

معرفت ادیان

سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۱۸، بهار ۱۳۹۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

معرفت ادیان فصل نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غائی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیریم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

اعضای هیئت تحریریه نمایه در ISC

سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدرباهی

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

همایون همتی

دانشیار دانشکده روابط بین‌الملل

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

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی – تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

فهرست مطالب

تمدن‌سازی انبیای ابراهیمی؛ مدیریت اقتصادی و عدالت اجتماعی / ۷

که زهرا سلیمانی / اصغر منتظرالقائم

بازخوانی سنت‌های فکری - کلامی در کتاب ایوب / ۲۳

مریم امینی

اقتباس قصص قرآن از عهدین؛ بررسی و نقد نظریه درّه حدّاد / ۳۵

که علیرضا حیدری / محمدرضا ضمیری / محمدعلی رضایی اصفهانی

خاستگاه و امکان محبت به دشمن؛ بررسی و نقد نظریه آگوستین / ۵۷

که رضا قزوی / سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

شمایل‌نگاری در الهیات ارتدوکس: نمادها و نشانه‌های آن در کتاب مقدس / ۷۵

که ریحانه غلامیان / لیلا هوشنگی

جستاری در عقاید و آموزه‌های سای‌بابا؛ نقد و بررسی کلامی / ۹۷

که سیدمحمد روحانی / محمد مهدی علیمردی

نگاهی به انسان‌شناسی زرتشت و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن / ۱۱۹

که شیدا ریاضی هروی / بابک شمشیری

ملخص المقالات / ۱۳۷

۱۵۰ / Abstracts

تمدن‌سازی انبیای ابراهیمی؛ مدیریت اقتصادی و عدالت اجتماعی (با تأکید بر حکومت حضرت یوسف علیه السلام)

زهرا سلیمانی / کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان
اصغر منتظرالقائم / دانشیار دانشگاه اصفهان
دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۴

zahrasoleimany@yahoo.com

چکیده

موضوع تمدن‌سازی و پیشرفت در حکومت‌های دینی، همواره از موضوعات مهم و چالش‌برانگیز در حوزه فرهنگ و تمدن بوده است. بی‌شک، بررسی مصداق‌های تاریخی این مقوله، کمک زیادی به روشن‌شدن مسئله و شفافیت نظریه‌پردازی‌ها می‌کند. این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی و شناخت شاخصه‌های پیشرفت و تمدن‌سازی در حکومت حضرت یوسف علیه السلام و ارائه الگویی در این زمینه پرداخته است. ویژگی‌های حکومتی یوسف علیه السلام همچون مکن، امین، حفیظ و علیم، بر چهار راهبرد اصلی در اقتصاد تأکید دارد که عبارتند از: اختیار کافی در حوزه عمل، امنیت روانی برای امنیت اقتصادی، ضرورت پژوهش مستمر برای حفظ توازن اقتصادی جامعه و شناخت از چالش‌های پیش‌رو. برنامه‌ریزی چهارده ساله حضرت یوسف برای عدالت اقتصادی و مبارزه با قحطی و فساد اقتصادی به خوبی این اصل را تأیید می‌کند که اجرای عدالت اجتماعی در جامعه نیازمند برنامه‌ریزی بلندمدت و دقیق است. بر این اساس، حکومت یوسف علیه السلام را می‌توان نمونه‌ای از یک حکومت الهی موفق دانست و آن حضرت را الگوی کارگزار حکومت دینی و عامل به اخلاق اقتصادی به‌شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: حضرت یوسف علیه السلام، حکومت دینی، تمدن‌سازی، سیاست، اقتصاد.

مقدمه

اهمیت تأثیرگذاری تمدن انبیاء تنها مرتبط به گذشته تاریخ بشر نیست، بلکه در حال و آینده تاریخ بشر نیز مؤثر است. ارکان اصلی تمدن انبیاء، که به آن توجه ویژه داشته‌اند، شامل جامعه (اعراف: ۵۹-۱۳۷؛ اعراف: ۱۲۸ و انبیاء: ۱۰۵)، قانون (حدید: ۲۵؛ مائده: ۴۲؛ حجرات: ۹)، حکومت (حدید: ۲۵؛ احزاب: ۶)، کار (قصص: ۲۵-۲۷؛ نجم: ۳۹) و تولید بوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر پاداش و اجر معنوی فراوان برای کوشش و تلاش تولیدی تأکید کرده، و کوتاهی در امر تولید و بهره‌گیری از منابع طبیعت را نکوهش نموده است (حرّعاملی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۹).

تاریخ انبیای الهی نیز گواه فعالیت‌های آنان در زمینه‌های فرهنگ‌سازی، تمدن‌سازی و توجه آنان به مبانی اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. این پژوهش، به بررسی ابعاد گوناگون حکومت حضرت یوسف علیه السلام می‌پردازد تا با بررسی راهبردهای حکومتی ایشان، به‌عنوان یک حکومت الهی موفق، بتوان الگویی از حکومت پیشرفته دینی و متمدن ارائه داد. زندگی پر ماجرای حضرت یوسف علیه السلام، سرشار از عبرت‌ها، حکمت‌ها و الگوهای رفتاری است. قرآن در این باره می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلسَّائِلِينَ» (یوسف: ۷)؛ همانا در ماجرای یوسف و برادران او برای افراد جست‌وجوگر و حقیقت‌جوی نشانه‌هایی است.

در این نوشتار، ابتدا واژه‌های حکومت، توسعه و تمدن‌سازی را تعریف، سپس به تبیین موضوع مقاله می‌پردازیم. حکومت به گستره کلمه، عبارت از نهادی است که امتیاز فرمانروا و فرمانبردار را در یک جامعه مشخص می‌کند و در مفهوم محدودتری به ترکیب نوع و ویژه‌ای از اجتماع انسانی به نام ملت توصیف شده است (ظریفان شفیع، ۱۳۷۶، ص ۲۶). تمدن‌سازی نیز عبارت است از: برنامه‌های راهبردی برای نظام‌سازی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی برای بنیان‌مدنیت نوین (منتظرالقائم، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲). توجه به فعالیت‌های انبیاء و معرفی آنان به‌عنوان حاکمان الهی در زمین، به‌طور ویژه در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. هرچند قرآن به صراحت به تمدن‌سازی انبیاء اشاره نکرده، اما خواننده با تعمق در آیات و مزین بودن انبیای الهی به صفاتی همچون علم، حکمت و... به این نکته پی می‌برد که انبیاء نقش تمدن‌سازی داشته‌اند. در کتاب مقدس نیز اشاره‌هایی به فعالیت‌های انبیاء شده است. تفاسیر نیز نگاه مستقیمی به فعالیت‌های تمدن‌سازی انبیاء نداشته‌اند، اما حاوی مباحث عمیق و بررسی‌های دقیق پیرامون آیات هستند که گاه با رویکرد سیاسی و اجتماعی همراه است. تواریخ عمومی نیز غالباً اطلاعاتی کلی پیرامون انبیاء در اختیار خواننده می‌گذارد. تحقیقات جدید نیز کمتر به این مقوله

پرداخته‌اند. البته نوع نگاه محققان نیز بی‌تأثیر نبوده است؛ چراکه برخی از آنها نقش تمدن‌سازی برای انبیاء قائل نیستند. برخی نیز اگر به این نقش معتقد باشند، آن را مدلی غیرقابل اجرا برای جوامع امروزی می‌دانند. نظر به اهمیت موضوع و برای رسیدن به اهداف تحقیق، پرسش‌های ذیل در این زمینه مطرح شده است:

۱. خصوصیات و روند تمدن‌سازی حضرت یوسف علیه السلام در راستای اصلاح اقتصاد و برقراری عدالت اجتماعی چگونه بود؟

۲. راهبردهای مهم اقتصادی، حکومتی حضرت یوسف علیه السلام به‌عنوان مدل نمونه حاکم الهی چیست؟

برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، این فرضیه به آزمون گذاشته شده است: «حضرت یوسف علیه السلام به‌عنوان پیامبری الهی و دولتمرد، توانست با محوریت هدایت انسان‌ها در عبودیت خداوند، مسیر اصلاح اقتصادی را به‌عنوان وظیفه خویش برگزیند و به اصلاح محیط اجتماعی بپردازد. از این‌رو، می‌تواند به‌عنوان الگویی پیشرفته در مسیر تمدن‌سازی و ایجاد حکومت الهی مورد توجه جوامع قرار گیرد». هرچند حکومت موضوعی بسیار وسیع بوده و در شاخه‌های امروزی علوم انسانی، چون سیاست، جامعه‌شناسی و اقتصاد ابعاد گسترده‌ای پیدا کرده است، اما مسئله مهم این است که حکومت انبیاء ناشی از اراده الهی است. به نظر می‌رسد، نقش فعالیت‌های انسانی در تشکیل آنها در حاشیه قرار دارد. بنابراین، حکومت‌های الهی قابلیت الگوبرداری دارد. اما حقیقت این است که در بررسی نقش انسان‌ها در پیشبرد مقاصد دین الهی، نباید دو مسئله مهم را نادیده گرفت: یکی، نقش خود پیامبر در برپایی حکومت الهی و دوم، ترغیب و آماده‌سازی مردم برای برپایی قسط و عدالت اجتماعی که رکن مهم دولت موفق است. بنابراین، نقش مردم و پیامبران مکمل یکدیگرند و اساس حرکت انبیاء برای برپایی قسط به دست خود مردم است. اینکه چگونه می‌توان الگوی حکومتی الهی انبیاء را برای حکومت‌های بعدی استفاده کرد، بدین معناست که در هر الگو مجموعه‌ای از اصول، ویژگی‌ها و راهبردها، که با رهیافت‌های متعدد به مسئله به‌دست‌آمده و مناسبات خاصی را بین حاکم و شهروند تعریف می‌کند، بدان‌گونه هم می‌تواند برای آینده، الگوی رفتار حکومتی شود. در واقع، حکومت‌های الهی پیامبران نمونه‌هایی از حاکمیت الهی است و عناصر و اجزای آن، قابلیت پیاده‌سازی در بعد حکومت‌ها را در جامعه داراست. چنان‌که در این پژوهش بعضی از عناصر و اجزای حکومت حضرت یوسف علیه السلام را که قابلیت الگوبرداری برای دولت‌های کنونی دارد، بیان شده است.

حکومت حضرت یوسف علیه السلام

یوسف نبی علیه السلام فرزند حضرت یعقوب علیه السلام، نواده حضرت ابراهیم علیه السلام یکی از بزرگ‌ترین پیامبران ابراهیمی است. نام یوسف علیه السلام بیست و شش بار در قرآن مجید آمده است و یکی از سوره‌های قرآن به نام آن حضرت می‌باشد. معنی یوسف، بنا به نقل از تورات، این است که «خدا خواهد افزود» (مسترهاکس، ۱۳۷۷، ص ۹۶۸).

یوسف علیه السلام، برگزیده‌ای است که در دوران کودکی مورد حسادت برادران خود واقع شد و از پدر دور ماند. وی پس از گذراندن سختی‌ها، آزمایش‌ها و رنج‌ها و پس از دوران طولانی زندان، با فرزاندگی و پرهیزگاری که از خود نشان داد، عهده‌دار صدارت حکومت مصر شد و عزیز آن دستگاه گردید. همچنان حاکم مقتدر مصر بود تا اینکه در صد و بیست سالگی رحلت کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۷۴؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۷).

در قصه حضرت یوسف علیه السلام سه رؤیای صادق بیان شده و هریک برای خود رکن مهمی محسوب می‌شود. رؤیای یوسف علیه السلام در کودکی، رؤیای زندانیان مجاور یوسف علیه السلام و رؤیای پادشاه مصر که با بینش یوسف علیه السلام تعبیر شد. به هر حال، با فاش شدن رؤیای یوسف علیه السلام رقابت برادران با او آغاز می‌شود. این رقابت، رنگی از حاکمیت دارد و آغازی برای حاکمیت‌های بعدی است: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُئُوسًا» (یوسف: ۶)؛ و بدین صورت پروردگارت تو را برمی‌گزیند. آیه کریمه، بیانگر این است که حاکمیت یوسف علیه السلام نیز همانند دیگر ویژگی‌های او، مانند علم و اخلاص و پرهیزگاری، صفتی است که از این اجتناب به دست می‌آید و این حاکم الهی، پس از گذراندن مراحل، شایستگی حکومت بر مردم را پیدا می‌کند (دیباچی، ۱۳۸۷، ص ۴۹).

در مورد ویژگی‌های حضرت یوسف علیه السلام، به آگاهی از علم تأویل الاحادیث اشاره شده است. علامه طباطبائی مفهوم «تأویل الاحادیث» را فراتر از علم تعبیر رؤیا و به‌معنای شناخت حقایق و ریشه پدیده‌های عالم می‌داند. «از ظاهر آیات برمی‌آید که احادیث، مطالبی اعم از رؤیا بوده است... مثلاً رسوایی نهایی برادران که در آیه ۱۵ پیش از وقوع به یوسف خبر داده شده است، هم جزو همین علم محسوب می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۵ق. ج ۱۱، ص ۸۶). در آیه ۲۲ سوره یوسف، به اعطای علم و حکم به حضرت یوسف علیه السلام اشاره شده است. «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (یوسف: ۲۲)؛ هنگامیکه یوسف به درجه کمال رسید به او حکم و علم دادیم.

اگر حکم را حکومت فرض کنیم، همراهی حکم و علم به‌معنای آن است که حاکم شدن با دانایی

بر امور حکومتی ملازم است. این علم برای حاکم، علاوه بر علم و دانش، شامل هوش، درایت، مدیریت و جایگاه معنوی است که طی مراحل تقوا حاصل می‌شود. چنانچه برای یوسف علیه السلام نیز پس از طی مراحل سخت حاصل شد.

سیاست‌های حضرت یوسف علیه السلام

یوسف نبی علیه السلام توسط برادران به چاه انداخته شد، به وسیله کاروانی کشف و فروخته شد. برادران یوسف و کاروان عبوری، نماد دو گروه از جامعه‌ای هستند که تشنه یوسف‌اند، او را کشف می‌کنند، ولی وی را از دست می‌دهند. از سوی دیگر، یوسف علیه السلام که قرار است اسوه و هادی شود با گروه‌ها، احزاب و سلاطین گوناگون روبه‌رو می‌شود و تجربه می‌آموزد. گروه سوم، خانواده عزیز مصر و شهوت‌رانی همسر عزیز مصر و گروه چهارم نیز زندانیانی هستند که تعبیر خواب خود را از او می‌پرسند. یکی از آنها سبب شناخته شدن یوسف به دستگاه فرعون مصر می‌شود. از این رو، در مسیر حاکمیت یوسف، افرادی هستند که برخی مانع هستند و برخی به ظاهر دوست و همراه، اما به فکر منافع خویش‌اند. یوسف علیه السلام توسط دو گروه اول، مورد غفلت واقع می‌شود و به عبارت دیگر، کنار زده می‌شود. علاوه بر دو گروه فوق، خانواده عزیز مصر و زندانیان همبند یوسف علیه السلام در مسیر وی برای رسیدن به حاکمیت قرار دارند و ممکن است در برپایی حاکمیت دینی مانع ایجاد کنند. یوسف علیه السلام این مسیر را با صبر و توکل به خدا ادامه داد و با سیاست نفس (یوسف: ۵۶)، سیاست منزل (یوسف: ۳۷-۴۰) و سیاست مُلُن (یوسف: ۵۴-۵۶) و با یک برنامه تمدن‌ساز، موفق به ایجاد حکومت گردید.

الف. سیاست نفس

گروه سوم، که یوسف علیه السلام در مسیر حاکمیت با آنها روبه‌رو است و از حربه سیاست نفس با آنها رفتار نمود، خانواده عزیز مصر است. تورات، عزیز مصر را مردی مصری به نام «فوطیفار» معرفی می‌کند (پیدایش، ۳۹: ۱) و غالب مورخان اسلامی فرعون زمان حضرت یوسف علیه السلام را شخصی به نام *الریان بن الولید العملاقی* می‌دانند. در متون یونانی، نام این فرعون یوفس یا آبوفیس آمده است که از سلسله فراعنه هیکسوس (Hiksos) شمرده شده است (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۱؛ اطلس قرآنی، ۱۳۸۶، ص ۵۱). هیکسوس کلمه‌ای یونانی به معنی حاکم بر سرزمین‌های بیگانه است. مصری‌ها مهاجمان را هیکسوس می‌نامیدند (اطلس قرآنی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

یوسف در خانه عزیز مصر ماند، تا آنکه آزمونی بسیار دشوار در راه او نهاده شد. یوسف از آن سرفراز برآمد و خداوند حکمت و حکومت را بدو بخشید. متفکران قرن نوزدهم، یکی از مهم‌ترین مزایای دموکراسی را کنترل قدرت و جلوگیری از فساد حاکمان می‌دانستند. جامعه‌شناسانی همچون مارکس، که تأثیرهای اجتماعی افکارشان سالیان سال بر کشورهای بسیار اروپایی، به‌ویژه اروپای شرقی سایه افکنده بود، قدرت را ذاتاً فسادآور خوانده‌اند. اما این دیدگاه، امروزه تقریباً منسوخ شده است؛ زیرا در جوامع سرمایه‌داری هم روابط میان انسان‌ها روابط قدرت است و نظام‌های دموکراتیک هم در خطر تراکم قدرت هستند (مک فرسون، ۱۳۶۹، ص ۷۵). در داستان یوسف علیه السلام شهوت و غضب، که در شرایط قدرت طغیانگرند، به شدت کنترل شده‌اند. بنابراین، نخستین سیاست از سوی یوسف علیه السلام، سیاست نفس است که وی را در شرایطی که هنوز حکومتی نداشت، حفظ کرد. آیات قرآن بیانگر این است که پاسخ مستقیم یوسف علیه السلام به این کام‌خواهی‌ها، «نه» بود. این «نه» با یادآوری نعمت خداوند بر او و در نظر گرفتن حد و مرز الهی همراه بوده است. نه اینکه ابتدا روی خوش نشان داد و با دیدن نشانی خدایی به خود آمد و دست باز کشید (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۸۰). تورات نیز به این مسئله اشاره دارد (پیدایش، ۳۹: ۷-۲۰).

ب. سیاست منزل

یوسف علیه السلام مدت هفت سال یا بیشتر، بدون جرم در زندان بود (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲۸). وی در زندان شروع به تبلیغ توحید و ارشاد افراد زندانی کرد. وی در زندان، برای هدایت زندانیان به پرستش خداوند استدلالاتی می‌کرد و مانند جدش ابراهیم علیه السلام سعی در بیداری فطرت آنان داشت (رسولی محلاتی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۹-۲۵۱). از علم تعبیر خواب خود، دو تن از آنها را بهره‌مند کرد؛ بدین معنا که خواب‌هایشان را تعبیر نمود. این دانش جامع یوسف علیه السلام، که به زودی حاکم مصر می‌شود، حاکمی آگاه و مدبر را نشان می‌دهد؛ زیرا با تعبیر خواب این دو نفر، مقدمات مهمی را مطرح نمود و از معاد و توحید و نبوت و ایمان و کفر سخن گفت و خویشان را منتقد جامعه بی‌دین دانست.

بنابراین، دومین سیاست از سوی حضرت یوسف علیه السلام، سیاست منزل است. در واقع، این درسی از فرهنگ و تمدن است که هر انسان باید محیط خود را از آلودگی فکری بزدايد و گستره‌ای از ایمان و پاکدامنی و تکامل به وجود آورد. دین‌گستری یوسف در زندان، و دوستان زندانی را آرام و گام به گام به یکتاپرستی و نشر عقیده دینی صحیح فراخواندن، چیزی است که تنها در قرآن آمده است. تورات از

آن سخنی به میان نیاورده است (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۳-۵۴). البته داستان تعبیر خواب، به‌طور مفصل‌تر در تورات آمده است (پیدایش، ۴۰: ۱-۲۳). قرآن کریم در بیان دیدگاه یوسف علیه السلام می‌آورد:

من آیین مردمی را که به خدا ایمان ندارند و به آخرت بی‌باورند، رها کرده‌ام و آیین پدراتم، ابراهیم، اسحاق و یعقوب را گردن نهاده‌ام. ما را نمی‌سزد و نمی‌رسد که به هیچ‌روی به خدا شرک ورزیم و برای او شریکی بشناسیم. اینها نمونه‌هایی از فضل و بخشایش خدا بر ما و بر مردم است. اما بیشتر مردم سپاس نمی‌گذارند. ای دو دوست زندانی من! خدایان پراکنده و گونه‌گون بهتراند یا خدای یگانه قهار؟ شما به جای او جز نام‌هایی را که خودتان و نیاکانتان نهاده‌اید، نمی‌پرستید و خداوند بر آن نام‌ها هیچ برهانی نهاده است. فرمان تنها خدا راست که فرمان داده جز او را نپرستید. این است دین درست، اما بیشتر مردم نمی‌دانند (یوسف: ۳۷-۴۰).

یوسف نبی علیه السلام نمونه حاکمی است که تمام امور مادی را به وحی و عوامل روحانی وصل می‌کند و خط زمین را به آسمان پیوند می‌دهد. از مضمون آیه ۴۰ سوره یوسف برمی‌آید که او همه ظواهر دنیا و دل‌بستگی‌ها را پندارهای نادرست می‌داند و حکومت اصلی را از آن خدا می‌شمارد. وی به‌عنوان یک پیامبر الهی، که به زودی حاکم نیز می‌گردد، حکومت را نیز با نگاه اراده خداوند می‌نگرد. این سخن یوسف، در واقع مهم‌ترین اصل منشور دولتی است که بیانگر یک حکومت با باورهای دینی و روشن‌ترین و کامل‌ترین شکل دین اسلام است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۶۰).

ج. سیاست مَدُن

یوسف علیه السلام، با تعبیر رؤیای پادشاه مصر، به دربار راه یافت. ورود او به دربار پادشاه مصر و نشان دادن دانش سرشار خود، سبب شد که پادشاه به او پیشنهاد یک منصب با انتخاب خود به او بدهد. و او را به دو ویژگی «مکین» و «امین» ستود (یوسف: ۵۴). یوسف علیه السلام نیز از او درخواست خزانه‌داری مصر را کرد و خود را «حفیظ» و «علیم» خواند (یوسف: ۵۵).

گنجوری خزانه‌ها، در آن روز چیزی مانند وزارت دارایی و اقتصاد و بازرگانی در امروز است (یوسف: ۵۴-۵۶؛ پیدایش ۴۱: ۱-۴۱). البته از تورات برمی‌آید که پست و پایگاه او چیزی مانند نخست‌وزیری امروز است (پیدایش، ۴۱: ۴۰-۴۴). بنابر گزارش تورات، یوسف پادشاه نشد (پیدایش، ۴۱: ۳۳-۵۷). بنابراین، یوسف علیه السلام با نفوذ در دستگاه حاکمه، مسیر اصلاح نهاد اجتماعی و اقتصادی را به‌عنوان وظیفه خویش برگزید.

این پیامبر الهی با درخواست فرعون و کارگزاران وی، وزیر اقتصاد دولت مصر شد و عنوان عزیز مصر (نخست‌وزیر) را از آن خود کرد (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۰-۷۱). یوسف علیه السلام کسی است که عملاً

دولت دینی تشکیل داد و در راستای تمدن‌سازی الهی گام برداشت. وی با برنامه‌های مهم اجتماعی و اقتصادی کار خود را شروع کرد. شناخت عمیق از علل و انگیزه گفته‌ها و پدیده‌های مرتبط با آن (یعنی تأویل الاحادیث) را به‌عنوان ابزار مهم حاکمیت با خود داشت. همین شناخت بود که موجب شد در شرایط بحرانی مصر، راه‌حل را در به دست گرفتن مدیریت اقتصادی برای زدودن آسیب‌های جامعه مصر و نه در موعظه یا پند دادن به پادشاه می‌دید (دیباچی، ۱۳۸۷، ص ۶۶-۶۷).

یکی از ویژگی‌های حکومت‌های دمکراتیک، حدود اختیارات برای مدیران ارشد دستگاه حکومتی است. پیشرفت یا عقب‌ماندگی یک کشور و یا یک سازمان، ارتباط زیادی با نحوه مدیریت آن کشور و سازمان دارد. در دانش مدیریت، از دو عنصر حکومت‌داری خوب و مدیریت نوین دولتی، به‌عنوان مفاهیم کلیدی کشورهای در حال توسعه یاد می‌شود. این دو مفهوم، ارتباط عمیقی با دایره اختیارات مدیر و حاکم دارند. مدیرانی وجود دارند که حداکثر کارشان به گردش درآوردن چرخ‌های اقتصادی، بر اساس ظرفیت‌های مشخص جامعه است. در مقابل، کسانی هستند که ساختار شکنی کرده و حتی در شرایط بحران می‌توانند با خلاقیت خود جامعه را چند گام پیش ببرند. این مدیران و حاکمان خلاق به شرطی می‌توانند چنین کنند که از اختیارات لازم در حوزه عمل خود برخوردار باشند (ترنر و هیوم، ۱۳۷۹، ص ۳۰۴). صفت «مکین» برای یوسف علیه السلام که توسط پادشاه مصر برای او به کار رفت (یوسف: ۵۴)، نماینده اختیار تام و قدرت حاکم است.

مرحوم طبرسی، مفسر بزرگ شیعی، در توضیح معنای مکین از ابن‌عباس نقل می‌کند که منظور پادشاه مصر از این منزلت، همانا سلطه‌ای همچون سلطه خود او بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۱۲). بنابراین، یوسف علیه السلام اختیارات کافی برای برنامه‌ریزی و حاکمیت به‌دست آورد. در ارتباط با موضوع درخواست مقام از سوی یوسف علیه السلام باید گفت: اصولاً، یکی از مفاهیم عالی‌ه تمدن این است که هر استعدادی را در محیط مستعد خود بیوراند و هر کس خود را شایسته احراز مقامی می‌داند، بدون ترس یاد بگیرد «من می‌توانم» سررشته‌دار کار اجتماع شوم.

ابن‌کثیر نیز می‌گوید: رواست که آدمی آنجا که نیاز باشد برای کسانی که او را نمی‌شناسند، از خویش ستایش کند و کارایی‌ها و ویژگی‌های خود را باز گوید. چنانکه یوسف علیه السلام خود را حفیظ (خزانه‌دار امین) و علیم (صاحب دانش و بصیرت) خواند. این نشانی است بر روایی درخواست امارت از سوی کسی که امانت‌داری و توانایی و لیاقت اجرای کارها را در خویش سراغ دارد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵۴؛ همان، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۰؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۷).

یوسف علیه السلام نواده ابراهیم علیه السلام، با علم تأویل الاحادیث، که خداوند به وی آموخته بود، به مصریان فرهنگ آزادگی آموخت، هرچند به ظاهر برده بود. به تدبیر منزل و سیاست مدن و اصلاح محیط پرداخت و طرح پانزده ساله اقتصادی به پادشاه مصر ارائه داد، هرچند که در زندان بود، فرهنگ کشورداری را بر اساس توحید و عدالت آموزش داد، و مردم را از هفت سال قحطی رهایی داد. روشنایی ایمان و یکتاپرستی را به مصر برد و پرچم دین و داد و درستی را در آنجا برافراشت (بی‌آزار، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱؛ بیومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۰). از این رو، دستورالعمل یوسف عبارت بود از: تدوین و اجرای فرهنگ پیشرفت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای نجات مصر.

باستان‌شناسی آثار یوسف علیه السلام در مصر

در هیچ‌یک از کتیبه‌های فراوانی که توسط باستان‌شناسان مصر به‌دست آمده، مستقیماً اشاره‌ای به یوسف علیه السلام نرفته و سرگذشت او منعکس نشده است. ولی چند سال پیش، قبر شخصی به نام ال-کاب (EL-keb)، که معاصر یوسف علیه السلام و حاکم یکی از ایالات مصر بوده، شکافته شد و کتیبه‌ای در آن به‌دست آمد که شامل شرح قحطی‌ای است که در زمان حکومت وی بر مردم عارض شده و او با گندمی که در سال‌های فراوانی ذخیره کرده بود، قحطی‌زدگان را از گرسنگی رهانیده است. ظاهراً این قحطی در زمان شاهان هیکسوس روی داده است.

از نظر جان الدر، این مسئله با آنچه راجع به حضرت یوسف علیه السلام در تورات و قرآن آمده، شباهت تام دارد. به‌ویژه اینکه، اراضی مصر، که در گذشته اکثراً متعلق به برزگران بوده است، در این زمان به استثنای اراضی وابسته به پرستشگاه‌ها به ملکیت پادشاهان درمی‌آید.

این مسئله با روایت تورات (پیدایش، ۴۷: ۱۸-۲۲)، مبنی بر اینکه اهالی مصر برای تهیه آذوقه، اراضی خویش را برای تحصیل خوراک به فرعون واگذار می‌کردند، مطابقت دارد. از سوی دیگر، مسئله دو همراه زندانی یوسف علیه السلام، که در قرآن آمده و تورات از آن دو به‌عنوان رئیس ساقیان و رئیس خبازان ذکر می‌کند، در کتیبه‌های مصر مذکور است. داستان ترقی یوسف، کاملاً منطبق بر تعبیر خواب‌هاست. مسئله مومیایی کردن اجساد در میان مصریان نیز مربوط به اشخاص مهم و سرشناس است. وصیت یوسف علیه السلام مبنی بر دفن در کنعان و به خاک سپردن او در «شکین» نیز مسئله‌ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. از قرن‌ها پیش، قبری در شکین وجود داشت که به قبر یوسف علیه السلام معروف بود. چند سال پیش این قبر شکافته شد و جسدی که در آن بود، به رسم مصریان مومیایی شده بود. همراه این جسد، اشیائی در

قبر بود که یکی از آنها شمشیری است که صاحب‌منصبان مصری به کمر می‌بستند (الدر، ۱۳۳۵، ص ۶۶۴). قرائنی که تا اینجا به‌دست آمده، بیانگر صحت و واقعیت تاریخی این روایت است.

معیارهای گزینش کارگزاران

جریان یوسف علیه السلام می‌تواند نشانه‌ای برای بیان معیارهای گزینش کارگزاران نیز باشد. این معیارها عبارت‌اند از:

۱. شناسایی و انتخاب

بقای یک نظام سیاسی - اجتماعی وابسته به انسان‌های کارآمد و فعال است. حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌فرمایند:

هر کس شخصی را مأمور رسیدگی به امور مردم نماید، درحالی‌که می‌داند در میان مردم، شخصی بهتر از او و آشناتر به کتاب خدا و سنت پیامبرش وجود دارد، یقیناً به خدا، پیامبرش و مسلمانان خیانت کرده است (امینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۹۱).

از بهترین راه‌های شناخت و تحقیق نسبت به افراد، گفت‌وگوی مستقیم و غیرمستقیم با آنهاست. از این رو، پادشاه مصر، با گفت‌وگو با یوسف علیه السلام به شخصیت و توانایی‌های او پی برد و او را کارگزار خود کرد (پیدایش، ۴۱: ۴۵-۳۳).

۲. پذیرش مسئولیت

تصدی ریاست در حکومت اسلامی برای ریاست‌طلبی نیست، بلکه وسیله‌ای برای خدمت به مردم است. حضرت یوسف علیه السلام برای نجات مردم از بحران خشکسالی و فشار اقتصادی، که جامعه مصر را تهدید می‌کرد، اقدام به پذیرش مسئولیت در حکومت کافران نمود و حتی خود درخواست سرپرستی خزانه و امور اقتصادی حکومت را نمود. رفتار یوسف علیه السلام نشان می‌دهد که داوطلبان پذیرش مسئولیت‌ها، می‌توانند قابلیت‌ها و توانایی‌های خویش را بیان کنند، تا دیگران نسبت به آنها آشنایی پیدا کنند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این‌باره فرمودند: «نیک‌نامی و سابقه خوب، نگه‌دارنده قدرت است» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ح ۴۸۱۰).

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام، در پاسخ این سؤال که آیا جایز است انسان خودستایی کند؟ نقل می‌کند: «آری هنگامی‌که ناچار شود مانعی ندارد، آیا نشنیده‌ای گفتار یوسف علیه السلام را که فرمود مرا بر خزائن زمین قرار داده که امین و آگاهم» (مکارم‌شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ذیل یوسف: ۵۵).

– شرایط و صفات عهده‌داری مسئولیت

در مجموع، گفتمان یوسف علیه السلام و پادشاه مصر، چهار صفت برای پذیرش مسئولیت و انتخاب کارگزار ذکر شده که عبارتند از: مکتب و توانایی، امانت‌داری، پاسداری و تعهد، آگاهی و تخصص (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۸۱).

الف – مکتب و توانایی

کارگزار حکومت برای اینکه در کار خود کارآمد باشد، لازم است مورد اعتماد مردم و حکومت باشد. از ویژگی‌هایی که قرآن از زبان پادشاه مصر برای حضرت یوسف علیه السلام نقل می‌کند، مکتب و توانایی است (همان، ص ۷۷).

ب – امانت‌داری

عملکرد یوسف علیه السلام در دوران فرزندخواندگی او در اندرونی قصر عزیز مصر و عدم خیانت به وی، در قضیه طمع زلیخا، نمونه‌ای از امانت‌داری و عدم خیانت یوسف علیه السلام است. یوسف علیه السلام در پی کشف واقعیت، گفت: من از آن روی فرستاده پادشاه را برگرداندم که عزیز مصر بدانند در نهان به او خیانت نکردم و بدانند که خدا نیرنگ خیانتکاران را به نتیجه نمی‌رساند (یوسف: ۵۲).

ج – پاسداری و تعهد

یوسف علیه السلام در هنگام پذیرش وزارت مالی و صدارت بیت‌المال بر شرط پاسداری و تعهد تأکید نمود (یوسف: ۵۵).

د – آگاهی و تخصص

حکومت‌ها نیازمند افراد متخصص و آگاه هستند. امیرالمؤمنان علی علیه السلام به این مسئله توجه دارند. ایشان، مالک را سفارش کرده، و می‌فرماید: «در کارهای کارگزارانت اندیشه کن... و افراد باتجربه و باحیا را از میان آنان برگزین» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۲، ن ۵۳).

حضرت یوسف علیه السلام در پذیرش مسئولیت حکومتی، به مقوله دانایی و تخصص توجه نمود؛ آن را یکی از ضروریات پذیرش مسئولیت می‌شمارد و خود را به صفت «علیم» توصیف نمود (یوسف: ۵۵).

– دولت یوسف، مدلی برای اقتصاد مبتنی بر شناخت

در تعالیم پیامبران، توجه به عامل اقتصاد و اهمیت آن برای اداره دولت دینی به خوبی آشکار است. نمونه آن را در مدیریت و برنامه حکومت یوسف علیه السلام می‌توان ملاک قرار داد. زمانی که اقتدار یوسف علیه السلام افزایش یافت، تصدی امور اقتصادی کشور را خواستار شد. وی در نخستین اقدام، به سازماندهی وضعیت اقتصادی پرداخت (یوسف: ۵۵). امروزه در مدیریت اقتصاد کلان، سخن از مدیریت، بازرگانی و توسعه است. شرایط پیچیده اقتصاد و سیاست راه‌های پر پیچ و خم مدیریتی را اقتضا می‌کند که به‌طور قطع هر گونه ارزش‌های سنتی و بومی در یک کشور را درمی‌نوردد. به‌عبارت دیگر، مدیریت اقتصاد با توجه به ابعاد کلان خود، فی‌نفسه هیچ ارزشی را بر نمی‌تابد، مگر آنکه ارزش مزبور در مسیر آن قرار نگرفته و با آن برخوردی نداشته باشد. در مدیریت اقتصاد خرد نیز همین اصل با اندک تفاوتی جاری است. آنچه در اقتصاد قدیم و جدید تفاوت دارد، شیوه‌ها و حوزه‌های عمل اقتصادی است؛ اما اصول ثابت‌اند. امروزه این مسئله یکی از چالش‌های توسعه کلان محسوب می‌شود و نه‌تنها مسئله ارزش‌ها، که موضوع فاصله غنی و فقیر نیز گریبان‌گیر آن است، تا آنجا که در پذیرش مدل‌های توسعه، ابتدا نسبت آن را با فقر، بیکاری و نابرابری می‌سنجد (Seers, V.19, p. 3).

اینکه چگونه در یک حکومت ایدئولوژیک، که مبتنی بر پذیرفته‌های اعتقادی است، می‌توان دارای اقتصاد کلان و جهانی بود، در عین حال پایبند به اعتقادات و ارزش‌ها بود، مسئله‌ای است که در مدیریت اقتصادی حکومت یوسف علیه السلام به آن پاسخ داده شده است. همه مورخان و مفسران کار یوسف را چیزی مانند وزیر دارایی و امور مالی دانسته‌اند و یا چیزی مانند سرپرست کار کشاورزی و گردآوری غلات و نگه‌داری آنها در سیل‌ها در سال‌های آسودگی، و مصرف درست آنها در سال‌های قحطی (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۸۳).

– مبانی و شاخصه‌های برنامه اقتصادی حکومت یوسف علیه السلام

۱. امنیت روانی، لازمه امنیت اقتصادی

یوسف علیه السلام از سوی پادشاه مصر به لقب «امین» معرفی شد (یوسف: ۵۴). منظور از این واژه، امانت‌داری و ایمن بودن اوست. یوسف علیه السلام در خانه عزیز مصر، در عمل امین بودن خود را نشان داد و موجب شد که اعتماد بلندترین مقام کشور مصر را به خود جلب کند. برای کنترل قدرت، علاوه بر عوامل بیرونی مانند قانون، مردم رسانه و...، لازم است تضمین‌های اجرایی دقیق نیز در خود فرد حاکم شکل گیرد. این امر

محقق نمی‌شود، مگر با امنیت نفس. «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَرَجِمٌ رَّبِّي» (یوسف: ۵۳)؛ همانا نفس، امر به کارهای ناپسند می‌کند، مگر آنکه مشمول لطف خدا شود. بنابراین، قدرت و اختیارات تصرف، امری است که در آن احتمال خیانت و خطرات نفسانی وجود دارد و امنیت نفس در برابر آن لازم است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۰۰۵).

۲. ضرورت پژوهش برای توازن اقتصادی جامعه

یوسف علیه السلام در برابر پیشنهاد پادشاه مصر، برای انتخاب یکی از پست‌های مملکتی، مقام خزانه‌داری را انتخاب کرد. وی دلیل خود را این‌گونه بیان نمود: «إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف: ۵۵)؛ زیرا من نگهدار و دانا هستم.

«حفیظ» یعنی کسی که در حفظ و نگهداری نهایت سعی را به کار می‌برد و این مقام برای او همیشه است (سیاح، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۲). پیام اول کاربرد این واژه برای خزانه‌داری مملکت، همانا ضرورت حفظ نظام اقتصادی است. و پیام دوم این است که این حفاظت، باید همیشگی و دائم باشد؛ یعنی همان چیزی باشد که امروز از آن به پشتوانه (پژوهش در نظام‌های پیشرفته) یاد می‌شود؛ بدین معنا که هر سیستم برای آنکه دوام داشته باشد و با شرایط جدید بتواند سازگار باشد، نیازمند پژوهش و تحقیق مستمر است. اقتصاد نیز نیازمند این امر ضروری است. «علیم» بودن یوسف علیه السلام نیز به ضرورت دانایی روبه رشد یک مسئول حکومتی اشاره دارد (دیباجی، ۱۳۸۷، ص ۷۱ و ۷۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، رابطه دین و دنیا، رابطه‌ای ظریف است. این رابطه گاهی نفی شده و این دو متضاد با یکدیگر معرفی شده‌اند، و گاهی تأیید شده است. اما صرف‌نظر از بیان این دیدگاه‌ها، می‌توان واقعیت تاریخی دولت حضرت یوسف علیه السلام را نشانه توجه دین الهی به اقتصاد سالم برای سلامت جامعه بدانیم و رسالت یوسف علیه السلام نمونه‌ای از تلاش حکومت الهی در به‌دست گرفتن حکومت و سامان‌دهی اقتصاد است.

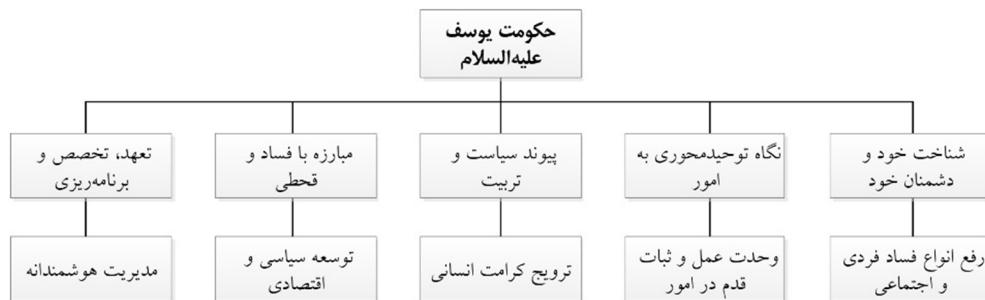
برنامه اقتصادی یوسف علیه السلام

حضرت یوسف علیه السلام عهده‌دار اقتصاد مصر شد و برای این کار، اختیارات کافی به‌دست آورد. مرحوم طبرسی، به روایت امام رضا علیه السلام، برنامه اقتصادی یوسف را به تفصیل نقل کرده که خلاصه آن بیان می‌گردد: یوسف با تصدی مقام خزانه‌داری، در هفت سال اول، دستور به انباشتن آذوقه داد. با فرا رسیدن هفت سال قحطی، طی برنامه منظمی در سال اول، در قبال پول نقد بخشی از آذوقه‌ها را به مردم

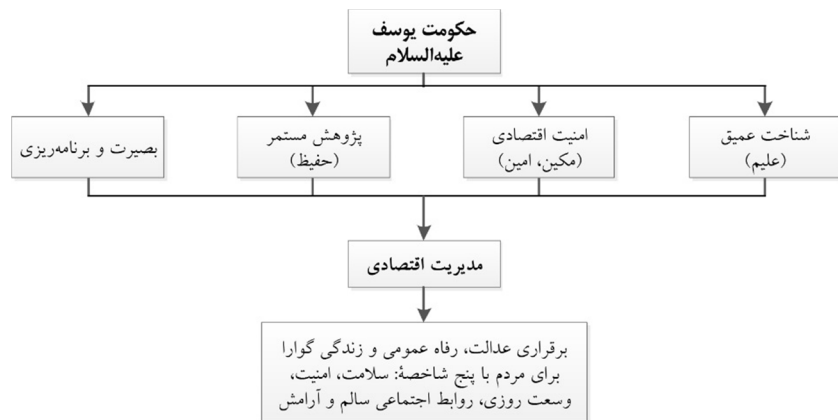
و ثروتمندان فروخت. در سال دوم، آذوقه‌ها را با طلا و جواهر معاوضه کرد. در سال سوم، در قبال حیوانات اهلی، سال چهارم، در قبال غلام‌ها و کنیزها، در سال پنجم، در مقابل املاک و خانه‌ها، در سال ششم، به ازای مزارع، باغ‌ها و در سال هفتم، در قبال تعهد کارها و خدمات افراد بدان‌ها آذوقه داد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۴-۳۱۵). بنابراین، این‌گونه خزانه دولت از پشتوانه محکمی برخوردار شد و دست ثروتمندان از هرگونه حرکت مخرب اقتصادی بسته شد؛ زیرا نقدینه‌ای نداشتند تا با آن فساد اقتصادی کنند (ر.ک: اطلس قرآنی، ص ۵۱ و ۵۲؛ رسولی محلاتی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷). مطابق آیه هفت سوره «حشر»، ثروت‌های بزرگ که در دست مترفین و زورمداران باشد، عامل فساد اقتصادی است. یوسف علیه السلام با برنامه‌ریزی دقیق و حساب‌شده‌ای هرچند بلندمدت، پول را از چنگ آنان درآورد.

عدالت اجتماعی حضرت یوسف علیه السلام، فاصله فقیر و غنی را بسیار کم کرد و آرامش را برای مردمان آن سرزمین به ارمغان آورد. وی با اجرای اصل عدالت اقتصادی، موفقیت بزرگی در دست یافتن مردم به حق خود از ثروت و درآمدهای جامعه به دست آورد. روشن است اگر مدل حضرت یوسف علیه السلام را که شامل (۱) ذخیره‌سازی (۲) مصرف در حد نیاز (۳) فروش اضافه تولید، در سال‌های غیرقحطی مورد توجه و عمل جوامع انسانی قرار گیرد، میزان تولید افزایش یافته و ثروت و ذخائر ملی رو به صعود می‌نهد (ر.ک: اطلس قرآنی، ص ۵۱ و ۵۲). در این صورت، عرضه و تقاضا در نظام حکومت دینی در بازاری شکل می‌گیرد که اصل رفتاری آن بر تعاون در خیرات یا رقابت سالم باشد، نه رقابت دنیوی. دولت دینی با ملاک مصالح فرد و جامعه، در بازار دخالت و از احتکار، انحصار و گران‌فروشی جلوگیری می‌کند (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۴). دولت دینی موظف است از احتکار جلوگیری کرده و محتکران را وادار دارد که کالای خود را به قیمت بازار عرضه کنند (همان، ص ۴۴۵).

– دیاگرام معیارها و دستاوردهای حکومتی حضرت یوسف علیه السلام در طی دوران مسئولیت خزانه داری کشور مصر (یومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۱-۴۲۰).



- دیاگرام معیارها و دستاوردهای اقتصادی حضرت یوسف علیه السلام در طی دوران مسئولیت خزانه داری کشور مصر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۱؛ میر معزی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲)



نتیجه‌گیری

حضرت یوسف علیه السلام برنامه تمدن‌ساز اقتصادی و اجتماعی چهارده ساله را برای مبارزه با فساد اخلاقی، اجتماعی و برقراری عدالت اجتماعی طراحی کرد. آن حضرت دارای مقام خزانه‌داری با ویژگی‌هایی همچون «مکین»، «امین»، «حفیظ» و «علم» برنامه‌ریزی حساب‌شده برای جلوگیری از قحطی با ذخیره‌سازی، مصرف در حد نیاز و فروش تولید اضافی در سال‌های قحطی اجرا کرد. حکومت یوسف علیه السلام، سرلوحه برنامه خود را اصلاح نفس قرار داد. وی همواره بر پرستش خدا و مبارزه با نفس تأکید داشت. آن حضرت، توانست حکومتی الهی با رعایت شناخت مقتضیات زمان، به اصلاحات اقتصادی روی آورد و با برنامه‌ریزی بلندمدت و کارشناسی‌شده، موفق به اجرای عدالت اجتماعی گردد. یوسف علیه السلام امور اجتماعی و اقتصادی را به مبانی عقیدتی و خدا‌باوری پیوند می‌زد. این ویژگی‌ها، او را به‌عنوان یک مصلح توحیدی نشان می‌دهد. از این رو، نگاه توحیدی و خدا‌باوری در شناخت و تحلیل پدیده‌های اجتماعی، رکن حکومت دینی و منشور این دولت دینی محسوب می‌شود. یوسف علیه السلام که تمام افعال خود را بر محور توحید و مبارزه با نفس تنظیم کرده بود، وقتی به حکومت دست یافت، اصلاحات اجتماعی و اقتصادی را در برنامه اصلی خود قرار داد. حضرت یوسف نشان داد که حکومت دینی توان گسترش فرهنگ توحیدی و تعالی انسان و اصلاح امور اجتماعی و اقتصادی و معیشت انسان را مورد توجه، شناخت و مدیریت قرار دهد. وی نشان داد که معیشت و امور دنیوی در کنار امور معنوی، همچون دو بال یک پرنده هستند. برنامه اصلاحات اجتماعی و اقتصادی حضرت یوسف در قالب یک جریان تمدن‌ساز تدوین و اجرا گردید.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم، مسجد مقدس جمکران.

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ۱۳۷۹، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر.

ابن اثیر، عزالدین، ۱۳۷۰، الکامل، ترجمه محمدحسین روحانی، تهران، اساطیر.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، البدایة و النهایة، تحقیق احمد ابوملحم، بیروت، بی‌نا.

_____، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة.

اطلس قرآنی، ۱۳۸۶، اصفهان، حوزه علمیه اصفهان.

امینی، عبدالحسین، ۱۳۶۳، الغدیر، ترجمه محمدتقی واحدی، چ چهارم، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.

بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، تفسیر لباب التاویل فی معانی التنزیل، تصحیح محمدعلی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۸۶، باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، چ پنجم، تهران، فرهنگ اسلامی.

بیومی مهران، محمد، ۱۳۸۳، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه مسعود انصاری و محمد راستگو، تهران، علمی و فرهنگی.

ترنر، مارک و دیوید هیوم، ۱۳۷۹، حکومت‌داری، مدیریت و توسعه، ترجمه عباس منوریان، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.

تیمی‌آملی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، غررالحکم و درر الکلم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حرّعاملی، محمدبن حسن، بی‌تا، وسائل الشیعة، بیروت، آل‌البیت علیهم السلام.

الدر، جان، ۱۳۳۵، باستان‌شناسی کتاب مقدس، ترجمه سهیل آذری، تهران، نور جهان.

دیباچی، محمدعلی، ۱۳۸۷، پیامبران دولتمرد، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

رسولی محلاتی، سیدهاشم، ۱۳۷۴، قصص قرآن یا تاریخ انبیاء، چ هشتم، بی‌جا، فرهنگ اسلامی.

سیاح، احمد، ۱۳۸۵، لغت‌نامه یا فرهنگ بزرگ جامع، (ترجمه المنجد)، چ ششم، تهران، اسلام.

سیدقطب، ۱۴۱۲ق، فی ظلال القرآن، چ هفدهم، بیروت، دارالشروق.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۵ق، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طبری، محمدبن جریر، ۱۳۷۵، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران، اساطیر.

ظریفیان شفیعی، غلامرضا، ۱۳۷۶، دین و دولت در اسلام، تهران، میراث ملل.

قزائنی، محسن، ۱۳۸۳، تفسیر نور، چ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

مستر هاکس، ۱۳۷۷، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر.

مک فرسون، سی. بی، ۱۳۶۹، جهان حقیقی دموکراسی، ترجمه مجید مددی، تهران، البرز.

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

منتظرالقائم، اصغر، ۱۳۹۱، تمدن‌سازی نبوی و علوی، اصفهان، مرغ سلیمان.

میرمعزی سیدحسین، ۱۳۹۰، نظام اقتصادی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

بازخوانی سنت‌های فکری - کلامی در کتاب ایوب

مریم امینی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد استهبان

دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۸

aminimar@gmail.com

چکیده

کتاب ایوب، از جمله کتب حکمت در عهد قدیم است. این کتاب، به‌عنوان یکی از شاهکارهای ادبی جهان، به برخی از مهم‌ترین چالش‌های فکری یعنی مسئله رنج و معنای زندگی می‌پردازد. به‌گونه‌ای که آن را اساساً کتابی در باب تئودسیسه یا عدل الهی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد، واجد مؤلفه‌ها و عناصری برای رویکردی الهیاتی باشد. در بازخوانی این کتاب، به‌راحتی می‌توان نمونه‌هایی از مناقشات کلامی جریان‌های مختلف فکری در دنیای اسلام همچون اشاعره، معتزله و شیعه را هم یافت. بحث رنج و آلام بشری به‌طور مستقل جایگاه مهمی در کلام اسلامی ندارد، بلکه در عمده‌گرایش‌ها، تحت‌الشعاع مبحث «تکلیف» قرار گرفته است. هدف از تحلیل محتوای این کتاب و استفاده از روش مطالعه نقد تاریخی و هرمنوتیک، صرفاً بازخوانی برای بازیابی برخی از مهم‌ترین آموزه‌های دیرپای ادیان وحیانی است. این امر با توجه به تغییرات انسان‌شناختی عصر حاضر و نیازهای حاصله از جابه‌جا شدن پارادایم‌های آن می‌تواند به بازسازی اضلاعی برای الهیات جدید یاری رساند.

کلیدواژه‌ها: تئودسیسه، عدل الهی، قدرت الهی، ملکوت الهی، پاداش و جزا، حکمت.

مقدمه

کتاب ایوب، هجدهمین کتاب از عهد قدیم است که در کنار کتاب‌هایی همچون مزامیر، امثال، جامعه و... جزو ادبیات حکمت قرار می‌گیرد (Peake, 1952, p. 343). هرچند تاریخ تألیف آن به درستی معلوم نیست، اما آراء بسیار متفاوتی وجود دارد که قدمت آن را به قرن ۲-۷ ق. م. تخمین می‌زنند. آن را یکی از شاهکارهای ادبی جهان دانسته‌اند که از دریچه ابتلائات ایوب به یکی از مهم‌ترین چالش‌های فکری یعنی مسئله رنج آدمی و معنای زندگی می‌پردازد. ویکتور هوگو درباره آن می‌گوید: «فردا، اگر قرار باشد کل آثار ادبی نابود شود و من اجازه داشته باشم فقط یکی را بردارم و نجات دهم، آن کتاب ایوب خواهد بود» (Homrighausen, 2006, p. 98) و تئیسون آن را بزرگ‌ترین اثر ادبی دوران باستان و مدرن معرفی می‌کند (Ibid).

اثری چنین، باید بار اندیشگانی سنگینی بر دوش داشته باشد که صاحبان اندیشه را چنین به وجد آورده، خاضع کند. در واقع، تأثیر و نفوذ این کتاب بر دو الهیات یهود و به‌ویژه مسیحیت چشمگیر بوده است. آنچه قرائت آن را جذاب می‌کند، بازیابی سنت‌های فکری - کلامی موجود در ادیان وحیانی یا ابراهیمی در سیر تاریخی آنهاست. در این بازخوانی، به‌راحتی می‌توان نمونه‌هایی از مناقشات کلامی جریان‌های مختلف فکری در دنیای اسلام همچون معتزله، اشاعره و شیعه را یافت و دریافت که دغدغه‌های ادیان ابراهیمی تاچه حد می‌تواند قابل مقایسه با یکدیگر باشد. روشن است که مطالعات تطبیقی، علاوه بر آنکه همواره لذت‌بخش و مفید هستند، پایه‌ای نیز برای بنای اضلاع جدید الهیاتی فراهم نموده‌اند که امروزه نیاز فوری مباحث دین‌شناسی برای گشودن افق‌های تازه است.

با این حال، این مقاله مدعی استخراج سنت‌های فکری - کلامی موجود در این کتاب است و هدف از تحلیل محتوای آن، صرفاً یک بازخوانی برای بازیابی برخی از اصول و آموزه‌های دیرپای ادیان ابراهیمی در آیین یهودیت می‌باشد. از آنجاکه به‌راستی نویسنده این کتاب، به خوبی با میراث عقلی زمانه خود آشناست، می‌تواند آیین تمام‌نمایی از چندوچون شکل‌گیری، تأثیر و تأثراتی باشد که دستخوش آموزه‌ها می‌شود. لازم به یادآوری است، طرح نمونه‌های مشابه در مبانی دینی یا آموزه‌های مسیحیت و اسلام، در هریک از موارد یادشده، چیزی جز بیرون کشیدن چالش‌های فکری در افق‌های زمانی متفاوت و نشان جستن از آن افکار نیست. روشن است که بسط این مقایسه تطبیقی، بسی وسیع‌تر از یک مقاله خواهد بود، به‌ویژه آنجا که به مناقشات کلامی مسلمانان می‌پردازد.

لازم به یادآوری است، ایوب کتاب مقدس با «ایوب» آمده در سنت اسلامی تفاوت‌های زیادی دارند که در اینجا مدنظر نیست؛ زیرا این تحقیق قصد تطبیق ندارد، بلکه تنها تلاشی است برای قرائت و سپس فهم این کتاب، آنچنانکه متدولوژی تفسیر برمی‌تابد. همچنین، ایوب آمده در قرآن کریم بسیار

رنجدیده از پوست و گوشت و خون که معترض امر الهی است و نمی‌تواند بی‌پرسش به وقایع جهان اطراف بنگرد (See: Illman, 2003, p. 370). این مباحث را در دیدگاه‌های ذیل بررسی می‌کنیم.

آموزه‌ها و چالش‌ها

۱. **عدم رابطه علی - معلولی بین گناه و کیفر و جزا:** آموزه غالب در تمام گفت‌وگوهای دوستان ایوب، گناه و رابطه علی - معلولی بین اطاعت و نافرمانی خداوند از سوی انسان و کیفر و جزا از سوی خداوند است. بنا به آموزه‌های سنتی دین یهود، رابطه گناه و کیفر و جزای آن، امری است دنیوی (See: Peake, 1952, p. 21). از این‌رو، رابطه انسان و خدا امری معقول و منطقی بوده و براساس عدل الهی تنظیم می‌شود: «کسانی که گناه و بدی می‌کارند، همان را درو می‌کنند» (۴: ۸)، یا: «بلا و بدبختی هرگز بدون علت دامنگیر انسان نمی‌شود» (باب ۵ آیه ۶) و «این مصیبت مرا نتیجه گناه من می‌دانید» (۱۹: ۵؛ ر.ک: ۱۵: ۲۷-۳۰؛ ۷-۵). روشن است که راه نجات از رنج، توبه است. اما ایوب این تئوری ساده که رنج را به‌مثابه تنبیه، تلافی یا مکافات اعمال لحاظ می‌کند، نمی‌پذیرد: «دزدان و خدانشناسان، اگرچه به قدرتشان متکی هستند و نه به خدا، ولی در امنیت و آسایش‌اند» (۱۲: ۶). و همچنان بر بی‌گناهی خود اصرار می‌ورزد و آن را به هیچ‌وجه انسانی نمی‌بیند. بدتر از آن، این است که حتی اگر حقیقت داشته باشد که او گناهکار است، خطای او باید فقط به خودش آسیب برساند، نه فرزندانش.

آنچه در گفت‌وگوها به چشم می‌خورد، تقابل شدید تئوری‌ها و فرضیات برخاسته از مباحث صرفاً نظری یا فلسفی با واقعیت‌های ناشی از حیات دنیوی یا جهان واقعی است. دوستان ایوب، در واقع، به تئوری‌ها و نظریات غالب کلامی دل بسته‌اند. درحالی‌که ایوب می‌خواهد چشم آنها را بر «جهان زیسته» باز کند، جهان واقعی که فاصله زیادی با جهان متافیزیکی دارد (See: Illman, 2003, p. 374). تفسیری انسانی از رنج به‌مثابه «رنج» که در انسان بودن انسان نهفته است و ناشی از ساختار حیات دنیوی، نه در دیندار بودن یا نبودن او، چالشی است جدی که بین او و فلسفه تاریخ یهود تا پیش از اسارت بابلی فاصله می‌اندازد (Davison, 1952, p. 345). این شکاف، بعدها در الهیات مسیحی به‌کلی برداشته می‌شود و رویکرد به رنج در تئولوژی مسیح، زنجیره علی - معلولی بین گناه و کیفر را پاره می‌کند و رابطه انسان و خدا را بر اساس عشق و محبت تعریف می‌کند. از این‌رو، رنج یا صلیب حاکی از فیض پوشیده الهی است، نه کیفر و مکافات اعمال (See: Kitto, 1958, p. 481). شبیه‌سازی ایوب، با عیسی مسیح و تناظر رنج آنها، همواره مدنظر مفسران و متکلمان مسیحی بوده است (Ford, 2007, p. 198).

در الهیات اسلامی نیز کیفیت رابطه علی بین عمل فردی با پاداش و جزای الهی همواره مدنظر بوده

کم‌رنگ، مختصر و فاقد تصویری چالش‌آمیز می‌باشد. تنها در چهار سوره ذکر او می‌رود که به‌عنوان عبدی صابر و اواب مطرح می‌شود (نساء: ۱۶۳؛ انعام: ۸۴؛ انبیا: ۸۳؛ ص: ۴۱-۴۴). سخنی از ابتلائات و شرح مصائب وی و... نیست، اما او نیز اذعان به نقش شیطان در عذاب و تیرهایی دارد که او را هدف قرار داده است: «أَنْتِ مَسْبَبَةُ الشَّيْطَانِ بُنْصَبٍ وَعَذَابٍ» (ص: ۴۱).

خلاصه داستان ایوب براساس عهد عتیق

ایوب، پرهیزگاری اهل عوص (Uz)، برخوردار از تمام لوازمات سعادت دنیوی، به یکباره همه چیز را از دست می‌دهد. مسبب آن شیطان است که در بارگاه الهی و با اشاره به نقاط ضعف انسانی، از خداوند می‌خواهد ایوب را مبتلا ساخته و بیازماید. در ابتدا، ایوب تحمل می‌کند، اما بالاخره، لب به شکوه می‌گشاید و از خدا مرگ می‌خواهد. سه دوست به تسلائی او می‌آیند و در سه دوره بحث، همگی در تلاشی فکری برای پاسخی بسنده به مسئله رنج شرکت می‌کنند. رویکرد دوستان به رنج در مجموع، همان پاسخ‌های موجود در الهیات زمانه است. اما ایوب، با توجه به تجربه شخصی خود از زندگی و ابعاد آن، چالش‌های زیادی وارد می‌کند و پرسش‌های دیگری درمی‌افکند. حتی پاسخ الیهو (Elihu)، جوانی که بی‌مقدمه وارد بحث می‌شود، او را قانع نمی‌کند. تا آنکه خود خداوند وارد معرکه می‌شود و از میان گردباد، با ایوب سخن می‌گوید. در مؤخره کتاب، قهرمان شکست‌خورده در پاسخ‌یابی، با تسلیم به مشیت الهی، آنچه را از دست داده بود، بازیافته و نجات می‌یابد.

ساختار و درون‌مایه: ساختار کتاب از سه بخش عمده تشکیل شده است: مقدمه، گفت‌وگوها و مؤخره. اما درون‌مایه کل کتاب را کتابی در باب تئودیه یا عدل الهی دانسته‌اند. نه‌تنها بیشترین حجم کتاب، بلکه مهم‌ترین مباحث در گفت‌وگوهای ایوب با سه دوستش مطرح می‌شود. طرح داستان با ظرافت تمام به‌گونه‌ای پیش می‌رود که در خلال گفت‌وگوهای ایوب و ضمن پرده‌برداری از یک حیات درونی، عادات فکری زمان نقد شده و نگرش‌های نوین مجال بحث می‌یابند. موضوع کانونی، مسئله رنج و عدم سعادت درستکاران و وجود شر در دنیایی هوسناک و بی‌ملاحظه است. اما این بحث اصلی، خود کانون طرح مباحث دیگری می‌شود که جوانب مختلف رابطه خدا با انسان و جهان را نیز دربر می‌گیرد. همین نکته آن را ممتاز می‌کند و شاید این ظرفیت‌های خاص تفسیری، ناشی از وجود دو ایوب باشد. در واقع، ما با دو ایوب کاملاً متفاوت از یکدیگر روبه‌رو هستیم: یکی ایوبی که در مقدمه کتاب طرح می‌شود و دیگری، ایوبی که در گفت‌وگوها ظاهر می‌شود: انسانی

است و جریان‌های معتزله و شیعه آن را پذیرفته‌اند. اما پاره کردن رابطه علی - معلولی بین عمل انسان و پاداش و جزای الهی، در تاریخ کلام اسلامی، عمدتاً در الهیات اشاعره به چشم می‌خورد: خداوند می‌تواند بندگان خود را حتی اگر گناهی مرتکب نشده باشند، کیفر دهد، یا بندگان را که عمل صالحی انجام نداده باشند، پاداش دهد. هیچ چیز خداوند را مقید نمی‌کند (عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵). این دیدگاه، با توجه به ردّ نظام اسباب و مسببات یا رابطه علی - معلولی در نظام جهان‌شناسی امر غریبی نیست؛ زیرا اشاعره به‌طور کلی هرگونه رابطه میان سبب مٌبائیر و مسبب را انکار کرده و در رابطه انسان و خدا و رابطه جهان و خدا، سبب حقیقی را خدا می‌دانند.

۲. چالش عدالت و قدرت الهی: ایوب با پافشاری بر بی‌گناهی خود و سخنان دال بر عدم وجود عدالت در جهان، این آموزه غالب بر الهیات یهود را که حاکی از غایت‌مندی افعال الهی است (See: Nelson-pallmeyer, 2001, p. 117)، با جسارت تمام به چالش می‌کشد: «وقتی بلایی دامنگیر بی‌گناهی شده، او را می‌کشد، خدا می‌خندد. خدا دنیا را به دست گناهکاران سپرده است. او چشمان قضات را کور کرده، تا عدالت را بجا نیاورند. اگر این کار خدا نیست، پس کار کیست؟» (۹: ۲۲-۲۴). در مقابل، بر قدرت مطلقه الهی تأکید می‌شود که راه را بر هرگونه فهمی انسانی از افعال الهی می‌بندد و به تصویری از خدا می‌رسد که نسبت به وجه بشری او بی‌اعتناست و تنها ناظر بر نمایش قدرت خویش است: «اگر بخواهم از زمین برخیزم مثل شیر بر من می‌پری و باز قدرت خود را علیه من به نمایش می‌گذاری» (۱۰: ۱۶). و یا: «وقتی که او عرصه را بر انسان تنگ نماید، راه‌گریزی نخواهد بود» (۱۲: ۱۴).

تقابل این دو سنت فکری در الهیات یهود، به‌خوبی با سنت‌های کلامی اشاعره و معتزله در تاریخ تفکر اسلامی قابل مقایسه است. تفکر کانونی حسن و قبح عقلی برای معتزله، که به اهل عدل معروف‌اند (و نیز شیعه)، بستری برای اثبات عدل الهی، عدالت هم در آفرینش و هم در گردش جهان فراهم می‌کند. به‌عکس، حسن و قبح الهی، که بر مدار امر الهی می‌گردد، مرکز ثقل را بر قدرت الهی می‌نهد که مدنظر اشاعره است (ر.ک: عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۸-۳۲۹ و ۳۳۴). از این دیدگاه، الهیات اشاعره و کتاب ایوب را می‌توان «غایت ستیز» (anti-teleological) دانست. به‌عبارت دیگر، چون فعل خداوند غایت‌مند نیست، او مقید بدان نیست که آنچه در حق مخلوقاتش انجام می‌دهد، بهترین افعال باشد (همان، ص ۳۳۴).

بازگذاشتن دست خداوند در تمام ارکان و لوازم حیات، نتیجه و رهاوردهای انسانی هم می‌تواند به دنبال داشته باشد. از آنجا که هیچ تضمینی برای رفتار ثابتی از خداوند نیست؛ (زیرا قادر علی‌الاطلاق

تنها براساس خواست و اراده خویش عمل می‌کند)، بنابراین باید از داوری نسبت به انسان‌ها، به‌ویژه افراد مبتلا و رنج‌دیده قویاً اجتناب ورزید (Kitto, 1958, p. 481)، داوری‌هایی که می‌تواند بر روابط انسانی تأثیر سوء بگذارد و منجر به چنین دیالوگی شود: «بدان که خداوند کمتر از آنچه که سزاوار بوده‌ای، تو را تنبیه کرده است (ایوب، ۱۱: ۶).

۳. غیراخلاقی یا فرا اخلاقی بودن خداوند: وجود نکات فوق به این تفسیر دامن می‌زند که اساساً گردش جهان، اخلاقی نیست (See: Nelson-pallmeyer, 2001, p. 117). همچنان‌که از منظر بشری، خدای ایوب، نمای ناپسندی از خود نشان می‌دهد و با اجازه دادن به شیطان و بازگذاشتن دست او برای هرگونه آسیب و آفتی به پرهیزگاری چون ایوب، گویی نسبت به رنج انسان بی‌تفاوت است. در این حالت، نمی‌توان به‌معنای اخلاقی کلمه، «خیر» را به او نسبت داد (See: Mackie, 1992, p. 216). مشکل اساسی در باب این خدا، آن است که به شدت دمدمی مزاج می‌نماید؛ زیرا اراده او تابع ملاحظات غایت‌مندانه نیست. هیچ تضمینی وجود ندارد که او براساس قانون ثابتی رفتار کند، بلکه به‌عنوان قادر مطلق کاملاً امکان دارد خلاف آن عمل کند (See: Kitto, 1958, p. 481).

از این‌رو، در باب‌های ۳۸ الی ۴۲ خداوند به روشنی ایوب را متقاعد می‌سازد که او در موقعیتی نیست که از خداوند بپرسد و اخلاق، عدالت و مشیت الهی را زیر سؤال ببرد. روشن است که اصل مناقشه بین اشاعره از یک‌سو، و معتزله و شیعه از سوی دیگر، در همین جاست که انسان در جایگاهی نیست که برای خداوند تعیین تکلیف کند و با مبانی عقلانی، که منشأ بشری دارد، اقتضای افعال الهی را تبیین کند؛ زیرا تعیین تکلیف برای خداوند، بی‌ادبی نسبت به مولاست (ر.ک: محمدی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۱).

خدای ایوب، شباهت زیادی به خدای اشاعره دارد. او نیز خدای خودکامه و بی‌منطقی است که هیچ مجوز عقلی و اخلاقی برای رفتارش نیست. همه کارهای او رواست و جای چون و چرا ندارد؛ چون هرچه می‌کند در ملک خود است و نه در ملک غیر. از این‌رو، افعال او ظلم و سلب حقی محسوب نمی‌شود. اساساً پرسش عدل یا ظلم در باب او بی‌معناست (ر.ک: عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴-۳۵).

افزون بر تداوم این سنت فکری در رویکرد اشاعره به مسئله حسن و قبح که افعال الهی را از دایره اخلاق بیرون می‌برد، متکلمان یهود، خود، به تلاش فکری زیادی دست یازیده‌اند تا ساحت مقدس را از هرگونه آلابشی مبرا نشان دهند. /بن‌میمون، در حل مسئله شر، از داستان ایوب قرائتی تمثیلی به دست داده، می‌گوید: شیطان همان «غیریت» متافیزیکی است که سبب ازخودبیگانگی از کمال مطلق الهی گشته است (Quinn &..., 1997, p. 49). البته حل مسئله شر در سنت‌های فکری ادیان ابراهیمی، از حوصله این مقال بیرون است و مجال دیگر می‌طلبد.

۴. ربوبیت خیر و شر: در مقدمه کتاب آمده است که شیطان به‌عنوان مدعی وارد صحنه می‌شود و به اذن الهی عهده‌دار آزمون و ابتلائات ایوب می‌گردد. نکته قابل تأمل اینجاست که اولاً، اشاره مستقیم به وجود شیطان تنها در مقدمه دیده می‌شود و در گفت‌وگوهای خود ایوب سخنی از او نیست. ظاهراً ایوب از پشت صحنه بی‌خبر است. ثانیاً، نام شیطان به‌عنوان عامل مستقل شر، اولین بار در عهد قدیم در کتاب ایوب ظاهر می‌شود (Bourguignon, 2006, p. 36). این مسئله نمی‌تواند تصادفی باشد و به احتمال قوی، حاصل برخورد و تماس فکری با ایران در دوره اسارت بابلی است و تحت تأثیر نگرش دینی زرتشتیان نسبت به اهریمن به وجود آمده است. اما تفاوت مهمی در این اقتباس کلامی دیده می‌شود و آن نسبت دادن «شر» به ربوبیت الهی در حوزه قدرت مطلق اوست: «خدای قادر مطلق با تیره‌های خود مرا به زمین زده است. تیره‌های زهرآلودش در قلب من فرو رفته است» (باب ۶ آیه ۴). سایه الهیات سامی، به خوبی به چشم می‌خورد که جهان، عرصه قدرت و جولانگه عظمت خداوند است و همه چیز در ید قدرت او قرار دارد، حتی شروری که به انسان می‌رسد: «دست‌های تو بود که مرا سرشت و اکنون همان دست‌هاست که مرا نابود می‌کند» (باب ۱۰ آیه ۸). این سخنان همچنانکه نقدی بر ربوبیت یا گردش جهان است، تلاشی برای فهم رابطه انسان و خداست، و این دیدگاه را مطرح می‌کند که چرا خداوند هرگونه که دوست دارد با آدمی برخورد می‌کند؟! (See: Illman, 2003, p. 370). در نگاهی از سر تأمل به خوبی دیده می‌شود که در توزیع خیر و شر، خدا نه به استحقاق و نه به تقصیر آدمی، هیچ‌یک، ناظر نیست، بلکه متناسب با حظ شهرپاری خود عمل می‌کند (Kitto, 1958, p. 481). ربوبیت خیر و شر از ویژگی‌های فکری تمام ادیان ابراهیمی است (در قرآن نیز اشارات صریحی بر نسبت دادن هدایت و ضلالت، عزت و ذلت و... به خداوند می‌باشد).

۵. مواجهه با خداوند: طرح دیدگاه رادیکالی چون تأکید ایوب بر تجربه شخصی و درونی خود و اصرار بر روبه‌رو شدن با خدا و شنیدن پاسخی مستقیم از سوی او (رک: باب ۳۱ آیه ۳۵-۳۷)، حاکی از نوعی خودآگاهی دینی و فاصله گرفتن از الهیات سنتی است (See: Kitto, 1958, p. 482). آنچه امروزه در مباحث دین‌شناسی پس از شلایر مآخر به‌عنوان «تجربه دینی» شناخته می‌شود. هرچند از این دیدگاه، نمی‌توان نتیجه گرفت که فاصله بین خدا و انسان، طی‌شدنی و درنوردیدنی لحاظ شده است؛ زیرا ایوب اذعان می‌کند: «تو مثل من انسان نیستی که بتوانم به تو جواب بدهم و با تو به محکمه بروم» (باب ۹ آیه ۳۲). اصل تاریخی در الهیات یهود، دال بر «خدا، خداست و انسان، انسان است»، همچنان برجاست، اما تلاش برای کسب ایمانی است از سر بصیرت، نه عادات فکری. مهم‌تر آنکه، ایوب خود

را محق می‌بیند که حتی به امر الهی اعتراض کند و از خدا پاسخ بخواهد (See: Ibid, p. 481). این رویکرد، جهشی انسانی به سمت الهیاتی انسانی محسوب می‌شود. گرچه الهیات سنتی در تمام ادیان ابراهیمی، بیشتر تمایل نشان داده که از خداوند و افعال او دفاع کند، می‌توان کتاب ایوب را چرخشی در دفاع از انسان، آنگونه که هست، دانست. بنابراین، عجیب نیست که مطالعه و بحث در باب این کتاب، به‌طور روزافزونی رو به افزایش باشد.

۶. حکمت: که «ترس از خداوند» تعریف می‌شود (۲۸: ۲۸)، از ماهیت غیر معرفتی راه‌های فهم خداوند پرده برمی‌دارد که صرفاً با تسلیم نسبت به مشیت الهی به دست می‌آید. از این رو، سخنان خداوند از میان گردباد هم دربردارنده هیچ پاسخی به «چراها» نیست، بلکه صرفاً رضایت‌خاطری در «دیدن» خداوند برای ایوب فراهم می‌کند: «پیش از این گوش من چیزهایی شنیده بود، ولی اکنون چشم من تو را می‌بیند» (باب ۴۲ آیه ۵). این بصیرت ژرف را باید حاصل آزادی در خواستن خداوند به خاطر خود خداوند دانست (Ford, 2007, p. 207). اصولاً رابطه حکمت و نبوت در سنت تفسیری کتاب مقدس شامل عناصری است که نشان می‌دهد شهود و تجلی خداوند برای افراد برگزیده، لب تجربه نبوی به شمار می‌آید (Horbury &..., 1984, p. 788).

بنا بر این تعریف، حکمت، کیفیتی است متمایز بین انسان و خدا که برحسب آن، همه چیز را خداوند طراحی و کارگردانی می‌کند؛ زیرا اوست که درک کاملی از تمام مخلوقات و ظرفیت‌هایشان دارد و می‌تواند بهترین وسیله را برای انجام بهترین غایات برگیرد. در وجه بشری آن، حکمت، داشتن قدرت درک درست از غایت زندگی و به‌دست گرفتن بهترین وسایل برای حفظ خیر اعلی است. این‌گونه امور را نمی‌توان فلسفی درک کرد، بلکه نوعی فلسفه عملی حیات با گرایش شدیداً مذهبی است (Davison, 1952, p. 343): «آیا تو افکار و مقاصد خدا را می‌دانی؟ آیا با تحقیق و تجسس می‌توانی به آنها پی ببری؟» (۱۱: ۷۹).

این رویکرد به حکمت، که جنبه شناختی ندارد و به نظر می‌رسد کاملاً عاطفی باشد، در کتاب ایوب زمانی به اوج خود می‌رسد که خداوند از میان گردباد به سخن درمی‌آید. اما پاسخی به انواع «چرا»های او نمی‌دهد. گویا این ذهن غایت‌اندیش انسان است که چرایی می‌طلبد و آن را به خدا می‌افکند. درحالی‌که، خداوند فاعلی است که قرار نیست به غایتی فراتر از فعل خود برسد (چکیده تمامی فصل‌های ۳۸-۴۲ را در سخن‌رندانه حافظ اشعری مسلک می‌توان یافت: «که بند طرف بر حسن پادشاهی که با خود عشق ورزد جاودانه»). به هر حال، خداوند این ذهن غایت‌اندیش انسان را نمی‌پسندد و با وجود آنکه در مؤخره کتاب، بی‌گناهی ایوب را تأیید و تصدیق می‌کند، به نظر نمی‌رسد از فرا افکندن چراها به خویش خشنود باشد.

تمایز حکمت از معرفت، یک اصل راهنما در تمام سنت‌های ادیان ابراهیمی بوده است. در آموزه‌های قرآنی نیز امی بودن پیامبران، همواره به‌عنوان یک امتیاز ذکر شده است و خداوند همواره به دلیل دادن کتاب و حکمت بر آنان منت می‌گذارد.

۷. **ملکوت مطلق الهی:** نقطه اوج خداوند و فرود ایوب در این سناریوی الهی را می‌توان در این آیه دید: «آیا هنوز هم می‌خواهی با من که خدای قادر مطلق هستم مباحثه کنی؟ توکه از من انتقاد می‌کنی آیا می‌توانی جوابم را بدهی؟» و ایوب به خداوند چنین پاسخ داد: «دست بر دهانم می‌گذارم و خاموش می‌شوم» (باب ۴۰ آیه ۱-۴). ضعف منطق انسانی و محدودیت‌های ادراکی او به این عظمت دامن می‌زند. از این منظر، کتاب ایوب را شرحی بسنده و اقناع‌کننده از حکومت حق‌الهی و شهریار بلانزاع او دانسته‌اند (Peake, 1952, p. 345). نکته قابل تأمل در باب‌های ۳۸-۴۰ این است که خداوند از سیطره قدرت مطلق و عظمت و جلال خود در هر بخشی از آفرینش سخن می‌گوید، اما هیچ اصراری بر اثبات عدالت ندارد و این واژه هم در آیات مربوط دیده نمی‌شود. این نکته در قرآن نیز قابل تأمل و مقایسه است؛ زیرا خداوند هرگز به صفت عدالت ستوده نشده است، تنها در آیات به‌صورت سلبی آمده که ظلم نمی‌کند. همچنین واژه «قسط» را به‌جای عدل به کار می‌برد که نوعی «میزان» و مفهومی انسانی مرتبط با اعمال اوست. به هر روی، این دیدگاه شباهت بسیاری با رویکرد اشاعره در این باب دارد.

همچنین، «ملکوت الهی» از مفاهیم بسیار مهم در عهد جدید است و ارتباط مستقیمی با رنج دارد. از نظر مسیحیت، بلا و مصیبت تنها راهی است که منتهی به ملکوت الهی می‌شود. خود صلیب کنایه از آن می‌باشد. از این رو، رنج، به‌عنوان فیض پوشیده الهی، به‌منزله تجلی دلایلی است که فرد را به جست‌وجوی مطلوب الهی سوق می‌دهد (Kitto, 1958, p. 482). در برخی فرق پروتستانی، این مفهوم، به مفهومی کلیدی تبدیل می‌شود. تأثیر و نفوذ کتاب ایوب در باب ملکوت مطلق الهی و ادراک‌ناپذیری آن در شاخه‌های کالونی و پیوریتن بسیار چشمگیر بوده است. جالب اینکه پیوریتن‌ها معتقدند: خداوند خود را در این نشئه از حیات، در کتاب ایوب متبرک ساخته است (Weber, 1958, p. 164).

۷. **حیات پس از مرگ و جاودانگی:** فضای غالب بر کتاب، با نوعی بدبینی نسبت به حیات فانی انسان پیش می‌رود. از این رو، فرجام انسان، چیزی جز «شئول» نخواهد بود. در اعتقاد عبرانیان باستان، شئول، حاکی از نوعی حیات مبهم در قبر یا ظلمات است: «به سرزمینی می‌روم که سرد و تاریک است. به سرزمین ظلمت و پریشانی» (۱۰: ۲۲-۲۱؛ ۱۴: ۷-۱۳). اما مفهوم «شاهد حامی در آسمان» (۱۶: ۱۹)، برای اثبات حقانیت و مهمتر از آن، مفهوم «رهاننده زنده (Go'el) ای که حتی پس از مرگ هم می‌تواند

چشمانش او را ببیند» (۱۹: ۲۷-۲۵)، از یک‌سو، راه را برای مفهوم حیات پس از مرگ و جاودانگی باز می‌کند (Peake, 1952, p. 344 & See: Horbury & ..., 1984, p. 1044). از سوی دیگر، به نظریه مسیح و رستاخیز نزد مفسران مسیحی دامن زده است (See: Schonfield, 1962, p. 129 & Kraeling, 1955, p. 606). برخی معتقدند: سرخوردگی حاصل از اسارت بابلی و ادوار پس از آن، سبب شده است تا با فاصله گرفتن از الهیات سنتی، مسئله پاداش و جزای دنیوی به حیات پس از مرگ موکول شود. با این راه‌حل، یعنی انتظار جبران و اثبات حقانیت در آینده‌ای مثل حیات اخروی، پاسخ و تسکینی برای آلام بشری بیابد (See: Davison, 1952, p. 345). البته، انتقال محور دنیوی پاداش و جزا به اخروی، در سنت مسیحی به امری همیشگی تبدیل می‌شود. در الهیات مسیحی، برخلاف یهودیت که دنیا دار مکافات لحاظ می‌شود، آخرت یا عالم پس از مرگ، مقام پرداختن به اعمال انسانی و پاداش و جزای متناسب با آنهاست.

۹. **تسلیم، نه ایمان:** این نکته تأمل‌انگیز است که در کتاب ایوب، بحث ایمان به هیچ‌وجه مطرح نیست و اساساً این مفهوم دیده نمی‌شود. یکی از دلایلی که قدمت این کتاب را به پیش از اسارت بابلی می‌رساند و احتمال آنکه حتی قدیمی‌تر از زمان موسی باشد، را تقویت می‌کند. این مسئله قابل تأمل است که هم در مقدمه و هم در مؤخره، آنچه که مورد تأکید است، رویکرد «تسلیم» و سرسپاری ایوب می‌باشد. بحث بر سر این نیست که آیا ایوب ایمان دارد یا ندارد، ایمان او ضعیف شده است یا قوی، ... خدای ایوب طالب ایمان آوردن او نیست، بلکه تسلیم محض او را در تمام جهات و شئون حیات می‌طلبد. با وجود آنکه، ایوب در گفت‌وگوها به نظر می‌رسد، با اعتراض و چون‌وچرای خود، به نوعی بی‌اعتقادی یا بی‌اعتمادی یا بی‌ایمانی رسیده است. اما به هیچ‌وجه نمی‌توان او را به نقطه مقابل ایمان، یعنی «کفر» متهم ساخت. از این رو، نکته قابل تأمل‌تر، عدم روی آوردن ایوب به خدا یا خدایان دیگر است. ایوب به خدای دیگری روی نمی‌آورد که از او در برابر خدای پیشین‌اش حمایت کند. البته، در اقوام چندگانه‌پرست خاور نزدیک، هنگامی که فرد معتقد دچار بلا یا مشکلی می‌شد، منشأ رنج را خشم و قهر خدایی می‌دانست و معمولاً به خدایی دیگر پناه می‌برد (Illman, 2003, p. 379). این مسئله علاوه بر آنکه تنودیسسه را پیچیده‌تر می‌کند، این امر را تقویت می‌کند که ایوب یگانه‌پرست بوده است (Ibid).

۱۰. **آلام فوق طاق بشری:** کمترین نتیجه‌ای که از مباحث فوق می‌توان گرفت، این است که خداوند ابایی ندارد از آنکه نه‌تنها رنج‌های مافوق طاق انسانی، بلکه رنج‌های بی‌دلیلی به فرد تحمیل کند که سزاوارش نیست. این امر، تداعی‌کننده مناقشه «تکلیف مالایطاق» نزد متکلمان مسلمان است که اشاعره آن را پذیرفته و در آراءشان از آن دفاع می‌کنند. در برابر معتزله و شیعه که آن را رد کرده و

نمی‌پذیرند که خداوند به تکلیفی فراتر از طاقت انسانی امر کند؛ زیرا عقلانی نیست. گرچه مسئله «تکلیف» نزد آنان، تفاوت‌های زیادی با طرح مسئله رنج و ابتلائات در کتاب ایوب دارد و مسئله «رنج» کلی‌تر از تکلیف است. با این حال، اگر خداوند در امور کلی‌تری در شئون حیات بشری به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های او ناظر نیست، در امور جزئی چون «تکلیف»، چگونه می‌توان پذیرفت به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بشر اعتنایی داشته باشد؟!

باید در نظر داشت که جریان‌های عمده کلامی در تاریخ تمدن اسلامی به مسئله رنج و آلام بشری، در ذیل مبحث «تکلیف» پرداخته‌اند و آن را مستقلاً مطرح نکرده‌اند. از جمله شیعه، همچون معتزله، با پذیرش این تعریف از لطف که «هر آنچه مکلف را به طاعت الهی نزدیک و از معصیت دور سازد و به حد ایجاب و الحیاة یا اضطراب نرسد» (شعرانی، ۱۳۷۰، ص ۴۶۰)، در پاسخ به شبهه‌ای در باب رنج‌های بی‌دلیل به اینجا می‌رسد که: «باید در مقابل رنج، عوض و پاداشی [اخروی] باشد و مکلف نیز باید بدان راضی باشد (ر.ک: همان، ص ۴۶۸-۴۷۰). با توجه به قیده‌های «باید»، به نظر می‌رسد که سایه سنگین پارادایم «تکلیف» در الهیات سنتی، اصل مبحث رنج را که مسئله‌ای کاملاً انسانی است، به حاشیه برده باشد.

برآیند

آنچه در میان گفت و گوهای ایوب به صورتی عاجزانه خود را نشان می‌دهد، درخواست ایوب برای مفهوم رضایت‌بخشی از خداست که الهیات زمانه آن را فراهم ندیده است. او به دنبال تفسیر دیگری از حیات و جست‌وجوی راه‌های سرّی خداوند است، گرچه منشأ این طلب پیگیر و دردمندانه چیزی جز ابتلائات و آلام فوق بشری او نیست. البته نویسنده کتاب، پایان خوشی برای این قهرمان بلاکشیده رقم می‌زند، اما بهای آن بسیار سنگین است. سرانجام، پس از سخنان خداوند، ایوب، با خاکساری تمام، تسلیم مشیت الهی می‌شود. آخرین چکیده‌ی تمامی داستان به‌عنوان «واقع‌های غیرمنطقی» می‌تواند باشد، ایمان بی‌دلیل و بی‌چون و چرای ایوب نسبت به خدایی است که تنها و تنها تسلیم می‌طلبد. این پذیرش قابل دفاع عقلانی نیست، بلکه به‌عنوان طرح کلی حیات و برای جست‌وجوی راه‌های سرّی خداوند توصیه می‌شود (Mackie, 1992, p. 215-16).

بی‌تردید، این رویه در برابر ملکوت مطلق الهی و ترس از سیطره آن، بر تمام شئون و اطوار حیات، که بخشی از حکمت است، در مقابل دلیل منطقی مقاومت می‌کند. اما ماهیت مؤمنانه زیستن یا رویکرد ایمانی نسبت به این فراخوان، ارزش تربیتی رنج را آشکار می‌سازد؛ زیرا راز ملکوت الهی بر آنانی آشکار می‌شود که تا پایان تاب آورده و شکیبایی پیشه کنند، آن‌گاه است که نجات می‌یابند (See: Horbury & ..., 1984, p. 788).

منابع

- کتاب تاریخی و حکمت، کتاب ایوب، ترجمه جدید، زیر نظر کشیش سارو خاچیکی
شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۷۰، کشف المراد، ترجمه و شرح فارسی تجریدالاعتقاد علامه حلی، تهران، اسلامیه.
عبدالحی، ا. ک. م، ۱۳۶۲، مذهب اشعری، به کوشش م. م. شریف، در: تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
محمدی، علی، ۱۳۷۰، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر.
Bourguignon, Erica, 2006. "Devil", *Americana International Edition*, V.9, Danbury, Connecticut Scholastic Library pub.
Davison, W. T, 1952, "Hebrew Wisdom", ed. Arthur S. Peake, *A Commentary on The Bible*, London, Routledge.
Ford, David F, 2007, *Shaping Theology: Engagements in a Religious & Secular World*, Malden, Blackwell.
Homrighausen, Eg, 2006, "Job, The Book of", *Americana International Edition*, V. 16, Danbury, Connecticut Scholastic Library pub.
Horbury, William & W. D. Davies, 1984, *The Cambridge of Judaism*, V. 3, Cambridge, Cambridge University Press.
Illman, Karl-John, 2003, *Thodicy in The World of Bible*, ed. Antti Laato, Leiden, Brill.
Kraeling, Emil G, 1955, "Job, book of", *Twentieth Century Enc.* ed. Leffert A. & Loetscher, Michigan.
Kitto, John ed, 1958, *Cyclopaedia of Biblical Literature.*, edinburgh.
Mackie, J.L, 1992, *The Miracle of Theism, (Arguments for & against The Existence of God)*, Oxford, Clarendon press.
Nelson-pallmeyer, Jack, 2001, *Jesus Against Christianity: Reclaiming The Missing Jesus*, Pennsylvania, Trinity Press.
Peake, Arthur S, 1952, *A Commentary on The Bible*, London, Routledge.
Quinn, Philip L. & Charles Taliaferro, ed, 1997, *A Companion to Philosophy of Religion*, London, Blackwell.
Schonfield, Hugh J, 1962, *A History of Biblical Literature*, New York.
Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic & The Spirit of Capitalism*, New York.

گرچه خداوند، خود حفاظت قرآن کریم را متکفل شده و فرموده: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹)، اما صیانت معارف آن از دست برد تحریف‌گران فرهنگی را به ما مسلمانان واگذار کرده است. یکی از ابعاد مطالعات گسترده و مورد علاقه خاورشناسان درباره اسلام، قصص و داستان‌های قرآنی است. در این آثار، مصدر این قصص توجه مستشرقان را به خود جلب کرده و موجب طرح شبهات و اشکالاتی از سوی آنان در این باره شده است. به نظر می‌رسد، یکی از پر حجم‌ترین آثار تحقیقاتی که در میان غیرمسلمانان برای انکار و حیانی بودن قرآن و مسئله اقتباس قصص قرآن از کتب مقدس پیشین صورت گرفته است، از یوسف دره حلام (۱۹۱۳-۱۹۷۹)، نویسنده و کشیش مسیحی معاصر است که در سال ۱۹۳۹ میلادی رتبه کشیشی خود را از کلیسای لبنان گرفته است. وی، بیش از بیست سال از عمر خویش را صرف جست‌وجوی شواهدی از متن قرآن برای اثبات این نظریه نموده است (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳). آثار وی در این زمینه، در سه بخش قرار می‌گیرد: بخش نخست، که با عنوان *دروس قرآنیة*، مشتمل بر پنج کتاب است که عبارتند از ۱. *الانجیل فی القرآن*؛ ۲. *القرآن والکتاب: بینة القرآن والکتابیة*؛ ۳. *القرآن والکتاب: اطوار الدعوة القرآنیة*؛ ۴. *نظم القرآن والکتاب: اعجاز القرآن*؛ ۵. *نظم القرآن والکتاب: معجزة القرآن*.

از این رو، شناسایی شبهات مطرح در زمینه داستان‌های قرآن و پاسخ منطقی و مستدل به آنها، از بایسته‌های پژوهش‌های قرآنی است که از یک سو، موجب تقویت ایمان مسلمانان نسبت به آسمانی بودن قرآن می‌شود و از سوی دیگر، پاسخی مناسب به افراد ناآگاه و گاه مغرض است که در پی ایجاد خدشه در الهی بودن قرآن کریم می‌باشند. در این مقاله، به این سؤال پاسخ داده می‌شود که مصدر و منبع قصه‌های قرآن چیست؟

مفهوم‌شناسی قصه

کتاب لغت عربی درباره معنای لغوی «قصه» بحث‌های مفصلی را آورده‌اند که حاصل جمع آنها چنین است: «قَصٌّ یَقْصُّ قِصًّا وَ قِصًّا» از باب «نَصَرَ یَنْصُرُ» معانی بسیاری دارد. از جمله «برگفت، سرگذشت گفت، برید، چید، و اثر کسی یا چیزی را دنبال کرد» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۷۴؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۴).

طریحی در *مجمع البحرین* می‌نویسد: «قصه به معنای دنبالش برو تا بنگری چه کسی او را می‌گیرد؛ کسی که جای پایش را دنبال می‌کند و از پی او می‌رود» (طریحی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۹).

اقتباس قصص قرآن از عهدین؛

بررسی و نقد نظریه درّه حداد

mohamadh24@yahoo.com

Zamiri.mr@gmail.com

rezaee@quransc.com

علیرضا حیدری / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه پیام نور

محمد رضا ضمیری / استادیار دانشگاه پیام نور

محمد علی رضایی اصفهانی / استاد جامعه المصطفی العالمیة

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۵

چکیده

بسیاری از خاورشناسان با نگاه برون‌دینی به قرآن کریم و آموزه‌های آن، بر پیش‌فرض «غیر وحیانی و غیر الهی بودن قرآن» تأکید کرد و بسیاری از تحقیقات خود را بر یافتن مصدر قرآن و قصص آن متمرکز کرده‌اند. ایشان قرآن را کتابی بشری تصور کرده، آن را متأثر از سایر کتب آسمانی، به‌ویژه تورات و انجیل دانسته و قصص آن را برگرفته از کتب مقدس پیشین می‌دانند. از جمله دلایل آنان، شباهت قصه‌های عهدین با قصه‌های قرآن کریم است. از آنجاکه پاسخ منطقی و مستدل به این شبهات، وحیانی بودن قرآن کریم را به اثبات می‌رساند، این مقاله برآن است با استناد به شواهد درون‌دینی - محتوای گزاره‌های تاریخی قرآن و عهدین و تمایز جلوه‌های هنری در قصه‌های قرآن با عهدین، و دلایل معتبر برون‌دینی - یافته‌های باستان‌شناسان در تأیید محتوای قصص قرآن و انکار برخی عبارات عهدین، انگاره اقتباس قصه‌های قرآن از عهدین را مردود اعلام کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، قصه، خاورشناسان، تورات، انجیل.

طبرسی در این خصوص می‌نویسد: «قصه بر وزن فعله در معنای فاعول، یعنی مقصود مانند کسره به معنی مکسور، مصدر نوعی از ماده «قَصَّ الشَّيْءَ يَقْصُهُ قِصًّا وَقِصَصًا»، یعنی آن چیز را پی گیری کرد، آن را بازگفت، آن را چید و برید، آمده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۷۴۶).

معنای اصطلاحی این واژه را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «سرگذشت و تاریخ پیشینیان، که جست‌وجوگر حالات و ماجرای زندگی آنها می‌باشد که در شرح ماجرا، مطالب پشت سر هم می‌آیند.

کاربرد مشتقات «قصه» در قرآن

به‌طور کلی، ماده «قَصَّ» ۲۶ بار در آیات متعدد قرآن، در قالب اسم، مصدر و یا فعل به کار رفته است. کاربرد این واژه به‌صورت فعلی، به معنای بیان و تبیین است، چنان‌که طریحی (بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۹) و ابن‌منظور (۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۱۹۰) هر دو گفته‌اند که «قَصَّ» به معنای بیان است.

در قرآن کریم، مشتقات کلمه «قَصَّ» به یکی از سه معنای محوری اشاره دارد:

۱. دنباله جای پا و اثر کسی را گرفتن: در داستان موسی از خضر می‌فرماید: «... فَأَرْتَدًا عَلَيَّ أَثَارِهِمَا قِصَصًا» (کهف: ۶۴).
۲. بیان نمودن، باز گفتن، حکایت کردن و برخواندن: «إِنَّ الْأَحْكَمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷).

۳. سرگذشت، داستان و ماجرا از جمله در قضیه گریختن موسی به مدین و آشنایی وی با شعیب می‌فرماید: «...فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ...» (قصص: ۲۵) یا «نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقِصَصِ...» (یوسف: ۳).

از این‌رو، مفهوم «قصه» در قرآن عبارت است از: اخبار و گزارشی که به شکل خاصی در قرآن برای عبرت گرفتن آمده است. به عبارت دیگر، اهداف و ویژگی‌های قصه در قرآن، با اهداف و ویژگی‌های سایر قصص متفاوت است.

شبهات دره حداد در اقتباس قصص قرآن از کتب عهدین

وی سخن خود را با این سؤالات آغاز می‌کند که آیا قرآن مشتمل بر اعجاز غیبی است؟ و آیا قصص قرآن جزو اخبار غیبی است؟ آن‌گاه، در پاسخ می‌نویسد: «قصص قرآن از اخبار غیبی نیست»؛ زیرا:

۱. اکثریت قصه‌های قرآن برگرفته‌شده از تورات و انجیل می‌باشد و کتابی که همه آموزه‌های آن

برگرفته از کتب دیگر باشد، خود اعجازی در اخبار غیبی ندارد (دره حداد، ۱۹۸۲، ص ۵۴۰، ۱۷۲، ۵۴۳). وی در این زمینه و به این دلایل استناد می‌کند:

– قصص قرآنی قبل از نزول قرآن در میان اعراب متداول بوده است.

– اتصال و پیوستگی حضرت محمد ﷺ و عرب با اهل کتاب، دلالت بر یاد گرفتن این قصه‌ها از آنها دارد.

– تورات و انجیل ترجمه‌شده به زبان عربی در دسترس عرب قبل از نزول قرآن بود.

– سیره محمد ﷺ دلالت بر علم و اطلاعات او دارد.

۲. واقعیت قصه‌های قرآن، تنها تمثیلی است برای نصیحت و عبرت‌آموزی. هیچ واقعیت تاریخی و حقیقی ندارد. همان‌طور که در این آیه آمده است: «كَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود: ۲۰)؛ و هر [یک] از اخبار بزرگ فرستادگان (الهی) را برای تو حکایت می‌کنیم، چیزی که به وسیله آن دلت را استوار می‌گردانیم؛ و در این (اخبار) حق و پند و یادآوری برای مؤمنان، به تو رسیده است» (دره حداد، ۱۹۸۲، ص ۵۳۹).

– قصص قرآن از تشابهات قرآن است، همان‌طور که سیوطی قصص قرآن را از تشابهات می‌داند. لذا وقتی کل آیات قرآن بجز احکام تشریحی از تشابهات قرآن است، پس چگونه قصص و امثال و اخبار آفرینش و اخبار از روز قیامت اعجاز و واقعیت تاریخی داشته باشد (دره حداد، ۱۹۸۲، ص ۵۴۳).

با بررسی نظرات دره حداد و سایر مستشرقان، مشخص می‌شود که آنان، در خصوص اقتباس قصص قرآن از عهدین، به دلایل ذیل استناد می‌کنند:

۱. قرآن تفصیل کتب مقدس پیشین (تورات و انجیل) است: یکی از دلایل دره حداد در خصوص

اقتباس قصص قرآن از کتب مقدس عهدین این مطلب است که قرآن ترجمه عربی آنها است. وی در این خصوص می‌نویسد: اسلام و توحیدی که قرآن از آن تبلیغ می‌کند، همان اسلام و توحید برگرفته از تورات و انجیل است و افزون بر آن دو، دربردارنده نکته جدیدی نیست و فقط تفاوت در این است که اسلام قرآن، نسخه عربی اسلام «الکتاب» است که پیامبر اسلام ﷺ با زبان عربی و برای مخاطبان عرب‌زبان خود به تبلیغ اسلام «الکتاب» می‌پردازد. وی برای اثبات مدعای خود، واژه‌های «فصلت»، «مفصلا» و «تفصیل» را که به ترتیب در آیات ذیل می‌آید، به معنای «اعربت، معربا و تعریب» معنا کرده است. بدین‌سان، قرآن را نسخه عربی «الکتاب» می‌داند که پیامبر اسلام ﷺ، نخست آموزه‌های آن را از علمای نصارا فرا گرفته و سپس، همان را با زبان عربی به عرب‌ها آموخته است: «وَلَوْ جَعَلْنَا قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَّا فَصَّلَتْ آيَاتُهُ...» (فصلت: ۴۴)؛ و اگر (بر فرض) آن (قرآن) را خواندنی مبهم (و

غیرعربی) قرار می‌دادیم حتماً می‌گفتند: چرا آیاتش تشریح نشده است؟ «... هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا...» (انعام: ۱۱۴)؛ ... درحالی‌که او کسی است که کتاب [قرآن] را به تفصیل به سوی شما فرو فرستاده است. «... وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَأَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۳۷)؛ و شرح کتاب (های الهی) است؛ درحالی‌که هیچ تردیدی در آن نیست، [و] از طرف پروردگار جهانیان است.

وی می‌نویسد: آن بخش از قصص قرآنی را که در تورات نیست، پیامبر اسلام آنها را از تلمود فرا گرفته و در قرآن جاسازی کرده است. بنابراین، ما باید اعجاز را در «تورات و انجیل»، که از جانب خداوند نازل شده است بیابیم، نه در کتابی که از روی آنها، توسط ورقه‌بن نوفل ترجمه گشته است و به حضرت محمد ﷺ آموزش داده است (دره حداد، ۱۹۸۲، ص ۵۷۶، ۶۵، ۱۸۵، ۳۵۱).

نقد و بررسی

۱. این دسته از آیات قرآن بیان می‌کند که همه کتاب‌های آسمانی و ادیان الهی، در اصول و مسایل کلی با هم مشترک هستند و دین واحدی را تشکیل می‌دهند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹). اختلاف ادیان آسمانی در مسائل فرعی و جزئی است که به تناسب تکامل بشر و زندگی وی، هر دین الهی جدید، کامل‌تر از ادیان گذشته است. به همین دلیل، دین اسلام به‌عنوان دین خاتم، کامل‌ترین و جامع‌ترین برنامه را برای سعادت فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان به ارمغان آورده است. بنابراین، هماهنگی قرآن با برنامه انبیای گذشته و کتب آسمانی آنها در مسائل اصلی، اعم از عقاید دینی و ارزش‌های اخلاقی و مانند آن، نه تنها دلیل بر اخذ از آن کتب نیست، بلکه دلیل بر این است که این وحی آسمانی، بی‌تردید از سوی پروردگار جهانیان است: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَأَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۳۷)؛ و سزاوار نیست که این قرآن، به دروغ، به غیر خدا نسبت داده شود و لیکن مؤید آنچه که پیش از آن است، می‌باشد و شرح کتاب (های الهی) است، درحالی‌که هیچ تردیدی در آن نیست، [و] از طرف پروردگار جهانیان است.

از این رو، باید گفت: هر آنچه از مسائل اصلی و اصول کلی، که در کتب آسمانی پیشین به اجمال آمده بود، در قرآن به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی، که هیمنه و تسلط بر سایر کتب آسمانی دیگر دارد، با تفصیل و به‌صورت کامل‌تر بیان شده است (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۶۴).

۲. دره حداد، با وجود اینکه خود عرب است، بدون هیچ دلیلی در بیان معنای لغوی «تفصیل» به خطا رفته است؛ زیرا چنین معنایی در هیچ‌یک از کتاب‌های لغت از قدیم تا به حال ذکر نشده است.

معلوم نیست وی این معنا را چگونه استنباط کرده است. حتی صاحب المنجد، که یکی از هم‌کیشان اوست، به چنین معنایی اشاره نکرده است (معلوف، بی‌تا، ص ۵۸۵).

۳. اگر قرآن و قصص آن از عهد عتیق اقتباس شده و برگردان عربی تورات است، چرا این ترجمه عربی تورات، خود را وحی مستقل الهی می‌داند؟ «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَ زُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (فرقان: ۶؛ نمل: ۶؛ فاطر: ۳۱؛ حاقه: ۳۸-۵۰).

۴. اشکال مهم دیگری که بر منطوق دره حداد وارد است، در پاسخ به این سؤال روشن می‌شود که آیا ترجمه یک متن به یک زبان دیگر، به‌منزله این است که برای مخاطبان جدید، دین جدیدی عرضه داشته است؟ اگر چنین است، پس ترجمه‌های مختلف عهد عتیق و عهد جدید و سایر کتب آسمانی، باید به‌عنوان یک دین نوین تلقی گردد. درحالی‌که چنین نیست. افزون بر این، باید گفت: تورات و انجیل در عصر ظهور اسلام به عربی ترجمه نشده بود و پیامبر اسلام نیز عبری نمی‌دانست (مغنیه، ۱۳۹۹ق، ص ۸۲).

تاریخ‌نویسان معروف عرب، وجود ترجمه عربی کتاب مقدس در مکه و مدینه، هم‌زمان با رسالت پیامبر اکرم ﷺ را بسیار بعید می‌دانند؛ زیرا هیچ دلیل و سندی در تاریخ به ثبت نرسیده که کتاب مقدس پیش از اسلام به عربی ترجمه شده و در دسترس مردم جزیره‌العرب باشد، بلکه تاریخ ترجمه این کتاب‌ها، به سال‌ها پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، یعنی اواسط خلافت بنی‌امیه می‌رسد (علی، ۱۹۷۰، ج ۶، ص ۶۸۱).

بیومی درباره ترجمه تورات و انجیل می‌نویسد: تا پیش از سال ۷۱۸ میلادی، تورات به عربی ترجمه نشده بود (یعنی حدود ۹۰ سال پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ). افزون بر این، به ترجمه انجیل هم در آن سرزمین‌ها، پیش از سده‌های ۹ و ۱۰ میلادی، نیازی نبوده است. کشیش شیدیاک، نیز ترجمه کتاب مقدس به زبان عربی را پس از قرن یازدهم میلادی می‌داند (بیومی، ۱۳۸۳، ص ۴۱۰).

نتیجه اینکه تورات و انجیل هنگام بعثت پیامبر اکرم ﷺ، در مکه و مدینه یا اصلاً ترجمه عربی نشده بود و یا اگر ترجمه شده بود، عموم مردم به آن دسترسی نداشتند. این واقعیتی است که برخی خاورشناسان بر آن تأکید دارند. گرونباوم می‌نویسد: «یهودیان مدینه معتقد بودند که پیامبر اکرم ﷺ از عهد عتیق و جدید بی‌اطلاع بوده است» (گرونباوم، ۱۳۷۳، ص ۷۵).

آرمسترانگ می‌نویسد: «در شهر پروتوق مکه در حجاز، بازرگان عرب (محمد)، نه کتاب مقدس خوانده بود و نه نامی از اشعیا، ارمیا و حزقیل شنیده بود» (آرمسترانگ، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸).

دنیز ماسون، که شاید جامع‌ترین مقایسه میان مطالب قرآن و عهدین را انجام داده است، اعتراف می‌کند که محمد ﷺ وحی مضمون در اسفار و انجیل را به تفصیل نمی‌شناخت (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶).

جرهارد بوئرینیک نویسنده مقاله «تأثیرگذاری و ترتیب نزول قرآن» در *دایرةالمعارف قرآن لیدن*، اعتراف می‌کند که هیچ مجموعه‌ای از آثار مربوط به تورات و انجیل، به صورت مشروع یا مجعول وجود ندارد که مبنای مستقیم و منبع اصلی قرآن باشد... و هیچ مدرکی دال بر اینکه کتب مقدس عهد عتیق و جدید تا قبل از زمان محمد ﷺ به صورت مجموعه‌ای کامل یا به گونه کتاب‌های متفرقه به عربی ترجمه شده باشد، وجود ندارد (Grerhard, 2001-2006, p. 1-316).

لازم به یادآوری است که علی‌رغم روایات گوناگون و گاه متناقضی که دربارهٔ ورقه‌بین نوفل نقل کرده‌اند، در هیچ‌یک از آنها مطلبی دال بر تعلم پیامبر از ورقه و انتقال برخی معارف و داستان‌های عهدین از وی به آن حضرت وجود ندارد (رشیدرضا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۸). به عبارت دیگر، اصلاً معقول نیست که حضرت محمد ﷺ قرآن و آموزه‌های آن را از اهل کتاب بگیرد، سپس به خودشان تحویل دهد و آنان را بر سر آگاهی به این سرگذشت‌ها، به مبارزه فراخواند و آنان نیز همگی سکوت کنند و پاسخ ندی ندهند (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۶۲).

در نتیجه، همان‌گونه که تصدیق قرآن نسبت به کتاب‌های اصیل و واقعی پیامبران گذشته، اصالت و الهی بودن قرآن را ثابت می‌کند، تفصیل‌دهنده بودن قرآن نسبت به کتب یادشده نیز نه تنها بر نظریهٔ اقتباس دلالت ندارد، بلکه افزون بر هماهنگی میان کتب آسمانی در مسائل اساسی، بر جامعیت قرآن و دین اسلام و کامل‌تر بودن آن در مقایسه با کتب آسمانی و ادیان الهی پیشین دلالت دارد.

۲. مشابهت قصه‌های قرآن با کتب پیشین

مشابهت قصه‌های قرآن با قصه‌های عهدین، مهم‌ترین مبنای فرضیهٔ اقتباس قرآن از عهدین است. بسیاری از خاورشناسان با مشاهده شباهت، قرابت و نزدیکی برخی قصه‌های این کتب مقدس و قرآن کریم، حکم به اقتباس داده‌اند، بدون اینکه در محتوا و اهداف قصص قرآن و عهدین تأمل کنند. آنها را کاملاً بر یکدیگر منطبق دانسته و پیامبر اکرم ﷺ را متهم به اخذ مطالب از کتاب‌های آسمانی پیشین کرده‌اند (علی الصغیر، ۱۴۲۰ق، ص ۷۶؛ عوض، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۷-۱۲۱؛ بروکلان، ۱۳۴۶، ص ۲۶).

درحالی‌که در مقایسه‌ای جامع میان قصه‌های قرآن با عهدین، چهار حالت زیر متصور است:

۱. قصه‌هایی در تورات یا انجیل آمده که نشانی از آنها در قرآن نیست. در عهد عتیق، با قصه‌هایی همچون دانیال نبی، یوئیل نبی، نحمای نبی، میکاه نبی، حیقوق نبی مواجه هستیم که هیچ اثری از آنها در قرآن کریم نیست. در انجیل اربعه نیز حلقاتی مانند نسب نامه حضرت عیسی (متی ۱: ۱۷-۱۷، لوقا ۳:

۳۸-۲۳)، تعمید عیسی (متی ۳: ۱۳-۱۷، مرقس ۱: ۹-۱۱، لوقا ۳: ۲۱-۲۲) و موارد دیگر به طور مفصل آمده است که قرآن متذکر آنها نشده است.

۲. برخی قصه‌ها مخصوص قرآن است و در عهدین ذکری از آنها نشده است: از جمله داستان اصحاب کهف (کهف: ۲۶-۹)؛ اندرزه‌های لقمان به فرزندش (لقمان: ۱۲-۱۹)، قصه‌های موسی و عالم (کهف: ۶۰-۸۲).

۳. برخی قصه‌های قرآن و عهدین، گرچه در عنوان با یکدیگر مشترک هستند، اما برخی حلقات از آن قصه‌ها در قرآن کریم شرح داده شده است. درحالی‌که در عهدین این بخش‌ها، وجود ندارد. به عنوان نمونه، داستان آدم و حوا در قرآن و عهد عتیق (سفرپیدایش) نقل شده، اما گفت‌وگوی خداوند و فرشتگان دربارهٔ خلافت آدم (بقره: ۳۰)، فرمان الهی مبنی بر سجده فرشتگان در برابر آدم (بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۱؛ ص: ۷۲) سرپیچی از این فرمان الهی (همان)، توبه آدم پس از نافرمانی (بقره: ۳۷؛ طه: ۱۲۲) تنها در قرآن بیان گردیده، اما در تورات و انجیل این حلقات بیان نشده است.

داستان حضرت ابراهیم در قرآن و در تورات به تفصیل سخن به میان آمده است، اما در قرآن کریم به گفت‌وگوی حضرت ابراهیم با پدر و قومش و دعوت آنها به توحید (انعام: ۷۴-۸۱) محاجهٔ وی با نمرود (بقره: ۲۵۸)، بنای کعبه به دست وی و اسماعیل (بقره: ۱۲۷)، همچنین اصول دعوت حضرت ابراهیم، که دعوت به توحید و مبارزه با شرک و بت‌پرستی است، به صورت جامع پرداخته شده، اما در تورات از این داستان‌ها خبری نیست.

۴. تعداد دیگری از قصه‌ها، هم در عناوین و هم در حلقات مشترک هستند، اما هدف از بیان این قصه‌ها، چگونگی شرح ماجرا، شخصیت‌پردازی، نتایج حاصله از بیان قصه‌ها، جذابیت و... در قرآن با عهدین متفاوت است. قصه‌های آدم و حوا، شجره ممنوعه، هابیل و قابیل، سرگذشت حضرت نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، داستان یوسف، موسی و هارون جزو دسته چهارم هستند.

از میان این چهار دسته، سه دسته اول، که میان قصه‌های قرآن با قصه‌های عهدین تباین کلی وجود دارد، بحث اقتباس و ارتباط بی‌معناست. دره حداد پاسخی برای این پرسش‌ها ندارد؛ زیرا اولاً، اگر قرار بود پیامبر ﷺ قصه‌هایی را که در عهدین آمده، در قرآن جاسازی کند، چرا همهٔ آن قصه‌ها را نیاورده است؟ معیار انتخاب پیامبر ﷺ چه بوده است که برخی قصه‌ها را در قرآن آورده، برخی را کنار بگذارد؟ اگر فرض کنیم قرآن کلام خدا نیست، چرا پیامبر ﷺ از داستان‌های نامعقول و نادرست تورات و کتب حتی یک مورد را در قرآن نیاورده است؟ ثانیاً، قصه‌های قرآنی که نشانی از آنها در عهدین نیست، مانند داستان حضرت صالح، هود و... را از کجا اقتباس کرده است؟ منبع و مصدر چنین قصه‌هایی کجاست؟

بنابراین، ادعای یوسف حداد و امثال وی که می‌گویند: «نحن نعترف بانَّ القرآن وحی لکن بمعنی اَنَّهُ مقتبسٌ من الوحی» (یوسف حداد، ۱۹۸۲، ص ۵۴۰) و می‌خواهند هر آنچه را که در قرآن است، مقتبس از تورات به‌عنوان وحی الهی قلمداد کنند، در خصوص سه قسم اول قصه‌های قرآن مبتنی بر پاسخی قانع‌کننده نیست.

در مورد دسته چهارم (عناوین و حلقه‌های مشترک)، گرچه اصول و پایه‌های اصلی قصه‌ها مشترک است، اما باید گفت: تفاوت محتوایی و هنری میان قصص قرآن و تورات، آن‌قدر زیاد است که هیچ انسان محقق منصفی نمی‌تواند بپذیرد که تورات مصدري برای قصه‌های پاک و بی‌شائبه قرآن کریم باشد.

علامه بلاغی در این خصوص می‌نویسد:

قرآن کریم در تاریخ‌نگاری، برخی از تاریخ‌گذشتگان را بیان می‌کند که تورات رایج نیز آنها را بیان کرده، اما تورات آنها را به همراه خرافات و مطالب کفرآمیز و بدون هماهنگی متنی و درونی نقل کرده، ولی قرآن آن مطالب را به شکل مهذب، و معقول و سازگار با یکدیگر گزارش می‌کند و در قالبی زیبا و پرفایده، که نشانگر وحی الهی بودن آن است (بلاغی، بی‌تا، ص ۷).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که پیامبر اکرم ﷺ در کدام دانشگاه و آکادمی علمی درس خوانده، و مطالعه کرده تا توانسته است اینچنین قصه‌های مشوب تورات و انجیل را به این صورت که در قرآن آمده، درآورد؟

از این رو، اگر امثال دره حداد بی‌طرف باشند، باید ببیندیشند که یک فرد درس‌نخوانده که هیچ مکتب، و مدرسه و دانشگاهی نرفته و هیچ معلمی را ندیده، چگونه توانسته است چنین انتخاب درست و آموزنده‌ای از گفته‌ها و نوشته‌های یهود و مسیحیت فراهم آورد؛ انتخابی که هیچ نوع فکر یا بیان یا داستانی مخالف تقوا، که حاکی از سوء اخلاق، بی‌عفتی و عدم طهارت و امثال آن، که به گفته پورت، قرآن را معیوب و لکه‌دار نماید، در آن وجود ندارد. در صورتی که این نواقص در موارد بسیاری در کتب عهدین دیده می‌شود. در حقیقت، قرآن به اندازه‌ای از این نواقص انکارناپذیر مبرا و منزه است که نیازمند کوچک‌ترین تصحیح و اصلاحی نیست (پورت، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

در اینجا با مقایسه قصص قرآن و عهدین، در دو جنبه محتوا و هنری، و حیانی بودن قصص قرآنی تبیین می‌شود.

۱. محتوای قصص

بررسی مضامین و محتوای یکایک قصه‌های عهدین و مقایسه آن با قصه‌های قرآن، خود اعجاز قرآن را

در این زمینه به اثبات می‌رساند؛ زیرا قصص قرآنی مبتنی بر اصول عقلی و مفاهیم اخلاقی و نزاهت و پاکی نسبت به عهدین است که خود بیانگر عدم اقتباس قصص قرآن از عهدین است.

توحید و خداشناسی

صراحت و روشنی برخی عبارات کتب عهدین در مورد خداوند، به گونه‌ای است که جای هیچ‌گونه تفسیر و تأویل را باقی نمی‌گذارد و به‌طور قطع، می‌توان از آنها، دیدگاه غیرتوحیدی و خداشناسی انسان‌انگارانه و تشبیه و تجسیم را استنتاج کرد. به‌عنوان نمونه، قصه آدم و حوا در سفر پیدایش عهد عتیق، نمونه بارز خداشناسی انحرافی است:

– خداوند دروغ می‌گوید: خداوند گفت از این درخت نخورید که می‌میرید (۲: ۱۷).

– خداوند بخل می‌ورزد: خداوند نمی‌خواست آدم و حوا از درخت علم و حیات بخورند و دانا شوند و زندگی جاویدان پیدا کنند (۳: ۲۳).

– وجود شریک برای خداوند: آدم پس از خوردن از درخت نیک و بد مثل ما شده است (همان).

برخی صاحب‌نظران الهیات مسیحی معتقدند که اصل تثلیث به نحو تلویحی و به نوعی، آماده‌سازی بلندمدت در این جمله عهد عتیق بیان شده است (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸).

نسبت جسمانیت به خداوند: عصر آن روز شنیدند خداوند در باغ راه می‌رود (۳: ۸).

این‌گونه خداشناسی در قرآن کریم جایگاهی ندارد. قرآن کریم نه تنها هیچ از اوصاف یادشده را به خداوند نسبت نمی‌دهد، بلکه در قصص و غیر آن، عالی‌ترین ظهور و پاک‌ترین صفات از آن «الله» است و هیچ کلمه دیگر از لحاظ رتبه و اهمیت، از آن برتر نیست. اصولاً جهان‌بینی قرآن خدا مرکزی است (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۱۹). طبیعی است که در این کتاب، تصور الله از بالا بر کل دستگاه فرمانروایی داشته باشد (همان).

از نظر قرآن، خداپرستی فطری است (روم: ۳۰) و بر توحید و یگانگی او استدلال می‌شود: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲)، وجود خداوند بر کل جهان احاطه دارد (یونس: ۳) و با صفات متعالی وصف می‌شود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)؛ او نخستین و بازپسین و آشکار و پنهان است؛ و او به هر چیز داناست.

در نتیجه، بر خلاف آنچه در تورات آمده، توحید و خداشناسی ناب، یکی از اهداف قصه‌های قرآن می‌باشد. این توحیدمحوری در همه قصه‌های قرآنی، به‌ویژه قصه‌های پیامبران که خود موحدان واقعی‌اند جلوه‌گری بیشتری دارد.

نبوت و پیامبرشناسی

قرآن کریم همه انبیاء و پیامبران الهی را به پاکی و صداقت وصف نموده، و آنان را اسوه و نمونه عصرشان معرفی می‌کند که دامنشان از هرگونه گناه و پلیدی منزّه است. درحالیکه عهد عتیق و جدید، آنان را افرادی آلوده به انواع گناهان و کارهای زشت معرفی می‌کند. برای نمونه، نوح علیه السلام را شراب‌خوار، (پیدایش ۹: ۲۱-۳۲)، حضرت ابراهیم را بی‌تفاوت نسبت به همسرش (همان ۱۲، ص ۱۰-۱۲)، لوط علیه السلام را شراب‌خوار و آلوده به گناه با دخترانش (همان ۱۹: ۳۰-۳۸)، یعقوب علیه السلام را فردی مکار و دروغگو (همان ۲۷: ۱-۴)، داود علیه السلام را انسانی سفاک و زناپیشه و ناپسند نزد خدا (دوم سموئیل ۱۱: ۲۶-۱۲ و ۱-۱۲)، سلیمان علیه السلام را بت‌پرست (اول پادشاهان ۱۱: ۸۳) و حضرت عیسی علیه السلام را شراب‌ساز (یوحنا ۲: ۱۱) وصف می‌کند (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۳؛ بلاغی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۲؛ رضوان، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۲).

ازاین‌رو، میان قصه‌های قرآن با عهدین تفاوت بسیار است؛ در عهدین گناهان و لغزش‌هایی به پیامبران بزرگ نسبت داده می‌شود که به نوشته علامه طباطبائی، فطرت هیچ انسانی اجازه نمی‌دهد، به افراد صالح معمولی نسبت داده شود تا چه رسد به پیامبران بزرگ خدا (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۷)، ولی قرآن آنان را از این نسبت‌ها مبرا دانسته است، به‌گونه‌ای که سراسر قرآن کریم، هیچ اثری از این داستان‌های کودکانه یافت نمی‌شود.

علامه طباطبائی این بحث را در جای دیگر نیز آورده است، ازجمله مباحث متنوع نبوت، لغزش‌ناپذیری پیامبران است که متکلمان مسلمان در مباحث نبوت عامه، ادله عقلی و نقلی زیادی بر ضرورت آن اقامه کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۸۷).

با توجه به این نسبت‌های ناروا که در عهد عتیق برای معرفی پیامبران آمده است، بی‌شک نسبت چنین گناهان آشکار و غیرقابل تأویل با عصمت و لغزش‌ناپذیری پیامبران در تضاد است. معصوم نبودن پیامبران و انجام کارهای ناپسند، با اهداف بعثت‌شان ناسازگار است. چگونه مردم به اطاعت کسی گردن نهند که خود مرتکب گناه می‌شود؟ آلودگی به کارهای ناروا، درواقع نقض غرض ارسال رسل خواهد بود و پیامبران غیرمعصوم، نه‌تنها مردم را به سوی خداوند هدایت نمی‌کنند، بلکه آنان را از جاده مستقیم الهی منحرف می‌سازند. برخلاف عهد عتیق، قرآن کریم همه پیامبران را مبعوث از جانب خداوند می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند (حدید: ۲۵). در موارد متعدد، عصمت آنان را متذکر شده (جن: ۲۶-۲۷؛ بقره: ۲۱۳؛ حج: ۷۵؛ انعام: ۹۰) و آنان را ناصح و دلسوز مردم معرفی می‌کند (اعراف: ۶۲ و ۶۸)، در همه حال مطیع اوامر الهی‌اند (نجم: ۳ و ۴) و مردم نیز مأمور به تبعیت و اطاعت از آنان هستند (نساء: ۶۴)، و معارف الهی را با استدلال و منطق قوی و با جدال نیکو و موعظه حسنه به مردم ابلاغ می‌کنند (نحل: ۱۲۵).

صاحب کتاب *الیهود فی القرآن* در این خصوص می‌نویسد:

ومما لاریب فیہ ان الرسل و الانبیاء الذین ارسلهم الله لاصلاح اقوامهم هیامم الله لیکونوا متحلین بالعصمة من الاثام، کما جعلهم علی درجه عالیہ من السیرة الحسنه والخلق الرفیع لیکونوا قدوه لاتباعهم؛ بی‌شک پیامبرانی را که خداوند برای اصلاح جامعه فرستاد، زمینه را برایشان فراهم ساخت تا آراسته به عصمت از گناه باشند، همچنانکه آنان را به درجه عالی روش نیکو و اخلاق بلند رساند تا الگویی برای پیروان باشند» (طباره، ۱۳۷۶، ص ۲۶۳).

۲. جنبه هنری: جنبه‌های هنری قصه‌های قرآن و مقایسه آن با قصص عهدین، یکی دیگر از عرصه‌های تقابل آنها است که تفاوت آنها در اهداف و ویژگی حقیقت‌گویی مورد بحث قرار داده می‌شود.

تفاوت اهداف قصص قرآن با قصص عهدین

از مجموع کتب عهدین، اهداف آشکار و پنهانی را می‌توان استخراج کرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. در سنت یهودی، پس از پرستش خداوند، بزرگ‌ترین عطیه و موهبت الهی، همانا وعده اعطای سرزمین است و منجی‌گرایی یهود نیز بر همین آرمان استقرار در سرزمین موعود استوار است (کلباسی، ۱۳۸۷، ص ۴۴). خداوند خطاب به حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «... من این زمین را که اکنون در آن بیگانه هستی به تو و به فرزندان تو خواهم داد. تمام سرزمین کنعان برای همیشه متعلق به نسل تو خواهد شد و من خدای ایشان خواهم بود (پیدایش ۱۷: ۸۷). بعد از این عبارت، هرچه در باب عهد و میثاق الهی در تورات و سایر مکتوبات عهد عتیق آمده است، به گونه مستقیم یا غیرمستقیم به این وعده الهی، یعنی اعطای سرزمین کنعان به ابراهیم و ذریه او یعنی یعقوب، اسحاق و موسی و به‌ویژه بنی‌اسرائیل بازمی‌گردد و وعده‌ای که بارها در تورات و سایر نوشته‌ها مورد استفاده و ارجاع قرار گرفته است. داستان زنده شدن پرندگان که در قرآن کریم (بقره: ۲۶۰) آمده و نشانه‌ای از سوی خداوند برای ابراهیم است، تا به چگونگی زنده شدن مردگان در روز قیامت یقین پیدا کند، در سفر پیدایش هم نقل شده، تورات در پایان این حکایت، نتیجه می‌گیرد که خداوند این ماجرا را مقدمه‌ای برای وراثت سرزمین کنعان قرار داده است (پیدایش ۱۵: ۱۸).

۲. قصه‌های عهد جدید عمدتاً ماجراهای حضرت عیسی علیه السلام از زمان ولادت تا مصلوب شدن او را بیان می‌کند، در لابه‌لای شرح سرگذشت و قصه، نقل قول‌ها و عباراتی نیز به چشم می‌خورد. سه انجیل نخست یعنی متی، مرقس و لوقا با عنوان «انجیل همنوا» با ارائه گزارش‌هایی کمابیش مشابه از زندگی حضرت عیسی علیه السلام، منبع مهمی در این‌باره به‌شمار می‌روند، سرانجام، انجیل چهارم یعنی یوحنا، با

بهره‌گیری از زبانی کاملاً اسطوره‌ای تصویری شبه‌خدایی و الوهی از حضرت عیسی عرضه می‌کند. شاید بتوان گفت: اساسی‌ترین هدف اناجیل، بیان فشرده‌ای از مهم‌ترین فرازهای حیات حضرت عیسی ﷺ و ثبت برقراری رابطه خدا با انسان به‌وسیله انسان می‌باشد.

اهداف قصه‌های قرآن

برخلاف آنچه درباره هدف قصه‌های تورات و انجیل گفته شد، قرآن نه به دنبال سابقه تاریخی برای قوم عرب بوده است و نه در پی شرح حال زندگی پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد. قصص قرآن، دارای اهداف زیادی است و خود مجموعه کاملی از تعالیم قرآن است. می‌توان به برخی از این اهداف اشاره کرد:

۱. تثبیت قلب پیامبر اکرم ﷺ: «وَ كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ...» (هود: ۱۲۰)؛ و هر [یک] از اخبار بزرگ فرستادگان (الهی) را برای تو حکایت می‌کنیم، چیزی که به وسیله آن دلت را استوار می‌گردانیم... اصل استمرار دعوت یک پیامبر، ثابت قدم و قوت دل است، بخصوص اگر پیامبر از نظر روحی و اجتماعی تحت فشار باشد. تقریباً همه قصه‌های قرآن در سور مکی قرار دارند (حسینی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰)؛ یعنی زمانی که پیامبر اکرم ﷺ و یارانش تحت شدیدترین فشارها از سوی مشرکان و کافران به سختی زندگی می‌کردند و در عین حال، باید مردم را هم به سوی رشد و تعالی دعوت کند. در این شرایط، خداوند با نزول آیاتی که حاوی قصه‌های گوناگون است، قلب پیامبر را محکم و اراده‌اش را بر ادامه راه تقویت می‌کند.

۲. یکپارچگی ادیان آسمانی: یکی دیگر از هدف‌های قصه‌های قرآنی، بیان این واقعیت است که همه پیامبران الهی، از روزگار نوح تا عهد پیامبر اکرم ﷺ در امتداد هم هستند. در نگاه نخست، امت‌های مختلف دارای دین‌های مختلفی بوده‌اند، هر امتی تعالیم خاص دین خود را انجام می‌داد و از پیامبر زمان خویش پیروی می‌کرده است، اما با نگاهی عمیق‌تر، درمی‌یابیم که همه این ادیان، در قالب یک دین بوده‌اند که در برهه‌های گوناگون بروز کرده‌اند. قرآن کریم در سوره انبیاء داستان موسی، هارون، ابراهیم، لوط و... را در پی هم می‌آورد. پس از به نیکی یاد کردن از هر کدام، می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُونِ» (انبیاء: ۹۲)؛ به‌راستی که این (روش پیامبران) آیین شماست، درحالی‌که آیین یگانه‌ای است؛ و من پروردگار شما هستم؛ پس [مرا] پرستش کنید.

قرآن کریم برای نیل به این هدف، اسلوب و روش‌های گوناگونی را به کار گرفته است. محتوای دعوت همه آنها را یکی می‌داند: «وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ...» (نحل:

۳۶)؛ و به یقین در هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم (تا بگوید) که: خدا را پرستید؛ و از طغیان‌گر (ان و بت‌ها) دوری کنید... .

قرآن کریم، وحی به پیامبر اکرم ﷺ را مانند وحی به تمام پیامبران گذشته دانسته، و همه را در یک راستا و یک‌سو، و دارای پیامی مشترک معرفی می‌کند (نساء: ۱۶۳). عبارات واحدی را از زبان تمام پیامبران نقل می‌کند (هود: ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵؛ شعراء: ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۷۷)، مخالفان پیامبران را با یک عنوان «ملا» می‌شناساند (اعراف: ۶۰، ۶۵، ۷۵، ۸۵)، از کتب آسمانی پیشین به نیکی نام می‌برد (مائده: ۴۴ و ۴۶). خواننده قرآن کریم به‌راحتی متوجه این وحدت و یکپارچگی تعالیم پیامبران و سیر تکاملی حرکتشان می‌شود. حال آنکه به قول فروم نمی‌توانیم این سیر مستقیم تکامل اندیشه پیامبران از نخستین آنان تا آخرشان را در قصه‌های عهد عتیق مشخص کنیم (فروم، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱).

لازم به یادآوری است، اگر پیامبر اکرم ﷺ قصص را از عهدین اقتباس کرده بود و یا احبار و راهبان معلم ایشان بودند، نباید در قرآن نامی از حضرت موسی و حضرت عیسی برده شود و یادی از تورات و انجیل شود و مردم را نسبت به آن دو کتاب حساس نشان دهد. پیامبر اکرم ﷺ، نه تنها در سراسر قرآن از تورات و انجیل نام می‌برد، بلکه از آن دو کتاب با تجلیل یاد کرده و آنها را با اوصافی ستوده است (آل عمران: ۳؛ مائده: ۴۴ و ۴۶). و از آورندگان این دو کتاب، به گونه‌ای تجلیل کرده که حتی در کتب خودشان، این‌گونه تکریم نشده‌اند. هدف از بیان قصه‌های پیامبران، این است که بگوید میان ادیان آسمانی، به‌ویژه یهودیت، مسیحیت و اسلام جدایی نیست، بلکه همه از یک چشمه سیراب شده و هر پیامبری رسالتی را آورده که متمم و مکمل رسالت پیامبر قبل از خود است.

۳. بیان اصول دعوت پیامبران: تمام ادیان در سه محور اساسی توحید، نبوت و معاد، بخصوص توحید مشترک هستند. این مطلب در قصص قرآن نیز به‌روشنی دیده می‌شود. بنابراین، از اهداف قصه‌های قرآنی، بیان حقیقت مهم عقیده و ایمان است. جملات آغازین دعوت حضرت نوح ﷺ، متضمن همین سه اصل اساسی است: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَنْ لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ» (هود: ۲۶-۲۵)؛ از زبان سایر پیامبران نیز نقل می‌شود (اعراف: ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵). حال آنکه در عهد عتیق، قصه‌هایی وجود دارد که به مسائل معمولی انسانی می‌پردازد؛ یعنی اعمال عادی مردم (نه اعمال مؤمنان به خدا) و هیچ نکته اعتقادی در آن یافت نمی‌شود. به‌عنوان نمونه، کتاب «استر» قصه‌ای است که به نوشته «قاموس کتاب مقدس»، نام خدا اصلاً در این کتاب بیان نشده است (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۰) و داستان به نتیجه‌ای که شامل پیام مذهبی و دینی باشد، سوق داده نمی‌شود.

در واقع، کتاب «استر» در راستای تقویت نظریه «برگزیدگی قوم یهود» و پیروزی این قوم بر دشمنانش نوشته شده است.

۴. **گزینش حادثه‌ها و اصلاح مطالب تحریف‌شده عهدین:** قرآن کریم همه حوادثی را که درباره یک شخص یا تاریخ یک امت روی داده است، بازگو نمی‌کند، بلکه به نکات برجسته و مهمی که در ایفای هدف مؤثر است، اکتفا کرده و ذهن مخاطب را درگیر حوادثی می‌کند که زمینه‌ساز پندآموزی و هدایت است. صاحب *المیزان* در این زمینه می‌نویسد:

قرآن از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی‌کند، اوضاع و احوالی که مقارن با حدوث حادثه بوده، ذکر نمی‌نماید. جهتش هم خیلی روشن است؛ چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان‌سرایی نیست، بلکه کتاب هدایت است (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۳، ص ۴۹۲).

این اسلوب، یکی از تفاوت‌های مهم قصه‌های قرآن با قصه‌های عهدین است. برخلاف قصه‌های تورات و انجیل، که ماجرا را از ابتدا تا انتها با تمام جزئیات نقل می‌کند، قرآن کریم در هنگام بازگویی قصه‌ها، هیچ‌گاه از جزئیات مسائل و موضوع‌های بی‌فایده یا کم‌فایده، که نقشی در جنبه‌های تربیتی و عبرت‌آموزی ندارد، سخنی به میان نمی‌آورد.

مونتگمری *وات* می‌نویسد: قرآن به عوض اینکه در مورد چیزهای نامعلوم به مردم اطلاعات تازه‌ای بدهد، بیشتر به عبرت‌آموزی از حوادثی نظر دارد که مردم قبلاً چیزی درباره آن می‌دانستند (مونتگمری وات، ۱۳۷۳، ص ۲۶). وی برای اثبات این ادعا، مقایسه داستان حضرت نوح را در قرآن با حکایت آن در کتاب مقدس پیشنهاد می‌کند (همان).

قرآن کریم، در عین گزینش حادثه‌ها، به اصلاح آنچه آنان از منابع غیر از وحی الهی در کتاب‌های خود نوشته بودند پرداخت و موارد کژی و ناراستی آنها را متذکر شد. برای نمونه، در داستان خلقت آدم، خداوند برنامه آفرینش انسان را بر روی زمین به‌عنوان خلیفه، با فرشتگان مطرح می‌کند (بقره: ۳۰) و هنگامی که فرشتگان درباره فساد و خونریزی انسان سؤال می‌کنند، خداوند در پاسخ می‌فرماید: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (همان). این آیه، افزون بر معارفی که مفسران از آن برداشت کرده‌اند، تصحیح نوشته‌های یهود است که در تورات می‌گویند: خدا از کار خود (آفرینش انسان) پشیمان شد و خواست آنان را نابود کند (پیدایش ۶: ۷-۱۳). درحالی‌که، پشیمانی در اثر جهل و نادانی از عواقب کار است و خداوند منزه از جهل و فراموشی است.

دنیز ماسون، پس از مقایسه‌ای جامع میان معارف و آموزه‌های این سه کتاب، در این خصوص می‌نویسد:

این وحی منزل (قرآن)، حاوی آموزه‌های دینی است که در تسلسل تاریخی، آخرین دین از سه دین توحیدی ابراهیمی به‌شمار می‌آید. آن‌گاه موقعیت قرآن را نسبت به عهدین چنین ترسیم می‌کند: محمد ﷺ ایمان قاطع داشت که از سوی خداوند مبعوث شده است تا آنچه را پیش‌تر بر موسی و عیسی نازل شده بود، تصدیق کند و تمامیت بخشد. اینچنین قرآن بیان تام و کلام الهی به زبان عربی است و کتابی است که درصدد به کمال رساندن آنها (تورات و انجیل) است (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۲۹-۳۲).

تصحیح اعتقاد به «الوهیت» حضرت عیسی ﷺ و نیز «تثلیث» از موضوعات مهمی است که قرآن به آن پرداخته و با براهین عقلی، به نقد و نفی آن می‌پردازد. آیه ۱۷۱ سوره نساء در رد تثلیث می‌فرماید «... وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...»؛ ... و نگویید: [خدا] سه‌گانه است. (به این سخنان) پایان دهید، که برای شما بهتر است. [چرا] که خدا، فقط معبودی یگانه است... و آیه ۱۷ سوره مائده، در نفی الوهیت حاوی دلایل و نکاتی است که شایسته دقت‌نظر می‌باشد: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...» (مائده: ۱۷)؛ کسانی که گفتند: به‌درستی خدا، همان مسیح پسر مریم است. به‌یقین کفر ورزیدند... علاوه بر این آیات، قرآن در موارد دیگری با ظرافت تمام این عقیده را مردود می‌داند. در سه آیه، صراط مستقیم را از قول حضرت عیسی ﷺ در عبادت «الله» می‌داند که هم ربّ او و هم ربّ دیگران است (آل‌عمران: ۵۱؛ مریم: ۳۶؛ زخرف: ۶۴). در اغلب مواردی که معجزات حضرت عیسی ﷺ را شرح داده، به دنبال کارهای خارق‌العاده وی، تعبیر «باذن الله» و یا «باذنی» را آورده تا شائبه خدا بودن آن حضرت را دفع کند (آل‌عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰).

ویژگی حقیقت‌گویی قصص قرآنی

برخلاف نظر دره حداد، که معتقد است: قصص قرآن صرفاً برای تمثیل است و از این طریق بر آن است و حیانت آنها را منکر شود، باید گفت: حقیقت‌گویی و راستگویی در بازگو کردن قصه‌های قرآن، از ویژگی‌های منحصر به فرد این کتاب الهی است که آن را از کتب عهدین متمایز می‌کند. شواهد این ادعا به شرح ذیل است:

شواهد درون‌متنی

یکی از بهترین راه‌های دستیابی به مقصود گوینده و اینکه آیا او از گفتارش قصد واقع‌نمایی دارد یا نه، مراجعه به کلام خود او و جست‌وجو از شواهد دال بر این امر، در گفتار گوینده است. این شیوه، نسبت به قصه‌های قرآن نیز عملی است؛ یعنی با مراجعه به آیات قرآنی، می‌توان قصد خداوند را دریافت که خداوند در گفتارش قصد واقع‌نمایی دارد یا خیر؟

قرآن مدعی است که سخن خداوند است و نازل شده تا مردم را به سعادت حقیقی، از طریق حق و به سوی حق راهبری کند. حق بودن خود را در قصه‌ها یادآوری می‌کند. در موارد بسیاری نیز پس از بیان داستانی از پیامبران، بر راست و درست بودن آن موضوع تأکید می‌کند. برای نمونه، می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ...» (آل عمران: ۶۲) یا «ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ» (مریم: ۳۴) و گاه در آغاز ماجرا، حقایق موضوع را بیان می‌دارد «وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ...» (مائده: ۲۷)؛ و (ای پیامبر!) خبر بزرگ حقیقی دو فرزند آدم را بر آنان بخوان [و پیروی کن]...؛ یا «تَلَوْنَا عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (قصص: ۳)؛ بخشی از خبر بزرگ موسی و فرعون را برای گروهی که ایمان می‌آورند، به‌درستی بر تو می‌خوانیم. از این موارد، در قرآن کریم بسیار است و به‌خوبی نشان می‌دهد که خداوند قصه‌ها را به‌عنوان حکایت‌های واقعی و تاریخی ذکر می‌کند و نه داستان‌های تخیلی و تمثیلی.

ابوزهره در این خصوص می‌نویسد:

یکی از تمایزات قصص قرآن با عهدین که خود نشانگر عدم اقتباس از کتب عهدین است اینکه، قرآن واقعیت را در نفس به تصویر می‌کشد و آن را آشکار می‌سازد و آدمی با آن حقیقت معانی را احساس می‌کند، آن‌گونه که در ذهن خود اشیاء را به تصویر می‌کشد (ابوزهره، ۱۳۷۹، ص ۱۵۲).

توضیح اینکه قرآن کریم به داستان، تنها به‌عنوان یک کار هنری نپرداخته است و غرض هدف قرآن نه تنها سرگرمی و لذت نیست، بلکه قصه قرآن با دیگر شیوه‌های بیانی آن همگام است، تا اهداف و خواسته‌های تربیتی قرآن برآورده گردد. این ویژگی را خود قرآن کریم نیز اشاره می‌کند: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لَأُولِي الْأَلْبَابِ...» (یوسف: ۱۱۱)؛ به‌یقین در حکایت‌های آنان برای خردمندان عبرتی بود.

براساس این آیه شریفه باید گفت: خداوند در قرآن رخدادهایی را مطرح می‌کند که با واقعیت‌های عینی حیات انسان و بایسته‌های زندگی بشر در مسیر تاریخ ارتباط مستقیم دارد تا از این طریق، صفحه‌نیکی و بدی سرگذشت ادیان الهی پیشین، در منظر نسل‌های بعدی روشن باشد و آیندگان از گذشتگان درس گرفته و تجربه‌های ناکام آنان را تکرار نکنند و به سرانجامی ندامت‌بار دچار نشوند.

فیلیپ حتّی، پس از مقایسه قصه‌های قرآن با قصه‌های تورات، این‌گونه به برتری قرآن اعتراف می‌کند: قصه‌های قرآن، به منظور تهذیب و تادیب آمده است، غرض قصه‌گویی نبوده، بلکه عبرت گرفتن بوده است تا مردم بدانند که خداوند به دوران‌های سلف، نیکان را ثواب و بدان را عقاب می‌کرده است (حتّی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۱۶۱).

علاوه بر این، انسان برای رسیدن به خواسته‌ها و کمالات خویش نیازمند همگام بودن با واقعیات است. بدون توجه به واقعیت گذشته و حال، در پیچ و خم آرزوهای خود محو خواهد شد. همان‌گونه

که خداوند این حالت انسان را هنگام سخن از یهود بیان کرده است: «وَ مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَ إِنَّهُمْ إِلَّا يَتُطَنُونَ» (بقره: ۷۸)؛ و برخی از آن (یهودیان)، درس ناخواندگانی هستند که کتاب (خدا) را جز آرزوهایی نمی‌دانند. و جز آن نیست که آنان گمانه‌زنی می‌کنند.

در روایت اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز بر این مسئله تأکید شده و روایت شده که «همان‌گونه که خورشید و ماه هر روز طلوعی نو دارند، قرآن نیز همواره در صحنه‌های زندگی حضور دارد و پرتوافکنی می‌کند. برای همیشه زنده و پویاست و با از میان رفتن کسانی که در شأن آنان نازل شده، از میان نخواهد رفت (عیاشی سمرقندی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰).

از این رو، حقیقت‌گویی و راست‌گویی از خصیصه‌های منحصر به فرد قرآن است که این کتاب آسمانی را در اوج اعجاز قرار می‌دهد؛ زیرا در کتب عهدین بر اثر از میان رفتن یا دگرگونی‌های عمدی و غیرعمدی، حقایق تغییر یافته و در بازگویی سرنوشت پیامبران، دروغ‌ها و کج فهمی‌هایی صورت گرفته است. اما آنچه در قرآن آمده از سوی خداوندی وحی شده است که کوچک‌ترین ذره در آسمان‌ها و زمین از دیدش پنهان نمی‌ماند (یونس: ۶۱) و بر نهان آنان آگاه است و گذشته، حال و آینده در گستره علم او یکسان است و هیچ‌گاه از واقع‌گرایی جدا نمی‌شود.

شواهد برون‌متنی

گروهی از محققان با پژوهش‌های خود در علم تاریخ، جغرافیای تاریخی و باستان‌شناسی چهره واقعی قصص قرآن و زوایای پنهان و گوناگون آنها را آشکار می‌سازند. گرچه قرآن کریم، بسیاری از داستان‌های خود را محدود به زمان و مکان نکرده، اما این به‌معنای نفی کاوش در اماکن تاریخی نیست؛ زیرا قرآن سیزده بار به سیر و سیاحت در زمین برای مطالعه تاریخ و آثار پیشینیان تأکید کرده است (یوسف: ۱۰۹؛ حج: ۴۶؛ روم: ۹ و ۴۲؛ غافر: ۲۱ و ۸۲؛ محمد: ۱۰؛ آل عمران: ۱۳۷؛ انعام: ۱۱؛ نحل: ۳۶؛ نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰).

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ» (روم: ۴۲)؛ بگو در زمین گردش کنید و بنگرید فرجام کسانی که پیش از [شما] بودند چگونه بوده است! بیشتر آنان مشرک بودند. فرمان به سیر و سیاحت در زمین، سپس نظر افکندن، مطالعه تاریخ مستند به اسناد و مدارک غیرمکتوب، یعنی باستان‌شناسی را مورد تأکید قرار می‌دهد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲). کاربرد «فی الارض» به جای «علی الارض»، برای مطالعه آثار تاریخی، شاید اشاره به حفاری و کندوکاو در اندرون زمین باشد که لازمه باستان‌شناسی است (همان، ص ۵). باستان‌شناسی یکی از علوم جدید است که در

موارد زیادی گزارش‌های تاریخی قرآن را تأیید می‌کند، مورخان و مفسران در گذشته چون نسبت به جغرافیای تاریخی و باستان‌شناسی به صورت امروزی، آگاهی و شناخت نداشتند، در تفسیر آیات قصص متحیر و گاهی دچار تناقض‌گویی می‌شدند. برای نمونه، اینکه محل غار اصحاب کهف کجاست، میان مورخان و مفسران گفت‌وگوهای فراوانی وجود داشته و هر کدام مکانی را نام برده‌اند. علامه طباطبائی در *المیزان*، نظرهای مختلف را آورده و هر کدام را با تطبیق بر آیات قرآن مورد بررسی قرار داده، اما غار رجب در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن را بر سایر نظرها ترجیح می‌دهد. یکی از دلایل ایشان، حفاری و اکتشافاتی است که در سال ۱۹۶۳ میلادی صورت گرفته و آنچه را در قرآن کریم آمده، تأیید می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۳، ص ۵۰۳).

پژوهش‌های مورخان، اعم از قدیم و جدید، رگه‌های اصلی قصه‌های قرآن را نشان می‌دهد. بیومی در کتاب چهارجلدی *بررسی تاریخی قصص قرآن*، چنین کاری را انجام داده و با بهره‌گیری از منابع مکتوب و غیرمکتوب شرقی و غربی، به‌ویژه سنگ‌نوشته‌ها و کتیبه‌ها توانسته است درباره رویدادهای تاریخی قرآن نظرهای گوناگونی را سامان دهد و لایه‌های پنهان قصه‌های قرآن را برای مردم آشکار سازد (ر.ک: ابوخلیل، ۱۳۸۶).

موریس بوکای داده‌های علمی جدید را از راه‌های شناخت و معرفت قصص دانسته و اختلاف قصص قرآن و عهدین را در سازگاری یا ناسازگاری آنها، با دستاوردهای علوم جدید می‌داند. وی پس از مقایسه بین داستان حضرت نوح علیه السلام در قرآن و عهدین می‌نویسد:

یقیناً اختلاف مهمی بین قصص قرآن و عهدین وجود دارد. لیکن هرگاه تحقیق حکایت کتب مقدس عهدین به کمک داده‌های مطمئن دست دهد، ناسازگاری قصه عهدین با دستاوردهای معرفت جدید آشکارا نمایانده می‌شود. بالعکس قصه قرآنی از هر عنصری که انتقاد واقعی برانگیزد، مبرا است (بوکای، ۱۳۶۸، ص ۲۹۲).

تحقیقات تاریخی ویل دورانت چرایی برخی آداب و رسوم اقوام پیشین را برای ما بازگو می‌کند. از رهگذر این تحقیقات، گره‌های بعضی آیات قرآن گشوده می‌شود. وی می‌نویسد: «پادشاهان، احساس نیاز شدیدی به بخشش خدایان داشتند، از این رو، برای آنها پیکرهایی ساخته و برای آنها اثاثیه و طعام فراهم می‌کردند... و بیشترین چیزی که به‌عنوان قربانی انجام می‌دادند، خوراک و شراب بود (دورانت، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۳۶۱). با توجه به این رسم، گفته‌های حضرت ابراهیم علیه السلام توجیه می‌شود که وقتی آن حضرت به پرستش‌گاهی که خدایان قومش در آن قرار داشتند، رسید و نزد آنها خوردنی‌ها را یافت، از

آنان خواست تا غذا بخورند: «فَرَأَى إِلَىٰ آلِهِمَّ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (صافات: ۹۱)؛ پس به سوی معبودانشان روی کرد و گفت آیا [غذا] نمی‌خورید؟

آنچه از مقایسه جنبه‌های هنری قصه‌های عهدین با قرآن به دست می‌آید، با آنکه قصه‌های قرآن بازگوینده حقایق مسلم تاریخی‌اند، اهداف، اسلوب و عناصر به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که خواننده احساس می‌کند رویدادها و آدم‌ها نزد او حضور دارند و با او سخن می‌گویند، احساسات و عواطف او را برمی‌انگیزاند و در کشمکش قصه، آدمی به سوی حق سوق داده شده و از باطل متفر می‌گردد. درحالی‌که، در قصه‌های عهدین چنین حسی به خواننده دست نمی‌دهد و انسان خود را همراه با قصه احساس نمی‌کند، بلکه همواره مانند کسی است که از بیرون به حادثه می‌نگرد.

طباره در این خصوص می‌نویسد:

آن‌گاه که قرآن به بیان سرگذشت پیامبران و دیگران می‌پردازد ملاحظه می‌کنیم که مواد سرگذشت‌ها را از حوادث تاریخ و وقایع آن برمی‌گیرد، ولی آن را به‌گونه‌ای مؤدبانه ارائه داده و به نحوی عاطفی جلوه می‌دهد، مفاهیم را تشریح و اهداف را تثبیت می‌کند و به واسطه آنها، آنچنان تأثیر دلپذیری در جان‌ها دارد که عاطفه و وجدان را برمی‌انگیزاند؛ و آن را از حیطة تاریخی بیرون و وارد عرصه دینی می‌کند (طباره، ۱۳۷۹، ص ۴۴).

نتیجه‌گیری

۱. مقایسه محتوای گزاره‌های تاریخی قرآن با آنچه در عهدین آمده، انگاره اقتباس را تأیید نمی‌کند. صفات متعالی و فوق بشری خداوند در قصه‌های قرآن در مقایسه با تجلی خداشناسی انسان‌انگارانه در قصص تورات و انجیل، لغزش‌ناپذیری پیامبران در جریان قصه‌گویی قرآن در مقایسه با سیمای آلوده به گناه آنان در عهدین، نمونه‌هایی از تفاوت محتوایی گزاره‌های این دو کتاب است. افزون بر این، ویژگی‌های فنی اهداف به کار گرفته‌شده در قصه‌گویی قرآن، بیانگر این است که قصه‌های عهدین نمی‌تواند منشأ چنین جلوه‌های هنری در قرآن باشد.
۲. یافته‌های باستان‌شناسان، مورخان و جغرافی‌دانان، که در دهه‌های اخیر لایه‌های پنهان گزارش‌های تاریخی در قصه‌های قرآن را برای مردم امروز آشکار سازد، شاهدی عینی بر رد انگاره اقتباس قرآن از عهدین است؛ زیرا یافته‌های این علوم گزاره‌های تاریخی قرآن را تأیید و برخی عبارات عهدین را انکار می‌کند.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزة.
- ابوخلیل، شوقی، ۱۳۸۶، *اطلس قرآن*، ترجمه زینه فتحی، مشهد، پاپلی.
- ابوزهره، محمد، ۱۳۷۹، *معجزه بزرگ*، ترجمه محمود ذبیحی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۱، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۸۲، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران، مرکز.
- بروکلمان، کارل، ۱۳۴۶، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمه هادی جزائری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۳۵۸، *تفسیر آلاء الرحمن*، قم، مکتبه وجدانی.
- _____، بی تا، *الهدی الی دین المصطفی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بوکای، موریس، ۱۳۳۸، *مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم*، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بی آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۸۰، *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تفسیر تسنیم*، تنظیم و ویرایش علی اصلانی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- حتی، فیلیپ، ۱۳۴۴، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز، شفق.
- حسینی، ابوالقاسم، ۱۳۷۹، *مبانی هنری قصه‌های قرآن*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- دره حداد، یوسف، ۱۹۸۲، *دروس قرآنیة*، لبنان، منشورات المکتبه البولسیه.
- دورانت، ویل، ۱۳۴۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه علی اکبر سروش، تهران، اقبال.
- دیون پورت، جان، ۱۳۸۸، *عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن*، ترجمه غلامرضا سعیدی، قم، دارالتبلیغ الاسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۰۴، *المفردات فی غریب القرآن*، مصر، دفتر نشر کتاب.
- رشید رضا، محمد، ۱۳۶۱، *وحی محمدی*، ترجمه محمد علی خلیلی، تهران، بنیاد علوم اسلامی.
- رضوان، عمر بن ابراهیم، بی تا، *آراء المستشرقین حول القرآن و تفسیره*، ریاض، دارالطیبة.
- زمانی، محمد حسن، ۱۳۸۵، *مستشرقان و قرآن، نقد و بررسی آرای مستشرقان درباره قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- طباره، عقیف عبدالفتاح، ۱۳۷۶، *اليهود فی القرآن*، قم، الشریف المرتضی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد فکری علامه طباطبائی.
- طباطبائی، فخرالدین، بی تا، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- علی، جواد، ۱۹۷۰، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، مصر، دارالعلم للملایین.

- علی الصغیر، محمدحسین، ۱۴۲۰ق، *المستشرقون و دراسات القرآنیة*، بیروت، دارالمؤرخ العربی.
- عوض، ابراهیم، ۱۴۱۷، *دراسة لشیہات المستشرقین و المبشرین حول الوحی المحمدی*، قاهره، مکتبه الزهرا الشرق.
- عیاشی سمرقندی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه اسلامیه.
- فروم، اریک، ۱۳۷۷، *همانند خدایان خواهید شد*، ترجمه نادرپور خلخالی، تهران، جهاد دانشگاهی.
- کلباسی اشتری، حسین، ۱۳۸۷، *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گرونیام، فن گوستاو، ۱۳۷۳، *اسلام در قرون وسطی*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، البرز.
- ماسون، دنیز، ۱۳۷۹، *قرآن و کتاب مقدس، درون مایه‌های مشترک*، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- محمد بیومی، مهران، ۱۳۸۳، *بررسی تاریخی قصص قرآن*، ترجمه محمد راستگو، تهران، علمی و فرهنگی.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۸۷، *قصه در قرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.
- معلوف، لوییس، بی تا، *المنجد عربی به فارسی*، ترجمه محمد بندرریگی تهران، ایران.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۳۹۹ق، *شبهات الملحدين والاجابه عنها*، بیروت، مکتبه الهلال.
- مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۸۹، *اسلام و مسیحیت در عصر حاضر، گامی برای گفت و گو*، ترجمه خلیل قنبری، قم، پژوهشگاه علوم اسلامی.
- هاکس، جیمز، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، ترجمه و تالیف مستر هاکس، تهران، اساطیر.
- Grerhard, Bowering, EQ. 2001-2006, V.1, p. 316, Mcauliffe, Jane dammen, (general editor). *Encyclopaedia of the quran* (eq). leiden. brill. 2001-2006.

یکی از مسائل مطرح در حوزه اخلاق، مسئله محبت است که از گذشته، تا به امروز، مورد توجه نحله‌های گوناگون فکری و دینی می‌باشد. همچنین یکی از مسائل مطرح در این خصوص «محبت»، به‌ویژه نسبت به «دشمن» است که به اذعان بسیاری از متألهان مسیحی معاصر، این مسئله عمدتاً با اخلاق فضیلت پیوند خورده است. در این نوشتار، تلاش شده است تا براساس نظریه آگوستین، خاستگاه و امکان این مسئله بررسی شود. مطابق سنت مسیحی کاتولیک، هفت فضیلت اصلی وجود دارد: سه فضیلت «الهیاتی» (ایمان، امید و محبت) و چهار فضیلت «انسانی» (مصلحت‌اندیشی، بردباری، اعتدال و عدالت). آگوستین، چهار فضیلت انسانی را نمودهایی از محبت می‌انگاشت و تنها سه فضیلت اول را اصلی می‌شمرد (فرانکتا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱-۱۴۲). البته اصلی انگاشتن سه فضیلت نخست، به استناد کتاب مقدس است، به‌طوری که پولس در رساله اول خود (قرنتیان ۱۳: ۱۳)، فضایل اخلاقی دیگر را به آن سه و بخصوص به اصل محبت بر گردانده است: «... و الحال این سه چیز باقی است: یعنی ایمان و امید و محبت. اما بزرگتر از اینها، محبت است». هدف این مقاله نشان دادن گسستی است که بین اندیشه فکری-سیاسی مسیحیان دوره آباء و متألهان و متکلمان مسیحی قرون وسطا است. این گسست، می‌تواند نمایان‌گر گذر از نگاه و تأمل اخلاقی به مقوله محبت به دشمن، از منظر کلامی یا الهیاتی به آن باشد. از سوی دیگر، وجود مفرداتی در الهیات مسیحی دوران اولیه، که حکایت از نفی زندگی این جهانی و عطف نظر کامل نسبت به آسمان‌ها و جهان باقی دارد، در این گسست نقشی بسزا ایفا کرده است. در اینجا، با تمرکز نقادانه بر تفسیری از اندیشه سیاسی و الهیاتی آگوستین، تلاش شده است تا این گسست توضیح داده شود و عناصر و مؤلفه‌های اصلی آن، با توجه به دیدگاه‌های وی برجسته گردد. در واقع، برای رسیدن به مقصود اصلی، که نشان دادن افول جایگاه امر محبت به دشمن از یک مقوله «بالطبع ضروری الهیاتی»، به جایگاه مقوله‌ای «ایزاری و شعاری»، در بهترین حالت است. فهم این گسست از این بحث اهمیت دارد که می‌تواند گذر اندیشه محبت‌آمیز مسیحی را به جنگ و خشونت با دشمن را توضیح بدهد.

بررسی خاستگاه مسئله محبت به دشمن، از موضوعات ضروری است تا زوایای مخفی آن شکافته گردد. بایستگی این مسئله زمانی دوچندان می‌شود که بدانیم این موضوع مهم‌ترین آموزه الهیاتی است که مسیحیت آن را باعث امتیازات خویش تلقی می‌کند. لازم به یادآوری است که مسیحیان اندیشه‌ها و تألیف‌های پولس، آگوستین و آکوئیناس را بسیار مهم تلقی کرده، به‌طوری‌که الهیات کاتولیک، بدون

خاستگاه و امکان محبت به دشمن؛

بررسی و نقد نظریه آگوستین

rghaz@ymail.com

رضا قزوی / کارشناس ارشد ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۴

چکیده

شواهد تاریخی مبنی بر توجیه فقرات ناظر به محبت اناجیل از یک‌سو، و جنگ‌های عادلانه از سوی دیگر، جایگاه نظریه محبت به دشمن در میان مسیحیان را در معرض تردید جدی قرار داده است. وجود چنین عقیده‌ای در ادیان و فرهنگ‌های کهن، در میان یهودیان و یونانیان، از جمله مباحثه بین سقراط و اتوفرون در کتاب «محواره اتوفرون» افلاطون، نشان از اهمیت آن به‌مثابه رام‌کننده دل‌هاست. این مقاله به بررسی نظریه محبت به دشمن آگوستین می‌پردازد که بر این اصل استوار است که خداوند با فرمان به محبت، از ما می‌طلبد که نگرش باطنی صائب انتخاب و روحی مهرورز داشته باشیم. از این‌رو، این آموزه به تدریج تبلوری مبالغه‌آمیز پیرامون شخصیت و شریعت مسیح یافته است. این مقاله به روش تحلیلی - انتقادی، به بررسی دیدگاه خاستگاه و امکان نظریه آگوستین در باب محبت به دشمن و نقد و بررسی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: آگوستین، فرمان الهی، امکان، محبت، خشونت، دشمن.

در نظر گرفتن این سه الهیدان، بی‌ریشه و بی‌اصل و نسب است (رودریگیس و هاردینگ، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۴؛ کونگ، ۱۳۸۴، ص ۹۴؛ دورانت، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰۹-۱۱۱۰). این بحث، خاستگاه مناقشات فراوانی میان مسیحیان و پیروان سایر ادیان از جمله اسلام شده است که آیا مسیحیت حقیقتاً دین محبت است؟ کدام دین دعوت به محبت می‌کند؟ پرسشی که در کانون تأملات این مقاله جای دارد، عبارت است از اینکه فلسفه و الهیات آگوستین در کلیت، چه نگاهی به مقوله محبت به دشمن، به‌عنوان ساحتی این جهانی و دنیوی دارد؟ دیگر آنکه از منظر آگوستین مسئله محبت به دشمن، با جنگ‌های مقدس مسیحیان چگونه قابل توجیه است؟ تلاش نگارنده در پاسخ به این پرسش محوری، بی‌تردید متضمن پرداختن به این مسئله است که اساساً نگاه آگوستین نسبت به مقوله دشمن، از چه جنسی بوده است؟ آیا وی به تأسی از استادان خود، برای این ساحت، آموزه الهیاتی «گناه ذاتی»، قائل بوده است، یا نسبت به آن دیدگاهی سیاسی یا حقوقی اتخاذ نموده است؟ به نظر می‌رسد، روح کلی حاکم بر دستگاه فکری آگوستین، حاکی از پذیرش گناه ذاتی و تفکیک شهر خدا و شهر غیر خداست. وی در نگاه به مقوله محبت به دشمن، زاویه‌ای جدی با اسلاف الهی خود ندارد و محبت را در بهترین حالت، روح مهرآمیز و قلبی عاطفه‌گرایانه تلقی می‌کند. هرچند ممکن است در مواردی خلاف آن رفتار ظاهری از ما بروز کند (Holmez, 1998, p. 72). ایشان همچنین بر این باور است که محبت مطرح‌شده، در حوزه محبت درونی است و به این جهت، جایگاهی در حوزه عدالت (رفتار) بیرونی ندارد (Augustine, bk. 22, par. 76, 368. 36).

در این مقاله این اندیشه را که تکیه بر آراء آگوستین دارد، به چالش طلبیده‌ایم و بر اساس کتاب عهد جدید، منابع تاریخی و آثار نویسنده مذکور نشان داده‌ایم که خاستگاه این آموزه در تفکر وی بر آموزه گناه ذاتی قرار گرفته است و از مقوله‌های دیگری مانند «جهل» و از صفات رذیله‌ای چون حسادت، بخل و تکبر مغفول مانده است.

مفهوم و ماهیت محبت

معنای واژه Love «محبت»، که Charity نامیده می‌شود (بکر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷)، البته برخی مترجمان Love را به محبت معنا نموده‌اند و مناسب دانسته که واژه Charity را به «محبت و احسان» ترجمه شود. با وجود تاریخچه پیچیده‌اش، امر مبهمی است؛ زیرا این اصطلاح برای پدیده‌ای به کار می‌رود که برای ما از مضامین و محتوای زیادی برخوردار است. در قاموس کتاب مقدس آمده است: محبت صفتی است ذاتی و اگر به موافق آن عمل نماییم، تکالیف خود را درباره خدا و انسان به نیکوترین وضعی به عمل آورده‌ایم (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۷۸۵). آگوستین، که دانش‌آموخته مکتب نوافلاطونی بود، Charity به عقاید مسیحیان وارد

می‌کند. او می‌گوید که واژه لاتین کاریتاس، «Caritas»، ترکیبی از اروس و آگاپه است. آگاپه متوجه انسان است و موجب می‌گردد که او به‌معنای واقعی کلمه، دوست‌دار و مشتاق خداوند باشد. بدون آگاپه، انسان در معرض خطر ابتلا به محبت زمینی است. از این رو، کار آگاپه این است که اروس را تصفیه کند. کاریتاس آگوستین قدیس، در مقیاس وسیعی نظریه ثابت کلیسای کاتولیک شد (Lewis, 1960, p. 107). بالاترین درجه «آگاپه»، محبت خدا نسبت به انسان است که در مواردی بروز کرده است؛ مانند فرستادن مسیح برای راهنمایی و نجات مردم و یا محبت و فداکاری حضرت عیسی ﷺ برای انسان‌ها، بدون توجه به خوبی و بدی آنها که حتی دشمنان و گناهکاران را نیز دربرمی‌گیرد. (Catechism, 1994, p. 449).

دشمن

امروز استاد آگوستین می‌گوید: «دشمن کسی است که انس به پیشتازی در ارتکاب گناه دارد» (Ambrose, PL 16, 454; cf). اما از زمان آگوستین به بعد، دو نوع نگاه به دشمن مطرح شد: ۱. دشمن درونی یا جدایی طلب ۲. دشمن بیرونی یا غیرمؤمنان.

دسته اول را به اصطلاح «مرتدان» گویند. مسیحیانی هستند که تصور می‌شد از تعالیم راستین ایمان مسیحی منحرف شده‌اند (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 88). فرقه‌هایی مانند دوناتیست‌ها، که بر اثر آزار و شکنجه امپراتوران رومی مسیحیت را ترک کرده بودند، همچنین ماران‌آنا، سایمونیان، والزیان، آریوسیان، نیکلایان، سوریان، نوماتوخیان، مانویان و نصرانیان در شورای محلی (سینود) اناتیما (ملعون) شناخته شدند. (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳). دسته دوم، شامل غیرمؤمنان از سایر ادیان غیرمسیحی می‌شد (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 154).

دشمنی: دائرةالمعارف جدید کاتولیک، به واژه دشمن نپرداخته است، در مقابل، واژه دشمنی (Enmity) را مورد توجه قرار داده است. «دشمنی حالت بین آزاررساننده و شونده است، در مسیحیت، به پیروی از اخلاق مسیح، باید در مقابل برخورد دشمن، محبت و دعا برای او نمود» (Fallon, vol. 5, p. 264). با این تعریف، دشمنی از کتاب مقدس مشخص می‌شود که دشمن آن کسی است که در صدد آزار و اذیت شخص دیگری برآید. البته، پس از مسیحی‌شدن امپراتور روم و گسترش قلمرو کلیسا، به مرور دامنه واژه «Enemy» نیز وسیع‌تر شد.

خاستگاه نظریه محبت به دشمن

آگوستین در باب مقوله اراده و جایگاه آن در نظام هستی معتقد است که طبیعت و هر آنچه مخلوق

خداوند است، خیر و بری از شر است (Atkins & Dodaro, 1998). بنابراین، «شر» مخلوق خداوند نیست. «شر» بدین معنا، مفهومی سلبی یا عدمی دارد نه ایجابی. به عبارت دیگر، شر فقدان خیر است، نه چیزی بیش از آن. بر اساس همین مقدمات، آگوستین اظهار می‌دارد که چه در مورد انسان‌ها و چه در مورد فرشتگان، آنچه در سرشت آنان به هنگام خلقت به ودیعه نهاده شد، اراده خیر بود؛ اراده‌ای که قرار بود انسان را از غرور و خودمحوری بازدارد و سرسپرده آن وجود مطلق، نگاه دارد. علت اینکه برخی فرشتگان و انسان‌ها، اراده نیکشان را تباه ساختند، طبیعت آنان نیست، بلکه اراده شری است که موجودیتش مشروط به فاصله و انحراف آنها از خیر و وجود مطلق است. با توجه به این مقدمات، می‌توان دریافت که «خدای آگوستین، خیر محض و خالق و عامل همه چیزها در دنیاست» (ایلیخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). بنابراین، قائل بودن به شر وجودی، یا عینی می‌توانست با خیر مطلق بودن خداوند در تباین قرار گیرد. از این رو، آگوستین ذاتی بودن شر را رد کرد. «به نظر وی، شر فقط به صورت اخلاقی وجود دارد و عاملش نیز گناه است» (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸). بدین ترتیب، چون مخلوقات فاقد وجود مطلق هستند، به نسبت همین فقدان وجود، واجد حدی از شر می‌شوند. شر در این معنا، مترادف با عدم است. مجموعه قرائن موجود، حاکی از این است که خاستگاه نظریه محبت به دشمن، بدون توجه به مؤلفه‌های فکری در اندیشه آگوستین، هرگز امکان‌پذیر نخواهد شد. مطالعه پیشینه نظریه محبت به دشمن، در بی‌طرفانه‌ترین وجه خود، هر محقق را از پذیرش قطعی این ادعا به‌مثابه یگانه میراث و توصیه الهیاتی مسیح به سوی گفتاری مناقشه‌برانگیز متمایل می‌سازد. وجود متون و کتب تاریخی، نقطه آغازی محسوب می‌شود تا به دور از هر نوع تعصبات قومی، دینی یا تاریخی، به ضرورت مستندات موجود، ردّ خاستگاه نخستین این نظریه را در مسیحیت کاتولیک از جمله آگوستین دنبال کنیم.

گناه ذاتی

در شهر خدای آگوستین تعلیم داده می‌شود که انسان را نمی‌توان به‌طور طبیعی بی‌گناه و بدون اشتباه تصور کرد. اراده او متمایل به شر است که البته نتیجه گناه حوا و عشق آدم است. در حالی که پیش از ارتکاب گناه نخستین، یعنی در ابتدای خلقت، همه عضو شهر الهی بودند. از نظر او، انسان به دلیل گناه فطری نخستین والدینش گناهکار است. به قولی «در او همه گناه کرده‌اند» (رومان ۳: ۲۳؛ ۱۲: ۵). به همین دلیل، انسان گرایش به شهوات و لذایذ جسمانی دارد و اساساً منشأ جنسی وجود انسان گناه بوده و تمایل به انجام گناه نیز یک ضعف ارثی محسوب می‌شود. بدین سان، انسان مستوجب لعنت ابدی است؛ زیرا وارث گناه آغازینی است

که توسط آدم ابوالبشر انجام گرفته است و چون ما همه فرزندان آدمیم، در گناه او نیز شریکیم. حتی «مجازات کردن همه بنی آدم به دلیل گناه آدم ابوالبشر، عین عدل است؛ زیرا بر اثر این گناه، انسان که ممکن بود دارای جسم روحانی باشد، صاحب روح خاکی و شهوانی شد (Augustine, BK.XIV, ch. 15). پیتر بورنل در مقاله خود تحت عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین»، نشان داده است که جامعه سیاسی در نزد آگوستین، امری طبیعی است که به واسطه «هبوط» مخدوش شده و به شکل اعمال زور درآمده است (Burnell, 1992, p. 13-29). از نگاه آگوستین، گناه ذاتی و فطری ذریه و نسل آدم شده، و رهایی از آن گناه موروثی، به واسطه اعمال نیک و انجام شریعت نتیجه‌بخش نخواهد بود. از این رو، انسان برای نجات و رستگاری، نیازمند فیض الهی از طریق فدای عیسی منجی است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۰). گناه ذاتی آگوستین، به‌زعم بسیاری از محققان و صاحب نظران، تاکنون قوی‌ترین و مستدل‌ترین گمانه خاستگاه برای محبت مذکور به‌شمار می‌رود (Clark rscj, 1994, p. 49).

شهر خدا و شهر انسان

پس از انگاره گناه نخستین در کانون ملاحظات سیاسی آگوستین، او با مواجهه با شرور، گناهان و بی‌عدالتی‌ها ادعا کرد که اخلاق بی‌خشونت، که عهد جدید تعقیب می‌کند، مانند: «من به شما می‌گویم با شریب مقاومت مکنید، بلکه هرکه به گونه راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به‌سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد، دو میل همراه او برو» (متی ۵: ۳۸-۴۲؛ لوقا ۶: ۲۹)، فقط در یک دنیای کامل کاربرد دارد، نه در دنیای ویران‌شده‌ای نظیر دنیای ما (Weaver, 1998, p. 206-208). در مسیحیت، منشأ جنگ عادلانه به دلیل بی‌عدالتی‌های ناشی از گناه است. آگوستین می‌گوید: «این از ناحیه طرف مقابل که جنگ را بر آدم‌های عاقل تحمیل می‌کند یک بی‌عدالتی است» (Tkacz & Kries, 1994, p. 149). اما پیش از هر چیز، فهم دریافت آگوستین از محبت، منوط به ایضاح انگاره دو شهر اوست. او بر این است که به‌زعم همه اختلافات میان فرهنگ‌ها، ملل و زبان‌ها، بنیادی‌ترین شقاق میان دو دسته است، اعضای «شهر خدا» و «شهر زمینی» در شهر خدا، موضوع محبت کسی جز خداوند یکتا نیست و آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد؛ یعنی در هیئت یک اجتماع قرار می‌دهد، همین محبت به پروردگار است. اما ساکنان شهر زمینی سرشار از محبت و عشق به خویشانند، حتی به قیمت کنار گذاشتن خداوند (Weithman, 2002, p. 235-236). آگوستین، قایل، اولین فرزند آدم را نخستین سنبل و نماینده شهر زمینی و هابیل، دومین فرزند آدم را نخستین سفیر شهر خدا

یا شهر آسمانی می‌داند و می‌گوید: اراده‌ی لایزال الهی بر این امر تعلق گرفته بود که از صلب آدم ابوالبشر، آن بخش که ناپاک و دنیوی است، مقدم بر قسمتی که پاک و یزدانی بود پا به عرصه وجود گذاشت (Augustine, 2003, p. 596).

حکومت الهی و حکومت مادی

مسیح ﷺ می‌فرماید: «پادشاهی من در این دنیا نیست» (انجیل ۱۸: ۳۶). همچنین پطرس رسول در نامه خود به رومیان، وضع امت مسیح را در دولت مدنی چنین بیان کرده است:

از برای خداوند از ولی امر، یعنی شاه به‌عنوان حاکم و یا والی که از جانب او برای سیاست کردن بدکاران و پادشاه نیکوکاران منصوب شده است، تبعیت کنید؛ زیرا مشیت الهی بر آن جاری شده است که با حسن رفتار خود دهان گسسته خردان را که بر شما وقعی نمی‌نهند، بر بندید. از خداوند بترسید و به شاه احترام بگذارید» (اول پطرس ۲: ۱۳-۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۸).

آگوستین، نظم الهی و نظم انسانی را از هم جدا دانست و گفت: مؤمنان همزمان تابع دو نظم؛ یکی، متعلق به شهر زمینی و دیگری، مربوط به شهر مینوی هستند. مؤمنان ضمن اطاعت از نظم شهر زمینی، باید خود را در این جهان با شهر مینوی هماهنگ کنند. به این ترتیب، در میان متکلمان مسیحی دو حوزه اقتدار دینی و دنیایی از هم مجزا شد (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸). در تفسیر آیه «گفتند: ای سرور اینک دو شمشیر. به ایشان گفت: کافی است». در تفسیرهایی که از آغاز سده دهم تا اول سده دوازدهم از کتاب مقدس و ملهم از شهر خدای آگوستین شد، از عبارت «دو شمشیر»، به دو قدرت دینی و دنیایی تعبیر شد. در تفسیرهایی که متکلمان مسیحی از این آیه می‌کردند، چنین گفته می‌شد که منظور از دو شمشیر، یکی شمشیر کلیساست و دیگری شمشیر شهریار. این شمشیر دومی، برای حفظ امنیت است. در تفسیرهای بعدی گفته شد که چون حفظ امنیت با خشونت سروکار دارد، شایسته نیست که این شمشیر در دست کلیسا باشد. از این رو، کلیسا این شمشیر را به دست شهریار می‌دهد. به این ترتیب، قاعده معروفی که به «قاعده دو شمشیر» معروف شده بود، از اواخر قرن پنجم تا دوازدهم میلادی به‌عنوان جدایی بین اقتدار شهریار و مرجعیت کلیسا معنا شده بود (تیندل، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶).

بیان امکان محبت و رابطه آن با جنگ و خشونت

محبت به دشمن از منظر آگوستین

آگوستین، محبت نسبت به دشمن درونی را تا مادامی که بر خلاف صلح و آرامش باشد، محترم

می‌شمارد. ماهیت چنین محبتی فقط روحانی است؛ یعنی داشتن روح محبت‌آمیز نسبت به او است. بنا بر مبانی آگوستین، در ابراز محبت به دشمن می‌گوید: «حضرت مسیح مثلی را بیان می‌کند. این مثل در مورد کشاورزی است که تخمی را می‌کارد و هنگام درو در محصول خود هم گندم و هم علف هرز می‌یابد. بیرون آوردن علف‌های هرز، پیش از درو به گندم‌ها آسیب می‌رساند، ولی هنگام برداشت محصول جداسازی آنها از یکدیگر ممکن است» (متی ۱۳: ۲۴-۳۰). آگوستین، با استفاده از این مثل در مورد دشمنان درونی مسیحیت (مرتدان و بدعت‌گذاران) می‌نویسد: کلیسا نیز باید دوست و دشمن، قدیس و گناهکار را دربر بگیرد و جدا کردن آنها در انتهای تاریخ واقع شود چنانچه یک مسیحی از آیین خویش دست کشید و از کلیسا خارج شد، ولی بار دیگر به مسیحیت روی آورد، کلیسا باید او را بپذیرد (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۶۱۷). ایشان در توجیه اینکه چگونه می‌توان بین امر محبت به دشمن، با خشونت علیه او سازگاری برقرار کرد؟ پاسخ می‌دهد که آنچه خداوند با فرمان محبت از ما می‌خواهد، این است که نگرش باطنی صائب را اختیار کنیم. این امر حاکی از این است که باید روحی مهرورز و محب داشته باشیم. وی می‌افزاید: مراد مسیح از این دستور در موعظه جبل همین بود، نه انجام دادن اعمال ظاهری (Holmez, 1998, p. 72).

آگوستین معتقد است که خداوند نگران حال روحی انسان‌هاست. به تعبیر ایشان، دل‌واپس حال نفس می‌باشد که خاستگاه گناه است؛ یعنی به‌جای اینکه از سر محبت به خداوند عمل کنیم، با انگیزه بیزاری دست به عمل بزیم. عمل ظاهری هر اندازه که بی‌عیب و نقص انجام گیرد، اما اگر با انگیزه شیطانی (دشمنی) صورت گرفته باشد، ناقص فرمان محبت و رزیدن به خداوند است. بنابراین، آگوستین می‌گوید: «وقتی خداوند حکم می‌کند که عملی مخالف با آداب و رسوم یا عرف مردم انجام گیرد، باید آن عمل صورت پذیرد. هرچند تا آن زمان چنین عملی را انجام نداده باشند و اگر آن عمل متوقف شده باشد، باید احیا گردد و اگر هرگز برقرار نبوده باشد، باید برقرار گردد» (Augustinus, 1956, Bk III, vol. 1, ch8). آگوستین تنها دلیل برای جنگیدن را برقراری صلح قلمداد می‌کند (قربان‌نیا، ۱۳۸۲). از نظر او، جنگ همیشه نتیجه گناهان و کفاره گناهان است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷-۲۹۸). از نگاه آگوستین، چون حکومت مسئول حفظ صلح است، می‌تواند در جهت دستیابی به صلح متوسل به جنگ شود (قربان‌نیا، ۱۳۸۲). بر اساس این حکم، مسئولان سیاسی و صاحبان حکومت در جهت احیای صلح مجوز هر رفتاری از جمله جنگ را دارند.

امکان محبت به دشمن در مسیحیت

بحث از امکان محبت به دشمن، با این سؤال مطرح می‌شود: آیا هر آنچه را که خداوند فرمان به انجام آن داد، واجب است؟ هر چند آن فعل نادرست به نظر برسد؟ در اینجا، دو نوع عمل نادرست به نظر می‌رسد: ۱. اعمالی هستند که خداوند به کاری فرمان داده است که نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا نفرت‌انگیز است. نظیر فرمان خداوند به ابراهیم علیه السلام، مبنی بر قربانی کردن فرزندش؛ ۲. اعمالی هستند که خداوند به کاری فرمان داده است که نادرست به نظر می‌رسد، اما نه از جهت نفرت‌انگیز بودنش، بلکه به خاطر اینکه بی‌اندازه آرمان‌گرایانه است، نظیر فرمان عیسی علیه السلام دایر بر محبت دشمنانمان مانند خودمان (Holmez, 1998, p. 72). بسیاری از متألهان، این دو دستور را خلاف امکان فرض کردند. نل نادینگر، در مورد فرمان اول می‌گوید: «به‌زعم ما تصمیم ابراهیم، نه‌تنها از حیث اخلاقی ناموجه است، بلکه در نهایت فرومایگی، خلاف اخلاقیات متعالی است» (Noddings, 1984, p. 43). در مورد فرمان دوم، گفته شده است به اندازه‌های دشوار است که انجیل از ما می‌خواهد: «دست به یک کار محال بزنیم». البته متألهان بر این اعتقادند: چیزی که درست به نظر نمی‌رسد، خود عمل نیست، بلکه فرمان الهی است. قاطبه مسیحیت از صدر تاکنون امکان چنین عملی را غیرممکن دانستند. تاریخ سراغ ندارد محبت به دشمنی را که مسیح بیان کرد، به وقوع پیوسته باشد. بسیاری از نویسندگان، دوره آباء کلیسا را تا سال ۳۱۳ میلادی هم‌زمان با روی کار آمدن اولین امپراتوری مسیحی دوره صلح و دوستی مسیحی تلقی می‌کنند، بلکه معتقدند: تئولوژی مسیحیت اولیه، جنگ را لعن کرده و مطرود دانسته است و بر این باورند که کسانی که برای حل و فصل مسائل از شمشیر استفاده می‌کنند، مطمئناً با ضربه شمشیر به هلاکت خواهند رسید. با این حال، باید میان محبت رفتار کردن و پذیرفتن صلح و تسلیم، آن هم از موضع ضعف، تفاوت قائل شد و سبب مزیت و امتیاز مسیحیت بر غیر خود نمی‌شود. حیات آگوستین، توأم با قدرت سیاسی کلیسا و امپراتوری مسیحی شد، امکان محبت به دشمن را که قبلاً تصورش محال نبود، برای همیشه به حاشیه و انزوا کشیده شد.

اینکه آگوستین بین محبت باطن‌گرایانه و ظاهرگرایانه تفاوت می‌گذارد و این نوع محبت را با خشونت علیه دشمن در تضاد نمی‌بیند، تلاشی نافرجام است (Holmez, 1998, p. 72). از یک‌سو، ایشان ملتزم است به اینکه وقتی خداوند حکم می‌کند که عملی مخالف با آداب و رسوم یا عرف مردم انجام گیرد، باید آن عمل صورت پذیرد. از سوی دیگر، به نتیجه این قیاس هم اعتراف دارد: هرآنچه خداوند جایز می‌شمارد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب درست، نادرست و واجب است.

خداوند فرمان می‌دهد که به دشمنانمان محبت بورزیم. بنابراین، واجب است محبت خود را شامل حال دشمنانمان کنیم.

در عین حال، معتقد به نگرش محبتانه است، نه عملکرد محبت‌آمیز؛ چیزی که به باور او، مغایرتی با کشتار دشمنان ندارد. رابرت هولمز، در مورد تردید چنین ادعایی و در بخشی از *مبانی فلسفه اخلاق*، اشاره می‌کند که دوست داشتن دشمنانمان در عین حال آنها را از دم تیغ گذراندن، جای اما و اگر دارد (Ibid). بنابراین، آیا محبت به دشمن امکان دارد؟ پاسخ مثبت است. سؤال دیگر اینکه آیا متألهان مسیحی، به این فرمان مسیح «هرکه به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به‌سوی او بگردان» (متی ۵:۳۹) جامه عمل پوشیدند؟ پاسخ منفی است؛ زیرا هر چند عمل ممکن است، اما در ظاهر نادرست به نظر می‌رسد. اما این اشکال مطرح است که سرپیچی از فرمان الهی جایز نیست، بلکه گناه و شرارت محسوب می‌شود. تئوری که آگوستین در حل معما ارائه می‌دهد، این است که ما با پردازش تفسیری جدید از فرمان‌های خداوند، می‌توانیم با دشمنانمان بجنگیم و در عین حال، ناقض فرمان الهی نیز نباشیم (Ibid). چنانچه زمزمه‌هایی از صلح و دوستی در مسیحیت حاضر مطرح می‌شود، تنها مقصودشان عدم جنگ است. تقریباً از عصر آگوستین است که شمشیر صلح غلاف می‌شود و شمشیر خشونت سر برمی‌آورد. ایشان معتقد است که مسیحیت، با دلاوری و پیکارجویی، به شرط آنکه بر ضد ستم باشد، نه تنها مخالف نیست، بلکه آن را واجب می‌داند. آگوستین را به سبب اعلان این فکر، از بنیان‌گذاران اصل «جنگ دادگرانه» در حقوق بین‌الملل می‌دانند (طاهری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳).

تبیین جنگ با دشمن از منظر آگوستین

نخستین گروندگان دیانت مسیح، علاقه چندانی به آموزه‌های سیاسی نداشتند. در آموزش‌های نخستین مسیحیان، تأکید بر اخلاق فردی بود و به حکومت به‌عنوان مرجع اقتدار عمومی توجه چندانی نبود. مسیحیان در این دوره، ملکوت معنوی آسمانی را از مُلک این‌جهانی خاکی جدا می‌کردند و به صراحت اعلام کردند که کاری با امور دنیایی ندارند. در واقع، آنها نوعی تابعیت منفعل را در آموزه‌های خود ترویج می‌کردند. آگوستین، از دولت زمینی چیزی بیش از تأمین صلح و امنیت را انتظار ندارد (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸). در نظر وی، مهم این است که دولت موقعیتی را فراهم آورد تا مؤمنان برای انجام فرائض دینی خود با موانع و مشکلاتی روبه‌رو نشوند و به راحتی و سهولت بتوانند فرامین خدا را اجرا کنند. بر این اساس، خشونت را باید به‌عنوان واقعییتی قلمداد کرد که نوعی از آن، برای بقای نوع و

نیز نظم اجتماع ضرورت دارد؛ همان عنصری که آگوستین برای رسیدن به آن، حکم جنگ مشروع را تجویز نمود. وی به این امر، اذعان داشت که امپراتور یا شاه بیش از آنکه بتواند فضایل را به مردم بقبولاند، می‌تواند از بی‌نظمی‌ها جلوگیری کند. فضایل از طریق «نظام مبتنی بر محبت» پروراند می‌شوند، به طوری که از طریق آنها حرص و آزمندی و رفتار ضداجتماعی از قلب انسان ریشه‌کن می‌شود. نیاز به نظم در زندگی اجتماعی سالم، موجب الزام به اطاعت حتی از حاکمان فاسق می‌شود. آیا پولس مقدس از نقش حکومت‌ها در جلوگیری از شرور حمایت نکرده بود؟ (رومیان: ۱۳).

در توجیه اینکه چگونه می‌توان بین امر محبت به دشمن، با خشونت علیه او سازگاری برقرار کرد، آگوستین پاسخ می‌دهد که آنچه خداوند با فرمان محبت از ما می‌خواهد، این است که نگرش باطنی صائب را اختیار کنیم و این حاکی از آن است که باید روحی مهرورز و محب داشته باشیم. وی می‌افزاید: مراد مسیح از این دستور در موعظه جبل همین بود، نه انجام دادن اعمال ظاهری (Holmez, 1998, p. 73). منظور این است که انسان از نظر روحی و باطنی باید نسبت به نوع انسان از جمله دشمنانش محبت داشته باشد، در عین حال به دلیل مواردی ناگزیر از جنگ و کشتار علیه اوست. این گفته آگوستین، که محبت بورز هر آنچه خواهی انجام بده (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶)، در توجیه همین مسئله است. از این‌رو، تأثیر فکری آگوستین، که در میانه قرن چهارم در سرزمین‌های مسیحی‌نشین می‌زیست، بر شکل‌گیری نگرش‌های جنگ عادلانه غیرقابل انکار است.

آگوستین، بجز اجازه جنگ و خشونت، از جمله مواردی را که ایشان تحت پوشش «گناه ذاتی» قرار می‌دهند، برده‌داری است. آگوستین معتقد است: بردگی نیز تحت پوشش نظریه گناه نخستین قرار می‌گیرد و آن را به گونه‌ای توجیه می‌کند. ایشان در کتاب *شهر خدا* و متناسب با شرایط زمانه خویش، نوعی بردگی را به رسمیت شناخته است و توجیهاتی را با استفاده از قرائتی از آموزه‌های دینی، آن را امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید: «هر کس که مرتکب معصیت شود، غلام حلقه به گوش همان معصیت گردد» (راسخی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). او بردگی را نتیجه گناه و معصیت انسان تلقی کرده، می‌گوید:

حکم خدا به این تعلق گرفته است که شخص گناهکار جامه بردگی به خود پیوشد و در اختیار فردی به نام ارباب قرار گیرد. برده گناه‌کاری است مستوجب تنبیه. از این‌رو، به بردگان توصیه می‌کند از وضع خود راضی باشند و به اربابان خود با حسن نیت و گشاده‌رویی خدمت کنند. وظیفه ارباب این است که تشخیص دهد برده‌اش نیازی روحی و همیشگی به خداوند دارد (Augustine, BK. XIX, ch. 7). تفکر ایشان بر این قرار گرفته است که هر چند بردگی غیردشمن و در منطقه غیرنظامی ظالمانه است، ولی سرانجام به نفع آن بنده است؛ زیرا خواری ناشی از بردگی او را به خالقش نزدیک‌تر می‌سازد. از سوی

دیگر، غرور و تکبر ارباب نیز سرانجام به ضرر ارباب تمام می‌شود و موجب نابودی وی می‌گردد (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰؛ راسخی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

جیمز ترنر جانسون، یکی از معروف‌ترین مورخان معاصر معتقد است که دیرینه‌ترین سنت جنگ را باید به متون عبری عهد قدیم و دیدگاه‌های هنجاری روم و یونان کلاسیک معطوف کنیم؛ یعنی به آراء نظریه‌پردازانی همچون ارسطو و سیسرو، که درباره نظام سیاسی و استفاده از قدرت صاحب‌نظر هستند (Johnson, 2003, p. 20). نظریه جنگ مشروع، یا نظریه جنگ عادلانه (Doctrina bellum iustum)، دکتترین قرون وسطایی و متضمن جنبه‌های فلسفی، اخلاقی و نظریات کلیسای کاتولیک رومی است. این نظریه، که ریشه در آموزه‌های مسیح دارد، توسط آگوستین مطرح و توسط توماس آکوئیناس مدون شد. برخی از جلوه‌های نگرش آگوستین، بیش از آنکه برگرفته از کتاب مقدس باشد، وامدار دیدگاه‌های، آیین مانویت و مکتب نوافلاطونی است (Max, 1987, V.3, p. 455). ایشان در احتجاج بر علیه دوناتیست‌ها می‌گوید: چنانچه با اقناع‌سازی محبت‌آمیز نتوان اعضای جدایی طلب کلیسا را به دامن کلیسا بازگرداند، باید با قوه قهریه و ترس از مجازات، یا درد و رنج، آنان را به ایمان حقیقی بازگرداند (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 88). از منظر ایشان، جنگ تحت شرایطی جایز و مشروع است و کشور زیان‌دیده، که حق مشروع دفاع یا تعقیب را دارد، می‌تواند به جنگ متوسل شود. همچنین طرفداران این نظریه معتقدند: می‌توان خشونت و درگیری‌ها را از طریق معیارهای فلسفی، مذهبی و سیاسی تحت نظم و قاعده درآورد. برخلاف دوران باستان، که جنگ یک امر طبیعی در روابط بین‌المللی تلقی می‌شد، این نظریه توانست تا زیادی کاربرد زور در روابط بین‌المللی را محدود و قواعد مربوط به آن را تنظیم کند. لازم به یادآوری است که تکیه آگوستین در بحث جنگ‌های عادلانه با دشمن، بیشتر تابع «اصل مشروعیت جنگ» بود؛ زیرا وی بر این باور بود که جنگ‌های مطرح در عهد عتیق، جای بحث از مشروعیت نداشت؛ چون این جنگ‌ها به فرمان خدا صورت می‌پذیرفت، اما این نکته نه‌تنها در عهد جدید وجود ندارد، بلکه با فرمان محبت به دشمن توأم است. از این‌رو، آگوستین برای توجیه جنگ به حقوق رومی متوسل می‌شود؛ حقوقی که از نظر وی، به دلیل آنکه مبتنی بر عقل هستند، به‌طور غیرمستقیم، بیان‌کننده اراده الهی‌اند (James Turner, 1975). داگلاس لیکی، نظرات اخلاقی در مورد صلح را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. کسانی که معتقد به غیراخلاقی بودن جنگ‌اند. ۲. دیدگاهی که هرگونه خشونت را اعم از شخصی و حکومتی را غیراخلاقی می‌داند؛ ۳. تفکری که خشونت شخصی را محکوم، اما خشونت سیاسی را در برخی موارد جایز می‌داند؛ ۴. دیدگاهی که

خشونت شخصی را در مواردی تجویز می‌کند، اما جنگ را مطلقاً جایز نمی‌داند. لیکمی، آگوستین را به دلیل اینکه دفاع شخصی را محکوم، ولی جنگ علیه بدعت‌گذار را تصدیق می‌کند، در گروه سوم قرار می‌دهد و وی را صلح‌طلب شخصی می‌داند. از منظر او، آگوستین جنگ را صرفاً در محیط و شرایط خاصی محکوم می‌کند (White, 2006, p. 480-481). از نگاه آگوستین، اطاعت از حاکمیت هرچند ظالم باشد رواست؛ چراکه او نماینده الهی است و بشر را به دلیل گناهانش باید مجازات کند. پیش‌فرض این نظریه، مطلبی است که در عهد جدید مطرح گردیده و آن اینکه، «هر منصب بشری را به‌خاطر سرور اطاعت کنید، خواه پادشاه را که فوق همه است و خواه حکام را که رسولان وی هستند، به‌جهت انتقام کشیدن از بدکاران... پادشاه را احترام نمایید» (اول پطرس ۲: ۱۳-۱۷). آنچه در پس این نگاه به انسان و جامعه در عبارات آگوستین نهفته است، نگاهی بسیار منفی به سرشت آدمی است. اعمال خشونت دولتمردان، به این دلیل ضروری است که انسان‌ها گناهکار و ویرانگرند. این نگاه، با این وضوح در عهد جدید دیده نمی‌شود. اما از نوشتار آگوستین می‌توان دریافت که انسان‌ها بازیچه‌ هوا و هوس‌های نفسانی‌اند؛ زیرا مردمان گناهکار و بدعت‌گذار را نمی‌توان اصلاح کرد، بلکه باید فقط آنها را مهار کرد. ابزار مهار هم چیزی نیست، مگر قدرت اجبارکننده دستگاه قدرت. بنابراین، خدا حکام و فرمانروایان را فرمانروایی بخشیده است، برای آنکه مقامات سیاسی بتوانند وظیفه خود را به نحوی مؤثر انجام دهند، باید همه مطیع دولت باشند. بنابراین، مسیحیان به اطاعت فراخوانده می‌شوند، نه صرفاً برای فرار از مجازات، بلکه به این دلیل که جهان‌گناه‌آلود، مستلزم فرمانروایی سیاسی است. بنابراین، بر اساس وجدان هم باید از آن اطاعت کرد (کلوسکو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۰۷). آگوستین در کتاب *شهر خدا* توضیح می‌دهد که مقصود وی از دو شهر، در واقع دو گروه از جامعه انسانی، با دو گرایش مختلف است: جامعه‌ای پاک و با رفتار اخلاقی و عادلانه که به دنبال سعادت ابدی است و جامعه‌ای که اعضای آن صرفاً به زندگی دنیوی، که با گناه و کینه آمیخته است، خو گرفته و به آن راضی شده‌اند (Augustine, 2003, p. 595).

نقد و بررسی

۱. امیل برونر (Emil Brunner) (۱۸۸۹-۱۹۶۶)، متفکر مسیحی در نقد آگوستین گفته است: ماهیت گناه مستلزم آزادی در تصمیم‌گیری است. گناه نتیجه انتخاب خود شخص است و به ارث ارتباطی ندارد (هوردرن، بی‌تا، ص ۱۰۴). وقتی برگزیدگان و مردودین، هر دو مستحق لعنت ابدی‌اند، دیگر جای شکایتی برای مردودین باقی نمی‌ماند. اما آگوستین با این دیدگاه، روشن نیست چگونه خواهد

- توانست حرکتی در زمینه اجتماعی در شهر خدا بیافریند و بستر همواری از شوق، تلاش و نیرو را در میان اعضای مدینه فراهم آورد. تا محبت مردودین را جلب کند.
۲. مقصود از گناه در نظر آگوستین چیست؟ گناه شخصی است، یا گناهی که از آدم ابوالبشر منشأ می‌گیرد؟ قطعاً پاسخ آگوستین، گناه از نوع دوم است. اگر این‌گونه است، پس باید نوعی کیفر دسته جمعی را در مورد بشر شاهد بود، اما چگونه است که فقط برخی کیفر بردگی می‌گیرند و برخی در زمره اربابان به‌شمار می‌آیند و بردگان بیش از آنهایی که آزادند، رنج می‌کشند: «برای اینکه مجاز بدانیم عده‌ای باید رنج بیشتر بکشند، باید ثابت کنیم که آنها گناه‌کارتر از دیگرانند. آگوستین چنین کاری نمی‌کند» (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).
۳. برخی اعتقاد استفاده از جنگ عادلانه را برای برقراری صلح و با استفاده از هنجارهای اخلاقی، پنداری خوشبینانه می‌دانند و اعتقاد به اینکه جنگ بخش حذف‌نشدنی از وضعیت بشری را بدبینانه می‌دانند (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 1).
۴. صاحب‌نظران مخالف جنگ عادلانه اظهار می‌دارند از آنجاکه هیچ جنگی را منطبق با اصول اخلاقی نیافته‌اند، نمی‌توان جنگی را تصور کرد که عادلانه باشد؛ یعنی مطابق با اصول اخلاقی انجام پذیرد (Raymond, p. 6).
۵. آگوستین تمام رخدادهای تاریخ را به گناه نخستین انسان ربط می‌دهد و دو جهان را که مبنایش *هابیل* و *قابیل* است؛ (شهر آسمانی و شهر زمینی) از هم جدا می‌کند و می‌گوید: این دو شهر در تمام روزگاران جریان دارد و رویدادهای روم نیز از این جریان خارج نیست (باسپرس، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷). از این رو، ترسیم و تقسیم شهر خدا به آسمانی و زمینی ساخته و پرداخته ذهن آگوستین است.
۶. به باور نظریه‌پردازان سیاسی، ضعف اساسی نظریه آگوستین، در توصیف نکردن معضل رفتار افراد در این شهر است. در واقع، او برای پرسش‌هایی نظیر، چگونگی کنترل امور، چگونگی برخورد با دشمن، چگونگی معامله با شهروندان و سازوکار کنترل مسئولان اداری و... پاسخی ندارد.
۷. پرسش اساسی این است که آگوستین، از مطرح کردن حاکمیت اراده خداوند بر سرنوشت انسان، جبری بودن بدبختی و خوش‌بختی، فقر و ثروت، کفر و هدایت، در پی القای چه چیزی است؟ آیا او می‌خواهد تسلیم در برابر وضع موجود را توجیه کند؟ تسلیم در برابر فرمانروای ظالم عقلانی نیست. وی با طرح حاکمیت الهی بر تاریخ و سرنوشت انسان، بر واقعیت‌های تلخ و استثمار زورگویان، لباس حق می‌پوشاند.

۸. استدلال آگوستین در توضیح نظام بردگی، چنان ضعیف است که در جانبدار بودن آن جای شک نیست. او نظام بردگی را به «گناه نخستین» بشر منتسب می‌کند. اما حتی با قبول این حکم، این پرسش مطرح است که به فرض نظام بردگی به‌عنوان کیفر دسته جمعی معصیت بشر وضع شده، اما چرا باید عده‌ای برده و عده‌ای دیگر آزاد باشند.

۹. نظریه آگوستین در مورد اینکه اعضای شهر خدا، چه کسانی هستند، بسیار مبهم و پرسش‌انگیز است. اگر شهر خدا در همین دنیا نیز اعضایی دارد، پرسش این است که اینها به چه ترتیب و به واسطه چه عواملی با هم پیوند می‌خورند و یک جامعه را تشکیل می‌دهند. وی حتی یک نمونه از آن را نشان نداده است.

۱۰. برخی مفسران گفته‌اند که اعضای شهر خدا را دوست‌داران خدا تشکیل می‌دهند و به واسطه همین صفت، رشته پیوندی بین آنهاست. اگر این نظر را بپذیریم، آن‌گاه این اشکال مطرح می‌شود که چرا دوست‌داران خداوند، یک جامعه تشکیل می‌دهند؟ به بیان دیگر، آیا دوست داشتن خداوند به خودی‌خود، می‌تواند رشته‌ای باشد که اعضای یک جامعه را به هم پیوند دهد؟ آگوستین در هیچ جا به توضیح این مطلب نپرداخته است. کسانی که معبودی را می‌پرستند، ممکن است با یکدیگر پیوند احساسی و قلبی داشته باشند، اما نمی‌توان گفت: صرفاً به این دلیل میان آنها پیوند اجتماعی و سیاسی برقرار است.

۱۱. از همه مهمتر، اینکه، آیا در شهر خدا، گناه، کینه و دشمنی وجود دارد، یا نه؟ اگر وجود دارد، آن شهر آسمانی و خدایی نیست؛ چراکه قرار است ویژگی‌های شهر خاکی را نداشته باشد. چنانچه وجود ندارد، پس چرا در مورد این پیام محبت نسبت به دشمن گفتید: فقط در یک دنیای کامل کاربرد دارد، نه در دنیای ویران‌شده‌ای نظیر دنیای ما (Weaver, 1998, p. 206-208).

۱۲. علاوه بر ابهام در مفهوم و محدوده دشمن، رابطه با رفتار محبت‌آمیز با او را اصلاً تجویز نمی‌کند. افزون بر این، دو دیدگاه را در برابر او اتخاذ کرده است: ۱. تا وقتی که صلح را به هم نزنند، جنگ و خشونت علیه او را نمی‌پذیرد. ۲. اما در صورتی که در نظم اجتماعی اخلال وارد نماید، او را مستوجب عذاب و مرگ می‌داند. این اشکال وارد است که این چه محبتی است که حتی در زمان صلح، به دولتمردان و ثروتمندان اجازه می‌دهد که دیگران (دشمنان) را به بردگی بگیرند.

۱۳. شهر خدا یا جامعه آسمانی، با کلیسای کاتولیک نیز مطابقت ندارد؛ زیرا شهر خدا چنان‌که آگوستین گفته است، شامل کسانی غیر از اعضای کلیسای کاتولیک نیز می‌شود. علاوه بر این، چه‌بسا برخی از اعضای کلیسای کاتولیک، به شهر آسمانی تعلق نگیرند. البته بین شهر خدا و کلیسای کاتولیک، رابطه نزدیکی

وجود دارد؛ زیرا لازمه تعلق به شهر خدا برخورداری از لطف، خداوند و معمول‌ترین راه برای بهره‌مندی از این لطف، انجام مناسک دینی در کلیسا است. بندگان برگزیده خداوند، پیش از آنکه به ملکوت اعلا بروند، مدتی در خاکدان زمین به سر می‌برند. در این مدت، ضمن نیاز به امن و آسایش، باید به عبادت بپردازند تا امیدوار به برخورداری از لطف خداوند شوند (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

ارزیابی یافته‌های مطالعات انجام‌شده در آثار آگوستین، نشان می‌دهد که مهم‌ترین نقش در تأثیرگذاری دیدگاه‌های آگوستین، نظیر «گناه ذاتی» و «شهر خدا»، ملهم از فقرات عهد جدید، بخصوص نامه‌های پولس می‌باشد. این مقاله، که خاستگاه آموزه محبت به دشمن را از منظر آگوستین مورد بررسی قرار داد، به این نتیجه دست یافت که دیدگاه او در بهترین وضعیت، در باب محبت، صلح و جنگ، مبهم، مجمل و عاری از جزئیات است و همواره با این پرسش مواجه است که «برای مسیحیان در چه صورتی، وارد جنگ شدن قابل توجیه است؟» البته نبرد عادلانه، که اخیراً مداخله بشر دوستانه و قتل‌عام عادلانه وارد ادبیات حقوقی و کلیسایی مسیحیت کاتولیک شده است، را تا حد برقراری نظم و امنیت مجاز می‌داند، اما توضیح نمی‌دهد که جنگ باید چه شرایطی داشته باشد تا متصف به عادلانه گردد. بنابراین شواهد، نظریه محبت به دشمن و آخرین راه‌حل آن؛ یعنی نبرد عادلانه حاصل توسعه و تکامل آن، با خاستگاه انجیلی است که به مدد ذوق و قریحه آباء کلیسا از جمله آگوستین و آکوئیناس به رشته تحریر درآمده است. «آموزه محبت به دشمن»، هویت اعتقادی‌اش را مرهون باورهای کلمات عیسی مسیح ﷺ و هویت مکتوب خود را مدیون اناجیل است. خاستگاه‌شناسی دیدگاه محبت به دشمن، سرآغاز رویکردی بنیادین در مسیحیت کاتولیک و پنداره نوین «مسیحیت دین محبت» شده است.

- Augustinus, 1956, *The Confessions*, Bk III, vol. 1, chapter. 8, in a select library of the nicen and post-nicene.
- Burnell, Peter, 1992, "the status of politics in St. Augustine,s city of god". In: *History of Political Thought*, Vol XIII. No.1.Spring.
- C. S. Lewis, 1960, *The Four Loves*, Chapter 6 "Charity".
- Catechism of the Catholic Church*, Mahwah (NJ), Paulist Press,1994.
- Clark rscj, Mary T., 1994, *Augustine*, London, Continuum.
- Max L. Stackhouse, 1987, *Christian Spirituality, The Encyclopedia of Religion*, ed. by: Eliade, Mircea, New York, Macmillan Publishing Company, V.3.
- Fallon, J. E. "Enmity (In the Bible)" *The New Catholic Encyclopedia*, V.5.
- Gregory Reichberg, Syse Henrik, & Begby Endre, 2006, eds. *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Holmez, Robert.L, 1998, *Baisc Maral Philosophy*, Wadsworth Phblishing Company.
- James E. White, 2006, (Ed) *Contemporary Moral Problems*, Thomason Wadsworth.
- John Raymond, *The Just War Theory*, www.Monrsofadoration.org . just war.
- Johnson, James Turner, 1975, *Ideology, Reason and Limitation of War*, Princeton: Princeton University Press, (the discussion of Augustine s views in Russel).
- Johnson, James Turner, 2003, *Theoretical Context of Studies on Peace and Just War*, In Mehdi Faridzadeh (Ed).
- Mary Jo, Weaver, 1998, *Introduction to Christianity*, Wadsworth Publising company.
- Nel, Noddings, 1984, *Caring: A Feminine Approach toEthics and Moral Education*, Berkeley: Universityof California Press.
- Tkacz, Michael W. & Kries, Douglas, 1994, *Augustine, Political Writings*, ed. Ernest L. Fortin and Douglas Kries. Indianapolis: Hackett.
- Weaver, Mary Jo, 1998,. *Introduction to Christianity*, Wadsworth Publising company.
- Weithman, Paul, 2002 "Augustan's Political philosophy" In: *The Cambridge Companion to Augustine*, Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge university press.

- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، تهران، سمت.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- بکر، لانس، ۱۳۸۰، *مجموعه مقالات فلسفه اخلاق*، «محبت و احسان Charity» ترجمه احمد دبیری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- تیندل، کلن، ۱۳۷۴، *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه محمود صدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *اخلاق جنگ و صلح، اخلاق کاربردی چالش‌ها و کاوش‌هایی نوین در اخلاق عملی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت و دیگران، چ سوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- راسخی لنگرودی، احمد، ۱۳۹۰، *افق‌های ناکجاآباد، (سیری انتقادی در مدینه‌های فاضله)*، تهران، اطلاعات.
- رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رودریگیس، هیلاری و هاردینگ، جان اس، ۱۳۹۰، *درسنامه دین‌شناسی*، ترجمه سید لطف‌الله جلالی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۷۹، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*، تهران، قومس.
- طباطبایی، جواد، ۱۳۸۰، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه*، تهران، نگاه معاصر.
- فرانکنا ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- قربان‌نیا، ناصر، «بررسی مداخله بشر دوستانه از منظر اخلاق»، ۱۳۸۲، *نامه مفید*، ش ۳، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- کلوسکو، جورج، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، چ دوم، تهران، نی.
- کمال پولادی، ۱۳۸۲، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا ماکیاوکی (یونان باستان و سده‌های میانه)*، تهران، مرکز.
- کونگ هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم ادیان و مذاهب..
- هاکس، مستر، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- هوردرن، ویلیام، بی‌تا، *الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، بی‌جا، بی‌تا.
- یاسپرس کارل، ۱۳۶۳، *سنت آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Ambrose, *De Sacr.* 5, 4, 30: PL 16, 454; cf.

Atkins & Dodaro, 1998, *Augustine: Olitical Writings (the City of God)*, Cambridge University Press.

Augustine , *City of God*, BK.XIV, ch.15.

Augustine, 2003, *City of God*, ed. G. R. Evans, trans. Henry Scowcroft Bettenson, London :Penguin Books.

Augustine, *Reply to Faustus*, bk.22, par. 76, 368. 36.

شمایل‌نگاری در الهیات ارتدوکس: نمادها و نشانه‌های آن در کتاب مقدس

ریحانه غلامیان / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه الزهراء

adyan.reyhaneh@gmail.com

لیلا هوشنگی / استادیار دانشگاه الزهراء

Lhoosh@alzahra.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۴

چکیده

مناقشات تمثال‌شکنی، در سده هشتم میلادی میان کلیسای کاتولیک رم و کلیسای قسطنطنیه، موجب ایجاد شکاف میان آنها شد. کلیسای ارتدوکس به صورت رسمی در قرن یازدهم میلادی، اعلام جدایی کرد که شمایل‌نگاری از مشخصه‌های آن است. این مقاله با بررسی ارتباط مبانی نظری شمایل‌نگاری با کتاب مقدس، چگونگی پیوستگی آن دو را تبیین می‌کند.

بنابر الهیات ارتدوکس، بسیاری از آموزه‌های مسیحی موجود در کتاب مقدس به نحوی در شمایل‌ها تجلی یافته است. از این رو، شمایل‌نگاری را به نوعی «تفسیر بصری» کتاب مقدس دانسته‌اند. در مقابل، کتاب مقدس را به منزله «شمایل مکتوب» مسیح انگاشته، در نتیجه، احترام برابری را برای شمایل و کتاب مقدس قائل شده‌اند. علاوه بر مسائل الهیاتی، به جنبه‌های هنری شمایل‌ها در مقام هنر دینی یا هنر مقدس نیز توجه شده است. وجوه زیبایی‌شناختی شمایل‌ها، با استناد به تصویرسازی‌های موجود در کتاب مقدس، تصاویر روایی و غیرروایی از جمله تصویر خداوند، عیسی مسیح و انسان و نشانه‌شناسی برخی از شمایل‌ها طرح شده است. این شمایل‌ها در مقام نمادهایی از متون مکتوب و سنت شفاهی‌اند و صرفاً کاربرد تزیینی ندارند.

کلیدواژه‌ها: شمایل، شمایل‌نگاری، کتاب مقدس، عیسی مسیح، الهیات ارتدوکس، نمادها، نشانه‌ها.

مقدمه

بخش وسیعی از تاریخ مسیحیت، حاکی از ترسیم تصاویری با سبک‌های مختلف و متعلق به زمان‌ها و مکان‌های متفاوت و مبتنی بر کتاب مقدس و مناجات‌نامه‌ها است که برای آموزش نوایمانان و جلسات موعظه‌ی عالمان و پدران کلیسایی به خدمت گرفته شده است (Cook, 2005, vol.7, p. 344). اما از نظر کلیسای کاتولیک، این تصاویر مقدس، صرفاً وسیله‌ای برای آموزش دینی به‌شمار می‌آید و آن را امری اختیاری و صرفاً تزیینی در ساخت و گسترش کلیسای ارتدوکس می‌دانند. از نظر الهیات ارتدوکس، شمایل‌ها جزئی انفکاک‌ناپذیر از الهیات و بازنمایی روشن و صریح از عبارات، داستان‌ها و روایات کتاب مقدس‌اند و فضایی ملکوتی و آسمانی خلق کرده‌اند که تداعی‌کننده حضور حاضران در بهشت است (Prokurat, 1996, p. 165). به‌طور کلی، تفاوت دیدگاه این دو کلیسا را می‌توان در شرح و بسطی دانست که کلیسای ارتدوکس درباره شمایل‌ها به کار بسته است.

همچنان‌که کلام کتاب مقدس گونه‌ای تصویر به‌شمار می‌آید، تصویر را هم نوعی کلام دانسته‌اند. قدیس باسیلیوس کبیر (۳۷۹-۳۳۰ میلادی)، در این‌باره گفته است: «آنچه را کلام به واسطه گوش انتقال می‌دهد، نقاشی در سکوت و در خلال تصویر انتقال می‌دهد و به وسیله این دو، که دائم در کنار یکدیگرند، می‌توان به آگاهی از امری واحد رسید» (لئونید و لوسکی، ۱۳۸۸، ص ۴۱). بنابراین، زیبایی تصویر در کلام ظاهر می‌شود و زیبایی کلام، صورتی محسوس و تجسمی پیدا می‌کند (نوروزی‌طلب، ۱۳۸۴). در حقیقت، شمایل‌ها به واسطه قابلیت تصویری خود، مناجات‌های الهی را ترسیم می‌کنند و مؤمنان را در تفکر، تأمل و درک عمیق‌تری از متون مقدس یاری می‌دهند. این مفهوم، بر نقش کلامی و آموزشی شمایل‌ها تأکید دارد. در اصل، آنچه که در شمایل‌نگاری مسیحی عرضه می‌شود، گویای داستان‌ها و معانی نهفته در کتاب مقدس است. بر این اساس، شمایل‌های مسیحی را در مقام رساله‌ای الهیاتی دانسته‌اند. در طول تاریخ نیز شمایل‌ها همواره با قدرت و نفوذ و در کمال زیبایی نقش‌آفرینی کرده‌اند، همچنان‌که قدیس باسیلیوس کبیر در این‌باره تأکید کرده است: «هنرمندان همان‌قدر با نقاشی‌هایشان در خدمت مذهب بوده‌اند که خطیب‌ها با فصاحت و نفوذ کلامشان» (McGuckin, 2011, V.1, p. 335).

از دیدگاه الهیاتی، شمایل‌های مقدس، تجلی اساسی اتحاد ماهیت الهی و ماهیت انسانی در مسیح هستند، به دست انسان ساخته نمی‌شوند. آنچنانکه در انجیل یوحنا (۱:۱۴) آمده است: «کلمه جسم شد و در میان ما مسکن گزید» خدا در مسیح قابل رؤیت شد (ویور، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲). بنابراین، احترامی که بر حسب سنت نسبت به این تصاویر مقدس ادا می‌شود و حرکات حاکی از احترام و محبت مثل سجده

کردن، بوسیدن، روشن کردن شمع و سوزاندن بخور، به‌هیچ‌وجه این اعمال حمل بر بت‌پرستی نمی‌شود. به اعتقاد ایشان، در همین احترام و علاقه نسبت به شماپل، تمام ایمان کلیسا نهفته است و به واسطه آنها، ایمان اعلام و از آنها تغذیه می‌شود. این‌گونه است که در شورای کلیسایی در سال ۷۸۷ میلادی، تفاوت و تمایز میان «تقدیس و تکریم» و «پرستش شماپل‌ها» را به نحو روشنی بیان کرده‌اند. تقدیس و تکریم (Litreia) مسیحیان، به افراد مقدس و شماپل کسانی همچون مسیح، مریم مقدس و قدیسان متعلق است و پرستش (Prokynesis) تنها سزاوار خداست و به او تقدیم می‌شود. شناخت تمایزات و پیچیدگی‌های معناشناختی این دو واژه، در شناخت مؤمنان نسبت به نیایش و تکریم شماپل‌های مقدس مؤثر است. این شناخت در تعالیم قدیس باسیلیوس کبیر و نیز یوحنا دمشقی منعکس شده است (McGuckin, 2011, p. 332). تشخیص و تمایز میان ستایش و پرستش و یا تکریم و بزرگداشت شماپل‌ها، خطر تبدیل شدن شماپل‌ها را به فتیش از بین می‌برد، خطری که می‌توانست بنیان عبادات مسیحی را تهدید کند.

فتیش Fetish در اصطلاح ادیان ابتدایی عبارت است از اشیاء مادی که غالباً قابل حمل بوده و دارای قوه سحرانگیز نهانی‌اند و فتیشیسم (Fetishism) عبارت است از آئین احترام، تقدس و استمداد از قوای مخفی و مستور در اشیای بی‌جان طبیعی.

بدین‌ترتیب، مسیحیان ارتدوکس، میان پرستش و ستایش، با تکریم و احترام تمایز قائل‌اند و نسبت به مسیح، تثلیث مقدس و البته خدا قائل به پرستش و ستایش‌اند (McGuckin, 2008, p. 356؛ دمشقی، ۱۹۹۷، ص ۲۳-۲۲). بنابر اعتقاد ایشان، احترام و تقدیس نسبت به مریم باکره و قدیسان شکل دیگری از پرستش و ستایش است. مسیحیان نسبت به مریم مقدس و قدیسان، قائل به احترام و تکریم هستند؛ چراکه ایشان مقربان درگاه الهی هستند و به همین دلیل، به‌واسطه آنها می‌توان به شکوه و جلال مسیح دست یافت (McGuckin, 2008, p. 357).

مسیحیان ارتدوکس برای توصیف و شرح روند عباداتشان سه واژه یونانی «دولتیا» (douleia)، «هایرولیا» (hyerouleia) و «لاتریا» (lateria) را به کار می‌برند که معادل «پرستش» و «ستایش» در زبان انگلیسی است و برای نیایش و عشق آمیخته با احترام high reverence و برای تکریم و احترام reverence در انگلیسی به کار می‌رود. پرستش تنها سزاوار و متعلق به خداست. در غیر این صورت، کفر و بت‌پرستی به‌شمار می‌آید. بنابر اعتقاد مسیحیان، مسیح نیز به‌عنوان پسر در کنار خدای پدر و روح‌القدس و در تثلیث مقدس مورد پرستش و ستایش قرار می‌گیرد. اما بنا به نظر عیسی مسیح، این خدای متعال

است که هدف اصلی پرستش و عبادات است (McGuckin, 2008, p 356; See: Giakalis, 2005, p. 118-119). بدین‌سان، نمی‌توان آن‌گونه ستایش و نیایشی را که از آن خداست، برای شماپل‌ها ابراز داشت. پرستش شماپل‌ها، امری نابجاست و این واسطه‌های فیض، تنها باید مورد تقدیس و تکریم قرار گیرند. بنابراین، مجموعه اعمالی که فرد مؤمن و معتقد مسیحی در مقابل شماپل‌ها انجام می‌دهد، در حقیقت احترام و تکریم نسبت به این شماپل‌ها است؛ اما اعمال فیزیکی همچون تعظیم کردن، بوسیدن، بخور دادن و کارهایی از این دست، در مقام اشکال ظاهری پرستش و نیایش، درواقع نقطه اوج شکوه و جلال پرستش الهی مسیح است (McGuckin, 2008, p. 356).

یوحنا دمشقی، بزرگ‌ترین مدافع شماپل‌ها (۶۷۵-۷۵۴م)، آخرین پدر یونانی کلیسا و از آباء بزرگ کلیساهای شرقی، در مقام دفاع از شماپل‌ها می‌نویسد: «سجده و تعظیم مسیحیان ارتدوکس، نشان‌دهنده خضوع و احترام و تقدیر است. او بر آن است که نوعی تعظیم فقط از آن خداست. در مقابل، این تعظیم و ستایش خاص خدا، تعظیمی است که به خاطر خدا به خادمان خدا و قدیسان و نیز مریم مقدس ادا می‌شود.» او تقدیس شماپل‌های مقدس را مشمول چنین تعظیمی می‌داند. یوحنا در اثبات آموزه شماپل‌نگاری به مواردی از عهد قدیم استناد می‌کند. وی سجده و تعظیم یوشع‌بن‌نون، در برابر یکی از فرشتگان آسمانی، کرنش و تعظیم داوود نبی در مقابل مقام و جای پای یکی از ملائکه و نیز سجده بنی اسرائیل در برابر خیمه مقدس و هیکل اورشلیم را از این مقوله برمی‌شمارد (دمشقی، ۱۹۹۷، ص ۳۰-۲۳-۲۲؛ هوشنگی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۶).

اما درباره وجوه هنری و زیبایی‌شناسی شماپل‌ها، باید گفت: شماپل‌ها تجلیات صورت‌های مثالی آسمانی تلقی می‌شوند. در شماپل‌نگاری، مقصود تزئین، رنگ و لعاب دادن نیست. اغلب شماپل‌های مقدس، برای سبک‌های هنری جدید موضوعیتی نمی‌یابند. شماپل‌ها، تصاویری متبرک و مقدس‌اند و نه اشیاء هنری (ویور، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲). توجه نقاشان اولیه بیش از آنکه به ابعاد زیباشناسانه این تصاویر معطوف باشد، به جنبه‌های عبادی و نیایشی در ترسیم شماپل‌ها توجه داشته‌اند. از این‌رو، کمال یک شکل در این است که نمایش قابل قبولی از آموزه‌های دینی به‌دست دهد (Cook, 2005, p. 4353). بنابراین، این تصاویر و بسیاری از تصاویری که بعدها به مفهومی ساده، مشمول واژه شماپل می‌شوند، هیچ کدام در نتیجه گرایش به جنبه تزئینی و هنری شماپل‌ها شکل نگرفته است، بلکه محصول الهیاتی منحصر به فرد در دنیای مسیحیت است (Prokurat, 1996, p. 163).

فریتیهوف شوان (Frithjof Schuon)، اهمیت هنر مقدس یا هنر دینی را معطوف به محتویات اثر هنری

دانسته، می‌نویسد: «در هنر مقدس آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، محتوای اثر هنری و نحوه به کار بستن آن است. درحالی‌که در هنر عرفی و غیردینی، این عوامل فقط نمودی برای شادی و شمع فعل خلاقیت است» (نصری، ۱۳۸۹ب). از این رو، شمايل‌نگاری مسیحی را رویکردی دانسته‌اند که به تحلیل محتوای اثر می‌پردازد.

به نظر هلن گاردنر (Helen Gardner)، شمايل‌نگاری این‌گونه است که نیروی مابعدالطبیعه، به‌وسیله دیدنی‌ها مجسم می‌شود و عظمت الهی در صورتی جسمانی نشان داده می‌شود و این خود هنر بزرگی است، به شرطی که نقاش بتواند در معیار کوچک و محدود شمايل، عظمت لایتناهی را بگنجاند (وزیری، ۱۳۷۳، ص ۲۵۸-۲۵۹).

کتاب مقدس، منبع الهام شمايل‌ها

حدود دو هزار سال، کتاب مقدس الهام‌بخش هنرمندان مسیحی بوده است. مسیحیان از نخستین سده‌های میلادی، به بازنویسی و تصویرسازی قسمت‌هایی از کتاب مقدس پرداخته‌اند، اما مصورسازی و تذهیب نسخه‌های کامل کتاب مقدس از حدود قرن نه میلادی رایج شده است. پیش از آنکه هنر دینی مسیحی در اروپا دچار دگرگونی و افول شود، شخصیت‌ها و رویدادهای کتاب مقدس، مهم‌ترین منبع الهام هنرمندان به‌شمار می‌رفت (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۹۹۳). بر همین اساس، فلسفه هنری که آگوستینوس بیان کرده، راهنمایش کتاب مقدس است و نه فلسفه آگوستینوس، بر آن است که پدیدآوردن باید در خور اعتنای کلیسا باشد. به نظر وی، بهترین آموزگار هنر «کتاب مقدس» است. کتاب مقدس، چون به نحو شایسته تفسیر شود، مستقیم‌ترین شناخت را درباره هدف و نظم الهی فراهم می‌کند (اسپور، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹).

در تصاویر روایی اولیه، صحنه‌هایی از کتاب مقدس، همچون داستان آدم و حوا، نوح نبی، ابراهیم، اسحاق، دانیال و یونس نبی، و نیز غسل تعمید مسیحی و عیسی مسیح، درحالی‌که به معجزاتی چون شفابخشی و یا زنده کردن مردگان پرداخته، ترسیم شده است (McFarland, 2011, p. 232). هنر تدفینی نیز در برخی موارد بیانگر الگوهای اولیه و کهنی است که در هنر قرون بعد قابل شناسایی و تشخیص‌اند. برای نمونه، موضوع سه جوان پارسا و دیندار در کوره آتشین، (نمادی از شهادت) حرکت حضرت مریم به سوی قبر مسیح، تصویر فرشته نگهبان قبر خالی مسیح، تصاویری از نیایش انسان و دست‌های برافراشته در حال دعا را می‌توان بیان کرد. در قرن سوم میلادی نیز مجموعه‌ای از تصاویر مسیح در

شکوه و عظمت، شام آخر، تصاویری از رسولان و حواریون و چندین منظره از معجزات مربوط به عهد عتیق ترسیم شده است (McGuckin, 2008, p. 361).

از قرون اولیه مسیحی تا قرن نهم میلادی، موضوع «نجات و رستخیز» از موضوعات غالب در شمايل‌نگاری مسیحی بوده است (Cook, 2005, p. 4345). در میان داستان‌های تورات، بیشتر از داستان یونس استفاده می‌شد: گرفتار شدن یونس در دریا و سپس نجات او تمثیلی روشن از رستگاری بود و استفاده عیسی مسیح از این داستان، برای اشاره به رستخیز خود نیز آن را تأیید می‌کرد (براندون، ۱۳۸۵). همچنین قربانی اسحاق (اسماعیل) توسط ابراهیم را همچون ماجرای مصلوب شدن عیسی، بر اساس مشیت الهی، لحاظ می‌کردند و یا مطابق عهد جدید، ماجرای نوح در رساله اول پطرس (۲۱-۲۰: ۳) و گذر قوم اسرائیل از دریای احمر (رساله اول قرنتیان ۱۰: ۲) را همچون تعمید تفسیر می‌کردند (نصری، ۱۳۸۹الف). موضوعات برگرفته از انجیل، اغلب شامل غسل تعمید مسیح، معجزه در قانا، معجزه نان، شفا دادن مرد فلج و زنده کردن ایلعازر بوده است. در این نقاشی‌ها، مسیح همچون یهودیان فلسطینی قرن اول تصویر نشده است، بلکه او معمولاً به‌صورت مرد جوانی بدون ریش، که ردایی بلند شبیه توگا (لباس مرسوم روم باستان) به تن داشت، نمایان است (براندون، ۱۳۸۵).

بنا به نظر برخی محققان، می‌توان کتاب مقدس را متعلق به عصر و تاریخ خاصی دانست، اما جوهره رسالت کتب مقدس غیرتاریخی و جهانشمول است؛ حقیقتی که همواره حضور دارد و عالم را به معنی بسیط کلمه از خفا به ظهور رسانده است. درون‌مایه غیرتاریخی‌ای است که در هر دورانی به‌صورت خاصی ظاهر می‌شود (نوروزی طلب، ۱۳۸۴). کلیسای ارتدوکس، کتاب مقدس را «شمايل مکتوب» مسیح می‌داند که هفتمین شورای کلیسایی نیز بر آن صحه گذاشت و به‌صراحت اعلام کرد که شمايل‌های مقدس و کتاب مقدس را باید به‌طور یکسان محترم شمرد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹).

شمايل‌نگاری، تفسیر بصری کتاب مقدس

کتاب مقدس، مهم‌ترین منبع شمايل‌نگاری مسیحی به شمار می‌رود. شمايل‌نگاری نیز به نوبه خود، تفسیر بصری کتاب مقدس است، بنابراین، توجه به رابطه میان شمايل‌نگاری مسیحی و تفسیر کتاب مقدس، ضروری به نظر می‌رسد. بسیاری از وقایع، موضوعات و صحنه‌های موجود در این کتاب را هنر مسیحی اخذ کرده است. با این حال، رویکرد هنر مسیحی در زمینه اقتباس از کتاب مقدس، همواره رویکرد واحدی نبوده است و در طول تاریخ، با توجه به گرایش‌های غالب تفسیری زمانه‌اش، به بازنمایی

موضوعات این کتاب پرداخته است. از این رو، می‌توان اذعان کرد که خود شمایل‌نگاری مسیحی نیز به نوعی تفسیر کتاب مقدس محسوب می‌شود، همچنان‌که نمونه‌های تاریخی نیز گواه این مطلب‌اند. این نمونه‌های تاریخی، گرایش‌های تفسیری کتاب مقدس را هم نشان می‌دهند (نصری، ۱۳۸۹ الف). از آنجاکه بسیاری از روایات و مضامین کتاب مقدس کاملاً روشن نبوده و به‌گونه‌ای اشاراتی نمادین و گونه‌شناسانه به معانی عمیق این داستان‌ها دارد، شمایل‌های مقدس، نقشی تفسیری را برای شفاف‌سازی بیشتر این متون مقدس داراست. به موازات این تصاویر تفسیری، تفاسیر و خطابه‌هایی نیز شکل گرفته است. برای نمونه، تصویر یونس نبی در بسیاری از جنبه‌های روایی کتاب مقدس، به رستاخیز و مرگ عیسی مسیح اشاره دارد و نمادی از انتظار مسیح به‌شمار می‌رود که از طریق غسل تعمید، انسان را برای حیات اخروی آماده می‌سازد. همچنین تصویری قهرمانانه از بدن عریان دانیال نبی که خود نمادی از رهایی از مرگ و نوید رستاخیز است (Mcfarland, 2011, p. 233). بنابراین، شمایل‌هایی که موضوعشان جشن‌های مسیحی و رویدادهای تاریخی است، به مراتب نسبت به کتاب مقدس بیان روشن‌تری نسبت به مسائل داراست. شمایل‌نگاری، یک واقعه یا رویداد، عمدتاً به منظور تأکید بر جنبه‌های خاصی از آن رویداد است، نمونه بارز آن شمایلی است که در جشن پنطیکاست یا پنجاهه استفاده می‌شود. در آن سه فرستاده، که به دیدار ابراهیم نبی آمده‌اند، ترسیم شده که خود نماد و بازنمای تثلیث است (متی ۴: ۱۶-۳۹؛ لوقا ۲۹: ۱۱؛ ۴-۳: ۶ رساله به رومیان).

افزون بر این، در شمایل‌نگاری آرامشی پرشکوه و جلال حاکم است و این امر، با ناآرامی‌ها و تلاطم‌هایی که در کتاب اعمال رسولان (۵-۱: ۲) تصویر شده است. برای نمونه، به‌طور مثال به جای انبوه جمعیت، که در کتاب مقدس (اعمال رسولان) ترسیم شده است، در شمایل‌های کلیسا، تنها ۱۲ نفر در یک نیم‌دایره در حالت نشسته ترسیم شده‌اند و فضای مرکزی این تصویر متعلق به مسیح به‌عنوان پیشوا و رهبر کلیسا است؛ او که در عین ناپیدایی در میان مؤمنان در کلیسا حضور دارد (Fortountt & Cunnincham, 2009, p. 45-46).

کتاب مقدس و تصویرسازی‌های آن

در نزد مسیحیان ارتدوکس، «تفسیر بصری» کتاب مقدس در کنار «تفسیر مکتوب» آن اهمیت بسزایی دارد. ایشان ضمن توجه خاص به این تصاویر مقدس، قائل به تفکیک میان آنها شده‌اند و آنها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. تصاویر روایی؛ ۲. تصاویر غیرروایی.

در تصاویر روایی، تصویر واقعه یا مجموعه‌ای از وقایع را جایگزین متون مکتوب می‌سازند. به همین دلیل، این تصاویر، از اهمیت و ارزش تعلیمی بیشتری برخوردارند. اهمیت اخلاقی - تعلیمی این تصاویر در کنار سایر کارکردها، از جمله کارکرد تفسیری آنها مطرح شده است. درباره تفسیر اخلاقی - تعلیمی تصاویر، مشهورترین سخن فتوای پاپ گریگوری کبیر (۵۹۹ م) است. وی تصویر را به‌منزله «کتابی برای مردم امّی» مسیحی معرفی می‌کند:

آنچه نوشته می‌شود به مردمان باسواد اختصاص دارد و تصویر برای مردمان امّی‌ای است که بدان می‌نگرند. بدین خاطر، فرد امّی در تصویر آنچه را باید انجام دهد، مشاهده می‌کند. بنابراین، شباهت موجود در نقاشی سبب تعلیم فرد بی‌سواد می‌شود، او داستان‌ها را درمی‌یابد و آنچه را رخ داده است، می‌آموزد (نصری، ۱۳۸۹ الف).

تصویر خدا و عیسی مسیح

تصویر خدا، یک آموزه دینی مشترک بین یهودیان، مسیحیان و مسلمانان است که بیانگر رابطه انسان با خدا و ارتباط تمام موجودات با خالق است. براین اساس، متکلمان و اندیشمندانی همچون لانگلو (Langdon Gilkey) و گریگوری پترسون (Gregory Peterson) استدلال کرده‌اند که همه طبیعت باید به‌عنوان تصویری از خدا، درک شود. اما برطبق سنت، فقط انسان‌ها بر تصویر خدا هستند و به دلیل این فضیلت و برتری، انسان‌ها، موجوداتی اخلاقی و معنوی به‌شمار می‌روند (Wentzel & van, 2003, p. 449-450).

اصطلاح «تصویر خدا»، در اصل برای اولین بار در کتاب تورات و در سفر پیدایش (۱:۲۷) مطرح شده است. این اصطلاح، سه بار در این باب تکرار شده است. معنای این اصطلاح در متون عبری، بسیار مورد بحث قرار گرفته است. اگرچه در نزد دانشمندان معاصر، اصطلاح تصویر خدا به صورت «حاکمیت خداوند» تعریف شده است، به نظر می‌رسد درک و دریافت از این اصطلاح به‌طور معناداری در عهد جدید، تغییر یافته است. این اصطلاح، اولین بار توسط پولس رسول به کار گرفته شده است. او مسیح را به‌عنوان صورتی از خدا معرفی می‌کند و انسان‌ها را نوعاً بر تصویر مسیح می‌داند (Ibid, p. 449). بنابراین فقرات مختلفی از عهد جدید، از آنجاکه خدای پدر، ورای هرگونه توصیف و تصویر است، تنها

از طریق شناخت پسر یا صورت وی می‌توان به شناخت وی نائل آمد. در عهد جدید آمده است:

مسیح چهره خدای نادیدنی است، او فرزند خداست و بر تمام موجودات برتری دارد. در واقع تمام هستی به وسیله عیسی مسیح به وجود آمد؛ یعنی هر آنچه که در آسمان و زمین است، دیدنی و نادیدنی، عالم

روحانی با فرمانروایی و تاج و تخت ایشان و فرماندهان و بزرگانشان، همه به وسیلهٔ مسیح و برای جلال او آفریده شدند (کولسیان: ۱۷-۱۵: ۱).

وی در خلوت به شاگردان خود التفات نمود و گفت: «خوشا به حال چشمانی که آنچه شما می‌بینید، می‌بیند» (لوقا ۲۳: ۱۰). این عقیده که فرد مؤمن به واسطهٔ لطف و موهبت عیسی علیه السلام نائل به دیدار خدای پدر خواهد شد، در کتاب مقدس مورد اشاره قرار گرفته است. عیسی مسیح، خطاب به فیلیپس می‌گوید: «من راه و راستی و حیات هستم، هیچ‌کس جز به واسطهٔ من نزد پدر نمی‌آید. اگر مرا می‌شناختید، پدر مرا نیز می‌شناختید، اما پس از این او را می‌شناسید و او را دیده‌اید.» فیلیپس به او گفت: «سرور ما پدر را به ما بنما، که همین ما را کافی است.» عیسی به او گفت: «فیلیپس، دیری است که با شما هستم و هنوز مرا نشناخته‌ای؟ کسی که مرا دیده، خدای پدر را دیده است، پس چگونه است که می‌گویی پدر را به ما بنما» (یوحنا ۹: ۱۴).

سرانجام، عیسی سعادت واقعی و آمرزش را وعده داده، و می‌گوید: «خوشا به حال پاک‌دلان؛ زیرا خداوند را خواهند دید» (متی ۸: ۵).

در کتاب مقدس آمده است: عیسی ندا کرده، گفت: «آنکه به من ایمان آورد، نه به من بلکه به آنکه مرا فرستاده است، ایمان آورده است و کسی که مرا دید، فرستادهٔ مرا دیده است» (یوحنا ۴۴: ۱۲). در نامه دوم پولس به مسیحیان قرنتس نیز آمده است: «شیطان که حاکم این دنیای پر از گناه است، چشمان این اشخاص بی‌ایمان را بسته است تا نتوانند نور پر از جلال انجیل را ببیند و معنی پیام ما را دربارهٔ جلال مسیح، که چهرهٔ قابل رؤیت خدای نادیده است، درک کنند. همان خدایی که فرمود: نور از میان تاریکی بدرخشد، نور خود را در دل‌های ما نیز تابانید تا درک کنیم که این نور پر جلال اوست که از چهرهٔ عیسی مسیح می‌درخشد (۶-۴: ۴). در نامه به عبرانیان می‌خوانیم: «فرزند خدا آشکارکننده و بازنمای جلال خدا و مظهر دقیق وجود اوست. او با کلام نیرومند خود تمام عالم هستی را اداره می‌کند» (۱: ۳).

در رسالهٔ پولس به فیلیپیان اشاره می‌گردد: «چون در صورت خدا بود، با خدا برابر بودن را غنیمت نشمرد، لیکن خود را خالی کرده و صورت غلام را پذیرفت و در شباهت مردمان شد و چون در شکل انسان یافت شد، خویشتن را فروتن ساخت و تا به موت، بلکه تا به موت صلیب مطیع گردید» (۹-۶: ۲). در عهد عتیق می‌خوانیم: «بعد از اینکه این پوست من تلف شود، بدون جسدم نیز خدا را خواهم دید و من او را برای خود خواهم دید و چشمان من بر او خواهد نگرست و نه چشم دیگر» (ایوب ۲۷-۲۶: ۱۹). «و خداوند با موسی رو به رو سخن می‌گفت، مثل شخصی که با دوست خود سخن می‌گوید» (سفر خروج ۳۳: ۱۱ و تثبیه ۱۰: ۳۴).

این وعده حیرت‌انگیز در تضاد با امتناع خداوند در عهد قدیم است، تا جایی که ما در سفر خروج می‌خوانیم: «من نخواهم گذاشت چهرهٔ مرا ببینی، چون انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند» (سفر خروج ۲۰: ۳۳).

دربارهٔ منع تصاویر، خداوند در سفر خروج، اینگونه با موسی علیه السلام صحبت می‌کند: «صورتی تراشیده و هیچ تمثالی از آنچه بالا در آسمان است و از آنچه در زمین است و از آنچه در آب زیر زمین است، برای خود مساز. نزد آنها سجده مکن و آنها را عبادت نما؛ زیرا که من یهوه خدای تو باشم» (۵-۴: ۲۰). تو نباید تصویری بسازی که همچون فرم‌های بهشتی باشد یا جنبهٔ زمینی داشته باشد و یا حتی به آب‌های زیرزمینی تعلق داشته باشد و در ادامه می‌گوید: «تو نباید در برابر آنان سر تعظیم فرود بیاوری و یا آنان را به نحوی به کارگیری».

- پس خویشتن را بسیار متوجه باشید؛ زیرا در روزی که خدا با شما در حوریب از میان آتش تکلم می‌نمود، هیچ صورتی ندیدند (سفر تثبیه ۱۵: ۴).

- هوشیار باشید؛ مباد عهد یهوه، خدای خود را که با شما بسته است، فراموش نمایید و صورت تراشیده یا شبیه هر چیزی که یهوه خدایت به تو نهی کرده است، برای خود بسازی (سفر تثبیه ۲۳: ۴).

- برای خود بت‌ها مسازید و تمثال تراشیده و ستونی به جهت خود برپا ننمایید و سنگی مصور در زمین خود مگذارید تا به آن سجده کنید؛ زیرا که من یهوه خدای شما هستم (سفر لویان ۱: ۲۶).

از سوی دیگر، در عهد عتیق سنتی وجود دارد مبنی بر اینکه نور الهی خدا برای بشر دست‌یافتنی است. در مزامیر آمده است: «خوشا به حال مردمی که می‌دانند چگونه تو را تحسین و تمجید کنند؛ زیرا آنها در نور حضورت راه خواهند یافت» (۱۵: ۸۹).

بنابر عهد عتیق، خداوند به موسی گفت که به هارون و پسرانش بیاموزد که به عبادت خداوندی که روی خود را بر شما درخشان ساخت، بپردازند. در سفر اعداد آمده است: «خداوند شما را برکت دهد و از شما محافظت فرماید، خداوند روی خود را بر شما تابان سازد و بر شما رحمت فرماید. خداوند لطف خود را بر شما نشان دهد و شما را سلامتی بخشد. هارون و پسرانش باید به این طریق برای قوم اسرائیل برکات مرا بطلبند و من ایشان را برکت خواهم داد» (۲۵: ۶؛ Fortountt, Cunnincham, 2009).

بنابر استدلالات یوحنا دمشقی، کتاب مقدس احترام و تکریم بر اشیای مادی (شمایل‌ها) را، که در خدمت آیین نیایش و پرستش خدای حقیقی هستند، منع نکرده است. برای نمونه، کتاب لویان سرشار از فرامین و احکام الهی راجع به این امر است که چگونه قدس الاقداس (در کنیسهٔ یهود در اورشلیم)

را با شما بیل‌های کرّوبی و آسمانی نقش می‌زنند و یا تابوت عهد چگونه با تصاویر آسمانی و روحانی مزین شده است (McGuckin, 2008, p. 359). با این حال، می‌توان اذعان کرد که در کتاب مقدس، رویکرد واحد و یکسانی نسبت به تصویر وجود ندارد. آیاتی از کتاب مقدس، که به تصاویر یا امور تجسمی اشاره دارند، بر حسب زمانه مفسران مورد تأویل و تفسیر قرار گرفته‌اند (نصری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

تصویر انسان در کتاب مقدس

اندیشه مسیحیان ارتدوکس در مورد پیدایش هستی انسان، مبتنی بر کتاب مقدس (سفر پیدایش ۲۷-۲۶: ۱) است که سرانجام خدا فرمود: «انسان را شبیه خود بسازیم، تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرنندگان آسمان فرمانروایی کند. پس خدا، انسان را شبیه خود آفرید. او انسان را زن و مرد خلق کرد».

با توجه به سفر پیدایش، خدا بشر را بر طبق تصویر خود ساخت. طبق روایت سفر پیدایش، در شامگاه خلقت خدای متعال به کار خود نگاهی کرد و آن را بسیار خوب یافت. اما چیزی که او در خلقت بیش از همه زیبا یافت، نوع بشر با انواع مذکر و مؤنث آن بود؛ زیرا شبیه و به صورت او خلق شده بود. اگر گفته شود که چرا خدا عالم و انسان را به صورت خویش آفرید، پاسخ این است: زیرا او بسیار خوب است. همان‌گونه که توماس آکوئیناس می‌گوید:

ما وجود داریم چون خدا خوب است. از آنجاکه خدا نه تنها فوق‌العاده خوب، بلکه فوق‌العاده زیبا است. پس در خلقت عالم نیز این‌گونه شایسته خدا بود که نه تنها آن را تا حد امکان خوب، بلکه تا حد امکان زیبا نیز خلق کند. با نگاه از این منظر، زیبایی مخلوقات چیزی جز شباهت آنها با زیبایی الهی نیست که در اشیاء موجود است. خدا زیبایی بسیار عظیم است و اوست که به هر چیز با توجه به ماهیت آن، زیبایی می‌بخشد (ریبی، ۱۳۸۹).

کلمنت اسکندرانی می‌گوید: خدا انسان را دوست دارد؛ چراکه بر صورت خویش است و از آنجاکه خدای خالق، خوب است، تصویر او نیز خوب است (Nonna verna, 2009, p. 79).

مسئله اصلی در این بحث، این است که آیا می‌توان بین دو عبارت تصویر و شباهت تفاوتی قائل بود؟ اکثر کشیشان و نیز الهی‌دانان مسیحی، سعی کرده‌اند بین این دو عبارت تمایز قائل شوند. برخی تصویر را به صورت و بعد جسمانی انسان و شباهت را به بعد روحانی او نسبت داده‌اند. دیگران، به‌ویژه پدران اسکندرانی بر این باورند که تصویر منوط به ابعاد روحانی و اخلاقی آدمی است و شباهت، کمال الهی است که انسان به تدریج و با مشارکت و مجاهدت می‌تواند آن را کسب کند (Miall, 1915, p. 1450). در قرن دوم میلادی ایرنایوس (Irenaeus)، نیز میان تشابه به خدا و تصویر خداوند، که در سفر پیدایش

به کار برده شده است، تمایز قائل شد. متکلمان بعدی، درباره این مسئله که آیا انسان پس از سقوط حضرت آدم هنوز بر تصویر خداوند است یا نه، تصویر خدا را از دست داده است و صرفاً بر شباهت خداوند است، بحث و گفت‌وگو کرده. آنان به این باور رسیده‌اند که هبوط، ذات انسان را برای همیشه تنزل داده و اینچنین مرتکب گناه ازلی شد، ولی با آمدن مسیح به‌عنوان منجی، انسان از گناه ازلی رسته و نیکو خصلت شد و تصویر به واسطه منجی دوباره اعاده شد (Wentzel&van, 2003, p. 449).

بنابراین، اگرچه آدم کامل و در صورت الهی خلق شد، اما این بدان معنا نبود که از لحظه خلقتش به خداوند شباهت داشت، بلکه او باید این شباهت الهی را کسب می‌کرد که پیروی از شیطان و انجام گناه نخستین، این امر را دشوار نمود. اما گناه نخستین طرح خداگونگی را از بین نبرد؛ زیرا هیچ گناهی بر عشق خدا بر بشریت چیرگی ندارد. پس به‌رغم گناه بشر، عشق خداوند بر انسان‌ها کاملاً پا بر جا باقی ماند. طبیعت بشر نیز کاملاً زایل نشد، بلکه تنها ضعیف و تاریک شد؛ زیرا صورت خدا در انسان خراب‌ناشدنی است. این آدم بود که وظیفه خود را در رسیدن به خداگونگی انجام نداد. از این‌رو، از هبوط تا عید پنجاهه خداگونه شدن ناممکن شد. انسان نیز از اجرای آن عاجز بود تا اینکه وظیفه آدم را مسیح به دوش کشید (محمدزاده، ۱۳۸۸). با این حال، شباهت جستن وظیفه انسان است تا با فیض روح القدس و مشارکت داوطلبانه خود، تکمیل شود (اوسپنسکی و لئونید، ۱۳۸۸، ص ۴۶). مسیحیان ارتدوکس معتقدند: انسان می‌تواند از طریق مشارکت، همدلی و حضور در کلیسا و بخصوص در مراسم عشاء ربّانی آمرزیده شود. در حقیقت، انسان به واسطه لطف و موهبت خداوند به فطرت خداجوی خود متوجه می‌شود. این خداگونگی یا خداوارگی، وعده نهایی رستگاری مسیح است؛ زیرا بر طبق اعتقاد مسیحیان ارتدوکس، مردم با خداگونگی همانند و شبیه خدا خواهند شد (Salamone, 2004, p. 305). در واقع، خداگونگی، رسیدن به شباهت الهی و دریافت موهبت تشبّه به خدا و اتحاد الهی و البته نقطه محوری الهیات و عرفان کلیسای ارتدوکس شرقی و وجه افتراق این کلیسا از سایر کلیساهای مسیحی محسوب می‌شود. اوریجن (Origen) نیز در اولین موعظه‌اش در باب آفرینش انسان می‌گوید: انسان درون ما نادیدنی، غیرمادی، فسادناپذیر و فناپذیر است و به «صورت خدا» آفریده شده است. در ادامه می‌گوید: ما باید ببینیم تصویر خدا چیست؟ و شباهت آدم را به صورتی که مطابق آن آفریده شده است، به دقت جست‌وجو کنیم؛ زیرا در کتاب مقدس نیامده است که «خدا آدم را مطابق تصویر یا شبیه تصویر آفرید» بلکه می‌گوید: «به صورت خدا او را آفریده». بنابراین، چه صورت دیگری از خداوند وجود دارد که به شکل آن آدم خلق شده باشد، بجز صورت ناجی (برطبق اعتقاد مسیحیان). «عیسی

مسیح»، که نخستین است در میان تمام موجودات و در وصف‌اش نوشته‌اند، «او روشنی نور ابدی است و صورت آشکار ذات خدا است». اوربیچن به همین ترتیب تصویر شگفت‌آور دیگری را مطرح می‌کند. او می‌گوید: «حضرت عیسی ﷺ صورت‌نگار این صورت است. او نقاش بسیار تردستی است، تصویرش ممکن است با غفلت و کوتاهی تیره شود، اما با بدخواهی از میان نمی‌رود» (ویچنزو، ۱۳۸۵).

مسیحیان در تفسیر این آیه که «خداوند آنان را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش ۱:۲۶)، اذعان می‌کنند که در اینجا تصویر به معنای صورتی است که الوهیت در آن تجلی یافت و شباهت به معنای لغوی کلمه مدنظر نیست. از این‌رو، هرگونه نمود فیزیکی را نفی می‌کنند (نصری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). به گفته تئودور استودیو نیز این حقیقت که خدا انسان را پس از صورت خویش خلق کرده، نشان می‌دهد که نقاش شمایل‌ها خود خداوند است (Cook, 2005, p. 4354).

این موضوع در سخنان پولس نیز مورد بحث قرار گرفته است. هرچند در کتاب مقدس به این مطلب اشاره شده است که «نوع انسان» بر شباهت خداوند خلق شده است (سفر پیدایش ۲۷-۲۶: ۱)، اما پولس بر این اعتقاد است که تنها مردان بر تصویر الهی هستند و نوع انسان (زن و مرد) را مشمول تصویر خدا نمی‌داند. بر این اساس، معتقد است که زنان نیز باید مطیع مردان باشند. رویکرد افراطی او در این مباحث روشن است. این امر می‌تواند به جهت تفسیر به ظاهر از متن کتاب مقدس باشد، تا آنجا که او در سخنانش در خطاب به آنتی‌ها از مردان به عنوان فرزندان خدا یاد کرده، گفته است که نباید مرد را نفرین کرد؛ چراکه شبیه خدا آفریده شده است (Miall, 1915, p. 1451).

در این میان، برخی نیز به دنبال یافتن نقصان‌هایی بر مسیحیان ارتدوکس در باب تقدیس شمایل مسیح به عنوان نجات‌دهنده و مریم مقدس و سایر قدیسان و خادمان کلیسا هستند. اما باید گفت: کتاب مقدس گویای این مطلب است که در آغاز خدا انسان را پس از آفرینش و خلق شمایل‌ها آفرید (ابتدا شمایل‌ها خلق شده‌اند). انسان، پس از شمایل پروردگار خلق شده است و خود به نوعی بر صورت و شمایل خداوند است. الهیات شمایل‌ها، مبتنی بر این است که مسیحیان نسبت به هر تصویری قائل به احترام و تقدیس نیستند. بنابراین، علت تقدیس شمایل‌ها این است که تصویر انسان به عنوان شمایلی از خداوند، پس از تصویر خدا و بر طبق صورت باری تعالی است (McGuckin, 2008, p. 358).

البته باید گفت: بین تصویر مسیح و سایر انسان‌ها تفاوت وجود دارد. شمایل حضرت عیسی یک تصویر کامل است؛ چراکه پدر و پسر هم‌گوهر و همسان‌اند، بجز در ویژگی‌هایی همچون مولد بودن. بنابراین، مسیح برابر تصویری از خدا است. در مقابل، سایر انسان‌ها به روشنی شباهت کمتری با تصویر

خدا دارند، تا جایی که تصویر انسان چیزی جز تصویری ناقص از خدا نیست؛ زیرا با خداوند برابری نمی‌کند. مسیح تصویری از خدا است، درحالی‌که انسان‌ها نیز بر اساس تصویر (خدا) ساخته شده‌اند، تفاوت بین مسیح و سایر انسان‌های دیگر، کیفی است و نه صرفاً کمی (Nonna verma, 2009, p. 79). برابری بی‌نقص با خداوند و تصویر بی‌نقص او، تنها در کلمه الهی، یعنی دومین فرد تثلیث، یافت می‌شود (ربیعی، ۱۳۸۹).

زیبایی‌شناسی شمایل‌ها در کتاب مقدس

بنابر اشارات عهد جدید، زیبایی، امری الوهی است و زیبایی مخلوقات را می‌توان مساهمت آنان در زیبایی الوهی دانست؛ «زیرا از آغاز آفرینش جهان، صفات نادیدنی خدا، یعنی قوت سرمدی و الوهیت او را می‌توان با ادراک از امور جهان مخلوق، به روشنی دید» (نامه به رومیان ۱۹۲۰: ۱). همچنین بنا بر این دیدگاه، زیبایی صرفاً به جنبه‌های ظاهری و فیزیکی تعلق ندارد؛ «لیکن ای برادران این را می‌گویم که جسم و خون نمی‌تواند وارث ملکوت خدا شود و وارث بی‌فسادی نیز نمی‌شود» (نامه اول به قرنتیان، ۴۹-۵۰: ۱۵). مسیحیان شرقی با استناد به آیه فوق، بر این اعتقادند که شمایل مسیح و قدیسان، همان تمثال مادی آنان نیست و از گونه‌های مختلف هنرهای بصری آن دوران نیز مجزا است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

در این رابطه، فیلسوفان مسیحی نیز همواره در دیدگاه‌های زیباشناختی خود، تحت عبارات زیباشناختی متون مقدس بوده‌اند. بنابراین، بررسی زیبایی‌شناسی بدون در نظر داشتن عقاید زیبایی‌شناختی مندرج در کتاب مقدس کامل نخواهد بود. بخش‌هایی از متون مقدس، که بیشترین تأثیرات را بر تفکر زیباشناختی اندیشمندان مسیحی، به‌ویژه توماس آکوئیناس گذاشته، عبارتند از: پیدایش و کتاب‌های شاعرانه و حکمت. به‌ویژه کتاب‌های امثال سلیمان، غزل‌های سلیمان، حکمت سلیمان و مزامیر. به عنوان نمونه داوود در مزامیر (۲-۱: ۱۰۴) در وصف خداوند می‌گوید: «تو خود را با عزت و جلال آراسته و خویشتن را با نور پوشانده‌ای» و در وصف مسیح می‌گوید: «تو از همه انسان‌ها زیباتری» (۲: ۴۵). تأکید توماس آکوئیناس بر برتری زیبایی الهی و صورت‌بخشی او به سایر موجودات، تفسیر وی از زیبایی جهان و نیز زیبایی انسان در پرتو کتاب مقدس به‌ویژه در سفر پیدایش، همچنین برقراری پیوند میان زیبایی حسی و فراحسی و ساری دانستن زیبایی در کل جهان هستی، مهم‌ترین شاخصه‌های تأثیرپذیری زیبایی‌شناسی آکوئیناس از «کتاب مقدس» است. بر این اساس آکوئیناس نیز کوشیده تا دیدگاه خود را در خصوص زیبایی شخص دوم تثلیث، خدای پسر، مبتنی بر آموزه‌های کتاب مقدس و آباء کلیسا بیان کند (ربیعی، ۱۳۸۹).

در بیانات پاپ هیلاریوس، سرمدیت به پدر، زیبایی به پسر و کارایی به روح‌القدس نسبت داده شده است. بر این اساس، زیبایی شخص دوم تثلیث، صرفاً زیبایی قابل رؤیت پسر، آنچنانکه در شخصیت تاریخی عیسای ناصری دیده می‌شود، نیست. این زیبایی، به زیبایی شخصیت دوم تثلیث، آنگونه که در ازل و پیش از شکل‌گیری گوشت و پوستش در زهدان مریم مقدس و آنگونه که به سوی پدر در آسمان‌ها صعود کرده نیز اشاره دارد. بنابراین، خدای پسر، زیبایی الهی فراطبیعی را دربردارد و به‌عنوان عیسای ناصری، دربردارنده زیبایی جسمانی نیز هست (ریبعی، ۱۳۸۹). اما از منظر مسیحیان شرقی، در این شمایل‌ها زیبایی فیزیکی مسیح و قدیسان مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه زیبایی آنان نوعی مساهمت در زیبایی الوهی و غیرمادی است. بنابراین، مهم‌ترین ملاک برای مومنان مسیحی تقدم امر معنوی بر مادی و یا زیبایی اخلاقی بر زیبایی هنری است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

نشانه‌شناسی عیسی مسیح در کتاب مقدس

یکی از وجوه هنری موجود در کتاب مقدس، نمادپردازی است. «نماد» اغلب تصویر، کلمه یا چیزی است که معنا یا معانی خاصی را برای یک فرد یا گروهی از افراد به همراه دارد. یک پرچم، یک صلیب، تصویر یک ماهی و یک کلمه ممکن است یک نماد باشد. چنان‌که ارنست کالسیدر فیلسوف (۱۸۷۴-۱۹۴۵)، خاطر نشان می‌کند، چون انسان مخلوقی است که ذات او معانی متعددی را افاده می‌کند، می‌توان او را به‌عنوان یک حیوان نمادساز به‌شمار آورد (هاروی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۲). در قرن ۱۵ میلادی ژان کراسون می‌گوید: «بر ماست که یاد بگیریم ذهنمان را از چیزهای پیدا به ناپیدا و از مادی به معنوی فرا ببریم؛ زیرا هدف از شمایل همین است» (بیالوستوکی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۹۵).

هنر مسیحی نیز از همان آغاز عمیقاً نمادین بود و این نمادگرایی، فقط ویژگی منحصر به فرد این دوره از حیات مسیحی نبود. نمادگرایی جزء لاینفک هنر مسیحی است؛ زیرا واقعیت روحانی را که این هنر به تصویر می‌کشد، نمی‌توان جز از طریق نمادها، از راهی دیگر انتقال داد. با این حال، در سده‌های اولیه مسیحیت این نمادگرایی اغلب شمایل‌نگارانه است. اسلوب نمادپردازی کتاب مقدس، عمیقاً انضمامی است. برای نمونه، در بخش‌های مختلف آن، بخصوص در مزامیر داوود، غزل غزل‌های سلیمان و مکاشفات یوحنا شاهد بهره‌گیری وسیع از نمادها هستیم (نصری، ۱۳۸۷، ص ۷۴). به‌طور مثال در مزامیر داوود به توصیف گونه‌ای از رقص مقدس می‌پردازد که در آن «کوه‌ها همچون قوچ‌ها به جست‌ن درآمدند و تپه‌ها همانند بره‌های گله» (۱:۱۴).

شخصیت‌های مقدس تاریخ نیز به‌صورت نمادهایی بازنمایی شده‌اند. مسیح هنگامی که تاج بر سر دارد و به سبک یک امپراتور روم شرقی بر تخت نشسته است، بی‌درنگ به‌عنوان فرمانروای بلامعارض و بلندمرتبه آسمان قابل تشخیص است. با وجود این، هنگامی که جامه روستایی بر تن دارد و کمربندی بر میان بسته است و بره‌ای را بر دوش می‌کشد، به صورت «چوپان خوب» مورد نظر انجیل‌های چهارگانه درمی‌آید (هال، ۱۳۸۰، ص ۱۵). با این حال، هیچ‌گونه تصویر مستند و معتبری از عیسای ناصری در دست نیست. در هنر صدر مسیحیت، اغلب با نمادهایی چون «بره»، «لنگر چلیپاگونه» و علامت مقدس به عیسی مسیح اشاره می‌شد. از لنگر، ماهی، کبوتر، به‌عنوان نماد ثبات، پایداری و وفاداری و نیز از غسل تعمید و آموزه نجات در نمادپردازی بهره می‌گرفتند. یهودیان نیز شمعدان هفت شاخه منورا (برگ‌های شاخه‌های نخل باز نشده) و صور اسرافیل را در نقاشی‌های دیواری در محل تدفین خود در شهر رم و در آیین و مناسک مذهبی خود، که گویای هویت دینی ایشان است، به کار گرفته‌اند (Kessler and Neil, 2005, p. 201). از نمادهای مهم عیسی مسیح در کتاب مقدس، باید به شبان نیکو، صلیب بره خدا، کبوتر، ماهی و تاک اشاره کرد.

در انجیل یوحنا (۱:۱۴) آمده است «من شبان نیکو هستم و خاصان خود را می‌شناسم و جان خود را در راه گوسفندان خود می‌دهم». در انجیل متی (۱۵:۲۴)، از عیسی مسیح نقل شده است: «فرستاده نشده‌ام مگر به جهت گوسفندان گمشدهٔ خاندان اسرائیل»، در این سنخ بازنمایی، که در قدیمی‌ترین گور دخمه‌های مسیحی نیز قابل مشاهده است، مسیح همچون جوان آراسته‌ای با صورتی بدون ریش و موهای کوتاه یا بلندی ترسیم می‌شود که گاه طوماری از کتاب مقدس و گاه عصای چوپانان را در دست دارد. مسیح در این تصویر، با گوسفندان احاطه شده و یا گوسفندها را بر شانه حمل می‌کند (نصری، ۱۳۸۷، ص ۷۵).

نماد شناخته‌شدهٔ دیگر، «صلیب» است. یک صلیب ساده، به‌تئهایی نماد مسیح و تمام رنج‌ها و مصائب او به‌شمار می‌رود (نوروزی طلب، ۱۳۸۴). نخستین صلیب عیسوی، طغرای چی - رهو (Chi-rho) بود. این علامت، تلفیقی است از حروف یونانی چی (chi) و رهو (Rho) که مختصر شده عنوان مسیح است (Costello, 1965-1966, p. 228). این حروف، اولین بار توسط قسطنطین بر روی یک علامت نظامی به نام لاباروم (labarum) به کار رفته است. این علامت، به‌عنوان صورت اختصاری نام مسیح، در سده چهارم یا احتمالاً پیش از آن، هنگامی که به عیسویان برای نخستین بار اجازه داده شد که در امپراتوری روم، به آزادی مراسم دینی خود را به پا دارند، به تدریج بر روی قبرها و سایر مصنوعات به‌منزلهٔ نماد دین مسیحی و نیز خود مسیح به کار گرفته شد (هال، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

یکی از معانی رمزی صلیب در سنت‌های مختلف، به نام «درخت میانی» خوانده شده است. این درخت، یکی از چندین رمز «محور عالم» است. بنابراین، در اینجا بیشتر خط عمودی صلیب که نمودار این محور است، باید موردنظر باشد. این درخت، در مرکز عالم ایستاده است. صلیب عیسی ﷺ تمثیلاً با درخت زندگانی یکی دانسته شده است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۹۸-۹۷-۹۶). به‌عنوان نماد عیسوی، درخت و صلیب از طریق یک افسانه قرون وسطایی به هم مربوطاند؛ زیرا چوب درخت دانش برای ساختن صلیب به کار رفت و عیسی بدان وسیله گناه نخستین را بخشید (هال، ۱۳۸۰، ص ۲۸۷). علاوه بر این، تاج خار (Crown Of Thorns) مسیح، که به اجبار روی سر او گذاشته شد، نماد مصلوب شدن مسیح است (بروس میت فورد، ۱۳۸۸، ص ۲۲)، نمادهای چهارگانه مبشرین انجیل نیز که از کتاب حزقیال نبی گرفته شده است، این‌گونه توصیف شده‌اند: متی: مرد جوان بالدار، مرقس: شیر، لوقا: گاو نر، یوحنا: عقاب (Carter, 2006, p. 152).

«بره» مربوط به عید فصح، که در آغاز یک هدیه قربانی یهودی بود، بعدها برای نمادین ساختن عیسی به کار رفت. «بره» تجسم فیض و رحمت است و اشاره به مسیح دارد (Hussey, 1986, p. 33). در هنر اولیه مسیحی، حواریون را به صورت دوازده گوسفند نشان می‌دهند که در پیرامون «بره خداوند» حلقه زده‌اند. بعدها، هریک از آن افراد، بشر دارای نشان ویژه به صورت گوسفندی شدند. منظره پرستش بره از کتاب مکاشفات یوحنا گرفته شده است (۱:۲۹). بره غالباً با هاله صلیبی شکل نشان داده می‌شود و علامت یحیای تعمیددهنده است. عیسی ﷺ در تمثیلات دوره رنسانس، همراه با بی‌گناهی، شکیبایی، فروتنی و سایر فضایل تجسم یافته است (هال، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

عیسی مسیح در نقش کبوتر، از دیگر نمادهای صدر مسیحیت بود که به مراسم تعمید اشاره داشت. این نماد، به آیه‌ای از انجیل متی (۳:۱۶) اشاره دارد: «اما عیسی چون تعمید یافت، فوراً از آب برآمد که در آن هنگام آسمان بر وی گشوده شد و روح خدا را دید که مثل کبوتری نزول کرده بر وی می‌آید». کبوتر نماد اسرائیل نیز بود و از آنجاکه در میان آن قوم، کبوتر سفید به‌عنوان مظهر پاکی تلقی می‌شد، آن را به معابد هدیه می‌دادند. کبوتر در جهان یونانی - رومی نیز از نشانه‌های زئوس بود (کوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸). همچنین «کبوتر سفید»، نماینده روح آزادشده از زندان حیات این‌جهانی است که از میان خاکسترهای مرگ برمی‌خیزد (دورانت، ۱۳۶۶، ص ۷۰۴).

نماد قدیمی ماهی نیز در مورد مسیح به کار برده می‌شود. بر روی نقاشی‌های گوری عیسویان، مسیح به صورت ماهی نمودار شده است. همچنین ماهی، یک نماد کهن برای غسل تعمید بود. سه

ماهی نماد تثلیث به‌شمار می‌رود. در سنت عبری، ماهی نمادی از مؤمنین بنی‌اسرائیل بود. مطابق روایت عهد جدید عیسی ایشان را گفت: «از عقب من آید که شما را صیاد گردانم» (مرقس ۱:۱۷؛ متی ۱۹:۴).

عیسی مسیح در انجیل یوحنا (۲:۱-۱۵)، خود را در نماد تاک معرفی می‌کند: «من تاک حقیقی هستم و شما شاخ‌ها. آنکه در من می‌ماند و من در او، میوه بسیار می‌آورد؛ زیرا که جدا از من هیچ نمی‌توانید کرد. اگر کسی در من نماند، مثل شاخه بیرون انداخته می‌شود و می‌خشکد و آنها را جمع کرده و در آتش می‌اندازند و سوخته می‌شود». در شماایل‌نگاری، اغلب «تاک» به شکل درخت زندگی تصویر می‌شود.

ساختمان کلیسا را نیز نمادی از پیکر مسیح دانسته‌اند. با استناد به این گزارش کتاب مقدس عیسی مسیح گفت: «این معبد را ویران کنید و من آن را در سه روز بر پا خواهم کرد. یهودیان گفتند ساختن این معبد ۴۶ سال به درازا کشیده است، تو چگونه آن را در سه روز بنا می‌توانی کرد؟ اما معبدی که عیسی از آن سخن می‌گفت، پیکر خودش بود» (یوحنا ۲:۱۹-۲۰).

محققان در آیین‌های کلیسای نقشه کلیسای جامع را با تصویر «مسیح مصلوب» قیاس می‌کنند. سر مصلوب با محل خروج پشت کلیسا، که جهتش رو به قبله یا شرق است، مطابقت دارد. دو بازویش در امتداد بازوی کلیسا دراز شده‌اند و بالا تنه و ساقه‌اش در شبستان یا ناو کلیسا آرمیده‌اند. قلبش در جایگاه محراب اعظم قرار گرفته است. اینجا انسان - خدا، که در بنای قدسی حلول کرده، قربانی‌ای است که آسمان را با زمین آشتی می‌دهد (بورکهارت، ۱۳۸۱، ص ۶۵-۶۷). چهار بخش درونی کلیسا، نماد چهار جهت اصلی هستند. درون کلیسا عالم است. محراب، که در طرف شرق قرار دارد، بهشت است. در باشکوهی که به محراب باز می‌شود، همچون در بهشت تلقی شده است. در هفته عید پاک در بزرگی که به محراب گشوده می‌شود، در خلال عبادت نماز کامل باز می‌ماند؛ معنای این رسم در قوانین شرعی عید پاک به‌روشنی بیان شده «مسیح از قبر برخاست و درهای بهشت را به روی ما گشود» (الباده، ۱۳۷۵، ص ۴۶).

نتیجه‌گیری

در الهیات ارتدوکس، شماایل‌ها جزئی انفکاک‌ناپذیر از الهیات و بازنمایی روشن و صریح از عبارات، داستان‌ها و روایات کتاب مقدس به‌شمار می‌آید. در این‌باره اسپنسکی بیان می‌دارد که تصویر در جهان مسیحی، دارای بیانی ارگانیک و ازلی است و بدون وجود تصویر، مسیحیت یکی از پایه‌های خود را از

دست می‌دهد. به عبارت دیگر، شمایل‌نگاری مسیحی، الهیات بصری خوانده می‌شود. با این همه، بنابر دیدگاه مسیحیان ارتدوکس، شمایل هدف نیست، بلکه همواره وسیله‌ای است برای دستیابی معرفت به معبود. از این رو، در سخنان یوحنا دمشقی و سایر مدافعان شمایل‌ها تأکید شده است که شمایل‌ها صرفاً واسطه فیض‌اند و نباید با خود مقصود خلط شود. به روایتی شمایل پنجره گشوده میان زمین و آسمان است؛ پنجره‌ای که از دو طرف باز می‌شود. اگر شمایل به خودش منتهی شود، تبدیل به بت می‌شود. تصویر در شمایل با حقیقت الهی همسان می‌شود و به منظور القای حقیقت الهی کشیده شده است. از سوی دیگر، شمایل‌ها اگرچه با محدودیت امکانات ذاتی مواجه‌اند، تا اینکه برگردانی متناسب از تصویر خداوند ارائه دهند، با این حال معرف حقیقت برتر و پشتوانه‌ای برای مراقبه بر ذات حق هستند. از این رو، روح با نظر به صورت، یعنی به وسیله صورت خداوند که شمایل نماد اوست، تعریف می‌شود و موجب تمرکز روح بر خداوند می‌شود. بنا به گفته کوماراسوامی، از متفکران بزرگ سنت‌گرایان، هنر اساساً نمادین است و فقط بر حسب اتفاق به تصویرگری و تاریخ‌نگاری می‌پردازد و هنر حتی والاترین نوع آن فقط وسیله‌ای است برای نیل به مقصود. حتی هنرهای مرتبط با کتاب‌های مقدس، همچون شمایل‌نگاری تنها تصویری از «ورای شیشه‌ای تاریک» می‌نمایند. گرچه تصویری تار به مراتب بهتر از نادیدن است و شمایل‌نگاری در این زمینه راهگشاست، ولی شمایل‌نگاری نیز باید پایان یابد، هنگامی که «مواجهه رو در روی» میسر می‌شود.

منابع

کتاب مقدس

الدمشقی، ۱۹۹۷، *یوحنا، الدفاع عن الايقونات المقدسة*، لبنان، مكتبة الهيئة الانجيلية.

الیاذه، میرچا، ۱۳۷۵، *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصرالله زنگونی، تهران، سروش.

اسپور، دنیس، ۱۳۸۳، *انگیزه آفرینندگی در سیر تاریخی هنرها*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر و دوستان.

براندون، اس جی اف، ۱۳۸۵، «انسان و تمثیل مفاهیم»، ترجم، حمیدرضا قربانی، *ماه هنر*، ش ۹۷، ص ۱۲۸.

بروس میت فورد، میراندا، ۱۳۸۸، *فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان*، ترجمه ابوالقاسم دادور و زهرا تاران، تهران، دانشگاه الزهراء.

بورکهارت، تیتوس، ۱۳۸۱، *هنر مقدس، اصول و روش‌ها*، ترجمه امیر نصری، تهران، سروش.

بیالوستوکی، یان، ۱۳۸۵، «شمایل‌نگاری»، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، ترجمه صالح حسینی، تهران، سعادت.

پاکباز، رویین، ۱۳۷۸، *دایرة المعارف هنر*، تهران، فرهنگ معاصر.

دورانت، ویل، ۱۳۶۶، *تاریخ تمدن قیصر و مسیح*، ترجمه حمید عنایت، علی اصغر سروش پرویز داریوش، تهران، انقلاب اسلامی.

ریعی، هادی، ۱۳۸۹، «گستره مفهوم زیبایی در کتاب مقدس و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی آکوبینی»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۸.

کوپر، جی سی، ۱۳۸۰، *فرهنگ مصور نمادهای سستی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، فرشاد.

کوماراسوامی، آناندا، ۱۳۸۶، *فلسفه هنرمسیحی و شرقی*، ترجمه امیرحسین ذکرگو، تهران، فرهنگستان هنر.

گنون، رنه، ۱۳۷۴، *معانی رمزی صلیب، تحقیقی در فن معارف تطبیقی*، ترجمه بابک علیخانی، تهران، سروش.

لئونید، اوسپنسکی، ولادیمیر لوسکی، ۱۳۸۸، *معنای شمایل‌ها*، ترجمه مجید داودی، تهران، سوره مهر.

محمملزاده، سیدنادر، ۱۳۸۸، «شهود و خداگونگی در عرفان مسیحیت شرقی»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۵، ص ۸۱-۸۲.

نصری، امیر، ۱۳۸۷، *حکمت شمایل‌های مسیحی*، تهران، چشمه.

—، ۱۳۸۹ الف، «بازتاب گرایش‌های تفسیری کتاب مقدس در تکوین شمایل‌نگاری مسیحی»، *حکمت و فلسفه*، ش ۲۲، ص ص ۹۰-۱۱۴.

—، ۱۳۸۹ ب، «رویکرد شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی در مطالعات هنری»، *ماه هنر*، ش ۲۳.

نوروزی‌طلب، علیرضا، ۱۳۸۴، «بنیان‌هایی برای شناخت و تفسیر هنر بیژانس (اصول و مبانی)» *باغ نظر*، ش ۴.

وزیری، علی‌نقی، ۱۳۷۳، *تاریخ عمومی هنرهای مصور*، تهران، هیرمند.

وینچنزو، روجری، ۱۳۸۵، «بصیرتی درباره معماری مذهبی دوران بیژانس»، *هنر*، ش ۷۰.

ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

هاروی، ون آستن، ۱۳۹۰، *فرهنگ الهیات مسیحی*، ترجمه جواد طاهری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هال، جیمز، ۱۳۸۰، *فرهنگ نگاره‌های نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر.

هوشنگی، لیلا، ۱۳۸۹، *تاریخ و عقاید نستوریان*، تهران، بصیرت (حکمت)

- Carter Lindberg, 2006, *A brief history of Christianity*, USA , Blackwell Publishing
- D. Miall Edwards, 1915, "Image", *The Internatinal standard Bible Encyclopedia*, V.3, USA, The Howard-Severance Company.
- FortounttO Mariamna and B. Cunnincham Mary, 2009, "Theology of the icon", *The Cambridge Campanion To Orthodox Christian Theology* , New York, Cambridge University Press
- Giakalis, Ambrosios, 2005, *Images of the divine: the theology of icons at the Seventh Ecumenical Council*, Boston, Brill.
- Inc, Salamone, Frank van Huyssteen, J. Wentzel A, 2004, *Encyclopedia of religious rites, rituals, and Festivals*, New York, Routledge.
- J. M. Hussey, 1986, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford history of the Christian Church, New York, Oxford University Press.
- J.Costello, Harry and Flannery Austin, Reverend, (1965-1966) *Our Sunday visitors, catholic encyclopedia*, New York, Costello Publishing company.
- McGuckin John Anthony, 2011, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, V.1,USA: Blackwell.
- McGuckin John Anthony, 2008, *The Orthodox Church*, USA, Blackwell.
- M cfarland Iana, 2011, *The Cambridge dictionary of Christian Theology*, New York, Cambridge.
- M. Jensen ,Robin, 2011, *Living Water*, V.105, BOSTON: BRILL.
- Nonna Verna, Harrison, 2009, "The human person as image and likeness of God" *The Cambridge Campanion To Orthodox Christian Theology*, New York, Cambridge University Press.
- Neil Wenborn .Edward Kessler, 2005, *A Dictionary of Jewish–Christian Relations*, New York, Cambridge University Press.
- Prokurat, Michael, 1996, *Historical dictionary of the Orthodox church*, USA, Scarecrow Press.
- Van Huyssteen, J. Wentzel Vrede, 2003, *Encyclopedia of Science and Religion*, USA, Thomson.
- W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale.

در شبه‌قاره هند، به‌عنوان سرزمینی که از دوران باستان مهد پیدایش ادیان بزرگ و تمدن‌سازی مانند آیین هندو و بودا بوده است، همواره معنویت و گرایش‌های عرفانی جایگاه خاصی داشته است. این سابقه طولانی در زمینه دین و معنویت موجب شده این سرزمین مستعد پیدایش جنبش‌های نوین معنوی بسیاری باشد که امروزه شهرت آنها از چارچوب مرزهای این سرزمین خارج شده و در سرتاسر جهان از خاورمیانه تا اروپا و آمریکا گسترش یافته است. در این میان، جنبش معنوی سایی بابا، یکی از مهم‌ترین و مشهورترین مکاتب معنوی نوپدید آن دیار به‌شمار می‌آید که توسط فردی ملقب به ستهیه سایی بابا (Sathya Sai Baba) بنیان نهاده شده است؛ فردی که بیشتر به دلیل انجام کارهای خارق‌العاده و جادویی شهرت یافته است.

معرفی بنیان‌گذار جنبش معنوی سایی بابا

یکی از مشهورترین جنبش‌های معنوی هندی، که در خارج از شبه‌قاره نیز پیروانی دارد، جنبش سایی بابا است. بنیان‌گذار این مکتب معنوی، یعنی سایی بابا، در ۲۳ نوامبر سال ۱۹۲۶ میلادی در روستایی کوچک به نام پوته‌پرتی در ایالت اندهره پرادش هندوستان در خانواده‌ای از طبقه کشتیبه هندو به دنیا آمد. او را ستهیه نارایانه راجو نامیدند (a-Clarke, 2006, p. 547).

در سن چهارده سالگی در حادثه‌ای توسط عقربی گزیده شد. پس از یک شبانه‌روز بیهوشی خانواده و همسایگان را فراخواند و مدعی شد که او همان زاهد مشهور سایی بابای شریادی (۱۸۳۸-۱۹۱۸) است که در این جسم دوباره متولد شده (Ibid). از حدود دو ماه پس از آن حادثه نیز شروع به انجام کارهای جادویی کرد. مثلاً، دستش را در هوا می‌چرخاند و آب نبات و میوه ظاهر می‌کرد، و با این‌گونه کارهای غیرعادی مریدانی گرد او جمع شدند (Sandweiss, 1975, p. 95).

پس از آن، سایی بابا در محلی مخصوص به نام آشرام (Āshram) هر روز با مریدانش ملاقات می‌کرد. سرانجام در ۲۸ جون سال ۱۹۶۳ به دوست نزدیک و مترجم خود اعلام کرد که او برای یک هفته با کسی ملاقات نمی‌کند، و صبح روز بعد بیهوش شد. بیهوشی و به خلسه رفتن سایی بابا امری، غیرعادی نبود، ولی معمولاً این حالت فقط چند ساعت طول می‌کشید، ولی این بار بسیار طولانی‌تر شد. مریدان کم‌کم نگران شدند و تصمیم به مداوای وی گرفتند. پزشکان پس از معاینه به این نتیجه رسیدند که سایی بابا مبتلا به سل است و تصمیم داشتند او را معالجه کنند، ولی در آن حال سایی بابا به

جستاری در عقاید و آموزه‌های سایی بابا؛ نقد و بررسی کلامی

mohammadrohani59@Yahoo.com

سیدمحمد روحانی / کارشناس ارشد کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

alim536@yahoo.com

محمد مهدی علیمردی / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳

چکیده

این مقاله به بررسی اجمالی زندگی ستهیه سایی بابا و مهم‌ترین آموزه‌های او، تبیین و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با ادیان و مکاتب معنوی هند، به‌ویژه مکتب هندویی ادویته وده‌نته (Advaita Vedanta) و آموزه‌های عرفا و بزرگان سلف او مانند سایی بابای شریادی می‌پردازد. به نظر می‌رسد بیشتر آموزه‌های وی ریشه در مکاتب باستانی هندی و تعالیم شخصیت‌های مشهور پیش از خودش دارد، که سایی بابا آنها را در قالبی امروزی بیان کرده است. با نقد و بررسی آموزه‌ها و دعاوی مهم وی، یعنی اینکه تجسد خداوند است و اعمال فوق بشری انجام می‌دهد، این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ‌یک از تعالیم وی از منظر خداشناختی، جهان‌شناختی و نجات‌شناختی، با تعالیم الهی سنخیتی ندارد. همچنین اعمال به ظاهر جادویی وی نیز، اولاً، در بسیاری از موارد ثابت شده که چیزی جز تردستی نیست و ثانیاً، حتی اگر واقعیت نیز می‌داشت داعیه خدا بودن وی را ثابت نمی‌کرد.

کلیدواژه‌ها: نجات، تجسد، عشق، هندو، وحدت وجود، فنا، تمرکز، معجزه، جادو.

هوش آمد و گفت نیازی به درمان نیست و او پس از پنج روز سلامتی خود را بازخواهد یافت (Sandweiss, 1975, p.98).

پس از این خوددرمانی، وی ادعا کرد او هم تجسد (اوتاره Avatāra) خدای شیوه است و هم تجسد همسرش شکتی (Shakti). او مدعی شد که سَای بابای شَریدی، تنها تجسد الهه شکتی بوده است. آن‌گاه پیش‌بینی کرد که در سن نود و شش سالگی خواهد مرد (البته برخلاف پیش‌بینی وی یازده سال زودتر در سن هشتادوپنج سالگی درگذشت) و روحش در جسم سَای بابای دیگری به نام پُرم سَای بابا (Prema Sāi bābā) به معنی سَای بابای عشق، در ایالت کرناطکه (Karnāṭaka) دوباره متولد خواهد شد که تنها تجسد خدای شیوه خواهد بود (Gokak, 1975, p.28).

سَای بابا، ظاهر متمایزی از سایر رهبران معنوی هندو داشت. او لباسی بلند و به رنگ نارنجی می‌پوشید که رنگ زاهدان و مرتاضان هندو است، ولی لباسش همچون شاهان و ثروتمندان از ابریشم بود. بیشتر بر تابی باشکوه، که با گل‌های زیبا تزئین شده، می‌نشست. حتی این تمایز در موی او هم دیده می‌شد. او برخلاف دیگر رهبران معنوی هندو، نه مو و ریشی بلند داشت و نه سری تراشیده شده، بلکه همچون فردی معمولی موهایی کوتاه‌شده داشت که به‌صورت کُرکی آرایش شده بود (a-Clarke, 2006, p.548).

یکی از جذابیت‌های سَای بابا، انجام کارهای خارق‌العاده و جادویی است. این اعمال جادویی، گاهی تنها جنبه نمایشی دارند. مثل ظاهر کردن انواع جواهرات مثل انگشتر و گردنبند با گرداندن دست در هوا و هدیه آن به مریدانش، و گاهی نیز جنبه دینی و آیینی نیز دارد. مثل نوشیدن مقداری آب و بالاآوردن شیوه لینگام (Shiva Lingām). نمادی از آلت تناسلی شیوه به شکل یک استوانه، مظهر قدرت خلاقه این خدا در مذهب شیوه‌پرستان هندو (طلایی از گلو، یا ظاهر کردن خاکستری مقدس به نام ویبھوتی (Vibhuti) این خاکستر مقدس که از سوزاندن ماده‌ای ترکیب شده از فضولات گاو، شیر و روغن تهیه می‌شود، در مراسم نیایش آتش هندوها به نام هُمه Homa استفاده می‌گردد. معمولاً مرتاضان هندو این خاکستر مقدس را به پیشانی خود می‌مالند) که ناگهان در دست او ظاهر شده و به تدریج به حجم آن افزوده می‌شد، (Chryssides, 1999, p. 180) و او آن را به‌عنوان تبرک به زائرانش می‌داد (Smith, 2003, p. 179).

ظاهر کردن خاکستر مقدس از دستان و تصاویر سَای بابا، از این جهت دارای اهمیت است که او این کار جادویی را به‌عنوان مؤید ادعای خود در مورد اینکه او تناسخ شَریدی سَای بابا و خدای شیوه و همسرش شکتی است، انجام می‌داد؛ چراکه شَریدی سَای بابا، که وی خود را تناسخ او معرفی می‌کرد،

نیز چنین کار خارق‌العاده‌ای انجام می‌داده است. و از طرفی هم خاکستر مقدس و ویبھوتی معمولاً در مراسم نیایش خدای شیوه استفاده می‌شود (Cush, Denise and..., 2010, p.718).

البته شهرت سَای بابا فقط به دلیل انجام کارهای خارق‌العاده و عجیب نبود، بلکه او و پیروانش از سال ۱۹۶۵ سازمانی بین‌المللی به نام «سازمان سری سَنَیه سَای بابا سِوا» تأسیس کردند که به انجام خدمات اجتماعی به اقشار محروم جامعه می‌پردازد. سَای بابا از طریق این سازمان که به ادعای آنان در ۱۳۷ کشور حدود بیست میلیون عضو دارد (Auer Falk, 2006, p.260)، با ساختن دو بیمارستان بزرگ، دو دانشگاه و صدها مدرسه ابتدایی و دبیرستان در سراسر هند، و همچنین تهیه آب برای حدود چهارصد روستا، که همگی به‌صورت کاملاً رایگان در اختیار عموم مردم قرار گرفته، محبوبیت دوچندانی کسب کرده است (Mittal & Thursby, 2006, p.80).

جنبش معنوی سَای بابا، با داشتن تقریباً دو تا سه میلیون پیرو، از پرطرفدارترین جنبش‌های معنوی هند محسوب می‌شود. پیروان وی، که سَای سَمَاج (Sāi Samāj) نام دارند، تقریباً هزار معبد و انجمن در سراسر هند دارند که در آن بر اساس باور به معتبر بودن همه ادیان، نمادهای بسیاری از ادیان جهان نصب شده و در محراب معابدشان تندیس‌ها و تصاویر خدایان و پیشوایان ادیان مختلف در کنار تصاویر سَای بابا قرار داده شده است (B-Clarke, 2006, p.213).

از سال ۱۹۵۰، پُرشانتی نیلایم آشرام (Prashanti Nilayam Āshrām) به‌معنای منزل صلح متعالی، در شمال شرقی بنگالور، به‌عنوان مرکز این جنبش شناخته می‌شود. پُرشانتی نیلایم، نه فقط محل نیایش و گردهمایی پیروان سَای بابا است، بلکه در حقیقت شهرکی نوین است که در آن مدارس و دانشگاه‌هایی وجود دارد که کودکان از هر نژاد و دینی می‌توانند همه مقاطع تحصیلی از ابتدایی تا درجات عالی دانشگاهی را در آن به‌صورت رایگان طی کنند. همچنین یکی از بزرگ‌ترین بیمارستان‌های آسیا نیز که در آن عمل قلب باز انجام می‌شود، در این شهرک وجود دارد. در این مرکز همه خدمات آن کاملاً رایگان است. این شهرک همچنین مرکز ارتباطات بین‌المللی مؤسسات فعال وابسته به سَای بابا در زمینه‌های خدمات اجتماعی است (Drucker, 1998, p.3).

سرانجام سَای بابا در ۲۴ آوریل ۲۰۱۱، یعنی حدود یازده سال زودتر از پیش‌بینی خود، در سن هشتاد و پنج سالگی بر اثر عارضه قلبی درگذشت. جسد سَای بابا پس از تشریفات رسمی، با حضور مقامات عالی‌رتبه دولت هند و جمع کثیری از پیروانش در زادگاهش پوته‌پرتھی به خاک سپرده شد. مقبره سَای بابا، که به سَای بابا سَمَادهی (Sāi bābā Samādhi) مشهور است، امروز تبدیل به زیارتگاهی برای پیروانش شده است.

خداشناسی

در نگاه نخست آموزه‌های سائابا در باب خداشناسی، برای مخاطب موحد بسیار جذاب می‌نماید. چنان‌که دربارهٔ تمرکز بر خداوند چنین می‌گوید:

تنها خداوند واقعیت و حقیقت است. خداوند عشق است، و باید بر چنین خدایی به‌عنوان حقیقت و عشق تمرکز و تفکر کرد. فرقی ندارد چگونه بر این حقیقت تمرکز شود، ولی بهتر است در جمع مؤمنین باشد؛ چراکه در چنین مکانی ذهن سالک راحت‌تر با خداوند متحد می‌شود (Satya Sai Baba, 1970, p.15).

ولی با دیدی تحلیلی و عمیق به این نکته می‌رسیم که هرچند سائابا، خداوند را یگانه می‌خواند، ولی یگانگی خداوند از دیدگاه او بیشتر به معنی وحدت وجود مطلق است. سائابا خداوند را سرّوخته‌اریامی (Sarvantharyāmi) به معنی حاضر در درون همه چیز می‌خواند، و این را دیدگاه اصلی تمام متون مقدس و عارفان بزرگ هندو (ریشی‌ها Rishi) می‌داند. براساس تعالیم این متون، لازم نیست خداوند را در جایی دور یا عریض جست‌وجو کرد؛ خدا بسیار نزدیک است، خدا خود جوینده است! چنان‌که در این متن مقدس هندو آمده است: «او اینجاست، او اینجا نیست، به نظر می‌آید تردید کردی؛ گوش کن، آه! ای رهبر دانائواس! کجا را جست‌وجو می‌کنی و به کجا می‌نگری؟ اینجا، و اینجا او موجود است» (Satya Sai Baba, 1970, p.45).

نکته جالب در خداشناسی سائابا این است که او علاوه بر تأکید بر وحدت وجود مطلق، وحدت شخص‌وار خداوند را نیز ردّ نکرده، می‌گوید: «برخی گمان می‌کنند که خداوند متشخص و دارای طبیعتی خاص است، این را نیز می‌توان صحیح قلمداد کرد. البته فقط چون حقیقت وسیع است، پس این ادعا به‌صورت تقریبی می‌تواند صحیح باشد، نه حقیقت نهایی» (Satya Sai Baba, 1970, p.45). درحالی‌که این دو دیدگاه قابل جمع نیستند؛ چراکه لازمهٔ دیدگاه نخست نفی وجود مخلوقات و کثرات است، و لازمهٔ دیدگاه دوم تمایز خداوند به‌عنوان خالق و صانع و دیگر موجودات به‌عنوان مصنوع است.

از سوی دیگر، سائابا، نه فقط اعتقاد به اوتاره در آیین هندو، به معنی متجسد شدن خداوند، را می‌پذیرد، بلکه مدعی است که خودش تجسد خدای شیوه و الههٔ شکتی است. وی با این ادعا در نظر پیروانش، از حد یک پیشوای معنوی، که مبشر وحدت متعالی ادیان است، به خدایی در صورت انسان درآمد که تصاویر و مجسمه‌هایش را در معابد خانگی قرار داده و می‌پرستند، و سخنانش را سخن خدا و کارهای جادویی‌اش را دلیلی بر الوهیت او می‌دانند (Cush, Denise and..., 2010, p.718).

سائابا، در جمع اعضای پارلمان هند دربارهٔ خود گفت: «هنگامی‌که در میان مردانم، مرد هستم، هنگامی‌که در میان زنانم، زن هستم، هنگامی‌که میان کودکانم، کودک هستم، و در تنهایی خدا هستم!»

مهم‌ترین آموزه‌های ستهیه سائابا

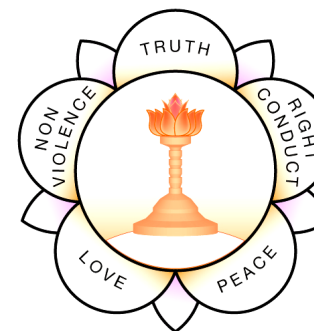
برابری ادیان

سائابا، همانند بیشتر پیشوایان جنبش‌های معنوی نوپدید، بر عنصر یگانگی و وحدت ادیان تأکید کرده، و مدعی بود که برای تأسیس دین و مذهب جدیدی نیامده است. چنان‌که او دربارهٔ علت ظهور و دعوت خود می‌گوید:

من آمده‌ام تا نور عشق را در قلب‌های شما روشن کنم. من نیامده‌ام از هیچ دین خاصی حمایت کنم، من مبلغ هیچ دین، فرقه یا مذهبی نیستم. همچنین نیامده‌ام تا مریدانی گردآورم و عقیده‌ای خاص بنا نهم. من آمده‌ام تا به شما از وحدت ادیان بگویم، این اصل معنوی، این راه و وظیفهٔ عشق... (http://www.sathyasai.org)

البته در برخی از اظهارات سائابا، مطالبی خلاف حق دانستن تمام ادیان به چشم می‌خورد. مثلاً می‌گوید: «گوهر حقیقت دینی تنها در آیین هندو موجود است» (B-Clarke, 2006, p.213). همچنین سائابا آیین هندو را مادر تمام ادیان، اصول اخلاقی و آیین‌های جهان می‌داند. همچنین وی مدعی است: آیین هندو برترین ادیان است؛ چون تنها این آیین است که توانسته در گذر تاریخ باقی بماند و بیشتر از همهٔ ادیان دوام بیاورد (Satya Sai Baba, 1970, p.37).

حتی در معابد سائابا، با اینکه نمادهای تمام ادیان قرار دارد، ولی اصول کلی نیایش بر مبنای تشریفات نیایش هندویی موسوم به پوجا (Pujā) انجام می‌شود. این تشریفات، شامل تقدیم گل به تصاویر سائابا، خواندن مناجات‌های سنسکریت، خواندن آهنگ‌های مذهبی موسوم به بهجن (Bhajan) به زبان سنسکریت، و تقدیم بخور و عود سوزان به محراب است (A-Clarke, 2006, p.546). وی مدعی بود که دعوت خود را بر مبنای پنج اصل ارزش انسانی بنا نهاده است. این پنج اصل عبارتند از: حقیقت (ستهیه)، درست‌کاری (دهرمه)، صلح (شانتهی)، عشق (پرِمه) و عدم خشونت (آهیمسا). این پنج اصل، در پنج گوشهٔ نماد این فرقه نیز نوشته شده است.



(Gokak, 1975, p.28). وی در مورد خود به‌گونه‌ای سخن می‌گفت که گویی او همان ذات متعالی خداوند است. برای نمونه، به پیروانش توصیه می‌کرد که سعی نکنند بفهمند او واقعاً کیست؛ زیرا آنان هرگز توانایی درک واقعیت او را ندارند. آنان تنها باید از تعالیمش پیروی کنند تا به روشن‌شدگی روحانی دست یابند (Gokak, 1975, p.38). وی می‌گوید: «مرا در هر قدیس و خردمندی ببینید، مرا به هر نام و در هر شکلی ببینید، همه ادیان یکسان هستند» (Gokak, 1975, p.43).

بنا بر این خداشناسی، وی موضع‌گیری بسیار متناقضی در مورد خداوند ارائه می‌دهد؛ او هم دیدگاه وحدت وجودی را مطرح می‌کند، که سر از همه‌خدایی درمی‌آورد، و هم باور به خدای مشخص و متجسد را که می‌توان آن را در قالب یک تصویر یا تندیس نیایش کرد، می‌پذیرد، که خدایی محدود در قالب مادیات را تداعی می‌کند.

جهان‌شناسی و انسان‌شناسی

سای بابا متأثر از آیین هندو، معتقد بود: جهان خلقت و به‌عبارتی، دنیای مادی واقعیت خارجی ندارد، بلکه مایا (Māyā)، به معنی توهم و خیال است. وی در مورد جهان هستی می‌گوید: «واقعیت بنیادین جهان هستی روح (آتمن) است. واقعیت بنیادین شخص هم روح است. همه اینها شکل‌های مختلف روح در سرزمین فریب هستند. این (جهان هستی)، تنها صورت ظاهری است که معلول فریب (مایا) است» (Kunzi, 2001, p.21).

از نظر سای بابا، هویت فردی انسان، جهان هستی و هر آنچه در آن وجود دارد، وهم و خیالی بیش نیست. از این‌رو، این جهان مخلوق مستقیم خداوند نیست، بلکه نمایشی است که بر اثر آلوده شدن روح به ماده و توهم، مشاهده می‌شود.

نجات‌شناسی

مطابق آموزه‌های سای بابا که بسیار نزدیک به عرفان هندویی است، آنچه که نجات‌نهایی محسوب می‌شود، رهایی از چرخه تناسخ و زاد و مرگ است. رهایی نیز تنها وقتی حاصل می‌شود که شخص با تمام وجود دریابد و بداند که هویت و تشخیص فردی او وهم و خیالی بیش نیست و او همان خداست! این مقام، هم تنها با خودشناسی محقق می‌شود.

در این هنگام، ابرهای فریب کنار رفته و فرد درمی‌یابد که واقعاً خداست. مطابق آموزه‌های سای بابا، هر انسانی دارای روح است. روح نه متولد می‌شود و نه در چرخه تولد مجدد قرار می‌گیرد و نه

هرگز تغییر می‌کند. تنها فریب شخصیت فردی است که در ما تغییر می‌کند و با کنار رفتن آن انسان حقیقت خود را می‌شناسد (Drucker, 1998, p.8).

سای بابا می‌گوید: «اگر به خدا بیندیشی خدایی و اگر به خاک بیندیشی خاکی، پس به خدا بیندیش تا خدا شوی، تو خدایی، این را بفهم!» سای بابا خود در سخنرانی‌هایش، همواره این را تکرار می‌کند که «من خدایم، من خدایم، من با خدا فرقی ندارم. من خدای اعلای لایتنهای هستم، من تنها حقیقتم!» (Drucker, 1998, p.8).

وی نجات‌نهایی را در چهار مرحله می‌داند: پرستش، با هوشیاری کامل و احساسی خالص، آزاد از هرگونه اندیشه خارجی. چنین نیایشی را «بهاواسماذهی» (Bhāvāsamādhī) می‌گویند. نتیجه این چنین نیایشی، این است که خداوند در قالبی که مؤمن برای پرستش انتخاب کرده، آشکار می‌شود. البته نه به معنی صرف تصور و خیال، بلکه خداوند رودررو آشکار می‌شود. البته نه به معنی اینکه خداوند در مکانی دیگر حاضر باشد و مؤمن او را ببیند، بلکه او را در همان مکان خودش می‌یابد. به این مقام سلکیه موکتھی (Salokyamukthi) می‌گویند.

در این مقام، مؤمن عاشق (بهکتی) در همه جا عظمت خداوند را می‌بیند. این تجربه، به نام سمپیه موکتھی (Samipyamukthi) اشاره دارد که در آن، سالک همواره در خداوند حاضر است و وجود دارد و بر عظمت خداوند شهادت می‌دهد. چنین فردی، همواره آکنده و لبریز از معرفت و هشیاری الهی است که به این مقام سروپیه موکتھی (Sarupyamukthi) می‌گویند. این ثمره نهایی بهکتھی ساستره (Bhakti Sāstra) است. ولی حتی در این مقام هم هنوز احساس تمایز یافت می‌شود. به همین دلیل، برخی متون هندویی حتی این مقام را بالاترین مقام نمی‌دانند. مقام نهایی که در آن تمام دوگانگی‌ها میان سالک و خداوند برداشته می‌شود را سیوجوه موکتھی (Sayujyamukthi) یا ایکنتهه موکتھی (Ekanthamukthi) می‌نامند. این مقام، تنها با رحمت ایزدی حاصل می‌شود، نه با تلاش فردی، از این‌رو، نمی‌توان ادعا کرد که شخص با اعمال و کردارش می‌تواند به این مقام نائل آید (Satya Sai Baba, 1970, p.71).

در نهایت، می‌توان گفت: مطابق آموزه‌های سای بابا، نجات‌نهایی رهایی از فریب تشخیص فردی و دوگانه‌انگاری فرد با خداوند است که با پیمودن سه طریق نجات، که در بْهگود گیتا (Bhagavad Gita) بیان شده، یعنی طریق کردار (کر مه یُگه Karma Yoga)، طریق معرفت (جنانه یُگه Jnana yoga) و طریق عشق (بْهکتی یُگه Bhakti Yoga)، به همراه تمرکز و خودشناسی حاصل می‌شود. در نهایت نیز نجات‌نهایی، یعنی اینکه با تمام وجود بفهمم و بپذیرم که همه تمایزها در

جهان فریبی بیش نیست. در نهایت، اینکه بدانم که من حقیقی من، که همان روح یا آتمن است، همان خداوند است. پس من همان خداوند هستم.

ریشه‌یابی آموزه‌های سای بابا

با ریشه‌یابی آموزه‌های این شخصیت شاخص معنوی هند، به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر آموزه‌های او ریشه در مکاتب باستانی هندی، مانند ادوئته و ده‌ننه و تعالیم شخصیت‌های مشهور پیش از خودش، مثل شرییدی سای بابا دارد، که وی آنها را در قالبی امروزی‌تر بیان کرده است. برای تبیین این مطلب، لازم است نخست شباهت‌های آموزه‌های سای بابا را با اسلافش بررسی کنیم.

معرفی مکتب ادوئته و ده‌ننه

این مکتب، با دیدگاه عدم ثنویت و یگانه‌انگاری خداوند، بر مبنای آموزه‌های یک دسته از مهم‌ترین متون هندویی به نام «اوپه‌نیشدها»، توسط یکی از مشهورترین شخصیت‌های فلسفی هندو به نام شنکره (Shankara) به وجود آمد که مطابق آموزه‌های اوپه‌نیشدها، منشأ هستی یا همان برهمن و تمامی موجودات متشخص یا همان آتمن یکسان هستند.

مکتب شنکره، این آموزه را این‌گونه تفسیر کرد که ماورای حقیقت برهمن، هیچ موجود حقیقی دیگری وجود ندارد. بنابراین، جهان و تمام موجوداتش چیزی جز فریب و تصور (مایا) نیست که بر اثر جهل و نادانی به وجود آمده است. پس در حقیقت، انگیزه‌ای خاص در ورای پیدایش جهان هستی وجود نداشته است؛ زیرا اصلاً هستی واقعیت ندارد. در نهایت، از دیدگاه شنکره تنها منشأ اصلی آغاز این نمایش عظیم جهان هستی، چیزی نیست جز بازی الهی (لی‌لا Lilā) (Werner, 2005, p. 17). از دیدگاه شنکره، تکثر ارواح بی‌معناست. به عبارت دیگر، روح یا همان آتمن، حاصل جمع ارواح شخصی مختلف نیست، بلکه جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر و روحانی که نه فاعل است و نه منفعل و در بند خودخواهی قرار نمی‌گیرد، بلکه ناظر مطلق و شاهد بی‌مانند و عین برهمن است. عبارت مشهور سنسکریت «تت توَم اسی» (तत् त्वम् असि - Tat tvam asi)، به معنی توهمانی، که در چنَدَگیه اوپه‌نیشد (Chandogya Upanishad) نوشته شده است، بر همین آموزه تأکید می‌کند؛ به این معنا که اگر تمام قیود و اوصافی را که به ضمیر تو می‌پیوندد و آن را غیر از آنچه واقعاً هست جلوه می‌دهد، برگیریم تو، یعنی آتمن، عین آن، یعنی برهمن، خواهد شد (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۸۴).

شباهت‌های عقاید ستهپیه سای بابا با مکتب ادوئته و ده‌ننه

بنیادی‌ترین شباهت‌های عقاید و آموزه‌های سای بابا، با مکتب ادوئته و ده‌ننه را می‌توان در دو امر خلاصه کرد:

۱. باور به یکی بودن روح (آتمن) و خدا (برهمن).
۲. نفی واقعیت هویت و تشخیص فردی، و فریب و خیال دانستن جهان هستی.
۳. باور به فناى مطلق ذات و از بین رفتن هویت شخصی سالک پس از نائل شدن به مقام نجات (مکشه).

معرفی اجمالی شرییدی سای بابا و شباهت آموزه‌هایش با ستهپیه سای بابا

شریدی سای بابا، یکی از جذاب‌ترین زاهدان و استادان معنوی اوایل قرن بیستم است که تا امروز هم پیرو دارد. دوران ابتدایی زندگی سای بابا و نام حقیقی او کاملاً نامعلوم است. ولی اعتقاد بر این است که او در خانواده‌ای برهمن در یکی از روستاهای استان حیدرآباد هند متولد شد. به هنگام هشت سالگی برای کسب معرفت، خانواده خود را رها کرد و به همراه استادی مسلمان عزیمت کرد، ولی پس از مرگ استاد مسلمانش، به یک گروهی هندو پیوست. سرانجام در شانزده‌سالگی به روستای شرییدی در ایالت مهاراشتره رسید و در همانجا ساکن شد (A.Jones and D. Ryan, 2007, p. 376). نامی که این شخصیت معنوی به آن مشهور است، از دو واژه فارسی «سای» و «بابا» ترکیب شده است. «سای» به معنی مرد مقدس، لقبی بوده که مسلمانان هند زاهدان و درویشان خود با آن می‌خواندند. «بابا»، که در لغت به معنی پدر است، پیشوند نام مردان مقدس و مرتاضان هندو بوده است. پس معنی سای بابا، پدر مقدس است (Rigopoulos, 1993, p. 3).

سای بابا پس از اقامت در شرییدی، علاوه بر عبادت و وعظ و نصیحت مردم کارهای خارق‌العاده و جادویی نیز انجام می‌داد. مثلاً سال‌ها پیش از آنکه شهرتی کسب کند، عادت داشت تا شب هنگام در مسجد و معبد روستا چراغ‌های سفالی روشن کند. برای روشن کردن چراغ‌های سفالی، نیاز به روغن بود. وی به این منظور گاهی از خواربارفروشان شرییدی روغن رایگان می‌گرفت. ولی پس از مدتی، خواربارفروشان شرییدی، به بهانه اینکه روغن تازه ندارند، از دادن رایگان آن به سای بابا خودداری کردند. وی نیز به مسجد بازگشت و به جای روغن، از آب چاه برای روشن کردن چراغ‌های سفالی استفاده کرد و چراغ‌ها برای مدت‌ها روشن ماندند.

یا اینکه در فصل برداشت گندم در یک تابستان گرم، سای بابا یکی از کشاورزان روستا را فراخواند و به او خبر داد که مزرعه‌اش در آتش می‌سوزد. کشاورز با ترس به مزرعه‌اش رفت، ولی اثری از آتش

ندید. با ناراحتی پیش سائی بابا بازگشت و به او اعتراض کرد. ولی سائی بابا از او خواست بار دیگر به مزرعه‌اش بازگردد. در این هنگام، دود از مزرعه آن کشاورز برخاست و آتشی عظیم شعله‌ور شد و بر اثر وزش باد شدید، آتش به سمت خانه‌های روستاییان حرکت کرد. همه مضطرب و نگران شده و کمک می‌خواستند. سائی بابا به سمت آتش رفت و مقداری آب بر آن آتش عظیم ریخت و گفت: ای آتش هم‌اکنون خاموش شو، و ناگهان آتش خاموش شد! (Kamath, 2007, p. 130).

از مهم‌ترین کارهای جادویی دیگری که به شرییدی سائی بابا نسبت داده می‌شود، می‌توان به ظاهر کردن خاکستر مقدسی و بیهوتی، رفتن به رؤیای مردم و سپس خبر دادن از آن در بیداری آنان، تغییر شکل به صورت انسان‌ها و حیوانات مختلف، سفرهای ماورایی، کنترل آب و هوا و شفا دادن بیماران اشاره کرد (Chryssides, 1999, p. 181). به همین دلیل، پس از آن شرییدی سائی بابا نه فقط به عنوان مرشدی معنوی، بلکه عملاً همچون خدایی پرستیده می‌شد.

تعالیم شرییدی سائی بابا ترکیبی از آموزه‌های هندو و اسلام بود. او همچون هندوها بر گیاه‌خواری تأکید می‌کرد، و گاهی برای یاد الهی از نام‌های خدایان هندویی استفاده می‌کرد. در عین حال، بیشتر اوقات از اذکار و نیایش‌ها و اسماء الهی اسلامی استفاده می‌کرد. برای نمونه، تکه کلام او «الله مالک» بود، و یا گاهی به خواندن نماز و اذکار اسلامی به زبان اردو می‌پرداخت. البته وی همچون یک مسلمان، مقید به خواندن نمازهای پنج‌گانه یا انجام تشریفات ظاهری دینی نبود، بلکه بیشتر با تفکر و تمرکز عبادت می‌کرد. او همواره از مردم می‌خواست تا به دینی که در آن متولد شده‌اند، معتقد باشند، و در جشنواره‌ها و مراسم مذهبی یکدیگر نیز شرکت کنند. امروزه مقبره وی، در روستای شرییدی زیارتگاه و معبدی برای پیروانش محسوب می‌شود (Jones&Ryan, 2007, p. 376; Rigopoulos, 1993, p. 63).

به نظر می‌رسد، سائی بابا به مکتب اسلامی صوفیه و هندویی ادوئته‌ای گرایش داشته، و به وحدت تام سالک با خداوند معتقد بوده است؛ زیرا هنگامی که از او می‌پرسیدند تو که هستی؟ از کجا آمده‌ای؟ پاسخ می‌داد: من بی‌وصفم، من مطلقم، من نیرگون (Nirguna، بدون صفت و وصف. لقب مقام ذات مطلق خداوند در آیین هندو) هستم. من نامی ندارم، من خانه‌ای ندارم! او همیشه به پیروانش می‌گفت: من پروردگارم! من در شرییدی و همه‌جا زندگی می‌کنم. عمرم صدها هزار سال است. پیشه‌ام برکت دادن است. همه چیز از آن من است. من همه چیزی را به همه کسی می‌دهم. همه جهان در من است، من خدا هستم! (Rigopoulos, 1993, p.3&64).

در نهایت، شرییدی سائی بابا در ۱۵ اکتبر سال ۱۹۱۸ درگذشت و جسدش همچون قدیسان هندو

به‌جای سوزانده شدن دفن شد. مقبره وی، شری سائی سمادهی مندییر (Shri Sāi Samādhi Mandir) نامیده می‌شود. در سال ۱۹۵۲ مریدان وی، مجسمه‌ای از او روی قبرش ساختند و آنجا را تبدیل به معبد کردند. پیروانش حتی پس از مرگ نیز کراماتی را به او نسبت می‌دهند. برای نمونه، مدعی هستند سائی بابا در رؤیا با آنان ملاقات می‌کند و آنان در سیر و سلوک معنوی راهنمایی می‌کند، یا معتقدند: هر گاه به زیارت مقبره‌اش می‌روند، مجسمه شرییدی سائی بابا به آنان خیره می‌شود یا اینکه از آن مجسمه خاکستر مقدس و بیهوتی ظاهر می‌شود (Chryssides, 1999, p. 181).

مهم‌ترین شباهت شرییدی سائی بابا و ستهیه سائی بابا را می‌توان در اموری مانند انجام اعمال خارق‌العاده، مانند ظاهر کردن خاکستر مقدس و بیهوتی، ادعای خدایی و تأکید بر همسانی ادیان خلاصه کرد. البته به نظر می‌رسد، شرییدی سائی بابا گرایش بیشتری به اسلام داشته تا آنجا که برای سکونت مسجد را انتخاب می‌کند و از اذکار مقدس اسلامی بسیار استفاده می‌کرده است. ولی ستهیه سائی بابا بیشتر به آیین هندو گرایش داشته است.

نقد و بررسی آموزه‌های سائی بابا مطابق کلام اسلامی

با مطالعه زندگی و آموزه‌های سائی بابا، چند نکته مهم جلب توجه می‌کند؛ نخست انجام اعمال خارق‌العاده برای جذب مرید، که بیشتر جنبه نمایشی دارند. مثل حرکت دست و ظاهر کردن خاکستر و سکه و گردن‌بند طلایی از میان انگشتان، نوشیدن مقداری آب و بالا آوردن شیوه لینگام طلایی کوچکی از گلو، و یا ظاهر کردن خاکستر مقدس از تصویر سائی بابا از فاصله دور.

در آموزه‌های سائی بابا، چند آموزه متناقض بیشتر مورد تأکید است. ریشه مشترک ادیان و برابری آنها و در عین حال، برتر دانستن آموزه‌های هندو، تأکید بر همه‌خدایی و نفی تشخیص برای خداوند و در عین حال، پذیرش متجسد شدن خداوند در جسم انسانی و ادعای خدا بودن توسط خود سائی بابا. در اینجا هریک از این امور بر مبنای آموزه‌های کلام و اعتقادات اسلامی مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

نقد و بررسی اعمال خارق‌العاده و جادویی سائی بابا

همان‌طور که بیان شد، یکی از مهم‌ترین جذابیت‌های سائی بابا انجام اعمال خارق‌العاده و جادویی بود. او این اعمال را برای اثبات اینکه تجسد خدای شیوه و الهه شکتی است، انجام می‌داد. به همین دلیل، در اعمال خارق‌العاده‌اش از نشانه‌هایی مربوط به خدای شیوه و شکتی استفاده می‌کرد. برای نمونه، دستش

را در هوا می‌چرخاند و از میان انگشتانش خاکستر مقدس و بیبوتی، که در مراسم پرستش شیوه استفاده می‌شود، خارج می‌کند و به‌عنوان تبرک به زائرین می‌داد. یا پس از خوردن مقداری آب از گلویش شیوه لینگام، نمادی از آلت تناسلی شیوه، نماد قدرت خلافت این خدای هندو، را بالا می‌آورد.

وقتی به تاریخ پیدایش ادیان ابراهیمی مراجعه می‌کنیم و شرح حال پیامبران و انبیاء الهی را مطالعه می‌کنیم، به اعمالی خارق‌العاده از آنان برمی‌خوریم که آنان برای اثبات ادعای رسالتشان انجام می‌دادند. اعمالی مثل زنده کردن مردگان، خبر دادن از غیب و پیش‌بینی دقیق آینده، شفای بیماران لاعلاج، خلق حیوانات مختلف از اجسام بی‌جان، آشنایی به زبان حیوانات، راه رفتن روی آب و ...

سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر ما آن اعمال خارق‌العاده را معجزه الهی می‌خوانیم و آنها را یکی از دلایل صدق پیامبران می‌دانیم، چرا اعمال خارق‌العاده‌ای را که سای بابا انجام می‌داده، نباید دلیلی بر حقانیت او قلمداد کرد؟! چرا نباید با دیدن این اعمال فوق بشری از او، به اینکه سای بابا تجسد خداوند در زمین است ایمان بیاوریم!؟

برای پاسخ دقیق به این سؤالات، نخست باید سؤالات تشریح و دسته‌بندی شده، سپس با طرح مباحث مقدماتی از کلام اسلامی به آنان دقیقاً پاسخ داده شود. بدین منظور، می‌توان این سؤالات را به چندین سؤال ریزتر تقسیم کرد:

۱. از دیدگاه کلام اسلامی معجزه‌ای که گواه بر صدق فاعل آن است، چه ویژگی‌هایی دارد؟

۲. فرق اساسی شعبده، جادو و معجزه الهی چیست؟

۳. آیا اصولاً می‌توان با توجه صرف به توانایی انجام اعمال خارق‌العاده توسط یک فرد، بی‌توجه به صحت و سقم آموزه‌های او، از آن فرد پیروی کرد؟

۴. آیا انجام اعمال خارق‌العاده، می‌تواند دلیل بر الوهیت کسی باشد؟

در اینجا، به هریک از سؤالات فوق از دیدگاه کلام اسلامی (امامیه) پاسخ داده می‌شود.

ویژگی‌های معجزه حقیقی و تفاوت آن با جادو و شعبده

آنچه که در ادیان ابراهیمی به‌عنوان معجزه شناخته می‌شود، دارای ویژگی‌هایی است که آن را از اعمال جادویی و شعبده متمایز می‌سازد. از جمله مهم‌ترین ویژگی‌ها، می‌توان به ناتوان بودن دیگران از انجام اعمالی مانند آن اشاره کرد. این ویژگی را می‌توان از معنی لغوی معجزه در زبان عربی نیز دریافت. «معجزه» یا اعجاز در لغت عرب از ماده عجز مشتق شده که به‌معنای ضعف و ناتوانی است. معجزه و اعجاز به معنی کاری است که بجز فاعل آن هیچ کسی نتواند آن را انجام دهد. در مجمع البحرین، اعجاز

این‌گونه معنا شده است: «آن یاتی الانسان بشیء یعجز خصمه ویقصر دونه». (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۲۴). برای نمونه، معجزاتی مانند زنده کردن مرده، خلق موجودات زنده از اشیا بی‌جان، و در نهایت، معجزه پیامبر اسلام ﷺ قرآن کریم، همه از این ویژگی برخوردار هستند.

ولی اعمال جادویی فاقد چنین ویژگی است. مثلاً، ممکن است یک کار خارق‌العاده مثل معلق شدن در هوا، ظاهر کردن اشیا، یا کارهایی از این قبیل را عدّه زیادی از جادوگران و مرتاضان بتوانند همانند هم انجام دهند. اعمال خارق‌العاده‌ای که ستهیه سای بابا انجام می‌داد نیز از همین قبیل است و حتی برخی از مرتاضان هندو اعمالی شگفت‌انگیزتر و خارق‌العاده‌تر از کارهای سای بابا انجام می‌دهند.

از سوی دیگر، امروزه شواهد بسیاری به دست آمده که اعمال به ظاهر خارق‌العاده او، نه تنها معجزه نبوده، بلکه حتی جادو و خرق عادت هم نبوده، بلکه شعبده‌بازی و به اصطلاح چشم‌بندی بوده که به راحتی هر شخصی با پی بردن به رمز و راز آن، می‌تواند شبیه آن را انجام دهد. این امر، ویژگی دوم معجزه الهی، یعنی تحدی و عدم امکان معارضه را نیز در مورد کارهای سای بابا نفی می‌کند. به‌ویژه، فیلم‌هایی مستندی که در آن نشان داده می‌شود که چگونه سای بابا خاکستر مقدسی را که ادعا می‌کرد با چرخاندن دستش در هوا ظاهر کرده است، از قبل به‌صورت قرص‌های خاکستر فشرده شده بین انگشتانش مخفی کرده و سپس، با چرخاندن دستانش و پودر کردن آن، چنین تظاهر می‌کرد که گویا آن خاکستر مقدس را در هوا ظاهر کرده است. یا چگونه شیوه لینگام طلایی را که با خوردن جرعه‌ای آب از دهانش خارج می‌کند، در حقیقت پیش از آن، در دستمالی که در دست داشت پنهان کرده و هنگامی که به ظاهر با آن دستمال آب را از دهانش پاک می‌کند، به سرعت در دهان گذاشته و پس از چند ثانیه به حالتی که گویا از حلقش بالا آمده، به بیرون پرتاب می‌کند، یا آن را در همان دستمال به حاضران نشان می‌دهد.

همچنین بسیاری از پژوهشگران برای اثبات بی‌اساس بودن شعبده‌بازی‌های سای بابا، پس از فراگیری ترفندهای او، خود به انجام کارهایی مانند او، از قبیل ظاهر کردن خاکستر با چرخاندن دست در هوا و خارج کردن شیوه لینگام از دهان پرداخته‌اند تا حقیقت را برای کسانی که به خاطر این شعبده‌بازی‌ها به سلک مریدان سای بابا درآمده‌اند، روشن نمایند (<http://www.srai.org>).

از دیگر ویژگی‌های معجزه الهی این است که فاعل آن به صراحت ادعای نبوت و رسالت از جانب خدای متعال را داشته باشد و این اعمال خارق‌العاده را برای اثبات ادعای خود انجام دهد. ولی همان‌طور اشاره شد، سای بابا ادعای پیامبری ندارد، بلکه خود را تجسد دو خدا و الهه هندو می‌داند که

بحث در مورد ابطال اصل امکان تجسد خداوند در جای خود مطرح خواهد شد. پس او ادعای پیامبری ندارد، ادعای خدا بودنش هم مطابق کلام اسلامی، به دلایل عقلی و نقلی باطل است؛ پس اعمال جادویی سَنَهیه سای بابا را از این جهت نیز نمی‌توان معجزه الهی قلمداد کرد.

از دیگر ویژگی‌هایی که کارهای جادویی سای بابا را از معجزه الهی متمایز می‌کند، این است که فاعل معجزه، عمل خارق‌العاده‌اش را به خداوند نسبت می‌دهد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۲۳؛ حلی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۷)، ولی همان‌طور که بیان شد، سای بابا با این ادعا که خودش خدای متجسد است، تمام این اعمال را به خودش نسبت می‌دهد، نه به خدای یگانه (Cush, Denise and..., 2010, p. 718).

معجزه تأییدکننده نه توجیه‌کننده

از دیگر نکات قابل توجه اینکه انجام اعمال خارق‌العاده یا حتی معجزه الهی، تنها می‌تواند مؤید ادعا و سخنان فاعل آن باشد، نه توجیه‌گر آن؛ به این معنا که انسان نخست باید ادعاها و آموزه‌های فردی که این‌گونه اعمال را انجام می‌دهد را از نظر اعتقادی و عقلانی بررسی کند، و در صورت مطابقت آن با فطرت و عقل سلیم، به‌عنوان مؤید سخنانش به معجزه‌اش هم توجه نماید. به‌عبارت دیگر، معجزه از نظر اهمیت معرفتی در رتبه دوم قرار دارد؛ صرف دیدن اعمال جادویی و خارق‌العاده از شخصی، نمی‌توان بدون اندیشه و بررسی ادعاها و آموزه‌های فاعل آن را پذیرفت. در مورد سای بابا نیز بر فرض پذیرش کارهای خارق‌العاده او با توجه به آموزه‌های غلط و مغایر با فطرت و عقل سلیم وی، این‌گونه اعمال هرگز نمی‌تواند حقانیت او را اثبات او و توجیه‌کننده تعالیم گمراه‌کننده او باشد.

نسبت معجزه و الوهیت

انجام اعمال خارق‌العاده و جادویی، تنها می‌تواند بیانگر این امر باشد که فاعل آنها دارای قدرت‌هایی ماورایی است که لزومی ندارد از جانب خداوند باشد؛ و ممکن است فرد با ریاضت و غلبه بر نفس خود، چنین قدرت‌هایی را کسب کند. به‌طورکلی، این‌گونه اعمال را به دو دسته الهی و شیطانی تقسیم می‌کنند. اعمال خارق‌العاده الهی، که یکی از مهم‌ترین مصادیق آن معجزه انبیای الهی است، در منابع اسلامی دارای سه ویژگی خاصی است: نخست اینکه، نبی معجزه را با اراده الهی انجام می‌دهد، نه با توانایی خویش. دوم اینکه دانشمندان و بزرگان نیز نتوانند کاری همانند آن را انجام دهند. و در نهایت، این عمل با ادعای نبوت نیز همراه باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۱۰۹).

از سوی دیگر، مقام الوهیت از دیدگاه کلام اسلامی مافوق تصور و درک بشر و غیرقابل تصور و

تجسم است. بنابراین، از دیدگاه کلام اسلامی با توجه به غیرقابل تجسم بودن خداوند و همچنین صفاتی که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، امکان اینکه شخصی بتواند خود را تجسم خداوند معرفی کند وجود ندارد، چه برسد به اینکه بخواهیم اعمال جادویی‌اش را مؤید خدا بودنش بدانیم.

نقد و بررسی خداشناسی سای بابا

در خداشناسی سای بابا، دو عقیده بیشتر از همه مورد تأکید است: نخست، وحدت وجود پانته‌ایستی، به‌معنی همه‌خدایی، و دیگری، پذیرش امکان متجسد شدن خداوند در قالب انسان (اوتاره) و ادعای خدایی بر اساس همین عقیده. بر مبنای کلام اسلامی، هر دو اعتقاد غلط و باطل است. با این حال، در میان عرفای مسلمان اعتقاداتی شبیه به آنچه ذکر شد مشاهده می‌شود که نیاز به بررسی بیشتر دارد. برای مثال، اعتقاد به نوعی از وحدت وجود و باور به اینکه جز ذات الهی هیچ وجود حقیقی موجود نیست، یا اعتقاد به اینکه عارف در آخرین مرحله از سیر و سلوک عرفانی‌اش به مقام وحدت تام با خداوند نائل می‌آید.

مفهوم وحدت وجود در عرفان اسلامی

هنگامی که از «وحدت وجود» در عرفان سخن به میان می‌آید، ممکن است یکی از این چهار نوع مدنظرشان باشد:

۱. وحدت وجود به‌معنی وحدت شخصیه؛ به این معنا که تنها وجود منحصر به خداوند است و هیچ مصداق دیگری برای وجود در جهان جز خداوند نیست همه موجودات دیگر از جماد و نبات و حیوان و انسان، همه وهم و خیالی بیش نیستند. این نوع وحدت وجود، از نظر اعتقادات اسلامی باطل است؛ چراکه این اعتقاد علاوه بر اینکه مخالف صریح حکم عقل و حس است، به انکار واجب‌الوجود و متعال بودن خداوند می‌انجامد.
۲. وحدت وجود به‌معنی وحدت سنخیه؛ یعنی مراتب وجود از واجب‌الوجود تا ضعیف‌ترین ممکن مانند جسم و هیولی در سنخ اصل حقیقت وجود متحد هستند. تنها تفاوتشان در بزرگی و کوچکی درجه و شئون وجود آنهاست. این معنای وحدت وجود، که بیشتر توسط حکمای الهی مطرح می‌شود، قابل قبول است و با اعتقادات اسلامی سازگار است.
۳. وحدت وجود به‌معنی وحدت شخصیه، ولی نه به‌معنی وهم و خیال بودن سایر وجودها، بلکه در عین پذیرفتن اینکه وجود واحد شخصی است، کثرت و تعدد وجود هم محفوظ باشد. به‌عبارت دیگر، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. این معنا از وحدت وجود نیز مغایرتی با باورهای دینی ندارد.

۴. وحدت وجود از دیدگاه عارف واصل؛ به این معنا که یک عارف واصل در عین پذیرش اصل وجود کثرت در وجود، ولی در تمام آنها تنها ظهور قدرت و صفات کمالیه خداوند را می‌بینند؛ یعنی تمام موجودات را آینه‌هایی می‌بینند که به وسع خود جمال رب‌العالمین را به نمایش گذاشته‌اند. این معنی از وحدت وجود، معنی است که در عرفان اسلامی با این عنوان مطرح است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۷).

در این میان، وحدت وجودی که سای بابا تعلیم می‌دهد، بیشتر به نوع اول نزدیک است؛ چراکه وی تحت تأثیر متون مقدس هندو معتقد است. خداوند موجودی ماورای انسان نیست، بلکه خداوند خود جوینده است! (Satya Sai Baba, 1970, p.45). چنان‌که در اوپه‌نیشدها در این‌باره آمده است: «آن کس که روح فردی را بشناسد، درمی‌یابد که او همان روح کل است» (شارما، آ.بی، ۱۳۸۲، ص ۹۹). مطابق آموزه‌های سای بابا، هنگامی که سالک همواره در دل عشق خداوند را داشته باشد، در نهایت به مقامی می‌رسد که دیگر تمایزی میان بھکته (Bhakta) (سالک) و بھگوان (Bhagavān) (خدا) باقی نمی‌ماند و سالک خود خدا می‌گردد (Kheirabadi, 2005, p.64).

بنابراین، نمی‌توان وحدت وجود از دیدگاه او را مطابق با وحدت وجود پذیرفته‌شده در عرفان راستین اسلامی قلمداد کرد؛ چراکه تمایز ذات میان خالق و مخلوق چنان در اسلام دارای اهمیت است که امیرمؤمنان علی علیه السلام، در یکی از خطبه‌هایشان در باب تبیین توحید الهی، چنین می‌فرماید: «تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حَكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَّا يَتَّوْنَةُ عَزْلَةً» (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۰۱).

نفی تجسد خداوند در اسلام

یکی از آموزه‌های بنیادین سای بابا، تأکید بر اصل اوتاره یا امکان تجسد خداوند در قالب موجودات مادی است. وی در این آموزه تا آنجا پیش رفت که خود را نیز تجسد خداوند معرفی کرد. با توجه به نفی صریح آموزه جسمانی بودن خداوند در اسلام، می‌توان یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر خداشناسی سای بابا از دیدگاه کلام اسلامی را ترویج این اعتقاد باطل دانست. در بسیاری از آیات قرآن و روایات، تجسم و رؤیت ذات متعال الهی در قالبی مادی بارها به شدت نفی شده است «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ الْاَلَطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۴).

در روایات متعدد نیز جسمانی بودن خداوند نفی شده است. برای نمونه، در روایتی از امام صادق علیه السلام، جسمانی شدن خداوند مترادف با محدود، متناهی و ناقص شدن خداوند بیان شده است که ذات باری تعالی از آن منزّه است: «... أن الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهية فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا...» (صالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۳۲).

همه اجسام به دلیل داشتن ابعاد سه‌گانه محدود و متناهی هستند. هر چیزی که محدود باشد، احتمال زیاده و نقصان در آن هست. هرآنچه این احتمال در آن باشد مخلوق است نه خالق. لذا هیچ انسانی، هرچند در مراتب معنوی تعالی پیدا کرده باشد، نمی‌تواند ادعای خدا شدن کند. از این‌رو، از دیدگاه اسلام، داعیه کسانی همچون سای بابا، که چنین ادعای بی‌اساسی دارند، باطل و مردود است.

نقد و بررسی جهان‌شناسی سای بابا

سای بابا، به تبعیت از مکتب ادویته یا عدم ثنویت، به‌طور کلی تمایز میان خالق و مخلوق را نفی کرده و جهان هستی و تمام مظاهر آن را وهم و خیال می‌داند. حتی با توجه به دیدگاه وحدت وجودی‌اش میان انسان و خداوند تمایزی قائل نیست. وی تأکید می‌کند که روح انسان در حقیقت همان خداوند است. درحالی‌که مطابق آموزه‌های کلام اسلامی، خداوند با صفت متعال، به معنی برتر و بالاتر وصف می‌شود؛ وصفی که مطابق آن اصولاً وجود خداوند دارای چنان مرتبه‌ای است که همواره برتر از دیگر موجودات است؛ چراکه خداوند واجب‌الوجود است. سایر موجودات همگی ممکن‌الوجود هستند و در هستی وابسته به اویند، پس وحدت تام خالق و مخلوق ممکن نیست.

نقد و بررسی نجات‌شناسی سای بابا

اساس نجات‌شناسی سای بابا بر مبنای نجات‌شناسی هندویی، یعنی اصل عمل و عکس‌العمل (کرمه Karma)، تناسخ (سمساره Samsāra) و فنای روح در خدا (مکشه Mokṣa) بنا شده است. البته او سعی کرده سه راه نجات باستانی هندویی، یعنی طریق عمل، معرفت و عشق را درآمیزد و راه میانه‌ای را به وجود آورد، ولی در نهایت بیشتر به مکتب شنکره گرایش پیدا کرده است. مطابق آموزه‌های نجات‌شناسی شنکره، رستگاری نهایی انسان در کنار رفتن پرده‌های وهم و خیال دنیای مادی (مایا) و یقین به این امر است که او خودش همان خداوند است. در این مقام، روح (آتمن) در خداوند به‌عنوان روح اعظم (پرماتما) به‌صورت مطلق فانی می‌شود و همه هویت و تشخص فردی خود را از دست می‌دهد (wolperd, 2006, V.4, p.47).

همان‌گونه که اشاره شد، این دیدگاه وحدت وجودی به خدا و جهان از دیدگاه دین مبین اسلام باطل و مغایر با توحید، متعال بودن و واجب‌الوجود بودن خداوند می‌باشد. از سوی دیگر، نیز آموزه‌های اسلامی فنای مطلق روح در خداوند را نمی‌پذیرد، بلکه مقام فنای فی الله در اسلام با آن متفاوت است.

مفهوم فنا فی الله در عرفان اسلامی و مقایسه آن با مُکَشَه

بنابر تعالیم اسلامی، سرانجام نهایی انسان مطابق اعمال و کردارش از دو حالت خارج نیست: قرب و لقای الهی که با متنعم شدن در مراتب مختلف جنت حاصل می‌گردد، و یا بُعد و دوری از خدا، که با معذب شدن در دوزخ محقق می‌گردد. با وجود این، در عرفان اسلامی آموزه دیگری با عنوان فنا فی الله مطرح می‌شود که ممکن است معادل مُکَشَه در برخی مکاتب عرفانی هندی، همانند مکتب شنکره، که قائل به فنا فی مطلق روح در خداوند، یا به تعبیری وحدت مطلق انسان با خداوند است، قلمداد گردد. درحالی‌که، با بررسی دقیق این دو مفهوم، به تفاوت‌هایی بنیادین بین این دو برمی‌خوریم:

از دیدگاه راست‌کیشی اسلامی، هرگز و در هیچ مرتبه‌ای انسان و خداوند به وحدت مطلق نخواهند رسید؛ همواره تمایز آنان حفظ خواهد شد؛ چراکه خداوند واجب‌الوجود و انسان ممکن‌الوجود است. از سوی دیگر، اگر فرض اتحاد را در اینجا مطرح کنیم، پس از اتحاد این دو وجود، از سه حالت خارج نیست: یا واجب در ممکن فانی شود، یا ممکن در واجب فانی شود و یا هر دو فانی شوند و چیز سومی تحقق یابد که هیچ‌یک درست نیست (طوسی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۶).

نکته دیگری که بی‌توجهی به آن موجب این خلط شده است، تفاوت‌های بنیادین هستی‌شناسی اسلامی و هندویی است؛ در هستی‌شناسی آیین هندو، مُکَشَه در حقیقت به معنی رهایی از گردونه زاد و مرگ‌های مکرر و رنج‌آور در اجسام مختلف (سَمساره) است. درحالی‌که در اسلام، فنا فی خداوند تجربه‌ای از گردونه تناسخ نیست، از سوی دیگر، اسلام بر خلاف دیدگاه غالب مکاتب هندویی، واقعیت روح فردی را می‌پذیرد (شیمل، ۱۳۷۵، ص ۲۵۰).

از این‌رو، هرگز فنا و اتحاد به یک معنا نیستند؛ چراکه پیش‌فرض مفهوم اتحاد، وجود دو هستی مستقل است که لازمه آن وجود دو واجب‌الوجود است که عین شرک است. درحالی‌که فنا در عرفان اسلامی، نیست شدن فرد عارف در حضور خداوند است (همان، ص ۲۵۳).

مفهوم نجات حقیقی در اسلام

مطابق آیات و روایات متعدد، نجات و رستگاری که از آن بیشتر به «فوز» و «فلاح» تعبیر می‌شود، دارای دو مرتبه و مقام اصلی است: نخست، رستگاری و فوز برای مردم عادی و دوم، برای انسان‌های برگزیده و عارفان واصل. بنابراین، با توجه به جامعیت دین مبین اسلام، هر انسان مؤمنی به اندازه وسع وجودی خود می‌تواند به مرتبه‌ای از آن سعادت و نجات نائل گردد. اما مرتبه نجات مؤمنان عادی همان دوری از عذاب جهنم و رسیدن به نعمات بهشتی است. چنان‌که در آیات متعددی از آن به «فوز» و «فلاح»

تعبیر شده است: «مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» (انعام: ۱۶)؛ هر آن کس که از او در آن روز (عذاب جهنم) برداشته شود، مورد رحمت الهی قرار گرفته و آن سعادت آشکار است. قرآن کریم می‌فرماید: «... فَمَنْ رُحِّحَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ...» (آل‌عمران: ۱۸۵)؛ ...هر آن کس که خود را از آتش جهنم در امان بدارد و وارد بهشت شود، همانا رستگار است... .

ولی آنچه در آموزه‌های اسلامی نجات و رستگاری حقیقی قلمداد می‌شود، نجات و سعادت است که نصیب عارفان واصل می‌گردد، و آن نائل شدن به کمال رضایت الهی است. چنان‌که در آیات قرآن کریم بر همین مسئله تأکید شده است: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲)؛ خداوند به مردان و زنان با ایمان باغ‌هایی وعده داده است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است، در آن جاودانه خواهند بود و [نیز] سراهایی پاکیزه در بهشت‌های جاودان [به آنان وعده داده است] و خشنودی خداوند بزرگتر است، این است همان کامیابی بزرگ. در این آیه، ضمن اینکه مرتبه نازل سعادت و نجات، که همان بهره‌مندی لذت‌های بهشتی است، بیان شده، بر این امر تأکید شده است که رضوان و خشنودی الهی از آن لذایذ بهشتی بالاتر و برتر است.

در نهایت، حاصل و نتیجه خشنودی الهی برای چنین بنده‌ای، کسب آرامش و سکون جاودان و ابدی است. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (انعام: ۱۲۷)؛ برای آنان نزد پروردگارشان خانه سلامت و امن است... .

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، اینکه مطابق آموزه‌های اسلامی، راه به دست آوردن چنین نجات سرشار از آرامشی چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت: از دیدگاه آموزه‌های اسلامی، سالک حقیقی برای پرواز به سوی قلّه نجات و رستگاری نیاز به دو بال رحمت و عنایت الهی و همچنین عمل صالح و نیکو دارد. چنان‌که در آیات متعدد قرآن، بر این اصل مهم تأکید شده است: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۲)؛ آنان که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، آنان در بهشت جاودانند.

همچنین در روایتی پیامبر اکرم ﷺ درباره عوامل نجات به صراحت می‌فرمایند: «... معاشر الناس ليس بين ا... و بين أحد شيء يعطيه به خيراً، أو يصرف عنه به شراً إلا العمل، أيها الناس لا يدعى مدع و لا يتمنى متمن، والذی بعثنی بالحق نبياً لا ينجي إلا عمل مع رحمة، ولو عصيت لهويت...»؛ ...ای مردم، بین خدا و هیچ کسی نسبتی نیست که موجب جلب منفعت یا دفع ضرر شود. ای مردم، کسی ادعای

بیهوده نکند و آرزوی بیهود نداشته باشد. قسم به خدایی که مرا به راستی به پیامبری برگزید، چیزی جز عمل توأم با رحمت الهی موجب نجات نمی‌گردد. حتی من اگر گناه می‌کردم سقوط کرده بودم... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۴۶۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به ریشه‌یابی عقاید و آموزه‌های سای‌بابا، به‌ویژه خداشناسی، جهان‌شناسی و نجات‌شناسی او، و همچنین بررسی اعمال جادویی او، و مقایسه و تطبیق آنها با آموزه‌های اسلامی، این نتیجه به‌دست می‌آید که هیچ‌کدام از آموزه‌های وی با تعالیم اسلامی مطابقت ندارد؛ اعمال عجیب و به‌ظاهر جادویی او را نه تنها نمی‌توان با معجزه الهی مقایسه کرد، بلکه حتی در سطح اعمال خارق‌العاده مرتاضان نیز نیست. اینها جملگی شعبده‌بازی ساده‌ای است که بسیاری راز آن را کشف کرده‌اند. خداشناسی او نیز جمع دو دیدگاه باطل است: نخست وحدت وجود مطلق و همه‌خدایی و نفی وجود خدای واحد متعال، یا باور به خدای محدود و متجسد در پیکر او! خدایی که حتی نتوانست زمان دقیق عزیمت خود از این دنیا را درست پیش‌بینی کند و یازده سال زودتر درگذشت! جهان‌شناسی او نیز به نفی واقعیت خلقت، و مراتبی از سوفسطایی‌گری می‌انجامد و نجات‌شناسی وی نیز بر مبنای اصول باطلی همچون تناسخ، وحدت وجود پانته‌ایسمی و فنای مطلق ذات بنا شده است.

منابع

جرجانی، علی‌بن محمد، ۱۳۲۵، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تفسیر موضوعی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، فجر.

حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۷۳، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، اسماعیلیان.

شارما، آرپی، ۱۳۸۲، گزیده کتاب مقلّس اوپانیساد، ترجمه لیل فولادوند، تهران، تعلیم حق.

شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، امیرکبیر.

شیمل، آن ماری، ۱۳۷۵، ابعاد عرفان اسلامی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صالح مازندرانی، مولی محمد، ۱۴۲۱ق، شرح اصول الکافی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

طبرسی، احمد بن علی، ۱۳۶۱، الاحتجاج، سید محمد باقر موسوی خراسانی، مشهد، نشر المرتضی.

طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، مجمع البحرین، بی‌جا، مکتب النشر الثقافة الاسلامیه.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، ۱۳۸۸، کشف المراد، تهران، هرمس.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، الوفاء.

- A. Jones, Constance & D. Ryan, James, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on File.
- A-Clarke, Peter b, 2006, *Encyclopedia of New Religious Movements*, London, Routledge.
- Auer Falk, Nancy, 2006, *Living Hinduisms an Explorers Guide*, Canada, Thomson.
- B-Clarke, Peter, 2006, *New Religions in Global Perspective*, London, Routledge.
- Chrystides, George D, 1999, *Exploring New Religions*, New York, Continuum.
- Cush, Denise &..., 2010, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Routledge.
- Drucker, Al, 1998, *SAI BABA GITA the Way to Self-Realization and Liberation in this Age*, Wisconsin Dells, Atma Press.
- Gokak, V.K, 1975, *Bhagavan Sri Sathya Sai Baba (an Interpretation)*, New Delhi, Abhinav.
- Kamath, M.K & Kher, V.B, 2007, *Sai Baba Of Shiridi*, A Unique Saint, Mumbai, Jaico Publishing House.
- Kheirabadi, Masoud, 2005, *Spiritual Leaders and Thinkers (Sri Satya Sai Baba)*, Philadelphia, Chelsea House.
- Kunzi, Annrose, 2001, *Sathya Sai Baba The World-Avatar*, Switzerland, Rosenkreis-Verlag, ReiNewtstr.
- Mittal, Sushil & Thursby, Gene, 2006, *Religions of South Asia an Introduction*, New York, Routledge.
- Rigopoulos, Antonio, 1993, *The Life and Teaching of Sai baba Of Shiridi*, New York, State University of New York Press.
- Sandweiss, Samuel. H, 1975, *Sai Baba The Holy Man*, California, Birth Day.
- Satya Sai Baba, 1970, *Prema Vahini*, Bombay, Sri Sathya Sai Education Foundation.
- Smith, David, 2003, *Hinduism and Modernity*, UK, Blackwell.
- Werner, Karel, 2005, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond Surrey, Curzon.
- wolperd, Stanley, 2006, *Encyclopedia of India*, USA, Thomson Gale.
- <http://www.sathyasai.org>
- <http://www.saisathyasai.com>

نگاهی به انسان‌شناسی زرتشت و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن

شیدا ریاضی هروی / کارشناس ارشد فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز

Sriazi.heravi@yahoo.com

بابک شمشیری / دانشیار گروه مبانی تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز

bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۲

چکیده

انسان‌شناسی، پس از خداشناسی محوری‌ترین مسئله نزد ادیان است؛ زیرا مبانی آفرینش جهان و فرستادن پیامبران، برای انسان و هدایت او بوده است. ادیان بر اساس بینش خود نسبت به انسان، مراتب تکامل معنوی او را در نیل به سعادت نهایی انسان ترسیم می‌کنند و خودشناسی را نخستین گام در پیمایش این مسیر می‌دانند. این مقاله با روش تحلیلی - استنتاجی، به بررسی نگرش زرتشت به انسان و ابعاد وجودی او، خودشناسی زرتشت، دلالت‌های تربیتی برخاسته از انسان‌شناسی وی، در مقوله‌های چهارگانه اهداف تربیتی، روش‌های تربیتی، ویژگی‌های معلم و متربی می‌پردازد. همچنین در این مقاله، بر اساس انسان‌شناسی زرتشت و استلزامات تربیتی وی، به برخی مفاهیم و آموزه‌هایی که در خط سیر تکاملی ادیان، تحول و تکامل یافته‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی زرتشت، خودشناسی زرتشت، اهداف تربیتی، روش‌های تربیتی، ویژگی‌های معلم، ویژگی‌های متربی.

مقدمه

شناخت انسان، موضوعی است که همواره مورد توجه ادیان، مکاتب و فرهنگ‌های گوناگون بوده است. کمتر نظام فکری و فلسفی‌ای وجود دارد که به نوعی به شناخت انسان نپرداخته باشد. از ادیان و مذاهب هند، فلسفه یونان و روم، تفکرات اندیشمندان قرون وسطای مسیحی، اندیشه‌های اصیل اسلامی، از رنسانس تا عصر حاضر، همواره شناسایی انسان و توجه به ابعاد وجود وی مورد نظر بوده است. از دو دیدگاه می‌توان به انسان نگریست: یکی از این دیدگاه که «انسان چیست؟»؛ یعنی چه صفات و انگیزه‌هایی در وجود وی نهفته است، یا دارای چه کشش‌ها، گرایز و فطریاتی است؟ از دیدگاه دوم، این مسئله مطرح است که «انسان چه باید بشود؟» به بیان دیگر، انسان چه هدفی را باید در حیات خود در نظر بگیرد تا با حرکت به سوی آن، به کمال وجودی خویش نایل شود. در دیدگاه دوم، راه‌ها و روش‌های نیل به کمال مطلق نیز مطرح می‌شود؛ یعنی اینکه انسان از چه مسیر یا مسیری باید طی طریق کند تا به مقام کمال وجودی‌اش برسد و شایسته عنوان انسان کامل گردد (نصری، ۱۳۷۶، مقدمه). بر این اساس، تعالی معنوی و تکامل اخلاقی انسان و به تعبیری خودشناسی از جمله مباحث مرتبط با انسان‌شناسی است. ادیان، بر اساس نگاهی که به سرشت و سرنوشت انسان دارند، مسیر رشد و تعالی معنوی بشر را به وی نشان می‌دهند؛ مسیری که به خودآگاهی و خداآگاهی منتهی می‌شود. آگاهی انسان از طبیعت خویشتن، وی را متوجه امکانات و محدودیت‌های وجودی‌اش می‌کند تا بر این اساس، در راه سیر و سلوک معنوی، که همان خودشناسی، خودسازی و بندگی است، گام بردارد.

این مقاله، با نگاهی به مبانی انسان‌شناسی آیین زرتشت، ابتدا به کاوش در مفهوم خودشناسی و سیر معنوی و اخلاقی انسان می‌پردازد، سپس دلالت‌های تربیتی برخاسته از مفهوم انسان‌شناسی زرتشتی را در مقوله‌های چهارگانه اهداف، روش‌های تدریس، ویژگی‌های معلم و متربی بررسی می‌کند. مطالعه انسان‌شناسی زرتشت، از دو جهت دارای اهمیت است: اول آنکه، مطالعه ادیان در قلمرو تخصصی ادیان و علوم دینی، به دلیل اینکه فهم عمیق‌تری از ادیان، تعالیم و تاریخشان فراهم می‌آورد، سودمند است. دوم اینکه، مطالعه ادیان و آگاهی از خط سیر تحول و تکامل آنها، می‌تواند به درک و دریافت هرچه بیشتر آنها رسید. به‌عنوان نمونه، با در نظر گرفتن اینکه اسلام صورت تکامل‌یافته ادیان پیش از خودش می‌باشد، با مطالعه ادیان پیش از اسلام، می‌توان به شناخت هرچه بیشتر اسلام راه یافت؛ زیرا مطالعه سیر تکامل و تحول ادیان پیش، علل منسوخ شدن آنها را روشن می‌کند. این مهم، هم کاستی‌های موجود در آن ادیان و تکامل برخی تعالیم، مفروضات و مفاهیم بنیادینی چون عدالت،

محبت، تقوا و... را که همه ادیان به نوعی به آنها اذعان دارند، و صورت کمال‌یافته آن در دین اسلام متجلی و برجسته می‌سازد. از این رو، این مقاله با تبیین انسان‌شناسی زرتشت و دلالت‌های تربیتی آن، علاوه بر شناخت انسان‌شناسی زرتشت، امکان نیل به دریافت هرچه عمیق‌تر انسان‌شناسی از ادیان دیگر از جمله اسلام فراهم می‌آید.

انسان‌شناسی آیین زرتشت

بر اساس برخی بندهای اوستا، به‌ویژه آنچه در گات‌ها آمده است، در بینش زرتشت، انسان موجودی دوبعدی است و در وجودش، دو بعد روان (اورون) و تن (تنو) از یکدیگر قابل شناسایی و تمیز می‌باشند (قائم‌مقامی، ۱۳۷۸). از جمله گاهان ۳۱ بند ۱۱ و گاهان ۵۵ بند ۱ به این امر اشاره دارند. در این بندها، بُعد مادی و معنوی وجود انسان از یکدیگر متمایز شده‌اند. اورون یا روان، همان بعد معنوی و فناپذیر وجود انسان می‌باشد که در گاهان، از آن فراوان سخن به میان آمده است. واژه اوستایی «اورون» (urvan)، علاوه بر آنکه بر بعد غیرمادی وجود انسان دلالت دارد، یکی از نیروهای مینوی پنج‌گانه وجود انسان نیز است. این بعد معنوی در آیین زرتشت، دارای پنج نیروی نهادی و باطنی است که به ترتیب عبارتند از:

۱. اهو (ahu) یا جان: «اهو»، همان نیروی هستی، جنبش و حرکت غریزی زندگی است و آن را به «جان» معنا کرده‌اند. اما این جان ربطی به روح و روان، به مفهوم عالی آن ندارد؛ زیرا جان فاقد درک و تأثرات روحانی می‌باشد. جان همراه با جسم به وجود می‌آید و با رشد و نمو جسم، جان نیز نیرو و قدرت بیشتری می‌یابد. هنگامی که جسم بی حرکت شد و از بین رفت، جان نیز فانی می‌گردد. پس اهو یا جان انسان، همان نیروی غریزی حرکت و جنبش وی است که وظیفه آن نگهداری بدن و تنظیم اعمال طبیعی آن می‌باشد. این قوه، با بدن هستی می‌یابد و با مرگ جسم از بین می‌رود (رضی، ۱۳۴۴، ص ۱۱۹).

۲. دین یا دئنا (daena): ریشه این واژه از دئی به معنی دیدن و دریافتن گرفته شده است. واژه «دائنا» در اوستا به دو معنا آمده است؛ یکی، به معنی کیش و آیین و دیگری، به معنی وجدان یا بینش درونی. دین یا وجدان، نیرویی است که اهورامزدا در وجود بشر به ودیعه نهاده تا همواره او را از نیکی و بدی عملش آگاه سازد. در مجموع، دین یا وجدان نیروی تشخیص و تمیز انسان و راهنمای وی در زندگی وی می‌باشد. این نیرو، راه خوب را به انسان نشان می‌دهد و عمل به

آن را تشویق می‌کند، و راه بد را نیز با همه زشتی و زیان‌هایش به انسان نشان می‌دهد و وی را از عمل کردن به آن نهی می‌کند (همان، ص ۱۲۰).

۳. بوی یا بوژ (eaoza): در متون زرتشتی، «بوی» را گاه به هوش و ویر و دانش و مانند آن عطف کرده‌اند، ولی چنین می‌نماید که بوی، اعم از همه اینهاست. در حقیقت، این نیروهای فکری اجزای بوی‌اند (قائم‌مقامی، ۱۳۸۷). بوی، نیروی ادراک و فهم انسان است که وظیفه آن اداره خرد، هوش، حافظه و قدرت تمیز می‌باشد. این قوه با بدن به وجود می‌آید، اما پس از مرگ به روان پیوسته و به جهان ابدی می‌پیوندد (اورشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶).

۴. اورون یا روان: «روان» نیرویی است که مسئولیت اعمال انسان را بر اساس آنچه او گزینش می‌کند، برعهده دارد و در جهان دیگر، بنابر شایستگی کردارش مؤاخذه می‌شود؛ گاهان ۷:۲۶ (در ستایش روان اشونان)، گاهان ۱:۵۰ به این نیرو اشاره دارند.

۵. فره وشی یا فروهر (farvahr): «فروهر»، آن نیروی اهورایی است که موظف است روان انسان را از گرایش به بدی‌ها بازدارد و او را به نیکی رهنمون کند و از این راه، موجب کمال معنوی او و پیوندش با اهورامزدا گردد (همان، ص ۳۷۴). اهورامزدا انسان را از روی صور روحانی عالم پاک فروهرها بیافرید و او را پاک و بی‌آلایش ساخت. اوصاف رذیله که آینه ضمیر وی را مکدر ساخته، یا وی را به آفات و مصائب مبتلا کرده، از اثر وسوسه و ضربت نیروی اهریمنی است؛ ولی آن جنبه ایزدی و آن روح عالم مینوی فروهر نام دارد که در باطن انسان به ودیعه نهاده شده است. فروهر، گرد آلایش به خود نمی‌پذیرد و پس از جدا شدن روان از کالبد، دگرباره به سوی عالم بالا از همان جایی که فرود آمده، بازمی‌گردد (اورشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۲۵). به عبارت دیگر، فروهر همان نیروی ایزدی است که انسان را به سوی رسایی و جاودانگی راهنمایی می‌کند و سبب کمال مادی و معنوی وی می‌گردد. انسان از راه پالایش و پرورش روح خویش می‌تواند خود را به پایه فروهر برساند و از این راه، مراتب تعالی و تکامل معنوی را بیاماید و در نهایت، به دیدار و پیوند با اهورامزدا نائل گردد (شهبازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴).

مراحل تعالی خود در آیین زرتشت

در پیش زرتشت، تعالی معنوی انسان و نیل به اهورامزدا، از طریق آشناسپندان محقق می‌گردد؛ منظور از آشناسپندان، همان صفات الهی و فضایل انسانی هستند که آدمی با شناخت و کسب آنها، در مسیر

خودآگاهی و تکامل روحانی خویش گام می‌نهد و در نهایت، اهورایی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰). همچنین در آیین زرتشت، امشاسپندان را دستیاران اهورامزدا تعبیر کرده‌اند که به منزله فرشتگان ادیان ابراهیمی هستند؛ آن دستیاران را امشاسپندان، یعنی جاویدان مقدس نامیده‌اند. در قسمت‌های مختلف اوستا، به‌ویژه هفت هات (هات‌های ۳۵ تا ۴۲ گاهان)، به امشاسپندان اشاره شده و این صفات اهورایی و موجودات فرابشری، مورد ستایش قرار گرفته‌اند.

۱. **وَهومَنَ (vohomanah)**، یا اندیشه نیک: آیین زرتشت بر سه اصل «هومت»، «هوخت» و «هورثنت» یا پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک استوار است. زرتشت، نیک‌اندیشی را بنیان نیک‌گفتاری و نیک‌کرداری انسان، و نیز سرچشمهٔ فروزش دیگر فروزه‌های نیک در او می‌داند. زرتشت نیک‌اندیشی را به دلیل اهمیت بنیادی که در ساختار اخلاق و رفتار بشر و در نهایت در روند تکامل زندگی در جهان دارد، بسیار ارج می‌نهد و می‌کوشد تا با تکرار فراوان تأثیر آن در پیشرفت همه‌جانبهٔ زندگی، باور انسان را در درک اهمیت آن، آگاهانه به یقین برساند (خنجری، ۱۳۷۵، ص ۴۰). از آن جمله، می‌توان به گاهان ۳۱ بندهای ۲۱ و ۲۲ اشاره کرد.

۲. **آشاهیشْت (Asa Vahishta)**، یا بهترین راستی: در گاهان ۳۱ بند ۵ آمده است که «ای اهورامزدا! مرا از آنچه خواهد شد و آنچه نخواهد شد، بی‌گاهان تا در پرتوی دادِ "اشه" و "منش نیک"، آنچه را که برای من بهترین است، برگزینم و از آن پاداشی که به من خواهی داد، به شادکامی برسم» راستی در آرمان زرتشتی ستوده‌ترین صفت انسان است؛ انسان در سایهٔ اندیشهٔ نیک و گرایش به راستی، به اهورامزدا نزدیک می‌شود.

۳. **خَشْتِرا (khsathra Vairya)**، یا شهریاری مینوی: زرتشت بر این باور است که انسان، با پرورش این فضیلت در خویشتن، علاوه بر اینکه به دیو نفس خود لگام می‌زند و آن را تحت تسلط عقل در می‌آورد، از این توانایی در جهت بهبود اوضاع دیگران و برقراری داد و راستی در جهان نیز تلاش می‌کند (شهزادی، ۱۳۷۱، ص ۹۰). انسان با آراسته شدن به این فروزه، می‌تواند به صفات و ویژگی‌های اخلاقی و معنوی همچون گذشت و مهربانی، توانایی تسلط بر اراده و رفتار یا ایجاد هماهنگی بین خواست و خرد (خویشتن‌داری)، توانایی پیروی از نظام راستی، توانایی آزاده بودن و آزاده اندیشیدن و دفاع از حق و مبارزه با مظاهر بدی و دروغ آراسته گردد و در جهت خدمت به مردم و آبادسازی جهان گام بردارد (خنجری، ۱۳۷۵، ص ۴۲). چنان‌که در گاهان ۲۹ بند ۱۰ می‌خوانیم: «ای اهورا! ای اشه! اینان را از نیرو و "شهریاری مینوی" برخوردار کن. ای منش نیک! بدینان آن دهشی

را ارزانی دار که خانمان خوب و رامش بخشد» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۱۲). همچنین در بند نخست گاهان ۵۱ آمده است: «"شهریاری مینوی" نیک تو از آن کسی خواهد شد که با شور دل بهترین کردارها را به جای آورد» (همان، ص ۷۷).

۴. **سپنتا آرمیتی (spenta Armaiti)**، یا عشق و فروتنی: در جهان‌بینی زرتشت، هنگامی که انسان، به این فضیلت نیک آراسته می‌گردد، دلش مرکز عشق و مهر به اهورامزدا و سایر مخلوقات می‌گردد، آن‌گونه که در گاهان ۴۳ بند ۲ آمده است:

کسی که برای دیگران خواستار روشنایی است، روشنایی بدو ارزانی خواهد شد، از «سپتامینوی» خویش و در پرتوی «اشه»، دانش برآمده از «منش نیک» را به ما ببخش تا در زندگی دیرپای خویش همه روزه از شادمانی بهره مند شویم (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

۵. **ه اُرووات (haurvatat)**، یا کمال و رسایی: «ه اُرووات» یا «خرداد» در اوستا، به معنای کمال و رسایی مینوی است. انسان، در این مقام به بالاترین درجه از کمالات معنوی دست می‌یابد و به نیکوترین فضائل اخلاقی آراسته می‌گردد، آن‌گونه که از رسایی و کمال، در زندگی مادی و معنوی‌اش برخوردار می‌شود (شهزادی، ۱۳۶۷، ص ۹۸). «ای مزدا! آنچه را شایستهٔ تو و "اشا" است، با نماز به جای می‌آورم تا همهٔ جهانیان با "منش نیک" در "شهریاری مینوی" تو به "رسایی" رسند» (گاهان ۳۴ بند ۳، دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۳۲).

۶. **اُمِرَتات (ameretat)**، یا جاودانگی: در گاهان ۴۵ بند ۷ آمده است: «روان آشون به جاودانگی و کامروایی خواهد پیوست»، انسان با نیل به گامه «اُمِرَتات» از «فروهر» عالی‌ترین نیروی مینوی برخوردار می‌شود و روانش به اهورامزدا می‌پیوندد، ایرانی (۱۳۱۱) اُمِرَتات را غایت آمال مزدیسنان و سرحد کمال انسان می‌داند.

ابعاد خود از نگاه زرتشت

در بینش زرتشت، کسب فضایل معنوی و تعالی خویشتن، موجب شناخت اهورامزدا، جهان هستی و سایر انسان‌ها و نیز تنظیم ارتباط با آنها می‌شود. از این‌رو، خود در فرهنگ زرتشت دارای ابعاد مختلفی است. البته این ابعاد برگرفته از متن اصلی اوستا نیست و تنها بر اساس برداشت‌ها و تفاسیر صورت‌گرفتهٔ برخی مؤلفان اوستا بیان شده است. این ابعاد عبارتند از:

۱. خود در ارتباط با شناخت اهورامزدا: در جهان‌بینی زرتشت، سرچشمهٔ آفرینش، اهورامزداست و هریک از موجودات و مظاهر هستی، جلوه و نمودی از این حقیقت می‌باشند. اهورامزدا، خود جامع

چیستی مفهوم خودشناسی از نگاه زرتشت

بر اساس آنچه که پیش‌تر در باب انسان‌شناسی زرتشت و نیز مراحل تعالی معنوی انسان و ابعاد مختلف آن بیان شد، اکنون به اجمال، پرسش دوم این پژوهش را که چیستی مفهوم خود و خودشناسی استناد به انسان‌شناسی زرتشت است، استنتاج می‌کنیم. سپس، با توجه به این مفهوم، دلالت‌های تربیتی برخاسته از آن را استخراج می‌کنیم.

انسان از طریق پالایش درون به صفات اهورایی آراسته می‌شود و در مرحله ه اُروتات، با رسیدن به کمال و رسایی به خودشناسی می‌رسد. سپس، بر اساس این خودآگاهی، در مرحله اُمرتات، روانش از فروهر برخوردار می‌گردد و به اهورامزدا می‌پیوندد و جاودانه می‌شود. این خودآگاهی، مقدمه‌ای برای شناخت اهورامزدا، جهان هستی و سایر انسان‌ها و تنظیم روابطش در ارتباط با هریک از آنها می‌گردد که نمود آن را در یگانگی با اهورامزدا، احترام به جهان هستی و مهرورزی در ارتباط با سایر انسان‌ها می‌توان مشاهده کرد. بی‌تردید هریک از نیروهای مینوی وجود انسان، به نحو خاصی به او در مسیر خودشناسی و نیل به اهورامزدا یاری می‌رسانند؛ دئنا، انسان را در گزینش میان خوبی و بدی راهنمایی می‌کند؛ بئوذ، اداره‌کننده انسان از نظر انجام تکالیف انسانی می‌باشد. اورون، مسئول اعمال انسان است و بر اساس گزینش او میان نیک و بد، سرنوشت نهایی کردار او را در اخذ پاداش یا مجازات تعیین می‌کند و در نهایت، فروهر، که عالی‌ترین نیروی مینوی وجود انسان است و آدمی با کسب فضایل معنوی و پیوند با اهورامزدا، از آن برخوردار می‌گردد.

دلالت‌های تربیتی برآمده از انسان‌شناسی زرتشت

اهداف تربیتی از نگاه آیین زرتشت؛ نگاه انسان‌شناسی

۱. اهداف رابطه انسان با اهورامزدا: از آنجاکه وجود انسان، پرتویی از وجود اهورامزداست، صفات و فروزه‌های اهورایی بهمن، اشا، خسترا، مهر، رسایی و جاودانگی را در خود دارد. پرورش این صفات و فروزه‌ها، نه تنها انسان را به خودشناسی، بلکه به شناخت اهورامزدا و یگانگی با او می‌رسد. این وصال و پیوند با اهورامزدا، موجب می‌شود که انسان همواره در جهت رضایت اهورامزدا، که همانا مبارزه با بدی و برقراری نیکی در جهان است، تلاش کند (رستمی‌نسب، ۱۳۸۲).

۲. اهداف رابطه با جهان هستی: در پیش زرتشت، انسان خود به‌عنوان جزئی از نظام آفرینش وظیفه دارد با شناخت جایگاه خود در جهان هستی، به همه اجزای هستی، از آن جهت که آفریده اهورامزدا

صفات اهورایی وهومن، اشا، خسترا، سپنتا آرمیتی، ه اُروتات و اُمرتات است که به‌طور مطلق و نامتناهی در ذات وی وجود دارند. انسان، با همه ابعاد وجودش، اعم از مادی و معنوی پرتویی از وجود اهورامزداست و این صفات اهورایی را وجودش به همراه دارد. وجود صفات اهورایی در انسان، سبب ارتباطش با اهورامزدا می‌شود؛ زیرا با پرورش هریک از فروزه‌های اهورایی در خویشتن، ابتدا خود را که پرتویی از وجود اهورامزداست می‌شناسد و بعد، به شناخت اهورامزدا نائل می‌گردد (شهزادی، ۱۳۶۷، ص ۲۴). از آن جمله، می‌توان به گاهان ۳۴ بند ۱۱ تا ۱۴ و گاهان ۴۵ بندهای ۸ و ۹ اشاره کرد. گرچه در این قسمت، خود به‌عنوان منبع شناخت معرفی شده، اما در این بندها خود، ایزاری برای شناخت اهورامزدا در نظر گرفته شده است. در اوستا به مواضعی که بیانگر منبع بودن معرفت نفس برای خداشناسی باشد، اشاره‌ای نشده است.

۲. خود در ارتباط با شناخت جهان هستی: طبق تعالیم زرتشت، هر انسانی وظیفه دارد به طبیعت و اجزای آن احترام بگذارد و از آنها محافظت کند. اساساً در پیش زرتشت، انسان باید تا آنجا که توان دارد، به مینوی کردن جهان مدد رساند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۳۰۱). احترام به آتش، به‌عنوان یکی از مظاهر خدای روشنایی و افروخته نگهداشتن آن و انجام مراسم خاص در اطراف آن، در معابدی به نام «آتشکده» به رهبری موبدان مشخص‌ترین ویژگی این آیین است. همچنین آبادانی کشاورزی، دامداری و احترام به حیوانات از مواردی است که مورد ستایش این آیین قرار گرفته است (توفیقی، ۱۳۹۱، ص ۶۳).

۳. خود در ارتباط با سایر انسان‌ها: انسان زرتشت، انسانی است که در ارتباط با دیگر انسان‌ها مهربان و دلسوز است و با گرایش به داد و راستی، همواره در راه مبارزه با ستم و برقراری رفاه و آرامش در جامعه تلاش می‌کند (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۱۵۳). آن‌گونه که در گاهان ۴۵ بند ۹ آمده است: «بشود که اهورامزدا با شهریاری مینوی خویش، ما را نیروی کار کردن بخشد تا در پرتوی "منش نیک" و "اشه" و با "نیک آگاهی" به پیشرفت کار مردمان بکشیم» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۵۳).

۴. خود در ارتباط با خویشتن: آراسته شدن به فروزه‌های اهورایی وهومن، اشا، خسترا، سپنتا آرمیتی، ه اُروتات و اُمرتات، سبب کسب فضائل اخلاقی و موجبات رشد و تعالی معنوی انسان را فراهم می‌آورد. چنان‌که در بند نخست گاهان ۴۷ می‌خوانیم: «هورامزدا با "شهریاری مینوی" و "آرمیتی" خویش، کسی را که با "بهترین منش" و گفتار و کردار به "سپند مینو" و "اشه" پیوندد، "رسایی" و "جاودانگی" خواهد بخشید» (همان، ص ۶۳).

هستند، عشق بورزد. این نگرش مهرورزانه نسبت به جهان هستی و پدیده‌های موجود در آن موجب می‌شود که انسان ضمن توجه و احترام به طبیعت و اجزای آن، در جهت حفظ و نگهداری آنها بکوشد و از تخریب و نابودیشان جلوگیری کند (قدردان، ۱۳۸۷، ص ۸۳).

۳. اهداف رابطه انسان با خویش: در فرهنگ زرتشت، آگاهی از خویشتن، انسان را به فضایل اخلاقی، اندیشه نیک، راستی، شهریاری اهورایی، مهر، رسایی و جاودانگی آراسته می‌گرداند. کسب این فضایل اخلاقی، موجب گرایش انسان به نیکی، در اندیشه، گفتار و رفتار می‌شود. این امر خود موجب تعالی معنوی انسان و رستگاری وی می‌گردد (رستمی‌نسب، ۱۳۸۲).

۴. اهداف رابطه انسان با سایر انسان‌ها: در آموزش‌های زرتشت، مقصود از آفرینش و نتیجه زندگی این است که آدمی در آباد کردن جهان و شادمانی خود و دیگران بکوشد و با «اندیشه نیک»، «گفتار نیک» و «کردار نیک» خود را شایسته رسیدن به اوج کمال و پیوستن به بهروزی و جاودانگی گرداند (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۳۶). جامعه ایده‌آل زرتشت، جامعه‌ای عاری از خشم، ستم، دروغ و آرمیده در صلح و صفای انسانی است (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶).

روش‌های تربیتی از نگاه آیین زرتشت؛ نگاه انسان‌شناسی

۱. خردورزی (تفکر و استدلال): از آنجاکه در تعلیم و تربیت صحیح افراد، توانایی تعقل و تفکر از ارکان اصلی جریان تعلیم و تربیت است، پرورش استعدادهای ذهنی و شناختی و رشد عقلانی و فراگیری علوم و معارف برای بارور کردن این توانایی، از اهداف مهم تعلیم و تربیت به‌شمار می‌آید (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۷۳). در بینش زرتشت نیز تعقل و خردورزی از جایگاه والایی برخوردار است. آنگونه که وهومن یا اندیشه نیک، اولین گام در طی مسیر کمال انسانی و نیل به خودشناسی و خداشناسی محسوب می‌شود. از نگاه زرتشت، انسان با تکیه بر اندیشه و خرد خود می‌تواند راه درست را برگزیند و به راستی گراید و با هماهنگ ساختن اندیشه، گفتار و کردار خود با راستی و آگاه کردن دیگران، بشریت را به خوشبختی رساند (رضوی، ۱۳۸۴).

در گاهان ۳۰ بند ۲ آمده است: «ای هوشمندان! بشنوید با گوش‌های خویش بهترین سخن را و ببینید با منش روشن و هریک از شما، چه مرد و چه زن، پیش از آنکه رویداد بزرگ به کام ما پایان گیرد، از میان دو راه، یکی را برگزینید و این پیام را به دیگران بیاموزید» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۱۴).

۲. توأم بودن علم و عمل: دیویی عقیده دارد که تربیت بایستی از فعالیت‌های جاری زندگی انسان نشئت

بگیرد و به موقعیت‌های فعلی مربوط باشد، آنگونه که دانش‌آموز، دانش و معلومات خود را از راه تجربه و عمل و طبق روش «حل مسئله» کسب کند (شکوهی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۴).

زرتشت نیز معتقد است: علم و عمل انسان باید بر هم منطبق باشد. در بینش زرتشت، انسان متعالی کسی است که اندیشه و گفتار و عملش هماهنگ با یکدیگر است، هیچ‌گونه تمایزی میان آنها وجود ندارد. از این رو، توأم بودن علم و عمل، از مهم‌ترین روش‌های تربیتی برخاسته از مفهوم انسان‌شناسی زرتشت می‌باشد؛ زیرا از نگاه زرتشت، نیل به کمال انسانی مسیری است که با اندیشه و خرد نیک انسان آغاز می‌گردد و با عمل به گفتارهای مبتنی بر اندیشه پایان می‌پذیرد. در بند نخست گاهان ۴۹ می‌خوانیم: «ای مزدا! با پاداش نیک به سوی من ای و مرا پناه بخش تا در پرتوی "منش نیک" او را شکست دهم» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۶۹).

۳. درون‌نگری و پالایش روان: درون‌نگری، تهذیب و پالایش نفس موجب رشد و تعالی معنوی انسان می‌شود. بر این اساس، یک نظام تربیتی که هدفش تحول و معرفت درونی انسان است، بایستی از برنامه‌ها و روش‌های تدریسی بهره‌گیرد که سبب تهذیب نفس متری می‌شوند و او را قدم به قدم به اصل وجودی‌اش نزدیک می‌کنند (شمشیری، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، هدف نهایی دین زرتشت، پرورش انسانی است که از طریق رشد و تحول درونی و پیرایش جان و روانش از بدی‌ها به مرتبه رسایی و جاودانگی برسد. بر این اساس، در فرهنگ زرتشت، درون‌نگری و پیرایش روان از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. به‌گونه‌ای که از مهم‌ترین روش‌های تربیتی این دین، برای آراسته شدن به فضائل معنوی است.

ویژگی‌های معلم از نگاه آیین زرتشت؛ نگاه انسان‌شناسی

۱. یک الگوی عملی برای متری باشد: اگر معلم بخواهد در طی مسیر تکامل اخلاقی به متری کمک کند بایستی خود، الگویی عملی برای متری باشد. زرتشت به اخلاق بخصوص در بعد عملی آن تأکید بسیاری دارد و پایبندی به اصول اخلاقی پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک را در نیل به اهورامزدا سفارش می‌کند (ضمیری، ۱۳۷۳، ص ۳۲). در اوستا، زرتشت معلم خوانده شده است. چنان‌که در گاهان ۲۹ بند ۷ و ۸ آمده است (صدیق، ۱۳۳۶، ص ۶۱): «کیست آنکه از تو است و مردمان را به راستی یاری خواهد بخشید؟ یگانه کسی که من در اینجا می‌شناسم که به آموزش ما گوش فراداده "زرتشت سپیتمان" است. تنها او خواهان آن است که سرودهای ستایش مزدا و اشه را به گوش

مردمان برساند؛ هم از این رو او را گفتاری شیوا و دلپذیر دادیم» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۱۲). همچنین در بند ۱۱ می‌خوانیم: «ای اهورامزدا! اکنون که ما را یآوری رسیده است، ما نیز آماده یاری رساندن هستیم» (همان، ص ۱۳).

۲. **ایجاد تحول درونی در مرتبی:** سیر باطنی و تکامل معنوی فرایندی درونی است؛ فرد از راه درون‌نگری و تأمل در لایه‌های گوناگون وجودی خود، بخصوص در سطح ناخودآگاه، به تعالی روحی می‌رسد. برای نیل به این مهم، معلم وظیفه دارد تا با درگیر ساختن همه ابعاد و لایه‌های مختلف وجود متعلم، اعم از عقل، احساس، ارزش‌ها و باورهای او و کشف لایه‌های باطنی وجودش، موجبات رشد و تحول درونی وی را فراهم آورد (شمشیری، ۱۳۸۵، ص ۳۰۷). در نگرش زرتشت نیز چنین است؛ معلم فردی است که مرتبی را با دنیای درون خویشتن، یعنی با احساسات و عواطف باطنی‌اش آشتی می‌دهد و از این راه، موجب رشد و تحول درونی مرتبی می‌شود. در گاهان ۴۹ بند ۵ می‌خوانیم: «کسی که با دل و جان دین خویش را به منش نیک ببیوندد، به آرمیتی و در پرتوی اشته به نیک‌آگاهی خواهد رسید. چنین کسی با همه اینها در پناه شهریاری مینوی تو جای خواهد گرفت» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۷۰).

۳. **مربی نقش راهنما و تسهیل‌کننده مسیر مرتبی:** نیل به کمال انسانی، امری باطنی و مرحله به مرحله است که از خلال تجربیات فردی انسان حاصل می‌شود. از این رو، در این میان معلم، تنها نقش راهنما و تسهیل‌کننده مسیر دارد. بر این اساس، مرتبی به‌مثابه کوهنوردی است که با هدایت و راهنمایی مربی خویش، مسیر کمال را به تدریج می‌پیماید تا اینکه از تعالی معنوی برخوردار می‌گردد (شمشیری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷). در مکتب زرتشت، شاگرد برای رسیدن به هدف فعال است و معلم هدایت‌کننده شاگردان می‌باشد (رستمی نسب، ۱۳۸۲)، آن‌گونه که در گاهان ۴۳ بند ۱۱ و ۱۲ آمده است: «ای اهورامزدا! تو را پاک شناختم؛ آن‌گاه که منش نیک نزد من آمد و من و نخستین بار از گفتار تو آموختم و دریافتم که بردن پیام تو به میان مردمان دشوار است؛ اما من آنچه را که به من گفتی بهترین است، به سرانجام خواهم رساند. بدان هنگام که مرا فرمان دادی: «به سوی اشته روی آور و آن را فراشناس!» سخنی هرگز ناشنیده به من گفتی: «بکوش تا سروش در اندرون تو راه یابد و پرتوی دهش ایزدی را دریابی که به هر دو گروه پاداش و پادافره می‌بخشد» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۴۱).

۴. **لزوم هماهنگی اندیشه، رفتار و گفتار معلم:** معلمی که می‌خواهد، مرتبی را در کشف و شناخت

وجود خویشتن یاری کند، باید خود از اندیشه، گفتار و کردار یکسان و هماهنگی برخوردار باشد. هماهنگی میان اندیشه، گفتار و رفتار معلم، سبب باورپذیری وی از سوی مرتبی می‌شود. این امر خود، نقش بسزایی در تسهیل و تسریع جریان خودشناسی دارد. بزرگ‌ترین هدف زرتشت از آموزش‌های دینی و اخلاقی، برانگیختن کردار نیک و پرورش اندیشه پاک میان مردم بوده است. مهم‌ترین اصول عملی و اخلاقی در مذهب زرتشت، اصول سه‌گانه کردار نیک، پندار نیک و گفتار نیک بوده است، هر زرتشتی موظف بود که این سه اصل را شعار مذهب خود بداند و بدان عمل کند و آنان را خوی خویش سازد (وکیلان، ۱۳۸۵، ص ۱۸): «ای اهورامزدا! با منش نیک و آشه به سوی ما آی و به گفتار راست خویش، زرتشت را و همه ما را دهش زندگانی دیرپای ارزانی دار. ما را نیروی مینوی و شادمانی بخش تا بر ستیزه و آزار دشمنان چیره شویم» (گاهان ۲۸ بند ۶؛ دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۸).

ویژگی‌های مرتبی از نگاه آئین زرتشت؛ نگاه انسان‌شناسی

۱. **تحول درونی برای دستیابی به پیش‌همراهی اندیشه و عمل:** از نگاه زرتشت، کشف لایه‌های باطنی وجود، رشد و تحول درونی مرتبی را به همراه دارد. این امر خود موجب وحدت شخصیتی و هماهنگی میان اندیشه، گفتار و رفتار وی می‌گردد. در آیین زرتشت، به راستگویی در فکر، سخن و عمل تأکید فراوان شده است. در این خصوص، می‌خوانیم: «انسان راستگو استوار و محکم است و هرگز سختی‌ها همت او را سست نمی‌سازد. تا مرا تاب و توانایی هستت تعلیم خواهم داد که مردم به سوی راستی روند و راستی یگانه فضیلت است، راستی شادمانی است، شادمانی از آن کسی است که همیشه راستگو و درست کردار است» (وکیلان، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

۲. **تأثیرپذیری و الگوسازی:** دین زرتشت یک دستور عملی زندگی است، اصولاً فلسفه زرتشت دارای بعد اخلاقی بسیار قوی دارد و این نظر را اوستا و نیز سایر نوشته‌های مذهبی آیین زرتشت تأیید می‌کند (ضمیری، ۱۳۷۳، ص ۲۷)؛ بر این اساس، یکی از ویژگی‌هایی که مرتبی باید از آن برخوردار باشد، تا مسیر تکامل انسانی خویش را ببیماید، تأثیرپذیری و الگوسازی از معلم است. زمانی که مرتبی، از معلمی که خود، اسوه اخلاق و الگوی عملی کاملی در زمینه فضائل اخلاقی است، تأثیر می‌پذیرد و او را الگوی خویش قرار می‌دهد، در مسیر رشد باطنی گام برمی‌دارد و به تعالی می‌رسد.

۳. **سعی و تلاش در مسیر کمال تدریجی انسانی:** مرتبی وظیفه دارد برای نیل به این مهم، کاهلی و

تنبلی را از خود دور سازد و با سعی و تلاش مستمر، در راستای تحقق این جریان گام بردارد. در گاهان ۴۳ بند ۱۴ آمده است: «ای مزدا! تو با شهریاری مینوی خویش و در پرتوی اشته، پیروان مرا پناه بخش تا من و همه آنان که منتره تو را می‌سرایند، به پا خیزیم و از آموزش‌های تو پشتیبانی کنیم» (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۴۲). در جای دیگر، رسیدن به هدف در گرو رنج و سختی بردن مطرح شده است. بنابراین، تعلیمات زرتشت سابق به عمل و همت و فعالیت زندگی است (رضازاده شفق، ۱۳۳۵، ص ۱۳۱).

۴. **حق‌شناسی و سپاس‌گذاری از معلم:** از دیگر ویژگی‌هایی که آیین زرتشت، در نیل به کمال انسانی قائل است، حق‌شناسی و سپاس‌گذاری از معلمی می‌باشد که به‌عنوان یک راهنما در طی مسیر کمال، او را یاری کرده است. در فرگرد ۸ بند ۶ و نذیرداد آمده است: «ای زرتشت مقدس کسی را معلم روحانی بخوان که تمام شب مطالعه کند و از خردمندان درس بیاموزد تا از تشویش خاطر فارغ گردد و در سر پل صراط با قوت قلب و نشاط باشد و به عالم مقدس جاودانی یعنی بهشت نائل گردد.» وقتی معلم دارای چنین صفاتی شد، باید نسبت به او حق‌شناس بود و برای او دعا کرد. در یسنا (گاهان) آمده است: «بشود آن نیک‌مردی که راه راستی و درستی را به ما نشان داد در هر دو جهان پاداش نیک یابد.» بر همین اساس، رابطه بین معلم و شاگرد بر پایه مهر و اخلاص بود (صدیق، ۱۳۳۶، ص ۶۱).

نقد و بررسی

با توجه به آنچه در باب انسان‌شناسی زرتشت و دلالت‌های تربیتی برخاسته از آن بیان شد، می‌توان بسیاری از اندیشه‌ها و مفاهیم این دین را در زمینه شناخت انسان و استلزام‌های تربیتی آن مطلوب ارزیابی کرد، ولی بی‌تردید این اندیشه‌ها و مفاهیم در دین اسلام به نحو کامل‌تری نمود پیدا کرده و به‌طور مفصل مورد بحث قرار می‌گیرند. برای نمونه بر اساس بینش زرتشت، خودشناسی دارای چهار بعد ارتباط با اهورامزدا، سایر انسان‌ها، جهان هستی و نیز خویشتن می‌شود، اما تبیین این تعاملات چهارگانه همه‌جانبه، عمیق و کامل نیست و در هر ارتباط، تنها به جنبه‌هایی از آن تأکید می‌شود. از جمله، می‌توان به ارتباط خود با اهورامزدا اشاره کرد که پرورش فروزده‌های اهورایی و هومن، اشا، خشترا، سپتا آرمیتی، ه‌اروتات و امرتات انسان را به خودشناسی و خداشناسی می‌رسد؛ گرچه در این تعامل، مفهوم اطاعت و بندگی نهفته است، ولی تجلی کامل و عملی این مفهوم در اسلام، در ارتباط

انسان با الله مشاهده می‌کنیم؛ آنجا که در قرآن اساساً هدف از آفرینش انسان، شناخت و بندگی (عبودیت) باری تعالی بیان می‌شود. آن‌گونه که در سوره ذاریات آیه ۵۶ می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». همچنین در بینش زرتشت، در ارتباط انسان با اهورامزدا، انسان مقام دوستی و یآوری اهورامزدا را به دست می‌آورد که بر مبنای آن، بایستی اهورامزدا را در نیل به هدف نهایی خود، که استقرار خیر کامل در سراسر جهان و مبارزه با شر است، یاری رساند (تیواری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵). اما از دیدگاه قرآن، مقام انسان آنچنان والا و متعالی است که خداوند او را به جانشینی خود در زمین انتخاب کرده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰، نصری، ۱۳۶۱، ص ۱۸۶).

در زمینه ارتباط انسان با سایر انسان‌ها، زرتشت به لزوم آراستگی به فروزده‌های خشترا (شهریاری مینوی) و سپتآرمیتی (مهر و فروتنی) تأکید می‌کند. بر اساس چنین نگرشی، ارتباط انسان با سایر انسان‌ها، ارتباطی مبتنی بر مهرورزی و احساس مسئولیت در جهت برپایی صلح و آبادانی جهان است. اما این مفاهیم و آموزه‌ها به گونه تکامل‌یافته‌تری در اسلام تحقق می‌یابد. در اسلام روح انسان، به صورت فطری، دارای یک سلسله‌گرایش‌های معنوی، شناخت‌های ارزشی و باورهای اخلاقی می‌باشد. این بعد به انسان این امکان را می‌دهند که فعالیت‌های خود را از محدوده مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشانند (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶). از جمله گرایش‌های معنوی فطرت انسان، ارزش‌های انسانی همچون نوع‌دوستی، گذشت و ایثار، مهربانی، کمک و همیاری و... هستند که در تنظیم و بهبود روابط میان انسان‌ها مؤثر می‌باشند. اسلام، همواره بر ارتباط میان انسان‌ها بر اساس عدل و احسان و التزام به باورهای اخلاقی تأکید دارد. اسلام ارزش‌های انسانی را لازمه سعادت و تکامل زندگی اجتماعی مسلمانان می‌داند. به‌گونه‌ای که بسیاری از تکالیف و عبادات در این دین نمود و جلوه‌ای از ارزش‌های انسانی هستند و به بهبودی اوضاع اجتماعی و روابط میان انسان‌ها کمک می‌کنند که از آن جمله می‌توان به انفاق، تعاون، امر به معروف و نهی از منکر و... اشاره کرد (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۶).

در بینش زرتشت «هومن»، یا اندیشه نیک اولین گام در تعالی معنوی انسان معرفی می‌شود. نیک‌اندیشی مبنایی برای نیک‌گفتاری و نیک‌کرداری است و بر همین اساس، خردورزی از جمله روش‌های تربیتی برخاسته از انسان‌شناسی زرتشت می‌باشد. تأمل در تعالیم و آموزه‌های دین اسلام، حاکی از محوریت خرد و اندیشه‌ورزی در تمامی امور و ابعاد زندگی انسان، اعم از فردی و اجتماعی دارد. به‌عبارت دیگر، مفهوم خرد در اسلام بر اساس توصیه‌های مکرر آیات قرآن به تعقل و تفکر در آفرینش، جهان هستی و حیات آدمی، به صورت کامل‌تر و پرنرنگ‌تر تبیین می‌شود. به‌گونه‌ای که قرآن

یکی از عناصر اصلی و سازنده وجود انسان را نیروی عقل و اندیشه وی می‌داند و در آیات بسیاری، با الفاظ و تعبیر گوناگون بر این بعد وجودی انسان، بهره‌برداری، پرورش و تکامل آن تأکید می‌کند (نصری، ۱۳۶۱، ص ۹۲). از جمله این آیات:

«اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید: ۱۷)؛ - «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰)؛ - «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲)؛ - «...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹)؛ - «وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۲۴)؛ - «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...» (روم: ۸).

در این آیات، تعقل و تفکر به‌عنوان راهی برای خودشناسی، خداشناسی، شناخت جهان هستی و نیز تمیز میان حق و باطل و نیل به سعادت معرفی شده است. شاهد عینی و عملی جایگاه والای اندیشه و خردورزی در اسلام را، مکاتب عقلانی و فلسفی‌ای است که در عصر طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی (قرون اولیه) در جهان اسلام به منصفه ظهور رسیدند. اندیشمندان مسلمان، با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی و توصیه اسلام به تعقل در راه پیشرفت علوم زمان خود کوشیدند و هم از جهات فلسفی و هم در زمینه دانش‌های زمان خود، پیشرو بودند.

به‌طورکلی، می‌توان گفت: ادیان به دلیل تعلق داشتن به شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی گوناگون از برخی جهات با یکدیگر تفاوت دارند. این امر موجب وجود برخی کاستی‌ها و به تبع نسخ ادیانی شده است که تقدم زمانی بر ادیان دیگر دارند. از سوی دیگر، از آنجاکه میان برخی از مفروضات و مفاهیم ادیان اشتراکاتی وجود دارد، ادیان در خط سیر تکامل و تحول خود در وجوه اشتراکشان، صورت تکامل‌یافته‌تری می‌یابند و موجب تعمیق و غنای هرچه بیشتر اشتراکاتشان می‌شود. مطالعه ادیان متقدم، همواره راهی است در جهت درک و دریافت ادیان متأخر؛ زیرا این ادیان گشایش‌گر فهم عمیق‌تر نسبت به مفروضات و مفاهیم مشترکی است که در سیر تکاملی ادیان تحول می‌یابند.

نتیجه‌گیری

در جهان‌بینی زرتشت، انسان موجودی دوعدی است: علاوه بر بعد مادی یا جسم، دارای بعد غیرمادی یا روح می‌باشد. این بعد معنوی در آیین زرتشت، دارای پنج نیروی نهادی و باطنی است که به ترتیب

عبارتند از اهو، دئنا، بئوذ، اورون و فروهر. در بینش زرتشت، انسان بر مبنای امکانات و قابلیت‌هایی که هریک از این نیروها برایش فراهم می‌آورند، در مسیر تعالی روحی خویش گام برمی‌دارد و با گذر از گام‌های اندیشه نیک، بهترین راستی، شهریاری مینوی، عشق و فروتنی، رسایی و جاودانگی به کمال انسانی می‌رسد. نتایج مترتب بر این مفهوم نزد زرتشت، دلالت‌های ژرفی برای تعلیم و تربیت دارد. اهداف تربیتی برخاسته از مفهوم انسان‌شناسی از نگاه زرتشت، چهار حیطه ارتباط انسان با خدا (مبارزه با بدی و تلاش در جهت نیل به رضایت اهورامزدا)، ارتباط انسان با جهان هستی (احترام و نگهداری از طبیعت)، ارتباط انسان با خود (آراستگی به فروزه‌های اهورایی و کسب فضایل اخلاقی) و ارتباط انسان با سایر انسان‌ها (کوشش در راه آبادانی جهان و برقراری صلح) در بر می‌گیرد. خردورزی، توأم بودن علم و عمل و درون‌نگری روش‌های تربیتی، برخاسته از این مفهوم نزد زرتشت می‌باشند.

بر اساس نگرش زرتشت به مفهوم انسان و تکامل معنوی وی، معلم الگوی کامل اخلاقی برای متربی است که می‌تواند با ایجاد تحول درونی در وی، او را در نیل به تعالی روحی یاری رساند. متربی وظیفه دارد تا با تأثیرپذیری از معلم خود و تلاش در مسیر تکامل، موجبات رشد و تحول درونی، وحدت شخصیتی و هماهنگی میان اندیشه، گفتار و رفتار و خویش را فراهم آورد و به خودآگاهی برسد.

گرچه انسان‌شناسی زرتشت و دلالت‌های تربیتی برخاسته از آن مطلوب به نظر می‌رسد، ولی با توجه به خط سیر تکامل و تحول ادیان، بسیاری از مفاهیم و مفروضات مشترک میان ادیان، با ظهور ادیان جدید عمق و غنای بیشتری می‌یابد. آن‌گونه‌که در سایه ادیان متأخر، پویایی خود را از دست می‌دهد و به تدریج، رو به افول می‌گذارد. بر این اساس، آنچه ضرورت در مطالعه ادیان متقدم را توجیه می‌کند، علاوه بر شناخت هرچه بیشتر ادیان در حوزه تخصصی دین‌شناسی، آگاهی از خط سیر تحول و تکامل ادیان است؛ زیرا مطالعه ادیان متقدم، زمینه درک و دریافت عمیق‌تر از ادیان متأخر را فراهم می‌کند.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۴، *زرتشت (مزدیسنا و حکومت)*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- اعرافی، علیرضا و دیگران، ۱۳۸۱، *اهداف تربیت از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.
- افتخارزاده، محمودرضا، ۱۳۷۷، *ایران: آیین و فرهنگ*، تهران، رسالت قلم.
- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، مرکز.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زرتشتی*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- توفیقی، حسین، ۱۳۹۱، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت.
- تیواری، کدارات، ۱۳۸۱، *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه مرضیه شنکایی، تهران، سمت.
- خنجری، خداداد، ۱۳۷۵، *بیش زرتشت*، تهران، انتشارات تهران.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۰، *اوستا*، تهران، مروارید.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۵، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رستمی‌نسب، عباسعلی، ۱۳۸۲، «زرتشت و تربیت»، *مطالعات ایرانی*، ش ۴، ص ۶۱-۷۴.
- رضازاده شفق، صادق، ۱۳۳۵، *ایران از نظر خاورشناسان*، تهران، مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- رضوی، عبدالحمید، ۱۳۸۴، «نگاهی به تعلیم و تربیت از نگاه زرتشت»، *علوم اجتماعی و انسانی*، ش ۴، ص ۱۷۸-۱۶۹.
- رضی، هاشم، ۱۳۴۴، *زرتشت و تعلیم او*، تهران، فروهر.
- شکوهی، غلامحسین، ۱۳۶۹، *مبانی و اصول آموزش و پرورش*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- شمشیری، بابک، ۱۳۸۵، *تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان*، تهران، طهوری.
- شهزادی، رستم، ۱۳۷۱، *زرتشت و آموزش‌های او*، تهران، فروهر.
- شهزادی، رستم، ۱۳۶۷، *جهان‌بینی زرتشتی*، تهران، فروهر.
- صدیق، عیسی، ۱۳۳۶، *تاریخ فرهنگ ایران*، تهران، دانشگاه تهران.
- ضمیری، محمدعلی، ۱۳۷۳، *تاریخ آموزش و پرورش ایران و اسلام*، شیراز، راهگشا.
- قائم‌مقامی، احمدرضا، ۱۳۸۷، «ملاحظات کوتاه درباره بعضی قوای نفس در متون زرتشتی»، *ادبیات و علوم انسانی*، ش ۱۸۷، ص ۹۷-۱۱۹.
- قدردان، مهرداد، ۱۳۸۷، *جستاری در آیین زرتشت*، شیراز، رخشید.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، *تکامل اجتماعی انسان*، قم، صدرا.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۶، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۶۱، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، بنیاد انتقال به تعلیم و تربیت.
- وکیلیان، منوچهر، ۱۳۸۵، *تاریخ آموزش و پرورش*، تهران، دانشگاه پیام نور.

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 نماید؛ 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)	تک‌شماره(ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دوفصل‌نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۲.	دوفصل‌نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۳.	دوفصل‌نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۴.	دوفصل‌نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۵.	دوفصل‌نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۶.	فصل‌نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۷.	فصل‌نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۸.	فصل‌نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۹.	فصل‌نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۰.	دوفصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۱.	دوفصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۲.	دوفصل‌نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۳.	دوفصل‌نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۵.	دوفصل‌نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۶.	دوفصل‌نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۷.	دوفصل‌نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۸.	دوفصل‌نامه «معرفت حقوقی»	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

البناء الحضارى للأنبياء الإبراهيميين، إدارة اقتصادية وعدالة اجتماعية
(فى ضوء حكومة النبى يوسف ﷺ)

زهراء سليمانى / حائزة على شهادة ماجستير فى التاريخ الإسلامى من جامعة أصفهان

zahrasoleimany@yahoo.com

أصغر منتظر القائم / أستاذ فى جامعة أصفهان

الوصول: ١٨ جمادى الاول ١٤٣٥ - القبول: ٨ شوال ١٤٣٥

الملخص

إن مسألة بناء حضارة فى الحكومات الدينية وتطورها كانت دائماً من المسائل الهامة والمثيرة للجدل على صعيد الثقافة والحضارة، ولا شك فى أن دراسة مصاديقها التاريخية تساعد إلى حد كبير على بيان واقع الموضوع ورفع الغموض عنه فى مجال التنظير. دون الباحثان هذه المقالة وفق منهج بحثى وصفى - تحليلى بهدف دراسة وتعيين عوامل التطور وبناء الحضارة فى حكومة النبى يوسف ﷺ وذلك بهدف طرح أنموذج فى هذا المضمار.

وقد امتازت حكومة النبى يوسف ﷺ على أساس أنه مكين وأمين وحفيظ وعليم، وارتكزت على أربعة محاور اقتصادية هى: الصلاحية المناسبة فى مجال التنفيذ، الطمأنينة النفسية التى يتحقق فى ظلها الأمن الاقتصادى، ضرورة القيام بالدراسات بشكل متواصل لأجل الحفاظ على التكافؤ الاقتصادى فى المجتمع، الإلمام بالتحديات الموجودة. ولو تأملنا فى الخطأ التى وضعها النبى يوسف ﷺ والتى كان أمدها أربعة عشر عاماً لتحقيق العدالة الاقتصادية والتصدي للجدب والفساد الاقتصادى، نلمس جلياً منها أن تطبيق العدالة الاجتماعية فى المجتمع يتطلب وضع برنامج دقيق وطويل الأمد، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار أن هذه الحكومة أنموذج لحكومة دينية ناجحة وأن النبى يوسف ﷺ هو قدوة تمثل الحاكم الدينى الذى يعمل وفق أخلاق اقتصادية.

كلمات مفتاحية: النبى يوسف ﷺ، الحكومة الدينية، تأسيس الحضارة، السياسة، الاقتصاد.

قراءة جديدة للسُّنن الفكرية - الكلامية فى كتاب أيوب

مريم أمينى / أستاذة مساعدة فى فرع الأديان والعرفان بجامعة طهران

الوصول: ٢٠ جمادى الاول ١٤٣٥ - القبول: ١٢ شوال ١٤٣٥

aminimar@gmail.com

الملخص

كتاب أيوب هو أحد كتب الحكمة فى العهد القديم، كما أنه يعدّ من الإنجازات الأدبية عالمياً حيث يتطرق إلى أهم التحليلات الفكرية، أى مسألة المعاناة ومعنى الحياة؛ ورغم أن موضوعه يتمحور فى الأساس حول الثيوديسا أو العدل الإلهى، لكن يمكن اعتباره كتاباً تتوفر فيه أسس وعناصر النزعة الإلهية. ويمكن فى هذه القراءة الجديدة للكتاب مشاهدة بعض آثار النقاشات الكلامية بين مختلف التيارات الفكرية فى العالم الإسلامى، كالأشاعرة والمعتزلة والشيعة.

يذكر أن إجراء دراسة مستقلة حول معاناة البشر لا تحظى بأهمية بالغة فى مجال الكلام الإسلامى، بل إن معظم النزعات الفكرية قد تأثرت بموضوع التكليف. الهدف من دراسة وتحليل مضمون هذا الكتاب والاعتماد على منهج بحثى نقدي تاريخى تفسيري هو إعادة قراءة بعض أهم التعاليم القديمة للأديان السماوية، وهذا الأمر من شأنه المساعدة على إعادة تأهيل أسس للإلهيات الجديدة نظراً للتغيرات التى شهدتها علم الوجودية الإنسانية فى العصر الحديث والحاجات التى طرأت إثر تغيير أصولها المنهجية.

كلمات مفتاحية: الثيوديسا، العدل الإلهى، القدرة الإلهية، الملكوت الإلهى، الثواب والعقاب، الحكمة

اقتباس القصص القرآنية من العهدين، دراسة ونقد نظرية درة حداد

علي رضا حيدري / طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة بيام نور

محمدرضا ضميرى / أستاذ مساعد في جامعة بيام نور

محمد علي رضائي أصفهاني / أستاذ في جامعة المصطفى العالمية

الوصول: ١٣ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ٢٨ رمضان ١٤٣٥

mohamadh24@yahoo.com

Zamiri.mr@gmail.com

rezaee@quransc.com

الملخص

الكثير من المستشرقين افترضوا أن القرآن الكريم كتابٌ غير سماوى ولم يتنزل عن طريق الوحي ويعمّون هذا الأمر على تعاليمه وذلك وفق رؤية غير دينية، وعلى هذا الأساس تمحورت الكثير من دراساتهم حول معرفة مصدر القرآن وقصصه. لقد تصوّر هؤلاء أنه كتابٌ من صياغة البشر ومتأثرٌ بسائر الكتب السماوية ولا سيما التوراة والإنجيل وأن قصصه مستوحاة من الكتب المقدسة السالفة، ومن الأدلة التي ساقوها في هذا الصدد تشابه قصصه مع قصص العهدين.

وبما أن الإجابة عن هذه الشبهات بشكل استدلالى منطقي من شأنها إثبات أن القرآن الكريم هو كتابٌ سماوى نزل عن طريق الوحي، فقد قام الباحثون في هذه المقالة بنفى دعوى أن قصص القرآن الكريم مقتبسة من العهدين وذلك اعتماداً على الشواهد الدينية والتاريخية في القرآن والعهدين واختلاف الصبغة الفنية بين القصص القرآنية وقصص العهدين والأدلة غير الدينية المعتبرة والنتائج التي توصل إليها علماء الآثار في تأييد صحة مضمون قصص القرآن الكريم ونفى بعض عبارات العهدين.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، القصة، المستشرقون، التوراة، الإنجيل

إمكانية محبة العدو ومنشؤها، دراسة نقدية لنظرية أوغسطين

رضا قزى / حائز على شهادة ماجستير في الأديان من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

سيداكبر حسيني قلعه بهمن / استاذ مشارك في الأديان من مؤسسة الإمام الخميني (ره) للتعليم والبحوث

الوصول: ٣ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ٨ شوال ١٤٣٥

الملخص

إن الشواهد التاريخية المبتنية على تبرير الفقرات النازرة إلى المحبة في الأناجيل إلى جانب الحروب العادلة قد أثارت التشكيك بشكل جاد حول مكانة نظرية محبة العدو لدى المسيحيين. وجود هكذا عقيدة في الأديان والثقافات القديمة بين اليهود والإغريق، وبما في ذلك النقاش بين كل من سقراط وأوتوفرون في كتاب "محاورة أوتوفرون" لأفلاطون، يعدّ دليلاً على أهميتها بمتابعتها مروضة للقلوب. يتمحور البحث في هذه المقالة حول دراسة نظرية محبة العدو لأوغسطين والتي تركز على أساس أن الله تعالى من خلال الأمر بالمحبة يطلب منا أن نتبع رؤية باطنية صائبة وأن نتمتع بروح رؤوفة، لذلك فقد تبلورت بشكل مبالغ فيه بالنسبة إلى شخصية المسيح عيسى عليه السلام وشريعته. أمّا منهج البحث فهو تحليلي انتقادي، والهدف من تدوينها هو القيام بدراسة نقدية حول منشأ نظرية أوغسطين في مجال محبة العدو وإمكانية تحقق هذه المحبة.

كلمات مفتاحية: أوغسطين، الأمر الإلهي، الإمكانية، المحبة، العنف، العدو.

rghaz@gmail.com

النقوش المسيحية (الإكونوغرافيا) في إلهيات الأورثوذكس، رموزها وعلائمها في الكتاب المقدس

ريحانة غلاميان / حائزة على شهادة ماجستير في الأديان والعرافن التطبيقى في جامعة الزهراء ☞ adyan.reyhaneh@gmail.com
ليلا هوشنكى / أستاذة مساعدة في جامعة الزهراء ☞ Lhoosh@alzahra.ac.ir

الوصول: ٢٧ ربيع الاول ١٤٣٥ - القبول: ٦ رمضان ١٤٣٥

الملخص

الصراعات التي دارت حول التعدي على النقوش المسيحية في القرن الثامن الميلادي بين الكنيسة الكاثوليكية الرومية والكنيسة القسطنطينية قد أدت إلى حدوث هوة بينهما، فالكنيسة الأورثوذكسية في القرن الحادي عشر الميلادي قد أعلنت إستقلالها بشكل رسمي في حين أن النقوش المسيحية كانت آنذاك من ميزاتهما. تطرقت الباحثتان في هذه المقالة إلى دراسة العلاقة النظرية التي تربط الأصول النظرية للرسوم المسيحية مع الكتاب المقدس وطبيعة هذه العلاقة.

حسب الإلهيات الأورثوذكسية فإن الكثير من التعاليم النصرانية الموجودة في الكتاب المقدس قد تجسدت نوعاً ما في النقوش المسيحية، لذا اعتبرت هذه النقوش بأنها نوع من "التفسير البصرى" للكتاب المقدس. وفي مقابل ذلك يمكن اعتبار الكتاب المقدس بمثابة "نقوش مدونة" للمسيح، وبالتالي اعتقد أتباع هذه الديانة بتساوى هذه النقوش مع الكتاب المقدس، وفضلاً عن الاهتمام بالمسائل الإلهية فقد أعير اهتماماً بالجوانب الفنية للنقوش المسيحية في مجال الفن الدينى والفن المقدس أيضاً. أما الجوانب الجمالية لهذه النقوش فقد تجلّى في رحاب التصاوير الموجودة في الكتاب المقدس والتصاوير الروائية وغير الروائية، وبما في ذلك تصوير الله تعالى والمسيح عيسى ﷺ والإنسان وسيميوثيكا بعض النقوش المسيحية. ومن الجدير بالذكر أن هذه النقوش لا تحمل طابعاً تجميلاً فحسب، بل هي رموزٌ مستوحاة من نصوص الكتاب المقدس والسنة الشفوية.

كلمات مفتاحية: النقوش، الإكونوغرافيا المسيحية، الكتاب المقدس، عيسى المسيح ﷺ، إلهيات الأورثوذكس، الرموز، العلائم.

بحثٌ حول معتقدات ساتيا ساى بابا وتعاليمه، دراسة نقدية كلامية

سيد محمد روحانى / حائزة على شهادة ماجستير في جامعة الأديان والمذاهب mohammadrohani59@Yahoo.com
محمد مهدي عليمردي / أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب alim536@yahoo.com
الوصول: ٦ ربيع الاول ١٤٣٥ - القبول: ٢٣ رجب ١٤٣٥

الملخص

هذه المقالة عبارة عن دراسة إجمالية حول حياة ساتيا ساى بابا وأهم تعاليمه وبيانها وذكر أوجه الشبه والاختلاف بينها وبين سائر الأديان والمدارس المعنوية في الهند، ولا سيما المدرسة الهندوسية أديايتا فيدانتا (Advaita Vedanta) وتعاليم كبار العرفاء من سلفه من أمثال ساى بابا شريدى. ويبدو أن غالبية تعاليم ساى بابا تضرب بجذورها في المدارس الهندوسية القديمة وتعاليم الشخصيات الشهيرة التي سبقته والتي قام ببيانها في إطار عصرى. ومن خلال نقد وتحليل تعاليمه وأهم ادعاءاته، أى دعوى أن الله تعالى تجسد فيه وأنه يقوم بأفعال ما وراء بشرية، نتوصل إلى نتيجة أن أية واحدة من تعاليمه لا تتطابق مع التعاليم الإلهية من حيث المعرفة الإلهية والمعرفة الوجودية والمعرفة المتقدمة، كما أن أفعاله التي السحرية التي تظهر للعيان غالباً ما أصبحت مكررةً وهي ليست سوى خفة يدٍ، وحتى لو كانت واقعيةً فإنها لا تثبت ألوهيته.

كلمات مفتاحية: النجاة، التجسد، العشق، الهندوس، وحدة الوجود، الفناء، التمركز، المعجزة، السحر.

A Review of Zoroaster's Knowledge of man and Inferring its Educational Implications

✉ **Sheyda Riyazi Heravi** / M.A student of philosophy of education, Shiraz University Sriazi.heravi@yahoo.com
Babak Shamshiri / Associate professor of fundamentals of education' department, Shiraz University
Received: 2014/01/05 - **Accepted:** 2014/05/12 bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

Abstract

Knowledge of man, after knowing God, is the most central issue in all religions because man is the objection of divine creation and a focus of so much attention that God has sent His prophet to guide him. On the basis of their view of man, religions depict the states of man's spiritual perfection as depending on the extent to which he can achieve the ultimate happiness and hence, consider self-knowledge as the first step in obtaining it. Accordingly, through an analytical - inferential approach, this paper investigates Zoroaster's attitude towards man and his existential dimensions, Zoroaster's self- knowledge, the educational implications derived from Zoroaster's knowledge of man in the four areas of educational goals, training methods and the characteristics of teachers and learners. Furthermore, based on Zoroaster's knowledge of man and his educational implications, this paper reviews some concepts and teachings which have been developed in the course of religion's development.

Key words: Zoroaster's knowledge of man, Zoroaster's self-knowledge, educational goals, training methods, characteristics of a teacher, characteristics of a learner.

نظرةً على الأنثروبولوجيا الزرادشتية واستنتاج دلالاتها التربوية

✉ **شبيدا رياضي هروي** / حائزة على شهادة ماجستير في فلسفة التعليم والتربية من جامعة شيراز Sriazi.heravi@yahoo.com
بابك شمشيري / أستاذ مشارك في فرع مباني التعليم والتربية في جامعة شيراز bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir
الوصول: ٢ ربيع الاول ١٤٣٥ - **القبول:** ١١ رجب ١٤٣٥

المخلص

الأنثروبولوجيا - الوجودية الإنسانية - تعدّ أهمّ المسائل المحورية في الأديان بعد معرفة الله تعالى؛ لأنّ الأساس من خلقه العالم وبعثة الأنبياء هو الإنسان وهدايته. والأديان حسب رؤيتها للإنسان تضع له مراتب التكامل المعنوي بغية حصوله على السعادة المنشودة وترى أنّ معرفة النفس هي الخطوة الأولى في هذه المسيرة، وعلى هذا الأساس تمّ تدوين المقالة الحاضرة وفق منهج بحثٍ تحليليٍّ استنتاجيٍّ بهدف دراسة ما يلي: الرؤية الزرادشتية للإنسان وجوانبه الوجودية، معرفة النفس الزرادشتية، الدلالات التربوية الناشئة من الأنثروبولوجيا الزرادشتية في المقولات الأربعة للأهداف التربوية، المناهج التربوية، خصائص المعلم، خصائص المتعلم. كما تطرّق الباحثان إلى دراسة وتحليل بعض المفاهيم والتعاليم التي تحوّلت وتكاملت في طريق المسيرة التكاملية للأديان، وذلك على أساس الأنثروبولوجيا الزرادشتية ومستلزماتها التربوية. كلمات مفتاحية: الأنثروبولوجيا الزرادشتية، معرفة النفس الزرادشتية، الأهداف التربوية، المناهج التربوية، خصائص المعلم، خصائص المتعلم.

Iconography of Orthodox Theology: The Symbols and Signs in the Bible

✉ **Reyhaneh Gholamiyan** / MA student in religion and comparative mysticism of Al Zahra University
Leila Hushangi / Assistant professor of Al Zahra University
Received: 2014/01/30 - **Accepted:** 2014/07/05

Abstract

In the eighth century A.D. disputes over iconoclasm caused a gap between the Roman Catholic Church and Byzantine Church. In the eleventh century A.D. the Orthodox Church officially declared its separation owing to the dispute over iconography. This paper investigates the relation between theoretical foundations of iconography and the Bible.

Based on Orthodox theology, most of Christian doctrines in the Bible have somehow expressed themselves in the icons. Therefore, iconography has been regarded as a kind of "visual interpretation" of the Bible. On the contrary, the Bible is considered as a "written icon" of Jesus Christ, and such, equal respect is paid to the icon and the Bible. In addition to theological issues, artistic aspects of icons as signs of religious or sacred art have been taken into consideration. By virtue of the images in the Bible, the narrative and non – narrative images of God, Jesus Christ, man and semiology, the aesthetic aspects of the icons have also been discussed. These icons do not have ornamental applications; they are symbols of written texts and verbal traditions.

Key words: icon, Iconography, the Bible, Jesus Christ, Orthodox Theology, symbols, signs.

An Inquiry into the Doctrines and Teachings of Sri Sathya Sai Baba ‘ a Theological Review

✉ **Seyyed Mohammad Rohani** / A.M University of Religions mohammadrohani59@Yahoo.com
Mohammad Mahdi Alimardi / Assistant professor of University of Religions alim536@yahoo.com
Received: 2014/01/09 - **Accepted:** 2014/05/24

Abstract

This paper provides a brief account of Sri Sathya Sai Baba's religious life and his most important teachings, his movement and its similarities and differences with other Indian denominations and schools, in particular, the Hindu school of Advaita Vedanta and the teachings of its mystics and leaders' like Say Baba Sharidi. It seems that most of his teachings have their roots in Indian ancient schools and the doctrines of well-known figures before him. However they are presented by Sai Baba in a more modern fashion. Studying his important teachings and his claim that he is the reincarnation of Sai Baba of Shirdi and has supernatural powers, it is concluded that none of his teachings correspond with divine teachings from the view point of theology, cosmology and soteriology. Furthermore, his apparently magical actions have been proved to be nothing more than but legerdemain, and even if they were real, they couldn't prove his claim to divinity.

Key words: salvation, reincarnation, love, Hindu, pantheism, annihilation, concentration, miracle, magic.

Adaptation of Quranic stories of the Testaments: A Review and Critique of Dore Hadad Theory

✉ **Alireza Heidari** / MA student of Islamic knowledge teaching, Payam Noor University mohamadh24@yahoo.com
Mohammad Reza Zamiri / Assistant professor of Payam Noor University Zamiri.mr@gmail.com
Mohammad Ali Reza'i Isfahani / the professor of Jame'a al-mostafa University rezaee@quransc.com
Received: 2014/02/14 - **Accepted:** 2014/07/27

Abstract

Through a non-religious approach to the Holy Qur'an and its teachings, many orientalist have highlighted the presupposition of "the non-divine nature of the Qur'an" and carried out a lot of research on finding the origin of the Qur'an and its stories. They regard the Qur'an as a human book influenced by the other holy books especially the Torah and the Bible. They also believe that the Quranic stories are adapted from the previous holy books. Among their reasons is the similarity of stories in the Quran and the Testaments, a logical and well-reasoned answer to these doubts proves the divinity of the Holy Qur'an. By virtue of the religious evidence, the content of the historical propositions of the Qur'an and the Testaments and differentiating the artistic effects of the Quranic stories and those of the testaments, and also the valid non-religious reasons, the archeologists' findings that confirm the Quranic stories and reject some of the statements of the testament. This paper, seeks to reject and repudiate the supposition that the Quranic stories are adapted from the Testaments.

Key words: the Quran, story, orientalist, the Torah, the Bible.

The origin and possibility of love to the enemy: a critique of Agustin's theory

✉ **Reza Qezi** / M.A student of Religions, IKI rghaz@ymail.com
Sayyid Akbar Husseini / Assistant professor of IKI
Received: 2014/02/04 - **Accepted:** 2014/08/05

Abstract

Historical evidence, based on the biblical texts justifying love on the one hand, and the just wars on the other hand, seriously calls into question Augustines' theory of love of the enemy prevailing among the Christians. Discussion of such an idea in ancient religions and cultures among the Jews and the Greeks, such as the dialogue between Socrates and Euthyphro in the book: "Euthyphro (dialogues) conversation" by Plato, shows its importance for softening the hearts. This paper studies Augustine's theory of love of the enemy, which is based on the principle that God, by ordering to love others, commands us to have a correct inner judgment and a kind heart. Therefore, this teaching has gradually brought about an exaggerated interpretation of the Christ's personality and Christian law. Using an analytical-critical approach, this paper investigates and criticizes the origin and possibility of Augustine's theory of love of the enemy.

Key words: Augustine, divine commandment, possibility, love, violence, enemy.

Abstracts

The Prophets' Creating Civilization Following Abraham, Economical Management and Social Justice (emphasizing the government of the prophet Joseph)

✉ **Zahra Soleimani** / MA student of Islamic history, Isfahan University zahrasoleimany@yahoo.com

Asghar Montazer al-Qae'm / Associate professor of Isfahan University

Received: 2014/03/21 - **Accepted:** 2014/08/05

Abstract

The issues of creating civilization and progress in religious governments, has always been among the important and challenging subjects in the area of culture and civilization. Undoubtedly, studying historical examples in this regard greatly contributes to shedding light on this subject and clarifying the related theories. Through a descriptive-analytical approach, this paper investigates the indicators of progress and creating civilization in the government of the prophet Joseph and presents a model in this respect. The features of the prophet Joseph's government such as being established, honest, preserver and wise highlight the four major strategies in economics which are as follows: sufficient authority in practical aspects, mental security for economic security, the necessity of constant research to maintain economic balance in the society and knowing the challenges to come. The 14- year-plan of the prophet Joseph for economic justice and overcoming famine and economic corruption confirms properly the fact that administering social justice in the society requires a long-term and careful plan. Accordingly, the government established by the prophet Joseph can be considered as an example of a successful divine government. The prophet Joseph himself can be regarded as a good exemplar of a religious government's agent who worked within the framework of economic ethics.

Key words: the prophet Joseph, religious government, creating civilization, politics, economics.

A Review of Islamic Theological (Related To Kalam) and Intellectual Traditions in the Book of Job

Maryam amini / Assistant professor of religions and mysticism, Tehran University. aminimar@gmail.com

Received: 2014/03/23 - **Accepted:** 2014/08/09

Abstract

The book of Job is among the books on wisdom in the Old Testament and Hebrew scriptures as one of the world's literary masterpieces. This book deals with some of the most serious intellectual challenges with the issue of suffering and the meaning of life. It is basically considered as a book on theodicy or divine justice it seems to possess certain components and elements which can make it the object of a Islamic Theological approach. In reviewing this book, one can easily find the examples of Islamic theological disputations among different intellectual trends in the Muslim world such as Asha'rites, Mu'tazilites and the Shi'a. The issue of human pain and suffering does not occupy an important distinct position in Islamic theology; in most disciplines, it is discussed under the rubric of "obligation". The aim of analyzing the content of this book and using methods of historical criticism and those of hermeneutics is solely to review and find some of the most longstanding ancient doctrines of the divine revealed religions. Given the changes in anthropological studies in the present era and the needs resulted from the paradigms shifts, this research can make its contribution to reconstruct and add some new dimensions to the modern theology.

Key words: theodicy, divine justice, divine power, divine kingdom, reward and punishment, wisdom.

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.5, No.2
Spring 2014

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

Table of Contents

The Prophets' Creating Civilization Following Abraham, Economical Management and Social Justice (emphasizing the government of the prophet joseph) / Zahra Soleimani / Asghar Montazer al-Qae'm7

A Review of Islamic Theological (Related To Kalam) and Intellectual Traditions in the Book of Job / Maryam amini23

Adaptation of Quranic stories of the Testaments: A Review and Critique of Dore Hadad Theory / Alireza Heidari / Mohammad Reza Zamiri / Mohammad Ali Reza'i Isfahani35

The origin and possibility of love to the enemy: a critique of Agustín's theory / Reza Qezi / Sayyid Akbar Husseini57

Iconography of Orthodox Theology: The Symbols and Signs in the Bible / Reyhaneh Gholamiyan / Leila Hushangi.....75

An Inquiry into the Doctrines and Teachings of Sri Sathya Sai Baba : a Theological Review / Seyyed Mohammad Rohani / Mohammad Mahdi Alimardi ..97

A Review of Zoroaster's Knowledge of man and Inferring its Educational Implications / Sheyda Riyazi Heravi / Babak Shamshiri 119