

معرفت ادیان

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، بهار ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ /
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰)
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

نمایه در ISC & SID

عضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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 ۳۲۹۳۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

فروشگاه اینترنتی http://eshop.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net

- معرفت ادیان** فصل‌نامه‌ای 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 غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
 ۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
 ۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین 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، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ 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.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. 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.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 4. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - 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.
 5. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

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

فهرست مطالب

نگارگری و شمایل‌نگاری: تجلّی هنر دینی در میان شیعیان امامیه و مسیحیان ارتدوکس / ۷

لیلا هوشنگی / کله ریحانه غلامیان

خسونت مذهبی در پناه نص‌گرایی (ظاهرگرایی) در اسلام و مسیحیت؛ ... / ۳۳

کله روح‌الله شهامت دهسرخی / سیدعلی حسینی

بررسی تطبیقی تصویر شیطان در ادیان الهی / ۵۷

محمدحسن یعقوبیان

تحلیلی بر سبک و ساختار، ویژگی و نحوه تألیف کتاب ایوب / ۷۵

کله مریم امینی / مسعود جلالی مقدم

تأملاتی تحلیلی و انتقادی در مکاتب فلسفی ناستیکه هند / ۸۷

امیر خواص

تأثیر الهیات اروپایی بر تشکیل الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین / ۱۰۵

کله سیدمرتضی میرتبار / محسن اخباری / نرجس اخباری

نقدی بر نقد مقاله «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن» / ۱۲۷

حسین نقوی

ملخص المقالات / ۱۴۵

Abstracts / ۱۵۸

نگارگری و شمایل‌نگاری:

تجلی هنر دینی در میان شیعیان امامیه و مسیحیان ارتدوکس

lhoosh@alzahra.ac.ir

adyan.reyhaneh@gmail.com

لیلا هوشنگی / استادیار دانشگاه الزهراء

ریحانه غلامیان / کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱۸

چکیده

با توجه به اهمیت جلوه‌های هنر دینی در سنت‌های دینی بزرگ جهان و نقش آنها در تقویت باورهای دینی مؤمنان، در این باره از زوایای مختلفی از جمله چگونگی ارتباط این مظاهر دینی با کلام الهی و حضور الهی، ارتباط این آثار دینی با اعمال و شعائر دینی، ابعاد زیبایی‌شناختی و مباحث بسیاری طرح شده است. این مقاله با رویکرد تحلیلی و نظری تلاش می‌کند، ضمن بررسی اجمالی مبانی نظری هنر دینی در سنت شیعیان امامیه و مسیحیان ارتدوکس، به مطالعه جایگاه روایات تصویری، نمادها و نگاره‌های دینی و نقش آنها در انتقال باورها به پیروان این دو سنت دینی کهن و غنی بپردازد. البته با توجه به گستره آثار هنری دینی، در شیعه امامیه، بر تصویرگری واقعه عاشورا و در مسیحیت ارتدوکس، بر شمایل‌ها تأکید شده است. در بررسی پیشینه تاریخی، هریک از این مصادیق، به دیدگاه کلی سنت دینی آنها نیز پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: نگارگری، شمایل‌نگاری، شیعیان، عاشورا، مسیحیان ارتدوکس، هنر دینی.

«دین»، دری است به سوی عالم ملکوت و «هنر»، پنجره‌ای است به سوی این عالم. از این رو، دین و هنر، از دیرباز در معنا بخشیدن به زندگی انسان ایفای نقش کرده‌اند. ارزش‌های دینی، در مقام رکنی اساسی در هنر، انسان را به ایجاد فضایی هدایت کرده‌اند که او را در فهم بهتر اعتقاداتش یاری می‌کند. در حقیقت، از هنگامی که انسان خالق خویش را شناخت و برای قرب او به عبادت پرداخت، برای مکنونات قلبی خویش و شکل دادن به عقاید و آرمان‌های خود، کلام، شکل، حرکات و تعریف فضا را به خدمت گرفته، دست به خلق آثاری هنری زده است. بدین سان، اولین بارقه‌های هنر دینی ظهور و بروز یافته است (نقی‌زاده، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۵؛ کاپادونا، ۱۳۸۳). مقصود هنر دینی این است که بتوان حضور الهی را متذکر شد. این در هر قالب و مضمون و سبکی امکان‌پذیر نیست. در واقع، چگونگی این تذکر به تصور، تعریف و شناختی که هر دین از خداوند و خالق هستی دارد، ارتباط می‌یابد (نقی‌زاده، ۱۳۸۰؛ کاپادونا، ۱۳۸۳). تفاوت در صورت‌های حیات دینی در اسلام و مسیحیت بر همین اساس استوار است. در واقع در هریک از ادیان الهی، «صورت و حیاتی» آن دین، مقوم صور هنری است. از این رو، تفاوت و تمایزها، در هنر دینی هریک از این ادیان نمودار می‌شود. در فرهنگ و تمدن اسلامی، نگارگری و در مسیحیت ارتدوکس، شمایل‌های مقدس‌اند (مک کوئین، ۲۰۰۸، ص ۳۵۹؛ کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۷۹)، که تداومی‌کننده حضور الهی و واسطه فیض در زمین تلقی می‌شوند. بدین ترتیب، حضور هنر دینی به منزله واسطه‌ای است که ساحت قدسی را با عالم مادی پیوند داده، می‌تواند درکی معنوی و شهودی روحانی در پی داشته باشد (بینای مطلق، ۱۳۸۹).

بنابراین، آثار هنر دینی‌ای همچون شمایل‌های مقدس و یا نگارگری اسلامی، صرفاً آثاری ساخته و پرداخته از مواد رنگین نیست، بلکه این آثار، واسطه‌های منحصر به فردی در انتقال نیروهای روحانی و بخش جدایی‌ناپذیر ابعاد زیبایی‌شناختی و آیینی در عبادات دینی به‌شمار می‌روند (کاپادونا، ۱۳۸۳). بنا به نظر مسیحیان ارتدوکس، به واسطه شمایل‌های مقدس، آموزه‌های خداشناسی و خداباوری و شعائر دینی بر بینندگان منتقل می‌شود (پروکورات، ۱۹۹۶، ص ۱۶۵). به اعتقاد ایشان، شمایل‌ها به‌عنوان نشانه‌ای از حضور الهی در جهان و یادآور ارتباط نزدیک انسان با خداوند در نظر گرفته می‌شوند.

به نظر می‌رسد، در این نقاشی‌ها، اغلب هیچ‌گونه تلاشی در جهت رئالیسم زمینی صورت نمی‌گیرد؛ چراکه شمایل‌ها نمایانگر واقعیت جهان الوهی‌اند (پت فیشر، ۱۳۸۹، ص ۴۷۳). در این آثار هنر دینی، تعدادی از هنرمندان، با کوشش در تهذیب نفس و در شرایط خاصی، به خلق این آثار

می‌پردازند. بنابراین، شمایل‌ها اغلب توسط هنرمندانی خلق شده‌اند که پیش از انجام کار، خویشتن را با عبادت و تعلیم پارسایانه آماده کرده‌اند. مهمتر اینکه، این نقاشان و نگارگران هنر دینی، برآنند که خود را با هر عصر و زمانی منطبق سازند. تا به انسان در نیل به مقصود اصلی خود، یعنی خداگونگی یا تشبّه به خدا (Imitation of God) یاری رسانند (لیندبرگ، ۲۰۰۶، ص ۱۵۴). گفتنی است در زمان حیات بزرگان دین، بشر با شنیدن کلام الهی و دیدار چهره‌های نورانی ایشان، به آرامشی درونی می‌رسید و تجلی خداوند را در وجود ایشان مشاهده می‌نمود. ولی در دوره‌های بعد و در نبود ایشان، شمایل‌های ایشان تا حدودی توانسته است خلأ دیداری و شنیداری آنان را جبران کند. اما چنان‌که از شواهد پیداست، اولیاء و بزرگان دین، در زمان حیات خود اجازه تصویرگری از چهره خودشان را به کسی نمی‌دادند و عملاً مدارک مستندی نیز به دست نیامده است که خلاف این امر را اثبات نماید (افشاری و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۸).

لازم به یادآوری است هنر اسلامی، جلوه زیباشناسانه معناست و نه صرفاً صورت و سیمایی فاقد معنا. بر این اساس، نگارگری اسلامی به‌عنوان تجلی‌گاه هنر اسلامی، در پی آن نیست که جهان مادی را آن‌گونه که به حواس می‌آید، مجسم کند (بورکهارت، ۱۳۶۵، ص ۴۴)؛ چراکه این شمایل‌ها و نگاره‌ها از یک‌سو، نمودار عالم مثال است و از سوی دیگر، هویت حقیقی را که در جان شهودی سالک و هنرمند به شهود درآمده و جزء تجربیات بیان‌ناپذیر اوست، در قالب شمایل برای دیگران به تصویر می‌کشد. از این رو، این نگاره‌ها وجهی مادی و وجهی معنوی دارد (بلخاری قهی، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

در توضیح اصطلاح نگارگری، باید گفت: در فرهنگ اسلامی اغلب برای نامیدن تصاویر در حوزه هنر دینی، از اصطلاح «نگارگری» استفاده شده است. امروزه هنر نگارگری در بسیاری موارد، «مینیاتور» نیز خوانده می‌شود. درحالی‌که مینیاتور در اصل، به نقاشی‌ها و پرداخت کاری‌های بسیار ظریفی اطلاق می‌شود که درخصوص به تصویر کشیدن صحنه‌هایی از کتب مقدس مسیحیان، توسط هنرمندانی، که غالباً از راهبان دیرهای کاتولیک بودند، انجام می‌شده است؛ هنرمندانی که با مصور کردن کتاب‌های مقدس، آنها را تزئین می‌کردند و به اکثریت مردمی که سواد خواندن و نوشتن نداشتند، این فرصت را می‌دادند که از مضامین گفته‌های عیسی مسیح و پیامبران گذشته در غالب تصاویر بهره‌مند شوند. این نوع هنر، که نزد اروپاییان بیشتر با هنر کتاب‌آرایی مترادف است، در قرن یازدهم میلادی به اوج شکوفایی خود رسید. در این میان، ایران نیز در دوره صفویان، با حضور روزافزون دولت‌مردان اروپایی به دربار صفوی و در اثر روابط هنرمندان غربی با هنرمندان ایرانی، که نقاشی ایرانی و به‌ویژه نگارگری

را از نظر اندازه، همسان با مینیاتورهای خود می‌دیدند، به تدریج واژه «میناتور» وارد فرهنگ ایران شد (خلج امیرحسینی، ۱۳۸۷، ص ۲-۲۵).

در آثار نگارگری اسلامی، می‌توان از «هنر عاشورایی»، به‌عنوان شاخه‌ای از هنر اسلامی یاد کرد که دست‌مایه نمایش‌های مذهبی و نگارگری‌هایی با موضوعات دینی، به‌ویژه در قالب نگاره‌های ایرانی با نام «نقاشی قهوه‌خانه‌ای» یا «سقاخانه‌ای» ظهور و بروز داشته است. در واقع از آنجاکه روایات تصویری، بیشترین و ماندگارترین اثر را در انتقال باورها به عامه مردم داراست، به طور خاص، تأثیر این نگاره‌های دینی در میان شیعیان، به‌ویژه با تأکید بر واقعه عاشورا و تصویرگری آن، در انتقال باورها و ارزش‌های دینی به مؤمنان، مورد بحث و تأمل قرار خواهد گرفت.

نگارگری در سنت اسلامی

استناد قائلان به حرمت نقاشی، عمدتاً به آیه ۹۲ سوره مائده است. در حالی‌که به نظر مفسر بزرگ و معاصر شیعی، علامه طباطبائی (۱۳۶۶، ج ۶)، منظور از کلمه «انصاب» در آیه شریفه، «سنگ‌های بزرگ و یا بت‌هایی» است که اعراب آنها را می‌پرستیدند و برای آنها قربانی می‌کردند. بنابراین، این آیه حکمی درباره حرام بودن نقاشی ندارد (زکی، ۱۳۷۷، ص ۷۲). در احادیث نیز مواردی مطرح شده است که متضمن حکم آنها تحریم است. در منابع حدیثی اهل سنت، از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده که «سخت‌ترین عذاب در روز رستاخیز برای صورتگران است» (آل‌الشیخ، ۱۴۲۱ق، ص ۵۰۴-۵۰۵). همچنین در مجموعه‌های مشترک اهل سنت و شیعه آمده است «کسانی که این تصاویر را نقش می‌زنند، در روز رستاخیز عذاب می‌شوند و به آنها گفته می‌شود آنچه را که نقش کرده‌اید، زنده گردانید» (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۷؛ نجفی، ۱۳۵۰، ج ۴، ص ۸؛ آل‌الشیخ، ۱۴۲۱، ح ۵۳۶۰، ۵۳۵۹ و ۳۸۵۸).

همچنین در منابع شیعی آمده است که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «فرشتگان به خانه‌ای که در آن سگ و یا تصویر باشد، داخل نمی‌شوند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۹۳؛ ج ۶، ص ۲۶؛ مجلسی، ۱۳۳۸، ج ۱۱، ص ۴۳۸؛ ج ۲۲، ص ۴۴۱؛ انصاری، ۱۳۷۵، ص ۲۳).

روشن است همه آنچه در مجموعه‌های حدیث گردآوری شده، احادیث صحیح نیستند، اگر هم آنها را صحیح بدانیم، جای تأویل و تفسیر دارند. چنان‌که شاید این نكوهش از تصویرگری و تصویرسازان، منحصر به مواردی است که قصد از آن، بازداشتن مردمان از پرستش خدا و فراخوانی آنان به شرک باشد. بنابراین، آن صورتگری به عذاب دوزخ بیم داده شده که هدف از نقاشی این امور،

گمراه کردن مردمان از آنچه خداوند به آن راهنمون ساخته است. بنابه شواهد تاریخی نیز این تحریم، پیامد بت‌پرستی دیرینه مردم و شرایط و اقتضائات آن زمان بوده است که بیم آن می‌رفت اگر صورتگری جایز شمرده شود، دل‌های مردمان به باورهای نیاکانشان و به آنچه روزگاری دراز به آن خو گرفته بودند، مایل گردد. پس سبب تحریم نقاشی در اسلام، بیم از ازداد مردمان بوده است. از این رو، می‌توان گفت: این، یک حکم موقت و محدود به شرایط خاص بوده و در همه زمان‌ها و مکان‌ها اطلاق نداشته است؛ اگر بر عبادت و تعظیم خداوند بی‌می‌نرود، این منع و نهی نیز جایی نخواهد داشت (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۷؛ زکی، ۱۳۷۷).

شاید بتوان گفت: نگرش سنت اسلامی به تصویرگری، نگرش نهی‌آمیزی نیست، بلکه بیم از آن دارد که انسان (نمازگزار) به چیزی سرگرم شود که او را از توجه عمیق به باری تعالی و نماز بازدارد (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۶؛ آل‌الشیخ، ۱۴۲۱ق، ص ۵۰۴، ح ۵۹۶۰ و ۵۹۵۷). روایت شده است که عایشه، پرده‌ای در خانه‌اش آویخته بود که بر آن تصاویری نقش بسته بود. چنان‌که اهل سیر و اخبار روایت کرده‌اند معمولاً زنان پیامبر پارچه‌ها و جامه‌هایی داشتند که بر آنها نقش‌های انسان و جانوران بود. پیامبر ﷺ پس از ورود به منزل ایشان و قصد اقامه نماز، به او فرمود: این پرده را از پیش روی من بردار؛ چراکه تصاویر آن در هنگام نماز پیش چشم می‌آید (نوری، ۱۳۱۹ق، ج ۳، ص ۴۵۳، آل‌الشیخ، ۱۴۲۱ق، ح ۵۳۵۶، ص ۲۴۲۹). بنابه گفته عایشه، رسول خدا ﷺ آن پرده را فرو کشید و من آن را پاره کردم و از آن دو پستی ساختم که پیامبر بر آنها تکیه می‌کرد. مفهوم این روایت این است که ناخوشایندی رسول خدا از تصاویر، عمومیت نداشت، بلکه خاص جنبه‌ای از آن بود که مانع از عبادت گردد. درحالی‌که اگر تنها برای زینت باشد، کراهتی در آن نخواهد بود (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۶).

این تنقید و پایبندی به نقاشی و هنرهای همانند آن، از همین جا ناشی می‌شد؛ چراکه اسلام تأکید بسیار داشت که هیچ حایل سرگرم‌کننده‌ای از نقش و نگارها، نباید میان بنده و پروردگارش وجود داشته باشد. از این رو، نخستین مسجدها با شیوه معماری ساده و عاری از هرگونه نقش و پیرایه و خالی از آب و رنگ ساخته می‌شده است (آل‌الشیخ، ۱۴۲۱ق، ح ۵۹۵۹). در حقیقت این شوق به پاک نگاه داشتن رابطه میان بنده و پروردگار، که از رسول خدا ﷺ نشئت گرفته است، مسلمانان را برآن داشت تا از آن بزرگوار پیروی کنند. این دیدگاه نسبت به تصاویر، در میان پیروان ادیان دیگر نیز نمونه‌هایی دارد (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۸). بسیاری از کسانی که به مخالفت با تصاویر می‌پردازند، در مقام توجیه مخالفت با تصویر جانداران در اسلام، بر دو نکته تأکید دارند: یکی اینکه این ممنوعیت، وقار و هیمنه اُلی بشر را محفوظ

می‌دارد، تا آنکه بر صورت خدا آفریده شده، در یک اثر هنری، که لزوماً محدود و ناقص است، نگاشته نشود و یا مورد استفاده قرار نگیرد. از سوی دیگر، هیچ چیز نباید حتی نسبی و موقتی، میان آدمی و خدای نادیده حائل شود (بورکهارت، ۱۳۶۵، ص ۴۳).

شاید هم بتوان گفت: آنچه در آغاز امر، نقاشان را از ترسیم تصاویر گوناگون، به‌ویژه از منقوش ساختن چهره پیامبر بازمی‌داشت، تکریم و بزرگداشتی بود که نسبت به مقام رسول خدا روا می‌داشتند. این تحریم، منجر به منع چهره‌نگاری و تصویرپردازی پیامبر ﷺ بود. دلیل بر این مدعا، ترسیم هاله نورانی پیامبر سر پیامبر از اواخر سده هشتم هجری / چهاردهم میلادی و نقاب کشیدن بر چهره ایشان در پایان سده نهم هجری / پانزدهم میلادی، به نشان تجلیل و تمایز آن حضرت است (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). بنابراین، نباید تصور کرد که مسلمانان مطلقاً با این هنر آشنا نبوده‌اند.

در دوران معاصر، نظرات مختلفی در این باب مطرح شده است. آنچنان‌که محمد عبده می‌گوید:

کسانی که تصاویر را ممنوع شمرده‌اند، در تأویل حدیث نبوی "ان اشد الناس عذاباً يوم القيامة المصوّرون" در بند جمود فکری بوده‌اند و ندانسته‌اند که حکم این حدیث، شامل آن تصاویری است که در دوره بت‌پرستی رواج داشت و غرض از آن، به خدایی رسانیدن برخی شخصیت‌ها بوده است و قول پیامبر شامل تصاویری که غرض از آن زیبایی و بهره‌مندی است، نمی‌گردد (رشیدرضا، ۱۳۴۴، ص ۵۰۰).

امام خمینی^ع نیز با اشاره به لزوم رعایت مناسبت بین حکم و موضوع، در خصوص حدیث مذکور می‌نویسد:

ظاهر گروهی از روایات، به اقتضای مناسبت حکم و موضوع این است که مراد از مجسمه و نقاشی در این روایات، (المصوّرون) مجسمه بت‌هایی است که مورد عبادت قرار می‌گرفتند؛ چراکه این وعده‌های سخت عذاب، با ساختن هر مجسمه و نقاشی مناسبتی ندارد؛ زیرا بدیهی است که این کار گناهش از گناه قتل نفس محترم، زنا، لواط، شرب خمر بزرگتر نیست و ظاهراً مراد و مقصود، تصاویر و مجسمه‌هایی بوده که پیشینیان در برابر آن کرنش می‌کردند. پندار موافق اعتبار و سرشت مردم این است که جمعی از اعراب، بعد از آنکه اساس کفر و بت‌هایشان به دست پیامبر اکرم ﷺ نابود شد، علاقه به این مجسمه‌ها و نقاشی‌ها در مکنون ضمیرشان باقی ماند. پس نظیر آنها را به منظور حفظ آثار پیشینیان ساختند. بر این اساس، پیامبر اکرم ﷺ با این وعده‌های سخت عذاب، که فقط مناسب کفار و منافقین است، ایشان را از این کار نهی فرمود تا اساس کفر و شرک را برکنند و از حوزه توحید دفاع نماید. بنابراین، روایات مذکور ظاهر در این معنا و یا حداقل منصرف به آن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۹).

پیشینه تاریخی نگارگری در اسلام

اسناد و شواهد اندکی می‌توان یافت که گویای موضع اعراب پیش از اسلام نسبت به نقاشی، یا

مبتنی بر دستور خاصی در این زمینه باشد. نقوش قصرالحیر و نیز اشعار برخی از شاعران ثابت می‌کند که کشیدن تصویر انسان و حیوان، نزد مسلمانان شناخته شده بوده است. اما مسلمانان پرهیزگار به این دلیل که پیامبر با این کار مخالفت بودند و آن را هنگام مبارزه با شرک و بت‌پرستی انکار کرده بود، این امر را مکروه می‌داشتند (الرفاعی، ۱۳۷۷، ص ۲۰). البته بنابر گزارشی در کتاب *اخبار مکه*، استناداتی مبنی بر کاربرد تصاویر پیش از ظهور اسلام و حتی در صدر اسلام می‌توان یافت. در روزگار جاهلیت، سقف و دیوارها و ستون‌های داخلی کعبه را می‌آراستند و بر ستون‌ها و دیوارها، چهره پیامبران و تصویر درختان و فرشتگان را می‌کشیدند. از جمله چهره حضرت عیسی و مادرش و حتی فرشتگان آسمانی نیز در خانه کعبه تصویر شده بوده است (الازرقی، ۱۳۵۲، ص ۱۰۴، ۱۰۶-۱۰۷؛ وافدی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۳۸؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۶۲۷). دلیل صحت این روایت، این است که آن تصویر تا زمان حکومت *عبداللّه بن زبیر* در مدینه سال ۶۳ هجری قمری، همچنان دست‌نخورده باقی مانده بود (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۶۲).

به این ترتیب، در صدر اسلام نقاشی رشد و شکوفایی چندانی نداشته است. این موضوع، برخلاف رویکرد بوداییان و مسیحیان به هنر نقاشی و بهره‌گیری از آن در جهت اهداف آموزشی، تبلیغی و عبادی است (همان، ص ۲۰). در سده‌های بعد، به مرور صنعتگران و هنرمندان سرزمین‌های فتح‌شده به دست مسلمانان، منابع لازم را برای برپا داشتن و تزئین نخستین بناهای مذهبی و غیرمذهبی در اسلام فراهم آوردند. تأثیر این فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ بیزانسی، قبطی، ساسانی و نیز آسیای مرکزی را می‌توان به روشنی در آثار دوره‌های بعدی مشاهده و تشخیص داد. در حقیقت، از اختلاط و آمیزش این عناصر خارجی، سبک جدیدی پدیدار شد که نشان آن بر هنر در سراسر جهان اسلامی باقی‌گزارد (فروری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۸۳۸).

در این باره، بسیاری از هنرشناسان برآنند که پس از ظهور اسلام، نقاشی‌های دینی، از حدّ مصور کردن داستان‌های مربوط به شخصیت‌های مقدس فراتر نرفته است (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۵۸۴). اما از اواخر سده سیزدهم / هفتم هجری، برخی موضوع‌های دینی و شخصیت‌های مقدس در عرصه نقاشی رخ نمودند، بخصوص نقاشان به تصویر کردن شمایل رسول اکرم ﷺ، همت گماشتند. نسخه‌های مصور *جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله و الآثارالباقیه*، مربوط به اوایل سده چهاردهم / هشتم هجری، از جمله اولین کتاب‌هایی است که در آنها شمایل حضرت رسول آمده است. بنابر آثار برجای‌مانده، حجاب چهره در شمایل حضرت رسول ﷺ، قبل از عهد صفویان معمول نبوده است (همان، ص ۵۸۴).

گفتنی است با توجه به نسخه‌های مصور موجود، جلوه‌های دیگری به جز نقاشی دینی، در دنیای اسلام قابل تشخیص است (همان، ص ۵۸۴). بنابر شواهد موجود، نقاشی‌های بسیاری در حمام‌ها و تالارها و حتی اندرونی خانه ایرانیان وجود داشته است. همچنان‌که با وجود موضع مخالف دین نسبت به صورتگری در تاریخ اسلام، حکم تحریم قطعی برای آنها صادر نشده است و حتی آثاری از نقاشی‌های دیواری مربوط به دوره اموی کشف شده است که متعلق به اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم قمری و اوایل قرن هشتم میلادی هستند. برای نمونه، در قصر کوچک عمره در شرق اردن، حمامی است که بر دیوارهای آن، تصاویری با آبرنگ بر روی گچ رسم شده و شش تن از شخصیت‌های درباری را نشان می‌دهد. در قصر الحیر غربی، که بقایای آن به موزه دمشق منتقل شده است، نیز تصاویری همانند تصاویر قصر عمره مشاهده می‌شود (زکی، ۱۳۸۴، ص ۸۶).

با توجه به این بسترهای تحریم‌آمیز نسبت به هنر نقاشی و نگارگری در جهان اسلام در طول تاریخ، در کنار مجموعه‌های متعدد و گسترده شرح حال نویسی درباره دانشمندان و هنرمندان تأثیرگذار، اغلب کمتر از نقاشان سخن رفته و در میان کتاب‌های طبقات، کتب معدودی از جمله *ضوء النبراس* و *انس الجلاس فی اخبار المزمونین من الناس*، که مقریزی در کتاب *الخطط* به آن اشاره کرده، بدیشان اختصاص یافته است (زکی، ۱۳۸۴، ص ۸۶). همچنین باید اذعان کرد که داوری تام درباره تحریم تصویرگری وجود نداشته و موضع دنیای اسلام نیز در برابر هنر نقاشی و تصویرسازی، در همه دوره‌ها یکسان نبوده است. اما به‌طور کلی، شاید در ایران از نقاشی برخی موضوعات دینی، بخصوص سیره پیامبر ﷺ باز نایستادند و بسیاری از رویدادها را در سیره رسول خدا ﷺ و یا در سیره برخی از پیامبران دیگر نقاشی کرده‌اند. این نقاشی‌ها، نه تنها در کتاب‌های خطی، بلکه بر سفال‌ها، کاشی‌ها، فرش‌ها و آثار دیگر ایرانی و گاهی در مساجد و آرامگاه‌ها، مانند مسجد جامع هارون «ولیعهد» در اصفهان قابل مشاهده است. در این مسجد، در بالای سرسرا، لوحی مبین به نقش و نگارهای کنده‌کاری شده دیده می‌شود که دو فرشته در حال پرواز را نشان می‌دهد. همچنین تصویری با حجم طبیعی از امام رضا علیه السلام در بارگاه ایشان در مشهد می‌توان یافت (زکی، ۱۳۷۷، ص ۷۸-۷۵).

پیشینه تاریخی نگارگری در شیعه امامیه

با توجه به عظمت و تقدس فراگیر عاشورا، فرهنگی پویا برای شیعیان پدید آمده است. آنچنان‌که مجموعه‌ای از رفتارهای آیینی بر محور واقعه عاشورا شکل گرفته که عملاً تاریخ فرهنگ مذهبی

شیعیان را با ارزش‌های عاشورایی انسجام داده و تمایز بخشیده است. این حماسه پرشور، همواره الهام‌بخش هنرمندان در دوره‌های مختلف تاریخی بوده است. در هنر نگارگری نیز شمایل‌نگاران شیعه با به تصویر درآوردن شمایل حماسه‌سازان عاشورا، راهی به سوی جهان علوی و روشنائی‌های تاریخ عاشورا گشوده‌اند. دیوارنگاره‌ها در قهوه‌خانه‌ها، سقاخانه‌ها، مساجد، حرم امامزادگان، آب‌انبارهای قدیمی، همگی تجلی‌گاه جلوه‌هایی از فرهنگ عاشورایی به‌شمار می‌رود (بلوک باشی، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

در عصر حکومت صفویه، تجسم بخشیدن به آن واقعه جانگداز در قالب تصویرگری برجسته شد (الهی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴). در واقع حکومت صفویه از سال ۹۴۷/۱۵۴۰، ساختار هنری ایران را دگرگون کرد. بنابراین، مذهب تشیع، همه ابعاد زندگی اجتماعی پیروان خود را تحت تأثیر قرار داده و این تأثیرات، به دلیل غلبه ابعاد عرفانی مذهب تشیع در هنر ایرانی است (شایسته‌فر، ۱۳۸۸).

با این‌همه، از دوران قاجار به بعد، توجه به هنر عاشورایی، شکل رسمی و منسجم‌تری یافت و در قالب پرده‌های نمایشی، نقاشی چاپ سنگی، نقاشی پشت شیشه، نقاشی دیواری و حتی نقاشی بر روی وسایل حمل و نقل سبک و سنگین و در بسیاری موارد، در طراحی و ساخت عناصری همچون پرچم‌ها، علم‌ها و ابزارآلات مختلف تا به امروز گسترش یافته است. این‌گونه پرده‌ها، در تکاپا و مجالس روضه‌خوانی نصب می‌شد و همراه با ایراد مرثی و نوحه‌خوانی، عواطف را تهییج می‌ساخت. بدین ترتیب، مجالس سوگواری، مدرسه‌ای سمعی بصری شد که آموزگار بزرگ این مکتب، امام حسین علیه السلام بوده است (الهی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴).

بنابراین، نباید از هنر عاشورایی، به‌عنوان شاخه‌ای از هنر اسلامی، که دستمایه نمایش‌های مذهبی و نگارگری‌هایی با موضوعات دینی قرار گرفته و به‌ویژه در قالب نگاره‌های ایرانی با نام «نقاشی قهوه‌خانه‌ای» یا «سقاخانه‌ای» ظهور و بروز داشته است، غافل شویم؛ چراکه واقعه عاشورا، تأثیری حرکت‌آفرین در متن زندگی شیعه داشته است.

در این زمینه، می‌توان به منابع ادبی، احادیث و روایاتی معتبر همچون تصویرسازی کتاب *روضه‌الشهداء* اثر *واعظ کاشفی*، که از اوایل قرن دهم هجری قمری به بعد در میان مسلمانان شیعه انتشار یافته، اشاره کرد (واعظ کاشفی، ۱۳۸۸؛ طبسی نجفی، ۱۳۸۲؛ مقرر، ۱۳۸۸). علاوه بر تأثیر متون ادبی مکتوب، اثر روایت راویان و نقل نقالان و به‌ویژه نمایش تعزیه در ایجاد پرده‌ها و نقاشی دیواری مذهبی مؤثر افتاد. بدین ترتیب، نقاش موضوع موردنظر را مطابق با نقلی که از زبان نقال‌ها، تعزیه‌خوان‌ها، مداح و روضه‌خوان می‌شنید و همان‌گونه که در ذهن مردم کوچه و بازار وجود داشت، به تصویر

می‌کشید(پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۵۸۵-۵۸۷). در نهایت، مجموعه این عوامل، موجب ایجاد هنری مستقل با ویژگی‌های هنری و معنوی خاص خود گردید که به «نقاشی قهوه‌خانه‌ای» یا شیوه‌نقاشی «خیالی نگاری» موسوم شد.

این نوع نقاشی، کوشش جدیدی در عرصه هنر نقاشی فرهنگ شیعی است که در خلال سده نوزدهم پدید آمده و اساساً هنری مردمی به‌شمار می‌آید. این هنر نزد عوام، به نقاشی «قهوه‌خانه‌ای» معروف است. می‌توان قهوه‌خانه را خاستگاه اصلی این نوع نقاشی دانست؛ زیرا نه فقط پیوندی نزدیک با نقالی داشت، بلکه صاحبان قهوه‌خانه از نخستین سفارش‌دهندگان آن به‌شمار می‌آمدند. «نقاشی قهوه‌خانه‌ای»، اصطلاحی است برای توصیف نوعی نقاشی روایی رنگ و روغن، با مضمون‌های رزمی، مذهبی و بزمی که در دوران جنبش مشروطیت، بر اساس سنت‌های هنر مردمی و دینی و با اثرپذیری از نقاشی طبیعت‌گرایانه مرسوم آن زمان و به دست هنرمندانی مکتب‌نדיده پدیدار شد. بنابراین، نقاشی قهوه‌خانه‌ای برخلاف جریان‌های نقاشی آکادمیک و نگارگری جدید، خارج از حوزه هنر رسمی رشد کرد. این‌گونه نقاشی، که آمال و علائق ملی، اعتقادات مذهبی و روح فرهنگ خاص لایه‌های میانی جامعه بشری را باز می‌تابانید، پدیده‌ای جدیدتر از سایر قالب‌های نقاشی عامیانه (چون پرده‌کشی، دیوارنگاری بقاع متبرکه، نقاشی پشت شیشه با مضمون مذهبی و جز اینها) است (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۵۸۶-۵۸۷).

در واقع، ادبیات حماسی و مذهبی، به دلیل شرایط خاص اجتماعی دوران پس از مشروطیت و نیز به دلیل نیاز روحی مردم عوام کوچک و بازار به این مضامین، مورد توجه گسترده آنها قرار گرفت. این ادبیات، در کنار هنرهایی همانند نقالی، پرده‌خوانی و تعزیه، نقاشی قهوه‌خانه‌ای نیز حرکت رو به جلوی خود را - برای ترویج فرهنگ شیعه و باز نمود واقعه عاشورا در میان همه اقشار و طبقات آغاز کرد (افشاری و دیگران، ۱۳۸۹). یکی از بهترین نمونه‌های نقاشی دیواری، با مضمون واقعه عاشورا، بنای امامزاده زید اصفهان است. نقاشی‌های دیواری‌ای که این حرم کوچک را آذین کرده، مجموعه کم‌نظیری از نقاشی‌های مذهبی اسلامی را به وجود آورده است. این نقاشی‌ها، متعلق به قرن یازدهم هجری و هفدهم میلادی است.

اساساً یکی از وظایف مهم مناسک آئینی و آیین‌های شعائری، برانگیختن احساس دینی و شور مذهبی عامه مردم است. این امر توانست در نقاشی‌های دیواری، به‌ویژه در قالب شمایل‌هایی مذهبی با نام «نقاشی قهوه‌خانه‌ای» تحقق یابد. بر این اساس، در حوزه هنر دینی «روایات تصویری»،

بیشترین و ماندگارترین اثر را در انتقال باورها به عامه مردم داراست. شمایل‌های مذهبی در مراسم و مناسک شیعیان، علاوه بر اینکه عملاً موجب گرایش به ایمان و ایجاد ارتباط معنوی در فضای دینی می‌شوند، زمینه‌ساز تذکر به مؤمنان و یادآوری مجدد ارزش‌های جاویدان است. در حقیقت، آثاری همچون «شام آخر» عیسی مسیح و یا نقاشی «عصر عاشورا» اثر استاد فرشچیان، جزو شاخص‌ترین آثار در فرهنگ و هنر شیعی و بیانگر تصاویری آیینی است. همچنین این نگاره‌ها، روایتی از رویدادهای تاریخ قدسی به‌شمار می‌آیند، به‌گونه‌ای که زندگی قدیسان و اولیا به واسطه آنها حیاتی دوباره می‌یابند (نصری، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

از این رو، بسیاری از اندیشمندان بر این باورند که وجود این تصاویر آیینی، می‌تواند انسان را در نیل به مقصود اصلی خود، یعنی کشش به سوی تعالی و تقرب یاری رساند (شاکر موسوی حرمی، ۱۳۹۰؛ محمدازاده، ۱۳۸۸). شاید ساده‌ترین راه برای تعیین و یا تشخیص این خصیصه، به صورتی که به کار تمامی سنن مذهبی بشر بیاید، این است که آن را «کشش به سوی تعالی» تعریف کنیم؛ یعنی رفتن از مرتبه بسیار عادی و محدود زندگی بشری به بعدی والاتر، که رها از تمامی قید و بندهاست. به عبارت دیگر، این خصیصه عبارت است از: رفتن از متناهی به نامتناهی، که با نمادهای محدود و محسوس به بیان درمی‌آید (کلارک، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰).

موضوعات مطرح در این نقاشی‌های مذهبی، همواره با زندگی یکی از اولیا و پیامبران پیوند داشته است. هرچند بزرگان و اولیا در این تصاویر روایی نقش محوری دارند، با این حال، تمامی این نگاره‌ها در توصیف و شرح موضوع اصلی قرار داشته و هدف نهایی، مضمون و محتوا بوده است، نه طرح چهره و شمایل پیامبران و اولیا. به همین دلیل، در اکثر نگاره‌ها ویژگی مشخص و بارزی در چهره، برای تمایز این مقدسان نسبت به سایر افراد دیده نمی‌شود (افشاری، ۱۳۸۹، ص ۳۹). فریتیهوف شوان نیز اهمیت هنر مقدس یا هنر دینی را معطوف به محتویات اثر هنری داشته، 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 شغف فعل‌خلاقیت است» (نصری، ۱۳۸۹). از این رو، شمایل‌نگاری و نگارگری اسلامی را رویکردی دانسته‌اند که به تحلیل محتوای اثر می‌پردازد.

در این زمینه نمی‌توان مضامین معنوی نقاشی‌های مذهبی «تکایا» را نادیده گرفت. در حقیقت تکایا، گونه‌ای معماری آیینی هستند که در دوره قاجار و در اغلب روستاها برپا شده‌اند. نقاشان این تکایا، همواره سعی داشته‌اند فضایی متناسب با نیاز مردم تزئین کرده، جلوه‌هایی از وقایع عاشورا،

قصص قرآنی و مضامین خیر و شر را به تصویر بکشند. بنا به بررسی‌های به عمل آمده، هدف نقاشان ضمن احترام به باورهای مردم، پیام‌رسانی با تأکید بر جنبه‌های اخلاقی و حفظ سجایای انسانی متأثر از حوادث عاشورا و زندگی ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} و توصیف مضامین معنوی با بیانی ساده و رسا بوده است. می‌توان مشابه این نوع زبان حال در تکایا را با نقاشی قهوه‌خانه‌ای مقایسه و تفسیر کرد (انصاری، ۱۳۹۰).

لازم به یادآوری است که اگرچه اهمیت هنر شیعی در ایران به وسیله نویسدگانی همچون *توماس آرنولد*، *ثروت عکاشه*، *پروبولوم*، *لیندا کماروف*، *آنه ماری شیمیل*، *اوکان* و دیگران مورد توجه قرار گرفته، اما به نظر می‌رسد ظاهراً محققان نمونه‌های آثار هنری را در بستر تاریخی - اجتماعی و با توجه به همین تفکر، مورد مطالعه قرار داده‌اند و هیچ مطالعه‌ای به طور جدی، عقاید شیعه را در ارتباط با هنر اسلامی بررسی نکرده است. بنابراین، تأثیرات این نمادها و نگاره‌های آیینی، فارغ از جنبه‌های هنری کثیر آنها، عملاً در گرایش توده مردم به دین‌داری و حضور گسترده در مناسک مذهبی قابل تأمل است. مهم آنکه، نقاشی‌های دیواری و قهوه‌خانه‌ای، به‌عنوان یکی از مظاهر هنر دینی در ایران، خصلت کارکردی اولیه خود را از دست داده و تا حد زیادی از رونق افتاده است. بنابراین، باید تدابیری برای احیای این فرهنگ و هنر مذهبی اندیشید.

شمایل‌نگاری و مسیحیت، مباحث مقدماتی

واژه یونانی «eikon»، به معنای تصویر است. اما این واژه در سنت ارتدوکس، صرفاً به معنای نمایش تصاویری از موضوعات مذهبی است. هر تصویری از مسیح، به‌عنوان کلمه یا پسر خدا، مریم عذرا و قدیسان و نیز صحنه‌ها و روایاتی از کتاب مقدس شمایل است و گواهی بر تجسم دانسته می‌شود (فورتو و سان‌نین‌چام، ۲۰۰۹، ص ۱۳۶). بنابر الهیات ارتدوکس، شمایل (Icon)، صرفاً به مسیحیت شرقی اختصاص دارد، پس از فروپاشی امپراتوری بیزانس، در هنر مذهبی روس ادامه یافت و به هیچ وجه به کل مسیحیت اختصاص نیافته است. بنابراین، نمی‌توان نقاشی‌های غرب مسیحی را تحت عنوان «شمایل» طبقه‌بندی کرد (سالامون، ۲۰۰۴، ص ۳۰۵؛ نصری، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

«شمایل» در معنا و مفهومی خاص، نقاشی دوعده‌ای از مسیح، مریم مقدس، قدیسان و یا صحنه‌های روایی از کتاب مقدس است. این اصطلاح را علاوه بر تصاویر فوق، می‌توان به عناصر وابسته به مراسم مذهبی، تابلوهای نقاشی، تصاویر و حتی ساختمان کلیسا نسبت داد (مک فارلند، ۲۰۱۱،

ص ۲۳۲). شمایل‌ها در آغاز، اغلب شامل نقاشی‌های بر بوم‌های چوبی قابل حمل و یا به نقاشی مومی، (که با گرم کردن موم و آغشته کردن رنگ تصویر می‌ساختند)، و نیز نقاشی‌های تمپرا، (که تخم‌مرغ را با سرکه ترکیب می‌کردند) می‌شد. با وجود این، شمایل در معنایی وسیع، تصاویر و نقاشی‌های دیواری و موزائیک‌کاری‌های بر روی دیوارهای کلیسا، تصاویر و نقوش روی لباس‌های کشیش، تصاویر در محراب و اناجیل و کتاب‌های مربوط به عبادات و نیایش، صلیب و نیز سایر اثاثیه منقوش کلیسا را دربرمی‌گیرد. شمایل ممکن است بر روی چوب، عاج و یا فلز نیز و حتی بر روی پارچه‌ها و بسیاری موارد دیگر حک شود. این تصاویر در خدمت اهداف عبادی، آموزشی و تزئینی کلیسا هستند و جز لوازم ضروری عبادات و نیایش به‌شمار می‌آیند (فورتوانو و سان‌نین‌چام، ۲۰۰۹، ص ۱۳۶).

درباره نخستین کاربرد شمایل‌های تأثیرگذار گفته شده که مهم‌ترین شمایل در نزد مسیحیان ارتدوکس، شمایل عیسی مسیح است. ایشان بر این اعتقادند که شمایل عیسی مسیح به‌عنوان «نخستین شمایل» در زمان حیات عیسی مسیح پدید آمده و از این شمایل با عنوان «صورت مقدس یا صورت حقیقی» نام می‌برند که بدون دخالت دست انسان پدید آمده است. طبق روایات متعدد تاریخی، این شمایل دارای معجزات و از قدرت شفابخشی برخوردار بوده است. این شمایل، به دنبال درخواست *آبگار اوکامای پنجم* (پادشاه کشور کوچک اوسروئن در حد فاصل مرزهای رومیان و اشکانیان) به وجود آمده است. این پادشاه، نقاشی را به جانب مسیح می‌فرستد تا به ترسیم چهره وی بپردازد، وی هرچه تلاش می‌کند جز نور در چهره مسیح نمی‌بیند و قادر به ترسیم آن نمی‌شود. بنابراین، مسیح از اطرافیان خود می‌خواهد که پارچه‌ای به وی دهند، وی پارچه را به صورتش می‌نهد و تمامی خطوط چهره‌اش بر این پارچه شکل می‌بندد. از آن زمان این پارچه، «پرده وورنیکا» نامیده می‌شود که متخذ از دو واژه لاتین *wera* به معنای حقیقی و *eikona* به معنای تصویر است (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۵).

در روایات آمده است: این پادشاه پس از شفا یافتن از بیماری جذام به واسطه این تصویر، برای اقرار ایمان خود به مسیحیت، تصویر مسیح را جایگزین یکی از بت‌ها در دروازه شهر کرد. عیسی مسیح، این پارچه را، که صورت حقیقی نام دارد و اشاره به تصویر مسیح است، به همراه نامه‌ای نزد پادشاه *آبگار* می‌فرستد. ایشان در این نامه، امید بهبودی از بیماری جذام را به پادشاه می‌دهد. بعدها این تصویر در دروازه شهر و در مقابل دیدگان همه مردم قرار می‌گیرد. اما پس از مدتی به دلیل توجهات بسیار زیاد مردم به آن و بروز زمینه‌های بت‌پرستی (و به دلیل معجزه‌آمیز بودن شکل‌گیری این تصویر)، فرمانی از جانب اسقف این شهر، مبتنی بر پنهان ساختن و جابه‌جایی این تصویر از دروازه شهر صادر

شد (ملتون، ۲۰۱۱، ص ۴۱۹). با این حال، این جریان و نیز وجود بسترهای گوناگون فرهنگی، همچون فرهنگ یونانی - رومی، به تدریج و پس از طی مراتبی، شمایل‌نگاری را در میان مسیحیان ارتدوکس رواج داد.

پیشینه تاریخی شمایل‌ها در مسیحیت

می‌توان گفت: یک راه برای دسته‌بندی سنت‌های مذهبی و تقسیم آنها بر اساس موافقت و یا مخالفت با تصاویر دوبعدی و سه‌بعدی، در قالب نماد و یا تجسم الهی است (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۸). در این حوزه، موضع مسیحیان کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان نیز تا حدود بسیاری با یکدیگر متفاوت است. به عبارت دیگر، کلیسای ارتدوکس از نظر درکی که از حیات و ایمان مسیحی دارند، با کلیسای کاتولیک روم و پروتستان تفاوت‌های اساسی دارد (هوشنگی، ۱۳۸۸، ص ۴۶-۴۷). از این رو، مسیحیان ارتدوکس از تصاویر منقوش در کلیسای کاتولیک با عنوان «تمثال» (Portrait) یاد می‌کنند و آن آثار را شایسته عنوان «شمایل» نمی‌دانند. ایشان بر این باورند که رویکرد هنری غرب مسیحی و آیین کاتولیک، که حداقل در دورانی تحت سیطره تفکر انسان‌گرایی قرار گرفت، قادر به بیان شفاف و صریح آموزه‌های بنیادین شمایل‌ها نیست. بنابر الهیات ارتدوکس، شمایل یک تحول خاص شرقی است. اگرچه تمثال نیز همچون شمایل به مشخصه‌های ثابت صورت می‌پردازد، اما به معانی فراتر از حیات مادی و زمینی اشاره‌ای ندارد و هدف آن صرفاً حفظ شباهت است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۳۷). این تمثیل عاجزند از اینکه به بازنمایی معانی روحانی پرداخته و به این علائم و نمادها تعالی بخشند، درحالی‌که شمایل‌نگاری کلیسای ارتدوکس، صرفاً درصدد بازنمایی ظاهر محسوس نبوده، بلکه به امور نامحسوس یا محتوای معنوی آنچه مورد بازنمایی قرار می‌گیرد نیز توجه دارد. این کلیسا، ارزش طبیعت‌گرایانه و تصاویر سه‌بعدی‌ای را که کلیساهای کاتولیک رم با آن آراسته شده است، انکار و طرد می‌کند (سلامون، ۲۰۰۴، ص ۳۰۵).

این مسئله در الهیات شمایل‌نگاری، موجب مناقشات و کشمکش‌های بسیاری گردید. در نهایت، غلبه قطعی شمایل‌گرایان برای تقدیس شمایل‌ها، در یکشنبه مقدس در سال ۸۴۳ میلادی اتفاق افتاد. به این ترتیب، در این سال یک شورای کلیسایی در قسطنطنیه برگزار شد و با حضور بسیاری از مردم در کلیسای ایاصوفیه، شمایل‌ها برای همیشه اعاده گشته، جشنی به مناسبت این پیروزی و رویداد مهم در کلیسای ارتدوکس برپا شد (مک کوئین، ۲۰۱۱، ص ۳۲۶).

در جریان اصلاحات لوتری نیز اگرچه ایشان با انواع شمایل‌ها به صورت کامل موافق نبودند، با این حال در مقایسه با برخی جریان‌های دیگر، همچون کالونیست‌ها، که قائل به حذف تمامی تصاویر بودند، تعداد کمی از این تصاویر حذف شد؛ چراکه ایشان از انعطاف‌پذیری بیشتری برخوردار بودند. کالونیست‌ها به شدت قائل به حذف تمامی تصاویر بوده و در برابر تمسک به شمایل‌ها، از موعظه یاد می‌کنند و آنچه را که جنبه تزئینی دارد، از کلیسا حذف می‌کنند؛ چراکه معتقدند مؤمنان و حاضران در مجلس، با وجود این تصاویر، نمی‌توانند در عبادات متمرکز شوند. بنابراین در کل دوران اصلاحات، توافقی در استفاده از تصاویر وجود نداشته است (اسلت، ۲۰۰۷، ص ۲۹۹). با این حال لوتر، نمایش تصلیب و تصویر عیسی مسیح بر صلیب را روا می‌دانست (هینلز، ۱۳۸۵، ص ۴۱۶-۴۱۷). اما ایشان تصاویر روایی را در عبادات جمعی و نیز نیایش‌های خصوصی خود دخیل نمی‌دانستند (مک‌فارلند، ۲۰۱۱، ص ۲۳۳).

براین اساس، در عصر اصلاحات، داستان‌های کتاب مقدس در مقایسه با موضوعات غیرمذهبی، نقش بسیار ناچیزی در عرصه هنر عهده‌دار بود. درحالی‌که بازنمایی قصص کتاب مقدس حتی در کشورهای کاتولیک، همچنان موضوع غالب هنر را تشکیل می‌داد (دورانت، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۵۶۹-۵۷۰). به‌رحال، این خصومت در سال ۱۵۲۰ میلادی در بسیاری از نقاط اروپا شروع شد که اقدام به اصلاح فرهنگ آیینی کردند و با ورود به کلیساها و پاکسازی این اماکن از تصاویر و سایر اشیای مقدس وابسته به مراسم آیینی، سیاست‌های شمایل‌شکنانه خود را پیش بردند (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۸۶). کلیسای پروتستان حضور شمایل‌ها را در عبادات جمعی و نیز نیایش‌های خصوصی نپذیرفته و با تزئین و آراستن کلیسا با این تصاویر مقدس مخالفت می‌کند (مک‌فارلند، ۲۰۱۱، ص ۲۳۳). حتی شمایل‌قدیسان را نمادی از بت‌پرستی کلیسایی تلقی کرده‌اند. اما در عین حال با شمایل‌شکنی نیز به طور مطلق موافق نبودند. لازم به یادآوری است ایجاد محدودیت در هنر از جانب ایشان، شدیدتر و مصرانه‌تر از شمایل‌شکنان در دوره بیزانس صورت می‌گرفت؛ زیرا آن مقدار که شمایل‌شکنی بیزانسی معطوف اشخاصی بود که از این‌گونه شمایل‌ها و شمایل‌پرستی‌ها سود می‌بردند، چندان متوجه خود تصاویر نبوده است (دورانت، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۸۰-۱۰۱۰).

شمایل‌نگاری و مسیحیت ارتدوکس

از نظر مسیحیان ارتدوکس، همچنانکه کلام کتاب مقدس به گونه‌ای تصویر به‌شمار می‌آید، تصویر را هم می‌توان به نوعی کلام دانست. قدیس باسیلیوس (۳۳۰-۳۷۹م) در این باره می‌گوید: «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» (اوسپنسکی، ۱۳۸۱، ص ۴۱). در واقع، شمایل‌ها به واسطه قابلیت تصویری خود، مناجات‌های الهی را ترسیم کرده 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 در این باره تأکید کرده است: «هنرمندان همان‌قدر با نقاشی‌های خود در خدمت مذهب بوده‌اند که خطیب‌ها با فصاحت و نفوذ کلامشان» (مک‌کوئین، ۲۰۱۱، ص ۳۳۵).

بنابراین، 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 مناجات‌نامه‌هایی است که برای آموزش نوایمانان و جلسات موعظه عالمان و پدران کلیسایی به خدمت گرفته شده است (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۴). اما آن‌گونه که کلیسای کاتولیک بیان می‌دارد، نمی‌توان این تصاویر مقدس را صرفاً وسیله‌ای برای آموزش دینی به شمار آورد و یا آن را امری اختیاری و صرفاً تزئینی در ساخت و گسترش کلیسای ارتدوکس دانست، بلکه بنابر الهیات ارتدوکس، شمایل‌ها جزئی انفکاک‌ناپذیر از الهیات و بازنمایی روشن و صریح از عبارات، داستان‌ها و روایات کتاب مقدس هستند و فضایی ملکوتی و آسمانی خلق کرده‌اند که بیانگر حضور حاضران در بهشت است (پوروکوآرت، ۱۹۹۶، ص ۱۶۵).

در شمایل‌نگاری، هدف تزئین و رنگ و لعاب دادن نیست. اغلب این شمایل‌های مقدس، برای سبک‌های هنری جدید موضوعیتی نمی‌یابند؛ زیرا شمایل‌ها تصاویری متبرک و مقدس‌اند و نه اشیای هنری (ویور، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲)، به‌گونه‌ای که توجه نقاشان اولیه، بیش از آنکه به ابعاد زیباشناسانه این تصاویر معطوف باشد، به جنبه‌های عبادی و نیایشی در ترسیم شمایل‌ها توجه داشته‌اند. از این‌رو، کمال یک شکل در این است که نمایش قابل قبولی از آموزه‌های دینی به دست دهد (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۵). بنابراین، این تصاویر و بسیاری از تصاویری که بعدها به مفهومی ساده، مشمول واژه شمایل می‌شوند، هیچ‌یک در نتیجه گرایش به جنبه تزئینی و هنری شمایل‌ها شکل نگرفته است، بلکه محصول الهیاتی منحصر به فرد و پشتوانه اعتقادی محکمی است (پوروکوآرت، ۱۹۹۶، ص ۱۶۳).

البته احترامی که بر حسب سنت، نسبت به این تصاویر مقدس می‌شود و حرکات حاکی از احترام و

محبت، مثل سجده کردن، بوسیدن، روشن کردن شمع و سوزاندن بخور، به هیچ وجه نباید حمل بر بت‌پرستی شود. در این رابطه، الهی‌دانان مسیحی در شورای کلیسای سال ۷۸۷ میلادی، تفاوت و تمایز میان «قدیس و تکریم» و «پرستش شمایل‌ها» (latreia and Proskynesis) را به نحو روشنی بیان کرده‌اند. «تقدیس» و «تکریم» (Litreia) مسیحیان، از آن افراد مقدس و شمایل کسانی چون مسیح، مریم مقدس و قدیسان است و «پرستش» (Prokynesis) صرفاً سزاوار خداوند است و تنها به او تقدیم می‌شود (مک‌کوئین، ۲۰۱۱، ص ۳۳۲). 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، به احترام و تکریم قائل هستند؛ چراکه ایشان مقربان درگاه خداوندند. همچنین به این دلیل که به واسطه آنها، می‌توان به شکوه و جلال مسیح دست یافت (همان، ۲۰۰۸، ص ۳۵۷). این اساس، میرچا الیاده به تقدس شمایل‌های مذهبی اشاره کرده، می‌گوید: یک شیء تا آنجا ماورایی و مقدس است که در ذات خویش اشارت به فراسو و ماورا داشته باشد (رومبلد، ۱۳۷۴).

موضع مسیحیان ارتدوکس و کاتولیک در این‌باره، تا حدی متفاوت است. رویکرد مسیحیان کاتولیک، نسبت به تصاویر مقدس، با سخنی از پاپ گریگوری اول (۵۹۰-۶۰۴م) روشن می‌شود. گریگوری «کتاب مقدس» را برای آموزش تحصیل‌کردگان و باسوادان و «شمایل‌های مقدس» را برای آموزش بی‌سوادان و عوام مردم مفید دانست. وی اعلام کرد که این تصاویر نه به جهت پرستش، بلکه باید صرفاً برای آموزش اذهان ناآشنا با مضامین کتاب مقدس به کار گرفته شود (کوک، ۲۰۰۵، ص ۴۳۸۵). چنان‌که شمایل‌ها در کلیسای کاتولیک از زمان وی صرفاً جنبه آموزشی داشت. به عبارت دیگر، در دوره‌ای که توده مردم بی‌سواد بودند، آموزش دینی تنها به صورت شفاهی یا بصری ممکن بود. از این‌رو، شمایل‌های موجود در کلیسا در واقع «کتاب مقدس فقرا» خوانده شده است.

کارکرد شمایل‌ها در کلیسای ارتدوکس

بنا به نظر مسیحیان ارتدوکس، به واسطه شمایل‌های مقدس، آموزه‌های خداشناسی و خداباوری و شعائر دینی بر بینندگان منتقل می‌شود (پوروکوآرت، ۱۹۹۶، ص ۱۶۵). بر این اساس، شمایل به‌عنوان «ابزاری بصری»، است برای ژرف‌اندیشی و تفکر و تعمق در آنچه که خادمان کلیسا به مؤمنان آموزش می‌دهند. این تصاویر، چه به صورت دویعدی و چه سه‌بعدی، ابزاری برای نمایش و بازنمایی مفصل و مشروح آن چیزی است که در تعلیمات شفاهی منعکس شده است (مارتر، ۲۰۰۵، ج ۷، ص ۴۳۸۹).

در حقیقت مراسم عبادی کلیسای ارتدوکس، بر «عناصر کلامی» و «عناصر غیرکلامی»، به‌ویژه بر شمایل‌ها، مبتنی است. این عناصر به موازات یکدیگر، سهم بسیاری در ایمان‌گرایی مردم دارند. عناصر کلامی همچون قرائت کتاب مقدس، نماز، نیایش و موعظت، استفاده از صداهای آهنگین و سرایش سرودهای دینی و عناصر غیرکلامی همچون لباس‌های مخصوص برگزاری آیین‌ها، اعمال عبادی، به‌ویژه شمایل‌ها، در برانگیختن معانی روحانی در مؤمنان مسیحی و همراهی و همخوانی ایشان با آیین‌ها و مناسک تأثیر بسزایی دارد. به اعتقاد بسیاری از الهی‌دانان ارتدوکس، برای برپایی شعائر مسیحی در کلیسا و رسیدن به درک درستی از آیین‌های نیایشی، عناصر کلامی (Verbal) و به‌ویژه عناصر غیرکلامی در این امر دخیل‌اند (اسلت، ۲۰۰۷، ج ۱۴، ص ۷۵).

از این رو، شمایل‌ها به‌عنوان بخشی انفکاک‌ناپذیر از الهیات و شعائر مسیحیت ارتدوکس شناخته می‌شود. این تصاویر مقدس، صرفاً اشیایی مادی از چوب، سنگ و یا رنگ دانسته نمی‌شود، بلکه بنابر اعتقاد مسیحیان ارتدوکس، واسطه‌های یگانه قدرت معنوی‌اند. ایشان بر این باورند که الوهیت به یک تصویر و یا یک مکان محدود نمی‌شود، بلکه همه جا حضور دارد. با وجود این، اغلب برای این تصاویر، محل‌های ویژه‌ای در ساختار مکان‌های مقدس در نظر گرفته شده و به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر ابعاد آیینی و زیبایی‌شناختی عبادات دینی شناخته می‌شوند (کاپادونا، ۱۳۸۳). به‌گونه‌ای که بنابر دیدگاه مورخان مدرن، ارزش شمایل‌ها را از نقطه‌نظر هنری، نمی‌توان از ارزش دینی شمایل‌ها تفکیک کرد (پری، ۲۰۰۷، ص ۸۹).

بر اساس اعتقاد مسیحیان ارتدوکس، تقدیس شمایل‌ها صرفاً بیانگر آیینی تشریفاتی و عاری از محتوا در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه بیانگر مفهومی اساسی در مسیحیت است که در کلیسای شرق، با شدت بسیار حفظ شده و موجبات ارتباط مستقیم و صمیمانه انسان با خداوند را فراهم ساخته است و آن، آموزه «تجسد» است که به روشنی در آیین نیایشی کلیسا هویدا است (Giakalis، ۲۰۰۵، ص ۱۲۰-۱۲۱). همچنین، شمایل‌ها بیانگر «تصاویری آیینی» هستند و به‌سبب همین مضامین، برانگیزاننده احساس عشق و شفقت در ناظران آنهاست. حتی هنگامی که مقصود از شمایل‌ها تزئین کلیساها باشد، که مسیحیت شرقی، چنین امری را نمی‌پذیرد و استفاده تزئینی از تصاویر و تمثال‌های مذهبی را به مسیحیت غربی منتسب می‌سازد، باز هم غایت شمایل‌ها برانگیختن سرور و بهجت معنوی است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۴۲). در این باره، توماس آکوئیناس نیز با *بوناوتورا* هم‌عقیده بوده و اعلام داشته است که به سه دلیل شمایل‌ها را به کلیساها آوردند: نخست، برای تعلیم عوام بی‌سواد، از آن جهت که اینها همان می‌کنند که

کتاب مقدس می‌کند. دوم، تا آنکه سرّ تجسد خداوند در کالبد مسیح و اسوه‌های قدیسان هر روز در برابر دیدگان نمایان و در حافظه‌ها حاضر باشد. سوم، برای برانگیختن «شور مذهبی»، دیده‌ها تأثیرگذارترند، تا شنیده‌ها (ورنن، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶).

شمایل‌ها، گویای داستان‌های بسیاری از معجزات عیسی مسیح، به‌ویژه پیرامون پیدایش اولیه شمایل خود مسیح است که به‌عنوان «صورت حقیقی یا صورت اولیه» شناخته شده است. بسیاری از داستان‌های پیرامون معجزات، مربوط به نجات خود تصاویر مقدس از تخریب شمایل‌شکنان و ترسیم امدادهای الهی است (جان‌من، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۶۴)، که بر باور و ایمان مسیحیان ارتدوکس بسیار تأثیرگذار بوده است. امروز هم این شمایل‌های مقدس، دارای معجزات بسیار دانسته شده، از جایگاه والایی برخوردار هستند. آنها به‌عنوان اثاثیه انجام مراسم مذهبی، در خانه مسیحیان ارتدوکس (در کنج یا گوشه زیبا)، به‌ویژه در کلیسا (پرده شمایل) و نیز در اجتماع و در میان عموم مردم در مناسبت‌های رسمی مورد نیایش قرار می‌گیرند (هیوسی، ۱۹۸۶، ص ۳۱).

یک مطالعه موردی از نقش معجزه‌آسای شمایل‌ها، درباره شمایل مریم عذرا در شهر ولادیمیر و تأثیرات آن بر زندگی شهری و هنرمندان معاصر، در طول دوران زندگی ایشان صورت گرفته است (انگولد، ۲۰۰۶، ج ۵، ص ۲۸۶). مردمان شهر ولادیمیر معتقدند: به دلیل وجود شمایل مریم عذرا، این شهر در طول تاریخ از هرگونه آسیب و گزند مصون مانده است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۴۳). در دوران‌های بعد نیز در مذمت تخریب شمایل‌ها، داستان‌هایی مطرح شد که در ارتباط با جریان شمایل‌شکنی بود، مثلاً *توفانس* روایت می‌کند که مریم عذرا، فردی را ملاحظه کرد که به تخریب شمایل وی می‌پرداخت. پس، مریم علیها السلام برای وی عذابی تهیه کرد و فردای آن روز، آن فرد به نحو فجیعی درگذشت (نصری، ۱۳۸۷، ۳۹-۴۳). یوحنا دمشقی، در مقام بزرگ‌ترین مدافع شمایل‌ها می‌نویسد: «هر انسانی باید این را بداند که اگر کسی از روی تعصب، تصاویر مسیح و مادرش و یا یکی از قدیسان را از بین ببرد، پس او دشمن مسیح و مادرش و قدیسان و مدافع ابلیس و شیاطین است» (الدمشقی، ۱۹۹۷، ص ۴۰).

البته او می‌نویسد: «سجده و تعظیم مسیحیان ارتدوکس، نشان‌دهنده خضوع و احترام و تقدیر است. نوعی تعظیم، فقط از آن خداوند است و در مقابل این تعظیم و ستایش خاص خداوند، تعظیمی است که به "خاطر خداوند" به خادمان خدا و قدیسان و نیز مریم مقدس ادا می‌شود» (همان، ص ۴۰).

وی تقدیس شمایل‌های مقدس را مشمول چنین تعظیمی می‌داند. همچنین، یوحنا در اثبات آموزه شمایل‌نگاری، به مواردی از عهد قدیم استناد می‌کند، وی سجده و تعظیم *یوشع بن نون*، در

برابر یکی از فرشتگان آسمانی (یوشع، ۵: ۱۳) کرنش و سجده «بنی اسرائیل» در برابر خیمه مقدس و هیکل اورشلیم (سفر خروج، ۳۳: ۷-۱۰) را از این مقوله برمی‌شمارد (الدمشقی، ۱۹۹۷، ص ۳۰). در این مورد، می‌توان از کرنش و تعظیم ابراهیم نبی ﷺ بر سه فرشته آسمانی، که میهمان این نبی خدا شده بودند، یاد کرد (سفر پیدایش، ۱۸).

افزون بر این، مضامین شمایل‌ها علاوه بر فرهنگ مذهبی، به فرهنگ عامه نیز راه یافته؛ هم بر آن تأثیر نهاد و هم از آن تأثیر پذیرفت (نصری، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۴۳). مورخ آلمانی *آرنولد آنگنت* (Arnold Angenent)، با اشاره به نفوذ و اثربخشی مراسم نیایش بر حاضران و شرکت‌کنندگان در مراسم می‌نویسد:

قدرت معنوی به واسطهٔ حضوری روحانی منتقل می‌شود. جشن‌ها و مراسم عبادی مسیحی بر حاضران در کلیسا، نه تنها اثرات معنوی، بلکه تأثیرات فیزیکی و مادی نیز بر جای می‌گذارد؛ تأثیراتی همچون محافظت در برابر بیماری‌ها، به‌ویژه بیماری‌های واگیردار، قحطی، خشکسالی، جنگ و بسیاری بلایای طبیعی و ناگهانی دیگر (اسلت، ۲۰۰۷، ص ۷۵).

مسیحیان نیز اقرار می‌کنند که با نگرستن بر شمایل‌ها، اغلب اوقات مصائب و سختی‌های حضرت عیسی ﷺ در آخرین روزهای عمر، برای ایشان تداعی گشته و آمرزیدگی و نجات توأم با عبادت و خضوع در برابر این شمایل‌های مقدس را فراهم می‌سازد (مک‌کونین، ۲۰۰۸، ص ۳۵۹). برای نمونه، موزائیک‌کاری‌های کلیسای سانتاماریا ماجوره، شرح رستگاری روح را توصیف می‌کند. حقیقتی که در این نقوش مصور می‌گردد، «کلام زندهٔ کتاب مقدس» است (اسکندری، ۱۳۷۸). ایشان معتقدند:

زمانی که در مقابل شمایل‌ها ایستاده و به آنها خیره می‌شوند، این عمل نه از سر کنجکاوی آنها، بلکه از این‌روست که از قدیسان و صاحبان شمایل‌های مقدس، خواستار طلب حضور در مجلس و موهبت‌بخشی هستند. مؤمنان به کلیسای ارتدوکس برآنند که حتی نور (هاله مقدس) برخاسته از شمایل‌ها (لیندبرگ، ۲۰۰۶، ص ۱۵۲)، امری مربوط به عصر و زمان حاضر نیست و به واسطهٔ عوامل خارجی و از بیرون، بر آنها وارد نشده است، بلکه این نوری ابدی و ازلی است که از شمایل‌ها و چهره‌های قدیسان ساطع می‌شود (فورتنوآ و سان‌نین چام، ۲۰۰۹، ص ۱۴۲-۱۴۷).

در مراسم آیینی کلیسا، برخی صحنه‌های مشاهده‌شده، بسیار رقت‌انگیز و تأثیرگذار است؛ همچون تصاویری از کودکان، در برخی موارد، کودکانی نوپا، که هنوز به آسانی قادر به راه رفتن نیستند، با وجود این به طرف این شمایل‌های مقدس حرکت کرده و آنها را بوسیده و تکریم می‌کنند. خداشناسی این کودکان ستودنی است؛ چراکه در ظاهر، ایشان ایمان را آموخته و بر آن اعتراف دارند، درحالی‌که هنوز حتی قادر به سخن گفتن نیستند. در مراسم ازدواج مسیحیان ارتدوکس نیز میهمانان اغلب به عروس و داماد، تعدادی از شمایل‌های عیسی و مریم عذرا را هدیه می‌دهند. بنابراین، در نزد ایشان،

شروع زندگی و تشکیل خانواده با صحت و سلامتی، به برکت حضور شمایل‌های مقدس در بنیان خانواده محقق می‌شود (مک‌کوئین، ۲۰۰۸، ص ۳۵۷-۳۶۰).

به برکت این نظام اعتقادی، شمایل‌نگاری همگام با ایمان ارتدوکس، در سراسر کشورهای بالکان و روسیه انتشار یافت و در آن نواحی، حتی پس از انقراض امپراطوری بیزانس، به رویش و رواج خود ادامه داد. ظهور هنرمندی شامخ همچون *آندری روبلف*، که به حق بزرگ‌ترین شمایل‌نگار روسیه خوانده شده است، خود نمایشگر این واقعیت است که انگیزه‌های آفرینندگی در سنت شمایل‌نگاری بیزانسی، از زادگاه اصلی خود، به سوی مرزهای شمالی دنیای ارتدوکس راه یافته است (نوروزی طلب، ۱۳۸۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به پیشینه تاریخی این دو سنت هنری - معنوی، روشن است که آنها تأثیر و تأثراتی نسبت به یکدیگر داشته‌اند. از نظر برخی مورخان، تصاویری که میان سریانی‌های یعقوبی رواج داشت، حلقه اتصال میان میراث کلاسیک بیزانس و هنر مسیحی و هنر تصویری در شرق اسلامی بود؛ زیرا نقاشان سریانی یعقوبی، که از مسیحیان شرقی شمرده می‌شدند، نخستین هنرمندانی بودند که به فاتحان مسلمان روی آوردند و هنر خود را در اختیار آنها نهادند. انگیزه آنها در این کار، ناخرسندی از حاکمان بیگانه در قسطنطنیه و بیزاری آنها از بدعت‌گزاری‌های کلیسای دولتی بود. تا آنجا که گفته شده، حاکمان مسلمان، همواره هنرمندان حرفه‌ای پیرو کلیساهای شرقی را مورد عنایت و حمایت خود قرار می‌دادند (عکاشه، ۱۳۸۰، ص ۵۴). میزان توجه به هنر بیزانسی در کتاب *البلدان* تألیف *فقیه همدانی* آمده، که می‌نویسد: «اهالی امپراطوری رم شرقی (یعنی بیزانسی‌ها) ماهرترین نقاشان جهان‌اند» (ابن‌فقیه، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۳).

در مجموع، به یقین یک مبادله هنری میان نگارگری اسلامی و اسلوب مسیحیان شرقی وجود داشته است. ولی تأثیراتی که از هنر مسیحی در هنر اسلامی دیده می‌شود، دلیل این نیست که هنر اسلامی به‌طورکلی وامدار هنر مسیحی باشد، بلکه هر دو قلمرو، کنش و تأثیر و تأثراتی را با یکدیگر داشته‌اند. حتی در بسیاری موارد، موجبات رشد و شکوفایی یکدیگر را فراهم آورده‌اند.

افزون بر بحث تاریخی، تفاوت کارکرد و جایگاه شمایل‌ها در میان شیعیان و مسیحیان ارتدوکس، به اختلاف در مبانی نظری آنها بازمی‌گردد. مسیحیان ارتدوکس برآنند که شمایل‌ها جزئی انفکاک‌ناپذیر از الهیات و بازنمایی روشن و صریح از عبارات، داستان‌ها و روایات کتاب مقدس به‌شمار می‌آید. در

این باره، آسپنسکی بیان می‌دارد که تصویر در جهان مسیحی، دارای بیانی سازمانمند و ازلی است. بدون وجود تصویر، مسیحیت یکی از پایه‌های خود را از دست می‌دهد. در مقابل، نگارگری اسلامی، صرفاً تجلی‌گاه ارزش‌ها و مفاهیم دینی است. بنابر شواهد، نگارگران مسلمان در طول تاریخ از نقاشی به‌عنوان ابزاری برای تبلیغ عقاید دین اسلام استفاده نکرده‌اند و همانند نقاشان مسیحی، شمایل‌های مقدس را پایه دین نمی‌انگارند. از سوی دیگر، کلیسای مسیحی پیوسته و از همان ابتدا، از هنرمندان حمایت و پشتیبانی می‌کرد. درحالی‌که نقاشی ایرانی عرصه محدودی داشته و مانند نقاشی در مکتب‌های غربی رواج نیافته است و اغلب مردم عادی، از آن بهره کافی نبرده‌اند، بلکه قوام و دوام آن، همواره به پشتیبانی پادشاهان و شاهزادگان بوده است (زکی، ۱۳۷۷، ص ۷۲). همچنین، شمایل‌ها و نگاره‌ها هیچ‌گاه هدف و مقصود به‌شمار نمی‌آیند، بلکه همواره وسیله‌ای برای دستیابی معرفت به معبود هستند. به همین دلیل در سخنان یوحنا دمشتقی و سایر مدافعان شمایل‌ها بر این مهم تأکید شده است که شمایل‌ها صرفاً، واسطه فیض‌اند و نباید با هدف خلط شود. به روایتی، شمایل پنجره گشوده میان زمین و آسمان است؛ پنجره‌ای که از دو طرف باز می‌شود؛ چراکه اگر شمایل به خودش منتهی شود، تبدیل به بت خواهد شد.

منابع

- کتاب مقدس، *انجیل عیسی مسیح*، ۲۰۰۷، ترجمه هزاره نو، بی‌جا.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، *البلدان*، بیروت، عالم‌الکتب.
- ایهام پوپ، آرتور، ۱۳۷۷، *سیر و صور نقاشی ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی.
- الازرقی، ابی الولید محمد بن عبدالله، ۱۳۵۲، *اخبار مکه ما جاء فیها من الآثار*، جزء الاول، مکه المکرمه، المطبعة الماجدیه.
- اسکندری، ایرج، ۱۳۷۸، «بررسی و تحلیل نقاشی دیواری از ما قبل تاریخ تا عصر حاضر»، *هنرهای تجسمی*، ش ۵، ص ۱۹۸-۲۱۳.
- افشاری، مرتضی و دیگران، ۱۳۸۹، «بررسی روند نمادگرایی شمایل‌ها در نگارگری اسلامی از منظر نشانه‌شناسی»، تهران، *هنر اسلامی*، ش ۱۳، ص ۳۷-۵۴.
- انصاری، مرتضی و دیگران، ۱۳۹۰، «مضامین مذهبی در نقاشی های عامیانه تکایا در مازندران»، *مطالعات هنر اسلامی*، ش ۱۵، ص ۹۰-۷۳.
- انصاری، شیخ مرتضی، ۱۳۷۵، *المکاسب المحرّمة*، تبریز، چاپ سنگی.
- اوسپنسکی، لئونید، لوسکی، ولادیمیر، ۱۳۸۸، *معنای شمایل‌ها*، ترجمه مجید داودی، چ سوم، تهران، سوره مهر.
- آل‌الشیخ، صالح بن عبدالعزیز بن محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۱ق، *موسوعة الحدیث الشریف الکتب السنّه*، ط.الثالثه، المملكة العربیة السعودیة، دار السلام.
- بلخاری قهی، حسن، ۱۳۹۰، *فلسفه هنر اسلامی*، «مجموعه مقالات هنر اسلامی»، تهران، علمی و فرهنگی.
- بلوک باشی، علی، ۱۳۸۳، *تعزیه خوانی، حدیث قدسی مصائب در نمایش آیینی*، تهران، امیر کبیر.
- بورکهارت، تیتوس، ۱۳۶۵، *هنر اسلامی، زیان و بیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش.
- بینای مطلق، سعید، ۱۳۸۹، «جایگاه صورت در هنر دینی»، *جاویدان خرد*، ش ۴، ص ۳۳-۴۸.
- بینون، لورنس، ۱۳۸۳، *روح انسان در هنر آسیایی*، ترجمه حسین آریا (لرستانی) تهران، فرهنگستان هنر.
- پاکباز، روئین، ۱۳۷۸، *دائرة المعارف هنر*، تهران، فرهنگ معاصر.
- پت فیشر، ماری، ۱۳۸۹، *دائرة المعارف ادیان زنده جهان*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، علم.
- خلج امیر حسینی، مرتضی، ۱۳۸۷، *رموز نهفته در هنر نگارگری*، با مقدمه محمود فرشچیان، تهران، کتاب آبان.
- الدمشقی، یوحنا، ۱۹۹۷، *الدفاع عن الايقونات المقدسه*، لبنان، مکتبه الاهیة الانجیلیة.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۳، *تاریخ تمدن*، ترجمه فریدون بدره‌ای و دیگران، تهران، علمی فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۶، *تاریخ تمدن*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، علمی فرهنگی.
- رشیدرضا، سیدمحمد، ۱۳۴۴، *تاریخ الاستاد الشیخ محمد عبده*، جزء الثاني، مصر، مطبعة المنار.

- الرفاعی، انور، ۱۳۷۷، هنر در سرزمین‌های اسلامی، ترجمه عبدالرحیم قنوت، مشهد، جهاد دانشگاهی.
 رومبلد، گونتر، ۱۳۷۴، «چالش مقدس»، ترجمه محمد فرمانی، هنر، ش ۲۸، ص ۱۹۶-۲۸۱.
 زکی، محمدحسن، ۱۳۷۷، هنر ایران، ترجمه ابراهیم اقلیدی، تهران، صدای معاصر.
 —، ۱۳۸۴، چین و هنرهای اسلامی، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران، فرهنگستان هنر.
 شاکر، محمدکاظم و فاطمه‌سادات موسوی حرمی، ۱۳۹۰، «خداگونه بودن انسان، روایتی اسرائیلی یا آموزه‌های مشترک»، حدیث پژوهش، ش ۶، ص ۱۵۹-۱۸۴.
 شایسته فر، مهناز، ۱۳۸۸، «بررسی موضوعی نسخه خطی احسن الکبار شاهکار نگارگری مذهبی دوره صفویه»، کتاب ماه هنر، ش ۱۳۸، ص ۱-۲۷.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۶، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، ج ۶، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
 طبسی نجفی، محمدرضا، ۱۳۸۲، مقتل الامام الحسن علیه السلام، قم، محبین.
 عکاشه، ثروت، ۱۳۸۰، نگارگری اسلامی، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری.
 فروری، جی، ۱۳۸۳، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه تیمور قادری، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
 کاپادونا، آپوستولوس، ۱۳۸۳، «هنر دینی، دین و هنر»، ترجمه فرهاد ساسانی، بیناب، ش ۷، ص ۱۰۹-۱۰۰.
 کلارک، نوریس، ۱۳۸۵، «بعد مابعدالطبیعه هنر دینی، تعمقی در باب متنی از سن توماس آکویناس»، ترجمه امید نیک فرجام، فارابی، دوره شانزدهم، ش ۱، ص ۱۲۰-۱۲۸.
 کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، الاصول الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 کوماراسوامی، آناندا، ۱۳۸۶، فلسفه هنرمسیحی و شرقی، ترجمه امیر حسین ذکرگو، تهران، فرهنگستان هنر.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 —، ۱۴۰۳، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
 محمدزاده، سیدنادر، ۱۳۸۸، «شهود و خداگونه‌گی در عرفان مسیحیت شرقی»، پژوهش‌نامه ادیان، ش ۱۵، ص ۶۷-۹۰.
 مسعودی، علی بن حسین، ۱۳۷۴، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
 موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۱، المکاسب المحرمه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 معمارزاده، محمد، ۱۳۸۶، تصویر و تجسم عرفان در هنرهای اسلامی، تهران، دانشگاه الزهراء علیها السلام.
 مقرر، عبدالرزاق، ۱۳۸۸، تاریخ عاشورا یا مقل الحسین علیه السلام، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران، عطارد.
 نجفی، محمدحسن، ۱۳۵۰، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، تصحیح ابراهیم المیانجی، قم، دارالکتب الاسلامیه.
 نصری، امیر، ۱۳۸۷، حکمت شمایل‌های مسیحی، تهران، چشمه.
 —، ۱۳۸۹، «رویکرد شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی در مطالعات هنری»، ماه هنر، ش ۲۳، ص ۵۶-۶۲.

نگارگری و شمایل‌نگاری: تجلی هنر دینی در میان شیعیان امامیه و مسیحیان ارتدوکس ❖ ۳۱

- نقی‌زاده، محمد، ۱۳۸۰، « بهره‌گیری دین از هنر، رابطه متقابل دین و هنر»، هنر دینی، ش ۹، ص ۱۱۲ - ۱۲۹.
- _____، ۱۳۸۴، *مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی*، تهران، فرهنگ اسلامی.
- نوروزی‌طلب، علیرضا، ۱۳۸۴، «بنیان‌هایی برای شناخت و تفسیر هنر بیزانس (اصول و مبانی)»، تهران، *باغ نظر*، ش ۴، ص ۷۲-۸۳.
- نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۳۱۹ق، *مستدرک الوسایل و مستنبط المسائل*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- واعظ کاشفی، حسین، ۱۳۸۸، *روضه الشهداء*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات اسلامیه.
- واقدی، محمدبن محمد، ۱۳۶۹، *المغازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ورنن، هایدن ماینر، ۱۳۸۷، *تاریخ تاریخ هنر، سیری در تاریخ تکوین نظریه هنر*، ترجمه مسعود قاسمیان، تهران، فرهنگستان هنر.
- ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- هوشنگی، لیلا، ۱۳۸۸، *تاریخ و اعتقادات نستوریان*، تهران، حکمت.
- هوشنگی، لیلا و ریحانه غلامیان، ۱۳۹۲، «شمایل‌ها و تشبیه به خدا، تفسیری عرفانی از شعائر در کلیسای ارتدوکس» تهران، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۴، ص ۹۷ - ۱۱۸.
- _____، ۱۳۹۳، «شمایل‌نگاری در الهیات ارتدوکس، نمادها و نشانه‌های آن در کتاب مقدس»، *معرفت ادیان*، ش ۱۸، ص ۷۵-۹۵.
- الهی، محبوبه، ۱۳۷۷، *تجلی عاشورا در هنر ایران*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- هینلز، جان آر، ۱۳۸۵، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه ع پاشایی، تهران، مرکز ادیان و مذاهب.
- Asselt, Willem Van 2007, *Iconoclasm and Iconoclash: Struggle for Religious Identity*, V14, USA: Brill.
- Angold Michael, 2006, *The cambridge History of Eastern Christianity*, Eastern Christianity, volume 5, New York, Cambridge University.
- Carter Lindberg, 2006, *Abrief history of Christianity*, USA, Blackwell Publishing.
- 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.
- Justin Martyr, 2005, "Images: Images: images, icns, and idols", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale.

- Jastin Martyr 2005, "Iconography", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition volume 7, USA: Thomson Gale.
- J.A.jungmann/ k. Stasiak/ EDS, 2003, "Baptism, Sacrament Of" *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, V.2, Thomson.
- J. M. Hussey, 1986, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, (*Oxford history of the Christian Church*), New York, Oxford University Press.
- McGuckin, John Anthony 2011, *The Encyclopedia Of Eastern Orthodox Christianity*, V.1, USA: Blackwell, Icons.
- Mcfarland Iana, 2011, *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, New York, Cambridge.
- McGuckin, John Anthony, 2008, *The Orthodox Church*, USA, Blackwell.
- Melton, Gordon, 2011, *Religious Celebrations*, V.1, USA, ABC CLIO.
- Salamone, A. Frank, 2004, *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, New York, Routledge.
- Prokurat, Michael, 1996, *Historical Dictionary of The Orthodox Church*, USA, Scarecrow Press, Inc.
- Parry, Ken, 2007, *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, USA, Blackwell.
- W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", *Encyclopedia of Religion*, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale.

خشونت مذهبی در پناه نص گرایی (ظاهر گرایی) در اسلام و مسیحیت؛ با تأکید بر سلفی گری اسلامی و بنیادگرایی مسیحی

روح‌الله شهامت دهرخی / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان ابراهیمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
سیدعلی حسینی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۴/۱/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۸
seyedAli5@Gmail.com

چکیده

امروزه به‌طور فزاینده، شاهد بروز گسترده خشونت و افراط در پوشش باورهای مذهبی هستیم. در اسلام و مسیحیت نیز طیف‌هایی همچون «سلفیان» و «بنیادگرایان» با ادعای تحقق خلوص دینی، به استنباط نادرست از متون دینی مبادرت می‌ورزند که در برخی موارد، بروز گرایش‌های خشن و تندروی دینی را به دنبال داشته است. در تحلیل چرایی شکل‌گیری افراط و خشونت میان دو طیف مذکور، افزون بر انگیزه‌های سیاسی، با عوامل متعددی مواجه هستیم. از جمله مهم‌ترین آنها رویکرد «نص‌گرایانه» به متون دینی است.

این مقاله، با هدف همگرایی بیشتر اسلام و مسیحیت در برخورد با افراطی‌گری مذهبی، به بررسی برخی مصادیق گروه به نص‌گرایی، در استنباط آموزه‌های دینی از قرآن و کتاب مقدس پرداخته و ارتباط اتخاذ این شیوه با بروز افراط مذهبی را مورد ارزیابی قرار داده است. اثبات ارتباط مستقیم میان گرایش‌های نص‌گرایانه در تحقق بسیاری از خشونت‌های موجود میان سلف‌گرایان و بنیادگرایان، از جمله مهم‌ترین نتایج این تحقیق است.

کلیدواژه‌ها: بنیادگرایی، سلف‌گرایی، خشونت دینی، نص‌گرایی، متن‌گرایی، ظاهر‌گرایی.

مقدمه

در اکثر ادیان جهان آموزه‌های محوری، بر متون مقدس مبتنی است که مبانی عقیدتی و احکام عملی دین بر آنها استوار است. کتب «عهد عتیق» در یهودیت، «کتاب مقدس» در مسیحیت و «قرآن کریم» در اسلام، از جمله این متون مقدس به‌شمار می‌روند که دارای تعالیم اساسی برای رهروانشان هستند. همان‌گونه که پیروان سایر آیین‌هایی نظیر زرتشت و هندویسم نیز با تکیه بر کتاب‌های «اوستا»-یی و کتب چهارگانه وداها و اوپانیشادها، آموزه‌های دینی خود را استنباط می‌کنند.

از آنجاکه فهم و برداشت صحیح از هر متن، مقدمات، مبانی و روش‌شناسی متناسب با خود را می‌طلبد، از رهگذر کاربست همگی آن قواعد است که دستیابی به درک مقصود میسر خواهد شد. از سوی دیگر، عدم اعتنا به آن اصول درستی انطباق تفسیر برداشت‌شده با مقصود اصلی را با هاله‌ای از ابهام مواجه خواهد نمود. به یقین فهم متون مقدس نیز از این قاعده مستثنا نیست، بلکه محوریت و مرجعیت چنین متونی، اهمیت ضابطه‌مند بودن و لزوم وسواس لازم در استنباط از آن را دو چندان می‌کند؛ چراکه گاهی بروز لغزش در تلقی از چنین متونی، که بنای باورها بدان استوار است، آسیب‌هایی جدی را به‌دنبال خواهد داشت.

به‌طورکلی تاکنون در تحلیل و استنباط از متون دینی، با دو رویکرد عمده از سوی دین‌باوران مواجه هستیم؛ گروهی بر «تفسیر‌گرایی» و تأویل روش‌مند از متون تأکید می‌کنند. در مقابل، برخی با برگزیدن ترجمه تحت‌اللفظی، «نص‌گرایی» و «ظاهر‌گرایی» را یگانه راه کشف مراد مطلوب و آن را مایه وفاداری به متن مقدس تلقی می‌کنند.

در بررسی تطبیقی میان بنیادگرایی مسیحی و سلف‌گرایی اسلامی، با عناصر مشترک بسیاری مواجه هستیم که از جمله آنها، اتفاق‌نظر هر دو، در داعیه بازگشت به سرچشمه‌ها و تهذیب دینی است. رویکرد نص‌گرایانه و از سویی، وجود برخی خشونت‌ها و افراطی‌گری مذهبی و از جمله، سایر شباهت‌ها میان این دو جریان شاخص در اسلام و مسیحیت به‌شمار می‌رود. امروزه اعمال خشونت در پوشش باورهای دینی، به یکی از دغدغه‌های دین‌باوران در ادیان مختلف تبدیل شده است؛ چراکه این رویه در دهه‌های اخیر، حرکت شتابنده‌تری به خود گرفته است. این موضوع افزون بر سوداگری برخی جریان‌ها به نام دین، به مخاطره‌ای جدی فراروی تعامل سازنده میان فرق، ادیان، اقوام و مذاهب تبدیل شده است. از این‌رو نقد و بررسی آموزه‌های این دو جریان در همگرایی بیشتر ادیان و مقابله علمی با خشونت و افراط‌گری دینی اهمیتی دوچندان دارد.

علی‌رغم اینکه امروزه در بسیاری از کاربردها «بنیادگرایی» و تعابیر همگن آن، کاربردی سیاسی و رسانه‌ای یافته است، اما به‌طور خاص خاستگاه بسیاری از افراط‌گرایی‌های مذهبی را می‌توان در رویکردهای بنیادگرایانه به ادیان جست‌وجو نمود. هرچند تمایل به خشونت و افراط در پوشش دینی جلوه‌گر می‌شود، اما حقیقت امر گویای این است که غالباً انگیزه‌های دیگری همچون سلطه‌طلبی سیاسی، زمینه‌ساز چالش‌های کنونی است. از سوی دیگر، تحقق خارجی خشونت و افراط، لزوماً دارای پیوند وثیق با نگرش‌های سلف‌گرا و بنیادگرایانه نیست؛ چراکه در طول تاریخ جریان‌ها و فرقه‌های مذهبی بسیاری خارج از این طیف خواسته، یا ناخواسته در پوشش دین و در قالب بروز جنگ‌ها و کشمکش‌های خانمانسوز به این سو متمایل گشته‌اند.

علی‌رغم نگارش آثار پرشماری پیرامون سلفی‌گری اسلامی و بنیادگرایی مسیحی، اما کمتر اشتراکات این دو جریان در اسلام و مسیحیت مورد بحث قرار گرفته است. به‌طور خاص، خلأ ارزیابی ارتباط میان خشونت و افراطی‌گری دینی با رویکرد نص‌گرایانه نیز در میان آثار موجود مشهود است. در این مقاله، سعی شده است تا با بررسی برخی مصادیق کاربست نص‌گرایی در دو جریان، به ارتباط آن با کنش‌های خشونت بار آنان در پوشش آموزه‌های دینی بپردازد. روشن است مباحث طرح‌شده، مبتنی بر نفی خشونت بی‌ضابطه، سامان یافته است و اعمال رفتارهای مشروعی چون دفاع در برابر متجاوز و اقامه حدود دینی، که بر احکام قطعی عقلی و استنباط ضابطه‌مند از متون دینی تکیه دارد، موضوع بحث نیست.

پیشینه نص‌گرایی در ادیان آسمانی

چه‌بسا بتوان پیشینه نگاه نص‌گرایانه با متون دینی را هم‌زاد با کهن‌ترین متون مقدس دانست. نگاهی که به‌خودی‌خود، زمینه‌ساز انشعاب برخی فرقه‌ها از پیکره برخی ادیان شده است. نظیر «متن‌گرایی» و «سنت‌گرایی» یهودی که حاصل آن، تفرقه «فریسیان» و «صدوقیان» شد. صدوقیان سعی بر هماهنگ‌سازی باورهای خویش با فلسفه یونان داشتند. از این‌رو، به تفسیر کتاب مقدس روی آوردند. در مقابل، فریسیان ضمن مخالفت با تفکر یونانی‌مآبی، بر خلوص آموزه‌ها و غیرقابل تفسیر بودن تورات به‌عنوان تنها منبع شریعت وفادار ماندند (ناس، ۱۳۸۲، ص ۵۴۹-۵۵۰).

در مسیحیت نیز گرایش به تفسیر ظاهری، قدمتی بسیار طولانی دارد. در عین حال، یکی از عوامل تأثیرگذار در جدایی میان کلیسای کاتولیک و پروتستان، به چگونگی برخورد آنان با هریک این دو

رویکرد باز می‌گردد. کلیسای کاتولیک، با تأکید بر پیروی از پاپ و برداشت رسمی کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، با نگاه متداول در میان پروتستان‌ها مبنی بر خودکشی و امکان تفسیر فردی کتاب مقدس مخالفت می‌ورزد. در مقابل، لوتر با حقیقی خواندن تفسیر تحت‌اللفظی خویش، تفسیر کلیسا از کتاب مقدس را تفسیری مجازی می‌خواند. در عین حال، وی با بیان اینکه کتاب مقدس همانند هر کتاب دیگری با زبان بشری نوشته شده است، به وضع مجموعه اصول و قواعد خاص برای تفسیر کتاب مقدس همت می‌گمارد (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۱۲۷-۱۲۸). حاصل این اصول، ترجیح برخی کتب و رساله‌ها بر برخی و نفی برخی دیگر از کتب و رساله‌های کتاب مقدس شد. بدین‌سان، این دوره مسیحیت شاهد شکل‌گیری نوعی نص‌گرایی مبتنی بر کتاب مقدس شد.

در اسلام نیز پیشینه نص‌گرایی به سال‌های نخستین صدر اسلام بازمی‌گردد. هرچند این تفکر در آغاز، پیش از آنکه در قالب یک مکتب کلامی ظهور کند، در شکل یک نگرش روشی بروز یافت که از بستر آن، گروه‌هایی نظیر مرجئه، جبرگرایی، خارجی‌گری، تشبیه، تجسیم و ده‌ها اندیشه دیگر رویید و امواج آن تا سده‌های بعد اندیشه اسلامی را تحت تأثیر قرار داد. این جریان فکری در ادامه، به صورت یک اندیشه مستقل درآمد و به نام‌های گوناگونی از قبیل «اهل حدیث»، «حنابله»، «حشویه» و «سلفیه» خوانده شد. اینگونه برخورد با قرآن، پیامدهای گوناگون اعتقادی، سیاسی و شکل‌گیری فرقه‌های متعددی را به دنبال داشت (سبحانی، ۱۳۷۴). برای نمونه، در جنگ صفین با وجود مخالفت امام با انتخاب ابوموسی/شعری، پس از مشخص شدن نتیجه حکمیت و روشن شدن خطا در انتخاب حکم، که به اصرار فراوان برخی اصحاب انجام گرفته بود، عده‌ای با توسل به معنای ظاهری «ان الحکم الا لله، علم ناسازگاری برداشته و بر امیرالمؤمنان علیه السلام خروج نمودند (هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۲-۲۸۳).

شناخت تقابل این دو جریان فکری در تاریخ ادیان، از این جهت حائز اهمیت است که عمده جریان‌های بنیادگرا از درون مکاتب «نص‌گرا» سر برآورده‌اند، نه «تفسیرگرا». هرچند باید توجه داشت که متن‌گرایی، شرط لازم بنیادگرایی است، نه شرط کافی. به عبارت دیگر، لزوماً هر معتقد به متن‌گرایی را نمی‌توان در شمار بنیادگرایان به‌شمار آورد (همان، ص ۳۱۱).

نص‌گرایی بنیادگرا (ماهیت و مؤلفه‌ها)

پیش از ورود به بحث بررسی نص‌گرایی در جریان‌های بنیادگرا، باید توضیح مختصری پیرامون ماهیت و برخی مؤلفه‌های محوری بنیادگرایی ارائه نمود. «بنیادگرایی» در لغت ترجمانی از جنبش

«fundamentalism» در مغرب‌زمین است. این واژه برگرفته از «Fundament» به معنای شالوده، اساس و پایه است. معادل این واژه در زبان عربی، «الاصولیه» است و در هر دو، به معنای بازگشت به اصول و مبانی به کار می‌رود (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۹۵).

هرچند بر اساس مؤلفه‌های اصلی بنیادگرایی، آغازین دوران پیدایش بنیادگرایی مسیحی را باید دوران شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی و مبارزات لوتر و همفکران او به‌شمار آورد. با وجود این، کاربرد رسمی این اصطلاح، به اواخر قرن نوزدهم باز می‌گردد. در این دوران، رواج مباحثات درون‌فرقه‌ای، زمینه‌ساز جدایی طیف محافظه‌کار کلیسای پروتستان را فراهم آورد (نول، ۲۰۰۰، ص ۱۹). انتشار گسترده تألیفاتی با عنوان «بنیادها» (Fundamentals) از سوی این گروه، که با محوریت «مؤسسه انجیل لس‌آنجلس» صورت می‌گرفت، موجب شهره شدن ایشان به‌عنوان «بنیادگرا» شد. نامی که انتساب بدان به‌واسطه دربرداشتن معنی ضمنی انتقادی، آنچنان هم مورد پسند ایشان نبود (همو، ۲۰۰۰، ص ۱۰۰).

به‌طور خلاصه، بنیادگرایی را می‌توان جنبشی نوین اجتماعی مخالف مدرنیته دانست که با دنبال نمودن رجوع به متون بنیادین دینی، در پی حذف کلیه آموزه‌های مبتنی بر سنت است. این واژه، در وسیع‌ترین معنایش، تعهد به عقاید و ارزش‌های اساسی یا بنیادین است که این باورها را به‌عنوان هسته یک نظام نظری می‌شمرد. از این‌رو، برخلاف باورهای فرعی و زودگذر، معمولاً یک ماهیت پایدار و تغییرناپذیر برای آن ترسیم می‌کند. بنابراین، بنیادگرایی را می‌توان نقیض «نسبی‌گرایی» به‌شمار آورد (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۵۰۸)، که با تکیه به بنیادهای اصلی دین و ترسیم یک ایده‌آل ذهنی، وضعیت موجود را به دلیل عدم تطابق با آن جامعه ایده‌آل به نقد می‌کشد (هوشنگی و پاکچی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲). از این‌رو، مؤلفه‌های برجسته این تفکر را می‌توان در طیف وسیعی از جریان‌های دینی مسیحی نظیر «ادونتیست‌ها»، «آنا‌بابتیست‌ها»، «پیوریتن‌ها»، «کویکرها»، «شاهدان یهوه»، «جنبش‌های پنطیکاستی» (پنجاه‌گرا)، «اونجلیست‌ها»، «هزاره‌گرایان» و... یافت. همچنین، امروزه اصطلاحاتی همچون «راست‌نومسحیحی» (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۵۳۰-۵۳۱)، «صهیونیسم مسیحی» و... غالباً به گروه‌های بنیادگرا اطلاق می‌گردد.

آثار منتشره با عنوان «بنیادها» وسیله‌ای برای انعکاس نگرش بنیادگرایان به باورهای مسیحی بود که با دفاع از اقتدار متون مقدس و خدشه‌ناپذیری آن، موجب محوری شمردن نص کتاب مقدس بر «تفسیر تحت‌اللفظی» گردید (هلال، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰). بر این اساس، ایشان لازمه اقتدار متن مقدس را قرائتی یکسان و روشن از این متن شمرده‌اند که نباید به بهانه تکرر در قرائت‌ها، این اقتدار درهم شکند (بروس، ۲۰۰۱، ص ۱۳).

این جریان، که امروزه بیشتر با عناوینی همچون «پروتستان‌های انجیلی» شناخته می‌شوند، نجات روح و رستگاری انسان را به‌عنوان مهم‌ترین هدف مسیحیت برمی‌شمردند و معتقدند که نیل به این هدف، فقط از رهگذر «تفسیر لفظی» انجیل تحقق‌پذیر است و تا زمانی که این تفسیر ارائه نشده و در اختیار پیروان قرار نگیرد، نمی‌توان به رستگاری بشر امیدوار بود. به همین دلیل، تفسیرهای کنونی و رایج قادر به تأمین رستگاری برای بشر نیستند (خسروی، ۱۳۸۵). از این رو، «نص‌گرایی» را باید همچون نقطه عطف و روشی راهبردی در نگرش الهیاتی بنیادگرایان دانست؛ چراکه بسیاری از بنیادگرایان مسیحی بر این باورند که ترک تفسیر تحت‌اللفظی انجیل، تنها در مواردی مجاز شمرده می‌شود که دلیلی بر خلاف آن اقامه شود (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹). لازمه قائل شدن به چنین امری، عدم وثاقت انجیل‌های رایج و مرجعیت یافتن نسخه اصیل اناجیل (عبری) و بازترجمه مجدد آن است.

از جمله آثار گرایش به این رویکرد، نفی بسیاری از شعائر موجود توسط این جریان است؛ چراکه نامی از آنها در کتاب مقدس برده نشده است. بر همین اساس، آموزه‌هایی همچون بازگشت قریب‌الوقوع و جسمانی حضرت مسیح، تأکید بر رخداد باکره‌زایی حضرت مریم علیها السلام، رستاخیز حضرت عیسی علیه السلام و کفارہ دادن او برای گناهان و... به‌عنوان اساس ایمان مسیحی شمرده شدند (دولز، ۲۰۰۳، ج ۶، ص ۲۷). بنیادگرایان همچنین با جزم‌اندیشی افراطی حول حقانیت باورهای خود، از غیرمسیحی خواندن قاطبه مسیحیان مخالف خود و باطل شمردن آنان نیز ابایی نداشته (فرم، ۱۹۴۵، ص ۲۹۱)، بر تمییز دقیق میان «رستگار از غیررستگار» و «برگزیده از غیربرگزیده» تأکید می‌ورزند (هی وود، ۱۳۷۹، ص ۴۹۵).

هرچند اساس شکل‌گیری این جریان در محیطی خردورزانه سامان یافت، اما در ادامه، کار این جریان به‌عنوان یک جنبش افراطی رو به وخامت گذارد (نول، ۲۰۰۰، ص ۱۴-۱۳) و باگسترش فعالیت‌های اجتماعی در سطوح گوناگون، با توجه به اینکه اجرای منویات خود را به نفع همه جامعه و نه محدود به پیروان فرقه می‌دید، با تشدید فعالیت‌های خود در قالب نهادهای گوناگون اجتماعی و تصاحب مناسب سیاسی و اجتماعی، بلکه با شرکت در نهادهای نظامی و حتی ایجاد گروه‌های فشار و ارعاب، در مسیر نیل به اهدافش گام برداشت (هریس، ۱۹۹۸، ص ۲۹-۱۹).

بنابراین، بنیادگرایی جنبشی ضدملدرنیسم می‌باشد که با هدف بازگشت به خلوص دینی، رجوع به متون بنیادین را با بازتفسیر کتاب مقدس بر اساس تفسیر تحت‌اللفظی (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۵، ص ۱۹۱) و حذف کلیه آموزه‌های مبتنی بر سنت دنبال می‌کند (هی وود، ۱۳۷۹، ص ۵۰۸).

نص‌گرایی سلف‌گرا

«سلفیه» برگرفته از «سلف»، به معنی گذشته و پیشینه است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۳۱). این واژه در اصطلاح، عنوانی عام و علم برای کسانی است که در عقاید و برخی احکام فقهی از سلف صالح و تابعین در سه قرن نخست اسلام و پیشوایان امت پس از آنها، همانند ائمه چهارگانه اهل سنت و سایر علمایی که معتقد به شیوه مسلمانان اولیه هستند، همچون ابن‌تیمیه و ابن‌قیم و محمدبن عبدالوهاب و... پیروی کنند (حلمی، ۲۰۰۵م، ص ۱۵۹). در مقابل، اصطلاح «خلفی» را برای اشاره به سایر گروه‌ها نظیر متکلمان، معتزله، ماتریدیه و اشاعره به کار می‌برند (احمد عابدی، ۱۳۹۰، ص ۵۳).

براساس ادعای نص‌گرایان، پیشینه نص‌گرایی به سال‌های نخست صدر اسلام بازمی‌گردد. اما در قرن‌های بعد و با ظهور موج «حدیث‌گرایی» و پس از آن، با شکل‌گیری «سلفی‌گری»، ظاهرگروی دینی روند افراطی‌تری را به خود گرفت. نظیر آنکه با وجود اشارات مکرر «قرآن» به عدم جسمانیت خداوند، (شوری: ۱۱)، وجود تعابیر متشابهی همچون، ید، فوق (فتح: ۱۰)، تکلم (بقره: ۲۵۳)، سمع (مجادله: ۱)، استواء (سجده: ۴) و... رهن برخی سلف‌گرایان گردید. ایشان قائل به صفات جسمانی برای خداوند و حمل صفات خبریه بر معنای ظاهری آن شدند. برای نمونه، ابن‌تیمیه در دو اظهار نظر متفاوت در باب صفات الهی، که نشان از سردرگمی وی دارد، در یک‌جا سؤال از نفی و اثبات جسمانیت خداوند متعال را به‌واسطه عدم اشاره بزرگان گذشته به جسمانی بودن یا نبودن، بدعت می‌خواند (ابن‌تیمیه، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۵۴۷). اما در جایی دیگر، اعلان می‌دارد: «کسانی که قائل به دیدن خدایند، ولی برای خدا جهت فوقیت را ثابت نمی‌دانند، سخنشان به حکم ضروری عقل معلوم الفساد است» (عبدالوهاب، بی‌تا، ص ۲۱۹). ابن‌تیمیه همچنین ضمن مخالفت با برگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن، معتقد است: اهل علم، معانی آیات و احادیث را اگرچه از متشابهات باشد درک می‌کنند و مدلول ظواهر قرآن از اثبات وجه و دست و وجه و چشم و... در معنای حقیقی آن صحیح است (ابن‌تیمیه، ۱۳۰۵ق، ص ۳۴-۳۵).

هرچند در میان سلفیان، نص‌گرایی ابزاری راهبردی برای تحقق تهذیب دینی به‌شمار می‌آید، اما از چگونگی مواجهه گروه‌های مختلف سلفی با این رویکرد نیز نباید غافل بود. امروزه، سلف‌گرایی به عنوانی عام برای اشاره به طیف گسترده‌ای از تهذیب‌گرایان مذهبی تبدیل شده است. از چهره‌های متعصبی همچون محمدبن عبدالوهاب، تا اصلاح‌طلبان متجددی همچون جمال‌الدین اسدآبادی در جرگه سلف‌گرایان محسوب می‌شوند. این خلط‌ها، موجب شده تا تهذیب دینی نص‌گرا، که از ویژگی‌های سلفی‌گری است، به طیفی وسیع از اصلاح‌طلبان دینی تعمیم داده شود. درحالی‌که این

تهذیب‌گرایی در جمال‌الدین بیشتر عقل‌گراست. هرچند در آثار برجای‌مانده از چهره‌های شاخص سلفی *اخوان* همچون سیدقطب نیز به ویژگی‌های مشترکی در نگرش به متن‌گرایی با همقطاران دیگر سلفی‌شان برمی‌خوریم. شیوه تفسیر قرآن به قرآن وی در کتاب *فی ضلال القرآن*، بدون آنکه از تفاسیر و احادیث دیگر در بافت اصلی اثر خود بهره گیرد، می‌تواند نشان از باور وی به خودبسندگی قرآن و رویکرد گسست‌گرای او به سنت متصل داشت. به‌زعم وی، بخش قابل‌توجهی از بدبینی او به این سنت متصل، به محور جعل و تحریف و بدفهمی نصوص در طول تاریخ بازمی‌گردد (ر.ک: هوشنگی و پاکچی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸-۱۹۱). آن‌گونه که در قرن هفتم هجری، *ابن‌تیمیه* عالم برجسته حنبلی، تلاش نمود تا به‌زعم خویش، با بازگشت به قرآن و سنت، اسلام را از بدعت‌های فلاسفه و عرفا و خرافات عامیان نجات بخشد (زریاب، ۱۳۸۵، مدخل ابن‌تیمیه).

خشونت دینی در پوشش نص‌گرایی

لازم به یادآوری است که تأکید بر وجود خشونت در گروه‌های بنیادگرا و سلفی، به معنی اثبات مشی اعتدال برای سایر گروه‌ها نیست؛ چراکه در طول تاریخ جریان‌ها و فرقه‌های مذهبی بسیاری خارج از آن دو نیز در پوشش دین‌داری کشمکش‌های مذهبی خونینی را رقم زده‌اند.

در نگاه نخست، ممکن است وجود ارتباط میان نص‌گرایی با بروز خشونت و افراطی‌گری مذهبی چندان ملموس نباشد، اما ریشه‌یابی و بررسی چرایی اعمال خشونت در بسیاری از وقایع سده اخیر، که در پوشش مذهب انجام گرفته است، گویای این است که تمایل به تحلیل نص‌گرایانه در استنباط از متون دینی، از جمله علل برجسته و زمینه‌ساز حرکت‌های افراطی بوده است.

وجود آرایه‌های ادبی متنوع در متون مقدس، همچون تمثیل، مجاز، اشتراکات لفظی و معنوی، ضرورت عدم اکتفا به معنای ظاهری در فهم و استمداد از دانش تفسیر را بیش از پیش برجسته‌تر می‌کند؛ چراکه عدم کاربست قواعد تفسیر و مهارت‌های پیشینی و بایسته بدین منظور، مفسر را به ورطه تفسیر به رأی خواهد کشاند. *توماس آکوئیناس* از جمله شخصیت‌های برجسته الهیاتی در دوره مدرسی، با تأکید بر منشأ الهی کتاب مقدس، معتقد است: خدا معنا را فقط در کلمات قرار نداده است، بلکه چیزهایی که این کلمات بدان‌ها اشاره می‌کند نیز واجد آن معنا هستند. از این‌رو، معنای اولی ظاهری و دومی، تفسیری معنوی است که خود مشتمل بر سه معناست: مجازی اخلاقی و عرفانی. آن هنگام که نویسندگان اصلی کتاب مقدس را می‌نگاشتند، فقط معنای ظاهری

مدنظر ایشان بوده است، اما خود خداوند نیز آن سه معنای دیگر را، که در ضمن معنای معنوی بود، اراده کرده است (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸-۱۱۹).

درحالیکه بسیاری از اندیشمندان برای نیل به حقیقت دین، ژرف‌نگری و خردورزی در استنباط راه حیات می‌شمرند، برخی دیگر تکیه بر علوم معقول و تفلسف را رهنمای این مسیر می‌دانند. در اسلام، همواره عقل و شرع به‌مثابه دو بال و مکمل یکدیگر به‌شمار آمده است، تا بدانجا که خدا در قرآن برای ترک خردورزی و تعقل، انسان‌ها را مورد نکوهش قرار می‌دهد (بقره: ۴۴، ۷۶ و آل‌عمران: ۱۶۹). خداوند در قرآن، برخی از آیات را با عنوان محکمت و اساس قرآن و برخی دیگر را متشابهات برمی‌شمرد. سپس، با اشاره به وجود احتمالات مختلف در متشابهات، تأویل آن را صرفاً در حوزه علم الهی و پیشگامان در دانش منحصر می‌کند و گرایش منحرفین به متشابهات را به قصد فتنه‌انگیزی و برگزیدن تفسیر مدنظر خود اعلان می‌دارد (آل‌عمران: ۷). حال، با وجود نقطه‌های آفت‌خیز اینچنینی در پیش‌روی تفسیر، آیا نباید نسبت به کفایت و صلاحیت رویکرد نص‌گرایانه در تفسیر قرآن تردید جدی نمود؟

فارغ از برخی تفاوت‌های بنیادین در نگاه به ماهیت و ویژگی‌های قرآن کریم و کتاب مقدس، در اموری همچون اتفاق در منشأ الهی الفاظ قرآن کریم و اختلاف گسترده در الهی بودن یا نبودن متن کتاب مقدس (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰، ص ۳۸-۴۲)، برخی از برجسته‌ترین مصادیق نص‌گرایی را، که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در گرایش به خشونت نقش دارد، را در دو حوزه اسلامی و مسیحی از نظر می‌گذرانیم.

۱. تفسیر غلط برخی آموزه‌های اسلامی در میان سلف‌گرایان

عدم رجوع به سنت پیشینیان، که با داعیه رجوع مستقیم به سرچشمه‌ها مورد تأکید جدی سلفیان به‌شمار می‌رود (ابن‌قیم، بی‌تا، ص ۶)، موجب شد برخی گرایش‌های سلفی، در تحلیل واژگانی همچون «کفر» «جهاد»، «قتال» و... تفسیر به رأی در پیش گیرند (ر.ک: الخطیب، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۸-۱۷۹). روشن است تمسک به چنین شیوه‌ای در تبیین مفاهیم محوری فوق، موجب شد کاربست هر نوع خشونت، وجهه‌ای شرعی به خود گیرد.

در ذیل به برخی از چالش‌برانگیزترین این اصطلاحات و آموزه‌ها اشاره می‌شود:

الف. توحید، شرک، کفر

باوجود برخی تفاوت‌های نگرش‌ها میان مسلمانان در ساحت‌های مختلف توحید (نظیر توحید ذاتی، صفاتی و افعالی)، اما هیچ مسلمانی در انحصار عبادت برای خدا تردیدی ندارد. ازاین‌رو، شرک در

عبادت با موحد بودن هیچ‌گاه قابل جمع نیست. گویا توحید در عبودیت، در شمار بدیهی‌ترین اصول نزد مسلمانان به‌شمار می‌رود. «شُرک» نیز در نقطه مقابل توحید به کار می‌رود. شرک، یعنی چیزی مشترک بین دو نفر به‌گونه‌ای که هیچ‌کدام مالکیت استقلالی در آن نداشته باشند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۵).

با توجه به آنچه گذشت، یکی از برجسته‌ترین آموزه‌هایی که از منظر سلفیان از مصادیق شرک به‌شمار می‌رود، توسل به اولیای خداست. مسئله‌ای که تا پیش از ابن‌تیمیه، امری عادی تلقی می‌شد و توسل و استغاثه، بدون مدخلیت قید حیات و ممات و حضور و غیاب، با عنایت به واسط بودن ایشان میان خدا و بندگان، شرک به خدا و یا حرام به‌شمار نمی‌رفت. با وجود این، در برخی آثار ابن‌تیمیه با تفصیلی بدون دلیل، توسل و طلب شفاعت را منحصرأً از پیامبر در زمان حیات ایشان جائز شمرده است (ابن حجر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۳۴). در سایر موارد توسل استغاثه از غیرخدا را شرک و وساطت پیامبران و صالحان را برای جلب منفعت و دفع مفسده بدعت شمرده است (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲-۲۳).

از جمله آیات مورد ادعای برخی سلفیان برای نفی شرک ادعایی در پوشش توسل، آیات ۵۶ و ۵۷ سوره اسراء و آیه ۵ سوره حمد است. ایشان با این استدلال، به این دسته از آیات، مدعی هستند که در این آیات، توسل به غیرخدا منع و مورد نکوهش واقع شده است (همان، ص ۱۲-۱۴). روشن است که دو آیه نخست درباره نفی الوهیت معبودهای مشرکان و عدم شایستگی آلهه برای پرستش بوده و هیچ‌گونه ارتباطی به مسئله توسل به امور مقدس برای تقرب به درگاه الهی ندارد. همچنین، آیه ۵ سوره حمد نیز درصدد نفی کمک از غیرخدا با اعتقاد به استقلال آنهاست، نه نفی استعانت از خداوند با وسایط، همچنان‌که در قرآن کریم، یاری جستن از نماز و امور دیگر نیز مطرح شده است (بقره: ۴۵).

سیدقطب نیز با استناد به آیات ۹-۱۰ سوره روم، استنکاف از قرار گرفتن در معرض هدایت خدا در این آیه را غیرمختص به عرب جاهلی، بلکه شامل جاهلیت قرن بیستم می‌شمرد (سیدقطب، بی‌تا، ص ۶). وی در کتاب دیگر خود *معالم فی الطریق*، علاوه بر آن جاهلیت این دوره را فراتر از جاهلیت عصر رسول اکرم ﷺ می‌شمرد. رضایت به این جاهلیت را نیز همسان با کفر می‌خواند. او تمام شهرهای اسلامی را، شهرهای جاهلی خواند که می‌باید همانند پیامبر ﷺ از مکه جاهلی به مدینه‌النبی هجرت نموده، یک شهر اسلامی تشکیل داد و با جهاد، برای تشکیل حکومت اسلامی تلاش نمود (همان، ص ۱۷-۱۹). وی در بخش‌های دیگر کتاب فوق، وجود شبکه‌های مخفی و نیروهای پیشتاز مبارز در جهت دگرگونی نظام جاهلی و جایگزینی نظام اسلامی به جای آن را تجویز کرده است.

روشن است که انتساب مکرر شرک و کفر به باورمندان توسل، شفاعت و نظایر آن از سوی برخی سلفیان، متأثر از جمود بر نگاه خُرد و برخاسته از ظاهرنگری ایشان به الفاظ آیات و روایات است.

ب. بدعت

«بدعت» در لغت به معنی ایجاد چیزی بدون سابقه و الگوی قبلی است. همان گونه که خداوند بدیع آسمانها و زمین است (بقره: ۱۱۷). بدعت در اصطلاح نیز به معنی امر تازه‌ای است که اصلی در کتاب و سنت ندارد (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۴)، به عبارت دیگر، بدعت گفتار، کردار یا نوشتاری است که در دین وارد شود و به صاحب شریعت و اصول محکم دینی مستند نباشد (رک: راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹). به طور خلاصه، بدعت به معنی کاستن و افزودن در دین و انتساب آن به دین است که به نوعی تصرف در تقنین و تشریح الهی به شمار می‌رود.

تلقی تنگ نظرانه به بدعت در میان سلفیان، پیشینه‌ای دیرینه دارد. نظیر آن، نگاه /بن تیمیه در بدعت شمردن تأویل آیات صفات است. وی به آنچه که از مالک درباره استوای بر عرش (طه: ۵) پرسیده، و می‌نویسد: «الاستواء معلوم و کیف مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة!» (بن تیمیه، بی تا، ص ۲۸۷). در جایی دیگر، او زیارت قبور را به دو قسمت - شرعی و بدعی - تقسیم می‌کند و با استناد به روایت «لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ» (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۲)، در تقابل با ده‌ها مستند قرآنی و روایی، بار سفر بستن تنها برای سه مسجد (مسجد الحرام، مسجد النبی و مسجد الاقصی) را مجاز شمرد، سفر به نیت زیارت قبور پیامبران و صالحان را جایز نمی‌داند (بن تیمیه، بی تا، ص ۱۸-۲۱). وی در نهایت بروز برخی چنین بدعت‌هایی را همسان با شرک به خدا می‌شمرد. امروزه نیز برخی اتباع معاصر او، بر امور چالش برانگیزی نظیر بازگرداندن مسجد النبی ﷺ به حالت سابق تأکید و دیوارکشی پیرامون مضعع شریف نبوی را حرکتی در راستای توحید می‌شمرند (الالبانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۸).

ج. ارتداد و تکفیر

«تکفیر» در لغت به معنای پنهان کردن و پوشاندن است. اطلاق کفر به یک فرد، از آن جهت است که حقیقت را کتمان یا با کفرورزی، بر دل خود پوشش می‌نهد (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۴۳۳-۴۳۴). در اصطلاح نیز «تکفیر» به معنی نسبت دادن کفر به شخص یا گروه است. نظیر انتساب کفر در قرآن کریم به کسانی که حضرت مسیح را خدا می‌پندارند (مائده: ۱۷).

هرچند «تکفیر» را به سان یک آموزه دینی قاعده مند و دارای ضوابط مشخص شرعی، در بسیاری از ادیان می توان یافت، اما بهره جستن از عنصر تکفیر در پوشش تفسیر توحید، شرک، کفر، بدعت و ارتداد، آن هم بر اساس تلقی های شخصی و استنباط نادرست، به یکی از عوامل مهم زمینه ساز خشونت و افراط در دوران حاضر تبدیل شده است. در حالی که قرآن کریم اطلاق کفر را نسبت به کسانی که اظهار اسلام نموده اند، مورد نکوهش قرار داده است (نساء: ۹۴).

نگاه بسته نسبت به مفاهیم فوق، موجب گردید که طیف هایی از سلفیان، بدون توجه به ملاک های شریعت اسلامی، صرفاً با تکیه بر تلقی خردنگر و متن گرای خویش، با استناد به آیاتی همچون ۱۰۲ سوره کهف و ۲۲ سوره سبأ و نظایر آن، با خلاف توحید شمردن باور به برخی شعائر و آداب اسلامی نظیر «شفاعت»، «زیارت»، «توسل»، «تبرک» و... را شرک در توحید دانسته (ابن تیمیه، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۱۲)، با تفکیک گذاردن میان شرک در توحید و عمل، شرک در توحید را موجب خروج قطعی از دین شمردند (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۳۲۹؛ همو، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹).

ابن تیمیه، به عنوان یکی از پیش قراولان تکفیر، در برخی آثار خود، ملاک هایی را برای تکفیر بیان می کند و به واسطه آن، شیعیان و بسیاری دیگر را محکوم به کفر می کند. در حالیکه وی، برخی دیگر را با وجود دارا بودن برخی شرایط، از تکفیر معاف می دارد! نظیر تشبه به کفار، که به واسطه آن، بسیاری از مسلمانان به واسطه تمایل و یا انجام برخی رفتارهای متداول در غرب، باید موجب تکفیر واقع شوند. با وجود این، وی از تصریح به تکفیر ایشان امتناع می ورزد. در مقابل، در آثار او موارد متعددی دال بر دشمنی او نسبت به شیعیان و تکفیر آنان مشاهده می شود (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۴۷۷؛ همو، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۳). بر همین اساس، پیروان وی نظیر محمد بن عبدالوهاب، به واسطه کافر و مشرک شمردن ایشان، به حلال بودن خون و غارت اموال آنان فتوا می دهد (ابن عبدالوهاب، ۱۴۰۶ق، ص ۴). این امور، در حالی است که در منابع فریقین، ملاک اسلام و ایمان در «شهادتین، تصدیق روز قیامت، نماز، حج، روزه و زکات و خمس» شمرده شده (بخاری، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۸) و روایات پرشماری صرف شهادت به وحدانیت خدا، حتی بدون التزام عملی بدانها را سبب تعلق احکام مسلمان و ضرورت حفظ جان و مال آنان دانسته است (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷۱).

وی همچنین بر اساس تفسیر ظاهرگرایانه خود از شرک، کفر و بدعت از آیاتی که به برخی از آنها اشاره گردید، بارها با به کار بردن تعبیر مختلفی همچون «وجب توبه و الا قتل»، «مرتد»، «یستطاب»، «حلال الدم» و... خشونت را در بافت فکری سلفیه تکفیری نهادینه نمود. تکفیرهای او، که در بسیاری

موارد برای آنان مستند قابل اعتنایی نیز نمی توان یافت، او را به چهره‌های بی‌بدیل در تکفیر میان سلفیان بدل ساخت (ر.ک: مشعی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۵۱-۳۶۱).

تأثیر اندیشه‌هایی همچون سید قطب و همفکران او را نیز در تشدید گروش به تکفیر در دروان حاضر، نباید از نظر دور داشت. پس از هجده گسترده استعمار غربی به جهان اسلام و انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان، اصلاح‌طلبان مذهبی مصر، با تحلیل شرایط معاصر خود در قالب عناوینی همچون «جاهلیت مدرن» و تقسیم جهان به «دارالاسلام و دارالحرب»، در صدد گذار از افول جوامع اسلامی و حرکت به سمت احیای عظمت مسلمانان و اتحاد سرزمین‌های عربی و بازگشت به خلافت عثمانی برآمدند (خطیب، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۵). او با استناد به آیاتی نظیر ۲۲ سوره مجادله، ۱۱ سوره تحریم و...، با فراملی و فراقومیتی خواندن دارالاسلام، فارغ از تعلقات متداول، مقابله و نبرد با دارالحرب را برای حاکم ساختن شریعت اسلام ضروری می‌شمرد (قطب، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹-۱۲۱). وی همچنین جامعه جاهلی امروزه را بندگی انسان‌ها بر انسان‌ها در وضع قوانین و تسلط بر آنها دانسته، با استناد به آیات متعددی همچون آیات ۱۵ سوره شوری و ۵۰ سوره قصص، ایستادگی و استقامت برای وصول بشریت به آسودگی در پرتو خلع جاهلیت از رهبری بشر و به‌دست گرفتن این رهبری بر اساس برنامه خاص اسلام را وظیفه مسلمانان می‌شمرد (همان، ص ۱۲۵-۱۲۸).

براین اساس، امروزه مفتیان تکفیری، بسیاری با تکفیر مخالفان مبانی خود اعم از شیعیان و سنیان و تأکید بر ضرورت مقابله با آنان، گروه‌های نظامی متعددی نظیر سپاه صحابه، طالبان، القاعده، داعش و... را سامان داده‌اند. حضور و تقابل این شاخه‌های نظامی در کشورهایی همچون عراق، افغانستان، عراق، سوریه، پاکستان، لیبی، یمن و...، خشونت‌ها و فجایع گسترده‌ای به‌دنبال داشته است.

د. جهاد و قتال

به‌راحتی می‌توان حدس زد که فرارگیری برخی تلقی‌های رایج میان سلفیان از مفاهیم فوق، در کنار برخی آیات متشابه در باب جهاد، با تکیه بر معنای ظاهری و فارغ از هرگونه تفسیر و تأویل و تحلیل شأن نزول آنها، به کجا منتهی خواهد شد. وجود برخی آیات در قرآن کریم همچون ۱۹۳ و ۲۱۶ سوره بقره و آیه ۶۵ سوره انفال و...، بدون توجه به شأن نزول و تفسیر آنها با محکمت قرآن، مستمسک و توجیهی برای جریان‌های سلفی - تکفیری در اعمال خشونت و کشتار خونین مخالفان خود در پوشش بدعت‌گذار، مشرک و کافر گردیده است. شکل‌گیری بیش از ده‌ها گروه جهادی در دوران معاصر، در پوشش تکفیری‌های، متعدد، با تلقی‌های نص‌گرایانه دینی صورت می‌پذیرد.

این امور، در حالی است که، در هیچ یک از آیات قرآن، ایده جنگ نامحدود به رسمیت شناخته نشده است. علی رغم تأکید قرآن کریم مبنی بر اینکه مسلمانان باید با کسانی که با آنها می جنگند، پیکار کنند (مائده: ۳۳)، در آیات متعددی، خداوند مسلمانان را از تجاوز به دیگران نهی می کند (بقره: ۱۹۰؛ مائده: ۲) و در صورت گروش دشمنان به صلح، بر ترک مخاصمه با ایشان تأکید می ورزد. (انفال: ۶۱)

در حالیکه عمده فقهای مسلمان، تنها جهاد دفاعی را در اسلام مجاز می شمرند. اندیشمندانی چون سید قطب با استناد به آیاتی که پیش تر بدان اشاره شد، اسلام را جنبشی آزادی بخش می خواند که برای نجات انسان ها و آزادی بشریت آمده است. او با تقسیم جهان به «دارالحرب» (دارالکفر) و «دارالاسلام»، بر لزوم کسب آمادگی برای جهاد و دستیابی به قدرت را مطرح می کند. وی همچنین، معتقد به لزوم دستیابی به قدرت برای استقرار حاکمیت خداوند بود و به طور ضمنی، به ترویج اسلام از طریق شمشیر و کتاب اشاره می کند (قطب، ۱۳۹۰، ص ۶۰) و هردوی آنها را لازم و ملزوم و مکمل یکدیگر می خواند.

سید قطب در آغاز فصل چهارم کتاب *معالم فی الطريق* با عنوان «جهاد فی سبیل الله»، به تحلیل ابن قیم از جهاد در کتاب *زاد المعاد* او اشاره می کند. وی به نقل از ابن قیم، مدعی است که بر اساس آیات قرآن، پیامبر اسلام پس از کسب رسالت، در گام نخست مأموریت می یابد که دعوت را از بستگان خود شروع کند سپس، تمامی اقوام عرب را انداز و در عین حال، توصیه به صبر نماید. پس از هجرت به مدینه و تشکیل دولت، دستور می دهد که در کنار دعوت، تنها با کسانی که با وی جنگ می کنند، جنگ نماید. پس از طی این مراحل و استقرار کامل اسلام، خداوند دستور می دهد که تا استقرار نهایی دین، با تمام مشرکان بجنگد.

طبق نظر ابن قیم و به تبع او سید قطب، مسلمانان در چندین مرحله، ابتدا از جنگ برحذر داشته شدند و طی چند مرحله، ابتدا مجاز به جنگ با مهاجمان شده و در نهایت، پس از قدرت یافتن دستور یافتند که علیه تمامی مشرکان وارد جنگ شوند (همان، ص ۴۳).

او همچنین با استنباط ظاهرگرایانه خود از آیات جهاد، با حمله به کسانی که جهاد را در جهاد دفاعی منحصر می کنند، اعلان می دارد:

برنامه اسلام این است که تمام طاغوت های روی زمین را از بین بردارد و مردم را به عبادت خالصانه خداوند درآورد. بدین ترتیب که نظام های سیاسی حاکم را درهم می کشد و یا آنان را مجبور می کند به اینکه جزیه پردازند و تسلیم بودن خود را اعلان نمایند... تا مردم بتوانند با آزادی کامل آن را بپذیرند یا رد کنند... این دین همیشه از آنان می خواسته است که برای رسیدن به یک هدف واحد یعنی اختصاص

دادن به عبودیت خدا و سرتافتن از عبودیت بندگان گام بردارد و در این قاعده هم هیچ سازش و توافق و نرمشی وجود ندارد (همان، ص ۶۴۴).

با نگاهی به سخنان برخی چهره‌های شاخص تکفیری، که امروزه در پوشش آموزه «جهاد» به کشتار و ترور و آتش‌افروزی مبادرت می‌ورزند، اثرپذیری برخی از ایشان از اندیشه‌های سیدقطب به خوبی مشهود است. بن‌لادن یکی از بنیان‌گذاران القاعده، با استناد مکرر به تفاسیر سید در *فی ظلال القرآن* و بیان برخی اندیشه‌های او، بر عدم اکتفا به شعائر تعبدی و ضرورت حاکم ساختن اسلام در تمام زمین سخن می‌گوید (بن‌لادن، بی‌تا، ج ۱، ص ۴). دیگر تکفیری معاصر، *ایمن الظواهری* نیز در کتاب خود با عنوان «سلحشوران زیر پرچم پیامبر» با تجلیل از سیدقطب، روشن‌اندیشی خود را مدیون او می‌داند! (برگن، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

۲. نگرش موعودگرایانه در بنیادگرایان مسیحی

تبعات نص‌گرایی در میان بنیادگرایان، شکل‌گیری باورهای جدیدی شد که بنیادگرایان، بر پایبندی به لوازم تحقق آن باورها نیز تأکید می‌کنند. در این میان، «آموزه‌های موعودگرایانه» به سبب تبعات گسترده باور بدان‌ها، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به‌طور خاص، استنباطات موعودگرایانه از کتاب مقدس، از جمله چالش‌برانگیزترین دیدگاه‌های بنیادگرایان مسیحی به‌شمار می‌رود. این زاویه نگاه به‌گونه‌ای است که برخی دیگر از هم‌کیشان مسیحی ایشان، به‌واسطه پیامدهای متعدد این نگرش‌ها در ترسیم چهره‌ای قاهرانه از حضرت عیسی ﷺ و نگرش‌های ضدصلحی این جریان، بر بدعت‌آمیز بودن این چنین سخنان تأکید و تا حد ارتداد از مسیحیت آنان را مورد توبیخ قرار داده‌اند (ر.ک: جوویور، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵).

در اینجا، با محور قرار دادن موعودگرایی بنیادگرایان، به چند نمونه از باورهای مبتنی بر نگرش نص‌گرایانه ایشان، که در سامان یافتن نظام فکری کنونی ایشان سهم بسزایی داشته است، اشاره می‌کنیم:

الف. شهر خدا در زمین یا آسمان

یک نمونه از برجسته‌ترین باورهای بنیادگرایان، که بنیان بسیاری از معتقدات ایشان است، را می‌توان در تحلیل‌های زمینی یا آسمانی بودن «شهر خدا» (نظیر: مزامیر ۸۷: ۳، ۴۸: ۸؛ مکاشفه یوحنا ۳: ۱۲ و...) جست‌وجو کرد. الهی‌دانان برجسته‌ای همچون آگوستین معتقدند: اولاً، آنچه راجع به وجود کشور خدا در کتاب مقدس آمده، امری ملکوتی است و نه زمینی، ثانیاً، اماکنی همچون «قدس» و «صهیون»، دو محل معین

زمینی برای سکناى یهود نیست، بلکه دو مکان آسمانی است که به روی همه مؤمنان به خدا گشوده است (ر.ک: آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۹، ۸۹۴)؛ با این همه، بنیادگرایان ایجاد سرزمین موعود مسیحیان را در زمین و آن هم در فلسطین دنبال کرده، معتقدند: «شهر خدا»، به بازگشت دوباره مسیح و شروط تحقق آن اشاره دارد. از این رو، بنیادگرایان مسیحی شکل گیری حکومت یهودی در آن را مسلم پنداشته، برپایی این حکومت را یکی از مقدمات رستاخیز مجدد حضرت عیسی علیه السلام به شمار آوردند.

در سال ۱۹۱۸، پس از انتشار اعلامیه بالفور، بسیاری تشکیل دولت یهود را تحقق پیشگویی حزقیال شمردند و تعبیری همچون «دمیدن در میان استخوان‌های خشکیده» (حزقیال: ۳۷) و اتصال آنها به دیگری را امکان تحقق یک دولت یهودی در سرزمین موعود دانستند.

هال لیندزی، که در کنار پت رابرتسون و جری فالول، از جمله سرشناس‌ترین شخصیت‌های بنیادگرایان کنونی به شمار می‌رود، با استناد به حزقیال ۳۷: ۸۷ نتیجه می‌گیرد که این امر، بیانگر مرحله اول پیشگویی کتاب مقدس است و بر «رجعت جسمانی» قوم یهود و نه حیات معنوی آنان را دلالت می‌کند. او معتقد است: آیات بعدی حزقیال نیز حاکی از مرحله دوم و تولد معنوی یهودیان پس از رجعت جسمانی نخست آنان در زمان رجعت مسیحا است (لیندزی، ۱۹۸۹، ص ۱۸۰).

تحلیل فوق از شهر خدا، به سان مقدمه‌ای است که در کنار ده‌ها استنباط ظاهرگرایانه و گزینشی دیگر، نگرشی موعودگرایانه مبتنی بر این مکاشفات است. روشن است که لازمه خواسته و یا ناخواسته این تلقی بنیادگرایانه، دامن زدن به برخی تعصبات نژادپرستانه و منازعه‌جویانه در مسیر تحقق چنین پیش‌گویی‌هایی را به دنبال دارد. لیندزی، با استناد بدان امر و القا جهان دو قطبی الهی و شیطانی، بسیاری از دولت‌ها و ملت‌ها، از جمله اعراب و مسلمانان را شیطانی خوانده و بر تأمین مداوم بودجه نظامی و اقتصادی توسط ایالات متحده برای مقابله با آنان اصرار می‌ورزد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰-۱۷۳).

ب. وراثت زمین

بنیادگرایان مسیحی، با استناد به کتاب مقدس درباره سرزمین مقدس، مدعی نامشروط بودن پیمان ابراهیمی و وراثت ابدی زمین توسط قوم برگزیده در دوران واپسین هستند. بسیاری همچون اسکوفیلد معتقدند: مقصود حقیقی از تعبیری همچون تزویج کلیسا به عنوان دوشیزه (دوم قرنتیان ۱۱: ۱۰۲) و به عنوان عروس آسمانی بره (انجیل یوحنا ۳: ۲۹؛ مکاشفه ۱۹: ۷)، کلیسا را نیز در کنار اسرائیل مصداق برگزیدگی مذکور می‌شمرند (ر.ک: اسکوفیلد، ۱۹۰۷، ص ۹۲۲). از این رو، پیوند میان مسیحیان بنیادگرا و صهیونیسم،

مبتنی بر یک اشتراک هدف نضج می‌گیرد. هر چند بنیادگرایان مسیحی، یهودیت را به مثابه ابزاری برای تحقق پیش‌گویی‌های کتاب مقدس و تشکیل حکومت مسیحایی موعود خویش قلمداد می‌کنند. در همین زمینه، هال لیندزی، نظریه‌پرداز شناخته‌شده این جریان اظهار می‌دارد:

بدیهی است که معبد سلیمان بازسازی خواهد شد. پیشگویی مقتضی تحقق آن است... علاوه بر آن، قوم یهود بار دیگر در این سرزمین تولد می‌یابد و اورشلیم مجدداً تحت کنترل کامل یهودیان واقع خواهد شد و سخن از بنای معبد بزرگ می‌رود که نزد ما مهم‌ترین نشانه بازگشت نزدیک عیسی مسیح است (لیندزی، ۱۹۸۳، ص ۵۶-۵۸).

ایشان همچنین با استناد به قطعاتی از کتاب مقدس (همچون دانیال ۹: ۲۴-۲۷) از انجیل متی، بر این امر تأکید می‌ورزند که باید تجدیدبنای معبد، برای هتک حرمت و تخریب مجدد وعده داده شده، انجام پذیرد. بدین‌سان، چنین نگرشی به این دسته از آیات کتاب مقدس، موجب شکل‌گیری پیش‌گویی‌هایی گردید که بنیادگرایان، گام نهادن در مسیر تحقق آن را محقق ساختن وعده خدا برای فرجام جهان می‌دانند! در این پیشگویی‌ها، سومین تجدیدبنای معبد در مکان اصلی آن، موجب شکل‌گیری یک رشته جنگ‌های اجتناب‌ناپذیر میان مسلمانان و یهودیان خواهد بود که آرماگدون را به دنبال خواهد داشت (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۳۱۹).

تأکید بر برگزیدگی و وراثت ابدی یهودیان بر سرزمین مقدس، در حالی است که فقرات بسیاری نظیر «... اشخاص فروتن وارث زمین خواهند شد و از صلح و آرامش برخوردار خواهند بود» (مزامیر داوود: ۳۷: ۱۱) و «هرکس که سخن او را گوش فرانهد، از قوم او کاملاً بریده خواهد شد» (اعمال رسولان ۳: ۲۳) و ده‌ها نظایر آن، گویای عدم انحصار در ایشان است.

ج. بازگشت گرایی و نقش یهودیان در تحقق هزاره‌گرایی

بنیادگرایان با تفسیر آیات ۱-۱۰ از فصل ۲۰ مکاشفه یوحنا، دیدگاه «پسahزاره‌گرا» را برگزیدند. پسahزاره‌گرایان معتقد به تحقق هزار ساله واقعی یا رمزی هستند که کلیسا پیش از بازگشت مجدد بر بدی فائق خواهد آمد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹). بر همین اساس، ایشان با استناد به فقراتی از کتاب مقدس همچون باب ۹-۱۱ رومیان معتقدند: گرویدن یهودیان به مسیح موجب سعادت آینده تمام دنیا خواهد بود (موررای، ۱۹۷۱، ص ۵۹-۶۰).

برایتمن، که آموزه «بازگشت یهودیان» تا حد زیادی مرهون پیگیری مجدانه اوست، گروهی قریب‌الوقوع یهود را به مسیحیت پیش‌بینی کرده بود (تون، ۲۰۰۲، ص ۲۶-۲۷). او بر این باور بود که تجدید حیات یافتن بنی اسرائیل مسیحی، مرکزیت جهان مسیحیت را به دنبال خواهد داشت (همان، ص ۳۰-۳۱).

این نگرش به یهودیان، که در واقع بازگشت و قدرت یافتن آنان را زمینه‌ساز تحقق وعده‌های کتاب مقدس می‌پنداشت، در میان بنیادگرایان سنتی طرف‌داران بسیاری یافت. نظیر آنکه نماینده پارلمان بریتانیا هنری فیچ در سال ۱۶۲۱م کتابی با عنوان *بازگشت بزرگ جهان* نگاشت که در آن تأکید ورزید: مقصود از روح القدس در کتاب مقدس آنجا که از اسرائیل، یهودا، صهیون یا بیت‌المقدس نام می‌برد، اسرائیل معنوی یا کلیسای خدا شامل یهودیان و غیریهودیان نیست، بلکه مقصود اصلی اسرائیلی از زادگان یعقوب است. این نظر باید نسبت به بازگشت آنان به سرزمین مقدس و اماکن باستانی و سلطه بر دشمنانشان اعمال گردد. آنان کلیسای باشکوه خود را در سرزمین اسرائیل برپا خواهند نمود... اینها تمثیلاتی نیست که در قالب مشابهت‌های دنیوی و یا نجات از طریق مسیح بیان شود (وریت، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۱۴).

اسکوفیلد نیز معتقد بود: «براساس وعده رسولان، بنی اسرائیل بار دیگر از همه ملت‌ها جمع می‌شوند و به سرزمین‌شان بازمی‌گردند و تغییر کیش می‌دهند و مجدداً در زمین والاترین قدرت و منزلت را خواهند داشت» (اسکوفیلد، ۱۹۰۷، ص ۱۲۰۶). *جاناتان ادواردز* نیز در تفسیر خود از کتاب مکاشفه ۶: ۱ معتقد است: طی نهضت دین‌پیرایی، اسلام از بین می‌رود، یهودیان تغییر کیش می‌دهند و دیری نمی‌شود که کافران به مسیح ایمان می‌آورند (رک: ادواردز، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۶۰۷). این آرمان در اعتراف‌نامه وست مینستر (۱۶۵۸) این‌گونه منعکس شده است:

ما آرزومندیم که دجال در آخرالزمان نابود شود. یهودیان بیدار شوند دشمنان حکومت فرزند عزیز خدا نابود گردند. کلیساهای مسیح بهره‌گیر آزادانه از نور و فیض خدا گسترده‌تر شوند و تزکیه شوند و صلح و آرامش و عزت بیش از قبل جهان را فراگیرد (رک: سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

این‌گونه تصورات هزاره‌گرایانه بنیادگرایان، تا بدانجا پیش رفت که برخی پیوریتن‌های انگلستان، که سهم بسزایی در گسترش تفکرات بنیادگرایانه در اروپا داشتند، در نامه‌ای خطاب به حاکمان بریتانیا خواستار لغو ممنوعیت اسکان یهودیان در این کشور و حتی کمک به بازگشت آنان به فلسطین شدند. از این‌رو، زمینه انتقال گسترده یهودیان با حمایت انگلستان، به فلسطین اشغالی فراهم شد.

از این‌رو، اگر این دوره (قرن هفدهم و هجدهم)، شاهد پیوند پیوریتن‌ها و یهودیان بودیم، این قضیه در قرن نوزدهم به دایره توسعه‌یافته‌تری تسری یافت و آن پیوند پروتستان‌های انجیلی، به‌ویژه در امریکا و یهودیان بود.

د. حمایت از اسرائیل

بسیاری معتقدند: فرقه‌های بنیادگرا، که عمدتاً از میان جنبش‌های «پاک‌دینی» و «هزاره‌باور» به وجود آمدند، با وجود اختلافات متعدد و دغدغه‌های خاص مکاشفه‌ای، سیاسی و... هریک از آنان، در سه

اصل عمده با یکدیگر متفق القول هستند: «تفسیر ظاهری از کتاب مقدس»، «فرجام‌شناسی مبتنی بر آینده‌گرایی» و «بازگشت یهودیان به سرزمین فلسطین» (ر.ک: سایزر، ۱۳۸۶، ص ۶۶۶۵).

پیش‌گویی‌های کتاب مقدس در رابطه با رخداد‌های دوران واپسین و فرجام جهان، زمینه‌ساز شکل‌گیری پیوند وثیقی میان طیفی از مسیحیان و یهودیان گردید. بن‌مایه این پیوند، اشتراک منافع طرفینی در تحقق وقایع وعده‌های کتاب مقدس در آخرالزمان بود. این گروه، مشروعیت یافتن حرکت خود را در سایه تحقق حکومت الهی می‌دانند، که در گرو سامان یافتن این پیش‌گویی‌هاست.

بسیاری از بنیادگرایان، شکل‌گیری دولت یهود در فلسطین را تحقق‌بخش رویای «حزقیال» برمی‌شمرند:

او مرا گفت: ای پسران انسان این استخوان‌ها تمامی خاندان اسرائیل می‌باشند. اینک ایشان می‌گویند: استخوان‌های ما خشک شد و امید ما ضایع گردید و خودمان منقطع گشتیم. لهذا نبوت کرده به ایشان بگو: سلطان تعالی یهوه چنین می‌فرماید: اینک من قبرهای شما را می‌گشایم. و شما را ای قوم من از قبرهای شما درآورده به زمین اسرائیل خواهم آورد. و ای قوم من چون قبرهای شما را بگشایم و شما را از قبرهای شما بیرون آورم آن‌گاه خواهید دانست که من یهوه هستم. و روح خود را در شما خواهم نهاد تا زنده شوید. و شما را در زمین خودتان مقیم خواهم ساخت. پس خواهید دانست که من یهوه تکلم نموده و به عمل آورده‌ام. قول یهوه این است (حزقیال باب ۳۷: ۱۶۱۰).

امروزه پیروان کلیسای انجیلی، که به شاخص‌ترین چهره‌های بنیادگرایی معاصر شهره شده‌اند، بر اساس مبانی پیش‌گویانه خود پیرامون وقایع آخرالزمان، به صورت گسترده‌ای از اقدامات صورت گرفته توسط رژیم صهیونیستی در سرزمین‌های اشغالی حمایت می‌کنند. ایشان سامان یافتن حکومتی مستقل در آن سرزمین و رخ دادن چنین حوادثی را، لازمه‌ای حیاتی برای تحقق فرجام‌شناسی کتاب مقدس درباره رستاخیز مجدد و ایجاد حکومت الهی به‌شمار می‌آورند. بنیادگرایان مسیحی، تسلط غیریهودیان بر بیت‌المقدس را تسلط شیاطین بر این مکان مقدس دانسته، معتقدند: تا زمانی که این امر ادامه داشته باشد، عیسی مسیح ظهور نخواهد کرد. از این رو، باید تسلط ایشان بر بیت‌المقدس پایان یابد. یکی دیگر از بنیادگرایان برجسته مسیحی در این رابطه می‌گوید:

شیطان که می‌داند همواره باید اموری را که خدا جدی می‌گیرد، جدی بگیرد، هزاران سال کنترل کوه معبد را در اختیار داشت تا اینکه در جنگ شش روزه ۱۹۶۷ کم و بیش از قدرت ساقط شد. در نتیجه، نگرش نادرست ولو بلندنظرانه اسرائیلی‌های پیروز، اسلام امکان آن را یافت که بر کسانیه که در کوه معبد عبادت می‌کنند، تسلط داشته باشد.. شیطان در حال تحکیم موضع خود در تپه مقدس خداست (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

در نتیجه، حمایت از صهیونیزم، به‌مثابه وظیفه‌ای دینی برای تسریع در عملی شدن این وعده به‌شمار

می‌آید. این جریان نوظهور در پروتستان‌تیسیم، که امروزه با عنوان «صهیونیسم مسیحی» شناخته می‌شود، بر لزوم اقتدار و هیمنه بیش از پیش ایالات متحده برای نبرد نهایی «آرماگدون» در آخرالزمان علیه «ضد مسیح» تأکید نموده، و حضور نظامی امریکا در مناطق مختلف جهان را حیاتی می‌دانند (رک: ضابط، ۱۳۸۲). از این رو، در پی برخی وقایع خاورمیانه و برای اقناع بیشتر افکار عمومی و مشروع جلوه دادن هجمه‌ها به کشورهای همچون افغانستان و عراق و... ادبیات دولت‌مردان بیش از پیش رنگ مذهبی به خود می‌گیرد (عزیزخانی، ۱۳۹۰).

حاصل آنکه، درگیری و نزاع خونین با پشتوانه‌های مذهبی و دینی و تحت عنوان جنگ مقدس، جزء اصول لاینفک اعتقادی تمامی نمونه‌های بنیادگرایی به‌شمار می‌رود. به‌گونه‌ای که جنگ و خونریزی در دوران آخرالزمان امری اجتناب‌ناپذیر است و از این طریق، خشونت به رهاورد اصلی این جریان‌ات تبدیل می‌شود (کیمال، ۲۰۰۸، ص ۱۶۷-۱۶۸).

نتیجه‌گیری

در بررسی تطبیقی میان دو جریان «بنیادگرای مسیحی» و «سلفیه» در اسلام، با شباهت‌های متعددی در مبانی و انتخاب شیوه مواجهه با متون دینی مواجه هستیم. رویکرد «نص‌گرایانه» به متون مقدس و تمایل به گرایش‌ات خشونت‌طلبانه در پوشش آموزه‌های دینی، از جمله عناصر مشترک میان آن دو به‌شمار می‌رود. هرچند عوامل متعددی نظیر انگیزه‌های سیاسی، فرهنگی، قومیتی و... در افراط‌گرایی مذهبی و اعمال خشونت در دو طیف فوق، نقش برجسته‌ای دارد. با وجود این، نباید نقش عوامل زمینه‌ساز را نیز از نظر دور داشت. در نگاه نخست، نص‌گرایی و خشونت‌گرایی صرفاً به‌سان دو عنصر مستقل در میان مؤلفه و روش مطرح در این دو جریان به نظر می‌رسد، اما با بررسی تبعات نص‌گرایی، ارتباط معناداری را میان آن و بروز خشونت دینی درمی‌یابیم.

امروزه باید گرایش‌ات جنگ‌افروانه و ستیزه‌جویانه بنیادگرایان مسیحی را محصول هم‌افزایی پیوند مبانی عقیدتی بنیادگرایی و سلطه‌طلبی سیاسی برشمرد که بر اساس نگرش‌های خاص «موعودگرایانه»، توسط کشورهای همچون ایالات متحده امریکا ادامه می‌یابد. حمایت تمام‌عیار این جریان از رژیم صهیونیستی و تحمیل جنگ‌های متعدد در دهه‌های اخیر، را که با هدف اختلاف میان مسلمانان و تقویت جبهه اسرائیل انجام پذیرفته است، می‌توان ناشی از باور به لزوم تحقق پیش‌گویی‌های کتاب مقدس در قاموس عقیدتی بنیادگرایی مسیحی برشمرد. این رویکرد، که امروزه بیشتر با عناوینی چون

«صهیونیزم مسیحی» شناخته می‌شود، با رویکرد نص‌گرایانه خود به کتاب مقدس، بر بازگشت‌گرایی یهودیان به سرزمین موعود و تحکیم نفوذ اسرائیل در جهان، به‌عنوان یکی از مقدمات لازم برای شکل‌گیری حکومت مسیحایی، تأکید می‌ورزد.

در اسلام نیز علی‌رغم آنکه بر رفعت جایگاه مؤلفه‌هایی همچون صلح، نوع‌دوستی، رأفت، نگاه و قضاوت بر اساس عدالت (مانده: ۸)، دعوت به دین بر اساس تحقیق و استدلال غیرجدلی (نحل: ۱۲۵) تأکید ویژه‌ای شده است، با تذکر مکرر به لزوم قبول دین از روی بینش و آگاهی (توبه: ۶)، هرگونه اجبار در پذیرش آیین را نفی می‌کند (بقره: ۲۵۶). با وجود این، امروزه با به افراط کشیده شدن نگرش‌های تکفیری در جهان اسلام، که عمدتاً بر بستر سلفی‌گری رشد و توسعه یافته‌اند، خشونت‌های گسترده را در برخی کشورهای اسلامی شاهد هستیم.

افزون بر انگیزه‌های سیاسی پشت پرده قدرت‌ها در تشدید بحران در کشورهای اسلامی، عوامل متعددی در شکل‌گیری بیش از پیش نگرش‌های تکفیری نقش دارند. از آن جمله می‌توان به نگرش‌های «نص‌گرایانه» اشاره کرد، که حکم به شرک، بدعت‌گذاری، تکفیر و قتل و کشتار مخالفان را به‌دنبال داشته است.

منابع

- ابن تیمیه، ۴۰۵ق، *موافقة صحيح المتقول لصريح المعقول*، ج ۱، بیروت، بی نا.
- _____، ۳۸۶ق، *الفتاوی الکبری*، بیروت، دارالمعرفة.
- _____، ۴۱۰ق، *زيارة القبور والاستجداء بالقبور*، ریاض، الادارة العامة للطبع و الترجمة.
- _____، بی تا، *مجموع الفتاوی*، بی جا، بی نا.
- _____، بی تا، *مجموعه الرسائل و المسائل*، چاپ محمد رشیدرضا، دمشق.
- ابن حجر، احمد، ۳۹۶ق، *الدرر الكامنة*، به کوشش عبدالمعید خان، حیدر آباد دکن: دائرة المعارف العثمانية.
- ابن عبدالوهاب، محمد، بی تا، *كتاب التوحيد*، ریاض، مطابع الرياض.
- _____، ۴۰۶ق، *كشف الشبهات فی التوحيد*، به کوشش محمد مطر جی، بیروت، دارالقلم.
- ابن فارس، ابی الحسن احمد، ۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ابن القيم الجوزیه، بی تا، *تهذیب سنن أبی داوود و ایضاح مشکلااته*، المكتبة الشاملة (نسخه الکترونیکی).
- الألبانی، محمد ناصرالدین، بی تا، *تحذیر الساجد من اتخاذ القبور مساجد*، ط.الرابعة، بیروت، المكتب الاسلامی.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۹۸۱م، *صحيح بخاری*، بیروت، داراحیاء التراث.
- برگن، پیترا، ۱۳۹۰ش، *اسامه بن لادن*، ترجمه عباسقلی غفاری فرد، تهران، اطلاعات.
- بن لادن، اسامه، *توجهیات المنهجیه*، ج ۱، ص ۴ منبر التوحيد و الجهاد.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، سرویراستار بهرام محمدیان، تهران، روز نو.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جو ویور، مری، ۱۳۸۱، *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه حسین قنبری، قم، ادیان.
- حلمی، مصطفی، ۲۰۰۵م، *قواعد المنهج السفی فی الفكر الاسلامی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- خسروی، غلامرضا، ۱۳۸۵، «درآمدی بر بنیادگرایی اسلامی»، *مطالعات راهبردی*، ش ۳۱، ص ۱۲۱-۱۴۳.
- الخطیب، ضحی، ۱۴۲۸ق، *ضوابط التكفير بين الأمس و اليوم*، بیروت، دار البراق.
- راغب اصفهانی، حسین، بی تا، *المفردات*، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفة.
- زریاب، عباس، ۱۳۸۵، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر موسوی بجنوردی، کاظم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- سایزر، استیون، ۱۳۸۶، *صهیونیسم مسیحی؛ نقشه راه بسوی آرماگدون*، ترجمه حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم، طه.
- سبحانی، محمد تقی، ۱۳۷۴، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، شماره ۳، ص ۲۰۵ تا ۲۳۲.

خشونت مذهبی در پناه نص گرای(ظاهرگرایی) در اسلام و مسیحیت؛... ◇ ۵۵

ضابط، حیدر رضا، ۱۳۸۲، «تبلیغات دینی و سیاسی ایوانجلیست‌های جنگ‌طلب در ایالات متحده امریکا»، مشکوة، ش ۷۹، ص ۶۷-۹۰.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل، تهران.

عابدی، احمد، ۱۳۹۰، *توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت*، تهران، مشعر.

عزیز، فهیم، ۱۳۹۲، *دانش تفسیر در سنت یهودی مسیحی*، ترجمه علی نجف‌نژاد، قم، دانشگاه مفید.

عزیزخانی، احمد، ۱۳۹۰، «تأثیر بنیادگرایی مسیحی بر سیاست خارجی ایالات متحده امریکا»، *معرفت‌شناسی*، ش ۱، ص ۱۶۳-۱۹۱.

_____، زمستان ۱۳۸۸، «فرا روایت بنیادگرایی مسیحی»، *دو فصل نامه معرفت سیاسی*، ش ۵، ص ۱۰۵-۱۳۴.

قطب، محمد، ۱۳۹۰، *نشانه‌های راه*، ترجمه محمود محمودی، تهران، احسان.

_____، بی تا، *الجاهلیه فی قرن العشرين*، بی جا.

مسلم‌بن حجاج قشیری، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مشعبی، عبدالمجید، ۱۴۱۸ق، *منهج ابن تیمیه فی مسألة التکفیر*، ریاض، نشر اضاء السلف.

ناس، جان بایر، ۱۳۸۲، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

هلال، رضا، ۱۳۸۳، *مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی امریکا*، ترجمه علی جتتی، قم، ادیان.

هوشنگی، حسین و احمد پاکچی، ۱۳۹۰، *بنیادگرایی و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان‌های دینی*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

هی‌وود، اندرو، ۱۳۷۹، *درآمدی بر ایده‌تولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی،

تهران، وزارت امور خارجه.

Bruce, Steve, *Fundamentalism*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Scofield, C.I., 1934, *Scofield Bible Correspondence Course*, 19th edition, Chicago, Moody Bible Institute.

Dulles, A. 2003, "Fundamentalism" in: *New Catholic Encyclopedia*, v.6.

Edwards, Jonathan, 1974, "History of Redemption" in: *The Works of Jonathan Edwards*, V.1.

Eliade, Mircea, *Encyclopedia of religion* (Editor), 1987, V5. New York.

Frem, Vergilius. (ed). 1945, *An Encyclopedia of Religion*, New York, Philosophical Library.

Harris, H.A. 1998, *Fundamentalism and Evangelicals*, Oxford, Oxford University Press.

Iain Murray, 1971, *The Puritan Hope Edinburgh*, Banner of Truth, p. 59-60.

Kimball, Charles, 2008, *When Religion Becomes Evil*, New York, Harper Collines e-books,

Lindsey, Hal, 1983, *Israel and The Last Days*, Eugene, Oregon, Harvest House,

Lindsey, Hal. 1989, *The Road to Holocaust*, New York, Bantam.

Mayir Verete, 1973, "The Restoration of the Jews" in: *English Protestant Thought, 1790-1840*, Middle Eastern Studies.

Noll, M.A., 2000, *Protestants in America*, Oxford, Oxford University Press.

Peter Toon, 2002. "The Latter-Day Glory," in: Puritans, *The Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology, 1600-1660*, ed. Peter Toon Cambridge: James Clarke, p 26-27

بررسی تطبیقی تصویر شیطان در ادیان الهی

mohammadyaghoobian@yahoo.com

محمدحسن یعقوبیان / استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱۴

چکیده

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با روش تطبیقی، به بررسی تصویر شیطان در سه کتاب اوستا، کتاب مقدس و قرآن کریم، و بازخوانی نظر پیروان این ادیان در تصویرسازی مثبت و منفی و میزان دخالت و قدرت شیطان می‌پردازد. اهریمن اوستا، به‌عنوان خالقی در عرض اهورا در اوستای متأخر، در تقابل با تصویر شیطان کتاب مقدس و ابلیس قرآن به‌عنوان یک مخلوق قرار دارد. در کتاب مقدس شیطان، به‌عنوان موجودی خیرخواه انسان و نیز موجودی شر و پر قدرت مطرح است که توان حلول در انسان را دارد. اما ابلیس در قرآن، به‌عنوان مخلوقی مختار به‌تصویر کشیده شده که مسیر شر را برگزیده و قدرتی جز وسوسه انسان را ندارد. البته تحلیل‌های حاشیه‌ای و ناصحیح، که در بستر زمان و در فرهنگ این ادیان از شیطان شکل گرفته نیز وجود دارد؛ مؤلفه‌هایی نظیر الوهیت، قدرت دخالت در امور کائنات در آئین زرتشت و حلول در ابدان انسانی، مثبت‌انگاری و شیطان‌پرستی در مسیحیت و مثبت‌انگاری کلامی - عرفانی در اسلام.

کلیدواژه‌ها: شیطان، تصویر شیطان، شیطان در ادیان الهی.

طرح مسئله

به‌طور کلی مسئله شر و به‌ویژه نقش شیطان در پدید آمدن شرور عالم، از دیرباز ذهن بشر را به خود معطوف داشته است و هر فرهنگ و دینی، مصادیقی از اهریمنان را در نظر داشته است. خدای شر مصری «ست» (بایر ناس، ۱۳۸۳، ص ۵۲) و «دی ات بولس» (d it-boles) یونانی (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۹۸) و عفریته‌ها و نیروهای اهریمنی در اندیشه مغان پیش از زرتشت، در ایران باستان نمونه‌هایی از این دست هستند... (آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۳۷-۴۲). مسئله اصلی این پژوهش، تصویر شیطان در چهار دین الهی و سه کتاب اوستا، کتاب مقدس و قرآن کریم است. بررسی این کتاب‌ها چه تصویر مثبت، یا منفی و چه میزان قدرت و دخالت را برای شیطان به تصویر می‌کشند. پیروان آنان نیز به سهم خود، چه تصویرسازی‌هایی را در کتاب مقدسشان و یا به تحریف و بدعت انجام داده‌اند. این مقاله به تفصیل این موضوع را بررسی و تحلیل می‌کند. روشن است این مقاله، دین زرتشت نیز جزء ادیان الهی محسوب می‌کند و به علت حاشیه‌ای بودن اثبات این مطلب، از ذکر اختلاف نظر اندیشمندان در این باب و اثبات نظر منتخب، معذوریم.

اهریمن در اوستا

آئینی که توسط زرتشت ارائه شد، توحید و توجه به اهورا مزدا را مدنظر داشت. در گاتاهای اوستا در سخن از عنصر شر، تنها سخن از مینوی بد، به‌عنوان یک مخلوق مطرح است:

در آغاز آن دو مینوی همزاد، در اندیشه و گفتار و کردار در یکی نیک و دیگری بد، با یکدیگر سخن گفتند؛ از آن دو نیک آگاهان راست را برگزیدند نه دژ آگاهان (یسنه، هات ۳۰، بند سوم و یسنه، هات ۴۵، بند دوم).

اما پس از خود زرتشت، تفکر دوآلیستی و ثنویت‌گرایی جایگزین توحیدگرایی شد:

با تحلیل نظریات اوستاشناسان به این نتیجه می‌رسیم که اغلب قریب به اتفاق آنان، با این نظریه که دین زرتشت یک مکتب دو آلیستی بوده که جنگ اهریمن و اورمزد را مطرح ساخته است، موافق نیستند. قلیلی هم که ثنویت پیام زرتشت را می‌پذیرند، کوچک‌ترین دلیلی از گاتاها ارائه نکرده، بلکه به اوستای متأخر متکی می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۰).

تبارشناسی دوآلیسم آفرینشی در آئین‌های ایرانی را در نوشته‌های پس از زرتشت، مانند ونیدداد می‌توان ردیابی کرد. تصویرسازی اهریمن در کنار اهورا مزدا، چنان برجسته است که اهریمن به‌عنوان خالقی پر قدرت، در عرض اهورا قرار می‌گیرد. در فرگرد یکم از ونیدداد، اهریمن به ویرانی و خرابی شانزده

شهر آباد اهورامزدايي می‌پردازد: «نخستین سرزمین و کشور نیکی که من - اهورامزدا - آفریدم در "ایران ویج" (حدود خوارزم) بود؛ بر کرانه رود "دایتا"ی نیک. پس آن‌گاه اهریمن همه تن مرگ، و به پتیارگی (دشمنی و ضدیت)، اژدها را در رود دایتا بیا فرید و زمستان دیو آفریده را بر جهان هستی چیرگی بخشید» (وندیدا، فرگرد یکم، بند سوم). همچنین، با زرتشت درگیر می‌شود و قصد هلاکت او را می‌کند. وی در نبردش با او به‌عنوان خالق جهان بدی و خالق دیوها معرفی می‌شود (همان، فرگرد نوزدهم، بند اول) و سپس، به زرتشت چنین می‌گوید:

اهریمن نیرنگ باز، آفریدگار جهان بدی، دیگر باره بدو گفت، با کدامین گفتار بر من چیره می‌شوی و مرا از خود می‌رانی؟ آفریدگار نیک با کدام رزم افزار بر آفریدگان من - که اهریمنم - چیره می‌شود و آنان را از خود می‌رانند؟ (همان، فرگرد نوزدهم، بند هشتم)

با توجه به این تصویر، اهریمن همه تن مرگ، با قدرتی بزرگ و به‌عنوان یک خالق، که نیمی از جهان را به کام شر و تاریکی کشیده است، در مقابل اهورامزدا و زرتشت ایستاده است. این تصویر از ارواح شر، بعدها در فرهنگ غرب و مسیحیت نیز رسوخ نموده است. حتی به عقیده برخی، واژه «شر» در انگلیسی، از دیو پارسی گرفته شده است. چنانکه رابرت هیوم می‌گوید:

از میان آنها [ارواح شر] می‌توان از گرسنگی، تشنگی، خشم، نخوت، حسد، دروغ، خشکسالی، زمستان و بدکارگی زن‌ها نام برد. نام کلی این ارواح شر، «دیو» است که بعدها در پارسی به صورت (DIU) در آمده و سپس، همان نیز منشأ واژه انگلیسی (DEVIL) شد (هیوم، ۱۳۸۶، ص ۳۲۴).

و این فرایند تا آئین‌های زروانی و مانوی، که دیو «آز»، به‌عنوان مادر بدی‌ها مطرح می‌شود، ادامه می‌یابد: ... پس خلاصه آنکه در قطعات مانوی، آز، به‌عنوان اصل بدی ظاهر می‌شود: او خود را در سه صورت متجلی می‌سازد. به‌عنوان اغفال‌گری که چشم انسان را به روی سرنوشت (بخت) ماوراءطبیعی‌اش می‌بندد، به‌عنوان شهوت و به‌عنوان حرص (زهر، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰).

شیطان در کتاب مقدس

در عهد عتیق، در ماجرای آدم و حوا، میوه ممنوعه، «شناخت» معرفی می‌شود: «خدا آدم را امر فرموده گفت که از تمامی درختان باغ، مختاری که بخوری، اما از درخت دانستن نیک و بد مخور. چه در روز خوردنت از آن مستوجب مرگ می‌شوی» (پیدایش، ۲: ۱۷-۱۸).

شیطان، که به شکل ماری وارد بهشت شده بود، می‌گوید: خداوند نمی‌خواسته است انسان، نیک و

بد را بشناسد:

و مار به زن گفت که از میوه درختان باغ می‌خوریم. اما از میوه درختی که در وسط باغ است. خدا امر فرموده است که از آن مخورید و آن را لمس ننمائید مبادا که بمیرید. مار به زن گفت: البته که نمی‌میرید و حال اینکه خدا می‌داند روزی که از آن می‌خورید، چشمان شما گشوده شده، چون خدایانی که نیک و بد را می‌دانند، خواهید شد (سفر پیدایش، ۳: ۴).

از این رو، کسی که انسان را به شناخت و معرفت دعوت کرد، شیطان بود و نه خداوند. همچنین، در انجیل متی، در مواجهه شیطان با مسیح، تصویرسازی از شیطان، به‌عنوان موجودی قدرتمند مشهود است: «پس ابلیس او را به کوهی بسیار بلند برد و همه ممالک جهان و جلال آن را بدو نشان داده به وی گفت: اگر افتاده مرا سجده کنی همانا این همه را به تو می‌بخشم» (انجیل متی، ۴: ۹ و ۱۰). مشابه همین مطلب، به‌عنوان قدرت بخشی ابلیس، در انجیل لوقا نیز آمده است: «و ابلیس بدو گفت که جمیع این قدرت و حشمت را به تو می‌دهم؛ زیرا که به من سپرده شده است و به هر که بخواهم می‌بخشم» (لوقا، ۴: ۶ و ۷).

با توجه به همین تصویرسازی‌های کتاب مقدس، شیطان، پررنگ و پر قدرت در ذهن مسیحیان به تصویر کشیده می‌شود: «خویشندان و مراقب باشید؛ زیرا دشمن شما ابلیس، همچون شیری غران در گردش است. کسی را می‌جوید تا بلعد» (نامه اول پطرس، ۵: ۸). و این شیر غران، چنان قدرتمند می‌شود که می‌تواند در انسان‌ها حلول کند و قدرت آنان و اختیارشان را سلب کند (مرقس، ۵: ۹-۶).

افزون بر این، در عهد جدید، از «دیوان» و «رئیس دیوان» به‌عنوان «بعلزبول» (متی، ۱۲: ۲۵-۲۹ و لوقا، ۳: ۳۳-۳۱) و از «دجال»، به‌عنوان پسر شیطان سخن به میان آمده است که در آخرالزمان از دریا بالا می‌آید و از اژدها، که همان شیطان است (مکاشفه یوحنا، ۱۲: ۹)، قدرتی عظیم دریافت می‌کند:

و آن اژدها را که قدرت به آن حیوان بخشید، پرستیدند و گفتند که کیست که مثل این حیوان است و کیست که تواند با او جنگید و بوی داده شد که به الفاظ بلند کفرآمیز تکلم نماید و تا مدت چهل و دو ماه قدرت جنگ به وی داده شد و دهان خود را بر کفر بر خدا گشاد تا آنکه کفر گوید: بر اسمش و بر مسکنش و بر ساکنان آسمان و قدرتی بوی داده شد که با مقدسان جنگ نماید و آنها را زبون سازد و قدرت بر هر قبیله و زبانی و طایفه بوی داده شد و خواهند پرستید او را همگی ساکنان زمین، که اسماء آنها در کتاب حیات بره ذبیح از ابناى عالم مرقوم نشده است. (همان، ۱۳: ۴-۸).

آن موجود وحشی، که دارای قدرت شیطان است، مورد پرستش قرار خواهد گرفت. در ادامه، از حیوان دیگری سخن می‌گوید که از زمین بیرون می‌آید و نشانه او عدد ۶۶۶ است:

و در اینجا حکمتی است که صاحب فهم، عدد حیوان را محاسبه کند که عدد انسان است و عددش شش صد و شصت و شش است (همان، ۱۳: ۱۸). در اینجا، عدد موجود وحشی، ۶۶۶ معرفی می‌شود که در

عقاید شیطان پرستان به عنوان نماد شیطان به کار می‌رود. طبق مکاشفات یوحنا در این بخش، انسان‌ها باید میان راه آن موجود وحشی، که تابع شیطان است و راه مسیح که انسان است، یکی را انتخاب کنند (فیلسون، ۱۳۳۳، ص ۲۵۸). سرانجام نیز در نبرد نهایی، شیطان و آن موجود وحشی، به عنوان ضد مسیح در برابر حضرت عیسی قرار خواهند گرفت و نابود خواهد شد (مکاشفه یوحنا، ۲۰: ۷-۱۰).

ابلیس در قرآن

در قرآن کریم، به دو اسم «شیطان» و «ابلیس» اشاره شده است. «ابلیس»، به عنوان اسم خاص شیطان، یازده بار در قرآن تکرار شده است (کمپانی زارع، ۱۳۹۰، ص ۲۰). البته، «شیطان» به عنوان یک نیروی اهریمنی بالذات شر نیست، بلکه موجود مکلفی است که به اختیار، راه شر و سرکشی را دنبال کرده است:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (بقره: ۳۴)؛ و به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه سجده کردند، جز ابلیس که سر باز زد و برتری جست و او از کافران بود.

شیطان، علت استکبار و سرکشی را خودپسندی و کبر معرفی می‌کند:

«قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۵ و ۷۶)؛ گفت ای ابلیس چه چیز تو را از سجده کردن در برابر آنچه من با دو دست خود آفریده‌ام منع کرد؟ آیا بزرگی فروختی یا مقامی ارجمند داشتی؟ گفت: من از او بهترم. مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل.

شیطان پس از این امتحان، از درگاه الهی رانده می‌شود و مورد لعن الهی قرار می‌گیرد.

همچنین شیطان هرگز به عنوان نیرویی در عرض خداوند نیست، بلکه مخلوقی در ذیل قدرت

الهی است:

«وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ» (انعام: ۱۰۰)؛ برای خدا شریکانی از جن قرار دادند و حال آنکه جن را خدا آفریده است. بی‌هیچ دانشی، به دروغ دخترانی و پسرانی برای او تصور کردند. او منزّه است از آنچه وصفش می‌کنند.

از آنچه گذشت، شیطان از منظر قرآن، مخلوقی مختار است که راه شر را برگزیده است، از این رو، از جهت خلقت و انتسابش به خداوند، مانند سایر مخلوقات، دارای «حسن تکوینی» است و از جهت تمرد و انتخاب مسیرش، دارای «قیح تشریحی» است (جوادی‌املی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۰۶). البته قدرت، انتخاب و اختیار شیطان بنا به توحید افعالی از آن خداوند است، ولی بنابر افعال قبیحش، افعال او منتسب به خودش است. این رابطه در قالب ارتباط طولی علت و معلول، قابل تعریف است. از این رو،

افعال او از یکسو، به قدرت الهی و منسوب به خداوند است (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۷، ص ۴۸۴ و ۴۸۵). و از سوی دیگر، که ذیل عنوان شر است، تنها به خودش منسوب است.

کار اصلی او از دیدگاه قرآن نیز وسوسه و فریب انسان‌های مؤمن است که به عناوین مختلف وسوسه (اعراف: ۲۰)، نزع (فصلت: ۲۶)، نجوی (مجادله: ۱۰)، دعوت (لقمان: ۳۱)، وحی (انعام: ۱۲۱)، همزات (مؤمنون: ۹۷) و مس (اعراف: ۲۰۱)، از آن یاد شده است. از این رو، شیطان اجازه تسلط و حلول بر انسان‌ها را ندارد. در مورد انسان‌های کامل و انبیاء که مخلصین هستند، هرگز در آنان نفوذی ندارد (ص: ۸۳ و ۸۲). در مورد سایر انسان‌ها نیز اگر ایمان داشته باشند، از تسلط شیطان به دورند:

«إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل: ۹۹-۱۰۰): شیطان را بر کسانی که ایمان آورده‌اند و بر خدا توکل می‌کنند تسلطی نیست. تسلط او تنها بر کسانی است که دوستش می‌دارند و به خدا شرک می‌ورزند.

لازم به یادآوری است تسلط شیطان بر کسانی که فریب شیطان را خورده‌اند نیز تسلط و نفوذی نیست که منجر به سلب اختیار انسان‌ها شود:

«وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَا تَلُمُوا أَنْفُسَكُمْ» (ابراهیم: ۲۲): چون کار به پایان آید شیطان گوید: خدا به شما وعده داد و وعده او درست بود و من نیز به شما وعده دادم. ولی در وعده خود خلاف کردم. من بر شما تسلطی نداشتم، جز آنکه دعوتتان کردم شما نیز اجابت نمودید. پس مرا ملامت نکنید، بلکه خود را ملامت کنید.

قرآن کریم، همین فعالیت وسوسه‌انگیزی شیطان را نیز از یکسو، تحت تسلط و قدرت الهی و از سوی دیگر، منوط به اراده انسانی می‌داند که خود را جزء پیروان شیطان قرار داده است: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۲۷)؛ ما شیاطین را دوستان کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند. این پیروی، به معنی حلول شیطان در درون انسان نیست، بلکه حداکثر، قرین شخص می‌شود و او را وسوسه می‌کند: «وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف: ۳۶)؛ هرکس که از یاد خدای رحمان روی گرداند، شیطانی بر او می‌گماریم که همواره همراهش باشد. همچنین در قرآن کریم، اگر کسی خود به اختیار خویش دعوت شیطان را لبیک گوید و فرمان او را اطاعت کند، در حقیقت او را پرستیده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم آیا با شما پیمان بستم که شیطان را نپرستید؛ زیرا دشمن آشکار شماست.

بررسی تطبیقی

در بررسی تطبیقی تصویر شیطان در این سه کتاب، چنان‌که اشاره شد، باید دو موضوع را از یکدیگر تمیز داد: یکی، صرف توجه به متون این کتب و تصویرسازی آنها از شیطان و دیگری، تصاویر انحرافی که در حاشیه متون اصلی و در فضای فرهنگی این ادیان، به علل مختلف و در بستر زمان شکل گرفته است. از این رو، با عنایت به این دو جهت، به مقایسه و تطبیق آنها می‌پردازیم:

۱. تطبیق به لحاظ متون اصلی

با توضیحاتی که در باب تصویر اهریمن در اوستا گذشت، مشخص شد که دو تصویر از شیطان و نیروی اهریمنی بنا بر اوستای متقدم و متأخر وجود دارد (پیشگفتار اوستا، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۱، ص ۱۳-۱۱۵). اگرچه در باب دوگانه‌باوری و ثنویت، چنان‌که برخی چون دوشن‌گیمن (Ducsné Guillemín) معتقدند: دوگانه‌باوری جزئی از اندیشه ایرانی است (گیمن، ۱۳۷۸، ص ۱). چنان‌که گفتیم: این ثنویت در اوستا نیز از گاتاها شروع از مینوی بدی به‌عنوان همزاد سپنت مئینو سخن می‌گوید، اما این دوگانه‌باوری و کیفیت آن، محل تفسیرهای گوناگونی واقع شده است؛ زیرا برخی با تفسیری اخلاقی، از دوگانه‌باوری منشی سخن می‌گویند که دو مینو، به‌عنوان دو مخلوق اخلاقی و اندیشه خوب و بد مطرح شده‌اند (مهر، ۱۳۸۷، ص ۷۵). در مقابل، دیدگاهی با تکیه بر اوستای جوان، از دوگانه‌باوری آفرینشی و دو خالق خوبی و بدی در جهان سخن به میان می‌آورند (همان، ص ۷۷). به نظر می‌رسد، حق با تفسیر اول است که دوگانه‌باوری منشی را در گاتاها تفسیر کرده است. البته در بستر زمان و تحریف زمانه به تدریج، سپنت مئینو در ردیف اهورامزدا قرار گرفته (وندیداد، فرگرد نوزدهم، بند یازدهم و همان فرگرد بیستم، بند یکم)، انگره مئینو، به اهریمن همه تن مرگ و خالق تاریکی‌ها و بیماری‌ها (بند سوم؛ همان، فرگرد بیستم، بند دهم و همان، فرگرد بیست و دوم، بند دوم) تبدیل شده است. البته باید اذعان داشت که نقد دوگانه‌باوری آفرینشی، در تاریخ متأخر کلام زرتشتی، زمانی به نفع تفسیر اول خواهد بود که تحریف در اوستای موجود را پذیرا باشند. اما، بنا بر هر دو تفسیر، به‌طور کلی تصویر شیطان در اوستا، یک تصویر منفی و شر است. با این تفاوت که در اوستای متأخر و با عبور از انگره مئینو به اهریمن، این تصویر به قدرت‌بخشی و در نهایت الوهیت اهریمن ختم شده است.

اما در تصویر شیطان در کتاب مقدس، اعم از اینکه تأثر کتاب مقدس از اهریمن اوستایی را بپذیریم و یا همچون دوشن‌گیمن، علی‌رغم پذیرش شباهت، به نفی هرگونه اقتباس پردازیم (گیمن، ۱۳۷۸، ص

۸۵)، اما با وجود تمایز اهریمن خالق با شیطان مخلوق در کتاب مقدس و قدرتمندی محدودتر شیطان کتاب مقدس، شباهت قدرت بخشی به شیطان در این دو کتاب، قابل انکار نیست. شیطانی که دارای قدرت است و می تواند قدرت خود را به هر که بخواهد ببخشد (لوقا، ۴: ۶ و ۷)، دهشتناک است و می تواند درون انسان حلول کند و اختیار او را به دست گیرد (مرقس، ۵: ۶-۹) و با پسر خود در مقابل پسر خدا بایستد، چنان که در تصویر آخرالزمانی کتاب مقدس و پروژه اپوکالیپس (Apocalypse)، آمده است: و آن اژدها را که قدرت به آن حیوان بخشید پرستیدند و گفتند که کیست که مثل این حیوان است و کیست که تواند با او جنگید و بوی داده شد که به الفاظ بلند کفرآمیز تکلم نماید و تا مدت چهل و دو ماه قدرت جنگ به وی داده شد و دهان خود را بر کفر بر خدا گشاد تا آنکه کفر گوید بر اسمش و بر مسکش و بر ساکنان آسمان و قدرتی بوی داده شد که با مقدسان جنگ نماید و آنها را زیون سازد و قدرت بر هر قبیله و زبانی و طائفه بوی داده شد. و خواهند پرستید او را همگی ساکنان زمین که اسمای آنها در کتاب حیات بره ذبیح از ابنای عالم مرقوم نشده است (مکاشفه یوحنا، ۱۳: ۸-۷).

تا زمانی که دشمن مسیح نیاید، مسیح نیز نخواهد آمد:

ز نهار کسی به هیچ وجه شما را نفریبد؛ زیرا که تا آن ارتداد اول واقع نشود و آن مرد شریر یعنی فرزند هلاکت ظاهر نگردد، آن روز نخواهد آمد که او مخالفت می کند و خود را بلندتر می سازد از هر چه به خدا یا معبود مسمی شود، به حدی که مثل خدا در هیکل خدا نشسته خود را می نماید که خداست (رساله دوم تسالوکیان، ۱: ۳).

اما ویژگی دیگری که کتاب مقدس را از اوستا متمایز می کند، ماهیتی ژانوسی (دو سویه)، به معنی مثبت - منفی از شیطان است. چنان که در کتاب مقدس، علاوه بر تصویر شر و منفی شیطان در گمراه کردن دیگران و حلول در ابدان انسانی که تصویری دهشتناک و منفی از شیطان را به تصویر می کشد، نوعی تصور مثبت انگارانه از شیطان وجود دارد که از او به عنوان دلسوز و خیرخواه انسان برای کسب معرفت به تصویر کشیده می شود. در مجموع، شیطان در کتاب مقدس، به عنوان مخلوقی پر قدرت و نه چندان منفی به تصویر کشیده شده است.

در اسلام، هرچند تأثیر جزئی برخی از عناصر شیطان شناسی مسیحی، مانند دجال در فرهنگ اسلامی بعید نیست؛ چون در علائم حتمی ظهور مهدی موعود عجله در اسلام، سخنی از دجال نیست (نعمانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ص ۲۶۷)، و تأکید بیشتر بر سفیانی است (نعمانی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۱۰، ص ۳۱۰)؛ اما تصویر شیطان در قرآن، به عنوان یک مخلوق به کتاب مقدس نزدیک تر است تا اهریمن تحریف شده و نندیداد. گرچه آموزه های اسلامی، مثبت سازی تصویر شیطان و تصرف و حلول شیاطین در نفس انسان را، آنچنان که در فرهنگ مسیحیت مطرح شده، بر نمی تابد. برای نمونه،

مواجهه شخص جن‌زده‌ای به نام *لجئون* با عیسی که در عهد جدید آمده است: «چون عیسی را از دور دید، دوان دوان آمده او را سجده کرد و به آواز بلند صیحه زده گفت: ای عیسی پسر خدای تعالی مرا با تو چه کار است. تو را به خدا قسم می‌دهم که مرا معذب نسازی؛ زیرا بدو گفته بود، ای روح پلید از این شخص بیرون بیا» (مرقس ۵: ۹-۶).

این مطلب از منظر آموزه‌های عقلی دین اسلام، خلاف اختیار انسان و عدالت الهی است. از این رو، در اسلام، کار و قدرت شیطان، محدود به وسوسه قلبی است:

تصرف شیطان در وجود انسان، تنها وسوسه قلبی و ایجاد انگیزه به گناه و بهتر نمایاندن بدی‌ها و بالعکس است و جز این تسلطی ندارد که سلب اختیار نماید، بلکه وجود او مکمل اختیار می‌باشد و خداوند از ابتدا وجود چنین عامل وسوسه‌ای را در ساختار بشر منظور داشته بود و آن را از اجزاء لازمه حیات او در عالم تکلیف قرار داده بود. چنان‌که در پاسخ شیطان که گفت: «انظرنی؛ مرا مهلت بده». فرمود: «انک من المنظرین؛ تو خود از جمله مهلت داده‌شده‌هایی» از این پاسخ برمی‌آید که چنین مهلتی از جانب خداوند، نه به اجابت خواسته‌های او بوده است، بلکه از نخست چنین امری مقرر بوده است. چنان‌که در مورد آدم از پیش مقرر بود در زمین زندگی کند و رفتن او به بهشت مقدمه این کار بوده است (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ص ۵۹۸).

البته این مطلب، در باب اهریمن زرتشت نیز صادق است. اما این مطلب از سوی برخی از زرتشتیان، درحالی‌که بر عنصر اراده و اختیار به شکل برجسته‌ای تأکید دارند، مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد تا به راحتی به برجستگی و پررنگی اهریمن تن داده، جای اهورا و انسان را تنگ نموده، و نیمی از جهان را به دست شر بسپارند.

لازم به یادآوری است که اهریمن اوستای متأخر، اگر به‌عنوان مخلوق خدا هم تصور شود، قابل تطبیق کامل با ابلیس قرآن نیست؛ چراکه بر اساس توحید افعالی در اسلام، همه هستی و آفرینش به دست خداوند است و نه موجودی دیگر، همچنین، قلمرو کار ابلیس صرفاً در حوزه تشریح است و نه تکوین (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۳۴). جایگاه شیطان و یارانش در عرض موجودات طبیعی است، نه در عرض ملائکه و فرشتگان الهی که به‌عنوان جنود پروردگار هستند (همان) و از اینجا تمایز دیوان تبهکار بدسرشت اوستا (وندیباد، فرگرد بیستم، بند چهل و پنجم و چهل و ششم)، با اجنه قرآن به‌عنوان موجوداتی مادی، مختار و مکلف نیز، روشن می‌شود (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۳۵).

۲. تطبیق به لحاظ تصاویر حاشیه‌ای و انحرافی

آنچه گذشت تصاویر برگرفته از متون اصلی ادیان الهی بود. اما هرچه از سرچشمه‌ها دورتر شویم، انحرافات بیشتری در حاشیه این ادیان از تصویرسازی شیطان شکل گرفته است که قابل تأمل

است. اینک به بررسی این تصاویر در فضای فرهنگی ادیان الهی می‌پردازیم و چرایی پیدایش آنها را به بحث می‌نشینیم:

الف: قدرت‌یابی و الوهیت اهریمن

گفتیم که انگره مئنیو در ونیدداد، تبدیل به اهریمن همه تن مرگ شده است؛ تصویری که الوهیت، قدرت خلقت و دخالت در کائنات را به شرک به شیطان بخشیده است. اما در بررسی چرایی این فریبی تدریجی، عواملی قابل ذکر است. یکی از عوامل، در تأثرات اجتماعی و فرهنگی خرافات آئین مغان در اعتقاد به عفریته‌ها و نیروهای اهریمنی است که در فرقه‌هایی چون میترائیزم بازخوانی و بازتولید شده‌اند. این عامل، مسیر زرتشت و مزدیسنا سستی را منحرف کرده‌اند. دیگری، در مسئله اعتقادی «شر» است که خیریت اهورامزدا را به چالش کشیده و خلقت شرور توسط او را بدون پاسخ گذاشته است (همان، ص ۲۲۹). چنان‌که در برخی از متون پهلوی متأخر، از این مسئله یاد می‌شود و حتی خلقت اهریمن توسط هورمزد را بر نمی‌تابد (مهر، ۱۳۸۷، ص ۸۳). پاسخ به این شبهه، آنها را بر آن داشته که خدای دیگری در عرض اهورامزدا به تصویر بکشند که طبق قانون سنخیت، همه شرور، اعم از تاریکی، دیو و عفریته را آفریده باشد و خلقت خیرات را به اهورامزدا بسپارد تا بدین وسیله، خیریت و خیربخشی اهورا محفوظ بماند.

به نظر می‌رسد، دوگانه‌باوری آفرینشی که تصویری پر قدرت و خالق‌گونه، با مرزبندی ثنوی در جهان آفرینش را ارائه می‌دهد؛ راه خود را در فرق متأخر ایرانی نظیر مانوی، مزدکی و زروانی ادامه می‌دهد (همان، ص ۸۵). این باور از طریق آئین مانوی و میترائی تأثیراتی بر نگرش یهودی - مسیحی گذاشته است؛ زیرا آئین میترائی در زمان امپراتوری روم، وارد فرهنگ غرب می‌شود و تا دویست سال با مسیحیت رقابت می‌کند. به گونه‌ای که برخی محققان ادیان، برخی از باورهای مسیحیت کنونی را یادگار آئین میترائی می‌دانند (کومن، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰). این انتقال فرهنگی در قرون وسطا در اعتقاد به نیروهای اهریمنی، در زبان ویل دورانت چنین توصیف شده است:

خیل عظیمی از موجودات مرموز و خارق‌العاده از اعصار شرک به‌عنوان میراث به مسیحیت رسیده بود. و هنوز نیز عده زیادی از دیوان، پریان و شیاطین کوچک و بزرگ و مهربان و شریر، اژدهاهای مرموز و افعی‌های خون‌آشام از آسمان اسکاندیناوی و ایرلند وارد آن دیانت می‌شدند و مدام خرافات جدیدی از مشرق زمین رو به اروپا می‌نهاد (دورانت، ۱۳۷۳، بخش دوم، ص ۱۳۲۶).

ب. حلول شیطاین و شیطان پرستی

تصاویر انحرافی در حاشیه کتاب مقدس، شامل ارتباط با شیطاین در قرون وسطا و شیطان پرستی در دوران متأخر است. شیطان پرستی مدرن، در سال ۱۹۶۶ توسط شخصی به نام آنتوان اس زاندر لاولی (Anton szandor lavey) در شهر سانفرانسیسکو امریکا با تأسیس کلیسای شیطان (The Church of Satan) شکل می گیرد. در سال ۱۹۷۵، شخصی به نام مایکل آکوئینو (Micheale Aquino) بر اثر اختلافات فکری و مدیریتی با لاولی به تأسیس معبد ست (Temple of set)، دست می زند. شیطان پرستی جدید، در شاخه اول خود و به خلاف گروه دوم، بیش از اینکه به وجود خارجی شیطان توجه داشته باشد، به شیطان باطنی و گرایش به گناه و هوا و هوس نظر دارد. رهایی از هر قانون و تکلیف و گسستن از همه فرامین دینی و الهی و تبعیت از شیطان، به عنوان موجودی مقدس و خیرخواه انسان، از ویژگی های این فرقه است.

در پیدایش این تصاویر انحرافی، متن خود کتاب مقدس بی تأثیر نیست که بستر مناسب را برای انحراف فراهم کرده است؛ زیرا قدرت بخشی به شیطان، راه را برای ارتباط و بهره گیری از قدرت این شیطان و کرنش همراه با دهشت از شر او را در مخاطبان برمی انگیزد. این امر بستر نوعی ارتباط با شیطاین و جادوگری را به همراه دارد و نگاه مثبت کتاب مقدس به شیطان نیز که به عنوان داعی به معرفت، آدم و حوا را از جهل برحذر می دارد، شیطان پرستان مدرن را به چنین ادعاهایی کشانده است: «ما کسانی هستیم که دانش را به جای جهل پذیرفته ایم. ما با آگاهی، درخت معرفت را انتخاب کردیم. راهی که شیطان نشان داد. ما سیب درخت معرفت را می خوریم. ما کسانی را که حقیقت را پایمال می کنند، محاکمه می کنیم» (صدیقی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸). البته در کنار زمینه کتاب مقدس، نباید از تلاش های مصنوعی در ایجاد نشانه های آخرالزمانی مسیحی، در ترویج شیطان پرستی مدرن، که ویژگی بارز خود را در نفی کلیسا و مسیح دنبال می کند، غافل بود.

علاوه بر بستر مناسب آموزه های کتاب مقدس در توجه به شیطان، عامل مهم دیگر، رفتارشناسی کلیسا در مقابل جادوگری و ارتباط با شیطان است. تاریخ کلیسا در این بحث، گویای این مواجهه افراطی کلیسا و برجسته سازی کاذب از شیطان است. تاریخ جادوگری در قرون وسطا، گویای مباحث مختلف احضار ارواح (necromancy)، دیوشناسی (demonology)، ساحرها و... است. تشکیل جشن های شبانه جادوگران، به نام «اسباب» و «سابات»، که در این جشن ها جادوگران خون خفاش و گربه می نوشیدند و به تقدیس شیطان و انکار جهان غیب و خداوند می پرداختند، از جمله این نمونه هاست.

در مقابل، دستگاه کلیسا در تحکیم خود، به پررنگ کردن نقش شیطان می‌پردازد. در سال ۱۲۳۳، دستگاه تفتیش عقاید شکل می‌گیرد. جادوگران و متهمان به جادوگری، به سخت‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن مجازات می‌شوند. در سال ۱۵۶۳، ملکه الیزابت اول، قوانین سخت حبس و مرگ را برای جادوگران در نظر می‌گیرد. جیمز اول، در ۱۶۰۴ مجازات مرگ را افزایش می‌دهد (هاینینگ، ۱۳۷۷، ص ۳۴). اما این تلاش‌ها توفیق کاملی نداشتند:

کلیسا سخت با جاهلیت خرافه‌پرستی از در مبارزه درآمد. بسیاری از عادات و معتقدات را نکوهید و به تناسب شدت و ضعف آنها، کفاره‌هایی مقرر داشت. جادوی سیاه یا به عبارت دیگر، توسل به شیطاین را برای کسب قدرت به منظور تغییر جریان حوادث مردود دانست. لکن این مسئله، به‌طور مخفی در هزار گوشه و کنار رونق گرفت. کسانی که به این‌گونه جادوگری‌ها اشتغال داشتند، به‌طور خصوصی به نشر کتابی موسوم به کتاب لعنت پایدار مبادرت ورزیدند که حاوی اسامی قرارگاه‌ها و اختیارات ویژه شیطاین عمده بود. تقریباً هر کسی به یک نوع وسیله جادویی، برای عطف نیروی موجودات خارق‌العاده به هدف مطلوب خویش اعتقاد داشت (همان، ص ۱۳۲۷).

اما این فشارها، نتیجه عکس به ارمغان آورد:

چه در نتیجه برانگیختن حس لجبازی مردم به وسیله محاکم تفتیش و چه به علل دیگر. عده کسانی که خود را جادوگر می‌دانستند یا به گمان مردم پیشه جادوگری داشتند، سریعاً رو به افزایش نهاد. مخصوصاً در ایتالای مجاور آلپ، ساحری از حیث ماهیت و مقیاس به صورت یک بیماری ساری در آمد (دورانت، ۱۳۷۳، ص ۵۶۰).

البته دستگاه تفتیش عقائد در دوران رنسانس نیز همچنان به فعالیت خود ادامه می‌دهد و بسیاری از زنان را به جرم ساحره بودن به کام آتش می‌فرستد. چنان‌که در سال ۱۴۸۴، اینوکتیوس هشتم ضمن توقیعی، مجازات جادوگران را خواستار می‌شود (همان، ص ۵۵۹).

به هر حال، این اندیشه‌های خرافی در رنسانس فلورانس نیز دنبال می‌شوند. چنان‌که اومانیس‌ها، به برخی از ارواح غریبه و عفریته‌ها اعتقاد داشتند (همان، ص ۵۵۸) و به تدریج، قوانین مجازات جادوگری کم‌رنگ می‌شود. چنان‌که در سال ۱۷۳۶ توسط چارلز دوم، تنها به حبس تقلیل می‌یابد. از این‌رو، گرایش به جادوگری و جادوی شیطان، به‌عنوان واکنشی علیه فشارهای کلیسا پررنگ می‌شود. حلقه‌های مخفی شیطان‌پرستی، از کاترین دوم‌دیچی (۱۵۱۹-۸۹)، در فرانسه گرفته تا انجمن آتش دوزخ یا راهبه‌های مدمنهام در انگلستان شکل می‌گیرد. در قرن بیستم، شخصی به نام آلایستر کراولی (Alister Crowley)، معروف به جانور بزرگ، حلقه‌های شیطان و شیطان‌پرستی با ویژگی هنجارشکنی و ابتذال و اباحیگری را دنبال

می‌کند. در زندگی تنها یک قانون را می‌شناخت: «قانون یعنی انجام هر آنچه که می‌خواهی» (هاینینگ، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶).

سرانجام، قانون مجازات جادوگری در ۱۹۵۱ به طور کامل لغو می‌شود. پیترو هاینینگ، به‌عنوان یکی از محققان تاریخ جادوگری، به خوبی اشاره می‌کند: آنچه از قرن شانزدهم به بعد در جادوگری شکل می‌گیرد، چیزی به نام جادوی سیاه یا «بلک مس» است (Black Mass) که در اعمال جادوگری و شیطانی خود، به دنبال تحقیر و توهین به دین و کلیساست. همین جادو، تا به شیطان‌پرستان مدرن ادامه می‌یابد: بدین ترتیب، جادوی سیاه با مراسم ننگین‌اش هرچند مخفیانه، اما قاطعانه خود را تثبیت کرد. بعدها درمی‌یابیم که چگونه جادوی سیاه تا به امروز تداوم یافته است. تنها بعضی از مفاهیم آن برای سازگاری با شرایط متغیر اجتماعی تغییر کرده، اما شالوده آن از نظر ترویج اعمال شیطانی، از طریق انحراف جنسی و توهین به مقدسات کلیسای مسیح کوچک‌ترین تغییری نکرده است (هاینینگ، ۱۳۷۷، ص ۹۴).

ج. نگاه مثبت کلامی - عرفانی به ابلیس

با وجود تصویر شفاف قرآن از شیطان، فرقه‌های همانند «یزیدیان»، که با گرایشات صوفی‌مآبانه به‌گونه‌ای شیطان‌پرستی را در فرهنگ اسلامی دنبال کرده‌اند. برخی، این فرقه را به شخصی به نام *عدی بن مسافر* (۵۵۵-۴۶۷) و برخی، به یکی از افراد از نسل او، به نام *شیخ حسن بن عدی بن ابی الاکرد بن صخر بن مسافر* (۶۴۴-۵۹۱)، ملقب به تاج‌العارفین منتسب می‌دانند (روزبهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). در وجه تسمیه این فرقه، برخی چون *شهرستانی* آن را منتسب به *یزید بن ائیس* از خوارج می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۴). اما ظاهراً ادعای خود یزیدیان این است که خود را منسوب به یزید بن معاویه می‌دانند (همان، ص ۲۰). مکان این فرقه، بیشتر کردستان عراق واقع در منطقه لالش است. یزیدیان، شیطان را با نام *طاووس ملک* می‌خوانند (ر.ک: www.efrin.net، مصحف رش، فایل pdf، فصل ۷). آنها شیطان را به‌عنوان اینکه روزی فرشته‌ای پاک بوده است و در پایان جهان نیز رابطه خود با خداوند را اصلاح می‌کند، حرمت می‌نهند. البته برخی چون *عبدالحسین آیتی*، با رد شیطان‌پرستی در این فرقه (آیتی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۴)، «ملک طاووس» را لقب عزرائیل می‌دانند که مدبر عالم کون است و در خدمت پیامبر این قوم بوده است (همان، ص ۳۰۵). وی اتهام شیطان‌پرستی را از جانب دیگران به‌دلیل برداشت‌های متعدد و بدعت‌گونه آنها می‌داند.

در کنار این فرقه، نگرش‌های دیگری نیز وجود دارد که نگاه مثبتی به شیطان داشته‌اند. کسانی چون *حسین بن منصور حلاج*، او را موحدی اهل فتوت دانسته‌اند که حاضر نشده است، به غیر خدا سجده

کند (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۷۳) و وی را مظهر قهر الهی و اسم المضل می‌دانند (همان، ص ۵۱۰). و یا احمد غزالی، که مشهور است نسبت به ابلیس تعصب داشته و او را سیدالموحدین می‌دانسته است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

بنابراین و با لحاظ این دیدگاه‌های حاشیه‌ای در کنار قرآن، باید گفت: اولاً، این نگرش مثبت به شیطان، توسط خود عارفان، محل نقد قرار گرفته است. چنان‌که شیخ روزبهان بقلی می‌گوید:
... اگر موحد بودی، جحود نکردی؛ زیرا که موحد در جلال حق غیر نبیند. کجاست جحود در حق؟ که اذلیت حق مزه است از توحید و جحود به ابلیس. اگر در محل تحقیق بودی، در حق سخن نگفتی و خود را در میان ندیدی، سجود آدم کردی که او به خدمت مخلوق سزاوار است (همان، ص ۵۱۴).

ابن‌عربی نیز شیطان را اولین شقی و مطرود درگاه رحمت الهی معرفی می‌کند:
فمن عصی من الجن کان شیطاناً ای مبعوداً من رحمه الله و کان اول من سمی شیطاناً من الجن، الحارث فابلسه الله‌ای طرده من رحمته و طرد الرحمه عنه و منه تفرعت الشیاطین باجمعها (ابن‌عربی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۲۸۸)؛ چراکه در برابر اولین امر مستقیم الهی سرپیچی نمود و دچار هبوط خذلان شد و سنت شرک را بنیان گذاشت (همان، ج ۱، ص ۳۴۶ و ۳۴۷).

ثانیاً این مثبت‌اندیشی، نه به‌عنوان قدرتی در مقابل خداوند که به‌عنوان مخلوقی شیفته خداوند و موحد بوده است که غیر ندیده است. نه اینکه عصیان‌گری قابل اقتدا باشد که تصویری پرمتمنه‌ای دارد. یزیدیان نیز این تقدیس خود را چنین توجیه می‌کنند:

و یزیدیانی که عبادت خالق پاک را به جا نمی‌آورند و تنها بر تقدیس طاووس ملک تکیه می‌کنند، کار خود را چنین توجیه می‌کنند که خداوند نسبت به بندگانش مهربان بوده و این شیطان است که انسان‌ها را به عمل بد سوق می‌دهد. به ناچار باید با او اظهار دوستی کرده و خود را از شرش رهانید (همان، ص ۳۵).

از این رو، کیفیت مثبت‌انگاری شیطان در حاشیه قرآن، با گرایش‌های عرفانی و به‌عنوان مخلوقی موحد و اهل فتوت به تصویر کشیده شده است. اما مثبت‌پنداری کتاب مقدس، به‌عنوان موجودی دارای قدرت و دعوت‌کننده به معرفت شکل گرفته است.

در ریشه‌یابی این تصویر مثبت‌انگار، نسبت به شیطان در فرهنگ اسلامی، می‌توان ابتدا به یک عامل درون‌فرهنگی، در برخی از مبانی کلامی نادرست اشعری اشاره کرد که با ترویج نگاه جبرگرایانه (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۵)، زمینه‌ای مناسب در تبریئه ابلیس در اباء و ممانعتش از سجده بر آدم، به وجود آورده است (همان، ص ۲۸۲). البته برخی از اشاعره یا مانند جرجانی، علی‌رغم این تفکر جبرگرایانه، از تمرد و سرکشی مختارانه شیطان به سادگی گذشته‌اند. یا مانند فخررازی، ضمن اعتراف

تلویحی به نفی جبر، از مبانی اشعری و اشکال معتزله در این باب، دست نکشیده‌اند (فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱۴۱ و ۱۱۴۲). البته این نگرش اشعری، در تفکر برخی از عارفان رسوخ یافته است (کمپانی زارع، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷ و ۱۸۸) و منجر به تصویرسازی مثبت از شیطان شده است.

علاوه بر این، می‌توان به عاملی بیرونی توجه نمود که تأثیر تفکر اوستای متأخر و اندیشه ایرانی از اهریمن در فرهنگ اسلامی است. چنان‌که برخی ریشه یزیدیان را برگرفته از ایزدان و فرشتگان پارسی می‌دانند و ریشه‌های این فرقه را به تفکر باستانی ایرانی می‌رسانند (آیتی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵). و یا بشارین برد المرعت، که ایرانی تبار و متهم به زندقه بوده، و در اشعار و سخنان خود بر برتری آتش بر خاک و ابلیس بر آدم سخن می‌گفته است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۰۶). به نظر می‌رسد، تفکرات جاهلی اعراب پیش از اسلام نیز که با خرافات مختلفی در باب شیاطین و اجنه همراه بودند (کمپانی زارع، ۱۳۹۰، ص ۱۰)، در حافظه تاریخی برخی از فرق اسلامی برجا مانده و تأثیر خود را گذاشته باشد.

نتیجه‌گیری

تصویر سه کتاب مقدس از موجود شر و اهریمنی، کاملاً قابل انطباق با یکدیگر نیست. با نظر به متون اصلی این ادیان، اگرچه انگره مثنوی اوستای متقدم و شیطان کتاب مقدس و ابلیس قرآن کریم، در ویژگی‌هایی نظیر مخلوق بودن و دعوت‌کننده انسان به راهی ناپسند، شباهت‌هایی با یکدیگر دارند. اما تصویر دوگانه از اهریمن، به‌ویژه الوهیت اهریمن در اوستای متأخر، متمایز از شیطان مخلوق قرآن و کتاب مقدس است. تصویر دو بعدی منفی - مثبت شیطان در کتاب مقدس و مسائلی چون قدرت‌بخشی و حلول در ابدان انسانی، کتاب مقدس را نیز از تصویرسازی ابلیس در قرآن به‌عنوان مخلوقی منفی و وسوسه‌گر متمایز می‌کند.

اما در تصاویر انحرافی در حاشیه این متون مقدس، الوهیت اهریمن و قدرت‌پنداری و دخالت در امور کائنات، از تفکر انحرافی در زرتشت به یادگار مانده است. البته، سیر نگاه قدرت‌پندارانه به اهریمن و شیطان، از خرافات باستانی ایران و تحریفات اوستایی، هرچه به سمت ادیان ابراهیمی آمده است، تعدیل و کم‌رنگ شده است. گرچه رگه‌هایی از این تصاویر، در تأثیر و تأثرات تاریخی به دل فرهنگ ادیان ابراهیمی نیز منتقل شده است. در فرهنگ یهودی - مسیحی، با تصویری ژانوسی از شیطان، که هم چهره مثبت داشته و دارای قدرت بوده و هم چهره منفی و قابل پرهیز، و همچون شیری غران، نقش خود را به خوبی در آخرالزمان بازی می‌کند، موجب برانگیختن میل

ارتباط جادوگرانه و یا پرستش شیطان با چهرهٔ اباحیگرانه شده است. البته در این زمینه خیرخواهی خدا و اختیار انسان را هزینه کرده است.

تفکر جبرگرایانه در برخی فرق اسلامی، که به تقدیر از قدرت و اراده الهی برخاسته، منجر به تبرئه شیطان شده است و بر خلاف چالش زرتشتی، که با چالش‌های عقلی مسئله شر مواجه است و به از دست رفتن قدرت اهورامزدا، خیریت او را به دست آورده است، با تمرکز بر قدرت خداوند، به خیریت و فتوت شیطان رسیده است و با تصویری تناقض‌نما، نافرمانی از امر الهی را به عشق و اطاعت از خدا، تفسیر کرده است.

این تفاسیر ناصحیح حاشیه‌ای، منجر به پیدایش فرق مختلف و انحرافات فکری و اجتماعی گوناگونی در جوامع دینی شده است که ریشه‌یابی علمی آنها، نقطه انحراف و درمان آنها را مشخص خواهد کرد.

منابع

- ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط.الثانیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کتاب مقدس*، ۱۱۸۳م، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.
- اوستا*، ۱۳۸۶، پژوهش جلیل دولت خواه، چ یازدهم، تهران، مروارید.
- آموزگار، ژاله، *تاریخ اساطیری ایران*، ۱۳۸۶، تهران، سمت.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۱، *زرتشت مزدیسنا و حکومت*، چ ششم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- آیتی، عبدالحسین، ۱۳۸۹، *کشف الحیل*، تهران، راه نیکان.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۳۱ق، *الفتوحات المکیة فی اسرار المالکیة و المالکیة*، تصحیح محمدبن عبد الرحمن المرعشی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- بایر ناس، جان، ۱۳۸۳، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ چهاردهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۰، *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران، نشر زبان و فرهنگ ایران.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح محمد بدرالدین نعمانی، قم، شریف رضی.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تسنیم*، چ سوم، قم، اسراء.
- حسینی، شاهپور، ۱۳۹۰، «شیطان پرستان»، *موعود*، ش ۱۲۳ و ۱۲۴، ص ۹۸-۱۰۲.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی، ۱۳۷۹، *معارف و معاریف دائرةالمعارف جامع اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۳، *تاریخ تمدن، عصر ایمان*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، چ چهارم، تهران، بی‌نا.
- روزبهانی، احمد، ۱۳۸۶، *کاوشی پیرامون شیطان پرستان یا یزیدیان*، قم، نشر ابتکار دانش.
- زرن، آر. سی، ۱۳۸۴، *زروان یا معمای زرتشتی گری*، تهران، امیرکبیر.
- کمپانی زارع، مهدی، ۱۳۹۰، *ابلیس عاشق یا فاسق*، تهران، نگاه معاصر.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم بن احمد، ۱۳۸۴، *توضیح الملل*، ترجمه مصطفی بن خالقداد هاشمی، تهران، اقبال.
- صدیقی پاشاکی، علی، ۱۳۸۶، *جنون شیطان پرستی*، تهران، ناظرین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *المیزان*، چ پنجم، قم، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *مفاتیح الغیب*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
- فیلسون، فیلوید، ۱۳۳۳، *کلید عهد جدید*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، بی‌جا، نور جهان.
- کومن، فرانتس، ۱۳۸۰، *آئین پر راز و رمز میترائی*، ترجمه هاشم رضی، تهران، بهجت.
- گیمن، دوشن، ۱۳۷۸، *اورمزد و اهریمن*، تهران، فروزان.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، صدرا.

- مهر، فرهنگ، ۱۳۸۷، *فلسفه زرتشت*، چ هفتم، تهران، جامی.
- نعمانی، ابوزینب، ۱۴۲۶ق، *الغیبه*، تحقیق فارس حسون کریم، قم، مدین.
- هاینینگ، پیتر، ۱۳۷۷، *سیری در تاریخ جادوگری*، ترجمه هایده تولایی، تهران، آتیه.
- هیوم، رابرت، ۱۳۸۶، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *چشم به راه مهدی*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.

بررسی و نقد تاریخی کتاب ایوب*

aminimar@gmail.com

ک. مریم امینی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد استهبان
مسعود جلالی مقدم / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری
دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۵

چکیده

یکی از مهم‌ترین روش‌های مطالعات متنی، به‌عنوان پایه مطالعات دینی، روش نقد تاریخی است. این روش از حدود قرن هیجده در باب کتاب مقدس شکل گرفت. یکی از کتاب‌هایی که به شدت مورد توجه پروتستانیزم قرار گرفت، کتاب ایوب بود. تلاش برای بازسازی واقعیت‌های گذشته، فارغ از تأثیر هرگونه دگما یا مبانی عقیدتی یا تفاسیر سنتی، نشان می‌دهد که این کتب از جمله کتاب ایوب، به معنای واقعی خود تألیفی نیستند، بلکه تحریری می‌باشند؛ و چندین مؤلف یا محرر دست‌اندرکار ویرایش، تدوین و جرح و تعدیل آن در دوره‌های مختلف زمانی بوده‌اند. این تحقیق، با نظر به مراحل مختلف نقد تاریخی به نقد منابع، نقد صوری و نقد تحریری کتاب می‌پردازد و با هدف پرداختن به فرایند پیچیده چگونگی ویرایش و تدوین به این نتیجه می‌رسد که سنت‌های پیشین و پراکنده در میان یهود، به‌عنوان واحدهای کوچکتر به تدریج راه خود را در میان واحدهای بزرگتر کانون عهد قدیم باز کرده‌اند. از این رو، می‌توان گفت: تفسیر و فهم ادبیات یهود، به‌منابه تفسیر و فهم تاریخ یهود می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: کتاب ایوب، روش نقد تاریخی، نقد صوری، نقد تحریری، سبک و ساختار، آنتروپودیسه، ادبیات حکمت.

مقدمه

مطالعات متنی (textual)، یا متن‌پژوهی را پایه و اساس مطالعات دینی دانسته‌اند. از نگاه برون‌دینی، متن به مثابه سند یا منبعی تاریخی فرض می‌شود که باید با روش‌های مناسب بررسی و فهم شود. امروزه، روش نقد تاریخی عهده‌دار چنین بررسی هدفمندی است. این روش، برخلاف روش‌های سنتی و پیشین، متن را بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت‌های زمانه نمی‌بیند. این روش، که در مطالعات دین‌شناسی غرب، نخست در باب کتاب مقدس شکل گرفت، از یکسو بررسی نقادانه‌ای است در آگاهی‌ها و داده‌های تاریخی راجع به کتاب مقدس یهود و مسیحیت و از سوی دیگر، جست‌وجو در باب تاریخ پدید آمدن هر بخشی از این کتاب، یا هر بخشی از هر اثر می‌باشد. مراحل مختلف نقد تاریخی بر این پیش‌فرض استوار است که از واقعیت متن و معنای آن، صرفاً در نقد ادبی یا زبان‌شناختی آن پرده‌برداری نمی‌شود، بلکه منظور از واقعیت، تمامی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی موجود در هنگام، پیش و پس از شکل‌گیری متن است که به طور خاص، در زبان منعکس می‌شود. تمامی این عوامل، تعامل فعال و سازنده‌ای با یکدیگر دارند. از این رو، آنچه در این روش پایه و محور مطالعات قرار می‌گیرد، توجه به خود تاریخ، به‌عنوان رشته علمی برای فهم است. روشن است که غفلت از تاریخی بودن متن، سبب می‌شود که متون دینی و مذهبی از بستر نضج، رشد و تحول خود منززل و منزوی شده، و رویکردهای درون‌دینی برای فهم نیز دچار کج‌فهمی یا سوءفهم واقع شوند.

در این زمینه، این تحقیق با نظر به مراحل گوناگون نقد تاریخی در رویکردی که به (Higher criticism) معروف است، به نقد منابع، نقد صوری، یا بررسی سبک و ساختار، ویژگی‌های صوری کتاب، و نقد تحریری یا بررسی چگونگی گردآوری، تنظیم، اصلاحات و ویرایش منابع کتاب ایوب می‌پردازد. به نظر می‌رسد، تلاش برای بازسازی واقعیت‌های گذشته، فارغ از تأثیر هرگونه دگما یا مبانی عقیدتی و الهیاتی یا تأثیر تفاسیر سنتی در باب صحف مختلف کتاب مقدس (در اینجا عهد قدیم)، نشان می‌دهد که این صحف، به معنای واقعی خود تألیفی نیستند و معمولاً مؤلف واحدی ندارند، بلکه تحریری هستند. در واقع، چندین مؤلف یا محرر دست‌اندرکار ویرایش، تدوین و جرح و تعدیل آنها در دوره‌های مختلف زمانی بوده‌اند.

با توجه به توضیحات در باب نقد تاریخی، تفاوت بارز آن، با نقد ادبی، که در میان منتقدان ادبی مرسوم است، مشخص می‌شود. ورود به متن و آوردن نمونه‌ها و شواهد برای بیان ویژگی‌های

مختلف ادبی، که کار منتقد ادبی است، دستمایه‌ای برای بررسی‌های تاریخی است. بیان تفصیلی این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

جایگاه کتاب ایوب

در کتاب مقدس عبری، مزامیر، امثال و ایوب، همواره کنار هم و جزو (Kethubim) قرار می‌گیرند. هرچند در نسخه‌های مختلف و فهرست‌های قدیمی، ترتیب آنها متفاوت است. کتاب ایوب، اثر ادبی پیچیده و عمیقی است که در قالب داستان و سپس، گفت‌وگوهایی پیگیر، یکی از قدیمی‌ترین چالش‌های فکری و کلامی در ادیان بوده است. این قالب را شبیه درامی غربی دانسته‌اند، اما با مشخصات کامل ادبیات سامی، که عقاید مطرح‌شده در آن، ناشی از رشد و نبوغ اسرائیلی است (کی‌تو، ۱۹۵۸، ص ۴۸۲). همچنین آن را حماسه حیات درونی و اوج ادبیات حکمی یهود دانسته‌اند؛ زیرا اساساً طرح کتاب این‌گونه است که از دغدغه‌هایی پرده بردارد که هر انسانی از آن جهت که انسان است، بدان می‌پردازد، به‌ویژه این پرسش مهم و کهن در ادیان و مذاهب جهان، که چرا افراد مؤمن و درستکار از سعادت دنیوی برخوردار نیستند؛ بعکس، بدکاران بر اسب مراد سوارند. اصولاً چرا خداوند اجازه می‌دهد که انسان رنج بکشد. از این‌رو، آن را رونوشتی از زندگی دانسته‌اند، آن‌گونه که هست. به نظر می‌رسد، هدف از آن طرح مسئله عمیق رنج بشر به سبب شرور و حضور آن در جهان واقعی باشد که از زبان ایوب و وارد کردن ایرادهایی به سنت‌ها و قالب‌های فکری بیان می‌شود. این امر، سبب شده است تا جایگاهی در میان اندیشمندان و صاحبان ذوق در میان تمام گروه‌ها و نحله‌ها بیابد. با آنکه این کتاب، در میان صحف مقدس عهد قدیم قرار گرفته و به نظر می‌رسد، واجد مؤلفه‌ها و عناصری برای رویکردی صرفاً الهیاتی باشد، اما از آنجاکه به پیامی واحد قابل تحویل نیست و از ظرفیت‌های تفسیری فراوانی برخوردار است، در طول تاریخ تفکر، همواره جاذبه‌های آن برای رویکردهای انسانی قابل فهم و تفسیر بوده است. از این‌رو، کارل گوستاو یونگ نیز در کتاب پاسخ به ایوب، به این کتاب پرداخته و از آن تحلیلی روان‌شناختی به دست می‌دهد. وی علاوه بر آنکه به مبانی فکری کتاب در بستر الهیات مسیحی اشاره می‌کند، با تحلیل مبانی ذهنی - روانی آن، تصویری انسانی از آن ارائه می‌دهد. مهمتر از آن، توجه روزافزون به این کتاب در بسترهای مختلف فرهنگی نشان می‌دهد که بالا بودن ظرفیت‌های تفسیری کتاب، می‌تواند به صورت‌بندی و پیشبرد رویکردهای انسانی در الهیات جدید یاری رساند. به همین دلیل، برخی محققان این کتاب را نه کتابی در باب تئودیسه (عدل الهی)، بلکه آنتروپودیسه

(Anthropodicy) دانسته‌اند. این امر حاکی از عدل به معنای انسانی آن، به انضمام رنج و شرور می‌باشد، نه منزله از شرور (گروبر و جودائیکا، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۳۵۹؛ ر.ک: امینی، ۱۳۹۳).

سبک و ساختار

کتاب ایوب را نمی‌توان در هیچ‌یک از قالب‌های ادبی مرسوم طبقه‌بندی کرد. اما از نظر ادبی، آن را یک درام می‌دانند (پیک، ۱۹۵۲، ص ۲۰) که توانسته است در قالب شعری جدلی ظاهر شود (کرای‌لینگ، ۱۹۵۵، ص ۶۰۵). کتاب در دو بخش کلی مثنوی و منظوم تألیف شده است: مقدمه (prologue)، شامل باب ۱ و ۲ و مؤخره (epilogue) شامل باب ۴۲: ۷-۱۷ که روایی و مثنوی است که به نظر قدیمی‌تر باشند (پیک، ۱۹۵۲، ص ۳۴۲). اصل داستان، که شامل سرگذشت ایوب و آزمون او توسط شیطان و ابتلائات و... و امتناع او از عصیان در برابر خداوند و سرانجام، بازگشت به عافیت و ثروت می‌باشد، در همین دو قسمت کوتاه یعنی در ابتدا و انتهای کتاب آمده است. به نظر می‌رسد، مقدمه و مؤخره در ابتدا یک فولک یا افسانه‌ای محلی برگرفته از ادوم (Edom)، قبیله‌ای غیراسرائیلی از اخلاف عیسو - برادر و رقیب یعقوب - می‌باشد که بعدها، به بخش اصلی کتاب یعنی منظوم اضافه شده است. اما بخش منظوم، که بین این دو قرار گرفته و شامل بیشترین حجم کتاب است و با شکوائیه ایوب آغاز می‌شود، شامل این قسمت‌هاست:

۱. سه دوره دیالوگ یا گفت‌وگوهای ایوب، با سه دوستش به نام‌های *الیهاز، بلدَد و سوْفَر*، که هر یک از آنها در سه بحث شرکت می‌کنند، بجز سوْفَر که در دور سوم غایب است و گویا این بخش از گفت‌وگوها از بین رفته باشد (کرای‌لینگ، ۱۹۵۵، ص ۶۰۵)، شامل باب ۳-۳۱ است. کونگل، این گفت‌وگوها را «مباحث جدلی فرزندان» می‌داند (همان) و کوهلر، موقعیت گفت‌وگوها را گویی طرح شده در پیشگاه یک دادگاه می‌داند تا صرفاً یک بحث باشد (همان).

۲. سخنان یهوی جوان، شامل باب ۳۲-۳۷؛

۳. سخنان خداوند از میان گردباد، شامل باب ۳۸-۴۱ و پاسخ کوتاه ایوب به خداوند، شامل ۴۲: ۶-۱. بدین ترتیب، در مجموع ۴۲ باب کل کتاب را تشکیل می‌دهد. کل بخش منظوم بین دو بخش مقدمه و مؤخره مثنوی قرار می‌گیرد. عدم یکپارچگی در شکل تألیف، حاکی از دستکاری در ساختار متن و دخل و تصرفات بسیاری است. از جمله سخنان یهوی، که بی‌مقدمه ظاهر می‌شود و بی‌هیچ پاسخی از سوی ایوب طرح و دنبال می‌شود، به احتمال قوی از الحاقات بعدی است. شاید حدود ۴۰۰ ق.م. ملحق شده باشد (شونفلید، ۱۹۶۲، ص ۱۲۹). گرچه محققان اندکی معتقدند که سخنان یهوی، بخشی از چارچوب

اولیه را تشکیل می‌دهد، اما اکثراً این نظر را رد می‌کنند. این بخش، در قالب شعر است. اما سبک آن با بخش گفت‌وگوها متفاوت است. علاوه بر اینکه، نه در گفت‌وگوها و نه در هیچ جای دیگر به‌طور مشخص بیانی از او نیست. شاید به لحاظ موضوعی، این بخش را بتوان از کتاب کنار گذاشت، بدون اینکه به ساختار اثر خدشه‌ای وارد شود. این بخش اما از نقطه‌نظر زبان‌شناسی، دشوار، از نظر ادبی شاهکار و از موضع الهیاتی غنی و ممتاز ارزیابی شده است (وال، ۱۹۹۳، ص ۳۵۸).

از جمله اضافات یا الحاقات بعدی، فصل ۲۸ در ستایش حکمت است. سرودی باشکوه که شباهت زیادی با بخش اول کتاب امثال دارد و سایه مبهمی از آرمان‌های اخلاقی کتاب مقدس عبری در آن به چشم می‌خورد. همچنین دومین بخش از سخنان خداوند (۴۰: ۱۵ تا ۴۱: ۳۴)، که شرح مفصلی از خلقت دو حیوان عجیب و عظیم‌الجثه به نام‌های بهیموت (نوعی کرگدن) و لویاتان (نوعی تمساح) می‌باشد (پیک، ۱۹۵۲، ص ۳۴۲).

نکته دیگری در سبک کتاب، این است که عمده مباحث، به شکل دیالوگ جریان دارد. اما در دور سوم، سخنان ایوب صورت مونولوگ یا تک‌گویی به خود می‌گیرند: باب ۲۳ و ۲۴ که طرح شکوائیه دارند، باب ۲۶ درباره عظمت الهی، باب ۲۷، آخرین دفاع ایوب و طرح عدالت است، اما با دیدگاه کلی ایوب، که منکر وجود عدل است، کاملاً متناقض است (آیات ۷-۲۳). از این رو، ممکن است متعلق به سوفر در دور سوم گفت‌وگوها باشد (پیک، ۱۹۵۲، ص ۳۵۹). همچنین است باب ۲۸ در ستایش حکمت، باب ۲۹-۳۱ ادامه دفاعیه ایوب، در شرح بی‌گناهی خویش که به صورت مونولوگ بیان می‌شوند.

ویژگی و چگونگی تألیف

در این زمینه، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. کتاب حاوی مطالبی کاملاً تاریخی است.

۲. روایتی تمثیلی است که نویسنده‌ای به قصد تعلیماتی دینی و اخلاقی تألیف کرده است.

۳. بر اساس داستانی واقعی، اما با دخل و تصرفاتی تدوین شده است.

۱. طرف‌داران دیدگاه اول عمدتاً به جریان‌های سنتی دینی و وابسته به کلیسا تعلق دارند. از جمله مفسران کتاب مقدس، همچون آباء کلیسا هستند که آن را در فهرست کتب تاریخی قرار می‌دهند. گویا این دیدگاه، ابتدا توسط یوسفوس طرح شد، سپس توسط آباء کلیسا پذیرفته، و

پس از آن رایج و متداول گردید (کی تو، ۱۹۵۸، ص ۴۸۲). اما این دیدگاه قدیمی، امروزه در بوتّه نقد تاریخی تقریباً کنار نهاده شده است.

۲. دیدگاه دوم، متعلق به سنت ربّی هاست و اظهار می‌دارد که ایوب هرگز وجود نداشته است و این کتاب حکایتی تمثیلی است (کوهن، ص ۱۴۵). به نظر این افراد، کتاب نه تاریخی است و نه قصد و نیت تاریخی در آن لحاظ شده است. اساساً مردی چون ایوب، هرگز نزیسته است. این دیدگاه نیز امروزه طرفداری در میان منتقدان ادبی ندارد.

۳. به نظر می‌رسد، کتاب اساسی تاریخی دارد، اما به احتمال قوی، نویسنده‌ای از این داستان واقعی، چارچوبی برای شعر خود برگرفته است و در دوره‌های بعدی با الحاقات، ویرایش و بازسازی‌های متنوع (احتمالاً تا ۲۰۰ ق.م)، شکل نهایی آن تدوین می‌گردد (شنیدویند، ۲۰۰۴، ص ۱۶۶ و ۱۹۴). بنابراین دیدگاه، وجود تاریخی او را صحف مقدس مطرح می‌کند و اشاره حزقیال به ایوب، به‌عنوان مردی پرهیزگار (۱۴: ۱۴ و ۲۰۱۴)، می‌تواند دال بر وجود چنین سنتی باشد (کی تو، ۱۹۵۸، ص ۴۸۲). برخی معتقدند: این افسانه محلی متعلق به ادوم یا اسرائیلیات، یا حماسه‌ای متعلق به احتمالاً آغاز پادشاهی اسرائیل است. از آنجاکه ایوب متعلق به ادوم می‌باشد، خاستگاه غیر اسرائیلی آن ترجیح دارد (کرای لینگ، ۱۹۵۵، ص ۶۰۵). (لازم به یادآوری است، اصطلاح «سنت» در معنا و مفهوم یهودی، کاربردی بس فراگیر دارد و شامل جامع ادبیات و تاریخ دینی، داستان‌ها، روایات و احادیث، تفاسیر و دیدگاه‌های فکری جا افتاده و مقبول در تلمود و... اعم از شفاهی و یا مکتوب می‌شود).

بزرگ‌ترین مشکل انتقادی در باب تألیف این کتاب به شکل فعلی آن، این است که آیا نویسنده‌ای واحد آن را به تمامی نگاشته است، یا چند نویسنده در تألیف آن نقش داشته‌اند. بنا به سنتی در میان ربّی‌ها، بخشی از کتاب ایوب را موسی نگاشته است (پیترز، ج ۲، ص ۳). در تلمود نیز آمده است که موسی، خود کتاب ایوب را نگاشت و نویسنده کتاب تثنیه با ایوب یکی است (کوهن، ص ۱۴). نکته قابل توجه اینکه، در نسخه سریانی کتاب مقدس، کتاب ایوب، بلافاصله پس از اسفار خمسه و قبل از یوشع آمده است (برگر، ۱۸۹۳، ص ۳۳۹-۳۳۱). علم انسجام و وحدت ساختاری در تألیف و سبک ادبی کتاب، حاکی از این است که مؤلف کتاب یکی نیست. امروزه بسیاری از محققان معتقدند در ابتدا، داستانی مشهور وجود داشته که بعدها نویسنده یا نویسندگانی، اشعاری سروده و به بدنه اولیه افزوده‌اند. آلت (Alt)، کرای لینگ، اردمانز (Eerdmans) و لیندبلوم (Lindblom) معتقدند: مؤلف، مقدمه به شکل فعلی آن را نداشته است. کرای لینگ، باب‌های ۲: ۱۱-۱۳، و ۴۲: ۷-۹ را به‌عنوان عناصر بازمانده از روایت نویسنده می‌داند؛ زیرا به

سختی در محل اتصال با گفت‌وگوها قرار می‌گیرد، به‌ویژه اینکه از زبان ایوب نقل شود (کرای‌لینگ، ۱۹۵۵، ص ۶۰۶-۶۰۵). با این حال، محققى چون شنیدویند معتقد است: بخش منظوم کتاب، که اشعاری آرکائیک و قدیمی هستند، در دوره پارسی یعنی تحت تأثیر ایرانیان و پس از اسارت بابلی به افسانه‌ای متثور اضافه شده‌اند. از این‌رو، باب‌های ۳-۴۱ قدیمی‌تر هستند (شنیدویند، ۲۰۰۴، ص ۱۶۶ و ۱۷۹).

منابع احتمالی کتاب

برای کشف منابع احتمالی کتاب، از تأثیر ادبیات حکمی بابلی و حتی مصری در تألیف آن نمی‌توان غافل بود. وجود شباهت‌های چشمگیر موجب شده است که محققان این آثار را منابعی بدانند که مؤلف یا مؤلفان در نظر داشته‌اند. از جمله، منظومه اکدی «بلاکش درستکار»، که به ایوب بابلی شهره است و پیش از اسارت بابلی شناخته شده بود. این سند، در قالب فعلی آن ظاهراً مزموری برای شکرگزاری است. قهرمان داستان از بیماری مرموزی جان سالم بدر می‌برد و اکنون، سرود ستایش خود را به خدایی که او را نجات داده، نثار می‌کند. البته اثری از دیالوگ با دوستان عیادت‌کننده دیده نمی‌شود، اما در طول مونولوگ‌هایی طولانی، عقایدی متناظر با عقاید ایوب قابل تشخیص است. شاعر بابلی، همچون ایوب شرح پرهیزگاری خود را می‌دهد و بی‌گناهی خویش را اعلام می‌کند و خدایان را به دلیل بی‌تفاوتی مسئول می‌داند و نسبت به عدل الهی شک دارد. اعتراف به جهل کلی انسان نسبت به راه‌های خداوند و بدبینی عمیق نسبت به سرنوشت بشر، از ویژگی‌های فکری آن است. بعید نیست که شاعر کتاب مقدس از آن آگاهی داشته، اما هیچ اثری از وابستگی ادبی دیده نمی‌شود (The Interpreter's Bible، ۱۹۹۵، ص ۸۸۰-۸۸۱).

متن میخی دیگری که توجه مفسران کتاب ایوب را جلب کرده و شباهت آن چشمگیر است، یک «گفت‌وگوی توشیحی در باب عدل الهی» (Acrostic Dialogue on Theodicy) است که در آن، فرد مصیبت‌دیده با دوستانش در باب مسئله عدل الهی و معنای زندگی بحث و گفت‌وگو می‌کند (همان، ص ۸۸۱). مؤلف ایوب، بی‌تردید از برخی جلوه‌های بدبینی در جهان‌بینی مصری آگاه بوده است؛ زیرا نظیر این افکار به خوبی قابل مقایسه با اثری مصری به نام «مباحثه مردی با روحش» است که از نظر سبک و قالب با گفت‌وگوها شباهت چشمگیری دارند (هورری، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۱۰۴۱). گرچه با نظر به سایر ملاحظات، این ارتباط یا اقتباس را نمی‌توان مستقیم فرض کرد. اصولاً بسیاری از صورت‌های ادبی در کتب حکمی عهد قدیم، شباهت بسیاری با آثار حکمی مصری و بابلی دارند و روحیه غالب بدبینی در این سه اثر، که اغلب تأکید بر نوع عملی‌تری از حکمت دارند، مشترک است (همان).

زمان تألیف

یکی از مهم‌ترین مباحث و مناقشات تاریخی در این کتاب، تعیین زمان تألیف یا قدمت آن است. قدیمی‌ترین نظریه متعلق به یهودیان می‌باشد. پیش از این گفتیم که در سنت ربّی‌ها، این دیدگاه وجود دارد که موسی خود کتاب ایوب را نگاشته است (راجرسون، ۲۰۰۶، ص ۷۷۸). اما این دیدگاه انتقادی هم وجود دارد که در متن، نامی از موسی یا شریعت موسوی نیامده است. این امر توجیهی ندارد و نظریه تألیف از سوی موسی و در زمان موسی را زیرسؤال می‌برد. هرچند از باب احترام خاصی که نسبت به پیران و شیوخ دیده می‌شود و شروح و اظهارات آمده در کتاب، متناسب با عهد شیخوخت یا patriarch است، برخی محققان معتقدند: قدمت آن را تا پیش از موسی نیز می‌توان تخمین زد (کیتو، ۱۹۵۸، ص ۴۸۳). برای نمونه، اعتبار و احترام زیادی به پیرمردهای همسن ایوب گذاشته می‌شود و پدران قربانی‌ها را انجام می‌دهند و تقدیم می‌کنند. زبان آرکائیک اشعار هم یکی از دلایلی است که از زمانی به مراتب قدیمی‌تر حمایت می‌کند (همان). مهم‌تر اینکه، صحنه‌ها خارج از فلسطین قرار گرفته و از به‌کارگیری نام «یهوه» پرهیز می‌شود. نام خداوند در اشعار متن عمدتاً El و Eloah و حتی El Shaddai (خداوند صخره) ذکر می‌شود که در عهد ابراهیم و اخلاف وی این اسامی رایج بوده است و به اسمایی تعلق دارند که پیش از نام «یهوه» مرسوم بوده‌اند (pre-yahwistic divine names). از آنجاکه کاراکترها یا شخصیت‌های داستان غیراسرائیلی هستند، احتمال تعلق به دوره پیش از موسی را بالا می‌برد (گینسبرگ و جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۳۵۰). اما بیشتر محققان کاتولیک و مارتین لوتر (کوهن، ص ۱۸۳) نیز زمان تألیف را به پادشاهی سلیمان نسبت می‌دهند (کی‌تو، ۱۹۵۸، ص ۴۸۳). البته نظر به اشاره حزقیال به ایوب و زبان آرکائیک بخش منظوم، می‌توان تاریخ تألیف را تا قرن ۸ ق. م. تخمین زد.

اما بسیاری از محققان، به‌ویژه کسانی که پروتستان هستند، تألیف را متعلق به دوره اسارت بابلی، پیش و یا پس از آن می‌دانند. بنا به ادعای پفایهر (Pfeiffer)، قدمت آن به حدود ۶۰۰ ق. م. می‌رسد. شاف هرستوگ (Schaff-Herzog) که اولین مقاله انتقادی را در باب کتاب ایوب می‌نویسد، تاریخ معمول را حدود ۲۰۰-۴۰۰ ق. م. اعلام می‌کند (کرایلینگ، ۱۹۵۵، ص ۶۰۵). آرتور پیک، مفسر مطرح کتاب مقدس، قدمت آن را حدود ۴۰۰ ق. م. می‌داند (پیک، ۱۹۵۲، ص ۲۰). با اینکه، این دسته از محققان دوره زمانی حدود ۴ قرن پیش از میلاد را بهترین گزینه می‌دانند، اما گرایش فزاینده‌ای وجود دارد که آن را حداقل متعلق به دو قرن پیش‌تر بدانند.

اینکه چرا و چه ملاحظاتی سبب شده است تا برخی محققان به گزینه اسارت بابلی و سده‌های

نزدیک به آن روی آورند، یکی از مهم‌ترین ادله این دسته، وجود دیدگاه‌ها و عقایدی است که حاکی از برخورد و رویارویی قوم یهود با سایر اقوام و ملل و فرهنگ‌ها می‌باشد. باید اذعان داشت که در همین ایام، یعنی حدود سده ۸ تا ۲ ق. م، قوم یهود با تهاجمات فراوان اقوام و ملل گوناگون و صعود یا انحطاط آنها روبه‌رو می‌شود. پیامد این خشونت‌ها و بحران‌های فکری، ناشی از آنهاست که قوم یهود دچار چالش‌های جدی در مبانی دینی و فکری خود می‌گردند. تحلیل محتوای کتاب نیز نشان می‌دهد که دیدگاه‌های دینی مطرح شده در این کتاب، بیشتر جهانی هستند تا اینکه صبغه یهودی داشته باشند (پیک، ۱۹۵۲، ص ۳۴۴). همان‌گونه که آمدن نام «شیطان»، به عنوان عامل مستقل شر نمی‌تواند تصادفی باشد. در واقع، در مقدمه کتاب، آشکارا نام شیطان به‌عنوان مدعی آمده است و به ظن قوی، حاصل برخورد و تماس فکری یهودیان با ایرانیان در دوره اسارت بابلی است. این موضوع، تحت تأثیر نگرش دینی زرتشتیان نسبت به اهریمن به وجود آمده است.

همچنین از تأثیر فرهنگ هلنیستی نمی‌توان غافل بود؛ زیرا سبک جدلی گفت‌وگوها، علاوه بر اینکه حاکی از چالش‌هایی صرفاً فکری است، درونمایه آن را از مرزهای قومی فراتر برده، سایه سنگین گرایش‌های جدلی و فکری به سبک و سیاق یونانیان را بر آن می‌افکند. تقریباً بیشتر محققان معتقدند: شکل نهایی کتاب محصول همین دوره است و باید پس از اسارت بابلی، تدوین یافته باشد (شنیدویند، ۲۰۰۴، ص ۱۶۶). البته باید توجه داشت که ترجمه یونانی کتاب، احتمالاً حدود سده اول ق. م. انجام شده است و شامل ضمیمه‌ای است که گویا نشان از وجود نسخه تارگوم سریانی (احتمالاً آرامی) آن کتاب دارد (سرن، ۱۹۸۷، ص ۱۶۳).

فرضیه دوایوب

با توجه به مشکلات بسیاری که در تعیین زمان و چگونگی نحوه شکل‌گیری و تألیف کتاب ایوب به چشم می‌خورد، می‌توان گفت چرا بسیاری از محققان قایل به دو ایوب هستند و از فرضیه دو ایوب دفاع می‌کنند: ایوب مقدمه و مؤخره، یا بخش منثور و ایوب گفت‌وگوها یا بخش منظوم. در حقیقت، این دو ایوب، چنان متفاوت ظاهر می‌شوند که باید گفت این کتاب نه‌تنها در دوره زمانی (و حتی مکانی) متمایز، بلکه توسط دو مؤلف متمایز با دو رویکرد و دیدگاه متمایز نگاشته یا سروده شده‌اند. حداقل تمایز کلی این دو بخش کتاب، این است که دیدگاه و رویکرد بخش منثور، دینی و منطبق با اعتقادات و سنت جاری در ادیان ابراهیمی، یعنی رویکرد «تسلیم» است.

درحالی که دیدگاه و رویکرد بخش منظوم، فکری - فلسفی و منطبق با چالش‌های مرسوم در جریان‌های کلامی و فلسفی است (ر.ک: امینی، ۱۳۹۳).

گینسبرگ، این تمایز را این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند: ۱. ایوب شکیب (Job The patient)؛ ۲. ایوب ناشکیب (Job The impatient). سخنان حزقیال (۱۴: ۱۲-۲۰)، حاکی از وجود سنتی شفاهی و اولیه در باب (JP) است که بعدها (JIP)، به آن پیوند داده شده است. اما JP، خود شامل بیش از یک لایه است. ملاحظات و بررسی‌های محققانی چون باتلن (W.L. Batlen)، آلت (A. Alt) و فاین (H. A. Fine)، اشاراتی به این لایه‌بندی دارند، از جمله، JP در ا: ۱-۵ و ۱۳-۲۲، ۴۲: ۱۱-۱۷. این آیات، با ساختاری ساده، شامل کل داستان هستند که چیزی در باب نقش شیطان نمی‌دانند. اما مؤلف JIP نه تنها ایوب را از حالت معمول یک قدیس خارج کرده و به یک نافی پاداش و جزا و مشیت مبدل می‌کند، بلکه شالوده اثری هنری را پی‌ریزی می‌کند (گینسبرگ و جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۳۵۰). اشراف او به زبان عبری قدیم و حتی ترکیباتی از عربی، زبانی موجز پدید می‌آورد که به خوبی از عهده چالش‌های فکری و کلامی برمی‌آید. نمونه‌ای از این بازی با واژگان و بار معنایی آنها، در خطابه خیالی خداوند است که از خود در برابر ایوب دفاع می‌کند و ایوب که او را متهم می‌کند. این نکته‌سنجی و ظرافت شاعرانه، با جابه‌جا کردن Iov، به معنای خداوند با oyev، به معنای دشمن صورت گرفته است (کولمن، ۲۰۰۵، ص ۵۵؛ گینسبرگ و جودائیکا، ۲۰۰۷، ص ۳۵۱).

ایلمان نیز این تقسیم‌بندی و تمایز جدی دو ایوب را می‌پذیرد (ایلمان، ۲۰۰۳، ص ۳۶۲ و ۳۶۵): ایوب مقدمه و مؤخره، به مثابه ایوب متقی و ایوب گفت‌وگوها به مثابه ایوب منتقد ظاهر می‌گردد (همان، ص ۳۸۸). همین ایوب است که چهره ادبی بسیار نافذ و تأثیرگذاری از خود به جای گذاشته است (همان، ص ۳۸۹). از این رو، حتی اگر روزی روزگاری، شخصیتی تاریخی به نام ایوب وجود داشته است، این ایوب اندیشمند چالشگر است که به شخصیتی ادبی تغییر شکل یافته است (دو مور، ۱۹۹۷، ص ۱۳۱ و ۱۶۲). با این حال، نباید تصور کرد که مرزهای بین این دو بخش، مطلق است و می‌توان کتاب را متشکل از دو واحد ادبی متمایز دانست. به نظر می‌رسد، درهم‌تنیدگی عجیب آنها ما را مجبور می‌کند که بپذیریم به احتمال قوی، مؤلفی واحد، در نهایت، بر این کتاب نظارت داشته، یا حتی چارچوبی واحد به کلیت کتاب بخشیده است (ایلمان، ۲۰۰۳، ص ۳۸۷).

در نهایت، شاید این نظریه بیش از همه پذیرفتنی باشد که بخش گفت‌وگوها، نخست سروده شده و تدوینگر و یا مؤلف نهایی کل کتاب، لازم دیده تا چارچوب جدیدی به مطالب داده (همان، ص ۳۷۰) و آن

را صورت بسته‌شده امروزی دهد که در کانون (canon)، یا مجموعه شرعی کتاب مقدس جای گیرد. این تاریخ را می‌توان تا سده دوم ق.م. حدس زد؛ زیرا تقریباً بیشتر محققان در هماهنگی خاص پی‌ریزی‌شده و معنادار مؤلف یا ویراستار نهایی تردیدی ندارند و کل کتاب را در مجموع، به طور شگفتی هماهنگ و دقیق ارزیابی می‌کنند.

لازم به یادآوری است فرضیه دو ایوب، به معنای وجود دو ایوب تاریخی نیست، بلکه به معنای وجود سنت‌های شفاهی و مکتوب مختلف تاریخی در باب ایوب است و چنان‌که توضیح داده شد، متناسب با شرایط مختلف، شخصیت‌پردازی‌شده و آرام آرام به کانون کتاب مقدس راه یافته‌اند.

نتیجه‌گیری

با آنکه هدف اولیه نقد تاریخی، تعیین معنای اولیه و اصلی متن در زمینه تاریخی اولیه آن می‌باشد، اما بازسازی موقعیت تاریخی مؤلف یا مؤلفان کتاب، حاکی از این است که سنت‌های پیشین و پراکنده در میان یهود، به‌عنوان واحدهای کوچک‌تر، به‌تدریج راه خود را در میان واحدهای بزرگ‌تر کانون کتاب مقدس یهود بازکرده‌اند. کتاب ایوب نیز حاصل چنین تعامل فعال و هوشمندانه‌ای است که علاوه بر ارزش ادبی خاصی که می‌یابد، بازتابی از ریشه‌های تاریخی مبانی نظری الهیات، فلسفه، عرفان و حتی ادبیات این قوم می‌باشد. از این رو، می‌توان گفت: تفسیر و فهم ادبیات یهود، همچون تفسیر و فهم تاریخ یهود می‌باشد و حاصل این جست‌وجوی دوگانه، البته در تلقی وحی در ادیان یهود و مسیحیت تأثیر بسزایی داشته است.

منابع

- امینی، مریم، ۱۳۹۳ «بازخوانی سنت‌های فکری - کلامی در کتاب ایوب»، *معرفت ادیان*، ش ۱۸، ص ۲۳-۳۴.
- Berger, Samuel, 1893, *Hist. de la Vulgate*, Paris.
- Cohen, A.?, *Everyman's Talmud*, London.
- De Moore, J. C., 1997, *The Rise of Yahvism: The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven.
- Ginsberg, Harold Louis, 2007, "Job, The Book of", *Enc. Judaica*, ed. Fred Skolnic, V.11, New York, Macmillan Reference USA, 341-357
- Gruber, Mayer I. 2007, "Job, The Book of", *Enc. Judaica*, ed. Fred Skolnic, V.11, New York, Macmillan reference USA, 341-357
- 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.
- Interpreter's Bible*, 1995, V/III, Nashville.
- Kitto, John ed. 1958, *Cyclopaedia of Biblical Literature*: edinburgh.
- Kovelman, Arkady, 2005, *Between Alexandria & Jerusalem*, The Dynamic of Jewish & Hellenestic Culture, Leiden, Brill.
- Kraeling, Emil G., 1955, "Job, book of", *Twentieth Century Enc.* ed. Leffert A. & Loetscher, Michigan, p. 605-606.
- Peters, F. E., *Judaism, Christianity & Islam*, V.2, Prinston.
- Rogerson, J. W. & Judith M. Lieu, 2006, ed. *Biblical Studies*, New York, Oxford University Press.
- Sarna, Nahum M. 1987, "Hebrew Scriptures", *Enc. Religion*, ed. Eliade, V.2, New York, Macmillan Publishing Company.
- Schniedwind, William M., 2004, *How the Bible Became a Book*, Cambridge.
- Schonfield, Hugh J., 1962, *A History of Biblical Literature*, New York.
- Wahl, M., 1993, *Der Gerechte SchÖpfer*: Eine Redaktions und theologiege schichtliche Untersuchung der Elihureden: Hiob 32-37, Berlin.

تأملاتی تحلیلی و انتقادی در مکاتب فلسفی ناستیکه هند

sajed1362@yahoo.com

امیر خواص / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۲۸

چکیده

در نگاه نخست، اکثر افراد هنگامی که با نام هند و هندوستان مواجه می‌شوند، ناخودآگاه در ذهن آنها مسائلی از قبیل خرافات، بت پرستی و مراسم گوناگون و مرتاضان و اموری از این دست تداعی می‌شود. درحالی که در تاریخ پرفراز و نشیب این سرزمین، با اندیشمندانی مواجه می‌شویم که در حوزه‌های منطقی، فلسفی، الهیاتی و عرفانی به تفکر پرداخته و مکاتب گوناگونی را به وجود آورده‌اند. با بررسی اجمالی، این سرزمین کهن نیز از تفکرات الهیاتی و فلسفی بهره‌مند بوده، همزمان با اندیشوران یونانی و... برخی، نظریات درخوری عرضه کرده‌اند، که اساس تفکرات این مکاتب، بر محور وده‌های چهارگانه شکل گرفته است. البته برخی بر اساس قبول حجیت و مرجعیت وده‌ها و برخی بر اساس رد این حجیت و مرجعیت. بنابراین، اندیشه‌ها و آرای فلسفی در هند مبتنی بر متون مقدس بوده و غایت این مکاتب عموماً مبتنی بر مدار دین است. این مقاله، سه مکتب ناستیکه را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: هند، وده‌ها، دوره کلاسیک، مکاتب فلسفی، ناستیکه، آستیکه، ناستیکه.

مقدمه

در هر سرزمینی که فلسفه جوانه زده و به رشد و بالندگی رسیده است، در واقع به دنبال پاسخ به پرسش‌های بنیادین آن مردمان دربارهٔ عالم و آدم بوده است. سرزمین هند، که از قدیم‌الایام در اذهان عموم مردم به سرزمین مرتاضان و بت‌ها و ادیان گونه‌گون و آداب رنگارنگ شناخته می‌شده، از این قاعده مستثنا نیست. در سرزمین هند، پس از دوران اولیه که به دوران پیش از تاریخ مشهور است و اطلاعات محدود ما از این دوره منحصر به یک سلسله اطلاعات حاصل از کاوش‌های باستان‌شناسان در اوایل قرن بیستم، در دو منطقهٔ «هرپه» و «موهنجودرو» است (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۲۱)؛ چندین دوره یا مرحلهٔ تأثیرگذار پدیدار گشته و آثاری را به وجود آورده است. یکی دورهٔ ورود آریایی‌ها که حدود ۱۵۰۰ قبل از میلاد بوده است (همان، ص ۲۳). از هنگام ورود آریایی‌ها، در طول ۱۰۰۰ سال منابع دینی و عرفانی در سرزمین هند به وجود آمد. مهم‌ترین آنها، وده‌های چهارگانه (وده به معنای دانش است مع حاوی سرودها و مباحثی است که در قالب چهار وده شکل گرفته است (ر.ک: کونستان و دیگران، ۲۰۰۶؛ ص ۴۸۰-۴۸۲) بوده است که زمینه‌ساز خردورزی‌های اندیشمندان بعدی گردید. البته در این دورهٔ هزار ساله، دو اثر دینی مهم دیگر نیز تدوین شد: یکی براهمنه‌ها و دیگری اوپه‌نیشدها (براهمنه‌ها رساله‌هایی هستند که ناظر به شیوه‌های انجام وظایف دینی و مناسک مذهبی هستند. در این نوشته‌ها که پس از وده‌ها به وجود آمده‌اند وظایف هریک از طبقات چهارگانهٔ هندویی را بیان می‌کنند. براهمنه‌ها در مدت زمانی طولانی (۸۰۰ ق.م تا ۳۰۰ ق.م) نوشته شده‌اند. ریگ وده و یجور وده، دارای دو براهمنه و سامه وده و اتهروه وده هر کدام به ترتیب دارای هشت و یک براهمنه هستند؛ اوپه نیشد به معنای نشستن در حضور و نزدیک معلم است. اوپه نیشدها مجموعه آثاری است که راه رسیدن به حقیقت را می‌نمایاند. این نوشته‌ها توسط روحانیون و براهمن‌های گمنام اهل ریاضت به وجود آمده است. ویژگی این متون و دوره‌ی پیدایی آنها بر خلاف دوره‌ی پیشین، دوری از شعایرگروی و تمایل به تجارب عرفانی شخصی است لذا در آنها دستورالعملی برای انجام مناسک وجود ندارد بلکه دنبال شناخت حقیقت متعالی هستند).

دورهٔ بعدی، که به دورهٔ کلاسیک معروف است، یک دورهٔ هزار ساله است که تقریباً از ۵۰۰ ق.م تا ۵۰۰ ب.م ادامه می‌یابد. در این دوره، مکاتب فلسفی نه‌گانهٔ هندی شکل گرفته، به رشد و بالندگی و پختگی می‌رسد. این مکاتب، نه‌گانه به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند: مکاتب آستیکه (در زبان‌های جدید

هند «آستیکه» عموماً به معنای خدا باور و «ناستیکه» به معنای خدا ناباور به کار می‌رود. اما در ادبیات کهن سنسکریت «آستیکه» به معنای کسی است که مرجعیت و سندیت آسمانی ودها را باور دارد و یا به زندگی بعد از مرگ باور دارد و «ناستیکه» معنای متضاد آن را دارد. از این رو، چون مکتب بودا و جینه مرجعیت ودها را قبول ندارند در شمار مکاتب آستیکه قرار گرفته‌اند. مکتب چارواکه به هر دو معنا ناستیکه است و شش مکتب اول به هر دو معنا آستیکه هستند. (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۸۵ پاورقی) که شش مکتب هستند و مکاتب ناستیکه، که سه مکتب است. مکاتب آستیکه، که مرجعیت ودها را پذیرفته‌اند و نگاه مثبت به آنها دارند، عبارتند از: ۱. نیایه، ۲. وی شیشکه، ۳. سانک‌هی، ۴. یوگه، ۵. می‌مامسه، ۶. ودانته. اما مکاتب ناستیکه، که مرجعیت ودها را نپذیرفته‌اند، عبارتند از ۱. مکتب مادی‌گرای چارواکه، ۲. مکتب جینه ۳. مکتب بودا.

دو دوره دیگر هم در آیین هندو قابل شناسایی است: یکی دوره میانه که تقریباً از ۵۰۰ میلادی تا ۱۸۰۰ میلادی ادامه دارد. ویژگی اصلی این دوره، میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط در زمینه‌های مختلف از جمله دوری از مناسک‌گرایی و پرهیز از ریاضت شدید است. به همین دلیل، نام این دوره را «دوره میانه» نامیده‌اند. دوره بعدی نیز دوره معاصر یا متأخر است که مربوط به دو‌یست سال اخیر است. در این دوره، شاهد جنبش‌های دینی و فرهنگی مانند براهمو سماج و آریا سماج (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۸۷۹؛ شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸-۱۲۰). برای بازگشت به خلوص اولیه آیین هندو (هندو، واژه‌ای فارسی است که اولین بار توسط ایرانی‌ها بر اهالی و ساکنان سرزمین سند، اطلاق شده است: ک. م، ۱۳۷۵، ص ۲۳)، یا تمایل به تجدد و نوگرایی و کنار گذاشتن برخی باورها و اعمال و مناسک هندویی هستیم (Kinsley، ۱۹۸۲، ص ۲۰-۲۱). انقلاب هند و رهایی از استعمار نیز در این دوره به وقوع پیوست.

مبانی یا باورهای مشترک مکاتب فلسفی

«کرمه»، یکی از باورهای مشترک مکاتب هندویی است. «کرمه»، به معنای قانون تأثیر و تأثر عمل است؛ یعنی اعتقاد به اینکه هر عملی تأثیر خاص خود را دارد. همین اعمال و تأثیرات آنها، نوع زندگی بعدی و کیفیت آن را برای انسان‌ها مشخص می‌کند (ر. ک: شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

یکی دیگر از مبانی مشترک این مکاتب، اعتقاد به «سمساره» یا «تناسخ» است (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۰). همه این مکاتب معتقدند: انسان در یک چرخه تولد و مرگ مکرر گرفتار است. دلیل گرفتاری در این چرخه، اعمالی است که فرد در زندگی قبلی خود انجام داده است.

«اعتقاد به رنج»، یکی دیگر از باورهای مشترک مکاتب فلسفی است. مراد از «رنج»، این است که هر

انسانی در زندگی خود با رنج سروکار دارد، اما میزان این رنج در نگاه مکاتب متفاوت است. برای نمونه، در آیین بودا جهان سراسر رنج است؛ از تولد تا مرگ. اساساً این مکتب، اندیشه خود را بر مفهوم رنج و عوامل آن و امکان رهایی و راه‌های رهایی از رنج بنیان می‌نهد.

مفهوم «مکشه» (موکشه) و رهایی و نجات، از چرخهٔ سمساره به‌عنوان هدف، یکی دیگر از باورهای مشترک مکاتب هندویی است (کنستانت و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۲۹۲). در همهٔ این مکاتب، اعتقاد به رهایی از رنج وجود دارد، اما راه‌های پیشنهادی این مکاتب برای نجات از رنج مختلف است. دربارهٔ رهایی از این چرخه که «سمساره» یا «سنساره» نامیده می‌شود، در مجموع سه راه برای رهایی و نجات (موکشه) از سوی مکاتب گوناگون ارائه شده است: یکی، راه عمل که «کرمه مارگه» (کرمه یعنی عمل، مارگه یعنی راه، جاده و خیابان) نامیده می‌شود. دوم، راه معرفت است که «جنانه مارگه» (جنانه یعنی معرفت. مکتب‌هایی که طرفدار راه معرفت هستند تفاسیری برای این معرفت ارائه کرده‌اند مانند معرفت به اینکه عالم توهم محض است و جز «برهمن» یعنی حقیقت مطلق چیزی وجود ندارد. و این همان وحدت وجود محض است. برخی هم این معرفت را به معنای فهم اتحاد «برهمن و آتمن» یعنی اتحاد حقیقت مطلق و من انسانی دانسته‌اند. البته دربارهٔ این معرفت طیفی از تفاسیر مطرح شده است) نام دارد. سوم، راه عشق و محبت و اخلاص است که آن را «بهکتی مارگه» (بهکتی به معنای عشق و محبت و دلدادگی به یکی از خدایان هندویی است تا او در اثر این دلدادگی شخص را به نجات و رهایی برساند. در این راه سوم نیز مکاتب و گرایش‌هایی ظهور کرده است) می‌نامند. همچنین در برابر این پرسش که آیا رهایی از رنج یک حالت وجودی است یا به معنای تمام شدن انسان و خاموشی و عدم است، پاسخ مکاتب مختلف است.

اعتقاد به وجود «جوهر ثابت»، یکی دیگر از باورهای مشترک آیین هندو است که فقط آیین بودا آن را قبول ندارد. مقصود از «جوهر ثابت» چیزی است که در پس مظاهر گذران و ظواهر ناپایدار عالم وجود دارد و با عباراتی مانند «آتمن»، «جیوه» و «پوروشه» از آن یاد می‌شود (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴). اعتقاد به فرضیهٔ ادوار جهانی نیز از باورهای مشترک مکاتب هندویی است. این مکاتب معتقدند: دوران منظمی از خلقت و انحلال آن بر جهان پی در پی می‌آید و می‌رود. هریک از این ادوار خلقت، چهار مرحله دارد که از عصر طلایی و نیکویی شروع و به عصر تباهی می‌انجامد (همان، ص ۲۵).

شیوه کار مکاتب فلسفی هندویی

هر مکتب فلسفی و به تبع آن، هر فیلسوفی خود را موظف می‌داند پیش از ارائه نظریهٔ خود، سه

مرحله را در کار فلسفی رعایت کند. نخست آنکه، دیدگاه‌های مخالفان خود را بیان کند. به طرح و ارائه مکاتب دیگر، «دیدگاه پیشین» یا «پوروه‌پکشه» گفته می‌شود. در مرحله دوم، باید به نقد و بررسی و ابطال این نظریات پردازد که به آن «کهاننده» گفته می‌شود. در مرحله سوم، فیلسوف نظر خودش را بیان و اثبات می‌کند که به آن «دیدگاه پسین» یا «نتیجه» و «سیدهانتا» گفته می‌شود (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۸۲-۸۳).

ویژگی‌های عمومی مکاتب فلسفی هند

در بحث فلسفی، محور استدلال، عقل و برهان است. اما دو مکتب بودا و جینه از آموزه‌های شخص بودا و جین نیز بهره برده‌اند (همان، ص ۸۸-۹۰). در مکاتب فلسفی هند، مقاصد و اهداف عملی بیش از اهداف نظری از اهمیت برخوردار است. علت این ویژگی، این است که این مکاتب از تاریکی‌ها و زشتی‌هایی که زندگی هندوها را فرا گرفته، ناخرسند بوده و در صدد بوده‌اند که با این اندیشه‌ورزی عقلانی سرچشمه و منشأ این پلیدی‌ها و شرور را پیدا کنند (همان، ص ۹۸). در همه مکاتب فلسفی هند، بجز مکتب مادی‌گرای چارواکه، به یک قانون به نام نظم اخلاقی لایزال در عالم هستی باور دارند. به این باور «رتا» (Rta) می‌گویند.

مکتب چارواکه

مکتب چارواکه در میان مکاتب فلسفی هند، تنها مکتب مادی‌گراست که منکر هرگونه ماوراءالطبیعه است. مؤسس این مکتب، حکیمی به همین نام است. برخی نیز «چارواکه» را وصفی برای انسان‌های مادی‌گرا دانسته‌اند. برخی نیز مؤسس آن را برهاس‌پاتی می‌دانند. دلایل آنها از جمله اینکه در حماسه «مهابهاراته»، اندیشه‌های مادی‌گرایانه از قول فردی به نام برهاس‌پاتی نقل می‌شود. ما نشانه‌های اندیشه‌های مادی‌گرایانه را در منابع گوناگون حتی کتب مقدس هندویی مانند «راماینه» مشاهده می‌کنیم (رادا کریشان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۱). اما هنوز یک اثر منسجم و سامانمند درباره ماتریالیسم در هند پیدا نمی‌شود (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱). به انسان‌های مادی‌گرا «لوکایاتی‌کا»، به معنای پیرو اندیشه عوام نیز می‌گویند. البته سایر مکاتب فلسفی، به نقد باورهای آنها پرداخته‌اند. همین نقد و بررسی‌ها، منبع اطلاعات ما درباره این مکتب است. آموزه‌های این مکتب را می‌توان در گزاره‌های ذیل خلاصه کرد:

۱. از نظر معرفت‌شناسی، یک راه برای معرفت و شناخت وجود دارد و آن حس و تجربه است (کنستانت و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۱۰۵). دقیقاً مانند پوزیتیویست‌ها منکر اعتبار هرگونه معرفتی هستند که از غیر حواس به‌دست آمده باشد. بنابراین، استنتاج عقلانی را به دلیل رخ دادن خطا در آن معتبر نمی‌دانند. البته اگر استنتاج مربوط به گذشته باشد، پذیرفتنی است. همچنین مرجعیت اعتباری ندارد؛ زیرا آنچه مرجع علمی بیان می‌کند، قابل ادراک حسی نیست.
 ۲. بر اساس منبع معرفت معتبر، که همان حواس است، عالم مادی از چهار عنصر آب، باد، خاک و آتش به‌وجود آمده است (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۳).
 ۳. عالم دارای خالق به نام «خدا» نمی‌باشد. عالم مادی از ترکیب عناصر مادی بسیار ریزی به نام «اتم‌ها» به‌وجود آمده است. اصل علیت را رد می‌کنند و تحقق عالم را پدیده‌ای اتفاقی می‌دانند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴).
 ۴. در عالم هستی، چیزی به نام «روح» جاودان و باقی وجود ندارد و انسان موجودی تماماً مادی است (همان ص ۱۸۶).
 ۵. انسان موجودی باشعور و آگاه است. اما این آگاهی ویژگی روح نیست، بلکه یکی از کیفیات حاصل از ترکیب ویژه وجود مادی انسان است.
 ۶. چون عالم خالق و مالکی ندارد، بنابراین هرگونه اعمال و مناسک بی‌معنا و بیهوده است.
 ۷. هدف انسان در زندگی لذت بردن از دنیاست؛ یعنی لذت حداکثر و دوری از رنج و الم تا حد ممکن (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۵). بنابراین، چیزی به‌عنوان فضیلت و رذیلت اخلاقی وجود ندارد.
 ۸. جهان دیگری به‌عنوان جهان مادی وجود ندارد که محل پاداش و جزا برای انسان‌ها باشد (چاندرا و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶).
- شبهات بسیاری بین این فلسفه با فلسفه/پیکور، که روح و بدن را یکسان می‌پنداشت، وجود دارد. هر دو، روح را مادی می‌پندارند و لذت را اصل می‌دانند، حتی اگر به لذت معنوی هم باور داشته باشند، آنها را ناشی از لذات مادی می‌دانند. بنابراین، در هدف زندگی نیز اشتراک نظر دارند (همان، ص ۱۳۶).
- البته در قرون بعدی در این مکتب، افرادی مانند *واتسایانا* ظهور کردند و از اندیشه‌های تند ماتریالیستی فاصله گرفتند، به‌گونه‌ای که آنها را لذت‌گرای پالوده و وارسته دانستند که به فضیلت و راه درست نیز معتقد بوده، خدا و زندگی پس از مرگ را قبول داشته است. اما چون امور متعالی را با امور

فروتر تبیین می‌کرده است، «مادی‌گرا» شمرده شده است. او هدف از لذت‌ها را امور متعالی می‌دانسته است (همان، ص ۱۹۲-۱۹۴).

نقد و بررسی

اولین انتقاد به مکتب چارواکه، مربوط به بحث معرفت‌شناسی آنهاست. این مکتب، منابع معرفت را منحصر در حس و تجربه می‌داند. البته استنتاج‌های گذشته را با این شرط که قابل تجربه پسین باشد، می‌پذیرد. بنابراین، محور کار حس و تجربه است. اولاً، استدلال آنها برای حصر منابع معرفت مخدوش است؛ زیرا خطا و اشتباه در حس و تجربه نیز راه می‌یابد. پس حس و تجربه نیز باید بی‌اعتبار باشد. ثانیاً، حس و تجربه نیز اعتبار خود را مرهون عقل و استدلال است. با توجه به محدودیت معرفت‌های حسی برای رسیدن به قواعد کلی، نیازمند استدلال عقلی هستیم. ثالثاً، در جای خود ثابت شده که جهان منحصر در محسوسات نیست، تا ابزار معرفت منحصر در حس و تجربه شود. رابعاً، خود این قضیه که تنها معرفت‌های حسی و تجربی معتبرند، با کدام حس و تجربه اثبات شده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۶۴).

نقد دیگر مربوط به انکار وجود خداست. اگر ما برای عالم به وجودی ازلی و قائم بالذات و غیرممکن‌الوجود معتقد نباشیم و جهان را منحصر در امور مادی بینگاریم، با توجه به ممکن‌الوجود بودن ماسوی‌الله، جهان هستی امکان تحقق نداشت؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که ممکنات نمی‌توانند علت هستی‌بخش باشند؛ زیرا عین فقر و وابستگی و نیاز هستند (رک: عبودیت و مصباح، ۱۳۹۱، فصل هفتم). انکار وجود روح از دیگر نقاط ضعف این مکتب است. براهین متعددی بر وجود بعد دیگری در انسان غیر از جسم مادی اقامه شده است (رک: مصباح، ۱۳۳۸، ج ۱؛ رجبی، ۱۳۷۹، درس چهارم) که وجدان و یافت حضوری نفس و غیریت آن، با بدن مادی یکی از آنهاست.

از دیگر نقاط ضعف این مکتب، نفی هرگونه فضیلت و رذیلت و منحصر کردن هدف زندگی در لذت و دوری از الم است. اولاً این‌که، هدف زندگی را کسب لذت و دوری از الم قرار داده‌اند، ناخودآگاه لذت را فضیلت و الم را رذیلت قلمداد کرده‌اند؛ زیرا چیزی که هدف است، مطلوب انسان است و گرنه انسان آن را طلب نمی‌کند؛ چیزی مطلوب انسان می‌شود که ارزشمند باشد. چیزی که ارزشمند شد، بر سایر امور فضیلت و برتری دارد. در مقابل، آنچه نامطلوب است و انسان به دنبال آن نمی‌رود و از آن گریزان است، رذیلت می‌شود. ثانیاً، نظریه

لذت‌گروی، دارای اشکالات متعددی است که برای رعایت اختصار از بیان آنها خودداری می‌کنیم (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴، بخش ۲، فصل ۱؛ مصباح، ۱۳۸۸).

نفی معاد و جهان دیگر نیز از نقاط ضعف این مکتب است. با دلایل متعددی وجود جهان دیگر به اثبات رسیده است (ر.ک: حلی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۱؛ سبحانی ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۷۶-۶۵۶).

مکتب جینه

در ادبیات هند، اعتقاد بر این است که سابقه مکتب جینه (به معنای فاتح و پیروز)، به پیش از پیدایش تاریخ می‌رسد. از نظر ۲۴ استاد مبلغ و آزاده و رهیده (از جهان مادی)، اولین آنها رشاب هادوا، و آخرین این استادان واردهامنه یا مهاویره نام داشته و معاصر بودا بوده است (کنستانت و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۲۰۸). مکتب جینه، در میان مکاتب فلسفی هند، در زمره مکاتب ناستیکه است که مرجعیت وده‌ها را قبول ندارد و به وجود خدا نیز معتقد نیست، بلکه همان بنیانگذاران این آیین را پرستش می‌کنند. جینه، آیینی است که بسیار بر سخت‌گیری و آزار جسمانی تأکید دارد. در عین حال، از نظر چارچوب نظری و عقیدتی نیز بسیار انعطاف‌پذیر است (فربدهلم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱). در آیین جینه، دو فرقه وجود دارد: یکی سفیدجامگان (شوتام‌باراها) که لباس سفید می‌پوشند و دیگری، آسمان‌جامگان (دیگام‌باراها) که هیچ پوششی ندارند (همان، ص ۱۳۴). آنها معتقدند: اگر به معرفت کامل برسیم، نیازی به غذا هم نداریم. زن‌ها تا به صورت مرد به زندگی بعدی برنگردند، نجات نمی‌یابند. اما سفیدجامگان، اعتقادی به این امور ندارند. مهم‌ترین عقیده این مکتب، همان «اهیمسا» یا آزار نرساندن به موجودات است (کنستانت و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۲۰۹) که این آموزه را نشان عشق به همه موجودات می‌داند که از نظر این مکتب، خود نشانه پی‌بردن به خویشاوندی میان همه موجودات است (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۹). آموزه‌های این مکتب را می‌توان در گزاره‌های ذیل خلاصه کرد:

۱. از منظر معرفت‌شناسی، معرفت تک‌منبعی نبوده، بلکه علاوه بر حواس، استنتاج عقلی و مرجعیت (تعالیم معلمان و قدیسان آیین جینه) را به‌عنوان منبع معرفت می‌پذیرند. معرفت را دو نوع می‌دانند: یکی، بی‌واسطه و دیگری، باواسطه. معرفت بی‌واسطه، یا نسبتاً بی‌واسطه است. مانند معرفت حاصل از حواس و ذهن که به آنها «ماتی» می‌گویند. اگر از دیگران شنیده شود و به دست آید، شروتاً یا شروتی نامیده می‌شود، و یا کاملاً بی‌واسطه است. مانند معرفت حضوری که پس از موانع گوناگون، برای روح حاصل می‌شود. این معرفت، سه نوع است که

هرچه نفس کامل تر می شود، این معرفت هم کامل تر می شود: ۱. شناخت اشیایی که در فاصله بسیار دور هستند، یا بسیار ریزند که حواس آنها را ادراک نمی کند. ۲. شناخت افکار و اندیشه دیگران و نفوذ در ذهن انسان ها. ۳. معرفت محض به همه امور عالم که «علم مطلق» نامیده می شود (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲-۲۰۴).

۲. این مکتب با منابع معرفت که ذکر شد، هم عالم مادی را اثبات می کند و هم مفاهیم فضا و زمان و دو مفهوم سکون و حرکت را اثبات می کند. آنها زمان را بدون بُعد و سایر جوهرها را دارای بُعد می دانند. البته زمان را دو قسم می دانند: یکی، زمان مطلق و واقعی که سبب پیوستگی و بقای اشیاست و آغاز و پایان ندارد. دیگری، زمان نسبی و تجربی که علت فرعی تبدلات و دگرگونی های مادی است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۲). از نظر این مکتب، هریک از مکاتب فلسفی و وجهی از واقعیت را بیان می کنند. نباید مکتبی مدعی دستیابی به معرفت محض شود. بنابراین، مکتب جینه در عین واقع گرایی، نسبی گراست؛ یعنی می گوید: هر کسی می تواند از وجهی از وجوه یک واقعیت خبر دهد. از این رو، در بیان گزاره ها، باید قید از جهتی افزوده شود. مثلاً گفته شود: این شیء از جهتی سیاه است؛ یعنی در این زمان، مکان و در این شرایط خاص سیاه است (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷).

۳. اعتقاد به خدا در این مکتب وجود ندارد. در مقابل، معلمان رهیده از مادیات، جای خدا را در این مکتب گرفته اند و مورد ستایش پیروان این آیین هستند (همان، ص ۲۵۸). این آیین عالم خارج را واقعی می داند، اما به واقعیت های غایی متعدد باور دارد. از این رو، در باب حقیقت غایی نگاه پلورالیستی دارد و به خدای واحد، که خالق جهان باشد، باور ندارد.

۴. روح وجود دارد و می توان وجود آن را با ادراک حسی و استدلال عقلی اثبات کرد. اینها معتقدند: هم با استدلال عقلی و هم با ادراک حسی می توان وجود روح را اثبات کرد. درباره ادراک حسی روح می گویند: با ادراک حسی کیفیات روح، مانند الم و شادی و... می توان به وجود روح پی برد. شعور و آگاهی نیز محصول ماده نیست. اینها روح را ذاتاً و فطرتاً کامل می دانند که دارای استعداد های زیادی است. اگر بتواند موانع درون خویش را از میان بردارد، به معرفت و قدرت و سعادت نامتناهی دست می یابد. این مانع، چیزی جز بدن مادی نیست که روح به خطا خود را با آن یکی می پندارد. نجات معلول مشترک سه امر است: ۱. ایمان درست؛ ۲. دانش و معرفت درست؛ ۳. کردار و رفتار درست (کنستانت و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۲۱۰). ایمان، احترام به حقیقت است. معرفت

درست، شناخت تفصیلی و دقیق درباره خود ناخود است؛ شناختی که از هرگونه شک و خطا مبرا باشد. کردار درست، یعنی کار سودمند و ترک کارهای مضر. به عبارت دیگر، هر کاری که انسان را از چرخه سمساره نجات دهد، کردار درست است. کردار درست، پنج فرمان بزرگ است. گرچه فروعاتی نیز دارد: آزار نرساندن به موجودات زنده، درست سخن گفتن، دزدی نکردن، اجتناب از هرگونه لذت طلبی و خوش گذرانی، خودداری از همه اشکال وابستگی و دلبستگی به اشیای محسوس (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۹؛ شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۸).

۵. نه تنها انسان‌ها، بلکه حیوانات و گیاهان و حتی ذرات هوا نیز دارای روح هستند. هر موجودی بی نهایت خاصیت مثبت و منفی دارد؛ یعنی یک سلسله ویژگی‌های وجودی مانند انسان بودن، رنگ، نژاد، ملیت، ویژگی‌های روحی و جسمی و... و بی نهایت ویژگی‌های سلبی مانند اینکه یک انسان سنگ نیست، چوب نیست و... دارد. دگرگونی‌هایی که در طول زمان بر اشیاء عارض می شود، ویژگی‌های آنها را افزایش می دهد (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰-۲۲۱).

۶. هر انسانی گرفتار یک سلسله «کرمه» است که حاصل رفتارهای نادرست و امیال انسان است. آنها کرمه را دارای اقسام متعددی می دانند. مانند کرمه‌ای که دانش را تیره می کند، کرمه‌ای که موجب لذت می شود یا کرمه‌ای که تعیین کننده خانواده‌ای است که شخص دوباره در آن زاده می شود (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۴). برای رهایی از این کرمه‌ها، نیازمند ایمان به آموزه‌های معلمان آیین جینه، علم درست به این آموزه‌ها و رفتار درست اخلاقی هستیم (همان ص ۱۴۸). رفتار درست، شامل یک سلسله پرهیزهاست. مانند پرهیز از دروغ، دزدی، شهوت جنسی و تعلق به مادیات و نیز خودداری از کشتن موجودات زنده (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۸) و از این رو، گروه آسمان جامگان آیین جینه کاملاً برهنه زندگی می کنند تا عدم وابستگی و تعلق خود را به مادیات نشان دهند.

۷. جهان هستی هم ثابت است و هم متغیر. ثبات آن، به دلیل وجود خاصیت‌های جوهرهای غایی است و تغیر جهان به دلیل وجود خاصیت‌های غیرثابت، عرضی و دگرگون‌شونده این جوهرهاست. اعراض و حالات از جوهر جداشدنی نیستند (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۱). جوهر را تنها با تجرید ذهنی می توان از اعراض جدا کرد. تغییراتی که در جوهر رخ می دهد، مربوط به صور و اشکالی است که جوهر می تواند آنها را به صورت طبیعی یا مصنوعی اختیار کند (همان ص ۱۴۲). از این بیان، شاید بتوان نتیجه گرفت که این مکتب، حرکت در جوهر را نمی پذیرد.

نقد و بررسی

مکتب جینه، در عین حال که وجود روح را پذیرفته و به عقل و استدلال عقلی به عنوان منبع معرفت معتقد است و از این جهت بر مکتب چارواکه رجحان دارد، اما از جهات گوناگونی محل تأمل است. در برخی از این نقدها و تأملات، با مکتب چارواکه مشترک است. این مکتب، گرچه منابع معرفت را منحصر در حس و تجربه نمی‌کند و به استدلال نیز به عنوان منبع معرفت معتقد است، اما معرفت بی واسطه را به دو قسم نسبتاً بی واسطه و کاملاً بی واسطه تقسیم می‌کند. معرفت حاصل از حواس را معرفت نسبتاً بی واسطه می‌دانند. درحالی‌که معرفت حاصل از حواس، یک سلسله تصورات ذهنی است که دارای واسطه هستند. علم ما به خود این تصورات، حضوری و بی واسطه و به محکی این تصورات نیز با واسطه این تصورات است. البته در میان حکمای مسلمان، برخی مانند شیخ اشراق معرفت حسی را در همان حال که ارتباط حسی برقرار است، حضوری می‌داند. اما در هر حال، کم واسطه بودن مستدل نیست.

نکته دیگر اینکه، این مکتب شناخت اشیای بسیار ریز و یا اشیای بسیار دور را که حواس به آنها دسترسی ندارند، از سنخ علم حضوری و بی واسطه می‌شمارند. درحالی‌که ملاک حضوری بودن علم حضوری، دوری یا ریز بودن متعلق معرفت نیست، بلکه ملاک آن وساطت یا عدم وساطت صورت و تصورات بین فاعل شناسا و معلوم است. به عبارت دیگر، ملاک حضوری بودن، حضور خود معلوم نزد عالم است.

مشکل دیگر این مکتب، عدم اعتقاد به وجود خداست. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که مکتب جینه و همچنین آیین بودا، در بستری هندویی متولد شده و رشد کرده‌اند. در این محیط، اعتقاد به وجود خدایان متعدد شیوع داشته است. پذیرش این خدایان دشوار و قابل دفاع نبوده است. از این رو، این مکتب به نفی خدایان معتقد شد. گرچه این نفی به صورت مطلق وجود هرگونه خدایی را دربرگرفت. در جای خود برای اثبات وجود خدا براهین متعددی اقامه شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵). جالب اینکه مکتب جینه از یک سو، منکر وجود خداست و از سوی دیگر، بنیانگذاران این آیین را که رهبران دینی هستند، در عین اینکه انسان هستند، در جایگاه خدایی نشانده و آنها را پرستش می‌کنند.

اشکال دیگر این مکتب، افراط در ریاضت و بی توجهی به نیارهای جسمی انسان است. با توجه به اینکه این مکتب، به وجود روح معتقد است، نباید از این حقیقت غافل شد که روح و جسم در تعامل

با یکدیگرند و عدم توجه شایسته به هریک از جسم و روح و برطرف نکردن نیاز آنها، انسان را به موجودی یک‌بعدی تبدیل می‌کند. در واقع، برخی از کمالات در سایه توجه به نیازهای جسمانی و تأمین آنها حاصل می‌شود. مانند ازدواج کردن، غذا خوردن و... فقدان توجه به این امور، به تحقق کمالات روحی نیز آسیب وارد می‌کند.

از جمله نقدهایی که به این مکتب وارد است، باور به تناسخ است. باور به تناسخ دارای اشکالات متعددی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹؛ یوسفی، ۱۳۸۶).

مکتب بودا

مکتب بودا، هم‌زمان و با اندکی تأخیر از مکتب جینه شکل گرفته است. بنیانگذار این مکتب، شخصی به نام سیدارته از قبیله شاکیه‌مونی بوده است که در حدود ۵۶۶ ق.م به دنیا آمده است. وی از طبقه شاهزادگان بوده و در جوانی، با دیدن مواردی از مرگ، بیماری، پیری و یک مرتاض دست از زندگی شسته و به سراغ کشف حقیقت رفت. او شش سال ریاضت کشید، اما موفق نشد. سپس مشغول تأمل شد و پس از مدتی، مدعی کشف حقیقت شد (تاپار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۶) که همان حقایق چهارگانه است که توضیح آن خواهد آمد. در مکتب بودا، گرایش‌ها و فرقه‌هایی به‌وجود آمده که تفاوت‌هایی بنیادین با یکدیگر دارند. از این‌رو، نمی‌توان مجموعه آموزه‌ها و باورها را به کلیت آیین بودا منسوب کرد، بلکه باید آموزه‌ها را به معتقدین آنها انتساب دهیم. البته همه فرقه‌ها و گرایش‌ها دارای اصول و باورهای مشترکی هستند. مکتب بودا در زمره مکاتب ناستیکه است که مرجعیت و ده‌ها را قبول ندارد و به وجود خدا نیز معتقد نیست. آیین بودا، بحث خود را بر آموزه رنج مبتنی کرده است، هرچند چارچوب نظری برای آن ارائه نکرده است (فریدلم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶). آموزه‌های این مکتب را می‌توان در گزاره‌های ذیل خلاصه کرد:

۱. از نظر معرفت‌شناسی، شخص بودا چندان توجهی به روش عقلی ندارد و بیشتر مباحث خود را بر اساس رویکرد روان‌شناختی و با روش تجربی به پیش می‌برد. البته به صورت کامل از روش عقلی نمی‌توانست فاصله بگیرد. از این‌رو، برخی آموزه‌های عقلی نیز در این مکتب مشاهده می‌شود.
۲. برخی از گرایش‌های بودایی، به چهار نوع شهود باور دارند: ۱. شهود حسی؛ ۲. شهود ذهنی که منتج از شهود حسی است و موضوع آن همان لحظه‌ای است که بلافاصله پس از شهود حسی پدید می‌آید؛ ۳. شهود بی‌واسطه آگاهی و حالات نفسانی، مانند غم و شادی و...؛ ۴. شهود ذهنی

غیرحسی انسان کامل، که امور را آن‌گونه که هستند، در نهایت وضوح ادراک می‌کند (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰۳).

۳. در این مکتب، به وجود یک امر ثابت و قائم بالذات، اعتقادی ندارند، از این‌رو، بودا وجود خدا و خدایان هندو را نفی می‌کرد. البته در برخی از مکاتب بعدی، که پس از بودا شکل گرفت، بودا را در جایگاه خدایی نشاندهند. البته در آیین بودا، به اصل علیت باور دارند؛ یعنی وجود هر چیزی را مشروط به اسباب و شرایط می‌دانند. هر معلولی علتی دارد و تا معلول، علت چیز دیگری نشود، از بین نمی‌رود (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴). البته اصل علیت را بیشتر در زمینه مسئولیت اخلاقی جاری می‌دانند (رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹۹).

۴. از نظر انسان‌شناسی، بودا به وجود روح اعتقادی ندارد و انسان را موجودی مرکب از بدن، ذهن غیرمادی و شعور بی‌شکل و صورت می‌داند. روح یا نفس مجموع این سه چیز است. به عبارت دیگر، انسان را ترکیبی از پنج حالت متغیر می‌داند: «صورت یا شکل»؛ یعنی همه چیزهایی که در بدن ما دارای فرم و صورت هستند، «احساسات»؛ یعنی لذت، الم و بی‌تفاوتی، «ادراک»؛ یعنی فهم، علم و تعیین کردن، «تجربه‌های پیشین»، «آگاهی و شعور» (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ رادا کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۷).

۵. از نظر هستی‌شناسی، بودا سراسر عالم را (از تولد تا مرگ) چیزی جز رنج نمی‌داند. آموزه‌های بودا، بر اساس رنج شکل گرفته که نام آنها را چهار حقیقت شریف یا جلیل گذاشته‌اند (کازینز، ۱۳۸۴، ص ۷۱). اینها حاصل تفکر و ریاضت‌های بوداست: ۱. عالم سراسر رنج یا دوکه است. ۲. رنج دارای علت است که همان عطش و طلب دنیا و جهل است. البته برای تبیین علت رنج، یک سلسله دوازده حلقه‌ای ترسیم می‌کنند که به ترتیب، هرکدام معلول حلقه قبلی است: «رنج در زندگی» معلول «تولد» و آن معلول «خواست و اراده تولد» و آن معلول «وابستگی و درآمیختگی ذهن با اشیا» و آن معلول «عطش و میل به اشیا» و آن معلول «تجربه حسی» و آن معلول «تماس حس با شیء» و آن معلول «شش اندام حسی شناخت» و آن معلول «ارگانسیم متشکل از ذهن و بدن» و آن معلول «شعور نخستین و بدوی» و آن معلول «تجربه ادراکات و دریافت‌های زندگی گذشته» و آن معلول «جهل ما درباره زندگی گذشته» است. ۳. امکان رهایی از رنج وجود دارد. مقصود از جهل نیز جهل به حقایق چهارگانه است. ۴. راه رهایی از رنج، هشت راه شریف است: اول «دیدگاه درست»؛ یعنی معرفت نسبت به حقایق چهارگانه. دوم «عزم و اراده درست»؛ یعنی ترک وابستگی، بداندیشی و

آزار. سوم «گفتار درست»؛ یعنی سخنی که عاری از دروغ، تهمت، درشتی، بی ادبی، سبکی و بیهودگی باشد. چهارم «کردار درست»؛ یعنی پرهیز از کشتن، دزدی، شهوت رانی، دروغ گویی و مستی. پنجم «زندگی درست»؛ یعنی شخص برای گذران زندگی باید از راه مشروع کسب مال کند و با کار و تلاش روزی خود را به دست آورد. ششم «کوشش درست»؛ یعنی تلاش بی وقفه برای زدودن افکار بد و جایگزین کردن افکار خوب و حفظ آنها. هفتم «اندیشه درست»؛ یعنی توجه به اینکه من انسانی مساوی با بدن، حواس و ذهن نیست. هشتم «تمرکز درست»؛ یعنی گام نهادن در چهار مرحله تدبیر و اندیشه؛ یعنی «تمرکز بر برهان و واریسی حقیقت»، «مراقبه بی کران، صاف و آرام»، «رها شدن و دل کندن از همه چیز حتی از لذت و سرور ناشی از صلح و صفای درونی»، «رها شدن از راحتی جسمانی». با پشت سر گذاشتن این مراحل، شخص از رنج رهاشده و به آرامش و سکون محض و نیروانه می رسد. این هشت راه را در سه مقوله شناسایی، رفتار و یکدلی قرار می دهند (همان، ص ۷۵).

۶. هدف غایی تمام کوشش های معنوی در آیین بودا، رسیدن به نیروانه است (زادا کریشنان، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۶۸). در پاسخ این پرسش که آیا نیروانه یک امر وجودی است یا خاموشی کامل و معدوم شدن مطلق است، پاسخ ها و تفسیرها متفاوت است (کنستانت و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۳۱۳-۳۱۴). از آنچه گذشت، می توان گفت: که پس از گذراندن هشت مرحله سلوک، شخص به نیروانه می رسد. در این مرحله، نیروانه جنبه وجودی دارد. اما پس از مرگ، شخص به زندگی مجدد بر نمی گردد و خاموش می شود. از اینجا نیروانه جنبه سلبی پیدا می کند. البته دو فایده برای نیروانه بر شمرده اند که یکی سلبی و دیگری ایجابی است: تضمین اینکه اگر اسباب و شرایط تولد مجدد نابود شود، دیگر تولدی در کار نخواهد بود (سلبی). دوم اینکه، فردی که به نیروانه رسیده، در همین جهان تا زمان مرگ از صلح و آرامش برخوردار است (ایجابی).

۷. سه مکتب یا فرقه اصلی در آیین بودا، پس از مرگ بودا شکل گرفته که از نظر ترتیب تاریخی چنین هستند: «مکتب هینه یانه» که معتقد است: هدف از نیروانه رهایی خود انسان از رنج و درد است (زادا کریشنان، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۷۲)، و باور به خدا ندارد. «مکتب مهاییانه» که معتقد است: هدف از نیروانه رسیدن به حکمت تام است، تا هم خود شخص از رنج رها شود و هم دیگران را دستگیری کرده و از رنج برهاند. این مکتب، بودا را خدا می داند تا به نیازهای دینی کسانی که به این آیین گرویده اند، پاسخ دهد (چاندر و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵). «مکتب و جریانه» (فرقه لامایی)، که گرایش نزدیک به مکتب

هینه‌یانه است. در درون مکتب یا فرقه هینه‌یانه، دو گرایش وجود دارد: یکی «مادهیا می‌کا» یا «شوان یاوادا» که معتقد به نیهیلیسم یا نیست‌انگاری مطلق است و هرگونه واقعیت عینی و ذهنی را انکار می‌کند. و دیگری «یوگاچارا» یا «ویج ناناوادا» که معتقد به ایدئالیسم ذهنی است و هرگونه وجود خارجی و عینی را انکار می‌کند. در درون مکتب مهاییانه نیز دو گرایش شکل گرفته است: یکی «سائوت ران‌تیکا»، که گرایشی واقع‌گراست و وجود عینی و ذهنی را می‌پذیرد. و دیگری «وب‌هاشی‌کا»، که مانند «سائوران‌تیکا» گرایشی واقع‌گراست، اما بر خلاف آن معتقد است که معرفت ما به اشیاء خارجی و مادیات از طریق تصور ذهنی نیست، بلکه به صورت مستقیم و بدون واسطه است. این گرایش را شاید بتوان رئالیسم مستقیم نامید (همان، ص ۱۳۳).

نقد و بررسی

آیین بودا نیز همانند آیین جینه، در بستری هندویی متولد شد. از آنجاکه این آیین به نیازهای روحی پاسخ کامل و بایسته‌ای نمی‌داد، بستر شکل‌گیری آیین بودا نیز فراهم آمد. بودا نیز ابتدا طریقه آیین جینه را درپیش گرفت، اما ریاضت شدید او را ارضا نکرد و نتوانست پاسخ پرسش‌های خود را در این آیین بیابد. از این رو، به تأمل پرداخت و سرانجام مدعی دستیابی به حقیقت شد و آن چیزی جز رنج نبود. آیین بودا دارای اشکالات متعددی است که برخی از آنها، با آیین جینه مشترک است. از جمله اینکه بودا نیز اعتقاد به خدا را نفی کرده است. هرچند این نفی، در درجه اول متوجه خدایان هندو است، اما او به خدای دیگری نیز اعتقاد پیدا نکرد. اولاً، براهین متعددی برای اثبات وجود خدا اقامه شده است. ثانیاً، از آنجاکه بودا به اصل علیت باور دارد، لذا اگر باور به خدا را نفی کند، این سلسله علی و معلولی میان ممکنات نمی‌تواند به سر سلسله‌ای غیر ممکن منتهی نشود؛ زیرا یا سر از تسلسل درمی‌آورد و یا دور که هر دو بالضروره باطل هستند. جالب اینجاست که اندیشه نفی خدا در آیین بودا، برای زمانی طولانی دوام نیاورد و فرقه «مهاییانه»، ندیشه نفی خدا را کنار نهاده و نظریه سه کالبد بودایی را مطرح کرده، معتقد شدند که بودا سه جنبه دارد: یکی، بودای مطلق که واحد است و دست‌نیافتنی. دیگری، بودای لطیف که پنج مصداق دارد. سوم، بودای خاکی یا خشن که مصادیق فراوانی دارد. آخرین مصداق آن همین بودایی است که این آیین را در قرن پنجم ق.م بنیان نهاد. این فرقه، به بودایان جنبه الوهی بخشیده و آنها را ستایش می‌کنند. همین اندیشه را فرقه و جریانه یعنی فرقه لامایی نیز قبول دارد.

اعتقاد به تناسخ نیز از اشکالاتی است که آیین بودا در آن، با آیین جینه اشتراک دارد. این اندیشه دارای اشکالات متعدد و غیر قابل حلی است (ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸).

اشکال دیگر، نگاه افراطی بودا به مسئله رنج است، به گونه‌ای که سراسر عالم را رنج می‌داند. این مسئله اولاً، با شهود انسان‌ها منافات دارد که هم رنج و هم لذت را ادراک می‌کنند. ثانیاً، بر فرض اگر بودا مدعی باشد که باطن همه عالم رنج است، چگونه می‌توان به آن معرفت یافت؛ زیرا اگر تمام هستی رنج باشد و غیر رنج چیزی نباشد، دیگر خود رنج نیز قابل شناسایی نیست. رنج هنگامی قابل معرفت است که چیزی به نام لذت در برابر آن موجود باشد. در غیر این صورت، دیگر نام رنج بر کل حوادث و فرایندهای عالم نهادن معنای محصلی ندارد؛ زیرا کسی را رسد که نام تمام این پدیده‌های متحدالذات را لذت بگذارد و ما نمی‌توانیم بر او اشکالی ایراد کنیم.

اشکال دیگر اینکه، غالب تفاسیری که از نیروانه شده است، به نیروانه جنبه سلبی داده‌اند؛ یعنی نهایت تلاش یک انسان برای رسیدن به نیروانه است. نیروانه نیز خاموشی مطلق و نیست شدن کامل است. آیا با توجه به اینکه آیین بودا اصل علیت را قبول دارد، می‌توان حاصل تلاش و سلوک انسان را یک امر عدمی دانست. اگر این فعالیت‌ها اموری وجودی و حقیقی هستند، معلول آنها نمی‌تواند امری عدمی و نیستی باشد.

عمل بودایی‌ها بر خلاف دستور بوداست؛ زیرا بودا هرگونه پرستش و عبادت را بی‌فایده دانسته، معتقد بود: قوانین ثابت و ابدی بر جهان حاکم است. اما باید سؤال کرد که این قوانین را چه کسی به وجود آورده و معلول چیست؟ ثانیاً، عبادت بوداییان اتفاقاً بر اساس فطرت انسانی است که از سوی خدای جهان در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است.

گزارش‌های تاریخی از بودا بیانگر سکوت بودا در برابر سؤالات بنیادین در باب خلقت است. وقتی از امور متافیزیکی از بودا می‌پرسیدند؛ نظیر اینکه «آیا روح جدای از بدن است؟»، «آیا روح بعد از مرگ باقی است؟»، «آیا جهان حادث است یا قدیم؟»، «آیا کسی که به حقیقت رسیده، دوباره بعد از مرگ به جهان بازخواهد گشت؟» پاسخ او فقط سکوت بود. این دسته از سؤالات که در کتاب‌های کهن بودایی به «پرسش‌های نامتعین» مشهورند (همان ص ۲۶۶-۲۶۸)، شامل زیربنایی‌ترین مسائل جهان‌بینی است که به ظاهر بودا درباره آنها قضاوتی نداشته است. سکوت بودا موجب شد که برخی از پیروانش، فلسفه او را اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) تفسیر کنند و برخی دیگر شک‌گرایی. از این رو، برخی محققان و فلاسفه هند گفته‌اند: مکافات غفلت از متافیزیک توسط بودا بلافاصله پس از رحلت او، دامن آن مکتب را گرفت و

موجب زایش حداقل سی مکتب اصلی گردید. برخی از این مکاتبها، بی‌اعتنا به هشدارها و اندازهای پیشوا، در عمق متافیزیک غوطه می‌خوردند (همان ص ۲۹۵).

به هر حال اگر یک مکتب بخواهد مکتبی کامل باشد، باید پاسخ‌گوی مهم‌ترین پرسش‌های انسان دربارهٔ عالم و آدم باشد. هرچند این پاسخ‌ها کامل نباشند. بدون داشتن مبانی محکمی در حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و... نمی‌توان برنامهٔ جامعی برای رهایی و نجات انسان ارائه کرد.

نتیجه‌گیری

با بررسی سه مکتب ناستیکه یعنی چارواکه، جینه و بودا به یک نتیجهٔ کلی و چند نتیجهٔ جزئی دست می‌یابیم. نتیجهٔ کلی این است که هر سه مکتب در ارائهٔ تفسیری جامع از عالم و آدم ناکارآمد هستند و نمی‌توانند به تمامی پرسش‌های بنیادین انسان پاسخی درخور و شایسته ارائه دهند. همچنین به نتایج فرعی ذیل دست می‌یابیم:

۱. هر سه مکتب خداناباور هستند؛ زیرا مکتب چارواکه مادی‌گراست و جز ماده به چیز دیگری باور نداشت. اما مکتب بودا در طول زمان دچار تحولات و شکل‌گیری فرقه‌هایی از جمله مه‌ایانه شد و در این مکتب به وجود حقیقت متعالی باورمند شدند و بودا را تجلی آن حقیقت دانستند. عدم اعتقاد به خدا هر سه مکتب را دچار معضل دور و تسلسل می‌کند.

۲. هر سه مکتب حجیت وده‌ها را نفی کرده و هیچ‌گونه تقدسی برای آنها قایل نیستند، در عین حال باور مکتب جینه و بودا به سمساره و تناسخ، که باوری هندوی است این دو مکتب را با معضلاتی مواجه کرده است.

۳. نگاه و عمل افراطی در این آیین‌ها به برخی از امور قابل توجیه و دفاع نیست، از جمله نگاه افراطی به ریاضت و خودآزاری در آیین جینه و نگاه افراطی به مسئلهٔ رنج در آیین بودا و نگاه افراطی به اصالت ماده در مکتب چارواکه.

۴. هدفی که این مکاتب برای انسان ترسیم می‌کنند چیزی جز فنا و نابودی نیست. البته در عرفان اسلامی نیز هدف انسان دستیابی به فناست، اما فنایی که عین بقاست، نه نابودی محض و خاموشی مطلق.

۵. با توجه به عدم باور به معاد، حساب و کتاب و پاداش و جزای اخروی که مناسب با اعمال انسان باشد، مسئلهٔ بنیادین عدالت و چگونگی تحقق آن بی‌پاسخ می‌ماند.

منابع

- تاپار، رومیلا، ۱۳۸۷، *تاریخ هند*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم، ادیان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء.
- چاترجی، ساتیش چاندرا، و دریندا موهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکاتب فلسفی هند*، ترجمه ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۱، *مبانی معرفت دینی*، چ چهارم، قم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۳، *کشف‌المراد*، چ چهارم، قم، شکوری.
- رادا کریشنان، سروپالی، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاناداری، تهران، شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رجبی محمود، ۱۳۷۹، *انسان شناسی*، قم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، *الالهیات*، قم، المرکزالعالمی للدراسات الاسلامیة.
- شاتوک، سی بل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران مرکز.
- شایگان داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۱، *خداشناسی فلسفی*، چ سوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فریدهلم، هاردی، *ادیان آسیا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵
- قربانی رحیم، ۱۳۸۶، «براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه در بوته نقد»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۸، ص ۹۶-۵۳
- ک. م. سن (کیشیتی مهن، سن)، ۱۳۵۷، *هندوئیسم*، ترجمه عسگری پاشایی تهران، فکر روز.
- کازینز، ال اس، ۱۳۸۴، *آیین بودا در جهان امروز*، ترجمه علیرضا شجاعی، قم، ادیان.
- کیشیتی مهن، سن، ۱۳۸۸، *هندوئیسم*، ترجمه عسگری پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۸، *بنیاد اخلاق*، چ ششم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۸، *معارف قرآن، خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی*، چ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پژوهشی امام خمینی، قم، موسسه در راه حق.
- ، ۱۳۸۴، *نقد مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، طه.
- موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۹، «جستاری در نجات‌شناسی یگه»، *معرفت ادیان*، ش ۴، ص ۱۳۳ - ۱۶۴.
- هوکینز، بردلی، ۱۳۸۷، *آیین بودا*، ترجمه محمد رضا بدیعی، تهران، امیر کبیر.
- ویتمن، سیمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، ادیان و مذاهب.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تناسخ از دیدگاه عقل و وحی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

تأثیر الهیات اروپایی بر تشکیل الهیات رهایی بخش امریکای لاتین

سیدمرتضی میرتبار / پژوهشگر جامعه المصطفی العالمية و دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب
smmb_110@yahoo.com
محسن اخباری / پژوهشگر جامعه المصطفی العالمية دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه ادیان و مذاهب
mohsenakhbary@gmail.com
نرجس اخباری / کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی تهران
narjesakhbary@gmail.com
دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۴

چکیده

ریشه‌های شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین را می‌توان در رخدادهای جنبش‌های سکولار و دینی اواسط قرن بیستم در اروپا جست‌وجو کرد؛ چراکه این الهیات در واکنش به تفکر اروپایی شکل گرفته بود. از جمله متفکران اروپایی که نظریاتشان در الهیات رهایی‌بخش مورد استفاده قرار گرفت، یورگن مولتمان، ژان ماریتن و دیتریش بونهافر است.

از منظر مولتمان، وعده خدا در انجیل، رستاخیز عیسی و کل آفرینش در پرتو قدرت الهی است که پیوند عمیقی با عمل اجتماعی و سیاسی مسیحیان برای تجدید حیات جامعه بشری دارد. از این‌رو، این جهانی است، نه آن جهانی. کلیسا در این معنا، دارای نسبت خویشاوندی با جهان است. ماریتن قائل است؛ انسان باید برای توسعه مادی، اجتماعی و معنوی همه اشخاص جامعه بکوشد، هم در مقام فرد و هم در مقام اشخاص که این مستلزم عمل است. بونهافر نیز وظیفه مسیحیان در جهان سکولار و بی‌دین امروز را شریک شدن در رنج‌های خداوند، در احیای ایمان مسیحی در این جهان می‌داند تا زمینه‌های تحقق ملکوت و عدالت الهی فراهم آید.

بنابراین، می‌توان گفت: الهی‌دانان بزرگ رهایی‌بخش امریکای لاتین، تحت تأثیر الهی‌دانان اروپایی بوده و از نظرات آنان در بیان دیدگاه‌های خود بهره می‌برند. از این‌رو، یکی از مهم‌ترین علل شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش را باید الهیات اروپایی دانست و الهی‌دانان غربی را مؤثر در ایجاد این الهیات در امریکای لاتین قلمداد کرد.

کلیدواژه‌ها: الهیات رهایی‌بخش، مولتمان، بونهافر، ماریتن، اروپا، امریکای لاتین

مقدمه

در اوایل دهه ۱۹۶۰، حرکتی در کشورهای امریکای لاتین، به‌ویژه برزیل و پرو، در سلسله مراتب پایین کلیسا به وجود آمد و این سؤال را مطرح شد که آیا کلیسا همچنان باید مردم را به تمکین و عافیت‌طلبی تشویق کند؟ در این صورت، با توجه به فقر روزافزون مردم، معنای اصلی مسیحیت (محبت به همسایه) چه خواهد بود؟ آیا کلیسا نباید در مبارزه‌ای که خارج از کلیسا در گرفته، در کنار قربانیان خشونت و استعمار بایستد؟ (مصطفوی، ۱۳۷۲). از این‌رو، تلاشی نظری و عملی برای پاسخ با این پرسش‌ها به وجود آمد. یعنی در تلاش‌هایی که در واکنش به ستم اجتماعی موجود به عمل آمد، موضوع رهایی مطرح شد که نقطه شروع الهیاتی با نام الهیات رهایی‌بخش (Theology of Liberation) شد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۰۴). اما در چگونگی شکل‌گیری این الهیات، باید گفت: علاوه بر تجربه فقر و ستمدیدگی و شرایط موجود در امریکای لاتین، عملکرد کاساس کشیش اسپانیایی در منطقه امریکای لاتین و همچنین تشکیل شورای واتیکان دو، از عوامل شکل‌گیری این الهیات بوده (مصطفوی، ۱۳۷۴، ص ۳۳ و ۵۰-۵۱) که شدیداً افکاری مارکسیستی را تبلیغ می‌نمود (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲). اما شروع رسمی الهیات رهایی‌بخش، به شورای مدلین در سال ۱۹۶۸ بازمی‌گردد. اسناد مدلین بیانگر خشونت نهادی و روابط استثمار در وضعیت‌های اجتماعی بود (فلورنزا، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ۵۴۴). شورایی که شرایط امریکای جنوبی را ناشی از ستم و استبداد می‌دانست و بر رهایی از این شرایط تأکید داشت. این برخورد، پس از مدت کوتاهی موجب به وجود آمدن الهیات رهایی‌بخش شد (لین، ۱۳۹۰، ص ۵۳۴).

از نکات مهم درباره این الهیات، این است که دارای شاخصه‌هایی بود که موجب جدایی آن از سایر الهیات می‌شود. از جمله این شاخصه‌ها، ارائه الهیاتی زمینه‌مند است که شدیداً با شرایط اجتماعی و فرهنگی خاصی مرتبط است. بنابراین، اهمیت زیادی برای فقرای موجود در امریکای لاتین قائل است و معتقد است که گزینش خداوند در جانبداری از فقیران است. همین مسئله موجب پراکسیس (Christian theological praxis) شدن این الهیات و در ادامه، حمایت از مکتب مارکسیستی شد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۵-۳۳۶). اما باید گفت که بسیاری از این شاخصه‌ها، در الهیات منتسب به الهی دانان اروپایی نیز یافت می‌شود. حتی می‌توان گفت: باید ریشه‌های متأخر الهیات رهایی‌بخش را در رخدادهای جنبش‌های سکولار و دینی اواسط قرن بیستم در اروپا جست‌وجو کرد که برخی از مبانی اولیه روش متمایز الهیات رهایی‌بخش را ارائه

می‌کرد (همان، ص ۳۲۰-۳۲۱). الهی دانان بزرگی همچون مولتمان و بونهافر، پیش از گوستاو گوییترز و سایر الهی دانان رهایی‌بخش، مبانی و دیدگاه‌هایی را ارائه دادند که منجر به شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش شد.

بنابراین، سؤالی که در این مقاله در پی پاسخ به آن هستیم، این است که چگونه الهیات اروپایی، همچون الهیات امید و سکولار، بر الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین تأثیر گذارد. چه شخصیت‌هایی در این تأثیرگذاری سهمیه بوده‌اند؟ چگونه می‌توان ریشه‌های الهیات رهایی‌بخش امریکایی را در اروپا جست‌وجو نمود؟ برای پاسخ به این سؤال، باید الهیات اروپا در آن دوره را مورد بررسی قرار داد و دیدگاه‌های الهی دانان بزرگ آن دوره، همچون مولتمان و بونهافر را ارزیابی و تحلیل نمود.

الاهیات رهایی‌بخش اروپایی

سال ۱۹۶۸م. در فرانسه به‌عنوان سالی پراغتشاش و آشوب سیاسی به‌شمار می‌رود که در حیات فرهنگی و فکری فرانسویان، به‌ویژه فلسفه اروپایی تأثیر بسزایی گذاشت. این وقایع، در ابتدا با اعتراض دانشجویان به وضعیت دانشگاه‌ها آغاز و سپس، به اعتراض کارگران کارخانه‌ها، بیمارستان‌ها، مدارس و سایر طبقات اجتماعی گسترش یافت. در این دهه، در اروپا و امریکا علیه جنگ و به طرفداری از حیات اجتماعی و آزادی تظاهرات بسیاری روی داد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷). از سوی دیگر، آثار نویسندگانی چون فوکو (Paul Michel Foucault)، لیوتار (Jean-Francois Lyotard) و دولوز (Gilles Deleuze) در مورد انسان‌گرایی، فاعلیت ذهن، اهمیت قدرت و میل انسانی و نیز نفوذ اندیشه‌های روانکاوی فروید، که موجب طغیان علاقه فرد به فراواقع‌گرایی و بیان امیال مکنون ذهن ناآگاه می‌شد، در ظهور و گسترش این اعتراض‌ها بی‌تأثیر نبود. چنین تفکراتی، نوعی انسان‌گرایی را گسترش می‌داد که معتقد بود ستم و بیگانگی، مبتنی بر سرکوب ذهن ناآگاه ماست. به عبارت دیگر، هرم قدرت، یعنی کلیسا، دولت (قدرت نظامی) و نظام سرمایه‌داری، مانع از بیان «خود» حقیقی انسان است. از این‌رو، انقلابی موفق خواهد بود که بتواند جامعه‌ای را برای تحقق این «خود» سازمان دهد، نه جامعه‌ای علیه آن؛ جامعه‌ای که فراتر از پیشرفت و فناوری، به مسائل فرهنگی و معنوی مردم نیز علاقه‌مند باشد. به همین دلیل، الهیات دچار آشفتگی شد و حتی برخی متألهان، سخن از مرگ خدا و مشخص کردن دستورالعملی از سوی دنیا برای کلیسا می‌زدند (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷).

از این‌رو، گروهی از کشیشان چپ‌گرا و آزادی‌خواه در اروپا، به‌ویژه در فرانسه و بلژیک، در واکنش

به این رویه کلیسا و فقری که در محیط‌های کارگری به چشم می‌خورد، اقدام به تشکیل انجمن‌های کشیشی، کارگری کردند تا با بررسی شرایط زندگی آنان، بتوانند ضمن حل مشکلات ایشان، راهی برای حفظ اصول مسیحی در میان مردم بیابند. آنان با حمایت از جبهه آزادی‌بخش ملی، متعهد شدند ضمن اهمیت قائل شدن به جایگاه و نقش والای غیرروحانیان در مأموریت کلیسا، در راه تحقق دموکراسی، مردم‌سالاری و قانون‌سالاری تلاش کنند. از این منظر، می‌توان خاستگاه جنبش‌های آزادی‌بخش امریکای لاتین را در فعالیت‌های اجتماعی کشیشان اروپایی و فرانسوی و نیز الهیاتی که درون انجمن‌های کشیشی - کارگری ظهور یافته بود، دانست. البته نقش و تأثیر الهی‌دان‌های اروپایی در الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، تنها به صورت الهام‌بخشی بوده است، نه کاربرد مستقیم و عملی تفکرات آنها. در کتاب *الهیات مسیحی* در قرن بیستم آمده است:

بسیاری از متألهان امریکای لاتین کاتولیک‌هایی بودند که در اروپا تحصیل کرده بودند. استادان اروپایی آنها برخی از مدافعان برجسته الهیات امید و جنبش الهیات سیاسی بودند... در نتیجه، الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین از همان آغاز پدیده‌ای بود که عمیقاً ریشه در کلیسای کاتولیک داشت و تا حدی در واکنش به تفکر اروپایی شکل گرفته بود» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۰۷).

از جمله متفکران اروپایی که نظریاتشان در الهیات رهایی‌بخش مورد استفاده قرار گرفت، می‌توان به ماری دومینیک شنو، ایو کینار، هنری دل‌وباک، جان بابتیست متنز، تیلهارد دو شاردین، امانوئل مونیسه، ژاک مارتین، کارل رانر، یورگن مولتمان و دیتیریش بوننهافر اشاره کرد. از این میان، تنها به معرفی سه تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین افراد در الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین می‌پردازیم.

۱. یورگن مولتمان

تجربه مولتمان از جنگ جهانی دوم، اسارت در اردوگاه‌های دشمن و مشاهده اینکه چگونه رنج و امید(دو جزء مکمل الهیات مولتمان)، انسان را در برابر مشکلات محکم و بردبار می‌کند، اولین منبع تدوین الهیات او بود. او تحت تأثیر *ارنست بلوخ* (Ernst Bloch) (الهی‌دان مارکسیستی)، *فرانس روزنزویگ* (Franz Rosenzweig) (الهی‌دان یهودی)، *کارل بارت* و *بوننهافر* قرار داشت (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱-۲۶۳). اما بیشتر از *بارت* و *بوننهافر*، ارتباط میان کلیسا و جامعه سکولار را بسط داد و بر مأموریت جهانی کلیسا و جنبه آخرت‌شناسانه آن تأکید ورزید. وی پس از مدتی، رویکرد سیستماتیک در الهیات را در پیش گرفت و این ایده را با نشان دادن تلاش مسیحیان کاتولیک، ارتدوکس و یهودیان در رسیدن

به فهم عمیق‌تری از الهیات مسیحی تقویت کرد و با این کار، بر همه این الاهیات‌ها، به‌ویژه الاهیات‌های رهایی‌بخش جهان سوم تأثیر بسزایی گذاشت (همان، ص ۲۶۲).

آثار اصلی مولتمان شامل دو مجموعه متمایز است. در قسمت اول، کتاب‌های سه‌گانه الهیات امید (*Theology of hope*) (۱۹۶۴م)، *خدای مصلوب* (*The Crucified God*) (۱۹۷۲م) و *کلیسا با قدرت روح* (*The Church in the Power of the Spirit*) (۱۹۷۵م) را به نگارش درآورد. وی این مجموعه را - که دارای سبک و مضمونی ساختارمند است و در هریک، از دیدگاهی مشخص به الهیات به‌عنوان یک کل می‌نگرد (لین، ۱۳۹۰، ص ۴۷۳-۴۷۵) مقدمه مجموعه دوم، آثار خود قرار می‌دهد و در مجموعه دوم، که آن را مشارکت در مباحث الاهیاتی می‌نامد، به شکلی نظام‌مند به مطالعه و بررسی آموزه‌های اصلی مسیحی و طرح نظریه‌های الهیات نوین می‌پردازد. این آثار عبارتند از: *تلیث و ملکوت خداوند* (*The Trinity and the Kingdom of God*) (۱۹۸۰م)، *خدا در خلقت* (*God in Creation*) (۱۹۸۵م)، *طریق عیسی مسیح* (*The Way of Jesus Christ*) (۱۹۸۹م)، *روح زندگی* (*The Spirit of Life*) (۱۹۹۱م)، *خدا می‌آید* (*The Coming of God*) (۱۹۹۶م) و *تجربه در الهیات* (*Experiences in Theology*) (۲۰۰۰م) (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱۴۸).

مهم‌ترین بخش الهیات مولتمان، بحث «آخرت‌شناسی» است. مولتمان معتقد است: جنبه‌های مربوط به آینده آخرت‌شناسی در مرکز ایمان مسیحی قرار دارد و تنها روشی است که ایمان مسیحی را به جهان جدید مرتبط می‌سازد. به عبارت دیگر، مسیحیت از ابتدا تا انتها، مبتنی بر آخرت‌شناسی است. وی در توجیه این سخن، با توجه به اشارات کتاب مقدس به آینده جهان، «وعده» را کانون الهیات مسیحی معرفی می‌کند، نه «مکاشفه» (کانل، ۱۹۶۹، ص ۷۶). بر این اساس، معتقد است: خدا را نباید واقعیتی مربوط به زمان حاضر تلقی کرد، بلکه باید او را قدرت آینده و رستاخیز دانست. البته مراد از این رستاخیز، هم رستاخیز عیسی و هم رستاخیز یا بازسازی نهایی همه آفرینش است، به نحوی که برانگیختن عیسی از میان مردگان به دست خداوند، نوید یا تضمینی برای رستاخیز آینده جهان به‌شمار می‌رود (مک کواری، ۱۳۸۸، ص ۴۶۴-۴۶۵).

البته او هرگز موفق نشد برداشت خود را از رستاخیز تبیین کند، اما مطمئن است که رستاخیز نه اسطوره است، نه حقیقتی تجربی و نه امری آن‌جهانی، بلکه رستاخیز عیسی و جهان، پیوند عمیقی با عمل اجتماعی و سیاسی برای تجدید حیات جامعه بشری دارد. وی در پی آن بود که رستاخیز را محور و قلب الهیات مسیحی گرداند و چشم‌انداز آخرت‌شناسی را ویژگی هستی مسیحی و کل کلیسا قلمداد نماید (لین، ۱۳۹۰، ص ۴۷۳). وی با اقتباس عبارت معروف *ارنست بلوخ*، مبنی بر اینکه

«خدا هنوز نیست»، جهان حاضر را «بی‌خدا» نامیده و سراسر عالم را تلاش برای حرکت به سوی آینده ترسیم می‌کند (مک کواری، ۱۳۸۸، ص ۶۶). در واقع، جهت‌دهی ایمان مسیحی به آینده جهان، نیازمند به‌کارگیری امکانات کلیسایی برای ایجاد تغییر در جهان مدرن و هدایت آن به سوی ملکوت خداوند است. این عمل اجتماعی و سیاسی، زمینه رستخیز را فراهم می‌آورد. پس رستخیز امری این جهانی است. تجدید حیات جهان به جهانی کامل، نیازمند عمل آزادی‌خواهانه کلیسا و مردم نیز می‌باشد. از این لحاظ، او از مهم‌ترین کسانی است که توجه بسیاری به کاربردهای اجتماعی مسیحیت دارد و الهیات او، نوعی اعتقاد و امید به تحقق جامعه آرمانی و عادلانه با حفظ امید و عمل توده‌ها برای مبارزه است (بیرن و هولدن، ۲۰۰۳، ص ۹۲۵).

این مسئله به همراه اشتیاق فراوان او به مسئله «ملکوت خدا»، که از نظر او هم در حال و هم در آینده وجود دارد، الهیات او را به‌عنوان الهیاتی آخرت‌شناسانه معرفی می‌کند که در آن، «امید» تنها در زنده شدن دوباره مسیح برای انسان حاصل می‌شود. در واقع، اساس الهیات امید مولتمان بر آخرت‌شناسی و امید است که طبق آن معتقد است؛ مصلوب شدن عیسی حادثه‌ای است که در آن خدا وعده خود را مبنی بر آمدن آینده و زندگی جدید محقق می‌سازد؛ آینده‌ای که در آن همه مردگان احیا می‌شوند، همه جهان دوباره خلق می‌شود و سلطنت پرشکوه و عادلانه خدا از راه می‌رسد (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱۴۹-۱۵۰). پس رستخیز عیسی، مستلزم وجود آینده آخرت‌شناسانه کل هستی و امید و ایمان به چنین آینده‌ای است. وقتی این جنبه از رستخیز به‌عنوان وعده الهی با مسئله تقابل «صلیب» و «رستخیز» ارتباط می‌یابد، جنبه‌های مهم آخرت‌شناسی مولتمان نیز ظاهر می‌شود.

در واقع مصلوب شدن عیسی، حادثه‌ای از رنج الهی است که در آن مسیح، مردن به دلیل دوری از پدر را تحمل می‌کند و پدر از غم مرگ پسرش رنج می‌کشد، پسر با میل خود، خودش را در عشق به جهان تسلیم می‌کند و پدر نیز با میل خود، پسرش را به دلیل عشق خویش به جهان تسلیم می‌کند. از این رو، صلیب نشانه عمل عاشقانه خدا، در اتحاد با همه انسان‌های رنج‌دیده است. در این نقطه، یعنی عشق به جهان است که پدر و پسر و نیز همه دورشندگان، جدامانندگان و رنج‌دیدگان عالم با هم اتحاد می‌یابند و انسان‌های رنج‌دیده نیز باید با عشق به جهان، خدا، مسیح و آگاهی از اتحاد با آنها در رنج، به عمل آزادکننده در حق خودشان مبادرت ورزند (مولتمان، ۱۹۶۷، ص ۱۵۱-۱۵۳).

البته باید دانست که رنج خدا رنجی نیست که از بیرون بر وی تحمیل شده، یا به علت ضعف در او پدید آمده باشد، بلکه به دلیل محبت خدا بر جهان، رنجی فعالانه و آزادانه است. ما بدون چنین رنجی،

نمی‌توانیم از خدای محبت سخن بگویم (لین، ۱۳۹۰، ص ۶۲). بر این اساس، در سراسر عهد جدید، بر اهمیت و جایگاه محبت و سفارش به آن تأکید شده است (ر.ک: اول یوحنا ۴: ۷-۸؛ اول قرنتیان ۱۳: ۸).

از نظر مولتمان، همه این سخنان به معنی این ادعای مسیحی است که خدا عاشق است و هدف تثلیث، وحدت همه موجودات در خدا و با خداست. وظیفه مسیحیان نیز این است که با نگاهی آخرت‌شناسانه، به روزهایی امید داشته باشند که مسیح همه چیز را نو و تازه خواهد کرد. در حقیقت، امید، ایمان فرد معتقد را محکم و او را برای داشتن یک زندگی عاشقانه و خلق جدید همه اشیا هدایت می‌کند. اما امید به آینده، همان امید به امروز است و فرد مسیحی باید ابتدا در خود و جهان خویش این دگرگونی و تازگی را با اتحاد با جهان، که از آغاز به سوی آینده در حرکت بوده است، ایجاد کند (فورد و مورس، ۲۰۰۵، ص ۱۴۸-۱۴۹).

این مسئله و نیز ویژگی درون تاریخ بودن رستاخیز مسیح، بر مأموریت جهانی کلیسا در دور کردن نومیدی و ترس از انسان، بشارت و شاگردسازی و فراهم کردن زمینه‌های فرارسیدن خلقت نوین تأکید می‌ورزد. از نظر مولتمان، هدف مأموریت مسیحی صرفاً نجات فردی و روحانی نیست، بلکه کلیسا باید با تغییر شرایط کنونی اجتماع برای تحقق امید، عدالت اجتماعی، صلح و آرامش برای همه بشریت بکوشد. از این رو، طبق این الهیات، مأموریت فقط بر دوش مسیحیان نیست و همه مردم از همه ادیان این وظیفه را بر گردن دارند (ویلیامز، ۱۹۹۵، ص ۹۳). به همین دلیل، درهای کلیسا باید رو به خدا، انسان‌ها و آینده جهان گشوده باشد. البته این گشودگی و امید به آینده، صرفاً به معنای سازگاری با شرایط زمانه نیست، بلکه حاکی از این است که تناقض میان آنچه هست و آنچه وعده داده شده، باید انسان و به‌ویژه کلیسا را برانگیزد تا تجدید حیات یابد و همه امکانات کنونی جهان را در مسیر آینده آخرت‌شناسانه سوق دهند. از دیدگاه مولتمان، این تجدید حیات درونی کلیسا چهار بعد دارد:

الف. کلیسا باید همواره در حال انجام مأموریت الهی خود در آن سوی موانع جغرافیایی، نژادی، ملی و طبقاتی باشد. این مأموریت شامل همه فعالیت‌هایی است که به رهایی انسان از بردگی و فقر می‌انجامد.

ب. بدین منظور، کلیساها باید در مسیر وحدت جهانی با یکدیگر گام بردارند.

ج. برای وحدت یافتن کلیساها، عیسی مسیح باید تنها خداوند کلیسا باشد تا غیرروحانیان با هر دین و مسلکی به کلیسا راه یابند.

د. کلیسا باید دارای جهت‌گیری سیاسی باشد و در برابر نظام‌های ناعادلانه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای دفاع از حقوق ستمدیدگان و محرومان بایستد (لین، ۱۳۹۰، ص ۶۳).

بنابراین، کلیسا باید بر اساس زندگی در میان تاریخ گذشته مسیح و آینده جهانی که در آن تاریخ تکمیل خواهد شد، مأموریت خود را در هدایت جهان به سوی آینده انجام دهد. به همین دلیل، کلیسا به دلیل موقعیتش در تاریخ تثلیث، «در» یا «برای» خودش وجود ندارد، بلکه صرفاً در نسبت و خویشاوندی با جهان شناخته می‌شود که باید با ایجاد یک «رفاقت وابسته به انتظار مسیح» در میان مریدان خود، مسئولیت خود و سایر مسیحیان را در تشکیل یک جامعه آرمانی، که در آن، روح القدس به همه مسیحیان برای خدمت وابسته به انتظار مسیح، آزادی و قدرت خواهد داد، کامل نماید. مولتمان این نوع زندگی را بر اساس الگوی مسیح در محبت و اتحاد با فقرا، «دوستی گشوده» و پذیرش انسان‌ها بر اساس آزادی می‌نامد و تأکید می‌کند که این روابط دوستانه در زندگی کلیسایی، باید همیشه به روی دیگران گشوده باشد (مولتمان، ۱۹۶۷، ص ۱۵۴-۱۵۵).

تأثیر مولتمان بر شکل‌گیری الهیات رهایی بخش

الهیات مولتمان، یک الهیات آزادی‌بخش هم تلقی می‌شود. او نه تنها رستگاری را «اولویت در گزینش فقرا» از سوی مسیح، بلکه آن را امید به آشتی میان ستمگران و فقرا نیز می‌داند که بدون چنین امیدی، مصالحه و رستگاری الهی نارسا خواهد بود. به عبارت دیگر، الهیات رهایی‌بخش او، شامل درک مظلوم و ظالم در نیازمندی آنان به مصالحه و آشتی است.

ظلم و ستم دو طرف دارد: در یک‌سو، مالک و ارباب و در سوی دیگر برده است که در هر دو طرف، ظلم و ستم بشریت و انسانیت را ویران می‌کند (فورد و مورس، ۲۰۰۵، ص ۱۵۷-۱۵۸). پس هدف، آزادی هر دو طرف است و «اولویت در گزینش فقرا» از سوی خداوند، باید شامل ثروتمندان نیز بشود.

در واقع، در دهه ۶۰، که ریشه‌های الهیات رهایی‌بخش در حال جوانه زدن بود، نگرشی تحت عنوان «الهیات سیاسی» به وجود آمد که بسیار تحت تأثیر الهیات مولتمان بود. مدافع اصلی الهیات سیاسی، یوهانس متس بود که کاملاً تحت تأثیر مولتمان، حضور متعهدانه در امور سیاسی را نقطه شروع اندیشه‌ورزی الهیاتی خود نمود که آن جزء روش متمایز الهیات رهایی‌بخش گردید (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۱). در واقع، سیاسی شدن کلیسا و ورود یافتن به مسائل اجتماعی از مولتمان آغاز شد و الهی دانان راهی بخش، با تأثیرپذیری از وی دست به نظریه پردازی زدند.

نقد دیدگاه مولتمان

از جمله نقدهایی که به مولتمان وارد است، تأثیرپذیری فراوان وی از الهی‌دانان بزرگ بوده است. این مسئله موجب ایجاد تغییر در اندیشه‌های او گردید. به همین دلیل، نمی‌توان دستاوردهای الاهیاتی او را ارزیابی نهایی کرد، ولی در مجموع می‌توان گفت: او بر آخرت‌شناسی یا فرجام‌شناسی مسیحی تأکید دارد و مسیحیت را از ابتدا تا انتها، مبتنی بر آخرت‌شناسی می‌داند (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). بنابراین، نمی‌توان آراء او را به‌عنوان یک تئولوژی پذیرفت و الهیات دانست. او تأکید یک‌جانبه و غیراصولی بر برخی موضوعات الاهیاتی همچون آینده در الهیات امید می‌کند که این مسئله موجب انکار تجربه مستقیم خداوند می‌شود. در واقع، نگاه یک‌جانبه‌گرایانه در تمام آثارش موج می‌زند. و این نتیجه روش مولتمان در آثارش است که موجب به‌کارگیری یک مجموعه چشم‌اندازهایی نسبت به الاهیاتش شد (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰). وی تحت تأثیر بلوخ، آخرت‌شناسی مسیحی و تحلیل اجتماعی مارکسیستی را درهم آمیخت و فلسفه‌ای آرمان‌شهری به نام «امید» پدید آورد. او از امیدی سخن می‌گوید که طبق دیدگاه مسیحیان، انسان هبوط یافته چنین امیدی ندارد و کوشش برای احیای امید در انسان نیز کاری عبث دانسته می‌شود. مولتمان، با ایجاد پیوند نزدیک میان هستی سه‌گانه خدا و تاریخ، الوهیت خدا را زیر سؤال می‌برد و الاهیاتی را ارائه می‌دهد که بیشتر انسان‌شناختی است تا مسیح‌شناختی. تفاسیر کتاب مقدسی مولتمان، مسائل حل‌نشده زیادی دارد که موجب بی‌اعتنایی بسیاری از متکلمان قرار گرفت. حتی در سنت انگلوساکسن کلمات و تفاسیر مولتمان را غیرمنطقی و غیرفلسفی معرفی می‌کنند (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰-۱۶۱).

۲. ژاک ماریتن

تأکید بر ماهیت، ارزش و شخصیت انسان در ارتباط با تفسیر کلی ما از واقعیت، ریشه در اصالت روح فلسفه فرانسه، به‌ویژه فیلسوفان اگزیستانس و متمایل به سنت توماسی از جمله *مانوئل مونیسه*، دنی دو روژمون (Denid de Rougemont)، *موریس ندونسل* (Maurice Nedoncelle)، *سارتر* (Jean-Paul Sartre) و ژاک ماریتن دارد. در این میان، ژاک ماریتن، یکی از بانفوذترین و مهم‌ترین مفسران اندیشه توماس آکویناس در قرن بیستم است که تحت‌تأثیر این فضای سیاسی و فکری، نظریه بنیادی خود را در مورد اصالت شخص و فلسفه سیاسی «دولت - شهروند» شکل داد که تأثیر بسیاری بر شکل‌گیری تفکرات آزادی‌خواهانه در اروپا و امریکای لاتین گذاشت (مورفی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۷۸).

ژاک ماریتن، احتمالاً بزرگترین نماینده جنبش رنسانس کاتولیک در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی که شاگرد برگسون بود. در جوانی به آیین کاتولیک گروید و دوران بلوغ زندگی فکری خود را صرف تشخیص بیماری ذهن مدرن کرد و بازگشت به سنت بزرگ فرهنگ مسیحی، به‌ویژه سنت توماس آکوئیناس قدیس را به‌عنوان درمان این بیماری تجویز نمود (بومر، ۱۳۸۵، ص ۸۳۴).

وی به توصیه چارلز پگوی (Charles Peguy)، به همراه همسرش رئیس‌اومانسوف (Raissa Oumansoff) - الهام‌بخش اصلی او در زندگی و تفکراتش - به مطالعه و بررسی سخنرانی‌های هنری برگسون (Henri Bergson) پرداخت و تحت تأثیر آن، اطمینان اولیه او به توانایی علم در پاسخ‌گویی به همه مسائل از بین رفت (مورفی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۷۷). هرچند وی، بعدها نخستین اثر خود را بر ضد برگسون نوشت و راهش را جدا کرد (بوخنسکی، ۱۳۸۷، ص ۲۴). پس از آن، به توصیه هامبرت کلریسیک (Humbert Clerissac)، راهب دومینیکن که راهنمای روحانی آنها بود، به مطالعه آثار توماس آکوئیناس پرداخت و مرید سرسخت او شد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۰۳). به طوری که مشهورترین اندیشمند مکتب تومیس دانسته شد (بوخنسکی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲). پس از جنگ جهانی دوم، از سال ۱۹۴۴ تا ۱۹۴۸م. سفیر فرانسه در واتیکان شد و در شورای واتیکان دو نیز حضور داشت (مورفی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۷۷-۱۷۸). وی بحران‌های اجتماعی را ناشی از تعارض قائل شدن میان قانون طبیعی و حقوق بشر دانسته و اعلام کرد که قانون طبیعی و حقوق بشر در اصل، ریشه در طبیعت انسانی دارند. از این رو، می‌توان آن را از تجربه انسانی اخذ نمود. این اندیشه‌ها سبب شد تا در تهیه پیش‌نویس اعلامیه حقوق بشر نیز حضور یابد. پس از مرگ همسرش در سال ۱۹۶۰م. ماریتن با ورود به گروه «برادران کوچک عیسی» (Little Brothers of Jesus)، که معتقد به اجرای پیام مسیح در میان اعضای طبقه کارگر بودند، زندگی دینی و روحانی خود را آغاز نمود و در خلال این دوران، به نوشتن آثاری در مورد موضوعات مرتبط به ایمان کاتولیکی پرداخت (ورکمپ، ۲۰۰۸، ص ۲۲۷-۲۲۸).

سایر آثار ماریتن عبارتند از: هنر و فلسفه مدرسی (۱۹۲۰م)، مراتب شناخت (۱۹۳۲م)، وجود و موجود (۱۹۴۷م)، انسان و دولت (۱۹۵۱م)، انسان‌گرایی کامل (۱۹۳۶م)، آزادی و جهان نو (۱۹۳۵م)، تأملاتی بر امریکا (۱۹۵۷)، حقوق انسان و قانون طبیعی (۱۹۴۴م)، مسیحیت و مردم سالاری (۱۹۴۵م)، و شخص و خیر مشترک (۱۹۴۸م)، نماز و تفکر (۱۹۵۹م)، در مورد کلیسای مسیحی (۱۹۷۰م)، و در مورد فیض و انسانیت عیسی (۱۹۶۷م) (مک اینرنی، ۱۹۹۸، ص ۵۱۶-۵۱۷).

ماریتن معتقد است: ارزش وجود انسان، به طرح و الگویی که خداوند آفریده و هم به اشتیاق و تعالی

انسان به سوی خدا، وابسته است. اگرچه بر هر انسانی فرض است که در هر لحظه از زندگی، برای نزدیک گردانیدن خود به خدا بکوشد، ولی سرنوشت هر کس مطابق آن طرح و الگویی که گفتیم، در ازل به صورت محتوم قلم زده شده است (توماس، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲). همه اشخاص از قانون طبیعی و از آزادی شخصی برخوردارند. از این رو، قوانین وضعی انسان‌ها، نباید حقوق طبیعی‌شان را نقض کند (ماریتان، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۷-۱۲۲). وی همه انسان‌ها را دارای حقوق مساوی می‌داند و معتقد است که می‌توان همه انسان‌ها را مسیحی دانست حتی اگر هم به صراحت حقانیت آیین مسیح را منکر شوند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۳۹۱).

ماریتین معتقد است: وقتی ابعاد روحانی و معنوی انسان نادیده گرفته می‌شود، ما تنها با انسان به‌عنوان یک جزء مواجه می‌شویم، نه انسان کامل. درحالی‌که انسان‌گرایی کامل در واقع، تحقق همه آرمان‌های انسانی را در جامعه جدید مسیحی وعده می‌دهد. بدین منظور، برای ایجاد یک گفتمان سیاسی میان سیاست و مسیحیت، تئوری «همکاری» را پیش می‌کشد که در آن، مردم با موقعیت‌های فکری مختلف برای رسیدن به اهداف مشترک سیاسی، با یکدیگر همکاری می‌کنند. این نظریه، نیروی محرکه‌ای برای فعالیت جنبش دموکرات مسیحی در اروپا بود. او همچنین معتقد است: نظم اجتماعی مستلزم بازگشت به زندگی توأم با فضیلت مسیحی و اتکا به لطف خداوندی است و باید اصول مسیحی احزاب سیاسی را هدایت کنند، نه اینکه زیرنفوذ کلیسا و مقامات روحانی باشند. او برای تحقق این هدف، یعنی نجات اندیشه مسیحی از تصورات، تخیلات و نظام‌های فرسوده گذرا، به تمایز بین «فرد» و «شخص» - با تأثیرپذیری از سنت توماس متوسل می‌شود (ماریتین، ۱۹۴۷، ص ۴۲۰).

اصطلاح «شخص‌گرایی» در اصل از *امانوئل مونیه* است. اما ماریتین مدعی است که هسته این اندیشه را می‌توان در فلسفه آکوئیناس یافت. او تحت تأثیر نظریه *ارسطویی* - *توماسی* که ماده را علت «تفرد» می‌داند و نیز تمایز مونیه میان «فرد» و «شخص»، میان «فردیت» و «شخصیت» تمایزی اساسی قائل می‌شود؛ به این ترتیب، فردیت را مربوط به جسمانیت و ماده بودن ما و تفرد و جدایی از اجتماع افراد می‌داند. «فرد» انسانی است خودم‌محور که جهان از او هیچ توقعی ندارد. درحالی‌که «شخص بودن» به ثبوت و تقرر نفس روحانی ماست، از این جهت که با مجموعه ترکیبی انسان‌ها مرتبط است و با تسلیم کردن خود به آزادی و عشق تشخیص یافته است. انسان به‌عنوان یک «شخص»، که در شخص بودنش بر صورت خداست و در مقام عضوی از اجتماع واجد رسالتی اخلاقی می‌شود که در تبعیت از فرمان خداوند، مبنی بر محبت به هم‌نوع عینیت

می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۰۹). حاصل آنکه شخصیت، ما را طالب حیات اجتماعی می‌سازد، حال آنکه فردیت ما را در خودپسندی دنیوی غرق می‌کند.

مونیه در این زمینه معتقد است: گرچه وجود انسان مادی است و به طبیعت تعلق دارد، اما می‌تواند با تسلط بر آن و در اختیار گرفتن نیروهای طبیعی، از طبیعت تعالی جوید. البته می‌توان از سلطه بر طبیعت صرفاً مفهوم «بهربرداری» را دریافت نمود، اما از نظر فرد معتقد به اصالت شخص، طبیعت برای آدمی مجال تحقق بخشیدن به رسالت اخلاقی و معنوی و نیز انسانی کردن و شخصی کردن جهان را فراهم می‌کند. از این رو، مونیه معتقد است: «ارتباط شخص با طبیعت صرفاً خارجی نیست، بلکه دبالکتیکی از داد و ستد و تعالی است» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۷۲). در این مرحله، شخص‌گرایی مارتین و مونیه، نوعی خدامداری را با عنوان «انسان‌گرایی نو» پیش‌رو می‌نهد که در آن، شخص انسانی به خدا به منزله غایت قصوی و مطلق خود توجه می‌کند؛ غایتی که کل عالم و نهادهای اجتماعی درون آن موظفند تا این ارتباط انسان و خدا را هرچه بیشتر تقویت کنند.

در این میان، ممکن است اجتماعاتی وجود داشته باشند که به انسان از جهت شخص بودن توجهی نداشته باشند و صرفاً او را به عنوان یک فرد در نظر بگیرند. آنها با غفلت از کلی، به افراد به عنوان جزئی‌های خاص و مشخص تأکید می‌ورزند. این مطلب از نظر فلسفی با فلسفه صور انطباق دارد که متمرکز بر مفاهیم عام انتزاعی و طبقه‌بندی برحسب مقولات کلی مبتنی است، به حدی که جزییات صرفاً نقشی فرعی در آن دارند. فقط در صورتی می‌توانند موضوع تأمل فلسفی واقع شوند که بتوان با قرار دادن آنها تحت مفاهیم کلی، آنها را از فردیت و در مورد انسان از آزادی، بیرون آورد. همچنین، فلسفه اشیا نیز با نزدیک کردن خود به علوم طبیعی، انسان را صرفاً به صورت عینی به عنوان شیئی در میان سایر اشیای جهان طبیعی مورد توجه قرار می‌دهد (همان، ص ۳۷۰). تلقی شخص‌گرایی مونیه و مارتین از انسان، در واقع عکس‌العملی است نسبت به برداشت‌های ماتریالیسم، ایدئالیسم، رئالیسم افراطی، فردگرایی بورژوازی و نظام‌های استبدادی از انسان که همگی، انسان را به یک شیء مرکب مادی و کارکردهایش در مقام فرد فرومی‌کاهند. در مقابل، مکتب اصالت شخص در پی تشکیل جامعه‌ای است که هم پاسخگوی مقتضیات حیات اقتصادی باشد؛ یعنی نیازهای آدمیان را به عنوان موجوداتی زیست‌شناختی برآورد، و هم مبتنی بر حرمت نهادن به فرد انسانی به مثابه موجودی برتر از حد حیات زیستی و هرگونه اجتماع ناپایدار باشد.

در این مرحله، مفهوم «خیر مشترک» در فلسفه ماریتن رخ می‌دهم. او با تمایز این مفهوم از مفهوم «خیر جمعی»، که اجازه می‌دهد افراد برای «کلی» قربانی شوند، معتقد است، خیر مشترک در اصل، زندگی انسانی همه اشخاص است و باید برای کل و اجزاء مشترک باشد و چون هر انسانی در تمامیتش هم فرد است و هم شخص، پس هم متضمن توسعه مزایای مادی و هم متضمن غنا و رشد شخصیت اجتماعی و معنوی آنان است. برای تحقق این خیر مشترک، انسان باید از نوعی آزادی برخوردار باشد. او از میان انواع بسیار آزادی دو نوع آزادی را برگزیده است: نخست، آزادی انتخاب یا «آزادی آغازین» است که طبق آن، انسان تنها وقتی آزاد است که از خودش اطاعت کند. در این آزادی، هیچ حرمتی برای جامعه یا خیر مشترک قائل نیست. دوم، «آزادی پایانی» که متضمن تلاش برای به فعلیت رساندن زندگی نفسانی و اخلاقی کامل توأم با همه امتیازات انسان در مقام شخص است. در واقع، انسان‌ها در مقام افراد برای آزادی آغازین تلاش می‌کنند و در مقام اشخاص، طالب آزادی پایانی‌اند. به همین ترتیب، متناسب با این دو نوع آزادی، دو نوع مردم‌سالاری نیز وجود دارد: در مقابل آزادی آغازین، مردم‌سالاری فردگرایانه وجود دارد که مشوق دستاوردهای فردی است. در مقابل آزادی پایانی، مردم‌سالاری حقیقی وجود دارد که مستلزم توزیع مداوم و جامع کالاهای مادی در میان همه اشخاص، برای تحقق خیر مشترک است (تایشمن، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶-۲۱۸).

این تمایز او میان «فرد» و «شخص»، علی‌رغم نقدهای وارده، تأثیر مهمی بر احزاب دموکرات مسیحی در فرانسه، ایتالیا و آلمان گذاشت. با وجود این، ماریتن می‌گوید: این حکومت‌ها خلفای خدا در جهان نیستند، بلکه در معنای دنیوی، خلفای مردمند و باید در برابر مردم پاسخگو باشند و به همین دلیل، نمی‌توانند خود را از مردم جدا نموده و قدرت عالیه داشته باشند. بنابراین، او می‌گوید: «انسان هرگز برای دولت نیست، دولت برای انسان است» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۰۹-۳۱۰).

۲-۱. تأثیر ماریتن بر تشکیل الهیات رهایی‌بخش

اندیشه‌های منتسب به ماریتن سبب شد تا ماریتن و مونیه، از چهره‌های بانفوذتری در انجمن‌ها و احزاب انقلابی امریکای لاتین، به‌ویژه شیلی برخوردار شوند، بخصوص اینکه فعالیت سیاسی ماریتن درست مقارن با آغاز فعالیت‌های الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین بود. در ابتدا، نظریه مشهور ماریتن در مورد تمایز فرد و شخص، که در شکلی وسیع‌تر به تقسیم جهان به دو قلمرو مادی (دنیوی) و روحانی (معنوی) منتهی می‌شد، در نظام سلسله‌مراتبی کلیسای شیلی برای توجیه اکراه خود از داشتن یک عقیده

سیاسی روشن در مقابل رژیم وقت به کار گرفته شد. درحالی‌که از نظر مارتین، گرچه نقش اصلی کلیسا صرفاً با پرورش قلمرو روحانی مرتبط است و نباید در امور مادی دخالت کند، اما اگر هریک از معتقدان و پیروان کاتولیک را به‌عنوان «فرد» در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد که آنها مجذوب دلبستگی‌های مادی هستند و نیازها و اهداف خود را با ابزارهای مادی برآورده می‌سازند. به همین دلیل، کلیسا نیز باید برای رسیدن به کمال مطلوب خود، که همانا کمال معنوی افراد است، از راه‌های مادی بهره جوید. این فهم جدید از تعالیم مارتین در امریکای لاتین، بخصوص کلیسای شیلی سبب شد تا وابستگان کلیسا برای اصلاح تعالیم الهیاتی، از رژیم دیکتاتور و ظالم پینوشه انتقاد کنند. در واقع، چپ‌گرایان کاتولیکی در مخالفت با شکل محافظه‌کارانه کلیسای کاتولیک، در امور این‌جهانی دخالت و از وابستگی‌های مادی از جمله گروه‌های سیاسی و آزادی‌خواه حمایت نمودند. به طور خلاصه، ایده مشترک فلسفه‌های شخص‌گرا دعوت به «عمل» است و الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین نیز از این گرایش عمل‌گرایی پیروی می‌کند. مارتین معتقد بود: حل همه مسائل اجتماعی و سیاسی، در گرو فهمی صحیح از طبیعت و فطرت انسان است. این مسئله در انجمن‌های مسیحی پایه در امریکای لاتین، که در آن مردم با تأمل بر تعالیم کتاب مقدس بر شخص بودن و توانایی خود برای احقاق حقوق انسانی‌شان آگاهی می‌یافتند، به خوبی عینیت یافت (چرد - رایز، ۲۰۰۹، ص ۲۹۷-۲۹۸).

۲-۲. نقد دیدگاه مارتین

مارتین، بیش از آنکه الهیات ارائه نماید، دیدگاه فلسفی اگزیستانس را تبلیغ نموده و از آن بهره جسته است. از این رو، مهم‌ترین نقدی که می‌توان از دیدگاه مارتین بیان نمود، تأثیرپذیری وی از فلسفه اگزیستانسیالیسم است که بر این مبنی، الهیات خود را با تأکید بر ماهیت و ارزش انسان ارائه نموده است و خداوند در این الهیات جایگاه دوم را داراست. او معتقد به کثرت‌گرایی است و نجات را شامل همه مردم حتی ملحدین می‌داند. درحالی‌که این دیدگاه، با آموزه‌های مسیحی سازگاری ندارد.

وی میان فرد و شخص تمایز قائل بود و ثبوت و تقرر نفس روحانی را مبتنی بر شخص بودن می‌دانست، به همین دلیل او در طول جنگ‌های داخلی اسپانیا از جمهوری حمایت کرد که رسوایی فراوانی برای او به بار آورد. مارتین همانند مونیخ، تفکری شبیه به شیوه تفکر مارکس دارد و تنها تفاوتش با دیدگاه مارکس در این است که او برخلاف مارکس، تقدیر آدمی را صرفاً در جامعه‌ای مادی و دنیوی قابل تحقق نمی‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۷۵).

۳. دیتریش بونهایفر

بونهایفر، متکلم لوتری قرن بیستم، الهی‌دان آلمانی و رهبر مذهبی در دوره حاکمیت سوسیالیسم ملی بود. با به قدرت رسیدن هیتلر در سال ۱۹۳۳م مخالفت‌های خود را با حکومت نازی‌ها و تلاش آنها برای تبدیل کلیسا به نهادی برای ترویج آراء و اندیشه‌های خود، که منجر به تحریف پیام مسیحی می‌شد، آغاز و از کلیسای معترف و اعلامیه بارمن به‌عنوان مخالفان نازی‌ها حمایت کرد. در سال ۱۹۳۹م به عضویت نهضت مقاومت آلمان درآمد و با نفوذ در سازمان ضدجاسوسی نازی‌ها، نقش مهمی در ترور هیتلر بر عهده داشت تا اینکه در سال ۱۹۳۴م دستگیر و در سال ۱۹۴۵م در یک دادگاه نظامی به اعدام محکوم شد (سبان، ۱۹۹۸، ص ۱۰۱۳-۱۰۱۴).

مهم‌ترین اثر بونهایفر، کتاب *بهای شاگردی* (۱۹۳۷م) است که در آن، آموزه فیض را مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است: در تعلیم لوتری در مورد «فیض و عادل شمرده شدن، تنها بر اساس ایمان»، فیض امری از پیش داده شده برای زندگی مسیحی است که در نهایت، شامل حال همه می‌شود. اما این امر سبب می‌شود تا فرد با تکیه بر چنین فیضی و بدون الزام به پیروی از مسیح، به هستی بورژواآمانه و دنیوی خود بچسبد و با اطمینان از اینکه از پیش، همه گناهانش بخشیده شده است، آزادانه گناهان مختلفی را مرتکب شود. بونهایفر چنین فیضی را «فیض ارزان» نامیده و آن را این‌گونه توصیف می‌کند:

فیض ارزان، موعظه آمرزش گناهان بدون نیاز به توبه کردن، تمعید بدون رعایت انضباط کلیسایی، شرکت در مراسم عشای ربانی بدون اعتراف کردن و بخشش یک گناه بدون اعتراف به آن است. فیض ارزان فیضی، بدون شاگردی، فیضی بدون صلیب و فیضی بدون عیسی مسیح زنده و مجسم است (لین، ۱۳۹۰، ص ۴۳۰).

او در کتاب *نامه‌ها و نوشتارهایی از زندان* (۱۹۵۱م)، سکولاریزه شدن را به‌عنوان نهضتی معرفی می‌کند که به سوی خودمختار ساختن آدمی پیش می‌رود تا آدمی خود بتواند در پرتو علم، قوانین جهان را کشف کند و بدون نیاز به «فرضیه خدا»، برای معنابخشی به زندگی و حل مشکلات بشری به امور اجتماعی، سیاسی، هنر، اخلاق و دین سامان دهد. از نظر بونهایفر، ویژگی بارز چنین جهانی، غیردینی بودن آن، یا به عبارت خود او «مسیحیت غیردینی» است که در آن، وعده تاریخی انجیل مبنی بر رستگاری نهایی، پیوسته از طریق ساختارهای مسیحی و غیرمسیحی‌ای که امید بشر را محدود می‌سازند و دین را صرفاً امری باطنی و خصوصی می‌داند، رد می‌کند (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰). جهان امروز، جهان «مرگ خدا» است. انسان امروز، انسانی «غیرمذهبی» است. اما او این فرایند را پیشرفتی بجا و

صحیح برای انسان می‌داند؛ با این تفاوت که معتقد است: خدا می‌خواهد ما انسان‌ها زندگی خود را بدون او، اما «در حضور او» و «با او» اداره کنیم، خدا خود اجازه داده است تا از جهان به بیرون رانده شده و بر صلیب قرار بگیرد. پس در این شرایط، که انسان معاصر از مذهب و خدا گریزان است، مسیحیان عصر حاضر باید فرابگیرند که به شکلی غیردینی یک زندگی مسیحی داشته باشند؛ یعنی به جای اتکا به اعمال و آداب مذهبی، در رنج‌های خداوند شریک شوند.

در واقع، هدف وی از طرح «مسیحیت غیردینی» این بود که مسیحیت را از قالب‌های جزمی و سنتی نظام‌های طبقاتی و دنیاگرایانه خارج سازد. به همین دلیل، تحت تأثیر کارل بارت، میان مذهب و ایمان تمایز قائل شده، و می‌گوید: این عمل دینی نیست که شخص را مسیحی می‌سازد، بلکه مشارکت در تحمل رنج به خاطر خدا در زندگی مادی است که مایه مسیحی شدن است. فرد مسیحی نباید درباره مشکلات و نیازهای شخصی خود مثل گناه و ترس بیندیشد، بلکه باید خود را در اختیار مسیح و در اسارت او درآورد؛ زیرا مسیح که واقعیت غایی جهان است، در خود جهان تکوین می‌یابد و جهان را از مادیت و دنیازدگی‌اش به سوی آمرزش نهایی حرکت می‌دهد. پس، یک جهان گناه‌آلود بی‌خدا نیز باید توبه کند و به مسیح ایمان بیاورد؛ گناهمانی که در اثر به‌کارگیری زور، خشونت و بی‌مسئولیتی برای انسان‌ها پدید آمده است (س. وست، ۱۳۷۷). او معتقد است که کلیسا باید در مرکز اجتماع قرار گیرد و زندگی مسیحی باید در جهان سپری شود (لین، ۱۳۹۰، ص ۴۴۶).

به عبارت دیگر، مذهب، خدا را به مفهومی انتزاعی و دور از دسترس تبدیل می‌کند. مسئله نجات را به‌عنوان گریز به جهانی دیگر و بی‌ارزش دانستن این جهان مطرح می‌سازد و به تبع آن، مسیحیت را تنها به یک ساحت زندگی محدود می‌کند که با فرایند غیرمذهبی شدن، قلمروهای مختلف زندگی، روز به روز کوچک‌تر و مسیحیان نیز با مسائل و دل‌مشغولی‌های این جهان غیرمذهبی روز به روز بیگانه‌تر می‌شوند. به عبارت دیگر، تعبیر مذهبی از مسیحیت موجب شکل‌گیری کلیسایی می‌شود که در آن می‌خواهند با دوری از مسائل جامعه غیرمذهبی، صرفاً به انجام فعالیت‌های مذهبی در جهت نیل به نجات شخصی بپردازند. درحالی‌که بونهافر می‌خواهد خدا، کلیسا و ایمان مسیحی را در مرکز جهان غیردینی قرار دهد؛ به این نحو که خدا باید در عمق زندگی ما حضوری ماورایی داشته باشد و «کلیسا نیز باید به دفاع از خود و دین‌داری مخصوص به خود [در جهان معاصر] بایستد و خود را به سادگی در جهان و برای خدمت به دیگران عرضه کند، همان‌طور که عیسی مسیح بود» (فورارد، ۱۹۶۹، ص ۱۰).

در اینجا، بونهافر دو عنصر سازنده ایمان را مطرح می‌کند: اجرای عدالت و پذیرش رنج الهی. او معتقد است: رنج‌های مسیح تنها با پایان جهان به پایان می‌رسد و خداوند، خدای فاتح و نشسته بر مسند نیست، بلکه خدایی است که در جهان و برای جهان رنج‌دیده و تنها پناه نهایی انسان در ناملايمات زندگی است. پس ایمان واقعی اطاعت، شاگردسازی و همراهی با رنج‌های مسیح و خدا در جهان و به دلیل جهان تا فرارسیدن ملکوت الهی و تحقق عدالت الهی است. در این صورت، ایمان این جهانی خواهد بود، نه آن جهانی و کتاب مقدس نیز یک کتاب مذهبی نیست، بلکه داستان پیشرفت افراد از طریق رنج به سوی عدالت و ملکوت خداوند است. این مسئله در کتاب *اخلاق* (۱۹۴۹م) او نیز به چشم می‌خورد. بونهافر در این اثر، به طور گسترده‌ای بر وظیفه مسیحیان در این جهان تأکید می‌کند و می‌گوید: مسیحیان نباید از جهان عقب‌نشینی کنند، بلکه وظیفه دارند که درون آن عمل نموده و در این راه با غیرمسیحیان نیز همکاری کنند. یک مسیحی واقعی، باید سرباز مسیح باشد و همچون مسیح در راه آزادی دیگران خود را قربانی کند. از نظر او، رابطه «من» و «تو»، اساس جامعه انسانی است و یک محدوده اخلاقی را ایجاد می‌کند که در آن، شخص باید نسبت به شخص مقابل، رفتار مسئولانه و اخلاقی داشته باشد. در غیر این صورت، مرتکب گناه خواهد شد (فورد و مورس، ۲۰۰۵، ص ۵۳-۵۴). در اینجا گناه از نظر او یک مقوله الهیاتی نیست، بلکه تجاوز از حدود اخلاقی خود نسبت به دیگران و سلب آزادی دیگری است که در نهایت، منجر به قطع رابطه اجتماعی و مسئولانه با او می‌شود؛ زیرا مفهوم خدا در ارتباط مسئولانه شخص با جامعه و اشخاص دیگر شکل می‌گیرد و هدف اجتماعی همه تعالیم مسیحی نیز همین است: مسیحیان باید نسبت به زندگی و وضعیت هموعان خود احساس مسئولیت کنند. این همان معنای عشق به خداست. خدا نیز به دلیل عشق خود به ما و جهان، پسر خود را فدا نمود تا ما در او و با او زندگی کنیم (همان).

۳-۱. تأثیر بونهافر بر تشکیل الهیات رهایی‌بخش

الهیات ارائه‌شده از سوی بونهافر، خود به نوعی الهیات رهایی‌بخش بود. این دیدگاه‌ها، نقش زیادی بر جامعه آن دوران گذارد. در دوره شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، علاقه زیادی به آثار بونهافر در میان الهی‌دانان آن دوران ایجاد گشت؛ به طوری که بسیاری معتقد بودند: الهیات رهایی‌بخش سیاهان تحت تأثیر کتب بونهافر به وجود آمده است (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۰۵).

وی هم کلیسا و هم افراد را مسئول در قبال هم می‌دید و عشق به خدا را در این خدمات به یکدیگر معنا می‌نمود. بونهافر در کتاب *مشارکت مسیحی* معتقد است: در این دنیایی که نبرد میان مرگ و حیات جامعه مسیحی برقرار است، نباید گذاشت تا جمع مشارکتی نابود گردد. مسیحیان باید در این جهان به یکدیگر خدمت نموده و همچون مسیح رنج ببینند. در واقع، با به دوش کشیدن بار فردی دیگر، مشارکت صلیب را متحمل گردد (بونهافر، بی‌تا، ص ۶۹ و ۷۹).

بیشتر الهی‌دانان دهه ۱۹۶۰ معتقدند که الهیات سکولار بونهافر، به یک اجتماع غربی عام اشاره دارد و الاهیاتی است که از پایین به بالا می‌نگرد؛ یعنی بزرگ‌ترین رخدادهای تاریخ جهان را از چشم‌انداز آنهایی که بی‌پناه، متهم، مورد خشونت، ناتوان، مظلوم و مورد تنفر هستند و در یک کلام، از چشم‌انداز آنهایی که درد می‌کشند، می‌نگرد. این مسئله، از سوی الهی‌دانان رهایی‌بخش همچون گویتزر و دیگران مورد توجه و درک کامل قرار گرفت و تحت تأثیر این دیدگاه بونهافری قرار گرفتند (کلمنتز، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶).

۲-۳ نقد دیدگاه بونهافر

بونهافر در الهیات خود از جهان مرگ خدا و انسان‌های غیرمذهبی سخن می‌گوید. درحالی‌که نمی‌توان این ادبیات را الهیات دانست. گیلکی در این مورد می‌گوید: «بدون داشتن زبانی که در مورد خدا سخن می‌گوید، این الهیات نمی‌تواند مفهوم سروری و خداوندی عیسی را با سازواری و نظم منطقی بیان کند». در این صورت، این شیوه، تماس خود را با سنت مسیحی از دست داده و دیگر در قلمرو الهیات مسیحی قرار نمی‌گیرد. گیلکی در ادامه می‌گوید: «ادعای خدا ناباوری مسیحی، مبنی بر آنکه هستی معاصر انسانی کاملاً ملحدانه و عاری از خداست، تصویری غیرواقعی و غیروشنگرانه از حیات سکولار واقعاً موجود است» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۴۲).

بونهافر عمر چندانی نداشت و نتوانست آراء خود را تکمیل کند، از این‌رو، اندیشه‌ورزی در این مورد سودی ندارد (لین، ۱۳۹۰، ص ۴۴۷). ولی با وجود این، می‌توان گفت: الهیات او تأکید بر درون‌بودگی مطلق داشته و بیش از حد رادیکال می‌باشد. الهیات بونهافر، کاملاً انسان‌محورانه ترسیم گشته و تعبیری کاملاً غیردینی از مسیحیت و کلیسا بیان می‌شود. وی آموزه‌ها و تعالیم کلیسایی را نیازمند توجه نمی‌داند و معتقد است: به جای انجام اعمال و آداب مذهبی به عدالت اجتماعی و رنج مسیح فکر شود. این موضوع کاملاً با اعتقادات سنت مسیحی ناسازگار است.

نتیجه و جمع‌بندی

مهم‌ترین زمینه‌های نظری و الهیاتی الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، ریشه در تحولات اروپا در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم دارد. پیوند محافظه‌کارانه کلیسای کاتولیک با حکومت و قدرت نظامی، پیشرفت‌های علمی و ظهور فلسفه‌های ماده‌گرا و عقل‌گرا، قدرت یافتن نظام‌های سرمایه‌داری و دیکتاتوری، منجر به ظهور و شدت یافتن بی‌دینی و به تبع آن، نادیده انگاشتن حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسان در ساختارهای ناعادلانه اقتصادی و سیاسی قدرت‌های برتر و حکومت‌های دیکتاتور شد.

در مقابل، گروه‌ها و انجمن‌های کارگری و آزادی‌خواه از نظر سیاسی و اجتماعی و از سوی دیگر، گروهی از کشیشان آزادی‌خواه کاتولیک از نظر الهیاتی، در صدد دفاع از حقوق طبقه کارگر و احیای تعالیم سنتی کلیسای کاتولیک در جهان معاصر و پیوند آن با تجربه زندگی امروزی برآمدند. پاپ ژان پل بیست و سوم موفق شد با تشکیل شورای واتیکان دو، این نوگرایی را در تعالیم سنتی و کهنه کلیسای کاتولیک در قالب الگوی «امروزی کردن مسیحیت» انجام دهد. اسنادی نیز که در انتهای شورا به تصویب رسید، با ارزیابی همه جوانب و مسائل حیات بشری، در پی ارتقای آزادی و عزت انسانی و سهمیم شدن در شادی‌ها، امیدها، غم‌ها و نگرانی‌های انسان به‌ویژه فقرا بود (هوگان، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ۵۴).

در یک واکاوی دقیق، می‌توان دنباله چنین رویکردی را در تمام فلسفه‌های اروپایی، شاخه‌های الهیات سیاسی و مکاتب اجتماعی، سیاسی عصر معاصر یافت. مولتمان، تنها راه پیوند ایمان مسیحی به جهان مدرن را جنبه‌های مربوط به آینده بحث آخرت‌شناسی می‌داند. وعده خدا در انجیل، رستاخیز عیسی و کل آفرینش در پرتو قدرت الهی است که پیوند عمیقی با عمل اجتماعی و سیاسی مسیحیان برای تجدید حیات جامعه بشری دارد. از این رو، این جهانی است، نه آن جهانی. مهم‌تر آنکه، اتحاد خدا در رنج عیسی بر روی صلیب، در واقع اتحاد خدا با همه انسان‌های رنج‌دیده است. پس هدف، مأموریت مسیحی تغییر شرایط کنونی جامعه به سوی برپایی عدالت اجتماعی برای همه بشریت است و کلیسا در این معنا، در یک نسبت خویشاوندی با جهان قرار دارد.

از نظر فلاسفه پیرو اصالت شخص، به‌ویژه مارتین، بحران‌های اجتماعی ناشی از یکی انگاشتن «فرد» و «شخص» است. در حالی که انسان در مقام شخص بودن، برخلاف فرد بودن، عضوی از جامعه‌ای است که خداوند فرموده باید براساس محبت بر هم‌نوع شکل گیرد و انسان‌ها نیز طبق این فرمان، باید رسالت اخلاقی خود را انجام دهند. مفاهیم «خیر مشترک»، «آزادی پایانی» و «مردم‌سالاری

حقیقی» نیز از این دیدگاه نشئت می‌گیرد. براین اساس، انسان باید برای توسعه مادی، اجتماعی و معنوی همه اشخاص جامعه بکوشد تا هم نیازهای مادی و فردی آنها در مقام فرد بودن تأمین گردد و هم زندگی روحانی و اخلاقی آنها در مقام اشخاص. در فلسفه‌های شخص‌گرا، این هدف مستلزم «عمل» است.

از نظر بونیهافر وظیفه مسیحیان در جهان سکولار و بی‌خدای امروز، این است که درون جهان عمل کنند، با غیرمسیحیان در راه آزادی دیگران همکاری نموده، همچون مسیح خود را قربانی نمایند و با شریک شدن در رنج‌های خداوند در احیای ایمان مسیحی تلاش کرده، زمینه‌های تحقق ملکوت و عدالت الهی را فراهم آورند.

بنابراین، می‌توان گفت: الهی‌دانان بزرگ رهایی‌بخش امریکای لاتین، تحت تأثیر الهیات اروپایی بوده و از نظرات و آراء آنان در بیان دیدگاه‌های خود بهره می‌بردند. از این‌رو، یکی از مهم‌ترین علل شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش را باید الهیات اروپایی دانست و الهی‌دانان غربی را مؤثر در ایجاد این الهیات در امریکا قلمداد کرد.

منابع

- کتاب مقدس عهد جدید، انتشارات ایلام، ۲۰۰۹.
- بوخنسکی، ا.م، ۱۳۸۷، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بونهافر، دیتریش، بی‌تا، *مشارکت مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، چ ایلام.
- تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- تایشمن، جنی. وایت، گراهام، ۱۳۸۶، *فلسفه اروپایی در عصر نو*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز.
- توماس، هنری، ۱۳۸۶، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.
- س.وست، چالز، ۱۳۷۷، «مسیحیت و مسئلهٔ دنیوی شدن دین»، ترجمه همایون همتی، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۴۴، ص ۲۳-۲۵.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، علیم و فرهنگی.
- کلمنتز، کیت، ۱۳۸۸، «الهیات در زمان حاضر»، ترجمه مهراب صادقی‌نیا، *مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- گرنز، استلی و اولسن، راجر، ۱۳۹۰، *الهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران، ماهی.
- لین، تونی، ۱۳۹۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- ماریتان، جاک، ۱۳۸۰، *الفرد والدوله*، ترجمه عبدالله امین، بیروت، دار مکتبه الحیاء.
- مصطفوی کاشانی، لیل، ۱۳۷۴، *پایان صد سال تنهایی؛ سیری در اعتقادات مذهبی مردم امریکای لاتین*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات بین‌الملل.
- مصطفوی کاشانی، لیلی، «الهیات رهایی‌بخش یا الهیات سفیدتر»، *نامه فرهنگ*، ۱۳۷۲، ش ۱۶، ص ۱۴۸-۱۵۱.
- کوارری، مک، ۱۳۸۸، *چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر*، ترجمه بهروز حدادی، *مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی*، قم، ادیان و مذاهب.
- مک گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- Byrne, Peter and Houlden, Leslie, 1995, *Companion Encyclopedia of Theology*, First Published by Routledge.
- Connell, J. Clement, 1969, "Review Article: Theology of Hope by Jurgen Moltmann (SCM)", in: *Vox Evangelica* 6.
- Florenza, F. Schussler, 2002, "*Liberation Theology*", New Catholic ENC., USA, Thomson Gale, V.8.
- Ford David, Muers Rachel, 2005, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Publishing Blackwell.
- Foreword, J. Martin Bailey, 1969, *Douglas Gilbert, The Steps of Bonhoeffer: A Pictorial Album*, Philadelphia / Boston: Pilgrim Press.
- Gerd-Rainer Horn, 2009, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*, USA, Oxford University Press.
- Hogan, P. Berryman/j. P, 2002, "Liberation Theology, Latin America", *New Catholic ENC.*, USA, Thomson Gale, V.8.
- Maritain, Jacques, 1947, *The Person and The Common Good*, Translated by John J. FitzGerald, New York, Charles Scribner's sons.
- McInerney, Ralph, 1998, "Maritain, Jacques" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, Routledge.
- Moltmann, Jürgen, 1967, *Theology of Hope*, SCM, London.
- Murphy, F.X., 2002, "Maritian, Jacques", *New Catholic ENC.*, Second edition, USA, Thomson Gale, V.9
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, Version 1.0, London and New York, Routledge.
- Seban, Jean-loup, 1998, "Bonhoeffer, Dietrich", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Craig & Consultant Editor: Luciano Floridi, Version 1.0, London and New York, Routledge.
- Verkamp, Bernard Joseph, 2008, "karl Marx" in: *Encyclopedia of Philosophers on Religion*, Manufactured in the United States of America, Publishers: McFarland Company. pp 227-228.
- Williams, Stephen, 1995, *Jurgen Moltmann, A Critical introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

نقدی بر نقد مقاله

«تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»

Sadeqnaqavi@Yahoo.com

حسین نقوی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۰

چکیده

این مقاله نقدی است بر نقد مقاله «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، که در شماره بیست و یکم نشریه «معرفت ادیان» به چاپ رسیده است. ناقد محترم، تلاش کرده است تا پاسخ ارائه شده به شبهه «تحریف لفظی قرآن با استناد به احادیث بیانگر تشابه امم» را به واسطه ناتمام بودن مفروضات و مطالب نویسنده مقاله «تشابه ادیان»، نارسا معرفی کند. وی معتقد است پاسخ این شبهه؛ یعنی تشابه، تام نیست، بلکه تشابه نوعی پاسخ درستی است. وی بر آن است که روایات تشابه، آحاد هستند و با آحاد نمی‌توان مطالب اعتقادی را اثبات کرد. همچنین از نظر وی قابل قیاس نبودن قرآن و تورات، پاسخ شبهه محدث نوری نیست، بلکه باید دلالت روایات تشابه را تام ندانیم و تحریف لفظی قرآن را از آن خارج کنیم. این مقاله با تقریرهای جدید، درصد اثبات این ادعاست که اشتباه محدث نوری این بوده که قرآن را با تورات مقایسه کرده است؛ زیرا این قیاس مع الفارق است. افزون بر این، استدلال جدیدی با عنوان «روایات تشابه ادیان و اثبات عصمت لفظی قرآن» ارائه شد که عصمت لفظی قرآن اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها: تشابه ادیان، تشابه سنت‌ها، شبهات تحریف لفظی قرآن، تحریف عهدین، تحریف‌ناپذیری قرآن.

مقدمه

تحریف‌ناپذیری قرآن و حل شبهه‌های آن در علوم قرآنی و علم کلام اهمیت فراوانی دارد. همه عالمان شیعی و سنی، قائل به عصمت قرآن هستند، ولی برخی از آنان، قائل به تحریف لفظی قرآن شده‌اند. این کار عالمان دینی را وادار به ارائه پاسخ‌های محکم و استوار به آنان کرده است. مقاله «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن» تلاشی است در همین راستا. این مقاله سعی دارد با تکیه بر آنچه عالمان انجام داده‌اند، پاسخی متقن به این شبهه ارائه دهد. پس از انتشار این مقاله، نقدی بر آن نگاشته شد که به یقین این تلاش‌ها را تقویت خواهد کرد. در این نوشتار تقریرهای جدید و نیز مطالب متقن‌تری ارائه شده است.

خلاصه مقاله «تشابه ادیان» (نقوی، ۱۳۹۳)

این مقاله را می‌توان در چند جمله خلاصه کرد:

۱. برخی از دانشمندان مسلمان برای اثبات تحریف لفظی قرآن، به روایات مماثلت ادیان استناد کرده‌اند (نوری طبرسی، بی‌تا، ص ۳۵). (تحریف معنوی محل بحث نیست).
۲. طبق روایات، شباهت امت اسلام به بنی اسرائیل تام است؛ یعنی هرچه در آنجا رخ داده است، در امت اسلام نیز رخ خواهد داد. بر این اساس، بنی اسرائیل تورات را تحریف لفظی کرده‌اند، پس مسلمانان نیز قرآن را تحریف لفظی کرده‌اند (در مورد تحریف معنوی همه قائلند که در تمام کتاب‌ها تحریف معنوی امکان دارد و نیز واقع شده است پس از محل بحث خارج است).
۳. این استدلال دارای سه رکن است: الف: روایات تشابه؛ ب: تحریف لفظی تورات؛ ج: مقایسه قرآن با تورات که با آنها تحریف لفظی قرآن اثبات می‌شود. بنابراین، اگر کسی بتواند یکی از این ارکان را تخریب کند، استدلال را باطل کرده است؛ به این معنا که یا روایات تشابه را از اساس رد کنیم، یا تشابه را تام ندانیم و یا تحریف لفظی تورات را نپذیریم و یا اینکه مقایسه قرآن با تورات را رد کنیم. در این صورت، استدلال باطل شده و عصمت قرآن کریم زیرسؤال نخواهد رفت. به عبارت دیگر، یا باید در سند روایات خدشه وارد کرد و یا در دلالت روایات و یا اینکه مقایسه را رد کنیم؛ یعنی ثابت کنیم قیاس مع‌الفارق است.
۴. مقاله مذکور درصدد است بدون وارد شدن در مناقشات سندی و دلالی، بخش سوم یعنی اشتباه بودن مقایسه قرآن با تورات را ثابت کند.

۵. به نظر می‌رسد، استدلال این مقاله برای اثبات این ادعا، تمام است. آنچه درباره سنن الهی، تحریف تورات و ... بیان شده است، برای وضوح بیشتر مطلب است؛ بدون این مباحث نیز این استدلال به روشنی قابل تقریر و پذیرش است.

۶. تقریر استدلال: ۱. فرض می‌کنیم سند روایات صحیح است و تواتر معنوی دارند و در عرضه به قرآن نیز سربلند بیرون می‌آیند؛ ۲. همچنین فرض می‌گیریم که دلالت روایات اشکالی ندارد، تشابه تام است؛ یعنی هرچه بنی اسرائیل انجام داده، مسلمانان نیز انجام خواهند داد؛ ۳. اگر ما بتوانیم مواردی بیابیم که به هر دلیلی قابل قیاس نیستند، این موارد تخصصاً از اطلاق روایات خارج خواهند شد؛ یعنی ما تشابه را تام می‌دانیم، ولی موردی که مطرح است، قابل قیاس نیست. از آنجاکه از ویژگی‌های قرآن، اعجاز و هم‌وردطلبی است و کسی در این امر تردید ندارد، این موضع پذیرفته شده که تنها کتابی که در جهان تحدی به کل و یا به ده سوره و یا به یک سوره کرده است، قرآن کریم است؛ به این معنا که تورات فعلی یا اصلی تحدی نکرده است. پس معلوم می‌شود که قرآن معجزه است و تحدی دارد. ولی تورات (اصلی یا جعلی) تحدی ندارد. به نظر می‌رسد، این موضوع مورد پذیرش همگان است که تورات معجزه نیست و کسی نیز مدعی معجزه بودن آن نیست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت چیزی که حتی محدث نوری هم نمی‌تواند آن را رد کند، این است که قرآن کتابی است که خداوند ضامن حفظ آن است، ولی تورات ضمانت حفظ ندارد. بنابراین، این دو کتاب از جهت تحریف لفظی، قابل مقایسه نیستند؛ ولی از لحاظ تحریف معنوی، عمل نکردن، نبذ کتاب و... قابل مقایسه هستند و در این زمینه، هیچ ضمانتی وجود ندارد؛ یعنی هیچ جایی از قرآن نیامده است که ما تضمین می‌کنیم که به این قرآن عمل خواهد شد و تحریف معنوی نخواهد شد. بنابراین، ضمانت حفظ قرآن، به تحریف لفظی بازمی‌گردد. از این‌رو، مقایسه قرآن با تورات، قیاس مع‌الفارق است.

با دقت در این کلام، به دست می‌آید که این مقاله درصدد جمع کردن میان روایات و آیات و عدم تحریف لفظی قرآن است؛ یعنی با پذیرش صحت روایات و نیز اطلاق روایات و دلالت روایات بر تشابه تام، می‌توان این روایات را با آیات قرآن و نیز با عدم تحریف لفظی قرآن جمع کرد. اما آنچه به‌طور کلی از پاسخ دهندگان قبلی به محدث نوری برمی‌آید، این است که آنها درصددند به نوعی روایات، رد شوند و یا دلالت آنها مورد خدشه واقع شده و از اطلاق بیفتند.

اما برای اینکه استدلال مقاله «تشابه ادیان» روشن‌تر شود، تقریرهای دیگری نیز ارائه می‌شود:

تقریر استدلال از طریق سنن الهی

۱. آنچه از آیات و روایات به دست می‌آید و ناقد محترم نیز آن را پذیرفته است، سنن الهی در میان امم مختلف تکرار می‌شوند. سنن الهی یا مطلق (غیرمرتبط به اعمال انسان) و یا مشروط (در ارتباط با اعمال انسان) هستند (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۴۶۹-۴۷۱):
 ۲. یکی از سنت‌های مطلق خدا، سنت پیروزی خدا و رسولانش است: «كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَيْنَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله: ۲۱)؛
 ۳. شکست معجزه‌های رسولان، شکست خدا و رسولانش است. بنابراین، معجزات پیامبران طبق سنت مطلق خدا، شکست‌ناپذیرند؛
 ۴. معجزات پیامبران پیشین شکست نخورد، همان‌گونه که در قرآن بیان شده است (شواهد آن در متن مقاله بیان شد).
 ۵. تحریف لفظی کتاب قرآن، اگر رخ دهد، از سنن مشروط الهی خواهد بود؛ زیرا در ارتباط با اعمال انسان‌هاست و سنت مطلق خدا با سنت مشروط رد نمی‌شود؛
- نتیجه اینکه، با توجه به سنت پیروزی خدا و رسولانش، معجزه جاوید پیامبر اسلام ﷺ نیز تا قیامت شکست نخواهد خورد. اشتباه محادث نوری در این است که قرآن را با تورات مقایسه کرده است؛ کتابی که معجزه نبوده و هیچ ضمانت برای حفظ آن وجود ندارد. بنابراین، بدون اینکه وارد مناقشات سندی و دلالی در روایات شویم، می‌توان گفت: همان‌گونه که معجزات پیامبران پیشین شکست نخورد، معجزه پیامبر اسلام، که قرآن است نیز شکست نخواهد خورد؛ زیرا به یقین تحریف لفظی قرآن، نوعی شکست برای قرآن محسوب می‌شود و عصمت آن زیرسؤال خواهد رفت.

تقریر دیگر با استفاده از مصادیق غیرقابل تکرار از لحاظ عقلی

۱. فرض می‌گیریم که روایات از لحاظ سند اشکال ندارند؛
۲. فرض می‌گیریم که دلالت روایات بر تشابه تام است؛
۳. اما باید دقت کرد که از نظر عقلی حوادثی در میان امت‌ها تکرار می‌شوند که امکان وقوع تکرار داشته باشند؛
۴. مصادیقی مانند خاتمیت که فقط یک‌بار رخ می‌دهند و معجزه بودن کتاب آسمانی که فقط در امت آخرالزمان محقق می‌شود، تکرارناپذیرند. بنابراین، خاتمیت از نظر عقلی قابل تکرار نیست؛ زیرا یک‌بار باید رخ دهد و آن در دین جامع آخرالزمانی خواهد بود. همچنین کتاب جامع و معصوم نیز باید در

امت آخرالزمان نازل شود و تا قیامت دست نخورده و معصوم باقی بماند. این موضوع هم قابل تکرار نیست؛ یعنی نمی‌توان چنین کتابی را در ادیان پیش از دین خاتم یافت. بنابراین، مقایسه قرآنی که معجزه است، «تبیاناً لکل شیء» است و برای خاتم بودن دین اسلام تا قیامت باید باقی بماند، با توراتی که هیچ‌یک از این ویژگی‌ها را ندارد، از نظر عقلی اشکال دارد و قیاس آن دو، قیاس مع الفارق است.

تقریر دیگر: روایات تشابه ادیان و اثبات عصمت لفظی قرآن

۱. با فرض پذیرش سند روایت و تام‌بودن تشابه، روایات تشابه ادیان، دال بر تکرار سنن الهی در میان امت‌ها است؛ (فرض می‌گیریم سند روایات درست است و تشابه تام است).
۲. از جمله مواردی که در میان تمام امت‌ها وجود داشته و تکرار شده است و آیات و روایات نیز دال بر آن هستند، معجزه پیامبران است؛
۳. معجزه هیچ پیامبری شکست نخورده است و همواره پیامبران پیروز بوده‌اند. عقل و نقل این موضوع را تأیید می‌کند؛
۴. با توجه به آیات تحدی و روایات، معجزه جاوید پیامبر اسلام ﷺ قرآن است؛
نتیجه اینکه، با توجه به روایات تکرار سنن الهی، معجزه جاوید پیامبر اسلام ﷺ؛ یعنی قرآن هرگز شکست نخواهد خورد. در این مورد تحریف لفظی، به زیاده یا نقصان، شکست و بطلان قرآن به حساب می‌آید. بنابراین، طبق این استدلال این موارد، منتفی خواهد شد. این استدلال دقیقاً استدلالی است به شیوه محدث نوری، ولی علیه محدث نوری؛ یعنی با استفاده از روایات مماثلت ادیان و شیوه استدلالی محدث نوری، دلیلی ارائه شد که عصمت لفظی قرآن را اثبات می‌کند.

تقریر دیگری از استدلال به روش عقلی و برون دینی

۱. در کتاب‌های کلامی ثابت شده است که به ضرورت عقلی، خدا باید برای انسان‌ها پیامبران معصوم (راهنما) و کتاب معصوم (نقشه راه) ارسال کند. (برهان لطف یا حکمت)؛
۲. امروزه انسان‌ها در دوره‌ای زندگی می‌کنند که عصر پیامبری و پیامبران گذشته است؛ کسی از سوی خدا با معجزات نمی‌آید که ادعای پیامبری کند (شاهد این مطلب این است که تمام ادیان الهی نظیر یهودیت، مسیحیت، آیین زرتشت و حتی ادیان غیرالهی نظیر هندوئیسم و بودیسم منتظر منجی و موعود آخر هستند)؛

۳. آنچه برای بشر این عصر باقی مانده است و باید موجود باشد، کتاب معصوم است. اگر آن نباشد، طبق برهان لطف یا حکمت نقض غرض می‌شود (البته در مذهب امامیه وجود امام در همین عصر نیز ثابت شده است که ادامه وجود پیامبر است). بنابراین، یکی از کتاب‌های موجود (تورات، انجیل و قرآن) که ادعای آسمانی بودن دارند، باید مصداق این کتاب معصوم باشد؛
۴. با توجه به اینکه قرآن تحدی دارد و کسی نتوانسته همانند آن بیاورد و نیز با توجه به اینکه قرآن تنها کتابی است که سند متواتر مشخص دارد، برخلاف سایر کتاب‌ها که سند متصل ندارند، بالضروره مصداق آن، کتابی که برهان برای ما ثابت کرده است، قرآن می‌باشد؛
۵. از سوی دیگر، در علم کلام ثابت شده است که غیر از پیامبران، کسی توانایی ارائه معجزه ندارند؛ یعنی اگر خدا اجازه دهد که غیر پیامبران معجزه ارائه دهند، نقض غرض الهی خواهد بود و این محال است. نتیجه اینکه، قرآن از لحاظ عقلی معجزه است و کسی را توان هم‌آوردی با آن نیست. از این رو، هیچ کتابی قابل مقایسه با قرآن نیست. مقایسه هر کتابی (تورات، انجیل، وداهای هندوها یا تری پیتکه بودیسم یا هر کتابی دیگر) با قرآن اشتباهی فاحش است. بنابراین، به دلیل لبی ثابت شد که قرآن نباید با تورات مقایسه شود و تخصصاً از اطلاق روایات تشابه ادیان خارج است.
- بنابراین، بدون ورود به مناقشات سندی و دلالی، روایات تشابه ادیان، عصمت لفظی قرآن ثابت و کلام محدث نوری باطل شد.

تقویت روایات، تشابه ادیان

مستشکل محترم، درصدد تضعیف روایات تشابه ادیان است. درحالی که روایات دیگری، مضمون روایات تشابه را تأیید می‌کنند: یکی از این روایات، که در متن مقاله تشابه ادیان آمده است، ولی در نقد مقاله نفیاً و اثباتاً به آن هیچ اشاره‌ای نشده است، این روایت است: «...لَكِنْ تَهْتُمُ كَمَا تَاهَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى عَهْدِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ ﷺ وَ لَعَمْرِي لِيُضَاعَفَنَّ عَلَيْكُمْ التَّيَهُ مِنْ بَعْدِي أُضَاعَفَ مَا تَاهَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۶۴). مسلمانان همانند بنی اسرائیل، سرگردانی خواهند کشید. البته سرگردانی مسلمانان چند برابر خواهد بود روشن است که از لحاظ مصداقی، این دو سرگردانی متفاوت هستند.

از این دست روایات، که به مصادیق یا مضمون روایات تشابه ادیان اشاره کرده‌اند، موارد فراوانی وجود دارد. برای اختصار در اینجا به سه مورد اکتفا می‌کنیم:

۱. «... وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرْضَى عَنْكُمْ بَشِيءٌ سَخِطَهُ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَ لَنْ يَسَخَطَ عَلَيْكُمْ بَشِيءٌ رَضِيَهُ

مَمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَإِنَّمَا تَسِيرُونَ فِي آثَرِ بَيْنٍ وَتَتَكَلَّمُونَ بِرَجْعِ قَوْلٍ قَدْ قَالَهُ الرَّجَالُ مِنْ قَبْلِكُمْ...»
(نهج البلاغه، خ ۱۸۳)؛

۲. «... إِنَّ الدَّهْرَ يَجْرِي بِالْبَاقِينَ كَجَرِّهِ بِالْمَاضِينَ...» (همان، خ ۱۵۷). این دو مضمون از نهج البلاغه به صراحت تأیید می‌کنند که امام، به یکدیگر تشابه کامل دارند؛

۳. امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه الطالوتیه می‌فرماید: «...اللَّهُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي كَمَا اسْتَضَعَّتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ هَارُونَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳). در این روایت نیز مصداقی از تشابه مطرح شده است؛ یعنی اصل استضعاف قوم نسبت به جانشین هر پیامبری از این جهت تشابه تام است، ولی مصداقی به یقین اختلافاتی دارند.

آنچه از این دست روایات به دست می‌آید، این است که روایات در زمینه تکرار سنن الهی فراوان است و باید به آنها اعتنا کرد.

شواهد اعتنا به این روایات از جانب علما

بسیاری از علما به این گونه روایات اعتنا کرده‌اند. برای نمونه، به دو مورد از آنان، اشاره می‌شود:

۱. برخی از عالمان شیعی از این روایات در بحث رجعت استفاده کرده‌اند (ر.ک: حرعاملی، ۱۳۶۲).
۲. علامه طباطبایی معتقد است این روایات از طریق شیعه و سنی مستفیض هستند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۱۱۳).

تأیید قرآنی این روایات

محدث نوری مؤیدات قرآنی روایات تشابه را به تفصیل بیان کرده است (نوری طبرسی، بی‌تا، ص ۵۴). در اینجا به برخی آیات تکرار سنن در میان امام اشاره می‌شود:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا» (احزاب: ۳۸)؛ «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجَدَّ لِسْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (همان: ۶۲)؛ «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجَدَّ لِسْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فتح: ۲۳)؛ «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجَدَّ لِسْنَتَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَكِنْ تَجَدَّ لِسْنَتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳). این موضوع اجماعی است که اگر روایتی تأیید قرآنی داشته باشد، باید به آن اعتنا کرد.

شاهد این تأیید قرآنی، استفاده مکرر علامه طباطبائی از این روایات در تفسیر المیزان است: (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۲۰۹ و ۲۱۰؛ ج ۲، ص ۲۹ و ۱۰۱ و ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۶۰؛ ج ۳، ص ۳۷۹-۳۸۰). در اینجا علامه این روایات را مشهورات معرفی کرده است (همان، ج ۴، ص ۳۹۴؛ ج ۵، ص ۸؛ ج ۷، ص ۱۵۲). علامه این روایات

را المستفیضة... القطعية فی صدورها و دلالتها ناطقة بذلك معرفی می‌کند (همان، ج ۸، ص ۲۵۴؛ ج ۹، ص ۳۴۶ ذیل آیه سوره توبه). علامه می‌فرماید: «الآیات تنبئ عن سنة الهیة جاریة... من غیر أن یستثنوا من کلیتها» (همان، ج ۱۰، ص ۱۰۸؛ ج ۱۱، ص ۴۴؛ ج ۱۲، ص ۱۱۳). عبارت «مستفیض از اهل سنت و شیعه» ذیل حجر: ۹ از علامه جالب توجه است (همان، ج ۱۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). در این قسمت علامه فراتر رفته و تظافر و تواتر این روایات را مطرح می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۳۶ و ۴۳). در اینجا علامه می‌گوید: «تصدیقاً لما تواتر عن النبی ﷺ» (همان، ج ۱۳، ص ۴۶؛ ج ۱۵، ص ۲۵۷؛ ج ۱۶، ص ۳۴۰).

ممکن است گفته شود: علامه روایات را از باب تبرک در المیزان آورده است، ولی کسانی که با روش علامه آشنا هستند ادعان خواهند کرد که این گونه نیست؛ زیرا علامه با عبارت «اقول» درباره روایات نظر می‌دهد. در این مورد، به طور مکرر برای تأیید تکرار سنن الهی در میان امم مختلف، که از آیات قرآن برمی‌آید، به همین روایات استناد می‌کند. همان‌گونه که گذشت، آنها را مستفیض و قطعی‌الصدور، بلکه در تعبیری متواتر معنوی می‌داند و هیچ جا نقدی به این روایات بیان نمی‌کند.

مماثلت؛ تام یا غیر تام؟

برخی پاسخ‌ها به این روایات، بر این اصل استوار است که روایات، نه تشابه «تام»، بلکه تشابه «نوعی» را مطرح می‌کنند. با دقت در متن روایات، که تعبیری نظیر «حَدَّوْ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ» دارند، می‌توان دریافت که روایات، تشابه تام را مطرح می‌کنند. اساساً نمی‌توان روایات را صحیح دانست و با این تعابیر در متن روایات، تشابه را «تام» ندانیم؛ یعنی یا باید روایات را از اساس رد کنیم، یا اینکه اگر قرار باشد به آنها اعتنا شود، متن روایات به گونه‌ای است که تشابه تام را مطرح می‌کنند. اما تشابه تام، به این معنا نیست که از لحاظ مصداقی کاملاً یکسان باشند؛ زیرا از لحاظ عقلی و فلسفی، مشابهت کامل مصداقی در مورد دو واقعه، که زمان و مکان آن دو متفاوت است، محال است. برای نمونه، اصل سرگردانی امت، اصل ارتداد و همچنین فرقه‌فرقه شدن امت در دو دین اتفاق افتاده، ولی از لحاظ مصداقی تفاوت دارند. همچنین اصل رجعت در هر دو دین رخ داده و یا خواهد داد، ولی به یقین از لحاظ مصداق متفاوت خواهند بود.

نقدی بر نقدهای مقاله «تشابه ادیان»

۱. ناقد محترم برداشت خود را از استدلال مقاله «تشابه ادیان» چنین بیان می‌کند: «وی احادیث تشابه امم را پذیرفته و دلالت آن را بر تشابه در همه ابعاد تمام می‌داند، اما مقدمه دیگر را که تحریف تورات و

انجیل است، نمی‌پذیرد. وی بر این باور است که قرآن را باید با معجزات پیامبران گذشته مقایسه کرد، نه با کتاب آسمانی آنان» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷).

از این عبارت روشن می‌شود که ناقد محترم جان کلام را به‌درستی دریافته است. مقاله مذکور درصدد بیان نادرستی مقایسه قرآن با تورات است، نه اینکه تورات و انجیل تحریف نشده است و اگر سخن از شباهت تورات و انجیل به روایات اسلامی است، که در آنها تحریف لفظی بی‌معناست، فقط به این دلیل است که روشن شود که مقایسه قرآن با تورات و انجیل اشتباه است، همان‌گونه که مقایسه قرآن با روایات اسلامی نیز از لحاظ اعتبار و ضمانت حفظ اشتباه است و این امری روشن است و نیاز به اثبات ندارد.

۲. اما اشکالی که ناقد محترم به عبارت «به نظر می‌رسد، با آیات قرآن نتوان اثبات کرد که کتاب مقدس تحریف لفظی شده است» (همان، ص ۱۲۸) وارد کرده است، در این مورد می‌توان گفت: در مقاله «تشابه ادیان»، دیدگاه برخی از اندیشمندان اسلامی مطرح شده است. آنان بر این اعتقادند که آیات قرآن بر تحریف لفظی تورات دلالتی ندارند. ولی کسی ادعا نکرده است که جعل، کتمان، نبذ کتاب و تحریف معنوی در تورات رخ نداده است. افزون بر این، چنین بحث و اشکالی مرتبط با اصل مدعا نیست. در حقیقت، در آنجا تلاش شده است که با این سخنان اثبات شود که تورات و انجیل، شبیه روایات اسلامی هستند این مسئله بسیار روشن است و بدون آن توضیحات نیز قابل اثبات است؛ به این معنا که آن مطالب شواهدی است بر این مدعا ولی خود این مطلب که حتی اگر تورات و انجیل تحریف‌نشده‌ای نیز وجود داشته باشد، باز این دو شبیه قرآن نیستند، امری روشن است؛ یعنی اگر بخواهیم تورات و انجیل فعلی را در اسلام معادل‌سازی کنیم، معادل روایات اسلامی و شبیه آنهاست نه قرآن و این کاملاً روشن است. از این‌رو، خوانندگان محترم باید توجه کنند که این مباحث، شاهدی است برای اثبات مطلبی که بدون این شواهد نیز روشن است. پاسخ اشکال بعدی ناقد محترم نیز دقیقاً همین است مقاله «تشابه ادیان» شواهدی ارائه کرده است که روایات نیز دلالت بر تحریف لفظی تورات و انجیل ندارند. اگر ایشان آن شواهد را نمی‌پذیرد، سخن دیگری است، خوانندگان محترم با مقایسه اصل مطلب و نقد ناقد محترم، می‌توانند قضاوت کنند.

۳. ناقد محترم به این عبارت «در روایات هیچ اشاره‌ای به تحریف و تغییر انجیل نشده است» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰)، با نقل دو روایت اشکال کرده است: اولاً، اثبات این مطلب با شواهد خودش در مقاله «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن» (نقوی، ۱۳۹۰) صورت گرفته و در ابتدای مقاله «تشابه ادیان» نیز به آن اشاره شده است. ناقد محترم یا باید وارد نقد این مطلب نمی‌شد و یا اینکه باید

مقاله مذکور را نیز نقد می‌کرد، نه اینکه با دو روایت، تصور شود که کار خاتمه پیدا کرده است. ثانیاً، این‌گونه نقد کردن با اصل دیگری ناسازگار است و آن اینکه خود ایشان قائل‌اند که با آحاد صحیح مطالب اصولی و اعتقادی مانند تحریف لفظی تورات و انجیل را نمی‌توان ثابت کرد.

۴. ناقد محترم به این عبارت «تورات مجموعه‌ای است شبیه روایات اسلامی که در آنها تحریف لفظی معنا ندارد» نیز ایراداتی وارد کرده است. از جمله اینکه «وجه شباهت در این است که روایات اسلامی در کتاب‌های متعدد تدوین شده است» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰). اگر به مقاله «تشابه ادیان» مراجعه شود، به روشنی معلوم می‌شود که وجه شبهه این نیست، بلکه این عبارت است «از جهتی شبیه روایات اسلامی هستند که از لحاظ محتوا، لفظ و سند، احتمال دست بردن بشر در آنها وجود دارد» (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۱۲). ولی قضاوت درباره‌ی این مطلب که تحریف لفظی در روایات معنا ندارد را به خوانندگان محترم واگذار می‌کنیم. اما در پاسخ اینکه ناقد محترم بهترین دلیل را بر امکان چیزی، وقوع آن دانسته، و از این طریق، وجود تحریف لفظی در روایات را اثبات کرده، باید گفت: کسی مدعی نیست که در روایات، تحریف لفظی امکان وقوعی ندارد، بلکه ما معتقدیم که تحریف لفظی در روایات معنا ندارد؛ زیرا گوینده به دلایل مختلف حساسیتی بر حفظ لفظ ندارد. بنابراین، تحریف لفظی اهمیتی ندارد. در این صورت، وقوع تحریف لفظی امکان دارد و گوینده خود راه تغییر لفظی را باز گذاشته است.

نقد دیگر ناقد محترم اینکه، «در کتاب‌های *درایه* و *فقه‌الحديث*، تحریف حدیث مطرح شده و کتاب‌هایی در خصوص تحریف و تصحیف حدیث نوشته شده است» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱). پاسخ این کلام نیز همان است. افزون بر این، می‌توان گفت: باید اصطلاح دقیق‌تری جعل کرد. بهتر است پیشنهاد شود که در این کتاب‌ها، به جای تحریف لفظی، اصطلاح جعل یا تغییر و یا اصطلاحاتی از این دست به کار گرفته شود.

۵. ناقد محترم در مورد نادرست بودن مقایسه قرآن با کتاب‌های آسمانی، اشکالاتی را وارد دانسته‌اند. لازم است توضیحاتی در این زمینه داده شود:

الف. در پاسخ به این اشکال که:

«اولاً، شبهه محدث نوری این است که روایات تشابه امم، بر تشابه تام دلالت دارد و همه وقایع و حوادث امم پیشین را در برمی‌گیرد. یکی از حوادث امت‌های پیشین، تحریف لفظی کتاب‌های آسمانی بوده است. بنابراین، قرآن نیز در امت اسلامی دچار تحریف خواهد شد. پس، اگر صدور روایات و تشابه تام را بپذیرید، که پذیرفته‌اید، باید به تحریف کتاب در امت اسلامی، هرچند در آینده ملتزم شوید»

(عزیزی کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱ و ۱۳۲)، باید گفت: تحریف لفظی قرآن با توجه به تقریرهایی که در همین نوشتار عرضه شد، تخصصاً یا به دلیل لیبی از روایات تشابه خارج است؛ یعنی این گونه نیست که روایات را از اطلاق خارج کند؛ یعنی روایات بر اطلاق و عمومیت خود باقی هستند؛ زیرا چنین مواردی اصلاً وارد این مجموعه نمی شوند تا خارج شوند. مانند آموزه خاتمیت که برخی از اندیشمندان در موارد نقض مطرح کرده اند؛ چراکه در بنی اسرائیل خاتمیت رخ نداده است، تا در اسلام نیز خاتمیت رخ بدهد.

تقریر دیگر اینکه، عدم تحریف لفظی قرآن و نیز خاتمیت از سنن مطلق خداست؛ بشر نمی تواند سنن مطلق الهی را نقض کند و یا مانع آن شود. بنابراین، تحریف لفظی قرآن و خاتمیت تخصصاً از روایات خارج هستند. بنابراین، روایات بر اطلاق خود باقی می مانند. افزون بر این، ثابت شد که با همین استدلال محدث نوری می توان علیه او استدلال کرد؛ به این صورت که با توجه به روایات مماثلت امم، یکی از موارد تکرار شده در امم، معجزات هستند که هیچ گاه شکست نخوردند و قرآن نیز شکست نخواهد خورد.

ب. اما در پاسخ اینکه ناقد محترم بیان کرده است که «تحریف به کاستی که مدعای محدث نوری است، با اثبات اعجاز قرآن منتفی نخواهد شد» (عزیزی کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲)، باید گفت: مقاله «تشابه ادیان» درصدد اثبات عدم تحریف قرآن از راه اعجاز نبوده است، تا این اشکال مطرح شود، بلکه آن مقاله تلاش دارد تا با بیان اینکه قرآن معجزه است (که ناقد محترم نیز این را قبول دارند که هم دلیل عقلی و هم دلیل نقلی بر اینکه قرآن معجزه است، وجود دارد) اشتباه بودن، مقایسه قرآن با تورات را ثابت کند. این کفایت می کند که گفته شود: قرآن معجزه است و مقایسه چیزی که معجزه است، با چیزی که معجزه نیست، اشتباه است. افزون بر این، باید گفت: محدث نوری بحث را به شیوه درون دینی و نقلی مطرح کرده است. پاسخ ایشان نیز به همان شیوه خواهد بود؛ یعنی با استفاده از آیات قرآن، یکی از سنت های الهی، سنت شکست ناپذیری خدا و رسولانش است. بنابراین، معجزات آنان نباید باطل شود و بر همین اساس، باید پذیرفت که طبق مبنای محدث نوری، معجزه جاوید پیامبر اسلام باطل نخواهد شد (فصلت: ۴۱ و ۴۲). از آنجاکه محدث نوری، معتقد به تحریف به کاستی است، پس آنچه در قرآن موجود است، برای ایشان اعتبار دارد و با آیه عزت (فصلت: ۴۱ و ۴۲)، که بیان می کند هرگز قرآن باطل نخواهد شد، ثابت می شود که مقایسه کتابی که هرگز باطل نخواهد شد، با کتابی که باطل در آن راه پیدا کرده است، اشتباه است، این همان مطلوب ماست. اگر به این شیوه دقت شود، نه تنها شبهه محدث نوری پاسخ داده می شود، بلکه عدم تحریف لفظی قرآن به نقصان نیز ثابت خواهد شد. اگر محدث نوری، دلیل عقلی و برون دینی اثبات

معجزه بودن قرآن را نیز بپذیرد، ثابت می‌شود که هر نوع نقصی، اعم از زیاده و یا نقصان در قرآن راه نخواهد یافت. به همین دلیل و جهت مقایسه قرآن با تورات اشتباه است.

ج. اما در مورد عبارت «مگر شتر صالح، حاصل معجزه او نبود. چگونه فردی آمد و با تشویق دیگران او را پی کرد و کشت؟ مگر نه اینکه معجزات انبیای پیشین زمانمند بوده و پس از وقوع، اثری از آن باقی نمانده است. آیا می‌توان گفت: قرآن نیز در همان مقطع صدر اسلام معجزه بوده و اکنون چیزی به نام معجزه قرآن وجود ندارد؟! بنابراین، اگر بنا به مقایسه معجزه هم باشد، در برخی موارد نتیجه بحث *محدث نوری* دور از ذهن نیست!» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲).

باید گفت: در بحث معجزات باید دقت کرد که هر معجزه جهتی دارد. به‌عنوان نمونه، عصای حضرت موسی علیه السلام چنین بود که هر کسی نمی‌توانست نظیر آن را بیاورد و کسی هم نمی‌توانست آن را شکست دهد؛ زیرا وجه اعجاز، مبارزه بود. ولی در مورد شتر حضرت صالح علیه السلام، فقط آوردن ماده شتری به همراه بچه شتر آن، از دل کوه معجزه بود و کشتن آن در حیطه اعجاز قرار نداشت. از این رو، خود حضرت صالح علیه السلام از ابتدا به قوم هشدار داد که شتر را پی نکنید تا دچار عذاب نشوید. مگر می‌شود شتر تا ابد زنده بماند! و در هر صورت، یک روزی مرگ آن فرا می‌رسید. پس وجه اعجاز شتر صالح، به نمردن و کشته نشدن نبوده است. نکته دیگر اینکه، مگر همه علمای اسلام قرآن را معجزه جاوید پیامبر نمی‌دانند؛ یعنی کسی نمی‌تواند مثل آن را بیاورد و یا طبق آیه عزت تا ابد کسی نمی‌تواند در آن باطلی وارد کند. بنابراین، این وجه اعجاز قرآن است، نه مثل شتر حضرت صالح علیه السلام یا سایر معجزات زمانمند پیامبران.

د. ناقد محترم در ادامه می‌فرماید: «اگر بخواهیم قرآن را با معجزات پیشین مقایسه کنیم، با باقی بودن بخشی از قرآن، در حد یک سوره، هم سازگار است... بنابراین، در فرض مقایسه کردن با معجزات پیشین نیز مشکلی حل نمی‌شود و ادعای تحریف همچنان پابرجاست» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲).

در پاسخ باید گفت: با توجه با توضیحات پیشین، تحریف لفظی قرآن به نقصان نیز با مبانی *محدث نوری* متغی است؛ چراکه اگر فرض کنیم که مقداری از قرآن حذف شده باشد. با این حال، با توجه به آیات قرآن، یعنی آیات حفظ، عزت و آیات تحدی، معجزه بودن قرآن تا ابد ثابت می‌شود و هیچ باطلی به قرآن راه نخواهد یافت و نیز نقصی در آن ایجاد نخواهد شد؛ زیرا این مطلب با این آیات نمی‌سازد. بنابراین، مقایسه قرآن با تورات اشتباه است. از این رو، هیچ وقت معجزات پیامبران شکست نخواهد خورد. قرآن نیز که معجزه جاوید پیامبر اسلام است، تا روز قیامت شکست نخواهد خورد و تحریف لفظی اعم از زیاده و یا نقصان نخواهد شد.

۶. ناقد محترم در اینکه مقاله مورد بحث میان تحریف معنوی و لفظی تفکیک قائل شده و تحریف معنوی را قابل مقایسه با تورات دانسته تحریف لفظی را غیر قابل مقایسه با تورات دانسته، گفته است: «وقتی سخن از تحریف باشد، اعم از لفظی و معنوی خواهد بود» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲) و با این سخن، معتقد است نباید این دو تحریف را از هم جدا کرد. در پاسخ باید گفت: خود ناقد محترم در ادامه اشکالات خود، به این مطلب اذعان کرده است: «یعنی تشابه رفتار امت‌ها در تحریف معنوی کتاب را پذیرفته و دلالت این احادیث را بر تشابه در تحریف لفظی کتاب، مردود بدانیم»، پس جدایی افکندن میان تحریف لفظی و معنوی، امری معقول است.

۷. اشکال دیگر به این است که تورات و انجیل به مرور زمان شکل گرفته و در آنها دخل و تصرف صورت گرفته است: «اگر تشابه تام را بپذیرید، به تالی فاسدی بدتر از تحریف مبتلا خواهید شد. چه بسا گفته شود که قرآن کریم نیز به مرور زمان در طول دوران رسالت شکل گرفته و رفتارهای مشابه رفتار اهل کتاب نسبت بدان رخ داده است! آنچه اکنون در دست است، چیزی شبیه تورات و انجیل موجود در دست اهل کتاب است! ثانیاً، چنان‌که خواهیم گفت، رفتار مسلمانان با امت پیشین مقایسه می‌گردد؛ یعنی دست‌اندازی به کتاب و تصرف در آن کاری بود که امت پیشین کردند. در صورت پذیرش این روایات و اثبات تشابه تام، مشابه آن دست‌اندازی و تصرف در کتاب نیز در امت اسلامی رخ خواهد داد» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳).

پاسخ: با توجه به تقریرهایی که بیان شد، مقایسه قرآن با تورات، قیاس مع‌الفارق است؛ از تمام جهاتی که به تحریف لفظی یا نقصان منجر شود. ولی در تحریف معنوی و نبد کتاب و یا عمل نکردن به کتاب، مقایسه قرآن با تورات هیچ اشکالی پیش نمی‌آید. همان‌گونه که ناقد محترم به این مسئله اذعان کرده است.

۸. ناقد محترم با بیان این عبارت «دیدگاه‌هایی که به سند روایات خدشه وارد می‌کنند قابل قبول نیستند» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳) اشکال کرده‌اند که این احادیث آحاد هستند و در مطالب اصولی کارایی ندارند. ولی آنچه مقاله مذکور بیان کرده است، این است «با توجه به این نکات، دیدگاه‌هایی که... قابل قبول نیستند» (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۲۱)، خواننده محترم با مراجعه به مقاله متوجه خواهد شد که در پاراگراف قبل، نکاتی بیان شده است که از آنها این نتیجه گرفته شده است و ناقد محترم باید به آن نکات اشکال می‌کردند. اما اینکه با آحاد نمی‌توان مطالب اصولی و اعتقادی را ثابت کرد، دیدگاهی است که جای تأمل دارد (اعتقادات شیعه کم نیست. سؤال این است که در تمام اعتقادات، مانند اعتقاد شیعه به برزخ و

قبر و قیامت، رجعت، بداء و امثال آن اخبار متواتر وجود دارد. بعید به نظر می‌رسد این‌گونه باشد. پس عدم اعتبار اخبار آحاد در اثبات اعتقادات جای تأمل دارد.

افزون بر این، در مقاله بیان شد که مضمون این روایات، تکرار سنن در میان امم، مؤیدات فراوان قرآنی دارد و طبق بیان ناقد محترم، نمی‌توان از اطلاق تکرار سنن الهی دست برداشت و گفت در این مسئله سنن الهی تکرار می‌شود و در مسئله دیگر تکرار نمی‌شود. نکته دیگر اینکه، مضمون روایات تشابه ادیان این است که هرچه در امم گذشته رخ داده است، در این امت نیز رخ خواهد داد و از نظر آیات قرآن هم سنن الهی تکرار می‌شود و مگر می‌توان تصور کرد که در این جهان چیزی رخ دهد که از سنن الهی و یا از قضا و قدر الهی خارج باشد. پس مضمون این روایات با آیات قرآن سازگار است؛ یعنی هرچه رخ دهد، دارای نتایجی است که بی‌شک در سنن الهی آن نتایج به بار خواهد نشست. پس اگر بنی‌اسرائیل مرتد شدند، یا به جهاد فی سبیل الله تن ندادند و نتایجی بر این رفتار آنان بار شد، همین رفتار در امت اسلامی نیز با همان نتایج تکرار خواهد شد. از این رو، روایات تشابه در عرضه به قرآن، رد نمی‌شوند بلکه تأیید می‌شوند. پس خدشه به سند روایات درست نیست.

۹. اشکال دیگر ناقد محترم این است: «لسان روایات به شیوه‌ای است که تشابه تام فهمیده می‌شود هرچند در مصادیق و جزئیات تفاوت وجود دارد... مقصود گوینده از این سخن روشن نیست. روشن است که مصداق کار بنی‌اسرائیل در آن زمان، با کار مسلمانان تفاوت دارد؛ یعنی مسلمانان کتاب اهل کتاب را تحریف نمی‌کنند، ولی اگر تشابه تام مقصود باشد، به معنای آن است که اینان نیز کتاب خود (قرآن) را تحریف کرده و یا خواهند کرد. بنابراین، زمانی که تشابه تام باشد، مصادیق نیز مشابه هم هستند» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳). با اندکی دقت در صفحه یازدهم مقاله «تشابه ادیان»، به طور دقیق مراد از تشابه تام و اختلاف در مصادیق بیان شده است. مراد روایات تشابه این است که اصل تحریف معنوی، اصل ارتداد، اصل افتراق و اصل ابتلا و امتحان و... در همه امت‌ها تکرار خواهد شد، ولی مصادیق این موارد به یقین متفاوت خواهد بود.

۱۰. ناقد محترم در اشکال به این عبارت: «ائمه علیهم‌السلام و عالمان دینی در بحث‌های دیگر نظیر رجعت به این روایات اعتنا کرده‌اند» (همان)، مطالبی بیان کرده‌اند که ناخواسته تأیید مطلبی است که در اشکالات قبلی مطرح شد و آن، عدم خدشه در سند روایات است. ایشان به جای اینکه بیان کنند نمی‌توان برای اثبات مطالب اصولی و اعتقادی مانند رجعت از آحاد استفاده کرد، پاسخ داده است: «اولاً، می‌توان حدیثی را از برخی ابعاد پذیرفت و از برخی جنبه‌ها، به دلیل خاصی نپذیرفت، یا از اطلاق آن رفع ید

کرد. بنابراین، مانعی نیست که در بحث رجعت یکی از ادله خود را حدیث تشابه امم بدانیم» (همان). این عبارت، به این معناست که در مسائل اعتقادی مانند رجعت، می‌توان به آحاد صحیح استناد کرد. ممکن است گفته شود. بحث رجعت تأیید قرآنی دارد، پاسخ این است که اصل روایات تکرار سنن الهی در امت‌های گوناگون و نیز ضمانت حفظ داشتن، تحدی و شکست‌ناپذیری قرآن تأیید قرآنی دارد. بنابراین، وجه جمع این است که قرآنی که این ویژگی‌ها را دارد، با توراتی که این ویژگی‌ها را ندارد، قابل قیاس نیست.

در ادامه، ناقد محترم گفته است: «بیان این روایات در باب رجعت نیز متفاوت است. مثلاً در یکی از این احادیث، مصداق رجعت را، بازگشت خانواده ایوب و زندگی با او پس از جدایی و ابتلائاتی که بر او گذشت، بیان می‌کند. درحالی که رجعت امامان علیهم‌السلام مربوط به بازگشت از عالم برزخ است... در این صورت، تشابه در رجعت نیز به صورت خاصی محدود خواهد شد، همانند رجعت عزیر پس از مرگی صد ساله که قرآن نیز در آیه ۲۵۹ سوره بقره بدان تصریح کرده است» (همان). این نیز تأیید این مطلب است که روایات تشابه، به اصل رخدادها مرتبط است و به مصادیق کاری ندارد؛ یعنی به یقین مصادیق متفاوت است، ولی اصل رجعت در امت اسلام نیز رخ خواهد داد. بنابراین، تشابه تام است و همه موارد را دربرمی‌گیرد، مگر مواردی که تخصصاً خارج هستند. مانند تحریف لفظی قرآن و مسئله خاتمیت.

۱۱. درباره اشکال به این عبارت: «روایات تشابه ادیان در عرضه به قرآن تأیید می‌شوند» (همان، ص ۱۳۴)، ناقد محترم مطالبی را بیان کرده است. از آنجاکه اشکال ناقد محترم ابهام دارد و روشن نیست که چگونه با تقسیم سنن، می‌توان تأیید قرآنی روایات تشابه را نفی کرد، از پاسخ به این مطالب صرف نظر می‌شود.

لازم به یادآوری است که هر چه ناقد محترم به پایان مقاله خود نزدیک می‌شود، مطالب مقاله «تشابه ادیان» را بیشتر تأیید می‌کند! به این عبارت توجه کنید: «بدین ترتیب، احادیث تشابه امم را می‌توان در دلالت بر تحریف معنوی پذیرفت، ولی در دلالت بر تحریف لفظی رد کرد. به عبارت دیگر، تشابه کارکرد مسلمانان با بنی‌اسرائیل را در باب کتاب آسمانی، فقط در تحریف معنوی و پشت سر انداختن و بی‌اعتنایی به کتاب آسمانی خلاصه کرد» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴ و ۱۳۵). از این عبارت، به‌دست می‌آید که ناقد محترم، میان تحریف معنوی و تحریف لفظی تمایز قائل شده است که خود ایشان در جایی به آن اشکال کرده بود. همچنین به‌دست می‌آید که ایشان روایات تشابه را پذیرفته و اشکال سندی را به آن وارد نمی‌داند و می‌توان با آنها، مطالب اصولی را اثبات کرد. در زمینه خروج تحریف لفظی از اطلاق

روایات، با دیدگاه مقاله «تشابه ادیان» تفاوت جزئی وجود دارد که بیان خواهد شد. ولی روشن است که ناقد محترم به دیدگاه مقاله «تشابه ادیان» بسیار نزدیک شده است. به این عبارت توجه کنید: «به دلیل آیات دیگری که در قرآن آمده است و کسی در آنها تردیدی ندارد، ساحت قرآن از دستبرد جاعلان و محرمان منزه است و تشابه امت‌ها به‌هیچ‌وجه شامل این حوزه نخواهد بود» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). به این عبارت نیز همین اشکالاتی که چند سطر قبل بیان شد وارد است.

افزون بر این ناقد محترم ناخواسته معتقد است که تشابه امت‌ها به‌هیچ‌وجه شامل حوزه تحریف لفظی نخواهد شد. این همان مطلبی است که مقاله «تشابه ادیان» در صدد اثبات آن است؛ یعنی حوزه تحریف لفظی به دلیل عقلی و نقلی تخصصاً از اطلاق این روایات خارج است. از این رو، محدث نوری در مقایسه قرآن با تورات در این حوزه دچار خطا شده است. اگر گفته شود منظور، همان تشابه نوعی است؛ یعنی ما از تشابه تام روایات دست برمی‌داریم و تحریف لفظی را خارج می‌کنیم، باید گفت: به همین مقدار کافی است که ناقد محترم روایات را معتبر بداند و قائل شود که روایات قابل جمع با آیات قرآن هستند؛ زیرا برخی معتقدند اساساً باید روایات را کنار گذاشت و به آنها اعتنا نکرد و مقاله «تشابه ادیان» در صدد اثبات این موضوع بود که این روایات قابل اعتنا هستند.

نکته دیگر اینکه تشابه نوعی را ابتدا علامه طباطبائی در *المیزان* ارائه کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). علامه ابتدا بیان می‌کند که این اخبار از طریق شیعه و سنی مستفیض است و پاسخی که به این روایات از سوی دیگران داده شده را نمی‌پذیرد (همان، ج ۱۲، ص ۱۱۳) و در ادامه این‌گونه پاسخ می‌دهد: «و الجواب عن الوجه الرابع: أن أصل الأخبار القاضية بمماثلة الحوادث الواقعة في هذه الأمة لما وقع في بني إسرائيل مما لا ريب فيه، و هي متظافرة أو متواترة، لكن هذه الروایات لا تدل على المماثلة من جميع الجهات، و هو ظاهر بل الضرورة تدفعه» (همان، ص ۱۲۱). روشن است آن‌گاه که علامه روایات تشابه ادیان را متظافر یا متواتر می‌داند؛ یعنی نمی‌خواهد در سند روایات خدشه کند. بنابراین، به دنبال وجه جمع است که تشابه نوعی را مطرح می‌کند. به همین دلیل در پاسخ به این اشکال، آیت‌الله جوادی *آملی* معتقد است که برای قرآن ضمانت حفظ وجود دارد، ولی برای تورات و انجیل چنین ضمانتی وجود ندارد و باید روایات را کنار گذاشت (جوادی *آملی*، ۱۳۸۳، ص ۱۷۵). ولی در ادامه می‌گوید که به نظر می‌رسد، بهتر بود به جای کنار گذاشتن روایات، وجه جمع قرآن و روایات انتخاب می‌شد و آن اینکه چیزی که ضمانت حفظ دارد، با چیزی که ضمانت حفظ ندارد، قابل قیاس نیست. آیت‌الله مصباح نیز معتقد است: «اگر مقصود از این روایات تشابه کامل باشد، با آیات دال بر نفی تحریف، مخالف خواهند

بود و باید توجیه یا کنار زده شوند» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷). عبارت «توجیه شوند» مشعر به این است که می‌توان روایات را کنار نگذاشت درحالی‌که از لحاظ دلالتی نیز فرض ایشان تشابه تام بود. بر این اساس، باید دنبال توجیهی بود. به نظر می‌رسد، بهترین پاسخ این است که تحریف لفظی تخصصاً از این روایات خارج هستند و قرآن با تورات قابل قیاس نیست. در حقیقت، آنچه در مقاله «تشابه ادیان» مطرح شده است، تکمله‌ای است بر تلاش علامه طباطبائی و شاگردان ایشان.

۱۲. ناقد محترم در نتیجه‌گیری مقاله سخنی مبهم مطرح کرده است: «اگرچه برخی از محدثان به متواتر یا متظافر بودن احادیث بیانگر تشابه امور امت‌ها نظر داده‌اند، اما به دلیل وجود تعبیرهای متفاوت متواتر لفظی نیستند و مفاد یکسانی نیز ندارند تا بتوان از مجموع آنها تواتر معنوی به دست آورد» (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). سؤال این است که آیا محدثی را می‌توان سراغ گرفت که به تواتر لفظی این روایات قائل باشد که شما آن را انکار می‌کنید و افزون بر این، چگونه نمی‌توان در روایات تشابه ادیان به مفاد یکسان رسید، درحالی‌که مضمون تمام چنین روایاتی این است که «هرچه در امت‌های پیشین رخ داده است، در امت اسلام نیز تکرار می‌شود» و می‌توان قائل به تواتر معنوی یا تظافر این روایات شد. البته ثابت شد که این روایات و این مضمون تأیید قرآنی نیز دارد.

نتیجه‌گیری

این مقاله نقدی بر مقاله «تشابه ادیان» بود و تقریرهای جدیدی بر شبهه محدث نوری مطرح شد. همچنین از عصمت لفظی قرآن در این زمینه دفاع شد. به نظر می‌رسد، ناقد محترم نیز روایات را پذیرفته و درصدد است وجه جمعی میان روایات مماثلت و عدم تحریف لفظی قرآن بیان کند. ایشان از طریق تشابه نوعی این جمع را درست می‌داند و این مسئله با آنچه در مقاله «تشابه ادیان» مطرح شده است، چندان تفاوتی ندارد. به نظر می‌رسد، چه از طریق آیات قرآن روایات تشابه، تقیید زده شود و این روایات، در زمینه تحریف منحصر به تحریف معنوی شود و یا از طریق دلایل لَبّی این روایات تقیید زده شود، تفاوتی ندارد. هدف این است که بیان شود این روایات در اثبات تحریف لفظی قرآن کارایی ندارند. تنها تفاوت در این است که ناقد محترم قائل است که تحریف لفظی قرآن در این روایات وارد می‌شود، ولی با آیات قرآن خارج می‌شود، ولی مقاله «تشابه ادیان» و این نوشتار درصدد اثبات این مسئله است که تحریف لفظی قرآن، با توجه به آیات قرآن و دلایل لَبّی، تخصصاً از روایات مماثلت ادیان خارج هستند، این اختلافی است بسیار جزئی که می‌توان به آن اعتنا نکرد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *نزهت قرآن از تحریف*، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۶۲ش، *الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة*، تهران: نوید.
- عزیزی کیا، غلامعلی، ۱۳۹۳، «نقد مقاله تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، *معرفت ادیان*، ش ۲۱، ص ۱۲۳-۱۳۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *قرآن شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- تقوی، حسین، ۱۳۹۳، «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، *معرفت ادیان*، ش ۱۹، ص ۲۴-۲۷.
- _____، ۱۳۹۰، «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن»، *معرفت ادیان*، ش ۹، ص ۲۴-۲۵.
- نوری طبرسی، میرزا حسین، بی تا، *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب*، بی جا، بی نا، افست از نسخه نوشته شده به سال ۱۲۹۸ق.

ملخص المقالات

فنّ الرسم والإكونوغرافيا: تجلّي الفنّ الديني لدى الشيعة الإمامية والمسيحيين الأرثوذكس

lhoosh@alzahra.ac.ir

adyan.reyhaneh@gmail.com

ليلى هوشنكي / أستاذة مساعدة في جامعة الزهراء

ريحانه غلاميان / حائزة على شهادة ماجستير في الأديان والعرفان التطبيقي

الوصول: ٩ جمادى الاولى ١٤٣٦ - القبول: ٢١ رمضان ١٤٣٦

الملخص

نظراً لأهمية مظاهر الفنّ الديني في الأعراف الدينية العظيمة في شتّى أرجاء العالم ودورها المشهود في ترسيخ المعتقدات الدينية لدى المؤمنين، أجريت على هذا الصعيد دراسات كثيرة تضمّنت مختلف جوانب هذا الفنّ وبما في ذلك كيفية ارتباطه مع كلام الله تعالى ومحضره المقدّس، وكذلك سلّطت هذه الدراسات الضوء على ارتباط آثاره الدينية مع الأعمال والطقوس الدينية وأبعادها الجمالية. تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحث تحليلي - نظري حيث تضمّنت دراسة إجمالية حول المباني النظرية للفنّ الديني في أعراف الشيعة الإمامية والمسيحيين الأرثوذكس، وتطرّقت الباحثتان إلى دراسة وتحليل مكانة الروايات التصويرية والرموز والرسم الدينية، ووضّحتا دورها في انتقال المعتقدات إلى أتباع هذه السنّة الدينية العريقة والثرية.

وبما أنّ الآثار الفنيّة الدينية ذات نطاق واسع، فقد تمحورت لدى الشيعة الإمامية حول تصوير واقعة عاشوراء، ولدى الأرثوذكس تركّزت على الإكونوغرافيا. كما تضمّنت المقالة دراسةً حول الخلفية التاريخية للآثار الفنيّة الموروثة عن كلا المذهبين وأشارت الباحثتان إلى الرّؤى الفكرية العامّة لدى كلّ واحد منهما.

كلمات مفتاحية: فنّ الرسم، الإكونوغرافيا، الشيعة، عاشوراء، المسيحيون الأرثوذكس، الفنّ الديني

العنف الديني في ظلّ الجمود على النصّ (الظواهرية النصّية) في الإسلام والمسيحية؛ دراسة تسلّط الضوء على السلفية الإسلامية والأصولية المسيحية

✍ روح الله شهامت دهرسخي / ماجستير في فرع الأديان الإبراهيمية بمؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحوث
السيدعلي الحسنی / أستاذ مساعد في فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحوث
seyedAli5@Gmail.com
الوصول: ١٤ جمادى الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٣ ذى القعدة ١٤٣٦

الملخص

إنّ عالمنا المعاصر يشهد تنامياً ملحوظاً للعنف والتطرّف في ظلّ بعض المعتقدات الدينية، فقد ظهرت في الديانتين الإسلامية والمسيحية بعض الفرق التي تبنّت هذه الظاهرة وبما فيها (السلفية) و(الأصولية)، حيث ادّعى هؤلاء أنّهم يحملون أفكاراً دينية خالصة من دون الناس عبر استنتاجاتهم الخاطئة من النصوص الدينية؛ ومن هذا المنطلق انبثقت من هاتين الطائفتين نزعات اتّسمت بالعنف والتطرّف الديني. لو أردنا دراسة وتحليل أسباب نشوء العنف والتطرّف بين الطائفتين المشار إليهما، لوجدناها تضرب بجذورها في أغراض سياسية فضلاً عن العديد من الدوافع الأخرى وبما فيها الجمود على ظواهر النصوص الدينية.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إيجاد سبيل حلّ لتحقيق تعاون أكثر بين الإسلام والمسيحية بغية التصدي للعنف الديني، وذلك من خلال دراسة وتحليل بعض مصاديق الظواهرية النصّية في استنباط التعاليم الدينية من القرآن الكريم والكتاب المقدّس، وعبر بيان العلاقة بين أتباع هذا الأسلوب وظهور العنف الديني. من أهمّ النتائج التي توصل إليها الباحثان تمثّلت في وجود ارتباط مباشر بين النزعات الظواهرية وبين حدوث الكثير من أعمال العنف التي يقوم بها السلفيون والأصوليون.

كلمات مفتاحية: الأصولية، السلفية، العنف الديني، الظواهرية النصّية، الجمود على النصّ، النزعة إلى الظاهر

دراسة تطبيقية حول وصف الشيطان في الأديان السماوية

محمد حسن يعقوبيان / أستاذ مساعد في جامعة معارف القرآن والعترة بمدينة أصفهان mohammadyaghoobian@yahoo.com
الوصول: ٥ جمادى الأولى ١٤٣٦ - القبول: ١٧ رمضان ١٤٣٦

الملخص

تم تدوين هذه المقالة وفق منهج بحث وصفي - تحليلي وبأسلوب تطبيقي بهدف دراسة وتحليل ماهية الشيطان في أوستا والكتاب المقدس والقرآن الكريم عبر تسليط الضوء على آراء أتباع الأديان الثلاثة لهذه الكتب فيما يخص تصوير الشيطان ووصفه من النواحي السلبية والإيجابية، وبالتالي بيان نطاق تدخله وقدرته. (أهريمن) في كتاب أوستا يعدّ خالفاً إلى جانب (أهورا) في أوستا المتأخر، وفي مقابل ذلك فإن إبليس اعتبر مخلوقاً في الكتاب المقدس والقرآن الكريم. وقد تضمن الكتاب المقدس تعاليم تفيد بأن الشيطان كائن يريد الخير للإنسان إضافة إلى كونه شريراً ذا قدرة فائقة لدرجة أنه قادر على أن يتجسد في هيئة إنسان. أما القرآن الكريم فقد أكد على أن إبليس مخلوق مخير في أفعاله وعلى هذا الأساس اختار طريق الشر، كما ليست لديه أية قدرة سوى الوسوسة لبني آدم.

ومن الجدير بالذكر هناك آراء وتحليل هامشية خاطئة قد أجريت في رحاب هذه الأديان حول الشيطان على مرّ العصور، ومن جملة ذلك ما طرح في الديانة الزرتشتية من تأليه هذا المخلوق الشرير وقدرته على التحكم بشؤون الخلق وحلوله في هيئة بشر، كما أنّ المسيحية طرحت آراء إيجابية حوله وشاعت فيها نزعة العبودية له، كما راحت بعض الفرق الإسلامية إلى طرح آراء إيجابية حوله في إطار نزعات كلامية - عرفانية.

كلمات مفتاحية: الشيطان، وصف الشيطان، الأديان السماوية

دراسة نقدية تاريخية حول كتاب أيوب

aminimar@gmail.com

✍ مريم أميني / أستاذة مساعدة في جامعة آزاد الإسلامية في استهبان
مسعود جلالى مقدم / أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلامية في رى
الوصول: ١ ربيع الثاني ١٤٣٦ - القبول: ١٦ رمضان ١٤٣٦

الملخص

إنّ المنهج النقدي بصفته أساساً للدراسات الدينية يعد أحد أهم أساليب دراسة النصّ، وقد نشأ فى القرن الثامن عشر تقريباً على صعيد المسائل المرتبطة بالكتاب المقدّس. من الكتب التي حظيت بأهمية كبيرة من قبل المسيحيين البروتستانتين هو كتاب أيوب، ومن المسلم أن إعادة صياغة الحقائق الماضية - بغضّ النظر عن أى اعتقادية أو أصول عقائدية أو تفسير تقليدية - قد أثبتت أن تلك الكتب وبما فيها كتاب أيوب، لا تعتبر تأليفات بحدّ ذاتها بالمعنى الحقيقي، بل هي مجرد مدونات حيث قام بتدوينها وجرحها وتعديلها عدّة مؤلّفين أو محرّرين مختصّين بتقويم النصوص خلال مراحل زمنية متفاوتة. الهدف من تدوين هذه المقالة إجراء دراسة نقدية لظاهر ومضمون الكتاب المذكور بغية بيان مختلف جوانب العملية المعقّدة لكيفية تقويم النصّ وتدوينه، وذلك على أساس مختلف مراحل النقد التّاريخي في مجال نقد المصادر؛ وقد أثبتت الباحثة أن الأعراف السالفة والمتناثرة لليهود بصفحتها مكونات جزئية قد تغلّغت في نطاق مكونات أكبر من تعاليم العهد العتيق. ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ تفسير آداب اليهود وفهمها بمثابة تفسير وفهم تاريخهم.

كلمات مفتاحية: كتاب أيوب، منهج النقد التّاريخي، نقد ظاهري، نقد تحريري، الأسلوب والبنية، الأتروبوديسييه، آداب الحكمة

تأملاتٌ تحليليةٌ ونقديةٌ حول المدارس الفلسفية للمذهب البدعي في الهند (ناستيكا)

sajed1362@yahoo.com

أمير خواص / أستاذ مساعد في فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٨ جمادى الأولى ١٤٣٦ - القبول: ١ شوال ١٤٣٦

الملخص

معظم الناس حينما يسمعون باسم الهند، تتبادر لأذهانهم في بادئ الأمر مسائل من قبيل الخرافات وعبادة الأوثان ومختلف الطقوس والمرتاضين، وما شاكل ذلك بشكل لا شعوري، في حين أن التأريخ الحافل بالأحداث لهذه البلاد يزرع بعلماء أبدعوا في مختلف المجالات العلمية المنطقية والفلسفية واللاهوتية والعرفانية، وأسّسوا مدارس فكرية عديدة. لو أجرينا دراسةً إجماليةً حول هذه البلاد العريقة نجد أنها طرحت نظريات معتبرة على صعيد المباني الفكرية اللاهوتية والفلسفية تزامناً مع ما طرحه العلماء الإغريق وغيرهم، والجدور الفكرية لهذه المدارس قد نشأت على أساس التعاليم الأربعة للفيدا. وبالطبع فإن بعضها قد طرح على أساس قبول حجّية ومرجعية الفيذا وبعضها الآخر طرح على أساس رفض هذه الحجّية والمرجعية، وبناءً على ذلك فإن الأفكار والآراء الفلسفية في الهند تتركز على النصوص المقدّسة والهدف الغائي لمدارسها الفكرية يستند بشكل عام إلى محورية هذا الدين. تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل المدارس الفكرية الثلاثة للناستيكا.

كلمات مفتاحية: الهند، الفيذا، العهد التقليدي، المدارس الفلسفية، الأستيكا، الناستيكا

تأثير الإلهيات الأوروبية على نشأة إلهيات الخلاص في أمريكا اللاتينية

السيد مرتضى ميرتبار / طالب دكتوراه في دراسات الأديان التطبيقية بجامعة الأديان والمذاهب smmb_110@yahoo.com
محسن اخبارى / طالب دكتوراه في دراسات النساء بجامعة الأديان والمذاهب mohsenakhbary@gmail.com
نرجس اخبارى / حائزة على شهادة ماجستير في فلسفة الدين narjesakhbary@gmail.com
الوصول: ١١ شعبان ١٤٣٥ - القبول: ١ صفر ١٤٣٦

الملخص

إنّ جذور نشأة إلهيات الخلاص في أمريكا اللاتينية يمكن إرجاعها إلى الأحداث والحركات العلمانية والدينية إبّان أواسط القرن العشرين في القارة الأوروبية، لأنّ هذه الإلهيات قد نشأت كردّة فعل على الفكر الأوروبى. من جملة المفكرين الأوروبين الذين اعتُمد على نظرياتهم في هذا النمط من الإلهيات يشار إلى يورجن مولتمان وجون مارتين وديتريش بونهافر. حسب رأى مولتمان فإنّ وعد الله تعالى في الإنجيل ورجعة النبىّ عيسى ﷺ والخلفة برمتها، هي أمور تتحقّق في رحاب القدرة الإلهية التي لها ارتباط وثيق بالنشاط الاجتماعى والسياسى للمسيحيين لإحياء المجتمع البشرى، ومن هذا المنطلق فهي دنيوية وليست أخروية. وبهذا المعنى فإنّ الكنيسة لها ارتباط نسبي مع العالم. ويرى مارتين أنّ الإنسان مكلف بالسعى لأجل تحقيق تطوّر على مختلف الأصعدة المادّية والاجتماعية والمعنوية لجميع بنى البشر في المجالين الفردى والجماعى، وهذا الأمر بطبيعة الحال يتطلّب السعى. ويعتقد بونهافر أنّ واجب المسيحيين في العالم المعاصر العلمانى المناهض للدين هو المشاركة بالأمّ الله تعالى في إحياء الإيمان المسيحى ضمن نطاق هذا الكون، وذلك كى تتوفّر الأرضية المناسبة لتحقّق الملكوت والعدل الإلهى.

بناءً على ما ذكر يمكن القول إنّ كبار علماء إلهيات الخلاص في أمريكا اللاتينية قد تأثروا بعلماء الإلهيات الأوروبين واستفادوا من آرائهم في طرح نظرياتهم. إذن، أحد أهمّ الأسباب التي أدت إلى نشأة إلهيات الخلاص تكمن في الإلهيات الأوروبية، وعلماء الإلهيات الغربيين قد أثروا على نشأة هذا النمط من الإلهيات في أمريكا اللاتينية.

كلمات مفتاحية: إلهيات الخلاص، مولتمان، بونهافر، مارتين، أوروبا، أمريكا اللاتينية.

دراسة نقدية حول نقد مقالة (تشابه الأديان التوحيدية، تحريف الكتاب المقدس وتحريف القرآن)

Sadeqnaqavi@Yahoo.com

حسين نقوى / أستاذ مساعد في فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١١ شعبان ١٤٣٦ - القبول: ٢٤ شوال ١٤٣٦

الملخص

تتضمن هذه المقالة دراسة نقدية حول النقد الذي طرح في المقالة المعنونة (تشابه الأديان التوحيدية، تحريف الكتاب المقدس وتحريف القرآن) والتي نشرت في العدد الحادى والعشرين من هذه المجلة. لقد حاول الناقد المحترم إثبات عدم نجاعة الردّ الذى طرح حول شبهة (التحريف اللفظى للقرآن الكريم استناداً إلى الأحاديث التى فيها دلالة على تشابه الأمم) بسبب عدم اكتمال الفرضيات والمواضيع التى ذكرها كاتب مقالة (تشابه الأديان). فهو يعتقد أنّ الردّ على هذه الشبهة - أى شبهة تشابه الأديان - ليس تاماً، بل يمكن اعتباره رداً صحيحاً فحسب، إذ إنّ الروايات الدالة على التشابه حسب رأيه تعدّ من أخبار الأحاد التى لا يمكن الاستناد إليها لإثبات القضايا العقائدية. كما يعتقد بأنّ عدم إمكانية مقارنة القرآن الكريم مع التوراة ليس رداً على الشبهة التى طرحها المحدث النورى، بل لا بدّ لنا من اعتبار دلالة روايات التشابه بأنّها غير تامّة وبالتالي علينا إخراج تحريف القرآن الكريم لفظياً منها.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق تقريبات جديدة بغية إثبات أنّ الخطأ الذى وقع فيه المحدث النورى يتمثّل فى مقارنة القرآن الكريم مع التوراة، لأنّ هذا الأمر هو قياس مع الفارق؛ ناهيك عن طرح استدلال جديد يثبت عصمة القرآن لفظياً تحت عنوان (روايات تشابه الأديان وإثبات العصمة اللفظية للقرآن).

كلمات مفتاحية: تشابه الأديان، تشابه التقاليد، شبهات تحريف القرآن لفظياً، تحريف العهدين، عدم إمكانية تحريف القرآن.

A Critical Review of the Critique of the Article “Similarity between Monotheistic Religions”; Distortion of the Bible and the Quran

Hossein Naghavi / Assistant Professor of Department of Religion, IKI

Sadeqnaqavi@Yahoo.com

Received: 2015/05/31- **Accepted:** 2015/8/11

Abstracts

The present paper is a critique of the article “Similarity between Monotheistic Religions; Distortion of the Bible and the Quran” which appeared in the 21st issue of the journal “Knowledge of Religions”. Pointing out the incompleteness of the suppositions and ideas in the article “Similarity between Religions”, the critic tries to render unsound answer to the doubt raised about “literal distortion of the Quran by resting on the traditions showing the similarity of between nations”. He argues that answering this doubt i.e. similarity is not complete; it is a rather right answer. He believes that traditions of similarity are related by one person and one cannot prove beliefs through such narrations. Moreover, he holds that the impossibility of comparing the Quran with the Bible does not answer the doubts raised by Mohaddeth Nuri. We should not regard the implication of traditions on similarity to be perfect and the idea of literal distortion of the Quran must be dismissed. Using new statements, this paper seeks to prove the claim that Mohaddeth Nuri has made a mistake when he compared the Qur’an with the Bible because this is a false analogy. Besides, a new reasoning called “traditions on similarity between religions and proving the literal infallibility of the Quran” was presented. It verifies the literal infallibility of the Quran”.

Key words: Similarity Between Religions, Similarity Between Traditions, Doubts Regarding the Literal Distortion of the Quran, Distortion of the Testaments, Impossibility of Distortion of the Quran.

The Effect of European Theology on the Development of Latin America's Liberation Theology

✉ **Sayed Morteza Mirtabar** / PhD Student of Religion's Comparative Study, University of Religions
smmb_110@yahoo.com

Mohsen Akhbari / Ph.D Student of Women's Study, University of Religions mohsenakhbary@gmail.com

Narges Akhbari / M.A Student of Philosophy of Religion narjesakhbary@gmail.com

Received: 2014/06/10- **Accepted:** 2014/11/25

Abstracts

Because liberation theology developed in response to European thought this kind of theory in Latin America has roots in secular and religious events and movements in the mid-twentieth century in Europe. Jurgen Multman, Jean Maritain and Dietrich Bunhafr are among the European thinkers whose views are inflected in liberation theology. According to Multman's view, what God has promised in the Bible is the resurrection of Jesus and the whole creation in the light of God's power, which is strongly linked to Christians' social and political actions for the revitalization of human society. Therefore, it is regarded worldly, not other-worldly. This means that the church has a kinship with the world. Maritain believes that man has to endeavor to foster the material, social and spiritual development of every individual in the society, and this requires collaborative and collective efforts. Moreover, Bunhafr argues that Christians' duty in today's secular and atheist world is to share the sufferings of the Lord for reviving Christian's faith in this world to prepare the grounds for establishing divine angelic world and justice. Therefore, it can be said that the great liberation theologians of Latin America are affected by European theologians and made use advantage of European views for expressing their own views. Thus, one of the main sources of liberation theology is European theology and Western theologians have contributed to the development of the theology in Latin America.

Key words: Theology of Liberation, Multman, Bunhafr, Maritain, Europe, Latin America.

Analytical and Critical Reflections on India's Nāstika Philosophical Schools

Amir Khavas / Assistant Professor of Religion Department of IKI

sajed1362@yahoo.com

Received: 2015/02/28 - **Accepted:** 2015/07/19

Abstracts

At first glance, most people unconsciously associate the name of India, with such issues like superstition, idolatry, certain various ceremonies and ascetics and so on. However, there have been many scholars throughout the checkered history of this land, who have thought about rational, philosophical, theological and mystical issues and started different schools of thought. Generally speaking, the scholars of ancient India who were contemporary with Greek thinkers developed theological and philosophical thoughts too, and some advanced interesting theories in this regard. These schools of thought are based on four-fold pivots. Some are based on accepting the probative validity and authority of Vedas and some on rejecting them. Some philosophical thoughts and ideas in India are based on the Holy Scriptures and in general the purpose of these schools is religion-oriented. This paper examines the three Nāstika schools.

Keywords: India, Vedas, Classical Period, Philosophical Schools, Stykh, Nāstika.

A Historical Review and Critique of The Book of Job

✉ **Maryam Amini** / Assistant Professor of Islamic Azad University of Estehban aminimar@gmail.com

Msoud Jalali Moghadam / Assistant Professor of Islamic Azad University of Rey

Received: 2015/01/23 - **Accepted:** 2015/07/04

Abstracts

One of the most important methodology of textual study as a basis for religion study is historical criticism which was formed regarding the Bible about 18th century. One of the books that Protestants took into most consideration, was the book of Job. Trying for reconstruction of past realities, free from influence of any dogma, theological thoughts or traditional interpretations, shows that these books, including the book of Job, aren't compositional but really redactional, i.e. several authors or editors were involved in compiling, revising & manipulating in some different periods. Regarding historical criticism steps, this research deals to source, form & redaction criticism & by this complicated editorial process we find that past dispersed Hebrew traditions as smaller pericopes opened their way gradually to greater periscopes in canon. Thus it is said that interpretation & understanding of Jewish literature is as Jewish history.

Keywords: Historical Criticism Methodology, The book of Job, Form Criticism, Redation Criticism, book Framework & Style, Anthropodicy, Hagiographa.

A Comparative Study of the Image of Satan in Divine Religions

Mohammad Hasen Ya'ghobiyān / Assistant Professor in the "Quran-o-Itrat" University, Isfahan

Received: 2015/02/23- **Accepted:** 2015/07/05

mohammadyaghoobian@yahoo.com

Abstracts

This research seeks through a descriptive-analytical approach and a comparative method to examine the image of Satan shown in three books; the Avesta, the Bible and the holy Quran and expound the view of the followers of these religions about the positive and negative portrayal and the scale of Satan's interference and authority. Daeva in the Avesta, as distinct from Satan presented in the Bible and Iblis in the holy Qur'an, is a creature. Satan is presented in the Bible as a creature that does good to man and also as an evil and powerful creature capable of penetrating into man. But, in the holy Quran, Iblis is depicted as an independent creature that selected the path to evil and has no power except tempting man to do commit sins. There are also some narrow conceptions and misconceptions of Satan which developed over time and was instituted in the culture of these religions. Such components like divinity and authority to interfere in creations' affairs in Zoroastrianism and in carnation, positivism and Satanism in Christianity and theologian-mystic positivism in Islam are among these misconceptions.

Key words: Satan, The image of Satan, Satan in the Divine Religions.

Religious Violence under the Banner of Literalism (Formalism) in Islam and Christianity; with Emphasis on Islamic Salafism and Christian Fundamentalism

✉ **Rohollah Shahamat Dehsorkhi** / M.A Student of Ibrahimi Religions, IKI

Seyyed Ali Hassani / Assistant Professor of Religions Department

seyyedAli5@Gmail.com

Received: 2015/04/05- **Accepted:** 2015/08/19

Abstracts

Nowadays, we face growing truculence and extremism under the banner of religious beliefs. In Islam and in Christianity such groups like Salafis and fundamentalists who claim religious purity draw erroneous conclusions from religious texts, which, in some cases, result in adopting extreme positions on religious matters. On inquiry, we find that, besides the political motives, there are different factors behind the extremism and violence to which these two groups resort. Among the most important of them is the adoption of literalist approach to interpreting religious texts.

With the aim of creating a fair compromise between Islam and Christianity regarding their attitudes towards religious extremism, the paper investigates some instances of the tendency towards literalism in inferring religious teachings from the Qur'an and the Bible, and evaluates the relation between choosing this method and the emergence of religious extremism. Establishing the fact that there is direct relationship between Salafists' literalism which has incited many current brutalities and that of Fundamentalists is among the most important findings of this research.

Key words: Fundamentalism, Salafism, Religious Truculence, Literalism, Textualism, Formalism.

Abstracts

Iconography; the Manifestation of Religious Art Among the Imamites and Orthodox Christians

Leila Hoshangi / Assistant Professor of Alzahra University

lhoosh@alzahra.ac.ir

✉ **Reyhaneh Gholamiyan** / M.A Student of Religion and Comparative Mysticism adyan.reyhaneh@gmail.com

Received: 2014/03/01 - **Accepted:** 2015/07/09

Abstracts

Considering the importance of the manifestations of religious art in the great religious traditions of the world and their role in strengthening the religious beliefs of the faithful, the paper examines the subject from different aspects including the manner of relationship of religions manifestations with Divine theology and Divine presence, the relationship of these religious works with religious acts and rituals, aesthetic aspects and many issues. Using an analytical-theoretical approach, the paper conducts a brief investigation into the theoretical principles on the religious art in the Imamite tradition and Orthodox Christians to study the position of figurative narrations, religious symbols and icons and their role in the preaching of beliefs to the followers of the two ancient and wealthy traditions. Of course, owing to the wide range of religious artworks, emphasis is put in Imamites on presenting a vivid picture of the Event to Ashura and in Orthodox Christians of Crucifix. In the historical investigation of each of these instances, the general view of each religious tradition has been expounded.

Key words: Portraiture, Iconography, The Shi'ah, Ashura, Orthodox Christians, Religious art.

Table of Contents

Iconography; the Manifestation of Religious Art Among the Imamites and Orthodox Christians / Leila Hoshangi / Reyhaneh Gholamiyan.....	7
Religious Violence under the Banner of Literalism (Formalism) in Islam and Christianity; with Emphasis on Islamic Salafism and Christian Fundamentalism / Rohollah Shahamat Dehsorkhi / Seyyed Ali Hassani.....	33
A Comparative Study of the Image of Satan in Divine Religions / Mohammad Hasen Ya'ghobiyani.....	57
A Historical Review and Critique of The Book Job / Maryam Amini / Msoud Jalali Moghadam	75
Analytical and Critical Reflections on India's Nâstika Philosophical Schools / Amir Khavas.....	87
The Effect of European Theology on the Development of Latin America's Liberation Theology / Sayyed Morteza Mirtabar / Mohsen Akhbari	105
A Critical Review of the Critique of the Article "Similarity between Monotheistic Religions"; Distortion of the Bible and the Quran / Hossein Naghavi	127

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.6, No.2

Spring 2015

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

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.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor .College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd. ,Qum ,Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
