

معرفت‌آدیان

سال شانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۳، تابستان ۱۴۰۴



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

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

www.nashriyat.ir

شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل‌رسول

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 مبداءشناسی 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 صیغه 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 تالیفی بر این گونه 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 دیدگاه قرآن و اناجیل هم‌نوا درباره ماهیت بشری حضرت عیسیؑ / ۷

علی اسدی

بررسی فقرات تصدیق‌شده کامل از عهد عتیق توسط قرآن / ۲۷

کمال حسین نقوی / سیدحسن حسینی امینی

بازتاب فرجام زندگی عیسیؑ در احادیث اسلامی / ۴۵

مجتبی نیک‌زاد / کمال حسین صابری ورزنده

تحلیل و بررسی منابع مکتوب فقه و شریعت یهودی / ۶۵

محمد رضا اسدی

نقد رتوریک نامه‌های پولس با تکیه بر سه گانه بلاغی ارسطو / ۸۵

سید محمد حسن صالح

جنبش سوامیناریان: از تعلیم فرقه‌ای محلی تا حمایت امپراتوری بریتانیا و گسترش جهانی / ۱۰۳

الهه هادیان رسانی

گستره مقایسه‌ورزی در الهیات مقایسه‌ای: مقایسه «الهیات‌ها» یا مقایسه «دین‌ها»؟ / ۱۲۳

کمال مصطفی رستگار / احمد رضا مفتاح / مهراب صادق‌نیا

ضرورت، امکانات و نوآوری‌های پایگاه پژوهشی مطالعات ادبانی / ۱۴۱

کمال هادی ملائی / مرتضی صانعی / علی رمزی

۱۵۷ / Table of Contents



A Comparative Study of the Views of the Quran and the Synoptic Gospels on the Human Nature of Jesus Christ (PBUH)

Ali Asadi  / Assistant Professor, Department of Quranic Encyclopedia, Islamic Sciences and Culture Academy

Received: 2025/03/02 - Accepted: 2025/05/18 - Published: 2025/08/25

a.asadi8431@gmail.com

Abstract

Trinitarian Christianity regards Jesus (PBUH) as coessential with God and His Son; however, the Quran refutes this claim by emphasizing certain human characteristics of Jesus and highlighting them. The aim of this research is to demonstrate the consistency of the Quran and the Gospels in presenting Jesus (PBUH) as a human being. Using the method of textual analysis and interpretation of the sacred texts, this research shows that both sources have affirmed the humanity of Jesus (PBUH). Using the method of textual analysis and interpretation of sacred texts, this research shows that both sources emphasize the humanity of Jesus(PBUH). The findings indicate that the Quran emphasizes his humanity through the frequent use of “son of Mary”, the account of Mary’s pregnancy(PBUH), the birth of Jesus(PBUH), human needs, and his worship and servitude. The Synoptic Gospels also refer to the humanity of Jesus, with a slight difference in emphasizing the phrase "Son of Man," and narrate Mary's pregnancy, birth, human characteristics, and servitude of Jesus, which are fully consistent with the image of a human being. These findings imply that belief in the divinity of Jesus (PBUH)is the product of interpretations that were later imposed on Christianity by some New Testament writers, such as Paul and John, and theologians, and is not rooted in the teachings of Jesus (PBUH)and the beliefs of early Christians.

Keywords: Humanity, Jesus Christ (Peace Be Upon Him), Gospels, Human Character.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و اناجیل هم‌نوا درباره ماهیت بشری حضرت عیسی

a.asadi8431@gmail.com

علی اسدی  / استادیار گروه دائرةالمعارف قرآن کریم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

مسیحیت تثلیث‌گرا حضرت عیسی را هم‌ذات خداوند و پسر او می‌داند؛ اما قرآن با تأکید بر پاره‌ای از ویژگی‌های بشری وی و برجسته کردن آنها، این ادعا را رد می‌کند. هدف این پژوهش نشان دادن همسو بودن قرآن و اناجیل هم‌نوا در معرفی عیسی به‌عنوان یک انسان است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل متنی و تفسیر متون مقدس نشان می‌دهد که هر دو منبع به بشر بودن عیسی تصریح کرده‌اند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که قرآن با کاربرد مکرر «پسر مریم»، گزارش بارداری مریم، ولادت عیسی، نیازهای بشری و عبادت و بندگی او، بر انسان بودن وی تأکید می‌کند. اناجیل هم‌نوا نیز با کمی تفاوت با تأکید بر عبارت «پسر انسان»، به انسانیت عیسی اشاره دارند و بارداری مریم، تولد، ویژگی‌های بشری و بندگی عیسی را روایت می‌کنند که با تصویر یک انسان همخوانی کامل دارد. این یافته‌ها دلالت می‌کنند که اعتقاد به الوهیت عیسی محصول تفاسیری است که بعدها توسط برخی نویسندگان عهد جدید، مانند پولس و یوحنا، و الهی‌دانان بر مسیحیت تحمیل شد و ریشه در آموزه‌های حضرت عیسی و باورهای مسیحیان نخستین ندارد.

کلیدواژه‌ها: انسان، عیسی مسیح، اناجیل، شخصیت بشری.

مقدمه

حضرت عیسیؑ به‌عنوان یکی از چهره‌های محوری ادیان ابراهیمی جایگاهی ویژه در تاریخ ادیان دارد. هریک از ادیان ابراهیمی دیدگاه منحصر به فردی را در خصوص ماهیت، جایگاه و نقش تاریخی ایشان ارائه کرده‌اند. یهودیت با رد ادعای الوهیت، پسر خدا بودن و پیامبری عیسیؑ، ایشان را صرفاً انسانی می‌داند که به دروغ مدعی نبوت، مسیح و منجی موعود بودن شد. مسیحیت تثلیث‌گرا، دیدگاهی دوگانه در خصوص ماهیت عیسیؑ دارد. از نظر آنان، ایشان هم‌زمان دارای دو طبیعت انسانی و الهی است؛ بدین معنا که هم انسان کامل با همه ویژگی‌های انسانی است و هم خداست. در عین حال مسیحیان آن حضرت را پیامبر خدا، پسر خدا و مسیح موعود نیز می‌دانند (بی‌نام، ۱۹۹۷م، ص ۱۸۶۵ و ۲۲۱۰؛ ویور، ۱۳۸۱، ص ۷۹-۷۷). اسلام عیسیؑ را انسان، پیامبر خدا و مسیح موعود می‌داند و ضمن تأکید بر ویژگی‌های بشری ایشان، الوهیت و پسر خدا بودن او را رد می‌کند (نساء: ۱۷۱-۱۷۲؛ مائده: ۷۵-۷۷).

در مجموع، دیدگاه‌های ادیان ابراهیمی در خصوص عیسیؑ در کنار برخی مشترکات، نشان از تفاوت‌های عمیق در باورهای بنیادین این ادیان دارد. این تفاوت‌ها که ریشه در متون مقدس و نیز تفاسیر متفاوت از آنها و تحولات تاریخی دارند، منجر به شکل‌گیری تصاویری متفاوت از عیسیؑ در هریک از این ادیان شده است.

شخصیت الهی یا بشری عیسیؑ در تاریخ خود مسیحیت نیز یکی از مباحث چالش‌برانگیز بوده است: مسیحیان اولیه اعتقادی به تثلیث و الوهیت عیسیؑ نداشتند و اغلب مسیح را انسان، پیامبر و برگزیده خداوند می‌دانستند. ایبونی‌ها - گروهی از یهودیانی که به مسیحیت گرویدند و تا پایان قرن نخست میلادی در سرزمین‌های مختلف شامات سکونت داشتند - و مسیحیان سده‌های نخست میلادی، عیسیؑ را صرفاً انسان و پسر مریمؑ می‌دانستند؛ اما علمای مسیحی اعتقاد به الوهیت مسیح و تثلیث را بعدها وارد مسیحیت کردند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۶۱-۶۰؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۳۶۲؛ لین، ۱۳۸۰، ص ۶۲-۷۰؛ وان و ورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰-۱۷۱).

از همین‌رو عهد جدید، به‌عنوان بخش مهمی از متون مقدس مسیحیان، ضمن ارائه دو رویکرد متضاد درباره ماهیت ایشان، دو نظام الهیاتی مجزا به‌دست می‌دهد (بی‌ناس، ۱۳۷۳، ص ۶۱۴؛ سلیمانی، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۸۸؛ توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴-۱۷۵). یکی الهیات مبتنی بر الوهیت عیسیؑ که در نامه‌های پولس و انجیل یوحنا بیان شده است و عیسیؑ را خدا و پسر خدا معرفی می‌کند (ر.ک: یوحنا ۱: ۱-۳ و ۱۴: ۱۰؛ ۳۰: رساله پولس به فیلیپیان ۲: ۷-۵؛ رساله پولس به رومیان ۵: ۱۰-۱۵؛ ۸: ۱۴-۱۷)؛ دیگری الهیات مبتنی بر انسانیت عیسیؑ که اناجیل هم‌نوا (متی، مرقس و لوقا) و دیگر بخش‌های عهد جدید بر آن مبتنی است و عیسیؑ را انسان، بنده و پیامبر خدا معرفی می‌کند (ر.ک: انجیل متی ۵: ۱۷-۱۹؛ ۱۰: ۱۷-۱۸؛ ۱۲: ۱۸؛ انجیل لوقا ۳: ۲۳-۲۸؛ اعمال رسولان ۳: ۱۳). این سه انجیل به دلیل تمرکز بر جنبه‌های بشری عیسیؑ، به اناجیل هم‌نوا شهرت دارند.

الهیات مبتنی بر الوهیت عیسی علیه السلام توسط پولس پایه گذاری شد؛ درحالی که حواریون عیسی علیه السلام، به ویژه پطرس، دیدگاه دوم را ترویج می کردند. این اختلاف نظر تا شورای نقیه در سال ۳۲۵م ادامه داشت تا اینکه در این شورا الهیات پولس به عنوان دیدگاه رسمی کلیسا پذیرفته شد (بی ناس، ۱۳۷۳، ص ۶۳۳-۶۳۴؛ دورانت، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۷۷۰). بعدها با اضافه شدن اعتقاد به الوهیت روح القدس، مفهوم تثلیث شکل گرفت که امروزه یکی از اصول اساسی مسیحیت است.

به اعتقاد مسیحیان تثلیث گرا، عیسی علیه السلام همه ویژگی ها و نیازمندی های انسانی را، به جز گناه کردن، به صورت واقعی داشت و کتاب مقدس به آن شهادت می دهد. او یک انسان واقعی بود و درعین حال همه ویژگی های خدا را هم داشت و انسان بودن به هیچ وجه از الوهیت وی نمی کاهد. به اعتقاد آنان، خداوند در مسیح تجسم یافته است و طبیعت الهی و انسانی وی باهم یکی شده اند. او از نظر شخصیت، هم خدا و هم انسان است (محمدیان، ۱۳۸۰، ص ۵۱۶-۵۱۸).

قرآن کریم با دلایل متعدد، الوهیت و این همانی خدا و عیسی علیه السلام را کفر می داند و آن را رد می کند. بر اساس قرآن، ویژگی های بشری عیسی علیه السلام با خدا بودن وی سازگار نیست. قرآن با تأکید و تمرکز بر ویژگی ها و شخصیت بشری عیسی علیه السلام او را انسان، پیامبر و بنده خدا معرفی می کند. اناجیل هم نوا نیز با وجود برخی تفاوت ها، به صراحت بر ماهیت بشری عیسی علیه السلام دلالت و تصریح دارند و مسیح شناسی آنها با قرآن کریم همسوست.

مسئله اصلی این پژوهش تحلیل تطبیقی دیدگاه قرآن و اناجیل هم نوا درباره شخصیت بشری عیسی علیه السلام است. این پژوهش درصدد پاسخ به پرسش های زیر است:

۱- آیا شخصیت بشری عیسی علیه السلام در اناجیل نیز همانند قرآن به صراحت بیان شده است؟

۲- چه شباهت ها و تفاوت هایی در زمینه معرفی عیسی علیه السلام به عنوان یک انسان در قرآن و اناجیل وجود دارد؟

بنا بر فرضیه پژوهش، عیسی علیه السلام در اناجیل هم نوا یک انسان معرفی شده و ادعای الوهیت وی، از سوی پولس و یوحنا و الهی دانان و مفسران مسیحی به وجود آمده است. این پژوهش درصدد بیان هماهنگی بین قرآن و اناجیل در زمینه معرفی صریح حضرت عیسی علیه السلام به عنوان یک انسان است؛ نکته ای که کمتر مورد توجه مفسران قرآن قرار گرفته است و می تواند افق تازه ای را پیش روی آنان نمایان سازد.

با وجود پژوهش های متعدد در زمینه شخصیت عیسی علیه السلام، پژوهشی درباره بررسی تطبیقی شخصیت بشری ایشان از منظر قرآن و اناجیل هم نوا به صورت جامع و مسئله محور یافت نشد.

درباره اهمیت این پژوهش می توان به تقریب ادیان، تصحیح تصورات غلط و درک بهتر تاریخ ادیان اشاره کرد. شناخت مشترکات و تفاوت های اسلام و مسیحیت می تواند به تقریب ادیان، درک متقابل و ایجاد گفت و گو بین دینی کمک کند؛ به ویژه اینکه قرآن مسیحیان را به آموزه های توحیدی مشترک فرامی خواند (آل عمران: ۶۴)؛ چنان که با بررسی دقیق منابع اصلی می توان به تصحیح برخی برداشت های نادرست درباره شخصیت عیسی علیه السلام پرداخت. این پژوهش همچنین به درک بهتر تحولات تاریخی در مسیحیت و چگونگی شکل گیری برخی عقاید کمک خواهد کرد.

نوآوری پژوهش تمرکز بر مقایسه مستقیم آیات قرآنی و متن اناجیل برای بررسی موضوع شخصیت بشری عیسیؑ است. همچنین تلاش شده است که به پرسش‌های اساسی در این زمینه پاسخ داده شود و تصویری روشن‌تر از نقش و جایگاه عیسیؑ در دو دین ارائه شود.

این مقاله شامل مقدمه، بدنه اصلی و نتیجه‌گیری است. بدنه اصلی مقاله از شش بخش تشکیل شده است که عبارت‌اند از: عیسیؑ پسر مریمؑ، بارداری مریمؑ، تولد عیسیؑ، نیازهای بشری عیسیؑ، دوره‌های مختلف سنی عیسیؑ و عبادت و بندگی عیسیؑ. در هر بخش، دیدگاه قرآن و اناجیل هم‌نوا به‌صورت تطبیقی تحلیل و شباهت‌ها و تفاوت‌های دو منبع بیان شده است.

۱. ماهیت انسانی عیسیؑ

تولد خارق‌العاده عیسیؑ از طریق دمیده شدن روح الهی و بدون پدر، رستاخیز او پس از مصلوب شدن (طبق گزارش اناجیل) و معجزات متعدد او همچون زنده کردن مردگان، همواره به‌عنوان دلیلی برای اعتقاد به الوهیت مسیح و پسر خدا بودن او مطرح شده است. قرآن با ارائه استدلال‌های گوناگون این باورها را نقد کرده، با تأکید قاطع بر انسان بودن عیسیؑ الوهیت و پسر خدا بودن ایشان را رد می‌کند. یکی از مهم‌ترین روش‌های قرآن برای اثبات این موضوع، تأکید بر مفاهیم و ویژگی‌هایی است که فقط به انسان و بنده خدا بودن او اشاره دارند و فراتر از آن را نفی می‌کنند. در ادامه به بررسی مهم‌ترین این مفاهیم و ویژگی‌ها می‌پردازیم:

الف) عیسیؑ پسر مریمؑ: قرآن برای تبیین شخصیت عیسیؑ و رد الوهیت و پسر خدا بودن او، از یک‌سو با خطاب کردن او با عنوان «پسر مریم»، پسر خدا بودن و الوهیت او را رد می‌کند؛ زیرا «پسر مریم» بودن مستلزم این است که او نیز مانند سایر انسان‌ها مراحل جنینی، تولد، شیرخوارگی و رشد در دامن مادر را طی کرده باشد (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۹۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۹). از سوی دیگر، قرآن در بیان ارتباط و نسبت عیسیؑ با خدا و چگونگی آفرینش او، وی را فرستاده و کلمه الهی که به مریمؑ القا شده است و روحی از جانب خدا معرفی می‌کند و ضمن دعوت مسیحیان به ایمان و عقیده درست درباره خدا و پیامبران، آنها را از اعتقاد به تثلیث بازمی‌دارد:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (نساء: ۱۷۱).

قرآن بر معرفی عیسیؑ با عنوان «پسر مریم» تأکید ویژه دارد. در آیات قرآن، حدود ۲۱ بار عنوان «ابن مریم» درباره آن حضرت با ترکیب «عیسی بن مریم» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ آل عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۷۱ و ۱۵۷؛ مائده: ۴۶، ۷۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶؛ مریم: ۳۴؛ احزاب: ۷؛ حدید: ۲۷؛ صف: ۶ و ۱۴) و «مسیح بن مریم» (مائده: ۱۷، ۷۲ و ۷۵؛ توبه: ۳۱) به کار رفته است؛

درحالی که یادکرد او با نام «عیسی» (بقره: ۱۳۶؛ آل عمران: ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۸۴؛ نساء: ۱۶۳؛ انعام: ۸۵؛ شوری: ۱۳؛ زخرف: ۶۳ و ۵۷) و «مسیح» (نساء: ۱۷۲؛ مائده: ۷۲؛ توبه: ۳۰) بدون به کارگیری «ابن مریم» به ترتیب نه و سه بار بیشتر نیامده است. البته در برخی از همین موارد هم «پسر مریم» بودن به روشنی از سیاق و قرائن موجود قابل فهم است.

یاد کردن افراد با تأکید بر نام یکی از پدر و مادر، آن هم با چنین حجمی، درباره هیچ یک از پیامبران و شخصیت های دینی و تاریخی قرآن سابقه ندارد؛ حتی درباره آدم ﷺ نیز عنوانی که به نوعی تأکید بر انسان بودن او را نشان دهد (مانند ابوالبشر) به کار نرفته است؛ زیرا با اینکه آفرینش او به مراتب از خلقت عیسی ﷺ شگفت انگیزتر بود، کسی درباره او معتقد به الوهیت و پسر خدا بودن نبود و نیازی به چنین قیود و اوصاف احترازی احساس نمی شد. بنابراین تأکید بر عنوان «ابن مریم» که صریحاً انسان بودن و زاده شدن عیسی از مریم ﷺ را نشان می دهد و اعتقاد به پسر خدا بودن و الوهیت او را از دیدگاه قرآن نفی می کند، ناظر به رد عقیده مسیحیان درباره نبوت و الوهیت اوست.

عنوان «پسر مریم» در متون کانونی مسیحیت، یعنی اناجیل، دیده نمی شود. با این حال در این متون، به ویژه در اناجیل هم نوا (متی، مرقس و لوقا)، عباراتی برای عیسی ﷺ به کار رفته است که به وضوح و هدفمند بر جنبه انسانی او تأکید می کنند و با دکترین الوهیت وی در تضادند. رایج ترین و پرکاربردترین این عبارات، «پسر انسان» است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۶۹) که دست کم ۸۳ بار در اناجیل تکرار شده است. نکته حائز اهمیت این است که برخلاف عنوان «پسر خدا» که دیگران به عیسی ﷺ نسبت داده اند، «پسر انسان» منحصرأً توسط خود او به کار رفته است و آشکارا بر جنبه انسانی او دلالت دارد (آرثر، ۲۰۱۲، ص ۱۵۳۳؛ مجمع الکنائس الشرقيه، ۱۹۸۱، ص ۱۲۴؛ سلیمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰). کاربرد «پسر انسان» محدود به دوره یا جنبه خاصی از زندگی و شخصیت عیسی ﷺ نیست و در موقعیت های مختلفی به کار رفته است. یکی از این موارد، اشاره به زندگی زمینی و معمولی عیسی ﷺ است. برای مثال، هنگامی که فردی به او پیشنهاد همراهی دائمی داد، عیسی ﷺ در پاسخ فرمود: «روباها لانه دارند و پرندگان آشیانه؛ اما پسر انسان جایی برای سر نهادن ندارد» (متی ۸: ۱۹-۲۰؛ لوقا ۹: ۵۷-۵۸). این سخن نشان می دهد که عیسی ﷺ نیز مانند هر انسان دیگری به مکانی برای استراحت نیاز داشت؛ اما از این نیاز اولیه محروم بود.

همچنین آن حضرت با اشاره به تفاوت شیوه زندگی خود با یحیی ﷺ می فرماید: «درباره یحیی که نه می خورد و نه می نوشید [اغلب روزه می گرفت]، می گویند دیوزده است؛ "پسر انسان" می آید، می خورد و می نوشد و در مورد او می گویند، پرخور و باده گساری که دوست دار باجگیران و گناهکاران است» (متی ۱۱: ۱۶-۱۹؛ لوقا ۷: ۳۱-۳۴). با اینکه یحیی ﷺ و عیسی ﷺ هر دو پیامبر بودند و در روش زندگی باهم تفاوت داشتند، یهودیان به شیوه زندگی هر دو ایراد می گرفتند و عدم ایمان خود را توجیه می کردند (آرثر، ۲۰۲۲، ص ۱۶۸۵). با توجه به این مقایسه، عیسی ﷺ به عنوان «پسر انسان»، مانند سایر انسان ها غذا می خورد و می نوشید و تجربه های انسانی مشترکی داشت. اتهام گناه و باده گساری به عیسی ﷺ نشان می دهد که مخالفان و هم عصران او نیز او را انسانی مانند خود می دانستند و تصویری از

خدا یا فرزند خدا بودن او نداشتند. همچنین آن حضرت برای دفاع از خود در برابر اتهامات، به الوهیت خود استناد نکرد و این نشان‌دهنده تأکید او بر جنبه انسانی خود بود.

عیسی علیه السلام حتی در مقام انجام معجزه و افعال خارق‌العاده نیز مکرراً خود را با عنوان «پسر انسان» معرفی و صراحتاً بیان می‌کند که این اعمال به واسطه روح القدس انجام می‌پذیرد. در مواجهه با اتهام فریسیان مبنی بر انجام معجزات با کمک «بعل زبول»، فرمانروای شیاطین (متی ۱۲: ۲۲-۲۴)، عیسی علیه السلام این نسبت را کفر و گناهی نابخشودنی تلقی کرده، اعلام می‌کند:

هر گناه و کفر‌گویی بر آدمیان بخشیده خواهد شد؛ اما کفر گفتن به روح القدس هرگز آمرزیده نخواهد شد. هر کس کلامی علیه «پسر انسان» بگوید، این کلام بر او بخشیده خواهد شد؛ اما هر کس علیه روح القدس سخن گوید، نه در این دنیا و نه در دنیای دیگر، گناهی بخشیده نخواهد شد (متی ۱۲: ۳۰-۳۲؛ لوقا ۱۲: ۸-۱۰).

این بیانات تأکید عیسی علیه السلام بر نقش محوری خداوند و روح القدس در انجام معجزات را نشان می‌دهد. این امر، به‌ویژه با توجه به استناد مسیحیت به معجزات عیسی علیه السلام برای اثبات الوهیت وی، از اهمیت بسزایی برخوردار است.

مفسران انجیل ضمن اذعان به وساطت عیسی علیه السلام در انجام معجزات و انتساب آنها به روح القدس و خداوند، این‌گونه اعمال را دلیلی بر ربوبیت وی تلقی کرده‌اند (آرثر، ۲۰۲۲ م، ص ۱۵۴۳؛ بی‌نام، ۱۹۹۷ م، ص ۱۹۱۱-۱۹۱۲). این در حالی است که عیسی علیه السلام با تأکید بر «پسر انسان» بودن خود و انجام معجزات به کمک روح القدس، به‌طور ضمنی قدرت ذاتی خویش در انجام این اعمال را نفی می‌کند. این امر دلالت بر این دارد که وی قدرت خود را از خداوند می‌گیرد و به تنهایی قادر به انجام معجزات نیست؛ که این خود نافی الوهیت اوست. عدم اشاره عیسی علیه السلام به انجام معجزات با قدرت ذاتی و دلالت آن بر الوهیت و پسر خدا بودن خویش و همچنین عدم طرح این موضوع توسط اتهام‌زنندگان، تأییدی بر این مدعاست.

علاوه بر این، عیسی علیه السلام در پیشگویی خیانت یکی از یارانش نیز خود را «پسر انسان» می‌خواند. وی به شاگردان خود می‌گوید: «این کلام را در گوش کنید: "پسر انسان" را تسلیم دستان آدمیان خواهند کرد و او را خواهند کشت و در روز سوم بر خواهد خاست» (متی ۱۷: ۲۲-۲۳؛ مرقس ۸: ۳۱؛ لوقا ۹: ۴۴). او تسلیم‌کننده خود را توبیخ و معرفی می‌کند و می‌گوید: «بی‌گمان "پسر انسان" بر وفق آنچه مقدر است، به راه خویش می‌رود؛ لیک وای بر آن مرد که او را تسلیم می‌کند» (لوقا ۲۲: ۲۲). هنگامی که یهوذا به عیسی علیه السلام نزدیک می‌شود تا بر او بوسه زند، عیسی علیه السلام به او می‌گوید: «یهودا! "پسر انسان" را با بوسه تسلیم می‌کنی!» (لوقا ۲۲: ۴۷-۴۸). این موارد، استفاده مکرر عیسی علیه السلام از عنوان «پسر انسان» در موقعیت‌های مختلف را نشان می‌دهد، که همگی بر جنبه انسانی و محدودیت‌های وی تأکید دارند.

آن حضرت بارها هنگام پیشگویی درباره مصائب خویش نیز خود را پسر انسان می‌خواند: «پسر انسان» باید بسی رنج برد و مشایخ و کاهنان اعظم و کاتبان او را طرد کنند و میرانده شود و در روز سوم برخیزد (لوقا ۹: ۲۲؛

۱۲: ۵۰؛ ۱۷: ۲۵؛ ۱۸: ۳۱-۳۳). آن حضرت شکنجه و مصلوب شدن خود را پیشگویی انبیای گذشته دانست و به شاگردانش گفت: اینک به اورشلیم می‌رویم و هرآنچه پیامبران درباره «پسر انسان» مکتوب داشته‌اند، محقق خواهد شد؛ چون تسلیم مشرکان خواهد شد و ریشخندش خواهند کرد و بر او اهانت خواهند داشت و آب دهان خواهند افکند. پس از تازیانه زدن، وی را خواهند میراند و در روز سوم برخواهد خاست (لوقا ۱۸: ۳۱-۳۳).

این پیشگویی‌ها نشان می‌دهند که طبق اناجیل، او به‌عنوان یک انسان به سرنوشت انسانی مبتلاست و خیانت یکی از یاران، دستگیری، شکنجه، توهین و مرگ را تجربه می‌کند. او خود را تسلیم اراده خدا می‌داند و به نقش خود در طرح الهی آگاه بوده است. این امور با باور به الوهیت مسیح که در آن مرگ و فناپذیری معنایی ندارد، در تضاد است.

بر اساس اناجیل، آن حضرت بارها با عنوان «پسر انسان» از مرگ و زنده شدن دوباره خود خبر داده است: پیش از آنکه «پسر انسان» از میان مردگان برخیزد، از این رؤیا با کسی دم‌مزنید (متی ۱۷: ۹). «پسر انسان» را خواهند کشت و در روز سوم برخواهد خاست (متی ۱۷: ۲۳) بر اساس این سخنان، عیسی علیه السلام هنگام مصلوب شدن و پس از زنده شدن نیز «پسر انسان» خوانده شده است و زنده شدن وی نمی‌تواند مجوزی بر خدا و پسر خدا خواندن وی باشد. او چنین چیزی نگفته است.

در پیشگویی‌های مربوط به بازگشت عیسی علیه السلام در آخرالزمان نیز آن حضرت بارها از عنوان «پسر انسان» برای خود استفاده کرده است. وی خطاب به شاگردانش می‌گوید: در زمان نوزایی، چون «پسر انسان» بر تخت مجد و عظمت خویش تکیه زند، شما نیز بر دوازده تخت تکیه خواهید زد تا دوازده سبط اسرائیل را داوری کنید (متی ۱۹: ۲۸). آن حضرت ضمن کاربرد متعدد عنوان «پسر انسان»، ظهور وی و شرایط آن در آخرالزمان را توصیف و بر آشکار بودن ظهور پسر انسان تأکید می‌کند (متی ۲۴: ۲۶-۳۰ و ۳۷-۴۴).

این دسته از گزارش‌ها که در اناجیل به کرات یافت می‌شوند، نشان می‌دهند که عیسی علیه السلام به‌عنوان یک انسان، در برابر دستگیرکنندگان، شکنجه‌گران و توهین‌کنندگان، ناتوان از دفاع از خود بود و سرانجام به‌دست دشمنانش مصلوب شد و جان باخت. بااین‌حال او این مصیبت و مرگ را سرنوشت محتومی می‌دانست که پیامبران الهی پیش از او آن را پیشگویی کرده بودند. به باور او، چنین تقدیری از سوی خداوند برایش رقم خورده بود و گریزی از آن نبود. کسی با این ویژگی‌ها قطعاً انسانی بیش نیست. اطلاق مکرر و انبوه عنوان «پسر انسان» توسط خود حضرت عیسی علیه السلام نشان می‌دهد که گویا وی اصرار داشت تا با استفاده از این عنوان، مردم را از تصور الوهیت خود و لقب پسر خدا بازدارد. در مقابل، مسیحیان کاربرد این لقب را نشانه تواضع او می‌دانند و معتقدند که انسان بودن وی با الوهیت و پسر خدا بودن او منافاتی ندارد (مجمع‌الکناثس الشرقیه، ۱۹۸۱م، ص ۱۲۴).

تفاوت‌ها و شباهت‌ها

اطلاق پسر مریم و پسر انسان بر عیسیؑ در قرآن و اناجیل، هر دو به‌طور ضمنی بر انسان بودن آن حضرت و نفی الوهیت وی دلالت دارند و اینکه وی همانند سایر انسان‌ها دارای جسم، روح و ویژگی‌های بشری است. پسر مریم برخلاف پسر انسان، به نسب عیسیؑ و تولد معجزه‌آسای آن حضرت اشاره دارد؛ اما تعبیر پسر انسان بیشتر ناظر به ماهیت بشری اوست.

۲. بارداری مریمؑ

قرآن افزون بر لقب «پسر مریم»، با اشاره به تولد و رشد و نمو جسمانی عیسیؑ، ضمن تأکید بر جنبه‌های اعجاز‌آمیز، به اشتراکات طبیعی او با سایر انسان‌ها می‌پردازد. این آیات، تصویری جامع از هویت بشری و درعین‌حال متمایز عیسیؑ را ترسیم می‌کنند و به موضوعاتی نظیر بارداری حضرت مریمؑ، درد زایمان، تولد عیسیؑ و دوران نوزادی او اشاره دارند. گفت‌وگوی فرشته الهی با مریمؑ گویای هویت انسانی اوست و فرزند متولدشده از وی، بالضرورة انسان است. هنگامی که فرشته الهی در خلوتگاه مریمؑ به شکل انسانی کامل ظاهر شد، او را مردی متجاوز پنداشت و به خدا پناه برد. فرشته خود را فرستاده الهی برای اعطای پسری پاک معرفی کرد. مریمؑ با حیرت بارداری بدون همسر و رابطه نامشروع را غیرممکن دانست. فرشته این امر را برای خداوند آسان و نشانه قدرت و رحمت او برای مردم خواند:

وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا * قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَلَنَجْعَلَ لَآيَةَ لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (مریم: ۱۶-۲۱).

بر اساس این آیات، مریمؑ تصویری فراتر از بشر برای خود و فرزندش نداشت. او خود را انسانی مؤنث می‌دانست که امکان تعرض انسانی مذکر به او وجود دارد. روابط جنسی، نمونه‌های عینی آن، امکان تعرض مردان به زنان، اختصاص این امر به مردان بی‌تقوا و سایر مختصات بشری، برای او آشکار بود. او خود را دوشیزه‌ای دارای قابلیت ازدواج و بارداری می‌دانست و بارداری بدون رابطه جنسی را غیرممکن تلقی می‌کرد. بنابراین عیسیؑ که از این فرایند متولد شد، انسان است و نمی‌تواند خدا یا پسر خدا به‌معنای حقیقی آن باشد.

روایت بارداری خارق‌العاده مریمؑ و گفت‌وگوی فرشته الهی با وی، با جزئیاتی متفاوت در اناجیل نیز آمده است. بر اساس گزارش انجیل لوقا، مریمؑ، دوشیزه باکره‌ای که نامزدی به‌نام یوسف داشت، مورد نزول جبرئیل قرار گرفت و از بارداری و تولد پسری به‌نام عیسیؑ مطلع شد. مریمؑ با ابراز شگفتی و اشاره به باکرگی خود، چگونگی این امر را جویا شد. فرشته در پاسخ، این امر را ناشی از روح‌القدس و مشیت الهی دانست و بر عدم امتناع هیچ امری برای خداوند تأکید کرد (لوقا ۱: ۲۶-۳۸).

پس از این واقعه، یوسف - که مردی نیکوکار بود - با آگاهی از بارداری مریمؑ، تصمیم به جدایی پنهانی از وی برای حفظ آبروی او گرفت. با این‌حال فرشته‌ای در خواب به او اطمینان داد که بارداری مریمؑ از جانب روح‌القدس

بوده و فرزند او «عیسی» نامیده خواهد شد. فرشته همچنین بر پاکدامنی مریم تأکید کرد و از یوسف خواست که از طلاق وی خودداری کند. یوسف به این امر عمل کرد و مریم را به خانه خود برد و تا زمان تولد عیسی از هم‌پستری با او اجتناب کرد (متی ۱: ۱۸-۲۵). لازم به ذکر است که یوسف می‌توانست مریم را به‌طور علنی طلاق دهد، که در آن صورت، طبق قوانین یهود، مریم مستوجب سنگسار می‌شد. همچنین ازدواج با مریم می‌توانست به حیثیت و آبروی یوسف لطمه وارد سازد (بی‌نام، ۱۹۹۷م، ص ۱۸۶۵).

در این گزارش انجیل، مواردی از قبیل نامزدی مریم با یوسف، تعجب مریم از بارداری بدون تماس جنسی، تصمیم یوسف بر طلاق مریم، تلاش برای حفظ آبروی وی و اجتناب از تماس جنسی با مریم تا زمان ولادت عیسی، همگی بر انسان بودن مریم و فرزندش دلالت دارند.

تفاوت‌ها و شباهت‌ها

هر دو منبع باکرگی مریم، شگفتی او از خبر بارداری بدون رابطه جنسی و بارداری وی به‌وسیله روح‌القدس و به قدرت خداوند را تأیید می‌کنند. گزارش هر دو کتاب بر انسان بودن مریم و فرزندش و نبود هرگونه ذهنیتی در مریم، اطرافیان و معاصران وی درباره الوهیت و فرزند خدا بودن عیسی دلالت دارد. قرآن برخلاف انجیل، از نامزد مریم و تصمیم او برای طلاق مریم و انصراف از آن پس از سخنان فرشته، گزارشی ندارد. این گزارش‌ها بیشتر بر انسان بودن عیسی دلالت می‌کنند؛ اما در مقابل، ظاهر شدن فرشته به‌شکل انسان در خلوتگاه مریم، تصور وی به‌عنوان انسان از سوی مریم و هراس او از تعرض وی، و آیت الهی و رحمت خواندن عیسی، در قرآن آمده است؛ مواردی که انجیل به آنها نپرداخته‌اند. روایت قرآن بیش از انجیل بر معجزه بودن بارداری مریم دلالت می‌کند؛ چراکه غیرمؤمنان می‌توانند با استناد به نامزد داشتن مریم، بارداری وی به‌وسیله روح‌القدس را مورد تردید قرار دهند. قرآن افزون بر اشاره نکردن به نامزد داشتن مریم، هرگونه رابطه جنسی وی را از زبان خود او نفی می‌کند.

۳. تولد عیسی

بنا بر گزارش قرآن، مریم مقدس در پی ظهور علائم بارداری، به مکانی دورافتاده و خلوت عزیمت کرد و در اثر شدت درد زایمان، به تنه نخلی پناهنده شد. آن بانوی پاکدامن با تجسم قضاوت‌های مردم و احساس شرمساری، آرزوی مرگ و فراموشی را در سر پروراند. نوزاد متولدشده، عیسی، پس از وضع حمل (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۳)، به اذن الهی به سخن درآمد و مادر خویش را به نوشیدن از نهر جاری در زیر پایش و تناول خرماي تازه از نخل فراخواند و به او توصیه کرد که در صورت مواجهه با پرسش‌های مردم، پاسخگویی را به وی واگذارد. مردم با مشاهده مریم و با گمان ناروا درباره نسب فرزند وی، او را به سختی ملامت کردند. آنان با اشاره به شخصیت شناخته‌شده مریم به‌عنوان بانویی مقدس و خاندان وی که به پاکی و قداست شهره بودند، انگشت حیرت به دندان گزیدند:

فَحَمَلَتْهُ فَاتَّبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا * فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَسِيًّا *
فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا * وَهَزَى إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا * فَكُلِي
وَأَشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا * فَاتَتْ بِهِ قَوْمَهَا
تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا * يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا (مریم: ۲۲-۲۸).

بر اساس آیات یادشده، عیسی به‌رغم برخی تفاوت‌های خارق‌العاده، همانند سایر انسان‌ها در رحم مادر جای گرفت و متولد شد. مادر وی نیز همچون سایر زنان درد زایمان را متحمل شد و برای وضع حمل فرزند خود به مکانی خلوت پناه برد. تمامی این موارد از ویژگی‌های بشری است. همچنین از آیات استفاده می‌شود که هیچ فردی، اعم از مریم و سایرین، تصویری از الوهیت فرزند وی نداشتند و تولد خارق‌العاده او را دلیلی بر الوهیت یا پسر خدا بودن وی تلقی نمی‌کردند. در صورت وجود چنین ذهنیتی، مریم نیازی به پناه بردن به مکانی دورافتاده و آرزوی مرگ برای رهایی از ملامت و سخنان گزنده مردمان نداشت. او می‌دانست که مردم نسبت ناروای تردامنی به او خواهند داد و چنین نیز شد. افزون بر این، مریم و نوزاد وی در پاسخ به این نسبت ناروا هیچ اشاره‌ای به الوهیت و پسر خدا بودن عیسی نکردند. بر این اساس می‌توان با قاطعیت ادعا کرد که ایده الوهیت و پسر خدا بودن مسیح با استناد به تولد خارق‌العاده او، در ادوار بعدی شکل گرفت.

در نتیجه، گزارش قرآن به‌رغم صراحت آن در مورد تولد معجزه‌آسای عیسی، هیچ نسبتی فراتر از بندگی و بشریت را به وی نسبت نمی‌دهد. این دلالت، با دو مفهوم «روح» و «کلمه» مرتبط است (نساء: ۱۷۱). بر این اساس، تولد آن حضرت از منظر قرآن چنین است که خداوند فرشته‌ای را که از او با عنوان «روح ما» یاد می‌کند (مریم: ۱۷)، فرستاد تا به مریم بشارت فرزندى را بدهد که «کلمه‌ای» از جانب خداوند است (آل عمران: ۴۵). تولد او از مادری عذراء با دمیده شدن روح الهی و با صدور فرمان «کن» محقق شد: «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۴۷؛ همچنین ر.ک: بقره: ۱۱۷؛ مریم: ۳۵؛ انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲).

بررسی متون انجیلی نشان می‌دهد که اطلاعات تفصیلی درباره رویداد تولد عیسی مسیح در آنها موجود نیست. بر اساس گزارش انجیل لوقا، مریم و نامزدش در منطقه جلیل سکونت داشتند. در طول دوره بارداری مریم، این زوج به بیت لحم مسافرت کردند و در آنجا مریم فرزند خود را به دنیا آورد. به دلیل شلوغی محل اقامت، مریم نوزاد را در پارچه‌ای پیچید و در آخور قرار داد (لوقا ۲: ۷-۴؛ آرثر، ۲۰۱۲، ص ۱۶۷۰).

باور به تولد عیسی مسیح از مریم باکره، یکی از ارکان اساسی اعتقادات مسیحی است. مسیحیان بر این باورند که تولد عیسی از یک زن، گواهی بر ماهیت انسانی اوست؛ با این تفاوت که ایشان معتقدند: عیسی هم‌زمان دارای ماهیت کامل انسانی و الهی بوده است (بی‌نام، ۱۹۹۷، ص ۱۸۶۵). این اعتقاد، که با عنوان «تجسد»

شناخته می‌شود، یکی از مفاهیم کلیدی در مسیحیت است. تولد عیسی علیه السلام از مریم باکره علیها السلام، به‌عنوان نمادی از تجسد، بیانگر این است که خداوند در قالب انسان به جهان وارد شد تا با انسان‌ها ارتباط برقرار کند و آنان را نجات بخشد (تیسن، بی‌تا، ص ۱۹۶).

بر اساس گزارش‌های انجیل، عیسی علیه السلام از یک زن و در یک خانوادهٔ انسانی متولد شد و در جامعهٔ بشری زیست. این امر نشان‌دهندهٔ آن است که او انسانی با تجربیات بشری بوده است. تولد عیسی علیه السلام، پیچیده شدن در قنذاق و قرار گرفتن در آخور، نشان می‌دهد که او مانند سایر نوزادان مراحل اولیهٔ زندگی را به‌طور طبیعی طی کرده است. اگرچه در متن به‌طور صریح به تغذیهٔ عیسی علیه السلام از شیر مادر اشاره نشده است، اما به‌طور ضمنی می‌توان استنباط کرد که او نیز مانند سایر نوزادان از شیر مادر تغذیه کرده است. برخی از گزارش‌های انجیل این موضوع را تأیید می‌کنند: درحالی‌که عیسی علیه السلام سخن می‌گفت، زنی از میان جمعیت فریاد برآورد و گفت: «خوشا به حال رحمی که تو را حمل کرد و پستان‌هایی که تو را شیر داد!» عیسی علیه السلام پاسخ داد: «بلکه خوشا به حال کسانی که کلام خدا را می‌شنوند و آن را حفظ می‌کنند» (لوقا ۱۱: ۲۷-۲۸).

تفاوت‌ها و شباهت‌ها

هر دو منبع، قرآن و انجیل، بر تولد عیسی علیه السلام از یک زن باکره و تجربیات مادری مریم علیها السلام، که نهایتاً ماهیت انسانی عیسی علیه السلام را می‌رساند، دلالت دارند. قرآن با توصیف دقیق شرایط سخت زایمان مریم علیها السلام، از جمله درد زایمان، تنهایی، ترس، و نیاز او به آب و غذا، همچنین واکنش تند مردم به این واقعه، ماهیت بشری مریم علیها السلام و فرزندش را روشن‌تر و جامع‌تر نشان می‌دهد. در مقابل، اشارهٔ انجیل به سفر مریم علیها السلام به‌همراه نامزدش، رشد عیسی علیه السلام در رحم مادر، ولادت، قنذاق شدن، خوابیدن و تغذیهٔ او از شیر مادر، بر ماهیت انسانی عیسی علیه السلام دلالت می‌کند. هدف قرآن از گزارش جزئیات تولد عیسی علیه السلام، نقد باورهای مسیحی دربارهٔ الوهیت و فرزند خدا بودن آن حضرت و اثبات بشر بودن اوست؛ اما انجیل با هدف روایت تاریخ زندگی عیسی علیه السلام به این موضوعات پرداخته‌اند.

۴. الزامات فیزیولوژیک عیسی علیه السلام

در پاره‌ای از آیات، به‌منظور تأکید بر جنبه‌های انسانی مسیح علیه السلام، با صراحتی فزاینده، به خصوصیات و الزامات فیزیولوژیک وی اشاره شده است. تصریح به تغذیهٔ او و مادرش و عدم برخورداری از هیچ‌گونه مالکیتی در سود و زیان مردم، از این دست است:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صَدِيقَةٌ كَانَتْ يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نَبِّينُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (مائده: ۷۵-۷۶).

در این آیات، ضمن ارائهٔ تعریفی دقیق از مفهوم الوهیت، شخصیتی بشری از وی ترسیم شده است که هرگز با الوهیت او سازگار نیست (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۶۰۵ و ۶۰۷؛ زمخشری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۶۶۵؛ رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۶۱).

تغذیه، بیش از هر ویژگی دیگری، بر نیازمندی و مادی و جسمانی بودن انسان دلالت دارد. این فرایند با خود مشخصاتی نظیر گرسنگی، سیری، تشنگی، هضم، جذب، دفع و وجود دستگاه گوارش را به همراه دارد که همگی از مختصات موجودات مادی‌اند. مسلماً موجودی با این خصوصیات نمی‌تواند واجد الوهیت باشد؛ چراکه خداوند از هر گونه نیازمندی به غذا مبرا است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۴۳۴؛ زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۶۵؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۹).

خداوند از اینکه پیروان تثلیث با وجود این استدلال آشکار بر انسانیت مسیحؑ همچنان بر اعتقاد خود پای می‌فشارند، اظهار تعجب می‌کند: «نَنْظُرُ كَيْفَ نَبِّينَ لَهُمُ الْآيَاتُ ثُمَّ نَنْظُرُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (مائده: ۷۵). این شگفتی از آن روست که در اناجیل نیز گزارش‌های صریح و متعددی در خصوص تغذیه، آشامیدن و سایر ویژگی‌های انسانی عیسیؑ به چشم می‌خورد (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۶۵؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۶ ص ۷۳).

اناجیل مفصل‌تر و جزئی‌تر به بیان نیازهای بشری عیسیؑ پرداخته‌اند و مطالعه دقیق و جامع اناجیل نشان می‌دهد که آن حضرت در جنبه‌های مختلف زندگی، همانند سایر افراد بشر، دارای نیازها و ویژگی‌های انسانی بوده است. برای مثال، او همانند سایر انسان‌ها احساس گرسنگی می‌کرد (لوقا ۴: ۲-۱)، به خوردن و آشامیدن مبادرت می‌ورزید (متی ۱۱: ۱۹-۱۸) و بارها در ضیافت‌های مؤمنان شرکت می‌جست و به‌همراه یارانش از غذاهای آنان تناول می‌کرد (متی ۹: ۱۰؛ لوقا ۵: ۲۹، ۷: ۳۶-۳۳، ۱۱: ۳۸-۳۷، ۱۴: ۱). در روایتی دیگر، هنگام بازگشت عیسیؑ به اورشلیم، احساس گرسنگی بر او چیره شد. آن حضرت به درخت انجیری که در کنار جاده قرار داشت، نزدیک شد تا از میوه‌های آن بهره‌مند شود (متی ۲۱: ۱۹-۱۸). همچنین در واپسین شام خود، به همراه شاگردانش به صرف غذا پرداخت (متی ۲۶: ۲۳، ۲۶؛ لوقا ۲۲: ۱۸، ۲۱). حتی پس از رستاخیز نیز از شاگردان خود تقاضای غذا کرد و آنان قطعه‌ای ماهی برپا شده را به او تقدیم کردند و آن حضرت در برابر چشمان ایشان آن را تناول کرد (لوقا ۲۴: ۴۱-۴۲). علاوه بر این، عیسیؑ همانند سایر افراد بشر احساسات و عواطف انسانی را تجربه می‌کرد. او در مواقعی دچار اندوه، اضطراب و پشیمانی می‌شد (متی ۲۶: ۳۸-۳۷، مرقس ۱۴: ۳۶-۳۳) و در مواقعی دیگر اشک از دیدگانش جاری می‌گشت. هنگامی که به اورشلیم نزدیک شد و آن شهر را مشاهده کرد، بر آن گریست و ویرانی قریب‌الوقوع آن را به‌دست دشمنان پیش‌بینی کرد (لوقا ۱۹: ۴۱-۴۴). او به شهرها، روستاها و مناطق مختلف سفر می‌کرد (متی ۱۵: ۲۹؛ ۱۵: ۳۹؛ ۱۹: ۱؛ ۲۰: ۱۷؛ ۲۰: ۲۹؛ مرقس ۱: ۳۸-۳۹). در این سفرها، گاهی پیاده و گاهی سوار بر الاغ یا قایق، مسیر خود را طی می‌کرد (مرقس ۱۱: ۷؛ متی ۱۵: ۳۹). او همانند سایر انسان‌ها به خواب، استراحت و آرامش نیاز داشت و سر بر بالین می‌نهاد؛ به خواب فرو می‌رفت و بیدار می‌شد (مرقس ۳: ۳۸؛ لوقا ۸: ۲۳-۲۴؛ ۳۱-۳۲).

این شواهد متعدد به‌روشنی گویای این واقعیت است که عیسیؑ در جنبه‌های گوناگون دارای نیازها و ویژگی‌های بشری بوده است. این ویژگی‌ها را می‌توان به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد: نیازهای فیزیولوژیکی همچون گرسنگی، تشنگی، نیاز به خواب و استراحت، که همگی نشانگر آن‌اند که عیسیؑ به‌عنوان یک انسان، نیازمندی‌های اساسی

بدن را تجربه می کرده است؛ احساسات و عواطف انسانی همچون اندوه، اضطراب، شادی، گریه و همدلی با دیگران، که بیانگر وجود طیف گسترده‌ای از احساسات انسانی در وجود عیسی علیه السلام است؛ فعالیت‌های روزمره از قبیل سفر کردن، غذا خوردن، استراحت کردن و تعاملات اجتماعی، که همگی فعالیت‌هایی‌اند که انسان‌ها در زندگی روزمره خود انجام می‌دهند و عیسی علیه السلام نیز در آنها مشارکت داشته است.

تفاوت‌ها و شباهت‌ها

قرآن و اناجیل، هر دو بر نیازهای انسانی عیسی علیه السلام تصریح دارند. اناجیل مفصل‌تر و جزئی‌تر و قرآن کلی‌تر به بیان آنها پرداخته است. هدف قرآن استدلال بر انسانیت عیسی علیه السلام و رد الوهیت اوست؛ اما اناجیل با هدف روایت تاریخ زندگی آن حضرت به این موضوع پرداخته‌اند.

۵. مراحل مختلف زندگی عیسی علیه السلام

در سیر طبیعی حیات، انسان‌ها مراحل گوناگونی را از بدو تکوین تا فنا طی می‌کنند؛ دوره‌هایی نظیر نطفه، جنینی، طفولیت، جوانی، بزرگسالی، پیری و مرگ. در نگرش قرآنی، سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره و دوران کهنولت، به‌عنوان نعمتی الهی و با تأیید روح‌القدس مطرح شده است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسُ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا...» (مائده: ۱۱۰). با توجه به روایت مشهور مبنی بر عمر سی‌وسه‌ساله عیسی علیه السلام، مفسران در تفسیر واژه «کهلاً» دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند؛ از جمله میان‌سالی، بزرگسالی و کهنولت در زمان بازگشت ایشان در آخرالزمان. باین‌حال، آیه یادشده به‌روشنی بر طی مراحل جنینی، نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی و میان‌سالی آن حضرت دلالت می‌کند و این سیر تحول، با مفهوم الوهیت منافات دارد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۶۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۵؛ بیضاوی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰؛ شبر، ۱۳۸۵ق، ص ۹۰؛ طباطبائی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹).

علاوه بر این، قرآن کریم از مرگ و رستاخیز عیسی علیه السلام سخن به‌میان آورده است: «وَالسَّلَامُ عَلَیَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا * ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ» (مریم: ۳۳-۳۴). همچنین در بیان قدرت مطلقه الهی آمده است که اگر خداوند اراده کند، می‌تواند او و مادرش و تمامی ساکنان زمین را هلاک کند و احدی نمی‌تواند بر قدرت و اراده الهی اثر بگذارد و از آن جلوگیری کند:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (مائده: ۱۷).

بنابراین عیسی علیه السلام همانند سایر انسان‌ها توان مقابله با اراده الهی و رهایی از مرگ را ندارد و روزی این جهان را ترک خواهد کرد. او دوباره زنده خواهد شد و همانند سایر انسان‌ها دارای قیامت و معاد است. این ویژگی‌ها با الوهیت وی

سازگار نیستند و گواهی بر بشر بودن اویند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۷؛ سید قطب، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۸۶۶)؛ چراکه عبور از مراحل گوناگون رشد، مرگ و رستاخیز، با مفهوم ازلی و ابدی بودن خداوند در تضاد است. در اناجیل، روایات پراکنده‌ای از دوران نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی و میان‌سالی عیسیؑ ارائه شده است. او در خانواده‌ای یهودی متولد شد و طبق سنت یهود، در روز هشتم ختنه شد (لوقا ۲: ۲۱). پس از طی دوران تطهیر، بر اساس شریعت موسیؑ، عیسیؑ به‌عنوان نخستین پسر به اورشلیم برده و به خداوند تقدیم شد (لوقا ۲: ۲۲-۲۳). پس از انجام مراسم مذهبی، به شهر ناصره بازگشتند. او در مسیر رشد، از حکمت الهی بهره‌مند شد و لطف خداوند شامل حالش گردید (لوقا ۲: ۳۹-۴۰).

بر اساس گزارش انجیل متی، یوسف و مریمؑ به دلیل تهدید هِروُدس، پادشاه یهودیه، و برای حفظ جان عیسیؑ، در همان ایام نوزادی وی به مصر گریختند. پس از مرگ هِروُدس، به ناحیهٔ جلیل و شهر ناصره بازگشتند (متی ۲: ۱-۲۳).

عیسیؑ هرساله همراه والدین خود برای عید فصح به اورشلیم می‌رفت. در دوازده‌سالگی، در یکی از این سفرها، بدون اطلاع والدینش در اورشلیم ماند. والدینش پس از جست‌وجو به ناصره بازگشتند و دوباره به اورشلیم آمدند و او را در معبد یافتند که به سخنان معلمان گوش می‌داد و پرسش‌هایی مطرح می‌کرد. همه از هوشمندی و پاسخ‌های او شگفت‌زده شده بودند. مادرش او را به دلیل ماندن در اورشلیم سرزنش کرد. سپس به ناصره بازگشتند. عیسیؑ روزبه‌روز بزرگ‌تر می‌شد و حکمت و محبوبیت او نزد خدا و مردم افزایش می‌یافت (لوقا ۲: ۴۱-۵۲). او هنگام آغاز رسالت، حدود سی سال داشت (لوقا ۴: ۲۳).

متن یادشده با ارائهٔ جزئیاتی از زندگی عیسیؑ از بدو تولد تا نوجوانی، به‌وضوح بر انسان بودن او تأکید می‌کند. ختنه و زیارت معبد، همگی آیین‌های مذهبی یهودند که بر انسان بودن عیسیؑ و تعلق او به قوم یهود دلالت می‌کنند. توصیف رشد جسمانی، افزایش حکمت و تعامل با دیگران، نشان‌دهندهٔ گذراندن مراحل طبیعی رشد و توسعهٔ یک انسان است. ترس از کشته شدن عیسیؑ، نگرانی والدین، سرزنش مادر و احساس تعجب معلمان، همگی نشان‌دهندهٔ داشتن احساسات و واکنش‌های انسانی‌اند. در این بخش از زندگی، هیچ ادعای الهی یا فرابشری از سوی عیسیؑ مطرح نشده است.

به‌طور کلی، این بخش از اناجیل تصویری از یک کودک و نوجوان یهودی را ارائه می‌دهد که به‌مرور زمان حکمت و بینش او افزایش یافته است. این تصویر با تصور یک موجود الهی که از بدو تولد قدرت و دانش بی‌نهایت دارد، در تضاد است.

تفاوت‌ها و شباهت‌ها

قرآن و اناجیل هر دو به نوزادی و کودکی عیسیؑ اشاره دارند. قرآن به پیری، مرگ و رستاخیز وی در قیامت نیز اشاره دارد. اناجیل از نوجوانی و جوانی، میان‌سالی و مرگ او یاد می‌کنند. هر دو منبع بر انسان بودن وی دلالت دارند. هدف قرآن اثبات هویت بشری عیسیؑ و هدف اناجیل گزارش تاریخ زندگی اوست.

۶. عبودیت عیسی

بندگی و عبودیت عیسی علیه السلام به عنوان «عبدالله»، از مفاهیم کلیدی و برجسته‌ای است که در قرآن کریم با تأکید خاص و هدفمند مطرح شده است. بر اساس روایت قرآن، عیسی علیه السلام از ابتدای تولد تا پایان حیات زمینی خود، به عبادت خداوند مشغول بود و دیگران را نیز به این امر فرامی‌خواند. او در بدو تولد، برای دفاع از مادرش در برابر اتهام بی‌عفتی، لب به سخن گشود و پیش از هر چیز، خود را «عبدالله» نامید و از فرمان خداوند مبنی بر اقامه نماز و پرداخت زکات تا پایان عمر سخن گفت: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا» (مریم: ۳۰-۳۲). به نظر می‌رسد که خداوند، با توجه به عقیده الوهیت عیسی علیه السلام که بعدها پدید آمد، از همان ابتدا و از زبان خود او این عقیده را مردود اعلام کرد. اقامه نماز و پرداخت زکات در طول زندگی، عبودیت و بندگی عیسی علیه السلام را به نمایش گذاشت. مفسران این سخنان را در نقد عقیده مسیحیان می‌دانند و معتقدند که سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره معجزه‌ای بزرگ است؛ اما به دلیل مغایرت با عقیده رایج مسیحیان، در اناجیل موجود ثبت نشده است. لازم به ذکر است که اناجیل چهارگانه سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره را روایت نکرده‌اند؛ اما در انجیل موسوم به انجیل کودکی عیسی علیه السلام، که از نظر کلیسای مسیحی جزء کتاب‌های «آپوکریفایی» و نامعتبر است، به آن اشاره شده است.

علاوه بر اعتراف عیسی علیه السلام به بندگی خود، دعوت به عبودیت و پرستش خدای یگانه از آموزه‌های اصلی او بود. او در کنار اعتقاد به یگانگی خداوند و دعوت بنی‌اسرائیل به پرستش خدای واحد، آن را راه راست معرفی کرد و از کفر بودن شرک به خدا، محرومیت مشرکان از بهشت و جایگاه آنان در آتش و بی‌یاور ماندنشان سخن به میان آورد: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (مائده: ۷۲؛ آل عمران: ۵۱). قرآن این سخنان را در سیاق نفی همسانی الله و مسیح و کفر خواندن آن بیان می‌کند.

بنابراین قرآن این باور و استدلال احتمالی مسیحیان را که اعتقاد به الوهیت مسیح علیه السلام ریشه در سخنان و تعالیم او داشته باشد، به طرق مختلف رد می‌کند؛ با این توضیح که او مانند سایر پیامبران، ضمن دعوت مردم به توحید و یگانه‌پرستی، آنان را از شرک بازمی‌داشت و درباره پیامدهای ناگوار آن هشدار می‌داد (نساء: ۱۷۲؛ مائده: ۱۱۶-۱۱۷).

از دیدگاه قرآن، ادعای الوهیت از سوی عیسی علیه السلام اساساً غیرممکن است؛ زیرا یک انسان برگزیده به عنوان پیامبر و صاحب کتاب آسمانی و حکمت الهی، هرگز ادعای الوهیت نمی‌کند و مردم را به کفر و شرک فرامی‌خواند (آل عمران: ۷۹-۸۰)؛ چراکه تربیت، هدایت و شخصیت الهی او چنین اجازه‌ای نمی‌دهد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۷۴-۲۷۵).

از سوی دیگر، قرآن با استناد به اینکه مسیح و فرشتگان مقرب، از جمله روح القدس، به دلیل آگاهی از سرانجام کار

هرگز از بندگی خدا سر باز نمی‌زنند، الوهیت آنان را به‌طور کلی، چه در قالب فرزندى خدا و چه در شکلی دیگر، نفی کرده، تثلیث را به‌طور اساسی نقد می‌کند: «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۷۲).

عبادت و بندگی مسیح علیه السلام برای خداوند، از جمله دعا، روزه گرفتن و شکرگزاری او، در اناجیل هم‌نوا به‌صراحت گزارش شده است. روزهٔ چهل‌روزه (متی ۴: ۱-۲)، دعای بامدادان در خرابه (مرقس ۱: ۳۵) و شکر در هنگام غذا خوردن، از این قبیل است. دعاهاى آن حضرت، بیشتر در تنهایی یا در شب (متی ۱۴: ۲۳؛ مرقس ۱: ۳۵؛ لوقا ۵: ۱۶)، هنگام غذا خوردن (متی ۱۴: ۱۹؛ ۱۵: ۳۶؛ ۲۶: ۲۶-۲۷) و هنگام رویدادهای مهمی مانند غسل تعمید (لوقا ۳: ۲۱)، پیش از انتخاب دوازده حواری (لوقا ۶: ۱۲)، تعلیم دعای پدر (لوقا ۱۱: ۴۱؛ متی ۶: ۵)، اعتراف قیصریه (لوقا ۹: ۱۸)، تبدیل هیئت (لوقا ۹: ۲۸-۲۹)، در باغ جتسمانی (متی ۲۶: ۳۶-۴۴) و بر صلیب (متی ۲۷: ۴۶؛ لوقا ۲۳: ۴۶) انجام می‌پذیرفت. او برای دژخیمان و مصلوب کنندگان خویش (لوقا ۲۳: ۴۳)، پطرس (لوقا ۲۲: ۳۲)، شاگردان و پیروان خود (یوحنا ۱۷: ۲۴-۹) و برای خود دعا می‌کند (متی ۲۶: ۳۹؛ یوحنا ۱۷: ۵-۱). این دعاها بیانگر مصاحبتی دائمی با خداست (متی ۱۱: ۲۵-۲۷) و نشان می‌دهد که خداوند هیچ‌گاه او را تنها نمی‌گذارد (یوحنا ۸: ۲۹) و همواره دعای او را مستجاب می‌کند (یوحنا ۱۱: ۲۲ و ۴۲؛ متی ۲۶: ۵۳). عیسی علیه السلام آداب دعا کردن را به شاگردان می‌آموزد و با ارائه الگو بیان می‌کند که چگونه دعا کنند (متی ۶: ۵-۱۳)؛ شرط آموزش آنان را بیان می‌فرماید (متی ۶: ۱۴-۱۸) و دعا را کارساز می‌داند (متی ۷: ۷-۱۷). آن حضرت به‌رغم همهٔ وسوسه‌های شیطان برای به سجده واداشتن وی در برابر خود، عبادت و سجده را فقط از آن خداوند می‌داند (متی ۲: ۸-۱۰؛ لوقا ۴: ۸-۵).

عبادت و بندگی صریح عیسی علیه السلام در برابر خداوند نشان‌دهندهٔ آن است که او انسان است و خود را برابر خداوند نمی‌داند و برای خود الوهیت قائل نیست. دعا کردن در شرایط مختلف، یک عمل انسانی است و نشان‌دهندهٔ نیازمندی و وابستگی به قدرت برتر است. عیسی علیه السلام از خداوند درخواست کمک و حمایت می‌کند که این نشان‌دهندهٔ نیازمندی او به قدرت برتر است. آموزش چگونگی دعا به شاگردان بیانگر آن است که او می‌خواهد به آنها کمک کند تا به خداوند نزدیک‌تر شوند. در مجموع، تصور ارائه‌شده از عیسی علیه السلام با خدا بودن وی سازگار نیست.

تفاوت‌ها و شباهت‌ها

قرآن و اناجیل هر دو بر بندگی خدا و ماهیت انسانی عیسی علیه السلام دلالت دارند. قرآن به‌طور کلی به عبادت و روزه‌داری وی اشاره می‌کند و اناجیل با جزئیات بیشتری از روزه، شکرگزاری و دعاهاى او در موقعیت‌های مختلف سخن می‌گویند. هر دو منبع نیز بر دعوت عیسی علیه السلام به یکتاپرستی تأکید دارند. اگرچه بیان قرآن کلی‌تر است، اما هر دو گزارش به وضوح هویت انسانی عیسی علیه السلام را نشان می‌دهند.

نتیجه‌گیری

عهد جدید مسیح‌شناسی دوگانه‌ای دارد: از یک سو، رساله‌های پولس، انجیل و نامه‌های یوحنا مسیح را خدا و پسر خدا معرفی می‌کنند؛ از سوی دیگر، اناجیل مَتّی، مَرْقُس، لوقا و سایر بخش‌های عهد جدید عیسی‌علیه‌السلام را انسان، بنده و پیامبر خدا می‌دانند. پس از قرن‌ها نزاع الهیاتی میان طرفداران دو نگرش، در نهایت الهیات پولسی و اعتقاد به الوهیت مسیح‌علیه‌السلام از سوی کلیسا رسمیت یافت و به یکی از اصول بنیادین مسیحیت تبدیل شد.

قرآن کریم با دلایل متعدد اعتقاد به الوهیت عیسی‌علیه‌السلام را نفی و نقد می‌کند و آن را مخالف آموزه‌های آن حضرت می‌داند. قرآن با کاربرد مکرر «پسر مریم»، گزارش بارداری مریم‌علیه‌السلام، ولادت عیسی‌علیه‌السلام، نیازهای بشری و عبادت و بندگی او، بر انسان بودن وی تأکید می‌کند. اناجیل هم‌نوا نیز با چند و چونی متفاوت، با تأکید بر عبارت «پسر انسان» به انسانیت عیسی‌علیه‌السلام اشاره دارند و روایاتی دربارهٔ بارداری مریم‌علیه‌السلام، تولد، ویژگی‌های بشری و بندگی عیسی‌علیه‌السلام ارائه می‌دهند که با تصویر یک انسان همخوانی کامل دارد. بنابراین از دیدگاه قرآن و اناجیل هم‌نوا، اعتقاد به الوهیت عیسی‌علیه‌السلام با آموزه‌های آن حضرت و باورهای مسیحیان اولیه مغایرت دارد.

منابع

قرآن کریم.

- آرثر، جون ماک (۲۰۱۲م). *تفسیر الكتاب المقدس*. بیروت: دار منهل الحیات.
- بیضاوی، عبدالله (بی تا). *تفسیر البیضاوی*. بیروت: دار الفکر.
- بی ناس، جان (۱۳۷۳). *تاریخ جامع ادیان*. تهران: علمی فرهنگی.
- بی نام (۱۹۹۷م). *التفسیر التطبیقی للكتاب المقدس*. قاهره: شركة ماستر میدیا.
- توفیقی، حسین (۱۳۸۴). *آشنایی با ادیان بزرگ*. تهران: سمت.
- تیسن، هنری (بی تا). *الاهیات مسیحی*. ترجمه ط. میکائیلیان. تهران: حیات ابدی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۸). *تاریخ تمدن*. ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریان پور. تهران: علمی و فرهنگی.
- رازی، فخرالدین (بی تا). *التفسیر الكبير*. بی جا.
- زمخشری، جارالله (۱۴۱۵ق). *الکشاف*. به کوشش: محمد عبدالسلام. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۱). *مسیحیت*. قم: زلال کوثر.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۲). *درآمدی بر الاهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*. قم: کتاب طه.
- سید قطب (۱۴۰۰ق). *فی ظلال القرآن*. قاهره: دار الشروق.
- شیر، عبدالله (۱۳۸۵ق). *تفسیر شبر (تفسیر القرآن الکریم)*. به کوشش: حامد حفنی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *المیزان*. قم: النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان*. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق). *جامع البیان*. به کوشش: صدقی جمیل. بیروت: دار الفکر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش: العالمی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کتاب مقدس (۱۹۹۰م). به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل. بی جا: بی نا.
- لین، تونی (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسوریان. تهران: فرزانه.
- مجمع الكنائس الشرقیه (۱۹۸۱م). *قاموس الكتاب المقدس*. بیروت: مكتبة المشغل.
- محمدیان، بهرام (۱۳۸۰). *دایرةالمعارف کتاب مقدس*. تهران: روز نو.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درسنامه الاهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز ادیان و مذاهب.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۵). *درآمدی بر الاهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. تهران: کتاب روشن.
- میشل، توماس (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- وان وورست، رابرت ای (۱۳۸۴). *مسیحیت از لابلای متون*. ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول زاده. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ویور، مری جو (۱۳۸۱). *درآمدی به مسیحیت*. ترجمه محسن قنبری. قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

Holy Quran.

Anonymous. (1997). *Applied Interpretation of the Bible*. Cairo: Master Media Company.

Arthur, J. M. (2012). *Interpretation of the Bible*. Beirut: Dar Manhal Al-Hayat. Baydawi, A. (No date). *Baydawi's Interpretation*. Beirut: Dar Al-Fikr.

Binas, J. (1994). *Comprehensive History of Religions*. Tehran: Scientific Cultural Publishers.

Durant, W. (1999). *History of Civilization*. Translated by A. Aram, E. Pashaei, and A. Ariyanpour. Tehran: Scientific Cultural Publishers.

- Eastern Churches Assembly. (2002). Dictionary of the Holy Book. Beirut: Al-Mashghel Library.
- Holy Bible. (1990). Published by the Society for Distributing Holy Books Among Nations. No place: Unknown Publisher.
- Linn, T. (2001). History of Christian Thought. Translated by R. Asourian. Tehran: Farzan.
- McGrath, A. (2005). Christian Theology Textbook. Translated by B. Haddadi. Qom: Center for Religious Studies.
- McGrath, A. (2006). Introduction to Christian Theology. Translated by B. Haddadi. Tehran: Roshan Publishers.
- Michel, T. (1998). Christian Doctrine. Qom: University of Religious Studies.
- Mohammadian, B. (2001). Encyclopedia of the Holy Book. Tehran: Rozaneh Publishing.
- Qutb, S. (1979). In the Shade of the Quran. Cairo: Dar Al-Shorouq.
- Razi, F. (No date). The Great Interpretation. No place: Unknown Publisher.
- Shabr, A. (1964). Shabbar's Interpretation (Interpretation of the Holy Quran). Edited by H. Hafni. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Soleimani Ardabili, A. (2002). Christianity. Qom: Zolal Kohtar.
- Soleimani Ardabili, A. (2003). Introduction to Comparative Islamic and Christian Theology. Qom: Book Taha.
- Tabari, M. b. J. (1994). Comprehensive Explanation. Edited by S. Jamil. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Tabarsi, F. b. H. (1994). Collection of Eloquence. Beirut: Al-Alemi Foundation.
- Tabatabaei, S. M. H. (No date). Al-Mizan. Qom: Islamic Publishing House.
- Tavafi, H. (2005). Introduction to Major Religions. Tehran: Samt Publishing.
- Tissen, H. (No date). Christian Theology. Translated by T. Mikailian. Tehran: Eternal Life Publishers.
- Tusi, M. b. H. (1988). Explanation in Quran Interpretation. Edited by Al-Ameli. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Van Voorst, R. E. (2005). Christianity Through Texts. Translated by J. Baghbani and A. Rasoulzadeh. Qom: Imam Khomeini Educational Research Institute.
- Weaver, M. J. (2002). Introduction to Christianity. Translated by M. Ghonbari. Qom: Center for Religious Studies.
- Zamakhshari, J. (1994). The Unveiler. Edited by M. Abdulsalam. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.

A Study of the Fully Certified Passages from the Old Testament by the Quran

✉ **Husain Naqavi**  / Associate Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Educational and Research Institute naqavi@iki.ac.ir
Seyed Hassan Husaini Amini / Graduate of Qom Seminary hasan.hosainiamini@gmail.com
Received: 2024/09/17 - **Accepted:** 2024/12/02 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

Using the phrases “confirming what was [revealed] before it” (3: 3), “confirming that which is with you”(2: 41), and “confirming what is with them” (2: 91), the verses of the Quran, in more than ten verses, have confirmed the Torah. Today, most Quranic scholars, such as Allamah Balaghi, Allamah Tabataba'i, Ayatollah Misbah Yazdi, and Ayatollah Javadi Amoli, accept that the Quran generally confirms the Old Testament, that is, the Torah, which was available to the Jews. The term "partial affirmation" implies that the Quran acknowledged and confirms some of the contents of the existing Torah and denies and rejects others. Based on a study conducted by the author, among the affirmed contents, some passages from the sacred text are fully confirmed, while others are acceptable through justification and interpretation. Using a descriptive-analytical method and examining the entire Old Testament and comparing it to the verses of the Quran, this paper has stated the passages that are fully verifiable by the verses of the Quran, citing the confirming verses, and has concluded that about eighty passages of the Old Testament verses have been fully verified by the Quran.

Keywords: Torah, Old Testament, Quranic Verses, Affirmation.



نوع مقاله: پژوهشی

بررسی فقرات تصدیق شده کامل از عهد عتیق توسط قرآن

naqavi@iki.ac.ir

hasan.hosainiamini@gmail.com

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

سیدحسن حسینی امینی / دانش‌آموخته حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

آیات قرآن در بیش از ده آیه با تعابیر «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ»، «مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ» و «مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُم»، تورات را تصدیق کرده است. امروزه بیشتر دانشمندان قرآنی، نظیر علامه بلاغی، علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی می‌پذیرند که قرآن عهد عتیق یعنی تورات موجود نزد یهودیان را فی‌الجمله تصدیق می‌کند. تصدیق فی‌الجمله به این معناست که قرآن برخی از مطالب تورات موجود را تصدیق و تأیید و برخی را تکذیب و رد می‌کند. از میان مطالب تصدیق شده، بر اساس بررسی انجام شده توسط نگارنده، برخی فقرات کتاب مقدس کاملاً تصدیق شده‌اند و برخی با توجیه و تأویل قابل تصدیق‌اند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی کل عهد عتیق و عرضه آن به آیات قرآن، فقراتی را که توسط آیات قرآن کاملاً قابلیت تصدیق دارند، با ذکر آیات تصدیق‌کننده بیان کرده و به این نتیجه رسیده است که حدود هشتاد فقره از آیات عهد عتیق توسط قرآن کاملاً تصدیق شده است.

کلیدواژه‌ها: تورات، عهد عتیق، آیات قرآن، تصدیق.

مقدمه

آیات قرآن در بیش از ده آیه، تورات را تصدیق کرده است. امروزه بیشتر دانشمندان قرآنی می‌پذیرند که قرآن عهد عتیق یعنی تورات موجود نزد یهودیان را فی‌الجمله تصدیق می‌کند. برای نمونه، علامه بلاغی می‌پذیرد که آموزه‌های حقی از تورات حقیقی در تورات فعلی وجود دارد (بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۱). او در جایی دیگر تصدیق قرآن درباره تورات را تصدیق معارف حقی مانند توحید و رسالت پیامبران و برخی حقایق موجود در تورات کنونی که تحریف نشده‌اند، می‌داند (بلاغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۵). وی در کتاب *الرحلة المدرسية والمدرسة السیارة* بیان می‌کند که قرآن از عهدین، آن قسمت از معارف حقی را که از تورات اصلی در آن وجود دارد، تصدیق می‌کند (بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۴۳). عالم دیگر، علامه طباطبائی است که بیان می‌کند قرآن، هرچند تورات فعلی در دست یهود را به‌طور کامل تصدیق نمی‌کند، در مواردی تصدیق کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۴۶). وی در توضیح عبارت «وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» بیان می‌کند که قرآن تصدیق‌کننده تورات و انجیل حاضر و موجود است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۶۳-۶۴). اندیشمند دیگر، آیت‌الله مصباح یزدی است. وی یکی از معانی مصدق بودن قرآن برای کتاب‌های آسمانی گذشته را «تأیید محتوای آنها به‌طور کلی یا فی‌الجمله» بیان کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۲). اندیشمند دیگر، آیت‌الله جوادی آملی است. وی بر این باور است که قرآن فی‌الجمله تورات موجود را تصدیق می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۹۵؛ ج ۱۳، ص ۶۵؛ ج ۱۴، ص ۳۴۲). او ذیل آیات ابتدایی سورة آل عمران بیان می‌کند که قرآن به‌جای تعبیر «مصدقاً لما قبله»، تعبیر «مصدقاً لما بین یدیه» آورده است که نشان می‌دهد تورات و انجیل در عصر نزول قرآن کتاب‌هایی زنده و رسمی بوده‌اند. قرآن تورات و انجیل موجود را تا اندازه‌ای تصدیق می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۶۴-۶۶).

مقالاتی نیز نگاشته شده است که به‌صورت صریح یا غیرصریح امر تصدیق فی‌الجمله را تأیید می‌کنند (ر.ک: عزیزی کیا، ۱۳۹۵؛ انصاری پور و باباگل زاده، ۱۳۹۵؛ سلامی و ایازی، ۱۳۹۷؛ نقوی، ۱۳۹۰). نگارنده این سطور نیز در کتاب *عرضه تورات و انجیل بر قرآن* نیز همین مطلب را بیان کرده است (نقوی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷).

تصدیق فی‌الجمله به این معناست که قرآن برخی از مطالب تورات موجود را تصدیق و برخی را تکذیب می‌کند. از میان مطالب تصدیق‌شده، بر اساس بررسی انجام‌شده، برخی فقرات کتاب مقدس کاملاً تصدیق شده‌اند و برخی با توجیه و تأویل قابل تصدیق‌اند. در ادامه، فقراتی که توسط قرآن کاملاً قابلیت تصدیق دارند، با ذکر آیات تصدیق‌کننده، بیان شده است.

آیات کاملاً تصدیق‌شده از عهد عتیق توسط قرآن

۱. «و خدا گفت: نیرها در فلک آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند و برای آیات و زمان‌ها و روزها و سال‌ها باشند» (پیدایش ۱: ۵)؛ «وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (فصلت: ۱۲)؛ «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (ملک: ۵). وجود ستارگان در آسمان برای جداسازی روز از شب، در آیات و روایات ما تأیید نشده است؛ ولی اصل اینکه خداوند ستارگان را در آسمان قرار داده است، تأیید می‌شود. قسمت دوم این متن، تأیید قرآنی دارد که خدا خورشید و ماه را برای دانستن تعداد سال و ماه و زمان آفریده است: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرُ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ» (یونس: ۵).

۲. «و خدا گفت: ... و پرندگان بالای زمین بر روی فلک آسمان پرواز کنند» (پیدایش ۱: ۲۰): «أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل: ۷۹): «وَأَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ قَوْفَهُمْ صَفَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ» (ملک: ۱۹).

۳. «ایشان [انسان] را نر و ماده آفرید» (پیدایش ۱: ۲۷؛ ۵: ۲): «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (قیامه: ۳۹): «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (نجم: ۴۵): «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (لیل: ۳): «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (حجرات: ۱۳).

۴. «و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند، حکومت کنید» (پیدایش ۱: ۲۸): «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا...» (نحل: ۱۴): «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ...» (حج: ۶۵): «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» (لقمان: ۲۰): «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳).

۵. «و خدا گفت: "همانا همه علف‌های تخم‌داری که بر روی تمام زمین است و همه درخت‌هایی که در آنها میوه درخت تخم‌دار است، به شما دادم تا برای شما خوراک باشد؛ و به همه حیوانات زمین و به همه پرندگان آسمان و به همه حشرات زمین که در آنها حیات است، هر علف سبز را برای خوراک دادم؛ و چنین شد» (پیدایش ۱: ۲۹-۳۰): «أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا... مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ» (نازعات: ۳۱-۳۳): «فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَاقٍ وَغُلًّا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ» (عبس: ۲۷-۳۲): «وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ» (طه: ۵۳-۵۴).

۶. «و خدا هر چه ساخته بود، دید و همانا بسیار نیکو بود. و شام بود و صبح بود روز ششم» (پیدایش ۱: ۵: ۳۱). در هفت آیه از آیات قرآن کریم ذکر شده است که خلقت آسمان و زمین شش روز طول کشیده است (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ حدید: ۴).

۷. «و آسمان‌ها و زمین و همه لشکر آنها تمام شد» (پیدایش ۲: ۱): «وَوَلَّاهُ جُنُودَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فتح: ۷). آیه یادشده این فقره را فقط در این مضمون که آسمان‌ها و زمین دارای لشکرند، تأیید می‌کند.

۸. «بیهوده خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (پیدایش ۲: ۷): «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸-۲۹): «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ» (سجده: ۷۹): «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱-۷۲). این آیات نیز فقره یادشده را در زمینه منشأ خلقت آدم و اینکه روح خدا در او دمیده شده است، تأیید می‌کنند؛ اما اینکه در بینی وی روح دمید، در قرآن ذکر نشده است.

۹. «و بیهوده خدا هر حیوان صحرا و هر پرندۀ آسمان را از زمین سرشت و نزد آدم آورد تا ببیند که چه نام خواهد نهاد و آنچه آدم هر ذی حیات را خواند، همان نام او شد. پس آدم همه بهایم و پرندگان آسمان و همه حیوانات صحرا

را نام نهاد» (پیدایش ۲: ۱۹-۲۰) «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ... قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَلَّمَ مَابُتَدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره: ۳۱-۳۳). در قرآن، برخلاف تورات، بیان شده است که نام‌های موجودات، معلوم بوده و خداوند آنها را به آدم آموخته است؛ درحالی که در تورات، آدم آغازگر نام‌گذاری موجودات است. شاید بتوان این آیه را این‌گونه مؤید فقره یادشده دانست که این عبارت تورات درباره نام نهادن آدم برای همه موجودات، نشان از این دارد که خدا همه اسما را به او آموخته بود. از این جهت، این فقره می‌تواند تأیید قرآنی داشته باشد.

۱۰. «زن... از میوه‌اش گرفته، بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد. آن‌گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریان‌اند. پس، از برگ‌های انجیر به‌هم‌دوخته سترها برای خویشان ساختند» (پیدایش ۳: ۷-۶)؛ «فَدَلَّاهُمَا يَغْرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (اعراف، ۲۲)؛ «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (طه، ۱۲۱).

۱۱. «تا حینی که به خاک راجع گردی که از آن گرفته شدی؛ زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت» (پیدایش ۳: ۱۹)؛ «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه: ۵۵)؛ «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (نجم: ۳۳)؛ «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (هود: ۶۱)؛ «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷). آیات قرآن تصریح دارند که حضرت آدم علیه السلام از گل، که از زمین است، آفریده شده است.

۱۲. «فائِنِّ بر برادر خود هابیل برخاسته، او را کشت» (پیدایش ۴: ۸)؛ «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَاصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده: ۳۰).

۱۳. «خدا به نوح گفت: انتهای تمامی بشر به حضورم رسیده است؛ زیرا که زمین به‌سبب ایشان پر از ظلم شده است. و اینک من ایشان را با زمین هلاک خواهم ساخت. پس برای خود کشتی‌ای از چوب کوفر بساز» (پیدایش ۶: ۱۳-۱۴)؛ «الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ» (مؤمنون: ۲۷).

۱۴. «لکن عهد خود را با تو استوار می‌سازم و به کشتی درخواهی آمد تو و پسرانت و زوجات و ازواج پسرانت با تو. و از جمیع حیوانات، از هر ذی‌جسدی، جفتی از همه به کشتی درخواهی آورد تا با خویشان زنده نگاه داری؛ نر و ماده باشند. از پرندگان به اجناس آنها و از بهایم به اجناس آنها و از همه حشرات زمین به اجناس آنها، دو دو، از همه نزد تو آیند تا زنده نگاه داری» (پیدایش ۶: ۱۸-۲۰)؛ «فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (مؤمنون: ۲۷)؛ «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ» (شعراء: ۷۷).

۱۵. «و یهوه به نوح گفت: تو و تمامی اهل خانه‌ات به کشتی درآیید؛ زیرا تو را در این عصر به حضور خود عادل دیدم. و از همه بهایم پاک، هفت هفت نر و ماده با خود بگیر و از بهایم ناپاک، دو دو نر و ماده» (پیدایش ۷: ۱-۲)؛ «و نوح و پسرانش و زنش و زنان پسرانش با وی از آب طوفان به کشتی درآمدند» (پیدایش ۷: ۷)؛ «فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ» (مؤمنون: ۲۷)؛ «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ» (شعراء: ۷۷).

این آیات تأیید می‌کند که نجات‌یافتگان از طوفان، نوح و خانواده‌اش بوده‌اند و نیز از هر جاننداری یک جفت را نوح^ع سوار کشتی کرد؛ اما تفکیک میان بهایم پاک و ناپاک در عهد عتیق و هفت جفت بودن بهایم ناپاک، در قرآن نیامده است.

۱۶. «در همان روز، جمیع چشمه‌های لجهٔ عظیم شکافته شد و روزن‌های آسمان گشوده» (پیدایش ۷: ۱۱)؛ «فَقَفَّحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا» (قمر: ۱۱-۱۲).

۱۷. «در همان روز، نوح و پسرانش سام و حام و یافث و زوجهٔ نوح و سه زوجهٔ پسرانش با ایشان داخل کشتی شدند» (پیدایش ۷: ۱۳)؛ «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ» (شعراء: ۷۷).

۱۸. «و دو از هر ذی‌جسدی که روح حیات دارد، نزد نوح به کشتی درآمدند» (پیدایش ۷: ۱۵)؛ «فَأَسْلُكُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (مؤمنون: ۲۷).

۱۹. «و چشمه‌های لجه و روزن‌های آسمان بسته شد و باران از آسمان بازایستاد و آب رفته‌رفته از روی زمین برگشت... کشتی بر کوه‌های آراتار قرار گرفت» (پیدایش ۸: ۲-۴)؛ «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (هود: ۴۴).

۲۰. «آن‌گاه خدا نوح را مخاطب ساخته، گفت: از کشتی بیرون شو، تو و زوجهات و پسرانت و ازواج پسرانت با تو؛ و همهٔ حیواناتی را که نزد خود داری، هر ذی‌جسدی را از پرندگان و بهایم و کل حشرات خزنده بر زمین با خود بیرون آور تا بر زمین منتشر شده، در جهان بارور و کثیر شوند» (پیدایش ۸: ۱۵-۱۷)؛ «و خدا نوح و پسرانش را برکت داده، بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید» (پیدایش ۹: ۱)؛ «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأَمَّمْ سَنُمَتِّعُهُمْ» (هود: ۴۸).

۲۱. «زیرا تمام این زمین را که می‌بینی، به تو و ذریت تو تا به ابد خواهم بخشید» (پیدایش ۱۳: ۱۵)؛ «در آن روز یهوه با ابرام عهد بست و گفت: این زمین را از نهر مصر تا به نهر عظیم، یعنی نهر فرات، به نسل تو بخشیده‌ام» (پیدایش ۱۵: ۱۸)؛ «و زمین غربت تو، یعنی تمام زمین کنعان را به تو و بعد از تو به ذریت تو به ملکیت ابدی دهم و خدای ایشان خواهم بود. پس خدا به ابراهیم گفت: و اما تو عهد مرا نگاه دار؛ تو و بعد از تو ذریت تو در نسل‌های ایشان» (پیدایش ۱۷: ۹۸)؛ «و به شما گفتم: شما وارث این زمین خواهید بود و من آن را به شما خواهم داد و وارث آن بشوید؛ زمینی که به شیر و شهد جاری است» (لاویان ۲۰: ۲۴)؛ «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (مائده: ۲۱). در این آیه به جزئیاتی که در فقرات یادشده آمده، اشاره نشده است؛ ولی اصل اینکه سرزمین مقدس برای بنی‌اسرائیل مقرر شده، آمده است. البته اینکه سرزمین مقدس امروزه متعلق به بنی‌اسرائیل و یهودیان باشد، در جای خود به آن پرداخته و پاسخ این شبهه داده شده است که اینجا مجال بیان آن نیست.

۲۲. «و ساری، زوجهٔ ابرام، برای وی فرزندی نیاورد» (پیدایش ۱۶: ۱)؛ «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ... وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (ذاریات: ۳۹).

۲۳. «و ابراهیم به‌سوی رمه شتافت و گوسالهٔ نازکِ خوب گرفته، به غلام خود داد تا به‌زودی آن را طبخ نماید» (پیدایش ۱۸: ۷)؛ «فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ» (ذاریات: ۲۶)؛ «فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ» (هود: ۶۹).

۲۴. «پس ساره در دل خود بخندید و گفت: آیا بعد از فرسودگی‌ام مرا شادی خواهد بود و آقایم نیز پیر شده است؟ و یهوه به ابراهیم گفت: ساره برای چه خندید؟ و گفت: آیا فی‌الحقیقه خواهم زایید و حال آنکه پیر هستم؟ مگر هیچ امری نزد یهوه مشکل است؟ در وقت موعود، موافق زمان حیات، نزد تو خواهم برگشت و ساره را پسری خواهد شد» (پیدایش ۱۸: ۱۲-۱۴)؛ «وَأَمَرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ» (هود: ۷۱-۷۳).

۲۵. «و ابراهیم نزدیک آمده گفت: آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد؟ و آن مکان را به خاطر آن پنجاه عادل که در آن باشند، نجات نخواهی داد؟ حاشا از تو که مثل این کار بکنی که عادلان را با شریران هلاک سازی و عادل و شریر مساوی باشند. حاشا از تو. آیا داور تمام جهان انصاف نخواهد کرد؟ یهوه گفت: «اگر پنجاه عادل در شهر سدوم یابم، هرآینه تمام آن مکان را به خاطر ایشان رهایی دهم. ابراهیم در جواب گفت: اینک من که خاک و خاکستر هستم، جرئت کردم که به یهوه سخن گویم. شاید از آن پنجاه عادل، پنج کم باشد. آیا تمام شهر را به سبب پنج هلاک خواهی کرد؟ اگر چهل و پنج در آنجا یابم، آن را هلاک نکنم. بار دیگر بدو عرض کرده و گفت: هرگاه در آنجا چهل یافت شوند؟ گفت: به خاطر چهل آن را نکنم. گفت: زنهار غضب یهوه افروخته نشود تا سخن گویم. شاید در آنجا سی پیدا شوند؟ گفت: اگر در آنجا سی یابم، این کار را نخواهم کرد. گفت: اینک جرئت کردم که به یهوه عرض کنم. اگر بیست در آنجا یافت شوند؟ گفت: به خاطر بیست آن را هلاک نکنم. گفت: خشم یهوه افروخته نشود تا این دفعه را فقط عرض کنم. شاید ده در آنجا یافت شوند. گفت: به خاطر ده آن را هلاک نخواهم ساخت. پس یهوه چون گفت‌وگو با ابراهیم به‌تمام رسید، برفت و ابراهیم به مکان خویش مراجعت کرد (پیدایش ۱۸: ۳۳-۳۴)؛ «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود: ۷۴).

۲۶. «اما آن اشخاصی را که به در خانه بودند، از خُرد و بزرگ، به کوری مبتلا کردند که از جستن در، خویشان را خسته ساختند» (پیدایش ۱۹: ۱۱)؛ «وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ» (قمر: ۳۷).

۲۷. «و واقع شد چون ایشان را بیرون آورده بودند که یکی به وی گفت: جان خود را در یاب و از عقب منگر و در تمام وادی مایست؛ بلکه به کوه بگریز مبدا هلاک شوی» (پیدایش ۱۹: ۱۷)؛ «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَانِ» (هود: ۸۱)؛ «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ» (حجر: ۶۵).

۲۸. «و آن شهرها و تمام وادی و جمیع سکنه شهرها و نباتات زمین را وازگون ساخت» (پیدایش ۱۹: ۲۵)؛ «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَاهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ» (هود: ۸۲)؛ «فَجَعَلْنَاهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ» (حجر: ۷۴).

۲۹. «[درباره حضرت ابراهیم ﷺ چنین آمده است:] زیرا که او نبی است» (پیدایش ۲۰: ۷)؛ «وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم: ۴۱).

۳۰. «و فرعون قوم خود را امر کرده، گفت: هر پسری که زاییده شود، به نهر اندازید و هر دختری را زنده نگاه دارید» (خروج ۱: ۲۲)؛ «يَذْبَحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ» (نقره: ۴۹؛ ابراهیم: ۶)؛ «يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ» (اعراف: ۱۴۱)؛ «يَذْبَحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» (قصص: ۴).

۳۱. «پس اکنون بیا تا تو را نزد فرعون بفرستم و قوم من بنی اسرائیل را از مصر بیرون آوری» (خروج ۳: ۱۰): «برادرت هارون آن را به فرعون بازگوید تا بنی اسرائیل را از زمین خود رهایی دهد... تا جنود خود، یعنی قوم خویش، بنی اسرائیل، را از زمین مصر به داورهای عظیم بیرون آورم و مصریان خواهند دانست که من یهوه هستم؛ چون دست خود را بر مصر دراز کرده، بنی اسرائیل را از میان ایشان بیرون آوردم» (خروج ۷: ۵۲): «و او را بگو: یهوه خدای عبرانیان مرا نزد تو فرستاده، گفت: قوم مرا رها کن تا مرا در صحرا عبادت نمایند» (خروج ۷: ۱۶): «و یهوه موسی را گفت: نزد فرعون برو و به وی بگو یهوه چنین می گوید: قوم مرا رها کن تا مرا عبادت نمایند» (خروج ۸: ۱): «آن گاه فرعون موسی و هارون را خوانده، گفت: نزد یهوه دعا کنید تا وزغها را از من و قوم من دور کند و قوم را رها خواهیم کرد تا برای یهوه قربانی گذرانند» (خروج ۸: ۸): «یهوه چنین می گوید: قوم مرا رها کن تا مرا عبادت نمایند» (خروج ۸: ۲۰): «و یهوه به موسی گفت: نزد فرعون برو و به وی بگو: یهوه خدای عبرانیان چنین می گوید: قوم مرا رها کن تا مرا عبادت کنند» (خروج ۹: ۱): «زیرا اگر تو از رهایی دادن ابا نمایی و ایشان را باز نگاه داری، همانا دست یهوه بر مواشی تو که در صحرائند، خواهد شد؛ بر اسبان و الاغان و شتران و گاو و گوسفندان؛ یعنی وسای بسیار سخت» (خروج ۹: ۳-۲): «و یهوه به موسی گفت: بامدادان برخاسته، پیش روی فرعون بایست و به وی بگو: یهوه خدای عبرانیان چنین می گوید: قوم مرا رها کن تا مرا عبادت نمایند» (خروج ۹: ۱۳): «پس موسی و هارون نزد فرعون آمده، به وی گفتند: ...تا به کی از تواضع کردن به حضور من ابا خواهی نمود؟ قوم مرا رها کن تا مرا عبادت کنند» (خروج ۱۰: ۳): «و یهوه به موسی گفت: یک بالای دیگر بر فرعون و بر مصر می آورم و بعد از آن شما را از اینجا رهایی خواهد داد» (خروج ۱۱: ۱): «وَإِذْ نَادَى رُبُّكَ مُوسَى أَنْ أَتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۰-۱۱): «...فَاتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء: ۱۶-۱۷): «ذَهَبًا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۴۳): «...فَاتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعْذِيبُهُمْ» (طه: ۴۷).

۳۲. «موسی به خدا گفت: «هن کیستم که نزد فرعون بروم و بنی اسرائیل را از مصر بیرون آورم؟ گفت: البته با تو خواهم بود» (خروج ۳: ۱۱-۱۲): «قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى قَالَ لَا تَخَفَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى» (طه: ۴۵-۴۶): «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ... وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ» (شعراء: ۱۳-۱۵). ۳۳. «پس موسی به یهوه گفت: ای یهوه، من مردی فصیح نیستم؛ نه در سابق و نه از وقتی که به بنده خود سخن گفتم؛ بلکه بطیء الکلام و کندزبان» (خروج ۴: ۱۰): «...آن گاه خشم یهوه بر موسی مشتعل شد و گفت: آیا برادرت هارون لاوی را نمی دانم که او فصیح الکلام است؟ و اینک او نیز به استقبال تو بیرون می آید و چون تو را ببندد، در دل خود شاد خواهد گردید» (خروج ۴: ۱۴): «وَأَحْلَلْ عَقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي» (طه: ۲۷): «وَيُضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ» (شعراء: ۱۳): «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ قَالَ سَنَشُدُّ عَضْكَ بِأَخِيكَ» (قصص: ۳۴-۳۵).

۳۴. «و یهوه موسی را خطاب کرده، گفت: برو و به فرعون، پادشاه مصر، بگو که بنی اسرائیل را از زمین خود رهایی دهد. و موسی به حضور یهوه عرض کرده، گفت: اینک بنی اسرائیل مرا نمی شنوند؛ پس چگونه فرعون مرا بشنود و حال

آنکه من نامختون لب هستم؟ و یهوه به موسی و هارون تکلم نموده، ایشان را به‌سوی بنی‌اسرائیل و به‌سوی فرعون، پادشاه مصر، مأمور کرد تا بنی‌اسرائیل را از زمین مصر بیرون آورند» (خروج ۶: ۱۰-۱۳). پیش از این، آیات مرتبط به رسالت موسی ﷺ برای راهایی بنی‌اسرائیل بیان شد. اینجا عقده زبان موسی ﷺ دوباره مطرح می‌شود. اینکه حضرت عرض می‌کند بنی‌اسرائیل مرا نمی‌شنوند نیز تأیید قرآنی دارد: «فَمَا أَمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ» (یونس: ۸۳). این آیه بیان می‌کند که گروهی از قوم موسی ﷺ به او اعتماد پیدا کردند.

۳۵. «همانا من به عصایی که در دست دارم، آب نهر را می‌زنم و به خون مبدل خواهد شد» (خروج ۷: ۱۷)؛ «و اگر تو از رها کردن ایشان ابا می‌کنی، همانا من تمامی حدود تو را به وزغ‌ها مبتلا سازم» (خروج ۸: ۲)؛ «و یهوه به موسی گفت: به هارون بگو که عصای خود را دراز کن و غبار زمین را بزنی تا در تمامی زمین مصر پشه‌ها بشود» (خروج ۸: ۱۶)؛ «زیرا اگر قوم مرا رها نکنی، همانا من بر تو و بندگان و قوم و خانه‌های انواع مگس‌ها فرستم و خانه‌های مصریان و زمینی نیز که بر آن‌اند، از انواع مگس‌ها پر خواهد شد» (خروج ۸: ۲۱)؛ «زیرا اگر تو از رها کردن قوم من ابا کنی، هرآینه من فردا ملخ‌ها در حدود تو فرود آورم» (خروج ۱۰: ۴)؛ «فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدمَّ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ» (اعراف: ۱۳۳). از میان ده بلایی که در عهد عتیق ذکر شده، فقط تبدیل شدن آب‌ها به خون، وزغ‌ها و ملخ‌ها در این آیه ذکر شده است و تأیید قرآنی دارد. اگر «قمل» را به‌معنای پشه یا مگس در نظر بگیریم، می‌توانیم برای این دو بلا نیز تأیید قرآنی در نظر بگیریم؛ ولی مفسران «قمل» را شپش یا یک نوع آفت گیاهی دانسته‌اند.

۳۶. «و آب نوشیدن برای قوم نبود؛ و قوم با موسی منازعه کرده، گفتند: ما را آب بدهید تا بنوشیم» (خروج ۱۷: ۲-۱)؛ «وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ...» (بقره: ۶۰)؛ «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ» (اعراف: ۱۶۰).

۳۷. «و هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل؛ و از دور سجده کنید» (خروج ۲۴: ۱)؛ «وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا» (اعراف: ۱۵۵).

۳۸. «و موسی چهل روز و چهل شب در کوه ماند» (خروج ۲۴: ۱۸)؛ «وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (اعراف: ۱۴۲).

۳۹. «و یهوه با موسی روبه‌رو سخن می‌گفت؛ مثل شخصی که با دوست خود سخن گوید» (خروج ۳۳: ۱۱)؛ «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴).

۴۰. «پس من و قوم تو از جمیع قوم‌هایی که بر روی زمین‌اند، ممتاز خواهیم شد» (خروج ۳۳: ۱۶)؛ «و شما را از امت‌ها امتیاز کرده‌ام تا از آن من باشید» (لاویان ۲۰: ۲۶)؛ «من یهوه خدای شما هستم که شما را از امت‌ها امتیاز کرده‌ام» (لاویان: ۲۴)؛ «زیرا که تو برای یهوه خدایت، قوم مقدس هستی. یهوه خدایت تو را برگزیده است تا از جمیع قوم‌هایی که بر روی زمین‌اند، قوم مخصوص برای خود او باشی» (تثنیه ۷: ۶)؛ «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي

أَنعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۲۲): «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (مائده: ۲۰).

۴۱. «و گفت: «روی مرا نمی توانی دید؛ زیرا انسان نمی تواند مرا ببیند و زنده بماند» (خروج ۳۳: ۲۰): «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳).

۴۲. «و آتش از حضور یهوه بیرون آمده، قربانی سوختنی و پیه را بر مذبح بلعید و چون تمامی قوم این را دیدند، صدای بلند کرده، به روی درافتادند» (لاویان ۹: ۲۴). به این مطلب در آیه «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدُ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ» (آل عمران: ۱۸۳) اشاره شده است.

۴۳. «هیچ کس به احدی از اقربای خویش نزدیکی ننماید تا کشف عورت او بکند. من یهوه هستم. عورت پدر خود، یعنی عورت مادر خود را کشف نمما؛ او مادر توست. کشف عورت او مکن. عورت زنی پدر خود را کشف مکن. آن عورت پدر تو است. عورت خواهر خود؛ خواه دختر پدرت، خواه دختر مادرت، چه مولود در خانه، چه مولود بیرون، عورت ایشان را کشف نمما. عورت دخترِ پسر و دخترِ دخترت، عورت ایشان را کشف مکن؛ زیرا که اینها عورت تو است. عورت دخترِ زنی پدرت که از پدر تو زاییده شده باشد، او خواهر تو است؛ کشف عورت او را مکن. عورت خواهر پدر خود را کشف مکن؛ او از اقربای پدر تو است. عورت خواهرِ مادر خود را کشف مکن؛ او از اقربای مادر تو است. عورت برادر پدر خود را کشف مکن و به زن او نزدیکی نمما؛ او [به منزله] عمه تو است. عورت عروس خود را کشف مکن؛ او زن پسر تو است؛ عورت او را کشف مکن. عورت زنی برادر خود را کشف مکن؛ آن عورت برادر تو است. عورت زنی را با دخترش کشف مکن. و دخترِ پسر او یا دخترِ دختر او را مگبیر تا عورت او را کشف کنی. اینان از اقربای او می باشند و این فجور است. و زنی را با خواهرش مگبیر تا هووی او بشود و تا عورت او را با وی مادامی که او زنده است، کشف نمایی. و به زنی در نجاست حیضش نزدیکی نمما تا عورت او را کشف کنی. و با زن همسایه خود هم بستر مشو تا خود را با وی نجس سازی... و با ذکور، مثل زن جماع مکن؛ زیرا که این فجور است. و با هیچ بهیمه ای جماع مکن تا خود را به آن نجس سازی. و زنی پیش بهیمه ای نایستد تا با آن جماع کند؛ زیرا که این فجور است» (لاویان ۱۸: ۲۳-۶). کسی که با احکام اسلام، که برآمده از آیات و روایات است، آشنایی مختصری داشته باشد، شباهت این احکام با احکام اسلامی را تأیید می کند. برای نمونه، آیه ۲۳ سوره نساء به بسیاری از این احکام اشاره دارد: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا» همچنین آیات ابتدایی سوره مؤمنون که چنین می فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مُلُومِينَ فَمَنْ أَتَىٰ أَبْنتَهُ وَرَاءَ ذَلِكَ فَآوْا إِلَيْكَ هُمُ الْعَادُونَ» (مؤمنون: ۷-۵). این آیات بیان می کنند که تنها راه بهره بردن از لذت جنسی، ازدواج است و فراتر از آن حرام است. همچنین آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ

فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲) به حرام بودن هم‌بستر شدن با زنان هنگام حیض اشاره دارد.

۴۴. «در داوری بی‌انصافی مکن و فقیر را طرفداری منما و بزرگ را محترم مدار و دربارهٔ همسایهٔ خود به انصاف داوری بکن» (لاویان ۱۹: ۱۵)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا» (نساء: ۱۳۵). این آیه فقرهٔ یادشده را در این جهت که نسبت فامیلی و فقیر یا ثروتمند بودن شخص نباید در نحوهٔ قضاوت ما اثر گذار باشد و در هر صورت باید عدالت رعایت شود، تأیید می‌کند.

۴۵. «سب‌های مرا نگاه دارید» (لاویان ۱۹: ۳۰)؛ «وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ» (نساء: ۱۵۴).

۴۶. «در عدل هیچ بی‌انصافی مکنید؛ یعنی در پیمایش یا در وزن یا در پیمان» (لاویان ۱۹: ۳۵)؛ «أَلَا تَطْعَمُوا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (رحمن: ۹۷).

۴۷. «و کسی که آدمی را بزند که بمیرد، البته کشته شود. و کسی که بهیمه‌ای را بزند که بمیرد، عوض آن را بدهد؛ جان به عوض جان. و کسی که همسایهٔ خود را عیب رسانیده باشد، چنان که او کرده باشد، به او کرده خواهد شد. شکستگی عوض شکستگی، چشم عوض چشم، دندان عوض دندان؛ چنان که به آن شخص عیب رسانیده، همچنان به او رسانیده شود» (لاویان ۲۰: ۱۷-۲۰). این احکام قصاص نیز مورد تأیید اسلام است. در آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سورهٔ بقره حکم قصاص قتل نفس ذکر شده است و در آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده، همین فقره از عهد عتیق تأیید شده است: «وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ».

۴۸. «اگر در فرائض من سلوک نمایید و اوامر مرا نگاه داشته، آنها را به‌جا آورید، آن‌گاه باران‌های شما را در موسم آنها خواهیم داد و زمین، محصول خود را خواهد آورد و درختان صحراء میوهٔ خود را خواهد داد» (لاویان ۲۶: ۳-۴). آیاتی از قرآن کریم به این اصل کلی اشاره دارند که اگر دستورهای الهی به‌خوبی اجرا شوند، خداوند متعال برکات آسمان و زمین را برای انسان فراهم خواهد کرد: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» (مائده: ۶۶)؛ «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶).

۴۹. «و اگر مرا نشنوید و جمیع این اوامر را به‌جا نیاورید و اگر فرائض مرا رد نمایید و دل شما احکام مرا مکروه دارد تا تمامی اوامر مرا به‌جا نیاورده، عهد مرا بشکنید، من این را به شما خواهم کرد که خوف و سل و تب را که چشمان را فنا سازد و جان را تلف کند، بر شما مسلط خواهم ساخت و تخم خود را بی‌فایده خواهید کاشت و دشمنان شما آن را خواهند خورد؛ و روی خود را به ضد شما خواهم داشت و پیش روی دشمنان خود منهزم خواهید شد و آنانی که از شما نفرت دارند، بر شما حکمرانی خواهند کرد و بدون تعاقب‌کننده‌ای فرار خواهید نمود» (لاویان ۲۶: ۱۴-۱۷)؛ «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لُبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل: ۱۱۲).

۵۰. «و شما را در میان امت‌ها پراکنده خواهم ساخت و شمشیر را در عقب شما خواهم کشید» (لاویان ۲۶: ۳۳)؛ «و پسران و دختران خود را از آتش گذرانیدند و فالگیری و جادوگری نموده، خویشتن را فروختند تا آنچه در نظر یهوه ناپسند بود، بعمل

آورده، خشم او را به هیجان بیلوردند. پس، از این جهت، غضبِ یهوه بر اسرائیل به شدت افروخته شده، ایشان را از حضور خود دور انداخت که جز سبط یهودا فقط باقی نماند؛ اما یهودا نیز اوامر یهوه خدای خود را نگاه نداشتند؛ بلکه به فریضی که اسرائیلیان ساخته بودند، سلوک نمودند. پس یهوه تمامی ذریت اسرائیل را ترک نموده، ایشان را ذلیل ساخت و ایشان را به دست تاراج کنندگان تسلیم نمود؛ حتی اینکه ایشان را از حضور خود دور انداخت» (دوم پادشاهان ۱۷: ۱۷-۲۰)؛ «وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاوُؤَا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بَأْنَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (بقره: ۶۱)؛ «وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ أَيْنَ مَا تَقْبَحُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاوُؤَا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ذَلِكَ بَأْنَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۱۲).

۵۱. «یهوه موسی را گفت: آیا دست یهوه کوتاه شده است؟» (اعداد ۱۱: ۲۳)؛ «هان دست یهوه کوتاه نیست تا نرهند و گوش او سنگین نی تا نشنود» (اشعیا ۵۹: ۱)؛ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴).

۵۲. «و کالیب قوم را پیش موسی خاموش ساخته، گفت: فی الفور برویم و آن را در تصرف آریم؛ زیرا که می توانیم بر آن غالب شویم. اما آن کسانی که با وی رفته بودند، گفتند: نمی توانیم با این قوم مقابله نماییم؛ زیرا که ایشان از ما قوی ترند. و دربارهٔ زمینی که آن را جاسوسی کرده بودند، خبر بد نزد بنی اسرائیل آورده، گفتند: زمینی که برای جاسوسی آن را از آن گذشتیم، زمینی است که ساکنان خود را می خورد و تمامی قومی که در آن دیدیم، مردان بلندقد بودند. و در آنجا جباران بنی عناق را دیدیم که اولاد جباران اند و ما در نظر خود مثل ملخ بودیم و همچنین در نظر ایشان می نمودیم» (اعداد ۱۳: ۳۰-۳۳)؛ «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ» (مائده: ۲۲-۲۴). با این تفاوت که تعبیر قرآن دو مرد است؛ ولی تعبیر عهد عتیق فقط کالیب است؛ ولی اصل داستان یکی است.

۵۳. «اینک زمین را پیش روی شما گذاشتم. پس داخل شده، زمینی را که یهوه برای پدران شما ابراهیم و اسحاق و یعقوب قسم خورد که به ایشان و بعد از آنها به ذریت ایشان بدهد، به تصرف آورید» (تثنیه ۸: ۱). پیش از این، در شماره ۲۱ دربارهٔ مشابهت این فقره بحث شد.

۵۴. «و در داوری طرف داری مکنید؛ کوچک را مثل بزرگ بشنوید و از روی انسان مترسید؛ زیرا که داوری از آن خداست» (تثنیه ۱: ۱۷)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا» (نساء: ۱۳۵).

۵۵. «ای اسرائیل، بشنو. یهوه خدای ما، یهوه واحد است... حین نشستنت در خانه و رفتنت به راه و وقت خوابیدن و برخاستنت، از آنها گفت و گو نما (تثنیه ۶: ۴-۷)؛ «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱)؛ «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ» (نساء: ۱۰۳).

۵۶. «یهوه می میراند و زنده می کند؛ به قبر فرود می آورد و برمی خیزاند؛ یهوه فقیر می سازد و غنی می گرداند؛ پست می کند و بلند می سازد» (اول سموئیل ۲: ۷-۶)؛ «وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا... وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَىٰ وَأَقْنَىٰ» (نجم: ۴۸-۴۴)؛ «خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ» (واقعه: ۳)؛ «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ» (عبس: ۲۱-۲۲).

۵۷. «سموئیل گفت: آیا یهوه به قربانی های سوختنی و ذبایح خوشنود است یا به اطاعت فرمان یهوه؟ اینک اطاعت از قربانی ها و گوش گرفتن از پیه قوچ ها نیکوتر است» (اول سموئیل ۱۵: ۲۲)؛ «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُمُهُمْ وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ» (حج: ۳۷).

۵۸. «اینک برحسب کلام تو کردم و اینک دل حکیم و فهیم به تو دادم؛ به طوری که پیش از تو مثل تویی نبوده است و بعد از تو کسی مثل تو نخواهد برخاست» (اول پادشاهان ۳: ۱۲)؛ «و یهوه سلیمان را در نظر تمام اسرائیل بسیار بزرگ گردانید و او را جلالی شاهانه داد که به هیچ پادشاه اسرائیل قبل از او داده نشده بود» (اول تواریخ ۲۹: ۲۵)؛ «لهذا حکمت و معرفت به تو بخشیده شد و دولت و توانگری و حشمت را نیز به تو خواهیم داد که پادشاهانی که قبل از تو بودند، مثل آن را نداشتند و بعد از تو نیز مثل آن را نخواهند داشت.» (دوم تواریخ ۱: ۱۲)؛ «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (ص: ۳۵)؛ با این تفاوت که خود حضرت سلیمان علیه السلام درخواست ملکی می کند که به هیچ کس عطا نشده باشد؛ ولی در عهد عتیق آمده است که چون او درخواست ملک نکرد، به او عطا شد.

۵۹. «پس ایلیا به قوم گفت: من تنها نبی یهوه باقی مانده ام و انبیای بل چهارصد و پنجاه نفرند. پس به ما دو گاو بدهند و یک گاو به جهت خود انتخاب کرده و آن را قطعه قطعه نموده، آن را بر هیزم بگذارند و آتش نهند و من گاو دیگر را حاضر ساخته، بر هیزم می گذارم و آتش نمی نهم. و شما اسم خدای خود را بخوانید و من نام یهوه را خواهم خواند و آن خدایی که به آتش جواب دهد، او خدا باشد. و تمامی قوم در جواب گفتند: نیکو گفتی.» (اول پادشاهان ۱۸: ۳۹-۲۱)؛ «و داود در آنجا مذبحی به جهت یهوه بنا نموده، قربانی های سوختنی و ذبایح سلامتی گذرانید و نزد یهوه استدعا نمود و او آتشی از آسمان بر مذبح قربانی سوختنی [نازل کرده] او را مستجاب فرمود (اول تواریخ ۲۱: ۲۶)؛ «و چون سلیمان از دعا کردن فارغ شد، آتش از آسمان فرود آمده، قربانی های سوختنی و ذبایح را سوزانید» (دوم تواریخ ۷: ۱). به این مطلب در آیه «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عِندَ إِلَيْنَا الْإِنْتِزَامُ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ» (آل عمران: ۱۸۳) اشاره شده است.

۶۰. «و در جواب گفت: به جهت یهوه، خدای لشکرها، غیرت عظیمی دارم؛ زیرا که بنی اسرائیل عهد تو را ترک نموده، مذبح های تو را منهدم ساخته و انبیای تو را به شمشیر کشته اند و من به تهنایی باقی مانده ام و قصد هلاکت جان من نیز دارند» (اول پادشاهان ۱۹: ۱۰-۱۴)؛ «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (بقره: ۶۱)؛ «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷)؛ «فَلَمَّا يَقْتُلُوا أَنْبِيَاءَ اللَّهِ

مِنْ قَبْلِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (بقره: ۹۱)؛ «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آل عمران: ۲۱)؛ «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۱۲)؛ «كَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ» (مائده: ۷۰).

۶۱. «همچنین است راه جمیع فراموش کنندگان خدا. و امید ریاکار ضایع می‌شود که امید او منقطع می‌شود و اعتمادش خانهٔ عنکبوت است» (ایوب: ۸: ۱۳-۱۴)؛ «مِثْلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۱).

۶۲. «و چون ایوب برای اصحاب خود دعا کرد، یهوه مصیبت او را دور ساخت و یهوه به ایوب دوچندان آنچه پیش داشته بود، عطا فرمود» (ایوب: ۴۲: ۱۰)؛ «و یهوه آخر ایوب را بیشتر از اول او مبارک فرمود؛ چنان‌که او را چهارده هزار گوسفند و شش هزار شتر و هزار جفت گاو و هزار الاغ ماده بود؛ و او را هفت پسر و سه دختر بود» (ایوب: ۴۲: ۱۳-۱۲)؛ «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرُوا لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۸۴)؛ «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذَكَرُوا لِلْأَلْبَابِ» (ص: ۴۳).

۶۳. «آیا خدا این را غوررسی نخواهد کرد؟ زیرا او خفایای قلب را می‌داند» (مزمیر ۴۴: ۲۱)؛ «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (غافر: ۱۹).

۶۴. «انسانی که در حرمت است و فهم ندارد، مثل بهایم است که هلاک می‌شود» (مزمیر ۴۹: ۲۰)؛ «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹)؛ «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴).

۶۵. «شامگاهان برمی‌گردند و مثل سگ بانگ می‌کنند و در شهر دور می‌زنند. از دهان خود بدی را فرومی‌ریزند (مزمیر ۵۹: ۷-۶)؛ «فَمِثْلَهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف: ۱۷۶).

۶۶. «زیرا که هزار سال در نظر تو مثل دیروز است که گذشته باشد و مثل پاسی از شب» (مزمیر ۹۰: ۴)؛ «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷)؛ «فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵).

۶۷. «اینک او که حافظ اسرائیل است، نمی‌خواهد و به‌خواب نمی‌رود» (مزمیر ۱۲۱: ۴)؛ «لَا تَأْخُذْ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره: ۲۵۵).

۶۸. «که آسمان‌ها را با ابرها می‌پوشاند و باران را برای زمین مهیا می‌نماید و گیاه را بر کوه‌ها می‌رویانند؛ که بهایم را آذوقه می‌دهد و بجهه‌های غراب را که او را می‌خوانند» (مزمیر ۱۴۷: ۹-۸)؛ «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ» (طه: ۵۳-۵۴)؛ «وَأَوَّلُكُمْ يَوْمًا أَنَا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ» (سجده: ۲۷)؛ «أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعَبَبْنَا وَقَصَبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلَكُمْ أَنْعَامُكُمْ» (عبس: ۲۵-۳۲).

۶۹. «سه چیز است که سیر نمی‌شوند؛ بلکه چهار چیز که نمی‌گویند که کافی است. هاویه... و آتش که نمی‌گوید که کافی است» (امثال ۳۰: ۱۵-۱۶)؛ «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلأتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰).

۷۰. «خدا یهوه که آسمان‌ها را آفرید و آنها را پهن کرد و زمین و نتایج آن را گسترانید» (اشعیا ۴۲: ۵)؛ «و یهوه را که آفریننده تو است که آسمان‌ها را گسترانید و بنیاد زمین را نهاد، فراموش کرده‌ای» (اشعیا ۵۱: ۱۳)؛ «أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمَ السَّمَاءِ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضَحَاهَا وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (نازعات: ۲۷-۳۰)؛ «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ وَالْأَرْضُ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ» (ذاریات: ۴۷-۴۸).

۷۱. «قومی را که چشم دارند، اما کور هستند و گوش دارند، اما کر می‌باشند، بیرون آور» (اشعیا ۴۳: ۸)؛ «ای قوم جاهل و بی‌فهم که چشم دارید، اما نمی‌بینید و گوش دارید، اما نمی‌شنوید، این را بشنوید» (ارمیا ۵: ۲۱)؛ «ای پسر انسان، تو در میان خاندان فتنه‌انگیز ساکن می‌باشی که ایشان را چشم‌ها به‌جهت دیدن هست، اما نمی‌بینند و ایشان را گوش‌ها به‌جهت شنیدن هست، اما نمی‌شنوند؛ چون که خاندان فتنه‌انگیز می‌باشند» (حزقیال ۱۲: ۲)؛ «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا أَنَّهُ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶)؛ «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

۷۲. «یهوه پادشاه اسرائیل و یهوه صباوت که ولی ایشان است، چنین می‌گوید: من اول هستم و من آخر هستم و غیر از من خدایی نیست» (اشعیا ۴۴: ۶)؛ «ای یعقوب و ای دعوت‌شده من، اسرائیل، بشنو! من او هستم؛ من اول هستم و آخر هستم!» (اشعیا ۴۸: ۱۲)؛ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳).

۷۳. «یهوه که ولی تو است و تو را از رحم سرشته است، چنین می‌گوید: من یهوه هستم و همه چیز را ساختم. آسمان‌ها را به‌تبهایی گسترانیدم و زمین را پهن کردم و با من که بود» (اشعیا ۴۴: ۲۴)؛ «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام: ۱۰۲)؛ «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶)؛ «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲)؛ «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَى تَوْفُكُونَ» (غافر: ۶۲)؛ «مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» (کهف: ۵۱)؛ «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (رعد: ۳).

۷۴. «زیرا یهوه آفریننده آسمان، که خدا است که زمین را سرشت و ساخت و آن را استوار نمود و آن را عبث نیافرید، بلکه به‌جهت سکونت مصور نمود، چنین می‌گوید: من یهوه هستم و دیگری نیست» (اشعیا ۴۵: ۱۸)؛ «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ» (دخان: ۳۸)؛ «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُنَّوْا لَأَتَّخِذْنَاهُنَّ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء: ۱۶-۱۷)؛ «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص: ۲۷).

۷۵. «به تحقیق، دست من بنیاد زمین را نهاد و دست راست من آسمان‌ها را گسترانید. وقتی که آنها را می‌خوانم، با هم برقرار می‌باشند» (اشعیا ۴۸: ۱۳)؛ «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ

بِیَمِینِهِ» (زمر: ۶۷)؛ «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱)؛ «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ وَالْأَرْضَ قَرَشْنَاهَا فَتَنِمَّ الْمَاهِدُونَ» (ذاریات: ۴۷-۴۸)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ» (فاطر: ۴۱).

۷۶. «قبل از آنکه تو را در شکم صورت بندم، تو را شناختم» (ارمیا ۱: ۵)؛ «وَصَوَّرَكُمُ فَاَحْسَنَ صَوْرَكُمْ» (غافر: ۶۴)؛ «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل عمران: ۶).

۷۷. «اگر آن امتی که دربارهٔ ایشان گفته باشم، از شرارت خویش بازگشت نمایند، آن گاه از آن بلایی که به آوردن آن قصد نموده‌ام، خواهم برگشت. و هنگامی که دربارهٔ امتی یا مملکتی به جهت بنا کردن و غرس نمودن سخن گفته باشم، اگر ایشان در نظر من شرارت ورزند و قول مرا نشنوند، آن گاه از آن نیکویی که گفته باشم که برای ایشان بکنم، خواهم برگشت» (ارمیا ۱۸: ۱۰-۱۰)؛ «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ وَيَجْعَلَ لَكُم جَنَّاتٍ وَيَجْعَلَ لَكُم أَنْهَارًا» (نوح: ۱۰-۱۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد: ۱۱)؛ «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۵۳).

۷۸. «و اگر کسی عادل باشد و انصاف و عدالت را به عمل آورد و بر کوه‌ها نخورد و چشمان خود را به سوی بت‌های خاندان اسرائیل برنیزارد و زن همسایهٔ خود را بی‌عصمت نکند و به زن حایض نزدیکی ننماید و بر کسی ظلم نکند و گرو قرض‌دار را به او ردّ نماید و مال کسی را به غصب نبرد، بلکه نان خود را به گرسنگان بدهد و برهنگان را به جامه بپوشاند و نقد را به سود ندهد و ربح نگیرد، بلکه دست خود را از ستم برداشته، انصاف حقیقی را در میان مردمان اجرا دارد و به فرایض من سلوک نموده، احکام مرا نگاه داشته، به راستی عمل نماید، سلطان تعالی یهوه می‌فرماید که آن شخص عادل است و البته زنده خواهد ماند» (حزقیال ۱۸: ۹-۵). این فقرات مشتمل بر اجرای عدالت، اجتناب از بت‌پرستی، زنا نکردن، اجتناب از نزدیکی به زن حائض، امانت‌دار بودن، پرهیز از غصب، رسیدگی به فقرا، پرهیز از ربا و اجرای دستورهای خدا هستند که همهٔ این موارد مؤید قرآنی دارند که هر کسی با آیات قرآن و احکام اسلامی آشنایی داشته باشد، این را خواهد پذیرفت. در شمارهٔ ۳۳ به برخی آیات مؤید این فقرات اشاره شد. همچنین آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبِيغُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهَتَّانٍ يَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِهِنَّ وَأَسْتَغْفِرُ لِهِنَّ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ممتحنه: ۱۲) به شرک نورزیدن، دزدی نکردن، زنا نکردن و مواردی دیگر دربارهٔ زنان اشاره دارد.

۷۹. «لیکن شما می‌گویید چرا چنین است؟ آیا پسر متحمل گناه پدرش نمی‌باشد؟ اگر پسر انصاف و عدالت را به‌جا آورده، تمامی فرایض مرا نگاه دارد و به آنها عمل نماید، او البته زنده خواهد ماند. هر که گناه کند، او خواهد مرد. پسر متحمل گناه پدرش نخواهد بود و پدر متحمل گناه پسرش نخواهد بود. عدالت مرد عادل بر خودش خواهد بود

و شرارتِ مرد شریر بر خودش خواهد بود» (حزقیال ۱۸: ۱۹-۲۰): «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴): «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعْذِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵): «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى» (فاطر: ۱۸): «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (زمر: ۷): «أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يَرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى» (نجم: ۳۸-۴۱).

۸۰. «به ایشان بگو: سلطان تعالی بیهوه می‌فرماید: به حیات خودم قسم که من از مردن مرد شریر، خوش نیستم؛ بلکه [خوش هستم] که شریر از طریق خود بازگشت نموده، زنده ماند» (حزقیال ۳۳: ۱۱): «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ» (زمر: ۷).

نتیجه‌گیری

آیات قرآن در بیش از ده آیه با تعابیر «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ»، «مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ» و «مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُم»، تورات را تصدیق کرده است.

امروزه بیشتر دانشمندان قرآنی نظیر علامه بلاغی، علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی می‌پذیرند که قرآن عهد عتیق، یعنی تورات موجود نزد یهودیان، را فی‌الجمله تصدیق می‌کند. تصدیق فی‌الجمله به این معناست که قرآن برخی از مطالب تورات موجود را تصدیق و برخی را تکذیب می‌کند.

از مطالب تصدیق‌شده، بر اساس بررسی انجام‌شده توسط نگارنده، برخی فقرات کتاب مقدس کاملاً تصدیق شده‌اند و برخی با توجیه و تأویل قابل تصدیق‌اند.

این نوشتار با بررسی کل عهد عتیق و عرضه آن بر آیات قرآن، فقراتی را که توسط آیات قرآن کاملاً قابلیت تصدیق دارند، با ذکر آیات تصدیق‌کننده بیان کرد و به این نتیجه رسید که حدود هشتاد فقره از عهد عتیق توسط قرآن کاملاً تصدیق شده است. اینکه «حدود» هشتاد فقره بیان شده، به این دلیل است که در شماره‌گذاری این‌گونه بوده؛ ولی برخی از موارد یک فقره نیست، بلکه فقرات متعدد است.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس، ترجمه قدیم.

- انصاری پور، محمدتقی و باباگلزاده، رامین (۱۳۹۵). مفهوم‌شناسی تورات و انجیل در کاربردهای قرآنی. اندیشه نوین دینی، ۱۲ (۴۷)، ۱۰۴-۱۸۹.
- بلاغی، محمدجواد (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: وجدانی.
- بلاغی، محمدجواد (۱۳۸۶). الرحلة المدرسية و المدرسة السجارية في نهج الهدى. در: موسوعة العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تسنیم. قم: اسراء.
- سلامی، احمد و ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۷). مقصود از تورات و انجیل در قرآن. پژوهش‌های قرآنی، ۲۳ (۸۶)، ۷۶-۱۰۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- عزیزی کیا، غلامعلی (۱۳۹۵). درنگی در تفسیر آیات بیانگر رابطه تصدیق قرآن با کتاب‌های آسمانی پیشین. معرفت، ۲۵ (۲۳۰)، ۲۷-۳۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). قرآن‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نقوی، حسین (۱۳۹۰). تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن. معرفت ادیان، ۳ (۹)، ۲۵-۷.
- نقوی، حسین (۱۴۰۱). عرضه تورات و انجیل بر قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Quran.

Holy Bible (Old Translation).

Ansari-Pour, M. T., & Babagolzadeh, R. (2016). Conceptology of Torah and Gospel in Quranic applications. Modern Religious Thought, 12(47), 89-104.

Azizi-Kia, G. A. (2016). A reflection on the Quranic verses indicating the confirmatory relationship between Quran and previous divine books. Ma'rifat, 25(230), 27-38.

Blaghi, M. J. (2007). Al-Rahla al-madrasiya wa al-madrassa al-sayara fi nahj al-huda [The educational journey and the moving school in the guidance path]. In Encyclopedia of Allama Sheikh Muhammad Jawad Blaghi. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute.

Blaghi, M. J. (No date). Alaa Al-Rahman fi tafsir al-Quran [Divine signs in Quran interpretation]. Qom: Vajdani.

Javadi Amoli, A. (2010). Tafsir Tasnim [Tasnim interpretation]. Qom: Asra.

Mesbah Yazdi, M. T. (2008). Quranology. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Nagavi, H. (2011). The compilation of Torah and Gospel from the perspective of Quranic verses. Knowledge of Religions, 3(9), 7-25.

Nagavi, H. (2022). The presentation of Torah and Gospel to the Quran. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Salami, A., & Iyazi, S. M. A. (2018). The meaning of Torah and Gospel in the Quran. Quranic Research, 23(86), 76-101.

Tabatabaei, S. M. H. (1996). Al-Mizan fi tafsir al-Quran [The balance in Quran interpretation]. Beirut: Al-Alemi Foundation for Publications.



The Reflection of the End of Jesus' life (PBUH) in Islamic Hadiths

Mojtaba Nikzad / M.A. in Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran
m.nikzad.edu@gmail.com

Husain Saberi Varzaneh  / Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran
h_saberi_v@ut.ac.ir

Received: 2024/11/19 - **Accepted:** 2025/01/22 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

The issue of the final destiny of Jesus (PBUH) is one of the issues that has been addressed in Quranic verses and Islamic hadiths. The vast majority of Muslims, unlike most Christians, believe in the life and ascension of Jesus(PBUH) rather than the doctrine of the cross; although this is not a universal view. The ambiguity in some relevant verses, which has led to different interpretations, doubles the need for a hadith study of this issue. Many hadiths in this regard are consistent, and their acceptance depends on the researcher's basis. In this research, we have attempted to conduct a descriptive-analytical study of the contents of the relevant narrations (hadith research), regardless of the content of the historical reality of the issue (historical study) and the implications of the Quranic verses (interpretive study). Examining the documentary and interpretative evidence of the narrations, we find that the ascension of Jesus (PBUH) to heaven and his subsequent descent at the appointed time can be proven repeatedly; however, it is not possible to achieve a dogmatic and universal belief regarding the end of Jesus' (PBUH) life. However, it would be possible to believe in the life of the Son of Mary, assuming that the epistemological value of the single news is proven and, of course, the documentary validity of the relevant individual news.

Keywords: End of Jesus (PBUH), Crucifixion, Ascension, Hadith, Christianity.

نوع مقاله: پژوهشی

بازتاب فرجام زندگی عیسی^ﷺ در احادیث اسلامی

m.nikzad.edu@gmail.com

h_saberi_v@ut.ac.ir

مجتبی نیکزاد/ کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

حسین صابری ورزنه  / استادیار گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

یکی از مسائلی که در آیات قرآنی و احادیث اسلامی درباره حضرت عیسی^ﷺ مورد توجه قرار گرفته، مسئله فرجام اوست. اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان، برخلاف قاطبه مسیحیان، به جای آموزه صلیب، قاتل به حیات و عروج عیسی^ﷺ هستند؛ اگرچه این دیدگاهی فراگیر نیست. ابهام در برخی آیات مربوطه که به تفاسیر مختلفی منجر شده، لزوم بررسی حدیثی این مسئله را دوچندان می‌کند. بسیاری از روایات در این زمینه، خبر واحدند که پذیرش آنها به مبنای پژوهشگر ارتباط دارد. ما در این تحقیق تلاش کرده‌ایم که فارغ از محتوای واقعیت تاریخی مسئله (بررسی تاریخی) و دلالت آیات قرآنی (بررسی تفسیری)، به مطالعه توصیفی - تحلیلی مفاد روایات مربوطه (پژوهش حدیثی) بپردازیم. با بررسی سندساختی و دلالتی روایات درمی‌یابیم که رفعت حضرت عیسی^ﷺ به آسمان و نزول دوباره ایشان در موعد مقرر، به تواتر قابل اثبات است؛ اما نمی‌توان در خصوص فرجام زندگی حضرت عیسی^ﷺ به باور جزمی فراگیری ناغل شد. باری اعتقاد به حیات فرزند مریم^ﷺ، با فرض اثبات ارزش معرفتی خبر واحد و البته اعتبار سندی اخبار آحاد مربوطه، ممکن خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: فرجام عیسی^ﷺ، تصلیب، عروج، حدیث، مسیحیت.

مقدمه

وجود برخی نقاط مبهم در شرح زندگی برخی از پیام‌آوران الهی، همواره به‌عنوان یک مسئله در عصر ظهور اسلام مطرح بوده است. عیسای ناصری^۱ نیز از این جهت مستثنا نیست. هم نحوهٔ ولادت او، هم رخدادهای زندگی و معجزاتش، هم گفت‌وگوهای بین او و خدا و همچنین بین او و بنی‌اسرائیل، تصدیق انسان بودن وی و رد الوهیتش، همچنین فرجامش در این زندگی و جایگاهش در امور آخرالزمانی و اخروی، در متون اسلامی - از قرآن و حدیث گرفته تا کتب تاریخی، اخلاقی، ادبی، صوفیانه و حکمی و قصص‌الانبیا - محل توجه بوده است (Khalidi, 2001, p. 3, 14 & 25). در این میان، فرجام زندگی حضرت عیسی^۲ از اهمیت بسزایی برخوردار است. در نگاه مرسوم مسیحیان، عیسای ناصری^۳ همان مسیح‌حای وعده داده شده در عهد عتیق و نجات‌دهندهٔ بشر از آلودگی گناه نخستین است (متی ۱: ۲۳-۲۴؛ لوقا ۲۰: ۱۲ و ۲۲: ۴۳-۴۴؛ مرقس ۱۲: ۳۵-۳۶؛ لوقا ۲۰: ۴۱-۴۲)، که برای نجات انسان از گناه، تجسد یافت و بر صلیب رفت تا با قربانی کردن خود، کفارهٔ گناهان بشر را بپردازد (رومان ۸: ۳؛ اول تیموتائوس ۲: ۶)؛ به همین دلیل مرگ عیسی مسیح^۴ بر صلیب، مبنای بسیاری از مباحث نجات‌شناسانه و فرجام‌شناسانه در مسیحیت است. در نقطهٔ مقابل، اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان با تکیه بر آیاتی مانند آیهٔ ۱۵۷ و ۱۵۹ سورهٔ نساء و برخی احادیث، به مصلوب نشدن حضرت عیسی^۵ و حیات و عروج ایشان باور دارند. البته استثنائاتی هم وجود دارد؛ برای مثال، مفسرانی همچو نصر حامد ابوزید، محمد عبده، محمد شلتوت، سیداحمدخان هندی و... بر آن‌اند که آیات مربوط به فرجام عیسی^۶، به عدم تصلیب یا حیات ایشان تصریحی ندارند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۹۵، ص ۲۷۸-۲۷۶؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۰؛ شلتوت، ۱۳۷۹، ص ۵۲-۶۷؛ هندی، ۱۳۳۸، ج ۳، ص ۵۲-۶۳). بر همین سبیل، برخی قرآن‌پژوهان غیرمسلمان نیز قائل شده‌اند که یا آیات قرآن لزوماً مؤید دیدگاه مرسوم مسلمانان نیست یا دارای ابهام و ناسازگاری است (Marshall, 2013, p. 36; Parrinder, 1995, p. 105-121). البته مسئلهٔ فرجام زندگی عیسی^۷ از همان قرون اولیهٔ اسلامی محل بحث مسیحیانی بوده است که داعیهٔ دفاع از مسیحیت در برابر باورهای مسلمانان را داشته‌اند. شخصیت‌هایی چون یوحنا دمشقی و تیموتی از جملهٔ آنها بوده‌اند (Robinson, 1991, p. 107-108). دربارهٔ زمینه‌های تاریخی دیدگاه مرسوم مسلمانان در خصوص حیات عیسی^۸، بحث‌های دامنهداری مطرح شده است. برخی از محققین غربی عبارت «وَلَكِنْ شَبَّ لَهُمْ» در آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ نساء را دارای سوبه‌های دوستیستی (Docetism) دانسته‌اند که بر طبق دیدگاهشان، مسیح حقیقتاً انسان نبود؛ بلکه انسان «می‌نمود»؛ اما اختلافات زیادی بین نگرش قرآنی و این دیدگاه وجود دارد (از جمله، نفی الوهیت از سوی مسلمانان). برخی نیز از تأثیر باورهای نسطوری یا مونوفیزیتی (مسیح‌شناسی تک‌طبیعت‌گرایانه) یا برخی مسیحیان غنوصی، مثل باسیلیدس، سخن به‌میان آورده‌اند (Khalidi, 2001, p.13; Robinson, 1991, p. 110-111; Parrinder, 1995, 110-112).

همین مسئلهٔ فرجام زندگی عیسی^۹، در احادیث اسلامی نیز بازتاب گسترده‌ای داشته است و چون ما در این تحقیق به‌دنبال پژوهش حدیثی در خصوص همین مسئله‌ایم، ذکر چند نکته لازم می‌نماید. «حدیث» در اصطلاح شیعه عبارت است از آنچه حکایتگر قول، فعل و تقریر معصومین^{۱۰} باشد (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۲؛ شبیری زنجانی، ۱۴۰۲، ص ۲۵)

و در نزد اهل سنت عبارت است از قول، فعل یا تقریری که به پیامبر خاتم^ص نسبت داده می‌شود (صالح، ۱۴۲۸ق، ص ۵۳). اما از آنجاکه علاوه بر اخبار منتهی به پیامبر^ص («مرفوع» طبق اصطلاح‌شناسی اهل سنت؛ برای آگاهی از معانی دیگر «مرفوع» نزد شیعه، رک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۰)، اخبار منتهی به صحابه (موقوف) یا تابعین (مقطوع) نیز در نزد عده‌ای از محدثان اهل سنت «حدیث» نامیده می‌شود (صالح، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰-۱۱؛ دهلوی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۴) و در برخی موارد ممکن است مورد استناد نیز قرار گیرد (صالح، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۸-۲۱۰؛ ابن‌الصلاح، ۱۴۰۶ق، ص ۴۷-۵۰؛ طحان، ۱۴۱۵ق، ص ۹۹-۱۰۱؛ دهلوی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۵-۴۶)، مراد از حدیث در این پژوهش، معنای عامی است که احادیث منتهی به رسول اکرم^ص، ائمه اطهار^ع، اصحاب و تابعین را دربر می‌گیرد. باری، در پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای اسناد و مضامین حدیثی درصدد بررسی این مهم هستیم که آیا می‌توان در احادیث اسلامی دلالتی قطعی بر باور اکثریت مسلمانان به حیات و عدم مرگ عیسی^ص سراغ گرفت؟ از این‌رو این پژوهش درصدد تبیین تاریخی زمینه‌های مضامین حدیثی یا روشن ساختن واقعیت تاریخی فوت یا عدم فوت عیسی^ص نیست.

تا کنون اثر پژوهشی مستقلی به بررسی حدیثی جامع در موضوع یادشده نپرداخته است و بیشتر آثار موجود، یا ناظر به قرآن کریم‌اند یا به صورت گذرا احادیث را مدنظر قرار داده‌اند: گلیاگانی و گودرزوند در مقاله خود (۱۳۹۳)، به تفاسیر پرداخته‌اند و توجه کمتری به احادیث داشته‌اند؛ حمیدیان‌پور در پایان‌نامه‌ای (۱۴۳۸ق) به بررسی تطبیقی رفع حضرت عیسی^ص در کتاب مقدس و تفاسیر قرآنی پرداخته است؛ اکرمی (۱۳۹۸) رویکرد تطبیقی بین‌الادیانی دارد؛ رضوی (۱۳۹۵) بیشتر به رجعت مسیح^ص نظر داشته و علوی‌نژاد (۱۳۹۲) بیشتر تمرکزش را بر روایات شیعی قرار داده است؛ محمدی مبارز و همکارانش (۱۴۰۱) توجهشان معطوف به آثار ادبی و عرفانی بوده و هوشنگی (۱۳۸۷) به بحث‌های روش‌شناختی دو تن از شرق‌شناسان در خصوص مسئله عیسی^ص پرداخته است.

۱. فرجام عیسی^ص در تفاسیر قرآنی

در میان آیات مربوط به حضرت عیسی^ص، آیاتی به سرانجام زندگی او اشاره دارند که عبارت‌اند از آیات ۴۶ و ۵۵ سوره آل عمران، آیات ۱۵۷ تا ۱۵۹ سوره نساء و آیه ۱۱۷ سوره مائده. از این میان نیز دو آیه شریفه «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» (آل عمران: ۵۵) و «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» (نساء: ۱۵۷) از اهمیت بیشتری برخوردارند. بیشترین اختلاف مفسران را می‌توان به تفسیر دو واژه «توفی» و «رفع» در آیه ۵۵ سوره آل عمران مربوط دانست. به‌طور کلی، تفسیر مفسران در این زمینه به پنج گروه قابل تقسیم است:

۱. عده‌ای به بیان احتمالات موجود در تفسیر آیات، به‌ویژه آیه ۵۵ سوره آل عمران پرداخته و برخی احتمالات را نیکوتر دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۰-۸۳؛ قیسی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۳۱-۱۰۳۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴۱؛ برای تقسیم‌بندی دیگر، رک: Robinson, 1991, Chapter 12 & 13).

۲. عده‌ای دیگر در تفسیر دقیق این آیات توقف کرده و قائل به عدم لزوم تفصیل شده‌اند (ابوزید، ۱۳۹۵، ص ۲۷۶-۲۷۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰۳؛ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۵۷؛ و...).

۳. برخی مفسران قائل به عدم موت حضرت عیسی ﷺ هستند. این قسم از مفسران در تفسیر خود تعبیر یکسانی نداشته و آیات مربوطه را به وجوه مختلفی معنا کرده‌اند. بیشتر آنها بدین قرارند:

الف) برخی «توفی» را به «برگرفتن و قبض» معنا کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۵۱؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۰۰)؛
ب) برخی دیگر قائل به تقدیم و تأخیر در بیان آیه‌اند؛ بدین معنا که در واقع «رفع» بر «توفی» مقدم است (کاشانی، ۱۳۳۶، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ جرجانی، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۵۸۵۷ و ۳۰۵؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۳)؛

ج) عده‌ای «توفی» را به خواب معنا کرده‌اند (خالدی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ شنقیتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۰).
د) تأویل «متوفی» به «مانند متوفی بودن»؛ چراکه با رفعت عیسی و نبود خبر و اثری از وی، همچون متوفی شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۳۷)؛

ه) در آیه ۵۵ آل عمران، محذوفی در تقدیر است و آیه چنین است: «متوفی عملک و رافعک عملک» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۳۷)؛

و) برخی نیز با استناد به واژه «كَهْلًا» در آیه شریفه ۴۶ سورة آل عمران، حیات عیسی ﷺ را برداشت کرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۲؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ابوالفتح، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۵۳)؛

۴. برخی مفسران نیز معتقدند که حضرت عیسی ﷺ همچون دیگران به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (هندی، ۱۳۳۸، ج ۳، ص ۳۱-۴۷؛ شلتوت، ۱۳۷۹، ص ۵۲-۶۷؛ برقی، ۱۳۵۳، ج ۸، ص ۳؛ رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۶۱).

۵. مفسرانی هم درصدد تفسیری عرفانی از «توفی» و «رفع» حضرت عیسی ﷺ برآمده‌اند؛ برای مثال، از محمدبن موسی واسطی نقل شده که او واژه «متوفیک» را به وفات از امیال و لذا یذ نفسانی معنا کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۲؛ قشیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ نجوانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ بقلی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲-۲۶۳).

وجود اختلاف در تفسیر و برداشت متفاوت مفسران از آیات مربوطه، ضرورت بررسی حدیثی مسئله را برای دستیابی به تصویری روشن از فرجام عیسی ﷺ در نگرش اسلامی آشکار می‌کند.

۲. دسته‌بندی روایات ناظر به فرجام زندگی عیسی ﷺ

مقاد و طرق سندی روایات ناظر به فرجام عیسی ﷺ تنوع گسترده‌ای دارند و لازم است که به‌نوعی دسته‌بندی شوند. به‌طور کلی این روایات از حیث محتوا به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. روایاتی که صرفاً بر «عروج و رجعت» دلالت دارند؛

۲. روایاتی که بر «عدم یقین به قتل عیسی ﷺ» دلالت دارند؛

۳. روایاتی که بر «عدم قتل یا عدم مرگ» دلالت دارند؛

۴. روایاتی که بر «موت عیسی ﷺ» دلالت دارند.

این چهار محتوا، به لحاظ سندشناختی و تعداد راویان نیز قابل تقسیم به روایات متواتر و اخبار آحاد هستند. احادیث متواتر در نزد هر دو مذهب شیعه و سنی معتبرند و از حجیت لازم برخوردارند (ر.ک: صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۳؛ حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۶؛ ابوزهره، بی تا، ص ۱۰۸؛ ابوالنور زهیر، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۴)؛ اما درباره حجیت خبر واحد معتبری که متعلق آن غیر از احکام فقهی و عملی است، دو نظر وجود دارد:

۱. این اخبار، هم در احکام و تکالیف فقهی و هم در غیر آن حجت‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۶-۱۸۸؛ برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۳، ص ۷۹-۷۸)؛

۲. خبر واحد در غیر از احکام فقهی حجیتی ندارد (طباطبائی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۵۱؛ برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۳، ص ۷۷-۷۹).

اهمیت این اختلاف در نتیجه‌گیری نهایی پژوهش آشکار می‌شود. ما بحث را بر اساس تقسیم‌بندی محتوایی پیش می‌بریم و در ذیل هریک از اقسام، سند و دلالت احادیث موجود را به صورت مستقل بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. احادیث ناظر به عروج و رجعت عیسی علیه السلام

نخستین دسته، احادیثی هستند که صرفاً بر عروج عیسی علیه السلام در زمانی از زمان‌ها و بازگشت او در آخرالزمان دلالت دارند. لازم به ذکر است که در احادیث برای اشاره به این مضمون، از مشتقات واژگان «رفع، عروج، نزول، هبوط، بعث و...» استفاده شده است و در این تحقیق، دو اصطلاح «عروج و رجعت» به دو معنای یادشده اشاره دارد.

احادیث این دسته به دلیل کثرت طرق نقل در منابع شیعه و سنی، به تواتری معنوی در خصوص عروج و رجعت حضرت عیسی علیه السلام رسیده‌اند. در نتیجه، این احادیث در مجموع در معنای یادشده معتبرند.

الف) احادیث شیعه

۱. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «و چون [قائم] پرچم رسول خدا را برافرازد، سیزده هزار و سیزده فرشته از آسمان بر او فرود آید... و آنان همان فرشتگانی‌اند که... با عیسی علیه السلام بودند، هنگامی که بالا برده شد» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷).

سندشناسی: راویان حدیث [صدوق (ثقة امامی) از محمد بن حسن بن ولید (ثقة امامی) از محمد صفار (ثقة امامی) از یعقوب بن یزید (ثقة امامی) از ابن ابی عمیر (ثقة امامی) از ابان بن عثمان (ثقة امامی) از ابان بن تغلب (ثقة امامی) از امام صادق علیه السلام] همگی ثقة و امامی‌اند و با نظر به اتصال سندی آن، حدیث یادشده صحیح است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰، ۳۸۹، ۳۸۳، ۳۵۴، ۴۵۰ و ۳۲۶؛ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۷).

۲. از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «آن هنگام که امیرالمؤمنین علیه السلام از دنیا رفت، حسن بن علی علیه السلام در مسجد کوفه به پاخواست...؛ سپس فرمود: ... به خدا در شبی وفات کرد که... عیسی بن مریم در آن عروج نمود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۷).

سندشناسی: راویان حدیث [کلینی (ثقة امامی) از محمد بن یحیی (ثقة امامی) از احمد بن محمد (ثقة امامی) و علی بن محمد (ثقة امامی) از سهل بن زیاد (ثقة امامی) همگی از ابن محبوب (ثقة امامی) از ابی حمزه (ثقة امامی) از

ابی جعفر [جملگی ثقة امامی اند و با نظر به اتصال سندی آن، حدیث یادشده صحیح است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۱، ۱۱۵، ۱۸۵، ۲۶۰، ۳۵۳ و ۳۷۷؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۶).

ب) احادیث اهل سنت

۱. از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: «قسم به آنکه جانم به دست اوست! به زودی اتفاق خواهد افتاد که عیسی ﷺ چون حکم دهنده‌ای عادل بر شما نازل می‌شود؛ پس صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد و...» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۸۹).
سندشناسی: سند حدیث متصل است و راویان حدیث [بخاری (ثقه، حافظ) از قتیبة بن سعید (ثقه) از لیث بن سعید (ثقه) از ابن شهاب (ثقه) از ابن مسیب (از فقیهان بزرگ، تابعی) که شنید از ابی هریره (صحابی) از رسول خدا ﷺ] در رجال‌شناسی اهل سنت از وثاقت و جایگاه والایی برخوردارند. بنابراین در نهایت درجه اعتبار است (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۱، ۴۵۴، ۴۶۴، ۴۶۸، ۵۰۶ و ۶۸۰).

۲. از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: «قیامت برپا نمی‌شود، مگر آنکه ده نشانه باشد: ... و نزول عیسی فرزند مریم ﷺ و...» (طبرانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۲).

سندشناسی: سند حدیث متصل است و راویان حدیث [طبرانی (ثقه، حافظ) از ابن شعیب (صدوق) از ابن هارون (صدوق) از صدقة بن منصر (صدوق) از ابن ابی عمرو (ثقه) از عمرو حصرمی (مقبول) از واثلة بن اسقع (صحابی)، که شنید از رسول خدا ﷺ] ثقه یا صدوق اند، مگر عمرو بن عبدالله که مقبول است. بنابراین، حدیث معتبر و حسن است (ر.ک: ابن عماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۱۰؛ ابوزرعه، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۹۱۹؛ ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۱۹؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۲۴، ۵۷۹ و ۵۹۵؛ برای احادیث مشابه، ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۸؛ صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۸؛ عیاشی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۵؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۶۵؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۴۰۱؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۱۵؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۱۵۳؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۴۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۱۲).

ج) بررسی

با بررسی احادیث یادشده می‌توان نتایج زیر را استنباط کرد:

۱. این احادیث شیعه و سنی همگام با مسیحیان (ر.ک: مرقس ۱۶: ۱۹؛ متی ۲۴: ۳۰) بر عروج و رجعت حضرت عیسی ﷺ اتفاق نظر دارند.
۲. این احادیث درباره قتل یا فوت آن حضرت نفیاً و اثباتاً هیچ سخنی نگفته‌اند. بلکه، عدم تصلیب ممکن است برداشتی از عبارت «و صلیب را می‌شکند» باشد (ر.ک: بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۸۹؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۱۵۳)؛ باین حال این عبارت تصریحی به عدم تصلیب ندارد.

۳. با توجه به چهارچوب مضمونی این احادیث، این دسته با چهار احتمال مختلف قابل جمع‌اند: الف) قتل عیسی ﷺ (نظر اناجیل؛ ب) مرگ طبیعی عیسی ﷺ؛ ج) حیات عیسی ﷺ و عروج ایشان در حال خواب؛ د) حیات و عروج ایشان در بیداری.

۲-۲. احادیث ناظر به گمان نامتقین یهودیان درباره عیسی^ﷺ

برخی از احادیث مستقیماً در خصوص فرجام مسیح^ﷺ نکته‌گشایی نمی‌کنند؛ بلکه به یک معنا به تصور یهودیان در این باره اشاره دارند و بیان می‌کنند که یهودیان به کشته شدن حضرت عیسی^ﷺ یقین پیدا نکردند و در شک و تردید بودند که آیا عیسی^ﷺ را کشتند یا این اتفاق نیفتاد. احادیث متعددی با عباراتی شبیه به هم بیان شده‌اند؛ بنابراین به نقل دو حدیث که از دیگر احادیث معتبرترند، بسنده می‌کنیم.

الف) احادیث

۱. از ابن عباس نقل شده است که در تفسیر آیه «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» (نساء: ۱۵۷) گفته است: به یقین آن گونه که گمان می‌کردند، او را نکشتند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۱۱).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. راویان حدیث عبارت‌اند از: ابن ابی حاتم (ثقه، حافظ) از پدرش (ابن ادريس، ثقه) از ابوصالح (مقبول) از معاویه بن صالح (صدوق) از علی بن ابی طلحه (صدوق) از ابن عباس (صحابی). این حدیث به ابن عباس منتهی می‌شود؛ بنابراین موقوف است و از آنجاکه امکان اجتهاد او وجود دارد، قابل استناد نیست (ر.ک: عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۳۲؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۰۸، ۳۰۹، ۴۰۲ و ۵۳۸).

۲. از حسن بصری شنیده شده است که در تفسیر قول خداوند متعال «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ» (نساء: ۱۵۷)، می‌گفت: نفس آنان از آن قتل مطمئن نبود؛ بلکه گمانی بود از جانب آنان (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۱۱).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. راویان آن عبارت‌اند از: ابن ابی حاتم از پدرش از عبدالله بن عمران (صدوق) از ابوداود (طیالسی، ثقه) از ابن ابی الصلت (صدوق) که شنید از حسن بصری (ثقه، تابعی). حدیث یادشده به تابعی منتهی می‌شود؛ پس مقطوع است و از آنجاکه شرایط استناد را ندارد، قابل استدلال نیست (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۰، ۲۵۰، ۲۵۸ و ۳۱۶).

ب) بررسی

با توجه به مفاد این دسته از احادیث می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱. احادیث یادشده تماماً در منابع اهل سنت بیان شده‌اند و تفسیر بخشی از آیه ۱۵۷ سورة مبارکه نساء هستند. از نظر اعتبار سندی نیز چندان وثاقتی نمی‌توان برای آنها قائل شد. در منابع شیعه ظاهراً چنین مضمونی نقل نشده است.
۲. در نگاه نخست، دو معنای کلی محتمل است: عدم قتل به یقین (اخبار از امر خارجی) و عدم یقین به قتل (ناظر به باور یهود).
۳. بر طبق معنای دوم، این احادیث درصدد بیان روایتی از اصل واقعیت نیستند؛ بلکه ناظر به حالت معرفت‌شناختی یهودیان درباره سرنوشت عیسای ناصری هستند. به عبارت دیگر، طبق خوانش دوم، یهودیان پس از اینکه موجبات تصلیب عیسی^ﷺ را فراهم کردند، در نهایت به یقین نرسیدند که آیا تمهیداتشان به نتیجه مطلوب منجر شد یا خیر.
۴. بر طبق خوانش نخست، می‌توان گفت که این روایات لزوماً به معنای تأیید عدم قتل عیسی^ﷺ به صورت مطلق نیست؛ بلکه یک احتمال این است که عیسی^ﷺ «به دست یهودیان» به قتل نرسیده باشد.

۵. با توجه به نتایج ۳ و ۴، احادیث یادشده با احتمالات چهارگانه در باب سرانجام عیسی مسیح ﷺ سازگارند.

۲-۳. احادیث ناظر به «زنده بودن عیسی ﷺ»

برخی احادیث که بیشترین حجم بحث‌ها در خصوص فرجام عیسی ﷺ را به خود اختصاص می‌دهند، ناظر به عدم قتل یا عدم مرگ عیسی ﷺ در هنگام عروج هستند. این دسته از روایات، خود به سه گروه قابل تقسیم‌اند: ۱. بعضی از آنها به‌صراحت می‌گویند که عیسی ﷺ کشته نشد؛ ۲. برخی دیگر به معنایی اعم اشاره دارند و آن عدم مرگ است؛ ۳. در نهایت، برخی احادیث حاوی اشاراتی هستند که می‌توان زنده بودن عیسی ﷺ در هنگام عروج را از آنها استنباط کرد. از این جهت، به‌واسطه این تفاوت‌های مضمونی، احادیث مربوطه را به‌صورت مجزا مورد بحث قرار می‌دهیم.

الف) احادیث عدم قتل

۱. از امام باقر ﷺ نقل شده است: عیسی ﷺ در آن شبی که خداوند او را به‌سوی خود رفع داد، با یاران خود وعده‌ای گذاشت. پس به هنگام غروب گرد هم آمدند؛ درحالی‌که دوازده مرد بودند. آنها را به خانه‌ای داخل کرد؛ آن‌گاه از چشمه‌ای که در گوشه خانه بود، سر از آب برون آورد و گفت: خداوند بر من وحی فرمود که همانا او الساعه مرا به‌سوی خود بالا خواهد برد و مرا از یهود پاک نگاه می‌دارد؛ پس کدامین شما حاضر است که شبحی از من بر او افتد و کشته شده، بر صلیب برود تا با من هم‌رتبه شود؟ جوانی از آنان گفت: من حاضرم، ای روح‌الله! عیسی ﷺ گفت: تو همان هستی... بعد از آن، خداوند عیسی ﷺ را از گوشه خانه به‌سوی خویش رفع داد... آن جوان... را دستگیر کردند. آن جوان کشته شد و بر صلیب رفت (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۳).

سندشناسی: این حدیث با دو سند متفاوت در منابع شیعه و سنی ذکر شده است. طریق شیعی بدین قرار است: علی‌بن‌ابراهیم (ثقه، امامی) از پدرش (ثقه، امامی) از ابن‌ابی‌عمیر از جمیل‌بن‌صالح (ثقه، امامی) از حرمان‌بن‌اعین (ثقه، امامی) از امام باقر ﷺ. تمامی راویان متصل‌اند و در منابع رجالی شیعه، ثقه و امامی قلمداد شده‌اند؛ در نتیجه صحیح است (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۶، ۱۲۷ و ۲۶۰؛ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۱۲).

سندشناسی منابع اهل سنت: طبری از ابوسائب (ثقه) از ابومعویه (ثقه) از اعمش (ثقه، تابعی) از منهال (صدوق، تابعی) از سعیدبن جبیر (ثقه، تابعی) از ابن‌عباس (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۲۲، ص ۶۲۲). این حدیث موقوف محسوب می‌شود و چون اخبار از گذشته است، اجتهاد در آن راه ندارد. همچنین راویان آن ثقه‌اند و در سند نیز حذف راوی صورت نگرفته است. بنابراین اگر اثبات شود که ابن‌عباس از اهل کتاب نقل خبر نمی‌کرده است، این حدیث معتبر خواهد بود (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۵۴، ۴۷۵ و ۵۴۷).

۲. فضال از امام رضا ﷺ نقل کرده است: «...هنگامی که یهودیان تصمیم به کشتن عیسی گرفتند، خدا را به حق ما قسم داد. پس، از کشته شدن نجات یافت و خدا او را به‌سوی خود رفعت داد» (راوندی، بی‌تا، ص ۱۰۵).

سندشناسی: این حدیث در منابع شیعه ذکر شده است. سند حدیث: راوندی (ثقه، امامی) از ابن‌کمح (ثقه، امامی) از دوریستی (ثقه، امامی) از مفید (ثقه، امامی) از صدوق از ابن‌بکران نقاش (مجهول) از ابن‌محمد کوفی (ثقه، غیر امامی)

از علی بن حسن بن فضال (ثقه، غیر امامی) از پدرش (ثقه، غیر امامی) از امام رضا علیه السلام. از ابن بکران توصیفی یافت نشده است. بنابراین حدیث را باید ضعیف دانست (ر.ک: خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵؛ افتدی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۵۰۲؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۱۹؛ نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۳۴، ۹۴، ۲۵۷ و ۳۹۹).

۳. عبدالصمد بن معقل از وهب شنید که گفت: همانا هنگامی که خداوند عیسی بن مریم علیه السلام را آگاه کرد که از دنیا می رود، از مرگ به جزع و اضطراب افتاد... چون صبح شد... پیش از آنکه یهود به سراغ عیسی علیه السلام بروند، امر بر آنان مشتبه شد و فرد مشتبه را گرفتند و بستند؛ تا اینکه او را بر چوبه‌ای که می‌خواستند مصلوبش کنند، آویختند. پس خداوند عیسی علیه السلام را به نزد خود بالا برد و یهودیان آن را که برایشان مشتبه شد، کشتند (طبری، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۶۵۱). **سندشناسی:** این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. راویان این حدیث عبارت‌اند از: طبری (ثقه، حافظ) از مثنی (مجهول) از اسحاق (طاحونی، صدوق) از اسماعیل بن عبدالکریم (صدوق) از عبدالصمد بن معقل (صدوق) از وهب (ثقه، تابعی). سند یادشده مقطوع است و علاوه بر آن، در سند حدیث فردی مجهول وجود دارد؛ در نتیجه قابل استناد نیست (ر.ک: عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۰۰؛ جوبنی، ۱۴۳۳، ج ۳، ص ۱۰۳؛ و ج ۱، ص ۲۱۹؛ عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۸، ۳۵۶ و ۵۸۵).

۴. از ابن عباس نقل شده است: ... یهودیان متفق شدند تا عیسی علیه السلام را به قتل برسانند... در این هنگام خداوند جبرئیل را مأمور کرد تا عیسی علیه السلام را وارد منفذی کند که روزنه‌ای در سقف داشت و عیسی علیه السلام از همان روزنه به آسمان بالا رفت. در همین حین یهودا، رئیس یهودیان، به یکی از یارانش که به او طیطانوس می‌گفتند، دستور داد تا وارد منفذ شود و عیسی علیه السلام را به قتل برساند. هنگامی که طیطانوس وارد منفذ شد، عیسی علیه السلام را نیافت! ... در این هنگام، خداوند متعال طیطانوس را به ظاهر عیسی علیه السلام درآورد. هنگامی که طیطانوس از منفذ خارج شد، یهودیان گمان کردند که او عیسی علیه السلام است. پس او را به اشتباه به قتل رساندند و بر صلیب بردند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۰۹).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. راویان آن عبارت‌اند از: ثعلبی (ثقه، حافظ) از کلبی (متهم به کذب) از ابی صالح (ثقه) از ابن عباس. حدیث فوق موقوف و سند آن به دلیل راوی بودن کلبی، دارای ضعف است (ر.ک: ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ص ۴۳۵؛ عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۲۰۳ و ۴۷۹؛ برای احادیث مشابه، ر.ک: صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۹؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۴؛ طبری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۴۷ و ج ۷، ص ۶۵۳).

ب) احادیث عدم مرگ

۱. ابوبصیر از امام باقر علیه السلام روایت کرده است: «در صاحب این امر چهار سنت از چهار پیامبر وجود دارد...؛ اما از عیسی آن است که می‌گویند مرده است و حال آنکه نمرده است» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۶).

سندشناسی: این حدیث در منابع شیعه ذکر شده است. راویان حدیث عبارت‌اند از: صدوق از پدرش (ثقه، امامی) و از ابن ولید از عبدالله حمیری (ثقه، امامی) از محمد بن عیسی (ثقه، امامی) از سلیمان بن داود (ثقه، غیر امامی) از ابی بصیر (ثقه، امامی) از امام باقر علیه السلام. با توجه به اینکه سلیمان بن داود غیر امامی است، بنابراین حدیث موثق خواهد بود (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۱۸۴، ۲۱۹، ۲۶۱، ۳۳۳ و ۴۴۱).

۲. فضال از امام رضا^ع نقل کرده است: «... او (عیسی) زنده به سوی آسمان برده شد و در بین زمین و آسمان قبض روح گردید؛ سپس به آسمان برده و روحش به او برگردانده شد...» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۵).

سندشناسی: این حدیث در منابع شیعه ذکر شده است. راویان حدیث عبارتند از: صدوق از ابن اسحاق طالقانی (ثقه، امامی) از ابن محمد کوفی از علی بن حسن بن فضال از پدرش از امام رضا^ع. به جهت وجود راویان غیرامامی، حدیث یادشده موثق تلقی می شود (ر.ک: نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۵۹).

۳. از ربیع درباره فرموده خداوند متعال «إِنِّي مُتَوَقِّئُكَ» (آل عمران: ۵۵) نقل شده است که گفت: مراد، وفات در خواب است و خداوند عیسی^ع را درحالی که خواب بود، رفع داد. حسن بصری می گوید: رسول خدا به یهود فرمود: همانا عیسی^ع نمرده است؛ بلکه او پیش از روز قیامت به سوی شما باز خواهد گشت (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۴۸).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. راویان آن بدین ترتیباند: طبری از مثنی از اسحاق از ابن ابی جعفر (صدوق) از پدرش (صدوق) از ربیع (صدوق، تابعی). بخش نخست حدیث یادشده مقطوع محسوب می شود و قابل استناد نیست و بخش دوم از مراتب پایین حدیث مرسل است (صالح، ۱۴۲۸ق، ص ۱۶۷). علاوه بر این، در سند آن فردی مجهول قرار دارد. بنابراین سند دارای ضعف است (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۵، ۲۹۸ و ۶۲۹؛ برای احادیث مشابه، ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۷ و ج ۲، ص ۳۵۴؛ جزائری، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰؛ صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۸).

ج) احادیث استنباطی

۱. مفضل بن عمر می گوید: ... امام صادق^ع فرمودند: ... آیا نمی دانی مریم^ع را جز عیسی^ع کسی غسل نداده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۹)؟!

سندشناسی: این حدیث در منابع شیعه ذکر شده است. سند آن بدین ترتیب است: کلینی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی (ثقه، امامی) از ابن ابی نصر بزنطی (ثقه، از اصحاب اجماع) عبدالرحمن بن سالم (ثقه، امامی) از مفضل بن عمر (ثقه، امامی) از امام صادق^ع. در وثائق عبدالرحمن و مفضل اختلاف وجود دارد؛ اما کسانی از این دو نقل کرده اند که جز از ثقه نقل نمی کنند (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۶؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۹). در نتیجه می توان حدیث یادشده را صحیح دانست (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۷۵ و ۸۱).

۲. از ابن عباس درباره تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» (نساء: ۱۵۹) نقل شده است که گفت: مراد پیش از موت عیسی بن مریم^ع است (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۶۶۴).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. راویان آن عبارتند از: طبری از ابن بشار (ثقه) از عبدالرحمن (العنبری، ثقه) از سفیان (سفیان ثوری، ثقه) از ابی حصین (ثقه) از سعید بن جبیر از ابن عباس. این روایت موقوف است و از آنجا که یک حدیث تفسیری صرف است، ممکن است بر اساس اجتهاد شخص ابن عباس بیان شده باشد. پس قابل استناد نخواهد بود (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۴، ۳۵۱ و ۴۶۹).

د) بررسی

از مفاد احادیث یادشده می‌توان نتایج زیر را استنباط کرد:

۱. برخی از این احادیث صرفاً عدم قتل را مطرح می‌کنند که می‌تواند با مرگ عیسی ﷺ سازگار باشد؛ برخی بر عدم مرگ حضرت دلالت دارند که به‌طریق اولی نافی قتل وی نیز هست؛ و برخی با استنباط‌هایی، چه‌بسا ناظر به حیات حضرت عیسی ﷺ در هنگام عروج باشند.

۲. آنچه از این گروه از احادیث به‌طور کلی به‌دست می‌آید، عدم قتل / مرگ حضرت عیسی ﷺ در هنگام عروج است.

۳. از نظر سندشناختی، تنها چهار حدیث از میان احادیث این دسته معتبرند: حدیث الف ۱، ب ۱، ج ۲ و ج ۱.

۴. حدیث ب ۲ به‌نحوی بین دو قول مرگ و عدم مرگ عیسی ﷺ جمع می‌کند؛ بدین صورت که عیسی ﷺ در هنگام عروج زنده بود؛ اما در مسیر، مرگ بر او عارض شد و سپس باز به زندگی بازگشت.

۵. حدیث ب ۳ مراد از توفای عیسی ﷺ را توفای در هنگام خواب می‌داند، نه توفای به‌معنای قبض روح کامل، که مترادف با مرگ است (حدیث دارای مشکل سندی است).

۶ احادیث ج ۱ و ج ۲ را می‌توان با واسطه، مشیر به حیات عیسی ﷺ در هنگام عروج دانست؛ جز آنکه ج ۱ با فرض مرگ / قتل عیسی ﷺ و سپس زنده شدنش برای غسل مریم ﷺ نیز سازگار است.

۲-۴. روایات ناظر به موت عیسی ﷺ

چالش‌برانگیزترین احادیث آن دسته‌ای هستند که به مرگ عیسی ﷺ پیش از عروج تصریح دارند و بدین واسطه، با باور مرسوم مسلمانان که حاکی از عدم قتل / مرگ عیسی ﷺ است، سازگار نیستند.

الف) احادیث مرتبط

۱. از ابن عباس در تفسیر آیه «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ» (آل عمران: ۵۵) نقل شده است: مراد این است که من تو را میراندم (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶۱).

سندشناسی: ر.ک: سند روایت اول از دسته دوم احادیث.

۲. از وهب بن منبه نقل شده است که گفت: عیسی بن مریم ﷺ سه ساعت از روز را وفات یافت تا هنگامی که خداوند او را به‌سوی خود بالا برد و نصرانیان گمان می‌کنند که خداوند عیسی ﷺ را هفت ساعت از روز میراند؛ سپس او را زنده کرد (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵ق، ج ۵، ص ۸۹).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. سند آن بدین ترتیب است: حاکم نیشابوری از حسن بن محمد اسفراینی (ثقه) از ابن براء (ثقه) از ابن ادریس (متروک الحدیث) از پدرش (ضعیف) از وهب. علاوه بر ضعف سندی، حدیث یادشده مقطوع است. در نتیجه قابل استناد نیست (ر.ک: سمعانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۶۸؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۷).

۳. از کعب الاحبار نقل شده است که او گفت: «متوفیک» یعنی به تو مرگ را می‌چشایم و سپس تو را بالا می‌بریم. از وهب نقل شده است: خداوند سه روز عیسی ﷺ را میراند؛ سپس او را برانگیخت و بالا برد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۷، ص ۴۷۰).

سندشناسی: این حدیث در منابع اهل سنت ذکر شده است. سند آن بدین ترتیب است: ابن عساکر (ثقه، حافظ) از اسحاق (مجهول) از ادريس از وهب از کعب (ثقه). در میان راویان سند یادشده، اسحاق مجهول است و ادريس بن سنان ضعیف، و کعب الاحبار به روایت اسرائیلیات شهرت دارد (صالح، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۹). علاوه بر این، حدیث فوق مقطوع است و قابل استناد نیست (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۷۵؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۶۱).

ب) بررسی

از احادیث یادشده می‌توان نتایج زیر را استنباط کرد:

۱. همه احادیث این دسته، اولاً فقط در منابع اهل سنت آمده‌اند؛ ثانیاً مشکل سندی دارند.
۲. حدیث نخست تصریح می‌کند که حضرت عیسی ﷺ مرگ را تجربه کرده است؛ اما از بیان اینکه این امر چگونه و در چه شرایطی اتفاق افتاده، ساکت است. این حدیث با ظاهر گفته ابن عباس در دسته سوم (ج ۲) مغایرت دارد.
۳. ظاهراً مراد از «توفی» در حدیث دوم، با توجه به اشاره‌ای که به باور نصرانیان دارد، مرگ است. باین‌همه، آنچه در این حدیث در خصوص «فوت عیسی ﷺ» به مدت هفت ساعت» به نصرانیان نسبت داده شده، نه در انجیل آمده و نه باور عموم مسیحیان است. همچنین درباره اینکه این مرگ چگونه و در چه زمان واقع شده، ساکت است؛ اگرچه می‌توان با کسری از احتمال استنباط کرد که ناظر به باور مسیحیان در خصوص تصلیب است.
۴. در حدیث سوم تصریح شده است که حضرت عیسی ﷺ مژه مرگ را چشید و سپس به نزد خدا بالا رفت. در ادامه نیز نقل قولی از وهب بن منبه نقل شده است که خداوند حضرت عیسی ﷺ را به مدت سه روز میراند و سپس به نزد خود عروج داد که با باور مسیحیان سازگار است. البته با آنچه در حدیث پیشین از وهب نقل شد، مغایرت دارد.

نتیجه‌گیری

مسئله فرجام زندگی حضرت عیسی ﷺ در مسیحیت حائز اهمیت بسیار است و در قرآن نیز آیاتی به این مسئله اشاره دارند. بیشتر مفسران مسلمان باور مسیحیان به تصلیب عیسی ﷺ را مخالف با متن قرآن می‌دانند و قائل‌اند به اینکه عیسی ﷺ کشته نشد و در حالی به آسمان عروج کرد که همچنان در قید حیات بود و در موعد مقرر دوباره باز خواهد گشت. در این میان، در روایات اسلامی نیز با موارد متعددی مواجهیم که به فرجام زندگی عیسی ﷺ پرداخته‌اند؛ اما بین آنها ناسازگاری وجود دارد و

۱. مرگ و عروج؛ ۲. قتل و عروج؛ ۳. حیات، خواب و عروج؛ ۴. حیات، بیداری و عروج عیسی ﷺ از آنها قابل استنباط است.

در منابع حدیثی شیعه، تنها به عروج و رجعت (دسته اول) و عدم قتل / مرگ حضرت عیسی ﷺ (دسته سوم) اشاره شده است و مفادی ناظر به تردید یهود (دسته دوم) یا مرگ پیش از عروج (دسته چهارم) وجود ندارد. از میان موارد

موجود نیز احادیث مربوط به عروج و رجعت عیسی ﷺ متواتر معنوی است و احادیث ناظر به عدم مرگ / قتل، اخبار آحادی هستند که از بین آن تنها چهار حدیث (الف، ۱، ب، ۱، ب، ۲ و ج، ۱) از اعتبار سندی برخوردارند. در مجموع می‌توان گفت که در احادیث شیعه، عروج و رجعت عیسی ﷺ مسلم است و چنانچه به حیثیت خبر واحد در غیر از احکام فقهی معتقد باشیم، می‌توانیم بگوییم که طبق این روایات، عیسی ﷺ کشته نشد؛ بلکه درحالی که زنده و هوشیار بود، خداوند او را به میان آسمان و زمین بالا برد و در آن بین، روح آن حضرت قبض شد؛ سپس به آسمان بالا برده شد و در آنجا روح به جسم بازگشت. بعد از این و آن هنگام که حضرت مریم ﷺ از دنیا رفت، عیسی ﷺ آمد و مادر خود را غسل داد؛ سپس مسیح ﷺ بار دیگر در موعد مقرر از آسمان نزول خواهد کرد.

اما روایات اهل سنت نسبت به روایات شیعی تنوع بیشتری دارند و هر چهار دسته را شامل می‌شوند و از این جهت، اگر صرفاً نظر به مفاد احادیث داشته باشیم، جمع بین آنها بسیار دشوار می‌نماید. اشاره برخی از این احادیث، که معنای «توفی» در آیه مربوطه را نه مرگ، بلکه خواب می‌دانند نیز جالب توجه است؛ اما اگر بخواهیم اعتبار سندی را نیز مدنظر قرار دهیم، هیچ حدیث مرفوع متصل و صحیحی (بر طبق اصطلاح‌شناسی اهل تسنن) در منابع اهل تسنن وجود ندارد، مگر آنچه در دسته اول بیان شده است. بنابراین تمام آنچه در سه دسته دیگر ذکر شده، احادیث مرسل، موقوف یا مقطوع است. البته راویان حدیث دسته سوم (الف، ۱) از ابن عباس، ثقه‌اند و احتمال اجتهاد وی نیز داده نمی‌شود. بنابراین اگر خبر موقوف را قابل استناد و خبر واحد را در تفسیر آیات غیرفقهی معتبر بدانیم، مضمون عروج و رجعت و عدم موت عیسی ﷺ مفادی معتبر و قابل استناد در منابع حدیثی اهل سنت هستند. نتیجه آنکه با بررسی سندشناختی و دلالی احادیث اسلامی، آنچه به تواتر قابل اثبات است، تنها عروج و رجعت حضرت عیسی ﷺ است و جز این نمی‌توان مضمون مستند و یقین‌آوری را از احادیث یادشده استنباط کرد.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر ابن ابی حاتم. ریاض: مکتبه نزار مصطفى الباز.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن بن الشهروزیری (۱۴۰۶ق). علوم الحديث. دمشق: دار الفكر.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۳). الثقات. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مسند احمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵ق). تاریخ دمشق. بیروت: دار الفكر.
- ابن عماد، عبدالحی (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب. دمشق: دار ابن کثیر
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۶). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوالنور زهیر، محمد (بی تا). اصول الفقه. قاهره: المکتبه / الزهریه للتراث.
- ابوزرع، عبيدالله (۱۴۰۲ق). الضعفاء. مدینه: عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیة.
- ابوزهره، محمد (بی تا). اصول الفقه. تهران: دار الفكر العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۵). نوسازی، تحریر و تأویل. ترجمه محسن آرمن. تهران: نی.
- افندی، عبدالله (۱۴۰۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. قم: خیام.
- اکرمی، غلامرضا (۱۳۹۸). حضرت عیسی ﷺ در روایت فریقین و مقایسه آن با روایات عهد جدید. پایان نامه دکتری. رشته علوم قرآن و حدیث. دانشکده الهیات. دانشگاه مازندران.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. قاهره: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الاوقاف.
- برقی، ابوالفضل (۱۳۵۳). تابشی از قرآن. تهران: مسجد گنر وزیر دفتر.
- برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۳). اعتبار ظن در اعتقادات. اندیشه نوین دینی، ۱۰ (۳۹)، ۶۷-۸۲.
- بقلی، روزبهان (۱۳۸۸). عرایس البیان فی حقایق القرآن. تهران: مولی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۳۷). تفسیر گازر / جلاء الازهان و جلاء الاحزان. بی جا: بی نا.
- جزائری، نعمت الله (۱۴۰۴ق). النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۳۵ق). مستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار التأویل.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۶ق). مبادی الوصول الی علم الاصول. بیروت: دار الاضواء.
- حمیدیان پور، هاشم (۱۴۳۸ق). مسأله رفع عیسی ﷺ فی الاسلام و المسیحیه. پایان نامه کارشناسی ارشد. گروه تفسیر و علوم قرآن. جامعة المصطفی العالمیه.
- جوینی، حجازی (۱۴۳۳ق). نثر النبال بمعجم الرجال. مصر: دار ابن عباس.
- خان، علاءالدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق). لباب تأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- خالدی، صلاح (۱۴۲۸ق). القرآن ونقص مطاعن الربیان. دمشق: دار القلم.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد و ذویه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خوانساری، محمداقصر (۱۳۹۰). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. قم: اسماعیلیان.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳). التفسیر الحدیث. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- دهلوی، عبدالحق (۱۴۲۶ق). مقدمه فی اصول الحدیث. بیروت: دار ابن کثیر.
- ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۵ق). سیر اعلام النبلاء. بیروت: الرساله.
- ذهبی، شمس الدین (۱۳۸۲). میزان الاعتدال. بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- راوندی، قطب الدین (بی تا). قصص الانبیاء. قاهره: مجمع البحوث الاسلامیه.
- رشید رضا، محمد (۱۹۹۰م). تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار). قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
- رضوی، مذر حسین (۱۳۹۵). بررسی بازگشت مسیح ﷺ از دیدگاه عهد جدید و منابع شیعی. پایان نامه کارشناسی ارشد. رشته ادیان ابراهیمی. مدرسه تاریخ و ادیان. جامعه المصطفی العالمیه.
- سمعانی، عبدالکریم (۱۳۸۲). الانساب. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- سمرقندی، ابولیت (بی تا). تفسیر السمرقندی. بیروت: دار الفکر.
- سید قطب، ابراهیم (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. بیروت - قاهره: دار الشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۳ق). طبقات الحفاظ. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شیرازی، زنجانی، محمدجواد (۱۴۰۲). استناد در روش شناخت رجال اسناد. قم: مرکز فقهی امام محمداقصر ﷺ.
- ثلثوت، محمود (۱۳۷۹). الفتاوی دراسة لمشکلات المسلم المعاصر فی حياته الیومیة و العامة. قاهره: دار القلم.
- شتیعی، محمدامین بن محمد (بی تا). اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن. بیروت: عالم الکتب.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة فی احکام الشریعه. قم: موسسه آل البیت ﷺ.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق). شرح البدایه فی علم الدراية. قم: محلاتی.
- صالح، صبحی (۱۴۲۸ق). علوم الحدیث. قم: ذوی القربی.
- صدر، محمداقصر (۱۴۰۶ق). دروس فی علم الاصول. بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۶ق). التوحید. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه و موسسه النشر الاسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا ﷺ. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۱۱ق). تفسیر عبدالرزاق صنعانی. بیروت: دار المعرفة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۹ق). مسند الشامیین. بیروت: موسسه الرساله.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. قاهره: هجر.
- طحان، محمود (۱۴۱۵ق). تیسیر مصطلح الحدیث. اسکندریه: مرکز الهدی للدراسات.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). *اختیار معرفة الرجال*. قم: آل البيت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). *رجال الطوسی*. قم: دار المدرسين.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. قم: مؤسسة نشر الفقاهه.
- عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۶ق). *تقریب التهذیب*. سوریه: دار الرشید.
- عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۰). *لسان المیزان*. بیروت: مؤسسة علمی للمطبوعات.
- علوی نژاد، زینب (۱۳۹۲). *تفسیر روایی داستان حضرت عیسی*. پایان نامه کارشناسی ارشد. رشته تفسیر و قرآن کریم. دانشکده الهیات. دانشگاه قم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۹). *تفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۸ق). *مدخل التفسیر*. قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی بن محمود (۱۴۱۶ق). *التفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۴). *الجامع لأحكام القرآن*. قاهره: دار الکتب المصریه.
- قسیری، عبدالکریم بن هوزان (بی تا). *لطائف والاشارات*. قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- قیسی، مکی بن ابی طالب (۱۴۲۹ق). *الهدایة الی بلوغ النهایة فی علم القرآن و تفسیره*. شارقه: مجموعه بحوث کتاب و السنة کتبه الشریعة و الدراسات الاسلامیه.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گلپایگانی، محسن و گودرزوند عارفه (۱۳۹۳). *تصلیب و مرگ عیسی از نگاه مفسران اسلامی*. پژوهش های ادیان، ۲(۴)، ۷۱-۸۸.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۲۸ق). *مقباس الهدایة فی علم الدراریة*. قم: دلیل ما.
- محمدمدی مبارز، حسین، دابه، اصغر و مدرس زاده، عبدالرضا (۱۴۰۱). *تفسیر تثلیث، تصلیب، عروج و رجعت عیسی در ادب فارسی*. عرفان اسلامی، ۱۹(۷۳)، ۱۰۵-۱۲۹.
- مسلم، ابن حجاج (۱۴۱۲ق). *صحیح مسلم*. قاهره: دار الحدیث.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- نخجوانی، نعمه الله بن محمود (۱۴۱۹ق). *الفواتح الإلهیة والمفاتيح الغیبیة الموضحة للكلم القرآنیة والحکم الفرقانیة*. غوریة مصر: دار رکابی للنشر.
- نمازی، علی (۱۴۱۴ق). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. تهران: فرزند مؤلف.
- هندی، احمدخان (۱۳۳۸). *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان*. ترجمه محمدتقی فخر داعی. تهران: صبح.
- هوشنگی، لیلا (۱۳۸۷). *بررسی دو رویکرد اساسی در حوزه مطالعات اسلامی درباره گزارش قرآنی از عیسی*. تحقیقات فلسفی - کلامی، ۴(۴)، ۱۷۹-۱۹۴.

Holy Quran.

Holy Bible.

Abu Zayd, N. H. (2016). *Modernization, Prohibition and Interpretation*. Translated by M. Armin. Tehran: Ni.

Abu Zuhrah, M. (No date). *Principles of Jurisprudence*. Tehran: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Abu Zur'ah, U. (1981). *The Weak Narrators*. Medina: Research Department of Islamic University.

Abul-Futooh Razi, H. b. A. (1997). *Garden of Souls and Spirit of Souls in Quran Interpretation*. Mashhad: Astan Quds Razavi.

Abul-Nour Zahir, M. (No date). *Principles of Jurisprudence*. Cairo: Al-Azhar Heritage Library.

Afandi, A. (1980). *Gardens of Scholars and Meadows of Virtue*. Qom: Khiyam.

Akrami, G. R. (2019). *Prophet Jesus in the Narratives of Both Parties and Comparison with New Testament Narratives*. PhD Thesis. Department of Quran and Hadith Sciences. Faculty of Theology. University of Mazandaran.

Alavi-Najad, Z. (2013). *Narrative Interpretation of Prophet Jesus' Story*. Master's Thesis. Department of Quran Interpretation. Faculty of Theology. University of Qom.

Asqalani, A. b. A. (1986). *Approximation of Refinement*. Syria: Dar Al-Rashid.

Asqalani, A. b. A. (2011). *The Tongue of the Balance*. Beirut: Al-Ilmiyyah Foundation for Publications.

Ayashi, M. b. M. (2010). *Ayashi's Interpretation*. Tehran: Islamic Scientific Library.

Baqli, R. (2009). *The Brides of Elucidation in Quranic Realities*. Tehran: Moli.

Barnjkar, R., & Nasrati Ahour, M. (2014). *The Authority of Opinion in Beliefs*. *Modern Religious Thought*, 10(39), 67-82.

Boroujerdi, A. (1974). *A Glimpse of the Quran*. Tehran: Vazir Office Mosque.

Bukhari, M. b. I. (1989). *Sahih Bukhari*. Cairo: Egyptian Ministry of Religious Endowments.

Daroze, M. I. (2004). *Modern Interpretation*. Cairo: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah.

Dehlawi, A. H. (2005). *Introduction to the Principles of Hadith*. Beirut: Dar Ibn Kathir.

Dhahabi, S. (1985). *Biographies of Noble Figures*. Beirut: Al-Risalah.

Dhahabi, S. (2003). *The Balance of Justice*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah for Printing and Publishing.

Fakhr Razi, M. b. O. (1999). *The Great Interpretation*. Beirut: Dar Ih

Fazel Lankarani, M. (2007). *Introduction to Interpretation*. Qom: Center for the Jurisprudence of the Pure Imams.

Hakim Nishapuri, M. b. A. (2014). *Supplement to the Two Authentic Collections*. Beirut: Dar Al-Tas'il.

Hemidianpour, H. (2017). *The Issue of Jesus' Ascension in Islam and Christianity*. Master's Thesis. Department of Quran Interpretation and Sciences. Al-Mustafa International University.

Hilli, H. b. Y. (1986). *The Beginnings of Access to the Science of Principles*. Beirut: Dar Al-Adwa.

Ibn Abi Hatim, A. b. M. (1998). *Ibn Abi Hatim's Interpretation*. Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz Publishing House.

Ibn al-Salah, U. b. A. b. al-Shahriziri (1986). *Sciences of Hadith*. Damascus: Dar Al-Fikr.

Ibn Asakir, A. b. al-H. (1994). *History of Damascus*. Beirut: Dar Al-Fikr.

- Ibn Hanbal, A. b. M. (1995). *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Al-Risalah Foundation.
- Ibn Hibban, M. (2014). *The Reliable Ones*. Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyyah.
- Ibn Imad, A. H. (1986). *Golden Fragments*. Damascus: Dar Ibn Kathir.
- Ibn Sa'd, M. (1989). *The Great Classes*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Jawini, H. (2012). *The Arrow's Target in the Dictionary of Men*. Egypt: Ibn Abbas Publishing House.
- Jazairi, N. (1983). *The Illuminating Light in the Stories of Prophets and Messengers*. Qom: Mar'ashi Library.
- Jorjani, H. b. H. (1958). *Gazar Interpretation (Illumination of Minds and Illumination of Sorrows)*. No place: No publisher.
- Khalidi, S. (2007). *The Quran and Refutation of Monks' Objections*. Damascus: Dar Al-Qalam.
- Khansari, M. B. (2011). *Gardens of Paradise Regarding the Lives of Scholars and Sayyids*. Qom: Ismailian.
- Khatib Baghdadi, A. b. A. (1996). *History of Baghdad and Its Appendices*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Khazen, A. b. M. (1994). *The Essence of Interpretation in the Meanings of Revelation*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Rashid Rida, M. (1990). *Interpretation of the Holy Quran (Al-Manar Interpretation)*. Cairo: Egyptian General Book Organization.
- Rawandi, Q. (No date). *Stories of the Prophets*. Cairo: Islamic Research Assembly.
- Rizvi, M. H. (2016). *Study of Jesus' Return from the Perspective of New Testament and Shi'a Sources*. Master's Thesis. Department of Abrahamic Religions. School of History and Religions. Al-Mustafa International University.
- Sadr, M. B. (1986). *Lessons in the Science of Principles*. Beirut: Lebanese Book House.
- Saduq, M. b. A. (1995). *The Lights of Wisdom Regarding Al-Rida's Traditions*. Beirut: Al-Alemi Foundation for Publications.
- Saduq, M. b. A. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi.
- Saduq, M. b. A. (2016). *Perfection of Faith and Complete Blessings*. Tehran: Islamic Publishing House.
- Saleh, S. (2007). *Sciences of Hadith*. Qom: Dhawi al-Qurba.
- Sam'ani, A. K. (2003). *Genealogies*. Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyyah.
- Samarqandi, A. L. (No date). *Samarqandi's Interpretation*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- San'ani, A. R. (1990). *San'ani's Interpretation*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- Sayyid Qutb, I. (1991). *In the Shade of the Quran*. Beirut-Cairo: Dar Al-Shorouq.
- Shahid al-Awwal, M. b. M. (1998). *Shi'a References in Shariah Laws*. Qom: Al-Bayt Institute.
- Shahid al-Thani, Z. b. A. (1987). *Commentary on the Beginning in the Science of Hadith Studies*. Qom: Mohlati.
- Shaltut, M. (2000). *Fatwas: A Study of Contemporary Muslim's Daily and General Life Problems*. Cairo: Dar Al-Qalam.
- Shibiri Zanjani, M. J. (1981). *Reference in the Methodology of Narrators' Authentication*. Qom: Imam Muhammad Baqir Center.
- Shinqiti, M. A. b. M. (No date). *Illuminations of Elucidation in Illuminating the Quran by the*

Quran. Beirut: Alam Al-Kutub.

Suyuti, A. R. (1982). *Classes of Hadith Scholars*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.

Tabarani, S. b. A. (1988). *Musnad al-Shamiyyin*. Beirut: Al-Risalah Foundation.

Tabari, M. b. J. (2001). *Comprehensive Explanation of Quran Interpretation*. Cairo: Hajar.

Tabatabaei, S. M. H. (No date). *Al-Mizan in Quran Interpretation*. Qom: Ismailian.

Tahan, M. (1994). *Facilitation of Hadith Terminology*. Alexandria: Al-Hadi Center for Studies.

Tha'labi, A. b. M. (2001). *The Revelation and Elucidation*. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.

Tusi, M. b. H. (1984). *Selection of Knowledge of Men*. Qom: Al-Bayt Institute.

Tusi, M. b. H. (1994). *Tusi's Men*. Qom: Dar Al-Mudarrisin.

Tusi, M. b. H. (1996). *The Index*. Qom: Publishing of Jurisprudence.

English

Khalidi, Tarif (2001). *The Muslim Jesus*. London: Harvard University Press.

Marshal, David (2013). *Christianity in Quran*. In: *Islamic Interpretations of Christianity*. edited by Lloyd Ridgeon. London: Routledge.

Parrinder, Geoffrey (1995). *Jesus in the Quran*. London: Oneworld Pub.

Robinson, Neal (1991). *Christ in Islam and Christianity*. Albany: State University of New York Press.



An Analysis and Examination of Written Sources of Jewish Law and Sharia

Mohammad Reza Asadi  / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

asadi@iki.ac.ir

Received: 2025/01/07 - **Accepted:** 2025/02/05 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

"Legal religions" determine the limits, powers, and duties of believers in the form of a set of laws. "Religions have Sharia law", define the limits, rights, and duties of their followers within a framework of laws. Jurisprudence is a science responsible for identifying and expressing these laws, and jurisprudence sources are a group of texts, documents, and references that are used to extract, compile, and interpret these laws. Since behaviors in a religious community are regulated based on them and religious people consider themselves obligated to observe the rulings derived from them, sources of jurisprudence play a fundamental role in determining the frameworks and rules of religious behaviors. Now, given that religious Judaism has an extensive Sharia and has defined numerous frameworks in broad areas of Jewish life, we must see what the jurisprudential sources of this religion are and what status and credibility each one has? Using a descriptive-analytical method, this article answers this question and, by examining the written sources of Jewish jurisprudence, concludes that the Bible is the primary source of Jewish law and the Talmud is the second source after the Bible; the "Baritas" are supplementary sources, and the commentaries and canons are considered interpretative and operational sources of Jewish jurisprudence. These sources likewise have a level of religious credibility and together help to deduce Jewish laws.

Keywords: Jewish Jurisprudence, Jewish Law, Jewish Rulings, Jurisprudence Sources, Written Sources.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و بررسی منابع مکتوب فقه و شریعت یهودی

asadi@iki.ac.ir

محمد رضا اسدی  / استادیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

«ادیان دارای شریعت» حدود، اختیارات و تکالیف دین‌داران را در قالب مجموعه‌ای از قوانین تعیین می‌کنند. فقه دانشی متکفل شناسایی و بیان این قوانین است و منابع فقه دسته‌ای از متون، اسناد و مأخذی هستند که برای استخراج، تدوین و تفسیر این قوانین از آنها استفاده می‌شود. از آنجاکه رفتارها در جامعه دینی بر اساس آنها تنظیم می‌شود و دین‌داران خود را ملزم به رعایت احکام برآمده از آنها می‌دانند، منابع فقه نقشی اساسی در تعیین چهارچوب‌ها و ضوابط رفتارهای مذهبی دارند. اکنون با توجه به اینکه یهودیت دینی دارای شریعتی گسترده است و چهارچوب‌هایی فراوان در حوزه‌های وسیعی از زندگی یهودیان مشخص کرده، باید دید که منابع فقهی این دین چیستند و هریک از چه جایگاه و اعتباری برخوردار است؟ مقاله پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد و با بررسی منابع مکتوب فقه یهودی نتیجه می‌گیرد که کتاب مقدس منبع اصلی شریعت یهودی و تلمود دومین منبع پس از کتاب مقدس است؛ «باریتا»ها منابع تکمیلی‌اند و شروح و قانون‌نامه‌ها منابع تفسیری و عملیاتی فقه یهود به‌شمار می‌روند. این منابع به همین ترتیب از سطح اعتبار دینی برخوردارند و در کنار یکدیگر به استنباط احکام یهودی کمک می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: فقه یهودی، شریعت یهود، احکام یهودی، منابع فقه، منابع مکتوب.

مقدمه

منابع فقه مجموعه‌ای از متون، اسناد و مآخذی هستند که برای استخراج، تدوین و تفسیر قوانین و احکام دینی استفاده می‌شوند. این منابع نقشی اساسی در تعیین چهارچوب‌ها و ضوابط رفتارهای افراد در جوامع مذهبی دارند و از اهمیت بالایی برخوردارند. منابع فقه به فقیهان و عالمان دینی کمک می‌کنند تا احکام شرعی و فقهی را شناسایی کرده، علاوه بر استفاده در زندگی روزمره خود، آنها را در اختیار دیگر دین‌داران نیز بگذارند. هر دینی ممکن است منابع فقهی خاص خود را داشته باشد که متناسب با اصول و مبانی آن دین اعتبار یافته‌اند. اکنون با توجه به جایگاه شریعت در یهودیت و احکامی که از سوی عالمان این دین برای عمل به یهودیان اعلام و ابلاغ می‌شود، باید دید که چه متون، اسناد و مآخذی در فقه و شریعت یهودی به‌عنوان منبع مورد استناد قرار گرفته است و هریک از آنها از چه جایگاه و اعتباری برخوردارند؟

مقاله پیش رو با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی جامع و دقیق منابع مکتوب فقه و شریعت یهودی می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش، شناسایی منابع معتبر فقهی در یهودیت و تحلیل و ارزیابی جایگاه و اعتبار هریک از آنهاست. در این راستا، به بررسی سؤالات اساسی در زمینه شناخت و تحلیل منابع فقهی یهودیت پرداخته می‌شود تا بتوان از رهگذر آن به درکی جامع و دقیق از ساختار و محتوای این منابع دست یافت.

پیش از این، اطلاعات مهمی در این زمینه در برخی از آثار ارائه شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب گنجینه‌ای از تلمود، نوشته ابراهام کهن، کتاب سیری در تلمود، نوشته آدین اشتاین سالتز، کتاب راهنمای ادیان زنده، نوشته جان راسل هینلز، کتاب خلاصه الفکر اليهودی عبر العصور، نوشته جوزف هرمن هرتس، دایرةالمعارف فقه مقارن، اثر ناصر مکارم شیرازی و مجموعه مقالات عدالت کیفری در آیین یهود، گردآوری حسین سلیمانی اشاره کرد. همان‌گونه که عناوین این آثار نشان می‌دهد، تقریباً هیچ‌یک از آنها متکفل بررسی مستقل و جامع بحث حاضر نیستند و هریک از آنها به جنبه‌هایی از این بحث و اغلب در سطوح عام آن پرداخته‌اند. نوآوری مقاله پیش رو بررسی مهم‌ترین منابع مکتوب فقه یهودی در یک مقاله علمی مستقل، همراه با اعتبارسنجی و نشان دادن جایگاه هریک از آنها در فقه این دین است.

۱. منابع فقه و شریعت یهودی

«فقه» در لغت به معنای علم به چیزی و فهم آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده «الفقه») و در اصطلاح عبارت است از «علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن» (ابن شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۸). «فقه» دانشی برای به‌دست آوردن احکام عملی یا تکالیف دینی است. موضوع علم فقه افعال اختیاری مکلفین بوده و هدف از تدوین آن ارائه مسائلی برای سامان بخشیدن به زندگی دنیوی مکلفین و سعادت اخروی آنان است. برخی از فقیهان علم فقه را به «قانون زندگی و معاد و راه رسیدن به قرب پروردگار بعد از علم به معارف» تعریف کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲) و درباره اهمیت و جایگاه علم فقه می‌فرمایند: «این علم، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

ادیان دیگری غیر از اسلام نیز هستند که دارای شریعت‌اند و برای شیوه و حدود و ثغور عمل مؤمنان تکالیفی تعیین کرده‌اند. بی‌تردید شناخت و بیان این احکام در حوزه‌های مختلف و در شرایط گوناگون بر اساس اصول و قواعد مشخص و مورد قبول آن دین انجام می‌شود. این دانش در گفتمان اسلامی «فقه» نام گرفته و ممکن است در هر یک از ادیان دیگر نامی دیگر داشته باشد؛ اما از آنجاکه چنین دانشی در ادیان دیگر نظیر علم فقه اسلامی است و رسالتی مشابه را دنبال می‌کند، می‌توان با کمی تسامح بر آنها نیز عنوان «فقه» را اطلاق کرد؛ مانند «فقه یهود». بر این اساس در مقاله پیش رو با استفاده از اصطلاح «فقه یهود»، منابع مکتوب آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که منابع معتبر یهودی برای فهم و استنباط احکام عملی، در دو دسته مکتوب و غیرمکتوب جای می‌گیرند. منابع مکتوب فقه یهودی عبارت‌اند از: ۱. کتاب مقدس؛ ۲. میشنا و تلمود؛ ۳. باریتا؛ ۴. شروح، مجموعه‌های فتاوا و قانون‌نامه‌ها. منابع غیرمکتوب نیز عبارت‌اند از: ۱. میدراش (مجموعه‌ای از قواعد و احکام که با روش تفسیری خاص، از شریعت مکتوب - یعنی کتاب مقدس - استنتاج شده‌اند)؛ ۲. تقانا و گِزرا («هلاخا»های جدیدی که بر اساس مصالح، شرایط جدید و مقتضیات زمان و مکان، توسط عالمان هلاخا وضع شده و به مجموعه احکام هلاخایی مصرح در کتاب مقدس یا مکتشف از آن اضافه می‌شوند. در این دسته، به احکام وجوبی، «تقانا» و به احکام تحریمی، «گِزرا» گفته می‌شود)؛ ۳. مَعَسَه (رویه عالمان، سیره علما)؛ ۴. مینه‌هاگ (عرف)؛ ۵. سِوارا (عقل)؛ اما با توجه به پرسش مطرح‌شده و رسالت مقاله پیش رو، در این نوشتار تنها به دسته اول، یعنی منابع مکتوب پرداخته خواهد شد.

۲. منابع مکتوب

۲-۱. کتاب مقدس

کتاب مقدس یهودی نخستین و مهم‌ترین منبع مکتوب (هینلز، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۵) و ریشه حجیت و اعتبار کل نظام شرعی یهود است. به اعتقاد یهودیان، «مطالعه و تحصیل مطالب الهام‌آمیز کتب مقدس، تفکر درباره آنها و استنباط هر آنچه می‌توان از آنها فهمید، بزرگ‌ترین امتیاز و مهم‌ترین وظیفه یک فرد یهودی است» (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۴۳). یهودیان کتاب مقدس خود را «عهد» نامیده‌اند؛ زیرا بنا بر تعالیم توراتی، خدا با بنی اسرائیل پیمان بست که در صورت پیروی از دستورهای او و رعایت احکام شریعت، قوم محبوب و برگزیده خدا شوند. احکام شریعت در تورات ذکر شده است. طبق شمارش باستانی، ۶۱۳ حکم اصلی در تورات وجود دارد (Jacobs & Hirsch, 1906, v. 10, p. 220). پس از بازگشت از جلای بابل و از وقتی که عزرا موفق به بازتنظیم و بازنویسی کتاب مقدس یهودیان شد، کتاب مقدس به عنوان منبع اصلی شریعت یهود مطرح گردید و یهودیان وظیفه خود را تبعیت محض از فرامین و احکام موجود در آن می‌دانستند. تبیت از کتاب، نه تنها وظیفه، بلکه اساساً حیات و همه چیز یهودیان است و «میصوای تلمود تورا»، یعنی «تکلیف شرعی یادگیری و مطالعه تورات»، یکی از مهم‌ترین احکام شرعی در یهودیت به شمار می‌رود (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۳)؛ از این رو چگونگی استفاده بهتر از کتاب، همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری یهودیان به شمار می‌رفت.

این کتاب، علاوه بر «عهد»، در میان یهودیان به «تنخ» نیز معروف است که مخفف بخش‌های سه‌گانه آن، یعنی تورات (تورا)، کتب انبیا (نوئییم) و مکتوبات (کتویم) است و از آنجا که حرف «ک» در زبان عبری در آخر کلمه به «خ» تبدیل می‌شود، این کلمه به «تنخ» تبدیل شده است. مهم‌ترین بخش کتاب مقدس، «تورات» است که در واقع، منبع اصلی شریعت و احکام عملی یهودی به حساب می‌آید. «تورات» واژه‌ای عبری به معنای «آموزش» (Rabinowitz & Harvey, 2007, v. 20, p. 46-39) و «هدایت» (کهن، ۱۳۵۰، ص ۵) است که گاه به غلط به معنای «قانون» یا «شریعت» تلقی و معرفی می‌شود (Scherman, 2001, v. 1, p. 164). اکنون تورات گاه برای نشان دادن کل کتاب مقدس عبری، گاه به معنای پنج کتاب اول تنخ و گاه در معنای شریعت به کار می‌رود و تقسیم تورات به شفاهی و کتبی از این باب است (<https://www.britannica.com/topic/Sefer-Torah>). در تلقی عمومی یهود، تورات کتابی است که همه آنچه را در جهان وجود دارد، پوشش داده است و گاه از آن به طرح و نقشه خدا برای ساخت جهان و دارای قلمروی چند برابر قلمرو جهان یاد می‌شود (سالتر، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۵۰). بر اساس برخی از تعالیم یهودی، تورات دو هزار سال پیش از خلقت عالم به وجود آمد (برشیت ربا، ۸: ۲) و بر اساس برخی دیگر از این تعالیم، تورات در ۹۷۴ دوره پیش از آفرینش جهان نوشته شده بود و در پناه ذات قدوس متبارک قرار داشت (آووت ربی ناتان، ۳۱).

این کتاب که از نظر یهودیان سرچشمه وحی و نبوت و مایه الهام پیامبران بعدی است، خود مشتمل بر پنج کتاب حضرت موسی علیه السلام معروف به «اسفار خمه» است که بر آن حضرت وحی شده است. اسفار پنج‌گانه عبارت‌اند از: سفر تکوین، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثئیه. نویسنده کتاب گنجینه‌ای از تلمود درباره اعتبار تورات می‌نویسد: «این یک عقیده دینی راسخ و مورد قبول همگان است که تمام تورات را خداوند گفته است... درباره اسفار پنج‌گانه این ایمان وجود دارد که هر کلمه آن به شکل کنونی خود از جانب خداوند الهام و به موسی املا شده است» (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۶۴). در میشنا آمده است: «هر آن کس که بگوید تورات از آسمان و از جانب خداوند نیست، سهمی از جهان آینده نخواهد داشت» (سنه‌درین، ۱۰: ۱).

میشنا درباره جامعیت و اهمیت تورات و ضرورت توجه دقیق و همه‌جانبه به آن نیز می‌گوید: «آن [تورات] را بارها و بارها زیرورو کنید؛ چون همه چیز در تورات آمده است. آن را در زندگی لحاظ کنید و با آن پا به سن بگذارید و هیچ‌گاه آن را به کنار ننهید؛ چون هیچ ارزش بالاتری وجود ندارد» (میشنا آووت: ۲۳). در جای دیگری از میشنا آمده است: «کسی که بر دانش خود نمی‌افزاید، باعث کاهش آن می‌شود و آن کس که [فرصت و امکان آن را دارد] و تورات را نمی‌آموزد، واجب‌القتل است» (میشنا آووت، ۱: ۱۳). در جای دیگری از میشنا نیز آمده است: «اگر تو زیاد تورات آموختی، برای خودت اهمیت زیادی قائل مشو و منت بر کسی مگذار؛ زیرا که برای همین کار آفریده شده‌ای» (میشنا آووت، ۲: ۹). این سخنان مورد توجه جدی یهودیان است و در میان آنان رواج دارد و نشان‌دهنده جایگاه و اعتبار بالای این منبع در میان ایشان است.

نکته شایان ذکر آن است که هرچند اهداف مختلفی در مطالعه تورات مورد نظر بوده و مطالعه آن نتایج و فواید مختلفی برای یهودیان دارد، اما هدف اصلی و اساسی مطالعه تورات از نظر یهودیان، نه نتایج عملی و امور اجرایی، بلکه خود «یادگیری» است (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۳). هرچند در یهودیت در مقام بیان اهمیت عمل به تورات و احکام ذکر شده در آن گفته می‌شود: «هرکس به مطالعه تورات بپردازد، اما به آموخته‌های خود عمل نکند، کاش هرگز متولد نشده بود» (لاویان ۲۳: ۶)، اما هدف از مطالعه تورات، نه فقط عمل به احکام آن، بلکه پیش‌تر و مهم‌تر از آن، «شناخت تورات» است (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۴). بنابراین در فرایند مطالعه، هرگز این پرسش مطرح نمی‌شود که آیا این مطالعه فایده عملی دارد یا خیر. در یهودیت، نفس تحصیل تورات یک فریضه دینی و بخشی از مراسم پرستش خداوند و راهی برای تقرب به او به‌شمار می‌رود (هرتس، ۲۰۰۷، ص ۲۰؛ آبراهام کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۵۳). در دعایی از تلمود که اکنون قسمتی از نماز روزانه یهودیان شده، آمده است: «مبارک هستی تو، ای خداوند خدای ما، پادشاه عالم، که ما را به وسیله فریضه‌های خود تقدیس کرده‌ای و به ما فرمان داده‌ای که به مطالعه و تحصیل مطالب تورات مشغول شویم» (پراخوت، ۱۱ ب). از نظر یهودیان، این فریضه بر دیگر فریضه‌ها تفوق دارد؛ زیرا اطلاع از فرامین خداوند باید مقدم بر انجام دادن آنها باشد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۵۳-۱۵۴).

هرچند تورات از منابع اصلی فقه یهود است و یهودیان معتقدند که فقه دینی تمامی حوزه‌های زندگی را پوشش می‌دهد و تقریباً از هیچ چیزی غفلت نمی‌کند (هرتس، ۲۰۰۷، ص ۶۷)، اما آنان قلمرو تورات را از این نیز گسترده‌تر و مفهوم تورات را بسیار وسیع‌تر از مفهوم شریعت دینی می‌دانند (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷).

البته کتاب مقدس یهودیان (تنخ) منحصر در تورات نیست و شامل کتاب‌های فراوانی از انبیای دیگر نیز می‌شود که البته همه آنها ارشادکننده به قوانین تورات‌اند و هیچ حکم جدیدی بعد از تورات به وجود نیامده است. نسخه عبری تنخ مشتمل بر ۳۹ کتاب بوده؛ اما در نسخه یونانی آن (ترجمه سبعینیه)، که پس از فتح اورشلیم توسط اسکندر و ترویج فرهنگ یونانی انجام شد، هفت کتاب دیگر اضافه شد و مجموع کتاب‌های تنخ به عدد ۴۶ رسید. باین‌حال، در سال ۱۰۰ میلادی سران یهودی شورایی در شهر «یونه» تشکیل دادند و تنها همان ۳۹ کتاب عبری را به رسمیت شناختند و هفت کتاب دیگر را غیرقانونی اعلام کردند. هفت کتاب غیرقانونی، «پوکریفا» نام گرفتند که به معنای مخفی و پوشیده است. قوانین شریعت یهود غالباً در تورات آمده است و سایر کتب مقدس بیشتر جنبه تاریخی یا پندآموزی دارند. از نظر یهودیان، ۳۹ کتاب رسمی، همه جنبه وحیانی دارند و به نبی‌ای از انبیای الهی وحی شده و سپس توسط همان نبی یا نبی بعدی مکتوب شده است.

۲-۲. تلمود

کتاب مقدس تنها منبع شریعت نبود و بسیاری از یهودیان معتقد بودند که موسی علیه السلام علاوه بر شریعت مکتوب، سنتی شفاهی را نیز به‌یادگار گذاشته است. هر چیزی که به حضرت موسی علیه السلام وحی می‌شد، شیوه عملکرد آن هم توضیح

داده می‌شد. گاه در تورات گفته می‌شود که امری را انجام دهید؛ اما چگونگی انجام آن در تورات به‌وضوح بیان نمی‌شود؛ برای مثال، تورات می‌گوید: «ذبح کن، همان‌گونه که به تو دستور دادم»؛ اما اینکه چگونه باید ذبح کرد، در آنجا به‌وضوح بیان نمی‌شود. در این موارد باید به سنت‌هایی رجوع کرد که حضرت موسی علیه السلام به‌صورت شفاهی بیان کرده و استاد به شاگرد و پدر به فرزند منتقل نموده است. این سنت‌ها که از آن به «شریعت شفاهی» نیز تعبیر می‌شود، به‌اندازه شریعت کتبی (تورات) قدمت دارد. اکنون یکی از مهم‌ترین منابع شرعی یهود، «سنت شفاهی» است که در قالب کتاب عظیمی به نام «تلمود» مکتوب شده است. امروزه تلمود به‌عنوان مکمل تورات جایگاهی رفیع در میان یهودیان دارد (هرتس، ۲۰۰۷م، ص ۸۲).

تلمود از ۴۲ دستورالعمل و حکم مذهبی که در اسفار پنج‌گانه موسی علیه السلام ذکر می‌شود از آنها به‌میان نیامده، به‌عنوان احکامی یاد می‌کند که در کوه سینا شفاهاً به موسی علیه السلام تعلیم داده شده است (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۶۴). «تلمود» کتاب بسیار بزرگی با حدود دو میلیون و پانصد هزار واژه است که احادیث و احکام یهود و فتاوی فقیهان این قوم را دربردارد و در تعریف رسمی‌اش، خلاصه‌ای از شریعت شفاهی است که پس از قرن‌ها تلاش عالمانه دانشمندان مقیم فلسطین و بابل، در آغاز قرون وسطی (با تفاسیر جدید) به‌بار نشسته است (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۲). این کتاب قرن‌ها پس از کار گردآوری، در چهارچوبی منظم و با انتخاب دقیق و موشکافانه واژگان و تعابیر، به‌صورت فعلی تدوین شده است. اگرچه این کتاب مراحل مختلف تألیف و آماده‌سازی را از سر گذراند، اما پیشینه تاریخی آن نشان می‌دهد که تلمود برخلاف کتاب مقدس، هرگز به‌تمام نرسید و هیچ‌گاه در اعلامیه‌ای رسمی و عمومی پایان آن اعلام نشد (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۷). اکنون تلمود که مجموع دو بخش «میشنا» و «گمارا» است (Wald, 2007, v. 19, p. 470-478)، نزد یهودیان جایگاهی رفیعی دارد و پس از کتاب مقدس، معتبرترین منبع دینی یهود به‌شمار می‌رود (هینلز، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۵). در این باره گفته شده است: «هنگامی که ذات قدوس متبارک در کوه سینا آشکار شد تا تورات را به ملت اسرائیل اعطا فرماید، او آن را بدین ترتیب به موسی الهام فرمود: کتب مقدسه، میشنا، تلمود و آگادا» (شموت ربا، ۴۷: ۱). در باب اهمیت تلمود، گاه از آن به «وطن منقول و قابل حمل یهود» (هاینه، هاینریش؛ ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۷۵) تعبیر می‌شود. در میشنا آمده است: «وقتی که طفل پنج‌ساله شد، باید آموختن کتاب مقدس را آغاز کند. در ده‌سالگی باید به آموزش میشنا بپردازد و پانزده‌سالگی هنگام تحصیل تلمود است» (میشنا آووت، ۵ ک: ۲۱-۲۳). آدین اشتاین سالتز، از خاخام‌های شناخته‌شده یهودی که فعالیت مادام‌العمر او در زمینه آموزش یهودیان، جایزه اسرائیل را که بالاترین افتخار کشورش است، به‌ارمغان آورد و در سطح بین‌المللی به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین خاخام‌های قرن حاضر و بازمانده خاخام‌های بزرگ یهود شناخته می‌شود (<https://steinsaltz.org/bio>)، درباره تلمود می‌نویسد:

اگر کتاب مقدس سنگ زاویه و شالوده یهودیت باشد، تلمود ستون اصلی آن خواهد بود که از فراز بنیادها سر برآورده، کل بنا و عمارت معنوی و عقلائی یهودیت را پشتیبانی می‌کند. تلمود از بسیاری جهات مهم‌ترین کتاب در فرهنگ یهودی و ستون فقرات خلاقیت و حیات ملی آن است. هیچ کتابی نمی‌توان یافت که به‌اندازه تلمود بر نظریه و عمل زندگی یهودی، شکل‌دهی به محتوا و مضامین معنوی آن و ایفای نقش راهنمای رفتار، تأثیر داشته باشد (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

کلمه «تلمود» به معنای «آموزش»، از فعل ثلاثی عبری «لَمَد» به معنای «یاد داد» گرفته شده است و با واژه «تلمیذ» و مشتقات آن که در زبان عربی رباعی هستند، ارتباط دارد (توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳). هدف از نگارش تلمود، عمل به «میسوای تلمود تورا» یعنی «تکلیف شرعی یادگیری و مطالعه تورات» به عنوان یکی از مهم ترین احکام شرعی یهودی، و به تعبیر دیگر فراگیری حکمت، فهمیدن و معرفت است (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۳ و ۱۴۷). تلمود تا این زمان، منبع اولیه شریعت یهود بوده و فعالیت در عرصه فقه و اجتهاد یهود بدون رجوع به تلمود و استفاده از آن ممکن نیست؛ با این حال نمی توان آن را به تنهایی مرجعی برای صدور حکم شرعی دانست (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۲). با توجه به پژوهش های انجام شده (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۲۹۲۳) می توان ویژگی هایی چنین برای تلمود برشمرد:

۱. اثری یکدست از یک نویسنده نیست؛

۲. مبتنی بر اصول سنت است؛

۳. به انتقال حجیت از نسلی به نسل دیگر اهتمام دارد؛

۴. سرتاسر آن، تا حدودی در قالب پرسش و پاسخ تدوین شده است؛

۵. شیوه برخورد آن با مسائل واقعی و مسائل کاملاً انتزاعی و غیرواقعی یکسان است؛

۶. طرح سؤال و ایجاد فرصت بازاندیشی درباره چرایی تعالیم مسلم و قطعی را تجویز کرده، از آن استقبال می کند؛

۷. از بیرون نمی توان به آن معرفتی یافت؛ بلکه معرفت و شناخت حقیقی به محتوای آن، تنها از طریق ارتباطی

روحانی به دست خواهد آمد و طلاب باید عاقلانه و با احساس، در بحث تلمودی مشارکت جویند.

تلمود از دو بخش اصلی تشکیل می شود (Wald, 2007, v. 19, p. 470-478): ۱. میشنا: کتابی حاوی هلاخا

(شریعت) که به زبان عبری نوشته شده است؛ ۲. گمارا: تفسیر میشنا به زبان آرامی - عبری.

«میشنا» کتاب شریعت و دربردارنده احکامی در تمام قلمروهای شریعت شفاهی است. این کتاب مجموعه ای

عظیم از موضوع های مربوط به نسل حکیمان قبل از یهودا هناسی است. یهودا هناسی، از برجسته ترین عالمان یهودی،

که تلاش های عالمان عصر تنائیم را به ثمری مطلوب برای یهودیان نشانده، میشنا را به عنوان کتاب و منبعی کامل و

مقدس برای هرگونه مطالعات جدید در اختیار آیندگان گذاشت و پس از او تقریباً همه مطالعات بر محور آن ادامه یافت

و عالمان یهودی پس از او بحث های خود را بر محوریت میشنا در قالب شروخی به آن ضمیمه کردند (بعد از عصر

میشنا، رساله هایی تدوین شد که نام نویسندگان آنها معلوم نیست. به این رساله ها «ملحقات میشنا» یا «رساله های

کوچک» گفته می شود که آنها نیز در مجموعه تلمود چاپ می شوند).

«گمارا» یا «تکمیل» (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۱) حاصل تلاش های مفسران یهودی عصر امورائیم (مفسران و شارحان)

در شرح، توضیح و تفسیر میشناس است که پس از تدوین میشنا در ۲۱۰م، تا حدود ۵۰۰م به عنوان تفسیر میشنا نوشته و

گردآوری شد. این عالمان با اینکه بر اهمیت تدوین و تبویب مطالب توسط یهودا هناسی اتفاق نظر داشتند، ضبط

موضوع‌های فرعی و توضیح و شرح مباحث میشنا را به‌عنوان کمکی برای مطالعه و تأمین اهداف مطالعه تطبیقی ضروری می‌دانستند (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۷۱). این شروح و تفاسیر در دو منطقه فلسطین و بابل پی گرفته شد و سرانجام دو مجموعه عظیم از شروح عالمان فلسطین و عالمان بابل حاصل گشت. روش مطالعه و تحقیق جاری در این دو مرکز علمی، بر تفهیم و یادگیری میشنا متمرکز بود و تلاش می‌شد که از طریق منابع مشابه، با لحاظ کردن تمام احتمالات، تحلیلی همه‌جانبه از میشنا ارائه شود؛ اما با اینکه علمای یهود بین این دو کشور تردد داشتند و بدین‌گونه میان آنها تبادل نظر می‌شد، دارالعلم‌های مختلف این دو مرکز علم، پژوهش‌های خود را به‌طور مستقل انجام می‌دادند و از این‌رو دو دسته از آثار دربردارنده شرح و تفسیر میشنا به‌وجود آمد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۱-۲۲) و سرانجام با ضمیمه کردن شروح فلسطین (گمارای فلسطینی) به میشنا «تلمود فلسطینی» و با ضمیمه کردن شروح بابلی (گمارای بابلی) به میشنا «تلمود بابلی» شکل گرفت. تدوین تلمود فلسطینی در حدود سال ۴۰۰ و تلمود بابلی در حدود ۵۰۰ میلادی به‌پایان رسید.

در خصوص تلمود باید توجه شود که اولاً این کتاب غیر از سنت شفاهی باقی‌مانده از حضرت موسی علیه السلام دربردارنده نظرات و فتاوای فقیهان و عالمان یهود نیز هست و ثانیاً غیر از شریعت (هالاخا)، مطالب دیگری (آگادا) همچون حکمت، تاریخ، حکایات و شواهدی از پیشوایان یهود و بزرگان اقوام مختلف را نیز برای تأیید مطلب دربردارد. آدین اشتاین سالتز در کتاب سیری در تلمود می‌نویسد:

برخلاف میشنا، تلمود کتابی یکسره هالاخایی نیست؛ اگرچه بدون شک مهم‌ترین و معتبرترین منبع هالاخایی است که تا کنون نوشته شده است. همه هالاخاها در تحلیل نهایی بر تلمود تکیه دارند و در هر شبهه‌ای به این کتاب رجوع شده است. به عبارت دیگر، منبع اولیه مجموعه شریعت یهودی، خود اثری شرعی نیست (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۳۵۳).

از آنجاکه آگادا به‌راحتی قابل درک است، عامه‌پسندتر از هالاخاست و افراد بیشتر در این حوزه فعالیت می‌کنند؛ اما هالاخا به‌سبب ظرافت بیشتر و نیازش به تمرکز و دقت افزون‌تر، افراد کمتری را به حوزه خود وارد می‌کند؛ چراکه هرکسی قادر به ارج نهادن و فعالیت در این حوزه نیست. نقل شده است که ربی اباهو به همراه یکی از دوستانش به قیصریه آمد. او خود درباره آگادا سخنرانی کرد و دوستش درباره هالاخا موعظه‌ای پرمغز ایراد نمود. بسیاری از حاضران به ربی اباهو روی آوردند و تنها تعدادی اندک به موعظه هالاخایی گوش سپردند. ربی اباهو برای دلخوشی دوستش این مثل را بیان کرد: «اگر دو بازرگان وارد شهری شوند که یکی از آنها شمش طلا و دیگری کالای خرازی با خود آورده باشد، اغلب مشتریان گرد دومی حلقه خواهند زد» (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۳۶۱-۳۶۲).

میشنا و به تبع آن تلمود، شش سدر (بخش) موضوعی دارد که مطابق با دسته‌بندی مطالب میشنا تنظیم شده و پیش رفته‌اند. هر سدر به گروهی از موضوع‌های مرتبط و هم‌جنس اختصاص دارد و هر هالاخای یهودی در یکی از این بخش‌های شش‌گانه جای می‌گیرد. با توجه به تنوع موضوع‌های جای‌گرفته در این سدرها، هر سدر به کتاب‌های کوچک‌تری تقسیم شده است. به کتاب کوچکی که ذیل سدر قرار دارد، «مسیخت» (رساله) می‌گویند و در مجموع، ۶۳ رساله در تلمود وجود دارد. هریک از این رساله‌ها نیز خود به فصل‌هایی (در مجموع ۵۲۳ فصل) و هر فصل به

قسمت‌هایی تقسیم می‌شوند که هر قسمت دربردارنده و بیان‌کننده هلاخایی خاص یا چند هلاخای مرتبط است (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۵-۱۶؛ سالتز، ۱۳۹۳، ص ۶۵-۶۶). شش سدر تلمود عبارت‌اند از (کهن، ۱۳۵۰، ص ۱۶-۱۹):

۱. سدر زراعی (بخش بذرها): این بخش به هلاخای مربوط به کشاورزی و محصولات سرزمین فلسطین، هدایای تقدیمی به کاهنان و لاویان و صدقه‌های اهدایی به فقیران اختصاص دارد. این بخش یازده رساله دارد، شامل: براخوت، پئا، دامای، کیلاییم، شویییت، تروموت، معسروت، معسرشی، حلا، عرلا و بیکوریم؛

۲. سدر موعَد (بخش تعطیلات مذهبی): در این بخش، اعیاد و روزهای یادبود یهودی معرفی و احکام آنها بیان می‌شود. این بخش مشتمل بر دوازده رساله است که عبارت‌اند از: شبات، عرووین، پساحیم، شقالیم، یوما، سوکا، بیصا، روش هشانا، تعنیت، مگیلا، موعَد قاطان و حگیگا؛

۳. سدر ناشیم (بخش زنان): این بخش درباره احکام مربوط به ازدواج و زناشویی، از خواستگاری گرفته تا احکام زنا با محارم، طلاق و مالکیت اموال بحث می‌کند و هفت رساله دارد: یواموت، گتوبت، ندراییم، نازیر، سوطا، گیطین و قیدوشین؛

۴. سدر نزقین (بخش خسارات): این بخش به بررسی احکام اموال و زبان‌ها می‌پردازد و درباره حمایت از زبان‌دیدگان در مقابل مجرمان بحث می‌کند. ده رساله در این بخش وجود دارد که عبارت‌اند از: باواقما، باوامصیعا، باوابترا، سنهدرین، مکوت، شووعوت، عدویوت، عودازارا، پیرقه اووت و هورایوت؛

۵. سدر قداشیم (بخش مقدسات): احکام مربوط به معبد، قربانی و مقدسات دین یهود در این بخش بررسی می‌شود و یازده رساله در آن جای گرفته است، شامل: زواحیم، مناحوت، حولین، بخوروت، عراخین، تمورا، کریتوت، معیلا، تامید، میدوت و قینیم؛

۶. سدر طهاروت (بخش پاکی‌ها): در این بخش درباره احکام پاک و ناپاک و طهارت و نجاست شرعی سخن گفته می‌شود و دوازده رساله در آن قرار دارد که عبارت‌اند از: کلیم، اوهاوت، نگاعیم، پارا، طهاروت، میقواوت، نیدا، مخشیرین، زاویم، طول یوم، یادییم و عوقصین.

در مقایسه دو تلمود بابلی و فلسطینی گفتنی است: اولاً از آنجاکه مباحث فلسطینی به آموزشگاه‌های بابلی نیز انتقال می‌یافت و در آنجا تجزیه و تحلیل می‌شد، تلمود بابلی مقدار قابل توجهی از گفت‌وگوهای عالمان فلسطینی را در خود جای داده است (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۸۹)؛ ثانیاً اگرچه دست‌مایه اولیه و اصلی هر دو تلمود و روش‌های آموزشی و پژوهشی آنها یکسان است، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای نیز میان این دو وجود دارد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۲؛ سالتز، ۱۳۹۳، ص ۹۳) که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. تلمود اورشلیمی از موضوع‌هایی مانند هلاخای مربوط به فلسطین و کشاورزی آن مرز و بوم به تفصیل سخن می‌گوید؛ درحالی‌که در تلمود بابلی تقریباً هیچ سخنی از این موضوعات به میان نیامده است؛

۲. شمار حکایت‌ها در تلمود اورشلیمی بسیار اندک است؛ چراکه عالمان فلسطینی تنوین ادبیات آگادایی را ضروری نمی‌دانستند؛

۳. در چپش و سامان‌دهی موضوع‌ها و روش‌های فکری و پژوهشی، از نظر کیفیت تدوین ناهمگونی محسوسی میان دو تلمود وجود دارد؛

۴. در انشای تلمود بابلی و ورود آن به مباحث و جزئیات بیشتر، احتیاط و دقت زیادی اعمال شده است؛ برخلاف تلمود اورشلیمی که هرگز به‌طور دقیق تدوین نشد؛

۵. در تلمود بابلی یک‌سوم متن به میدراش اختصاص یافته؛ اما در تلمود اورشلیمی یک‌ششم مربوط به میدراش است؛

۶. حجم تلمود بابلی هفت یا هشت برابر تلمود فلسطینی است؛

۷. تلمود فلسطینی ۳۹ و تلمود بابلی ۳۷ رساله می‌شمارد شرح کرده است.

خصوصیات تلمود بابلی که کار تدوین آن در حدود سال ۵۰۰ میلادی به‌پایان رسید و برخی از ویژگی‌های برتر آن نسبت به تلمود فلسطینی، که فراهم‌کننده فضایی گسترده‌تر برای توسعه مباحث فکری و عقلایی است، سبب شده است که در طول قرن‌ها نظرها متوجه تلمود بابلی باشد و تلمود فلسطینی در مقایسه با تلمود بابلی همواره در رتبه‌ای پایین‌تر تلقی شود (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷). اساساً تعلیم تورات در مدارس بابل عمیق‌تر و کامل‌تر بود و از این‌رو می‌توان فرق و امتیاز آشکاری را نیز در گمارای تألیف‌شده در بابل مشاهده کرد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۲). گائون‌ها معمولاً معتقد بودند که تلمود بابلی چون جدیدتر و تدوین آن صحیح‌تر است، دارای مزیتی دوچندان است و به همین دلیل موضوع حدود مرز اتکا بر تلمود اورشلیمی در صورت تعارض با تلمود بابلی را نیز مطرح می‌کردند (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۳۵۷). تنها در صد سال اخیر علاقه‌هایی به تلمود فلسطینی پیدا شده است؛ اما با این حال، باز هم تلمود فلسطینی به‌عنوان منبعی دست دوم در نظر گرفته شده است (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۹۲).

همچنین باید توجه داشت که به گفته پژوهشگران، «تلمود» به‌خودی‌خود اثر کاملی نیست و باید آن را خلاصه‌ای از خطوط اصلی و مهم گفت‌وگوهای حکیمان یهودی دانست. در واقع، اهمیت اصلی تلمود، نه به استنتاج‌های هلاخایی آن، بلکه به سبب روش‌های تحقیق و تحلیلی است که این نتیجه‌گیری‌ها از دل آن بیرون می‌آید (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۹۳). یکی از نکات قابل توجه آن است که تدوین غیروشمند تلمود موجب شده است که مطالعه آن حتی برای بااستعدادترین عالمان دشوار و فهم هر بخش از آن مستلزم سطح خاصی از شناخت قبلی باشد (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶). راه‌حل، مراجعه به حواشی، شروح و تفسیرهای تلمودی است. آدین اشتاین سالتز در خصوص روش معیار برای مطالعه تلمود می‌نویسد:

روش معیاری برای مطالعه تلمود عبارت است از بهره‌گیری از کاتب‌های تفسیری بزرگ و کلاسیک، شرح و توضیح‌هایی که بر این تفسیرهای نگاشته‌شده، و نیز تفسیرهایی که بر همین شرح‌ها نوشته شده‌اند و در نسل‌های بعدی به «ملحقات کمکی» (Arms Bearers) شهرت یافتند (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷).

پژوهشگران با مراجعه به شروح (پروشیم) و حواشی یا نوولی (حیدوشیم) تلاش می‌کردند به فهم درست مطالب و عبارات تلمود دست یابند و تعارضات درونی آثار تلمودی را حل و رفع کنند. کتاب‌های تفسیری متعددی برای فهم

بهتر تلمود و درک بیشتر عبارات آن وجود دارد. بعضی از این تفاسیر که توسط عالمان یهودی سنت سفاری (شمال آفریقا و اسپانیا) نگارش یافته‌اند، عبارت‌اند از:

۱. تفسیر تلمود، نوشته ربی حننئیل بن حوشیئل، اهل قیروان در شمال آفریقا. این تفسیر بسیار موجز است و ضمن پرهیز از پرداختن به جزئیات، می‌کوشد تا نکات مهم را ضبط کرده، توضیحات ضروری را برای واژه‌ها و اصطلاحات بیان کند؛
۲. تفسیر تلمود به نام «مفتیح معوله هتلمود» (کلیدی برای قفل‌های تلمود)، نوشته ربی نیسیم گائون. این مفسر نیز همان شیوه مفسر معاصر خود ربی حننئیل را در پیش گرفت؛ اما منسجم‌تر بود و به شرح گزیده‌هایی از سوگیاها نیز پرداخته است؛

۳. تفسیر میشنا (عبری: پیروش همیشنايوت)، نوشته موسی بن میمون؛

۴. آثار ربی مئیر ابوالعافیه؛

۵. آثار ربانو موسی بن نحمان (رَبمان)؛

۶ آثار شلوموبن آدریت (رَشبا).

در سنت آشکنازی (ایتالیا، فرانسه و آلمان) نیز آثاری در زمینه تفسیر تلمود تولید شده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تفسیر ربَنوگرشوم. این اثر تفسیر مختصری بر رساله‌های مختلف تلمود است؛

۲. تفسیر ربی شلومو ییصحاق (سلیمان بن اسحاق) معروف به راشی. راشی بزرگ‌ترین شارح و مفسر تلمود است و تفسیر او با وضوح کامل نوشته شده. راشی تقریباً به هر جمله‌ای از تلمود می‌پردازد و واژگان دشوار را شرح می‌دهد و هر موضوعی را با افزودن نکات تکمیلی و گاه پیشینه آن تشریح می‌کند. از این رو ویژگی نادر این تفسیر، قابل فهم بودن آن، هم برای دانشمندان و هم برای افراد عادی است. باین حال، تفسیر او نیز بسیار موجز بوده و این ضرب‌المثل را بر سر زبان‌ها انداخته است که: «در زمان راشی، هر قطره دوات یک سکه طلا می‌ارزید!» (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰)؛

۳. آثار موسوم به «توسافوت» (ضمائم). مجموعه توسافوت اثری جمعی است که دانشمندان فرانسه و آلمان در طی دو قرن دوازدهم و سیزدهم آفریده‌اند و در واقع، اضافات و ضمائم برای تفسیر راشی هستند که با هدف تکمیل کار او نوشته شدند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۲)؛

۴. کتاب پَت هَبحیرا، نوشته ربی شلوموبن مَنحَم، معروف به همیئری. غیر از تفاسیر پیشین، آثار دیگری در منطق اشکنازی‌ها پدید آمد که برخی از آنها، در واقع جمع دو سبک سفاردی و اشکنازی و راه میانه‌ای بین آن دو به‌شمار می‌آیند. کتاب پَت هَبحیرا، نوشته ربی شلوموبن مَنحَم، معروف به همیئری، عالی‌ترین دستاورد این سبک است؛

۵. تفسیر تلمود، نوشته مئیر اهل لوبلین. این اثر تفسیری جامع است که تا حد زیادی شرح و توضیح موضوع‌های دشوار در تلمود و توسافوت (ضمائم) است. روش مئیر ساده بوده و تفسیرش به راحتی قابل فهم است؛

۶. تفسیر تلمود، نوشتهٔ ربی سلیمان (شلومو) لوریا، معروف به مَهارشال. این تفسیر روشی کاملاً متفاوت دارد؛ تفسیرهایش معمولاً بسیار کوتاه است و دربارهٔ مسائل مختلف متنوعی که احکام مبهمی را مطرح می‌سازند، بحث می‌کند؛

۷. تفسیر حیدوش آگادوت و هالاخوت (داستان‌های بلند دربارهٔ آگادا و هالاخا)، اثر ربی شموئل الیزار ادلز، معروف به مَهارشا. این اثر مهم‌ترین و مؤثرترین تفسیر در میان آخرین تفسیرهای تلمود به‌شمار می‌آید و علاوه بر هالاخا به عنصر آگادایی در تلمود هم پرداخته است.

استفاده از این تفاسیر می‌تواند به‌میزان زیادی به پژوهشگران کمک کند که بتوانند با هالاخاهای یهودی موجود در تلمود و فهم بهتر آنها آشنا شوند.

۳-۲. باریتا

هرچند تلمود، که شامل میشنا و گمارا می‌شود، از جایگاهی رفیع در میان منابع یهودی برخوردار است، اما اگر تنها از میشنا و گمارا استفاده شود، امکان نخواهد داشت که بتوان به‌صورت جامع و صحیح از تعالیم یهودی آگاهی یافت؛ زیرا تلمود تنها قسمتی از ادبیات تلمودی است (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲). باریتا (بریتوت) معروف به آموزه‌های بیرونی، به هالاخاهای مجزاً و نوشته‌های دربردارندهٔ موضوع‌های تنائیمی خارج از میشنا گفته می‌شود که در میشنا مورد بحث قرار نگرفته بودند (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۷۲؛ کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۱). میشنا که عمدهً به‌صورت فشرده نوشته شده بود، کل قانون شفاهی را دربر می‌گرفت؛ اما بخش‌ها و جزئیاتی از آن قوانین در میشنا آورده نشده بود که بعدها در قالب توضیحات اضافی، روشنگری‌ها و احکام، و با نام «باریتا» و اغلب به‌صورت فهرستی از تعالیم یک حکیم، گردآوری شد. بنابراین، مطالب باریتا بخش دیگری از سنت‌های شفاهی باستانی قوانین دینی یهود است که در میشنا گنجانده نشده بودند؛ اما امروزه آنها را مطرح کرده است (https://www.britannica.com/topic/human-body-systems-2237111). مجموعه‌های باریتا چون خارج از میشنا هستند و گاهی دیدگاهی مخالف با آن دارند، اعتبار منابع رسمی همچون کتاب مقدس و تلمود را ندارند. بخشی از مطالب باریتایی به‌صورت جداگانه در سراسر تلمود فلسطینی و اغلب با کلمات مقدماتی مانند «آموزش داده شد» یا «خاخام تعلیم داد» قابل تشخیص‌اند. بحث اغلب با نقل یک باریتا که به ظاهر نظر دیگری دربارهٔ حکم مورد بحث دارد، آغاز می‌شود و هوشمندی و زیرکی فراوانی برای هماهنگ ساختن آن دو نظر به‌کار می‌رود (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۱). بخش دیگری از باریتا نیز در مجموعه‌هایی مستقل جمع‌آوری شده‌اند که شناخته‌شده‌ترین آنها میدراش‌های هالاخایی و توسفتا نام دارد.

الف) میدراش‌های هالاخایی (میدراشه هالاخا): این مجموعه متعلق به ربی نَحْمِیا از شاگردان ربی عقیبا و حاوی شرح و توضیحات تنها بر چهار سفر از اسفار پنج‌گانه (خروج، لاویان، اعداد و تثنیه) است که عمدتاً در پی استنتاج هالاخا از تورات و گاه دربردارندهٔ آگادا است. میدراشه هالاخا (تفسیرهای هالاخایی) رابطهٔ بین قوانین شفاهی و کتبی را تبیین می‌کند (سالتز، ۱۳۹۳، ص ۷۲). معروف‌ترین این میدراش‌ها عبارت‌اند از: «مخیلتا» از ربی ایشماعل بن الیشاع

بر سفر خروج؛ «سیفرا» بر سفر لاویان؛ «سیفره» بر سفر اعداد و «سیفره» بر سفر تثئیه. این میدراش‌ها عمدتاً در قرن دوم و سوم میلادی، هم‌زمان با میشنا، نوشته شده‌اند؛

ب) توسفتا (در لغت به معنای «اضافی»، «ضمیمه» و «متمم»): توسفتا مجموعه‌ای از باریتاهای تثائیم است که عالمان عصر میشنا آنها را در قالب شرح و توضیح میشنا نوشته‌اند. توسفتا از نظر شکل و محتوا با میشنا مشابهت دارد و هر رساله میشنا یک رساله مشابه در توسفتا نیز دارد (به‌جز استثنائاتی اندک)؛ اما حجم آن تقریباً چهار برابر میشناست و گاه موضوعات جدیدی غیر از موضوعات میشنا را مورد بحث قرار می‌دهد. توسفتا اکثراً حاوی مطالب اثباتیه‌ای است که از میشنا حذف شده‌اند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۰). این منبع مانند میشنا در اصل یک مجموعه هلاخایی است و مطالب آگادایی آن اندک است. درباره نویسندگان، زمان دقیق تدوین و ابعاد دیگر آن نیز اختلافاتی وجود دارد.

۲-۴. شروع، مجموعه‌های فتاوا و قانون‌نامه‌ها

با کامل شدن تلمود، دوره جدیدی از خلق آثار مکتوب فقه یهودی آغاز شد و علاوه بر تدوین شروح و حواشی تلمود - که پیش از این بدان‌ها اشاره گشت - مجموعه‌هایی از فتاوای عالمان یهودی نیز جمع‌آوری و عرضه شد. عالمان یهودی و متخصصان هلاخا در مواجهه با استفتا و پرسش‌های شرعی یهودیان، پاسخ‌هایی می‌دادند که بعضی از آنها در شکل مجموعه‌های فتاوا (شئیلوت او - تشووت) عرضه شد. این فتاوا تقریباً شامل سیصد هزار حکم می‌شوند (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۵۶). همچنین آثاری مشتمل بر قوانین برگرفته از احکام مذکور در منابع یادشده به‌وجود آمد که «قانون‌نامه» نامیده شد. به چند نمونه مهم از این آثار اشاره می‌شود:

۱-۲-۴. آثار دوره گائونی

گائون‌ها نخستین عالمانی بودند که به شرح قوانین و احکام تلمود پرداختند و نتایج مباحثات خود را درباره مطالب تلمود در ترتیبی منطقی مدون ساختند. سفر هشیلوت، اثر راواحای گائون، از نخستین آثاری است که در نیمه نخست قرن هشتم با همین رویکرد تولید شده است. قدیمی‌ترین نمونه کلاسیک «کتاب‌های هلاخوت» کتابی به نام «هلاخوت پسوقوت» است که توسط یهودای بن‌نحمان نوشته شد. اثری دیگر به نام «هلاخوت گدولوت» نیز در اوایل سده نهم توسط ربی شمعون قایرا و با رویکرد تنظیم موضوعی احکام شریعت یهودی و اتخاذ رأی پدید آمد (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۹۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۶).

۲-۴-۲. الفاسی

در دوره ریشونیم، مهم‌ترین آثار در زمینه قانون‌نامه‌نویسی در شریعت یهودی تولید شد که قانون‌نامه اسحاق اهل فاس (واقع در شمال آفریقا)، معروف به «الفاسی»، از ماندگارترین آنهاست. در این اثر با تبعیت از فصل‌بندی تلمود، نظرات منتهی به رأی شرعی عالمان یهودی مطرح ارائه شده است (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۹۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۷).

۳-۴-۲. راشی و توسافوت

شرح تلمود سلیمان بن اسحاق، معروف به راشی، که در قرن یازدهم میلادی نگاشته شد، مورد اقبال فروان قرار گرفت و اهمیت بسیاری پیدا کرد. توضیحات راشی که با تسلط همه‌جانبه او بر تمام نوشته‌های تلمودی به شیوه‌ای رسا بیان شده بود، مبنایی برای شرح عظیم تلمود شد. او در اثر خود، ماهیت استدلال‌های تلمودی و کارایی آنها را نشان می‌دهد. اثر او رازگشای خوبی برای عبارات تلمود بود و از همان زمان به متن درسی تبدیل شد. بعد از رواج راشی، عالمان فرانسوی و آلمانی تحت تأثیر این اثر، مجموعه‌ای عظیم از شرح‌های تلمود بابلی را پدید آوردند. این مجموعه «توسافوت» (ضمایم) نام گرفت و در کنار متن گمارا (تفسیر میشنا) در تلمود به چاپ رسید. توسافوت اثری فراتر از یک شرح صرف بود. ربنوتام (ربی یعقوب بن میئر، اهل رومرو و نوه راشی) را می‌توان آغازگر توسافوت دانست (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۹۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۷).

۴-۴-۲. میسنه توراً

هم‌زمان با شرح و تفسیر تلمود، موسی بن میمون، معروف به «رامبام» (۱۱۳۵-۱۲۰۴م)، کوشید تا خلأ وجود قانون‌نامه‌ای دقیق و نظام‌مند را با تدوین کتابی جامع و معتبر در این زمینه پر کند. او توانست با تدوین کتاب میسنه توراً در این زمینه، بزرگ‌ترین اثر هلاخایی را تولید کند. میسنه توراً به معنای تورات دوم بوده و از این رو چنین عنوانی بر آن نهاده شده است. به گفته او در مقدمه کتاب، «اگر کسی شریعت مکتوب و سپس این کتاب را بخواند، همه شریعت شفاهی را خواهد آموخت و نیازی به رجوع به کتاب دیگر ندارد». این کتاب که به عنوان یک راهنمای کوتاه، کامل و کاربردی، همه شریعت تلمودی را دربردارد، دارای ساختاری منظم در چهارده بخش اصلی است و رجوع به مطالب مختلف آن بسیار آسان است. برخی از عالمان در عصر ابن میمون یا بعد از او تلاش کردند تا کاستی‌های کتاب وی در زمینه منابع و ارجاعات، ایرادات ابن داوود، دیدگاه‌های عالمان فرانسوی آلمانی و مانند آن را برطرف کنند و علاوه بر آن، شروح، اضافات و تکمله‌های متعددی بر آن زده شد. میسنه توراً همچنان یکی از مهم‌ترین منابع فقهی و قانونی یهودی به شمار می‌آید (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۹۸-۱۰۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۸).

۵-۴-۲. قانون‌نامه آشری

در قرن سیزدهم، عالمی یهودی به نام ربی آشربن یحیئل (۱۲۵۰-۱۳۲۷م)، معروف به «آشری» یا «رُش» و مقیم اسپانیا، هلاخوت تلمود را به شیوه الفاسی تلخیص کرد و در آن، اندیشه‌های عالمان بزرگ بعدی مانند ابن میمون و توسافوت‌نویسان را نیز مورد توجه قرار داد. اثر وی به سبب داشتن ویژگی‌های آموزشی به سرعت مورد اقبال قرار گرفت و به یکی از قانون‌نامه‌های مهم تبدیل شد (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۹).

۶-۴-۲. ارباعاً طوریم

از زمان ابن میمون، هم‌زمان با گسترش مطالعات در باب شریعت، اختلاف دیدگاه‌ها به مباحث زیادی راه یافت و تدوین کتابی برای صادر کردن رأی قاطع در مسائل جدید، ضروری شد؛ از این رو یعقوب بن آشرفرزند آشری با الگوگیری از

میسنه تور، کتابی به نام *ارباعا طوریم* (معروف به طور) تدوین کرد که به مهم‌ترین قانون‌نامه پس از کتاب ابن‌میمون مبدل شد. این کتاب تا تدوین شولحان عاروخ در دو قرن بعد، کتاب مرجع در شریعت یهودی به‌شمار می‌آمد. نام «ارباعا طوریم» از آیات کتاب مقدس (خروج ۲۸: ۱۷) اتخاذ شده و به‌معنای «چهار ردیف» است که به تقسیم کتاب به چهار بخش یا ردیف اشاره دارد. در ردیف اول این کتاب، یعنی «لورح حییم» (طریق زندگی) به قوانین اعیاد، روز شنبه، دعا‌های روزانه و مانند آن پرداخته شده است. ردیف دوم، یعنی «یوره دعا»، مشتمل بر مسائل مربوط به غذا‌های حرام و حلال و نیز نذر‌ها و مقررات طهارت است. ردیف سوم، «اون هاعزر»، دربردارنده مسائل مربوط به روابط جنسی، ازدواج، طلاق و مانند آن است. در ردیف چهارم، «حوشن همیشپا» مباحث مربوط به قوانین مدنی و جزایی، مالکیت، ارث و غیره مطرح شده است. کتاب *طور* در همان زمان حیات مؤلف جایگاه خود را به‌عنوان قانون‌نامه معیار پیدا کرد و جانشین بسیاری از آثار دیگر شد. آثار بعدی نیز ساختار و شیوه چینش مطالب خود را بر اساس ترتیب مطالب *طور* تنظیم کردند (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳-۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۹).

۷-۲-۴. شولحان عاروخ

با پدید آمدن عرف‌های جدید و کاهش نیروی سنت به سبب اخراج یهودیان از اسپانیا و پرتغال در اواخر سده پانزدهم و پراکندگی آنان در سرزمین‌هایی مانند ترکیه، هلند، آسیای صغیر و فلسطین، نیاز به تدبیری جدی برای استوار ساختن نظام شرعی یهود پیدا شد. در این راستا، عالم و عارف بزرگ یهودی به نام یوسف قارو (جوزف کارو) پس از بیست سال بررسی و مطالعه دقیق عبارات *طور*، کتاب بیت یوسف را به رشته تحریر درآورد. او سپس با صرف دوازده سال دیگر و استفاده از دستاوردهای الفاسی، ابن‌میمون و آشری، بیت یوسف را بازنگری و خلاصه کرد. حاصل این تلاش، کتابی به نام *شولحان عاروخ* به‌معنای «سفره مرتب» در سال ۱۵۶۴م شد که با وجود مواجه شدن با انتقادهایی از سوی سلیمان‌بن‌لوریا و دیگران با ادعای دور شدن آن از تلمود و وجود کاستی‌هایی در آن در زمینه اعمال و آداب اشکنازی‌ها (یهودیان لهستانی - آلمانی)، به‌عنوان اثری مهم در شریعت یهودی ماندگار شد. موسی ایسرلس اهل لهستان با تدوین کتابی به نام *مپا* (رومیزی) و سلیمان‌بن‌لوریا با نگارش قانون‌نامه‌ای دیگر کوشیدند تا نواقص یادشده را جبران کنند. *شولحان عاروخ* تنها به احکام شرعی ثابت می‌پردازد و به تلمود کوچک شهرت یافته است. این کتاب مجموعه‌ای مختصر از قوانین شرعی یهود است که می‌توان از آن به توضیح‌المسائل یا آیین‌نامه مذهبی یهودیان تعبیر کرد (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶-۱۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۹).

۸-۲-۴. آثار پس از شولحان عاروخ

پس از انتشار *شولحان عاروخ* دوره جدیدی آغاز شد و عالمان یهودی آن دوران ملقب به *آحرونیم* (مراجع متأخر)، ضمن پذیرش این کتاب به‌عنوان کتاب معیار، به شرح و تفسیر آن اهتمام ورزیدند. سیفته کوهن اثر ربی شبتای‌بن‌مئیر هکوهن و *طوره زهاو* اثر داوودبن‌سموئیل هلوی از مهم‌ترین این آثار هستند که مقبولیت لازم را در جامعه دینی

کسب کردند و در نهایت در حاشیه شولحان عاروخ به چاپ رسیدند. کتاب راهنمایی مشتمل بر قوانین روزانه برای مردم عادی نیز با عنوان قیصور (خلاصه) شولحان عاروخ توسط ربی سلیمان کنز فرید تدوین شد (فلدمن، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۰).

نتیجه گیری

با مروری بر آنچه درباره منابع مکتوب فقه یهود گفته شد، می توان به جایگاه و اهمیت این منابع در تدوین و تفسیر احکام و قوانین دینی یهودیان پی برد. کتاب مقدس یهودیان، به ویژه بخش تورات آن، به عنوان نخستین و مهم ترین منبع مکتوب فقه و شریعت یهودی، نقشی بنیادین در تعیین احکام دینی و اخلاقی ایفا می کند. تورات، نه تنها به عنوان منبع اصلی احکام شرعی، بلکه به عنوان مرجعی برای تفسیر و تحلیل مسائل اخلاقی و اجتماعی نیز مورد استفاده قرار می گیرد. این منبع به دلیل قدمت و اهمیت تاریخی خود، همچنان یکی از منابع اصلی و معتبر در فقه یهودی و فصل الخطابی در بحث ها شمرده می شود. تلمود نیز با دو بخش میشنا و گمارا، که به عنوان مجموعه بسیطی از سنت های شفاهی جایگاهی ویژه در فقه یهود دارد و با ارائه شروح و تفسیرهای دقیق از میشنا، به تکمیل و بسط احکام دینی کمک می کند، منبعی معتبر برای تحقیق و مطالعه در حوزه فقه یهودی به شمار می آید. تحلیل تطبیقی میان تلمود بابلی و فلسطینی نیز نشان می دهد که تلمود بابلی به دلیل دقت و جامعیت بیشتر، همواره مورد توجه بیشتر عالمان یهودی قرار گرفته است. باریتاها به عنوان مکمل تلمود شمول بیشتری به فقه یهود می بخشند. باریتاها که به صورت جداگانه از میشنا و تلمود جمع آوری شده اند، اطلاعات و تفاسیر بیشتری را فراهم می کنند که برای فهم جامع تر احکام دینی ضروری اند و در این میان، میدراش های هلاخایی و توسفتا از جمله مهم ترین باریتاها هستند که نقش بیشتری در تبیین و تفسیر احکام فقهی دارند. مجموعه های فتاوا و قانون نامه ها نیز که به طور جامع و نظام مند احکام و قوانین دینی را توضیح می دهند، از جمله منابع بعدی به لحاظ اعتبار و اهمیت برای عالمان دینی و پژوهشگران شمرده می شوند.

منابع مکتوب فقه و شریعت یهودی با تنوع و گستردگی خود، نه تنها در تدوین احکام دینی اهمیت دارند، بلکه نقش مهمی در حفظ و انتقال سنت ها و فرهنگ یهودی ایفا می کنند. این منابع به عنوان اسناد تاریخی و دینی، برای پژوهشگران و عالمان دینی ارزشمند و انکارناپذیرند. منابع فقهی یهودی به دلیل ارتباط نزدیک با زندگی روزمره و مسائل اجتماعی، تأثیری عمیق بر جامعه یهودی دارند و همچنان در تفسیر و اجرای احکام دینی به کار می روند. تحلیل مقایسه ای منابع فقه و شریعت یهودی نشان می دهد که کتاب مقدس، به ویژه تورات، اصلی ترین و بنیادین ترین منبع فقه و شریعت یهودی است و بخش تورات آن، نه تنها شامل احکام و دستورهای دینی است، بلکه پایه و اساس اعتقادات و اعمال دینی یهودیان را نیز تشکیل می دهد و دارای اعتبار و قدسیت بسیار بالایی در میان یهودیان است. تلمود را باید دومین منبع مهم فقه یهودی و مکمل تورات دانست. این منبع برای پژوهش و مطالعه در حوزه فقه یهودی منبعی بسیار معتبر و برای عالمان دینی و فقیهان یهودی مرجعی قابل اتکا شمرده می شود.

اما باریتاه‌ها، که در واقع مکمل تلمودند، به‌اندازهٔ تلمود و کتاب مقدس از اعتبار و حجیت برخوردار نیستند؛ اما نقش مهمی در تفسیر و توضیح احکام دینی دارند. باریتاه‌ها اطلاعات و تفاسیر اضافی را فراهم می‌کنند که برای فهم جامع‌تر احکام دینی ضروری‌اند. در واقع، این منابع به‌عنوان ابزارهای تکمیلی برای تفسیر و تحلیل احکام میشنا و تلمود عمل می‌کنند و به پژوهشگران کمک می‌کنند تا به بررسی دیدگاه‌های مختلف بپردازند. شروح و مجموعه‌های فتاوا و قانون‌نامه‌ها نیز در رتبهٔ بعدی قرار دارند و آثار عالمان بزرگی مانند راشی، الفاسی و ابن‌میمون نقش مهمی در تفسیر و توضیح متون دینی ایفا می‌کنند. قانون‌نامه‌ها نیز مانند میسنه *تورا* و *شولحان عاروخ*، به دلیل ساختار دقیق و جامع خود، در فقه یهودی مورد توجه و قابل استنادند. این منابع، مجموعه‌های فتاوا (که پاسخیابی به استفتاهای شرعی‌اند) و قانون‌نامه‌ها (که مجموعه‌های مدون و منظم احکام دینی‌اند)، بیشتر به‌مثابهٔ راهنماهای عملی برای عالمان دینی و پیروان یهودی عمل می‌کنند.

در نهایت می‌توان گفت که هریک از این منابع نقش منحصربه‌فردی در فقه و شریعت یهودی ایفا می‌کنند. کتاب مقدس به‌عنوان منبع اصلی و بنیادین، تلمود به‌عنوان مکمل و تفسیرکنندهٔ احکام، باریتاه‌ها به‌عنوان منابع تکمیلی، و شروح و قانون‌نامه‌ها به‌عنوان منابع تفسیری و عملیاتی، همگی در کنار هم به تدوین و تفسیر دقیق و جامع احکام دینی یهودی کمک می‌کنند. هریک از آنها با توجه به زمان و مکان نگارششان، به توسعه و تبیین دقیق‌تر فقه یهودی پرداخته‌اند و همچنان به‌عنوان منابعی قابل توجه و معتبر در این حوزه مورد استفاده قرار می‌گیرند.

منابع

- کتاب مقدس (۲۰۰۲م). لندن: ایلام.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین (۱۳۹۰). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- سالتز، آدین اشتاین (۱۳۹۳). *سیری در تلمود*. ترجمه باقر طالبی دارابی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- توفیقی، حسین (۱۳۸۹). *آشنایی با ادیان بزرگ*. تهران: سمت.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود (۱۴۲۳ق). *موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت*. جمعی از پژوهشگران زیر نظر آیت‌الله شاهرودی. قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت ع.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید ادیان و اساطیر*. تهران: علمی.
- سلیمانی، حسین (۱۳۸۴). *چشم‌انداز حقوق یهودی*. در: *عدالت کیفری در آیین یهود*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). *العدة فی اصول الفقه*. قم: محمدتقی علائقندیان.
- فلدمن، دیوید ام. (۱۳۸۴). *ساختار حقوق یهود در عدالت کیفری یهود*. در: *عدالت کیفری در آیین یهود*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کهن، آبراهام (۱۳۵۰). *گنجینه‌ای از تلمود*. ترجمه امیرفریدون گرگانی و امیرحسین صدری‌پور. تهران: یهودا‌حی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). *دایرةالمعارف فقه مقارن*. با همکاری جمعی از اساتید و محققان حوزه علمیه قم. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب ع.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۶ق). *الاجتهاد و التقليد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- هرتس، جوزف هرمن (۲۰۰۷م). *خلاصة الفكر اليهودی عبر العصور*. ترجمه فرید یلوز. جبیل (لبنان): دار مکتبة بیبلیون.
- هینلز، جان راسل (۱۳۸۵). *راهنمای ادیان زنده*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- Holy Bible. (2002). London: Elam.
- Feldman, D. M. (2005). Jewish Legal Structure in Criminal Justice. In Criminal Justice in Judaism. Qom: Center for Religious Studies and Research.
- Hashemi Shahrudi, S. M. (2002). Encyclopedia of Islamic Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt. Compiled by researchers under the supervision of Ayatollah Shahrudi. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Foundation on the School of Ahl al-Bayt.
- Hertz, J. H. (2007). Jewish Thought Throughout the Ages. Translated by Farid Yeluz. Jbeil (Lebanon): Dar Maktabat Bibliion.
- Hinnells, J. R. (2006). Guide to Living Religions. Translated by Abdul Rahim Gavahi. Qom: Center for Printing and Publishing of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). Arabic Language. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Shahid Thani, H. b. Z. (2011). Landmarks of Religion and Refuge of Jurists. Qom: Islamic Publications Office.
- Kohen, A. (1971). A Treasury of Talmud. Translated by Amir Fereydoun Gorgan and Amir Hussein Sadri Pour. Tehran: Yehuda Hai.
- Makarem Shirazi, N. (2006). Comparative Jurisprudence Encyclopedia. In collaboration with professors and researchers of Qom Seminary. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School.

- Mousavi Khomeini, R. (2005). *Ijtihad and Taqlid*. Tehran: Organization for Publishing and Organizing Imam Khomeini's Works.
- Mousavi Khomeini, R. (2010). *Imam's Collection*. Tehran: Organization for Publishing and Organizing Imam Khomeini's Works.
- Saltz, A. E. (2014). *Journey Through the Talmud*. Translated by Baqer Talebi Darabi. Qom: University of Religions and Denominations.
- Soleimani, H. (2005). *Jewish Law Perspective*. In *Criminal Justice in Judaism*. Qom: Center for Religious Studies and Research.
- Tavafi, H. (2010). *Introduction to Major Religions*. Tehran: Samt Publishing.
- Tusi, M. b. H. (1996). *The Equipment for Jurisprudence Principles*. Qom: Muhammad Taqi Alaqbandian.
- Zarrinkoub, A. H. (1990). *In the Realm of Conscience: A Journey Through Religious Beliefs and Myths*. Tehran: Scientific Publishers.

English

- Jacobs, Joseph & G. Hirsch, Emil (1906). PROSELYTE. in: *Jewish Encyclopedia*. V10. New York & London: Funk & Wagnalls cpmpany.
- Rabinowitz, Louis; Harvey, Warren (2007). Torah. In: *Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred, Encyclopedia Judaica*. Vol.20 (2nd ed.) Detroit: Macmillan Reference.
- Scherman, Nosson (2001). *Tanakh*. Vol. I: The Torah (Stone ed.). New York: Mesorah Publications.
- Wald, Stephen G. (2007). Talmud. *Encyclopedia Judaica*. (2nd ed.) Michael Berenbaum. U S A: Macmillan Reference. Jerusalem: Keter Publishing House, Thomson Gale.
- <https://www.britannica.com>.
- https://www.sefaria.org/Avot_DeRabbi_Natan.
- https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.
- https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.
- https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.
- <https://steinsaltz.org/bio>.

Rhetorical Criticism of Paul's Letters Based on Aristotle's Rhetorical Trilogy

Syed Mohammad Hasan Saleh  / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Al-zahra University, Tehran, Iran
m.hasansaleh@alzahra.ac.ir

Received: 2024/12/28 - **Accepted:** 2025/02/15 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

One of the methods of biblical criticism is rhetorical criticism, which is considered in the field of literary criticism. In his book *Rhetoric*, Aristotle considers the rhetoric and persuasiveness of a speech and text to be in three things: the speaker's authority (ethos), influencing the audience's emotions (pathos), and providing sufficient arguments (logos). This article seeks to examine the aforementioned triad in Paul's letters using a descriptive-analytical method and referring to the text of their letters. According to the results of this research, Paul tried to establish his own importance and distinction for the audience through biographical literature; he also influenced the emotions and feelings of his audience through various methods. All of this was an introduction for Paul to outline his main gospel (the salvation of Christ) for the audience, using various arguments and allegories. Paying attention to the three Aristotelian dimensions in Paul's letters has made them influential texts in Christianity.

Keywords: Rhetorical Critique, Literary Critique, Paul, Aristotle.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد رتوریک نامه‌های پولس با تکیه بر سه گانه بلاغی ارسطو

سیدمحمدحسن صالح  / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء(س) تهران، ایران m.hasansaleh@alzahra.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

یکی از روش‌های نقد کتاب مقدس، نقد رتوریک و بلاغی است که در جرگه نقدهای ادبی به‌شمار می‌رود. ارسطو در کتاب خطابه خویش بلاغت و اقناعگری یک خطابه و متن را در سه چیز می‌داند: وجهت متکلم (ایتوس)، تأثیرگذاری بر احساسات مخاطب (پاتوس) و آوردن استدلال‌ات کافی (لوگوس). این مقاله درصدد است که با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه به متن نامه‌های پولس، سه‌گانه یادشده را در آنها بررسی کند. بر اساس نتایج این تحقیق، پولس با ادبیات زندگی نامه‌ای کوشید وجهت و تمایز خود را برای مخاطب تثبیت کند؛ همچنین او با روش‌های مختلف بر عواطف و احساسات مخاطبانش تأثیر گذاشت. همه اینها مقدمه‌ای بود تا پولس با استفاده از استدلال‌ات و تمثیلات مختلف، بشارت اصلی خویش (نجات‌شناسی مسیح) را برای مخاطب ترسیم کند. توجه به ابعاد سه‌گانه ارسطویی در نامه‌های پولس، آن را به متونی تأثیرگذار در مسیحیت تبدیل کرده است.

کلیدواژه‌ها: نقد رتوریک، نقد بلاغی، پولس، ارسطو.

مقدمه

رتوریک (Rhetoric) به معنای فن اقناع و بلاغت است که معمولاً به دو قسم سستی و جدید تقسیم می‌شود. مقصود از رتوریک سستی یا کلاسیک نظریاتی است که نظریه پردازان خطابه در دوران باستان درباره ارتباطات انسانی مطرح کرده‌اند و مقصود از رتوریک جدید نظریات متنوعی است که محققان دوران جدید درباره ارتباطات مطرح کرده‌اند (Foss, 2009, P. 3-6). در یونان باستان در زمان‌هایی معین شوراهایی توسط مردان بالغ برای اداره شهرها تشکیل می‌شد. اگرچه در این شوراها هر کسی می‌توانست سخن بگوید، اما عده معدودی بودند که با خطابه و سخنرانی خود زمام تصمیم‌گیری را به دست می‌گرفتند و بقیه نظر را به سمت خواسته خود متوجه می‌کردند. این افراد، اصطلاحاً «رتور» (rhetore) خوانده می‌شدند؛ همچنین در دادگاه‌ها، سخنرانان سعی در اقناع دیگران و به کرسی نشاندن حرف خود را داشتند. به مرور زمان در یونان باستان برای آموزش مهارت‌های اقناع، معلمانی پیدا شدند که خود را «سوفیست» (Sophist) نامیدند. این آموزگاران که در رأس آنها گِریاس (Gorgias) بود، با نوشتن کتاب‌هایی کوشیدند تعلیم دهند که چگونه می‌توان در دادگاه‌ها سخنرانی کرد و احساسات مخاطبان را برانگیخت. سقراط و شاگردش افلاطون در برابر این کتاب‌ها مقابله کردند و آن را نوعی چاپلوسی و غیراخلاقی دانستند. مقابله سقراط و افلاطون با سوفیست‌ها باعث شد که اصطلاح «رتوریک» عملاً به معنای سخنان پوچ و گمراه‌کننده و صرفاً برانگیختن احساسات مردم تفسیر شود. علاوه بر اصطلاح رتوریک، لفظ سوفسطایی و سفسطه هم دچار تغییر معنایی شد و به معنای مغالطه و فریب به کار رفت (هالینگ دیل، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵). بالین حال، ارسطو نخستین کسی بود که کوشید ثابت کند که خطابه به عنوان فن ایجاد ارتباط، اخلاقاً خنثی است و می‌توان آن را، هم در راه خیر و هم در راه شر استفاده کرد. ارسطو اسباب اقناع را به دو قسم فنی (technique) و غیرفنی (non technique) تقسیم کرد. اسباب غیرفنی عواملی هستند که از اختیار خطیب خارج‌اند؛ مانند شهادت شاهدان (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۱)؛ اما اسباب فنی به دست خطیب است که در سه شیوه خلاصه می‌شود:

– ایتوس (ethos): اعتبار و وجهت‌گوینده؛ به این معنا که این اندیشه را در مخاطبان ایجاد کند که می‌توان به او اعتماد کرد؛

– پاتوس (pathos): تحریک عواطف و احساسات مخاطب؛

– لوگوس (logos): اقناع عقلی و توسل به قوای عقلانی مخاطبان (Worthington, 2010, p. 146).

البته پیش از ارسطو نیز سخن‌شناسان یونانی به تمایز این سه اصل واقف بوده‌اند؛ اما تبیین این اصول به عنوان سه ضلع مثلث بلاغت، ابداع ارسطو بوده است (Garver, 1995, p. 110). باید توجه داشت که رتوریک سستی به خطابه محدود نمی‌شود؛ بلکه قوانین سخن‌بلغ، اعم از شفاهی یا مکتوب است (احمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۷) به دیگر سخن، اگرچه رتوریک در آغاز با خطابه در ارتباط بوده است، اما قوانین رتوریک برای نامه‌نگاری و حتی تنظیم دیگر ژانرهای ادبی و غیرادبی به کار گرفته می‌شود (دیکسون، ۱۳۸۹، ص ۵۴-۷۶).

امروزه هم یکی از روش‌های نقد کتاب مقدس، اصطلاحاً نقد رتوریکی (Rhetorical Criticism) است که در جرگه نقدهای ادبی به‌شمار می‌رود. در نقدهای ادبی، برخلاف نقدهای تاریخی، متن نهایی فارغ از شرایط تاریخی صدور آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. در رویکرد ادبی، خود متن مطالعه می‌شود، نه شرایط بیرونی تأثیرگذار بر معنای آن، یا پیامدهای اخلاقی، سیاسی و اجتماعی آن. در نقد رتوریکی، صرفاً به تحلیل صنایع ادبی و شکل فرمی پرداخته نمی‌شود؛ بلکه دغدغه اصلی، نقد شیوه‌های اقناع مخاطب است؛ به گونه‌ای که او را با هنجارهای متن همراه کند. به دیگر سخن، علاوه بر قواعد و الگوهای کلی باید به امکان‌های یک متن خاص برای سازگاری یا فاصله گرفتن مخاطب توجه کرد (توفیقی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۵).

از سوی دیگر، امروزه اهمیت نامه‌های پولس در شکل‌گیری الهیات مسیحی بر کسی پوشیده نیست؛ تا آنجا که برخی او را معمار مسیحیت کنونی می‌دانند و به تعبیر برخی دیگر، پس از حضرت عیسی ﷺ او مؤسس دوم مسیحیت به‌شمار می‌رود (ناس، ۱۴۰۲، ص ۶۱۳). با توجه به اینکه پولس در بستری یونانی‌مآب رشد و تکوین یافت، به نظر می‌رسد که وی با فنون بلاغت یونانی آشنا بوده است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در پی آن هستیم که نامه‌های پولس را از منظر شیوه‌های بلاغت ارسطویی، یعنی ایتوس، پاتوس و لوگوس بررسی کنیم. بر این اساس، ابتدا آشنایی پولس با فرهنگ یونانی - از جمله دانش خطابه - را بر اساس شواهد مختلف تحلیل کرده، در ادامه به سه گانه پیش گفته در نامه‌های او اشاره می‌کنیم. بنابراین در این نوشته در پی پاسخ به این پرسشیم که پولس در نامه‌های خود چگونه و به چه نحو از سه گانه بلاغی ارسطویی استفاده کرده است.

گفتمنی است مقالاتی به زبان فارسی درباره نقد رتوریک و بلاغی نگاشته شده است؛ از جمله مقاله «درآمدی بر جایگاه فرایند اقناع در فن خطابه و مطالعات ادبی» (علی محمد مؤذنی و محمد احمدی، ۱۳۹۳) و مقاله «بررسی دلایل تغییر گرایش‌های نقد رتوریکی کتاب مقدس از سبک‌شناسی تا مطالعات میان‌رشته‌ای» (تقی پورنامداریان و محمد احمدی، ۱۳۹۶)؛ اما این مقالات بیشتر در حوزه زبان‌شناسی و تبیین تطورات معنایی و تاریخی نقد بلاغی‌اند و به‌صورت مصداقی درباره عهد جدید انجام نشده‌اند. همچنین در مطالعات ادیانی، مقالاتی به جنبه‌های مختلف نامه‌های پولس، به‌ویژه جنبه الهیاتی آن پرداخته‌اند؛ اما بنا بر تتبع نگارنده، تا کنون به زبان فارسی این بخش از کتاب مقدس از جنبه بلاغی و رتوریک مورد بررسی قرار نگرفته است.

۱. پولس و تفکر یونانی

پولس صنعتگری یهودی از فرقه فریسیان اهل طرطوس بود که در حوالی سال ۳۰ میلادی به مسیحیت تغییر دین داد و تا سال ۶۴ میلادی که در رم به‌دست نرون اعدام شد، عمر خود را صرف روایتی از مسیحیت کرد که به‌هیچ‌وجه بر تعالیم و سخنان عیسی ﷺ متمرکز نیست. تجربه راه دمشق او برای افراد نسل‌های بعدی این امکان را فراهم ساخت که واقعیت داشتن ملاقاتی شخصی و گاه سری با عیسی مسیح را بپذیرند، که نه بر ملاقات جسمانی او مبتنی است و نه بر گزارش‌های موثق که درباره او به‌وسیله نسل‌های متمادی کلیسایی فراهم آمده است (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۴۸). اطلاعات ما درباره پولس مستند به اعمال رسولان و همچنین نامه‌های باقی‌مانده از او در عهد جدید است.

پولس در مراحل مختلف، ابتدا با فرهنگ و ادبیات یونان، سپس با فلسفه و منطق یونان آشنا شده است. در شهر طرطوس که زادگاه پولس است، یونانی‌مآبی به شدت رواج داشت (جینیبر، ۲۰۲۲م، ص ۸۸). در این شهر مدرسه‌ای معروف برای علوم بلاغی وجود داشت که نخبگان اجتماعی و فکری تحصیلات عالی خود را در آن می‌گذراندند (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۴۷۳). پولس که در خانواده‌ای اشرافی متولد شده بود، به واسطه پدرش توانست تابعیت روم را به دست آورد و در عین یهودی بودن، شهروند روم نیز شمرده می‌شد (Schroeder, 2001, v. 11, p. 3). او در جوانی مدتی را در اورشلیم ساکن بود و با کتاب مقدس و اعتقادات یهودی آشنا شد. آشنایی پولس با دو فرهنگ یونانی و یهودی، در شکل دادن به عقاید وی نقشی اساسی داشته است. او بسیاری از قطعات ترجمه سبعینیه را حفظ بود و بسیاری از عبارات او، بدون آنکه به کتاب مقدس ارجاع داده شود، در حقیقت همان متن ترجمه یونانی کتاب مقدس است (Sanders, 2009, p. 80-81). تعداد نقل قول‌هایی که پولس در نامه‌هایش از ترجمه سبعینیه آورده، به مراتب بیشتر از شواهدی است که از سایر منابع برگرفته شده‌اند (Swete, 2003, p. 381). از تسلطی که پولس بر زبان یونانی داشته است، به نظر می‌رسد که وی از نوشته‌ها و مکتوبات یونانی بی‌اطلاع نبوده است؛ به علاوه از نامه‌های او می‌توان دریافت که وی دست‌کم مقداری خطابه را که در آن زمان بسیار اهمیت داشتند، آموخته بوده است (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۴۷۳). همچنین او با فیلسوفان یونانی مباحثاتی داشته و از شعرای آنها نیز مانند آریس (اعمال رسولان ۱۷: ۲۸)، ماندرس (اول قرن‌تین ۱۵: ۳۳) و اپیمیدس (تیطوس ۱: ۱۳) اقتباساتی انجام داده است (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۲۳۰). با توجه به اینکه یکی از بهترین منابع برای کشف ریشه تفکر افراد توجه به آموزش‌ها و مطالعات آنهاست، برخی از پولس‌شناسان با تمرکز بر آموزش و پرورش یونانی در زمان پولس و ارائه شواهدی درباره آن، معتقدند که وی بر ادبیات و دستور زبان یونانی آشنایی کامل داشته است (Sanders, 2009, p. 77).

۲. ماهیت سه گانه بلاغت ارسطویی

همان‌گونه که اشاره شد، ارسطو موفقیت در اقناع را مرهون توجه به سه گانه ایتوس، پاتوس و لوگوس می‌داند. به نظر می‌رسد که تأثیرگذاری شگرف نامه‌های پولس در افراد و گروه‌های مختلف را، که باعث ایجاد نقش کلیدی او در مسیحیت فعلی شده است، نیز باید در این سه زمینه بباییم.

۲-۱. ایتوس

نخستین رکنی که ارسطو در کتاب خطابه بر آن تأکید دارد و آن را مهم‌ترین وسیله اقناع می‌داند، ایتوس است (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۳). از دیدگاه او، گوینده برای اقناع‌سازی باید خود را شخصیتی متفاوت نشان دهد و در شنوندگان این تصور را به وجود آورد که او کسی است که در حالات روحی از آنها متمایز است (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). به بیان دیگر، صاحب سخن خود را خردمند و عاقل نشان دهد. به تصریح ارسطو، گفتار چنان باشد که سخنگو را در خور اعتماد کند؛ زیرا ما به‌طور کلی در همه موضوعات و به‌ویژه در موضوعاتی که درباره آنها آگاهی درستی در دست نیست و صحت آن مورد

تردید است، به مردمان صالح زودتر و با اطمینان خاطر بیشتر اعتماد می‌کنیم. این اعتماد باید از طریق خود گفتار حاصل شود، نه به واسطه نظری که قبلاً درباره خطیب داشته‌ایم (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۳). به اعتقاد ارسطو، علاوه بر استدلال‌ات منطقی، مواردی مانند دوراندیشی، فضایل اخلاقی و خیرخواهی موجب اعتماد مخاطب می‌شود (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). مهارت ایتوس در نامه‌های پولس امری ضروری و جدایی‌ناپذیر است؛ زیرا پولس نخستین شخصیتی بود که مسیحیت را دین جدید و جدا از یهودیت دانست. او برای اعلام این جدایی، به یک صلاحیت مخصوص نیاز داشت. او این صلاحیت ویژه را فیض الهی خواند و مدعی شد که این فیض از طریق رشته‌ای از مکاشفات و به‌دست عیسی آسمانی نصیب او شده است. او بعد از مکاشفه دمشق، به عربستان (بیابان‌های عرب‌نشین سوریه) رفت تا همانند موسی ﷺ که الواح شریعت را در بیابان‌های عرب‌نشین سینا دریافت کرد، شخصیتی موسی‌وار برای خود ترسیم کند (رستگار، ۱۳۹۳، ص ۶۲۸).

دلیل دیگری که ایتوس و متفاوت بودن را برای پولس ضروری می‌نمود، متهم بودن او به گنوسی‌گری است. برخی از اندیشمندان متأخر، مانند بولتمان، کوشیده‌اند تا نشان دهند که چگونه پولس صلیب مسیح را با بهره‌گیری از مضامین عارتی همچون فدیه، قربانی کفاره‌ای و دیگر مفاهیم گنوسی توضیح می‌دهد (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴). نفوذ محسوس افکار گنوسی در نامه‌های پولس دلیل خوبی بود بر اینکه برخی از کلیساهای کوچک رساله‌های وی را - هرچند مقدس می‌دانستند - جزء کتاب مقدس به‌شمار نیاورند (Harnack, 2015, p. 28). به همین دلیل مدت‌ها طول کشید که این رساله‌ها در کنار متون رسمی قرار گیرند. هارناک از این بالاتر می‌رود و معتقد است که حتی داخل کردن کتاب «اعمال رسولان» در متن رسمی کلیسا، آن‌هم قبل از متن نامه‌های پولس، معرفی او (که اصلاً عیسی ﷺ را ندیده)، به‌عنوان رسول است. این امر از آنجا اهمیت می‌یابد که یکی از مهم‌ترین معیارها برای رسمی شدن مکتوبات از سوی بزرگان مسیحی، صدور آن از ناحیه رسولان مسیح بود. این کتاب به پولس، در حد یک رسول کامل، مشروعیت می‌بخشد؛ هم به شخص خودش و هم به محتوای تعالیمش. این در حالی است که شاهی بر اینکه پیش از ایرنائوس این کتاب در قرائت عمومی به‌کار رفته باشد، وجود ندارد (Harnack, 2015, p. 35).

در تحلیل جنبه ایتوس باید شخصیت پولس را از لابه‌لای نامه‌هایش استخراج کنیم. خوانش ادبی از رساله‌های پولس، در وهله نخست، نه در پی معرفی الهیات اوست و نه در پی تصویری روان‌کاوانه و تاریخی از او؛ بلکه صرفاً می‌خواهد شخصیت‌پردازی پولس از خودش را به‌نمایش بگذارد. به قول کیفر (Keefer)، این کار مانند آن است که یک صندوقچه از نامه‌هایی را که پدربزرگان به اهداف متنوع و به شخصیت‌های مختلف نگاشته است، پیدا کنید. فرض ما این است که به‌جز همین نامه‌ها، چیز زیادی درباره زندگی وی نمی‌دانید. بسته به اینکه پدربزرگ شما شخصیتی خودافشاگر یا کناره‌گیر باشد، شما می‌توانید مطالب کم یا زیادی را از نامه‌ها به‌دست آورید. بدون شک، تصویری که شما بر پایه خوانش خود از او به‌دست می‌آورید، با تصویری که یکی از دوستان صمیمی‌اش ترسیم

می‌کند، بسیار متفاوت است. به علاوه، نه شخصیتی که بر پایه خواندن نامه‌هایش از او فراهم آمده است و نه آنچه دوستش به دست می‌دهد، هیچ یک خویشتن حقیقی وی را نمودار نمی‌سازند (Keefer, 2008, p. 130).

مهم‌ترین تاکتیک پولس برای ایجاد وجهت و برانگیختن حس اعتماد در مخاطب، ادبیات زندگی نامه‌ای (Autobiography) است. برخلاف شخصیت عیسی علیه السلام در عهد جدید، که بر پایه روایت سوم شخص به دست می‌آید، آنچه در مورد پولس به دست می‌آید، بر پایه گزارش‌های خوداندیشانه و جزئیات زندگی نامه‌ای اوست. رایج‌ترین دلیل یک نویسنده برای ارائه اطلاعات زندگی نامه‌ای این است که او می‌خواهد خواننده را درباره چیزی متقاعد کند. چنین هدفی در نامه‌های پولس بارها دیده می‌شود. دانشمندان امروزه معتقدند که زندگی نامه‌های خودنوشت همواره و همه جا به رشته تحریر درنیامده‌اند؛ بلکه شرایط خاصی آنها را اقتضا کرده است. آثاری از این دست هنگامی نوشته شده‌اند که اندیشه مسیحی با سنت‌های کلاسیک یونان و روم آشنا شد. زندگی نامه‌های خودنوشت در دهه‌های اخیر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. آنها مدت زیادی زندگی نامه خودنوشت را گزارشی صریح درباره رویدادهای واقعی و بیان کُنه وجود شخص می‌انگاشتند؛ اما امروزه معیار صراحت، که مدت‌ها جزء ثابت زندگی نامه‌های خودنوشت به شمار می‌رفت، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. تألیف متن زندگی نامه خودنوشت، بر اساس تجربیات زندگی و حافظه قرار دارد که هانری برگسون از آن با عنوان «جریان پایان‌ناپذیر تعبیر» سخن گفته است (ریپل، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۰۱۶). پولس، از یک سو باید ثابت می‌کرد یک رسول واقعی است که از طرف عیسی علیه السلام منصوب شده است و از سوی دیگر باید اثبات می‌کرد که محتوای پیامش اصیل است و مورد پذیرش سایر رسولان نیز می‌باشد. از همین رو او برای اثبات این مطالب، به وقایع مختلف زندگی خودش متوسل می‌شود و آن را برای غلاطیان بازگو می‌کند (پالما، ۱۹۹۳، ص ۷). پولس، با اینکه نامه‌ها را - به رسم متداول زمان خود - با ذکر نام نویسنده، هویت مخاطبان و تحیات آغاز می‌کند، در رساله غلاطیان به هویت نویسنده و تحیات اهمیت بیشتری می‌دهد تا به هویت مخاطبان. او خطاب به غلاطیان می‌نویسد:

بی‌گمان از زندگی من در گذشته و در یهودیت شنیده‌اید. کلیسای خدا را بی‌حد آزار می‌رساندم و می‌کوشیدم تا آن را ویران سازم. در یهودیت، از بسیاری از هم‌وطنان همسال خود پیشی گرفته بودم؛ طرفدار سرسخت سنت‌های پدران خویش بودم؛ لیک چون خدا، که مرا پیش از تولد برای خود کنار نهاده بود و با فیض خویش بخواند، نیکو دید تا پسر خود را در من مکشوف سازد تا او را در میان غیر یهودیان بشارت دهم... بی‌درنگ به عربستان رفتم و سپس به دمشق بازگشتم. آن گاه پس از سه سال... کلیساهای یهودیه که در مسیح هستند، مرا به چهره نمی‌شناختند. تنها شنیده بودند: آن کس که پیش از این ما را آزار می‌داد، اکنون به ایمانی بشارت می‌دهد که در گذشته می‌کوشید آن را از میان ببرد؛ و از برای من خدای را تمجید کردند (غلاطیان ۱: ۱۳-۲۴).

پولس در سه مرحله، داستان زندگی خود را برای غلاطیان باز می‌کند. نخست توصیفی از اعمال خویش را پیش از مکاشفه‌ای که برایش رخ داد، ارائه می‌کند. جالب اینکه او با اعتماد به نفس بالا به تعصب خویش درباره یهودیت اعتراف می‌کند. او در مرحله دوم ادعا می‌کند که از جانب خدا مکاشفه‌ای دریافت کرده است که بر اساس آن

می‌خواهد در میان غیر یهودیان بشارت دهد. البته این مکاشفه به دلایلی نامعلوم به اقامتی موقت منجر شده است. سومین مرحله در خودنوشت پولس، به بشارتی برمی‌گردد که از سوی دیگران و بر اساس گزارشی بی‌نام‌ونشان درباره او سامان یافته است؛ به گونه‌ای که کسانی که از تغییر مذهب پولس آگاهی یافته‌اند، خدا را به سبب آن تمجید می‌کنند (Keefer, 2008, p. 150). تقسیم زندگی پولس به دوران پیشامکاشفه و بعد از آن، منحصر به این نامه نمی‌ماند و وی در نامه‌های دیگر نیز به آن اشاره کرده است؛ از جمله در نامه به فیلیپیان می‌نویسد:

اگر هرکسی را دلیلی بهر اعتماد به جسم باشد، مرا دلایل افزون‌تر هست: ختنه شده در روز هشتم، از نسل قوم اسرائیل، از سبط بنیامین، عبرانی پسر عبرانیان، از حیث شریعت فریسی، از حیث غیرت و تعصب آزارگر کلیسا، از حیث درست‌کرداری برابر با شریعت مردی بی‌عیب؛ لیک جمله این مزایا را که از آنها برخوردارم، به خاطر مسیح به آن پایه رسیده‌ام تا زیان بشمرم. نه تنها این، بلکه از این پس، به سبب ارزش برتر معرفت به عیسی مسیح، خداوندم، همه چیز را زیان‌بار می‌شمارم. برای خاطر او رنج از کف دادن همه چیز را به جان پذیرفتم و همه چیز را زباله می‌شمارم تا مسیح را به کف آرم و در او یافته و پیدا گردم (فیلیپیان ۳: ۹-۴).

او در نامه دوم به کرتیان تا آنجا پیش می‌رود که با برشمردن انواع رنج‌هایی که به عنوان رسول مسیح تحمل کرده است (۱۱: ۱۷-۲۳)، می‌گوید: «من به ضعف‌هایم افتخار می‌کنم» (دوم کرتیان ۱۲: ۵).

البته پولس اطلاعات زندگی نامه‌ای دیگر نیز در اختیار می‌نهد (رومیان، باب ۱۶: اول کرتیان، باب ۱)؛ با این حال بیش از همه، آزارگری خویش را روایت می‌کند. همچنین او در کنار اذعان به آزاری که به دیگران رسانده است، به سختی‌های خود نیز اشاره می‌کند:

یهودیان پنج بار مرا سی و نه تازیانه نواختند؛ سه بار مرا با چوب زدند؛ یک بار سنگسار کردند؛ سه بار کشتی من غرق شد؛ یک شبانه‌روز کامل را در دل دریا گذراندم؛ سفرهای بی‌شمار، خطرات رودها، خطرات راهزنان، خطرات هم‌کیشانم، خطرات غیریهودیان، خطرات شهر، خطرات بیابان، خطرات دریا، خطرات برداران و خواهران دروغین، مشقت و خستگی، شب‌بیداری‌های بسیار، گرسنگی و تشنگی، روزه‌داری‌های مکرر، سرما و برهنگی، و در کنار دیگر سختی‌ها، دغدغه تمامی کلیساها دل‌مشغولی همه‌روژه من بوده است. کیست که سستی گیرد و من نگیرم؟ (دوم کرتیان، ۱۱: ۲۴-۲۹).

این قطعات، اگرچه در ظاهر به اظهار گلایه شبیه است، اما پولس این فهرست طولانی را نه برای دلسوزی، بلکه برای ستایش نگاشته است. او بر این باور است که تا کسی دوره‌ای از سختی و مشقت را پشت سر نگذارد، نباید پیرو عیسی علیه السلام شود. در واقع، او می‌خواهد بگوید که تجربه‌ای شبیه عیسی علیه السلام داشته است و بسیاری از مصائب او را درک می‌کند. از این رو در جمله‌ای موجز می‌گوید: «به من اقتدا کنید؛ هم‌چنان که من به مسیح اقتدا می‌کنم» (اول کرتیان ۱۱: ۱). او در چندین مورد میان رنج‌هایش و مصائب مسیح پیوند برقرار کرده است (فیلیپیان ۳: ۱۰؛ کولسیان ۱: ۲۴). به نظر می‌رسد که دین در کلیسای اولیه در تجربه‌ای شهودی و بیش از همه در تجربه عرفانی پولس ریشه داشته است. تجربه اصلی و محوری در نامه‌های پولس، تجربه اتحاد با مسیح است. عرفان او عرفانی مسیح‌محور است. از آنجا که مسیح روح است، می‌تواند

درون انسان زندگی کند و انسان‌ها نیز می‌توانند در او زندگی کنند. به همین دلیل آرزوی اصلی او این بود که در مسیح «یافت شود»؛ یعنی او را و قوت قیامت او را بشناسد. بنابراین می‌گفت: «لیکن نه من بعد از این، بلکه مسیح در من زندگی می‌کند» (غلاطیان ۲: ۲۰). عبارت پربسامد «در مسیح» بر این وحدت شخصی دلالت می‌کند؛ یعنی از بین رفتن مرزها و اینکه شخصیت‌ها می‌توانند از تجربه‌ای مشابه برخوردار شوند (اسپنسر، ۱۳۹۹، ص ۲۷۸).

گفته شد که در مهارت پاتوس، متکلم نزد مخاطب دارای وجاهت و حجیت می‌شود. پولس در پس اشاره به جزئیات زندگی خود، اقتداری را می‌طلبد که به نظر می‌رسد به آن دست یافته است. در مواردی که مخاطب پولس حقیقت بشارت را با مرجعیت پولس پیوند می‌زند، وی اقتدارگرا به نظر می‌رسد. بر پایه همین اقتدار، او در مواردی دست به تهدید مخاطبان می‌زند: «هم از این‌روی، اینها را به شما می‌نگارم تا چون حاضر شدم، ناگزیر نباشم بر حسب قدرتی که خداوند از برای ساختن و نه بهر ویران کردن بر من عطا کرده است، سخت‌گیری کنم» (دوم قرنتیان ۱۳: ۱۰). این نهیب با وضعیت ناپسند جنسی در قرنتس بی‌ارتباط نیست. شهر قدیمی قرنتس در زمینه فساد اخلاقی زبانزد دنیای آن روزگار بود؛ به نحوی که وقتی می‌خواستند بگویند کسی فاسد است، می‌گفتند اهل قرنتس است (فی، بی‌تا، ص ۲۰). این بی‌بندوباری به کلیسا نیز نفوذ کرده بود و لذا در این زمینه، پولس هشدارهای جدی می‌دهد. همچنین او در مسئله دعاوهای حقوقی اعضای کلیسا با یکدیگر، با سؤالاتی همچون «آیا کسی جرئت دارد...؟»، «آیا نمی‌دانید که...؟» و «آیا در میان شما یک نفر دانا نیست...؟» (اول قرنتیان ۱۱-۱)، انتقاد خود را مطرح می‌کند (فی، بی‌تا، ص ۲۰). با این حال، پولس در جایی که شخصیت خود او در میان نیست، تأکیدی بر اقتدار خویش ندارد. پولس در نامه به فیلمون سعی کرده است که هم از تهدید استفاده کند و هم از تطمیع. او در این نامه می‌کوشد که برده خود، اونسیموس را بازپس گیرد؛ از همین‌رو برای متقاعد کردن وی می‌نویسد:

اگرچه در مسیح بدان حد بی‌باک هستم که تکلیف را بر تو امر کنم، دوست‌تر می‌دارم به محبت توسل جویم...؛ لیک نخواستم بدون رضایت تو کاری کنم؛ از آن‌روی که به نظر نرسد این کار نیک تو بر تو تحمیل شده است؛ بلکه به میل تو بوده باشد... پس اگر به پیوندهایی که ما را با هم یگانه می‌سازد، عنایت داری، او را چنان بپذیرا شو که گویی بپذیری من گشته‌ای.... با اطمینان کاملی که به فرمان‌برداری تو دارم، از برایت می‌نویسم و نیک می‌دانم که بیش از آنچه می‌خواهم، خواهی کرد (فیلمون: ۸-۲۲).

پولس در این نامه نقش پدری را بازی می‌کند که غالباً برخورد مهربانانه دارد؛ اما در صورت نیاز، سخت‌گیری هم می‌کند. اقتدار پولس بدون شک با تجربه عرفانی راه دمشق ارتباط تنگاتنگ دارد. پولس زمانی که فرستاده کاهنان یهودی بود، «شالیاخ» (shaliach) نامیده می‌شد؛ یعنی فرستاده؛ اما پس از تجربه راه دمشق، شائول طرطوسی از فرستاده کاهنان به فرستاده و رسول عیسی مسیح مبدل شد. اقتدار پولس وابسته به موقعیت افرادی بود که او را فرستاده بودند؛ اما اینک به‌عنوان رسول عیسی از اقتدار بیشتری برخوردار بود (پالما، ۱۹۹۳م، ص ۷). به تعبیر گوردن فی، اقتدار پولس با مقام اختیار و آزادی او ارتباط مستقیمی دارد. به بیان دیگر، پولس ابتدا با شدت خود را رسول معرفی

می‌کند؛ رسولی که از تمامی اختیارات و حقوقش برخوردار است (اول قرن‌تین ۹: ۱۸۱)؛ سپس بیان می‌کند که این حقوق به او این اختیار و آزادی را می‌دهد که در همه حال برای انجیل و بشارت کار کند (اول قرن‌تین ۹: ۱۹-۲۳). آزادی نزد او بدین معناست که برخی کارها را در برخی شرایط انجام دهد و از همان کارها در بعضی شرایط دیگر بپرهیزد (فی، بی‌تا، ص ۸۸۷).

نکته دیگری که در نامه‌های پولس به چشم می‌خورد، تلون و رنگ عوض کردن‌های او در موقعیت‌های مختلف است. پولس عمیقاً دل‌نگران مخاطب است؛ از همین رو برای تثبیت مرجعیت خویش می‌کوشد. زندگی و نقاب او به گونه‌ای تنگاتنگ با پیامش - یعنی بشارت - گره خورده است. او به صراحت می‌گوید:

آری، با آنکه از همه کس آزادم، همه کس را بنده شدم تا شمار هر چه بیشتری را جلب کنم؛ با یهودیان یهودی شدم تا یهودیان را جلب کنم؛ با تابعان شریعت تابع شریعت شدم تا تابعان شریعت را جلب کنم؛ با بی‌شریعتان بی‌شریعت شدم تا بی‌شریعتان را جلب کنم؛ با ضعیفان ضعیف شدم تا ضعیفان را نجات دهم؛ و این همه را به سبب بشارت می‌کنم تا در آن سهم داشته باشم (اول قرن‌تین ۹: ۱۹-۲۳).

او با خرسندی و به صراحت اذعان می‌کند که بسته به مخاطب خویش، نقاب و چهره عوض می‌کند؛ به گونه‌ای که هنگام مواجهه با یهودیان بر یهودیتش تأکید می‌ورزد و هنگام مواجهه با غیریهودیان، وجهه شریعتی خویش را کم‌رنگ می‌کند. او همه این کارها را برای بشارت انجام می‌دهد. مفهوم واژه «بشارت» (gospel)، هنگامی که وی آن را به کار می‌برد، متفاوت با مفهوم بشارت در دیگر بخش‌های عهد جدید است. در واقع، او به فهمی جدید از بشارت اشاره می‌کند که از زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی ﷺ نشئت گرفته است (Keefer, 2008, p.110).

او در جمله‌ای عجیب، حساسیت‌های عمل‌گرایانه خود را تا مرز حمایت از دروغ‌گویی پیش می‌برد: اگرچه برخی از روی رشک و هم‌چشمی عیسی ﷺ را بشارت می‌دهند، لیک دیگران با نیت خیر. اینان از سر محبت، عیسی ﷺ را بشارت می‌دهند و نیک می‌دانند که من وقف آن شده‌ام تا بدین سان از بشارت دفاع کنم؛ اما آن دیگران از سر جاه‌طلبی خودخواهانه مسیح را بشارت می‌دهند، نه از سر صداقت؛ بلکه از آن روی تا بر سختی رنج من در زندان بیفزایند. لیک چه اهمیت دارد؟ در نهایت، خواه بدین نحو یا بدان نحو، ریاکارانه یا صادقانه، مسیح بشارت داده می‌شود و من از این امر شادمانم (فیلیپیان ۱: ۱۸-۱۵).

وی انگیزه و هدف را از خود پیام جدا می‌کند. با این حال این همه ماجرا نیست؛ زیرا پولس در نامه به تسالونیکیان راه دیگری را طی می‌کند:

زیرا کشش ما، از فریب‌کاری یا انگیزه‌های ناپاک یا حيله‌گری سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه چون خدا پس از آزمودن ما پیام بشارت را بر ما سپرد، پس موعظه می‌کنیم و در پی خشنود ساختن آدمیان نیستیم؛ بلکه خرسندی خدایی را می‌جوییم که دل‌های ما را می‌آزماید (اول تسالونیکیان ۲: ۳-۴).

در هر دو مورد، پولس به شرح و بسط دینامیسم و پویایی میان پیام‌رسان و پیام می‌پردازد. او غیرمستقیم به تسالونیکیان می‌فهماند که این خود آنهاست که گوینده را با گفتار پیوند می‌دهند. آنان در ذهن خود، آن‌سان که پولس ایشان را

درمی‌یابد، نیازمند اطمینان از اعتبار فرد حامل بشارت‌اند. به دیگر سخن، آنها قادر نیستند بدون ایمان به پیام‌رسان، به پیام ایمان بیاورند. البته در مورد رساله به فیلیپیان، به نظر می‌رسد که آنچه برای پولس مهم است، نه ستایش انتزاعی از صداقت، بلکه عزمی استوار برای آگاهی دادن از پیام بشارت است. به دیگر سخن، چنانچه امکان آن باشد که بشارت به‌رغم ناپاکی و عدم صداقت بشارت‌دهنده پاک بماند، برای پولس پذیرفتنی است؛ اما اگر بشارت به شأن و مقام بشارت‌دهنده وابسته شود، در این صورت، پاکی و صداقت ضرورت می‌یابد (Keefer, 2008, p. 112).

۲-۲. پاتوس

منظور از «پاتوس» به‌عنوان ضلع دوم سه گانه بلاغت این است که متکلم در کنار ارائهٔ براهین منطقی، کلمات و عباراتی را بگوید که احساسات مخاطبان را در اثبات سخن تحریک کند و با تکیه بر حس زیبایی‌شناختی، او را از لحاظ عاطفی با خود همراه سازد؛ چه‌بسا این همراهی و متأثر شدن مخاطب، کل استدلال‌ات او را هم تحت‌الشعاع قرار دهد. ارسطو معتقد است که قضاوت مخاطب، در زمانی که احساس رضایت دارد با زمانی که تحت تأثیر دشمنی و کینه است، متفاوت است (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۲). به گفتهٔ ارسطو، عواطف و احساساتی از قبیل خشم، ترحم، ترس، عشق و نفرت، تأثیر شگرفی در تصمیم‌گیری انسان‌ها دارند و اگر ما از کیفیت عملکرد آنها آگاه نباشیم، ناخودآگاه بر قضاوت و باورهای ما تأثیر می‌گذارند. ارسطو تصریح می‌کند: اقناع در شنوندگان هنگامی حاصل می‌شود که آنها از طریق گفتار، به‌نوعی انفعال نفسانی برانگیخته شوند (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۲). لازمهٔ تأثیرگذاری بر مخاطب، آشنایی با پیچیدگی‌های عاطفی انسان‌ها و نقاط قوت و ضعف آنهاست. لذا ارسطو قسمت بسیار زیادی از کتاب *خطابه* را به تعریف و بررسی انواع احساسات، مانند خشم، آرامش، ترس، شرم و ترحم، همچنین به بیان خصوصیات گروه‌های سنی مانند پیران و جوانان و طیف‌های اجتماعی مانند بزرگ‌تباران و ثروتمندان اختصاص می‌دهد (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳-۲۳۳).

نامه‌های پولس از دیدگاه پاتوس و تأثیرگذاری بر مخاطب، قابل توجه است. او در نامه‌های خود، حتی اگر مخاطب اصلی یک کلیسا و جمعی از مردم باشد، به‌گونه‌ای بسیار شخصی با افراد ارتباط برقرار می‌کند تا موجب تغییر شود. تحلیلی آماری نشان می‌دهد که پولس افعال صیغهٔ دوم شخص را (چه مفرد و چه جمع) نزدیک به هفت‌صد بار در نامه‌های خود آورده است. چنین کاربرد پربسامدی از ضمیر (تو/شما) شگفت‌انگیز است و نشانگر آن است که پولس چه ارزش محوری برای سویهٔ اجتماعی تعامل خود با خوانندگانش قائل است (Keefer, 2008, p. 125). همچنین پولس در رساندن پیام، میان مخاطب ایمان‌دار و غیرایمان‌دار تفاوت قائل می‌شود. همین تفاوت‌ها باعث شد که در کلیسای نخستین، پیام کلیسا برای بی‌ایمانان، «کریگما» (kerygma) به معنای موعظه خوانده شود؛ اما به پیام کلیسا برای ایمان‌داران، «دیداکه» (didache) اطلاق شود (فی، بی‌تا، ص ۶۲).

فاصلهٔ عاطفی میان پولس و مخاطبان‌ش در نوشته‌های او متغیر است. مخاطبان نامه‌های پولس، ساخته و پرداختهٔ خود او هستند، نه لزوماً کسانی که در قُرنت و کولسی و رم ساکن‌اند. او گاه از راه تعریف و تمجید جلو می‌رود و گاه

از راه نكوهش كردن. در بیش از نیمی از رسالهٔ اول به تسالونیکیان، پولس به تفصیل دربارهٔ رابطه با آنها سخن می‌گوید. نامهٔ اول به تسالونیکیان، قدیمی‌ترین نامهٔ پولس و به عبارتی قدیمی‌ترین کتاب در عهد جدید و مسیحیت است؛ به گونه‌ای که آغازگر سلسله‌ای از نامه‌هاست. این نامه را، اگرچه پولس و سلوانس و تیموتائوس نوشته‌اند (اول قرنتیان ۱: ۱)، اما با توجه به برخی فرازهای آن (مثلاً ۲: ۱۸)، مشخص است که نویسندهٔ حقیقی آنها خود پولس بوده است (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۰۰). نامه بسیار صمیمانه نگاشته شده و تقریباً همهٔ صفحات آن و به‌ویژه فصل اول، سرشار از قدردانی است. شبیه چنین صمیمیتی را در فصول اولیهٔ نامهٔ دوم پولس به قرنتیان نیز شاهدیم (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۲۴). پولس در جایگاه فاعل، در تمامی جملات ضمائر اول و دوم شخص (من، ما، تو و شما) را به کار می‌برد. وی بر اشتیاق خود برای دیدار با تسالونیکیان تأکید می‌کند. او می‌نویسد: «لیک ما در میان شما مهربان بودیم؛ هم‌چنان که مادری فرزند خویش را با ملاطفت تیمار می‌کند. دل‌نگرانی ما برای شما چندان ژرف است که مصمم هستیم در خویشتن خویش هم با شما شریک شویم. تا به این حد نزد ما گرمی بودید» (اول تسالونیکیان، ۲: ۸-۷). پولس در عین اینکه خود را شخصی دغدغه‌مند با غرایزی مادرانه توصیف می‌کند، مخاطبان را نیز همچون فرزندی می‌داند که مهر و محبتی بی‌مضایقه دریافت می‌کند. وی بعداً این استعاره را با استعاره‌ای دیگر تکمیل می‌کند: «و ما با جدا گشتن از شما یتیم ماندیم» (اول تسالونیکیان ۲: ۱۷). او با این ادبیات عاطفی زمینه را برای پذیرش رهنمودها و دستورهای که مدنظرش بوده و در باب چهارم و پنجم نامه آمده است، آماده می‌کند (Keefer, 2008, p. 125).

نامه‌های پولس معمولاً از یک الگوی خاص پیروی می‌کنند: بعد از مقدمه که مشتمل بر نام نویسنده است، با یک دعا آغاز می‌کند و بعد به اصل مطلب می‌پردازد؛ اما در نامه به تسالونیکیان، بیشتر نامه به سپاسگزاری اختصاص یافته و مشخص است که پولس هنگام نگاشتن آن شادمان بوده است. نزدیک‌ترین نوشتهٔ یونانی - رومی از عهد باستان، که به رسالهٔ اول به تسالونیکیان شباهت دارد، گونه‌ای نامه‌نگاری است که دانشمندان امروزی آن را نامهٔ دوستی نامیده‌اند. این نوع نامه‌ها برای تجدید آشنایی و اظهار محبت و گاهی برای درخواست یا اندرز فرستاده می‌شدند (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۰۱).

پولس در نامهٔ دوم به تسالونیکیان نیز به این پیوند عاطفی ادامه می‌دهد و آن را تکرار می‌کند:

ای برادران و خواهران، باید همواره از برای شما خدا را شکر کنیم و حق نیز همین است؛ چراکه ایمان شما سخت در حال پیشرفت است و محبت هرکدام از شما نسبت به یکدیگر فزونی می‌گیرد؛ تا به آنجا که خود ما در میان کلیساهای خدا به سبب استواری و ایمانتان در تمامی آزارها و سختی‌هایی که آنها را برمی‌تابید، از شما سرافراز هستیم (دوم تسالونیکیان ۱: ۳-۴).

او، اگرچه گاه از ادبیات حاکمانه و استعلائی استفاده می‌کند (بر شما حکم می‌کنیم... / دوم تسالونیکیان ۳: ۶) اما سریعاً آن را تعدیل می‌کند و می‌گوید: «در انجام آنچه حق است، شکبیا باشید» (دوم تسالونیکیان ۳: ۱۳). این تعبیر نشان می‌دهد که پولس در پی ایجاد روابط سلسله‌مراتبی و سخت‌گیرانه نیست؛ بلکه می‌خواهد کار را به صورت عاطفی جلو ببرد.

باین حال تأثیرگذاری در مخاطب از دیدگاه پولس، همواره به یک شکل و شیوه نیست؛ برای نمونه، پولس در نامه به غلاطیان، برخلاف تسالونیکیان، نه از راه دلگرمی و تشویق، بلکه از راه توبیخ وارد می‌شود؛ گو اینکه آنها چونان فرزندان نافرمانی هستند که نیازمند نکوهش‌اند. پس از آنکه پولس شماری از افراد غیر یهودی را در منطقه غلاطیه مسیحی کرد، مبرشران دیگری به صحنه آمدند و مصرانه گفتند که مؤمنان باید به جوانبی از شریعت یهودی عمل کنند تا در پیشگاه خدا عادل باشند. آنان به‌طور خاص بر ختنه تأکید داشتند و آن را برای مردان لازم می‌دانستند. پولس خشمگین شده و معتقد بود امت‌هایی که متحمل ختنه شوند، مفهوم انجیل را متوجه نشده‌اند. خشم پولس از همان ابتدا آشکار است. بر خلاف بقیه نامه‌های پولس که با شکرگزاری آغاز می‌شود، او در نامه به غلاطیان این رسم را وامی‌نهد و سخن خود را با یک سرزنش آغاز می‌کند: «در حیرتم که چنین زود از آن کس که شما را با فیض مسیح بخواند، روی برتافتید تا به بشارتی دیگر روی آورید» (غلاطیان ۱: ۶). او خود را رسولی معرفی می‌کند که نه از جانب انسان، بلکه به‌وسیله عیسی مسیح و خدای پدر فرستاده شده است (غلاطیان ۱: ۱)؛ یعنی وی پیام رسولی‌اش را، نه در خواب دیده و نه آن را از انسانی دیگر دریافت کرده؛ بلکه خود خدا او را مأمور ساخته است. او برای تثبیت این امر، دو فصل از نامه را به تاریخچه زندگی خود اختصاص می‌دهد که چگونه از آزارگر کلیسا به موعظه‌کننده انجیل تبدیل شد. او برخلاف نامه به تسالونیکیان که سعی در نزدیک شدن داشت، انگار در پی جدایی از غلاطیان است. وی بارها در معرفی خود تصریح می‌کند که رسالت وی از جانب عیسی وابسته به هیچ بشری نیست، چه رسد به رضایت آنها. او گاه زبان استهزا به کار می‌برد و می‌نویسد: «ای غلاطیان بی‌خرد! چه کس افسوس‌تان کرد» (غلاطیان ۳: ۱) و گاه تلخ و گزنده صحبت می‌کند: «آنان که جان شما را پریشان می‌سازند، بادا که خویششان را خصی و معیوب کنند» (غلاطیان ۵: ۱۲). وی با کنایه به رسم ختنه، می‌گوید: اگر آنها تا این اندازه مشتاق معیوب‌سازی اندام تناسلی‌اند، پس چرا تا انتهایش پیش نمی‌روند؟ در این نامه، پولس عطف و ملایمت را شیوه‌ای سودمند نمی‌داند و برای منصرف کردن غلاطیان از عمل به شریعت و مسیری که می‌پیمایند، ناچار است صدای مکتوب خود را بالا ببرد؛ به‌گونه‌ای که برخی نامه به غلاطیان را به دعا و منازعه‌ای پرپیچ‌و‌داد تشبیه کرده‌اند (Keefer, 2008, p. 128-129).

شاید ادیبانی که پولس در نامه به غلاطیان و نامه دوم به قرنتیان به کار می‌برد، سهم بسزایی در نظر منفی کسانی مانند نیچه درباره پولس دارد (Keefer, 2008, p. 128). البته در مقابل، مارتین لوتر و جان وِسلِی، دو رهبر بزرگ پروتستان، شدیداً تحت تأثیر رساله غلاطیان قرار داشتند. آنها معتقد بودند که موضوع این رساله، یعنی عادل‌شمردگی از طریق ایمان، تنها راه مبارزه با شریعت‌گرایی‌ای است که مسیحیت را از همان ابتدا در خطر قرار داده است (پالما، ۱۹۹۳م، ص ۲).

۳-۲. لوگوس

سومین رکن بلاغت کلام از دیدگاه ارسطو، لوگوس یا اصطلاحاً گفتار مستدل منطقی است. به گفته ارسطو، حصول اقناع از طریق گفتار هنگامی صورت می‌پذیرد که ما به یاری وسایل اقناع موجود در هر موردی، حقیقت یا شبه‌حقیقتی

را نشان دهیم (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۲). لوگوس، اگرچه معانی مختلفی می‌تواند داشته باشد، اما در بحث ما منطق و ساختار کلام گوینده برای اقناع مخاطب است. ارسطو قیاس خطابی و مثال را مهم‌ترین ابزار منطقی برای اقامه برهان می‌داند. از نگاه او، «تمثیل» مشابه استقرا در جدل، و «قیاس خطابی» مشابه قیاس منطقی است (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۳). منطق‌دانان تمثیل را نوعی استدلال صوری می‌دانند که در آن، ذهن از یک جزئی به جزئی دیگر سیر می‌کند. تمثیل در اصطلاح فقها «قیاس» و در اصطلاح متکلمان «رد غایب به شاهد» نامیده می‌شود (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۴). کاربرد تمثیل در درجه اول در فن خطابه است و در مرتبه بعد در صنعت شعر کاربرد دارد (طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۲). ارسطو تصریح می‌کند، گفتارهایی که در آن مثال به کار می‌رود، در زمینه اقناع کمتر از گفتارهای دیگر نیستند؛ اگرچه گفتارهای مبتنی بر قیاس بیشتر مورد پسندند (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۳۴).

مهم‌ترین گفتارهای پولس از حیث لوگوس را باید در نامه به رومیان جست. این نامه، از یک جهت با دیگر نامه‌های پولس تفاوت دارد و آن اینکه وی این نامه را برای شهری نوشته است که برخلاف نامه‌های دیگر هرگز به آنجا نرفته است (رومیان ۱: ۱۵-۱۰). همچنین سایر رساله‌های پولس برای بررسی مشکلات مردمانی نوشته شده‌اند که خود پولس آنها را مسیحی کرده است؛ حال آنکه چنین چیزی در این نامه مصداق ندارد. به‌علاوه این نامه را نه برای حل مشکلات مرسوم در کلیسا، بلکه برای موعظه خودش درباره انجیل نگاشته است؛ به دیگر سخن، این نامه، نه برای تصحیح اشتباهات، بلکه برای تعلیم حقایق است (تنی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۷). به تعبیر ارمان، نامه‌های دیگر پولس نوشته‌هایی نیستند که درباره موضوعات مشخصی از الهیات نوشته شده باشند و اصطلاحاً «موردی» هستند (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۴۷۲). این نکات باعث شد که این رساله، اگرچه در ظاهر به یک کلیسا، یعنی کلیسای شهر رم، نوشته شده، اما شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در همان زمان نسخه‌برداری شده و در کلیساهای سایر شهرها نیز قرائت شده است (پالما، ۱۹۹۳م، ص ۳۴). از لحن و سبک نگارش این نامه تأیید می‌شود که پولس آن را برای شناساندن خودش به جماعتی نوشته که وی مشتاق دریافت کمکشان بوده است. از همین رو او پیوسته می‌کوشد تا دیدگاه‌های خود را معقول و موجه نشان دهد (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۶۴). او در بیان محتوای پیامش از شیوه‌ای هنرمندانه، معروف به «دیاتریب» (diatribe) به معنای انتقاد، استفاده می‌کند. در این شیوه، ابتدا موضوعی مطرح می‌شود؛ سپس یک مخالف فرضی نقدهایی می‌کند؛ آن‌گاه پاسخ آن نقدها داده می‌شود؛ برای نمونه:

پس برتری یهود چیست؟ و از ختنه چه فایده؟ بسیار از هر جهت. اول آنکه به ایشان کلام خدا امانت داده شده است (رومیان ۳: ۱۲).

پس چه گوئیم؟ آیا برتری داریم؟ نه به هیچ وجه؛ زیرا پیش‌ا دعا آوردیم که یهودیان و یونانیان هر دو به گناه گرفتارند (رومیان ۳: ۹).

پس چه گوئیم؟ آیا در گناه بمانیم تا فیض افزون گردد؟ حاشا! مایی که از گناه مُردیم، چگونه دوباره در آن زیست کنیم (رومیان ۶: ۲-۱).

این سؤال و جواب‌ها به طرز قابل توجهی در مقابله با براهین مخالف مؤثرند (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۶۴).

او در باب هفتم این نامه بارها از ضمیر اول شخص مفرد استفاده می‌کند تا نشان دهد که این مبارزه با نفس، تجربه شخصی او بوده است: «وای بر من که مردی شقی هستم. کیست که مرا از جسم این مرگ رهایی بخشد» (رومیان ۷: ۲۴). او در پی آن است که اثبات کند یهودیان و امت‌ها (غیر یهودیان) در پیشگاه خدا برابرند؛ زیرا هر دو گروه به‌طور یکسان از خدا بیگانه شده‌اند و هر دو می‌توانند از طریق مرگ و رستائیز مسیح نزد خدا عادل شوند. به دیگر سخن، تمام هم و غم پولس ارائه نظریه نجات است. نجات‌شناسی پولس مقدمه‌ای مهم برای مسیح‌شناسی اوست. در جهان یونانی، افراد بیش از آنکه مجذوب ویژگی‌های الهی شوند، مجذوب قدرت خدا بودند. به عبارت دیگر، مؤمن بیشتر به میزان موفقیت خدا یا پیامبرش اهمیت می‌داد تا هویت یا شخصیت دقیق او. لذا پولس ابتدا از نجات‌شناسی و ضرورت آن آغاز نمود و در ادامه، تصویر جدیدی از مسیح عرضه کرد (یانگ، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

او برای تثبیت سخن خویش، ابتدا الگویی را مطرح می‌کند که گاه از آن به «الگوی قضایی» یاد می‌شود (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۶۸)؛ یعنی از دیدگاه پولس، بین عمل نجات و فرایند قضایی انسان‌ها شباهتی کامل وجود دارد. بر این اساس، همه انسان‌ها گناه کرده‌اند (رومیان ۳: ۲۳) و مزد گناه هم مرگ است (رومیان ۶: ۲۳). اگرچه عیسی کسی است که سزاوار محکوم شدن به مرگ نیست، اما او می‌میرد تا جریمه دیگران را بپردازد. خدا هم با برانگیختن عیسی از میان مردگان، نشان داد که از این پرداخت راضی است (رومیان ۳: ۲۳-۲۴). در الگوی قضایی، مشکل گناه و نقض قانون خدا، با ایمان به مرگ و رستائیز مسیح حل می‌شود.

از این فرایند، گاه به «عادل‌شمردگی» هم یاد می‌شود. پولس در این راه از تمثیل نیز استفاده می‌کند و از ابراهیم و داوود مثال می‌آورد. او معتقد است که ابراهیم به مقام عادل‌شمردگی رسید؛ اما نه به وسیله اعمالش، بلکه به سبب ایمان (رومیان ۴: ۵). هدف پولس این است که ثابت کند شریعت (و به‌طور خاص ختنه)، عامل اصلی در عدالت نیست؛ بلکه اساس عادل‌شمردگی، ایمان است (پالما، ۱۹۹۳، ص ۴۴). او در ادامه به فرمایش داوود در مزامیر اشاره می‌کند که بر اساس آن، عدالت پاداشی در برابر لیاقت انسان نیست؛ بلکه بخشش و تبرئه الهی است؛ لذا شخص مبارک کسی نیست که در حسابش اعمال نیک وجود داشته باشد؛ بلکه کسی است که گناهانش به حسابش گذاشته نشده است (مزامیر ۳۲: ۱-۲؛ رومیان ۴: ۷-۸).

پولس همچنین با استفاده از تمثیل زندگی بردگان بیان می‌کند که هر شخص به اربابی خدمت می‌کند؛ اما تفاوت در اینجاست که همه انسان‌ها، یا برده و غلام گناهانند که به مرگ منتهی می‌شود یا غلام اطاعتانند که به عدالت می‌انجامد (رومیان ۶: ۱۶). مخاطبان پولس به سبب پاسخ مثبت به فیض خدا، از بندگی گناه به بندگی مسیح منتقل شده‌اند.

همچنین پولس با استفاده از مثال درخت زیتون (رومیان ۱۱: ۱۷-۲۴) به غیر یهودیانی که بر قوم یهود احساس برتری می‌کردند، هشدار می‌دهد که اگرچه یهودیان بی‌ایمان مانند شاخه‌های خشک دور ریخته شده‌اند، اما خدا می‌تواند ایشان را بار دیگر به درخت و اصل خودشان پیوند بزند (پالما، ۱۹۹۳، ص ۶۳).

نتیجه‌گیری

نامه‌های پولس در عین آنکه قدیمی‌ترین متون عهد جدید و مسیحیت به‌شمار می‌روند، تأثیرگذارترین نیز هستند. جنبهٔ اقناع‌گری این نامه‌ها به‌حدی است که آنچه به‌عنوان مسیحیت محقق شده، در واقع الهیاتی است که پولس بنیان آن را نهاده است. ارسطو در کتاب *خطابه* خود معتقد است که اقناع کردن مخاطب، بر سه مهارت ایتوس، پاتوس و لوگوس استوار است؛ به‌گونه‌ای که این سه، بلاغت متن را تشکیل می‌دهند. قرن‌ها بعد در دورهٔ روشنگری، نقد بلاغی یا اصطلاحاً نقد رتوریک یکی از مصادیق نقد کتاب مقدس به‌شمار آمد. شواهد مختلف نشان از آن دارند که پولس با جنبه‌های مختلف فرهنگ و ادبیات یونانی و نوشته‌های فلاسفهٔ یونانی آشنا بوده است. در این مقاله، بلاغت نامه‌های پولس، به‌عنوان جزء مهم عهد جدید، از منظر سه‌گانهٔ اقناعی ارسطویی بررسی شد.

پولس از حیث ایتوس و اعتمادسازی برای مخاطب، سعی وافری دارد تا خود را متمایز نشان دهد. او برای این هدف، تأکید زیادی بر اشاره به زندگی نامه و سابقهٔ عبرانی و آزارگری خویش دارد تا در پرتو آن، مکاشفهٔ راه دمشق خود را برجسته کند. همهٔ اینها مقدمه است تا مخاطب پیام بشارت او را بهتر بپذیرد. این مقدمات باعث شده‌اند که پولس در نامه‌های خود به‌مثابهٔ یک رسول واقعی و با اقتدار صحبت کند.

نامه‌های پولس از دیدگاه پاتوس و تأثیرگذاری بر مخاطب نیز قابل توجه است. او در نامه‌های خود، حتی اگر مخاطب اصلی یک کلیسا و جمعی از مردم باشد، به‌گونه‌ای بسیار شخصی با افراد ارتباط برقرار می‌کند تا موجب تغییر شود. او برای تأثیرگذاری بر مخاطب، گاه از راه دل‌گرمی و تشویق وارد می‌شود و گاهی هم از راه توبیخ.

از حیث لوگوس نیز پولس با ارائهٔ استدلال‌ها و تمثیل‌های مختلف سعی دارد مهم‌ترین جنبهٔ الهیاتی‌اش یعنی نجات‌شناسی را به کرسی بنشاند. نجات‌شناسی او با محوریت عیسی مسیح است؛ به‌گونه‌ای که برای نجات، نیاز به شریعت نیست؛ بلکه صرف ایمان به مسیح موجب عادل‌شمردگی و رها شدن از تبعات گناه نخستین می‌شود.

منابع

- احمدی، محمد (۱۳۹۷). تحولات نظریه رتوریک سنتی از یونان تا روم: تفاوت‌ها و شباهت‌های نظریه رتوریک ارسطو و نظریه معلمان خطابه در روم. *علم زبان*، ۷(۵)، ۱۳۵-۱۶۷.
- ارسطو (۱۳۹۲). خطابه. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
- آرمان، بارت دی (۱۴۰۲). عهد جدید: مقدمه‌ای تاریخی بر نوشته‌های مسیحی قدیم. ترجمه حسین توفیقی. قم: ادیان.
- اسپنسر، سیدنی (۱۳۹۹). عرفان در ادیان جهان. ترجمه محمد رضا عدلی. تهران: هرمس.
- پالما، آتونی (۱۹۹۳م). بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان. ترجمه آرمان رشدی. بی‌جا: کلیسای جماعت ربانی.
- پورنامداریان، تقی و احمدی، محمد (۱۳۹۶). بررسی دلایل تغییر گرایش‌های نقد رتوریک کتاب مقدس از سبک‌شناسی تا مطالعات میان‌رشته‌ای. *پژوهش‌های علم و دین*، ۸(۱۶)، ۱-۲۱.
- تنی، مریل چاپین (۱۳۶۲). معرفی عهد جدید. ترجمه طایفه وس میکائلیان. تهران: حیات ابدی.
- توفیقی، فاطمه (۱۴۰۱). روش‌های مدرن تفسیر متون مقدس. تهران: کرگدن.
- جینیبر، شارل (۲۰۲۲م). *المسیحیه نشأتها و تطورها*. ترجمه عبدالحلیم محمود. قاهره: دار المعارف.
- دیکسون، پیتر (۱۳۸۹). خطابه. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.
- رستگار، اصغر (۱۳۹۳). عهد جدید در بونه نقد عقلی. تهران: نگاه.
- ریبل، گابریل (۱۳۹۹). زندگی‌نامه / زندگی‌نامه خودنوشت. ترجمه محمد مهدی باقی. در: استوکرا، کوکوفون. *دانشنامه دین بریل*. قم: ادیان.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). *الاشارات والتنبیهات مع الشرح*. بی‌جا: کتاب.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۰ق). *معیار العلم فی المنطق*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فرگوسن، دیوید (۱۳۸۲). *رودولف بولتمان*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: گام نو.
- فی، گوردن (بی‌تا). *بررسی رسالات پولس به قرتیان*. ترجمه آرمان رشدی. بی‌جا: شورای جماعت کلیساهای ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس.
- کاکس، هاروی (۱۳۷۸). مسیحیت. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مودنی، علی محمد و احمدی، محمد (۱۳۹۳). درآمدی بر جایگاه فرایند اقتناع در فن خطابه و مطالعات ادبی. *پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت*، ۳(۲)، ۹۳-۱۱۱.
- ناس، جان بایر (۱۴۰۲). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.
- هاکس، جیمز (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
- هالینگ دیل، رجنالد (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.
- یانگ، فرانسیس (۱۳۹۰). *هاله‌ای از شواهد: در: اسطوره تجسد خدا*. ویراسته جان هیک. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: ادیان.
- Ahmadi, M. (2018). Theoretical developments of traditional rhetoric from Greece to Rome: Differences and similarities between Aristotle's rhetorical theory and Roman teachers of oratory. *Language Science*, 5(7), 135-167.
- Aristotle. (2013). *Rhetoric*. Translated by E. Saadat. Tehran: Hermes.
- Cox, H. (1999). *Christianity*. Translated by A. R. Suleimani Ardabili. Qom: Center for Religious Studies and Research.
- Dixon, P. (2010). *Rhetoric*. Translated by H. Afshar. Tehran: Center.
- Erman, B. D. (2023). *New Testament: A historical introduction to ancient Christian writings*. Translated by H. Tavafi. Qom: Religions.

- Fee, G. (No date). Analysis of Paul's letters to Corinthians. Translated by A. Rashdi. No place: Council of Rabani Churches, Bible School.
- Ferguson, D. (2003). Rudolf Bultmann. Translated by E. Rahmati. Tehran: Gam-e No.
- Ghazali, A. H. (1989). The Standard of Knowledge in Logic. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Guenèbre, C. (2022). Christianity: Its origins and evolution. Translated by A. H. Mahmoud. Cairo: Dar Al-Ma'arif.
- Hallingdale, R. (2010). History of Western philosophy. Translated by A. H. Azarang. Tehran: Qoqnoos.
- Hawkins, J. (1998). Dictionary of the Bible. Tehran: Asatir.
- Mouzeni, A. M., & Ahmadi, M. (2014). Introduction to the position of persuasion process in rhetoric and literary studies. Journal of Literary Criticism and Rhetoric, 3(2), 93-111.
- Noss, J. B. (2023). Comprehensive history of religions. Translated by A. A. Hekmat. Tehran: Scientific Cultural.
- Palma, A. (1993). Analysis of Paul's letters to Galatians and Romans. Translated by A. Rashdi. No place: Rabani Church Assembly.
- Pournamdarian, T., & Ahmadi, M. (2017). Examining the reasons for changing trends in biblical rhetorical criticism from stylistics to interdisciplinary studies. Science and Religion Research, 8(16), 1-21.
- Rastegar, A. (2014). New Testament in the crucible of rational criticism. Tehran: Negah.
- Rippel, G. (2020). Autobiography/Self-written biography. Translated by M. M. Baqi. In: Stockrad, Kukofun. Encyclopedia of Religion Brill. Qom: Religions.
- Spencer, S. (2020). Mysticism in world religions. Translated by M. R. Adli. Tehran: Hermes.
- Tavafi, F. (2022). Modern methods of interpreting sacred texts. Tehran: Kargadan.
- Tenney, M. C. (1983). Introduction to the New Testament. Translated by T. Vaseh and M. Mikailian. Tehran: Eternal Life.
- Tusi, M. b. M. (1982). The Book of Directives and Remarks with Commentary. No place: Al-Kitab.
- Young, F. (2011). A halo of evidence. In: The myth of God incarnate. Edited by J. Hick. Translated by A. R. Suleimani Ardabili and M. H. Mohammadi Muzaffar. Qom: Religions.

English

- Foss, S. (2009). *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*. Waveland: Illinois.
- Garver, Eugene (1995). *Aristotle's Retic: An Art of Character*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harnack, Adolf (2015). *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation*. translated by: J. R. Wilkinson. the United States: Wipf & Stock Publishers.
- Keefer, Kyle (2008). *The New Testament as Literature: a very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sanders, E. P. (2009). Paul between Judaism and Hellenism. In: S. T. *Paul Among the Philosophers*. edited by: John D. caputo and Linda Martin Alcoff. the United States of America: Indiana University press.
- Schroeder (2001). Paul Apostle St. in: Berard L. Marthaler. *New Catholic Encyclopedia*. U.S.A: The Catholic University of America.
- Swete, H. B. (2003). *Introduction to the Old Testament in Greek*. U.S.A: Wipf & Stock Pub.
- Worthington, Ian (2010). *A Companion to Greek rhetoric*. Malden: Wiley-Blackwell.



The Swaminarayan Movement: From Local Sectarian Teachings to British Imperial Support and Global Expansion

Elaha Hadian Rasnani  / Associate Professor, Department of Quran, Faculty of Quranic Sciences and Hadith, University of Quran and Hadith
hadian.e@hadith.ir

Received: 2024/10/11 - **Accepted:** 2024/11/25 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

The Swaminarayan movement is a Hindu religious movement founded by Swaminarayan in the 18th and 19th centuries, which has attracted millions of followers worldwide. The movement is known for its magnificent temples, celebrations, and social activities, and has widespread influence in India and countries such as the United States, Australia, and the UAE. It is run by various organizations, the most prominent of which is BAPS. As an international organization, BAPS manages many temples, cultural centers, and schools, and is involved in humanitarian activities, including disaster relief and helping the poor. In some critical approaches, Swaminarayan's status as an absolute being has been challenged, and his followers have been accused of deviating from Vedic texts and the original principles of Hinduism, accumulating illegal wealth, and fraud. Comprehensive examination of the Swaminarayan's activities, teachings, and impact on Hindu culture and the criticisms leveled at this movement, as well as analyzing its political roots and the role of British colonial support in its development, is the purpose of this article. This research is qualitative and applied and was conducted using a descriptive-analytical method and data collection from library sources and historical texts.

Keywords: Swaminarayan Movement, BAPS Organization, Hinduism, Britain.

نوع مقاله: پژوهشی

جنبش سوامینارایان: از تعالیم فرقه‌ای محلی تا حمایت امپراتوری بریتانیا و گسترش جهانی

hadian.e@hadith.ir

الهه هادیان رستانی  / دانشیار گروه قرآن دانشکده علوم و معارف قرآن دانشگاه قرآن و حدیث

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

جنبش سوامینارایان یک جنبش مذهبی هندوست که توسط سوامینارایان در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی تأسیس شد و تا کنون میلیون‌ها پیرو در سراسر جهان جذب کرده است. این جنبش به معابد باشکوه، جشن‌ها و فعالیت‌های اجتماعی شناخته می‌شود و در هند و کشورهایمانند آمریکا، استرالیا و امارات نفوذ گسترده‌ای دارد. سازمان‌های مختلفی آن را اداره می‌کنند که برجسته‌ترین آنها BAPS است. BAPS به‌عنوان سازمانی بین‌المللی، معابد، مراکز فرهنگی و مدارس بسیاری را مدیریت می‌کند و در فعالیت‌های بشردوستانه، از جمله امداد در بلایا و کمک به فقرا، مشارکت دارد. در برخی رویکردهای انتقادی، مقام سوامینارایان به‌عنوان موجودی مطلق به چالش کشیده شده است و پیروان او به انحراف از متون ودایی و اصول اصیل هندوئیسم، انباشت ثروت غیرقانونی و تقلب متهم شده‌اند. هدف این مقاله بررسی جامع فعالیت‌ها، تعالیم و تأثیرات سوامینارایان بر فرهنگ هندو و نقدهای وارد بر این جنبش؛ همچنین تحلیل ریشه‌های سیاسی آن و نقش حمایت‌های استعماری بریتانیا در توسعه آن است. این پژوهش، کیفی و کاربردی است و با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و متون تاریخی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: جنبش سوامینارایان، سازمان BAPS، هندوئیسم، بریتانیا.

مقدمه

جنبش سوامینارایان یکی از جنبش‌های مذهبی برجسته هندو در قرن نوزدهم میلادی است که با تعالیم و اصلاحات سوامینارایان تأسیس شد و رواج یافت. این جنبش که به تأثیرات عمیق خود بر جامعه هندو شناخته شده است، میلیون‌ها پیرو در سراسر جهان دارد و به واسطه معابد باشکوه، جشن‌های پر جنب‌وجوش و فعالیت‌های اجتماعی گسترده‌اش شهرت دارد.

در این میان، سازمان‌های مختلف، به‌ویژه BAPS نقش مهمی در مدیریت و تداوم این جنبش ایفا می‌کنند. هدف این مقاله، فراتر از بررسی جوانب مذهبی و اجتماعی جنبش سوامینارایان است. این پژوهش بر آن است که به تحلیل ریشه‌های سیاسی این جنبش بپردازد و نقش حمایت‌های استعماری بریتانیا را در توسعه و گسترش آن مورد تحلیل قرار دهد. در حالی که اغلب به جنبه‌های مذهبی و اجتماعی این جنبش توجه شده است، بررسی تعاملات سیاسی آن با قدرت‌های استعماری می‌تواند نگاهی جامع‌تر و عمیق‌تر به تأثیرات و پیامدهای این جنبش ارائه دهد. با توجه به نفوذ و تأثیر گسترده سوامینارایان و پیروانش، مطالعه این جنبش، نه تنها برای درک بهتر تاریخ و فرهنگ هندو، بلکه برای فهم پیچیدگی‌های تعامل مذهب و سیاست در دوران استعمار و پس از آن ضروری است. این تحلیل می‌تواند دیدگاه‌های جدیدی را در مورد درک و فهم بهتر تاریخ معاصر هند ارائه دهد.

گفتنی است، در دوران استعمار بریتانیا بسیاری از جنبش‌های مذهبی و اجتماعی با چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی مواجه شدند و جنبش سوامینارایان نیز از این قاعده مستثنا نبود. سوامینارایان و پیروانش توانستند با بهره‌گیری از این شرایط، نفوذ خود را گسترش دهند و تحولات اجتماعی و سیاسی مهمی را رقم بزنند.

در پژوهش‌های فارسی تاکنون به سوامینارایان و جنبش سوامینارایان پرداخته نشده؛ اما در پژوهش‌های لاتین و برخی زبان‌های دیگر، کارهای قابل توجهی انجام شده است. برای نمونه، کتاب *An Introduction to Swaminarayan Hinduism* (مقدمه‌ای بر آیین هندوی سوامینارایان)، نوشته ریموند بی. ویلیامز (Raymond B. Williams)، یکی از منابع مهم در این زمینه است که در این پژوهش نیز مورد استفاده قرار گرفته است. منابع مکتوبی که توسط خود پیروان این فرقه به زبان‌های گوناگون، از جمله زبان گجراتی، نوشته شده‌اند نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. همچنین سازمان BAPS در جهت ترویج عقاید این جنبش، منابعی را درباره این فرقه منتشر کرده است که به بررسی فعالیت‌ها، تاریخچه و تعالیم این جنبش می‌پردازند و برخی از آنها در پژوهش حاضر مورد استفاده واقع شده‌اند.

با وجود تحقیقات گسترده در منابع لاتین و برخی زبان‌های دیگر، نگاه جامع به جریان‌شناسی و اهداف پشت پرده جنبش سوامینارایان و ریشه‌های سیاسی و اجتماعی آن مورد توجه قرار نگرفته است. هدف این تحقیق ارائه تحلیلی از این جنبه‌هاست. در حالی که پژوهش‌های قبلی بیشتر به توصیف و تحلیل جنبه‌های مذهبی و فرهنگی جنبش پرداخته‌اند، این تحقیق به دنبال شناسایی و تحلیل عمیق‌تر ریشه‌های سیاسی و اجتماعی و اهداف پشت پرده این جنبش است.

با استفاده از منابع معتبر و جامع لاتین و برخی زبان‌های دیگر، این تحقیق می‌کوشد تا تصویری دقیق و کامل از جریان‌شناسی و اهداف جنبش سوامینارایان ارائه کند و تأثیرات آن را بر جامعه هندو و فراتر از آن مورد بررسی قرار دهد.

۱. زندگی و آموزه‌های سوامینارایان

سوامینارایان (IAST: Svāmīnārāyaṇa؛ ۳ آوریل ۱۷۸۱م - ۱ ژوئن ۱۸۳۰م) که با عنوان «سه‌ه‌جاناند سوامی» نیز شناخته می‌شود، یک یوگی و زاهد بود که پیروانش او را تجلی کرشنا (Olson, 2007, p. 336; Kim, 2010 p. 357-390) می‌دانند، که حول او فرقه سوامینارایان سمپرادایا (Swaminarayan Sampradaya) شکل گرفت. سوامینارایان در «چهاپایا»، روستایی نزدیک آیودیا، که در آن زمان تحت حکومت «نواب اوده» بود، در ایالت امروزی «اوتار پرداش» هند در طبقه برهمن یا کاهنان به دنیا آمد. او در ابتدا توسط والدینش به «غنشیام پاند» نام‌گذاری شد (Williams, 2019, p. 13; Patel, 2021, p. 1582-1585).

گفته می‌شود که او تا هفت‌سالگی، متون مذهبی (از جمله وداها، اوپنیشادها، پوراناها، رامایانا و مهابهاراتا) را فرا گرفته بود. غنشیام پاند پس از مرگ والدینش، در سال ۱۷۹۲م در یازده‌سالگی خانه خود را ترک کرد. او در طول سفرش نام «نیلکانث وارنی» را برای خود انتخاب کرد. نیلکانث وارنی در جست‌وجوی یک آشرام یا صومعه‌ای که به نظر او دارای درک صحیحی از ودانتا (Vedanta)، سانکیا (Samkhya)، یوگا (Yoga)، و پانچاراترا (Pancaratra) باشد، به سراسر هند و بخش‌هایی از نپال سفر کرد (Shree Kutch Satsang Swaminarayan Temple, n.d.; Gupta, 2004, p. 25-26, 33; Williams, 2019, p. 15).

نیلکانث وارنی در طول سفر خود با راهنمایی یک استاد که‌نسال یوگا به نام «گوپال یوگا»، در مدت نه ماه بر «آشتانگا یوگا» (Ashtanga yoga / یوگای هشت‌عضو) تسلط یافت. گفته می‌شود که او در نپال با پادشاه آنجا ملاقات کرد و پادشاه را تحت تأثیر خود قرار داد. سرانجام پس از سفری هفت‌ساله، در سال ۱۷۹۹م سفرهای نیلکانث در لُج، روستایی در ناحیه جونگده گجرات، به پایان رسید (Gujarat, 1969, p. 577).

در سال ۱۸۰۰م، او توسط استاد خود، «سوامی راماناند»، به اوداوا سمپرادایا (Uddhava Sampradaya) وارد شد و نام «سه‌ه‌جاناند سوامی» را به او دادند.

گفتنی است که «سامپرادایا» (Sampradaya) به معنای «سنت»، «شجره‌نامه معنوی»، «فرقه» یا «سیستم دینی» در ادیان هندی، مثل هندوئیسم، بودیسم، جینیسم و سیکسیسم است (Encyclopaedia Britannica, 2024).

بهرغم مخالفت‌ها، در سال ۱۸۰۲م راماناند رهبری اوداوا سمپرادایا را قبل از مرگش به سوامینارایان سپرد و وی در ۲۱ سالگی به جانشینی راماناند در رهبری اوداوا سمپرادایا انتخاب شد (Williams, 2019, p. 17; Patel, 2021, p. 1582-1585).

بر اساس منابع، پیروانش معتقد بودند که او تجسم تازه‌ای از ویشنو است و خود او نیز تمایل داشت که خود را چنین معرفی کند (Russell, 1916, Vol. 1, p. 326).

سهاجاناند سوامی دو هفته پس از مرگ راماناند سوامی، پس از یک گردهمایی که او در آن، منترای سوامیناریان را به پیروانش آموزش داد، به نام سوامیناریان سمپرادایا شناخته شد. او به پیروانش یک مانترای جدید به نام مانترای سوامیناریان آموزش داد تا در مراسم خود تکرار کنند (Williams, 2019, p. 18).

«مانترا» (Mantra) یک عبارت یا صدای مقدس است که در مذاهب و معنویت‌های مختلف، به‌ویژه در آیین هندو، بودا و جین، برای نیایش، تمرکز ذهن و تأمل استفاده می‌شود. «مانترای سوامیناریان» یک عبارت مقدس در مکتب سوامیناریان است که پیروان، آن را برای نیایش و تأمل تکرار می‌کنند. این مانترا ترکیبی از دو کلمه «سوامی» و «ناریان» است. «سوامی» به معنای استاد یا مرتاض و «ناریان» به معنای خداوند یا پوروشوتام (ویشنو) است (Patel, 2021, p. 1582-1585; Beck, 2021, p. 593-597).

گفته شده است که برخی از پیروان سوامیناریان هنگام زمزمه این مانترا و به هنگام تماس با سهاجاناند سوامی (سوامیناریان)، به حالت خلسه‌ای به نام سَمادهی (Samādhi) وارد می‌شدند (درباره سَمادهی، رک: Sarbacker, 2005) و در این حالت، چنان با افکار او ادغام می‌شدند که هوشیاری عادی خود را از دست می‌دادند. صدها داستان از افراد در این حالت خلسه گزارش شده است. یک موضوع ثابت در این داستان‌ها این است که مردان و زنانی که به چنین حالتی وارد می‌شدند، ادعا می‌کردند که سهاجاناند سوامی (سوامیناریان) را به‌عنوان عالی‌ترین موجودی که توسط دیگر شخصیت‌های الهی (مانند رامایا کریشنا) خدمت می‌شود، می‌دیدند (Williams, 2019, p. 23-24).

سوامیناریان در سخنان خود که در «واکنامروت» ثبت شده است، اشاره می‌کند که انسان‌ها قادر به تحمل مواجهه با خدا در شکل الهی او نیستند و نمی‌توانند با خدا در شکل الهی او روبه‌رو شوند؛ زیرا ممکن است او را اشتباه بگیرند؛ از همین رو خدا - در عین آنکه در جایگاه خود زندگی می‌کند - شکل انسانی به خود می‌گیرد تا مردم بتوانند او را لمس و درک کنند و در قالب یک آواتار او را دوست بدارند و پیرستند (Shree Swaminarayan Temple Cardiff, n.d., p. 412).

حتی در زمان حیات او، پیروانش به این باور رسیدند که سوامیناریان بالاترین تجلی خدا در شکل انسانی است و برتر از کریشناست. بر این اساس، سوامیناریان حتی در زمان حیاتش به‌عنوان تجسم خدا پرستش می‌شد و معجزات متعددی به او نسبت داده شده است (Gujarat, 1969, p. 578). گفته می‌شود که خود سوامیناریان در جلسه‌ای با رجینالد هِبر (Reginald Heber)، اسقف اعظم کلکته، در سال ۱۸۲۵م، به این موضوع که تجلی خداست، اشاره کرده است (Heber, 2019, Vol. 2, p. 123-178; Williams, 2018, p. 81).

پیروان سوامیناریان او را به‌عنوان بزرگ‌ترین آواتار خدا و بالاترین نمایش خدا در انسان (تجسم خداوند به‌شکل انسانی) و بالاتر از کریشنا و رامایا و تمام شخصیت‌های الهی دیگر پرستش می‌کنند (Williams, 2018, p. 93-95, 105).

در دهه آخر زندگی سوامیناریان (۱۸۲۰-۱۸۳۰م)، چندین معبد بزرگ در ودتال، احمدآباد، بوج، جونگاد، مولی و گادادا ساخته شدند و تصویر سوامیناریان در زمان حیات او در ودتال مورد پرستش قرار گرفت. این معابد و دیگر

معابدی که از آن زمان ساخته شده‌اند، به مؤسسات بزرگی برای اقامت و کار زاهدان و برای عبادت پیروان تبدیل شده‌اند. همه اعضای فرقه‌اش او را به‌عنوان تجلی بزرگ خدا پرستش می‌کنند و نام او را در دعاها و عبادت‌هایشان تکرار و آموزه‌های او را ترویج می‌کنند (Williams, 2018, p. 81).

سوامینارایان پیروان خود را تشویق می‌کرد که با ترکیب عبادت و «دارما»، یک زندگی پرهیزگاران را دنبال کنند (Williams, 2018, p. 136) «دارما» (Dharma) مفهومی کلیدی در فلسفه و ادیان هندی است که معانی مختلفی دارد و به اصول و قوانین ثابت، وظایف اخلاقی و دینی، و راه درست زندگی اشاره دارد. ریشه این واژه از سانسکریت به معنای «نگه داشتن» یا «حمایت کردن» است و به‌عنوان «قانون» و «نظم کیهانی» در متون مختلف استفاده شده است. در ادیان مختلف، مانند هندوئیسم، بودیسم، جینیسم و سیک‌گرایی، «دارما» معانی خاص و منحصر‌به‌فردی دارد که به راه درست زندگی و وظایف اخلاقی اشاره دارد (Fitzgerald, 2004, p. 671-685). سوامینارایان با استفاده از متون و مراسم‌های هندو به‌عنوان پایه‌های سازمان خود، سازمانی را تأسیس کرد که در قرن‌های بعد به یک سازمان جهانی تبدیل شد. وی مخالف مصرف گوشت، الکل حتی برای مصارف دارویی یا مواد مخدر، زنا، خودکشی، قربانی کردن حیوانات، فعالیت‌های مجرمانه و راضی کردن ارواح و مراسم تانتریک (tantric rituals) بود (Gujarat, 1969, p. 578; Russell, 1916, Vol. 1, p. 326).

گفتنی است، «تانترا» یک مکتب مذهبی و فلسفی در هند است که با تمرین‌های روحانی، مانند مدیتیشن، ماتراها و مودراها، به دنبال بیداری روحانی و تجربه مستقیم الوهیت است و هدف آن ایجاد وحدت با الوهیت و ارتقای آگاهی و رشد درونی فرد می‌باشد. ظاهراً دلیل مخالفت سوامینارایان با مراسم تانتریک این بود که در برخی شاخه‌های تانتریک، اعمال جنسی به‌عنوان راهی برای تجربه و وحدت با الوهیت استفاده می‌شوند. این تمرین‌ها معمولاً با دقت و تحت نظارت استادان مجرب انجام می‌شوند تا اطمینان حاصل شود که انرژی‌های جنسی به‌درستی هدایت می‌شوند (Saraswati, 2012).

گفته شده است، اگرچه سوامینارایان از پیروان متعهد خود انتظار ترک دنیا را داشت، ولی پیروانش او را با هدایای تجملی مانند طلا، لباس‌های فاخر و زیورآلات گران‌بها خوشحال می‌کردند. او با کالسه‌های مجلل سفر می‌کرد و در کنار ثروتمندان می‌زیست. گفته شده است که این وضعیت، پیروانش را دچار تناقض نمی‌کرد؛ زیرا او به‌عنوان یک شخصیت الهی می‌توانست بدون وابستگی به امور مادی زندگی کند و این چیزها او را تحت تأثیر قرار نمی‌داد؛ بلکه پیروانش از این کار لذت می‌بردند و بهره‌مند می‌شدند. حتی وقتی هدیه‌ای از فرماندار مالکوم دریافت کرد، آن را پذیرفت؛ نه به دلیل تمایل به دارایی‌های مادی؛ بلکه برای خوشحالی و بهره‌مندی پیروانش (Williams, 2019, p. 18-19).

۲. روابط با سایر ادیان

سوامینارایان در حفظ روابط خوب با افراد ادیان دیگر کوشید و گاهی با رهبران برجسته آنها دیدار می‌کرد. گفته شده است که پیروان او از مرزهای مذهبی عبور می‌کردند و شامل افرادی با پیشینه مسلمان و پارسی می‌شدند. مریدان و همراهان شخصی سوامینارایان، حتی شامل خوجه‌های مسلمان و جین نیز می‌شدند (Gujarat, 1969, p. 578).

سوامیناریان همچنین با اسقف رجینالد هبر (Reginald Heber)، اسقف اعظم کلکته و یکی از رهبران مسیحیان آن زمان در هند، دیدار کرد. رجینالد هبر در دفتر خاطرات خود می‌نویسد: مریدان سوامیناریان از همه طبقات و حتی مسلمانان هستند. او توضیح می‌دهد که یکی از مریدان، یک مسلمان پیر است که به‌عنوان خدمتکار در خدمت پسر یکی از تنهاکورها (رهبران محلی) است؛ همچنین اشاره می‌کند که با وجود تفاوت‌های طبقاتی، همه پیروان سوامیناریان او را به‌عنوان برادر یکدیگر تلقی کرده، با یکدیگر بدون توجه به طبقات اجتماعی دعا می‌کنند. در واقع، سوامیناریان در تعالیم خود تفاوت‌های طبقاتی را کنار می‌گذارد و همه را به‌عنوان یک خانواده بزرگ می‌پذیرد (Heber, 2019, Vol. 2, p. 123-178).

در مجموع، رجینالد هبر سوامیناریان را یک مصلح اجتماعی و دینی معرفی می‌کند که توانسته است تغییرات مثبتی در جوامع پیروانش ایجاد کند و به دنبال ایجاد تساوی اجتماعی و شکستن قیدهای طبقاتی بوده است. همچنین او سوامیناریان را یک رهبر دینی می‌داند که می‌تواند به ترویج مسیحیت کمک کند (Heber, 2019, Vol. 2, p. 123-178).

۳. روابط میان سوامیناریان و بریتانیا

در نخستین سال‌های حکومت بریتانیا بر گجرات، سوامیناریان و پیروانش روابط مثبتی با مقامات کمپانی هند شرقی و کشیش‌های انگلیکان برقرار کردند. این روابط شامل ملاقات‌ها و مکاتبات با برخی از راهبان سوامیناریان و حتی خود سوامیناریان بود. بریتانیایی‌ها سوامیناریان را یک اصلاح‌طلب دینی و اجتماعی معرفی می‌کردند که اصلاحاتش به نظم و رفاه اجتماعی کمک می‌کرد.

ویلیام هاج میل (William Hodge Mill)، مدیر کالج اسقفی در کلکته، یکی از اولین کشیش‌های انگلیکان بود که به گجرات سفر کرد و با سوامیناریان و پیروانش ملاقات نمود. او در دفتر خاطرات خود از ملاقات‌ها و گفت‌وگوهایش با پیروان سوامیناریان یاد کرده است. میل دریافت که سوامیناریان اصلاحاتی در اندیشه و عمل کلاسیک هندو انجام داده که موجب شده است مقامات و کشیش‌های بریتانیایی او را به‌عنوان یک اصلاح‌طلب دینی و اجتماعی ببینند.

گفتنی است که عنوان «کشیش انگلیکان» به روحانیون و رهبران مذهبی کلیسای انگلستان اشاره دارد. کلیسای انگلستان که به آن کلیسای انگلیکان نیز گفته می‌شود، یکی از شاخه‌های مسیحیت پروتستان است که در انگلستان پایه‌گذاری شده و در سراسر جهان پیروانی دارد. کشیش‌های انگلیکان مسئول انجام مراسم مذهبی، رهبری اجتماعات دینی و ترویج تعالیم مذهبی مسیحی هستند. روحانیون و کشیش‌های انگلیکان در دوره استعماری بریتانیا در هند فعالیت می‌کردند و با رهبران سوامیناریان در گجرات تعامل داشتند.

به این ترتیب، پیروان سوامیناریان از حمایت‌های مقامات بریتانیایی برخوردار شدند؛ برای نمونه، در احمدآباد مقامات بریتانیایی به پیروان سوامیناریان اجازه دادند که زمین‌هایی را برای ساخت اقامتگاه راهبان و یک معبد دریافت کنند. این اقدامات نشان‌دهنده احترام مقامات بریتانیایی به سوامیناریان و پیروانش و حمایت از ایشان بود.

جان اندرو دانلپ (John Andrew Dunlop)، اولین جمع‌آور بریتانیایی در احمدآباد، نیز نقش مهمی در حمایت از سوامیناریان و پیروانش داشت. در دوره استعماری بریتانیا در هند، جمع‌آوران نقش بسیار مهمی در مدیریت و اداره مناطق تحت کنترل بریتانیا داشتند. آنها مسئولیت داشتند تا اطمینان حاصل کنند که مالیات‌ها به‌درستی جمع‌آوری می‌شوند، نظم و قانون در منطقه حفظ می‌شود و ارتباط بین مردم محلی و دولت استعماری برقرار است. جان اندرو دانلپ، به‌عنوان اولین جمع‌آور بریتانیایی در احمدآباد، در زمینه تعاملات و روابط بین مقامات بریتانیایی و رهبران محلی، از جمله سوامیناریان و پیروانش، نقش مهمی داشت. او با سوامیناریان ملاقات و از تعالیم و اصلاحات وی حمایت کرد و زمین‌هایی را برای ساخت معبد در احمدآباد به پیروان وی اختصاص داد و در تعاملات خود با سوامیناریان نشان داد که به نظم و رفاه اجتماعی‌ای که توسط اصلاحات سوامیناریان ایجاد شده است، احترام می‌گذارد (Sadhu Paramtattvadas, Williams, & Sadhu Amrutvijaydas, 2016, p. 58-93).

سوامیناریان در برخی مناطق تحت حاکمیت محلی‌ها، از جمله حاکم احمدآباد، مورد آزار و اذیت قرار گرفت و حتی اخراج شد؛ اما بریتانیایی‌ها پس از به‌دست گرفتن کنترل مناطق، او را پذیرفتند و به او کمک کردند و به‌ویژه برای ساخت معبد در احمدآباد به او زمین اهدا نمودند.

در سال ۱۸۲۲م، اولین معبد سوامیناریان در زمینی که توسط دولت امپراتوری بریتانیا در احمدآباد اعطا شده بود، ساخته شد. سوامیناریان از روابط خوبی با دولت حاکم کمپانی هند شرقی برخوردار بود (Williams, 2018, p. 57-60). این حمایت بریتانیایی‌ها از سوامیناریان و اهدای زمین برای ساخت معبد، نشان‌دهنده نقش مثبت آنها در گسترش مذهب و تعالیم سوامیناریان در آن زمان است. این همکاری بین بریتانیایی‌ها و سوامیناریان به ایجاد معابد و ارتقای نظم و آرامش اجتماعی کمک کرد؛ چراکه تعالیم سوامیناریان شامل احترام به مالکیت شخصی، منع سرقت و اعمال خشونت‌آمیز، و دیگر اصول اخلاقی بود که مورد تأیید بریتانیایی‌ها نیز قرار داشت.

به نظر می‌رسد، دلیل این امر آن بود که این تعالیم سوامیناریان با سیاست‌های بریتانیا در جهان و نظام سلطه او منافات نداشت و تنها شامل مجموعه‌ای از اصول اخلاق فردی می‌شد. بنابراین بریتانیایی‌ها نه تنها با او مخالفت نکردند، بلکه او را مورد حمایت نیز قرار دادند. این حمایت به گسترش تعالیم سوامیناریان و ایجاد نظم و آرامش در مناطق تحت کنترل بریتانیا کمک قابل توجهی کرد. به‌طور خلاصه، بریتانیایی‌ها نه تنها سوامیناریان را پذیرفتند، بلکه با اهدای زمین برای ساخت معابد و ایجاد فرصت‌هایی برای گسترش تعالیم او، نقش مهمی در حمایت و تقویت جنبش دینی سوامیناریان داشتند.

در سال ۱۸۳۰م، سوامیناریان با سر جان مالکوم (Sir John Malcolm)، فرماندار بمبئی (۱۸۳۷-۱۸۳۰م) دیدار کرد. به گفته مالکوم، سوامیناریان به ایجاد ثبات نسبی در منطقه‌ای قانون‌گریز کمک کرده بود. او دیدگاه بسیار مثبتی به سوامیناریان داشت (Shree Kutch Satsang Swaminarayan Temple, n.d.; Williams, 2018, p. 57-60; Williams, 2019, p. 8-13).

گفتنی است که سر جان مالکوم یکی از شخصیت‌های کلیدی در تاریخ استعمار بریتانیا در هند شناخته می‌شود. او در طول خدمت خود در هند نقش‌های مختلفی را ایفا کرد، از جمله فرمانده نظامی و مأمور دیپلماتیک بود. او در جنگ‌های گوناگونی مانند جنگ‌های میسور شرکت کرد و به دلیل توانایی‌هایش در مذاکره و مدیریت بحران‌ها مورد تحسین قرار گرفت. در اوایل قرن نوزدهم، او به‌عنوان فرستادهٔ بریتانیا، به دربار شاهزاده‌های محلی هند، از جمله مراטה‌ها و سایر حاکمان منطقه، اعزام شد. او در مذاکرات مختلفی شرکت کرد که به معاهدات و توافق‌نامه‌های مهمی برای بریتانیا منجر شد. در گجرات، مالکوم نقش مهمی در تثبیت کنترل بریتانیا و ایجاد نظم و قانون داشت. او با رهبران محلی همکاری می‌کرد و سعی در ایجاد اصلاحات اجتماعی و سیاسی داشت. مالکوم به داشتن رویکرد معتدل و تعامل مثبت با رهبران محلی، مانند سوامینارایان، شناخته شده است (Kaye, 1856).

سر جان مالکوم سوامینارایان را به‌عنوان شخصیتی تأثیرگذار و محترم می‌شناخت که نقش مهمی در بهبود وضعیت اجتماعی و اخلاقی گجرات ایفا کرده است. مالکوم معتقد بود که سوامینارایان با تعالیم و موعظه‌های خود توانسته است مردم را به‌سوی زندگی اخلاقی و صلح‌آمیز هدایت کند؛ به‌ویژه در دوران هرج‌ومرج و بی‌نظمی اجتماعی. مالکوم معتقد بود که اصلاحات واقعی از طریق «ترغیب» و تحت رهبری هندیان روشنفکر به‌دست می‌آید و بر این باور بود که چنین اصلاحاتی در جایی که نیروی اسلحه شکست می‌خورد، مؤثر و پایدار خواهد بود. این بیان نشان می‌دهد که او به اهمیت همکاری با رهبران محلی، مانند سوامینارایان، برای دستیابی به اصلاحات پایدار اعتقاد داشت. همچنین مالکوم از روش‌های غیرمستقیم و تدریجی سوامینارایان برای اصلاحات اجتماعی حمایت می‌نمود و از او به‌عنوان یک متحد ارزشمند یاد می‌کرد و برای روش‌های اصلاحی وی و تلاش برای جلوگیری از استفاده از زور در تغییرات اجتماعی، احترام زیادی قائل بود. او سوامینارایان را به راجکوت (یک شهر در ایالت گجرات هند) دعوت کرد و با احترام زیادی به استقبال او رفت، که این نشان‌دهندهٔ شناخت او از اهمیت و تأثیرگذاری سوامینارایان در جامعه بود (Williams, 2019, p. 8-13).

بر اساس آنچه گفته شد، در زمان حیات سوامینارایان، چندین مقام بریتانیایی با او و پیروانش در ارتباط بودند و گزارش‌هایی از این ملاقات‌ها از ابتدای جنبش سوامینارایان ثبت شده است. علاوه بر ملاقات‌های گفته‌شده، یک منبع سوامینارایانی چندین ملاقات بین سوامینارایان و یک مقام بریتانیایی به نام «ایرون صاحب» را ثبت کرده است. احتمال دارد که این مقام همان ادوارد ایرون باشد. او از سال ۱۸۱۴م در گجرات بود و به‌خوبی با سوامینارایان آشنا شده بود و چندین مرتبه با او ملاقات کرد. وی از سال ۱۸۱۴ تا ۱۸۲۱م به‌عنوان قاضی و مجری قانون در کایرا خدمت می‌کرد. گفته شده است که سوامینارایان از ایرون صاحب تضمین گرفت که بریتانیایی‌ها از او و پیروانش در برابر آزار و اذیت محافظت خواهند کرد. علاوه بر این، در ملاقات سال ۱۸۱۹م، ایرون صاحب یک قطعه زمین بزرگ در منطقه‌ای به نام نیو وارد، نزدیک کالوپور، به او پیشنهاد کرد (Williams, 2019, pp. 20-21). کالوپور (Kalupur) یکی از محله‌ها و مناطق قدیمی در شهر احمدآباد در ایالت گجرات هند است. این منطقه با معبد معروف سوامینارایان شناخته

می‌شود که یکی از اولین معابد اوست و در سال ۱۸۲۲م توسط وی ساخته شده است. کالوپور یک نقطه مهم تاریخی و فرهنگی در احمدآباد به‌شمار می‌رود. در ملاقات‌های سوامیناریان با هیئت‌های بریتانیایی، زمین‌هایی به‌عنوان نذر خیریه به وی اختصاص داده شد تا در آنها معبد بسازد (Williams, 2019, p. 21).

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که تعاملات گسترده میان رهبران سوامیناریان و مقامات بریتانیایی، شامل ملاقات‌های متعدد، اعطای زمین برای ساخت معابد، و تبادل فرهنگی و فکری، نشان‌دهنده نوعی حمایت راهبردی بریتانیا از این جریان مذهبی است. به نظر می‌رسد که هدف بریتانیا از این حمایت‌ها، ایجاد یک نیروی مذهبی مرکزی جدید بود که می‌توانست قدرت و نفوذ سایر جریان‌های مذهبی را کاهش دهد؛ افزون بر آنکه می‌توانست به گسترش نفوذ بریتانیا در منطقه بینجامد. همچنین با تقویت سوامیناریان، بریتانیا می‌توانست یک رهبر مذهبی قدرتمند و محبوب ایجاد کند که توانایی جذب پیروان از سایر فرقه‌ها و ادیان را داشته باشد. این راهبرد می‌توانست به بریتانیا در کاهش نفوذ رهبران مذهبی رقیب که ممکن بود ضداستعماری باشند، کمک کند.

علاوه بر این، بریتانیا با حمایت از سوامیناریان می‌توانست یک جریان مذهبی جدید را ایجاد کند که تحت نظارت و کنترل خودشان باشد. این جریان جدید می‌توانست به‌مثابه یک نیروی تثبیت‌کننده در جامعه هند عمل کند و از ایجاد هرگونه ناآرامی و شورش‌های مذهبی که می‌توانست به زیان حکومت استعماری تمام شود، جلوگیری نماید. با ایجاد و تقویت یک رهبر مذهبی مرکزی، مانند سوامیناریان، بریتانیا می‌توانست مطمئن باشد که سایر خدایان و جریان‌های مذهبی زیر چتر این رهبر قرار می‌گیرند و بدین ترتیب، کنترل و نفوذ خود را در منطقه افزایش دهد. حمایت بریتانیا از معابد سوامیناریان، که بسیار پرخرج و مجلل هستند، نشان می‌دهد که این حمایت‌ها همچنان ادامه دارد و این جریان مذهبی از منابع مالی قابل توجهی برخوردار است. ریموند بردی ویلیامز می‌گوید: «اگرچه بریتانیایی‌ها تأثیرات زیادی در گجرات داشتند و میراث آنها هنوز مشهود است، اما اکنون از بین رفته‌اند. در مقابل، میراث مذهبی سوامیناریان همچنان زنده و فعال است و حتی فراتر از گجرات، به مکان‌هایی مانند انگلستان نیز رسیده است» (Williams, 2019, p. 35).

۴. اصول و سیاست‌های جنبش سوامیناریان

گفته شده است که سوامیناریان و پیروانش در دوره‌های بعد به‌طور منظم در پروژه‌های اجتماعی مختلفی مشارکت داشتند. این پروژه‌ها شامل حفر چاه‌ها و دریاچه‌ها، ایجاد خانه‌های سالمندان و مراکز رفاهی، رفع اختلافات در جامعه، اجرای برنامه‌های سوادآموزی برای زنان، و موعظه در مخالفت با اعمال سنتی ناپسندی مانند قتل نوزادان دختر و سوزاندن بیوه‌ها (ساتی) بودند. مقامات بریتانیایی و مبلغان مسیحی که با سوامیناریان آشنا بودند، اغلب این فعالیت‌ها را به‌صورت برجسته‌ای ذکر کرده، او را یک مصلح اجتماعی معرفی می‌کنند.

سوامیناریان بر بهبود اخلاق شخصی و اجتماعی و اهِیمسا (ahimsa / عدم خشونت درباره همه موجودات زنده) (Gujarat, 1969, p. 578; Williams, 2019, p. 27) تأکید داشت. او همچنین در این فرقه به دلیل انجام اصلاحات برای زنان (Raval, 2012) و فقرا - که در منابع سوامیناریانی به او نسبت داده شده - بسیار مورد توجه است.

۴-۱. زنان

اعضای فرقه سوامینارایان او را پیشگام آموزش زنان در هند می‌دانند و می‌گویند که سوامینارایان تلاش کرد تا به همه افراد - فارغ از جنسیت، طبقه یا موقعیت اجتماعی - فرصت رسیدن به موکشا (نجات) را بدهد. او تأکید کرد که روح انسان (آتما) هیچ جنسیتی ندارد و همه می‌توانند به رستگاری دست یابند. داستان‌های متعددی از زنان در این جنبش وجود دارد که نشان‌دهنده تأثیر عمیق تعالیم و اصلاحات او بر جامعه زنان است (BAPS Swaminarayan Sanstha, n.d., Swaminarayan's Life - Biography: Uplift of Women).

معاصران سوامینارایان او را پیشگام یک هندوئیسم اصلاح‌شده و خالص می‌دیدند و هندوئیسم سوامینارایان را «اینگرازی دارما» یا یک «دین بریتانیایی» می‌دانستند. عبارت ingrazi dharma به زبان هندی به معنای «مذهب انگلیسی» است. این عبارت به‌طور کلی به دینی اشاره دارد که با فرهنگ و ارزش‌های انگلیسی مرتبط است و معمولاً به مسیحیت و به‌ویژه کلیسای انگلستان اشاره دارد. در دوره استعماری بریتانیا در هند، این عبارت ممکن است برای توصیف تلاش‌های مبلغان مسیحی و تأثیرات دینی و فرهنگی انگلیسی‌ها بر جامعه هندی استفاده شده باشد (Mallison, 2016, pp. 49-57; Raval, 2012).

بسیاری از پژوهش‌ها با نگاه خوش‌بینانه درباره دیدگاه فرقه سوامینارایان به زنان و جامعه زنان در جهان نظر داده‌اند که نشان می‌دهد این فرقه با وجود چالش‌ها و محدودیت‌ها می‌کوشد تا نقش زنان را در جامعه خود تقویت کند و آنها را به‌عنوان اعضای ارزشمند و فعال جامعه خود به رسمیت بشناسد (Rudert, 2004)؛ با این حال برخی منتقدان بر این باورند که دیدگاه‌های مثبت ارائه‌شده به این فرقه همگی ساختگی‌اند و به واقعیت نزدیک نیستند. آنها انتقادهای فراوانی به این فرقه وارد کرده‌اند که در بخش‌های آینده درباره آنها سخن خواهیم گفت.

۴-۲. نظام طبقاتی (کاست) و مسئله فقر در آیین سوامینارایان

چنان‌که گفته شده است، سوامینارایان بر این باور بود که تفاوت‌های اجتماعی و طبقاتی، موقتی و کم‌اهمیت‌اند. او معتقد بود که بدن انسان از طریق اعمال نیک و رفتار درست به درجه قدسیت می‌رسد و هرکسی بدون توجه به طبقه اجتماعی می‌تواند به این درجه دست یابد. سوامینارایان تأکید داشت که رفتار نیک و پاکی ذهن، از تفاوت‌های اجتماعی مهم‌تر است. گفته شده است که سوامینارایان برای پایان دادن به نظام کاست تلاش کرد و ورود همه را به فرقه سوامینارایان مجاز دانست (Barrot, 1987, p. 67-70; Hardiman, 1988, p. 1907-1912; Mallison, 2016, p. 49-57; Mangalnidhidas, 2016, p. 115-128; Shree Swaminarayan Temple: Sansthan Vadtal, n.d.).

در برنامه‌های تبلیغاتی و سریال‌های تلویزیونی هند که درباره سوامینارایان ساخته شده است، بر این موضوع تأکید می‌شود (The Times of India, 2002). برخی معتقدند که مهاتما گاندی - که یک قرن بعد از سوامینارایان آمد - فرقه مذهبی تأسیس نکرد و عضو هیچ فرقه‌ای نبود؛ اما تأثیر زیادی از آموزه‌ها و اعمال سوامینارایان برگرفت (Williams, 2019, p. 187-189).

۵. متون مقدس در آیین سوامیناریان

آیین سوامیناریان دو متن اصلی را به عنوان کتاب‌های مقدس خود می‌شناسد: ۱. *شیکشا پاتری*؛ ۲. *واکنامروت*. *شیکشا پاتری* به معنای کتاب دستورالعمل است و برخی معتقدند که این کتاب توسط خود سوامیناریان در سال ۱۸۲۶م نوشته شده است. این کتاب شامل یک متن سانسکریت مختصر (۲۱۲ بند) است که اصول اساسی و کدهای اخلاقی را برای پیروان سوامیناریان ترسیم می‌کند.

واکنامروت به معنای «نوشداروی جاودان‌کننده در قالب کلمات» است و شامل مجموعه‌ای از ۲۷۳ گفتار مذهبی است که توسط سوامیناریان بین سال‌های ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۹م ارائه شده است. این متن را چهار نفر از شاگردان ارشد سوامیناریان تدوین کرده‌اند و سوامیناریان آن را ویرایش و تأیید کرده است. این متن مهم‌ترین متن الهیاتی در آیین سوامیناریان شمرده می‌شود. پیروان سوامیناریان معتقدند که این متن وحی مستقیم از خدا (سوامیناریان) و دقیق‌ترین تفسیر از اوپانیشادها، بهاگاواد گیتا و سایر متون مهم هندوست. این متن به‌طور مرتب توسط پیروان خوانده می‌شود و برای سخنرانی‌های روزانه در معابد سوامیناریان در سراسر جهان استفاده می‌شود (Patel, 2021, p. 1581; Shree Swaminarayan Temple Cardiff, n.d.).

بنیاد ادبی سنت سوامیناریان، همچنین شامل مجموعه‌ای بزرگ از آثار عبادی، تفسیری و بیوگرافی است که توسط سادوها (راهبان دینی) تولید شده است. این آثار به توصیف شخصیت، ویژگی‌های جسمی، اعمال، لباس‌ها و پیام‌های سوامیناریان می‌پردازند. بیش از دو هزار سرود عبادی و سه ترکیب بیوگرافی گسترده درباره سوامیناریان نوشته شده است. سادوها نوشته‌های خود را به زبان‌های مختلفی مانند سانسکریت، گجراتی، هندی و گویش‌های مختلفی مانند براجیهاشا، کتچی، مارواری، پنجابی، اردو و فارسی تولید کردند. این آثار شامل سرودهای عبادی، تفاسیر دینی و زندگینامه‌های سوامیناریان است (Patel, 2021, p. 1584-1585).

برای نمونه، ساتسانگی جیوان (Satsangi Jeevan) که به عنوان منبع اصلی و معتبر برای شناخت زندگی و آموزه‌های سوامیناریان شناخته می‌شود و شرح حال رسمی زندگی سوامیناریان است، یکی از متون مقدس و مهم در آیین آیین است (Swaminarayan, n.d., Satsangi Jeevan).

این کتاب به دستور سوامیناریان و توسط شاتاناند سوامی، یکی از شاگردان برجسته و سادوهای نزدیک به سوامیناریان، نوشته شده است. درباره این کتاب گفته‌اند: برای اینکه شاتاناند سوامی بتواند از دوران کودکی سوامیناریان بنویسد، سوامیناریان به او قدرت ویژه‌ای داد تا بتواند تمام گذشته او را از دوران کودکی ببیند.

۶. معابد و زاهدان در آیین سوامیناریان

در حال حاضر، جامعه دینی‌ای که سوامیناریان تأسیس کرد، به یک جنبش مذهبی گسترده و بین‌المللی تبدیل شده است که اکنون صدها سادو (روحانی) دارد که زندگی خود را وقف تعلیم سوامیناریان کرده‌اند. این سادوها که نقش مهمی در هدایت مذهبی و آموزش و کنترل پیروان دارند، به‌نوعی بازوی اجرایی این جنبش شمرده می‌شوند.

این جامعه دارای معابد و زیارتگاه‌های فراوانی است که به‌عنوان مراکز قدرت مذهبی و نفوذ فرهنگی عمل می‌کنند. این معابد، نه تنها در هند، بلکه در مناطق راهبردی‌ای مانند شرق آفریقا، بریتانیا، ایالات متحده آمریکا و بسیاری از کشورهای دیگر قرار دارند. این مراکز، علاوه بر انجام مناسک دینی، به‌مثابه پایگاه‌هایی برای گسترش نفوذ و تبلیغ ایدئولوژی سوامینارایان عمل می‌کنند.

۱-۶. برخی معابد سوامینارایان در جهان

۱-۱-۶. معبد آکشاردام

یکی از برجسته‌ترین معابد سوامینارایان، معبد آکشاردام (Akshardham) در دهلی است که به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین و زیباترین معابد هندو در جهان شناخته می‌شود و طبق عقاید پیروان این فرقه، محل اقامت سوامینارایان پس از مرگ است. این معبد در ۶ نوامبر ۲۰۰۵م افتتاح شد و طراحی آن ترکیبی از هنرهای سنتی و مدرن هندوست. معبد آکشاردام شامل سالن‌های نمایشگاهی، آب‌نماها و باغ‌های موضوعی بسیار مدرن است که به بازدیدکنندگان اطلاعاتی درباره زندگی و تعالیم سوامینارایان ارائه می‌دهد. هزینه ساخت این معبد به‌طور دقیق مشخص نیست؛ اما تخمین‌ها نشان می‌دهد که صدها میلیون دلار برای ساخت این مجموعه هزینه شده است (BAPS Swaminarayan Sanstha, 2005).

۲-۱-۶. دیگر معابد سوامینارایان در جهان

یکی دیگر از معابد برجسته، معبد سوامینارایان در شیکاگو است. این معبد یکی از مهم‌ترین مراکز مذهبی و فرهنگی برای جامعه هندو در ایالات متحده است که در سال ۲۰۰۴م افتتاح شد. معبد شیکاگو به معماری زیبایی خود، که ترکیبی از سبک‌های سنتی هندی و مدرن است، شناخته می‌شود (Williams, 2004).

همچنین معابد سوامینارایان در آتلانتا (آمریکا) و نیز معبد سوامینارایان در لندن (انگلستان) و معبد سوامینارایان در ابوظبی (امارات متحده عربی) از معروف‌ترین این معابد در جهان هستند که با هزینه‌های بسیار هنگفت ساخته شده‌اند. معابد سوامینارایان محدود به کشورهای یادشده نیست و در کشورهای متعدد دیگری مانند استرالیا، کنیا، تایلند و کانادا نیز معابدی ساخته شده‌اند و فعالیت دارند.

۲-۶. جنبش سوامینارایان: اهداف، راهبردها و تحلیل سیاسی - فرهنگی

معابد سوامینارایان در جهان، نه تنها به‌عنوان مکان‌های عبادی، بلکه به‌عنوان مراکز فرهنگی، آموزشی و اجتماعی نیز عمل می‌کنند. ساخت این معابد با هزینه‌های هنگفت و طراحی‌های بسیار دقیق، نشان‌دهنده اهداف گسترده‌تر و عمیق‌تری است که فراتر از مسائل مذهبی معمولی است.

با توجه به آنچه درباره سیاست‌های انگلیس در زمینه حفظ و تقویت اندیشه‌های این فرقه گفته شد، ساخت معابد در کشورهای مختلف به جنبش سوامینارایان کمک می‌کند که نفوذ خود را در سطح جهانی گسترش دهد. این امر می‌تواند به جذب پیروان جدید و تقویت حضور هندوئیسم در جوامع بین‌المللی کمک کند.

سوامینارایان به عنوان یک شخصیت مذهبی جدید که حدود دویست سال پیش ظهور کرده، محور اصلی تمام معابد این جنبش است. مجسمه‌های او در تمامی معابد سوامینارایان به عنوان بُت اصلی قرار گرفته است و سایر مجسمه‌ها و بُت‌های هندو در حال تکریم و تعظیم و احترام در برابر او قرار دارند. این محوریت نشان‌دهنده تلاشی راهبردی برای تثبیت جایگاه سوامینارایان به عنوان یک تجسم الهی در هندوئیسم است.

تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که تمرکز و تلاش این جنبش برای معرفی سوامینارایان به عنوان خدا، حامل اهداف سیاسی خاصی است. جنبش سوامینارایان با بهره‌گیری از منابع مالی عظیم و ساخت معابد باشکوه، در پی افزایش نفوذ و تأثیرگذاری در جوامع مختلف است. این راهبرد، نه تنها همبستگی جامعه هندو را تقویت می‌کند، بلکه موجب گسترش قدرت سیاسی و فرهنگی هندوئیسم و نیز افزایش تعاملات بین‌المللی و جذب حمایت‌های جهانی می‌شود. شواهد حاکی از آن است که این جنبش برنامه‌های بلندمدتی برای گسترش جهانی و تثبیت جایگاه سوامینارایان به عنوان خدای اصلی هندوئیسم دارد. چنان‌که بیان شد، در ساختار معابد آنها، سایر خدایان هندو در حال تکریم و تعظیم سوامینارایان به عنوان محور اصلی قرار گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که سیاست آینده این فرقه بر محوریت بخشیدن بیشتر به سوامینارایان در میان هندوها متمرکز باشد. تعالیم سوامینارایان پیروان را به سوی زندگی اخلاقی و صلح‌آمیز هدایت می‌کند؛ رویکردی که با منافع استعماری بریتانیا سازگار بود و تهدیدی برای آنها به‌شمار نمی‌رفت. این جنبش، در واقع تلاش می‌کند که همبستگی فرهنگی و سیاسی جامعه هندو را تقویت کند؛ درعین حال اندیشه‌ای را رواج دهد که برای قدرت‌های استعماری چالش‌آفرین نباشد.

۳-۶. نمونه تأثیرات معابد سوامینارایان در کشورهای دیگر (کشور امارات)

یکی از معابد مهم جامعه سوامینارایان در امارات متحده عربی، معبد BAPS هندو در ابوظبی است که بزرگ‌ترین معبد هندو در خاورمیانه است. تجربیات بازدیدکنندگان نشان از رضایت بالا و مراقبت ویژه کارکنان معبد، حتی در مواجهه با جمعیت زیاد دارد. معماری پیچیده و زیبای معبد نیز توجه بسیاری را جلب کرده است که در گزارش‌های ثبت‌شده آمده است.

برای نمونه، پراویناشاه از لندن تجربه خود را از اولین بازدید از معبد BAPS هندو چنین بیان می‌کند: «من دارای معلولیت هستم و مراقبتی که کارکنان معبد با وجود هزاران بازدیدکننده از من کردند، شگفت‌انگیز بود. می‌توانستم ببینم که مردم به صورت صلح‌آمیز از یک منطقه به منطقه دیگر هدایت می‌شوند». شخص دیگری به نام لوئیس از مکزیک می‌گوید: «معماری و جزئیات پیچیده در سنگ‌ها شگفت‌انگیز است. از دیدن میراث فرهنگی هند بسیار قدردانی می‌کنم. مردم، بیایید و ملحق شوید!»

یکی از شخصیت‌های هندو به نام برهماویداس سوامی در بیان بازتابی از اهمیت و نقش دولت امارات در حکایت از این رویداد چنین می‌گوید:

ما عمیقاً از رهبران UAE و مقامات محلی برای خدمات جدید اتوبوس و حمایت‌های همه‌جانبه‌شان در تحقق این روز سپاسگزاریم؛ همچنین از زائرانی که با صبر و فهم در طول بازدید خود همراهی کردند، تشکر می‌کنیم. این معبد به‌عنوان چراغی از معنویت و مرکزی برای هماهنگی عمل خواهد کرد و مردم از تمامی پس‌زمینه‌ها و باورها را گرد هم خواهد آورد (BAPS, 2024).

ظاهراً در پس‌زمینه این فعالیت به‌ظاهر فرهنگی - اجتماعی که توسط معبد BAPS هندو در ابوظبی و با حمایت دولت امارات به نمایش گذاشته می‌شود، می‌توان به نقشه‌های پیچیده‌تری پی برد که نشان از سیاست‌های ترویج و جذب جامعه هندو دارد. این معابد، در واقع به‌مثابه ابزارهای قدرت نرم در راستای افزایش نفوذ فرهنگی و مذهبی سوامینارایان عمل می‌کنند. به‌طور خاص، گسترش این معابد در کشوری مانند امارات، که به‌طور عمده مسلمان است، نشان‌دهنده تلاش‌های هدفمند برای ایجاد پایگاه‌های قوی مذهبی و فرهنگی در مناطقی است که تنوع مذهبی و فرهنگی به‌چشم می‌خورد.

۷. سازمان جهانی BAPS

سازمان BAPS (Bochasanwasi Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha) که بر اساس تعالیم سوامینارایان تأسیس شده است، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین و فعال‌ترین جنبش‌های مذهبی هند شناخته می‌شود. این سازمان در سال ۱۹۰۷م توسط شاسترجی ماهاراج (Shastriji Maharaj) (۱۸۶۵-۱۹۵۱م) یکی از پیروان برجسته سوامینارایان تأسیس شد.

سازمان BAPS در زمینه‌های گوناگونی فعالیت می‌کند که شامل ساخت معابد، ارائه خدمات اجتماعی، برنامه‌های آموزشی و فعالیت‌های زیست‌محیطی می‌شود.

BAPS همچنین برنامه‌های مختلفی در حوزه بهداشت و سلامت اجرا می‌کند که شامل بیمارستان‌های پیشرفته، کلینیک‌های پزشکی سیار و مراکز درمانی سرپایی است؛ برای مثال، بیمارستان BAPS Pramukh Swami Maharaj در سورات گجرات یکی از این مراکز است که مراقبت‌های پزشکی باکیفیت و کم‌هزینه را ارائه می‌دهد. علاوه بر این، BAPS از طریق برنامه‌های آبرودا و یوگا، طب سنتی را با مراقبت‌های بهداشتی مدرن ترکیب می‌کند. خط تولید محصولات گیاهی Amrut این سازمان، که از گیاهان کشت‌شده در مزارع BAPS تولید می‌شود، نمونه‌ای از این ترکیب است.

گفتنی است که BAPS دارای شعبه‌های متعددی در کشورهای مختلف، از جمله ایالات متحده، کانادا، بریتانیا، استرالیا، آفریقا، امارات و کشورهای دیگر است. این سازمان، معابد و مراکز فرهنگی در این کشورها ساخته است و به ترویج فرهنگ و ارزش‌های هندو می‌پردازد.

این فعالیت‌های خیریه، در عین آنکه بدون شک مزایای قابل توجهی برای جوامع به‌همراه دارند، به اهداف سیاسی - اجتماعی گسترده‌تر BAPS کمک می‌کنند. با انجام کارهای خیریه پرآوازه، BAPS تصویر عمومی خود را بهبود می‌بخشد؛ نفوذ خود را افزایش می‌دهد و از بخش‌های مختلف جامعه حمایت جلب می‌کند. این رویکرد راهبردی، به BAPS امکان می‌دهد که مأموریت خود را تحت پوشش نوع‌دوستی پیش ببرد و هم‌زمان دامنه و تأثیر خود را گسترش دهد.

گفتنی است که این سازمان یک پرچم اختصاصی نیز دارد که دارای پنج نوار افقی (سه نوار قرمز و دو نوار سفید) است. در مرکز پرچم یک دایره سفید با حاشیه قرمز وجود دارد که لوگوی BAPS در آن نمایش داده می‌شود. (Bochasanwasi Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha [BAPS], n.d.; Flags of the World, n.d.)

۸. واکنش‌ها و انتقادهای واردشده بر سوامیناریان

تعالیم و اعمال سوامیناریان، هم مورد تحسین و هم مورد انتقاد قرار گرفته است. درحالی که گروهی اصلاحات اجتماعی و پیام معنوی او را ستوده‌اند، دسته‌ای دیگر مفاهیم و اعمال الهیاتی خاص را در درون فرقه سوامیناریان زیر سؤال برده و به شدت نقد کرده‌اند؛ برای نمونه، سوامی دیاناندا ساراسواتی (Swami Dayananda Saraswati) (۱۸۲۴-۱۸۸۳ م) یکی از مصلحان برجسته مذهبی و اجتماعی هند در قرن نوزدهم بود که به تلاش برای احیای اصول وداها و مخالفت با بت‌پرستی و خرافات شناخته می‌شود. او بنیان‌گذار جنبش آریا سماج (Arya Samaj) بود که هدفش بازگشت به اصول خالص و اصیل هندوئیسم بود.

سوامی دیاناندا ساراسواتی به شدت مقام سوامیناریان را به‌عنوان موجودی مطلق به‌چالش کشید. او همچنین پیروان سوامیناریان را به انحراف از متون ودایی، انباشت ثروت غیرقانونی و متوسل شدن به ثقل و فریب متهم کرد. دیاناندا حتی ادعا کرد که سوامیناریان برای جذب پیروان خویش، خود را به‌جای خدای نارایانا معرفی کرده است.

وی در سال ۱۸۷۵ م جنبش آریا سماج را تأسیس کرد. او معتقد بود که هندوئیسم باید به اصول وداها بازگردد و اصلاحات اساسی در جامعه هندو انجام شود (Thursby, 1975, p. 3). وی کتاب *The Light of Truth) Satyarth Prakash* / نور حقیقت را نوشت که در آن به تفسیر وداها و نقد ادیان و فرقه‌های مختلف پرداخت. این کتاب به‌عنوان یکی از متون مهم و تأثیرگذار در جنبش اصلاحی هندوئیسم شناخته می‌شود. او در این کتاب، به شدت از سوامیناریان و فرقه او انتقاد کرده است. این نقدها شامل توصیف‌های تمسخرآمیز از رفتار مرتاضان و افشای پوچی منطقی فرضی در اساطیر مربوط به خدایان مختلف است. وی فرقه سوامیناریان را انحراف از اصول اصیل هندوئیسم معرفی کرده است. او به رفتار و باورهای پیروان سوامیناریان و ادعاهای معنوی آنها حمله کرده، آنها را به‌عنوان خرافات و فریب معرفی می‌کند.

سوامی دیاناندا ساراسواتی در این کتاب درباره این فرقه روایت می‌کند که داستان این فرقه از مردی به نام شجناند شروع می‌شود که اهل روستایی نزدیک آیودیا بود. او با سفر به مناطقی مانند گجرات، کاتیاوار و کوچ متوجه شد که مردم این مناطق بسیار ساده‌لوح‌اند و به‌راحتی به هر دینی که ارائه شود، ایمان می‌آورند. او از این فرصت استفاده کرد و با فریب‌کاری توانست چند پیرو به‌دست آورد و اعلام کرد که خود تجلی نارایاناست و دارای قدرت‌های معجزه‌آسا است. شجناند با پوشیدن لباس‌های درخشان و ایستادن بی‌حرکت در اتاق تاریک، مردم را فریب می‌داد که او نارایاناست. او حتی به برخی از پیروانش اجازه داد که خود را به‌شکل نارایانا با چهار دست جلوه دهند. او این کار را با همکاری پیروان خود انجام می‌داد تا تأثیر بیشتری بر روی مردم بگذارد.

یکی از داستان‌های عجیبی که سوامی دیاناندا ساراسواتی نقل می‌کند، داستان مرد بدون بینی است؛ مردی که بینی‌اش بریده شده بود. این مرد ادعا می‌کرد که هرکس بینی‌اش بریده شود، قادر خواهد بود نارایانا را ببیند. پادشاه نیز این داستان را باور کرد و حتی از اخترشناس خود خواست که زمان مناسبی برای بریدن بینی‌اش پیدا کند تا او نیز بتواند نارایانا را ببیند. در نهایت، این مرد فریب کارانه مردم را گمراه کرد و موجب شد که بسیاری از افراد بینی‌های خود را ببرند، به این امید که نارایانا را ببینند. سوامی دیاناندا ساراسواتی این داستان را نمادی از فریب و خرافه‌پرستی در این فرقه می‌داند. به گفتهٔ این نویسنده، در این فرقه، سادوها بسته به کاست و شغل خود وظایفی را انجام می‌دهند؛ اما کاهنان این فرقه با گرفتن مالیات از پیروان خود و فریب کاری‌های خود ثروت زیادی به‌دست می‌آورند. آنها هرگز به کسی که از فرقه‌های دیگر است، احترام نمی‌گذارند و اعمال شیطانی خود را به‌طور مخفیانه انجام می‌دهند.

سوامی دیاناندا ساراسواتی به مواردی از هم‌جنس‌گرایی و سایر رسوایی‌ها در فرقهٔ سوامینارایان اشاره می‌کند. او به شدت فرقهٔ سوامینارایان را نقد می‌کند و معتقد است که این فرقه با استفاده از ترفندها و حیل‌های خود، مردم را فریب می‌دهد و از آنها سوءاستفاده می‌کند. وی رهبران این فرقه را بی‌سواد می‌خواند که با قوانین دستور زبان و منطق آشنا نیستند. او اعمال این فرقه را مغایر با اصول اخلاقی و انسانی می‌داند (Saraswati, 1984, p. 300-304).

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های انجام‌شده در این مقاله، نتایج ذیل به‌دست می‌آید:

- تأثیرات اجتماعی و سیاسی جنبش سوامینارایان

جنبش سوامینارایان، فراتر از یک جریان مذهبی، دارای ابعاد اجتماعی، فرهنگی و سیاسی گسترده‌ای است که تأثیرات عمیقی بر جامعهٔ هندو و ساختارهای آن به‌جا گذاشته است. این جنبش، نه‌تنها به همبستگی درونی هندوها کمک کرده، بلکه از طریق شبکه‌های گستردهٔ معابد و نهادهای اجتماعی خود، در زمینهٔ تقویت هویت فرهنگی و سیاسی جامعهٔ هندو نیز نقش‌آفرینی کرده است. حمایت‌های استعماری بریتانیا، با هدف بهره‌برداری از این ظرفیت اجتماعی، به توسعه و گسترش این جنبش یاری رسانده و زمینه را برای نفوذ و گسترش جهانی آن فراهم کرده است.

- نقش سازمان‌های مرتبط، مانند BAPS

سازمان‌هایی مانند BAPS با تداوم تعالیم و ارزش‌های جنبش، نه‌تنها به حفظ و ترویج فرهنگ هندو کمک کرده‌اند، بلکه از طریق پروژه‌های آموزشی و اجتماعی متعدد به ارتقای وضعیت زنان و توانمندسازی جوامع محلی پرداخته‌اند. فعالیت‌های بشردوستانهٔ این سازمان‌ها نیز نقش مهمی در بهبود شرایط زندگی افراد آسیب‌پذیر ایفا کرده است. با این حال باید توجه داشت که این خدمات اجتماعی می‌تواند به‌مثابهٔ ابزاری برای ترویج و گسترش جنبش سوامینارایان مورد استفاده قرار گیرد.

- نقدها و اتهامات وارده به جنبش

این جنبش با نقدها و اتهامات جدی مواجه بوده است. برخی منتقدان، همچون سوامی دیاناندا ساراسواتی، جنبش

سوامینارایان را به انحراف از متون ودایی، انباشت ثروت غیرقانونی و تقلب متهم کرده‌اند. این انتقادات نشان می‌دهند که جنبش سوامینارایان نیز مانند بسیاری از جنبش‌های دینی دیگر، از نقد و تحلیل‌های مختلفی برخوردار بوده است که ابعاد پیچیده‌تری از تاریخ و عملکرد آن را آشکار می‌سازد.

- جنبش سوامینارایان؛ گسترش هندوئیسم با آموزه‌های صلح‌آمیز و حمایت استعماری

جنبش سوامینارایان با بهره‌گیری از معابد باشکوه در سراسر جهان، نه تنها به‌عنوان یک نهاد مذهبی، بلکه به‌مثابه ابزاری برای گسترش فرهنگی و سیاسی هندوئیسم عمل می‌کند. این جنبش با معرفی سوامینارایان به‌عنوان محور الهی، همبستگی جامعه هندو را تقویت می‌کند و تعاملات بین‌المللی را گسترش می‌دهد. حمایت‌های استعماری نیز در ترویج این حرکت مؤثر بوده است؛ چراکه آموزه‌های صلح‌آمیز آن تهدیدی برای منافع قدرت‌های استعماری به‌شمار نمی‌روند.

- اهمیت مطالعات بیشتر

بررسی‌ها نشان می‌دهند که جنبش سوامینارایان با استفاده از حمایت‌های استعماری و بهره‌گیری از شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه توانسته است به یکی از جنبش‌های مهم و تأثیرگذار در تاریخ معاصر هند تبدیل شود. با توجه به نقش سازمان‌هایی مانند BAPS در تداوم و گسترش این جنبش، و نیز با در نظر گرفتن انتقادات و اتهامات مطرح‌شده، لازم است مطالعات بیشتری در این زمینه صورت گیرد تا بتوان به درکی جامع‌تر و دقیق‌تر از ابعاد مختلف این جنبش دست یافت. این مطالعات می‌تواند به روشن‌تر شدن نقش واقعی خدمات اجتماعی و بشردوستانه در ترویج و گسترش این جنبش کمک کنند و نشان دهند که چگونه چنین آیینی می‌تواند به‌مثابه ابزاری برای اهداف سیاسی و اجتماعی استعمار مورد استفاده قرار گیرد.

- Akshardham, n.d. *Garden of India*, Retrieved from: <https://web.archive.org/web/20080915010914/http://www.akshardham.com/whattosee/gardenofindia/index.htm>
- BAPS (2024). *First public Sunday draws more than 65,000 pilgrims and visitors to the BAPS Hindu Mandir, Abu Dhabi, UAE*, Retrieved from: <https://www.baps.org/News/2024/First-Public-Sunday-draws-more-than-65000-Pilgrims-and-Visitors-to-the-BAPS-Hindu-Mandir-25417.aspx>.
- BAPS Swaminarayan Sanstha, n.d, *Swaminarayan's life - Biography: Uplift of women*. Retrieved from <https://www.swaminarayan.org/lordswaminarayan/biography/4.htm>.
- Barrot, R. (1987). *Caste and sect in Swaminarayan Movement*, In R. Burghart (Ed.), *Hinduism in Great Britain* (p. 67-70). Routledge.
- Beck, G. L. (2021). *Mantra*, In P. Jain, R. D. Sherma, & M. Khanna (Eds.), *Hinduism and Tribal Religions, Encyclopedia of Indian Religions* (p. 593-597). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Bochasanwasi Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha (BAPS), n.d, *BAPS*. Retrieved from <https://www.baps.org/>.
- Encyclopaedia Britannica (2024). *Sampradaya Hinduism*, In *Encyclopaedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/sampradaya>.
- Fitzgerald, J. L. (2004). "Dharma" and its translation in the "Mahābhārata". *Journal of Indian Philosophy*, 32(5/6), 671-685. Springer Nature.
- Flags of the World, n.d, BAPS. Retrieved from: <https://www.fotw.info/flags/rel-baps.html>
- Gujarat (India) (1969). *Gujarat State Gazetteers: Bhavnagar District*, Directorate of Govt. Print., Stationery and Publications, Gujarat State.
- Gupta, M. (2004). *Let's know Hindu gods and goddesses*, Star Publications.
- Hardiman, D. (1988). *Class base of Swaminarayan sect. Economic and Political Weekly*, 23(37), 1907-1912.
- Heber, R. (2019). *Narrative of a journey through the upper provinces of India, from Calcutta to Bombay, 1824-1825 (with notes upon Ceylon): An account of a journey to Madras and the southern provinces, and letters written in India* (Vol. II), London: John Murray.
- Kaye, J. W. (1856). *The life and correspondence of Major-General Sir John Malcolm, G.C.B., late envoy to Persia, and governor of Bombay: From unpublished letters and journals*, Smith, Elder, and Co.
- Kim, H. (2010). *Public engagement and personal desires: BAPS Swaminarayan temples and their contribution to the discourses on religion. International Journal of Hindu Studies*, 13(3), 357-390.
- Mallison, F. (2016). *Gujarati socio-religious context of Swaminarayan devotion and doctrine*, In R. B. Williams & Y. Trivedi (Eds.), *Swaminarayan Hinduism: Tradition, Adaptation, and Identity* (p. 49-57), Oxford University Press.

- Mangalnidhidass, S. (2016). *Sahajanand Swami's approach to caste*, In R. Williams, & Y. Trivedi (Eds.), *Swaminarayan Hinduism: Tradition, adaptation, and identity* (p. 115-128), Oxford University Press.
- Olson, C. (2007). *The many colors of Hinduism: A thematic-historical introduction*, Rutgers University Press.
- Oxford University Press, n.d, Acharya, In *Oxford English Dictionary*, Retrieved from: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=Acharya>.
- Patel, I. (2021). *Swaminarayan*, In P. Jain, R. D. Sherma, & M. Khanna (Eds.), *Hinduism and Tribal Religions, Encyclopedia of Indian Religions* (p. 158-1585), Dordrecht: Springer Netherlands.
- Raval, S. (2012). *Renunciation, reform and women in Swaminarayan Hinduism*, Shahibaug Swaminarayan Aksharpath.
- Rudert, A. (2004). *Inherent faith and negotiated power: Swaminarayan women in the United States* (Master's thesis, Cornell University).
- Russell, R. V. (1916). *The tribes and castes of the Central Provinces of India* (Vol. 1), London: Macmillan and Co., Limited.
- Sadhu Paramtattvadas, Williams, R. B. & Sadhu Amrutvijaydas (2016). *Swaminarayan and British Contacts in Gujarat in the 1820s*, In R. B. Williams & Y. Trivedi (Eds.), *Swaminarayan Hinduism: Tradition, Adaptation, and Identity* (pp. 58-63), Oxford University Press.
- Saraswati, S. S. (2012). *Kundalini Tantra* (8th Re-print ed., Golden Jubilee edition). Yoga Publications Trust.
- Saraswati, M. S. D. (1984). *The light of truth (The Satyārtha Prakasha)*, New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha.
- Sarbacker, S. R. (2005). *Samādhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, Albany: State University of New York Press.
- Shree Kutch Satsang Swaminarayan Temple, n.d, *Swaminarayan Sampraday History*.
- Shree Swaminarayan Temple: Sansthan Vadtal, n.d, *Food and water for the needy*, Archived from the original on 1 May 2009.
- Shree Swaminarayan Temple Cardiff, n.d, *Vachanamrut (English)*, Retrieved from: <https://www.swaminarayan.wales/images/Scriptures/vachnamrut/vachnamrut-english.pdf>
- Swaminarayan, n.d, *Satsang Jeevan*, Retrieved from: <https://www.swaminarayan.in/images/Books/satsangijeevan/satsang-jeevan-kalupur-guj.pdf>
- The Times of India (2002). January 19, *Times Music cassette on Swaminarayan serial launched*.
- Thursby, G. R. (1975). *Hindu-Muslim Relations in British India: A study of controversy, conflict, and communal movements in northern India 1923–1928*, LEIDEN: BRILL.
- Williams, R. B. (2019). *An Introduction to Swaminarayan Hinduism* (3rd ed), Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Williams, R. B. (2018). *Williams on South Asian religions and immigration: Collected works*, Routledge, London and New York.



The Scope of Comparative Theology: Comparing "Theologies" or Comparing "Religions"?

✉ **Mostafa Rastegar**  / PhD student in Comparative Religious Studies (Christian Theology), Faculty of Religions, University of Religions and Denominations setayeshesabz62@gmail.com

Ahmad Reza Meftah / Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations meftah555@gmail.com

Mehrab Sadeghnia / Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations sadeghnia@urd.ac.ir

Received: 2024/10/11 - **Accepted:** 2025/02/15 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

The scope of compared contents in comparative theology is still ambiguous. The question is whether in comparative theology, only "theologies" are compared or "religions," of which theologies are only a part. The aim of this research is to clarify this confusion. Introducing the dominant approach to comparative theology, to answer this question, first the conceptual framework of the two terms religion and theology is explained, as far as it is related to this research; then, relying on the written and oral literature on the subject, the scope of the contents compared in comparative theology is determined. The research concludes that in comparative theology, as in comparative theology, it is "religions" that are referenced and compared, and what distinguishes comparative theology from comparative theology is not the limitation of the content compared to theologies; rather, it is the normative nature of comparative theology and the non-normative nature of comparative theology. To adapt the narrow title of comparative "theology" to the broad usage that occurs in practice, there are two solutions: first, to expand the meaning of "theology"; second, to consider the infinitive meaning of "thinking about God and religion" for this term. The second solution seems more justified.

Keywords: Comparative Theology, Comparative Religious Studies, Normative, Non-Normative.

نوع مقاله: پژوهشی

گستره مقایسه‌ورزی در الهیات مقایسه‌ای: مقایسه «الهیات‌ها» یا مقایسه «دین‌ها»؟

مصطفی رستگار  / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان (گرایش الهیات مسیحی)، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

setayeshesabz62@gmail.com

meftah555@gmail.com

sadeghnia@urd.ac.ir

احمد رضا مفتاح/ دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب

مهراب صادقی‌نیا/ دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

گستره محتوای مورد مقایسه در الهیات مقایسه‌ای هنوز دچار ابهام است. پرسش این است که آیا در الهیات مقایسه‌ای، فقط «الهیات‌ها» با هم مقایسه می‌شوند یا «دین‌ها» که الهیات‌ها فقط بخشی از آنها هستند. هدف پژوهش، رفع این سردرگمی است. برای پاسخ به این پرسش، پس از معرفی رویکرد غالب به الهیات مقایسه‌ای، ابتدا چهار چوب مفهومی دو اصطلاح دین و الهیات، تأنجا که به این پژوهش ارتباط می‌یابد، توضیح داده می‌شود؛ سپس با تکیه بر ادبیات مكتوب و شفاهی موضوع، گستره محتوای مورد مقایسه در الهیات مقایسه‌ای مشخص می‌گردد. پژوهش به این نتیجه می‌رسد که در الهیات مقایسه‌ای نیز همانند دین‌شناسی مقایسه‌ای، این «دین‌ها» هستند که مورد رجوع و مقایسه قرار می‌گیرند و آنچه الهیات مقایسه‌ای را از دین‌شناسی مقایسه‌ای متمایز می‌کند، محدود بودن محتوای مورد مقایسه به صرف الهیات‌ها نیست؛ بلکه هنجاری‌بودگی الهیات مقایسه‌ای و غیرهنجاری‌بودگی دین‌شناسی مقایسه‌ای است. برای سازگار کردن عنوان مضیق «الهیات» مقایسه‌ای با امر موسعی که در عمل اتفاق می‌افتد، دو راهکار وجود دارد: نخست توسعه معنای «الهیات»؛ دوم لحاظ معنای مصدری «اندیشیدن درباره خدا و دین» برای این اصطلاح. راهکار دوم موجه‌تر می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: الهیات مقایسه‌ای، دین‌شناسی مقایسه‌ای، هنجاری، غیرهنجاری.

مختصات پژوهش

این پژوهش با هدف کمک به شناخت دقیق‌تر دانش الهیات مقایسه‌ای انجام شده و امید است بتواند در جهت برطرف‌سازی یکی از سردرگمی‌های مربوط به این عرصه گامی بردارد و بستری برای بررسی‌های موشکافانه‌تر فراهم آورد. پیشینه مکتوبی برای این پژوهش یافت نشد و با تحقیقی جدید از نوع بنیادی مواجهیم. داده‌های پژوهش از طریق مراجعه به کتابخانه‌های فیزیکی و مجازی و بانک‌های صوتی و تصویری و انجام مصاحبه و مشاهده در میدان گردآوری شده است.

این پژوهش به معناهای تاریخی الهیات مقایسه‌ای و مبانی این دانش و بررسی رویکردهای گوناگونی که به آن وجود دارد، وارد نمی‌شود. حوزه بررسی‌اش به رویکرد غالب به این دانش، یعنی رویکرد مؤمنانه یا اعترافی (confessional)، محدود است و از همین رو بر معنای جدید این اصطلاح، یعنی یادگیری بین‌دینی مرضی‌الطرفینی تمرکز دارد و معنای الهیات را در چهارچوب «ایمان در طلب فهم» درک می‌کند (یادگیری بین‌دینی مرضی‌الطرفینی) به رویکردی در الهیات مقایسه‌ای اشاره دارد که در آن، پیروان یک سنت دینی به مطالعه و بهره‌گیری از محتوای دین دیگر می‌پردازند. در این فرایند، الهی‌دان از بینش‌های دین دیگر استفاده می‌کند تا به تفسیرها و فهم‌های تازه‌ای از مفاهیم دینی خود برسد؛ به گونه‌ای که این برداشتها با رضایت یا دست‌کم عدم مخالفت پیروان دین دیگر همراه باشد. این شرط، از تحریف یا سوءتفاهم درباره محتوای دین مورد مطالعه جلوگیری می‌کند و احترام به اصول و فروع آن را به همراه دارد.

ازسوی دیگر، پیش‌فرض پژوهش این است که اگرچه الهیات مقایسه‌ای خاستگاهی کاتولیکی دارد، همه ادیان و مذاهب می‌توانند به آن وارد شوند و الهیات مقایسه‌ای خاص خود را دنبال کنند. جواز اطلاق عنوان «الهیات» بر علوم گوناگون اسلامی که مؤمنانه دنبال می‌شوند نیز پیش‌فرض است.

پرسش اصلی پژوهش این است که در الهیات مقایسه‌ای معاصر گستره موضوع تا کجا امتداد می‌یابد و عملاً چه محتوایی با هم مقایسه می‌شوند. آیا فقط «الهیات‌ها» با هم مقایسه می‌شوند؟ یا اینکه یادگیری و الهام‌گیری بین‌دینی مرضی‌الطرفینی نه تنها از «الهیات» دین دیگر، بلکه از همه «دین» دیگر صورت می‌گیرد و در واقع این «دین»‌ها هستند که مورد رجوع و مقایسه قرار می‌گیرند؟

پاسخ به پرسش اصلی مستلزم پاسخ به پرسش‌هایی فرعی است: آیا «الهیات» در الهیات مقایسه‌ای، صرفاً شامل دانش‌هایی انسانی و ایمان‌پایه (دین سطح دو)، مانند کلام و فقه و تفسیر است که حول محتوای زلال دریافتی از سوی خدا (دین سطح یک) شکل گرفته‌اند و درباره آن سخن می‌گویند؟ یا اینکه گستره موسع‌تری دارد و علاوه بر آن دانش‌های انسانی، خود آن محتوای زلال، مانند متن مقدس، و همچنین دین زیسته و تحقق‌یافته در جوامع بشری (دین سطح سه)، مانند مناسک و هنرهای دینی، را نیز دربر می‌گیرد؟ یا اینکه اصولاً معنای مصدری دارد و بر «خردورزی کردن» در باب آن محتوای زلال (دین سطح یک) دلالت می‌کند؟ مطلق اصطلاح «دین» چگونه در ادبیات الهیات مقایسه‌ای، مراد از دین چیست؟

در این پژوهش، تفاوت بین دو دانش و دو اصطلاح الهیات مقایسه‌ای (comparative theology) و دین‌شناسی مقایسه‌ای (comparative religion) مطرح نظر است. آنچه به‌درستی از اصطلاح دین‌شناسی مقایسه‌ای متبادر می‌شود، مقایسه «دین‌ها» در همه سطوح سه‌گانه است. هنگامی که این اصطلاح و معنایش را در ذهن داریم و ناگهان با تعبیر «الهیات» مقایسه‌ای مواجه می‌شویم، به‌طور طبیعی تصور می‌کنیم که در الهیات مقایسه‌ای با مقایسه «الهیات‌ها» (دین‌های سطح دو) سروکار داریم؛ اما مراجعه به ادبیات موضوع این تصور را به‌چالش می‌کشد و مشخص می‌کند که در الهیات مقایسه‌ای، امر مقایسه محدود به الهیات‌ها نیست.

فرضیه اصلی پژوهش این است که اگرچه قدر متیقن از آنچه در دانش «الهیات مقایسه‌ای» رخ می‌دهد، مقایسه «الهیات‌ها» (دین‌های سطح دو) است، ولی در یک مطالعه درجه دوم، یعنی در مقام بررسی کیفیت نفس این دانش، محدود کردن الهیات مقایسه‌ای به مقایسه الهیات‌ها درست نیست. در این دانش، مقایسه‌ورزی به دین‌های سطح دو محدود نمی‌شود؛ بلکه دین‌های سطوح یک و سه را نیز دربر می‌گیرد. مطلق اصطلاح «دین» نیز در ادبیات الهیات مقایسه‌ای شامل سطوح سه‌گانه دین است.

برای سازگار کردن عنوان مضیق «الهیات» مقایسه‌ای با محتواهای موسعی (سطوح سه‌گانه دین) که در عمل مورد مقایسه قرار می‌گیرند، دو راه وجود دارد: نخست در نظر گرفتن معنایی موسع برای واژه الهیات؛ به‌طوری‌که علاوه بر دین سطح دو، دین در سطوح یک و سه را نیز شامل شود؛ دوم لحاظ معنای مصدری - یعنی اندیشیدن مؤمنانه در باب دین - برای این واژه؛ که البته در این صورت، این واژه صرفاً ناظر به دین مبدأ، یعنی دین الهی‌دان مقایسه‌ای، خواهد بود. پژوهش حاضر راهکار دوم را ترجیح می‌دهد.

رویکرد غالب به الهیات مقایسه‌ای

پیش از ورود به تحقیق، لازم است مشخص شود که رویکرد غالب به الهیات مقایسه‌ای را چه کسانی نمایندگی می‌کنند تا به آثارشان استناد شود. در این خصوص، شایان ذکر است که مقطع دکتری الهیات مقایسه‌ای، به معنای یادگیری بین‌دینی مرضی‌الطرفینی، فقط در کالج بوستون (Boston College) در امریکا ارائه می‌شود. مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد نیز فقط در دانشگاه پادربورن (Paderborn University) آلمان تدریس می‌شود. به‌علاوه، «مرکز بین‌المللی الهیات مقایسه‌ای و مسائل اجتماعی» (International Center for Comparative Theology and Social Issues) در دانشگاه بُن (University of Bonn) آلمان، فعالیت‌های مهمی در این عرصه انجام می‌دهد. بوستون، پادربورن و بن (به‌اختصار، «بویابن»)، اصطلاح «الهیات مقایسه‌ای» (comparative theology) را برای یادگیری بین‌دینی مرضی‌الطرفینی به‌کار می‌برند و رویکردشان به این رشته، از نوع اعترافی و کاملاً شبیه یکدیگر است. شاید بتوان گفت که امتیاز انحصاری این رشته دانشگاهی در اختیار این سه مرکز قرار دارد؛ زیرا فقط آنها هستند که در این زمینه برنامه‌های آموزشی رسمی دارند و تنها ارائه‌دهنده مدرک دانشگاهی در این رشته به‌شمار می‌آیند (Von Stosch, 2024, p. 30).

دیگرانی هم وجود دارند که پژوهش‌های مشابهی انجام می‌دهند؛ ولی نام‌های متفاوتی برای کارشان برگزیده‌اند؛ برای نمونه، در دانشگاه جورج تاون (Georgetown University)، اگرچه دانیل مادیگان (Daniel Madigan) اصطلاح «الهیات همیارانه» (co-operative theology) را ترجیح می‌دهد، اما رویکردش با رویکرد بوپابن همسوست. دیگران حتی اگر عنوان دیگری روی کارشان بگذارند، بوپابن اگر همسویشان ببیند، کارشان را الهیات مقایسه‌ای برمی‌شمرد (Von Stosch, 2024, p. 32).

از سوی دیگر، افراد دیگری مانند رابرت نویل (Robert C. Neville) نیز هستند که به‌رغم استفاده از عنوان «الهیات مقایسه‌ای»، رویکرد متفاوتی دارند. این رویکردهای متفاوت بسیار محدودند و در برخی «افراد» خلاصه می‌شوند و هیچ «دانشگاه» یا «مؤسسه» یا «مرکز» مهمی وجود ندارد که تحت عنوان «الهیات مقایسه‌ای» کار متفاوتی انجام دهد (Von Stosch, 2024, p. 32).

دیگر نشانه غلبه رویکرد بوپابن این است که اغلب الهی‌دانان مقایسه‌ای الهیات‌ورزی خود را به روش او انجام می‌دهند؛ برای نمونه، در مجموعه سی‌وهشت‌جلدی *Beiträge zur Komparativen Theologie* (مشارکت در الهیات مقایسه‌ای)، همه نویسندگان، شامل الهی‌دان‌های برجسته‌ای مانند کلاوس فون استوش، کاترین کورنیل (Catherine Cornille)، ماریانه مویارت، جاشوا رالستون (Joshua Ralston)، میشل واس - رابرتس (Michelle Voss-Roberts) و روث لنگر (Ruth Langer)، به رویکرد اعترافی یکسانی پایبندند. در مجموعه ده‌جلدی *Comparative Theology: Thinking across Traditions* (الهیات مقایسه‌ای: اندیشیدن در فراسوی سنت‌ها) نیز کتاب‌هایی - مانند *How to Do Comparative Theology* (چگونگی الهیات‌ورزی مقایسه‌ای)، حاصل همکاری کلاوس فون استوش و فرانسیس کلونی - وجود دارد که از رویکرد بوپابن پیروی می‌کنند. در این مجموعه نیز با آثار کاترین کورنیل، ماریانه مویارت، جاشوا رالستون و میشل واس - رابرتس مواجهیم. این غلبه، یک واقعیت میدانی است و مرکز معتبر دیگری وجود ندارد که تحت عنوان «الهیات مقایسه‌ای»، رویکرد متفاوتی داشته باشد (Von Stosch, 2024, p. 32).

۱. گستره مقایسه‌ورزی در الهیات مقایسه‌ای

۱-۱. مفهوم دین در دانش الهیات مقایسه‌ای

برای دین، در معنای عام کلمه، سه سطح شناسایی شده است: سطح یک (محتوای زلال نازل شده)؛ سطح دو (محصول اندیشه انسان درباره آن محتوای زلال) و سطح سه (دین‌های سطوح یک و دو به‌صورت زیسته و تحقق‌یافته در جوامع بشری). پس می‌توان درباره سه سطح از دین سخن گفت: دین یک، دین دو و دین سه. در هر دین و مذهبی فرد یا افرادی وجود دارند که ایمان‌داران سخنشان را بی‌چون‌وچرا می‌پذیرند.

«اسلام سه» نیز عبارت است از اسلام زیسته و مجموعه کارهای مسلمانان در طول تاریخ و آثار و نتایجی که بر آن کارها ترتب یافته است.

ادیات موضوع نشان می‌دهد که در دانش الهیات مقایسه‌ای، اصطلاح دین (religion) شامل سطوح سه‌گانه پیش‌گفته است. به‌علاوه، دین (religion) و سنت دینی (religious tradition) هم‌معنایند و برای نمونه، کورنیل آنها را مترادف می‌داند (Cornille, 2023, January 21). استفاده الهی‌دان‌ها از دین و سنت دینی، به‌عنوان دو اصطلاح مترادف، احتمالاً بدین سبب است که آنان مایل نیستند در مظان ورود به مشاجراتی قرار گیرند که در آن، اصطلاح religion بار منفی استعماری دارد (Von Stosch, 2022, December 2).

۱-۲. مقایسه‌ورزی بین دینی در الهیات مقایسه‌ای

الهی‌دان مقایسه‌ای به عرصه بسیار گسترده یادگیری «بین دینی» (inter-religious) وارد می‌شود، نه صرفاً عرصه مضیق یادگیری «بین الهیاتی» (inter-theological). با مراجعه به ادبیات موضوع، روشن می‌شود که از یک سو، پژوهش‌های درجه دوم نه تنها الهیات‌ها (دین‌های سطح دو)، بلکه دین‌های سطوح یک و سه را نیز موضوع الهیات مقایسه‌ای و مورد مقایسه می‌دانند؛ از دیگر سو، پژوهش‌های درجه اول نیز عملاً مقایسه‌گری را در همه سطوح سه‌گانه دین انجام داده‌اند. کورنیل پیوسته از ورود به «دین» یا «سنت دینی» دیگر سخن می‌گوید، نه ورود به «الهیات» دین دیگر؛ برای نمونه، اظهار می‌کند که الهیات مقایسه‌ای اعترافی فرایندی است که در آن، الهی‌دان در محدوده چهارچوب دینی یک سنت دینی خاص، به قلمرو دین دیگر ورود می‌کند و به تأملات الهیاتی سازنده مشغول می‌شود (Comille, 2019b, p. 18). «ورود نظام‌مند و سازنده به سایر ادیان، به‌هیچ‌روی امتیاز ویژه سنت مسیحی نیست» (Cornille, 2019b, p. 6).

از آنجا که قدر متیقن از موضوع‌های مورد مقایسه در دانش الهیات مقایسه‌ای، «الهیات‌ها» (دانش‌های ایمان‌پایه انسانی در باب دین / دین‌های سطح دو) است، در اینجا نیازی به اثبات آن نیست. پژوهش درصدد اثبات آن است که علاوه بر قدر متیقن (دین‌های سطح دو) دین‌های سطح یک (متون مقدس) و سطح سه (مناسک و هنرهای دینی و مانند آن) نیز مورد رجوع و مقایسه‌اند.

۱-۲-۱. رجوع به متن مقدس دین دیگر

کلونی بهترین گزینه برای الهیات مقایسه‌ای ثمربخش را «خواندن متون، به‌ویژه متون مقدس و متون الهیاتی» (scriptural and theological texts) می‌داند (Clooney, 2010, p. 58): «می‌توانیم متونی مانند بهاگاواد گیتا (Bhagavad Gita) و اوپانیشادها (Upanishads)، رامایانا (Ramayana) و مهاباراتا (Mahabharata) را بخوانیم»؛ «می‌توانیم [خود] منابع اولیه را بخوانیم و می‌توانیم درباره آنها نیز جزئیات بیشتری مطالعه کنیم» (Clooney, 2010, p. 5-6). کلونی در توصیف مستغرق‌شدگی الهی‌دان مقایسه‌ای در متون مقدس سایر ادیان می‌گوید: شاید چنین بنماید که بدین‌سان صاحب دنیایی از نوشتجات مقدس می‌شویم؛ ولی نکته آن است که [در چنین حالتی] ما واقعاً «کتاب مقدس» نداریم. [...] نه یک، بلکه دو سنت سرشار دینی برای استفاده داریم؛ ولی - چون بیش از اندازه می‌دانیم - هیچ سنت یگانه و معیاری نداریم که توجهمان را جلب کند (Clooney, 2008, p. 209). به نظر کورنیل، متون مقدس معمولاً به لحاظ اصول استنباط [/ هرمنوتیک] انعطاف‌پذیرترند و در نتیجه در درون یک سنت دینی و نیز به‌صورت بین دینی تفاسیر گوناگونی می‌پذیرند. به همین سبب، تعجب‌آور نیست که الهیات مقایسه‌ای

تمرکز اصلی‌اش را بر متون نهاده است؛ ولی این رشته می‌تواند هر جنبه دیگری از ادیان را نیز پوشش دهد (Cornille, 2019b, p. 2). ماریانه مویارت نیز معتقد است که «الهیات مقایسه‌ای عموماً با مطالعه رفت‌وبرگشتی متون (texts)؛ یعنی متون کتاب‌مقدسی (scriptural texts) که قانونی (canonized) شده‌اند و تفسیرهای این متون و همچنین رساله‌های فلسفی، الهیاتی (theological) و عرفانی، آغاز می‌شود» (Moyaert, 2018, p. 2). کلاوس فون استوش توضیح می‌دهد که در الهیات مسیحی بررسی مشروعیت مطالعه متون مقدس سایر ادیان، به‌عنوان منابعی برای درک بهتر مسیحیت، مطالعه «در سطح ماده» (on the matter level) به‌شمار می‌آید (Von Stosch, 2024, p. 1)؛ برای نمونه، بررسی مشروعیت مطالعه قرآن برای دستیابی به درکی بهتر از عیسی مسیح علیه السلام، تحقیق در سطح ماده است. در این چهارچوب، هدف آن است که روشن کنیم در قلمرو دگم‌شناسی مسیحی، منابعی مانند قرآن چگونه می‌توانند به درک جامع‌تری از مسیح کمک کنند. فون استوش در خصوص امکان رجوع الهی‌دان مقایسه‌ای مسلمان به عهدین و آموختن از آن می‌گوید: «از منظر قرآن، تورات در واقع وحی خدا شمرده می‌شود» و «بدیهی به نظر می‌رسد که تورات و انجیل یا [به‌قول قرآن] "کتاب" منابعی هستند که می‌توان از آنها آموخت» (Von Stosch, 2024, p. 1).

دانیل مادیگان (Madigan, 2012, p. 43-58) استدلال می‌کند که مقایسه عیسای رنج‌کش و مصلوب در کتاب مقدس با عیسای قرآن‌چندان منطقی نیست. با وجود این، می‌توان رنج «کلام خدا»؛ یعنی عیسی مسیح، و واکنش او به شکنجه‌دهندگان و مسخره‌کنندگان را در کتاب مقدس در نظر گرفت و آن را با واکنش «کلام خدا»؛ یعنی قرآن، به افرادی که آن را به استهزا می‌گرفتند و تکذیب می‌کردند، مقایسه کرد. در اینجا، شاهد رنج «کلام خدا» در دو سنت متفاوت هستیم (Von Stosch, 2024, p. 24).

شاهدی دیگر بر رجوع مستقیم الهی‌دان‌های مقایسه‌ای به متون مقدس سایر ادیان، وجود آثاری است که چنین الهی‌دان‌هایی در زمینه تفسیر متون مقدس سایر ادیان پدید آورده‌اند؛ مانند مجموعه «تفسیرهای مسیحی بر متون مقدس غیرمسیحی» (Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts). «متن مقدس دین دیگر، به‌نوبه خود موجب می‌شود که هریک از نویسندگان این مجموعه دوباره به سنت خود بازگردند و متون یا اندیشه‌هایشان را در پرتو دین دیگر بازبایی یا بازتفسیر کنند» (Cornille, 2019b, p. 21). دانیل شریدن (Daniel Sheridan) در تفسیر مسیحی‌اش بر «نارادا سوترا» (Nārada Sūtras) در آیین هندو، متون مقدس سایر ادیان را «عوامل واکنش‌افزایی می‌داند که می‌توانند ما را یاری دهند تا به فهمی تازه از سنت خود برسیم» (Sheridan, 2007, p. 6-7).

۲-۱. رجوع به مناسک دین دیگر

متن‌محوری در الهیات مقایسه‌ای درک ما را از دین، همچنین خلاقیت الهیاتی‌مان را محدود می‌کند (Moyaert, 2018, p. 2):

اگر به عنوان الهی‌دان مقایسه‌ای به منابع متنی بسنده کنیم و منابع غیرمتنی را معیار مناسبی برای [خردورزی درباره] خدا ندانیم، ممکن است موجب محدودیت توان درک خود از کنش‌وری خدا در جهان و رفتارش با انسان‌ها شویم. روی‌آوری به شعائر مادی و مناسکی، علاوه بر منابع متنی، جنبه‌هایی از امور الهی را آشکار می‌کند که با ماندن در محدوده مطالعه متن، مخفی می‌ماند (Moyaert, 2018, p. 3).

ماریانه مویارت به بررسی این موضوع می‌پردازد که گسترش دامنه الهیات مقایسه‌ای به فراتر از متون چگونه می‌تواند خلاقیت الهیاتی این رویکرد را افزایش دهد (Moyaert, 2018, p. 3). مویارت اظهار می‌دارد:

استدلال این است که با ایجاد گشودگی در الهیات مقایسه‌ای در قبال سایر منابع، مانند آداب و رسوم مادی و نمادین، شیوه‌های متفاوتی برای اندیشیدن به روابطمان با خدا کشف خواهیم کرد [...] چیزی که مدنظر دارم، تکمیل‌کنندگی دوسویه مقایسه متون و مقایسه مناسک است (Moyaert, 2018, p. 3).

الهی‌دان مقایسه‌ای روی زیرمجموعه محدودی از پدیده‌های دینی متمرکز می‌شود؛ یعنی بر میراث فکری سنت‌های خاص؛ چنان‌که در متون نوشته شده است؛ ولی «عمل» مردم دین‌دار چه؟ یعنی مناسکی که به‌جا می‌آورند؛ آثار مقدسی که گرامی می‌دارند؛ مجسمه‌هایی که به آنها جامه می‌پوشانند و در دسته‌ها حمل می‌کنند؛ و مکان‌های زیارتی‌ای که نسل‌به‌نسل از آنها بازدید می‌کنند. منطقی است ادعا کنیم که اینها نیز شایسته توجه‌اند (Moyaert, 2018, p. 11). الهی‌دان مقایسه‌ای به این موارد توجه خواهد داشت: ۱. فضای انجام مناسک؛ ۲. زمان انجام مناسک؛ ۳. اشیای مورد استفاده در مناسک؛ ۴. صدا و زبانی که به‌کار می‌رود و تولید می‌شود؛ ۵. نقش‌های مناسک‌گزاران؛ ۶. اعمالی که به‌جا آورده می‌شود (Grimes, 1995, pp. 1-7).

مقایسه‌گری در حوزه مناسک، گذشته از مشاهدۀ کارهایی که دیگران انجام می‌دهند، شامل انجام دادن کارهای آنان نیز هست. به این ترتیب، الهی‌دان مقایسه‌ای به آموزنده‌ای فعال تبدیل می‌شود (Moyaert, 2018, p. 17). او از طریق بدنش نیز می‌آموزد و به زوایای پنهان سنت دیگر دست می‌یابد. نکته کلیدی این است که تورات را همان‌گونه‌که دین‌آموزان یهودی می‌خوانند، بخواند؛ با مسلمانان نماز جمعه به‌جای آورد؛ با بوداییان مراقبه ذن (zazen) انجام دهد؛ و به معبد هندوها برود و در مراسم پوجا (puja) شرکت کند (Paulsell, 2012, January 25). مقایسه‌گری مناسکی می‌تواند به‌شیوه جدیدی برای یادگیری بین‌دینی تبدیل شود؛ به‌ویژه از آن نظر که راه را بر قوه تخیل دینی می‌گشاید و می‌تواند به درون‌بینی‌های الهیاتی خلاق بینجامد (O'Donnell, 2015, p. 182-185). «حوزه الهیات مقایسه‌ای، هم به دانشمندانی که متون دو سنت مختلف را با دقت و توجه به جزئیات می‌خوانند و با هم مقایسه می‌کنند، نیاز دارد و هم به دانشمندانی که تأکید بیشتری بر کار میدانی و دین زیسته دارند» (Moyaert, 2018, p. 23).

برای نمونه، فون استوش از تجربه همراهی‌اش با جمعی از هم‌وطنان ترک خود در آلمان و روزه یک‌روزه‌اش در ماه رمضان سخن می‌گوید. در یک برابرسنجی خلاقانه، فون استوش لحظات افطار را با اندیشه موجود در عشای ربانی همسو و امری جذاب و مرموز ارزیابی می‌کند و حاوی درس‌آموزی ارزشمندی برای الهیات مقایسه‌ای مسیحی می‌داند. او به این نتیجه عملی می‌رسد که اگر از صبح تا پیش از مراسم عشای ربانی، که قبل از ظهر انجام می‌شود، چیزی نخورد و نیاشامد، دو عنصر مقدسی که در عشا دریافت می‌کند، معنای بیشتری برای او خواهد داشت (Von Stosch, 2024, p. 42).

۳-۱. رجوع به آثار هنری دین دیگر

«الهیات مقایسه‌ای» می‌تواند در زمینه قالب‌های هنری نیز به کار رود (Moyaert & Geldhof, 2015). هنرمندان غالباً در فعالیت الهیاتی مقایسه‌ای پیشتازند و از راه مجسمه‌سازی، نقاشی یا معماری، تصویری از واقعیت به نمایش می‌گذارند که الهام‌گیری از سنت‌های دینی گوناگون را نیز دربر دارد و به‌نوبه خود می‌تواند زمینه‌ای برای تأملات بیشتر باشد (Cornille, 2019b, p. 2). هر دینی دارای متون، آموزه‌ها، رسوم و بیان‌های هنری فراوانی است که می‌توانند موضوع مقایسه واقع شوند (Cornille, 2019b, p. 19). رابرت نویل نیز معتقد است که حقیقت الهیاتی را می‌توان در دنیای هنر هم جست. او در دیدگاه جهانی‌اش، به هر منبعی که شناخت بیافریند، شامل شکل‌های گوناگون هنری و موسیقی و نقاشی، رجوع می‌کند (Von Stosch, 2024, p. 65).

نوید کرمانی (Kermani, 2020) در کتاب خود، *Ungläubiges Staunen: Über das Christentum* (شگفتی فراتر از باور: در باب مسیحیت)، که تحت عنوان *Wonder Beyond Belief: On Christianity* به زبان انگلیسی نیز منتشر شده است، به سراغ مفاهیم موجود در هنر مسیحی رفته و از جایگاه یک فرد مسلمان به تحلیل آثار هنرمندان اروپایی پرداخته و در جهت ایجاد پیوند میان سنت‌های مسیحی و اسلامی، تحسین بسیاری را برانگیخته است. کرمانی مضامین گوناگون مسیحی، مانند الوهیت، حضرت مریم علیها السلام، محبت، قربانی، مرگ، مرثیه‌سرایی و رستاخیز را که در این آثار تجسم یافته‌اند، واکاوی و نحوه نمایش این مضامین در مسیحیت را با اندیشه‌های اسلامی مقایسه کرده است. «زمانی که او به‌عنوان یک مسلمان شیعه توضیح می‌دهد که چگونه می‌تواند با یک نقاشی مسیحی خاص ارتباط برقرار کند و این به او کمک می‌کند تا عیسی را در اسلام بهتر درک کند، به حوزه الهیات مقایسه‌ای گام نهاده است» (Von Stosch, 2024, p. 76).

۳-۱. مفهوم الهیات در الهیات مقایسه‌ای

الهیات (theology) در لغت به معنای سخن (logos) در باب خدا (theos) است و در اصطلاح، دانشی است انسانی و ایمان‌پایه که موضوعش دین سطح یک است. انسان بر گرد این دین خالص، عقاید و اعمال و دستورها و اخلاقیات می‌سازد و اینها روی هم، الهیات (دین سطح دو) را تشکیل می‌دهند. پس الهیات دانشی است که دین سطح یک را مؤمنانه می‌پژوهد، می‌شناسد و می‌شناساند؛ برای نمونه، الهیات مسیحی شامل الهیات کتاب‌مقدسی (biblical theology)، الهیات تاریخی (historical theology)، الهیات نظام‌مند (systematic theology)، و الهیات کاربردی (practical theology) است (Wiesenhütter, 2024, p. 23). در حوزه اندیشه اسلامی نیز، به دلیل نیاز به زبان مشترک در این پژوهش، می‌توان به‌صورت اکتشافی (heuristic) از عنوان «الهیات» برای اشاره به علوم گوناگون اسلامی - شامل تفسیر، کلام، فقه، اصول فقه، اخلاق و عرفان و بقیه حوزه‌های مطالعاتی، که ابعاد گوناگون زیست انسان و رابطه او با خدا و جهان را از دیدگاه اسلام مورد بررسی قرار می‌دهند - بهره جست؛ برای نمونه، «مسلمانان آلمان تفسیر و فقه و تمامی بقیه علوم اسلامی را الهیات می‌دانند» (Von Stosch, 2024, April 10).

پرسش این است که اگر در دانش الهیات مقایسه‌ای، مقایسه‌گری الهی‌دان به «الهیات‌ها» (دین‌های سطح دو) محدود نیست و همه سطوح سه‌گانه دین‌ها را شامل می‌شود، چگونه می‌توان عنوان مضیق این رشته را موجه قلمداد کرد. به نظر می‌رسد که اسم دانش «الهیات» مقایسه‌ای بر مسمایی که عملاً رخ می‌دهد، منطبق نیست. به بیان روشن‌تر، آنچه به‌درستی از اصطلاح comparative religion (دین‌شناسی مقایسه‌ای) متبادر می‌شود، مقایسه «دین‌ها» است. وقتی این اصطلاح و معنایش را در ذهن داریم و ناگهان با تعبیر comparative theology (الهیات مقایسه‌ای) مواجه می‌شویم، به‌طور طبیعی تصور می‌کنیم که در الهیات مقایسه‌ای، با مقایسه «الهیات‌ها» (دین‌های سطح دو) سروکار داریم؛ حال آنکه در این دانش، همه سطوح سه‌گانه دین‌ها با هم مقایسه می‌شوند. این عدم انطباق بین اسم و مسمای چگونه توضیح داده می‌شود؟

برای توضیح این ناسازگاری بدوی، دو راه وجود دارد: اول، لحاظ معنای بسیار موسع‌تر برای واژه «الهیات»؛ به‌طوری که به دین سطح دو محدود نشود؛ بلکه سطوح اول و سوم دین را هم شامل شود؛ دوم، لحاظ معنای مصدري برای واژه «الهیات» در عنوان این رشته.

۱-۳-۱. توسعه در معنای الهیات

تغییر و قبض و بسط در معنای «تئولوژی» بی‌سابقه نیست. واژه الهیات (theology) را نخستین‌بار افلاطون برای ارزیابی عقلانی و نقادانه اسطوره‌های یونانی به کار برد. در مسیحیت باستان، در زمان یوسیبوس قیصریه (Eusebius of Caesarea)، «الهیات» دانشی بود که به هستی مسیح و خدای مسیحیان می‌پرداخت و به خدایان بت‌پرستان کاملاً بی‌اعتنا بود. دو دانش وجود داشت: «الهیات» (theología) که به خود خدا و بنیادی‌ترین اصول می‌پرداخت؛ و «سیاست» یا «تدبیر» (oikonomía) که کارهای خدا، به‌ویژه آمدنش به میان انسان‌ها به‌عنوان منجی را می‌پژوهید. در قرون وسطی، آبلارد (Abelard) این دو بخش را در ذیل مقوله الهیات با هم پیوند داد. تا اواسط قرن بیستم، «الهیات» مفهومی عمدتاً مسیحی بود و به‌طور خاص به آموزه‌های مبتنی بر کتاب مقدس می‌پرداخت؛ ولی پس از آن، آشنایی با سایر ادیان نشان داد که آنها نیز دارای الهیات‌اند؛ از ادیان خداپرست یهودیت و اسلام و هندوئیسم گرفته تا ادیانی مانند بودیسم که در آنها هیچ خدایی (theos) در کانون توجه نیست (Auffarth et al, 2006, p. 1880).

داعیه‌داران نام‌آشنای الهیات مقایسه‌ای (افرادى مانند فرانسیس کلونی، کاترین کورنیل، ماریانه مویارت، و کلاوس فون استوش) گواهی می‌دهند که اصطلاح الهیات در عنوان «الهیات مقایسه‌ای»، توسعه مفهومی دارد و فقط شامل الهیات در معنای مضیق آن (دین سطح دو) نیست؛ بلکه همه دانستی‌های دینی (سطوح سه‌گانه دین) را دربر می‌گیرد. بنابراین طرفین مقایسه می‌توانند متون مقدس و غیرمقدس، شامل متون مناسکی و اخلاقی و سرودهای عبادی و آموزه‌ها و شخصیت‌ها و خود آداب و مناسک و رسوم معنوی و عملی و ریاضات و مراقبات و علوم گوناگون دینی و فرهنگ دینی باشد؛ می‌تواند چهارچوب‌های نهادی و هنری و فرهنگ مادی و شکل‌ها و بیان‌های هنری، مانند شعر و موسیقی و نقاشی و مجسمه‌سازی و معماری را دربر بگیرد و گفت‌وگو با رهروان سایر ادیان را نیز شامل شود و اصولاً همه داده‌ها و دانستی‌های دینی و همه منابع معنوی، شامل هر منبع مکاشفه و بیش‌افزایی و روشن‌نگری و درون‌بینی و حتی تاریخ دین را نیز دربر گیرد.

برای نمونه، کورنیل می‌گوید: «در الهیات مقایسه‌ای، الهیات به معنای موسع فهمیده می‌شود و [...] امکان تأمل دربارهٔ مناسک و متون مقدس (scripture) و فرهنگ مادی (material culture) را نیز دربر می‌گیرد» (Cornille, 2024, March 15). به گفتهٔ کلونی، در الهیات مقایسه‌ای، دو واقعیت - شامل متن، تصویر، رسم عملی، آموزه یا شخصیت - را نزدیک هم قرار می‌دهیم تا بتوانیم آنها را بارها و بارها در کنار هم ببینیم (Clooney, 2010, p. 11). او نه تنها مراجعه به متن مقدس دین دیگر را روا می‌داند، بلکه به شکلی عجیب، حتی عدم موافقت با تفسیرهای الهی‌دان‌های آن دین دیگر از متن مقدس خودشان را نیز جایز برمی‌شمرد و می‌گوید: «گاهی اوقات می‌توانیم با هم موافق نباشیم؛ دست کم به این معنا که بگوییم نمی‌دانیم چرا فلان عمل را انجام می‌دهند؛ چگونه است که برخی متون مقدس را به شکل خاصی درک می‌کنند؛ و غیره» (Clooney, 2024, March 19). فون استوش نیز با این ایده که الهی‌دان مقایسه‌ای مجاز است از منابع مختلف دین دیگر (شامل انواع الهیات‌ها، متون مقدس، مناسک، هنرها، موسیقی و...) بهره بگیرد، موافق است (Von Stosch, 2024, April 11).

«الهیات مقایسه‌ای» می‌تواند در زمینهٔ آداب و مناسک، اصول اخلاقی، رسوم معنوی و چهارچوب‌های نهادی و هنری نیز به کار رود. هنرمندان غالباً در فعالیت الهیاتی مقایسه‌ای پیش‌تازند و از راه مجسمه‌سازی، نقاشی یا معماری، تصویری از واقعیت را به نمایش می‌گذارند که الهام‌گیری از سنت‌های دینی گوناگون را نیز دربر دارد و به نوبهٔ خود می‌تواند زمینه‌ای برای تأملات بیشتر باشد (Cornille, 2019b, p. 2). فردریکس معتقد است که در الهیات مقایسه‌ای گفت‌وگویی صورت می‌گیرد «که در آن، متون اصیل و هنر و رسوم دینی و ریاضات و مراقبات و بقیهٔ جوانب سنت خودی در پرتو سنت دیگر بازتفسیر می‌شود» (Fredericks, 2010, p. xi).

حتی در رویکرد فرااعترافی (meta-confessional) به الهیات مقایسه‌ای نیز موضوع الهیات‌ورزی، به دین سطح دو محدود نمی‌شود. نمایندهٔ مهم این سنت، رابرت نویل، منابع بسیار گوناگونی را درهم می‌آمیزد؛ از کتاب مقدس گرفته تا فلسفهٔ چینی و ایده‌های داثوئیستی و عناصر تفکر پویشی از فلسفهٔ پویشی و غیره. ایدهٔ اصلی‌اش آن است که نقش الهیات، پردازش نظریه‌ای جامع است که تا جای ممکن، همهٔ داده‌ها را دربر بگیرد؛ بی‌آنکه بین قرآن و کتاب مقدس و فلسفهٔ چینی و فلسفهٔ سکولار و... تمایزی بگذارد (Von Stosch, 2024, p. 65). نویل در دیدگاه جهانی خود، به هر منبعی که شناخت بیافریند (شامل شکل‌های گوناگون هنری و موسیقی و نقاشی) رجوع می‌کند. برای او، نقاشی چینی به اندازهٔ شعر اهمیت دارد و انجیل و قرآن دارای وزنی برابرند (Von Stosch, 2024, p. 65).

شایان ذکر است که آنچه باعث می‌شود قرائت غالب نتواند کار نویل را به عنوان الهیات مقایسه‌ای بپذیرد، هیچ ربطی به گستردگی منابع مورد استفادهٔ او ندارد؛ بلکه این فرااعترافی بودن - یعنی ایمان پایه نبودن و ریشه نداشتن کار او در یک سنت دینی خاص - است که موجب افتراش می‌شود. نویل الهیات را «فهم در طلب ایمان» می‌داند؛ حال آنکه در قرائت غالب، الهیات «ایمان در طلب فهم» است.

۲-۳-۱. لحاظ معنای مصدری برای «الهیات»

برای اثبات اینکه اصطلاح «الهیات مقایسه‌ای» به مفهوم بسیار مضیق «مقایسه‌الهیات‌ها» (مقایسه‌دین‌های سطح دو) فروکاستنی نیست، با استناد به شواهد متعدد، این نتیجه حاصل می‌شود که باید معنای موسع‌تری برای واژه «الهیات» در نظر گرفت؛ معنایی که دین‌های سطح یک، دو و سه را شامل شود؛ ولی در یک ارزیابی منصفانه، این کار - یعنی گنجاندن متون مقدس و آداب و رسوم و مناسک و فرهنگ و هنر دینی در مقوله «الهیات» - پرمؤنه به نظر می‌رسد و شایسته‌تر می‌نماید که برای برون‌رفت از این مشکل، راه‌حل دیگری جست‌و‌جی کرد؛ راه‌حلی که باز مستند است به بیان‌هایی از نام‌آشنایان این رشته. به نظر می‌رسد که آنان هر دو راه‌حل را می‌پذیرند؛ هرچند چنین می‌نماید که راه‌حل دوم را ترجیح می‌دهند.

راه‌حل دوم آن است که در اصطلاح comparative theology، واژه theology را نه مربوط به «مجموعه‌ای از آموزه‌ها و گزاره‌های خردمندانه دینی»، نه به معنای اصطلاحی «یک نظام یا دستگاه الهیاتی خاص»، و نه به مفهوم «چتری که همه سطوح سه‌گانه دین را شامل می‌شود»، بلکه به معنای مصدری «اندیشیدن درباره خدا و دین» (theologizing) بدانیم. واژه theology دارای دو معناست: معنای نخست و مصدری‌اش، «اندیشیدن در باب خدا و روابط بین خدا و جهان و آموزه‌های دینی و امور الهی» است (Guralnik, 1995) و معنای دوم و اصطلاحی‌اش عبارت است از «شکل یا نظامی خاص از این مطالعه، چنان‌که در یک دین یا مذهب خاص ارائه می‌شود» (Guralnik, 1995).

معنای نخست بر همان کاری دلالت دارد که می‌توانیم «الهیات‌ورزی»، «انجام الهیات» (doing theology)، یا «انجام کار الهیاتی» بنامیم. بنابراین می‌توان اصطلاح comparative theology را به جای «الهیات مقایسه‌ای» به «الهیات‌ورزی مقایسه‌ای» یا «الهیات‌ورزی از راه مقایسه» ترجمه کرد. ترجیح این دو اصطلاح بر «الهیات مقایسه‌ای» به‌منظور پرهیز دادن مخاطب از این تصور اولیه است که در این دانش، فقط «الهیات‌ها» با هم مقایسه می‌شوند.

این تصور که در الهیات مقایسه‌ای فقط الهیات‌ها (دین‌های سطح دو) با هم مقایسه می‌شوند، احتمالاً ناشی از قیاس عنوان این دانش با عنوان دانش «دین مقایسه‌ای» (comparative religion) است. از آنجاکه در «دین مقایسه‌ای» (دین‌شناسی مقایسه‌ای)، دو یا چند «دین» با هم مقایسه می‌شوند، این تصور به وجود می‌آید که در «الهیات مقایسه‌ای» نیز دو یا چند «الهیات» با هم مقایسه می‌شوند؛ حال آنکه در اصطلاح «الهیات مقایسه‌ای»، اگر معنای مصدری واژه «الهیات» قصد شود، این واژه فقط ناظر به الهیات «یک» دین خواهد بود: «دین مبدأ» یا «دین خودی». مثلاً ترکیب‌هایی مانند «الهیات مقایسه‌ای مسیحی»، «الهیات مقایسه‌ای اسلامی» و «الهیات مقایسه‌ای یهودی» نیز همین است. در اولی، این الهی‌دان مسیحی است که الهیات‌ورزی می‌کند؛ یعنی در باب خدا و دین مسیحی می‌اندیشد و سخن می‌گوید؛ در دومی، این الهی‌دان مسلمان است و در سومی الهی‌دان یهودی. پس می‌توان این عناوین را تغییر داد تا اندیشه نهفته در آنها روشن‌تر شود: «الهیات‌ورزی مسیحی از راه مقایسه»، «الهیات‌ورزی اسلامی از راه مقایسه» و «الهیات‌ورزی یهودی از راه مقایسه»؛ و اگر پرسیده شود که «از راه مقایسه با چه چیز»، پاسخ آن است که در اینجا ارتکازی که در ذهن الهی‌دان‌ها رسوخ دارد، مقایسه دین خود با دین دیگری است.

این نکته مورد غفلت نیست که عنوان اصلی این دانش، comparative theology است، نه comparative theologization یا comparative theologizing. احتمالاً ترجیح theology بر theologize بدین سبب بوده است که theologize فعلی دوپهلوست: هم معنای «الهیات‌ورزی» می‌دهد و هم معنای «الهیاتی کردن» یا «الهیاتی‌سازی». فعل theologize در معنای «بیان چیزی با زبان و مفاهیم الهیاتی»، «چیزی را در الهیات گنجانیدن» و «انجام خردورزی الهیاتی / الهیات‌ورزی کردن» (to speculate theologically) به کار رفته است (Guralnik, 1995)؛ ولی زبان فارسی با این اشتراک لفظی مواجه نیست و به آسانی می‌توان این دو معنا را با همین سه اصطلاح یا اصطلاحات مشابه دیگر از هم تمییز داد.

به هر حال با پذیرش توسع در معنای واژه «الهیات»، می‌توان comparative theology را همچنان به «الهیات مقایسه‌ای» ترجمه کرد؛ ولی اگر چنین تصرفی را در معنای واژه الهیات روا نداریم و آن را دست‌کاری نابجای موضوع‌له ارزیابی کنیم، باید theology را به معنای theologization (الهیات‌ورزی) بدانیم و برای عنوان این رشته در زبان فارسی، اصطلاح «الهیات‌ورزی مقایسه‌ای» یا «الهیات‌ورزی از راه مقایسه» را انتخاب کنیم. با توجه به اینکه چاره نخست پرمؤونه به نظر می‌رسد، راهکار دوم ترجیح دارد.

مسئله را می‌توان چنین طرح کرد که عنوان «الهیات مقایسه‌ای» می‌تواند گمراه‌کننده باشد. این عنوان ممکن است موجب این تصور نادرست شود که در این رشته، فقط «اندیشه‌های الهیاتی» - در معنای مضیقی که فقط شامل خردورزی انسانی در باب امور مربوط به خداست - با هم مقایسه می‌شوند. با این حال، الهیات مقایسه‌ای فراتر از این است و متون مقدس، مناسک و سایر عناصر سنت‌های دینی را نیز دربر می‌گیرد. پرسش آن است که اگر بخواهیم برای گمراه‌کنندگی عنوان «الهیات مقایسه‌ای» چاره‌ای بیندیشیم، آیا می‌توانیم توضیح دهیم که در اصطلاح «الهیات مقایسه‌ای»، واژه «الهیات» فقط به «الهیات سنت خودی» اشاره دارد؟ آیا می‌توانیم بگوییم که اصطلاح «الهیات مقایسه‌ای» به معنای «الهیات‌ورزی در سنت خودی از راه مقایسه با همه عناصر سنت دیگر» است؟ آیا می‌توانیم بگوییم که در «الهیات مقایسه‌ای»، ما به کمک مقایسه، به الهیات‌ورزی (theologizing) در سنت خودی می‌پردازیم؟

کاترین کورنیل پیشنهادهای سه‌گانه فوق را «عالی» ارزیابی می‌کند و معتقد است که «این راه خوبی برای بیان ماهیت هنجاری و اعترافی الهیات مقایسه‌ای و برای استفاده از این اصطلاح است» (Cornille, 2024, April 11). کلاوس فون استوش نیز موافقتش را ابراز می‌کند و می‌افزاید: «به خاطر داشته باشید که الهیات مسیحی شامل اندیشه در باب مناسک یا شریعت یا تفسیر نیز هست» (Von Stosch, 2024, April 10). دانیل مادیگان می‌نویسد: «به نظرم پیشنهادهایی که در سه پرسش بند پایانی خود داده‌اید، بسیار خوب و مفید هستند» (Madigan, 2024, April 11). اما روث لنگر توضیح می‌دهد که «راه‌های زیادی برای انجام الهیات مقایسه‌ای وجود دارد. پس وظیفه الهی‌دان است که روش و مقصود خود را روشن کند» (Langer, 2024, April 10).

ازسوی دیگر، بررسی محتوای کتاب *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* اثر فرانسویس کلونی، نشان می‌دهد که کلونی نیز این قرائت از عنوان این رشته را کاملاً پذیرفته است. او در جای جای کتابش (Clooney, 2010, p. 3-4, 23, 53, 54, 57, 69 & 87)، به جای آنکه درباره مقایسه الهیات‌ها (comparing theologies) صحبت کند، درباره «انجام الهیات به صورت مقایسه‌ای» (doing theology comparatively)، «الهیات‌ورزی» (theologizing)، «الهیات‌ورزی مقایسه‌ای» (comparative theologizing) و «مقایسه الهیاتی» (theological comparing) سخن می‌گوید.

برای نمونه، کلونی معتقد است که «انجام الهیات به صورت مقایسه‌ای» (doing theology comparatively)، در شرایطی که [بین دو سنت مورد مقایسه] دگرسانی آشکارتر و عمیق‌تری احساس شود، نه تنها کم‌فایده نخواهد بود، بلکه حتی ثمربخشی بیشتری هم خواهد داشت» (Clooney, 2010, p. 3-4). همچنین، او بخش دوم کتابش را «الهیات‌ورزی مقایسه‌ای» / «انجام الهیات مقایسه‌ای» (Doing Theology Comparatively) نام نهاده است (Clooney, 2010, p. 54). به علاوه، کلونی اظهار می‌کند: «در الهیات مقایسه‌ای، جنبه الهیات ما را به ژرفای عالم تعهد، ایمان و مواجهه با خدا می‌کشاند» (Clooney, 2010, p. 57). در واقع، کلونی با گره زدن واژه «الهیات» در اصطلاح «الهیات مقایسه‌ای» به عمق ایمان و تعهد مسیحی‌اش، تردیدی باقی نمی‌گذارد که منظورش از «الهیات» در «الهیات مقایسه‌ای» چیزی جز الهیات مسیحی نیست و در نتیجه، واژه الهیات در این عنوان فقط ناظر به الهیات دین خودی یا مبدأ است.

۲. وجه تمایز الهیات مقایسه‌ای و دین‌شناسی مقایسه‌ای

اکنون که مشخص شد در الهیات مقایسه‌ای نیز، همانند دین‌شناسی مقایسه‌ای، همه دانستنی‌های دو دین است که با هم مقایسه می‌شوند، سزاوار است پرسیده شود: پس فرق الهیات مقایسه‌ای با دین‌شناسی مقایسه‌ای چیست؟ در پاسخ باید گفت: فرق این دو در آن نیست که دین‌شناسی مقایسه‌ای «دین‌ها» را با هم مقایسه می‌کند، ولی الهیات مقایسه‌ای به مقایسه «الهیات‌ها» به معنای خاص (دین شماره دو) می‌پردازد. چنان که گذشت، الهیات مقایسه‌ای نیز «دین‌ها» (دین‌های یک و دو و سه) را مقایسه می‌کند. تفاوت در جای دیگر است.

دین‌شناسی مقایسه‌ای بر مقایسه «علمی و بی‌طرفانه» متمرکز است؛ هنجاری (normative) نیست و می‌کوشد از تأثیرگذاری باورها و تعلقات دینی پژوهشگر بر تحقیق جلوگیری کند. پژوهشگر ایمان و تعلقات دینی‌اش را به طور موقت یا دائم کنار می‌گذارد و - دست‌کم برحسب ادعا - با بی‌طرفی کامل به مطالعه و مقایسه دین‌ها می‌پردازد. او موظف است هویت و انگیزه دینی شخصی خود را شناسایی کند و تا جای ممکن، اثر آن را بر فرایند مقایسه و نتیجه‌گیری به کمترین حد برساند. در این رشته، اعتراف به تعلقات دینی مشکلی روش‌شناختی به شمار می‌آید و انتخاب موضوعات، عمدتاً بر اساس تمایلات ذهنی و به امید ثمره فکری انجام می‌شود. انگیزه پژوهشگر، کنجکاوی

و میل به درک عمیق‌تر پدیده‌های دینی، متون، آموزه‌ها و رسوم دینی خاص از طریق مطالعه شباهت‌ها و تفاوت‌های بین دو یا چند سنت دینی است. او می‌خواهد ماهیت و کارکرد ادیان را بهتر بشناسد؛ هدفش توضیح پدیده‌های دینی و مقایسه آنها برای تعیین میزان شباهت یا تفاوتشان با همدیگر است؛ به تحلیل علمی طرفین مقایسه و غربالگری شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان می‌پردازد و از این رهگذر، به ماهیت طرفین دست می‌یابد.

در مقابل، الهیات مقایسه‌ای صرفاً از روی کنجکاوی فکری و تنها به واسطه میل به شناخت عمیق‌تر انجام نمی‌شود؛ بلکه به‌واقع عطشی است برای دستیابی به حقیقت دینی یا غایی و محتوای معنوی. الهیات مقایسه‌ای «الهیات» است؛ تلاشی مؤمنانه در طلب فهم است؛ ریشه در یک سنت دینی خاص دارد؛ ولی از آن پایه ایمانی فرا می‌رود و آموختن از سنت یا سنت‌های دینی دیگر را نیز پی می‌جوید. هدفش فقط توضیح پدیده‌های دینی نیست؛ بلکه پیش از آن، تعمیق و پیشبرد حقیقت دینی و پُربارسازی خویش‌فهمی دینی یک سنت دینی خاص و فرونشانی تشنگی معنوی و متحول‌سازی پویندگان راه آن دین را مطرح نظر دارد. الهیات مقایسه‌ای دغدغه‌های الهیاتی ریشه‌دار در سنت خودی را با مطالعه عمیق سنت دیگری ترکیب می‌کند و به بینش‌های تازه الهیاتی دست می‌یابد؛ بینش‌هایی که وامدار سنت یا سنت‌های تازه‌شناخته‌شده و نیز سنت خود الهی‌دان است.

الهی‌دان مقایسه‌ای فقط موضوعاتی را برای مقایسه انتخاب می‌کند که برای شخص خودش به‌عنوان یک فرد ایمان‌دار یا برای باهمستان دینی‌ای که بدان تعلق دارد، معنای ژرف معنوی یا دینی داشته باشد. در الهیات مقایسه‌ای، «ایمان» عاملی ضروری و آشکار است. الهیات مقایسه‌ای، مؤمنانه دنبال می‌شود و از منظر یک سنت دینی خاص و در بطن یک باهمستان دینی خاص انجام می‌پذیرد. بنابراین الهیات مقایسه‌ای به‌وضوح رشته‌ای هنجاری است که در آن، اعتراف به پابندی هنجاری نه‌تنها مشکل‌ساز نیست، بلکه به ذات پروژه تعلق دارد. وجه تمایز بین الهیات مقایسه‌ای و دین‌شناسی مقایسه‌ای، در نهایت همین مسئله هنجاری بودن و غیرهنجاری بودن است؛ نه اینکه در الهیات مقایسه‌ای «الهیات‌ها» مقایسه می‌شوند و در دین‌شناسی مقایسه‌ای «دین‌ها».

کورنیل در مقاله «الهیات مقایسه‌ای: بیش از مقایسه الهیات‌ها»، الهیات مقایسه‌ای را فراتر از دین‌شناسی مقایسه‌ای می‌داند؛ بدین معنا که این دو دانش تا مرز خاصی با هم اشتراک دارند و سپس الهیات مقایسه‌ای دین‌شناسی مقایسه‌ای را پشت سر می‌گذارد و در مسیر جدید و خاص خودش به جلو می‌رود. به بیان دیگر، الهیات مقایسه‌ای از آنجا آغاز می‌شود که دین‌شناسی مقایسه‌ای پایان می‌یابد:

اگرچه الهیات مقایسه‌ای به‌طور کامل در دین‌شناسی مقایسه‌ای ریشه دارد، ولی نمی‌توان آن را به مطالعه و مقایسه علمی ادیان تقلیل داد. «بیش بودن» الهیات مقایسه‌ای، در انگیزه، روش و هدف آن نمایان می‌شود. در الهیات مقایسه‌ای، انگیزه صرفاً کنجکاوی فکری و میل به شناخت عمیق‌تر نیست؛ بلکه عطشی است برای دستیابی به حقیقت دینی (Cornille, 2019a, p. 18-19).

بنابراین الهیات مقایسه‌ای چیزی «بیش از» صرف مقایسه نظام‌های الهیاتی است. الهیات مقایسه‌ای نه‌تنها به نظام‌های متنی، الهیاتی، اعتقادی یا فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه می‌خواهد چیزی «بیش از» ممارست شناختی

(ورزش فکری) (cognitive exercise) باشد (Cornille, 2019a, p. 2). درحالی که دین‌شناسی مقایسه‌ای به درک عمیق‌تر ماهیت دین یا فهم اندیشه‌ها یا پدیده‌های خاص دینی گرایش دارد، الهیات مقایسه‌ای بیشتر به معناداری یا اعتبار این اندیشه‌ها یا پدیده‌ها توجه می‌کند. وجه تمایز الهیات مقایسه‌ای از دین‌شناسی مقایسه‌ای، در نهایت همین مسئله هنجاری است (Cornille, 2019b, p. 10). الهیات مقایسه‌ای مانند خود الهیات مایل است حقیقت غایی را نیز بهتر درک کند. بنابراین الهیات مقایسه‌ای به‌وضوح رشته‌ای هنجاری است که کارش مقایسهٔ ادیان از منظری ایمان‌مدارانه یا به‌منظور پیشبرد درک الهیاتی است (Cornille, 2019b, p. 2).

الهیات مقایسه‌ای آمیزه‌ای از دو رشتهٔ «مطالعات ادیان» و «الهیات» است و از روش‌های هر دو بهره می‌گیرد (Cornille, 2019b, p. 1). ریشه در دین‌شناسی مقایسه‌ای و روش‌شناسی آن دارد و کاملاً وامدار آن است. الهی‌دانی که مقایسهٔ بین‌دینی انجام می‌دهد، باید بر سنت‌های دینی و محتوای مورد مطالعهٔ خود تسلط کافی داشته باشد. این امر مستلزم مطالعهٔ گستردهٔ تاریخ، زبان‌ها، متون، آموزه‌ها و اعمال و مناسک سنت‌های مورد نظر است (Cornille, 2019a, p. 4). او باید دانشمندی متبحر در مطالعهٔ دین دیگر باشد تا دچار اشتباه یا سهل‌انگاری نشود؛ باید متوجه باشد که پژوهش بی‌کیفیت یا سطحی در مورد ادیان، الهیاتی ضعیف به‌دست خواهد داد (Clooney, 2010, p. 12)؛ باید به مطالعهٔ عمیق دین دیگر و زبان‌ها و تاریخ آن بپردازد تا بتواند یک متن دینی خاص را در بافت تاریخی و فرهنگی خاصش بفهمد و مقایسه‌های معنادار و ثمربخش انجام دهد (Cornille, 2019b, p. 2). از این‌رو مقایسه‌ورزان به‌ندرت می‌توانند بیش از دو سنت را بررسی کنند و در آن صاحب‌نظر شوند (Cornille, 2019a, p. 4).

الهیات مقایسه‌ای را نباید با دین‌شناسی مقایسه‌ای اشتباه گرفت. در اولی، ایمان عاملی ضروری و آشکار است؛ درحالی که در دومی، حتی ممکن است جلوی تأثیرگذاری ایمان گرفته شود (Clooney, 2010, p. 12). درحالی که دین‌شناس مقایسه‌ای سوگیری‌های شخصی خود را افشا می‌کند تا تأثیر آنها را به کمترین حد برساند، الهی‌دان مقایسه‌ای پیش‌فرض‌های دینی خود را با کمال میل می‌پذیرد و دارای نقشی سازنده در کارش می‌داند (Cornille, 2019b, p. 9-10). «اعتراف به پابندی هنجاری، که حتی امروزه برای بیشتر پژوهشگران مطالعات ادیان مشکلی روش‌شناختی به‌شمار می‌آید، به ذات پروژهٔ الهیات مقایسه‌ای تعلق دارد» (Locklin & Nicholson, 2010, p. 490).

به لحاظ روش، الهی‌دان مقایسه‌ای موضوعاتی را برای مقایسه انتخاب می‌کند که برای شخص او یا برای دینی که بدان تعلق دارد، معنای ژرف دینی داشته باشد (Cornille, 2019a, p. 18-19). در دین‌شناسی مقایسه‌ای، انتخاب موضوعات و مطالب، بیشتر بر اساس تمایل (خنثای) ذهنی و به‌امید ثمرهٔ (صرفاً) فکری انجام می‌شود؛ حال آنکه الهی‌دان مقایسه‌ای به‌دنبال درک الهیاتی (که امری هنجاری است و با ایمان او سروکار دارد) یا تعمیق و توسعهٔ فهم خویش از حقیقت دینی است (Cornille, 2019a, p. 6).

تفاوت اساسی دین‌شناسی مقایسه‌ای با الهیات مقایسه‌ای، در غایات یا اهداف خاص هریک از آنها نهفته است. درحالی که دین‌شناسی مقایسه‌ای به‌دنبال «درک» عمیق‌تر پدیده‌های دینی یا متون، آموزه‌ها یا رسوم دینی خاص از طریق مطالعهٔ

شباهت‌ها و تفاوت‌های بین دو یا چند سنت دینی است، غایت الهیات مقایسه‌ای آن است که با ورودی سازنده به دانستنی‌های (data) سایر سنت‌های دینی، به کشف یا پیشبرد «حقیقت» الهیاتی بپردازد (Cornille, 2019a, p. 2). به‌طور کلی، تفاوت این دو در ذیل دو رویکرد متضاد هنجاری و غیرهنجاری می‌گنجد (Cornille, 2019a, p. 2).

جمع‌بندی

در رویکرد غالب به الهیات مقایسه‌ای؛ یعنی یادگیری بین‌دینی مرضی‌الطرفینی به‌صورت اعترافی، هر سه سطح از دین، شامل سطح یک (محتوای مقدس)، سطح دو (محصول اندیشه انسان درباره محتوای مقدس) و سطح سه (دین‌های سطوح یک و دو به‌صورت زیسته و تحقق‌یافته در جوامع بشری)، مورد رجوع است و مقایسه‌ورزی به‌صورت بین‌دینی در همه سطوح سه‌گانه اتفاق می‌افتد، نه صرفاً به‌صورت بین‌الهیاتی. قدر متیقن از محتوای مورد رجوع و مقایسه «الهیات‌ها»، دانش‌های ایمان‌پایه انسانی در باب دین (دین‌های سطح دو) است و آنچه نیاز به اثبات دارد، مقایسه‌ورزی در سطوح اول و سوم است که با استناد به تحقیقات درجه اول و دوم توسط الهی‌دان‌هایی مانند فرانسیس کلونی، کاترین کورنیل، کلاوس فون استوش، و ماریانه مویارت، به روشنی حاصل می‌شود.

تمایز بین الهیات مقایسه‌ای و دین‌شناسی مقایسه‌ای به آن نیست که دین‌شناسی مقایسه‌ای «دین‌ها» را با هم مقایسه می‌کند، ولی الهیات مقایسه‌ای «الهیات‌ها» (دین‌های سطح دو) را؛ بلکه تمایز به آن است که دین‌شناسی مقایسه‌ای - دست‌کم برحسب ادعا - به‌صورت علمی و بی‌طرفانه و غیرهنجاری دنبال می‌شود؛ حال آنکه الهیات مقایسه‌ای رشته‌ای هنجاری است که در یک سنت دینی خاص ریشه دارد و تلاشی مؤمنانه در جهت فهم بهتر همان سنت است. این دو دانش تا مرز خاصی با هم اشتراک دارند و سپس الهیات مقایسه‌ای دین‌شناسی مقایسه‌ای را پشت سر می‌گذارد و در مسیر جدید و هنجاری و ایمان‌پایه خاص خود به جلو می‌رود. به بیان دیگر، الهیات مقایسه‌ای از آنجا آغاز می‌شود که دین‌شناسی مقایسه‌ای پایان می‌یابد.

برای سازگار کردن عنوان مضیق رشته الهیات مقایسه‌ای با امر موسعی که در عمل اتفاق می‌افتد؛ یعنی برای توجیه‌پذیر کردن استفاده از اصطلاح «الهیات» در عنوان این رشته، دو راهکار وجود دارد: نخست، توسعه در معنای «الهیات»؛ به‌طوری‌که علاوه بر دین سطح دو، که همان معنای مضیق الهیات است، سطوح اول و سوم دین را هم شامل شود؛ دوم اینکه برای واژه «الهیات» در عنوان دانش «الهیات مقایسه‌ای»، معنای مصدری «اندیشیدن درباره خدا و دین» در نظر گرفته شود؛ که در آن صورت، این واژه فقط ناظر به الهیات «یک» دین، یعنی «دین مبدأ» یا «دین خودی» خواهد بود. اگرچه هریک از این دو راهکار با استناد به منابع موجود پشتیبانی می‌شود، ولی مختار این پژوهش راهحل دوم است؛ زیرا بسط معنای «الهیات»، به‌طوری‌که هر سه سطح از دین را دربر بگیرد، کاری پر‌مؤنه به نظر می‌رسد که گریزناپذیر نیست و می‌توان با اتخاذ راهکار دوم، که کم‌هزینه‌تر و بلکه خردمندانه‌تر می‌نماید، از آن دوری جست.

- Auffarth, C., Bernard, J., Mohr, H. & Von Stuckrad, K. (Eds.). (2006). *The Brill Dictionary of Religion*. Brill.
- Clooney, F. X. (2008). *Beyond compare: St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on loving surrender to God*. Georgetown University Press.
- Clooney, F. X. (2010). *Comparative theology: Deep learning across religious borders* (1st ed.). Oxford Wiley-Blackwell.
- Clooney, F. X. (2024). Correspondent [Email message to author].
- Cornille, C. (2019a). Comparative theology: More than comparing theologies [Paper presentation]. International Conference on Comparative Theology, Melbourne, Australia. <http://bit.ly/3dGoyNZ>
- Cornille, C. (2019b). *Meaning and method in comparative theology*. John Wiley & Sons.
- Cornille, C. (2023). Correspondent [Email message to author].
- Cornille, C. (2024). Correspondent [Email message to author].
- Cornille, C. (2024). Correspondent [Email message to author].
- Fredericks, J. (2010). *The new comparative theology* (F. Clooney, Ed.). T&T Clark.
- Grimes, R. L. (1995). *The beginnings of ritual studies* (Rev. ed.). University of South Carolina Press.
- Guralnik, D. B. (Ed.). (1995). *Webster's New World Dictionary*, New College Edition. New World Dictionaries/Simon and Schuster.
- Kermani, N. (2020). *Ungläubiges Staunen: Über das Christentum*. C.H. Beck.
- Langer, R. (2024). Correspondent [Email message to author].
- Locklin, R. & Nicholson, H. (2010). The return of comparative theology. *Journal of the American Academy of Religion*, 78(2), 477-514
- Madigan, D. (2012). God's word to the world: Jesus and the Qur'an, incarnation and recitation. In T. Merrigan & F. Glorieux (Eds.), *Godhead here in hiding: Incarnation and the history of human suffering* (p. 143–158).
- Madigan, D. (2024). Correspondent [Email message to author].
- Moyaert, M. (2018). Towards a ritual turn in comparative theology: Opportunities, challenges, and problems. *Harvard Theological Review*, 111 (1). <https://doi.org/10.1017/S0017816017000360>.
- Moyaert, M. & Geldhof, J. (Eds.). (2015). *Ritual participation and interreligious dialogue*. Bloomsbury.
- O'Donnell, E. (2015). *Remembering the future: The experience of time in Jewish and Christian liturgy*. Liturgical Press.
- Paulsell, S. (2012, January 25). Faith matters: Devotional difference. *The Christian Century*. <https://www.christiancentury.org/article/2012-01/devotional-difference>
- Sheridan, D. P. (2007). *Loving God: Ka and Christ; a Christian commentary on the Nārada Sūtras*. Peeters.
- Von Stosch, K. (2022). Correspondent [Email message to author].
- Wiesenhütter, L. C. (2024). *Was ist (katholische) Theologie? – Ein Einführungstext* [Unpublished manuscript]. Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften (Zekk), Universität Bonn.
- Von Stosch, K. (2024). *Souvenir of Bonn: A conversation with Klaus von Stosch on comparative theology* [Unpublished manuscript]. Microsoft Word file.
- Von Stosch, K. (2024). Correspondent [Email message to author].
- Von Stosch, K. (2024). Correspondent [Email message to author].



The Necessity, Capabilities, and Innovations of the Research Database on Religious Studies

✉ **Hadi Mollaei**  / PhD in Religions, Imam Khomeini Educational and Research Institute
mr.hadimollaei@iki.ac.ir
Morteza Sanei / Assistant Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Educational and Research
Institute sanei@iki.ac.ir
Ali Ramzi / Instructor, Department of Computer Science, Qom University
aramzi@qom.ac.ir
Received: 2024/12/01 - **Accepted:** 2024/12/14 - **Published:** 2025/08/25

Abstract

The Religious Studies Research Database has been launched as an innovative and relatively comprehensive online platform to facilitate research and education in the field of religious studies. Providing easy and centralized access to scientific resources, articles, theses, and other specialized content, especially for researchers, students, and professors in the field of religions, this database was created. Managing users with different roles and access, the ability to create specialized content such as articles, resources, dictionaries, news, and events, as well as the ability to hold online classes and meetings are among the most important features of this database. A timeline of historical events, population statistics of religions in innovative ways, the ability to record research, and internal messaging capabilities to facilitate communication between members are among the most important and prominent innovations of this database. This article examines the necessity of such a platform, its benefits, comparison with similar domestic and foreign platforms, and the innovations available on this platform. Providing multimedia facilities and collaborative tools, this database is considered an important scientific and research reference in the field of religious studies, and its future development prospects will be influential in improving the quality of research and expanding scientific networks.

Keywords: Religious Research Database, Religious Studies, Timeline, Databases.

نوع مقاله: پژوهشی

ضرورت، امکانات و نوآوری‌های پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی

mr.hadimollaei@iki.ac.ir

sanei@iki.ac.ir

aramzi@qom.ac.ir

ک. هادی ملانی  / دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مرتضی صانعی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

علی رمزی / مربی گروه علوم کامپیوتر دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی به‌عنوان یک سکوی اینترنتی نوآورانه و نسبتاً جامع، به‌منظور تسهیل پژوهش و آموزش در حوزه مطالعات ادیان راه‌اندازی شده است. این پایگاه با هدف فراهم کردن دسترسی آسان و متمرکز به منابع علمی، مقالات، پایان‌نامه‌ها و سایر محتوای تخصصی، به‌ویژه برای پژوهشگران، دانشجویان و اساتید حوزه ادیان، ایجاد شده است. از مهم‌ترین ویژگی‌های این پایگاه می‌توان به مدیریت کاربران با نقش‌ها و دسترسی‌های متفاوت، امکانات ایجاد محتوای تخصصی نظیر مقالات، منابع، واژه‌نامه، اخبار و رویدادها، و همچنین امکان برگزاری کلاس‌ها و جلسات برخط اشاره کرد. نوآوری‌های برجسته این پایگاه شامل روندنمای زمانی رویدادهای تاریخی، آمار جمعیت ادیان به‌شیوه‌های ابداعی، امکان ثبت پژوهش و قابلیت پیام‌رسانی داخلی برای تسهیل ارتباطات بین اعضاست. این مقاله به بررسی ضرورت وجود چنین پایگاهی، فواید آن، مقایسه با پایگاه‌های مشابه داخلی و خارجی، و نوآوری‌های موجود در این سکو می‌پردازد. این پایگاه با ارائه امکانات چندرسانه‌ای و ابزارهای مشارکتی، یک مرجع علمی و پژوهشی مهم در حوزه مطالعات ادیانی به‌شمار می‌آید و چشم‌انداز توسعه آن در آینده، بر ارتقای کیفیت پژوهش‌ها و گسترش شبکه‌های علمی تأثیرگذار خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: پایگاه پژوهشی ادیانی، مطالعات ادیان، روندنمای زمانی، پایگاه‌های اطلاعاتی.

مقدمه

مطالعات ادیان از زمان‌های دور یکی از عرصه‌های جذاب پژوهشی بوده است؛ هرچند به‌عنوان یک رشته دانشگاهی در غرب تنها در صد سال اخیر مطرح شده است (Sharpe, 2005) و در این مدت دپارتمان‌های متعدد و نشریات فراوانی در این زمینه منتشر می‌شود؛ تاجایی که علاوه بر متدینان، برخی افراد غیرمتدین هم به حیاتی بودن مطالعات ادیان اذعان می‌کنند و به درجه‌استادی در این رشته ناآل می‌شوند (Prickett, 2006). بررسی ادیان مختلف، درک بهتر از آموزه‌ها و مناسک دینی، و تحلیل تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ادیان، زمینه‌ای گسترده برای تحقیق و تبادل دانش است. با وجود پیشرفت‌های علمی و افزایش نیاز به مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه ادیان، پراکندگی منابع و فقدان زیرساخت‌های منسجم پژوهشی، چالش‌های بزرگی برای پژوهشگران و دانشجویان این حوزه به همراه داشته است.

فناوری اطلاعات و ارتباطات در مدت زمان کوتاهی توانسته است تغییرات فراوانی را در عرصه‌های مختلف زندگی بشر به وجود آورد (احمدی و دیگران، ۱۳۹۶). در جهان امروز، وبسایت‌ها به یکی از مهم‌ترین ابزارهای تعاملی مراکز و سازمان‌ها تبدیل شده‌اند و از جمله نقاط اتصال و ارتباط کاربران با اطلاعات الکترونیکی هستند (آجیلی و دیگران، ۱۳۹۶). ایجاد یک پایگاه اینترنتی تخصصی و جامع که بتواند تمامی جنبه‌های مورد نیاز برای مطالعات ادیانی را پوشش دهد، گامی اساسی در رفع این چالش‌ها به‌شمار می‌رود. در همین راستا، پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی به‌عنوان بستری نوین طراحی و منتشر شده است تا ضمن بهره‌گیری از فناوری‌های دیجیتال، امکاناتی کارآمد برای پژوهش در زمینه مطالعات دین‌شناسانه را فراهم کند. این پایگاه با تکیه بر امکانات و نوآوری‌های خود، فضایی کم‌نظیر برای محققان این رشته ایجاد خواهد کرد. همچنین این پایگاه پس از راه‌اندازی نهایی، به‌عنوان پایگاه اطلاع‌رسانی گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع مرجع اخبار و اطلاعات و معرفی آثار و فعالیت‌های گروه خواهد بود.

هدف این مقاله بررسی ضرورت وجود چنین پایگاه پژوهشی، تحلیل فواید آن، مقایسه با پایگاه‌های مشابه، و معرفی نوآوری‌ها و امکانات پیشرفته این سامانه است و در نتیجه نشان داده خواهد شد که چگونه این پایگاه می‌تواند به توسعه دانش ادیانی و تقویت تعاملات میان‌رشته‌ای کمک کند.

۱. ضرورت وجود پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی

۱-۱. پراکندگی منابع و دشواری دسترسی به اطلاعات

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های پژوهشگران و دانشجویان در حوزه مطالعات ادیانی، پراکندگی منابع و دشواری دسترسی به اطلاعات معتبر و به‌روز است. منابع دینی، اعم از متون اصلی، تفاسیر، مقالات پژوهشی و داده‌های آماری، غالباً در مراکز مختلف یا پایگاه‌های پراکنده در دسترس‌اند و این پراکندگی، نه تنها زمان و توان پژوهشگران را هدر می‌دهد، بلکه می‌تواند به استفاده نادرست یا ناکامل از اطلاعات نیز بینجامد.

افزون بر این، بسیاری از منابع موجود به زبان‌های مختلف نوشته شده‌اند و دسترسی به آنها نیازمند ترجمه و تخصص زبان‌شناختی است. پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی با هدف گردآوری و ارائه این منابع به‌صورت متمرکز و

سازمان یافته، با توجه به کاربرمحوری و هم‌افزایی‌ای که خواهد داشت، می‌تواند این مشکل را برطرف کند و مرجعی قابل اعتماد برای علاقه‌مندان به مطالعات دینی و ادیانی فراهم آورد.

همچنین باید به این نکته توجه کرد که در رسانه‌های جمعی و فضای اینترنتی در غرب، آثاری با رویکرد اسلام‌هراسی منتشر می‌شود و دیدگاه متفکرانی که در این فضا زیسته‌اند، با این رویکرد جهت‌دهی شده است (عیسی‌زاده و شرف‌الدین، ۱۳۹۷)؛ از این‌رو ضرورت دارد که پایگاهی پژوهشی مستقل از این رویکرد راه‌اندازی شود.

۱-۲. نیاز به بستری جامع برای پژوهشگران، دانشجویان و استادان

مطالعات ادیانی، حوزه‌ای میان‌رشته‌ای است که در آن پژوهشگران و متخصصان در زمینه‌های مختلف، نظیر الهیات، جامعه‌شناسی، تاریخ و علوم سیاسی، از نتایج تحقیقات این مطالعات استفاده می‌کنند. این حوزه نیازمند بستری است که بتواند تمامی نیازهای علمی این گروه‌ها را برآورده کند؛ از ارائه منابع اولیه گرفته تا ایجاد فضایی برای تبادل ایده‌ها و برگزاری نشست‌ها. پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی با امکاناتی همچون مدیریت محتوا، تالارهای گفت‌وگو و امکان پیام‌رسانی بین اعضا، نه تنها منابع علمی را در اختیار پژوهشگران می‌گذارد، بلکه شبکه‌ای علمی برای ارتباط میان دانشجویان، استادان و متخصصان ایجاد می‌کند. این بستر، علاوه بر تسهیل پژوهش‌های فردی، زمینه را برای همکاری‌های گروهی و میان‌رشته‌ای نیز فراهم می‌سازد.

۱-۳. نقش این پایگاه در ایجاد شبکه‌های علمی و گسترش دانش ادیانی

یکی از اهداف اصلی پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی، تقویت تعاملات علمی و گسترش دانش دینی در سطح ملی و بین‌المللی است. امروزه یادگیری الکترونیکی رواج بسیاری یافته و توانسته است در بیشتر رشته‌های تحصیلی و همچنین در نقاط مختلف جهان نتایج قابل قبولی را به‌دست آورد؛ به‌گونه‌ای که مقوله آموزش را از یاددهی (آموزش) به یادگیری (فراگیری) تغییر داده است (احمدی و دیگران، ۱۳۹۶).

در عصری که ارتباطات دیجیتال نقش کلیدی در تبادل دانش و توسعه علمی دارد، چنین پایگاهی می‌تواند بستری برای ایجاد شبکه‌های علمی پویا فراهم کند. امکاناتی مانند معرفی مراکز علمی، همایش‌ها و نشست‌ها و ارائه ابزارهای پیشرفته برای تحلیل داده‌ها، به اعضای این پایگاه کمک می‌کند که در جریان جدیدترین تحقیقات و رویدادهای حوزه مطالعات ادیانی قرار گیرند. همچنین این پایگاه با ارائه آمار و داده‌های به‌روز و ارتباط‌دهی بین داده‌ها با برچسب‌گذاری به محتوای مختلف، نقشی کلیدی در زمینه تحلیل و مقایسه ادیان مختلف ایفا می‌کند و زمینه را برای مطالعات تطبیقی و تحلیلی آماده می‌سازد.

با توجه به این عوامل، ایجاد چنین پایگاهی نه تنها یک ضرورت برای پژوهشگران و دانشجویان این حوزه است، بلکه می‌تواند نقش مؤثری در ارتقای سطح علمی و پژوهشی داشته و الگویی برای پایگاه‌های دیگر مراکز علمی از رشته‌های مختلف باشد.

۲. فواید پایگاه پژوهشی مطالعات ادیبانی

۲-۱. تسهیل دسترسی به منابع علمی

یکی از برجسته‌ترین مزایای پایگاه پژوهشی مطالعات ادیبانی، فراهم کردن دسترسی آسان و سریع به منابع علمی معتبر در حوزه مطالعات ادیان است. این پایگاه با گردآوری منابع متنوع شامل مقالات، پایان‌نامه‌ها، کتاب‌ها و داده‌های آماری، بستری نسبتاً جامع برای پژوهشگران، دانشجویان و استادان ایجاد می‌کند.

در فضای علمی، یافتن منابع پراکنده و تخصصی معمولاً نیازمند صرف زمان زیاد و جست‌وجوی گسترده در کتابخانه‌ها، سایت‌های مختلف و بایگانی‌های شخصی است. این پایگاه با ارائه فضای مناسب برای ثبت منابع، فرایند تحقیق را تسریع می‌کند و به پژوهشگران اجازه می‌دهد که تمرکز خود را بر تحلیل داده‌ها و تولید دانش معطوف کنند. افزون بر این، قابلیت دانلود منابع برای اعضای ویژه، امکانی دیگر است که دسترسی آسان و بی‌واسطه به اطلاعات علمی را تضمین می‌کند. این ویژگی پس از تکمیل ورود منابع به پایگاه، به‌ویژه برای دانشجویان و پژوهشگرانی که امکان دسترسی حضوری به منابع ندارند، بسیار مفید است.

البته در خصوص انتشار منابع به‌صورت اینترنتی، باید قوانین حق تألیف و دیگر قوانین کشوری در خصوص نشر داده‌ها را رعایت کرد؛ لکن در این موارد هم معرفی شایسته منابع و هدایت پژوهشگر به مراجع دیگر برای تهیه این منابع مفید خواهد بود.

۲-۲. امکان تعامل بین اعضا و استادان

یکی از اهداف راه‌اندازی این پایگاه، ایجاد بستری برای ارتباطات علمی و تقویت شبکه‌سازی میان اعضای مختلف جامعه دین‌پژوهی کشور است. ابزارهایی همچون تالار گفت‌وگو، پیام‌رسان داخلی و امکان برگزاری کلاس‌ها و نشست‌های برخط، فرصت‌هایی بی‌نظیر برای تعامل و تبادل ایده‌ها بین اعضا و استادان فراهم می‌کند. تحقیقات نشان می‌دهند، استادانی که برای تدریس از ابزارهای فناوری آموزشی استفاده کرده‌اند، علاوه بر اینکه خود در بیان مطالب تواناتر شده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که این ابزارها می‌توانند اثرات یادگیری را افزایش دهند و قابلیت تفکر را به سطح بالایی برسانند (احمدی و دیگران، ۱۳۹۶).

امکانات این پایگاه به دانشجویان کمک می‌کند که سؤالات خود را مستقیماً با استادان یا پژوهشگران مطرح کنند و از تجربیات و دانش تخصصی آنان بهره‌مند شوند. ایجاد چنین شبکه‌ای، نه‌تنها در ارتقای کیفیت پژوهش‌ها اثرگذار است، بلکه فضای همکاری علمی و هم‌افزایی دانش را در سطح ملی و بین‌المللی تقویت می‌کند.

۲-۳. ایجاد بانک اطلاعاتی جامع از مقالات، منابع و پایان‌نامه‌ها

یکی دیگر از مزایای قابل توجه این پایگاه، ایجاد یک بانک اطلاعاتی جامع و متمرکز از منابع علمی مرتبط با مطالعات ادیبانی است. این بانک اطلاعاتی شامل مقالات علمی، چکیده پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها، و دیگر منابع پژوهشی است که به‌تفکیک موضوعی و سطح تخصصی دسته‌بندی شده‌اند.

چنین مجموعه‌ای، نه تنها به پژوهشگران کمک می‌کند که منابع مورد نیاز خود را با سهولت بیشتری پیدا کنند، بلکه امکان مقایسه و تحلیل داده‌ها را نیز فراهم می‌سازد. علاوه بر این، ارائه آمار دانشجویان و فارغ‌التحصیلان در سطوح مختلف، به پژوهشگران امکان می‌دهد که به بررسی روندهای آموزشی و پژوهشی در این حوزه بپردازند.

در این پایگاه، تمام مقالات و پایان‌نامه‌های دانشجویان رشته ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و در آینده با همکاری مراکز علمی دیگر، تمام مقالات و پایان‌نامه‌های آنها در این پایگاه گردآوری خواهد شد.

۲-۴. ارائه ابزارهای چندرسانه‌ای برای آموزش و پژوهش

این پایگاه با بهره‌گیری از فناوری‌های چندرسانه‌ای، ابزاری نوین برای آموزش و پژوهش در حوزه ادیان ارائه می‌دهد. امکاناتی نظیر نمایش آمار جمعیتی ادیان بر روی نقشه جهان، ارائه روندنمای زمانی رویدادهای تاریخی و دسترسی به صوت، فیلم و تصاویر مرتبط با موضوعات ادیانی، به پژوهشگران کمک می‌کند که درک عمیق‌تر و جامع‌تری از موضوعات مورد نظر خود پیدا کنند. همچنین امکان برگزاری جلسات و کلاس‌های برخط، بستر مناسبی برای آموزش از راه دور و تبادل دانش در سطح بین‌المللی فراهم خواهد کرد.

بستری برای فناوری‌های پیشرفته نظیر هوش مصنوعی

این پایگاه با نگره‌داری انواع مختلف داده‌های علمی می‌تواند بستر اطلاعات اولیه برای فناوری‌های نوین مانند هوش مصنوعی شود. هوش مصنوعی به‌طور خاص نیازمند داده‌های دقیق، معتبر و متنوع است تا بتواند الگوریتم‌های یادگیری عمیق و مدل‌های پیش‌بینی قوی را بر روی آنها توسعه دهد و به نتایج ملموس و مفید دست یابد. با دسترسی به داده‌های علمی متنوع، هوش مصنوعی قادر خواهد بود تحلیل‌های دقیقی انجام دهد؛ مدل‌های پیش‌بینی بهتری بسازد و به حل مسائل پیچیده کمک کند.

۳. پایگاه‌های اینترنتی مشابه و بررسی امکانات آنها

۳-۱. معرفی چند پایگاه موجود (داخلی و خارجی)

در حوزه مطالعات ادیان، تعدادی پایگاه اینترنتی داخلی و خارجی در دسترس است که هریک خدمات و امکانات ویژه‌ای ارائه می‌دهند.

۳-۱-۱. پایگاه نشریات علمی

برخی از این پایگاه‌ها مربوط به نشریاتی هستند که موضوع اصلی آنها حوزه دین‌پژوهی و مطالعات ادیانی است. در این پایگاه‌ها مقالات در زمینه تعریف‌شده همان پایگاه در قالب شماره‌هایی منتشر می‌شود. این پایگاه‌ها، هم از نظر منبع پژوهش و هم برای انتشار مقالات، قابل استفاده برای پژوهشگران این رشته است. محتوای غالب این پایگاه‌ها مقالات مکتوب است که برخی از این نشریات دارای برچسب دسترسی آزاد و رایگان‌اند و

معمولاً محتوای مقاله به صورت چکیده متنی و محتوای کامل در فایل PDF منتشر می‌شود. برخی از پایگاه‌های نشریات فعال عبارت‌اند از:

عنوان نشریه	دوره انتشار	رتبه نشریه	وابستگی	آدرس اینترنتی
ادیان و عرفان (مقالات و بررسی‌ها)	دوفصلنامه	علمی - پژوهشی	دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران	jrm.ut.ac.ir
الهیات تطبیقی	دوفصلنامه	علمی - پژوهشی	دانشگاه اصفهان	coth.ui.ac.ir
آینه معرفت	فصلنامه	علمی - پژوهشی	دانشگاه شهید بهشتی	jipt.sbu.ac.ir
پژوهش‌نامه ادیان	دوفصلنامه	علمی - پژوهشی	دانشگاه آزاد اسلامی	sanad.iau.ir/journal/jrs
پژوهش‌های ادیبانی	دوفصلنامه	علمی - پژوهشی	دانشگاه ادیان و مذاهب	adyan.ur.ac.ir
کلام و ادیان	دوفصلنامه	تخصصی	مؤسسه آموزش عالی حوزوی خاتم النبیین	mkak.ir
مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی	دوفصلنامه	علمی - پژوهشی	دانشگاه سیستان و بلوچستان	jrm.usb.ac.ir
مطالعات تاریخی امت اسلامی	دوفصلنامه	تخصصی	جامعة المصطفی العالمیه	mto.journals.miu.ac.ir
معرفت ادیان	فصلنامه	علمی - پژوهشی	مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	marefateadyan.nashriyat.ir
هفت آسمان	دوفصلنامه	علمی - تخصصی	دانشگاه ادیان و مذاهب	haftasman.ur.ac.ir
پژوهش‌نامه قرآن و عهدین	دوفصلنامه	تخصصی	انجمن علمی قرآن و عهدین ایران	qb.qurabi.ir
شیعه‌شناسی	فصلنامه	علمی - پژوهشی	مؤسسه شیعه‌شناسی	shiistudies.com

از آنجاکه پایگاه پژوهشی مطالعات ادیبانی به مثابه درگاهی به دیگر پایگاه‌های ادیبانی نیز استفاده خواهد شد، تمامی این نشریات به اضافه نشریاتی که در گذشته منتشر می‌شده‌اند و در حال حاضر متوقف شده‌اند، همچون نشریه «اخبار ادیان» و «نیستان ادیان و مذاهب»، به عنوان منابع ادیبانی وارد شده‌اند و نیز چکیده و اطلاعات تمامی مقالات مرتبط با موضوعات ادیبانی نشریاتی که دارای نشر رایگان و آزادند، در پایگاه پژوهشی گردآوری می‌شود تا قابلیت جست‌وجو در این مقالات و چکیده‌ها به همراه دیگر محتوای پایگاه فراهم شود.

۲-۳. پایگاه‌های معرفی مراکز پژوهشی مرتبط با ادیان

برخی از پایگاه‌ها، تنها به معرفی مراکز علمی - پژوهشی، اخبار، آثار و دستاوردهای آن می‌پردازد و در آنها هیچ‌گونه ابزارهای پژوهشی یا محتوای مورد استفاده محققان وجود ندارد. برخی از این پایگاه‌ها عبارت‌اند از:

عنوان پایگاه	وابستگی	آدرس پایگاه
مرکز پژوهش ادیان جهان	مرکز پژوهش ادیان جهان	wtrc.ir
پایگاه دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی	دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی	mazaheb.ac.ir
گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات	دانشگاه الزهراء	theology.alzahra.ac.ir
پارلمان ادیان جهان (انگلیسی)	دپارتمان اطلاعات عمومی سازمان ملل	parliamentofreligions.org

این پایگاه‌ها به‌عنوان مرکز علمی در پایگاه مطالعات ادیانی معرفی خواهند شد.

۳-۳. پایگاه‌های دارای منابع پژوهشی

برخی از پایگاه‌ها، دارای انواع مختلفی از محتواهای پژوهشی از قبیل کتاب، مقاله، ویدئو و صوت هستند. برخی از این پایگاه‌ها عبارت‌اند از:

عنوان پایگاه	موضوع و خلاصه محتوا	آدرس پایگاه
پایگاه جامع فرق و ادیان و مذاهب	مقالات اینترنتی و دانلود رایگان منابع	adyannet.com
پایگاه انجمن کلیمیان تهران	محتوای تبلیغی برای یهودیان	iranjewish.com
پایگاه اندیشکده اریحا	یهودشناسی و دانلود رایگان منابع یهودی	bjes.ir
مکتبه النور (عربی - انگلیسی)	دانلود کتاب با موضوع‌بندی و دارای بخش ادیان	noor-book.com
کتابخانه کتب شیعه (عربی)	دانلود رایگان کتب مرتبط با تشیع	shiabooks.net
کتابخانه مدرسه فقاقت (فارسی)	مطالعه برخط و دانلود کتب با موضوع‌بندی و دارای موضوع ادیان و فرق	lib.eshia.ir
کتابخانه کتب عبری (عبری)	دانلود رایگان هزاران عنوان کتاب عبری	hebrewbooks.org
پایگاه هلاخا	دانلود رایگان کتب مرتبط با یهودیت	halakhah.com
پایگاه آرشیو کتب مقدس (انگلیسی)	دانلود رایگان و دسترسی برخط به کتب ادیان	sacred-texts.com
پایگاه سفریا (عبری - انگلیسی)	دسترسی به کتب مقدس یهودی و تفسیر آنها با ارائه چند کتاب با ترجمه و شرح فارسی	sefaria.org
پایگاه پژوهشی اتلا (انگلیسی)	دارای منابع، ابزارهای پژوهشی متنوع و معرفی اسناد ادیان و الهیات با قابلیت عضویت	atla.com
پایگاه آموزشی ادیان (انگلیسی)	مقالات متعدد در زمینه شناخت ادیان مختلف	learnreligions.com
پایگاه داده تاریخ ادیان (انگلیسی)	پژوهشی کاربرمحور و جامع در زمینه مقدسات ادیان و ارائه مقالات آزاد	religiondatabase.org
راهنمای محققان دانشگاه میشگان (انگلیسی)	درگاه ارتباط محققان با پایگاه‌های مختلف بر اساس موضوعات ثبت‌شده	libguides.lib.msu.edu
راهنمای محققان دانشگاه وایت واتر (انگلیسی)	درگاه ارجاع محققان به پایگاه‌های مختلف بر اساس موضوعات ثبت‌شده	libguides.uww.edu
راهنمای محققان دانشگاه بلمونت (انگلیسی)	درگاه ارجاع محققان به پایگاه‌های مختلف بر اساس موضوعات ثبت‌شده	belmont.libguides.com
راهنمای محققان کتابخانه کالج سنت لوئیس (انگلیسی)	درگاه ارجاع محققان به پایگاه‌های مختلف بر اساس موضوعات ثبت‌شده	guides.stlc.edu
پایگاه حقایق ادیان (انگلیسی)	اطلاعات تطبیقی در خصوص ادیان مختلف	religionfacts.com
پایگاه آکادمیا	پایگاه کاربرمحور ارائه آثار علمی، مدیا و دیگر داده‌ها با امکان ارتباط بین محققان	academia.edu

پایگاه‌های انگلیسی یادشده، گرچه بعضاً امکانات پژوهشی مختصر و خوبی دارند و حتی ممکن است تعداد آنها هم زیاد باشد، ما را از نیاز به یک پایگاه فارسی در این حوزه بی‌نیاز نمی‌کنند؛ چراکه برخی از آنها، مانند آکادمیا یا پایگاه‌های راهنمای محققان کتابخانه‌ها، به‌صورت کلی‌اند و مختص مطالعات ادیبانی نیستند و بعضی دیگر منابع غیر از زبان‌های غربی را پوشش نمی‌دهند و در بسیاری از مواردی که موضوع مطالعات ادیبانی دارند، جهت‌گیری پایگاه به سمت ادیان و مذاهب مسیحی و یهودی است.

۳-۲. توضیح تفاوت‌ها و برتری‌های پایگاه مطالعات ادیبانی

پایگاه پژوهشی مطالعات ادیبانی با توجه به طراحی ویژه و امکانات متنوع خود، در بسیاری از جنبه‌ها بر پایگاه‌های مشابه برتری دارد:

۱. پوشش جامع ادیان مختلف: برخلاف بسیاری از پایگاه‌های مشابه، که تنها به یک یا چند دین خاص محدودند، پایگاه مطالعات ادیبانی تلاش کرده است که همهٔ ادیان را پوشش دهد. این ویژگی به پژوهشگران امکان می‌دهد که در زمینهٔ ادیان مختلف مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای انجام دهند.

۲. ارائهٔ ابزارهای چندرسانه‌ای: از جمله امکانات منحصربه‌فرد این پایگاه، ارائهٔ داده‌های آماری ادیان بر روی نقشهٔ جهان و نمایش رویدادهای تاریخی در قالب روندنمای زمانی (تایم‌لاین) است. این ابزارها به پژوهشگران کمک می‌کند تا تحلیل‌های بصری و عمیق‌تری ارائه دهند؛ قابلیت‌هایی که در پایگاه‌های مشابه کمتر دیده می‌شود.

۳. تعاملات علمی و اجتماعی: پایگاه مطالعات ادیبانی با ایجاد تالارهای گفت‌وگو و امکان پیام‌رسانی بین اعضا، بستری برای تعاملات علمی و اجتماعی فراهم کرده است. این قابلیت، به‌ویژه برای دانشجویان و پژوهشگرانی که نیاز به مشاورهٔ علمی یا همکاری در پروژه‌ها دارند، بسیار مفید است.

۴. دسترسی رایگان و دسته‌بندی دقیق منابع: پایگاه مطالعات ادیبانی منابع متنوعی را به‌صورت رایگان در اختیار کاربران قرار می‌دهد؛ همچنین منابع این پایگاه دسته‌بندی موضوعی شده‌اند که جست‌وجوی اطلاعات را بسیار ساده‌تر می‌کند.

۵. ارائهٔ بانک اطلاعاتی جامع: این پایگاه با ارائهٔ بانک اطلاعاتی شامل مقالات، پایان‌نامه‌ها، معرفی شخصیت‌های ادیبانی، و گزارش همایش‌ها، یکی از کامل‌ترین منابع موجود برای پژوهشگران و دانشجویان فارسی‌زبان است.

۶. امکان برگزاری کلاس‌ها و نشست‌های برخط: این پایگاه امکان برگزاری کلاس‌ها و نشست‌های برخط را فراهم کرده است. این قابلیت، به‌ویژه در دوران کنونی که آموزش برخط اهمیت بیشتری پیدا کرده، بسیار ارزشمند است.

۷. امکانات پژوهشی برای محققان: ابزارهایی از قبیل یادداشت‌برداری، پیام‌رسان داخلی، خروجی از یادداشت‌ها و درج پست مهمان، از مواردی هستند که در این پایگاه پیاده می‌شوند.

۸. مشارکت بازدیدکنندگان و کاربران در تولید محتوا: یکی از کارکردهای مهم رسانه‌های دیجیتال، مشارکت‌پذیری به‌معنای فراهم شدن امکان شرکت کاربران در فرایندهای توسعهٔ فناوری رسانه‌ای و تولید محتوای

(نیری و دیگران، ۱۳۹۷). در این پایگاه نیز از دیدگاه‌های کاربران و محتوای تولیدی آنها، پس از تأیید کارشناس محتوایی پایگاه، استفاده می‌شود.

۹. رعایت نکات فنی و محتوایی: پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی از نظر فنی با اصول نوین بهینه‌سازی برای موتورهای جست‌وجو (سئو) بهره می‌برد و از نظر محتوا نیز امکان بررسی و امتیازدهی به محتوا بر اساس اصول سئو را داراست.

۱۰. جهت‌گیری دینی متناسب با فرهنگ دینی اسلامی: پایگاه‌های غربی عمدتاً تحت تأثیر آثار متفکرانی هستند که اسلام را از دریچه تبلیغات مسموم و اسلام‌هراسانه رسانه‌های جمعی غرب مشاهده می‌کنند (عیسی‌زاده و شرف‌الدین، ۱۳۹۷). به همین دلیل ایجاد یک پایگاه با ارائه تصویر حقیقی از اسلام و ارائه منابع معتبر در این خصوص، بسیار ضروری است.

۴. نوآوری‌های پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی

پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی با ارائه مجموعه‌ای از ابزارها و امکانات نوآورانه می‌تواند گامی مؤثر در تسهیل پژوهش‌های ادیانی و ارتباطات علمی بردارد. این نوآوری‌ها، نه تنها دسترسی به اطلاعات را آسان‌تر می‌کند، بلکه شیوه پژوهش و آموزش را متحول خواهد کرد. در ادامه به بررسی چهار نوآوری اصلی این پایگاه پرداخته می‌شود:

۴-۱. روندنمای زمانی رویدادها

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این پایگاه، ارائه روندنمای زمانی (Timeline) برای نمایش رویدادهای تاریخی مرتبط با ادیان است. از آنجاکه بخش بزرگی از داده‌های ادیانی مربوط به تاریخ ادیان است، این ابزار به کاربران امکان می‌دهد که با مرور زمان‌بندی وقایع مهم، روندهای تاریخی، ظهور و توسعه ادیان را در قالبی بصری و سازمان‌یافته بررسی کنند. این قابلیت برای پژوهشگران و دانشجویان تاریخ ادیان و تطبیق رویدادهای تاریخی بسیار کاربردی است و در دیگر پایگاه‌های مشابه به‌ندرت دیده می‌شود.

۴-۲. آمار جمعیت ادیان روی نقشه جهان

این پایگاه نقشه‌ای تعاملی از جهان ارائه می‌دهد که توزیع جمعیتی ادیان مختلف را به‌صورت گرافیکی و آماری نمایش می‌دهد. کاربران می‌توانند با انتخاب کشورها یا مناطق مختلف، اطلاعاتی جامع درباره ترکیب جمعیتی ادیان آن منطقه به‌دست آورند. این ابزار، نه تنها به تحلیل‌های تطبیقی و جغرافیایی کمک می‌کند، بلکه منبعی ارزشمند برای پژوهش‌های جمعیت‌شناسی ادیان است.

۴-۳. امکان برگزاری کلاس‌ها و جلسات برخط

با توجه به گسترش آموزش و پژوهش برخط، این پایگاه بستری برای برگزاری کلاس‌ها، جلسات و نشست‌های علمی فراهم کرده است. این قابلیت به اعضا و کاربران اجازه می‌دهد که بدون نیاز به حضور فیزیکی، از آموزش‌ها،

کارگاه‌ها و جلسات تخصصی استفاده کنند. برگزاری نشست‌های برخاست میان استادان و پژوهشگران از مراکز مختلف نیز فرصت‌های جدیدی برای تبادل دانش ایجاد کرده است.

۴-۴. پیام‌رسان داخلی و ابزارهای مشارکتی

یکی از ویژگی‌های نوآورانه دیگر این پایگاه، وجود سیستم پیام‌رسان داخلی است. این ابزار به کاربران امکان می‌دهد که در محیطی امن و اختصاصی، با دیگر اعضا، استادان و پژوهشگران در ارتباط باشند. علاوه بر این، ابزارهایی برای همکاری و مشارکت در پروژه‌های علمی نیز فراهم شده است که نقش کاربر را از مصرف‌کننده به تولیدکننده محتوا تغییر می‌دهد که در اصطلاح فناوری رایانه‌ای، به «وب ۲» شهرت دارد (Sbihi, 2009).

۵. امکانات موجود در پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی

پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی با فراهم آوردن مجموعه‌ای از امکانات گسترده، به‌ویژه برای پژوهشگران، دانشجویان و استادان حوزه مطالعات ادیان، امکان دسترسی به اطلاعات و منابع علمی را به‌شکلی جامع و کارآمد فراهم می‌کند. در این بخش، تمامی امکانات این پایگاه به‌طور تفصیلی توضیح داده و کاربرد و مزایای هر کدام بررسی می‌شود.

۵-۱. مدیریت کاربران و اعطای نقش‌ها و دسترسی‌ها

طراحی و تولید پایگاه اطلاعاتی مستلزم کاربرمحوری است. پایگاه‌هایی که به خصیصه‌ها و معیارهای مورد نیاز کاربران به‌طور ویژه توجه دارند، نسبت به سایر پایگاه‌های اطلاعاتی امتیاز بیشتری کسب کرده‌اند. در طراحی محیط رابط کاربری، علاوه بر اینکه باید تنوعی از کاربران در نظر گرفته شود، ضروری است رابط‌هایی طراحی شوند که آسانی دسترسی به‌همراه کنترل بیشتر از طرف کاربران را فراهم آورند (انوریان و حیاتی، ۱۳۹۲).

یکی از امکانات کلیدی این پایگاه، سیستم مدیریت کاربران است که به مدیران امکان می‌دهد تا نقش‌ها و دسترسی‌های مختلفی برای کاربران تعیین کنند. این سیستم، به‌ویژه برای گروه‌های مختلف، مانند پژوهشگران، دانشجویان کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری، استادان، اعضای هیئت علمی و حتی کاربران مهمان، بسیار مفید است. با اعطای دسترسی‌های مختلف، کاربران می‌توانند به محتوای خاص و مورد نیاز خود دسترسی داشته باشند. این امر باعث می‌شود که پایگاه به‌صورت منظم و هدفمند برای هر گروه مورد استفاده قرار گیرد و از هدررفت منابع جلوگیری شود.

۵-۲. مدیریت محتوا و ایجاد انواع مختلف اطلاعات

این قابلیت به کاربران دارای دسترسی اجازه می‌دهد که محتوای متنوعی در پایگاه بارگذاری کنند. انواع مختلف محتوای قابل ایجاد به شرح جدول ذیل است:

عنوان نوع محتوا	توصیف کوتاه
صفحه ساده	برای درج محتواهای عمومی که به صورت یک محتوای ساده منتشر می شود
آمار ادیان	ثبت آمار ادیان در کشورهای مختلف
خبر	درج اخبار مربوط به ادیان، گروه و...
رویداد	رویداد ادیانی
معرفی شخصیت های ادیانی	شخصیت های تأثیرگذار در حوزه ادیان
معرفی مراکز علمی	برای معرفی مراکز علمی مرتبط با ادیان
معرفی همایش ها و نشست ها	تبلیغات همایش ها و نشست های ادیانی
مقاله	مقالات تولیدی یا چکیده مقالات نشریات دیگر
منبع	منابع مرتبط با ادیان
تالار گفت و گو	برای بحث دامنه دار درباره یک موضوع خاص
واژه نامه	واژه نامه ادیانی
وب فرم	برای درج فرم های اینترنتی لازم

۵.۳. روندنمای زمانی رویدادها (Timeline)

یکی از ویژگی های نوآورانه این پایگاه، روندنمای زمانی است که رویدادهای تاریخی مرتبط با ادیان مختلف را به صورت بصری و در یک خط زمانی نمایش می دهد. این ابزار، به ویژه برای پژوهشگران و دانشجویان تاریخ ادیان بسیار مفید است؛ زیرا به آنها کمک می کند که روند تحولات ادیانی را در طول زمان پیگیری و تحلیل کنند.

۵.۴. آمار جمعیت ادیان بر روی نقشه جهانی

این پایگاه قابلیت نمایش آمار جمعیت ادیان مختلف را بر روی نقشه جهان دارد. این ابزار گرافیکی، به ویژه برای مقایسه وضعیت ادیان در کشورهای مختلف و تحلیل تغییرات جمعیتی بسیار مفید است. با کلیک روی هر کشور، کاربران می توانند به اطلاعات دقیق تری درباره تعداد و توزیع جمعیت های دینی در آن منطقه دست یابند.

۵.۵. واژه نامه ادیانی

این قابلیت به کاربران این امکان را می دهد که واژه های تخصصی و اصطلاحات مرتبط با ادیان مختلف را جست و جو کنند و معنای دقیق آنها را بیابند. واژه نامه به طور ویژه برای دانشجویان و پژوهشگران تازه کار مفید است و به آنها کمک می کند که درک بهتری از اصطلاحات تخصصی در حوزه مطالعات ادیان پیدا کنند.

۵.۶. معرفی شخصیت های ادیانی

این بخش به معرفی شخصیت های مهم تاریخ ادیان اختصاص دارد. کاربران می توانند اطلاعات مربوط به شخصیت های مذهبی و علمی در هر دین را مشاهده کنند و با اندیشه ها و تأثیرات آنها در توسعه ادیان مختلف آشنا شوند.

۵.۷. مقالات تولیدی و چکیده مقالات دیگر نشریات

پایگاه این امکان را به کاربران می دهد که مقالات علمی تولیدی خود را بارگذاری کنند؛ همچنین به مطالعه چکیده

مقالات منتشرشده در دیگر نشریات بپردازند. این بخش برای پژوهشگران و دانشجویان بسیار مفید است؛ زیرا آنها می‌توانند به‌روزترین مقالات و تحقیقات را در حوزه مطالعات ادیان مرور کنند.

۵-۸. تالار یا انجمن گفت‌وگو

تالار گفت‌وگو یکی دیگر از امکانات ارزشمند پایگاه است که امکان تبادل نظر، طرح پرسش و پاسخ، و بحث‌های علمی میان اعضا را فراهم می‌کند. این بخش می‌تواند فضایی را به‌طور ویژه برای پژوهشگران و دانشجویان به‌منظور برقراری ارتباطات علمی و تبادل تجربیات فراهم کند.

۵-۹. پیام‌رسان داخلی و ابزارهای مشارکتی

این سیستم به کاربران این امکان را می‌دهد که به‌راحتی با یکدیگر ارتباط برقرار کرده، در پروژه‌های علمی یا پژوهشی به‌طور گروهی همکاری کنند. این ابزار، به‌ویژه برای تیم‌های تحقیقاتی که به‌صورت مجازی و از راه دور همکاری می‌کنند، بسیار کارآمد است.

۵-۱۰. جست‌وجوی داده‌ها و منابع

امکان جست‌وجو در داده‌ها و منابع مختلف موجود در پایگاه، یکی از ویژگی‌های حیاتی این سیستم است. کاربران می‌توانند با استفاده از این ابزار به‌سرعت به اطلاعات مورد نیاز خود دست یابند. این جست‌وجو می‌تواند در مقالات، منابع، پایان‌نامه‌ها، اخبار و رویدادها انجام شود.

۵-۱۱. دانلود منابع علمی برای اعضای ویژه

اعضای ویژه پایگاه به منابع علمی مختلف دسترسی دارند و می‌توانند آنها را دانلود کرده، در تحقیقات خود استفاده کنند. این منابع شامل مقالات علمی، کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و دیگر مواد آموزشی و پژوهشی هستند که می‌توانند به‌صورت برخط در دسترس اعضای ویژه قرار گیرند.

۵-۱۲. واژه‌نامه

اصطلاح‌نامه یا واژه‌نامه ادیبانی یکی از ابزارهای پژوهشی کارآمد این پایگاه است که محققان در هر زمان به‌صورت برخط می‌توانند از آن استفاده کنند.

۵-۱۳. ایجاد کتابخانه شخصی

اعضای پایگاه امکان افزودن محتواها به بخش علاقه‌مندی‌های خود را دارند و با این شیوه می‌توانند در هر زمان به محتواهای مورد علاقه یا نیاز خود دسترسی پیدا کنند.

نتیجه‌گیری و چشم‌انداز آینده

پایگاه پژوهشی مطالعات ادیبانی به‌عنوان یک پلتفرم جامع و نوآورانه، با هدف تسهیل پژوهش، آموزش و تبادل دانش در حوزه مطالعات ادیان راه‌اندازی شده است. این پایگاه با ارائه ابزارهای متنوعی همچون مدیریت محتوای تخصصی،

واژه‌نامه، روندنمای زمانی رویدادهای تاریخی، آمار جمعیتی ادیان بر روی نقشه جهان، و امکان برگزاری کلاس‌ها و جلسات برخط، خواهد توانست به یکی از منابع معتبر و کارآمد برای پژوهشگران، دانشجویان و استادان تبدیل شود. قابلیت‌های پیام‌رسانی داخلی، تالار گفت‌وگو و دسترسی به منابع علمی، این پایگاه را به مرکزی پویا برای تعاملات علمی و پژوهشی تبدیل کرده است.

این پایگاه با به‌کارگیری فناوری‌های روز و در نظر گرفتن نیازهای کاربران مختلف در حوزه مطالعات ادیان، می‌تواند محیطی مناسب برای رشد و توسعه علمی فراهم کند. علاوه بر این، ارائه داده‌های آماری و منابع مرجع در زمینه‌های مختلف ادیان، به پژوهشگران و دانشجویان این امکان را می‌دهد که به‌راحتی به اطلاعات مورد نیاز خود دست یابند و تحقیقات خود را در این حوزه غنی‌تر کنند.

پایگاه پژوهشی مطالعات ادیانی، همچنین برای استمرار رشد و ارتقای خود، می‌تواند به گسترش امکانات و بهبود تجربه کاربری‌اش ادامه دهد. یکی از پیشنهادها برای توسعه بیشتر، ارتقای قابلیت‌های جست‌وجو با استفاده از هوش مصنوعی و ایجاد سیستم‌های توصیه‌گر برای پیشنهاد مقالات و منابع علمی مرتبط است؛ همچنین ایجاد شبکه‌های تخصصی برای هریک از حوزه‌های مختلف ادیان می‌تواند به تخصصی‌تر شدن محتوا و دسترسی بهتر کاربران کمک کند.

به‌علاوه، افزودن قابلیت‌های چندرسانه‌ای بیشتر، مانند ویدیوهای آموزشی، پادکست‌های علمی و جلسات وبیناری، می‌تواند تنوع محتوای پایگاه را افزایش دهد و به جذب کاربران بیشتر، از تمامی سطوح، کمک کند. گسترش ارتباطات بین‌المللی با دانشگاه‌ها و مراکز علمی معتبر در سطح جهانی نیز می‌تواند به رشد پایگاه و ارتقای کیفیت مطالب کمک کند.

منابع

- احمدی، خالد، زاهد بابلان، عادل، معینی‌کیا، مهدی و بابائی منقاری، محمدمهدی (۱۳۹۶). عوامل مؤثر بر کاربرد فناوری اطلاعات و ارتباطات از دیدگاه اعضای هیئت‌علمی. *فناوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی*، ۸(۴)، ۱۴۱-۱۵۹. در: <https://sanad.iau.ir/Journal/ictedu/Article/1006357>
- انوریان، سیدنورالدین و حیاتی، زهیر (۱۳۹۲). بررسی محیط رابط کاربری پایگاه اطلاعاتی نمایه نشریات فارسی از دیدگاه کتابداران کتابخانه‌های عمومی کشور. *تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی*، ۱۹(۲)، ۲۰۱-۲۱۲.
- آجیلی، فاطمه، حاجی‌احمدی، سیمین و محمدی، مهدی (۱۳۹۶). بررسی ویژگی‌های ظاهری، ساختاری و محتوایی وبسایت‌های نشریات علمی - پژوهشی ایران. *تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی*، ۲۳(۲)، ۲۶۵-۲۸۰. در: <https://publi.jir/article-1-1642-fa.html>
- عیسی‌زاده، عباس و شرف‌الدین، سیدحسین (۱۳۹۷). اسلام‌هراسی در رسانه‌های تصویری غرب. *مطالعات رسانه‌ای*، ۱۳(۴)، ۵۱-۶۶. در: <https://sanad.iau.ir/Journal/mediastudies/Article/791453>
- نیری، شهرزاد، صفاری، مرجان، ابوالصدق، سارا و شایان، علی (۱۳۹۷). شناسایی و رتبه‌بندی نیروهای پیشران مؤثر بر وضعیت آینده رسانه‌های دیجیتال با رویکرد فناوریانه. *پژوهش‌های ارتباطی*، ۲۵(۳)، ۹-۳۶. در: [doi:10.22082/cr.2018.92454.1683](https://doi.org/10.22082/cr.2018.92454.1683)
- Ahmadi, K., Zahed Babolian, A., Moienikia, M., & Babaei Manqari, M. M. (2017). Factors affecting the use of information and communication technology from the perspective of academic members. *Information and Communication Technology in Educational Sciences*, 8(4), 141-159. doi: 10.22082/ictedu.2017.1006357
- Ajili, F., Haji-Ahmadi, S., & Mohammadi, M. (2017). Investigation of visual, structural and content features of Iranian scientific-research journals' websites. *Library and Information Research*, 23(2), 265-280. doi: 10.22038/lir.2017.1642
- Anvariyan, S. N., & Hayati, Z. (2013). Evaluation of Persian publications database user interface from public libraries' librarians' perspective. *Library and Information Research*, 19(2), 201-212.
- Eisazadeh, A., & Sharafeddin, S. H. (2018). Islamophobia in Western visual media. *Media Studies*, 13(4), 51-66. doi: 10.22034/MS.2018.791453
- Niri, S., Safari, M., Abol-Sadegh, S., & Shayyan, A. (2018). Identification and ranking of effective driving forces on the future status of digital media with technological approach. *Communication Research*, 25(3), 9-36. doi: 10.22082/cr.2018.92454.1683

English

- Prickett, Stephen. (2006). Literature and Religion. In: R. Segal (Ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. USA: Blackwell Pub. doi:10.1002/9781405168748.ch4.
- Sbihi, Boubker. (2009). Towards a new vision of web 2.0. *Georgian Electronic Scientific Journal: Computer Science and Telecommunication*, 23(6), 36-46. Retrieved 9 7, 1403, from: https://gesj.internet-academy.org.ge/en/list_artic_en.php?b_sec=comp&issue=2009-12.
- Sharpe, Eric. J. (2005). The study of religion in historical perspective. In: J. R. Hinnells (Ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge.

وبسایت‌های بررسی شده:

<https://atla.com>.
<https://belmont.libguides.com>.
<https://bjes.ir>.
<https://coth.ui.ac.ir>.
<https://guides.stlcc.edu>.
<https://haftasman.urdu.ac.ir>.
<https://halakhah.com>.
<https://hebrewbooks.org>.
<https://iranjewish.com>.
<https://jipt.sbu.ac.ir>.
<https://jrm.usb.ac.ir>.
<https://jrm.ut.ac.ir>.
<https://learnreligions.com>.
<https://lib.eshia.ir>.
<https://libguides.lib.msu.edu>.
<https://libguides.uww.edu>.
<https://marefateadyan.nashriyat.ir>.
<https://mazaheb.ac.ir>.
<https://mkak.ir>.
<https://mto.journals.miu.ac.ir>.
<https://noor-book.com>.
<https://parliamentofreligions.org>.
<https://qb.qurabi.ir>.
<https://religiondatabase.org>.
<https://religionfacts.com>.
<https://religions-studies.ir>.
<https://sacred-texts.com>.
<https://sanad.iau.ir/journal/jrs>.
<https://sefaria.org>.
<https://shiabooks.net>.
<https://shiitestudies.com>.
<https://theology.alzahra.ac.ir>.
<https://wrrc.ir>.

Table of Contents

A Comparative Study of the Views of the Quran and the Synoptic Gospels on the Human Nature of Jesus Christ (PBUH) / 7

Ali Asadi

A Study of the Fully Certified Passages from the Old Testamnt by the Quran / 25

✎ *Husain Naqavi / Seyed Hassan Husaini Amini*

The Reflection of the End of Jesus' life (PBUH) in Islamic Hadiths / 45

Mojtaba Nikzad / ✎ Husain Saberi Varzaneh

An Analysis and Examination of Written Sources of Jewish Law and Sharia / 65

Mohammad Reza Asadi

Rhetorical Criticism of Paul's Letters Based on Aristotle's Rhetorical Trilogy / 85

Syed Mohammad Hasan Saleh

The Swaminarayan Movement: From Local Sectarian Teachings to British Imperial Support and Global Expansion / 103

Elaha Hadian Rasnani

The Scope of Comparative Theology: Comparing "Theologies" or Comparing "Religions"? / 123

✎ *Mostafa Rastegar / Ahmad Reza Meftah / Mehrab Sadeghnia*

The Necessity, Capabilities, and Innovations of the Research Database on Religious Studies / 141

✎ *Hadi Mollaei / Morteza Sanei / Ali Ramzi*

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Hussein*

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 Hussein:** *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

Print ISSN: 2008-8116

Online ISSN: 2980-809X