن بدوی، *فلسفه العصور الوسطی*، ص ۱۲۹.
۳۷. اتین ژیلسون، *تومیسیم*، ترجمه سیدضیاء الدین دهشیری، ص ۲۳ و نیز ر.ک: J.A. Weisheipl, Albert the Great, New Catholic Encyclopedia, p.257.
۳۸. New Catholic, opcit.
۳۹. عبدالرحمن بدوی، همان.
۴۰. یوسف کرم، همان، ص ۱۶۲.
۴۱. The Encyclopedia of Philisophy, p.66
۴۲. اتین ژیلسون، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سیدمحمود موسوی، ص ۲۴ - ۲۵؛ یوسف کرم، همان، ص ۱۶۴.
۴۳. Roger Bacon.
۴۴. Robert Grosseteste .
۴۵. New Catholic, p.257
۴۶. زینب محمود الخضیری، *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، ص ۱۴۵.
۴۷. عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۱۳۰.
۴۸. یوسف کرم، همان، ص ۱۶۴.
۴۹. همان.
۵۰. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۱۴۶.
۵۱. همان، ص ۱۴۷.
۵۲. شاید بتوان آلبرت کبیر را در تفکیک میان حوزه عقل و دین متأثر از افکار ابن رشد دانست. ما در یک بخش مستقل به نقاط اشتراک و افتراق آن دو در این موضوع خواهیم پرداخت.
۵۳. Francis J. Catania, Albert the Great, The Encyclopedia of Philosophy, V.1, p. 65
۵۴. دیوید لاسکم، همان، ص ۱۲۰.
۵۵. p.165.
۵۶. ر.ک: زینب محمود الخضیری، همان، ص ۱۵۰؛ دیوید لاسکم، همان، ص ۱۱۹؛ یوسف کرم، همان، ص ۱۶۳.
۵۷. Pierre Jean Olivi.

۵۸. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۳۴۴.
۵۹. ریشه این عقیده را به اسکندر افرویدی بر می گردانند. (همان، ص ۷۷)
۶۰. البته در مورد صحت انتساب این نظریه به ابن رشد باید تحقیق بیشتری انجام داد.
۶۱. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۳۴۴ - ۳۴۵.
۶۲. De anima.
۶۳. اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ص ۲۹۲.
۶۴. م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۷۹۰.
۶۵. البته آلبرت نتوانسته به کلی از اندیشه ابن رشد در مورد عقل فاصله بگیرد. وی مانند ابن رشد معتقد است که وقتی عقل انسان به تمام معقولات دست یافت، با عقل فعال متحد می شود و انسان به وجهی شبیه به خدا می شود و در عقل فعال، عقل و عاقل و معقول یک چیز می شوند. در واقع وی وحدت عقل را در برخی مراتب آن پذیرفته است. (زینب محمود الخضیری، همان، ص ۳۵۱)
۶۶. یوسف کرم، همان، ص ۱۶۷.
۶۷. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۷۲.
۶۸. Etienne Tempier.
۶۹. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۷۶ - ۷۷. بدیهی است که بررسی صحت و سقم انتساب این آموزه‌ها به ابن رشد، مجال دیگری می طلبد.
۷۰. آگوستین معتقد به تعدد صور جوهری و تکوین مادی ملائکه بود.
۷۱. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۸۰ این بیانیه را حاکی از پیروزی آگوستینیها بر ارسطوئیان و به تعبیر دیگر فرانسیسکنها بر دومینیکنها دانسته‌اند.
۷۲. New Catolic, p.255.
۷۳. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۸۱.
۷۴. آلبرت در مواضع دیگری نیز از ابن میمون تأثیر یافته است که می‌توان به بحث دلیل حرکت بر اثبات وجود خدا اشاره نمود که صورت کامل آن را آلبرت با الهام از ابن میمون در شرح خود بر براهین پیترو لومبارد عرضه کرده است. (اتین ژیلسون، *تومیسیم*، ص ۹۹ - ۱۰۰)
۷۵. یوسف کرم، همان، ص ۱۶۵.
۷۶. اتین ژیلسون، *تومیسیم*، ص ۲۹۱.
۷۷. محمدابن احمد ابن رشد الاندلسی، *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ص ۱۱ - ۱۷.
۷۸. همان، ص ۲۶ - ۲۸؛ ص ۳۱ - ۳۳.
۷۹. همان، ص ۱۸.
۸۰. همان، ص ۳۳؛ ص ۲۷ - ۲۹.
۸۱. همان، ص ۱۸.
۸۲. اتین ژیلسون، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ص ۴۰.
۸۳. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۱۵۰ - ۱۵۱.

۸۴. کریم مجتهدی، همان، ص ۲۰۵؛ ۲۱۱. با وجود آن که ابن سینا در فلسفه و فرهنگ غرب تاثیر عمیق و بسزائی گذاشته و لکن چه در قرن دوازدهم و چه بعد از آن حتی یک مورد هم نمی توان پیدا کرد که متفکری کل فلسفه ابن سینا را یکسره پذیرفته باشد بلکه اغلب عناصر و اجزائی از تفکر او را اخذ کرده‌اند. (ر.ک: همان، ص ۲۱۹)

۸۵. زینب محمود الخضیری، همان، ص ۳۴۶.

۸۶. Guillaume Moerbeke.

۸۷. کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۰۵.

۸۸. اتین ژیلسون، تومیسیم، ص ۱۱۰.

۸۹. همو، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۳۳۳؛ زینب محمود الخضیری، همان، ص ۳۴۵ - ۳۴۷.

۹۰. intentiones.

۹۱. دیوید لاسکم، همان، ص ۱۲۰.

۹۲. کریم مجتهدی، همان، ص ۲۰۵.

۹۳. همان، ص ۲۱۱.

منابع

- ابن رشد الاندلسی، محمد ابن احمد، *فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال*، بيروت، مكتبة التربية، ۱۹۸۷م.
 بدوی، عبدالرحمن، *فلسفه العصور الوسطی*، ط.الثالثة، کویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دار القلم، ۱۹۷۹.
 ژبلسون، اتین، *تومیسیم*، ترجمه سیدضیاء الدین دهشیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
 —، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علیمراد داوودی، چ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
 —، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ش.
 —، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبایغات اسلامی، ۱۳۷۵.
 شریف، م. م.، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
 کرم، یوسف، *تاریخ الفلسفه الاوروییه فی العصر الوسیط*، بیروت، دار القلم، ۱۹۷۹ م.
 لاسکم، دیوید، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۸۰.
 مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵
 محمود الخضیری، زینب، *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، ط.الثانیة، بیروت، دار التنویر للطباعة و النشر، ۱۹۸۵.
 J.A. Weisheipl, Albert the Great , in *New Catholic Encyclopedia* , V.1 , Catholic University of American , Washington D.C , 1967.
 Francis J. Catania , Albert the Great , in ¹ *The Encyclopedia of Philosophy* , V. 1 , ed Paul Edwards , New York , macmillan, inc, 1972.
 Jhon Hick , Faith , in *Encyclopedia of Philosophy* , V.3

مبانی مشروعیت جنگ

در یهودیت، "ملحمت میصوا" و "ملحمت رشوت"

محمد رضا برته*

چکیده

آیین یهود نیز مانند هر دین دیگری جنگ را بسان واقعه انکار ناپذیر حیات بشر قلمداد کرده و ابعاد این واقعیت را کاویده و کوشیده است تا در سایه درنگ در خور توجه دانشوران شریعت موسوی ضوابط و مرام‌نامه روشنی از اقدام بدان و راهبری جنگ به دست دهد.

در این راستا هلاخاهای مربوط به ملحمت میصوا رخ نموده است. ملحمت میصوا یک جنگ واجب یهودی است که هدف از آن استمرار حاکمیت بنی اسرائیل بر ارض موعود و دفاع از کیان یهود است. اما تجربه برقراری حکومت و استقرار پادشاهی از سویی و مواجهه دانشمندان یهودی با ساختارهای حکومتی نوین از سوی دیگر طرح مسئله جنگ مشروع با عنوان ملحمت رشوت را زمینه‌ساز شد. ملحمت رشوت به پادشاه اجازه می‌دهد تا جنگ توسعه طلبانه یهودی که جنبه دفاعی ندارد را با آرمان گسترش جغرافیا یا اعتلای حاکمیت یهود آغاز کند و تا تسلیم دشمن یا نابودی او ادامه دهد.

کلید واژه‌ها: ملحمت میصوا، ملحمت رشوت، مشروعیت جنگ، موسی، ابراهیم، لوط.

پیش‌درآمد

این مقاله هیچ‌گونه داوری و قضاوتی از منظر یک مسلمان به دوش نمی‌کشد و صرفاً در پی بررسی و تحلیل فلسفه جنگ دفاعی و پیش‌گیرانه براساس منابع توراتی، شروح تلمودی و مراجع پساتلمودی است تا در سایه آن، چرایی اقدام به جنگ و پنداشت امران و جنگ‌آوران متدین یهودی را دریابد. براین اساس ممکن است استدلال‌هایی ارائه شود که از نظر ما مسلمانان یا در هندسه اخلاق انسانی، چندان مقبول نیفتد.

نکته دوم، التفات بدین مسئله است که آنچه پیش‌رو دارید، نخست مشروعیت نبرد را از نظرگاه فقهی و نه اخلاقی یا حقوقی آن به جست‌وجو نشسته است؛ از این‌رو، تلاش بر آن بوده تا آرای مردان شریعت یهود، که به عدم انحراف از دین و گستره دانش شهرتی فزون‌تر نسبت به هم‌قطاران خویش دارند، نقل گردد.

ملحمت میصوا^۱

مطابق سنت خاخامی، سه‌گونه جنگ مشروع در یهودیت وجود دارد: جنگ به منظور تصرف ارض موعود (ملحمت حوا)، جنگ برای استمرار حاکمیت در سرزمین اسرائیل و دفاع در مقابل دشمنان (ملحمت میصوا) و نهایتاً، جنگ برای گسترش جغرافیای حکومت یهود (ملحمت رشوت).

«میصوا» در معناهای گوناگونی چون قانون، حکم، فرمان و هریک از احکام ۶۱۳ گانه به کار رفته است. بر همین اساس ملحمت میصوا را می‌توان به «جنگ واجب» ترجمه کرد. ملحمت میصوا به معنای عام، جنگ واجب است. در این صورت، شامل ملحمت حوا نیز می‌شود. چنان‌که بسیاری از دانشمندان یهودی جنگ مشروع را به دو قسمت میصوا و رشوت تقسیم کرده‌اند. البته هم تقسیم رایج و هم تقسیمی که در این نوشته معیار دانسته شده، مستند به دلایل روشنی هستند. یکی از منظر تاریخی به مسئله نگریسته و دیگری، سعی در حفظ کاربرد اصطلاح میصوا در همان معنای لغوی‌اش داشته است. آنچه مهم به نظر می‌رسد، توجه به این نکته است که اگر میصوا را اعم از حوا و میصوا به معنای خاصش در نظر بگیریم، یا اینکه ملحمت حوا و ملحمت میصوا قسیم یکدیگر باشند، تفاوت چندانی در اصل مسئله به وجود نخواهد آمد؛ زیرا در هر دو صورت، مطابق سنت خاخامی، جنگ واجب، شامل مصداق‌های کاملاً روشنی است که می‌توان آنها را با در نظر

گرفتن برخی معیارهای دقیق‌تر، به دو قسمت متفاوت با نام «ملحمت حوا» و «ملحمت میصوا» ذکر کرد و یا با چشم‌پوشی از برخی تفاوت‌های جزئی، همه گونه‌های جنگ واجب را ذیل عنوان واحد ملحمت میصوا آورد.

ملحمت میصوا نیز در زمره جنگ‌هایی است که اقدام بدان‌ها، برای همه یهودیان بدون نیاز به حکم سنهدرین یا وجود پادشاه ضروری است. در یک منظر تاریخی می‌توان چنین بیان کرد که ملحمت حوا، بازه زمانی خروج از مصر تا برقراری حکومت در زمان داوود را دربر می‌گیرد؛ زمانی که در آن، وعده الهی به منظور اعطای سرزمین موعود به قوم برگزیده‌اش به فعلیت درآمد. براین اساس دیگر مصداقی برای ملحمت حوا باقی نخواهد ماند؛ زیرا گفته شد که ملحمت حوا، نبردهایی را شامل می‌شود که به تصرف اراضی سرزمین موعود می‌انجامد.

ملحمت رشوت، عنوانی است دال بر نبردهایی که پس از برقراری حکومت در ارض موعود، به وسیله یهودیان با حضور پادشاه و اذن سنهدرین و به منظور گسترش مرزهای حکومت یهود صورت می‌پذیرند. براین اساس پس از تخریب دوم، دیگر این نوع جنگ به سبب انتفاء موضوعش منتفی خواهند بود.

ملحمت میصوا، در چنبره زمان و مکان گرفتار نیست؛ شامل هر نبردی است که به منظور حفظ کیان یهود انجام گیرد. ملحمت میصوا می‌تواند مصداق‌ها متعدد و احکام گوناگونی داشته باشد. مهم‌ترین آن، جنگ واجب به منظور دفاع از کیان یهود است. آن‌چنان‌که مکتوب است: «و زمین را به تصرف آورده در آن ساکن شوید؛ زیرا آن زمین را به شما دادم تا مالک آن باشید».^۲

در میان همه اقوام، این مسئله کاملاً به رسمیت شناخته شده است که هر انسانی حق دارد از جان خود و خویشان خود در برابر مهاجمان دفاع کند. این حق نزد ادیان مورد توجه و احترام قرار گرفته است. بدیهی است برای آن ضابطه و قاعده مشخصی نیز ذکر شده است. مشروعیت‌بخشی دین به یک حق عرفی، به ضابطه‌مند شدن آن و اهتمام بیشتر دین‌داران در اقدام بدان می‌انجامد. یهودیت نیز به عنوان دینی که نسبت به شریعت توجه خاصی دارد، مسئله دفاع از خود را مشروع دانسته و درعین حال برای آن، مبانی و شرایطی در نظر گرفته است.^۳

ملحمت میصوا یا جنگ دفاعی در تورات

مصادق‌های گوناگونی از دفاع مبتنی بر قتل متخاصم را در کتاب مقدس شاهدیم. برخی از آنها، فردی و موردی است و برخی دیگر، سازمان‌یافته و دارای نظام جنگی. آنچه در پی می‌آید، نمونه‌هایی از این دست است:

أ. ابراهیم و لوط

و وادی سدیم پر از چاه‌های قیر بود. پس ملوک سدوم و عموره گریخته، در آنجا افتادند و باقیان به کوه فرار کردند و جمیع اموال سدوم و عموره را با تمامی مأکولات آنها گرفته برفتند و لوط برادرزاده ابرام را، که سدوم ساکن بود، با آنچه داشت برداشته رفتند و یکی که نجات یافته بود، آمده ابرام عبرانی را خبر داد. و او در بلوطستان ممری آموری که برادر اشکول و عانر بود، ساکن بود. ایشان با ابرام هم‌عهد بودند. چون ابرام از اسیری برادر خود آگاهی یافت، ۳۱۸ تن از خانه‌زادان کارآزموده خود را بیرون آورده، در عقب ایشان تا دان بتاخت. شبانگاه او و ملازمانش بر ایشان فرقه‌فرقه شده ایشان را شکست داده تا به حوبه که به شمال دمشق واقع است، تعاقب نمودند و همه اموال را باز گرفت و برادر خود لوط و اموال او را نیز با زنان و مردان باز آورد.^۴

ب. موسی و مرد مصری

و واقع شد در آن ایام که چون موسی بزرگ شد، نزد برادران خود بیرون آمد و به کارهای دشوار ایشان نظر انداخته، شخصی مصری را دید که شخصی عبرانی را که از برادران او بود می‌زند. پس به هر طرف نظر افکند، چون کسی را ندید، آن مصری را کشت و او را در ریگ پنهان ساخت. روز دیگر بیرون آمد که ناگاه دو مرد عبرانی منازعه می‌کنند. پس به ظالم گفت: چرا همسایه خود را میزنی؟ گفت: کیست که تو را بر ما حاکم یا داور ساخته است؟ مگر تو می‌خواهی مرا بکشی، چنان‌که آن مصری را کشتی؟^۵

ت. نخست‌زادگان مصری

و یهوه به موسی گفت: یک بلای دیگر بر فرعون و بر مصر می‌آورم. بعد از آن، شما را از اینجا رهایی خواهد داد و چون شما را رها کند، البته شما را بالکل از اینجا خواهد راند. اکنون به گوش قوم بگو که هر مرد از همسایه خود و هر زن از همسایه‌اش آلات نقره و آلات طلا بخواهند. و یهوه قوم را در نظر مصریان محترم ساخت. شخص موسی نیز در

زمین مصر در نظر بندگان فرعون و در نظر قوم بسیار بزرگ بود. موسی گفت: یهوه چنین می گوید: قریب به نصف شب در میان مصر بیرون خواهم آمد. هر نخست‌زاده‌ای که در زمین مصر باشد، از نخست‌زاده فرعون که بر تختش نشسته است، تا نخست‌زاده کنیزی که در پشت دستاس باشد، همه نخست‌زادگان بهایم خواهند مرد. نعره عظیمی در تمامی زمین مصر خواهد بود که مثل آن نشده و مانند آن دیگر نخواهد شد.^۶ و در آن شب، فرعون و همه بندگان و جمیع مصریان برخاستند و نعره عظیمی در مصر بر پا شد؛ زیرا خانه‌ای نبود که در آن میتی نباشد. موسی و هارون را در شب طلبیده گفت: برخیزید! و از میان قوم من بیرون شوید، هم شما و جمیع بنی اسرائیل! و رفته یهوه را عبادت نمایید چنان‌که گفتید.^۷

با دقت در مصداق‌های سه‌گانه فوق، به روشنی می‌توان دریافت:

۱. اصل جنگ دفاعی پیش از شریعت موسوی، مشروع دانسته شده است. چنان‌که واقعه ابراهیم و لوط سال‌ها پیش از عهد موسوی بوده است؛
۲. دفاع مشروع صرفاً به دفاع انسان از جان خویش منحصر نیست. می‌توان برای دفاع از خویشان نیز اقدام به جنگ کرد.
۳. هنگام دفاع از انسان می‌توان در برابر مهاجم مقابله کرد؛ اعم از اینکه عبرانی باشد یا غیر عبرانی.
۴. یهوه برای دفاع از قوم خویش از هیچ اقدامی فروگذار نکرد؛ حتی قتل نخست‌زادگان شیرخواره‌ای که تازه متولد شده‌اند و یا نخست‌زادگان حیوانات.

مبانی تجویز ملحمت میصوا

با توجه به ابعاد پیچیده این مسئله و گستره آن، دانشمندان یهودی با مراجعه به منابع شریعت یهود، معیارهای جنگ دفاعی یا ملحمت میصوا را استخراج و متناسب با نیاز و درک جامعه بیان داشته‌اند. برخی از این مبانی عبارتند از:

۱. انسان، صورت خدا: در تنخ تصریح می‌شود که «پس خدا، آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید».^۸ تمایز آفرینش انسان از دیگر موجودات در آپوکریفا نیز مورد توجه بوده و از آن یاد شده است.^۹ فیلون اسکندرانی در تفسیر صورت خدایی انسان می‌گوید:

«اگر انسان صورت خداست، پس تجاوز به او، تجاوز به مقدس‌ترین چیزها و به‌سان غارت مایملک خدا است. ... و مرتکب چنین توهیتی به یهوه، مستوجب سخت‌ترین عقاب‌ها است.»^{۱۱}

او معتقد است راز اینکه قاتل حیوانات محکوم به قصاص نیست، ولی قاتل انسان را باید به شدیدترین صورت مجازات کرد، این است که انسان در صورت خدا آفریده شده و مقدس است. حال آنکه حیوانات چنین نیستند. بر همین اساس، انسان ذاتاً مقدس و محفوظ است.^{۱۱}

تنخ نیز به‌صراحت راز ضرورت حفظ جان آدمی و حرمت قتل انسان را در این می‌داند که آدمی به صورت خدا آفریده شده است.^{۱۲} بدیهی است که اگر قتل انسان به صورت موردی از سوی یهوه نهی شده باشد، بدون تردید قتل سازمان‌یافته انسان‌ها در فرایند خشونت‌بار جنگ ممنوع خواهد بود.

۲. ضرورت حفظ جان: هر انسانی فارغ از هرگونه تدین، در حال سلامت روان خود، به حفظ جان خویش علاقه‌مند است. ادیان آسمانی نیز، ارزش خاصی برای حفظ جان خود و دیگران قائل شده و مؤمنان را به مراقبت فرمان‌های صادره در این خصوص امر کرده‌اند. یهودیت نیز از این قاعده پیروی نموده و در تورات و تفسیرهای آن با شدت تمام، مسئله حفظ جان خود و دیگران را به بنی اسرائیل گوشزد می‌کند.

اصل حفظ حیات «*שָׁמַרְתָּ אֶת-נַפְשְׁךָ*» را می‌توان از خلال برخی فرازهای تنخ به دست آورد. در تورات آمده است: «پس فرایض و احکام مرا نگاه دارید که هر آدمی که آنها را به جا آورد، در آنها زیست خواهد کرد. من یهوه هستم.»^{۱۳}

مفسران در تفسیر این قسمت گفته‌اند: اگر نگاه‌داشتن احکام خدا مقدمه‌ای است برای زیست انسان و اگر حفظ احکام واجب است، پس حفظ حیات انسان که بر آن اولویت دارد، وجوبی مضاعف خواهد داشت.^{۱۴} در ضمن بحثی درباره این آیه تورات، در تلمود آمده است: «اگر کسی دیگری را تهدید کرد که مرتکب یکی از محرّمات مصرّح در تورات شود یا کشته شود، آن شخص باید مرتکب حرام شده و جان خود را حفظ کند.»^{۱۵}

در آیات دیگری از تورات می‌توان بر ضرورت حفظ جان، شواهد و دلایلی یافت.^{۱۶} مسئله ضرورت حفظ حیات، به حفظ جان خود انسان منحصر نبوده و حفظ جان دیگر انسان‌ها را نیز در بر می‌گیرد. تلمود در این باره چنین ابراز می‌دارد: «و به راستی هیچ چیزی مقدم بر حفظ جان نیست.»^{۱۷}

افزون بر حکم کلی فوق، مصداق‌هایی در تلمود وجود دارد که در آنها رعایت نکردن محرّمات دینی به سبب حفظ جان دیگر انسان‌ها، جایز دانسته شده است. مانند برافروختن آتش در روز شنبه، خوردن خوراکی‌های ناپاک و... که به حفظ حیات خود شخص یا دیگری بینجامد.^{۱۸} نجات دیگر انسان‌ها، یک فعل داوطلبانه نیست و اقدام بدان برای یک یهودی توانمند، وجوب شرعی دارد؛ از این رو تخلف از آن، حرام دانسته شده است.^{۱۹} ابن میمون در این باره معتقد است:

اگر کسی بتواند جان دیگری را حفظ کند، ولی کوتاهی نماید، مرتکب تجاوز از فرمانی سلبی شده است که می‌گوید: بر خون برادرت مایست. بدین نحو این فرمان بیان می‌دارد که هرگاه کسی شاهد غرق شدن فردی در دریا یا قتل وی توسط راهزنان و حیوانات وحشی باشد و او را یارای نجات خود و دیگران از مهلکه باشد، ضروری است که بدان اقدام نماید. و نیز شامل می‌شود موردی را که شخص از توطئه بیگانگان بر آزار یا نقشه ایشان بر اسارت هم‌قطارش آگاه شده و او هم‌قطارش را آگاه نمی‌کند و به خطر توجهش نمی‌دهد. همچنین شامل موردی می‌شود که شخص قادر است خشم بیگانه یا مهاجمی را بر علیه هم‌کشش فرونشاند. ولی در اقدام بدان قصور می‌کند...^{۲۰}

با توجه به آنچه گفته شد، حفظ جان خود و دیگران واجب است. مطابق آنچه در پی می‌آید و با توجه به شرایط مربوط، خون مهاجم بر عهده خود اوست و حرجی بر مدافع نیست.

۳. حفظ کیان اسرائیل: رامبام^{۲۱} معتقد است که حفظ کیان اسرائیل به خودی‌خود بر پادشاه یا هریک از مصادیق حاکمیت یهودی، بدون نیاز به اذن خواستن از سنهدرین واجب است. وی در این باره می‌گوید:

پادشاه را نسزد که پیش از ملحمت میصوا به نبرد دیگری اقدام کند. ملحمت میصوا چیست؟ ... جنگی که به منظور یاری رساندن اسرائیل است در برابر دشمنانی که به ایشان تجاوز نموده‌اند.^{۲۲} در ملحمت میصوا نیازی به اخذ مجوز از دادگاه وجود ندارد. پادشاه می‌تواند به خواست و اراده خود به این جنگ اقدام کند و حتی می‌تواند قوم را نیز به همراهی خود در این نبرد وادار سازد...^{۲۳}

نظریه ابن میمون، یک نظریه ابداعی نیست. با مطالعه آثار پیشینیان می‌توان منابع این دیدگاه را در تلمود اورشلیمی و بابلی یافت.^{۲۴} گویا ابن میمون موضوع تلاش برای بقای کیان اسرائیل را فارغ از مسئله دفاع مشروع، یک حکم الهی می‌داند. در انگاره مایمونیدز،

بنی اسرائیل وظیفه دارند تا ارض موعود را تحت حاکمیت یهود باقی بدارند و نمی‌توانند بر سر این مسئله مصالحه کنند؛ زیرا یهوه نیز فرمان داده است که ارض موعود را به تصرف درآورد و در آن حاکم باشید؛ از این رو حکومت بر ارض موعود و تحصیل شرایط حاکمیت، یک حکم ایجابی خواهد بود. این مسئله به خودی خود، یک بحث نظری است. نتیجه عملی چندانی بر آن مترتب نخواهد بود. تفاوت مسئله صرفاً در این است که آیا فقط شمول قانون دفاع مشروع، پادشاه را مجاز به اقدام به ملحمت میصوا می‌کند یا اینکه حکم مستقلاً در این خصوص وارد شده است. از سوی دیگر، قاعده تجویز دفاع مشروع، شخص مورد تجاوز را مجاز به دفاع می‌کند و نه ضرورتاً ملزم به آن. اما اگر ضرورت اقدام به ملحمت میصوا از یک حکم مستقل توراتی استفاده شود. در این صورت پادشاه، ملزم به دفاع خواهد بود و این نه یک الزام حقوقی یا اخلاقی، که یک الزام شرعی است.

مسائل مهمی پیرامون دیدگاه ابن میمون وجود دارد که وی در این خصوص به ایراد نظر نپرداخته است. مسائلی مانند اینکه میزان تهدید از سوی قوم مهاجم باید چه مقدار باشد تا پادشاه بتواند به جنگ اقدام کند؟ البته تلمود متعرض این مسئله شده و چنین می‌گوید:

اگر اجانب (در روز شنبه) شهرهای اسرائیل را محاصره کنند، اذنی برای بنی اسرائیل وجود ندارد تا به جنگ با ایشان بشتابند یا هر اقدام دیگری انجام دهند که شنبه را بی‌حرمت سازد. این در حالی است که اجانب طمع مالی داشته باشند. اما اگر بیگانگان قصد جان مردمان نمایند، ایشان می‌توانند با سلاح‌های جنگی خود به نبرد با آنها برخیزند و حفظ حرمت شنبه ضروری نیست.

اما اگر تجاوز به شهر کشیده شد، نه صرفاً محاصره پشت دیوارهای شهر، در این صورت حتی اگر هدف مهاجمان غنیمت بردن کاه و کلش باشد، قوم با سلاح جنگی به نبرد با ایشان و کشتار آنها اقدام نمایند.^{۲۵}

از آنجا که در روز شنبه به خودی خود، اقدام به خونریزی مجاز نیست، می‌توان چنین برداشت کرد که بی‌تردید جواز ملحمت میصوا در روز شنبه، بیانگر جواز آن در دیگر ایام هفته نیز خواهد بود.

۴. جنگ پیش‌گیرانه: در منابع شریعت یهودی، موقعیت‌هایی به تصویر کشیده شده که در آن موقعیت‌ها، شخصی که در مظان تهاجم قرار دارد، می‌تواند پیش‌دستانه به پاسخ

مهاجمی که آثار تهاجم در او پیداست بپردازد و حتی او را بکشد. مسئله جنگ پیش‌گیرانه یا دفاع سریع را می‌توان در ضمن برخی احکام توراتی و تفسیرهای تلمودی و نیز قانون‌نامه‌های متأخر یافت. البته وقایع سده‌های اخیر، تأثیر شگرفی در نگاه به این منابع از سوی دانشمندان یهودی داشته است.

جنگ پیش‌گیرانه

برخی از مهم‌ترین احکامی که به منظور توجیه جنگ پیش‌گیرانه در یهودیت و به عنوان مبانی آن به کار رفته‌اند، عبارتند از:

أ. حکم سارق: تورات در این خصوص چنین می‌آموزد: «اگر دزدی در رخنه کردن گرفته شود و او را بزنند به طوری که بمیرد بازخواست خون برای او نباشد. اما اگر آفتاب بر او طلوع کرد، بازخواست خون برای او هست».^{۲۶}

تلمود در بیان علت جواز قتل کسی که اقدام به دزدی کرده است، چنین بیان می‌دارد:

دلیل حکم به جواز قتل کسی که رخنه (ورود به غیر اذن به ملک دیگری به قصد سرقت) نموده است چیست؟ زیرا قطعی است که هیچ انسانی در برابر تجاوز به ما یملکش بی-تفاوت نخواهد بود. بنابراین، این یکی (سارق) چنین اندیشیده است که اگر من بدان‌جا رفتم و او (مالک) با من مصاف و مقابله خواهد نمود که اگر چنین کند، او را خواهم کشت؛ از این رو، است که تورات مقرر کرده است: اگر او عزم قتل تو را نمود، با کشتن او بر وی سبقت بگیر.^{۲۷}

در ادامه حکم تورات بر جواز قتل سارق، قیدی آمده که محل بحث و نظر شارحان تلمودی و پساتلمودی قرار گرفته است. تورات می‌گوید: اگر آفتاب برآمد و صاحب‌خانه وی را کشت، حق خون‌خواهی برای سارق محفوظ خواهد بود. اما معنای این جمله چیست؟ آیا مقصود همان معنای لغوی است. در نتیجه، منظور این است که اگر درگیری در شب اتفاق افتد، حرجی بر صاحب‌خانه در قتل سارق نیست. اما اگر به روز کشیده شود، صاحب‌خانه حق قتل سارق را نخواهد داشت. تفسیر این بخش را می‌توان در دو باریتای^{۲۸} نسبتاً متناقض یافت. باریتای نخست این قید را این‌گونه تفسیر می‌کند:

مقصود این است که صرفاً اگر مانند آفتاب در حال درخشش بر تو (صاحب‌خانه) روشن شد که سارق قصد قتل تو را دارد، می‌توانی اقدام به قتل او کنی. در غیر این صورت،

(اگر شک در این مطلب داشتی اجازه چنین کاری را نخواهی داشت و) برای او حق خون خواهی خواهد بود.^{۲۹}

باریتای دوم، قید بالا را این گونه به تفسیر نشسته است:

هدف از این عبارت، چنین است که اگر به سان آفتاب روشن بر تو (صاحب‌خانه) قطعی شد که او (سارق) رفتاری صلح‌آمیز خواهد داشت (و قصد قتل تو را ندارد) حق نداری او را به قتل برسانی؛ و آلا (اگر شک در این مطلب داشتی) او را بکش.^{۳۰}

در وجه جمع میان این دو باریتا، مباحث متعددی در میان دانشمندان یهودی مطرح شده است. مانند اینکه یکی از آنها راجع به موقعیتی است که پسر برای سرقت به خانه پدر رفته باشد. دیگری بالعکس و یا اینکه ناظر به تفاوت سرقت در ایام هفته با شنبه‌اند.

آنچه از جمع‌بندی اقوال مذکور و نیز آرای متأخرانی چون ابن میمون و یوسف قارو،^{۳۱} به دست می‌آید، این است که بدون آگاهی از قصد قطعی مهاجم، نمی‌توان به دفاع منجر به قتل یا ملحمت میصوا (جنگ دفاعی) اقدام کرد. در این مورد، صرف تحرکات نظامی یا حتی وجود برخی شواهد غیر قطعی، مشروعیت‌آفرین نخواهد بود.

قانون رادف:^{۳۲} این قانون بیان می‌کند که اگر شخص «الف» به نا حق مورد تهاجم شخص «ب» قرار گرفت و شخص «ت» شاهد این ماجرا بود، از سوی دیگر، نجات شخص «الف» صرفاً در صورت مرگ شخص «ب» میسر خواهد بود، آنگاه بر شخص «ت» واجب است که به منظور نجات جان شخص «الف» از دست شخص «ب» اقدام کند و شخص «ب» را بکشد.

این قانون در تلمود مورد بحث قرار گرفته و در منابع پس‌اتلمودی نیز موجود است. تلمود^{۳۳} در این باره می‌گوید: «کسی که به منظور قتل مورد تهاجم دیگری قرار گرفته، باید محافظت شود ولو با قتل مهاجم.»^{۳۴}

ابن میمون نیز چنین می‌گوید:

اگر رادف هشدار داده شد. ولی او همچنان در پی قربانی خویش بود. در این صورت، حتی بدون اذعان وی به دریافت هشدار، در صورت ادامه تهاجم وی باید کشته شود. اگر توقف تهاجم رادف با صدمه زدن به اعضای بدن او ممکن باشد، باید چنین کرد. بنابراین اگر کسی می‌تواند با خدنگ، پرتاب سنگ یا شمشیر با قطع دست و شکست پا یا نابینا کردن رادف و یا هر اقدام دیگری وی را متوقف کند، باید به یکی بسنده نماید. اما اگر هیچ راهی در نجات قربانی بدون قتل رادف سودمند نیفتاد، در این صورت فرد باید رادف

را بکشد. هرچند که هنوز رادف، قربانی خود را نکشته باشد. این مسئله به اشاره در تنبیه آمده است؛ آنجا که می‌گوید: اگر دو شخص با یکدیگر منازعه نمایند و زن یکی پیش آید تا شوهر خود را از دست زنده‌اش رها کند و دست خود را دراز کرده عورت او را بگیرد، پس دست او را قطع کن و چشم تو بر او ترحم نکند.^{۳۵}

موضوع رادف، به عنوان یک مسئله شرعی در منابع دینی یهود مورد پذیرش و اتفاق قرار گرفته است. و در دیگر قسمت‌های میثنه تو را به مناسبت‌های مختلف بحث از رادف مطرح می‌شود.^{۳۶}

یکی از رایج‌ترین مصداق‌های کاربرد قانون رادف، مسئله سقط جنین است. بدین بیان که جنین مضرّ به حیات مادر، همان رادف، مادر قربانی و پزشک، شخص سوم تلقی می‌شود. پزشک با تحصیل دیگر شرایط مجاز است به منظور نجات قربانی (مادر)، اقدام به قتل رادف (سقط جنین) کند. با توجه به اینکه اعمال قانون رادف در صورت احراز تهدید بالفعل و حقیقی نیازی به تأیید سنهدرین ندارد، به عنوان یکی از مستندات اقدام به جنگ پیش‌گیرانه در عصر حاضر قلمداد شده است.

ملحمت رشوت^{۳۷}

ملحمت رشوت، در لغت به معنای جنگ مأذون یا مجاز می‌باشد. در اصطلاح به نبردی که هدف از آن، کشورگشایی یا توسعه حاکمیت یهود است اطلاق می‌گردد. در منابع شرعی یهود، اهداف اصلی از اقدام به ملحمت رشوت، گسترش جغرافیایی حکومت یهودی و نیز اعتلای آوازه و شهرت حاکمیت یهود دانسته شده است.^{۳۸} ملحمت رشوت - آنگونه که تلمود فلسطینی می‌گوید - نبردی است که یهودی خود آن را آغاز می‌کند و جنبه دفاعی ندارد.^{۳۹}

ملحمت رشوت، به عنوان یک اقدام خطیر دینی، به تجویز شرعی نیاز دارد. آیین یهود در شرایطی خاص اقدام به ملحمت رشوت را مجاز دانسته که برخی از آنها ذکر می‌شود.

۱. اجازه سنهدرین: یکی از شرایطی که در منابع دینی یهود برای تجویز ملحمت رشوت بیان شده، أخذ مجوز از دادگاه متشکل از ۷۱ قاضی است. تلمود در این خصوص چنین می‌گوید: «پادشاه می‌تواند تحت اذن دادگاه ۷۱ نفره به جنگ اختیاری اقدام کند... و کسی را یارای مخالفت با او نیست».

جنگ مجاز (ملحمت رشوت) صرفاً با اجازه دادگاه هفتاد و یک نفره می‌تواند آغاز شود.^{۴۰} ابن میمون نیز با تأیید همین دیدگاه می‌گوید: «...بر خلاف ملحمت میصوا، پادشاه نمی‌تواند قوم را به ملحمت رشوت وادار کند؛ مگر اینکه از دادگاه ۷۱ مجوز گرفته باشد.»^{۴۱}

یکی از نگرانی‌های یهوه، خودکامگی احتمالی پادشاهان بوده است. گویا انبیای بنی‌اسرائیل، از همان ابتدا نگاه مثبتی به حضور پادشاه در عرصه سیاسی یهود نداشتند. سموئیل در این باره می‌گوید:

و گفت: رسم پادشاهی که بر شما حکم خواهد نمود این است که پسران شما را گرفته، ایشان را بر ارابه‌ها و سواران خود خواهد گماشت و پیش ارابه‌هایش خواهند دوید. ایشان را سرداران هزاره و سرداران پنجاهه برای خود خواهد ساخت، بعضی را برای شیار کردن زمینش و درویدن محصولش و ساختن آلات جنگش و اسباب ارابه‌هایش تعیین خواهد نمود. دختران شما را برای عطرکشی و طباحی و خبازی خواهد گرفت. بهترین مزرعه‌ها و تاکستان‌ها و باغات زیتون شما را گرفته، به خادمان خود خواهد داد. عشر زراعات و تاکستان‌های شما را گرفته به خواجه‌سرایان و خادمان خود خواهد داد. غلامان و کنیزان و نیکوترین جوانان شما را و الاغ‌های شما را گرفته، برای کار خود خواهد گماشت. عشر گله‌های شما را خواهد گرفت و شما غلام او خواهید بود. در آن روز از دست پادشاه خود که برای خویشتن برگزیده‌اید، فریاد خواهید کرد و یهوه در آن روز شما را اجابت نخواهد نمود.^{۴۲}

یهودیت به منظور کنترل پادشاه در امور خطیر به دو شیوه روی آورده است: راه اول، عبارت است از ایجاد خودپایی درونی برای پادشاه با اقامه قوانین فردی؛ مانند:

البته پادشاهی را که یهوه خدایت برگزیند، بر خود نصب نما. یکی از برادرانت را بر خود پادشاه بساز و مرد بیگانه‌ای را که از برادرانت نباشد، نمی‌توانی بر خود مسلط نمایی. لکن او برای خود اسب‌های بسیار نگیرد و قوم را به مصر پس نفرستد تا اسب‌های بسیار برای خود بگیرند؛ چون که یهوه به شما گفته است بار دیگر به آن راه برنگردید. برای خود زنان بسیار نگیرد؛ مبادا دلش منحرف شود و نقره و طلا برای خود بسیار زیاده نیندوزد؛ چون بر تخت مملکت خود بنشیند، نسخه این شریعت را از آنچه از آن نزد لاویان کهنه است، برای خود در طوماری بنویسد. آن نزد او باشد و همه روزهای عمرش آن را بخواند تا بیاموزد که از یهوه خدای خود بترسد و همه کلمات این شریعت و این فرایض را نگاه

داشته به عمل آورد. مبادا دل او بر برادرانش افراشته شود و از این اوامر به طرف چپ یا راست منحرف شود...^{۴۳}

راه دوم نیز لزوم أخذ موافقت از نهادهای خاص در اقداماتی مانند جنگ است که نقش تعیین کننده‌ای در زندگی مردم دارند؛ از این رو، به نظر می‌رسد اشتراط مشروعیت ملحمت رشوت، به اذن سنهدرین، به دلیل ضرورت اعمال کنترل بر رفتار نظامی پادشاه و جلوگیری از ورود قوم بنی اسرائیل به منازعه‌های نظامی بیهوده باشد تا بتوان از زیان‌های احتمالی جنگ‌های فراگیری، که ممکن است با سوء تدبیر پادشاه صورت پذیرد، پیشگیری کرد.

۲. **پیشنهاد صلح:**^{۴۴} بر این اساس فلسفه و هدف غایی ملحمت رشوت، اعتلای آوازه یهود و گسترش مرزهای جغرافیایی حاکمیت یهودی است، نه صرفاً انهدام دیگر اقوام. پادشاه باید در صورت به دست آوردن اهداف فوق به منظور کاستن تلفات احتمالی از بروز جنگ جلوگیری کند؛ از این رو، او باید پیش از اقدام به جنگ، قوم هدف را به صلح دعوت کند. تورات موضوع دعوت به صلح را مبرم و ضروری دانسته و می‌گوید:

چون به شهری نزدیک آیی تا با آن جنگ نمایی، آن را برای صلح ندا کن. اگر تو را جواب صلح بدهد و دروازه‌ها را برای تو بگشاید، آنگاه تمامی قومی که در آن یافت شوند، به تو جزیه دهند و تو را خدمت نمایند. اگر با تو صلح نکرده با تو جنگ نمایند. پس آن را محاصره کن؛ چون یهوه خدایت آن را به دست تو بسپارد. جمیع ذکورانش را به دم شمشیر بکش. لیکن زنان و اطفال و بهایم و آنچه در شهر باشد، یعنی تمامی غنیمتش را برای خود به تاراج ببر و غنایم دشمنان خود را که یهوه خدایت به تو دهد بخور. به همه شهرهایی که از تو بسیار دورند که از شهرهای این امت‌ها نباشند چنین رفتار نما.^{۴۵}

ابن میمون با طرح گسترده بحث دعوت به صلح پیش از ملحمت رشوت، دیگر احکام این نبرد را نیز بازگو می‌کند. در میسنه تو را چنین آمده است:

در ملحمت رشوت پادشاه را واجب است که پیش از جنگ دشمن را به صلح فراخواند، اگر دشمنان پیشنهاد صلح را بپذیرند و خود را در عمل به قوانین هفت گانه نوحی^{۴۶} متعهد بدانند، دیگر نباید کشته شوند و باید به انقیاد درآیند؛ چرا که مکتوب است:^{۴۷} و اگر تو را جواب صلح بدهد و دروازه‌ها را برای تو بگشاید، آنگاه تمامی قومی که در آن یافت شوند، به تو جزیه دهند و تو را خدمت نمایند. ... آنان هرگز نباید در برابر اسرائیل سر بالا بگیرند و همیشه باید تحت حاکمیت اسرائیل باشند. آنان در هیچ مسئله نباید فوق یک یهودی قرار گیرند. اینان باید با بذل مال و نفرات خود به پادشاه خراج پرداز او باشند... .

نیرنگ بر ایشان پس از انعقاد پیمان صلح و پذیرش قوانین نوحی حرام است. اگر ایشان از پذیرش صلح یا انقیاد به قوانین نوحی سر باز زنند، آنگاه باید جنگ بر علیه ایشان آغاز شود. همه ذکور آنها کشته شوند و مال و دارایی آنها به یغما رود. زنان و فرزندان نباید به قتل برسند... این است حکم ملحمت رشوت.^{۴۸}

۳. پادشاه: یکی از ارکان جنگ مأذون، وجود و حضور پادشاه یهودی است. بدیهی است تحقق اهداف جنگ توسعه طلبانه، فرع بر وجود سازمان سیاسی و نظامی منظم در حاکمیت یهودی است؛ از این رو، منابع شرعی بر وجود عنصر پادشاهی، به عنوان لازمه مشروعیت ملحمت رشوت تأکید ورزیده‌اند.

در عموم هلاخاهایی، که در خصوص تجویز ملحمت رشوت وجود دارد، محور اقدام به این نبرد پادشاه دانسته شده و هیچ موردی نمی‌توان یافت که مردم به تنهایی و با نبود پادشاه، اجازه آغاز چنین جنگی را از سوی منابع دینی یافته باشند،^{۴۹}

۴. اوریم^{۵۰} و تمیم^{۵۱}: یکی دیگر از اجزای لازم برای ورود به نبرد آغازگرانه در یهودیت، «اوریم و تمیم» است. اوریم در لغت، جمع کلمه «اور»^{۵۲} به معنای نور و روشنایی است و «تمیم» جمع کلمه «تُم»^{۵۳} به معنای کامل و تمام است. «اوریم» و «تمیم» به دفعات در عهد عتیق ذکر شده‌اند.^{۵۴} مقصود از آنها، اشیایی خاص چون سنگ مقدس (منقش به اسامی اسباط بنی اسرائیل) یا پوششی زره‌گونه است که کاهن اعظم آنها را به تن می‌کند. به نوعی رابطه خاص معنوی میان کاهن اعظم و یهوه اشاره دارد که در قدس الاقداس ایجاد می‌شود و هدف از آن، کشف اراده یهوه در امور خطیر مانند جنگ است.

برخی از اشارات تورات می‌تواند در شناخت بهتر اوریم و تمیم راهگشا باشد. در تنخ آمده است:

پس موسی، هارون و پسرانش را نزدیک آورد و ایشان را به آب غسل داد. پیراهن را بر او پوشانید و کمر بند را بر او بست و او را به ردا ملبس ساخت و ایفود را بر او گذاشت و زنار ایفود را بر او بسته آنرا بر وی استوار ساخت. سینه‌بند را بر او گذاشت و اوریم و تمیم را در سینه‌بند گذارد.^{۵۵} ... او به حضور العازار کاهن بایستد تا از برای او به حکم اوریم به حضور یهوه سؤال نماید. به فرمان وی او و تمامی بنی اسرائیل با وی و تمامی جماعت بیرون روند و به فرمان وی داخل شوند.^{۵۶}

از فرازی از تورات می‌توان کارکرد مکاشفه‌ای اوریم و تمیم را حدس زد:

و فلسطینیان جمع شده آمدند و در شونیم اردو زدند و شاول تمامی اسرائیل را جمع کرده در جلبوع اردو زدند. چون شاول لشکر فلسطینیان را دید، بترسید و دلش بسیار مضطرب شد. شاول از یهوه سؤال نمود و یهوه او را جواب نداد نه به خوابها و نه به اوریم و نه به انبیا.^{۵۷}

با توجه به آنچه گذشت، منظور از وجود «اوریم» و «تمیم» به عنوان عناصر مشروعیت آفرین در ملحمت رشوت این است که کاهن اعظم با به تن کردن اوریم و تمیم از محضر یهوه طلب مکاشفه نماید.^{۵۸} و از او بخواهد تا اراده خود را دال بر رضایت یا عدم رضایتش بر اقدام به جنگ آشکار سازد. پس از اینکه رضایت یهوه در شروع نبرد بر کاهن اعظم هویدا شد، پادشاه می تواند با کسب دیگر شرایط به ملحمت رشوت اقدام کند.

رامبام با تصریح بر ضرورت کسب نظر از دادگاه و اوریم و تمیم در ملحمت رشوت با تکیه بر تلمود^{۵۹} می گوید: «ما نباید (مرزهای) شهر (اورشلیم) و محوطه معبد را گسترش دهیم، مگر پس از موافقت و تأیید پادشاه؛ خبر غیبی اوریم و تمیم و دادگاه ۷۱ نفره...».^{۶۰} تلمود نیز اوریم و تمیم را یکی از اجزای پوشش کاهنی می داند که به همراه داشتن آن در انجام برخی از وظایف کاهنی ضروری است.^{۶۱}

اوریم و تمیم هم خود مقدس هستند و هم قداست آفرین اند، از این رو، در تمام حالات بر کاهن اعظم حفظ حرمت پادشاه ضروری است و فقط هنگامی که کاهن اوریم و تمیم به تن دارد، پادشاه باید او را با برخاستن از جایش احترام کند.^{۶۲}

نتیجه گیری

بررسی آرا و اندیشه های دانشوران یهودی به روشنی رویارویی ایشان را با مشکل جنگ محوری کتاب مقدس عبرانی به گواهی می نشیند. کاملاً هویداست که اندیشمندان یهودی، تمایلی اخلاقی به تفسیر دیگرگونه از عهد عتیق ندارند؛ تفسیری که بتوان در سایه آن، الاهیاتی مبتنی بر صلح و دوستی را به نظاره نشست.

تلمود و مراجع متأخر این ظرفیت را دارند که در عین رعایت قواعد استنباط شریعت یهودی فهمی سازوارانه تر به دست دهند که در سایه آن می توان با تأکید بر ارزش حیات انسان، خداگونگی آدمی، عمومیت قوانین اخلاقی، لزوم حفظ حرمت قائلین به پیمان نوحی

و محترم بودن حریم افراد، پیدایی زمینه‌های الاهیاتی لازم جهت عملی شدن صلحی فراگیر در جهان را امیدوار بود.

میشنه تورا از جمله منابع قابل اتکا در این راستا به شمار می‌آید. اثر فاخری که کوشیده هرچه منضبط‌تر قواعد محدودکننده‌ای در باب آغاز و استمرار جنگ یهودی را ترسیم کند. امروزه نیز گروه‌های صلح‌طلبی در یهودیت وجود دارند که هرگونه تلاش سازمان یافته در جهت ایجاد جنگ مبتنی بر عهد عتیق را بدعت شمرده و باطل می‌دانند.

۱. מִצְוַת הַמִּלְחָמָה (mil-khä-met mits·vä).

۲. Numbers 33:53.

این فراز شامل دو قسمت کلی است: ۱. تصرف ارض موعود؛ ۲. حفظ مالکیت آن بدون ذکر هیچ‌گونه زمان مشخصی. بخش نخست ناظر به ملحمت حوا و بخش دوم ناظر به ملحمت میصوا است.

ر.ک: محمد رضا برته، "ملحمت حوا" فصل‌نامه معرفت ادیان، شماره دوم، بهار ۸۹.

۳. آنچه در این سطور می‌آید نه یک بررسی سیاسی که نگرشی است بر آرا و اندیشه‌های دانشوران یهودی و از سوی دیگر چون هدف اصلی تحلیل مبانی مشروعیت جنگ از نظرگاه ایشان است و نه بررسی عدم مشروعیت جنگ؛ لذا از تحلیل آرای آن‌دسته از حاخام‌های یهودی چون بیسرائل دیوید و ایز (حاخام حریدی و ارتدوکس یهودی) که به شدت معتقدند مطابق تلمود، دیگر یهودیان نه سرزمین مستقلی دارند و نه حقی در این خصوص تا بخواهند با تشکیل سازمان نظامی و سیاسی برای استیفای حقوق خویش بجهنگند؛ پرهیز و به اشاره‌ای مختصر در این خصوص اکتفاء شده است.

see:

<http://www.nytimes.com/2007/01/15/nyregion/15rabbi.html?ex=1173330000&en=44bf9e0f329043e5&ei=5070>. Retrieved 2007 - 03 - 06

۴. Gen 10 - 17.

۵. Exo 2:11 - 14.

۶. Exo 11:1-7

۷. Exo 12:30 - 32.

۸. Gen 1:27.

۹. "... God created man for incorruption, and made him in the image of his own eternity" Wisdom of Solomon 2:23; "He endowed them with strength like his own, and made them in his own image." Sirach 17:3.

۱۰. David B. Kopel, THE TORAH AND SELF - DEFENSE, University of Michigan, 2004, p19.

See: PHILO OF ALEXANDRIA, the Decalogue, in THE WORKS OF PHILO 529 - 30 (C.D. Yonge trans., Hendrickson Pub., 1993).

۱۱. David B. Kopel, THE TORAH AND SELF — DEFENSE, University of Michigan, 2004, p19.

۱۲. Gen 9:6.

۱۳. Leviticus 18:5.

۱۴. see: Charles J. Harary, Esq. Stealing To Save Someone's Life. at:

<http://www.jlaw.com/Articles/ch-stealsavelife.html#3>

۱۵. Babylonian Talmud, Mas sanhedrin 74a.

۱۶. Ezekiel 20:11, Nehemiah 9:29, Leviticus 19:16.

۱۷. Babylonian Talmud, Mas Yoma 82a.
۱۸. Babylonian Talmud, Mas Yoma 84b.
۱۹. Babylonian Talmud, Mas Sanhedrin 73a.
۲۰. Mishneh Torah, Sefer Nezikim, Rotseah uShmirat Nefesh, 1:14.
۲۱. ربی موشه بن میمون ۱۱۳۵ - ۱۲۰۴ م (רבי משה בן מימון) که او را به اختصار رامبام (רמב"ם) نیز می‌نامند یکی از تاثیرگذارترین شخصیت‌های دینی یهودی است که با تالیف آثاری چون دلاله الحائرين (مורה نبוכים) و میشنه تورا (משנה תורה) خود را به اوج شهرت در دیانت یهودی رساند به طوری که درباره او گفته شده: "از موسی - ی پیامبر - تا موسی - ابن میمون - کسی چون موسی برنخواست است" (משנה עד משה לא קם כמשה). او در زبان عربی ابو عمران موسی بن میمون بن عبد الله القرطبی و در انگلیسی Maimonides خوانده می‌شود.
۲۲. Mishneh Torah, Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot, 5:1.
۲۳. Mishneh Torah, Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot, 5:2.
۲۴. Jerusalem Talmud, Sotah 8:10 and Babylonian Talmud Eiruvin 45a.
See Bleich, "Preemptive Wars in Jewish Law," 273-75.
۲۵. Babylonian Talmud, Mas Eiruvin 45a.
۲۶. Exo 22:1 - 3.
۲۷. Babylonian Talmud, Mas. Sanhedrin 72a.
۲۸. به هر هلاخا، میدراش هلاخایی یا آگادایی که در میشنا ذکر نشده ولی در تلمود بابلی جمع آوری گردیده است باریتا (בריתא) می‌گویند.
۲۹. Babylonian Talmud, Mas. Sanhedrin 72a.
۳۰. Babylonian Talmud, Mas. Sanhedrin 72b.
۳۱. David B. Kopel, THE TORAH AND SELF — DEFENSE, University of Michigan, 2004, p25 - 35.
۳۲. דֵּינֵי רִדָּף (dē·n rä·daf)
۳۳. با توجه به اینکه این مسئله در ضمن مسائل سه گانه دیگری در تلمود ذکر شده است، قسمت‌های مرتبط، با حذف اضافات و نقل به مضمون در متن آمده است.
۳۴. Babylonian Talmud, Mas. Sanhedrin 73a.
۳۵. Mishneh Torah, Sefer Nezikim, Rotseah uShmirat Nefesh 1:7.
۳۶. Mishneh Torah, Sefer Nezikim, Chovel uMazzik 8:12 — 15; Sefer Kedushah, Issurei Biah 12:5.
۳۷. יְשׁוּת מִלְחָמָה (mil·khä·met re·shut)
۳۸. Mishneh Torah, Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot 5:1.

۳۹. A milchemet reshut is when we attack them... Palestinian Talmud Sotah 23a.

See: Rabbi Billy Dreskin, JEWISH LAW AND THE CONCEPT OF WAR.

۴۰. Babylonian Talmud, Mas. Sanhedrin 2a,16a,20b.

۴۱. Mishneh Torah, Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot 5:2.

۴۲. 1 Samuel 8:11 - 18.

۴۳. Deuteronomy 17:15 - 20.

۴۴. به منظور حفظ امانت در نقل اقوال کلمه صلح در این آموزه درج گردیده است که البته با کمی دقت در مفاد هلاخایی که ذکر می‌شود واژه تسلیم دقیق‌تر می‌نمایاند.

۴۵. Deuteronomy 20:10 - 16.

۴۶. این قوانین به دو دسته سلبی و ایجابی تقسیم میشوند:

قوانین سلبی عبارتند از: ۱. نهی از شرک؛ ۲. تحریم قتل؛ ۳. تحریم زنا؛ ۴. تحریم سوگند ناروا؛ ۵. تحریم خوردن اجزاء بدن حیوان زنده.

قوانین ایجابی عبارتند از: ۱. برپاداشتن عدل و دادورزی؛ ۲. تاسیس دادگاهی به منظور نظارت بر اجرای قوانین پیشگفته. جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک:

پیدایش ۹:۵؛ پیدایش ۹:۶؛ تثیبه ۱۸:۱۰؛ پیدایش ۲۰:۳؛ پیدایش ۳۴:۱۲؛ پیدایش ۱۲:۱۳؛ پیدایش ۲:۲۴؛ تثیبه ۲۳:۲؛ پیدایش ۲:۲۴؛ پیدایش ۲:۳.

Sanhedrin 56a, osefta Avodah Zarah.

۴۷. Deuteronomy 20:11

۴۸. Mishneh Torah, Sefer Shofetim, Melachim uMilchamot 6:1 - 15.

۴۹. Marc Gopin, JUDAISM, THE LIMITS OF WAR, AND CONFLICT RESOLUTION, Princeton University, 2001.

۵۰. אֲרֵימ (ü·rēm)

۵۱. תְּמִים (tüm·mēm)

۵۲. אֶרֶר (ore)

۵۳. תֹּם (tōm)

۵۴. Exd 28:30, Lev 8:8, Num 27:21, Deu 33:8, 1Sa 28:6, Ezr 2:63, Neh 7:65.

۵۵. Leviticus 8:6 - 9.

۵۶. Numbers 27:21.

۵۷. 1 Samuel 28:4 - 7.

۵۸. See: Buxtorf, Historia Urim et Thummim, in his Exercitationes, pp. 267 et seq., and in Ugolini, Thesaurus, vol. xii.; Hancock, The Urim and the Thummim, in Old Testament Student, March, 1884, iii. 252 -256. At:

Spencer, De Legibus Hebræorum Ritualibus, 1685;

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=52&letter=U>

-
۵۹. Babylonian Talmud - Mas. Shevu'oth 14a.
۶۰. Mishneh Torah, Sefer Avodah, Beis Habechirah, 6:11.
۶۱. Babylonian Talmud - Mas. Yoma 71b.
۶۲. Mishneh Torah, Sefer Shofetim , Melachim uMilchamot 2:5.

منابع

- 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 UNIVERSITY).
- C.D. Yonge, *THE WORKS OF PHILO*, Foreword: An Introduction to Philo By David M. Scholer, Hendrickson Pub., 1993.
- David B. Kopel, *THE TORAH AND SELF-DEFENSE*, University of Michigan, 2004.
- 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 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.jlaw.com>
- <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>

نقد و بررسی ادبیات مکاشفه‌ای در آیین یهود

عبدالحسین ابراهیمی سروعلیا* / امیر خواص**

چکیده

بحث «آینده» و مباحث مربوط به آن، به ویژه فرجام‌شناسی و آخرالزمان در آیین یهود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با نگاهی به مکاشفه انبیای یهود در کتاب مقدس، می‌بینیم بیشتر آنان درباره آینده قوم و سرزمین یهود مکاشفه و رویاهایی دارند. هدف این پژوهش نقد و بررسی مکاشفه‌های انبیای یهود درباره آینده آنان و اورشلیم و نجات آن قوم در آخرالزمان بر اساس متون مقدس است. ادبیات مکاشفه‌ای در میان قوم یهود از اهمیت والایی برخوردار است؛ زیرا هم‌اکنون فرقه‌هایی از یهود با مهم دانستن این موضوع، درصدد تشکیل دولت و قوم بزرگ یهود هستند. پس از تعریف واژگان مرتبط، به برخی از مکاشفه‌های انبیای یهود و نوع مکاشفه آنان و پیش‌گویی سرنوشت بد یا آینده خوب قوم یهود اشاره شده است.

کلید واژه: مکاشفه، وحی، الهام، رؤیا، فرجام‌شناسی، پیش‌گویی، آیین یهود.

مقدمه

امروزه موضوع آینده جهان از بحث‌های مهم در ادیان، و بلکه مسئله مهم بشر در همه علوم انسانی است. بررسی موضوع آینده، پیش‌گویی، مکاشفه و ادبیات اپوکالیپس^۱، بحث‌های آخرالزمانی و تغییرات کیهانی و طبیعی و سرنوشت انسان‌ها در آموزه‌های دینی بسیار پررنگ است. فرجام‌شناسی فردی، یعنی برپایی قیامت و معاد یکی از ارکان ادیان توحیدی است. ولی آنچه در این مقاله، به آن می‌پردازیم، فرجام‌شناسی به معنای عام و جهانی آن می‌باشد و با بهره‌گیری از متون مقدس و تحلیل آنها، در پی شناخت این هستیم که انبیای یهود درباره آینده قوم خود چه پیش‌گویی کرده‌اند و این پیش‌گویی‌ها چه پیامدهایی داشته است.

این بررسی نشان می‌دهد که پیش‌گویی‌ها و مکاشفات انبیای یهود، بر اساس آنچه در کتاب مقدس آمده و بیشتر به آینده یهود مربوط می‌شود، نمی‌تواند بهانه برخی از فرقه‌های یهود برای تأسیس دولت یهود یا بازسازی اورشلیم قرار گیرد. آنان امید خود را به آینده، بر نجات اورشلیم از طریق ایجاد دولت یهودی در صهیون معطوف نموده و تأکید می‌کنند که صهیون هسته مرکزی پادشاهی جهانی عدالت و تقوای اخلاقی است^۲، ولی این عقیده با آموزه‌های یهودیت سنتی یهود سازگاری ندارد.

در همین آغاز به این نکته اشاره می‌کنیم که مکاشفه‌ها از دو دیدگاه مهم دینی و سیاسی قابل بررسی است که در اینجا ما به جنبه دینی آن می‌پردازیم.

تعریف واژگان

۱. مکاشفه در لغت

«مکاشفه»^۳ از ریشه «کشف»، در لغت به معنای «رفع الشیء عما یواریه و یغطیه» یعنی کنار زدن ستر و پوشش شیء^۴ یا رفع حجاب^۵ و آشکار کردن، فاش کردن و معلوم کردن است. «مکاشفه» در اصطلاح به معنای دستیابی به علوم یا معارف از راه غیر عادی است. قیصری در معنای اصطلاحی آن بر آگاهی از ماورای حجاب، یعنی معانی غیبی و امور واقعی تأکید می‌کند، چه وجدانی باشد یا با مشاهده^۶ عرفان یهودی، قبالا یا کابالا^۷، که به معنای سنت یا سنت انتقال‌پذیر^۸ مشهور است، پیوند نزدیکی با مکاشفه دارد. به عقیده ایزیدور اپستاین، عرفان یهودی نوعی مکاشفه کلام است.^۹

کشف اسرار خلقت و پرداختن به حوادث آخرالزمان و دخالت خداوند، ارکان ادبیات اپوکالیپس را تشکیل می‌دهد. واژه «اپوکالیپس» ژانر ادبی است که از اثر مکاشفه‌ای مشهور مکاشفه یوحنا در عهدجدید گرفته شده است. سابقه اپوکالیپس به عنوان ژانر ادبیاتی، جلوتر از عنوان این کتاب است. از قرن سوم به بعد، شاهد این ادبیات در یهودیت هستیم که کتاب دانیال یکی از آنهاست.^{۱۰}

اپوکالیپس که به یونانی به معنی مکاشفه است، چنان که در کتاب دانیال و مکاشفه یوحنا آمده است، ادبیاتی است که اسرار ماورای مرزهای دانش طبیعی مانند اسرار آسمان و نظم عالم، وظایف فرشتگان، پدیده‌های طبیعی، اسرار آفرینش و پایان دوران را آشکار می‌سازد. اپوکالیپس در الاهیات یهود، با آفرینش و سپس وحی شروع و با نجات بنی‌اسرائیل یعنی قوم برگزیده خدا پایان می‌یابد. به عقیده آنان، از آنجا که یهود علت آفرینش انسان است، نجات انسان یعنی نجات یهود.

سارا رابینسون در مورد خاستگاه متون اپوکالیپتیکی و رابطه آن با پیش‌گویی، سخن یکی از محققان به نام *استفان کوک*^{۱۱} را نقل می‌کند که قایل است اصول و ریشه‌های اپوکالیپتیکی در خود سنت‌های بنی‌اسرائیل باقی ماند. وی این دیدگاه بسیار رایج محققان را نمی‌پذیرد که اپوکالیپتیسیم^{۱۲} زائیده پیش‌گویی است؛ یعنی مبانی ادبیات مکاشفه‌ای در یهودیت منشأ نبوتی ندارد و در خود سنت‌های یهودی ماندگار شد. گرچه کوک از اهمیت پیش‌گویی‌ها برای نوشته‌های اپوکالیپتیکی آگاه است و اصطلاح «پیش‌اپوکالیپتیکی»^{۱۳} را به کار می‌برد، ولی مخالفت اصلی او با کسانی است که گروه‌های انجمن سری را در ایجاد متون مکاشفه‌ای موثر می‌دانند. وی با استناد به این سخن محققان که «حکمت، منشأ ادبیات مکاشفه‌ای است»، معتقد است که می‌توان دیگر محافل مانند انجمن‌های کشیشی را نیز در شمار منابع ادبیات مکاشفه‌ای آورد.^{۱۴}

دیوید فلاشر با اشاره به پرداختن تلمود به این نوع نوشته‌ها، می‌گوید: دو نوع برخورد با نوشته‌های مکاشفه‌ای در آثار تلمودی مشاهده می‌شود. ایشان با اشاره به پیشینه مکاشفه نویسی، از برخورد سخت سنت شفاهی یهود با این نوشته سخن می‌گوید:

نخستین بار واژه «اپوکالیپس» بر نوشته‌های یوحنا اطلاق شد. مسیحیان از قرن دوم میلادی آن را برای نوشته‌های مشابه به‌کار بردند. در بارایتنا^{۱۵} اصطلاح گیلایون^{۱۶} ظاهراً به نوشته‌های اپوکالیپتیکی اشاره می‌کند: این نوشته‌ها و کتاب‌های بدعت‌آمیز نه تنها باید از

سوختن محافظت نشوند، بلکه هر کجا یافت می‌شوند باید آنها و اسامی غیب‌گویانه‌ای که در آن آمده، سوزانده شوند».^{۱۷} اما خیلی سخت می‌توان باور کرد که تناییم^{۱۸} چنین برخوردی با نوشته‌های اپوکالیپتیکی یهود داشته باشد.^{۱۹}

۲. فرجام‌شناسی

از انجایی که مفاهیمی مانند فرجام‌شناسی و پیش‌گویی و رؤیا به نوعی با مکاشفه در ارتباط هستند ناچار به توضیح آنها هستیم. برای مثال بسیاری از مکاشفه‌های انبیای یهود که از طریق وحی یا رؤیا آشکار شده درباره فرجام این قوم به صورت پیش‌گویی برای آنان بیان گردیده است. در هر کتاب لغت یا دایره‌المعارف که درباره مکاشفه بحثی شده از نبوت و رؤیا نیز سخن گفته شده است.

همانگونه که ادیان، آغاز جهان و مفاهیمی مانند خلقت، جهان، کیهان و انسان را بررسی کرده‌اند، به فرجام جهان نیز پرداخته‌اند. فرجام‌شناسی یا اسکاتولوژی^{۲۰} برگرفته از واژه یونانی (Eschata و Eschatos) به معنای آخر وقت یا کارهایی بلافاصله قبل از خواب و یا به معنای «آخر» یا «بعد»^{۲۱} یا پایان کل تاریخ و حوادث پس از مرگ است.^{۲۲}

۳. وحی

«وحی» در لغت معنای گسترده‌ای دارد: به اشاره، نوشتن، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در پنهان و شتاب^{۲۳} و هر کلام یا نوشته یا پیغام یا اشاره‌ای که به دور از توجه دیگران القا و تفهیم شود وحی گفته می‌شود. در مفردات راغب، اصل وحی به معنای اشاره سریع است و به وسیله کلام به صورت رمز یا اشاره انجام می‌شود.^{۲۴}

«وحی» در یهودیت غالباً به معنای الهام است: «و خداوند به موسی و هارون تکلم نموده...»^{۲۵} و «پس مثل خود را آورده گفت: وحی بلعام بن بعوره، وحی آن مردی که چشمانش باز شده؛ وحی آن کسی که سخنان خدا را شنید».^{۲۶} بنا به نوشته قاموس الکتاب المقدس، وحی به این معنا است که خدا کتاب مقدس را صادر کرده و شخصیت‌ها از جانب خدا سخن گفته و نظرات و اندیشه‌های شخصی^{۲۷} خود را به مردم القا نکردند. خداوند در هر زمانی، وحی خود را متناسب با آن نسل اعلان می‌کند. این نشان می‌دهد که وحی اقسام و شیوه‌های متعددی دارد.^{۲۸} وقتی که زمان به کمال رسید، وحی خدا در «پسر» یعنی «کلمه متجسد» خدا جلوه گر شد.^{۲۹} بسیاری اوقات، عهد جدید به وحی مستقیم

اصطلاح «نبی» و «نبوت» مختص اسرائیلیان نیست و ریشه بسیار قدیمی دارد. «نبی» در زبان عبری، به معنای سخنگو و اعلام کننده و ندا دهنده است. در آثار قدیم بین النهرین نیز فرستادگانی بودند که سخنگوی پادشاهان بودند. در کتاب مقدس، اصطلاح «نبی» به سه گروه‌های مختلفی اطلاق شده و ابراهیم اولین نبی الوهیم و موسی مهم‌ترین نبی واقعی آنان محسوب می‌شود. نبی به معنای روایت کننده، (رؤاِه) بیننده (خو—زه) و جمع آنان روییم و خوزیم است.^{۵۱}

«نبوت»، سفارت بین خدا و بندگان و برای درمان دردهای آنان در زندگی دنیا و آخرت است. واژه نبی هم اسم فاعل (خبردهنده) است و هم اسم مفعول (خبردار شده).^{۵۲} نبوت در کتاب مقدس، به معنای پیش‌گویی^{۵۳} است. نبی^{۵۴} برگرفته از کلمه (prophetes) به معنای کسی است که الهامات القا شده الهی را اعلام می‌کند، یا کسی که بصیرت و درون‌بینی اخلاقی و روحانی به او هدیه شده است، به ویژه شاعری که به او الهام شده یا سخنگویی که هادی مردم است، درباره نظریه یا نهضت یا جنبش صحبت می‌کند.

نبوت در عهد عتیق، به معنای اخبار از حوادث آینده است که خداوند منشأ آن است. برخی از پیش‌گویی‌های عهد عتیق محقق شده است که می‌توان به آنها اشاره کرد: سرپیچی از دستورات الهی و گناه بنی‌اسرائیل،^{۵۵} پیش‌گویی درباره داود،^{۵۶} یربعام، آخاب، ایزابل، ایلیا، سلیمان، یوشیا، موآب، مصر، ادوم، آشور، ناحوم، کوش، صور یوئیل، بابل، فلسطینیان، بازگشت اسرای بابلی، میکا، صفنیا و زکریا که در کتاب مقدس آمده است. به طور کلی، نبوت بر سه نوع است: احلام (مانند خواب نبوکدنصر)؛ مکاشفه یا رؤیا^{۵۷} و تبلیغ.^{۵۸ و ۵۹}

چنان که در مکاشفه‌ها و پیش‌گویی‌های انبیا خواهیم دید این طور نیست که همه آنها به تحقق سرزمین موعود و گردهم آمدن دوباره یهود یا نجات این قوم اشاره کند؛ بلکه در هر پیش‌گویی درباره آینده خوش، علاوه بر این که از عهد شکنی و تنبیه و نابودی قوم سرکش نیز سخن می‌گوید، وعده‌های امیدبخش را مشروط به پایبندی به شریعت و قانون و عهد با خدا می‌داند. بنابراین اگر تحقق دولت یهود و سرزمین موعود را به پیش‌گویی‌ها مستند می‌کنند باید به پیامدهای پیش‌گویی شده درباره بی‌اعتنایی خدا به قوم و آواره نمودن آنان نیز پایبند باشند.

خداوند به موسی گفت اینک با پدران خود می‌خواهی و این قوم برخاسته در پی خدایان بیگانه زمینی که ایشان به آنجا در میان آنها می‌روند زنا خواهند کرد و مرا ترک کرده عهده را که با ایشان بستم خواهند شکست و در آن روز خشم من بر ایشان مشتعل شده ایشان را ترک خواهم نمود و روی خود را از ایشان پنهان کرده، تلف خواهند شد و بدی‌ها و تنگی‌های بسیار به ایشان خواهد رسید... من در آن روز البته روی خود را پنهان خواهم کرد... زیرا چون ایشان را به زمینی که برای پدران ایشان قسم خورده بودم که به شیر و شهد جاری است، درآورده باشم و چون ایشان خورده و سیر شده و فربه گشته باشند آنگاه ایشان به سوی خدایان غیر برگشته آنها را عبادت خواهند نمود و من را اهانت کرده، عهد مرا خواهند شکست.^{۶۰}

مکاشفه و ادبیات اپوکالیپس در یهودیت

پیشینه مکاشفه نویسی

پیشینه مکاشفه و ادبیات اپوکالیپس به زمان‌های بسیار دور بر می‌گردد. از زمانی که انسان از حکومت ظلم و جور ستم‌کاران به یک منجی روی آورد، این ادبیات نیز رواج یافت. انسان‌ها وقتی نمی‌توانند در دوره‌ای با ظلم مبارزه کنند و حق خود را بازستانند، و یا برای این که آینده بهتری داشته باشند و یا گاهی به دلیل امید به روزهای بهتر، آینده را مورد مطالعه و توجه قرار می‌دهند و در انتظار آن به سر می‌برند. یهودیان نیز چنین حالتی داشتند، اما برخی اهداف نژادپرستانه و غیر انسانی در آن آمیخته شده است. رابرت هیوم درباره تاریخ نگارش مکاشفات و آثار فردی و اجتماعی این متون می‌گوید: یهود با نوشتن مکاشفه‌ها، که از پایان دوره نبوتی سنتی یعنی ۴۰۰ ق.م تا ۱۱۰۰ میلادی ظهور یافت، سال‌ها به جای اینکه مسئولیت را بر دوش دیگران بگذارند، امید و توجه و آرزوهای خود را به آینده معطوف کردند. به عقیده وی، خطر این آرمان‌گرایی، اختلال ابتکار فردی و سلب مسئولیت از افراد است، ولی در عوض قدرت دارد تا ایمان قوم یهود را به آینده حفظ کند.^{۶۲}

به طور کلی، محققان با تقسیم مکاشفه‌گرایی به دوره‌های زیر، آنرا مورد بحث قرار داده‌اند:^{۶۳}

۱. مکاشفه‌گرایی یهود تا نهادینه شدن یهود خاخامی (حدود سال ۱۰۰ میلادی)؛

۲. اپوکالیپتیسیم یهودی در دوره میشنا و دوره تلمودی تا ظهور اسلام و فتح کشورهای شرق آسیا (حدود سال ۱۰۰ تا ۶۰۰ میلادی)؛

۳. اپوکالیپتیسیم عرفانی و مسیحی در قرون اولیه میلاد مسیح؛

۴. یهودیت قرون وسطا و اپوکالیپتیسیم مسیحی (از روزهای اولیه اسلام تا قرن ۱۳)؛

۵. اپوکالیپتیسیم از قرن ۱۳ به بعد.

برخی معتقدند که تحریف مکاشفه‌های یهود، مکاشفه‌های مسیحی را پدید آورده است. پیش از آمدن حضرت مسیح صلی الله علیه و آله، بین سال‌های ۴۰۰ ق.م تا ۱۰۰ م،^{۶۴} مکاشفه‌نامه‌های گوناگونی، (مانند کتاب دانیال)، میان یهودیان رایج بود. مسیحیان نیز کتاب‌های مکاشفه‌ای تازه‌ای نوشتند، و با دستکاری برخی از کتاب‌های مکاشفه یهودیان، آنها را با آرمان‌های مسیحیان هماهنگ کردند.^{۶۵}

عهد عتیق، ابتدا با بخش تاریخی و با سفر پیدایش آغاز می‌شود و دارای پیش‌گویی، حکمت، مناجات و شعر (پنج کتاب) است. پیش‌گویی‌های عهدعتیق در هفده کتاب آمده که عبارتند از: ۱. کتاب اشعیا (طولانی‌ترین و معروف‌ترین کتاب پیش‌گویی در عهد عتیق)؛ ۲. کتاب ارمیا؛ ۳. کتاب مراثی ارمیا (نوحه سرایی بر خرابی اورشلیم)؛ ۴. کتاب حزقیال؛ ۵. کتاب دانیال؛ ۶. کتاب هوشع؛ ۷. کتاب یوئیل؛ ۸. کتاب عاموس؛ ۹. کتاب عوبدیا؛ ۱۰. کتاب یونس؛ ۱۱. کتاب میکاه؛ ۱۲. کتاب ناحوم؛ ۱۳. کتاب حبقوق؛ ۱۴. کتاب صفینا؛ ۱۵. کتاب حجی؛ ۱۶. کتاب زکریا و ۱۷. کتاب ملاکی.

گفتنی است که این کتاب‌ها بدون استثنا بخشی از مطالب خود را به پیش‌گویی انبیا درباره آینده یهود اختصاص داده‌اند که برخی از آنها نیز محقق شده است.

شولتز با مهم دانستن باب‌های اول سفر پیدایش و کتاب مقدس می‌گوید: این متون برای درک کل مکاشفه عهد عتیق و جدید، نقش کاملاً بنیادی دارند؛ زیرا به آفرینش جهان و تاریخ اولیه نژاد بشری می‌پردازد و تأکید می‌کند که باید اجازه داد خود متن با ما سخن بگوید، نه اینکه آن را در قالب مفاهیم علم جدید تفسیر نمود و به عنوان اطلاعات مربوط به دانش امروزی در نظر گرفت.^{۶۶} در مکاشفه‌های یهود، مکاشفه کامل جلال خدا امکان ندارد و هیچ انسانی در هیچ زمانی روی خدا را ندیده است.^{۶۷}

برخی فرقه‌های یهود با متون مکاشفه‌ای مخالف و برخی موافق بوده‌اند. صدوقیان به متون اپوکالیپتیکی علاقه‌ای نداشتند و انتظار آنان از مسیحا مبهم بود. اسنی‌ها^{۶۸} با گذراندن زندگی در بیابان‌ها و آمادگی برای آمدن سلطنت خدا، پایان جهان را نزدیک می‌دانستند و انتظار آنان، اپوکالیپتیک بود.^{۶۹} فریسیان نیز کتاب‌های انبیا را معتبر می‌شمردند. آنان برخی مفاهیم دینی را با مفاهیم اپوکالیپتیک درآمیخته بودند و انتظار آنان از مسیح، دینی بود، نه سیاسی و حکومتی.^{۷۰} مردم عادی نیز که جمعیت زیادی از یهودیان را تشکیل می‌دادند، از این نوشته‌ها تأثیر پذیرفته بودند.^{۷۱ و ۷۲}

طبقه‌بندی متون مکاشفه‌ای

در طبقه‌بندی کتاب‌های مکاشفه‌ای اختلاف نظر است. اینکه این متون در رده چه ادبیاتی قرار می‌گیرد؟ ادبیات اپوکالیپتیکی،^{۷۳} ادبیات جزمی،^{۷۴} ادبیات حکمی،^{۷۵} یا ادبیات فرجام‌شناختی نبوتی؟ برخی می‌گویند: مکاشفه از نوع ادبیات عقیدتی و دگماتیک است. باید همانند اصول عقاید به آنها ایمان داشت. ولی محققان، کمتر این بحث را جزو ادبیات جزمی شمرده‌اند. اما اگر از نوع ادبیات نبوتی شمرده شود، باید به صورت نمادین و تأویلی مطرح شود. در این صورت، برای افراد معنای یکسانی ندارد و در نتیجه می‌توانند آن را بپذیرند یا رد کنند؛ زیرا بسیاری از جریان‌های اپوکالیپتیکی مورد اتفاق همه نیستند. از این جهت که معنای روشن ندارند، معتقدان به این جریان باید افراد واقعاً متعصب و جزم‌گرایی باشند.

در ادبیات مکاشفه‌ای، سخن از شکنجه و تسلی است. مفاهیمی مانند شرور کیهانی و کارهای شرّ موجب ترس انسان‌ها خواهد شد. وظیفه معتقدان این است که بدان را بترسانند و از خوبان حمایت کنند. لازم به یادآوری است که محور بحث ادبیات مکاشفه‌ای و آخرالزمان در اسلام، حضرت ولی عصر علیه السلام است و این مورد بر خلاف حوادث فرجام‌شناختی یهودیت و مسیحیت، تأویلی و نمادین نیست بلکه حقایق به صورت عینی مطرح شده است. در مسیحیت، این ادبیات بر مسیح و حضرت عیسی صلی الله علیه و آله متمرکز است. از انسان‌ها انتظار می‌رود که با تعامل مثبت و فعال نه منفعل، در تحقق این امر نقش خود را ایفا کنند. در یهودیت نیز چنان که خواهیم دید بر تحقق سرزمین موعود و خروج از مصیبت و یافتن آرامش و گاهی تنبیه و رسوایی و عذاب و مجازات قوم است.

به طور، کلی اپوکالیپتیسیم شباهت‌های اساسی پدیدارشناختی گوناگونی با پیش‌گویی کتاب مقدس دارد. در حقیقت، اپوکالیپس می‌تواند پدیده‌ای فرانبوتی توصیف شود. با این حال، دانشوران نیز اشاره می‌کنند که اپوکالیپتیسیم شباهت نزدیکی به قطعه‌های معروف حکمت در کتاب مقدس مانند امثال سلیمان، ایوب و کتاب جامعه دارد: این مسئله همواره مورد بحث بوده که آیا اپوکالیپتیسیم در قالب و روح به نبوت و پیشگویی نزدیک‌تر است، یا حکمت؟^{۷۶}

با توجه به معنای مکاشفه می‌توان دریافت که مکاشفه مربوط به اموری است پنهان از دید عموم مردم که توسط مکاشفه‌گر کشف می‌شود. پیش‌گویی، خبر دادن از حادثه‌ای است که در آینده رخ خواهد داد و آگاهی از این پیش‌گویی با مکاشفه است و مکاشفه به یکی از روش‌های رؤیا، الهام یا وحی است. مکاشفه از حقیقتی همزمان با وجود مکاشفه‌گر و یا گاهی از حقیقتی مربوط به زمان گذشته حکایت می‌کند ولی پیش‌گویی مربوط به زمان آینده است. در مکاشفه معمولاً از نمادها و اموری شگفت‌انگیز و خارق‌العاده بحث می‌شود و مربوط به حقایق الهی است ولی در پیش‌گویی‌ها همیشه لزوماً اینگونه نیست. اپوکالیپس در زبان یونانی به معنای مکاشفه است و به حوادث فاجعه‌بار آخرالزمان می‌پردازد.

انواع مکاشفه

مکاشفات یهود را به دو نوع کلی تقسیم کرده‌اند: مشهورترین آنها مکاشفه تاریخی است که در کتاب دانیال، عزرا، باروک ۲ و برخی از بخش‌های کتاب اول خنوخ یافت می‌شود. مکاشفه‌های تاریخی، که در آنها مناظر به صورت تمثیلی است و فرشته آنها را تفسیر می‌کند، شامل تقسیم تاریخ به مجموع چند دوره و رستاخیز مردگان می‌شود که بعدها در هزاره‌گرایی^{۷۷} ادغام شد. نوع دوم مکاشفه یهودی نیز سفر روحانی است. مانند «کتاب مراقبان»^{۷۸} در کتاب دوم خنوخ، که در آن خنوخ به پیشگاه خدا صعود و از سیر و سیاحت در آسمان و عالم فرشتگان و پایان جهان بحث می‌کند.^{۷۹} با کشف طومارهای بحرالامیت در سال ۱۹۴۷، قدیمی‌ترین مکاشفه‌های یهود نیز که به زبان آرامی باستانی بود، کشف شد. اولین و کهن‌ترین کتاب از مجموعه اول خنوخ، «کتاب مراقبان» بود که تشبیه ادبی و اپوکالیپتیکی در آن شامل شخصیت «پسر انسان» می‌شود و اولین بار در نوشته‌های یهود ظهور یافت.^{۸۰} این کتب جزو کتب قانونی درجه دوم^{۸۱} شمرده می‌شوند.

معیارهای متون مکاشفه‌ای

با چه معیاری می‌توان گفت یک متن جزو متون مکاشفه‌ای است. پدیدارشناسان دین، پنج معیار متفاوت را برای شناخت متون مکاشفه‌ای بیان می‌کنند:^{۸۲}

۱. منشأ یا نویسنده متون مکاشفه‌ای باید خدا، روح، اجداد، قدرت یا نیروی جادویی باشد. به‌طور کلی، منشأ مکاشفه، ماوراءالطبیعه یا امری فوق‌العاده است.
 ۲. ابزار و وسایل مکاشفه، نشانه‌هایی مقدس در طبیعت (مانند ستارگان، حیوانات یا مکان‌های مقدس یا زمان‌های مقدس)، خواب، الهام، خلسه و در نهایت، کلمات یا کتب مقدس باشند.
 ۳. سیاق یا موضوع مکاشفه، آموزش، وعده، وقوع مجازات، آرزوی مجازات و کار یا مأموریت الهی باشد.
 ۴. دریافت‌کننده مکاشفه یا فرد مورد خطاب، باید جادوگر، ساحر، روحانی از جان گذشته، کشیش یا کاهن، فال‌بینان و یا انبیا همراه با مأموریت یا اطلاعاتی برای افراد یا گروه‌ها یا مردم یا نژاد کامل باشد.
 ۵. تأثیر و نتیجه‌ای که مکاشفه برای دریافت‌کننده دارد عبارت است از: دستورالعمل یا عقیده شخصی، مأموریت الهی و خدمت به عنوان پیش‌گو، که همه از طریق الهام یا حالت متعالی به واسطه تجسم^{۸۳} صورت می‌گیرد.
- همچنین برای تمایز بین ژانر ادبی اپوکالیپتیکی و نوشته‌های متون مقدس، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای متون اپوکالیپتیکی در نظر گرفت:^{۸۴}
۱. نوشته‌های اپوکالیپتیکی الهاماتی درباره آسمان‌ها به شخص اعطا و دانش سری را به او ابلاغ می‌کند که درباره طبیعت و امور پنهانی تاریخ است، نه این‌که آنها دربرگیرنده مکاشفه‌هایی مطابق متون مقدس باشند و دقیقاً به عنوان دانشی ارائه شوند که مربوط به خدا است.
 ۲. سبکی ادبی که دارای تمثیل زیاد و نمادهای برجسته‌اند.
 ۳. دربردارنده مطالب فرشته‌شناسی‌اند و فرشته نقش مهمی به عنوان مفسر منظره و قانونمندکننده پدیده طبیعی و ... ایفا می‌کند.

۴. تقسیم بندی تاریخ در آنها مشهود است.

۵. معرفی کننده دوگانگی خیر و شر و درگیری بین آنها هستند.

مکاشفه و پیش‌گویی انبیای یهود

با نگاهی به متون مقدس، درمی‌یابیم که بیشتر انبیای بنی‌اسرائیل دارای مکاشفه بودند. قوم و حاکمان زمان خود را یا هشدار می‌دادند یا به اخبار ترسناک آینده تهدید می‌نمودند. مکاشفه دانیال و پیش‌گویی اشعیا در این زمینه، شهرت و صراحت بیشتری دارند. مکاشفات این انبیا، که برخی به آینده یا فرجام جهان و برخی به زمان حضور مکاشفه‌گر و برخی به چند سال پس از زمان مکاشفه مربوط می‌شود، عبارتند از:

۱. اول خنوخ (مکاشفه خنوخ به زبان حبشی)؛

۲. دوم خنوخ (مکاشفه خنوخ به زبان اسلاوی)؛

۳. سوم خنوخ (مکاشفه خنوخ به زبان عبری)؛

۴. رساله سام؛

۵. اپوکریفای حزقیال؛

۶. کتاب چهارم عزرا؛

۷. مکاشفه یونانی عزرا؛

۸. رؤیای عزرا؛

۹. مسائل عزرا؛

۱۰. مکاشفه عزرا؛

۱۱. مکاشفه ابراهیم؛

۱۲. مکاشفه شدراک (به معنای پادشاه من)؛^{۸۵ و ۸۶}

۱۳. کتاب دوم باروخ به معنای مبارک (مکاشفه باروخ به زبان سریانی).^{۸۷ و ۸۸}

۱۴. کتاب سوم باروخ (مکاشفه باروخ به زبان یونانی).

در اینجا به توضیح برخی از مهم‌ترین مکاشفه‌های انبیای یهود می‌پردازیم و چنان که خواهیم دید این مکاشفه‌ها نمی‌توانند مستمسک یهود برای تشکیل دولت و ایجاد سرزمین مستقل باشند زیرا وعده سرزمین موعود برای آنان محقق شده است. در ادامه درباره این وعده‌ها و نقد آنها سخن خواهیم گفت.

مکاشفه دانیال

پیش‌گویی‌های مشهور دانیال زمانی مطرح شدند که شکنجه‌ها و رنج‌های زیادی بر یهود وارد می‌شد. این کتاب، آینده بنی‌اسرائیل را پیش‌گویی می‌کند و به آنان وعده می‌دهد که مسیحا آنان را نجات خواهد داد.^{۸۹} این اثر مشهور اپوکالیپتیکی، که به زبان عبری ترجمه شد و به زمان پیش از میلاد برمی‌گردد، در پاسخ به آزارهای آنتیاخوس اپیفانوس^{۹۰} و شورش مکابیان (حدود ۱۶۸ ق.م) نوشته شد.^{۹۱} دیوید فلاشر نیز می‌گوید: بخش‌های اپوکالیپتیکی این کتاب به روزهای نخستین شورش حسمونیان^{۹۲} بر می‌گردد.^{۹۳}

جولیوس گرینستون با بیان این نکته که حتی کسانی که این پیش‌گویی‌ها را مربوط به زمان تبعید در بابل می‌دانند، رؤیاهای این کتاب را به دوره آزار حاکمان سوریه برمی‌گردانند، بر این نکته تأکید می‌کند: که در پیش‌گویی‌های دانیال، تا حدی اشاره‌های رازگونه به پیش‌گویی‌های مسیحایی واقعی دارد.^{۹۴} از آنجایی که مردمان شاد کتاب‌های مکاشفه‌ای نمی‌نویسند،^{۹۵} نوشتن مکاشفه‌ها دلیل وجود ناامیدی و رنجی است که در آن زمان بوده است. یهودیان که در طول تاریخ همواره در گرفتاری و مصیبت بودند، اندیشه آخرالزمانی آنان تقویت شده بود. آنان به دست آشوری‌ها و بابلی‌ها عذاب شدند و تخریب معبد و بیت المقدس را به دست تیتوس و آدریانوس دیدند. این امور موجب روی آوردن به متون مکاشفه‌ای شد. آنان به جای توجه به وضعیت موجود و با تصور حتمی بودن نجات برای قوم برگزیده، به آینده توجه کردند.^{۹۶}

معمولاً کتاب دانیال را به دو بخش تقسیم می‌کنند: شش باب اول به عنوان «تاریخ» و شش باب بعدی به عنوان «نبوت» مشخص می‌شوند. در بخش نخست، دانیال با ضمیر سوم شخص، به عنوان عامل مکاشفه به خود اشاره کرده و در بخش بعد، به عنوان اول شخص، پیش‌گویی‌های خود را بیان می‌کند. برخی عقیده دارند که دانیال این کتاب را در قرن ششم ق.م، یا کمی بعد از آن و برخی دیگر عقیده دارند که آن را با محتوای اپوکالیپتیکی در دوره مکابیان در قرن دوم قبل از میلاد نوشته است.^{۹۷}

ادبیات کتاب دانیال، همانند صحنه‌های فیلم به صورتی زیبا به تصویر کشیده شده و به ادبیات نمایشی شبیه است که به ناچار هر چهره‌ای در آن ایفای نقش می‌کند؛ به این صورت که از زبان اینها حوادث آینده پیش‌گویی می‌شود. جالب اینکه معمولاً این

شخصیت‌ها مورد اعتمادند و مقدمات زیادی رخ می‌دهد تا آنان به عنوان انسان‌های امین جلوه کنند؛ زیرا می‌خواهند از امری غیبی خبر دهند. از این رو، باید شخصیت کاریزماتیک نیرومندی داشته باشند. عدالت و پیش‌گویی‌هایشان باید بارها مورد تأیید قرار گرفته باشد تا بتوانند در مورد خبر دادن از آینده چند صد سال و یا چندین هزار سال دیگر موفق باشند. سخن آنان باید در دل مردم نفوذ کند و ایمان به این حقیقت را در دل آنان ایجاد نماید. دانیال در برابر پادشاه درباره علم خود به اسرار و حوادث پایان دوران می‌گوید: «خدایی در آسمان هست که کاشف اسرار می‌باشد و او نبوکدنصر پادشاه را از آنچه در ایام آخر واقع خواهد شد، اعلام نموده است...»^{۹۸}

پس از تعبیر رویای پادشاه توسط دانیال، پادشاه به او اعتماد می‌کند و با سجده در برابر دانیال فرمان می‌دهد که هدایا و عطریات برای او فراهم کنند و می‌گوید: «به درستی که خدای شما خدای خدایان و یهوه پادشاهان و کاشف اسرار است چونکه تو قادر بر کشف این راز شده‌ای»^{۹۹}.

ابواب کتاب دانیال

در هر داستانی با پنج پرسش مهم مواجه هستیم. به نویسنده بستگی دارد که هر کدام را کجا قرار داده و چگونه تدوین کند: چه چیزی؟ چه کسی؟ کجا؟ چرا؟ چه زمانی؟ در باب اول، دانیال روندی از جنگ بین دو پادشاه و باز پس گرفتن بیت المال و برگرداندن آن به جای خود، به اراده خداوند مشاهده می‌شود. اراده خداوند نقش مهمی در داستان دارد. این اراده در بیشتر بخش‌های داستان تکرار می‌شود. این اصطلاح اکنون نیز در برنامه سیاستمداران نقش مهمی دارد. در اینجا با توجه به اهمیت این داستان که قوی‌ترین کتاب اپوکالیپتیکی عهد عتیق است، خلاصه دو باب اول آن را بیان می‌کنیم:

آغاز باب اول، با انتخاب نگهبان برای تشریفات مخصوص پادشاه و بیان ویژگی دانیال و امتیاز او در فهم رؤیا و اقامت دانیال در نزد پادشاه است.

باب دوم، به شرح حوادث دانیال نزد پادشاه، رؤیای نبوکدنصر و دستور وی برای احضار معبران و انکشاف امر بر دانیال می‌پردازد: پایان دوران، خدای آسمانی جزو مباحث کلیدی این باب است. عناصر داستان در دانیال ۲: ۳۱-۳۶ بیان می‌شود. تمثال عظیم و بی‌نهایت درخشان و اجزای تمثال در رؤیا و تفسیر هر یک توسط دانیال، که شرح آن

می‌آید، اشاره به چهار قدرت جهانی دارد که ظاهراً پیش‌گویی امپراطوری بزرگ بابل، فارس، یونان و روم است. هر کدام از اینها با چهار فلز در رؤیای نبوکد نصر نمایش داده شده‌اند:

سر تمثال (از طلای خالص) اشاره به نبوکدنصر (امپراطوری اول)، سینه و بازوها (از نقره) اشاره به فارس و ماد (امپراطوری دوم)، شکم و ران‌ها (از برنز) اشاره به یونان (امپراطوری سوم)، ساق‌ها و پاها (از آهن و گل) اشاره به روم شرقی و غربی^{۱۰۰} (امپراطوری چهارم و پنجم) و به معنای اتحاد مصنوعی بقایای امپراطور، یعنی ده کشور یا تجزیه نهایی آنان در زمان آخر دارد.^{۱۰۱} در این کتاب، رؤیاهای دیگری مانند رؤیای خرس سیری‌ناپذیر و نمادهای آن وجود دارد که «در دهانش، در میان دندان‌های سه دنده بود»^{۱۰۲} احتمالاً به مفهوم فتوحات این حیوان اشاره دارد که در سه جهت انجام شد. همچنین پلنگ چهار بال و چهار سر و حیوانی هولناک و مهیب و بسیار زورآور که بیان آنها مجال دیگری می‌طلبد.

با دقت در تفسیر دانیال درباره رؤیای نبوکد نصر و اشاره ایشان به نابودی حاکمان ظالم و دخالت خداوند در امور، پی به اهمیت تقوا و طهارت و جبروت الاهیاتی می‌بریم. دانیال به نبوکد نصر می‌فهماند که سرانجام، خدا حکومتی را برقرار خواهد ساخت که هرگز متلاشی نخواهد گردید. خدا را آشکارا به عنوان فرمانروایی، که سلطنت او جاودانی است، تمجید خواهد نمود. دانیال خطاب به نبوکد نصر و در تأکید بر حکومت الاهی می‌گوید:

هفت زمان بر تو خواهد گذشت تا بدانی که حضرت متعال بر ممالک آدمیان حکمرانی می‌کند و آن را به هر که بخواهد عطا می‌فرماید لهدای پادشاه نصیحت من تو را پسند آید و گناهان خود به عدالت و خطایای خویش را به احسان نمودن بر فقیران فدیة بده که شاید باعث طول اطمینان تو باشد.^{۱۰۳}

مشاهده می‌شود که این اشتباه از سوی حاکمان صورت می‌گیرد و گمان می‌کنند که این نعمت و سلطه موقت بر جهان یا بر بخشی از جهان، از راه تلاش خودشان به دست آمده است. آنان فراموش می‌کنند که خداوند صاحب این ملک است. این حقیقت را از یاد می‌برند که با این سلطه موقت، باید به وظیفه خود عمل کنند و به اجرای عدالت پردازند. بنابراین، به صورت رؤیا تهدیدهایی بر آنان اعمال می‌شود تا این مطلب را به یاد آورند. در

رؤیا می‌فهمند که چه خواهد شد و گاهی تنبّه پیدا می‌کنند و گاهی ناچیز بودن خودشان را دیر متوجه می‌شوند. در نتیجه، برای مدتی عذاب می‌شوند، و رحمت به صورت غضب نازل می‌شود و لحظه به لحظه اراده خدا پیروز می‌شود و کسانی مانند دانیال و دوستان او، که از اراده خدا پیروی می‌کنند، پیروزند. گرچه اختلاف است که این کتاب آیا واقعا از دانیال است یا نه ولی برای همه درس است. جدای از فهم سیاسی این کتاب، بحث الاهیات و عقیدتی آن نیز، که کمتر به آن توجه می‌شود، اهمیت ویژه‌ای دارد.

در ابواب بعدی کتاب دانیال می‌بینیم که ایشان به کمک رؤیا و مکاشفه، ماهیت امپراتوری‌ها را به صورت دقیق‌تر و در شکل چهار جانور وحشی می‌بیند و بر او کشف می‌شود که رویای نبوکدنصر مربوط به آینده جهان است. کشیش داود طوماس مقایسه جالبی بین این دو رؤیا انجام داده و می‌نویسد: شیر اشاره به امپراتوری بابل (نظیر سر طلایی مجسمه رویای پادشاه)، خرس اشاره به امپراتوری ماد و فارس (نظیر سینه و بازوی مجسمه) و پلنگ اشاره به امپراتوری یونان (نظیر شکم و رانهای فلزی مجسمه) دارد. جانور عجیب و غیرقابل وصف چهارم دارای ده شاخ بود که با رشد یک شاخ از میان آنها سه شاخ دیگر را ریشه کن می‌شود. «و اینک این شاخ چشمانی مانند چشم انسان و دهانی که به سخنان تکبرآمیز متکلم بود، داشت»^{۱۰۴} این وحش اشاره به امپراتوری روم دارد. نویسنده با اشاره به اینکه بین این دو رؤیا هماهنگی وجود دارد، می‌گوید رؤیای دانیال به روزهای پایان و حکومت دجال و سپس نابودی او و برقراری حکومت الاهی اشاره دارد و آن را نظر بسیاری از مفسران کتاب مقدس می‌داند. در دانیال ۷: ۹-۱۱ می‌خوانیم:

آنگاه نظر کردم به سبب سخنان تکبرآمیزی که آن شاخ می‌گفت. پس نگرستم تا آن وحش کشته شد و جسد او هلاک گردیده به آتش مشتعل تسلیم شد.^{۱۰۵}

در ادامه آمده است که دانیال در حال دعا مکاشفه‌ای برایش رخ می‌دهد و خطاب می‌شود: هفتاد هفته برای قوم تو و برای شهر مقدست مقرر می‌باشد تا تقصیرهای آنها تمام شود و گناهان آنها به انجام رسد و کفّاره به جهت عصبان کرده شود و عدالت جاودانی آورده شود و رؤیا و نبوت مختوم گردد و قدس‌الاقداس مسح شود.^{۱۰۶}

در باب نهم، دانیال با به گردن گرفتن گناه قوم و تضرع در درگاه الاهی بر عدالت خدا تأکید می‌کند و از خدا می‌خواهد که عذاب را از قوم خود بردارد و این می‌فهماند که نافرمانی خدا موجب نزول عذاب است و این روند در یهودیت قابل مشاهده است که ابتدا

خداوند پیامبری برای قوم می‌فرستد و قوم با سرکشی و نافرمانی، تنبیه و به عذاب تهدید می‌شود و سپس با توبه و تضرع آنان را مورد بخشش قرار می‌دهد و از عذاب آنان صرف نظر می‌کند.

پس روی خود را به سوی یهوه خدا متوجه ساختم تا با دعا و تضرعات و روزه و پلاس و خاکستر مسألت نمایم و نزد یهوه خدای خود دعا کردم و اعتراف نموده گفتم: ... ما گناه و عصیان و شرارت ورزیده و تمرد نموده و از اوامر و احکام تو تجاوز کرده‌ایم. ... ای یهوه عدالت از آن تو است و رسوایی از آن ما است. چنانکه امروز شده است از مردان یهودا و ساکنان اورشلیم و همه اسرائیلیان چه نزدیک و چه دور در همه زمین‌هایی که ایشان را به سبب خیانتی که به تو ورزیده‌اند در آنها پراکنده ساخته‌ای ... تمامی این بلا بر وفق آنچه در تورات موسی مکتوب است بر ما وارد شده است؛ معهدا نزد یهوه خدای خود مسألت نمودیم تا از معصیت خود بازگشت نموده راستی تو را بفهمیم. ... ای یهوه مسألت آنکه برحسب تمامی عدالت خود خشم و غضب خویش را از شهر خود اورشلیم و از کوه مقدس خود برگردانی.^{۱۰۷}

مقایسه کتاب مکاشفه یوحنا با کتاب دانیال

با توجه به اینکه این دو کتاب، از کتاب‌های مهم مکاشفه‌ای کتاب مقدس هستند، همچنین با توجه به اینکه نمادها و اعداد زیادی در این دو مکاشفه مشترکند و به احتمال زیاد مکاشفه یوحنا ادامه مکاشفه دانیال است، به مقایسه اجمالی آنها می‌پردازیم. برای مقایسه باید زبان، نمادها و شخصیت‌های این دو کتاب بررسی شوند که آیا حوادث مورد مکاشفه همگون هستند یا دگرگون؟ بین حوادث و حکومت چه رابطه‌ای وجود دارد؟ نقش حکومت‌ها در تفسیر حوادث چیست؟ برای مثال، در کتاب دانیال صحبت از جنگ با شریران است، و حکومت، خود وظیفه اصلاح را به عهده دارد. جنگ برای رفع حکومت ناصالح است. در کتاب دانیال، حکومت صالحان مطرح است، ولی در کتاب مکاشفه نه. در کتاب مکاشفه گاهی اعداد و رمزها نیز عوض می‌شوند و گاهی اعدادی مانند عدد ۶۶۶ در هر دو یافت می‌شود. مکاشفه یوحنا به عدد وحش یا دجال اشاره می‌کند. در کتاب دانیال این عدد به طور مرموز به اندازه مجسمه طلایی نبوکد نصر مربوط می‌شود (طول ۶۰ و عرض ۶ ذراع و نواختن ۶ آلت موسیقی در برابر آن) که پیشاپیش به کار دجال اشاره می‌کند.^{۱۰۸}

به طور کلی، ادبیات مکاشفات یوحنا، ادبیات حکومت ستیزانه است و بیشتر، مردم و صالحان هستند که حضور دارند، نه فقط افراد دولتی و حکومتی. برخلاف کتاب دانیال که در پرتو اصلاح حاکمان، فرمان الاهی تحقق می‌پذیرد.

از تفاوت‌های دیگر این دو کتاب، این است که ادبیات کتاب دانیال، برخلاف مکاشفه یوحنا، بسیار زیبا و بندهای منظم و منطقی و بدون اضطرابی دارد. مشکل و مسئله در مکاشفه دانیال روشن است. مکاشفات کتاب دانیال مربوط به همان روز یا روز بعد یا هفته بعد بودند و در مدت چند روز تعبیر می‌شدند. مثلاً، برای مدتی پادشاه سردرگم می‌شد تا اصلاح شود. در کتاب دانیال دیالکتیک و جریان خاص انبیای بنی اسرائیلی حاکم است؛ یعنی همان سرگذشت انبیای بنی اسرائیلی اتفاق می‌افتد. به این صورت که خداوند نعمتی می‌دهد تا انسان‌ها هدایت شوند و تا این چنین است، خدا با آنهاست. در غیر این صورت، خداوند انذار می‌دهد و اگر پس از تهدید باز می‌گشتند، خدا توبه آنان را می‌پذیرفت. در غیر این صورت، آنان را از بین می‌برد. اگر به داستان انبیای بنی اسرائیل مراجعه کنیم، چنین روندی را مشاهده خواهیم کرد. در کتاب دانیال، تمام حوادث به صورت اسطوره‌ای و سمبلیک واقع شده است. مثلاً، قدرت به معنای خاصی بود. شرّ به صورت حیوان چند سر جلوه می‌کرد. ولی در کتاب مکاشفه، هنوز نمی‌توان پیش‌بینی کرد چه خواهد شد و حوادث هنوز رخ نداده است؛ به این معنا که دیالکتیک مکاشفه یوحنا، دیالکتیک عهد جدید است و اموری را که می‌باید زود واقع شود، ظاهر می‌سازد. در عین حال، معلوم نیست که این امور چه زمانی واقع می‌شود.

مکاشفه زکریا

در لوقا ۱: ۱۱-۲۴، جریان مکاشفه زکریا توسط فرشته یهوه، به هنگام قربانی بیان شده است. ابتدا، ترس بر او مستولی شد، ولی فرشته به گفت: برای بشارت تولد فرزند به سوی او آمده است. نشانه این مکاشفه یا رؤیا ناتوانی او بر سخن گفتن بود. کتاب زکریای نبی نیز دارای هشت رؤیاست. به لحاظ پیشگویی‌های زیادی که درباره مسیح موعود نموده، شهرت زیادی یافته است. وی در این باره می‌گوید: هنگامی که او بیاید، بر تمام دنیا سلطنت خواهد کرد. صلح و آرامش به وجود خواهد آورد. بخشی از پیشگویی‌هایش، محقق شد و بخش دیگر در زمان آمدن دوباره مسیح انجام خواهد گرفت.

مکاشفه ارمیا

ارمیا در آغاز رسالت، پیام‌هایی را از خداوند دریافت و به قوم اسرائیل بازگو می‌کند. اما مردم با او دشمنی می‌کنند. در مرحله‌ای از رسالتش به مردم یهودا هشدار می‌دهد که لشکری از سرزمین شمال آنان را مجازات خواهد نمود. اما درعین حال، درباره آینده اورشلیم نیز خبرهای امیدبخشی دارد:

اینک به این شهر عافیت و علاج باز خواهم داد و ایشان را شفا خواهم بخشید و فراوانی سلامتی و امانت را به ایشان خواهم رسانید و اسیران یهودا و اسیران اسرائیل را باز آورده ایشان را مثل اوّل بنا خواهم نمود ... و این شهر برای من اسم شادمانی و تسبیح و جلال خواهد بود نزد جمیع امت‌های زمین که چون آنها همه احسانی را که به ایشان نموده باشم، بشنوند.^{۱۰۹}

مکاشفه حزقیال

مکاشفات «حزقیال» در عبارات تمثیلی و روان بیان شده است. در آن پیش‌بینی می‌شود که چون دوره بدبختی قوم به پایان رسیده، زندگی آینده آنان و تجدید بنای معبد چگونه است. در آن هنگام، قوم به عبادت یهوه خواهند پرداخت. تعالیم حزقیال در باب فلسفه، عبادت و اوصاف دقیق از بنای معبد و آداب و رسوم قوم تأثیر زیادی در سیر و جریان یهود داشت.^{۱۱۰}

در کتاب مقدس، مکاشفه‌ها و رؤیاهای متفاوتی برای حزقیال بیان شده است. مکاشفه وی در زمانی رخ می‌دهد که اورشلیم ویران شده و قوم او در اسارت و تبعید به سر می‌برند. حزقیال در مکاشفه در می‌یابد که آرامش و امنیت اورشلیم و قوم او باز خواهد گشت. ابتدا، خدا با هدایت حزقیال به سرزمینی پر از استخوان‌های خشک، او را مأمور می‌کند که با آنان سخن بگوید. زنده شدن استخوان‌ها حاکی از احیای دوباره خاندان اسرائیل است. مری جوویور نیز با تأکید بر همین مطلب می‌گوید: رؤیای دره استخوان‌های خشک در حزقیال ۳۷: ۱-۱۴ به این نکته اشاره دارد.^{۱۱۱}

بر اساس باب‌های ۸ تا ۱۱، حزقیال رؤیای دیگری را می‌بیند. این رؤیا بر وعده به اخبار خوش و سعادت آمیز و بیشتر روی اورشلیم متمرکز بوده و مربوط به تفقد واقعی خدا از اسرائیل است. در این رؤیا، یکی از فرشتگان خدا حزقیال را همراهی می‌کند. وی

باید هر آنچه را می‌بیند با تبعیدیان در میان بگذارد. خدا وعده می‌دهد که برای همیشه در معبد و در میان قومش بماند.^{۱۱۲}

مکاشفه حزقیال مربوط به تفقد از قوم اسرائیل و هیکل اورشلیم است. احتمالاً، یکی از فرشتگان او را در یک سفری به بازدید هیکل، محوطه پیرامون آن، و سرزمین فلسطین می‌برد. حزقیال باز نمود هیکل و ساختمان‌های جانبی آن را مشاهده می‌کند. راهنما در حالی که چوب اندازه‌گیری در دست دارد و به دقت ابعاد دیوارهای محوطه هیکل و ساختمانهای مختلف را اندازه می‌گیرد، حزقیال را راهنمایی می‌کند.^{۱۱۳}

پیش‌گویی‌های اشعیا

پیش‌گویی‌های اشعیا مربوط به این است که یهوه از تشریفات و عبادات صوری در معبد، قربانی، مناسک روز سبت و مراسم روزهای عید متنفر است و به دعای یهود پاسخ نخواهد داد؛ زیرا دستانشان به خون آلوده است. او به مردم می‌گفت: خدای عالم زمام امور را به دست دارد و گناه‌کاران را کیفر خواهد داد. یهودیه و آشوری‌ها مجازات خواهند شد. در عین حال، او مانند هوشع معتقد بود که یهوه دارای رحم و عطف است. ... او همیشه حکمرانان اورشلیم را تهدید می‌کرد که امنیت سرزمین آنان در این نیست که بار دیگر امت‌های کافر عهد و پیمان ببندند. اشعیا با خبردادن از مکاشفات امیدبخش برای بنی‌اسرائیل، روزگار خوش و سعادت‌مندی را پس از طی شدن روزهای مصیبت برای بنی‌اسرائیل پیش‌گویی می‌کند؛ یعنی با ظهور مسیحایی از نسل داود، برای آنان روزگاری نو و مبارک در جهان پدید خواهد آمد.^{۱۱۴}

کلامی که اشعیا ابن آموص درباره یهودا و اورشلیم دید. و در ایام آخر واقع خواهد شد که کوه خانه یهوه بر قلّه کوه‌ها ثابت خواهد شد و فوق تلّها برافراشته خواهد گردید و ... امت‌ها را داوری خواهد نمود و قوم‌های بسیاری را تنبیه خواهد کرد و ایشان شمشیرهای خود را برای گاو آهن و نیزه‌های خویش را برای اره‌ها خواهند شکست امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت...»^{۱۱۵}

چنان‌که می‌بینیم در این عبارات تأکید می‌شود که در دوران آخر باید برای صلح و دوستی تلاش کرد و شمشیرها را به گاو آهن و نیزه‌ها را به اره تبدیل نمود؛ حال چگونه یهود می‌تواند ادعا کند که برای ایجاد دولت اسرائیل یا حمایت از آن خون انسان‌های بی‌گناه را

بریزد؟! با این توصیف هرگز یهود نمی‌تواند از این پیش‌گویی‌ها به سود خود بهره‌برد. مشابه این بیان در میکاه ۴:۴ نیز آمده است.

آغاز باب ۲۱ کتاب اشعیا نیز همراه با تهدید است و رؤیای سختی را شرح می‌دهد: «چنانکه گردباد در جنوب می‌آید، این نیز از بیابان، از زمین هولناک می‌آید».^{۱۱۶} پیشگویی اسارت بابل در اشعیا (۳۹: ۱-۸) بیان شده است. بابل در روزگار اشعیا هنوز به صورت برترین قدرت جهانی در نیامده بوده با وجود این، یهوه در همان وقت پیش‌گویی می‌کند که هنگامی که به قدرت برسد، از قدرتش سوء استفاده خواهد کرد. اشعیا در ادامه می‌گوید: «رؤیای سخت برای من منکشف شده است، خیانت پیشه خیانت می‌کند و تاراج‌کننده تاراج می‌نماید».^{۱۱۷}

مکاشفه ایلیا

ایلیا با دیدن حوادث سخت طبیعی نگران می‌شود. ولی بعد در می‌یابد که حوادث به ظاهر ناخوشایند نیز نشان لطف خدا است و مکاشفه خدا همیشه در طوفان و سیل زلزله و آتش ویران‌گر نیست. و آنها صرفاً نشان داوری اوست. حضور خدا غالباً در ندای آرام و خاموش قلب انسان است که می‌تواند رسالت‌آور باشد. این ندا، می‌تواند پیروزی نهایی خداوند را تضمین کند. وی همچنین نابودی اخاب و ملکه‌اش را، که مرتکب قتل ظالمانه شده بودند، پیش‌بینی نمود. بدین ترتیب، بر یهوه عدالت‌خواه تأکید عملی کرد.^{۱۱۸}

مکاشفه حبقوق

آغاز کتاب حبقوق با واژه «وحی» و درباره مجازات قوم خویش است. حبقوق می‌گوید: خدا از یک ملت بیگانه (دشمن شمالی و بابلی‌ها) برای تنبیه و مجازات قوم استفاده می‌کند. و این را نیز می‌گوید که خداوند به موقع خود، بابلی‌ها را نیز، که بدتر از یهودیان هستند، نابود خواهد کرد. مکاشفه این نبی نیز تأیید دیگری است بر این که قوم سرکش و متمرد یهود در اثر شرارت تنبیه خواهد شد و این شرارت‌ها خود مانع تحقق وعده‌های شادی آفرین و خوش خواهد شد.

در قسمتی دیگر از این کتاب می‌خوانیم: وقتی که حبقوق از ظلم پیش‌خدا شکایت می‌کند، منتظر جواب یهوه می‌ماند:

پس یهوه مرا جواب داد و گفت: رؤیا را بنویس و آنرا بر لوح‌ها چنان نقش نما که دونده آنرا بتواند خواند؛ زیرا که رؤیا هنوز برای وقت معین است و به مقصد می‌شتابد و دروغ نمی‌گوید. اگر چه تأخیر نماید، برایش منتظر باش؛ زیرا که البته خواهد آمد و درنگ نخواهد نمود.^{۱۱۹}

پیش‌گویی هوشع

این پیامبر قوم یهود، از نارضایتی یهوه از رفتار ناپسند قوم خود می‌گوید و آنان را به خیانت و بی‌وفایی محکوم می‌کند و جزای آنان را این می‌داند که به دست دیگران کیفر شوند. جان بی‌ناس می‌گوید: که اگر هوشع زنده بود، مصیبت و بلایای حمله آشوری‌ها را بر سلطنت شمالی، یعنی اسرائیل می‌دید و یقین می‌کرد که خداوند بر قوم او غضب کرده و پیش‌گویی‌های او محقق شده است.^{۱۲۰} همچنین در این کتاب، برای بیان رابطه موجود بین اسرائیل و خدا، از رابطه زناشویی به عنوان نماد استفاده شده و خدا داماد و اسرائیل عروس بی‌وفای او است! خدا به هوشع می‌گوید: با زنی به نام گومر ازدواج نماید و گومر، طبق پیش‌گویی خداوند، به هوشع خیانت می‌کند. تفسیر آن این است که قوم اسرائیل خدا را ترک گفته و به دنبال خدایان دیگر رفته است. ولی هوشع با وجود خیانتی که گومر کرده، او را مورد لطف و محبت خود قرار می‌دهد.

پیش‌گویی عاموس

باب اول تا پنجم کتاب عاموس، حاوی اخبار تهدیدآمیز است که الهامات قلبی خود را به صورت کلمات موزون بیان می‌کند.^{۱۲۱} بیشتر موعظه‌ها و پیش‌گویی‌های او مربوط به پایتخت حکومت شمالی اسرائیل، سامره است و نشان می‌دهد که تاسیس دولت یهود و آن وعده‌های امیدبخش قوم تحقق نخواهد یافت. خطاب شدید یهوه درباره یهودا و اورشلیم را ببینید:

خداوند چنین می‌گوید: به سبب سه و چهار تقصیر یهودا عقوبتش را نخواهم برگردانید زیرا که شریعت خداوند را ترک نموده، فرایض او را نگاه نداشتند و دروغ‌های ایشان که پدرانشان آنها را پیروی نمودند ایشان را گمراه کرد. پس آتش بر یهودا خواهم فرستاد تا قصرهای اورشلیم را بسوزاند.^{۱۲۲}

همچنین درباره سامره آمده است:

ای گاوان باشان که بر کوههای سامره می‌باشید و بر مسکینان ظلم نموده فقیران را ستم می‌کنید و به آقایان ایشان می‌گوئید: بیاورید تا بنوشیم. این کلام را بشنوید: خداوند یهوه به قدوسیت خود قسم خورده است که اینک ایامی بر شما می‌آید که شما را با غل‌ها خواهند کشید و باقی‌ماندگان شما را با قلاب‌های ماهی (عاموس ۴: ۱-۲).

عوبدیا

این کتاب، کوچک‌ترین کتاب عهد عتیق است و با رؤیای عوبدیا درباره ادوم آغاز می‌شود که یهوه از آینده این قوم به او خبر می‌دهد: «... اگر چه خویشتن را مثل عقاب بلندسازی و آشنائه خود را در میان ستارگان بگذاری، من تو را از آنجا فرود خواهم آورد.» (عوبدیا ۱: ۵) و در ادامه می‌خوانیم:

زیرا که روز یهوه بر جمیع امت‌ها نزدیک است. چنان‌که عمل نمودی همچنان به تو عمل کرده خواهد شد ... اما بر کوه صهیون نجات خواهد بود و مقدس خواهد شد و خاندان یعقوب میراث خود را به تصرف خواهند آورد.^{۱۳}

صهیون در کتاب مقدس به صورت مکرر و در معانی گوناگون آمده و بیشتر در کتب نبوتی یافت می‌شود تا کتب تاریخی. معانی صهیون عبارتند از^{۱۴}:

۱. کوه پر آفتاب یا خشک؛
۲. همه شهر اورشلیم (مزامیر ۱۴۹: ۲ و یوئیل ۲: ۱)؛
۳. کلیسا (عبرانیان ۱۲: ۲۲)؛
۴. شهر مقدس آسمانی (مکاشفه ۱۴: ۱)؛
۵. آرزوی قوم خداوند که نظر مشهور عالمان است؛
۶. «شهر داود» یا «شهر علیا» (اول پادشاهان ۸: ۱) چنان‌که برخی مورخان آن را نام می‌نهند؛

هم اکنون یهودیان افراطی که طرفداران تشکیل دولت یهود هستند بر معنایی تأکید می‌کنند که منجی یهود در آن محل ظهور می‌کند و وعده‌ها و پیش‌گویی‌های انبیای یهود محقق می‌شود.

اما آیا عبادت و پرستش یهوه و نجات می‌تواند محدود به صهیون شود؟ در اشعیا ۶۶: ۱-۲ می‌خوانیم که جای خاصی برای این امر در نظر گرفته نشده است: «یهوه چنین می‌گوید: آسمان‌ها کرسی من و زمین پای‌انداز من است پس خانه‌ای که برای من بنا می‌کنید

کجاست؟ و مکان آرام من کجا؟ یهوه می‌گوید: دست من همه این چیزها را ساخت پس جمیع این‌ها به وجود آمد اما به این شخص که مسکین و شکسته دل و از کلام من لرزان باشد نظر خواهم کرد».

آیا نجات و تقدس آن مطلق است؟ در عهد عتیق می‌خوانیم که صهیون، خود نیز مورد غضب خداوند بوده است و انتظار روزهای مصیبت‌بار و سختی می‌کشد و همانند دیگر وعده‌های آخرالزمانی مشروط به بازگشت قوم به خدا و توبه از گناهان است:

در صهیون کَرناً بنوازید و در کوه مقدس من صدا بلند کنید! تمامی ساکنان زمین بلرزند زیرا روز یهوه می‌آید و نزدیک است. روز تاریکی و ظلمت روز ابرها و ظلمت غلیظ مثل فجر منبسط بر کوه‌ها! ... از حضور ایشان زمین، متزلزل و آسمانها مرتعش می‌شود آفتاب و ماه سیاه می‌شوند و ستارگان نور خویش را باز می‌دارند. و یهوه آواز خود را پیش لشکر خویش بلند می‌کند ... زیرا روز یهوه عظیم و بی‌نهایت مهیب است و کیست که طاقت آن را داشته باشد.^{۱۲۵}

رؤیای ناحوم

این کتاب بیان می‌کند کسانی که بر خدا توکل دارند، در روز غضب وی نجات یافته و دشمنان او کاملاً نابود خواهند گردید (۱: ۱-۸). گرچه برخی در مورد تحقق پیشگویی ناحوم تردید داشتند، ولی او بر قطعی بودن داوری خدا تأکید و نابودی آشوری‌ها را پیشگویی می‌کند که با آن، حتی نام آنها نیز از صحنه تاریخ محو خواهد شد. همچنین با تجسمی زیبا، از آمدن مبشران با خبرهای خوش سخن می‌گوید (۱: ۱۵).^{۱۲۶}

پیش‌گویی صفنیا

«صفنیا» نام یکی از انبیای کوچک و پسر کوشی، به معنای مخفی شده توسط یهوه است که حدود سال ۴۳۰ یا ۴۶۰ ق.م^{۱۲۷} نبوت می‌کرد. نبوت‌های او عبارتند از: انهدام نینوا، تهدید «بعلیان» و «چماریم»، نبوت علیه بت‌پرستان یهودا و کاهنان و پیامبران شرارت پیشه و تنبه اورشلیم.^{۱۲۸}

دست خود را بر یهودا و بر جمیع سکنه اورشلیم دراز می‌نمایم. و بقیه بعل و اسمهای مؤبدان و کاهنان را از این مکان منقطع می‌سازم... در آنوقت اورشلیم را به چراغها تفتیش خواهم نمود و بر آنانی که بر دردهای خود نشسته‌اند و در دل‌های خود می‌گویند یهوه نه نیکویی می‌کند و نه بدی، عقوبت خواهم رسانید.^{۱۲۹}

در جای دیگر می‌خوانیم:

وای بر شهر فتنه‌انگیز نجس ظلم‌کننده! آواز را نمی‌شنود و تأدیب را نمی‌پذیرد و بر خداوند توکل نمی‌نماید و بر خدای خود تقرب نمی‌جوید... کاهنانش قدس را نجس می‌سازند و به شریعت مخالفت می‌ورزیدند. خداوند در اندرونش عادل است و بی‌انصافی نمی‌نماید. هر بامداد حکم خود را روشن می‌سازد و کوتاهی نمی‌کند اما مرد ظالم حیا را نمی‌داند امّتها را منقطع ساخته‌ام که برج‌های ایشان خراب شده است و کوجه‌های ایشان را چنان ویران کرده‌ام که عبور کننده نباشد. شهرهای ایشان چنان منهدم گردیده است که نه انسانی و نه ساکنی باقی مانده است.^{۱۳۰}

پیش‌گویی یوئیل

«یوئیل» نام یکی از انبیای کوچک و پسر فنوئیل است. وی حدود سال ۷۵۰ ق.م نبوت می‌کرد. او این کتاب را برای مردم یهودا می‌نویسد و تأکید می‌کند که خداوند بالای وحشتناکی (هجوم ملخ) خواهد فرستاد تا مردم یهودا را تنبیه کند. در این کتاب نبوت‌هایی درباره فراوانی نعمت و فیض روح‌القدس و نشانه‌ها و عجایب و کامیابی روحانی ملکوت مسیح در زمان آخر است و از روز داوری سخن می‌گوید.^{۱۳۱}

ای کاهنان پلاس در بر کرده نوحه‌گری نمایید وای خادمان مذبح ولوله کنید... مشایخ و تمامی ساکنان زمین را به خانهٔ یهوه خدای خود جمع نموده نزد یهوه تضرع نمایید. وای بر آن روز زیرا روز یهوه نزدیک است و مثل هلاکتی از قادر مطلق می‌آید.^{۱۳۲}

چنان که گفته شد سنت یهوه در عهد عتیق این است که قوم را دعوت می‌کند و در صورت نافرمانی، آنان را تهدید نموده و اگر توبه کردند به آنان وعده برکت و کامیابی می‌دهد و می‌گوید:

پس یهوه برای زمین خود به غیرت خواهد آمد و بر قوم خویش شفقت خواهد نمود... ای زمین مترس! وجد و شادی بنما زیرا یهوه کارهای عظیم کرده است. ای بهایم صحرا مترسید زیرا که مرتع‌های بیابان سبز شد و درختان میوهٔ خود را آورد... بعد از آن روح خود را بر همهٔ بشر خواهم ریخت و پسران و دختران شما نبوت خواهند نمود و پیران شما و جوانان شما رؤیاها خواهند دید. و در آن ایام روح خود را بر غلامان و کنیزان نیز خواهم ریخت. و آیات را از خون و آتش و ستونهای دود در آسمان و زمین ظاهر خواهم ساخت. آفتاب به تاریکی و ماه به خون مبدل خواهند شد پیش از ظهور یوم عظیم و مهیب یهوه. و واقع خواهد شد هر که نام یهوه را بخواند نجات یابد...^{۱۳۳}

می‌بینیم در همه مواردی که بشارتی به آینده روشن یهود مطرح شده همراه با تهدید و عذاب و تنبیه است و این روند با ادامه نافرمانی‌های آنان و بی‌اعتنایی به آموزه‌های عدالت‌خواهانه انبیا تکرار خواهد شد و در صورتی که این قوم به ظلم خود ادامه دهند بر اساس بیان عهد عتیق یهوه دعای آنان را نخواهد شنید.

ملاکی

ملاکی به معنای «رسول یهوه»، دوازدهمین پیامبر کوچک و آخرین نویسنده عهد عتیق است. وی حدود سال ۴۱۶ ق.م در اواخر نبوتش، آمدن یحیی تعمید دهنده و همچنین آمدن دوباره مسیح را پیش‌گویی می‌کند.^{۱۳۴} این کتاب، آخرین کتاب عهد عتیق است که در پایان از آمدن مسیح موعود و روز داوری خدا خبر می‌دهد:

زیرا اینک آن روزی که مثل تنور مشتعل می‌باشد، خواهد آمد و جمیع متکبران و جمیع بدکاران، گاه خواهند بود و یهوه صباپوت می‌گوید: آن روز که می‌آید ایشان را چنان خواهد سوزانید که نه ریشه و نه شاخه‌ای برای ایشان باقی خواهد گذاشت. ... تورات بنده من موسی را که آنرا با فرایض و احکام به جهت تمامی اسرائیل در حوریب امر فرمودم، به یاد آورید.^{۱۳۵}

در این پیش‌گویی نیز همانند بیشتر نبوتها سخن از روزهای سخت پایان دوران برای متکبران و بدکاران است و در این باره در کتاب دانیال گفته شد که خداوند متکبران را چگونگی تنبیه خواهد نمود.

فرجام سخن

پیش‌گویی در آیین یهود، امری انکارناپذیر است. این پیش‌گویی‌ها، درباره قوم یهود و آینده اورشلیم می‌باشد: برخی بشارت به آینده روشن و خوش و بازسازی اورشلیم است و برخی از مکاشفه‌ها و روایا نیز به سرنوشت بد و ناکامی یهود اشاره داشته و آینده‌ای تاریک را برای آنان رقم می‌زند. دیدیم که مکاشفه‌هایی مانند مکاشفه دانیال قاعده‌ای کلی ارائه می‌دهد که حاکمان در هر زمان نیازمند یک راهنمای الهی‌اند تا در زمان لازم انذار کند و خداوند هر حاکم ستمگر و از خدا غافل را تنبیه خواهد نمود (دانیال ۴: ۲۵-۲۷). با توجه به این همه هشدار و تنبیه‌های الهی در پیش‌گویی‌های دیگر انبیا یهود باید گفت اکنون یهودیت صهیونیستی که صرفاً از بخش‌هایی از این مکاشفات که به سود یهود

است استفاده می‌کند، با تمسک به آنها و برای تاسیس دولت یهود دست به کشتار می‌زند، در حقیقت از تعالیم عهدعتیق و آموزه‌های اخلاقی فاصله گرفته است. همچنین دیدیم که بسیاری از پیش‌گویی‌ها درباره آینده روشن یهود، با پیش‌گویی درباره فرجام بد و رسوایی آنان به ویژه گناه‌کاران و کسانی که به تعالیم انبیا و اصول اخلاقی و انسانی بی‌توجه هستند، همراه است و در گذشته چنین پیش‌گویی‌های محقق شده و چه بسا در آینده نیز همین‌گونه خواهد شد. علاوه بر این باید گفت که بر اساس متون مقدس یهود، پیش‌گویی‌ها و اخبار خوش درباره آینده یهود مشروط به رعایت اصول اخلاقی و انسانی به ویژه پایان‌دادن به ظلم و جنایت نسبت به غیر یهود است چرا که در سفر خروج آمده است: بر شخص غریب ظلم منما زیرا که از دل غریبان خبر دارید چون که در زمین مصر غریب بودید.^{۱۳۶} بنابراین یهود باید به همه پیامدهای مکاشفات و پیش‌گویی‌های انبیای خود پایبند باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مکاشفه‌ای.
۲. ایزیدور اپستاین، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۵۵.
۳. Revelation
۴. الزبیدی، *تاج العروس*، ج ۱۲، ص ۴۵۶.
۵. محمد داوود قیصری رومی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۰۷.
۶. همان، ص ۱۰۷.
۷. قبالة، قبله، یا قبلا (CABBALA) واژه‌ای عبری و قدیمی است که ۱۹ قرن است نزد یهود، با مفهوم سری‌اش شناخته شده است.
۸. آدین اشتاین سالتز، *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی، ص ۳۰۹.
۹. ایزیدور اپستاین، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۶۹ - ۲۷۳.
۱۰. Jan Van Bragt, *Apocalyptic Thought in Christianity and Buddhism*, p5.
<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/miscPublications/I-R/pdf/31-Van%20Bragt.pdf> >
۱۱. Stephen Cook.
۱۲. Apocalypticism.
۱۳. Proto apocalyptic.
۱۴. Sarah Robinson *The Origins of Jewish Apocalyptic Literature: Prophecy, Babylon, and 1 Enoch*, Florida, 2005, p4. at: <<http://etd.fcla.edu/SFSFE0001120Robinson-Sarah-thesis.pdf>>
۱۵. (baraita) سنت‌های باستانی شفاهی یهوداند.
۱۶. (gillayon) به معنای لوح بزرگ است چنان که در اشعیا ۸: ۱ آمده است: و یهوه مرا گفت: «لوحی بزرگ به جهت خود بگیر»
۱۷. شایات، ۱۱۶۶.
۱۸. تنائیم جمع تنا (Tanna)، در زبان آرامی به معنای معلم است و بر علمای یهود که پس از هلیل و شمای می‌زیسته‌اند، اطلاق می‌گردد.
۱۹. David Flusser, "Apocalyptic Literature", *Encyclopedia Judaica*, Ed By: Fred Skolnik, Macmillan Reference, USA, 2007, Vol.3, p.179.
۲۰. Eschatology.
۲۱. عبدالوهاب المسیری، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاور میانه، ج ۵، ص ۲۹۹.
۲۲. ر.ک: *معرفی عهد جدید*، ج ۲، رسالات یوحنا، ص ۱۱ - ۱۲۹.
۲۳. زکریا أبو الحسین أحمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۶، ص ۹۳.
۲۴. الراغب الأصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۵۱۵ - ۵۱۶.
۲۵. خروج ۶: ۱۲.

۲۶. اعداد ۲۴: ۲ - ۴

۲۷. «زیرا که نبوت به اراده انسان هرگز آورده نشد بلکه مردمان به روح القدس مجذوب شده از جانب خدا سخن گفتند» (دوم پطرس ۱: ۲۱)

۲۸. «خدا که در زمان سلف به اقسام متعدّد و طریقه‌های مختلف به وساطت انبیاء به پدران ما تکلم نمود» (عبرانیان ۱: ۱).

۲۹. «لیکن چون زمان به کمال رسید خدا پسر خود را فرستاد که از زن زائیده شد و زیر شریعت متولد (غلاطیان ۴: ۴).

۳۰. «زیرا به موسی می‌گوید رحم خواهم فرمود بر هر که رحم کنم و رأفت خواهم نمود بر هر که رأفت نمایم» (رومیان ۹: ۱۵).

۳۱. قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس الشرقية، ج ۶، ۱۹۸۱، مكتبة المشغل، بيروت، ص ۱۰۲۱.

۳۲. Dream, vision.

۳۳. سیدعلی اکبر قریشی، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۳۷.

۳۴. و شأول از یهوه سؤال نمود و یهوه او را جواب نداد نه به خواب‌ها و نه به اوریم و نه به انبیا. (سمویل ۲۸: ۶)

۳۵. و خدا در رؤیای شب بر آبی ملک ظاهر شده به وی گفت: «اینک تو مرده‌ای بسبب این زن که گرفتی زیرا که زوجه دیگری می‌باشد». (پیدایش ۲۰: ۳-۶)

۳۶. پیدایش ۲۸: ۱۲ - ۱۵

۳۷. و خوابی دید که ناگاه نردبانی بر زمین برپا شده که سرش به آسمان میرسد و اینک فرشتگان خدا بر آن صعود و نزول می‌کنند.

۳۸. اعمال رسولان ۱۸: ۹

۳۹. شبی خداوند در رؤیا به پولس گفت ترسان مباش بلکه سخن بگو و خاموش مباش.

۴۰. و در شب همان روز خداوند نزد او آمده گفت ای پولس خاطر جمع باش زیرا چنانکه در اورشلیم در حق من شهادت دادی همچنین باید در روم نیز شهادت دهی.

۴۱. زیرا که دوش، فرشته آن خدائی که از آن او هستم و خدمت او را می‌کنم به من ظاهر شده.

۴۲. جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۴۳۳.

۴۳. انگاه در عالم رؤیا به مقدس خود خطاب کرده گفتی که نصرت را بر مردی زورآور نهادم.

۴۴. جائی که رؤیا نیست قوم گردنکش می‌شوند.

۴۵. رؤیای اشعیا بن آموس که آن را در باره یهودا و اورشلیم و در روزهای عزیزا و یوتان و آحاز و حزقیا پادشاهان یهودا دید.

۴۶. بطرس عبد الملک، جون الکساندر طمسن، ابراهیم مطر، قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس الشرقية، ص ۳۹۴.

۴۷. Prophecy.

۴۸. الزبیدی، *تاج العروس*، ج ۱، ص ۲۵۵.
 ۴۹. الراغب الأصفهانی، *مفردات فی غریب القرآن*، ص ۴۸۱.
 ۵۰. الیاس علیایی، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، ص ۶۳.
 ۵۱. جلال الدین آستینانی، *تحقیقی در دین یهود*، ص ۳۲۷.
 ۵۲. الراغب الأصفهانی، *مفردات فی غریب القرآن*، ص ۴۸۱.

۵۳. predictor.

۵۴ Prophet

۵۵. تثنیه ۳۱: ۱۶-۲۱
 ۵۶. اول تواریخ ۱۱: ۶ و ۵
 ۵۷. مانند اشعیا: ۱-۱۳
 ۵۸. مانند اول سموئیل: ۳
 ۵۹. بطرس عبد الملک و ...، *قاموس الكتاب المقدس*، ص ۹۴۹.
 ۶۰. تثنیه ۳۱: ۱۶ - ۲۱
 ۶۱. حسین توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ص ۱۳۱.
 ۶۲. رابرت ا. هیوم، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۲۹۰.
 ۶۳. C.f: ITHAMAR GRUENWALD, "Jewish Apocalypticism to the Rabbinic Period", Encyclopedia of Religion, Ed by: Mircea Eliade, New York, Macmillan publishing company, 1987, Vol. 1, p. 336.
 ۶۴. رابرت ا. هیوم، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۲۹۰.
 ۶۵. حسین توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ص ۱۳۱.
 ۶۶. ساموئل شولتز، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۷.
 ۶۷. «و گفت: روی مرا نمیتوانی دید زیرا انسان نمیتواند مرا ببیند و زنده بماند». (خروج ۳۳: ۲۰) همچنین در مکاشفه یوحنا این ویژگی وجود دارد: «و چون او را دیدم مثل مرده پیش پای‌هایش افتادم. (یوحنا: ۱: ۱۸)». این ویژگی در ادیان توحیدی مشترک است. در قرآن نیز درباره حضرت موسی می‌خوانیم وقتی خدا بر او تجلی نمود بیهوش شد: «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف، ۱۴۳).
 ۶۸. Essenians.
 ۶۹. مری جوویور، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، ص ۶۶.
 ۷۰. همان، ص ۶۸.
 ۷۱. عاموس ۲: ۷ و اشعیا ۶۱: ۱
 ۷۲. روح خداوند یهوه بر من است زیرا خداوند مرا مسح کرده است تا مسکینان را بشارت دهم و مرا فرستاده تا شکسته دلان را التیام بخشم و اسیران را به رستگاری و محبوسان را به آزادی ندا کنم.

۷۳. Apocalyptic literature.
۷۴. Dogmatic literature.
۷۵. Wisdom literature.
۷۶. ITHAMAR GRUENWALD, "Jewish Apocalypticism to the Rabbinic Period", Encyclopedia of Religion, Ed by: Mircea Eliade, New York, Macmillan publishing company, 1987, Vol.1, p.338.
۷۷. Millenarianism.
- ۷۸ the Book of Watchers
۷۹. "Jewish Apocalypticism to the Rabbinic Period", Encyclopedia of Religion, Vol.1, p.335.
۸۰. Sarah Robinson the Origins of Jewish Apocalyptic Literature: Prophecy, Babylon, and 1 Enoch, Florida, 2005, p4. at: <http://etd.fcla.edu/SFSFE0001120Robinson_Sarah_thesis.pdf>
۸۱. Deutero _ canonical.
۸۲. JOHANNES DENINGER, Encyclopedia of Religion, Ed by: Mircea Eliade, New York, Macmillan publishing company, 1987, REVELATION, Vol.12, p.356.
۸۳. Incarnation.
۸۴. Jan Van Bragt, Apocalyptic Thought in Christianity and Buddhism, p4 — 5. at: <http://nirc.nanzan_u.ac.jp/publications/misc/PublicationsI_Rpdf31_Van%20Bragt.pdf>
- ۸۵ او یکی از جوانانی است که کتاب دانیال از آن نام برده و در سال ۶۰۴ قبل از میلاد اسیر شد. نام او حنینا یا حنیناً (به معنای خداداد) بود.
۸۶. جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۵۱۹.
- ۸۷ او بابل را از عذاب الاهی برای قوم خبر داد و به هنگام بازگشت به اورشلیم دستگیر و به زندان برده شد
- ۸۸ همان، ص ۱۵۷.
- ۸۹ أحمد الشلبی، مقارنۃ الأديان: اليهودية، ص ۱۵۶.
۹۰. Antiochus Epiphanes.
۹۱. Jan Van Bragt, Apocalyptic Thought in Christianity and Buddhism, p5. <http://nirc.nanzan_u.ac.jp/publications/misc/PublicationsI_Rpdf31_Van%20Bragt.pdf>
۹۲. نام حقیقی خانواده «مکابیان»، «حسمونیان» از «حسمون» است که پدر جَد «متاتیاس» و از پسران «یهویاریب» است. (قاموس کتاب مقدس، ص ۸۲۷)
۹۳. David Flusser, "Apocalyptic Literature", Encyclopedia Judaica, Ed By: Fred Skolnik, Macmillan Reference, USA, 2007, Vol.3, p.179.
۹۴. جولوس کرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی، ص ۴۵.
۹۵. مری جوویور، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، ص ۶۵.

۹۶. عبدالوهاب المسیری، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاور میانه، ج ۵، ص ۳۰۳.
۹۷. ساموئل شولتز، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۳۳۶.
۹۸. دانیال ۲: ۲۸
۹۹. دانیال ۲: ۴۶-۴۸
۱۰۰. همان، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۳۳۹.
۱۰۱. داود طوماس، *تفسیر کتاب دانیال نبی*، ص ۲۱.
۱۰۲. دانیال ۷: ۴
۱۰۳. دانیال ۴: ۲۵ - ۲۷
۱۰۴. دانیال ۷: ۸
۱۰۵. همان، ص ۲۱.
۱۰۶. دانیال ۹: ۲۵
۱۰۷. دانیال ۹: ۴-۱۶
۱۰۸. همان، ص ۲۵.
۱۰۹. ارمیاء ۳۳: ۵ - ۸
۱۱۰. جان‌بایر ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۵۳۱.
۱۱۱. مری جوویور، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، ص ۵۴.
۱۱۲. ساموئل شولتز، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۳۳۴
۱۱۳. همان، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۳۳۴.
۱۱۴. ناس، جان‌بایر، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۵۱۴.
۱۱۵. اشعیا، ۲: ۱ - ۴
۱۱۶. همان، ۲۱: ۱
۱۱۷. همان، ۲۱: ۲
۱۱۸. اپستاین، ایزیدور، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۴۲.
۱۱۹. حبقوق: ۲: ۲-۳
۱۲۰. جان‌بایر ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۵۱۰.
۱۲۱. همان، ص ۵۰۸.
۱۲۲. عاموس ۲: ۳-۵
۱۲۳. عوبدیا ۱: ۱۵-۱۷
۱۲۴. قاموس کتاب مقدس، ص ۵۶۳.
۱۲۵. یونیل ۲: ۱-۱۱

۱۲۶. ساموئل شولتز، عهد عتیق سخن می‌گوید، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۳۷۲.

۱۲۷. همان، ص ۳۸۴.

۱۲۸. جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۵۵۶.

۱۲۹ صفتیا ۱: ۵-۱۳

۱۳۰ همان، ۳: ۱-۵

۱۳۱. جان بایر ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۹۶۳.

۱۳۲ یوئیل ۱: ۱۴-۱۶

۱۳۳ همان، ۲: ۱۹-۳۲

۱۳۴. جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۵۵۶.

۱۳۵ ملاکی ۴: ۱-۵

۱۳۶ خروج ۲۳: ۹ و ۲۳: ۲۱

منابع

- ابن فارس، أبو الحسین أحمد، زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴.
- ایستاین، ایزیدور، یهودیت، بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- اشتاین سالتز، آدین، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، و مذاهب، ۱۳۸۳.
- بطرس عبد الملک و ... قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس الشرقية، بیروت، ۱۹۸۱.
- توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
- الراغب الأصفهانی، أبی القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴.
- الزبیدی، تاج العروس، تحقیق علی شیری، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ج ۲، ۱۴۱۴.
- الشلبی، أحمد، مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۷۳.
- شولتز، ساموئل، عهد عتیق سخن می‌گوید، ترجمه مهرداد فاتحی، تهران: ۱۳۸۱.
- قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۳، ۱۳۸۷.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، شركة انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ناس، جان‌بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر همت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ه.ش.
- هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- هیوم، رابرت ا.، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
- المسیری، عبدالوهاب، دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهشهای تاریخ خاور میانه، ج ۵، ۱۳۷۴.
- علیایی، الیاس، دایرةالمعارف کتاب مقدس، بهرام محمدیان و دیگران، تهران، سرخدار، ۱۳۸۱.
- آشتیانی، جلال‌الدین، تحقیقی در دین یهود، نگارش، تهران، ۱۳۶۸.
- گرینستون، جولوس، انتظار مسیحا در آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، قم، ۱۳۷۷.
- داود طوماس، تفسیر کتاب دانیال نبی، حیات ابدی، تهران، بی تا.
- Itamar Gruenwald, Jewish Apocalypticism to the Rabbinic Period, *Encyclopedia of Religion*, Ed by Mircea Eliade, New York, Macmillan publishing company, 1987.
- David Flusser, Apocalyptic Literature, *Encyclopedia Judaica*, Ed By: Fred Skolnik, Macmillan Reference, USA, 2007.
- Sarah Robinson, *The Origins of Jewish Apocalyptic Literature: Prophecy, Babylon, and I Enoch*, Florida, 2005. <<http://d.fcla.edu/SFSFE0001120Robinson-Sarah-thesis.pdf>>
- Jan Van Bragt, *Apocalyptic Thought in Christianity and Buddhism*. < <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/misc/PublicationsI-Rpdf31-Van%20Bragt.pdf>>

حجاب و پوشش

در ادیان زرتشت، یهود و مسیحیت

مهناز علیمردی* / محمدمهدی علیمردی**

چکیده

بر اساس جهان‌بینی ادیان الهی، انسان خلیفه خداوند و مرکز و محور جهان هستی است. وی عهده‌دار رسالت کسب معرفت، تهذیب نفس و اصلاح جامعه است. و حیات او در جهان آخرت نیز استمرار دارد. علاوه بر حفظ کرامت انسان، استعدادهای معنوی و عقلانی بشر در پرتو رهیافت‌های فطری و هدایت‌های وحیانی شکوفا می‌شود. حجاب و پوشش از جمله موضوعاتی است که رعایت آن موجب حفظ کرامت انسان است. برخی معتقدند پوشش و حجاب، صرفاً نتیجه تعامل فرهنگی بین فرهنگ‌هاست. در نتیجه ادیان الهی در مورد چگونگی حضور زن در برابر نامحرم، قانونی خاص ندارند. از دیدگاه ایشان، آنچه امروز به صورت دستوری شرعی درآمده، مستندی شرعی ندارد. این مقاله با رویکرد نظری و اسنادی، به تحقیق درباره صحت و سقم این نظر پرداخته و مستندات دینی پوشش و حجاب را در سه دین زرتشت، یهود، مسیحیت تبیین و تشریح کرده است.

کلید واژه‌ها: حجاب، پوشش، عفاف، زرتشت، یهود، مسیحیت.

مقدمه

حجاب به معنای «پوشاندن بدن زن در برابر نامحرم» از احکام ضروری دین اسلام است. در دیگر ادیان الهی از جمله آیین زرتشت، یهود و مسیحیت نیز، این حکم با تفاوت‌هایی کم‌وبیش وجود دارد. پوشش و عفاف از آن جهت که امری فطری و برای حیات اجتماعی انسان ضروری است، در ادیان و مذاهب الهی دارای جایگاه خاصی است. همه ادیان آسمانی، حجاب و پوشش را بر زن واجب و لازم شمرده‌اند و جامعه بشری را به سوی آن فراخوانده‌اند؛ زیرا حیا و لزوم پوشش به طور طبیعی در نهاد زنان به ودیعت نهاده شده و احکام و دستورهای ادیان الهی هماهنگ و همسو با فطرت انسانی تشریح شده است.

بر اساس اصل لزوم هماهنگی و تناسب آفرینش و قانون‌گذاری که قرآن بدان اشاره دارد، «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم: ۳۰)، خداوند لباس و پوشاک را در لابه‌لای نعمت‌های بی‌کرانش به بشر ارزانی داشت و فرمود: «یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً یُوارِیْ سوءاتکم و ریشاً و...» (اعراف: ۲۶). خداوند اشتیاق درونی زنان به «حجاب» را با تشریح قانون پوشش مستحکم ساخت تا گوهر هستی «زن» در صدف پوشش حفظ شود و جامعه از فرو رفتن در گرداب فساد و تباهی نجات یابد. بی‌تردید جهان‌بینی و انسان‌شناسی هر فرهنگ و مکتب، نقش اساسی و مهمی در انتخاب نوع و کیفیت پوشش دارد.^۱

گرچه انتخاب لباس و پوشاک برآیند اندیشه و اراده آدمی است، ولی بر بینش و اراده انسانی نیز تأثیر می‌گذارد و می‌تواند به عنوان زمینه‌ساز تعالی یا انحطاط فردی و اجتماعی نقش‌آفرینی کند. بنا به گواهی متون تاریخی، در بیشتر قریب به اتفاق ملت‌ها و آیین‌های جهان، حجاب در بین زنان معمول بوده است. حجاب در طول تاریخ، فرازونشیب‌های زیادی را طی کرده و گاهی با اعمال سلیقه حاکمان، تشدید یا تخفیف یافته؛ ولی هیچ‌گاه به‌طور کامل از بین نرفته است.

در آیین زرتشت، یهود و مسیحیت، حجاب بر زنان امری لازم بوده است. کتاب‌های مقدس مذهبی، دستورات و احکام دینی، آداب و مراسم و سیره عملی پیروان این ادیان، بهترین گواه بر اثبات این مدعا است.

مفهوم‌شناسی حجاب

حجاب، واژه عربی است و زبان‌شناسان عرب، برای آن، دو معنای اصلی برشمرده‌اند: ۱. حجاب، به مفهوم مانع و حایل میان دو چیز است؛ خواه از امور مادی و اشیای محسوس باشد و یا از امور معنوی و غیر محسوس. «حجب و حجاب به معنای منع از وصول و رسیدن دو چیز به همدیگر است».^۲

همچنین در مصباح آمده است:

حَجَبَ به معنای منع است؛ از این‌رو، به پوشش، حجاب گفته می‌شود؛ زیرا پوشش، مانع از مشاهده می‌شود. به دربان، حاجب گفته می‌شود؛ چون مانع و بازدارنده از ورود دیگران است. اصل معنای حجاب، جسمی است که بین دو جسد حائل می‌شود و گاه بر امور معنوی نیز به کار می‌رود؛ از این‌رو، گفته شده است: «عجز» حجاب میان انسان و مراد او، و «معصیت» حجاب بین بنده و پروردگار اوست.^۳

۲. حجاب به معنای ستر و پوشش

صاح اللغه معنای پوشش را برای حجاب یادآور شده و گفته است: «حجاب یعنی پوشش و حجاب درون انسان؛ یعنی آنچه که بین قلب و سایر آن حائل می‌شود».^۴ چنان‌که ابن‌منظور نیز در *لسان‌العرب*، حجاب را به معنای ستر دانسته و گفته است: «حجاب به معنای ستر و پوشش است؛ «حجبه» یعنی آن را پوشانید؛ زن محجوب، زنی است که پوشیده باشد».^۵

اما استفاده از واژه حجاب، در مورد پوشش زن، اصطلاح نسبتاً جدیدی است. در قدیم و به خصوص در اصطلاح فقها، کلمه «ستر» که به معنای پوشش است، به کار می‌رفته. فقیهان چه در کتاب *الصلوة*^۶ که این مطلب را بیان کرده‌اند، واژه «ستر» را به کار برده‌اند، نه کلمه «حجاب» را. قرآن کریم، در سوره مبارکه نور و احزاب، حدود پوشش و تماس‌های زن و مرد را ذکر کرده است؛ بدون آنکه کلمه «حجاب» را به کار برده باشد. آیه‌ای که در آن واژه «حجاب» به کار رفته است، مربوط به زنان پیامبر اکرم ﷺ است.^۷ معنای اصطلاحی جدید این واژه، عبارت است از پوششی که زن در برابر نامحرمان باید استفاده کند و از جلوه‌گری و خودنمایی بپرهیزد. در این نوشتار نیز همین معنای اصطلاحی مورد نظر است؛ بی‌تردید حجاب در این اندازه، یکی از احکام مشترک ادیان ابراهیمی و از احکام ضروری اسلام بوده و همه طوایف اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند. رسول اکرم ﷺ به اسماء فرمود:

همین که دختر به حد بلوغ رسید، سزاوار نیست چیزی از بدن او دیده شود؛ مگر این و آنکه حضرت اشاره به میچ دست به پایین و صورتشان کردند.^۸ از امام صادق علیه السلام پرسیده شد. آیا آرنج زن تا میچ از قسمت‌هایی است که باید از نامحرم پوشانند؟ فرمودند: بلی، آنچه زیر روسری قرار گیرد و همچنین از محل دستبند به بالا باید پوشانده شود.^۹

مفهوم‌شناسی عفاف

«عفاف» نیز واژه‌ای عربی است که با فرهنگ اسلامی و دینی وارد زبان فارسی شده است. «عفاف» را به معنای خود نگه‌داری و بازداشتن نفس انسانی از محرّمات و خواهش‌های شهوانی دانسته‌اند. راغب در مفردات می‌گوید:^{۱۰} «عَفَّتْ، حَالَتْ نَفْسَانِي أَسْتِ كَمَا مَنَعَ تَسَلُّطَ شَهْوَتِ بَرِّ الْإِنْسَانِ مِثْلَ شَهْوَتِ الْفَاحِشِ وَ تَلَّاسُ مَسْتَمِرٍّ وَ بِيْرُوْزِي بَرِّ شَهْوَتِ، بِهَ الْإِنْسَانِ حَالَتْ دَسْتُ يَافْتَهَ بِأَشْدِّ» در قاموس قرآن آمده است: «عَفَّتْ، بِهَ مَعْنَى مَنَاعَتِ أَسْتِ. دَرِ شَرْحِ أُنْ كَقْتَهْ أَسْتِ: حَالَتْ نَفْسَانِي أَسْتِ كَمَا مَنَعَ تَسَلُّطَ شَهْوَتِ بَرِّ الْإِنْسَانِ مِثْلَ شَهْوَتِ الْفَاحِشِ وَ تَلَّاسُ مَسْتَمِرٍّ وَ بِيْرُوْزِي بِهَ مَعْنَى مَنَاعَتِ أَسْتِ.»^{۱۱}

«عفاف» اصطلاحی اخلاقی است. عالمان اخلاق، عفاف را در شمار مهم‌ترین فضایل اخلاقی جای داده‌اند و فیلسوفان در حکمت عملی به آن پرداخته‌اند. ملاصدرا در *اسفار* عفاف را چنین تعریف می‌کند: «عفاف، منشی است که منشأ صدور کارهای معتدل می‌شود؛ نه پرده‌داری می‌کند و نه گرفتار خمودی می‌شود.»^{۱۲}

خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف آن می‌نویسد: «عفاف آن است که نیروی شهوت مطیع عقل باشد تا تصرف او به اقتضای رأی او بود و اثر خیریت در او ظاهر شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ.»^{۱۳}

علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، عفاف را از اصول سه گانه فضیلت‌های اخلاقی می‌داند که صبر، حیا، ایثار، سخاوت، و... بر شاخه آن می‌روید. او پس از آنکه قوای شهوانی، غضبی و فکری را منشأ و خاستگاه تمام اخلاق انسانی برمی‌شمرد، می‌گوید: «حد اعتدال در قوه شهوانی «عفاف» و افراط و تفریط در آن «شَرَه» و «خمود» نامیده می‌شود.»^{۱۴} بر این اساس عفاف، معنایی فراخ‌تر از پاک‌دامنی و پالودگی از فحشا و زنا دارد. قرآن کریم و نصوص روایی نیز، عفاف را در معنای وسیع‌تر از عفاف و پاکی جنسی به کار برده و آن را به معنای در پیش گرفتن رویه اعتدال، خودنگه‌داری، تسلط بر خویشتن، صبوری و

ایستادگی در برابر کامجویی ناروا می‌داند که در حوزه تمایلات جسمی و جنسی می‌گنجد و نفس انسانی خواهان برآورده شدن بی‌قید و شرط آن نیازهاست. در شمار شواهد قرآنی که بیان‌گر این معناست، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱. در سوره مبارکه «نور» پس از آن‌که خداوند مسلمانان را ترغیب به ازدواج و همسرگزینی می‌کند و به مؤمنان دستور می‌دهد زنان و مردان بی‌همسر را همسر دهند، می‌فرماید: «و کسانی که زمینه‌ای برای ازدواج نمی‌یابند، باید پاکدامنی پیشه کنند تا خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز گرداند» (نور: ۳۳).

چنان‌که در این آیه، عفاف به معنای خویش‌تن‌داری از گناه و شکیبایی در برابر کمبودهای زندگی و نیازهای جنسی آمده است.

۲. در سوره مبارکه بقره، گروهی از نیازمندان و فقیران، به عفاف و خویش‌تن‌داری توصیف و ستایش شده‌اند. آنان کسانی هستند که از یک‌سو توان و نیرو برای کار و کسب معاش ندارند و از سوی دیگر، در عین نیازمندی و تهی‌دستی، از گدایی و اظهار نیاز پرهیز می‌کنند. چندان‌که اگر کسی از نزدیک به حال ایشان آگاهی نداشته باشد، آنان را بی‌نیاز می‌انگارند. «انفاق شما، مخصوصاً باید برای نیازمندیانی باشد که در تنگنا قرار گرفته‌اند، نمی‌توانند مسافرتی کنند (و سرمایه‌ای به دست آورند) و از شدت خویش‌تن‌داری، افراد ناآگاه، آنان را بی‌نیاز می‌پندارند؛ اما آنها را از چهره‌هایشان می‌شناسی و هرگز با اصرار چیزی از مردم نمی‌خواهند». (بقره: ۲۷۳). در این آیه، واژه «عفاف» در معنایی فراتر از عفاف جنسی به کار رفته است، و آن عبارت است از: عفاف معیشتی و اقتصادی.

پوشش و حجاب پیش از آیین زرتشت

نخستین مردمی که به سرزمین ایران آمدند، آریایی‌ها بودند. آنان به دو گروه عمده «مادها» و «پارس‌ها» تقسیم می‌شدند.^{۱۵} با اتحاد مادها، دولت «ماد» تشکیل شد. پس از مدتی پارس‌ها توانستند دولت ماد را از بین ببرند و سلسله‌های هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان را بنیان‌گذاری کنند.^{۱۶} پژوهش‌ها نشان می‌دهد که زنان ایران‌زمین از زمان مادها، که نخستین ساکنان این دیار بودند، دارای حجاب کاملی، شامل پیراهن بلند چین‌دار، شلوار تا مچ پا و چادر و شنلی بلند بر روی لباس‌ها بوده‌اند.^{۱۷} این حجاب در دوران سلسله‌های مختلف پارس‌ها نیز معمول بوده است. بنابراین در زمان بعثت زرتشت و قبل و بعد از آن،

زنان ایرانی حجابی کامل داشته‌اند. برابر متون تاریخی، در همه آن زمان‌ها پوشاندن موی سر و داشتن لباس بلند، شلوار و چادر رایج بوده است. زنان هر چند با آزادی در محیط بیرون خانه رفت و آمد می‌کردند و هم‌پای مردان به کار می‌پرداختند، ولی این امور با حجاب کامل و پرهیز شدید از اختلاط‌های فسادانگیز همراه بوده است.

جایگاه فرهنگی پوشش در میان زنان نجیب ایران زمین به گونه‌ای است که در دوران سلطه کامل شاهان، هنگامی که خشایارشا به ملکه «وشی» دستور داد که بدون پوشش به بزم بیاید تا حاضران، زیبایی اندام او را بنگرند، وی امتناع کرد و از انجام فرمان پادشاه سر باز زد. به دلیل این سرپیچی، به حکم دادوران، عنوان «ملکه ایران» را از دست داد. نقل این داستان در عهد عتیق چنین آمده است: «... امر فرمود و شتی ملکه را با تاج ملوکانه به حضور پادشاه بیاورند تا زیبایی او را به خلائق و سروران نشان دهد؛ زیرا که نیکو منظر بود اما؛ و شتی نخواست...»^{۱۸}

پوشش و حجاب پس از نبوت زرتشت

در زمان ساسانیان که پس از نبوت زردشت است، افزون بر چادر، پوشش صورت نیز در میان زنان اشراف معمول شد. به گفته ویل دورانت، پس از داریوش، زنان طبقات بالای اجتماع، جرئت نداشتند جز در تخت روان روپوش‌دار از خانه بیرون بیایند و هرگز به آنان اجازه داده نمی‌شد که آشکارا با مردان آمد و رفت کنند. زنان شوهردار حق نداشتند هیچ مردی حتی پدر و برادرشان را ببینند. در نقش‌هایی که از ایران باستان بر جای مانده است، هیچ صورت زنی دیده نمی‌شود و نامی از ایشان نیامده است.^{۱۹} تجلیات پوشش در میان زنان ایران چنان چشم‌گیر است که برخی از اندیشمندان و تمدن‌نگاران، ایران را منبع اصلی ترویج حجاب در جهان معرفی کرده‌اند.^{۲۰}

از آن‌جا که مرکز بعثت «اشو زرتشت» ایران بوده است و ایشان در زمینه اصل حجاب و پوشش زنان در جامعه خویش کمبودی نمی‌دیده است، با تأیید حدود و کیفیت حجاب رایج آن دوران، کوشید با پندهای خود، ریشه‌های درونی حجاب را تعمیق و مستحکم کند و عامل درون را ضامن اجرا و پشتوانه استمرار و استواری حجاب معمول قرار دهد.

البته در دین زرتشت، لباس با کیفیت خاصی برای حجاب زنان واجب نشده است؛ بلکه لباس رایج آن زمان که شامل لباس بلند، شلوار و سرپوش (یعنی چادر یا شنلی بر

روی آن) بوده، مورد تقریر و تنفیذ قرار گرفته است. هر چند استفاده از «سدره و گشتی» (لباس مذهبی ویژه زرتشتیان) توصیه شده است.^{۲۱} البته بر هر مرد و زن واجب است که هنگام انجام مراسم عبادی و نیایش، سر خود را بپوشاند. بنا به گفته مؤبد «رستم شهرزادی» پوشش زنان باید به گونه‌ای باشد که هیچ‌یک از موهای سر زن از سرپوش بیرون نباشد.^{۲۲} در خرده اوستا، به طور صریح چنین آمده است: «نامی زت واجیم، همگی سر و پوشیم و همگی نماز و کریم بدادار هورمزدا»؛^{۲۳} یعنی همگان نامی ز تو بر گوئیم و همگان سر خود را می‌پوشیم و آن گاه به درگاه دادار اهورمزدا نماز می‌کنیم.

براساس آموزه‌های دینی، یک زرتشتی مؤمن، باید از نگاه ناپاک به زنان دوری جوید و حتی از به کارگیری چنین مردانی خودداری کند. در اندرز «آذر بادمار اسپند» مؤبد موبدان آمده است: «مرد بدچشم (نگاه ناپاک) را به معاونت خود قبول مکن».^{۲۴}

پوشش موی سر و داشتن نقاب بر چهره، پس از سقوط ساسانیان نیز ادامه یافته است. به این نمونه بنگرید: پس از فتح ایران، هنگامی که سه تن از دختران کسری، شاهنشاه ساسانی را برای عمر آوردند، شاهزادگان ایرانی همچنان با نقاب، چهره خود را پوشانده بودند. عمر دستور داد تا پوشش از چهره بگیرند تا خریداران پس از نگاه، پول بیشتری مبدول دارند. دوشیزگان ایرانی خودداری کردند و به سینه مأمور اجرای حکم عمر، مشت زده، آنان را از خود دور ساختند. عمر بسیار خشمناک شد. ولی امام علی علیه السلام او را به مدارا و تکریم آنان سفارش فرمود.^{۲۵}

در کیش آریایی زنان محجوب و محترم بودند. زنان ایرانی برای حفظ حیثیت طبقه ممتاز و ایجاد حدودی که آنان را از زنان عادی و طبقه چهارم امتیاز دهد، صورت خود را می‌پوشاندند و گیسوان خود را پنهان می‌داشتند؛ از این‌رو، محجوب بودن «پوشش صورت» به زنان برتر جامعه اختصاص داشته است. آیین زردشت که تاریخ آن را بین ۱۳۰۰ تا ۲۳۰۰ قبل از اسلام گفته‌اند. آیین پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است؛ از این‌رو، انسان‌ها را به پاکی و پاک‌دامنی فرا می‌خواند. در نقاشی‌ها و کنده‌کاری‌های باستانی ایران بسیار کم از زن تصویری به چشم می‌خورد. اگرچه زنان کدبانوی خانه و مدیر و مدبر امور خانواده بودند، ولی حفظ حرمت ایشان با پوشیده داشتن ایشان رعایت می‌شد تا پاک‌دامنی آنها حفظ شده و از هر آسیبی در امان باشند.^{۲۶}

رابطه حجاب و عفت در آیین زرتشت

عفاف، طهارت درونی و نوعی حجاب باطنی است. از آنجای که انسان، ذاتاً موجودی است دارای دو بعد الهی و مادی، باید به او آموخت که اگر همه یکسان آمده‌ایم، اما برای رجعت بهتر، آنانی در اولویت هستند که دارای درونی آراسته‌تر باشند و در صورت تلاش و برنامه‌ریزی صحیح، نفس خویش را در مسیر انسانیت رشد دهند؛ اما آنانی که در مسیر حیوانیت و خواسته‌های نفسانی خود حرکت کنند، این نشان از نداشتن برنامه‌ریزی مناسب برای تأدیب نفس خویش است. در واقع واژه «عفت» بر کنترل شهوات و جلوگیری آن در خروج از مرز اعتدال تلقی می‌شود از این‌رو، به پند و اندرزهای «اشو زرتشت» بنگرید تا تلاش وی برای تعالی و آموزش مبانی حجاب و بیان لزوم توأم نمودن حجاب ظاهری با عفت باطنی، روشن‌تر شود. او می‌فرماید:

ای نوع‌روسان و دامادان! ... با غیرت، در پی زندگانی پاک‌منشی بر آید ... ای مردان و زنان! راه راست را دریابید و پیروی کنید. هیچ‌گاه گردِ دروغ و خوشی‌های زودگذری که تباه‌کننده زندگی است، نگردید؛ زیرا لذتی که با بدنامی و گناه همراه باشد، همچون زهر کشنده‌ای است که با شیرینی درآمیخته و همانند خودش دوزخی است. با این‌گونه کارها، زندگانی گیتی خود را تباه مسازید. پاداش رهروان نیکی، به کسی می‌رسد که هوا، هوس، خودخواهی و آرزوهای باطل را از خود دور ساخته، بر نفس خویش چیره گردد. کوتاهی و غفلت در این راه، پایانش جز ناله و افسوس نخواهد بود. فریب‌خوردگانی که دست به کردار زشت‌زند، گرفتار بدبختی و نیستی خواهند شد و سرانجامشان خروش و فریاد و ناله است.^{۲۷}

مستندات فقهی پوشش در آیین زرتشت

چنین استناد فقهی رسماً به عنوان احکام حجاب در این دین قابل دسترسی نیست؛ اما از مطالب مذکور می‌توان چنین حکمی را اقتباس کرد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، مرکز بعثت «اشو زرتشت» ایران بوده است^{۲۸} و حضرت در زمینه اصل حجاب و پوشش زنان در جامعه خویش کمبودی نمی‌دیده است؛ از این‌رو، با تأکید حدود و کیفیت حجاب متداول آن زمان، کوشید با اندرز خود، پایه‌های درونی حجاب را تعمیق و مستحکم کند و عامل درونی را ضامن اجرا و پشتوانه استمرار و استواری حجاب معمول قرار دهد. به این دلیل، در این خصوص صریحاً امری صادر نشده و صرفاً با چنین کلماتی، پاکی را متذکر می‌شود:

« از تو، ای مرد خواهش می‌کنم پیدایش و فزونی را پاک و پاکیزه ساز و از تو، ای زن خواهش می‌کنم تن و نیرو را پاک و پاکیزه ساز.»^{۲۹}

بر این اساس یک زردشت مؤمن باید به این امور ملتزم باشد: ۱. دوری از نگاه به زن نامحرم؛ ۲. پرهیز از ازدواج با مردانی که چشم ناپاک دارند. در اندرز «آذربادمار اسپند» مؤید موبدان آمده است: «مرد بدچشم (نگاه ناپاک) را به معاونت خود قبول مکن»؛^{۳۰} از این‌رو، عفاف برای مردان لازم و ضروری به نظر می‌رسد. در این آیین، لباس متداول زمان یعنی شلوار و سرپوش یا چادر یا شنل مورد تأکید قرار گرفته است؛ از این‌رو، می‌توان گفت به لحاظ رعایت حجاب هیچ لزومی به امر و جوب آن صورت نگرفته است. هر چند استفاده از سدره و کُشتی (لباس مذهبی ویژه زرتشتیان) سفارش شده است. البته بر هر مرد و زن واجب است هنگام انجام مراسم عبادی و نیایش، سر خود را بپوشاند و پوشش زنان باید به گونه‌ای باشد که هیچ‌یک از موهای سر زن از سرپوش بیرون نباشد. در خرده اوستا، به طور صریح چنین آمده است: «نامی زت واجیم، همگی سر واپوشیم و همگی نماز و کریم بدادار هورمزد»، یعنی همگان نامی ز تو برگوییم و همگان سر خود را می‌پوشیم و آنگاه به درگاه دادار اهورمزدا نماز می‌کنیم.^{۳۱}

حال آیا صرفاً با تأکید بر امر حجاب، می‌توان گفت دین زردشت حجاب زن را الزامی می‌داند؛ چون بر امری که مردم ملتزم بودند، باز تذکر داده است؟ از طرفی، پوشش در معابد نه تنها برای زنان واجب است، بلکه برای مردان نیز این مهم و واجب شمرده شده است. البته می‌توان گفت امر و جوب در این نص، تذکری است برای پوشش مردان در معابد که با ابعاد معنوی زمان مرتبط باشند؛ یعنی نوع پوشش و چگونگی حضور در معابد و مراسم در جذب و احساس معنویت مؤثر بوده است. البته یک نمونه افراطی از حجاب را نیز می‌توان مشاهده کرد؛ آنجا که زنان شوهردار حق نداشتند، هیچ مردی - حتی پدر و برادرشان - را ببینند. به احتمال زیاد این مقدار تأکید، صرفاً از تمایزات فرهنگی پدید آمده باشد.^{۳۲}

گونه‌های حجاب در زرتشت

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان یک تقسیم‌بندی دیگری از مباحث ارائه داد و حجاب در آیین زردشت را به پوششی، رفتاری و گفتاری تبیین و تقسیم کرد.

حجاب پوششی: آن گونه که متون تاریخی یاد کردند، در همه آن زمان‌ها پوشاندن موی سر و داشتن لباس بلند، شلوار و چادر امری رایج در فرهنگ و دین مردم آن زمان بود و زنان هر چند با آزادی، در محیط بیرون خانه رفت و آمد می‌کردند و همپای مردان به کار می‌پرداختند. ولی این امور با حجاب کامل و پرهیز شدید از اختلاط‌های فسادانگیز صورت می‌یافت.^{۳۳}

حجاب رفتاری و گفتاری: در نظام دینی و فرهنگی زمان آیین زرتشت، زنان طبقات بالای اجتماع، می‌بایستی در تخت روان پوشیده و محفوظ از خانه بیرون بیایند و هرگز مجاز نبودند با مردان رفت و آمد و گفت‌وگو داشته باشند. زنان پس از ازدواج، اجازه نداشتند هیچ مردی - حتی پدر و برادرشان - را ببینند.^{۳۴}

پوشش و حجاب در آیین یهود

همه مورخان از حجاب سخت زنان یهودی سخن گفته‌اند.^{۳۵} ویل دورانت می‌گوید: گفت‌وگوی علنی میان ذکور و اناث، حتی بین زن و شوهر از طرف فقهای دین ممنوع گردیده بود..... دختران را به مدرسه نمی‌فرستادند و در مورد آنها کسب اندکی علم را به ویژه چیز خطرناکی می‌شمردند. با این همه تدریس خصوصی برای اناث مجاز بود.^{۳۶} نپوشاندن موی سر، خلافی بود که مرتکب آن را مستوجب طلاق می‌ساخت.^{۳۷} زندگی جنسی آنان، علی‌رغم تعدد زوجات، به طرز شایان توجه، منزّه از خطایا بود. زنان آنان، دوشیزگانی محجوب، همسرانی کوشا، مادرانی پرزا و امین بودند و از آنجاکه زود وصلت می‌کردند، فحشا به حد اقل تخفیف پیدا می‌کرد.^{۳۸} تورات تشبه مرد و زن به یکدیگر را نهی نموده، می‌گوید: متاع مرد بر زن نباشد و مرد لباس زن را نپوشد؛ زیرا هر که این را کند، مکروه خداوند خدای توسست.^{۳۹} خداوند می‌گوید:

از این جهت که دختران صهیون متکبرند و با گردن افراشته و غمزات چشم راه می‌روند و به ناز می‌خرامند و به پای‌های خویش خلخال‌ها را به صدا می‌آورند* بنابراین، خداوند فرق سر دختران صهیون را کُل خواهد ساخت* و در آن روز، خداوند زینت خلخال‌ها و پیشانی‌بندها و هلال‌ها را دور خواهد کرد* و گوشوارها و دستبندها و روبندها را* و دستارها و زنجیرها و کمربندها و عطردان‌ها و تعویذها را* و انگشترها و حلقه‌های بینی را* و رخوت نفیسه و رداها و شال‌ها و کیسه‌ها را* و آینه‌ها و کتان نازک و عمامه‌ها و

برقع‌ها را * و واقع می‌شود که به عوض عطریات، عفونت خواهد شد و به عوض کمربند، ریسمان و به عوض موی‌های بافته، کلی و به عوض سینه‌بند، زَنار پلاس و به عوض زیبایی، سوختگی خواهد بود * مردانت به شمشیر و شجاعانت در جنگ خواهند افتاد * و دروازه‌های وی، ناله و ماتم خواهند کرد و او خراب شده، بر زمین خواهد نشست.^{۴۰}

افزون بر این در کتاب مقدس، وجوب پوشاندن موی سر^{۴۱} لزوم پرهیز از زنان فریب‌کار و بیگانه:^{۴۲} نهی از لمس و تماس^{۴۳} و واژه چادر^{۴۴} نقاب^{۴۵} و برقع^{۴۶} آمده است. به عنوان مثال، در میشنه تورات از جمله مواردی که مرد موظف است برای زن خود تهیه کند، پوشش سر است.^{۴۷، ۴۸} در حکم سخت‌گیرانه تلمود، اگر رفتار زن فضیحت‌آمیز باشد، شوهر حق دارد او را بدون پرداخت مبلغ مهریه طلاق دهد و زنانی که در موارد زیر به رفتار و کردار آنها اشاره می‌شود، ازدواجشان باطل است و مبلغ مهریه به ایشان تعلق نمی‌گیرد؛ زنی که از اجرای قوانین دینی یهود سرپیچی می‌کند، برای مثال، بدون پوشاندن سر خود، به میان مردان می‌رود؛ در کوچه و بازار پشم می‌ریسد و با هر مردی از روی سبک‌سری به گفت‌وگو می‌پردازد، زنی که در حضور شوهر خود، به والدین او دشنام می‌دهد و زن بلندصدا که در خانه با شوهر خود به صدای بلند درباره امور زناشویی صحبت می‌کند و همسایگان او می‌شنوند که چه می‌گوید.^{۴۹} زن عاقل خانه خود را بنا می‌نماید. اما [زن] ابله آن را با دست‌های خود ویران می‌نماید.^{۵۰}

برخورد حضرت موسی ﷺ به سبب رعایت حیا و عفت با دختران شعیب، که به آنان فرمود، تا پشت سر او حرکت کرده و از پشت سر، او را به منزل پدرشان هدایت کنند و نیز، سیره عملی یهودیان مبنی بر استفاده از چادر و برقع و روبند،^{۵۱} تفکیک و جدا بودن محل عبادت زنان از مردان در کنیسه، ناشایسته شمردن اشعاری که در تمجید زیبایی زنان سروده شده است و ایراد خطابه توسط زنان از پشت پرده، همگی بیانگر کیفیت شدید و سخت‌گیرانه حجاب نزد یهودیان است. همچنین ممنوعیت زن در فعالیت‌های اجتماعی و مجاز نبودن به اخذ شغل اجرایی و قضایی، تأکیدی است بر این مطلب.^{۵۲}

مستندات فقهی حجاب و پوشش در آیین یهود

رعایت عفت و حجاب توسط زنان انبیاء و بزرگان بنی‌اسرائیل در تورات کنونی و تلمود کاملاً مشهود است؛ به طوری که رعایت نکردن عفت، یکی از عوامل نزول عذاب الاهی بر

بنی اسرائیل دانسته شده است. «زن نیکوسیرت، عزت را نگاه می‌دارد. مثل نیرومندان که اموال را محافظت می‌نمایند»^{۵۳} در بخش ناشیم از کتاب میشنه، نوشته ابن میمون چنین آمده است. مرد، لازم است لباسی را برای پوشش سر و پیشانی و حتی چشم زن تهیه کند.^{۵۴} همان‌طور که روشن شد، قانون سخت حجاب زنان یهودی، به اعتراف مورخان، غیر قابل انکار است. اصلی‌ترین کتاب فقهی یهودیان که تلمود نام دارد، بر لزوم پوشاندن سر از نامحرمان، لزوم سکوت زن و پرهیز از هرگونه آرایش برای دیگر مردها، پرهیز از نگاه زن به مردان بیگانه، اجتناب از نگاه مرد به زنان نامحرم و لزوم پرهیز از هر امر تحریک‌آمیز، تأکید شده است. گفت‌وگوی علنی میان ذکور و اناث، از سوی فقهای دین ممنوع شده است. هر چند این مقدار از ممنوعیت ممکن است از فرهنگ زمان یا مکان در فقه یهودیت تأثیر گرفته باشد. تورات تشبه مرد و زن به یکدیگر را نهی کرده و می‌گوید: متاع مرد بر زن نباشد و مرد لباس زن را نپوشد؛ زیرا هر که این را کند، مکروه «یَهُوه» خدای توسست.^{۵۶} بی‌حجابی، سبب نزول عذاب معرفی شده است. طبق قوانین یهودی، عدم رعایت عفت عمومی، دارای مجازات بوده و حجاب از ضروریات زندگی زنان خصوصاً زنان متأهل است. اگر عفت عمومی از سوی مرد یا زن آسیب ببیند، برای هر یک از آنها کیفر و تنبیه در نظر گرفته شده است.^{۵۷}

حجاب افراطی و تفریطی در یهود

گفت‌وگوی علنی میان ذکور و اناث، حتی بین زن و شوهر از سوی فقهای دین ممنوع شده بود... دختران را به مدرسه نمی‌فرستادند و در مورد آنها کسب اندکی علم را به ویژه چیز خطرناکی می‌شمردند. در تفسیری دیگر بیان شده که چون محیط فعالیت زن، در خانه او بود، این ترس در میان بود که اگر زن، وقت و نیروی خود را صرف تحصیل علم کند، ممکن است به امور خانه‌داری نرسد.^{۵۸} پوشاندن موی سر، خلافی بود که مرتکب آن را مستوجب طلاق می‌ساخت. این نگاه افراطی در جامعه دینی و فرهنگی زمان یهود، محدودیت زنان را در عرصه‌های شدت مردسالاری آن دوران می‌رساند که بعضاً از ممنوعیت مدرسه دختران کاملاً آشکار است.^{۵۹}

اما این افراط ادامه نیافت. علی‌رغم نظام سخت‌گیرانه حجاب در یهودیت، پس از رنسانس و تحولات اجتماعی اروپا و ایجاد فضای دین‌گریزی در غرب، شعائر دینی از

جمله سنت رعایت پوشش عقیفانه، رو به ضعف نهاد و زنان یهودی تحت تأثیر فضای اجتماعی دوران تجدد، بعضاً حجاب خود را کنار گذاشته و از کلاه گیس به عنوان شکلی از پوشش سر استفاده کردند. اکنون بسیاری از بانوان یهودی ارتودکس در اسرائیل از پوشش سر استفاده می‌کنند. در واقع شاید آن تفسیری که بی‌میلی رهبران مذهبی یهود را در خصوص اموری مانند تحصیلات عالیه ابراز می‌کردند، تحقق یافت؛ زیرا دلیل آنان این بود که آمیخته شدن زن و مرد موجب فساد اخلاقی بی‌بند و باری و خیانت می‌شود.^{۶۰}

گونه‌های حجاب در یهود

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گونه‌هایی از حجاب را این چنین اقتباس کرد:

۱. حجاب پوششی: مطابق مبنای حجاب در شریعت یهود، کاربرد واژه «چادر» و «برقع»، که به معنای روپوش صورت است، کیفیت پوشش زنان یهودی را نشان می‌دهد، و بر لزوم پوشاندن سر از نامحرمان و پرهیز از هرگونه آرایش برای دیگر مردها، تأکید شده است.^{۶۱}

۲. حجاب رفتاری: مطابق آیین یهود، خداوند دختران متکبری را که با گردن افراشته و غمزات چشم راه می‌روند و به ناز می‌خرامند و به پای‌های خویش خلخال‌ها به صدا می‌آورند، خداوند فرقه‌ها سر آنان را در آخرت، کُل خواهد ساخت و آنان که از آرایش و عطر استفاده کردند، به عوض عطریات، عفونت، و به عوض کمربند، ریسمان، و به عوض موی‌های بافته، کُلی، و به عوض سینه‌بند، زَنار پلاس، و به عوض زیبایی، سوختگی نصیب‌شان خواهد بود.^{۶۲}

۳. حجاب گفتاری: در دین یهود، شواهدی وجود دارد که رعایت عفت و حجاب گفتاری را تأیید می‌کند؛ در گنجینه تلمود نقل شده است: زنی که از اجرای قوانین دینی یهود سرپیچی می‌کند، برای مثال، با هر مردی از روی سبک‌سری به گفت‌وگو می‌پردازد، زنی که در حضور شوهر خود، به والدین او دشنام می‌دهد و در خانه با شوهر خود به صدای بلند درباره امور زناشویی صحبت می‌کند و همسایگان او می‌شنوند که چه می‌گوید، شوهر حق دارد او را بدون پرداخت مبلغ مهریه طلاق دهد.^{۶۳} زن ممتار از برای شوهرش تاج است.^{۶۴}

پوشش و حجاب پیش از آیین مسیحیت

در آیین مسیحیت، پوشش اهمیت زیادی داشته و زنان معتقد به حضرت مسیح علیه السلام می‌کوشیدند مانند حضرت مریم علیها السلام موی خود را بپوشانند و باحجاب وارد جامعه شوند. نقاشان مسیحی - به خصوص نقاشان قدیمی تر - تصویر حضرت مریم علیها السلام را با پوشش و حجاب کامل می‌کشیدند. همچنین از گذشته تا زمان حاضر زنان راهبه و قدیس، یکی از کامل‌ترین حجاب‌ها را انتخاب کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که از نظر آنان، داشتن حجاب، به دین‌داری نزدیک‌تر و در پیشگاه خدا پسندیده‌تر است.

مسیحیت، نه تنها احکام شریعت یهود در مورد حجاب را تغییر نداد، بلکه قوانین شدید آن را استمرار بخشید و در برخی موارد، گام را فراتر نهاد و با سخت‌گیری بیشتری، وجوب حجاب را مطرح ساخت؛ زیرا در شریعت یهود، تشکیل خانواده و ازدواج امری مقدس شمرده می‌شد و طبق نوشته ویل دورانت، در سن بیست سالگی اجباری بود.^{۶۵}

بنابراین مسیحیت، برای از بین بردن زمینه هرگونه تحریک و تهییج، زنان را به صورت شدیدتری به رعایت کامل پوشش و دوری از هرگونه آرایش و تزئین فراخواند. در متون تاریخی، چادر و روبند، برای همگان - حتی برای خاتون‌های اشراف - ضروری بود. در اعیاد نیز، کسی آن را کنار نمی‌گذاشت؛ بلکه با طلا و نقره و پارچه‌های زربافت آن را تزئین می‌نمودند و حتی برای تفریح نیز با حجب و حیای کامل در مجالس انس یا گردش‌هایی دور از چشم نامحرمان، شرکت می‌جستند.^{۶۶}

انجیل در موارد فراوان، بر وجوب حجاب و پوشش تأکید و پیروانش را به تنزه از

اعمال شهوت و عفاف فراخوانده است. در عهد جدید می‌خوانیم:

همچنین زنان پیر در سیرت متقی باشند و نه غیبت‌گو و نه بنده شراب زیاده؛ بلکه معلمات تعلیم نیکو* تا زنان جوان را خرد بیاموزند که شوهر دوست و فرزند دوست باشند* و خرداندیش، عقیقه، خانه‌نشین، نیکو و مطیع شوهران خود که مبدا کلام خدا متهم شود.^{۶۷}

علاوه بر این، «عهد جدید» نیز لزوم پوشاندن موی سر، به ویژه در مراسم عبادی^{۶۸} لزوم سکوت به ویژه در کلیسا،^{۶۹} باوقار و امین بودن زن^{۷۰} و نهی از نگاه ناپاک به بیگانگان را خاطر نشان ساخته، می‌گوید: کسی که به زنی نظر شهوت اندازد، همان دم، در دل خود با او زنا کرده است* پس اگر چشم راستت، تو را بلغزند، قلعش کن و از خود دور انداز؛ زیرا تو را بهتر آن است که عضوی از اعضایت تباه گردد، از آن‌که تمام بدنت در جهنم افکنده شود.*^{۷۱}

دستورات دینی پاپ‌ها و کاردینال‌های مسیحی، که بر اساس آن، پوشاندن صورت الزامی و تزئین موی سر و آرایش آن و تنظیم آنها در آئینه و سوراخ کردن گوش‌ها و آویختن گلوبند، خلخال، طلا و دستبند قیمتی، رنگ نمودن مو و تغییر صورت ظاهری ممنوع بود، شدت بیشتری را نشان می‌دهد.^{۷۲} در مورد سیره عملی زنان مسیحی، گفته شده: دین مسیحی، برای زن، خمار را باقی نهاد. وقتی وارد اروپا شد، آن را نیکو شمرد. زن‌ها در کوچه و وقت نماز، خمار داشتند. در قرون وسطا، خصوصاً قرن نهم، خمار رواج داشت. آستین خمار، شانه زن را پوشانده، تقریباً به زمین می‌رسید. این عادت تا قرن سیزدهم باقی بود.^{۷۳}

هنگام ظهور مسیح ﷺ در فلسطین، اروپا در شرک و بت‌پرستی بود. مردم گرفتار آداب و رسوم مشرکانه بودند و زنان آنها معمولاً موی خود را نمی‌پوشاندند. اما با آمدن مسیحیت به اروپا و گسترش تعالیم دین مسیح ﷺ، پوشیدن موی سر نیز در میان زنان گسترش یافت. ویل دورانت در مورد سیره عملی زنان مسیحی چنین می‌نویسد:

ساق پای زنان چیزی نبود که در ملاء عام و یا رایگان به چشم خورد... البسه بانوان در مجالس تورنه، موضوع مهمی برای روحانیون بود که کاردینال‌ها، در ازی جامه‌های خواتین را معین می‌کردند. هنگامی که کشیشان چادر و روبند را یکی از ارکان اخلاقیات عیسوی دانستند، به دستور زن‌ها، چادرها را از مشمش ظریف و حریر زربفت ساختند...^{۷۴}

تصویرهایی که از پوشاک مسیحیان و زنان اروپا به جا مانده، به روشنی حجاب کامل زنان را نشان می‌دهد.^{۷۵}

مستندات فقهی پوشش در آیین مسیحیت

در مسیحیت - همانند ادیان زردشت و یهود - حجاب امری معمول و مورد تأیید است. مسیحیت نه تنها احکام شریعت یهود در مورد حجاب را تغییر نداد، بلکه از آن قدم فراتر نهاد؛ زیرا در شریعت یهود تشکیل خانواده و ازدواج امری مقدس شمرده می‌شد. اما در مسیحیت، مجرد مقدس شمرده شد؛ از این رو، برای از بین بردن زمینه تحریک و تهییج جنسی، زنان به رعایت عفت کامل و دوری از هرگونه آرایش، به صورت شدیدتری فراخوانده شده‌اند. البته در تعالیم مسیحیت تأکید بیشتر بر ترک عموم لذات دنیوی و از بین بردن شهوت است؛ از این رو، رهبانیت در قرن ۴ و ۵ در این آیین به وجود آمد. زنان راهبه مسیحی با رعایت عفت کامل و حجاب، مشغول خدمت به مردم شدند.

در انجیل بر وجوب حجاب و پوشش تأکید و پیروانش را به تنزه از اعمال شهوت و عفاف فراخوانده است. در انجیل می‌خوانیم:

زنان جوان خرداندیش، عقیقه، خانه‌نشین، نیکو و مطیع شوهران خود باشند. دستورات دینی پاپ‌ها و کاردینال‌های مسیحی که براساس آن، پوشاندن صورت الزامی و تزیین موی سر و آرایش آن و تنظیم آنها در آئینه و سوراخ کردن گوش‌ها و آویختن گلوبند، خلخال، طلا و دستبند قیمتی، رنگ کردن مو و تغییر صورت ظاهری ممنوع بود.^{۷۶}

افراط در مسیحیت

بیان شد که مسیحیت در خصوص حجاب نه تنها روند شریعت یهود را پیروی کرد، بلکه قوانین شدید آن را دنبال کرد. و در برخی موارد، قدم را فراتر نهاد و با سخت‌گیری بیشتری وجوب حجاب را مطرح ساخت. عدم ازدواج و تجرد، مقدس شمرده می‌شد؛ از این‌رو، مسیحیت، زنان را به صورت شدیدتری به رعایت کامل پوشش و دوری از هر گونه آرایش و تزیین فراخواند. تا قبل از قرن هجده سالگی، زنان حتی معیشت خود را از طریق کار در منزل تأمین می‌کردند.^{۷۷} در آتن، زن متعلق به خانواده مرفه در اتاق‌های جداگانه زندگی می‌کردند و شب‌ها در راهرویش قفل می‌کردند تا از دیگران جدا باشد.^{۷۸} هیچ زنی حق نداشت پرستار، بازیگر، دبی یا چیزی نظیر آن بشود؛ چون مشاغل بیرونی را برای آن مناسب نمی‌دیدند.^{۷۹}

در کتاب مقدس، در مورد لزوم آراستگی به حیا و کنار نهادن آرایش ظاهری چنین آمده است:

همچنین زنان، خویشتن را بیارایند به لباس مزین به حیا و پرهیز؛ نه به زلف‌ها و طلا و مروارید و رخت گران‌بها*... زن با سکوت به کمال اطاعت تعلیم گیرد* و زن را اجازت نمی‌دهم که تعلیم دهد یا بر شوهر مسلط شود؛ بلکه در سکوت بماند*^{۸۰}

گونه‌های پوشش در مسیحیت

بر اساس آنچه گذشت، گونه‌های حجاب در مسیحیت این‌گونه قابل تقسیم است:

۱. حجاب پوششی: مسیحیت با دستور تجرد و زندگی رهبانی، بر لزوم حجاب پوششی و رعایت عفت تأکید فراوان دارد. نه تنها پوشاندن صورت را الزامی کرد، بلکه تزیین موی

سر و آرایش آن و تنظیم آنها در آئینه و سوراخ کردن گوش‌ها و آویختن گلوبند، خلخال، طلا و دستبند قیمتی، رنگ کردن مو و تغییر صورت ظاهری را نیز ممنوع کرد. صریحاً بیان می‌کند که « شما را زینت ظاهری نباشد از بافتن موی و متحلی شدن به طلا و پوشیدن لباس،...».^{۸۱} زن محترم وقتی از خانه خارج می‌شد، از روبند استفاده می‌کرد.^{۸۲}

۲. **حجاب رفتاری:** «...لیکن من به شما می‌گویم هر کسی به زنی نظر شهوت اندازد، همان دم در دل خود با او زنا کرده است. پس اگر چشم راست تو را بلغزاند، قطعش کن و از خود دورانداز؛ زیرا تو را بهتر که عضوی از اعضایت تباه گردد تا تمام بدن در جهنم افکنده شود».^{۸۳} هیچ کس برای زنانی که زیبایی‌شان را در معرض فروش می‌گذاشتند، احترامی قائل نبود.^{۸۴}

۳. **گفتاری:** پوشش زن در مسیحیت آن‌قدر شدید بود که بیشتر ترجیح می‌داد، زنان خانه‌نشین و نیکو و مطیع شوهران خود باشند و کمتر وارد اجتماع می‌شدند. از طرفی، مردان را نیز ملزم به رعایت شدید چشم می‌نمود و سفارش می‌کرد کسی که به زنی نظر شهوت اندازد، همان دم، در دل خود با او زنا کرده است.^{۸۵} از زن محترم انتظار نمی‌رفت که با هر کس که در راه بر می‌خورد وارد صحبت شود.^{۸۶}

نتیجه‌گیری

هدف مقاله صرفاً ارائه مستندات شرعی برای توجه ادیان بر مسئله پوشش و حجاب بود تا نشان داده شود، فرهنگ به تنهایی بر این مهم تأکید نداشته است؛ بلکه ادیان، هماهنگ با فطرت آدمی، گرایش به پوشش و عفاف را به عنوان یک اصل پسندیده مطرح کردند در ادیان، صرفاً به حجاب ظاهری تأکید و بسنده نشده؛ بلکه حجاب باطنی به عنوان آراستگی درونی و تلاش در جهت تأدیب نفس برای هر مرد و زن متدین توصیه شده است. از دیگر مسائلی که باید مورد توجه قرار گیرد، مسئله فرهنگ‌پذیری است که بر تمام شئون اجتماعی تأثیر دارد. حتی نحوه تغذیه، پوشش و نیز چگونگی تفریح و تفرج را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. هنگامی که عملی به عنوان فرهنگ جهانی در جامعه تبلیغ شد، آن جامعه بدون توجه به اعتقادات و مصالح خود، تن به فرهنگ به اصطلاح جهان می‌دهد؛ در حالی که ادیان در عرصه اصیل خود انسان را به ارزش‌های والای انسانی سوق می‌دهند و از چهره زن، مریم، آسیه، خدیجه و سرانجام، فاطمه علیها السلام می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرتضی مطهری، جهان‌بینی توحیدی، ص ۷۵، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابوالقاسم راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۱۹، ۱۴۱۲ ق.
۳. احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر، ص ۴۷، ۱۹۸۷.
۴. اسماعیل جوهری، اصحاح تاج الفه العربیه، ج ۱، ص ۱۰۷.
۵. محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۲۹۸.
۶. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ص ۶۴.
۷. احمد اردبیلی، زبده البیان، ص ۸۷، ۱۴۲۱ م.
۸. سلیمان بن اشعث ابو داوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۶۲.
۹. حسین بن محمد تقی نوری، مستدرک، ج ۲، ص ۵۵۸.
۱۰. ابوالقاسم راغب اصفهانی، مفردات الفاظ، ج ۲، ص ۱۶۴.
۱۱. علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۵، ص ۱۸.
۱۲. ملاصدرا، شرح اسفار، ج ۴، ص ۱۱۶.
۱۳. محمد بن محمد خواجه نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۷۴.
۱۴. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۳۷.
۱۵. دوشن گیمن، دین ایران باستان، ص ۲۲، ۱۳۷۵.
۱۶. مری بویس، تاریخ کیش زرتشت، ج ۲، ص ۳۱، ۱۳۷۵.
۱۷. جلیل ضیاءپور، پوشاک باستانی ایرانیان از کهن‌ترین زمان، ص ۱۷، ۲۶.
۱۸. عهد عتیق، کتاب استر، باب اول، آیه ۱۰.
۱۹. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، ج ۱، ص ۵۵۲.
۲۰. همان، ج ۲، ص ۷۸؛ برتاند راسل، زناشویی و اخلاق، ص ۱۳۵.
۲۱. «سدره» از نه پاره پارچه سفید و نازک دوخته شده و در زیر پیراهن، چسبیده به بدن پوشیده شود. سدره که در اوستا (ستره) نامیده شده، به معنای آن نیز هست. علمای اسلام نیز برای بیان حکم حجاب از واژه ستر استفاده کرده‌اند. «گشتی»، کمر بند باریکی است که از پشم گوسفند بافته شده و باید پیوسته آن را بر روی سدره به کمر بندند؛ مؤید موبدان، رستم شهرزادی، دین و دانش.
۲۲. مهرانگیز شهرزادی، مجموعه قوانین زردشت، ص ۶۵.
۲۳. اوستا، مترجم هاشم رضی، بخش هشتم، خرده اوستا، آفرینگان، همان، ص ۴۰۳.
۲۴. سالنمای ۱۳۷۲، چاپ انجمن زرتشتیان، ص ۱۰.
۲۵. وشنوهای، حجاب در اسلام، ص ۵۹، به نقل از السیره الحلبیه، ج ۲، ص ۴۹.
۲۶. زهره سادات موسوی، عفاف و حجاب در ادبای الهی، ص ۳۹.
۲۷. یسنا، ص ۵۳، بندهای ۵ - ۸.
۲۸. ژاله آموزگار و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، ص ۲۲.

۲۹. جیمس دارمستتر، *مجموعه سخنرانی موبد موبدان رستم شهزاداری*، ص ۲۷۵.
۳۰. *سالنمای انجمن زرتشتیان*، تهران، ص ۱۰، ۱۳۷۲.
۳۱. اوستا، بخش هشتم، خرده‌اوستا، آفرینگان دهان، ص ۴۰۳.
۳۲. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۱، ص ۵۵۲.
۳۳. فریدون پور بهمن، *پوشاک در ایران باستان*، ص ۷۶.
۳۴. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۱، ص ۵۵۲.
۳۵. عبدالرسول عبدالحسن الغفار، *المرأة المعاصرة*، ص ۴۰.
۳۶. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۱۲، ص ۶۶.
۳۷. همان، ج ۱۲، ص ۶۲.
۳۸. همان، ص ۶۳.
۳۹. *عهد عتیق*، سفر توریه مثنی، باب ۲۲، فقره ۵.
۴۰. *تورات*، کتاب اشعیا نبی، باب سوم، فقره ۱۶ - ۲۶.
۴۱. *عهد عتیق*، سفر اعداد، باب ۵، فقره ۱۸.
۴۲. همان، کتاب روث، باب دوم، فقره ۸ - ۱۰.
۴۳. همان، کتاب امثال سلیمان نبی، باب ششم، فقره ۱ - ۱۰ و ۲۰ - ۲۶.
۴۴. همان، مدرک، باب سوم، فقره ۱۵.
۴۵. همان.
۴۶. همان، کتاب سرود سلیمان، باب ۴، فقره ۱.
۴۷. She is granted a belt for her loins, a cap for her head and new shoes on each festival.
۴۸. Halacha 1. Mishneh Torah , Sefer Nashim , Ishut , Chapter Thirteen.
۴۹. کهن ابراهام، *گنجینه‌ای از تلمود*، امیر فریدون گرگانی، ص ۱۸۶.
۵۰. *عهد عتیق*، کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۱۴، فقره ۲.
۵۱. همان، سفر پیدایش، باب ۳۸، فقره ۱۵.
۵۲. سالتز آدین اشتاین، *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی دارابی، ص ۲۰۵.
۵۳. *عهد عتیق*، کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۱۱، فقره ۱۷.
۵۴. he is obligated to provide her with ornaments — e.g., colored cloths to wrap her head and forehead, eye...
۵۵. Halacha 1. Mishneh Torah , Sefer Nashim , Ishut , Chapter Thirteen
۵۶. *عهد عتیق*، سفر تثبیه، باب ۲۲، فقره ۵.
۵۷. همان، سفر تثبیه، باب ۲۲، فقره ۶ - ۳۰.
۵۸. ابراهام کهن، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۱۹۸.
۵۹. عبدالوهاب المسیری، *دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ص ۲۶۵.

۶۰. ابرهام کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۹۸.
۶۱. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳۸، فقره ۱۵.
۶۲. تورات، کتاب اشعیاء نبی، باب سوم، فقره ۱۶ - ۲۶.
۶۳. ابرهام کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۸۶.
۶۴. عهد عتیق، کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۱۲، فقره ۲۸.
۶۵. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۴۳۹.
۶۶. محمدی آشنائی، علی، حجاب در ادیان الاهی، ص ۱۶۵.
۶۷. عهد جدید، رساله پولس بتیطس، باب دوم، فقره ۱ - ۶.
۶۸. رساله اول پولس رسول به فرنتیان، باب یازدهم، فقره ۱ - ۶.
۶۹. باب چهاردهم، فقره ۳۴ - ۳۶.
۷۰. رساله پولس رسول به تیموناوئس، باب سوم، فقره ۱۱.
۷۱. انجیل متی، باب اول، فقره ۲۸ - ۳۰؛ باب هجدهم، فقره ۸ - ۱۰.
۷۲. انجیل رساله پطرس رسول باب سوم فقره ۱ - ۶.
۷۳. احمد مهذب، زن و آزادی، ص ۶۵.
۷۴. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱۳، ص ۴۹۸ - ۵۰۰.
۷۵. براون و اشنایدر، پوشاک اقوام مختلف، ص ۱۱۶.
۷۶. انجیل رساله پطرس رسول باب سوم فقره ۱ - ۶.
۷۷. جان موریس رابرتس، تاریخ جهان از آغاز تا پایان قرن بیستم، ترجمه منوچهر شادان، ص ۷۶۵.
۷۸. همان، ص ۲۲۳.
۷۹. جان موریس رابرتس، تاریخ جهان از آغاز تا پایان قرن بیستم، ص ۲۲۴.
۸۰. انجیل، رساله اول پولس رسول به تیموناوئس، باب دوم، فقره ۹ - ۱۵.
۸۱. همان، رساله پطرس رسول، باب سوم فقره ۱ - ۶.
۸۲. جان موریس رابرتس، تاریخ جهان از آغاز تا پایان قرن بیستم، ص ۲۲۳.
۸۳. انجیل متی، باب اول، فقره ۲۸ - ۳۰.
۸۴. جان موریس رابرتس، همان، ص ۲۲۳.
۸۵. انجیل متی، باب اول، فقره ۲۸.
۸۶. جان موریس رابرتس، همان، ص ۱۳۸۶، ص ۲۲۳.

منابع

- فروهر، *اوستا*، ترجمه هاشم، قم، رضی، ۱۳۷۴.
- عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
- عهد عتیق*، انجمن کتب مقدس، ۱۹۸۱ م.
- گرگانی، امیرفریدون، *گنجینه‌ای از تلمود*، آبرهام کهن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
- طالبی دارابی، باقر، *سیری در تلمود*، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، آدین اشتاین سالتز، ۱۳۸۳ ش.
- آموزگار، زاله و تفضلی، احمد، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران، چشمه، ۱۳۷۵.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
- ابوزید، نصر حامد، *دوائر الخوف*، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۱۴۰۵ ق.
- ابو داوود، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داوود*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹.
- اردبیلی، احمد، *زبده البیان*، قم، مومنین، ۱۴۲۱ م.
- پارسا، طیبه، *پوشش زن در گستره تاریخ*، قم، احسن الحدیث، ۱۴۲۱ م.
- پوربهنم، فریدون، *پوشاک در ایران باستان*، ضیاء سیکارودی هاجر، امیرکبیر، ۱۴۲۱ م.
- جان موریس، رابرتس، *تاریخ جهان از آغاز تا پایان قرن بیستم*، شادان منوچهر، تهران، بهجت، ۱۳۸۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- جوهری، اسماعیل، *اصحاح تاج الغه العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۳ ش.
- جوان بخت، مهرداد، *کنکاش درسفرنامه‌های ایرانیان از قاجار تا زمان حاضر*، تهران، آموزه، ۱۳۸۱.
- راسل، برتاند، *زناشویی و اخلاق*، مهدی افشار، بی جا، کاویان، ۱۳۸۱.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۳۸۱.
- راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- دارمستتر، جیمس *مجموعه قوانین زردشت*، جوان موسی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۱.
- دوشن، گیمن، *دین ایران باستان*، رویا منجم، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- شهرزادی، مهرانگیز، *مجموعه سخنرانی موبد موبدان رستم شهرزادی*، بی جا، بی نا، ۱۳۸۰.
- مهرانگیز شهرزادی، *سالنمای*، تهران، چاپ انجمن زرتشتیان، ۱۳۷۲.
- ____، پوشاک اقوام مختلف، گزارش ایران‌شناسی، ج ۶-۴، ش ۴، زمستان ۱۳۷۲.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الدرالمشور*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، بی تا.
- شهرزادی، رستم، «آموزش‌های زردشت پیامبر ایران آموزش گات‌ها»، *انجمن زرتشتیان*، ۱۳۶۲ ش.
- قرشی، علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، بی تا.

- فیومی، احمدین محمد، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷م.
- (ملاصدرا) صدرالدین محمدشیرازی، *شرح اسفار*، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹.
- ضیاءپور، جلیل، *پوشاک باستانی ایرانیان از کهن ترین زمان*، تهران، هنرهای زیبای کشور، بی تا.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، اسماعیلیان، بی تا.
- عبدالرسول عبدالحسن الغفار، *المرأة المعاصرة*، چ سوم، بی جا، بی نا، بی تا.
- المسیری، عبدالوهاب، *دائرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش های تاریخ خاورمیانه، ۱۳۸۳.
- مری بویس، تاریخ کیش زرتشت، همایون صنعتی زاده، تهران، توس، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *جهان بینی توحیدی*، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ش.
- ، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ش.
- موسوی، زهره سادات، *عفاف و حجاب در ادیان الهی*، گنجینه فرهنگ، بی جا، بی نا، ۱۳۸۱ش.
- محمدی آشنانی، علی محمدی، *حجاب در ادیان الهی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، بیروت، موسسه آل البیت، لاحیاء التراث، ۱۳۶۷.
- ویل کاکس، روتترنر، *تاریخ لباس*، بزرگمهر، شیرین، توس، ۱۳۸۶.
- ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، چ سوم، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- www.chabad.org/library, Classic Texts ,Mishneh Torah.

الاهیات آزادی بخش امریکای لاتین؛ ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری

یاسر عسگری* / شمس‌الله مریجی**

چکیده

گفت‌وگو با پیروان ادیان ابراهیمی و همفکران سیاسی در جهان امروز، از جمله مسائلی است که مورد توجه دولت و مراکز اسلامی کشور ماست. الاهیات آزادی‌بخش امریکای لاتین، از جریان‌های الاهیاتی انتقادی و جدید در دنیای مسیحیت است که بر حضور دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کند و ریشه‌های فقر در کشورهای منطقه را حکومت‌های نظامی و وابسته، استعمارگران و شرکت‌های چند ملیتی می‌داند. این الاهیات، مبارزه، آموزش و آگاهی‌بخشی عمومی را راه رسیدن به ملکوت عنوان می‌کند.

هدف این پژوهش، شناسایی این الاهیات برای برقراری ارتباط و تعامل با جریان‌های عدالت‌خواه جهانی و تقویت جبهه مقاومت جهانی در برابر استکبار و امپریالیسم جهانی است. روش مطالعه، کتابخانه‌ای است. از نتایج مهم این تحقیق، شناخت دقیق عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و سابقه تاریخی آنها، جهت برقراری تعامل با این جریان الاهیاتی است که رهبران این الاهیات خود را نیازمند آن می‌دانند و آینده مذهب این منطقه را منوط به تعامل و گفت‌وگو با اسلام می‌دانند.

کلید واژه‌ها: امریکای لاتین، الاهیات آزادی‌بخش، الاهیات سیاسی، مدلین، مارکسیسم، ترجیح فقرا.

مقدمه

اصطلاح الاهیات آزادی‌بخش به لحاظ نظری، به هر الاهیاتی گفته می‌شود که شرایط ظالمانه را مورد خطاب قرار داده، یا با آن درافتد. به این معنا، در نظر برخی دین‌پژوهان، الاهیات فمینیستی و الاهیات سیاهان را هم می‌توان نوعی الاهیات آزادی‌بخش دانست. با این حال این اصطلاح برای رویکردی از الاهیات مسیحی به کار می‌رود که ریشه در اوضاع و شرایط امریکای لاتین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م. داشت. خاستگاه اولیه این الاهیات، امریکای لاتین بوده است؛ ولی در آفریقا و آسیای جنوب شرقی هم رواج روزافزونی پیدا کرده است. این نهضت الاهیاتی، مهم‌ترین ریشه‌های ناکامی و بدبختی جوامع فقیر منطقه امریکای لاتین را حکومت‌های خودکامه و نظامی و وابسته به ابرقدرت‌های بزرگ و استعمار کشورهای امریکای شمالی و اروپایی می‌داند. وظیفه کلیسا را حمایت از محرومان و مقابله با ظالمان می‌داند تا بدین صورت، همگان به رهایی و ملکوت آسمان برسند. این الاهیات، بر ضرورت فقرزدایی و استقلال از طریق مبارزه و آموزش و آگاهی‌بخشی توده مردم پافشاری می‌کند. در این الاهیات، کلیسا باید مشروعیت خود را با رهایی دادن فقرا از فقر بگیرد. باید کتاب مقدس از منظر فقرا خوانده شود و تجربه گردد.

سابقه طرح الاهیات آزادی‌بخش در کشور ما، به پس از پیروزی انقلاب اسلامی و کتاب «فیدل و مذهب» بر می‌گردد. این کتاب، مجموعه گفت‌وگوهای فیدل کاسترو، رهبر انقلاب کوبا، با فری بتو، کشیش برزیلی طرفدار الاهیات آزادی‌بخش است.^۱ در این اثر، کاسترو از تأثیرات مهم این الاهیات و تأثیرپذیری از آن سخن به میان می‌آورد. در سال ۱۳۶۷، خانم لیلی مصطفوی کاشانی، اقدام به ترجمه چند مقاله درباره این الاهیات در قالب کتابی به نام کلیاتی درباره الاهیات رهایی‌بخش می‌کند. همچنین وی با شخصیت‌های مطرح این نهضت، مجموعه گفت‌وگوهایی را در سال ۱۳۷۴ش. تحت عنوان «پایان صد سال تنهایی؛ سیری در اعتقادات مذهبی مردم امریکای لاتین» منتشر کرد. البته کتاب‌های ترجمه‌شده در زمینه الاهیات مسیحی در بخش‌های کوتاهی به این الاهیات پرداخته‌اند؛ اما می‌توان گفت این پژوهش، نخستین پژوهش جامع درباره ریشه‌های شکل‌گیری این الاهیات در کشور است. امید است این پژوهش، آغازی برای پژوهش‌هایی درباره عقاید مذهبی و ادیان در مناطقی مانند آفریقا و آسیای مرکزی و... باشد که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند؛ چراکه مباحث الاهیاتی کنونی عمدتاً محدود به حوزه اروپا و امریکای شمالی است.

پیگیری تحقق عدالت اجتماعی، استکبارستیزی و تأکید بر حضور اجتماعی دین در عرصه اجتماع و سیاست، مهم‌ترین ویژگی‌های این الاهیات است که نظر بسیاری از محققان را به خود جلب کرده است. هر چند واکنش جدی واتیکان و کشورهای استعمارگر منطقه، به خصوص آمریکا را به همراه داشته است.

سؤال اصلی این تحقیق این است که آیا مارکسیسم تنها عامل شکل‌گیری این الاهیات است؟ همچنین اینکه در شکل‌گیری و گسترش این الاهیات چه عواملی تأثیرگذار بوده‌اند؟ مبدأ اولین انعکاسات در حوزه الاهیات را، که سبب ظهور الاهیات آزادی‌بخش شد، می‌توان در متن گفت‌وگوی بین کلیسا و بحران‌های اجتماعی و نیز بین ایمان کلیسایی و رؤیاهای آن برای دگرگونی و آزادسازی انسان‌ها مشاهده کرد. فضای نسبتاً باز پس از شورای دوم واتیکان، ایدئولوژی مارکسیسم و الاهیات سیاسی اروپا، در مجموع به متألّهان آمریکای لاتین شهادت داد تا به صورت عمیق راجع به مسائلی که کشور و منطقه آنان را تحت تأثیر قرار می‌داد، فکر کنند. این نوشتار، به مهم‌ترین ریشه‌های شکل‌گیری و مبانی و عوامل گسترش الاهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین می‌پردازد که عبارتند از:

۱. فعالیت‌ها و آثار بارتولومه دلاس کاساس؛^۲ (کشیش اسپانیایی مدافع حقوق بومیان و سرخ‌پوستان آمریکای لاتین).

۲. الاهیات سیاسی در سال‌های ۱۹۶۰م. اروپا، به خصوص اندیشه‌های یورگن مولتمان،^۳ دیتریش بونهافر^۴ و یوهان بابتیست متز^۵.

۳. شورای دوم واتیکان؛^۶ (سال‌های ۱۹۶۵ - ۱۹۶۲م در رم).

۴. کنفرانس‌های هم‌اندیشی اسقفان آمریکای لاتین، از جمله کنفرانس مدلین^۷ و کنفرانس پوئبل^۸ که در وحدت رویه کشیشان انقلابی این منطقه در مبارزه با سرمایه‌داری و رهایی مردم فقیر مؤثر بودند.

۵. شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مردم آمریکای لاتین در اواخر دهه ۱۹۵۰. و دو دهه پس از آن؛ از جمله فقر و محرومیت، حاکمیت دیکتاتورها در منطقه و استعمار شرکت‌های چندملیتی اروپایی - آمریکایی.^۹

۶. ایدئولوژی مارکسیسم و رویش و گسترش انقلاب‌های مارکسیستی در منطقه.

۷. آثار و اندیشه‌های پائولو فریره^{۱۰} درباره آموزش و آگاهی فقرا و ستمدیدگان.

مهم‌ترین ویژگی‌ها و رویکردهای الاهیات آزادی‌بخش^{۱۱}

پیش از بررسی ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری الاهیات آزادی‌بخش در امریکای لاتین، به صورت گذرا به مهم‌ترین ویژگی‌ها و رویکردهای این الاهیات، که سبب تمایز آن با دیگر الاهیات‌های رایج مسیحی شد، بیان می‌گردد.

۱. الاهیات زمینه‌مند^{۱۲}

موضوع مشترک در همه آثار مربوط به الاهیات آزادی‌بخش، این است که الاهیات باید زمینه‌مند باشد؛ یعنی عمیقاً با شرایط اجتماعی و فرهنگی خاص آن منطقه مرتبط باشد. در نظر آنان، نظام‌های الاهیاتی اروپا و امریکای شمالی، برای شرایط امریکای لاتین مناسب نیستند؛ از این رو به دنبال الاهیاتی بومی و مختص امریکای لاتین هستند. ضمناً آنان ادعایی در خصوص «الاهیاتی جهان‌شمول» ندارند.^{۱۳}

۲. رهایی و نجات همه‌جانبه

الاهیات آزادی‌بخش معتقد است که از نظر واتیکان، فقط رهایی درونی انسان‌ها مطرح است؛ ولی در نظر آنان، فقط جنبه معنوی رهایی انسان مطرح نیست. لازمه رهایی انسان‌ها، انقلابی است کامل در ساختارهای جهانی. در نظر رهبران این الاهیات، آنچه که عیسی علیه السلام انجام داد، یورش بود به شالوده ظلم و بی‌عدالتی. به صلیب کشیده شدن عیسی علیه السلام را این‌گونه باید تفسیر کرد که عیسی علیه السلام با ظالمان درگیر شد و درگیری عیسی علیه السلام با گروه‌های حاکم، به معنای تضاد با صاحبان قدرت است. نتیجه این تضاد، مصلوب شدن اوست. آنها معتقدند: «رهايي و آزادي راستين مديون رهايي از ستم و سلطه استعمارگران و همدستان حاکم آنهاست...»؛ از این رو در آثار و اندیشه‌های این الاهی‌دانان، مفهوم رستگاری صرفاً فردگرایانه و روحانی و آن‌جهانی نیست. رهایی همه‌جانبه فردی، معنوی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و این‌جهانی مدنظر است.^{۱۴}

۳. عیسی علیه السلام الگویی برای مبارزه و حامی فقرا

الاهیات آزادی‌بخش، مسیحیتی تعلیم می‌دهد که محدود به باطن یا شخص نیست؛ بلکه علاوه بر فرد، شامل جامعه، علاوه بر زندگی دیگر، شامل این زندگی و علاوه بر معنویت شامل جسم هم می‌شود. اهمیت عیسی علیه السلام در نظر الاهیات آزادی‌بخش، به مبارزه الگووار وی در راه حمایت از فقرا و ستمدیدگان است. این الاهیات، مأموریت پیروان مسیح را

عمل آزادی‌بخش می‌داند. از این منظر، مأموریت کلیسا نیز در آمریکای لاتین، دگرگون ساختن جامعه در جهت برقراری ملکوت خدا محسوب می‌شود.^{۱۵} این الهیات به مفاهیم سنتی مسیحی که به سمت خصوصی شدن می‌رود، ابعاد اجتماعی و سیاسی می‌بخشد.^{۱۶}

۴. ترجیح فقرا؛ گزینش خدا در جانب‌داری از فقرا^{۱۷}

الهیات آزادی‌بخش به افراد تهی‌دست و ستم‌دیده توجه ویژه دارد. تهی‌دستان را منبع اصیل الهیات در درک حقیقت مسیحیت و عمل به آن می‌داند. معتقد است که کلیسا باید هوادار تهی‌دستان باشد؛ چراکه خدا در نظر آنان، به روشنی و بدون هیچ تردیدی، جانب تهی‌دستان را گرفته است. در نظر ایشان، همه الهیات و رسالت مسیحی باید با نگاه از پایین و با توجه به آلام و دردهای فقرا و محرومان آغاز شود.^{۱۸}

۵. کلیساهای پایه^{۱۹}

تصمیم بنیان‌گذاران این الهیات در جهت «گزینش ترجیحی به نفع فقرا»، اولویت‌ها و قالب‌های تبلیغی را تغییر داد و سبب ابتکارهایی در عرصه تبلیغ مسیحیت شد. بدین ترتیب یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این الهیات، تأسیس کلیساهای پایه به شمار می‌آید. هدف کلیساهای پایه، برقراری ارتباط بین کتاب مقدس و زندگی روزمره اعضای آنان بود. آنان چیزی «شبه کلیسا» به شمار می‌آیند، فارغ از هر گونه سلسله‌مراتب کلیسایی.^{۲۰}

۶. تقدم عمل بر اندیشه

الهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین، تأکید بسیاری بر عمل دارد. منظور از عمل، عمل آزادسازی طبقات استعمارشده است. از دیدگاه این الهیات، الهیات دارای دو قطب است: عمل و نظریه. این دو، در عین وابستگی به هم، در حال نوسان هستند که از دیدگاه آنان، اولویت و تقدم بر عمل است. الهیات کلاسیک، عمل را نتیجه تأملات می‌داند؛ در حالی که، الهیات آزادی‌بخش، ترتیب را به عکس می‌کند؛ یعنی نخست عمل آغاز می‌شود و در پی آن، تأملات انتقادی می‌آید.^{۲۱}

۷. فقر؛ نتیجه ساختارهای گناه‌آلود جامعه

الاهی‌دانان آزادی‌بخش، مهم‌ترین ویژگی جامعه کنونی آمریکای لاتین را فقر می‌دانند. فقر آنها را هم از نوع و سنخ فقر موجود در اروپا و آمریکای شمالی نمی‌دانند. از نظر آنها، فقری که اکثر انسان‌های این منطقه را به خود مبتلا کرده است، نتیجه ساختارهای گناه‌آلود

جامعه است. آنها وضعیت اجتماعی، فقر و محرومیت مردم منطقه امریکای لاتین را کفری گروهی به درگاه الهی قلمداد می‌کنند. در نزد آنان، سکوت و عدم واکنش پذیرندگان این فقر و ستم، چیزی جز نفی وجود الهی نیست.^{۲۲}

۸. تعهد؛ غیر ممکن بودن بی‌طرفی برای کلیسا

آنان معتقدند بی‌طرفی سیاسی برای کلیسا ممکن نیست؛ چراکه از نظر سیاسی، بی‌طرف بودن به معنای حمایت از شرایط ستمگرانه موجود است. از نظر این الاهیات، در طی قرون، کلیسای کاتولیک در امریکای لاتین، حامی و متحد حکومت‌ها بوده است. اکنون باید به این رویه خاتمه داده شود و کلیسا باید خود را وقف محرومان و فقرا سازد.^{۲۳}

۹. مارکسیسم؛ ابزاری برای تحلیل‌های اجتماعی

غالب متألهان آن، برای درک شرایط ویژه امریکای لاتین و فقر حاکم بر آن و نیز برای یافتن راه‌حلی برای مشکلات آن، از تحلیل‌های اجتماعی مارکسیستی استفاده می‌کنند، از تفکر مارکس هم به منزله «ابزاری برای تحلیل اجتماعی» و هم به منزله «برنامه‌ای برای تغییر اجتماع» سود می‌برند. برخی متألهان این الاهیات مدعی هستند که تحلیل مارکس، علل بی‌عدالتی و فقر شدید امریکای لاتین را روشن می‌سازد.^{۲۴}

ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری الاهیات آزادی‌بخش

۱. فعالیت‌های بارتولومه دل‌اس کاساس

بارتولومه دل‌اس کاساس، کشیش اسپانیایی (۱۵۶۶-۱۴۷۴م)، از مدافعان حقوق مردم بومی امریکای لاتین و اولین چهره بانفوذهی است که به دفاع از حقوق سرخ‌پوستان برخاست. کاساس در ۱۴۷۴م. در سویل^{۲۵} متولد شد. در رشته حقوق تحصیل کرد. در پی ثروت به هیسپانیولا^{۲۶} رفت. در آنجا جامه کشیشی بر تن نمود و فعالیت‌های مذهبی - تبلیغی‌اش را آغاز کرد. احساسات و عواطفش با مشاهده بدرفتاری و بیدادگری اسپانیولی‌ها نسبت به سرخ‌پوستان، برانگیخته شد. از مواهب مادی خودش گذشت و خود را وقف خدمت به سرخ‌پوستان و دفاع از آنان کرد. از آنجایی که مقامات اسپانیایی در منطقه، توجهی به او نکردند، به نزد چارلز پنجم، پادشاه اسپانیا رفت. پادشاه از شنیدن گزارش او درباره بی‌رحمی و خشونت مأموران خود در قاره جدید و سوابق روشن کاساس، وی را به سمت

نماینده‌گی دولت اسپانیا برای دفاع از حقوق سرخ‌پوستان به منطقه اعزام کرد. کاساس، هنگامی که به منطقه بازگشت، با وجود اختیاراتی که به وی داده شده بود، با مخالفت شدید مقامات و فرماندهان اسپانیایی در منطقه روبه‌رو شد. لذا دوباره به اسپانیا رفت و با اختیارات بیشتری بازگشت و موفقیت‌های بسیاری در گسترش مسیحیت و دفاع از حقوق سرخ‌پوستان به دست آورد. وی در تدوین قانون حمایتی در دفاع از حقوق سرخ‌پوستان و آزادی آنها^{۲۷} در مستعمرات اسپانیا در سال ۱۵۴۲م. نقش بسیار مؤثری ایفا کرد و در ترویج این قوانین جدید در منطقه کوشید.

کاساس در نوشته‌های خود، خشونت مهاجران اروپایی سرزمین‌های تازه کشف‌شده را مورد نقد قرار می‌دهد. خشونت سفیدپوستان در قبال سرخ‌پوستان را تحت عنوان «افسانه سیاه»^{۲۸} یاد می‌کند.^{۲۹} کاساس تأکید می‌کند که رستگاری را هرگز نمی‌توان به افراد تحمیل کرد. هر فرد به شخصه باید به سعادت درک ایمان مسیحی نایل آید. وی رستگاری را از عدالت اجتماعی جدایی‌ناپذیر می‌داندست و خاطر نشان می‌ساخت که رفتار بسیار خشن و ناعادلانه اسپانیایی‌ها با سرخ‌پوستان، آنان را در معرض خطر از دست دادن رستگاری قرار می‌دهد.^{۳۰}

کاساس همواره تأکید می‌کرد که تنها در سایه رفتار و کردار برادرانه، می‌توان سرخ‌پوستان را به دین مسیح درآورد. در واقع کاساس، رشته اتصال بین کلیسای دوران استعمار و عصر حاضر بود که قبل از دوران روشنگری و انقلاب فرانسه، حقوق بشر را مطرح کرده بود. وی با فعالیت‌های خود، مبشر رهایی بومیان و سرخ‌پوستان از دست فاتحان شد. به همین دلیل، رهبران الاهیات آزادی‌بخش تا حد زیادی خود را مدیون وی می‌دانند.^{۳۱}

۲. الاهیات سیاسی در دهه ۱۹۶۰م. اروپا

الاهیات سیاسی، نتیجه تلاش‌های متکلمان کاتولیک و پروتستان است که از سال ۱۹۶۰م. بر اثر رویارویی بنیادهای مسیحیت با بحران‌های فرهنگی و اجتماعی قرن بیستم مانند نیست‌انگاری، الحاد، مارکسیسم و... پدید آمده است. پس از جنگ جهانی اول، پروتستان‌ها تحت تأثیر سه شخصیت برجسته الاهیات مسیحی، یعنی کارل بارت^{۳۲} (۱۹۶۸-۱۸۸۶م.)، ردولف بولتمان^{۳۳} (۱۹۷۶ - ۱۸۸۴م.) و پل تیلیخ^{۳۴} (۱۹۶۵-۱۸۸۶م.) قرار گرفتند.

کاتولیک‌ها برای حل تعارض میان مسیحیت و فرهنگ جدید، برگزاری دومین شورای واتیکان (۱۹۶۵-۱۹۶۲م.) را راه‌حلی برای تطبیق شرایط جهانی با آموزه‌های کاتولیسیسم یافتند؛ زیرا کاملاً احساس می‌شد که نظام‌های الاهیاتی رایج واقعاً نمی‌توانند خود را با شرایط بحرانی فرهنگ جدید به گونه‌ای کاملاً مشخص و کارساز سازگار کنند.

آن زمان این پرسش مطرح بود که آیا الاهیات چیزی بیش از نوعی تاریخ عقلی یا نگرش دانشگاهی جا افتاده و بدون هیچ گونه جهت‌گیری و اهمیت عملی است یا خیر؟ این پرسش در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م. پرسشی اساسی و اجتناب‌ناپذیر بود. در آن زمان، میان ملت‌های جهان سوم و در حال توسعه، نارضایتی عمیقی در سطح توده‌ها بر علیه وابستگی به جوامع استعمارگر صنعتی در حال گسترش بود. کوتاه سخن آنکه، الاهیات وارد مرحله تغییر جهت و استفاده از روش‌های هرمنوتیکی، برای مرتبط ساختن یا رویارویی مسیحیت با فرهنگ‌های معاصر شده بود که الاهیات سیاسی و سپس الاهیات آزادی‌بخش از جمله رویکردهای شناخته‌شده آن هستند.

هر دو سبک الاهیات مذکور درصدد برقراری ارتباط به شیوه هرمنوتیک بودند و می‌خواستند از توصیه مارکس در مورد تغییر تاریخ، به جای تفسیر آن پیروی کنند؛ از این‌رو، برخی معتقدند الاهیات سیاسی اروپا و سپس الاهیات آزادی‌بخش امریکای لاتین، در مورد غلبه بر تعصبات خاص بورژوازی و مقابله با سرمایه‌داری، سمت‌گیری مارکسیستی دارند.

در این زمینه، نمایندگان برجسته الاهیات سیاسی در اروپا، مانند متکلم پروتستان آلمانی «مولتمان»، «بونهافر» و متأله کاتولیک آلمانی «متز» را جزو الاهی‌دانانی به شمار آورد که بر این اندیشه تأکید می‌ورزند که تفسیر وجود خدا، یک مسئله عملی و سیاسی است، از این‌رو، در اینجا به معرفی کوتاه زندگی، آرا و اندیشه‌های ایشان می‌پردازیم و اشاره‌ای به تأثیرپذیری الاهیات آزادی‌بخش از آنها می‌کنیم:

۱-۲ یورگن مولتمان

نخستین و مهم‌ترین اثر مهم مولتمان، کتاب *الهیات امید* است که تحت عنوان فرعی *درباره دلیل و معانی رستاخیزشناسی مسیحی* در سال ۱۹۶۴م. منتشر شد. مولتمان، وظیفه اصلی الاهیات را نخست نه ارائه تفسیری از جهان، بلکه تغییر دادن و دگرگون ساختن آن به

وسیله خدا در پرتو تغییری غایی می‌داند. در میان آثار پرشمار مولتمان، امید به آینده، موضوع محوری است؛ امیدی که بر بنیان صلیب و رستاخیز عیسی مسیح ﷺ و بر بنیان تاریخ و تجربه قرار دارد. به همین دلیل، در بحبوحه آشفته‌گی‌ها و تلاطمات دهه ۱۹۶۰م. الاهیات وی مخاطبان بسیاری یافت. وی در آثار خود، آموزه‌های اساسی مسیحی را در پرتو وعده‌های خدا برای آینده بازسازی می‌کند.

از نظر مولتمان، هدف مأموریت مسیحی، صرفاً نجات فردی، شخصی، و روحانی نیست؛ بلکه همچنین تحقق امید عدالت، اجتماعی ساختن انسان‌ها و تحقق صلح و آرامش برای همه بشریت است. وی بر این باور است که این جنبه از مصالحه با خدا، در کلیسای مسیحی نادیده گرفته شده است و کلیسا بر اساس امید به آینده، باید برای تغییر شرایط کنونی اجتماع فعالیت کند. به اعتقاد وی، از نظر عهد جدید انتظار نجات الاهی در آینده، نه به عنوان بهانه‌ای برای انفعال در زمان حاضر، بلکه در حکم تشویق و دل‌گرمی برای عمل است. از آنجا که عمل اجتماعی، ریشه در امید مسیحی دارد، الاهیات مولتمان «الاهیات امید» نامیده می‌شود.^{۳۵}

کلیسا در قدرت روح‌القدس (۱۹۷۵م.) از دیگر کتاب‌های مهم مولتمان است. از نظر وی، کلیسا باید نسبت به خدا، نسبت به انسان‌ها و نسبت به آینده خدا و انسان گشوده باشد. این گشودگی، به این معناست که کلیسا در برابر جهانی که به سرعت در حال تغییر و دگرگونی است، تجدید حیات یابد. از دیدگاه وی، تجدید حیات درونی چهار بعد دارد که نمود و ظهور آن، در حرکت‌ها و جهت‌گیری متألّهان و هواداران الاهیات آزادی‌بخش، مشهود است:

۱. کلیسا باید کلیسایی باشد که در حال انجام دادن مأموریت الاهی است. جنبش مسیونری به کم رنگ شدن موانع جغرافیایی، نژادی، ملی و طبقاتی مساعدت کرده است. اما امروزه مأموریت کلیسا شامل همه فعالیت‌هایی است که به رهایی انسان از بردگی می‌انجامد؛ بردگی ناشی از ضرورت‌های اقتصادی و یا بردگی ناشی از فراموش کردن خدا. این رهایی در حضور خدا صورت می‌گیرد.
۲. کلیساها باید در مسیر وحدت جهانی با یکدیگر گام بر دارند. جنبش «اتحاد جهانی کلیساها» سبب شکستن موانعی می‌شود که در بین کلیساها وجود دارد.

۳. کلیسا باید کلیسای عیسی مسیح باشد. همان گونه که مسیح تنها خداوند کلیساست.
 ۴. کلیسا باید جهت گیری سیاسی داشته باشد. الاهیات آزادی بخش متأثر از این اندیشه هم به کلیسا تعلیم می دهد که به طرف دارای از ستم دیدگان و درماندگان برخیزد.^{۳۶}
 مولتمان با این نظرات خود بر متألهان مسیحی امریکای لاتین تأثیر می گذارد و در تشکیل کلیساهای پایه^{۳۷} در مناطق گوناگون از جمله مناطق فقیرنشین، روستایی و دورافتاده، نقش آفرین می شود.^{۳۸}

۲-۲. دیتریش بونهافر

مشهورترین آثار بونهافر، کتاب های *بهای شاگردی*^{۳۹} (۱۹۳۷ م.)، *مسیح، مرکز و محور، اخلاق و کتاب معروف نامه ها و مقالاتی از زندان*^{۴۰} هستند. موضوع حضور مسیح در جهان عمیقاً فکر بونهافر را به خود مشغول می کرد. وی بر این اصل تأکید داشت که زندگی مسیحی، شراکت در رنج های مسیحایی است.^{۴۱} از نظر وی، تمام همت کلیسا نباید معطوف به علایق مذهبی خود باشد؛ بلکه باید به جهان خدمت کند. کلیسا باید از الگوی عیسی پیروی کند که «انسانی برای دیگران» بود.^{۴۲} «مسیحی بودن» به معنای شرکت داشتن در حیات جهان و خدمت کردن به خدا در جهان است. خدمت به خدا در انزوا یا محیط های امن، خدمت واقعی نیست و عاری از گناه و ناپاکی نیز به شمار نمی رود. زندگی ایده آل مسیحی نیز رهبانیت نیست. از نظر وی، زندگی مسیحی به این معنا نیست که از دنیا کناره گیری کنیم؛ بلکه باید در آن شرکت فعال داشته باشیم. به نظر بونهافر، «کلیسا باید در مرکز اجتماع قرار گیرد و زندگی مسیحی باید در جهان سپری شود».^{۴۳}

وی این تعالیم را در زندگی خود به کار برد و وارد فعالیت سیاسی علیه حکومت نازی ها شد تا اینکه جان خود را در این فعالیت ها از دست داد. کشته شدن وی به دست حکومت دیکتاتوری هیتلر، برای وی و افکارش شهرت آورد؛ از این رو، زندگی هیچ متألهی در قرن بیستم به اندازه زندگی این قربانی جوان حکومت نازی، برای انقلابیون مذهبی مسیحی جذاب نبوده است. هیچ دهه ای در قرن بیستم، به اندازه دهه پرآشوب ۱۹۶۰ م. زمینه ای چنین مناسب برای پذیرش و احیای اندیشه های بونهافر را پدید نیاورده است. بونهافر، با اندیشه آن جهانی بودن مسیحیت و کلیسا که همواره به شکلی سنتی بر آن تأکید می شد، به مخالفت پرداخت. وی ایمان واقعی به مسیح را در عرصه عمل، و نه فقط

اعتقاد دانست و پیروی از مسیح را در زندگی معنا کرد. خود هم در این راه از جان‌ش گذشت. بدین ترتیب رهبران و طرف‌داران الاهیات آزادی‌بخش، از اندیشه‌های وی به شدت استقبال کردند.^{۴۴}

۳-۲. یوهانس باپتیست متز

از دیگر مدافعان اصلی نگرش «الاهیات سیاسی» در دهه ۱۹۶۰م. در اروپا، «یوهانس باپتیست متز» بود که در دانشگاه تو‌بینگن، همکار مولتمان بود. متز معتقد بود که ایمان از یک بعد سیاسی برخوردار است. کلیسا هم باید نهادی برای نقد اجتماعی باشد. وی در آثار خود، «پراکسیس»^{۴۵} سیاسی یا حضور متعهدانه در امور سیاسی را نقطه شروع اندیشه‌ورزی الاهیاتی دانست. بدین‌سان برخی مبانی اولیه روش متمایز الاهیات آزادی‌بخش را ارائه کرد.^{۴۶}

بنابراین برخی ریشه‌های فکری الاهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین را می‌توان به روشنی در نوشته‌های این سه متأله اروپایی یافت. به طور خلاصه، باید گفت که مولتمان پیشنهاد کرد مقامات کلیسا به جای ارائه یک تصویر شخصی از دین مبتنی بر نجات روح، دین را به عنوان منشأ تحولات اجتماعی معرفی کنند. متز بر این نکته تأکید می‌کرد که ایمان از یک بعد سیاسی برخوردار است و کلیسا باید نهادی برای نقد اجتماعی باشد. الاهیات بونهایمر هم بر مسئولیت انسان نسبت به دیگران تأکید دارد و به ارزش نگاه کردن به جهان از پایین به بالا اشاره می‌کند. وی بر عنصر این جهانی بودن مسیحیت و کلیسا تأکید کرد و ایمان واقعی به مسیح را در عرصه عمل، و نه فقط اعتقاد دانست.

طرف‌داران الاهیات آزادی‌بخش از این مکتب‌های خدانشناسی الهام گرفته‌اند؛ اما به هر حال مکاتب اروپایی را به پرداختن به مفاهیم انتزاعی، مطلق‌گرایی و مجردگرایی نظری، بی‌خاصیتی سیاسی و نادیده گرفتن وضعیت غیرعادلانه موجود برای دستیابی به مسیحیت ایده‌آل آینده متهم می‌کنند.^{۴۷}

۳. شورای دوم واتیکان

شورای واتیکان دوم که در فاصله سال‌های ۱۹۶۲-۶۵م. تشکیل شده است، نقطه عطفی در تحولات نهاد کاتولیسیسم به شمار می‌آید. این شورا مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین رویداد کلیسایی این قرن شمرده می‌شود. تشکیل این شورا باعث انطباق دوباره و اساسی کلیسا با

شرایط تازه جهان شد و چندین برنامه اصلاحی در مورد سازمان روحانیت را به همراه داشت.^{۴۸} این شورا برای تجدید حیات کاتولیک‌ها، برای تقویت معنویات، تطبیق دادن مراسم کلیسایی با نیازهای عصر حاضر، ایجاد وحدت در میان مسیحیان دنیا و تحکیم ارکان کلیسا برای انجام رسالت تبشیری را مطرح کرد و خواهان آن شد که شورا، پاسخ‌گوی حضور خداوند در جهان باشد. از جمله در مبارزه مردم و مستعمرات برای تعیین سرنوشت خود، تلاش کارگران برای تأمین حقوق اجتماعی و اقتصادی خود و ضرورت نیل زنان به حقوق حقه خود در حیات خانوادگی و اجتماعی.^{۴۹}

برخی از مهم‌ترین تصمیمات «شورای واتیکان دو»، که سبب تأثیرگذاری جدی بر مسیحیان برای فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی شد، عبارتند از:

۱. «امروزی شدن»: کلیسا به جای دشمنی با جهان مدرن و عدم اطمینان به آن، باید خود را مطابق روز سازد. به عبارت دیگر، باید با عصر معاصر خود را هماهنگ سازد.
 ۲. «اصلاح»: کلیسا به جای آنکه خود را بدون نقص و قدسی بداند، باید به اشتباهات خود معترف بوده و به طور دائم درصدد اصلاحات آنها باشد.
 ۳. «کتاب مقدس»: کاتولیک‌ها نباید معنویت خود را صرفاً منحصر به رعایت شعائر دینی و انجام عبادات و مناسک و پیروی از شریعت بدانند؛ بلکه با ایمان باید به کتاب مقدس نزدیک شوند.
 ۴. کلیسا یک جامعه یکپارچه را مخاطب قرار نمی‌دهد؛ بلکه باید تنوع‌های منطقه‌ای و ناحیه‌ای و نقش کلیساهای منطقه‌ای را در نظر گرفته و خواهان وحدت کامل نوع کلیساهای با کلیساهای جهانی باشند.
 ۵. «رسالت اجتماعی»: کلیسا به جای آنکه بیش از حد تأکید کند که رستگاری فردی در جهان دیگر مدنظر است، باید رسالت عیسی را در این دنیا مدنظر قرار دهد. به عبارت دیگر، مسائل خاکی نباید از حیات دینی جدا باشد. «شکاف بین ایمان آدمی و حیات روزمره وی از جمله بزرگ‌ترین خطاهای عصر حاضر ما می‌باشد».^{۵۰}
- بدین ترتیب اسقف‌ها در شورای دوم واتیکان اعلام می‌کنند که کلیسا در این جهان دارای رسالت بوده و افراد با ایمان باید خود را نسبت به مسائل اجتماعی متعهد بدانند. سند «شادی و امید»^{۵۱} شورای دوم واتیکان اعلام می‌کند که کلیسا در مقابل دنیا و تغییرات

صورت گرفته، نمی‌تواند بی‌طرف باقی بماند، بلکه دارای وظایفی است که می‌تواند ساختار جامعه بشری را بنا بر قانون الهی تحکیم بخشد.

از نتایج مهم دیگر این شورا، می‌توان تغییر جایگاه غیر روحانیون در کلیسا را نام برد. این شورا برای اولین بار بر نقش عمده خدمت‌گزاران غیر روحانی کلیسا در انجام تعهدات دینی و اجتماعی تأکید ورزید؛ از این‌رو، از زمان تشکیل این شورا، کلیسا خدمت‌گزاران غیر روحانی خویش را عهده‌دار مسئولیت‌های اجتماعی برای برقراری عدالت دانست. در واقع همین امر به شکل‌گیری و رشد کلیساهای پایه در کشورهای آمریکای لاتین انجامید.^{۵۴} شورا تأکید کرد که ماهیت کلیسا، جامعه‌ای در حال تغییر، پیشرفت و رشد است به تعبیر آنان، کلیسای «زائر»^{۵۵} است نه نهادی بدون تغییر. در این شورا بر روشنی و قابل فهم بودن مراسم نماز و نیایش تأکید شد تا مشارکت عامی‌ترین افراد عادی را امکان‌پذیر سازند. این موضوع نه تنها نیازمند استفاده از زبان‌های بومی، به جای زبان لاتینی بود، بلکه مستلزم پذیرشی نو نسبت به تنوع شکل‌های عبادت و مکان آنها بود. از سوی دیگر، این شورا بر دسترسی آسان به کتاب مقدس اصرار داشت و خواندن کتاب مقدس را به همه سفارش می‌کرد.^{۵۶} نتیجه تصمیمات شورا این شد که مراسم‌های جدید عبادت با ویژگی‌های بومی پدید آمدند. خواندن و مطالعه کتاب مقدس به زبان بومی در همه جا متداول شد و آموزش کشیش‌ها، فارغ از شیوه‌های لاتینی و با در نظر گرفتن شرایط منطقه‌ای انجام شد.^{۵۷} این شورا روند جدیدی را در کلیسای کاتولیک ایجاد کرد. کنفرانس‌های منطقه‌ای اسقف‌ها، در مناطق مختلف جهان فعال شد و به دنبال آن، شوراهای مختلف منطقه‌ای صورت گرفت. از جمله مهم‌ترین تأثیرات شورای دوم واتیکان در منطقه آمریکای لاتین، تشکیل «شورای اسقفی آمریکای لاتین»^{۵۸} بود.^{۵۹}

از دیگر دستاوردهای این شورا، مطرح کردن اصطلاح «خلق خدا» برای همه روحانیون و نیز خدمت‌گزاران غیر روحانی کلیسا بود؛ به طوری که روحانیون کلیسا و خدمت‌گزاران غیر روحانی به عنوان خلق خدا برابر اعلام شدند. این برابری سبب نزدیک شدن مقامات عالی‌رتبه کلیسا با مردم کوچک و بازار شد و اهمیت تازه‌ای به افراد عادی بخشید.^{۶۰} این رویکرد نوین شورای دوم، سبب شد که کلیساها با شادی، غم و مشکلات مردم هم‌آوا شده، به ویژه برای فقر مردم تلاش کنند و رسالت مسیح را به عنوان نیروی درهم

شکننده قدرت‌های شیطانی به رسمیت بشناسند. چنین توصیه‌هایی نه تنها راه را برای فعالیت‌های الاهیات آزادی‌بخش در امریکای لاتین گشود، بلکه بسیاری از روحانیون و غیر روحانیون مسیحی را به سمت فقرا سوق داد و کشیشان را بر آن داشت که در کنار وظایف شبانی، در کنار فقرا زندگی کنند و با مشکلات مردم از نزدیک آشنا شوند.^{۶۱}

۴. گردهمایی‌های منطقه‌ای اسقفان و کشیشان امریکای لاتین

نخستین گردهمایی اسقفان امریکای لاتین به سال ۱۸۸۹م. در زمان پاپ «لئو سیزدهم»^{۶۲} در شهر رم ایتالیا برمی‌گردد. پیش از آن، چنین جلسه‌ای برگزار نشده و اسقفان منطقه حق نداشتند با هم جلسات مشترک بگیرند؛ همه می‌بایست تحت نظر حکومت فعالیت می‌کردند. بیش از ۶۰ سال پس از این گردهمایی، اسقف‌های امریکای لاتین اجازه یافتند که خود مستقلاً گرد هم آیند. بدین ترتیب، در سال ۱۹۵۵م. اولین گردهمایی واقعی اسقفان امریکای لاتین در ریودوژانیرو برزیل برگزار شد.^{۶۳}

شورای دوم واتیکان، آغازگر تحولی در کلیساهای امریکای لاتین شد و اسقفان امریکای لاتین درصدد گردهمایی بودند که تأثیرات شورای دوم واتیکان را در منطقه بررسی و تحلیل کنند؛ اما پاپ «جان بیست و سوم» در بخش‌نامه‌ای تحت عنوان «پیشرفت‌های مردمی»،^{۶۴} که در باب مشکلات توسعه و پیشرفت در جهان سوم بود، گردهمایی اسقفان این قاره را در خصوص تأثیرات تصمیمات شورای دوم واتیکان به مصلحت ندانست؛^{۶۵} چراکه واتیکان از تبعات گردهمایی و تعاملات کشیشان منطقه نگران بود؛ زیرا کلیساهای منطقه عموماً با رژیم‌های حاکم که عمدتاً دیکتاتوری‌های نظامی وحشتناکی را ایجاد کرده بودند، هماهنگ بودند. گزارشی که به وسیله نشریه سازمان کلیساهای کاتولیک در سال ۱۹۶۲م. منتشر شد، وضع کلیساهای نیکاراگوئه را چنین توصیف می‌کند. این وضعیت، بیانگر وضعیت مشابه کلیساهای دیگر کشورهای منطقه بود: کشیشان در کلیساهای روستایی، تقریباً نفوذی ندارند. نکته اینجاست که نیمی از جمعیت کشور، روستایی هستند. اغلب کشیشان نیز از مردم غافل‌اند و از حکومت جانبداری می‌کنند و از واقعیت اجتماعی به دورند. اینان ضمن انتقاد آشکار از کاستروی انقلابی، هرگز راجع به رژیم منحن سوموزا بانگی بر نمی‌آورند.^{۶۶}

بنابراین کشیشان منطقه درصدد تغییر وضعیت کلیساها و نقش‌آفرینی اجتماعی و سیاسی برآمدند. اواخر سال ۱۹۶۷م. کشیش‌های مترقی در آرژانتین جنبشی را پی‌ریزی کردند که

صدها روحانی کاتولیک را به سوی خود جلب کرده و در سراسر این قاره دست به فعالیت زدند. این جنبش به نام «کشیشان جهان سوم» معروف شد. روحانیون وابسته به این جنبش، به قول «هلدر کامارا»^{۶۷} (۱۹۹۹-۱۹۰۹م). اسقف اعظم برزیلی و از حامیان و رهبران معنوی الاهیات آزادی‌بخش، می‌خواهند «صدای کسانی باشند که صدایی ندارند». آنان نظام سرمایه‌داری حاکم را مردود، و نتایج آن یعنی (امپریالیسم اقتصادی و فرهنگی) را محکوم می‌کنند. حتی کشیش‌ها و راهبه‌های روحانی برزیل در سال ۱۹۶۸م. در تظاهرات عظیمی که بر علیه دیکتاتور نظامی این کشور بر پا شده بود، شرکت کردند. برخی از آنان معتقد بودند که «اگر نظام سیاسی موجود نتواند مسائل ما را حل کند، بایستی رژیم سوسیالیستی بر پا داریم». در کشورهای دیگر منطقه، مانند شیلی، پرو، السالوادور، نیکاراگوئه و ... وضعیت به همین گونه بود. خلاصه اینکه چنین رویکردهایی سبب شد که گردهمایی اسقفان منطقه ضروری احساس شود و کشیشان برای برپایی این گردهمایی منطقه‌ای اقدام کنند.^{۶۸}

۴-۱ گردهمایی مدلین

گردهمایی دوم کشیشان آمریکای لاتین در سال ۱۹۶۸م. در مدلین کلمبیا، برگزار می‌شود. بدین ترتیب، مهم‌ترین علایم تغییر در وضع کلیساهای منطقه آمریکای لاتین، پس از همین کنفرانس ظاهر می‌شود. شرکت‌کنندگان در این کنفرانس تصمیم گرفتند که به حمایت از فقرای جامعه بپردازند و کلیسا را به وظایف اجتماعی و سیاسی خود برانگیزانند. کلیسای واتیکان، علاوه بر تعیین ناظر در این کنفرانس، اعلام می‌کند که خود «پاپ پل ششم» نیز حضور می‌یابد. پل ششم، نخستین پاپی بود که قرار بود از این منطقه دیدن کند. هم‌زمان با طرح سفر پاپ به منطقه، برخی کشیشان و رسانه‌های منطقه از این سفر اظهار نارضایتی می‌کنند و سیاست محافظه‌کارانه و حتی همسویی واتیکان با حکومت‌های دیکتاتور و سرکوبگر منطقه مورد انتقاد شدید قرار می‌گیرد.^{۶۹}

پاپ پل ششم در سخنرانی مراسم افتتاحیه کنفرانس مدلین گفت: کنفرانس باید مسیحیانی را که حامی فقرا و گرسنگان هستند، به رسمیت بشناسد.^{۷۰} از نکات برجسته این کنفرانس، طرح اصول کلیسای متعهد است. اینکه کلیسا باید در حوادث مهم پیش روی جامعه موضع‌گیری کند، آن‌هم به نفع فقرا و محرومان. این رویکرد «ترجیح فقرا از سوی خدا»^{۷۱} نامیده شد. در بخش دیگری از این بیانیه، شرایط بسیاری از مناطق آمریکای لاتین،

غیر عادلانه معرفی شد و آن را خشونت نهادینه شده دانستند؛ زیرا به نظر آنان ساختارهای موجود، حقوق اساسی انسان‌ها را در منطقه پایمال می‌کنند و بر تغییراتی گسترده، متهورانه، و عمیقاً مبتکرانه در چنین شرایطی تأکید کردند.^{۷۲} در بیانیه اسقفان، همچنین به وسوسه «توسل به خشونت» اشاره و تأکید شد که البته در برخی موارد نادر، چاره‌ای جز توسل به خشونت باقی نمانده است.^{۷۳}

گردهمایی مدلین، بر تحلیلی که شرایط امریکای جنوبی را ناشی از ستم و استبداد می‌دانست و نیز بر نیاز به رهایی از این شرایط، صحنه گذاشت. اسقفان با الهام از شورای دوم واتیکان اعلام کردند که کلیسا از تمام محرومان از هر طبقه و قشری به نام خلق خدا حمایت کرده و تلاش می‌کند تا آنان را با حقوق خویش آشنا کند.^{۷۴}

از نتایج مهم گردهمایی مدلین، شکل‌گیری «جوامع مسیحی پایه» (کلیساهای پایه) و «کمیته مبلغین کلام خدا» است. در این کنفرانس، به تشویق مردم در عضویت در کلیساهای پایه بسیار تأکید شد. جوامع مسیحی پایه هم با تعداد اعضای بین ۱۰ الی ۲۰ نفر در محله‌های فقیرنشین شهرها و در روستاها با شرکت دهقانان محروم شکل گرفت که سرپرستی هر کانون بر عهده کلیسای محل بوده است. از آنجا که در امریکای لاتین، مسئله کمبود کشیش مطرح است، چنین کانون‌هایی - به ویژه در برزیل - برای اکثریت فقیرنشین، پاسخ‌گویی نیازهای معنوی آنها شد و از درون این کانون‌ها «الهیات آزادی‌بخش» گسترش پیدا کرد. مبلغان با الهام از این کنفرانس، بدون اجازه کشیش‌ها، به آموزش‌های سیاسی پرداختند و بدون اعتنا به تلقینات رژیم‌های حاکم مبنی بر مارکسیست بودن برخی نهضت‌های انقلابی منطقه، مانند ساندنیست‌های نیکاراگوئه و الحاد آنان، به آنها نزدیک شدند و در مخالفت با نظام‌های دیکتاتوری با آن گروه‌ها همکاری می‌کردند.^{۷۵}

غالب محققان، این گردهمایی را نقطه شروع حقیقی «الهیات آزادی‌بخش» می‌دانند. الهیاتی که رهایی اجتماعی - سیاسی را هدف اصلی خود می‌دانست. آنها این گردهمایی را سبب ایجاد انقلابی در حیات کلیسای امریکای لاتین ارزیابی می‌کنند که در نهایت، به معنای انقلاب در تاریخ امریکای لاتین خواهد بود.^{۷۶}

۲-۴. گردهمایی پوئبلا

با درهم آمیختن فعالیت‌های اجتماعی - مذهبی روحانیت و درگیری آنان با حکومت‌های استبدادی و پرداختن به مشکلات اجتماعی، فقر و محرومیت مردم، نظام سنتی کلیسای

منطقه نگران وضع موجود و آشفتگی‌های بی‌سابقه در کلیسا شد. علاوه بر کنفرانس مدلین، کنفرانس‌های دیگری مانند کنگره اول متألهان و اسقفان منطقه^{۷۷} در مکزیکو سیتی مکزیک در آگوست سال ۱۹۷۵م. کنگره «ایمان مسیحی و دگرگونی اجتماعی در امریکای لاتین»^{۷۸} در ژوئیه سال ۱۹۷۲م. اسپانیا، گفت‌وگوهای رسمی بین متألهان آزادی‌بخش و طرفداران آزادسازی سیاهان امریکا و حرکت‌های آزادسازی زنان و مانند آن^{۷۹} در سال ۱۹۷۵م. و آغاز وحدت کلیساهای جهان سوم^{۸۰} در سال ۱۹۷۶م. و... هم برگزار شد که در شکل‌گیری تعاملات و وحدت رویه کشیشان انقلابی این منطقه در مبارزه با سرمایه‌داری و تلاش برای رهایی فقرا مؤثر بودند.^{۸۱} روحانیون محافظه‌کار هر گونه گرایش به بینش جدید - ترجیح فقرا و الاهیات آزادی‌بخش - را محکوم می‌کردند. مردم را به روی‌گرداندن از انقلابیون فرامی‌خواندند. در نتیجه، طی دهه ۱۹۷۰م. اختلاف بین روحانیت محافظه‌کار و انقلابی بالا گرفت؛ به طوری که در سال ۱۹۷۷م. روحانیت مسیحی آماده تشکیل کنفرانس دیگری شد. اسقف‌های محافظه‌کار بسیار کوشیدند تا در این کنفرانس، که در شهر «پوئبلا» مکزیک برگزار شد، با حذف روحانیت انقلابی، آثار و نتایج کنفرانس مدلین را خنثا کنند. پاپ ژان پل دوم، برای افتتاح کنفرانس، به مکزیک سفر کرد و در سخنرانی‌های خود خط مشی کنفرانس را به صورت‌های مختلف تفسیر کرد. در یک خطبه از حقوق فقرا و هم‌دردی کلیسا با محرومان صحبت می‌کرد و در جایی دیگر، کلیسا را از درگیری در امور سیاسی برحذر می‌داشت. در بعضی دیگر از خطبه‌ها، تعهدات کلیسا را به انجام مطلق امور عبادی خلاصه می‌کرد و از خشونت بر حذر داشته و به صلح دعوت می‌کرد.^{۸۲}

نتایج این کنفرانس در مقایسه با کنفرانس مدلین، بیشتر براساس مصالح کلیسا بود؛ اما پاپ و روحانیان آمریکای لاتین، در فضایی که توسط روحانیون انقلابی و مترقی و هوادار الاهیات آزادی‌بخش ایجاد کرده بودند، تعهدات اجتماعی کلیسا به فقرا و عدالت اجتماعی را مطرح کردند. به رغم خواست محافظه‌کاران، کشیشان انقلابی به بررسی شرایط اجتماعی و اقتصادی آمریکای لاتین و ابعاد تجدید نظر در نظرات و تعاملات گذشته با مردم و حاکمان منطقه پرداختند و این امر سبب تقویت مبانی نظری الاهیات آزادی‌بخش و هم‌گرایی اسقفان و کشیشان منطقه شد.

پس از تشکیل شورای واتیکان دوم و کنفرانس اسقفان در مدلین و پوئبلا، مطالعات دینی در امریکای لاتین به تدریج متحول شد. حتی در زمینه بازدیدهای کشیشان از

روستاها و تعامل با مردم و حاکمان منطقه تغییراتی پدید آمد. اسقفان منطقه امریکای لاتین، ضمن شهادت یافتن حضور و نظریه پردازی در عرصه‌های جدید و پرداختن به معضلات و مسائل روز، برای بومی کردن مباحث این شوراها اقدام کردند. که شکل‌گیری «جوامع پایه» (کلیساهای پایه)، تحقق اصطلاح «خلق خدا» و طرح نظریه «ترجیح فقرا از سوی خدا» مهم‌ترین نتایج آنهاست.^{۸۳}

۵. شرایط خاص سیاسی اجتماعی امریکای لاتین دهه‌های ۵۰ تا ۷۰ قرن بیستم

آمریکای جنوبی قاره‌ای است که از جهت منابع طبیعی غنی قلمداد می‌شود؛ اما اکثریت ساکنان آن در فقر و فلاکت زندگی می‌کنند. بسیاری از کشورهای این قاره، توسط گروهی از نخبگان ثروتمند اداره می‌شوند که به قیمت محرومیت اکثریت اعضای جامعه خود در صدر حکومت باقی مانده‌اند. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ قرن بیستم، این تحلیل در مورد کشورهای امریکای جنوبی مطرح شد که چون این کشورها توسعه نیافته هستند، پس باید اقدام‌هایی در جهت توسعه و پیشرفت این کشورها انجام گیرد. اما اقدام‌های انجام‌شده در این مورد، بر وضعیت اکثریت توده‌های محروم این کشورها تأثیری بر جای نگذاشت. براساس این تحلیل، مسئله اصلی در ساختار ناعادلانه روابط بود؛ یعنی از یک سو، حکومت‌های استبدادی در هریک از کشورها حاکم بود و از سوی دیگر نیز، روابطی ناعادلانه بین کل این قاره و کشورهای توسعه یافته یا سرمایه‌داری سلطه‌گر وجود داشت.^{۸۴}

مجله اشپیگل آلمان در سال ۱۹۷۰م. اوضاع امریکای لاتین را این‌گونه توصیف می‌کند:

این قاره بالقوه بزرگ‌ترین قدرت انقلابی جهان است. متوسط عمر در امریکای لاتین برای مردان حدود ۴۳ سال و برای زنان حدود ۴۹ سال می‌باشد. از هر ده کلبه در هندوراس، نه کلبه بدون کوچک‌ترین کف پوش می‌باشد. از هر ده خانه در پاراگوئه، هشت خانه فاقد سقف محکم و قابل اطمینان است. تنها ۴/۵ درصد کلبه منازل شیلی دارای آب لوله‌کشی بوده، فقط ۴/۲ درصد کلبه خانه‌های مردم دارای برق است. ۴۰ میلیون از ۱۴۰ میلیون مردم امریکای لاتین، که در سنین قادر به کار قرار دارند، فاقد شغل دائمی هستند. فقط ۱۶ درصد جمعیت امریکای لاتین تحصیلات مدرسه دارند... کسی که کاری دارد، اغلب نیز در اثر آن به برده مبدل می‌شود. برده‌فروشی هنوز رواج دارد... در سراسر این شبه‌قاره، به هر گونه کوششی در زمینه پیشرفت اجتماعی، دستمزد بیشتر یا شرایط کار انسانی، مارک کمونیستی یا اقدام علیه امنیت کشور می‌چسبانند... در هشت جمهوری از ۲۴ جمهوری

امریکای لاتین، دیکتاتورهای نظامی حکومت می‌کنند. در پنج جمهوری، دیکتاتورهای غیر نظامی. مردم باید بار خرج ارتش‌ها را به دوش بکشند ...^{۸۵}

در زمینه تعلیم و تربیت، مهم‌ترین مشکل بسیاری از کشورهای منطقه، بی‌سوادی گسترده توده مردم است. در حکومت‌های غیر انقلابی و دیکتاتوری آمریکای لاتین، برنامه مبارزه با بی‌سوادی هرگز اهمیتی درخور نداشته است. از سوی دیگر، ایالات متحده آمریکا، با اعلام دکنترین مونروئه، بارها اعلام کرده است امریکای مرکزی و جنوبی را مناطق استراتژیکی برای امنیت ملی خود تلقی می‌کند. بدین ترتیب هرگونه تغییری که در نحوه اداره کشورهای این منطقه صورت می‌گیرد، باید به گونه‌ای باشد که منافع سرمایه‌داری ایالات متحد را حفظ کند.^{۸۶} نفوذ باندها مافیایی مواد مخدر، از جمله مسائل و مشکلاتی است که در سراسر قاره وجود دارد. باندهای مافیایی، که همواره از سوی آمریکا و اروپای غربی حمایت می‌شوند.^{۸۷}

از این‌رو سیمای غالب در کشورهای آمریکای لاتین را می‌توان به این‌گونه توصیف کرد: توزیع ناعادلانه درآمد، کمبود مواد غذایی، نبود تسهیلات اجتماعی، فقدان امکانات آموزشی برای نوجوانان، طبقات تنگ‌دست و سطح زندگی پایین اکثریت مردم.^{۸۸} یکی از سخنان معروف هلدر کامارا، اسقف اعظم برزیلی، این است که استثمار نه تنها از داخل کشور سرچشمه می‌گیرد، بلکه از خارج نیز اعمال می‌شود. اینکه کشورهای در حال توسعه، به وسیله سیاست تجاری کشورهای صنعتی استثمار می‌شوند. متعهد شدن کلیسا، ثمرات زیادی در جهان سوم به بار آورد. البته کشیشان خود به خوبی آگاه‌اند که تلاش‌های آنان به هیچ صورت نمی‌تواند جای خالی کارهای انجام‌نداده، دولت‌ها را به کلی پر کند؛ زیرا هیچ نوع تعهد و قبول مسئولیتی از جانب کلیسا نمی‌تواند پاسخ‌گوی بهره‌های گزاف، ارزانی بهای مواد اولیه و محدودیت‌های وارداتی سختی باشد که دولت‌های صنعتی بر جهان سوم تحمیل کرده‌اند.^{۸۹}

الاهیات آزادی‌بخش، از شورای دوم واتیکان تأثیرهایی گرفته و برخی از اندیشه‌های متکلمان مسیحی غرب چون مولتمان، متر و بونهوفر را نیز به عاریت گرفته است؛ اما اساساً الاهیاتی است که از شرایط آمریکای لاتین نشأت گرفته؛ امری که رهبران آن را بیان می‌کنند.

۶. مارکسیسم

مارکسیسم شاید یکی از مهم‌ترین جهان‌بینی‌هایی است که در دوره مدرن در اروپا سر برآورده و تأثیر بسیاری بر الاهیات مسیحی گذاشت. مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی، در بحث‌های الاهیاتی نیمه دوم قرن بیستم به ویژه بر الاهیات آزادی‌بخش در امریکای لاتین و بعضی از «الاهیات‌های امید» - مانند آنچه که «یورگن مولتمان» در دهه ۱۹۶۰م. مطرح کرد - تأثیر فراوانی بر جای گذاشت. الاهیات آزادی‌بخش امریکای لاتین، به بینش‌های مارکسیستی تحسین‌آمیز نگرست و بدان توجه جدی نمود. گرچه این الاهیات را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه، جنبشی «مارکسیستی» دانست.^{۹۰}

الاهیات آزادی‌بخش، مارکسیسم را به منزله کمکی برای «پراکسیس مسیحی» معرفی می‌کند؛ از این‌رو غالب متألهان آن، از تحلیل‌های اجتماعی مارکسیستی استفاده کرده‌اند. از تفکر مارکس، هم به منزله «ابرازی برای تحلیل اجتماعی»^{۹۱} و هم به منزله برنامه‌ای برای تغییر اجتماع سود جستند؛ زیرا به نظر آنان، کسب بینش‌هایی در باب ماهیت کنونی جامعه امریکای لاتین و نیز شیوه‌های اصلاح اوضاع اسفبار فقرا را میسر می‌سازد. از سویی، برنامه‌ای ارائه می‌دهد که به واسطه آن نظام اجتماعی ناعادلانه موجود را می‌توان برچید و جامعه‌ای عادلانه پدید آورد.^{۹۲}

لئوناردو بوف،^{۹۳} از رهبران برجسته این الاهیات، درباره شائبه تأثیرپذیری الاهیات آزادی‌بخش از مارکسیسم می‌گوید:

همواره این مدعا وجود داشته است که الاهیات آزادی‌بخش را نوعی مارکسیسم بنامند. البته در بخش‌هایی از تفکرات الاهیات آزادی‌بخش، نوعی پس‌زمینه‌های حقایق مارکسیستی وجود دارد؛ مانند ضد خودکامگی و ضد استعماری بودن این الاهیات، اولویت حق انتخاب و ترجیح فقرا، ایستادگی در برابر اقتصاد آزاد جوامع سرمایه‌داری و مخالفت با ظلم و تعدی آنها. با همه این اوصاف، مارکسیسم یک ایدئولوژی الحادی ضد مسیحی است که خواهان شدت عمل برای کسب اهدافش است... به طور کلی این امکان وجود دارد که بین مارکسیسم و الاهیات آزادی‌بخش شباهت‌هایی در موضوعات باشد. اما از نظر هستی‌شناسی با هم فرق‌های اساسی دارند که نمی‌شود این دو را به هم تقلیل داد.^{۹۴}

«سگوندو گاليله»،^{۹۵} از دیگر رهبران این الاهیات، مرحله اول از مراحل شکل‌گیری الاهیات آزادی‌بخش (آغاز دهه ۱۹۶۰ تا اوایل ۱۹۷۰م.) را متأثر از مارکسیسم بیان می‌کند؛ چرا که در نزد رهبران این الاهیات، عناصر مارکسیستی می‌توانست تغییرات اقتصادی، اجتماعی و

سیاسی به وجود آورد؛ اما در مرحله دوم در سال‌های ۱۹۷۰ تا اواسط دهه ۱۹۸۰ م. مسئله حقوق بشر از جمله مهم‌ترین محور مبارزات الاهیون آزادی‌بخش را تشکیل داد و نگرش اقتصادی - سیاسی توجه خود را به حقوق بشر معطوف کرد؛ چراکه در این دوران، مارکسیسم در حال سقوط بود و در مرحله در اواسط سال ۱۹۸۰ م. مرحله جدیدی برای این الاهیات آغاز شد؛ به طوری که رژیم‌های نظامی و دیکتاتور کشورهای مختلف منطقه تضعیف شدند و دموکراسی نسبی در منطقه حاکم شد و رهبران این الاهیات وارد مرحله همکاری بیشتر با سیاست‌مداران برای تحقق عدالت شدند؛ عدالتی که حقوق بشر را هم دربرداشته باشد.^{۹۶}

بدین ترتیب، متألهان و کشیشان انقلابی آمریکای لاتین، با اقتباس از مکاتب الاهیات سیاسی اروپا و مارکسیسم، مکتب خاص خود را متأثر از شرایط منطقه به وجود آوردند که با تغییری بنیادی نسبت به الاهیات سنتی و کلاسیک اروپایی، کتاب مقدس را «به نفع فقرا» تفسیر می‌کنند.^{۹۷}

۷. آثار و اندیشه‌های تربیتی و اجتماعی پائولو فریره

پائولو فریره (۱۹۹۷-۱۹۲۱ م.) در رسیف - در شمال شرقی برزیل - در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمد. دکترای خود را با نگارش رساله‌ای در زمینه فلسفه تعلیم و تربیت در سال ۱۹۵۹ م. اخذ کرد. در سال ۱۹۶۴ م. توسط دیکتاتوری نظامی دستگیر و به شیلی تبعید شد. در دوران تبعید، وی کار را در محدوده‌های جغرافیایی قابل توجهی آغاز کرد و در برنامه‌های آموزشی و سوادآموزی در «شیلی»، «آنگولا»، «موزامبیک»، «کیپ ورد»، «گینه بیسائو»، «نیکاراگوئه» و ... وارد شد. در سال ۱۹۶۸ م. کتاب *تعلیم و تربیت ستم‌دیدگان* را در اسپانیا و انگلیس چاپ کرد. ولی نتوانست آن را در کشورش - برزیل - منتشر کند. این کتاب، حاوی نظریات او درباره سوادآموزی و آموزش توده‌های فقیر در کشورهای استعمارشده است. از دیگر آثار مهم وی، *آموزش شناخت انتقادی، هوشیارسازی فرهنگی، آموزش در جریان پیشرفت و آموزش در عمل، نامه‌هایی به گینه بیسائو* است.^{۹۸}

فریره برای گسترش سوادآموزی، تلاش‌های فراوانی در کشورهای آمریکای لاتین و دیگر کشورهای جهان کرد. وی با جنبش‌های اجتماعی برای آموزش بزرگسالان و توده‌های فقیر - به ویژه جنبش‌هایی که برای ارتقای فرهنگ توده مردم و فقرا در درون

کلیساهای کاتولیک منطقه فعالیت کردند - همراه شد. حرکت‌هایی که بعدها به جنبش الاهیات آزادی‌بخش معروف شد.

در نظر فریره، نه تنها بی‌طرف بودن در امر آموزش کاری است غیر ممکن، بلکه هر شخص مجبور است بر این نکته تأکید کند که تمام خط‌مشی‌ها و ممارست‌های آموزشی، دارای دلالات و مفاهیم اجتماعی‌اند. این سیاست‌ها و ممارسات هم قادرند محرومیت‌ها و بی‌عدالتی‌ها را جاودانه سازند و هم برعکس، قادرند به ما در بنای شرایطی در جهت دگرسازی و تحول اجتماعی یاری رسانند.

فریره معتقد بود که مردم تحت سلطه و ستم‌دیده کنونی باید درباره انواع سلطه‌ها و ترفندهایی که گروه مسلط ممکن است به وسیله آن از سواد ایشان سوءاستفاده کند، آگاه شوند؛ از این‌رو عقیده داشت که آموزش همواره یک عملکرد سیاسی است. این باور برای او، تنها یک شعار نبود و این نظریه مورد استفاده کشتیشان انقلابی امریکای لاتین قرار گرفت. نظرات فریره در زمانی مطرح شد که کشتیشان منطقه، بنا به شورای دوم واتیکان، اقداماتی را برای تقویت جایگاه کلیسا و مذهب و پویایی آنها و تغییر وضعیت موجود آغاز کرده بود. آنان به الگوبرداری از اروپای آن زمان، دوره برنامه‌های آموزشی را برای راهنمایی و آموزش افراد غیر روحانی برای پیاده کردن اهداف به کار گرفتند و تلاش زیادی برای درهم شکستن سلسله مراتب کلیسایی و ایجاد ارتباط با قشرهای مختلف جامعه - به ویژه جوانان و محرومان - را آغاز کردند. در این میان، آثار و نوشته‌های فریره، نقش عمده‌ای یافت. رهبران الاهیات آزادی‌بخش از نظرات و بحث‌های جامعه‌شناسی تربیتی او و همچنین ایوان ایلچ (۲۰۰۲-۱۹۲۶م).^{۹۹} متفکر برجسته و عضو مرکز بین فرهنگی اسناد در کورناواکای مکزیک، بسیار استقبال کردند^{۱۰۰} تا جایی که در اسناد و مدارک کنفرانس مدلین، آموزش‌رهایی به مردم براساس تکنیک‌های آموزشی پائولو فریره، که روش هوشیارسازی را برخلاف روش‌های تقلیدی امریکای لاتین مبنای کار قرار می‌دهد، مورد تأکید قرار گرفت. بنابراین می‌توان گفت که اندیشه‌های فریره در شکل‌گیری و گسترش الاهیات آزادی‌بخش موثر واقع شد.

وضعیت فعلی الاهیات آزادی‌بخش

این الاهیات در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰م. نقش برجسته‌ای در انقلاب‌های منطقه و حمایت از انقلابیون امریکای لاتین داشت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران هم سبب توجه

دوباره مردم منطقه به دین و آموزه‌های عدالت‌خواهی ادیان شد. این نهضت، پس از طی دوران فترت یک دهه‌ای - دهه ۱۹۹۰م. - به علت سقوط نظام کمونیستی شوروی و شکست انقلابیون در منطقه و گرایش شدید دولت‌های برخاسته از مردم به لیبرالیسم آمریکایی و نظام سرمایه‌داری، با رویش موج جدید بیداری سیاسی و انتقادی و ضد آمریکایی در کشورهای منطقه، از جمله روی کار آمدن رؤسای جمهوری چون هوگو چاوز، دانیل اورتگا، ایوه مورالس، رافائل کوره‌آ و اخیراً فرناندو لوگو (کشیش این الاهیات) در کشورهای ونزوئلا، نیکاراگوئه، بولیوی، اکوادور و پاراگوئه دوباره فعال و احیا شده است. برخی رهبران این الاهیات، مانند لئوناردو بوف از لوئیز ایناسیو لولا داسیلوا، رئیس‌جمهور مردمی و محبوب (سابق) برزیل، در طی سال‌های اخیر حمایت می‌کردند. میگوئل دسکوتو، از رهبران برجسته و مشهور این الاهیات در نیکاراگوئه و وزیر اسبق امور خارجه این کشور، در دو سال گذشته، دبیری مجمع عمومی سازمان ملل را بر عهده داشت و در این جایگاه، انتقادات فراوانی به نظام سرمایه‌داری، سیاست‌های استعماری آمریکا، مظلومیت فلسطینی‌ها و محکومیت اقدامات خشونت‌آمیز و تجاوزگرانه رژیم صهیونیستی و حمایت از حق دستیابی به انرژی هسته‌ای ایران اتخاذ کرد.

به نظر نگارنده، راه‌های همکاری و گفت‌وگوی میان اندیشمندان و متکلمان مسلمان و متألهان این نهضت بسیار است. نزدیکی سیمای مسیح ﷺ در نزد این الاهیات با اسلام، عدالت اجتماعی، رابطه دین و سیاست در نظر این الاهیات، با نظریات رایج کلیسای مسیحی و نزدیکی دیدگاه این الاهیات به دیدگاه اسلام، مقایسه ریشه‌های فقر و عدالت اجتماعی، ریشه‌کنی استبداد و استکبار و رفع وابستگی ملل در نظر این الاهیات و اسلام، نقش دین در انقلاب ایران و انقلاب‌های آمریکای لاتین، مقایسه سیاست ایالات متحده آمریکا در خصوص این الاهیات و اسلام سیاسی معاصر و... از جمله موضوعات مهمی هستند که می‌توان در تعامل با متفکران آنها مطرح کرد.

لئوناردو بوف، شخصیت برجسته این الاهیات در مورد آینده مذاهب در آمریکای لاتین می‌گوید: مهم‌ترین امر در حال حاضر، برقراری ارتباط با اسلام و یافتن مفاهیم مشترک در اسلام و مسیحیت است. میگوئل دسکوتو، از رهبران برجسته و مشهور این الاهیات در نیکاراگوئه نیز، خواستار تعامل با اندیشمندان مسلمان و حضور در ایران شده است.

با وجود علاقه‌مندی رهبران این نهضت الاهیاتی برای ارتباط و تعامل، تاکنون تلاشی برای برقراری ارتباط و تعامل با این نهضت صورت نگرفته است؛ ولی به نظر نگارنده، آینده این نهضت الاهیاتی تا حد زیادی به ارتباط این الاهیات با اندیشمندان مسلمان همبستگی دارد.

نتیجه‌گیری

رویکرد الاهیات آزادی‌بخش این است که کلیسا باید مشروعیت خود را با رهایی دادن فقرا از فقر بگیرد. کتاب مقدس باید از منظر فقرا خوانده شود و تجربه گردد. انتقاد از عملکرد استثمار و محافظه‌کاری کلیساها و واتیکان، وابستگی، استعمار جدید، توجیه مبارزه و حمایت از طبقات کارگر در مقابل سرمایه‌داری و... در رویکردهای این الاهیات و نوشته‌های رهبران آن، متأسفانه باعث به وجود آمدن این تصور شده که این الاهیات به طور کلی تحت تأثیر مارکسیسم و دنباله‌روی آنهاست. اما با بیان ریشه‌های شکل‌گیری این الاهیات، همچنین موضع‌گیری برخی رهبران برجسته آن درباره خاستگاه ضد دینی مارکسیسم نشان می‌دهد که این الاهیات، جنبشی صرفاً «مارکسیستی» نیست. از سوی دیگر، نگاه تحسین‌آمیز و استفاده برخی از رهبران آنها از برخی تحلیل‌های مارکسیستی، بدان معنا نیست که بگوییم آنها مارکسیسم را به عنوان یک برنامه جامع برای فعالیت سیاسی پذیرفته‌اند؛ بلکه باید از این منظر نگریست که اگر ایدئولوژی بدیل و جایگزینی - مانند اسلام - برای آنها در منطقه وجود داشت، قطعاً بدان گرایش و تمایل می‌یافتند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: فری بتو، *فیدل و مذهب: گفت‌وگوهای فیدل کاسترو با کشیش فری بتو*، ترجمه حسن پستا و سیروس طاهباز.

۲. Bertolome de Lass Casas

۳. Jurgen Moltmann

۴. Dietrich Bonhoffer

۵. Johannes Baptist Metz

۶. Second Vatican Council

۷. Medellin

۸. Pvybla

۹. لئوناردو بوف، «الهیات آزادی‌بخش، نگاهی گذرا به پیشینه اندیشگی»، *ماهنامه نامه*، ش ۲۹، ص ۲۳ - ۲۰.

۱۰. Paolo Ferira

۱۱. ر.ک: یاسر عسگری، «الاهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین و وجوه تمایز آن با الاهیات مسیحی معاصر»، *نقد و نظر*، ش ۵۶، ص ۱۸۲ - ۱۵۶.

۱۲. Contextual Theology

۱۳. ر.ک: گرنز و السون، *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*، ص ۳۲۳ - ۳۲۰.

۱۴. همان، ص ۳۳۲؛ لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی؛ سیری در اعتقادات مذهبی مردم آمریکای لاتین*، ص ۷۲.

۱۵. ران رادز، *آمریکای لاتین و مسیحیت انقلابی؛ چهره در حال تحول الهیات رهایی‌بخش*، ص ۲۴.

۱۶. مک للان، *مسیحیت و سیاست*، ص ۷۳.

۱۷. Preferential Oftion for the Poor

۱۸. ر.ک: لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، ص ۱۵۰ - ۱۴۹؛ گرنز و السون، همان، ص ۳۲۶ - ۳۲۵.

۱۹. Comunidades Eclesiales و به تعبیر اسپانیولی (CEBs) Eclesiais de Base

۲۰. ر.ک: لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، ص ۱۶۸ - ۱۶۷.

۲۱. گرنز، و السون، همان، ۳۳۰ - ۳۲۷.

۲۲. همان، ص ۳۲۶ - ۳۲۳.

۲۳. همان، ص ۳۱۶ و ص ۳۲۴.

۲۴. ر.ک: مک گراث، *در سنامه الهیات مسیحی (شاخصه‌ها، منابع و روش‌ها)*، ص ۲۳۳؛ گرنز و السون، همان، ص ۳۳۰.

۲۵. Seville

۲۶. Hispaniola منطقه‌ای که هم اکنون شامل هائیتی و جمهوری دومینیکن امروز است.

۲۷. Law of Indies

۲۸. the Black Legend.

۲۹. لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، پاورقی ص ۴۱
۳۰. گرنز و السون، همان، ص ۳۱۵
۳۱. لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، ص ۳۳؛ ر.ک: ویلکمب واشبرن، *سرزمین مرد سرخ پوست، قانون مرد سفید پوست*، ص ۲۶ - ۲۵
۳۲. Carl Barth الهیدان و متکلم برجسته سوئسی.
۳۳. Rudolf Bultmann الهیدان و متکلم برجسته آلمانی.
۳۴. Paul Tilich متفکر و الاهی دان برجسته آلمانی. وی از کسانی است که متهم به بسط و گسترش سوسیالیسم است.
۳۵. تونی لین، *تاریخ تفکر مسیحی*، ص ۴۶۲ - ۴۶۱
۳۶. همان، ص ۴۶۴ - ۴۶۳
۳۷. Comunidades Eclesiales و به تعبیر اسپانیولی Eclesiais de Base (CEBs)
۳۸. ر.ک: مک کواری، «چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر»، *هفت آسمان*، ش ۱۷، ص ۲۱۷ - ۲۱۶
۳۹. The Cost of Discipleship
۴۰. Letters and Papers from Prisons
۴۱. تونی لین، همان، ص ۴۳۳
۴۲. ر.ک: همان، ص ۴۳۶ - ۴۳۵
۴۳. ر.ک: همان، ص ۴۳۳ و نیز: گرنز و السون، همان، ص ۳۲۴ - ۳۲۳
۴۴. تونی لین، همان، ص ۴۳۶ - ۴۲۸ و گرنز و السون، همان، ص ۲۳۰ - ۲۱۲؛ کالین براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ص ۲۰۹
۴۵. Praxis اصطلاحی یونانی که در لغت به معنای عمل و رفتار است و کارل مارکس از آن برای تأکید بر اهمیت عمل در پیوند با تفکر استفاده می کرد. چنین تأکیدی بر عمل، تاثیر چشمگیری در الهیات آزادی بخش داشته است. (آلستر مک گراث، *درسنامه الهیات مسیحی*، ص ۵۲۶).
۴۶. گرنز و السون، همان، ص ۳۱۵.
۴۷. همان، ص ۳۰۱ و رادز، *آمریکای لاتین و مسیحیت انقلابی؛ چهره در حال تحول الهیات رهایی بخش*، ص ۷۸-۷۹.
۴۸. لیلی مصطفوی کاشانی، *شورای واتیکان دو؛ میعادگاه کلیسای کاتولیک با تجددگرایی*، ص ۶.
۴۹. همان، ص ۷۶ - ۷۵
۵۰. Aggiornamento، این واژه «روزآمد کردن» یا «تجدید بنا» ترجمه می شود و مقصود از آن فرآیند نوسازی و روزآمد کردن الهیاتی، معنی و سازمانی است که خود ناشی از عمل شورای دوم واتیکان است. (مک گراث، *درسنامه الهیات مسیحی*، ص ۵۰۵ با اندکی تغییر)
۵۱. Reformation
۵۲. لیلی مصطفوی کاشانی، *شورای واتیکان دو*، ص ۸۴ - ۸۲

۵۳. Gs: Gaudium et spes؛ شادی و امید (به زبان لاتینی) از اصول ارشادی کلیسا در جهان امروزی

۵۴. لیلی مصطفوی کاشانی، *شورای واتیکان دو*، ص ۵۰

۵۵. Pilgrim

۵۶. اندرو والز، *مسیحیت در جهان امروز*، ص ۱۶۱ - ۱۵۹

۵۷. همان، ص ۱۶۲ - ۱۶۱

۵۸. Consejo Episcopal Latin Amricamo: CELAM این شورا موظف است درباره مسائل و مشکلات عمومی کلیسای آمریکای لاتین مطالعه و تحقیق نموده و راه حل مناسب را پیشنهاد دهد. همچنین وظیفه هماهنگی میان کلیساهای منطقه‌ای و واتیکان را عهده‌دار است. مقر دبیرخانه شورا در یوگوتا واقع در کلمبیاست. (عبدخدایی، *واتیکان؛ کلیسای جهانی کاتولیک*، ص ۲۷۰). عنوان لاتین این کنفرانس به صورت زیر است:

The Episcoal Council of Latin America

۵۹. اندرو والز، همان، ص ۱۶۲ - ۱۶۱

۶۰. همان، ص ۱۶۱ - ۱۵۹

۶۱. لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، ص ۵۱ - ۵۰؛ ر.ک: همو، *شورای واتیکان دو* و نیز: تونی لین، *تاریخ تفکر مسیحی*، ص ۴۹۳ - ۴۸۹.

۶۲. Pop Leo XIII

۶۳. Mircea Eliade, *The Encylopedia of Religion*, vol.3, P.393.

و نیز: آلن گیر برانت، *کلیسای انقلابی*، ص ۴.

۶۴. Paolo Ferira

۶۵. آلن گیر برانت، همان، ص ۴

۶۶. داوود صالحی، *انقلاب در نیکاراگوئه*، ص ۱۶۹

۶۷. Helder Camara

۶۸. منوچهر فکری ارشاد، *مسائل آمریکای لاتین*، ص ۱۸۵ - ۱۸۰

۶۹. آلنت گیر برانت، همان، ص ۲۱.

۷۰. لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، ص ۵۲.

۷۱. Prefrential Oftion for the Poor، این اصطلاح از زمان کنفرانس اسقفان آمریکای لاتین در مدلین و پوئبلا مطرح شد و به مفهوم اعتبار و ارجحیت قائل شدن برای فقرا و محرومان و تعهد به آنهاست. (لیلی مصطفوی کاشانی، *کلیاتی درباره الهیات رهایی‌بخش*، ص ۳۵)

۷۲. همان، ص ۵۳ - ۵۲

۷۳. تونی لین، *تاریخ تفکر مسیحی*، ص ۵۱۹ - ۵۱۸.

۷۴. لیلی مصطفوی کاشانی، *پایان صد سال تنهایی*، ص ۵۳ - ۵۲

۷۵. گرنز و السون، همان، ص ۳۱۴ - ۳۱۳

۷۶. همان، ص ۳۱۳

۷۷. The first congress of Latin American theologians

۷۸. Christian faith and the transformation of society in Latin America

۷۹. The first formal contacts between liberation theologians and advocates of U.S. black liberation and other liberation movements-feminist, Amerindian, and... .

۸۰. Dar es Salaam in 1976, Accra in 1977, Wennappuwa, Sri Lanka, in 1979, Situ Paulo in 1980, Geneva in 1983, Oaxtepec, Mexico, in 1986.

۸۱. لئوناردو بوف، الهیات آزادی‌بخش: نگاهی گذرا به پیشینه اندیشگی، ص ۲۱.

۸۲. لیلی مصطفوی کاشانی، کلیاتی درباره الهیات رهایی‌بخش، ص ۴۴.

۸۳. همو، پایان صد سال تنهایی، ص ۵۰.

۸۴. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۵۱۸.

۸۵. منوچهر فکری ارشاد، همان، ص ۸۷ - ۸۰.

۸۶. رک: همان، ص ۱۹۲ - ۵۱.

۸۷. آلن گیر برانت، همان، ص ۲۳۱.

۸۸. همان، ص ۲۲۹ - ۲۲۸.

۸۹. برای مطالعه بیشتر درباره اوضاع آمریکای لاتین در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی رک: بیلز، آمریکای لاتین دنیای انقلاب، ترجمه تبریزی؛ نیدرگانگ، بیست کشور آمریکای لاتین، ترجمه محمد قاضی؛ گراسی، وحشت در آمریکای لاتین، ترجمه آقای و صفریان؛ جواد یوسفیان، جواد، کلیسای شورشی؛ مذهب و انقلاب در آمریکای لاتین.

۹۰. آلستر مک گراث، در سنامه الهیات مسیحی، ص ۲۰۲ - ۱۹۹.

۹۱. Tools Of Social Analysis

۹۲. آلستر مک گراث، همان، ص ۲۳۳؛ گرنز و السون، همان، ص ۳۳۰؛ ران رادز، همان، ص ۷۹؛ رک: دیوید مک

للان، مسیحیت و سیاست، ص ۷۸ - ۷۴.

۹۳. Leonardo Boff

۹۴. لئوناردو بوف، الهیات آزادی‌بخش: نگاهی گذرا به پیشینه اندیشگی، ص ۲۲.

۹۵. Segundo Galilea

۹۶. لیلی مصطفوی کاشانی، پایان صد سال تنهایی، ص ۱۹۷ - ۱۹۶.

۹۷. رک: ۱. مک گراث، در سنامه الهیات مسیحی، ص ۲۰۲ - ۱۹۷ و ۲۳۳ - ۲۳۲؛ گرنز و السون، همان، ص ۳۳۱ -

۳۳۰. ۳. ران رادز، همان؛ لئوناردو بوف، همان، ص ۲۳ - ۱۹ و ۵؛ اندرو والز، همان، ص ۱۶۲ - ۱۵۹.

۹۸. از این نویسنده کتاب‌های «تعلیم و تربیت ستم‌دیدگان» (با ترجمه احمد بیرشک و سیف‌اله داد)، «آموزش در جریان پیشرفت» (با ترجمه احمد بیرشک) و «آموزش در عمل، نامه‌های به گینه بیسائو» (با ترجمه لیلی مصطفوی کاشانی) در ایران منتشر شده است.

۹۹. Ivan Illich فیلسوف و کشیش کاتولیک اتریشی که آثار خود را درباره قدرت، درک و عمل، آموزش و

پرورش، پزشکی، کار، استفاده از انرژی و توسعه اقتصادی منتشر کرده است.

منابع

- بتو، فری، *فیدل و مذهب: گفت‌وگوهای فیدل کاسترو با کشیش فری بتو*، ترجمه حسن پستا و سیروس طاهباز، تهران، همبستگی، ۱۳۶۷.
- برانت، آلن گیر، *کلیسای انقلابی*، ترجمه دکتر پرویز هوشمند راد، تهران، شباوین، ۱۳۶۷.
- برانت، ویلی، *جهان مسلح، جهان گرسنه*، ترجمه همایون پور، هرمز، چ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه میکائیلیان، طاطه وس، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- بوف، لئوناردو، «الاهیات آزادی‌بخش؛ نگاهی گذرا به پیشینه اندیشگی»، ترجمه نفیسه نمودیان، *ماهنامه نامه*، بهمن ۱۳۸۲، ش ۲۹.
- بیلز، *آمریکای لاتین دنیای انقلاب*، ترجمه تبریزی، وح، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- بی‌نا، *تئولوژی مسیحیت آزادی‌بخش در امریکای لاتین*، سند شماره ۵۷۵۲، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، مرکز اطلاع‌رسانی.
- بی‌نا، *گزارش سفر پاپ به امریکای لاتین*، سند شماره ۴۸۳۵، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، مرکز اطلاع‌رسانی.
- رادز، ران، *امریکای لاتین و مسیحیت انقلابی؛ چهره در حال تحول الهیات رهایی‌بخش*، تهران، ویژه نامه سینمای سوم مرکز فرهنگی میثاق، ۱۳۸۴.
- صالحی، داوود، *انقلاب در نیکاراگوئه*، تهران، سهروردی، ۱۳۶۴.
- ظفری، محمدرضا، «الاهیات آزادی‌بخش»، *عرب در آینه فرهنگ*، ش ۱۰، خرداد ۱۳۸۰، ص ۱۱-۱۸.
- عبدخدایی، مجتبی، *واتیکان (کلیسای جهانی کاتولیک)*، تهران، بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۲.
- عسگری، یاسر، «الاهیات آزادی‌بخش امریکای لاتین و وجوه تمایز آن با الهیات مسیحی معاصر»، *نقد و نظر*، ش ۵۶، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۵۶-۱۸۲.
- فریره، پائولو، *آموزش ستم‌دیدگان*، ترجمه بیرشک، احمد و داد، سیف‌اله، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- فکری ارشاد، منوچهر، *مسائل امریکای لاتین*، تهران، توس، ۱۳۴۹.
- کاکس، هاروی، *مسیحیت*، ترجمه سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
- گالنانو، ادواردو، *شریان‌های باز امریکای لاتین*، ترجمه تمیمی عرب، محمد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- گراسی، ج.، *وحشت در امریکای لاتین*، ترجمه آقای، م. و صفریان، م.، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- گرنز، استنلی جی و السون، راجر. ای، *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه آسریان، روبرت و آقامالیان، میشل، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۶.
- لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه آسریان، روبرت، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰.

مصطفوی کاشانی، لیلی، *پایان صد سال تنهایی؛ سیری در اعتقادات مذهبی مردم آمریکای لاتین*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات بین‌المللی، ۱۳۷۴

—، *شورای واتیکان دو: میعادگاه کلیسای کاتولیک با تجددگرایی*، تهران، بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.

—، *کلیاتی درباره الاهیات رهایی‌بخش*، تهران، موسسه بین‌المللی کتاب، ۱۳۶۷.

مک کواری، جان، «چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر»، ترجمه حدادی، بهروز، *هفت آسمان*، ش ۱۷، بهار ۱۳۸۲، ص ۲۳۴-۲۰۵.

مک گراث، آلستر، *درسنامه الاهیات مسیحی (شماخصه‌ها، منابع و روش‌ها)*، ترجمه حدادی، بهروز، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

مک للان، دیوید، *مسیحیت و سیاست*، ترجمه نظر آهاری، رضا، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.

نیدرگانگ، ف.، *بیست کشور آمریکای لاتین*، ترجمه محمد قاضی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

واشبرن، ویلکمب، *سرزمین مرد سرخ‌پوست، قانون مرد سفیدپوست*، ترجمه قاضیانی، هنگامه و بهار، خشایار، تهران، ثالث، ۱۳۷۸.

والز، اندرو، *مسیحیت در جهان امروز*، ترجمه مفتاح، احمدرضا و بخشنده، حمید، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.

هینلز، جان آر، *فرهنگ ادیان جهان*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.

یوسفیان، جواد، *کلیسای شورشی؛ مذهب و انقلاب در آمریکای لاتین*، تهران، نی، ۱۳۶۸.

Eliade, Mircea, "The Encyclopedia of Religion", Christianity in Latin America, Cidney H. Rooy, V3, P.333 & p.394.

Boff, Leonardo and Clodovis, A Concise History of Liberation Theology,
<http://home.comcast.net/~chtongyu/liberation/boff.html>

یک کتاب در یک مقاله

«اپوکریفای عهد عتیق»

اپوکریفای عهد عتیق، ترجمه عباس رسولزاده، جواد باغبانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷، چ دوم، زمستان ۱۳۸۷.

این کتاب مجموعه‌ای از میراث دینی بنی اسرائیل است که قدمت آن به بیش از ۲۰۰۰ سال می‌رسد و بیشتر این کتاب‌ها از حکمت سخن می‌گویند. چگونگی پدید آمدن آن به شرح زیر است:

فاتح معروف عهد باستان، اسکندر کبیر (۳۳۶ ق.م. - ۳۲۳ ق.م.) پس از تسخیر کشورهای در مشرق‌زمین، کوشید تا فرهنگ یونانی را در آن سرزمین‌ها گسترش دهد. نمونه‌ای از این کوشش‌ها ساختن شهر دانشگاهی اسکندریه در مصر بود که سابقه علمی آن تا عصر حاضر باقی است. این شهر دارای مدارس گوناگون و کتابخانه‌ای بی‌نظیر شد و تمدن یونانی با رنگی جدید در آن رشد کرد و به شکوفایی رسید.

جمعیت اسکندریه پس از چندی به ۱/۰۰۰/۰۰۰ نفر رسید و حدود ده درصد آنان را قوم یهود تشکیل می‌دادند که مانند دیگران، تحت تأثیر فرهنگ و فلسفه یونان قرار گرفته بودند. آنان در قرن سوم قبل از میلاد، کتاب مقدس خویش را که در زمان‌های بعد «عهد عتیق» نامیده شد، از زبان عبری به زبان یونانی ترجمه کردند. این ترجمه که گفته می‌شود ۷۲ مترجم در تهیه آن سهیم بوده‌اند، بعداً به «ترجمه سبعینیه»^۱ معروف شد. داستان این عمل با شاخ و برگ فراوان در رساله آریستتاس آمده است.^۲

ترجمه سبعینیه علاوه بر کتاب‌های عهد عتیق رساله‌هایی دارد که در متن عبری عهد عتیق یافت نمی‌شود. تمام یا اکثر آن رساله‌ها را بنی‌اسرائیل در زمان‌های بعد نوشته‌اند و فضای برخی از آنها متأثر از فرهنگ یونانی است. هنگامی که بزرگان یهود در قرن اول میلادی برای تعیین محدوده کتاب آسمانی خود در مکانی به نام «یاونیه» گرد آمدند، این رساله‌ها را به سبب نداشتن اصل عبری رد کردند. رساله‌های رد شده بعداً «اپوکریفا»^۳ یعنی «پنهان» نامیده شد.

از سوی دیگر، مسیحیان بخش مهمی از آن رساله‌ها را ضمن عهد عتیق پذیرفتند و آنها را کتاب‌های «قانونی ثانوی»^۴ نامیدند. این مجموعه ۱۰ کتاب زیر را در بر دارد: کتاب طوبیت، کتاب یهودیت، کتاب استر،^۵ کتاب حکمت سلیمان نبی، کتاب حکمت یسوع بن سیراخ، کتاب باروک، رساله ارمیا، کتاب دانیال نبی،^۶ کتاب اول مکابیان و کتاب دوم مکابیان. این کتاب‌ها در کتاب مقدس کاتولیک‌ها و ارتدکس‌ها وجود دارد.

پس از گذشت پانزده قرن بر مسیحیت، رهبران نهضت پروتستان در قرن شانزدهم در الهامی بودن آن کتاب‌ها شک کردند و پس از مدتی، نسخه‌هایی از عهد عتیق که با نسخه عبری برابر بود و هیچ کتاب اپوکریفایی در آنها وجود نداشت، میان پروتستان‌ها رواج یافت. بنابراین، یهودیان و بیشتر فرقه‌های پروتستان آنها را به عنوان کتاب مقدس قبول ندارند، ولی همواره مراجعاتی به کتاب‌های اپوکریفایی داشته‌اند. از آنجا که معمولاً پروتستان‌ها به ترجمه، چاپ و انتشار کتاب مقدس در جهان اقدام می‌کنند، بیشتر نسخه‌های کتاب مقدس به زبان‌های مختلف فاقد کتاب‌های اپوکریفایی است.

تعداد و ترتیب رساله‌هایی از اپوکریفا که مقبول مسیحیان کاتولیک و ارتدکس واقع شده، پیوسته مورد اختلاف بوده است. نسخه‌های آنها نیز گوناگون هستند و به همین علت، یکی از محققان غربی مجموعه‌ای به نام «اپوکریفای موازی»^۷ تهیه کرده است که یک تحریر یونانی و هفت ترجمه انگلیسی را در کنار هم (در دو صفحه روبه‌رو) پیش روی خواننده قرار می‌دهد.

کتاب طوبیت

این کتاب متن ادبی ارزشمندی است که داستانی از زندگی عبرت‌آموز طوبیت و پسرش طوبیا را بیان می‌کند. در این کتاب از مسائلی همچون ایمان، احترام به پدر و مادر، صدقه،

دعا و توکل سخن به میان آمده است. طوبیت و پسرش طوبیا دو تن از بنی اسرائیل بودند که آشوریان پس از ویران کردن کشور اسرائیل قدیم در سال ۷۲۲ ق.م. ایشان را با گروهی دیگر به نینوا در شمال عراق برده بودند.

از کتاب طوبیت علاوه بر نگارش کوتاه، نگارشی بلند نیز در دست است. از نوع اندیشه‌های دینی کتاب و استشهاد آن به کتاب‌های انبیای متأخر معلوم می‌شود که تألیف آن پس از بازگشت بنی اسرائیل از بابل بوده است. شباهت کتاب حاضر با کتاب حکمت یشوع بن سیراخ که در حدود سال ۱۹۰ ق.م. نوشته شده است، ما را به این باور می‌رساند که این کتاب نیز باید در همان سال‌ها تألیف شده باشد.

کتاب یهودیت

این کتاب داستان بانوی قهرمانی است که در یکی از جنگ‌های بنی اسرائیل خود را به اردوگاه دشمن رسانده، فرمانده سپاه دشمن را فریب داد و سرش را برید. او با این شیوه، زمینه شکست سپاه گران دشمن را فراهم کرد. این کتاب بیانگر یک رخداد تاریخی نیست، بلکه تنها داستانی است که جنبه تربیتی دارد. در عهد جدید عباراتی یافت می‌شود که مشابه عبارات کتاب یهودیت است و این نشان می‌دهد که مسیحیان نخستین با این کتاب آشنایی داشته‌اند.

مؤلف کتاب یهودیت ناشناخته است و بسیاری بر این عقیده‌اند که کتاب به یکی از زبان‌های سامی بوده و در روزگار مکابیان شکل نهایی خود را به دست آورده است. نسخه‌ای که هم‌اکنون در دست است و متن اصلی به حساب می‌آید، به زبان یونانی است و شواهد نشان می‌دهد که از یک متن سامی ترجمه شده است.

کتاب استر

کتاب استر داستان بانویی ایرانی را می‌آورد که با تدبیر، قوم خود را از نابودی نجات داد. این کتاب حوادثی را بیان می‌کند که عید فوریم یادآور آنهاست و همه را به توبه و تضرع به درگاه خداوند فرا می‌خواند. متن عبری کتاب بخشی از کتاب مقدس رسمی است، ولی نگارش یونانی آن شش قطعه اپوکریفایی دارد که به ۱: ۱، ۳: ۱۳، ۴: ۱۷، ۵: ۵، ۸: ۱۲ و ۱۹: ۳ افزوده شده است. در گذشته می‌پنداشتند داستان استر در دربار اردشیر دراز دست روی

داده است، اما امروزه آن را به دربار خشایارشا نسبت می‌دهند؛ زیرا نام اردشیر در عهد عتیق ارتخشستا (نحمیا ۲: ۱) است که برخی سنگ‌نبشته‌های باستانی نیز به آن گواهی می‌دهند، ولی کتاب استر از اخشورش نام می‌برد که تلفظ دیگری برای نام خشایارشا است. نویسنده کتاب شناخته شده نیست. برخی آن را به مردخای مذکور در داستان و برخی دیگر به عزرای کاتب نسبت می‌دهند.

کتاب حکمت سلیمان نبی

کتاب دیگری از این مجموعه در ترجمه سبئینه «حکمت سلیمان» و در ترجمه ولگاتا «حکمت» نامیده شده است. بعضی از پدران کلیسا مانند اوريجن، جروم و آگوستین در انتساب این کتاب به سلیمان نبی تردید کرده‌اند. آنان بر این باورند که نویسنده ناشناس کتاب از اشتهار سلیمان به حکمت استفاده کرده و نام او را بر کتاب خود نهاده است.

با رشد فرهنگ یونانی و گسترش یونانی‌مآبی در جامعه یهود این پرسش مطرح شد که آیا قوم یهود اندک اندک از آیین توحیدی پدران خود دور نشده و آداب و رسوم آنان را کنا نگذاشته‌اند؟ آیا بنی اسرائیل فریفته تمدن یونان نشده‌اند؟ در این صورت آیا نباید با راهکاری جدید فرهنگ و ایمان یهودی را به زبان روز یعنی یونانی به جامعه دینی شناساند و آن را رواج داد و بر آن پای فشرده تا در اعماق جان‌ها جای گیرد؟ این دغدغه‌ها غیرت دینی یک یهودی فرهیخته را برانگیخت تا کتاب حکمت را بنگارد. از لابه‌لای کتاب به دست می‌آید که هدف نویسنده کتاب تقویت ایمان یهودیانی است که در اجتماعی بت-پرست زندگی می‌کردند و بیم آن می‌رفت که فرهنگ توحیدی خود را آرام آرام از دست بدهند و دچار استحاله فرهنگی شوند.

نویسنده این کتاب یک یهودی است که ایمان خود را با فلسفه و حکمت یونان آمیخته است. ویژگی‌های متن یونانی کتاب نشان می‌دهد که از عبری ترجمه نشده و از ابتدا به یونانی تألیف شده است.

کتاب حکمت سلیمان به ما می‌آموزد که حکمت حق و صحیح از جانب خدا می‌آید و هر مؤمنی باید به دنبال حکمت برود. این کتاب از رستخیز مردگان و جزای اعمال نیک و بد سخن می‌گوید.

برخی دانشمندان اعتقاد دارند که این کتاب نزدیک یک قرن پیش از میلاد در اسکندریه نوشته شده است.

کتاب حکمت یشوع بن سیراخ

این کتاب مجموعه دیگری از سخنان حکمت‌آمیز و مانند کتاب امثال سلیمان است. فرهنگ یونانی که پس از اسکندر کبیر گسترش فراوانی یافته بود، بر یهودیت، مانند ادیان و فرهنگ‌های دیگر، تأثیر فراوانی گذاشت. یشوع بن سیراخ که از این تأثیر نگران بود، به دفاع از آداب و رسوم دین یهود برخاست. وی که به حکمت روی آورده و در آن غوطه‌ور شده بود، کتابی را در حدود سال ۱۹۰ ق.م. به صورت اشعار دوبیتی به زبان عبری تدوین کرد تا مردم را با حکمت و شریعت خدا آشنا کند.

اکنون هیچ نسخه‌ای از این کتاب به زبان عبری در دسترس نیست، اما نوه مؤلف نسخه کاملی از آن را در سال ۱۳۲ ق.م. به یونانی ترجمه کرده و بر آن مقدمه‌ای نوشته که تا این زمان باقی است.

کتاب باروک

باروک در زبان عبری به معنای مبارک نام دوست صمیمی و منشی ارمیای نبی است. کتاب باروک از حوادثی سخن می‌گوید که هنگام جلائی بابل (۵۸۷ ق.م.) رخ داده است. مطالعه این کتاب می‌فهماند که باروک آن را برای کسانی که در اورشلیم باقی مانده بودند، فرستاده است؛ اما وجود تفاوت‌های آشکار بین منقولات این کتاب و منقولات کتاب‌های تاریخی عهد عتیق درباره ویرانی اورشلیم و جلائی بابل، انتساب این کتاب را به باروک منشی ارمیا ضعیف می‌کند. به نظر می‌رسد مؤلف به روایاتی که درباره تسلط نبوکدنصر بر اورشلیم و اسارت بابل وجود داشته، نظر انداخته و با حذف و اضافات خود، مطالبی را گرد آورده است. از این رو، برخی بر این باورند که کتاب باروک از کتاب‌های گوناگون یهود گرد آمده است. با وجود این، معمولاً کتاب حاضر را به باروک منشی ارمیا نسبت می‌دهند.

تعیین زمان تدوین کتاب باروک کار مشکلی است؛ زیرا بخش‌های گوناگون این کتاب در زمان‌های مختلف نگارش یافته است. گفته می‌شود کتاب باروک در نیمه دوم از قرن دوم قبل از میلاد شکل نهایی خود را به دست آورده است.

رساله ارمیا

در برخی نسخه‌ها، رساله ارمیا به عنوان فصل ششم کتاب باروک آمده است. این رساله از عجز و ناتوانی بت‌ها سخن می‌گوید و موحدان را به مبارزه با بت‌پرستی فرا می‌خواند. ارمیا شش قرن پیش از میلاد می‌زیست و این رساله کوتاه را برای یهودیانی که در آستانه تبعید به بابل بودند، فرستاد. اما بسیاری بر این عقیده‌اند که نگارش آن به قرن دوم پیش از میلاد باز می‌گردد و برای یهودیانی که در انطاکیه پایتخت سلوکیان می‌زیستند، فرستاده شده است. در آن زمان، یهودیان انطاکیه به سبب ایمان خویش مورد آزار بت‌پرستان قرار می‌گرفتند.

کتاب دانیال نبی

این کتاب میان کتاب‌های عهد عتیق در نوع خود بی‌نظیر است و همچون کتاب مکاشفه یوحنا در عهد جدید صبغه مکاشفه‌ای دارد. متن عبری این کتاب بخشی از کتاب مقدس رسمی است، ولی در نگارش یونانی آن سه قطعه اپوکریفایی یافت می‌شود. نخستین قطعه پس از ۳: ۲۳ قرار می‌گیرد و دو قطعه دیگر فصل‌های سیزدهم و چهاردهم کتاب را تشکیل می‌دهند.

کتاب دانیال با این‌که در ترجمه‌های کتاب مقدس در ضمن کتب انبیا قرار گرفته، متأخرترین کتاب عهد عتیق رسمی است و گفته می‌شود که در نیمه دوم قرن دوم قبل از میلاد نوشته شده است.

کتاب اول مکابیان

دو کتاب مکابیان از قهرمانی‌های یهود برای حفظ دین خود در دوره ستم یونانیان مشرک سخن می‌گویند. نام کتاب‌های مکابیان به قهرمان انقلابی بنی‌اسرائیل، یهودای مکابی و برادران و یاران او باز می‌گردد. سلوکیان که جانشینان اسکندر مقدونی بودند، فرهنگ یونانی را در قلمرو خویش ترویج کردند. آنان بنی‌اسرائیل را واداشتند تا از شریعت خود دست بردارند و از آداب و رسوم یونانیان پیروی کنند. یکتاپرستان آن قوم با مقاومت سرسختانه خود در برابر این تهاجم حماسه‌های جاویدی آفریدند.

کتاب اول مکابیان بیانگر تاریخ مبارزات آن قوم موحد با فرهنگ مهاجم یونانی بین سال‌های ۱۷۵ ق.م. - ۱۳۴ ق.م. است. برای اهمیت این کتاب همین بس که گفته می‌شود لوتر از رسمی نبودن آن متأسف بود.

نام نویسنده کتاب اول مکابیان بر ما پوشیده است، ولی معلوم می‌شود که این کتاب ابتدا به عبری نوشته شده و پس از ترجمه به یونانی، نسخه عبری آن از بین رفته است. تاریخ تدوین کتاب به حدود سال ۱۰۰ ق.م. برمی‌گردد.

کتاب دوم مکابیان

این کتاب حوادث سال‌های ۱۷۶ ق.م. - ۱۶۱ ق.م. را در بردارد و به موازات کتاب اول مکابیان است، به این معنا که هر یک از این دو کتاب برخی از رویدادها را با تفصیل بیشتری می‌آورد. داستان شهادت الیعازار و هفت برادر و مادر قهرمانشان فقط در کتاب دوم مکابیان (فصول ۶ و ۷) یافت می‌شود. این کتاب از ابتدا به زبان یونانی نوشته شده و تاریخ نگارش آن به اوایل قرن دوم پیش از میلاد باز می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Septuagint.

۲. هفت آسمان، ش ۱۱-۱۲، ص ۱۰۶-۱۰۵.

۳. Apocrypha.

۴. Deuterocanonical.

۵. این کتاب مکمل نسخه عبری کتاب استر است.

۶. این کتاب مکمل نسخه عبری کتاب دانیال است.

۷. Parallel Apocrypha.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

ردیف	عنوان نشریه	یکساله (ریال)	تک‌شماره (ریال)	از شماره تا شماره
۱	ماهنامه علمی - ترویجی «معرفت»	۴۸,۰۰۰	۴,۰۰۰	
۲	فصل‌نامه علمی - پژوهشی «معرفت فلسفی»	۲۴,۰۰۰	۶,۰۰۰	
۳	فصل‌نامه علمی - تخصصی «تاریخ در آینه پژوهش»	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۴	فصل‌نامه علمی - تخصصی «روان‌شناسی و دین»	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۵	فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت اخلاقی»	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۶	فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت ادیان»	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۷	دو فصل‌نامه علمی - تخصصی «قرآن شناخت»	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۸	دو فصل‌نامه علمی - تخصصی «پژوهش»	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۹	دو فصل‌نامه علمی - تخصصی «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۰	دو فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت سیاسی»	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۱	فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت کلامی»	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۲	دو فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت اقتصادی»	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۳	فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت فرهنگی اجتماعی»	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۴	فصل‌نامه علمی - تخصصی «حکمت عرفانی»			در دست انتشار
۱۵	فصل‌نامه علمی - تخصصی «معرفت حقوقی»			
۱۶	ماه‌نامه علمی - تخصصی «طرح ولایت»			
۱۷	فصل‌نامه علمی - تخصصی «مطالعات مدیریت اسلامی»			

نام نشریه: و و
 مدت اشتراک: و و
 مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانب: استان: شهرستان: خیابان / کوچه / پلاک: کد پستی: صندوق پستی: تلفن: (ثابت) (همراه) متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم. لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید. در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می‌گردد. امضا
--

الملخص / ترجمة: أسعد الكعبي

دراسة تحليلية مقارنة لروايات

زوجة (أوريا) والنبى داود ﷺ من منظور الإمام الرضا ﷺ

على الأسدي*

الملخص

إنَّ عصمة الأنبياء من الذنوب، سواء أكانت عمدية أو بداعى السهو والخطأ، تعدُّ من عقائد الشيعة الثابتة؛ وذلك لأنَّ نزاهة الوحي الإلهي وقيادة الأنبياء والرسل للبشرية تقتضيان هذه العصمة. وهناك قصصٌ وأخبارٌ قد دسَّها المُعرضون في المصادر الإسلامية وروجوها بين المسلمين عُرفت بـ (الإسرائيليات)، منها ما يتعلَّق بعصمة الأنبياء، أدت إلى انحراف بعض الفرق الإسلامية عقائدياً. لذلك فإنَّ أهل البيت ﷺ واجهوا هذه الهجمة المحمومة وتصدَّوا لها مدافعين عن عصمة الأنبياء بحُججٍ دامغة ونزهُوهم ممَّا نُسب إليهم من كذب وبهتان. والإمام على بن موسى الرضا ﷺ بدوره قد احتجَّ دفاعاً عن كرامة النبى داود ﷺ ودحض الأدعاء الواهى بشأن زوجة أوريا. وهذه القصة في الحقيقة تعدُّ من الاسرائيليات المقتبسة من العهد العتيق، حيث دخلت المصادر الإسلامية في إطار تفسير إحدى الآيات التى تتضمن محاكمات النبى داود ﷺ. وللأسف الشديد فإنَّ أغلب المفسرين لم يطلعوا على الرواية الصحيحة بهذا الصدد، ولم يجدوا بدءاً للدفاع عن النبى داود ﷺ إلا إنكار عصمته؛ وهناك بعض المفسرين لم ينكروا هذه الرواية ورأوا أنَّها من موارد ابتلاء داود ﷺ وكانت آراؤهم أكثر اعتدالاً. وقد حدثت مناظرة بين الإمام الرضا ﷺ وعلى بن جهم، فأنكر الإمام الرضا ﷺ مضمون هذه الرواية جملةً وتفصيلاً ونفى صلتها بتفسير الآيات ذات الصلة بابتلاء النبى داود ﷺ، فذكر الرواية الصحيحة بشأن زوجة أوريا والتحريف الذى طرأ عليها.

ويتناول الكاتب في هذه المقالة دراسة رواية العهد العتيق وآراء المفسرين المسلمين ورأى الإمام الرضا ﷺ بأسلوب تحليليٍّ مُقارن.

مفردات البحث : النبى داود ﷺ، زوجة أوريا، الإمام الرضا ﷺ، الإسرائيليات، عصمة الأنبياء.

الديانة الزراتشتية، هل هي ديانة توحيدية أو ثنوية؟

السيد أكبر الحسيني قلعه بهمن*

الملخص

إنّ الديانة الزراتشتية قد واجهت الكثير من الأحداث والتغيرات، فاكتمت في هذا الطريق تجارب عديدة. وتشوب هذه العقيدة إبهامات، ابتداءً من زمان ومكان ولادة زراتشت الذي يعتبر مؤسس هذا المعتقد، وصولاً إلى كون هذا الدين توحيدياً أو ثنويّاً؛ حيث يتناول الكاتب في هذه المقالة دراسة بعض جوانب هذا الغموض وبيانه، في إطار البحث حول ما إذا كانت الديانة الزراتشتية توحيدية أو ثنوية. ونتيجة البحث تُشير إلى أنّ هذا الدين كان في بادئ الأمر توحيدياً، ولكن بمرور الزمان اتّجه نحو العقيدة الثنوية؛ حيث نلمس فيه حتّى الآن بصمات التوحيد.

مفردات البحث : الديانة الزراتشتية، أوستا، آهورا مزدا، أهريمن، سيبنتا مينو، زروان.

دراسة في فكر القديس (ألبرت الكبير)

محمد الجعفري*

الملخص

يعتبر القديس ألبرت أول مفكر طرح أفكار مدرسة أرسطو في العالم الغربي إبان القرون الوسطى. فبعد أن تعرّف على أفكار أرسطو الفلسفية عن طريق الشُّراح المسلمين، بدأ بكتابة شرح وتفسير لها، فكانت نتيجة ذلك الجهد تدوين أثر معرفي متكامل يضم في طياته مختلف العلوم انتهل منه الغرب واعتمدوا عليه. وقد استطاع هذا المفكر أن يُلَقِّق بين الفلسفة والعقائد الدينية رغم تحريم ذلك من قبل الكنيسة آنذاك، إلا أنه بمساعدة تلميذه القديس توما الأكويني أقرّ هذا الأمر بشكل رسمي في المعارف الدينية الكاثوليكية. ومن أهم إنجازات القديس ألبرت الأخرى، تربية تلميذٍ فدّ أصبح فيما بعد أعظم فيلسوفٍ ومتكلمٍ في العهود المسيحية، ألا وهو القديس توما الأكويني.

ويتناول الكاتب في هذه المقالة دراسة وتحليل المنهج الفكري للقديس ألبرت الكبير ومدى تأثيره بالفلاسفة المسلمين، سيّما ابن سينا وابن رشد، وذلك بأسلوبٍ تحليليٍّ موثّق. مفردات البحث : ألبرت الكبير، ابن رشد، توما الأكويني، الإيمان، القضايا الإلهية، العقل، الدين.

أصول شرعية الحرب في الديانة اليهودية، وملحمته ميصوا ورشوت

محمد رضا برته*

الملخص

إنّ مضامين الحروب اليهودية لا تختلف عن معظم تعاليم هذه الديانة، حيث أنّها تتمركز حول محورين أساسيين، هما القوم والأرض. فالحروب والوقائع اليهودية في العهود السحيقة كانت تهدف إلى توسيع رقعة السلطة اليهودية من خلال احتلال أعظم مقدار ممكن من الأراضى. ومن الحروب التي يفتخر بها اليهود والتي يرون أنّها واجبة، هي ملحمة ميصوا التي هدفها استمرار سيادة الحكومة الإسرائيلية والدفاع عن كيانها ضدّ خصومها. ومن الحروب الأخرى التي يعتقد اليهود بمشروعيتها، هي ملحمة رشوت، ولكنهم لا يعتقدون بوجوبها، والتي هدفها زيادة الرقعة الجغرافية للدولة اليهودية.

وبعض الحروب اليهودية في عهود الملوك القدامى، كحروب النبي سليمان بن داود (ع) مع معارضيه، تنطوي تحت ملحمة ميصوا.

مفردات البحث : ملحمة ميصوا، ملحمة رشوت، حرب احترازية.

نقد و تحليل لموضوع المكاشفة (التنبؤ) في الديانة اليهودية

عبد الحسين إبراهيمي سروعليا* / امير خواص**

الملخص

تعير الديانة اليهودية أهمية بالغة لقضية (المستقبل) وما يتعلق بها، لا سيما لما يتعلق بعرفة المصير والأحداث التي ستطرأ في آخر الزمان. ولو ألقينا نظرة على مكاشفات (إنبياءات) أنبياء اليهود المذكورة في الكتاب المقدس، نلاحظ أنهم كثيراً ما تحدثوا عن مستقبل اليهود وبلادهم، حيث كانت لهم آمال خاصة. هدف الكاتب من القيام بهذه الدراسة يتلخص في نقد وتحليل المكاشفات المنقولة عن أنبياء اليهود في النصوص المقدسة لديهم بالنسبة لمستقبل الشعب اليهودي ومصير أورشليم (القدس) والناجين منهم في آخر الزمان. وبالطبع فإن قضية التنبؤ بالمستقبل تحظى بأهمية بالغة لدى اليهود، إذ بناءً على هذه التنبؤات تسعى اليوم بعض طوائف اليهود لتأسيس دولة يهودية مستقلة. وبعد أن يقوم الكاتب ببيان بعض المصطلحات ذات الصلة بمكاشفات أنبياء اليهود وأنواعها، سوف يتطرق إلى نقد وتحليل تلك المكاشفات لذكر ما جاء في نصوصهم المقدسة بالنسبة للمصير السيئ أو الحسن للناس مستقبلاً وما يتعلق بذلك.

مفردات البحث: المكاشفة، الوحي، الإلهام، الرؤيا، معرفة المصير، التنبؤ، الديانة اليهودية.

ستر المرأة وحجابها في الديانات الزراتشتية واليهودية والمسيحية

مهناز على مردى* / محمد مهدي على مردى**

الملخص

حسب الرؤية العامة للأديان السماوية، فإن الإنسان هو خليفة الله تعالى في الأرض وهو محور عالم الوجود، إذ حمّله تعالى رسالة السماء وأكرمه بالقدرة على كسب المعرفة وتهذيب النفس وإصلاح المجتمع؛ كما أكرمه بالحياة بعد الموت. فضلاً عن حفظ كرامة الإنسان ومكانته، فهو يتمتع بقابليات معنوية وعقلية ترقى وتزدهر في إطار فطرته وهدى وحى السماء.

يعتقد البعض أن قضية حجاب المرأة ناشئة من التلاقح الثقافي بين أبناء شتى المجتمعات البشرية، لذا فإنهم يرون أن الأديان السماوية ليس لها قانون خاص بالنسبة لظهور المرأة الأجنبية أمام الرجال، وأن ما هو موجود اليوم من أوامر شرعية بوجود الحجاب على المرأة ليس لها أي سند شرعي.

تتناول هذه المقالة دراسة هذا الرأي وبيان مدى صحته وسقمه من خلال عرض الأدلة الشرعية للستر والحجاب في هذه الأديان الثلاثة، وذلك بأسلوب نظري وثائقي. مفردات البحث: الحجاب، الستر، العفة، الديانة الزراتشتية، الديانة اليهودية، الديانة المسيحية.

جذور وأسباب نشوء الفكر الدينيّ التحرّريّ في أمريكا اللاتينيّة

ياسر العسكري* / شمس الله المريجي**

الملخص

من القضايا الهامة في هذا العصر، هي قضية الحوار مع أتباع الأديان الإبراهيمية وأصحاب الأفكار السياسية المتفكّقة مع الفكر السياسي الحاكم فيها، بل أنّ هذا الأمر يُعدّ من أولويات المراكز الإسلامية في بلدنا. والفكر الدينيّ التحرّريّ في أمريكا اللاتينيّة يعتبر من التيارات الانتقاديّة الدينيّة الحديثة في العالم المسيحيّ، حيث يعتقد أصحاب هذا الفكر بوجود مشاركة الدين في كافّة القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة، ويرون أنّ سبب الفقر في بلدان هذه المنطقة تعود جذوره إلى الحكومات العسكريّة العميلة للأنظمة الاستعماريّة والشركات الأجنبيّة متعدّدة الجنسيّات. وحسب هذه العقيدة، فإنّ الجهاد والتعليم والتوعية العامّة هي أمثل طرق لبلوغ الكمال.

الهدف من هذه الدراسة هو بيان هذا الفكر الدينيّ بغية مدّ جسور التعاون والصلة مع أتباعه، وبالتالي خلق رابطة مع التيارات الداعية لإقرار العدل في العالم. والأسلوب المتبع في هذا المقال هو أسلوبٌ مكتبيّ، وأهمّ النتائج المتحصّلة هي المعرفة الدقيقة للأسباب والعوامل التي أثّرت في نشوء هذا الفكر وتأريخه، كما أثبتت ضرورة التعامل مع أتباع هذه العقيدة لأنّ زعمائها يعتقدون بضرورة التعامل والحوار مع الديانة الإسلامية ويرون أنّ مستقبل مذهبهم منوطٌ بهذا الأمر.

مفردات البحث : أمريكا اللاتينيّة، العقيدة الدينيّة التحرّريّة، العقيدة السياسيّة، الحداثة، الماركسيّة، ترجيح الفقراء.

* خبير في شؤون الأديان والعرفان، باحث في مركز الأبحاث والعلوم الإسلاميّة. naghd123@yahoo.com

تاريخ الوصول: ١٤٣١/٩/١٣ - تاريخ القبول: ١٤٣٢/١/١٦

** أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم.

**An Analytical and Comparative Study of Different Versions of the
Story of Uriah's Wife and the Prophet David (with special focus
on Imam Rida's Perspective)**

*Ali Asadi**

Believing in the immunity of prophets from intentional and inadvertent sins is among the recognized Shiite beliefs. The efficiency of the process of revelation and the leadership of prophets in guiding mankind require such an immunity. The stories and reports known as Jewish Narrations (Israiliyyat) on certain prophets have always been one of the challenging grounds on prophets immunity and on the doctrinal deviation of certain Muslim sects. Thus the Household of the Prophet have always argued with their opponents in order to defend the immunity of the prophets and elevate them from undue accusations. Arguments of Imam Rida particularly in defense of Prophet David and rejecting the story known as that of Uriah's wife are a typical example. This story is one of the Israelite Stories borrowed from the Old Testament finding a wide coverage in the interpretation of the verses concerning one of the judgments of the Prophet David and his trials. Having failed to reach the true version of this story, and in defense of the immunity of Prophet David, most commentators have denied it outright. Others have presented more moderate readings of the story towards reconciling it with the immunity of the prophets after acknowledging the story and its relation with David trials. Having considered the story as a false one and refusing its application to the verses concerning the trials of Prophet David, Imam Rida-in his argument with Ali b. Jahm-has given the true account of Uriah's wife and the alteration affecting the story. The present article conducts a comparative and analytical study of the account of the Old Testament, and those of Muslim commentators and Imam Rida concerning this story.

Keywords: Prophet David, Uriah's wife, Imam Rida, Jewish narrations on the immunity of prophets

* Faculty Member of Research Centre of Islamic Science and Culture.

Received: 2010.11.1- Accepted: 2010.12.28

AliAsadiZanjani@yahoo.com

Zoroastrianism: Monotheistic or Dualistic

*Seyyed Akbar Hoseini Qaleh Bahman**

Having faced numerous vicissitudes, Zoroastrianism has had a variety of experiences throughout the history. This religion is full of ambiguities, ranging from the birth date and birth place of Zoroaster - as the founder of this religion - to its being monotheistic or polytheistic. The present article is an attempt to remove a part of these ambiguities. It deals with the position of this religion and studying it as a monotheistic or a dualistic one. The outcome of the article is that Zoroastrianism has originally been a monotheistic religion having gradually turned towards dualistic leanings. At the time being, the traces of monotheism may be found in it. However, the central topic of the article is the final truth or the final objective of this religion.

Keywords: Zoroastrian, Avesta, Ormazd, Ahriman, Spenta Mainyu, Zervan.

* Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Received: 2010.8.14- Accepted: 2010.9.25

ikvu@qabas.net

A Survey of the Thoughts of Albert the Great

*Muhammad Jafari**

Albert is the first thinker who presented the doctrines of Aristotelians to the West in the Middle Ages. Getting familiar with Aristotelian philosophy via Muslim commentators and writing commentaries on Aristotle's books, he sought to present a complete educational body comprising every branch of science and knowledge to the Romans. Combination of philosophy and religious teachings was officially forbidden at that time by the church. However, it found recognition in Catholic theology by Albert and his student, Aquinas. The role and position of Aquinas should be taken into consideration in training a student like Aquinas who is considered the greatest philosopher and theologian in the Christian era. The present article seeks to elaborate the intellectual methodology of Albert and the extent of his being influenced by Muslim philosophers particularly Ibn Sina and Ibn Rushd.

Keywords: Albert the Great, Ibn Rushd, Aquinas, fideism, theological issues, reason and, Religion

* Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2010.9.8- Accepted: 2010.12.28

mjafari125@yahoo.com

Foundations of the Legitimacy of War in Judaism "Malhamat Miswa" and "Malhamat Rashvat"

*Muhammad Rida Barteh**

Judaism like any other religion considers war as an undeniable fact in human life . Analyzing different aspects of this fact and taking into consideration the views of Jewish scholars , it seeks to present clear principles for the legitimacy of war and its leadership. In this process, Halakhah relevant to Malhamat Miswa has occurred. Malhamat Miswa is an obligatory war in Judaism whose objective is continuation of the domination of Children of Israel on the Promised Land and defending the Jewish integrity. However, the experience of establishment of a monarchical government on the one hand, and confrontation of Jewish scholars with modern governmental systems on the other hand paved the way for the raising the issue of a legitimate war known as Malhamat Rashwat. Malhamat Rashwat prescribes for the king to wage a Jewish expansionist war rather than a defensive war, with the aspiration of making geographical expansion or promoting the rule of the Jews . It may continue as long as the enemy is surrendered or destroyed.

Keywords: Malhamat Miswa, Malhamat Rashvat, Legitimacy of War.

A Study and Criticism of Apocalyptic Literature in Judaism

Abdulhusein Ebrahimi Sarve Olia / Amir Khavas***

The issue of ‘future’ and other relevant issues particularly eschatology and End of the Time are of special importance in Judaism. Taking a cursory look at the revelation of Jewish prophets in the Old Testaments, we see most of them having visions and dreams about the future of the Jewish people and their land. This study is an attempt to analyze and criticize the apocalypses of Jewish prophets concerning the future of the Jews, Jerusalem, and deliverance of this people at the End of the Times according to the Scriptures. The apocalyptic literature is of high significance among Jews, since certain Jewish sects are seeking to establish the great Jewish state and people, relying on this literature. Having defined relevant terms, the article deals with some apocalypses of Jewish prophets, the typology of these revelations, and the prophecy of the good or bad fate of the Jewish people.

Keywords: apocalypse, revelation, inspiration, vision, eschatology, prophecy, Judaism

* M.A. in Study of Religions. Received:2010.10.17 - Accepted: 2010.12.27

Amozesh.ictu@Qabas.net

** Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Women's Veil or Hijab in Zoroastrianism, Judaism, and Christianity

Mahnaz Alimardi / Muhammad Mahdi Alimardi***

Man is the vicegerent of God and the central point of the universe according to the worldview of divine religions. He is charged with the mission of acquisition of due knowledge, purification of soul, and reformation of the society. He is supposed to continue his life towards the next world. Natural or innate directions and revealed instances of guidance give rise not only to preservation of human dignity but to actualization and flourish of his intellectual and spiritual potentials. Some hold that veil or Hijab is merely the outcome of a cultural interaction. As a result, divine religions do not have any specific rule or regulation concerning the manner of women's presence before men. They say the rule of Hijab is not supported by any religious proof or evidence. Taking a theoretical approach, the present article studies the verification of this view and elaborates the religious evidence concerning veil or Hijab.

Keywords: veil, covering, chastity, Zoroastrianism, Judaism, Christianity

* Faculty Member of Azad Islamic Qazvin University.

Received: 2010.6.9- Accepted: 2010.10.27

** Assistant Professor,

Mardi20002000@Yahoo.com

Abstracts

Liberation Theology of Latin America, Roots and Causes of Formation

Yaser Askari / Shamsullah Mariji***

Dialogue with the followers of Abrahamic religions and political allies in the contemporary world is one of the issues of high consideration for the government and Islamic centers in our country. The liberation theology of Latin America is one of the modern and critical theological currents in the Christian world stressing on the presence of religion in socio-political fields. It considers military governments dependent on the West, colonizers, and multinational companies as the root causes of poverty in the countries of this region. This theology introduces struggle, education, and public enlightenment as the right path towards divine kingdom. The present article is an attempt to identify this theology towards establishing relations and interactions with justice seeking movements in the world and reinforcing the world resistance front against the World imperialism and arrogance. Our research method is desk survey. One of the significant results of this research is precise knowledge of the efficient causes in the formation and historical background of these movements towards establishing interactions with this theological current. Leaders of this school consider such an interaction necessary seeing the brilliant future of their religion in the light of interaction with Islam.

Keywords: Latin America, liberation theology, political theology, Marxism, preferring the poor

* M.A. in Study of Religions. Received: 2010.8.24 - Accepted: 2010.12.22

naghd123@yahoo.com

** Assistant Professor, Bagher Al-Oulum University

Table of Contents

An Analytical and Comparative Study of Different Versions of the Story of Uriah's Wife and the Prophet David (with special focus on Imam Rida's Perspective) / Ali Asadi	5
Zoroastrianism: Monotheistic or Dualistic / Seyyed Akbar Hoseini Qaleh Bahman	23
A Survey of the Thoughts of Albert the Great / Muhammad Jafari	47
Foundations of the Legitimacy of War in Judaism "Malhamat Miswa" and "Malhamat Rashvat" / Muhammad Rida Barteh	63
A Study and Criticism of Apocalyptic Literature in Judaism / Abdulhusein Ebrahimi Sarve Olia	83
Women's Veil or Hijab in Zoroastrianism, Judaism, and Christianity / Mahnaz Alimardi, Muhammad Mahdi Alimardi	117
Liberation Theology of Latin America, Roots and Causes of Formation / Yaser Askari, Shamsullah Mariji	139

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyan

A Quarterly Journal of Religions

Vol.1• No.3

Summer 2010

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Translation of Abstracts: *Mahmud Karimi*

Editorial Board:

▣ **Hosein 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: +98251-2113473

Fax: +98251-2934483

E-mail: nashrieh@qabas.net

www.qabas.net & www.nashriyat.ir
