

معرفت‌آدیان

سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۶۱، زمستان ۱۴۰۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصلنامه، 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 ب» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

سردبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمرم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی‌زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دفتر: ۳۲۱۱۳۴۷۳ (۰۲۵)

www.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت ادیان فصلنامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون 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 پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> ارسال فرمایید. **اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۷۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۳۰۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که 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.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

فهرست مطالب

بررسی تطبیقی «مخالف» و مواجهه با آن در متون مقدس مسیحیت و اسلام (پروtestان و شیعه) / ۶

کتابخانه علیرضا نیک‌بین / مقدار ایزدی‌پور

چندهمسری از منظر کتاب مقدس و قرآن کریم / ۲۶

کتابخانه یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / هشتم بوعدار / جمال سروش

مقایسه تطبیقی مؤلفه‌های زیبایی در زیبایی‌شناسی مسیحی و اسلامی با تکیه بر آرای آگوستین و ابن‌هیثم / ۴۲

کتابخانه انیسه پارسائی / سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا)

بررسی تطبیقی مؤلفه مسئولیت اجتماعی هوش هیجانی بار - آن در قرآن و عهد جدید / ۶۲

ستاره طهرانی / کتابخانه ارسطو میرانی / طاهره حاج‌ابراهیمی

بررسی پنداره اثرپذیری مکتب تشیع از آیین زرتشت / ۸۲

علینقی لزگی / جلال ترکاشوند / کتابخانه سیدمحمد حاجتی شورکی

نقد آموزه برگزیدگی بنی‌اسرائیل و تبیین کمال حقیقی از دیدگاه اسپینوزا / ۱۰۰

کتابخانه حسین صابری ورزنده / زهرا طالبی

واکاوی بازتاب روایت تئولوژیکال از موعودگرایی یهود در عرصه سیاست / ۱۱۸


کتابخانه سمیه حمیدی / رضا شریفی / حسین فرزانه‌پور

بررسی و تحلیل باور به نبوت در آیین یارسان و اثرپذیری آن از دونالدون / ۱۳۸

کتابخانه جواد لطفی / مهدی بیاتی / علی یاسمی‌فرد

۱۵۵ / Table of Contents

A Comparative Study of the “Opponent” in the scriptures of Christianity and Islam (Protestant and Shiite)

✉ **Alireza Nikbean**  / MA in Sociology, Baqir-ul-Ulum University
Miqdad Izadipour / Level 3 Seminary Student, Khatam al-Nabiyyin institute
Received: 2023/12/16 - **Accepted:** 2024/03/14

a.nikbean@mail.ir
meqiza@mail.ir

Abstract

After the spread of secularism, religion was excluded from society, except when it had a function and solved problems in the human world. The purpose of this research is not to prove the legitimacy, but to verify the application of Islamic texts compared to Christian texts. The church has given up some of its positions, which shows the necessity of such research. This study deals with “opponent” and encountering it as one of human’s interactions. After defining the problem, limiting the scope, and expressing the apparent similarities and differences, the research data was collected using documentary and library methods and then described and explained through content analysis. The results show that Islam has been opposed more than Christianity. Islam has opposed less and most of its opposition has been to protect the right path. When Islam has had no power, it has opposed more in the field of speech and then thought, not in action; therefore, unlike Christianity, this approach of Islam has not led to irreparable actions.


Keywords: confrontation, opposition, disagreement, scripture, Islam, Christianity.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی «مخالف» و مواجهه با آن در متون مقدس مسیحیت و اسلام (پروtestان و شیعه)

a.nikbean@mail.ir

meqiza@mail.ir

علیرضا نیک‌بین  / کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

مقداد ایزدی‌پور / طلبه سطح سه تخصصی حوزه، مؤسسه خاتم‌النبین

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

چکیده

بعد از گسترش دنیاگرایی، دین از جامعه کنار زده شد؛ مگر زمانی که کارکرد داشته و مشکلاتی از دنیای انسان را حل کرده باشد. هدف این تحقیق، نه اثبات حقانیت، بلکه احراز کاربرد متون اسلامی نسبت به متون مسیحی است. کلیسا نیز برای چنین مقصودی از برخی مواضع خود صرف‌نظر کرده است که همین امر نشان از ضرورت این‌گونه تحقیقات دارد. «مخالف» و مواجهه با او به‌عنوان یکی از تعاملات بشری موضوع این پژوهش است که بعد از تعریف مسئله و تحدید دامنه و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری مطلب، داده‌های پژوهش با روش اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شد و سپس توسط تحلیل مضمون توصیف و تبیین گردید. نتیجه آنکه با اسلام در مقایسه با مسیحیت بیشتر مخالفت شده؛ ولی خود اسلام کمتر مخالفت کرده است و بیشتر مخالفت‌هایش برای پاسداشت حق بوده؛ آن هم هنگامی که قدرتی نداشته است؛ به همین سبب بیشتر در ساحت گفتار و سپس پندار مخالفت کرده است، نه کردار؛ بنابراین این رویکرد اسلام - برخلاف مسیحیت - به اقدامات جبران‌ناپذیر منجر نشده است.

کلیدواژه‌ها: مواجهه، مخالف، مخالفت، متن مقدس، اسلام، مسیحیت.

مناظرات ادیان مختلف حاکی از آن است که حق‌پنداری فقط به مسلمانان اختصاص نداشته؛ بلکه شیوه رایج گذشتگان، حتی افراد داخل یک دین بوده و گاهی به درگیری و کشتار انسان‌ها نیز ختم می‌شده است. بعد از خون‌ریزی‌های فراوان در اروپا در قرون انتهایی هزاره دوم میلادی، روند جدایی عرصه‌های مختلف از دین آنان آغاز شد. از طرفی دیگر، انسان بر همه چیز اهمیت پیدا کرد؛ به‌طوری که فیلسوفان و متکلمان حقیقت‌پژوه جایگاه خود را به روان‌شناسان و جامعه‌شناسان انسان‌پژوه واگذار کردند. متأسفانه در غرب مدرن اگر از دین صحبتی می‌شود، به‌دلیل ارتباطش با انسان بود، نه انکشاف واقعیت. تداوم این جریان مشکلات فراوانی را برای بشر به‌وجود آورد؛ تا جایی که همان منتقدان و مخالفان دین راه برون‌رفت از وضعیت به‌وجودآمده را احیای دین دانستند؛ البته دینی که کارکرد آن مهم بود، نه حقانیتش؛ زیرا تکثرگرایی دینی نیاز به حقانیت را برطرف می‌کرد. به‌عبارتی دیگر، انسان همچنان محور بود؛ ولی از نظر عمل‌گراها دینی بهتر است که کارکرد بیشتری داشته باشد (پناهی آزاد و احمدوند، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰) و مشکلات بیشتری را از دنیای او حل کند. این‌گونه بود که کارکرد کانتی بر فضیلت ارسطویی تقدم پیدا کرد. هرچند کم‌رنگ شدن حقیقت‌گرایی جای تأسف دارد، اما تحقیق حاضر، فارغ از حقانیت مسیحیت و اسلام، به‌دنبال فهم آن است که گزاره‌ها و متون مقدس کدام دین قابلیت کارکرد و کارایی بهتر برای انسان امروزی را دارد. به همین سبب، «مخالف» و مواجهه با آن، که در تعاملات فردی و اجتماعی از اهمیت بالایی برخوردار است، انتخاب می‌شود تا قابلیت کارکرد هر یک از این متون در زمینه موضوع مطرح‌شده مشخص شود. برای این منظور، از قالب تطبیق استفاده می‌گردد و پرسیده می‌شود که وجوه اشتراک و افتراق «مخالف» و مواجهه با آن در متون مقدس مسیحیت و اسلام چیست؟

در فضای گفت‌وگویی بین ادیان - که زمان و توان مورد نیاز خود را می‌طلبد - انسان حق‌گریز و عمل‌گرای امروزی ممکن است تحت‌تأثیر تبلیغات کارکردگرایانه و اخلاق‌مدارانه جریان‌های الحادی و ضد دین قرار گیرد و در دام آنها بیفتد؛ از همین رو پاسخ به امثال پرسشی که بیان شده اهمیت پیدا می‌کند. این بایستگی حتی برای مسیحیت نیز احساس شده است؛ زیرا کلیسا که قبل از این، موضوعات را در اعتقادات، اخلاقیات و شریعات مطرح می‌کرد، گویی اخلاق را به‌دلیل کارکرد بالای خود، مهم‌تر از همه می‌داند و الهیات اخلاقی را، آن‌هم در جهت انسان‌گرایی، پیگیری می‌کند؛ تا جایی که در موضوعاتی مانند همجنس‌گرایی و تکامل‌گرایی، مواضعی خلاف سلف خود اتخاذ کرده است. بنابراین ضروری است که مبلغین اسلامی علاوه بر بیان حقیقت، برای انسان مدرن امروزی کاربرد دین خود را نمایان کنند تا مبشرین مسیحی با جامعه هدف یادشده تنها نباشند.

هدف این نوشتار بررسی رفتارهایی است که در متون مقدس توسط واژه «مخالف» و مشتقات آن توصیف شده است. کنش‌های زیادی در متون مقدس هر دو دین وجود دارد که در حال شرح ارتباطات و اقدامات مرتبط با پدیده «مخالفت» هستند؛ ولی کشف آنها از حوصله و حجم این پژوهش خارج است. برای نمونه، تنها از امیر مؤمنان علیه السلام

احادیث قابل توجهی در مواجهه با مخالف بزرگی همچون معاویه ابن ابی سفیان ایراد شده و نکات تربیتی و سیاسی نابی را در دل خود جای داده که استحصال آنها نیازمند پژوهشی مفصل تر به کمک علوم تفسیری خاص است.

پیشینه تحقیق

نحوه برخورد با مخالفین، از موضوعات مورد استقبال محققین است که هر یک به نسبت دانش و تخصص خود به آن پرداخته‌اند. در ادامه چند نمونه مرور می‌شود:

لطیفی و ظریفیان یگانه (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «اصول و روش‌های تربیتی مواجهه با مخالفان در اخلاق ارتباطی امام علی (ع)» به مواجهات آن حضرت با نیت، سابقه، شرایط روحی و جایگاه مخالف اشاره کرده‌اند. تعاریف و دسته‌بندی خوب، از ویژگی‌های تحقیق یادشده بوده که مورد استفاده مقاله حاضر نیز قرار گرفته است.

رزاقی موسوی (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «مدارا با مخالف و مبارزه با معاند در سیره نبوی»، مواجهات پیامبر خاتم (ص) با مخالفان را بررسی کرده است. پژوهش یادشده با نگرشی سیاسی - اجتماعی به دنبال الگوسازی از این مواجهات است. این اثر نیز همانند مورد پیشین فقط از مجرای سنت به موضوع نگریسته و مورد استفاده بخش تعاریف تحقیق پیش رو قرار گرفته است؛ ولی پژوهش منتشرشده‌ای که «مخالف» را در متن مقدس هر دو دین کنکاش کرده باشد، یافت نشد.

۱. تعریف مفاهیم و بیان مبانی نظری

لازم است قبل از شروع بحث، برخی از اصطلاحات و مبانی نظری این تحقیق بیان شود.

۱-۱. تطبیق

تطبیق، از حیث لغت در لسان عرب به معنای برابر کردن است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۴۳۹). برای نمونه، مستحب است لب‌های میت باهم تطبیق کنند؛ یعنی روی هم قرار گیرند و برابر شوند (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۷۵). در لغت‌نامه ذیل این کلمه آمده است: «برابر کردن و موافق نمودن» (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه تطبیق). معین نیز می‌گوید: «برابر ساختن دو چیز با یکدیگر» (معین، ۱۳۸۹، ذیل واژه تطبیق). فرهنگ عمید نیز نظری مشابه دارد و بیان می‌کند: «دو چیز را با یکدیگر برابر کردن، برابر ساختن» (عمید، ۱۳۸۹، ذیل واژه تطبیق). وجه مشترک معانی یادشده تلاش برای برابر کردن است و لازمه این عمل، پذیرفتن نابرابری دو چیز است و این امر محقق نمی‌شود، مگر آنکه ابتدا به کمیت و کیفیت آن دو چیز علم حاصل شود.

در اصطلاح، مطالعات تطبیقی یا روش تطبیقی یکی از روش‌های متداول در علوم انسانی است که با گذر از مشکلات و تنگناهای اساسی در ارتباط با مسئله ذات‌گرایی و تطبیق پدیده‌های اجتماعی و انسانی در تمام فرهنگ‌ها و ادیان، برای روشن کردن ابعاد پدیده مورد مطالعه، امکان نقد و داوری درباره آن را فراهم می‌کند و راه را برای گفت‌وگو و تعامل میان فرهنگ‌ها باز می‌کند (صادقی شهپر، ۱۳۸۷، ص ۷۷).

۱-۲. متون مقدس

هرچند عده‌ای معتقدند که واژه «متون مقدس» یک اصطلاح الهیاتی و غربی است و بهتر است از کلمه «منابع دینی» استفاده شود، ولی دعوا پیرامون پذیرفتن اطلاق «دین» توسط پیروان و همچنین متعدد بودن منابع هر دین، تحقیق حاضر را ناگزیر کرده است که از واژه «متون مقدس» استفاده کند. هر آیینی بر اساس متونی به حیات خود ادامه می‌دهد که نزد پیروان آنها مقدس انگاشته و بدان عمل می‌شود. در خصوص چیستی متن مقدس می‌توان بیان کرد که رهاوردی از امر مقدس است (آرام و فاضلی، ۱۳۹۷، ص ۵). این امر حاصل از نیروی موجودی مطلقاً دگر است. به تلاش محققان، قداست امری رازناک، قدرتمند و مهیب معرفی می‌شود (Stephen, 2003, p.18-43). خصوصیات یادشده می‌تواند توسط یک مؤمن احصا شود یا تاریخ این گواهی را بدهد؛ اما بهتر است که تلفیقی از هر دو باشد؛ یعنی هم پیروان آن به اثرپذیری از متن معترف باشند و هم تاریخ، اعتبار آن را گواهی کند. مسیحیت و اسلام دارای شاخه‌های مختلفی هستند؛ ولی از آنجایی که پروتستان و شیعه در زبان فارسی نقش پررنگی دارند، از این رو به همین دو بسنده شده است. با این مقدمه، متون مقدس مسیحیت و اسلام مشخص می‌شوند.

۱-۲-۱. متن مقدس مسیحیت (پروتستان)

از دیدگاه مؤسسان نهضت پروتستان، تنها منبع دارای حجیت، «کتاب مقدس و تنها کتاب مقدس» است. آنان معتقدند که تنها معیار برای راست‌کشی و تعیین اعتقادات و مناسک درست، کتاب مقدس است که به هیچ مفسری نیاز ندارد و هر شخص مسیحی می‌تواند به آن مراجعه کند و آموزه‌های عقیدتی و احکام عملی خود را از آن بگیرد (رام، ۱۹۵۰، ص ۳). کتاب مقدس مسیحیان دارای دو بخش به نام‌های عهد جدید و عهد قدیم است. عهد عتیق در مجموع متشکل از ۳۹ کتاب است که به‌طور مشترک بین یهودیان و مسیحیان مقدس شمرده می‌شوند. عهد جدید نیز از مجموعه ۲۷ کتاب و رساله تشکیل شده است. البته در تعداد کتاب‌های مقدس، بین مسیحیان اختلاف هست؛ کاتولیک‌ها و ارتدکس‌ها علاوه بر این ۶۶ کتاب، کتاب‌های دیگری را نیز معتبر می‌دانند. هر متنی که کتاب مقدس محسوب شود، خطاناپذیر خواهد بود. بیانیه سال ۱۹۷۸ شیکاگو درباره این اعتقاد می‌نویسد: «تأیید اینکه کتاب مقدس کاملاً صحیح و قابل اعتماد است، برای فهم کامل و تصدیق حجیت آن ضروری است».

با این اوصاف، ایمان‌داران و گواهی تاریخ، مقدس بودن این کتاب را تأیید می‌کنند؛ زیرا رازناک است و ایشان بارها این کلمه را درباره متون خود به کار برده‌اند؛ قدرتمند است و سال‌ها در قلوب مؤمنین خود جای داشته؛ و مهیب است و همه ایمان‌داران خود را به کرنش واداشته است.

درباره منبع و نحوه صدور این متن نیز نظراتی وجود دارد. از نظر مسیحیان، الهام گاهی «غیرلفظی» و گاهی «لفظ‌محور» است (Law, 2001, p.234)؛ به‌عبارتی، گاهی فقط محتوا الهامی است و گاهی الفاظ نیز الهام شده‌اند. بخشی از مسیحیان، علاوه بر محتوا، عبارات و کلمات کتاب مقدس را نیز به‌نحو الهامی می‌دانند (Bowden, 2005, p.629)؛ ولی توجه به

الهام غیرلفظی راه برای ترجمه‌های متعدد عهدین باز می‌گذارد. بدین ترتیب، توسط کلیساهای مختلف ترجمه‌های گوناگونی از کتاب مقدس تولید و منتشر شده است. در زبان فارسی چند ترجمه از کتاب مقدس وجود دارد که معتبرترین آنها به «ترجمه قدیم» موسوم است. این ترجمه را هنری مارتین و ویلیام گلن از نسخه انگلیسی به فارسی برگرداندند که ترجمه نسبتاً خوبی است (عیوضی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۹۳).

۲-۱. متن مقدس اسلام (شیعه)

شیعیان نیز به‌دعان خود و گواه تاریخ متونی دارند که در عین رازناکی و خبر دادن از عالم غیب، سال‌هاست در قلوبشان نفوذ کرده است و ایشان در برابر آن کرنش می‌کنند و آن را حجت بر خود می‌دانند. متن مقدس مسلمانان شیعه بدین قرار است:

قرآن: قرآن کتاب مقدس مسلمانان است که به‌اعتقاد آنها سخنان خداوند یکتا با نام اصلی «الله» و بزرگ‌ترین معجزه حضرت محمد ﷺ و روشن‌ترین دلیل بر پیامبری اوست (معرفت، ۱۳۹۴، ص ۲۰). قرآن در نگرش اسلامی کتابی کاملاً خطاناپذیر است که هم الفاظ و هم معنای آن وحی الهی است و خداوند برای اثبات اعجاز آن تحدی کرده است.

سنت (حدیث): گفتار، کردار و تقریر معصوم را سنت نامند که پس از قرآن دومین منبع اجتهاد شمرده می‌شود. به‌اجماع مسلمانان، سنت پیامبر حجت است. به‌اعتقاد شیعه، سنت امامان دوازده‌گانه ﷺ و حضرت زهرا ﷺ نیز حجت دارد که به‌وسیله قرآن قابل اثبات است: «فَبِهَدَاهُمُ اقْتَدِهْ» (انعام: ۹۰)؛ پس به هدایت آنان اقتدا کن. همچنین می‌فرماید: «وَ اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)؛ از خدا و رسول و صاحب امرتان اطاعت کنید. اولی الامر مطابق تفسیر مکتب اهل بیت ﷺ، چهارده‌معصوم‌اند. بنابراین علاوه بر سنت پیامبر ﷺ، سنت سایر معصومین (انبیا یا اوصیا و جانشینان پیامبر ﷺ) نیز حجت دارد. سنت طی سال‌ها مکتوب و بعدها توسط پیروان گردآوری شد و امروزه به‌عنوان احادیث در دسترس است. دانشمندان با استفاده از علم رجال، قطعیت صدور احادیث از معصومین ﷺ را بررسی می‌کنند. بر اساس رایج‌ترین دسته‌بندی، احادیث به ضعیف، موثق، حسن و صحیح تقسیم می‌شوند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹-۱۸۱). فقها برای صدور حکم و فتوا به نوع اخیر آن توجه دارند؛ ولی تحقیق پیش رو ظن به صدور را کافی می‌داند و همه اقشار حدیث را به‌عنوان متنی که برای شیعیان مقدس است، مبنای تحقیق خود قرار داده است.

۳-۱. مخالف

در معجم‌الغنی چنین آمده است: «فاعل من "خَالَفَ"؛ کنشگر ناسازگار؛ «مُخَالِفٌ لِرَأْيِهِ: مُعَارِضٌ، مُعَاكِسٌ لِرَأْيِهِ»؛ مخالف نظر او یعنی کسی که در مقابل و عکس نظر اوست؛ «عَمَلٌ مُخَالِفٌ لِقَانُونٍ: مُضَادٌّ لِقَانُونٍ»؛ عمل مخالف قانون یعنی عمل ناهمسو با قانون (عبدالغنی، ۱۴۳۲ق، ذیل واژه مخالف). دیگر محققین نیز آن را به‌معنای «ضد و ناسازگار بودن و مغایر بودن با چیزی» (رزاقی موسوی، ۱۳۸۳، ص ۱۶) معنا کرده‌اند. در طرف دیگر، یعنی متون مسیحیت، بحث متفاوت است. همان‌طور که بیان شد، این تحقیق از ترجمه فارسی هنری مارتین استفاده می‌کند که در آن الفظی چون Against (نحمیا ۱: ۷)، opponent (دوم سموئیل ۲: ۱۶)، adversary (خروج ۲۳: ۲۲) و...

به‌عنوان «مخالف» ترجمه شده‌اند. همچنین کلماتی چون shrewd (دوم سموئیل ۲۲: ۲۷)، rejection (اعداد ۱۴: ۳۴)، different (استر ۳: ۸) و... با معانی تحت‌اللفظی زیرک، طرد کردن، متفاوت و... نیز به‌معنای «مخالف» برگردان شده‌اند. بر اساس آنچه در بخش «تعریف مفاهیم و بیان مبانی نظری» بیان شد، این ترجمه مورد قبول مسیحیان بوده و از اعتبار واحدی با دیگر زبان‌های عهدین برخوردار است. بنابراین، نسخه «ترجمه قدیم» مورد اتفاق نظر مسیحیان است؛ لذا نظر و انتخاب گروه‌های ترجمه مسیحی را محترم شمرده شده، بدون واکاوی در مقصود مترجمین، همان کلمات فارسی مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

۴-۱. مواجهه

برخی مقصود از «مواجهه» را هرگونه واکنش و رفتار زبانی و غیرزبانی می‌دانند که در بستر ارتباطی بین اشخاص اتفاق می‌افتد (لطیفی و ظریفیان یگانه، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). از تعریف یادشده نمی‌توان پندار را به‌صراحت استخراج کرد؛ همچنین رابطه مفهومی «مواجهه» و «مخالفت» مشخص نیست. باید گفت، فعالیت‌هایی که آگاهانه، هدفدار و ارادای باشند، کنش‌اند. کنش‌ها پیامدهایی دارند که به خود کنشگر و افراد دیگر وابسته‌اند. با این تعریف می‌توان گفت که مخالفت نیز نوعی از کنش است که به‌عنوان فعالیتی ثانویه به کنشی قبل از خودش تعلق دارد. از آنجایی که این نوشتار درصدد کشف مفاهیم جامعه‌شناسی نیست، به رفتار نفر اول که زمینه‌ساز مخالفت است، کنش و پیامد آنکه از نفر دوم صادر می‌شود واکنش یا مخالفت و رفتار دوباره نفر اول، کنش متقابل یا مواجهه با مخالف می‌گوید.

۲. روش تحقیق تطبیقی

اطلاعات مورد نیاز این تحقیق به‌روش اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده است. در این خصوص، منابع علمی و پژوهش‌های پیشین و نیز بررسی اسناد و گزارش‌های مکتوب متون مقدس مورد استفاده قرار گرفته است. یکی از روش‌های ساده و کارآمد واکاوی پژوهش‌های کیفی، تحلیل مضمون است که از آن برای شناخت، تحلیل و گزارش موجود در داده‌های کیفی استفاده می‌شود (شیخ‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱). در این روش، اطلاعات پراکنده و متنوع به داده‌های غنی و تفصیلی تبدیل می‌شوند. برای یک تطبیق کم‌خطا با خروجی مناسب بعد از شناخت مسئله، دامنه تحقیق مشخص می‌شود؛ سپس موارد مشابه و متفاوت استحصال و وصف می‌شود و در نهایت، مورد تبیین قرار می‌گیرد.

۳. توصیف یافته‌های تحقیق

۳-۱. مواجهه با مخالفان

همان‌طور که در بخش «تعریف مفاهیم و بیان مبانی نظری» مرور شد، «مخالفت» همان واکنشی است که از شخصی صادر می‌شود. یک «مخالفت» دست‌کم یک کنش در پیش و یکی در پس خود دارد که به‌ترتیب عبارت است از: «علت مخالفت» و «مواجهه با مخالف». با این بیان، ۵۷ مورد احصا شده از متون مقدس با کمک تحلیل مضمون دسته‌بندی و بر اساس مخالف منظم شد که بدین شرح است:

۱-۳. متون مقدس مسیحیت

در مجموع فقرات متون مقدس مسیحیان، پانزده مرتبه کلمه «مخالفت» و پانزده مرتبه کلمه «مخالف» تکرار شده است که در مجموع این سی بار، ۲۲ مواجهه توصیه یا عملی شده، که بدین شرح است:

(توجه: مواردی که فاقد مؤلفه است یا قابل استحصال نیست با خط تیره نمایش داده می‌شود).

جدول ۱. استحصال «مخالف» و «مخالفت» در متن مقدس مسیحیت

بند	منبع	عبارات متن مقدس	گنبد	مخاطب	مخالف (محرک مخالفت)	کشتن او (مخالفت)	واکش او (مخالفت)	کشتن مقابل (مواجهه)	عاقبت ماجرا	وضعیت مواجهه	قدرت مواجهه کننده	ساحت مواجهه	وسعت مواجهه	قابلیت جبران	بار واژه مخالف
۱	اعداد ۱۴: ۲۵-۳۲	مخالفت مرا	خدا	موسی	بنی اسرائیل	جاسوسی	خدا	وعده به مرگ و آوارگی	—	—	—	—	—	—	+
۲	دوم سمونیل ۲۲: ۲۸-۳۱	با کج خلقان مخالفت خواهی کرد	داود	خدا	کج خلقان	کج خلقی	خدا	—	—	—	—	—	—	—	+
۳	یعقوب ۴: ۱۱-۱	خدا متکبران را مخالفت می‌کند	یعقوب از کتاب	بنی اسرائیل	متکبران	تکبر	خدا	—	—	—	—	—	—	—	+
۴	خروج ۳۳: ۲۵-۲۰	مخالفت مخالفت	خدا	موسی	معارضان موسی	—	خدا	وعده هلاکت	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌ناپذیر	+
۵	دانیال ۳: ۳۱-۲۸	به فرمان پادشاه مخالفت ورزیدند	دانیال	بنی اسرائیل	نیوکندصر	فرمان به پرستش غیر خدا	احترام نئی‌نماید و خدایان او را عبادت نمی‌کنند	اتش را هفت برابر کند و پادشاه خدای آنان را قبول می‌کند	باطل	در جایگاه قدرت	کردار	فردی	جمعی	جبران‌ناپذیر	+
۶	حزقیال ۲۲: ۲۳-۲۲	به شریعت من مخالفت ورزیده	حزقیال از قول خدا	بنی اسرائیل	خدا	—	کاهنان	به شریعت عمل نکرده و ساختن، بطریق با سر ایشان وارد آورده‌ام	—	حق	در جایگاه قدرت	کردار	جمعی	جبران‌ناپذیر	-
۷	صفیا ۴: ۸-۱	به شریعت مخالفت می‌ورزیدند	خدا	اقوام فلسطینی	خدا	—	کاهنان	تخریب برج‌ها و کوچها و شهرها و از بین بردن ساکنانش	همان مخالفت	حق	در جایگاه قدرت	کردار	جمعی	جبران‌ناپذیر	-
۸	نحمیا ۱: ۴-۱۰	به تو مخالفت عظیمی ورزیدیم	نحمیا	خدا	خدا	—	نحمیا به بنی اسرائیل	نگاه نداشتن از اوامر و فریاض خدا	استغاثه مخالف	حق	در جایگاه قدرت	کردار	جمعی	جبران‌ناپذیر	-
۹	رومیان ۱: ۱۰ ۲۲-۱۶	نامطیع و مخالف	اشعیا	بنی اسرائیل	اشعیا	—	بنی اسرائیل	نامطیع	—	حق	فاقد قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌ناپذیر	-
۱۰	رسولان ۱۱: ۴۹-۴۲	با سخنان یوس مخالفت کردند	لوقا	بنی اسرائیل	یرنایا و یولوس	تبلیغ پرشور	یهود	کفر گفته و مقابل سخنان ایستادند	چنین شد	حق	فاقد قدرت	کردار	جمعی	جبران‌ناپذیر	-
۱۱	اول تسالونیکیان ۲: ۱۵-۱۲	مخالف جمیع مردم	یولوس	تسالونیکیان	جمیع مردم	—	یهود	با کشتن عیسی به مردم جفا کردند	—	حق	نامعلوم	گفتار	فردی	جبران‌ناپذیر	-
۱۲	رسولان ۸: ۱۱-۱	ایشان مخالفت نمود، کفر می‌گفتند	لوقا	بنی اسرائیل	یولوس	شهادت به مسیح بودن عیسی	یهودیان فرتریس	وعده به ترک یهودیان	عملی شدن وعده	حق	فاقد قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌ناپذیر	-
۱۳	رسولان ۲۸: ۲۵-۱۷	یهود مخالفت نمودند	لوقا	بنی اسرائیل	آزادی یولوس	تبلیغ	یهودیان اورشلیم	به قیصر روم رفع دعوی کرد	آزادی یولوس	حق	فاقد قدرت	گفتار	فردی	جبران‌ناپذیر	-

۱۴ ♦ معرفت ادیان ، سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۶۱، زمستان ۱۴۰۳

۱۴	استر ۳: ۱۰-۸	ایشان مخالف همه	هامان	اخشورش	شریعت همه اقوام ایران	—	شرايع يهود	به‌جای نیابردن شرايع ايران	طلب حکمی برای نابودی یهود	حکم را می‌گیرد؛ اما موفق نمی‌شود	باطل	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	+
۱۵	رسولان ۱۱: ۱۳-۴	ایشان را مخالف نموده	لوقا	بنی اسرائیل	زرتابا و یولوس	رساندن کلام خدا به والی شهر	یهدوی جانوگر	تلاش برای بی‌اثر کردن کلام خدا	یولوس به کمک روح القدس گفت کور شو	کور شد	حق	فاقد قدرت	کردار	فردی	جبران‌ناپذیر	-
۱۶	غلاطیان ۲: ۱۱	آورا روپنرو مخالف نومم	یولوس	غلاطیان	بطرس	غذا خوردن با استها و مست کشیدن با آمدن مختوبین	یولوس	توییح و ملائت در مقابل جمع	—	—	—	—	—	—	—	+
۱۷	دوم تسالونیکیان ۲: ۹-۱	که او مخالفت می‌کند	یولوس	تسالونیکیان	مسیحیان تسالونیکیان	—	مرد شیر	فریب می‌دهد و دعای خدایی می‌کند	فریب می‌دهد و دعای خدایی می‌کند	با نفس عیسی هلاک خواهد شد	حق	نامعلوم	گفتار	فردی	جبران‌پذیر	-
۱۸	مزایم ۷: ۱۰-۷	به کلام خدا مخالف نمودند	داود	بنی اسرائیل	کلام خدا	—	بنی اسرائیلیان معارض خدا	اهانت به نصیحت خدا	اگر یهود را بپخوانند، سایه مرگ و مذلت رهایی یابند	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	+
۱۹	خروج ۱۳: ۲۳، ۲۲	مخالفان تو	داود	خدا	خدا	—	معارضان خدا	—	مکروه داود	—	حق	نامعلوم	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۰	مزایم ۷: ۲۴	مخالفان خود	داود	خدا	خدا	—	معارضان خدا	—	نفرین داود	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۱	مزایم ۹: ۱۰-۹	با من مخالفت می‌کند	داود	خدا	داود	—	معارضان داود	دعا که دشمن بر آنها مسلط شود	دعا که دشمن بر آنها مسلط شود	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۲	مزایم ۱۰: ۶-۱	مخالفان	داود	خدا	داود	—	معارضان داود	پویشانی و استمداد از خدا	—	—	حق	در جایگاه قدرت	پندار	فردی	جبران‌پذیر	-
۲۳	مزایم ۴: ۷-۵	مخالفان خوش	داود	خدا	داود	—	معارضان داود	ارزوی نابودی	—	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۴	مزایم ۱۸: ۴۱-۳۷	مخالفان	داود	خدا	داود	—	معارضان داود	برنامه‌ریزی برای نابودی دشمن	—	—	حق	در جایگاه قدرت	پندار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۵	مزایم ۹: ۱۰-۱	مخالفان	داود	خدا	داود	—	معارضان داود	تهدید دشمن	—	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۶	مخالفان جان مرا ۱۲: ۱۱-۴	مخالفان جان مرا	داود	خدا	داود	—	معارضان داود	ارزوی هلاکت	—	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۷	مزایم ۱۷: ۱۲-۶	از مخالفان ایشان	داود	خدا	متوکلان به خدا	—	معارضان متوکلان به خدا	سخن متکبرانه و تلاش برای زمین زدن متوکلان	—	—	حق	نامعلوم	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۸	خروج ۲۴: ۲۰	مخالفات	خدا	موسی	موسی	—	معارضان موسی	وعده هلاکت	—	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۲۹	لوقا ۱۳: ۱۴-۱۷	همه مخالفان او	لوقا	مسیحیان	عیسی	شفا در سبت	معارضان عیسی	اعتراض کلامی که در شش روز دیگر شفا بده، نه در سبت	پاسخ کلامی که شما در سبت، گاو تشنه را آب نمی‌دهید؟	خجالت مخالفان	حق	نامعلوم	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-
۳۰	رومان ۱: ۲۱-۱۴	مخالفان تعلیم	یولوس	رومان	تعالیم اموصته شده	—	معارضان تعلیم راستین	یجاد تفرقه و لغزش و فریب راستین	توصیه به دوری از آنها	—	حق	فاقد قدرت	گفتار	جمعی	جبران‌پذیر	-

۲-۱-۳. متون مقدس اسلام

در مجموع فقرات متن مقدس مسلمانان هشت مرتبه کلمه «مخالفت» و نوزده مرتبه کلمه «مخالف» تکرار شده است که در مجموع این ۲۷ بار، ۲۳ مواجهه توصیه یا عملی شده که بدین شرح است:

جدول ۲. استحصال «مخالف» و «مخالفت» در متن مقدس اسلام

بند	منبع	عبارت متن مقدس	گوینده	مخاطب	مخالف	کنش او (محرک مخالفت)	واکنش او (مخالفت)	کنش متقابل مخالف (مواجهه)	عاقبت ماجرا	وضعیت مواجهه	قدرت مواجهه کننده	ساحت مواجهه	وسعت مواجهه	قابلیت جبران	بار واژه مخالف
۱	بهار، ج ۵۲، ص ۱۱۷	لَا اَنْ يَخَالَفَ مَامَ صَاحِقٍ	ابو بصیر	مسلمانان	زمان تعیین کنندگ ظهور	زمان تعیین کنندگ ظهور	خدا	—	—	—	—	—	—	—	+
۳	هود، ج ۸۸	مَا ارْتَدَا مِنْ خِطَاكُمْ	شعیب	مسلمانان	قوم شعیب	بیت پرستی و کبر فروشی	شعیب	تصحیح و انعام حجت	ناویدی قوم	باطل	در جایگاه قدرت	گفتار	فردی	جبران پذیر	+
۲۴	کافی، ج ۸، ص ۲۲۶	مُخَالَفَ لِهَوَاةِ مَامَ صَاحِقٍ	مسلمانان	هوای نفس	—	—	متقین	—	—	—	—	—	—	—	+
۱۴	کافی، ج ۸، ص ۶۷	مُخَالَفَ لِهَمٍّ	شعیبان	غیر شیعه	مسلمانان	—	حدیث (خیر)	عدم تطبیق	حق است و رد دیگری	—	—	—	—	—	+
۷	صفات الشیعه، ص ۳۲	فَمَنْ رَأَيْتُمْ مِنْ خِطَاكَ ذَلِكِ	مسلمانان	مسلمانان	گزاره «یکی بودن مؤمنین»	—	متناقض	—	نام متناقض بر او نهاده شد	—	فایده قدرت	گفتار	فردی	جبران پذیر	-
۱۰	کافی، ج ۸، ص ۲	مُخَالَفَ لِهَمٍّ	مسلمانان	خدا و رسول	غایب (فوت) رسول	ارای مردم که مقابل خدا و رسول است	عدم تطابق مذمت	—	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۲	نور، ج ۶۳	يَخَالَفُونَ عَنِ امْرِئِهِ	مسلمانان	امر پیامبر	فرمان الهی را متقل می کند	مستردین از فرمان سر دستور پیامبر باز می زنند در ناک	—	—	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۵	کافی، ج ۸، ص ۳۳۳	اِلَّا لِيُؤْفِقَ اَوْ يَخَالَفَ	پیامبر	مسلمانان	خاندان پیامبر	معارضان خاندان نبوت برای هدایت	—	رد سخن	وعده هلاکت پیامبر	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۶	تفسیر کنز الدقائق، ج ۶، ص ۲۶۰	مَنْ خَالَفَ مِنْ كَلِمَةٍ يَخَالَفَ	مسلمانان	مسلمانان	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	وعده عذاب	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۲	کافی، ج ۸، ص ۳۳۳	مُخَالَفًا لَنَا	پیامبر	مسلمانان	خاندان پیامبر	دل معارضان خاندان پیامبر	—	همراه نشدن	وعده هلاکت پیامبر	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۳	کافی، ج ۸، ص ۱۷۰	اِنْ كَانَ مُخَالَفًا	مسلمانان	مسلمانان	خاندان پیامبر	معارضان خاندان پیامبر	—	—	وعده عذاب	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۵	کافی، ج ۱، ص ۲۰۸	وَلِئَلَّا يَخَالَفُوا لِهَمٍّ	مسلمانان	امام باقر از زبان پیامبر	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	تهدید و محرم کردن از شفاعت حضرت	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۶	کافی، ج ۳، ص ۳۷۳	خَلْفًا لِمُخَالَفِي	مسلمانان	امام باقر	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	دستور به بی اعتنایی	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۷	تهدیدیه ج ۶، ص ۲۲۶	اَحْكَامَ الْمُخَالَفِي	مسلمانان	امام هادی	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	در صورت تقیه می توان از احکامشان گرفت	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۸	تهدیدیه ج ۸، ص ۲۱۶	خَلْفِي مُخَالَفُونَ	مسلمانان	امام باقر	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	تظاهر کردن به مشایرت با مخالفان	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۹	وسائل، ج ۴، ص ۳۱۱	لِمُخَالَفِي عَيْنًا	مسلمانان	امام معصوم	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	رد ادعا	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۲۰	تهدیدیه ج ۶، ص ۱۲۶	مَنْ خَالَفَ مِنْ اَحْكَامِي	مسلمانان	امام جواد	مسلمانان	معارضان خاندان نبوت	—	—	تقیه	حق	فایده قدرت	گفتار و کردار	جمعی	جبران پذیر	-
۴	طه، ج ۸۶	فَاَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي	موسس	موسس	موسس	بنی اسرائیل	بنی اسرائیل	گوساله پرستی	توبیح اعدام	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۳۳	کافی، ج ۸، ص ۳۱	اَلْمُخَالَفِي	امام علی	مسلمانان	امام	معارضان امام	غضب	خلافقت	وعده مرگ می دهد	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۱۱	کافی، ج ۸، ص ۲	مَنْ خَالَفَكُمْ	مسلمانان	مسلمانان	معارضان امام	معارضان امام	هم عقیده نبودن	دستور به دشمنی	—	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۲۶	تهدیدیه ج ۴، ص ۵۵	اِيْمَا مُخَالَفًا	مسلمانان	مسلمانان	مسلمانان	معارضان امام	معارضان امام	استقامت و استفاده از خوس رفتاری	فرمان به استقامت و کینه امام	حق	فایده قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-

۲۲	کافی ج ۷، ص ۳۸۷	برجّل مخالف امام کاظم	محدیدین ق ل	سین فضی دوستاران امام	یکی از معارضان امام	—	شهادت دروغ درباره مخالف	—	حق	فاقد قدرت	بندار	فردی	جبران پذیر	-
۲۷	کافی ج ۲، ص ۱۶۲	آبوتین مخالفین	مسلمانان	مذهب شیعه	پدر و مادر یک شیعه	—	استفتا از امام	فرمان به خوش رفت آری	حق	فاقد قدرت	گفتار	فردی	جبران پذیر	-
۲۱	کافی ج ۴، ص ۳۷۵	اتا مخالف امام جواد	محدیدین عمر ان همدانی	امام	محدیدین عمر ان همدانی	—	باطل دانستن اعمال	—	حق	فاقد قدرت	بندار	فردی	جبران پذیر	-
۲۵	من لا یحضره ج ۴، ص ۵۸	مخالفان	مسلمانان	دین	موضوعیت شراب	شراب خوار حرمت بی اعتنایی به اجتماعی	تحریم شراب	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-
۸	الصفی ج ۱، ص ۷۵	فاجر مخالف القرآن	مسلمانان	قرآن	خبر عادل و فاسق	—	رد و قبول نکردن مخالف قرآن	—	—	—	—	—	—	-
۹	تهذیب ج ۷، ص ۳۲	مخالفان کتاب امام صادق	شیعیان	کتاب خدا	شروطی در معامله	عدم تطابق	رد شرط	—	حق	در جایگاه قدرت	گفتار	جمعی	جبران پذیر	-

۳-۲. تبیین (تحلیل)

مضامین فقراتی که لفظ «مخالف» و مشتقات آن را در خود جای داده‌اند، تحلیل می‌شوند تا وجوه اشتراک و افتراق دو دین حول مؤلفه‌های ذیل مشخص شود:

۳-۲-۱. بار ارزشی واژه

معمولاً به کارگیری کلمه «مخالف» توسط شخص مضاف‌الیه یا همان مخالف، نوعی بار ارزشی منفی در نظر کاربر دارد؛ چراکه افراد در ارتباط با او از سه حال خارج نیستند: بخشی همسویند؛ گروهی بی‌طرف‌اند و دسته‌ای در مقابل شخص قرار دارند که نوع اخیر، مطابق مخالفت است. بنابراین، نگاه منفی به لفظ «مخالف» از حیث عقل و عرف پذیرفتنی است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا استعمال این لفظ در منابع مقدس مسیحیت و اسلام نیز شامل این بار ارزشی است؟ به عبارتی دیگر، آیا به هر مخالفی می‌توان نگرش منفی داشت؟ برای رسیدن به جواب باید مضمون بار ارزشی مربوط به این واژه و مشتقات آن را با نگاه درون‌دینی بدین صورت تحلیل کرد:

الف) متون مقدس مسیحیت

بیشترین مواردی که به‌عنوان «مخالف» یاد شده‌اند، عبارت‌اند از: حضرت داود^ع با شش مرتبه تکرار؛ خداوند و یهودیان گوناگون با چهار مرتبه؛ بنی‌اسرائیل و معارضان خدا دو مرتبه؛ و هر کدام از مواردی همچون معارضان عیسی^ع، موسی^ع، نحمیا، پولوس و... فقط یک مرتبه. از ۲۹ واژه «مخالف» و مشتقات آن که در عهدین آمده، دوازده مرتبه به معارضان اشخاص محترم و ارزشمند اطلاق شده است که بار ارزشی منفی دارند؛ اما فقره‌ای که خداوند «مخالف» نامیده شده، مانع از این می‌شود که بار منفی بر «مخالف» مترتب شود؛ بنابراین بهتر است ارزشی یا ضد ارزشی بودن شخص «مخالف» را به متعلق آن بازگرداند. گویی این کلمه ذاتی خنثی دارد و آنچه خوب و بد بودن «مخالف» را مشخص می‌کند، متعلق کلمه است، نه خود آن. به عبارتی دیگر، آنچه بار مثبت یا منفی مخالفت را تعیین می‌کند، شخص آن نیست؛ بلکه موضوع آن است؛ مانند مخالفت مثبتی که سه بنی‌اسرائیلی خداپرست به نام‌های شدّرک، میشک و عبّدنّو با مدعی ربوبیتی همچون نبوکدنصر و تمثال او، از خود بروز دادند (دانیال ۳: ۲۸-۳۱).

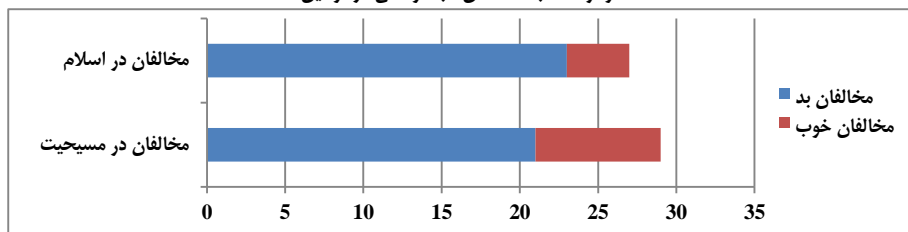
ب) متون مقدس اسلام

بیشترین واجدان لفظ «مخالف»، معارضان خاندان نبوت ﷺ با یازده مرتبه تکرار معرفی شده‌اند؛ بعد از آن، شیعیان با سه مرتبه و نیز خداوند و معارضان امام با دو مرتبه و هر کدام از مواردی همچون شراب‌خوار، اشخاص خاص، خبر واحد، متقین و... فقط یک مرتبه متلبس به این کلمه شده‌اند. از ۲۷ واژه «مخالف» و مشتقات آن که در عهدین آمده، ۲۳ مرتبه به معارضان اشخاص محترم و ارزشمند اطلاق شده است که بار ارزشی منفی دارند؛ اما خداوند، انسان‌های زاهد و وارسته‌ای چون حضرت شعیب علیه السلام و متقین نیز «مخالف» نامیده شده‌اند که همین امر مانع است از اینکه بار منفی به واژه «مخالف» اطلاق شود. بنابراین کلمه یادشده در اسلام بار ارزشی ندارد و به صورت خنثی عمل می‌کند. به عبارتی دیگر، مانند متون مقدس مسیحی، باید به متعلق و موضوع آن نگرست تا مثبت یا منفی بودن جریان مخالفت مشخص شود.

ج) تطبیق

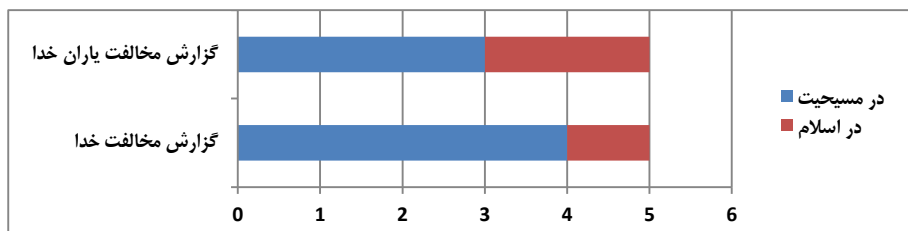
در متون مقدس مسیحیت ۲۱ مورد و در متون مقدس اسلام ۲۳ مورد «مخالف» منفی و بد وجود دارد که مخالفت آنها با خدا و شریعت او و افرادش گزارش شده است. همچنین اخبار مخالفت‌های مثبت در مسیحیت هشت مرتبه بوده؛ درحالی‌که این عدد برای اسلام شش مورد است. به عبارت دیگر، خوبان در مسیحی و بدان در اسلام بیشتر مخالفت کرده‌اند.

نمودار ۱. نسبت مخالفان مثبت و منفی هر دو دین



هرچند مخالفت بدان طبیعی است، ولی پایین بودن مخالفت خوبان نشان از سعه صدر آنهاست. طبق گزارش‌ها، خدا در اسلام یک مرتبه و در مسیحیت چهار مرتبه مخالفت می‌کند. مخالفت یاران خدا در اسلام دو مرتبه و در مسیحیت سه مرتبه مکتوب شده است. البته شریعت در اسلام دو مرتبه و در مسیحیت یک مرتبه چنین کرده‌اند.

نمودار ۲. نسبت مخالفت خدا و یارانش در هر دو دین



۲-۲-۳. حصر معنا در واژه

در نگاه اول، شاید الفاظی همچون «دشمن» و «مخالف» یک معنا را تداعی کنند؛ اما آیا این معنا در ادبیات تخصصی و کلاسیک نیز قابل مشاهده است؟ برای اثبات یا رد اشتراک معنوی این الفاظ، به متون مقدس هر دو دین مراجعه می‌شود.

الف) متون مقدس مسیحیت

در بعضی از فقرات متن مقدس مسیحیت بین واژه «مخالف» و کلمه «دشمن» فرق گذاشته شده است؛ مانند آنجا که خداوند به حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «هر آینه دشمن دشمنان و مخالف مخالفان خواهد بود» (خروج ۳۳: ۲۲) یا حضرت داود علیه السلام با صراحت تفریق این دو را چنین بیان می‌کند: «مبادا دشمنم گوید بر او غالب آمدم و مخالفانم از پریشانی‌ام شادی نمایند» (مزامیر داود ۱۳: ۴).

ب) متون مقدس اسلام

در جملات عربی متن مقدس اسلام نیز بین «دشمن» و «مخالف» فرق گذاشته شده؛ حتی خود دشمن نیز با کلمات گوناگون معرفی شده است؛ مانند: «أَعْدَاءُ» (ممتحنه: ۲)، «الْقَالِينَ» (شعراء: ۱۶۸)، «ضِدًّا» (مریم: ۸۲)، «يُحَادُّونَ» (مجادله: ۲۰)، «قَلِي» (ضحی: ۳) و «عَبِيدًا» (مدثر: ۱۶)؛ بنابراین نه تنها «مخالف» با «دشمن» فرق دارد، بلکه مفهوم «دشمن» نیز در قالب الفاظ مختلفی استعمال شده است که هر کدام مفهوم خاص خود را دارد.

ج) تطبیق

با استناد به فقرات این بخش، در هر دو دین مسیحیت و اسلام قابلیت تساوی مفاهیم «مخالف» و «دشمن» وجود ندارد؛ اما این به معنای تباین آنها نیست. برای جمع بین مترادف صحیح ادبی این دو لفظ و نیت استعمالی که گوینده در متن مقدس مسیحیت و اسلام دارد، می‌توان از رابطه منطقی عموم و خصوص مطلق استفاده کرد. به عبارتی «مخالف» مفهومی مشکک است که درجه‌ای از آن با معنای «دشمن» تساوی دارد و درجه‌ای دیگر مستقل است؛ بنابراین تمام دشمن‌ها مخالف به‌شمار می‌آیند؛ ولی هر مخالفی دشمن نیست. با این بیان، مخالفت در سه مرحله ظهور پیدا می‌کند:

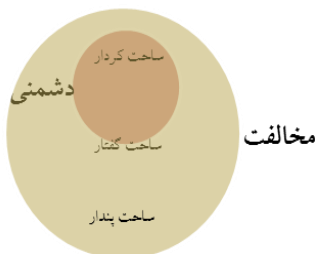
ساحت پندار: گاهی تقابل در سطح اندیشه رخ می‌دهد. در این حالت، کنش متقابل یا همان مواجهه بی‌معنا می‌شود. «مخالف بودن» به‌جای «دشمن بودن»، مناسب این وضعیت است. پس رابطه دو واژه «تباین» خواهد بود.

ساحت گفتار: اگر دو کنشگر، تقابلی در سطح گفتار داشته باشند، بسته به اینکه تهدیدی مطرح شود یا خیر، واژه «مخالف» و «دشمن» تعیین می‌شود. به‌عبارتی، اگر کنشگر اول موضعی را اتخاذ کند و کنشگر دوم آن را نپذیرد یا رد کند، مخالفت رخ داده است؛ ولی اگر تهدید نیز همراه آن باشد، دشمنی اتفاق افتاده است. با این توصیف، رابطه دو واژه «مخالف» و «دشمن» در ساحت گفتار به‌صورت «عموم و خصوص من وجه» است.

ساحت کردار: حد شدید یک کنش متقابل، در ساحت کردار نمایان می‌شود. اگر مواردی همچون قیام و قعود شورایی برای اعلام رأی - که از رد یا عدم پذیرش مواضع نفر اول حکایت دارد - استثنا شود، بیشتر

رفتارهای این ساحت تحریک‌آمیز و تهدیدکننده است. بنابراین «مخالفت» با «دشمنی» مترادف می‌شود و بین دو واژه در ساحت یادشده «تساوی» برقرار است.

شکل ۱. نسبت‌های مخالفت و دشمنی



۳-۲-۳. مواجهه

کنش متقابل یا همان مواجهه‌ای که از جانب مخالف بروز می‌کند، به مؤلفه‌های دیگری بستگی دارد که در این بخش به آن پرداخته می‌شود.

الف) متون مقدس مسیحیت

فقرات دین مسیحیت در ۲۲ بند مواجهه چرخه‌های مخالفت را گزارش کرده‌اند که طی آن، شش مرتبه حضرت داود^ع مواجهه کرده است؛ همچنین چهار مرتبه مواجهه پولس و انصارش، سه مرتبه مواجهه خدا و یک مرتبه مواجهه حضرت موسی^ع، حضرت عیسی^ع، متوکالان به خدا، تعالیم راستین، جمیع مردم و... گزارش شده است. مواجهات شش مرتبه در ساحت کردار بوده‌اند که چهار مرتبه آن جبران‌ناپذیر و دو مرتبه جبران‌پذیر است.

ب) متون مقدس اسلام

فقرات دین اسلام نیز در ۳۳ بند مواجهه یک چرخه مخالفت را گزارش کرده‌اند که طی آن، شش مرتبه خاندان پیامبر^ص مواجهه کرده‌اند؛ همچنین چهار مرتبه مواجهه ولایت، سه مرتبه مواجهه شیعیان و یاران امام، دو مرتبه مواجهه خود امام و یک مرتبه مواجهه امر پیامبر^ص، قوم شعیب^ع، کتاب خدا، دین، خدا و رسولش، مذهب شیعه و... گزارش شده است.

ج) تطبیق

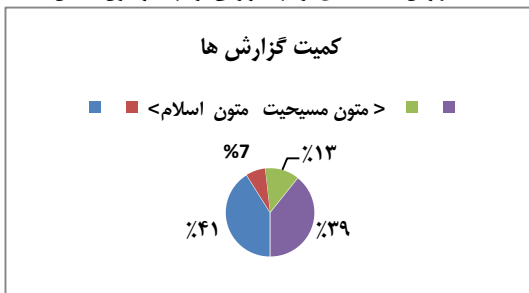
کمیت و کیفیت فقرات مخالفت‌هایی که در آن مواجهه رخ داده، در جدول شماره ۳ و نمودار شماره ۳ تجمیع شده است.

جدول ۳. مقایسه کمیت و کیفیت مواجهه در متون مقدس مسیحیت و اسلام

مؤلفه	کمیت		وضعیت مواجهه		قدرت مواجهه‌کننده			ساحت مواجهه		وسعت مواجهه		قابلیت جبران	
	تعداد گزارش	تعداد مواجهه	حقی	باطل	در جایگاه قدرت	فاقد قدرت	کردار	گفتار	پندار	جمعی	فردی	جبران‌ناپذیر	جبران‌پذیر
مسیحیت	۲۹	۲۲	۲۰	۲	۱۳	۵	۶	۱۴	۲	۱۶	۶	۱۷	۴
اسلام	۲۷	۲۳	۲۲	۱	۷	۱۶	۲	۱۸	۴	۱۸	۵	۲۳	۰

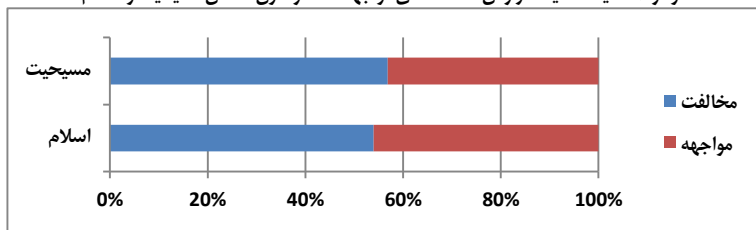
یکم. کمیت

با توجه به داده‌های به‌دست‌آمده، از مجموع ۲۹ گزارش مخالفت که به متون مسیحیت اختصاص دارد، ۲۲ مواجهه در آن توصیه یا عملی شده است. در متون اسلامی نیز ۲۷ گزارش وجود داشت که ۲۳ مرتبه آن دارای مواجهه است. نمودار ۳. مقایسه کمیت گزارش مخالفت‌های مواجهه‌دار و بی مواجهه در متون مقدس مسیحیت و اسلام



بر این اساس، سهم گزارش‌های مسیحی ۵۲ درصد و گزارش‌های اسلامی حدود ۴۸ درصد است. بنابراین متون مسیحیت گزارش بیشتری را از مخالف و مخالفت ارائه داده است.

نمودار ۴. مقایسه کمیت گزارش مخالفت‌های مواجهه‌شده در متون مقدس مسیحیت و اسلام

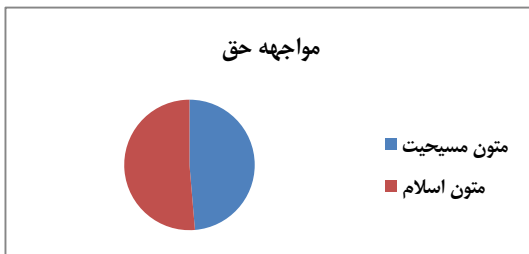


البته فقرات متون اسلامی در مورد مخالفت‌هایی که دارای مواجهه هستند، از حیث تعداد و درصد بیشتر از مسیحیت است.

دوم. وضعیت مواجهه

از مجموع مواجهه با مخالفت‌هایی که در هر یک از متون مقدس گزارش شده است، متون مسیحیت دو مواجهه باطل و بیست مواجهه حق‌انگارانه با مخالفان را ذکر کرده‌اند. به عبارتی حدود ۹۱ درصد آن حق‌به‌جانب بوده است. در طرف دیگر، یک مواجهه باطل و ۲۲ مواجهه حق با مخالفان خود گزارش شده؛ یعنی نزدیک به ۹۶ درصد آن حق بوده است.

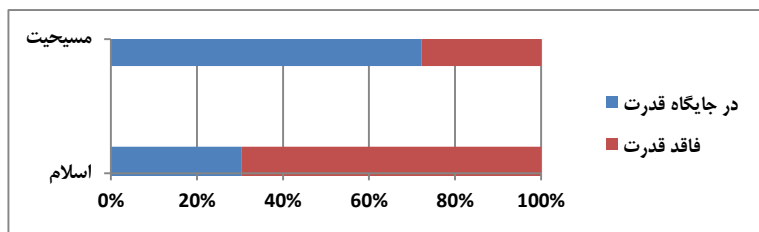
نمودار ۵. مقایسه کمیت گزارش مواجهات حق در متون مقدس مسیحیت و اسلام



سوم. قدرت مواجهه کننده

از مجموع هجده مواجهه وضعیت دار در متون مسیحی، سیزده مورد آن در جایگاه قدرت بروز کرده و پنج مورد آن بدون قدرت صورت گرفته است. در طرف دیگر، از مجموع ۲۳ مواجهه وضعیت دار در متون اسلامی، شانزده مورد آن در حالت فاقد قدرت، رخ داده است و تنها هفت مورد از مواجهه کنندگان دارای قدرت بوده‌اند.

نمودار ۶. مقایسه جایگاه قدرت در گزارش مخالفت‌های مواجهه شده متون مقدس مسیحیت و اسلام

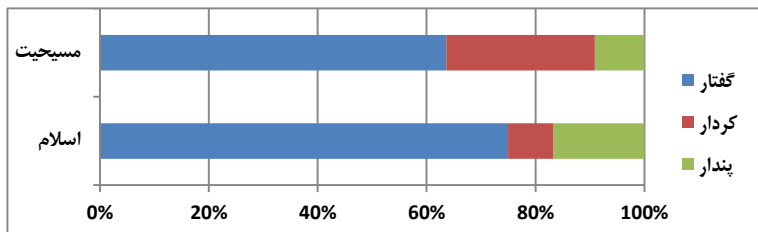


بر اساس ارقام به دست آمده، مواجهه با مخالفان در اسلام، معلق به قدرت نمانده و به تنهایی بروز کرده است و از آنجایی که تمامی مواجهات گزارش شده در متون اسلامی حق به جانب بوده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که طرفداری از حق ایجاب می‌کند در هر حالتی - حتی فقدان قدرت - مواجهه صورت گیرد. این امر در مواجهات حق مدارانه مسیحیت برعکس بوده و حق فقط زمانی پاسداری شده که قدرت وجود داشته است. این نتیجه‌گیری در حالی رخ می‌دهد که در شریعت اسلامی مدنظر این تحقیق، پدیده تقیه وجود دارد؛ اما در مسیحیت خیر. به عبارت دیگر، با توجه به قوانین هر یک، طرفداری از حق در حالی توسط متون اسلامی پررنگ گزارش شده است که استفاده از تقیه ممکن و حتی واجب بوده؛ در صورتی که در مسیحیت حمایت از حق به صورت مطلق بر طرفداران آن، تکلیف است. با وجود این، آنچه در عمل مشاهده می‌شود، عکس آن است و این گزارش‌های اسلام است که درصد بالاتر طرفداری از حق را با وجود در دسترس نبودن قدرت، به خود اختصاص داده است.

چهارم. ساحت مواجهه

طبق آمار متون مسیحیت، مواجهات چهارده مورد در ساحت گفتار، شش مورد در ساحت کردار و دو مورد در ساحت پندار صورت گرفته است. به عبارتی سهم هر قسمت در مواجهات به ترتیب ۶۴، ۲۷ و ۹ درصد است؛ یعنی در کتب مسیحیت مواجهات در گفتار سه برابر کردار و هفت برابر پندار است؛ اما در متون اسلامی ساحت پندار با کردار جابه‌جا می‌شود؛ یعنی هجده مورد در گفتار، چهار مورد در پندار و دو مورد در ساحت کردار است. به عبارت دیگر، در متون اسلامی مواجهات گفتاری بیش از چهار برابر پندار و بیش از هشت برابر کردار ثبت شده است.

نمودار ۷. مقایسه ساحت‌های مواجهه در گزارش مخالفت‌های مواجهه‌شده متون مقدس مسیحیت و اسلام

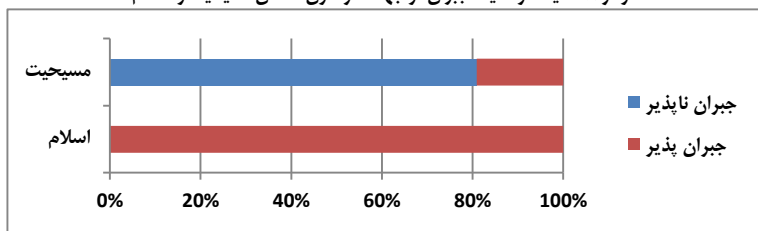


بر این اساس در هر دو دین «گفتار» ساحت پرتکرار برای مواجهه ترجیح داده شده؛ اما متون اسلامی کمتر از «کردار» گزارش کرده است که همین جایگاه در مسیحیت به «پندار» تعلق دارد. برای تفسیر بهتر شاید بتوان از بخش قبلی، یعنی قدرت مواجهه‌کننده، چنین استفاده کرد که با توجه به جایگاه پررنگ قدرت در متن مقدس مسیحیت، ساحت کردار بیشتر، خارج از انتظار نیست. با این تعریف، هرچند تعداد مواجهه بین اسلام و مسیحیت برابر بود، اما متون اسلامی طرفداری از حق را با گفتار دنبال می‌کرد که شاید به عدم قدرتمندی مواجهه‌کنندگان مربوط باشد.

پنجم. قابلیت جبران

طبق نتایج به‌دست‌آمده، گزارش‌های متون مسیحیت از مجموع مواجهات خود هفده مورد را جبران‌ناپذیر توصیف می‌کند و چهار مورد را جبران‌پذیر؛ در صورتی که متون اسلامی تمامی مواجهات خود را جبران‌پذیر بیان می‌کند.

نمودار ۸. مقایسه وضعیت جبران مواجهات در متون مقدس مسیحیت و اسلام



بر این اساس، حدود بیست درصد مواجهات در گزارش‌های مسیحی جبران‌ناپذیرند که این امر به قدرتمندی مواجهه‌کنندگان مربوط است؛ اما در طرف دیگر، یعنی اسلام، گزارش‌های رسیده حکایت از مواجهاتی دارد که به مرحله عدم جبران نرسیده‌اند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه مرور شد، متون مسیحیت و اسلام در زمینه «مخالف» و مواجهه با آن مشترکاتی دارند؛ از جمله اینکه: هر دو دین درباره «مخالف» سخن گفته‌اند. مخالفت‌ها، هم از طرف خدا و حزبش بوده و هم از جانب مقابلان آنها. مخالفت‌ها با مواجهه پاسخ داده شده‌اند. مواجهات در سه ساحت پندار، گفتار و کردار بروز کرده‌اند که مورد اخیر آن با «دشمنی» ترادف دارد و گفتار پرکاربردترین ساحت است. غالب مواجهات برای پاسداشت حق رخ داده است.

هرچند موارد یادشده و کمیت مواجهات جزء مشترکات متون مسیحی و اسلامی است، اما در کیفیت آن تفاوت‌هایی وجود دارد. اسلام بیشتر در معرض مخالفت قرار گرفته؛ با این حال مخالفت‌های کمتری از خود بروز داده است؛ از طرف دیگر، نوع مخالفت‌ها نیز به گونه‌ای بوده که مواجهه کمتری را سبب شده است. گزارش مواجهات حق‌مدارانه در اسلام بیش از مسیحیت بوده و این در حالی است که مواجهه‌کنندگان متون اسلامی از قدرت کمتری برخوردار بودند. ساحت بعدی مواجهه در متون اسلامی، پندار و سپس کردار است؛ برعکس مسیحیت، که بیشتر در قالب کردار و اندکی پندار بروز می‌کند. البته طبق گزارش‌های اسلامی، در هر سه ساحت یادشده به گونه‌ای برخورد می‌شده است که قابلیت جبران داشته باشد؛ برخلاف مسیحیت که حدود بیست درصد مواجهاتش جبران‌ناپذیر بوده‌اند.

بنابراین اگر نسخه اسلامی در دنیای امروز اجرا شود، تحمل و گذشت بیشتر می‌شود؛ مگر زمان دفاع از حق که در آن حالت، بدون در نظر گرفتن قدرت نیز باید اقدام کرد، حتی در ساحت پندار؛ زیرا علاوه بر حمایت از حق، پیامدهای جبران‌ناپذیر نیز کاهش پیدا می‌کند. البته چگونگی ایجاد چنین دستاوردهایی نیازمند بررسی مؤلفه‌های تأثیرگذار بر کنش، بینش و گرایش‌های انسان توسط متن مقدس هر دو دین است که پژوهش دیگری را می‌طلبد.

منابع

قرآن کریم.

ابوالعزم، عبدالغنی (۱۴۳۲ق). معجم الغنی الزاهر. رباط: مؤسسة الغنی.

آرام، علیرضا و فاضلی سیداحمد (۱۳۹۷). فضیلت‌گرایی اخلاقی در تفسیر متن مقدس. اندیشه دینی (دانشگاه شیراز)، ۱۸(۲)، ۲۸۱.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳ق). من لا یحضره الفقیه. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۷). صفات الشیعه. ترجمه سعید راشدی. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: دار الفکر.

رام، برناد (۱۹۵۰م). علم تفسیر کتاب مقدس در مذهب پروتستان. ترجمه آرمان رشدی. وبگاه کلمه به نشانی:

shop.kalameh.com

پناهی آزاد، حسن و احمدوند، ولی محمد (۱۳۹۲). تبیین و نقد پراگماتیسم. فصلنامه کلام اسلامی، ۲۲(۸۸)، ۱۲۹-۱۵۰.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی. بیروت: مؤسسه

آل‌البیته علیهم السلام لإحياء التراث.

رزاقی موسوی، سیدقاسم (۱۳۸۳). مدارا با مخالف و مبارزه با معاند در سیره نبوی. معرفت، ۱۳(۸۶)، ۱۵-۲۲.

شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین. اندیشه مدیریت راهبردی، ۵(۲)، ۱۵۱-۱۹۸.

صادقی شهپر، علی (۱۳۸۷). روش‌شناسی عرفان تطبیقی. نیمسال‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه ادیان، ۲(۴)، ۷۵-۱۰۰.

طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۳۰ق). العروة الوثقی. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمية، مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). تهذیب الأحکام. تحقیق: خراسان حسن، تصحیح: آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

عمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ عمید. تهران: ویرایش: فرهاد قربان‌زاده، ناشر: آشخ.

عیوضی، حیدر، مقری، احمد و گلپایگانی، محسن (۱۳۹۵). هنری مارتین و ترجمه انجیل او به سبک ادبیات فارسی‌یهود: تحلیل

زبان‌شناسی - معنایی. ایران‌نامگ، ۱(۲)، ۹۲-۱۰۴.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۴۱۰ق). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تحقیق: حسن درگاهی. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد

الإسلامی، مؤسسه الطبع و النشر.

کتاب مقدس (۲۰۰۹م). ترجمه قدیم. انگلستان: انتشارات ایلام.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۹ق). الکافی. تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

لطیفی، علی و ظریفیان یگانه، محمدحسین (۱۳۹۱). اصول و روش‌های تربیتی مواجهه با مخالفان در اخلاق ارتباطی امام علی علیه السلام.

پژوهش‌نامه اخلاق، ۵(۱۵)، ۱۰۱-۱۱۶.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳-۱۴۱۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. جمع: علی‌اکبر غفاری. بیروت: دار

إحياء التراث العربی.

معرفت، محمدهادی (۱۳۹۴). علوم قرآنی. تهران: سازمان سمت.

معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: زرین.

نصیری، علی (۱۳۸۲). آشنایی با علوم حدیث. قم: انتشارات حوزه علمیه.


Quran.

- Abu'l-'Azam, A. G. (2011). *Mu'jam al-ghani al-zahir*. Rabat: Mu'assissat al-Ghani.
- Amid, H. (2010). *Farhang Amid*. Tehran: Ashja' Publishing.
- Aram, A. R., & Fazeli, S. A. (2018). Moral virtue ethics in interpreting sacred text. *Andisheh Dini (University of Shiraz)*, 18(2), 1-28.
- Ayvazi, H., Moqri, A., & Golpayegani, M. (2016). Henri Martin and his translation of the Bible in Judeo-Persian literary style: Linguistic-semantic analysis. *Iran Nameh*, 1(2), 92-104.
- Bible. (2009). *Old translation*. England: Elam Publications.
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Lughatnameh Dehkhoda*. Tehran: University of Tehran Press.
- Faiz Kashani, M. b. S. M. (1994). *Tafsir al-safi*. Tehran: Maktabat al-Sadr.
- Hor al-Amili, M. b. H. (1991). *Wasa'il al-shi'ah ila tahsil masa'il al-shari'ah*. Edited by A. R. Rabbani Shirazi. Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath.
- Ibn Babawayh, M. b. A. (1983). *Man la yahduruhu al-faqih*. Edited by A. A. Ghaffari. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- Ibn Babawayh, M. b. A. (2008). *Sifat al-shi'ah*. Translated by S. Rashidi. Qom: Mu'assasat Imam al-Sadiq.
- Ibn Faris, A. (1978). *Mu'jam maqayis al-lugha*. Edited by A. S. M. Harun. Qom: Dar al-Fikr.
- Kulayni, M. b. Y. (1968). *Al-kafi*. Edited by A. A. Ghaffari & M. Akhoundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Latifi, A., & Zari'ifian Yeganeh, M. H. (2012). Principles and methods of educational approach to opponents in communicative ethics of Imam Ali. *Research Bulletin of Ethics*, 5(15), 101-116.
- Majlisi, M. B. (1982-1983). *Bihar al-anwar al-jami'ah li-durar akhbar al-a'immat al-atahar*. Collected by A. A. Ghaffari. Beirut: Dar ihya' al-turath al-arabi.
- Ma'refat, M. H. (2015). *Olum-e qor'ani*. Tehran: SAMT Organization.
- Mo'in, M. (2007). *Farhang mo'in*. Tehran: Zarin.
- Nasiri, A. (2003). *Introduction to hadith sciences*. Qom: Hawzah Ilmiyyah Publications.
- Panahi Azad, H., & Ahmadvand, V. M. (2013). Explanation and criticism of pragmatism. *Faslnameh Kalam Islami*, 22(88), 129-150.
- Qumi Mashhadi, M. b. M. R. (1989). *Tafsir kanz al-daqa'iq wa bahr al-ghara'ib*. Edited by H. Dargahi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Mu'assasat al-Tab' wa al-Nashr.
- Ram, B. (1950). *Science of interpretation of holy scripture in Protestant religion*. Translated by A. Rashidi. Retrieved from <https://shop.kalameh.com>
- Razzaqi Musavi, S. Q. (2004). Moderation with opponents and struggle against adversaries in Prophet's biography. *Ma'rifat*, 13(86), 15-22.
- Sadeghi Shehpar, A. (2008). Methodology of comparative mysticism. *Specialized Quarterly of Research Bulletin of Religions*, 2(4), 75-100.
- Sheykhzadeh, M. (2011). Content analysis and content network. *Strategic Management Thought*, 5(2), 151-198.
- Tabataba'i Yazdi, S. M. K. (2009). *Al-'Urwat al-wuthqa*. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-'Ilmiyah, Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- Tusi, M. b. H. (1985). *Tahdhib al-ahkam*. Edited by H. Khorasan & A. Akhoundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

English

- Chicago statement 1978 of the international council on biblical inerrancy.
- Stephen, Barton (2003). *Holiness: Past and Present*. Edinburgh: T&T Clark.
- Bowden, John (2005). *Christianity: the Complete Guide*. London: Continuum.
- Law, David R. (2001). *Inspiration (New Century Theology)*. London and New York: Continuum.

Polygamy from the Perspective of the Bible and the Holy Quran

✉ **Yahya Noormohammadi Najafabadi**  / Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University normohamadi126@malayeru.ac.ir

Haitham Booazar / Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University haitham.booazar@malayeru.ac.ir

Jamal Sorush / Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University jsorush@yahoo.com


Received: 2023/11/30 - **Accepted:** 2024/04/25

Abstract

In various sciences, especially the humanities and religious studies, polygamy has been of interest as an important topic in cultural and social discussions. The Bible (Old Testament and New Testament) and the Quran also have teachings on this matter. Using the descriptive-analytical-comparative method, this article shows that polygamy is accepted implicitly in the Old Testament (the stories of the prophets and jurisprudential rulings) and explicitly in the Quran. Although the New Testament explicitly mentions the permissibility of polygamy, there is no explicit prohibition on it (unlike the teachings of Christianity). The Quran explicitly allows polygamy, but gives priority to monogamy; therefore, contrary to the the Old Testament, it explicitly limits the number of wives and imposes strict rules for it. No explanation of the number of wives and other rules of polygamy can be found in the Bible. Also, unlike the Bible, which does not address the wisdom and expediency of polygamy, the Quran states the social benefits and the philosophy of polygamy.

Keywords: Polygamy, Bible, Old Testament, New Testament, the Holy Quran.

چندهمسری از منظر کتاب مقدس و قرآن کریم

کلیه یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی  استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملایر
normohamadi126@malayeru.ac.ir

هیثم بوعدار / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملایر
haitham.boozar@malayeru.ac.ir

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملایر
jsrush@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶

چکیده

در مباحث مربوط به خانواده مسئله چندهمسری مورد توجه علوم مختلف به‌ویژه علوم انسانی و دینی بوده است و از موضوعات قابل اهمیت در حوزه مباحث فرهنگی و اجتماعی به‌شمار می‌آید. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) و قرآن نیز آموزه‌هایی در این باره بیان کرده‌اند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی - تطبیقی روشن گردید که از میان گونه‌های مختلف چندهمسری صرفاً گونه تعدد زوجات در عهد عتیق به‌صورت ضمنی (داستان‌های انبیا و احکام فقهی) و در قرآن به‌صورت صریح مورد پذیرش قرار گرفته است. در عهد جدید نیز اگرچه درباره جواز آن صراحتاً چیزی گفته نشده است، اما هیچ تصریحی بر ممنوعیت آن وجود ندارد (برخلاف آموزه‌های دین مسیحیت). قرآن در عین آنکه صراحتاً تعدد زوجات را مجاز دانسته، اولویت را به‌گونه تک‌همسری داده است؛ از این‌رو برخلاف ظاهر عهد عتیق تعداد مجاز زوجات را صراحتاً محدود و احکام سختگیرانه‌ای را برای آن وضع کرده است. در کتاب مقدس تبیینی از تعداد مجاز و سایر احکام تعدد زوجات نمی‌توان یافت. همچنین برخلاف کتاب مقدس که به حکمت و مصلحت تعدد زوجات نپرداخته، قرآن حکمت جواز آن را مصالح اجتماعی بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: چندهمسری، کتاب مقدس، عهد عتیق، عهد جدید، قرآن کریم.

یکی از نهادهای بنیادین و پراهمیت اجتماعی که نقش محوری و قابل توجهی در زمینه تربیت و رشد افراد انسانی و کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی دارد و زیربنای بسیاری از مسائل مربوط به جامعه انسانی به‌شمار می‌رود، نهاد «خانواده» است (نجاتی، ۱۳۷۱، ص ۶۷). خانواده اساس و زیربنای بسیاری از نهادهای اجتماعی دانسته می‌شود؛ لذا خانواده قدرتمندترین کانون اثرگذاری و مؤثرترین مرکز سامان‌یابی یا نابسامانی جامعه به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که ثبات یا بی‌ثباتی خانواده به‌صورت مستقیم در ثبات یا بی‌ثباتی جامعه تأثیرگذار است (نجاتی، ۱۳۷۱، ص ۶۷). از این‌رو توجه به خانواده و مسائل مرتبط با آن از اهمیت بسزایی برخوردار است. از جمله مباحث مربوط به خانواده، موضوع «چندهمسری» یا «چندکامی» یا «ازدواج چندگانه» یا «زوجیت اشتراکی» (Polygamy) است. وضعیت چندهمسری در خانواده، وضعیتی خاص است که در آن، یکی از زن یا مرد یا هر دوی آنها در خانواده دارای بیش از یک همسر رسمی‌اند؛ یعنی مرد یا زن در خانواده هم‌زمان با چند همسر ازدواج رسمی می‌کند. اگرچه به‌نظر می‌رسد که تک‌همسری را به‌دلیل روح مالکیت فردی و اختصاصی در انسان بتوان طبیعی‌ترین وضعیت از شکل خانواده دانست، اما گونه‌های چندهمسری نیز قابل‌تصورند که برخی از آنها دارای رواج نیز بوده و هستند. اقسامی که برای مسئله چندهمسری می‌توان تصور کرد، عبارت‌اند از: چندشوهری؛ چندزنی یا تعدد زوجات؛ و کمونیسیم جنسی. کمونیسیم جنسی، که در آن هیچ‌یک از زن و مرد به یکدیگر اختصاص ندارند و هم‌زمان با چند مرد یا زن دیگر همسر هستند، در واقع نفی زندگی خانوادگی و فروریختن کانون خانواده را به‌همراه دارد. لذا هیچ‌گاه مورد نظر و رضایت طبع نوع بشر قرار نگرفته است و حتی در دوره‌های پیش از تاریخ نیز نمونه‌ای برای آن نمی‌توان یافت. گونه چندشوهری نیز اگرچه به‌ندرت در برخی جوامع، مانند قبایل تبت، به‌صورت محدود وجود داشته است، اما با مروری بر تاریخ دیده می‌شود که این نوع از خانواده نیز نتوانسته است به‌صورت چشمگیر و گسترده جایی برای خود در میان فرهنگ‌ها و جوامع بشری باز کند.

برخلاف چندهمسری به‌شکل چندشوهری یا کمونیسیم جنسی، چندهمسری به‌صورت چندزنی یا تعدد زوجات سنتی دیرینه از زمان‌های دور در اقوام، ملل، فرهنگ‌ها و ادیان مختلف بوده است (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۵؛ رضوانی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۷). کشورهای غرب آسیا (مانند ایران، عربستان، عراق و فلسطین) را می‌توان به‌عنوان کشورهای شناخت که تاریخی طولانی در جواز چندزنی داشته‌اند (منتسکیو، ۱۳۴۹، ص ۴۳۴-۴۳۵). در سایر نقاط جهان (مانند چین، هند، اندونزی، مالزی، یونان، آفریقا و آمریکا) نیز شکل چندزنی و تعدد زوجات از خانواده رواج داشته است. همچنین در تمدن‌های کهنی مانند تمدن مصریان، عراق قدیم، ایرانیان، آشوریان، بابلیان و هندوها مسئله تعدد زوجات و چندزنی جایز شمرده می‌شده است (منتسکیو، ۱۳۴۹، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ احمدعبدالعزیز، بی‌تا، ص ۱۵۷). اندیشمندان عوامل مختلفی را در فلسفه اقبال جوامع به مسئله تعدد زوجات بیان کرده‌اند؛ از جمله: مسائل اقتصادی و معیشت،

وظایف جامعه در قبال یتیمان و بیوه‌زنان، وضعیت جسمانی و طبیعت زن و مرد، شرایط آب‌وهوایی و محیط جغرافیایی، عادت ماهیانه و عدم آمادگی زن در برخی مقاطع برای تمتع مرد، فزونی تعداد زنان نسبت به مردان، تکرر در فرزندان و عشیره، و... (السعدی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶-۳۲۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۰؛ زحیلی و دیگران، ۲۰۰۰، ج ۹، ص ۶۶۷۰-۶۶۷۳؛ عبدی‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۱). باین‌حال آمارهای کشورهای مختلف نشان می‌دهد که چندهمسری مردان، از اواخر قرن نوزده میلادی کاهش قابل توجهی در جهان (به‌ویژه در کشورهای آسیای شرقی و اروپایی) داشته است؛ به‌گونه‌ای که به ممنوعیت آن در برخی از این کشورها منجر شده است. از این‌رو امروزه در بسیاری از کشورهای جهان، حتی برخی کشورهای مسلمان، با اینکه خیانت به زن بدون اطلاع یا رضایت او قانونی به‌شمار می‌آید، تعدد زوجات و چندزنی غیرقانونی شمرده می‌شود. بنابراین آنچه در بسیاری از کشورهای توسعه‌یافته به‌صورت قانونی رواج دارد، شکل تک‌همسری از زندگی زناشویی و تشکیل خانواده است. برخی از اشکالاتی که این جوامع بر مسئله چندزنی و تعدد زوجات وارد می‌کنند، عبارت است از: تنافی چندزنی با حقوق زنان، گسترش شهوت‌پرستی، عدم مشارکت یکسان مردان در تربیت فرزندان، ایجاد مشکلات روحی و جسمی برای زنان و مردان، ایجاد اختلال در روابط میان اعضای خانواده و محیط زناشویی (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۴۹؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۵۲؛ زحیلی و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۲۵؛ رضوانی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۲).

مسئله چندهمسری به‌شکل چندزنی یا تعدد زوجات مورد نظر و توجه برخی آیین‌ها و ادیان، مانند آیین هندویی، بودایی، مسیحیت، یهودیت و اسلام نیز بوده است (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۵؛ منتسکیو، ۱۳۳۹، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ مهریزی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۴۹۱). کتاب‌های مقدس ادیان مختلف نیز به مقوله چندهمسری و تعدد زوجات توجه داشته و نگاه‌های منفی یا مثبت خود را به این مسئله بیان کرده‌اند. البته شکل‌های چندشوهری و کمونیسیم جنسی از گونه‌های چندهمسری به‌هیچ‌وجه مورد تأیید ادیان الهی و کتاب‌های آسمانی نبوده است و آنچه تا حدودی مورد پذیرش برخی کتاب‌های آسمانی قرار گرفته، شکل چندزنی و تعدد زوجات از چندهمسری بوده است. در این میان، قرآن کریم و عهد عتیق و عهد جدید از کتاب مقدس نیز نگاه ویژه‌ای به مسئله چندهمسری مبذول داشته‌اند. لذا آنچه در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی - تطبیقی دنبال خواهیم کرد، بررسی چندهمسری به‌شکل چندزنی و تعدد زوجات از منظر کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) و قرآن کریم خواهد بود و به این پرسش‌ها پاسخ داده خواهد شد: آیا مسئله تعدد زوجات و چندزنی مورد تأیید کتاب مقدس و قرآن کریم قرار گرفته است؟ چه تفاوت‌ها یا شباهت‌هایی در نگاه آنها به مسئله چندزنی وجود دارد؟ اهداف، احکام، شرایط و محدودیت‌های هر یک از آنها در این مسئله چیست؟

تأنجاکه مورد تتبع نگارنده قرار گرفت، مقاله یا پروژه تحقیقاتی جامع و کاملی، به‌ویژه به‌صورت تطبیقی، در این موضوع یافت نشد. بنابراین با توجه به اهمیت مسئله خانواده و فقدان پژوهش و تحقیق کامل و جامع درباره چندهمسری و تعدد زوجات از منظر کتاب مقدس و قرآن کریم، ضرورت تحقیق در این‌باره آشکار می‌شود.

۱. چندهمسری از منظر کتاب مقدس

همان طور که گفته شد، توجه به مسئله چندهمسری به گونه چندزنی و تعدد زوجات را در تمدن‌ها و آیین‌های کهن می‌توان رهیابی کرد و در غالب آنها نگاه ایجابی یا سلبی به این مسئله قابل مشاهده است. از جمله این آیین‌ها، یهودیت و مسیحیت با محوریت «کتاب مقدس» می‌باشند. در این بخش به بررسی موضوع در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان خواهیم پرداخت. شایان توجه است که «کتاب مقدس» را سی نفر به سه زبان یونانی، آرامی و عبری در طول حدود ۱۶۰۰ سال نگاشته‌اند و مشتمل بر ۶۶ کتاب جداگانه است (لیندسی، ۱۹۷۶، ص ۴). بخش‌های اصلی و عمده کتاب مقدس را «عهد عتیق» و «عهد جدید» شامل می‌شود. آنچه نزد یهودیان دارای اعتبار و قداست است، بخش عهد عتیق است که مشتمل بر ۳۹ کتاب می‌باشد. برخلاف مسیحیان که مجموع ۶۶ کتاب عهد عتیق و جدید را مقدس می‌شمارند. در اینکه نویسندگان کتاب‌های بخش عهد عتیق چه کسانی هستند و آیا این کتاب‌ها وحی الهی‌اند، یا منشأ انسانی دارند؟ رویکردها و دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در این مقاله فرصت پرداختن به آنها نیست. از آنجاکه میان آموزه‌های عهد عتیق و عهد جدید از کتاب مقدس، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد، مسئله تعدد زوجات و شکل چندزنی از چندهمسری را به صورت جداگانه در هریک از عهد عتیق و عهد جدید مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۱. چندهمسری در عهد عتیق

بر پایه اسناد و گزارش‌های تاریخی، سنت و شیوه چندزنی و تعدد زوجات همواره میان یهودیان در طول تاریخ این قوم وجود داشته است. این گزارش‌ها حکایت از آن دارند که یهودیان اروپایی تا قرن شانزدهم و یهودیان آسیایی تا پیش از آمدن به اسرائیل پایبند به سنت تعدد زوجات و جواز و مشروعیت آن بوده‌اند. آنچه مانع از تداوم این سنت در میان یهودیان گردیده، قوانین مدنی اسرائیل و برخی کشورهای اروپایی بوده است (شریف، ۱۳۸۷، ص ۲). البته در هیچ بخش از عهد عتیق تصریح به جواز یا ممنوعیت تعدد زوجات نشده است (احمد عبدالعزیز، بی‌تا، ص ۱۵۷)؛ اما از برخی مطالب مطرح‌شده در آن (مانند: تثنیه، باب ۲۱، فقره ۱۵؛ پیدایش، باب ۱۶، فقره ۲) و نیز از نوشته‌های روحانیون و خاخام‌های یهودی می‌توان جواز و مشروعیت تعدد زوجات را به دست آورد.

۱-۱-۱. مطالب دال بر جواز تعدد زوجات در عهد عتیق

چنان‌که گفته شد، در عهد عتیق به جواز یا ممنوعیت تعدد زوجات تصریح نشده است؛ اما به دلالت ضمنی و التزامی می‌توان از برخی مطالب جواز و مشروعیت آن را از عهد عتیق به دست آورد. در ادامه به بیان برخی از این موارد می‌پردازیم.

الف) داستان‌های زندگی انبیا

مسئله تعدد زوجات و چندزنی به عنوان شیوه‌ای پذیرفته‌شده و معمول در میان برخی انبیای بنی اسرائیل علیهم‌السلام در سراسر عهد عتیق قابل مشاهده و تأیید است. داستان انبیای متعددی در عهد عتیق گفته شده است که به ازدواج هم‌زمان با بیش از یک همسر اقدام کرده‌اند؛ مانند:

۱. داستان ازدواج حضرت ابراهیم علیه السلام با ساره و هاجر (سفر پیدایش، باب شانزدهم)؛

۲. داستان ازدواج حضرت یعقوب علیه السلام با راحیل و لیه (سفر پیدایش، باب ۲۹)؛

۳. داستان ازدواج‌های متعدد حضرت داود علیه السلام؛ به‌گونه‌ای که در کتاب دوم سموئیل از کثرت زنان دائمی (۹۹ زن) و موقت

(سیصد کنیز) برای حضرت داود علیه السلام سخن به‌میان آمده است (کتاب دوم سموئیل، ۱۳، ۵؛ همچنین پیدایش، ۱۸، ۹)؛

۴. داستان همسران متعدد حضرت سلیمان علیه السلام. در کتاب پادشاهان گفته شده که حضرت سلیمان علیه السلام هفتصد زن و سیصد کنیز داشته است (کتاب اول پادشاهان، ۱۱، ۳).

ب) تعدد زوجات اجباری

یکی از داستان‌هایی که در عهد عتیق به آن اشاره شده، داستان عروس یهودا به‌نام «تامار» است که پس از فوت شوهرش به ازدواج برادر شوهر خود، که دارای همسر بود، درآمد. همچنین در سفر تثبیه از عهد عتیق می‌خوانیم: «هرگاه دو برادر باهم در یک جا ساکن باشند و یکی از آنها بدون داشتن پسری بمیرد، بیوه‌اش نباید با فردی خارج از خانواده ازدواج کند؛ بلکه برادر شوهرش باید او را به زنی بگیرد و حق برادر شوهری را به‌جا آورد...» (سفر تثبیه، ۲۵، ۱-۵). با توجه به این بخش از عهد عتیق می‌توان وجوب و ضرورت تعدد زوجات (بالاتر از جواز و مشروعیت) در خصوص ازدواج زن شوهرمرده‌ای که پسر ندارد با برادر شوهر خود را استنباط کرد. جالب اینجاست که طبق آیات سفر پیدایش، در این مورد، رضایت همسر اول برای ازدواج مرد با زن برادر لازم نیست و مرد می‌تواند بدون اجازه و رضایت همسر اول خود با زن برادرمرده خویش ازدواج کند (پیدایش، ۳۸، ۸-۱۰).

بر اساس همین آیات موجود در تورات (عهد عتیق)، یکی از رسوم کهن یهودیان در تاریخ یهودیت ازدواج مردان با همسران برادر متوفای خویش بوده است.

ج) احکام فقهی

از برخی احکام فقهی آیین یهود که در عهد عتیق آمده، مشروعیت و جواز تعدد زوجات قابل استنباط است؛ مانند احکام مربوط به چگونگی تقسیم اموال فرد متوفی میان فرزندان و پسرانی که از زنان مختلف‌اند (تثبیه، ۷، ۲۲).

۲-۱-۱. تعداد مجاز زوجات در عهد عتیق

همان‌طور که گفته آمد، اگرچه جواز و مشروعیت تعدد زوجات و چندزنی را از لابه‌لای داستان‌ها و مطالب عهد عتیق می‌توان برداشت و استنباط کرد، اما هیچ نص و تصریحی بر جواز آن نمی‌توان یافت. بنابراین بدیهی است که هیچ نص و تصریحی نیز بر تعداد معین زوجات و همسرانی که یک مرد مجاز است هم‌زمان داشته باشد نیز در عهد عتیق وجود ندارد (ابوزهرة، ۱۴۲۶ق، ص ۶). البته در کتاب تلمود سقف مجاز تعداد زوجات که توصیه شده، عدد چهار است و بیشتر از آن توصیه نمی‌شود. بنابراین با توجه به عدم تعیین عدد معین در عهد عتیق،

طبق گزارش‌های تاریخی تا قرن یازدهم، تعدد زوجات و چندزنی بدون محدودیت در تعداد زوجات در آیین یهود تداوم داشته است؛ اما در این قرن (یازدهم) توسط احبار ممنوع اعلام شد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۱۸۲؛ زحیلی و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۲۵).

۳-۱-۱. ممنوعیت تعدد زوجات در عهد عتیق

شاید بتوان گفت تنها محدودیتی که درخصوص چندزنی در عهد عتیق می‌توان یافت، ازدواج هم‌زمان با خواهر زن است (لاویان ۱۸، ۱۸)؛ یعنی ازدواج هم‌زمان با دو خواهر در عهد عتیق ممنوع اعلام شده است. البته از محدود کردن ممنوعیت چندزنی در مورد یادشده می‌توان اصل جواز تعدد زوجات و چندزنی را برداشت کرد.

۴-۱-۱. احکام و شرایط تعدد زوجات در عهد عتیق

اگرچه در تعالیم آیین یهود شرایط و احکام مختلفی برای تعدد زوجات بیان شده است (مانند: عقیم یا دیوانه بودن زن نخست، رعایت عدالت میان زنان، تمکن مالی مرد برای تأمین نیازهای زوجات متعدد، و...)، اما در عهد عتیق، همان‌طور که به جواز یا ممانعت تعدد زوجات و چندزنی تصریح نشده، به احکام و شرایط تعدد زوجات نیز اشاره نشده است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۳۷-۳۴۱).

۲-۱-۱. چندهمسری در عهد جدید

در اصطلاح، به اناجیل چهارگانه و ضمایم آنها در کتاب مقدس «عهد جدید» گفته می‌شود. عهد جدید نزد مسیحیان قداست دارد؛ اما یهودیان آن را مقدس نمی‌شمارند. بر اساس آموزه‌های قرآنی و همچنین تصریح خود عهد جدید، شریعت حضرت موسی ﷺ و تورات، از جانب حضرت عیسی ﷺ نسخ نشد؛ بلکه حضرت عیسی ﷺ تمام‌کننده و کامل‌کننده شریعت تعطیل شده حضرت موسی ﷺ و تحقق‌بخش آن بوده است. در عهد جدید از زبان حضرت عیسی ﷺ می‌خوانیم: «فکر نکنید که من آمده‌ام تا تورات و نوشته‌های پیامبران را باطل سازم؛ نیامده‌ام تا باطل نمایم؛ بلکه آمده‌ام تا آنها را تمام کنم» (متی، ۵، ۱۸-۱۹). در قرآن نیز از زبان حضرت عیسی ﷺ خطاب به بنی‌اسرائیل چنین نقل شده است: «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ...» (صف: ۶)؛ و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل، من فرستاده خدا به سوی شما هستم؛ تورات را که پیش از من بوده، تصدیق می‌کنم. بر این اساس، احکامی که در شریعت حضرت موسی ﷺ و عهد عتیق وجود دارد، باید مورد قبول و عمل مسیحیان نیز باشد؛ اما بر اساس برخی اعتقادات تحریف‌شده، بخش عهد عتیق از کتاب مقدس با اینکه برای مسیحیان نیز مقدس است، مورد عمل و استناد ایشان نیست و اساساً «شریعت» توسط پولس که مؤسس مسیحیت جدید است، نفی گردید. حال باید دید که عهد جدید درباره تعدد زوجات چه موضعی دارد.

۱-۲-۱. ازدواج در عهد جدید

در ابتدا باید دید کدام یک از دو روش تجرد و ازدواج مورد تأکید و تأیید عهد جدید برای زندگی است. در این باره باید گفت: اگرچه حضرت عیسی مسیح[ؑ] به دلیل شرایطی که داشت، خود شیوه تجرد را برای زندگی خویش برگزید و ازدواج نکرد، اما هیچ‌گاه پیروان خود را نیز از ازدواج نهی نفرمود؛ بلکه از سخنان وی در عهد جدید توصیه به ازدواج فهمیده می‌شود: و اما در آغاز آفرینش، پروردگار آنها را به صورت مرد و زن آفرید. از این رو مرد باید پدر و مادرش را ترک کند تا به همسرش بپیوندد و هر دو یک تن شوند. از آن به بعد، آنها نه دو تن، که یکی هستند. پس آنچه را که خدا به هم رسانده است، کسی حق ندارد جدا کند (متی، ۱۹، ۵ و ۶؛ مرقس، ۱۰، ۶-۹).

علاوه بر این، حضرت عیسی[ؑ] احیاکننده تعلیمات تورات بود و آنچه در تورات مورد توصیه و تأیید است، شیوه ازدواج در زندگی است؛ شیوه‌ای که مردم ناصره به آن عمل می‌کردند و حضرت عیسی[ؑ] ایشان را از آن نهی نکرد (لوقا، ۲، ۵۱-۵۲؛ متی، ۱۹، ۴؛ عبرانیان، ۱۳، ۴). به‌رغم این شواهد که بر شیوه ازدواج در زندگی دلالت دارد، در موارد متعددی از متون عهد جدید، به‌ویژه در نامه‌های پولس که در عهد جدید هم‌رتبه^۱ اناجیل چهارگانه است (به‌ویژه در نامه اول پولس به قرتیان)، آنچه مورد توصیه اولیه و تأکید قرار گرفته، شیوه تجرد در زندگی است. در نامه اول پولس به قرتیان می‌خوانیم:

ای کاش همه می‌توانستند مانند من مجرد بمانند؛ ولی ما همه مانند هم نیستیم. خدا به هر کس نعمتی بخشیده است. نعمت هر کس با دیگری متفاوت است. پس به انانی که هنوز ازدواج نکرده‌اند و نیز به بیوه‌زان، می‌گویم که بهتر است اگر می‌توانند، مثل من مجرد بمانند؛ اما اگر نمی‌توانند بر امیال خود مسلط باشند، بهتر است که ازدواج کنند؛ زیرا ازدواج کردن، بهتر است از سوختن در آتش شهوت (قرنتیان، ۷، ۹-۷).

همچنین می‌خوانیم: «پس بدانید کسانی که ازدواج می‌کنند، به مشکلات دنیوی دچار خواهند شد و من شما را از آن نهی می‌کنم. ای برادران، می‌خواهم بگویم که زمان موعود بسیار نزدیک شده است» (قرنتیان، ۷، ۲۸-۲۹)؛ «اگر با زن بسته شدی، جدایی مجبوری؛ و اگر از زن جدا هستی، دیگر زن نخواه!» (قرنتیان، ۷، ۲۷). بر این اساس، ازدواج در نگاه پولس در عهد جدید هنگامی توصیه می‌شود که فرد هیچ راهی به‌جز ازدواج برای حفظ خود از گناه، پیش رو نداشته باشد. در واقع تمام توجه باید معطوف به آخرت باشد و هرآنچه ذهن انسان را از توجه به آخرت باز می‌دارد، مذموم است. ازدواج و رابطه زناشویی نیز هنگامی که تأمین‌کننده سعادت اخروی باشد، مورد قبول و توصیه است و در غیر این صورت توصیه نمی‌شود. این نوع نگاه به ازدواج سبب شد که آنچه بر تعالیم و آموزه‌های کلیسا غالب شود، مجرد ماندن و پرهیز از ازدواج باشد.

۱-۲-۲. ممنوعیت تعدد زوجات در مسیحیت

بر اساس گزارش‌های تاریخی، در قرون اولیه میلادی تعدد زوجات در میان مسیحیان (دست‌کم در میان پادشاهان) وجود داشته و ممنوعیتی نیز از ناحیه کلیسا متوجه آن نبوده است (منتسکیو، ۱۳۴۹ق، ص ۴۳۴؛ لحام، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹). در عهد جدید نیز اگرچه درباره جواز آن صراحتاً چیزی گفته نشده است، اما هیچ تصریحی نیز درباره

ممنوعیت آن وجود ندارد (اوجین، ۱۹۷۵، ص ۱۴۰): بلکه می‌توان گفت، اینکه حضرت عیسی مسیح علیه السلام یهودیانی را که اقدام به تعدد زوجات می‌کردند، از این کار بازداشتند و نهی نکردند، شاهد خوبی است بر اینکه این شیوه از ازدواج مورد تأیید آن حضرت بوده است (اوجین، ۱۹۷۵، ص ۱۴۰)؛ لکن شاهد آن هستیم که به‌رغم عدم ممنوعیت تعدد زوجات در عهد جدید و سیره حضرت عیسی علیه السلام، نظام جدید کلیسا با انگیزه‌های مختلفی آن را ممنوع اعلام کرد و مسیحیان را از این روش ازدواج بازداشت؛ به‌گونه‌ای که امروزه شیوه تک‌همسری از ویژگی‌های دین مسیحیت شناخته می‌شود (عبدالفتاح، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵۹؛ لحام، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹؛ رضوانی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۸). برخی معتقدند که دلیل اصلی ممنوعیت تعدد زوجات در مسیحیت، به فضای فرهنگی رومی - یونانی قرون وسطی بازمی‌گردد که در آن، فرهنگ تک‌همسری حاکم و قانونی بوده است و کلیسای مسیحی نیز به‌منظور هماهنگی و تطبیق خود با آن فرهنگ، حکم به ممنوعیت تعدد زوجات داده است. بنابراین قانون تک‌همسری در آموزه‌های دینی و متون مقدس مسیحیت ریشه ندارد؛ بلکه تصمیمی برگرفته از مسائل برون‌دینی بوده است (اوجین، ۱۹۷۵، ص ۱۴۰). سخن سنت آگوستین شاهد این مطلب است: «اکنون در زمان ما و بر طبق آداب و رسوم رومیان، درواقع دیگر اجازه برگزیدن زن دیگری وجود ندارد» (اوجین، ۱۹۷۵، ص ۱۷).

۳-۲-۱. احکام و شرایط تعدد زوجات در عهد جدید

با توجه به اینکه جواز تعدد زوجات در عهد جدید مورد تصریح قرار نگرفته و از طرفی این شیوه از ازدواج در تعالیم کلیسا ممنوع اعلام شده، هیچ حکم و شرایط خاصی نیز برای آن در عهد جدید بیان نشده است. همچنین با ممنوعیت تعدد زوجات در مسیحیت، مسئله تعدد مجاز از اختیار کردن زوجات در عهد جدید دیگر موضوعیتی نخواهد داشت.

۲. چندهمسری از منظر قرآن کریم

از میان گونه‌های مختلف چندهمسری آنچه مورد پذیرش قرآن کریم قرار گرفته، تعدد زوجات یا چندزنی است. برخلاف کتاب مقدس (اعم از عهد عتیق و عهد جدید) که هیچ تصریحی به جواز یا ممنوعیت تعدد زوجات ندارد، در قرآن کریم به‌صورت صریح در این باره سخن گفته شده است. در چند موضع از قرآن کریم به مسئله چندزنی و تعدد زوجات توجه شده، که اگرچه بیشتر آنها مربوط به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، اما برخی موارد نیز به بیان حکم تعدد زوجات برای عموم مسلمانان اختصاص دارد؛ مانند:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ لَتَبُنَّيْ مَرْصَاتٍ أَرْوَاجِكِ» (تحریم: ۱)؛ ای پیغمبر، برای چه آن را که خدا بر تو حلال فرمود، تو بر خود حرام می‌کنی تا زنان را از خود خشنود سازی؟

«وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» (تحریم: ۳)؛ وقتی پیغمبر با بعضی زنان خود سخنی به راز گفت و آن زن (چون خیانت کرده و دیگری را) بر سر پیغمبر آگه ساخت...

«عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَاتِنَاتٍ تَأْتِيَنَّاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (تحریم: ۵)؛ امید است که اگر پیغمبر شما را طلاق داد، خدا زانی بهتر از شما به‌جایتان با او همسر کند...

«النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» (احزاب: ۶)؛ پیغمبر سزاوارتر به مؤمنان است از خود آنها و زنان او در حکم مادران مؤمنان‌اند.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تَرْضُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرَبَّتْهَا فَتَعَالَيْنَ أُمْعِكُنَّ وَ أَسْرِحْنَ سَرَاحًا جَمِيلًا» (احزاب: ۲۸)؛ ای پیغمبر، با زنان خود بگو که اگر شما زندگانی با زیب و زیور دنیا را طالبید، بیایید تا من مهر شما را پرداخته، همه را به‌خوبی و خرسندی طلاق دهم.

«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» (احزاب: ۳۰)؛ ای زنان پیغمبر، از شما هر که به کار ناروای آشکاری دانسته اقدام کند، او را دو برابر دیگران عذاب کنند.

«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ» (احزاب: ۳۲)؛ ای زنان پیغمبر، شما مانند دیگر زنان نیستید (بلکه مقامتان رفیع‌تر است)؛ اگر خداترس و پرهیزکار باشید.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ بَنَاتِ عَمِّكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالَكَ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَ امْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (احزاب: ۵۰)؛ ای پیغمبر! ما زانی را که مهرشان را ادا کردی، بر تو حلال کردیم و نیز کنیزانی را که به‌غنیمت خدا تو را نصیب کرد و ملک تو شد و... نیز زن مؤمنه‌ای را که خود را به رسول بخشید و رسول هم به نکاحش مایل باشد؛ که این حکم (هبه و بخشیدن زن و حلال شدن او) مخصوص توست دون مؤمنان...؛ و خدا را مغفرت و رحمت بسیار است.

«وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلَقَةِ وَ إِنْ تَصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۲۹)؛ شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید؛ هرچند راغب و حریص (بر عدل و درستی) باشید. پس به تمام میل خود یکی را بهره‌مند و آن دیگر را محروم نکنید تا او را بالاتکلیف گذارید. و اگر سازش کنید و پرهیزکار باشید، همانا خدا بخشنده و مهربان است.

«وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْبَيْتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوَلُوا» (نساء: ۳)؛ اگر از این ترس داشتید که دربارهٔ یتیمان عدالت را رعایت نکنید، با زانی ازدواج کنید که دلخواهتان باشند؛ دو زن، سه زن و چهار زن؛ اما اگر می‌ترسید که نتوانید با عدالت با آنها رفتار کنید، پس فقط با یک نفر ازدواج کنید یا چنانچه کنیزی دارید، به آن اکتفا کنید، که این نزدیک‌تر به عدالت و ترک ستمکاری است.

در میان این آیات، آیهٔ اخیر (آیهٔ سوم از سورهٔ نساء) بیش از سایر موارد و به صورت صریح به مسئلهٔ تعدد زوجات و چندزنی توجه کرده و تفصیلات کامل تری را در این باره بیان نموده است. این آیهٔ شریفه دربارهٔ آن دسته از بیتامانی بوده است که به سبب جنگ‌ها پدران خویش را از دست داده و بدون سرپرست شده بودند. بنابراین سایر مسلمانان اقدام به سرپرستی و ادارهٔ دارایی‌های ایشان کرده بودند.

۱-۲. جواز تعدد زوجات از منظر قرآن کریم

از منظر قرآن کریم تعدد زوجات و چندزنی در چهارچوبی خاص و محدوده‌ای معین مجاز است. علاوه بر آیات متعددی که بر داشتن همسران متعدد توسط پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارند، در آیهٔ ۳ از سورهٔ نساء می‌خوانیم: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنًى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ»؛ با زانی که دل‌خواهتان است ازدواج کنید؛ دو یا سه یا چهار تا. در این آیهٔ شریفه صراحتاً سخن از جواز ازدواج با بیش از یک زن به میان آمده و این اجازه را به مسلمانان داده است که بنا بر دل‌خواه و پسند خودشان بیش از یک زن را برای ازدواج اختیار کنند (علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۸۲؛ کرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۳۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۲۱۷؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج ۳۰، ص ۳). البته با توجه به اینکه قرآن کریم حکمت و مصلحت اجتماعی و اخلاقی موجود در حکم تجویز تعدد زوجات را بیان کرده و برای آن محدودیت و شرایط و چهارچوب خاص و معینی در نظر گرفته است، می‌توان گفت: قرآن کریم، نه مخترع و مبدع جواز تعدد زوجات بوده (چراکه پیش از اسلام نیز در برخی ادیان و فرهنگ‌ها و تمدن‌ها تعدد زوجات جایز بوده است)، و نه ناسخ آن بوده (چراکه قرآن کریم تعدد زوجات را صراحتاً تأیید کرده است)؛ اما به دنبال اصلاح و ضابطه‌مند و محدود کردن آن بوده است. اصلاحات و وضع ضوابط توسط قرآن را در این موارد می‌توان پی‌گرفت: الف) ایجاد محدودیت در تعداد مجاز زوجات؛ ب) وضع احکام و شرایط نسبتاً سختگیرانه در جواز تعدد زوجات؛ ج) جهت‌دهی در انگیزه‌های افراد در خصوص اقدام به تعدد زوجات. از این رو قرآن کریم عامل تجویز تعدد زوجات را تأمین مصالح اجتماعی و اقتضای ضرورت بیان می‌کند، نه باز گذاشتن دست مردان در زمینهٔ شهوت‌رانی و هوس‌بازی (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۱۹۱).

از مجموع مطالب و آموزه‌های قرآنی این نکته را نیز می‌توان دریافت که اگرچه قرآن کریم از تعدد زوجات نهی نکرده و صراحتاً آن را جایز شمرده است، اما پیشنهاد اولیهٔ قرآن در مورد ازدواج، شیوهٔ تک‌همسری است. در آیهٔ سوم از سورهٔ نساء می‌خوانیم: «اما اگر می‌ترسید که نتوانید با عدالت با آنها رفتار کنید، پس فقط با یک نفر ازدواج کنید»؛ حال چنانچه آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ نساء، یعنی «شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید؛ هر چند راغب و حریص (بر عدل و درستی) باشید؛ پس به تمام میل خود یکی را بهره‌مند و آن دیگر را محروم نکنید تا او را معلق و بلا تکلیف گذارید» را در کنار آیهٔ سوم قرار دهیم، روشن می‌شود که توصیهٔ اولیهٔ قرآن به مسلمانان، گونهٔ تک‌همسری است؛ چراکه در آیهٔ سوم سورهٔ نساء جواز تعدد زوجات را مشروط به رعایت عدالت کرده است؛ در حالی که در آیهٔ ۱۲۹ همین سوره تأکید می‌شود که هر مقدار هم که تلاش کنید، نمی‌توانید عدالت را میان همسران متعدد رعایت کنید. بنابراین

می‌توان نتیجه گرفت که تا امکان دارد و ضرورتی پیش نیامده است، نباید اقدام به تعدد زوجات کرد. همچنین بسیاری از پیامبرانی که قرآن کریم به نقل داستان زندگی آنها پرداخته است، تک‌همسری را برای خویش برگزیده‌اند؛ مانند حضرت آدم علیه السلام (اعراف: ۱۸۹ و بقره: ۳۵)، حضرت نوح علیه السلام (تحریم: ۱۰)، حضرت لوط علیه السلام (تحریم: ۱۰)، حضرت موسی علیه السلام (قصص: ۲۹). در واقع قرآن کریم در عین آنکه تعدد زوجات را جایز شمرده و برای آن احکام و شرایطی بیان کرده است، آن را شیوه برتر معرفی نمی‌کند؛ بلکه به دلیل تأمین برخی مصالح اجتماعی تعدد زوجات را جایز شمرده است. شاید به همین دلیل باشد که برخی فقهای مسلمان یکی از شروط جواز تعدد زوجات را «تحقق ضرورت» بیان کرده‌اند (باجوری، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۵۲).

۲-۲. تعداد مجاز زوجات از منظر قرآن کریم

برخلاف کتاب مقدس که محدوده و تعداد معینی را برای جواز تعدد زوجات مشخص نکرده (بلکه از داستان زنان حضرت داود علیه السلام و حضرت سلیمان علیه السلام نامحدود بودن جواز تعدد زوجات به دست می‌آید)، در قرآن کریم تعداد مجاز زوجات مشخص شده و بر جواز ازدواج با حداکثر چهار زن تأکید شده است، نه بیشتر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۴۶): «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَ ثَلَاثًا وَ رُبَاعًا» (نساء: ۳)؛ با زنی که دل‌خواهتان است، ازدواج کنید؛ دو یا سه یا چهار تا. فقها نیز بر پایه استناد به همین آیه شریفه به ممنوعیت ازدواج دائم با بیش از چهار زن فتوا داده‌اند (کرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۴۸؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج ۳۰، ص ۲). طبق برخی روایات اسلامی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حتی به افرادی که تازه مسلمان می‌شدند، می‌فرمودند که آن تعداد از همسرانی را که بیش از چهار هستند، رها کنند (بیهقی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۴۹).

۲-۳. حکمت جواز تعدد زوجات از منظر قرآن کریم

با توجه به آیه سوم از سوره نساء می‌توان گفت که از منظر قرآن کریم، جواز تعدد زوجات به دلایل اجتماعی و اخلاقی و به سبب تعهدی است که فرد در برابر جامعه دارد. در آیه یادشده صراحتاً از یتیمان و بیوه‌زنان سخن به میان آمده و وظیفه جامعه در خصوص این گروه آسیب‌پذیر گوشزد شده است؛ یتیمانی که دارای اموالی هستند، ولی سرپرستی ندارند که به امور زندگی و اموال آنها سروسامان دهد و در جهت صلاح آنها اقدام کند؛ همچنین زنان جوانی که نیاز به همسر دارند، اما به سبب حوادث طبیعی یا جنگ یا... شوهران خود را از دست داده و بیوه شده‌اند و لذا خواستگار کمتری نسبت به دختران باکره دارند و کمتر به عنوان همسر اول انتخاب می‌شوند. بدون شوهر ماندن این گروه از زنان جامعه می‌تواند آسیب‌های روحی، روانی و اقتصادی برای خود آنها و نیز آسیب‌های اجتماعی و فساد و ناهنجاری‌های اخلاقی برای جامعه به همراه داشته باشد. قرآن کریم با تجویز تعدد زوجات با شرایط خاص، این امکان را فراهم ساخت تا این زنان جوان بیوه به ازدواج مردان درآیند و ضمن تأمین نیازهای عاطفی و اقتصادی خود و فرزندان به‌جامانده از شوهر قبلی، از فروافتادن در ورطه فساد و تباهی و فحشا ایمن

شوند؛ همچنین فرزندان یتیم ایشان نیز از نعمت مهر پدر و سرپرستی که عهده‌دار رسیدگی به دارایی‌های آنها باشد، بهره‌مند شوند: «وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَنْحِبَةَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا وَ إِن حِفْتُمْ إِلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ (نساء: ۳)؛ اموال یتیمان را به آنان بدهید و دارایی‌های ناپاک خود را با دارایی پاک آنها عوض نکنید و اموال آنها را با اموال خود نیامیزید و صرف نکنید؛ چراکه گناه بزرگی است. اگر از این ترس داشتید که دربارهٔ یتیمان عدالت را رعایت نکنید، با زانی ازدواج کنید که دل‌خواهتان باشند؛ دو زن، سه زن و چهار زن.

در این آیهٔ شریفه، قرآن کریم پس از آنکه می‌فرماید: «اگر ترسیدید که دربارهٔ یتیمان به عدالت رفتار نکنید...»، با «فاء» تبریع می‌فرماید: «پس با زانی ازدواج کنید که خوشایندتان باشد و به پاکیزگی همراه باشد». در واقع راه‌حل قرآن کریم برای حل مشکل کفالت و سرپرستی یتیمانی که در جامعهٔ اسلامی بر روی دستان مادران شوهرمرده مانده، تجویز تعدد زوجات و چندزنی در چهارچوب معین و شرایط خاص و محدود است. در این راه‌حل، ضمن اینکه واقعیات جامعه دیده و برای معضلات آن چاره‌اندیشیده شده و پاکیزگی زن و جامعه از فساد و آلودگی مورد صیانت قرار گرفته است، کرامت انسانی و حقوق زن نیز مورد توجه بوده و جلو‌انگیزه‌های شهوت‌گرایانهٔ مردان در این زمینه گرفته شده است.

بنابراین می‌توان گفت: روح واقع‌گرایی و مثبت‌اندیشی‌ای که بر آموزه‌های اسلامی حاکم است، سبب تجویز تعدد زوجات در قرآن شده و به‌هیچ‌وجه این حکم برخاسته از نگرش مردسالارانه یا شهوت‌گرایانه نبوده است؛ از این رو با فطرت و طبع و خرد انسانی سازگار و با واقعیات زندگی انسان منطبق بوده و قابل تسری به زمان‌ها و مکان‌های مختلف است و پذیرفتنی است.

۲-۴. احکام تعدد زوجات از منظر قرآن کریم

قرآن کریم در کنار تجویز تعدد زوجات، احکام و شرایطی را نیز برای آن بیان می‌کند تا گمان نشود که تحت هر شرایطی و به هر نحوی می‌توان اقدام به تعدد زوجات کرد؛ بلکه قانون‌مدارانه و در چهارچوبی معین می‌توان بیش از یک زن را به همسری برگزید. برخی از این احکام عبارت‌اند از:

۱-۴-۲. رعایت عدالت و برابری در رفتار با زنان متعدد

قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِنْ حِفْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء: ۳)؛ اما اگر می‌ترسید که نتوانید با عدالت با آنها رفتار کنید، پس فقط با یک نفر ازدواج کنید. بنابراین از منظر قرآن نباید تعدد زوجات منجر به ظلم و تبعیض و بی‌عدالتی در حق زوجات شود؛ بلکه حقوق اقتصادی، عاطفی، امنیتی، همخوابگی و... زوجات باید به‌صورت عادلانه و بدون تبعیض از طرف مرد رعایت شود (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۱۸۲؛ زحیلی و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۲۵).

۲-۴-۲. عدم جواز اکراه و اجبار در تعدد زوجات

برخلاف عهد عتیق که صراحتاً بر لزوم ازدواج زن شوهرمرده با برادر شوهر خود تأکید داشت و هیچ حق انتخاب و گزینشی در این زمینه برای زن قائل نبود، در قرآن کریم هیچ اجبار و اکراهی در زمینه تعدد زوجات نیست و هرکس مختار است که در صورت تمایل، با هر کسی که بخواهد، ازدواج کند. اساساً در اسلام ازدواج اجباری و بدون اذن و رضایت همسران مشروعیت ندارد و قصد انشا در جاری ساختن صیغه عقد ازدواج لازم است.

۲-۴-۳. محدود بودن تعدد زوجات

برخلاف برخی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و برخلاف عهد عتیق که محدوده معینی برای جواز تعدد زوجات قائل نبودند، قرآن کریم محدوده و تعداد معینی را برای جواز زوجات و همسرانی که یک مرد می‌تواند اختیار کند، مشخص کرده است. بنابراین از منظر قرآن کریم، مردها مجاز نیستند که هر تعداد همسر و زوجه اختیار کنند.

نتیجه‌گیری

مقایسه آموزه‌های قرآن کریم با آموزه‌های کتاب مقدس (به‌ویژه در مقایسه با عهد جدید) درباره چندهمسری، مشخص کرد که آموزه‌های قرآنی با فطرت و خرد انسانی سازگارتر است و رویکرد و جهت‌گیری قرآن در این باره مقبول‌تر به نظر می‌رسد. با توجه به مشترک بودن منبع کتاب مقدس و قرآن کریم، یعنی وحی الهی، و از طرفی اختلاف گسترده‌ای که در این مسئله میان این کتب مقدس مشاهده می‌شود، همچنین عدم انطباق برخی از آموزه‌های کتاب مقدس (به‌ویژه در بخش عهد جدید) با طبع و عقل، حقانیت و درستی معارف و آموزه‌های قرآن و تحریفی بودن کتاب مقدس موجود روشن می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابوزهره، محمد (۱۴۲۶ق). *تنظیم الاسرة و تنظیم النسل*. قاهره: دار الفكر العربی.
- احمد عبدالعزيز، الحصین (بی تا). *المرأة و مکاتبتها فی الاسلام*، کویت: مکتبه الصحابة الاسلامیه.
- اسعدی، سیدحسن (۱۳۸۷). *خانواده و حقوق آن*. مشهد: به نشر.
- اوجین، هیلمان (۱۹۷۵م). *نگاهی دوباره به تعدد زوجات: تعدد زوجات در آفریقا و کلیساهای مسیحیان*. نیویورک: کتاب اوربیس.
- باجوری، جمال محمد فقی رسول (۱۹۸۶م). *المرأة فی الفكر الاسلامی*. عراق: بی نا.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۶ق). *السنن الکبری*. بیروت: یوسف عبدالرحمان مرعشلی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۸ق). *مختلف الشیعة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن*. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۶). *اسلام شناسی و پاسخ به شبهات*. قم: مسجد مقدس جمکران.
- زحیلی، وهبه، البغا، مصطفی و لحام، حنان (۲۰۰۰م). *تعدد الزوجات فی الاسلام*. تحقیق: محمد الجش. دمشق: دار الحافظ.
- شریف، عبدالعظیم محمد (۱۳۸۷). *زن در اسلام و در فرهنگ یهودی - مسیحی*. ترجمه سیدمحمد افضلی. *مجله حواء*، ۶(۲۸)، ۱۰۵-۱۲۰.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). *مسائل الافهام*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۲ق). *ریاض المسائل*. قم: نشر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *تعدد زوجات و مقام زن در اسلام*. قم: انتشارات آزادی زن.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- عبدالفتاح، عبدالمنصف محمود (۱۴۰۸ق). *تعدد الزوجات فی الاسلام*. *مجله الاسلام*، ۴.
- عبدی پور، ابراهیم (۱۳۸۸). *تعدد زوجات. فقه و حقوق*، ۵(۲۰)، ۷-۲۹.
- کتاب مقدس (۲۰۰۲م). انگلستان: انتشارات ایلام.
- کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- لحام، شاکر (۱۴۲۲ق). *تعدد الزوجات*. دمشق: دار التوفیق.
- لیندسی، گوردن (۱۹۷۶م). *چرا کتاب مقدس کلام خداست*. ترجمه ط. میکائیلیان. تهران: دانش امروز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- منتسکیو (۱۳۴۹ق). *روح القوانين*. ترجمه علی اکبر مهتدی. تهران: امیر کبیر.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). *تعدد زوجات*. در: *دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- نجاتی، حسین (۱۳۷۱). *روان شناسی رشد (از کودکی تا نوجوانی)*. تهران: مهشاد.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). *جواهر الکلام*. تحقیق: قوچانی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Quran.

Abdi Pour, E. (2009). Ta'addud zawajat. Fiqh va Hoghogh, 5(20), 7-29.

Abdulfattah, A. M. M. (1987). Ta'addud zawajat fi al-Islam. Al-Islam Magazine, 4.

Abu Zahrah, M. (2005). Tanzim al-usrah wa tanzim al-nasl. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Ahmad Abd al-Aziz, al-Hussain. (n.d.). Al-mar'ah wa makanatuha fi al-Islam. Kuwait: Maktabat al-Sahabah al-Islamiyah.

Asadi, S. H. (2008). Khanevadeh va hoghoghe an. Mashhad: Beh Nashr.

Bajuri, G. M. F. R. (1986). Al-mar'ah fi al-fikr al-Islami. Iraq: [No publisher].

Bayhaqi, A. b. H. (1985). Al-sunan al-kubra. Beirut: Yusuf 'Abd al-Rahman al-Mar'ashli.

Bible. (2002). England: Elam Publications.

Durant, W. (1991). Tarikh tamaddon. Tehran: Entesharat Amuzesh Enqelab Islami.

Hilli, H. b. Y. (1997). Mughni al-shiah. Qom: Mu'assasah Nashr Islami.

Karaki, A. b. H. (1990). Jame' al-maqasid. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath.

Lahham, S. (2001). Ta'addud zawajat. Damascus: Dar al-Tawfiq.

Lindsay, G. (1976). Why the Bible is God's word. Translated by T. Mikailian. Tehran: Danesh Emruz.

Mahrezi, M. (2003). Ta'addud zawajat. In Da'erat al-Ma'aref-e Jahan-e Eslami. Tehran: Bonyad Da'erat al-Ma'aref-e Islami.

Montesquieu. (1968). Roh al-qawanin. Translated by A. A. Mehtedi. Tehran: Amir Kabir.

Motahhari, M. (1990). Nezame hoghoogh zan dar Islam. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1998). Majmueye asare motahhari. Tehran: Sadra.

Najafi, M. H. (1988). Jawahir al-kalam. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Nejati, H. (1992). Ravanshenasi rasha'd (Az koodaki ta nowjavani). Tehran: Mehshad.

Oginga, H. (1975). Another look at polygamy: Polygamy in Africa and Christian churches. New York: Orbis Books.

Rizwani, A. A. (2007). Islamshenasi va pasokh beh shobahat. Qom: Masjid Moghadas Jamkaran.

Shahid Thani, Z. b. A. (1992). Masalik al-afham. Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyah.

Sharif, A. M. M. (2008). Zan dar Islam va dar farhangi Yahudi-Masihai. Translated by S. M. Afzali. Houraa Journal, 6(28), 105-120.

Tabari, M. b. J. (1991). Jame' al-bayan fi tafsir al-Quran. Beirut: Dar al-Ma'rifa.

Tabarsi, F. b. H. (1993). Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran. Tehran: Nasr-e Naser Khosrow.

Tabataba'i, A. (1991). Riadh al-masalik. Qom: Nashr Islami.

Tabataba'i, M. H. (1973). Al-mizan fi tafsir al-Quran. Qom: Nashr Islami.

Tabataba'i, M. H. (n.d.). Ta'addud zawajat wa maqam zan dar Islam. Qom: Intisharat Azadi Zan.

Zuhaili, W., al-Bagha, M., & Lahham, H. (2000). Ta'addud al-zawajat fi al-Islam. Damascus: Dar al-Hafiz.

A Comparative Study of the Components of Beauty in Christian and Islamic Aesthetics Based on the Views of Augustine and Ibn al-Haytham

✉ **Aniseh Parsa'i**  / PhD Student of the Philosophy of Religious Arts, The University of Religions and Denominations
anise.parsai@gmail.com

Seyyed abul-Qasem Hosseini (Jarfa) / Associate Professor of the Philosophy of Art, The University of Religions and Denominations
azharfa@gmail.com

Received: 2023/11/08 - **Accepted:** 2024/03/11

Abstract

This research is a comparative study of the views of Saint Augustine and Ibn al-Haytham on beauty. Augustine, the Christian thinker, viewed beauty from a mystical perspective, while Ibn al-Haytham, the Muslim scholar, had a scientific and empirical perspective. The aim of this study is to examine the components of beauty in the works of these two thinkers and compare the similarities and differences in their views using a library method. The findings show that despite the influence of both of them on ancient Greek philosophy and the existence of similarities in their aesthetic theories, the mystical outlook of Augustine and the scientific outlook of Ibn al-Haytham led to differences in their views on the components of beauty. This comparative study is important due to the prominent position of these two thinkers in the Islamic and Christian traditions of aesthetics, as well as the importance of Ibn al-Haytham's theories among Western thinkers.


Keywords: Augustine, Ibn al-Haytham, Islam, aesthetic matter, aesthetics, Christianity, components of beauty.

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه تطبیقی مؤلفه‌های زیبایی در زیبایی‌شناسی مسیحی و اسلامی با تکیه بر آرای آگوستین و ابن‌هشیم

anise.parsai@gmail.com

azharfa@gmail.com

انیسه پارسائی  دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی دانشگاه ادیان و مذاهب

سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا) / دانشیار گروه فلسفه هنر دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های سنت آگوستین و ابن‌هشیم در مورد زیبایی می‌پردازد. آگوستین متفکر مسیحی با رویکردی عرفانی به زیبایی نگریسته، درحالی‌که ابن‌هشیم دانشمند مسلمان رویکردی علمی و تجربی داشته است. هدف این پژوهش بررسی مؤلفه‌های زیبایی در آثار این دو اندیشمند و مقایسه تشابهات و تفاوت‌های دیدگاه‌های آنها با استفاده از روش کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که با وجود تأثیرپذیری هر دو از فلسفه یونان باستان و وجود تشابهاتی در نظریات زیبایی‌شناختی‌شان، نوع نگاه متفاوت عرفانی آگوستین و علمی ابن‌هشیم، منجر به اختلافاتی در دیدگاه‌هایشان در مورد مؤلفه‌های زیبایی شده است. این مطالعه تطبیقی به دلیل جایگاه برجسته این دو اندیشمند در سنت‌های زیبایی‌شناسی اسلامی و مسیحی و همچنین اهمیت نظریات ابن‌هشیم در میان اندیشمندان غربی، حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها: آگوستین، ابن‌هشیم، اسلامی، امر زیبایی‌شناسانه، زیبایی‌شناسی، مسیحیت، مؤلفه‌های زیبایی.

زیبایی از مقولاتی است که به صورت اختصاصی یا به صورت بخشی از مفاهیم فلسفی در تمامی مشرب‌های فلسفی مورد دقت نظر بوده است. ریشه‌های پیدایش دقت در این مفهوم را می‌توان با بررسی آرای حکمای یونان باستان به‌ویژه افلاطون و حتی پیش‌تر از آن در آرای فیثاغورثی یافت. افلاطون تقریباً تمام آنچه مرتبط با مسائل زیبایی‌شناسانه است، مطرح کرد و برخی را به صورتی کامل و دقیق مورد بررسی قرار داد. بیشتر توجه افلاطون معطوف به مفهوم محاکات و اعتقاد به این مضمون است که همهٔ آفریده‌ها تقلیدی از نمونه‌های متعالی و ازلی خویش یا «مُثُل» اند؛ پس در مرتبهٔ دوم دوری از واقعیت‌اند.

در باب زیبایی، افلاطون معتقد است که شیء زیبا عبارت است از چیز مفید یا خوشایند برای حواس بینایی و شنوایی یا وابسته به آنها، و شیئی زیباست که دارای تناسب از طریق اندازه‌گیری ریاضی باشد و تناسب و اندازه همواره زیبایی و کمال را سبب می‌شوند (بردسلی، ۱۳۹۹، ص ۴۴-۴۰). ارسطو نیز تلاش کرد که دو ساحت شناخت نظری و عملی را از هم متمایز کند. در فلسفهٔ او، هدف شناخت نظری «حقیقت» و هدف شناخت عملی «کنش و انجام عمل» است. فلسفهٔ عملی، آفرینش و ساختن است که برآمده از استعداد هنری است یا عمل و کنش که محصول اراده است (ارسطو، ۱۳۹۴، ص ۴۸-۹۴).

بدون تردید مبنای نظریهٔ زیبایی فلوطین - یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های فلسفی بر حکمت مسیحی، اسلامی و حتی ایرانی - صدور مراتب نامتناهی وجود از سرچشمهٔ جاویدان نور است که با وجود الهام از افلاطون نظریه‌ای ریشه‌دار است. از دیدگاه فلوطین، تناسب نه شرطی کافی و نه لازم در زیبایی و تجسم مُثُل افلاطونی است و نزدیکی به آن یکی از نشانه‌های زیبایی است (بردسلی، ۱۳۹۹، ص ۴۹-۵۱). در ادوار پس از فلوطین، پرداختن به امر زیبا ادامه می‌یابد و در قرون میانه رنگ مذهبی و معنوی به‌خود می‌گیرد و در آرای آگوستین، آکویناس، دیونوسیوس و سایر آرای فلاسفه دنبال می‌شود.

در باب حکمت اسلامی شاید بتوان سرآغاز تفکر پیرامون زیبایی در فلسفهٔ اسلامی را در رخداد نهضت ترجمه دانست. آشنایی متفکران اسلامی و ایرانی با آرای فلسفی کلاسیک یونان در دوران حکومت بنی‌عباس در حدود قرن دوم هجری، که به‌ویژه متأثر از ورود ایرانیان به دستگاه خلافت و اهتمامشان به ترجمهٔ آثار سایر فرهنگ‌ها بود، سبب آشنایی مسلمانان با آرای فلسفی یونانی و رخنهٔ آن در فلسفهٔ اسلامی شد (گنجی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۲۵). با توجه به این موضوع، اثرپذیری فلسفهٔ مسیحی و اسلامی از فلسفهٔ کلاسیک یونان امری بلامنازع است. از این رو تشابه آرای این دو جریان شناخته‌شدهٔ فلسفی مایهٔ حیرت نخواهد بود.

همانند حکمای مسیحی، هیچ‌یک از فلاسفهٔ مسلمان رساله‌ای منسجم در باب زیبایی تألیف ننموده‌اند؛ از آن سبب که در آن عهد، زیبایی امری متمایز از سایر پدیده‌ها نبود؛ اما مباحث مرتبط با مفهوم زیبایی به‌طور پراکنده در آرای فلاسفهٔ اسلامی مطرح شده است که ذیل مباحث مربوط به صفات کمالیه و جمالیهٔ حق تعالی مطرح می‌شود. از

نظر فارابی، پیدایی وجود برتر هر موجودی و حصول واپسین کمالش، زیبایی است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۵۲). ابن سینا سه امر نظم، ائتلاف و اعتدال را مقوم زیبایی تلقی می‌کند (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۱۷).

حسن بن حسن بن هیثم بصری، معروف به ابن هیثم، در میان اندیشمندان مسلمان چهره‌ای برجسته است که از او بیشتر به‌عنوان دانشمندی در حوزه طبیعیات و فیزیک یاد می‌شود؛ اما از آرای وی در زمینه فلسفه و اخلاق نیز نمی‌توان گذشت. همانند دیگر فلاسفه اسلامی که به‌گونه‌ای مجزا به آنها پرداخته نشده است، نظریات ابن هیثم در باب زیبایی و امر زیباشناسانه را باید با غور در تألیفات گوناگون وی دریافت. کتاب *المناظر* شاخص‌ترین اثر او در زمینه زیبایی است. آگوستین قدیس نیز از تأثیرگذارترین اندیشمندان مسیحیت در اوایل قرون وسطی است. در دنیای مسیحیت قرون وسطایی افکار آگوستین چنان حائز اهمیت است که با قاطعیت می‌توان گفت فهم سیر این تفکر، بدون تعمق و بررسی آثار وی افکار وی میسر نیست (مددپور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۷۹). نگاه وی به زیبایی نیز نه در رساله‌ای مجزا، که به‌صورتی پراکنده در تألیفاتش مُدرک است که از شاخص‌ترینشان می‌توان به *عترافات* اشاره نمود.

در این مقال در پی آنیم که ضمن بررسی دیدگاه‌های ابن هیثم در بستر فلسفه اسلامی و سنت آگوستین با بنیان حکمی مسیحی درباره زیبایی، دریابیم که آیا می‌توان به تشابهات نظری در آرای این دو اندیشمند دست یافت؟ اگر آری، این تشابهات در کدام بخش هاست و اگر تفاوتی دیده می‌شود، متعلق به کدام بن‌مایه‌های نظری است؟ ذکر این نکته ضروری است که در این پژوهش ادعا نمی‌شود هر دو رویکرد آگوستین و ابن هیثم فلسفی و حکمی‌اند؛ اما از آنجاکه نظریات ابن هیثم در میان حکمای اسلامی و پژوهندگان فلسفه هنر در غرب همواره مورد توجه بوده، از این نظر نیز این مطالعه تطبیقی می‌تواند سودمند باشد.

روش پژوهش

داده‌های مورد نیاز پژوهش به‌شیوه کتابخانه‌ای با استفاده از منابع فارسی، عربی و انگلیسی، به‌ویژه کتاب *المناظر* و تاریخ زیبایی‌شناسی اثر تاتارکیه‌ویچ، گردآوری شده و سپس داده‌های به‌دست‌آمده از نظر توصیفی - تحلیلی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

درباره این دو اندیشمند تأثیرگذار، بسیار تفحص شده است. حسن بلخاری در معنا و مفهوم زیبایی در *المناظر* و تفتح *المناظر* به دیدگاه ابن هیثم در موضوع زیبایی‌شناسی پرداخته است. نجیب کوراوغلو نیز در هندسه و تزیین در معماری اسلامی در بخش‌هایی نظرات زیبایی‌شناختی ابن هیثم را مورد بررسی قرار داده است. تاتارکیه‌ویچ در مجلد دوم تاریخ زیباشناسی، نظرات آگوستین را درباره زیبایی به تفصیل تحلیل نموده است. در این موضوع، مقالات فراوانی هم به رشته تحریر درآمده است که از میان آنها می‌توان به مجموعه مقالات «متفکران بزرگ زیبایی‌شناسی»، گردآوری الساندرو جوانلی، و مقاله «موسیقی و ریتم و زیبایی‌شناسی از نظر آگوستین»، نوشته سیدمحمدرضا حسینی بهشتی و

ناهید جعفری راد، و همچنین مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم زیبایی در آرای ابن هیثم و اخوان الصفا»، نوشته بتول معاذاللهی، اشاره کرد. احمد میراحمدی، مرتضی شجاری و محمدتقی پیربابایی در مقاله‌ای تحت عنوان «زیبایی‌شناسی ادراک بصری در معماری از منظر ابن‌هیثم»، آرای طرح‌شده در کتاب *المنظر* را جهت واکاوی معماری مسجد جامع اصفهان به کار بسته‌اند. زهره شبانی داریانی هم در پایان‌نامه خود با عنوان *تحلیل زیبایی در کتاب المنظر ابن‌هیثم*، به راهنمایی امیر مازیار، ضمن بحث درباره روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن‌هیثم، هم‌راستا با نظریه وی بیانی از ادراک زیبایی ارائه داده است. اما در زمینه مقایسه تطبیقی آرای این دو متفکر، مطلبی مشابه تحقیق پیش رو که مشخصاً به تقابل آرای آنان پرداخته باشد، نگاشته نشده است. تفاوت اصلی مقاله حاضر با دیگر تحقیقات، تکیه بر اشتراکات نظری مواجهه با زیبایی در آرای این دو اندیشمند است.

۱. نظریات آگوستین در باب زیبایی‌شناسی

طی قرون میانه و پس از آن، تحت‌تأثیر فلسفه افلاطون و نوافلاطونیان و در پیوند با الهیات مسیحی، آرای آگوستین درباره زیبایی‌شناسی اثری شایان بر ساختار هنر مسیحی داشته است؛ هرچند به سبب آنکه آرای وی در باب زیبایی پیش از گرویدن وی به آیین مسیحیت شکل گرفته بود، رنگ‌وبوی معنوی کمتری داشت؛ اما با بیان مفهوم زیبایی خدایی، رگه‌های زیباشناسی خدامحور در دیدگاهش هویداست. توماس آکویناس در یک جمله ماهیت کلی تفکر وی را این‌گونه تشریح می‌کند: «آگوستین که ملهم از نظرات افلاطونیان بود، هرچا در تعالیم آنان مطلبی را مرتبط با ایمان می‌یافت، می‌پذیرفت و آنچه با ایمان مغایرت داشت، اصلاح می‌کرد» (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱). آگوستین در پی برقراری پیوند میان فلسفه و زیبایی‌شناسی بود. وی آرای نخستین خود را درباره زیبایی حفظ کرد؛ ضمن آنکه اندیشه‌هایی مختلف از کتاب مقدس و فلوطین را بر آن افزود.

فلسفه هنر آگوستین بر وجودشناسی کلی استوار است که در آن نظم، هماهنگی و تجانس از نوعی الوهیت حکایت دارند که زیبایی و خرد در آن مترادف‌اند (مددپور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۷۹). از مجموع مکتوباتش، در سه اثر خطامشی وی درباره زیبایی و هنر دریافتی است: *درباره موسیقی*؛ *درباره نظم دادن*؛ و در *باب دین راستین*. از این سه، مکتوب نخستین اختصاصاً در باب موضوع زیباشناسی است و در دو دیگر تلویحاً به زیباشناسی اشاره می‌شود؛ ضمن آنکه در بخش‌هایی از *اعترافات*، نگرش آگوستین به مقوله زیبایی را می‌توان دریافت (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۱۹). در *اعترافات*، به کرات از زیبایی سخن می‌گوید و مبدأ تمامی پدیده‌ها و تمام زیبایی‌ها را خداوند می‌داند (آگوستین، ۱۳۹۷، ص ۶۷-۶۹).

وی به مفهوم «زیبا» می‌پردازد که حرکت نوینی نیست و پیش از وی افلاطون بدان پرداخته است؛ اما بدعت وی تمایز نهادن میان زیبا و زیبایی است. از منظر آگوستین، اصل مسئله، زیبایی است و هر شیء زیبا در نسبت با زیبایی زیباست و ما در این میان به دنبال آن امر واحدیم که سبب زیبا شدن است؛ مفهومی پایدار که علت تمام زیبایی‌هاست. تنها از طریق حواس نمی‌توان معرفت یافت؛ بلکه هدایت خداوند و صدور فیضش انسان را واجد می‌سازد تا به درک امور نائل آید. البته این‌گونه سخنان حاکی از آن است که اشراق مورد نظر ظاهراً روحانی است.

به عبارت دیگر، همان‌طور که نور خورشید اشیای مادی را برای چشم قابل رؤیت می‌سازد، اشراق الهی نیز حقایق ازلی را برای عقل مرئی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۱). زیبایی مادی به‌دور از ارزش نیست؛ چون اثری است از خدا؛ اما نسبی و موقتی است و تنها انعکاسی است از زیبایی برین.

۱-۱. عینیت و محسوس بودن زیبایی

اولین اصل آگوستین در باب زیبایی محسوس و عینی بودن زیبایی و لذت حاصل از آن است که این مسرت وجودی مستقل به زیبایی می‌بخشد. ما زیبایی را می‌نگریم، نه اینکه آن را خلق کنیم (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱). وی از دو نوع زیبایی سخن به‌میان می‌آورد: ۱. زیبایی‌ای که به‌سبب تکوین یک «کل» به اشیا تعلق می‌گیرد؛ ۲. زیبایی‌ای که ناشی از هماهنگی و تناسب با اشیای دیگر یا اجزای هماهنگ با یک کل به‌وجود می‌آید و منوط به درک انسان از زیبایی ازلی و کامل، یعنی زیبایی خداوند است. اگر صورتی از زیبایی ازلی کامل وجود نداشته باشد، هرگز نمی‌توان دربارهٔ میزان زیبایی چیزی سخن راند.

این قضاوت شامل زیبایی اجسام نیز می‌شود. جسمی که از اعضای زیبا تشکیل شده، از یکایک اعضایش بسی مقبول‌تر است. اعضای که هماهنگی از کانش مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که هر یک به‌تنهایی نیز زیبایی خاصی دارند (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷). غرض از تمرکز بر عالم محسوسات، صرفاً توجه به ظاهر پدیده‌ها نیست؛ بلکه اموری متعالی و فراتر از دریافت به‌واسطهٔ چشم است و این مفهوم به‌دنبال طرح مثالی اشیا مطرح می‌شود. هر موجود، وجودی دوگانه دارد: وجود فی‌نفسه و وجودی در عالم مثال الهی. همان‌گونه که اثر هنری صرفاً با چیزی مشابه است که هنگام ابداع، هنرمند آن را در ذهن داشته است، شیء مخلوق نیز به‌خودی‌خود چیزی نیست، مگر تقلید از مُثلی که در خداوند وجود دارد (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵).

از دیدگاه آگوستین، تجربهٔ زیباشناختی شامل دو جزء است: پاره‌ای که مستقیماً به‌واسطهٔ حواس حاصل می‌شود و بخشی که آن را از راه عقل و غیرمستقیم می‌توان دریافت. همانا برابری عامل تعیین‌کنندهٔ زیبایی توسط ذهن دریافت می‌شود، نه چشم. ازسویی دیگر، تجربهٔ زیباشناختی، نه فقط به شیء زیبا، که به نگرندهٔ شیء نیز وابسته است. هارمونی میان روح بیننده و شیء زیبا موجب تحریک روح مخاطب می‌شود (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷). هنر در جایگاه نخست مبتنی بر شناخت است و تقلید و توهم کارکرد هنر نیست (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴).

در نتیجه، هنر در ذاتش باید هادی نفس باشد. کارکرد تصاویر، مطلوب بودن بالذات نیست؛ بل نمایاندن صور مثالی است. آگوستین علت جاذبهٔ زیبایی را ذات و درخشش زیبایی، و سبب دوست داشتن پدیده‌ها را نیز خود زیبایی می‌داند (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۷۱). وی در عین آنکه زیبایی‌های طبیعی را می‌ستاید، غفلت از زیبایی حقیقی را مذموم می‌شمارد. با چنین نظری، عشق به زیبایی محسوس چونان نقطهٔ آغازین عزیمت به لقای خداوند یا مسیر ترکیه و عشق است.

آگوستین بیش از هم‌مسلمان متقدم فیلسوفش به لذت حاصل از زیبایی توجه دارد و در عین حال معتقد است که این لذت دلیلی است بر وجود مستقل زیبایی در انسان. برخلاف قائلین به مقولهٔ محاکات، به‌باور آگوستین،

انسان خالق زیبایی نیست؛ بلکه صرفاً دربارهٔ زیبایی تأمل می‌کند و معنای هنر چیزی بیش از تقلید است و به‌مثابهٔ نماد معنای والاتر هنر الهی است (گات و مک آیورلویس، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

یکی از موارد شایان ذکر در آرای آگوستین، که در آرای متقدمان وی مطرح نشده، تمایزی است که او میان سه مفهوم «زیبا»، «درخور» و «خوشایند» (مطبوع) برقرار می‌کند. از دیدگاه وی، یک چیز زمانی درخور و مناسب است که به‌عنوان جزئی از کل با سایر اجزا و هدف متناسب باشد. در مفهوم «درخور»، عنصر مفید بودن شرطی است که در مفهوم «زیبا» لحاظ نمی‌شود؛ هرچند در پاره‌ای موارد میان امر زیبا و امر درخور شباهتی هست. مفهوم «خوشایند» نیز با مفهوم زیبا متفاوت است؛ زیرا دربارهٔ صدا از لفظ زیبا استفاده نمی‌کنیم و مطبوع و خوشایند را به کار می‌بریم؛ پس زیبا مختص اشکال و رنگ‌هاست (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵).

۱-۲. زشتی در برابر زیبایی

آگوستین نسبت به زشتی نیز بی‌تفاوت نبود؛ از آن جهت که پس از اهمیت یافتن موضوع زیبایی، ناگزیر زشتی نیز حائز اهمیت می‌گردد؛ امری که فلسفهٔ کلاسیک یونان نسبت به آن غافل مانده بود. «زشتی» امری سلبی است و ناشی از نقصان و مرتبط با فقدان نظم هارمونی و وحدت، که البته امری است نسبی؛ از آن جهت که اشیای مختلف واجد درجاتی متفاوت از وحدت و نظم‌اند و به همان میزان به زیبایی یا زشتی نزدیک‌اند. زشتی مطلق مفهومی ندارد؛ چنان‌که رابطهٔ زیبایی و زشتی مشابه ارتباط نور و سایه است که هرچه نور بیش، سایه کم خواهد بود. در زشتی‌ها نیز می‌توان زیبایی‌هایی هرچند اندک یافت (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰). بدین ترتیب، زیبایی جهان تأیید می‌شود، بی‌آنکه مجبور به انکار زشتی‌ها شویم.

۱-۳. نور

دیگر مفهوم شاخص در آرای آگوستین، مقولهٔ نور است. نور الهی که در قلب حضور مدام دارد، سبب درخشش و روشنی اشیاست و منتج به زیبایی و جذابیت آنان. روشنی و تابناکی از مؤلفه‌های زیبایی است که سبب تجلی بی‌واسطهٔ صفات و کیفیات نور از طریق رنگ‌هاست. مشاهدهٔ حقایق، تنها در نوری که خدا مبدأ اشراق آن است، میسر می‌گردد (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲). از نظر آگوستین، زیبایی نه‌تنها تابع روابط اجزاء، بلکه تابع رنگ خوشایند نیز هست (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵). نخستین بار آگوستین برای هنرهای مختلف ارزشی متفاوت در نظر می‌گیرد و پیش از وی چنین رویکردی مسبوق به سابقه نیست. از نگاه او، ویژگی هنرهای تجسمی متفاوت با ادبیات است. در نقاشی، فرم اساس کار است و در ادبیات، محتوا؛ هرچند آگوستین طی دوران مختلف فکری‌اش گاه درجه‌بندی این هنرها را جابه‌جا کرد.

در ابتدا از دید وی، موسیقی برترین فرم هنری بود؛ از آن جهت که با عدد و تناسب سروکار داشت. پس از موسیقی، معماری و بعد از آن، نقاشی در درجهٔ پایین اهمیت بودند؛ از آن جهت که با ریتم ارتباطی نداشتند و تقلیدی ناکامل از واقعیت بودند؛ ضمن آنکه مبنای عددی نداشتند. بعدتر، آگوستین تحت‌تأثیر نگرش دینی‌اش شعر را

غیر ضروری و دروغ محض دانست؛ داستان را ملزم به سانسور، و همانند پیشینیانش از آن روی که تئاتر سبب تهییج عواطف به سیاقی نادرست می‌شد، آن را نیز تقبیح کرد (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵).

۲. ویژگی‌های امر زیبا از دیدگاه آگوستین

۲-۱. وحدت

از دیدگاه آگوستین، یک پدیده برای قرار گرفتن ذیل مفهوم زیبایی باید حائز ویژگی‌هایی باشد. یکی از اصلی‌ترین این ویژگی‌ها، منوط بودن زیبایی به هارمونی تناسب و ارتباط اجزاست؛ به تعبیری دیگر، مرتبط با خطوط رنگ‌ها و صداها. نتیجه این ارتباط متناسب، زیبایی کل است و از این روست که حتی اگر اجزا به صورت واحد زیبا نباشند، کل اغلب سبب لذت است. پس زیبایی وابسته به رابطه مناسب اجزاست که سبب هارمونی، نظم و وحدت می‌شود (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱). آگوستین درباره عناصر و علل زیبایی، به هماهنگی و وحدت کل به جزء و جزء به کل قائل است. «وحدت» کلیدواژه اصلی در نظریه اوست: وحدت فرم همه انواع زیبایی است (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱). وی این مفهوم را به زیبایی اندام آدمی نیز تعمیم داده است (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

۲-۲. اندازه و عدد

زیبایی‌شناسی آگوستین بیش از هر چیز مبتنی بر عدد است و از زیبایی، تصویری ریاضی‌گونه دارد که بیش از همه در موسیقی به آن پرداخته است. مفهوم اصلی زیبایی‌شناسی اش همسانی، به‌ویژه در عدد و زمان است. نکته قابل توجه این است که از دید وی آنچه سبب ارتباط مناسب اجزا می‌شود، موقوف به اندازه است که اندازه نیز به سبب عدد تعیین می‌گردد؛ یعنی زیبایی از طریق شکل، شکل از طریق نسبت، و نسبت به واسطه عدد حاصل می‌شود (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۲). عدد، هم برای وجود و هم برای زیبایی ضروری است (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۴۴).

اندازه و عدد سبب نظم و وحدت و در نهایت خلق زیبایی می‌شوند. آگوستین با مرتبط دانستن سه مفهوم «اندازه»، «فرم» و «نظم» معتقد است که این سه ارزش یک چیز را معین می‌کنند و وجودشان در آن شیء، معرف خوب بودن آن بوده و میزان این خوبی به میزان حضور این سه عامل وابسته است، که البته مراد از خوب، زیاست. باید در نظر داشت که نگاه آگوستین به نقش عدد و هارمونی در زیبایی، نه نگاهی صرفاً فیثاغورثی و ریاضیاتی و نه دیدگاهی رواقی و صرفاً کیفی بود؛ بلکه نظرگاهش میان این دو رأی در نوسان است.

هرچند از نظر آگوستین زیبایی با برابری عددی متناظر است، اما دریافت نابرابری اختلاف و کنتراست نیز بی‌ارتباط با مفهوم زیبایی نیست و در دسته عواملی قرار دارد که به‌ویژه در مورد زیبایی انسان و تاریخ نقش دارند؛ هرچند این عامل، زیبایی را بیش از هر چیز به اجزای تشکیل‌دهنده وابسته می‌کند تا به عدد (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۲-۱۲۵).

۲-۳. ریتم

عامل بعدی در سنجش زیبایی از دید آگوستین، ریتم است. ریشه ارزش‌شناختی ریتم، در زیبایی متعلق به دوران باستان است که ریتم به‌گونه‌ای ریاضی‌وار فهمیده می‌شد؛ اما آگوستین آن را مبنای اصلی زیبایی‌شناسی خویش قرار می‌دهد. وی

معتقد به ریتم‌های چنگانۀ صدا، ادراک حافظه، ریتم کنش و ریتم درونی ذهن است و اهمیتی که برای مقولۀ ریتم قائل است، سبب می‌شود که ابعاد ریاضیاتی کم‌اهمیت‌تر جلوه کنند؛ ضمن آنکه معتقد است انسان ریتمی درونی دارد که موهبتی از ناحیۀ طبیعت است و از آن جهت که بی آن توانایی درک و تولید ریتم را نخواهیم داشت، مهم‌ترین ریتم‌هاست.

فراتر از زیبایی محسوس اشیا، زیبایی برتری هست که همانا زیبایی معنوی است و منوط به ریتم اندازه و هارمونی است. برتری زیبایی معنوی بدان جهت است که هارمونی‌اش اکمل و معنوی است (مقایسۀ آواز انسان و پرندگان خوش‌آوا). جهان نیز اگر زیباست، بدان سبب است که بیانگر زیبایی معنوی است. زیبایی حسی جهان هستی، نه به سبب تصاویر محسوس، که به دلیل نظم وحدت و هارمونی‌ای است که تنها به واسطۀ عقل و از طریق روح قابل فهم و دریافت است (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴-۱۲۸). با تمام استقلالی که نظریات آگوستین در باب زیبایی دارد، زیبایی‌شناسی وی با برتر شمردن زیبایی معنوی، خدامحور است.

عامل بعدی در تجلی زیبایی، سادگی و خلوص در هنر است. این رأی بر مبنای نظریات رواقیون و تأثیرشان بر آگوستین است. از نگاه آگوستین، آنچه سبب دور شدن شیء از ملاک‌های زیبایی است، پیرایه و آرایه است که هرچه افزوده شود، شیء را از وصول زیبایی دورتر می‌سازد. هرچه شیء ساده‌تر، خلوص و اصلتش افزون‌تر (کوماراسوامی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱). نیک و شر بودن هنر و زیبایی، وابسته به شیوۀ استفاده از آن است. اگر زیبایی محسوس و زمینی سبب پوشیدگی و تحت‌الشعاع قرار گرفتن زیبایی مطلق و حقیقی شود، امری شر و ناپسند است.

به‌طور اجمال، آگوستین به محسوس و عینی بودن زیبایی باور دارد و معتقد است که زیبایی خلق‌شدنی نیست. البته این به معنای توجه صرف به ظاهر پدیده‌ها نیست و امور متعالی را نیز شامل می‌شود. وی برای هنر کارکردی هدایت‌گرانه به سوی تعالی و حقیقت را متصور می‌شود و غفلت از زیبایی حقیقی به واسطۀ زیبایی طبیعت را مذموم می‌شمارد. علاوه بر آن، آگوستین از مفهوم زشتی نیز درنگ‌ناشته است و آن را مفهومی سلبی و ناشی از نقصان می‌داند. در جهان‌بینی آگوستین، نور از نقشی شاخص در مقولۀ زیبایی برخوردار است که به سبب درخشش و روشنایی‌ای که در اشیا موجب می‌شود، منتج به جذابیت و زیبایی اشیا می‌گردد. از نظر وی، یک پدیده زیبا باید دربردارندۀ سه عامل وحدت، اندازه، عدد و ریتم باشد تا ذیل مفهوم زیبایی بگنجد.

۳. ابن هیثم و زیبایی‌شناسی

ابن هیثم، دانشمند مسلمان سده‌های چهارم و پنجم هجری، فیزیک‌دان، ریاضی‌دان و نورشناسی است که علاوه بر پرداختن به علمی از این دست و نقشی که در دگرگونی نظریات پیش از خویش در مبحث مناظر و مرابا داشت، در تاریخ زیبایی‌شناسی اسلامی نیز چهره‌ای تأثیرگذار است (رحیم‌پور، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷). برجسته بودن نظریاتش در زمینۀ زیبایی‌شناسی، بیشتر از آن روست که تلاش کرد در عین غلبۀ نگاه فلسفی به زیبایی، رویکردش در این زمینه علمی - تجربی باشد (بلخاری، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

در فلسفه اسلامی پرداختن به مقوله زیبایی و زیبایی‌شناسی به‌گونه‌ای جداگانه هرگز پدیدار نشده است؛ چنان‌که در متون فقهی بحث زیبایی مستقلاً مطرح نمی‌شود و به‌شکلی ضمنی و تلویحی مباحثی در باب موسیقی، غنا، نقاشی و پیکره‌سازی مورد گفت‌وگو و نظر قرار می‌گیرند و این موضوعات نیز مباحث خاص حیطه زیبایی‌شناسی نیستند. در آثار فلاسفه‌ای همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و از جهاتی در آثار ابوحنیفان توحیدی می‌توان به اشاراتی در باب زیبایی و بعضی هنرها دست یافت. در آثار عرفایی چون ابن‌عربی و مولانا مواردی بیش قابل ذکرند؛ اما با گردآوری تمامی این اشارات نیز مفهومی جامع و سازمان‌یافته در باب زیبایی‌شناسی حاصل نمی‌گردد (پازوکی، ۱۴۰۰، ص ۱۲). ابن‌هیثم نیز از این مقوله مستثنا نیست و آرای وی درباره امر زیبا را می‌توان از طریق آثاری که در زمینه علوم مختلف، به‌ویژه نورشناسی، به رشته تحریر درآورده است، شناخت.

برجسته‌ترین اثر ابن‌هیثم *المناظر و المرايا* است که حاصل مطالعه یافته‌های گذشتگان و تحقیقات خود اوست. هرچند موضوع اصلی این کتاب حول محور ساختار چشم و نورشناسی است، اما از خالاش می‌توان به نظر وی درباره زیبایی‌شناسی رسید. *المناظر حاوی* هفت مقاله و هر مقاله شامل فصول مختلفی است که به ساختمان چشم و قوانین مربوط به نور پرداخته است. هرچند سایر فلاسفه اسلامی، همچون سهروردی، فارابی، ابن‌سینا و غزالی بخش زیادی از مکتوبات خود را به تبیین جایگاه نور و رنگ در فلسفه اسلامی اختصاص داده‌اند، اما نکته مهم درباره ابن‌هیثم، رویکرد علمی - تجربی وی و ارتباط دادن آن با فلسفه و زیبایی‌شناسی است. با نگاهی موشکافانه به تحریراتش، به‌ویژه مطالب ذکرشده در *المناظر و المرايا*، به‌ویژه مقاله دوم از فصل سوم این کتاب درباره حسن و زیبایی، می‌توان به ۲۲ عامل مؤثر در برانگیختن احساس زیبایی در انسان دست یافت که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۱-۳. ماهیت زیبایی از نگاه ابن‌هیثم

اساسی‌ترین پرسش در حوزه زیبایی‌شناسی در دوران حیات ابن‌هیثم آن است که: زیبایی صفتی موجود در شیء است یا کیفیتی مرتبط با ادراک؟ آنچه تا پیش از ابن‌هیثم مورد تأیید بود، متمایل به ارتباط میان زیبایی با صفات و ویژگی‌های موجود در شیء بود، که رویکردی است متأثر از آرای فلاسفه یونان؛ یعنی زیبایی با مفهوم عین موزون متناسب؛ اما ابن‌هیثم با رویکردی علمی و القاط این رویکرد با دیدگاه حکمی، شناختی نوین از مفهوم و ماهیت زیبایی ارائه می‌دهد و زیبایی‌شناسی را از حیطه تعلق به اعیان و ویژگی‌های شیء به عرصه ذهن و ادراک منتقل می‌سازد (بلخاری، ۱۳۹۸، ص ۴۰).

ابن‌هیثم معتقد به ادراک حسن با سه روش است: در روش اول، یکی از معانی جزئی‌ه سبب درک زیبایی می‌شود؛ در مسیر دوم، تعدادی از این معانی در شیء موجب حسن است، نه یک جزء؛ در روش آخر نیز درک زیبایی منفرد نیست و ادراک حسن، با کنار هم قرار گرفتن مجموعی از معانی جزئی‌ه، که در پیوند با هم‌اند، حاصل می‌شود؛ ضمن آنکه این معانی گاه تک و گاه همراه با یکدیگر سبب درک حس زیبایی می‌شوند (ابن‌هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۸). این معانی شامل ۲۲ عنصرند که توسط حس بصر دریافت می‌شوند که یکی از اینها زیبایی است.

زیبایی نه ناشی از یک عنصر، بلکه منتج از تعاملی پیچیده میان این ۲۲ عامل است: نور، رنگ، فاصله، مکان، سختی، شکل، اندازه، جدایی، تداوم، تعداد، حرکت، سکون، زبری، نرمی، شفافیت، کدورت، سایه، تاریکی، زیبایی، زشتی، همانندی و ناهمانندی (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۱۳۹)، که جدا از خودِ عنصر زیبایی، جزء مقوله کیفیت زیبایی‌شناسانه‌اند و باید طی جریان ادراک بصری در ذهن ترکیب شوند. پس جمله این عناصر در ادراک زیبایی سهیم‌اند. درک زیبایی نتیجه حضور آنان در محسوسات است و به جز دو عنصر نور و رنگ، که به واسطه ادراکات حسی دریافت می‌شوند، سایر عناصر نیازمند ادراک ذهنی برای درک‌اند. زیبایی از نگاه وی، توأمان حاصل ادراکات بصری و ذهنی است (نجیب کوراوغلو، ۱۳۷۹، ص ۲۷۹).

۳-۲. نور و رنگ

ابن هیثم اولین و مهم‌ترین عنصر دخیل در ایجاد احساس زیبایی و حُسن را نور می‌داند که حتی به‌تنهایی موجب ایجاد و زایش زیبایی است (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۸). همانا نور زاینده حُسن است و از این‌رو خورشید و ماه و ستارگان واجد زیبایی‌اند؛ گرچه تنها نور است که به‌سببش آنها زیبا و نیکو رخ می‌نمایند. نور خود به‌تنهایی مولد حُسن است. دو عنصر از سه عنصری ویژه که پررنگ‌ترین نقش را در خلق زیبایی ایفا می‌کنند، «تناسب» (نظم هندسی نور) و «رنگ» (از خواص مادی نور) هستند که به‌شدت تحت اثر نورند.

نور منشأ نهایی جمال و حُسن، و علت اساسی دیدن است؛ از آن روی که تمامی اعراض مشهود تنها زمانی قابل درک‌اند که به‌جهت رنگ و نور و سایر محسوسات مشهود در چشم حاصل شوند. رنگ نیز در کنار نور خالق زیبایی و موحد حُسن است. هریک از رنگ‌های روشن، همچون ارغوانی، لاجوردی و صورتی، سبب لذت بصر می‌گردد؛ چنان‌که در مصنوعات دست بشر، مثل البسه، پارچه و فرش، موجب لذت بیننده‌اند (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۸). پس رنگ نیز به‌تنهایی خالق حُسن است.

۳-۳. تناسب و ائتلاف

«و قد يتقوم الحسن من معنى آخر غير كل واحد من المعينين الذين ذكرنا هما و هو التناسب و الائتلاف...» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۳). تناسب از مؤلفه‌های زیبایی و گاه به‌تنهایی سبب زیبایی است؛ به‌شرط آنکه اجزای تشکیل‌دهنده کل - گرچه نه در نهایت کمال - کریه و زشت نباشند. این تناسب باید در جمله اعراض وارد بر شیء، اعم از مکان، اندازه و...، صادق باشد و حسن کامل زمانی صورت می‌پذیرد که اجزا با شکل و اندازه کل صورت متناسب باشند. در مورد خط و کلیه مشهودات نیز زیبایی بیش از آنکه زائیده هریک از اعراض یا ارتباط بین اعراض مختلف باشد، مرتبط با تناسب و جای‌گیری درست است. گرچه حُسن زائیده اعراضی خاص است، اما کمال آن منتج از وجود تناسب میان آن اعراض می‌باشد و صورت بسیاری از مشهودات در نتیجه تناسب، خوشایند و مورد تحسین است (Ibn Al-Heytham, 1989, p.102-104).

۳-۴. فاصله و بعد مسافت

دوری و فاصله، عامل عَرَضی است در جهت خلق زیبایی: «و البعد ایضاً قد یفعل الحسن بطریق العَرَض» (ابن هیثم ۱۹۸۳، ص ۳۰۹)؛ مانند چهره‌هایی که شادابی را از دست داده‌اند و پرچین‌وشکن‌اند، اما از مسافت دور، زیبا به نظر می‌رسند یا معایبی که به سبب دوری، از چشم مخفی می‌مانند. زیادت فاصله سبب ظهور زیبایی است؛ هرچند حسن نمی‌آفریند: «فالبعد علی انفراد قد یفعل الحسن» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۹).

۳-۵. وضع

وضع قرارگیری نیز همچون بُعد فاصله موجب حُسن است: «و الوضع قد یفعل الحسن». چه بسیار مفاهیم زیبا که تنها به سبب طریق چینش و آرایش مکانی واجد زیبایی‌اند. مَثَل آن در کتابت است که زیبایی آن به سبب وضع حروف است؛ یا حُسن خط که به دلیل تناسب در چینش و اشکال حروف است (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۸).

۳-۶. تجسم

«و التجسم یفعل الحسن و لذلك تستحسن الاجسام الخصبة من اشخاص الناس و اشخاص کثیر من الحیوان» (ابن هیثم ۱۹۸۳، ص ۳۰۸). به نظر می‌رسد که منظور ابن هیثم از تجسم، همانا تعین یا همان جسمانیت است، چه در انسان، چه در حیوان و چه در اشیا. هرچند به قطع نمی‌توان استنباط کرد که منظور از زیبایی‌آفرینی تجسم چیست، اما طبق آنچه کمال‌الدین فارسی در *تنقیح المناظر - تفسیری بر المناظر ابن هیثم -* بیان کرده، به سبب استفاده از واژه «خصبة» که به معنای حاصلخیزی است، مراد تنومندی و برومندی اندام است که سبب خلق زیبایی در دیده بیننده می‌شود (بلخاری، ۱۳۹۸، ص ۵۵). شاید بتوان چنین پنداشت که از نظر وی، جثه برومند به لحاظ اندازه بزرگ‌تر زیباتر است؛ چنان که ابن هیثم در نظری مشترک با ارسطو در باب اندازه، عظمت و بزرگی را از مؤلفه‌های زیبایی برمی‌شمارد.

۳-۷. شکل و فرم

«و الشكل یفعل الحسن و لذلك یستحسن الهلال و الصور المستحسنة من اشخاص الناس و اشخاص کثیر من الحیوانات و الشجر و النبات ان ما تستحسن من اجل اشکالها و اشکال اجزاء الصورة» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۸). عارضه شکل و صورت، سبب حسن است؛ بدان جهت که بیننده اشکالی مانند هلال ماه، گل‌ها و گیاهان را می‌ستاید. پس داشتن فرم و شکل مشخص یکی از دلایل زیبایی است و مورد پسند انسان.

۳-۸. بزرگی یا عظم

بزرگی و عظمت نیز از موجبات حسن است؛ چنان که ماه زیباترین ستارگان است. ستارگان بزرگ‌تر جلوه و حسنی بیش از ستارگان کوچک دارند: «و العظم یفعل الحسن و لذلك صار القمر احسن من کل واحد من الکواکب و صارت الکواکب الکبار احسن من الکواکب الصغار» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۸). ردپای این اندیشه را می‌توان در نظر ارسطو در باب زیبایی نیز دید. از نظر ارسطو نیز اشیای بزرگ‌تر زیباترند و جلوه پسندیده‌تری دارند و لذتی بیش را فراهم می‌آورند. از نگاه ارسطو، انسان‌های ریزجثه شاید ملیح و فریبا باشند، اما زیبا نخواهند بود؛ هرچند از سویی معتقد بود که اشیا اگر بسیار بزرگ باشند، زیبا به نظر نمی‌رسند و این ناشی از ماهیت ادراک انسان است (تاتارکیه‌ویچ، ۱۳۹۲، ص ۳۰۰-۳۰۳).

۹-۳. تفرق و پراکندگی

«و التفرق يفعل الحسن و لذلك صارت الكواكب المتفرقة احسن من اللطخات و احسن من المجرة و لذلك ايضاً صارت المصابيح و الشموع المتفرقة احسن من النار المتصلة المجتمعة و لذلك ايضاً توجد الانوار و الازهار المتفرقة في الرياض احسن من المجتمع منها و المتراص» (ابن هيثم، ۱۹۸۳، ص ۳۰۹). پراکندگی نیز از اعراض حسن است؛ مانند ستارگانی که در آسمان پراکنده‌اند در برابر کهکشان؛ یا چراغ‌ها و شمع‌های متفرق که از آتشی پیوسته زیباتر جلوه می‌نمایند؛ و گل‌هایی که در بوستان جدا از هم و پراکنده‌اند و زیباتر می‌نمایند.

۱۰-۳. اتصال و پیوستگی

«و الاتصال يفعل الحسن و لذلك صارت الرياض المتصلة النبات المتكالفة احسن من المتقطع منها و المتفرق و ان كانت الرياض مستحسنة من اجل الوانها فالمتصل منها احسن و الحسن الزائد الذي في المتصل منها ان ما يفعله الاتصال فقط» (ابن هيثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰). بر خلاف عارضه تفرق، این بار این هیشم پیوستگی را عامل زیبایی می‌داند و اتصال را خالق زیبایی دانسته، بوستان‌های پیوسته و متصل و شکوفه‌های انباشته و پیوسته درختان را در برابر باغ‌های ازهم‌جدا افتاده، احسن می‌داند. هم‌زمان دو عامل متضاد را دلیل زیبایی دانستن، شاید نشان از نسبی بودن پاره‌ای از این عوامل در خلق زیبایی است.

۱۱-۳. عدد

عدد نیز در آفرینش زیبایی مهم است: «و العدد يفعل الحسن... و لذلك ايضاً تستحسن المصابيح و الشموع اذا اجتمع منها عدد كثير في موضع واحد» (ابن هيثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰)؛ چنان‌که تعدد ستارگان جلوه نکوتری از قَلتشان در پهنه آسمان دارد و از این روست که چراغ‌ها و شمع‌های مجتمع در یک جایگاه، حُسن برانگیزند. از جهتی می‌توان این عامل را - با توجه به مثال نقل شده - همسو با عامل اتصال و پیوستگی دانست؛ از آن حیث که برای اتصال نیاز به تعداد است و هرچه اتصال بیشتر، تعداد نیز افزون‌تر و در نتیجه زیبایی نیز.

۱۲-۳. جنبش و حرکت

جنبش و حرکت نیز سبب زیبایی است. از این روست که رقص و حرکات رقصنده و بسیاری اشارات و حرکات انسان، چه در لفظ و چه در فعل، زیباست: «و الحركة تفعل الحسن...» (ابن هيثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰). با توجه به این مضمون، زیبایی مختص صنایع دست نیست و حتی در بسیاری از رفتارهای بشر می‌توان رد زیبایی را پی گرفت.

۱۳-۳. آرامش و سکون

در این مورد نیز باز با تناقض نسبت به عامل قبلی روبه‌رویم: «و السكون يفعل الحسن...». سکون از آن سبب عاملی است برای القای زیبایی که موجب وقار است و این وقار دلیلی بر زیبایی و حُسن. پس نسبت به مورد، ممکن است سکوت سبب زیبایی باشد، یا حرکت و جنبش.

۳-۱۴. زبری و خشونت

«و الخشونة تفعل الحسن. و لذلك يستحسن الخشن من كثير من الثياب و الفروش...» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰). مراد از خشونت، تضاد با لطافت و نرمی یا همان زبری است. زبری موجب زیبایی است؛ مانند آنچه در بسیاری از فرش‌ها و البسه دیده می‌شود.

۳-۱۵. لطافت و نرمی

تناقض بعدی، زیبا دانستن لطافت پس از عنوان کردن زبری به‌عنوان عامل زیبایی است. ملامسه و نرمی نیز موجب حُسن است و از این جهت، البسه و ابزار نرم و صیقلی زیبا جلوه می‌نمایند: «و الملامسة تفعل الحسن...» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰).

۳-۱۶. شفافیت

عارض بعدی در خلق زیبایی، شفافیت است. از همین روست، حسن جواهرات شفاف و صیقلی: «و الشفیف یفعل الحسن و لذلك يستحسن الجواهر المشفة و الوانی المشفة» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰). این عامل ارتباطی مستقیم با عارضه نور دارد؛ از آن جهت که بدون نور، شفافیت نیز معنایی نخواهد داشت. شفافیت به‌معنای توانایی عبور دادن نور است.

۳-۱۷. تکرار و کثافت

در تضاد با ویژگی شفافیت، این‌بار کدورت و تیرگی است که سبب زیبایی می‌شود. رنگ‌ها و نورها و اشکال و تمامی معانی زیبا زمانی ظاهر می‌شوند که در زمینه‌ای تیره و کدر قرار گیرند. به‌معنایی ابن هیثم به‌صورتی غیرمستقیم بر مفهوم کتراست و نقش آن در خلق زیبایی اشاره می‌کند. مفهومی که حتی امروزه نیز جزء عوامل مؤثر در خلق زیبایی، به‌ویژه در هنرهای تجسمی است. «و الکثافة تفعل الحسن لان الالوان و الاضواء و الاشکال و التخطیط جمیع المعانی المستحسنة التي تظهر فی صور المبصرات لیس یدرکها البصر الا من اجل الکثافة» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۰).

۳-۱۸. سایه

سایه نیز عامل زیبایی است، از آن جهت که سبب قرار گرفتن عیوب و زشتی‌ها در پوشش است که مانع دیده شدن آنها می‌شود. از سویی، طیف رنگ‌های پرهای حیوانات به‌سبب وجود سایه و شکست نور است: «و الظل قد یظهر الحسن...» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۱). نکته حائز اهمیت در مورد سایه این است که برخلاف سایر عوامل و اعراض، سایه زیبایی خلق نمی‌کند؛ بلکه سبب ظهور آن می‌شود؛ مانند آنچه درباره بُعد و فاصله با آن روبه‌رو شدیم.

۳-۱۹. ظلمت و تاریکی

تاریکی نیز آفریننده حُسن نیست؛ بل سبب پدیدار شدن آن است: «و الظلمة تظهر الحسن...» (ابن هیثم، ۱۹۸۳، ص ۳۱۱). ستارگان در تاریکی پدیدار می‌شوند؛ همانند چراغ‌ها و شمع‌ها و آتش که در تاریکی شب و در مکان تاریک خود را نمایان می‌کنند. چنین حُسنی در روشنایی روز و نورهای شدید قابل ادراک نیست؛ درست مثل ستارگانی که در شب‌های تاریک زیباترند تا در شب‌های مهتابی.

با توجه به مثال ابن هیثم، در این مورد به نظر می‌رسد که منظور او همسان بودن است. از نظر وی، اندام حیوان زمانی زیباست که یک‌شکل باشد؛ مثلاً اگر چشمی گرد و چشم دیگر مستطیل باشد، نهایت زشتی است؛ یا اگر یک چشم سرمه‌ای و دیگری آبی باشد، مستقیح است. این مسئله، نه تنها دربارهٔ اندام حیوان و انسان، که در مورد خطوط کتابت و نقوش نیز مصداق دارد. از دیدگاه ابن هیثم، همسان بودن، هارمونی و هماهنگی، جزئی از زیبایی است (ابن هیثم ۱۹۸۳، ص ۳۱۱).

۳۰-۳. اختلاف و تضاد

عامل نهایی در پیدایش زیبایی، تضاد است: «و الاختلاف یفعل الحسن...» (ابن هیثم ۱۹۸۳، ص ۳۱۱). اشکال مختلف اعضای حیوان زیباست و سبب آن، اختلاف و تفاوت است؛ همان مفهومی که دربارهٔ اشکال و نقوش و خطوط کتابت نیز صادق است. اگر تمامی حروف یا اشکال به‌شکلی واحد و یکسان رسم شوند، زیبایی نخواهند آفرید. بازهم در این عامل، تناقض با عامل قبلی به چشم می‌خورد. با اندکی تأمل در این عوامل و اعراض می‌توان دریافت که سبب وجود تناقض میان پاره‌ای از این اعراض، اشاره به این نکته است که این عوامل در هر حالتی نمی‌توانند سبب حسن باشند. در مواضع خاص و نسبت به موقعیت، عوامل متفاوتی می‌توانند سبب خلق زیبایی شوند. ضمن آنکه تمامی این اعراض باهم سبب زیبایی نیستند و گاه به صورت گروهی و گاه به صورت منفرد موجب حُسن و لذت‌اند؛ موضوعی که ابن هیثم در فقرة ۲۲۲ تا ۲۳۱/المناظر به آن اشاره می‌کند. در نهایت، ابن هیثم به مقولهٔ قبح و زشتی می‌پردازد.

زشتی حالتی است که هنگام غیبت تمامی معانی زیبایی رخ می‌دهد: «فأما القبح فهو الصورة التي تخلو من كل واحد من المعانی المستحسنة...». در صورتی که واجد هیچ یک از معانی جزئی به‌تنهایی یا در پیوند معانی جزئی با یکدیگر نباشند، هیچ زیبایی‌ای جلوه نمی‌نماید و هیچ تناسبی در آن اجزا نیست؛ از این رو هیچ حُسنی در آنها نیست و اگر جزئی از حسن ندارند، پس قبیح‌اند؛ زیرا زشتی تصویر ناشی از عدم حسن است. چه‌بسا در همین تصویر، معانی پسندیده و مذموم در کنار یکدیگر باشند که اگر دیده معانی جزئی را در آن تشخیص دهد و در آن تأمل کند، می‌تواند حُسن و قُبْح را درک کند (ابن هیثم ۱۹۸۳، ص ۳۱۶).

آنچه از تأمل در عوامل مؤثر در ظهور و خلق زیبایی از نگاه ابن هیثم حاصل می‌شود، این است که پاره‌ای از عوامل همانند نور و تناسب، کارکرد مستقیم و مستقل در بروز زیبایی دارند؛ پاره‌ای دیگر مثل رنگ، شفافیت، تضاد، تکرر و سایه از عواملی هستند که تحت اثر نورند و به‌دنبال حضور نور پدید می‌آیند؛ گروهی خالق زیبایی‌اند و گروهی سبب بروز زیبایی می‌شوند؛ پس می‌توان از آنها به‌عنوان «اعراض فرعی» نام برد؛ همانند تأثیری که فاصله، ظلمت و سایه در بروز زیبایی دارند؛ اما مهم‌ترین بحث، موضوع نسبی بودن این عوامل است که در موقعیت‌های متفاوت، نه تنها سبب بروز یا خلق زیبایی نمی‌شوند که موجب قبح و زشتی‌اند.

ابن هیثم رویکردی التقاطی (علمی، حکمی و روان‌شناسانه) و نوین از مفهوم و ماهیت زیبایی دارد و زیبایی‌شناسی را از نظرگاهی مرتبط با ادراکات بررسی می‌کند که البته پیش‌زمینهٔ فلسفی وی در این باره بی‌تأثیر نیست. وی معتقد به ادراک

حُسن است و میان ادراک و احساس بصری تمایز قائل می‌شود و با سه روش «درک زیبایی به یاری معانی جزئیّه»، «دریافت حُسن با گروهی از معانی در شیء» و «ادراک زیبایی منفرد با کنار هم قرار گرفتن مجموعی از معانی جزئیّه در پیوند باهم»، زیبایی را توجیه می‌کند. دو عامل از این هجده عامل (نور و رنگ) حاصل احساس بینایی، و بقیه عوامل نتیجه ادراک بینایی اند. معانی ۲۲ گانه که با حس بصر دریافت می‌شوند، عبارت‌اند از: نور، رنگ، فاصله، مکان، سختی، شکل، اندازه، جدایی، تداوم، تعداد، حرکت، سکون، زبری، نرمی، شفافیت، کدورت، سایه، تاریکی، زیبایی، زشتی، همانندی و ناهمانندی، که صرف‌نظر از خود عنصر زیبایی، جزء مقوله کیفیت زیبایی‌شناسانه‌اند و در جریان ادراک بصری، در ذهن ترکیب می‌شوند. مبنای احساس زیبایی، استقرار است و بر اساس استقرار، این عوامل در مواضع متفاوت و متعدد، زیبایی را در انسان برمی‌انگیزند. نکته دیگر اینکه از دیدگاه ابن‌هیثم، حضور عواملی که از آنان سخن گفتیم، نسبی است.

۴. بررسی نقاط اشتراک و تفارق میان نظریات آگوستین و ابن‌هیثم

با اندک تأمل در آرای هر دو اندیشمند، آنچه حاصل می‌شود، پاره‌ای تشابهات و گروهی تفاوت‌هاست. در باب تفاوت‌هایی که میان آرای این دو می‌توان دریافت، قابل بحث‌ترین مسئله، زاویه نگاه هر یک است. با وجود پیشینه کلاسیک یونانی آگوستین در مقوله فلسفه، باورهای عرفانی و روحانی وی در باب زیبایی در نظریاتش هویداست؛ اما رویکرد ابن‌هیثم علمی است و آنچه در باب عوامل خلق و بروز زیبایی مطرح می‌کند، مبنایی علمی - تجربی و بر پایه عملکرد و ساختار چشم و سازوکار دیدن است؛ هرچند در این میان بعضاً از منظر فلسفی و حتی روان‌شناسی سخن می‌گوید (نقش ذهن و مخاطب در درک زیبایی).

ابن‌هیثم بر این باور است که برای زیبا بودن در کلیت، تک‌تک اجزای منفرد باید زیبا باشند؛ در غیر این صورت، زیبایی حاصل نمی‌شود. وی قبح را در برابر زیبایی قرار می‌دهد و معتقد است زمانی پدید می‌آید که صورت از حسن تهی باشد. اما آگوستین برعکس معتقد است که گاه کل شیء واجد زیبایی نیست؛ اما با بررسی جزء به جزء می‌توان به نسبتی از زیبایی دست یافت. «زشت» مفهومی است سلبی. زشتی مطلق موجودیت ندارد و تمامی اشیا از درجاتی از زیبایی برخوردارند.

با وجود این، در اندیشه فلسفی هر دو نکات مشترک متعددی درباره زیبایی به چشم می‌خورد: اولین نقطه اشتراک ابن‌هیثم و آگوستین، طرز تلقی‌شان درباره نقش و حضور برجسته مخاطب در ادراک و دریافت زیبایی است. از نگاه هر دو، ذهن و مخاطب دو عامل اساسی در ادراک بصری‌اند. زیبایی صرفاً عینی نیست و درک آن امری است تحت اثر هم‌زمان عین و ذهن.

به‌باور ابن‌هیثم، درک زیبایی منفرد نیست و ادراک حُسن با کنار هم قرار گرفتن مجموعی از معانی جزئیّه در پیوند با هم حاصل می‌شود و مجموع مؤلفه‌های زیبایی در ادراک زیبایی سهیم‌اند. درک زیبایی ماحصل حضور آنان در محسوسات است و نیازمند ادراک ذهنی برای درک است؛ در نتیجه، زیبایی از نگاه وی توأمان حاصل ادراکات بصری و ذهنی است.

هندسه و تناسب، نقطه اشتراک بعدی است. از نگاه ابن‌هیثم، تناسب گاه به‌تنهایی می‌تواند سبب زیبایی باشد و باید در جمله اعراض وارد بر شیء، اعم از مکان، اندازه و...، صادق باشد. حُسن کامل زمانی صورت می‌پذیرد که اجزا

با شکل و اندازه کلی صورت متناسب باشد. اگرچه زیبایی منتج اعراضی خاص است، اما کمال آن از وجود تناسب میان آن اعراض است و صورت بسیاری از مشهودات، در نتیجه تناسب است که خوشایند و مورد تحسین است. آگوستین نیز معتقد بود که یکی از اصلی‌ترین علل زیبایی، منوط بودنش به هارمونی، تناسب و ارتباط اجزاست. نتیجه این ارتباط هارمونیک و متناسب، زیبایی کل است؛ پس زیبایی وابسته به رابطه مناسب اجزاست که سبب هارمونی، نظم و وحدت می‌شود. وی این مفهوم را به زیبایی اندام آدمی نیز تعمیم می‌دهد و معتقد است که زیبایی اندام از نوعی هماهنگی کلی و درعین حال متناسب و قابل انطباق منتج می‌گردد؛ مانند بخشی از بدن که با مجموعه اندام تطابق دارد یا کفشی که با آن متناسب دارد.

مفهوم بعدی، فرم، شکل و صورت است. آگوستین معتقد است که هرچه زیباست، مصور به صورت یا *informatio* است و یکی از مؤلفه‌های زیبایی، فرم و شکل است. از نگاه ابن‌هیثم نیز عارضه شکل و صورت سبب حُسن است و بدان جهت است که بیننده اشکالی مانند هلال ماه، گل‌ها و گیاهان را می‌ستاید. پس داشتن فرم و شکل مشخص، یکی از دلایل زیبایی است و مورد پسند انسان. مؤلفه عدد نیز جزء عوامل زیبایی‌شناسانه از نگاه هر دو اندیشمند است.

زیبایی‌شناسی آگوستین بیش از هر چیز مبتنی بر عدد است و او از زیبایی تصویری ریاضی‌گونه دارد که بیش از همه در موسیقی به آن پرداخته است. مفهوم اصلی زیبایی‌شناسی اش همانندی و همسانی، به‌ویژه همانندی عددی و زمانی است. نکته قابل توجه این است که از دید وی، زیبایی از طریق شکل، شکل از طریق نسبت، و نسبت به‌واسطه عدد حاصل می‌شود. اندازه و عدد سبب نظم و وحدت، و در نهایت خلق زیبایی می‌شوند.

نظر ابن‌هیثم در باب نقش عدد در خلق حُسن با آگوستین اندکی متفاوت است. از نگاه وی، تعدد ستارگان جلوه نیکوتری از قلت حضور آنها در پهنه آسمان دارد و از این روست که چراغ‌ها و شمع‌های مجتمع در یک جایگاه، حُسن‌برانگیزترند تا تعداد اندکشان. به‌نظر می‌رسد که ابن‌هیثم بیشتر قائل به کثرت تعداد است تا بررسی نقش مفهومی و ریاضیاتی عدد در زیبایی‌شناسی؛ اما به‌رروری هر دو از نقش عدد در خلق زیبایی غافل نبوده‌اند.

نور و رنگ به‌مثابه مهم‌ترین عنصر تأثیرگذار در خلق زیبایی، نقطه مشترک بعدی است. بنا بر رأی ابن‌هیثم، اولین و مهم‌ترین عنصر دخیل در ایجاد احساس زیبایی و حُسن، نور است که حتی به‌تنهایی موجب ایجاد و زایش زیبایی است. تمامی اعراض مشهود تنها زمانی قابل درک‌اند که به‌سبب رنگ و نور و سایر محسوسات مشهود در چشم حاصل شوند. از نظر ابن‌هیثم، رنگ نیز در کنار نور خالق زیبایی است و سبب لذت بصر ناظر.

از نگاه هر دو، زیبایی نه‌تنها تابع روابط اجزا، بلکه تابع رنگ خوشایند نیز هست؛ اما نگاه آگوستین به مؤلفه نور، از منظری معنوی‌تر است. به‌باور وی، نور الهی که در قلب حضور مدام دارد، سبب درخشش و روشنی اشیاست و منتج به زیبایی و جذابیت آنان؛ و روشنی و تابناکی از مؤلفه‌های زیبایی است؛ هرچند این روشنایی و درخشش به‌دلیل تجلی بی‌واسطه صفات و کیفیات نور از طریق رنگ‌هاست. همانند ابن‌هیثم، آگوستین نیز معتقد است که رنگ‌ها درخشش هر چیزی را به ما می‌نمایانند. زیبایی نه‌تنها تابع روابط اجزا، بلکه تابع رنگ خوشایند نیز هست.

از نگاه هر دو متفکر، دریافت نابرابری اختلاف و کنتراست نیز بی‌ارتباط با مفهوم زیبایی نیست. ابن‌هیثم تضاد را یکی از عوامل پیدایش زیبایی می‌داند. اشکال مختلف اعضای حیوان زیباست و سبب آن، اختلاف و تفاوت است. اگر تمامی حروف یا اشکال به‌شکلی واحد و یکسان رسم شوند، زیبایی نخواهند آفرید. آگوستین نیز کنتراست را در دسته عواملی قرار می‌دهد که به‌ویژه در مورد زیبایی انسان و تاریخ نقش دارند و عامل زیبایی را بیش از هر چیز به اجزای تشکیل‌دهنده وابسته می‌کند.

ابن‌هیثم همچون آگوستین معتقد به نقش هماهنگی و تشابه در خلق زیبایی است. از منظر آگوستین، فراتر از زیبایی فیزیکی و محسوس اشیاء، زیبایی برتری هست که همانا زیبایی معنوی است و به ریتم اندازه و هارمونی منوط است. برتری زیبایی معنوی بدان جهت است که هارمونی‌اش اکمل است؛ ضمن آنکه مضمونی معنوی دارد. زیبایی حسی جهان هستی نه به‌سبب تصاویر محسوس، که به‌دلیل نظم وحدت و هارمونی است. از دیدگاه ابن‌هیثم نیز همسان بودن هارمونی و هماهنگی جزئی از زیبایی است؛ چنان‌که در تشابه و هماهنگی اندام انسان و حیوان ملموس است.

نتیجه‌گیری

اگر مبنای آرای ابن‌هیثم در زمینه زیبایی‌شناسی را *المناظر* قرار دهیم، ردپایی از ارتباط میان هنر و زیبایی در نظریات وی نخواهیم یافت؛ چراکه وی زیبایی را مفهومی در ارتباط با دیدن می‌داند و آن را مختص هنر نمی‌داند؛ به‌عبارتی، ابن‌هیثم در این کتاب سخنی از هنر به‌میان نمی‌آورد و بیش از هر چیز زیبایی را با پدیده‌های طبیعی و جهان هستی مرتبط می‌داند و به بعد معنوی آن توجهی ندارد؛ اما آگوستین علاوه بر پرداختن به وجه هستی‌شناسانه زیبایی در بخش‌هایی از آثارش، از هنر به‌عنوان نمودی از زیبایی مطلق سخن می‌گوید و حتی گونه‌های مختلف هنری را از دیدگاه معرفتی و معنوی طبقه‌بندی می‌کند.

با وجود تشابهات فراوان در انتخاب مؤلفه‌های زیبایی، اختلافاتی در آرای هریک در باب این مؤلفه‌ها به‌چشم می‌خورد که در طرز تلقی هر کدام از این اندیشمندان از مقوله زیبایی و در تفکر حکمی آنان ریشه دارد: نگاه معنوی آگوستین و دیدگاه تجربی - علمی و رویکرد فلسفی ابن‌هیثم؛ اما از سویی شاید بتوان مبنای تشابهات نظریات زیبایی‌شناسانه‌شان را به‌نحوی مرتبط با آرای فلاسفه یونان باستان دانست که به‌طور قطع و یقین در پایه‌های فکری هر دو ریشه دوانده و تأثیرگذار بوده است.

منابع

- آگوستین، اورلیوس (۱۳۹۷). *اعترافات آگوستین قدیس*. ترجمه افسانه نجاتی. تهران: پیام امروز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). *رساله فی ماهیه العشق*. ترجمه احمد آتش. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- ابن هیثم (۱۹۸۳). *المناظر*. کویت: منشورات المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب.
- ارسطو (۱۳۹۴). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- بردسلی، مونرو. سی (۱۳۹۹). *دانشنامه زیبایی و فلسفه هنر*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- بلخاری، حسن (۱۳۸۷). *معنا و مفهوم «زیبایی» در «المناظر و تفتیح المناظر»*. تهران: فرهنگستان هنر.
- پازوکی، شهرام (۱۴۰۰). *حکمت هنر و زیبایی در اسلام*. تهران: فرهنگستان هنر.
- تاتارکیه‌وچ، ووادیسواف (۱۳۹۲). *تاریخ زیباشناسی*. ترجمه سیدجواد فندرسکی. تهران: علم.
- تاتارکیه‌ویچ، ووادیسواف (۱۳۹۶). *تاریخ زیبایی‌شناسی*. ترجمه سیدجواد فندرسکی و محمود عبادیان. تهران: علم.
- رحیم‌پور، مهدی (۱۳۸۷). نقد: ابن هیثم و زیباشناسی او. *مجله آیینة خیال*، ۱۰ (۳۱)، ۱۳۷-۱۳۹.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). *آراء اهل المدینه الفاضله*. بیروت: دار المشرق.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کوماراسوامی، آناندا (۱۳۸۶). *فلسفه هنر مسیحی و شرقی*. ترجمه امیرحسین ذکری. تهران: فرهنگستان هنر.
- گات، بریس و مک آیورلویس، دومینیک (۱۳۸۴). *دانشنامه زیبایی‌شناسی*. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: فرهنگستان هنر.
- گنجی، محمدحسین (۱۳۸۷). *کلیات فلسفه*. تهران: سمت.
- مددپور، محمد (۱۳۹۰). *آشنایی با آراء متفکران درباره هنر*. تهران: سوره مهر.
- نجیب کوراوغلو، گلرو (۱۳۷۹). *هندسه و تزئین در معماری اسلامی (طومار تویقایی)*. ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: روزنه.
- Aristotle (2015). *Metaphysics*. Translated by S. Khorasani. Tehran: Hekmat.
- Augustine, A. (2018). *Confessions of Saint Augustine*. Translated by A. Najati. Tehran: Payam-e emruz.
- Balkhari, H. (2008). The meaning and concept of "beauty" in "Al-manazir and tanqih al-manazir". Tehran: Academy of Arts.
- Bradley, M. C. (2020). *Encyclopedia of beauty and philosophy of art*. Translated by E. Rahmati. Tehran: Sophia.
- Copleston, F. (1989). *A history of philosophy*. Translated by S. J. Mojtavavi. Tehran: Scientific and Cultural.
- Farabi, A. N. (1991). *Ara' ahl al-madinah al-fadilah*. Beirut: Dar al-mashreq.
- Gaut, B., & McIver Lopes, D. (2005). *Encyclopedia of aesthetics*. Translated by a group of translators. Tehran: Academy of Arts.
- Gilson, E. (2010). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. Translated by R. Gandomi Nasrabadi. Tehran: Samt.
- Gonji, M. H. (2008). *General philosophy*. Tehran: Samt.
- Ibn al-Haytham (1983). *Al-manazir*. Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters Publications.
- Ibn Sina, H. b. A. (1974). *Risalah fi mahiyat al-ishq*. Translated by A. Atash. Istanbul: Istanbul

University Faculty of Literature.

Kumaraswami, A. (2007). *Philosophy of Christian and Eastern art*. Translated by A. Zekrgo. Tehran: Academy of Arts.

Maddapour, M. (2011). *Introduction to the views of thinkers about art*. Tehran: Sureh Mehr.

Najib Kuruoglu, G. (2000). *Geometry and decoration in Islamic architecture (Topkapi scroll)*. Translated by M. Qiyumi Bidhendi. Tehran: Rozaneh.

Pazuki, S. (2021). *Wisdom of art and beauty in Islam*. Tehran: Academy of Arts.

Rahimpour, M. (2008). Critique: Ibn al-Haytham and his aesthetics. *Ayeneh-ye khial*, 10(31), 137-139.

Tatarkiewicz, W. (2013). *History of aesthetics*. Translated by S. J. Fenderski. Tehran: Elm.


Tatarkiewicz, W. (2017). *History of aesthetics*. Translated by S. J. Fenderski & M. Ebadiyan. Tehran: Elm.

English

Ibn Al-Heytham (1989). *The optics of Ibn Al Haytham*. Translated by SabraL. A. London: Wrabur institute.

A Comparative Study of the Component of Bar-On Emotional Intelligence's Social Responsibility in the Quran and the New Testament

Setareh Tehrani / PhD Student of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran. tehrani_s89@ymail.com

 **Arastu Mirani** / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Golestan, Iran. arastoomirani@gmail.com

Tahereh Haj-Ebrahimi / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran

Received: 2024/03/05 - **Accepted:** 2024/06/13 tahajbrahimi@yahoo.com

Abstract

Today, according to psychology, one of the indicators of a healthy person with developed emotional intelligence is having social commitment and responsibility. The question is: to what extent have the two religions of Islam and Christianity addressed this part of human intelligence? Have the religious leaders of these religions considered this characteristic as a model for their community of believers? Is this component of emotional intelligence recommended to religious people in the Quran and the New Testament? The present study is a documentary-library research that first deals with the concept of emotional intelligence in terms of Bar-On and then selects the component of social responsibility from among the fifteen components to examine it comparatively in the text of the Quran and the New Testament. The results show that both books have paid attention to this component. Divine advice is given by the Quran and the Prophet. In the New Testament also social responsibility can be observed in the speech and conduct of Jesus and Paul.


Keywords: Emotional intelligence, New Testament, Jesus, Paul, Social responsibility, Quran, Prophet Muhammad

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی مؤلفه مسئولیت اجتماعی هوش هیجانی بار – آن در قرآن و عهد جدید

ستاره طهرانی / دانشجوی دکتری رشته ادیان و عرفان دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
tehrani_s89@ymail.com

arastoomirani@gmail.com

ارسطو میرانی  / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی، گلستان، ایران

طاهره حاج/ابراهیمی / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵ – پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۴
thajebrahimi@yahoo.com

چکیده

امروزه بر اساس علم روان‌شناسی یکی از شاخص‌های انسان سالم، با هوش هیجانی پرورش یافته، داشتن تعهد و مسئولیت اجتماعی است. سؤال این است که دو دین اسلام و مسیحیت چقدر به این بخش از توانایی هوش انسان پرداخته‌اند؟ آیا رهبران دینی ادیان یادشده به‌عنوان الگوی جامعه مؤمنان خود دارای این ویژگی بوده‌اند؟ و آیا در قرآن و عهد جدید این مؤلفه از هوش هیجانی به دین‌داران تکلیف یا توصیه شده است؟ پژوهش حاضر یک مورد اسنادی – کتابخانه‌ای است که در ابتدا به مفهوم هوش هیجانی برگرفته از نظر بار – آن می‌پردازد و سپس از میان پانزده مؤلفه معرفی شده، مؤلفه مسئولیت اجتماعی را به‌صورت موردی انتخاب می‌کند تا در متن کتاب‌های قرآن و عهد جدید به‌صورت تطبیقی به بررسی آن بپردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در هر دو کتاب به این مؤلفه توجه شده است. توصیه‌های الهی در قرآن و شخص پیامبر ﷺ دیده می‌شود و در عهد جدید مسئولیت اجتماعی را در گفتار و رفتار حضرت عیسی ﷺ و پولس می‌توان مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: هوش هیجانی، عهد جدید، حضرت عیسی ﷺ، پولس، مسئولیت اجتماعی، قرآن، حضرت محمد ﷺ.

هوش هیجانی به‌طور مختصر درباره‌ی توانایی شناخت و درک هیجانات در خود و دیگران و همچنین توانایی استفاده از این اطلاعات برای کنترل و هدایت افکار و اعمال خود و مدیریت رفتار و رابطه با دیگران سخن می‌گوید. امروزه تحقیقات گسترده‌ای در حوزه‌ی تأثیر مؤلفه‌های هوش هیجانی در رشد و ارتقای زندگی فردی، اجتماعی و بالاجس شغلی افراد انجام شده است؛ اما در میان این پژوهش‌ها، جای پژوهش درباره‌ی تأثیر وجود این مؤلفه‌ها در زندگی معنوی اشخاص با بررسی متون دینی خالی است. شایان ذکر است، یکی از اهداف مشترک ادیان بزرگ، معنویت‌بخشی به زندگی پیروانشان است و تحقیقات به‌عمل‌آمده در این ارتباط نشان می‌دهد که بهره‌مندی از هوش هیجانی یک ضرورت برای بلوغ معنوی، خودآگاهی و ارتقای هوش معنوی (SQ) است. بر اساس نظریه‌ی ویگلس ورث (Wigglesworth) رشد هوش هیجانی به رشد هوش معنوی کمک می‌کند؛ از این‌رو مؤلفه‌های هوش هیجانی با هر تعریفی از هوش معنوی در ارتباطاند؛ برای مثال، آگاهی و تنظیم حالت‌های هیجانی فرد باید در خودشناسی (Self-Understanding) و بصیرت درباره‌ی خود (Self-Insight) که دو بعد مهم از هوش معنوی هستند، حضور داشته باشند (سهرابی و نصری، ۱۳۹۵، ص ۸۱). بنابراین پژوهش حاضر به بررسی مؤلفه‌ی «مسئولیت اجتماعی» به‌صورت مفهومی در متن قرآن و عهد جدید می‌پردازد. درواقع می‌خواهیم بدانیم: آیا مؤلفه‌های هوش هیجانی همچون «مسئولیت اجتماعی»، در کتب دینی مطرح شده است؟ و اگر آری، به چه صورت است؟ همچنین توانایی مسئولیت اجتماعی در رفتار پیامبرانی چون حضرت محمد ﷺ و حضرت عیسی ﷺ به‌عنوان الگو و رهبر جامعه‌ی دینی دیده می‌شود؟ آیا توصیه‌های الهی در قرآن و همچنین توصیه‌های شخص حضرت عیسی ﷺ و رسولانش که منجر به نامه‌های متعدد شده است، این ویژگی را شامل می‌شوند؟ و درنهایت، آیا قرآن و عهد جدید هوش هیجانی و بالاجس مسئولیت اجتماعی را آموزش داده‌اند؟

در زمینه‌ی روان‌شناسی کتب مختلفی مرتبط با موضوع هوش هیجانی و مؤلفه‌های آن تألیف شده است؛ اعم از کتاب‌های شخص‌بار - آن و کتاب هوش هیجانی، اثر دنیل گلمن، با ترجمه‌ی خانم پارسا که چاپ آن با اقبال عموم مواجه شده است. اما بررسی مؤلفه‌های از هوش هیجانی به‌صورت کار تطبیقی در منابع اسلامی و مسیحی، یعنی در متن کتب قرآن و عهد جدید، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. درواقع کتاب یا رساله‌ای در این حوزه نوشته نشده است. اما در میان پایان‌نامه‌ها، پژوهشی با عنوان هوش هیجانی و مؤلفه‌های آن از نگاه قرآن و روایات در دانشکده‌ی علوم قرآنی میبد انجام شده است. این رساله بیان می‌کند که قرآن کریم، نهج‌البلاغه، احادیث و روایات، به‌عنوان مهم‌ترین منابع علمی - اخلاقی و تربیتی اسلام، قابلیت‌ها و کارکرد هوش هیجانی را برای انسان‌ها، به‌ویژه مؤمنان، یادآور شده‌اند؛ سپس به تبیین جایگاه هوش هیجانی در قرآن و روایات می‌پردازد؛ اما کاستی‌هایی نیز در آن دیده می‌شود؛ از جمله ارتباط مؤلفه‌های هوش هیجانی با آیات قرآن به‌درستی بررسی نشده و بیشتر به استنباط از روایات پرداخته شده است. پایان‌نامه‌ی دیگری با

عنوان *ملارا و قاطعیت از دیدگاه قرآن* در دانشکده تفسیر و معارف قرآن صورت گرفته است که رویکرد واژه‌شناسی و تفسیر لغات مرتبط با عنوان را دارد که با موضوع پژوهش حاضر که مفهوم محور و در حوزه روان‌شناسی است، متفاوت است. همچنین در میان پژوهش‌های صورت گرفته در دین مسیحیت می‌توان به یک کتاب اشاره کرد؛ کتابی به زبان لاتین با عنوان *Biblical EQ, A Christian Handbook for Emotional Transformation*. این کتاب با وجود سه فصل، تنها اشاره‌ای کوتاه به بعضی از رفتارهای حضرت عیسی علیه السلام دارد و موضوع اصلی (الگوی رفتاری) و منبع اصلی (عهد جدید) را نادیده می‌گیرد و به ارائه تمرین برای ارتقای هوش هیجانی می‌پردازد.

۱. هوش هیجانی (Intelligence Emotional) چیست؟

هوش «توانایی یکپارچه فرد در عمل کردن عامدانه، تفکر منطقی و توانایی کنار آمدن با محیط به‌نحو مؤثر» است (برونو، ۱۳۸۴، ص ۴۹۶) و به‌عنوان سازه‌ای که تفاوت‌های فردی را موجب می‌شود در طول تاریخ همواره مورد توجه بوده است؛ به‌طوری که پژوهشگران و دانشمندان به جنبه‌های شناختی آن نظیر حافظه، حل مسئله و تفکر پرداخته‌اند؛ این در حالی است که امروزه جنبه‌های غیرشناختی هوش، یعنی توانایی عاطفی، هیجانی، اخلاقی، شخصی و اجتماعی آن هم مورد توجه قرار گرفته است و پژوهشگران از این جنبه‌ها به‌عنوان معیار پیش‌بینی توانایی فرد برای موفقیت، سازگاری و انطباق محیط استفاده می‌کنند (Wong & Law, 2002, p. 243-274). هوش هیجانی شکلی از هوش است که به تفاوت‌های افراد در شناخت احساسات، انگیزش و کنترل هیجانات، هم در زمینه فردی و هم در روابط اجتماعی اشاره دارد (Petrides & Furnham, 2001, p. 425-448).

«هوش هیجانی» نیز در واقع هوش عاطفی است که روان‌شناسان زیادی در طی سال‌ها برای شناخت آن تلاش کرده‌اند. با وجود تعاریف مختلف از قول اندیشمندان درباره این هوش، ملاک بررسی در این پژوهش تعریف شاخص‌های بار - آن، به دلیل شفافیت و جامعیت مؤلفه‌هاست. هوش هیجانی از نظر بار - آن «یک دسته از مهارت‌ها، استعدادها و توانایی‌های غیرشناختی است که توانایی موفقیت فرد را در مقابله با فشارها و اقتضاهای محیطی افزایش می‌دهد» (حسن‌زاده و ساداتی کیادهی، ۱۴۰۰، ص ۷). او معتقد بود که هوش هیجانی نقطه تلاقی بین شایستگی‌های عاطفی و اجتماعی است که در آن، افراد از مهارت‌های توسعه‌یافته برای مدیریت مؤثر استفاده می‌کنند، بر اساس مفهوم رویکرد ترکیبی، مدل او پنج عامل مهارت‌های درون فردی، مهارت‌های بین فردی، سازگاری، مدیریت استرس و خلق و خوی عمومی را شامل می‌شود (Bar-On, 1997, p. 149-171). این پنج مؤلفه شامل پانزده عامل به شرح ذیل است:

۱. مهارت‌های درون فردی (Intrapersonal)، شامل خودآگاهی عاطفی، جرئت‌ورزی، عزت نفس، خودشکوفایی و استقلال؛
۲. مهارت‌های بین فردی (Interpersonal)، شامل ارتباطات میان فردی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و همدلی؛
۳. انطباق‌پذیری و سازگاری (Adaptability)، شامل حل مسئله، واقعیت‌سنجی و انعطاف‌پذیری؛
۴. مدیریت فشار روانی (Stress management)، شامل تحمل استرس و کنترل تکانه؛
۵. خلق و خوی عمومی (General mood)، شامل شادی و خوش‌بینی (سیاروچی ژوزف و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

پس از تعاریف مطرح شده از هوش هیجانی، لازم است بدانیم که «هوش معنوی» آگاهی متعالی است؛ یعنی به‌طور خلاصه این هوش عبارت است از مجموعه‌ای ظرفیت‌های ذهنی انطباقی که بر جنبه‌های غیرمادی و متعالی واقعیت استوار است. آگاهی متعالی ظرفیت تشخیص بُعد متعالی انسان در رابطه با خود، دیگران و جهان مادی است (سهرابی و ناصری، ۱۳۹۵، ص ۷۸؛ برگرفته از کینگ، ۲۰۰۸). اما آنچه حائز اهمیت است، ارتباط میان هوش هیجانی و هوش معنوی است؛ چراکه در واقع فحوای کتب دینی دربردارنده آن، چیزی است که به زندگی مخاطبان خود ارزش و معنا می‌بخشد و این بخشی از تعریف هوش معنوی است. مسئله این است که آیا با توصیه به شناخت و پرورش هوش هیجانی می‌توان افراد را به سمت هوش معنوی سوق داد؟

تحقیقات مؤسسه آگاهی‌سنجی پرودیه نشان می‌دهد هوش معنوی به رشد غنا و تقویت هوش هیجانی کمک می‌کند و همچنین هوش هیجانی یاری‌دهنده فرد به یک هوش معنوی بالاست. بنابراین برای رسیدن به یک زندگی شاد و همراه با سلامتی جسمی و روانی، هوش معنوی و هوش هیجانی لازم و ملزوم یکدیگر هستند (فرامرزی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

۲. مسئولیت اجتماعی (Social Responsibility)

مسئولیت یا مسئولیت‌پذیری به‌تنهایی به حس و وظیفه‌شناسی، پاسخگو بودن و تعهد اشاره دارد (Allen, 2010, p. 441). مسئولیت‌پذیری اجتماعی بیانگر احساس و عملی است که افراد در چهارچوب موقعیت و نقش خود به‌طور آگاهانه و آزادانه درباره امور گوناگون اجتماعی، سیاسی، دینی و... از خود بروز می‌دهند. واژه «مسئولیت» در رشته‌های فلسفه، جامعه‌شناسی، حقوق و روان‌شناسی به کار رفته است. ماکس وبر با مطرح کردن واژه «اخلاق مسئولیت»، زمینه ورود این واژه را به جامعه‌شناسی مطرح کرد. در یک دسته‌بندی کلی می‌توان مسئولیت‌پذیری را به انواع زیر تقسیم کرد: ۱. مسئولیت‌پذیری در قبال خود؛ ۲. مسئولیت‌پذیری در برابر دیگران؛ ۳. مسئولیت‌پذیری درباره طبیعت و محیط زیست؛ ۴. مسئولیت‌پذیری در برابر خدا (طالبی و خوشبین، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰). همچنین باید در نظر داشت که آنچه در این پژوهش مدنظر است، مسئولیت‌پذیری در برابر هر چهار وجه مطرح شده می‌باشد. بار - آن درباره این توانایی از هوش می‌نویسد:

این عامل به‌عنوان توانایی ما برای هم‌ذات‌پنداری با گروه‌های اجتماعی، در میان دوستان، در محل کار و اجتماع، و همکاری با دیگران به‌شيوه‌ای سازنده و کمک‌کننده تعریف می‌شود. این شامل رفتار مسئولانه است؛ حتی اگر ما شخصاً نفعی نداشته باشیم. افراد مسئول اجتماعی افرادی دارای آگاهی اجتماعی (social consciousness) و برخوردار از یک نگرانی اساسی برای دیگران در نظر گرفته می‌شوند که توانایی بر عهده گرفتن مسئولیت‌های گروهی و جامعه‌محور را دارند. مسئولیت اجتماعی به‌شدت با همدلی همبستگی دارد و این نشان می‌دهد که آنها حوزه مفهومی بسیار مشابهی دارند. بر اساس مطالعاتی که این عامل را مورد بررسی قرار داده است، مشخص شد که مسئولیت اجتماعی علاوه بر آگاهی از احساسات، با شناسایی و درک احساسات نیز مرتبط است و ساختار زیربنایی آن مربوط به حساس بودن، توجه و نگرانی در مورد دیگران و احساسات آنها و همچنین نشان دادن مسئولیت می‌باشد» (Bar-On, 1996, p. 64).

چنانچه مفهوم مسئولیت‌پذیری اجتماعی با دید عمیقی مورد بررسی قرار گیرد، مشاهده می‌شود که این اصول و قوانین چگونگی تعامل گروهی، احترام به خویش و دیگران، ارزش‌گذاری برای ماهیت انسان و مهم‌تر از همه تبعیت از خالق انسان‌ها را مشخص می‌سازند (Folger & Cropanzano, 2001, p. 58).

۳. مهم‌ترین آیات مؤلفه مسئولیت اجتماعی در قرآن

همان‌طور که پیش از این بیان شد، مسئولیت اجتماعی از رفتاری مسئولانه نشئت می‌گیرد؛ حتی اگر برای شخص نفعی نداشته باشد. از آنجایی که مسئولیت اجتماعی به‌شدت با مؤلفه همدلی همبستگی دارد، افراد مسئول دارای آگاهی اجتماعی‌اند و یک نگرانی اساسی برای دیگران دارند که این احساس با توانایی بر عهده گرفتن مسئولیت‌های گروهی و جامعه‌محور آشکار می‌شود. آیات قرآن لبریز از توصیه‌هایی است که مسئولیت اجتماعی را به مؤمنین آموزش می‌دهد. تمام آیاتی که در آن به انفاق و پرداخت زکات سفارش شده است، آیاتی که توجه به حال یتیم را یادآوری می‌کنند و آیاتی که در آن کفاره خطاها آزاد کردن برده یا سیر کردن گرسنه اعلام شده است، مصداق بارز آموزش مسئولیت اجتماعی هستند. در ادامه به شرح این آیات می‌پردازیم.

طبق دیدگاه‌های مطرح‌شده، مسئولیت‌پذیری اجتماعی بیانگر احساس و عملی است که افراد در چهارچوب موقعیت و نقش خود به‌طور آگاهانه و آزادانه در حوزه‌های مختلف اجتماعی از خود بروز می‌دهند. یک مسلمان باورمند، بر اساس دستورها و توصیه‌های مکرر قرآنی به فردی مسئولیت‌پذیر تبدیل می‌شود؛ زیرا قرآن به کرات توجه به حال افراد نیازمند جامعه را گوشزد می‌کند و از مسلمانان می‌خواهد که به حال نیازمندان بی‌توجه نباشند؛ از این‌رو این تلنگرها و این توصیه‌های بی‌درپی سبب می‌شود که آگاهی درباره مسئولیت‌پذیری اجتماعی در مسلمان شکل گیرد و فرد مؤمن را به یک شخص مسئول تبدیل می‌کند.

۳-۱. مسئولیت‌پذیری اجتماعی در قالب پرداخت کفاره

زیباترین آیاتی که مصداق بارزی از مؤلفه مسئولیت اجتماعی است، آیات مربوط به تعیین کفاره گناهان و خطاهاست؛ یعنی اگر مسلمانی حدود شرع را رعایت نکند، در ازای آن خطا، کم‌کاری یا سهل‌انگاری باید عملی را که نشان از مسئولیت او در برابر دیگر افراد جامعه است، انجام دهد.

۳-۱-۱. کفاره روزه نگرفتن

روزه بر اهل ایمان واجب شده است؛ اما اگر شخصی توان یا شرایط گرفتن روزه را ندارد، باید در عوض، گرسنه‌ای را سیر کند: «بر کسانی که [روزه] طاقت‌فرساست، کفاره‌ای است که خوراک دادن به بینوایی است» (بقره: ۱۸۴). اطعام یک فقیر، جایگزین یک حکم واجب می‌شود و این یعنی مؤمن با روزه‌داری به پرورش ابعاد باطنی وجود خود می‌پردازد و اگر از توان و طاقت جسمی او خارج است، در عوض با سیر کردن یک گرسنه، حس همدلی و مسئولیت‌پذیری در او تقویت می‌شود.

۲-۱-۳. کفاره سوگند خوردن به باطل به نام خدا

بر طبق آیه قرآن، برای نام مقدس خداوند باید حریم قائل شد و نباید سوگند باطل به نامش بر زبان آورد. نکته قابل ذکر این است که اگر چنین عمل خطایی انجام گرفت، کفاره آن بروز مؤلفه مسئولیت اجتماعی است:

خدا شما را به سوگندهای پیوده تان مواخذه نمی کند؛ ولی به سوگندهایی که [از روی اراده] می خورید [و می شکنید] شما را مواخذه می کند؛ و کفاره اش خوراک دادن به ده بیواست از غذاهای متوسطی که به کسان خود می خورانید یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن بندهای؛ و کسی که [هیچ یک از اینها را] نیابد، [باید] سه روز روزه بدارد. این است کفاره سوگندهای شما وقتی که سوگند خوردید (مائده: ۸۹).

«کفاره» یعنی مستورکننده، جبران کننده، چیزی که گناه را بپوشاند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۵)؛ و شکستن سوگندی که با نام خدا بر زبان جاری شده، دارای کفاره است. برای جبران این خطا باید یکی از سه عمل اطعام گرسنه، لباس پوشاندن به فقیر یا آزاد کردن یک اسیر انجام شود. در قبال خطایی که در آن حریم نام خداوند حفظ نشده است، فعالیتی دگرخواهانه صورت می گیرد تا همدلی و مسئولیت اجتماعی در جامعه بروز و نمود بیشتری پیدا کند.

۳-۱-۳. کفاره کشتن سهوی دیگری

کفاره کشتن دیگری به طور سهو، علاوه بر گرفتن رضایت از خانواده اش، بندهای را آزاد کردن است. «و هیچ مؤمنی را نزد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد سازد و به خانواده او خون بها پرداخت کند» (نساء: ۹۲).

۴-۱-۳. کفاره انجام عمل باطل در حال احرام

برای شخصی که در خانه خدا مُحْرِم شده است، حد و مرزی تعیین می شود. یکی از این محدودیت ها، شکار نکردن است تا مؤمن با رقت قلب بیشتر در حال احرام باقی بماند و اگر این خطا صورت گرفت، کفاره آن اطعام نیازمندان است.

ای کسانی که ایمان آورده اید، درحالی که مُحْرِمید، شکار را مکشید؛ و هر کس از شما عمداً آن را بکشد، باید نظیر آنچه کشته است، از چهارپایان کفاره ای بدهد که [نظیر بودن] آن را دو تن عادل از میان شما تصدیق کنند و به صورت قربانی به کعبه برسد؛ یا به کفاره [آن]، مستمندان را خوراک بدهد یا معادلش روزه بگیرد (مائده: ۹۵).

در حال احرام بودن یعنی حفظ حرمت هایی که صاحب خانه آن را می خواهد؛ و هر جا که این حریم شکسته شود، خدا می خواهد به این بهانه مسئولیت اجتماعی نمود پیدا کند و به فقیران غذا داده شود.

۵-۱-۳. کفاره برای مردانی که زنان راظهار گفته اند و قصد رجوع دارند

برای مردانی که زنان شان راظهار می کنند و سپس تصمیم می گیرند که برگردند، به سبب نقض آنچه بر زبان آورده اند (کلمه اظهار)، باید قبل از تماس کفاره بپردازند و آن این است که یک برده آزاد کنند. گرچه تعیین کفاره جنبه تربیتی و بازدارنگی دارد، اما نیت اصلی چیزی فراتر از مجازات است و آن توجه به دیگر افراد جامعه است.

و کسانی که زناشان راظهار می کنند، سپس از آنچه گفته اند، پشیمان می شوند، بر ایشان [فرض] است که پیش از آنکه با یکدیگر همخوابگی کنند، بندهای را آزاد کنند؛ و آن کس که [بر آزاد کردن بنده] دسترسی ندارد، باید پیش از تماس [با زن خود] دو ماه بیایمی روزه بدارد؛ و هر که نتواند، باید شصت بینوا را خوراک دهد (مجادله: ۳ و ۴).

آیات کفاره این موضوع را به ما می فهماند که در نظام قرآنی، هر مسلمانی که ناخواسته خطایی انجام داد یا در انجام تکالیف دینی اش کاستی صورت گرفت و حریمها را شکست، باید برای افراد جامعه - آنان که نیازمند کمک هستند - قدمی بردارد و برای بهتر شدن حالشان کاری انجام دهد.

۲-۳. مسئولیت پذیری اجتماعی در قالب پرداخت توصیه به زکات، انفاق و صدقه

نکته قابل ذکر اینجاست که این تکلیف الهی (مسئولیت پذیری اجتماعی)، نه تنها برای تنبیه مسلمان خطاکار به کار رفته، بلکه برای تشویق مؤمنانی هم که شوق تقرب به خدا دارند نیز بیان شده است. در واقع می توان گفت، تمام آیاتی که در آن به بخشش مال در قالب زکات و صدقه و انفاق توصیه شده است (ر.ک: بقره: ۲۵۴، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۷۰-۲۷۴؛ انفال: ۳، آل عمران: ۹۲ و ۱۳۴؛ سبأ: ۳۹)، نمونه های بارزی از مصداق مؤلفه های همدلی و بروز مسئولیت اجتماعی اند. «آنان که زکات می پردازند» (مؤمنون: ۴)، دارای یکی از صفات مؤمنین محبوب خدایند؛ چون علاوه بر اینکه در قرآن مکرراً در کنار اقامه نماز به پرداختن زکات به عنوان یک دستور دینی تأکید شده (نور: ۵۶)، از آن به عنوان عمل مورد پسند خداوند نیز یاد شده است؛ چنان که در این باره می خوانیم: «مردان و زنان باایمان دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده وامی دارند و از کارهای ناپسند بازمی دارند و نماز را برپا می کنند و زکات می دهند» (توبه: ۷۱). از سوی دیگر، یکی از صفات مشرکان، زکات ندادن اعلام شده است (فصلت: ۷) و بنا به تفسیر، مراد از دادن زکات در این آیه، مطلق انفاق مال در راه خدا به فقرا و مساکین است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۴۸). باید خاطر نشان کنیم که در فرهنگ قرآن بی اعتنایی به پاره ای از دستورهای الهی به منزله کفر و شرک است و حکم زکات آن قدر بااهمیت است که نپرداختن آن و بی اعتنایی به فقرا، انسان را بین شرک و کفر قرار می دهد و برای او پرخطر است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۱۴). بخشش اموال به افراد نیازمند جامعه به نام زکات یا در قالب انفاق، تحقق مسئولیت اجتماعی است که در قرآن به کرات و با ادبیات های مختلف - به صورت تکلیفی، تشویقی یا توییحی در صورت عدم انجام آن - بیان شده است (ر.ک: آیات زکات، همچون: بقره: ۸۳؛ نور: ۵۶؛ نمل: ۳؛ لقمان: ۴؛ مجادله: ۱۳).

در قرآن بخشش اموال به نفع افراد نیازمند جامعه تنها با نام انفاق و زکات تمام نمی شود. قرآن در آیات متعددی اقشار محروم جامعه را نام می برد و مؤمنان را مکلف می کند که در میان اعمال عبادی خود، در قبال آنها احساس مسئولیت کنند و بی توجه از کنار آنها نگذرند (ر.ک: انعام: ۱۴۱؛ نور: ۲۲؛ روم: ۳۸؛ ذاریات: ۱۹؛ حج: ۳۶؛ نحل: ۹۰). یتیمان، در راه ماندگان، یتیمیان، تنگدستان و گرسنگان در قرآن دارای حق اند و حقوق آنها از طرف مؤمنان باید تأمین شود. «و حق خویشاوندان را به او بده و مستمند و در راه مانده را [دستگیری کن] و ولخرجی و اسراف مکن» (اسراء: ۲۶). تعبیر «حق»

در آیه‌های مورد اشاره بیانگر آن است که گروه‌های نام‌برده در اموال مؤمنان شریک‌اند و از آن حق دارند؛ پس اگر چیزی به آنان دادید، حق آنان را می‌پردازید و منتی بر آنان ندارید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۱۶۱).

گاهی این توجه به محرومان و تکلیف الهی با واژه «صدقه» تعریف و بدان توصیه می‌شود: «صدقات تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن و کسانی که دلشان به‌دست‌آورده می‌شود، و در [راه آزادی] بردگان و وامداران و در راه خدا و به درراه‌مانده اختصاص دارد» (توبه: ۶۰).

۳-۳. مسئولیت‌پذیری اجتماعی در قالب امر به معروف و نهی از منکر

موضوع دیگری که در قرآن به کرات به آن اشاره شده و مصداق مؤلفه مسئولیت اجتماعی است، مبحث امر به معروف و نهی از منکر است. رسیدن به این نکته که مسئولیت اجتماعی یکی از مصادیق معروف و نبود آن یک منکر است، کمک مهمی به تحقق مسئولیت اجتماعی خواهد کرد؛ چراکه در واقع - همان‌طور که ذکر کردیم - مسئولیت اجتماعی یک رفتار مسئولانه است که از یک نگرانی اساسی برای دیگران نشئت می‌گیرد و این احساس با توانایی بر عهده گرفتن مسئولیت‌های گروهی و جامعه‌محور آشکار می‌شود.

قرآن بر امر به معروف و نهی از منکر تأکید می‌کند تا با ایجاد احساس مسئولیت در میان مسلمانان درخصوص این امر، پایبندی به این توصیه دینی شکل گیرد و در نتیجه ایمان در جامعه تداوم یابد و ریشه‌های آن سست نشود. قرآن می‌فرماید: «باید از میان شما، گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند» (آل عمران: ۱۰۴). آیاتی که در آن یکی از صفات مورد پسند مؤمنان امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده یا به‌طور مستقیم به آن توصیه شده است، بسیاریند (ر.ک: آل عمران: ۱۱۰، ۱۱۳ و ۱۱۴؛ توبه: ۷۱ و ۱۱۲؛ حج: ۴۰ و ۴۱؛ نساء: ۱۴۲؛ لقمان: ۱۷؛ عنکبوت: ۴۵)؛ اما خداوند در سوره نحل با بیان یک مثال می‌خواهد ارزش مؤثر بودن در جامعه و عامل خیر بودن برای دیگران را به‌وضوح ترسیم کند:

خدا متّلي مي‌زند: بنده‌اي است زرخريد که هيچ کاري از او برنمي‌آيد. آيا [او] با کسي که به وي از جانب خود روزي نيکو داده‌ايم و او از آن در نهمان و آشکار انفاق مي‌کند، يکسان است؟ سپاس خدای راست. [نه] بلکه بيشتريشان نمي‌دانند. خدا متّلي [ديگر] مي‌زند: دو مردند که يکي از آنها لال است و هيچ کاري از او برنمي‌آيد و او سربار خداوندگارش است. هرچا که او را مي‌فرستد، خيري به‌همراه نمي‌آورد. آيا او با کسي که به عدالت فرمان مي‌دهد و خود بر راه راست است، يکسان است؟ (نحل: ۷۵ و ۷۶).

در این دو مثل، دو حالت ویژه از انسان ارائه می‌شود که درست در طرف مقابل یکدیگرند و با توصیفی که در این آیات آمده، دو تابلوی ارزنده از این دو حالت انسان ترسیم می‌شود: انسانی در نهایت پستی و بی‌شخصیتی، که وجود او هیچ سودی برای جامعه ندارد و او فقط مصرف‌کننده و سربار جامعه است؛ و انسان دیگری در اوج عظمت و شخصیت که جامعه از او سود می‌برد و او مردم را به‌سوی ارزش‌ها و عدالت می‌خواند و در عین حال خود بر راه راست گام برمی‌دارد و سخن و عملش یکی است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۸۱).

درواقع ترسیم این دو شخصیت بیانگر تأثیرگذاری در جامعه بر اساس توانایی افراد و به نحو مثبت است. آن کس که رزق فراوان دارد، با بخشش از اموال خود به نفع افراد نیازمند، و آن کس که زبان گویا و فصیح دارد، با دعوت مردم به عدل و نیکی می‌توانند نقش مفید و مؤثری در جامعه داشته باشند و در نظر خداوند، افرادی با چنین ویژگی‌هایی با افراد خستی و بی‌مسئولیت یکسان نیستند و بیان این گونه مثال‌ها نوعی الگوسازی است که در مسائل تربیتی نقش مهم دارد.

۳-۴. بی‌توجه به مسئولیت‌پذیری اجتماعی در قالب ترسیم عاقبت ناخوشایند

در فرهنگ قرآنی برای کسانی که به این توصیه‌های الهی برای تحقق مسئولیت اجتماعی عمل نمی‌کردند، عاقبت خوبی در دنیا و آخرت ترسیم نشده است: «و به اطعام مسکین تشویق نمی‌کرد» (حاقه: ۳۴). این آیه و آیه قبل از آن توصیف حال کسانی است که در آخرت به عقوبت دچار شده‌اند. شرح خطاهای ایشان در دنیا چنین است که نخست در آیه قبل گفته شده است: به خدا ایمان نیاوردند؛ و بلافاصله در آیه بعد بی‌توجهی آنها به مسکینان گوشزد می‌شود. در نتیجه از این دو آیه به خوبی می‌توان فهمید که «عمده اطاعات و عبادات و دستورات شرع را می‌توان در رابطه با خلق و خالق خلاصه کرد و عطف اطعام مسکین بر ایمان، اشاره به اهمیت فوق‌العاده این عمل بزرگ است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۶۹).

آیات عقبه در سوره بلد نیز به گردنۀ صعب‌العبوری اشاره می‌کند که راه نجات انسان هاست. مسیری که گذر از آن برای اکثر افراد جامعه سخت و سنگین است، حول محور مسئولیت اجتماعی می‌چرخد. درواقع «این گردنۀ صعب‌العبور، که انسان‌های ناسپاس هرگز خود را برای گذشتن از آن آماده نکرده‌اند، مجموعه‌ای از اعمال خیر که عمدتاً بر محور خدمت به خلق و کمک به ضعیفان و ناتوان‌ها دور می‌زند، است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۰۴). این برای آن است که یک مؤمن معتقد به قرآن با توجه کردن به افراد نیازمند جامعه مورد توجه خدا قرار گیرد و در مسیر سعادت گام بردارد: «[ولی] نخواست از گردنۀ [عاقبت‌نگری] بالا رود! تو چه دانی که آن گردنۀ [سخت] چیست؟ بنده‌ای را آزاد کردن یا در روز گرسنگی طعام دادن به یتیمی خویشاوند یا بینوایی خاک‌نشین» (بلد: ۱۷-۱۱).

توجه به یتیم همواره مورد تأکید قرآن است؛ تا افراد باایمان در قبال این قشر آسیب‌پذیر بی‌توجه نباشند؛ چنان‌که می‌فرماید: «اما چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌کند، می‌گوید: "پروردگرم مرا خوار کرده است!" ولی نه، بلکه یتیم را نمی‌نوازد» (فجر: ۱۷-۱۶).

آیا کسی را که [روز] جز را دروغ می‌خواند، دیدی؟ این همان کس است که یتیم را به سختی می‌راند و به خوراک دادن بینوا ترغیب نمی‌کند» (اعون: ۳-۱). قرآن می‌گوید: اعمالی که موجب دوری از خدا و گرفتاری در چنگال مجازات الهی می‌شود، چنین است که شما یتیمان را گرامی نمی‌دارید و یکدیگر را بر اطعام مستمندان تشویق نمی‌کنید. قابل توجه اینکه در مورد یتیمان از اطعام سخن نمی‌گوید؛ بلکه از اکرام سخن می‌گوید؛ چراکه در مورد یتیم تنها مسئله گرسنگی مطرح نیست؛ بلکه از آن مهم‌تر، جبران کمبودهای عاطفی اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۹۳).

خدا در قرآن می‌داند که انسان بخیل است؛ از همین رو می‌فرماید: «بگو اگر شما مالک گنجینه‌های رحمت پروردگرم بودید، بازهم از بیم خرج کردن قطعاً امساک می‌ورزیدید؛ و انسان همواره بخیل است» (اسراء: ۱۰۰)؛ با وجود این، خداوند می‌خواهد

انسان‌های وارسته‌ای تربیت کند که دل در گرو دنیا نداشته باشند و از رزق و روزی خود به نفع دیگر افراد جامعه و به اندازه بگذرند: «و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده‌دستی مکن» (اسراء: ۲۹). خداوند بخل‌ورزی را نمی‌پسندد و عاقبت خوبی برای این صفت اخلاقی ترسیم نمی‌کند: «و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده است بخل می‌ورزند، هرگز تصور نکنند که آن [بخل] برای آنان خوب است؛ بلکه برایشان بد است» (آل عمران: ۱۸۰).

۳-۵. تحقق مسئولیت‌پذیری اجتماعی و ترسیم پاداش الهی

قرآن می‌خواهد با بخشش، علاوه بر ایجاد همدلی بین افراد جامعه و توسعه روابط بین فردی مطلوب، مؤلفه مسئولیت اجتماعی نیز محقق شود و در این زمینه پاداشی را برای مخاطبان در نظر می‌گیرد تا شوق انجام آن در مؤمنان ایجاد شود و این عمل نیک را معامله با خدا توصیف می‌کند و می‌فرماید: «کیست آن کس که به خدا وامی نیکو دهد تا [نتیجه‌اش را] برای وی دوچندان کند و او را پاداشی خوش باشد؟» (حدید: ۱۱).

اینکه در این آیه اتفاق در راه خدا به منزله قرض دادن به خدا معرفی شده است، شاید اشاره به این باشد که «گمان نشود مالی که در راه خدا اتفاق می‌شود، هدر رفته است و عوض ندارد؛ بلکه خداوند از لطف خویش اتفاق در راه خدا را قرض حساب می‌کند، که شخص متفق به خدا قرض می‌دهد» (امین، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۲۹) و ما می‌دانیم که در فرهنگ قرآنی «ادای قرض، حتمی و واجب است. "یضاعفه" حکایت از چند برابر دارد و "لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ" برای قطعیت کامل پاداش است. اجر کریم پاداش خوشایند و بهشت برین می‌باشد. اجر و اجرت پاداشی است که از عمل عاید می‌شود، در دنیا یا در آخرت» (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۱۸). خداوند می‌خواهد با وعده پاداش در دنیا و آخرت برای یک مؤمن بخشنده، انسان تأثیرگذاری پرورش یابد که با نیکی کردن به دیگران، آخرت خود را بسازد و از دنیا نیز بهره‌مند شود.

«و با آنچه خدایت داده، سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن؛ و چنان که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن» (قصص: ۷۷). اما سؤال این است که هدف از این همه توصیه به زکات و انفاق چیست و چرا در قرآن مؤلفه مسئولیت اجتماعی به این اندازه پررنگ و بااهمیت است؟ برای یافتن پاسخ باید به خود آیات قرآن رجوع کرد؛ آنجا که می‌فرماید: «و خدا بعضی از شما را در روزی بر بعضی دیگر برتری داده است؛ و [الی] کسانی که فزونی یافته‌اند، روزی خود را به بندگان خود نمی‌دهند تا در آن باهم مساوی باشند» (نحل: ۷۱؛ همچنین بنگرید به موضوع آیه ۷ سوره حشر). رزق عبارت از هرگونه بهره هستی، و مزیتی است که سبب فضیلت و برتری شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۴۹۰). تفاوت مردم در رزق، یکی از برنامه‌های حکیمانه الهی است؛ زیرا اگر همه مردم یکسان و یکنواخت بهره می‌بردند، کمالات معنوی آنان ظاهر نمی‌شد؛ مثلاً سخاوت، صبر، ایثار، حمایت، شفقت، تواضع و امثال آن، زمانی معنا می‌یابند که تفاوت‌هایی در میان انسان‌ها باشد. نکته اینجاست که امکان انتقال بعضی نعمت‌ها به دیگران نیست؛ مثلاً چگونه می‌توان زیبایی چهره، صوت، عقل، نبوغ، محبوبیت یا نفوذ کلام را به دیگران منتقل کرد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۵۰). بنابراین آیات یادشده انتقادی به انسان‌های بخیل است تا به این وسیله اعلام شود که اسلام می‌خواهد

نظام اجتماع از طبقات متناسب شکل بگیرد تا در چگونگی بهره‌مندی از منافع مادی زندگی و اساس آن، همه به‌طور یکسان برخوردار باشند و ثروت در میان یک طبقه از افراد جامعه باقی نماند.

۳-۶. مسئولیت‌پذیری اجتماعی در شخصیت‌های قرآنی

تاکنون مسئولیت اجتماعی را در توصیه‌های الهی بررسی و بیان کردیم؛ اما این مؤلفه در شخصیت‌های قرآنی به این صورت است که حضرت محمد ﷺ چنان در خصوص امر هدایت مردم احساس مسئولیت می‌کردند که از گمراهی مردم به شدت ناراحت می‌شدند؛ تا آنجا که خداوند در قرآن برای بیان شدت این احساس، واژه «حریص» را به کار می‌برد و می‌فرماید: «قطعاً برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید؛ به [هدایت] شما حریص و برای مؤمنان، دلسوز مهربان است» (توبه: ۱۲۸). عبارت «حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ» رفتار مسئولانه حضرت محمد ﷺ را در برابر آنچه برایش تکلیف شده است، به‌زیبایی بیان می‌کند. مفسران این اصطلاح در قرآن را چنین تعبیر کرده‌اند که «او سخت به هدایت شما علاقه‌مند است و به آن عشق می‌ورزد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۶۷)؛ «با کمال جدیت و سرعت شما را هدایت فرمود» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۳۹)؛ «در هدایت و ارشاد مردم سر از پا نمی‌شناسد» (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۲۹). تمامی این تعابیر، بیانگر توانایی رسول خدا ﷺ در هم‌ذات‌پنداری به‌شیوه‌ای سازنده و کمک‌کننده برای مردم است؛ آنچه دقیقاً بار - آن به‌عنوان مؤلفه مسئولیت اجتماعی برای آن تعریف می‌کند.

خداوند همچنین پیامبر خود حضرت عیسی ﷺ را در قرآن این‌گونه معرفی می‌کند: «و هر جا که باشم، مرا بابرکت ساخته و تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش کرده است» (مریم: ۳۱). معنای «مبارک بودن ایشان در هر جا که باشد»، این است که محل برای هر برکتی است و برکت به‌معنای نمو خیر است؛ یعنی او برای مردم منافع بسیار دارد؛ علم نافع به آنها می‌آموزد و آنان را به عمل صالح دعوت می‌کند. جمله «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ...» اشاره به این است که در شریعت او نماز و زکات تشریع شده است؛ و نماز عبارت است از توجه و بندگی مخصوص به‌سوی خدای سبحان؛ و زکات عبارت است از انفاق مالی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۶۲)؛ که با این عبارت، از ویژگی‌های شخصیتی حضرت عیسی ﷺ تعریف شده است و این ویژگی مبتنی بر مسئولیت‌پذیری آن حضرت در برابر مردم جامعه است.

بی‌شک پیامبران و اولیای منتخب خداوند دارای ویژگی‌های اخلاقی‌ای بودند که شایسته جایگاه رسالت و هدایت مردم قرار گرفته‌اند؛ ولی در قرآن به رفتار آنها به‌صورت موردی و با جزئیات اشاره نشده است و به‌ندرت می‌توان آیاتی را در قرآن یافت که به این مسائل در زمینه خصوصیات رفتاری ایشان پرداخته شده باشد؛ مثلاً در وصف شخصیت حضرت اسماعیل ﷺ آمده است: «خاندان خود را به نماز و زکات فرمان می‌داد» (مریم: ۵۵). تعهد آن حضرت به پرداخت زکات و اینکه دیگران را نیز به انجام این کار تشویق می‌فرمود، به‌نوعی مسئولیت‌پذیری ایشان در برابر دیگر افراد جامعه را بیان می‌کند، که درواقع مسئولیت اجتماعی ایشان شمرده می‌شود.

۴. مؤلفه مسئولیت اجتماعی در توصیه‌های عهد جدید

درباره جایگاه، اعتبار و مرجعیت کتاب مقدس، از جمله عهد جدید، باید گفت: ایمان مسیحیان به صدق، صحت، قداست، اعتبار و الهی بودن آن، عیناً مانند ایمان مسلمانان به صدق، صحت، قداست، اعتبار و الهی بودن قرآن کریم است و هیچ فرق و تفاوتی در این اعتقاد یافت نمی‌شود (توفیقی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳). آنان کتاب مقدس را «کلام خدا و تنها معیار واقعی ایمان و عمل مسیحی» می‌دانند (دایرةالمعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص ۵۳) و ادعایشان این است که این کتاب بدون تناقض است (دایرةالمعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص ۳۷) و از طرفی یکی از آموزه‌های کلیدی مسیحیت این است که می‌گویند: استاد و الگوی ما (مسیحیان)، عیسی مسیح ﷺ است و ما باید مطابق تصویر او بوده، از همه جهات شبیه او باشیم (Edmiston, 2001, p. 14). آنان برای این باور خود، به آیات «رومیان، ۸: ۲۹» و «افسیسیان، ۴: ۱۵» استناد می‌کنند. دکتر لیتزل در کتابش می‌نویسد:

کتاب مقدس می‌تواند، هم ابزار ارزیابی و هم یک برنامه توسعه باشد که در آن، افراد می‌توانند افکار، اعمال و رفتارهای خود را با تأمل در کلام خدا ارزیابی کنند (دوم تیموتائوس، ۳: ۱۶-۱۷) و افکار خود را تجدید کنند و می‌توانند «...اراده نیک، پسندیده و کامل» خدا (رومیان، ۱۲: ۲) را تشخیص دهند (Littrell, 2022, p. 16).

از این رو می‌خواهیم بدانیم که در این متون، حضرت عیسی ﷺ و حواریانش به‌عنوان شخصیت‌های اصلی و الگوی جامعه مسیحیان، چگونه رفتار می‌کردند و آیا رفتار مسئولانه داشته‌اند؟ در این پژوهش، مسئولیت اجتماعی را در واکنش افراد نام‌برده و در توصیه‌های عهد جدید بررسی می‌کنیم.

عهد جدید به‌وضوح از مسئولیت اجتماعی، که توانایی بر عهده گرفتن مسئولیت است، یاد می‌کند و اندازه آن را به تناسب موقعیتی می‌داند که فرد در آن قرار دارد:

برحسب فیضی که به ما بخشیده شده است، دارای عطایای گوناگونیم. اگر عطای کسی نبوت است، آن را متناسب با ایمانش به‌کار گیرد؛ اگر خدمت است، خدمت کند؛ اگر تعلیم است، تعلیم دهد؛ اگر تشویق است، تشویق نماید؛ اگر کمک به نیازمندان است، با سخاوت چنین کند؛ اگر رهبری است، این کار را با جدیت انجام دهد؛ اگر رحم و شفقت به دیگران است، شادمانه به این کار مشغول باشد (رومیان، ۱۲: ۸-۶).

کلمه فیض در این آیه به‌معنای آن قابلیت و استعداد خاصی است که خدا عطا می‌فرماید (Hale & Thorson, 2001, p. 740) و تأکید بر هر یک از این فهرست‌ها به این دلیل نیست که ایمان‌داران عطایای خود را به‌طور کامل تشخیص دهند؛ بلکه برای این است که قابلیت منحصر به فردی را که خدا به آنها عطا کرده است، با امانت و وفاداری به‌کار برند (MacArthur, 2007, p. 598)؛ چراکه تأکید عهد جدید، برای داشتن عطیه - که همان روح تلقی شده است - رساندن نفع به دیگری است؛ آنجا که می‌خوانیم: «ظهور روح، به هر کس برای منفعت همگان داده می‌شود» (قرنتیان اول: ۱۲-۷). در واقع:

روح‌القدس با انتقال عطایا به شخص، در زندگی او متجلی می‌شود. ایمان‌داری نیست که وظیفه‌ای برای عمل کردن به آن نداشته باشد و عطایا به‌جهت منفعت تمام بدن عطا می‌شود. عطایا برای مطرح ساختن خود و یا حتی ارضای خواسته‌های شخصی عطا نمی‌شود؛ بلکه برای کمک کردن به دیگران است. این موضوع، محور تمام بحث است (MacDonald, 1995).

عطیه و خدمت و عمل، هرچه باشد، همه عطایای روحانی از روح القدس سرچشمه می‌گیرند. کسانی که صاحب عطیه هستند، با آن عطایا به لحاظ روحانی به دیگران خدمت می‌کنند و برای آنها مفید واقع می‌شوند (MacArthur, 2007, p. 657-658).

همان‌طور که بیان کردیم، مسئولیت اجتماعی از رفتاری مسئولانه نشئت می‌گیرد؛ حتی اگر برای شخص نفعی نداشته باشد. افراد مسئول دارای آگاهی اجتماعی‌اند و یک نگرانی اساسی برای دیگران دارند که این احساس با توانایی بر عهده گرفتن مسئولیت‌های گروهی و جامعه‌محور آشکار می‌شود. لذا این آیات توصیه‌ای در عهد جدید، مصداق بارزی از به‌عهده گرفتن مسئولیت اجتماعی است: «ما که قوی هستیم، باید ناتوانی‌های ضعیفان را متحمل شویم و در پی خشنودی خویش نباشیم» (رومان، ۱۵: ۱). واژه «متحمل» به معنای برداشتن و حمل بار است. این واژه در حالت مجازی در معنای عهده‌دار بودن تعهد و وظیفه به کار می‌رود. ایمان‌داران قوی قرار نیست که فقط ضعف ایمان‌داران ضعیف‌تر را تحمل کنند؛ ایشان باید به آنها محبت نمایند؛ ملاحظه‌حالشان را بکنند و بدین ترتیب ایمان‌داران ضعیف را در حمل باری که بر دوش دارند، یاری رسانند (MacArthur, 2007, p. 608).

مسئولیت اجتماعی تنها با عمل کردن همراه نیست؛ گاهی نفع رساندن به دیگری می‌تواند با کلام نیز متجلی شود؛ چنان‌که در این زمینه آیه‌ای در عهد جدید بیان شده است که می‌گوید: «دهانتان به هیچ سخن بد گشوده نشود؛ بلکه گفتارشان به تمامی برای بنای دیگران به کار آید و نیازی را برآورده، شنوندگان را فیض رساند» (افسیان، ۴: ۲۹). در واقع این آیه به این موضوع اشاره دارد که:

آنچه می‌گوییم، با این مبنا بستنیم که آیا سخنان امروز ما باعث فیض و بنای دیگران بوده است یا اینکه کسی را تضعیف و تخریب کرده‌ایم؟ آیا دیگران از دهان ما فیض و استفاده برده‌اند یا نه؟ اگر نمی‌توانیم دیگران را فیض برسانیم، باید دهان خود را ببندیم و سکوت کنیم! (Hale & Thorson, 2001, p. 994).

عهد جدید از مسیحیان می‌خواهد که از هر فرصتی برای کمک به دیگران استفاده کنند؛ لذا به آنان توصیه می‌کند: «هیچ‌یک از شما تنها به فکر خود نباشد؛ بلکه به دیگران نیز ببیند» (فیلیپیان، ۲: ۴) و این توصیه به توجه به دیگری، برای نزدیکان خود چنان پرنگ تأکید می‌شود که «اگر یک فرد مسیحی از خویشان و اهل خانواده خود نگاه‌داری و مراقبت نکند، منکر ایمان و پست‌تر از بی‌ایمان است» (Hale & Thorson, 2001, p. 1100)؛ لذا در رساله تیموتائوس از عهد جدید می‌خوانیم: «اگر کسی در پی تأمین معاش خویشان و به‌خصوص خانواده خود نباشد، منکر ایمان است و پست‌تر از بی‌ایمان» (تیموتائوس اول، ۵: ۸).

«مسئولیت اجتماعی» به‌عنوان یک مؤلفه از هوش هیجانی را می‌توان به‌خوبی در این آیه از رساله غلاطیان مشاهده کرد: «بارهای سنگین یکدیگر را حمل کنید که این‌گونه شریعت مسیح را به‌جا خواهید آورد» (غلاطیان، ۶: ۲). بارهای سنگین، نمودار دشواری‌ها یا مشکلاتی است که انسان‌ها را در رویارویی با آنها آشفته و ناراحت می‌کند. «متحمل شدن» حاکی از آن است که با صبر و شکیبایی چیزی را بر دوش بگیریم (MacArthur, 2007, P. 768). این توصیه، یعنی همان تعهد و داشتن حس مسئولیت‌پذیری در برابر دیگران.

آیاتی که بیان شده مصداق عینی کمک کردن از نوع عمل و کلام به دیگران است و علاوه بر این سفارش‌ها، در رساله‌های عهد جدید به آیاتی برمی‌خوریم که در آنها بخشش اموال به نیازمندان نیز توصیه شده است: «چنانچه نوشته شده، با گشاده‌دستی به نیازمندان بخشیده، نیکوکاری‌اش جاودانه پاینده است» (قرنتیان دوم، ۹: ۹). در این آیه از عهد جدید، بخشش به فقرا که مصداق مسئولیت اجتماعی است، سفارش شده و نتیجه انجام این عمل نیکو، پیامدی است که تا ابد باقی می‌ماند.

یک مسیحی، عمل کمک به دیگران و توجه به نیازمندان را نباید به دلیل حکم تکلیف یا دستور دینی و به‌اجبار انجام دهد؛ بلکه باید با رضایت خاطر خودش خواهان کمک باشد. از این‌رو در عهد جدید می‌خوانیم: «هر کس همان قدر بدهد که در دل قصد کرده است؛ نه با اکراه و اجبار؛ زیرا خدا بخشنده شادمان را دوست می‌دارد» (قرنتیان دوم، ۹: ۷). عبارتی که در اینجا «اراده کردن» ترجمه شده، فقط در این آیه از عهد جدید به کار رفته و بیانگر عملی است که از پیش درباره آن فکر و برای آن برنامه‌ریزی شده است و کاملاً داوطلبانه انجام می‌شود، نه اینکه در یک لحظه به انجام دادن آن تصمیم گرفته شده باشد. این یکی از اصول دیرینه هدیه دادن بر مبنای کتاب مقدس است (MacArthur, 2007, P. 720). عهد جدید درباره انجام هر کار خیری در حق دیگران چنین تأکید می‌کند که «هر کاری را از جان و دل چنان انجام دهید که گویی برای خدا کار می‌کنید، نه برای انسان» (کولسیان، ۳: ۲۳).

«رساله یعقوب» در عهد جدید مجموعه‌ای از تعالیم عملی خطاب به مسیحیان یهودی‌نژاد است که در سرزمین‌های اطراف فلسطین پراکنده شده‌اند. در این رساله، نویسنده معتقد است که ایمان باید همراه با عمل باشد و آن را چنین توصیف می‌کند: «همان‌گونه که بدن بدون روح مرده است، ایمان نیز بدون عمل مرده است» (یعقوب، ۲: ۲۶). این رساله، عمل یک فرد دین‌دار را دقیقاً مصداق مسئولیت اجتماعی و توجه به نیاز دیگری بیان می‌کند و می‌گوید: «دین‌داری پاک و بی‌لکه در نظر پدر ما، خدا، آن است که یتیمان و بیوه‌زنان را به‌وقت مصیبت دستگیری کنیم و خود را از آلائش این دنیا دور بداریم» (یعقوب، ۱: ۲۷). رساله یعقوب در توصیف ایمانی خالص و بی‌نقص، این دو صفت هم‌معنا را به کار می‌برد. ابراز محبت دلسوزانه یکی از مشخصه‌های این ایمان است (MacArthur, 2007, P. 1038) و این محبت که توجه به یتیمان و بیوه‌زنان در هنگام گرفتاری است، از نوع مسئولیت‌پذیری است که در کنار دوری از آلائش این دنیا، ملاک پرستش مقبول در نزد خداوند قرار گرفته است.

نویسنده رساله قرنتیان مسئولیت اجتماعی راه هم‌به‌خوبی بیان می‌کند و هم خودش انجام می‌دهد؛ زیرا می‌گوید: «من نیز می‌کوشم تا همه را به هر نحو که می‌توانم خشنود سازم؛ زیرا در پی نفع خود نیستم؛ بلکه نفع بسیاری را می‌جویم تا نجات یابند» (قرنتیان اول، ۱۰: ۳۳). در تفسیر این آیه آمده است که پولس رسول داوطلبانه از حق خود برای دریافت حمایت مالی گذشت و بدین ترتیب خود را غلام کرد تا به‌تنهایی هزینه‌های زندگی‌اش را تأمین کند. او چنین کرد تا احتمال هر لغزشی را از میان بردارد و شمار بیشتری را به‌سوی عیسی مسیح هدایت کند (MacArthur, 2007, P. 649). در واقع او در پی خشنود ساختن دیگران برای کسب نفع شخصی نیست؛ در عوض، او درصدد آن است که با خوش ساختن

دیگران، ایشان را از نظر روحانی منفعت برساند (Hale & Thorson, 2001, p. 828) و بیان کردیم که رفتار مسئولانه یعنی رساندن منفعت به دیگران؛ حتی اگر ما شخصاً نفعی نداشته باشیم.

۵. مسئولیت‌پذیری اجتماعی در شخصیت حضرت عیسیؑ در عهد جدید

حضرت عیسیؑ به‌عنوان رهبر جامعه دینی، مسئولیت اجتماعی را در کمک به فقرا و نیازمندان می‌داند. ایشان در این باره در یک مهمانی به میزبان چنین توصیه می‌کند:

چون ضیافت ناهار یا شام می‌دهی، دوستان و برادران و خویشان و همسایگان ثروتمند خویش را دعوت مکن؛ زیرا آنان نیز تو را دعوت خواهند کرد و بدین‌سان عوض خواهی یافت. پس چون مهمانی می‌دهی، فقیران و معلولان و لنگان و کوران را دعوت کن. مبارک خواهی بود؛ زیرا آنان را چیزی نیست که در عوض به تو بدهند و پاداش خود را در قیامت پارسایان خواهی یافت (لوقا، ۱۴: ۱۲-۱۴).

منظور حضرت عیسیؑ در اینجا این بود که با دعوت از دوستان و خویشاوندان نمی‌توان ادعا کرد که عملی روحانی انجام داده‌ایم و مهرورزی و احسان کرده‌ایم (MacArthur, 2007, P. 301). آن حضرت همان‌گونه که به دیگران توصیه می‌کرد، خود نیز به حال گرسنگان، مریضان و نیازمندان جامعه بی‌توجه نبود و در جایگاه پیامبری همواره به آنها توجه می‌کرد؛ چنان که در انجیل متی می‌خوانیم:

عیسی شاگردان خود را فراخواند و گفت: دلم بر حال این مردم می‌سوزد؛ زیرا اکنون سه روز است که با من اند و چیزی برای خوردن ندارند. نمی‌خواهم ایشان را گرسنه روانه کنم؛ بسا که در راه از پا درافتند. شاگردانش گفتند: در این بیابان از کجا می‌توانیم نان کافی برای سیر کردن چنین جمعیتی فراهم آوریم؟ پرسید: چند نان دارید؟ گفتند: هفت نان و چند ماهی کوچک. عیسی به مردم فرمود تا بر زمین بنشینند. آن‌گاه هفت نان و چند ماهی را گرفت و پس از شکرگزاری، آنها را پاره کرده، به شاگردان خود داد و ایشان نیز به آن جماعت دادند (متی، ۱۵: ۳۲-۳۶).

این آیات در ظاهر بیانگر اعجاز اوست؛ ولی در باطن نشان‌دهنده حس همدلی و توانایی مسئولیت‌پذیری او درقبال مردم نیازمند جامعه است که مشابه این‌گونه اقداماتش چندین بار در انجیل مطرح شده است (ر.ک: متی، ۱۴: ۱۳-۲۱). همچنین توجه آن حضرت به بیماران و آنانی که محتاج دست شفابخش او بودند، در قالب اعجاز پیامبری او تعریف می‌شود؛ اما او مسئول بود تا به علیان، دیوزدگان و مریضان در هر زمان کمک کند؛ حتی در روز شبات، که برخلاف عرف جامعه آن زمان نباید کاری انجام داد. حضرت عیسیؑ بر اساس رسالت خود مسئولیتی را پذیرفته بود و به آن عمل می‌کرد؛ چنان که می‌خوانیم، در پاسخ به خشم رئیس کنیسه از اقدام او در روز شنبه این‌گونه می‌گوید: «آیا نمی‌بایست این زن را که دختر ابراهیم است و شیطان هجده سال اسیرش کرده، در روز شبات از این بند رها کرد؟ چون این را گفت، مخالفانش همه شرمسار شدند» (بخشی از آیات لوقا، ۱۳: ص ۱۵-۱۷).

حضرت عیسیؑ معتقد است: «هر که مسئولیتش بیشتر باشد، پاسخگویی‌اش نیز بیشتر خواهد بود» (لوقا، ۱۲: ۴۸).

استنباط مسیحیان از این آیه بر اساس تفاسیرشان چنین است که می‌گویند:

آنانی که از روح القدس بیشتر پر هستند، باید نسبت به کسانی که کمتر پر هستند، زندگی خداپسندانه تری داشته باشند. مسیحیان بالغ باید بهتر از مسیحیان نوایمان و نابالغ زندگی کنند. آنچه که برای یک نوایمان گناه کوچکی به شمار می‌رود، برای مسیحی قدیمی تر ممکن است گناه بزرگی به حساب آید. کسانی که مسئولیت دریافت کرده‌اند، با جدیت بیشتری داوری خواهند شد تا آنانی که مسئولیتی نداشته‌اند. به هر کسی که عطا زیاده شود، از وی مطالبه زیادتر گردد؛ و نزد هر که امانت بیشتر نهند، از او بازخواست زیادتر خواهند کرد (Hale & Thorson, 2001, p. 389).

جمله طلایی حضرت عیسی علیه السلام در تعریف شریعت، مهم‌ترین حکم و آیه عهد جدید است. در این آیه، مؤلفه مسئولیت‌پذیری اجتماعی، روابط بین فردی و حتی مؤلفه همدلی آموزش داده می‌شود. داستان بیان این جمله از این قرار است:

چون فریسیان شنیدند که عیسی چگونه با جواب خود دهان صدوقیان را بسته است، گرد هم آمدند. یکی از آنها که فقیه بود، با این قصد که عیسی را به دام اندازد، از او پرسید: ای استاد، بزرگ‌ترین حکم در شریعت کدام است؟ عیسی پاسخ داد: خداوند خدای خود را با تمامی دل و با تمامی جان و با تمامی فکر خود محبت نما. این نخستین و بزرگ‌ترین حکم است. دومین حکم نیز همچون حکم نخستین است: همسایه‌ات را همچون خویشتن محبت نما. تمامی شریعت موسی و نوشته‌های پیامبران بر این دو حکم استوار است (متی، ۲۲: ۳۴-۴۰).

این آیه به ما می‌گوید:

زندگی شخصی ابتدا به رابطه انسان با خدا مربوط می‌شود و سپس به رابطه او با دیگران. چیزهای مادی ذکر نشده‌اند. خدا مهم است و انسان‌ها نیز اهمیت دارند (MacDonald, 1995).

و اما چگونه باید همسایه خود را دوست بداریم؟ همچون نفس خود. هر چه که برای خود می‌خواهیم، باید برای همسایه خود نیز بخواهیم. عیسی نگفت که خود و همسایه‌ات را به‌طور متساوی دوست بدار. او گفت: همسایه خود را آن‌طور محبت کن که گویی خودت را محبت می‌کنی. انسان دنیوی به‌طور طبیعی خود را بیش از همه دوست دارد. همسایه خود را نیز باید همین‌طور دوست بداریم؛ یعنی بالاتر از همه چیز، بعد از خدا (Hale & Thorson, 2001, p. 326).

درواقع «توجه به همسایه و دیگری» در مؤلفه روابط بین فردی هوش هیجانی می‌گنجد؛ اما وقتی این توجه با واژه «محبت کردن به اندازه خویشتن» تعبیر می‌شود، مصداق مسئولیت‌پذیری نیز می‌گردد؛ چون لزوماً با احترام به دیگری، هم‌ذات‌پنداری، همدلی و احساس مسئولیت همراه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

امروزه محققان با استناد به مطالعات و تحقیقات میدانی خود به این نتیجه رسیده‌اند که پرورش هوش هیجانی در رشد شخصیت افراد تأثیر بسزایی دارد و بار - آن با تعیین پانزده مؤلفه به شناخت بیشتر و کامل‌تر هوش هیجانی کمک کرده است. از طرفی، با توجه به تحقیقات صورت‌گرفته، بین هوش معنوی و هوش هیجانی ارتباط همبستگی وجود دارد. در نتیجه با پرورش هر کدام از مؤلفه‌های هوش هیجانی می‌توان به رشد هوش معنوی کمک کرد. بنابراین آنچه حائز اهمیت می‌شود، این است که آیا در کتب دینی به‌عنوان نسخه‌های انسان‌ساز و دارای حجت، به این مؤلفه‌ها توجه شده است؟

نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که آیات زیادی در قرآن وجود دارد که مؤلفه مسئولیت اجتماعی را آموزش می‌دهد. از آنجایی که انسان به‌طور غریزی موجودی خودخواه و منفعت‌طلب است و داوطلبانه برای رفع نیاز دیگری اقدامی انجام نمی‌دهد، باید برای پرورش شاخص مسئولیت اجتماعی در او، به او تکلیف یا توصیه کرد. قرآن برای پرورش دین‌دارانی با هوش هیجانی پرورش‌یافته، در گام اول، مسئولیت اجتماعی را تکلیف می‌کند؛ به این صورت که هر جا خطایی سر زد یا قصوری صورت گرفت، کفاره گناه و اشتباه، انجام اعمال خیرخواهانه در حق دیگری است؛ در گام دوم، مسئولیت اجتماعی را توصیه می‌کند تا با اعمالی چون انفاق، زکات و صدقه در حق نیازمندان، مسئولیت اجتماعی تحقق یابد؛ در گام سوم، داشتن این فضیلت اخلاقی یا مؤلفه هوش هیجانی را تشویق می‌کند و از آن به‌عنوان قرض نیکو و معامله با خودش یاد می‌کند که انجام آن به سود فرد باورمند می‌انجامد؛ در نهایت و گام آخر، عدم مسئولیت اجتماعی را نکوهش می‌کند و در آیاتی به ترسیم عاقبت کسانی در آخرت می‌پردازد که به علت بی‌توجهی به نیاز یتیمان و مستمندان دچار مجازات الهی شده‌اند. بر اساس آیات قرآن، حضرت محمد ﷺ به‌عنوان رهبر جامعه دینی، در خصوص امر ارشاد بسیار احساس مسئولیت می‌کردند و از رنج و گمراهی مردم چنان ناراحت می‌شدند که برای توصیف این توانایی ایشان، واژه «حریص» به کار رفته است.

عهد جدید نیز به مؤلفه مسئولیت اجتماعی توجه نشان می‌دهد و آن را می‌توان در رفتار و توصیه‌های حضرت عیسی ﷺ مشاهده کرد. توجه آن حضرت به نیاز نیازمندان جامعه - حتی اگر نحوه و زمان آن توجه خلاف جریان رسوم و سنت جاری جامعه بود - نشان می‌دهد که ایشان از توانایی مسئولیت‌پذیری اجتماعی بالایی برخوردار بوده‌اند. مهم‌ترین حکم ایشان در بیان شریعت، سفارش به مسئولیت‌پذیری اجتماعی است. همچنین بعد از حضرت عیسی ﷺ، پولس تأثیرگذارترین شخص بر جامعه مسیحی است. او در نامه‌هایش به کلیساهای مختلف این شاخص رفتاری را به باورمندان توصیه می‌کند. به فکر دیگری بودن، گشاده‌دستی و دستگیری از نیازمندان، توصیفاتی است که می‌توان به آنها در عهد جدید اشاره کرد.

در پایان باید به این نکات اشاره کرد که در تطبیق صورت گرفته، هر دو کتاب به این مؤلفه توجه دارند و به پیروان خود این توانایی از هوش هیجانی را آموزش می‌دهند؛ ولی توصیه‌های قرآنی نسبت به عهد جدید بسیار چشمگیرتر است. نکته حائز اهمیت دیگر این است که در هر دو کتاب آیه‌ای وجود دارد که از مؤمنان می‌خواهند کمک به دیگری، نه از روی اجبار و اکراه، بلکه با رضایت خاطر انجام پذیرد؛ لذا این توصیه، از قالب حکم و تکلیف دینی خارج می‌شود و به‌عنوان یک شاخص و ویژگی عاطفی مثبت در درون مخاطب دیندار رشد می‌یابد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
عهد جدید، ترجمه هزاره نو.
امین، نصرت بیگم (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی جا: بی نا.
برونو، فرانک (۱۳۸۴). فرهنگ توصیفی روان شناسی. ترجمه فرزانه طاهری و مهشید یاسائی. تهران: بی نا.
توفیقی، حسین (۱۳۷۹). آشنایی با ادیان بزرگ. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). تفسیر کوثر. قم: مؤسسه هجرت.
حسن زاده، رمضان و ساداتی کیادهی، سیدمرتضی (۱۴۰۰). هوش هیجانی (مدیریت احساس، عاطفه و هیجان). تهران: روان.
حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: لطفی.
دایرةالمعارف کتاب مقدس (۱۳۸۲). ترجمه بهرام محمدیان و دیگران. ویراستار: آلیس علیایی. تهران: سرخدار.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳). المفردات الفاظ القرآن. بی جا: ذوی القربی.
رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. قم: ناشر پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
سهرابی، فرامرز و ناصری، اسماعیل (۱۳۹۵). هوش معنوی و مقیاس های سنجش آن. تهران: نشر آوای نور.
سیاروچی ژوزف، فورگاس، ژوزف و مایر، جان (۱۳۸۳). هوش عاطفی در زندگی روزمره. ترجمه اصغر نوری امامزاده و حبیب الله نصیری، اصفهان: نوشته.
طالبی، ابوتراب و خوشبین، یوسف (۱۳۹۱). مسئولیت پذیری اجتماعی جوانان. فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۹(۵۹)، ۲۱۶-۲۴۹.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. قم: بی نا.
فرامرزی، سالار، همایی، رضا، سلطان حسینی، محمد، (۱۳۸۸). بررسی رابطه هوش معنوی و هوش هیجانی دانشجویان. دوفصلنامه علمی - تخصصی مطالعات اسلام و روان شناسی، ۳(۵)، ۷-۲۳.
قرآتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث. تهران: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲). برگزیده تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- Quran. Translated by M. M. Fuladvand.
Amin, N. B. (n.d.). Tafsir makhzan al-irfan dar olum-e Quran. [Place of publication not specified]: [Publisher not specified].
Bruno, F. (2005). Farhang-e tosefi-ye ravanshenasi. Translated by F. Taheri & M. Yasaei. Tehran: [No publisher].
Encyclopedia of the Bible. (2003). Translated by B. Mohammadian et al. Edited by A. Aliayi. Tehran: Sorkhdar.
Faromarzi, S., Homaei, R., & Soltan Hosseini, M. (2009). Barresi-ye rabete-ye hoosh-e ma'nawi va hoosh-e hijani daneshjuyan. Dofaslnameh-ye elmi-takhasosi motale'at-e eslami va ravanshenasi, 3(5), 7-23.

- Hasanzadeh, R., & Sadati Kiyadehi, S. M. (2021). Hoosh-e hijani (modiriat-e ehsas, 'atafeh va hijan). Tehran: Ravanshenasi.
- Hosseini Hamedani, M. (1983). Anwar-e derakhshan dar tafsir-e Quran. Tehran: Lotfi.
- Jafari, Y. (1997). Tafsir kowsar. Qom: Mo'asseseh-ye hejrat.
- Makarem Shirazi, N. (1992). Tafsir nemouneh. Tehran: Dar al-ketab al-islamiyah.
- Makarem Shirazi, N. (2003). Bargozideh-ye tafsir nemouneh. Tehran: Dar al-ketab al-islamiyah. New Testament. Translated by Hezareh No.
- Qara'ati, M. (2004). Tafsir noor. Tehran: Markaz-e farhangi dars-ha-ye Quran.
- Qarashi Banabi, A. A. (1996). Tafsir ahsan al-hadith. Tehran: Markaz-e chap va nashr-e bonyad-e be'that.
- Raghib Isfahani, H. b. M. (2004). Al-mofradat fi gharib al-Quran. [Place of publication not specified]: [Publisher not specified].
- Rezaei Esfahani, M. A. (2008). Tafsir Quran mehr. Qom: Nashr-e pazhohesh-ha-ye tafsir va olum-e Quran.
- Siarocchi, J., Fargas, J., & Mayer, J. (2004). Hoosh-e 'atafi dar zendegi-ye rouzmarreh. Translated by A. Nouri Emamzadeh & H. Naseri. Isfahan: Neveshteh.
- Soheili, F., & Naseri, E. (2016). Hoosh-e ma'nawi va mighayas-e sanjesh-e an. Tehran: Nashr-e Avaye Noor.
- Tabataba'i, S. M. H. (1995). Tarjomeh-ye tafsir al-mizan. Translated by S. M. B. Mousavi Hamedani. Qom: Jame'eh-ye modarresin hozeh-ye elmiyeh Qom, Daftar entesharat-e eslami.
- Talabi, A., & Khoshbin, Y. (2012). Mas'ooliyatpaziri-ye ejtema'i-ye javanan. Faslnameh-ye olum-e ejtema'i, 19(59), 216-249.
- Tayyib, A. H. (1990). Atyeb al-bayan fi tafsir al-Quran. Qom: [No publisher].
- Tufiqi, H. (2000). Ashnai ba adyan bozorg. Qom: Mo'asseseh-ye farhangi Taha.
- English**
- Allen, A& Mintrom, Michael (2010), *Responsibility and School Governance, Educational Policy originally*, published online.24(3), p. 439-464.
- Bar-On, R. (1996). *The Emotional Quotient Inventory: A measure of emotional intelligence*. Toronto: ON Multi Health Systems.
- Bar-On, R. (1997). *The emotional quotient inventory (EQ-I): Technical manual*. Multi Health Systems.
- Edmiston, john (2001). *biblical EQ. A Christian handbook for emotional transformation*, copyright.
- Folger, R. & Cropanzano, R. (2001). *Fairness theory: Justice as accountability*. In In book: *Advances in Organizational Justice* , Publisher: Stanford University Press,Editors: Jerald Greenberg, p. 1-55.
- Hale, Thomas & Thorson, Stephen (2001). *The Applied New Testament Commentary*. Institution David C Cook. Editor Saro Khachiki, printed in india.
- Littrell, Brittany (2022), *A biblical model of emotional intelligence*. Liberty University.
- MacArthur, John (2007). *New Testament commentary*. Farsi translation published by Grace to you.
- MacDonald, William (1995). *Believer's Bible Commentary*. Thomas Nelson Publishers. Nashville. TN. p. 2383.
- Petrides, K. V. & Furnham, A. (2001). *Trait emotional intelligence: Psychometric investigation with reference to established trait taxonomies*. European Journal of Personality, 15(6), P. 425-448.
- Wong, C. S., & Law, K. S. (2002). *The effects of leader and follower emotional intelligence on performance and attitude: An exploratory study*. The leadership quarterly, 13(3) ,P. 243-274.

Investigating the Concept of the Influence of Zoroastrianism on the Shiite School

Alinaqi Lezgi / Assistant Professor of Theology and Islamic Knowledge, Imam Ali University
a.lezgi@yahoo.com

Jalal Torkashvand / Assistant Professor of Theology and Islamic Knowledge, Imam Ali University
jalaltorkashvand56@yahoo.com

 **Seyyed Mohammad Hajati Shouraki**  / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Qom University

Received: 2023/09/26 - **Accepted:** 2023/12/29

m.hajati@qom.ac.ir

Abstract

Among the topics discussed in religious studies is the mutual influence of religions and denominations. This article seeks to present a review of the idea of the influence of Zoroastrianism on the Shiite School. Some Sunni authors, especially Wahhabis, have argued that some of the beliefs and teachings of the Shiite school have been influenced by Zoroastrianism. This article describes and reviews such teachings. The Sunni authors' most important reason is the relative similarity between some Shiite and Zoroastrian beliefs. In some cases, they have confused the Imamiyya Shiites and the Ghalian sects and attributed the Ghalian teachings to the Shiites. Interestingly, neither Zoroastrians nor Shiites believe and confirm some teachings mentioned as cases of Shiite borrowing from Zoroastrianism. Using the descriptive-analytical method, this article aims at defending the Shiite school against the assumption of adoption and appropriation of Zoroastrianism.

Keywords: Influence, Zoroastrianism, Shiite school, Savior, Reincarnation, incest.


نوع مقاله: پژوهشی


بررسی پندارهٔ اثرپذیری مکتب تشیع از آیین زرتشت

a.lezgi@yahoo.com

jalaltorkashvand56@yahoo.com

m.hajati@qom.ac.ir

علینقی لزگی / استادیار گروه الهیات و معارف دانشگاه افسری امام علی 

جلال ترکاشوند / استادیار گروه الهیات و معارف دانشگاه افسری امام علی 

سیدمحمد حاجتی شورکی  / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۸

چکیده

از مباحث مطرح در حوزهٔ علم ادیان، موضوع تأثیر و تأثر ادیان و مذاهب از یکدیگر است. این نوشتار به نقد و بررسی پندارهٔ اثرپذیری مکتب تشیع از آیین زرتشت اختصاص دارد. برخی نویسندگان اهل سنت، به‌ویژه وهابیان، باورها و آموزه‌هایی را برای مکتب تشیع نام برده و مدعی شده‌اند که اینها متأثر از آیین زرتشت است. این نوشتار، نخست آموزه‌های ادعاشده را توصیف و سپس نقد و بررسی می‌کند. مهم‌ترین دلیل آنان، شباهت نسبی میان برخی باورهای شیعیان با زرتشتیان است. در برخی موارد، میان شیعهٔ امامیه و فرقه‌های غالبان خلط کرده و آموزه‌های غالبان را به شیعیان نسبت داده‌اند. جالب اینکه برخی آموزه‌هایی که از موارد وام‌گیری تشیع از آیین زرتشت نام برده شده‌اند، نه زرتشتیان به آن باور دارند و نه شیعیان. این مقاله به‌روش توصیفی - تحلیلی و با هدف دفاع از مکتب تشیع در برابر پندارهٔ اقتباس و گرت‌برداری از آیین زرتشت نگاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: اثرپذیری، آیین زرتشت، مکتب تشیع، منجی، تناسخ، ازدواج با محارم.

مقدمه

از مباحث مطرح در حوزه علم ادیان موضوع تأثیر دین زرتشت بر سایر ادیان و مذاهب است. البته بیان این موضوع که فکر یا عقیده یا آداب و رسوم یک دین از دین دیگری برگرفته شده، کار چندان آسانی نیست و به بیان ادله و شواهد زیادی نیاز دارد. در خصوص مکتب تشیع در اسلام ادعا شده که از دین زرتشت متأثر بوده است. پورداود، اوستاپژوه ایرانی، در دیباچه کتاب *مزدیسنا و ادب پارسی* بیان می‌کند که روح ایرانی در طول تاریخ چند هزارساله خود، حتی در دوره اسلام، همان روح مزدیسنايي است و هیچ عاملی نتوانسته است این روح را تحت تأثیر نفوذ خود قرار دهد؛ بلکه برعکس، این روح آن را تحت تأثیر و نفوذ خود قرار داده است: «دینی که از فاتحین عرب بایرانیان رسید، در اینجا رنگ و روی ایرانی گرفته، تشیع خوانده شد و از مذهب اهل سنت امتیاز یافت» (معین، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳). نگرش حاکم بر کتاب‌های فرق که بیشتر به دست اهل سنت نگاشته شده، بر این اساس استوار بوده است که اندیشه‌های شیعی را به نحوی با اندیشه‌های یهودی، مسیحی و زرتشتی پیوند دهد. تا آنجا که قضیه به ایران ارتباط می‌یابد، گفته می‌شود که ایران خاستگاه مناسبی برای رشد اندیشه‌های شیعی بوده است (جعفریان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۹). برخی نویسندگان اهل سنت، به ویژه سران وهابی، برای تضعیف مکتب تشیع به فرضیه اقتباس تشیع از ادیان دیگر روی آورده‌اند تا بی‌اعتباری و اصیل نبودن مذهب شیعه را نشان دهند. برای نمونه، در *و جاء دور المجوس* آمده که بنیان‌های تشیع بر پایه مجوسیت است و اسلامی نیست؛ سپس مؤلف مدعی شده که تشیع ایرانیان سبب احیای عقیده مجوسیت است (غریب، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳ و ۵۷. همچنین ر.ک: امین، ۱۴۲۹، ص ۱۰۸؛ ظهیر، ۱۴۱۵، ص ۱۸؛ براک، ۱۹۸۴، ص ۹۵).

برخی مستشرقان نیز از این پندار وهابیان و نویسندگان اهل سنت پیروی کرده‌اند. مستشرقانی که حدود ۱۵۰ سال اخیر به این قبیل مسائل پرداخته‌اند، بدان دلیل که در زمان آنها اکثریت مردم ایران بر مذهب تشیع بوده‌اند، بدون توجه به تاریخ تشیع در بلاد عربی، تشیع را مذهبی ایرانی معرفی کرده‌اند. برخی از اینها خاستگاه اصلی تشیع را ایران نمی‌دانند؛ اما به نوعی توافق و همسانی میان برخی از وجوه اندیشه‌های ایرانی و اندیشه‌های شیعی باور دارند. این در حالی است که برخی از اساس تشیع را مذهب ایرانی می‌دانند (ر.ک: پوراحمدی و حیدری، ۱۳۹۳). به نظر می‌رسد مستشرقانی که این دیدگاه‌ها را مطرح کرده‌اند؛ چون بیشتر منابع مورد استفاده آنان نشئت گرفته از منابع اهل سنت بوده است، دچار اشتباه شده و به نتایج نادرست رسیده‌اند. هانری کربن، فیلسوف و ایران‌شناس فرانسوی که با علامه طباطبائی مباحثات علمی داشت، می‌گوید:

تاکنون مستشرقین اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند، همه آنها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علمای اهل سنت و تألیفات و آثار آنها تجاوز نکرده است و حتی در تشخیص مذاهب مختلفه اسلامی و توضیح اصول و مبانی آنها، به رجال تسنن و آثار آنان مراجعه نموده و نظریاتشان را جمع‌آوری کرده‌اند؛ و اگر احیاناً

مستشرقانی مثلاً به ایران آمده، در اثر اعتماد به فرآورده‌های دیگران اعتنایی به حقایق مذهب تشیع ننموده و تنها به تحقیق در وضع عمومی و اجتماعی مذهب، که از عامهٔ مردم منعکس است، قناعت ورزیده و یا از افراد غیروارد اطلاعاتی کسب کرده است! در نتیجه، حقیقت مذهب تشیع آن جوری که شاید و باید به دنیای غرب - که چشم به دهان مستشرقین خودشان دوخته‌اند - معرفی نشده است. پیش یک دانشمند بحث اروپایی اگر اسلام سهمی از واقعیت داشته باشد، همان است که مذهب تسنن دارد و اگر در جامعهٔ علمی بشر، موقعیتی به دست آورده، همان است که در اثر مساعی و مجاهدت علمای اهل سنت پیدا کرده؛ و فلسفهٔ اسلامی همان است که «تمت» آن را ابن رشد اندلسی گذاشته است! ولی برخلاف اعتقاد همهٔ مستشرقین گذشته، اعتقاد من این است که مذهب تشیع یک مذهب حقیقی اصیل و پابرجاست و دارای مشخصات یک مذهب حقیقی بوده و غیر از آن بی پایه و بی فرهنگی است که مستشرقین گذشته به دنیای غرب معرفی کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۰).

این پژوهش به توصیف و بررسی ادعای وام‌گیری تشیع از آیین زرتشت می‌پردازد. هدف از این نوشتار دفاع از مکتب تشیع در برابر پندارهٔ اقتباس و گرته‌برداری از آیین زرتشت است و به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که آموزه‌های مدعی اثرپذیری مکتب تشیع از آیین زرتشت کدام‌اند و نقدهای وارد بر آنها چیست؟

دربارهٔ پیشینهٔ عام این پژوهش می‌توان از آثاری همچون آثار ذیل یاد کرد: کتاب *معاد در اسلام و آیین زرتشت: بررسی پندارهٔ اثرپذیری اسلام از آیین زرتشت*، از سیدمحمد حاجتی شورکی، که در خصوص مسئلهٔ اثرپذیری در زمینهٔ معاد است؛ مقالهٔ «نقد ادعای اثرپذیری اعتقاد امامیه دربارهٔ ویژگی‌های امامان از باورهای ایرانیان باستان»، از رسول رضوی و احمد جمشیدیان؛ و مقالهٔ «نقد ادعای وام‌گیری باور رجعت در میان شیعهٔ امامیه از زرتشتیان ایرانی» از احمد جمشیدیان.

پیش از ورود به بیان موارد جزئی اثرپذیری تشیع از آیین زرتشت، یادآوری دو نکته ضروری است:

۱. مراد از «مجوس» در منابع اسلامی، زرتشتیان هستند (ر.ک: حاجتی شورکی، ۱۴۰۳، ص ۳۱) و در این نوشتار هر دو واژهٔ «مجوس» و «زرتشتیان» به یک گروه اشاره دارند؛

۲. زرتشتیان پیش از اسلام پیامبر و کتاب آسمانی داشتند و دین آنان در اصل جزء ادیان آسمانی شمرده شده است (ر.ک: حاجتی شورکی، ۱۴۰۳، ص ۱۹ و ۱۳۰).

۱. ازدواج با محارم

ازدواج بحث‌انگیز و شگفت در متون زرتشتی، خویدودس / خویدوده (ازدواج با محارم نزدیک) است (بویس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۶؛ بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸؛ مزدآپور، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۶۵). مراد از «محارم» در بحث کنونی، نزدیکان درجهٔ یک، یعنی دختر، خواهر و مادر است. در متون دینی و تاریخی زرتشتیان، بسیار از ازدواج با محارم یاد شده است. در *اوستا* (وندیداد، ۸: ۱۳) از زن و مردی نام برده شده که به این نوع ازدواج اقدام کرده‌اند. رضی، شارح وندیداد، در ذیل این بند *اوستا* به تفصیل بحث ازدواج با محارم، موارد کاربرد ترکیب «خویدوده» در *اوستا*، فراوانی کاربرد آن در متون پهلوی، ثواب و پاداش این ازدواج مقدس و توبیخ ترک آن در متون پهلوی، شواهد تاریخی و

ادبی و رواج آن به‌ویژه در میان پادشاهان ایران باستان را ذکر کرده است که در اینجا مجال آوردن همه آنها نیست (رضی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۹۰-۵۵۳). بنا بر کتاب سوم دینکرد، خویدوده یا ازدواج با محارم سه نوع بوده است: میان پدر و دختر؛ میان پسر و مادر؛ و میان برادر و خواهر (فضیلت، ۱۳۹۹، ص ۲۷۳). بنا بر فتوای موبدان پیشین، سنت اوستایی و فقه و شرعیات دوران ساسانی، از سه نوع خویدوده، ازدواج میان پدر و دختر بیشترین ثواب را داشته و ازدواج «پسر و مادر» و «خواهر و برادر» در مراتب بعدی قرار داشته است (رضی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۶). از سوی دیگر کسی که شخص را از خویدوده کردن بازدارد، جایش دوزخ است (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۴). البته روشن نیست که این رسم تا چه زمانی و چقدر بین زرتشتیان رواج داشته است. آنچه به‌صورت قطعی می‌توان گفت، این است که امروزه در میان زرتشتیان ازدواج با محارم منسوخ شده است.

برخی از سران وهابی مدعی‌اند که غلات شیعه همانند مجوسیان با محارم خود ازدواج می‌کنند (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۸ق، ص ۵۲؛ همچنین ر.ک: بنداری، ۱۴۲۰ق، ص ۳۱). این نویسنده وهابی غلات شیعه را نام برده؛ ولی از جیهان نقل شده است که شیعه ازدواج با مادر را از بزرگ‌ترین اسباب قرب به خدا می‌داند (رضوی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۳؛ همچنین ر.ک: خوئی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۳). در این نقل، سخن از غلات شیعه نیست؛ بلکه از شیعه نام برده شده است.

نقد و بررسی

الف) نویسنده وهابی ادعا دارد که غلات شیعه چنین عملی را انجام می‌دهند؛ پس این مسئله هیچ ربطی به شیعه ناب اثنا عشری که مبرا از اعمال غلات‌اند، ندارد. بزرگان اسلام غالیان را کافر می‌دانند. معصومان علیهم‌السلام با شدت تمام با پدیده غلو و غالیان مخالفت کرده‌اند. در این باره احادیث بسیاری از ایشان روایت شده است که علامه مجلسی در جلد ۲۵ بحار الانوار در بابی تحت عنوان «باب نفی الغلو فی النبی و الائمه صلوات الله علیه و علیهم» به این مسئله مهم پرداخته و احادیث مربوط به این عنوان را ذکر کرده است. از باب نمونه، در روایاتی از امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام غلات بدتر از یهود، نصاری، مجوس و مشرکان معرفی شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۷۳ و ۲۸۳)؛

ب) فرقه‌های غالیان، اگرچه از جهت اعتقادی وجه اشتراکی باهم ندارند یا بسیار کم دارند، از بُعد عملی، به‌ویژه از جهت اباحیگری، مشترک‌اند و در میان فرقه‌های غالیان نمونه‌هایی از اباحیگری و بی‌بندوباری دیده می‌شود که میزان شدت و ضعف آن در فرقه‌های مختلف متفاوت است (صفری فروشانی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۰)؛

پ) درباره ازدواج با محارم در میان غلات باید گفت: برخلاف مجوس که در متن دینی آنان به این نوع ازدواج بسیار سفارش و ترغیب شده و در عالم خارج نیز نمونه‌هایی از شاهان ایرانی و مردم عادی به این ازدواج روی آورده‌اند، درباره غالیان شواهد اندکی بر اثبات ادعای این نوع ازدواج در میان آنان وجود دارد. با تتبع در کتب فرق، به‌ویژه فرق غالیان، دو سه شاهد یافت شد. در کتاب فرق *الشیعه* درباره فرقه «معمریه» آمده است که اینان نکاح با مادران، دختران و خواهران را حلال می‌دانستند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴)؛ یا درباره فرد غالی

به نام حمزه بن عماره بربری ادعا شده است که با دختر خود ازدواج کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰، ص ۳۴ و ۵۳). بر فرض صحت گزارش این کتب و وقوع ازدواج با محارم در میان غلات، این امر به هیچ وجه قابل مقایسه با ازدواج با محارم در مجوس نیست.

اینکه از جیهان نقل شده است که شیعه ازدواج با مادر را از اعظم قربات می‌داند، تهمتی بزرگ و ناروا به شیعیان است که در هیچ فتوای فقهی یا آثار بزرگان شیعه به این ازدواج سفارش نشده؛ بلکه حرمت ازدواج با محارم (از جمله مادر) برای شیعه مانند روز روشن است و احدی در این باره تردید نکرده و در طول تاریخ تشیع هیچ مصداقی از این نوع ازدواج گزارش نشده است.

۲. تناسخ

از دیگر انحرافات فکری غالیان که به شیعه امامیه نسبت داده شده، مسئلهٔ «تناسخ» است. «تناسخ» انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است (یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). تناسخ باور مشترک بسیاری از فرق غلات است (صفری فروشانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸)؛ ولی برخی نویسندگان اهل سنت و مستشرقان این باور را به شیعه نسبت داده‌اند. احمد امین، نویسندهٔ مصری، مدعی است که شیعه در باور به تناسخ و جسم بودن خداوند متأثر از براهمه، فلاسفه و مجوس پیش از اسلام است (امین، ۱۴۲۹ق، ص ۲۵۱). برخی دیگر گفته‌اند که شیعه عقایدی مانند تناسخ را از ادیان هندویی گرفته است (حداد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲۶). البته برخی نویسندگان وهابی تصریح کرده‌اند که غلات شیعه - نه همهٔ شیعیان - در باور به تناسخ متأثر از مجوس‌اند و همان گونه که مجوس قائل به تناسخ است، غلات شیعه نیز به تناسخ باور دارند (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۸ق، ص ۵۲).

نقد و بررسی

اول اینکه در این آموزه نیز میان شیعه امامیه و غلات خلط شده است و آموزهٔ انحرافی غلات شیعه را به شیعه امامیه نسبت داده‌اند. بنابراین اگر منظور از شیعه این گروه معروف و بزرگی است که میلیون‌ها نفر از مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهند، باید دلیل و شاهدی از یکی از کتاب‌های دانشمندان شیعه - اعم از گذشته و حال - بر درستی مدعای خود بیاورند؛ وگرنه ادعای بدون مدرک و دلیل است. یکی از وجوه احتمالی منشأ این گونه شبهات دربارهٔ شیعه این است که منتقدان برای شناسایی مذهب شیعه به نوشته‌های اهل سنت یا مستشرقان مراجعه می‌کنند و چیزی که به ذهن آنها خطور نمی‌کند، مراجعه به کتب شیعه است؛ حال آنکه موضوع بحث، شیعه است و قبل از هر چیز باید به کتاب‌های آنان مراجعه شود؛

دوم اینکه هر چند این سخن محمد بن عبدالوهاب صحیح است که غلات باور به تناسخ دارند، اما این ادعای او که مجوس نیز معتقد به تناسخ‌اند، نادرست است؛ زیرا آیین مجوس مانند دیگر ادیان الهی، معادباور است و در متون

زرتشتی فعلی نیز شواهد بسیاری وجود دارد که حکایت از باور به معاد در میان زرتشتیان دارد (ر.ک: حاجتی شورکی، ۱۳۹۷، ص ۳۹-۷۴). بنابراین از اساس، تشبیه شیعه به مجوس در تناسخ باطل است. شیعه امامیه و مجوس هر دو معتقد به جهان پس از مرگ و رستاخیزند؛

نکته سوم این مطلب صحیح است که ادیان هندویی قائل به تناسخ‌اند، ولی اینکه شیعه ایده تناسخ را از ادیان هندویی وام گرفته باشد، از اساس باطل و به تعبیری سالبه به انتفای موضوع است.

۳. فرّه ایزدی و موروثی بودن خلافت

یکی از پندارهای مطرح شده دربارهٔ ایرانیان مسلمان این است که ایرانیان تازه‌مسلمان گرچه در ظاهر به اسلام گرویده بودند، به عقاید قبل از اسلام خود تعلق خاطر داشتند. از جمله، یکی از عقاید آنان این بود که برای پادشاهان خود تقدس ویژه‌ای قائل بودند و مقام پادشاهی را عنایت خاص خداوند به آنان می‌دانستند و برای پادشاهان خود قائل به تخمه شاهی و فره ایزدی بودند؛ یعنی خداوند خواسته است که این مقام را فقط در این خاندان بگذارد و این موهبت الهی‌ای است که هیچ‌کس حق گرفتن آن را ندارد. از همین رو پس از اسلام به دنبال اشخاصی بودند که چنین تقدسی را به آنان منتقل کنند و چون دریافتند که شیعیان برای امامان خود مقامات ویژه‌ای قائل‌اند، به شیعه روی آوردند و مقامی را که برای پادشاهان خود قائل بودند، برای امامان شیعه قائل شدند و کم‌کم آنان را به خدایی رساندند. پس دیدگاه شیعه دربارهٔ علی و فرزندان‌شان همان دیدگاه گذشتگان و نیاکان‌شان دربارهٔ شاهان ساسانی بود و ایرانیان طبق عادت خود با دید تقدیس به شاهانشان می‌نگریستند. آنان در مورد امام علی علیه السلام و فرزندان آن حضرت نیز همین دیدگاه را داشتند و می‌گفتند: همانا فرمان‌برداری از امام واجب است و اطاعت از او اطاعت از خداست (قفاری، ۱۴۱۵ق، ص ۸۴).

فرضیه دیگری که مطرح شده، این است که ایرانیان معتقد به پادشاهی و وراثت بودند و معنای انتخاب خلیفه و جانشین را نمی‌دانستند؛ چون پیامبر صلی الله علیه و آله درگذشت و فرزندی نداشت، گفتند پس از او پسرعمویش حضرت علی علیه السلام به خلافت شایسته‌تر است و بر این باور بودند که ابوبکر و عمر و عثمان که پیش از او بر کرسی خلافت نشستند، خلافت را از او غصب کردند (قفاری، ۱۴۱۵ق، ص ۸۳؛ ابوزهره، ۱۴۳۰ق، ص ۴۴؛ قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۴۰۷). پس هماهنگی فکری میان ایرانیان و شیعه - یعنی موروثی بودن خلافت - دلیل آن است که تشیع متأثر از آیین باستانی ایران است.

۴. اندیشه انتظار و غیبت منجی موعود

از آموزه‌هایی که در آن ادعا شده تشیع و امامدار آیین مجوس است، اندیشهٔ انتظار موعود و غیبت منجی است (حسین، ۲۰۰۹، ص ۳۰۴؛ حربی، ۱۴۳۰ق، ص ۷۳). شهاب‌الدین تواریحی، از عالمان متعصب سنی قرن ششم، ساکن شهر ری، در کتاب *بعض فضائح الروافض نسبت‌های ناروایی به شیعیان* داده که عبدالجلیل قزوینی رازی در کتاب *تقص به این اتهامات* پاسخ داده است. برای نمونه، صاحب کتاب *بعض فضائح الروافض* می‌نویسد:

و همچنان که گبران گویند: کیخسرو بنمرد و به آسمان شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبر کی تازه کند، رافضی گوید: قائم زنده است؛ بیاید و مذهب رافضی را قوت دهد و جهان بگیرد و ذوالفقار با خود دارد تا همهٔ مسلمانان را بدان بکشد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۴۰۷).

صاحب کتاب تقص در پاسخ به این ادعا می‌گوید:

شیعه گفته که قائم قیام کرده و سپس به آسمان رفته است؛ بلکه با ظهورش و زمانی که از غیبت ظاهر شود و قوت و نصرت شریعت جدش کند، کافر و ملحد و ضال گمراه را بکشد، نه اینکه مسلمان را بکشد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۴۱۱).

نقد و بررسی مورد سوم و چهارم

از آنجاکه مهم‌ترین دلیل اثربرداری مورد سوم و چهارم، شباهت نسبی است، نخست نقد و بررسی مشترک هر دو ذکر شده، سپس به نقدهای اختصاصی هر کدام پرداخته می‌شود:

۱. طبیعی است، هر ملتی که دارای یک سلسله عقاید و افکار مذهبی یا غیرمذهبی است و سپس تغییر عقیده می‌دهد، خواه ناخواه قسمتی از عقاید پیشین در زوایای ضمیرش باقی می‌ماند و ناخودآگاه آنها را در عقاید جدید خویش وارد می‌کند. ممکن است در خصوص عقیدهٔ جدید خویش نهایت خلوص نیت را داشته باشد و هیچ‌گونه تعصب و تعمدی برای حفظ معتقدات پیشین خود نداشته باشد؛ ولی از آنجاکه لوح ضمیرش به کلی از افکار و عقاید پیشین پاک نشده است، کم‌وبیش آنها را با خود وارد عقیده و مسلک و مذهب جدید می‌کند. در این مطلب جای تردید نیست. مللی که مسلمان شدند، برخی بت‌پرست بودند و عقاید وثنی داشتند؛ بعضی دیگر مسیحی یا یهودی یا مجوسی بودند. بنابراین ممکن است زمینه‌های فکری پیشین آنها در افکار و عقاید اسلامی ایشان اثر گذاشته باشد. مسلماً ایرانیان نیز ناخودآگاه برخی عقاید خویش را با صبغهٔ اسلامی حفظ کردند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۱۶)؛

۲. مهم‌ترین دلیل موافقان اثربرداری اسلام از دین زرتشت، وجود شباهت‌هایی میان معارف مکتب تشیع و باورهای زرتشتی در برخی آموزه‌ها، و تقدم تاریخی دین زرتشت بر دین اسلام از سوی دیگر است. اینان اشتراک دو دین متقدم و متأخر را در زمینهٔ معارف اخروی، دلیلی بر اقتباس آیین پسین (اسلام) از آیین پیشین (دین زرتشت) پنداشته‌اند؛ حال آنکه صرف شباهت دلیل بر اقتباس و اثربرداری نیست. اگر شباهت را نشانهٔ اثربرداری بدانیم، در این صورت برخی آموزه‌های اهل سنت نیز متأثر از یهودیت، مسیحیت و مجوس است. برای نمونه، بنا بر فقه اهل سنت، بعد از قرائت حمد، گفتن «آمین» سنت است (جزیری، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۸۵). «آمین» واژهٔ عبری است (حییم، بی تا، ص ۱۹) و در کتاب مقدس در هر دو بخش عهد عتیق و عهد جدید موارد متعددی هست که یهودیان و مسیحیان پس از ادعیه «آمین» می‌گویند (تثنیه، ۲۷: ۱۵-۲۶؛ مزامیر، ۷۲: ۱۹؛ مزامیر، ۹۰: ۵۲؛ متی، ۶: ۱۳). با توجه به این شباهت اهل سنت با یهودیان و مسیحیان، آیا صحیح است گفته شود که سنت «آمین» در فقه اهل سنت برگرفته از یهود و نصراست؛ چون آنها نیز پس از خواندن دعا آمین می‌گویند؟

همچنین آیا می‌توان گفت که التزام اهل تسنن به بستن دست‌ها بعد از تکبیرة الاحرام در نماز (جزیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۱) از کارهای مجوس است؛ زیرا مجوس هنگام عبادت یا در برابر بزرگانشان چنین می‌کرده‌اند؟ (ر.ک: حاجتی شورکی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۵).

یا به تعبیر برخی بزرگان شیعه، آیا هیچ عاقلی می‌تواند بگوید که ابوحنیفه فقه خود را از مجوس گرفته است؛ زیرا در بعضی از مسائل ازدواج با آنها موافق است؛ به‌خصوص اینکه وی اصالتاً ایرانی است؟ (آل کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۸، ص ۹۳). اینها چند نمونه از موارد تشابه آموزه‌های اهل سنت با یهودیان، مسیحیان و مجوس بود. بدیهی است که صحت ادعای اثرپذیری آموزه یک دین یا مذهب از ادیان دیگر، نیازمند سند محکم نقلی یا برهان عقلی است. صرف وجود یک نظریه نزد دو مذهب، برای داوری درباره تأثیر و تأثر آنها کافی نیست. پس ادعای اثرپذیری به‌سبب مشابهت‌ها، صرف احتمال است و صرف احتمال، دلیل بر صحت مدعا نمی‌شود. مدعیان اثرپذیری تشیع از آیین مجوس هیچ دلیل مستدل و متقن ذکر نکرده‌اند؛

۳. وجود برخی مشابهت‌های اعتقادی میان تشیع و آیین مجوس، به‌دلیل وجود علت تشابه در هر دو دین است، نه فرضیه اثرپذیری. آن علت واحد این است که همه ادیان الهی از سرچشمه زلال و واحد وحی الهی سرزیر شده‌اند. دین موهبتی آسمانی است که از ورای طبیعت در زمان‌هایی خاص به انسان - به فراخور استعدادهایش - عطا شده است و از این رو همه ادیان در اصول مشترک‌اند و در فروع گوناگون. آیین مجوس یا دین زرتشتیان جزء ادیان آسمانی است؛ یعنی منشأ وحیانی دارد؛ هرچند با گذشت زمان و به‌سبب عوامل مختلفی، تحریف و انحرافات در آن راه یافت و با آن دین وحیانی خالص فاصله گرفت. برخی بزرگان اسلام نیز تصریح کرده‌اند که آیین مجوس مانند یهودیت و مسیحیت جزء ادیان آسمانی است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۷). در منابع حدیثی اهل سنت نیز شواهدی وجود دارد که زرتشتیان را اهل کتاب، یعنی پیروان پیامبر و کتاب آسمانی می‌دانند (ر.ک: حاجتی شورکی و دیگران، ۱۴۰۲).

بنابراین آموزه‌هایی نظیر اصل اندیشه انتظار و اینکه پیروان ادیان توحیدی منتظر منجی موعود بوده و هستند، امری طبیعی و مشترک میان ادیان آسمانی است؛ هرچند در جزئیات و مصادیق آن با یکدیگر اختلاف دارند. افزون بر ادیان آسمانی، همه فرق و مذاهب اسلامی در این مسئله اتفاق نظر دارند که در آخرالزمان، پس از آنکه جهان را ظلم و جور و فساد فراگرفت، مردی از دودمان پیامبر ﷺ و از نسل دخترش، حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ظهور کرده، جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ حکومت واحد جهانی اسلام را برپا می‌کند و همه احکام اسلام، به‌ویژه احکام بر زمین مانده آن را به اجرا درمی‌آورد. با وجود این، آیا می‌توان گفت که این وعده جهانی و عمومی از آیین مجوس سرچشمه گرفته است؟! آیا می‌توان ادعا کرد که اندیشه مهدویت در اهل سنت بر اثر نفوذ و تأثیر آیین مجوس بوده است؟

نظیر باورهای اعتقادی، احکام شرعی است که قرآن مجید به‌صراحت از سابقه‌دار بودن برخی احکام سخن می‌گوید؛ مانند روزه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳). همچنین قرآن کریم برخی جنبه‌های مثبت عرب معاصر خود را که در ادیان ابراهیمی ریشه دارد، امضا کرده و به پیرایش آنها پرداخته است؛ مانند آموزهٔ حج. این امر نشانهٔ احیای سنن الهی مانند حج است، نه اینکه قرآن از فرهنگ عربی متأثر شده یا مطالبی را از آنان اخذ و اقتباس کرده باشد؛ چنان‌که در مقابل، برخی عناصر منفی عرب جاهلی را طرد و رد کرده است؛

۴. آنچه در این‌گونه ادعاها همواره مورد غفلت قرار می‌گیرد، صرفاً توجه به شباهت‌های ظاهری باورها و غفلت از حقیقت آنهاست؛ درحالی‌که با دقت نظر و نگاه تحلیلی می‌توان نقطه‌های افتراق زیاد و تفاوت‌های فراوانی را بین این باورها یافت. در خصوص مسئلهٔ مورد بحث، یعنی آموزهٔ منجی و اندیشهٔ انتظار، تفاوت‌های ماهوی میان منجی شیعیان و زرتشتیان وجود دارد؛ از جمله اینکه منجی شیعه در قید حیات است و شیعه در دوران غیبت امام زمان علیه السلام قرار دارد؛ ولی منجیان زرتشتی در هزاره‌های پایانی جهان به‌دنیا خواهند آمد؛ در اسلام یک فرد به‌عنوان منجی است؛ ولی در آیین زرتشت سه منجی مطرح است؛ در اسلام منجی آخرالزمان پیامبر نیست و حضرت رسول صلی الله علیه و آله خاتم‌النبیین است؛ ولی منجیان زرتشتی پیامبرانی هستند که در آخرالزمان ظهور می‌کنند (ر.ک: حاجتی شورکی، ۱۴۰۱، ص ۸۹-۷۹).

افزون بر این، اصول تشیع - از جمله عقیدهٔ مهدویت و غیبت - عربی بوده و منشأ ایرانی نداشته است و ایرانیان و غیر آنها بعدها به‌سبب عواملی داخل در مکتب تشیع شدند (حسینی قزوینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۶). نکتهٔ حائز اهمیت این است که صدور احادیث متواتر دربارهٔ امام مهدی علیه السلام پیش از تولد ایشان این ادعای اقتباس را رد می‌کند. توضیح آنکه روایات متواتر دربارهٔ خروج امام مهدی علیه السلام در هر دو گروه شیعه و اهل سنت وجود دارد و پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از ولادت امام دوازدهم دربارهٔ وجود مبارک و غیبت ایشان خبر داده‌اند. با لحاظ این نکته که فتح سرزمین ایران در زمان خلافت عمرین خطاب است، چگونه معقول است که روایات پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ امام مهدی علیه السلام بعد از وفات حضرت رسول صلی الله علیه و آله و در زمان اسلام آوردن ایرانیان صادر شده باشد؟ بدیهی است که چنین فرضی صحت ندارد (حسینی قزوینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۷۰).

ممکن است گفته شود که چون بیشتر ایرانیان شیعه بودند، پس معلوم می‌شود که این اعتقاد، ایرانی است و ایرانیان پیش از اسلام بر آیین مجوس بودند و این باور به مهدویت از آیین مجوس به اینان سرایت کرده است. در پاسخ به این ادعا خواهیم گفت: از چه زمانی «کثرت» میزان تشخیص صحت اعتقادات بوده است؟ آیا صحیح است که ادعا شود عقاید مسلمانان از هند و پاکستان و اندونزی آمده است؛ زیرا بیشتر مسلمانان از این بلادند؟ معلوم است که پاسخ منفی است. «کثرت» میزان قبول و رد ادله نیست؛

۵. بیشتر اندیشمندان و صدها شخصیت تراز اول اهل سنت و بعضی از امامان مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، مانند بخاری و مسلم، ایرانی و غیرعرب بودند. پس در این صورت می‌توان به مستشکل گفت: چرا در بعضی معتقدات تشکیک نمی‌کنید که اینها متأثر از آیین مجوس باشد؛ زیرا بزرگان اهل سنت از ایران بودند و خودشان یا اجدادشان بر

دین مجوس بودند و این اتهام وارد است که عقایدشان را از آیین مجوس اقتباس کرده باشند؟ درحالی که این منطق صحیح نیست و ما چنین اتهامی را به اهل سنت وارد نمی‌کنیم (حسینی قزوینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۸)؛

۶ بحث فره ایزدی و موروثی بودن سلطنت و شباهت آن با مسئله امامت در شیعه نیز از جهات مختلفی قابل تأمل است: نخست اینکه اساساً نظریه امامت شیعی که به صورت اعتقاد به نص یا به عبارت دیگر آیه و حدیث ثابت می‌شود، چه شباهتی با نظریه سلطنت موروثی دارد؟ به تعبیر مؤلف تقص، «امامت، به علم و نصوصیت و عصمت است، نه به میراث و خویشی و نسبت» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۴۱۰). در مکتب تشیع، تنها راه تعیین امام، نص از جانب خداوند متعال و معرفی از جانب رسول خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام است؛

دوم اینکه به جز خلافت سه خلیفه نخست، سلسله اموی و عباسی و دیگر سلسله‌های مستقل در مصر، اندلس، شمال آفریقا، عراق، جزیره العرب، یمن و... همه به صورت موروثی بوده‌اند و این موروثی بودن از نظر اهل سنت دارای مشروعیت تام و تمام بوده و در سراسر دنیای آن روز در شرق و غرب نیز نظام پادشاهی مقبولیت تام داشته است. این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که حتی سرزمین‌های عربی در عراق و شام و یمن نیز با سلطنت موروثی آشنایی داشته‌اند. حکومت لخمیان و غسانیان می‌توانسته است عرب را حتی عرب بادیه را با این نوع سلطنت آشنا کرده باشد. افزون بر اینها، در نظام قبیله‌ای مهم‌ترین معیار، نسب و انتقال ارزش‌ها از هر فرد به فرزند وی و سپس به اعقاب اوست. در این صورت، فضیلت و برتری و شرافت در چهارچوب نسب شکل می‌گیرد. چنین باوری در میان عرب به این شدت، حتی در ایران آن روزگار وجود نداشت. در این صورت، چرا مذهب شیعه (که در این نگرش، مقبولیتش در ایران به دلیل مطرح کردن امامت از پدر به پسر است)، در سرزمین‌های عربی که تا این اندازه به نسب اهمیت می‌دادند، نشر نمی‌یافت؟

تکیه بر فره ایزدی، یا به عبارت ساده‌تر، سایه بودن شاه از برای خدا و حضور نور الهی تا تارک شاه یا امیر نیز اندیشه‌ای است پرسابقه. توجیه نظام‌های شاهی در بیشترین نقاط عالم با استناد به همین امر بوده است. شکل پیشرفته آن، ادعای خدایی برخی فراعنه مصر بوده و در شکل محدودتر، همه شاهان به نوعی خود را نماینده خدا معرفی می‌کرده‌اند. انگشت نهادن بر این قبیل شباهت‌ها که در تمامی سرزمین‌ها وجود داشته است، چیزی را در این زمینه نمی‌تواند ثابت کند. در این باره حتی می‌توان این را هم افزود که نبوت نیز به نوعی حاوی همین نگرش است؛ بدین معنا که به نوعی نمایندگی رسول خدا ﷺ را از طرف خداوند نشان می‌دهد. حال، آیا مسئله فره ایزدی باید به اصل نبوت و مطرح شدن و مقبولیت آن در میان عرب و عجم هم سرایت کند؟ پاسخ قرآنی آن این است که به یقین خداوند معیاری را برای انتخاب شخص به رسالت دارد. این همان چیزی است که شیعه درباره امامت نیز عنوان می‌کند (جعفریان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۸).

شهید مطهری در نقد فره ایزدی می‌نویسد:

اسلام این اصل را نیز شدیداً برهم زد. در دورهٔ اسلام، دیگر سخن از تخمهٔ شاهی نیست. بچهٔ رویگر [صغاریان] و بچهٔ ماهیگیر [دیلیمان] و بچهٔ برده [غزنویان] و بچهٔ درویش [صفویان] هم احیاناً در خود چنین صلاحیتی می‌بیند؛ همت بلند می‌دارد و به عالی‌ترین مقام می‌رسد. در دورهٔ اسلام، اتکای سلاطین بیشتر به لیاقت خودشان است، نه به نژادشان. اسلام، همان‌طور که فکر اینکه روحانیت از مختصات یک طبقهٔ خاص است را از دماغ ایرانی خارج کرد، این فکر را نیز از دماغ آنها بیرون نمود. اسلام فکر حکومت اشراف و به اصطلاح اریستوکراسی را از میان برد و فکر دیگری که از لحاظ ریشه، دموکراسی و حکومت عامه است، به وجود آورد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۳۲۴).

ممکن است در اینجا توجیه ناپسندی ذکر شود و آن اینکه تخمهٔ شاهی به وسیلهٔ شهربانو، دختر یزدگرد سوم، که به همسری امام حسین علیه السلام درآمد، به اهل بیت علیهم السلام منتقل شد. این شبهه افکنان با آراستن داستان ازدواج پسر پیامبر عرب (امام حسین علیه السلام) با دختر شاه عجم (شهربانو) و ادامهٔ سلسلهٔ امامت از امامی که مادرش ایرانی است (امام سجاد علیه السلام)، به تخیلات خود جنبهٔ واقعیت داده و این نتیجه را گرفته‌اند که گرایش ایرانیان به خاندان رسالت نتیجهٔ انتساب آنها به دودمان شاهان ساسانی بوده و اعتقاد شیعیان به حق الهی ائمهٔ اطهار علیهم السلام از بقایای اعتقاد قدیمی ایرانیان به «فرهٔ یزدی» شاهان ساسانی است؛ زیرا شاهان ساسانی برای خود مقامی آسمانی قائل بودند و از طرف دیگر، ائمهٔ اطهار علیهم السلام هم نژادشان به آنها می‌رسد و شیعیان و پیروان آنها نیز همه ایرانی‌اند و برای آنها مقام آسمانی قائل‌اند؛ پس با این مقدمات، اعتقاد به امامت ائمهٔ اطهار علیهم السلام مولود همان اعتقاد قدیمی ایرانی است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۱۶). در پاسخ به این ادعا باید گفت:

۱. مسئلهٔ ازدواج امام حسین علیه السلام با دختر یزدگرد در روایات مختلف مطرح شده است. مهم‌ترین اشکال این نقل‌ها، تناقضات فراوان آنهاست. برخی از محققان به این تناقضات پرداخته و اصل این روایت تاریخی را مورد تردید و حتی انکار قرار داده‌اند (شهیدی، ۱۳۷۴، ص ۹-۲۷). از زاویهٔ اسناد و مدارک تاریخی، دربارهٔ اصل داستان شهربانو و ازدواج او با امام حسین علیه السلام و ولادت امام سجاد علیه السلام از شاهزاده‌های ایرانی، تردید جدی وجود دارد و عموم مورخان عصر حاضر آن را بی‌اساس می‌دانند (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۲۵۸-۲۵۹):

۲. بر فرض پذیرش همسری شهربانو برای امام حسین علیه السلام، پرسش این است که این مسئله تا چه اندازه سبب رواج تشیع در ایران شده؛ آن هم ایرانی که تا قرن نهم بر مذهب اهل سنت بوده است؟ شاهی وجود ندارد که این مسئله در طی ده قرن نخست هجری سبب رشد تشیع در ایران شده باشد. عمدتاً پس از دورهٔ صفویه در ادبیات ایرانی به این مسئله پرداخته شده و به دیدهٔ تلیف امامت با سلطنت به آن نگاه شده است (جعفریان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۹):

۳. علامه امینی در *الغدیر از کتاب الجولۃ فی ربوع الشرق الادنی* این عبارت را نقل می‌کند: «حسین با شهربانو، دختر آخرین پادشاه ساسانی، ازدواج کرد. بدین ترتیب، حسین عظمت الهی‌ای را که ساسانیان وارث آن بودند، به ارث برد». علامه امینی در نقد آن به این نکته اشاره می‌کند که امام حسین علیه السلام ارث عظمت و بزرگی خود را از جد بزرگوارش

پیامبر ﷺ گرفت. اساساً روشن نیست که چه نوع رابطه و پیوندی بین ازدواج با ایرانیان و عظمت الهی وجود دارد؟ شاهان ایران پایگاه و منزلت بزرگی خود را از روی قهر و غلبه به دست آوردند، نه از روی کمالات نفسانی مترقی یا مقام قدس الهی و عظمت روحانی (امینی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۴۴۰)؛

۴. در نزد ایرانیان مسلمان، شهربانو مقام و موقعیتی بیشتر و بالاتر از مادران سایر امامان، که بعضی عرب و بعضی آفریقایی بودند، ندارد. کدام شیعه ایرانی یا غیرایرانی در دل خود نسبت به مادر امام سجاد ﷺ احترامی بیشتر از مادران سایر ائمه اطهار ﷺ احساس می کند؟ نرجس خاتون، مادر امام دوازدهم ﷺ، یک کنیز رومی است. از نظر تفکر مسلمان ایرانی، شهربانوی ایرانی بر نرجس رومی برتری ندارد (حسینی مراکشی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴). به تعبیر شهید مطهری:

اگر مردم ایران احترامی که برای ائمه اطهار - علیهم السلام - قائل اند، به خاطر انتساب آنها به خاندان ساسانی است، می بایست به همین دلیل برای خاندان اموی نیز احترام قائل باشند؛ زیرا حتی کسانی که وجود دختری به نام شهربانو را برای یزدگرد انکار می کنند، این مطلب را قبول کرده اند که در زمان ولیدبن عبدالملک در یکی از جنگ های قتیبه بن مسلم، یکی از نوادگان یزدگرد به نام شاه آفرید به اسارت افتاد و ولیدبن عبدالملک شخصاً با او ازدواج کرد و از او یزیدبن ولیدبن عبدالملک معروف به «یزید ناقص» متولد شد. پس یزید ناقص که خلیفه ای اموی است، نسب به شاهان ایرانی می برد و قطعاً از طرف مادر، شاهزاده ایرانی است. چرا ایرانیان برای ولیدبن عبدالملک به عنوان داماد یزدگرد و برای یزیدبن الولید به عنوان یک شاهزاده ایرانی ابراز احساسات نکردند؛ اما فی المثل برای امام رضا - علیه السلام - به عنوان کسی که در ششمین پشت به یزدگرد می رسد، این همه ابراز احساسات کرده و می کنند؟! اگر ایرانیان چنین احساسات به اصطلاح ملی می داشتند، باید برای عبیدالله بن زیاد احترام فوق العاده ای قائل باشند؛ زیرا عبیدالله قطعاً نیمه ایرانی است. زیاد، پدر عبیدالله، مرد مجهول النسبی است؛ اما مرجانه، مادر عبیدالله، یک دختر ایرانی شیرازی است که در زمانی که زیاد والی فارس بود، با او ازدواج کرد. چرا ایرانیان که به قول این آقایان آن اندازه احساسات ملی داشته اند که ائمه اطهار - علیهم السلام - را به واسطه انتسابشان به خاندان سلطنتی ایران به آن مقام رفیع بالا بردند، عبیدالله زیاد نیمه ایرانی و مرجانه تمام ایرانی را این اندازه پست و منفور می شمارند؟! (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۲۳).

نتیجه آنکه فره ایزدی شاهان ساسانی هیچ ارتباطی با عصمت امامان و مقام معنوی آنان نزد شیعیان ندارد و اثرپذیری تشیع از آیین مجوس منتفی است.

نتیجه گیری

مباحث این نوشتار به نقد و بررسی پنداره اثرپذیری مکتب تشیع از آیین زرتشت از منظر نویسندگان اهل سنت، به ویژه وهابیان، اختصاص یافت. در این مقاله، چهار آموزه که ادعا شده است شیعیان در آنها وامدار زرتشتیان اند، بررسی شد: «ازدواج با محارم»، «تناسخ»، «فره ایزدی و موروثی بودن خلافت» و «ندیشه انتظار و غیبت منجی موعود». پس از گزارش، نقدهای متعددی بر فرضیه اثرپذیری وارد شد. مهم ترین عواملی که سبب این پندار شده است، عبارت اند

از: ۱. برخی، باورهای غالبان را از روی ناآگاهی یا عالمانه به شیعیان اثناعشری نسبت داده‌اند؛ ۲. برخی از مدعیان اثرپذیری تشیع از آیین زرتشت، آگاهی‌شان از مکتب تشیع را از منابع اهل سنت کسب کرده‌اند، بدون اینکه به منابع اصیل شیعی مراجعه کنند و همین سبب اشتباه آنان در انتساب برخی آموزه‌ها به مکتب تشیع شده است؛ ۳. موارد نادری از رفتارهای خلاف شریعت برخی از شیعیان - بر فرض صحت گزارش و وقوع آن در میان آنها - به تمام شیعیان و به عبارتی به مکتب تشیع نسبت داده شده است؛ ۴. بعضی از مدعیان، تشابه نسبی میان برخی باورهای شیعیان و عقاید زرتشتیان را حکایت از وام‌گیری شیعیان از آیین مجوس دانسته‌اند؛ درحالی‌که از این نکات غفلت ورزیده‌اند که اولاً صرف تشابه دلیل بر اقتباس نیست؛ ثانیاً در همان آموزه‌هایی که شباهت اجمالی به چشم می‌خورد، تفاوت‌های جدی نیز وجود دارد؛ ثالثاً زرتشتیان در اصل، دین آسمانی داشتند؛ بدین معنا که زرتشتیان پیش از اسلام دارای پیامبر و کتاب آسمانی بودند و وجود شباهت در اصل آموزه‌ها، مانند باور به منجی موعود، به جهت منشأ واحد، یعنی وحی الهی است، نه فرضیهٔ اقتباس و وام‌گیری. افزون بر اینها، اگر صرف شباهت دلیل بر وام‌گیری باشد، لازمه‌اش این است که برخی باورها و احکام اهل سنت نیز باید اقتباس از یهودیت، مسیحیت و مجوسیت باشد، که در متن بدان اشاره شد؛ لازمه‌ای که بزرگان اهل سنت آن را نمی‌پذیرند.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

آل کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۳۸۸). *آیین ما (اصل الشیعه)*. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

ابن عبدالوهاب، محمد (۱۴۲۸ق). *رسالة فی الرد علی الرافضة*. تحقیق: ناصر بن سعد الرشید. بی جا: بی نا.

ابوزهره، محمد (۱۴۳۰ق). *تاریخ المذاهب الاسلامیة فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیة*. قاهره: دار الفكر العربی.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

امین، احمد (۱۴۲۹ق). *فجر الاسلام*. بیروت: المكتبة العصرية.

امینی، عبدالحسین (۱۳۹۳). *الغدیر*. ترجمه سیدجمال موسوی. تهران: بنیاد بعثت.

براک، فاضل (۱۹۸۴م). *المدراس الیهودیة و الایرانیة فی العراق*. بغداد: دار الرشید.

بنداری، محمد (۱۴۲۰ق). *التشیع بین مفهوم الاثمة و المفهوم الفارسی*. عمان: دار عمار.

بویس، مری (۱۳۷۵). *تاریخ کیش زرتشت: هخامنشیان*. ترجمه همايون صنعتی زاده. تهران: توس.

بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.

پورااحمدی، حسین و حیدری، سلیمان (۱۳۹۳). بررسی و نقد دیدگاه‌های شرق‌شناسان دربارهٔ پیدایش تشیع. *شبهه‌شناسی*، ۲، ص ۲۷-۴۴.

جزیری، عبدالرحمن (بی تا). *الفقه علی المذاهب الاربعه*. مصر: دار الكتاب العربی.

جعفریان، رسول (۱۳۷۵). *تاریخ تشیع در ایران*. قم: انصاریان.

جعفریان، رسول (۱۳۸۷). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*. قم: انصاریان.

جمشیدیان، احمد (۱۳۹۵). نقد ادعای وام‌گیری باور رجعت در میان شیعهٔ امامیه از زرتشتیان ایرانی. *امامت پژوهی*، ۵(۱۸)، ص ۱۰۵-۱۳۰.

حاجتی شورکی، سیدمحمد (۱۴۰۳). *زردتشت و زردشتیان در قرآن و روایات*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

حاجتی شورکی، سیدمحمد (۱۴۰۱). *شایست و ناشایست دین زرتشت*. قم: تراث.

حاجتی شورکی، سیدمحمد، لژگی، علینقی و ترکاشوند، جلال (۱۴۰۲). باورها و کردارهای زرتشتیان در روایات اهل سنت با تأکید بر

احادیث نبوی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۷(۱)، ص ۸۶۶.

حاجتی شورکی، سیدمحمد (۱۳۹۷). *معاد در اسلام و آیین زرتشت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

حداد، محمد شوقی (۱۴۲۳ق). *الموسوعة الوهابیة و الشیعة الامامیة*. بیروت: الغدیر.

حربی، ممدوح (۱۴۳۰ق). *مجملة عقاید الشیعة فی میزان اهل السنة و الجماعة*. قاهره: دار الیقین.

حسین، جیهان احمد عثمان (۲۰۰۹م). *عقیده الروافض و الاسس العقیدیه التي یخالفون فیها منهج اهل السنة و الجماعة*. قاهره: مكتبة

الثقافة الدینیة.

حسینی قزوینی، سیدمحمد (۱۳۹۲). *نقد کتاب اصول مذهب الشیعه*. قم: مؤسسه ولی عصر علیه السلام.

حسینی مراکشی، ادیس (۱۳۷۴). *راه دشوار از مذهب به مذهب*. ترجمه مالک محمودی. قم: دار القرآن الکریم.

حییوم، سلیمان (بی تا). *فرهنگ عبری - فارسی*. تهران: انجمن کلبمیان تهران.

- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۷). احکام الرضاع فی فقه الشیعه. گردآوری محمدمهدی موسوی خلخالی. قم: المنیر للطباعة و النشر.
- رضوی، رسول و جمشیدیان، احمد (۱۳۹۳). نقد ادعای اثربذیری اعتقاد امامیه دربارهٔ ویژگی‌های امامان از باورهای ایرانیان باستان. کلام اسلامی، ۲۴(۹۲)، ص ۹۹-۷۷.
- رضوی، محمدرضی (۱۴۰۳ق). کذبوا علی الشیعه. تهران: مدرسهٔ چهارستون و مکتبته‌ها العامة.
- رضی، هاشم (۱۳۸۵). ونیدیاد: ترجمه، پژوهش، شروح و واژه‌نامه‌ها. تهران: بهجت.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۴). زندگانی علی بن‌الحسین علیه السلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۸). غالبان: کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سدهٔ سوم هجری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تهیه و تنظیم: علی احمدی میانجی و هادی خسروشاهی. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- ظهیر، احسان‌الهی (۱۴۱۵ق). الشیعه و السنه. لاهور: ادارهٔ ترجمان السنه.
- غریب، عبدالله محمد (۱۴۰۸ق). و جاء دور المجوس. قاهره: مکتب برید.
- فضیلت، فریدون (مترجم) (۱۳۹۹). کتاب سوم دینکرد. تهران: برسم.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). نقض (معروف به بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض. تصحیح میرجلال‌الدین محدث. تهران: سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی.
- قفاری، ناصر بن عبدالله (۱۴۱۵ق). اصول مذهب الشیعه الامامیه اثنی عشریه: عرض و نقد. بی‌جا: بی‌نا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تصحیح: جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مزدایور، کنایون (۱۳۹۳). خانواده در ایران باستان. در: تاریخ جامع ایران. زیر نظر سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). کاوش‌ها و چالش‌ها. تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی و سیدابراهیم حسینی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۹۴). مزدیسنا و ادب پارسی. تهران: دانشگاه تهران.
- میرفخرایی، مهشید (مترجم) (۱۳۶۷). روایت پهلوی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نوبختی، حسن بن موسی (۴۰۴ق). فرق الشیعه. بیروت: دار الاضواء.
- یوسفی، محمدتقی (۱۳۸۸). تناسخ از دیدگاه عقل و وحی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Quran.

The Bible.

Abu Zuhrah, M. (2009). History of Islamic schools in politics, creeds, and history of jurisprudential schools. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Al-Jaziri, A. R. (n.d.). Jurisprudence according to four schools. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Kashif al-Ghita', M. H. (2009). Our faith (Aṣl al-Shī'ah). Translated by N. Makarem Shirazi.


Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Publishing House.

Amin, A. (2008). Dawn of Islam. Beirut: Modern Library.

- Amini, A. H. (2014). *Al-Ghadir*. Translated by S. J. Musavi. Tehran: Be'that Foundation.
- Ash'ari Qomi, S. b. A. (1981). *Articles and sects*. Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications.
- Bahar, M. (1997). *Research on Iranian mythology*. Tehran: Agah Publishers.
- Bandari, M. (1999). *Shiism between the concept of imams and Persian understanding*. Amman: Dar Ammar.
- Barak, F. (1984). *Jewish and Iranian schools in Iraq*. Baghdad: Dar al-Rashid.
- Boyce, M. (1996). *History of Zoroastrianism: Achaemenians*. Translated by Homayoun Sanati-Zadeh. Tehran: Tous Publishers.
- Fazelat, F. (trans.) (2020). *Third book of Din Dabireh*. Tehran: Barsem.
- Gharib, A. M. (1987). *And came the turn of the Magians*. Cairo: Maktab Bared.
- Haddad, M. S. (2002). *Wahhabi encyclopedia and Imami Shiism*. Beirut: Al-Ghadir Publications.
- Hajati Shourki, S. M. (2018). *Resurrection in Islam and Zoroastrianism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hajati Shourki, S. M. (2022). *Proper and improper Zoroastrian religion*. Qom: Heritage Publications.
- Hajati Shourki, S. M. (2024). *Zoroaster and Zoroastrians in Quran and traditions*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hajati Shourki, S. M., Lazgi, A. N., & Torkashvand, J. (2023). *Beliefs and practices of Zoroastrians in Sunni traditions with emphasis on prophetic hadiths*. *Comparative Religious and Mystical Studies*, 7(1), 66-88.
- Harbi, M. (2009). *Summary of Shia beliefs according to Sunni criteria*. Cairo: Dar al-Yaqeen.
- Hayyim, S. (n.d.). *Hebrew-Persian dictionary*. Tehran: Iranian Jewish Association.
- Hosseini Marakashi, I. (1995). *Difficult path from religion to religion*. Translated by Malik Mahmoudi. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Hosseini Qazvini, S. M. (2013). *Critique of the book "Principles of Shia doctrine"*. Qom: Vali-e-Asr Institute.
- Hussein, J. A. O. (2009). *The belief of Rawafid and ideological foundations that differ from the methodology of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Cairo: Library of Religious Culture.
- Ibn Abdul Wahhab, M. (2007). *Response to the rejectionists*. Edited by N. S. Al-Rashed. [Place of publication not specified]: [Publisher not specified].
- Ja'farian, R. (1996). *History of Shiism in Iran*. Qom: Ansarian Publications.
- Ja'farian, R. (2008). *Intellectual and political life of Shia imams*. Qom: Ansarian Publications.
- Jamshidian, A. (2016). *Critique of the claim of borrowing the belief of raj'a among Imami Shias from Iranian Zoroastrians*. *Imamology Research*, 5(18), 105-130.
- Khoei, A. Q. (1996). *Laws of breastfeeding in Shia jurisprudence*. Compiled by M. M. Musavi Khalkhali. Qom: Al-Manir Publishing House.
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Corrected by a team of researchers. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mazdapour, K. (2014). *Family in ancient Iran*. In *Comprehensive History of Iran (Vol. 1)*. Edited by S. M. K. Mosavi Bojnordi. Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2008). *Investigations and challenges*. Compiled by M. M. Naderi Qomi and S. E. Hosseini. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mirfakhraei, M. (trans.) (1988). *Pahlavi narrative*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

- Motahhari, M. (2005). Collection of works by Martyr Motahhari. Tehran: Sadra Publishers.
- Mu'in, M. (2015). Mazdeism and Persian literature. Tehran: University of Tehran.
- Nubakhti, H. b. M. (1983). Sects of Shi'a. Beirut: Dar al-Adwa'.
- Pourahmadi, H., & Heidari, S. (2014). Review and critique of orientalist's views on the emergence of Shiism. *Shi'a Studies*, 2, 27-44.
- Qaffari, N. b. A. (1994). Principles of Twelver Imami Shia doctrine: Presentation and critique. [Place of publication not specified]: [Publisher not specified].
- Qazvini Razi, A. J. (1979). Refutation (known as Some flaws of Nasibi in refuting some scandals of Rawafid). Edited by Mir Jalaluddin Mohaddeth. Tehran: Series of National Heritage Publications.
- Razavi, M. R. (1984). They lied about Shiites. Tehran: Chihil Sutun School and General Libraries.
- Razavi, R., & Jamshidian, A. (2014). Critique of the claim of influence of Imami belief regarding characteristics of imams from ancient Iranian beliefs. *Islamic Theology*, 24(92), 77-99.
- Rezaei, H. (2006). Vendidad: Translation, research, commentaries and glossaries. Tehran: Behjat Publishers.
- Safari Forushani, N. (2009). Ghulat: An investigation into currents and outcomes until the end of the third century AH. Mashhad: Foundation for Islamic Research.
- Shahidi, J. (1995). Life of Ali ibn al-Husain. Tehran: Office of Cultural Publication.
- Tabataba'i, S. M. H. (2003). Shi'a: Discussions and correspondence between Professor Henry Corbin and Ayatollah Sayyed Muhammad Husayn Tabataba'i. Prepared by Ali Ahmadi Miyanji and Hadi Khosroshahi. Tehran: Institute for Wisdom and Philosophy of Iran.
- Yousefi, M. T. (2009). Metempsychosis from the perspective of reason and revelation. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Zahir, E. (1994). Shi'a and Sunnah. Lahore: Administration of Tarjuman al-Sunnah.

A Critique of the Doctrine of the Election of the Israelites and the Explanation of True Perfection from Spinoza's Perspective

✉ **Hossein Saberi Varzaneh**  / Assistant Professor of the Philosophy of Religion and Mysticism, The University of Tehran h_saberi_v@ut.ac.ir

Zahra Talebi / MA in Religions and Mysticism, The University of Tehran

Zahra.talebi9893@gmail.com

Received: 2023/12/24 - **Accepted:** 2024/02/12

Abstract

The election of the Israelites can be considered the most central doctrine in traditional Judaism. In the modern world, which considers rationality to be the center of human life and defends democratic values, the discussion of election has brought many challenges. Spinoza, a 17th-century rationalist philosopher of Jewish descent, had a critical encounter with this doctrine in his theological-political treatise, presenting arguments that consider the Jewish claims to be unjustified and inconsistent with the scripture. Using the descriptive-analytical method, in this article, based on some of Spinoza's philosophical foundations, we first present his analysis and criticism of this doctrine, which has a strong negative aspect; then we discuss the philosophical explanation of the concept of perfection and true virtue in Spinoza's thoughts. Spinoza considers Jews to be temporarily chosen from a socio-political perspective, but in the philosophical narrative, he seeks to prove that perfection and true goodness exist only in a rational and moral life at the individual level and in a free society at the social level. He explains perfection based on the concepts of power, activity, and necessity.

Keywords: Spinoza, Judaism, election, rationalism, power.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد آموزه برگزیدگی بنی اسرائیل و تبیین کمال حقیقی از دیدگاه اسپینوزا

h_saberi_v@ut.ac.ir

zahra.talebi9893@gmail.com

حسین صابری ورزنده / استادیار گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان دانشگاه تهران

زهرا طالبی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

چکیده

برگزیدگی بنی اسرائیل را می‌توان محوری‌ترین آموزه در یهودیت سنتی دانست. بحث درباره برگزیدگی در دنیای مدرن که عقلانیت را محور زندگی انسانی می‌داند و از ارزش‌های دموکراتیک دفاع می‌کند، چالش‌هایی به دنبال داشته است. اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای قرن هفدهم که تبار یهودی دارد، در رساله الهیاتی - سیاسی، مواجهه‌ای انتقادی با این آموزه داشته و با طرح استدلال‌هایی ادعاهای یهودیان را ناموجه و نامنتطبق با متن مقدس دانسته است. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا بر پایه برخی مبانی فلسفی اسپینوزا، تحلیل و نقد وی از این آموزه را که سوبیه سلبی در آن قوت دارد، مطرح می‌کنیم؛ سپس به ایضاح فلسفی مفهوم کمال و فضیلت حقیقی در اندیشه اسپینوزا می‌پردازیم. اسپینوزا یهودیان را از جهت اجتماعی - سیاسی و به‌صورتی موقت برگزیده می‌داند؛ اما در روایت فلسفی، درصدد اثبات این موضع است که کمال و خیر حقیقی تنها منحصر در زندگی عقلانی و اخلاقی در سطح فردی و زیستن در جامعه آزاد در سطح اجتماعی است و آن را بر مبنای مفهوم قدرت، فعالیت و ضرورت تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اسپینوزا، یهودیت، برگزیدگی، عقل‌گرایی، قدرت.

برگزیدگی بنی اسرائیل، که می‌توان آن را «نقطه مرکزی الهیات یهودی و کلید فهم ماهیت یهودیت» دانست (Kohler, 1918, p. 327)، بیانگر رابطه خاص میان خدا و قوم اسرائیل است. این آموزه در عهد عتیق، یهودیان را قومی معرفی می‌کند که برگزیده خدایند و موهبت نبوت و انکشاف خداوند به آنان اختصاص یافته و خداوند با آنان وارد عهد و پیمانی دوسویه شده است (سفر پیدایش ۱۸: ۱۹؛ سفر خروج ۵: ۱۹؛ سفر تثنیه ۱۸: ۵؛ اول سموئیل ۲: ۲۸؛ دوم سموئیل ۶: ۲۱؛ اول پادشاهان ۸: ۱۶)؛ سپس در ادبیات تلمودی، فلسفی، عرفانی و اندیشه‌های یهودی مدرن نیز انعکاس می‌یابد (Silberman, 2007, p. 669). بر اساس این باور، یهودیان خود را از سایر اقوام متمایز می‌انگارند و مدعی برتری یهودیان بر غیر یهودیان هستند (Kohler, 1918, p. 329). نوع ارتباط یهوه با بنی اسرائیل نیز آن گونه که در عهد عتیق روایت شده است، گویای این خاص بودگی نسبت قوم و خداست (عاموس، ۳: ۲؛ سفر تثنیه، ۷: ۸-۷؛ خروج، ۱۹: ۵-۶؛ اشعیا، ۴۲: ۶). به عبارت دیگر، در فلسفه تاریخ یهود با تاریخ مقدسی مواجهیم که در آن منویات خداوند یکی پس از دیگری اجرایی می‌گردد و یکی از بازوهای خداوند در پیاده‌سازی طرح کلی تاریخ انسانی و جهانی، قوم برگزیده‌ای است (Kohler, 1918, p. 332؛ اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۳-۱۵) که پسران خدا (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) و خدا نیز پدر آنها نامیده شده است (هوشع، ۱۱: ۱).

مسئله برگزیدگی قوم یهود مورد توجه غیریهودیان و از جمله در عهد جدید و قرآن نیز قرار گرفته و تفاسیر مختلفی به خود دیده است. هم در مسیحیت و هم در اسلام برگزیدگی قوم یهود پذیرفته شده (رومیان، ۹-۱۱؛ انعام: ۸۴-۸۹)؛ ولی محدودیت قومی یا ابدیت نامشروط آن انکار شده است. آن که به مسیح ایمان آورد یا آن که مسلم به فرامین الله شود نیز می‌تواند مضمول برگزیدگی قرار گیرد (نامه به افسسیان، ۱: ۳-۷؛ حج: ۷۸). خود یهودیان نیز مواجهه‌های متفاوتی با این آموزه داشته و تفاسیر گوناگونی از آن به دست داده‌اند. در متون آپوکریفه‌ای (Apocrypha) و سوداپیگرافه‌ای (Pseudepigrapha) (دوم مکابون، ۱۵: ۲۴؛ یوبیل، ۲۲: ۱۲؛ حکمت سلیمان، ۲۲: ۱۲؛ برای ترجمه انگلیسی این متون رک: Charles, 1913) و همچنین در طولمارهای قمران بر این محتوا تأکید شده است (Gurkan, 2009, p. 22-25) که گاه ناظر به تابعیت قوم از خدا (یوبیل، ۶: ۱۴؛ دوم اسدراس، ۹: ۳۰-۳۷) و گاه ثمره لطف و رحمت الهی دانسته شده است (طوبیت، ۱۳: ۵؛ دوم اسدراس، ۲: ۳۰-۳۲). در ادبیات ربانی نیز ضمن اذعان به برگزیدگی، آن را بیشتر ثمره عشق خدا به این قوم، تقدیر ازلی، شایستگی بنی اسرائیل در پذیرش آموزه‌های دین کامل یا شایستگی‌های شیوخ بنی اسرائیل معرفی کرده‌اند (Schechter, 1909, p. 58-59; Gurkan, 2009, p. 35). فیلسوفان قرون وسطای یهودی نیز بر همین لطف الهی یا شایستگی‌های قومی تأکید کرده‌اند و شخصی مثل یهودا هلووی سخن از نوعی استعداد دینی خاص در این نژاد به میان می‌آورد که بدان واسطه شایسته دریافت پیام الهی شده‌اند و نقشی محوری در تاریخ مقدس ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، هلووی قائل به نوعی تمایز جوهری بین این قوم و سایر اقوام و ملل است (Novak, 1995, 207-225; Guttmann, 1964, 142-144). به اختصار می‌توان گفت

که به‌طور سنتی پنج تفسیر از برگزیدگی بنی اسرائیل مطرح شده است: ۱. برگزیدگی به‌مثابهٔ تفوق و برتری قوم یهود که می‌تواند ناظر به «برتری آنها به‌واسطهٔ مخاطب وحی موسوی بودن»، «تفوق نژادی» یا «برتری اخلاقی» باشد؛ ۲. برگزیدگی به‌واسطهٔ پذیرش مسئولیت دینی - تاریخی؛ ۳. برگزیدگی از جهتی نامعلوم که سرّی است الهی؛ ۴. برگزیدگی بر مبنای حکمی الهی - ازلی؛ ۵. برگزیدگی به‌مثابهٔ موهبتی الهی. از این جهت، برگزیدگی از نظر یهودیان حاکی از نوعی برتری قوم اسرائیل بر دیگر اقوام و ملل در پیشگاه الهی و به ارادهٔ الهی است؛ اگرچه در تبیین چرایی تحقق آن، وجوه مختلفی ذکر شده است (گندمی، ۱۳۸۴، ص ۷۶-۸۲).

با همهٔ این احوال، تفسیر عقل‌گرایانه و تاریخی - انتقادی فیلسوفی مانند اسپینوزا و رد شکل سنتی این آموزه از سوی وی، پای از بازتفسیرهای بالنسبه عقل‌گرایانهٔ امثال ابن‌میمون هم فراتر می‌گذارد و با رویکرد طبیعت‌گرایانهٔ خود به‌سراغ متن مقدس می‌رود و می‌کوشد با توسل به قواعد هرمنوتیکی عام (Polka, 2007, Ch. 2; Rudavsky, 2015, 59ff.) و بر اساس مبانی فلسفی و رویکردهای متن‌شناختی‌اش، برخی آموزه‌های اصلی آن، از جمله آموزهٔ برگزیدگی را نقد کند. اسپینوزا در رسالهٔ الهیاتی - سیاسی (TTP) یک فصل کامل به مسئلهٔ برگزیدگی پرداخته است و در آن، خوانش‌ها و استدلال‌های سنتی مربوط به این آموزه را رد می‌کند (TTP, Ch 3). نظر اسپینوزا پیرامون متون مقدس به‌صورت عام و برگزیدگی به‌صورت خاص، به‌عنوان یک پارادایم جدید نقش ایفا می‌کند و این نقد «عقلانی» و «سکولار» باورهایی که مبتنی بر وحی دانسته شده‌اند، نقطهٔ عطفی در تاریخ فلسفی غرب (Strauss, 1988, p. 142) و نقد علمی - تاریخی متن مقدس است (Friedman, 1997, p. 20-21; Allison, 1987, p. 205; Harrisville, 2002, p. 38-39) در این مجال، ابتدا به بیان اجمالی مبانی نظری اسپینوزا می‌پردازیم؛ سپس بر مبنای رسالهٔ الهیاتی - سیاسی خوانشی درون‌متنی از نقد وی بر آموزهٔ برگزیدگی و تفسیر منتخبش ارائه می‌دهیم و در پایان بر مبنای خوانشی فرامتنی معیار خیر و کمال حقیقی در فلسفهٔ نظری وی را بازسازی می‌کنیم. این بحث در زبان فارسی پیشینهٔ چندانی ندارد و عمدتاً به‌صورت گذرا (گندمی، ۱۳۸۴، ص ۸۳-۸۶) یا صرفاً در حیطهٔ درون‌متنی (نوظهور، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷ به بعد) تبیین شده است.

۱. مبانی نظری اسپینوزا

اسپینوزا در پیشگفتار رسالهٔ مخاطبان خود را اهل فلسفه می‌داند (TTP, Pre, 15). از سوی دیگر، در جای‌جای رسالهٔ گذری به بحث‌های فلسفی دارد؛ از باب مثال، به اصل جهت کافی، تقدم امر نامتناهی بر متناهی، این‌همانی خدا و طبیعت، این‌همانی ذات و وجود در خدا، بحث جوهر و صفت، و کوناتوس به‌مثابهٔ ذات اشیای متناهی می‌پردازد (ر.ک: Melamed, 2010, p. 128-142). همچنین در فصل مربوط به نقد برگزیدگی، در توضیح برخی مصطلحات دینی، ما را به آثار فلسفی پیش از خود و مفاهیم فلسفی مندرج در آنها ارجاع می‌دهد. بنابراین نمی‌توان بدون بیان مبانی فلسفی اندیشه‌های اسپینوزا، که پخته‌ترین حالت آن را در اخلاق سراغ داریم، به درک درستی از مضامین رساله رسید. در واقع بر اساس این مبانی است که اسپینوزا نهایتاً می‌تواند نتیجه بگیرد که آموزهٔ برگزیدگی آموزه‌ای غیرعقلانی، کودکانه و خطرناک است (Nadler, 2011, p. 160).

خدایی که اسپینوزا به تصویر می کشد، جوهر مطلقاً نامتناهی (E1D6) و تنها جوهر موجود است (E1P11 & 14). این جوهر الهی که مستقل بالذات (E1D3) و منشأ همه اشیاست (E1P15) با طبیعت یکی است (E1Pref). خدای اسپینوزا انسان وار (anthropomorphic) نیست؛ بنابراین به خصوصیات مطلق عقل و اراده جزافیه (Nadler, 2007, 16; Frank, 1993, p. 93)، متصف نمی شود؛ چراکه عقل یا اراده صرفاً می تواند خصوصیات انسان باشد (E1P31; E1P17Scho; Wolfson, 1934, Vol 1, p. 315-316). البته اسپینوزا خدا را علت مختار می داند؛ به این معنا که علت نخستین است و هیچ امر بیرونی ای او را تعیین نمی بخشد (E1P17; E1D7; Joachim, 1901, p. 59). افعال این جوهر نامتناهی، بالضروره از خود او ناشی می شود (E1P16). او افعالش را بر مبنای غایت انجام نمی دهد؛ بنابراین مشیت و قضا و قدرش هیچ گونه غایت شخصی یا موضوع جزئی را دنبال نمی کند (E1Appen; Wolfson, p. 432-436) بلکه طبق بیان رساله مختصره (KV)، همان قانونمندی عام همه موجودات و ضرورت حاکم بر آنهاست (KV, 1, ch 5-6). بر این اساس، این خدا تماماً عاری از انفعالات عاطفی است و مطلقاً نه شادی بر او عارض می شود و نه اندوه (E5P17).

اسپینوزا متناسب با تصویری که از خدا به دست می دهد، جهان شناسی خاصی را نیز به تصویر می کشد. با توجه به اینکه منشأ جهان جوهری است که بالضروره عمل می کند، این ضرورت در کل عالم نیز سرپا می یابد و نتیجه متافیزیکی اش این است که «ممکن نبود اشیا به صورت و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند (E1P33; E1P30). بنابراین نه ممکن است خدا بر اساس اراده جزافیه و غایتمداری تغییراتی در عالم ایجاد کند و نه در سازوکار جهان راههایی تعبیه شده است که موجودی خاص یا گروهی از موجودات به نحوی بتوانند یا ممکن باشد که از این مشیت عام جدا شوند و مسیر خاص و متمایزی را در پیش گیرند. به طور کلی، امر خاص از آن جهت که در نظام کلی جایگاهی دارد که بالضروره برای آن تعیین شده است، امکان وجود و بقا دارد و به این معنای عام فلسفی، هیچ چیزی در جهان، بهتر از چیز دیگر نیست و در فردانیت خود، ذیل قوانین ثابت و لایتغیر، در بهترین وضعیت وجودشناختی اش قرار دارد (E1P33Scho2). پس ما با جهان یکپارچه ای مواجهیم که به صورتی ماشینی کار می کند و وجودش از ناحیه علت ابقا می گردد و تقسیمی از قبیل تقسیم طبیعی و فراطبیعی نیز در آن بی معناست. همچنین به واسطه ضرورت علی، سخن گفتن درباره معجزه، به معنای نقض قوانین طبیعت توسط خدا، کاملاً نامعقول است (TTP, 6: 2, 4, 22; Hunter. 2004, p. 41-51).

در این جهان یکپارچه هیچ تافتة جدابافته ای وجود ندارد. قوانین طبیعت به نظام کلی طبیعت ارتباط دارد که انسان جزئی از آن است (E4P57Scho) و انسان در طبیعت، حکومتی در حکومت نیست (E3Pref). انسان در طبیعت تابع همان قواعدی است که سنگ و درخت و رودخانه و بیابان؛ و اعمال و رفتارش در چهارچوب همان قوانین و ضرورتی است که چرخش افلاک و دو قائمه بودن زوایای داخلی دو مثلث. انسان تفاوت نوعی با شامپانزه، کرم خاکی و گلّم ندارد. تفاوت او با سایر موجودات، در درجه پیچیدگی ذهنی - بدنی است، نه در

نوع (7-5, p. 2008; Bennett, 1984, p. 36; E2P13; E2P48; E4P4). تمایز میان انسان‌ها نیز جدا از تفاوت‌های عارضی، مثل رنگ و قد و چهره و جغرافیا و نسبت‌های سببی و نسبی و...، به هیچ عنصر متمیزهٔ فراطبیعی یا خارق‌العاده‌ای بازمی‌گردد. صرفاً پیچیدگی‌های ذهنی و بدنی است که نقش ایفا می‌کند و به هر میزان که فرد در ناحیهٔ ناطقیتش از محسوسات و مخیلات فاصله گیرد و تفکر عقلانی را در خود وسعت بیشتر بخشد، به همان اندازه سعادتمندتر است (39 & E5P25). و درنهایت، با توجه به اینکه جهان کنونی تنها جهان ممکن است و رابطهٔ علی و معلولی ضروری بین اشیای مندرج در آن وجود دارد، بنابراین انسان نیز ممکن نیست مختار باشد. علت اینکه انسان‌ها خود را مختار می‌دانند، تنها عدم آگاهی است (189-185, p. 2006; Nadler. 1934, 2, p. 172-173; Wolfson. E1App; Ep 58).

با توجه به اینکه ما با طبیعتی مواجهیم که در آن گسست، تجافی و چندگانگی نیست، بلکه یک‌دستی و یکپارچگی و ضرورت و قانون‌های ازلی و ابدی بر آن حاکم است، می‌توان با سطوح مختلف آن به‌گونه‌ای واحد و با روشی یکسان تقرب جست. هر آنچه هست، طبیعت است و هرگونه رویکرد غیرطبیعت‌گرا نه و چندگانه خطاست و ما را از ساحت عقلانیت دور می‌سازد. از این جهت، اگر قائل می‌شود که رویکرد هندسی در متافیزیک جواب می‌دهد (E2P)، تأکید می‌کند که دربارهٔ طبیعت و نیروی عواطف و قدرت نفس بر آنها - که علاوه بر انسان‌شناسی فلسفی، فلسفهٔ فیزیک و فلسفهٔ اخلاق را نیز شامل می‌شود - به همان روشی سخن خواهد گفت که دربارهٔ خدا و نفس سخن می‌گوید و اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه خواهد کرد که خطوط و سطوح و اجسام را ملاحظه می‌کند (E3Pref). همین رویکرد را اسپینوزا در بررسی کتاب مقدس نیز در پیش می‌گیرد و تأکید می‌کند که «روش تفسیر متن مقدس به هیچ عنوان متمایز از روش تفسیر طبیعت نیست» (3, 7, 10; TTP, Pref). بنابراین الهی بودن و وحیانی بودنش، اگر اصلاً معنای محصلی داشته باشد، هیچ‌گونه تأثیری در رویکرد ما به آن نخواهد داشت. همه چیز باید نهایتاً مطابق عقل و طبیعت باشد (Arbib, 2021, p. 451-456).

۲. برگزیدگی یهود به روایت رسالهٔ الهیاتی - سیاسی

اسپینوزا در جوانی به‌واسطهٔ باورهایش از جامعهٔ یهود طرد شد و مورد لعن ارباب کنیسه قرار گرفت (11-4, p. 2006; Nadler). انتشار رسالهٔ الهیاتی - سیاسی بدون نام نویسنده، حقیقت را از دیدگان یهودیان پنهان نکرد و همه به‌وضوح می‌دانستند که این اثر ملحدانه و کافرکیشانه جز از اسپینوزای بی‌دین بر نمی‌آید. او نخستین کس در میان یهودیان بود که به انکار تمام‌عیار معنای سنتی آموزهٔ برگزیدگی پرداخت (22, p. 1995; Novak). شکاکیت اسپینوزا در مورد دین وحیانی، که به‌طور اصولی در رسالهٔ الهیاتی - سیاسی ذیل کتاب اول اخلاق و برخی نامه‌هایش بروز می‌یابد، برخاسته از پیوندش با اندیشه‌های اسحاق لاپیرر (Isaac La Peyrere) و به‌کار بردن روش دکارتی و نقد تاریخی و متن‌شناختی در معرفت وحیانی است.

نتیجه‌اش - چنان که مشهور است - نقد ویرانگر مدعیات معرفت وحیانی است که طی سه قرن اخیر تأییری شگفت در سکولاریزه کردن انسان مدرن داشته است (Popkin, 2003, p. 239; Strauss, 1982, p. 264).

رویکردها به رساله و خوانش‌ها از آن یکسان نیست (Verbeek, 2003, 1-2; Yovel, 1989, p. 130; Strauss, 1988, ch5). اسپینوزا رساله را با نقد نبوت آغاز می‌کند و قائل می‌شود که مدعیات همه انبیای بنی اسرائیل مبتنی بر قوه تخیل بوده است که یقینی (یقین ریاضی) به‌بار نخواهد آورد (TTP 14: 12, 15, p. 7-8). مدعیات هر نبی با انبیای دیگر، به همین واسطه متفاوت است (اهمیت روان‌شناسی نبی در تأثیرش بر محتوای وحی). بنابراین نشانه‌ای که یک پیامبر را متقاعد می‌کند، ضرورتاً این‌طور نیست که پیامبر دیگر را هم متقاعد کند (Popkin, 2003, 240; Schweid, 2011, p. 71-72). اسپینوزا با متزلزل ساختن پایه‌های معرفتی منبعی که بنیان باورها و گرایش‌های دینداران را تشکیل می‌دهد (نبوت و متن مقدس)، همچنین با قرار دادن آنها در عرض سایر قوا و آثار بشری (طبیعی و سکولارسازی امر مقدس)، به‌سراغ ادعای برگزیدگی قوم یهود می‌رود تا به‌نوعی بازسازی معقولی از آن به‌دست دهد و سویه‌های نامعقول تلقی گذشتگان را بر آفتاب اندازد.

اسپینوزا در همان ابتدای بخش مربوط به برگزیدگی در رساله، مبنای برگزیدگی را، آن‌گونه که یهودیان به آن باور دارند، بر اساس مبانی فلسفی خود که در کلامش مستتر است، زیر سؤال می‌برد. «سعادت حقیقی» انسان مبتنی بر عقلانیت و شناخت حقیقت است و در این خصوص هیچ‌گونه تمایزی بین انسان‌ها وجود ندارد. هر انسانی با توجه به اینکه بهره‌مند از قوه عقلانیت است، می‌تواند با توسل به آن، در حد امکان و با توجه به شرایط بیرونی، به سعادت دست پیدا کند. هیچ امر بالقیاسی در این میانه حضور ندارد. بنابراین اگر شخص دیگری نسبت به من عقلانیت کمتری داشته باشد، وقوف من به این فاصله هیچ کمکی به ازدیاد عقلانیت من نخواهد کرد و بدین واسطه هیچ‌گونه نقشی در سعادت من ندارد و مطلقاً کمال یا فضیلت محسوب نمی‌شود؛ بلکه کاملاً در تعارض با آن است. پس زمانی که انسان خودبین خود را واجد خوشبختی و دیگران را فاقد آن می‌یابد و بدین واسطه نوعی شادی و سرور و برتری در خود تشخیص می‌دهد، شادی‌اش احمقانه و شرورانه است و مطلقاً ارتباطی با شادی و خوشبختی حقیقی ندارد (TTP, 3, 1).

اسپینوزا در جهت بازشناسی مفهوم برگزیدگی، نکته پیش‌گفته را با ابتنا بر مبانی فلسفی خویش دوباره مطرح می‌کند و بدین واسطه ابتدائاً معنایی سکولار و فلسفی از چند اصطلاح دینی ارائه می‌دهد (Levy, 1993, p. 96).

هدایت الهی: عبارت است از نظم ثابت و تغییرناپذیر طبیعت یا زنجیره حوادث طبیعی. این قوانین فراگیر طبیعت که به‌واسطه آن، همه اشیا پدید می‌آیند و تعیین می‌پذیرند، همان فرامین سرمدی خداوند است. بنابراین هدایت یا فرامین الهی به‌صورت سرمدی حقیقی و ضروری است و همه اشیا راه فارغ از هرگونه تخصیص یا انتخاب از روی اراده جزافیه، دربرمی‌گیرد (TTP, 3, 3).

مدد الهی: اسپینوزا مدد الهی را به دو گونه تقسیم می‌کند:

الف) مدد درونی: طبیعت آدمی به واسطهٔ قدرتی که دارد، در حفظ و ارتقای وجود خویش می‌کوشد. این کوشش، تعیین قدرت نامتناهی خدا در حد و اندازهٔ موجود یادشده است که به واسطهٔ قوانین ضروری حاکم بر طبیعت، به این طریق تعیین یافته است. هر آنچه آدمی به واسطهٔ این قدرت در جهت بقای وجود خود انجام می‌دهد، همان مدد درونی الهی است؛

ب) مدد بیرونی: هر آنچه از بیرون و به ضرورت طبیعت موجب این بقا گردد، مدد بیرونی الهی است. بنابراین خدا از آن جهت که نه بر اساس ارادهٔ جزافیه (انتخاب قومی در میان اقوام) و غایت‌گروری (در جهت سعادت این قوم) و رابطهٔ دوسویه (عهد بین خدا و قوم)، بلکه بر اساس این قوانین عام و به ضرورت عمل می‌کند، هیچ نوع گزینشی بیرون از این قواعد را رقم نمی‌زند و همه چیز بر مبنای تکوین تعیین می‌پذیرد (TTP, 3, 3; Novak, 1995, p. 23-24).

اما مانعی بر سر این دیدگاه وجود دارد و آن اینکه در متن مقدس به برگزیدگی این قوم تصریح شده است (سفر تثبیه ۱۰: ۱۵؛ ۴: ۴ و ۷: ۴؛ ۲: ۴؛ ۳۲: ۴ و...) و اسپینوزا چون در این مقال به دنبال نفی و انکار کامل متن مقدس نیست - اگرچه نهایتاً آن را پرداختهٔ دست بشر می‌داند (Nadler, 2011, p. 110-111) - بنابراین صرفاً به بحث پیشینی در این خصوص رضایت نمی‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که معنای فقرات متن مقدس موافق با تبیین عقلانی اوست و فهم سنتی یهودیان را موجه نمی‌سازد. اسپینوزا برای رسیدن به این مقصود، ابتدا تقسیمی از اموری به دست می‌دهد که حقیقتاً مطلوب‌اند؛ سپس مراد متن را بر اساس آنها مشخص می‌سازد. آنچه حقیقتاً خواستنی است، از سه مورد خارج نیست: الف) شناخت چیزها از طریق علل نخستیشان؛ ب) مهار عواطف و دستیابی به ملکهٔ فضایل؛ ج) زندگی در امنیت و سلامت (TTP, 3, 5).

دو مطلوب نخستین، مخصوص و منحصر به هیچ فرد یا قوم و ملتی نیست و در دسترس هر انسانی قرار دارد که زندگی عقلانی را در پیش گیرد (بنگرید به بخش بعدی مقاله). تنها، مورد سوم است که چون به نحوی با بخت و اقبال و علل بی‌شمار بیرونی و ناشناخته نیز ارتباط دارد، لزوماً به عقلاً بازمی‌گردد و عاقل و غیرعاقل می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. البته تشکیل اجتماع برای تأمین بیشتر رفاه و امنیت و سلامت، خود برآمده از خرد آدمیان است (TTP, 3, 5; Nadler, 2007, p. 2).

با توجه به این تبیین می‌توان گفت که اختلاف جوامع به ساختار اجتماعی و سیاسی و قوانین وضعی متفاوت آنها بازمی‌گردد و اگر بین یهودیان و سایر اقوام و ملل تفاوتی وجود دارد، این تفاوت قطعاً به مطلوب اول و دوم بازمی‌گردد و تنها می‌تواند ناظر به بعد سیاسی و اجتماعی آنان باشد. نظام سیاسی آنها، نظم حاکم بر آن و قوانینش این امکان را برای یهودیان فراهم ساخت که برای سالیان متمادی حکومت خود را حفظ کنند و بر اساس مدد بیرونی الهی موجبات امنیت بیشتر خود را فراهم سازند (TTP, 3, 6). از این جهت، این وضعیت بهتر نسبت به سایر ملل نیز نه منبعث از ارادهٔ جزافیة خدا، بلکه مبتنی بر قواعد طبیعت بوده است (قوانین مصنوع آدمیان نیز تحت حکومت قوانین عام طبیعت امکان

ظهور دارند) و همچنان در ذیل ضرورت تعریف می‌شود (Verbeek, 2003, p. 44-45); اگرچه دانش یقینی‌ای که در متافیزیک و ریاضیات داریم، در این حوزه امکان‌پذیر نیست (Levy, 1993, 96-98; Novak, 1995, p. 27-28).

نتیجه اینکه از نظر اسپینوزا، متن مقدس نمی‌خواهد بگوید که یهودیان دارای فضایل اخلاقی و عقلی خاصی هستند که سایر ملل از آن بی‌بهره‌اند و از این جهت یهودیان باید بر خود بیالند و افتخار کنند؛ زیرا پیش‌تر نشان داده شد که افتخار و تبختر و قیاس در این‌گونه موارد هیچ نسبتی با سعادت حقیقی انسان ندارد؛ بلکه موجبات نگون‌بختی را فراهم می‌سازد (برای تبیین فلسفی آن، به بخش بعدی مقاله رجوع کنید). پس صحبت دربارهٔ برگزیدگی در متن مقدس، چیزی جز بیان وضعیت سیاسی و اجتماعی آنان و گزینش این نظم سیاسی و اجتماعی مناسب از جانب خود یهودیان نیست (Novak, 1995, p. 30). به عبارت دیگر، اینکه گفته می‌شود خدا آنان را برگزیده، صرفاً در حد فهم مخاطبان (که عوام‌الناس و کودکان نظر بوده‌اند) با آنان سخن گفته شده است (اول پادشاهان، ۳: ۱۲) و نمی‌توان آن را مراد جدی متن مقدس دانست (TTP, 3, 1-2 & 6); بلکه مراد حقیقی این است که این یهودیان بودند که برای خود امتیازی (ساختار سیاسی و قوانین نظام‌بخش) را برگزیدند. حتی این تناسب و انتظام در ساختار اجتماعی و سیاسی نیز با دولت بنی‌اسرائیل آغاز نشده و منحصر در آنان نبوده است و طبق بیان متن مقدس، پیش از شکل‌گیری این قوم نیز پادشاهان و کاهنان خدا در اورشلیم مشغول بوده‌اند (TTP, 3, 7); سفر اعداد ۶: ۲۳).

همچنین این مدعی یهودیان که قائل‌اند نبوت و انکشاف الهی صرفاً منحصر به آنان است و بدین‌واسطه تنها آنان بوده‌اند که از قوانین وحیانی و الهی برخوردار شده‌اند، نه از نظر عقلی - تاریخی و نه متنی، قابل دفاع نیست. کمال و فضیلت وجه تکوینی می‌طلبد و خداوند آن را بدون این سبب هستی‌شناختی به هیچ شخص یا قومی اعطا نمی‌کند. جهان ضروری و خدایی که بر اساس ضرورت ازلی فعالیت دارد، خودبه‌خود بی‌وجه بودن این مدعا را نشان می‌دهد؛ اما در متن مقدس نیز شواهد متعددی وجود دارد که نافی این انحصار است (ملاکی، ۱: ۱۱-۱۰؛ مزامیر، ۱۴۵: ۹۸؛ سفر خروج، ۳۴: ۶؛ اشعیا، ۱۹: ۲۵؛ ارمیا، ۴: ۱ و...). «مهر و رحمت الهی شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود... و تردیدی نیست که همهٔ ملل انبیایی داشته‌اند و نعمت نبوت منحصر به قوم یهود نبوده است» (TTP, 3, 8-9). بدین‌واسطه موهبت تورات نیز از دو جهت پاس‌خگوی مدعی یهودیان نیست: یکی از این جهت که طبق متن مقدس، ملل دیگر نیز فاقد قوانین و وحی نبوده‌اند (سفر پیدایش، ۴: ۱۸-۲۰؛ تثنیه، ۴: ۷؛ مزامیر، ۱۴۵: ۱۷) و هم از این جهت که قوانینی حقیقتاً خوب‌اند که ناظر به شرایط تاریخی و جغرافیایی خاصی نباشند و عمومیت و کلیت و ضرورت داشته باشند (TTP, 4, 1-8; Miller, 2003, p. 258-262) و قوانین تورات فاقد چنین مشخصه‌ای هستند (Gurkan, 2005, p. 50).

یکی دیگر از مضامینی که در متن مقدس رد و نشانی دارد و پشتوانهٔ ادعای برتری بنی‌اسرائیل دانسته شده، ابدی بودن و نامشروط بودن این برگزیدگی است. فقراتی که به‌باور یهودیان مؤید این مدعاست، یکی باب ۳۱ کتاب ارمیا و دیگری آیهٔ ۳۲ از باب ۲۰ کتاب حزقیال است که بر طبق آنها، ظاهراً این برگزیدگی نامشروط و همیشگی دانسته شده است و کیفیت عمل یهودیان در آن تأثیری ندارد. اسپینوزا، هم به‌واسطهٔ پیش‌فرض‌هایی که پیش‌تر بیان شد و

هم به واسطهٔ برخی فقرات خود متن مقدس، با این تفسیر مخالف است. برگزیدگی به معنای سنتی آن، عملاً در جهت سعادت حقیقی انسان‌ها قرار ندارد و از خدا چنین گزینشی را نمی‌توان انتظار داشت؛ افزون بر اینکه طبق تحلیل اسپینوزا، وجه این گزینش کاملاً مشروط به شرایط تاریخی و اجتماعی یهودیان است و مطلقاً ارتباطی با امور همیشگی و فضایل فارغ از جغرافیا و اجتماع و زمانه ندارد (Schweid, 2011, p. 75). در خود متن مقدس نیز (سفر لاویان، ۱۸: ۲۸-۲۷؛ سفر تثنیه، ۹: ۱۹-۲۰) تأکید شده است که اگر بنی اسرائیل همچون کنعانیان به فجور بپردازند و بدین واسطه نعمات الهی را نادیده بگیرند، به سرنوشت آنان دچار خواهند شد و امتیازهای اجتماعی و سیاسی خود را از دست خواهند داد. بنابراین طبق رأی اسپینوزا، برگزیدگی موقت و مشروط بوده و با اتمام دورهٔ پادشاهی، این وجه امتیاز نیز به پایان رسیده است و در حال حاضر هیچ چیزی وجود ندارد که بر طبق آن، یهودیان خود را برتر از دیگر اقوام پندارند (TTP, 3, 11; Nadler, 2007, p. 25). ماندگاری یهود پس از ویرانی معبد دوم و پراکندگی آنها نیز - اگرچه برای قرون متمادی دوام آورده است - بیشتر به دوری گزینی یهودیان از جوامع دیگر بازمی‌گردد و ربطی به لطف خاصهٔ الهی و برگزیدگی آنها ندارد (Geller, 2005, p. 39).

مسئلهٔ عهد نیز که دستاویز یهودیان بوده است، طبق تحلیلی که اسپینوزا از آن به دست می‌دهد، از وجوه الهیاتی خود خالی می‌شود و در ادامهٔ همان مسیر پیشین که اهمیت موقت تاریخ اسرائیل را در ساختار اجتماعی و سیاسی آنها می‌دانست، تبیین می‌شود. آنچه در متن مقدس دربارهٔ عهد خدا با بنی اسرائیل آمده است، نباید بر مبنای ظاهر کلام تبیین گردد؛ زیرا - همان‌طور که پیش‌تر نیز بدان اشارت رفت - خدایی که اسپینوزا به رسمیت می‌شناسد، در هیچ عهد و پیمان یا هر آنچه در زیست‌جهان انسانی معنا می‌یابد، ورود نمی‌کند و چنین امکانی بالضروره میسر نیست. اما بحث عهد در متن مقدس به کلی هم بی‌محتوا نیست. در واقع، آن عهدی است بین خود بنی اسرائیل تا به جای تکیه بر قدرت فردی، به تجمیع قدرت و استقرار اقتدار از طریق تشکیل دولت بپردازند و از این طریق، رفاه و امنیت را برای خود رقم بزنند. البته یک سوی این عهد خداست؛ نه به این معنا که خدا وارد رابطه‌ای دوسویه شود، که از نظر اسپینوزا محال است؛ بلکه به این معنا که یهودیان با محوریت اقتدا به خدایی واحد که پشتیبان آنهاست، روی به سوی چنین اقدامی آوردند و بدین‌سان، اگرچه به صورتی موقت، زندگی بهتری را برای خود فراهم کردند. بنابراین باز ما با خیر حقیقی و فارغ از قوم و جغرافیا مواجه نیستیم؛ بلکه همچنان وجود امتیاز برشمرده شده، محدود و البته زوال‌پذیر بوده و از نظر اسپینوزا زوال هم پذیرفته است (Novak, 1995, p. 42-44).

با توجه به این ایضاحات، می‌توان گفت که اسپینوزا به نوعی اسطوره‌زدایی از یکی از محوری‌ترین باورهای یهودیان دست یازیده و آنچه را یهودیان نقطهٔ مرکزی تاریخ مقدس می‌پنداشتند، به‌عنوان رخدادی غیرمنحصر به فرد و کاملاً موقت، در سیاق تاریخ سکولار وارد کرده و جوانب قدسی و معجزه‌گون و مبهم را از آن زدوده است و بدین واسطه آن را از عرصهٔ رازها به عرصهٔ مسئله‌های مرسوم اندیشهٔ انسانی منتقل کرده و به تبیین فلسفی - تاریخی آن پرداخته است. بر طبق این تبیین، مسئلهٔ برگزیدگی و همهٔ مضامین ملحق به آن، اولاً در زمرهٔ وجوه امتیاز حقیقی

انسان، که عبارت است از اندیشهٔ عقلانی و تبدیل عواطف منفعل به فعال، قرار ندارد؛ ثانیاً اگر به روایت سنتی‌اش پذیرفته شود، درست در برابر این مطلوبات حقیقی و مانع آنهاست. از این جهت، بیشتر تلاش اسپینوزا در رساله جنبهٔ سلبی دارد و نارسا بودن مدعای یهودیان را بر آفتاب می‌اندازد؛ اما «تبیین دقیق» اینکه کمال و فضیلت حقیقی چیست، وظیفه‌ای ایجابی است که اسپینوزا در آثار فلسفی خود و بیشتر در کتاب/خلاق به آن همت می‌گمارد. بخش بعدی مقاله متکفل بیان این وجه ایجابی تفکر اسپینوزاست.

۳. متافیزیک قدرت و کمال حقیقی انسان

اسپینوزا در ابتدای رساله در اصلاح فاهمه (TdIE) می‌گوید: «بر آن شدم که به جست‌وجو برآیم تا بدانم آیا چیزی نیست که خیر حقیقی باشد و بتواند خود از خود خبر دهد و چنان باشد که... کشف و کسب آن به من سعادت دائم و عالی و جاودانه ببخشد» (TdIE, 1) و در رسالهٔ الهیاتی - سیاسی به‌اختصار می‌گوید:

تنها چیزی که مایهٔ شادی و سعادت حقیقی است، حکمت و شناخت حقیقت است؛ و اینکه من واجد چیزی هستم که دیگران فاقد آن هستند، هیچ کمکی به ازدیاد دانش من نخواهد کرد. بنابراین یهودیان که دچار خودبرترانگاری به‌واسطهٔ عاملی قومی هستند، در دو سطح از حقیقت دور افتاده‌اند (TTP, 3, 1).

تبیین فلسفی این دیدگاه دربارهٔ فضیلت و خیر حقیقی که موجب سعادت است و درنهایت با مفهوم قدرت پیوند می‌خورد، در رسالهٔ مختصره و به‌صورت مدون‌تر در/خلاق به‌دست داده می‌شود.

در ادامهٔ بحث‌هایی که پیش‌تر در خصوص بنیان‌های فلسفی اندیشهٔ اسپینوزا مطرح کردیم (خدای واحد نامتناهی، متصف به صفات نامتناهی کاملی که علت درونی جهان است و در ذات خود متصف به ارادهٔ جزافیه نیست، خلق از عدم نمی‌کند و همهٔ افعالش بالضروره از او صادر می‌شود)، این تصدیق اسپینوزا نیز در بحث کنونی ما مدخلیت دارد که ذات خدا و قدرت او یکی است؛ هم از این جهت که او بالذات و به قدرت خویش هست و هم از این جهت که سایر موجودات را پدید آورده و منشأ کل است (E1P34Dem). بر طبق همهٔ این مقدمات پیش‌گفته، اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که هر چیزی در کامل‌ترین وضع ممکن به‌وجود آمده و هیچ وضعیت دیگری قابل تحقق نبوده است (E1P33S2)؛ اما چون با جهان ثابتی مواجه نیستیم، بنابراین این گفتهٔ اسپینوزا به‌معنای نفی هر گونه تغییر و استکمال نیست. اول اینکه هر موجودی با توجه به اینکه در مراتب هستی در کجای طبیعت قرار دارد، جایگاه وجودی‌اش تعیین می‌گردد؛ خدا کامل‌ترین است و اشیای متناهی در پایین‌ترین سطح وجودی قرار دارند؛ چراکه «واقعیت» و «کمال» در اندیشهٔ اسپینوزا «این - همان» هستند (E2D6; E1P9-11; Garrett. 1996, p. 273). از بعدی دیگر، برخی موجودات مثل انسان این توانایی را دارند که سعهٔ وجودی خود را گسترش دهند و با افزایش کمال خود، به منبع هستی یعنی خداوند نزدیک‌تر شوند.

اسپینوزا، اگرچه متعلق واقعی برای مفاهیم خیر و شر قائل نیست و این مفاهیم را اینیات ذهنی می‌داند (E1App; KV, 1: 10; Wolfson. 1934. I, p. 436-440; Curley. 1973, p. 357-359) اما تلاش

می‌کند برای آنها جایی در نظام فلسفی خویش بیاید تا به این واسطه بتواند بین مقولات هستی‌شناختی (وجود و واقعیت و قدرت) و مقولات اخلاقی (خیر و شر) در بحث از کمال و سعادت انسان پیوند برقرار کند (TdiE, 16; E1App; E3P11S; E5P40S; Curley. 1973, p. 363-366; Rocca. 2008, p. 178-180). از این جهت، خیر و شر را گاهی معادل مرتبهٔ شیء در جهان هستی می‌داند و بر این مبنا خدا را خیرِ اعلی می‌نامد و گاهی معادل نافع و مضر (E3P39S; E4D1-2; E4P8) یا معادل مسبب‌های لذت و الم (E3P39S; E4P8) می‌داند؛ و در اطلاقی دیگر، پای مفهوم نوع را وسط می‌کشد. ما موجودات را به انواع تقسیم می‌کنیم و بر اساس کارکردها و قابلیت‌هایی که برای هر نوع در نظر می‌گیریم، مصداق خوب و بد را تعریف می‌کنیم (برای مثال، چاقویی که قدرت برندگی بیشتری دارد، نسبت به چاقوی کندتر، خوب‌تر است).

پیش‌تر گفتیم که خدا همان قدرت نامتناهی است و چون «واقعیت» و «کمال» این‌همانی دارند، خدا از آن جهت که وجود بیکران یا به‌بیان‌دیگر قدرت نامتناهی است و بالاترین سطح واقعیت را واجد است، کمال مطلق نیز هست (E1P11Dem). موجودات دیگر نیز به میزانی که سعهٔ وجودی گسترده‌تری دارند، قدرت بیشتر و کمال افزون‌تری دارند و خیریشان بیشتر است (E1App; E5P40 & Scho; Ep 19; Newlands, 2017, p. 266-268). همین حکم را می‌توان در خصوص انسان نیز مطرح کرد. کمال و خیریت و فضیلت انسان رابطهٔ مستقیم با سعهٔ وجودی او و میزان قدرتش دارد: «مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است» (E3P55Scho; E4D8). محوریت قدرت در اینجا اهمیت دارد (ر.ک: Viljanen, 2007, part 1; Viljanen, 2011, Ch 3). چون منشأ هستی - یعنی خدا - وجود و ذات و قدرتش یکی است؛ و چون بین علت و معلول سنخیت وجود دارد، موجودات دیگر نیز به‌میزان قدرتی که از خود بروز می‌دهند، در مراتب هستی‌شناختی، خیر و کمال جایگاهشان تعیین می‌شود. «هرچه موجود است، به وجه معین و محدودی، مبین طبیعت یا ذات خداست؛ یعنی هرچه وجود دارد، به وجه معین و محدودی نمایانگر قدرت خداست» (E1P36Dem).

این مبنای وجودشناختی، در تعریفی که اسپینوزا از ذات انسان ارائه می‌دهد نیز ظهور و بروز دارد. هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند (E3P6) و این «کوشش (conatus) شیء در پایدار ماندن در هستی خود، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء» (E3P7). ذات انسان نیز بر مبنای همین کوشش که متوجه حفظ و ارتقای وجود خود است، تعریف می‌گردد. از این جهت، چون اسپینوزا قدرت و کمال و خیر و فضیلت را در سطح متافیزیکی بحث همسان می‌داند و مفهوم «کوناتوس» نیز به‌نحوی، هم‌گویای واقعیت انسان و هم‌ناظر به قدرت اوست، بنابراین «کوناتوس»، هم در نظریهٔ اخلاقی اسپینوزا (این‌همانی قدرت و فضیلت) (E4P20Pro) و هم نظریهٔ سیاسی او (قدرت تعیین حق می‌کند)، نقش بنیادین ایفا می‌کند (Garrett. 2002, p. 127).

باری، فضیلت چون همان قدرت فعالیت است (E3P55S) و چون قدرت فعالیت انسان در جهت حفظ و ابقای وجودش، همان ذات بالفعل اوست، پس بنیان فضیلت چیزی نیست، مگر کوششی که انسان برای حفظ وجود خویش

به‌خرج می‌دهد و سعادت نیز ناظر به همین کوشش است (E4P18S; E4P22Coro). انسان هرچه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است - یعنی حفظ وجود خود - بکوشد و بیشتر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیشتر فعالیت دارد (E4P20) و فضیلت‌مندتر و کامل‌تر است؛ و در مقابل، نقصان و ردیلت یا - آن‌طور که اسپینوزا می‌پسندد - ضعف انسان در این است که صرفاً از بیرون تعیین پذیرد و افعالش از ناحیه امور بیرونی موجب شود و سیرش بر مبنای اقتضای طبیعت خودش نباشد (E4P37Scho1).

همین بحث در حیطه شناخت نیز مطرح می‌شود. با نظر به ذات، هرچه بیشتر علت فعالیت‌هایمان ریشه در بیرون از ما داشته باشد و تحت انفعال امر بیرونی باشد، به همان اندازه ما ضعیف‌تر، منفعل‌تر و ناقص‌تریم. در حوزه شناخت نیز شناختی فضیلت است و در جهت قدرت و کمال و خیر انسان نقش اساسی ایفا می‌کند که اثرپذیری‌اش از بیرون کمتر باشد (Bidney. 1940, p. 347; Carriero. 2014, p. 21). به هر میزان که سطح معرفت بالاتر باشد، اعمال و عواطفی نیز که از آن معرفت ناشی می‌شود، بیشتر تحت مؤثریت خود فرد خواهد بود و کمتر از بیرون موجب می‌شود (E4P23 & Dem). حال با توجه به اینکه از نظر اسپینوزا ادراکات ما از سه حال خارج نیست (Carr. 1978, p. 243-244; Delahunty. 1985, p. 79-82; Hart. 1983, p. 134-135; Garrett. 1996, p. 274) یا تجربی است (لزوماً صادق نیست؛ منفعلانه است و ما را به حقیقت معقول نمی‌رساند) یا عقلی - استدلالی است (همواره صادق است؛ فعالانه است؛ به ما شناخت کلی می‌دهد) یا عقلی - شهودی است (همواره صادق است؛ حقیقت شیء معقول را در فرادینتش برای ما حاضر می‌سازد) (TdIE, 19-29; KV, 2: 1-3; E2P40S2; E2P41-42)، بنابراین فرد انسانی تا آنجا که افعالش متأثر از تصورات ناقص و موجب به ایجابات بیرونی است، از فضیلت‌مندی به‌دور است و در مقابل، از آن حیث که فهم عقلانی او را به عمل یا عاطفه‌ای واداشته، فعال و فضیلت‌مند است (E4P23 & proof; Delahunty. 1985, p. 216-217). نتیجه‌ای که اسپینوزا از این بیان می‌گیرد، این است که مطلقاً بر طبق فضیلت عمل کردن در ما عبارت است از همان «عمل کردن»، «زیستن» و «وجود خود را حفظ کردن» (این سه معنای واحدی دارند) تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان مفید است (E4P24)؛ و چون نوع سوم بر نوع دوم نیز برتری دارد، پس عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن این است که اشیا را با نوع سوم شناخت بفهمد (E5P25).

به توازی می‌توان همین بحث را در حیطه عواطف نیز پی گرفت. عواطف، یا انفعالی‌اند یا فعالانه. تا آنجا که علت تام عواطف خود هستیم (یعنی معلول را می‌توان در سعه وجودی آن علت به‌وضوح و تمایز شناخت)، عاطفه فعالانه است؛ وگرنه علیت‌مان ناقص (برای شناخت معلول، آن علت کفایت نمی‌کند) و دچار عاطفه منفعل خواهیم بود (E3D3Expl; E3D1 & D2). از این جهت، هر چیزی که در ما موجب درد و اندوه شود، در تقابل با فضیلت قرار دارد؛ زیرا ما در قبال درد و اندوه، همواره منفعلیم و کوشش ذاتی‌مان کاهش پیدا می‌کند (E3P59 & Dem). انسان مادامی که متأثر از امور خارج از چهارچوب وجودی خویش است و نظم معمول و مشهود طبیعت را مبنای آگاهی خود

از جهان قرار می‌دهد، از حد دانش حسی و خیالی فراتر نخواهد رفت و ابهام و نقص همراه او خواهد بود. از این جهت، عواطف منتشی از این وضعیت نیز متناسب با نوع مواجهه و شناخت ما انفعالی خواهد بود. این وضعیت را می‌توان وضعیت بندگی دانست. اما اگر به اشیا از وجه سرمدی و بر اساس ضرورت نظام طولی و سرمدی بنگریم، حقیقت را در چهارچوب عقلانی آن درمی‌یابیم و عواطفمان نیز متناسب با این نوع شناخت، فعالانه خواهد بود. این وضعیت، همان وضعیت آزادی است (ابتنا بر خویش) و فضیلت حقیقی همین است. از نظر اسپینوزا، این آزادی با آن ضرورت جمع‌پذیر است (Garrett. 1996, p. 299-301).

لوازمی که بر این مقدمات مترتب می‌شود، از این قرار است: ۱. عالی‌ترین خیر نفس، شناخت خداست و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد (E4P27-28)؛ ۲. چنین فردی پیرو دیگری نیست؛ بلکه صرفاً تابع خود است (E4P66S). این بحث‌های اسپینوزا سوبیه‌های اجتماعی نیز دارد؛ زیرا ما در هر حالت، از تأثیرات بیرونی رها نمی‌شویم و بدون این تأثیرات بیرونی، امکان ادامهٔ حیات منتفی است. انسان بدون اکسیژنی که از بیرون دریافت می‌کند، می‌میرد و اگر انسان در تنهایی و بیرون از محیط فرهنگی و اجتماعی پرورش یابد، نفس و عقلش رشد نخواهد کرد. پس جهان بیرون، از جهات مهمی مؤثر بر انسان و مطلوب او هستند (E4P18S). البته انسان به‌عنوان شیئی جزئی در میان سایر اشیا، باید این کنش و واکنش دوسویه را حتی‌الامکان به‌گونه‌ای تعریف کند که بتواند کوشش ذاتی خود را حفظ کند و ارتقا بخشد و این تکلیف عقل است، نه حس و خیال، که چنین سازوکاری را بیندیشد و اقتضائات آن را در زندگی فردی و اجتماعی مشخص کند (E4P32-34)؛ زیرا خیری که فرد منفعلانه تشخیص می‌دهد، واجد کلیت و ثبات نخواهد بود و درک قوانین کلی که مساوق با خیر همگانی نیز هست، از طریق عقل میسر می‌گردد. همچنین دوری‌گزینی از دیگران انسان را از منافع بسیاری محروم می‌سازد؛ به‌خصوص که او بیشترین منافع را از موجوداتی اخذ می‌کند که با طبیعتش سازگاری بیشتری دارند و بالاترین سطح سازگاری با هم‌نوع است؛ حال اگر تشکیل رابطه بر اساس عقلانیت هم باشد، بیشترین منفعت را نصیب شخص خواهد کرد (E4P29-31; E4P35).

پس والاترین خیری که فضیلت‌مندان از آن برخوردارند، امور شخصی و موضعی و موقتی نیست؛ بلکه بین همگان مشترک است (E4P18) و هر انسانی می‌تواند در حد توان خود در آن مشارکت جوید (E4P36). فضیلت‌مندان وقتی خیری را تشخیص می‌دهند، خواهان این هستند که دیگران نیز در آن مشارکت جویند و این خیرخواهی به‌تناسب افزایش سطح شناختشان، فزونی هم می‌گیرد (E4P37). از این جهت، خودگروری مورد نظر اسپینوزا غیر از رها نمی‌کند و در سطحی دیگر، حضور غیر را لازم و سازگاری با او را ضروری می‌شمارد و خیرخواهی را با خود به‌همراه دارد. آن کس که واجد فضیلت زیستن عقلانی است، فضیلت خیرخواهی را نیز در خود خواهد داشت؛ چه اینها لازم و ملزوم یکدیگر و جزء احکام عقل‌اند. باری، نفرت که موجب جدایی انسان‌ها می‌شود و همواره محصول معرفت ناقص است، همیشه شر است (E4P45) و حسد، استهزا، بی‌اعتنایی، خشم، انتقام و عواطف دیگری که مربوط به نفرت‌اند یا از آن ناشی می‌شوند نیز به همان ترتیب یک‌سره شرنند (E4P45Coro1). حال، کسی که تحت هدایت عقل

زندگی می‌کند، نه تنها از این رذایل دوری می‌کند، بلکه چون به دنبال خیر همگان است، حتی الامکان می‌کوشد تا نفرت، خشم یا بی‌اعتنایی دیگران را دربارهٔ خودش با عشق و کرامت پاسخ دهد؛ زیرا نفرت با نفرت متقابل افزایش می‌یابد؛ اما چه بسا با عشق از بین برود و به مهر و وفاقی مبدل گردد (E4P46 & Dem). همین مضمون در بحث نظام سیاسی هم منعکس می‌شود. از نظر اسپینوزا، مردمی که تحت حکومتی برپاشده بر اساس اجماع عمومی زندگی می‌کنند، یک جماعت آزادند و وقتی این مسئله در نهادهای حکومتی بازتاب پیدا کند، شاهد دموکراسی هستیم که بهترین شکل حکومت است (هریس، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳). بهترین وضعیت سیاسی در جایی است که انسان‌ها در هماهنگی با یکدیگر زندگی می‌کنند و قوانین شکسته نمی‌شوند. این دولت باید توسط مردمان آزاد استقرار یابد (اسپینوزا، ۱۳۹۲، ص ۷۴-۷۶).

نتیجه‌گیری

بر طبق مبانی فکری اسپینوزا، آنچه حقیقتاً مایهٔ کمال و سعادت انسانی، چه در حیطهٔ زندگی فردی و چه اجتماعی است، با مفهوم قدرت پیوند بنیادین دارد. قدرت، اگرچه وجهی متافیزیکی دارد و ناظر به ذات و فعالیت خداست، به‌واسطهٔ اینکه جهان در خدا و معلول اوست، با جهان سنخیت دارد و همان مقولهٔ هستی‌شناختی، در واقع مقوم ذات و وجود اشیا و از جمله انسان نیز هست. هر چیزی که به نحوی حاکی از ضعف باشد، در این نظام فلسفی - اخلاقی در تقابل با کمال و سعادت حقیقی قرار دارد و نگون‌بخت‌ترین انسان‌ها برده‌ترین آنهاست. درک چیستی این سامان و تشخیص نحوهٔ تحقق آن صرفاً از طریق عقل امکان‌پذیر است و مطلقاً نمی‌توان چشم به امدادهای غیبی خاص، معجزه یا بخت و اقبال داشت؛ زیرا در نظام ضروری‌ای که اسپینوزا به‌تصویر می‌کشد، نه خدایی مشخص در میان است که در مواعدهای مقرر با انسان‌ها پیوندهای خاص برقرار کند، نه امکانی برای معجزه در میان است و نه دل بستن به بخت با احکام عقل سازگاری دارد. در این چهارچوب فکری، مدعای یهودیان مبنی بر اینکه به‌واسطهٔ گزینشی الهی تافته‌ای جداافتاده‌اند و به نعمت نبوت، انکشاف الهی، عهد و قانون الهی بر سایر اقوام و ملل برتری نامشروط و همیشگی دارند، به‌هیچ‌وجه ممکن نیست که صحیح باشد. اسپینوزا، هم بر پایهٔ دلایل نقلی و هم عقلی، ناموجه بودن این مدعا را مبرهن می‌سازد. از سوی دیگر، نشان می‌دهد کمال حقیقی که چیزی جز ارتقای قدرت بودن نیست، در زندگی فردی در گرو درک عقلانی طبیعت و مهار عواطف انفعالی و جایگزین ساختن عواطف مبتنی بر عقلانیت به‌جای آنهاست و در حیطهٔ جمعی نیز کامل‌ترین شکل ساختار اجتماعی و سیاسی، نظامی دموکراتیک است که در آن، حق زندگی و اندیشهٔ همگان به رسمیت شناخته می‌شود و آدمیان با تشریک مساعی، زندگی عقلانی و رفاه و امنیت را گسترش می‌بخشند. در چنین وضعیتی، انسان‌ها واجد بیشترین قدرت بودن هستند و عشق در میان انسان‌ها، از این جهت که در ذیل عشق عقلانی به خدا تعین می‌پذیرد، کاملاً فعالانه و منشأ بالاترین ابتهاج‌هاست. چنان فرد و چنین اجتماعی بر سایر افراد و اجتماعات برتری دارند؛ اگرچه اشعار به این برتری، خود نقشی در حفظ و ارتقای سعادت آنان ندارد.

- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵). *یهودیت: بررسی تاریخی*. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی فلسفه و حکمت اسلامی. اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۲). *رسالهٔ سیاسی*. ترجمهٔ پیمان غلامی و ایمان گنجی. تهران: انتشارات روزبهان گندمی، رضا (۱۳۸۴). *اندیشهٔ قوم برگزیده در یهودیت*. هفت آسمان، ۷(۲۶)، ۱۰۲-۶۳.
- نوظهور، یوسف (۱۳۷۹). *عقل و وحی و دین و دولت در فلسفهٔ اسپینوزا*. تهران: انتشارات پایا. هریس، ارول. ای (۱۳۸۹). *طرح اجمالی فلسفهٔ اسپینوزا*. ترجمهٔ مصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.

Qur'an. (M. M. Fooladvand, Trans.). Publisher not specified.

Bible. (2015). (According to the interfaith translation). Publisher not specified.

Epstein, I. (2006). *Judaism: A historical study*. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Islamic Sciences.

Gandami, R. (2005). The concept of chosen people in Judaism. *Haft Aseman*, 7(26), 63-102.

Harris, E. A. (2010). A brief outline of Spinoza's philosophy. Translated by M. Shahrayiini. Tehran: Nashr-e Ney.

Nouzhour, Y. (2000). Reason and revelation in Spinoza's philosophy of religion and state. Tehran: Paya Publications.

Spinoza, B. (2013). Political treatise. Translated by P. Gholami & I. Ganji. Tehran: Rozbehan Publications.

English

Allison, Henry (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press.

Arbib, Dan (2021). "Spinoza and scripture". In: *A Companion to Spinoza*. edited by Yitzhak Melamed. 449-462. Wiley Blackwell.

Bennett, Jonathan (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Bidney, David (1940). *The Psychology and Ethics of Spinoza*. New Haven: Yale University Press.

Carr, spencer (1978). "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge". In: *The Philosophical Review*, 87(2), 241-252.

Cariello, John (2014). "Spinoza, the Will, and the Ontology of Power". In: *The Young Spinoza*. edited by Yitzhak Melamed. 160-182. USA: Oxford University Press.

Charles, R. H (trans) (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Curley, Edwin (1973). "Spinoza's Moral Philosophy". in: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. edited by Marjorie Grene. 354-376. New York: Anchor Press.

Delahunty, R. G (1985). *Spinoza*. London & New York: Routledge.

Friedman, Richard (1997). *Who Wrote the Bible*. Harper SanFrancisco: Harper Collins Pub.

Garrett, Don (1996). "Spinoza's Ethical Theory". in: *The Cambridge Companion to Spinoza*. edited by Don Garrett. 267-314. Cambridge: Cambridge Universty Press.

Garrett, Don (2002). "Spinoza's Conatus Argument". in: *Spinoza: Metaphysical Themes*. edited by Koistinen & biro. 127-158. Oxford & New York: Oxford University Press.


Geller, Jay (2005). "Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence". in: *Jewish Social Studies New Series*, 12(1), 39-63.

Gurkan, Leyla (2009). *The Jews as a Chosen People*. London & New York: Routledge.

Guttman, Julius (1964). *Philosophies of Judaism*. New York: Anchor Books.

- Harrisville, Roy (2002). *The Bible in Modern Culture*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Hart, Alan (1983). *Spinoza's Ethics: Part I and II*. Leiden: Brill.
- Hunter, Graeme (2004). "Spinoza on Miracle". in: *International Journal of Philosophy of Religion*. 56(1), 41-51.
- Joachim, H. H (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press.
- Kohler, K (1918). *Jewish Theology*. New York: Macmillan.
- Levy, Ze'ev (1993). "Judaism and Chosenness". in: *A People apart*. edited by Daniel Frank. 91-106. Albany: State University of New York Press.
- Melamed, Yitzhak (2010). "Spinoza and the Doctrine of the Election of Israel". in: *SPINOZA'S Theological-Political Treatise: A Critical Guide*. edited by Melamed and Rosenthal. Ch 7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Jon (2003). "Spinoza and the Concept of Law of Nature". in: *History of philosophy Quarterly*. 20(3). 257-276.
- Nadler, Steven (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2007). "Baruch Spinoza and the Naturalization of Judaism". in: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. 14-34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2011). *A Book Forged in Hell*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Newlands, Samuel (2017). "Spinoza and the Metaphysics of Perfection". in: *Spinoza's ethics*. edited by Yitzhak Melamed. 266-284. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novak, David (1995). *The Election of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polka, Brayton (2007). *Between Philosophy and Religion: Spinoza, The Bible and Modernity*. New York: Lexington Books.
- Popkin, Richard (2003). *The History of Scepticism*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Rocca, Michael. D (2008). *Spinoza*. London & New York: Routledge.
- Rudavsky, T. M (2015). "The science of Scripture: Abraham ibn Ezra and Spinoza on". in: *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. edited by Steven Nadler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schechter, S (1909). *Some Aspects of Rabbinic Theology*. London: Norwood Press.
- Schweid, Eliezer (2011). *A History of Modern Jewish religious Philosophy*. translated by Leonard Levin. Leiden: Brill.
- Silberman, Lou (2007). "CHOSEN PEOPLE". in: *Encyclopedia Judaica*. 669-672.
- Spinoza, Benedict (2002). *Complete Works*. Trans by Samuel Shirley. Cambridge: Hackett Publishing Co.
- Strauss, Leo (1982). *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books.
- Strauss, Leo (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Verbeek, Theo (2003). *Spinoza's Theologico-Political Treatise*. London & New York: Routledge.
- Viljanen, Valtteri (2007). *Spinoza's Dynamics of Being*. University of Turku.
- Viljanen, Valtteri (2011). *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, Harry (1934). *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yovel, Yirmyahu (1989). *Spinoza and Other Heretics*. Princeton: Princeton University Press.

An Analysis of the Reflection of the Theological Narrative of Jewish Messianism in the Field of Politics

✉ **Somayeh Hamidi**  / Associate Professor of Political Science, University of Birjand
somaye.hamidi@birjand.ac.ir
Reza Sharifi / MA in Political Science, University of Birjand
rezasharifi@birjand.ac.ir
Hossein Farzanehpour / Associate Professor of Political Science, University of Birjand
hfarzanepour@birjand.ac.ir
Received: 2024/03/06 - **Accepted:** 2024/06/09

Abstract

Belief in Messianism is one of the important doctrinal and ideological principles of Judaism and has deep historical roots for the followers of this religion. In their view, Messianism is an anachronistic event that usually reflects marginal movements. This idea has been the source of major social and political uprisings and movements for the Jews, especially in the Middle East. The research mainly deals with the Judaism's narrative of Messianism and how it is reflected in the field of politics. In their thoughts, Messianism is a theological belief that is rooted in religious and sacred teachings and is both hopeful and alarming. Using the analytical-descriptive method, this article is written within the framework of Agamben's theory. The research results show the reflection of this theological narrative in the political arena in the form of the emergence of Zionist movements and the attempt to form an independent and powerful state for Jews in the Middle East.

Keywords: Messianism, Judaism, Zionism, Agamben, theological, political theology.


نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی بازتاب روایت تئولوژیکال از موعودگرایی یهود در عرصه سیاست

somaye.hamidi@birjand.ac.ir

rezasharifi@birjand.ac.ir

hfarzanepour@birjand.ac.ir

کسسمیه حمیدی /  دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

رضا شریفی / کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

حسین فرزانه پور / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

چکیده

باور به موعودگرایی از اصول مهم اعتقادی و ایدئولوژیکی یهودیت است و برای پیروان این دین ریشه تاریخی عمیق دارد. از نظر آنها، موعودگرایی یک واقعه آناکرونستیک است که معمولاً جنبش‌های حاشیه بر متن را برمی‌تاباند؛ به‌ویژه در منطقه خاورمیانه این اندیشه منشأ خیزش‌ها، جنبش‌ها و حرکات بزرگ اجتماعی و سیاسی برای یهودیان شده است. مسئله نوشتار حاضر این است که یهودیت چه روایت و خوانشی از موعودگرایی دارد و بازتاب آن در عرصه سیاست چگونه است؟ در اندیشه آنان، موعودگرایی، منجی‌باوری یا موعودگرایی یک باور الهیاتی است که ریشه در آموزه‌های دینی و قدسی دارد و امیدبخش و هشداردهنده است. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی و در چهارچوب نظریه آگامین صورت پذیرفته است. دستاورد پژوهش بازتاب این روایت الهیاتی از عرصه سیاست را به‌صورت پدید آمدن جنبش‌های صهیونیستی و تلاش برای تشکیل دولت مستقل و مقتدر برای یهودیان در خاورمیانه نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: موعودگرایی، یهودیت، صهیونیسم، آگامین، تئولوژیکال، الهیات سیاسی.

الهیات سیاسی و امر سیاسی مفهومی است که دربارهٔ نقش مذهب و الهیات در سیاست و اجتماع بحث می‌کند یا مفاهیم سیاسی و اجتماعی را حالت دموکراتیزه‌ای از مفاهیم قدسی و الوهی می‌داند. این دو، بن‌مایه‌های الهیاتی از مفاهیم سیاسی - اجتماعی را تبیین می‌کند (حمیدی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۱-۱۲۶). موعودگرایی یا موعودگرایی که ریشه در مفاهیم آسمانی و قدسی دارد، دموکراتیزه و زمینی شده است و در واقع خوانش الهیاتی از آن را نشان می‌دهد؛ مخصوصاً در یهودیت از موعودگرایی خوانش الهیاتی در حوزهٔ سیاست مطرح است. موعودگرایی به مفهوم موعودگرایی و منجی‌باوری است که انتظار آمدن منجی قدسی در پایان تاریخ یا آخرالزمان را نشان می‌دهد. هانس کوهن موعودگرایی را یک باور الهیاتی به منجی می‌داند؛ آن منجی‌ای که نظم موجود را در هر سطحی پایان داده، نظم نوین از عدالت و شادمانی را برقرار خواهد کرد (Bhabagrahi and Preston, 1978, p. 97). از دید جوزف کلاسنر، موعود عبارت است از فرد منجی و رهایی‌بخشی که با قدرت روحی خود رهایی کامل سیاسی، اجتماعی و معنوی را برای بنی اسرائیل به‌ارمغان می‌آورد (رضایی‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۸-۲۹). با محوریت شخص موعود، تمام یهودیان در جغرافیای یهودی جمع خواهند شد و حکومت تشکیل خواهند داد. موعودگرایی اندیشه‌ای است که نوعی زندگی در تعلیق را توصیف می‌کند (Ashton, 2014, p. 27)؛ امیدبخش و نویددهنده است و در هر عصر و زمانی تلاش و تکاپو را سفارش می‌کند. اگر در یک مفهوم نسبتاً سنتی بیان کنیم، موعودگرایی سیاسی فرایندی است که شامل مرحلهٔ ناامیدی، نابسامانی و سرخوردگی، انکار دولت و حکومت و سعی برای گذار از آن در سایهٔ وجود منجی موعود تلقی می‌شود (Hristova, 2011, p. 4-10) مهم‌ترین مشخصهٔ موعودگرایی سیاسی یا سیاست موعودگرایی، اتخاذ رهیافت سیاست به‌عنوان رستگاری است. این در یک فرایند، رشد و توسعه می‌یابد. موعودگرایی سیاسی امری معمول به‌نظر می‌رسد که در نتیجهٔ نارسایی‌ها بحران‌های دموکراسی را بازنمایی می‌کند و یک شیوهٔ علمی و فنی برای حکومت کردن ارائه می‌دهد که از متخصصان و کارشناسان در ادارهٔ دولت و حکومت بهره می‌گیرد.

پرسش اصلی مقاله این است که در حوزهٔ سیاسی یهودیت، چه روایتی از موعودگرایی وجود دارد؟ برای پاسخ این پرسش نیاز است که سه پرسش فرعی نیز مطرح شود: ماهیت و کارگزار موعودگرایی در یهودیت چیست؟ موضوعات اساسی موعودگرایی در حوزهٔ سیاسی یهودیان بر مبنای چه مفاهیمی استوارند؟ و چه نتایجی بر آن مفاهیم مترتب خواهد شد؟ فرضیه بر این است که در حوزهٔ سیاست نوعی خوانش الهیاتی از موعودگرایی در یهودیت وجود دارد و معتقد به شخص منجی موعود است که اوضاع یهودیان را سامان می‌دهد. موضوعات اساسی آن شامل باورهای سیاسی و بازتاب‌های سیاسی است. نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید، این است که موعودگرایی باعث تشکیل دولت مقتدر برای یهودیان در خاورمیانه، اتحاد و انسجام یهودیان و پدید آمدن جنبش‌ها و خیزش‌های صهیونیستی در فلسطین و خاورمیانه خواهد شد. کتاب‌ها و مقالات زیادی در باب

یهودیت، موعودگرایی و مفاهیم وابسته به آن نوشته شده است: کتاب بنیادهای سیاسی جنبش صهیونیسم مسیحی و انگاره موعودگرایی (قنبری آلانق، ۱۳۸۸)، که تمرکز اصلی آن بر روی جنبش صهیونیسم است؛ کتاب دوران آخرالزمان، صهیون، دشمنان موعود آخرالزمان (لک علی آبادی، ۱۳۹۰)، که بیشتر به مباحث آخرالزمانی توجه کرده است؛ و مقاله «تحلیل مبانی و کارکردهای مفهوم رهایی و موعودگرایی در الهیات عمل‌گرایی یهود» (خشک‌جان و رضایی‌پناه، ۱۳۹۶)، که موعودگرایی را در پیوند با رهایی یهودیان بررسی کرده است؛ لکن در این پژوهش‌ها بازتاب روایت الهیاتی از موعودگرایی یهود در عرصه سیاست مورد بررسی قرار نگرفته و همین امر جنبه نوآوری نوشتار حاضر را نشان می‌دهد.

۱. چهارچوب نظری

چهارچوب نظری این مقاله بر اساس نظریه آگامبن است. آگامبن صحبت از موعودگرایی را در سال ۲۰۱۵ زمانی مطرح نمود که اثری با عنوان استاسیس جنگ مدنی به‌مثابه پارادایمی سیاسی را منتشر کرد و در آن مقاله‌ای را با عنوان «لویاتان و بهیموث» آورد. اینجا آگامبن بر این باور است که لویاتان هابز قسمی موعودباوری سیاسی است. در فصل ۳۵ لویاتان، به‌نظر هابز با بازگشت موعود، ملکوت خداوند دوباره برپا می‌شود. در واقع هدف از تمام جدال‌های الهیاتی، بازگشت موعود است. آگامبن بر این باور است که بر اساس روایت موعودباورانه در اثر هابز، لویاتان، ماهیت دولت این است که باید اسباب رضایتمندی و امنیت شهروندان را تأمین کند و وقوع آخرالزمان را سرعت بخشد (انصافی و احمدوند، ۱۴۰۰، ص ۲۴۷-۲۱۷). از نظر آگامبن، موعودگرایی تنها آن نیست که در آخرالزمان تاریخی می‌آید؛ بلکه او الآن و اینجا در یک فضای موعودگرایانه در میانه‌های نابودی‌ها نمایان می‌شود. بر این اساس، صحبت از رستگاری به‌میان می‌آورد که یگانه مشخصه آن این است که ما زمانی نجات می‌یابیم که دیگر نمی‌خواهیم. موعودگرایی آگامبن با معادشناسی متفاوت است؛ چون از نظر او، اگر روز قیامتی باشد، با دیگر روزها تفاوت ندارد. «هر لحظه قیامت لحظه خاص است که پیش از آن قرار دارند... و رستگاری گذشته هم چیزی نیست که در آخرالزمان رخ دهد؛ بلکه هر لحظه، لحظه قضاوت در مورد گذشته است» (Agamben, 1999, p. 160). عهد موعود یک دوره استثنایی است که قانون در وضعیت تعلیق قرار می‌گیرد. فراخوان موعودگرایانه است که همه چیز را بی‌قرار می‌کند تا به آنجا می‌رسد که آگامبن به‌نقل از پل می‌نویسد: «دیگر این من نیستم که زندگی می‌کنم؛ بلکه این موعود است که در من زندگی می‌کند» (Agamben, 2005, p. 41). این مطلب در قالب چهار عنصر مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱. کارگزاری: شخص منجی و موعود چه کسی است؟ ۲. موقعیت: عمل نجات و رهایی‌بخش کجا و در چه مکانی خواهد بود؟ ۳. گستره و میدان: چه چیزی رهایی و نجات خواهد یافت؟ ۴. وقت: رهایی و نجات چه زمانی خواهد بود؟ اینک بر اساس این چهار عنصر، موعودگرایی یهودیت در عرصه سیاست مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. روایت الهیاتی از مسیانیسم در اندیشه یهود

در ادامه تلاش می‌شود که با اتکا بر نظریه آگامبن، تأثیر روایت الهیاتی از مسیانیسم در الهیات سیاسی یهود بررسی شود.

۱-۲. ماهیت و کارگزار موعودگرایی در الهیات سیاسی یهودیت

ماهیت موعودگرایی در مقام عمل این است که می‌تواند یک رهیافت کارآمد برای فهم و درک بسیاری از روندها و جریان‌های سیاسی و اجتماعی، به‌خصوص جنبش‌ها و انقلاب‌ها باشد. مستعدترین ساختار سیاسی در ایجاد و قیام جنبش موعودگرایانه، نوعی ساختار سیاسی نوپاتریمونیال یا به‌تعبیر وبر، «سلطانیسم» است و مناسب‌ترین ساختار اجتماعی برای این نوع جنبش‌ها، آنومی و آنتوگونیسم در اجتماع و توده‌گرایی در جامعه است؛ به‌ویژه در جامعه‌هایی که بخش عظیم آن به‌حاشیه رانده شده باشد؛ یعنی این نوع جنبش‌ها معمولاً جنبش حاشیه بر متن است (حجاریان، ۱۳۸۲، ص ۴-۵). از نظر بوبر، موعودگرایی عمیق‌ترین و اصیل‌ترین اندیشه یهودیت است؛ به‌ویژه آنکه عصر موعودگرایی خلاقیت انسان را با نظم اجتماعی هم‌نوا و همساز می‌کند و خود یک نوع بازنوسازی است؛ یعنی کلیتی از یک تغییر است؛ ناگهانی است و در سطح وسیع رخ می‌دهد و رجعت و دگرگونی را به‌بار می‌آورد (رضایی‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

گرشوم شولم بر این باور است که اصل و قاعده موعودگرایی یهودی، نظریه فاجعه یا بلای ناگهانی و یک واقعه آناکرونیستیک است. او در مورد ویژگی موعودگرایی می‌گوید:

کتاب مقدس چیزی در مورد پیشروی در تاریخ که سرانجام به رستگاری می‌انجامد، نمی‌داند. رستگاری یک مسئله آنی و لحظه‌ای نیست. موعودگرایی نشان‌دهنده تلاش و مساعی عمیق و شکست‌نخورده است؛ گسست رو به تعالی در تاریخ است. نوعی تعدی است که خود تاریخ در آن مستغرق است و در ویرانه‌های خود دگرگون گشته است؛ چون گویا با پرتوی نوری از منبعی بیرونی دچار تحیر و سردرگمی می‌شود... هیچ‌گونه آمادگی یقینی و قطعی در مورد زمان ظهور را نمی‌توان در نظر داشت. او بدون اطلاع و ناگهانی می‌آید و شاید هم زمانی که کمتر انتظار آمدنش را داشته باشیم یا هم زمانی که همه نامیدند (Braune, 2014, p. 72-68).

او در زمانی که فساد، انحطاط، ابتذال و ظلم عظیم بشری است، می‌آید؛ دقیقاً زمانی که تمام کنش‌ها و حرکات آدمی در این راستا ابر و عقیم است. موعودگرایی یعنی زندگی در تعلیق، که در آن هیچ چیز قطعی صورت نمی‌گیرد و هیچ چیز هم به‌صورت تغییرناپذیر انجام نمی‌شود؛ یعنی موعودگرایی یک اندیشه واقعی و درعین حال دارای ذات و سرشت ضدآگزستیسانسیالیستی است. شولم موعودگرایی یهودی را در تلاقی‌گاه سه گرایش قرار می‌دهد: ۱. موعودگرایی محافظه‌کار، که هدف آن حفظ قانون یهودی یا قانون هلاخاست؛ ۲. موعودگرایی احیاگر، که در جهت بازگرداندن اوضاع گذشته می‌آید و آن را به‌عنوان یک آرمان مطرح می‌کند؛ ۳. موعودگرایی ایتوپایی، که در پی شکل‌بندی چیزهای است که تا هنوز وجود نداشته است (Scholem, 1971, p. 341-343). عاملان و کارگزاران نجات‌بخش الهی در متون موعودگرایانه آنها در سه مفهوم‌اند که عبارت‌اند از: پیامبران، پادشاهان و خاخام (Levine, and Brettler, 2011, p. 531). همه اینها به‌نام ماشیح (Mashiah) مصطلح شده‌اند.

۲-۲. سرزمین موعود (موقعیت)

از عهد عتیق نقل شده است که سرزمین کنعان به حضرت ابراهیم علیه السلام بخشیده شده است (پیدایش، ۱۸: ۱۵)؛ یعنی آن روز، خداوند با ابراهیم عهد بست که سرزمین یادشده را از مصر تا رود فرات به نسل او بخشیده است. همین وعده به حضرت یعقوب علیه السلام و بعداً به حضرت موسی علیه السلام هم داده شده است. در کتاب‌های مقدس یهودیان، سرزمین موعود همان کنعان است که از رود مصر (نیل) تا فرات را شامل می‌شود (قاسمی قمی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶-۱۴۹). از این جهت است که مفهوم «سرزمین موعود» در ادبیات یهودیت از قدیم تاکنون خیلی زیاد کاربرد دارد. سرزمین موعود به دلیل ارزش مادی آن همیشه مورد توجه بوده است. فرستادگان موسی علیه السلام از آن سرزمین چنین یاد کرده‌اند: «به آن سرزمین که رسیدیم، سرزمین حاصل‌خیز است که شیر و عسل در آن جاری است» (اعداد، ۳۷: ۱۳). لذا وعده‌هایی که درباره سرزمین موعود به بنی‌اسرائیل و یهودیان داده شده، فراوانی و آبادانی، امنیت و صلح، کسب‌وکار، و بزرگی و عظمت این قوم نسبت به دیگران است. از این سرزمین به‌مثابه بهشت توصیف شده است که مملو از نعمت‌هاست. ادعایشان این است که این سرزمین را خداوند به بنی‌اسرائیل داده و ایشان نگاه تقدس‌آمیزی به آن دارند. مردم بنی‌اسرائیل و یهود باید در این سرزمین مقدس باشند؛ دوری از آن، درواقع دوری از خداوند است. به این سرزمین، که معبد سلیمان در آن قرار دارد و خداوند همواره در آن موجود است، سرزمین شیر و عسل، سرزمین مقدس یا محل حضور خدا و سرزمین نجات هم گفته شده است (آزیر، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶-۱۲۴). از این نگاه، مسئله نجات به‌معنای بازگشت به سرزمین موعود تفسیر شده است.

یهودیان سرزمین موعود را جایی می‌دانند که آنجا هیکل سلیمان یا معبد سلیمان باشد؛ که منظورشان همان بیت‌المقدس است. اصطلاح «سرزمین موعود» بیش از همه در اندیشه‌ها و باورهای صهیونیست‌ها جایگاه دارد که آنان در پهنه فلسطین چنین سرزمینی را انتظار می‌کشند؛ چنان‌که پس از جنگ دوم جهانی یک مثلث ایدئولوژیک پدید آمد که عبارت بود از: مارکسیسم در شوروی، لیبرالیسم در آمریکا و صهیونیسم در فلسطین اشغالی یا اسرائیل امروزی. در سال ۱۹۹۰، شوروی دچار فروپاشی شد و ایدئولوژی مارکسیسم به‌حاشیه رفت؛ در سال ۲۰۰۷ ژوزف استیگلیتز یکی از اقتصاددانان شهیر غرب مقاله‌ای را منتشر کرد که عنوانش «پایان نئولیبرالیسم» بود که بیشتر به افول اقتصادی غرب توجه داشت. در این حالت، تنها ایدئولوژی قابل توجه، صهیونیسم بود؛ هرچند نسبت به لیبرالیسم و مارکسیسم ضعیف‌تر و عاجزتر است. اینها در سرزمین اشغالی فلسطین به‌نام «اسرائیل» سرزمین موعود خود را جست‌وجو می‌کردند. در این سرزمین موعود، مدل افراطی لیبرال تا مدل جامعه کیوتس در سرزمینی از حیفا تا تل‌حیب یا تل‌آویو تطبیق کردند. پس عنوان صهیونیسم یک مدل التقاطی است که از تلفیق سوسیالیسم، لیبرالیسم و ژوداییسم پدید آمده است؛ یک ایدئولوژی تک‌دینی، تک‌قومی و تک‌نژادی. سرزمین موعود در این معنا اتوپایی صهیونیسم است (واحد پژوهش موعود عصر، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱-۱۹۲). یهودیان به سرزمین موعود اعتقاد دارند و همواره

انتظار می‌کشند که روزی این تبعید پایان یابد و همهٔ یهودیان در سرزمین موعودشان جمع شوند. مخصوصاً سیاسیون یهودی که در خاورمیانه نقشه داشتند، از این باور و شعار خیلی استفاده کردند که «فلسطین سرزمین موعود ماست». هر متصل، بنیان‌گذار و نویسندهٔ کتاب دولت یهود، بیشتر این مسئله را پیش می‌کشید و از بازگشت در سرزمین موعود (فلسطین) یاد می‌کرد (قنبری آلانق، ۱۳۸۸، ص ۴۸). به این دلیل مسئله‌ای که همواره برای آنها تلقین می‌شود، این است که قبل از آمدن مسیح، یهودیان باید مالک تمام سرزمین‌های موعود از جانب خداوند باشند. شعار از نیل تا فرات بر اساس این آیهٔ کتاب مقدس جا افتاده است: آن روز بود که خداوند به ابرام عهد بست و گفت از نیل تا فرات را به تو بخشیدم و مرکز حکومت جهانی یهود بیت‌المقدس خواهد بود (پیدایش، ۱۵: ۱۸). از این لحاظ، فرات تا نیل برای آنها به‌منزلهٔ مناطق مهم و مقدس جلوه می‌کند و بر اساس این مفهوم، زمینهٔ جنبش‌های صهیونیستی توجیه می‌شود.

۲-۳. رهایی و آزادی قوم یهود (گستره)

در اندیشهٔ یهودیان مدرن، الهیات یهود به‌روشی فلسفی تفسیر شده است. این فلسفه در پاسخ به تفسیرهای سنتی از متون مقدس پدید آمد و وجود آن در مورد استقلال، رهایی و اجتماع، همسویی و هم‌پیمانی وحی و عقل، و تاریخ‌سازی سنت ادامه یافت (Frank, 2005, p. 2-5). الکساند هورن می‌نویسد: «بگذارید عرفانی که به یهودیان عرضه می‌شد، عرفان یهودی باشد؛ بر اساس ناب‌ترین تراث گذشتهٔ یهودی» (Huss, Marco and von Stuckrad, 2010, p. 189). بسیاری از یهودیان ممکن است در عصر روشنگری، رهایی را ابزاری برای ساختن آینده در نظر داشته باشند. در عصر رهایی، جامعهٔ اروپایی به‌عنوان قلمرو جوامع و فرهنگ‌های ملی خاص لحاظ می‌شود (Poorthuis, Bosman, (2009, p. 425). اما در عصر کنونی، یهودیان مدرن مسئلهٔ رهایی را به شیوه‌های گوناگون لحاظ می‌کنند؛ مانند: پیروزی نهایی خیر بر شر؛ تکامل فردی از طریق تلاش فردی؛ راهکار برای دستیابی به اصلاح اجتماعی؛ و تأسیس و ایجاد دولت مقتدر یهودی. همان‌طوری که هرمن کوهن می‌گوید: فرد گناهکار به‌مثابهٔ کسی است که از طرح خداوندی جدا شده است و لزوماً طرف انسانیت رهایی می‌یابد تا از این طریق برنامهٔ خداوندی برای بشریت تحقق یابد؛ اما مردخای کاپلان کسی است که به‌جای رهایی، از رستگاری استفاده می‌کند (خشک‌جان و رضایی‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۵۴). از این نظر است که رستگاری نتیجهٔ عمل انسانی است که دنیای اطراف ما و دیگران را نیز دربر می‌گیرد. رستگاری اجتماعی هم درواقع تداوم اهداف اجتماعی است که بتواند ظرفیت لازم را برای رشد افراد مهیا کند (Waxman, 1958, p. 33).

یهودیان با رویکرد مذهبی، قبل از پیدایش ایدئولوژی صهیونیسم، خاخام‌هایی بودند که خواستار بازگشت گروهی به صهیون و سرزمین موعود شدند. سرانجام در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ انقلابی الهیاتی وقوع یافت که به‌رهبری خاخام آبراهام ایساک کوک پیش رفت. اجرای فرمان ۶۱۳ کتاب مقدس که حاوی شرایط آمدن ماشیح و بازگشت همهٔ یهودیان در صهیون و رهایی و آزادی کامل بود، به‌گونهٔ عمل‌گرایانه مورد توجه قرار گرفت (Kimmerling, 2005, p. 122). در این اواخر که مسئلهٔ برگزیدگی و بقای یهود بیشتر جایگاه باز کرده، اصلاً خودتعریفی یهودی جدید شامل روح یهودیت

است. این مسئله نسبت به تحقق و تثبیت یهودی بودن در فرد و اجتماع است. از این نگاه، نظریه برگزیده بودن یهودیت مطرح شد تا حق یهودیت در خصوص کسب هویت فرد و جامعه تحقق پیدا کند؛ یعنی این انگیزه ابتدا مذهبی بوده و امروز به صورت فرهنگی مشروعیت پیدا کرده است. این برگزیده بودن، دلیل مهمی برای بقای یهودیت در سطوح مختلفی روحانی و معنوی است (Gurkan, 2009, p. 188). این آموزه به نحوی طعم و بوی نژادپرستی، نخبه‌گرایی یا ایدئولوژی ضد برابری را دربر دارد (Frank, 1993, p. 1).

در کل، رهایی در یهودیت دو بعد دارد:

الف) بعد فردی: یهودیان بر این باورند که خداوند خودش را در وقایع و حوادث تاریخی نشان می‌دهد. برای اینها خدا در سه معنا قابل فهم است: به معنای خالق، به معنای آشکارکننده و به معنای رهایی‌بخش (Neusner, 1997, p. 65). با این دیدگاه می‌گویند: اول توبه و اصلاح صورت می‌گیرد و بعد رهایی تحقق می‌یابد؛ چنان که جوشوا می‌گوید: اسرائیل می‌بایست توبه کند؛ چون مسیح خواهد آمد و آنها را به راه راست هدایت خواهد کرد (Kreamer, 1995, p. 53). هر کس که توبه کند و اصلاح شود و در میثاق با خداوند بیشتر از او اطاعت کند، به همان اندازه رهایی نصیبش خواهد شد (Bowker, 1970, p. 15). رهایی چیزی است که به آنی از رنج چنگ می‌زند و در هر لحظه‌ای از رنج کشیدن، لحظه‌ای از رهایی را بهارمان می‌آورد. رهایی در هر لحظه موجود است. من واقعی و بالفعل اکنون و اینجا آزاد است؛ تا جایی که همواره با رنج و درد همراه باشد. من، که فرد است، هنوز وظیفه خود را به انجام نرسانده و فقط این را معلوم کرده که بی‌گناهی امکان واقعی در آینده محدود است. به باور یهودیان ارتدوکس، لذتی که در رهایی از رنج احساس می‌شود، فقط به عنوان یک لحظه اعتبار دارد. به گفته مسیح: «شما سامری‌ها چیزی را می‌پرستید که اصلاً نمی‌شناسید؛ لکن ما چیزی را می‌پرستیم که حداقل شناخت داریم؛ چون رستگاری از یهودی‌هاست» (Alexander, 2015, p. 65-66). به باور یهودیان، اینجا منظور، یهودیان ارتدوکس است، نه یهودیت مسیحی که ساخته آمریکاست؛

ب) بعد جمعی: یهودیت، باورمند به رهایی جمعی است. رهایی آنها هم در درون اجتماع و در عرصه تاریخ قابل ملاحظه است (Saperstein, 1992, p. 552). همین رهایی جمعی را اصطلاحاً «یهودیت نجات» می‌گویند. اصلاً مفهوم نجات در رهایی جمعی نهفته است. این امر در پایان دادن تراژدی‌های تاریخی قوم یهود ریشه دارد. از دوران حکومت رومی‌ها این ایده مطرح شد که نجات توسط منجی که همان ماشیح است، صورت می‌گیرد. این منجی گاه به عنوان «پادشاه موعود» مورد اشاره بود؛ گاهی به عنوان «چوپان خوب» و گاهی هم به عنوان یک «بنده خالص» مطرح بود. این چیزی است که در کتب مقدس با آرمان‌های یهود رقم خورده است. مخصوصاً عاموس نبی بیشتر از آن یاد کرده است؛ یعنی یهودیان امیدوار به آینده بودند که تمام آرزوهای آن در چهارچوب ظهور دوره مسیح محقق می‌شود که از آن به «عصر طلایی روزگار خوش باستان» یاد کرده است؛

چنان که ابن میمون می گوید: «من به شدت انتظار ماشیح را می کشم و به آمدنش امید دارم؛ اما اینکه چه وقت و در کجا، نمی دانم» (Levinas, 1990, p. 32) همچنین در گفتار اشعیاى نبی آمده است:

خداوند بر یعقوب رحم کرده، اسرائیل را بار دیگر خواهد برگزید و در سرزمینش آرام خواهد داد؛ غربا با او ملحق شده، با خاندان یعقوب یکجا خواهند شد و اقوام ایشان را برداشته، به مکان خودشان خواهند آورد و سرانجام، خاندان اسرائیل اینان را در سرزمین خداوند برای کنیزی و بندگی مملوک خویش خواهند ساخت (اشعیا، ۱۴: ۱-۴).

۴-۲. وقت موعود

وقت موعود همان زمانی است که منجی موعود در سرزمین موعود ظهور می کند و به انتظار منتظرانش پایان می دهد؛ اما در مورد تاریخ آمدن شخص منجی موعود اختلاف نظر شدیدی هست. در آموزه های یهودیان یک عقیده قدیمی وجود داشت که جهان شش هزار سال دوام دارد و در هزاره هفتم جهان نابود خواهد شد که همان زمان موعود خواهد بود. این هزاره ها را هم به تناسب ایام آفرینش نسبت می دهند.

بنا به پیشگویی های الهیون یهودی با استناد به کتب مقدسشان، پسر داود پس از سپری شدن ۸۵ یوبیل خواهد آمد. اینجا منظور از یوبیل همان جشن پنجاه ساله در نزد آنهاست که در مجموع ۴۲۵۰ سال می شود. طبق دستنویس یکی از ربانیون که از شهر روم آمده است (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۷۰)، پس از ۴۲۹۱ سال از آغاز خلقت (ابتدای تاریخ یهود)، جهان یتیم خواهد شد. وی قسمتی از سال های بعدی را «جنگ تمساح ها» و قسمتی را هم «جنگ یاجوج و ماجوج» گفته است؛ ولی در مجموع، خداوند جهان را پیش از هزاره هفتم هرگز با ظهور منجی موعود تجدید نمی کند. به نقل از ربی حنینا:

موقعی که چهارصد سال از تخریب و ویرانی اورشلیم بگذرد، اگر کسی مزرعه ای را که هزار دینار قیمت دارد، به یک دینار بفروشد، آن را دوباره خریداری نکند؛ به خاطر اینکه آمدن مسیحا نزدیک است، او می آید و چیزی دست تو را نخواهد گرفت (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۷۳).

وی اینها را بیشتر به کتاب دانیال استناد داده است.

اما وقتی دیدند که بسیاری از این زمان های موعود گذشت و منجی موعود نیامد، الهیون مردم را از محاسبات و پیش بینی درباره زمان موعود جداً منع کردند و آمدن موعود را مشروط به کارهای نیک مردم کردند، نه به زمان موعود. این مسئله حتی به حدی رسید که یکی از الهیون آمدن مسیح / ماشیح را لعن کرد؛ دلیلش هم این بود که اگر محاسبات آنان غلط از آب درآید، مردم همه از آمدن منجی ناامید می شوند و شاید این به بطلان این عقیده منجر شود. آنان بر این باور شدند که یکی از شرایطی که خداوند با بنی اسرائیل درباره آخرالزمان گفته، این است که هرگز درباره آخرالزمان اصرار نکنند و نباید رازهای آن را فاش کنند؛ ولی باور مسلط میان الهیون یهود این است که هر چقدر اینان از گناهان خود بکاهند و توبه کنند، به همان اندازه زودتر او ظهور می کند.

در آموزه‌های آنها از «یوم سبت» یا روز شنبه نیز یاد شده است. گمان می‌رود که این روز موعود باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر یهودیان حتی دو سبت یا یک سبت را توبه کنند و خودشان را از معاصی پاک کنند، احتمال ظهور منجی موعود نزدیک‌تر می‌شود (کربنستون، ۱۳۷۷، ص ۷۲-۷۳). در آموزه‌های یهودی از این روز به روز تعطیل یا روز استراحت هم معنا شده است که در آن روز، تمام یهودیان کارهایشان را تعطیل می‌کنند و این هم ریشه در این باور دارد که خداوند در این روز از خلقت اشیا و موجودات فارغ شد و استراحت کرد (حسینی گرگانی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۵-۳۶۷)؛ پس بر ما هم لازم است که آن روز را تعطیل باشیم.

۳. اصول موضوعه موعودگرایی در الهیات سیاسی یهود

الهیات یهود همواره مرتبط با بعد سیاسی و اجتماعی‌اش بوده است. آنان علاوه بر اینکه باور دارند قوم برگزیده خدا در روی زمین هستند، در عین حال معتقدند که رنج‌های تاریخی مانند تبعید، آوارگی، بردگی و کشتار... همواره دامن‌گیر قوم یهود بوده است. از این رو مسئله نجات و رهایی در الهیات سیاسی یهود بسیار برجسته است و هرازگاهی از آن سخن به میان می‌آورند. این رهایی و نجات بدون یک منجی امکان‌پذیر نیست. اینجا موضوعات اساسی موعودگرایی یهود به‌دست می‌آید.

۳-۱. باورهای سیاسی

در کل، مفاهیم و مقولات موعودگرایانه تداعی‌گر آن هستند که انسان می‌تواند سیر و جریان تاریخ را تغییر دهد؛ مانند خداوند در سنت خاخامی یهود؛ اما اینکه آن را چگونه، کی و به چه صورتی انجام خواهد داد، تعیین نشده است. آسمن بنا به مطالعات متمادی که در مورد مصر باستان دارد، موعودگرایی را برآیند رنج قدسی و سرکوب سیاسی می‌داند (Assmann, 1997, p. 395). فلاسفه یهودی چپ‌گرا نوعی موعودگرایی بدون موعود را معرفی کرده‌اند. به این صورت، دست‌کم گفتمان سیاسی سوسیالیست سکولار را صورت‌بندی دگرباره کرده و مفاهیم سیاسی سکولار را با کلمات موعودگرایی و در عین حال با استعاره‌ها ترکیب کرده‌اند (Katz, 2012, p. 82).

که نتیجه باورهای سیاسی موعودگرایی است. این مسئله، خود را در اسرائیل بازنمایی می‌کند که نوعی سیاست الهیاتی را نشان می‌دهد. آنجا حضور یهوه (خدای اسرائیل) با مفاهیم قدرت، دولت و حکومت و به‌صورت چندوجهی در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی آنچه اسرائیل از خود بازنمایی می‌کند، تنها سیاستی نیست که نشان از الهیات نداشته باشد و در عین حال الهیاتی نیست که تحت انگیزه سیاست نباشد (Scott, and Cavanaugh, 2004, p. 9). یعنی، هم الهیات متأثر از سیاست است و هم سیاست متأثر از الهیات، که در قالب موعودگرایی قابل تبیین است. باورهای سیاسی آن شامل موضوعات ذیل است که به‌ترتیب مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱. فراری و بی‌وطن بودن یهودیان

یهودیان بر این باورند که این آوارگی زمانی به پایان می‌رسد که منجی موعود بیاید و همه یهودیان را در سرزمین موعود گرد آورد. انگاره بی‌وطن بودن یهودیان ریشه در زمان‌های خیلی سابق دارد و تقریباً یک واقعیت تاریخی

شمرده می‌شود. یهودیان پیش از آنکه در قالب جنبش‌های صهیونیستی در فلسطین جمع شوند، گروه بی‌وطن و سرگردان بودند. ظاهراً تجمعتشان در فلسطین نتیجه همین باورهای الهیاتی است. این به معنای بازگشت یهودیان در وطن آبایی و اجدادی‌شان است؛ آن‌هم پس از یک دوره طولانی آوارگی و بی‌وطنی. همین وضعیت موجب شده بود که یهودیان دچار بحران هویت شوند و به لحاظ اجتماعی - سیاسی از طبقات محروم و طردشده جامعه به شمار روند. عامه یهودیان بر این عقیده بودند که این بی‌وطنی، پراکندگی و آوارگی تقدیر الهی است (زیدآبادی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵-۱۱۶). یهودیان ارتدکس بر این باور بودند که آوارگی و بی‌وطنی یهودیان مشیت و خواست خداوند است و بازگشت به سرزمین موعود زمانی امکان دارد که خداوند بخواهد و آن هم به هر شکلی که خدا خودش بخواهد و این کار از حیطة کار بشر عادی خارج است. در کتاب *دایرةالمعارف یهود* صحبت از پراکندگی یهود مطرح است که اینان در سراسر جهان پراکنده‌اند و این پراکندگی هم بی‌هدف و بی‌برنامه نیست؛ بلکه آن را سازمان‌دهی شده از سوی استعمارگران غربی و مخصوصاً استعمار انگلوساکسون می‌دانند. طرح صهیونیستی اسرائیل جزء همین برنامه‌هاست که به نحوی سرریز جمعیت غرب به منطقه آفریقا و آسیاست (المسیری، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

بنیان‌گذاران صهیونیسم در واقع روشنفکرانی بودند که در غرب تربیت شده بودند. برخی لامذهب و برخی هم خیلی کم یابند به دین یهود بودند. از این جهت، قدس یا اورشلیم برای آنان خیلی اهمیت نداشت و حتی برای تشکیل دولت یهودی گاهی به آرژانتین، آفریقا و سپس به فلسطین فکر می‌کردند. ابتدا سرزمین فلسطین برای آنها بی‌اهمیت بود؛ اما زمانی که مهاجرت یهودیان در فلسطین بیشتر شد، آن وقت سرزمین فلسطین به آرمان اولیه برای تشکیل دولت یهودی تبدیل شد و اهمیت پیدا کرد. کسانی که در تأسیس دولت یهودی نقش داشتند، کاملاً افراد سکولار بودند و اگر هم متدین بودند، میل نداشتند و نمی‌خواستند که قوانین تورات را در سیاست اعمال کنند. ارتدوکس یهود مخالف یهود بود و هنوز هم آنها در اروپا مخالف یهودند و باور دارند که انسان نباید در کار خدا دخالت داشته باشد؛ یعنی آنان هنوز خودشان را در تبعید می‌دانند و اقدام به تشکیل دولت یهودی را پیش از منجی و موعود، کفر می‌دانند. به‌دید آنها، باید صبر کرد و از دخالت در سیاست پرهیز کرد تا ماشیح ظهور کند (زیدآبادی، ۱۳۸۱، ص ۷۲-۷۳). در مجموع، این پدیده آوارگی و طرح و تبلیغ آن، در آموزه‌های الهیاتی - سیاسی یهودیان درباره مسئله موعودگرایی ریشه دارد و تلاش می‌کنند از این حربه برای مظلوم‌نمایی خود در مقابل افکار عمومی جهانی استفاده کنند که تا عصر موعود و ظهور منجی موعود این وضع ادامه خواهد داشت.

۲-۱-۳. سزاوار نبودن یهودیان با ساختار محل زیستشان

پندار یهودیان بر این است که هر جایی که آنها زیست داشته و دارند، مناسب آنان نبوده و نیست و به‌نحوی با ساختار آن محل و زیستگاهشان ناسازگار بوده‌اند؛ لذا با امید و دل بستن به منجی موعود، به سرزمین و زیستگاهی دست می‌یابند که سزاوار یهودیان باشد. این ناسزاواری از قدیم دامن‌گیر یهودیان بوده است و هنوز

هم جریان دارد. در آموزه‌های کاتولیک، یهودیان عامل قتل عیسی علیه السلام به‌شمار می‌رفتند؛ از این جهت برای مدت‌ها در کلیساها لعن می‌شدند. به‌نظر اروپایی‌ها نیز یهودیان ملت پست و فرومایه به‌شمار می‌روند که عامل اصلی استثمار اقتصاد اروپا همین‌ها بودند. از سوی دیگر، نسبت به دیگر نژادها دارای زاد و ولد فراوان و در عین حال فقیر بودند. به‌باور بالفور، اینان دشمنان محسوب می‌شدند که حضورشان در تمدن غرب مفید نیست؛ از همین رو آنان تحمل یهودیان را نداشتند و در نتیجه مصمم شدند که یهودیان را از اروپا خالی کنند و در یک سرزمین خارج از اروپا سکنا دهند. چون آنان فقیر بودند، با حفر کانال سوئز و حراست و پاسداری از آن، خدمت مهمی برای غرب انجام دادند (شیروودی، بی‌تا: ۱۰). از سوی دیگر، یهودیان با جامعه غرب همسو و همسان نبودند. غرب هم از یهودیان حمایت نمی‌کرد. آنان همواره به‌عنوان عنصر بیگانه دیده می‌شدند. یهودیان در کل از این وضع رضایت نداشتند. با توجه به این مؤلفه‌ها، آنان همواره در پی تأسیس یک دولت مستقل یهودی بودند و این کار را تنها راهی می‌دانستند که از شر غرب خلاص شوند. یهودیان از روزی که متواری و پراکنده شدند، در ترکیب با جوامع دیگر خیلی تناسب و سازگاری نداشتند. آنها از قدیم‌الایام پراکنده بودند و به نقاط مختلف جهان رفتند و با فرهنگ‌های گوناگون آشنا شدند؛ حتی ادیان و فرهنگ‌های مختلف را تجربه کردند؛ لکن همیشه یک چیز را فراموش نکردند و آن اینکه یهودی‌اند و نباید در دل اقوام و ملیت‌های دیگر هضم و جذب شوند (کریمیان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳). سنت و روش یهودیان معمولاً هنجارشکنی سیاسی - اخلاقی در سطح ملی و بین‌المللی بوده است. از همین رو همواره در زندگی فکری و مادی‌شان دچار بحران بودند.

۳-۱-۳. حقارت و اهانت یهودیان

یکی از انگیزه‌های مهم در تحقیر یهودیان، در مسئله آلفرد دریفوس ریشه دارد. یهودیان سعی دارند تعصب یهودیت را برای نیل به اهدافشان بر اساس همین مسئله نهادینه کنند. او یک افسر یهودی در ارتش فرانسه بود که در سال ۱۸۹۴ به‌اتهام تحویل اسناد مهم نظامی به آلمان دستگیر و محاکمه شد و سرانجام به حبس ابد محکوم گشت؛ ولی در سال ۱۸۹۹ حکم برائت گرفت و در سال ۱۹۰۶ به خدمت فراخوانده شد. این ماجرا باعث شد که به موج‌های تازه یهودآزاری دامن زده شود و یهودگرایی در اروپا شدت یابد. در واقع میان گروه‌های راست و چپ فرانسه یک نزاع تلقی می‌شد. صهیونیست‌ها این مسئله را بیشتر به‌عنوان یکی از مظاهر تحقیر یهودیت و یهودآزاری قلمداد کردند. هر متصل بعداً با استفاده از همین ماجرا کتاب *دولت یهود* را نوشت و برای نجات یهودیان از این وضعیت تحقیرآمیز و یهودآزاری، طرح تأسیس یک دولت یهودی را مطرح کرد. چنان که وایزمن می‌گوید:

یهودآزاری یا ضدیت و مخالفت با یهود میکروب است که هر غیریهودی در هر جایی که باشد، اگر چند خودش منکر آن باشد، به آن آلوده است. به‌تعبیر ساده‌تر، یهودیان تحقیر یهودیت و یهودآزاری را یک بلای ازلی و ابدی می‌دانند که فقط توسط تشکیل یک دولت یهودی می‌توان نجات یافت (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۳۷).

به نقل از کتاب *ریشه‌های بحران در خاورمیانه*، دیوید بن گوریون می‌گوید: «اگر قدرت می‌داشتیم، حتی تعدادی از یهودی‌ها را به مناطق و کشورهای مختلف می‌فرستادیم تا عمداً یهودآزاری را به وجود آورند». اسرائیل سعی کرده است که مفهوم یهودآزاری را برای برچسب زدن به مخالفان خود نهادینه کند؛ چون یهودیان نگاه مخصوص به خودشان دارند و از هر طریق سعی دارند که این ویژگی و خاص بودنشان را محور توجه قرار دهند؛ چنان که یکی از اساتید دانشگاه حیفا به نام هیلر می‌نویسد: «بلندپروازی، حرص و طمع، از خصیصه‌های اصلی اسرائیلی‌هاست و همین خوی باعث می‌شود که آنان خودشان را نسبت به دیگر ملت‌ها ویژه فرض کنند». حتی شعار ماکس نوردو این بود: «صهیونیستی، یا یهودیت خواهد بود یا هیچ». هر متصل هم در خاطرات خود می‌نویسد: «تمام جهان به‌استثنای یهودیان، شامل دو مقوله می‌شوند: یا یهودآزار آشکارند یا پنهان؛ و مردم یهودی باید برای مقابله با این نوع دشمنی، به ملت و دولت یهود تبدیل شوند» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۳۸). از نظر آنها، آغاز یهودستیزی و در طول تاریخ یهودآزاری، با شکست دولت یهودی به ترتیب در ۵۸۶م از طرف آشوریان و بابلیان آغاز شد و در نتیجه به پراکنده شدن یهودیان به دیگر نقاط جهان انجامید و نقطه اوج آن در زمان هیتلر در آلمان مشاهده می‌شود. در مدت این دوره‌های طولانی، یهودیان در روم، لهستان، روسیه تزاری و دیگر مناطق بارها سرکوب شدند. تنها در سال ۱۳۷۰ش / ۱۳۹۱م حدود هفتاد هزار نفر فقط به دلیل نپذیرفتن دین مسیح در اسپانیا کشته شدند. گذشته از آن، یهودیان همیشه از حق مالکیت در برخی مناطق جهان و اشتغال به بعضی حرفه‌ها محروم بودند. افزایش یهودآزاری تصویر تیرگی روزگار پیش از منجی موعود را در یهودیت بیشتر تاریک می‌کرد (کرینستون، ۱۳۷۷، ص ۶۲). قبل از ظهور موعود، یهودیان هرچه بیشتر مورد توهین و تحقیر قرار می‌گیرند و روزگار نابسامانی خواهند داشت.

۴-۱-۳. یهود قوم برتر و برگزیده

در کتاب عهد عتیق از یهود به‌عنوان قوم برگزیده خدا نام برده شده که به سبب داشته‌هایش از همه مردم روی زمین برتر است. در کتاب سفر پیدایش، به ابرام یا ابراهیم وعده یک ملت و سرزمین بزرگ و خیلی حاصل خیز داده شده است. در فصل دوازدهم آن کتاب از ابراهیم خواسته است تا سرزمین خود را ترک کند و به سرزمینی برود که خداوند به ایشان داده است. خداوند می‌گوید: در آنجا از ابراهیم امت عظیم می‌خواهم و برایش خیر و برکت نازل می‌کنم؛ یعنی از همان زمان مسئله سرزمین برای یک قوم مطرح بوده است. در بعضی از جاهای دیگر برای ابراهیم نسلی به تعداد ستارگان آسمان داده است؛ یا وقتی پسر یعقوب با دختری اسرائیلی ازدواج کرد، اسحاق برای آنها دعا کرد تا برکت (سرزمین موعود) به او و نسلش داده شود. در مورد موسی و قوم موسی هم از این قبیل تعبیرات آمده است. اینها نشان می‌دهند که یهودیان با استفاده از عهد عتیق، خودشان را قوم برگزیده یا قوم خداوند قلمداد می‌کنند. رهبران بنی اسرائیل همواره میان اقوامشان تبلیغ می‌کردند و یادآور می‌شدند که یاری خداوند با آنان است، اگر از اوامرش اطاعت کنند (آژیر، ۱۳۹۲، ص ۹۶-۱۰۰). پس به زعم آنها خداوند یهود را قوم برتر خلق کرده است و به دیگر ملت‌ها نهایت بدبینی دارند؛ به گونه‌ای که

آنها را حتی در حد حیوان و پایین تر از آن تنزل مقام می‌دهند. به عقیده یهودیان، آنان دو گونه حیوان در اختیار دارند: یکی حیوان چهارپا که منظورشان همان چهارپایان واقعی است و دیگر حیوان دوبا که منظورشان تمام انسان‌های غیریهود است (کریمیان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷). چنین نگاهی در تفکر جبرگرایانه مربوط به آپارتاید یهود ریشه دارد که برتری و پستی طبع انسان‌ها را منوط به تولدشان می‌داند. از این منظر، یهودیان ذاتاً برتر و برگزیده آفریده شده‌اند که ریشه‌های تاریخی آن به زمان حضرت ابراهیم علیه السلام برمی‌گردد. خاخام شنیور زالمان حتی کثرت تعداد غیریهود را به کثرت زباله‌ها تشبیه می‌کند؛ یا حتی زیادی غیریهودیان نسبت به یهودیان را به‌مثابه زیادی کاه نسبت به دانه‌های گندم می‌داند و ادعا دارند که یهودیان ذاتاً طیب و پاک‌اند. از این جهت است که خیلی از باورهای الهیاتی یهود با توجه به این انگاره تفسیر می‌شود و بر مبنای آن حرکات و اعمال صورت می‌گیرد؛ چنان که فروید می‌گوید:

خودخواهی اینها موجب شده تا به این اصل باور کنند که یهودیان قوم برگزیده خداوند هستند. وقتی شکست‌ها و بدبختی‌ها سراغشان آمد، به این خیال خام خودشان را قناعت دادند که گناهکار بودند و این باعث شده است که خدا آنان را کیفر بدهد (کریمیان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷-۱۸۸).

مطالب یادشده ریشه در کتاب تلمود دارد. آنجا آمده است که آدم زنی از شیاطین داشت که نامش لیث بود و شیاطین از نسل او متولد شده‌اند که از جمله فرزندان آدم شمرده می‌شوند. از این جهت به‌نظر آنها، روح یهودیان از دیگران برتر است؛ زیرا که روح یهود جزء خداوند است؛ همان طوری که فرزند جزء پدر است. روح یهود در پیشگاه خداوند بسیار عزیز است؛ چون روح دیگران شیطانی و مثل حیوانات است. بهشت هم فقط از آن یهود است؛ لکن جهنم از آن مسیحیان و مسلمانان است و تا زمانی که حکم انقراض غیریهود صادر نشود، مسیح نمی‌آید. وقتی او ظهور کند، از زمین لباس پشمی و خمیر نان می‌روید. آن‌گاه است که سلطه و پادشاهی یهودیان بازمی‌گردد و تمام ملت‌ها مسیح را تکریم و احترام خواهند کرد. آن زمان، هر یهودی حدود ۲۸۰۰ برده و غلام خواهد داشت.

برای یهودیان ضروری است که ملک و املاک دیگران را خریداری کنند تا غیریهود اصلاً صاحب ملک نباشند و سلطه اقتصادی برای همیشه با یهود باشد. در عیدها برای سگ باید گوشت و نان داد؛ ولی برای اجنبیان نباید هیچ چیزی داد؛ چون سگ از غیریهودی بهتر است. همه این بیگانگان فقط برای خدمت به یهود به‌صورت انسان خلق شده‌اند. اینکه بر غیریهود حتی کوچک‌ترین رحمی روا داشته شود، از عدالت به‌دور است. هرچقدر غیریهودی را بکشیم، به آن می‌ماند که در راه خدا قربانی کرده باشیم. خداوند دو گونه حیوان خلق کرده است: یکی حیوانات بی‌شعور و غیرناطقه و دیگری هم حیوانات ناطقه؛ چون خداوند می‌دانست که یهودیان به دو نوع حیوانات نیاز دارند و بر یهودیان است که از آن حیوانات سواری بگیرند. از همین روست که ما را در اطراف و اکناف عالم پراکنده کرده است. ما ناگزیریم دخترهای خوشگل و مقبول خود را به ازدواج وزیران و پادشاهان و شخصیت‌های مطرح یهودی درآوریم تا از این طریق بر حکومت‌های دنیا سلطه پیدا کنیم (نجفی یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۶-۲۳).

اینها نشان می‌دهند که چند ویژگی اساسی در نهان یهود و یهودیان است و آن اینکه آنان در نهایت تعصب‌اند؛ عزلت‌گرا و مظلوم‌نمایند؛ و دیگر اینکه در نهایت پیمان‌شکنی و جعل و تحریف هستند؛ بدبینی و بی‌اعتمادی جزء خصیصه‌های انفکاک‌ناپذیر آنان است و سلطه و چیرگی بر دیگران و استفاده از زور و دیکتاتوری را جزء برنامه‌های ذاتی خود می‌دانند.

این برگزیدگی قوم یهود در کتب مقدسشان به صورت کلی به چند مفهوم به کار رفته است: ۱. انتخاب افراد از جانب خداوند برای انجام یک نقش خاص و ویژه؛ ۲. برگزیده شدن به‌عنوان پادشاه؛ ۳. تخصیص یک مکان ویژه برای پرستش. لکن تفسیرهای که از آن شده، صورت‌های گوناگون یافته است: ۱. برگزیدگی را به‌عنوان تفوق و برتری یهود گفته‌اند. این خود سه صورت پیدا می‌کند که عبارت‌اند از: الف) قوم برتر است؛ چون یهود تنها ملتی است که بار امانت الهی را بر دوش گرفته؛ ب) به‌مفهوم برتری نژادی و عرفی است؛ ج) به‌لحاظ اخلاقی از همه برتر است؛ ۲. برگزیدگی به‌مفهوم مسؤلیت دینی است و تنها اینها خادم خداوند شمرده می‌شوند؛ ۳. این برگزیدگی از اسرار الهی است؛ ۴. این برگزیدگی یک حکم الهی است؛ ۵. برگزیدگی یک موهبت خداوندی به‌شمار می‌رود (قرلباش، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴).

مارتین لوتر بیشتر به ستایش یهودیان قلم زده است. او که متأثر از مسیحیت عبرانی بوده، به‌منظور تشویق یهودیان برای ملحق شدن به جنبش پروتستانیسم از یهودیان توصیف به‌عمل آورده است. او کتابی دارد به‌نام مسیح یک یهودی زاده شد. وی در این کتاب انگاره نژادپرستانه را بر مبنای برتری قوم یهود تبیین می‌کند؛ با این طرح که یهودیان برای ابلاغ پیام خدا به تمام نقاط زمین انتخاب شده‌اند: «حامل برترین خون‌ها، رگ‌های یهودیان هستند... روح‌القدس توسط یهودیان کتاب مقدس را به کل نقاط جهان برد. آنان فرزندان خدایند...» (سوساتی و برتش، ۱۹۴۹، ص ۲۶۳). از آن به بعد، یهودآزاری کاهش یافت.

۲-۳. بازتاب‌های سیاسی

باورهای موعودگرایانه در الهیات سیاسی یهودیت بازتاب‌های در جوامع و جغرافیایها داشت؛ مخصوصاً در خاورمیانه معاصر که بازتاب‌های آن بیشتر قابل ملاحظه است. در این قسمت، فقط بازتاب‌هایی که وجهه سیاسی موعودگرایی در الهیات سیاسی یهودیت دارد، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۲-۳. اتحاد بنی اسرائیل

یکی دیگر از بازتاب‌های سیاسی اندیشه موعودگرایی در یهودیت، مسئله اتحاد و دیانت تمام قوم یهود و پیروان یهودی است. باور آنان این است که وقتی ماشیح ظهور کند، علاوه بر اینکه مدینه فاضله تشکیل می‌شود و جهان سر و سامانی جدید به خود می‌گیرد و اصلاح می‌شود، مهم‌تر از همه، یهودیان همگی از اسارت، بندگی و آوارگی خلاص می‌شوند و تمام یهودیان در سرزمین موعود یک‌جا اتحاد پیدا می‌کنند. به‌عقیده آنها، چون خداوند فرموده است که در آن زمان شاخه عدالت برای داود نبی روییده می‌شود و عدالت و انصاف در سراسر زمین روییده خواهد شد، یهودیان همه در اورشلیم با امنیت تمام مسکن اختیار خواهند کرد. در چنین روزگاری خواهد بود که تمام کشورهای دنیا فرزندان متفرق یهود را به

وطن آبا و اجدادی‌شان خواهند فرستاد. سرانجام همه یهودیان در سرزمین موعودشان متحد می‌شوند. پس از آن، دیگر هرگز دچار تفرقه و پراکندگی نخواهند شد (بورونی، ۱۳۸۹، ص ۳۲-۳۳). از این جهت، در دید آنها مسئله عدالت عبارت از اتحاد و یکپارچگی ملت یهود و نجات آنها از تعدی و ظلم است. به آن روز دل خوش می‌کنند و امیدوارند.

۲-۲. نابودی ملت‌های دیگر و قدرت جهانی بنی اسرائیل

باور یهودیان در باب منجی موعود چنین است: وقتی ماشیح بیاید، خوبان را از بدان تفکیک و رستگاران را از معصیت‌کاران جدا می‌کند؛ در نتیجه صالحان و نیکوکاران را به بهشت راهی کرده، در مقابل، اشرار، بدکاران و مشرکان را وارد جهنم می‌کند (شاکری زوردهی، ۱۳۸۹، ص ۸۱)؛ قضاوت نهایی صورت می‌گیرد که بر بنی اسرائیل با تساهل برخورد می‌شود. نکته جالب این است که همه آنها مدعی اعتقاد به توحید هستند و خود را موحد می‌دانند. در باب اینکه در عصر ماشیح غیریهودیان به یهودیت خواهند گروید یا نه، میان الهیون یهود اختلاف نظر هست: برخی بر این باورند که ایمان غیریهودیان در آن هنگام پذیرفته نخواهد شد؛ چون انگیزه آنها این است که از شادی‌ها و خوبی‌های عصر ظهور ماشیح مستفید شوند، نه به این خاطر که از اصول خالصانه یهودیت پیروی کنند و تسلیم اصول یهودیت شوند. بقیه‌شان بر این باورند که آرزوهای امت‌ها و ملت‌های دیگر نیز پذیرفته خواهد شد؛ اما خیلی به‌سختی (کرینستون، ۱۳۷۷، ص ۶۷). وجه سخت بودنش شاید در این باشد که آن آرزوهایی که متناسب با امیال یهودیت و بر وفق میل یهودیان باشد، پذیرش شود؛ یا به‌جرم اینکه قبلاً یهود نبوده‌اند، نوعی جزا و مکافات برای غیریهودیان باشد.

۳-۲. پدید آمدن جنبش‌های صهیونیستی و تلاش برای تشکیل دولت مستقل برای یهودیان در خاورمیانه

مرکز صهیونیسم در خاورمیانه، فلسطین اشغالی موسوم به اسرائیل است که در سال ۱۹۴۸ م تأسیس شد. یکی از باورها و کارویژه‌های اساسی جنبش‌های صهیونیستی، طرح خاورمیانه بزرگ است که در نتیجه آن، اسرائیل باید به جامعه کشورهای عربی پیوست داشته باشد و آن شعار «نیل تا فرات» عملی شود. بر اساس کتاب تلمود، یهود همواره در فکر استقلال سیاسی است و این از آرزوهای قدیم و دیرینه آنان بوده است. رسیدن به چنین هدفی، تنها با آمدن منجی موعود (ماشیح) امکان‌پذیر است (شاکری زوردهی، ۱۳۸۹، ص ۴۶). این باور در فکر و ذهن یهودیان هست که قدرت جهانی سرانجام به اسرائیل تعلق می‌گیرد و اسرائیل همان یهودیان است (حکمت و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۳۹-۵۸). پس از سال‌ها آوارگی و اسارت، آن روزی که تمام قدرت جهان در دست یهودیان باشد و تمام ملت‌های دیگر از آنان فرمان برند، فقط با آمدن ماشیح فرامی‌رسد. در آموزه‌های آنان بارها آمده است که حکم خداوند به پادشاه و تشکیل پادشاهی است؛ چنان که معنای ماشیح «تدهین‌شده» است. این تلقی اسرائیلی‌ها از پادشاه است. تدهین‌شده بیش از هر چیزی بیان‌کننده برگزیدگی پادشاه توسط یهوده است و این قدرت الهی را در پادشاه استقرار می‌بخشد و او را بر قوم اسرائیل مسلط می‌سازد و استعداد نجات قوم را از دست دشمنان بیشتر فراهم می‌کند. پادشاه تدهین شده است که به قدرت فراتسانی دست یابد (آزیر،

۱۳۹۲، ص ۲۳-۱۳۲)؛ چنان که جان بی ناس باور داشت که ماشیح برای یهودیان قدرت جهانی خواهد داد. پس استقلال سیاسی، تشکیل حکومت جهانی و تنها ملت قدرتمند در جهان، از آن یهود خواهد بود.

بر اساس نظریه آگامبن، یهودیان در پی تسریع رسیدن آن زمان و آن اقتدار جهانی از طریق خیزش‌ها و جنبش‌ها هستند؛ لذا جنبش‌های صهیونیستی بر اساس باورهای موعودگرایانه‌شان و اسطوره‌های تاریخی‌ای که دارند و بر اساس باورهایی همچون قوم برگزیده، سرزمین موعود، سرزمین اجدادی، تبعید و یهودستیزی شکل گرفته است. این جنبش‌ها زاده جنگ بوده و آنان همواره در پی جنگ‌اند و با جنگ بزرگ شده‌اند. از اهداف جنبش‌های صهیونیستی، تشویق مهاجرت یهودیان به فلسطین و تشکیل قدرت‌های بزرگ و دولت مستقل برای یهودیان است؛ یعنی به نحوی جنبش‌های چندمنظوره تلقی می‌شود. این نتیجه بازتاب الهیاتی و الهیاتی از موعودگرایی است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بررسی شد، از موعودگرایی در یهودیت خوانش الهیاتی وجود دارد که موضوعات اساسی آن شامل باورهای سیاسی و بازتاب‌های سیاسی است. از نظر آگامبن، وقوع آخرالزمان باید تسریع شود و موعودگرایی یک دوره استثنایی است که در فراخوان آن، همه چیز بی‌قرار است؛ تا اینکه کار به آنجا می‌رسد که موجود موعود در وجود انسان زندگی می‌کند. موعودگرایی در یهودیت مستعدترین ساختار سیاسی را برای قیام‌ها و انقلاب‌های صهیونیستی مهیا می‌سازد؛ چون در قالب موعودگرایی است که گروه‌بندی‌ها صورت می‌پذیرد. بر این اساس، آنها به سرزمین موعود اعتقاد دارند که از نیل تا فرات را شامل می‌شود و یهودیان باید بر این سرزمین‌ها استیلا پیدا کنند تا آزادی و رهایی آنها محقق شود؛ لکن زمان این رهایی دقیقاً معلوم نیست و باید تلاش شود که زودتر انجام شود. همان‌گونه که آگامبن از تسریع وقوع آخرالزمان صحبت می‌کند، باور یهودیان هم بر این است که آنان تاکنون در حالت فراری و بی‌سرزمینی قرار دارند و محل زیستشان معین و مناسب حال یهودیان نیست و درعین حال در طول سالیان متمادی توهین و تحقیر شدند و هنوز هم این وضعیت ادامه دارد؛ درحالی که به عقیده آنها، یهودیان قوم برگزیده خداوند و نژاد برتر بر روی زمین‌اند و می‌بایست چون قوم برتر زیست داشته باشند. این زمانی امکان‌پذیر است که همه بنی‌اسرائیل متحد و مستقل شوند و حکومت مقتدر یهودی را تشکیل دهند که خیزش‌ها و جنبش‌های صهیونیستی شکل گیرند و به صورت خسته‌ناپذیر مبارزه کنند تا ملت‌های دیگر را نابود و بنی‌اسرائیل و یهودیان را صاحب شکوه و اقتدار سازند. بنابراین، نتیجه روایت الهیاتی از موعودگرایی یهودیت در عرصه سیاست، پدید آمدن جنبش‌های صهیونیستی و تشکیل دولت اسرائیل برای یهودیان است.

منابع

- احمدی، حمید (۱۳۷۷). *ریشه‌های بحران در خاورمیانه*. تهران: کیهان.
- انصافی، مصطفی و احمدوند، شجاع (۱۴۰۰). مفهوم کانه خون و بنیاد اندیشه سیاسی مدرن (مباحثه‌ای الهیاتی - سیاسی میان هابز، اشمیت و آگامبن). *سیاست نظری*، ۱۶(۳۰)، ۲۱۷-۱۴۶.
- آزیر، اسدالله (۱۳۹۲). *منجی باوری در کیش زردشتی و ادیان ابراهیمی*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بورونی، علی (۱۳۸۹). *مائسیح، مسیحا، مهدی در ادیان ابراهیمی*. اصفهان: مرغ سلیمان.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۲). *موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران، نمونه پژوهی*. پایان نامه دکتری. دانشگاه تهران.
- حسینی گرگانی، میرتقی (۱۳۹۰). *نزول و ظهور موعود*. قم: بوستان کتاب.
- حکمت، مهری و کهنساری، رضا و طاهری آگردی، محمدحسین (۱۴۰۲). ریشه‌ها و عوامل انحطاط اخلاقی یهودی از منظر قرآن کریم. *معرفت/ادیان*، ۱۴(۳)، ۵۸-۳۹.
- حمیدی، سمیه (۱۳۹۷). خوانش عرفانی از امر سیاسی در الهیات مسیحی معاصر، با تأکید بر نظریه آریک وگلین. *معرفت/ادیان*، ۲(۸)، ۱۱۱-۱۲۶.
- خشک‌جان، زهرا و رضایی‌پناه، امیر (۱۳۹۶). تحلیل مبانی و کارکردهای مفهوم رهایی و موعودگرایی در الهیات عمل‌گرایی یهود. *دوفصلنامه علمی - پژوهشی انسان‌پژوهی دینی*، ۱۴(۳۷)، ۴۵-۶۶.
- رضایی‌پناه، امیر (۱۳۹۷). *تحلیل مبانی تکوین اندیشه موعودگرایی در سیاست خارجی ج.ا. ایران و اسرائیل*. پایان‌نامه دکتری رشته علوم سیاسی. دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی. گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.
- زیدآبادی، احمد (۱۳۸۱). *دین و دولت در اسرائیل*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سوسانتی، فورن و برتش، بیل (۱۹۴۹). *اعمال رسولان*. تهران: بی جا.
- شاکری زوردهی، روح‌الله (۱۳۸۹). *منجی در ادیان؛ پژوهش نو در اندیشه نجات‌بخشی ادیان*. تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
- شیرودی، مرتضی (بی تا). *نژاد برتر و ملت مقدس. ماهنامه پرسمان*، ۲۶، ۲۶-۳۶.
- قاسمی قمی، جواد (۱۳۸۷). مفهوم فرجام‌شناسی و سرزمین موعود در مسیحیت و یهودیت. *نشریه مشرق موعود*، ۲(۵)، ۱۴۵-۱۴۹.
- قرلباش، رقیه (۱۳۸۹). *موعودگرایی در مسیحیت/انجیلی بنیادگرا*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی. دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.
- قنبری آلتاق، محسن (۱۳۸۸). *بنیادهای سیاسی جنبش صهیونیسم مسیحی و انگاره موعودگرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کرنیستون، جولوس (۱۳۷۷). *انتظار مسیحا در آیین یهود*. ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- کریمیان، احمد (۱۳۸۴). *یهود و صهیونیسم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- لک علی‌آبادی، محمد (۱۳۹۰). *دوران آخرالزمان، صهیون، دشمنان موعود آخرالزمان*. قم: واحد پژوهشی انتشارات هنارس.
- المسیری، عبدالوهاب (۱۳۸۲). *یهود، یهودیت و صهیونیسم*. تهران: ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه.
- نجفی یزدی، سیدحسین (۱۳۷۹). *پرترکل دانشوران یهود*. ترجمه بهرام محسن‌پور. قم: ناظرین.
- واحد پژوهش موعود عصر (۱۳۹۲). *ملک عظیم خداوندی، سرزمین موعود در باورهای ملل و نحل*. تهران: واحد پژوهش موعود عصر.
- Ahmadi, H. (1998). *Rishah-ha-ye bohran dar khavarmiyaneh*. Tehran: Keyhan.
- Ansafi, M., & Ahmadvand, S. (2021). *Mafhoom-e katekhon va bonyad andisheh-ye siyasi modern (mobaheseye elahi-siasi miyan-e Hobs, Eshmit va Agamben)*. *Siasat Nazari*, 16(30), 146-217.

- Azizir, A. (2013). *Manje-bavari dar kish-e zartoshti va adyan abrahimi*. Qom: Daneshgah-e adyan va mazahib.
- Boruni, A. (2010). *Mashi'ah, mesiha, mahdi dar adyan abrahimi*. Isfahan: Morgh-e solaiman.
- Hejarian, S. (2003). *Mavoodiyat dar enqelab-e Rossiya va enqelab-e eslami Iran, namunepazohi*. Doctoral dissertation, University of Tehran.
- Hoseini Gorgan, M. T. (2011). *Nozool va zohoor-e mawood*. Qom: Boostan-e ketab.
- Hekmat, M., Kahsari, R., & Taheri Akordi, M. H. (2023). *Rishah-ha va amil-e enhitat-e akhlaghi yahood az manzar-e Quran-e karim*. *Ma'refat-e adyan*, 14(3), 39-58.
- Hamidi, S. (2018). *Khanesh-e erfani az amr-e siyasi dar elahiyat-e masihi-ye mo'aser, ba takid bar nazariye-e Erik Vogelin*. *Ma'refat-e adyan*, 9(2), 111-126.
- Khoshkjan, Z., & Rezaei Panah, A. (2017). *Tahleel-e mabani va karkard-ha-ye mafhoom-e rahaei va mavoodgerayi dar elahiyat-e amalgarayi yahood*. *Dofaslnamah-e elmi-pazhoheshi ensanpazohi dini*, 14(37), 45-66.
- Rezaei Panah, A. (2018). *Tahleel-e mabani takvin andisheh-ye mavoodgerayi dar siyasi khareji-ye j. a. Iran va Esrail*. Doctoral dissertation, Department of Political Science, Shahid Beheshti University.
- Zeydabadi, A. (2002). *Din va dowlat dar Esrail*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sousaity, F., & Berts, B. (1949). *A'mal-e rasoolan*. Tehran: [No publisher].
- Shakeri Zavareh'i, R. (2010). *Manje dar adyan; pazhohesh-e nov dar andisheh-ye najatbakhshi adyan*. Tehran: Bonyad-e farhangi Hazrat Mahdi Mowood.
- Shiroudi, M. (n.d.). *Nizad-e bartar va mellat-e moghadas*. *Pershaman Monthly*, 26, 26-36.
- Ghasemi Ghomi, J. (2008). *Mafhoom-e farajamshenasi va sarzamin-e mawood dar masihiyat va yahoodiyat*. *Mashreq-e mawood*, 2(5), 145-149.
- Ghezalbash, R. (2010). *Mavoodgerayi dar masihiyat-e enjili bonyadgar*. Master's thesis, Allameh Tabataba'i University, Faculty of Literature and Foreign Languages.
- Ghanbari Alanagh, M. (2009). *Bonyad-ha-ye siyasi jonbesh-e sehyoni-ye masihi va angareh-ye mavoodgerayi*. Qom: Mo'asseseh-ye amozeshi va pazhoheshi Imam Khomeini.
- Karneston, J. (1998). *Entezar-e mesiha dar ayin-e yahood*. Translated by H. Tufiqi. Qom: Entesharat-e markaz-e motale'at-e adyan va mazahib.
- Karimian, A. (2005). *Yahood va sehyonism*. Qom: Daftar-e tabliqat-e eslami.
- Lak Aliabadi, M. (2011). *Doran-e akhar-e zaman, sehion, dushmanan-e mawood-e akhar-e zaman*. Qom: Vahed-e pazhoheshi entesharat-e honars.
- Al-Masiri, A. W. (2003). *Yahood, yahoodiyat va sehyonism*. Tehran: Tarjomeh-ye mo'asseseh-ye motale'at va pazhohesh-ha-ye tarikh-e khavarmiyaneh.
- Najafi Yazdi, S. H. (2000). *Protokol-e daneshvaran-e yahood*. Translated by B. Mohsenpour. Qom: Nazerin.
- Unit of Research on the Promise of the Age. (2013). *Malek-e azim-e khodavandi, sarzamin-e mawood dar bavar-ha-ye mellal va noh*, Tehran: Unit of Research on the Promise of the Age.

English

- Agamben, Giorgio (2005). *The time that remains: a commentary on the letter to the Romans*, translated by Patricia Dailey, Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Trans. and ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Alexander, Gregory (2015). *Judaica: Salvation is of the Jews*. Peoria: Art of Unity.

- Ashton, John. ed (2014). *Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in honour of Christopher Rowland*. The Netherlands: Brill.
- Assmann, Jan (1997). *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Harvard University Press.
- Bowker, J. W (1970). *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braune, Joan (2014). *Erich Fromm's Revolutionary Hope: Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future*, Boston: SensePublishers.
- Frank, Daniel H (1993). *A People Apart: Chosenness and Ritual in Jewish Philosophical Thought*, Albany: State University of New York.
- Frank, Daniel; Leaman, Oliver (2005). *History of Jewish Philosophy*, New York: Routledge.
- Gurkan, S. Leyla (2009). *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, New York: Routledge.
- Hristova, Velina (2011). *Political messianism in Europe; The case study of Bulgaria*, Thesis for the University of Twente.
- Huss, Boaz, Marco Pasi and Kocku von Stuckrad (2010). *Kabbalah and Modernity; Interpretations, Transformations, Adaptations*, the Netherlands: BRILL.
- Katz, Yaakov (2012). *Israel vs. Iran: The Shadow War*, Virginia: Potomac Books.
- Kimmerling, Baruch (2005). *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*, California: University of California Press.
- Kreamer, D (1995). *Response to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford University Press.
- Levinas, E (1990). *Temptation of the Temptation, in the Talmudic Reading*, Indiana University Press.
- Levine, Amy-Jill and Marc Z. Brettler (2011). *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford: Oxford University Press.
- Misra, Bhabagrahi and James Preston (1978). *Community, Self and Identity*, Mouton Publishers.
- Neusner, Jacob (1997). *The Theology of Rabbinic Judaism: A Prolegomenon*, Atlanta: Scholars Press for South Florida Studies on the History of Judaism.
- Poorthuis, Marcel; Bosman, Frank (2009). *Kabbalah on the Internet: Transcending*.
- Saperstein, Marc (1992). *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York: New York University Press.
- Scholem, G. (1971). *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, New York, NY: Schocken Books.
- Scott, Peter and William T. Cavanaugh (2004). *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Waxman, Meyer (1958). *Judaism, Religion and Ethics*, London: T. Yoseloff Publication.

An analysis of the Belief in Prophethood in the Yarsan Cult and the Influence of Don-Na-Don

✉ **Javad Lotfi**  / Assistant Professor, Shia Sects Department, The University of Religions and Denominations
j.lotfi@urd.ac.ir

Mehdi Bayati / PhD Student of Sufism and Islamic Mysticism, The University of Religions and Denominations
tavab432@gmail.com

Ali Yasemifard / PhD in Shia Sects, The University of Religions and Denominations

Received: 2023/07/11 - **Accepted:** 2024/01/23
aliyasemifard851@gmail.com

Abstract

The principle of general and specific prophethood has been observed in the Yarsan sacred texts of and the beliefs of the followers of this cult. This important fact has led to the attribution of the Yarsan to the religion of Islam, as acknowledged by many followers of this cult; however, influenced and mixed with Don-Na-Don ideas and causing some complications, the principle of prophethood has been presented in a different form and has thus lost its originality in the theological foundations of this cult. How prophethood in Yarsan is influenced by Don-Na-Don is shrouded in ambiguity, and previous studies conducted on this subject have not mentioned the connection and influence of prophethood on Don-Na-Don. Therefore, using the descriptive-analytical method and based on Yarsan sacred texts, this study deals with the belief of the followers of this religion in general and specific prophethood and the influence of Don-Na-Don in this regard. The results show that Don-Na-Don has a direct influence on prophethood in the Yarsan cult, causing prophethood to deviate from its original path.

Keywords: Yarsan, Ahl al-Haqq, prophethood, Don-Na-Don.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و تحلیل باور به نبوت در آیین یارسان و اثرپذیری آن از دونا دون

j.lotfi@urd.ac.ir

tavab432@gmail.com

aliyasemifard851@gmail.com

✉ جواد لطفی /  استادیار گروه فرق تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

مهدی بیاتی / دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

علی یاسمی فرد / دکتری فرقه‌های تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳

چکیده

اعتقاد به اصل نبوت عامه و خاصه، در متون مقدس یارسان و در باور پیروان و سرسپردگان این آیین مشاهده گردیده است؛ این مهم سبب انتساب یارسان به دین اسلام شده و بسیاری از پیروان این آیین به آن اذعان دارند؛ اما اصل نبوت در مبانی کلامی این فرقه اصالت خود را از دست داده و با اثرپذیری و آمیخته شدن با اندیشه دونا دون، در قالبی دیگر مطرح شده و پیچیدگی‌های خاصی در این موضوع ایجاد کرده است. موضوع چگونگی اثرپذیری نبوت در یارسان از دونا دون، در هاله‌ای از ابهام است و پژوهش‌های پیشین که در زمینه نبوت در آیین یارسان نگاشته شده، اشاره‌ای به ارتباط و اثرپذیری نبوت از دونا دون نکرده‌اند. بنابراین در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی بر اساس متون مقدس یارسان، اعتقاد سرسپردگان این آیین به نبوت عامه و خاصه و تأثیر دونا دون بر نبوت ذکر شده و نتایج به دست آمده آن است که دونا دون تأثیر مستقیمی بر نبوت در آیین یارسان دارد و موجب خروج نبوت از مسیر اصلی آن و ایجاد انحراف شده است.

کلیدواژه‌ها: یارسان، اهل حق، نبوت، دونا دون.

فرقه‌های مختلف با ظهور جریان‌های نوپدید در درون خود همواره دستخوش تغییرات شده‌اند و این جریان‌های درون فرقه‌ای را می‌توان منشأ و عامل تغییر عقاید و بروز ادعاهای جدید در نظر گرفت؛ فرقه یارسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. هر چند خاستگاه و نقطه آغازین یارسان به عصر سلطان اسحاق برزنجی‌ای برمی‌گردد، اما با انشعابات درونی، مانند جریان‌های مکتب و یارسانیسیم روبه‌رو بوده است که در باورهای ایشان ادعاهای نوینی مطرح شده است (لطفی و سلطانی، ۱۴۰۰، ص ۲۴۷-۲۷۰). از آنجاکه جریان یارسانیسیم مدعی استقلال آیین یارسان از سایر ادیان الهی است، در تحقیق حاضر تلاش شده است به یکی از باورهای مهم یارسان، یعنی باور به نبوت، پرداخته شود؛ سپس تأثیر دوناودن بر آن بیان گردد تا ضمن بطلان عقیده مدعیان استقلال آیین یارسان، خوانشی انتقادی از باور به نبوت در این آیین از نظر خواننده بگذرد.

آیین یارسان یکی از فرقه‌های فعال ایران بوده که خاستگاه آن غرب کشور، خصوصاً استان کرمانشاه است. بسیاری از پژوهشگران این آیین را یکی از فرقه‌های اسلامی به‌شمار آورده‌اند که در گذر زمان باورهای اسلامی در میان آنها دستخوش تغییرات، التقاط و انحراف شده است (حسینی، ۱۳۹۷، ص ۳۷-۴۵). با وجود این، بسیاری از بزرگان و پیران آنها خود را مسلمان و شیعه خوانده‌اند؛ اما در این میان جریان‌های نوپدید بر طبل جدایی آیین یارسان از اسلام می‌کوبند و این آیین را دین مستقل معرفی می‌کنند (مرادی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۳؛ طاهری، ۲۰۰۹، ص ۱۲۰). ترویج این تفکر در آینده می‌تواند یکی از عوامل اصلی واگرایی یارسان از اسلام، به‌ویژه تشیع، تلقی گردد. بدین منظور، اصل نبوت به‌عنوان یکی از نقاط پیوند آیین یارسان با اسلام انتخاب شده است تا یکی از ابعاد اسلامی یارسان در متون کهن ایشان تبیین گردد. با مراجعه به منابع مطالعاتی آیین یارسان درباره موضوعات دوناودن و نبوت، پژوهش مستقلی که در این زمینه نگارش شده یا تأثیر دوناودن بر نبوت را مورد توجه خود قرار داده باشد، یافت نشد. حتی در منابعی که درباره عقاید و آموزه‌های پیروان آیین یارسان نگاشته شده، مطالبی مرتبط با عنوان پژوهش حاضر بیان نشده است؛ بلکه تنها به نبوت و دوناودن در آیین یارسان به‌صورت جداگانه پرداخته شده و نوشته‌ای درباره تأثیر دوناودن بر نبوت وجود ندارد. بعد از بررسی منابع مختلف درون و برون‌آیینی یارسان، به برخی از کتب و مقالاتی که به‌صورت جداگانه درباره دوناودن یا نبوت نگاشته شده است، اشاره می‌گردد. منصور رستمی، نگارنده کتاب *شناخت آیین اهل حق (آیین یارسان)*، کلیاتی درباره نبوت عامه و خاصه از منظر یارسان را مطرح نموده است. همچنین محمدعلی سلطانی، مؤلف کتاب *درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بویوروق*، با بیان شواهدی کوتاه از کلامات یارسان، بر پذیرش نبوت توسط یارسان تأکید کرده است.

در این فراز، برخی از مکتوباتی که در آنها درباره دوناودن در آیین یارسان اظهار نظر شده است، ذکر می‌شود. کتاب *گلستان یارسان ۱ (دوناودن)*، نوشته محمد اکبری، اندیشه دوناودن را به‌صورت مبسوط از منظر آیین یارسان

بررسی کرده است. مقاله «دونادون به روایت خاندان الهی»، نوشته روح‌الله چاوشی، رابطه دونادون را با تناسخ بررسی کرده و آن را نوعی تناسخ دانسته و در نوشته‌های خود اشکالاتی بر آرا و نظرهای نورعلی الهی وارد کرده است. مقاله «بررسی اندیشه دونادون در باور اهل حق (با تأکید بر دیدگاه مکتبیین)» که نوشته محمود الواری، مهدی انصاری و علی‌اکبر خدری‌زاده است، دونادون را از نگاه جریان مکتب شرح داده و اختلاف دیدگاه جریان مکتب با سایر خاندان‌های آیین یارسان را بیان نموده است.

اهمیت موضوع از این حیث است که تبیین درون‌مایه‌های مشترک آیین یارسان با اسلام و تشیع - که در متون کهن ایشان توسط پیران و رهبران آنها انعکاس یافته و به نسل‌های بعدی منتقل شده است - می‌تواند مانع ترویج تفکرات جریان‌های نوپدید و جدایی‌طلب شود و در راستای هم‌گرایی آیین یارسان با اسلام و تشیع قدم برداشت. از آن روی که بسیاری از عقاید یارسانیان به‌صورت شفاهی به پیروان این آیین منتقل می‌گردد و اغلب ایشان اهتمام زیادی به مراجعه به منابع مکتوب خود و مطالعه آن ندارند و نیز به‌دلیل وجود واژگان مبهم و پیچیده در متون مهم ایشان، فهم مطالب آنها دشوار است؛ همچنین انتقال شفاهی باورهای آیین یارسان، این آیین را در گذر زمان دچار تخلیط و تحریف کرده است؛ از این جهت، تبیین موضوع با استفاده از منابع یارسان به مخاطب یارسانی کمک می‌کند که علاوه بر آشنایی با ابعاد مختلف عقاید خود، از تبعیت مدعیان استقلال آیین یارسان از دین اسلام پرهیز کند. از سوی دیگر، تبیین موضوع یادشده، به مخاطبان غیریارسانی کمک می‌کند که با عقاید و باورهای ایشان آشنا شود و تعاملی سازنده با جامعه یارسان برقرار کند.

سؤال اصلی که در این پژوهش با آن مواجهیم، این است که «تأثیر دونادون بر نبوت در آیین یارسان چگونه است؟» و به‌دنبال آن، این سؤالات فرعی بیان می‌شود: «دونادون در آیین یارسان چگونه تبیین می‌شود؟» و «نبوت در آیین یارسان چگونه مطرح می‌گردد؟»

۱. معرفی آیین یارسان

آیین یارسان از جمله فرقه‌های موجود در ایران است که پیروان آن دارای عقاید و آداب و رسوم خاصی هستند. اندیشمندان و صاحب‌نظران درباره تاریخ پیدایش این آیین اختلاف نظر دارند. سرسپردگان این مسلک نیز نظر واحدی درباره تاریخ پیدایش آن ندارند؛ اما مسلم آن است که مقنن آداب و رسوم آیین یارسان شخصی به‌نام سلطان اسحاق (سهاک) برزنجه‌ای است که در قرن هفتم و هشتم هجری زندگی می‌کرد. این آیین بعد از وی به‌دست پیروانش در مناطق غربی و مرکزی ایران گسترش یافت (محمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۳۳؛ خداینده، ۱۳۸۲، ص ۲۵؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۶).

اغلب سرسپردگان آیین یارسان مسلک خود را اسلامی - شیعی دانسته، آن را از اسرار انبیا می‌دانند که آموزه‌های آن در زمان امام علی علیه السلام به تعدادی از یارانش تعلیم گردید و این اسرار سینه‌به‌سینه تا قرن هفتم منتقل شد (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲). عده‌ای هم یارسان را آیینی مستقل و غیراسلامی تلقی کرده‌اند که ریشه اعتقادی آن هم‌زمان با

گسترش اسلام در ایران رشد کرده است و منشأ آن را جنبشی اجتماعی - کُردی دانسته‌اند و بر این باورند که این آیین قبل از اسلام وجود نداشته است (مرادی، ۱۹۸۶، ص ۴۸-۴۹).

در سالیان اخیر در میان اهل حق جریانی دیگر به نام «یارسانیسیم» شکل گرفته که تحت دو عنوان «سازمان دموکراتیک یارسان» و «مجمع مشورتی فعالان مدنی یارسان» به فعالیت مشغول است. گروه نخست با اسم مخفف «سَدی» توسط برخی پیروان خارج‌نشین این مسلک به وجود آمده است و در داخل کشور نیز «مجمع مشورتی فعالان مدنی یارسان» با آنان در ارتباط‌اند. سازمان دموکراتیک یارسان با ادعاهای سطحی و غیرمستند، تمام تلاش خود را بر آن داشته است تا به‌عنوان یک مذهب مستقل اعلام وجود کند (لطفی و سلطانی، ۱۴۰۰، ص ۲۴۷-۲۷۰).

شواهد بسیاری از متون مقدس یارسان مبنی بر اعتقاد به دین اسلام وجود دارد. در این میان، شیخ‌امیر زوله‌ای به صراحت خود را مسلمان قلمداد می‌کند و می‌گوید:

«یکتام پرستن

کافر و یک دین یکتا پرستن

گاو شرط و شون اسلامم بستن» (شاه‌ابراهیمی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۴-۲۷۵).

یعنی: یکتاپرست هستیم. اگر به‌جرم یک دین داشتن و یکتاپرستی کافر بخوانند، من یکتاپرست هستم. بیا بست (پیمان) و قانون اهل حق و یاری و شرط و اقرار بر پایهٔ اسلام بسته شده است.

منابع مکتوب یارسانیان اذعان دارند که شاه‌خوشین لرستانی (متولد ۱۰۶۰ق)، که مهم‌ترین مظهر حق تعالی بعد از حضرت علی^{علیه السلام} به‌شمار می‌رود (فرخ‌منش، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸-۱۷۳؛ خداپنده، ۱۳۸۲، ص ۳۴)، بر مذهب شیعه بوده است (دلفانی، ۱۳۹۲، ص ۲۶). در کلامی منسوب به شاه‌خوشین آمده است که او خود را مسلمان و پیرو مذهب شیعهٔ اثنا عشری معرفی می‌کند و می‌گوید:

سید سرور خوشین بچه کاسید سرور
دین پاک ما نهادیم مذهب جعفر از لیم علین نامینم حیدر
(الهی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۹؛ شاه‌ابراهیمی، ۱۳۷۴، ص ۱۷)

یعنی: خوشین طفلی هستیم از خاندان سید سرور / دین پاک ما نهادیم مذهب جعفر / ازل و ابدش از علی است به‌نام نامی حیدر. داود کوسوار (سوار بر اسب کبودرنگ) - که از سوی سلطان اسحاق برزنجهای وظیفهٔ راهنمایی و آشنا کردن یاران خود را با آداب و رسوم یارسان بر عهده داشته است (مالامیری کجوری، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵؛ حسینی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸-۱۱۵) - در کلامی خطاب به سلطان اسحاق می‌گوید:

«سلطان عظیم

تو کاوه معراج من موسی کلیم

تو مرتضی دین من قمبر پیشین» (نیک‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۱۲).

یعنی: ای سلطان بزرگ، تو کعبهٔ معراجی و من موسای کلیم؛ تو علی مرتضایی و من قنبر خدمتکار تو.

آیین یارسان از یازده خاندان تشکیل شده است و همه پیروان آن ملزم به سرسپردن (پابندی) به یکی از خاندان‌هایند (الهی، ۱۳۷۳، ص ۶۰؛ سوری، ۱۳۴۴، ص ۱۷۱؛ مرادی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳؛ خداینده، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶؛ صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۶۶۴؛ صفی‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۵۹۶). خاندان‌های اولیه یارسانی «شاه‌ابراهیمی، خاموشی، بابایادگاری، عالی‌قلندری، میرسوری، مصطفائی و حاجی باویسی» نام دارند که در زمان حیات سلطان اسحاق در قرن هفتم هجری تأسیس شدند. دیگر خاندان‌های این مسلک، موسوم به «باباجیدری، ذوالنوری، آتش‌بیگی و شاه‌حیاسی» هستند که در قرون یازده تا سیزده هجری پدید آمده‌اند (خداینده، ۱۳۸۲، ص ۴۹۴۵).

آمار دقیقی از تعداد پیروان این مسلک در دست نیست و می‌توان گفت که آمارهای ارائه‌شده صرفاً گمانه‌زنی بوده و فاقد منشأ آماری است.

جغرافیای زیستی پیروان آیین یارسان در مناطق مختلف کشور به صورت پراکنده است؛ اما بیشتر در استان‌های کرمانشاه، البرز، آذربایجان شرقی و غربی، تهران، همدان و لرستان سکونت دارند (سلطانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷؛ خداینده، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

۲. دونادون از منظر یارسان

یکی از مهم‌ترین اعتقادات پیروان آیین یارسان، «دونادون» است و بیشتر باورهای یارسانیان از این موضوع متأثر است (رستمی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). «دونادون» کلمه‌ای مرکب از سه جزء «دون»، «الف» و «دون» است که در اصطلاح یارسان به معنای از قالبی به قالب دیگر و از جامه‌ای به جامه دیگر است و در معنای گردش ارواح در دوران گوناگون در کالبدهای مختلف به کار می‌رود. این بدان معناست که روح با ورود به جسم‌های متفاوت تجلی کرده، زندگی‌های متعددی را طی می‌کند (اکبری، ۱۳۸۰، ص ۲۴). بر اساس این اصل، روح انسان هزار جامه را طی می‌کند و پس از هزار و یکمین بدن، که شایستگی و طهارت و تکامل لازم را به دست آورد، به حق واصل می‌شود (رستمی، ۱۳۹۲، ص ۶۷-۶۶).

ایشان معتقدند که برای رسیدن به حق تعالی باید مراحل را طی کرد؛ مرحله اول، «شریعت» یا آیین پیامبران است؛ یعنی انجام آداب، فریاض، مناسک و سنن ظاهری دین و شرع؛ مرحله دوم «طریقت» یا اعمال و رسوم عرفانی است؛ مرحله سوم «معرفت»، یعنی عرفان و معرفت کامل به دین و تکامل بشری است و مرحله چهارم، «حقیقت»، یعنی وصول به خداست (حسینی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۸). در برخی منابع از این چهار مرحله به «چهارقایی» تعبیر شده است که هر کدام از این چهار مرحله، باب ورود به مرحله بعد محسوب می‌شود (خواجهدین، ۱۳۶۲، ص ۴۱).

مجید القاصی از سرسپردگان و محققان معاصر یارسان درباره تکامل شریعت و مراحل چهارگانه یادشده بر این باور است که طبق اصل تکامل (دونادون)، «شریعت» از دوره آدم صلی الله علیه و آله تا حضرت محمد رسول الله صلی الله علیه و آله طی نموده است؛ سپس دوره‌ای به نام «معرفت» به وجود آمد که با قبول اصل شرع، به تکامل معنوی انسان همت گماشته شد و عارفانی به وجود آمدند که آنان نیز مرکز تجلی حق بودند؛ بعد از آن، دوره‌ای به نام «طریقت» شکل گرفت که

جویندگان راه حق با معرفتی که حاصل نمودند، در این راه قدم برداشته‌اند؛ و بعد از آنها دوره «حقیقت»، که صورت تکاملی از عرفان و طریقت است، شکل گرفت (القاصی، ۱۳۶۲، ص ۴-۷).

طیب طاهری، از طرفداران جریان یارسانیسیم (لطفی، ۱۴۰۰، ص ۲۵۸)، دربارهٔ مراحل شریعت، طریقت، معرفت و حقیقت بر این باور است که از پیدایش حضرت آدم ﷺ تا آخرین فرستاده، یعنی خاتم‌الانبیاء ﷺ مرحلهٔ شریعت است؛ مرحلهٔ طریقت از دورهٔ اسلام آغاز می‌شود و تا ظهور شاه‌خوشین لرستانی ادامه می‌یابد؛ مرحلهٔ معرفت از زمان شاه‌خوشین لرستانی تا ظهور سلطان اسحاق برزنجی در قرن هفتم است و مرحلهٔ حقیقت از قرن هفتم، یعنی ظهور سلطان اسحاق برزنجی، آغاز می‌شود و مرحلهٔ تکامل است (طاهری، ۲۰۰۹، ص ۱۴۹-۱۵۰).

۳. اصل نبوت

یارسان از مکتوبات خود با عنوان «دفتر» یا «کلام» یاد می‌کنند. این منابع از قدیم‌الایام به‌صورت منظوم جمع‌آوری شده است. دفاتر نزد این فرقه تقدس دارند و در مراسم مختلف توسط اشخاصی به‌نام کلام‌خوان همراه با نواختن تنبور خوانده می‌شوند. کلام‌ها به زبان‌های کردی، لری، ترکی و گویش لکی سروده شده‌اند و دفاتر کردی در رأس سایر دفاتر قرار دارند و سایر کلام‌ها به‌نوعی مفسر و بازگوکنندهٔ دفاتر کردی‌اند. یارسان بر این باورند که سراینندگان متون کلامی - که معمولاً بی‌سواد بودند - در سیری شهودی بیانات خود را از عالم ملکوت اخذ کرده‌اند (القاصی، ۱۳۶۲، ص ۸-۹).

در منابع مکتوب و بیانات شفاهی به‌طور صریح به دو مفهوم نبوت عامه و خاصه اشاره نشده؛ اما در جای‌جای کلامات ایشان اقرار به نبوت انبیای پیشین و پیامبر اسلام ﷺ مشهود است. از نظر ایشان، خداوند متعال پیامبران را برای هدایت بشر و معرفت یافتن انسان به پروردگار فرستاده است و مراحل کمال جز از راه شناخت انبیا حاصل نخواهد شد (صفی‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۳۰)؛ چنان‌که در کلام یکی از پیشوایان یارسان این‌گونه آمده است:

خدای هم‌تان قرینش نین آیهٔ رسولیم و اوم دین
(سیدجوادی و دیگران، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶۰)

یعنی: خدا در وجودش بی‌هم‌تاست و قرینه‌ای ندارد و رسولان را فرستادهٔ او می‌دانیم.

پژوهشگرانی که منسوب به آیین یارسان بوده و در میان ایشان شناخته‌شده‌اند، دربارهٔ ضرورت دین و ارسال رسل گفته‌اند: دین راه ارتباطی بین خالق و مخلوق است و برای تبیین این اصل مهم، انسان‌هایی که به حد‌اعلای خدانشناسی رسیده‌اند، به رسالت مبعوث شدند. تعداد ایشان از آدم تا خاتم ﷺ ۱۲۴ هزار نفر بوده است (نیک‌نژاد، بی‌تا، ص ۲).

۳-۱. نبوت عامه

در دفاتر کلامی آیین یارسان، اسامی بسیاری از پیامبران ذکر شده که نمایانگر قبول نبوت عامه به‌عنوان یکی از آموزه‌های اعتقادی یارسان است. مجید القاصی اذعان دارد که پیروان آیین یارسان به همهٔ پیامبران اعتقاد دارند. وی

در این باره می‌نویسد: «مردم یارستان نبوت را برای تمام پیغمبران، مخصوصاً خاتم‌النبین ﷺ، قبول داشته و او را آخرین پیامبر الهی می‌دانند» (القاصی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲). شیخ‌امیر زواله‌ای از کلام‌سرایان یارسانی است که در قرن دوازدهم

هجری می‌زیسته است و از حضرت یعقوب، یوسف و ایوب ﷺ چنین یاد می‌کند:

نه جسه یعقو پرده لیل و چم هر تا بوی یوسف ماما دمادم
کی وینه یوسف جفای یار کیشا یام وینه ایوب گه پیشش ایشا
(شاه‌ابراهیمی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۰)

یعنی: یعقوب که پرده تاریکی چشمانش را گرفته بود، دمادم بوی یوسف به مشامش می‌رسید. چه کسی مانند یوسف آزمایش یار (پروردگار) را تحمل کرد؟ یا مثل ایوب تمام بدنش به بیماری مبتلا گشت؟

داستان تخریب بت‌خانه به امر خداوند متعال توسط حضرت ابراهیم ﷺ و در آتش افکنده شدن او به دستور نمرود، در بیان پیر شمس‌الدین، از مشاهیر اهل حق در قرن هشتم هجری، به گونه‌ای دیگر بیان شده است:

بت و بتخانه‌ش کرد و ورد یام
و فرمان شاو و امر خواجام
بی و گلستان ناهر بی ابرام
(صفی‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۸۶)

یعنی: بت و بت‌خانه را ویران کرد. آتش به امر پروردگار برای ابراهیم به گلستانی تبدیل شد.

۳-۲. نبوت خاصه

یارسان نه تنها نبوت، خاتمیت و حقانیت رسول اکرم ﷺ را پذیرفته است، بلکه دوره نبوت محمدی ﷺ یکی از ادوار اصلی در کلامات و دفاتر پیران آنهاست (سلطانی، ۱۳۸۵، ص ۶۵). شاه‌خوشین در این باره می‌گوید:

محمد نه لطف حق مکرش رجا نه صو تا ایوار مکرد ایوالله
دین شریعت او رواج کردن بزنان و عین اقرار و شرطن
روزی نه وعده محمد نه معراج راهی بی نه راه ورچه نارساج
نه گنبد خضرا گذرش کردن قدرت و قالب بشر آوردن
چون ریاضتش و حق بی واصل و جامع یاری او روز بی داخل
معجز نمانا و رای شریعت نه وعده اقرار او کردش بیعت
نه هر طرف دانگاه مکرش سرو آستانه یاری سپردش
(افضلی، ۱۳۵۰، ص ۱۹-۲۰؛ سلطانی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹)

یعنی: محمد ﷺ از لطف خدا مسیر روحانی و باطنی را طی کرد و از بام تا شام در تأیید فرموده حق بود. دین شریعت را او رواج داد. بدانند که این طبق اقرار و شرط ازلی است. روزی در وعده معلوم، محمد ﷺ در معراج در طی مسیر باطنی بود. پیش از طلوع آفتاب از گنبد خضرا عبور کرد؛ بعد به عالم جسم نزول کرد. چون سیر و سلوک او مورد قبول خداوند واقع شد، آن روز به جامه یاران قدسی خداوند داخل شد. در راه شریعت معجزه (قرآن) نشان داد. در وعده اقرار بیعت کرد و به هر سو که می‌نگریست، حق را می‌دید و سر به آستانه یار ازلی سپرد.

نویسنده کتاب شناخت رهروان عشق علی (اهل حق)، ضمن گلابه از کسانی که یارسان را متهم به عدم اعتقاد به نبوت می‌کنند، می‌نویسد:

بعضی‌ها برای متهم کردن اهل حق و مشوب کردن اذهان عمومی درباره آنها، گفته‌اند که مردم اهل حق حضرت پیامبر ﷺ و نبوت او را قبول ندارند؛ لذا باصراحت عرض می‌شود این‌گونه شایعات صد درصد مردود و زائیده افکار مغرضین و تفرقه‌اندازان و یا افراد عامی و بی‌اطلاع می‌باشد (موحدی بشیری، ۱۳۵۷، ص ۹۸).

وی برای تأیید سخن خود به کلامی از خان الماس لرستانی، از پیران برجسته سلسله آتش‌بیگی، درباره نبوت استناد می‌کند:

دین ژ نین دین ژ نین
مذهب ژ جعفر دین ژ نین
سنت و ملت ابراهیم نین
(موحدی بشیری، ۱۳۵۷، ص ۱۰۰)

یعنی: دین از نبی است؛ دین از نبی است؛ مذهب از امام جعفر صادق ﷺ است و دین از نبی؛ سنت و ملت کنونی، همان سنت و ملت ابراهیم نبی ﷺ است.

این پژوهشگر معتقد است که بر اساس این سند زنده و قدیمی، یارسان نه تنها به نبوت پیامبر گرامی ﷺ و مذهب جعفری (شیعه اثناعشری) ایمان دارند، بلکه از سنت ابراهیم خلیل ﷺ نیز پیروی می‌کنند.

محمدعلی سلطانی، از نویسندگان یارسان‌پژوه، اظهار می‌کند که عدم پذیرش نبوت در یارسان اتهام ناروا به این فرقه است و کلام‌های یارسان بر نبوت، به‌ویژه نبوت خاصه، تأکید دارند؛ چنان‌که درباره اعتقاد به نبوت خاصه گفته‌اند:

اینکه می‌گویند که اهل حق از نبوت حضرت محمد ﷺ چشم پوشیده و به الوهیت علی ﷺ پرداخته و اتهام به عدم پذیرش نبوت را بر اهل حق روا می‌دارند، اهل حق بر طبق کلام و مکتوبات محفوظ اعتقادی، نبوت حضرت رسول اکرم ﷺ و حقانیت و خاتمیت آن حضرت را پذیرفته است» (سلطانی، ۱۳۸۵، ص ۶۵).

در برخی از ادعیه، مانند دعای رخصت یا دعای پایان حلقه جم، به‌صراحت از امام علی ﷺ و نبی مکرم اسلام ﷺ با مضامین ذیل یاد شده است: «یا علی، ای والله، خار و مار حواله ذوالفقار، پس و پیش فقرا، الله و محمد و علی یار، هر که درآید، برآید؛ هر که درافتد، برافتد از دم...» (بابازاده، ۱۳۴۷، ص ۸۹).

سیدقاسم افضلی، از مسندنشینان معاصر خاندان شاه‌ابراهیمی، ضمن بیان اعتقاد یارسان به اصول اعتقادی شیعه امامیه، از جمله نبوت، به کلام‌های یارسان استناد می‌کند (افضلی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶۰). نبوت حضرت محمد ﷺ به‌عنوان نبوت خاصه، از سوی کلام‌سرایان یارسان مورد عنایت قرار گرفته است و ایشان آن حضرت را خاتم پیامبران الهی دانسته‌اند. پیرتقی شاهویی، از کلام‌سرایان یارسان، می‌گوید:

ده سته یی مه وه ری، ده سته ی ماوه ری شام نییا موحه ممه دوه په یامبه ری
(سلطانی، ۱۳۹۵، ص ۷۳)

یعنی: گروهی را می‌بری و گروهی را می‌آوری. پادشاه محمد ﷺ را به پیامبری برگزید.

میرزا حسین سهرابی از بزرگان یارسان درباره خاتمیت حضرت محمد ﷺ این گونه می‌سراید:

داود پیغمبر بو زبوره موسی بو تورات له کوی طوره
صحف اورییم و انجیل روح الله له هر چوار هن آیه بسم الله
ای چوار کتیبه ور فرقان بی محمد پیغمبری آخر زمان بی
(سهرابی باتیاراتی گوران، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱)

حضرت داود ﷺ پیامبر و صاحب زبور بود و حضرت موسی ﷺ با کتابش تورات در کوه طور با تو هم‌سخن و همراز بود. در کتاب‌های آسمانی، صحف حضرت ابراهیم ﷺ و انجیل حضرت عیسی ﷺ، ملقب به روح‌الله، با نام خداوند آغاز شده و در وصف حق است. این چهار کتاب آسمانی قبل از قرآن نازل شده‌اند؛ درحالی که حضرت محمد ﷺ پیامبر خاتم و آخرین آنها بوده است.

درویش جوزه تفنگچی، از اکابر یارسان (متوفای ۱۲۸۴ق) در کرمانشاه، دین اسلام و نبوت خاتم پیامبران حضرت محمد ﷺ را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید:

نه کون و مکان نام الله دین محمد رسول الله
(صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۵۹۰)

یعنی: از کون و مکان نام الله به گوش می‌رسد و دین متعلق به محمد رسول الله ﷺ است.

پیر قمرسراوقماشی، از بزرگان یارسان در قرن هشتم، در کلام خود به نحوه هجرت و مصائب پیامبر اسلام ﷺ اشاره می‌کند:

غار مدینه، غار مدینه بارگه شام وستن غار مدینه
پسپسه کولی تارش تئیه بیوز بیوران و خزمت شئینه
(صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵)

یعنی: شام در غار مدینه فرود آمد؛ در آن هنگام عنکبوتی تار تنید؛ پس از آن هزاران بینوا و درمانده به خدمتش آمدند.

قوشچی‌اوغلی، از سرسپردگان آیین یاری، در کلام خود به نبوت حضرت محمد ﷺ پرداخته است:

یارنر ئیه وز خاوندکار دور نه عجب شرط و شون هم راهی واردور
رسول الله دوراونون یار و حبیبی امیرالمؤمنین تک شیری واردور
(بی‌نام، ۱۳۸۲، ص ۱۹)

یعنی: یارستان صاحب شما خاوندکار است؛ با راهی عجیب که همان راه خاوندکار است؛ رسول‌الله هست حبیب او، امیرالمؤمنین که مثل شیری پشت و پناه او بود.

در کلامی دیگر از قوشچی‌اوغلی، به امام علی ﷺ و نبی مکرم اسلام ﷺ ابراز محبت شده، که بیانگر باور یارسان به اصول نبوت و امامت است.

ابراهیم ملتیم هم این آدم محمد حبیبم علی ولیمدور
(بی‌نام، ۱۳۸۲، ص ۱۹)

یعنی: ما امت ابراهیم و این آدم هستیم؛ محمد عزیز من است و علی ولی من است.

هر گوپولده خوف الله مهر محمد اولمیا او تشنه دیور گورمگه دیدار بیچون
(بی‌نام، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲-۱۶۳)

یعنی: هر قلبی که ترس از حق و مهر محمد نداشته باشد، او تشنه دیدار حق نیست.

«قول ولی»، یکی دیگر از شخصیت‌های یارستانی، پیامبر^ص را راهنمای شریعت معرفی می‌کند و هدف نبی

مکرم اسلام^ص و امام علی^ع را یکی می‌داند و دیگران را به تبعیت از ایشان تشویق می‌کند:

محمد دور شریعت رهنمائی یارین اصلین دسیم اصلی ردادور

محمد و علی نین یولون وارنلار هزاران مرحبا هامر مرحبا دور

(بی‌نام، ۱۳۸۲، ص ۳۱۶)

مجید القاصی درباره نبوت در یارسان اظهار می‌کند: «پس از تجمع انسان‌ها در نقاط مختلف جهان، پیامبرانی بر حسب شرایط زمان و مکان ظهور نموده، که چهار پیغمبر دارای کتاب عبارت‌اند از: حضرت داود، حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد خاتم‌النبین» (القاصی، ۱۳۶۲، ص ۴)؛ اما برخلاف مرحله شریعت، که تعداد پیامبران را ۱۲۴ هزار نفر می‌داند، در دفاتر آیین یارسان تعداد ایشان نیامده است؛ بلکه آنها انسان‌هایی معرفی می‌شوند که تجلی‌گاه قدرت‌های حقانی‌اند و هر کدام توانسته‌اند منشأ خیر و صلاح برای بشر باشند (القاصی، ۱۳۶۲، ص ۴).

«سرسپردگی» از آداب مهم آیین یارسان است که والدین باید برای نوزاد خود انجام دهند تا نوزاد در زمره یارسانیان قرار گیرد. این دعا سرشار از مضامین اسلامی - شیعی است و بر اصولی همچون توحید، نبوت و امامت تأکید دارد و با قرائت این دعا سرسپردگی محقق می‌شود. دعای یادشده به شرح ذیل است:

بسم الله الرحمن الرحيم. ارادت كل، پیروان این صفات، الحمدلله، سر دادیم در راه خدا، از قول اَشهد أن لا إله إلا الله، از قطار آدم صفی الله، از دین حضرت رسول الله، از مذهب جعفر اولیا، داخل شدیم به سلسه پنج تن آل عبا، در عالم ذرات، دادیم، بله، بنده خداییم، صوت جلی هست محمد، دوستار علی، اولم تو بودی، آخرم تو باشی، در حساب راه شریعت، خالص شدیم در طریقت، داخل شدیم در خانه حقیقت، سر دادن یارسان، پیروی ارکان، قائمی میزان که سر بدرخشد چون گوی در میدان، دل نلغزد از عهد و فرمان، بسته گردد آنچه پلیدی است، در حق آدم صفی الله و پیروان این خاندان، به حق علی ان شاء الله تعالی (ایزدپناه، ۱۳۵۵، ص ۳۶).

خاندان آتش‌بیگی دعای دیگری دارد که در آن، باور به نبوت خاصه نمایان است:

ارادت كل، پیرو كل صفات، بنده قول شریعت، گوینده اَشهد ان لا اله الا الله، امت محمد حبیب الله، محب دوازده امام قدرت الله، مذهب امام جعفر صادق به زمزمه اولیاء الله، داخل به سر چهل تان گنبد خضراء، سر دادیم به آداب سر مگو، بلی امت محمدیم، جان نثار علی و... (سلطانی، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

همچنین از وسایل مورد نیاز مراسم سرسپردگی در خاندان‌های آیین یارسان، «سکه محمدی» است (خواجهدین، ۱۳۶۲، ص ۵۷)، که درباره آن چنین آمده است: سکه هویزه برای مریدان به لحاظ اینکه منقوش به کلامات لا اله الا الله، محمداً رسول الله و علیاً ولی الله بود، ارزش خاصی داشته و مریدان آن را مقدس شمرده و در مراسم سرسپردگی تمامی خاندان‌ها وجود این سکه‌ها لازم بوده است (دلفانی، ۱۳۹۲، ص ۵۵).

۴. تحلیل و بررسی

با اینکه غالب پیروان آیین یارسان خود را مسلمان می‌دانند و در منابع اولیه ایشان بحث نبوت به صورت چشمگیر وجود دارد، اما این آموزه اسلامی در شکل اصیل و راستین خود مطرح نشده است و با ابهامات و انحرافات روبه‌روست.

خدابنده، از پژوهشگران حوزه یارسان، معتقد است:

اعتقاد به نبوت در میان اهل حق همراه با اعتقاد به حلول و تناسخ بوده است که معتقدند عده‌ای از پیشوایان آنها مثل هفتنان، هفتوان، هفت‌سردار و قولطاسیان در اعصار گذشته در جامه پیامبران، صحابه پیامبر اسلام ﷺ و ائمه و یاران آنها و عرفا و سلاطین به دنیا آمده و به ارشاد و هدایت مردم جهان پرداخته‌اند (خدابنده، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴).

مجید القاصی از سرسپردگان آیین یارسان درباره باور ایشان به رسالت انبیای الهی به اندیشه خاص این فرقه که متأثر از دونالدون است، اشاره می‌کند (القاصی، ۱۳۶۲، ص ۱۱).

بر اساس اندیشه دونالدون و مبانی اعتقادی یارسان، هرگاه ذات حق در انسان تجلی پیدا کند، چنین انسانی متجلی از «ذات حقانی» است و به او «ذات مهمان» هم گفته می‌شود (رستمی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۹). در نتیجه این باور، شخصی که ذات مهمان است، مقام، منزلت و قدرت او مانند مقام، منزلت و قدرت خداوند متعال است و در میان یارسان افراد محدودی مانند امام علی علیه السلام، شاه‌خوشین لرستانی و سلطان اسحاق دارای چنین مقام و جایگاهی هستند. بنا بر این اعتقاد یارسان است که ایشان را «علی‌اللهی» خطاب قرار می‌دهند و هرگاه فرشته‌ای در جامه بشری وارد شود، مظهر صفات حق تعالی خوانده می‌شود. این معنا و مفهوم از گواهی دونی بزرگان یارسان در کلام‌های آیین یاری هویداست و در اندیشه یارسان، پیامبران اولوالعزم در ردیف انسان‌های دارای مظهر صفات الهی به‌شمار می‌روند (رستمی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۹). بنابراین در نگاه سرسپردگان یارسان، پیامبر به کسی گفته می‌شود که از ناحیه خداوند متعال مبعوث شده و ملک در او حلول کرده باشد که به او «ذات ملک» یا «ملک مهمان» گفته می‌شود و روحی که در پیکر پیامبر وجود دارد، در سیر گردش روح (دونادون) به پیکر و جسم یکی از انبیای بعد حلول می‌کند (رستمی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹).

همچنین شاه‌ابراهیم، متوفای قرن نهم در بغداد، خود را ابراهیم فرزند آذر دانسته که بت‌ها را شکسته و به پیامبری منصوب شده است.

ابراهیم پیام فرزند آذر بتم شکست دا بيم پیامبر

(شاه‌ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۸)

وی با اعتقاد به دونالدون، خود را دون حضرت ابراهیم علیه السلام دانسته و افعال آن حضرت را به خود نسبت داده است. در یکی از دفاتر آیین یاری، ضمن بیان ماجرای تولد حضرت علی علیه السلام بیان می‌شود:

اوروه دره
بارگای شام وستن اوروه دره
سلمان بنیامین داود قنبره
بیر موسی وزیر کاکای جابره
فاطمه رمزبار شیرین بشره
سید محمد نازار او پیغمبره
(هاموش، ۱۳۸۶، ص ۴۳)

یعنی: در آن سرزمین و دره، بارگاه شاه دین برپا گشت؛ در آنجا بنیامین در دون سلمان، داود در دون قنبر، پیرموسی در دون جابر بود. بدانید که رمزبار در جامه فاطمه و سیدمحمد نازار در دون پیغمبر^ﷺ بود.

بر اساس این کلام و بنا بر اصل دونادون، پیروان آیین یارسان «سیدمحمد گوره سوار» را دون پیامبر اسلام^ﷺ می دانند
شیخ امیر در کلامی دیگر که ناظر به دونادون است، خود را دون پیامبر اسلام^ﷺ دانسته و چنین معرفی کرده
است:

نه خدمتش بیم او نور جمینه
رسولش پیام از چه مدینه
ابن عبدالله پیام ابن آمینه
رای شرعمان نیا ظاهری دینه
دین شریعت نیامان و آزار
رواجش مولام کرد و ذوالفقار
(شاه ابراهیمی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۵)

یعنی: در خدمت نور و زمین و آسمان (خداوند) بودم، که وظیفه رسالت را بر عهده داشتم. فرزند عبدالله و آمنه و شریعت را برای امور ظاهری دین بنا کردیم و در این راه مصائب زیادی وجود داشت. بعد از آن توسط موالعی^ﷺ این شریعت رواج یافت و به کمال رسید.

تأثیر دونادون بر نبوت در آیین یارسان مهم ترین ابهام و انحراف به شمار می رود که در آن، نبوت به عنوان حقیقتی که در ادیان آسمانی بدان اشاره شده، اصالت خود را از دست داده و در قالب دونادون و گردش ارواح معنا پیدا کرده است. در این مقام، نبوت در حد پیران و بزرگان یارسان تنزل یافته است (خواجهدین، ۱۳۶۲، ص ۱۵) و همان طور که در مثال های متعدد بدان اشاره شد، بزرگان یارسان خود را دون یکی از پیامبران الهی یا پیامبر اسلام^ﷺ دانسته اند.

از اشکالاتی که تأثیر دونادون بر نبوت پدید آورده است، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

هدف دونادون و گردش ارواح از منظر یارسانیان، تکامل و ترقی روحی افراد است (خواجهدین، ۱۳۶۲، ص ۴۱)؛
درحالی که این موضوع براساس کلامات موجود یارسان نقض می شود و این گردش به جای صعود، در سیر نزولی قرار گرفته است. برای مثال، باید گفت که در میان این کلامات، به وضوح از پیامبرانی نام برده شده است که در مرتبه عالی نبوت قرار داشته اند؛ اما در سیر دونی خود تنزل یافته و در افراد ناشناخته یا کمترشناخته شده حلول کرده اند؛ مثلاً شخصی به نام شاه ابراهیم، از پیران یارسان، خود را دون حضرت ابراهیم^ﷺ می داند که در روزگار خود با بت پرستی مقابله کرده است (شاه ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۸).

بر اساس تقسیمی که از مراحل چهارگانه گذشت، یارسانیان اولین دوره را از زمان حضرت آدم^ﷺ تا آخرین فرستاده،

یعنی خاتم الانبیاء ﷺ دانسته و آن را مرحله شریعت نام نهاده‌اند (طاهری، ۲۰۰۹، ص ۱۴۹-۱۵۰) و ضرورت رسالت و حضور پیامبران را مختص این دوران پنداشته و با ورود به دوره‌های بعدی، التزامی به نبوت پیامبران الهی نداشته‌اند؛ بلکه با التزام به دونادون، پیران و مشاهیر خود را در جایگاه انبیا قرار داده‌اند. با پذیرش این موضوع که سیر گردش ارواح در دونادون باید صعودی باشد، بسیاری از اشخاصی که خود را دون پیامبران گذشته معرفی کرده‌اند، از شائیت و جایگاه اجتماعی و علمی آن پیامبران برخوردار نبودند.

نتیجه‌گیری

با بررسی آرا و اقوال یارسان درباره مسئله نبوت، درمی‌یابیم که نبوت عامه و خاصه مورد پذیرش ایشان است؛ اما این آموزه در میان ایشان با انحرافات روبه‌روست. در آرا و منابع کلامی مکتوب این آیین، چند اشکال اساسی به نظر می‌آید:

- یارسانیان درباره انبیا و اولیای الهی قائل به دونادون هستند.
- ایشان در عمل، خود را ملزم به شناخت معارف، احکام و شریعت پیامبران نمی‌دانند.
- پیروان یارسان، با اینکه قاطبه آنان خود را مسلمان می‌دانند، بسیاری از احکام خود را از پیران آیین یارسان دریافت می‌کنند و به شریعت محمدی ﷺ پایبندی کمتری نشان می‌دهند.

ایشان به دلیل اعتقاد به تجلی ذات الهی در امام علی علیه السلام، مقام وی را بالاتر از مقام پیامبر اسلام ﷺ می‌دانند.

منابع

- افضلی، قاسم (۱۳۵۰). دفتر رموز یارستان. تهران: راستی.
- افضلی، قاسم (۱۳۷۵). دایرةالمعارف تشیع. تهران: نشر شهید سعید محبی.
- اکبری، محمد (۱۳۸۰). گلستان یارسان ۱ (دوئادون). بی‌جا: بی‌نا.
- القاسی، مجید (۱۳۶۲). مجموعه آیین یاری، اندرز یاری، رمز یاری. تهران: طهوری.
- الهی، نورعلی (۱۳۷۳). برهان الحق، تهران: جیحون.
- ایزدپناه، حمید (۱۳۵۵). اهل حق در لرستان. مجله کاوه (مونیخ آلمان)، ۶۰(۱۴)، ۳۶-۳۸.
- بابازاده، پرویز (۱۳۴۷). حماسه پرشکوه اهل حق: چهل‌تنان. تهران: درخشان.
- بی‌نام (۱۳۸۲). دفتر کلامات ترکی. ترجمه ن. چهل اختران. همدان: بی‌نا.
- جیحون آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱). حق‌الحقایق یا شاهنامه حقیقت (تاریخ منظوم بزرگان اهل حق). مقدمه محمد مکرری. تهران: طهوری.
- حسینی، حسین (۱۳۹۷). بررسی تحلیلی فرقه اهل حق. قم: ذکر.
- خدابنده، عبدالله (۱۳۸۲). شناخت فرقه اهل حق. تهران: امیرکبیر.
- خواجهدین، محمدعلی (۱۳۶۲). سرسپردگان تاریخ و شرح عقاید دینی و آداب و رسوم اهل حق (یارستان). تهران: منوچهری.
- دلفانی، سیاوش (۱۳۹۲). پیدایش سلسله اهل حق. تهران: منشور امید.
- رستمی، منصور (۱۳۹۲). بازشناسی آیین یارستان (اهل حق). قم: رسالت یعقوبی.
- رستمی، منصور (۱۳۹۵). تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق). تهران: مبین اندیشه.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۱). تاریخ خاندان‌های حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه. تهران: سها.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۵). حریم حق. تهران: سها.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۹۳). درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بوپوروق. تهران: سها.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۹۵). حماسه ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان. تهران: انتشارات اطلاعات.
- سوری، ماشاءالله (۱۳۴۴). سروده‌های دینی یارستان. تهران: یارستان.
- سهرابی بانبارانی گوران، حسین (۱۳۸۸). شمیم گل‌های کوه دالاهو. تهران: زوار.
- سیدجوادی، احمد، خرمشاهی، بهاء‌الدین و فانی، کامران (۱۳۷۵). اهل حق، دایرةالمعارف تشیع. تهران: نشر شهید سعید محبی.
- شاه‌ابراهیمی، امرالله (۱۳۷۴). دفتر کلام شیخ‌امیر و سیدفرضی و شرح احوالات آتیمور بانبارانی. صحنه: جمخانه شاه‌ابراهیمی.
- شاه‌ابراهیمی، امرالله (۱۳۹۴). کلام (شامل کلام‌های دوره شاه‌خوشین، پیرپیرالی، سیده‌شسانی، کله‌زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زال، سید خاموش، خان‌احمد، باباحیدر، زنور، آتیمور). صحنه: جمخانه سیدامرالله شاه‌ابراهیمی.
- صفی‌زاده، صدیق (۱۳۷۵). نامه سرانجام یا کلام خزانه؛ یکی از متون کهن یارستان. تهران: هیرمند.
- صفی‌زاده، صدیق (۱۳۸۷). اهل حق پیران و مشاهیر. تهران: حروفیه.
- طاهری، طیب (۲۰۰۹). تاریخ و فلسفه سرانجام، شرحی بر نحل‌های فکری و اعتقادی در کردستان فرهنگ یارسان. اربیل (اقلیم کردستان عراق): موکریانی.
- فرخ‌منش، صحبت (۱۳۸۲). مقدمه‌ای بر دین و روان یا تأکید بر اهل حق. تهران: مؤلف.
- لطفی، جواد و سلطانی، مصطفی (۱۴۰۰). خوانشی انتقادی به جریان‌های نوظهور آیین یارسان (اهل حق). شیعیه پژوهشی، ۲۱(۸)، ۲۴۷-۲۷۰.

ملا میری کجوری، احمد (۱۳۸۷). *اهل حق و تحقیقی در رابطه با اهل حق*. بی‌جا: نشر مرتضی.
محمدی، محمد (۱۳۸۴). *پژوهشی دقیق در اهل حق، تاریخچه، عقاید، فقه*. تهران: پازینه.
مرادی، گلمراد (۱۹۸۶). *نگاهی گذرا به تاریخ و فلسفه یارسان*. آلمان: هایدلبرگ.
موحدی بشیر، داود (۱۳۵۷). *تساخت رهروان عشق علی^{علیه السلام} اهل حق*. بی‌جا: بهرام.
نیک‌نژاد، سید کاظم (۱۳۷۵). *آیین یاری*. بی‌جا: بی‌نا.
نیک‌نژاد، سید کاظم (بی‌تا). *آثار یاری*. بی‌جا: بی‌نا.
هاموش (۱۳۸۶). *آداب و ارکان یارسان*. کرد غرب: بی‌نا.

Afzali, Qasem. (1971). *Daftar-e ramoz-e yaristan*. Tehran: Rasti.

Afzali, Qasem. (1996). *Dayeratolmaaref-e tashayyo*. Tehran: Nashr-e Shahid Saeed Mohbi.

Akbari, Mohammad. (2001). *Golstan-e yarsan 1 (donadon)*. Place of publication not specified: No publisher.

Alqasi, Majid. (1983). *Majmueh-e ayin-e yari, andarz-e yari, ramz-e yari*. Tehran: Tavahori.

Anonymous. (2003). *Daftar-e kalamat-e torke*. Translated by N. Chehalakhtaran. Hamedan: No publisher.

Babazadeh, Parviz. (1968). *Hamaseh-ye porshokoohe ahle haqq*: Chehel-tanan. Tehran: Derakhshan.

Delphani, Siavash. (2013). *Peydesh-e selaseh-ye ahle haqq*. Tehran: Monshour Omid.

Elahi, Nur Ali. (1994). *Barhan-alhaq*. Tehran: Jayhoon.

Farokhmanesh, Sobhat. (2003). *Moghadameh-i bar din va ravanshenasi ba takid bar ahle haqq*. Tehran: Author.

Hamush. (2007). *Adab-o-arqan-e yarsan*. Kamyaran: No publisher.

Hoseini, Hosein. (2018). *Barrasi-e tahlili-e faregh-e ahle haqq*. Qom: Zakari.

Izadpanah, Hamid. (1976). *Ahle haqq dar Lorestan*. Kaveh (Munich, Germany), 60(14), 36-38.

Jayhoonabadi, Neamatollah. (1982). *Haq-alhaqa'eq ya shahnameh-ye haqiqat (tarikh-e manzoom-e bozorgan-e ahle haqq)*. Introduction by Mohammad Makki. Tehran: Tavahori.

Khodabandeh, Abdollah. (2003). *Shenakht-e faregh-e ahle haqq*. Tehran: Amir Kabir.

Khojadin, Mohammad Ali. (1983). *Sar-sepordegan-e tarikh va sharh-e aghayed-e dini va adab-o-rasoom-e ahle haqq (yarastan)*. Tehran: Manouchehri.

Lotfi, Javad, & Soltani, Mostafa. (2021). *Khavanshi-ye enteqadi bar jaryan-haye novin-e ayin-e yarsan (ahle haqq)*. *Shi'a Studies Research Journal*, 21(8), 247-270.

Malami Kajouri, Ahmad. (2008). *Ahle haqq va tahqiqi dar rabete ba ahle haqq*. Place of publication not specified: Nashr-e Mortaza.

Mohammadi, Mohammad. (2005). *Pazhuheshi-e daqiq dar ahle haqq, tarikhcheh, aghayed, feqh*. Tehran: Pazineh.

Moradi, Golmohammad. (1986). *Nigahi gozara be tarikh va falsafeh-ye yarsan*. Heidelberg, Germany: Heidelberg University Press.

Movahedi Bashir, Davoud. (1978). *Shenakht-e rahvaran-e eshq-e ali ahle haqq*. Place of publication not specified: Bahram.

Niknejad, Seyd Kazem. (1996). *Ayin-e yari*. Place of publication not specified: No publisher.

Niknejad, Seyd Kazem. (No date). *Athar-e yari*. Place of publication not specified: No publisher.

- Rostami, Mansour. (2013). Bazshenasi-ye ayin-e yarastan (ahle haqq). Qom: Rasoul-e Ya'qoubi.
- Rostami, Mansour. (2016). Tab'in-e zohur-e dowreh-ye haqiqat az negah-e kalam-e yarsan (ahle haqq). Tehran: Mobin Andisheh.
- Safizadeh, Sedigh. (1996). Nameh-ye saranejam ya kalam-e khazaneh; yeki az matn-haye kohane yarastan. Tehran: Hirmand.
- Safizadeh, Sedigh. (2008). Ahle haqq piran va mashahir. Tehran: Horoufiyeh.
- Sayejavadi, Ahmad, Khorramshahi, Bahauddin, & Fani, Kamran. (1996). Ahle haqq, dayeratolmaaref-e tashayyo. Tehran: Nashr-e Shahid Saeed Mohbi.
- Shahabrahimi, Amrollah. (1995). Daftar-e kalam-e sheikh-amir va seyedfarzi va sharh-e ahval-e atimour baniarani. Sahneh: Jamkhaneh-e Shahabrahimi.
- Shahabrahimi, Amrollah. (2015). Kalam (including speeches of Shah-khoshin, pir-e pirali, seyde shabani, kaleh-zardeh, mamooriat-e hazrat mostafa, malek tayyar, gholtas, yadegar, zalal zalal, seyde khamoush, khan-ahmad, babahider, zenour, atimour). Sahneh: Jamkhaneh-e Seyd Amrollah Shahabrahimi.
- Sohebi Baniarani Goran, Hosein. (2009). Shamim-e gol-haye kuh-e dalahoo. Tehran: Zavvar.
- Soltani, Mohammad Ali. (2002). Tarikh-e khanevadeh-haye haqiqat va mashahir-e motakhir-e ahle haqq dar Kermanshah. Tehran: Sooha.
- Soltani, Mohammad Ali. (2006). Haram-e haq. Tehran: Sooha.
- Soltani, Mohammad Ali. (2014). Daroonmayeh-haye moshtarak dar saranejam, velayatnameh, boyourough. Tehran: Sooha.
- Soltani, Mohammad Ali. (2016). Hamaseh-ye melli-e Iran dar eqteqad-e alaviyan-e yarsan. Tehran: Entesharat-e Etela'at.
- Souri, Mashallah. (1965). Sorudeh-haye dini-e yarastan. Tehran: Yarastan.
- Taheri, Tayeb. (2009). Tarikh va falsafeh-ye saranejam, sharhi bar nahleh-haye fekri va eqteqadi dar kordistan-e farhangi yarsan. Erbil (Kurdistan Region of Iraq): Mukriani.

Table of Contents

Comparative Study of the “Opponent” in the scriptures of Christianity and Islam (Protestant and Shiite) / 6

✉ *Alireza Nikbean / Miqdad Izadipour*

Polygamy from the Perspective of the Bible and the Holy Quran / 26

✉ *Yahya Noormohammadi Najafabadi / Haitham Boozar / Jamal Soroush*

A Comparative Study of the Components of Beauty in Christian and Islamic Aesthetics Based on the Views of Augustine and Ibn al-Haytham / 42

✉ *Aniseh Parsa'i / Seyyed abul-Qasem Hosseini (Jarfa)*

A Comparative Study of the Component of Bar-On Emotional Intelligence's Social Responsibility in the Quran and the New Testament / 62

Setareh Tehrani / ✉ Arastu Mirani / Tahereh Haj-Ebrahimi

Investigating the Concept of the Influence of Zoroastrianism on the Shiite School / 82

Alinaqi Lezgi / Jalal Torkashvand / ✉ Seyyed Mohammad Hajati Shouraki

A Critique of the Doctrine of the Election of the Israelites and the Explanation of True Perfection from Spinoza's Perspective / 100

✉ *Hossein Saberi Varzaneh / Zahra Talebi*

An Analysis of the Reflection of the Theological Narrative of Jewish Messianism in the Field of Politics / 118

✉ *Somayeh Hamidi / Reza Sharifi / Hossein Farzanehpour*

An analysis of the Belief in Prophethood in the Yarsan Cult and the Influence of Don-Na-Don / 138

✉ *Javad Lotfi / Mehdi Bayati / Ali Yasemifard*

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol. 16, No. 1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2025

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor, Karaj Islamic Azad University.*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Professor, Esfahan University.*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor, Islamic Azad University.*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Professor of College of Theology, Firdausi University, Mashhad.*

Address:

IKI
Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd, Qum, Iran
PO Box: 37185-186
Fax: +9825-32934483

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir
nashrieh@qabas.net