

معرفت ادیان

سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، بهار ۱۳۹۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۸۱۸ / ۳/۱۸ /
کمسیون نشریات علمی کشور (وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸
- پاییز ۱۳۹۰ - حائز رتبه «علمی پژوهشی»
گردید.

مدیر مسئول

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سر دبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلانی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

نمایه در ISC

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قربان علمی

دانشیار دانشگاه تهران

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

هما یون همتی

دانشیار دانشکده روابط بین الملل

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید برخوردار از صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که 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.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. 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.
 5. 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.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج). یادآوری

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

«عهد» در کتاب مقدس و قرآن کریم / ۵

دل آرا نعمتی پیرعلی

بازشناسی ده فرمان در تورات و قرآن پس از قرون وسطا / ۲۵

بهبروز افشار

بررسی تطبیقی خلقت آدم و حوا از منظر قرآن و عهد عتیق / ۳۹

امیر خواص

غایت هستی در دین زرتشت و مقایسه آن با آموزه‌های قرآنی / ۵۵

فاطمه شیرزاد راد جلالی / کج سوسن آل رسول

بررسی تطبیقی مبانی «قاعده لطف» در امامیه و آموزه «فیض» در مسیحیت کاتولیک / ۷۳

محمدحسین طاهری / کج حسن دین پناه

تأملی بر رویکرد تبشیر کاتولیکی در جوامع اسلامی / ۹۷

مرتضی صانعی

ملخص المقالات / ۱۱۵

۱۲۶ / Abstracts

«عهد» در کتاب مقدس و قرآن کریم

delara.nemati@kiauo.ac.ir

دل آرا نعمتی بیرعلی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲

چکیده

«عهد» در کاربردهای قرآنی به معانی پیمان، فرمان و توصیه آمده است که این معانی سه گانه در متعهد ساختن انسان به تکلیف الهی قدر مشترک می‌یابند. عهد خداوند با انسان، دو صورت باطنی و قولی دارد. عهد باطنی خداوند با انسان، همان اعطای مقام امامت می‌باشد که مسبوق به افاضات الهی و تحقق حالتی درونی در انسان است که به واسطه آن اصطفاء، عصمت، حقیقت عبودیت، کمال ارتباط و نزول وحی تحقق می‌یابد. عهد انسان با خداوند نیز دو صورت قولی و باطنی دارد: عهد قولی انسان در قبال خداوند و مردم قابل تصور است که همان مسئولیت‌پذیری است. عهد باطنی انسان عبارت از پایمردی در راه ایمان و التزام عملی به عقاید و تکالیف است. صرف‌نظر از اینکه عهد قدیم به طور مشخص به عهد باطنی خداوند با انسان نپرداخته، اما در خصوص عهد قولی خداوند و نیز عهد انسان با خدا، با تعلیم قرآن در کلیات مشترک است. برخلاف عهد جدید که مناسک شرعی را عامل تقرب به خدا نمی‌داند، بلکه ایمان به مسیح و حقیقت تصلیب راه، موجب اتحاد انسان با مسیح و عامل رستگاری انسان برمی‌شمارد.

کلیدواژه‌ها: عهد، خدا، انسان، عهد قدیم، عهد جدید، قرآن کریم.

عالم بر نظام حرکت و تحول استوار است. انسان در این عالم موظف است که در سیر کمالی خود، آنچه را که در فطرتش به ودیعه نهاده شده، به فعلیت درآورد و به مقامی نایل شود که به ساحت کبریایی تقرب یافته و به صفات الهی تخلق یابد. سیر کمالی انسان، که همان صراط مستقیم است؛ عبارت از عبادت، طاعت و عبودیت است؛ یعنی اطاعت از رسولان و پرستش خداوند به یکتایی و بی‌همتایی. این امر میسر نمی‌گردد جز با سرتافتن از طاعت و عبودیت شیطان و سرنهادن بر آستان جانان. پس طی طریق کمال، بدون احتفاظ بر امر و فرمان خدا ممکن نیست و همین محتوای عهد میان خدا و انسان است. خداوند با انسان پیمان بر تکلیف بسته و او را در این طریق هدایت و راهبری نموده است و تمامی اختصاصات طریق و شروط طی طریق را به انسان ابلاغ نموده و از او بر التزام بر آن پیمان گرفته است. این انسان است که با وفای به عهد و صدق و راستی در تحقق آن، راه کمال را طی نموده و به منزل مقصود نایل می‌گردد یا با نقض پیمان و عدم التزام عملی بر تکالیف، خود را به ورطه هلاکت ابدی می‌افکند. از آنجاکه قرآن کریم تمامی رسولان را در طول یکدیگر دانسته و دین الهی را یکی می‌داند: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ...» (شوری: ۱۳)؛ برای شما از [احکام] دین، همان را تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود، و [نیز] آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم که دین را برپا دارید... و همه را به تسلیم و عبادت موظف می‌کند: «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۲۵)؛ و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم جز اینکه به او وحی می‌کردیم که خدایی جز من نیست، پس مرا پرستید. می‌توان فهمید که راه نجات و رستگاری انسان در تمامی ادیان، التزام بر مفاد معاهده الهی و تسلیم در برابر تکالیف الهی است. از این رو، بررسی «عهد» در قرآن کریم و متون عهدین، به منظور دستیابی به محتوای عهد الهی در ادیان و یافتن وجوه اشتراک و اختلاف میان این متون مقدس، بسیار راهگشا خواهد بود.

عهد و معانی آن

الف. معنای لغوی

واژه عهد در لغت ریشه «ع» ه، د، به معنای وصیت (فراهیدی، ۱۴۰۴، ص ۳) و احتفاظ (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۶۷) و نگه‌داری پیوسته از چیزی است. از این رو، به پیمانی که مراعاتش لازم باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵۰) و نیز به رعایت حرمت، عهد گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۴۵۴).

همچنین عهد، به مفهوم کفالت یافتن فرد در امان دادن از امری خاص آمده است. از این رو، در معنای امان و ذمه نیز به کار می‌رود (همان، ج ۴، ص ۴۵۳). بنابراین، می‌توان گفت عهد به معنای التزام خاص در مقابل شخص، بر امری است که با عقد یا وصیت یا قسم محقق گشته و احتفاظ و امان را در پی دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۶). اما هریک از این عناصر، ممکن است بر حسب اقتضاء، در معنای عهد به کار روند. به عبارت دیگر، عهد در اصل به معنای احتفاظ است و همه معانی آن از این یک معنی مشتق شده است. مانند عهد به معنای میثاق، سوگند، وصیت و دیدار و امثال آن (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۷).

ب. معنای اصطلاحی

«عهد» در اصطلاح فقهی، عبارت از پیمانی است که بنده با خدای خود جهت انجام یا ترک عملی می‌بندد. صیغه آن «عاهدتُ اللهَ» و «علی عهدالله» می‌باشد (خرمشاهی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۹۹). در اصطلاح عرفانی، عهد و پیمان حقیقی، عهد ازلی است که خداوند در روز اول با انسان بست، که به «عهد آلت» معروف است. آنجاکه می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...» (اعراف: ۱۷۲)؛ و آن‌گاه که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم. در اصطلاح عرفانی، حقیقت این آیه، بیان انعقاد پیمان دوستی میان خدا و دوستان خدا است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۹۴). در قرآن کریم «عهد» به صورت اسمی و فعلی، ۴۶ بار و در وجوه معنایی متعددی به کار رفته است. پرکاربردترین وجه معنایی آن، پیمان است. آنجاکه می‌فرماید: «وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۴)؛ و به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا که از پیمان پرسش خواهد شد. ظاهراً مراد از آن، هر پیمانی است که انسان با دیگران می‌بندد. در این آیه، به حفظ و وفای به آن دستور داده شده است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۶۶) و نظیر «... وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ كُمْ...» (بقره: ۴۰)؛ و به پیمانم وفا کنید، تا به پیمانتان وفا کنم... وجه معنایی دیگر آن فرمان الهی است (تفلیسی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۹) نظیر فرمانی که خداوند بر ابراهیم و اسماعیل صادر فرمود: «وَ عَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتُنَا لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره: ۱۲۵)؛ و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و معتکفان و رکوع و سجودکنندگان پاکیزه کنید. بر این اساس، واژه «عهد» در این آیه شریفه به معنای امر خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲۴). مانند: «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ» (آل عمران: ۱۸۳)؛ همانا که گفتند: خدا به ما سفارش کرده است که به هیچ فرستاده‌ای ایمان نیاوریم مگر آنکه یک قربانی

برای ما بیاورد که آتش، آن را [به نشانه قبولی] بخورد. اندرز کردن و توصیه نمودن وجه معنایی دیگر عهد در قرآن کریم است (تفلیسی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۹)، آنجا که می‌فرماید «أَلَمْ أُعْهِدْ إِيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید؛ زیرا وی دشمن آشکار شماست. در این آیه شریفه، واژه «عهد» به معنای وصیت و سفارش است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۵۱). گرچه برخی از مفسران واژه «عهد» را در این آیه به معنای امر و فرمان دانسته و عهد را به معنای امر الهی بر پیروی از روش پیامبران و محتوای کتب آسمانی تفسیر نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۴۲۵)، اما با توجه به آیه بعد که می‌فرماید: «وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۱)؛ و اینکه مرا پرستید این است راه راست. با توجه به اینکه عبارت «وَأَنْ اعْبُدُونِي» بر «لَا تَعْبُدُوا» در آیه قبل، عطف شده است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۹۷)، به نظر می‌رسد که عهد در عبارت «أَلَمْ أُعْهِدْ إِيْكُمْ»، معنایی عام داشته و هر دو معنای امر و اندرز را توأمان القا می‌کند؛ زیرا عهد خداوند با بشر، عهد بر سر تکلیف الهی است که با اندرز و توصیه نیز قرین می‌باشد. عهد در قرآن کریم در معنای وفا و پایبندی نیز به کار رفته است. آنجاکه می‌فرماید: «وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ...» (اعراف: ۱۰۲)؛ و ما بیشترشان را پای بند تعهد نیافتیم... همان‌گونه که در معنای دین خدا به کار رفته، از آن جهت که دین به منزله پیمانی است ما بین خدا و خلق (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۶)، آنجاکه می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...» (آل عمران: ۷۷)؛ بی‌تردید، کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای ناچیز می‌فروشند آنان را در آخرت بهره‌ای نیست... همچنین در معنای دیدار پس از مفارقت نیز به کار رفته است، آنجاکه می‌فرماید: «... قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدًّا حَسَنًا أَ فَطَالَ عَلَيْكُمْ الْعَهْدُ...» (طه: ۸۶)؛ و گفت: ای قوم من! آیا پروردگارتان به شما وعده نیکو نداده بود؟ آیا مدت [درنگ من در کوه طور] بر شما طولانی شد؟ به‌طور کلی می‌توان گفت: کلیه کاربردهای قرآنی عهد یا به‌طور صریح در معنای «پیمان» است، یا در موارد معدودی در معنای ای نظیر فرمان، توصیه، وفا و دیدار است که آنها نیز بالملازمه در معنای پیمان واجب‌الوفاء می‌باشند. عهد در فرهنگ یهودی و مسیحی نیز به معنای عهد و پیمانی است که میان خدا و انسان برقرار می‌شود. همچون عهدی که خداوند با ابراهیم برقرار داشت (پیدایش: ۹: ۱۵-۱۰) (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۶۲۵). تفصیل این عهد در کتاب مقدس آمده است. مسیحیان همه کتاب مقدس و یهودیان بخشی از آن را کتاب آسمانی و الهی خود می‌دانند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹). عهد قدیم کتاب مقدس یهودیان است که در نسخه‌های یهودی و پروتستانی، ۳۹ کتاب دارد. عهد جدید به مسیحیان اختصاص دارد و

دارای ۲۷ کتاب است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۱۹). وجه تسمیه کتاب مقدس بر «عهدین» نیز به دلیل اشتغال آن بر کتاب مقدس یهودیان (عهد قدیم) و کتاب مقدس مسیحیان (عهد جدید) است. واژه «جدید» بر اعتقاد مسیحی قدیم مبنی بر اینکه خدا در عیسی به شیوه تازه‌ای برای نجات عمل کرده است، دلالت می‌کند. این وفا وعده‌های خدا به قوم یهود شمرده می‌شود.

اصطلاح عهد جدید یا پیمان تازه را می‌توان در رساله دوم به قرنیتان (۱۵۰-۶۰۳) مشاهده کرد. آنجا که مبشر قدیمی مسیحی پولس، مؤمنان مسیحی را «اعضای عهد جدید» می‌خواند و کتاب‌های موسی را «عهد عتیق» می‌نامد. این اصطلاح خود وامدار کتاب ارمیا (۳۱:۳۱) است که در آن خدا چنین وعده می‌دهد: «اینک ایامی می‌آید که با خاندان اسرائیل و خاندان یهودا عهد تازه‌ای خواهم بست» (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۴۰-۴۱). مسیحیان معتقدند که خداوند در دوران شیوخ اسرائیل، میثاقی با این قوم بسته و آنان را به تکالیفی امر نموده و در دوران موسی، این عهد را تجدید کرده است. این پیمان، مقدمه پیمان با همه مردم جهان و مژده ظهور حکومت مسیح بوده است (آشتیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۴). اساساً وجه تسمیه انجیل، که به معنی مژده و بشارت است، همین است که به اعتقاد مسیحیان آن منجی که وعده اش در عهد قدیم آمده و مسیحی‌ای بنی اسرائیل نامیده می‌شود، همان عیسی مسیح است. اناجیل ضمن شرح و توصیف زندگانی عیسی، بشارت آمدن او را داده‌اند (کلباسی‌اشتری، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹). عیسی در اناجیل، تحقق اشتیاق عهد قدیم به آمدن مسیح موعود معرفی شده است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۴۳). پس عهدین به این اعتقاد مسیحیان اشاره دارد که خدا دو عهد و پیمان با انسان بسته است: یکی عهد قدیم که در آن خدا از انسان پیمان گرفته است که بر شریعت الهی گردن نهد که با ظهور حضرت عیسی، دوران این عهد و پیمان پایان یافته و خدا عهد دیگری با انسان بسته است که «عهد جدید» نامیده شده و پیمان بر سر محبت خدا و عیسی مسیح می‌باشد (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹). پس اصطلاح عهد قدیم و عهد جدید، ماهیتی الهیاتی دارد. چارچوب الهیاتی مسیحی، که به چنین تمایزی منتهی می‌شود، همان چارچوب «پیمان‌ها» یا «شریعت‌ها» است. اعتقاد اساسی مسیحیت در نگرش به عهد قدیم چنین است: اصول و اندیشه‌های دینی پذیرفته می‌شوند اما مناسک دینی کنار نهاده می‌شوند (مک کراث، ۱۳۸۴، ص ۳۱۴). رسالاتی را که مجموع کتاب مقدس را تشکیل می‌دهند، به یونانی کانن (kanon) می‌نامند که به معنی میزان و مقیاس است (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

در بیشتر زبان‌های اروپایی، برای نام‌گذاری کتاب مقدس از واژه‌هایی برگرفته از واژه یونانی «biblia» به معنای «کتاب‌ها» استفاده می‌شود. این کلمه در انگلیسی و فرانسوی بایبل (Bibel) نامیده

می‌شود (میشل، ۱۳۸۱، ص ۲۳) برای عهد نیز واژه «Testament» به معنای عهد و پیمان (آریان‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱۹) و وصیت (گواهی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲) بالغ بر ۲۷۰ بار استعمال شده است و نیز واژه «Covenant»، به معنای عهد و پیمان (آریان‌پور، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱) و پیمان بین انسان و خداوند است (گواهی، ۱۳۸۷، ص ۷۱)، که در ۱۴ مورد استفاده شده است. به نظر می‌رسد، کلیه کاربردهای «کاوننت» درباره عهد خداوند با انبیای پیش از مسیح است و مفاد آن برکت دادن (اعمال: ۲۵:۳) رحمت آوردن (لوقا: ۱:۷۲)، تشریح (اعمال: ۸:۷) و رفع گناهان انسان می‌باشد (رومیان: ۱:۲۷). در عهد قدیم نیز در یاد کرد از عهد میان خداوند و انسان، این واژه به کار رفته است (پیدایش: ۶:۱۸ و ۱۷:۲ و ۷:۹ و ۹:۱۱؛ خروج: ۲۴:۸). حتی در بیان عهد میان انسان‌ها، از این واژه استفاده شده است (پیدایش: ۲۱:۲۷). اما کاربرد واژه «تستامنت»، مشتمل بر بیان عهد و پیمان جدید خداوند (دوم قرن‌تیسار: ۳:۶ و ۱۴:۳) و خون مسیح در عهد جدید (متی: ۲۶:۲۸) و (مرقس: ۱۴:۲۴) و پیاله عهد جدید در خون مسیح (لوقا: ۲۲:۲۰؛ اول قرن‌تیسار: ۱۱:۲۵) و خون عهد (عبرانیان: ۹:۲۰-۱۵) و عهدنامه خداست (مکاشفه یوحنا: ۱۱:۱۹). به عبارت دیگر، واژه «کاوننت» مشتمل بر معنای دو طرفه بودن عهد و پیمان میان انسان‌ها و یا انسان و خداوند است که در نوع اخیر با اراده و اعطای خداوند از سویی و تسلیم و التزام انسان از سوی دیگر محقق می‌گردد. اما واژه «تستامنت» بر نوع خاصی از عهد دلالت می‌کند که تنها مشتمل بر افاضه و اعطای خداوند بر انسان به واسطه خون مسیح است. عهد از دو جنبه قابل بررسی است: عهد خداوند با انسان و عهد انسان با خداوند.

عهد خداوند با انسان در عهدین

الف. عهد خداوند با انسان در عهد قدیم: نخستین عهد و پیمان الهی که در تورات مطرح شده است، عهد و پیمانی است که خداوند با آدم منعقد کرد: این عهد، پیمان بر سر تسلیم انسان در برابر خداوند و اطاعت از او در منع تناول از درخت ممنوع است: «و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت: از همه درختان باغ بی ممانعت بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری...» (پیدایش: ۱۷:۲-۱۶) از آنجاکه آدم به واسطه سرپیچی از این امر، مستوجب عقوبت گردید (پیدایش: ۳:۱۷)، معلوم می‌شود که مفاد آن عهد، تسلیم آدم در برابر امر خداوند بوده است.

پس از پیمانی که خداوند با آدم منعقد نمود، پیمان دوم را با حضرت نوح و قبل از طوفان، چنین مطرح فرمود: «به زودی من سراسر زمین را با آب خواهم پوشانید تا هر موجود زنده ای که در آن هست، هلاک گردد. اما با تو عهد می‌بندم که تو را با همسر و پسران و عروسانت در کشتی، سلامت

نگاه دارم» (پیدایش: ۶: ۱۸-۱۷). خداوند دلیل این عهد را با نوح چنین بیان کرده است: «... زیرا در بین همه مردمان این روزگار، فقط تو را درستکار یافتیم» (پیدایش: ۷: ۱). پس از طوفان، خداوند، نوح و پسرانش را برکت داد و فرامینی را درباره نحوه استفاده از گوشت و حکم قصاص قتل انسان به آنان ابلاغ فرمود (پیدایش: ۹: ۷-۱) به نظر می‌رسد با توجه به تعلیل انعقاد عهد، به درستکاری نوح، مضمون این عهد، التزام بر ایمان به خدا و پرستش او و تسلیم در برابر اوامر خداوند باشد.

سومین عهد الهی که در تورات مطرح شده و به تفصیل نیز از آن سخن به میان آمده است، عهد خداوند با حضرت ابراهیم است. تاریخ قوم یهود با ابراهیم آغاز می‌شود. خدا به عنوان بخشی از عهد، او را دعوت می‌کند تا به سرزمین کنعان (فلسطین قدیم) سفر کند و به او وعده می‌دهد که فرزندانش ملتی بزرگ خواهند شد: «با تو عهد می‌بندم که نسل تو را زیاد کنم» (پیدایش: ۱۷: ۲). آنان را وارث زمین کنعان خواهم کرد (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۵۵). همین نکته اصلی عهد خداوند با حضرت ابراهیم می‌باشد: «تمامی سرزمین کنعان را که اکنون در آن غریب هستی، تا ابد به تو و به نسل تو خواهم بخشید و خدای ایشان خواهم بود» (پیدایش: ۱۷: ۹)؛ یعنی مهم ترین پیمان خداوند با حضرت ابراهیم، اعطای سرزمین کنعان به ذریه او یعنی فرزندان آن حضرت از اسحاق است (پیدایش: ۱۷: ۹) که براساس تورات این عهد، عهدی جاودانی است (پیدایش: ۱۷: ۷). بر اساس این عهد، آنان منشأ برکت برای جهان خواهند بود. مسیحیان قدیم، این برکت را به عیسی مسیح تفسیر کرده‌اند که از طریق او، عهد با ابراهیم به همه اقوام مؤمن گسترش می‌یابد (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۵۵)، البته تحقق این وعده الهی به اطاعت از دستورات الهی مشروط شده است. گرچه براساس (پیدایش: ۱۷: ۱۱)، ختان نماد تکلیف الهی است و التزام ابراهیم بر آن، به منزله پایبندی به عهد الهی است. اما در حقیقت تنها در زمان موسی بود که پس از خروج بنی اسرائیل از مصر، شریعت به موسی داده شد (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۹۳). پس چهارمین عهد، عهد خداوند با موسی است و ظهور شریعت الهی به معنای خاص آن، با بعثت موسی و دریافت الواح در طور سینا محقق شد (خروج: ۱۹: ۸-۳). موسی به منظور تثبیت عهد خداوند، همه دستورات خداوند را در کتاب عهد نوشت و بر بنی اسرائیل عرضه نمود (خروج: ۲۴: ۷-۴). با پاشیدن خون قربانی بر مردم، عهد خداوند را مهر کرد (خروج: ۲۴: ۸). در باب‌های ۴۰-۲۰ سفر خروج احکام شریعت موسوی به تفصیل بیان شده است. نحوه استعمال واژه «عهد» در تورات، بیانگر این حقیقت است که عهد خداوند با موسی و بنی اسرائیل، عهد التزام بر عبودیت و شریعت است. به گونه‌ای که حتی اعطای سرزمین مقدس به آنان، مشروط به اطاعت از اوامر الهی اعلام شده است.

(تثنیه: ۲۰، ۷۸). آنچه‌آن که در فقراتی از تورات به آن تصریح شده است: «خداوند خدایتان را دوست بدارید و اوامرش را همیشه اطاعت کنید... اگر از این اوامر اطاعت کنید، در سرزمینی که خداوند به پدرانتان و به شما... وعده داده، عمر طولانی و خوبی خواهید داشت...» (تثنیه: ۱۱: ۱۸-۲). بنابراین، می‌توان گفت اعطای سرزمین مقدس فی‌نفسه مفاد عهد خداوند با بنی‌اسرائیل نبوده است، بلکه سرزمین مقدس به‌دلیل اینکه بستر آماده‌ای برای رشد مادی و معنوی قومی است که قرار است از فرامین الهی تبعیت نماید و به کمال عبودیت فردی و اجتماعی نائل شده و حکومتی دینی و جامعه‌ای توحیدی را بنا نماید، ارزش و اهمیت یافته است (نعمتی پیرعلی، ۱۳۸۹). این اطاعت و تسلیم در آینده این قوم نیز سرایت کرده و مورد تأکید قرار گرفته است و در آخرین توصیه‌های موسی، در اطاعت از پیامبری در آینده، نمود یافته است (تثنیه: ۱۸: ۲۰-۱۵).

مجموعه مطالب ارائه‌شده در عهد قدیم، نشان می‌دهد که عهد خداوند همواره عهدی طرفینی میان خداوند و انسان بوده است. اما عهد با موسی، عهد میان خداوند و بنی‌اسرائیل است. به این ترتیب خداوند سیادت و تقدس را در نتیجه انقیاد قوم بنی‌اسرائیل در برابر اوامر و احکام الهی، به این قوم اعطا می‌کند (تثنیه: ۲۶: ۱۹-۱۷). به هر حال مفهوم دو سویه عهد و میثاق الهی، که دو عنصر اطاعت بشر و اعطای خداوند را شامل می‌شود، در تمامی موارد یادشده از آدم تا موسی قابل مشاهده است.

ب. عهد خداوند با انسان در عهد جدید: مفهوم عهد در آموزه‌های عهد جدید، شکلی نوین به خود گرفته است که برگرفته از آموزه‌های مطرح در فقراتی از عهد قدیم است. آنجاکه خداوند، پیمان جدیدی را بر زبان ارمیای نبی جاری می‌سازد:

خداوند می‌گوید: اینک ایامی می‌آید که با خاندان اسرائیل و خاندان یهود، عهد تازه‌ای خواهم بست، نه مثل آن عهدی که با پدران ایشان بستم، در روزی که ایشان را دستگیری نمودم تا از زمین مصر بیرون آورم... اما این است آن عهد تازه‌ای که با قوم اسرائیل خواهم بست: دستورات خود را بر قلبشان خواهم نوشت تا با تمام وجود مرا پیروی کنند، آن‌گاه ایشان به‌راستی قوم من خواهند بود و من خدای ایشان (ارمیا: ۳۱: ۳۱-۳۴).

تأثیر فقرات مذکور از کتاب ارمیای نبی در تصورات و آموزه‌های عهد جدید و بروز تصویری نوین راجع به عهد خداوند با بشر، در فقراتی از عهد جدید قابل پی‌گیری است. آنجاکه پولس در نامه به عبرانیان، همین عبارات را عیناً به‌کار برده است (عبرانیان: ۱۰: ۱۷-۱۶). این فقرات، این اندیشه را در ضمیر پولس به‌وجود آورده است که پیمان اول، که خدا با قوم خود بست، با مقرراتی برای عبادت و محلی برای پرستش همراه بود (عبرانیان: ۹: ۱). اما شریعت سست‌تر از آن بود که بتواند بر

کسی امید نجات ببخشد و هرگز نتوانست کسی را واقعاً با خدا آشتی دهد (عبرانیان: ۸: ۱۹-۱۸). پولس بر این اساس معتقد بود:

ما اکنون امید بهتری داریم؛ زیرا مسیح ما را مقبول خدا گردانیده است. بنابراین می توانیم به خدا نزدیک شویم؛ زیرا عیسی از آنجاکه تا ابد زنده است، پیوسته در حضور خدا برای ما وساطت می کند و این حقیقت را یادآور می شود که تاوان گناهان ما را به بهای خون خود پرداخته است» (عبرانیان: ۸: ۱۹-۱۸). «پس خون مسیح نجات ابدی ما را فراهم ساخت» (عبرانیان: ۹: ۱۲) «و ما را از شریعت و احکام بی روح سابق رهایی داد و در ما این میل را ایجاد کرد که با اشتیاق قلبی خدا را خدمت کنیم» (عبرانیان: ۱۴). این پیمان جدید که پیمان ابدی است (عبرانیان: ۱۳: ۲۰) عبارت است از رهایی انسان از یوغ تکلیف و شریعت و التزام بر محبت مسیح. پولس در نامه اول به قرنتیان و در ذکر شام آخر مسیح، جایگزین شدن خون مسیح را به جای خون قربانی که نماد التزام بر عهد در شریعت موسی است، چنین بیان کرده است: «خداوند ما، عیسی... پیاله را به دست گرفت و فرمود: این پیاله، نشان پیمان تازه‌ای است میان خدا و شما که با خون من بسته شده است» (اول قرنتیان: ۱۱: ۲۵). «طرحی الهی است که پیش از این در کتاب آسمانی پیشگویی شده است» (عبرانیان: ۱۰: ۷).

به این ترتیب و براساس آموزه‌های کتاب مقدس، عهدی که خداوند نخستین بار با آدم بست، با ابراهیم تحکیم نمود و با موسی تجدید کرده و تفصیل بخشید. اما با عیسی، پیمان نویی بست. در الهیات یهودی، وحی موسی خاتمه وحی آسمانی و عهد موسوی آخرین عهد خداوند با انسان است. مفهوم عهد در یهودیت با عهد‌های انبیاء پیش از موسی مشترک بوده و منحصر در پیمان الهی، بر سر التزام بر اطاعت و عبودیت و تکلیف و شریعت است. اما در الهیات مسیحی، مفهوم عهد دچار دگرگونی شده است. بدین ترتیب، مفهوم عهد از التزام انسان بر تکلیف، به رهایی از این تکلیف منصرف شده است.

عهد خداوند با انسان در قرآن کریم

براساس آیات قرآن کریم، عهد خداوند با انسان دو صورت دارد: عهد باطنی و بالذات و عهد با قول و اظهار (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۶)

الف. عهد باطنی: عهد باطنی، که با افاضه الهی در ذات انسان محقق می شود، عهدی است که قرآن کریم درباره آن می فرماید: «... قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» (بقره: ۱۲۴)؛ [خدا به ابراهیم] فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. [ابراهیم] پرسید: از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به بیدادگران نمی رسد. منظور از «عهد» در این آیه، مقام امامت است و براساس عبارت «اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا»، امامت جعل الهی است. امام نمونه کامل همه کمالات عقلی و نفسانی است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۹۱). از این رو، امری است که در نفس حاصل شده و در ذات یافت می شود و

به واسطه آن، اصطفاء، خلوص، عصمت، حقیقت عبودیت، کمال ارتباط، تمام علم، معرفت، نزول وحی، رحمت و توجه فیوضات ربانی و انوار الهی تحقق می‌یابد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۶). آنچنان‌که آیه «وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ...» (اعراف: ۱۳۴)؛ و چون بلا بر آنها واقع شد، گفتند: ای موسی! پروردگار خویش را بدان عهدی که با تو دارد برای ما بخوان... به توجه فیوضات ربانی بر موسی اشاره کرده و مقام مستجاب‌الدعوه بودن ایشان را بیان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۹۲)، که براساس سایر آیات قرآن کریم این مقام، خود مسبوق به اتمام کلمات است. آنچنان‌که می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...» (بقره: ۱۲۴)؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیاموزد و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. کلمات مورد ابتلای ابراهیم، شاید حقیقت ملکوتی و اعیان ثابت موجودات عالم بوده که در فطرت پاک او پرتو افکنده و با خواسته‌های ضمیر او آنچنان پیوند یافته که او را به خود مبتلا کرده و به سوی خود کشانده، به گونه‌ای که آثار آن حقایق در باطن او به حد کمال رسیده و تحقق یافته است. کلمه «ربوبیت» او را به کشف و مشاهده ملکوت و تغییر وجه پیش برد. کلمه بی‌جویی از سر حیات و بقاء، او را تا اطمینان و یقین رساند. کلمه فداکاری و گذشت در راه حق و نجات خلق، او را تا به آتش رفتن و قطع علاقه‌ها کشاند و کلمه تسلیم در برابر اراده پروردگار، او را تا ذبح فرزندش به پیش برد. کسی را که حکمت خداوند و اراده او می‌خواهد به مقام پیشوایی مطلق برساند، نخست به این‌گونه کلمات مبتلاش می‌گرداند. آن‌گاه با امداد خاص خود به کمالش می‌رساند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰). پس ابراهیم با اتمام و به کمال رساندن کلمات، شایسته مقام والای امامت شد، مقامی که مسبوق و مترتب است به اتمام و تحقق کلمات در شخصیت و این عهد الهی است که امامت و مقتدایی مطلق، نصیب چنین شخصیتی گردد.

ب. عهد قولی: نوع دیگر عهد خداوند با انسان، عهد قولی است که معمولاً با حرف جرّ «الی» همراه است و عبارت از فرامین و اوامر الهی است. چنان‌که می‌فرماید: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَكَمْ نَجِدَ لَهُ عِزْمًا» (طه: ۱۱۵)؛ و به یقین پیش از این با آدم پیمان بستیم [ولی آن را] فراموش کرد، و برای او عزمی (استوار) نیافتیم. با توجه به آیه «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (اعراف: ۱۹) (به این درخت نزدیک نشوید) معلوم می‌شود که مراد از «عهد» در این آیه، نهی از خوردن درخت بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۰۷). از این رو، می‌توان گفت: «عهدنا» در این آیه، به معنای «أمرنا» می‌باشد (تفلیسی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰). آنچنان‌که در خصوص مناسک حج می‌فرماید: «... وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدُنَا إِلَىٰ

إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره: ۱۲۵)؛ ... در مقام ابراهیم، نمازگاهی برای خود اختیار کنید، و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و معتکفان و رکوع و سجودکنندگان پاکیزه کنید. حرف «مِن» تبعیض و معنای اصطلاحی «مقام» بر توسعه معنای «مقام» در آیه دلالت دارد. بنابراین، مکان مخصوصی که در کنار کعبه بنا شده و نماز در آن واجب است، رمزی از مقام واقعی و موسع ابراهیم است که برای اتمام کلمات و اعلام حق و برای خدا در آن قیام نمود. دیگران نیز باید آنجا را به یاد ابراهیم مصلی گیرند و برای خدا قیام نمایند و به او تقرب جویند. بنابراین، می توان گفت: مفهوم عام «اتخاذ از مقام ابراهیم» قیام برای خدا و تقرب به خداوند است که جز با اطاعت از همه اوامر و نواهی الهی محقق نمی شود. قرین شدن فعل امر «اتخذوا»، که امری تشریحی را اعلام می کند، با عبارت «وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي...» حکایت از این می کند که «عهدنا» نیز در این آیه، به معنای «أمرنا» است (تفلیسی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰).

از آنجاکه قرآن کریم در موضعی دیگر، تطهیر بیت را با عدم شرک به خداوند همراه ساخته است: «وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَ طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (حج: ۲۶)؛ و چون برای ابراهیم جای خانه را معین کردیم [به او گفتیم]: چیزی را با من شریک مگردان و خانه ام را برای طواف کنندگان و قیام کنندگان و رکوع و سجودکنندگان پاکیزه دار. معلوم می شود که عهد خداوند با انسان، امر بر عدم شرک و فرمان بر عبادت خالصانه است. آنچنانکه در سوره مبارکه «یس»، به صراحت این مطلب بیان شده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَ أَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۰-۶۱)؛ ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را پرستید؛ زیرا وی دشمن آشکار شماست و اینکه مرا پرستید این است راه راست. توجه به این آیات در سیاق سوره «یس»، که اصول سه گانه دین یعنی توحید، نبوت و معاد را بیان می کند، بیانگر این حقیقت است که عهد الهی با انسان با این سه موضوع ارتباطی تنگاتنگ دارد. سوره «یس» نخست از مسئله نبوت آغاز کرده و حال مردم را در قبول و رد دعوت انبیاء بیان می کند. آنجاکه می فرماید: «يَسْ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلِي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۴-۱)؛ یاسین، سوگند به قرآن حکمت آموز که قطعاً تو از [جمله] پیامبرانی، بر راهی راست. با القای قسم به قرآن حکیم، به عظمت پاسخ قسم، که رسالت پیامبر اکرم ﷺ است، تصریح نموده است. عظمت رسالت پیامبر اکرم ﷺ در این است که آن مسبوق به وصول الی الله و معارفه تامه با مقام احدیت و سپس، سفر نزولی «من الحق الی الخلق» می باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۹). عبارت «عَلِي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٌ» نیز طبیعت این رسالت را

بیان می‌کند که استقامت است؛ رسالتی است که در آن انحراف و غموض و التباس وجود ندارد و با فطرت آفرینش و ناموس وجود هماهنگ است و در مسیر قوانین حاکم بر وجود است. به همین دلیل، این راه، همان طریق الی الله است و به الله وصل می‌شود (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۹۵۸). تطبیق آیات «إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یس: ۳-۴)، با آیات «أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۰-۶۱) و توجه به سیاق کل سوره، که اثبات نبوت، سپس توحید و معاد است، به این حقیقت رهنمون می‌سازد که عهد الهی با انسان عبارت است از التزام بر تعالیم و تکالیف الهی، که توسط رسولان ابلاغ شده و انسان را در مسیر توحید و یکتاپرستی و عمل به تکالیف الهی و تخلق به اسماء الله رهنمون ساخته و او را برای ورود به آخرت آماده می‌سازد. آیه شریفه «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸)؛ فرمودیم: جملگی از آن فرود آید. پس اگر از جانب من شما را هدایتی رسد، آنان که هدایتیم را پیروی کنند بر ایشان بیمی نیست و غمگین نخواهند شد. به همین حقیقت اشاره می‌کند که محتوای عهد خداوند با انسان، التزام بر هدایت الهی است. آمدن هادیان به حسب قانون خلقت و لازمه حکمت است، ولی تأثیر هدایت هادیان، به استعداد و هوشیاری هبوط‌کنندگان (انسان) بستگی دارد که اگر از هدایت هادیان پیروی کنند، از هبوط خواهند رست (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۵). قرآن کریم در همین سیاق و در آیه بعد، در خطاب به بنی‌اسرائیل، به‌عنوان یک گروه شاخص از هبوط‌کنندگان، نعمت وحی و نبوت و ارائه هدایت را متذکر شده و حفظ تعالیم و تکالیف و حیانی را محتوای عهد خداوند معرفی می‌کند: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون» (بقره: ۴۰)؛ ای فرزندان اسرائیل، نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید و به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم و تنها از من بترسید. بر این اساس، حفظ عقیده توحید و پیروی از پیامبران، عهدی است که خداوند از بنی‌اسرائیل و هر امتی که دارای آیین‌خدایی است، گرفته و عزت و قدرت و آسایش، عهدی است که وفاکنندگان به عهد خداوند با خدا دارند (همان، ج ۱، ص ۱۳۹).

شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهوم عهد خداوند با انسان در قرآن کریم

در قرآن کریم، عهد قولی که عبارت از نزول وحی مشتمل بر اوامر و تعالیم خداوند است، بر عهد باطنی و احراز کمال نفسی پیامبر در مواجهه با حقیقت ملکوت عالم و ابتلائات الهی مترتب شده است

که می‌توان آن را «مقام یقین» نامید که مقام انقیاد و تسلیم و عبودیت را به دنبال دارد. در عهد قدیم، به‌ویژه در بیان داستان حضرت نوح، بر احراز شایستگی نفسی نوح اشاراتی شده است. نتیجه آن نیز نزول فرامین الهی و وحیانی بر آن حضرت است. همین مفاهیم را در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت موسی علیه السلام در عهد قدیم می‌توان پی‌گیری نمود. به‌عبارت دیگر، مفاهیم شایستگی‌های ایمانی، دریافت وحی و در تعاقب آن امر به تسلیم و عبودیت، مفاهیم مشترک در عهد خدا با انسان در قرآن و عهد قدیم است. با این تفاوت که معاهده طرفینی خداوند و انسان در عهد خدا با موسی به معاهده خدا با بنی‌اسرائیل تقلیل حوزه یافته و بیشتر بر اعطای سرزمین مقدس معطوف شده است. اما عهد در عهد جدید اساساً مفهومی نوین یافته و از التزام و تعهد بر شریعت الهی، به‌رهایی از تکلیف و التزام بر محبت خدا و مسیح منصرف شده است. به‌عبارت دیگر تسلیم و شریعت‌مداری که در قرآن و عهد قدیم محور اساسی عهد و عامل اصلی در کمال انسان تلقی شده است، در عهد جدید ملغی شده و تنها محبت، عامل رشد و کمال انسان و محتوای عهد خداوند با انسان، معرفی شده است.

عهد انسان با خداوند در عهدین

در کتب عهدین در خصوص عهد انسان، جنبه شخصی آن، که در تعاملات و در قبال اشخاص دیگر بروز می‌یابد، مورد توجه قرار گرفته است. از این‌رو، عهد انسان بیشتر به‌صورت عهد میان دو شخص یا دو قوم مطرح شده است. نظیر عهد ابراهیم با/بی ملک بر سر چاه بئر شیع (پیدایش: ۲۱: ۲۳-۲۲). در خصوص عهد و پیمان بنی‌اسرائیل با اقوام دیگر نیز مواردی در عهد قدیم مطرح شده است. نظیر عهد با قبایل بت‌پرست، در هنگام تجزیه مملکت یهود، که به خرابی هر دو مملکت منجر شد (هاکس، ۱۳۷، ص ۶۲۵). به‌طورکلی، قوم اسرائیل از استوار داشتن عهد با قبایل مجاور ممنوع بودند (خروج: ۳۴: ۱۵-۱۱). کاربرد دیگر عهد انسان، به‌معنای فریضه‌ای است که بر عهده اوست و او بایستی آن فریضه را در یاد محفوظ داشته و بدان عمل نماید. آنچنان که مناسک روز «سبت» به‌عنوان یک فریضه بر بنی‌اسرائیل مطرح شده و به انجام آن موظف شده‌اند (لاویان: ۲۴: ۹-۱). از این‌رو، می‌توان گفت: عهد انسان در عهد قدیم نیز در دو حیطة مطرح شده است: عهد انسان در قبال اشخاص و قبایل دیگر و عهد انسان با خدا که به‌معنای التزام بر فرایضی است که خداوند تعیین کرده است. بر همین اساس، مسئله «قطع عهد» در عهد قدیم مطرح شده است. عمل قطع عهد، که به‌منزله ضمانت طرفین معاهده بر تعهد و التزام بر مفاد عهد است، برکاری دلالت می‌کند که در هنگام عهد بستن، میان انسان‌ها انجام می‌شود. بدین ترتیب،

به هنگام معاهده، گاو جوانی را قربانی کرده و به علامت تعهد بر عهد، آن را به دو قسمت تقسیم کرده و در دو طرف گذاشته و از میان آنها عبور می کنند. اهمیت پایبندی به عهد و تعهد به مفاد معاهده به قدری است که مسئله قطع عهد، نه تنها درباره معاهدات انسانی مطرح شده است، بلکه این مسئله در خصوص عهد خداوند با انسان نیز در عهد قدیم مذکور است. آنجاکه خداوند با ابراهیم عهد می بندد که او را وارث سرزمین مقدس گردانده و آن سرزمین را از نهر مصر تا به فرات، به ذریه او ببخشد، به او فرمان می دهد که گوساله ماده سه ساله ای را گرفته و به دو پاره تقسیم کند (پیدایش: ۱۵: ۱۹-۷) و در موضعی دیگر در یادکرد از پیمان شکنی بنی اسرائیل در عهد خود با خدا، «قطع عهد» آنان که نشان از ضمانت آنان بر التزام بر پیمان الهی بوده است، مطرح شده است. از این رو، در تأکید بر زشتی این نقض عهد، آنان را مستحق هلاکت و نابودی معرفی می کند (ارمیا: ۲۴: ۲۲-۱۷). از این مطالب، می توان چنین استنباط نمود که قربانی کردن و هدیه کردن خون قربانی، پیوندی محکم با مسئله عهد داشته و این هر دو، اسباب تقرب انسان به محضر خداوند می باشند. از این رو، در تعالیم عهد قدیم، برای خون قربانی در شکل گیری و انجام معاهدات، نقش مهمی لحاظ شده است. در حقیقت، در عهد قدیم، قطع عهد به واسطه خون حیوانات انجام می شود (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۶۲۵). اما در عهد جدید، در پی تغییر مفهوم عهد، نحوه قطع عهد نیز تغییر یافته و خون مسیح جایگزین خون حیوان قربانی شده است. آنجاکه مسیح در شام آخر، نان را گرفته و پاره کرده، به شاگردان داد و گفت: «بگیرید و بخورید، این است بدن من و پیاله را گرفته، شکر نمود و بدیشان داده گفت: همه شما از این بنوشید؛ زیرا که این است خون من در عهد جدید که در راه بسیاری به جهت آمرزش گناهان ریخته می شود» (متی: ۲۶: ۲۹-۲۶). از این رو می توان گفت: در عهد قدیم، قطع عهد از سوی انسان با التزام بر اوامر الهی و تکالیف شرعی محقق می شود. اما در عهد جدید، با ایمان و اتحاد افرادی محقق می شود. همان گونه که پولس می نویسد: «الان خدای صبر و تسلی، شما را فیض عطا کند تا موافق مسیح عیسی، با یکدیگر یک رأی باشید، تا یکدل و یک زبان شده، خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح را تمجید نمایید» (رومیان: ۱۵: ۵). در موضعی دیگر و در تبیین تأثیر ایمان به مسیح و باور به حقیقت تصلیب او، که برای نجات انسان از گناه تحقق یافته است، می نویسد: «امین است خدایی که شما را به شراکت پسر خود عیسی مسیح، خداوند ما، خوانده است» (اول قرنتیان: ۹: ۱). از این رو، براساس تعالیم پولس، ایمان به مسیح و باور به حقیقت تصلیب او، عامل تقرب انسان به خدا بوده و موجب می گردد که انسان از آن مسیح گردد. آنجاکه می نویسد: «... همه چیز از آن شماسست... و شما از مسیح و مسیح از خدا می باشد» (اول قرنتیان: ۳: ۲۳-۲۲).

عهد انسان با خداوند در قرآن کریم

عهد انسان با خدا در قرآن کریم نیز دو صورت دارد: عهد باطنی و در ذات و عهد با قول و اظهار (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۷).

الف. عهد قولی انسان با خدا: عهد با قول و اظهار اعم است از اینکه در قبال خداوند باشد، یا در قبال مردم. نظیر آیه شریفه «... وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۴) (و به پیمان [خود] وفا کنید، زیرا که از پیمان پرشش خواهد شد) که «عهد» در آن ممکن است عهد در قبال خداوند باشد. در این صورت، به معنای عمل به تکالیف و مسئولیت‌پذیری شرعی است و ممکن است عهد در قبال مردم باشد. در این صورت، التزام بر عمل به وعده و عهد و پیمان با مردم موردنظر است (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۲). اینها شامل عهد و پیمان در معاملات مالی یا روابط انسانی و یا معاهدات بین‌المللی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۱۱). از این رو، این آیه بر وجوب وفای به عهد، نذر، پیمان و نیز عمل به عدالت در قول و فعل و ایفای کیل و وزن و نظیر آن دلالت می‌کند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۵). همچنین آیه شریفه «وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ اللَّهُ إِذَا عَاهَدْتُمْ...» (نحل: ۹۱)؛ و چون با خدا پیمان بستید، به پیمان خود وفا کنید. در خصوص عهدی است که شخص، آن را با خدا بسته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۸۱) و آن هر چیزی است که عمل به آن و وفای به آن واجب باشد (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۵)، از آن جمله نذر است که انسان فعل یا ترک فعلی را بر خود واجب می‌سازد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۵۴۵).

ب. عهد باطنی انسان با خدا: نوع دیگر عهد انسان، عهد باطنی است و آن حالتی نفسی و باطنی است که در جان انسان تحقق می‌یابد. مانند ایمان راسخ، شهود حق و حق‌الیقین (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۷) آنچه‌ان که قرآن کریم می‌فرماید: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَجْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا» (احزاب: ۲۳)؛ از میان مؤمنان مردانی‌اند که به آنچه با خدا عهد بستند صادقانه وفا کردند برخی از آنها به شهادت رسیدند و برخی از آنها در [همین] انتظارند و [هرگز عقیده خود را] تبدیل نکردند. منظور از «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ»، مردانگی و پایمردی در ایمان است و منظور از «صدقوا»، صدق و راستی در عقاید و افعال و اقوال در تمامی میادین ایمان است. منظور از «ما عاهدوا الله عليه»، مجاهدت در راه خداست (صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱)؛ یعنی از مؤمنان کسانی هستند که آنچه را که با خدا عهد بستند به صدق و راستی محقق نمودند؛ یعنی هنگام بیعت با پیامبر اکرم ﷺ، شروط او را اجابت نمودند (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۴۴) و در

معیت آن حضرت ثابت قدم ماندند (شیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹۹)؛ زیرا عهدشان التزامی در عقل، عاطفه و سلوک بود. از این رو، قول و فعلشان با هم مطابقت نمود. روشن است که ادراک حقیقت عبودیت، تحت حکومت ربّ حی قادر قیوم موجب می‌شود که انسان به صورت قهری و به زبان حال و در باطن، به مقتضای این عبودیت عمل نموده و خالصانه از خداوند اطاعت کرده و در راه خدا مجاهدت نموده، حقوق الهی را مراعات نماید (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۷). از این رو، خداوند در توصیف «مصلّین» و کسانی که به حقیقت عبودیت راه یافته‌اند، فرموده است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (معارج: ۳۲)؛ و کسانی که امانت‌ها و پیمان خود را مراعات می‌کنند. و منظور از «امانات»، مطلق وظایف اعتقادی و عملی است که خدا به عهده آنان گذاشته است و مراد از «عهد»، تمام قراردایی است که انسان، ملتزم به آن باشد. حتی ایمان به خدا هم عهده‌ای است که بنده با پروردگارش بسته و قرار گذاشته آنچه خداوند تکلیف می‌کند، اطاعت نماید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۲۴). بنابراین براساس آیات قرآن کریم، عمل به تکلیف، مصداق بارز التزام انسان بر عهد الهی است. آن چنانکه می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْتُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيُذَرُّونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ» (رعد: ۲۰-۲۲)؛ همانان که به پیمان خدا وفا دارند و عهد [او] را نمی‌شکنند و آنان که آنچه را خدا به پیوستنش فرمان داده می‌پیوندند و از پروردگارشان می‌ترسند و از سختی حساب بیم دارند و کسانی که برای خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند و نماز بر پا داشتند و از آنچه روزی‌شان دادیم، نهان و آشکارا انفاق کردند و بدی را با نیکی می‌زدایند، ایشان راست‌فروجام خوش‌سرای باقی. عهد الهی در این آیات، معنای وسیعی دارد؛ هم شامل عهدهای فطری می‌شود همانند فطرت توحید و عشق به حق و عدالت و هم پیمان‌های عقلی، یعنی آنچه را که انسان با نیروی تفکر و اندیشه و عقل از حقایق عالم هستی و مبدأ و معاد درک می‌کند و هم پیمان‌های شرعی، یعنی آنچه را که پیامبر ﷺ از مؤمنان در رابطه با اطاعت فرمان‌های خداوند و ترک معصیت پیمان گرفته، همه را شامل می‌شود. تعبیر «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»، تعبیری بسیار وسیع است؛ زیرا ارتباط انسان با خدا، پیامبران و رهبران انسان‌ها اعم از دولت و همسایه و خویشاوند و برادران دینی و هموعان و نیز ارتباط با خویشستن را شامل می‌شود. این عبارت فرمان می‌دهد که انسان همه این پیوندها را محترم شمارد و حق همه را ادا کند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۸۴-۱۸۵).

شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهوم عهد انسان با خداوند در عهدین و قرآن کریم

عهد قولی انسان با خدا در قرآن کریم شامل مطلق عهد بوده و به معنای عمل به تکالیف و مسئولیت‌پذیری شرعی در قبال خداوند و در روابط انسانی است. بدون نیل به عهد باطنی، به معنای تحقق ایمان راسخ در نفس انسان، به طور کامل قابلیت تحقق ندارد. از این رو، بر اساس قرآن کریم عمل به تکلیف دینی و شرعی، که همه حوزه‌های حیات انسان را شامل می‌شود، نمایانگر التزام انسان بر عهد الهی است. از این رو، می‌توان گفت: عهد انسان با خداوند شامل التزام بر عهد فطری توحید و عهد عقلی - دریافت‌های حاصل از تفکر و اندیشه - و عهد شرعی است که عمل انسان را در ارتباط با خود، خدا و انسان‌ها تنظیم می‌کند. از این رو، می‌توان گفت در قرآن کریم، عنصر اصلی عهد انسان با خدا، تکلیف‌مداری است. در عهد قدیم نیز بر این مفهوم تأکید شده و اهتمام بر فرائض دینی و توجه به معاهدات در روابط انسان‌ها مورد تأکید قرار گرفته است. در عهد قدیم قربانی کردن پیوندی وثیق با عهد دارد، به گونه‌ای که التزام بر عهد و پیمان و هدیه کردن خون قربانی، راه تقرب انسان به خداوند معرفی می‌شود. اما در عهد جدید، به واسطه تغییر مفهوم عهد، ایمان و محبت به مسیح و باور به فلسفه تصلیب و فدای او، عامل تقرب انسان به خدا معرفی می‌گردد. به عبارت دیگر، تکلیف‌مداری به عنوان مهم‌ترین محتوای معاهده انسان با خدا، در عهد جدید ملغی شده است.

نتیجه‌گیری

احتفاظ و نگهداری پیوسته از چیزی، معنای اصلی واژه «عهد» است. از این رو، این واژه در قرآن کریم به معنای پیمان به کار رفته است. از آنجاکه عهد، پیمانی دو سویه است؛ در یک سوی آن، خداوند و در دیگر سوی، انسان قرار دارد، عهد خداوند با انسان به دو صورت باطنی و قولی می‌باشد؛ عهد باطنی یا ذاتی خداوند با انسان، عبارت از جعل امامت است که خود مسبوق به اتمام کلمات و راه یافتن انسان به حقیقت ملکوت و اعیان ثابت موجودات است. اما عهد قولی خداوند با انسان، که در لفظ با حرف جرّ «الی» همراه است، به معنای القاء و ابلاغ فرامین و اوامر و تکالیف الهی است که در برخی از آیات، به صورت امر بر عدم شرک و فرمان بر عبادت خالصانه مطرح شده است. بی‌شک تحقق آن جز با تسلیم در برابر پیامبران و آموزه‌های کتب آسمانی و بخصوص پیامبر اکرم ﷺ و قرآن کریم ممکن نمی‌باشد. عهد انسان با خدا نیز دو صورت دارد: عهد قولی که شامل کلیه شقوق عهد با خدا و بندگان می‌شود، اعم از معاملات، معاهدات، ارتباطات و پیوندهای انسانی و نذر و عمل به عدالت در قول و

فعل و نظیر آن، و عهد باطنی انسان با خداوند، که در حقیقت حالتی درونی در انسان است که در اثر ایمان راسخ و درک حقیقت عبودیت حاصل می‌شود و به پایمردی در ایمان و راستی در عقاید، افعال و مجاهدت در راه خدا می‌انجامد. در چنین حالتی، مؤمنان راستین به کلیه وظایف اعتقادی و عملی ملتزم شده، تلاش می‌کنند که به بهترین شکل با خدا، پیامبران، انسان‌ها و با خویشستن پیوند و ارتباط برقرار نموده و حق این ارتباط را ادا نمایند. در عهد قدیم نیز عهد خداوند همواره عهدی طرفینی میان خدا و انسان است. صرف‌نظر از اینکه عهد با موسی، عهد میان خدا و بنی‌اسرائیل است، اما به هر حال عنصر اطاعت بشر از خداوند و التزام او بر تکالیف دینی و شرعی در این عهد، مورد تأکید قرار گرفته است. این تأکید در عهد انسان با خدا و نیز عهد خدا با انسان، با مسئله قطع عهد همراه شده است که عبارت است از: قربانی کردن و هدیه نمودن خون قربانی به پیشگاه خداوند. درحالی‌که در عهد جدید مفهوم عهد، از التزام انسان بر تکالیف الهی به رهایی او از یوغ شریعت منصرف شده و ضمن اینکه التزام انسان بر ایمان و محبت به مسیح و حقیقت تصلیب او را، قواعد و عناصر اصلی این عهد نو معرفی می‌کند، حاصل آن را اتحاد افرادی در مسیح معرفی می‌کند. به‌طور کلی، شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهوم عهد در قرآن و عهدین را می‌توان در شباهت یا تفاوت در تبیین و تعیین راه تقرب به خدا بیان کرد. در قرآن کریم و عهد قدیم، التزام بر شریعت الهی و تکلیف‌مداری، عنصر اصلی معاهده خدا با انسان و انسان با خداست که شامل افاضه از سوی خدا و اطاعت از سوی انسان است. از این‌رو، صرف‌نظر از تفاوت این دو متن مقدس در جزئیات و اقتضائات، این دو متن در تحکیم رابطه انسان با خدا از راه اهتمام و التزام بر تکالیف مقرر الهی مشابهت دارند، درحالی‌که عهد جدید با تغییر مفهوم عهد از پیمان بر سر اطاعت و تسلیم، به پیمان بر محبت و ایمان به مسیح، التزام بر شریعت الهی را نه تنها مایه تقرب انسان نمی‌داند، بلکه رهایی از تکلیف دینی را عامل دستیابی انسان به مقام قرب و افاضه الهی برمی‌شمرد.

منابع

- ابن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۹۷م، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
- آریان پورکاشانی، عباس، منوچهر آریان پورکاشانی، ۱۳۷۱، فرهنگ فشرده انگلیسی - فارسی، تهران، امیرکبیر.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۳، تحقیقی در دین یهود، چ سوم، تهران، نگارش.
- پیترز، اف ئی، ۱۳۸۴، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- تفلیسی، ابوالفضل، ۱۳۷۸، چ سی و چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۸۱، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران، ناهید.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، المفردات فی غریب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲، کتاب مقدس، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- سید قطب، ۱۴۱۲ق، فی ظلال القرآن، قاهره، بیروت، دارالشروق.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۱۲ق، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالبلاغه و النشر.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۱۹ق، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، مؤلف.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
- طالقانی، سیدمحمود، ۱۳۶۲، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۸، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، العین، قم، اسوه.
- فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
- کلباسی اشتری، حسین، ۱۳۸۴، مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۳۷۲، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه رضاخانی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
- گواهی، عبدالرحیم، ۱۳۸۷، واژه نامه ادیان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، زیاده البیان فی احکام القرآن، تهران، مرتضوی.

مک کراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

میبدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، امیر کبیر.

میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نعمتی بیرعلی، دل آرا، «ارض مقدس و مختصات آن در قرآن کریم و تورات»، ۱۳۸۹، *دین پژوهی و کتابشناسی قرآنی* **فدک**، ش ۲، ص ۱۵۴-۱۳۹.

وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۵، *مسیحیت از لابه لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسولزاده، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

هاکس، جیمز، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

بازشناسی ده فرمان در تورات و قرآن پس از قرون وسطا

Afshar.1347@yahoo.com

بهروز افشار / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۹

چکیده

این مقاله درصدد بررسی ماهیت ده فرمان و تبیین ارزش آن از نظر محققانی همچون ابن تیمیه، ابن خلدون، سید قطب، ابو عبدالله قرطبی و فخر رازی است. به گفته دانشمندان یهود، تورات مشتمل بر ۶۱۳ حکم است. در میان این احکام، ده حکم اهمیتی ویژه دارند. این فرمان‌ها محور شریعت یهودند و همه احکام شریعت یهود در همین فرامین ریشه دارد. در واقع، قوم اسرائیل با پذیرفتن این فرمان‌ها با خدا هم‌پیمان شده است. تعبیر قرآن کریم از «الواح»، اشاره به دو لوح شامل ده فرمان از کتاب مقدس است که در آیه ۱۴۵ سوره اعراف به آنها اشاره شده است.

نظر به اهمیتی که ده فرمان در نزد عالمان یهود یافت و اشارات دقیق و لطیفی که قرآن کریم به آن دارد، پس از قرون وسطا، حکما و متکلمان و محققانی همچون سید قطب، خطیب تبریزی، ابن تیمیه، ابن خلدون و دیگران با دیدگاه‌های متفاوت، به نقد و بررسی در این باره پرداختند که تفصیل این بحث در این مقاله مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: ده فرمان، تورات، قرآن، قرون وسطا.

ده فرمان از ریشه یونانی «deka LogoiF»، به معنای «ده واژه» یا «ده گفتار» گرفته شده و در عبری موسوم به «aseret ha-dvarim» به همان معنا است و نیز نام دیگر «Decalogue» یا احکام ده گانه موسی است (Harrell son, 1962, p. 569). این واژه اشاره است به آیاتی در اسفار خروج و تثبیه که «و او سخنان عهد، یعنی ده کلام را بر لوح‌ها نوشت» (خروج، ۳۴: ۲۸؛ تثبیه، ۴: ۱۳؛ ۱۰: ۴).

به گفته کتاب مقدس یهودیان، سه ماه پس از خروج بنی اسرائیل از مصر، موسی به فرمان خدا به کوه سینا رفت و در آنجا، دو لوح را دریافت کرد که ده فرمان بر آنها نقش بسته بود. این ده فرمان، به «انگشت خدا» نوشته شده بود (خروج، ۳۱: ۱۸؛ تثبیه، ۵: ۲۲)، اما سایر احکام تورات را موسی نوشت (تثبیه، ۳۱: ۹، ۲۴). ده فرمان را به شکل‌های مختلفی شماره کرده‌اند؛ شمارشی که در یهودیت، بیشتر پذیرفته شده چنین است: ۱. من هستم خداوند، خدای تو؛ ۲. تو را خدایان دیگر جز من نباشد؛ ۳. نام خدا را به باطل نبر؛ ۴. روز شبات (شنبه) را گرامی دار؛ ۵. پدر و مادرت را احترام کن؛ ۶. قتل نکن؛ ۷. زنا نکن؛ ۸. دزدی نکن؛ ۹. بر همسایه خود شهادت دروغ نده؛ ۱۰. به ناموس و اموال همسایه خود طمع نورز. مسیحیت، دو فرمان نخست را معمولاً یک فرمان می‌شمارد و فرمان دهم را به دو فرمان تقسیم می‌کند. در این سامانه، فرمان نهم شهوت جسمانی را منع می‌کند و فرمان دهم از طمع به اموال دیگران باز می‌دارد.

تفاسیر اسلامی قرون وسطا که درباره محتوای ده فرمان، به حضرت موسی، کم سخن گفته است. قرآن تکمیل‌کننده قوانینی است که در تورات بیان شده است. از این رو، دانشمندان مسلمان درباره متن ده فرمان، که ارتباط زیادی با شریعت اسلام نداشته، نیازی به تحقیق تفصیلی احساس نکردند. با این حال، دانشمندانی همچون الحکیم الترمذی، الثعالبی، سیوطی، ابوالحسن الکیسانی، طبری، ابن‌کثیر، ابن‌ندیم از معدود چهره‌هایی هستند که بنابر اهمیت ده فرمان، به نقد و نظر درباره آن پرداخته‌اند.

الحکیم الترمذی، محدث و عارف معروف از طرفداران اعتقاد به برابری دقیق احکام ده گانه کتاب مقدس و قرآن کریم است. ترمذی در مبحث «الکلمات العشر» همچون طبری، به نقل از وهب بن متهبه به تفسیر کلمات عشره کتاب مقدس می‌پردازد و تأکید می‌کند که فرامین کتاب مقدس دقیقاً با آیات قرآن کریم قابل تطبیق هستند، و این مطلب را چند بار تکرار می‌کند (ترمذی، ۱۹۹۲، ج ۴، ص ۲۰).

ادیب و مفسر قرآن ابواسحاق الثعالبی دیدگاهی منحصر به فرد دارد. وی در اثر معروف خود، *قصص الانبیاء*، که در نوع خود جامع‌ترین قصص می‌تواند باشد، چندین صفحه از این کتاب را به موضوع «الواح موسی» اختصاص داد (ثعالبی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۲۵).

سیوطی نیز به ده فرمان تورات اشاره صریحی کرده است. وی ابتدا به نقل از دانشمند نحوی و قرآن‌شناس ابو عبید قاسم بن سلام در این مورد می‌گوید: اگرچه ده فرمان، مربوط به حضرت موسی و تورات است، ولی اولین قسمت از تورات، همان ده آیه از سوره انعام بوده که با این عبارت آغاز می‌شود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ» (سیوطی، ج ۱، ص ۱۱۶).

سیوطی همچنین سخن خویش را با نقل نظر بعضی از دانشمندان موافق خود، که اعتقاد دارند آیات سوره انعام شامل همان ده فرمانی است که خداوند در تورات به موسی نوشت، مورد تأکید قرار می‌دهد.

ابوالحسن الکیسانی، نویسنده معروف، موضوع ده فرمان را با روش متفاوت و کاملاً متمایز شرح می‌دهد. وی در کتابش توصیف می‌کند که چگونه جبرئیل بر موسی فرود آمد و به او گفت: «بلند شو، بر اسب من سوار شو که تاکنون قبل از تو کسی سوار آن نشده، او همچنین به خوانندگان این کتاب متذکر شود که جبرئیل موسی را به مکانی برد که خداوند از قبل با او در آنجا سخن گفت و در هنگام رسیدن به کوه سینا، صدای حرکت قلم را در میان الواح می‌شنید که خداوند به قلم گفت، بنویس» (کیسانی، ۱۹۹۲، ص ۲۲۰).

پس از قرون وسطی نیز دانشمندان زیادی همچون ابو عبد الله قرطبی، فخر رازی، ابن خلدون و ابن تیمیه و سیاط قطب و... به موضوع ده فرمان کتاب مقدس پرداختند. به تفصیل در این مقاله به آنها پرداخته شده است.

ده فرمان در تورات

سفر خروج از تورات، داستان موسی و بنی اسرائیل و خروج آنها از مصر به سوی سرزمین موعود را بازگو می‌کند. مهم‌ترین دستورات خدا به موسی، که به «ده فرمان» معروف است، در این کتاب آمده است:

خدا این‌گونه سخن گفت:

۱. من خداوند، خدای تو هستم، همان خدایی که تو را از اسارت در مصر آزاد کرد.
۲. خدایان دیگری غیر از من نداشته باش. هیچ‌گونه بتی به شکل آنچه در آسمان یا بر زمین یا در دریاست درست نکن، در برابر آنها خم نشو و آنها را بندگی نکن؛ چون من خدای غیوری هستم و کسانی را که از من نفرت دارند، تا نسل سوم و چهارم مجازات می‌کنم، و بر کسانی که مرا دوست بدارند و از دستوراتم پیروی کنند تا هزار پشت رحمت می‌کنم.

۳. نام مرا بیهوده به زبان نیاور. خدا کسی را که نامش را بیهوده به زبان آورد، بدون مجازات نمی گذارد.
 ۴. روز سبت را به یاد داشته باش و آن را مقدس بدار. در هفته، شش روز کار کن، ولی در روز هفتم، که سبت خداوند است، هیچ کاری نکن. نه خودت، نه پسرت، نه دخترت، نه غلامت، نه کنیزت، نه مهمانت، نه چهارپایانت؛ چون خداوند آسمان و زمین و دریا و هر چه را که در آنهاست، در شش روز آفرید و روز هفتم استراحت کرد. پس او روز سبت را مبارک و مقدس کرد.
 ۵. پدر و مادرت را احترام کن تا در سرزمینی که خدا به تو خواهد داد، عمر طولانی داشته باشی.
 ۶. قتل نکن.
 ۷. زنا نکن.
 ۸. دزدی نکن.
 ۹. بر ضد همسایهات شهادت دروغ نده.
 ۱۰. چشم طمع به مال، ناموس، غلام، کنیز، خر و گاو همسایهات نداشته باش (خروج ۲۰: ۱۷).
- سه کتاب بعدی تورات یعنی لاویان، اعداد و تثنیه نیز به سرگذشت بنی اسرائیل و عبور آنها از بیابان برای رسیدن به سرزمین موعود می پردازد. حجم زیادی از این کتاب‌ها به جزئیات احکام دینی اختصاص دارد. در سفر تثنیه، ده فرمان دوباره تکرار شده است. این کتاب با مرگ موسی خاتمه می یابد.

ده فرمان در قرآن

در قرآن آیاتی نیست که کاملاً بیانگر ده فرمان باشد. اما به نظر می رسد در دو مورد، قرآن اشاره به ده فرمان موسی در کوه سینا دارد. یک بار در سوره بقره آیات ۸۳-۸۴ با واژه «عهد» یا «ميثاق» به ده فرمان اشاره شده است.

«وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» (بقره: ۸۳)؛ یاد آورید هنگامی را که از بنی اسرائیل عهد گرفتم که به جز خدای را نپرستید و نیکی کنید، درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران، و به زبان خوش با مردم سخن گوید، و نماز به پای دارید، و زکات مال خود بدهید، پس شما (طایفه یهود) عهد شکسته و روی گردانیدید. به جز چند نفر و شمايید که از حکم خدا برگشتید.

در آیه بعدی با ذکر صریح واژه «میثاق» می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ...» (بقره: ۸۴)؛ و به یاد آرید هنگامی که عهد گرفتیم از شما که خون یکدیگر نریزید، و یکدیگر را از خانه و دیار خود نرانید، پس بر آن عهد اقرار کرده و گردن نهادید و شما خود بر آن گواه می‌باشید.

آیات سوره اعراف نیز اشاره دارد به اینکه خداوند خود را بر موسی در کوه سینا آشکار کرد و الواح سنگی مکتوب، که حاوی نصایح و دستورالعمل همه چیز است، به او اعطا کرد، ولی محتوای همه متن این الواح مشخص نیست. قرآن کریم نیز به برخی از آنها در این سوره چنین تصریح می‌کند: «وَإِذْ أَخَذْنَا مَوْسَىٰ تَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبَّهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۱۴۲)؛ و با موسی سی شب وعده و قرار نهادیم، چون پایان یافت، ده شب دیگر بر آن افزودیم تا آنکه وعده به چهل شب تکمیل شد. به برادر خود هارون گفت: تو اکنون پیشوای قوم و جانشین من باش و راه صلاح پیش گیر و پیرو اهل فساد مباش.

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳)؛ و چون موسی با هفتاد نفر وعده‌گاه ما آمد و خدا با وی سخن گفت. عرض کرد که خدایا خود را به من آشکار بنما که تو را مشاهده کنم. خدا در پاسخ او فرمود: مرا تا ابد نخواهی دید و لیکن در کوه بنگر اگر کوه به جای خود برقرار ماند، تو نیز مرا خواهی دید. پس آنگاه که نور تجلی خدا بر کوه تابید، کوه را متلاشی ساخت و موسی بی‌هوش افتاد. عرض کرد خدایا، تو منزّه و برتری به درگاه تو توبه کردم و من اول کسی هستم که به تو و تنزه ذات پاک تو ایمان دارم.

«قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف: ۱۴۴)؛ خدا فرمود: ای موسی من تو را برای اینکه پیغام‌های مرا به خلق برسانی، برگزیدم و به هم صحبتی خویش انتخاب کردم، پس آنچه که به تو فرستادم کاملاً فراگیر و شکر و سپاس الهی را به جای آور.

«وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكُ يَاخُذُوا بِحُسْنِهَا سَأَرَبَكُمْ دَارَ الْأَفَاقِينَ» (اعراف: ۱۴۵)؛ و در الواح از هر موضوع برای نصایح و پند و هم تحقیق هر چیز به موسی نوشتیم و دستور دادیم به قوت فراگیر قوم را دستور ده که نیکوتر مطالب آن را اخذ کنند که پستی مقام و منزلت فاسقان را به زودی به شما نشان خواهیم داد.

نقد و بررسی دیدگاه‌ها

مفسران مسلمان از جمله طبری و رازی معتقدند که آیات ۸۳-۸۴ سوره بقره، نمونه‌هایی است که دلالت بر اوضاع و احوال یهودیان، و ویژگی‌های آنها و چگونگی برخورد قوم یهود با مسلمانان می‌کند. همچنین این آیات بر نقض میثاق الهی از سوی بنی اسرائیل در کوه سینا تأکید می‌کند. برخورد خصمانه یهود با پیامبر ﷺ در مدینه در طول حیات پیامبر اکرم ﷺ شاهد بر این مدعاست. جزئیات این مطلب در سوره بقره آیه ۸۴ آمده است.

مفسران مسلمان قرون وسطی، عموماً این عقیده را توسعه داده و بر این هستند که ده فرمان تورات در قرآن کریم نیز آمده است، ولی کاملاً از جهات گوناگون در لفظ و معنا یکسان نیستند (William, 1930, p. 67). این مفسران آیه ۱۴۵ سوره اعراف را تا حد زیادی بیانگر تطبیق الواح موسی و روش زندگی او با روش زندگی پیامبر اکرم ﷺ، می‌دانند (همان).

ادیب و مفسر قرآن/ابو اسحاق ثعالبی، یکی از برجسته‌ترین مفسرانی است که به تحقیق درباره‌ی ده فرمان تورات در قرآن کریم پرداخته است و دیدگاهی منحصر به فرد دارد. وی در اثر معروف خود، *قصص الانبیاء*، که در نوع خود جامع‌ترین قصص می‌تواند باشد، چندین صفحه از این کتاب را به موضوع الواح موسی اختصاص داده است (ثعالبی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۲۵). به‌عنوان نمونه می‌نویسد:

خداوند جبرئیل را به بهشت فرستاد تا درختی را قطع کند و از آن، نُه لوح درست کند. هریک از این نُه لوح دقیقاً متناسب با قدرت بازوی موسی درست شده است. درختی که از آن، الواح درست شده است از جنس زُفَرْد سبز بود. همچنین گفته شده است که خداوند قلمی از نور درست کرد که بلندتر از مسافت میان آسمان و زمین بود و در روز جمعه تورات را بر الواح با دست خود برای موسی نوشت. سپس خداوند جبرئیل را به همراهی بسیاری از فرشتگان فرستاد تا الواح را به نزد موسی بیاورند و در کوه سینا الواح را برای او باز کنند. (Hindy, 2006, p. 313-33).

ثعالبی همچنین فصلی را با عنوان «نسخة العشر الکلمات» اختصاص می‌دهد که خداوند در الواح برای پیامبر برگزیده‌اش، موسی ﷺ، بخش عمده تورات را نوشت (ثعالبی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۰). وی در پایان این فصل با صراحت می‌نویسد: «اینها، کلمات ده فرمان هستند. خداوند همه آنها را به پیامبر محمد ﷺ در هیجده آیه از سوره بنی اسرائیل اعطا کرد و با این فرمان آغاز می‌شود: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» (اسراء: ۲۳)؛ تا آنجا که می‌فرماید: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (اسراء: ۳۹). این از چیزهایی است که خدایت از روی حکمت به تو وحی کرده است (همان، ص ۱۸۱).

علاوه بر این، *ثعالبی* این کلمات را در سه آیه از سوره انعام خلاصه می‌کند که با این کلمات آغاز می‌شود: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرِزُقُكُمْ وَآيَاهُمْ...» و نتیجه می‌گیرد که خداوند با این فرامین به شما سفارش کرد، شاید که تقوای او داشته باشید «ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام: ۱۵۳). به نظر *ثعالبی* قرآن کریم تمام احکام دهگانه موسی را دربر دارد. البته به صورت کلی، چنانکه ده فرمان این‌گونه است. دیگر اینکه تمامی احکام دهگانه موسی در هیجده آیه از بنی اسرائیل به محمد ﷺ نازل شد که دقیقاً در سه آیه سوره انعام خلاصه شده است (همان).

ثعالبی در ادامه، آیات قرآنی‌ای را که دربردارنده احکام دهگانه شریعت موسی است، به شرح ذیل بیان می‌کند:

فرمان اول: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳).

فرمان دوم: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ لا تَهْرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيماً وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً» (اسراء: ۲۴)؛ و خدای تو حکم فرموده که جز او هیچ‌کس را نپرستند و درباره پدر و مادر نیکویی کنید. چنانچه که هر دو یا یکی از آنها پیر و سالخورده شوند، زنهار کلمه‌ای که رنجیده‌خاطر شوند مگویید و کمترین آزار به آنها مرسانید و با ایشان به اکرام و احترام سخن گوید.

و همیشه پر و بال تواضع و تکریم را با کمال مهربانی نزدشان بگستران و بگو پروردگارا، چنان‌که پدر و مادر، مرا از کودکی به مهربانی پروردند، تو در حق آنها رحمت و مهربانی فرما. خدای به آنچه در دل‌های شماست از خود شما داناترست، اگر همانا در دل اندیشه صلاح دارید، خدا هر که را با نیت پاک به درگاه او تضرع و توبه کند، البته خواهد بخشید.

فرمان سوم: «وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ لا تُبْذِرْ تَبْذِيراً إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُوراً وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبيراً بَصِيراً» (اسراء: ۲۹)؛ حقوق خویشانان و ارحام خود را ادا کن و نیز فقیران و رهگذران بیچاره را به حق خودشان برسان و هرگز اسراف روا مدار. که مبدران و مسرفان برادر شیطانند و شیطان است که سخت کفران نعمت پروردگار خود کرد و چنانچه از ارحام

و فقیران ذوی الحقوق مذکور به خاطر به دست آوردن رحمت پروردگارت که امید آن داری اعراض کردی، پس با گفتار نرم و آسان آنها را از خود دلشاد کن، نه هرگز دست خود محکم بسته دار و نه بسیار باز گشاده دار که هر کدام کنی، به نکوهش و حسرت خواهی نشست، همانا خدای تو هر که را خواهد روزی وسیع دهد و هر که خواهد تنگ روزی گرداند که او به بندگان کاملاً آگاه و بصیر است.

فرمان چهارم: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيراً» (اسراء: ۳۱)؛ فرزندان خود را از ترس فقر به قتل نرسانید که ما رازق شما و آنها هستیم؛ زیرا این قتل فرزندان، بسیار گناه بزرگی است.

فرمان پنجم: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً» (اسراء: ۳۲)؛ و هرگز به عمل زنا نزدیک نشوید که کاری بسیار زشت و راهی بسیار ناپسند است.

فرمان ششم: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً» (اسراء: ۳۳)؛ و هرگز نفس محترمی را که خدا قتلش را حرام کرده، مکشید مگر آنکه بحکم حق، مستحق قتل شود و کسی که خون مظلومی را به ناحق بریزد، ما به او حکومت و تسلط بر قاتل دادیم. پس در مقام انتقام از قتل و خون‌ریزی اسراف نکند که او از جانب ما مؤید و منصور خواهد بود.

فرمان هفتم: «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُلاً» (اسراء: ۳۴)؛ و هرگز به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر آنکه راه خیر و طریق بهتری منظور دارید تا آنکه به حد بلوغ و رشد برسد و همه به عهد خود باید وفا کنید که البته از عهد و پیمان سؤال خواهد شد.

فرمان نهم: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً» (اسراء: ۳۶)؛ و هرگز بر آنچه علم و اطمینان نداری، دنبال مکن که چشم و گوش و دل‌ها همه مسئولند.

فرمان دهم: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحاً إِنَّكَ لَنْ تُخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَدْحُوراً» (اسراء: ۳۷)؛ هرگز در زمین به کبر و ناز راه مرو که به نیرو زمین را نتوانی شکافت و به کوه در سر بلندی نخواهی رسید. از این قبیل کارها و اندیشه‌های بد همه نزد خدا ناپسند خواهد بود. این از چیزهایی است که خدایت از روی حکمت به تو وحی کرده است و با خدای یکتا کسی را به خدایی می‌پرست و گرنه ملامت و مردود به دوزخ خواهی در افتاد.

همچنین *ثعالی* آیات ۱۵۱-۱۵۳ سوره انعام را با احکام دهگانه موسی علیه السلام قابل تطبیق می‌داند. آیات فوق را به شرح ذیل بیان می‌کند.

فرمان اول: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...» (انعام: ۱۵۱)؛ بگو ای پیامبر، بیایید تا آنچه خدا بر شما حرام کرده همه را به راستی بیان کنم. در مرتبه اول اینکه به خدا به هیچ وجه شرک نیاورید.

فرمان دوم: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» (همان)؛ درباره پدر و مادر احسان کنید.

فرمان سوم: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ...» (همان)؛ و فرزندانتان را از بیم فقر نکشید ما شما و آنها را روزی می‌دهیم.

فرمان چهارم: «وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ...» (همان)؛ و به کارهای زشت آشکار و نهان نزدیک نشوید.

فرمان پنجم: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (همان)؛ و نفسی را که خدا حرام کرده جز به حق به قتل نرسانید، شما را خدا بدان سفارش نموده، شاید که تعقل کنید (تا از روی عقل و فهم کار بندید و سعادت یابید).

فرمان ششم: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...» (انعام: ۱۵۲)؛ و هرگز به مال یتیم نزدیک نشوید تا آنکه به حد رشد و کمال رسد.

فرمان هفتم: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» (همان)؛ و به راستی کیل و وزن را تمام بدهید که ما هیچ کس را جز به قدر و توانایی تکلیف نکرده‌ایم.

فرمان هشتم: «إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...» (همان)؛ و هرگاه سخنی گویند به عدالت گرایید و هرچند درباره خویشاوندان باشد.

فرمان نهم: «وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (همان)؛ و به عهد خدا وفا کنید (اوامر و نواهی خدا را اطاعت کنید) این است سفارش خدا به شما، شاید که متذکر و هوشمند شوید.

فرمان دهم: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام: ۱۵۳)؛ و این است راه راست. از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر که موجب تفرقه شماست جز از راه خدا متابعت نکنید. این است سفارش خدا به شما، شاید که پرهیزکار شوید.

بنابراین، اگر محتوای آیات مربوط در سوره‌های انعام و اسراء قرآن کریم، با فقرات مرتبط در عهد

عتیق مورد مقایسه و تطبیق قرار گیرد، می توان گفت: شباهت زیادی میان ده فرمان کتاب مقدس و فرامین قرآن کریم وجود دارد.

دانشمندان زیادی پس از قرون وسطی به موضوع ده فرمان کتاب مقدس پرداختند. از جمله آنها فقیه و متکلم حنبلی، ابن تیمیه می گوید: «مهم ترین فرمان خداوند که در عین حال اولین فرمان از احکام دهگانه تورات (الکلمات العشر) است، ایمان و تصدیق به وحدانیت و بی همتایی اوست. همچنین اسم دیگر آن، «الوصایا العشر» است که حاوی سوره الانعام و معادل آن در قرآن کریم است» (ابن تیمیه، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۲۹۶). به علاوه می توان گفت: ابن تیمیه اولین دانشمند مسلمان است که نام های متفاوتی را برای ده فرمان کتاب مقدس از جمله الکلمات العشر و نیز الوصایا العشر به کار برد (همان).

ابوالعباس قلقشندی فقیه و وزیر در حکومت ممالیک می نویسد: «الکلمات العشر یا ده فرمانی که به موسی نازل شد در حقیقت خلاصه تورات است و مثل قرآن شامل اوامر و دستورات عملی ها و به قول قرآن، تبیان کل شیء و مبین همه مسائل است» (قلقشندی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۶۵) نکته قابل توجه این است که قلقشندی همچون دیگر عالمان مسلمان قرون وسطی، به صراحت ده فرمان کتاب مقدس را کاملاً با آیات قرآنی قابل تطبیق نمی داند.

محدث معروف دیگر، خطیب تبریزی است. وی هر چند غیر مستقیم به احکام دهگانه موسی می پردازد، ولی اهمیت قابل توجهی برای آن قائل است. ایشان در ضمن حدیث ذیل، به موضوع ده فرمان اشاره می کند: «یک یهودی از پیامبر ﷺ درباره آیات نه گانه به عنوان معجزات حضرت موسی سؤال کرد. پیامبر سؤال را با تفسیر ده فرمان کتاب مقدس، از جمله دستور به رعایت و حفظ روز شنبه، پاسخ داده است (خطیب تبریزی، ج ۱، ص ۵۸).

ابن خلدون، مورخ، جامعه شناس و فیلسوف می نویسد:

بعد از اینکه موسی و بنی اسرائیل به دنبال تعقیب فرعون و لشکرانش از مصر گذشتند، چند ماجرا اتفاق افتاد: اول اینکه موسی با خداوند در کوه طور مناجات کرد. بعد از آن، خداوند معجزاتی به موسی عطا کرد. دوم اینکه، الواح بر او نازل شد و به ادعای بنی اسرائیل، الواح شامل دو لوح بود، که شامل ده فرمان یا الکلمات العشر به شرح ذیل می باشد:

اقرار به یگانگی خدا؛ حفظ روز شنبه و کار نکردن در این روز مقدس؛ نیکی به پدر و مادر در طول زندگی؛ خودداری از قتل؛ پرهیز از زنا؛ ترک دزدی؛ پرهیز از شهادت دروغ؛ طمع نداشتن به خانه همسایه؛ طمع نکردن به زن همسایه؛ طمع نکردن به مال همسایه و هر چیزی دیگر. اینها هستند ده فرمانی که الواح موسی حاوی آن است (ابن خلدون، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۹۴-۹۵).

دانشمند و مفسر مالکی مذهب، ابوعبدالله قرطبی، در تفسیرش از آیات ۱۵۱ تا ۱۵۳ سوره انعام، با

استفاده از سخن کعب بن احبار، یهودی مسلمان شده، آیات این سوره را مفتوح التواره می نامد (قرطبی، ۲۰۰۱، ج ۷، ص ۱۳۱). قرطبی همچنین به نقل از ابن عباس می گوید: «معانی این آیات (انعام: ۱۵۱-۱۵۳)، بسیار روشن و از آیات محکم محسوب می شود. تمام ادیان موجود در عالم بر آن اتفاق نظر دارند. ده فرمانی که به موسی نازل شد، در اصل همین آیات هستند» (همان).

قرطبی با بیان این مطلب که این آیات نشانگر فرمان خداوند به پیامبرش، موسی است، نتیجه می گیرد که خداوند به موسی در آن زمان دستور داد تا همه انسان ها را به پیروی از این فرامین فراخواند: «هذه الآية امر من الله تعالى لنبیة موسى عليه السلام بان يدعو جميع الخلق الى ما حرم الله تعالى» (همان، ص ۱۳۲).

فخر رازی، یک قرن قبل از قرطبی، نظریه ای بسیار جالب را مطرح کرده است. فخر رازی میان دستوراتی که آیات (۱۵۱-۱۵۳) سوره انعام داراست و کتابی که به موسی داده شده و در آیه بعدی ۱۵۴ سوره انعام ذکر شده است، تفاوت قائل است. او می گوید: «دستورات قرآنی جاودانه هستند و مربوط به همه انسان ها در همه زمان هاست، ولی تورات به موسی داده شده و مربوط است به زمان موسی. از این جهت، فخر رازی در تفسیر آیات (۲۲-۳۹) سوره الاسراء، به ارزش جهانی دستورات و تعالیم قرآن کریم تأکید کرده، می گوید: «تعالیم و قوانینی را که در این سوره آمده، در همه ادیان وجود دارد و وجه اشتراک همه ادیان را نشان می دهد» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۱۷۱). «ان الاحکام المذكورة فی هذه الآيات شرائع واجبة الرعاية فی جميع الاديان و الملل» (همان).

دانشمند مغربی، محمد الامین الشنقیتی با نقل حدیثی از ابن مسعود این گونه به این موضوع می پردازد: «هر کس می خواهد آخرین و مهم ترین دستور و وصیت پیامبر خدا را بشناسد باید ده فرمان را (الوصایا العشر)، که در آیات ۱۵۱-۱۵۳ سوره انعام بیان شده، بخواند» (ابن کثیر، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۱۸۸). الشنقیتی این حدیث را با توجه به سخن عبد الله بن مسعود، یکی از نزدیک ترین صحابه پیامبر اسلام و یکی از پیش قراولان تفسیر قرآن مطرح کرده است (همان).

عبد الحمید صدیقی از زمره دانشمندان مسلمان معاصر است که اعتقاد دارد، ده فرمان کتاب مقدس، قبلاً به حضرت ابراهیم ﷺ موحد مسلمان و سپس به حضرت موسی داده شده است (peters, 1990, vol.2, p. 22).

این نظر، ایده یکسانی ادیان و اینکه همه پیامبران از یک اصل (توحید) پیروی می کردند، تأیید می کند. همچنین ایشان در توضیح ده فرمان کتاب مقدس، از سوره انعام قرآن کریم استفاده می کند (Siddigui, 1976, p. 530).

دانشمند معاصر شیعی مذهب هندی، سید میر احمد علی در این باره می‌گوید: «عهد عتیق یادآور دستوراتی است که سوره بقره آیه ۸۴ به آن اشاره می‌کند و نیز در سفر خروج ۲۰: ۱۱-۱۷ آمده است. همه مسلمانان مأمور به این فرامین هستند» (Mir Ahmad Ali, 1964, p. 123-124).

متفکر آزاداندیش مسلمان، محمد شحرور سوری الاصل، با استناد به آیات ۱۵۱ سوره انعام به جاودانه بودن و بی‌زمانی کلام خداوند و تجلی‌اش در قرآن اشاره می‌کند. او در کتاب *القرآن و القراءة المعاصرة* می‌گوید: «اگر ما در این آیات تأمل کنیم به روشنی می‌فهمیم که آنها همان ده فرمان کتاب مقدس هستند» (الشحرور، بی‌تا، ص ۶۵).

سید ابوالعلاء مودودی، فعال سیاسی و مسلمان بانفوذ حیدرآباد می‌گوید:

کاتالوگ دستوراتی که در سوره الاسراء آمده است، اساسی‌ترین اصول و تعالیم دین اسلام را بیان می‌کند که اسلام براساس این تعالیم می‌خواهد جامعه و زندگی بشری را بسازد و این فرامین در بردارنده مسائلی در همه زمینه‌ها چون حکومت، اجتماع و امور خانواده است که در مکه، اندکی پیش از هجرت بر پیامبر اسلام نازل شد و در آغاز این عصر جدید، جامعه و حکومت اسلامی نو پا براساس این اصول قانونی، اخلاقی فرهنگی، اقتصادی و ایدئولوژیک بنیان نهاده شد (مودودی، بی‌تا، ص ۱۳۰-۱۳۶).

آخرین نظریه از آن سید قطب است. این دانشمند در تفسیر آیات ۱۵۱-۱۵۳، سوره انعام می‌گوید:

با تأمل بر روی ده فرمان می‌فهمیم که این آیات چشم‌انداز کامل دین اسلام است. این آیات مهم‌ترین عنصر حیات بشری و وجدان انسانی را (اعتقاد به وحدانیت خداوند) و نیز اساسی‌ترین اصول حفظ بنیان خانواده، جامعه و امنیت متقابل فرد و جامعه، که حقیقتاً برای زندگی اجتماعی و تضمین حقوق افراد لازم است، بیان می‌کند (سید قطب، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۱۲۲۹).

لازم به یادآوری است که سید قطب در این کتاب، درباره جهان‌شمولی اسلام بحث می‌کند و از تحقیق در این آیات، نتیجه می‌گیرد که این دستورات اساسی و روشن، که در آیات ۱۵۱-۱۵۳ سوره انعام آمده است، خلاصه‌ای از ایمان اسلامی و قوانین اجتماعی است. «هذه القواعد الاساسية الواضحة التي تلخص العقيدة الاسلامية و شريعتها الاجتماعية مبدوءة بالتوحيد و مختومة بعهد الله» (همان، ص ۱۲۳۴).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت:

پس از قرون وسطا محققان بسیاری به مطالعه و بررسی ده فرمان در کتاب مقدس و قرآن کریم پرداخته و سعی در تطبیق آنها داشتند که از آنها می‌توان به ابن تیمیه، ابن خلدون، ابوعبدالله قرطبی، محمد امین الششتی، عبدالمجید صدیقی، سید میر احمد علی، سید قطب، خطیب تبریزی اشاره کرد.

در میان این دانشمندان، تعداد قابل توجهی همچون ابن تیمیه، ابن خلدون، ابو عبدالله قرطبی، محمد امین الشنقیتی، عبدالمجید صدیقی، سید میراحمد علی و دیگران از موافقان نظریه برابری ده فرمان کتاب مقدس با قرآن کریم هستند. تعدادی نیز از قبیل سید قطب و سید ابوالعلاء مودودی، خطیب تبریزی و شهاب‌الدین قلمشندی، به طور ضمنی و غیرصریح با این برابری موافق هستند. در حالی که، برخی دیگر که تعداد آنها بسیار کم است، همچون فخر رازی، نظریه مخالف دارد. وی معتقد است: میان دستوراتی که آیات (۱۵۱-۱۵۳) سوره انعام داراست و کتابی که به موسی داده شده و در آیه بعدی ۱۵۴ سوره انعام بیان شده است، متفاوت است. همچنین او می‌گوید: «دستورات قرآنی جاودانه هستند و مربوط به همه انسان‌ها در همه زمان‌هاست، ولی تورات به موسی داده شده و مربوط است به زمان موسی».

منابع

- ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، ۱۹۹۷، *تلخیص کتاب الاشتقاق المعروف بالرد علی البکری*، ج ۱، مدینه، مکتب الغربا، ۱۹۹۷.
- ابن کثیر، دمشقی اسماعیل بن عمر، ۱۳۸۹ق، *تفسیر القرآن الاعظم*، ۸ مجلدات، بیروت، دارالفکر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ۱۹۸۴، *تاریخ ابن خلدون=تاریخ العرب*، بیروت.
- ترمذی، ابو عبدالله، ۱۹۹۲، *نوادراصول فی احادیث الرسول*، بیروت، دارالجلیل.
- التعالی، ابواسحاق، ۱۴۱۱ق، *قصص الانبیاء المسمی بعرائس المجالس*، قاهره، دارالاحیاء.
- خطیب التبریزی، ولی الدین ابو عبدالله، ۱۹۹۱، *مشکاة المصابیح*، بیروت، دارالفکر.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۱۶، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- سیدقطب، ۱۹۹۹، *فی ضلال القرآن*، بیروت، دارالاحیاء للتراث العربی.
- شحرور، محمد، بی تا، *الکتاب والقرآن*، دمشق، الاهالی للطباع والنشر والتوزیع.
- شنقیقی، محمد الامین بن محمد بن المختار الجکنی، ۱۹۹۵، *اضواء البیان*، بیروت، دارالفکر للطباع و النشر.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، بی نا.
- قرطبی، ابو عبدالله، ۲۰۰۱، *الجامی*، بیروت، دارالفکر.
- قلقشندی، ابوالعباس احمد بن احمد الفزازی الشافعی، ۱۹۸۱، *صحیح الاعشی فی کتابه الانشاء*، دمشق، وزاره الثقافه.
- کیسانی، محمد بن عبدالله، ۱۹۹۲، *قصص الانبیاء*، سوريا، جامعه دمشق.
- مودودی، سیدابول، بی تا، *تفهیم القرآن*، لاهور، النشر الاسلامی.
- Harrelson, W.J, 1962, *Ten Commandments In The Interpreter,s Dictionary Of The Bible*, v4, Abingdon Prees, NewYork.
- Hindy, Najman, 2006, *Anglesat Sinai: Egegesis, Theology And Interpretative Authority*, Oxford University Press, NewYork.
- Mir Ahmad Ali, syed, 1964, *A Commentary On The Holy Quran, With English Translation Of The Arabic Text*, Karachi, Sterling Printing.
- Peters, F.E, 1990, *Judaism, Christianity, And Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- Siddigi, Abdul Hameed, 1976, *The Hole Quran*, Lahore, Islamic Book Centre.
- William, Marmaduke, 1930, *The meaning Of The Glorious Ooran: An Explanatory Translation*, Kenopf Prees, Londen.
- William, Marmaduke, 1930hk, *The Meaning Of The Glorious Quran: An Explanatory Translation*, Kenopf press, Londen, 1930hk.

بررسی تطبیقی خلقت آدم و حوا از منظر قرآن و عهد عتیق

sajed1362@yahoo.com

امیر خواص / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۱۳۹۲/۵/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۳

چکیده

داستان خلقت آدم و حوا به‌عنوان سرآغاز خلقت انسان در کتاب آسمانی قرآن و نیز در عهد عتیق بیان شده است. با توجه به اینکه دو دین ابراهیمی اسلام و یهودیت ریشه در وحی الهی دارند، نباید تفاوتی میان روایت این دو کتاب از داستان خلقت آدم و حوا وجود داشته باشد، اما با بررسی حکایت این دو کتاب از داستان مزبور، اختلاف بسیاری را شاهدیم که نشان از راه یافتن دست تحریف در عهد عتیق دارد؛ چراکه دلایل متقنی وجود دارد که قرآن کریم از گزند تحریف مصون مانده است، اما در مورد عهد عتیق چنین نیست. گرچه یهودیان ارتدوکس معتقد به عدم تحریف کتاب خود هستند، اما شواهد بسیاری از جمله در خود این داستان، خلاف آن را نشان می‌دهد. البته مشترکات متعددی نیز در روایت هر دو کتاب از این داستان یافت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خلقت، آدم و حوا، قرآن، عهد عتیق.

مقدمه

دین‌شناسی تطبیقی گرچه به‌عنوان یک رشته آکادمیک و رسمی، بیش از یک قرن قدمت ندارد، اما به‌صورت غیرکلاسیک از قدیم‌الایام در حوزه‌های اعتقادی و فقهی و... وجود داشته است. مناظرات کلامی و یا کتاب‌هایی که تحت عنوان «فقه مقارن» نوشته شده است، مانند **خلاف** شیخ طوسی و **مختلف علماء حلی** و... در قرون گذشته شاهد بر این مدعاست. در دین‌شناسی تطبیقی می‌توان تمامیت دو یا چند دین را در تمامی بخش‌ها مورد بحث تطبیقی قرار داد و نیز می‌توان به‌صورت موضوعی، تنها یک مسئله را بررسیید. آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، داستان خلقت آدم و حوا در دو دین ابراهیمی؛ یعنی اسلام و یهودیت است. منبع بررسی ما کتاب مقدس این دو آیین خواهد بود. یادآوری این نکته ضروری است که داستان خلقت در کتاب مقدس یهودیت، تنها در سفر تکوین تورات آمده است. در صورتی که نیاز به توضیحی باشد، به سایر کتاب‌های یهودی مراجعه خواهد شد، اما تأکید اصلی بر عهد عتیق خواهد بود. در اسلام نیز آیات شریفه در سور متعدد قرآن کریم، محور بحث است، گرچه برای برخی توضیحات و مباحث، سراغ تفاسیر و سایر منابع خواهیم رفت.

خلقت آدم

داستان خلقت آدم در قرآن کریم در سور متعددی بیان شده است. این داستان را می‌توان در چندین محور مورد بحث قرار داد. در ذیل آنها را بررسی می‌کنیم:

پیش از خلقت آدم

در برخی از آیات، پیش از خلقت آدم، سخن از گفت‌وگوی خداوند با فرشتگان به میان آمده است. در این آیات، خداوند از اراده و تصمیم خود برای خلقت انسان سخن به میان آورده است. از جمله آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛ خداوند به فرشتگان می‌گوید من می‌خواهم در زمین جانشینی بگمارم اما فرشتگان می‌گویند آیا کسی را که در زمین فساد می‌کند و خون‌ریزی می‌کند در زمین قرار می‌دهی، ما خود تو را حمد و تقدیس می‌کنیم، خداوند می‌فرماید من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. در برخی روایات (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۶۷، ح ۷) آمده که پیش از انسان، اجنه‌ای که در زمین بودند، فساد و خون‌ریزی کردند و ملائکه آنها را مشاهده کرده بودند. از این رو، به خداوند گفتند: آیا موجودی را در زمین قرار می‌دهی که فساد و خون‌ریزی کند. این از باب

تشبیه انسان به اجنه بوده است. خدای متعال در آیه دیگری می‌فرماید: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱-۷۲)؛ من بشری را از گل خلق می‌کنم، پس هنگامی که او را درست و موزون کردم و در او از روح خود دمیدم، برای او سجده کنید. آیه دیگری نیز شبیه همین آیه است، با این تفاوت که می‌گوید: بشری را از گل خشک از گل سرشته می‌آفرینم: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸-۲۹). بنابراین، خداوند اراده می‌کند که اولین انسان یعنی آدم را خلق کند. این امر در ابتدا با مخالفت و پرسش فرشتگان مواجه می‌شود، گویی نسل بعدی آدم را می‌دیدند که اقدام به خون‌ریزی و فساد در زمین می‌کند، اما خداوند در وجود انسان چیزی را می‌دید که فرشتگان آن را نمی‌دیدند. از این رو، می‌فرماید: پس از اینکه من آدم را خلق کردم و از روح خود در او دمیدم، بر او سجده کنید.

پس از خلقت

خداوند پس از خلق آدم، تمام اسماء را به او می‌آموزد. سپس از ملائکه می‌خواهد که از آن اسماء خبر دهند، اما آنها اظهار ناتوانی می‌کنند و خداوند به آدم می‌گوید: از این اسماء به فرشتگان خبر بدهد. پس از این کار، خداوند می‌فرماید: آیا من به شما نگفتم که از غیب آسمان‌ها و زمین آگاهم و آنچه را شما اظهار و یا کتمان می‌کنید، می‌دانم (بقره: ۳۱-۳۳). در برخی تفاسیر آمده است اسماء انبیا و ائمه علیهم‌السلام در میان این اسماء بوده است و ملائکه ملاحظه کردند که این افراد از خودشان برتر هستند. از این رو، گفتند که ما علم به اینها نداریم (همان، ج ۱، ص ۱۶۴). *علما* طباطبائی می‌فرماید: از سیاق آیه استفاده می‌شود که همه این اسماء موجودات زنده، باشعور و عالم هستند؛ چون از ضمیر «هم» برای اشاره به اسماء استفاده شده است، نه ضمیر «ها»، که به موجودات غیرذی‌شعور اشاره دارد. پس مراد خود اسماء نیست، بلکه مراد ذوات هستند. از حیث اتصاف به کمالاتی که ظهور این ذوات هستند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۲۹). شاهد دیگر اینکه خداوند فرمود: «أَتَّبِعُونِي يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران: ۶۰)، که کلمه «هؤلاء» اشاره به ذوات دارد.

انسان و مرادفات آن در قرآن

در قرآن کریم از انسان با الفاظ متعددی یاد شده است: انسان (عصر: ۲؛ عادیات: ۲)، بشر (فصلت: ۶؛ شعرا: ۱۵۴)، ناس (اسرا: ۶۰)، أناس (بقره: ۶۰)، انس (انعام: ۱۱۲)، انسی (مریم: ۲۶)، أناسی (فرقان: ۴۲) و بنی آدم (یس: ۶۰).

اما واژه «آدم» اسم خاص است و اختصاص به پدر انسان‌ها و اولین انسان دارد. ممکن است هریک از این واژه‌ها با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته باشند اما همگی بر موجودی مشخص دلالت دارند.

آفرینش انسان

درباره آفرینش انسان آیات متعددی وجود دارد که هریک تعبیری دارد. البته این تعبیرها قابل جمع هستند. برخی از آیات می‌گویند: خدا انسان را از عدم و هیچ آفرید مانند: «أَوَّلًا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنْ يَكُ شَيْئًا» (مریم: ۶۷) این آیه درباره همه انسان‌هاست و می‌گوید: همه انسان‌ها از عدم خلق شده‌اند که در اصطلاح کلامی از آن تعبیر به «خلق از عدم» می‌شود. به تعبیر فلسفی، وجودش ابداعی است. آیات دیگری نیز این معنا را می‌رسانند مانند: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان: ۱) و آیه‌ای که خطاب به حضرت زکریا است، هنگامی که او از بشارت به فرزنددار شدن خود تعجب نمود و خداوند فرمود: «وَقَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَكُنْ تَكُ شَيْئًا» (مریم: ۹). اما در آیات دیگری می‌گوید: انسان از خاک و آب آفریده شده است. پس ماده اولیه داشته و خلق او از عدم نبوده است مانند: «فَأَنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ» (حج: ۵)، یا آیه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» (فرقان: ۵۴). در جمع این دو دسته آیات می‌توان گفت: بدن انسان از خاک و آب یا گل آفریده شده است، اما باید چیزی به آن افزوده شود تا انسان به وجود آید، آن چیز در خود ماده نبوده است و آن صورت انسانی یا نفس انسانی یا روح است (مصباح، ۱۳۳۸، ص ۳۳۱). در آیات دیگری هم می‌گوید: انسان از آب جهنده (طارق: ۶۵) یا از نطفه (نحل: ۴) آفریده شده است. همه این آیات قابل جمع هستند؛ زیرا بجز حضرت آدم سایر انسان‌ها از نطفه آفریده شده‌اند و نطفه آب است، همچنین نطفه آب جهنده است. نطفه از مواد غذایی ساخته شده است. این مواد نیز از مواد گیاهی و حیوانی ساخته شده است که همگی ریشه در خاک و زمین داشته و از خاک تغذیه کرده‌اند. پس صحیح است که گفته شود: انسان‌ها از خاک آفریده شده‌اند؛ با این تفاوت که آدم بدون واسطه از خاک آفریده شده و سایر انسان‌ها با واسطه از خاک هستند، ولی مستقیماً از نطفه و آب آفریده شده‌اند.

خلقت حوا

از ظاهر برخی آیات قرآن استفاده می‌شود که حوا از آدم خلق شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...» (نساء: ۱)؛ ای مردم از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو مردان و زنان

بسیاری پراکنده کرد پروا دارید... در آیه دیگری، به جای واژه «خلق» از «جعل» استفاده شده است، «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...» (اعراف: ۱۸۹)؛ اوست آن کس که شما را از نفس واحدی آفرید و جفت وی را از آن پدید آورد تا بدان آرام گیرد... درباره اینکه مراد از خلقت «حوا» از نفس واحد یعنی از آدم چیست، بحث‌های متعددی از سوی مفسران مطرح شده است. مرحوم طبرسی می‌گوید: «خلق منها زوجها»؛ یعنی حوا را از ضلعی از اضلاع آدم آفرید (طبرسی، ۱۳۶۷، ج ۱ ص ۲۳۳). اما علامه طباطبائی این تفسیر را رد کرده و می‌گوید: برخی این تفسیر را به تبع برخی از اخبار مطرح کرده‌اند، اما این قول صحیحی نیست. ایشان معتقد است: مراد از این عبارت، این است که حوا هم‌نوع با آدم است و مماثلت در وجود دارند. مانند آیات دیگری که به همه مردان خطاب می‌کند و می‌گوید: خداوند از نفوس شما برایتان همسرانی آفرید: مانند «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ...» (روم: ۲۱) (طباطبائی، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۶)؛ یعنی همسران شما از جنس خود شما و انسان هستند.

خلق حوا از دنده حضرت آدم، یک اندیشه تحریف‌شده یهودی است که ریشه در عهد عتیق دارد. همان‌گونه که مرحوم علامه فرمودند، با مراجعه به آیات مشابه این آیه، مشخص می‌شود مراد آیه این است که همسر آدم از جنس بشر آفریده شده است. مانند آیه ۲۱ روم که گذشت و مانند «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (نحل: ۷۲). آیه می‌گوید: خداوند همسران شما را از جنس شما قرار داد. نمی‌توان گفت: مراد آیه این است که همسران ما را از بدن ما آفریده است. از این رو، در آیه اول سوره نساء نیز مراد از ضمیر «منها» که به نفس واحد یعنی آدم برمی‌گردد، خلقت حوا از جنس آدم است، نه از بدن آدم (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۳ ص ۲۴۷-۲۴۶).

روح آدم

در آیات متعددی بیان شده که خداوند پس از خلقت بدن انسان، که شامل آفرینش از نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم می‌شود، از روح خود در او دمید و او یک انسان کامل شد. مراد از این روح چیست و انتساب آن به خدا به چه معناست؟ نفخ روح در مجموع آیات قرآن کریم، در پنج مورد به کار رفته است؛ دو مورد مختص به حضرت آدم و یک مورد عام است. گرچه می‌تواند مربوط به حضرت آدم باشد و دو مورد نیز مربوط به حضرت مریم است (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۳۴۹). آیه عام این آیه است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ

وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده: ۹۷). ممکن است ضمیر «سوا» به نوع انسان برگردد و ممکن است به «بدأ خلق الانسان» که مربوط به حضرت آدم است. دو آیه نیز مربوط به حضرت آدم است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸-۲۹) و آیه «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱-۷۲) چون سخن از سجده است، پس مراد از بشر در این دو آیه حضرت آدم است. دو آیه، نیز سخن از نفخ روح در مریم است: «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۹۱) و آیه «وَمَرْيَمَ إِتَتْ عِمْرَانَ الْبَتَّىٰ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا» (تحریم: ۱۲). این نفخ روح موجب پیدایش حضرت عیسی علیه السلام شد؛ زیرا مریم از قبل نیز زنده بود و یک انسان کامل بود، بخصوص در آیه دوم که ضمیر «فیه» آمده که مذکر است و به مریم بر نمی‌گردد (همان ص ۳۵۰).

کلمه «روح» در قرآن در مورد موجود هم‌سنخ با ملائکه نیز به کار رفته است مانند «تَنزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴). بحث از روح در قرآن، خود بحث مستقلی را می‌طلبد. اما مراد از این روحی که در انسان دمیده می‌شود، موجود دارای حیات و باشعوری است که مخلوق خداوند است.

اما مراد از انتساب روح به خداوند، در عباراتی مانند «من روحی» یا «من روحنا» از باب تشریف است و شرافت روح را می‌رساند، نه اینکه روح جزئی از خدا باشد که در انسان دمیده می‌شود؛ زیرا در جای خود با برهان ثابت شده است که خدا مرکب نیست؛ زیرا ترکیب سر از نیاز درمی‌آورد که از ویژگی‌های مخلوقات یعنی ممکنات است. بنابراین، خدا بسیط است و جزء ندارد. روح موجودی غیرمادی است؛ چون خداوند پس از اینکه مرحله خلقت بدن انسان از نطفه تا لحم را بیان می‌کند، می‌فرماید: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴). پس روشن می‌شود که نفخ روح از قبیل فعل و انفعالات طبیعی نیست، بلکه چیز دیگر و خلقت دیگری است و این شاهد آن است که روح از سنخ موجودات مادی نیست (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۳۵۸-۳۵۹).

فرمان به سجده بر آدم

براساس آیات قرآن کریم، پس از خلقت آدم و دمیدن روح الهی در او، خداوند به ملائکه فرمان می‌دهد که بر آدم سجده کنند و همه ملائکه بر آدم سجده می‌کنند، تنها ابلیس از سجده کردن خودداری می‌کند،

آیات قرآن این کار او را استکبارورزی می‌دانند، از این رو، جزء کافران می‌شود (بقره: ۳۴). خدای متعال از شیطان می‌پرسد: هنگامی که تو را امر به سجده کردم، چه چیزی تو را از سجده بر آدم منع کرد، او در پاسخ می‌گوید: من از او بهترم، چون مرا از آتش و او را از گل آفریدی. خداوند او را از آن مقام بیرون می‌راند و او را از خوارشدگان می‌داند؛ چراکه او را نرسد که در برابر فرمان الهی تکبر ورزد (اعراف: ۱۲-۱۳). *عَلَمَهُ طِبَاطِبَائِي*، به نکته لطیفی درباره آیه ۳۳ سوره بقره اشاره کرده و می‌فرماید: در آخر آیه که خداوند به ملائکه می‌گوید آنچه را شما آشکار یا پنهان می‌کنید، من می‌دانم. در آیه بعد، منظور از آنچه کتمان می‌کردند، معلوم می‌شود که همان «کفر ابلیس» بوده است که با خودداری از سجده، این تکبر و کفر او آشکار شد (طباطبائی، بی تا، ص ۳۱). زیرا در آیه ۳۴، تعبیر فعل ماضی بعید یعنی عبارت «کان من الکافرین» به کار رفته است. یعنی پیش از امر به سجده نیز ابلیس از کافران بوده است، وگرنه اگر کفر ابلیس مربوط به مرحله سجده بود، مناسب بود که آیه بدون «کان» می‌آمد. پس کفر او مربوط به پیش از خلقت انسان و مربوط به خلافت انسان بر روی زمین بوده که خداوند پیش از خلقت آدم آن را به ملائکه اعلام کرده بود (همان، ۱۳۷۱، ص ۲۴۳). از این رو، تعبیر «کان من الکافرین» در آیه ۳۴ با تعبیر «کنتم تکتمون» که در آیه قبل است، هماهنگ می‌شود و هر دو تعبیر، ماضی بعید است. اما پرسشی در اینجا مطرح می‌شود مبنی بر اینکه، مراد از «کان من الکافرین» ابلیس است، اما چرا در آیه پیشین تعبیر جمع به کار رفته و کتمان به همه ملائکه نسبت داده شده و گفته شده است: «کنتم تکتمون»؟ پاسخ این است که چون ابلیس سرکشی خود را ابراز نکرده بود و متمایز نشده بود، نسبت دادن امر مختص یک فرد، به جمع، درحالی که آن فرد متمایز نیست، از نظر عرف امر رایجی است. البته از برخی روایات به دست می‌آید که علاوه بر ابلیس، که تصمیم داشت اگر امر به اطاعت شود، عصیان کند، ملائکه نیز در نفس خود امری را مکتوم کرده بودند. آن امر این بود که گمان می‌کردند که خداوند مخلوقی را که اشرف و اعلی از آنها باشد، خلق نخواهد کرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۵، ح ۱۲).

تخلف آدم و حوا از فرمان الهی

در آیات قرآن بیان شده است که خداوند آدم و حوا را در جنت (باغ خاصی) سکنا داد و آنها را از خوردن درخت خاصی برحذر داشت، اما آنها فریب شیطان را خوردند و از آنجا بیرون رانده شده و هبوط کردند. «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ

فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ» (بقره: ۳۳-۳۵)؛ به آدم گفتیم خود و همسرت در این باغ سکونت گیر و از هر کجای آن خواهید فراوان بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود. پس شیطان هر دوی آنها را بلغزاند و از آنچه در آن بودند، ایشان را به در آورد و فرمودیم: فرود آید شما دشمن همدیگرید و برای شما در زمین قرارگاه و تا چندی برخورداری خواهد بود.

در برخی از آیات، سخن از فریب دادن آدم و حوا توسط شیطان به میان آمده است. مانند آیه ۳۶ بقره، که تعبیر «فازلهما الشیطان» دارد. آیه ۲۰ سوره اعراف، که تعبیر «فوسوس لهما» دارد. در هر دو ضمیر تثنیه به کار رفته است. اما در برخی از آیات نیز سخن از فریب آدم است که به تبع فریب آدم، حوا نیز از درخت ممنوعه می خورد: «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى * فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَلَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا...» (طه: ۱۲۱-۱۲۰)، ضمیر در «إليه» به قرینه آیات قبل، به آدم برمی گردد. اما واژه «اکلا»، تثنیه است و به آدم و حوا بازمی گردد.

اما موضوع فریب شیطان در برخی از آیات، این گونه بیان شده که شیطان به آدم گفت: آیا می خواهی تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی شود، راهنمایی کنم (طه: ۱۲۰). در برخی از آیات، بیانی نزدیک به آیه قبلی دارد و می گوید: شیطان به آدم و حوا گفت: «پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد، جز برای آنکه مبدا شما دو فرشته شوید یا از زمره جاودانان گردید» (اعراف: ۲۰). در هر دو آیه، سخن از جاودانگی است. در آیه دوم که، سخن از فرشته شدن به میان آمده است، خود می تواند یکی از مصادیق جاودانگی باشد؛ زیرا فرشتگان موجوداتی مجرد و جاودانه اند تا هنگام قیامت.

درخت ممنوعه

در آیات شریفه، سخنی از اینکه درخت ممنوعه چه بوده، در میان نیست. البته در برخی از روایات بیان شده که آن درخت، درخت سیب بوده و در برخی هم آمده که آن درخت، همچون سایر درختان بهشت، همه نوع میوه دربرداشته است. در برخی دیگر هم آمده که درخت علم محمد و آل محمد بوده است (بحرانی، ۱۶۴۱ق، ج ۱، ص ۷۹-۸۳). به هر حال، این امر الهی برای امتحان فرمانبرداری آدم و حوا بوده است و از خود قرآن کریم بر نمی آید که آن درخت چه بوده است. اما ثمره خوردن از آن درخت باز شدن چشم آدم و حوا و ظهور قبایح ایشان بوده است. علامه طباطبائی در این باره می گوید: ممکن است مراد از بوته گندم، بر فرض که آن شجره ممنوعه گندم بوده باشد، با عنایت به وابستگی زندگی انسان

به آن، تمثیل زندگی دنیایی برای آدم بوده باشد و قضیه ظهور قبیح و پوشاندن آن نیز مؤید این نکته است، والله العالم (طباطبائی، بی تا، ص ۳۵).

با توجه به اینکه خداوند علم تمام اسماء را به آدم آموخت و با توجه به آیات دیگری که دائماً تشویق به علم آموزی می کند، بعید است که آن درخت، درخت علم و معرفت بوده باشد.

نتیجه نافرمانی آدم و حوا

از آیات قرآن برمی آید که در اثر عصیان آدم و حوا، عیوب آنها برایشان ظاهر گشت و با برگ های درختان خود را پوشانند. خداوند آنها را از آن باغ اخراج کرد و در زمین ساکن نمود (بقره: ۳۶؛ اعراف: ۲۴؛ طه: ۱۲۳)، گرچه آن دو پشیمان شدند و خداوند با یاد دادن کلماتی به آنها توبه آنها را پذیرفت (بقره: ۳۷). در آیات شریفه، تعبیر به «اخراج از باغ» و «هبوط» شده است: «وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶). از این آیات فهمیده می شود که هبوط از آسمان به زمین بوده است. چون هبوط به سقوط از بالا به پایین می گویند. بنابراین معلوم می شود که مراد از جنت، بهشت است، نه صرف یک باغ بر روی زمین. از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام نیز استفاده می شود که اخراج از بهشت مطرح بوده است: «ثم بسط الله سبحانه له في توبته و لقاءه كلمة ربه و وعده المراد الی جتته و اهبطه الی دار البلیه و تناسل الذریه...»؛ سپس خداوند توبه خویش را بر وی گستراند و کلمه رحمت خویش را بر وی القا نمود و بازگشت به بهشت را به او وعده فرمود، سپس او را به منزل گاه بلایا و تولید نسل فرود آورد (نهج البلاغه، خ ۱). از عبارت امام علیه السلام، که فرموده «خداوند بازگشت به بهشت را وعده فرمود»، معلوم می شود که اخراج آدم و حوا از بهشت بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۲۵۲).

خلقت آدم و حوا در عهد عتیق

داستان خلقت آدم و حوا و حوادث مربوط به این داستان در قرآن کریم از گستردگی و تنوع بیانی زیادی برخوردار است، اما این گستردگی و تنوع را در عهد عتیق مشاهده نمی شود. اما نکات مشترک و افتراقاتی بین این دو متن وجود دارد. پس از بررسی این داستان در عهد عتیق، این نکات را بررسی خواهیم کرد.

از عهد عتیق برمی آید که خداوند در شش روز زمین و آسمان را آفرید، در روز هفتم استراحت کرد (سفر پیدایش، ۲: ۲). آن گاه خداوند تصمیم گرفت که آدم و حوا را بیافریند. در این هنگام، در زمین

هیچ گونه گیاهی وجود نداشت؛ زیرا خداوند بر زمین باران نبارانده بود و آدمی در زمین نبود که کار زمین را انجام دهد و زمین توسط مه سیراب می شد (همان، ۲: ۶-۴).

خلقت آدم

«خداوند از خاک زمین آدم را بسرشت و در بینی او روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (همان، ۲: ۷). درباره خلقت آدم در عهد عتیق، همین مقدار بیان شده است و تنوع بیانی که درباره خلقت آدم در قرآن وجود دارد، به چشم نمی خورد. در ادامه، می گوید: خداوند باغی در عدن در طرف مشرق غرس نمود و آدم را در آنجا مستقر ساخت و انواع درختان خوش نما و خوش خوراک را از زمین رویاند تا آدم از آن بهره مند شود (همان، ۲: ۹-۸). از این بیان عهد عتیق، استفاده می شود باغی که آدم در آن ساکن شد، در زمین بوده است و ارتباطی به بهشت ندارد. در ادامه، نیز می گوید: خداوند نهری از باغ عدن بیرون آورد تا باغ را سیراب کند. این نهر در باغ به چهار شعبه تقسیم شد که نام آنها عبارتند از: نهر «فیشون»، که زمین حویله را سیراب می کند. دوم نهر «جیحون»، که زمین کوش را سیراب می کند. نهر سوم «حدقل» است که در سمت شرقی آشور جاری است و نهر چهارم «فرات» نام دارد (سفر پیدایش: ۲: ۱۴-۱۰).

درخت ممنوعه

به گفته عهد عتیق، خداوند در میان این باغ دو درخت قرار می دهد. یکی «درخت حیات» و دیگری «درخت معرفت نیک و بد» (همان، ۲: ۹). از نظر عهد عتیق، خداوند با دو هدف آدم را در باغ عدن مستقر کرد: یکی برای اینکه کارهای آن باغ را انجام دهد و دوم اینکه، از آن محافظت نماید. در ضمن به او گفت: از همه درختان باغ بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد نخور؛ زیرا اگر از آن بخوری خواهی مرد (همان، ۲: ۱۷-۱۵).

در ادامه داستان خلقت آدم، عهد عتیق می گوید: خداوند مشاهده کرد که آدم تنهاست. تصمیم گرفت برای او معاونی خلق کند. از این رو، همه حیوانات و پرندگان را نزد آدم آورد تا برای آنها نام انتخاب کند. اما با این کار برای آدم معاونی یافت نشد (همان، ۲: ۲۰-۱۸).

خلقت حوا

خداوند پس از اینکه ملاحظه کرد که حیوانات برای آدم معاون و همدم نیستند، تصمیم گرفت حوا

را به عنوان همسر برای آدم بیافریند، از این رو، خوابی گران بر آدم مستولی کرد و آدم به خواب رفت. خداوند متعال یکی از دنده‌های آدم را از بدن او برگرفت و در جای آن گوشت پر کرد و از آن دنده آدم، زنی بساخت و او را نزد آدم آورد. آدم متوجه شد که خداوند آن زن را از دنده او آفریده است. گفت: این استخوانی از استخوان‌های من و گوشتی از گوشت من است. به آنها «نساء» گفته می‌شود؛ چون از انسان گرفته شده است و آدم و حوا، هر دو برهنه بودند و هیچ خجالت نمی‌کشیدند (همان، ۲: ۲۵-۲۱).

بنابراین، از عهد عتیق به دست می‌آید که حوا از بخشی از بدن آدم آفریده شده است و همین اندیشه به عالم اسلام راه یافته است. برخی از مفسران مانند مرحوم طبرسی به این روایت تمایل پیدا کرده‌اند، در حالی که از آیات قرآن چنین مطلبی برداشت نمی‌شود.

نافرمانی آدم و حوا

از عهد عتیق چنین استفاده شد که خداوند تنها به آدم دستور داد که از درخت معرفت نیک و بد نخورد. این منع پیش از خلقت حوا بوده است. فریب آدم و حوا، از حوا شروع می‌شود و مار به عنوان هوشیارترین حیوان، به گفته عهد عتیق، به فریب حوا دست می‌یازد و به حوا می‌گوید: علت اینکه خدا به شما گفته از آن درخت باغ نخورید، این نیست که شما می‌میرید، بلکه خدا می‌داند که اگر از آن بخورید، چشمان شما باز خواهد شد و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید شد (همان، ۳: ۵-۱). حوا تحت تأثیر وسوسه مار قرار می‌گیرد و ملاحظه می‌کند آن درخت خوش منظر و خوش خوراک است و موجب دانش‌افزایی است. از این رو، تصمیم می‌گیرد از آن درخت بخورد و به آدم نیز از میوه آن درخت بدهد. این کار را انجام می‌دهد و با خوردن از میوه آن درخت، چشمان هر دو باز می‌شود و می‌فهمند که عریان هستند. از این رو، با برگ‌های انجیر برای خود ستر عورت درست می‌کنند (همان، ۳: ۷-۶).

بیشتر تعابیر عهد عتیق درباره خداوند، تعابیر محسوس و مادی است. از این رو، در ادامه داستان می‌گوید: خداوند در باغ می‌خرامید و آدم و حوا خود را از او پنهان کردند و خداوند به آنها گفت: کجا هستی؟ و آدم گفت: چون صدای تو را شنیدم ترسان شدم؛ چون که عریان هستم؛ خداوند گفت: از کجا فهمیدی که عریان هستی، آیا از درخت ممنوعه خوردی؟ آدم گفت: این زن، که او را قرین من ساختم، مرا فریب داد. خداوند زن را بازخواست کرد. او نیز پاسخ داد: مار مرا فریب داد (همان، ۳: ۱۳-۸).

براساس بیان عهد عتیق، خداوند به آدم گفته بود که اگر از این درخت بخوری، خواهی مرد. اما نه تنها چنین نشد، بلکه به گفته عهد عتیق، آنها دانا شده و عارف نیک و بد شدند. پس آیا خداوند به آدم دروغ گفته بود؟!

خداوند به مار گفت: بر اثر این فریب‌کاری، بین تو و زن و نیز ذریه او دشمنی برقرار خواهد شد و زن نیز با زحمت زایمان خواهد کرد و به آدم گفت: چون که سخن همسرت را شنیدی و از درخت ممنوعه خوردی، به سبب این کار تو، زمین ملعون گشت و در تمام ایام عمرت با رنج و زحمت خواهی خورد تا به خاک بازگردی (همان، ۱۹-۱۴) از این بیانات نیز به خوبی استفاده می‌شود که باغی که آدم و حوا در آن ساکن شدند، در زمین بوده است که خداوند به آدم می‌فرماید: با این نافرمانی تو، زمین ملعون شد.

پس از حادثه خوردن از درخت معرفت، خداوند می‌گوید: انسان مانند ما عارف نیک و بد شده است، مبدا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز بخورد و تا ابد زنده بماند. تصمیم می‌گیرد که آدم و حوا را از باغ عدن بیرون کند تا مشغول کار بر روی زمین شود و برای حفاظت از درخت «حیات»، که خوردن از آن موجب جاودانگی و بی‌مرگی است، کروبانی را می‌گمارد تا با شمشیرهای آتشین از درخت محافظت کنند تا آدم و حوا نتوانند از آن درخت نیز بخورند و جاودانه شوند (همان، ۳۲۴-۲۲).

از این بخش عهد عتیق استفاده می‌شود که تفاوت آدم با خداوند در جاودانه شدن، تنها خوردن از یک درخت است که با خوردن از آن، این فاصله از بین می‌رود. آدم می‌تواند حیات جاوید یابد. از سوی دیگر، از درخت معرفت نیز که خورده بود و به تعبیر عهد عتیق، مثل خداوند عارف به تمام نیک و بدها شده بود؟ آیا این تنزل وجود خداوند و ضعف او نیست که هم می‌خواهد آدم نادان باشد، اما آدم از درخت معرفت خورد و دانا شد و هم نگران حیات جاودانی آدم است که مبدا با خوردن این درخت، جاودان شود. از این رو، او را از باغ بیرون می‌کند و نگهدارانی برای حفاظت از درخت حیات می‌گمارد که مبدا آدم در خفا به آن باغ باز آید و از درخت حیات، که ثمره اش جاودانگی است، بخورد و مانند خدا شود. این بخش نیز شاهدهی است بر اینکه عهد عتیق آن باغ را بر روی زمین می‌داند.

با مقایسه بیان قرآن و عهد عتیق، به وجوه اشتراک و امتیازاتی دست می‌یابیم که در ذیل آنها را در دو بخش جداگانه بررسی می‌کنیم:

الف. وجوه اشتراک

۱. هر دو متن بر این مطلب تأکید دارند که خدا خالق آدم است و او را پیش از حوا از خاک آفریده است.
۲. پس از خلقت جسم انسان، در او نفخ روح شده و آدم موجود زنده شده است.
۳. خلقت حوا پس از خلقت آدم صورت گرفته است، اما اینکه فاصله آن چه مدتی بوده، معلوم نیست.
۴. اخراج آدم و حوا بر اثر فریب خوردن از یک موجود بوده است.
۵. آدم و حوا بر اثر فریب، از درخت ممنوعه خوردند و از باغی که در آن مستقر بودند، اخراج شدند.
۶. در اثر نافرمانی عیوب آنها آشکار شد و خود را با برگ درختان پوشاندند.

ب. وجوه افتراق

۱. در قرآن کریم، مباحثی پیش از خلقت آدم مطرح شده است. از جمله اینکه خداوند تصمیم خود را برای خلق انسان با ملائکه در میان گذاشت و آنها اعتراض کردند و خداوند به آنها گفت: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. اما در عهد عتیق، هیچ‌گونه سخنی از تصمیم خداوند و گفت‌وگو با ملائکه و اعتراض آنها وجود ندارد.
۲. در قرآن کریم، خدای متعال هدف والایی برای خلقت آدم مطرح می‌کند که همان جانشینی و خلافت خداوند است، اما عهد عتیق هدف خلقت آدم را امری بسیار سطحی و کم‌ارزش، یعنی صرفاً استفاده از درختان باغ عدن و نگهداری از آنها می‌داند.
۳. در قرآن کریم، با تنوع بیانی درباره خلقت آدم مواجه هستیم که آدم از چه چیزی آفریده شده است که ظرافت‌هایی در آنها وجود دارد. اما در عهد عتیق می‌گوید: آدم از خاک زمین آفریده شد.
۴. خلقت انسان در قرآن کریم، بسیار متأخر از خلقت عالم و موجودات دیگر است. اما از عهد عتیق این‌گونه می‌توان فهمید که بلافاصله پس از خلقت عالم در شش روز و استراحت خداوند در روز هفتم، خلقت آدم صورت گرفته است.
۵. خدای متعال براساس بیان قرآن کریم، تمام اسماء را به آدم آموخت و براساس آنها، آدم از خطا و نافرمانی خود توبه کرد. اما در عهد عتیق، خداوند تعلیمی به آدم نداده، بلکه حیوانات را نزد آدم آورد تا برای آنها نامی انتخاب کند تا یکی از آنها همدم آدم شود.
۶. هدف خداوند از خلقت حوا در قرآن کریم، انتخاب همدمی برای آدم است تا در کنار او به سکونت و آرامش برسد. اما در عهد عتیق، هدف از خلقت حوا انتخاب همسر برای آدم است تا از تنهایی درآید.

۷. کیفیت خلقت حوا در قرآن کریم، بسیار متفاوت از عهد عتیق است. قرآن حوا را از جنس آدم آفریده است، اما بنابر عهد عتیق، خداوند خوابی بر آدم مستولی کرد و حوا را از دندهٔ آدم آفرید.
۸. براساس قرآن کریم، شیطان آدم و حوا را فریب داد. اما در عهد عتیق، سخنی از شیطان در میان نیست، بلکه یک مار حوا را فریب داد و توسط حوا آدم فریب خورد. این نیز خود نشان می‌دهد که باغی که در عهد عتیق به آن اشاره شده در زمین بوده است؛ زیرا در بهشت مار وجود ندارد و جایگاه مار و سایر حیوانات نیست.
۹. در قرآن کریم، خداوند خطاب به آدم و حوا کرده و هر دو را از خوردن آن درخت منع کرده بود، اما در عهد عتیق، این منع متوجه آدم بوده است.
۱۰. درخت ممنوعه در قرآن کریم مشخص نشده، اما در عهد عتیق، آن درخت عبارت از دو درخت نیک و بد و درخت جاودانگی است.
۱۱. در قرآن کریم، خدای متعال هرگز مرتکب دروغ‌گویی به آدم و حوا نشده است، اما در عهد عتیق، بیان شده که خداوند به آدم گفت: اگر از این درخت بخوری خواهی مرد، اما آدم با خوردن از آن درخت نمرد. از عبارات عهد عتیق برمی‌آید که مراد مرگ معنوی باشد.
۱۲. در قرآن کریم، سخن از تعلیم تمام اسماء به آدم است. اما از عهد عتیق برمی‌آید که خداوند تمایلی ندارد که انسان آگاه و عالم شود. از این رو، به او می‌گوید: از این درخت نخور؛ زیرا خواهی مرد. بعد از خوردن از آن درخت، مشخص می‌شود که آن درخت، درخت معرفت و شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها بوده است. پس خدا انسان را نادان می‌خواهد، نه دانا!
۱۳. محل اسکان آدم و حوا براساس تعالیم قرآن کریم در بهشت بوده است؛ زیرا پس از نافرمانی هبوط کردند و هبوط تنزل از بالا به پایین است، اما براساس عهد عتیق، آنها در باغی زمینی ساکن بوده‌اند.
۱۴. براساس تعالیم قرآن کریم، آدم و حوا پس از نافرمانی با هدایت الهی توبه کردند و مقرر شد که با تلاش و زحمت و زندگی در زمین، دوباره شایستگی بازگشت به بهشت را باز یابند. اما در عهد عتیق، هیچ سخنی از پشیمانی و توبهٔ آدم و حوا به میان نیامده است.
۱۵. در قرآن کریم بیان شده که شیطان به آدم و حوا گفت: علت منع شما از این درخت، این است که اگر از این درخت بخورید، دو فرشته خواهید شد، یا از جاودانان خواهید شد. اما در عهد عتیق، مار به آنها گفت: اگر از این درخت بخورید، عارف نیک و بد و عالم خواهید شد.
۱۶. براساس بیان قرآن کریم، نتیجهٔ خوردن از درخت ممنوعه، ورود در زمرهٔ ظالمین بوده است. بنابراین، می‌توان فهمید که نهی خداوند برای امتحان فرمانبرداری آنها بوده است، نه ترس خداوند

از عالم شدن آنها. اما براساس عهد عتیق، نتیجه خوردن از درخت ممنوعه مرگ آدم و حوا بوده که این نتیجه حاصل نشده است. پس، گویا خداوند درصدد فریب آدم و حوا بوده است.

۱۷. در قرآن کریم، آدم موجودی باکرامت است و شایسته خلافت الهی است. بر همین اساس، خداوند به ملائکه امر می‌کند که پس از نفخ روح در آدم بر او سجده کنند. اما در عهد عتیق، سخنی از کرامت انسان و شرافت او بر سایر موجودات و سجده بر آدم مطرح نشده است.

۱۸. در قرآن کریم، روحی که در آدم دمیده شد. منسوب به خداوند است؛ زیرا آیه می‌گوید: از روح خودم در آدم دمیدم که این نشان از مرتبه‌الای روح است که منسوب به خداوند است. اما در عهد عتیق می‌گوید: در بینی آدم روح حیات دمید و هیچ سخنی از انتساب روح به خداوند نیست.

نتیجه‌گیری

از داستان خلقت آدم و حوا در عهد عتیق، می‌توان نتیجه گرفت که خلقت آدم و حوا توسط خداوند صورت گرفته است، اما نکات متعددی در این داستان هست که با شأن خدای متعال، به‌عنوان کمال مطلق سازگار نیست. اینها نشان از راه یافتن دست بشر در عهد عتیق است و هیچ‌گونه ظرافت، حقایق و معارف والا در این داستان به چشم نمی‌خورد. اما قرآن کریم، با بیان داستان خلقت آدم و حوا، تنها درصدد بیان یک داستان و واقعه نیست، بلکه حقایق و اسرار متعددی را در ضمن آن تعلیم می‌دهد و بیانگر کرامت ذاتی انسان و شرافت او بر تمام موجودات است. در بیان قرآن، هیچ مطلب نازلی که ناسازگار با شأن والای ربوبی باشد، وجود ندارد.

منابع

- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان*، تهران، بنیاد بعثت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۱، *رسالة انسان قبل الدنيا*، قم، الزهراء. ☞
- طبرسی، امین الدین، ۱۳۶۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرگی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۸، *معارف قرآن، انسان شناسی*، چ دوم، قم، در راه حق.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۵۳، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

غایت هستی در دین زرتشت و مقایسه آن با آموزه‌های قرآنی

فاطمه شیرزاد راد جلالی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج f_shirzadejalali@yahoo.com

سوسن آل رسول / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج s_alerasoul@kiaou.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۵

چکیده

باور به هدفمندی و سیر به سوی مقصدی نهایی، یکی از مبانی اصلی همه ادیان الهی است. آئینی که زرتشت در حدود هفت قرن پیش از میلاد عرضه داشت، همچون دین اسلام، از ادیان توحیدی به شمار می‌رود. اما گذشت زمان و عدم سیانت متون مقدس زرتشتی از دستکاری‌های انسانی، تصور جدایی و بینونت ذاتی، میان این دو آیین را تقویت کرده است. این مقاله، پس از واکاوی اصل و لوازم مهم مبداء و معاد در آیین زرتشت، با یافتن اشتراکات بسیاری با اسلام منشأییت توحیدی آن را اثبات می‌نماید و قابلیت انطباق آن دسته از تعالیم اصیل دین زرتشت را، که حکایت از جهان پس از مرگ و کیفیت آن می‌کند، با تعالیم قرآنی تأیید می‌کند.

کلید واژه‌ها: زرتشت، مبداء، معاد، خیر و شر.

بیان مسئله

انسان، بر اثر تبعیت از مکاتب فکری مختلف، دارای جهان‌بینی‌های متفاوتی است. پیروان مکاتب مادی، که هستی را مساوی با ماده می‌پندارند، معتقدند که مجموعهٔ کیهانی با تمام محتویاتش، پدیده‌ای است صد در صد مادی؛ نه خالق آن را به مشیت خود آفریده و نه در پیدایش آنها، نقشه‌ای حکیمانه طرح شده و نه علم و اراده‌ای دخیل بوده است، بلکه جهان بر اساس یک سلسله علل و عوامل طبیعی و از روی تصادف کور و بی‌شعور به وجود آمده است. اینان معتقدند که انواع موجودات زندهٔ این عالم، اعم از نبات، حیوان و انسان، در مسیر زندگی همانند یکدیگرند و بطور اتفاق در شرایطی مخصوص پدید آمده‌اند و هر نوعی، مسیر مخصوص به خود را می‌پیماید. پس از سپری شدن دوران حیات نوعی‌اش، می‌میرد و در آغوش طبیعت تجزیه می‌گردد. از این نظر، بین انسان با حیوان و نبات تفاوتی نیست؛ یعنی همانطور که حیوانات روح باقی و غیرمادی ندارند و پس از مرگ پایان می‌یابند، انسان نیز چنین است و حیات جاودان ندارد. پس از مرگ، از وی چیزی جز مواد طبیعی و عناصر معدنی برجای نمی‌ماند.

در مقابل، پیروان مکتب پیامبران الهی و بسیاری از دانشمندان جهان عقیده دارند که بشر بین تمام موجودات زندهٔ عالم طبیعت، یک نوع استثنایی است؛ علاوه بر بُعد مادی و جنبهٔ حیوانی، واجد بُعد انسانی و دارای روح باقی و جاودان است. این روح، با مرگ بدن نمی‌میرد، بلکه به جهان دیگر منتقل می‌شود و به حیات پایدار خود ادامه می‌دهد. این روح معیار انسانیت و سرمایهٔ گرانقدر انسان‌هاست. خداوند در قرآن شریف، این روح را به خود منتسب نموده و در زمینهٔ خلقت آدم به فرشتگان فرموده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹)؛ وقتی اندام او را با موازنه و تعادل تنظیم و تکمیل نمودم و از روح خود در آن دمیدم، همه او را سجده کنید.

تفاوت جهان‌بینی این دو گروه، اندیشه و اعمال آنان را با یکدیگر متفاوت ساخته و تأثیری بسیار عمیق در طرز تفکر و چگونگی رفتار و گفتار هریک از آنها گذارده است. آنکه پیرو مکتب مادی است، دنیا را هدف اصلی و مقصد نهایی می‌داند و خود را همانند حیوانی می‌پندارد که برای خویشتن حیاتی غیر از زندگی دنیا نمی‌شناسد. از این رو، فقط به دنیا و شئون وابسته به آن می‌اندیشد و حیات پس از مرگ را نفی می‌کند:

«إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (مؤمنون: ۳۷)؛ حیات و مرگ غیر از آنچه در این دنیا است، وجود ندارد و ما در قیامت دوباره برانگیخته نخواهیم شد.

اما کسی که پیرو مکتب پیامبران الهی است و عوالم پس از مرگ را باور دارد و به گونه دیگری می‌اندیشد، از تعالیم الهی و سخنان اولیاء دین فراگرفته است که بشر موجودی است جاودانی و برای عالم ابدی آفریده شده است. دنیای موقت و گذران برای وی، محیط امتحان و آزمایش و کلاس خودسازی و ذخیره‌اندوزی است (فلسفی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۹-۳۱۷).

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

دنیا گذرگاه عبور است و آخرت خانه‌ای است پایدار و مستقر؛ پس از منزل موقت خود برای قرارگاه دائمی، ذخیره‌ای بیندوزید و زاد و توشه‌ای برگزید. پرده خویشتن را نزد خداوندی که از اسرار تان آگاه است، ندرید و دل‌های خود را از دنیا خارج کنید، پیش از آنکه بدن‌های شما از این جهان خارج شود. به هوش باشید که دنیا برای شما کانون امتحان است و شما برای جهان دیگری آفریده شده‌اید (نهج البلاغه، خ ۲۰۳).

جریان معاد و زندگی پس از مرگ، آن‌چنان پیچیده و دشوار است که آراء متفکران بشری درباره آن، بیش از آنچه که درباره آغاز جهان و مبدأ عالم دچار دشواری شده، به ابهام و نابسامانی برخورد کرده است؛ زیرا نه تنها مادیون و منکران مبدأ عالم، پایانی برای جهان قائل نبوده و منکر معاندند، بلکه برخی معتقدان به مبدأ عالم و مؤمنان به آفریدگار جهان نیز درباره قیامت تردید داشته و آن را نپذیرفته‌اند. افزون بر پیچیدگی مسئله معاد، نکته دیگری وجود دارد که در انکار آن بی‌اثر نیست؛ زیرا اعتقاد به قیامت و ایمان به روز جزا موجب پذیرش تعهد و مسئولیت بوده و انسان را از هوس‌بازی و زورمرداری باز می‌دارد و در برابر قوانین خاضع می‌کند؛ زیرا انکار معاد برای توجیه تبهکاری و خوش‌گذرانی‌ها عامل مؤثری است (جوادی‌آملی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۷).

آگاهی از مشکل بودن و پیچیدگی مسئله معاد، وجه تکرار آیات مربوط به آن را آشکار کرده و بسیاری بودن این آیات را نیز برای انسان قابل فهم می‌سازد. نظر اجمالی به آیات قرآن مجید نشان می‌دهد که در میان مسائل عقیدتی، هیچ مسئله‌ای در اسلام بعد از توحید به اندازه معاد و حیات پس از مرگ، حساس‌تری اعمال بندگان و اجرای عدالت دارای اهمیت نمی‌باشد. وجود حدود ۱۲۰۰ آیه در باب معاد که قریب به یک سوم آیات الهی را تشکیل می‌دهد خود گویای این مدعا است.

واژه «معاد»، مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان از ماده «عود» است، به معنای بازگشتن که در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (قصص: ۸۵) آمده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۶). البته جای بازگشت، رجعت و مراجعت نیز معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۱۰۸۶). راعب آن را بازگشتن بعد از انصراف می‌داند؛ زیرا محل استعمال آن در قرآن (مائده: ۹۵) نوعاً در بازگشت به شیء

اول است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۹۳). «معاد» در اصطلاح یعنی دوباره زنده شدن آدمی پس از مرگ. مقصود از معاد در شرع، بازگشتن آدمی است به حیات پس از مرگ تا سزای عملی را که پیش از موت از او صادر شده است، ببیند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۷). واژگانی که در قرآن برای واژه «معاد» استعمال شده‌اند، بسیارند. از آن میان می‌توان به بعث، حشر، نشر، یوم‌الحساب، یوم‌الفصل، قیامت و آخرت اشاره نمود.

عرب معاصر نزول قرآن، درباره دو موضوع اساسی، بیش از همه چیز سرسختی نشان می‌داد: یکی مسئله توحید و یکتاپرستی و دیگری، مسئله معاد و بازگشت به حیات مجدد. قرآن در برابر عناد، سرسختی، استنکاف و استنکار آنان از طرق مختلف وارد شده و با دلایل عقلی روشن و نشان دادن صحنه‌هایی از رستخیز نباتات و بازگو کردن سرگذشت گروهی از درگذشتگان، که پس از مرگ و یا شبیه مرگ، گام بر صحنه زندگی مجدد نهاده‌اند، توانسته است به اذهان آنان روشنی بخشیده و از قوت عناد آنان بکاهد و افراد منصف و بی‌غرض را که ذهن «استدلال‌پذیر» دارند، به حقیقت رهنمون باشد (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۴۳-۴۱).

محور مورد بحث در این مقاله، مقایسه رابطه مبداء و مقصد جهان هستی از منظر قرآن و دین زرتشت است؛ رابطه‌ای که اسلام آن را با آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» توصیف می‌کند. البته «لِلَّهِ» و «إِلَيْهِ» بودن همه چیز را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد: اول آنکه، ما و سایر مخلوقات مبدایی غیر و جدای خود داشته و بازگشت ما نیز به هموست. معمولاً و اکثراً از این آیه چنین تفسیری ارائه می‌گردد. با این توصیف، هستی و موجودیت اصیل ما از او جدا شده و به او باز می‌گردد. ولی در تفسیری ظریف‌تر و لطیف‌تر همه هستی ما در اصل وابسته به او و از اوست. به او تعلق دارد و جدایی‌ای صورت نگرفته است. هر چه داریم و هستیم در واقع جلوه خود اوست، جلوه و ظهوری که به او و با او پابرجاست. عالم حس و دنیای مادی قطعاً فقط مرتبه‌ای از این ظهور و حضور هستی است و مسلماً مراتب بالاتر و کامل‌تر مجرد از ماده و لوازم آن است.

آموزه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، آموزه‌ای توحیدی است که با شدت و ضعف، و گاه و بیگاه با خرافه‌ها و آمیزه‌های غیر الهی، در همه ادیان توحیدی خود را نشان می‌دهد. این مقاله قصد دارد این موضوع را در دین زرتشت نشان دهد. البته با این دقت نظر که گزینش ما از متون مقدس زرتشتی بر مبنای شباهت و انطباق نسبی آنها با اسلام می‌باشد. توجه به این امر ضروری است که در متون اسلامی و زرتشتی، با مباحثی روبرو می‌شویم که از اشتراکات این دو آیین توحیدی به شمار می‌آیند و ممکن

است این فرضیه را ایجاد کند که قرآن (در برخی مواضع) از اوستا اقتباس گردیده است. اما وجود چنین مباحث و مطالب مشترکی، که معمولاً کلیات ادیان توحیدی را شامل می‌شود، از یک سو نشانه پایه، مبنا و نسخ ناپذیر بودن آن معارف است و از سوی دیگر، حاکی از آن است که همه ادیان الهی و کتاب‌های آسمانی، دارای منشأ و خاستگاه واحد می‌باشند. از آنجا که ادیان الهی به تناسب تکامل بشر و زندگی او، به مرور کامل‌تر شده‌اند، به همین دلیل قرآن به عنوان کتاب دین خاتم و ناسخ ادیان پیشین، کامل‌ترین و جامع‌ترین برنامه را برای سعادت فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان در خود دارد. هر آنچه از مسائل و اصول کلی که در کتب آسمانی پیشین به صورت اجمال آمده بود، در قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی، که هیمنه و تسلط بر دیگر کتب آسمانی دارد، با تفصیل و به صورت کامل‌تر بیان شده است. از این رو، هماهنگی قرآن با برنامه‌های پیامبران گذشته و کتب آسمانی آنها، اعم از عقاید دینی و ارزش‌های اخلاقی و مانند آنها، نه دلیل بر اقتباس، بلکه دلیل بر اصالت و وحیانی بودن آن می‌باشد: «وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۳۷).

لازم به یادآوری است که تحقیقاتی که در زمینه آیین زرتشت انجام می‌گیرد، معمولاً برآمده از متون پهلوی نظیر بندهش، ارداویراف نامه، دینکرد و ... می‌باشد که در دوره ساسانیان و حتی پس از آن، یعنی پس از اسلام نگارش یافته‌اند. در حالی که آثار مکتوب و ارزشمند ایران باستان و حتی نسخه‌های اصلی اوستا در پی استیلای مکرر بیگانگان، که عموماً قبل از میلاد مسیح صورت گرفته است، از بین رفته و قرن‌ها بعد از روی حدس و گمان، مجدداً تدوین و جمع‌آوری گردیده است؛ که روشن است دور از اشکال و تحریف نمی‌باشد. این مقاله، که رویکرد نظری و به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری گردیده، سعی دارد حتی الامکان با استناد به منابع اصلی زرتشتیان و نوشته‌های خود آنها، مطالبی را که شواهدی از گاتها بر آن موجود می‌باشد، توصیف تحلیلی نماید. لازم به یادآوری است که اوستا، کتاب مذهبی زرتشتیان در اصل شامل دو بخش دینی (گاتها) و غیردینی (ستاره‌شناسی، پزشکی، فقهی و ...) بوده است. به اعتقاد زرتشتیان، بخش دینی آن بطور معجزه‌آسایی با وجود گذشت چند هزار سال، از خطر نابودی مصون مانده است (ر.ک: دیانت زرتشتی، پروفیسور کای بار، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ پاسخ به پرسشهای دینی زرتشتیان، اردشیر خورشیدیان، ص ۱۸).

مبدأ جهان

زرتشت مرکز جمیع کائنات و مبدأ همه موجودات را اهورا مزدا (ahurā-mazdā) قادر مطلق بیان می‌کند که آفرینش جهان در پرتو خرد و دانش او صورت گرفته و در نهاد هر یک از افراد بشر، ذره‌ای

از انوار ایزدی (فروهر fravahr) خود را قرار می‌دهد. فروهر پرتوی است مینویی که در وجود انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است و موجب عمده ترقی و کمال او محسوب می‌گردد. قوه فائقه‌ای که از مبداء اصلی خود جدا شده و برای مدتی محدود و معین در عالم سفلی و در بدن انسان‌ها منزل گزیده، تا با استفاده از آن به درجات عالی‌ه ارتقاء یافته و از عالم حیوانی و انسانی به عالم فرشتگان برسد (فره وشی، ۱۳۸۳، ص ۹۸-۹۷). برای دستیابی به چنین هدف ارزشمندی، درون انسان جدال دائمی بین نیروهای پست حیوانی (انگزه من)^۱ و نیروهای نیک و عالی (سپتامن) در جریان است. انسان ذاتاً مجبور است آنچه را که به خوبی می‌داند و در اثر تجربه، دانش و آموزش پیامبران به‌دست آورده است، به‌کار بندد و استفاده کند و آنچه را هم که به شکلی برای تن و روان او زیان‌آور است، ترک کند. این فلسفه و آموزش زرتشت برای بهتر زیستن، پیشرفت کردن و رسیدن به درجات عالی ترقی و تکامل جسمی، عقلی و روحی بشر است که هدف نهایی هر زرتشتی است (همان، ص ۱۳۰). یک زرتشتی برای رسیدن به بزرگترین هدف خود، می‌بایست در زندگانی به‌گونه‌ای رفتار کند که در آخرت یعنی جهان پس از مرگ، به مبداء کل برگردد و لازمه نزدیک شدن به خداوند هستی بخش، توجه و تمرکز اندیشه در مورد خداوند یکتا، گام برداشتن در راه راستی و حقیقت، یاری کردن و محبت نمودن به همنوع و پاک نگهداشتن اندیشه از هرگونه آلودگی‌های مادی (وهومن vihumana) است. (آذرگشسب، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۴۹).

بنابراین، مقصود از آفرینش انسان در اوستا، این است که در پرتو کوشش خود، جهان را آباد کرده، ملکوت آسمانی و سلطنت الهی و اقتدار رحمانی (خشترا xšaθrā) را در جهان برپا سازد. بدین منظور، تمام نیروهای مادی و معنوی خود را به‌کار انداخته، مشغول خدمت به خلق خدا گردد. به همین دلیل، زرتشت در گاتها از اهورامزدا می‌خواهد که او را از بخشش ملکوتی، راستی و درستی و منش پاک برخوردار نماید تا وی بتواند روان آفرینش را از خود خشنود سازد:

اینک به هنگام نیایش، ای اهورامزدا دست‌هایم را به سوی تو بلند کرده و درخواست می‌کنم تا جهان نیک آفریده شده در کام خوشی و شادی غرقه باشد. ای اهورا مزدا ی بزرگ و توانا! خواستارم تا بتوانم با آموزش‌هایم در این جهان آسایش و کامیاری برقرار سازم» (گاتها: هات ۲۸، بند ۱).

در فلسفه ایران کهن، انسان مقامی بس ارجمند دارد؛ چرا که او علت غایی آفرینش مادی محسوب می‌شود و در کار گرداندن جهان به نوعی با اهورامزدا سهیم است. دنیای ناپایدار مادی، یک گذرگاه است و انسان از عالم ازلی می‌بایست به دلیل وظیفه‌ای که به او واگذشته شده است، از این گذرگاه بگذرد و به سوی ابدیت بازگردد. وظیفه او رواج نیکی محض و نبرد در برابر نیروهای اهریمنی است.

وجود و علت خلقت انسان، به دلیل جنگ بزرگی است که از آغاز آفرینش میان نیروهای نیکی و بدی در پیوسته است. عرصه و میدان این جدال، زمین و زندگی مادی است. با این حال، اگر اهریمن و پیروانش وجود نمی‌داشتند، وجود انسان نیز در جهان مادی ضرورت نمی‌یافت. از این رو، هرگاه علت این ضرورت، یعنی وجود اهریمن از میان برود، دیگر نه انسان وجود خواهد داشت و نه جهان مادی (فره و شی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۰-۳۰). این روایت، اهورا مزدا را از میراندن آفریده‌هایش برکنار می‌داند و آنان را در صورت عدم مداخله اهریمن، به خودی خود، بی مرگ می‌شمارد؛ یعنی، مرگ، در روایت زرتشتی، مانند هر پدیده بد و ناخوشایند دیگری، دستاورد اهریمن و تازش او به گیتی است.

در بینش زرتشت، اهورامزدا، جهان هستی را بر مبنای نظم و هنجاری درست و نیک آفریده که «اشا» aša نام دارد. در هنجار راستی، اصل کنش و واکنش، پیوسته وجود دارد. به عبارت دیگر قانون عکس‌العمل بخشی از هنجار «اشا» است که در مورد نیک اندیشی و بداندیشی انسان نیز نتیجه می‌دهد. رفتار انسان، هماهنگ با اندیشه او می‌تواند خوب و سازنده و یا عکس آن ویران کننده و بد باشد. بر پایه قانون «اشا»، رفتار انسان در همین جهان به خودش باز می‌گردد و بهشت و دوزخ را برای او بوجود می‌آورد. پس بهشت و دوزخ، بازتاب طبیعی کردارانسان است (متواضع، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

اینک ای مردمان! به آیینی که فرستاده خداوند جان و خرد است، نیک بنگرید و نیک بیندیشید. فرمان‌ها را نگاه دارید. به خوشی و رنج این جهان بنگرید. در پاداش بی‌پایان نیکوکاران و مکافات دیرپای (موقت) بدکاران به ژرفی اندیشه کنید، آنگاه است که این راه را بهتر خواهید گزید، راهی که بهزیستی جاودانی همراه دارد (گاتها: هات ۳۰، بند ۱۱).

خیر و شر

مزدپرستان، دین زرتشت را دین عمل می‌دانند؛ به این معنی که اصول معنوی آن در زندگی دنیوی به کار گرفته می‌شود. برخی می‌پندارند پرداختن به امور دنیوی، انسان را از معنویات دور می‌کند، ولی در مزدیسنا، می‌توان معنویات را توأم با مادیات کرد، بی‌آنکه آسیبی به حیات معنوی برسد. هدف زندگی آدمی به‌طور قطع تعیین شده است و آن طی راه راستی برای وصول به خدا و نیکی است. این عمل را می‌توان بوسیله دانش، محبت و عمل به انجام رساند که در اوستا بدان اشاره شده است. ولی راهی که روی آن تأکید گردیده، راه عمل است. پیام اصلی زرتشت، عمل است، عمل صحیح و درست که از طریق آن بتوان «انگره مینو» را کاملاً مغلوب و دربند کرد. از این رو، برای ترغیب مردم به عمل صالح در آیین زرتشت، دعاهایی عرضه شده که «اهوویریه» و «تیاهو» از آن قبیل است (مهرین، ۱۳۶۲، ص ۴۱).

در جهان‌بینی زرتشت، دو نیرو بر جهان حکومت می‌کنند: یکی مثبت و نیکو و دیگری منفی و زشت. یکی را سپنتامینو spəntā-mainyū (اندیشه و منش نیک) و آن دیگری را انگره مینو angra-mainyū (اندیشه و منش بد) نامید که همان اهریمن است:

«در دامان هستی، آنگاه که زمان مفهومی یافت، آن دو گوهر همزاد نخستین پیدا شدند. یکی در اندیشه و گفتار و کردار، نیک بود و دیگری زشت. از میان این دو، مردمان با داوری خرد، بایستی راه نیک را برگزینند نه راه بد را» (گاتها: هات ۳۰، بند ۳).

این دو گوهر، وجود خارجی و تعین ندارند؛ بلکه در اندیشه و منش آدمی وجود دارند و جز این بیان شامل، هیچ راهی برای توجیه خیر و شر و جبر و اختیار، که پذیرفتنی باشد، عنوان نشده است: زرتشت معتقد است: آنچه را به شما عرضه می‌کنند با خرد خود بسنجید، آنگاه از میان خیر و شر یکی را برگزینید. چون خداوند، خرد تمیز را در انسان به ودیعه نهاده است، پس آن کس که بد و شر را برگزیند، زیان خواهد دید. اما آن کس که نیکی را برگزیند، در رستاخیز بهره‌مند از سرانجامی خوش خواهد بود (رضی، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۳۳).

اینک سخن می‌گویم برای شما! نیک بشنوید ای کسانی که از راه نزدیک و دور گرد آمده‌اید و خواهان دریافت می‌باشید. مبدا آموزگاران بد شما را فریب دهند. راستی آشکار است پس بیندیشید تا بدآموزان با آموزه‌های خود، شما را به راه نادرست دعوت نکنند که زان پس خرمی و آسودگی از شما برود و افسوس بسیار خورید (گاتها: هات ۴۵، بند ۱ و ۴).

اصول سه گانه اخلاق زرتشتی، یعنی پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، که درست متضاد صفات و اخلاق اهریمنی یعنی پندار بد، گفتار بد و کردار بد آمده است، در همه جهان شناخته شده است. زرتشت، بارها توصیه می‌کند راه نیک را باید برگزید تا موجب رستگاری گردد. از نظر او، آدمی آزاد و مختار است تا در زندگانی خود به یکی از این دو راه خیر و شر بپیوندد (خداوندی، ۱۳۵۰، ص ۶۲) خداوند به انسان وجدان، خرد، قدرت، اراده و اختیار بخشیده است تا به سرنوشت خود حاکم بوده و شخصیت خود را بسازد و چون انسان می‌تواند با پیروی از اشویی^۲ (راستی) «سپنته من» گشته و «اشون» شود یا با پیروی از دروغ، «انگره من» شده و «دروگوند» گردد، از این رو، موجودی مسئول است و بایستی پادافره (پاداش) اعمال خود را دریافت نماید (خورشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳) یکی از مشخصات بسیار جالب پیام زرتشت، که همه محققان آن را تأیید می‌کنند، وجود آزادی و اختیار انسان در انتخاب راه خویش است، در گاتها، انسان آزاد آفریده شده و اوست که به اختیار سرنوشت خود را شکل می‌دهد، حتی پیروان دروغ نیز آزادانه راه خود را انتخاب می‌کنند و چون در این آیین، زور و اجبار در

کار نیست و فرد در انتخاب راه نیک و بد آزادی کامل دارد، در مقابل اعمال خود مسئول است و باید مکافات و مجازات یا پاداش آن را ببیند (آشتیانی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۲؛ آذرگشسب، ۱۳۸۳؛ ج ۱، ص ۲۲۷). «بشنوید اینک این سخنان را، با اندیشه روشن بنگرید، مرد و زن بایستی خود این چنین با رایزنی خود واندیشه، راه خود را برگزیند و این چنین است آموزش‌هایم» (گاتها: هات ۳، بند ۲).

پُلِ چینوت

دربارهٔ داوری پس از مرگ، یک نوع زبان ترسیمی به وسیله زرتشت در میان است و آن پلی است به‌نام «چینوت» Činvant pərətu یا گزینش که در گاتها نیز از آن یاد شده است. می‌توان آن را با پل صراط در روایات اسلامی مقایسه کرد. «چینوت» در لغت به معنی داوری و قضاوت است. به زبان اوستایی، پل چینوت یعنی جدا کننده. این واژه از ریشه (ci) به معنی چیدن و برچیدن آمده و با پیشوند (ti) در پهلوی (ricitah) به معنی گزیدن و برگزیدن است. این پل، بین بهشت و این جهان واقع گردیده است. در حقیقت، جهان خاکی را از جهان مینوی جدا می‌کند و مراسم داوری بر روی آن انجام می‌گیرد (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۵۶). «روان و وجدان آنان وقتی به نزدیک چینوت پل می‌رسد، در بیم و هراس خواهد افتاد» (گاتها: هات ۴۶، بند ۱۱).

براساس تعالیم ادیان بزرگ جهان، روح، ابدی و همیشگی بوده و از بین نمی‌رود. در متون اوستا نیز مرگ عبارت است از: جدایی روان از تن. روان جزء فناپذیر و جاودانی اجزای متشکله آدمی است.^۳ هنگامی که مرگ رخ می‌دهد، روان بلافاصله تن را ترک نمی‌کند بلکه مدت سه شبانه روز قرین جسم باقی می‌ماند. (معین، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳) سنجش کارهای انسان، بی درنگ، پس از جدا شدن روان از تن، انجام می‌شود، هرگاه آن متوفی کسی باشد که در گیتی زندگانی به پارسایی، نیکوکاری، راستی، پاکی و هومت hūmat (اندیشه نیک) و هوخت huxt (گفتار نیک) و هورشت hūvaršt (کردار نیک) به سر برده باشد، روانش چنین متذکر خواهد شد: «خوش و نیک کسی است که خود سود نیک برد و به توسط او سود نیک به دیگری هم برسد و اگر عمرش به بدکرداری و ستم و شرارت سپری شده باشد، روانش به این کلمات ندامت و حسرت آمیز متکلم خواهد شد: به کدامین زمین برگردم و به کجا روم؟»

در طلوع روز چهارم، روح به پل چینوت می‌رود و در حضور سه ایزد؛ یعنی فرشته مهرداور و فرشته عدالت (سروش و رشن) و فرشته راستی (اشتاد) اعمال وی مورد سنجش و داوری واقع می‌شود. اگر اعمال خوب بر بد، برتری داشته باشد، روح از پل گذر کرده و به بهشت می‌رود و اگر رفتار بد

حتی ذره‌ای سنگین‌تر باشد، از روی پل به قعر جهنم پرتاب می‌گردد. هر زرشتی صادقی، به حساس بودن لحظات در روی پل چینوت کاملاً واقف است. بدین جهت، برای کمک و مساعدت به روح در گذشته، مراسم و نیایش‌های مختلف دینی به عمل می‌آید (بار، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵).

مطابق روایات پهلوی، این پل هنگامی که ارواح نیکوکار بخواهند از آن بگذرند، فراخ و گسترده می‌شود به طوری که آنان به راحتی از آن گذشته و وارد فردوس می‌شوند، اما وقتی ارواح گنهکاران گذر می‌کنند، مانند لبه تیغ، تیز و نازک می‌شود و آنان به دوزخ سرنگون می‌گردند (رضی، ۱۳۸۳، ص ۸۰). رسیدگی به حساب در گذشتگان، پس از مرگ و پیش از عبور از چینوت انجام می‌یابد و هر روانی برابر اعمالش پاداش یا سزا می‌بیند. زرتشت از اهورا مزدا خواستار است که «از مردان و زنان، کسی که برابر فرمان دین رفتار کرده و راستی و درستی را پیشه خود ساخته‌اند در کشور پاک‌منشی به آنان پاداشی نیک فرموده و از پل چینوت به آسانی بگذرند» (گاتها: هات ۴۶، بند ۱۰). او درباره گنهکاران نیز در هات ۵۱، بند ۱۳ می‌فرماید: «دروغ پرستانی که از راه راست منحرف شده‌اند روانشان در سر پل چینوت هنگام رسیدگی به حسابشان در بیم و هراس افتند، برای اینکه از راه راست بدور افتاده‌اند» (نوشیروان، ۱۳۷۷، ص ۸۵).

بهشت و دوزخ

در اوستا، بهشت «وهیشته اخو» *vahišta axv* و دوزخ «دوژنگه اخو» *dužangh-axv* می‌باشد و در تعریف این دو محل گفته شده که بهشت جایی است پراز نور و نزهت و جلال، و دوزخ مملو از تیرگی و غلظت و عفونت (شاهرخ، ۱۳۸۰، ۸۷).

بهشت در زبان اوستایی از «وهشت» و در پهلوی از «وهشت» آمده واز واژه *vah* به معنی «نیک و خوب» و پسوند «ایشت»، که نشانه صفت عالی است، ترکیب یافته است (فره وشی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹). زرتشت خوشبختی یا بدبختی ما را در این جهان یا جهان دیگر، تنها از راه اندیشه، گفتار و کردار دانسته و از آنجایی که ریشه و بنیاد هر گفتار و کردار شخصی، اندیشه اوست و هیچ کاری بدون قصد و اراده قبلی صورت‌پذیر نیست، بنابراین، کسانی که در زندگی، اندیشه نیکشان بر گفتار و کردار نیک فزونی داشته است، در گام اول، به پایگاه و جایگاه «هومت» (= اندیشه نیک) می‌رسد که بخش نخستین از بهشت بوده و مکان اندیشه‌های نیک می‌باشد. ولی هرگاه انسان، نیت خیر خود را به شکل اندرز یا راهنمایی دیگران به زبان آورد و گفتار نیک‌اش بر اندیشه و کردار نیک‌اش فزونی یابد، آنگاه روان در گام دوم به پایگاه

«هومت» (= گفتار نیک) می‌رسد. بالاخره، روان در گام سوم به پایگاه «هورشت» (= کردار نیک) می‌رسد و آن نیز جایگاه کسانی است که اندیشه و گفتار نیک خود را به صورت عمل یا کردار در آورند.

همچنان که در سطور بالا ملاحظه می‌شود، بهشت نیز بسان راستی‌ها و درستی‌ها به سه قسمت تقسیم شده است. در مرحله چهارم است که روح به جهان مینوی و بهشت موعود، که غرقه در نور و جلال و شکوه و جایگاه اهورامزدا و امشاسپندان و ایزدان است، داخل و پذیرایی می‌شود. پایگاه اخیر به زبان پهلوی «روشن گروتمان» و دراوستا «انغزرتوچتو» anayra raočao نامیده می‌شود که به معنای فروغ بی پایان است.

در مقابل بهشت (بهترین هستی)، دوزخ یا «دوژنگه اخو» (بدترین هستی) قرار دارد که دراوستا مقام گنهکاران شمرده می‌شود: «کسی که به راستی گردد، در آینده از رنج طولانی دور ماند، اما کسی که به پیروی دروغ پردازد، روزگارشان غیر از این خواهد بود» (گاتها: هات ۳۱، بند ۲۰).

برای دوزخ نیز سه جایگاه قائل گردیده‌اند: روان گنهکار در گام اول به «دوشمت» duš-mat (اندیشه بد) می‌رسد. در گام دوم، به پایگاه «دوژوخت» dužuxt (دوزخ بد گفتاری) و در گام سوم به پایگاه «دوژورشت» duš-varšt (دوزخ بد کرداری). آخرین مرحله دوزخ، تاریکی بی پایان یا «انغرتمنگه» anayra temangh می‌باشد که «دروچ نمانه» drujō-nmāna به معنای جایگاه دیو دروغ (اهریمن) نامیده می‌شود (فره وشی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۲۰). همانظوری که خوشی و شادمانی بهشت، به مراتب از خوشی و شادی‌های دنیوی بیشتر و لذت بخش تر می‌باشد، رنج و ناراحتی دوزخ نیز به مراتب از رنج و مصائب دنیوی بیشتر و ناگوارتر است. بنابر آنچه در کتب مزديسنا آمده، دوزخ در میان زمین و زیر پل چینوت قرار دارد. کسانی که به علت عهد شکنی و ارتکاب گناه به عقوبت دوزخ گرفتار شده‌اند، در آنجا خواهند ماند. ولی دیگر گناهکاران مدت عقوبتشان محدود بوده و اهورا مزدا نخواهد گذاشت ارواح آنان تا ابد گرفتار دوزخ و اهریمن شود (نوشیروان، ۱۳۷۷، ص ۲۰۰ و ۲۸۰).

«کاوی‌ها kavi و کرپن‌ها karapan (پیشوایان بت پرست)، که مردمان را به پیروی کردار بد واداشته‌اند، روانشان دچار شکنجه و بیم خواهد شد و از پل چینوت به بدترین سرزمین‌ها و به سرای جاویدان دروغ، خواهند رفت» (گاتها: هات ۴۶، بند ۱۱).

در پاره‌ای از اوقات می‌توان در گاتها، بهشت و دوزخ را و آثار آسایش و عذابش را تفسیر وجدانی کرد؛ یعنی هرگاه کسی نیکی کند و نیکوکردار باشد، وجدانش آن قدر آسوده است که احساس آسایش بهشتی می‌کند و به عکس، مرد گنهکار و بدکردار از رنج و عذاب وجدان همواره در ناراحتی است.

اما در اکثر موارد، مقصود از بهشت و دوزخ در گاتها، همانند روایات پهلوی، همچون کتاب‌های «مینوی خرد»، «بُندَه‌ش»، به‌ویژه «ارداویراف نامه»، جایگاه و مقام خاصی در سرای پسین است. در آیین زرتشت اعتقادی کامل دربارهٔ بهشت و دوزخ وجود دارد، تا آنجا که در متون پهلوی تصریح شده است که بهشت، هم اکنون وجود دارد و در آسمان و در مکانی بالاتر از دوزخ، واقع شده است. گرچه در گاتها توصیفی از این مکان‌ها نیامده و صرفاً به شکلی ساده، و البته اساسی، بدان اشاره شده است. (رضی، ۱۳۸۳، ص ۷۸-۷۹).

برزخ

«هم یاسیت» hemyasait جایگاهی دیگر در سرای پسین است که اغلب به تقلید از مفسران پهلوی، برزخ یا «همیستکان» hamistakān (از واژهٔ همیست) به معنای همسان و یکسان می‌دانند. مقصود از آن، جایگاه کسانی است که گناه و نیکوکاری آنان یکسان باشد. اما این واژه در اوستا، «میسوان گاتو» misvāna gātu به معنای جای آمیخته است؛ یعنی جایگاه کسانی که کردار نیک و بد آنها به هم آمیخته بوده و تمیز و تشخیص خوب و بد آنها از یکدیگر دشوار می‌نماید. روان تا هنگام رستاخیز در آنجا می‌ماند، تا پس از متحمل شدن سرما و گرمای زیاد، پاک شده و وارد بهشت گردد (آذر گشسب، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۵۱). «کسانی که کردار نیک و بد آنها آمیخته است در این صورت، رهبر روحانی با موشکافی و دقت تمام، نیک و بد آنها را در ترازوی بی‌طرفی خواهد سنجید و از روی داد و انصاف داوری خواهد کرد» (گاتها: هات ۳۳، بند ۱).

سوشیانت

در گاتها، اشاره به روزی رفته است که آفرینش، پایان خواهد یافت و سیر تکامل هستی به اعلاء درجه خود خواهد رسید. بعدها و در گذر زمان، دانشمندان و موبدان زرتشتی دربارهٔ آن مطالبی را افزوده‌اند (نوشیروان، ۱۳۷۷، ص ۸۹). در آیین مزدیسنا، پایان زندگی جهانی یا آخرالزمان، «فرشوکتی» (فراز کردی) frāšu-kart نامیده شده است که منظور از آن، نو نمودن جهان، خرم ساختن زندگی و یا زندگانی مینوی را آراستن می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۱، ص ۲۱-۲۰). هدف از فرشگرد، از میان بردن هرگونه آمیختگی با بدی و پلیدی و پلشتی ناشی از تازش اهریمن، اعم از مادی و معنوی، برای بازگشت به همان پاکی اولیه و ازلی است (همان، ص ۵۸). از برای اینکه این جهان فرتوت و کهن، رفته رفته به جهانی خرم و تازه تبدیل گردیده و زندگانی جامعه بشریت از خطر آسیب و انحطاط به یک زندگی پایدار و جاودانی دست یابد، هورامزدا راهنمایی فرستاد که در آیین مزدیسنا، «سوشیانت» saošyant (سوددهنده، منفعت‌دهنده؛ واژه

سوشیانت در کتب پهلوی «سوش یوس» soshyos نامیده می‌شود) نام گرفتند. از این واژه، پنج بار در گاتها سخن به میان آمده است. از آنجایی که این واژه به صورت مفرد بکار رفته است و هم به صورت جمع؛ دلالت بر فرد معینی نمی‌کند، بلکه به معنی گروهی از پارسیان است که در زندگی به یاری خرد و راستی، تکالیف خود را انجام داده و از برای درهم شکستن خشم، از طرف اهورامزدا برانگیخته شده‌اند (نوشیروان، ۱۳۷۷، ص ۹۰).

«کجایند آنانی که پرتو راستی وجودشان را فراگرفته، که با نیرومندی در برابر دیویسنان کینه جو ایستادگی کنند و در واقع ای مزدا! چنین کسانی هستند رهاکنندگان، سوشیانت‌ها که برای به ثمر رسانیدن آیین، با دیوان و دیوپرستان به پیکار برخاسته‌اند (گاتها: هات ۴۸، بند ۱۲).

در کتاب **دینکرد**، از سوشیانت آخرالزمان و زمان و نحوه پیدایش او بطور مفصل سخن رفته است. در باور زرتشتی، طول زمان، دوازده هزار سال دانسته شده است که به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم گردیده است. پیش از آنکه اهورامزدا جهان مادی را بیافریند، ابتدا عالم روحانی که آن را عالم فروهر (فروشی) می‌گویند، خلق کرد و هر آنچه را که می‌بایست هیئت مادی به‌خود بگیرد و به جهان درآید، از قبل، صورت معنوی یا فروهر آن را آفرید. این عالم معنوی سه هزارسال دوام داشت. پس از سرآمدن این دوره مینوی، جهان مادی آغاز گردید. مردم و زمین و آب و گیاه و آتش و هر آنچه نیک و سودمند است، از روی صور عالم فروهر ترکیب جسمانی یافتند. درطول این سه هزار سال، جهان مادی، دور از هر گونه گزند و آسیب به سر برد تا آنکه پس از گذشتن این روزگار خوش و خرم و همراه با آسایش و دور از آلایش، اهریمن خروج کرده، آفرینش پاک ایزدی را آلوده ساخته و جهان را دچار تیرگی و ناخوشی نمود. این مدت زمان نیز که گرفتار ستیزه و کینه و دشمنی اهریمن است، سه هزار سال به‌طول انجامید. تا آنکه اهورا مزدا از برای نجات و رستگاری جهان، زرتشت را به رسالت و پیامبری خویش برگزید و او را راهنما و رهاننده جهان نادانی گردانید. دوره سه هزار سال اخیر، دوره زرتشتی و عهد سلطنت روحانی پیامبر ایران شمرده می‌شود. از آغاز هریک از این سه هزاره فوق، یک رهاننده، که جملگی از فرزندان خود پیامبر دانسته شده‌اند، به فاصله یک هزار سال از یکدیگر پدیدار می‌شوند. با ظهور آخرین رهاننده که «رسوت رت» یا سوشیانت خوانده می‌شود، اهریمن (خرد و اندیشه بد) شکست قطعی یافته، گیتی از آلایش اهریمنی و یارانش پاک و سترده می‌گردد و زندگی جاودانی مینوی روی می‌کند و آفرینش اهورامزدا به کمال می‌رسد (مصطفوی، ۱۳۶۱، ص ۲۰-۵۱).

کار نو کردن جهان توسط سوشیانت و یارانش، ۵۷ سال به درازا می‌انجامد. در این مدت، همه

بدی‌ها از میان می‌رود و مردمان پرهیزکار و پارسا می‌گردند، پیری و تباهی و نابودی و مرگ از جهان هستی رخت برخواهد بست و مردمان، همه جاودان خواهند بود. جهان مانند روزگار نخستین و پیش از حمله اهریمن، سرشار از نیکویی و زیبایی خواهد شد (فره وشی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲).

رستاخیز

رستاخیز در زبان پهلوی (ریست - آخز rist-āxēz) آمده است، یعنی «برخاستن جسد مرده»، این واژه مرکب است از ریشه اوستایی ریست arista به معنی «نعش و جسد بی‌جان» و آخز از مصدر آخزیستن یا آخزیتن āxēzītan پهلوی به معنای «برخاستن». رستاخیز زمانی است که بنا بر اعتقاد ایرانیان کهن، مردمان همه اعضاء در همه جا با تن خاکی خود برای حضور در آخرین دادگاه اورمزدی بر می‌خیزند (فره وشی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳).

شیوه استدلال زرتشتی درباره برانگیختن مردگان، کم و بیش مشابه اسلام است؛ یعنی ابتدا به آفرینش نخستین اشاره می‌کند و اینکه زنده کردن مردگان، سخت‌تر از آن آفرینش نخستین نتواند بود: «... مرا در رستاخیز، یاری چون ایشان (آفریده‌های پیشین) هست که چون ایشان را آفریدم، نبود. بزرگ‌تر که چون آن نبود، آنگاه، من آنان را بساختم، آن را که بود، چرا باز نشاید ساختن؟» (بندهش، ۱۶۶) و نیز «اورمزد گفت: این آفریدگان را، آنگاه که نبودند، توانستم آفریدن، و اکنون که بودند اما آشفتمند (=متلاشی شدند)، دوباره ساختن، آسان‌تر است» (زادسپرم، ص ۵۶).

از متون زرتشتی چنین بر می‌آید که در هزاره آخر از هزاره سوم آخرالزمان (پایان جهان) هنگامی که «سوشیانت» سومین فرزند زرتشت به پیامبری می‌رسد، آخرین ضربت نابود کننده را بر اهریمن وارد می‌سازد و دوره جهان مادی را به پایان می‌رساند. آن زمان است که دیگر بدی در جهان نیست و نیروی مخالفی در برابر اهورامزدا وجود ندارد. برای وجود انسان در جهان مادی نیز، علتی باقی نمی‌ماند. آنگاه در یک نیمروز، زمین و هر چه در آن است، نابود می‌شود و آخرین انسان‌ها که انسان‌هایی نیک و پیروزمند می‌باشند به سوی اهورامزدا و بارگاه فروغ بی‌پایان می‌پیوندند و این‌چنین، داستان زندگی در این جهان به سر می‌رسد. زندگی انسان در این جهان، جز یک گذر کوتاه نیست. از زمان بی‌کرانه فرا می‌رسد، لحظه‌ای در زمان کرانه‌مند و محدود نبرد می‌کند و عاقبت باز به زمان بی‌کرانه باز می‌گردد. وجود انسان در روی زمین از ازل برای مقصود و هدفی ارجمند بوده است. از این‌رو، زندگی وی در این جهان می‌بایست برای پیشبرد آن هدف غایی باشد (فره وشی، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۳۴).

«آنگاه درواپسین، آنان که پیروی از دروغ کردند، شکسته و درهم ریخته شوند و در آن هنگام است که یاران بهمن و پیروان راستی پیروز شوند، مزد آن همه بستانند و به آشیان خوش سرمدی اندر شوند» (گاتها: هات ۳۰، بند ۱۰).

روزی را که خداوند یکتا برای رستگاری و نجات گناهکاران از عقوبت‌های زشت و پادافره سخت دوزخ تعیین فرموده، همین روز می‌باشد. البته چنانچه در اوستای ستایش (گاتها، هات ۳۰، بند ۱۱) نیز آمده، در پایان پروردگار گناهکاران را نیز از دوزخ نجات داده و سراسر هستی را پاک خواهد ساخت. در چنین روزی، شکست نهایی بدی بدست نیکی و فرجام پیروزی «سپتتامینو» و شکست «انگره مینو» صورت خواهد گرفت و آنگاه سراسر گیتی را نیروی اشویی و راحتی فرا خواهد گرفت. (شهرزادی ۱۳۷۱، ص ۱۱۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به شهرت آموزه‌های قرآنی و روایی دربارهٔ مبداء و معاد، با اذعان به وجود تحلیل‌های متعدد از آنها، نیازی به بیان مجدد آنها در این مقاله نبود. آنچه که از آموزه‌های زرتشتی‌گزینش نمودیم، ما را به اقرار به وجود اشتراکات بسیاری در دو اصل مهم این دو دین؛ یعنی توحید و معاد و بسیاری از لوازم آنها، وامی‌دارد. هرچند برتری و استحکام اسلام بر دین زرتشت، بخصوص از آن جهت که همه تعالیم آنها این تطابق ظاهری را ندارد و بسیاری تفاوت‌ها نیز وجود دارد، قابل انکار نیست. اما می‌توان به جرأت همان «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را به نوعی کم‌رنگ‌تر از اسلام، در دین پیامبر ایران باستان نیز مشاهده کرد.

اصل کلی در تمام ادیان جهان بر آن است که تمام آفرینش از یک مبداء اصلی صورت هستی یافته و به یک منظور همگی در تلاش و کوشش هستند و آن پیشرفت به سوی کمال و رسیدن به معبود واقعی و برگشت به همان مبداء اصلی است (آذرگشسب، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۲۷).

ایمان به مبداء و معاد، که در جهان بینی مکتب انبیاء الهی دو رکن مهم اعتقادی و زیر بنای آن محسوب می‌شود، از جمله حقایق نامحسوس، مسلم و غیرقابل انکار عالم خلقت است: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَلَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» (یونس: ۴)؛ بازگشت همه شما به اوست، این به یقین وعده خداست. او مخلوقات را بیافریند، آنگاه آنان را به سوی خود بازگرداند.

حق بودن معاد بدان معناست که خلقت الهی به نحوی صورت گرفته که جز با برگشتن موجودات به سوی او تام و کامل نمی‌شود، و از جمله این موجودات هم نوع بشر است که باید به سوی خدای

تعالی برگردد. این مانند سنگی است که از آسمان به طرف زمین حرکت می‌کند که با حرکت خود، وعده سقوط بر زمین را می‌دهد؛ چون حرکتش به‌گونه‌ای است که جز با نزدیک شدن تدریجی به زمین و جز ساقط شدن و آرام گرفتن در روی زمین تمام نمی‌شود. اشیاء عالم نیز چنین‌اند، حرکتشان نه‌ایتی دارد و آن برگشت به خدای تعالی است. به همان مبدایی که از آنجا حرکت را آغاز کردند. در تأیید این مطلب، خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶۰)؛ هان ای انسان! تو دائماً در حال تلاش و حرکت به سوی پروردگارت هستی، تلاشی که تو را به دیدار او می‌کشاند.

از سنت‌های جاری خدای سبحان این است که هستی را به هر چیزی که می‌آفریند افاضه می‌کند، و این افاضه خود را به رحمتش آن قدر ادامه می‌دهد تا آن موجود خلقتش به حد کمال و تمامیت برسد. در این مدت، آن موجود به رحمتی از خدای تعالی موجود شده و زندگی می‌کند و از آن رحمت برخوردار می‌گردد. این برخورداری همچنان ادامه دارد تا مدت معین. پس از آنکه آن مدت بسر آمد و موجود نامبرده به نقطه‌ی انتهایی اجل معین خود رسید، این رسیدن به نقطه‌ی نهایی فناء و هیچ شدن آن موجود نیست؛ زیرا معنای فانی شدنش، باطل شدن رحمت الهی است که موجب وجود و بقاء و آثار وجود، یعنی حیات، قدرت، علم و سایر آثار وجودی او بود، و معلوم است که رحمت الهی بطلان نمی‌پذیرد. آنچه خدای تعالی افاضه می‌کند، وجه خدا و جلوه او است، و وجه خدا فناپذیر نیست. پس مرگ آن‌طور که ما می‌پنداریم، فنا و بطلان موجود نیست، بلکه برگشتن آن به سوی خدای تعالی است، به همان جایی که از آنجا نازل شده بود، و چون آنچه نزد خدا است، باقی است. پس این موجود نیز باقی است و آنچه که به نظر ما، هست و نیست شدن می‌باشد، در واقع بسط رحمت خدای تعالی و قبض آن است، و این همان معاد موعود است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱-۱۰). در جهان بینی زرتشت نیز فروهر، یعنی ذره‌ای که از روح الهی و هستی بیکران خداوندی است و برای راهنمایی روان و رهبری او به سوی کمال به تن اضافه گردیده است، پس از مرگ به همان پاکی و درستی به اصل خویش باز خواهد گشت.

منابع

- اوستا، ۱۳۹۱ش، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت.
- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، مرکز.
- آذرگشسب، فیروز، ۱۳۸۳، *ترجمه و تفسیر گاتها سروده‌های زرتشت*، تهران، فروهر.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۶، *زرتشت مزدیسنا و حکومت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- بار، کای، و همکاران، ۱۳۸۶، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، جامی.
- جواد‌آملی، عبدالله، ۱۳۶۳، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران، الزهراء علیه السلام.
- خداوندی، مهربان، ۱۳۵۰، *شناسایی زرتشت*، تهران، فروهر.
- خورشیدیان، اردشیر، ۱۳۸۴، *جهان بینی اشو زرتشت*، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۸۷، *پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان*، تهران، فروهر.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *فرهنگ دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۳، *زرتشت پیامبر ایران باستان*، تهران، بهجت.
- ، ۱۳۵۸، *جشن فروردگان فرودگ پنجه*، تهران، فروهر.
- رضضانی، صدیقه، ۱۳۸۷، *فرهنگ زرتشتیان یزد*، تهران، سبحان نور.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۰، *خداومعاد*، قم، دارالتبلیغ الاسلامی.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۰، *زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت*، تهران، جامی.
- شریف لاهیجی، محمدبن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، دفتر نشر داد.
- شهبازی، رستم، ۱۳۷۱، *زرتشت و آموزشهای او*، تهران، فروهر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی.
- فروه‌وشی، بهرام، ۱۳۸۸، *جهان فروری*، تهران، فروهر.
- فلسفی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *معاد از نظر روح و جسم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- متواضع، مسعود، ۱۳۹۰، *زرتشت کورش و حقوق بشر*، تهران، کاکتوس.
- مصطفوی، علی‌اصغر، ۱۳۶۱، *سوشیانت*، تهران، ندا.
- معین، محمد، ۱۳۸۴، *مثنوی سرگذشت روان*، تهران، فرهنگ دهخدا.
- مهرین، مهرداد، ۱۳۶۲، *دین بهی*، تهران، فروهر.
- نوشیروان جیدهالا، مانک جی، ۱۳۷۷، *خداشناسی زرتشت*، ترجمه رستم شهبازی، تهران، فروهر.

پی‌نوشت‌ها

۱. مَن man در اوستا به معنای اندیشیدن، شناختن، به یاد آوردن و دریافتن است (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۳۸) مَنوی اوستایی همان مَن فارسی به معنا و مفهوم شخصیت انسانی است. پس همه اندیشه‌ها و باورهای انسان و عملکردهای او و هر چه که انسان را می‌سازد، مجموعاً می‌شود مَنو یا مَن؛ انسان با توجه به قدرت اراده و اختیاری که دارد، می‌تواند مَن خویش را سپسته یا انگره نماید (خورشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۴۲).
۲. «اشو» در اوستا از ریشه «اشا» به معنای پاکی و راستی است (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۱۳) خداوند هر چه آفریده بر آن قانونی ثابت و بسیار دقیق نهاده که زرتشت آن را «اشا» می‌نامد. از این رو، هم گیتی و هم مینو، دارای هنجار است و هیچ ذره‌ای ناهنجار و یا حتی کم هنجار نیز وجود ندارد. انسان با یاری خرد می‌تواند این قانون حاکم بر طبیعت (اشا) را بشناسد و در زندگی به‌کار گیرد. گاه انسان در مقام آزادی و اختیار، قوانین اشا را بر له یا علیه (ناهنجاری) قانون اشای دیگر به‌کار می‌بندد، اما عکس‌العمل طبیعت جبری است و هر عملی را عکس‌العملی است، مساوی. چه در بخش گیتوی و چه در بخش مینوی. بنابراین، هر خطا و یا گناهی، پادافره مشخص و دقیق دارد و تنها راه بخشش گناهان نیز توبه واقعی و انجام کارهای ثواب است (خورشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۵۸-۵۶).
۳. به موجب اوستا انسان از شش نیروی مینوی بوجود آمده است که عبارت است از: خرد، جان، فروهر، روان، دُئنا (وجدان)، تن. برخی از آنها برای تشکیل وجود آدمی محدث و برخی قدیم‌اند. این نیروها در ارزش و مقام هم پایه نمی‌باشند. بعضی با حدوث مرگ و یا مدتی پس از آن از بین می‌روند و بعضی فناپذیر هستند (رضی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۶؛ خورشیدیان، ۱۳۸۷، ص ۴۶).
۴. در زبان پهلوی، «روشن بالیستان بالیست» می‌خوانند به معنی «روشن برترین برتر» یا «اعلی‌علیین».

بررسی تطبیقی مبانی «قاعده لطف» در امامیه و آموزه «فیض» در مسیحیت کاتولیک

محمدحسین طاهری / استادیار گروه ادیان موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع
Taheri-akerdi@iki.ac.ir
حسن دین پناه / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع
hasandinpanah @ gmail
دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۵

چکیده

یکی از آموزه‌هایی که در امامیه و مسیحیت کاتولیک دارای اسمی مشترک است، آموزه grace، لطف یا فیض الهی است. همان‌گونه که قاعده لطف، از مهم‌ترین قواعد در کلام امامیه است، از مسئله فیض نیز به‌عنوان هسته مرکزی، برای اثبات سایر آموزه‌های الهیات کاتولیک، استفاده می‌شود. از منظر دو مذهب، لطف و فیض الهی نوعی مداخله و تدبیر خداوند در زندگی انسان است که موجب دوری فرد از گناه، و رساندن او به رستگاری و نجات می‌شود. با وجود این، دو آموزه مبانی واحدی ندارند. برای بررسی این ادعا لازم است نسبت میان این دو، مورد تأمل قرار گیرد. این مسئله ابعاد گوناگونی دارد.

این مقاله با رویکرد نظری و بررسی اسنادی به بیان مبانی، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو قاعده به‌صورت بررسی تطبیقی می‌پردازد. در این پژوهش نشان دادیم که آن دو، از حیث مبانی و پیش‌فرض‌ها تفاوت بنیادین دارند هرچند اندک شباهتی در میان مبانی آن دو مشاهده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قاعده لطف، آموزه فیض، امامیه، کاتولیک، حکمت، رحمت.

یکی از آموزه‌های به‌ظاهر مشترک در امامیه و کاتولیک که زمینه‌ای برای دستیابی انسان به سعادت و کمال است، آموزهٔ لطف یا فیض خداوند است. در نگاه اول، به نظر می‌رسد این دو قاعده، مضمون و مبانی واحدی دارند؛ ولی در نگاه دقیق، متفاوت‌اند. نقش اصلی لطف در امامیه، هدایت‌گری و ایجاد انگیزه برای بندگان، در انجام تکالیف الهی است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۳؛ طبرسی نوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۵)، اما نقش اساسی فیض در کاتولیک، کفایت ایمان صرف به مسیح برای نجات از وضعیت گناه‌آلود (Catechism, 1994, paragraph. 153and 163؛ رومیان، ۷: ۱۲ و ۳: ۲۱-۲۴)، و الغاء شریعت و تکلیف است (اعمال رسولان، ۱۳: ۳۸-۳۹؛ غلاطیان ۳: ۱۹-۲۵ و ۵: ۴؛ پالما، ۱۹۹۳، ص ۲۰).

با وجود این‌که دو موضوع لطف و فیض، از دیرباز مورد توجه الهیدانان دو مذهب بوده، اما با مراجعه به منابع مربوط، منبعی که مبانی این دو آموزه را به‌صورت مقایسه‌ای، مورد پژوهش قرار داده باشد، یافت نشد. از این‌رو، این نوشتار تلاش دارد تا مبانی این دو قاعده را در ترازوی مقایسه قرار دهد. در جهان امروز، مقایسه تطبیقی آموزه‌های ادیانی، به این دلیل مهم است که از یک‌سو، ما را در برخورد صحیح با آنها کمک می‌کند، و از سوی دیگر، فهم دقیق حدود و ثغور آموزه‌های اساسی ادیان، سلاح دفاعی محکمی در مقابل شبهات اعتقادی است که به دیگر مذاهب و ادیان می‌شود. امروزه شبهات رنگارنگی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه چرا ما از فیض الهی بهره نبرده، وارد آن نمی‌شویم؟ آیا فیض، مخصوص مسیحیت است، یا اینکه مذهب امامیه هم تبیین دقیقی از فیض و لطف الهی دارد؟ بنابراین، برای فراهم نمودن زمینه‌های دفع این‌گونه شبهات، و با توجه به گشوده بودن باب مباحث تطبیقی بین ادیان، ضرورت چنین تحقیقی روشن می‌شود.

یکی از مباحثی که در شناخت اندیشه‌های مذاهب، نقش مهمی ایفا می‌کند، تبیین ملاک‌های عقلی مذاهب است. از این‌رو، مسئلهٔ اصلی مقالهٔ پیش‌رو، عبارت است از اینکه «میان مبانی آموزهٔ فیض در کاتولیک و قاعدهٔ لطف در امامیه، چه نسبتی برقرار است؟» برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به بررسی مبانی قاعدهٔ لطف در کلام امامیه و آموزهٔ فیض در الهیات کاتولیک پرداخته، و سپس مقایسهٔ آن دو، همراه با رصد نقاط اشتراک و افتراق را، و جهت همت خود قرار می‌دهیم.

پیش از ورود به بحث، لازم به یادآوری است که هدف عمدهٔ متکلمان امامیه از طرح قاعدهٔ «لطف»، اثبات عادلانه و حکیمانه بودن افعال خداوند و پیراستگی او از زشتی‌هاست (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۵)، اما علت اصلی طرح «فیض» در مسیحیت، وجود فرضیه گناه نخستین انسان‌هاست

(اول یوحنا، ۴: ۱۰ و ۱: ۷-۶؛ متی، ۲۰: ۲۸؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۳-۶۶). بحث فدای مسیح و سرشت انسان در الاهیات آنان جدی است. به همین مناسبت در بررسی آموزه فیض، مبنای انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی آنان جداگانه بررسی می‌شود. هرچند در متن تطبیق، به دیدگاه امامیه دربارهٔ این دو موضوع، اشاره‌ای خواهد شد.

مبانی قاعدهٔ لطف در کلام امامیه

«لطف» در کلام امامیه، از جمله افعال خداوند است و در اصطلاح به دو معنای «محصل» و «مقرب» به کار می‌رود. لطف محصل، اموری، مانند وجوب تکالیف، بعثت انبیاء و نصب امام را گویند که موجب تحقق اصل تکلیف به وسیلهٔ مکلف می‌گردد، به گونه‌ای که اگر خداوند آن موارد را به بشر ارزانی نکند، اطاعت خداوند از جانب عبد صورت نمی‌پذیرد. لطف مقرب، نیز عبارت است از اموری، مانند وعد و وعید، بلاها و حدود شرعی، که در نزدیک ساختن بندگان به طاعت، و دور ساختن آنان از سرکشی مؤثر است، ولی در اصل توان مکلف بر انجام تکالیف، دخالتی ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۷۷؛ مفید، الاعتقادیه، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷).

لطف مقرب و محصل، هرچند در این حقیقت، که زمینه‌های انجام تکالیف را فراهم می‌کنند، امر واحدی‌اند، اما یک تفاوت عمده دارند و آن اینکه لطف محصل، موجب حصول و تحقق اصل تکلیف شرعی می‌گردد، اما لطف مقرب، مرتبه‌اش بعد از اثبات تکلیف بوده، و مکلف را به انجام تکلیف الهی نزدیک می‌سازد (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹).

از آنجاکه افعال خداوند، مظاهر صفات او، و صفات وی، مظاهر ذات متعالی او هستند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۵؛ پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲)، از این‌رو مبانی لطف، یکی از صفات کمالی خداوند خواهد بود. متکلمان امامیه، از همان آغاز طرح این قاعده، صفات حکمت، عدل و رحمت الهی را به‌عنوان موجد و مبین لطف مطرح می‌کردند. اینک به طرح مبانی قاعدهٔ لطف می‌پردازیم.

حکمت

اصل حکمت بالغهٔ الهی، مشهورترین مبنای وجوب لطف خداوند است که در کلمات متقدمان و متأخران از امامیه، مطرح شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۸؛ مقاد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۰).

مفهوم حکمت در لغت و اصطلاح

واژه «حکمت» در لغت، از ریشه «ح ک م» بوده، و به معنای تدبیر و دانشِ باارزشی است که از کار زشت و نقص بازداشته، و با عمل متقن و محکم همراه می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق؛ راغب، ۱۴۱۲ق؛ رازی، ۱۴۱۵ق؛ مالک‌حسینی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۷۴۸). «حکمت»، در کلام امامیه، دارای چندین معانی است، که مهم‌ترین آنها، پیراسته بودن فاعل از انجام افعال قبیح است. دیگر معانی حکمت، مانند اتفاق در آفرینش، تدبیر جهان و هدفمند بودن افعال الهی، در واقع به همان معنا برمی‌گردند، یعنی عدم استحکام و اتقان فعل، و نیز فعل بدون هدف، برای فاعل دانا و حکیم پسندیده نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۱).

علاوه بر این، حکمت به معنای پیراستگی از قبیح، گسترده بوده و شامل عدل هم می‌شود؛ زیرا به این معناست که خداوند مرتکب هیچ قبیحی، همچون کذب، خلف وعده و ظلم نمی‌شود. ارتباط عدل و حکمت در علم کلام، موجب شده تا متکلمان معمولاً این دو واژه را در بحث عدل الهی، با هم ذکر کنند. برای مثال، حکیم لاهیجی فصل پنجم از مباحث عدل الهی را به بیان حکمت الهی اختصاص داده است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

حکمت، مبنای لطف محصل و مقرب

حکمت در مسئله لطف محصل، عبارت است از این مهم که انجام فعلی که از نظر عقلی قبیح باشد، از جانب خداوند نقض غرض محسوب می‌شود. از این رو، متکلمان امامیه به بیان ملازمه‌ای میان عدم وجوب لطف محصل و نقض غرض پرداخته و به اتفاق می‌گویند، اراده تشریعی خداوند بر اطاعت انسان از وی و نیز اجتناب از گناهان تعلق گرفته، تا در نتیجه آن آدمی به کمال و سعادت نهایی برسد (خرازی، ۱۳۸۲، ص ۶۷؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۹). حال اگر خداوند به علم ازلی بداند که اطاعت مکلفان از تکلیف و یا تقرب آنان به خدا، متوقف بر انجام اموری (الطافی) است که با هیچ‌یک از صفات جمال و جلال او منافات نداشته باشد، در این صورت انجام آن امور بر خداوند حکیم واجب است؛ زیرا اخلال به آن امور و ترک الطاف، کاشف از این است که خداوند طاعت مکلف را نخواست، و برخلاف غرض خود عمل کرده است. حال آنکه چنین مطلبی، مستلزم نقض نمودن هدف و غرض خویش (از آفرینش یا تکلیف) است، و از آنجاکه عقلای عالم، نقض غرض را امری سفیهانه، ضد حکمت و قبیح می‌دانند از این رو، اخلال به لطف نیز قبیح و از خداوند حکیم محال است.

آنان برای توضیح استدلال بالا چنین مثال می‌آورند: اگر فردی که اراده نموده تا کسی را برای مهمانی به منزل خود دعوت نماید و اتفاقاً غذا را هم آماده ساخته است بداند یا احتمال قوی بدهد که اگر با روی گشاده و لحن ملایم با او سخن نگوید، و یا دعوت‌نامه یا نماینده یا یکی از عزیزان خود را برای دعوت او نفرستد، او دعوت وی را اجابت نخواهد کرد، در این صورت، بر او لازم است که این آداب ویژه را رعایت کند؛ زیرا در غیر این صورت معلوم می‌شود که یا اراده جدی برای حضور میهمان نداشته است که خلاف فرض است و یا غرض خود را نقض کرده است که آن کاری ناعاقلانه و برخلاف حکمت است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۰).

در باب لطف مقرب نیز متکلمان امامیه معتقدند: اگر خداوند کارهایی را که در جلب توجه افراد گوناگون به تکالیف الهی، و دوری آنان از تخلف و عصیان دخیل است، انجام نداده باشد، نقض غرض به‌شمار آمده، از نظر عقل بر فاعل حکیم روا نیست (شعرانی، بی‌تا، ص ۴۶۰؛ ربانی، ۱۳۶۹، ص ۲۸). برای نمونه، قرآن گواه مؤکد است که اگر رسولان الهی (لطف محصل) تنها به ابلاغ تکالیف اکتفا می‌کردند و به دنبال آن، نوید پاداش و بیم از عقاب (لطف مقرب) نمی‌دادند، حجت خداوند بر انسان‌های گناهکار تمام نمی‌شد (نساء: ۱۶۵). نمونهٔ دیگر قرآنی اینکه، هرچند دنیا سرای عمل و آخرت سرای حساب است، اما حکمت الهی اقتضا می‌کند که برخی حوادث و رخدادهای تلخ (لطف مقرب)، که گاهی کیفر برخی از گناهان هستند، در این جهان محقق شوند تا مایهٔ بیداری بشر گردیده و او از گناه دوری جسته و به اطاعت الهی روی آورد (روم: ۴۱).

عدل

برخی متکلمان، وجه و جوب لطف را عدل الهی دانسته، گفته‌اند: ترک لطف، موجب ظلم به بندگان خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۹). هرچند برخی محققان معتقدند که چنین نظری از متکلمان امامیه مطرح نشده است (ربانی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵)، ولی به نظر می‌رسد پرداختن به این مسئله که آیا عدل از پایه‌های لطف به‌شمار می‌آید یا نه، لازم است؛ زیرا برخی از معتزلی‌ها در این باب، بر دو صفت عدل و حکمت تأکید دارند، نه حکمت تنها. البته ایشان حقیقت عدل را همان حکمت می‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۲).

مفهوم عدل در لغت و اصطلاح

واژهٔ «عَدْلٌ» در لغت مصدر «عَدَلَ - یُعَدِلُ» بوده، و مهم‌ترین معانی آن عبارت از انصاف و دادگری در مقابل ظلم، برابری و اجتناب از تبعیض، رعایت حد وسط میان افراط و تفریط در امور است (قرشی، ۱۳۷۱،

ص ۳۰۱؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵۱؛ معین، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲۸۲). در مجموع، حقیقت عدل این است که هر امری در هستی از حیث کمالات در جایگاه شایسته خود قرار گرفته و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲). براساس این تعریف، عدل مرادف حکمت و کار عادلانه، مساوی با کار حکیمانه می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۲).

«عدل» در اصطلاح علم کلام، فعل خداوند بوده، و دو کاربرد دارد:

۱. عدل گاهی به معنایی مقابل ظلم و در مقام تشریح و جزا به کار می‌رود. عدل در مقام تشریح، یعنی واضع، قوانینی وضع کند که مواد آن قوانین، از نقص، تضاد، تناقض، انحراف و تعدی به دور باشد. عدل در مقام جزا، یعنی خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان، جزای هر انسانی را متناسب با اعمالش مقرر دارد (اسراء: ۳۶). عدل الهی، اجازه نمی‌دهد که با مؤمنان و کافران، یک جور معامله شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۲۹؛ ج ۱۰، ص ۱۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۸۱).

۲. کاربرد دیگر عدل، که در حقیقت برگرفته از سخن معصومان علیهم‌السلام است (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶)، پیراستگی از قبایح می‌باشد؛ به این معنا که خداوند هرگز فعل ناپسند انجام نمی‌دهد. آنچه را که واجب و نیکوست، ترک نمی‌کند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

عدل، مبنای لطف محصل نه لطف مقرب

همان‌گونه که بیان شد، «عدل» در اصطلاح متکلمان دو تفسیر دارد. اکنون اگر مراد عدل در مقام جزا باشد، صحیح است که مبنای لطف محصل واقع شود؛ زیرا مجازات مجرمان و محاسبه آنها بدون بیان تکالیف و ارسال رسولان، از نظر عقل و شرع قبیح و ظلم است (اسراء: ۱۵؛ نساء: ۱۶۵). ولی اگر عدل به معنای تنزه از قبایح باشد، هرچند مبتنی دانستن قاعده لطف بر آن، هیچ‌گونه اشکالی ندارد، ولی در این صورت دلیل مستقلاً علاوه بر برهان حکمت نخواهد بود؛ زیرا وجه قبح ترک لطف، همان لزوم نقض غرض است که مبنای برهان حکمت است.

اما در باب لطف مقرب، بی‌شک اصل عدل نمی‌تواند ملاک کلامی آن به شمار آید؛ زیرا اولاً صفت عدل در مواردی به کار می‌رود که انجام یا ترک فعلی از جانب خداوند، نسبت به بندگان خود ظلم به شمار آید. روشن است که لطف مقرب، چنین ویژگی‌ای ندارد. برای نمونه، اگر تنگدستی و بیماری، اصلح به حال فردی باشد و با این وصف، خداوند به او ثروت و سلامتی

عطا کند، هرگز به او ظلم روا نداشته است. اینکه خداوند بندگان را مشمول لطف و عنایت خویش قرار می‌دهد، از خوان فضل و احسان وسیع اوست، و گرنه از آنجاکه انسان اصالتاً هیچ‌گونه مالکیتی نسبت به اشیا ندارد، صاحب هیچ حقی بر خداوند نیست تا عدم رعایت آن از جانب خدا ظلم به حساب آید (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۴). ثانیاً، فرض بر این است که خداوند پیامبران را فرستاده تا تکالیف سعادت‌بخش را به آنان ابلاغ کنند، و از سوی دیگر، ابزار و مقدمات لازم (عقل، شعور و قدرت) را هم برای عملی ساختن آنها در اختیار بندگان قرار داده است. در این صورت، اگر خطاکاران را در سرای دیگر بازخواست و مجازات کند، هیچ‌گونه ظلمی در حق آنان مرتکب نشده است.

رحمت

یکی دیگر از صفات خداوند که لطف براساس آن توجیه می‌شود، اصل رحمت و اسعۀ الهی است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹).

مفهوم رحمت در لغت و اصطلاح

«رحمت» در لغت به معنای رقت و نرمی است که مستلزم احسان و نیکی کردن نسبت به شخص «مرحوم» است. گاهی تنها در مهربانی، و گاه تنها در احسان به کار می‌رود (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶). «رحمت» در کلام امامیه، فقط معنای احسان به خود می‌گیرد، نه رقت قلب؛ زیرا رقت و نرمی، نوعی انفعال نفسانی است که نقصی در کمال رحمت خداوند ایجاد می‌کند، و حال آنکه خداوند فقط مؤثر است و به هیچ‌وجه از موجودی یا صحنه‌ای متأثر نمی‌شود (نهج‌البلاغه، خ ۱۷۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

بنابراین رحمت الهی، در کلام امامیه، به معنای افاضه خیر و عنایت خداوند بر نیازمندان و فرودستان و دستگیری از آنان است (فیض، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۹). از نگاه امامیه، برای رسیدن به کمال و سعادت، علاوه بر جریان اعمال و گام‌هایی که خود انسان برمی‌دارد، جریان رحمت سابقهٔ پروردگار نیز از ارکان اساسی نجات و رستگاری است. در متون دینی آمده است: «يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (مفاتیح، دعای کمیل)؛ ای کسی که رحمت او بر غضبش تقدم دارد. وجود امدادهای غیبی، تأییدات رحمانی، مغفرت پروردگار و زایل ساختن عوارض گناه از شواهد غلبه رحمت بر غضب است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۵).

رحمت، مبنای لطف محصل و لطف مقرب

بی تردید از نظر رحمت الهی، تمام مصادیق لطف، اقتضای شمول رحمت به بندگان، و زمینه‌های رسیدن به کمال و سعادت هستند. در بسیاری از آیات شریفه قرآن، کتاب‌های آسمانی، وجود نبی اکرم ﷺ جلوه‌هایی از رحمت خداوندی برای افراد بشر معرفی شده‌اند (نحل: ۸۹ اعراف: ۵۲ و ۲۰۳؛ انعام: ۱۵۴ و ۱۵۷؛ انبیاء: ۱۰۷؛ آل عمران: ۱۵۹).

با توجه به متون دینی، اصل رحمت الهی وسیع و گسترده است. نبی اکرم ﷺ فرمودند: «خدا رحمت را صد قسمت کرده و نود و نه قسمت را پیش خود نگه داشته و یک قسمت را به زمین فرستاده و به واسطه همین یک قسمت، مردم بر یکدیگر رحم می‌کنند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۴۳۰). آنچه می‌تواند اصل رحمت را محدود و مقید سازد، همان عدل و حکمت خداوند است. وسعت اصل رحمت و حکومت آن، تا آنجاست که با اصول دیگری چون حکمت الهی، عدل الهی، امتحان و آزمایش بندگان، اختیار و آزادی آنها و... منافات نداشته باشد (ربانی، ۱۳۶۹؛ خلعتبری، ۱۳۸۵، ص ۵۷-۶۲).

بنابراین، وقتی عملی هماهنگ و مطابق با حکمت و عدل الهی باشد، قهراً با رحمت الهی نیز همسو خواهد بود. به همین دلیل است که قرآن کریم بعثت پیامبر خاتم را منت بزرگی از جانب خداوند بر مؤمنان توصیف کرده است (آل عمران: ۱۶۴). در مورد لطف مقرب نیز اگر کسی درباره کاربرد صفت حکمت تردید داشته باشد، بی شک می‌توان وجوب آن را بر پایه صفت جود و رحمت بی‌کران الهی توجیه کرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۶؛ همو، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۵۱۰)؛ زیرا رحمت الهی اقتضا می‌کند که در مورد مکلفان، اصلح، نفع و خوبی را منع نکند، و اگر بنده مکلف به واسطه چیزی، راه رشد و هدایت را بهتر و راحت‌تر می‌یابد، به او ارزانی نماید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹).

پاسخ یک شبهه

در اینجا ممکن است برخی شبهه کنند که در قاعده لطف، سخن از وجوب عقلی کاری بر خداوند است، در حالی که در رحمت، سخن از تفضل و بخشش است و از نظر عقلی انجام تفضل بر خداوند واجب دانسته نمی‌شود و ترک آن، قبیح تلقی نمی‌گردد. بنابراین، به کار بردن واژه «وجوب» برای عمل به مقتضای جود، نامناسب است.

پاسخ این است که «وجوب» در اینجا، به معنای حکم شرعی که در میان فقیهان رواج دارد، نیست؛ بلکه مقصود از آن ضرورت و وجوبی است که در فلسفه و کلام مصطلح است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص

۳۴۲). توضیح آنکه، هرگاه فعلی، مقتضای یکی از صفات جمال و کمال الهی بوده و با صفت دیگر خداوند منافات نداشته باشد، تحقق چنین فعلی واجب است؛ زیرا ترک آن فعل در چنین شرایطی، از نقصان فاعل و استحقاق مذمت و نکوهش او حکایت می‌کند. بنابراین، از آنجاکه ترک جود و کرم از فاعل مختار و توانا، قبیح بوده و عقل هیچ‌گونه نقصانی در وجود آن را نمی‌پذیرد، امامیه، تعبیر «الوجوب علی الله» یعنی «وجوب عقلی لطف بر خدا و استحقاق ذم بر ترک» را می‌آورند. همهٔ مسائلی که متکلمان امامیه بر پایهٔ اصل عدل یا حکمت یا رحمت الهی بیان نموده و از شاخه‌های حسن و قبح عقلی به‌شمار می‌روند، به همین معنا باز می‌گردند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۸-۳۵۰؛ ربانی، ۱۳۶۹).

مبانی آموزهٔ فیض در مسیحیت کاتولیک

«فیض» در مسیحیت، به معنای لطف و عنایت خداوند به انسان و نیز نیروی مافوق طبیعی است که موجب بخشش گناهان و رستگاری انسان‌ها، که به خودی خود نمی‌توانند به‌طور کامل انجام دهند، می‌شود (مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۷۰؛ کاکس، ۱۳۷۸، ص ۵۱؛ Bowker, 1999, p. 385). کاتولیک‌ها معتقدند که طبیعت و ارادهٔ انسان، قبل از فیض در بند قدرت گناه نخستین گرفتار بوده است. از این‌رو، خداوند در حل این بن‌بست دخالت می‌کند و از سر عشق (نه نیاز)، خود را در شخص مسیح، در وضعیت بشر فروافتاده قرار می‌دهد تا او را رهایی بخشد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۵ و ۴۸۰؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۶-۶۳). برای تبیین آموزهٔ فیض، در اینجا درصدد بررسی ملاک‌های الهیاتی آن بر می‌آییم. اما همان‌گونه که در مقدمه خاطر نشان کردیم، از آنجاکه در الاهیات مسیحیت، آموزهٔ «خدا» همواره با انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی هم‌بسته است (ننسی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۳)، به اختصار مبنای انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی خاص آنان، که با طرح آموزهٔ «فیض» پیوند خورده، را نیز در ادامه دنبال خواهیم کرد.

مبانی الهیاتی

اعتقاد به خداوند، افعال و صفات او از باورهای اساسی مسیحیان است. آموزهٔ فیض، ارتباط تنگاتنگی با خداوند و اوصاف او دارد (اول قرنیان، ۱۵: ۱۰؛ عبرانیان، ۲: ۹؛ افسسیان، ۱: ۷؛ رومیان، ۶: ۱۴). نماد «فیض» که بر خداوند اطلاق می‌شود، بیانگر رابطهٔ شخصی انسان با خدا به‌عنوان پروردگار و به‌مثابهٔ «پدر آسمانی» است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۶۵، ۷۳؛ تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵). در الهیات کاتولیک، فیض الهی در واقع به «مشیت الهی» گره خورده است. آنان در این زمینه معتقدند خداوند افعال سه‌گانه‌ای در طبیعت دارد که عبارتند

از: خلقت، محافظت و مشارکت. خداوند پس از خلقت مخلوقات متناهی و در اختیار گذاشتن امکانات تحقق آنها و نیز وضع قوانین طبیعی، وجود آنها را حفظ کرده و در اعمال آنها مشارکت دارد.

یکی از دشوارترین مسائلی که در تفکر کاتولیکی درباره فیض مطرح است، همین نقش «مشارکت» خداوند است. در نظام فوق طبیعی، فیض، معادل مشارکت الهی است؛ یعنی مخلوق نمی تواند هیچ عملی انجام دهد مگر اینکه خدا با او همکاری کند. کلیسای کاتولیک این نظریه را سرّ عظیم خدا می داند؛ زیرا حقایق ثابت این مسئله با ذهن انسانی قابل حل نیست و نوعی تناقض به نظر می رسد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

در مورد فعل «محافظت الهی» نیز می گویند: حکمت خداوند اقتضا می کرد تا بهترین مراقبت را نسبت به همه موجودات داشته باشد. از این رو، به اقتضای مشیت الهی امر عجیبی رخ داد تا از آن طریق، کاری خارق العاده محقق شود. همان طور که نجات و رستگاری انسان ها از طریق صلیب تحقق یافت (همان، ص ۵۸). بنابراین، از آنجاکه افعال الهی، مترتب بر صفات او است، مبنای فیض، یکی از صفات خداوند خواهد بود. با مراجعه به متون سنتی کاتولیک، درمی یابیم که خاستگاه و تفسیرکننده آموزه فیض، سه صفت قدرت، حکمت و رحمت (محبت) الهی است که سبب رسیدن فیض الهی بر انسان ها بوده و از صفات اساسی خداوند در اعتقادات کاتولیک هستند.

آریجن، از پدران کلیسا، تعلیم می داد که «لوگوس» (کلمه مسیح)، حکمت و قدرت خداست که جهان را اداره می کند (آگریدی، ۱۳۷۷، ص ۹۶). در منشور پاپ لئوی سیزدهم، در شرح اعتقاد تثلیث، آمده است: رویه مناسب کلیسا آن است که آن دسته از کارهای الوهیت را که در آنها «قدرت» تفوق دارد، به پدر و آن دسته را که در آنها «حکمت» تفوق دارد، به پسر و آن دسته که در آنها «محبت» تفوق دارد، به روح القدس نسبت دهد. البته همو یادآور می شود که این بدین معنا نیست که همه کمالات و افعال ظاهری در سه شخص الهی مشترک نیست، بلکه همان گونه که اشخاص الهی در ذات، تفکیک ناپذیرند، در افعال هم به نحو جدایی ناپذیری عمل می کنند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۸۶-۸۷). اینک به تبیین این مبانی بر آموزه فیض می پردازیم.

قدرت خداوند

یکی از مهم ترین معانی و مبانی که پولس و آگوستین، برای فیض الهی در نظر داشته اند، «قدرت و نیروی» خلاق خداوند است (دوم قرتیان ۱۲: ۹ و ۶: ۱۸؛ وحیدی، ۱۳۸۹، ص ۷۸؛ Smedes, 1979, p. 547). به

اعتقاد آنها، انسان این قدرت را ندارد تا خود را از وضعیت گناه‌آلود، که خود با پای خود به دام آن افتاده، رهایی بخشد، و تنها خداوند است که از راه فیض ایمان، همه را پاک می‌گرداند (رومیان، ۷: ۱۲ و ۳: ۲۴-۲۵؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۸۰).

به اعتقاد کاتولیک‌ها، فعلِ ایمان، که فراتر از توانایی‌های عقل و امری فوق طبیعی است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۸)، در واقع فیض الهی به بندگان است (رومیان، ۵: ۲-۱ و ۱۲: ۳؛ افسسیان، ۲: ۸-۹). ایمان، نه بر حکمت (فلسفه) بشری، بلکه به قدرت الهی استوار شده است (اول قرن‌تین، باب‌های ۱ و ۲). به اعتقاد آنان، فیض الهی، همان قدرت تطهیرکنندهٔ خداست که در کلیسا به وسیلهٔ آیین‌های هفت‌گانهٔ مقدس به فرد مسیحی عطا می‌شود. یک مسیحی با انجام آن آیین‌ها و شرکت در این مراسم، در حقیقت به ملاقات عیسانی می‌رود که فیض خدای نجات‌بخش را به وی بخشیده است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۸ و ۹۲). حتی خود کتاب مقدس توجه ما را از خودش دور و به این واقعیت معطوف می‌سازد که قدرت حقیقی، متعلق به خداست که اکنون به مسیح تفویض شده است (یوحنا، ۸: ۳۹-۴۲؛ ان.تی.راست، ۱۳۷۸، ص ۴۹؛ ماسون، ۱۳۷۹، ص ۶۶؛ تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۳۹۵).

البته در الهیات کاتولیک، قدرت مطلق خداوند همانند قدرت مستبد و کور نیست، بلکه به گفتهٔ آکوئیناس قدرت و ذات، اراده و عقل، حکمت و عدالت در خداوند، همه یک چیز هستند، به گونه‌ای که چیزی که نمی‌تواند در ارادهٔ درست و تدبیر حکیمانه‌اش جای گیرد، در دایرهٔ قدرت او هم جای نمی‌گیرد (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۶۸).

حکمت الهی

واژهٔ «حکمت»، در متون مسیحیت معانی مختلفی دارد، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: دانش در افعال، مهارت، تعمق و زیرکی (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۳۲۶).

این کلمه دربارهٔ خدا، به معنای قدرت، زیستن هوشمندانه، پیراستگی از پلیدی و آلودگی، جلوه‌ای از هستی خدا، روح، روشنایی، شروع هستی خدا، که از طریق آن و به وسیلهٔ آن جهان و مخلوقات خلق شدند، آمده (Kurt, 1987, p. 393؛ اپوکریفا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳)، و از صفاتی است که موجبات سعادت و رستگاری را فراهم می‌کند (اپوکریفا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴-۱۳۸). اینکه خداوند احسان و نیکی می‌کند، یا قوانین اخلاقی صادر می‌کند، ریشه در همین حکمت الهی دارد (Catechism, 1994, paragraph. 1950 and 1954). به‌طور کلی، مسیحیت بر این باور است که همهٔ اعمال مقدس بر روی زمین، به وسیلهٔ راز حکمتِ

سرمدی انجام گرفته (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵)، به همین دلیل که پولس، وجود مسیح را عالی‌ترین حد حکمت نامخلوق خداوند معرفی کرده است (اول قرنتیان، ۱: ۲۴؛ کولسیان، ۲: ۳).

کلمه «حکمت» در الاهیات مسیحی، با استناد به انجیل یوحنا، معمولاً به همراه کلمه «ازلی» خداوند آمده و بر این باورند که «کلمه یا حکمت یا پیام ازلی» خداوند، با تجسم یافتن در عیسی انسان، خیمه خویش را در میان بشر برافراشت (میشل، ۱۳۷۷، ص ۶۵، ۷۰).

از دیدگاه کاتولیک‌ها، حکمت خداوند اقتضا می‌کرد، از زمان آدم تا مسیح، از طریق انبیاء، شرایع و معجزات سخن بگوید، اما همه اینها در واقع برای این بودند که زمینه را برای کشف نهایی که پس از آن کشف کامل دیگری نخواهد بود، فراهم نمایند. این کشف نهایی با آمدن مسیح، پسر یگانه خدا بر روی زمین و جسم گرفتن او و نیز به صلیب رفتن او، رخ داد (Catechism, 1994, paragraph. 26-35). غلاطیان، باب ۲ و ۳؛ اعمال رسولان، باب ۱۵). خداوند اکنون از طریق پسر خود، سخن گفته است (عبرانیان، ۱: ۲-۱). هنگامی که یوحنا اعلام می‌دارد: «در آغاز کلمه بود»، بحث خود را با این نکته که «کلمه جسم گردید» به اوج می‌رساند (یوحنا، ۱: ۱-۱۴؛ ان. تی. راست، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

به عقیده مسیحیان همه مردم در آسیب وضعی گناه شرکت داشته، و حتی اثر وضعی گناه که همان تجاوز به ساحت الهی است، در جهان آفرینش و نظام اخلاقی نیز باقی است. از این رو، تنها یک نماینده از بشریت می‌تواند کفاره این گناه بوده و دیواری را که گناه بین خدای نامتناهی و انسان متمرّد، قرار داده بود، منهدم کند. این انهدام را کسی باید انجام دهد که خود بی‌گناه و با حکمت الهی کاملاً متحد باشد. آن نماینده، حضرت عیسی مسیح است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۸). به باور مسیحیت، خداوند همیشه و همین الان با فیض و حکمت خود، آدمی را همراهی می‌کند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

رحمت و محبت الهی

محبت تحول‌آفرین، یکی از بزرگ‌ترین صفات خداوند است که آن را در فرایند کفاره شدن مسیح ظاهر فرموده (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۷۸۵)، و مسیحیان برای فهمیدن معنای فیض و فداء از این صفت الهی استفاده می‌کنند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۹-۹۱). پولس، مسیح را برترین وجه تجلی خدای عشق و محبت می‌داند (اول یوحنا، ۴: ۸). وی، فیض را از دریچه رحمت و دوستی خداوند مطرح کرده (رومیان، ۸: ۳-۴؛ ۵: ۹-۱۰) و معمولاً برای اشاره به اراده یا محبت الهی از واژه «فیض» استفاده می‌کند (Most, 1981, p. 672).

آگوستین و آکویناس نیز با استناد به آیات «خدای رحمت من پیش روی من خواهد رفت» (۵۹: ۱۰)،

و نیز «رحمتش در پی من خواهد آمد» (مزامیر: ۲۳: ۶)، معتقدند که فیض خدا از رحمتش ناشی می‌شود (Aquinas, 2006, 1a2ae. 111,3; Augustinus, 1991, p. 133).

با وجود اینکه عدالت خداوند، اقتضای مجازات گناهکاران را دارد، اما در عین حال ارادهٔ پیشین خدا این است که بشر دردمند نجات یافته و وارد ملکوت او شوند (اول تیموتائوس، ۲: ۴). عدالت مسیحی باید در محبت مسیحی شکوفا شود (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). آکوئیناس می‌گوید: عدالت خداوند بر رحمت او متکی است و از آن خبر می‌دهد؛ زیرا رحمت خدا زیربنای همهٔ اعمال اوست و هیچ‌کس مستحق چیزی نیست، مگر آنکه خداوند از پیش آن را به رایگان به او عطا کرده باشد. رحمت الهی خدشه‌ای به عدالت خدا وارد نمی‌سازد، بلکه آن را جامعیت می‌بخشد. به عبارت دیگر، اگر رحیمیت و رحمانیت خدا نمی‌بود، عدالت هم در حد کمال نمی‌بود (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۸۴).

کاتولیک‌ها معتقدند که جهان به وسیلهٔ عشق خالق استوار یافته و به حیات خود ادامه می‌دهد. این جهان، که به ورطهٔ بندگی گناه سقوط کرده است، به وسیلهٔ مسیح، که به صلیب رفت و برای شکستن قدرت بشر برخاست، آزاد گشت (Catechism, 1994, paragraph.402- 406). به اعتقاد آنان، تمام تعالیم و دعوت مسیح در محبتی که موجب تحمل صلیب می‌شود، خلاصه می‌شود (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱). در نگاه کاتولیک، صلیب مسیح، در واقع برخورد خشم و محبت خداست (یوحنا، ۱۵: ۱۳؛ خاچیکی، ۱۹۸۲، ص ۳۴).

مبانی مسیح‌شناسی

یکی از ویژگی‌های بارز الاهیات مسیحیت، مسیح‌محوری است. همهٔ معارف این آیین، بر گرد حیات و مرگ فدی‌ه‌وار این منجی می‌چرخد (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۸ و ۵۰). مسیح، مرکز زندگی هر انسان در کلیسای مسیحی است. ارتباط انسان با او باید از تمام ارتباط‌ها، حتی ارتباط با اعضای خانواده، بیشتر باشد (Catechism, 1994, paragraph. 1618). نخستین نزاعی که در همان آغاز شکل‌گیری مسیحیت رخ داد، اختلافات عقیدتی بر سر «مسیح‌شناسی» بود. یک دیدگاه بر این باور بود که عیسی بزرگ‌ترین پیامبر، مخلوق خدا و انسانی مانند انسان‌های دیگر است - هرچند انسانی بزرگ - که از طرف خدا به او الهام می‌شده است. دیدگاه دیگر اینکه، مسیح روح خالص خداوند است که مقید به انسانیت نیست.

مسیحیان یهودی الاصل، که پیرو پطرس و حواریون بودند، بر دیدگاه اول تأکید می‌کردند. این گروه، پس از سقوط اورشلیم در سال ۷۰ میلادی کم‌اهمیت گردیده و آخرین بازماندگان آنها، که فرقهٔ

«ایونی‌ها» (فرقه‌ای که به طبیعت الهی «مسیح» اعتقاد نداشتند، و پولس را به دلیل این باور کافر می‌دانستند) بودند، در قرن چهارم از بین رفتند.

اما دیدگاه دوم، یعنی جنبه الهی و فوق بشری مسیح، به رساله‌های پولس، مؤسس دوم مسیحیت، برمی‌گردد. او بر اثر دیدگاه دگرگون شده‌اش از مسیح، الهیاتی جدید در مسیحیت به وجود آورد که در سخنان مسیح در اناجیل، چیزی جز نکات مبهم از آن نمی‌توان یافت (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۸۹). او به مردم تعلیم می‌داد که عیسی، همان مسیح موعود یهود و در واقع پسر خداست که از آسمان به زمین نازل شده تا خود را بر روی صلیب فدا و قربانی کرده و کفاره گناه انسان‌ها شود (شلی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۶).

آنچه از مسیحیت در سراسر تاریخ کلیسا باقی مانده، از همین گروه دوم است که از قرن دوم در مسیحیت شکل گرفت (آگریدی، ۱۳۷۷، ص ۴۸۰-۴۸۲). در چنین مسیح‌شناسی‌ای، عناوینی چون پسر خدا، خدای متجسد، کفاره و فدی، منجی و... به چشم می‌خورد. روحانی مسیحی به نام پدر پولس الیاس می‌گوید:

مسیح پولس بیشتر مسیح ایمان است تا مسیح تاریخ. البته این تعجبی ندارد؛ زیرا پولس فیلسوف الهی بود که مسیح را ندیده و مانند بقیه رسولان با او همنشینی نکرده بود. مسیح او پسر خداست که دو طبیعت الهی و بشری دارد. او به حسب جسم از نسل ابراهیم به وجود آمد و به صلیب رفت (نجمه، ۱۹۶۲، ص ۱۷-۱۸).

از آنجاکه پولس در میان امت‌های غیریهودی به دعوت مبعوث بود، فکر او نزد آنان فکری بیگانه بود. از این رو، برای آنکه آنها را معتقد و متقاعد به خود سازد، از راه دیگر که متناسب با اندیشه آن اقوام بود، درآمد. به آنها گفت که عیسی، روح الهی در پیکر بشری است و هر که طالب حیات جاوید است، باید نفس خود را با روح عیسی متصل سازد (ناس، ۱۳۷۷، ص ۶۱۷).

پدران اولیه کلیسای کاتولیک، به پیروی از پولس، با تأکید بر الوهیت کامل مسیح و بنیانی خواندن آن در ایمان مسیحی، آن را صلابت‌بخش و قوت‌دهنده آموزه نجات و رستگاری می‌دانستند. آنان مخالفان این باور را محکوم کرده و مورد لعنت قرار می‌دادند (تونی‌لین، ۱۳۸۰، ص ۵۵).

مسائل الهیاتی پیرامون مسیح‌شناسی پولسی در شوراهاى نيقیه و قسطنطنیه و آفسس و شوراهاى ديگر در قرن چهارم و پنجم میلادی، مورد تأیید قرار گرفته و در قطع‌نامه آنها آورده شده است، و تا امروز الوهیت مسیح و اینکه وی از دو طبیعت (ذات) نامتغیر الهی و انسانی تشکیل شده، جزو اصول عقاید رسمی کلیسای کاتولیکی می‌باشد (ابلخانی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۳-۳۵۲).

مبانی انسان‌شناسی

اصل و اساس همهٔ معارف در الهیات کاتولیک، مربوط به انسان‌شناسی خاص آنان است. همین «انسان‌شناسی» مسیحی است که مسیحیت را از دیگر ادیان توحیدی متمایز می‌سازد. محور اصلی این انسان‌شناسی، که ریشه در رساله‌های پولس دارد، «مسئلهٔ گناه نخستین» است که تمام الاهیات مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار داده است (رومیان، ۵: ۱۸-۱۹؛ رومیان، ۳: ۲۳؛ ۵: ۶-۱۰؛ افسسیان، ۲: ۱-۳؛ غلاطیان، ۳: ۲۳؛ ۴: ۳).

در انسان‌شناسی پولسی، دو حادثهٔ گناه نخستین و صلیب مسیح، نقشی تعیین‌کننده در تعیین سرنوشت انسان ایفا می‌کنند (Catechism, 1994, p. 407-409). در انسان‌شناسی او، به چگونگی ارتباط میان انسان و خداوند خالق پرداخته می‌شود. به باور آنان، عقل و ذهن انسان را ضعف و سایه‌ای فرا گرفته که مانع درک او نسبت به حقیقت طبیعت و ماوراء الطبیعه می‌گردد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۸۱). از این رو، از رهگذر فیض الهی است که انسان می‌تواند خود و جهان پیرامونش را بشناسد (Lynch, 1981, p. 597).

الهیات کاتولیک، انسان را دارای دو جنبه قابل رؤیت و غیرقابل رؤیت، یعنی جسم و روح می‌داند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۴). آنان در مورد پاکی یا پلیدی جسم، با استناد به آموزه تجسد، که مورد قبول تمام فرقه‌های مسیحی است، بر این باورند که خداوند، بُعد جسمانی انسان‌ها را با تجسد بخشیدن مسیح، ذاتاً پاک دانسته است؛ زیرا اگر جسم ناپاک بود، نمی‌بایست حضرت عیسی در جسم انسانی قرار گیرد (Byrne & Leslie, 1995, p. 454).

کاتولیک‌ها معتقدند: انسان پیش از سقوط، پاک و مقدس آفریده شده، و به اضافهٔ اوصاف طبیعی (برخورداری از روح جاوید و آزادی اراده)، از فیض تقدیس نیز برخوردار بود (Catechism, 1994, p. 388-401)؛ چراکه خداوند، روح انسان را به صورت و شبیه خویش آفریده بود (پیدایش ۱: ۲۷، و ۱: ۵ و ۶، ۹: ۶، اول قرن‌تین ۱۱: ۷). به اعتقاد آنان، این شباهت از لحاظ روحی بوده است؛ زیرا خداوند دارای جسم نیست (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۰).

کاتولیک‌ها، به سبب شباهت روحی انسان با خداوند، معتقدند، انسان (آدم و حواء) دارای کمال و بلوغ عقل بود. او از همین جهت، دارای حالات روحی کاملاً متفاوتی نسبت به سایر موجودات بود (القس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۵۳). انسان دارای درک و شعور نیز بود؛ زیرا آدم حیوانات را دید و برای آنها نام نهاد (پیدایش ۲: ۲۰). حوا نیز تشخیص داد آن درخت، خوراک نیکویی به نظر می‌رسد (پیدایش، ۳: ۶؛ پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۵). افزون بر این، مرگ نیز در انسان‌ها راه نداشت (رومیان، ۵: ۱۲).

به اعتقاد کاتولیک‌ها، آدم ابوالبشر، که از موهبت الهی سرشت پاکیزه برخوردار بود، پس از سقوط از باغ عدن، تقدس خود را از دست داد و به گناه ذاتی مبتلا شد. از این رو، پس از گناه اولیه، سرشت پاک انسان‌ها، به سرشتی ناپاک تبدیل گردید که هیچ‌کس قدرت رهایی از آن را ندارد (مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۲؛ القس، ۱۸۸۸، ص ۶۰؛ ناس، ۱۳۷۷، ص ۶۴۳). پولس در رساله‌های خویش بر این نکته تأکید می‌ورزد که گناه آدم، گریبان‌گیر تمام نسل او شده، و بر این اساس، تمامی انسان‌ها با «گناه اولیه» متولد می‌شوند (رومیان ۵: ۱۸). به همین دلیل، فیض الهی از مجرای تجسم مسیح به فریاد انسان‌ها آمد.

از نگاه کاتولیک‌ها، طبیعت انسان در اثر سقوط، کاملاً فاسد و تباه نشده، بلکه تنها مقداری ضعیف شده است. آن نفوذی که قبلاً اراده او در طبیعت حساس او داشته، اکنون دیگر ندارد. هرچند آزادی اراده او آسیب دیده، اما به وجود خود ادامه می‌دهد. شورای ترنت در این‌باره می‌گوید: «اگر کسی بگوید که اراده آزاد انسان پس از عصیان آدم از بین رفته یا از فعالیت خویش، باز ایستاده باید تکفیر شود» (مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۲).

آکوئی‌ناس معتقد است: هرچند گناه نخستین همچون زخمی عمیق در هویت انسان است که به تمایلات و در اصل اراده او وارد شده، اما با وجود این انسان صورت الهی را از دست نداده است؛ زیرا این صورت تغییرناپذیر است (f.o meara, 1987, p. 85).

تطبیق مبانی از دو دیدگاه

در اینجا سزاوار است پس از یادکرد مبادی قاعده لطف در امامیه و آموزه فیض در کاتولیک، به مقایسه آن دو بپردازیم. از این رو، ابتدا نقاط اشتراک آن دو، و سپس وجوه عمده افتراق را بررسی خواهیم کرد.

همسانی‌ها در مبانی

شبهت‌های دو دیدگاه در باب مبانی لطف و فیض، را در موارد زیر می‌توان خلاصه کرد:

منشأ و مبدأ لطف و فیض در هر دو دیدگاه، خداوند است؛ به این معنا که خداوند با نوعی مداخله و تدبیر در زندگی انسان‌ها، آنها را هدایت و از گناه دور و زمینه نجات و رستگاری را فراهم می‌کند. بدون لطف و فیض الهی، دستیابی انسان به کمال و سعادت اخروی ممکن نیست. در کلام امامیه، به این جهت است که عقل انسان را از درک مصالح و مفاسد اخروی ناتوان می‌داند، و شرع را متکفل بیان آن می‌شمارد. در الاهیات کاتولیک، به این دلیل که حیات جاوید و رستگاری ابدی برتر از همه اعمال انسان است، نمی‌تواند معلول آن باشد. به اعتقاد آنان، انسان امروزی که طبیعتش به واسطه گناه نخستین

تبه شده، بدون فیض الهی، قادر نیست هیچ عملی را اجرا کند. انجام هر عملی از سوی انسان، بسته به مشارکت آن از سوی خداست (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۵۴؛ Aquinas, 2006, 1a2ae. 109, 4 and 6).

«جود» و «رحمت» خداوند، در هر دو مذهب از جایگاه بسیار مهمی برخوردار بوده، و یکی از شرایط اساسی نجات از عذاب خداوند است. از نگاه امامیه، رحمت الهی در صورت نبود موانع، شامل حال انسان می‌شود. برای نمونه، اگر انسان عمل نداشته باشد، یا گناهان او با توبه بخشیده نشود، رحمت خداوند نمی‌آید. رحمت خداوند توأم با عمل انسان است که موجب رستگاری می‌گردد. البته مغفرت الهی و زایل ساختن عوارض گناه هم از غلبهٔ رحمت خداوند بر غضب او ناشی می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۵).

در کاتولیک نیز رحمت و محبت الهی، زیربنای همهٔ اعمال خداوند بوده، و حتی آمرزش گناهان نیاز اساسی به رحمت خداوند دارد. از این رو، خداوند براساس عشق و رحمت خود، مسیح را فدای بشریت نمود. راهب قدیس، اسحاق سریانی گفته است: «گناه آدمی در مقایسه با رحمت الهی، همچون یک مشت شن در دریای عظیم است» (محمدیان، ۱۳۸۰، ص ۴۵۷).

یکی دیگر از مبانی مشترک در دو دیدگاه، حکمت الهی است. هرچند در اصل مبنا با هم مشترک‌اند، اما در تبیین آن بر لطف و فیض، تفاوت اساسی دارند که توضیح آن، در قسمت نقاط افتراق می‌آید.

ناهمسانی‌ها در مبانی

هرچند میان دیدگاه امامیه و کاتولیک، شباهت‌هایی در پیش‌فرض‌های لطف و فیض وجود داشت، اما با نگاه دقیق‌تر باید گفت: که تفاوت‌های اساسی میان این دو دیدگاه وجود دارد، نمی‌توان به صرف داشتن چند شباهت، دو مذهب را در مورد اصل لطف یکسان فرض کرد. اکنون نقاط ناهمسان را برمی‌شماریم:

قاعدهٔ لطف در امامیه، بیش از هر چیز بر مبنای «حکمت» الهی تبیین و تفسیر شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۸؛ حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۴). اما قاعدهٔ فیض در الهیات کاتولیک، بیشتر بر «قدرت» الهی متکی است. بزرگان کلیسای کاتولیک معتقدند انسان این قدرت و اراده را ندارد تا خود را از وضعیت گناه آلود رهایی بخشد، و تنها فیض خداست که به‌عنوان یک نیروی رهایی‌بخشی، قادر است طبیعت بشر را از بند گناه نخستین، که خود با پای خود به دام آن افتاده، رها ساخته، و از راه اعطای ایمانی که فراتر از توانایی‌های عقل و امری فوق طبیعی است، همه را پاک گرداند (رومیان، ۷: ۱۲ و ۳: ۲۱-۲۴؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۸۰؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۸).

مذهب امامیه و کاتولیک، هرچند در اصل مبنای «حکمت» با هم مشترک هستند، اما در تبیین آن تفاوت اساسی دارند؛ کاتولیک‌ها تا پیش از تجسم مسیح تقریباً با ما مشترک هستند؛ زیرا انبیاء و شرایع گذشته را هرچند به صورت ناقص، مقتضای حکمت خداوند می‌دانند، ولی معتقدند: در زمان مسیح، حکمت ازلی خداوند در وجود عیسی انسان مجسم گشته و در او زیست می‌کند. به اعتقاد آنان، تمام بشریت در آثار وضعی گناه اولیه، شرکت دارند. از این رو، بشریت نیاز به یک نماینده دارد تا آن شکافی را که گناه بین خداوند و انسان قرار داده، از بین برده و ارتباط معنوی همه انسان‌ها با خدا اصلاح شود. آن نماینده، باید کسی باشد که خود بی‌گناه و با حکمت الهی کاملاً متحد باشد، و آن حضرت مسیح است.

اما امامیه در توضیح حکمت بر لطف، این‌گونه می‌گویند که غرض اصلی خداوند از خلقت، آن بود که انسان‌ها با انجام تکالیف الهی به کمال مطلوب خود برسند. حال اگر خداوند به علم ازلی بداند که اطاعت مکلفان از تکلیف و یا تقرب آنان به خدا، متوقف بر انجام الطافی مانند انزال کُتب، ارسال رسل و غیره است، در این صورت انجام آن امور بر خداوند حکیم واجب است؛ زیرا در این صورت، اخلال به لطف، کاشف از این است که خداوند طاعت مکلف را نخواسته، و برخلاف غرض خود عمل کرده است. از آنجاکه عقلای عالم، نقض غرض را امری سفیهانه، ضد حکمت و قبیح می‌دانند، اخلال به لطف نیز ناروا خواهد بود. و خداوند حکیم از هرگونه قبیحی منزّه است.

هرچند در امامیه و کاتولیک، رحمت خداوند گسترده بوده و حتی مقدم بر غضب الهی است، اما به نظر می‌رسد در امامیه رحمت الهی به وسیله عدالت و حکمت، محدود و ضیق می‌شود؛ یعنی اگر عملی با رحمت الهی همسو باشد، اما با عدالت و حکمت الهی هماهنگ نباشد، از خداوند صادر نمی‌شود، برای نمونه، فدا شدن شخص بی‌گناه برای پاک شدن گناهکاران، با حکمت و عدل خداوند سازگار نیست.

برخلاف کاتولیک، که معتقدند عدالت و حکمت خداوند بر محبت و رحمت الهی وابسته است، آنان رحمت الهی را زیربنای همه اعمال خداوند می‌دانند؛ یعنی با وجود اینکه عدالت الهی اقتضای خشم خداوند نسبت به گناهکاران را دارد، اما در عین حال به وسیله صلیب و رنج مسیح، نجات رایگان برای گناهکاران فراهم شد.

تفاوت اساسی دیگر دو مذهب در مبنای مسیح‌شناسی است. نحوه تلقی دو مذهب از حقیقت و جایگاه مسیح متفاوت است. حقیقت مسیح در کاتولیک، خدایی است که به واسطه او تمام موجودات

عالم خلق شدند (یوحنا، ۱: ۳ و ۱۰؛ عبرانیان، ۱: ۲ و ۳). او همان خداست که جسم انسانی گرفته، تا به صلیب رفته و خود را فدای انسان‌ها ساخته و فیض نجات را از این طریق برای آنان محقق سازد. آنان عیسی را خدای مجسم و منجی می‌دانند نه راهنما (تیسن، بی‌تا، ص ۲۱۹).

اما امامیه، یکی از مصادیق لطف را ارسال انبیاء دانسته و در نگاه آنان، حقیقت حضرت عیسی علیه السلام نه خداوند، بلکه همچون سایر مخلوقات، بشر و بنده مخلوق خداوند و لطف او برای انسان، در لباس راهنما و نبی است (آل‌عمران: ۵۹؛ مائده: ۷۳-۷۵؛ مریم: ۳۰).

تفاوت دیگر دو مذهب در مبنای انسان‌شناسی است. محور اصلی انسان‌شناسی کاتولیک، مسئله گناه نخستین است که در واقع، تمام الاهیات مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار داده است. به اعتقاد آنان، سرشت پاک انسان بعد از ابتلا به گناه ذاتی، به سرشتی ناپاک و گناه‌آلود تبدیل گردیده است.

اما امامیه، از اساس باوری به گناه اولیه ندارد. از نگاه قرآن، با ارتکاب گناه آدم، تنها نشئه زندگی او تغییر کرد، نه اینکه ذات و سرشت او تغییر کرده باشد. ساختار بدن آدم، پس از خوردن از آن درخت، دیگر مناسب با آن نشئه از زندگی نبود. برای نمونه، آدم و حوا قبل از ارتکاب گناه، لباسی خاص داشتند که متناسب با آن زندگی بوده و بلافاصله با خوردن از میوه درخت، آن لباس را از دست دادند و عورت آنها آشکار شد (میدبی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۷۸). آنان با برگ درخت، عورت خویش را پوشانیدند، اما این کار نمی‌توانست توجه به شهوت و تمایلات حیوانی را مانع شود. به همین دلیل دیگر نمی‌توانستند در آن مقام و زندگی قبلی (سکونت در باغ بهشتی) بمانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸).

در واقع، اثر تکلیفی نافرمانی آدم با توبه او بخشوده شده (بقره: ۳۷ و ۳۸؛ طه: ۱۲۲)، اما آثار وضعی آن خطا هنوز سر جای خود باقی بود؛ زیرا با خوردن از درخت، عیب آن دو ظاهر گشته، و ساختار بدن آنها متناسب با زندگی زمینی شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۱۲۷-۱۲۸). حتی خود او دیگر گناهکار محسوب نمی‌شد، چه رسد به اینکه انسان‌های دیگر گناهکار محسوب شوند. علاوه اینکه، خداوند آدم و بسیاری از افراد نسل او را بر همه عالمیان برتری داده است (آل‌عمران: ۳۳ و ۳۴).

بنابراین، به اعتقاد امامیه، انسان از همان بدو تولد بی‌گناه به دنیا می‌آید. افزون بر این باور، امامیه بر اساس آیات متعددی از قرآن و نیز روایات اهل بیت علیهم السلام معتقدند که همه انسان‌ها با سرشتی خداپاوارانه و فطرت حق پرستی متولد می‌شوند. ولی عوامل دیگر، مانند پدر و مادر، موجب می‌شود که برخی راه باطل را به عنوان راه حق بپذیرند (روم: ۳۰؛ بقره: ۱۳۸؛ اعراف: ۱۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۱).

نتیجه گیری

خاستگاه الهیاتی قاعده لطف، صفات حکمت، عدل و رحمت الهی، و مبانی الهیاتی آموزه فیض، صفات قدرت، حکمت و رحمت الهی هستند. تبیین کاتولیک از فیض الهی، از این جهت که بر انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی خاص آنان استوار است، تفاوت اساسی با قاعده لطف دارد؛ زیرا باور آنان به گناه ازلی تمام انسان‌ها، و نیز باور به الوهیت مسیح و منجی بودن آن، تفسیری از فیض ارائه داده که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را با قاعده لطف هم‌پایه دانست.

در آموزه فیض، انسان‌ها به دلیل گناه‌آلود بودن سرشت‌شان، قدرت و اراده رهایی از آن و نیز رسیدن به سعادت و نجات را ندارند، از این‌رو تنها فیض الهی، از طریق فدای مسیح منجی بر روی صلیب، می‌تواند نجات را برای آنها محقق سازد. اما در قاعده لطف، انسان‌ها بی‌گناه و با سرشتی خداپاورانه متولد می‌شوند، و به دلیل وجود انتخاب و اختیار در آنها، حکمت خداوند اقتضا می‌کند تا الطافی مانند ارسال رسل، انزال کتب و غیره را برای هدایت انسان‌ها به سوی سعادت نهایی فراهم نماید.

اصل فیض، از آنجاکه بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های درون‌دینی و نقلی محض، همانند آموزه‌های گناه اولیه، تجسد، فدا و الوهیت مسیح و غیره مبتنی است، قابل نقد عقلی است. برخلاف قاعده لطف، که اساساً بر استدلال‌های عقلی صرف استوار بوده، و از لحاظ عقلی هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نیست.

منابع

- نهج الفصاحه، ۱۳۸۲)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۶، *لسان العرب*، تصحيح امين محمد، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
- آگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، طه.
- ان. تی. راست، ۱۳۷۸، *کتاب مقدس و اقتدار خدا*، ترجمه میشل آقامالیان، بی‌جا، بی‌نا.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۰، *متافیزیک بوئیوس (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)*، تهران، الهام.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- پالما، آنتونی، ۱۹۹۳، *بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان*، ترجمه آرمان رشیدی، بی‌جا، آموزشگاه کتاب مقدس.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶، *فرهنگ شیعه*، چ دوم، قم، زمزم هدایت.
- پل تیلیخ، ۱۳۸۱، *الاهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- پیترز، اف. ئی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، تهران، حیات ابدی.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴، *تقریب المعارف فی الکلام*، بی‌جا، قم، الهادی.
- حلی، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی.
- ، ۱۴۱۳، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، النشر الإسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، جامعه مدرسین.
- خرازی، سیدمحسن، «قاعده لطف (۱)»، ترجمه بهروز محمدی، *انتظار*، ۱۳۸۲، سال سوم، ش ۹۰۸، ص ۸۴-۶۵.
- خلعتبری، حسام‌الدین، ۱۳۸۵، «قاعده لطف و مبانی کلامی آن»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۷۰۶، ص ۷۸-۴۹.
- دائرة المعارف کتاب مقدس*، ترجمه و تألیف بهرام محمدیان، ۱۳۸۰، تهران، روز نو.
- رازی، زین‌الدین، ۱۴۱۵ق، *مختار الصحاح*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۳ق، «قاعده لطف در کلام عدلیه»، *مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید*، کنگره هزاره شیخ مفید، ش ۸۹، ص ۵۶۳.
- ، ۱۳۶۹، «تحقیقی پیرامون لطف (۲)»، *نور علم*، ش ۱۲، ص ۲۶-۴۵.
- ، ۱۴۱۸ق، *القواعد الکلامیه*، قم، مؤسسه الإمام الصادق.

- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- شعرانی، ابوالحسن، بی تا، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیة.
- شلیبی، احمد، ۱۹۹۳، *مقارنۃ الادیان (۲) المسیحیة*، ط. العاشرة، القاهرة، مكتبة النهضة المصریة.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی نوری، سید اسماعیل، بی تا، *کفایة الموحدین*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، بی جا، کتابخانه.
- _____، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیرة فی علم الکلام*، قم، النشر العالمی لجماعة المدرسین.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۸ق، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- القس، جیمس، ۱۸۸۸، *نظام التعلیم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت، امیرکان.
- کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، *مسیحیت*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- لاهیجی، فیاض، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، چ سوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- ماسون، دنیز، *قرآن و کتاب مقدس*، ترجمه فاطمه سادات تهامی، ۱۳۷۹، تهران، سهروردی.
- مالک حسینی، ۱۳۷۵، «حکمت»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، زیر نظر غلام علی حداد عادل، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مصاحب، غلام حسین، ۱۳۸۰، *دایرة المعارف فارسی*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۷۵، *آموزش عقائد*، چ چهاردهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی*، چ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق الف، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

—، ۱۴۱۳ق ب، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

مک‌گراث، آلیستر، *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، ترجمهٔ عیسی دیباج، ۱۳۸۵، تهران، کتاب روشن.

مک‌گراث، آلیستر، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمهٔ بهروز حدادی، ۱۳۸۴ و ج ۲، ترجمهٔ بیات و دیگران، ۱۳۹۲، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

مولند، اینار، ۱۳۶۸، *جهان مسیحیت*، ترجمه باقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیر کبیر.

میبدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، چ پنجم، تهران، امیر کبیر.

میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

ناس، جان‌بایر، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ۱۳۷۷، چ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.

نجمه، الیاس، ۱۹۶۲، *یسوع المسیح*، بیروت، دیر الشیر.

نسی مورفی، چستی سرشت *انسان*، ترجمهٔ شهبازی و اسلامی، ۱۳۹۱، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

وحیدی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۹، *درآمدی بر آیین پروتستان*، قم، ادیان.

دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ حمید عنایت و دیگران، چ سوم، تهران، انقلاب اسلامی.

هاکس، مستر، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.

Augustinus, 1991, "On Nature And Grace", *In a Select Library Of The Nicen And Post-Nicene*, 14.vols, vol.5

Byrne, Peter And Houlden, Leslie, 1995, *Companion Encyclopedia Of Theology*, New York, Routledge.

Catechism Of The Catholic Church, 1994, Ireland, Veritas.

F.Lynch, 1981, "Anthropology", *New Catholic Encyclopedia*, 18.vols, vol. 1.

F.O.Meara, Thomas, 1987, "Grace" In Mircea Eliade, *The Encyclopedia Of Religion*, Macmillan, 16.vols, vol. 6.

John Bowker, 1999, *The Oxford Dictionary Of World Religions*, Oxford University Press, New York.

Kurt Rudolph, 1987, "Wisdom" In Mircea Eliade, *The Encyclopedia Of Religion*, Macmillan, 16.vols, vol.15.

Most, W.G., 1981, "Grace" (In THE BIBLE), *New Catholic Encyclopedia*, 18.vols, Vol.6.

Smedes, L.B, 1979, "Grace", *The International Standard Bible Encyclopedia*, 4.vols, vol.2.

Thomas Aquinas, 2006, *Summa Theologiae*, New York: Cambridge University Press, 61.vols.

ناملی بر رویکرد تبشیر کاتولیکی در جوامع اسلامی

sanei@qabas.net

مرتضی صانعی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۰

چکیده

از زمان ظهور اسلام، مسیحیت فعالیت تبشیری خود را نسبت به مسلمانان، در اشکال متفاوتی انجام داده است. در این زمینه، می‌توان به رویکرد انفعالی، هجومی، فرهنگی و دیالوگی اشاره کرد. این مقاله، با روش اسنادی - تحلیلی و با هدف تبیین مواضع تبشیری واتیکان نگارش یافته، و به بررسی این مدعا می‌پردازد که کلیسا با رویکردهای گوناگون به فعالیت تبشیری در جوامع اسلامی پرداخته است. این پژوهش، درنگی است که مسیر گفت‌وگوی بین‌الادیان، به‌ویژه اسلام و مسیحیت را حساس و پیچیده نشان می‌دهد و موجب درک عمیق از گفت‌وگو در قالب تبلیغ و تبشیر می‌شود؛ نکته‌ای که شایسته توجه دانشمندان، مجریان و سیاست‌گذاران گفت‌وگو است.

کلیدواژه‌ها: کلیسا، پاپ، واتیکان، تبشیر انفعالی، تبشیر هجومی، تبشیر فرهنگی، تبشیر دیالوگی، جوامع اسلامی.

از امتیازات کلیسای کاتولیک در حوزه تبشیر، ساختارمندی فعالیت تبشیری آن در داخل هرم واتیکانی است. اگر در رأس این هرم پاپ قرار دارد، استخراج اهداف، سیاست‌ها و خط‌مشی‌های تبشیری کلیسا از سوی «مجمع تبشیر ملت‌ها» (Evangelizzazione dei Popoli) صورت می‌گیرد. مجمع تبشیر ملت‌ها، که در واقع همان اداره میسیونری دولت مرکزی بوده، (Murphy, 1967, p. 925) توسط پاپ گریگوری پانزدهم در سال ۱۶۲۲م به‌منظور گسترش فعالیت میسیونرهای کاتولیک تشکیل شده است. این مجمع، از جمله مجمع‌های نه‌گانه واتیکانی است که کار تنظیم فعالیت‌های تبلیغی تحت عنوان تبشیر ملت‌ها، همکاری و تعاون در تنوع تبلیغات، تقسیم‌بندی و اداره میسیونرهای مذهبی در نقاط مختلف جهان و سرپرستی بخش‌های متفاوت آن، تحلیل و بررسی گزارش‌های ارسالی توسط گرایش‌های گوناگون میسیونری و نمایندگی‌های رسولی پاپ و کنفرانس‌های اسقف‌ها را بر عهده دارد.

از جمله فعالیت‌های مجمع تبشیر ملت‌ها، اداره برخی مراکز مهم آموزشی - نظیر دانشگاه پاپی اوربانا، مرکز تبلیغ ایمان، دانشکده پاپی میسیونری بین‌المللی حواری پولس مقدس و دانشکده پاپی حواری پطرس مقدس - در راستای علمی ساختن تبلیغ است. این مجمع، فعالیت‌های تبشیری خود را در قالب سازمان‌های تبشیری نظیر سازمان پاپی، فعالیت‌های تبلیغ ایمان، سازمان پاپی اقدامات حواری پطرس مقدس، سازمان پاپی اتحادیه میسیونری و سازمان پاپی فعالیت‌های میسیونری طفولیت مقدس در سراسر حوزه‌های نمایندگی خود در جهان انجام می‌دهد. این ساختار تبشیری، گرچه پس از سپری شدن یک دوره طولانی از فعالیت تبشیری مسیحیت نظام‌مند شده است، اما ساختاری است که پس از نهضت اصلاح دینی در واتیکان تثبیت یافته و به‌عنوان یک دستاورد تبلیغی الگویی برای سایر ادیان تبلیغی بوده و درخور توجه جامعه تبلیغی، به‌ویژه حوزه‌های علمیه شیعی است.

مسیحیت کاتولیک، که پس از رسمیت یافتن آن از سوی کنستانتین امپراتور روم، دوره فعالیت تبشیری خویش را به‌صورت فعال نسبت به جوامع غیرمسیحی دنبال کرده است، با ظهور اسلام، رویکردهای تبشیری آن دستخوش تغییر و تحول شده است. به نظر می‌رسد، می‌توان این رویکردها را به چهار دوره تاریخی طبقه‌بندی کرد.

۱. دوره نخستین، دوره‌ای است که مسیحیت ناباورانه با پدیده‌ای به نام «اسلام» مواجه و درصدد مطالعه آن برآمده تا با شناخت آن کار تبشیری داشته باشد. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت مسیحیت در این دوره، توانسته باشد تأثیر جدی بر آموزه‌های اسلامی داشته باشد، بلکه در مقابل این اسلام است که

مسیحیت را به انفعال کشانده و قریب به چند قرن آن را در حالت رکود قرار داده است. البته این سخن به معنای تعطیلی مطلق فعالیت تبشیری در جوامع اسلامی نیست، بلکه این فعالیت‌ها کم‌رنگ و کم‌تأثیر بوده است.

۲. دوره دوم، دوره‌ای است که مسیحیت مواجهه فیزیکی با اسلام را پیشه خود ساخته و در فعالیت تبشیری خویش با رویکرد نظامی وارد شده است. شاید استدلال ارباب کلیسا از حضور نظامی در جوامع مفتوحه اسلامی، اسقاط حاکمیت اسلامی بوده تا مردم به آیین مسیحیت برگردانده شوند. بر این اساس، مسیحیت که آموزه خشونت را تا این زمان کم‌رنگ در میان پیروان خود مطرح کرده بود، جنگ را مقدس نشان داده و مردم را برای نبرد با مسلمانان آماده کرده است. البته این دوره، الزاماً منحصر به تفکر هجومی نبوده، بلکه در مقیاس کمی می‌توان رد پای رویکرد فرهنگی را در حوزه تبشیر در این دوره مشاهده کرد، اما غلبه فضای تخریبی، رویکرد فرهنگی را در آن، ناچیز نشان داده است.

۳. دوره سوم، دوره رویکرد فرهنگی است که طولانی‌ترین دوره تبشیری نسبت به جوامع اسلامی محسوب می‌شود. شاید بتوان رویکرد این دوره را رویکرد جنگ نرم تبشیری بیان کرد که کلیسا با روش‌ها و شیوه‌های گوناگون به تثبیت جایگاه خویش در جوامع اسلامی و تخریب آموزه‌های اسلامی اقدام کرده است. البته در این دوره، برخی اقدامات فیزیکی برای تخریب جوامع اسلامی صورت گرفته که سیر نزولی داشته و مسیحیت به این برداشت رسیده که باید رویکرد خویش را به سمت تعامل و گفت‌وگوی دینی تغییر دهد.

۴. دوره چهارم، دوره‌ای است که در آن مسیحیت تجربه فراوانی از مواجهه با اسلام کسب کرده است. شاخصه این دوره، تشکیل شورای واتیکانی دوم و تصویب سند رسمیت‌بخشی به اسلام با نگاه دیالوگی در فعالیت تبشیری مسیحیت است که تاکنون ادامه داشته است. در این دوره نیز گرچه شیوه‌های هجوم فرهنگی در حوزه تبشیری از برخی بخش‌های کلیسایی وجود داشته است، اما فضای غالب همان فضای گفت‌وگو بوده است.

آنچه در این مقاله بدان پرداخته شده، اثبات دوره‌هایی است که به اجمال بیان آن گذشت. با مراجعه به منابع و آثار پژوهشی منتشر شده در حوزه تبشیری، خلأ این پژوهش نمایان است. می‌توان گفت: این پژوهش می‌تواند گامی در جهت تقویت گفت‌وگوی بین‌الادیانی باشد. البته این تحقیق آغازی برای یک مطالعه جدی در حوزه مسیحیت پروتستان است که شاخه‌های فرعی آن در حوزه تبشیری، آسیبی برای جوامع اسلامی، به‌ویژه ایران اسلامی محسوب می‌شود.

۱. تبشیر انفعالی کلیسا (قرن هفتم تا قرن دهم میلادی)

مسیحیت، که از قرن چهارم میلادی در سطح گسترده فعالیت تبشیری خویش را عملی کرده و توانسته بود به سرزمین‌های امپراتوری روم کشیده شود، در قرن هفتم میلادی دچار رکود شد. بر این اساس، می‌توان گفت: دوره تبشیر انفعالی کلیسا با ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی، شروع شد. این دوره دارای ویژگی‌هایی است که نشان می‌دهد کلیسا از وظیفه تبشیری به معنای بشارت، به ملکوت خدا (صانعی، ۱۳۹۰) بیشتر فاصله گرفته و فضا برای تأثیرگذاری بر آموزه‌های اسلامی را از دست داده است.

در این دوره، کلیسا که با ادعای تاسی به حضرت عیسی علیه السلام مأموریت خدمت به امت مسیحی و بشارت به ملکوت خدا را حق خود دانسته است، در سایه امپراتوری روم به جای خدمت‌گذاری به مردم، سلطه خود را بر مسیحیان گسترانده و به جای سوق دادن ایشان به سمت ملکوت خدا، مسیحیت را دچار آموزش نامه‌فروشی، صومعه‌نشینی، خرافه‌پرستی و بست‌نشینی در برابر علم کرده است. به‌گونه‌ای که می‌توان این دوره را دوره تاریکی و خفقان نام نهاد. چنان‌که چنین لقبی از سوی جامعه مسیحی به این عصر داده شده است. برای اثبات این ادعا، می‌توان به منابع تاریخی و الهیاتی مسیحیت، به‌ویژه آثاری که درباره قرون وسطا به رشته تحریر درآمده است مراجعه نمود.

به‌علاوه در این دوره اسلام با ارائه منطق جدید و پشتوانه وحیانی قوی و با رویکرد گفت‌وگویی در آموزه دعوت خویش، به سرعت از شبه‌جزیره عربستان به سایر مناطق جهان گسترش یافت و پیام صلح و دوستی آن به سران کشورهای کفر و به رهبران دینی ارائه شد. فتح سرزمین‌های سوریه، عراق و ایران، حدفاصل سال‌های ۶۳۳-۶۴۰م، شاهدی بر این ادعاست. چنان‌که پیشروی اسلام تا سال ۷۱۱م در شرق تا قسمت‌های عمده هندوستان و در غرب تا جزایر یونان، جنوب ایتالیا و کل سرزمین اسپانیا و استقرار مرکز حکومت آن در اندلس و همچنین گسترش آن در سال ۷۳۲م تا جنوب غربی فرانسه و نفوذ آن در سال ۷۵۱م، به نزدیکی‌های چین بر تاریخ پوشیده نیست (مجتهدی، بی‌تا، ص ۲۲-۲۳).

بنابراین ضعف جایگاه مسیحیت از یک‌سو، و قوت آموزه‌های اسلام از سوی دیگر، در این دوره، شرایطی را فراهم کرد تا مسیحیت در حوزه تبشیری خود در لاک دفاعی و انفعالی رفته و بیشتر نقش تماشاگری را در مواجهه با اسلام بازی کند. البته حالت انفعالی کلیسا در این دوره، به معنای فقدان تبشیر در میان مسلمانان نبوده، بلکه به معنای فقدان تأثیرگذاری تبشیر در آموزه‌های اسلامی و بسط و گسترش آن بوده است. شاهد این ادعا فقدان گزارشی قوی، مستند و مستدل، در این زمینه است.

۲. تبشیر هجومی کلیسا (قرن یازدهم تا قرن سیزدهم میلادی)

این دوره فعالیت تبشیر هجومی کلیسا نسبت به جوامع اسلامی را نشان می‌دهد. گرچه پیش از آن نیز کم‌وبیش کار تبشیری در مواجهه با اسلام وجود داشت، اما از قرن یازدهم این فعالیت‌ها افزایش یافت. اوج آن را می‌توان در تحمیل جنگ‌های صلیبی جست‌وجو کرد. پاپ‌ها، که ریاست عالی کلیسای کاتولیک را بر عهده دارند، در تغییر رویکرد تبشیری کلیسا همواره نقش ایفا کرده‌اند. برای نمونه، تا قرن یازدهم، که کلیسا تلاش داشت جنگ و خشونت را خارج از دکترین کلیسا جلوه دهد، ناگهان در این دوره پاپ گریگوری هفتم با طرح این مسئله که «جنگیدن در راه تحقق حق در جامعه نه تنها گناه ندارد، بلکه ثواب هم دارد»، موجب تحریک جامعه مسیحی برای مقابله با مسلمانان شد (مونتگمری وات، ۱۳۷۳، ص ۱۲۹-۱۳۱). این پاپ، که از برجسته‌ترین پاپ‌های اصلاح‌طلب قرون وسطا و از مهم‌ترین اصلاح‌طلبان تاریخ کلیسا محسوب می‌شود، (Bunson, 1995, p. 157)، تلاش کرد تا وضعیت تبشیری مسیحیت را از حالت انفعالی به هجومی سوق دهد.

کوشش کلیسا و پاپ در مسیر حرکت فعال تبشیری تا بدانجا پیش رفت که پاپ اوربان دوم، اولین پاپی بود که فرمان جنگ با مسلمانان را صادر کرد. وی که در مقطعی اسقف و نماینده پاپی از سوی گریگوری هفتم در آلمان بود (Ibid, p. 348)، با یک سخنرانی تحریک‌آمیز در سال ۱۰۹۵ موجب برافروخته شدن شعله‌های جنگ‌های صلیبی شد و از مسیحیان شرق خواست تا به کمک اروپای غربی برخاسته و بر علیه اسلام اقدام نمایند (Thatcher & McNeal, 1905, p. 514-517). در این سخنرانی، پاپ به مردم وعده آمرزش گناه داده و نیز به آنهایی که در جنگ کشته شوند، نوید بهشت داده است (امیرعلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲۳). از این رو، درباره تأثیر سخنرانی پاپ اوربان و انگیزه حضور صلیبیون در جنگ آمده است که این سخنرانی موجب شد تا ۱۵۰۰۰ نفر دعوت پاپ را پذیرفته و خود را آماده جنگ کنند... بسیاری از گنه‌کاران قبول دعوت پاپ را کفاره گناهان خویش شمرده و عموم مردم فرانسه، لورن، ایتالیا و سیسیل برای رهایی از تنگنای اقتصادی و وضع رقت‌انگیز اجتماعی صلیب به‌دست روانه جنگ شوند (حتی، ۱۳۶۶، ص ۸۰۷).

این حرکت کلیسا برای تسلط بر جهان اسلام توسط سایر پاپ‌ها نظیر اینوسنت سوم با فرمان جنگ صلیبی پنجم در سال ۱۲۱۵م و پاپ اینوسنت چهارم، دعوت از مسیحیان اروپا برای جنگ صلیبی دیگر در سال ۱۲۴۵م تکمیل شد (نوبی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱). پاپ گریگوری دهم نیز پس از رسیدن به مقام

ریاست کلیسا، شورایی در لیون تشکیل داد تا ضمن بررسی برخی موضوعات مطرح کلیسا، آزاد کردن سرزمین‌های مقدس را نیز بررسی کند (اقبال، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳؛ نوایی، ۱۳۷۰، ص ۳۳).

همچنین در این دوره باید به نقش هجومی پاپ هونوریوس چهارم اشاره کرد. این پاپ نیز که تمایل خود را به جنگ‌های صلیبی نشان داده بود و بر اتحاد مغول‌ها با غربی‌ها ابراز تمایل می‌کرد، چنان تأثیری در موضع ارغون، پادشاه وقت ایران در سال ۱۲۸۵م ایجاد کرد که ارغون پیشنهاد داد تا سپاه مغول از سوی شام و سپاه مسیحی از سمت فلسطین یا مصر به مسلمانان حمله‌ور شده و فلسطین به مسیحیان واگذار شود (گروسه، ۱۳۶۵، ص ۶۱۰). چنان‌که در زمان پاپ جان بیست و یکم، زمرهٔ هجوم تبشیری وجود داشت که در ارتباط کاری واتیکان و ایران این نکته منعکس است. در زمان این پاپ، دو نفر نماینده از سوی اباقا نزد پاپ رفته و او را به پس گرفتن بیت المقدس و فلسطین از دست مسلمانان دعوت کردند و وعده کمک دادند. در ضمن این نمایندگان مأموریت داشتند تا اظهار کنند که تمایل به تغییر دین خود به مسیحیت هستند. پاپ نیز از این فرصت استفاده کرده و تصمیم گرفت پنج نفر از روحانیون را به منظور امر تبشیر به دیار شرق ارسال کند. اما با مرگ وی این تصمیم عملی نشد (اقبال، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴).

البته از زمان پاپ هونوریوس چهارم، شرایط اجتماعی به گونه‌ای تغییر کرد که کلیسا را به تغییر موضع تبشیر هجومی ترغیب کرد. شاهد این ادعا این است که پاپ در همان سالی (۱۲۸۵م) که پیشنهاد حمله به مسلمانان را دریافت کرد، در حال راه‌اندازی مرکزی در واتیکان، برای فراگیری زبان‌های شرقی بود (الحاج، ۱۹۹۱، ص ۴۳)، یا در زمان پاپ اینوسنت چهارم، وی در یک تجمع اسقفی که به منظور برقراری ارتباط با مغول‌ها و تبلیغ مسیحیت در مناطق مفتوحه آنها تشکیل شده بود، دستور اعزام دو هیئت سیاسی - مذهبی را به مشرق‌زمین صادر کرد (اشپولر، ۱۳۶۵، ص ۲۳۰؛ بیانی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۸)، نقل شده است که یادداشت‌ها و گزارش‌های این هیأت توانست اطلاعات مورد نیاز را برای آشنایی با فرهنگ، آداب و رسوم، اوضاع سیاسی و اقتصادی مناطق شرقی در اختیار کلیسا قرار دهد و زمینه حضور فرقه‌های مختلف کاتولیک به‌عنوان نمایندگان دولت شهر واتیکان به مشرق زمین برای تبلیغ و ترویج مسیحیت فراهم کند که در قبال رویکرد هجومی و تخریبی مسیحیت در این دوره، نقطه مثبت تلقی می‌شود (ویلتس، ۱۳۵۳، ص ۱۰-۱۱).

۳. تبشیر فرهنگی کلیسا (قرن سیزدهم تا نیمه دوم قرن بیستم)

کلیسا از قرن سیزدهم میلادی، رویکرد تبشیری خود را در مواجهه با جهان اسلام از وضعیت نظامی، به

وضعیت فرهنگی تغییر داد. در این دوره، تبشیر فرهنگی کلیسا به اشکال گوناگون و به تناسب نیاز کلیسا تداوم یافت. اما این تغییر وضعیت در مقطعی از این دوره، بازگشت به عقب بود که از آن میان، می‌توان به اقدام پاپ کالیستوس سوم، در اعزام یکی از راهبان فرانسیسکنی به طرابوزان و گرجستان در سال ۱۴۵۶م، به‌منظور تحریک مسیحیان آن منطقه برای نبرد با ترک‌ها اشاره کرد (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۶۷۳). همچنین دستور پاپ پیوس پنجم در نقاشی کردن صحنه‌هایی از پیروزی کلیسای کاتولیک بر سپاه عثمانی در سال ۱۵۷۱م بر دیوار بزرگ تالار تشریفات واتیکان (اصغری تبریزی، ۱۳۷۲)، یا معرفی این روز، به‌عنوان روز ملی توسط پاپ گریگوری سیزدهم و به دنبال آن، راهپیمایی بزرگی با حضور همه روحانیون از میدان واتیکان تا کلیسای مرقس قدیس، شاهدی دیگر بر این ادعاست (همان).

اما علی‌رغم فراز و نشیب‌های احتمالی در دوره تبشیر فرهنگی، می‌توان روح تغییر در آن را در نامه پاپ پیوس دوم به سلطان محمد دوم، فاتح خلیفه عثمانی مشاهده کرد که در بخشی از نامه آورده شده است:

اگر هیچ اشکالی بر قوانین شرع شما (اسلام) نمی‌شد کرد، جز همین قدر که قانونگذار شما بحث درباره آن را ممنوع کرده است، این برهان بر بطلان آن کافی بود. قانونگذار شما مردی خردمند و مدبر بود و می‌دانست که دعوی او را با دلیل و حجت نمی‌توان اثبات کرد. بدین جهت بحث درباره آن را منع کرده است. ولی اصول موضوعه او را نمی‌توان قانون نامید، چون که قانون دلیل عقلی است و هرچه برخلاف دلیل عقلی باشد، برخلاف قانون است. قانونگذار شما استدلال را ممنوع می‌کند، پس آنچه او وضع کرده است، معقول نیست و بنابراین، قانون نیست (مینوی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۲).

در این نامه، سخنی از جنگ نیست، بلکه از شیوه نرم‌افزاری برای تخریب اسلام استفاده شده است؛ شیوه‌ای که تا نیمه دوم قرن بیستم میلادی ادامه داشت. در این دوره، با کمال تأسف کلیسا از همه توان خود برای مخدوش جلوه دادن چهره اسلام استفاده کرد. از این رو، این مقاله طی شش گام به تبیین و تشریح فضای فکری این دوره پرداخته و اثبات کرده که کلیسا تغییر محسوسی در مواضع نظامی خود داده است.

۱. معرفت‌زایی نسبت به اسلام

کلیسا نیاز به آشنایی بیشتر به اسلام داشت تا بتواند سازوکارهای لازم برای مقابله با آن را فراهم کند. برای اثبات این ادعا، می‌توان به دو مورد از اقدامات کلیسا اشاره کرد. نمونه اول، پاپ گریگوری نهم است که وی تصمیم به ترجمه کتاب‌های زیادی از مسلمانان گرفت و به دنبال آن، دستور پیرامون آن را

صادر کرد تا مسیحیان دربارهٔ اسلام نقد و بررسی داشته باشند (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۹۸)، نمونه دیگر پاپ کلمنت پنجم است که وی نیز در سال ۱۳۱۱م در مجمع عمومی کشیشان فرمان ایجاد کرسی درس‌های عربی و عبری و کلدانی در پاریس و رم و آکسفورد و کلونی را صادر کرد. به دنبال آن، رشته آموزشی همین زبان‌های شرقی و اسلام‌شناسی در سوربن فرانسه راه‌اندازی شد (الحاج، ۱۹۹۱، ص ۴۳).

۲. اعزام میسیونر به جوامع اسلامی

در این مرحله، کلیسا تلاش فراوانی را برای اعزام میسیونرها انجام داد. در این میان، نمی‌توان از کوشش پاپ کلمنت پنجم در مسئله تبشیر و حمایت وی از میسیونرهای مسیحی در مناطق گوناگون اسلامی گذشت (گروسه، ۱۳۶۵، ص ۵۱۸). چنان‌که پاپ جان بیست و دوم در استقرار مقرهای میسیونری نقش اساسی ایفا کرد. در زمان این پاپ، دومینیک‌ها مسئولیت ایلخان‌نشین ایران، آسیای مرکزی و هند را بر عهده گرفتند و فرانسیسکن‌ها به خاور نزدیک، اردوی زرین (بخشی از حکومت مغولان در حدود روسیه، قزاقستان و اوکراین)، مغولستان، و چین اعزام شدند (مورگان، ۱۳۷۱، ص ۲۲۳).

۳. همکاری واتیکان با دولت‌های استعماری

به دنبال تکمیل پروژه اعزام میسیونرهای مذهبی به جوامع اسلامی و تأثیرگذاری آن بر پیشرفت اهداف تبشیری در این جوامع، کلیسا چاره‌ای جز بهره‌برداری از موقعیت سیاسی منطقه‌ای کشورهای استعماری غربی نداشت. با کمال تأسف باید اذعان کرد که این راهبرد، از رسالت تبشیری کلیسا فاصله داشته و نقطه سیاهی در تاریخ تبشیری مسیحیت به‌شمار رفته است. اما کلیسا در این مرحله، اقداماتی داشته که برای اثبات ادعای خود به یک نمونه اشاره می‌شود. در سال ۱۴۹۴م، پاپ الکساندر ششم سرزمین‌های نیم‌کره باختری را به اسپانیا و سرزمین‌های خاوری را به پرتغال بخشید، با این شرط که آن دو دولت استعمارگر دامنه کوشش‌های خود را در راه مسیحی کردن مردم آن سرزمین‌ها گسترش داده و فعالیت‌های هیأت‌های تبلیغی مسیحی را در خاور و باختر آفریقا مورد پشتیبانی قرار دهند. در نیمه‌های قرن ۱۶م، پرتغال به شیوه‌ای جدید به عملی ساختن خواست پاپ الکساندر کمر بست و برنامه‌های گسترده نظامی و مذهبی را در برزیل، آسیا، آسیای جنوب شرقی، هندوستان، ایران و خاور دور پیاده نمود (حائری، ۱۳۷۲، ص ۴۷۰-۴۷۱).

۴. روابط سیاسی با سران کشورهای هدف تبشیر

در اوایل قرن ۱۶م، نگرانی عمده کلیسا، گسترش نفوذ و قلمرو ترک‌های عثمانی در جنوب اروپا و مسلمان شدن مردم سرزمین‌های مسیحی بود. پاپ اوربان چهارم، ضمن ستایش از هلاکو پادشاه وقت

ایران، سیاست همکاری میان حوزه اقتدار پاپ و مغولان ایران کلید زد (سایکس، ۱۳۳۸-۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ساندرز، ۱۳۶۹، ص ۱۱۴-۱۱۵)، و یا پاپ نیکولاوس سوم به دنبال مرگ پاپ جان بیست و یکم در سال ۱۲۷۸م، هیأتی مرکب از روحانیون مسیحی به ایران فرستاد و طی آن، نامه‌ای به اباقا فرستاد و از کمک‌های فراوان وی به مسیحیان اظهار مسرت کرد (اقبال، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴؛ نوایی، ۱۳۷۰، ص ۳۳). همچنین در این راستا پاپ کلمنت هشتم تلاشی جدی را آغاز کرد تا با اتحاد با همسایگان شرقی ترک‌ها، پیشرفت آنان را متوقف سازد. این پاپ، در ۱۶۰۴م رسماً پادریان کرملی را برای تبلیغ به ایران فرستاد و اینان به رهبری پل سیمون توانستند در اصفهان کلیسا و صومعه‌ای بسازند (میراحمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷؛ نوایی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۳؛ میراحمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ قائم مقام فراهانی، ۱۳۴۹، ص ۱۹۱). پاپ همچنین کشیشی دیگر به نام ژان تاده از کشیشان کرملی پا برهنه را با چند کشیش دیگر از راه آلمان، لهستان، روسیه و دریای خزر، به همراه هدایایی روانه ایران کرد و نزد شاه عباس اول فرستاد. شاه عباس از ایشان به گرمی استقبال کرد و اجازه داد برای خود کلیسا و صومعه کوچکی در اصفهان بسازند (فلسفی، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۷۰-۶۹). بعد در سال ۱۶۷۴م کشیش اسپانیولی دیگری به نام پدرو کوبرو، از سوی پاپ به ایران اعزام شد (میراحمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷؛ مهدوی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۴).

۵. راه اندازی مرکز تبشیری در واتیکان

کلیسا که در مسیر تبشیر فعالیت‌های گسترده‌ای را انجام داده بود، به این جمع‌بندی رسید که به‌منظور تأثیرگذاری اقدامات تبشیری خود، باید سازمانی را تأسیس نماید تا بتواند نقش هدایت‌گری خود را در تمام جوامع، بخصوص جوامع اسلامی ایفا نماید. بر این اساس، پاپ گریگوری پانزدهم در سال ۱۶۲۲م، اقدام به تأسیس مجمع تبلیغ ایمان کرد. این کار به‌منظور هماهنگ کردن هر چه بیشتر فعالیت‌های تبشیری، میان کاتولیک‌ها در جهان صورت گرفت (Cross & Livingston, 1988, p. 923) وی همین‌طور در سال ۱۶۲۷م، دانشکده‌ای در رم به نام «پروپاگاندا» برای تربیت مسیونرهای کاتولیک ایجاد کرد. در این دانشکده، مسیونرها پس از فراگیری تعلیمات خاص به‌عنوان نماینده واتیکان، به نواحی مختلف جهان اعزام می‌شدند (الدر، ۱۹۷۱، ص ۲۰).

۶. بخشنامه‌های تبشیری پاپ‌ها

بخشنامه‌های تبشیری پاپ‌ها، در کنار سایر بخشنامه‌های پاپی از اهمیت زایدالوصفی برخوردار است. بخشنامه‌های پاپی، در واقع از اسناد مهم کلیسایی است که جزو تعالیم رسمی کلیسا مطرح و

وظیفه مسیحیان اطاعت از آن است. در بخشنامه‌های تبشیری پاپ‌ها، بیشتر این نکته مورد توجه قرار گرفته است که در قرن بیستم میلادی، زمان درک بیشتر ملت‌ها و ادیان فرا رسیده است. مسیحیان باید بیشتر وظایف شبانی خود را شناخته و در مسیر تبشیر گام‌های مؤثری بردارند. در واقع، صدور بخشنامه‌های تبشیری از سوی پاپ‌ها، گویای واقعیتی است که نیاز کلیسا را برای عمومی‌سازی تعامل با سایر ادیان نشان می‌دهد.

پاپ بندیکت پانزدهم، در سال ۱۹۱۹م بخشنامه آموزش تبشیرشناسی در سمنارهای میسیونری را صادر کرد. این بخشنامه، زمینه‌ساز راه‌اندازی مراکز آموزشی در بخش تبشیر شد که تا پیش از آن وجود نداشت. به دنبال این بخشنامه، سال‌های بعد دانشگاه و دانشکده‌های تبشیری تأسیس شدند. به علاوه، این گرایش به سایر نقاط جهان نیز سرایت کرد و در آن مناطق نیز مؤسسات و دانشکده‌های تبشیری ایجاد شدند (Murphy, 1967, p. 925).

پاپ پیوس یازدهم، نیز در زمان صدارتش بر کلیسا، بخشنامه‌ای در خصوص تبشیر صادر کرد. در این بخشنامه، پاپ اشاره‌ای به برخی میسیونرهای موفق نظیر *فرانسیس گزاوریه* در هند کرده است (بروجردی، ۱۳۸۰، ص ۲۸). همین‌طور پاپ پیوس دوازدهم، در سال ۱۹۵۷م بخشنامه‌ای برای مأموریت کاتولیکی در حوزه وظیفه تبشیری صادر کرده که در آن به پیشرفت‌ها، تغییرات لازم، آزار و اذیت کلیسا در برخی از بخش‌های جهان به منظور جهت‌دهی مسیر تبشیر اشاره شده است. پیوس در این بخشنامه، توجه داده است که همه اسقفان باید متوجه مسئولیت مشترک خود برای تبشیر رسولی کلیسا باشند. در بخشی از این بخشنامه، آمده است که تبشیر منحصر به زمان خاص و ملت خاص نیست، بلکه در تمام زمان‌ها و میان همه ملت‌ها جاری است و با مرگ رسولان، این رسالت همچنان ادامه دارد. به دنبال این بخشنامه، کلیسا شاهد حضور گسترده کشیشان در جوامع غیرمسیحی شد (Murphy, 1967, p. 927).

پاپ جان بیست و سوم، نیز در سال ۱۹۵۹م، بخشنامه‌ای به منظور توجه جدی‌تر به تبشیر صادر کرده است. در این بخشنامه، وی بر سازگاری با فرهنگ محلی برای کار تبشیر تأکید نموده است. چنان‌که در این بخشنامه، پاپ توجه به سلف خود، یعنی پاپ بندیکت پانزدهم کرده و گفته است که چهل سال پیش، پاپ مأموریت کاتولیکی را به مسیحیان گوشزد کرده است. در بخشی از بخشنامه آمده است: «ما نیز با ایجاد قوانین جدید، همان موضع را تکرار می‌کنیم و می‌گوییم باید مسیحیان برای گسترش ملکوت خدا در بسیاری از نقاط جهان تلاش کنند. چنان‌که پیوس یازدهم و دوازدهم نیز با صدور احکام و تشویق برای پیشبرد هدفی که ذکر شد، تلاش کردند».

در ادامه بخشنامه‌های تبشیری، ما شاهد صدور این دسته از بخشنامه‌ها، پس از شورای واتیکانی دوم نیز هستیم. پاپ پل ششم، کسی است که در بخشنامه تبشیری خود، با راهنمایی‌های عالی خود اشاره به ماهیت و طبیعت مسیحی کردن در دنیای مدرن دارد. در این بخشنامه، پاپ بر نقش هر مسیحی در گسترش مذهب کاتولیک تأکید دارد. این تبلیغ را تنها وظیفه کشیشان و خادمان کلیسا نمی‌داند. پاپ جان پل دوم در پیش‌نویس این بخشنامه نقش داشته است.

در واقع، بخشنامه‌های پاپی، که از اوایل قرن بیستم میلادی مطرح شده است، زمینه‌ای برای تغییرات اساسی در رویکرد تبشیری کلیسا بوده و بیانگر ایجاد تحولاتی در کلیسا است که ظهور این نکته را در راه‌اندازی شورای واتیکانی دوم شاهد هستیم.

۴. تبشیر دیالوگی (نیمه دوم قرن بیستم تاکنون)

شورای واتیکانی دوم (۱۹۶۳-۱۹۶۵)، نقطه عطفی در تاریخ کلیسای کاتولیک محسوب می‌شود. این شورا، با رویکرد امروزی کردن کلیسا، اسنادی را به تصویب رساند که درخور تأمل است. از میان اسناد مصوب شورا، سند تعامل با دیگر ادیان بسیار معنادار است. توجه به اسلام، به‌عنوان یک دین الهی نیز نکته دیگر این شورا است که این سؤال را ایجاد می‌کند که کلیسا بر چه مبنایی اسلام را می‌پذیرد (Austin, 1992).

به نظر می‌رسد، کلیسا در این شورا ضمن بررسی عملکرد خود در ادوار گذشته، به این نتیجه رسید که در رویکرد تبشیری خود باید تجدیدنظر نماید؛ زیرا شرایط جهان در دوره معاصر متفاوت از شرایط جهان در قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی است. آنچه امروزه گفتمان غالب مراکز علمی و دینی است، ایده تعامل و دیالوگ است.

در این فضا نقش پاپ جان پل دوم، در اجرای اهداف شورای واتیکانی دوم و تعامل و گفت‌وگو با اسلام حائز اهمیت است. این پاپ، به‌منظور تحقق اسناد آن شورا، اقدام به تأسیس ۱۱ شورای پاپی نمود که وظیفه آنها محدود به زمینه‌های تحقیقی و ارشادی در اموری است که رسیدگی به آنها، شیوه‌های جدید متناسب با تعالیم اجتماعی کلیسا در جهان کنونی را می‌طلبد. ازجمله این شوراها، شورای پاپی دیالوگ بین‌الادیان است. در واقع، با تأسیس این شورا، کلیسا کار تنظیم و گسترش ارتباط با ادیان غیرمسیحی را در دستور کار خود قرار داد تا با شناخت و همکاری بین‌المللی با سایر ادیان، در راستای حفظ ارزش‌های معنوی و شئون انسانی قدم بردارد. این شورا ارتباط مناسبی با مجمع تبشیر ملت‌ها نیز دارد. در این تعامل مناسب، فعالیت‌های تبشیری خود را دنبال می‌کند.

اما نکته‌ای درخور توجه، ادعای رویکرد دیالوگی در حوزه تبشیر است که توسط پاپ جان پل دوم رقم خورده است. پیش از اشاره به برخی مواضع این پاپ، شواهدی از اسناد واتیکان ارائه شده است که نشان می‌دهد ادعای مطرح‌شده نزدیک به واقع است. برای نمونه، در مقدمه‌ای که کاردینال یوزف تومکو، رئیس وقت مجمع تبشیر ملت‌ها بر سند واتیکانی گفت‌وگو و دعوت نوشته آمده است:

دعوت به مسیحیت و تبلیغ آن بر هرگونه فعالیت مذهبی ارجحیت دارد و گفت‌وگو یکی از عناصر تکمیل‌کننده می‌باشد... این بدان معناست که فعالیت میسیونری در حیطه احترام کامل به افراد و فرهنگ‌ها صورت می‌گیرد و گفت‌وگو می‌تواند چه در مواقعی که تبلیغ ممکن است و چه در مواقعی که غیرممکن است، فعالیت ویژه محسوب شود (عبدخدائی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹).

آنچه از این متن استفاده می‌شود، این است که گفت‌وگو می‌تواند یک رویکرد تبشیری برای میسیونرهای مسیحی باشد. البته این نکته را می‌توان در یکی از اسناد واتیکان، که در سال ۱۹۶۵م منتشر شد، مشاهده کرد. در بخشی از این سند آمده است:

مسلمانان گفت‌وگو با تبلیغ تفاوت دارد. هدف آن برخلاف تبلیغ، تغییر دین مخاطب به مسیحیت؛ یعنی تغییری که زاده عملکرد روح‌القدس و انتخاب آزاد فرد است نمی‌باشد. هرچند که گفت‌وگو نیز در حیطه تغییر دین و نجات فرد جای می‌گیرد و هر گفت‌وگوی واقعی می‌بایست در هر دو جهت برای بندگی بیشتر خداوند و جست‌وجوی صادقانه‌تر حقیقت به پیش برود. از نقطه‌نظر الهیات، گفت‌وگو می‌بایست به‌عنوان یکی از وظایف مختلف تبلیغ طبقه‌بندی شود. تبلیغ به‌معنای مجموعه فعالیت‌های کلیسا در قبال افراد، جنبش‌ها، حقایق، فرهنگ‌ها و جهان اطراف وی می‌باشد، و می‌بایست این حقیقت را پذیرفت که نقطه‌نظرات و تجارب به‌دست‌آمده در گفت‌وگو، افق‌های جدیدی در برابر تبلیغ گشوده است (Walter, 1966).

در این سند، گفت‌وگو از منظر الهیاتی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های تبلیغ معرفی شده که می‌تواند چشم‌انداز روشنی در برابر فعالیت تبشیری داشته باشد. البته سند دیگری از واتیکان باز گفت‌وگو و تبلیغ را دو عنصر مهم در رسالت تبشیری کلیسا معرفی کرده است:

وظیفه تبشیر کلیسا حقیقتی واحد، اما پیچیده و دارای ساختار ویژه خویش می‌باشد. تبلیغ و گفت‌وگو هر یک در حیطه خویش دو عنصر مهم و جوهی مختلف از صورت واحد و وظیفه تبشیر کلیسا به‌شمار می‌روند؛ زیرا هر دو در جهت ابلاغ حقیقت نجات‌دهنده گام برمی‌دارند... (عبدخدائی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰).

در حوزه عمل نیز به یک نمونه از مواضع مسئولان واتیکان درباره ارتباط گفت‌وگو و تبشیر اشاره می‌کنیم. فیتز جرال، رئیس وقت شورای پاپی گفت‌وگوی ادیان، در پاسخ به سؤالی درباره رابطه گفت‌وگوی ادیان با تبشیر می‌گوید:

من خودم به یک جمعیت میسیونری تعلق دارم. من متعلق به جمعیتی هستم که به آفریقا میسیونر می فرستد. ما به این نتیجه رسیده‌ایم که پیام کتاب مقدس را به آفریقا ببریم، و این کاری است که از سال ۱۹۶۸م تاکنون انجام داده‌ایم. هم‌اکنون نیز انجام می‌دهیم. جمعیت ما در الجزایر پایه‌گذاری شده که یک کشور اسلامی است. آنچه ما به دست آورده‌ایم این است که گرچه باید مأموریت تبلیغی خود را انجام دهیم، ولی باید به مسلمانان احترام بگذاریم... البته من با شما موافقم که در جهان میسیونرهای مسیحی خیلی متعصبی هم وجود دارند که برای مردمی که با آنها گفت‌وگو می‌کنند، احترامی قائل نیستند. این نوع معرفی، پیام مسیح گاهی پرخاشگرانه است و گاهی برای نشان دادن ضعف ادیان دیگر و حمله به آنها... پدر آنیبال اهل برزیل می‌تواند برای شما بگوید که در کشورش چگونه عده زیادی را از آفریقا به‌عنوان برده به آنجا می‌آوردند و به محض رسیدن به آنجا، آنان را غسل تعمید می‌دادند و به زور آنان را مسیحی می‌کردند و هرگز از آنان نمی‌خواستند که خودشان بیایند و مسیحی شوند (جرالد، ۱۳۸۴، ص ۱۷-۱۸).

به نظر می‌رسد، در مسیحیت هدف گفت‌وگو صرف شناخت و همکاری با سایر ادیان، به‌منظور رشد معنویت در جهان نیست، بلکه با دقت در متن شورای واتیکانی دوم، متوجه می‌شویم که یکی از راه‌های برون‌رفت از مشکلات کلیسا مثل نحوه مواجهه آن با سایر ادیان، به‌ویژه اسلام و مهار گسترش آن، ایجاد دیالوگ و گفت‌وگو معرفی می‌شود. به‌عنوان یک سند در واتیکان به تصویب می‌رسد. تصویب گفت‌وگوی بین‌الادیان و به رسمیت شناختن اسلام، در واقع استراتژی تبلیغی کلیسا بود که از سال ۱۹۶۵م تاکنون دنبال می‌شود.

از این‌رو، رویکرد تبشیری پاپ جان پل دوم رویکرد دیالوگ بود. این پاپ، که مدت ۲۷ سال بر مسند پاپی واتیکان تکیه زده بود، بیشتر عمر پاپی خود را صرف گفت‌وگو کرد. وی می‌دانست که در دنیایی زندگی می‌کند که باید از طریق دیالوگ فعالیت تبشیری داشته باشد. او بیش از صد سفر به کشورهای خارجی انجام داد. در طول سفرهای خود به کشورهای آفریقایی، بر موضوع تبشیر در این قاره به صراحت تأکید کرده است. وی مسیحی کردن آفریقا را در آستانه هزاره سوم میلادی وظیفه‌ای برای کلیسای کاتولیک دانسته و سفر او به کشورهایمانند نیجریه، کامرون، آفریقای جنوبی، کنیا و مصر با این هدف صورت گرفته است.

البته پاپ بندیکت شانزدهم نیز همان مسیر دیالوگی را در عمر کوتاه پاپی خویش دنبال کرد. اما در عمل، تلاش کرد فضای فکری جان پل دوم را تعدیل نماید. برای نمونه، در یک اقدام فیتز جرالد رئیس شورای دیالوگ بین‌الادیان را به‌عنوان سفیر عازم مصر کرد و تلاش در جهت مدیریت هدایت شده گفت‌وگو کرد. شاهد این ادعا، مطالب تأمل‌برانگیزی است که یک سال پس از دوره پاپی وی تعجب

مسلمانان را برانگیخت. وی، که در ۱۲ سپتامبر ۲۰۰۶ در یک سخنرانی در دانشگاه ریگنزبورک آلمان پیامون رابطه عقل و دین سخن می‌گفت، چنین گفت:

طبیعت دین و ایمان مسیحی با عقل سازگار است و اروپا نیز چنین طبیعتی دارد. به همین دلیل، مسیحیت با حکمت یونان و روم کاملاً همسو است. لیکن اسلام در طبیعت خود با عقل سازگار نیست. به همین دلیل، تلاش می‌کند اعتقاد خود را با اکراه بر مردم تحمیل کند و مسئله جهاد نیز به همین جا برمی‌گردد که پیامبر اکرم ﷺ خواسته است تا با شمشیر دین خود را گسترش دهد.

در همین زمینه، پاپ به مناظرهٔ میان ایمانوئل دوم امپراتور بیزانس در قرن ۱۳م، با یک عالم مسلمان ایرانی اشاره کرده و فقط به نقل سؤال امپراتور می‌پردازد که عبارت چنین است: «به من نشان بده که محمد چه چیز تازه‌ای ارائه کرده است، جز چیزهای بد و غیرانسانی چیز دیگری آورده است؟ مثلاً او حکم کرد که دینی که او میسیونر آن بود، با شمشیر ترویج شود». وی در بخشی دیگر از سخنان خود آورده است: «امپراتور مطمئناً از آیه ۲۵۶ سوره دوم قرآن مجید آگاه بود که در آن آمده هیچ اجباری در دین نیست. به گفته آگاهان این آیه، مربوط به دوره‌های ابتدایی اسلام است؛ زمانی که محمد قدرت نداشت و مورد تهدید بود». البته بطلان سخن امپراتور در این گزاره روشن است؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ حامل قرآنی است که در بسیاری از منابع اعتبار و حجیت آن به اثبات رسیده و در درون خود نیز دستور به تحلدی و مبارزه با مخالفان کرده است. با نگاهی اجمالی نسبت به قرآن، این ادعا، که قرآن جز بدی چیزی ندارد، رد شده و هیچ انسان منصفی این ادعا را نمی‌پذیرد. به‌علاوه، آنچه در ارتباط با آیه شریفه بیان شده نیز صحیح نیست؛ زیرا با مراجعه به تفاسیر معتبر معلوم می‌شود که این آیه در مدینه و در دوران اقتدار کامل پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است. البته این پاپ پس از آنکه با عکس‌العمل مسلمانان مواجه شد، در جایی بیان کرد که هدفش از طرح این مباحث، صرفاً زمینه‌سازی برای گفتمانی است که تاکنون مورد بی‌توجهی قرار گرفته است» (www.vatican.com).

به نظر می‌رسد، اظهارنظر دربارهٔ پاپ فرانسیس زود باشد. اما مطابق دکترینی که در شورای واتیکانی دوم برای کلیسا ترسیم گردیده است، هیچ پایی نمی‌تواند بر خلاف آن حرکت نماید. ظاهراً تجدیدنظر در رویکرد دیالوگی کلیسا، منوط به تشکیل شورای واتیکانی سوم است که تا آن زمان باید به انتظار نشست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، بیان دو نکته به‌عنوان هدف مقاله حائز اهمیت است:

۱. پس از بررسی فعالیت میسیونری مسیحی در میان جوامع اسلامی، می‌توان به این نکته رسید که

مسیحیت از آغاز ظهور اسلام تاکنون، چهار دوره تبشیری را متناسب با اقتضائات و شرایط خاص خود سپری کرده است. بنابراین، معرفی تحلیلی این ادوار چهارگانه تبشیری به حوزه‌های علمیه و مراکز فرهنگی و ارتباطی، می‌تواند آغازی برای پژوهش‌های عمیق، و شروعی برای نقادی آن باشد، تا مسیر علمی تبلیغات دینی قوی‌تر از گذشته پیموده شده و دستاورد آن در خدمت مراکز تأثیرگذار قرار گرفته شود.

۲. گرچه فضای دیالوگ بین‌الادیانی امروز نکته مثبتی برای جوامع دینی محسوب می‌شود، اما ترسیم دکترین دیالوگ و به موازات آن تعریف گام‌های عملی برای دستیابی به اهداف آن، زمانی واقع‌بینانه ارائه می‌شود که جامعه دینی مقصد، نسبت به جامعه هدف بینش عمیقی داشته باشد. جهان امروز شاهد استقبال اندیشمندان اسلامی از رویکرد گفت‌وگوی مسیحی، پس از تغییر موضع کلیسا در شورای واتیکانی دوم است. با مراجعه به سابقه گفت‌وگوها، حجم قابل توجهی از این تعامل‌های بین دینی میان مسلمانان و مسیحیان ثبت شده است. در آینده نیز ادامه دارد. آنچه بر عهده ماست، رصد دقیق این تعامل است.

این مقاله، با ارائه یک تحلیل از مواجهه اسلام با مسیحیت، ضمن تبیین جایگاه تبشیری مسیحیت نشان داده است که آیا کلیسای کاتولیک همچنان به فعالیت تبشیری خود در میان مسلمانان، به‌ویژه ایران اسلامی وفادار مانده است یا نه؟

برخی اندیشمندان مسلمان بر این باورند که کاتولیک‌ها دست از فعالیت تبشیری خویش برداشته‌اند. درحالی‌که این مقاله نشان داده است که مسیحیت در یک فرایند طولانی، تغییر رویکرد داده و آموزه تبشیری خویش را که از اهمیت زیادی برخوردار بوده، در قالب دیالوگ مطرح کرده است. البته تغییر رویکرد دیالوگی در حوزه تبشیر پر واضح است که نیاز به راه‌اندازی شورای واتیکانی سوم دارد. اما تا آن زمان، حوزه‌های علمیه بایسته است با توجه به این رویکرد، اهداف تبلیغی خویش را با برنامه‌ریزی دقیق دنبال کند.

منابع

- اشپولر، برتولد، ۱۳۶۵، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- اصغری تبریزی، اکبر، «انگیزه‌های قتل عام سن. بارتلمی»، مرداد و شهریور ۱۳۷۲، *کیهان اندیشه*، سال نهم، ش ۴۹، ص ۱۲۹-۱۴۳.
- اقبال، عباس، ۱۳۷۶، *تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری*، تهران، نانک.
- امیر علی، ۱۴۰۱ق، *تاریخ عرب و اسلام*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، چ دوم، تهران، گنجینه.
- بروجردی، مصطفی، ۱۳۸۰، *واتیکان*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- بیانی، شیرین، ۱۳۶۷، *دین و دولت در عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جان الدر، ۱۹۷۱م، *تاریخ کلیسای مسیح از سال ۱۶۰۰-۱۹۷۰ میلادی*، ترجمه و. سمیونیان، تهران، نورجهان.
- الحاج، ساسی سالم، ۱۹۹۱، *الظاهرة الاستشراقية و اثرها على الدراسات الاسلامية*، لیبی، مرکز دراسات العالم الاسلامی.
- حائری، عبدالهادی، ۱۳۷۲، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران: با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیر کبیر.
- حتی، فیلیپ خلیل، ۱۳۶۶، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، تهران، آگاه.
- زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۵، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان: تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ساندرز، ج. ج، ۱۳۶۹، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، چ دوم، تهران، امیر کبیر.
- سایکس، میجر، ۱۳۶۸-۱۳۷۰، *تاریخ ایران*، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، دنیای کتاب.
- صانعی، مرتضی، ۱۳۹۰، «تبشیر مسیحی: خروج از سنت و سیره حضرت عیسی (ع)»، *معرفت ادیان*، ش ۴، ص ۷۱-۹۱.
- عبد خدایی، مجتبی، ۱۳۸۵، واتیکان (کلیسای جهانی کاتولیک)، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی.
- فلسفی، نصرالله، ۱۳۵۳، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، دانشگاه تهران.
- قائم مقام فراهانی، سیف‌الله، ۱۳۴۹، *تاریخ روابط معنوی و سیاسی ایران و فرانسه*، تهران، بی‌نا.
- گروسه، رنه، ۱۳۶۵، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، بی‌نا.
- گفت‌وگوی ادیان در گفت‌وگو با اسقف اعظم فیتز جرالده، *هفت آسمان*، پاییز ۱۳۸۴، ش ۲۷، ص ۱۱-۲۰ داخل متن ص ۱۷-۱۸.
- مجتهدی، کریم، آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب: مجموعه پژوهشی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
- مورگان، دیوید، ۱۳۷۱، *مغول‌ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۷۳، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان*، ترجمه محمدحسین آریا، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مهدوی، عبدالرضا هوشنگ، ۱۳۶۴، *تاریخ روابط خارجی ایران*، چ سوم، تهران، امیر کبیر.

میراحمدی، مریم، ۱۳۶۲، *دین و مذهب در عصر صفوی*، تهران، امیر کبیر.

مینوی، مجتبی، «اسلام از دریچه چشم مسیحیان»، ۱۳۷۵، *محمد خاتم پیامبران*، تهران، حسینیه ارشاد.

نوابی، عبدالحسین، ۱۳۷۰، *ایران و جهان (از مغول تا قاجاریه)*، چ سوم، تهران، هما.

ویلتس، دوراکه، ۱۳۵۳، *سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، خوارزمی.

هیئتس، والتر، ۱۳۶۲، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، چ دوم، تهران، خوارزمی.

Austin Flannery, O.P., 1992, *Vatican Council II: The Conciliar And Post Conciliar Documents*, New York, Costelio Publishing Company Northport.

Bunson, Matthew, 1995, *The Pope Encyclopedia*, Crown Trade Paperbacks-New York.

Cross, F.L; Livingston, E. A., 1988, *The Oxford Dictionary Of Christian Church*, Great Britain-Scotland, Thomson Litho Ltd., East Kilbride.

E.L. Murphy, 1967, "Missions, Catholic", *New Catholic Encyclopedia*, Washington: The Catholic University Of America Press, vol. 9.

Hoffman, R., 1967, "Mission", *New Catholic Encyclopedia*, Washington: The Catholic University Of America Press.

Howorth, H. H., (1876-80), *History Of The Mongols From The 9Th To The 19Th Centuries*, Vol. III, London, Longmans, Green and co.

Thatcher, O. J. & McNeal, E. H., (1905), *A Source Book For Medieval*, New York, Scribners.

Walter M. Abbott, S.J., *The Documents Of Vatican II*, New York, Gullid Press, 1966, p. 660-668.

www.vatican.com

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آونمان 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 فتوکی 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.

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یکساله(ریال)	تک شماره(ریال)	از شماره تا شماره
۱	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۲	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۳	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۴	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۵	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۶	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۷	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۸	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۹	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۰	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۱	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۲	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۳	دوفصل نامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۴	دوفصل نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۵	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۶	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۷	دوفصل نامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۸	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:	استان:	شهرستان:
خیابان / کوچه / پلاک:		
کد پستی:	صندوق پستی:	تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....
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		

ملخص المقالات

"العهد" فى الكتاب المقدس والقرآن الكريم

delara.nemati@kiauo.ac.ir

دل آرا نعمتى بير على / أستاذ مساعد فى جامعة آزاد الإسلامية - فرع مدينة كرج

الوصول: ٢٩ شوال ١٤٣٤ - القبول: ١٠ ربيع الاول ١٤٣٥

الملخص

"العهد" فى المصطلح القرآنى يعنى العقد والأمر والوصية، وهذه المعانى الثلاثة تشترك فى تعهد الإنسان بأداء التكاليف الدينية. وعهد الله تعالى مع الإنسان له هيتان، إحداها باطنية والأخرى لفظية، أما العهد الباطنى الذى قطعه الله عزّ وجلّ مع الإنسان هو منحه مقام الإمامة الذى يكون مسبوقاً بالفيض الإلهى وتحقق حالة باطنية فى الإنسان وبواسطة ذلك يتحقق الاصطفاء والعصمة وحقيقة العبودية وكمال الارتباط ونزول الوحي. أما عهد الإنسان مع الله تبارك وتعالى فهو يتجلى فى هيتين، إحداها لفظية والأخرى باطنية. فالعهد اللفظى للإنسان أمام الله تعالى والناس يمكن تصوّره لأنه يعنى تقبل المسؤولية، والعهد الباطنى للإنسان فهو عبارة عن الصمود فى طريق الإيمان والالتزام العملى بالمعتقدات والتكاليف. وبغضّ النظر عن أنّ العهد القديم لم يتطرق بشكل واضح إلى عهد الله الباطنى مع الإنسان، ولكنّه يشترك بشكل عام مع تعاليم القرآن الكريم بالنسبة إلى كليات العهد اللفظى لله تعالى وكذلك عهد الإنسان مع الله عزّ وجلّ، وهو على خلاف العهد الجديد الذى لا يعتبر المناسك الشرعية بأنها سببٌ للتقرب إلى الله، بل يرى أنّ الإيمان بالمسيح وحقيقة الصليب تؤدى إلى اتحاد الإنسان مع المسيح وهو يعدّ سبباً لفلاح الإنسان.

مفردات البحث: العهد، الله، الإنسان، العهد القديم، العهد الجديد، القرآن الكريم.

دراسة مجدّدة لعشرة أوامر في التوراة والقرآن بعد القرون الوسطى

بهرروز أفشار / أستاذ مساعد في كلية العلوم الإنسانية بجامعة آزاد الإسلامية - فرع بابل

Afshar.1347@yahoo.com

الوصول: ٢٥ ذي القعدة ١٤٣٤ - القبول: ٢٦ ربيع الأول ١٤٣٥

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة ماهية عشرة أوامر وبيان أهميتها من وجهة نظر بعض الباحثين من أمثال ابن تيمية وابن خلدون وسيد قطب وأبي عبد الله القرطبي والحكيم الفخر الرازي. يقول علماء اليهود إنّ التوراة تتضمن ٦١٣ حكماً وفيها عشرة أحكام تحظى بأهمية خاصة لأنها محور الشريعة اليهودية وأنّ جميع أحكام الشريعة اليهودية تنبثق منها. والحقيقة أنّ بنى إسرائيل من خلال قبولهم هذه الأحكام قد تعاقدوا مع الله تعالى، والألواح التي أشار إليها القرآن الكريم في الآية ١٤٥ من سورة الأعراف هي عشرة ألواح تتضمن عشرة أوامر من الكتاب المقدس.

ونظراً لأهمية هذه الأوامر العشرة بين علماء اليهود ونظراً لما تضمنته من قضايا دقيقة وظريفة أشار إليها القرآن الكريم، لذا بعد القرون الوسطى تطرق بعض الحكماء وعلماء الكلام والباحثين إلى نقدها ودراستها، ومنهم سيد قطب والخطيب التبريزي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، حيث تمحور موضوع هذه المقالة حول تفصيل آراء هؤلاء العلماء بالبحث والتحليل.

مفردات البحث: الأوامر العشرة، التوراة، القرآن، القرون الوسطى

دراسة تطبيقية لخلقة آدم وحواء برؤية القرآن الكريم والعهد العتيق

sajed1362@yahoo.com

أمير خواص / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٨ شوال ١٤٣٤ - القبول: ٢٠ صفر ١٤٣٥

الملخص

إنّ خلقة آدم وحواء هي بداية خلقة الإنسان كما جاء في كتاب الله المجيد القرآن الكريم وكذلك في العهد العتيق، ونظراً لكون الإسلام واليهودية هما من الأديان الإبراهيمية وبما أنهما منبثقان من الوحي المقدس، لذا فلا ينبغي وجود اختلاف بين روايتي القرآن الكريم والتوراة حول قصة خلقة آدم وحواء، ولكن عند دراسة ما جاء فيها حول هذا الموضوع نلاحظ وجود اختلاف كبير؛ وهذا الاختلاف بالطبع ينم عن وجود تحريف في العهد العتيق إذ هناك براهين قاطعة تثبت حصانة القرآن الكريم من التحريف، إلا أن الأمر ليس هكذا بالنسبة إلى العهد العتيق رغم أن اليهود الأرثوذكس يعتقدون بعدم تحريف كتابهم هذا؛ ولكن هناك الكثير من الشواهد التي تدلّ على تحريفه بما فيها نفس قصة آدم وحواء. وبالتأكيد هناك مشتركات عديدة أيضاً في رواية الكتابين، أي القرآن والعهد العتيق.

مفردات البحث: الخلقة، آدم وحواء، القرآن، العهد العتيق

مقصد الوجود ونهايته في الديانة الزرأتشتية ومقارنة ذلك مع التعاليم القرآنية

فاطمة شيرزاد راد جلالى / حائزة على شهادة ماجستير فى علوم القرآن والحديث من جامعة آزاد الإسلامية - كرج

s_alerasoul@kia.ac.ir

سوسن آل رسول / أستاذة فى جامعة آزاد الإسلامية - كرج

الوصول: ٢٤ شوال ١٤٣٤ - القبول: ٣ ربيع الثاني ١٤٣٥

الملخص

إنّ الرؤية للهدفية والاعتقاد بها والسير نحو مقصد نهائى هما من المباني الأساسية لجميع الأديان السماوية، أما الزرأتشتية التى ظهرت للوجود بما يقارب ١٧٦٨ عاماً قبل الميلاد فهى كالدين الإسلامى المقدس حيث تعتبر من الأديان التوحيدية ولكن بمرور الزمان وإثر عدم صيانة النصوص الدينية لهذه الديانة من تحريف الناس قد زاد من البون الذاتى بين هاتين الديانتين. محور البحث فى هذه المقالة هو دراسة أصل المبدأ والمعاد ومستلزماتهما فى الديانة الزرأتشتية، وبعد إثبات الكثير من المشتركات بين هذه الديانة والإسلام يثبت منشأ التوحيد فيها ويتأكد انطباق تعاليمها الأصيلة التى توحى بوجود حياة بعد الموت وكيفية هذه الحياة بالانسجام مع التعاليم القرآنية. مفردات البحث: الزرأتشتية، المبدأ، المعاد، الخير، الشرّ

دراسة تطبيقية لمباني "قاعدة اللطف" لدى الإمامية ومفهوم "الفيض" عند النصارى الكاثوليك

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

محمد حسين طاهري / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

hasandinpanah@gmail

حسن دين بناه / طالب ماجستير في فرع الأديان - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٤ شوال ١٤٣٤ - القبول: ١٢ ربيع الأول ١٤٣٥

الملخص

مصطلح "grace" الذي يعنى اللطف أو الفيض الإلهي هو من التعاليم التي تشترك اسماً لدى الشيعة الإمامية والنصارى الكاثوليك، وكما أن قاعدة اللطف تعتبر إحدى القواعد الهامة في علم كلام الإمامية، فإن الكاثوليك يعتمدون على مسألة الفيض بصفتها النواة الأساسية لإثبات سائر التعاليم الإلهية لديهم. وحسب رؤية المذهبين فإن اللطف والفيض يعينان تدخل الله تعالى في حياة الإنسان وتديره لها مما يؤدي إلى اجتناب الإنسان للمعاصي والأخذ بيديه للفلاح والنجاة، ومع ذلك فإن هذين الاصطلاحين لا يعتمدان على أسس مشتركة؛ ولدراسة هذا المدعى ينبغي التدقيق في معناهما وهذه المسألة لها أبعاد عديدة.

اعتمد الباحثان في هذه المقالة على منهج بحث نظري ووثائقي لبيان مباني هاتين القاعدتين وأوجه التشابه والاختلاف بينهما على أساس مقارنة، وقد أثبتت النتائج أنهما مختلفتان اختلافاً أساسياً من حيث المباني والفرضيات رغم وجود تشابه محدود بينهما.

مفردات البحث: قاعدة اللطف، مفهوم الفيض، الإمامية، الكاثوليك، الحكمة، الرحمة

نظرةً على التوجّه التبشيري للكاثوليك في المجتمعات الإسلامية

sanei@qabas.net

مرضى صانعى / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٠ ذى القعدة ١٤٣٤ - القبول: ٨ ربيع الثاني ١٤٣٥

الملخص

منذ ظهور الإسلام بدأت المسيحية بنشاطاتها التبشيرية تصدياً له بمختلف الوسائل، وتجدر الإشارة هنا إلى الرؤية الانفعالية والتهاجمية والثقافية والحوارية. الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان المواقف التبشيرية للفاتيكان ودراسة التوجهات المختلفة التي اتبعتها الكنائس فى نشاطاتها التبشيرية فى المجتمعات الإسلامية وفق منهج بحث وثائقى - تحليلي. هذه المقالة تتضمن نظرة تأملية فى مسيرة الحوار بين الأديان ولا سيما الإسلام والمسيحية، فهذا الحوار حساس ومعقد ويؤدى إلى فهم الحوار بعمق فى إطار التبليغ والتبشير، والمسألة التي استقطبت أنظار العلماء والقائمين بهذا العمل والسياسيين، تتركز فى الحوار. مفردات البحث: الكنيسة، البابا، الفاتيكان، التبشير الانفعالي، التبشير الهجومى، التبشير الثقافى، التبشير الحوارى، المجتمعات الإسلامية.

A Reflection on The Approach Of Catholic Annunciation (Missionary) in Islamic Societies

Murteza Sane'I / Assistant professor of IKI

sanei@qabas.net

Received: 2013-9-27 - **Accepted:** 2014-2-9

Abstract

Since the advent of Islam, Christianity has conducted its different missionary (annunciation) activities in relation to this religion. In this regard, we can refer to reactionary, assaulting, cultural and dialectical approaches. The present paper was conducted with the aim of elaborating on the missionary positions of Vatican, and investigates the claim that Church has used different approaches to conduct its missionary activities in Islamic societies. A documentary-analytical method is used in this research. It is a sort of intermission which shows that the process of dialog among religions, especially between Islam and Christianity, is a critical and complex process, and makes us to deeply understand this dialog in the form of propagation and missionary. This issue is of great importance for scholars, administrators and policy makers of this dialog.

Key words: Church, Pope, Vatican, reactionary missionary, assaulting missionary, cultural missionary, dialectical missionary, Islamic societies.

A Comparative Review of "the Doctrine of Effusion" in the Imamiyyah School and "the Principle of Grace" in the Catholic Christianity

Mohammad Hussein Taheri / Assistant professor of IKI

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

Hassan Dinpanah / MA student of religions, IKI

hasandinpanah @ gmail

Received: 2013-9-1 - **Accepted:** 2014-1-15

Abstract

Imamiyyah School and Catholic Christianity have a doctrine with the same conceptual name, that is, the doctrine of "divine grace or effusion". As the principle of grace is one of the most important doctrines in Imamiyyah theology so the doctrine of effusion is the central theme in Catholic theology, which is used to prove its other doctrines. According to these two schools, divine grace and effusion is type of intervention and management by God in man's life, which avoids him from sin and takes him to salvation and deliverance. However, these two doctrines have not the same principles. It is necessary to reflect on the relationship between these two doctrines in order to investigate this claim. This issue has different dimensions. Using a theoretical approach and a documentary survey, the present paper elaborates on the principles, similarities and differences of these two principles in the form of a comparative review. The research findings indicate that these two doctrines, despite their little similarity, are different in terms of their principles and presuppositions.

Key words: the principle of grace, the doctrine of effusion, Imamiyyah, Catholic, wisdom, benevolence.

The Goal and Final End of Existence in Zoroastrian Religion and in Contrast with Quranic Teachings

Fatimah Shrizad Rad Jalali / MA of Quranic sciences and traditions, Karaj Azad Islamic University
f_shirzadejalali@yahoo.com

Susan Al Rasool / Associate professor of Karaj Azad Islamic University s_alerasoul@kiaua.ac.ir

Received: 2013-9-1 - **Accepted:** 2014-2-4

Abstract

The attitude towards and belief in purposefulness and the journey towards final end are among the main principles of all divine religions. Like the Islam, the religion founded 7 centuries before christianity by Zoroaster *ca* is considered, a monotheistic religion. However, the passage of time and lack of due care to holy Zoroastrian texts against human manipulations have led to the inherent separation and differentiation between these two religions. Reanalyzing the basis and prerequisites of the origin and the resurrection in Zoroastrian faith and bringing out the various similarities between Islam and this religion, the present paper tries to prove the monotheistic nature of the origin of Zoroastrian faith and support the idea that the true Zoroastrian teachings concerning the world after death and its quality can conform with Quranic teachings.

Key words: Zoroaster, the origin, the resurrection, good and evil.

A Comparative Study of Creation of Adam and Eve from the View of the Quran and Old Testament

Amir Khawas / Assistant professor of IKI

sajed1362@yahoo.com

Received: 2013-8-16 - **Accepted:** 2013-12-24

Abstract

The celestial book, the Quran, and Old Testament state the story of the creation of Adam and Eve as the beginning of man's creation. Since the two Abrahamic religions, Islam and Judaism, are rooted in divine revelation, there should be no differences between the stories of the creation of Adam and Eve, as stated in these books. However, a review of this story in these two books show many differences between them, which indicate the distortion of Old Testament, because there are strong proofs which show that not the holy Quran but the Old testament has been distorted. Although Orthodox Jewish believes that their holy book has not been distorted, there are many proofs, including this story, which show the opposite. Of course, there are several commonalities between these two stories of these books.

Key words: creation, Adam and Eve, the Quran, the Old Testament.

A Reanalysis of Ten Commandments in Torah and the Quran after the Medieval Period

Behrooz Afshar / Assistant professor of Human sciences college, Babul Azad Islamic University

Received: 2013-10-2 - **Accepted:** 2014-1-29

Afshar.1347@yahoo.com

Abstract

The present paper seeks to study the nature of Ten Commandments and elaborate on their value in view of such researchers and scholars as Ibn Taymiyyah, Ibn Khaldun, Seyyed Qutb, Abu 'Abdullah Qurtabi and the sage Fakhr Razi. According to Jewish scholars, Torah consists of 613 commandments among which Ten Commandments are of special importance. These commandments are the pillars of Judaism, in which the injunctions of Judaism are rooted. In fact, Israelites have made a compact with God by accepting these commandments. The term "Tablet" in the verse 145 of the chapter 7 (Al-A'raf- the Elevated Places) of the Quran refers to two tablets which include Ten Commandments of the Bible.

Given the importance of these Ten Commandments for Jewish scholars and the exact and delicate references of the Quran to them, such sages, theologians and researchers as Seyyed Qutb, Khatib Tabrizi, Ibn Taymiyyah, and Ibn Khaldun, among others, have investigated and criticized these commandments from different views after the Medieval Period. The present paper discusses and evaluates the issue in detail.

Key words: Ten Commandments, Torah, the Quran, Medieval period.

Abstracts

The Concept of "'Ahd (Compact)'" in the Bible and the Holy Quran

Delara Ne'mati Pirali / Assistant professor of Karaj Azad Islamic University

Received: 2013-9-6 - **Accepted:** 2014-1-22

delara.nemati@kiaiu.ac.ir

Abstract

The Quran uses the terms compact, recommendation and commandment to refer to the concept of "'Ahd". The common feature of these three terms is that they indicate man's commitment to the command of Allah. God's compact with man has two forms: internal and verbal. God's internal compact with man refers to the very bestowment of the station of Imamate the precedent of which is divine effusions and the realization of an internal state in man through which election, infallibility, the reality of servitude, the perfection of relation and descent of revelation are realized. Man's compact with God has two forms too: verbal and internal. Man's verbal compact is conceivable towards God and people, which is the very accountability. Man's internal compact means perseverance in the way of faith and practical commitment to beliefs and duties. Aside from the fact that Old Testament does not clearly discuss God's internal compact with man, it has common generalities with the teachings of the Quran in terms of God's verbal compact and man's compact with God. This is contrary to the teachings of the New Testament, which do not regard lawful rituals as the factor for nearness to God; rather, consider belief in Christ and the reality of his fructification as the factor for man's unity with Christ and his salvation.

Key words: 'Ahd (compact), God, man, Old Testament, New Testament, the holy Quran.

Table of Contents

The Concept of "Ahd (Compact)" in the Bible and the Holy Quran / Delara Ne'mati Pirali	5
A Reanalysis of Ten Commandments in Torah and the Quran after the Medieval Period / Behrooz Afshar	25
A Comparative Study of Creation of Adam and Eve from the View of the Quran and Old Testament / Amir Khawas.....	39
The Goal and Final End of Existence in Zoroastrian Religion and in Contrast with Quranic Teachings / Fatimah Shrizad Rad Jalali / Susan Al Rasool.....	55
A Comparative Review of "the Doctrine of Effusion" in the Imamiyyah School and "the Principle of Grace" in the Catholic Christianity / Mohammad Hussein Taheri / Hassan Dinpanah.....	73
A Reflection on the Approach of Catholic Annunciation (Missionary) in Islamic Societies / Murteza Sane'I.....	97

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.4, No.2

Spring 2013

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate professor, of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor, Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Ghorban Elmi:** *Associate Professor, Tehran University*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor, Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor, College of Theology, Firdausi University, Mashhad*
- ☐ **Homayoun Hemmati:** *Associate professor, Faculty of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir
