

# معرفت ادیان

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۶۶، بهار ۱۴۰۵

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

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 قلعه بهمن

## سردبیر

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

## صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

[www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۸۱۱۶

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

## اعضای هیئت تحریریه

### سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

### علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

### سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

### احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

### محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

### ابوالفضل محمودی

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

### علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

### حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

### حسین حمزه شهید العامری

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه هنر

### ستار جبر حمود الاعرجی

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

### رزاق حسین فرهود العرباوی الموسوی

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه  
آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) — طبقه چهارم، اداره کل  
نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳-۳۷۱۸۵

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

فروشگاه اینترنتی

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

## اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

**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 دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۵۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۰،۰۰۰،۰۰۰ 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 بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش 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 اعجاز و تحریف‌ناپذیری قرآن کریم و عهد عتیق / ۷

کلمه حسین نقوی / سیدحسن حسینی امینی

معرفت‌شناسی رنج از منظر آیین بودا و اسلام و استلزامات آن / ۳۱

مجتبی نوری کوهبنانی

آموزهٔ مریم‌شناسی در مسیحیت و پیامد آن بر الهیات فمینیستی با تأکید بر آرای مری دبلی / ۵۷

کلمه اشرف هاشمی / مهدی لک‌زائی

الهیات تعالی‌بخش / ۷۹

محمد فنائی اشکوری

طومارهای بحرال‌میت و ارتباط آن با تشکیل کشور جعلی اسرائیل / ۱۰۷

مریم سالم

چند همسری در آیین زرتشتی: بازخوانی تاریخی، متنی و گفتمانی / ۱۲۹

کلمه علی مصلح / غلامرضا نوادری

حقیقت شخص (پودگله) در مکتب بودایی پودگله‌واده / ۱۵۵

حسین صابری ورزنده

بهائیت و ادعای صلح جهانی سنجش تضادهای درونی با معیارهای صلح‌پژوهی یوهان گالتونگ / ۱۷۵

کلمه مرضیه نصرتی / مصطفی سلطانی / حمیدرضا بیگدلی / علی خلجی



## An Examination of the Inimitability and Incorrptibility of the Holy Qur'an and the Old Testament

✉ **Hossein Naqavi**  / Associate Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran [naqavi@iki.ac.ir](mailto:naqavi@iki.ac.ir)  
**Seyyed Hassan Hosseini Amini** / Graduate of Qom Seminary, Qom, Iran [hasan.hosainiamini@gmail.com](mailto:hasan.hosainiamini@gmail.com)  
**Received:** 2025/09/28 - **Accepted:** 2025/11/01 - **Published:** 2026/05/02

### Abstract

Any book claiming a divine origin insists on being heavenly and infallible. The heavenly books of Muslims and Jews likewise claim to be divine and incorruptible. This article, using a descriptive-analytical method and a comparative study of the aspects of the inimitability (i'jāz) of the Qur'an and the characteristics of the Old Testament, examines these claims. By proposing a "three-step rational argument" for proving inimitability (reports of the unseen, absence of contradiction, and the unlettered nature of the bringer), this article argues that these three criteria are foundational—explicitly affirmed by the Qur'an and also endorsed by reason. When the unlettered nature of the bringer is added to other aspects of inimitability, it a fortiori places the Qur'an beyond human capacity, making the claim to produce a text like it impossible even in conception. In contrast, the Old Testament lacks such features. Not only does it not claim inimitability or challenge (taḥaddī), but an examination based on the same three steps (definite reports of the unseen, absence of contradiction, and the unlettered nature of the bringer) shows that this book does not meet the necessary conditions for being a miracle. The presence of contradictions and the book's own explicit acknowledgment of corruption refute any claim to its infallibility and inimitability.

**Keywords:** Aspects of Inimitability (I'jāz), Unlettered Nature (Ummī) of the Bringer of the Book, Holy Qur'an, Old Testament, Incorrptibility of Scripture.

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی اعجاز و تحریف‌ناپذیری قرآن کریم و عهد عتیق

naqavi@iki.ac.ir

hasan.hosainiamini@gmail.com

سید حسین نقوی  / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

سید حسن حسینی امینی / دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

### چکیده

هر کتابی که مدعی آسمانی بودن است، در ضمن بر الهی بودن و خطاناپذیر بودن اصرار دارد. کتاب‌های آسمانی مسلمانان و یهودیان نیز ادعای آسمانی و الهی بودن و تحریف‌ناپذیری دارند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی تطبیقی وجوه اعجاز قرآن و ویژگی‌های عهد عتیق، این ادعا را بررسی کرده است. این نوشتار با طرح «سه گام عقلی» برای اثبات اعجاز (اخبار غیبی، عدم اختلاف و امی بودن آورنده) استدلال می‌کند که این سه معیار، مبنایی‌اند که ضمن تصریح قرآن مورد تأیید عقل نیز هستند. ضمیمه شدن ویژگی امی بودن به سایر وجوه اعجاز، آنها را به‌طریق اولی از توان بشر خارج و ادعای آوردن مانند قرآن را حتی در تصور نیز غیرممکن می‌سازد. در مقابل، عهد عتیق فاقد چنین ویژگی‌هایی است. نه تنها ادعای اعجاز و تحدی ندارد، بلکه بررسی آن بر اساس همان سه گام (اخبار غیبی قطعی، عدم اختلاف و امی بودن آورنده) نشان می‌دهد که این کتاب واجد شرایط لازم برای معجزه بودن نیست. وجود تناقضات و تصریح خود کتاب به تحریف، هر ادعایی مبنی بر خطاناپذیری و اعجاز آن را رد می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** وجوه اعجاز، امی بودن آورنده کتاب، قرآن کریم، عهد عتیق، تحریف‌ناپذیری کتاب.

## مقدمه

این پرسش همواره بین قرآن پژوهان وجود داشته است که جهت اعجاز قرآن در چیست و چه خصوصیتی در قرآن وجود دارد که آن را بی‌مانند کرده است. از متن آیات تحدی هم به صراحت نمی‌توان پاسخ این پرسش را یافت؛ زیرا در آیات تحدی قرآن، به جهت خاصی اشاره نشده و فقط آوردن مانند آن خواسته شده است. از این‌رو میان دانشمندان قرآن پژوه درباره چگونگی اعجاز قرآن تفاوت نظر فراوان دیده می‌شود (معرفت، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۵).

در این باره سه دیدگاه اصلی وجود دارد:

**(الف) تک‌وجهی:** گروهی با دقت در بلاغت قرآن، اعجاز آن را فقط از نظر فصاحت و بلاغت پذیرفته و وجوه دیگر را نفی کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۵؛ زملکانی، ۱۳۹۴ق، ص ۶۵). این دیدگاه نسخه‌های دیگری مثل «انحصار در وجه معارفی» و «انحصار در صرفه» هم دارد که به آنها اشاره خواهد شد.

**(ب) جمع وجوه:** در مقابل نظریه قبل، برخی از قرآن پژوهان وجه اعجاز قرآن را نه تک‌تک آنها، بلکه جمع همه وجوه می‌دانند. زرکشی می‌نویسد: قول دوازدهم درباره وجوه اعجاز قرآن - که قول اهل تحقیق است - جمع همه اقوال سابق است، نه تک‌تک آنها؛ چراکه قرآن همه آنها را با هم جمع کرده. پس با وجود شمول قرآن بر همه وجوه، نسبت دادن اعجاز آن به یکی از آنها به‌تنهایی معنا ندارد (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

**(ج) تعدد وجوه:** بیشتر محققان تعدد وجوه اعجاز را پذیرفته‌اند؛ البته اعجاز پژوهان در این زمینه هم‌داستان نیستند؛ برخی از آنان اعجاز قرآن را از دو جنبه و برخی از سه یا جنبه‌های بیشتری دانسته‌اند. تعبیر صاحبان این نظریه نیز متفاوت است. سیوطی بدون ذکر دلیلی می‌گوید: وجوه اعجاز قرآن نهایت ندارد؛ سپس به بیان دیدگاه دانشمندان در این زمینه می‌پردازد و خود او به ۳۵ وجه اعجاز تصریح می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵). هر یک از گروه‌های یادشده برای اثبات مدعای خویش دلایلی را آورده و احیاناً به نقد دیدگاه‌های دیگر پرداخته‌اند.

این اختلاف تا جایی است که برخی از محققان وجوه اعجاز معنایی را اصل می‌دانند و بر این باورند که جنبه‌های معنوی و محتوایی اعجاز قرآن کریم بر جنبه‌های ظاهری و صوری و لفظی و بلاغی آن برتری کلی دارد؛ چنان‌که جمعی از علمای امامیه بر آن وجوه تأکید کرده‌اند (پهلوان، ۱۳۸۲، ص ۱۴). برخی دیگر بر این باورند که ویژگی «هدایت‌بخشی» قرآن از اصلی‌ترین عوامل اعجاز آن در بعد محتوا و معناست که از نظر بسیاری مغفول مانده و از آن به‌عنوان یکی از آیات تحدی یاد نشده است (موسوی و مصلاهی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۶۱). برخی دیگر نیز وجه اعجاز را منحصر در صرفه دانسته و نوشته‌اند که نه‌تنها درباره قرآن کریم، بلکه در دیگر معجزات پیامبران، علت عجز بشر از هم‌وردی، «صرفه» است (محمدی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۵).

این نوشتار درصدد تبیین این نکته است که امّی بودن آورنده قرآن، اعجاز آن را به‌طریق اولی اثبات می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، هرچند قرآن معجزه است و برای اثبات اعجاز آن نیاز به توسل به امی بودن پیامبر نیست - چراکه انس یا جنِ غیرامّی نیز از آوردن مانند آن عاجز است - اما توجه به امّی بودن پیامبر، اعجاز آن را با اولویت بیشتری اثبات می‌کند. دیگر وجوه اعجاز، نظیر فصاحت و بلاغت و آهنگین بودن آیات و حتی دیدگاه صرفه نیز با لحاظ امّی بودن، وجه اعجازی می‌شوند که هیچ کس حتی معاندان و مبطلان نیز نمی‌توانند آوردن مثل آن را تصور کنند. دیدگاه برگزیده، با همه دیدگاه‌ها (تک‌وجهی، تعدد وجوه و جمع وجوه) سازگار است؛ زیرا با ضمیمه امّی بودن به یک وجه، مثل فصاحت و بلاغت، یا ضمیمه شدن آن به تعدادی از وجوه یا به همه وجوه، به‌طریق اولی بشر از آوردن مثل قرآن عاجز می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، با فرض تشکیک در امکان آوردن کتابی مانند قرآن از سوی انسان غیرامّی، انسان حق‌پذیر تردیدی روا نمی‌دارد که شخصی امّی، مانند پیامبر اکرم ﷺ، به‌تنهایی بدون اتصال به منبع وحی از آوردن کتابی مانند قرآن عاجز بوده است.

از میان کتاب‌های آسمانی موجود، شبیه‌ترین کتاب به قرآن، تورات است که به‌باور یهودیان از طرف خدا نازل شده است و ایشان آن را پنج کتاب نخست عهد عتیق و به‌معنایی کل عهد عتیق می‌دانند. یهودیان تورات را تحریف‌ناپذیر می‌دانند. این نوشتار از طریق مبنا قرار دادن اعجاز کتاب و لازمه عقلی آن، یعنی تحریف‌ناپذیری کتاب دارای اعجاز، به بررسی این ادعا پرداخته است. این نوشتار طرحی نو درانداخته و اعجاز کتاب آسمانی را در سه گام «وجه اخبار غیبی»، «عدم اختلاف» و «امّی بودن آورنده کتاب» ثابت کرده است که عقل نیز آن را تأیید می‌کند. قرآن هر سه گام را بدون هیچ خللی برداشته و از این‌رو معجزه است و در نتیجه، تحریف‌ناپذیر؛ ولی عهد عتیق با وجود اشتغال بر اخبار غیبی، دارای خللی است و در گام بعدی نیز در آن اختلاف و تناقض وجود دارد و در نتیجه نمی‌توان ادعا کرد که خطاناپذیر است.

از باب پیشینه، درباره اعجاز قرآن و تحریف‌ناپذیری آن و نیز درباره خطاناپذیری کتاب مقدس یا اشتغال آن بر تناقض، به‌صورت مستقل برای هر کدام کتاب، پایان‌نامه و مقالاتی نگاشته شده است که تقریباً همه آنها در این نوشتار به‌عنوان منابع پژوهش مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ ولی به‌صورت تطبیقی که موضوع این نوشتار است، هیچ کتاب، پایان‌نامه و مقاله‌ای یافت نشد.

## ۱. انواع وجوه اعجاز قرآن از دیدگاه مفسران

اعجاز قرآن به تحدی آن است. مقصود از تحدی، دعوت منکران نبوت به آوردن همانندی برای معجزه است. آیات تحدی در قرآن آیاتی‌اند که در آنها تعبیر «فَأْتُوا بِكِتَابٍ» یا نظیر آن آمده است (طور: ۳۴؛ اسراء: ۸۸؛ هود: ۱۳؛ یونس: ۳۸؛ بقره: ۲۳؛ قصص: ۴۹).

هر معجزه‌ای دارای وجوهی است. وجوه اعجاز قرآن، یا درون‌متنی است یا برون‌متنی. درون‌متنی نیز دو نوع است: وجوهی که به ساختار الفاظ و ظاهر قرآن مربوط می‌شود که برای آگاهی از آن، تسلط بر زبان عربی ضرورت دارد و عرب جاهلی به‌خوبی آن را درمی‌یافت (محمدی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۵)؛ دوم وجوهی که تنها ناظر به محتوا و مفاهیم قرآن هستند و آگاهی از آنها برای ناآشنایان با ظرایف زبان ادبی عربی نیز مقدور است (شاکر، ۱۳۸۰، ص ۱۰). وجوه برون‌متنی نیز دو نوع است: یکی قول به صرفه و دیگری آمی بودن آورنده آن (رجبی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۶). هر یک از آن دو گروه درون‌متنی نیز اقسامی دارد که اعجاز بیانی و اعجاز در صوت و آهنگ قرآن، ذیل وجوه مربوط به ساختار الفاظ و ظاهر قرآن بحث می‌شوند؛ و اعجاز در معارف بلند آن، که شامل اخبار غیبی نیز هست و نیز عدم اختلاف در قرآن، ذیل وجوه مربوط به محتوا و مفاهیم قرآن بحث می‌شوند.

البته بر اساس نظر بیشتر قرآن‌پژوهان، یکی از مصادیق عدم اختلاف در قرآن، هماهنگی مراتب فصاحت و بلاغت در حد اعجاز است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۹۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۶؛ ابن‌عجیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۳۵؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۵۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۳۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۸۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹-۳۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۷۷-۷۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶۶)؛ به این معنا که همه آیات از نظر شیوایی کلمات، روانی تلفظ، رسایی، گویایی و گوش‌نواز بودن آهنگ آنها از هماهنگی فوق‌العاده برخوردارند؛ ولی از آنجاکه عدم اختلاف در محتوا و مفاهیم ظهور بیشتری دارد، در این نوشتار، در بحث محتوا و مفاهیم درباره آن بحث می‌شود.

اعجاز بیانی قرآن که مورد توافق اندیشه‌ورزان اسلامی است (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹)، به الفاظ و ظاهر قرآن مربوط می‌شود. در تبیین اعجاز بیانی قرآن به چینش واژگان قرآن، اسلوب خاص قرآن، سازگاری حروف و معانی قرآن و تغییر خطاب، اشاره شده است (مؤدب، ۱۳۸۲، ص ۲۰۶-۲۱۰). یکی از وجوهی که ذیل اعجاز بیانی مطرح می‌شود، اعجاز در آهنگ قرآن است (رافعی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۸؛ عبدالله دراز، ۱۳۹۰ق، ص ۱۰۲؛ سید قطب، بی‌تا، ص ۷۲). نکته‌ای که باید به آن توجه شود، این است که اگر اعجاز قرآن فقط فصاحت و بلاغت آن باشد، با توجه به اینکه غیرعرب به آن آشنایی ندارد، تحدی غیرعرب بی‌معنا خواهد بود؛ درحالی‌که دعوت به تحدی، عام است و شامل غیرعرب نیز هست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۶۲).

در هر امر دینی که اختلاف وجود داشته باشد، بهترین راه حل مراجعه به قرآن است. بیان شد که در وجوه اعجاز نیز میان قرآن‌پژوهان اختلاف دیدگاه فراوان وجود دارد. برای برطرف کردن این اختلاف نیز بهترین راه مراجعه به

خود قرآن است. هر وجهی از وجوه اعجاز که خود قرآن بدان تصریح و تأکید کرده است، مبنا قرار می‌گیرد و بر اساس آن، معیار اثبات اعجاز ارائه می‌شود. آنچه از آیات قرآن به‌دست می‌آید، سه وجه «اخبار غیبی»، «عدم اختلاف» و «امی بودن آورنده قرآن» است که در سه گام برای اثبات اعجاز قرآن ارائه خواهد شد.

## ۲. اثبات اعجاز قرآن با سه گام

با توجه به تعریف معجزه و دقت در آیات تحدی، از لحاظ عقلی معجزه چیزی است که فوق قدرت بشر بوده و بشر از آوردن نظیر آن عاجز باشد. وجوهی از اعجاز قرآن، که خود قرآن بر آن تأکید و تصریح دارد و می‌توان آن وجوه را به‌روشنی از آیات قرآن استفاده کرد، سه دسته است: الف) اخبار غیبی با سه آیه: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (آل عمران: ۴۴؛ یوسف: ۱۰۲) و «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» (هود: ۴۹؛ ب) عدم اختلاف در قرآن با یک آیه: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲؛ ج) امی بودن آورنده قرآن با چهار آیه: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳)؛ «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ، فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۶)؛ «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُ بِيَمِينِكَ إِذْ لَا رَتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت: ۴۸) و «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ» (شوری: ۵۲). به سایر وجوه اعجاز در قرآن هیچ اشاره صریحی نشده است.

قائلان به دیدگاه صرفه (معرفت، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۴۹-۱۵۳) بر این باورند که احتمال آوردن مثل قرآن از جهت فصاحت و بلاغت، اخبار غیبی، عدم اختلاف و امثال آن، برای بشر وجود دارد. این نوشتار بر این باور است که هر کدام از این وجوه اعجاز، در جای خود، دیگران را از آوردن مثل، عاجز می‌کند؛ ولی به‌نظر می‌رسد که معیار و ملاک تشخیص وجوه اعجاز، همین سه وجه تصریح‌شده در آیات است؛ یعنی متن اعجازی باید مشتمل بر اخبار غیبی حقیقی و صادق باشد؛ زیرا بشر امکان احاطه به غیب ندارد و بدون اذن الهی نمی‌تواند از غیب خبر بدهد؛ ولی با توجه به اینکه امکان جعل در اخبار غیبی گذشته و آینده وجود دارد، قرآن ملاک دوم را ارائه کرده است و آن اینکه اگر کتاب آسمانی کامل که مشتمل بر غیب است و دارای معارف گوناگونی است، از جانب بشر باشد، در آن اختلاف فراوان به‌وجود می‌آید. بر این اساس، قرآن با دو ملاک مشتمل بر اخبار غیبی بودن و عدم اختلاف کثیر در آیات قرآن، آن را معجزه معرفی می‌کند که هیچ کس نمی‌تواند سوره‌ای مثل آن بیاورد؛ چه رسد به ده سوره یا کل قرآن؛ اما آنچه آوردن مثل قرآن را از تصور بشر خارج می‌کند، ضمیمه کردن امی بودن آورنده آن به این وجوه است و با در نظر گرفتن این ویژگی در کنار وجوه اعجاز، همه آنها به‌طریق اولی از توان بشر خارج خواهند شد. بنابراین، امی بودن باید در کنار ویژگی‌های دیگر قرآن لحاظ شود تا آوردن مثل

قرآن از لحاظ فصاحت و بلاغت، عدم اختلاف و اخبار غیبی و موارد دیگر، به‌طریق اولی از توان بشر خارج شود و «لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» (اسراء: ۸۸) و «وَلَنْ تَفْعَلُوا» (بقره: ۲۴) محقق گردد.

باید توجه کرد که قرآن به‌لحاظ وجوه درون‌متنی ظاهری و محتوایی، معجزه است و امکان آوردن مثل آن منتفی است. قرآن با توجه به اشمال بر اخبار غیبی و پیشگویی‌هایی که در زمان نزول تحقق یافت و صدق آن بر همگان روشن شد، به‌یقین معجزه و از طرف خداست. اگر کسی در اخبار غیبی گذشته و آینده قرآن، که امکان راستی‌آزمایی ندارند، تردید داشته باشد، وجه اعجاز دیگر قرآن، یعنی عدم اختلاف در قرآن - با بیانی که از آیت‌الله مصباح خواهد آمد - این تردید را برطرف می‌کند و اعجاز قرآن تثبیت می‌شود؛ ولی تأکید قرآن بر امی بودن، که از وجوه درون‌متنی نیست، به این دلیل است که اگر شخصی با وجود وجوه اعجاز قرآن، نظیر اخبار غیبی و عدم اختلاف در قرآن، در آوردن مانند قرآن توسط انسانی تردید روا بدارد، در اینکه شخص امی مانند پیامبر از آوردن مثل آن ناتوان و عاجز است، هیچ‌گونه تردیدی ندارد. بر این اساس، وجه عدم اختلاف با لحاظ امی بودن، بهتر قابل درک است؛ زیرا اختلاف کثیری که در آیه آمده، با امی بودن بهتر قابل درک است؛ زیرا گرچه آوردن قرآن از سوی هیچ انسانی (باسواد یا بی‌سواد) ممکن نیست، ولی روشن است که کار شخص آموزش‌دیده اختلاف کمتری نسبت به کار فرد آموزش‌نیده دارد. به سخن دیگر، اگر فرض شود که یک امی کتابی نظیر قرآن بیاورد، به‌یقین در آن اختلاف کثیر ایجاد خواهد شد. بر این اساس با لحاظ امی بودن، وجه اعجاز عدم اختلاف به‌نحو سامان می‌یابد که دیگر هیچ کس آوردن مثل برای قرآن را نمی‌تواند تصور کند.

## ۲-۱. گام نخست: اعجاز قرآن در بیان اخبار غیبی

یکی از وجوه اعجاز قرآن، معارف بلند و بی‌بدیل آن است که آورنده آن پیامبر امی است. قرآن از نظر تنوع و وسعت معارف گستردگی زیادی دارد؛ به‌گونه‌ای که موضوعات فراوان را در خود جای داده است (راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۰۶). یکی از معارف بی‌مانند قرآن که به وجه اعجاز بودن آن تصریح شده، اشمال بر اخبار غیبی است. خداوند در سوره هود پس از بیان داستان حضرت نوح علیه السلام، آن را از اخبار غیبی می‌داند و می‌فرماید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا». این آیه به این نکته تصریح دارد که کسی نمی‌تواند بر خبرهای غیبی آگاهی یابد و عدم امکان آگاهی از خبر غیبی به‌دلالت مفهومی، بر تحدی به خبر غیبی دلالت دارد (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۵۰-۸۷).

درست است که غیر از خداوند کسی از اخبار غیب مطلع نیست؛ اما کسی که می‌خواهد مانند قرآن بیاورد نیز ممکن است به‌دروغ خبر از غیب بدهد. حال از کجا می‌توان تشخیص داد که خبر وی دروغ است تا وی و کتاب و محتوایش را کنار بگذاریم؟ به‌نظر می‌رسد که در اینجا معیار، قواعد و اصول عقلی است؛ یعنی با تحلیل

خبر آن فرد از غیب، به‌طور قطع به تناقضات یا تعارضاتی خواهیم رسید. از این‌رو نفس خبر از غیب دادن نمی‌تواند ملاک اعجاز باشد؛ بلکه خبر از غیبی که صادق است، ملاک اعجاز است. اخبار غیبی زمان نزول که در همان زمان تحقق یافته‌اند و صادق بودنش بر همگان محرز شده است، ثابت می‌کنند که آن کتاب از طرف خدا آمده است. در قرآن موارد متعددی از این نوع اخبار غیبی وجود دارد (سلطانی بیرامی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۹-۱۷۴) و هرچه از اخبار غیبی مربوط به گذشته راستی‌آزمایی شود و صادق بودن آنها ثابت گردد، نشانگر الهی بودن کتابی است که این اخبار در آن آمده است؛ اما اگر فرض شود متنی وجود دارد که مشتمل بر اخبار غیبی است و صدق این اخبار مشخص نیست، از لحاظ عقلی باید وجه عدم اختلاف را هم به اخبار غیبی ضمیمه کرد تا آن نیز وجه اعجاز شود؛ بدین معنا که اگر غیر خدا اخبار غیبی بیان کند، به‌یقین در متن این کتاب، تناقض و تعارض به‌وجود خواهد آمد.

## ۲-۲. گام دوم: عدم اختلاف در قرآن

از آیه ۸۲ سوره نساء می‌توان معجزه بودن قرآن را از حیث هماهنگی و عدم اختلاف آن به‌روشنی استفاده کرد. نکته شایان توجه این است که قرآن برای از سوی خدا بودن خود به‌دلیل وجود هماهنگی، مسیر میان‌بری را انتخاب کرده و به‌جای تکیه بر یافتن هماهنگی، بر این نکته تأکید ورزیده است که بشری بودن قرآن مستلزم یافتن ناهماهنگی فراوان در آن است. بنابراین برای پی بردن به خدایی بودن قرآن نیازی به اثبات هماهنگی کل قرآن نیست؛ بلکه همین که با بررسی قرآن، ناهماهنگی‌های فراوان در آن یافت نشود، اثبات می‌شود که قرآن ساخته دست و فکر بشر نیست. باید توجه داشت که صرف ادعای ناهماهنگی در آیات، برای نفی این ویژگی قرآن کفایت نمی‌کند و منکران هماهنگی قرآن باید نمونه‌های فراوان روشن و گویایی به‌نفع مدعی خویش بیاورند که به‌هیچ‌وجه قابل دفع نباشد. البته برخی از مخالفان قرآن به‌گمان خود نمونه‌هایی از آیات ناهماهنگ را جمع‌آوری و ارائه کرده و می‌کنند؛ ولی قرآن‌پژوهان اشتباه آنان را در فهم آیات به‌خوبی بازگو کرده و وجود هماهنگی در آن آیات را آشکار نموده‌اند.

اختلاف مورد نظر در آیه، تناقض، تضاد و عدم تناسب نقض‌آفرین بین آیات را به‌لحاظ محتوا شامل می‌شود. همچنین تفاوت در مراتب فصاحت و بلاغت را به‌گونه‌ای که برخی آیات از حد اعجاز فروتر شوند، دربرمی‌گیرد. در آیه شریفه، بین وجود اختلاف در قرآن و از سوی غیر خدا بودن (بشری بودن) آن ملازمه برقرار شده است؛ بدین معنا که اگر کتابی با این خصوصیات، از موجودی با ویژگی‌های انسانی فراهم آید، موارد اختلاف فراوانی در آن دیده خواهد شد. بنابراین باید ویژگی‌ها و شرایط دو طرف ملازمه را که مقدمات تبیین‌کننده این ملازمه و زمینه‌ساز چنین نتیجه‌ای هستند، مورد بررسی قرار داد.

تکامل تدریجی، خط‌پذیری و اثرپذیری، تفاوت استعدادها و محدودیت، از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر انسان هستند

و هر یک سبب پیدایش تفاوت و ناهماهنگی آثار انسان ساخته، به‌ویژه آثار فکری و معرفتی او می‌شود. درباره قرآن نیز شرایط، اوضاع و احوال و مدت زمان تکوین قرآن و برخی ویژگی‌های دیگر آن به‌گونه‌ای است که وجود اختلاف فراوان در آن، در صورت بشری بودنش امر حتمی و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. می‌دانیم که آیات قرآن طی ۲۳ سال از طرف پیامبر اسلام ﷺ بر مردم خوانده شده؛ پس کاری است که به‌تدریج شکل گرفته است و بنابراین آثار تکامل تدریجی (در صورت بشری بودن قرآن) باید در آن مشاهده شود. از سوی دیگر، پیامبر ﷺ طی این ۲۳ سال در شرایط و اوضاع احوال فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بسیار متفاوت، با فراز و نشیب‌ها و تحولات بسیار ناهمگونی قرار داشت و آیات قرآن در سفر و حضر، جنگ و صلح، شرایط عادی و بحرانی بر پیامبر ﷺ نازل و از سوی او به مردم ابلاغ شده است. این خصوصیات نیز زمینه را برای اثرپذیری درونی و بیرونی اندیشه‌های پیامبر ﷺ از عوامل مختلف فراهم می‌سازد. از جهت سوم، این کتاب به‌گونه‌ای است که دربرگیرنده مسائل مختلف و متنوع فلسفی، اعتقادی، اخلاقی، اقتصادی، عرفانی، اجتماعی و جز آن است. وارد شدن در این حیطه‌های مختلف و سخن گفتن در باب هر یک از آنها از سوی یک انسان، با توجه به تفاوت استعدادها و وجودی و محدودیت‌هایش، ایجاب می‌کند که هم در سخن و بیان و رعایت دقایق و ظرایف سخنوری و قوانین ادبی، و هم در محتوا و ارتباط ابعاد مختلف مسائل و موضوعات گوناگون یادشده با یکدیگر، ناهماهنگی و تناقض پدید آید.

از عدم اختلاف در قرآن، نتیجه مهم دیگری نیز گرفته می‌شود و آن نفی هر گونه مطلب نادرست و باطل از قرآن است؛ زیرا با توجه به اشمال قرآن بر حقایق، اگر مطلب نادرست و باطلی در آن باشد، با توجه به ناسازگاری حق و باطل، باید ناهماهنگی فراوانی در آن یافت شود. عدم اختلاف در قرآن، تحریف به زیاده و تغییر را - در صورتی که مفاد آیات را دگرگون سازد و مطالب حق آن را به باطل مبدل سازد - نیز نفی می‌کند؛ زیرا در این نوع تحریف، علاوه بر آنکه ممکن است از نظر محتوا مطلب نادرستی به قرآن افزوده شود یا مطلب حقی در آن تغییر کند و به سخن باطلی مبدل شود و ناهماهنگی از جهت التباس و خلط حق با باطل را بیافریند، از جهت فصاحت و بلاغت نیز موجب ناهماهنگی در قرآن می‌شود؛ زیرا فصاحت و بلاغت بخش تحریف‌شده، پایین‌تر از درجه فصاحت و بلاغت قرآن خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰).

کتاب *اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات* به‌طور مفصل به وجه اعجاز بودن عدم اختلاف در قرآن پرداخته و جوانب مختلف آن را تبیین کرده و به شبهات مربوط به تبیین عدم اختلاف در قرآن پاسخ داده است (سلطانی بیرامی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷-۲۱۰).

### ۲-۳. گام سوم: امی بودن آورنده قرآن

یکی از وجوه اعجاز قرآن که در قسم برون‌متنی قرار می‌گیرد، به خاستگاه معجزه - یعنی امی و درس ناخوانده

بودن آورنده قرآن - مربوط می‌شود که در آیات بر آن تصریح و تأکید شده است. بر اساس این وجه، بیان علوم و معارف بسیار زیاد از فردی مکتب‌نرفته و خط‌نوشته دلیل بر اعجاز این کتاب است.

واژه «امّی» در لغت به معنای منسوب به «امّ» است. «ام» در معانی اصل، محل رجوع، جماعت و دین آمده است (ابن فارس، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۱). به اصل هر چیزی «ام» می‌گویند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۸۶۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷). بیشتر لغت‌شناسان آن را به معنای درس‌ناخوانده دانسته‌اند؛ یعنی فردی که نزد کسی برای آموزش خواندن و نوشتن نرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۴). طبق بیان طبرسی، در معنای «امّی» چهار قول وجود دارد که بر اساس سه قول نخست، به معنای مکتب‌نرفته و درس‌ناخوانده است و دیدگاه دیگر آن را به معنای منسوب به أم‌القری و مکه می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹). در تناسب این معنا با معنای ریشه آن گفته‌اند: امّی یعنی کسی که بر وضع تولد از مادر باقی مانده و نوشتن را فرانگرفته یا منسوب به امت عرب است که خواندن نمی‌دانست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۴؛ الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۵۶).

اعجاز قرآن از جهت آورنده قرآن به این معناست که آوردن کتابی با ویژگی‌های قرآن از سوی شخصیتی که به‌گواهی تاریخ، تا پیش از نبوت و نزول وحی مکتب نرفته، کتابی نخوانده، خطی ننوشته و در محیطی دور از فرهنگ و علم زندگی می‌کرده، معجزه است.

### ۱-۳-۲. تأکید بر امّی بودن آورنده قرآن در آیات قرآن

در قرآن دو بار کلمه «امّی» و سه بار کلمه «مّیین» آمده است که بر درس‌ناخوانده بودن پیامبر و قومش دلالت دارد. برخی آیات به‌صورت خاص به امّی بودن آورنده قرآن اشاره کرده‌اند. یکی از این آیات، آیه ۱۶ سوره یونس است که می‌فرماید: «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْهِمْ وَلَا أَذْرَأُكُمْ بِهِ، فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»؛ بگو: اگر خدا می‌خواست، آن را بر شما نمی‌خواندم، و [خدا] شما را بدان آگاه نمی‌کرد. قطعاً پیش از [آوردن] آن، روزگاری در میان شما به‌سر بردم. آیا فکر نمی‌کنید؟ بر اساس این آیه، ارائه کتاب و تلاوت آن بر مردم از سوی شخصی امّی و درس‌ناخوانده و مربی‌ندیده، امری غیرعادی دانسته شده است که جز از راه معجزه و خواست خداوند توجیهی ندارد؛ زیرا آورنده قرآن که چهل سال در میان مردم زندگی کرده بود و در طول آن سال‌ها، نه سخنی از علم به میان آورده بود و نه یک قطعه شعر و نثر از او شنیده شده بود، ناگهان کتابی می‌آورد که همگان، چه در عصر نزول و چه بعد از آن، از همانندآوری و معارضه با آن عاجز می‌مانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶۳؛ فاضل موحّدی لنگرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۵۰). از تعبیر «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» می‌توان استفاده کرد که ادعای آوردن مثل این کتاب از سوی بشری مانند پیامبر ﷺ، سخنی ناسازگار با عقل است؛ زیرا اگر کار آن حضرت بود، چرا در مدت چهل سال پیش از بعثت چنین چیزی از او دیده نشد. این از آن روست که خود پیامبر ﷺ هم چنین قدرتی نداشته است.

آیه دیگری که به صراحت از امی بودن پیامبر ﷺ سخن به میان می‌آورد، آیه ۴۸ سوره عنکبوت است: «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ». «تَخُطُّ» از ریشه «خَطَّ» به معنای نوشتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۸۷). تعبیر «مَا كُنْتُمْ تَتْلُوا» بر استمرار دلالت دارد؛ یعنی «به طور مستمر و مداوم نمی‌خواندی و نمی‌نوشتی». در این آیه به این معنا تصریح شده است که اگر پیامبر ﷺ پیش از بعثت اهل نوشتن و خواندن می‌بود، کسانی که درصدد تکذیب و ابطال سخنان ایشان بودند، دچار شک و تردید می‌شدند. حال که آن حضرت اهل نوشتن و خواندن نیست، هیچ کس، حتی یاوه‌گویان، در اعجاز قرآن تردید نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۳۹).

آیه دیگری که بر امی بودن پیامبر ﷺ دلالت دارد، آیه «مَا كُنْتُمْ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ» (شوری: ۵۲) است. بیشتر مفسران و از جمله علامه طباطبایی آیه شریفه را در مقام بیان این معنا دانسته‌اند که پیامبر ﷺ قرآن و شریعت را پیش از نبوت نمی‌دانست و آنچه ایشان دارا شده، از ناحیه خدای سبحان و به وسیله وحی و پس از نبوت بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۷۵؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۵۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۳۵). البته برخی از مفسران، آیه را در مقام تحدی به امی بودن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۲۰۵). از دانشمندان علوم قرآن نیز تنها داود عطار برای امی بودن پیامبر ﷺ، علاوه بر آیه ۴۸ سوره عنکبوت به این آیه نیز استناد می‌کند (عطار، ۱۴۱۵ق، ص ۶۸). به هر حال دلالت این آیه بر امی بودن پیامبر اسلام ﷺ، قابل اعتناست.

در میان آیات تحدی، آیه ۲۳ سوره بقره، طبق دیدگاه برخی مفسران، بر ویژگی آورنده قرآن اشاره دارد: «وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم، شک دارید، پس اگر راست می‌گویید، سوره‌ای از مانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را غیر از خدا فراخوانید. شکی نیست که صریح آیه، دعوت به همانندآوری است؛ اما چنانچه بتوان اثبات کرد که ضمیر «مِثْلِهِ» به کلمه «عَبْدٍ» در عبارت «مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا» بازمی‌گردد، استناد به این آیه بر مدعای پیش‌گفته صحیح خواهد بود. مفسران در مرجع ضمیر «مِثْلِهِ» اختلاف نظر دارند: برخی آن را به «ما» در «مَا نَزَّلْنَا» بازگردانده‌اند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۹) و برخی دیگر مرجع ضمیر را کلمه «عَبْدِنَا» می‌دانند (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۵۹). اگر ضمیر به «عَبْدٍ» بازگردد، آیه به این معنا خواهد بود که اگر در معجزه بودن قرآن شک دارید، سوره‌ای بیاورید از کسی مانند پیامبر، که امی است. در نتیجه، آیه در سیاق آیه ۱۶ سوره یونس خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۸).

شواهدی وجود دارد که بازگشت ضمیر به «عَبْدُ» را تأیید می‌کند: شاهد اول اینکه در تفسیر و معنای نخست، یعنی بازگرداندن ضمیر «مِثْلِهِ» به «ما» در «ما نَزَّلْنَا» ناچار به زائده دانستن حرف «مِنْ» هستیم؛ درحالی‌که زائده گرفتن، خلاف اصل است؛ اما ارجاع ضمیر به «عَبْدُ» این محذور را ندارد. شاهد دوم اینکه اصل، در ارجاع ضمیر به مرجع نزدیک‌تر است و «عَبْدَنَا» مرجع ضمیر نزدیک‌تر است. شاهد سوم اینکه این تفسیر با روایات تأیید می‌شود. در روایتی از امام سجاد (ع) و امام موسی بن جعفر (ع) آمده است: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» یعنی از کسی مانند محمد (ص)؛ مردی از شما که نمی‌خواند و نمی‌نوشت؛ او را فرانگرفته و با دانشمندی رفت و آمد نداشته و از کسی نیاموخته است. شما احوال و اوضاع او را در سفرها و حضورش می‌دانید. چهل سال نزد شما زیست و آن‌گاه جوامع دانش (گنجینه‌های معرفت) به او داده شد (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۱-۱۵۳؛ ص ۲۰۰-۲۰۲). شاهد دیگر اینکه این آیه با استفاده از حرف «مِنْ»، از آیات تحدی دیگر متمایز است. آیات تحدی «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ» (طور: ۳۴)، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (یونس: ۳۸)، «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ» (هود: ۱۳) و «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» (اسراء: ۸۸)، هیچ کدام از تعبیر «مِنْ مِّثْلِهِ» استفاده نکرده‌اند و فقط در این آیه، این تعبیر آمده است و این احتمال را که ضمیر «هاء» در «مِنْ مِّثْلِهِ» به «عَبْدُ» بازگردد، تقویت می‌کند.

شایان ذکر است که بازگشت ضمیر به «عَبْدُ»، نه تنها از عظمت اعجاز قرآن کم نمی‌کند، بلکه بر فخامت و عظمت آن می‌افزاید و معنای آیه چنین می‌شود: اگر در اعجاز قرآن شک دارید، سوره‌ای از آن را از فردی درس ناخوانده بیاورید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۸). این سخن علامه به این معناست که قرآن از لحاظ وجوه درون‌متنی معجزه است؛ ولی اگر کسی در معجزه بودن آن شک و تردید دارد، با ضمیمه کردن امّی بودن آورنده آن، شک و تردید برطرف خواهد شد.

افزون بر آیات قرآن، امّی بودن پیامبر (ص) از مسلمّات تاریخی است و روایات فراوانی بر آن دلالت دارند (سلطانی بیرامی، ۱۴۰۲، ص ۲۱۲-۲۱۶).

اینکه قرآن کریم با این معارف والا و گسترده، از سوی فردی درس ناخوانده ارائه شده، معجزه است. با توجه به ویژگی‌های قرآن، فراهم آوردن چنین کتابی خارج از توان یک دانشمند است؛ چه رسد به اینکه آورنده آن فردی امّی باشد. بنابراین، خلق اثری با این ویژگی‌ها به دست فردی امّی با آن سوابق و خصوصیات، جز به اراده و قدرت الهی (اعجاز) میسر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۴). با تعبیر «چه رسد به اینکه آورنده آن فردی امّی باشد»، قیاس اولویت مطرح می‌شود؛ یعنی قرآن ثبوتاً معجزه است؛ ولی اگر کسی در اثبات آن تردید کند، با توجه به امّی بودن آورنده آن، این تردید برطرف می‌شود.

## ۲-۳-۲. اثبات اعجاز حتی برای باطل‌گرایان و یاوه‌گویان

نکته دیگر اینکه در آیه «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَزَّتَابَ الْمُبِطُلُونَ» بیان می‌شود که اگر پیامبر امی نبود، کسانی که درصدد تکذیب و ابطال سخنان ایشان بودند، دچار شک و تردید می‌شدند؛ حال که آن حضرت امی است، هیچ کس — حتی یاوه‌گویان — در اعجاز قرآن تردید نمی‌کنند؛ یعنی اگر پیامبر امی نبود، آنها به تحقیق شک می‌کردند؛ اما حال که امی است، یا اساساً شک نمی‌کنند یا اگر هم شک کنند، کسی آنان را برحق نمی‌داند؛ یعنی برای همگان روشن است که با فرض شک داشتن، شکشان منطقی نیست و از روی عناد و دشمنی است؛ چنان‌که بسیاری از مبطلین بعد از شنیدن قرآن نیز از اسناد آن به خداوند متعال طفره می‌رفتند. این نکته در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» نیز به‌نحوی وجود دارد؛ زیرا در ابتدای آیه، از داشتن ریب و تردید سخن به‌میان می‌آید که با توجه دادن به این نکته که قرآن از طرف یک امی آمده است، این ریب و تردید از بین می‌رود. از همین روست که در آیه بعدی می‌فرماید: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا...»؛ یعنی اگر نتوانستید و هرگز نمی‌توانید [نظیرش را بیاورید]...؛ یعنی آیه با لحاظ امی بودن آورنده قرآن، از پیش نفی ابد می‌کند که هرگز احتمال آوردن نظیر آن وجود ندارد.

## ۲-۳-۳. آخرین آیه تحدی، خط بطلان بر همه ادعاها

گرچه روایات ترتیب نزول سور قرآن، از نظر سند و متن اعتبار چندانی ندارند، ولی به‌دلیل کثرت این روایات و وجود موارد مشترک فراوان میان آنها و اعتماد قرآن‌پژوهان به آنها (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ معرفت، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۷) و نیز با توجه به سیاق و قرائن معنایی موجود در آیات، اطمینان حاصل می‌شود که از میان آیات تحدی، یعنی سوره‌های طور، اسراء، یونس، هود و بقره، تحدی به امی بودن آورنده (بقره: ۲۳) آخرین آیه تحدی محسوب می‌شود.

در همه آیات تحدی، استدلالی وجود دارد از نوع قیاس استثنایی اتصالی، به این صورت: اگر قرآن — طبق ادعای شما — از سوی خدا نیست (مقدم)، آن‌گاه باید بتوانید قرآنی یا ده سوره یا یک سوره مثل قرآن را بیاورید (تالی)؛ لکن نمی‌توانید مانند آن را بیاورید (رفع تالی)؛ پس قرآن از سوی خداست (نتیجه = رفع مقدم). قیاس استثنایی اتصالی در منطق از قیاس‌های منتج محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۱؛ مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱-۲۸۲).

صورت قیاس آیه ۲۳ سوره بقره چنین است: اگر در موضوع از سوی خدا بودن قرآن تردید دارید، سوره‌ای از فردی امی مانند بنده ما که مکتب‌نرفته و درس‌ناخوانده است، بیاورید: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ»؛ لکن بر چنین کاری قادر نیستید و نمی‌توانید سوره‌ای از یک امی بیاورید: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا»؛

نتیجه آنکه در موضوع از سوی خدا بودن قرآن تردید نداشته باشید. بنابراین، تأکید بر امی بودن آورنده قرآن شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد که هیچ کس نمی‌تواند سوره‌ای نظیر قرآن بیاورد و به‌طریق اولی، بشر از آوردن ده سوره و کل قرآن نیز عاجز خواهد بود.

### ۳. محوریت امی بودن پیامبر بر اساس عقل

نکته دیگر این است که از لحاظ عقلی، احتمال آوردن مثل از جهات دیگر، مثل وجه فصاحت و بلاغت به‌تنهایی، آهنگین بودن قرآن به‌تنهایی و معارف بلند قرآن به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن امی بودن آورنده آن، منتفی نیست؛ یعنی این احتمال به ذهن می‌رسد که امکان آوردن چنین قرآنی وجود دارد. به همین دلیل، برخی هنگام شنیدن قرآن می‌گفتند: «وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا» (توبه: ۳۱)؛ و چون آیات ما بر آنان خوانده شود، می‌گویند: به‌خوبی شنیدیم؛ اگر می‌خواستیم، قطعاً ما نیز همانند این را می‌گفتیم. پیش از این بیان شد که مطرح شدن دیدگاه صرفه به این دلیل بوده است که احتمال آوردن مثل قرآن از جهت فصاحت و بلاغت، عدم اختلاف، اخبار غیبی و امثال آن برای بشر وجود دارد.

فقط طبق معیاری که از تأکید آیات قرآن بر امی بودن آورنده آن استفاده شد و عقلی نیز هست، چنانچه آورنده قرآن مکتب نرفته و استادی ندیده باشد، می‌توان بیان کرد که به‌یقین احتمال آوردن مثل قرآن منتفی است و عقلاً هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که کتابی از جهت فصاحت و بلاغت، آهنگین بودن و عدم اختلاف، نظیر قرآن بیاورد. بنابراین، امی بودن از لحاظ عقلی نیز اعجاز قرآن را اثبات می‌کند. بر این اساس، تأکید بر امی بودن قرآن، از جایگاه وجوه اعجاز قرآن چیزی نمی‌کاهد؛ بلکه به‌تعبیر علامه طباطبائی، بر فخامت و عظمت آن وجوه اعجاز نیز می‌افزاید.

امی بودن، حتی برای وجه صرفه بودن قرآن نیز تبیینی معقول ارائه می‌دهد. اینکه در بیان علامه مصباح آمده است: اگر بپذیریم که مقصود از آیات در آیه «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ» آیات قرآن، و مقصود از صرف، منصرف کردن در مقام معارضه و تحدی باشد، مخالفان با پی بردن به این امر، از معارضه با قرآن با اختیار خویش منصرف می‌شوند؛ زیرا یقین می‌کنند که با توجه به خارق‌العاده بودن قرآن، هر گونه تلاشی برای همانندآوری آن بیهوده و محکوم به شکست است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۱۳). این بیان با تأکید بر امی بودن، کاملاً عقلانی است؛ یعنی مخالفان با در نظر گرفتن این امر که باید آورنده مثل قرآن، امی باشد، وارد میدان هموردی نمی‌شوند؛ زیرا هر عاقلی متوجه است که چنین امری عقلاً امکان ندارد.

از همین روست که در آیات قرآن با تعبیری نظیر «وَلَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (نحل: ۱۰۳)،

«وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» (فرقان: ۵) و «ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ» (دخان: ۱۴) بیان شده است که مشرکان سعی داشتند بیان کنند که حضرت رسول ﷺ آموزش دیده است. همین تلاش دلالت بر این دارد که امی بودن، برهان قاطع و حجت بالغه است.

حاصل آنکه آیات قرآن برای تثبیت اعجاز قرآن سه گام برداشته است: ابتدا با وجه اعجاز اخبار غیبی؛ ولی از آنجاکه احتمال دارد کسی بگوید اخبار غیبی قابل جعل است، گام بعدی با وجه اعجاز عدم اختلاف است؛ بر این اساس که اگر بشر بخواهد کتابی چون قرآن را بیاورد که مشتمل بر اخبار غیبی و معارف گوناگون باشد، به یقین در آن اختلاف فراوان ایجاد خواهد شد. با این دو گام، اعجاز قرآن تثبیت می‌شود. با این حال ممکن است کسانی هنوز در دل تردید داشته باشند. اینجاست که قرآن گام سوم و نهایی را برمی‌دارد و آن تأکید بر امی بودن پیامبر اسلام ﷺ است. با لحاظ تأکید آیات قرآن بر امی بودن آورنده قرآن، هیچ ریب و شکی باقی نمی‌ماند که قرآن از طرف خداست.

از لحاظ عقلی نیز با محور قرار دادن امی بودن آورنده قرآن، هیچ شک و شبهه‌ای نمی‌ماند که آوردن مثل قرآن توسط بشر بدون استعانت از خداوند، از جهت فصاحت و بلاغت، آهنگین بودن قرآن، معارف بلند قرآن، عدم اختلاف و حتی از جهت صرفه، امکان و احتمال عقلی ندارد. بنابراین به لحاظ عقلی نیز امی بودن باید ضمیمه همه وجوه اعجاز شود.

#### ۴. بررسی معجزه بودن و تحریف‌ناپذیری عهد عتیق

اما عهد عتیق، نه تحدی دارد، نه آورنده آن امی است و چنین ادعایی مطرح کرده، و نه متن آن از لحاظ لفظی و محتوایی معجزه است و هیچ کس چنین ادعایی نداشته است.

سه مرحله‌ای که درباره اعجاز قرآن مطرح شد، که عقلی هم بوده‌اند، در خصوص عهد عتیق نیز بررسی خواهد شد. مرحله نخست این است که عهد عتیق مشتمل بر اخبار غیبی است؛ اما از آنجاکه احتمال جعلی بودن اخبار غیبی مربوط به گذشتگان و مطالب مربوط به آینده وجود دارد، فقط اخبار غیبی مرتبط با پیشگویی‌های محقق شده در زمان نزول را بررسی می‌کنیم. در کتاب پیدایش درباره نسل حضرت ابراهیم ﷺ و بازگشت آنان از مصر و مستقر شدن آنان در کنعان پیشگویی شده است (پیدایش، ۱۵: ۱۲-۱۶)؛ اما این پیشگویی در زمانی نوشته شده است که از آن واقعه چند صد سال گذشته؛ یعنی بعد از محقق شدن این امور، مکتوب شده است. می‌توان فرض کرد که نویسنده عهد عتیق درصدد بیان این نکته بوده که خدا این امور را پیشگویی کرده است. مورد دیگر، پیشگویی فتح منطقه کنعان توسط بنی‌اسرائیل به رهبری یوشع است (تثنیه، ۳۱: ۲-۳). البته این پیشگویی نیز زمانی نوشته شده است که از آن واقعه چند صد سال گذشته؛ یعنی بعد از محقق شدن این امور،

مکتوب شده است؛ درحالی که فرض ما این است که پیشگویی باید در همان زمان نزول محقق شود تا حقانیت متن ثابت شود. پیشگویی دیگر دربارهٔ فاسد شدن بنی اسرائیل بعد از وفات حضرت موسی علیه السلام است (تثنیه، ۳۱: ۲۹). این پیشگویی نیز همان اشکال دو مورد قبلی را دارد.

مرحلهٔ نخست که اثبات اخبار غیبی قطعی و صادق در عهد عتیق است، با موفقیت همراه نبود و احتمال جعلی بودن را نفی نمی‌کند؛ ولی در هر صورت، می‌توان گفت که عهد عتیق مشتمل بر اخبار غیبی است. دربارهٔ مرحلهٔ دوم، نه تنها در عهد عتیق فقره‌ای نیست که بیان کند در آن اختلاف و تناقضی نیست، بلکه برعکس، در عهد عتیق فقراتی وجود دارد که دلالت بر تحریف آن می‌کند: «لیکن وحی یَهُوَه را دیگر ذکر ننمایید؛ زیرا کلام هر کس وحی او خواهد بود؛ چون که کلام خدای حی، یعنی یَهُوَه صبايوت خدای ما را منحرف ساخته‌اید» (ارمیا، ۲۳: ۳۶)؛ «چگونه می‌گویید که ما حکیم هستیم و شریعت یَهُوَه با ماست. به تحقیق، قلم کاذب کاتبان به دروغ عمل می‌نماید» (ارمیا، ۸: ۸). چنان که دیده می‌شود، این فقرات به صراحت از تحریف عهد عتیق سخن به میان می‌آورند.

البته در انجیل متی آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صُحف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم؛ بلکه تا تمام کنم؛ زیرا هر آینه به شما می‌گویم تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود» (متی، ۵: ۱۸-۱۷). این آیه دلالت بر این دارد که تورات تا قیامت محفوظ است و محقق خواهد شد؛ ولی از آنجاکه اعتبار و حجیت خود عهد جدید ثابت نیست، لذا این فقرات نیز دال بر عدم تغییر در تورات و عهد عتیق نیست. نکتهٔ دیگر اینکه تحقق تورات غیر از این است که بشر در آن دست نبرده باشد. این احتمال وجود دارد که در تورات، جعل، حذف و تغییر وجود داشته باشد؛ ولی آنچه از طرف خدا نازل شده است، محقق شود. نکتهٔ دیگر اینکه به هر حال این فقره، بیان عهد جدید دربارهٔ تورات است و عهد عتیق به صراحت وجود تناقض را از خود نفی نکرده است. افزون بر این، نهضت نقادی کتاب مقدس، هم ظاهر و هم محتوای کتاب مقدس را زیر سؤال برد (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۳۷-۳۸؛ محمدیان و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۴۶). این نقادی باعث شد که در اعتبار مطالب و محتوای آن تردید شود؛ زیرا تا پیش از آن گمان می‌شد که این کتاب وحی الهی و نوشتهٔ پیامبران و حواریان است؛ اما این اعتقاد دینی متزلزل شد (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۳۸). افزون بر این موارد، تناقض موجود در کتاب مقدس به طور قطع و یقین اثبات شده است (کاشانی، ۱۳۹۵، ص ۳۵۷-۳۶۸؛ سپیدزاده، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰).

با توجه به اینکه مرحلهٔ اول و دوم در عهد عتیق، معجزه بودن و تحریف‌ناپذیری آن را نتوانست ثابت کند، دیگر معنا ندارد که به مرحلهٔ سوم وارد شویم و به این بحث پردازیم که آورندهٔ عهد عتیق، امی بوده است یا نه. حتی اگر ادعا کنیم که آورنده یا آورندگان عهد عتیق امی بودند، باز ثابت‌کنندهٔ این نیست که عهد عتیق

معجزه است و تحریف‌ناپذیر؛ چراکه عهد عتیق معجزه نیست و ضمانت حفظ ندارد و بشر در آن دست برده است. این نکته، همان اثبات اولویت به امّی بودن آورنده کتاب را تقویت می‌کند؛ یعنی عقل تأیید می‌کند که اگر متنی معجزه باشد و وجوه منحصر به فردی داشته باشد، امّی بودن آورنده آن بر فخامت و عظمت معجزه و وجوه منحصر به فرد آن می‌افزاید و اگر معجزه نباشد و بشر در آن دست برده باشد، امّی بودن آورنده آن هیچ کمکی در اثبات اعجاز آن نمی‌تواند داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

این نوشتار با بررسی تطبیقی وجوه اعجاز قرآن و ویژگی‌های عهد عتیق به این نتیجه می‌رسد که امّی بودن پیامبر اسلام ﷺ نقشی محوری و تعیین‌کننده در اثبات اعجاز قرآن دارد. اگرچه قرآن به‌خودی‌خود و با ویژگی‌های درون‌متنی (فصاحت و بلاغت بی‌نظیر، اخبار غیبی صادق و عدم اختلاف) معجزه است، اما تأکید قرآن بر امّی بودن آورنده‌اش هر گونه شک و تردید باقی‌مانده را به‌طور قطعی از بین می‌برد.

نویسنده با طرح «سه گام عقلی» برای اثبات اعجاز (اخبار غیبی، عدم اختلاف و امّی بودن آورنده)، استدلال می‌کند که این سه معیار، مبنایی هستند که خود قرآن بر آن تصریح دارد و عقل نیز آن را تأیید می‌کند. ضمیمه شدن ویژگی امّی بودن به سایر وجوه اعجاز، آنها را به‌طریق اولی از توان بشر خارج می‌سازد و ادعای آوردن مانند قرآن را حتی در تصور نیز غیرممکن می‌کند.

در مقابل، عهد عتیق فاقد چنین ویژگی‌هایی است؛ نه‌تنها ادعای اعجاز و تحدی ندارد، بلکه بررسی آن بر اساس همان سه گام (اشتمال بر اخبار غیبی قطعی، عدم اختلاف و امّی بودن آورنده) نشان می‌دهد که این کتاب واجد شرایط لازم برای معجزه بودن نیست. وجود تناقضات و تصریح خود کتاب به تحریف، هر ادعایی مبنی بر خطاناپذیری و اعجاز آن را رد می‌کند.

بنابراین، محوریت امّی بودن پیامبر - به‌عنوان عاملی که بر فخامت و عظمت سایر وجوه اعجاز قرآن می‌افزاید - نقطه تمایز قاطع و نهایی میان قرآن به‌عنوان معجزه‌ای الهی و تحریف‌ناپذیر و دیگر کتب است. این پژوهش با نگاهی نو و تطبیقی، بر این نکته تأکید دارد که «امّی بودن» کلید حل اختلافات قرآن‌پژوهان در باب وجوه اعجاز و قاطع‌ترین دلیل برای اثبات الهی بودن قرآن است.

## منابع

- قرآن کریم. ترجمه فولادوند.  
 کتاب مقدس. ترجمه قدیم.  
 آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.  
 آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.  
 ابن سینا، عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. مع الشرح لنصیر الدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه.  
 ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.  
 ابن عجبیه، احمد (۱۴۲۶ق). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دار الکتب العلمیه.  
 ابن فارس، احمد (۱۹۹۰م). معجم مقاییس اللغة. تحقیق و ضبط: عبدالسلام هارون. بیروت: دار الاسلامیه.  
 ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر - دار الفکر.  
 ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.  
 الزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 پهلوان، منصور (۱۳۸۲). تحقیق در وجه اعجاز قرآن کریم. فصلنامه تخصصی قرآن و حدیث سفینه، ۱(۱)، ۱۵-۷.  
 التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام (۱۴۰۹ق). قم: مدرسه الإمام المهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف.  
 جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.  
 خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.  
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق - بیروت: الدار الشامیه - دار القلم.  
 رافعی، مصطفی صادق (۱۴۱۰ق). اعجاز القرآن. بیروت: دار الکتاب العربی.  
 راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسه الامام المهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف.  
 رجبی، محمود (۱۳۹۸). درسنامه اعجاز قرآن، قم: مرکز آموزش مجازی و نیمه حضوری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.  
 رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار. بیروت: دار المعرفه.  
 زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.  
 زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.  
 زملکانی، کمال الدین (۱۳۹۴ق). البرهان الکاشف عن اعجاز القرآن. عراق: احیاء التراث الاسلامی.  
 سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق). إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.  
 سلطانی بیرامی، اسمعیل (۱۳۹۶). اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.  
 سلطانی بیرامی، اسمعیل (۱۴۰۲). وجوه اعجاز قرآن و نقد شبهات. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی.  
 سید قطب (بی تا). تصویر الفنی فی القرآن. بی جا: دار الشروق.

سیدزاده، سیداسماعیل (۱۳۹۹). بررسی پاسخ‌های داده‌شده به تناقضات کتاب مقدس. پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۸ق). معترك الاقران فی اعجاز القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.

شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۰). قرآن در آیین پژوهش. تهران: هستی‌نما.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافه.

عبدالله دراز، محمد (۱۳۹۰ق). النبأ العظیم؛ نظرات جدیدۀ فی القرآن. کویت. دار القلم.

عطار، داود (۱۴۱۵ق). موجز علوم القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

فاضل موحدی لنگرانی، محمد (۱۳۹۶ق). مدخل التفسیر. تهران: مطبعة الحیدری.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ق). القاموس المحيط. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز اللقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کاشانی، محمد (۱۳۹۵). مسیحیت‌شناسی تحلیلی. قم: ذکر.

محمدی، محمد علی (۱۳۹۹). صرفه طولی، تضمین همانندناپذیری جاودانه قرآن کریم. مطالعات علوم قرآن، ۲(۳)، ۱۴۵-۱۷۴.

محمدیان، بهرام و دیگران (۱۳۸۰). دایرةالمعارف کتاب مقدس. تهران: روز نو.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). قرآن‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۳). مشکات فروزان در تفسیر قرآن. تدوین: محمد نقیب‌زاده، زیر نظر محمود رجبی. قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مظفر، محمد رضا (۱۳۷۳). المنطق. قم: اسماعیلیان.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۲). تاریخ قرآن. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۴ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

موسوی، سید مه‌رمان و مصالایی‌پور، عباس (۱۳۹۷). بازخوانی اعجاز قرآن کریم با تأکید بر تحلیل وجوه هدایتی آن. پژوهش‌نامه

قرآن و حدیث، ۱۱(۲۲)، ۱۸۹-۱۶۱.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بی‌جا: دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری.

مؤدب، سید رضا (۱۳۸۲). تأملی در آفاق اعجاز قرآن. قیسات، ۸(۲۹)، ۲۰۱-۱۴۲.

مؤدب، سید رضا (۱۳۸۶). اعجاز قرآن. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.

میبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الأبرار. تهران: امیر کبیر.

هوردن، ویلیام (۱۳۶۸). راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه ط. میکائیلان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

The Holy Qur'an (Translated by Fooladvand).

The Holy Bible (Old Translation).

Al-Ghazi, A. (1963). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Matba'at al-Taraqqi.

Al-Alusi, M. (1995). *Ruh al-Ma'ani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Avicenna (Ibn Sina), A. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (with commentary by Nasir al-Din Tusi and Qutb al-Din Razi). Qom: Nashr al-Balaghah.

Ibn Ashur, M. T. (1999). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.

Ibn Ajiba, A. (2005). *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Faris, A. (1990). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (A. Harun, Ed.). Beirut: Dar al-Islamiyyah.

Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir – Dar al-Fikr.

Abu al-Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi.

Al-Azhari, M. (2000). *Tahdhib al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Al-Baydawi, A. (1998). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Pahlavan, M. (2003). Research on the aspect of inimitability (I'jaz) of the Holy Qur'an. *Safinah Quarterly Journal of Qur'an and Hadith*, 1(1), 7–15.

*Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hasan al-Askari* (1989). Qom: Imam al-Mahdi School.

Al-Jawhari, I. (1987). *Al-Sihah*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.

Al-Khazin, A. (1995). *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Raghib al-Isfahani, H. (1992). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Damascus–Beirut: Al-Dar al-Shamiyyah – Dar al-Qalam.

Al-Rafi'i, M. S. (1990). *I'jaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Ravandi, S. (1989). *Al-Khara'ij wa al-Jara'ih*. Qom: Imam al-Mahdi Institute.

Rajabi, M. (2019). *Textbook of the inimitability of the Qur'an* [Darsnameh I'jaz Qur'an]. Qom: Virtual and Semi-Presence Education Center of Imam Khomeini

Educational and Research Institute.

Rashid Rida, M. (1994). *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Zarkashi, M. (1988). *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Zamlakani, K. (1975). *Al-Burhan al-Kashif 'an I'jaz al-Qur'an*. Iraq: Ihya' al-Turath al-Islami.

Sabzevari, M. (1999). *Irshad al-Adhhan ila Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at.

Soltani Beyrami, E. (2017). *The inimitability of the Qur'an in its purity from discrepancy and critique of doubts* [I'jaz Qur'an dar Pirastegi az Ekhtela'f va Naqd Shobahat]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Soltani Beyrami, E. (2023). *Aspects of the inimitability of the Qur'an and critique of doubts* [Wujuh I'jaz Qur'an va Naqd Shobahat]. Tehran: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).

Sayyid Qutb (n.d.). *Al-Taswir al-Fanni fi al-Qur'an*. Dar al-Shuruq.

Seyedzadeh, S. (2020). *An examination of the responses given to the contradictions of the Bible* [Unpublished master's thesis]. Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Al-Suyuti, J. (1988). *Mu'tarak al-Aqran fi I'jaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Shaker, M. K. (2001). *The Qur'an in the mirror of research* [Qur'an dar Ayeneh Pajuhesh]. Tehran: Hasti-Nama.

Sadr al-Din Shirazi, M. (1983). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar.

Tabatabai, S. M. H. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.

Al-Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasir Khusraw.

Al-Tusi, M. (1995). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafah.

Abdullah Darraz, M. (1971). *Al-Naba' al-Azim; Nazar al-Jadidah fi al-Qur'an*.

Kuwait: Dar al-Qalam.

Attar, D. (1995). *Mujaz Ulum al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.

Fazel Movahedi Lankarani, M. (1977). *Madkhal al-Tafsir*. Tehran: Matba'at al-Haydari.

Fakhr al-Razi, M. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Firuzabadi, M. (1992). *Al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Qomi Mashhadi, M. (1989). *Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing Organization.

Kashani, M. (2016). *Analytical Christian theology* [Masihiyat Shenasi Tahlili]. Qom: Zikra.

Mohammadi, M. A. (2020). Sarfah theory [Sarfah-ye Tuli], a guarantee of the eternal inimitability of the Holy Qur'an. *Qur'anic Sciences Studies*, 2(3), 145–174.

Mohammadian, B., et al. (2001). *Encyclopedia of the Bible* [Da'irat al-Ma'arif Kitab Moqaddas]. Tehran: Ruz Now.

Mesbah Yazdi, M. T. (2019). *Qur'anology* [Qur'an Shenasi]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Mesbah Yazdi, M. T. (2024). *Mishkat-e Forouzan in Qur'anic exegesis* [Mishkat Forouzan dar Tafsir Qur'an] (M. Naghibzadeh, Ed.; M. Rajabi, Supervisor). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Muzaffar, M. R. (1994). *Al-Mantiq*. Qom: Isma'iliyan.

Ma'refat, M. H. (2003). *History of the Qur'an* [Tarikh Qur'an]. Tehran: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).

Ma'refat, M. H. (1994). *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*. Qom: Islamic Publishing Institute.

Mousavi, S. M., & Mosallaipour, A. (2018). Re-reading the inimitability of the Holy Qur'an with emphasis on analyzing its guidance aspects. *Journal of Qur'an and Hadith Studies (Pajooresh Nameh Qur'an va Hadith)*, 11(22), 161–189.

Mousavi Sabzevari, A. (1989). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*. Office of Grand Ayatollah Sabzevari.

Mo'dab, S. R. (2003). A reflection on the horizons of the inimitability of the Qur'an. *Qabasat*, 8(29), 201–214.

Mo'dab, S. R. (2007). *The inimitability of the Qur'an* [I'jaz Qur'an]. Qom: World Center of Islamic Sciences Publications.

Maybodi, A. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar*. Tehran: Amir Kabir.

Hordern, W. (1989). *A layman's guide to Protestant theology* (T. Mikaelian, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.





## The Epistemology of Suffering from the Perspective of Buddhism and Islam and Its Implications

Mojtaba Nouri Kouhbanani  / Ph.D. in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran  
mojtaba\_nouri\_kouhbanani@iran.ir

Received: 2025/04/13 - Accepted: 2025/07/21 - Published: 2026/05/02

### Abstract

Suffering is a fundamental experience, and its epistemology in different religions shapes attitudes toward it. This article, using a descriptive-analytical method and a comparative approach, examines the epistemology of suffering and its implications in Buddhism and Islam. The aim is to explain the sources, tools, criteria of truth, the object of the knowledge of suffering, and their epistemic consequences. The findings show that in Buddhism, the knowledge of suffering is based on personal experience, meditation, and intuition, with the goal of liberation from suffering through understanding its pervasiveness in existence. The criterion of truth is individual experience and ethical principles, with implications such as individualism and empiricism. In contrast, Islam draws on diverse sources such as innate disposition (fiṭrah), reason, revelation, and the senses. Suffering in Islam is not necessarily evil; rather, it is a divine test and an opportunity for growth and proximity to God. The criterion of truth, depending on the type of suffering, is direct knowledge ('ilm ḥuḍūrī), reason, or revelation. This perspective entails theocentrism and rationality, rendering suffering meaningful within the framework of divine wisdom. Consequently, Buddhism, emphasizing experience, seeks to escape suffering; whereas Islam, with a theocentric view, regards suffering as a meaningful part of the path of spiritual development.

**Keywords:** Epistemology of Suffering, Buddhism, Islam, Experience, Revelation, Reason, Epistemological Implications.

نوع مقاله: پژوهشی

## معرفت‌شناسی رنج از منظر آیین بودا و اسلام و استلزامات آن

مجتبی نوری کوهبنانی  / دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

mojtaba\_nouri\_kouhbanani@iran.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

### چکیده

«رنج» تجربه‌ای بنیادین است و معرفت‌شناسی آن در ادیان مختلف، نگرش به آن را شکل می‌دهد. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، معرفت‌شناسی رنج و استلزامات آن را در آیین بودا و اسلام بررسی می‌کند. هدف، تبیین منابع، ابزارها، معیار صدق، متعلق شناخت رنج و پیامدهای معرفتی آنهاست. یافته‌ها نشان می‌دهد در بودیسم، شناخت رنج بر تجربه شخصی، مراقبه و شهود استوار بوده و هدف، رهایی از آن از طریق فهم فراگیری‌اش در هستی است. معیار صدق آن، تجربه فردی و اصول اخلاقی با استلزاماتی چون فردگرایی و تجربه‌گرایی است. در مقابل، اسلام از منابع متنوعی نظیر فطرت، عقل، وحی و حس بهره می‌برد. رنج در اسلام لزوماً شر نیست؛ بلکه آزمون الهی و فرصتی برای رشد و تقرب به خداوند است. معیار صدق آن نیز بسته به نوع رنج، علم حضوری، عقل یا وحی است. این نگاه مستلزم خدامحوری و عقلانیت بوده و رنج را در چهارچوب حکمت الهی معنادار می‌سازد. در نتیجه، بودیسم با تأکید بر تجربه به‌دنبال‌گریز از رنج است؛ اما اسلام با نگاهی خدامحور، رنج را بخشی معنادار از مسیر تکامل معنوی می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی رنج، آیین بودا، اسلام، تجربه، وحی، عقل، استلزامات معرفت‌شناختی.

## مقدمه

پدیده «رنج» یکی از اساسی‌ترین و جهانی‌ترین مسائل انسانی است که در طول تاریخ همواره منشأ پرسش‌های عمیق فلسفی، روان‌شناختی و معنوی بوده است. منظور از رنج (Dukkha/dukkha)، گستره‌ای از تجربه‌های ناخوشایند، فقدان، دلهره، ناامیدی و مواجهه با ناتمام‌ماندگی خواسته‌هاست که بخش اجتناب‌ناپذیر زندگی انسان تلقی می‌شود.

مطالعه رنج، نه فقط به دلیل همه‌گیر بودنش، بلکه به سبب تأثیر تعیین‌کننده آن در معنابخشی به زندگی، رفتار فردی و جمعی انسان‌ها، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این میان، آیین بودا و اسلام به عنوان دو سنت دینی بزرگ، هر یک رویکردی خلاقانه و متفاوت به ماهیت و جایگاه رنج ارائه کرده‌اند:

در بودیسم، رنج نه تنها نقطه عزیمت سیر معنوی و شرط بیداری حقیقی ذهن است، بلکه وجود آن، ضرورتی معرفتی و الهیاتی برای رهایی و رسیدن به نیروانا محسوب می‌شود. بودا در آموزه‌های خود تأکید می‌کند که تا حقیقت رنج و خاستگاه‌های آن شناخته نشود، رهایی ممکن نیست. بنابراین، رنج برای پیروان بودایی ضرورتی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد و محرک اصلی سلوک معنوی است.

در مقابل در اسلام، رنج با نگاهی هدفمند و سازنده فهم می‌شود: پدیده‌ای که گرچه اجتناب‌ناپذیر است، اما بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی، فرصتی برای رشد، آزمون، خالص شدن ایمان و رسیدن به مقامات معنوی تلقی می‌شود. وجود رنج در منظومه اسلامی، نه تنها نشانه نقص خلقت یا بی‌هدفی هستی نیست؛ بلکه بنا بر آیات و روایات، وسیله‌ای الهی برای تربیت انسان، انگیزش حرکت او به سوی کمال و تفکیک حق از باطل قلمداد شده است.

معرفت‌شناسی رنج در این مقاله به معنای واکاوی و بررسی نظام‌مند راه‌های شناخت حقیقت رنج و شیوه‌های مواجهه ذهنی و عملی با آن در هر دو سنت است. به عبارت دیگر، این پژوهش با رویکردی معرفت‌شناسانه می‌کوشد تحلیل کند که هر یک از اسلام و بودیسم چگونه چستی رنج، خاستگاه آن، معنای رهایی و ابزارهای وصول به سعادت را تبیین می‌کنند و چه تفاوت‌ها و اشتراک‌هایی در تلقی آنها از ماهیت و کارکرد رنج وجود دارد. در نتیجه، پرسش محوری این مقاله چنین است: رنج چه جایگاه و ضرورت وجودی‌ای در الهیات و انسان‌شناسی اسلام و بودیسم دارد و هر یک چه راهکارهای معرفت‌شناسانه و عملی برای فائق آمدن بر آن ارائه می‌کنند؟

اهمیت این پژوهش در روشن ساختن بنیان‌های معرفتی دو رویکرد متفاوت به یکی از اساسی‌ترین مسائل وجودی انسان نهفته است. این بررسی می‌تواند به درک عمیق‌تر هر دو آیین، تبیین نقاط اشتراک و افتراق آنها در مواجهه با رنج، و ارائه بینش‌هایی نو در مباحث میان‌فرهنگی و فلسفه دین کمک کند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی تطبیقی، با استناد به متون اصلی و منابع معتبر، به واکاوی این پرسش‌ها

می‌پردازد. ابتدا منظر آیین بودا و سپس دیدگاه اسلام در باب معرفت‌شناسی رنج و استلزامات آن بررسی می‌شود و در نهایت، یافته‌ها در یک جمع‌بندی تطبیقی ارائه خواهند شد.

در راستای بررسی این موضوع به چند اثر اشاره می‌شود که از آنها در جهت روشن شدن بحث می‌توان بهره برد:

۱. پایان‌نامه جایگاه رنج در زندگی انسان بر اساس قرآن و حدیث (دوستکام) ضمن تحلیل جایگاه رنج در متون اسلامی و نقش آن در تحقق هدف آفرینش، تنها از منظر اسلامی به موضوع پرداخته و رویکردی تطبیقی اتخاذ نکرده است.
۲. پایان‌نامه رنج در اسلام و بودا (شکوهی راد) به شباهت‌ها و تفاوت‌های کلی دو سنت اشاره دارد؛ اما بحث مسیر عملی‌رهایی از رنج، به‌ویژه با تمرکز بر منظومه معرفت‌شناختی هر دو دین، به‌طور کامل و همه‌جانبه مورد توجه قرار نگرفته است. نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با این آثار، رویکرد تطبیقی و معرفت‌شناسانه آن است؛ به این معنا که ضمن مطالعه تطبیقی، به بررسی مبانی معرفت‌شناختی رنج و راه‌های شناخت، مواجهه و رهایی از آن در هر دو سنت اسلامی و بودایی پرداخته می‌شود؛ درحالی‌که پژوهش‌های یادشده فاقد این تمرکزند.

افزون بر منابع یادشده، شایان ذکر است که در سال‌های اخیر مجموعه‌ای از آثار و مقالات با رویکرد روان‌شناختی یا معرفت‌شناختی به بررسی مسئله رنج پرداخته‌اند؛ برای نمونه:

Chen, Yu-Hsi (2006). "Coping with Suffering: The Buddhist Perspective"

این مقاله با رویکرد روان‌شناختی، راهکارهای بودایی مواجهه با رنج را تحلیل و دسته‌بندی کرده است.

Dash, Narendra Kumar (2005). Concept of Suffering in Buddhism

این اثر به واکاوی لایه‌های وجودی رنج از منظر معرفت‌شناسی و روان‌شناسی در متون بودایی پرداخته است.

Edelglass, William (2013). "Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy"

این مقاله نیز ضمن رویکرد تطبیقی، نگاه معرفت‌شناسانه و فلسفی به مفهوم رنج را مورد بررسی قرار داده است. پژوهش حاضر با تکیه بر واکاوی تطبیقی و تمرکز بر رویکرد معرفت‌شناسانه، به خلأ موجود در پیشینه، یعنی تحلیل نظام‌مند راه‌های شناخت، مواجهه و رهایی از رنج در اسلام و آیین بودا، پاسخ می‌دهد و تفاوت خود را با مطالعات قبلی بر این مبنا روشن می‌سازد.

منظور از «معرفت‌شناسی رنج» در این مقاله، نه بررسی آرا و مکاتب فلسفه معرفت (Epistemology) به‌معنای مصطلح در علوم فلسفی غربی، بلکه تأمل درباره روش‌ها، ابزارها و معیارهای شناخت و فهم حقیقت رنج در سنت‌های بودیسم و اسلام است. به بیان دیگر، هدف مقاله آن است که بن‌مایه‌ها و سطوح مختلف شناخت و آگاهی از رنج - اعم از شناخت تجربی، شهودی، عقلانی یا وحیانی - و نحوه اعتبار و سنجش این معرفت‌ها را مطابق با تعالیم هر سنت مورد بررسی تطبیقی قرار دهد.

بر این اساس، «معرفت‌شناسی رنج» به معنای مطالعه خاستگاه‌ها، منابع و اعتبار معرفت درباره رنج (و نیز راه‌هایی از آن) در سنت‌های مورد نظر است؛ نه صرفاً بحث نظری درباره ماهیت علم یا معرفت به صورت انتزاعی. پس از بیان موارد یادشده، به منظور رعایت انسجام مطالب، بحث را در چهار قسمت و نتیجه‌گیری بیان می‌کنیم. نخست معرفت‌شناسی رنج در آیین بودا و سپس در اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه به استلزامات آن در این ادیان پرداخته خواهد شد.

## ۱. معرفت‌شناسی رنج در آیین بودا

پیش از ورود به بحث، لازم است نکاتی بیان شود: اولاً مراد از بحث معرفت‌شناسی در آیین بودا در قسمت رنج این است که ببینیم بودا برای اینکه خودش و پیروانش شناختی درباره رنج، اقسام آن، کیفیتش و... داشته باشند، از چه راه‌هایی بهره برده است. در برخی از موقعیت‌ها نوعی شهود را مطرح می‌کند یا در موضعی دیگر با تکیه بر معرفت حسی بیان می‌کند که زندگی ما سراسر رنج است. با توجه به تعریفی که بودا از رنج دارد و زندگی را سراسر رنج می‌داند، این بحث معرفت‌شناختی مطرح می‌شود که راه شناخت و تشخیص رنج از غیر رنج چیست. ثانیاً اگرچه بحث‌های کلاسیک معرفت‌شناسی در نظام بودایی وجود ندارد، اما اصل اینکه ما خواسته باشیم از رنج‌هایی پیدا کنیم یا باید از آن شناخت داشته باشیم و مصادیق آن را بدانیم، همه اینها شناخت است. از این رو حتی اگر این مطلب در بحث‌های بودا مطرح نباشد، جنس و سنخ بحث وجود دارد.

در آیین بودا، شخص بودا تأکید زیادی بر روش تجربی و سلوک عملی دارد (Schmidt, 2011, p.26). او پیوسته پیروان خود را به تجربه شخصی و مستقیم واقعیت فرامی‌خواند و می‌گفت: «ای راهبان! کسی باید با خرد خود، واقعیت را درک کند» (Palihawadana & Carter, 2000, p.58, verse 276). همچنین بر لزوم مراقبه و تزکیه ذهن برای رهایی از رنج تأکید شده است؛ چنان‌که آمده است: «از طریق مراقبه و تسلط بر ذهن، خردمند رهایی را می‌یابد و به آرامش و نیک‌بختی می‌رسد» (Palihawadana & Carter, 2000, p.16, verse 35) و در سوتنه‌ای دیگر آمده است: «تنها از طریق مراقبه و مشاهده عمیق است که رهایی از رنج میسر می‌شود» (Walshe, 1995, p.257-258). در این راستا، شخص بودا به مراقبه یا مدیتیشن و تمرینات روان‌شناختی برای کاهش رنج و دستیابی به آرامش و روشنایی توجه دارد (Purser et al., 2016, p.10).

بالین حال در آیین بودا، تأکیدی بر روش عقلی نیز وجود دارد (McMahan, 2008, p.7). از باب مثال، شخص بودا در آموزه‌های خود از منطق و عقل استفاده می‌کرد و مفاهیمی مانند برهان را در آموزه‌های خود مورد استفاده قرار می‌داد (Heendeniya, 2011, p.29). از جمله شواهد دال بر این مدعا می‌توان به برخی از آموزه‌های بودا اشاره کرد؛ مانند «کرمه» که بیان می‌کند: «هر معلولی علت دارد» (Humphreys, 2005, p.5). همچنین در

برخی از متون بودایی، روش‌های منطقی و عقلی برای بررسی مفاهیم و آموزه‌های مذهبی مورد استفاده قرار گرفته است (Tharpa, n.d, p.97). لذا می‌توان گفت که در آیین بودا، هرچند تأکید بیشتری بر روش تجربی و روان‌شناختی است، روش عقلی نیز در برخی از آموزه‌ها و متون بودایی استفاده می‌شود.

برخلاف برخی تلقی‌های نادرست در مطالعات غربی، آیین بودا قانون علیت و رابطه علت و معلول را نفی نمی‌کند؛ بلکه وجود «واقعیت پایدار و ثابت» را دربارهٔ امور و اشیا نفی می‌کند. بر اساس آموزهٔ وابستگی دوازده‌گانهٔ علت و معلولی (pratītyasamutpāda)، پدیده‌ها در زنجیره‌ای علی و پیوسته، وابسته به هم پدید می‌آیند. هیچ امر مستقل، ذاتی و پایداری وجود ندارد؛ بلکه همه چیز به‌نحو مشروط و لحظه‌ای (anatta/anicca) واقع می‌شوند: «ازاین‌رو - ای راهبان! - چون این باشد، آن نیز هست؛ با پیدایش این، آن نیز پدید می‌آید. اگر این نباشد، آن هم نیست؛ اگر این از میان برود، آن نیز پایان خواهد پذیرفت» (Bhikkhu, 1996, p.235).

زنجیرهٔ وابستگی دوازده‌گانه بیانگر این است که هر رنج و پدیده‌ای از علل و شرایط پیشین سر برمی‌آورد و با زوال آنها زایل می‌شود. این همان نظریهٔ کون و فساد اشیا و نبود یک ذات پایدار است. چنان‌که سوزوکی در تفسیر خود تصریح می‌کند، بودیسم به یک «خود» ثابت و مغایر با جریان وابستگی‌های علی قائل نیست؛ بلکه همه چیز را همچون رودخانه‌ای از وقایع وابسته و گذرا می‌داند (Suzuki, 1962, p.65).

نکتهٔ معرفت‌شناختی‌ای که از بیان بودایی‌ها می‌توان استفاده کرد، این است: «خود» همیشه نمونهٔ بارز یک انتزاع مفهومی است که انسان باید غیرواقعی بودن آن را تشخیص دهد (Arnold, 2008, p.26)؛ چراکه اگر فردی با دقت در محتوای تجربهٔ خود توجه کند، تنها متوجه برخی احساسات زودگذر می‌شود که هیچ یک از آنها را نمی‌توان به‌عنوان آنچه واقعاً و بالفعل هست، شناخت؛ زیرا خودهای پایدار وجود ندارند؛ بلکه رویدادهای حسی لحظه‌ای هستند (Arnold, 2008, p.55).

بر اساس عقیدهٔ بوداییان، انسان به‌طور نظاممند داده‌های اساسی تجربهٔ خود را اشتباه می‌گیرد و به‌اشتباه این ایده را بر احساسات زودگذر خود القا می‌کند که آنها ویژگی‌ها یا حالت‌های یک «خود» پایدار هستند. این تمایل به فکر کردن به اینکه احساسات انسان در «خود» انسان نهفته‌اند، یک احساس قدرتمند است که در طول عمرهای بی‌شماری به آن عادت کرده است. بنابراین نمی‌تواند به شهودهای معرفتی معمولی خود اطمینان داشته باشد؛ زیرا این شهودها انسان را به این باور می‌رسانند که فکر می‌کند «خود» هست (Arnold, 2008, p.206).

### ۱-۱. امکان شناخت رنج

در آیین بودا، شناخت رنج یکی از چهار حقیقت بسیار مهم است و برای نجات از رنج، ابتدا باید آن را شناخت و درک کرد. به عبارت دیگر، شناخت رنج اولین گام برای رهایی از آن است. در این آیین، برای شناخت رنج و رهایی

از آن، تأکید بر «آگاهی مراقبتی» (sati)، پرورش ذهن (bhāvanā) و همچنین تمرین «بینش ژرف» (vipassanā) است. بودا پیروان خویش را فرامی‌خواند که با «توجه کامل» به لحظه اکنون و بی‌واسطه، حالات ذهنی خود را بنگرند و سرچشمه رنج را دریابند: «در اینجا، ای راهبان! یک راه وجود دارد برای پاک‌سازی ذهن و فائق آمدن بر غم و اندوه و فراتر رفتن از رنج و اندوه این جهان؛ و آن راه، مراقبه بر رعایت کامل نفس (ānāpānasati) است» (Walshe, 1995, p.257-258).

تمرین ānāpānasati (توجه کامل به دم و بازدم) از جمله روش‌های توصیه‌شده است که به پالایش ذهن و مشاهده بی‌پیرایه تجربیات درونی می‌انجامد. همچنین بودا بر تمرین samādhi (تمرکز عمیق و پایدار ذهن) و vipassanā (بینش شهودی به دگرگونی و بی‌ثباتی پدیده‌ها) تأکید دارد. هدف همه این مراقبه‌ها، مشاهده بی‌واسطه ریشه رنج و درک درست چرخه پیدایش و زوال پدیده‌هاست، نه صرفاً تأمل و تمرکز به معنای غربی آن.

به طور کلی، شناخت رنج در آیین بودا نیازمند تمرکز بر تجربیات خود، تأمل و توجه به حالت ذهنی خود، و تلاش برای شناسایی علل رنج خود است. با شناخت رنج، انسان می‌تواند بهترین راه‌حل‌ها برای مقابله با آن را پیدا کند و نهایتاً به رهایی از رنج دست یابد. لذا باید گفت که امکان شناخت رنج از منظر آیین بودا لازم و مقدمه‌ای برای رهایی از آن است.

## ۱-۲. منابع و ابزار شناخت رنج

در آیین بودا، شناخت رنج یکی از مباحث اساسی است که به توسعه و پیشرفت در مسیر رهایی و روشنگری روحانی کمک می‌کند. بوداییان بر این باورند که تمام زندگی مادی برای انسان دارای عذاب و رنج است و طریقه‌ای برای نجات از آن لازم است. «شناخت رنج» در آیین بودا، نه صرفاً یک آموزه نظری، بلکه فرایندی تجربی، شهودی و مبتنی بر پرورش قوای ذهنی و معنوی است. در اینجا، چهار منبع و ابزار کلیدی برای «شناخت عمیق رنج» ذکر می‌شود و نقش هر یک در فرایند کشف، تحلیل و مواجهه با ماهیت رنج تبیین می‌گردد:

### ۱-۲-۱. ستیپاتانه (Satipatthāna)

ستیپاتانه به معنای «ذهن‌آگاهی» است (Buswell & Lopez, 2013, p.831) و نه صرفاً یک روش برای رفع رنج؛ بلکه ابزاری بنیادین برای مشاهده و فهم مستقیم لحظه‌به‌لحظه ماهیت رنج و فرایند وقوع آن در ذهن و بدنه ماست. با پرورش ساتی (آگاهی بی‌واسطه)، شخص قادر می‌شود که بدون قضاوت و واسطه، رنج را همان‌گونه که هست، ببیند. این رویکرد شناخت‌محور، پرده از علل و سازوکارهای دقیق رنج برمی‌دارد: «کسی که با ذهن بیدار و حاضر، احساسات، دریافت‌های حسی و حالات روانی خود را مشاهده می‌کند، علل پیدایش و زوال رنج را مستقیماً درمی‌یابد» (Walshe, 1995, p.257-258)؛ قدرتی که می‌تواند تمام ظرفیت‌های ذهن را آشکار کند و به رهایی نهایی از رنج ختم شود (The Way of Mindfulness, 2023, p.2).

## ۱-۲-۲. پَرَجَنَه: (prajnas)

پرچنه به معنای «دانش یا حکمت» است (گواهی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰) و همچنین شامل دیدن آگاهانه و نافذ به ماهیت اساسی چیزهاست؛ به گونه‌ای که وجود فرد را دگرگون می‌کند (Mikulas, 2011, p.2) و ماهیت واقعی پدیده‌ها و چرخه دوازده‌گانه علیت را قابل درک می‌سازد. prajñā با پرورش فرایند «پرسشگرانه» و فروتنانه به سراغ ریشه‌های نادانسته رنج می‌رود و نشان می‌دهد که رنج چگونه به واسطه جهل و دلبستگی پابرجا می‌ماند و چگونه می‌توان از طریق درک حکیمانانه حقیقت، از آن دست شست: «با رشد حکمت، نادانی که سرچشمه رنج است، تحلیل می‌رود و واقعیت امور روشن می‌شود» (Palihawadana & Carter, 2000, p.17, verse 28).

## ۱-۲-۳. سَمَادِهی: Samadhi

سمادهی به معنای «یکپارچگی ذهن بر روی یک موضوع خاص» است. این منبع شامل تمرین‌های مرتبط با تمرکز، آرامش ذهن و توجه حالت بوداست (Buswell & Lopez, 2013, p.743). البته سمادهی تنها تمرین تمرکز نیست؛ بلکه ابزاری شناختی است که با آرام‌سازی ذهن، امکان مشاهده شفاف اندرونی و تجربی رنج و دگرگونی حالات ذهنی را فراهم می‌کند. در وضعیت samādhi، ذهن قابلیت آن را می‌یابد که بدون پریشانی و پراکندگی، علت و فرایند تکوین رنج را دقیق بررسی کند: «ذهن راهب یک‌دست و آرام است و در این حالت، حقیقت رنج را همان‌گونه که هست، درمی‌یابد» (Bhikkhu, 1996, p.250).

## ۱-۲-۴. ویپَسَنا: vipassanā

ویپسنا به معنای بصیرت است که به عنوان شهود مستقیم سه نشانه رنج جهانی، ناپایداری اشیا و عدم جوهر ثابت تعریف می‌شود (Buswell & Lopez, 2013, p.978). ویپَسَنا فرایند بینش مستقیم و شهودی به سه نشانه اصلی هستی و رنج است (دُکَخَه: رنج؛ آنیچا: ناپایداری؛ آنتا: بی‌جوهرگی). در مسیر vipassanā، فرد از طریق مشاهده بی‌واسطه پیدایش و زوال افکار و احساسات، به زنجیره علی و سازوکار حقیقی رنج پی می‌برد. بنابراین، vipassanā بیش از یک تکنیک عملی، ابزار شناخت نقد و واقعی رنج و ساختار ذهن است: «او ماهیت همه پدیده‌ها را درک می‌کند؛ پیدایش و نابودی آنها را به چشم می‌بیند؛ و این بینش باعث رهایی از رنج می‌شود» (Walshe, 1995, p.257-258).

تبیین این منابع و ابزارها نشان می‌دهد که در بودیسم، شناخت رنج فرایندی عمیق و نیازمند پرورش ساخت‌های مختلف ذهن و شهود است؛ نه صرفاً امری نظری یا تکنیکال. بوداییان برای شناخت رنج از این ابزارها و منابع استفاده می‌کنند و از طریق تمرینات مربوطه می‌کوشند که رنج را در زندگی خود شناسایی کنند و به دنبال راه‌حل‌های روحانی برای آن بگردند.

### ۱-۳. رنج اصیل از منظر آیین بودا

در مرحله اول باید توجه داشت که در آیین بودا، معیار صدق و کذب بر اساس مفهوم «شیل» (sila) به «پنج شیل» یا «پنج اصل طلایی» تعیین می‌شود. شیل در زبان پالی به معنای «رفتار صالح و اخلاقی» است. این مفهوم، یکی از مهم‌ترین مفاهیم در آیین بودا در نظر گرفته می‌شود (نوری کوهبنانی، ۱۴۰۲، ص ۶۲) و پایه و اساس اخلاقیات بودا به‌شمار می‌رود. در زبان انگلیسی، معادل شیل به Morality ترجمه می‌شود که به معنای اصول اخلاقی است (Hornby et al., 2010, p.994).

در آموزه‌های بودا، شیل فقط مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی نیست؛ بلکه مبنای اصیل برای سنجش صحت یا بطلان ادراکات و تجربیات انسانی - به‌ویژه در باب رنج - محسوب می‌شود. این معیار بودن شیل برای صدق یا کذب رنج، دست‌کم در سه سطح قابل توضیح است:

#### ۱-۳-۱. پیوند هستی‌شناسانه و معرفتی اخلاق و رنج

بر اساس چهار حقیقت شریف بودایی، علت رنج انسان، نه صرفاً وقایع بیرونی، بلکه «آلودگی‌های اخلاقی» (kilesa) و کش‌های نادرست ذهن و بدن است. بودا تصریح می‌کند که اعمال درست اخلاقی (شیل) واقعیت رنج را دگرگون می‌سازد و ریشه آن را از میان برمی‌دارد. در سته بودایی می‌خوانیم: «پس ای راهبان! اخلاق نیکو (sīla) زمینه لازم برای تمرکز و آرامش ذهن است. ذهن آرام و متمرکز، رنج را همان‌گونه که هست، درمی‌یابد و از سرچشمه آن فراتر می‌رود» (Walshe, 1995, p.256-258).

#### ۱-۳-۲. شیل به‌مثابه معیار تجربی برای تشخیص رنج حقیقی و کاذب

بر اساس آموزه بودا، رنج «کاذب» یا ذهنی عمدتاً زاینده بی‌اخلاقی، نادیده گرفتن اصول شیل، و تبعیت از امیال است. در مقابل، ذهن و زندگی اخلاق‌مدار، عاری از رنج کاذب و «افزوده» است. لذا در سنت بودایی، تجربه‌هایی که حاصل پابندی به شیل باشند (مانند قلب آرام، ذهن روشن، نبود اضطراب و پشیمانی) معیار رنج «حقیقی» یا صدق است؛ و در عوض، رنج‌هایی که نتیجه بی‌اخلاقی‌اند، چیزی جز نتیجه جهل، توهم و آلودگی ذهن نیستند و بر ساخته (کاذب) محسوب می‌شوند. چنان‌که در داماپادا آمده است: «آن که اخلاق را پاس می‌دارد، در دل خود آرامش می‌یابد و رنج از وجودش رخت می‌بندد؛ اما بی‌اخلاق، همیشه با خود در ستیز است» (Palihawadana & Carter, 2000, p.6, verse 17).

#### ۱-۳-۳. شیل و اعتبار معرفت درباره رنج

شیل، به‌عنوان شرط لازم برای رشد بینش (prajñā یا حکمت)، اساساً اعتبار شناخت را تعیین می‌کند: کسی که به پنج اصل اخلاقی پایبند است، ذهنی شفاف و غیرمغلوب امیال و خطاپذیری دارد؛ پس داوری‌ها و شناخت

او دربارهٔ رنج (چه ادراک رنج در خود، چه درک ریشه و راه رهایی) معتبر و صحیح است. لذا در چهارچوب عرفانی - معرفتی بود، هر بینش و معرفتی دربارهٔ رنج باید مبتنی بر شیل باشد تا صدق پیدا کند؛ وگرنه باطل و نامعتبر است؛ «آن که شیل را پاس می‌دارد، درمی‌یابد آنچه راست است و آنچه ناراست؛ آنچه رنج راستین است و آنکه بر ساختهٔ ذهن است» (Bodhi, 2012, p.122).

بنابراین، در آیین بودا، شیل (اخلاق) نه فقط راهنمای عملی رفتار، بلکه معیار صدق و کذب رنج نیز هست؛ زیرا تنها با پرورش شیل است که می‌توان رنج حقیقی را از رنج زاید باز شناخت؛ و تنها با ذهن اخلاق‌مدار، معرفتی معتبر و راستین دربارهٔ حقیقت رنج شکل می‌گیرد و امکان رهایی مهیا می‌شود. «ذهن اخلاقی، رنج را همان گونه که هست، درمی‌یابد و حقیقت را از کذب بازمی‌شناسد» (Fronsdal, 2005, p.56).

این پنج شیل (برای عموم مردم بوداییان) شامل موارد ذیل است (Thien & Tu, 2019, p.484-488; (The Siddhanta Deepika Or the Light of Truth, 1994, p.77):

۱. پرهیز از آزار رساندن به دیگران: شخص باید از کشتن هر گونه موجود زنده‌ای خودداری کند؛ چه انسان و چه حیوان.
۲. پرهیز از دزدی: شخص باید از دزدی هر چیزی که به مالک آن تعلق دارد، خودداری کند. این دستور شامل چشم‌پوشی از چیزهای غیرصادقانه، سوءاستفاده یا استثمار نیز می‌شود.
۳. پرهیز از ارتکاب رفتار نامناسب جنسی: شخص باید از رفتار نامناسب جنسی، چه با خود و چه با دیگران، خودداری کند.
۴. پرهیز از دروغ‌گویی: شخص باید با صداقت در مورد تجربه‌های خود، با دیگران رفتار کند.
۵. پرهیز از مصرف مسکرات و مواد مخدر: شخص باید از مصرف هر گونه ماده‌ای که می‌تواند به سلامت جسمی و روانی آسیب برساند، خودداری کند.
- همچنین برای راهبان (bhikkhu) و سالکان پیشرفته، رعایت سلوک بیشتری ضروری است و علاوه بر پنج مورد یادشده، هفت شیلۀ دیگر در متون ذکر شده است:
۶. پرهیز از خوردن در زمان‌های نامناسب (معمولاً بعد از ظهر تا طلوع بعدی)؛
۷. پرهیز از آراستن خود با لباس و زیورآلات پرزرق‌وبرق؛
۸. پرهیز از تماشا و مشارکت در رقص، آواز و موسیقی دنیوی؛
۹. پرهیز از استفاده از تخت یا صندلی‌های مجلل؛
۱۰. پرهیز از پذیرش طلا و نقره و دارایی مادی؛

۱۱. پرهیز از استفاده از عطر و وسایل زیبایی؛

۱۲. پرهیز از غذا و هدیه‌هایی که از راه نادرست به‌دست آمده باشند.

این دوازده شیل به‌هدف رهایی ذهن از وابستگی‌های دنیوی و پرورش تمرکز و بینش، کاملاً لازم است و راهبان بودایی به رعایت دائم آنها سوگند می‌خورند. ذکر آنها در بیشتر رساله‌های رهبانی آمده است: «راهب بزرگ با رعایت دوازده شیل، قلّه آرامش ذهن و رهایی راستین را درمی‌یابد» (Horner, 1951, p.78).

بر اساس متون مقدس بودایی، «پنج شیل» به‌عنوان معیار اخلاقی پایه برای تمام پیروان و مردم عادی بودایی الزامی است؛ درحالی‌که راهبان و جویندگان رهایی نهایی باید دوازده شیل را رعایت کنند. این سلوک گسترده‌تر منشأ پالایش ذهنی، دوری کامل از دلبستگی‌های دنیوی و پیش‌نیاز سطوح عالی مراقبه و بینش است: «ای راهبان! شیل بنیاد آرامش است؛ اما آنان که در مسیر رهایی گام برمی‌دارند، دوازده شیل را برای رهایی کامل از رنج رعایت کنند» (Horner, 1951, p.78).

به‌طور کلی، پنج اصل طلایی در آیین بودا به‌عنوان دستورالعمل‌هایی برای سالم ماندن، آرامش‌بخش، و اخلاقی زندگی کردن شناخته می‌شوند. برای رسیدن به این وضعیت، شخص باید از این پنج اصل پیروی کند و در رفتار و تصمیماتش به آنها توجه داشته باشد؛ در غیر این صورت، ممکن است با مشکلاتی مانند تنش، رنج، اضطراب و... مواجه شود.

به‌طور کلی، در آیین بودا، صداقت و راست‌گویی به‌عنوان اصول اخلاقی مهمی مطرح‌اند و به‌عنوان شاخصی برای ارزیابی رفتارهای افراد در جامعه استفاده می‌شوند. در نتیجه، پنج شیل یک قابلیت ارزیابی اخلاقی فرد را بر اساس اینکه آیا فرد در رفتارهای خود بر اصول صداقت و راست‌گویی تأکید می‌کند یا نه فراهم می‌آورد. بر مبنای این اصول در آیین بودا، معیار صدق و کذب رنج، بر اساس تجربه شخصی و شناخت خود (Kornfield, 2009, p.15)، معیار اصلی شناخت رنج تلقی می‌شود. لذا هر گونه معیار خارجی برای ارزیابی صحت یا درستی رنج، به‌دلیل تفاوت‌های فردی در تجربه و شناخت، پذیرفته نیست.

از بُعد دیگر، در آیین بودا - چنان‌که بیان شد - رنج به‌عنوان یک واقعیت مهم و حتمی در زندگی شناخته می‌شود که همه انسان‌ها در زندگی خود با آن مواجه می‌شوند. بر این اساس، انسان برای شناخت رنج باید به تجربیات خود توجه کند و با تمرکز بر روی حالت ذهنی خود، به بررسی علل رنج خود بپردازد. در این فرایند، معیار صدق و کذب رنج، بر اساس تجربه و شناخت شخصی، به‌کمک ابزارهای شناختی به‌دست می‌آید.

به‌طور کلی، تمامی پنج شیل در آیین بودا به‌عنوان رنج‌های اصیل و ارزشمند تلقی می‌شوند و به‌عنوان دستورالعمل‌هایی برای زندگی اخلاقی و سالم مطرح می‌شوند.

## ۱-۴. شناخت متعلق رنج

شناخت متعلق رنج به معنای شناخت دقیق و عمیق از ماهیت رنج و درد است که می‌تواند به کاهش رنج و درد کمک کند. با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان به این نتیجه رسید که مراد از «متعلق رنج» در آموزه‌های بودا، آن چیزی است که رنج بر آن واقع می‌شود یا زمینه و موضوع تجربه رنج‌آور است. بر اساس چهار حقیقت شریف، متعلق رنج، تمام هستی مشروط و به‌ویژه پنج مؤلفه وجودی انسانی (جسم، احساسات، ادراک، واکنش‌ها و هشیاری) است. به بیان بودا: «این پنج بخش وجودی، همه گرفتار رنج‌اند» (Bodhi, 2000, p.884). بنابراین، نه فقط یک جنبه محدود، بلکه کلیت وجود مرکب انسان و تمام پدیده‌های وابسته به علل، متعلق رنج در سنت بودایی است.

## ۱-۴-۱. هستی‌شناسی بودایی

در متون اصلی و فلسفه بودایی، «متعلق رنج» به کل هستی مشروط (موجودات مرکب، سراسر پدیده‌های وابسته به علیت) مربوط است. هر انسان در بستر کلیت هستی و چرخه تولد و مرگ (سَمساره) گرفتار رنج است: «ای راهبان! همه پدیده‌های مرکب (سانکاراها) نالاستوار و رنج‌آورند» (Palihawadana & Carter, 2000, p.58, verse 278). همچنین: «هر آنچه زاده شده، مشروط و وابسته به علل است؛ در معرض دگرگونی و نابودی، و در نتیجه، رنج قرار می‌گیرد» (Walshe, 1995, p.245).

## ۱-۴-۲. فردگرایی و آگاهی به رنج

با وجود جایگاه فردی سلوک، فهم رنج و متعلق رنج در بودیسم محدود به «من فردی» نیست: هر کس رنج را در سطح تجربیات شخصی درمی‌یابد و راه‌هایی فردی است؛ اما آنچه موضوع رنج است، «کل پدیده‌های هستی وابسته» است؛ چون هر فرد، «وجودی مرکب در درون کل هستی متغیر» است. آیین بودا، هرچند در مسیر‌هایی تأکید جدی بر مسئولیت و تلاش فردی دارد، اما ماهیت، گستره و متعلق رنج را به کل هستی مشروط و وابسته به علل تعمیم می‌دهد. «هر پدیده‌ای که مرکب و وابسته است، در معرض رنج قرار دارد» و این حکم درباره همه موجودات صادق است. لذا شناخت متعلق رنج در بودیسم مستلزم گذر از صرف تجربه فردی و فهم رنج‌های بنیادین مرتبط با ساختار کل هستی است؛ به این دلیل که بودا آموزه‌های خویش را نه تنها برای انسان، که برای تبیین رنج همه موجودات (کل samsara) مطرح کرده است. «تمام پدیده‌ها (درون و بیرون فرد) دچار رنج‌اند؛ اما مسئولیت شناخت و رهایی هر کس، بر عهده خود اوست» (Fronsdal, 2005, p.56).

## ۲. معرفت‌شناسی رنج در اسلام

معرفت‌شناسی علمی است که دربارهٔ معرفت‌های انسان و ارزشیابی انواع آنها و تعیین معیار صدق و کذب آنها بحث می‌کند (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۷). مراد از معرفت‌شناسی رنج، راه شناخت رنج و انواع آن و راه تشخیص رنج حقیقی از رنج غیرواقعی و کاذب و... است. اسلام به‌عنوان یک دین که بر راهنمایی انسان‌ها در زندگی و بهبود روحی و جسمی آنها تأکید دارد، به صبر و استفاده از رنج‌ها به‌عنوان یک فرصت برای رشد و پیشرفت در مسیر بهبود خود و جامعه توجه ویژه‌ای دارد.

### ۲-۱. امکان شناخت رنج

هر عقلی که در جست‌وجوی حقیقت است، بر این باور خواهد بود که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند؛ از این رو برای رسیدن به معارف لازم و محبوب، تلاش و تحقیق می‌کند. برجسته‌ترین نماد این گونه تلاش‌ها را دانشمندان و فلاسفه به نمایش گذاشته‌اند که علوم و فلسفه را به‌وجود آورده‌اند. پس علم و شناخت، چیزی نیست که هر عقل سالمی که شبهات آن را نپوشانده باشد، بتواند آن را انکار یا شک کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۷). قرآن کریم در مواضع متعدد، انسان را به شناخت و تدبیر در رنج و علل آن فراخوانده است؛ چنان که می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)؛ همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴). سنت نبوی نیز شناخت، واکنش و صبر دربارهٔ رنج را فرصتی برای رشد ایمانی و معرفتی معرفی می‌کند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا سَقَمٍ وَلَا حُزْنٍ، حَتَّىٰ أَلْهَمَ إِلَهُهُ، إِلَّا كَفَّرَ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۴۲).

علما و مفسران بر اساس این منابع، بر این باورند که رنج نوعی ابتلای وجودی و وسیلهٔ خودشناسی و شناخت رابطهٔ انسان با خداوند است (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۳۶؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). بنابراین از نگاه اسلام، هم وجود رنج و هم شناخت علل و فلسفهٔ آن، امری قابل تحقق و ضروری برای رشد معنوی و تکامل انسان است. لذا امکان شناخت رنج از منظر اسلام وجود دارد. اسلام به‌عنوان یک دین کامل و جامع، ما را با مفهوم، علل، انواع و ثمرات رنج آشنا می‌کند؛ همچنین راه‌هایی را برای مقابله با آن در جهت تعالی انسان ارائه می‌دهد که در ادامه بیان خواهد شد.

### ۲-۲. منابع و ابزار شناخت رنج

رنج، آن‌گونه که در علوم مختلف بررسی می‌شود، یکی از مسائل پیچیده است. در اسلام، به‌عنوان یک دین کامل و جامع، رنج از زوایای مختلف بررسی و منابع و ابزار شناختی آن تبیین شده است. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

## ۲-۲-۱. فطرت

فطرت درون هر انسانی وجود دارد و باعث می‌شود که انسان به‌سوی کمال و سعادت حقیقی گرایش پیدا کند (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، ص ۲۷۱). از این‌رو فطرت به‌معنای طبیعت خلقت و هستی انسان است. در اسلام، فطرت به انسان آگاهی و شناخت از حقایق دینی می‌بخشد و او را به‌سوی خدا و خیر می‌کشاند و این خود ماییم که این سرشت را به انحراف می‌کشانیم (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۸، ص ۴۵۰). از آنجایی که دین دارای وحدت جهانی و جهان‌شمول است، باید نشان داده شود که انسان واقعیت فردی و نوع یکپارچه دارد؛ اما هم‌زمان دارای افراد و طبقات متنوعی است؛ نه اینکه دارای حقایق گوناگون و انواع مختلف باشد؛ چراکه اگر انسان دارای حقایق متنوع باشد، این امکان وجود دارد که دین اسلام از وحدت جهانی و جهان‌شمول برخوردار نباشد؛ زیرا حقایق مختلف و تضادآمیز را نمی‌توان با یک قانون یا فکر یکپارچه، هماهنگ و یکپارچه ساخت؛ اما از آنجاکه انسان دارای حقیقت یکپارچه است و همه به‌دنبال یک راه، یک هدف و یک مقصدند، می‌توان با قانون یکپارچه و دین یکپارچه، او را به‌سوی راه و هدف یکپارچه که جزء فطرت اوست، هدایت کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۵۲). لازم به ذکر است، هنگامی که سخن از فطرت می‌شود، گاهی مراد، شناخت فطری است؛ مانند شناخت فطری خداوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۸۸-۸۷) و گاهی مراد، میل و گرایش فطری است؛ مانند میل به خوبی‌ها و بدی‌ها (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۰).

فطرت ما را مطلع می‌سازد که رنج یکی از حقایق ضروری و طبیعی زندگی است که باید با آن روبه‌رو شویم و برای شکوفایی سازنده آن تلاش کنیم. فطرت انسان به‌عنوان یک منبع شناختی در اسلام، او را به‌سمت حقیقت و ارزش‌های اخلاقی هدایت می‌کند. این فطرت به انسان اجازه می‌دهد که رنج و مشکلات را به‌عنوان یک قسمت از وجودش درک کند و با دیدگاهی متعالی به آنان بنگرد. از این‌رو انسان بر اساس فطرت، موظف به کمک به دیگران در مواجهه با رنج‌هایشان است.

## ۲-۲-۲. عقل

عقل نیرویی ادراکی است که به‌کمک قوای دیگر یا بدون کمک آنها، مفاهیم کلی را می‌سازد و آنها را ادراک می‌کند و به تحلیل یا تجزیه مفاهیم می‌پردازد و از این راه به تعریف آنها دست می‌یابد یا به ترکیب آنها می‌پردازد و از ترکیب آنها قضیه می‌سازد و با تألیف و چینش قضایا کنار یکدیگر، برحسب شرایطی ویژه به استنباط می‌پردازد و استدلال، که خود گونه‌ای تفکر است، اقامه می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳۷). در قرآن کریم، استفاده از عقل و تعقل یکی از کلیدی‌ترین ابزارهای شناخت معرفی شده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۲۴)؛ در این نشانه‌ها، عبرتی برای مردمی است که می‌اندیشند. همچنین بارها قرآن مخاطبان خود را به تعقل و تفکر

فرامی‌خواند: «أَفَلَا يَعْلَمُونَ» (یس: ۶۸)، «يَتَفَكَّرُونَ» (آل عمران: ۱۹۱) و «أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (نساء: ۸۲).

در سنت نبوی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، عقل به‌عنوان حجت باطنی خداوند و ابزار تشخیص حق از باطل تعریف شده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «ما قَسَمَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵)؛ هیچ عطایی ارزشمندتر از عقل به بندگان داده نشده است. امام کاظم علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲)؛ عقل آن است که با آن خدا پرستیده شود و بهشت به‌دست آید از منظر اندیشه اسلامی، عقل قوه‌ای است که هم در تشخیص اصول ایمان و هم در فهم مبانی دینی و اخلاقی نقشی محوری دارد و در کنار نقل (وحی) مکمل یکدیگرند. بر اساس عقل، رنج نیز به‌عنوان یک پدیده طبیعی و قابل توجیه درک می‌شود که بر اساس هدف و منافع آن، با آن سازگاری پیدا می‌کنیم. عقل، انسان را به تحلیل و تدبیر در مواجهه با رنج‌ها تشویق می‌کند. اسلام اهمیت زیادی به صبر و تحمل در برابر رنج‌ها می‌دهد و عقل، به‌عنوان ابزاری برای توجیه و ادراک عمیق‌تر از معنای رنج، در تقویت این ویژگی‌ها نقش دارد. رنج‌ها و چالش‌ها که با عقل انسان همراه می‌شوند، می‌توانند شامل مسائل فلسفی، اخلاقی، یا مواجهه با پیچیدگی‌های ذهنی باشند. برای مثال، تردیدها، انتخاب‌های پیچیده و مسائل مرتبط با اختیار انسان، از جمله چالش‌هایی هستند که با عقل انسان همگام می‌شوند.

### ۳-۲-۲. وحی

وحی به‌معنای ارتباط رسالی میان خداوند و پیامبران است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). قرآن کریم درباره حقیقت وحی می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱)؛ و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب؛ یا رسولی می‌فرستد و به‌فرمان او آنچه را بخواهد، وحی می‌کند؛ چراکه او بلندمقام و حکیم است! در منابع حدیثی نیز امام علی علیه‌السلام حقیقت وحی را این‌گونه بیان می‌فرماید: «نَزَلَ بِهِ السَّكِينَةُ، وَنَطَقَ بِهِ الْهُدَى» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

علامه طباطبایی با استناد به آیات یادشده، وحی را نوعی الهام خاص الهی می‌داند که اختصاص به انبیا دارد و مسیر انتقال معارف فراتر و برتر از دستاورد عقل و تجربه است (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۱۵۵). شهید مطهری نیز تأکید می‌کند که وحی نوعی آموزه یقین‌بخش و یقینی است که راهنمای عقل در کشف معارف غیبی و اهداف عالی انسانی است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). این منبع شناخت با واسطه به انسان آموزش‌های الهی را منتقل می‌کند که با استدلال عقل دست یافتن به آنها غیرممکن است. وحی نیز به انسان دانشی درباره تفسیر و تعبیر رنج می‌دهد و ما را آگاه می‌سازد که رنج چگونه می‌تواند در رشد، تعالی، تکامل، پاک‌سازی، پاداش،

شفاعت و نجات انسان تأثیرگذار باشد. وحی معمولاً می‌تواند به شناخت و درک رنج‌ها و مشکلات کمک کند. این شامل انواع مختلف رنج می‌شود؛ از جمله رنج‌های فیزیکی، عاطفی، روحی و اجتماعی. وحی می‌تواند به انسان کمک کند تا بهترین راه‌حل‌ها را برای مدیریت رنج‌های مختلف درک کند. همچنین می‌تواند مصادیقی از رنج‌های مفید و نقش آنها در کمال را به ما معرفی کند یا راه‌هایی از رنجی را بیاموزد یا ما را به‌سوی رنج مفیدی راهنمایی و ترغیب کند. به‌طور کلی، وحی می‌تواند به انسان کمک کند تا درک بهتری از رنج‌های دیگران و خودش پیدا کند و روش‌های مؤثرتری را برای مدیریت آنها بیابد.

#### ۴-۲-۲. حس

حواس یا قوای حسی بر دو دسته‌اند: ۱. حواس ظاهری، مانند چشایی، شنوایی، بویایی، بساوبایی (لامسه) و بینایی؛ ۲. حواس باطنی، نظیر حس مشترک، خیال، حافظه، متصرفه (متخیله و متفکره) و واهمه (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۱). حس‌ها به ما کمک می‌کنند تا با محیط اطرافمان در ارتباط باشیم و به‌صورت واقعی و عمیق رنج را تجربه کنیم. این تجربه‌ها و احساسات ناگوار می‌توانند ما را به راهکارها و تغییراتی در زندگی هدایت کنند و به ما امکان می‌دهند تا بر مسائلی که رنج‌آورند، فائق شویم و به‌سمت رنج کمتر و سعادت بیشتر حرکت کنیم. رابطه بین حس و شناخت رنج به این صورت است که حس‌ها به‌عنوان واسطه‌هایی برای درک و تجربه رنج عمل می‌کنند. برای مثال، وقتی یک واقعه ناراحت‌کننده را تجربه می‌کنیم، احساسات ناشی از آن (مثل حزن یا اضطراب) به‌عنوان حس‌ها وارد می‌شوند و مغز این احساسات را تجزیه و تحلیل کرده، به شناخت رنج تبدیل می‌کند.

بنابراین، حس به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اولیه، در فرایند شناخت رنج نقش دارد و اطلاعات حسی از طریق حواس به تجربه و درک رنج کمک می‌کند. البته باید توجه داشت که حس، گرچه به‌عنوان یکی از ابزارهای شناخت مفید است، لکن دارای بُرد ادراکی محدودی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۶). همچنین می‌توان ادعا کرد که نسبی است؛ چراکه در شرایط و موقعیت‌های مختلف بین افراد گوناگون دارای اختلاف خواهد بود. این‌گونه، از منابع و ابزار متعددی که در اسلام مورد اشاره واقع شده‌اند - تا رنج را در راستای تحقق اهداف انسان و تکامل روحی مورد بررسی قرار دهند - استفاده می‌شود. اسلام تأکید دارد که رنج صرفاً یک نگرانی نیست که باید از بین برود؛ چراکه برخی از رنج‌ها را باید کاهش داد. از این‌رو رنج ابزاری است که ما را به جهت‌گیری به‌سوی خداوند و رشد روحی هدایت می‌کند.

بعد از بیان منابع و ابزار شناخت رنج، حال نوبت به بررسی معیار صدق و کذب رنج می‌رسد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

#### ۳-۲. معیار صدق و کذب رنج

بررسی معیار صدق و کذب رنج، نیازمند تفکیک میان بُعد «معرفت‌شناختی» (ادراک رنج) و بُعد «ارزش‌شناختی» (غایت‌مندی رنج) است. از منظر معرفت‌شناختی، اصل وجود رنج برای انسانی که آن را تجربه می‌کند، امری بدیهی و وجدانی است که با «علم حضوری» درک می‌شود. در علم حضوری، به دلیل اتحاد عالم و معلوم، خطایی راه ندارد؛ بنابراین ادراک درد و رنج در لحظه وقوع، ذاتاً صادق است و قابل انکار نیست.

باین‌حال از منظر ارزش‌شناختی و غایت‌گرایانه، عقل و وحی معیارهای متفاوتی برای ارزیابی رنج ارائه می‌دهند و آن را به دو دسته «صادق (حقیقی و سازنده)» و «کاذب (موهوم و مخرب)» تقسیم می‌کنند. رنج کاذب یا مخرب رنجی است که ریشه در جهل، تعلقات افراطی به مادیات و دوری از فطرت دارد. این نوع رنج، زائیده توهمات و بینش نادرست انسان به هستی است و مانع کمال او می‌شود.

در نقطه مقابل، عقل و وحی انواعی از رنج‌ها را به‌عنوان «رنج‌های صادق و ممدوح» معرفی می‌کنند و انسان را به پذیرش آنها فرامی‌خوانند. این رنج‌ها شامل سختی‌های ناشی از انجام تکالیف الهی (مانند روزه و عبادات)، مجاهدت با نفس، و تحمل مشقت در مسیر تحصیل علم و کمالات اخلاقی است. معیار صدق در این دسته از رنج‌ها، تطابق آنها با «نظام احسن» و حرکت به‌سوی سعادت ابدی است. در این نگاه، تحمل سختی موقت، نه‌تنها امری مذموم نیست، بلکه به دلیل غایت کمال‌آفرین آن، در چهارچوب یک جهان‌بینی الهی، عین خیر و لازمه رشد وجودی انسان محسوب می‌شود؛ بنابراین، صدق و کذب رنج، در نهایت به زاویه دید انسان، غایت‌سنجی عقل و جهان‌بینی او وابستگی تام دارد.

## ۴-۲. شناخت متعلق رنج

از منظر اسلام، متعلق شناخت رنج شامل هر نوع رنج و مشقتی است که انسان آن را تجربه می‌کند. اسلام آموزش می‌دهد که هرچه از رنج و مشقت به انسان می‌رسد، به‌معنای بدبختی یا شر بودن آن نیست؛ بلکه ممکن است به‌عنوان یک فرصت برای رشد، تکامل و پاک‌سازی روحی در نظر گرفته شود (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۵). «کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶). در قرآن کریم، مشکلات و رنج‌ها به‌عنوان آزمایش‌ها و آزمون‌هایی که خداوند برای انسان تعیین کرده است، توصیف می‌شوند. این آزمون‌ها می‌توانند از طریق بیماری‌ها، فقر، آزمایش‌های مالی و... در زندگی انسان ظاهر شوند (حویزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳): «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵).

گاهی اوقات، رنج انسان ناشی از عواملی است که انسان از آنها اطلاعی ندارد و نتیجه آن به‌نفع او خواهد بود؛ لذا رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

...وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَمْ يَصْلُحْ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَلَوْ أَغْنَيْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحْ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالسَّقَمِ وَلَوْ صَحَّحْتُ جِسْمَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحْ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالصَّحَّةِ وَلَوْ أَسْقَمْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ إِنِّي أَذْبَرُ عِبَادِي بِعِلْمِي بِقُلُوبِهِمْ فَإِنِّي عَلِيمٌ خَبِيرٌ (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۲).

پاره‌ای از بندگان مؤمن سلامتی ایمانشان صرفاً با فقر است؛ به‌طوری که اگر غنی شوند، ایمانشان فاسد می‌شود؛ بعضی دیگر هستند که سلامتی ایمان آنها فقط با ابتلا به بیماری تأمین می‌شود؛ لذا اگر جسمشان سالم شود، فاسدالایمان می‌شوند؛ و به‌عکس، جمعی از اهل ایمان هستند که تنها در صورت صحیح‌المزاج بودن، ایمانشان سالم می‌ماند؛ از این‌رو اگر آنها را مبتلا به بیماری کنم، ایمانشان فاسد می‌شود. بنابراین با علم به قلوب و دل‌های بندگان، بین ایشان تدبیر می‌کنم؛ چراکه من عالم و خبیرم.

رنج‌ها به‌عنوان فرصتی برای تقویت ایمان، استقامت، شکیبایی و تأمل در نعمت‌های خداوند و رسیدن به رشد روحی مورد تأکید قرار می‌گیرند.

بنابراین، نگرش اسلام به رنج و مشقت این است که آنها می‌توانند به‌عنوان فرصتی برای رشد و تکامل انسان در مسیر نزدیک شدن به خداوند و پاک‌سازی روحی در نظر گرفته شوند. این دیدگاه می‌تواند به انسان کمک کند تا در مواجهه با رنج‌ها، از صبر و استقامت برخوردار شود و برای نعمت‌ها و برکات زندگی ارزش قائل شود.

### ۳. استلزامات معرفت‌شناسی در آیین بودا

حال بر اساس شناختی که از رنج پیدا کردیم، به لوازم این شناخت می‌پردازیم. با توجه به مباحث مطرح‌شده می‌توان استلزامات معرفت‌شناختی در آیین بودا را چنین برشمرد:

#### ۳-۱. فردگرایی و جمع‌گرایی

در تحلیل معرفت‌شناسی بودایی، هم بُعد فردگرایی و هم جمع‌گرایی به‌طور هم‌زمان قابل مشاهده است. از یک‌سو، در آموزه‌های اولیه، تأکید ویژه‌ای بر سلوک فردی و تجربه شخصی رنج و راه‌هایی وجود دارد؛ چنان‌که بودا می‌گوید: «خود را به پناهگاه گیر؛ هیچ پناهگاهی مطمئن‌تر از خود نیست» (Walshe, 1995, p.85). همچنین در Dhammapada آمده است: «به خود پناه ببر؛ رهروان خود باید با تلاش خود راه را بییابند» (Fronsdal, 2005, p.56). این آموزه‌ها نشان‌دهنده مسئولیت و سلوک فردی‌اند.

از سوی دیگر، بودا پس از رسیدن به نیروانه، یافته‌های خود را با دیگران در میان گذاشت و سنگهه (جامعه راهبان) را برپا کرد: «به‌خاطر سعادت بسیاری از مردم، برای شادی بسیاری از مردم، از جا برخاست و پیامش را اعلام کرد» (Walshe, 1995, p.XXX). در سنت مه‌ایانه نیز بر کمک به رهایی دیگران (بودیستوه) تأکید ویژه‌ای شده و

مراقبه‌های جمعی، آیین‌های ذن، و تعلیمات بودا در جمع قابل مشاهده است (Williams, 2009, p.120)؛ چنان‌که آموزه «بودی‌ساتوه سوگند می‌خورد تا همه موجودات را به نیروانه رهنمون شود»، بیان روشنی از جمع‌گرایی در این آیین است. بنابراین، معرفت‌شناسی بودایی دو وجه دارد: فردگرایی (در تجربه و مسئولیت شخصی سلوک معنوی) و جمع‌گرایی (در تعلیم، تبلیغ و مراقبه گروهی و مشارکت در رهایی دیگران).

### ۳-۲. تجربه‌گرایی و عقل

اگرچه در آموزه‌های بودا تأکید ویژه‌ای بر تجربه شخصی و شهودی، به‌ویژه از طریق مراقبه، مشاهده ذهن و بدن، و تجربیات عینی رنج، زوال و رهایی وجود دارد، اما عقل و خرد نیز در معرفت‌شناسی بودایی جایگاه کلیدی دارد. در راه هشت‌گانه، سه جزء بنیادین با عنوان «خرد» معرفی شده که شامل «بینش درست» (sammā-ditṭhi) و «اندیشه درست» (sammā-saṅkappa) است (Bodhi, 1995, p.23, Digha Nikāya 22). بودا تصریح می‌کند: «در میان همه نیروها، خرد بالاترین است» (Fronsdal, 2005, p.56). همچنین از شاگردان خود می‌خواهد که هر آموزه‌ای را با خرد و تدبیر بیازمایند و تنها پس از سنجش و تجربه با عقل مستقل خود، آن را بپذیرند: «ای راهبان! همان‌گونه که زرگران زر را با بریدن و ساییدن و گداختن می‌آزمایند، شما هم سخنان مرا با تأمل و آزمون خردتان بیازمایید، نه صرفاً از سر احترام» (Bodhi, 2012, p.122). بنابراین، معرفت بودایی بر تجربه شهودی و شخصی متکی است؛ اما به‌همان میزان بر کاربرد عقل، تدبیر و بررسی انتقادی (= خرد یا prajñā) تأکید دارد.

### ۳-۳. انسان‌مداری

یکی از اصول اساسی در معرفت‌شناسی آیین بودا، نفی وجود خدای خالق فعال در هستی است (ر.ک. حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۸۸)؛ به‌گونه‌ای که بودا نه‌تنها آموزه‌ای درباره واجب‌الوجود و آفریدگار فراشخصی ارائه نمی‌کند، بلکه در متون اولیه (مانند Brahmajāla Sutta, Dīgha Nikāya 1) انواع دیدگاه‌های خداپرستانه و خلقت‌گرا را به‌مثابه دیدگاه‌هایی محدود و برخاسته از جهل بشری معرفی می‌کند (Dhammananda, 2002, p.29; Collins, 1982, p.76). در Samaññaphala Sutta نیز هیچ سخنی از آفریدگار مطلق وجود ندارد و مسیر رهایی کاملاً بر توانایی، تلاش و مسئولیت فردی انسان مبتنی است (Dīgha Nikāya 2). افزون‌براین، اصل بنیادین «بی‌ثباتی هر پدیده» (anicca) در سراسر آموزه‌های بودا مانع از پذیرش وجود موجودی جاودان، آفریننده و تغییرناپذیر است. بر همین اساس، محور شناخت و نجات در بودیسم، «انسان» و ظرفیت‌ها، تجربیات و خرد فردی اوست، نه اتکا بر قدرتی ماورایی یا خدای متشخص (Rahula, 1974, p.51).

### ۳-۴. پدیدارگرایی

در آیین بودا، «پدیدارگرایی» به‌معنای اصالت دادن به آن چیزی است که در ساحت آگاهی فرد پدیدار می‌شود؛

اما باید تأکید کرد که این تجربه منحصر به ادراکات حسی نیست. بودا ریشه شناخت را در مجموع، دریافت‌های حسی و همچنین تجربه‌های ذهنی و عرفانی، مانند افکار، احساسات، حالات درونی و حتی تجربه‌های عمیق مراقبه می‌داند. به بیان دیگر، ذهن نزد بوداییان، نوعی «حس ششم» تلقی می‌شود که با آن می‌توان واقعیات غیرحسی و پدیده‌های روانی را نیز تجربه و مشاهده کرد (Gethin, 1998, p.136). بر این اساس، معرفت حقیقی در بودیسم، بر تجربه پدیداری - اعم از حسی، ذهنی و شهودی - تکیه دارد و از این رو بسیاری از آموزه‌های بودایی، مانند چهار حقیقت شریف و دستیابی به نیروانه، نه تنها به مشاهده پدیده‌های مادی، بلکه به ادراک بی‌واسطه تحولات ذهن، شناخت رنج و زوال آن از راه مراقبه و شهود متکی است (Rahula, 1974, p.55). در نتیجه، پدیدارگرایی بودایی هیچ‌گاه معادل یا تابع ماده‌گرایی صرف نیست و اعتبار شناخت در آن، فراتر از تجربه حسی و شامل تمامی تجربه‌هایی است که برای آگاهی فرد پدیدار می‌شود؛ چه این تجربه قالب حسی داشته باشد و چه غیرحسی و عرفانی باشد.

استلزامات معرفت‌شناسی در آیین بودا، در واقع نقش مهمی در تفسیر و درک مسئله رنج دارند. این استلزامات نشان می‌دهند که چگونه بوداییان به مسئله رنج نگاه می‌کنند و با استفاده از آن به رهایی از رنج‌ها و دستیابی به آرامش و خوشبختی در زندگی می‌پردازند. به طور خلاصه، این استلزامات معرفت‌شناسی نشان می‌دهند که:

۱. مسئله رنج به عنوان یکی از جنبه‌های زندگی شناخته شده و قابل درک است؛

۲. انسان توانایی مقابله و رهایی از رنج‌ها را داراست؛

۳. تجربه‌های مستقیم افراد در مواجهه با رنج‌ها می‌تواند یکی از منابع اصلی معرفت محسوب شود؛

۴. بهبود شرایط زندگی و رسیدن به رهایی از رنج‌ها، از اهداف مهم آیین بوداست.

#### ۴. استلزامات معرفت‌شناختی در اسلام

آنچه از استلزامات معرفت‌شناختی آموزه‌های اسلام در تبیین مسئله رنج و ظرفیت‌های آن می‌توان استنباط کرد به قرار ذیل است:

##### ۴-۱. خدامحوری

از مباحث مطروحه می‌توان چنین نتیجه گرفت که محور تمام مباحث، خداوند متعال و رسیدن به اوست؛ به این معنا که منشأ همه رنج‌ها اراده الهی است. اراده الهی در تکوین عالم و انسان این است که زندگی توأمان با رنج باشد. از این رو رنج‌ها و مشکلات، بخش طبیعی و حتی لازم از سیر زندگی است که توسط خداوند تعیین می‌شود. از این منظر، هر رنج و مشکلی که در زندگی روی می‌دهد، از جانب الهی به وجود می‌آید و برای اهدافی مطلوب و بالاتر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

## ۲-۴. عقل و نقل محوری

منظور از عقل‌گرایی در اینجا، عقلانیت است؛ یعنی رنج‌های بشر از عقلانیت برخوردار است و توجیه‌پذیر است؛ به این معنا که هر امری که انسان به آن اعتقاد دارد، چه به لحاظ رفتاری و در عمل و چه به لحاظ اعتقادی، باید از یک نوع عقلانیت و توجیه برخوردار باشد و به عبارت دقیق‌تر، گِزاف نیست. عقل، علاوه بر اینکه به مثابه منبع و ابزار شناخت لحاظ می‌شود و به منزله ابزاری برای توجیه و ادراک عمیق‌تر از معنای رنج، در تقویت صبر و تحمل در برابر رنج‌ها نقش دارد، به عنوان مشی عمومی در برخورد با تمام ابعاد زندگی نیز مورد توجه است.

## ۳-۴. تجربه‌گرایی

در اسلام، تجربه (چه حسی و چه باطنی) جایگاهی مهم در فرایند معرفت دارد و تنها به عقل یا نقل محدود نمی‌شود. قرآن بارها به مشاهده و تفکر درباره آیات آفاقی و انفسی تأکید کرده است: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...» (فصلت: ۵۳)؛ نشانه‌های خود را در جهان و در وجود خویش به آنان نشان خواهیم داد... در احادیث نیز ارتباط مستقیم تجربه با رشد عقل و تکامل ایمان دیده می‌شود؛ چنان که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: «لو لا التجارب عميت المذاهب» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۴۲۱).

از همین رو معرفت اسلامی، هم تجربه‌های عینی و حسی را معتبر می‌داند و هم تجربه‌های باطنی و روحی را؛ مشروط به آنکه با عقل و وحی هماهنگ باشند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸).

## ۴-۴. فردگرایی و جامعه‌محوری

در اسلام، توجه به رنج، مسئولیت و کمال، منحصر به فرد نیست و ابعاد جمعی و اجتماعی نیز دارد. قرآن، هم مسئولیت‌های فردی را گوشزد می‌کند: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» (بقره: ۲۸۶) و هم وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی را: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...» (مائده: ۲). در تعالیم پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نیز آمده است، مسلمان حقیقی کسی است که خیر و رنجش، نه تنها خود، بلکه همه جامعه را در نظر بگیرد. علامه طباطبایی تصریح می‌کند: ساختار شریعت به گونه‌ای است که کمال فرد و مصالح اجتماع را توأمان پیگیری می‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۸۸). بنابراین، در معرفت اسلامی، شناخت و مدیریت رنج و نیز مسیر کمال، هم بعد فردی دارد و هم بعد جمعی؛ و هیچ کدام فدای دیگری نمی‌شود.

## نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی معرفت‌شناسی رنج در آیین بودا و اسلام نشان داد که هر دو سنت بزرگ، به رغم تفاوت‌های بنیادین در جهان‌بینی و غایت‌شناسی، به مسئله رنج به عنوان یک تجربه اساسی و فرصت معنابخش برای انسان می‌نگرند. در آیین بودا، رنج حقیقتی بنیادین و نقطه آغاز سلوک معنوی است. معرفت رنج، بیشتر مبتنی بر تجربه فردی، مراقبه و شهود درونی است و راه‌هایی، شناخت و مشاهده بدون قضاوت ریشه‌های رنج در ذهن و اعمال

است. معیار صدق در معرفت‌شناسی بودایی، تجربه بی‌واسطه و بررسی مستمر حالات ذهنی و بدن است و هر گونه رستگاری و تحقق نیروانه، منوط به درک شهودی و وجودی رنج است. بر این اساس، فردگرایی و تجربه‌گرایی از استلزامات معرفت‌شناختی بودیسم و راه‌رهایی از رنج تلقی می‌شود.

در مقابل، اسلام با بهره‌گرفتن از منابع متکثر معرفت، یعنی عقل، نقل و تجربه (اعم از حسی و باطنی)، رنج را نه صرفاً پدیده‌ای منفی، بلکه فرصت تربیتی و تکاملی در مسیر رشد و تقرب به خداوند معرفی می‌کند. قرآن و سنت، علاوه بر ابزار عقل و تجربه، بر وحی و الهام نیز به‌عنوان منشأ شناخت حقیقت رنج تأکید دارند و رنج را جزء آزمون‌های الهی و عامل تمییز حق از باطل می‌دانند. در اسلام، معیار صدق معرفت بسته به نوع مسئله، می‌تواند عقل، نقل یا تجربه مستقیم باشد و استلزامات معرفت‌شناختی شامل خدامحوری، عقلانیت و حیانی، تجربه‌گرایی اسلامی و توجه توأمان به فرد و جامعه است.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که گرچه آیین بودا با اصالت دادن به تجربه فردی و سلوک درونی، رهایی را در فهم و مراقبه دائمی ذهن می‌جوید، اما اسلام با تکیه بر منابع معرفتی متنوع و خدامحوری، رنج را معنادار و منسجم در دستگاه تکوین و تربیت انسان می‌بیند و راه‌رهایی را در حرکت متوازن فردی و جمعی به‌سوی کمال الهی جست‌وجو می‌کند.

این تطبیق معرفت‌شناسانه، عمق نگاه هر دو سنت به مسئله رنج و راه‌های مواجهه با آن را نشان می‌دهد و زمینه‌ساز گفت‌وگویی سازنده در اندیشه دینی معاصر است.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). *علل الشرائع*. قم: المكتبة الحیدریة، مكتبة الداوری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی قرآن کریم* فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۸۸). *حقیقت غایی در آیین بودا*. معرفت/ادیان، (۱)، ۹۹-۱۱۶.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۲۲ق). *تفسیر نور الثقلین*. بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گواهی، عبدالرحیم (۱۳۷۴). *واژه‌نامهٔ ادیان*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *انسان و ایمان*. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۶۸). *صحیفهٔ امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نوری کوهبنانی، مجتبی (۱۴۰۲). *تحلیل کد اخلاقی اهیمنسا در آیین بودا*. معرفت/ادیان، (۳)، ۵۹-۷۶.

### The Holy Qur'an.

- Ibn Babawayh, M. b. A. (2019). *Ilal al-Sharā'i* [The Causes of Legislation]. Qom: Al-Maktabah al-Haydariyyah, Maktabat al-Dāwarī.
- Javadi Amoli, A. (2007). *Thematic commentary on the Holy Qur'an: Fitrat (human nature) in the Qur'an* [Tafsir-e Mawzu'i-ye Qur'an-e Karim: Fitrat dar Qur'an]. Qom: Esra.
- Hosseinzadeh, M. (2015). *Sources of knowledge* [Manabe'-e Marefat]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hosseini Qaleh Bahman, S. A. (2009). The ultimate reality in Buddhism. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 1(1), 99–116.
- Hoveyzi, A. b. J. (2001). *Tafsir Nur al-Thaqalayn* [The Commentary of the Light of the Two Treasures]. Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Foundation.
- Tabatabai, S. M. H. (1982). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* [The Balance in the Commentary of the Qur'an]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Matbu'at.

- Koleini, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* [The Sufficient]. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyyah.
- Gavahi, A. R. (1995). *Dictionary of religions* [Vajeh-nameh-ye Adyan]. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Majlesi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar* [Oceans of Lights]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2014). *The path and the knowledge of guidance* [Rah va Rahnameh-shenasi]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mesbah, M. T. (1998). *Teaching philosophy* [Amuzesh-e Falsafeh]. Tehran: Islamic Propagation Organization.
- Motahhari, M. (1996). *Human being and faith* [Ensan va Iman]. Tehran: Sadra.
- Mousavi Khomeini, S. R. (1989). *Sahifeh-ye Imam* [The Book of the Imam]. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Nouri Kouhbanani, M. (2023). An analysis of the ethical code of *ahimsā* in Buddhism. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 14(3), 59–76.
- Arnold, Dan (2008). *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. Columbia: Columbia University Press.
- Bhikkhu, Thanissaro (1996). *The WINGS to AWAKENING*. Barre, Massachusetts: Dhamma Dana Publications.
- Bodhi, Bhikkhu (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Bodhi, Bhikkhu (2000). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Bodhi, Bhikkhu (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Buswell, Robert E. & Lopez, Donald S. (2013). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, Steven (1982). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dhammananda, K. Sri (2002). *What Buddhists Believe* (4th ed.). Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society Malaysia.

- Fronsdal, Gil (2005). *The Dhammapada: A New Translation of the Buddhist Classic with Annotations*. Boston: Shambhala.
- Gethin, Rupert (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Heendeniya, R. (2011). *Dukkha*. Published online on LankaWeb. Retrieved from: <http://www.lankaweb.com/news/items/2011/04/10/dukkha/>
- Hornby, A. S.; Turnbull, Joanna & Phillips, Patrick (2010). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (8th ed.). New York; Oxford: Oxford University Press.
- Humphreys, Christmas (2005). *Karma and Rebirth: The Karmic Law of Cause and Effect*. London: Routledge.
- Kornfield, Jack (2009). *The Wise Heart: A Guide to the Universal Teachings of Buddhist Psychology*. New York: Bantam Books.
- McMahan, David L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mikulas, William L. (2011). Mindfulness: Significant Common Confusions. *Mindfulness*, 2(1), 1-7.
- Paliawadana, Mahinda & Carter, John Ross (2000). *The Dhammapada: The Sayings of the Buddha* (verses 17, 28, 35, 276, 278, etc.). Oxford: Oxford University Press.
- Purser, Ron; Forbes, David & Burke, Adam (Eds.) (2016). *Handbook of Mindfulness: Culture, Context, and Social Engagement*. Cham: Springer.
- Rahula, Walpola (1974). *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press.
- Schmidt, Erik (2011). *Buddhism: The Path to Enlightenment*. New York: Rosen Publishing.
- Suzuki, D.T. (1962). *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Tharpa, Tenzin (n.d.). *Tibetan Buddhist Essentials: A Study Guide for the 21st Century*. V.3: Engaging Buddhism. [Self-published].
- The Siddhanta Deepika, or The Light of Truth* (1994). New Delhi: Asian Educational Services.
- The Way of Mindfulness: The Satipatthana Sutta and Its Commentary* (2023). Accessed July 31, 2023. <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/soma/wayof.html>.

Thien, Khai & Tu, Tinh (2019). *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide*. Ho Chi Minh City: Zen House.

Walshe, Maurice (1995). *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha* (Dīgha Nikāya 16; Mahāparinibbāna Sutta). London: Wisdom Publications.

Williams, Paul (2009). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (2nd ed.). London: Routledge.



## The Doctrine of Mariology in Christianity and Its Consequence for Feminist Theology with an Emphasis on the Views of Mary Daly

✉ **Ashraf Hashemi**  / Ph.D., University of Religions and Denominations; Assistant Professor, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran

andishehashemi5@gmail.com

**Mehdi Lakzaei** / Assistant Professor, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

Lakzaei@urd.ac.ir

**Received:** 2025/06/14 - **Accepted:** 2025/09/02 - **Published:** 2026/05/02

### Abstract

Feminist theology, which places women at the center of its epistemology, holds that Christianity and some of its doctrines (such as Christology and Mariology) serve to subordinate women and privilege men. Mariology in feminist theology is closely related to Christology and the doctrine of salvation, forming the subsequent link in the chain of Christian discourses. Mary Daly, one of the most significant figures in radical feminism, criticized the Mariology of classical theology, prompting some Christian theologians to respond to her. This article, using an analytical-descriptive method and a brief review of the views of scholars in feminist theology, seeks to understand what consequences classical and traditional theology in the field of Mariology has had for religious and social attitudes toward women as a whole. It concludes that feminist theologians, especially Mary Daly, by pointing to characteristics such as submissiveness, absolute obedience, and virgin birth, not only consider the Virgin Mary not to be emulated but also see her as reinforcing the subordination of women.

**Keywords:** Radical Feminism, Mary Daly, Mariology, Christology, Subordination of Women.

نوع مقاله: پژوهشی

## آموزه‌مریم‌شناسی در مسیحیت و پیامد آن بر الهیات فمینیستی با تأکید بر آرای مری دیلی

کاشف اشرف هاشمی  / دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، استادیار مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران  
andishehashemi5@gmail.com

Lakzaei@urd.ac.ir

مهدی لکزایی / استادیار دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران  
دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

### چکیده

الهیات فمینیستی (Feminist Theology) که زنان را محور معرفت‌شناسی خود قرار می‌دهد، مسیحیت و برخی آموزه‌های آن (مانند مسیح‌شناسی و مریم‌شناسی) را در راستای فرودستی زنان و برتری مردان می‌داند. مریم‌شناسی در الهیات فمینیستی ارتباط تنگاتنگی با مسیح‌شناسی و آموزه نجات دارد و در زنجیره مباحث مسیحیت، حلقه پس از آن را تشکیل می‌دهد. مری دیلی، یکی از مهم‌ترین افراد در جریان فمینیسم رادیکال، به نقد مریم‌شناسی الهیات کلاسیک پرداخته است و در پی آن نیز برخی متألهان مسیحی درصدد پاسخ به او برآمده‌اند. این مقاله بر آن است که با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی و با نگاه اجمالی به دیدگاه‌ها و گفته‌های صاحب‌نظران در زمینه الهیات فمینیستی، دریابد که دیدگاه الهیات کلاسیک و سنتی در حوزه مریم‌شناسی چه پیامدهایی بر رویکردها و نگرش‌های دینی - اجتماعی به کل زنان داشته است و به این نتیجه می‌رسد که الهی‌دانان فمینیست، به‌خصوص مری دیلی، با اشاره به ویژگی‌هایی مانند سرسپردگی، تبعیت محض و بکرزایی، نه تنها حضرت مریم علیها السلام را قابل تقلید نمی‌دانند، بلکه او را تقویت‌کننده فرودستی زنان می‌دانند.

**کلیدواژه‌ها:** فمینیسم رادیکال، مری دیلی، مریم‌شناسی، مسیح‌شناسی، فرودستی زنان.

## مقدمه

در سیر تاریخی، فمینیسم عموماً یک جنبش اجتماعی تلقی می‌شود؛ اما از آن جهت که بخش گسترده‌ای از رفتارهای اجتماعی جوامع انسانی بر مبنای باورهای دینی آن جامعه تعریف می‌شود، الهیات آن از جایگاه ویژه‌ای در بررسی‌های دینی برخوردار است. از سوی دیگر، کمتر حوزه مطالعاتی‌ای هست که پس از ظهور فمینیسم، از دیدگاه این جنبش، به‌ویژه از جنبه معرفت‌شناختی آن، مورد بررسی منتقدانه قرار نگرفته باشد. حوزه دین نیز از این نقد و بررسی بی‌بهره نمانده است. بسیاری از محققان فمینیست با اشاره به جنسیت‌گرا بودن دین مسیحیت، عقاید و آموزه‌ها، و نمادهای آن را محصول ادراک مردانه از واقعیت می‌دانند و آن را عامل مشروعیت‌بخشی و تقویت انقیاد زنان برمی‌شمارند. آنان در دفاع از این ادعاها، با ارزیابی دقیق تأثیر دین بر زندگی زنان، به بررسی ظلم به زنان توسط مذهب مردسالار و نگرش‌های منفی به زنان پرداخته‌اند.

الهیات فمینیستی زنان را در مرکز معرفت‌شناسی خود قرار می‌دهد و بر این باور است که مطالبه حقوق زنان را باید متوجه کلیسا و دین، و مفاهیم و آموزه‌های آنها کرد. این الهیات خواهان برجیده شدن مردسالاری و پیامدهای آن از دین، کلیسا و جامعه است. دیدگاه‌ها و بینش‌های این الهیات، نه به جنس مؤنث، بلکه به شخصیت‌های مؤنث، سنت‌ها و متن‌هایی می‌پردازد که مورد علاقه زنان و فمینیسم است (Janowski, 2009). می‌توان ادعا کرد که اولین کار الهیات فمینیستی، بیان و اثبات اتهام جنسیتی بودن دین مسیحیت بوده است. اگرچه عهد جدید اطلاعات اندکی درباره حضرت مریم علیها السلام دارد، اما مسیحیت اولیه سنتی را که بر پایه آن، مریم با وجود زادن عیسی همچنان دوشیزه باقی ماند، می‌پذیرد. باور به جایگاه مریم در الهیات کاتولیک، کانون باورها و آموزه‌های آن است و درک تاریخ مقدس بدون او امکان ندارد. او یگانه رهنمون به راز مسیح و مسیحیت است و به‌واسطه چنین جایگاهی، سنجه‌ای برای اندازه‌گیری مفاهیم الهیاتی جدید می‌شود. اهمیت معیارشناختی حضرت مریم علیها السلام، ارزش والایی در ارزیابی الهیات فمینیستی دارد که خواهان تغییرات بنیادین در زندگی دینی است (Hauke, 1995).

آثار مری دیلی نشان‌دهنده دغدغه‌های او درباره ظلم به زنان و برتری مردان است و در سراسر آثارش، او به فکر ایجاد یک انقلاب معنوی فمینیستی بود (Pears, 2004). وی در انتقاد فمینیستی خود از حمایت مسیحیت از سرکوب زنان، به این نتیجه رسید که فمینیسم و مسیحیت با هم سازگار نیستند و در نتیجه اعلام کرد: «خدای پدرسالار برای زنان زاید است» (Daly, 1973, p.13).

خانم دیلی در کتاب *فراسوی خدای پدر* اذعان می‌کند که کلیسای کاتولیک از مریم به‌عنوان نمادی برای تقویت سلسله‌مراتب جنسی استفاده می‌کند (Daly, 1973). او تأکید می‌کند که کلیسای کاتولیک تلاش کرده

است تا با برابر دانستن زنان با مریم، به آنها شکوه و عظمت ببخشد و بی‌توجهی به آنان را جبران کند. دیلی نماد مریم را نمادی می‌بیند که برای منحرف کردن خشم زنان و مهار بینش و امید آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد (Daly, 1973).

این مقاله تلاشی است برای ارزیابی درک فمینیستی مری دیلی از ماهیت مریم‌شناسی و پیامدهای آن در جریان اصلی یا دیدگاه سنتی مسیحی. مری دیلی به دلیل تفکر انتقادی خود دربارهٔ آموزه‌های مسیحیت، در مطالعه و تدریس در دانشگاه با موانع زیادی، به‌ویژه در کلیسای کاتولیک، مواجه شد که بعداً دیدگاه او را در مورد تثلیث، مریم‌شناسی و هبوط شکل داد؛ و از آنجا که مریم‌شناسی از آموزه‌هایی است که نقد آن توسط مری دیلی آغاز شده و تأثیرات زیادی بر نظرات و تفکرات صاحب‌نظران و دیگر متألهین فمینیست گذاشته است، شایستهٔ تحقیق و بررسی است.

### پیشینه پژوهش

آموزهٔ مریم‌شناسی (Mariology) در الهیات مسیحی از قرون نخستین مسیحیت به‌عنوان یکی از بنیادهای مهم الهیات کلیسای کاتولیک و ارتدوکس مطرح بوده است. این آموزه ناظر به ویژگی‌های شخصیتی و الهیاتی مریم مقدس و جایگاه او در نجات‌شناسی (soteriology) مسیحی است. از قرن چهارم میلادی، آموزه‌هایی چون «تولد باکره»، «مادر خدا بودن مریم» (Theotokos) و «صعود جسمانی مریم» به آسمان، وارد ادبیات دینی کلیسا شد (Pelikan, 1996).

نیک‌دل در مقالهٔ «الوهیت حضرت مریم؛ باوری مسیحی یا تهمتی تاریخی؟» با اشاره به تحولات جایگاه حضرت مریم علیها السلام در مسیحیت و بررسی عهد جدید به این نتیجه می‌رسد که در ابتدا مریم مقدس در مقایسه با مردم عادی از امتیاز ویژه‌ای برخوردار نبود؛ اما در دوره‌های بعد، تا حد «مادر خدا» اهمیت می‌یابد و مورد احترام و پرستش قرار می‌گیرد. وی در بیان علت چنین تحولاتی می‌گوید: با توجه به اینکه نمی‌توان چیزی به کتاب مقدس افزود یا از آن کاست، پس وظیفهٔ کلیسا در این موارد این است که کتاب مقدس را بر اساس سنت تفسیر کند. بر این اساس، کلیسا این اجازه را به خود داده است که به‌وسیلهٔ سنت، آموزه‌ای را که مسیحیان اولیه آگاهی روشنی از آن نداشتند، تصدیق کند و آن را به‌عنوان باوری رسمی، یعنی باوری که از سوی خدا به‌وسیلهٔ روح‌القدس برای انسان آشکار شده است، اعلام کند (نیک‌دل، ۱۳۸۹).

الهیات فمینیستی که از دههٔ ۱۹۶۰ میلادی شکل گرفت، واکنشی انتقادی به ساختار مردسالارانهٔ الهیات سنتی بود. در این میان، آموزهٔ مریم‌شناسی یکی از محوری‌ترین موضوعات نقد فمینیست‌ها بوده است. از نظر بسیاری از متفکران فمینیست، از جمله مری دیلی، تصویری که کلیسا از حضرت مریم علیها السلام ارائه داده است، نه تنها

زن را در قالبی مطیع و منفعل تعریف می‌کند، بلکه زن را به واسطهٔ تکرار الگوی باکره - مادر، از واقعیت بدنمندی و فعالیت اجتماعی‌اش جدا می‌سازد (Daly, 1973; Daly, 1978).

مری دیلی، از شاخص‌ترین چهره‌های الهیات فمینیستی رادیکال، در کتاب *فراسوی خدای پدر* به صراحت بیان می‌کند که تصویر مریم در مسیحیت، نه تنها زن را مطیع نگه می‌دارد، بلکه نوعی تمثیل روانی - دینی از نفی زنانه بودن اصیل است (Daly, 1978). او در کتاب *زن/بوم‌شناسی* آموزهٔ باکرگی را یکی از ابزارهای بازتولید سلطهٔ دینی بر بدن زن می‌داند و تأکید می‌کند که مسیحیت از طریق اسطوره‌سازی از مریم، زن را به دوگانهٔ باکره - فاحشه محدود کرده است (Daly, 1978, p.123).

مطالعات دیگر، همچون کارهای رزمی ردفوردر روئتر (Ruether, 1993) نیز بر آن‌اند که تصویر کلیسایی از مریم با وجود ظاهر تقدس، در عمل مانعی برای تحقق تجربهٔ دینی زنانه و نهادینه‌سازی فاعلیت زنان بوده است. در همین راستا، جین شابر معتقد است که مریم در سنت کلیسایی، زن نیست؛ بلکه تصویر مردانه‌ای از ایدئال زن است (Schaberg, 2002, p.72).

در مقابل این جریان انتقادی، در اندیشهٔ اسلامی، مریم شخصیتی مستقل، متعالی و مؤمن معرفی می‌شود. قرآن، برخلاف سنت‌های کلیسایی، هرگز از مریم تصویری منفعل یا صرفاً بدنی ارائه نمی‌دهد. مریم نه تنها با فرشتگان گفت‌وگو دارد (آل عمران: ۴۵)، بلکه در برابر جامعهٔ خود از فرزندش دفاع می‌کند. علامه طباطبایی در جلد سوم *تفسیر المیزان* بیان می‌کند که قرآن حضرت مریم علیها السلام را دارای کمال عقل و اراده می‌داند و وی را نمونه‌ای برای زنان و مردان معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۰).

مطالعات اسلامی متأخری همچون اثر *طریقت اسلام*، نوشتهٔ ساکینا یحیی مراتا، نیز بر فراجنسیتی بودن تصویر خداوند در قرآن تأکید می‌ورزد و این را عامل تمایز مهم الهیات اسلامی از مسیحی در زمینهٔ فمینیستی می‌داند (Murata, 1992, p.18).

## ۱. مری دیلی و آموزه‌های مسیحیت

آثار مری دیلی به شدت ضد مرد است. تعریف وی از «ضد مرد» این است که مردان و فقط مردان آغازگر، برنامه‌ریز، کنترل‌کننده و مشروعیت‌دهندهٔ مردسالاری‌اند. مردسالاری میهن مردان است و این سرزمین پدری و مردان عوامل آن هستند (Wood, 2013).

مری دیلی بر این باور است که آموزه‌های کلیسا در مورد خدای سه‌گانه، مسیح‌شناسی، مریم‌شناسی و هبوط، همگی افسانه‌هایی هستند که از پدرسالاری و در نتیجهٔ آن ایجاد شده‌اند. او موضوعات زیادی را از دیدگاه یک زن بررسی می‌کند؛ مانند الوهیت، شر، مسیح‌شناسی، اخلاق و کلیسا. خانم دیلی در سراسر آثارش ادعا می‌کند

که قدرت زنان از طریق ساختارهای ریشه‌دار مردسالاری ریشه‌دار شده است و زنان باید آنچه را متعلق به آنهاست، پس بگیرند. وی معتقد است که این به‌معنای اخته کردن زبان مردسالارانه و تصاویری است که بخشی از ساختارهای یک جهان جنسیت‌زده است. در اندیشه مری دیلی، کلیسا و ساختارهای سنتی مسیحیت، زنان را «دیگری» ساخته و آگاهی‌شان را طرد کرده است. فضای تازه‌ای که دیلی درباره آن سخن می‌گوید، کیهان «خواهرانه» است؛ فرایند «زن - شدن»، نه یک نقش منفعلانه، بلکه مشارکتی فعال در وقوع خدا و تحقق آزادی در معنای فلسفی و الهیاتی آن را می‌طلبد. آزادی از نظر او، نه فقط مسئله‌ای جنسیتی یا اجتماعی، بلکه بازگشت به هستی و پیوند با غایت وجود است (شریف، ۱۴۰۳).

او مردسالاری را یک دین جهانی می‌داند که همه ادیان تابع آن هستند و در پی سرکوب انرژی زنانه است. مری دیلی عقیده دارد که زنان از نظر تاریخی، نه تنها در جامعه، بلکه در داخل کلیسا نیز به حاشیه رانده شدند. او از مشاهده ساختارهای مردسالارانه‌ای که او و سایر زنان را مورد ستم قرار می‌دادند، عصبانی می‌شود و تقصیر را مستقیماً به گردن خدا می‌اندازد. مری دیلی خدا را به‌عنوان قادر مطلق، خدای تغییرناپذیر و الهی رد می‌کند و به حقیقت تغییرناپذیر بودن خداوند اعتراض دارد. در نگاه او، آموزه‌ها و تعالیم الهیاتیِ مردمحورِ مسیحیت باعث ایجاد تصورات نادرست از وجود خدا شده است. ما در یک جامعه عمیقاً ضد زن زندگی می‌کنیم؛ یک «تمدن» زن‌ستیز که در آن، مردان به‌طور جمعی زنان را قربانی می‌کنند و به‌عنوان شخصیت ترس‌های پارانوئید خود، زنان را تجسم عینی همه ترسهای بیمارگونه و پارانوایی خود میدانند و به‌عنوان دشمن به ما حمله می‌کنند. در این جامعه، این مردان‌اند که تجاوز می‌کنند؛ انرژی زنان را می‌گیرند و قدرت اقتصادی و سیاسی زنان را انکار می‌کنند (Daly, 1978).

## ۲. گناه آغازین

بسیاری از محققان تصویر حوا در داستان‌های خلقت و هبوط را منبع اصلی زن‌ستیزی در سنت مسیحی می‌دانند. الهی‌دانان فمینیسم سه جنبه چالش‌برانگیز از این تصویر را نمایان می‌کنند: اول، حوا به‌عنوان موجودی تصویر می‌شود که از آدم خلق شده است؛ درعین‌حال تأکید می‌شود که آدم در سیمای خدا آفریده شده است. در نتیجه، اینکه آیا حوا در سیمای خدا آفریده شده است یا خیر، جای بحث دارد. از این‌رو ترتیب خلقت، هم تصورات کاملاً مردانه را برای خدا تقویت می‌کند و هم تبعیت زنان را. دوم، حوا نه تنها از آدم خلق شد، بلکه برای آدم نیز آفریده شد. این مسئله باعث تقویت تبعیت زنان و همچنین ماهیت رابطه‌ای آنها می‌شود. سوم، حوا، هم به‌عنوان اولین گناهکار و هم وسوسه‌کننده آدم تصویر شده است. او در جریان طولانی سنت مسیحی، حلقه ضعیفی در خلقت است که گناه از طریق آن وارد جهان شده است. ترتولیان زن را «دروازه شیطان» می‌نامد. بنابراین، فرودستی

زنان در کل به نفع خلقت است. حوا به عنوان نمونه اولیه و سوسه، ارتباط سه جانبه بین زنان، خطر و رابطه جنسی را تقویت می کند.

روش خانم مری دیلی در بحث درباره تصویر حوا، نشان دادن تناقض در الهیات مسیحی است و در پی انجام اصلاحات است. او داستان های کتاب مقدس، خلقت و هبوط، رساله های پولس، نوشته های آباء کلیسا و الهیات مدرسی توماس آکوئیناس را مورد بحث قرار می دهد. دیلی اشاره می کند که محققان مدرن در خصوص کتاب مقدس دو داستان خلقت را از یکدیگر متمایز می کنند: داستان اول بسیار جنسیتی است و در بخش دوم سفر پیدایش یافت شده است و متکلمان بر آن تأکید می کنند؛ داستان دیگر در بخش نخست سفر پیدایش یافت می شود که اشاره ای به جنسیت ندارد و حتی نشان می دهد که «تصویر خدا» آندروژنی است (Bellow-Stratton, 1996).

مری دیلی تأثیرات منفی افسانه گناه آغازین بر زندگی زنان را چنین برمی شمرد: الف) فلج روان شناختی (psychological paralysis)؛ ب) ضد فمینیسم زنانه (feminine antifeminism)؛ ج) فروتنی کاذب (false humility)؛ د) وابستگی احساسی (Emotional dependency).

فلج روان شناختی که ناشی از یک حس عمومی ناامیدی، گناه و اضطراب است، به دلیل عدم مقبولیت توسط جامعه در زنان ایجاد می شود. دیلی پیشنهاد می کند که برای غلبه بر این فلج، زنان باید در حوزه عمومی فعالیت کرده و در نهادهای دینی، رسانه و آموزش مشارکت داشته باشند و از آنها برای شنیده شدن صدایشان استفاده شود.

دیگر اثر جانبی، روحیه ضد فمینیستی زنانه است. زنان ضد فمینیست، همسو با قدرت های موجودند و از فمینیست ها هراس دارند. آنان مخالف و دشمن فمینیست هايند؛ به ویژه کسانی که در دنیای مردمحور به موفقیت دست می یابند. دیلی چنین زنانی را عروسک های مردسالاری (puppets of patriarchy) می نامد و به آنها توصیه می کند که با هوشیاری و برای به دست آوردن آزادی جمعی به دیگران بپیوندند.

سومین تأثیر منفی افسانه گناه اولیه، «تواضع کاذب» است. فروتنی کاذب، درونی کردن عقاید مردانه در یک جامعه مردمحور است. زنان اغلب آرزوی موفقیت ندارند. آنها احساس گناه می کنند و می ترسند که ممکن است نفس مرد را تهدید کنند. زنان باید از این نگرش خودکم بینی که توسط افسانه گناه اصلی به آنها اعطا شده است، خارج شوند. آنها باید با غرور، چهره ای جدید بسازند و با این کار، انرژی خود را وقف یک جنبش واقعاً انقلابی کنند.

چهارمین اثر مخرب، «وابستگی عاطفی» است. این امر رابطه نزدیکی با حقیر شمردن خود دارد و ناشی از ضعف در خودشناسی است و نموده های مختلفی دارد. وابستگی عاطفی مانع تفکر آزاد و خلاق زنان می شود.

زنانی که در شب بدون شوهرشان بیرون نمی‌روند یا اگر تنها به سینما یا رستوران بروند، دستپاچه می‌شوند، چنانچه در موقعیت‌های ارشد و مافوق هم قرار گیرند، در اعمال قوانین بر زیردستانشان سخت گیرند. البته درمان یک‌بارهای برای این وابستگی وجود ندارد: زنان می‌توانند آگاهی‌های دیگر را بالا ببرند؛ یکدیگر را برای انجام کارهای ریسکی تشویق کنند و بکوشند با هم «این مسئله» را تجزیه و تحلیل کنند و راه خلاقانه‌ای بیابند. آغاز با هم بودن، آغاز اتمام وابستگی زنانگی است. زنان برای به‌دست آوردن استقلال خود باید ریسک کنند. در این فرایند، آنها سازوکارهای اجتماعی ظالمانه‌ای را که برضد آنها به‌کار رفته است، آشکار و آنها را تحلیل می‌کنند (Daly, 1973).

### ۳. روایت هبوط و نسبت آن با فروودستی زنان

بسیاری از محققان تصویر حوا در داستان‌های خلقت و هبوط را منبع اصلی زن‌ستیزی در سنت مسیحی می‌دانند. خانم دیلی از روایت آدم و حوا - که اغلب حوا مسئول گناه اولیه معرفی می‌شود - برای اشاره به نقش مهم دین مردسالار در سرکوب زنان استفاده می‌کند. او داستان هبوط را تلاش مردمحور و عامل ستم جنسی و تحقیر زنان در جهان می‌داند. از نظر او، افسانه هبوط «نمونه اولیه نام‌گذاری کاذب» (Prototypic case of false naming) و اساس ساختار ایدئولوژی مسیحی قضیب‌محور است. وی عقیده دارد که به‌جای هبوط انسان باید هبوط زن گفته شود؛ چراکه به‌سبب این افسانه، زنان مقصر تمام گناهان بشر شناخته شدند. در واقع، دستاورد بزرگ این داستان، ستم جنسی و تحقیر جهانی زنان بود.

او این پرسش را طرح می‌کند که آیا زنان را باید برای همه شرارت‌های بشری سرزنش کرد. به گفته وی، داستان هبوط، نه تنها باعث نفرت مردان از زنان، بلکه باعث نفرت زنان از خویشتن (self-hatred) شده است. او راه آزادی زنان را بازخوانی داستان آفرینش می‌داند؛ چراکه این داستان را عامل ایجاد کاست جنسی می‌داند و پیشنهاد می‌کند که داستان سفر پیدایش به‌منظور رهایی زنان بازخوانی شود. او افسانه هبوط را بیانگر نقص اساسی یا «گناه» دین مردسالار می‌داند. خانم دیلی با نگاهی انتقادی به تولد حوا، آن را داستانی پوچ و بسیار احمقانه می‌خواند و نمونه‌ای عالی از نحوه رفتار مردان با زنان در طول تاریخ مردسالاری می‌داند (Daly, 1973).

این افسانه اولیه مشکل اصلی یا «گناه» دین مردسالار را آشکار کرد (توجیه آن برای ایجاد طبقه جنسی. من اکنون پیشنهاد می‌کنم که در افسانه اصلی یک آینده مخوف وجود داشته است)؛ البته نه به‌طور آگاهانه؛ به این معنا که می‌توان این روایت را پیشگویی از یک هبوط واقعی دانست که تصویر آن تا اندازه‌ای آشکار بود. در آن واقعه ترسناک، زنان به دانش دست می‌یابند و با یافتن آن، آن را با مردان به‌اشتراک می‌گذارند تا با هم از بهشت خیالی آگاهی کاذب و بیگانگی خارج شویم. ما تصویر قدیمی هبوط را ارزش‌گذاری تازه‌ای می‌کنیم (Daly, 1973).

در نتیجه، روایت هبوط نه تنها باعث نفرت مردان (به صورت برونی) از زنان شده، بلکه باعث نفرت درونی خود زنان شده است. قربانی شدن زنان، هم توسط مردان و هم زنان، به دوگانگی و تقسیم‌شدگی در زنان می‌انجامد: هم خودشان هستند و هم ظالمی که آگاهی‌شان را درونی کرده‌اند. آنها در شبکه‌ای خودشکست‌دهنده گرفتار می‌شوند و به جای داشتن نقش فعال، نقش‌هایی را می‌گیرند که مردان را خشنود سازد. دین مردسالارانه این مسئله را تشدید می‌کند و این موضوع را برای زن درونی می‌سازد و زن این را یک وظیفه دینی می‌داند که بار تقصیر را بپذیرد و خودش را از دریچه نگاه مرد متعصب ببیند. این مسئله به همین‌جا هم ختم نمی‌شود؛ چراکه وقتی آنها خود را بد یا معیوب می‌دانند، در واقع همین‌طور می‌شود و خود را جنس دوم تلقی می‌کنند (Daly, 1973). او راه درمان و رهایی از هبوط و گناه آغازین را که در نگاه او باعث ایجاد قدرت اهریمنی در روحیه زنان می‌شود، از بین بردن احساس گناه، حقارت و نفرت از خود می‌داند.

#### ۴. مریم، حوای دوم: پژوهشی در نسبت میان مریم و حوا

رایج‌ترین نقد فمینیستی بر سنت مریم‌شناسی بر ارتباط بین مریم و حوا متمرکز است؛ چراکه دوگانه‌ای ویرانگر به‌شمار می‌روند که از مفاهیم مسیحی درباره زن خبر می‌دهند. مریم حوای جدیدی معرفی می‌شود که وفادار و دوشیزه‌ای فرمان‌بردار است و با مادری مسیح به نژاد بشر زندگانی بخشید (Carroll, 2002)؛ اما حوا دوشیزه‌ای نافرمان و هوسرانی اغواگر است که با خوردن میوه ممنوعه و فریفتن آدم برای خوردن آن، مرگ را برای بشریت به‌ارمغان آورد (Schaff, 2006, v.4). گروهی از منتقدان فمینیست علاوه بر اینکه دست داشتن حوا در فریب، گناه و مرگ را نشانی از بدنامی جنس زن می‌دانند، مادری مریم باکره را نیز آرمان ناممکنی برای زنان در نظر می‌گیرند.

درک مسیحیت از ویژگی‌های زنان تا حد زیادی بر آموزه‌ای از تضاد بین «فرمان‌برداری، تسلیم و فروتنی مریم در برابر خدا» و «نافرمانی، هوسرانی و اغواگری حوا» بنا شده است. به دیگر بیان، حوا راه ورود به ابلیس، و مریم دروازه فیض الهی و ورودی بهشت معرفی شده است؛ اما فمینیست‌ها پذیرش و تأکید بر دوشیزگی، پاکدامنی و آسمانی بودن مریم را به این مفهوم می‌دانند که زنان دیگر که زمینی‌اند، ناپاک‌اند؛ همچنین فرمان‌برداری و تسلیم مریم، او را خادمه‌ای حقیر جلوه می‌دهد؛ علاوه بر اینکه این دو مورد در تضاد با یکدیگرند. انتقاد دیگر فمینیست‌ها این است که چون تضاد بین مریم و حوا در سنت کاتولیک رم با مقایسه آن درباره برتری مجرد بر ازدواج تشدید شده است، زنان همچون حوا تهدیدی برای معنویت و اخلاق‌مداری مردان مجرد بازشناخته شده‌اند (Beattie, 2005). از سوی دیگر، فمینیست‌هایی همچون رزمی ردفوردر ویتیر، مریم‌شناسی سده دوم را از این جهت که از جایگاه احترام‌آمیزی که در آموزه‌های مسیحیت برای مریم ساخته و پرداخته شده است،

برای تحکیم نظام سلسله‌مراتبی مردسالار استفاده می‌کند، سراسر به‌سود مردان می‌داند. روئیتر بر این باور است که بین این دیدگاه و موضوع حوای جدید رابطه‌ی حساب‌شده‌ای برقرار است: مریم زن فرمان‌برداری است که نافرمانی حوای نخستین را دگرگون می‌کند و بدین گونه، ظهور آدم جدید - یعنی مسیح - را ممکن می‌سازد (Ruether, 1993).

به این ترتیب، تفسیرها و شرح‌های فمینیست‌ها درباره‌ی مریم را باید با توجه به شورای دوم واتیکان بررسی کرد که در لابه‌لای فصل هشتم سند کلیسا جایگاهی حاشیه‌ای و تنها نقش مریدی عیسی و دعا را برای مریم قائل شدند. دیدگاه‌های کلیسایی مسیح‌محور و مریم‌شناختی معاصر به‌طور متقابل یکدیگر را تکمیل می‌کنند و با هم تفاوتی ندارند؛ زیرا مریم نمی‌تواند بدون ارتباط نزدیک با بدنی که مسیح طی کنش نجات‌بخش خویش دریافت کرد، با او ارتباط داشته باشد؛ و درعین‌حال مریم الگویی کهن برای مسیحیت است؛ تنها به این دلیل که ارتباط منحصر‌به‌فرد مریم با مسیح شالوده‌ای برای مشارکت جامعه‌ی مسیحی در کنش نجات‌بخشی مسیح است. در نتیجه، تمرکز بر معنای کلیسایی اعتقاد و سرسپردگی به مریم نباید مشخصه‌ی اساسی مسیح‌محور آن را پنهان سازد (Carroll, 2002).

البته این نکته قابل ذکر است که خانم دیلی در کتاب کلیسا و جنس دوم، تصویر مریم مقدس را فاقد کارایی لازم برای بالا بردن جایگاه زنان می‌داند. او معتقد است که تصویر مریم به‌اندازه‌ی تصویر حوا برای زنان واقعی آسیب‌زننده است. خانم دیلی با توجه به اینکه مریم، به‌ویژه در دوره‌ی آباء کلیسا که دوران زن‌ستیزی بود، مورد ستایش قرار گرفت، اظهار می‌کند که اشاره به تمجید از مریم به‌منظور عذرخواهی بابت زن‌ستیزی آباء، این نکته مهم را نادیده می‌گیرد که این تمجید تأثیری در وضعیت زنان واقعی و زنده ندارد (Daly, 1968).

در نتیجه، توجه و ارادت به مریم در جهان کاتولیک به‌شدت فروکاست و در پی آن، در الهیات فمینیستی نیز توجه به او رنگ باخت. در نوشته‌ها به‌جای پرداختن به بعد آسمانی و روحانی، او را زن ناصری فقیری ترسیم کردند که نه مادر خدا یا محبوب پیروان مسیح، بلکه رهرو و مریدی مثال‌زدنی بود. بدین ترتیب، الهی‌دانان فمینیسم رهایی‌بخش، مریم را تنها الهام‌بخشی برای رهایی فقرا و ستم‌دیدگان می‌بینند (Beattie, 2005).

## ۵. مریم‌شناسی الهیات فمینیستی

نظریه‌پردازان الهیات فمینیستی درباره‌ی جایگاه زن را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف) کسانی که به‌کلی دیدگاه سنتی دینی درباره‌ی زن و مردمحور بودن آن را نمی‌پذیرند و آن را به‌کلی مردود می‌شمرند؛ ب) کسانی که به برخی احکام دین که اجازه‌ی دستیابی زنان به مقامات بالای روحانی و کلیسایی را نمی‌دهند، انتقاد دارند؛ ج) کسانی که کلیسا را تنها یک نهاد می‌دانند و بر آن‌اند که جایگاه زنان همچون دیگر عرصه‌های اجتماعی و

فرهنگی، در کلیسا نیز بالاتر و رسمی‌تر شود (Hauke, 1995).

الهی‌دانان فمینیست درباره‌ی م‌ریم‌شناسی نظرات متفاوتی را بیان کرده‌اند. رزم‌ری ردفوردر روئیر در کتاب *تبعیض جنسی و سخن از خدا*، مسیح‌شناسی را عامل اصلی بسیاری از تبعیض‌های جنسی در مسیحیت می‌داند. وی با اشاره به تأثیر منفی این آموزه‌ی سنت مسیحی، در مقاله‌ی «مسیح‌شناسی و فمینیسم» تاریخچه‌ی شروع این طرز نگرش را به مکتب توماس آکویناس نسبت می‌دهد. خانم روئیر اظهار می‌کند: از آنجاکه آکویناس عقیده دارد که جنس مذکر معیار گونه‌ی بشری است، بنابراین تنها مرد نماد کامل انسان است؛ در صورتی که زن ذاتاً از نظر جسمی، اخلاقی و فکری ناقص است. «طبیعت معیوب» زن (defective nature) باعث فرودستی و انقیاد او در جامعه می‌شود. بنابراین، تجسم لوگوس خدا در مرد، یک تصادف تاریخی نیست؛ بلکه یک ضرورت هستی‌شناختی است. مرد نمایانگر تمامیت طبیعت انسان است، هم در خود و هم به‌عنوان رئیس زن. او تمام تصویر خداست؛ درحالی‌که زن به‌خودی‌خود تصویر خدا را نشان نمی‌دهد و از تمامیت انسانیت برخوردار نیست. آگوستین نیز چنین دیدگاهی در مورد شخصیت عمومی مردان دارد (Ruether, 1981). از نظر آکویناس، زن به‌دلیل ماهیت ناقص خود نمی‌تواند در جامعه یا در کلیسا ریاست داشته باشد؛ چنان‌که مسیح باید در مرد تجسم می‌یافت و تنها مرد می‌تواند نماینده‌ی مسیح باشد. به‌نظر می‌رسد که ادعای مری دیلی در کتابش فراتر از خدای پدر، کاملاً در الهیات آکویناس تأیید شده است: «وقتی خدا مرد است، مرد نیز خداست» (Daly, 1973).

خانم الیزابت جانسون در مقاله‌ی «م‌ریم: چهره‌ی زنانه‌ی خدا» پنج عنصر را به‌عنوان عناصر مناسب برای تصویرسازی الهی معرفی می‌کند. اولین و بارزترین آنها، تصویر خداوند به‌عنوان مادر است. استعاره‌های مربوط به مادر و مراقبت، که در متون مقدس عبری برای توصیف عشق ناگسستگی خدا به قوم به‌کار می‌رود، در تصویر حضرت م‌ریم علیها‌السلام عینیت یافته است. در طول سنت مسیحی، او بیشتر به‌عنوان مادر برتر، مادر خدا، مادر رحمت، مادر تسلی الهی و مادر ما به تصویر کشیده شده است. انتقال این زبان مادری به خدا، چهره‌ی مادرانه خدا را نشان می‌دهد. ثمربخشی و عنایت و صمیمیت مادری از سوی خدای مادر به همه‌ی موجودات جاری است. همه‌ی مادران روی زمین منشأ خود را در او دارند. پاپ ژان پل اول در یک سخنرانی روز یکشنبه، یک بار از خدا به‌عنوان پدر ما صحبت کرد؛ اما بیشتر به‌عنوان مادر ما، که می‌خواهد ما را دوست داشته باشد؛ حتی اگر بد باشیم. البته این ویژگی‌های خدا مدت‌هاست که در یک نظام پدرسالار سرکوب شده است. در الگوی خانواده‌ای پدرسالار، خدای پدر، دوردست و قضاوت‌کننده ترسیم می‌شود که از طریق شفاعت م‌ریم مادر به‌نماینده‌ی از کودکان سرکش، مایل است نزدیک‌تر و نرم‌تر باشد. درعین‌حال، خود مادری به همان اندازه‌ی پدری از جانب خداوند منصوب می‌شود و تصاویر زنانه از خلاقیت و مراقبت ذاتی مادری ممکن است واقعیت خدا را تداعی کند.

یکی دیگر از عناصر مرتبط که در سنت مریم یافت می‌شود، «شفقت الهی» است. مطالعات کتاب مقدس نشان داده است که چگونه کلمه عبری «رحمت» از نظر زبانی با اصطلاح «رحم زن» مرتبط است و در نتیجه، ایده «عشق رحم» را برای کسی که مادر او را حمل کرده و از بدن خود شکل داده است، تداعی می‌کند. کتاب مقدس رحمت خدا را در وجود عیسی مسیح متجلی می‌کند و نماد این واقعیت در تصاویری مانند عیسی به‌عنوان پرندۀ مادر که نوزادان خود را زیر بال جمع می‌کند (متی، ۲۳: ۳۷-۳۹)، مشهود است. در بسیاری از موعظه‌ها، مریم نزدیک‌تر از مسیح معرفی شده است. در ادامه، خانم الیزابت جانسون به این نتیجه می‌رسد که حضرت مریم علیها السلام منبع غنی تصویر الهی است: مادری، شفقت، قدرت رهایی‌بخش، حضور صمیمی و انرژی خلاقانه؛ مریم همه این چیزها را در قلب خود گنجانده است (لوقا، ۲: ۱۹) و در انتظار روزی است که بتواند بار دیگر جایگاه شایسته خود را در راز الهی پیدا کند. بهتر است که اجازه دهیم برای تجدید آموزۀ خدا، برای رشد شخصیت انسانی زنان واقعی که به شکل و شباهت او ساخته شده‌اند و برای الهیات مریم که به‌درستی هدایت شده است، این تصویرسازی فراتر از مریم، در جهت واقعیت راز مقدس خداوند پراکنده شود (Johnson, 1989).

مریم از همان ابتدای تأسیس کلیسا شخصیت محوری مسیحیت کاتولیک و ارتدوکس به‌شمار آمده است. اگرچه سرسپردگی به مریم معمولاً در راستای قدرت آباب کلیسا و اهداف کاتولیکی بوده، اما همواره نقطه کانونی در افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه در فرهنگ کاتولیک واقع شده است؛ به‌ویژه در موضوعاتی که دغدغه‌های زنان را در زادن، مادری، ازدواج و دینداری دربردارد (Beattie, 2005). پس از شورای واتیکان دوم، که اوج تحول در نگرش به مریم بود، زمانی که کلیسا از جایگاه مریم سخن می‌گفت، همچنان هویت و جایگاه او را نَسبی و در ارتباط با مسیح تبیین می‌کرد. پاپ پل دوم مریم را از آن جهت شایسته تقلید می‌داند که یکی از کامل‌ترین حواریان مسیح است و همین کافی است که او را الگویی جهانی کند. پاپ پل ششم در موعظه خویش «جهت سامان‌دهی و گسترش صحیح سرسپردگی به مریم باکره» جایگاه مریم را در آیین‌های بازمینی‌شده عبادی غربی تبیین کرد و نکات برجسته مردم‌شناختی در مریم باکره را در ارتباط با حقوق زنان و عزت انسانی در آن نشان داد (Carroll, 2002).

## ۶. مری دلی و مریم‌شناسی

تصویر مریم در کتاب‌های مری دلی تا حدودی پیچیده است. در کتاب کلیسا و جنس دوم اشاره شده که اگرچه مریم ظاهراً در دوگانه زن خوب / زن بد، نمایانگر جنبه «زن خوب» است، اما زنان واقعی هرگز نمی‌توانند از جنبه غیرجنسی و مادرانه او تقلید کنند و تجلیل از او هیچ تأثیری در تعلیم کلیسا در مورد زنان واقعی نداشته است. خانم دلی مانند بسیاری دیگر از متألّهان معتقد است که بقایای یک الهه مادر باستانی در تصویر مریم

باقی مانده است که جنبه‌های نبوی اوست. باین حال به گفته او، این ابعاد نبوی، در واقع برای زنان خطرناک است؛ زیرا کلیسا آنها را تحت اختیار خود می‌گیرد. از نظر او، جنبه‌های نبوی تصویر مریم آن جنبه‌هایی است که می‌تواند به قدرت مستقل و/یا خوبی ذاتی او اشاره کند. باین حال در آموزه‌های «بکرزایی» (Virginity)، «لقاح مطهر» (Immaculate Conception) و «عروج» (Ascension) جنبه‌های نبوی مریم توسط کلیسا انتخاب شده است. او بر این باور بود که این آموزه‌ها به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که تصویر مریم را با خیال راحت تابع تصورات خدای مرد نگه دارند؛ یعنی قصد کسانی که از مریم‌شناسی استقبال می‌کنند، این است که زنان تابع مردان باشند و از این رو با وجود تجلیل آنها از مریم، نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. در بحث بکرزایی، خانم دیلی با استناد به آثار گوردون کافمن (Gordon Kaufman)، جان مک کواری (John Macquarrie) و کارل بارت (Karl Barth) خاطرنشان می‌کند که به نظر می‌رسد آنچه در آرای هر سه مشترک است، این است که اهمیت بکرزایی را از نظر شخصیت مستقل مریم ببینند. نکته قابل توجه در اینجا این واقعیت است که الهی‌دانان مرد، حتی آنچه بی‌ارتباط‌ترین جنبه از نماد مریم به نظر می‌رسد، یعنی ایده باکره بودن او را به منجی مرد و خدای مذکر نسبت می‌دهند (Daly, 1973).

## ۷. مفهوم بکرزایی نزد مری دیلی

خانم مری دیلی در کتاب *فراسوی خدای پدر* در نقد نظرات کافمن و مک کواری درباره تصویر مریم به عنوان باکره، استدلال می‌کند که کافمن بکرزایی را یکی از تأسف‌بارترین سردرگمی‌ها در کلیسا می‌داند و «تلاش می‌کند این واقعیت الهیاتی را درک کند که راه رسیدن به ایمان، عیسی مسیح پسر خداست». وی نظرات کافمن در مورد بکرزایی را پوچ‌تر از تصور عیسی مسیح به عنوان پسر خدا می‌داند. مک کواری آموزه تولد باکره را صرفاً نسبی می‌داند و می‌پرسد: آیا این آموزه در توضیح شخصیت مسیح مفید است یا خیر؟ و آیا این آموزه می‌تواند عیسی را به عنوان کلمه مجسم ببیند یا خیر؟ از نظر مک کواری، تولد باکره به منشأ عیسی مسیح در خدا اشاره می‌کند؛ اما مری دیلی به شدت با آن مخالفت می‌کند و استدلال می‌آورد که متألّهان از غیرمرتبط‌ترین جنبه مریم، یعنی باکرگی او، حمایت می‌کنند و آن را به نجات‌دهنده مرد و خدای مرد گره می‌زنند. با کنار گذاشتن نماد باکرگی، زنان بر اساس ماهیت زیست‌شناختی خود و با نوعی «تعریف نسبی، جنسی و معکوس» شناسایی می‌شوند و تصور باکرگی مریم «پیش، در حین و بعد از تولد عیسی» پوچ است و به «استقلال زن در زمینه روابط جنسی و والدینی» اشاره می‌کند. الگوی باکره در آیین کاتولیک برای زنان رهایی‌بخش نیست. راهبه‌ها هنوز تحت سلطه مردان‌اند و قدرت‌های فیزیکی، روانی و اجتماعی پدرسالاری، آنها را محدود می‌کند و به انقیاد می‌کشد. در مقابل، زنان پروتستان فقط عیسی را دارند؛ درحالی که زنان کاتولیک «راهبه» دارند. زنان پروتستان

«همسر وزیر» را به عنوان «تصویر رهایی بخش» دارند. مری دیلی نتیجه می گیرد که زنان نمی توانند در کلیسای کاتولیک و پروتستان آزاد باشند (Daly, 1973).

او ادعا می کند که افسانه تولد باکره، مردم را با معادله فریبنده اسطوره و با بکرزایی گیج می کند. از نظر مری دیلی، مریم کاتولیک الهه ای نیست که به تنهایی به صورت بکرزایی خلق می کند؛ بلکه «به عنوان قربانی تجاوز به تصویر کشیده می شود / به او خیانت می شود». بنابراین، افسانه ولادت باکره، فریبنده و بکرزایی است؛ این یک بارداری طبیعی نبود. مری دیلی بیان می کند که برای اینکه خدای مرد به الهه تبدیل شود، باید دوباره متولد شود. برخلاف دیونیزوس که از ران زئوس به دنیا آمد، مسیح برای تولد به ران پدر نیاز نداشت و مادرش مریم نیز نیازی به نوشیدن بخشی از قلب او نداشت؛ آن گونه که سیمله، مادر دیونیزوس، مجبور به این کار بود. او بیان می کند که در مسیحیت، مسیح در جسم خود به عنوان مسیح وجود داشته و روح القدس هم مریم را از نظر روحی باردار کرده است. به گفته دیلی، این امر چنان معنوی بود که مریم پیش، در حین و پس از مرگش باکره ماند (Daly, 1973).

#### ۸. مریم شناسی و فمینیسم رادیکال (لیبرال)

در دیدگاه الهیاتی رادیکال، فرودستی مریم در برابر پدر آسمانی و عیسی، چنان فمینیست ها را خشمگین کرده است که پله به پله با گذشت زمان و تمیق دیدگاه های فمینیستی، در سیر تغییر جایگاه مریم به عنوان یک زن همدرد با فرزندش و همیار در نجات بخشی نوع بشر، به مرحله ای می رسند که یک ساحره پایبند به مناسک دینی را برتر از او برمی شمردند. البته خاستگاه این کینه ورزی را می توان در قطعات مختلفی از کتاب مقدس و نیز سنت نوشته مردان یافت که بی پرده و در پرده، زن را تحقیر می کنند و او را شایسته ستمی می دانند که فمینیست ها معتقدند در طول تاریخ ادیان - و نه تاریخ بشر - بر او رفته است: حوای وسوسه پذیر و وسوسه گر عامل گرفتاری بشر به گناه نخستین است (پیدایش، ۳: ۱۳)؛ زن از دنده چپ مرد آفریده شده (پیدایش، ۲: ۲۱)؛ در رده چهارپایان متعلق به مرد معرفی می شود (خروج، ۲۰: ۱۷) و مایه شر، شهوت پرست و بی خرد است و به عبارتی باید او را یک نقص و کاستی در آفرینش به شمار آورد (Schaff, 2006, v.4).

فمینیست های رادیکال در واکنش به این دیدگاه های مردانه در تاریخ مسیحیت، نخست خواستار دگرگونی در برداشت از سخن خدا شدند: خدا در صدد دشمن تراشی برای خود از میان آفریدگان خویش نیست. پس اینها نگاشته های مردان با زاویه دید مردانه، با احساسات و ادراکات مردانه و با آرزوهای مردانه اند. در نتیجه، کتاب مقدس نه سخن خدا، بلکه سخن بشر درباره تجربه اش از خداست (Janowski, 2009). برخی فمینیست ها بر این باورند که مریم شناسی در بین نویسندگان کلیسایی سده های نخستین، کاملاً مردمحور بوده است (Reumann, 2005).

اگرچه خانم دیلی عقاید مریم‌شناسی کلیسای کاتولیک را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما چون مریم‌شناسی به گذشته پدرسالار تعلق دارد، نمی‌خواهد آن را بازگرداند؛ زیرا عقیده داشت که مردان از نماد مریم به‌عنوان یک شمشیر دولبه استفاده می‌کردند. دیلی وضعیت خداگونه مریم را بازمانده تصویر باستانی الهه مادر می‌داند (Daly, 1973).

منفرد هاوک از منتقدان مری دیلی و الهیات فمینیستی بر این باور است که مریم به‌عنوان مادر خدا، یکی از آموزه‌های مهم کلیسای کاتولیک است و بدون او تاریخ مقدس آنها غیرممکن است. مریم شخصیت مهمی است که به راز مسیح و کلیسا اشاره می‌کند و معیاری است که مفاهیم الهیات جدید باید با آن سنجیده شود. فمینیست‌های لیبرال بر این نظر بودند که پذیرش مریم‌شناسی نه‌تنها همدستی در جرم ستم به زنان است، بلکه مدیریت شر و مبارزه نکردن با آن است. به‌زعم هاوک، در میان گروهی از فمینیست‌های رادیکال، بنیاد مریم‌شناسی برکنده شده و جن‌گیری جای آن را گرفته است.

مری دیلی نخست برای شخصیت مریم جایگاهی مستقل و بی‌ارتباط با مسیح در نظر می‌گیرد و در مرتبه بعد او را بازخوانشی از استقلال زن معرفی می‌کند که شخصیتش تنها در ارتباط با مرد تعریف نمی‌شود. با اینکه آموزه مریم‌شناسی در مسیحیت بر پایه «مادر خدا» دانستن مریم است، او حاضر نمی‌شود که مریم را مادر خدا بنامد. بدین ترتیب، او را از ارتباط ذاتی همیشگی مادری با یک فرزند فارغ می‌کند (Hauke, 1995).

دیگر الهی‌دانان، مریم‌شناسی فمینیستی را مورد انتقاد قرار می‌دادند و آن را مسئله‌ای ناهمخوان می‌انگاشتند و از آن گلایه داشتند. الیزابت گاسمن (Elisabeth Gossman)، از فمینیست‌های لیبرال، هر گونه بازاسطوره‌سازی شخصیت مریم و نیز بدگمانی همه‌جانبه به مسیحیت را نمی‌پذیرد. او به مریم‌شناسی فمینیستی با ویژگی نجات‌بخشی گرایش دارد: «مریم یک خدایانو نیست؛ بلکه انسانی نیرومند با ایمان و قاطعیت است که این اقتدار را دارد تا به‌نماینده همه بشریت پیشنهاد نجات‌بخشی خدا را به‌شیوه‌ای تأثیرگذار بپذیرد». گاسمن درباره صعود جسمانی مریم و این باور که او طبیعت مؤنث خود را در حالت شکوه ازلی خویش بازمی‌یابد نیز دیدگاهی مثبت دارد. او بار اتهام دشمنی با بدن را از دوش مسیحیت برمی‌دارد؛ اما به‌دلیل تردید درباره وجود جوهرهای مقدر مرد و زن، اهمیت الگویی مریم برای زنان را انکار می‌کند و پذیرندگی مریم را به‌دلیل ویژگی زنانه او نمی‌پذیرد. در دیدگاه گاسمن، زنان نسبت به مردان به‌هیچ‌روی ظرفیت بیشتری برای التفات به فرد انتزاعی ندارند و وی «مکمل‌بودگی» جنس‌ها را رد می‌کند (Daly, 1973).

## ۹. الهیات فمینیستی و جایگاه اجتماعی مریم

فمینیست‌ها جنبه‌ای دیگر از مریم‌شناسی را به جامعه‌رهایی‌یافته ارتباط می‌دهند و در واقع به مسئله مریم نگاهی

جامعه‌شناختی دارند. آنان بر این باورند که جنبه‌های باروری، جسمانی و مادرانهٔ مریم به‌سود دینی (مسیحیت) به فراموشی سپرده شده است که بر اساس روابط پدرسالارانه بین یک خدای پدر و فرزند بر صلیب کشیده‌اش زندگی را انکار می‌کند (Beattie, 2005).

همچنین آنان به‌دنبال جایگزینی برای مریم‌شناسی متداول در آموزه‌های مسیحیت‌اند که دیگر بیانگر زنانگی مذکر نباشد و جنسیت زنانه را قربانی گناه و مرگ نکند. این مریم‌شناسی زمانی مطلوب آنان است که جنسیت‌گرایی را گناهی نابخشودنی برشمرد و رهایی زنان و مردان را از دوگانگی‌های زنانگی جسم و روح به‌دنبال داشته باشد (Ruether, 1993).

خانم روئیتز از جنبه‌های مختلفی به مسئلهٔ بالا پرداخته است. او پس از اینکه به تفصیل تاریخچه و زمینه‌های داماد خواندن عیسی مسیح و عروس نامیدن جامعهٔ مسیحی و نیز ترغیب به دوشیزه ماندن دختران تا آخر عمر به‌نشان سرسپردگی به عیسی را شرح می‌دهد، به‌شدت از آن انتقاد می‌کند و آن را ضد مادرانه (ant maternal) می‌داند. نماد مسیحیت اولیه به‌صورت معرفی جامعهٔ مسیحیت به‌عنوان عروس آسمانی «معادشناختی» (eschatological) مسیح و «مادر» مسیحیان، در چهارچوبی توسعه می‌یابد که به‌وضوح ضدجنسیتی و ضد مادرانه است. مفهوم «معادشناختی»، خود با نفی نقش‌های جنسیتی و مادرانهٔ زنان واقعی شکل می‌گیرد. پس از اینکه نقش‌های مؤنث بالا برده شد، به قدرت «معنوی» مذکر منتقل و متناسب می‌شود. قدرت بیشتر «سربودگی» (headness) مذکر، آبستنی، بارداری، ولادت و شیرخوارگی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و آن را به سپهر متعالی‌ای که مادری «جسمانی» زنان را نفی می‌کند، پیوند می‌زند. آن‌گاه به نقش زندگی‌بخشی جنس مؤنث نماد «مرگ» داده می‌شود. روئیتز به این ترتیب، بحث مریم‌شناسی را با مسیح و نقش او در جامعهٔ مسیحی آغاز می‌کند؛ زیرا می‌خواهد نشان دهد که جایگاه مریم در بخش بزرگی از آموزه‌های مسیحی، به‌دلیل مؤنث بودن او فروتر است. او به «سلسله‌مراتبی بودن سامانهٔ الهیاتی آخرت‌شناختی» اشاره کرده، در آغاز، جامعهٔ مسیحی را نسبت به مسیح به‌عنوان زن و شوهر مقایسه می‌کند. مریم نیز همین جایگاه را نسبت به خدا دارد؛ علاوه بر اینکه نسبت به مسیح نیز جایگاه فروتری دارد و تنها ظرفی برای آفرینش زمینی عیسی و ظهور یک منجی است. او، نه به‌دلیل ویژگی‌ها و برتری‌های خودش، بلکه از این روی که تسلیم ارادهٔ الهی شده است، اهمیت دارد و بنابراین فرودست و درجهٔ دوم است (Ruether, 1993).

روئیتز بارقه‌ای از سرآغاز چنین الهیاتی را در فرمان مریم (لوقا، ۱: ۴۶-۵۵) می‌یابد. در این بخش از انجیل لوقا ماجرای مناجات و خواهش‌های مادر سموئیل آمده است که از نداشتن فرزند پسر و در پی آن، بی‌مهری همسرش، به درگاه خدا شکوه می‌برد و راه نجاتی می‌جوید. او زنی نازاست و قانون طبیعت دیگر به او اجازهٔ

فرزنددار شدن نمی‌دهد؛ اما خدا با برهم زدن چنین قانونی، سیر تاریخ را دگرگون می‌سازد و او را درحالی که از داشتن فرزند ناامید است، دارای پسری به نام «سموئیل» می‌کند. چنین وضعیتی برای مادر سموئیل رهایی اوست که با «نجات یافتن» از اندوه و شرم نازایی رخ می‌دهد. درباره‌ی مریم نیز که دوشیزه‌ای است توانا بر ازدواج و دارای قدرت فرزندآوری، وضعیت به گونه‌ای است که رویدادی خارج از چهارچوب طبیعت یک زن پیش می‌آید. با اینکه بارداری او خطر اتهام و طرد شدن را برایش در پی دارد، به اراده‌ی الهی پاسخ مثبت می‌دهد. اما ارتباط رویداد بالا با بعد جامعه‌شناختی مریم‌شناسی از آنجا آغاز می‌شود که مریم با انتخاب اختیاری و آگاهانه خود برای مادری عیسی، به خدا کمک می‌کند تا در تاریخ بشر دخالت داشته باشد. به این ترتیب، اهمیت یک زن در تصمیم‌های خدا و کمک به ایجاد دگرگونی در سیر تاریخ بشری توسط خدا به نمایش گذاشته می‌شود. همیاری خدا و بشر، به‌ویژه یک زن، با فداکاری آن زن، به رهایی بشریت می‌انجامد:

...وابستگی بنیادین خدا به بشر، روی دیگر وابستگی ما به خداست که الهیات مردسالار معمولاً منکر آن بوده است. ایمان مریم ورود خدا به تاریخ بشر را ممکن می‌سازد.... خدا با شکل بشری مسیح پا به تاریخ می‌گذارد تا بر انقلابی رهایی‌بخش در روابط انسانی تأثیرگذار باشد.... مریم است که با ایمان خود این امکان را فراهم می‌کند؛ اما رهایی‌بخشی خدا در تاریخ، او را نیز رهایی می‌بخشد. او خود، تجسم ستم‌دیدگان و زیردستانی است که با قدرت نجات‌بخشی خدا رهایی یافته و جایگاه والایی را به دست آورده‌اند. او همان تحقیرشدگانی است که بالا برده شده‌اند و همان گرسنگانی که نعمت‌های فراوان به آنها داده شده است (Ruether, 1993).

در این نگرش، فمینیست‌ها با تأکید بر دیدگاه‌های روان‌تحلیلی، آیین مریم دوشیزه را بیش از آنکه سرکوب رابطه مادرانه در مسیحیت کاتولیک باشد، مشارکتی در بالا بردن جایگاه مریم می‌دانند. هرچند در فرهنگ غربی، به دلیل توجه روزافزون به سلطه طبیعت و بدن زن، نگرش‌ها به مریم دوشیزه سیر نزولی یافته است (Beattie, 2005).

#### ۱۰. نقد دیدگاه‌های مری دیلی درباره‌ی آموزه‌ی مریم‌شناسی بر اساس مبانی اسلامی

مری دیلی آموزه‌ی مریم‌شناسی را بازتولیدکننده‌ی ساختار مردسالارانه‌ی دین و عاملی در تثبیت نقش انفعالی زن می‌داند؛ اما در نگاه اسلامی، شخصیت مریم نه تنها فاقد این کاستی‌هاست، بلکه الگویی تمام‌عیار از فاعلیت، تقوا و کرامت انسانی است.

#### ۱۰-۱. تصویر مریم ابزاری برای تثبیت زن‌بودگی منفعل است

دیلی مریم را نماد زن بی‌اراده، مطیع و وابسته به مردانگی خداوند می‌داند. او می‌گوید: تصویرسازی کلیسا از مریم، زن را به موجودی منفعل و برده‌وار در برابر ساختارهای دینی فروکاسته است. اما در قرآن، مریم زنی مستقل، مقاوم و دیندار معرفی شده است که نه تنها تسلیم ساختار اجتماعی مردانه نیست، بلکه در اوج فشارهای

اجتماعی، خود تصمیم می‌گیرد؛ فرزند را به‌تنهایی به‌دنیا می‌آورد و در برابر تهمت‌ها با شجاعت می‌ایستد. قرآن او را الگوی کامل زنان و مردان می‌داند: «وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا...» (تحریم: ۱۲)؛ و مریم دختر عمران را، که دامن خود را پاک نگاه داشت و ما از روح خود در او دمیدیم... مریم در اسلام فقط یک «موضوع» ایمان نیست؛ بلکه یک «فاعل» ایمانی است. او خود مستقیماً با فرشته سخن می‌گوید (آل عمران: ۴۲-۴۷)؛ به عبادت در خلوت می‌پردازد و نه‌تنها اطاعت‌کننده خدا، بلکه پیشوای ایمانی است.

## ۲-۱۰. آموزه باکرگی مریم، زن را از واقعیت بدنی و جنسی‌اش جدا می‌کند

مری دلیلی بر این باور است که تأکید بر باکرگی مریم، ناپسند بودن بدن زن و تجربه جنسی او را ترویج می‌کند و تصویری ناتمام و غیرواقعی از زنانگی به‌دست می‌دهد؛ اما در نگاه اسلامی، باکرگی مریم نه نشانه نفی جنسیت یا طرد زنانه بودن، بلکه نشانه قدرت الهی است. اسلام، نه جنسیت زن را پلید می‌داند و نه باکرگی را شرط تقدس همیشگی زن. باکرگی مریم صرفاً زمینه‌ای برای معجزه الهی در تولد عیسی است، نه ملاک ارزش زن بودن. این نکته در تفاسیر متعددی همچون تفسیر المیزان و تفسیر نمونه نیز مورد تأکید بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۱۲).

همچنین قرآن شخصیت‌های دیگری را بدون تأکید بر باکرگی ستایش می‌کند؛ مانند آسیه، همسر فرعون (تحریم: ۱۱) و حتی خدیجه، همسر پیامبر اسلام ﷺ، که الگوی زن مسلمان معرفی می‌شود، بی‌آنکه ویژگی‌های جنسی یا بدنی او مطرح شده باشد.

## ۳-۱۰. خدای مردسالار کلیسا، زن را حذف می‌کند

مری دلیلی معتقد است که در سنت مسیحی، خدا با صفات مردانه و از دیدگاهی مردمحور معرفی می‌شود و این امر موجب حذف تجربه دینی زن و تقلیل او به تابعی از مرد می‌گردد. او می‌گوید: «اگر خدا مرد است، مرد خداست»؛ اما باید توجه داشت که در اسلام، خداوند جنسیت ندارد. توحید اسلامی بر نفی هر گونه تشبیه و تجسیم استوار است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)؛ هیچ چیزی مانند او نیست. خدای اسلام، نه نر است و نه ماده؛ بلکه جامع صفات جلال و جمال است. صفاتی همچون «رحمان» و «رحیم» (رحمت مادرانه) در کنار صفاتی مانند «قادر» و «جبار» (قدرت مردانه) وجود دارند. بنابراین، نگاه اسلامی به خدا بی‌طرف و فراجنسیتی است.

در نتیجه، برخلاف نقد دلیلی، در اسلام رابطه زن با خدا نه بر اساس جنسیت، بلکه بر اساس ایمان و عمل صالح تعریف شده است: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (شوری: ۱۱)؛ همانا مردان و زنان مسلمان... خداوند برای همه آنان آمرزش و پاداشی عظیم آماده کرده است.

## ۱.۱. نگاهی تطبیقی به تصویر مریم در اسلام

نقد‌های مری دلی بر آموزه‌م‌شناسی، ناظر به بافت مسیحیت سنتی و کلیسایی است که در آن، زن یا باید مطیع و مقدس باشد (مریم) یا گناهکار و رانده (حوا). برخلاف مسیحیت سنتی، در اسلام، مریم شخصیتی مستقل، مؤمن، و برخوردار از عاملیت دینی مستقیم است. در قرآن، فرشتگان مستقیماً با مریم سخن می‌گویند (مریم: ۱۷-۱۹)؛ امری که در سنت اسلامی نادر و نشانه‌ ارتباط نبوی‌گونه با خداست. اسلام با ارائه‌ الگویی متفاوت، مریم را زنی فعال، فکور و الهام‌پذیر معرفی می‌کند که بدون طرد بدنی، نمونه‌ ایمان و تقواست.

مریم در اسلام، نه‌تنها مادر پیامبر، بلکه الگوی ایمان، طهارت و کرامت زنانه است (طه: ۱۶؛ آل‌عمران: ۴۲). برخلاف سنت مسیحی که در آن مریم در سایه‌ پدر یا پسر تعریف می‌شود، در قرآن، از مریم به‌عنوان زن کامل یاد شده، شأن مستقل او برجسته می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). البته او به‌سبب مادری حضرت عیسی علیه السلام جایگاه ویژه‌ای دارد؛ اما قرآن کریم او را فارغ از نقش مادری، دارای صفات برجسته‌ انسانی و طهارت می‌داند. در مقابل، در عهد جدید، او شخصیتی کم‌رنگ دارد و به‌مرور در سنت کلیسایی تا حدی از شأن انسانی فراتر رفته و به مقام شایسته‌ پرستش ارتقا یافته است (خواص، ۱۴۰۳، ص ۷-۲۰).

این تصویر به‌طور نسبی از مفاهیم مردسالارانه فاصله دارد و می‌تواند الهامی برای بازخوانی دینی در سنت‌های دیگر باشد. افزون‌براین، اسلام با نگاهی بی‌طرف به خدا و ارزش‌گذاری انسان بر اساس تقوا، بسیاری از دغدغه‌های دلی را از اساس رفع می‌کند.

## نتیجه‌گیری

خاستگاه الهیات فمینیستی را شاید بتوان در این دو بستر بهتر جست‌وجو کرد: الف) محتوای ستیزه‌گرانه درباره‌ زن در متون مقدس یهودی و مسیحی؛ ب) نگاه مردانه به دین و برداشت‌های مردسالارانه از دین. بر این اساس می‌توان گفت که فمینیسم، بومی دو دین یهودیت و مسیحیت است و در این راستا، گستره‌ دغدغه‌های الهیات فمینیستی این حوزه‌ها را دربرمی‌گیرد:

الف) غلبه‌ زبان مردمحور در دین که با اختصاص ضمیرهای مذکر به واژگان ویژه‌ الهیاتی، در عمل هر گونه حضور و کارکرد زنان را در عرصه‌ دین نادیده می‌گیرد.

ب) مذکر بودن خدا، به‌ویژه دو اقنوم پدر و پسر، که نشان از برتری مطلق جنس مذکر در آموزه‌های دینی و لزوم پرستش نمادهای مردانه دارد. به همین دلیل، الهیات فمینیستی نخست مسیح‌شناسی را به‌چالش می‌کشد.

ج) سرسپردگی و فرودستی مریم مقدس به‌عنوان نماد زنانه، که حتی با وجود وابستگی خدای پسر به او برای طی دوران جنینی، هیچ گونه تعالی الهیاتی برای او تعریف نمی‌شود؛ و برعکس، باید با تسلیم در برابر

خواست خدا، فرودستی او اثبات شود. الهیات فمینیستی با آموزهٔ مریم‌شناسی در مسیحیت که متضمن باور به مادرِ خدا بودن مریم و سرسپردگی او به خدای پدر و خدای پسر است، به این دلیل که بر فرودستی تاریخی زنان اصرار دارد، همراهی نمی‌کند.

د) انتساب گناه نخستین به زن، که باعث مقایسهٔ مریم و حوا و انتقام‌جویی از این آموزه با ضعیف‌تر دانستن مریم نسبت به حوا شده است.

دیلی در کتاب *فراسوی خدای پدر* با اشاره به الهیات فمینیستی، آن را خلق فلسفه و الهیات جدیدی می‌داند که بر اساس تجربهٔ متفاوت زنان از ایمان به خداست. وی می‌کوشد که جنسیت‌نگری در مفاهیم، الگوها و زبان مسیحیت را نشان دهد و تأکید می‌کند که این جنسیت‌نگری در مفاهیم الهیاتی، نه تنها زن بودن و تجربهٔ زنان را نادیده می‌گیرد و موجب سرکوب زنان می‌شود، بلکه مانعی برای انسان کامل شدن شده است. خانم مری دیلی مسیحیت و برخی آموزه‌های آن، مانند مسیح‌شناسی و مریم‌شناسی را در راستای فرودستی زنان و برتری مردان می‌داند و پایبندی به آنها را مورد تردید قرار می‌دهد. وی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین افراد فمینیست رادیکال، مریم‌شناسی الهیات کلاسیک را نقد می‌کند و سرسپردگی مریم و فرمان‌برداری محض او از خدا و پسر خود (خدای پسر) را باعث فرودستی زنان می‌داند و بکرزایی مریم را باعث غیرقابل تقلید شدن او توسط زنان ارزیابی می‌کند و اعتقاد دارد که مریم چنان به عرش اعلای دست‌نیافتنی برده شده است که نمی‌تواند الگویی ناب برای زنان واقعی باشد؛ از این رو آرا و نگاه او به این مقوله، چالش‌های جدی را در دکترین مسیحیت به وجود آورده است.

در مقابل، امکان‌هایی در الهیات اسلامی و هرمنوتیک‌های نوین وجود دارد که بتوان با رویکردی تازه، تصویری زن‌دوست‌تر، عاملیت‌محور و رهایی‌بخش از شخصیت‌هایی مانند مریم ارائه داد. چنین امکان‌هایی، راه را برای الهیاتی بازتر، اخلاقی‌تر و انسانی‌تر هموار می‌سازد.

## منابع

### قرآن کریم.

- خوای، امیر (۱۴۰۳). شخصیت حضرت مریم علیها السلام از منظر قرآن کریم و عهد جدید. معرفت/ادیان، ۱۵(۲)، ۷-۲۰.
- شریف، زهرا (۱۴۰۳). آزادی به مثابه مسئله‌ای فلسفی و الهیاتی در اندیشه مری دیلی. معرفت/ادیان، ۲(۲)، ۱۱۱-۱۲۸.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نیکدل، محمدجواد (۱۳۸۹). الوهیت حضرت مریم؛ باوری مسیحی یا تهمتی تاریخی؟ معرفت/ادیان، ۱(۴)، ۵-۳۴.

The Holy Qur'an.

- Khavas, A. (2024). The personality of Lady Mary (peace be upon her) from the perspective of the Holy Qur'an and the New Testament. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 15(2), 7–20.
- Sharif, Z. (2024). Freedom as a philosophical and theological problem in the thought of Mary Daly. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, (2), 111–128.
- Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* [The Balance in the Exegesis of the Qur'an] (M. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office. (Original work published 1971)
- Motahhari, M. (2007). *System of women's rights in Islam* [Nezam-e Hoquq-e Zan dar Islam]. Tehran: Sadra.
- Makarem Shirazi, N. (2011). *Tafsir-e Nemooneh* [Exemplary Commentary]. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyyah.
- Nikdel, M. J. (2010). The divinity of Lady Mary; A Christian belief or a historical accusation? *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 1(4), 5–34.
- Beattie, T. (2005). Mary: Feminists Perspectives. *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. V.9. 5678-5682. Macmillan.
- Bellow-Stratton, Teresa (1996). From sexual prejudice to patriarchy and its agents: The radicalization of Mary Daly's analysis of sexism [Master's thesis]. [No publisher provided].
- Carroll, M. (2002). Mariology. *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. V.8. 156-162. Gale
- Daly, Mary (1968). *The church and the second sex, Revised edition*. New York: Harper

& Row.

Daly, Mary (1973). *Beyond God the Father: Towards a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press.

Daly, Mary (1978). *Gyn / ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

Hauke, Manfred (1995). *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where Does It Lead?* San Francisco, USA: Ignatius Press.

Janowski, Johanna Christine. (2009). Feminist theology. In: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski & Eberhard Jüngel (Eds.). *Religion past and present*. Vol.1. p.123-125. Leiden: Brill.

Johnson, Elizabeth (1989). Mary and the Female Face of God. *Theological Studies*, 50(3), 500-526.

Murata, S (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: SUNY Press.

Pears, Angela (2004). *Feminist Christian Encounters: The Methods and Strategies of Feminist Informed Christian Theologies*. Aldershot: Ashgate.

Pelikan, J. (1996). *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Heaven: Yale University Press.

Reumann, J. (2005). Mary. In: M. Eliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. V.8. 5682-5687. Macmillan.

Ruether, Rosemary Radford (1981). *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. New York: Crossroad.

Ruether, Rosemary Radford (1993). *Sexism and God-Talk*. USA: Beacon Press.

Schaberg, J. (2002). *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Schaff, Philip (Ed.) (2006). *Ante-Nicene Fathers; Christian Classics Ethereal Library*. England: Grand Rapids.

Wood, Johanna Martina (2013). *Patriarchy, Feminism and Mary Daly: A Systematic-Theological Enquiry into Daly's Engagement with Gender Issues in Christian Theology*. Doctoral Dissertation: University of Oslo.



## Transcendence-Building Theology

**Mohammad Fanaei Eshkevari**  / Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran  
fanaii@iki.ac.ir

**Received:** 2026/01/10 - **Accepted:** 2026/01/20 - **Published:** 2026/05/02

### Abstract

The contemporary world faces a deep rupture between individualistic and isolationist spiritualities on the one hand, and justice-seeking movements lacking spiritual and moral foundations on the other. Existing theologies—whether traditional, liberationist, or Christian resistance theologies—face limitations such as abstractionism, economic reductionism, neglect of the sacred dimension, or the lack of a constructive horizon. This gap necessitates the presentation of an integrated social theology. By creatively reviving “futuvva or Javānmardī” (spiritual chivalry) as an Islamic-Iranian civilizational heritage, this article proposes a theory of “Javānmardī-Based Theology of Transcendence-Building.” In this paradigm, (spiritual chivalry) provides a comprehensive framework for linking spirituality, justice, and progress. Drawing on reason on the one hand, and Qur’anic sources and the conduct of the Infallibles (peace be upon them) on the other, while being inspired by historical institutions of futuvva, this theology outlines a three-dimensional civilizational path comprising the Greater Jihad (inner liberation), the Lesser Jihad (external resistance), and the Jihad of Establishment and Construction. Realizing this theory requires new institution-building, the creation of an educational system that nurtures chivalrous individuals, and an ethics-centered resistance economy. Its ultimate goal is to offer a “comprehensive system of life” that rejects reductionism and seeks to build a just and transcendent society within the horizon of a new Islamic civilization.

**Keywords:** Theology of Transcendence-Building, Liberation Theology, Resistance, Javānmardī (Futuvva), Justice, Progress, Spirituality.

نوع مقاله: پژوهشی

## الهیات تعالی بخش

fanaii@iki.ac.ir.com

محمد فنائی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

### چکیده

جهان معاصر با گسستی عمیق میان معنویت‌های فردمحور و انزواطلب و جنبش‌های عدالت‌خواه فاقد بنیان معنوی و اخلاقی روبه‌روست. الهیات‌های موجود - اعم از سنتی، رهایی‌بخش و مقاومت مسیحی - با محدودیت‌هایی چون انتزاعی‌گرایی، تقلیل‌گرایی اقتصادی، غفلت از ساحت قدسی یا فقدان افق سازندگی مواجه‌اند. این خلأ، ضرورت ارائه یک الهیات اجتماعی یکپارچه را ایجاد می‌کند. این مقاله با احیای خلاقانه «فتوت» به‌عنوان میراث تمدنی اسلامی - ایرانی، نظریه «الهیات تعالی‌بخش جوانمردی» را پیشنهاد می‌دهد. در این پارادایم، «فتوت» چهارچوبی جامع برای پیوند میان معنویت، عدالت و پیشرفت است. این الهیات با اتکا به خرد از یک‌سو و منابع قرآنی و سیره معصومین (علیهم‌السلام) و با الهام از نهادهای تاریخی فتوت از سوی دیگر، مسیر تمدنی سه‌بعدی شامل جهاد اکبر (رهایی درونی)، جهاد اصغر (مقاومت بیرونی) و جهاد تأسیس و سازندگی ترسیم می‌کند. تحقق این نظریه مستلزم نهادسازی نوین، ایجاد نظام آموزشی جوانمردپرو و اقتصاد مقاومتی اخلاق‌محور است. غایت آن، ارائه یک «نظام زندگی جامع» است که تقلیل‌گرایی را نفی می‌کند و در پی ساختن جامعه‌ای عادلانه و متعالی در افق تمدنی نوین اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: الهیات تعالی‌بخش، الهیات رهایی‌بخش، مقاومت، فتوت، عدالت، پیشرفت، معنویت.

در جهان معاصر، از یک سو شاهد گسترش جریان‌های معنوی شخصی‌شده و درون‌گرایی هستیم که اغلب از تعهدات اجتماعی و سیاسی گریزان‌اند و گاه ناخواسته وضع موجود را توجیه می‌کنند و از سوی دیگر، جنبش‌های عدالت‌خواه و مقاومت‌های مردمی را مشاهده می‌کنیم که در فقدان بنیان‌های معنوی و اخلاقی ریشه‌دار، به ایدئولوژی‌های مادی‌گرایانه یا واکنش‌های صرفاً سیاسی تقلیل یافته‌اند و از پاسخ به پرسش‌های غایی انسان و ترسیم افقی روشن برای آینده بازمانده‌اند. این گسست عمیق میان معنویت منفعل و مبارزه بی‌بنیان، بحرانی الهیاتی و تمدنی را رقم زده که زندگی فردی و جمعی را با سردرگمی و ناکارآمدی مواجه ساخته است.

جریان‌های الهیاتی موجود نیز هر یک با محدودیت‌ها و کاستی‌های ساختاری روبه‌رویند. الهیات‌های سنتی با همه غنای اعتقادی و اخلاقی، غالباً در مواجهه با پیچیدگی‌های عینی زیست‌جهان مدرن دچار ضعف روش‌شناختی و ناتوانی در ارائه برنامه‌های عملیاتی شده‌اند. تمرکز بر نجات فردی و تفسیرهای تاریخی ثابت، آنها را از ایفای نقش فعال در تحول اجتماعی بازداشته است. الهیات‌رهای بخش و مقاومت با تأکید انقلابی بر عدالت و دفاع از ستمدیدگان، گامی مهم به پیش برداشت؛ اما عمدتاً در واکنش به دشمن بیرونی یا داخلی محدود مانده و از خلاقیت سازنده و تصویرپردازی تمدنی برای آینده‌پسایروزی بازمانده است.

این خلأ پارادایمی ضرورت ارائه یک الهیات اجتماعی یکپارچه را بیش‌ازپیش آشکار می‌سازد؛ الهیاتی که بتواند سه ضلع مثلث معنویت، عدالت و پیشرفت را در رابطه‌ای دیالکتیکی به هم پیوند زند؛ الهیاتی که هم برای مقاومت و مبارزه با ساختارهای ظالمانه و رهایی از آن، هم برای سازندگی و بنای نهادهای عادلانه در دوران پسایروزی و هم برای نجات و سعادت فرد برنامه داشته باشد؛ الهیاتی که از تقلیل‌گرایی‌های رایج بهره‌برد و تصویری جامع از انسان و جامعه ترسیم کند.

پاسخ این مقاله به این نیاز مبرم، «الهیات تعالی بخش» است که هم بر جهان‌بینی عقلانی و ایمانی استوار مبتنی است و هم برای مقاومت، رهایی و مهم‌تر از آن، ساختن جامعه مطلوب و در نهایت، سعادت ابدی انسان برنامه دارد. الهیات تعالی بخش با احیای خلاقانه و نظام‌مند مفهوم فتوت یا جوانمردی، به‌عنوان میراث زنده و مشترک تمدن اسلامی-ایرانی، از این سنت غنی و دیرپا در جهت کارآمدی خود بهره می‌گیرد. در این خوانش نوین، فتوت صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی یا مجموعه‌ای از آداب پهلوانی نیست؛ بلکه چهارچوبی جامع و پارادایمی اجتماعی-معنوی است که می‌تواند اساس یک نظام زندگی یکپارچه را تشکیل دهد. این الهیات، که ریشه در فطرت و خرد انسانی و آموزه‌های اصیل قرآنی و سیره عملی انبیا و ائمه علیهم‌السلام دارد، در طول تاریخ در قالب نهادهای اجتماعی پویا (مانند تشکلهای مبارزه در برابر ستم و سلطه و فتوت اصنافی) تبلور یافته است و اکنون می‌تواند با بهره‌گیری از دستاوردهای عقلانی و علمی بشر، پاسخگوی نیازهای پیچیده جهان معاصر باشد.

مسیر تحقق این الهیات در قالب یک فرایند تمدنی سه‌بعدی ترسیم می‌شود: «جهاد اکبر» (رهايي درونی و تهذيب نفس)؛ «جهاد اصغر» (مقاومت بیرونی و مبارزه با ستم ساختاری) و «جهاد تأسیس» (سازندگی ایجابی و بنای نهادهای عادلانه با تلفیق حکیمانه عقل، وحی، علم و فناوری). تحقق این نظریه مستلزم ترسیم بنیان‌های نظری و اعتقادی، و اقدامات عملی در سطوح مختلف، از تربیت انسان‌های شایسته و ایجاد نهادهای مردمی نوین گرفته تا تدوین نظام آموزشی و تربیتی جوانمردپرور و اقتصاد مقاومتی اخلاق‌بنیاد و هنر و رسانه متناسب با آن است.

هدف نهایی این الهیات، ارائه یک «نظام زندگی جامع» است که هر گونه یک‌جانبه‌نگری را نفی می‌کند: نه ایمان بدون عمل، نه عمل فاقد پشتوانه ایمانی؛ نه عدالت بدون اخلاق، نه مبارزه بدون سازندگی؛ نه عرفان بدون عدالت و نه پیشرفت بدون معنویت. مأموریت آن، بازآفرینی ایده جوانمردی به زبانی جهانی و عقلانی، برای ساختن جامعه‌ای عادلانه، پیشرو و متعالی مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است.

### پیشینه پژوهش

«الهیات تعالی‌بخش» طرح و نظریه‌ای است که در این مقاله ارائه می‌شود؛ از این‌رو برای این طرح و عنوان پیشینه‌ای وجود ندارد. پیشینه عام بحث، همه کوشش‌هایی است که برای تدوین الهیات در ادیان ابراهیمی صورت گرفته است. درباره برخی اجزای این مقاله، مانند الهیات رهایی‌بخش و الهیات مقاومت، مقالات و کتب بسیاری نگارش یافته که به برخی از آنها در فهرست منابع مقاله اشاره شده است. در اینجا باید به یک رویداد قابل ذکر در این زمینه به‌عنوان پیشینه این بحث اشاره کرد و آن «همایش الهیات مقاومت» است که در آذرماه ۱۴۰۴ در دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شد. در این همایش، مقالات بسیاری ارائه شد که دغدغه برخی از آنها همان دغدغه‌ای است که این مقاله دنبال می‌کند؛ لکن مباحث در آنجا با عنوان «الهیات مقاومت» مطرح شد که به‌نظر نویسنده عنوان گویایی برای الهیات عدالت‌خواهانه و تمدن‌ساز اسلامی نیست و مقاله حاضر نوعی نقد به این رویکرد است. چکیده‌های مقالات این همایش با عنوان «چکیده‌مقالات اولین همایش بین‌المللی الهیات مقاومت» از سوی دبیرخانه این همایش و توسط «پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی» در مشهد منتشر شده است. مقاله حاضر در پی تبیین ابعاد نظری و عملی الهیات تعالی‌بخش به‌عنوان یک الهیات جامع، عدالت‌خواهانه، پویا و تمدن‌ساز است. اما پیش از معرفی مفهوم الهیات تعالی‌بخش و بیان خطوط کلی آن، نقد کوتاهی از سه جریان الهیاتی مرتبط با دغدغه‌های عدالت‌خواهانه رایج ارائه می‌کنیم.

### الف) الهیات رهایی‌بخش

الهیات رهایی‌بخش (Liberation Theology) جنبشی الهیاتی است که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م در آمریکای لاتین ظهور کرد و به‌سرعت به یکی از اثرگذارترین جریان‌های فکری - دینی قرن بیستم تبدیل شد.

این الهیات با تأکید بر عدالت اجتماعی، دفاع از فقرا و محرومان، و خوانشی انقلابی از متون مقدس مسیحی، پاسخی الهیاتی به شرایط ستم‌بار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در آمریکای لاتین بود.

نقطهٔ عزیمت الهیات رهایی‌بخش، تجربهٔ زیستهٔ فقر است، نه صرفاً متون مقدس؛ روش آن، عمل‌محوری (Praxis-Oriented) است و هدفش رهایی از گناه و ساختارهای ستمگر است. این الهیات میان ایمان مسیحی و تحلیل‌های اجتماعی ترکیب می‌کند. از پیشروان این جریان الهیاتی، گوستاوو گوتیرز (Gustavo Gutiérrez / ۱۹۲۸-۲۰۲۴م)، فیلسوف و الهی‌دان اهل پرو است (See: Gutiérrez, 1988; Gutiérrez, 2007; Rowland, 2007).

این الهیات نسبت به الهیات سنتی مسیحی از مزایای قابل توجهی برخوردار است؛ با این حال نقدهای موجهی نیز به این الهیات وارد است: نخست خطر تقلیل‌گرایی در این الهیات است؛ تمرکز افراطی بر ستم طبقاتی، دیگر اشکال ستم (مانند جنسیتی یا نژادی) را به حاشیه می‌راند؛ دوم کم‌رنگ شدن ابعاد ماورای طبیعی و اخروی ایمان است که می‌تواند به سکولاریزاسیون بینجامد؛ سوم محدودیت زمینه‌ای آن است؛ زیرا ریشه در آمریکای لاتین دارد و قابلیت تعمیم به همهٔ فرهنگ‌ها را ندارد؛ چهارم اینکه برای پس از رهایی، برای ساختن جامعهٔ مطلوب برنامهٔ جامع و روشنی ندارد (See, Gordon, 1996, p. 85-102).

شایان ذکر است که برخی نقدهای وارد به این الهیات، ناموجه‌اند؛ مثلاً برخی سیاسی‌سازی دین را نقص می‌دانند؛ در حالی که این الهیات، سیاسی بودن را ذاتی پیام انجیل می‌داند؛ همچنین نقد مخالفت با لیبرال‌دموکراسی نادیده می‌گیرد که نقد این الهیات معطوف به عدالت و نابرابری‌های ساختاری است؛ نقد تفسیر متفاوت از متون نیز در نظر نمی‌گیرد که خوانش رهایی‌بخش، ابعاد مغفول رهایی‌بخش کتاب مقدس را آشکار می‌کند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳).

## ب) الهیات مقاومت

الهیات مقاومت (Theology of Resistance) نیز یک جریان الهیاتی معاصر است که بر مقاومت سازمان‌یافته از موضع ایمان مسیحی در برابر ساختارهای ستم، بی‌عدالتی و نظام‌های سلطه تأکید دارد. این جریان ریشه در الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین دارد و دامنهٔ آن به مبارزه با استعمار، نژادپرستی، پدرسالاری و نظام‌های اقتصادی نئولیبرال گسترش یافته است. این جریان در دههٔ ۱۹۷۰م در میان جوامع تحت ستم در آمریکای لاتین، آفریقا و میان سیاهپوستان آمریکا ظهور کرد. یکی از سخنگویان این جریان الهیاتی، ژوزه کامبولین (José Comblin / ۱۹۲۳-۲۰۱۱م)، الهی‌دان بلژیکی - برزیلی است.

مبانی کتاب مقدسی آن بر روایات رهایی‌بخش استوار است؛ مانند: داستان خروج به‌عنوان الگوی رهایی از بردگی؛ سخنان پیامبرانی مانند عاموس و اِشعیا در محکومیت ستم؛ شخصیت عیسی مسیح ﷺ به‌عنوان نماد

مقاومت در برابر امپراتوری روم؛ و کتاب مکاشفه یوحنا به عنوان ترسیم‌کننده مقاومت ایمانی. ویژگی‌های کلیدی آن عبارت‌اند از: پراکسیس محوری؛ یعنی تأکید بر عمل مقاومت به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر ایمان؛ خوانش زمینی‌شده متون مقدس از منظر قربانیان ستم؛ و نهادینه‌سازی امید از طریق ایجاد جوامع و جنبش‌های اجتماعی دینی جایگزین (Gutiérrez, 1988, Chap.1,5&7; Chopp, 2007, p.125-144). مقاومت در این الهیات صورت‌های متنوع دارد و شامل مقاومت مدنی غیرخشونت‌آمیز، مقاومت فرهنگی برای حفظ هویت، مقاومت اقتصادی از طریق نقد ساختارهای ظالمانه و ایجاد تعاونی‌ها، و مقاومت زیست‌محیطی برای دفاع از طبیعت به مثابه خلقت خداست.

نمونه‌های معاصر آن را می‌توان در جنبش‌هایی مانند «زندگی سیاهان مهم است» (Black Lives Matter) با استفاده از نمادهای دینی، در الهیات فمینیستی برای مقابله با پدرسالاری، و در الهیات فلسطینی که در برابر اشغال مقاومت می‌کند، مشاهده کرد. رمان‌نویس فلسطینی، غسان کنفانی، تحت تأثیر جریان مقاومت در کتاب *ادب المقاومة فی فلسطین المحتلة* و سایر آثارش ادبیات مقاومت در مبارزه با صهیونیسم را مطرح کرد (کنفانی، ۲۰۱۵م). وی در سال ۱۹۷۲م توسط موساد در بیروت ترور شد. برخی از روحانیون فعال مسیحی در فلسطین اشغالی، مانند نعیم عتیق، الیاس شقور و متری راهب، در همین جریان قرار می‌گیرند (Palestine, 2009).

به طور خلاصه می‌توان گفت که الهیات مقاومت یک الهیات زمینی‌شده، عمل‌گرا و امیدبخش است که از منابع دینی مسیحی برای مقابله با بی‌عدالتی‌های نظام‌مند استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که ایمان می‌تواند عامل محرک تغییر اجتماعی باشد.

نظیر نقدهای وارد بر الهیات رهایی‌بخش، بر الهیات مقاومت نیز وارد شده است. این الهیات نیز نوعی واکنش به قرائت سنتی است که در آن به همه ابعاد دین نگاه متوازی ندارد. همچنین این الهیات برنامه جامعی برای اداره جامعه ندارد.

چنان‌که پیداست، اصطلاح «مقاومت» در اینجا ناظر به «جبهه مقاومت اسلامی» که به رهبری جمهوری اسلامی ایران در غرب آسیا در برابر اشغال و سلطه استکبار و صهیونیسم تشکیل شده و در پی آن از الهیات مقاومت سخن به میان آمده است، نیست. تعبیر مناسب برای الهیات جبهه مقاومت اسلامی - چنان‌که خواهیم گفت - همان «الهیات تعالی‌بخش» است.

### ج) الهیات سنتی

الهیات سنتی در هر دو سنت اسلامی و مسیحی، با توجه به تفاوت‌های عمیقی که میان آنها هست، بیشتر بر مباحث اعتقادی، فردیت ایمان، نجات اخروی، و اخلاق/فقه شخصی و بین‌فردی متمرکز بوده است. اگرچه هر

دو سنت دارای منابع غنی برای عدالت اجتماعی هستند، اما این منابع در الهیات سنتی غالباً به شکل فردی، اخروی یا محدود به چهارچوب‌های تاریخی گذشته تفسیر شده‌اند.

در الهیات سنتی تمرکز اصلی بر نجات فردی، ترکیه نفس، و توجه به مناسبات شخصی است و ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ناعادلانه به عنوان علل ریشه‌ای فقر و ستم، کمتر موضوع تأمل الهیاتی قرار گرفته‌اند. گناه، بیشتر به عنوان خطایی شخصی درک می‌شود تا یک نیروی ساختاری نهادینه شده. متون مقدس (قرآن و سنت / کتاب مقدس یهودی - مسیحی) اغلب در چهارچوب‌های فقهی یا کلامی ثابت و با مرجعیت مطلق گذشته تفسیر می‌شوند؛ به گونه‌ای که منجر به برنامه‌های اجتماعی‌ای که پاسخگوی مسائل جدید باشند، نیست.

در طول تاریخ، الهیات رسمی گاهی در خدمت توجیه و تثبیت حکومت‌ها (خلافت، سلطنت، امپراتوری) قرار گرفته و نقش پیامبرانه نقد قدرت و دفاع از ستمدیدگان را تضعیف کرده است. این امر باعث شده است که صدای دین در حوزه عمومی بیشتر محافظه کار و حافظ نظم موجود تصور شود تا تحول آفرین و عدالت خواه.

الهیات سنتی معمولاً به بازسازی گذشته (مانند «دوران طلایی» صدر اسلام یا مسیحیت اولیه) می‌پردازد و در قالب‌ها و مفاهیم سنتی‌اش فاقد توان لازم برای طراحی نهادهای اجتماعی - اقتصادی عادلانه متناسب با مقتضیات زمانه است. پرسش‌هایی مانند توزیع عادلانه منابع در اقتصاد جهانی، حقوق اقلیت‌ها، رابطه دین و دولت، مردم و حکومت، و عدالت زیست محیطی، پاسخ‌های قانع کننده‌ای در این چهارچوب دریافت نکرده‌اند. از این رو این الهیات برای هدایت زندگی اجتماعی به سوی عدالت و پیشرفت در عصر جدید، نیازمند بازخوانی انتقادی، اجتهاد جدید، زمینه‌مندسازی منابع دینی، و گشودگی به روی علوم اجتماعی و تجربه مبارزات مردمی است.

الهیات تعالی بخش که پیشنهاد می‌شود، در راستای الهیات سنتی اسلامی است، با افزودن یافته‌های عقلانی و علمی بشری و تجربه‌های اجتماعی جوامع و توجه به مقتضیات عصر. الهیات تعالی بخش ضمن اینکه مزایای الهیات سنتی و رهایی بخش و مقاومت را دارد، کاستی‌های آنها را ندارد و می‌کوشد طرحی جامع برای امروز و فردای جامعه بشری ارائه دهد.

## ۱. مراد از نقد الهیات سنتی چیست؟

هدف از نقد الهیات سنتی به چالش کشیدن دین به عنوان حقیقتی وحیانی نیست؛ زیرا از منظر باور دینی، دین، کامل و جامع است. بنابراین محل نقد، نه اصل دین، بلکه معرفت دینی و به عبارت دقیق تر، فهم و تفسیرهای بشری از دین است که در قالب الهیات دوره‌های مختلف تاریخی شکل گرفته است.

معرفت دینی، از آن جهت که دانشی انسانی است، ماهیتی تدریجی و تکاملی دارد. این گزاره بدان معناست که نمی‌توان مدعی شد مؤمنان یا عالمان دینی در ادوار اولیه، به همه ابعاد و لایه‌های معارف دینی احاطه‌ای کامل

داشته‌اند. پذیرش چنین فرضی، مستلزم انکار امکان هر گونه پیشرفت در عرصه مطالعات دینی خواهد بود. اگر چنین بود، می‌بایست دانش دینی امروزین ما هیچ تفاوت ماهوی با فهم دینی در ده قرن پیش نمی‌داشت؛ اما واقعیت تاریخی و معرفت‌شناختی گواه آن است که دانش ما درباره دین همواره در حال توسعه و تعمیق است. به بیان دیگر، آنچه روندی تکاملی را طی می‌کند، الهیات (به‌معنای دستگاه فکری و تفسیری بشر از دین) است، نه خود دین.

بر این اساس، دین‌شناسی می‌تواند و باید در گذر زمان، کامل‌تر، عمیق‌تر و پاسخگوتر به پرسش‌های متجدد شود. این سخن به‌هیچ‌وجه به‌معنای تقلیل یا بی‌اعتنایی به خدمات ارزنده عالمان دینی گذشته نیست. آنان در بستر تاریخی و امکانات فکری عصر خویش نقش خود را ایفا کردند و میراثی گران قدر از خود بر جای نهادند. نقد الهیات سنتی، نفی این نقش نیست؛ بلکه تأکید بر لزوم تداوم جریان اجتهاد و تولید معرفت دینی است. بنابراین، دعوت به بازخوانی، تحول و اجتهاد تازه در الهیات، نه نقد ذات دین است و نه خدشه در جایگاه عالمان دینی پیشین؛ بلکه بیان یک ضرورت معرفتی برای پاسخگویی به شرایط نوین و گشودن افق‌های تازه در برابر معارف دینی است.

ذکر این تمایزات از آن‌رو اهمیت دارد که گاه در مواجهه با نقدهای وارد بر برخی قرائت‌های سنتی، واکنش‌هایی دفاعی دیده می‌شود که بدون توجه به مبانی و حدود این نقدها، آن را به‌معنای انکار کامل بودن دین یا بی‌حرمتی به پیشینیان تفسیر می‌کنند. چنین مواجهه‌های شتاب‌زده و فاقد تأملی که از جایگاه تعصب و نه عقلانیت انتقادی برمی‌خیزد، مانعی جدی در مسیر گفت‌وگوی علمی و پویایی معرفت دینی محسوب می‌شود.

بنابراین مقصود ما از نقد الهیات سنتی تنقیص دین یا عالمان دینی نیست؛ بلکه تأکید بر این اصل بنیادین در تاریخ معرفت است که معرفت بشری، از جمله معرفت دینی، همواره در حال شدن و تکامل است. اگر چنین نبود، اساساً ضرورتی برای تأسیس نهادهای پژوهشی جدید، نگارش آثار نو، و سرمایه‌گذاری در طرح‌های مطالعاتی معاصر در حوزه‌های دین‌پژوهی وجود نداشت. نفس وجود دانشگاه‌ها، حوزه‌های علمیه و پژوهشگاه‌های مرتبط با مطالعات دینی، و جریان مستمر تولید آثار علمی در آنها، گواهی روشن بر پویا و سیال بودن عرصه فهم دین و نیاز آن به روزآمدی و توسعه و تعمیق دائمی است.

## ۲. ضرورت برنامه‌ریزی راهبردی در جریان‌های مقاومت و انقلاب

هر جنبش مقاومت یا انقلابی که فاقد برنامه‌ای مدون و دقیق برای مرحله پس از پیروزی باشد، در معرض شکست قرار دارد. این جریان ممکن است در مرحله مبارزه و مقابله مستقیم با دشمن به موفقیت موقت دست یابد؛ اما در مرحله سازندگی و استقرار نظم جدید، به دلیل ناکارآمدی، فقدان برنامه‌ای روشن و ابهام در راهبردها، با شکست روبه‌رو خواهد شد. این شکست در مرحله حکمرانی، نه تنها دستاوردهای مرحله مبارزه را مخدوش

می‌کند، بلکه می‌تواند اصل مشروعیت بخش مقاومت و ارزش‌های محوری آن را زیر سؤال ببرد و موجی از ناامیدی و بی‌اعتمادی در جامعه ایجاد کند. تاریخ انقلاب‌ها شاهد نمونه‌های متعددی است که در آن، نارضایتی از نتایج دوران سازندگی و تحقق نیافتن انتظارات، منجر به پشیمانی بخشی از حامیان اولیه از اصل انقلاب شده است. یک انقلاب ممکن است در سرنگونی رژیم حاکم کاملاً موفق عمل کند؛ اما پس از رسیدن به قدرت، به علت نداشتن برنامه‌ای متقن، منسجم و متناسب با شرایط پیچیده جهان معاصر در حوزه‌هایی مانند اقتصاد، روابط خارجی یا امنیت ملی، با چالش‌های عظیمی مواجه شود. بخش زیادی از این چالش‌ها ریشه در فقدان یک برنامه راهبردی شفاف برای مرحله تثبیت قدرت، تأسیس نهادها و اداره کشور دارد. وجود برنامه‌هایی صرفاً اجمالی و فاقد جزئیات اجرایی مبتنی بر مطالعات دقیق، کافی نیست.

در نتیجه، یک مقاومت یا انقلاب موفق، ناگزیر باید از پیش، چهارچوبی روشن برای دوران پساپروزی طراحی کند. این برنامه نمی‌تواند منفک از واقعیات جهان پیرامون باشد؛ بلکه باید با مقتضیات زمانه و آخرین دستاوردهای علمی و مدیریتی هماهنگ باشد. اداره و مدیریت یک جامعه جدید در جهان پیچیده کنونی، با تکیه صرف بر دانش‌ها و روش‌های سنتی ممکن نیست و محکوم به شکست است. متأسفانه گاه طرح چنین ضرورت‌هایی با برجسب‌زنی‌ها و موضع‌گیری‌های منفعلانه و دفاعی ناشی از جهل و تعصب مواجه می‌شود؛ بدون آنکه محتوای استدلال به‌درستی مورد توجه قرار گیرد.

ویژگی بنیادین چنین برنامه‌ای، واقع‌بینی است. هر برنامه‌ریزی، چه در مبارزه و چه در سازندگی، باید بر اساس امکانات و قدرت واقعی موجود صورت پذیرد، نه صرفاً بر مبنای خواسته‌ها و آرمان‌ها. هرچند آرمان‌ها جهت کلی حرکت را تعیین می‌کنند، اما تصور امکان تحقق فوری و کامل آنها بدون در نظر گرفتن امکانات و محدودیت‌ها، نوعی ساده‌انگاری راهبردی است که به شکست می‌انجامد. نکته کلیدی این است که باید میان اهداف بالفعل و اهداف بالقوه یا اهداف کوتاه‌مدت و اهداف درازمدت و به بیان دیگر، اهداف دست‌یافتنی و دست‌نیافتنی در شرایط موجود، تفکیک کرد.

در اینجا باید تأکید کرد که ذات حرکت مقاومت، رفتار تعبیدی محض شبیه به عبادات نیست که بگوییم ما در هر حال مکلف به آن هستیم و به نتایج آن کاری نداریم. مقاومت، حرکتی اجتماعی - سیاسی - عقلایی با اهداف مشخص است؛ مانند رفع ظلم، زمینه‌سازی برای پیشرفت و آسایش مردم، و استقرار عدالت. بنابراین پیروزی و دستیابی به این اهداف، غایت اصلی است. هدف نهایی، استقرار نظامی مطلوب است که عیوب نظام‌های پیشین را نداشته باشد؛ خواسته‌های معقول و مقدور را برآورده کند و بر پایه اصولی استوار شود که عقلانیت و آموزه‌های دینی (در جوامع دینی) آن را تجویز می‌کنند. اگر با وجود

تمام تلاش‌ها به این هدف نهایی نرسیم، مسئله‌ای جداگانه است؛ اما این امر هرگز به معنای بی‌اهمیت بودن برنامه‌ریزی برای پیروزی و دوران پس از آن نیست. برنامه‌ریزی واقع‌بینانه و مبتنی بر پژوهش و مطالعات علمی دقیق، احتمال تحقق این آرمان‌ها را به حداکثر می‌رساند.

سخن این است که مبارزه بدون سازندگی ناتمام است؛ بنابراین، «تئوری مبارزه با تئوری سازندگی کامل می‌شود». نفی و اثبات، مکمل یکدیگرند؛ حقیقتی که زیباتر از هر جا در «لا اله الا الله» متجلی است. همراهی این نفی و اثبات به رستگاری می‌انجامد: «قولوا: لا اله الا الله، تفلحوا».

### ۳. تمایز مفهومی «الهیات» و «علم کلام»

نکته مقدماتی دیگر که لازم است در اینجا ذکر شود، این است که ترجمه اصطلاح «تئولوژی» (Theology) به «علم کلام» در زبان فارسی، از دقت مفهومی لازم برخوردار نیست. در سنت مسیحی، تئولوژی به کلیت معارف دینی اطلاق می‌شود که حوزه‌ای فراتر از مباحث صرفاً کلامی (آموزه‌های اعتقادی) را دربرمی‌گیرد. برای نمونه: در فرهنگ‌نامهٔ مریام - وبستر، یکی از تعاریفی که برای «تئولوژی» آمده، این است: «مطالعهٔ ایمان، عمل و تجربهٔ دینی؛ به‌ویژه: مطالعهٔ خدا و رابطهٔ خدا با جهان»؛

“the study of religious faith, practice, and experience; especially: the study of God and of God’s relation to the world” (Merriam-Webster.com Dictionary, s.v. “theology”)

البته مباحث اعتقادی، به‌ویژه بحث دربارهٔ خدا، محور و قلب الهیات است؛ اما الهیات محدود به آن نیست؛ بلکه همهٔ شاخه‌های معارف دینی - اعم از عقاید، احکام فقهی، اخلاق، عرفان، تفسیر و تاریخ دینی - را شامل می‌شود. در این تعریف گسترده، الهیات به معنای شناخت نظام‌مند و جامع آموزه‌های یک دین است.

برای نمونه، در کتاب جامع‌الهیات (Summa Theologica) توماس آکوئینی، که مهم‌ترین و مفصل‌ترین متن الهیات مسیحی است، «الهیات» به این معنای گسترده به‌کار رفته است. این کتاب سه بخش اصلی دارد: بخش اول دربارهٔ خدا و آفرینش؛ بخش دوم (که مفصل‌ترین بخش است) دربارهٔ سلوک اخلاقی انسان به‌سوی خدا؛ و بخش سوم دربارهٔ مسیح و آیین‌های مقدس.

بنابراین، منظور از اصطلاح «الهیات» در این متن، نه صرفاً «علم کلام» به معنای مصطلح و تاریخی آن در میراث اسلامی، بلکه «مجموعهٔ معارف دینی» یا «نظام معرفتی اسلام» است. این مجموعه شامل باورها، ارزش‌ها و احکامی است که از منابع اسلامی استفاده می‌شوند و همین‌طور مبانی و لوازم عقلی این آموزه‌ها.

ضمناً در مطالعات آکادمیک، «الهیات» با «مطالعات ادیان» (religious studies) متفاوت است. الهیات معمولاً از درون یک سنت دینی در پی فهم، تبیین و بسط باورهای آن سنت است؛ اما مطالعات ادیان، دین را به‌عنوان پدیده‌ای بیرونی، اجتماعی و تاریخی بررسی می‌کند.

همچنین خاطر نشان می شود که «الهیات» در فلسفه اسلامی اصطلاح دیگری است که مورد نظر ما در این بحث نیست. در این اصطلاح، «الهیات» یا «علم الهی» همان مابعدالطبیعه است که به الهیات بالمعنی الاعم (امور عامه) و بالمعنی الاخص (خدانشناسی) تقسیم می شود. کتاب الهیات شفای ابن سینا نمونه برجسته الهیات به این معناست.

با پذیرش تعریف مختار از الهیات، این ادعا مطرح می شود که شناخت ما از این مجموعه (معرفت دینی / الهیات)، نیازمند تکمیل، تصحیح و بازسازی مستمر است. بسیاری از ابعاد این معارف، به ویژه در حوزه هایی مانند فقه، تحت سیطره نگرش فردمحور و اخروی نگر قرار داشته اند. این رویکرد، ابعاد اجتماعی، دنیوی، جمعی و تمدنی دین را به طور شایسته مورد توجه قرار نداده است.

از این رو ما به بازخوانی و تدوین یک الهیات جامع نیاز داریم؛ الهیاتی که به حقیقت چندبعدی دین نزدیک تر باشد. چنین الهیاتی باید بتواند هم زمان ابعاد فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، معنوی و مادی، و حقوق شخصی و تکالیف جمعی را در یک منظومه منسجم دربرگیرد. ضمناً این الهیات باید عقلانیت و علم بشری را به رسمیت بشناسد و برای مطالعات عقلی و تجربی بشر اعتبار و حتی ضرورت قائل باشد. تنها در این صورت است که معرفت دینی تولید شده می تواند پاسخی متناسب با پیچیدگی های جهان معاصر و نیازهای جامعه انسانی ارائه دهد. این پروژه، نه نفی میراث پیشین، بلکه تکمیل و تعالی آن در پرتو تأمل عقلی و فهمی همه جانبه نگر از متون دینی است.

#### ۴. ریشه ها و اهداف الهیات تعالی بخش

ریشه های الهیات تعالی بخش را می توان در فطرت انسانی، عقل سلیم، آموزه های وحیانی و تجلی آن در تاریخ، به ویژه در تمدن اسلامی - ایرانی جست و جو کرد. به بیان دیگر، این الهیات از چهار سرچشمه سیراب می شود:

۱. **فطرت:** سرشت مشترک انسانی که ظرفیت تشخیص اصول حق و خیر را دارد؛

۲. **عقل:** با ترکیب عقل نظری و عملی در خدمت تحول اجتماعی؛

۳. **وحی:** با اجتهاد پویا و خوانش خلاقانه از متون دینی با توجه به مقتضیات زمانه برای شناخت هستی و تکلیف انسان؛

۴. **تجربه تاریخی:** بازخوانی الگوهای تاریخی موفق در سطوح فردی، گروهی و اجتماعی در جوامع گوناگون، به ویژه مطالعه متأملانه در آیین فوت.

این همان الهیات جامعی است که می تواند نیاز نظری، عملی و معنوی انسان را در ابعاد فردی و اجتماعی تأمین کند و مبنای فکری و جهت دهنده مقاومت، رهایی و سازندگی باشد. الهیات تعالی بخش با بنیانی ایمان محور، اخلاق مدار، عدالت خواه و پیشرفت گرا، مقاومت را بر شالوده اخلاق و معنویت استوار می کند و هم زمان برای

مرحله سازندگی و شکوفایی پس از مبارزه نیز می‌اندیشد. این الهیات، نه نافی الهیات سنتی است و نه ناقد صرف دیگر جریان‌ها؛ بلکه مکمل آنها در یک کل منسجم است.

این مقاله درصدد معرفی «الهیات تعالی بخش» است. آموزه‌های اسلامی در حوزه‌های عقاید، اخلاق و احکام که بر پایه عقل، کتاب و سنت استوارند و اساس این الهیات را تشکیل می‌دهند، همواره در متون کلامی، تفسیری، اخلاقی و فقهی از صدر اسلام تا کنون تدوین و تبیین شده‌اند و اگرچه نیازمند روزآمدسازی مستمرند، در این نوشتار نیازی به طرح تفصیلی آنها نیست؛ چراکه هم گستره این آموزه‌ها فراتر از گنجایش یک مقاله است و هم فرض بر این است که هنگام سخن گفتن از آموزه‌های اسلامی، مراد از آن به صورت اجمالی روشن است. آنچه در این مجال بیش از هر چیز نیازمند تأمل و پژوهش است، استخراج برنامه‌ای برای زندگی فردی و جمعی، همسو با مقتضیات زمان، بر پایه اصول ثابت عقلانی و وحیانی است. اینجاست که نقش مطالعات تاریخی، به‌ویژه در قلمرو آیین فتوت و جوانمردی، و نیز بهره‌گیری از تجربه‌های بشری و دستاوردهای علوم انسانی و اجتماعی، برای طراحی جامعه‌ای مطلوب و تمدنی آرمانی پررنگ می‌شود.

به بیان دیگر، پرسش محوری این نیست که «آموزه‌های اسلامی چه هستند؟»؛ بلکه این است که «چگونه می‌توان با تکیه بر این آموزه‌ها و با الهام از میراث جوانمردی و تجربیات بشری، الگویی عقلانی و درعین حال عملی و کارآمد برای تعالی فرد و جامعه در عصر حاضر ارائه داد؟»

این الهیات ضمن پاسخ به بحران کنونی دارای افق‌گشایی تمدنی برای آینده‌ای است که در آن، انسان در تمامیت وجودی خود در پی تعالی است. الهیات تعالی بخش الهیات امید فعال است که هم در سنت ریشه دارد و هم رو به آینده‌ای متعالی گشوده است. این الهیات با الهام از آیین فتوت به عنوان نظام فکری مطلوب می‌کوشد

۱. از سنت غنی اسلامی - ایرانی و از تجربه عقلانی و عملی بشر تغذیه کند؛

۲. از تقلیل‌گرایی‌های رایج در الهیات‌های معاصر بپرهیزد؛

۳. به نیازهای پیچیده جهان معاصر پاسخ دهد؛

۴. معنویت مسئولیت‌پذیر و عدالت معنویت‌محور را ترکیب کند؛

۵. هم برای مقاومت و رهایی و هم برای جامعه‌سازی و تمدن‌سازی برنامه تولید کند.

## ۵. الزامات بازآفرینی و تدوین الهیات تعالی بخش

برای بازآفرینی و تدوین الهیات تعالی بخش، به عنوان نظامی فکری که بتواند نیازهای معرفتی و معنوی انسان معاصر را پاسخ گوید، ضروری است در حوزه‌های گوناگون معرفتی به پژوهش، تأمل، بازاندیشی و تولید دانش دست زد و از منابع و روش‌های متنوع بهره جست. در این مسیر، سه حوزه کلیدی که بیش از هر چیز نیازمند بازاندیشی و تفکر خلاقانه‌اند، عبارت‌اند از: فلسفه، دین و علوم انسانی.

## ۵-۱. فلسفه

بازسازی اندیشه فلسفی با همه شاخه‌ها و شعب آن ضروری است؛ زیرا فلسفه زیرساخت عقلی و نظری هر نظام فکری را تشکیل می‌دهد. بدون بنیان‌های استوار فلسفی در حوزه‌هایی مانند معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی و فلسفه‌های مضاف، هر گونه الهیات یا نظام اجتماعی فاقد عمق و انسجام منطقی خواهد بود. این بازسازی باید نظام‌مند، نوآورانه و مسئله‌محور باشد تا بتواند هم پاسخگوی چالش‌های فکری پیچیده عصر حاضر (مانند مادیگری، شکاکیت، نسبیت‌گرایی، تجربه‌گرایی افراطی، و بحران معنا) باشد و هم در گفت‌وگوی سازنده و نقادانه با دیگر سنت‌های فلسفی جهان قرار گیرد. فلسفه بازسازی شده، چهارچوب مفهومی لازم برای فهم و تنظیم رابطه انسان با خدا، جهان و خود را فراهم می‌آورد.

## ۵-۲. دین‌شناسی

اجتهادی پویا، عقلانی و ناظر به مقتضیات زمان در تمامی ساحت‌های معرفت دینی (عقاید، اخلاق، تفسیر، فقه، عرفان و تاریخ دین) از ضروریات است. دلیل این نیاز، پویایی ذات دین اسلام به‌عنوان دین خاتم و نیز تغییر و تحولات شتابان شرایط زیستی، اجتماعی و معرفتی بشر است. اجتهاد سنتی، اگرچه میراثی گران قدر است، اما اغلب در محدوده‌های مشخص تاریخی و فردمحور باقی مانده است. برای شناخت بهتر، عمیق‌تر و کاربست‌پذیرتر آموزه‌های اسلامی در جهان امروز، باید ظرفیت‌های نهفته در متون دینی را با استفاده از آخرین دستاوردهای فهم متن و با توجه به مسائل نوپدید (مانند زیست‌فناوری، عدالت جهانی، اکولوژی و حقوق زن) کشف کرد. این اجتهاد جامع‌نگر و پویاست که می‌تواند هدایتگری دین را در زندگی فردی و جمعی معاصر احیا کند.

## ۵-۳. علوم انسانی

بازخوانی، نقد و توسعه علوم انسانی موجود با رویکردی اسلامی نیازی حیاتی است؛ زیرا این علوم (مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی) که تصویر انسان و جامعه را ترسیم و مدیریت آن را پیشنهاد می‌کنند، عمدتاً در بستر فرهنگی و فلسفی خاص غرب شکل گرفته‌اند. آنها اغلب بر پیش‌فرض‌هایی مانند اومانیسم سکولار، فردگرایی افراطی یا ماتریالیسم روش‌شناختی استوارند که در موارد بسیاری با آموزه‌های اسلامی درباره فطرت، جامعه، عدالت و معنویت ناسازگار یا متفاوت است. هدف، نه طرد این دستاوردها، بلکه تعاملی نقادانه و گزینشی با آنها برای تولید دانش انسانی برتر است که هم فهم و تحلیل دقیق‌تر و واقع‌نماتری به‌دست دهد و هم در حل مسائل واقعی جامعه اسلامی کارآمد باشد. این علوم بازسازی شده، ابزار تحلیلی و عملی لازم برای تحقق تمدن نوین اسلامی را فراهم خواهند کرد.

تذکر: تأکید بر علوم انسانی در این بحث، هرگز به‌معنای کم‌اهمیت شمردن یا بی‌نیازی از علوم

طبیعی و فناوری نیست؛ برعکس، برای بنیان نهادن و ساخت هر تمدنی، علوم پایه (همچون ریاضیات و فیزیک) و علوم طبیعی (همچون زیست‌شناسی و شیمی) و نیز مهندسی و فناوری‌های نوین، اجتناب‌ناپذیرند. بدون دستیابی به توانمندی‌های بنیادین در این عرصه‌ها، گام موفق و ماندگاری در مسیر پیشرفت و بهبود زندگی انسان برداشته نخواهد شد. زیستن در طبیعت و بهره‌گیری مسئولانه و خلاقانه از آن، بدون شناخت قوانین حاکم بر آن و کسب ابزارها و مهارت‌های لازم برای تعامل با آن، ممکن نیست. بنابراین، نیاز مبرم به علم و فناوری و ضرورت برخورداری از آن و مشارکت فعال در پیشبرد مرزهای آن، به‌عنوان اصلی بدیهی و مفروغ‌عنه در این مسیر پذیرفته شده است.

اما از آنجاکه در محتوای علوم طبیعی و فنی اختلاف‌نظر بنیادینی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف وجود ندارد و ازسوی دیگر، همهٔ جوامع پیشرو در پی کشف، توسعه و به‌کارگیری این دانش‌ها هستند، در پروژهٔ بازآفرینی الهیات تعالی‌بخش، تأکید ویژه بر خود این علوم به‌مثابهٔ یک کار نو و تازه ضروری به‌نظر نمی‌رسد. آنچه نیازمند تأمل، بازاندیشی و جهت‌دهی است، مدیریت این علوم و فناوری‌ها و نیز نحوه، اهداف و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی به‌کارگیری آنهاست. این مهم، در حقیقت بر عهدهٔ فلسفه (به‌ویژه فلسفهٔ علم و فناوری و اخلاق) و علوم انسانی بازسازی شده است؛ نه صرفاً بر عهدهٔ خود آن علوم. بنابراین، تمرکز اصلی در این مسیر، بر پرورش خردمندی و تدبیری است که بتواند این ابزارهای قدرتمند را در خدمت کرامت انسان، عدالت اجتماعی، پیشرفت مادی و تعالی معنوی قرار دهد؛ نه آنکه به ابزاری برای سلطه، تخریب یا انحطاط تبدیل شوند.

## ۶. روش و منابع پژوهش

پژوهش در این مسیر، افزون بر بهره‌گیری از منابع دینی، نیازمند بهره‌گیری هوشمندانه و جامع از دو منبع اساسی است و این رویکرد، چندعلتی است:

میراث تمدن اسلامی: بهره‌گیری از تراث علمی همهٔ مذاهب و فرق اسلامی و نیز تجربیات تاریخی و معاصر ملل مسلمان در بازسازی این الهیات ضروری است؛ زیرا اولاً معرفت و حقیقت منحصر به یک قوم، فرقه یا دورهٔ تاریخی نیست و گنجینه‌ای مشترک و همگانی است؛ ثانیاً این کار باعث هم‌افزایی فکری و جلوگیری از تکرار اشتباهات گذشته می‌شود.

دستاوردهای تمدن بشری: استفادهٔ گزینشی، نقادانه و خلاق از دستاوردهای فکری و تجربی دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز واجب است. دلیل این امر، جهانی بودن عقلانیت بشری و انباشت تجربیات موفق و ناموفق انسانی در طول تاریخ است. ما ناگزیریم از این سرمایهٔ مشترک بشری برای پرهیز از دوباره‌کاری و غنای بیشتر معرفت خود بهره ببریم. این رویکرد، همسو با روحیهٔ تعامل‌جویانه و حکمت‌ستایی در سنت اسلامی است.

حاصل این تلاش فراگیر:

تدوین الهیات تعالی بخش به عنوان نظام فکری یکپارچه‌ای است که با ارائه تصویری سازوار، عقلانی و روزآمد از انسان، جهان و خدا، هم خطوط کلی زندگی فردی و اجتماعی دینی در عصر حاضر را ترسیم می‌کند و هم بنیان‌های نظری و عملی لازم برای حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی را پی می‌ریزد. این الهیات، با تلفیق عمق معنوی و اخلاقی اسلام با خردورزی نقاد و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، الگویی از زیست‌اندیشگی و کنشگری مسلمانانه ارائه می‌دهد که در پی رهایی انسان از بندگی غیر خدا و گسستن زنجیرهای هواپرستی و ساختن تمدنی مبتنی بر خرد، اخلاق و معنویت است.

## ۷. بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

این پارادایم بر دو ستون بنیادین استوار است: هستی‌شناسی توحیدی که در آن، اصل توحید به عنوان محور و مبدأ تفسیر تمامی واقعیت عمل می‌کند؛ و انسان‌شناسی کرامت‌محور که بر اساس آن، انسان موجودی آگاه، آزاد، مسئول و امانت‌دار تصویر می‌شود که حیات او به دنیای مادی محدود نمی‌شود. در این نگاه، آزادی حقیقی انسان در رهایی دوگانه از بندگی نفس اماره و بندگی ساختارهای ستمگر بیرونی معنا می‌یابد. باور به معاد و زندگی ابدی، افق حیات انسان را به فراسوی محدودیت‌های دنیوی گسترش می‌دهد و امید به پایان ظلم و ستم و حاکمیت عدالت و رهایی مستضعفان با ظهور منجی کل، چراغ راه و موتور محرک مبارزه و تلاش برای نجات و سعادت انسان است. خدا وعده داده است که اگر او را یاری کنیم، ما را یاری می‌کند «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ۴۷).

## ۸. مفهوم فتوت و جوانمردی

فتوت از ارکان الهیات تعالی بخش است؛ از این رو نگاهی گذرا به این مفهوم و سنت، ضروری است. فتوت یا جوانمردی، مفهومی عمیق و چندبعدی در فرهنگ و اخلاق ایرانی - اسلامی است که بر نوعی منش و طریقت در زندگی دلالت دارد. بر پایه منابع اصیل فتوت‌نامه‌ها و متون عرفانی - اخلاقی، فتوت مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی انسان‌دوستانه، کریمانه و بزرگ‌منشانه است که شخص را به سمت کمال انسانی سیر می‌دهد. این مفهوم، ریشه در آموزه‌های دینی، عرفانی و فرهنگ پهلوانی ایران دارد و در طول تاریخ، در قالب گروه‌های عرفانی، اصنافی، عیاری و پهلوانی متجلی شده است. در زیر به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های فتوت اشاره می‌کنیم.

### ۸-۱. عزت و کرامت انسانی

در نگاه فتوت، انسان موجودی است که خداوند به او کرامت ذاتی بخشیده است. بنابراین، حفظ عزت نفس و کرامت انسانی محور اصلی منش جوانمردی است. جوانمرد هرگز اجازه نمی‌دهد که کرامت او یا دیگران، به‌ویژه محرومان

و زیردستان، خدشه‌دار شود. این حساسیت، تنها در مورد محرومیت مادی نیست؛ بلکه در برابر هر گونه تحقیر، توهین و نادیده گرفتن شرافت انسانی است. فتوت ذلت را بر نمی‌تابد و جوانمرد هرگز زیر بار زور نمی‌رود.

## ۸-۲. جود و سخاوت

جوانمرد، گشاده‌دست و بخشنده است؛ اما سخاوت او تنها به مال محدود نمی‌شود. او در بخشش علم، تجربه و حمایت عاطفی نیز پیشتاز است. این بخشش، ریشه در بی‌نیازی درونی و توکل به خدا دارد.

## ۸-۳. وفاداری و پیمان‌داری

وفا به عهد - چه با خدا، چه با مردم و چه با خود - از ارکان فتوت است. جوانمرد حتی با دشمن خود نیز اگر پیمانی ببندد، خیانت نمی‌کند. این وفاداری، به اعتماد اجتماعی و استحکام روابط انسانی می‌انجامد.

## ۸-۴. عفو و گذشت

جوانمرد گذشت را بر انتقام ترجیح می‌دهد؛ به‌ویژه هنگامی که قدرت تنبیه داشته باشد.

## ۸-۵. احسان و ایثار

جوانمرد اهل احسان و ایثار است. ایثار او به‌معنای گذشتن از حق خود به‌نفع دیگران - به‌ویژه نیازمندان - است. اگر لازم باشد، جوانمرد حتی جانش را نثار ارزش‌های والا می‌کند.

## ۸-۶. خدمت

جوانمرد همیشه آماده خدمتگزاری است. می‌کوشد که نه‌تنها باری بر دوش دیگران نباشد، بلکه بار از دوش دیگران بردارد.

## ۸-۷. شجاعت و حمایت از مظلوم

شجاعت در فتوت، تنها در میدان جنگ نیست؛ بلکه شهامت ایستادگی در برابر ظلم و سخن حق گفتن است. جوانمرد، پناهگاه مظلومان و حامی محرومان است و در برابر ستمگران می‌ایستد. این شجاعت، همراه با پایداری است؛ چراکه دفاع از حق، اغلب با دشواری و خطر همراه است.

## ۸-۸. حفظ زبان و رازداری

جوانمرد مراقب گفتار خود است؛ نه غیبت می‌کند، نه دروغ می‌گوید و نه راز دیگران را فاش می‌سازد و از آبروی دیگران همچون آبروی خود صیانت می‌کند. این ادب نشان سلامت باطن، صفای درون و احترام به حریم دیگران است.

## ۸-۹. تواضع و فروتنی

با وجود عزت نفس بالا، جوانمرد در برابر مردم متواضع است و تکبر و خودبرتربینی را خلاف فتوت می‌داند.

## ۸-۱۰. پاک دامنی و پاک دستی

جوانمرد دامن و دستش از گناه، خیانت و مال حرام پاک است. او می‌کوشد از ناپاکی و ناپاکان دوری جوید (ر.ک: ناتل خانلری، به نقل از: کرین، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱).

«فتوت» در حقیقت، طریقتی اخلاقی و معنوی است که انسان را از خودمحوری به دیگرخواهی، از ضعف به شجاعت، و از ذلت به عزت رهنمون می‌سازد. این منش، ترکیبی از ایمان و اخلاق، مهر و حماسه، گذشت و ایستادگی، و مسئولیت در قبال خدا و خلق است (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰، ص ۵).

## ۹. آموزه‌های قرآن درباره فتوت

فتوت، علاوه بر ریشه داشتن در عقل و فطرت انسان، به‌طور صریح در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام مطرح شده است. اصول ارزش‌های فتوت، از ایمان به خدا آغاز می‌شود و بر پایه این ایمان، بر عمل صالح تأکید می‌شود. همراهی این دو عنصر، موجب نجات و سعادت انسان است. در قرآن کریم، مصادیق مختلفی از ارزش‌های اخلاقی، مانند عدالت، احسان، انفاق، راستی، وفا به عهد، عفت، خدمت به انسان‌ها و دفاع از مظلومان ذکر شده و بر لزوم التزام به این ارزش‌ها تأکید شده است. این ارزش‌ها، در واقع همان اصول جوانمردی‌اند.

علاوه بر تعالیم جوانمردی، قرآن به الگوها و مصادیق آن نیز اشاره کرده است که به‌عنوان جوانمردان در تاریخ مطرح شده‌اند. در رأس این الگوها، پیامبران الهی قرار دارند. برای نمونه، حضرت ابراهیم علیه‌السلام به‌عنوان یک «فتی» در اوج رویارویی با نظام شرک معرفی می‌شود. قرآن او را «فتی» می‌خواند: «قَالُوا سَمِعْنَا فَتًی يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ» (انبیاء: ۶۰). جوانمردی او جلوه‌های مختلف دارد؛ از جمله: نقد عقلانی بت‌پرستی، شکستن بت‌های ذهنی و عینی، و ارائه الگوی توحید عملی. در مناظرات حضرت ابراهیم علیه‌السلام، ترکیبی از جسارت انتقادی و ادب الهی قابل مشاهده است که او را در برابر نمرد قرار می‌دهد.

حضرت یوسف علیه‌السلام نیز به‌عنوان یک «فتی» در آزمون شهوت و قدرت و ثروت مطرح می‌شود. جوانمردی او در گذر از سه آزمون بزرگ مشاهده می‌شود: آزمون شهوت، که در آن عفت خود را در برابر اغوا حفظ می‌کند؛ آزمون زندان، که در آن صبر را پیشه می‌گیرد؛ و آزمون قدرت، که در آن عدالت‌ورزی و گذشت خود را در دوران وزارت به نمایش می‌گذارد. این الگو نشان می‌دهد که «فتوت» تنها در مبارزه نظامی نیست؛ بلکه در مدیریت اخلاقی شهوت، قدرت و ثروت نیز تجلی می‌یابد.

علاوه بر انبیا، نمونه‌های دیگری از مؤمنان راستین نیز در قرآن ذکر شده‌اند که فتوت را تجسم بخشیده‌اند تا گمان نرود که این فضیلت، تنها خاص پیامبران است. از جمله این نمونه‌ها، اصحاب کهف هستند که قرآن کریم آنها را «فتیه» نامیده است؛ به‌عنوان گروهی موحد در دل نظامی جبار و مشرک. «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ

بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ أَمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳)؛ ما داستان آنان را به حق برای تو بازگو میکنیم؛ آنها جوانمردانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم. آنها با ایجاد اجتماع کوچک مقاومت گرا، ترکیبی از ایمان فردی و همبستگی جمعی را به نمایش می گذاشتند. این الگو، جوانمردی را از سطح فردی به سطح شبکه‌ای و اجتماعی ارتقا می دهد و نشان می دهد که ارزش های فتوت، نه فقط به عنوان فضایل فردی، بلکه به مثابه ابزارهایی برای ایجاد تغییرات اجتماعی و فرهنگی نیز می توانند عمل کنند.

#### ۱۰. فتوت در سنت و سیره پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم السلام

عارفان پیامبر اسلام ﷺ را «سید الفتیان» می گویند. او در اوج قلّه جوانمردی قرار دارد. اخلاق نیکوی او که در قرآن از آن به «خلق عظیم» تعبیر شده، منشور جوانمردی است. او پیش از نبوت به پیمانی فرامذهبی و فراقبیل‌های به نام «حلف الفضول» پیوست؛ پیمانی که هدف آن دفاع از مظلومان و تأمین عدالت اجتماعی بود. این عهد، نه فقط تجسمی از جوهره ذاتی جوانمردی در فطرت انسان‌ها، بلکه الگویی اخلاقی و انسانی است که در تمامی اعصار، نمونه‌ای از ائتلاف‌های معنوی و عدالت‌خواهانه شمرده می شود.

فتح مکه با تصمیم به عفو عمومی، نمود بارز جوانمردی پیامبر ﷺ در زمان پیروزی و قدرت بود. این اقدام، انتقام تاریخی را به فرصتی برای آشتی و مدارا تبدیل کرد و پیام امید، بخشش و رحمت را به جامعه اسلامی و جهانیان انعکاس داد. این رویداد نشان می دهد که فتوت در هر دو مقام مقاومت و پیروزی حضور دارد و همواره باید همراه با اصول انسانی و ارزش‌های اخلاقی باشد.

امام علی علیه السلام به عنوان محور و الگوی برجسته فتوت، عمیق ترین جلوه های جوانمردی را در زندگی خود به نمایش گذاشت. او تجسم کامل عنوان «فتی» در قرآن کریم است و جایگاه والای او در لیلۃ المبیت نمادی از شجاعت، وفاداری و ایثار است. عدالت‌ورزی ایشان در بازگرداندن اموال عمومی و همراهی با محرومان از شاخصه های برجسته فتوت اوست. همچنین رعایت اصول اخلاقی در جنگ، مانند منع تعقیب فراریان و حفظ جان غیرنظامیان، بیانگر کرامت انسانی و فضیلت اخلاقی در سیره امام علی علیه السلام است. نهج البلاغه، به عنوان سندی معتبر، تجسم ناب حکمت، عدالت و عرفان را در سیره آن حضرت به تصویر می کشد.

قیام امام حسین علیه السلام اوج تلفیق ایمان و عرفان و حماسه بود که در صفحات تاریخ اسلام ماندگار شد. مناجات‌های عارفانه او در شب عاشورا و حرکت دل سپرده به سوی حق در لحظات پایانی زندگی، عمیق ترین ابعاد معنوی این قیام را نمایان ساخت. برخورد انسانی و جوانمردانه با دشمنان، حتی در میدان جنگ، که ترجیح هدایت بر نابودی را آشکار می کند، تجلی بارز فتوت و کمال اخلاقی ایشان است.

از سوی دیگر، حضرت خدیجه و حضرت زهرا علیهما السلام نیز نمونه های درخشان فتوت اند که نشان می دهد فتوت

محدود به جنسیت خاصی نیست. حضرت خدیجه علیها السلام با ایثار بی وقفه، حمایت بی دریغ از پیامبر صلی الله علیه و آله و انفاق سرمایه‌های خود، نقش تعیین‌کننده‌ای در پیروزی اسلام ایفا کرد. حضرت زهرا علیها السلام نیز با عبادت عمیق، ایثار در زندگی، خصوصاً در بخشیدن افطارش به گرسنگان و جامه‌اش به برهنگان، الگویی بی‌بدیل برای زنان تاریخ شد که همچنان چراغ راه آنان است. زینب کبری علیها السلام نیز با همراهی و مدیریت هوشمندانه در نهضت امام حسین علیه السلام، مقاومت و استقامت در برابر ظلم و صبر در برابر مصائب را به عالی‌ترین سطح ارتقا داد. او مظهر پابندی به حقایق انسانی و نمادی برای آزادگان و متعهدان به عدالت است (فنائی اشکوری، ۱۴۰۲، ص ۱۹).

## ۱۱. فتوت: تلفیق معنویت عرفانی و اخلاق اجتماعی در اسلام

از دیرباز، عارفان مسلمان با درکی ژرف از ظرفیت‌های فتوت، آن را به‌عنوان بُعدی اجتماعی و اخلاقی در کنار سلوک فردی خویش پذیرفتند و بدین ترتیب، عرفان را از انزوای محض رهانیدند و با حیات جمعی و مسئولیت‌های اجتماعی پیوند زدند. این تعامل، دوسویه بود؛ همان‌گونه که عرفا با درون‌مایه فتوت، مشرب خویش را غنا بخشیدند، اهل فتوت و جوانمردان نیز حماسه رفتارهای نیکو و گذشت را با عمق و معنویت عرفانی درآمیختند و آن را از سطحی صرفاً اجتماعی به مرتبه‌ای روحانی ارتقا دادند.

اهمیت این پیوند تا بدان جاست که بزرگان عرفان آثار مستقلی را به این موضوع اختصاص دادند و فتوت‌نامه‌های متعددی نوشتند؛ چنان‌که ابوعبدالرحمن سلمی، شهاب‌الدین عمر سهروردی و عبدالرزاق کاشانی از پیشگامان تدوین این متون به‌شمار می‌آیند. افزون‌براین در بسیاری از کتب معتبر عرفانی فصلی مجزا به تبیین مراتب و آداب فتوت اختصاص یافته است. ابوالقاسم قشیری در *رساله قشیری*، خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* و ابن عربی در *الفتوحات المکیه* از جمله این اندیشمندان هستند که به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند. در فرهنگ ایرانی مفهوم فتوت و جوانمردی دامنه خود را فراتر از متون تخصصی عرفان گسترانید و به عرصه ادبیات و شعر نیز راه یافت. شاعران حکیم و ادیب با بهره‌گیری از نمادها و داستان‌های جوانمردانه، مفاهیم فتوت را جاودانه ساختند. فردوسی طوسی در *شاهنامه* با ترسیم چهره‌های پهلوانی عدالت‌خواه و گذشت‌پیشه، حماسه ملی ایران را با ارزش‌های جوانمردی عجین کرد. همچنین سعدی شیرازی در لابه‌لای حکایات پندآموز *گلستان* و *بوستان* و دیگر آثارش با بیانی شیوا و تأثیرگذار به ترویج اخلاق فتوت و جوانمردی پرداخت و آن را رکنی اساسی در سعادت فرد و جامعه قلمداد کرد.

بدین ترتیب، فتوت در سنت عرفان اسلامی تنها یک مفهوم اخلاقی نیست؛ بلکه حلقه اتصال سلوک باطنی عارف با تعهد اجتماعی اوست. این آموزه با پشتوانه نظری عرفا و تبلور ادبی شاعران به میراثی غنی و پویا تبدیل شده است که بر توازن میان خودسازی درونی و خدمت‌رسانی بیرونی تأکید می‌ورزد.

## ۱۲. نهادسازی فتوت در تاریخ اسلامی

فتوت در تاریخ اسلام علاوه بر منش فردی، در قالب نهادهای زنده و پویا نیز متجلی شد و ساختارهای اجتماعی را شکل داد. این نهادسازی در صورت‌های متنوع خود را نشان داده است که هر یک پاسخگوی نیازی ویژه در بستر زمان خود بودند.

### ۱۲-۱. عیاران و فتیان: شبکه‌های مبارز و عدالت‌خواه

این گروه‌ها صرفاً تشکلهای شبه‌نظامی نبودند؛ بلکه جنبش‌های اجتماعی - اخلاقی نیرومندی محسوب می‌شدند که حول محور مفاهیم اخلاقی مشخصی مانند دفاع از حق، وفاداری، سخاوت و راستگویی گرد می‌آمدند. نقش آنان در صحنه اجتماعی دوگانه بود: گاه در تقابل با حکومت‌های ستمگر می‌ایستادند و گاه خلأهای نهادهای حکومتی در تأمین امنیت و عدالت را پر می‌کردند.

### ۱۲-۲. فتوت اصنافی: نهادینه‌سازی اخلاق در قلب اقتصاد

با گذر زمان، فتوت از محدوده گروه‌های خاص فراتر رفت و کل ساختار اقتصادی جامعه را درنوردید. در فتوت اصنافی، هر حرفه و صنفی دارای سند فتوت مخصوص به خود بود که مجموعه‌ای از آداب، حقوق و مسئولیت‌های اخلاقی را تعریف می‌کرد. این نظام ویژگی‌های برجسته‌ای داشت: نظارت اخلاقی درون صنفی توسط استادکاران؛ تضمین کیفیت و مبارزه با تقلب به‌عنوان نقض پیمان جوانمردی؛ تأمین اجتماعی اعضا در مواقع بیماری یا بیکاری؛ و ارائه آموزش یکپارچه‌ای که مهارت‌های حرفه‌ای را با تربیت دینی و اخلاقی عجین می‌ساخت. اینها نخستین سازمان‌های مردمنهاد تاریخ بودند و فتوت‌نامه‌های اصناف، نخستین اسناد در اخلاق حرفه‌ای به‌شمار می‌روند (ر.ک: افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱).

### ۱۲-۳. نهادهای خدماتی: تجلی همبستگی و تاب‌آوری اجتماعی

مفاهیم فتوت در قالب نهادهای خدماتی نیز تبلور یافت. ایجاد سقاخانه‌ها، کاروان‌سراها و بیمارستان‌های وقفی بر پایه مفهوم خدمت به‌عنوان عبادتی جمعی رواج یافت. در بسیاری از مناطق، خانقاه‌ها پناهگاه نیازمندان و مسافران خسته و محل عبادت و خدمت و آموزش بود. این نهادها شبکه‌های گسترده‌ای از تاب‌آوری اجتماعی را شکل می‌دادند که جامعه را در برابر بحران‌هایی چون قحطی، بیماری و ناامنی مقاوم می‌ساختند.

## ۱۳. الگوی معاصر: بازخوانی خلاقانه یک میراث زنده

«فتوت» سنتی محدود به گذشته نیست؛ بلکه منبعی زنده برای الهام‌بخشی به جهان معاصر است. مقاومت مردم ایران در هشت سال دفاع مقدس و استمرار آن در برابر زیاده‌خواهی‌های نظام سلطه نمونه‌ای برجسته از تبلور جمعی همان روحیه جوانمردی و ایثار در دوران جدید است. به‌طور گسترده‌تر، ایستادگی جبهه مقاومت با محوریت

جمهوری اسلامی ایران در برابر استکبار آمریکایی و صهیونیسم را می‌توان نمادی از احیای این ایده کهن در قالبی نوین دانست (فنائی اشکوری، ۱۴۰۲، ص ۲۹۳).

این میراث می‌تواند پاسخی به نیازهای امروز باشد: شبکه‌های اخلاقی اصناف الگویی برای اخلاق حرفه‌ای در اقتصاد جهانی؛ نهادهایی مانند «حلف الفضول» (پیمان فضیلت‌مداران) الگویی برای ائتلاف‌های فرادینی در دفاع از حقوق انسان؛ و «فتوت مقاومتی - سازنده» الگویی برای جنبش‌هایی که هم با ستم و سلطه مبارزه می‌کنند و هم به ساختن آینده می‌اندیشند.

الهیات تعالی بخش جوانمردی ریشه در حافظه تمدنی زنده اسلامی - ایرانی دارد. این مفهوم در قرآن به عنوان کهن‌الگوی «فتی» تبلور یافته است و در سیره معصومین (علیهم‌السلام) به الگویی عملی و جامع تبدیل شده و در طول تاریخ در قالب شخصیت‌های جوانمرد اثرگذار و نهادهای اجتماعی پایدار متجلی گشته است.

این میراث منبعی غنی برای مواجهه با بحران‌های جهان معاصر است: بحران معنویت بدون تعهد اجتماعی؛ بحران مبارزه‌ای که از اخلاق تهی شده است؛ بحران نهادهای بی‌روح و صرفاً بوروکراتیک؛ و بحران مادیگری، مادی‌گرایی و سودمحوری.

الهیات تعالی بخش فتوت با ارائه الگویی سه‌بعدی (متعهد به تربیت فرد، ساخت جامعه و تأثیر تمدنی) نشان می‌دهد که ایمان و معنویت می‌توانند نیرویی نهادساز باشند، نه صرفاً فضایی شخصی و انزواگرا. این همان زیرساخت معنوی - اجتماعی است که جهان چندپاره و بحران‌زده معاصر به شدت نیازمند کشف و احیای آن است.

#### ۱۴. نظریه سه‌گانه مجاهده تعالی بخش

نظریه محوری و راهبردی این پارادایم، «نظریه سه‌گانه مجاهده تعالی بخش» است که فرایندی تدریجی، به‌هم‌پیوسته و تمدن‌ساز را ترسیم می‌کند. این نظریه سه عرصه به‌هم‌پیوسته را دربرمی‌گیرد:

نخست، جهاد فردی (جهاد اکبر)، که مجاهدتی درونی و پایه‌ای برای تهذیب نفس و رهایی از بندهای هواهای درونی است. این مرحله بنیان اخلاقی و معنوی شخصیت را می‌سازد و بدون آن، حرکت در عرصه‌های اجتماعی فاقد اصالت و پایداری خواهد بود. این مرحله مقاومت در برابر فشار نفس اماره است؛ مقاومتی که به رهایی نفس از آن منتهی می‌شود و از آنجا طی مدارج کمال را آغاز می‌کند.

دوم، جهاد اجتماعی (جهاد اصغر)، که به مبارزه‌ای آگاهانه، ایمان‌محور و اخلاق‌بنیاد در برابر ساختارها، نهادها و روابط اجتماعی ظالمانه می‌پردازد. این مرحله شامل مقاومت در برابر استبداد و سلطه است و هدف آن رهایی جامعه از قید ستم ساختاری و برقراری قسط و ایجاد فضایی برای شکوفایی استعدادهای انسانی است.

سوم و مرحله نهایی، جهاد تأسیس و سازندگی است که کنشی کاملاً ایجابی و خلاق برای بنیان

نهادن ساختارها و نهادهای عادلانه، کارآمد و مبتنی بر کرامت انسانی است. به صرف کنار زدن ستمگر و بیرون راندن سلطه گر، جامعه به اهداف متعالی اش نمی رسد. جهاد ایجابی سازندگی برای ساختن جامعه ای ایمان محور، عدالت بنیاد و پیشرفته ضروری است.

در این مرحله، بهره گیری تلفیقی و خردمندانه از عقل، وحی، علم و فناوری روز اهمیتی حیاتی می یابد. تأکید بر نقش تجربه و علوم (اعم از طبیعی و انسانی) در این مرحله و نیز در مرحله مبارزه، ضرورتی انکارناپذیر است؛ چراکه شناخت دقیق واقعیت ها، امکانات موجود و ماهیت چالش ها، از خطاهای محاسباتی و شکست های احتمالی جلوگیری می کند. منبع معرفت در این مرحله، عقل و تجربه بشری، آموزه های وحیانی در کتاب و سنت و سیره معصومین علیهم السلام است.

افزون براین، در سنت تاریخی ما تراث علمی عالمان دین در حوزه های گوناگون معارف اسلامی، تدابیر عملی مؤمنان به ویژه جریان فتوت، رهنمودهای استادان و مرشدان اخلاقی، و متون فتوت نامه ها برای افزایش دانایی، نمونه های ملموس و پیشرو همین تلفیق حکیمانه بین ارزش های اصیل و ضرورت های عملی اند. این نظریه سه گانه، نه مراحل مجزا، که حلقه هایی به هم تنیده در یک فرایند پویای تمدنی برای تحقق آرمان شهر عدل و کرامت است.

### ۱۵. خطوط کلی برای تحقق جامعه مطلوب در چهارچوب الهیات تعالی بخش

مجموعه اقدامات ضروری برای تحقق جامعه مطلوب مبتنی بر نظریه الهیات تعالی بخش را می توان در محورهای زیر تدوین کرد:

#### ۱۵-۱. تدوین و تبیین نظام مند نظریه

شرح جامع و ساختاریافته از اصول، مبانی و غایات الهیات تعالی بخش به منظور ایجاد فهم مشترک و راهنمای عمل، ضروری است. آنچه در این مقاله ارائه می شود، طرح اولیه ای است که نیازمند تعمیق، بسط و تکمیل از طریق مشارکت جمعی و همفکری اندیشمندان است.

#### ۱۵-۲. تربیت انسان های شایسته برای نقش آفرینی

طراحی و اجرای برنامه های آموزشی و تربیتی مبتنی بر ارزش های فتوت (شامل آگاهی، ایمان، اخلاق جوانمردی و توانمندی) برای پرورش نسلی بصیر، مؤمن، اخلاقی، دانا و توانا، گامی مهم در این راه است. این برنامه ها باید به ویژه بر پرورش مدیران عالم، متعهد و شایسته منطبق با ارزش های الهیات تعالی بخش، برای هدایت و مدیریت جامعه در سطوح خرد و کلان تأکید داشته باشند.

#### ۱۵-۳. نهادسازی برای تحول اجتماعی

ایجاد و تقویت نهادهای مردمی کارآمد که در جهت اصلاح امور جامعه، رفع محرومیت ها و ارتقای کیفیت زندگی

فعالیت کنند، گام دیگر است. این طیف می‌تواند از تشکل‌های مردمی خدمت‌رسان تا ساختارهای حکمرانی فراگیر و پاسخگو را دربرگیرد.

#### ۱۵-۴. تولید قدرت از طریق پیشرفت علمی و فناوریانه

حرکت بر لبه دانش و دستیابی به مرزهای نوین علم و فناوری به‌منظور تولید قدرت نرم و سخت در خدمت اهداف تعالی‌بخش جامعه، ضروری است.

#### ۱۵-۵. تولید علوم انسانی همسو

علوم انسانی موجود باید بازخوانی، نقد و اصلاح شوند و دانش‌های انسانی جدید همسو با ارزش‌های الهی، تعالی‌بخش و منطبق با مقتضیات بومی و فرهنگی جامعه تولید شود.

#### ۱۵-۶. خلق هنر معنوی و اثرگذار

آثار هنری در گونه‌های مختلف (ادبی، نمایشی، تجسمی و موسیقایی) که الهام‌بخش، تعالی‌دهنده و تقویت‌کننده ارزش‌های انسانی و معنوی باشند، باید تولید شود.

#### ۱۵-۷. توسعه رسانه‌های تعالی‌آفرین

رسانه‌های جمعی و دیجیتال (شبکه‌های اجتماعی، پایگاه‌های خبری و تولیدات چندرسانه‌ای) برای بیان حقیقت، محتوای بصیرت‌زا، اندیشه‌پرور و جهت‌دهنده در مسیر تعالی فرد و جامعه راه‌اندازی و بهره‌برداری شود.

#### ۱۵-۸. اقتصاد مقاومتی

مقابله با ستم و سلطه و تأسیس نظام عادلانه و مستقل بدون استقلال اقتصادی میسر نیست. استقلال اقتصادی تنها از راه اقتصاد مقاومتی حاصل می‌شود. مقاومت‌سازی اقتصاد در برابر تحریم و سلطه از طریق خوداتکایی، نوآوری و عدالت توزیعی شرط موفقیت است. تدبیر و برنامه‌ریزی علمی، سخت‌کوشی و تلقی عبادت از کار، اعتماد، تعاون، انفاق، ایثار، ساده‌زیستی و قناعت، اصول حاکم بر رفتار اقتصادی در دولت جوانمردی‌اند. الگوی دقیق توزیع منابع و مالکیت در این اقتصاد، بر پایه نفی تمرکز ثروت و تضمین کرامت معیشتی همگان بنا می‌شود و از طریق ترویج تعاون اقتصادی و انفاق و وقف، به سمت تحقق عدالت ساختاری حرکت می‌کند.

این اقدامات به‌صورت زنجیره‌ای و هم‌افزا به یکدیگر مرتبط‌اند و تحقق جامعه مطلوب منوط به پیگیری هم‌زمان، منسجم و برنامه‌ریزی‌شده این محورها در چهارچوب نظریه الهیات تعالی‌بخش خواهد بود.

بهترین راه برای تحقق این اهداف، تشکیل دولت جوانمردی است؛ دولتی که مشروعیت خود را نه از راه قدرت، ثروت و فریب (زر و زور و تزویر)، بلکه از شایستگی معنوی، اخلاقی، علمی و کاردانی می‌گیرد. در رأس این دولت، رهبری قرار دارد که نماد فتوت است. رهبری در این نظام، فردی آگاه و بصیر، خدمتگزار، اسوه اخلاقی، ساده‌زیست، شجاع و پاسخ‌گوست.

هدف غایی، ایجاد تمدنی است که پیشرفت همه‌جانبه را با تعالی معنوی و اخلاقی و عدالت ساختاری همراه می‌سازد. این تمدن، «فتوت» را به‌عنوان اصل حاکم بر روابط داخلی و رویکرد خود در عرصه بین‌الملل (دیپلماسی اخلاقی و همبستگی با مستضعفان جهان) برمی‌گزیند. این برنامه‌ها در شرایط و وضعیت‌های مختلف متفاوت اجرا می‌شود. میان زمان مبارزه و انقلاب و زمان استقرار و ثبات، در شکل و روش‌ها تفاوت هست.

## ۱۶. اهمیت عنوان «الهیات تعالی‌بخش»

عنوان در متون علمی و نظری، صرفاً یک نام‌گذاری صوری نیست؛ بلکه بیانگر جهت‌گیری معرفتی، چهارچوب مفهومی و افق معنایی پژوهش است. عنوان مناسب، افزون بر بازتاب محتوای اثر، نقش الهام‌بخش و هدایتگر در تبیین مقاصد نظری و عملی ایفا می‌کند و مسیر تحلیل را از همان آغاز روشن می‌سازد.

در این چهارچوب، عناوینی چون «الهیات مقاومت» یا «الهیات رهایی‌بخش»، هرچند ناظر به ابعاد مهم و انکارناپذیری از یک الهیات مطلوب‌اند، اما به‌تنهایی توان بازنمایی تمامی مؤلفه‌های یک الهیات جامع و چندساحتی را ندارند. «مقاومت» بر مواجهه فعال با سلطه، ستم یا تهدید تمرکز دارد و «رهايي‌بخشي» بر بعدی اساسی از رسالت اجتماعی دلالت می‌کند؛ باین‌حال، هیچ یک از این دو عنوان به‌طور مستقل واجد شمول مفهومی لازم برای دربرگیری تمامی ابعاد این رویکرد نیست.

در مقابل، عنوان «الهیات تعالی‌بخش» از ظرفیت مفهومی گسترده‌تری برخوردار است و می‌تواند ساحت‌های فردی، اجتماعی، اخلاقی و تمدنی دین را به‌طور هم‌زمان دربرگیرد. این عنوان، ضمن شمول مفاهیمی چون مقاومت و رهایی و نیز جهاد اکبر و جهاد اصغر، بر سازندگی، پیشرفت دنیوی و تحقق سعادت اخروی تأکید دارد. از این‌رو «تعالی‌بخشی» به‌عنوان مفهومی محوری، ناظر به حرکتی یکپارچه و همه‌جانبه برای ارتقای انسان و جامعه در تمامی ابعاد است.

بر این اساس، عنوان «الهیات تعالی‌بخش» صرفاً ترجیح یک تعبیر نیست؛ بلکه چونان چهارچوبی مفهومی و راهبردی عمل می‌کند که مانع تقلیل الهیات به بُعدی خاص می‌شود و امکان تبیین نسبت میان ابعاد مختلف کنش انسانی را فراهم می‌سازد. این عنوان، جهت‌گیری نظری پژوهش، شیوه صورت‌بندی مسائل، تعیین اهداف و نحوه اعمال آن را مشخص می‌کند.

افزون‌براین، آنچه در این مقاله صورت گرفته، تنها تغییر یک عنوان نبوده است؛ بلکه هم‌زمان، عناصر و مؤلفه‌های اصلی، نقشه کلی بحث، منابع الهام‌بخش و اهداف بنیادین این رویکرد الهیاتی نیز – هرچند به‌اجمال – بازترسیم شده‌اند تا چهارچوبی منسجم و معنادار برای تحلیل‌های بعدی و توسعه پژوهش‌های آتی در حوزه «الهیات تعالی‌بخش» فراهم آید.

## نتیجه گیری

نظریه «الهیات تعالی بخش» پاسخی به بحران‌های وجودی و ساختاری جهان معاصر است. جهان امروز درگیر دوگانگی فلج‌کننده‌ای میان «معنویت‌های درون‌گرا و گریزان از اجتماع» و «جنبش‌های عدالت‌خواه فاقد ریشه‌های معتبر نظری و نقشه راه کارآمد عملی» است که نتیجه مورد انتظار را تأمین نمی‌کنند. درحالی‌که الهیات‌های سنتی با رویکرد انتزاعی از پاسخ به پیچیدگی‌های حکمرانی مدرن بازمانده‌اند و الهیات‌های رهایی‌بخش و مقاومت نیز فاقد طرحی جامع برای دوران پس از پیروزی‌اند، الهیات تعالی بخش با تکیه بر چهار ستون فطرت، عقل، وحی و تجربه تاریخی، ضرورت تولد یک نظام زندگی یکپارچه را تبیین می‌کند.

از دیدگاه نظری و اعتقادی، الگوی الهیات رهایی‌بخش بر دو پایه اساسی استوار است: نخست، نگاهی یکتاپرستانه به هستی، که در آن «توحید» محور و نقطه آغاز تفسیر همه واقعیت‌هاست؛ و دوم، نگاهی به انسان که بر پایه کرامت او شکل گرفته است و در آن، انسان موجودی آگاه، آزاد، مسئول و امین تصویر می‌شود که زندگی‌اش محدود به جهان مادی نیست.

در این دیدگاه، آزادی راستین انسان در رهایی از بند هوای نفس و بند ساختارهای ستمگر بیرونی تعریف می‌شود. راه تعالی، بندگی خدا در چهارچوب زندگی خردمندانه است. باور به زندگی پس از مرگ و حیات جاویدان، افق زندگی انسان را فراتر از مرزهای دنیا می‌گستراند و امید به پایان ستم، حاکمیت عدالت و رهایی محرومان، چراغ راه و نیروی محرک مبارزه و تلاش برای رستگاری و سعادت بشر است.

از جنبه حکمت عملی، هسته مرکزی این نظریه، احیای خلاقانه اخلاق تعالی‌گرا و معنویت‌محور «فتوت» یا «جوانمردی» است. در این ساحت، فتوت نه تنها یک فضیلت اخلاقی فردی، بلکه چهارچوبی کلان برای کنشگری در تمام ابعاد زندگی است که ریشه در داده‌های عقلانی، آموزه‌های وحیانی و الگوهای ایمانی (سیره انبیا و اولیا و نیکان) دارد. روح الهیات تعالی بخش بر این اصل استوار است که «رهایی» امری دوساحتی است: رهایی از استبداد درونی (هواپرستی) و رهایی از استبداد بیرونی (ظلم ساختاری)؛ پیوندی که بدون آن، مبارزه به دیکتاتوری جدید و معنویت به ابزار تخدیر بدل خواهد شد.

نقشه راه عملیاتی این الهیات برای دستیابی به جامعه مطلوب، در «نظریه مجاهده سه‌گانه» تجلی می‌یابد. این راهبرد، شامل «جهاد اکبر» برای تهذیب نفس و تربیت انسان‌های شایسته، «جهاد اصغر» برای مقاومت هوشمندانه در برابر نظام‌های سلطه، و «جهاد تأسیس یا سازندگی» است. جهاد تأسیس وظیفه نهادسازی، تولید علم و فناوری، و طراحی الگوی حکمرانی را برای دوران تثبیت تمدنی بر عهده دارد تا مقاومت صرفاً در مرحله نفی باقی نماند و به ایجاب و ساختن منتهی شود.

در نهایت، هدف غایی این الهیات، تحقق تمدن متعالی است؛ تمدنی که در آن پیشرفت مادی و فناورانه، نه یک هدف مستقل نه هدف نهایی، بلکه ابزاری برای تعالی معنوی و کرامت انسانی به‌شمار می‌رود. در این الگو، حکمرانی بر پایه شایستگی عقلانی و معنوی، اقتصاد بر مدار نفی استثمار، و فرهنگ و دانش بر محور حقیقت‌جویی بازتعریف می‌شوند. این پارادایم با زبان جهانی عقلانیت و عدالت، افقی نوین برای همبستگی با مستضعفان جهان می‌گشاید و از همه اندیشمندان دعوت می‌کند تا با نقد و تکمیل این نظریه، در ترویج و تحقق عملی این نظام زندگی جامع که تلفیقی از معرفت، معنویت، مبارزه و سازندگی است، سهیم شوند.

## منابع

قرآن کریم.

افشاری، مهران و مداینی، مهدی (مصحح) (۱۳۸۱). *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*. تهران: سرچشمه.

فنائی اشکوری، محمد (۱۴۰۲). *حکمت و حکایت جوانمردی: نگاهی به آیین فتوت در فرهنگ ایرانی و عرفان اسلامی*. تهران: نشر بین الملل.

کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۵۰). *فتوت نامه سلطانی*. تحقیق: محمدجعفر محبوب. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

کربن، هانری (۱۳۶۳). *آیین جوانمردی*. ترجمه احسان نراقی. تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش های علمی در ایران.

کنفانی، غسان (۲۰۱۵م). *ادب المقاومة فی فلسطین*. قبرس: الرمال للنشر و التوزیع.

مک گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز ادیان و مذاهب.

The Holy Qur'an.

Afshari, M., & Madayeni, M. (Eds.). (2002). *Fourteen treatises on futuwwat (chivalry) and guilds* [Chahardah Resaleh dar Bab-e Fotovvat va Asnaf]. Tehran: Sarcheshmeh.

Fanaei Ashkouri, M. (2023). *Wisdom and tale of chivalry: A look at the tradition of futuwwat in Iranian culture and Islamic mysticism* [Hekmat va Hekayat-e Javanmardi]. Tehran: International Publishing.

Kashefi Sabzevari, H. (1971). *Fotovvat-nameh Soltani* [The Royal Book of Chivalry] (M. J. Mahjoub, Ed.). Tehran: Iran Culture Foundation.

Corbin, H. (1984). *The rite of chivalry (Javanmardi)* [Ayin-e Javanmardi] (E. Naraghi, Trans.). Tehran: French Institute of Scientific Research in Iran.

Kanafani, G. (2015). *The literature of resistance in Palestine* [Adab al-Muqawamah fi Filastin]. Nicosia, Cyprus: Al-Rimal Publishing and Distribution.

McGrath, A. (2005). *Christian theology: An introduction* [Darsnameh Elahiyat-e Masihi] (B. Haddadi, Trans.). Qom: Center for Religions and Denominations.

Chopp, Rebecca S. (2007). *Doing Theology from the Underside: The Theological Method of Liberation Theology*. In: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Ed. Christopher Rowland. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Joy (1996). *Libration Theology as critical Theology. Philosophy and Social Criticism*, vol 22, p.85-102.

Gutiérrez, Gustavo (1988). *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. New York: Orbis Books.

Gutiérrez, Gustavo (2007). *The Task and Content of Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palestine, Kairos (2009). *A Moment of Truth: A World of Faith, Hope and Love, the Heart of Plestinian Suffering*. (PDF).

Merriam-Webster.com Dictionary. s.v. «theology». Accessed: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/theology>.

Rowland, Christopher (2007). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*.



## The Dead Sea Scrolls and Their Connection to the Formation of the Fraudulent State of Israel

Maryam Salem  / Associate Professor, Department of Wisdom and Theology, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran  
m\_salem@sbu.ac.ir

Received: 2025/09/02 - Accepted: 2025/12/01 - Published: 2026/05/02

### Abstract

Political Zionism, which from the late nineteenth and early twentieth centuries emphasized encouraging Jewish immigration from Europe and other parts of the world to Palestine and regarded mass immigration as the only way to establish a Jewish state, went to great lengths to find the necessary ideological tools. One such tool was the discovery of the Dead Sea Scrolls. Unlike the Nag Hammadi library, these scrolls not only did not undermine Jewish faith or the core beliefs of Zionism but also affirmed that Jews must cease living in other lands and assimilating with non-believers, and instead travel to the Promised Land as quickly as possible to fulfill divine promises and renew their covenant with God. According to these scrolls, the conquest of the entire world and the establishment of a Jewish civilization are divine promises that will only be realized with the formation of a powerful Jewish state in Palestine. Using library research and content analysis, this article examines the content of some of these scrolls relevant to the research question, as well as the statements of major Zionist leaders. It demonstrates that the discovery of the Dead Sea Scrolls is directly connected to the formation of the fraudulent state of Israel.

**Keywords:** Dead Sea Scrolls, Judaism, Zionism, Israel.

نوع مقاله: پژوهشی

## طومارهای بحرالमित و ارتباط آن با تشکیل کشور جعلی اسرائیل

m\_salem@sbu.ac.ir

مریم سالم  / دانشیار گروه حکمت و کلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

## چکیده

صهیونیسم سیاسی که از اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست بر ترغیب مهاجرت یهودیان اروپا و سایر نقاط جهان به فلسطین تأکید می‌کرد و تنها راه تشکیل دولت یهود را مهاجرت گسترده می‌دانست، برای یافتن ابزارهای اعتقادی لازم دست به هر کاری می‌زد. یکی از این ابزارها، کشف طومارهای بحرالमित بود که برخلاف طومارهای نجع حمادی، نه تنها ایمان یهودی و اصول اعتقادی صهیونیسم را از بین نبرد، بلکه بر این نکته صحه گذاشت که یهودیان باید از زندگی در سرزمین‌های دیگر و همرنگ جماعت کافران شدن دست بردارند و هرچه سریع‌تر برای تحقق وعده‌های الهی و تجدید عهد با خدا، به سرزمین موعود سفر کنند. طبق این طومارها، تسخیر کل عالم و تشکیل تمدن یهودی از وعده‌های الهی است که جز با تشکیل دولت قدرتمند یهود در فلسطین رخ نمی‌دهد. در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا، محتوای برخی از این طومارها که مرتبط با مسئله پژوهش بودند و نیز سخنان سران مهم صهیونیسم بررسی و ثابت شد که کشف طومارهای بحرالमित با تشکیل کشور جعلی اسرائیل ارتباط مستقیم دارد.

کلیدواژه‌ها: طومارهای بحرالमित، یهودیت، صهیونیسم، اسرائیل.

## مقدمه

اواخر سال ۱۹۴۶ یا اوایل ۱۹۴۷ میلادی در صحرایی متروک و دورافتاده نزدیک سواحل شمال غربی بحرالْمیت، در منطقه‌ای موسوم به قمران، چوپانی عرب که به دنبال بز گمشده‌اش می‌گشت، در غاری به وجود خمره‌هایی سفالین که در آنها طومارهایی از جنس چرم وجود داشت، پی برد. الیازار سوکنیک (Eleazar Sukenik)، استاد دانشگاه عبری اورشلیم در رشته باستان‌شناسی، نخستین کسی بود که در ابتدا از این کشف خبردار می‌شود. او و فرزندش ییگال سوکنیک (Yigal Sukenik)، مشهور به ایگال یادین (Yigael Yadin)، متولد سال ۱۹۱۷م در اورشلیم، که او نیز باستان‌شناس و از استادان برجسته دانشگاه عبری اورشلیم بود، تمام هفت مکشوفه غار را برای دانشگاه خریداری و پروژه بازگشایی از آنها را آغاز کرد. با کشف غارهای دیگر و پیدا شدن طومارهای بیشتر، این موضوع مورد توجه رسانه‌ها و مراکز پژوهشی واقع شد؛ زیرا خبر از اعتقادات و آداب و رسوم یهودیانی می‌داد که در دو قرن پایانی قبل از میلاد و اوایل میلادی در این مکان زندگی می‌کردند و می‌توانستند ریشه‌های مسیحیت اولیه و اعتقادات آنها را نیز برملا سازند.

فارغ از اهمیت این طومارها به لحاظ یافتن ریشه‌های تاریخی یهودیت دوره معبد دوم و بین‌العهدی، تعیین وثاقت کتاب‌های مقدس عبرانی، روشن کردن وضعیت فرهنگی مسیحیت اولیه و نکات مهم دیگر که در پژوهش‌های بیشماری به آنها پرداخته شده است، یک مسئله مهم مغفول‌مانده، ارتباط کشف این طومارها با تشکیل رژیم صهیونیستی در فلسطین اشغالی و به رسمیت شناخته شدن کشوری به نام اسرائیل از سوی سازمان ملل در ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷م است. این موضوع زمانی مهم می‌شود که نخستین فردی که از راز این طومارها پرده برداشت، الیازار سوکنیک، یک صهیونیست ساکن اورشلیم بود و فرزندش ایگال یادین در زمان کشف طومارها معاون بن‌گوریون (David Ben-Gurion) و فرمانده هاگانا (Haganah) بود. بن‌گوریون لهستانی‌الصل، عضو حزب سوسیال دموکرات کارگران یهودی، رئیس آژانس یهود و اولین نخست‌وزیر رژیم صهیونیستی بود. ایگال یادین پیدا شدن این طومارها را در این برهه حساس که در یادداشت‌های پدرش نیز نمایان بود (یادین، ۱۳۹۰، ص ۳۹)، به فال نیک می‌گیرد؛ گویی که خداوند نیز از پیروزی یهودیان بر اعراب و استقلال یهودیان بعد از دو هزار سال آوارگی خوشحال است و با کشف این طومارها لطف خود را به یهودیان ارزانی می‌دارد تا آنها را در این استقلال، دلگرم و استوار سازد (یادین، ۱۳۹۰، ص ۲۲). این موضوع در محتوای نطق بن‌گوریون که تأسیس اسرائیل را بر اساس قطعنامه تقسیم ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷م در مجمع عمومی سازمان ملل تحقق وعده الهی برای بازگشت یهودیان به سرزمین موعود می‌دانست، کاملاً قابل مشاهده است (Ben Gurion, 1948).

وقتی جمله معروف کارل اشمیت را در باب الهیات سیاسی به یاد می آوریم که «تمام مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی اند که عرفی شده اند» (اشمیت، ۱۴۰۱، ص ۷۵) و زمانی که به ماهیت آخرالزمانی محتوای بسیاری از این طومارها می اندیشیم، نمی توانیم به سادگی از این کشف ناگهانی و ارتباطش با اهداف صهیونیسم سیاسی در تشکیل دولت یهود در سرزمین موعود بگذریم. صهیونیسم به راحتی می تواند از الهیات به شدت سیاسی یهود (فدایی، ۱۴۰۳، ص ۲۱۵) به مثابه ابزاری استفاده کند تا بتواند استعمار خاورمیانه توسط قدرت های بزرگ آمریکا و انگلیس را در زیر چتر دولت مستقل یهود تداوم بخشد.

در این مقاله تلاش می کنیم که این موضوع را با بررسی زمان کشف، نویسندگان و محتوای طومارها و مقایسه آنها با آرای دو شخصیت مهم صهیونیسم، هر تسل و بن گوریون، بررسی کنیم. با وجود آثار ارزشمند نگارش یافته در موضوع طومارهای بحرالامیت، اعم از مقاله و کتاب، مسئله مدنظر در این مقاله در هیچ یک بررسی نشده است.

## ۱. زمان و مکان کشف طومارهای بحرالامیت و ارتباط آن با اهداف صهیونیسم

طبق کتاب مقدس و برخی متون آپوکریفایی، رسم مخفی کردن طومارها در خمره به منظور محافظت از آنها، در میان یهودیان فلسطین امری مرسوم و حتی مقدس بوده است:

خداوند قادر متعال، خدای اسرائیل چنین می فرماید: این قباله مهر و موم شده و رونوشت آن را بگیر و در کوزه های بگذار تا سال ها محفوظ بماند. این اسناد در آینده ارزش خواهند داشت... (ارمیا، ۳۲: ۱۴-۱۵). و تو اینها را به ترتیب قرار بده و با روغن سدر آنها را تذهین کن و در ظروف سفالی، در مکانی که او از آغاز آفرینش جهان آن را ساخته است، بگذار (The Assumption of Moses, I, p.17).

بر اساس شواهد می توان گفت که مسیحیان و یهودیان قرن ها پیش، از وجود این طومارها در غارهای اطراف بحرالامیت آگاه بودند و حتی برخی از آنها را هم در اختیار داشتند. اورینگن (۱۸۵-۲۵۴م) درباره نسخه ای از کتاب مقدس که در حوالی اریحا یافته بود، سخن می گوید (یادین، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲-۱۰۴): تیموتائوس اول (۷۲۶-۸۱۹م) در قرن هشت میلادی به کتاب هایی به خط عبری اشاره می کند که به طور اتفاقی توسط یک شکارچی عرب که سگش به درون غاری در مناطق کوهستانی اریحا رفته و برنگشته بود، کشف شدند (یادین، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴-۱۰۶): قرقسانی در قرن نهم میلادی از «فرقه غار» یاد می کند که کتاب هایشان - که بیشتر تفسیر و شرح کتاب مقدس بودند - از دل غار پیدا شده بود (یادین، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). در قرون وسطی نیز دو کتاب قانون جامعه و سند دمشق، که از همین غارها به دست آمده بود، در دسترس مسیحیان بود (کریم پور، ۱۳۹۹، ص ۱۸). بنابراین، دست کم هفده قرن قبل از سال ۱۹۴۷م اسناد غارهای بحرالامیت کشف شده بود و کشف اسناد موجود در این غارها توسط چوپانی

بدوی در ۱۹۴۷م به تکرار یک داستان قدیمی شبیه است تا کشف بزرگ کتاب مقدسی قرن بیستم!

نکته مهم و قابل توجه این است که کشف دوباره و ماجراجویانه این طومارها هم‌زمان می‌شود با اعلام استقلال کشور فلسطین اشغالی از سوی سازمان ملل متحد و آغاز جنگ اعراب با رژیم صهیونیستی. کسانی هم که مدعی کشف این طومارها و خریداری و جمع‌آوری آنها برای دانشگاه عبری شدند، یک پدر و پسر یهودی، صهیونیسم، نظامی و باستان‌شناس بودند. ایگال یادین که فرمانده بسیار موفق هاگانا در آن زمان بود، احساس خود را از این کشف بزرگ! این‌گونه توصیف می‌کند:

من نمی‌توانم از ابراز این حس که یک واقعیت نمادین در کشف طومارها و چگونگی دستیابی به آنها در ارتباط با ایجاد حکومت اسرائیل وجود دارد، چشم‌پوشی کنم؛ زیرا این نسخه‌های خطی دو هزار سال پیشی در زمانی نوشته و آنها را در غارها پنهان کردند که قوم اسرائیل از خانه خود رانده و استقلال خود را از دست داد؛ و اینک پس از این زمان طولانی، هنگامی دوباره کشف شده و آشکار می‌گردند که این قوم دوباره به خانه خود بازگشته و استقلال خود را به‌دست آورده است. این حس نمادین زمانی به اوج خود می‌رسد که بدانیم نخستین سه طومار را پدرم در ۲۹ نوامبر سال ۱۹۴۷ برای اسرائیل خریداری کرد؛ یعنی دقیقاً همان روزی که سازمان ملل پس از دو هزار سال به تشکیل دوباره دولت یهود در اسرائیل رأی مثبت داد. این رخدادها نگاه و برخورد من را نسبت به طومارها تحت تأثیر قرار داد (یادین، ۱۳۹۰، ص ۲۲-۲۳).

## ۲. صاحبان طومارهای بحرالْمیت و ارتباط آن با تشکیل رژیم صهیونیستی

این فرضیه مطرح شده است که طومارهای مکشوفه متعلق به یک فرقه خاص نبودند؛ بلکه به‌دلیل شرایط آب‌وهوایی خاص سواحل بحرالْمیت، یهودیان مناطق مختلف فلسطین نوشته‌های مهم خود را در غارهای این منطقه می‌گذاشتند تا هم از شر دشمنان و هم از آسیب‌دیدگی به‌دلیل رطوبت زیاد هوای مناطق دیگر فلسطین در امان بمانند (یادین، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲؛ ورمش، ۱۳۹۹، ص ۸۳)؛ باین‌حال بسیاری از محققان بر اساس شواهد بسیار اصرار دارند که این آثار را به یک فرقه خاص، یعنی اسنی‌ها (Essenes/ Isiyim) نسبت دهند (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۷۹-۷۸، ۸۳ و ۱۱۵؛ لیم، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸)؛ درحالی‌که در هیچ یک از آثار مکشوفه نامی از این فرقه دیده نمی‌شود (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴).

نخستین بار سوکنیک بود که یکی بودن قمرانیان و اسنیان را مطرح کرد (یادین، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴) و بعد از او با وجود شواهد بسیار مبنی بر تعارض گزارش‌های تاریخی از اسنیان با جامعه قمران و مخالفت برخی محققان برجسته با این موضوع (Baigent & Leigh, 1991, p.130; Goodman, 1995, p.161-6; Baumgarten, 2004, p.174)، همچنان اغلب محققان بر اسنی بودن قمرانیان تأکید داشتند. خربه قمران (Khirbet Qumran)، ویرانه‌ای

واقع در حدود پانصد متری شرق غارها و شمال وادی قمران است که قبلاً تصور می‌شد صرفاً دژری نظامی بوده و به دلیل کم‌اهمیت بودن آنها، در اواخر قرن نوزده رها شده بود. در سال ۱۹۵۱م و بعد از کشف طومارها، کاوش‌هایی برای یافتن ارتباط این ویرانه با غارها انجام شد. طی این کاوش‌ها مشخص شد که خربه، قبل از آنکه اردوگاهی نظامی باشد، ساختمان مرکزی منطقه‌ای مسکونی بوده است که در دوره‌های مختلف از قرن دوم قبل از میلاد تا حدود هفتاد میلادی و حتی تا اوایل قرن دوم میلادی توسط فرقه‌ای که ارتباط مستقیم با مکشوفات غارها دارند، مورد استفاده قرار می‌گرفت (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۲۹؛ لیم، ۱۴۰۴، ص ۴۸-۵۵).

تنها مرجعی که می‌تواند مؤید اسنی بودن قمرانیان باشد، متنی از پلینی بزرگ (۷۹-۲۳م) در توصیف ساکنان غرب بحرالمیت است (Pliny, 1961, v.II, V. xv. 73. p.277). تمام اطلاعات ما از اسنی‌ها به این گزارش پلینی بزرگ و گزارش‌ها و توصیف‌های فیلون اسکندرانی (Philo, 1993, Apology for the Jews, II, p.1-18; Every) (Good Man Is Free, XII, p.75-91) و یوسفوس (Josephus, 1927, The Jewish War, II, 8) برمی‌گردد. با وجود تفاوت‌هایی که در این سه گزارش وجود دارد، می‌توان بر مبنای اشتراکات گفت: یکی از ویژگی‌های اصلی این فرقه، زندگی کاملاً سازمانی و جمعی و اشتراک آنها در اموالشان و نفی مالکیت خصوصی بوده است؛ تمام اموال شخصی و دارایی‌ها به اعضای رده بالاتر سپرده می‌شد؛ شغل اصلی آنها کشاورزی بود؛ جامه سفید می‌پوشیدند و قبل از خوردن غذا غسل می‌کردند؛ از تقدیم قربانی و سوگند خوردن و غرایز جنسی پرهیز می‌کردند و اگر تنها برای تداوم نسل دست به ازدواج می‌زدند، مراقب بودند که از روی لذت نباشد؛ بسیار شریعتمدار و مقید به رعایت احکام روز سبت بودند؛ پزشکی و درمان جسم و روح را خوب می‌دانستند؛ قدرت پیشگویی داشتند و بسیار به تقدیر و نفی اراده آزاد معتقد بودند (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴).

اگرچه یوسفوس آنها را «پیشوایان صلح و آرامش» می‌داند و فیلون نیز می‌گوید: «هیچ سلاح جنگی را به هیچ منظوری نمی‌سازند» و در «عشق به خداوند، عشق به فضیلت و کمال و عشق به انسان‌ها» سرآمدند، اما در عین حال به مطالبی اشاره می‌کند که مشارکت آنها در نبرد با رومیان را نشان می‌دهد:

جنگ با رومیان ارواح ایشان را کاملاً با انواع بلا یا آزمود. آنها درحالی که به چهارمیخ کشیده شده و بیچ و تاب داده می‌شدند یا سوزانده شده و استخوان‌هایشان درهم شکسته می‌شد، مورد همه انواع شکنجه‌ها قرار می‌گرفتند تا شاید سرانجام به شریعت‌گزار خود کفر ورزیده یا چیز حرامی بخورند؛ ولی آنان هرگز چنین خواسته‌هایی را نپذیرفته و به شکنجه‌گران خود لابه و التماس نمی‌کردند و قطره‌ای اشک هم نمی‌ریختند. آنان درحالی که بر رنج‌های خود لبخند زده و به دژخیمان می‌خندیدند، با گشاده‌روی جان‌های خود را تسلیم خداوند می‌کردند و ایمان داشتند که سرانجام روزی دوباره آنها را باز خواهند یافت (Josephus, 1927, The Jewish War II, 8, 10).

شاید بتوان گفت علت اینکه محققان اصرار دارند قمرانیان را همان اسنی‌های محبوب معرفی کنند، موجی است که از قرن هجدهم به‌راه افتاد، مبنی بر اسنی دانستن عیسی که با این جمله فردریک کبیر در ۱۷۷۰م شروع شد: «عیسی واقعاً یک اسنی بود؛ او سرشار از اخلاق اسنی بود» (Baigent & Leigh, 1991, p.131). این موضوع تأکیدی بود بر وجهه باطنی و عرفانی مسیحیت و صلح‌طلب و اخلاقی بودن آن. در این نگاه، عیسی از مقام خدایی به مقام انسانی تنزل می‌یافت و می‌توانست شخصیتی واقعی و تاریخی باشد. بدین ترتیب، اسنی بودن در تصور اروپاییان قرن هجده به بعد، تداعیگر انسان‌هایی محبوب بود که نوع‌دوست و فضیلت‌محور بودند. با یکی دانستن قمرانیان با اسنی‌ها، این محبوبیت به قمرانیان منتقل می‌شود.

بر اساس جزئیاتی که در *قانون جامعه* و *سند دمشق* آمده است، تمام کسانی که می‌خواهند وارد جماعت قمران شوند، باید میثاقی دوباره ببندند و عهده‌ی را که خداوند از طریق موسی با یهودیان منعقد کرد و در ازای آن، یهودیان قوم مقدس و خاص خداوند و صاحبان سرزمین موعود شدند، تجدید کنند (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۳ و ۲۰۲). آنان، نه‌فقط بازماندگان واقعی شریعت یهود در زمان خود، «بلکه بازمانده همه دوران و بازمانده نهایی می‌دانستند که توبه کرده و بازگروندگان اسرائیل شده بودند» (CD, IV: 2; 4Q266, fr. 5: I)؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۳) و خداوند نیز به پاداش این کار، آموزگار حق را به‌سویشان فرستاد تا عهد تازه‌ای را با آنان منعقد سازد، که تنها شکل معتبر پیمان ابدی بین خدا و یهودیان بود. خداوند از این عهد ابدی به‌طور مشخص در ارمیا، ۳۱: ۳۴-۳۱: ۳۱ سخن می‌گوید و در اشعیا، ۵۵: ۳؛ ۵۹: ۲۱ و ۶۱: ۸، حزقیال، ۳۶: ۲۸-۲۵ و باروک، ۲: ۳۵ نیز دیده می‌شود. قمرانیان معتقد بودند وارد میثاقی شده‌اند که تنها مفسر صحیح کتاب‌های مقدس و «آخرین تفسیر شریعت» است (CD, IV: 2; 4Q266, fr. 11; 270 fr. 7: ii)؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۳). پس فقط کسانی که در این میثاق جدید وارد شده‌اند، می‌توانند برگزیدگان خدا به‌شمار آیند و با فرشتگان آسمان پیوند یابند. این عهد جدید و برگزیدگی بنا به تقدیری ازلی است که خداوند برای آنها مقدر ساخته است (1QS, III: 13-IV: 1)؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۸). عضو جامعه به این یقین می‌رسید که در شهر حقیقی خداوند زندگی می‌کند؛ شهر میثاق که بر اساس شریعت و نوشته‌های پیامبران بنا شده بود (CD, VII: 13-18)؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶). فرقه «خاندان قداست»، «خاندان کمال و حقیقت» (1QS: VIII: 5, 9)؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶) و «خاندان شریعت» (CD, XIX (B2): ۱۰، ۱۳؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶) و یک «خاندان مطمئن» (CD, III: 19)؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶) است که بر مبنای محکم استوار است. عضو فرقه که با عضویت در حلقه برادری قوت و استحکام می‌یافت، می‌توانست در درون خود نیز این صلابت را ایجاد کند و به دژی استوار تبدیل شود (ر.ک: 1QH, XV(formerly VII): ۷-۹؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶).

این ویژگی‌های برشمرده‌شده از این فرقه بسیار خاص، زمانی معنادار می‌شوند که به سخنرانی بن‌گوریون (۱۸۸۶-۱۹۷۳م) در ۱۴ می ۱۹۴۸م و دیدگاه‌های سوسیالیستی وی و بنیان صهیونیسم مراجعه می‌کنیم:

سرزمین اسرائیل زادگاه ملت یهود بود. در این سرزمین هویت معنوی، دینی و سیاسی آنان شکل گرفت. در اینجا بود که نخستین دولت خود را بنیان نهادند؛ ارزش‌های فرهنگی با اهمیت ملی و جهانی آفریدند و «کتاب کتاب‌ها» [تورات] را به جهانیان هدیه کردند. پس از آنکه به‌زور از سرزمین خود تبعید شدند، مردم یهود ایمان خود را به این سرزمین در تمام دوران پراکندگی حفظ کردند و همواره برای بازگشت به آن و بازیافت آزادی سیاسی خویش دعا و امید داشتند... این حق، حق طبیعی ملت یهود است برای آنکه چون دیگر ملت‌ها، سرنوشت خود را در کشور مستقل خود رقم زنند. بنابراین ما اعضای شورای مردم، نمایندگان جامعه یهودی سرزمین اسرائیل و جنبش صهیونیستی، در روز پایان قیمومت بریتانیا بر سرزمین اسرائیل، با استناد به حق طبیعی و تاریخی خود، و بر اساس قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد، بدین وسیله تأسیس دولت یهودی در سرزمین اسرائیل را اعلام می‌کنیم که نام آن «دولت اسرائیل» خواهد بود... دولت اسرائیل درهای خود را به روی مهاجرت یهودیان و بازگشت تبعیدیان خواهد گشود؛ توسعه کشور را به نفع همه ساکنان آن دنبال خواهد کرد؛ بر پایه آزادی، عدالت و صلح بنا خواهد شد؛ چنان‌که پیامبران اسرائیل پیش‌بینی کرده‌اند، برابری کامل حقوق اجتماعی و سیاسی را برای همه ساکنان خود بدون توجه به دین، نژاد یا جنسیت تضمین خواهد کرد؛ آزادی دین، وجدان، زبان، آموزش و فرهنگ را تضمین خواهد نمود؛ اماکن مقدس همه ادیان را پاس خواهد داشت؛ و به اصول منشور سازمان ملل متحد وفادار خواهد ماند... ما از سازمان ملل درخواست می‌کنیم که ملت یهود را در ساختن کشورش یاری دهد و دولت اسرائیل را به جمع ملت‌ها بپذیرد. ما در میانه حمله‌ای که ماه‌هاست بر ما تحمیل شده، ساکنان عرب کشور اسرائیل را به حفظ صلح و مشارکت در ساختن کشور بر اساس شهروندی کامل و برابر و نمایندگی شایسته در تمامی نهادهای موقت و دائمی کشور فرامی‌خوانیم؛ ما دست دوستی خود را به همه کشورهای همسایه و مردمشان دراز می‌کنیم، با پیشنهاد صلح و همزیستی نیکو؛ و از آنان می‌خواهیم که با ملت یهود، که در سرزمین خود ساکن شده، روابط همکاری و یاری متقابل برقرار کنند. دولت اسرائیل آماده است در تلاش مشترک برای پیشرفت کل خاورمیانه، سهم خود را ادا کند. ما از ملت یهود در سراسر دیاسپورا می‌خواهیم که گرد ملت یهود ساکن سرزمین اسرائیل گرد آیند؛ در مأموریت مهاجرت و سازندگی مشارکت کنند و در این نبرد بزرگ برای تحقق آرزوی دیرینه - رهایی اسرائیل - در کنار آنان بایستند. با توکل بر «صخره اسرائیل»، ما این اعلامیه را در این جلسه شورای موقت دولت، در خاک میهن، در شهر تل‌آویو، در شامگاه سبت، پنجم ایار ۵۷۰۸ عبری (۱۴ می ۱۹۴۸) امضا می‌کنیم.

عبارت «صخره اسرائیل» که با زیرکی انتخاب شده، در سنت یهودی یکی از القاب خدا و رمز پایداری، قدرت و پشتیبانی است (مزامیر، ۱۸: ۲؛ تثنیه، ۳۲: ۴). در نگاه سکولار صهیونیسم، «صخره اسرائیل» اشاره‌ای نمادین

است به استقامت تاریخی ملت یهود، هویت ملی و فرهنگی یهودیان و ارادهٔ جمعی برای بازسازی سرزمین. بن گوریون که در سال ۱۹۰۶م به فلسطین مهاجرت کرد، از رهبران اتحادیهٔ کارگران یهودی موسوم به «هیستادروت» (Histadrut) بود (رضایی پناه، ۱۳۹۳، ص ۳۱) که ماهیتی سوسیالیستی داشت. سوسیالیسم یک نظام اقتصادی و سیاسی است که مبتنی بر مالکیت جمعی بر وسایل تولید است. در این نظام، تمام تصمیمات قانونی تولید و توزیع توسط دولت در یک سیستم سوسیالیستی اتخاذ می شود. دولت همچنین تمام سطوح تولید و قیمت گذاری را تعیین و همه چیز را - از غذا گرفته تا مراقبت های بهداشتی - برای شهروندان خود تأمین می کند. طرفداران سوسیالیسم معتقدند که این امر به توزیع برابر کالاها و خدمات و جامعهٔ عادلانه تر منجر می شود.

تئودور هرتسل که در بیانیهٔ بن گوریون «پدر معنوی دولت یهود» خوانده شد، در کتاب دولت یهود که مراحل و الزامات عملی تشکیل دولت واقعی یهود را در سرزمین فلسطین تشریح می کند، «مسئلهٔ یهود» (ر.ک: مارکس، ۱۴۰۲، ص ۱۱) را یک مسئلهٔ ملی (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۶۸) و لذا راه حل آن را فقط در تشکیل دولتی ملی در ارض موعود می داند (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۸۹ و ۹۸؛ صناعی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶). پیشنهاد های وی برای تشکیل این دولت از طریق دو نهاد «جامعهٔ یهود» و «شرکت یهود» (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۷۶)، رنگ و بوی سوسیالیستی دارد. از نظر او، مردم یهود به دلیل پراکندگی و به حاشیه رانده شدن در سرزمین های مختلف، از مدیریت امور سیاسی خود محروم بودند و لذا به وکیلی اضطراری نیاز دارند که مجمعی مشترک است به نام «جامعهٔ یهود» که «شرکت یهود» از طریق سرمایه گذاری های کلان و مشارکت مالی تمام یهودیان و حتی غیریهودیان، هزینه های لازم را برای «جامعهٔ یهود» فراهم می کند (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۸۶، ۹۱، ۱۱۵-۱۱۶ و ۱۳۶).

با وجود اهمیتی که هرتسل به شرکت یهود می دهد، اما با احترام به مالکیت خصوصی، شرکت را از کنترل مؤسسات خصوصی برحذر می دارد (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱). این صحبت او را می توان صرفاً در جهت تشویق مهاجرت هر چه بیشتر طبقهٔ کارگر به فلسطین معنا کرد (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱)؛ و گرنه تلقی وی در ابتدای تشکیل دولت یهود، رسیدن به منافع جمعی از طریق مشارکت جمعی تمام یهودیان جهان در قالب «جامعهٔ یهود» است: «جامعهٔ یهود مالک همهٔ اسناد و مراجعی است که دارایی های شرکت یهود را تعیین می کند» (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵).

در اسناد بحرالْمیت نیز قمرانیان با وجود اهمیتی که به زندگی جمعی و اشتراکی می دهند که تداویگر اهداف سوسیالیستی سران صهیونیسم است، مالکیت خصوصی را نفی نکرده اند، که به نظر محققان، نشان از تحول و رشد سازمانی فرقهٔ قمران طی دو قرن است (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۱۵)؛ تحولاتی که در صهیونیسم متأخر از سوسیالیسم و آرمان های حزب کارگر به سمت نئولیبرال و

سوسیال دموکرات و اقتصاد آزاد با گرایش اجتماعی رفت.

در دولت یهود هرتسل، حکومت الهی جایگاهی ندارد. وی با وجود استفاده‌های زیاد از اعتقادات مذهبی مشترک یهودیان و آرزوی آنها برای بازگشت به سرزمین موعود (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۱۸) و بیان ضرورت هدایت تمام گروه‌ها و طبقات مهاجران توسط خاخام‌ها (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰)، بنا بر اندیشه‌های سکولارش معتقد است: «باید همان‌گونه که نظامیان را در پادگان جای می‌دهیم، روحانیان خود را در محدوده معابد نگاه داریم. ارتش و روحانیت به‌خاطر عملکردهای ارزشمند، سزاوار احترام بالاتری هستند؛ اما نباید در اداره دولتی که به آنها امتیازاتی داده است، دخالت کنند» (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۴۳).

محققان با بررسی شواهد حدس می‌زنند «آموزگار حق» که با پیروانش به قمران پناه می‌برد، در زمان حاکمان حشمونائیم بوده است (باغبانی، ۱۳۸۸، ص ۵۹-۶۲) و «کاهن شریب» یوناتان مکابی بوده که هم پادشاه و هم کاهن بوده است (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۳۳؛ کریمی والا و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۱۴). قمرانیان مخالف جمع کهنات و حکومت در شخص واحد بودند. به اعتقاد آنها، حاکم غیرروحانی باید از نسل داوود و کاهن از خاندان صادوق و از نسل هارون باشد و در آخرالزمان نیز دو مسیحا ظهور خواهند کرد؛ یکی هارونی و دیگری اسرائیلی (یادین، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰-۲۲۱).

هرتسل در دولت یهود می‌گوید: «معتقدم نسل شگرف یهودیان به‌وجود خواهد آمد؛ مکابی‌ها دوباره بر خواهند خاست» (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۱۵۳). مکابی‌ها یهودیان بسیار دیندار بودند که در زمان سیطره سلوکیان بر یهودیه (۱۷۵م)، همرنگی با جماعت یونانی را برنفتند و دست به شورش زدند و توانستند استقلال یهودیه را به‌دست آورند و سلسله حشمونائیم (۱۴۰-۳۷ ق.م) را تأسیس کنند. هرتسل بارها در کتاب دولت یهود به یهودیانی که جذب فرهنگ‌های دیگر شده‌اند، خرده می‌گیرد و آن را مانع یهودی‌ستیزی‌ای که در اعماق قلب مردم وجود دارد، نمی‌داند (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۶۹ و ۸۵).

هر شخصی که بتواند، بخواهد و باید نابود شود، بگذارید بشود؛ اما ملیت متمایز یهودیان، نه می‌تواند، نه می‌خواهد و نه باید نابود شود. بدان علت نمی‌تواند نابود شود که دشمنان خارجی موجب اتحاد آن شده‌اند. این ملیت طی دو هزار سال عذاب وحشتناک نشان داده است که نمی‌خواهد نابود شود و نباید نابود شود.... ممکن است تمام شاخه‌های یهودیگری خشک و نابود شود؛ اما تنه آن باقی خواهد ماند (هرتسل، ۱۳۹۴، ص ۷۲).

بن‌گوریون نیز به هر طریقی به مهاجرت گسترده و البته برنامه‌ریزی شده یهودیان به فلسطین اهمیت می‌داد و آن را همواره دنبال می‌کرد. اگرچه وی با تحریک احساسات دینی مهاجرت را امری ایدئولوژیک، وابسته به تقدیر یهودیان و عامل نجات یهودیان در ستم قلمداد می‌کرد، اما بر کسی پوشیده نیست که وی مهاجرت را صرفاً

وسيله‌ای برای ساخت دولت اسرائیل می‌دید (Picard, 2018, p.384-386). واژه Aliyah که وی به کار می‌برد، واژه‌ای مقدس برای مهاجرت به سرزمین موعود و به معنای صعود است (Lew, 2025) و هم‌رنگ شدن یهودیان با دیگران در دیاسپورا و عدم میل آنها به مهاجرت را نوعی بیماری و اطاعت نکردن از دستور خدا می‌دانست (المیسری، ۱۹۹۹، ج ۷، ص ۲۴۴).

در نگاه بن‌گوریون، بارکوخبا، شخصیت مهم و مبارز یهودی که در ۱۳۲م با رومیان جنگید و به مدت دو سال یهودیه را از چنگ رومیان خارج کرد، نماد مبارزه برضد محو شدن در تمدن بیگانگان و حفظ هویت یهودی است (Ben Gurion, 1954, p.135). وی تمام یهودیان را دعوت می‌کند که با تمام وجود در مقابل همگون شدن در فرهنگ‌های دیگر بایستند و برای بازگشت به وطن، از جان مایه بگذارند تا سرانجام با وجود عده کم پیروز شوند (Ben Gurion, 1954, p.138-139).

طبق شواهد باقی‌مانده از آخرین کاربری خربۀ قمران، محققان معتقدند که یهودیان همراه بارکوخبا آخرین افرادی بودند که برای دستیابی به استقلال و آزادی، در این مکان تا پای جانشان در برابر رومیان ایستادگی کردند (لیم، ۱۴۰۴، ص ۵۴). بنابراین، خربۀ قمران و زندگی قمرانیان نمادی است برضد همگونی و محو شدن در فرهنگ بیگانگان، حفظ هویت ناسیونالیستی اسرائیلی، و استقلال و آزادی یهودیان.

آرمان ناسیونالیستی صهیونیست‌ها و تفکرات سوسیالیستی آنها به‌خوبی در طومارها، قوانین قمرانیان و مبارزات آنها با اقوام بیگانه (کتیم) دیده می‌شود (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰-۱۳۱). بنابراین، حضور چنین افراد قانونمند، پرکار، پرشور، باغیرت، مبارز، شریعتمدار، پارسا و حکیم، که دو هزار سال پیش در یهودیه زندگی می‌کردند و در دل تاریخ فراموش شده‌اند و اکنون در زمان بازگشت یهودیان به این سرزمین، اسنادشان کشف و تاریخ زندگی‌شان آشکار می‌شود، می‌تواند یهودیانی را که جلای وطن کرده و با آرمان‌های صهیونیسم همراه شده و به سرزمین فلسطین مهاجرت کرده‌اند، به تقدیر الهی امیدوار کند و آنها را به یقین برساند که صهیونیسم همان مسیحایی است که قرار است یهودیان را در امن و امان در سرزمین موعود ساکن کند و وعده‌های الهی را تحقق بخشد.

### ۳. محتوای طومارها و ارتباط آن با تشکیل رژیم صهیونیستی

در سال ۱۹۴۵م کشاورزی عرب در مصر علیا، در منطقه نجع حمادی (Nag Hammādī)، به کشف باستان‌شناختی بزرگی مفتخر شد. وی به‌طور اتفاقی کوزه‌هایی را از زیر زمین یافت که در آنها کتاب‌هایی به زبان قبطی بود که اگرچه قدمت خود این نسخه‌ها به سال ۳۵۰ تا ۴۰۰م برمی‌گشت، ولی از نسخه‌هایی به زبان یونانی و متعلق به قبل از سال ۱۲۰ تا ۱۵۰م رونویسی شده بودند. جمله‌ای که یکی از باستان‌شناسان توانست

در سطر اول یکی از ۵۲ کتاب مکشوفه بخواند، ماهیت این آثار را روشن کرد: «اینها کلمات سرّی اند که عیسی زنده تقریر کرد و برادر دوقلوی او یهودا توما آنها را نوشت» (Gospel of Thomas, Prologue). این کتابها انجیل‌هایی ناشناخته متعلق به مسیحیت اولیه بودند که محتوایی رازآلود و در موارد بسیار، کاملاً مغایر با انجیل‌های کنونی و متضاد با عقاید کلیسای کاتولیک داشتند. انجیل‌های توماس، فلیپ، حقیقت، مصریان و نوشته‌هایی متعلق به حواریان، بخش‌هایی از این مجموعه بودند (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۵). با مطالعات انجام‌شده مشخص شد این آثار که زلزله‌ای عجیب بر پیکره مسیحیت وارد کرد، متعلق به مسیحیان گنوسی ساکن در مصر بود که بعد از رسمی شدن مسیحیت در قرن چهارم میلادی توسط کنستانتین و تشکیل شوراها، بدعت‌گذار شناخته شده بودند و باید آثارشان سوزانده می‌شد. آنها کتاب‌هایشان را در کوزه‌ها و زیر صخره‌های این منطقه مدفون کردند تا در امان بمانند (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۹).

کشف این طومارها نشان داد که آنچه به‌عنوان اصول اعتقادی مسیحیت در قرن حاضر ارائه می‌شود، چیزی جز ماحصل تفاهم‌نامه‌هایی که از قرن چهارم به بعد منعقد شده‌اند، نیست و این دین اصالت ندارد و مسیحیان اولیه اعتقادات بسیار متفاوتی درباره شخصیت حضرت عیسی (ع)، تولد، رستخیز، الوهیت و به ملکوت رفتن وی، آموزه نجات و... داشتند.

تقریباً هم‌زمان با این کشف تحول‌آفرین، طومارهای بحرالمیت کشف شدند؛ اما با یک تفاوت بسیار بزرگ. برخلاف کشفیات نجع حمادی، طومارهای بحرالمیت که به آخرین یهودیان ساکن در اسرائیل متعلق است، همان کتاب‌ها و همان باورهایی را مطرح می‌کردند که یهودیان در طول تاریخ تبعیدشان داشته‌اند؛ لذا به یهودیان قرن بیستم نشان دادند که یهودیان راست‌گیش و پارسای ساکن قمران که تا پای جان بر سر اعتقادات ملی - مذهبی‌شان ایستادند، با یهودیانی که امروزه در نقاط مختلف جهان ساکن‌اند و با وجود آزار و اذیت‌های فراوان محو فرهنگ‌های دیگر نشده و هویت و ملیت خود را حفظ کرده و در آرزوی بازگشت به سرزمین موعود، دیاسپورا را تحمل کرده‌اند، تفاوتی ندارند؛ ضمن اینکه آنها همان انسی‌های محبوب - پیشتازان صلح و دوستی و اخلاق - هستند. این مطلب زمانی جالب‌تر می‌شود که می‌بینیم در کنار نسخه‌هایی از کتاب‌های عهد قدیم، آثار فرقه‌ای کشف می‌شود که دقیقاً هماهنگ با سیاست‌های صهیونیسم سیاسی است.

از هزاران قطعه کوچک و بزرگی که در غارهای یازده‌گانه قمران کشف شد، همه بخش‌های کتاب مقدس عبرانی، به‌جز کتاب استر، به‌طور کامل یا ناقص وجود دارند. افزون‌براین، برخی کتاب‌ها که فقط در نسخه هفتادی است و برخی کتاب‌های دینی غیرقانونی که از زمان‌های قدیم بین یهودیان مطرح و مهم بوده، به زبان اصلی‌شان که عبری یا آرامی بود نیز یافت شد. انواع مختلفی از تفاسیر کتاب مقدس، کتاب‌های حکمی، آیینی، مقررات

و... نیز در این مجموعه وجود دارد که مختص جامعه قمران است (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۷۵-۷۶).

از میان تمام آثار مکشوفه، تنها هفت طومار اولیه که توسط سوکنیک و فرزندش به اورشلیم برگردانده شد، در فاصله‌ای کوتاه (از ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۵م) زیر نظر این دو، چاپ شد و همزمان اسنی بودن صاحبان قمران نیز از سوی آنها نشر یافت. با وجود کشفیات روزافزون در غارها، به یکباره انتشار طومارها متوقف و بسیار محدود شد و کار بررسی، ویرایش و ترجمه متون به یک فعالیت سرّی مبدل گشت. در سال ۱۹۹۱م، فشار رسانه‌ها و مراکز تحقیقاتی باعث شد که سرانجام ویراستاران نتایج کارهای خود یا دست‌کم عکس‌هایی از مکشوفات را منتشر کنند. برخی از محققان معتقدند که علت اصلی سرّی شدن پروژه، کلیسای کاتولیک بود (ر.ک: Baigent & Leigh, 1991)؛ زیرا گمان می‌رفت که این آثار نیز همانند آثار مکشوفه در نجع حمادی انقلابی در اعتقادات مسیحیان ایجاد کند. کاتولیک بودن بسیاری از ویراستاران اولیه، به‌ویژه پدر رولان دو وو (Roland de Vaux)، سرپرست حفاری‌های قمران و مدیر تیم علمی اولیه، که فرانسوی و وابسته به مدرسه کتاب مقدس دومینیکن در اورشلیم بود، می‌توانست این فرضیه را تقویت کند؛ اما به‌واقع این طومارها ربط چندانی به مسیحیت ندارند و حتی متون آخرالزمانی و مسیحایی آنها نیز به‌سختی می‌تواند با مسیحیت اولیه مرتبط باشد. این طومارها فقط می‌توانستند ریشه‌های یهودیت مسیحیت اولیه را به‌خوبی نشان دهند که چیز جدیدی نبود (کاظمی، ۱۴۰۲، ص ۹۹).

هفت طومار مکشوفه از غار اول که تقریباً کامل بودند، عبارت بودند از: طومار اول اشعیا (شامل تمام ۶۶ باب)؛ طومار دوم اشعیا (شامل بخش‌هایی از کتاب اشعیا)؛ طومار جنگ فرزندان نور با فرزندان تاریکی؛ طومار سپاس؛ طومار تفسیر کتاب حبقوق؛ قانون جامعه؛ و طومار لامک (کتاب مجعول پیدایش). ارتباط محتوای این طومارها با آرمان‌ها و شعارهای صهیونیسم مؤیدی است بر وجود اسرار پشت پرده صهیونیستی در کشف طومارها. کافی است نگاهی مختصر به متن همین هفت طومار بیفکنیم. مهم‌ترین طومار مکشوفه، که ماهیت ساکنان قمران را مشخص می‌کند، طومار قانون جامعه است که به‌شکلی منشور و منظم نگاشته شده است. این طومار با این جملات آغاز می‌شود:

استاد، مقدسین را برای زندگی بر طبق کتاب قانون جامعه تعلیم می‌دهد که با همه دل و جان خود در طلب خدا باشند و آنچه را که نزد او نیکو و درست است، بدان گونه که به دست موسی و همه خادمانش پیامبران فرموده، انجام دهند؛ تا همه آنچه را که او برگزیده، دوست بدارند و از آنچه که از درگاه خود رانده، بیزاری جویند. از شرارت‌ها بپرهیزند و به نیکی‌ها پایبند باشند؛ حق، پاکی و عدالت را بر زمین اجرا کنند و مصرانه از دلی پرگناه و چشمانی هرزه با ارتکاب همه گونه شرارت پیروی نمایند.... همه کسانی که خود را وقف حقیقت او می‌کنند، تمام معرفت، قدرت‌ها و اموال خویش را به جامعه خدا می‌آورند تا معرفتشان را در حقیقت فرایض خداوند پاک ساخته و قدرت‌هایشان را

طبق طریق‌های کمال او و همه اموال خود را طبق مشورت راستین او سامان بخشند... همه آنان که قانون جامعه را می‌پذیرند، پیش خدا وارد میثاق می‌شوند تا همه دستوراتش را اطاعت کنند؛ به گونه‌ای که در دوره غلبه بلیئیل به‌خاطر ترس یا وحشت یا بله، او را رها نمایند... همه واردشدگان به میثاق، اقرار کرده و می‌گویند: ...ما و پدران ما پیش از ما گناه کرده و با گام برداشتن برخلاف فرایض حق و پاکی، شیرانه عمل کرده‌ایم؛ و خداوند ما و پدرانمان را مجازات فرموده است؛ اما باین حال شفقت فراوانش را از ازل تا ابد بر ما فروریخته است (I-QS I-II؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲-۱۷۳).

طبق این طومار، اگرچه انسان‌ها از طریق روح حق و ستم و به‌راهنمایی امیر روشنایی یا فرشته ظلمت می‌توانند در مسیر زندگی‌شان حق یا باطل را برگزینند (I-QS III؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵)، اما به‌واقع تقدیر هر کس از ازل مشخص شده است: یا در مسیر نور قدم برمی‌دارد یا در مسیر ظلمت (I-QS III؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۴-۱۷۷). خدای اسرائیل و فرشته راستی‌اش نیز فرزندان نور را یاری می‌کنند تا در اسارت فرشته ظلمت گمراه نشوند (I-QS III؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵). از آنجاکه هر کس در میثاق جماعت وارد شود، از فرزندان نور است و دیگران شرور و از فرزندان ظلمت‌اند، لذا «خشم الهی برای محکوم کردن آنها برانگیخته شده و انتقام از ایشان با لعنت‌های عهد، تحقق خواهد یافت و مجازات عظیم نابودی ابدی، آنان را دربر خواهد گرفت؛ آن گونه که چیزی از آنها باقی نخواهد گذاشت» و باید از آنها دوری کرد (خروج، ۲۳: ۷) و به‌هیچ‌وجه از آنان پیروی نکرد (I-QS V؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۷).

نکته مهم دیگر که در این طومار به‌خوبی نمایان است، مهاجرت است. قمرانیان «از جمع اهل ظلم جدا شده و با یکدیگر همراه می‌شوند... هر تصمیمی درباره عقیده، اموال و عدالت، به‌دست اهل جماعت گرفته می‌شود» (I-QS V؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۷۶).

وقتی اینان در اسرائیل‌اند، شورای جامعه در حق استقرار خواهد داشت. این نهایی جاودانه است. خاندان پارسایی برای اسرائیل، مجمعی از والاترین پارسایی برای هارون، آنها در داوری شاهدان حقیقت خواهند بود و منتخبان نیک‌خواهی هستند که کفاره سرزمین را پرداخته و شریران را به سزایشان می‌رسانند. این همان دیوار مستحکم و همان سنگ زاویه گران‌قدر است که بنیان‌هایش هیچ‌گاه تکان نخورده و از جا نمی‌لغزند (اشعیا، ۲۸: ۱۶) (I-QS VIII؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰).

تمام مخالفان آنها، چه یهودیان و چه غیریهودیان، شرور و مطیع فرشته ظلمت‌اند و لذا ملعون ابدی و مستحق نابودی‌اند. هر کس مهاجرت کند و به این سرزمین بیاید و خود را وارد میثاق جامعه کند، نجات می‌یابد و رستگار می‌شود. جمله «این زمان هموار کردن راه در صحراست» (اشعیا، ۴۰: ۳) (I-QS IX؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۲) ما را به یاد سخنان بن‌گوریون و هر تسلی می‌اندازد که کارگران مهاجر اولیه را هموارکننده راه برای مهاجرت دیگران می‌دانند.

در این طومار، از آمدن دو مسیح سخن به‌میان می‌آید: «تا آن پیامبر و مسیحان، هارون و اسرائیل،

بیابند» (1QS IX؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۲)؛ یعنی یک کاهن و یک پادشاه ظهور خواهند کرد که با منش سکولاری صهیونیسم همسوست.

طومار جنگ که سوکنیک و ایگال یادین به‌طور ویژه روی آن کار کردند و به‌سرعت منتشر شد (۱۹۵۴م)، صرفاً یک آیین‌نامه ساده جنگ نیست؛ بلکه نوشته‌ای اعتقادی و نمادین از کشمکش ابدی بین خیر و شر است که سرانجام طبق آنچه مقدر شده، با دخالت «دست نیرومند خدا» (1QM I؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۲۴۳)، برای همیشه بلیعَل (شیطان) و سپاه ظلمانی‌اش نابود و جبهه حق پیروز می‌شود (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۲۴۲). در این طومار، مراحل جنگ با جزئیات کامل بیان می‌شود و فرزندان نور بر ضد فرزندان تاریکی، بعد از دوران مشقت بزرگ، وارد جنگ می‌شوند. نخستین مرحله جنگ زمانی شروع می‌شود که «فرزندان تبعیدشده نور از صحرای امت‌ها برای اردو زدن به صحرای اورشلیم بازگردند». آغازگر جنگ، اسرائیلی‌ها هستند و به‌طور ناگهانی است؛ همانند چهل سال اقامت بنی‌اسرائیل در صحرا بعد از خروج از مصر (یادین، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲)، چهل سال طول می‌کشد و اگرچه در برخی مراحل شکست‌هایی را متحمل می‌شوند، ولی سرانجام با کمک خداوند با غلبه کامل بر کتیم به پایان خواهد رسید و «پسران پاکی بر همه کرانه‌های زمین نورافشانی خواهند کرد. آنها به نورافشانی ادامه می‌دهند تا دوران‌های ظلمت به‌سر آید و در موسمی که خدا مقرر داشته، عظمت اعلایش تا ابد بر صلح، برکت، جلال، شادمانی و حیات طولانی همه پسران نور می‌تابد» (1QM I؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۲۴۲).

طومار جنگ، جنگی کاملاً مقدس را ترسیم می‌کند که صاحبش خداست: «به‌درستی که جنگ از آن توست» (1QM X؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶) و در تمام مراحل، خدا و ملائک مقربش در کنار اسرائیلی‌ها هستند:

موسی به ما آموخت: تو در میان ما هستی؛ خدایی نیرومند و هول‌انگیز که دشمنان ما را از مقابل روی ما به فرار وامی‌داری. او به نسل‌های ما در روزگاران پیشین این سخن را فرمود: چون به جنگ نزدیک می‌شوید، کاهن برمی‌خیزد و به مردم می‌گوید: بشنو، ای اسرائیل! تو امروز به جنگ با دشمنانت نزدیک می‌شوی. نترس! نگذار دل‌هایت ترسان شود! هراسان نباش و ترسی نداشته باش! زیرا خداوند نیز با تو به ضد دشمنانت برای تو به جنگ می‌رود تا تو را خلاصی بخشد (تثیه، ۲۰: ۴-۲؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۲۵۰).

در این طومار، وعده الهی مبنی بر آمدن «ستاره‌ای از نسل یعقوب» که فرمانروای اسرائیل خواهد بود و با تمام دشمنان اسرائیل جنگیده و همه را نابود خواهد کرد، تأیید می‌شود. خداوند سرانجام «فرمانروایی میکائیل را در میان خدایان و قلمرو اسرائیل را در همه جسمانیات برقرار خواهد کرد» (1QM XVII؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۲۵۷-۲۵۸).

نکته قابل توجه در این طومار که به ابیاتی منظوم نیز آراسته است و لذا تأثیرگذاری‌اش بر مخاطب دوچندان می‌شود، این است که نبرد اسرائیل با اقوام دیگر، نه برای به‌دست آوردن سرزمین موعود (از نیل تا فرات)، که

برای تسخیر بر تمام دنیا است. در این طومار، اسامی قبایل متعددی ذکر شده که البته نمادین بوده و حاکی از تمام دشمنان اسرائیل است: تمام سرزمین‌های جنوبی، شمالی، شرقی و غربی، از آفریقا گرفته تا تمام کشورهای شمالی (اروپا و اوراسیا)، خاورمیانه و نزدیک و دور. کتیم که در کتاب مقدس بر یونانیان و رومیان قابل اطلاق است (پیدایش، ۱۰: ۴؛ دانیال، ۳۰: ۱۱؛ مکابیان، ۱: ۱ و ۸: ۵)، نماد تمام قدرت‌های بزرگی است که سد راه اسرائیل‌اند. بنابراین، این طومار که بسیار مورد توجه ایگال یادین، معاون بن‌گوریون و فرمانده هاگانا بود، در عباراتی رمزی مراحل و سازوکار جنگی مقدس را برای تصاحب تمام کرهٔ خاکی بیان می‌کند؛ امپراتوری یکپارچه و عظیم صهیونیستی بر تمام دنیا.

در این طومار، قوانین مفصلی برای انواع شیپورها آمده است. یکی از کاربردهای مهم شیپور طبق این طومار این است که خدا بنا بر وعدهٔ خود به کمک اسرائیلی‌ها بشتابد؛ آنجا که در کتاب مقدس به موسی فرمان داده است: «چون در زمین خود به جنگ با جبارانی رفتید که بر تو زور می‌آورند، در شیپورها بدمید و آن‌گاه خدا شما را به‌یاد خواهد آورد و از دشمنان خود خلاصی خواهید یافت» (اعداد، ۱۰: ۹). به‌صدا درآمدن آژیرهای خطر در سراسر سرزمین‌های اشغالی به هنگام حملهٔ نیروهای مقاومت، می‌تواند تداعیگر این موضوع باشد.

کتاب اشعیا یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کتاب مقدس است که کاملاً با نگاه آخرالزمانی نگاشته شده است. اشعیا نبی به‌سبب مشارکت فعال در امور سرزمینی خود، قهرمانی ملی محسوب می‌شود (سیار، ۱۴۰۳، ص ۳۷-۳۹). این کتاب با سبکی منظوم، که گاه با عبارات منثور همراه می‌شود، با استعاره‌های فراوان و زیبایی، در مجموعهٔ کتاب مقدس منحصر به فرد است. اشعیا بزرگ‌ترین پیامبرانی است که از منجی خبر می‌دهد؛ پادشاهی از نسل داوود که صلح و دادگری را بر زمین حکم‌فرما و معرفت خدا را اشاعه خواهد داد (اشعیا، ۲: ۵-۱؛ ۷: ۱۰-۱۷؛ ۹: ۱-۶ و ۸-۱۱؛ ۹-۱؛ ۲۸: ۱۶-۱۷، ۳۲: ۱). نقل برخی فقرات این کتاب به‌خوبی ارتباط آن را با اهداف صهیونیسم سیاسی روشن می‌کند:

خداوند قادر مطلق در اورشلیم بر کوه صهیون ضیافتی برای تمام قوم‌های جهان برپا خواهد کرد و سفره‌ای رنگین خواهد گستراند، با انواع غذاهای لذیذ و شراب‌های کهنهٔ گوارا. در آنجا او بر تیره را که بر تمام مردم دنیا سایه افکنده است، کنار خواهد زد و مرگ را برای همیشه نابود خواهد کرد. خداوند هر اشکی را از چشم‌ها پاک خواهد کرد و ننگ قوم خود را از روی تمام زمین بر خواهد داشت (۲۵: ۸-۶). اینک سنگی در صهیون خواهم نهاد... بس محکم. آن کس بر آن اطمینان کند، متزلزل نخواهد شد (۲۸: ۱۶) ای قوم صهیون که ساکن اورشلیم هستی! دیگر نخواهی گریست؛ زیرا به‌سبب فغانی که برمی‌آوری، بر تو لطف خواهد کرد؛ به‌محض شنیدن آن، تو را پاسخ خواهد گفت (۳۰: ۱۹).

من نیز که خداوند قادر متعال هستم، برای دفاع از کوه صهیون خواهم آمد و از کسی نخواهم ترسید. مانند پرنده‌ای که در اطراف آشیانهٔ خود پر می‌زند تا از جوجه‌هایش حمایت کند، من نیز

از اورشلیم حمایت خواهیم کرد و آن را نجات خواهیم داد (۳۱: ۵-۴).

باز خریدگان در آن گام برخواهند داشت. آنان که خداوند آزادشان ساخته است، باز خواهند گشت و به صهیون خواهند رسید و بانگ شادی سر خواهند داد (۳۵: ۹-۱۰).

ای پیک صهیون! بر کوه بلند برای. ای پیک اورشلیم! آوای خویش را برآور و بلند کن؛ آوای خویش را برآور و بیمناک مباش و شهرهای یهودا را بگوی: اینک خدای شما می‌آید؛ بلی خداوند می‌آید تا با قدرت حکومت کند (۴۰: ۹-۱۰).

اوست که شهر مرادگر بار بنا خواهد کرد و بی‌فدیه و تاوان، تبعیدیان مرا به وطن باز خواهد گرداند (۴۵: ۱۳) خداوند بر صهیون ترحم می‌کند و بر تمامی ویرانه‌های آن ترحم می‌کند؛ بیابان آن را مبدل به عدن خواهد کرد... و در آن شادی و سرور خواهند یافت (۵۱: ۳).

ملت و مملکتی که تو را خدمت نگذارد، هلاک خواهد شد و ملت‌ها از میان خواهند رفت. مجد لبنان نزد تو خواهد آمد... جملهٔ آنان که تو را سخره می‌کردند، بر پاهایت به سجده در خواهند آمد و تو را شهر خدا و صهیون قدّوس اسرائیل خواند (۶۰: ۱۴-۱).

اینک خداوند آوای خود را تا اقصای زمین به گوش‌ها می‌رساند: دختر صهیون را بگوئید: اینک نجات تو درمی‌رسد... ایشان را قوم مقدس و باز خریدگان خداوند خواند و تو را خواستنی و شهر غیر متروک خواهند نامید (۶۲: ۱۱-۱۲).

کاربرد زیاد واژهٔ «صهیون» در این کتاب می‌تواند به‌خوبی در راستای اهداف صهیونیسم باشد. در این کتاب، آیاتی نیز مبنی بر برحذر داشتن یهودیان از پناه بردن به دامان قدرت‌های بزرگ دیگر و ترک اورشلیم آمده است:

وای بر پسران سرکش!... بی‌آنکه با من رایزنی کنند، رهسپار می‌شوند تا به مصر فرود آیند؛ بهر آن که تحت حمایت فرعون در آیند و در سایهٔ مصر پناه جویند (۳۰: ۳-۱).  
وای بر آنان که به مصر فرود می‌آیند تا از آنجا یاری طلبند... به‌سوی قدّوس اسرائیل روی نگردانده و با خداوند رایزنی نکرده‌اند (۳۱: ۱).

طومار تفسیر کتاب حقوق نیز یکی از طومارهای مهم مکشوفه در اولین اکتشاف است. حقوق که احتمالاً کتاب حقوقی را حدود ۶۰۵ تا ۵۸۶ ق.م نوشته، در مورد قدرت گرفتن بابلی‌ها و چیره شدن آنها بر یهودیان و شرایط بسیار سخت یهودیان می‌گوید و از جانب خداوند شکست بابلی‌ها و رهایی یهودیان را پیشگویی می‌کند. این کتاب با این جملات احساسی شروع می‌شود:

ای خداوند! تا به کی از تو کمک بطلبم تا مرا اجابت فرمایی؟ هرچه فریاد برمی‌آورم، بی‌فایده است؛ زیرا تو ما را از ظلم نجات نمی‌دهی. تا به کی باید ناظر این بی‌عدالتی‌ای که اطراف مرا گرفته است، باشیم؟ چرا کاری نمی‌کنی؟ به هر جا نگاه می‌کنم، خرابی و ظلم می‌بینم. همه‌جا را جنگ و دشمنی فرا گرفته است؛ قانون اجرا نمی‌شود و دادگاه‌ها عدالت را به‌جا نمی‌آورند؛ شروران درست‌کاران را در تنگنا گذاشته‌اند و عدالت مفهوم خود را از دست داده است (حقوق، ۱: ۴-۲).

نکته مهم طومار تفسیر حقوق این است که قمرانیان محتوای کتاب را بر مسائل زمانه خودشان تطبیق داده‌اند: بابلی‌ها را کتیم (رومیان)، شروران را کاهن شرور و درست‌کاران را آموزگار حق (رهبر فرقه) می‌دانند (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۵۹۰). تفسیر فرقه‌ای این طومار به‌خوبی به یهودیان قرن بیستم نشان می‌دهد که باید محتوای کتاب مقدس را بر اساس وقایع زمانه تفسیر کرد و معنای باطنی کلمات را برداشت نمود؛ از همین رو عبارات حقوق و پرسش‌های او از خدا به‌خوبی می‌تواند درددل یهودی آزادیده از دو جنگ خانمان‌سوز اول و دوم و وضع اسفناک یهودیان اروپا و مهاجران آنها به آمریکا باشد. خداوند نیز وعده آینده‌ای خوش را برای پیروان معلم راستین در سرزمین یهودیه می‌دهد (IQpHab؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۵۹۱).

طومار سپاس منظم است و شبیه مزامیر سروده شده و احتمالاً سروده آموزگار حق، رهبر فرقه، است که به‌سبب بینشی که در خصوص اسرار الهی به وی موهبت شده و از اشرار رهایی یافته است، مدام خداوند را سپاس می‌گوید (ورمش، ۱۳۹۱، ص ۳۱۷). این طومار که دقیقاً در راستای سایر کتاب‌های فرقه است، با این ابیات شروع می‌شود:

همان‌طور که به‌دست موسی فرموده‌ای، تو انحراف، رذالت و گناه را می‌بخشی و سرکشی و بی‌ایمانی را عفو می‌کنی...؛ اما تو خواهی رهناید همهٔ آنانی را که به‌سبب مجازات‌های تو اصلاح گردیده‌اند و نسل ایشان تا ابد نزد تو خواهد بود. تو عهد خویش را نگاه داشتی و انحراف ایشان را خواهی بخشید و همهٔ گناهانشان را به کنار خواهی انداخت. تو تمام شکوه آدم را به ایشان به میراث خواهی داد و نیز وفور نعمت ایام را (IQH, IQ36؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۳۱۸-۳۱۹).

طومار لامک (کتاب مجعول پیدایش)، نوشته‌ای آرامی مربوط به سفر پیدایش است، آمیخته با داستان‌های متنوعی که بیشتر بر پایهٔ حکایات سفر پیدایش است. بنابراین، این طومار همان سفر پیدایش است که خلأهای آن را با جزئیات بیشتر پر می‌کند؛ مثلاً دربارهٔ علت اینکه چرا ابرام در مصر خود را برادر سارای معرفی کرد، گفته می‌شود که در واقع ابرام پیشنهاد خدا را عملی کرد (IQapGen XIX؛ در: ورمش، ۱۳۹۹، ص ۵۶۵).

اگرچه اکتشافات زیادی در غارهای یازده‌گانهٔ بحرالْمیت صورت گرفت و هزاران تکهٔ کوچک و بزرگ کشف شد، اما این هفت طومار اولیه که کشفشان آغازگر ماجرای بزرگ‌ترین کشف کتاب مقدسی قرن بیستم بود، می‌توانست دقیقاً در نقطهٔ زمانی مهم تشکیل دولت یهود توسط صهیونیست‌ها، این باور قلبی را در مهاجران یهودی تقویت کند که آنها به‌خواست الهی و در راستای تقدیری که از ازل برای آنها در نظر گرفته شده است، در فلسطین هستند و اگر جز این بود و در کشورهای خود می‌ماندند یا جذب فرهنگ‌های دیگر می‌شدند، کاری خلاف ارادهٔ الهی انجام می‌دادند.

## نتیجه گیری

زمان کشف طومارهای بحرالْمیت، صاحبان طومارها و محتوای آنها به خوبی نشان می دهد که رازهای پشت پرده ای در پس کشف طومارها در دهه چهل قرن بیستم قرار دارد. باستان شناس، صهیونیسم و نظامی بودن کاشفان اولیه طومارها، سری و انحصاری شدن هر گونه تحقیق روی طومارها، انطباق محتوای طومارها با اهداف سوسیالیستی صهیونیسم و اسنی بودن صاحبان طومارها، هیچ یک بر اساس تصادف نیست و همگی در کنار هم حاکی از آن است که برای تشویق یهودیان سراسر دنیا که در حال هم رنگ شدن با فرهنگ و تمدن جوامع خود بودند و دیگر آرزوی بازگشت به سرزمین موعود را در سر نمی پروراندند، باید دستاویز قوی اعتقادی یافت. این دستاویز، طومارهایی است متعلق به آخرین نسل یهودیان متدین و پارسا در یهودیه، که دو هزار سال پیش با حمله ظالمانه قدرت های کافر از بین رفته و آثار خود را برای احیای شاخه یهود و محقق شدن وعده الهی در آینده، در خمره هایی سفالین در غارها مخفی کرده بودند و اینک در سال ۱۹۴۷م، هم زمان با به رسمیت شناخته شدن کشور اسرائیل توسط سازمان ملل، به خواست الهی از غارها بیرون می آیند تا گواهی باشند بر تقدیر محتوم الهی در مورد بازگشت یهود به سرزمین موعود و تشکیل دولت مستقل یهود.

## منابع

- اشمیت، کارل (۱۴۰۱). *الهیات سیاسی (۱)*. ترجمه لایلا چمن‌خواه. تهران: نگاه معاصر.
- باغبانی، جواد (۱۳۸۸). نهضت مکابیان. معرفت ادیان، (۱۱)، ۷۳-۴۳.
- پیگلز، الین (۱۳۹۵). *انجیل‌های گنوسی*. ترجمه ماشاء‌الله کوچکی میدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضایی‌پناه، امیر (۱۳۹۳). جایگاه جنبش، احزاب و اتحادیه‌های کارگری در ساختار سیاسی - اجتماعی اسرائیل. *مطالعات منطقه‌ای آمریکاشناسی - اسرائیل‌شناسی*، ۱۵(۲)، ۱۹-۴۲.
- سیار، پیروز (۱۴۰۳). مقدمه بر عهد عتیق، کتاب‌های پیامبران بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. تهران: نی و هرمس.
- صانعی، مرتضی (۱۳۸۹). بسترهای شکل‌گیری صهیونیسم. معرفت ادیان، (۴)، ۱۱۵-۱۳۲.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۴۰۳). *الهیات سیاسی یهودیت*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاظمی، محمدمهدی (۱۴۰۲). *طومارهای بحرال‌میت عهد عتیق و مسیحیت اولیه*. قم: مؤسسه آموزش عالی حوزوی خاتم‌النبیین.
- کریم‌پور، سعید (۱۳۹۹). مقدمه بر کتاب متن کامل طومارهای بحرال‌میت (آثار فرقه‌ای). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کریمی والا، محمدرضا؛ مهدوی فرد، امیرعباس و آقایی میدی، احمد (۱۴۰۱). مرجعیت سیاسی در یهودیت تا قبل از پیدایش صهیونیسم. معرفت ادیان، ۱۳(۳)، ۱۰۳-۱۲۰.
- لیم، تیموتی (۱۴۰۴). *طومارهای بحرال‌میت*. ترجمه سعید کریم‌پور. تهران: حکمت سینا.
- مارکس، کارل (۱۴۰۲). درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل. ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران.
- المیسری، عبدالوهاب محمد (۱۹۹۹م). *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*. ج ۷: اسرائیل المستوطن الصهیونی. القاهرة و بیروت: دارالمشرق.
- ورمش، گزا (۱۳۹۹). متن کامل طومارهای بحرال‌میت (آثار فرقه‌ای). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرتصل، تئودور (۱۳۹۴). دولت یهود. ترجمه ناصر پورحسین. تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
- یادین، ایگال (۱۳۹۰). سرگذشت طومارها، ماجرای شگفت‌انگیز طومارهای بحرال‌میت و نگاهی کلی به آنها. ترجمه سعید کریم‌پور. قم: نشر ادیان.

Bagbani, J. (2009). The Maccabean Revolt. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 1(1), 43-73.

Fadai Mehrabi, M. (2024). *Political theology of Judaism* [Elahiyat-e Siyasi-ye Yahudiyyat]. Tehran: Pajuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami.

Herzl, T. (2015). *The Jewish State* [Doulat-e Yahud] (N. Pourhasan, Trans.). Tehran: Mo'asseseh-ye Motale'at-e Andisheh-Sazan-e Noor. (Original work published 1896)

Kazemi, M. M. (2023). *The Dead Sea Scrolls, the Old Testament, and early Christianity* [Toumarha-ye Bahr al-Meyt, Ahd-e Atiq va Masihiyyat-e Avaliyeh].

Qom: Khatam al-Nabiyyin Higher Islamic Seminary Institute.

Karimpour, S. (2020). *Introduction to the complete text of the Dead Sea Scrolls (Sectarian works)* [Moqaddameh bar Ketab-e Matn-e Kamel-e Toumarha-ye Bahr al-Meyt (Asar-e Ferqa'i)]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).

Karimi Vala, M. R., Mahdavifard, A. A., & Aghaei Meybodi, A. (2022). Political authority in Judaism until the emergence of Zionism. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 13(3), 103–120.

Lim, T. (2025). *The Dead Sea Scrolls* [Toumarha-ye Bahr al-Meyt] (S. Karimpour, Trans.). Tehran: Hekmat-e Sina. (Original work published 2005)

Marx, K. (2023). *On the Jewish question; A step toward the critique of Hegel's philosophy of right* [Darbareh-ye Mas'aleh-ye Yahud, Gami dar Naqd-e Falsafeh-ye Haqq-e Hegel] (M. Mohit, Trans.). Tehran: Akhtaran. (Original work published 1843)

Al-Misiri, A. W. M. (1999). *Encyclopedia of the Jews, Judaism, and Zionism* (Vol. 7: Israel, the Zionist settlement). Cairo & Beirut: Dar al-Mashreq.

Pagels, E. (2016). *The Gnostic Gospels* [Enjilha-ye Gnosi] (M. Kochaki Meybodi, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi Publishing. (Original work published 1979)

Pirouz, S. (2024). *Introduction to the Old Testament: The books of the prophets based on the Jerusalem Bible* [Moqaddameh bar Ahd-e Atiq: Ketabha-ye Payambaran bar Asas-e Ketab-e Moqaddas-e Orshalim]. Tehran: Ney & Hermes.

Rezaeipanah, A. (2014). The status of the movement, parties, and labor unions in the political-social structure of Israel. *Regional Studies of America-Israel Studies*, 15(2), 19–42.

Sanei, M. (2010). The contexts of the formation of Zionism. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 1(4), 115–132.

Schmitt, C. (2022). *Political theology I* [Elahiyat-e Siyasi (1)] (L. Chaman-Khah, Trans.). Tehran: Negah-e Mo'aser. (Original work published 1922)

Vermès, G. (2020). *The complete text of the Dead Sea Scrolls (Sectarian works)* [Matn-e Kamel-e Toumarha-ye Bahr al-Meyt (Asar-e Ferqa'i)]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).

Yadin, Y. (2011). *The story of the scrolls: The amazing adventure of the Dead Sea*

*Scrolls and an overview of them* [Sargozasht-e Toumarha: Majera-ye Shegeft-Angez-e Toumarha-ye Bahr al-Meyt va Negahi Koli be Anha] (S. Karimpour, Trans.). Qom: Nashr-e Adyan.

Baigent, Michael & Leigh, Richard (1991). *THE DEAD SEA SCROLLS DECEPTION*. New York: Simon & Schuster.

Baumgarten, Albert (2004). Who Cares and Why Does It Matter? Qumran and the Essenes, Once Again! In: *Dead Sea Discoveries*, 11(2), 174-190.

Ben Gurion, David (1948). <https://www.gov.il/en/pages/declaration-of-establishment-state-of-israel>.

Ben Gurion, David (1954). *Rebirth and Destiny of Israel. Mardekhai Nurocle*. New York: Philosophy Library.

Goodman, Martin (1995). A Note on the Qomran Sectarians the Essenes and Josephus. *Journal of Jewish Studies*, 46(1-2). 161-166. <https://doi.org/10.18647/1797/JJS-1995>.

*Gospel of Thomas*. by: Mark M. Mattison. <https://www.gospels.net/thomas>

Josephus (1927). *The Jewish War II, in The Loeb Classical Library*. H. ST. J. Thackeray (transl.). Massachusetts and London: Harvard University & William Heinemann LTD. <https://www.loebclassics.com/view/LCL487/1927/volume.xml>.

Lew, Yossi, (2025). What-Is-Aliyah. *chabad.org*. [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1584066/Jewish/What-Is-Aliyah.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1584066/Jewish/What-Is-Aliyah.htm).

Philo (1993). *THE WORKS OF PHILO, Complete and Unabridged*. C.D. Yonge (transl.). <https://archive.org/details/worksofphilocomp0000phil>.

Picard, Avi (2018). Building the country or rescuing the people: Ben-Gurion's attitude towards mass Jewish immigration to Israel in the mid-1950s. *Middle Eastern Studies*, 54(3), 382-399. DOI:10.1080/00263206.2017.1414698

Pliny (1961). *Natural History, II, in The Loeb Classical Library*. H. Rackham, M. A (transl.). Massachusetts & London: Harvard University & William Heinemann LTD.

*The Assumption of Moses* (1897). R. H. Charles (transl.). London: Adam & Charles Black.



## Polygamy in Zoroastrianism: A Historical, Textual, and Discursive Re-reading

✉ Ali Mosleh  / Member of the Association of Religions and Denominations, Qom Seminary, Qom, Iran  
ali.mosleh1362@gmail.com

Gholamreza Navaderi / M.A. Student, University of Islamic Studies, Qom, Iran navaderi@chmail.ir

Received: 2025/09/17 - Accepted: 2025/12/09 - Published: 2026/05/02

### Abstract

Family formation and procreation form part of ancient Iranian culture, particularly because in Zoroastrian cosmology, humans play a crucial role in destroying demons and renewing the world, and polygamy would further this goal. However, some contemporary Zoroastrian writers believe that polygamy was never permissible. This research aims to demonstrate the permissibility of polygamy among Iranians from ancient times to the contemporary era. It seeks to answer whether polygamy is legitimate in religious and historical texts and what arguments are advanced by those who deny its legitimacy. Using a descriptive-analytical method, this study concludes that, contrary to the claims of contemporary Zoroastrian writers, polygamy was prevalent among ancient Iranians from time immemorial and was never prohibited. Procreation, political alliances with other tribes, and excessive preference for sons justified the persistence of this custom. In the modern era, it was first the Parsis of India, influenced by Western culture, who opposed this custom, and later Iranian Zoroastrians followed suit.

**Keywords:** Zoroastrianism, Marriage, Polygamy, Procreation, Ancient Iran.

نوع مقاله: پژوهشی

## چندهمسری در آیین زرتشتی: بازخوانی تاریخی، متنی و گفتمانی

ali.mosleh1362@gmail.com

navaderi@chmail.ir

کلیه علی مصلح  / عضو انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم، قم، ایران

غلامرضا نوادری / دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

### چکیده

تشکیل خانواده و ازدیاد نسل، بخشی از فرهنگ باستانی ایران است؛ به‌ویژه آنکه در کیهان‌شناسی زرتشتی آدمی نقشی مهم در نابودی دیوان و تازه‌سازی جهان داشته و چندهمسری رسیدن به این هدف را تقویت می‌کرد. با این حال برخی از نویسندگان زرتشتی معاصر بر این باورند که چندهمسری در هیچ زمانی جایز نبوده است. هدف از این پژوهش نشان دادن جواز تعدد زوجات در میان ایرانیان از گذشته‌های دور تا دوران معاصر است و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که آیا چندهمسری در متون دینی و تاریخی مشروعیت دارد یا نه؟ و طرفداران عدم مشروعیت چندهمسری چه دلایلی دارند؟ پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه رسیده است که برخلاف ادعاهای نویسندگان زرتشتی معاصر، چندهمسری از قدیم‌الایام در میان ایرانیان باستان رواج داشت و هیچ‌گاه ممنوع نشد. ازدیاد نسل، پیوندهای سیاسی با سایر اقوام و توجه بیش از اندازه به پسران، توجیهی برای ماندگاری چنین رسمی بود. با ورود به عصر جدید، نخستین بار پارسیان هند که متأثر از فرهنگ غربی بودند، با این رسم به مخالفت برخاستند و بعدها زرتشتیان ایران از آنان پیروی کردند

کلیدواژه‌ها: آیین زرتشتی، ازدواج، چندهمسری، ازدیاد نسل، ایران باستان.

## مقدمه

ازدواج و تشکیل خانواده در آیین زرتشتی همانند دین اسلام و یهود (بوجاری و پرچم، ۱۳۹۲، ص ۳۵) مقامی بس ارجمند دارد و یسنای ۵۳ با صرف نظر از اینکه در شمار سرودهای گاهانی باشد یا نباشد (ر.ک: منتظری و ولی پور، ۱۴۰۲، ص ۱۲۳)، بدین امر اختصاص دارد. بنا بر این فصل، ازدواج امری ممدوح و بخشی از سامان اهورامزدا با هدف برآوردن نیازهای خانواده است (وست، ۱۳۹۴، ص ۲۷۴). در اوستای جدید نیز زنان ایرانی در آرزوی ازدواج با شوهری خوب و داشتن فرزندان نیکو هستند (دوستخواه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۵۴، رام یشت، بند ۳۹-۴۰).

نوع نگاه دین زرتشتی به هستی و غایت آن، به ازدواج معنای دیگری می بخشد. هدف از آفرینش در آیین زرتشتی مقابله با اهریمن و تازش اوست. انسان در این مبارزه نقش ویژه ای دارد؛ از همین رو ازدواج و تکثیر نسل، این مبارزه را تداوم می بخشد. بر اساس دینکرد سوم، ازدیاد نسل بیم، رنج و درد گران برای دیوان است و از نیروی آنان می کاهد (فضیلت، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵). از این رو طبیعی است که در این نبرد مقام کسی که همسری دارد و پسرانی پدید می آورد، برتر از کسی است که همسری ندارد (دوستخواه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۹۹، وندیداد، بند ۴۷). به همین دلیل در صورت امکان، ازدواج و تشکیل خانواده در آیین زرتشتی از جمله واجبات (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ص ۵۸) و ترک آن موجب عواقب ناگوار است.

چندهمسری (Polygamy) یا به تعبیر دقیق تر، چندزنی (Polygyny) رسمی دیرینه در میان اقوام و ادیان مختلف بوده است (نورمحمدی نجف آبادی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۲۸) و در آیین زرتشتی هدف پیشین را تقویت می کرد و به همین دلیل بر اساس داده های زبان شناسی، قدمت آن به عصر تدوین اوستا بازمی گردد (کلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

در مقابل در آیین مانوی به دلیل نوع نگاهی که به هستی دارد، نه تنها تعدد زوجات، که اصل ازدواج نیز چندان مقبولیتی ندارد. در این دیدگاه، آدمی محصول خلقت دیوان برای تداوم تبعید پاره های نور بود (تاردیو، ۱۴۰۰، ص ۱۷۹)؛ در نتیجه ازدواج تنها برای طبقه نیوشایان جایز و چندهمسری حرام بود (تاردیو، ۱۴۰۰، ص ۱۶۵) با وجود شواهد بسیار از رواج تعدد زوجات در میان ایرانیان باستان و زرتشتیان از قدیمی ترین ایام تا یک قرن پیش، موبدان و نویسندگان جدید بر این نکته اصرار دارند که دین زرتشتی چندهمسری را جایز نمی داند (نیکنام، ۱۳۹۹، ص ۵۴۱). برای نمونه، موبد اردشیر آذرگشسب گوید: «زرتشتیان در هیچ دوره ای از دوران زندگی خود مجاز به گرفتن بیش از یک زن نبوده اند» (آذرگشسب، ۱۳۴۵، ص ۱۴). این نظرات موجب وقوع اشتباهاتی برای سایر پژوهشگران شده است (برای نمونه، ر.ک: سپنتا، ۱۳۱۱، ج ۲، ص ۸۷؛ مصطفوی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۵؛ رضایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹؛ دامغانی، ۱۳۳۴، ص ۲۵).

این پژوهش با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ بدین پرسش است که آیا چندهمسری در آیین زرتشتی جایز است یا خیر؟ چندهمسری تا چه تاریخی در میان زرتشتیان جریان داشت؟ موبدان و نویسندگان زرتشتی چه دلایلی مبنی بر عدم جواز آن اقامه می‌کنند؟

### پیشینه پژوهش

بسیاری از کسانی که درباره خانواده در ایران باستان یا آیین زرتشتی نوشته‌اند، از تعدد زوجات نیز سخن گفته‌اند. از آنجاکه پژوهش‌های اوستایی با سرمداری مسیحیان پروتستان هم‌زمان با اصلاحات درون‌دینی زرتشتی و تحت تأثیر تمدن غربی شکل گرفت، چندهمسری به‌عنوان وامی از آیین هندو معرفی شد که از قضا حکومت بریتانیا هم به دنبال برانداختن آن بود.

پژوهش‌های انجام گرفته را می‌توان به دو دسته اثباتی و انکاری تقسیم کرد. نوشته‌های کسانی چون کاتراک، شهریارچی بروچا (کاتراک، ۱۳۴۲، ص ۲۷)، سنجانا و دیگر اصلاح‌طلبان پارسی در پی انکار این رسم است (Sanjānā, 1892, p.45). در این نگاه، نمونه‌های تاریخی تعدد زوجات نادر، اثرپذیری از دیگران یا بازمانده‌ای از دوران پیش از زرتشت خوانده می‌شود. برای نمونه، علی‌اکبر مظاهری بر این است که چندهمسری در میان هندواروپاییان رواج داشت. آریایی‌ها پس از مهاجرت به ایران و اختلاط با بومیان دو دسته شدند: اشراف همچنان به تعدد زوجات پایبند بودند و مردم عادی که نود درصد جامعه را تشکیل می‌داد، تک‌همسری را برگزیدند. با آمدن زرتشت، تک‌همسری در میان مردم عادی تثبیت شد (مظاهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷). اما پژوهش‌های اثباتی، مانند خالقی مطلق در کتاب *زنان در شاهنامه* (خالقی مطلق، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳-۱۴۹) و کلیما در کتاب *تاریخ جنبش مزدکیان* بخشی را به تعدد زوجات اختصاص داده‌اند (کلیما، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹-۱۳۵).

همچنین می‌توان پژوهش‌های انجام گرفته را بر پایه منابع دورن‌دینی یا برون‌دینی تقسیم کرد. برای نمونه، حاجتی شورکی به این رسم از منظر روایات اسلامی پرداخته و به اختصار به مستندات غیرروایی نیز اشاره کرده است (حاجتی شورکی، ۱۴۰۲، ص ۲۰۷-۲۱۰). اما آنچه پژوهش پیش رو را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، نخست ارائه نمونه‌های متعدد از نخستین روزهای دین زرتشتی تا یک قرن پیش و نیز بررسی و نقد دلایلی است که نویسندگان زرتشتی بر ممنوعیت این رسم اقامه کرده‌اند.

### ۱. چندهمسری در متون زرتشتی

برخلاف نظر موبد رستم شهزادی که می‌گوید: قوانین ازدواج در دین زرتشتی بر مبنای تک‌همسری استوار است (شهزادی، ۱۳۶۷، ص ۳۸-۳۹)، شواهد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد «در ایران پیش از اسلام، ازدواج چندزنی رایج بود؛ یا دقیق‌تر بگوییم، چندزنی بدون هیچ گونه محدودیتی وجود داشت؛ بدین معنا که هر مردی می‌توانست با هر تعداد زن که می‌خواست، مطابق خواسته‌اش و امکانات مالی‌اش ازدواج کند» (خالقی مطلق، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴).

نخست باید دانست که اوستا دربارهٔ وجوب تک‌همسری یا جواز تعدد زوجات ساکت است. اگر اوستا تک‌همسری را تجویز می‌کرد، در این صورت با رسمی که می‌دانیم در دیگر نقاط کشور ایران رواج داشته، در تضاد می‌بود و قطعاً عباراتی وجود می‌داشت که به مخالفت با چندهمسری پرداخته و نهاد جدید تک‌همسری را مقدس و الهی معرفی کرده باشد (Geiger, 1885, p.69). جدا از این می‌توان بر اساس شواهد زیر جواز چندهمسری را استنباط کرد:

### ۱-۱. شواهد اوستایی

اوستا، هم با چندهمسری آشناست و هم یکی دو نمونهٔ چندهمسری را معرفی می‌کند و از این رو می‌توان گفت که اوستا با چندهمسری مخالفتی ندارد. بر اساس داده‌های زبان‌شناسی، قدمت چندهمسری به دوران اوستایی بازمی‌گردد. در فرهنگ دوزبانهٔ اوستایی پهلوی / اویم / یوک، واژهٔ hapsne یا hapasne به معنای دوهمسری یا دوزن است. در این فرهنگ چنین آمده است: «جایی است که hapsne apno xavo یعنی دو زن باشد با یک شوهر» (گشتاسب و حاجی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱). ما امروزه آن را «هو» می‌نامیم. هو... و سنی و آموسنی از این ریشه است (گشتاسب و حاجی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۴۶-۱۴۷، یادداشت ۵۲).

در اوستا، اهورامزدا همسران متعدد دارد و پهلوانانی چون فریدون نیز دو همسر دارند. از این شواهد می‌توان در جواز چندهمسری بهره برد. معمولاً سپندارمذ را به عنوان همسر اهورامزدا می‌شناسند (دوستخواه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۶۷، ارت یشت، بند ۲ و ۱۶). جدا از اشاره به ازدواج سپندارمذ با اهورامزدا که نمونه‌ای از ازدواج با محارم است (شرو، ۱۳۹۸، ص ۱۱۷)، گفته می‌شود: همان‌گونه که در متون ودایی، ورونه دارای همسرانی است که varunani خوانده می‌شوند، اهورا نیز دارای همسرانی است که اهورانی نامیده می‌شود (قائم‌مقامی، ۱۳۸۷، ص ۹۱). در هفت هات، که نزدیک‌ترین بخش به گاتاهاست و برخی از اوستاپژوهان آن را به زرتشت نسبت داده‌اند، واژهٔ «اهورانش اهوراهیا» (یسن، ۳۸: ۸) به کار رفته است که معنای آن، اهوراهای مؤنث متعلق به اهورا یا همسران اهورامزداست (زئر، ۱۳۸۹، ص ۸۷). «اهورانی» در بند نخست از یسنای ۶۶ و چند بند از یسنای ۶۸ نیز تکرار شده است (پورداد، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵، پاورقی ۲). دوشن گیمن در توضیح این مطلب چنین گوید:

در هفت هائیتی، اهورامزدا با دو مجموعه همسر، یکی روحانی و دیگری مادی (که آب‌ها هستند)، نشان داده می‌شود. دقیق‌تر بگوییم، آب‌ها همسران اهورا (و نه مزدا) می‌باشند. اولین مجموعه شامل آرمیتی، اشی همراه با جان‌فشانی پشتکار مشاور نیک آبروی نیک و... می‌شود. دومین سیاهه تنها از آب‌ها نام می‌برد که با اصطلاحات ستایشی یا توصیفی تزئین یافته‌اند (دوشن گیمن، ۱۳۸۵، ص ۲۷۱-۲۷۲).

بر اساس یشت‌ها، فریدون دو خواهر جمشید را به زنی گرفت و برای به دست آوردن این دو زن، به درگاه آن‌هاिता قربانی‌ها پیشکش کرد (دوستخواه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۰۳، آبان یشت، بند ۳۳-۳۴). به گفتهٔ شاهنامه، از شهرناز دو پسر و از ارنواز یک پسر زاده شد (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۲، بیت ۴۹).

## ۱-۲. روایات پهلوی

در متون پهلوی نیز همانند متون اوستایی شواهدی بر جواز چندهمسری به همراه نمونه‌هایی وجود دارد. برای نمونه، موبدان بر این باور بودند که در بهشت «هر مردی را که در زمین یک زن است، آن گاه او را همان گونه است. کسی که او را زن بسیار بود، آن گاه او را زن بسیار باشد» (راشد محصل، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰، فصل ۳۵، بند ۵۲). همچنین در روایات پهلوی آمده است: «به مرد همان اندازه که در گیتی پادشازن بود، پس باز دهند» (میرفخرایی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۰، بند ۶۲). در *مادیان هزار دادستان* چنین آمده است: «چنانچه تأدیۀ بدهی (شخص در گذشته) می‌باید از (دارایی) خانواده صورت پذیرد و سه زن در خانواده باشد، (آن گاه تأدیۀ بدهی) مگر در شرایطی که هر سه زن (در انجام این امر تشریک مساعی کنند)، امکان‌پذیر نیست» (عریان سعید، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳، بند ۲). دکتر عریان در یادداشت این بند می‌نویسد: «منظور این است که متوفی دارای سه زن باشد» (عریان سعید، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸، یادداشت ۲).

اما یکی از نمونه‌های چندهمسری در متون پهلوی، خود زرتشت است که دو پادشازن و یک چکرزن داشت که فرزندان او، یعنی «اورت نر» و «وروچهر» از چکرزن بودند و «ایستواستر»، «فرین»، «سربت» و «پورچیستا» از پادشازن. «هووی»، زن سوم وی، که دختر فروشوشر بود نیز مادر سه منجی زرتشتی است (بهار، ۱۳۹۵، ص ۱۵۲). در متن پهلوی وجرکرد دینیک نیز آمده است که زرتشت سه زن داشت که هر سه در زمان زندگی وی در قید حیات بودند (تاوادیا، ۱۳۴۸، ص ۱۵۶). هرچند در اعتبار این متن تردید وجود دارد، اما از آنجاکه نویسنده آن موبدی زرتشتی بوده، به‌خوبی نشان از جایز بودن چنین رسمی نزد ایشان است. ناگفته نماند که این بخش از کتاب وجرکرد دینی دلیلی بر جعلی بودن آن در نظر گرفته شد. پارسیان که از قرن هجدهم به‌پیروی از غربیان به تک‌همسری روی آورده بودند، نمی‌توانستند چنین متنی را بپذیرند. برای نمونه، دستور منوچهرجی ادعا کرد، فردی نزد داستور اِدالجی آمده بود که با وجود زنده بودن همسر اولش، خواهان ازدواج مجدد شده بود و در نتیجه، داستور اِدالجی بخش مربوط به سه همسر زرتشت را جعل می‌کند تا به این ازدواج مشروعیت ببخشد (Sheffield, 2005, p.182). از زرتشت که بگذریم، ارداویراف موبد هفت زن داشت که همه خواهران او بودند (ژینیو، ۱۳۷۲، ص ۴۳).

## ۱-۳. ازدواج موقت

رسم ازدواج موقت که متون پهلوی مؤیدی بر وجود آن است نیز شاهی بر رواج چندهمسری است که می‌گویند روزگاری ضرورت داشته است (مزدایور، ۱۳۹۱، ص ۳۸۱-۳۸۲). برخلاف گفته موبد رستم شهزادی که گوید در دین زرتشتی «ازدواج موقت وجود ندارد» (شهزادی، ۱۳۶۷، ص ۳۹)، باز هم نشانه‌هایی از آن را در *مادیان هزار دادستان* می‌یابیم (عریان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹، بند ۱۳؛ ص ۲۱۳، بند ۵۲؛ ص ۲۸۸، بند ۱۱).

## ۱-۴. تعداد زیاد فرزندان

تعداد بسیار فرزند را می‌توان شاهدی بر رواج چندهمسری دانست. در اوستا، مردان به تعداد فرزندان تفاخر می‌کردند و زنان به‌همراه گروه فرزندان ستایش می‌شدند (دوستخواه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۶، یسنا، ۱: ۶؛ ۲: ۶ و...). تعداد زیاد فرزندان نمونه‌های اساطیری و تاریخی دارد. گیو ۷۹ پسر (فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۳۶، بیت ۲۵۷) و ریونیز چهل خواهر دارد (فردوسی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۳، بیت ۲۵۵). به‌گفتهٔ م.د. لویس، هخامنشیان علاقهٔ بسیاری به داشتن فرزند زیاد داشتند (بریان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۰). برای نمونه، اردشیر دوم ۱۵۰ فرزند داشت (داندامایف، ۱۳۸۹، ص ۴۰۵). ساسانیان نیز چنین بودند؛ برای نمونه، فیروز سی پسر داشت که به‌جز قباد، همه در جنگ با هیاطله کشته شدند (پروکوپوس، ۱۳۹۱، ص ۲۳). خسروپرویز چندین فرزند داشت که شیرویه هفده تن از آنان را کشت (نولدکه، ۱۳۷۸، ص ۴۰۰). در نقل دیگری شمار فرزندان چهل تن بودند (سبئوس، ۱۳۹۶، ص ۱۹۰).

## ۲. چندهمسری در متون تاریخی

علاوه بر شواهد متنی، نمونه‌های تاریخی متعدد وجود دارد که بر جواز چندهمسری در میان زرتشتیان دلالت دارد. برخلاف نظر هیرید کاتراک که گوید: «در تمام دوره‌های ایران باستان اختیار یک همسر روا بوده و بدان عمل می‌شده» (کاتراک، ۱۳۴۲، ص ۷)، مورخان بر این باورند که «در ایران باستان داشتن بیش از یک زن، دست‌کم در مورد توانمندان امری معمول بوده است» (رجبی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵۲).

چندهمسری در میان اقوام هندواروپایی نمونه‌هایی دارد؛ از همین رو گمان بر این است که این رسم در میان ایرانیان رسمی دیرین است. یونانیان، ژرمن‌ها و برهن‌ها چند همسر داشتند. در گورهای سکاها و آلان‌ها به‌همراه هر یک از مردان چند زن دفن شده است (مظاهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶). به‌گزارش استرابو، هندی‌ها «همسران متعدد می‌گیرند» (استرابو، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰) و به‌گفتهٔ بقراط و استرابو، سکاها زنان متعدد داشتند (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۱۶). مهاجران آریایی نیز چون به ایران رسیدند، همانند سایر آریاییان رسم تعدد زوجات داشتند (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۰)؛ اما اینکه ایرانیان مهاجر پس از اختلاط با بومیان ایران رسم یک‌زنی را از آنان گرفتند، ولی اشراف همچنان به چندهمسری پایبند بودند (مظاهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷)، نیازمند شاهد است.

## ۳. چندهمسری در دورهٔ هخامنشیان

دربارهٔ زرتشتی بودن مادها و هخامنشیان اختلاف جدی وجود دارد و «شمار مخالفان و موافقان زرتشتی بودن هخامنشیان در بین محققان تقریباً برابر است» (یاماوچی، ۱۳۹۳، ص ۴۸۱). محققانی چون کای بار، بویس، گرشویچ، هرتسفلد، جان هینلز، کنت، اومستد و... کسانی‌اند که زرتشتی بودن هخامنشیان را پذیرفته‌اند (یاماوچی، ۱۳۹۳، ص ۴۸۲). در نتیجه شواهد دورهٔ هخامنشی را نمی‌توان به‌راحتی کنار گذاشت؛ چراکه نخست احتمال زرتشتی بودن آنها وجود دارد؛

به‌ویژه آنکه ادبیات دینی هخامنشیان و زرتشتیان در مزدپرستی و طرد دیوان قرابت خاصی دارد. دیگر آنکه سنت شاهان پیش از اسکندر، به‌ویژه کسانی چون «دارای داریان» را که به مصاف اسکندر می‌رود، زرتشتی می‌دانند (بهار، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰). مورخان باستان مانند هرودوت و... نیز چیزی از تک‌همسری در میان ایرانیان نمی‌گویند. همچنین بخش‌هایی از اوستا که تدوین آن را به عصرهای هخامنشی یا اشکانی نسبت می‌دهند نیز چیزی در عدم جواز چندهمسری ندارد (کریستین سن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). این یعنی حتی اگر هخامنشیان زرتشتی هم نباشند، باز سنت آریایی چندهمسری را که در اوستا شواهدی بر آن وجود دارد، ادامه می‌دهند.

با این توضیح به‌سراغ نمونه‌های دوره مادی و هخامنشی می‌رویم. استرابو درباره مادها می‌گوید:

رسم است که شاهان ماد زنان متعدد داشته باشند. این رسم کوهنشینان ماد است؛ اما تمام مادها اجازه ندارند بیش از پنج زن داشته باشند؛ اما زن‌های ماد می‌خواهند که شوهرانشان هرچه بیشتر همسر داشته باشند و اگر کمتر از پنج همسر داشته باشد، آن را فاجعه می‌دانند (استرابو، ۱۳۸۲، ص ۵۳).

استرابو علت تعدد زوجات را چنین آورده است: «مردها زن بسیار می‌گیرند. در ضمن صیغه‌های متعدد نیز دارند تا آنکه فرزندان فراوان داشته باشند» (استرابو، ۱۳۸۲، ص ۳۲۵)؛ چراکه از نظر ایرانیان، ارزش هر مرد پس از دلاوری، داشتن پسران بسیار است و مردانی که پسران زیادتری دارند، از دست پادشاه هدیه می‌گیرند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۵، کتاب اول، بند ۱۳۶).

هرودوت درباره تعدد زوجات در میان هخامنشیان گوید: هر مرد چند زن رسمی دارد و تعداد زیادی نیز کنیز خریداری می‌کند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۵، کتاب اول، بند ۱۳۵). کوروش بزرگ چند همسر داشت (بریان، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۲). بنا بر روایت کنسیاس، او با آموتیس دختر آستیگ ازدواج کرد (بروسیوس، ۱۳۹۲، ص ۵۸) و بنا بر روایت گزنفون، با دختر کواکسار عقد ازدواج بست (گزنفون، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰) و بنا به روایت هرودوت، کمبوجیه از همسری به‌نام کاساندان دختر فرناسپ بود (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۵۰، کتاب سوم، بند ۲). بنا به روایتی دیگر از هرودوت، زنی از مصر داشت و بنا بر روایتی از مصریان، کورش همسرانی چند داشت (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۵۰، کتاب سوم، بند ۲-۳). وی در اواخر عمر نیز به تومیرس پیشنهاد ازدواج داد (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۸، کتاب اول، بند ۲۰۵).

کمبوجیه با دو خواهر خود آتوسا و رکسانه ازدواج کرد (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۵، کتاب سوم، بند ۳۱). طبق روایت هرودوت، اسمردیس یا مئی که خود را بردیا جا زده بود، زنان کمبوجیه را به همسری خود درآورده بود. از جمله زنانی که در شبستان وی بودند، فایدومه دختر آتانس و آتوسا دختر کوروش بود (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸۶، کتاب سوم، بند ۶۸).

بنا بر منابع یونانی، داریوش یکم شش زن داشت و نام همسر هفتم او در لوح‌های خزانهٔ عیلام آمده است (یاماوچی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸). البته معلوم نیست که تعداد آنان به همین اندازه بوده باشد؛ چراکه همسران داریوش در شبستانی جداگانه زیر نظر خواجگان زندگی می‌کردند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۷، کتاب سوم، بند ۱۳۰). شهرت حرم‌سرای خشایارشا به کتاب مقدس یهودیان هم رسید. بنا بر کتاب استر، پس از عزل وشتی، به‌پیشنهاد نزدیکان پادشاه، شهرها را برای پیدا کردن دختران زیباروی باکره برای وی جست‌وجو کردند (عهد عتیق، ۱۳۸۸، کتاب استر، فصل دوم). اردشیر هخامنشی بیش از ۳۶۰ زن داشت (پلوتارخ، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲). کتزیاس گوید: بیش از شکار دوست داشت در میان زنان غیرعقدی خود باشد (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۵۱). دیکایارخ (Dikaiarchos) در کتاب سوم خود دربارهٔ زندگی در یونان می‌نویسد: «داریوش در جنگ، با آنکه همه چیز دستخوش خطر بود، ۳۶۰ تن از کنیزکان خود را همراه می‌برد» (نوکرانیسی، ۱۳۸۶، ص ۵۴) که به‌گفتهٔ کنت کورث، این ۳۶۰ تن در شمار زنان غیرعقدی بودند (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۹۸). دینن نیز در پرسیکا می‌نویسد: «در دربار ایران شهبانو باید با شمار بزرگی از زنان فرعی بسازد» (نوکرانیسی، ۱۳۸۶، ص ۵۳). شمار زنان حرم‌سرا به‌گفتهٔ هراکلیدوس، سیصد تن و به‌گفتهٔ دیودور سیسیلی، ۳۶۰ زن بود (بروسیوس، ۱۳۸۷، ص ۶).

#### ۴. چندهمسری در دورهٔ اشکانیان

از آنجاکه متون زرتشتی از اسکندر چهرهٔ ناخوشایندی ترسیم کرده است و همین نگرش منفی تا پادشاهی بلاش اشکانی ادامه پیدا می‌کند، نشان از آن دارد که این دین زرتشتی از پادشاهی اسکندر تا بلاش شرایط خوبی نداشته است. شواهدی نیز در دست است که نشان می‌دهد از نیمهٔ دوم پادشاهی اشکانیان، این دین دوباره احیا می‌شود (کالیبری، ۱۳۹۳، ص ۴۲۸-۴۲۹)؛ به‌ویژه آنکه بندهش دورهٔ اشکانی را «شاهی پرهیزکارانه» می‌نامد (بهار، ۱۳۹۵، ص ۱۵۶). در نتیجه با وجود احتمال زرتشتی بودن اشکانیان، نمونه‌های مطرح‌شده دربارهٔ این دوره نیز اهمیت بالایی دارد (برای آگاهی از سایر شواهد زرتشتی بودن اشکانیان، ر.ک: ویسهوفر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰-۱۹۱).

[بنا بر تواریخ کهن،] تعدد زوجات در نزد پارتی‌ها متداول بوده؛ ولیکن بیش از یک زن عقدی نمی‌توانستند داشته باشند (ژوستن، کتاب ۴۱، بند ۳). تعدد زنان غیرعقدی در میان آنها و به‌خصوص در خانوادهٔ سلطنتی از زمانی متداول شده بود، که به ثروت رسیده بودند؛ زیرا زندگانی صحراگردی مانع از داشتن زن‌های متعدد است (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۹۳).

کلمنت اسکندرانی (متوفی ۲۱۵م) می‌نویسد: «پسران ایرانی تا بزرگ می‌شوند... با مادر و خواهر و زنان خود می‌خوانند و از صیغه‌های بی‌شمار هم نمی‌گذرند» (شاپورشهبازی، ۱۳۸۰، ص ۱۲). سورنا چون عازم نبرد با کراسوس شد، دوستان ارابه حرم‌سرای او را حمل می‌کرد (پلوتارک، ۱۳۴۶، ج ۳، ص ۷۲). جدا از آن «در هر ستون

از سپاهیان پارت‌ها، صفوف طولیلی از ارابه‌های مملو از زنان بدکاره... وجود داشت» (پلوتارک، ۱۳۴۶، ج ۳، ص ۹۰). ارد دوم (پادشاهی ۳۸۵۷ ق.م) بیشتر اوقات خود را در حرم‌سرا در میان همسران رنگارنگ می‌گذراند و از همین رو صاحب سی پسر و شاید به همین اندازه دختر بود (جعفری دهقی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۶). پسر او فرهاد چهارم (پادشاهی ۳۷-۲ ق.م) نیز همسران متعددی داشت و چون خواست با رومی‌ها صلح کند، دو همسر خود را به گروگان به رومی‌ها سپرد (استرابو، ۱۳۸۲، ص ۳۴۷، کتاب شانزدهم، بخش ۱، بند ۲۸).

پادشاهان با اینکه در جنگ زنان را همراه می‌بردند، چون شکست خود را نزدیک می‌دیدند، گاه دست به کارهای وحشتناکی می‌زدند؛ چنان‌که مهرداد اشکانی زنان و هم‌خواه‌های خود را کشت و بعدها فرهاد چهارم چون در محاصره تیرداد دوم گرفتار شد، به پیروی از مهرداد اشکانی زنان خود را کشت (گوتشمید، ۲۵۳۶ پ، ص ۱۶۰).

## ۵. چند همسری در دوره ساسانیان

دین زرتشتی در دوره ساسانی رسمیت می‌یابد و پادشاهان ساسانی و اشراف با ادعای سرسپردگی به دین زرتشتی به چند همسری دست می‌زنند. تعداد همسران یک مرد، از لحاظ حقوق نظری محدود نبود و در عمل بسته به میل و توان مالی او بود (بارتولومه، ۱۳۳۷، ص ۵۱). به گفته آمیانوس مارسلینوس، هر یک از ساسانیان «نسبت به فراخور حال خود، کم یا بیش عیال اختیار می‌نماید» (مارسلین، ۱۳۱۰، ص ۴۹). مردان بلندپایه می‌توانستند حتی بیش از برخی شاهان ساسانی همسر داشته باشند (دریایی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳). دست‌کم با دو زن اردشیر بابکان آشنا هستیم؛ یکی کنیزی از اردوان و دیگری دختر اردوان است (فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۶۴، ابیات ۴۵۲-۴۵۴). هرمز دوم نیز زنان بسیار داشت و چون از دنیا رفت، در میان زنان او جست‌وجو کردند و زنی را که باردار بود، برگزیدند و تاج را بر شکم او نهادند (جلیلیان، ۱۳۹۷، ص ۱۸۳). در سال ۴۸۴ م، زنان پیروز به چنگ هپتالیان افتادند (جلیلیان، ۱۳۹۷، ص ۳۱۷). «مطابق شاهنامه، بهرام گور دارای ۹۳۰ زن... خسرو اول هفتاد زن... و خسرو دوم تا دوازده هزار زن... هستند» (خالقی مطلق، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴، پاورقی ۳). قباد زنان بسیار داشت و در زمان او جنبش مزدکی شکل گرفت (شاپور شهبازی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۳).

درباره شمار زنان خسرو پرویز، جدا از روایت شاهنامه، در روایتی دوازده هزار زن و کنیز ذکر شده و در روایتی دیگر آمده است که سه هزار زن برای هم‌خوابی و هزاران کنیز برای نوازندگی و خوانندگی داشت (شاپور شهبازی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۱). بنا بر متنی پهلوی، ده هزار کنیز در دربار خسرو مشغول خدمت بودند (عریان، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۰). به همین دلیل گفته‌اند که حرم خسرو پرویز را کسی نمی‌تواند انکار کند (مزدپور و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۵۶). سبئوس نکته مهمی دارد و آن این است که «خسرو به رسم مغان، زنان متعدد داشت» (سبئوس، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴).

## ۶. چندهمسری زرتشتیان بعد از اسلام

با آمدن اسلام، این رسم در میان زرتشتیان همچنان باقی ماند؛ چراکه دین جدید نیز آن را با قیودی جایز دانسته بود. اسلام ازدواج با بیش از چهار زن را جایز نمی‌دانست و زرتشتیانی که بیش از چهار زن داشتند و می‌خواستند مسلمان شوند، باید به چهار زن بسنده می‌کردند و باقی را طلاق می‌دادند. این رویداد در روایتی موثق و معتبر ثبت شده است (حاجتی شورکی، ۱۴۰۲، ص ۲۰۷). در این روایت، عقبه بن خالد از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: نظر شما درباره مردی مجوسی که اسلام آورده است و هفت زن دارد که آنان نیز به همراه او اسلام را پذیرفته‌اند، چیست؟ حال او باید چه کند؟ امام فرمودند: چهار زن را نگه دارد و سه تای دیگر را طلاق دهد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي مَجُوسِي أَسْلَمَ وَلَهُ سَبْعُ نِسْوَةٍ وَأَسْلَمَ مَعَهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُمْسِكُ أَرْبَعًا وَيُطَلِّقُ ثَلَاثًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۳۶). در زمان خلافت منصور دوانیقی در ولایت طبرستان، اصفهید خورشید حکومت را به دست داشت که چون منصور با وی از در جنگ برخاست، اصفهید «جملهٔ اعزّاء و اولاد و ازواج خود را با اموال و ذخایر و غلام و کنیز به بالای دربند کولا به راه زازرم بیرون برد» (مرعشی، ۱۳۴۵، ص ۱۳). بنا بر این متن نیز اصفهید بر همان رسم چندهمسری بود.

مورخان مسلمان که از آداب رسوم زرتشتیان خبر داشتند نیز گزارش‌هایی مشابه آنچه تا کنون آمد، ثبت کرده‌اند. برای نمونه، بنا به گزارش ثعالی، «زرتشت برای ازدواج و تعدد زوجات حدی قائل نشده است» (ثعالی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰). ابن بلخی نیز گوید: زرتشتیان هر اندازه که بخواهند، می‌توانند زن بگیرند (بلخی، ۱۹۰۳م، ج ۴، ص ۲۸). ابن جوزی گوید: مجوسیان اجازه می‌دهند که فرد صد تا هزار زن بگیرد (ابن‌الجوزی، ۱۴۰۳، ص ۶۹). این گزارش‌ها هرچند خالی از اغراق نیستند، جدا از اینکه می‌توانند یادآور سکوت منابع زرتشتی در زمینهٔ تحدید شمار زنان یک مرد باشند، می‌توانند یادآور خاطرهٔ حرم‌سرای پادشاهان ساسانی باشند که حد و مرزی برای تعداد زنان نداشتند.

چندهمسری تا زمان آمدن سفرنامه‌نویسان خارجی در میان زرتشتیان وجود داشت. تاورنیه که در زمان صفویه از زرتشتیان دیدن کرده است، می‌گوید: آیین زرتشتی به مرد اجازه می‌دهد که تا پنج زن داشته باشد؛ به شرطی که وسایل زندگی‌اش را فراهم کند (تاورنیه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰). دروویل که در دورهٔ فتحعلی‌شاه قاجار به ایران آمده بود نیز می‌گوید: زرتشتیان می‌توانند چند زن اختیار کنند (دروویل، ۱۳۶۵، ص ۳۳۱). این گزارش‌ها با منابعی که در ادامه می‌آیند تأیید می‌شوند.

## ۷. الغای چندهمسری در میان پارسیان هند

زرتشتیان هند یا پارسیان بیش از سایر اقوام هندی با غریبان دادوستد داشتند و از همین رو از سبک زندگی آنان متأثر شدند و جنبشی اصلاحی را در پیش گرفتند؛ تا آنجا که موبدانی اصلاح‌طلب، همانند دهالا،

«دستور پروتستان» نامیده شدند (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱-۱۳۲). قرائت جدید زرتشتی کار را به جایی رساند که به گفته مری بویس، زرتشتیان مجبور شدند باورها و رسوم و آیین‌های اجدادی و نیاکان خود را رها کرده، مذهبی ساختگی و متأثر از فرهنگ غرب را جایگزین آن کنند (بویس، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰). الغای چندهمسری نیز یکی از این اصلاحات بود و از قضا اصلاح‌طلبان بریتانیایی در هند مدت‌ها بود که در برابر این رسم با تمایلات پروتستانی خود موضع گرفته بودند (Ringer, 2011, p.73).

پنچایت (انجمن پارسیان بمبئی) برای نخستین بار در سال ۱۷۹۱م تلاش کرد تا چندهمسری را در میان زرتشتیان پارسی ممنوع و برای متخلفان مجازات تعیین کند (Palsetia, 2021, p.76). پنچایت در سال ۱۸۱۱م در هشداری تخطی از قانون چندهمسری را محکوم کرد (Palsetia, 2021, p.79-80). در سال ۱۸۱۸م قوانین سختگیرانه‌ای همانند اخراج از کاست و تکفیر توسط پنچایت تصویب شد و چون یکی از جمشیدجی‌ها همسر دیگری اختیار کرد، او و پدرش را تکفیر کردند و پس از درخواست‌های مکرر و پرداخت جریمه، دوباره پذیرفته شدند (Dosabhoi, 1858, p.93).

درست است که چندهمسری ملغی شد، اما روابط پنهانی همچنان باقی ماند. با اینکه رابطه جنسی زن با مردی دیگر موجب طلاق بود، اما رابطه جنسی مرد با زنی دیگر این حق را به زن نمی‌داد که درخواست طلاق کند. در قانون ۱۸۶۵م، رابطه جنسی مرد نیز موجب طلاق شمرده شد. البته رابطه با فاحشه همچنان موجب انحلال عقد ازدواج نبود (Ráná, 1902, p.57). در حقیقت، این قانون از حق مردان برای رابطه جنسی با فاحشه‌ها حمایت می‌کرد (Sharafi, 2014, p.173). این استثنا تا موج دوم قانون‌گذاری در سال ۱۹۳۶م باقی ماند (Sharafi, 2014, p.174)؛ اما چه قبل از این تاریخ و چه بعد از آن، در موارد بسیاری، زنان شوهران خود را متهم به رابطه با فاحشه یا داشتن معشوقه کردند (Sharafi, 2014, p.177).

## ۸. الغای چندهمسری به دست مانکجی

چندهمسری تا زمان ناصرالدین‌شاه قاجار همچنان در میان زرتشتیان ایران جاری بود. پس از آنکه مانکجی صاحب نماینده پارسیان به ایران آمد، تعدد زوجات را در ایران ممنوع اعلام کرد (شهمردان، ۱۳۶۳، ص ۶۳۳ و ۳۹۱). مانکجی پس از آن، یکی از اعضای انجمن را به گناه دوهمسری اخراج می‌کند و چون آن شخص در نامه خود می‌گوید که داشتن دو همسر در میان زرتشتیان تا به حال جاری بوده است و حتی برخی از اعضای انجمن نیز دارای دو زن هستند، دوباره به جایگاه خود بازمی‌گردد (اشیدری، ۲۵۳۵، پ ۲۶۴-۲۶۵).

البته هنوز هم موبدانی بودند که ممنوعیت مانکجی را نمی‌پذیرفتند و فتوا به جواز تعدد می‌دادند. بنا به نوشته‌های ارباب کیخسرو شاهرخ، تعدد زوجات پس از مانکجی تا اواخر دوران قاجاریه همچنان در میان زرتشتیان

وجود داشت. دستور رستم، پسر دستور جهانگیر، رئیس روحانی زرتشتیان، فتوا می‌داد که برای هر مرد زرتشتی تا هفت زن گرفتن جایز است. به همین دلیل در همان دوران عده‌ای دو زن داشتند و حتی میرزا بهرام گشتاسب و بهمن آذرباد نیز چهار زن داشتند (شاهرخ، ۲۵۳۵ پ، ص ۶۱۶۰).

پس از مانکجی، در سال ۱۳۲۵ ق انجمن زرتشتیان تهران تصویب کرد که اردشیرجی قوانین مذهبی را به‌نوعی که مرسوم بین زرتشتیان بمبئی است، ترجمه کنند و بر اساس آن عمل شود (پوررستمی، ۱۳۸۸، ص ۷۵). چندی بعد نیز تصویب شد که قوانین ارث بر اساس قوانین پارسیان عمل شود (پوررستمی، ۱۳۸۸، ص ۸۲). بنا بر مصوبه مجلس شورای ملی در سال ۱۳۱۲، احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم بر اساس قوانین مذهبی آنان رسیدگی می‌شود (دامغانی، ۱۳۳۴، ص ۱). پس از آن، انجمن زرتشتیان کتابچه‌ای به‌نام *آیین‌نامه زردشتیان* به تصویب رساند (دامغانی، ۱۳۳۴، ص ۱۳). در ماده ۱۶ و ۳۰، تعدد زوجات ممنوع شده است (دامغانی، ۱۳۳۴، ص ۲۵).

## ۹. ادله زرتشتیان معاصر برای انکار چندهمسری

تا آنجا که مدارک ما را یاری می‌دهد، تا کنون چند توجیه برای نبود رسم چندهمسری از سوی زرتشتیان مطرح شده است که در ادامه ذکر می‌شوند.

### ۹-۱. عدم جواز چندهمسری در اوستا

چنان که گذشت، در میان آریاییان تعدد زوجات وجود داشت و سکوت گاتاها و سایر بخش‌های اوستا درباره وجوب تک‌همسری یا حرمت چندهمسری، خود تأییدی بر ادامه این جریان است؛ جدا از اینکه در یشت‌ها، فریدون دو خواهر جمشید را به همسری می‌گیرد. باین‌حال در نوآموز مزدیسنا آمده است که بنا بر مندرجات اوستا، تعدد زوجات نارواست (سپنتا، ۱۳۱۱، ج ۲، ص ۸۷). موبد اردشیر آذرگشسب با استناد به اوستا چنین گوید:

در یسنای ۱۱ بند ۱ نوشته شده است: «گاو بصاحبش نفرین کند: ای که مرا خوراک کافی نمی‌دهی تا زن و فرزندان خود را سیر نگهداری، بشود که بی‌فرزند باشی». در اینجا واژه اوستایی «نئیریاو» (Nairyao) که بمعنی زن است، بحال مفرد می‌باشد؛ در صورتی که اگر تعدد زوجات رسم می‌بود، می‌بایستی این کلمه بحالت جمع بکار برده شده باشد (آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص ۱۷۶).

در پاسخ باید گفت: نخست اینکه مراد از زن در این بند، جنس زن است؛ به همین دلیل ترجمه درست این بند چنین است: «گاو زوت را نفرین کند: بشود که بی‌فرزند مانی و به بدنامی دچار شوی؛ ای آنکه مرا - هنگامی که پخته‌ام به ارزانیان نبخشی و پرورش زن و فرزند یا شکم [پروری] خویش را بکاربری» (دوستخواه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۰، هات ۱۱، بند ۱). نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که کلمه «فرزند» هم به صورت مفرد به کار رفته است؛ اما کسی نمی‌گوید که بنا بر اوستا، دین زرتشتی طرفدار نظریه تک‌فرزند است.

نکته مهم دیگر این است که در زند، در این بند عبارت «همسران و پسران» آمده است که برخلاف مدعای جناب آذرگشسب است. ترجمه آذرگشسب تا اندازه‌ای شبیه ترجمه پهلوی است و احتراز ایشان از ارائه ترجمه‌ای همانند ترجمه پورداود و دوستخواه، احتمالاً ناشی از نگرانی درباره اتهام طرفداری از قربانی است. بهرحال، اینکه موبدان زرتشتی از این بند جواز قربانی را استنباط نکرده، اما از مفرد بودن واژه «زن» عدم جواز تعدد زوجات را به دست آورده‌اند نیز نکته‌ای درخور تأمل است.

## ۹-۲. نبود موارد تاریخی

با وجود نمونه‌های متعدد تاریخی، در نوآموز مزدیسنا آمده است که بنا بر دلایل تاریخی، تعدد زوجات نارواست (سپنتا، ۱۳۱۱، ج ۲، ص ۸۷). فرهنگ مهر در ادعایی عجیب می‌گوید:

پس از آمدن اسلام به ایران، با آنکه تعدد زوجات در اسلام مرسوم و مجاز بوده است، هیچ موردی از تعدد زوجات در بین زرتشتیان ذکر نشده است و طبق بررسی که در تهران، یزد و کرمان انجام شد، هیچ یک از زرتشتیان که در سده اخیر زندگی کرده و نیاکانشان که در سده پیش از آن می‌زیسته‌اند، بیش از یک زن نداشته‌اند (مهر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲، پاورقی ۱۴).

حال خود میزان دقت بررسی جناب مهر را بسنجید. وی در جای دیگری گوید: «اگر تعدد زوجات در سنت زرتشتی بوده، چرا در قرون اخیر متروک شده است؟» (مهر، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳) که پاسخ آن روشن است: اولاً نمونه‌هایی از آن وجود دارد و دیگر به فرض نبود آن، همانند ده‌ها رسم دیگری است که در دهه‌های گذشته ترک شده است.

## ۹-۳. اثرپذیری از مسلمانان

اقدامات مانکجی و اثرپذیری از پارسیان، کم‌کم تأثیر خود را به جا گذاشت. جکسن که در آغاز سده بیستم به ایران آمده است، گوید: «مردان زردشتی یزد معمولاً یک‌زنه هستند؛ ولی داشتن دو همسر و تعدد زوجات، که خود آن را نتیجه نفوذ رسوم اسلامی مردم اطرافشان می‌دانند، در روزگاران گذشته غیرمعمول نبوده است» (جکسون، ۱۳۶۹، ص ۴۳۷). جکسن در اوایل ۱۹۰۰م به ایران آمد و این یعنی گزارش او مربوط به زمانی است که زرتشتیان ایران تحت تأثیر باورهای پارسیان هند قرار گرفته بودند.

## ۹-۴. قدمت رسم چندهمسری

علی‌اکبر جعفری در توجیه این مطلب که زرتشت بر اساس سنت سه زن اختیار کرده است، می‌گوید:

اگر هم آن بزرگوار سه همسر داشت، ما را چه که پس از هزارها سال در سده بیستم میلادی که بسی از یک‌زنی گفتگو و پشتیبانی می‌شود، نشسته احساس شرمندگی بکنیم و یا زبان به خرده‌گیری دراز کنیم؟ زندگی خصوصی زرتشت از آن هزارها سال پیش بود و طبعاً باید باشد؛ ولی آیین زندگی را که او طرح کرد، برای همیشه است (جعفری، ۱۳۵۳، ص ۱۴۶).

اما وقتی می‌خواهد به مسئله «ازدواج با محارم» پاسخ دهد، می‌گوید: «ما را به آنچه در این باره گفته‌اند و می‌گویند، کاری نیست. ما اینجا می‌خواهیم بدانیم زرتشت و یارانش چه گفته یا چه کرده‌اند» (جعفری، ۱۳۵۳، ص ۱۷۷). به بیان دیگر، اگر مسئله تعدد زوجات باشد، سیره زرتشت به ما ربطی ندارد؛ اما اگر مسئله ازدواج با محارم باشد، باید دید که زرتشت و یارانش چه کرده‌اند. این همان تناقض و قرائت گزینشی است که این دسته از نویسندگان دچار آن هستند.

جالب‌تر اینکه در همین دوره معاصر، چون تعدادی از زنان زرتشتی اسلام اختیار کردند و به ازدواج مسلمانان درآمدند، موبد رستم شهزادی پیشنهاد داد که قانون تعدد زوجات به رسمیت شناخته شود تا بدین وسیله از دین‌گریزی زنان جلوگیری به عمل آید (امینی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۲).

جدا از این، در صورتی که زن نازا باشد، مرد می‌تواند همسر دیگری اختیار کند و با همین شرط، ازدواج با زن سوم نیز جایز خواهد بود (بارتولومه، ۱۳۳۷، ص ۵۱). بنا بر قانون کنونی، هر مرد زرتشتی تنها حق داشتن یک زن را دارد و بیش از آن جایز نیست، مگر در شرایط خاص؛ مانند نازا بودن زن (آیین‌نامه احوال شخصیه زرتشتیان ایران، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۲۳، ماده ۱۶).

## نتیجه‌گیری

پارسیان هند که به دلایل اقتصادی برای مدتی تک‌همسری را برگزیده بودند، با قرائتی گزینشی از متون، جواز چندهمسری را در شریعت زرتشتی انکار کردند. آنها با نادیده گرفتن شواهد بسیار، تک‌همسری خود را به کل تاریخ دین زرتشتی تسری دادند و موجب به‌اشتباه افتادن محققان بسیاری شدند. این پژوهش بر پایه مطالعه کتابخانه‌ای و با روشی توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که چندهمسری در آیین زرتشتی نه تنها جایز، بلکه در مقاطع گوناگون تاریخی، به‌ویژه در طبقات اشرافی و ساختار سیاسی - دینی ایران پیش از اسلام، عرفی و مشروع بوده است. برخلاف ادعای برخی از موبدان و نویسندگان زرتشتی معاصر، که با تکیه بر خوانش‌های خاص از اوستا و برخی سکوت‌های متنی کوشیده‌اند که تک‌همسری را به عنوان اصلی آیینی و ثابت در زرتشتیگری معرفی کنند، شواهد متعددی از متون اوستایی، پهلوی و گزارش‌های مورخان مسلمان و غربی مؤید رواج تعدد زوجات در این آیین است.

در سطح تطبیقی، این رسم در نسبت با نظام هستی‌شناسانه آیین زرتشتی قابل فهم است؛ جایی که ازدواج و ازدیاد نسل بخشی از مبارزه کیهانی با اهریمن تلقی می‌شود. همین نگرش موجب صدور احکام فقهی‌ای در سنت زرتشتی شد که به صراحت بر برتری فرد دارای همسر و فرزند در برابر دیوان و اهریمن تأکید می‌کرد.

بررسی تحولات تاریخی نیز نشان می‌دهد که الغای رسمی چندهمسری در میان زرتشتیان، محصول فشارهای بیرونی ناشی از مواجهه با فرهنگ غربی، اصلاح‌طلبی دینی در میان پارسیان هند و تلاش برای

بازسازی تصویر آیین زرتشتی در قالب‌های نوگرا بوده است. چنین روندی نوعی بازتعریف هویت دینی در پرتو مناسبات مدرن را بازتاب می‌دهد؛ روندی که در آن برخی عناصر تاریخی دین حذف یا انکار می‌شوند تا قرائتی همساز با ارزش‌های زمانه پدید آید.

بر این اساس، پژوهش حاضر با نقد دیدگاه‌های معاصر و تحلیل اسناد اصیل نشان داد که چندهمسری در آیین زرتشتی یک سنت دیرپای دینی، حقوقی و اجتماعی بوده است و انکار آن در عصر جدید، بیش از آنکه مستند به متون کهن باشد، برخاسته از تحولات گفتمانی دوران مدرن است. این بررسی، علاوه بر بازخوانی واقع‌گرایانه تاریخ آیین زرتشتی، می‌تواند الگویی روش‌شناختی در تحلیل نسبت سنت و مدرنیته در سایر ادیان نیز فراهم سازد.

## منابع

- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۴۵). *آیین زرتشتی*. تهران: کانون زرتشتیان شریف‌آباد یزد مقیم مرکز.
- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۷۲). *مراسم و آداب زرتشتیان*. تهران: فروهر.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (۱۳۸۶). *کتاب پنجم دینکرد*. تهران: معین.
- آیین‌نامه احوال شخصی زرتشتیان ایران* (۱۳۸۶). تهران: فروهر.
- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۴۰۳). *تلبیس ابلیس*. بیروت: دار القلم.
- استرابو (۱۳۸۲). *جغرافیای استرابو*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- اشیدری، جهانگیر (۲۵۳۵پ). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*. تهران: انتشارات ماهنامه هوخ.
- امینی، تورج (۱۳۸۰). *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- بارتولومه، کریستیان (۱۳۳۷). *زن در حقوق ساسانی*. ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی. تهران: عطایی.
- بروسیوس، ماریا (۱۳۸۷). *زنان هخامنشی*. ترجمه هایده مشایخ. تهران: هرمس.
- بروسیوس، ماریا (۱۳۹۲). *شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه هایده مشایخ. تهران: ماهی.
- بریان، پی‌یر (۱۳۸۸). *قدرت مرکزی و چندمرکزی فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. در: *تاریخ هخامنشیان*. تهران: توس.
- بریان، پی‌یر (۱۳۹۲). *امپراتوری هخامنشی*. ترجمه ناهید فروغان. تهران: فرزانه روز.
- بلخی، احمدبن سهل (۱۹۰۳م). *البده و التاریخ*. پاریس: برطرنده.
- بوجاری، سهیلا و پرچم، اعظم (۱۳۹۲). *بررسی تطبیقی جایگاه و اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده در اسلام و یهود*. معرفت ادیان، ۴(۳)، ۱۷-۳۶.
- بویس، مری (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: گستره.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۵). *بندش*. تهران: توس.
- پروکوپیوس (۱۳۹۱). *جنگ‌های ایران و روم*. ترجمه محمد سعیدی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پلوتارخ (۱۳۸۰). *ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارخ*. ترجمه احمد کسروی. تهران: جامی.
- پلوتارک (۱۳۴۶). *حیات مردان نامی*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پوردادود، ابراهیم (۱۳۸۷). *یسنا بخشی از کتاب اوستا*. تهران: اساطیر.
- پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۸). *انجمن زرتشتیان تهران: یک سده تلاش و خدمت*. تهران: فروهر.
- پیرنیا، حسن (۱۳۷۵). *تاریخ ایران باستان*. تهران: دنیای کتاب.
- تاردیو، میشل (۱۴۰۰). *مانویت*. ترجمه سیداحمدرضا قائم‌مقامی. تهران: نشر ثالث.
- تاوادی، جهانگیر (۱۳۴۸). *زبان و ادبیات پهلوی، فارسی میانه*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: دانشگاه تهران.
- تاورنیه (۱۳۸۲). *سفرنامه تاورنیه*. ترجمه حمید شیرانی. تهران: نیلوفر.

- ثعالبی، محمد بن عبدالملک (۱۳۸۴). *شاهنامه ثعالبی*. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.
- جعفری دهقی، محمود (۱۳۹۳). تاریخ سیاسی اشکانیان. در: *تاریخ جامع ایران*. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- جعفری، علی اکبر (۱۳۵۳). *پیام زرتشت*. تهران: سازمان زنان زرتشتی.
- جکسون، آبراهام والتاین ویلیامز (۱۳۶۹). *سفرنامه جکسن، ایران در گذشته و حال*. ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای. تهران: خوارزمی.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۷). *تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان*. تهران: سمت.
- حاجتی شورکی، سید محمد (۱۴۰۲). *زردشت و زردشتیان در قرآن و روایات*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۵). *زنان در شاهنامه*. ترجمه احمد بی نظیر. تهران: مروارید.
- دامغانی، محمد تقی (۱۳۳۴). *احوال شخصیه زردشتیان ایران*. تهران: امیر کبیر.
- داندامایف، محمد (۱۳۸۹). *تاریخ سیاسی هخامنشی*. ترجمه فرید جواهر کلام. تهران: فرزانه روز.
- دروویل، گاسپار (۱۳۶۵). *سفر در ایران*. ترجمه منوچهر اعتماد مقدم. تهران: شباویز.
- دریایی، تورج (۱۳۸۳). *شاهنشاهی ساسانی*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۹۱). *اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. تهران: مروارید.
- دوشن گیمن (۱۳۸۵). *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: نشر علم.
- راشد محصل، محمد تقی (۱۳۹۰). *وزیدگی‌های زاداسپریم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رجبی، پرویز (۱۳۸۰). *هزاره‌های گمشده*. ج ۱: اهورا، زرتشت و اوستا. تهران: توس.
- رضایی، عبدالعظیم (۱۳۷۴). *اصل و نسب و دین‌های ایرانیان باستان*. تهران: نویسنده.
- زهر، آر. سی (۱۳۸۹). *طلوع و غروب زردشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیر کبیر.
- ژینیو، فیلیپ (۱۳۷۲). *ارداویراف‌نامه*. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: معین.
- سبئوس (۱۳۹۶). *تاریخ سبئوس*. ترجمه محمود فاضلی بیرجندی. تهران: ققنوس.
- سپنتا، عبدالحسین (۱۳۱۱). *نواموز مزدیسنا*. بمبئی: چاپخانه هور.
- شاپور شهپنازی، علیرضا (۱۳۸۰). *افسانه ازدواج با محارم در ایران باستان*. *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، ۱۵ (۲-۱)، ۲۸-۹.
- شاپور شهپنازی، علیرضا (۱۳۹۸). *تاریخ ساسانیان*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شاهرخ، کیخسرو (۲۵۳۵ پ). *یادداشت‌های کیخسرو شاهرخ*. به کوشش جهانگیر اشیدری. تهران: پرچم.
- شرو، پرودس اُکتر (۱۳۹۸). *جامعه اوستایی*. در: *تاریخ ایران پژوهش آکسفورد*. ویراسته تورج دریایی. ترجمه شهربانو صارمی. تهران: ققنوس.
- شهزادی، رستم (۱۳۶۷). *جهان‌بینی زرتشتی*. تهران: فروهر.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۳). *تاریخ زرتشتیان، فرزندان زرتشتی*. تهران: فروهر.
- عریان، سعید (۱۳۹۱ الف). *مادیان هزار دادستان*. تهران: علمی.

عریان، سعید (۱۳۹۱ ب). *متن‌های پهلوی*. تهران: علمی.

عهد عتیق (۱۳۸۸). ترجمه فاضل خان هملانی و ویلیام گلن، از کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید. تهران: اساطیر.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶). *شاهنامه*. به تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۱. نیویورک: bibliotheca persica.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). *شاهنامه*. به تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۲. نیویورک: bibliotheca persica.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۱). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. ج ۳. کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار. ج ۶. نیویورک: بنیاد میراث ایران.

فضیلت، فریدون (۱۳۸۱). *کتاب سوم دینکرد*. تهران: فرهنگ دهخدا.

قائم‌مقامی، سیداحمد رضا (۱۳۸۷). *تطور مفاهیم اوستایی قدیم در سنت زردشتی*. رساله دکتری. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

تهران: دانشگاه تهران.

کاتراک، جمشید (۱۳۴۲). *زناشویی در ایران باستان*. ترجمه رستم شهزادی. تهران: انجمن زرتشتیان تهران.

کالیبری، پی‌یر فرانچسکو (۱۳۹۳). *تاریخ جامع ایران*. ج ۴: دین در دوره سلوکی اشکانی. ترجمه اسفندیار طاهری. تهران: مرکز

دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

کریستین سن، آرتور (۱۳۸۸). *مزدایرستی در ایران قدیم*. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: هیرمند.

کلیما، اوتاکر (۱۳۸۶). *تاریخ جنبش مزدکیان*. ترجمه جهانگیر فکری ارشاد. تهران: توس.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: الإسلامیه.

گزنون (۱۳۸۶). *کوروش نامه*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: علمی و فرهنگی.

گشتاسب، فرزانه و حاجی‌پور، نادیا (۱۳۹۷). *فرهنگ /ویم /یوک*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به‌همراه

انتشارات فروهر.

گوتشمید، آلفرد فن (۲۵۳۶ پ). *تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان*. ترجمه کیکاوس جهاننداری.

تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مارسلین، آمین (۱۳۱۰). *جنگ شاپور ذوالاکتاف با یولیانوس امپراطور روم*. ترجمه محمدصادق اتابکی. تهران: چاپخانه خورشید.

مرعشی، سیدظهیرالدین (۱۳۴۵). *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*. تصحیح: محمدحسین تسبیحی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق

مزدایور، کتابون (۱۳۹۱). *خانواده باستانی ایرانی*. چند سخن. به کوشش ویدا نداف. تهران: فروهر.

مزدایور، کتابون و همکاران (۱۳۹۵). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. تهران: سمت.

مصطفوی، علی اصغر (۱۳۷۲). *زمان و زندگی استاد پورداوود*. بی‌جا: مؤلف.

مظاهری، علی اکبر (۱۳۷۷). *خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام*. ترجمه عبدالله توکل. تهران: قطره.

منتظری، سیدسعیدرضا و ولی‌پور، هادی (۱۴۰۲). *سرودهای گاهانی زردشت؛ گردآیه‌ای هفده‌گانه یا شانزده‌گانه*. معرفت /ادیان،

۱۱۴ (۴)، ۱۱۹-۱۳۴.

مهر، فرهنگ (۱۳۸۷). *دیدنی نواز دینی کهن*. تهران: جامی.

- میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۰). *روایت پهلوی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی؛ بوعمار، هیشم و سروش، جمال (۱۴۰۳). چندهمسری از منظر کتاب مقدس و قرآن کریم. معرفت ادیان، ۱۶(۱)، ۲۶-۴۱.
- نوکرانیسی، آنایوس (۱۳۸۶). *ایرانیات در کتاب بزم فرزندگان*. ترجمه جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۷۸). *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*. ترجمه عباس زریاب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیکنام، کورش (۱۳۹۹). *زرتشت و مزدیسنان*. تهران: نشر هیرمیا.
- وست، مارتین (۱۳۹۴). *گات‌ها ترجمه‌ای نوین*. ترجمه خشایار بهاری. تهران: فرزانه روز.
- ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۸). *ایران باستان*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- هرودوت (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.
- هینلز، جان (۱۳۸۸). *فلسفه معاصر زرتشتی*. ترجمه نیلوفرالسادات نواب. در: جستاری در فلسفه زرتشتی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یاماوچی، ادوین ام (۱۳۹۳). *ایران و ادیان باستانی*. ترجمه منوچهر پزشک. تهران: ققنوس.
- Azargoshasp, A. (1966). *Zoroastrian marriage customs* [Ayin-e Zanusheei-ye Zartoshtiyan]. Tehran: Zoroastrian Association of Sharifabad-e Yazd, Residing in Tehran.
- Azargoshasp, A. (1993). *Zoroastrian ceremonies and customs* [Marasem va Adab-e Zartoshtiyan]. Tehran: Forouhar.
- Amoozgar, J., & Tafazzoli, A. (2007). *The Fifth Book of Dēnkard* [Ketab-e Panjom-e Dinkard]. Tehran: Moein.
- Zoroastrian Personal Status Law of Iran* [Ayin-nameh-ye Ahval-e Shakhshiyyeh-ye Zartoshtiyan-e Iran]. (2007). Tehran: Forouhar.
- Ibn al-Jawzi, A. F. A. (2024). *Talbis Iblis* [The Deception of Satan]. Beirut: Dar al-Qalam.
- Strabo. (2003). *The Geography of Strabo* [Joqrafia-ye Estrabon] (H. San'atizadeh, Trans.). Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Yazdi Endowment Foundation.
- Ashideri, J. (1976). *Pahlavi history and the Zoroastrians* [Tarikh-e Pahlavi va Zartoshtiyan]. Tehran: Hukht Monthly Publications.
- Amini, T. (2001). *Documents of contemporary Iranian Zoroastrians* [Asnadi az Zardoshtiyan-e Mo'aser-e Iran]. Tehran: National Archives Organization of Iran.
- Bartholomae, C. (1958). *Woman in Sasanian law* [Zan dar Hoquq-e Sasani] (N. Saheb

al-Zamani, Trans.). Tehran: Ataei.

Brosius, M. (2008). *Women in Ancient Persia* [Zanan-e Hakhāmaneshi] (H. Mashayekh, Trans.). Tehran: Hermes.

Brosius, M. (2013). *The Persian Empire: From Cyrus II to Artaxerxes I* [Shahanshahi-ye Hakhāmaneshi] (H. Mashayekh, Trans.). Tehran: Mahi.

Briant, P. (2009). Central power and cultural polycentrism in the Achaemenid Empire [Qodrat-e Markazi va Chand-Markazi-ye Farhangi dar Shahanshahi-ye Hakhāmaneshi] (M. Saqebfar, Trans.). In *Tarikh-e Hakhāmaneshiyan* (The History of the Achaemenids). Tehran: Toos.

Briant, P. (2013). *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* [Empire-ye Hakhāmaneshi] (N. Foroughan, Trans.). Tehran: Farzan Rooz.

Balkhi, A. b. S. (1903). *Al-Bad' wa al-Tarikh* [The Beginning and History]. Paris: Bertrand.

Bujari, S., & Parcham, A. (2013). A comparative study of the status and importance of marriage and family formation in Islam and Judaism. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 4(3), 17–36.

Boyce, M. (2014). *A History of Zoroastrianism* [Tarikh-e Kish-e Zartosht] (H. San'atizadeh, Trans.). Tehran: Gostareh.

Bahar, M. (2016). *Bundahishn* [Bandehehsh]. Tehran: Toos.

Procopius. (2012). *The Wars of Justinian (Persian Wars)* [Jangha-ye Iran va Rum] (M. Sa'idi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Plutarch. (2001). *Iranians and Greeks according to Plutarch* [Iranian va Yunaniyan be Revayat-e Plutarkh] (A. Kasravi, Trans.). Tehran: Jami.

Plutarch. (1967). *Lives of Noble Men* [Hayat-e Mardan-e Nami] (R. Mashayekhi, Trans.). Tehran: Book Translation and Publishing House.

Pourdavoud, E. (2008). *Yasna: A section of the Avesta* [Yasna: Bakhshi az Ketab-e Osta]. Tehran: Asatir.

Pourrostami, F. (2009). *The Tehran Zoroastrian Association: A Century of Effort and Service* [Anjoman-e Zartoshtiyan-e Tehran: Yek Sad-e Talash va Khadamat]. Tehran: Forouhar.

Pirnia, H. (1996). *History of Ancient Iran* [Tarikh-e Iran-e Bastan]. Tehran: Donya-ye

Ketab.

Tardieu, M. (2021). *Manichaeism* [Manaviyyat] (S. A. R. Qa'emmaqami, Trans.). Tehran: Sales.

Tavadia, J. C. (1969). *Pahlavi Language and Literature, Middle Persian* [Zaban va Adabiyyat-e Pahlavi, Farsi-ye Miyaneh] (S. Najmabadi, Trans.). Tehran: University of Tehran.

Tavernier, J.-B. (2003). *Tavernier's Travels* [Safar-nameh-ye Tavernier] (H. Shirani, Trans.). Tehran: Niloofar.

Tha'alibi, M. b. A. (2005). *The History of the Persian Kings (Shahnameh of Tha'alibi)* [Shahnameh-ye Tha'alibi] (M. Hedayat, Trans.). Tehran: Asatir.

Jafari Dehaghi, M. (2014). Political history of the Parthians [Tarikh-e Siyasi-ye Ashkaniyan]. In *Tarikh-e Jame'-e Iran* (Comprehensive History of Iran). Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.

Jafari, A. A. (1974). *The Message of Zoroaster* [Payam-e Zartosht]. Tehran: Zoroastrian Women's Organization.

Jackson, A. V. W. (1990). *Jackson's Travels: Persia Past and Present* [Safar-nameh-ye Jackson, Iran dar Gozashteh va Hal] (M. Amiri & F. Badraei, Trans.). Tehran: Kharazmi.

Jalilian, S. (2018). *History of Sasanian Political Developments* [Tarikh-e Tahavvolat-e Siyasi-ye Sasaniyan]. Tehran: Samt.

Hajati Shouraki, S. M. (2023). *Zoroaster and Zoroastrians in the Qur'an and Hadith* [Zardosht va Zardoshtiyan dar Qur'an va Ravayat]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Khaleghi Motlagh, J. (2016). *Women in the Shahnameh* [Zanan dar Shahnameh] (A. Binezir, Trans.). Tehran: Morvarid.

Damghani, M. T. (1955). *Personal status of Iranian Zoroastrians* [Ahval-e Shakhsiyyeh-ye Zardoshtiyan-e Iran]. Tehran: Amirkabir.

Dandamaev, M. A. (2010). *A Political History of the Achaemenid Empire* [Tarikh-e Siyasi-ye Hakhāmaneshi] (F. Javaher Kalam, Trans.). Tehran: Farzan Rooz.

Drouville, G. (1986). *Travels in Persia* [Safar dar Iran] (M. E'temad Moqaddam, Trans.). Tehran: Shabaviz.

- Daryaee, T. (2004). *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire* [Shahanshahi-ye Sasani] (M. Saqebfar, Trans.). Tehran: Qoqnoos.
- Doustkhah, J. (2012). *Avesta: The Oldest Iranian Hymns and Texts* [Osta: Kohantarin Sorudha va Matnha-ye Irani]. Tehran: Morvarid.
- Duchesne-Guillemin, J. (2006). *The Religion of Ancient Iran* [Din-e Iran-e Bastan] (R. Monajjem, Trans.). Tehran: Elmi.
- Rashed Mohassel, M. T. (2011). *Wizidagiha-i Zadsparam* [Vazidagiha-ye Zadesparam]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).
- Rajabi, P. (2001). *Lost Millennia* (Vol. 1: Ahura, Zoroaster and the Avesta) [Hezareha-ye Gomshodeh, J. 1: Ahura, Zartosht va Osta]. Tehran: Toos.
- Rezaei, A. A. (1995). *The Origin, Lineage, and Religions of the Ancient Iranians* [Asl va Nasab va Dinhay-e Iranian-e Bastan]. Tehran: Author.
- Zaehner, R. C. (2010). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* [Tolou' va Foroude Zardoshti-gari] (T. Ghaderi, Trans.). Tehran: Amirkabir.
- Gignoux, P. (1993). *Ardā Wirāz Nāmag* [Ardaviraf-nameh] (J. Amoozgar, Trans.). Tehran: Moein.
- Sebeos. (2017). *The History of Sebeos* [Tarikh-e Sebeos] (M. Fazeli Birjandi, Trans.). Tehran: Qoqnoos.
- Sepanta, A. H. (1932). *Mazdayasna Primer* [Noamuz-e Mazdayasna]. Bombay: Hour Printing House.
- Shahbazi, A. S. (2001). The legend of consanguineous marriage in ancient Iran. *Journal of Archaeology and History*, 15(1-2), 9-28.
- Shahbazi, A. S. (2019). *History of the Sasanians* [Tarikh-e Sasaniyan]. Tehran: University Publishing Center.
- Shahrokh, K. (1976). *Memoirs of Keykhosrow Shahrokh* [Yaddasht-hay-e Keykhosrow Shahrokh] (J. Ashideri, Ed.). Tehran: Parcham.
- Shrovo, P. O. (2019). The Avestan society [Jame'e-ye Osta'i]. In T. Daryaee (Ed.), *Tarikh-e Iran: Pazhuhash-e Oxford* (The Oxford Handbook of Iranian History) (S. Saremi, Trans.). Tehran: Qoqnoos.
- Shahzadi, R. (1988). *Zoroastrian Worldview* [Jahan-bini-ye Zartoshti]. Tehran: Forouhar.

- Shahmardan, R. (1984). *History of the Zoroastrians: Zoroastrian Sages* [Tarikh-e Zartoshtiyan: Farzanegan-e Zartoshti]. Tehran: Forouhar.
- Oryan, S. (2012a). *Mādayān ī Hazār Dādestān* [The Book of a Thousand Judgments]. Tehran: Elmi.
- Oryan, S. (2012b). *Pahlavi Texts* [Matnha-ye Pahlavi]. Tehran: Elmi.
- Ferdowsi, A. (1987). *Shahnameh* (Vol. 1) (J. Khaleghi Motlagh, Ed.). New York: Bibliotheca Persica.
- Ferdowsi, A. (1990). *Shahnameh* (Vol. 2) (J. Khaleghi Motlagh, Ed.). New York: Bibliotheca Persica.
- Ferdowsi, A. (1992). *Shahnameh* (Vol. 3) (J. Khaleghi Motlagh, Ed.). California: Iran Heritage Foundation.
- Ferdowsi, A. (2005). *Shahnameh* (Vol. 6) (J. Khaleghi Motlagh & M. Omidasalar, Eds.). New York: Iran Heritage Foundation.
- Fazilat, F. (2002). *The Third Book of Dēnkard* [Ketab-e Sevom-e Dinkard]. Tehran: Dehkhoda Culture Foundation.
- Qa'emmaqami, S. A. R. (2008). *The evolution of ancient Avestan concepts in the Zoroastrian tradition* [Tatavvor-e Mafahim-e Osta'i-ye Qadim dar Sonnat-e Zardoshti] (Doctoral dissertation). Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran.
- Katrak, J. C. (1963). *Marriage in Ancient Iran* [Zanusheei dar Iran-e Bastan] (R. Shahzadi, Trans.). Tehran: Tehran Zoroastrian Association.
- Callieri, P. F. (2014). *Comprehensive History of Iran* (Vol. 4: Religion in the Seleucid and Parthian Period) [Tarikh-e Jame'-e Iran, J. 4: Din dar Doreh-ye Salouki-Ashkani] (E. Taheri, Trans.). Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
- Christensen, A. (2009). *Mazdaism in Ancient Iran* [Mazda-parasti dar Iran-e Qadim] (Z. Safa, Trans.). Tehran: Hirmand.
- Klima, O. (2007). *History of the Mazdakite Movement* [Tarikh-e Jonbesh-e Mazdakiyan] (J. Fekri Ershad, Trans.). Tehran: Toos.
- Koleini, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* [Al-Kafi]. Tehran: Islamiyyah.
- Xenophon. (2007). *Cyropaedia* [Kourosh-nameh] (R. Mashayekhi, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Gashtasb, F., & Hajipour, N. (2018). *Farhang-e Oim-e Evak* [Dictionary of Ōim

Ēwak]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS) & Forouhar Publications.

Gutschmid, A. von. (1977). *History of Iran and its Neighboring Countries from the Time of Alexander to the Extinction of the Parthians* [Tarikh-e Iran va Mamalek-e Hamjavār-e An az Zaman-e Eskandar ta Enqeraz-e Ashkaniyan] (K. Jahandari, Trans.). Tehran: Book Translation and Publishing House.

Marcellinus, A. (1931). *The War of Shapur Dhu al-Aktaf with Julian, the Roman Emperor* [Jang-e Shapur Zol-Aktaf ba Yulianous, Emperor-e Rum] (M. S. Atabaki, Trans.). Tehran: Khorshid Printing House.

Mar'ashi, S. Z. (1966). *History of Tabaristan, Royan, and Mazandaran* [Tarikh-e Tabarestan va Rouyan va Mazandaran] (M. H. Tasbihi, Ed.). Tehran: Sharq Press.

Mazdapour, K. (2012). *The Ancient Iranian Family: A Few Words* [Khanevadeh-ye Bastani-ye Irani, Chand Sokhan] (V. Naddaf, Ed.). Tehran: Forouhar.

Mazdapour, K., et al. (2016). *Religions and Denominations in Ancient Iran* [Adyan va Mazahib dar Iran-e Bastan]. Tehran: Samt.

Mostafavi, A. A. (1993). *The Life and Times of Ostad Pourdavoud* [Zaman va Zendegi-ye Ostad-e Pordavoud]. [n.p.]: Author.

Mazahari, A. A. (1998). *The Iranian Family in the Pre-Islamic Era* [Khanevadeh-ye Irani dar Rouzegar-e Pish az Eslam] (A. Tavakkol, Trans.). Tehran: Qatreh.

Montazeri, S. S. R., & Valipour, H. (2023). Zoroaster's Gathic Hymns: A Collection of Seventeen or Sixteen. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 14(4), 119–134.

Mehr, F. (2008). *A New Look at an Ancient Religion* [Didi Nov az Dini-ye Kohann]. Tehran: Jami.

Mirfakhraei, M. (2011). *Pahlavi Rivāyat* [Ravayat-e Pahlavi]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).

Nourmohammadi Najafabadi, Y., Bou'azar, H., & Soroush, J. (2024). Polygamy from the perspective of the Holy Bible and the Holy Qur'an. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 16(1), 26–41.

Naucratis, A. (2007). *Iranica in Athenaeus' Deipnosophistae* [Iraniyat dar Ketab-e Bazm-e Farzangan] (J. Khaleghi Motlagh, Trans.). Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.

- Noldeke, T. (1999). *History of Iranians and Arabs in the Sasanian Era* [Tarikh-e Iranian va Arabha dar Zaman-e Sasaniyan] (A. Zaryab, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).
- Nicknam, K. (2020). *Zoroaster and the Mazdayasnians* [Zartosht va Mazdisnan]. Tehran: Hirmba Publications.
- West, M. (2015). *The Gathas: A New Translation* [Gatha-ha: Tarjomeh-i Novin] (K. Bahari, Trans.). Tehran: Farzan Rooz.
- Wiesehöfer, J. (2009). *Ancient Persia* [Iran-e Bastan] (M. Saqebfar, Trans.). Tehran: Qoqnoos.
- Herodotus. (2010). *The Histories* [Tarikh-e Herodot] (M. Saqebfar, Trans.). Tehran: Asatir.
- Hinnells, J. (2009). Contemporary Zoroastrian philosophy [Falsafeh-ye Mo'aser-e Zartoshti] (N. Navvab, Trans.). In *Jostari dar Falsafeh-ye Zartoshti* (An Essay on Zoroastrian Philosophy). Qom: University of Religions and Denominations.
- Yamauchi, E. M. (2014). *Iran and Ancient Religions* [Iran va Adyan-e Bastani] (M. Pezeshk, Trans.). Tehran: Qoqnoos.
- Dosabhoj, F. (1858). *The Parsees: Their history, manners, customs and religion*. London: Smith, Elder and Co.
- Geiger, W. (1885). *Civilization of the Eastern Iranians in ancient times: Ethnography and social life* (D. P. Sanjānā, Trans.). London: H. Frowde.
- Palsetia, J. S. (2021). *The Parsis of India: Preservation of identity in Bombay City*. Leiden: Brill.
- Ráná, F. (1902). *Parsi law, containing the law applicable to Parsis as regards succession and inheritance, marriage and divorce*. Bombay: Examiner Press.
- Ringer, M. M. (2011). *Pious citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran*. New York: Syracuse University Press.
- Sanjānā, D. P. (1892). *The position of Zoroastrian women in remote antiquity*. Bombay: Education Society's Steam Press.
- Sharafi, M. (2014). *Law and identity in colonial South Asia: Parsi legal culture, 1772-1947*. New York: Cambridge University Press.
- Sheffield, D. J. (2005). The Wizīrgerd ī Dēnīg and the evil spirit: Questions of authenticity in post-classical Zoroastrianism. *Bulletin of the Asia Institute*, (19), 181-189.

## The Reality of the Person (Pudgala) in the Buddhist School of Pudgalavāda

Hossein Saberi Varzaneh  / Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Religions, and Mysticism, University of Qom, Qom, Iran [h\\_saberi\\_v@ut.ac.ir](mailto:h_saberi_v@ut.ac.ir)

Received: 2025/07/08 - Accepted: 2025/10/11 - Published: 2026/05/02

### Abstract

One of the Buddha's doctrines is the doctrine of no-substantial-self (anātman); however, this doctrine has raised questions since the Buddha's own time. One early philosophical school, called Pudgalavāda (Personalism), holds that although the Buddha rejects the existence of a substantial anātman and emphasizes the doctrine of the five impersonal aggregates (skandhas), there are instances in both the wording and the overall intent of his teachings that explicitly or logically imply the existence of something in the human being called pudgala, or person, which constitutes the "I" of the human being. This research employs a descriptive-analytical method to explain the claim of the Personalist school. First, it shows that from their perspective, there are both textual and theoretical reasons confirming the real and ultimate existence of the pudgala. It then explains how the Personalist school transforms Theravāda ontology by introducing the category of pudgala into their two-category system. Finally, regarding the nature of the pudgala, it can be argued that from the Personalist viewpoint, it is: 1) real, 2) ultimate, 3) indifferent to conditioned and unconditioned phenomena, and 4) ineffable.

**Keywords:** Pudgalavāda, Person, Ātman, Dharma, Skandhamissionary models, cultural resistance.

## نوع مقاله: پژوهشی

## حقیقت شخص (پودگله) در مکتب بودایی پودگله‌واده

h\_saberi\_v@ut.ac.ir

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

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

## چکیده

یکی از آموزه‌های بودا، آموزهٔ فقدان نفس جوهری (anātman) است؛ اما این آموزه از زمان خود بودا پرسش‌هایی را به‌دنبال داشته است. یکی از مکاتب فلسفی متقدم با نام پودگله‌واده (شخص‌گرایان) قائل است که هرچند بودا وجود آتمن جوهری را رد می‌کند و بر آموزهٔ پنج اسکندای نامتشخص تأکید دارد، اما هم در عبارات و هم در تقدیر آموزه‌های وی، مواردی به چشم می‌خورد که صراحتاً یا منطقی‌تضمن این هستند که در انسان چیزی به‌نام پودگله یا شخص نیز وجود دارد که تقویم‌بخش «من» انسان است. ما در این تحقیق تلاش کرده‌ایم که با روش توصیفی - تحلیلی مدعای مکتب شخص‌گرایان را تبیین کنیم. از این‌رو در وهلهٔ نخست نشان داده‌ایم که از نظر آنان، هم دلایل متنی و هم نظری در تأیید هستی واقعی و نهایی پودگله وجود دارد. سپس تبیین کرده‌ایم که مکتب شخص‌گرایی، هستی‌شناسی تراواده‌ای را با وارد ساختن مقولهٔ پودگله در نظام دومقوله‌ای آنها دگرگون می‌کند. نهایتاً در خصوص چیستی پودگله می‌توان گفت که آن از نظر شخص‌گرایان، ۱. واقعی، ۲. نهایی، ۳. علی‌السویه نسبت به امور مشروط و نامشروط و ۴. بیان‌ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: پودگله‌واده، شخص، آتمن، دارما، اسکندا.

## مقدمه

در متون مقدس پالی، یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مطرح‌شده این است که تحت هیچ عنوانی، چه در معنای متعارف و چه در معنای فلسفی کلمه، چیزی به‌نام نفس، خود جوهری، شخص یا آتمن (tmanā/pudgala/puruṣa و معادلشان در پالی: attā/pugala/purisa؛ ر.ک: Collins, 1990, p.71) وجود ندارد (Anguttara Nikāya, 2012, part III, section 443; Samyutta Nikāya, 2003, part IV, section 49; Conze, 1962, p.34). از این دیدگاه حذف‌گرایانه به «آنا‌تا» (anātman یا anattā) تعبیر می‌شود که به‌معنای نفی خود یا نفس جوهری ثابت است (Gombrich, 2009, p.69-70). این آموزه که به‌نحوی یکی از سنگ بناهای اصلی تعلیم بوداست (Hamilton, 1996, p.xv-xvi)، با تعبیر و تفاسیر مختلف مورد پذیرش اکثر مکاتب بودایی قرار گرفته است و آنها آگاهی به آن را از لوازم اصلی نیل به نیروانا دانسته‌اند (Westerhoff, 2018, p.54; Edelglass & Garfield, 2009, p.261). با توجه به این مبنای فکری، پرسش مهمی که از زمان خود بودا مطرح بوده و همواره در تاریخ تفکر بودایی نیز – چه از جانب بوداییان و چه از جانب منتقدانشان – تکرار شده، این است که پس این افکار و عواطف و خواسته‌هایی که انسان در خود پدید می‌آورد، بر چه مبنایی وجودشناختی‌ای استوار است؟ به عبارت دیگر، آن کیست که متحمل رنج می‌شود؟ آن کیست که در چرخه بازپیدایی قرار می‌گیرد؟ آن کیست که مسئولیت اخلاقی را بر دوش می‌کشد؟ آن کیست که به نیروانا نایل می‌شود؟ آن کیست که کارمای زندگی‌های گذشته را با خود حمل می‌کند؟ آن کیست که خاطرات گذشته خود را به یاد می‌آورد؟ (Harvey, 1995, p.8). در پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، بودا آموزه پنج اسکندا (skandha) یا پنج توده را مطرح می‌کند که عناصر (dharma) یا به بیان بهتر، فرایندهایی هستند که در کنار یکدیگر به انسان تقوم می‌بخشند. این پنج توده عبارت‌اند از: ۱. روپا (rūpa) یا صورت جسمانی؛ ۲. ودنا (vedanā) یا احساس؛ ۳. سنا (saññā) یا شناسایی؛ ۴. سمکارا (samkhāra) یا افعال ارادی و مقاصد؛ ۵. وینانا (viññāna) یا آگاهی (Samyutta Nikāya, 2003, part III, section 56-57 & 86). هیچ یک از این پنج توده، جوهر نیستند؛ ثابت ندارند؛ بدون نسبت با توده‌های دیگر کارکردهای خود را بروز نمی‌دهند و از همه مهم‌تر، هیچ کدام به‌تنهایی یا در کنار توده‌های دیگر، تقوم‌بخش واقعیتی به‌نام نفس جوهری یا آتمن یا شخص ثابت بنیادین نیز نیستند (Samyutta Nikāya, 2003, part III, section 22-23). تصور وجود نفس، تصویری بدون متعلق است (Conze, 1962, p.38).

اما همواره کسانی یا مکاتبی در تاریخ تفکر بودایی قائل بوده‌اند که آموزه مورد نظر بودا با آنچه بوداییان در قالب بحث‌های فلسفی در این زمینه مطرح کرده‌اند، یکی نیست. برخی با ابتدا بر بعضی فقرات متون مقدس پالی (Majjhima nikāya, 1995, part I, section 2) می‌گویند که بودا، هم انگاره وجود نفس جوهری و

هم انگاره انکار آن را رد کرده است (Westerhoff, 2018, p.55). دیگرانی نیز هستند که قائل اند بحث‌های بودا صبغه عملی و نجات‌شناسانه دارد؛ اما مباحث بعدی بیشتر جنبه نظری و مدرسی را مدنظر قرار داده‌اند و بدین واسطه از اندیشه‌های اصیل بودا دور افتاده‌اند (Gombrich, 2009, p.166)؛ اما اینها رادیکال‌ترین موضع‌گیری‌ها در مقابل نظریه نفی آتمن نیستند. برخی جریان‌ها و مکاتب بودایی که نفی مطلق خود/نفس/شخص را رضایت‌بخش نمی‌دانستند، به‌گونه‌های مختلف تلاش کردند تا با ابتنا بر کلمات بودا یا/و ارائه برخی براهین، از وجود نوعی نفس یا شخص (pudgala) در انسان دفاع کنند. در رأس آنها فرقه‌ای قرار دارد که معروف به پودگله‌واده (Pudgalavāda) است (Conze, 1962, p.123; Westerhoff, 2018, p.55). همان‌گونه که از عنوان اصلی این جریان پیداست، معتقدان به آن، علاوه بر اسکنداه‌ها، به وجود «شخص» به‌عنوان امر تقویم‌بخشی مستقل در انسان باور داشتند و آن را امری اصیل می‌دانستند (Williams, 2005, p.86). البته چنین باور خاصی باعث نشده است که سایر بوداییان، قائلان به وجود پودگله را خارج از آیین بودا تصور کنند (Dutt, 1978, p.181). وسوبندو با بی‌میلی اینان را از انجمن می‌شمرد و به‌اکراه سزاوار رهایی و رستگاری می‌داند؛ با این همه، اینان را «بیرونیان در میان ما» می‌دانستند و هم از باستان همواره کمان ملامت بر آنان کشیده‌اند (پاشایی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳).

در این مقاله تلاش کرده‌ایم که با روش توصیفی - تحلیلی و با ابتنا بر آثار بوداشناسان برجسته، در خصوص این مکتب و جایگاه تاریخی آن و همچنین درباره دیدگاهش درباره «شخص» و چپستی و جایگاه وجودشناختی آن به تحقیق بپردازیم. در زبان فارسی، برخی آثار تألیفی و ترجمه‌ای به بحث مختصر در باب آموزه اناتاً پرداخته‌اند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴؛ شایگان، ۱۳۸۳، ج ۱)؛ اما به‌جز دو استثنا (پاشایی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳ به بعد؛ هاشم‌پور و گراوند، ۱۴۰۳)، بحث قابل توجهی درباره نظریه شخص‌انگاران بودایی مطرح نشده است. از این‌رو، هم به‌دلیل اهمیت تاریخی این مکتب و هم فقدان ادبیات پژوهشی فارسی در این زمینه، تحقیق درباره آرای مکتب شخص‌انگاران ضرورت دارد. اما در زبان انگلیسی پژوهش‌های خوبی در این زمینه صورت گرفته است (برخی از مهم‌ترین آنها Priestley, 1999; Thien Chau, 1999; Cousins, 2004, II; Lamotte, 1988; Carpenter, 2015; Dutt, 1978; Lusthaus, 2009) که در حد امکان، در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفته‌اند. لازم به ذکر است که از همان دوران باستان، ادبیات قابل توجهی در نقد اندیشه شخص‌گرایان در تاریخ آیین بودا پدید آمده است که با وجود اهمیت زیاد آن، مسئله مورد نظر ما در این تحقیق نیست و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

## ۱. مکتب پودگله

منابع موجود حاکی از این هستند که اولین اختلاف‌نظرها در میان بوداییان، بعد از شورای دوم (اواسط قرن چهارم ق.م)

و در خصوص کمال یا نقص ارهت‌ها (arhat / فرد به‌روشنی‌رسیده) و برخی دستورهای عملی پدید آمد. با گسترش تقابل‌ها، شاهد بروز نخستین تقسیمات در میان بوداییان هستیم. گروهی که قائل به امکان وجود نقص در ارهت‌ها بودند، «مهاسنگیکه» (Mahāsaṃghika / جماعت بزرگ) نامیده شدند که پیش‌درآمد مکتب مهاییانه بودند؛ و گروهی که خود را وفاداران حقیقی به تعالیم بودا معرفی می‌کردند و ارهت را فردی کامل و بدون نقص می‌دانستند، «استویره‌واده» (Sthaviravāda / آنان که همچون پیشینیان سخن می‌گویند یا آنان که آموزه‌های قدما را تعلیم می‌دهند) نامیده شدند (Bureau, 2005a, v.2, p.1193). هر کدام از این گروه‌ها به فرق متعددی منقسم شدند (عمدتاً از هجده فرقه سخن به‌میان می‌آید). در میانهٔ قرن سوم پیش از میلاد، در میان استویره‌واده تقسیماتی پدید آمد که چهار فرقه از مهم‌ترین فرق ظهوریافته عبارت بودند از: ۱. سرواستی‌واده (sarvāstivāda)؛ ۲. ویبهاجیواده (Vibhājyavāda)؛ ۳. تراواده (که شاید از فرقهٔ ویبهاجیواده پدید آمده باشد)؛ ۴. بودگله‌واده (Pudgalavāda) که گاه به‌واسطهٔ نام بنیان‌گذارش واتسیپوترا (Vātsīputra)، فرقهٔ واتسیپوتاریا (Vātsīputarīya) نامیده می‌شود (Westerhoff, 2018, p.44-45; Cousins, 2004, p.85-86).

علاوه بر مسئلهٔ کمال یا نقص ارهت‌ها، اختلاف مهم دیگری هم بین متفکران مهاسنگیکه و استویره‌واده وجود داشت که بعداً در میان فرق منشعب از آنها نیز به‌گونه‌های مختلفی انعکاس پیدا کرد و متأثر از آموزهٔ بودایی نفی آتمن بود. استویره‌واده قائل بودند که آنچه ما «شخص» (pudgala) می‌نامیم، حقیقتی جز ترکیب برخی عناصر مقومۀ نامتشخص (dharma) ندارد و امری ثانویه و تهی از وجود حقیقی است (pudgalanairātmya) و وجود اصیل فقط مختص دارماهاست؛ چراکه امر مرکب، جدا از اجزای مقومه‌اش، واقعیت مستقلی ندارد: «کل» امری اعتباری است و فقط اجزا واقعی هستند. در مقابل، مهاسنگیکه، هم شخص و هم دارماها را تهی از وجود اصیل می‌دانستند که همین نظر بعدها در میان متفکران مادیمیکا و ذیل آموزهٔ شونیتا (śūnyatā) گسترش پیدا کرد (Conze, 1962, p.198). در این میان، پیروان مکتب بودگله، از خاستگاه‌های فکری اصلی خود عبور کردند و قائل به نوعی اصالت برای خود شخص (pudgala) نیز شدند و علت نام‌گذاری آنها نیز به همین باور آنها بازمی‌گردد و بیشتر نقدها بر آنها نیز متوجه همین دیدگاه مبدعانه است (Priestley, 1999, p.1; Westerhoff, 2018, p.48-49).

در خصوص آثار مکتب بودگله، اطلاعات مفصلی وجود ندارد. آنها ظاهراً سه سبد آموزهٔ (Tripiṭaka) مخصوص خود را داشته‌اند (Thien Chau, 1999, p.18) و منقول است که آبی‌دارمایی نُه‌بخشی را تدارک دیده بودند که شاریپوترایی‌دارما (Śāriputrābhidharma) یا دارمالکشنایی‌دارما (Dharmalakṣaṇābhidharma) نامیده می‌شد (Priestley, 1999, p.43). ژوان تسانگ (Xuan Zang) می‌گوید که پانزده متن سامیتایی (نام یکی از زیرفرقه‌های شخص‌گرایان) را با خود به چین برده و نام برخی از آنها را آورده است. عنوان یکی از آثاری که نام

می‌برد، «سامیتیانیکایامولابی دارما» (Sāṃmitīyanikāyamulābhidharma) است که احتمالاً همان اثری است که ترجمهٔ چینی آن را با عنوان «سانمیدییو لون» (Sānmidiyū lǔn/Sāṃmitīyanikāyāsāstra [SNS]) در دست داریم (در: Ramanan, 1953) و بحث نسبتاً مفصلی دربارهٔ مسئلهٔ آتمن و پودگله دارد؛ اما نویسندهٔ آن نامعلوم است.

دو متن دیگر عبارت‌اند از: ۱. ترای دارماکنداکا (Traidharmakhaṇḍaka) که دو ترجمهٔ چینی از آن باقی مانده است و بحث مختصری دربارهٔ مسئلهٔ شخص دارد و نویسنده‌اش را ارهتی بهنام «وسوبادرا» (Vasubhadra) ذکر کرده‌اند؛ ۲. وینایادواویمشاتی ویاکتی (Vinayadvāvimśativyakti) که فاقد بحث در خصوص مسئلهٔ یادشده است و نویسنده‌اش را شخصی بهنام «بوداتراتا» (Budhatrāta) دانسته‌اند (Priestley, 1999, p.43-44). همچنین متون دیگری وجود دارد که یا دیدگاه پیروان مکتب پودگله را به‌اختصار گزارش داده‌اند - یکی ویجنانه‌کایه (Vijñānakāya) که مربوط به مکتب سرواستی‌واده است و دیگری کتاوتو (Kathāvatthu [KVU]) که متنی تراوده‌ای است (در: Kathāvatthu, 1915) - یا در ضمن نقد آنان، متعرض آرایشان شده‌اند. فصل الحاقی کتاب ابی دارماکوشا (Abhidharmakośa [ADK]) نوشتهٔ وسوبندو (در: Duerlinger, 2003) فیلسوف بودایی قرن چهارم یا پنجم میلادی و همچنین فصل شانزدهم کتاب چاندراکیرتی فیلسوف مادیمیکایی بهنام مادیماکاوتارا (Madhyamakāvatāra) از جمله مهم‌ترین متون انتقادی مفصل‌اند (Cousins, 2004, p.86)؛ برای بررسی جامع‌تر منابع کلاسیک، ر.ک: (Priestley, 1999, p.46-53).

بر اساس این منابع، شخصی بهنام واتسی‌پوترا در قرن سوم پیش از میلاد متونی را تدارک دید (گاهی نیز سخن از ارهتی بهنام گوپا/Gopa است) (Thien Chau, 1999, p.8) و در آنها دیدگاه خود دربارهٔ چیستی و نحوهٔ وجود «شخص» (pudgala) را شرح و بسط داد و تلاش کرد تا در مقابل سایر فرق بودایی معاصر خود، به این پرسش وجودشناختی مهم که «آیا شخص امری اصیل است؟» پاسخی مثبت دهد (Warder, 2008, p.234). بدین ترتیب، پیروان وی با نام «واتسیپوتریاها» شناخته شدند و به‌واسطهٔ بحث محوری در اندیشه‌هایشان «پودگله‌واده» نام گرفتند.

به‌مرور زمان (از قرن سوم پیش از میلاد تا قرن سوم میلادی)، تقسیماتی در میان همین فرقه شکل گرفت و چهار جریان فکری نسبتاً متمایز پدید آمد که عبارت‌اند از: ۱. دارموتاریا (Dharmottarīya)؛ ۲. بادرایانیا (Bhadrāyanīya)؛ ۳. سامیتیا (Sāṃmitīya)؛ ۴. سَنّاگاریکا (Saṅnagarika). خود جریان سامیتیا به دو زیرفرقه تقسیم شد، به‌نام‌های آواتاکا (Avantaka) و کوروکولاکا (Kaurukulaka). تا قرن دهم بعد از میلاد، دو جریان به‌نام‌های واتسیپوتریا و کوروکولاکا همچنان وجود داشته‌اند (Priestley, 1999, p.31; Bareau, 2005b, p.23; Thien Chau, 1999, p.4-5).

زمانی که راهب چینی ژوان تسانگ در قرن هفتم میلادی به هند سفر می‌کند، گزارش می‌دهد که حدود ۶۶۵۰۰ راهب سامیتایی (تقریباً یک‌چهارم کل راهبان) در هند مشغول فعالیت‌اند (Lamotte, 1988, p.542). همچنین گفته شده است که این جریان فکری، در میان خانواده سلطنتی نیز پیروانی پیدا کرده؛ از جمله خواهر یکی از امرای قرن هفتم در کسوت راهبه این فرقه درآمده است (Titlin, 2014, p.107). بنابراین، ما نه با یک فرقه کوچک و کم‌اهمیت، بلکه با جریانی بزرگ و گسترده مواجهیم که بیش از هزار سال در هند دوام پیدا کرده است. آنها اگرچه طبق بیان وسوبندو برخی متون مقدس پالی را فاقد وثاقت می‌دانستند، اما سازوکار رهبانیتشان با چهارچوب مقبول در سایر مکاتب اختلاف چشمگیری نداشت؛ مگر برخی تفاوت‌های جزئی در جامه و در برخی آداب و رسوم.

لازم به ذکر است که اختلاف‌های فکری میان گرایش‌های متعدد شخص‌گرایان چندان روشن نیست و ظاهراً محدود به تفسیر برخی فقرات در خصوص جایگاه ارهت بوده است (Conze, 1962, p.123). از این جهت، بحث ما در خصوص آرای شخص‌گرایان، فارغ از اختلاف‌نظرهای درون مکتبی خواهد بود.

## ۲. زمینه‌های اعتقاد به شخص/پودگله

چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، همه بوداییان ارتدوکس به‌نحوی قبول دارند که فقط رخدادها و فرایندهای نامتشخص واقعیت دارند. تصور شخصیت، متعلق واقعی‌ای ندارد و صرف پندار است. به عبارت دیگر، در اندیشه بیشتر بوداییان، اگر هستندگان را تحلیل وجودشناختی کنیم، هیچ‌گاه به عنصر یا اصلی که متضمن تشخص باشد، نخواهیم رسید؛ به عبارت دیگر، شخص واقعیت نهایی نیست؛ بلکه واقعیت عرفی است (Collins, 1990, p.179). آنچه هست، عناصر نامتشخص و ناپایداری است که در کنار یکدیگر واجد کارکردهایی هستند و هستندگان گوناگون، از جمله انسان را پدید می‌آورند؛ بنابراین انسان نیز همچون سایر موجودات، متقوم از دارماهایی است که نه به‌صورت مجزا و نه در کنار یکدیگر، پدیدآورنده نفس جوهری یا شخص نیستند. در مقابل، پیروان مکتب پودگله، با اینکه به وثاقت گفته‌های بودا باور داشتند، قائل شدند به اینکه در کنار دارماهای نامتشخص، چیزی به‌نام شخص (پودگله) هم وجود دارد که در مباحث وجودشناختی باید در حساب آید؛ اگرچه آن را متمایز از نفس جوهری می‌دانستند (Conze, 1962, p.38 & 122-123; Dutt, 1978, p.183-184). اینکه شخص‌گرایان بر چه اساسی از آن باور عموماً پذیرفته‌شده گذر کردند و دیدگاهی اجباری در خصوص شخص اختیار کردند، نیازمند توضیح است.

در وهله نخست، طبق نظر شخص‌گرایان، عباراتی در خود متون مقدس وجود دارد که در آنها بر وجود شخص به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم صحه گذاشته شده است. این یکی از مهم‌ترین دستاویزهای شخص‌گرایان در نفی این اعتقاد است که شخص به‌کلی امری پنداری و غیرواقعی است. برخی از این فقرات بدین شرح است:

- یک شخص (eka-pudgala) زمانی که در جهان زاده می‌شود، برای بهزیستی عامه مردم زاده می‌شود. کیست آن یک شخص؟ آن همانا تنهاگتا است (ر.ک: (Āṅguttarra Nikāya, 2012, part I, section 22).
- شخص پس از اینکه حداکثر هفت بار زاده شد، به رنج پایان خواهد داد و او کسی است که همه بندها را گسسته است.
- من به شما در خصوص بار، برداشتنش، بر زمین نهادنش و برابر تعلیم خواهم داد: پنج اسکندا که در گستره خواهش قرار دارند، همان بارند؛ دلبستگی، بار را بر دوش گرفتن است؛ دوری از دلبستگی، بر زمین نهادن بار است؛ بر دوش کشنده بار، همانا شخص است (Samyutta Nikāya, 2003, part III, section 25-26; ADK, 2003, section 3, n.2).

مضمون مشترکی که در این عبارات و فقراتی از این دست به چشم می‌خورد، این است که «شخص» امری حقیقی است که گاه همان بودای زنده و جاوید دانسته شده است یا همان امری که پس از بازپیدایی‌ها همچنان باقی می‌ماند یا طبق عبارت آخر، همان واقعیتی است در انسان که در کنار اسکنداها مقوم انسان است و ترک دلبستگی می‌کند. اگر شخص، امری غیرواقعی و چیزی جز اسکنداها نباشد، عبارت سوم به این تصدیق بی‌معنا خواهد انجامید که بار (اسکنداها) و کشنده بار (شخص) یکی است (ADK, 2003, section 3, n.2-4; Conze, 1962, p.124; Ganeri, 2007, p.163-164).

در کنار این دلایل متنی، شخص‌گرایان قائل‌اند به اینکه برخی آموزه‌های بودا نیز بدون اعتقاد به وجود شخص، بی‌معنا خواهند بود (SNS, 1953, p.177-178) و بنابراین، شخص‌گرایی نه‌تنها در تقابل با تعالیم بودا نیست، بلکه بودایی حقیقی اصولاً نمی‌تواند به کلی منکر وجود شخص باشد. انکار تمام‌عیار «شخص» همانا و بی‌معنا ساختن بسیاری از آموزه‌های بودا همانا. در ادامه به برخی از این موارد اشاره خواهیم کرد.

۱. در آیین بودا، اعتقاد به بازپیدایی، باوری اساسی است. آن کس که در دوره‌ای زندگی می‌کند، همان کس است که در تولد پیشین می‌زیسته است و باید بار اعمال زندگی گذشته خود را بر دوش کشد. حال اگر عنصری نباشد که متضمن وحدت هویت باشد، باور پیش‌گفته محلی از اعراب نخواهد داشت. اسکنداها چنین کارکردی ندارند. پس باید امر دیگری در میان باشد که بنیان هستی‌شناختی این وحدت هویت قرار گیرد و رسوبات کارمایی زندگی پیشین را به زندگی بعدی انتقال دهد و آن همانا «پودگله» است (Lasthaus, 2009, p.277; Dutt, 1978, p.187).

۲. وقتی می‌گوییم: «بودا به نیروانا رسید»، منظورمان چه کسی یا چه چیزی است؟ قطعاً اسکنداها چنین

شأنیتی ندارند؛ زیرا در عرصه امور مشروط قرار دارند و نیروانا در حیطه نامشروط است. بنابراین باید چیزی غیر از اسکندها باشد که این گذار از طریق آن ممکن شود و آن همان پودگله بوداست. اگر چنین چیزی را نپذیریم، باید حکم به فناء بودا پس از مرگ جسمانی بدهیم (Conze, 1962, p.125-127). این دیدگاه متضمن این است که از نگاه شخص‌گرایان، پودگله در وضعیت نیروانا حضور دارد و تجربه نیروانا تجربه‌ای است که پودگله فاعل شناسای آن است (Thien Chau, 1999, p.180).

۳. ذهن ما کارکردهایی دارد که اسکندهای ذهنی به واسطه ناپایندگی‌شان ممکن نیست مبدأ این کارکردها باشند. آن کدام بنیان هستی‌شناختی در انسان است که امکان یادآوری و بازشناسی را فراهم می‌آورد؟ چه چیزی جز شخص انسان است که می‌تواند خاستگاه یادآوری و بازشناسی باشد؟ باید یک «من» در میان باشد که در لحظه x1 تجربه کند و همان «من» در لحظه x2 تجربه پیشین خود را به یاد آورد. اگر این «من» وجود نداشته باشد، دیدن، شنیدن، فهمیدن و به‌طور کلی همه ادراکات و احساسات و خواست‌ها بی‌معنا می‌شوند. باید کسی باشد که به واسطه دیدن، منفعل و پذیرنده ادراک شود. شناخت نیازمند شناسنده است (Westerhoff, 2018, p.56; Yao, 2009, p.75-76; Thien Chau, 1999, p.161).

بنابراین، شخص‌گرایان بر اساس مجموعه‌ای از شواهد متنی و دلایل نظری به این نتیجه رسیدند که ممکن نیست انسان چیزی جز مجموعه پنج اسکندای نامتشخص نباشد. باید امر دیگری در میان باشد که آنها از آن به «پودگله» (شخص) تعبیر می‌کنند و آن را واقعی می‌دانند (Kathāvatthu, 1915, Book I, part 1, section VIII). پرسشی که در اینجا ذهن را به خود مشغول می‌کند، این است که آیا شخص‌گرایان به‌نحوی احیاکننده نظریه پوروشه در مکتب سانکھی یا آتمن‌کیهانی در اوپانیساده‌ها بودند یا پودگله چیزی غیر از اینهاست؟ برای پاسخ به این پرسش باید چستی پودگله مورد بررسی قرار گیرد.

### ۳. چستی پودگله

بودا آموزه‌های خود را طریق میانه (majjhimāpaṭipadā) می‌دانست (Samyutta Nikāya, 2003, part V, section 421). این ادعای وی دو جنبه نظری و عملی دارد. از جنبه عملی (هشت طریق شریف)، طریقت بودا چیزی بین اباحه‌گری و خودپروری از یک سو و ریاضت و مشقت سخت از سوی دیگر است (ر.ک: Majjhima Nikāya, 1995, part III, section 230) و از جنبه نظری (در قالب آموزه پدیدایی وابسته / paticcasamuppāda و نفی آتمن جوهری)، موضعی میان مطلق‌گرایی اوپانیسادی و نیست‌انگاری مادی‌گرایانه است (Mūlamadhyamakārikā, 2006, Introduction, p.1).

در این راستا، آموزه پودگله تلاشی است در جهت ارائه تبیینی از همین طریقت میانه؛ اما دو سوی این

وضعیت میانه برای شخص گرایان، امور دیگری هستند. از نگاه آنان، در یک سوی، دیدگاه اوپانیشادی قرار دارد که سخن از آتمنی مطلق، ثابت و فراشخصی به میان می‌آورد؛ و در سوی دیگر، بوداییانی هستند که آدمی را چیزی جز اسکندهای پنج‌گانه فاقد هر گونه عنصر تشخیص‌بخش نمی‌دانند. وجود واقعیتهایی به عنوان پودگله، در حقیقت تلاشی برای اتخاذ موضعی بین این دو دیدگاه است. همین پودگله است که تناسخ، نیروانا، آگاهی، احساس، رنج، یادآوری و انباشت کارمایی بر آن عارض می‌شود (Warder, 2008, p.234-235). البته همین تفسیر نیز ملهم از برخی گفته‌های بوداست؛ ولی نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود، منحصر به همین گروه است. بودا در پاسخ به این پرسش که آیا آتمن وجود دارد یا خیر، می‌گوید: اگر بگوییم هست، با ابدیت‌گرایی هم‌داستان شده‌ایم و اگر بگوییم نیست، با فناگرایی هم‌نظر افتاده‌ایم و هیچ کدام از این دو دیدگاه، بر صواب نیستند (Samyutta Nikāya, 2003, IV, p.400-401). بنا بر تفسیر شخص‌گرایان، پودگله همین وضعیت بین هست و نیست (antarābhava) یا نه هست و نه نیست است (SNS, 1953, p.176; Harvey, 1995, p.28-30). این دیدگاه نیازمند تفصیل است.

در ابتدای SNS – که پیش‌تر گفتیم متنی پودگله‌ای است – درباره تفاسیر مختلف بوداییان از ماهیت و وجود آتمن/پودگله (نویسنده این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار می‌برد) سخن گفته شده است: ۱. برخی قائل‌اند به اینکه آتمن هیچ نوع واقعیتهایی ندارد؛ ۲. برخی آن را امری بیان‌ناپذیر می‌دانند؛ ۳. بعضی دیگر وجود و واقعیت آن را تصدیق می‌کنند؛ ۴. برخی می‌گویند که آتمن چیزی غیر از پنج اسکندا نیست؛ ۵. برخی بین آتمن و پنج اسکندا قائل به تمایزند؛ ۶. بعضی آن را پاینده می‌دانند (SNS, 1953, p.173-174; Potter, 1999, p.355-359). در ادامه آمده است که به‌رغم همه این تفصیلات، رأی به معدومیت آتمن یا شخص، بسیاری از آموزه‌های بودا را بی‌معنا می‌سازد؛ بنابراین، آتمن حقیقتاً هست (این مطلب را دیگر متون کلاسیک موجود نیز تأیید می‌کنند: KVV, 1915, book I, part 2) و اینکه آن نه با پنج اسکندا این‌همانی دارد و نه چیزی غیر از آنهاست (SNS, 1953, p.178). شخص‌انگاران در نفی این‌همانی پودگله با پنج اسکندا چند دلیل می‌آورند:

اسکندها بیان‌پذیرند و اگر پودگله همان اسکندها باشد، آن نیز باید بیان‌پذیر باشد؛ اما پیش‌تر دیدیم که بودا بر بیان‌ناپذیری آن تأکید کرده است.

اسکندها با مرگ فرد از بین می‌روند؛ چون در حیطه امور مشروط قرار دارند؛ و اگر پودگله همان اسکندها باشد، آن نیز باید نابود شود و دیگر سخن گفتن از بازپیدایی یا نیل به نیروانا پس از مرگ، بی‌معنا خواهد بود. خود حقیقت زنده و جاوید بودا نیز بی‌معنا خواهد شد. وقتی بدن تجزیه می‌شود، آیا پودگله هم تجزیه و متکثر می‌شود؟ وحدت آن با تکرارپذیری بدن قابل جمع نیست (SNS, 1953, p.178; Harvey, 1995, p.35; Williams et al., 2011, p.93).

از سوی دیگر، نظریه تمایز کامل بین پودگله و پنج اسکندا نیز مقبول شخص گرایان نیست. دلایل آنها بدین قرار است:

اگر پودگله دارمایی متمایز از سایر دارماها یا اسکنداها دانسته شود، باید برعکس آنها امری نامشروط باشد و این همان رأی ابدیت گرایان است که بودا آن را نادرست دانسته است (Williams et al., 2011, p.93).

پودگله همان اصل حیاتی (KvU, 1915, p.25-26) (jīva) است. اگر پودگله متمایز از اسکنداها باشد، در این صورت، بدن فی نفسه باید فاقد حیات باشد؛ و این دیدگاهی نیست که بودا آن را تأیید کند (Harvey, 1995, p.35).

اگر پودگله واقعی متمایز از اسکنداها باشد، امکان اثرگذاری بر آنها برای پایان دادن به بازپیدایی را نخواهد داشت. بین دو امری که از نظر وجودشناختی شکاف وجود دارد، تعامل بی معناست (SNS, 1953, p.180-181).

با توجه به آنچه تا بدین جا گفته شد، شخص گرایان در تبیین چیستی پودگله چهار مدعا را مطرح می کنند:

۱. پودگله امری توهمی نیست؛ بلکه واقعیت دارد؛
۲. پودگله با اسکنداها، نه این همانی کامل دارد و نه غیریت تمام عیار؛
۳. پودگله فی نفسه نه مشروط است (یکی از دارماها) و نه نامشروط (نیروانا)؛ بلکه حقیقتاً نسبت به آنها علی السویه است؛ به عبارت دیگر، پودگله وضعیتی بین مشروط و نامشروط دارد؛
۴. پودگله توصیف ناپذیر است. این چهار مورد البته بی ارتباط با یکدیگر نیستند. پیش تر در بخش «زمینه های اعتقاد به پودگله» توضیح دادیم که چرا شخص گرایان وجود پودگله را ضروری و نفی آن را در تعارض با آموزه های بودا می دانند (ر.ک: Thien Chau, 1999, p.130). در ادامه به تبیین نحوه وجود آن می پردازیم.

### ۱-۳. پودگله واقعی است

در سنت تراواده ای که یکی از شاخه های استویراواده است، بحث دارماهای واقعیت (عناصر تقوم بخش هستندگان که بعدها در ذیل بحث اسکنداها نیز تفصیل پیدا کردند)، ابعاد فلسفی به خود گرفت. از نظر آنها، فقط دارماها با حفظ خصوصیات عدم ثبات، فقدان آتمن و مشروط بودگی، به معنای دقیق کلمه و در تحلیل نهایی حقیقتاً هستند؛ یعنی به امر وجودشناختی دیگری قابل تقلیل و فروگاهش نیستند. در مقابل، باقی چیزهایی که رأی به وجود آنها می دهیم، یا اصلاً نیستند و صرفاً وجود پدیداری دارند (مثل سراب) یا چیزی جز ترکیب دارماها نیستند (مثل ارابه) (Karunadasa, 2019, p.26-27). بر طبق این دیدگاه، ما با دو سطح حقیقت/واقعیت مواجهیم: ۱. آنچه حقیقتاً هست (دارماهای مشروط و ناپایدار)؛ ۲. آنچه فقط در سطح عرف یا مشهورات مقبول عامه موجود دانسته می شود (امور مرکب)؛ اما به معنای واقعی کلمه نمی توان آنها را موجود دانست. این سنخ دوم، صرفاً وجود اسمی دارند؛ یعنی ما به یک امر مجموعی عنوانی می دهیم و عرفاً آن را چیزی متمایز از

عناصر تقویم‌بخش آن لحاظ می‌کنیم؛ اما در واقع، تحقق متمایزی ندارد (ارابه جدا از مواد تشکیل‌دهنده‌اش که در کنار هم قرار می‌گیرند، صرفاً وجود اسمی دارد، نه وجود واقعی) (Karunadasa, 2019, p.72-73). تقسیمی نزدیک به این را در مکتب سرواستی‌واده و سوترانتیکه نیز می‌بینیم؛ اگرچه اختلافاتی نیز بین آنها وجود دارد (Newland, 1999, p.18-20; Thakchoe, 2023, p.28-30; Westerhoff, 2018, p.61-62 & 74-75).

نظریهٔ پودگله، در واقع نفی این هستی‌شناسی دومقوله‌ای و تبدیل آن به هستی‌شناسی سه‌مقوله‌ای است (Robinson, 1997, p.59). در سنت‌های پیش‌گفته، وجود داشتن دو شکل دارد: ۱. در قالب دارماها؛ ۲. در قالب امر لفظی - اعتباری. غیر از این، فقط مقولهٔ عدم را داریم. دارماها نیز یا مشروط‌اند (عناصر جهانی که اکنون در آن زندگی می‌کنیم) یا نامشروط (وضعیت نیروانا)؛ و غیر از دارماها هیچ چیز دیگری واقعیت حقیقی ندارد و اگر چیزی غیر از آنها موجود انگاشته می‌شود، در حد وجود اسمی و اعتبار ذهنی است.

اما شخص‌گرایان تلاش می‌کنند تا معنای «بودن» را با وارد ساختن مقولهٔ پودگله توسعه دهند. آنها وقتی می‌گویند که پودگله قطعاً و به‌صورت نهایی وجود دارد و درعین‌حال اذعان می‌کنند که آن جایگاهی بین وجود و عدم دارد، در نسبت با هستی‌شناسی تراواده‌ای اظهارنظر می‌کنند. ازسویی، پودگله در کسوت یک شرط استعلایی عمل می‌کند؛ به این معنا که اگر ما یادآوری، ادراک، احساس، تحمل رنج، بازپیدایی و نیل به نیروانا را قبول داریم - که بوداییان قطعاً قبول دارند - فرض پودگله شرط استعلایی آنهاست؛ یعنی بدون فرض پودگله، قبول موارد یادشده بی‌معناست. پودگله شرط و فرض تبیینگری است که باورهای این دست را موجه می‌سازد (Lusthaus, 2009, p.277). بنابراین، پودگله در جدال بین موجود و معدوم، در جبههٔ موجودات می‌ایستد (ADK, 2003, section 2, n.1).

## ۲-۳. پودگله از سنخ واقعیت نهایی است

اما در تقابل بین وجود واقعی نهایی (دارماها) و وجود لفظی - اعتباری، جایگاه پودگله کجاست؟ پاسخ این است که هیچ کدام. پودگله از نظر وجودشناختی قابل تقلیل به هیچ یک از این دو مقوله نیست. فهم صحیح این مطلب در گرو فهم این دیدگاه تراواده‌ای است که «کل» وجود حقیقی ندارد؛ بلکه امری است اعتباری، که ما با اسم‌گذاری بر آن، نوعی وجود ثانویه و غیرنهایی برای آن در نظر می‌گیریم. در کتاب پرسش‌های میلیندا (Milindapañha)، ناگاسنا خطاب به شاه میلیندا می‌گوید: ناگاسنا چیزی جز اسم و امری اعتباری نیست. آنچه واقعاً هست، توده‌های تقویم‌بخش است. ناگاسنا صرفاً نامی است که به این کل مجموعی می‌دهیم و این کل، حقیقتی جز عناصر مقومه‌اش ندارد (به‌نقل از: Carpenter, 2015, p.1-2).

بر طبق این دیدگاه، «کل» شأن هستی‌شناختی ثانویه دارد؛ به این معنا که اگرچه در حیطهٔ ذهن و زبان،

برای آن وجودی اعتبار می‌کنیم، اما این وجود، یک وجود تبعی یا بالعرض است. «کل» از آن جهت هست که اجزای تقویم‌بخش آن وجود دارند و از نظر وجودشناختی، هیچ وجودی به وجود مجموعی اجزایش نمی‌افزاید. شخص‌گرایان در تبیین حقیقت پودگله، دیدگاه دیگری دربارهٔ هستی‌شناسی کل و جزء دارند. از نظر آنها، «کل» شأن وجودشناختی‌ای مستقل دارد و چیزی علاوه بر اجزای تقویم‌بخش آن است؛ یعنی حتی اگر پودگله را کلی بدانیم که حاصل تجميع پنج اسکنداست، باز نباید تصور کرد که این «کل» صرفاً وجود اعتباری دارد؛ بلکه برای آن باید وجود حقیقی در نظر گرفت. هر کل ساختاری‌ای وضعیت خاصی از روابط علی بین اسکندها و شروط و علل و افعال را پدید می‌آورد که منحصر به همان کل است و بنابراین، هر فرد واجد پودگله خود است (Westerhoff, 2018, p.57). از این جهت، این نقد و سوبندو بر شخص‌گرایان، که اگر آنها شخص را کل می‌دانند، بنابراین باید صرفاً وجود ذهنی برای آن قائل باشند (ADK, 2003, section 2, n.1)، نقدی غیرمبنایی است؛ زیرا شخص‌گرایان تلقی دیگری از شأن وجودی کل دارند.

البته این تبیین، از این جهت که مؤید شأن وجودی حقیقی برای پودگله است، تبیین خوبی است؛ اما در نهایت نمی‌تواند نحوهٔ وجود پودگله را درست تبیین کند؛ چون «کل»، حتی اگر چیزی علاوه بر اجزای مقومه‌اش باشد، باز بدون اجزا، فرض وجود برای آن معنای محصلی ندارد. «کل» صرف وجود مجموعی اجزا نیست و از این جهت، نوعی استقلال دارد؛ اما ممکن نیست که بدون تجميع اجزا وجود داشته باشد یا بدون آنها به‌تصور آید. بنابراین، اگر همان‌گونه که شخص‌گرایان قائل‌اند، فرد در هنگام مرگ اسکندهای خود را از دست می‌دهد، بنابراین باید به‌تبع آن، پودگله خود را نیز از دست بدهد؛ زیرا کل در نبود اجزا وزن هستی‌شناختی خود را از دست می‌دهد. پس پودگله را نمی‌توان امری اعتباری یا صرفاً ذهنی دانست.

مثال نسبت آتش و مواد سوختنی نیز که و سوبندو از قول شخص‌گرایان می‌آورد و آن را مؤید وجود مفهومی و نه واقعی پودگله می‌داند، مبتنی بر استفادهٔ غیرمرتبط از مثال یادشده است. آن مثال، صرفاً درصدد بیان این مطلب است که اگرچه آتش بدون مواد سوختنی وجود ندارد، اما با آنها این‌همانی نیز ندارد (ADK, 2003, section 2, n.1). البته می‌توان گفت که چون پودگله شخص X بدون تجميع اسکندهای آن شخص وجود نخواهد داشت، بنابراین تصوراً نیز به‌نحوی بر تصور اسکندها ابتدا دارد؛ اما این بدین معنا نیست که پودگله صرفاً وجود تصوری دارد. پریستلی سعی می‌کند تا مسئله را بر اساس سیری تاریخی تبیین کند. از نظر وی، شخص‌گرایان در ابتدا پودگله را، هم واقعیتهایی نهایی و هم وجودی تصوری می‌دانستند؛ اما به‌مرور زمان و در دوره‌های بعدی، دیدگاهشان به اینجا انجامید که پودگله، نه وجود تصوری دارد و نه وجود جوهری؛ و در نهایت قائل شدند به اینکه آن وجود جوهری دارد؛ اما جوهرش فاقد تعین است (Priestley, 1999, p.87).

با همهٔ این احوال، می‌توان گفت که پودگله چون بدون اسکندها امکان پدیدآیی ندارد، بنابراین چیزی کاملاً

متمایز از آنها نیست؛ اما در عین حال با آنها این همانی نیز ندارد؛ زیرا اگر پودگله را بالکل غیر از اسکنداهای بدانیم، به دام نظریه آتمن اوپانیشادهای می‌افتیم و اگر آن را همان اسکنداهای بدانیم، حکم به نابودی آن داده‌ایم. این مطلبی است که متون کلاسیک متعددی از قول شخص گرایان مطرح کرده‌اند و بیش از این نمی‌توان تبیینی از دیدگاه آنان ارائه داد؛ اگرچه همچنان ابهام‌های زیادی بر جای می‌ماند (ر.ک: Priestley, 1999, p.53-54).

### ۳-۳. پودگله، نه مشروط است و نه نامشروط

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، طبق وجودشناسی تراودهای، چیزی که نه معدوم است و نه وجود لفظی و اعتباری دارد، در زمره دارماها یا واقعیات نهایی قرار می‌گیرد. شخص گرایان طبق بیان KVV, پودگله را واقعیت نهایی می‌دانند (KVV, 1915, book I, part 1)؛ اما آن را در زمره دارماها تلقی نمی‌کنند (Westerhoff, 2018, p.56). دارماها، یا مشروط‌اند یا نامشروط؛ اما بر طبق نظر شخص گرایان، پودگله نه مشروط است و نه نامشروط (KVV, 1915, book I, part 146). در نگاه شخص گرایان، واقعیات نهایی دو قسم‌اند: ۱. دارماها، که یا مشروط‌اند (شامل گذشته، اکنون و آینده) یا نامشروط (ADK, 2003, section 2, n.2)؛ ۲. پودگله، که نه مشروط است و نه نامشروط (Priestley, 1999, p.104). این مطلبی است که از وجه معرفت‌شناختی در Traidharmakhandaka نیز بر آن تأکید شده است. بر طبق این متن پودگله‌وادهای، چهل سه نوع است:

۱. فقدان شناخت (ajñāna)؛

۲. شناخت نادرست؛

۳. شک و تردید.

مورد نخست، یعنی فقدان شناخت، خود سه مصداق دارد که عبارت‌اند از: ۱. نشناختن امر مشروط؛ ۲. نشناختن امر نامشروط؛ ۳. نشناختن امر تعریف‌ناپذیر (avaktaya)، که یکی از مصداقی‌ش اصل حیات (jiva) است و مترادف با پودگله به کار می‌رود و طبق بیان متن، متمایز از اسکنداهاست (به نقل از: Cousins, 2004, p.89). پودگله به چه معنا واقعیت نهایی است؟ به همان معنایی که تراودهای‌ها در مقام تعریف واقعیت نهایی مطرح کردند: واقعیت نهایی چیزی است که نمی‌توان آن را به چیز دیگری که بر آن تقدم داشته باشد، فروکاست. به این معنا، پودگله واقعیت نهایی است (Williams et al., 2011, p.94)؛ اما در عین حال، پودگله هیچ یک از دارماها نیست.

پودگله وجود فراخی دارد. آن از پیش و ذاتاً، متعین به هیچ یک از تعینات نیست. این عدم تعین، وضعیتی را فراهم می‌آورد که بر اساس آن، پودگله نوعی حالت علی‌السویه بودن و بالقوگی نسبت به نسب و تعینات متعاقب پیدا می‌کند. دارماهای جهان کنونی که طبق نظر شخص گرایان عبارت از سه دارمای گذشته، اکنون و آینده

هستند (زمان به مثابه بستر واقعیت)، همگی مشروط و متعین و بنابراین در معرض رنج هستند؛ اما پودگله به سه دلیل مهم ممکن نیست که در زمره امور مشروط باشد:

۱. دارما‌های مشروط منحصر به همان سه مورد یادشده‌اند و پودگله در صورت مشروط بودن، یا یکی از آنهاست یا نیست. اگر یکی از آنها باشد، صحبت از تمایز و تقرر جداگانه آن بی معناست؛ و اگر یکی از آنها نباشد، ممکن نیست دارمای مشروط باشد، که همین صحیح است.
  ۲. رنج، ذاتی جهان امور مشروط است و از آن گریزی نیست. اگر پودگله جزء امور مشروط باشد، رهایی‌اش از رنج ناممکن خواهد بود و این بدان معناست که وصول به نیروانا برای هیچ انسانی میسر نیست؛ که البته در تعارض کامل با آموزه‌های بوداست.
  ۳. اگر پودگله در حیطه امور متعین و مشروط و ناپایدار باشد، امکان اینکه پذیرنده امر نامشروط باشد، وجود نخواهد داشت. امر مشروط به امر نامشروط مبدل نمی‌شود.
- تمایز دلیل دوم و سوم در این است که دلیل دوم سوئیۀ نجات‌شناختی مسئله را مدنظر قرار می‌دهد؛ اما دلیل سوم به وجه متافیزیکی مسئله نظر دارد. یکی نجات را دستمایۀ اثبات می‌کند و دیگری تبدیل ماهوی را (Cousins, 2004, p.87). بر اساس مبانی مشابهی، همچنین ممکن نیست که پودگله نامشروط باشد. آنچه نامشروط است، نسبتی با امور مشروط ندارد و نمی‌تواند بر روی آنها فعالیت انجام دهد. از سوی دیگر، امر نامشروط متحمل رنج نمی‌شود؛ اما پودگله در این سطح حیات، با رنج عجین است. بنابراین، پودگله فی‌نفسه نسبت به همه تعینات و نسبت به مشروط بودن و مشروط نبودن، همچنین نسبت به پابندگی و ناپابندگی و وحدت و کثرت، علی‌السویه است (Conze, 1962, p.129).

#### ۳-۴. پودگله بیان‌ناپذیر است

بیشتر بحث‌هایی که در متون کلاسیک درباره مکتب شخص‌گرایان آمده است، صبغه سلبی دارد و بیشتر به این مطلب پرداخته شده است که پودگله چه نیست. این رویکرد سلبی ناشی از تغییری است که با ورود مقوله پودگله، در هستی‌شناسی سنتی بودایی صورت می‌گیرد. بوداییان عمدتاً جهان را در قالب مقولات امر معدوم، امر موجود به وجود اعتباری و امر حقیقتاً موجود تقسیم می‌کردند و این آخری را نیز دارای دو سنخ مشروط و نامشروط می‌دانستند. از نظر شخص‌گرایان، این مقوله‌بندی هستی‌شناختی نابسندۀ است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین متعلقات ادراک ما، یعنی «من» را پوشش نمی‌دهد. آنچه تحت عنوان «من» می‌شناسیم و شرط هر نوع ادراک، احساس و خواست است، در مقولات تراوده‌ای تعریف و جایگاهی ندارد. از این جهت، شخص‌گرایان با سنخی از وجود مواجه‌اند که فرض وجودش را ضروری می‌دانند؛ اما اصطلاحات هستی‌شناختی‌ای که در دست‌ریشان قرار دارد، قابلیت تبیین آن را ندارد. بنابراین، بی‌جهت نیست که بیشتر توصیفاتی که از پودگله به‌دست داده می‌شود و

پیش‌تر به آنها پرداختیم، سوئیۀ سلبی دارند. بر همین اساس، شخص‌گرایان نهایتاً قائل به بیان‌ناپذیری پودگله می‌شوند (ADK, 2003, section 3, n.6; SNS, 1953, p.168).

این بیان‌ناپذیری صرفاً حاصل نابسندۀ بودن مفاهیم هستی‌شناختی موجود نیست؛ بلکه به ذات خود پودگله نیز بازمی‌گردد. علی‌السویه بودن پودگله نسبت به سنخ‌های مختلف «بودن»، مستلزم نوعی عدم تعین است. این عدم تعین، که بعدها در مکتب فلسفی مادیمیکا همهٔ لوازم هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و نجات‌شناختی آن توسط فیلسوفانی مثل ناگارجونه (Nāgārjuna)، آریاده (Aryādeva) و چاندراکیرتی (Chandrakīrti) استنباط می‌شود، نهایتاً امکان توصیف ایجابی پودگله را منتفی می‌سازد. توصیف و تبیین، ناظر به تعینات است و آنچه تعین مشخصی ندارد، توصیف نمی‌پذیرد (Thien Chau, 1999, p.158; Conze, 1962, p.130-131). این توصیف‌ناپذیری با شناخت‌ناپذیری نیز همراه است. هیچ یک از مقولات فکری تبیینگر، امکان ایضاح مفهومی پودگله را ندارند؛ زیرا عدم تعین آن، نافی هر گونه تصور ایجابی است. از همین روست که در KVU و از زبان شخص‌گرایان، بارها در برابر این پرسش که آیا پودگله به همان صورتی شناخته می‌شود که دیگر واقعیات نهایی شناخته می‌شوند، پاسخ منفی داده می‌شود (KUV, 1915, book I, part 1). این به‌معنای شناخت‌ناپذیری مطلق پودگله نیست؛ اما با ابزارهای مرسوم شناختی و مقولات فلسفی تراوده‌ای نیز نمی‌توان به درک کنه و ذات آن رسید. به‌قول کونزه، حقیقت آن چنان ظریف است که فقط بوداییان می‌توانند آن را ببینند (Conze, 1962, p.129). آری، این پودگله که فاعل افعال خوب و بد است، این پودگله که از امر ملایم طبع لذت می‌برد و از امر ناملایم رنج می‌کشد، این پودگله که بازپیدایی را تجربه می‌کند و این پودگله که نهایتاً به نیروانا می‌رسد، با همهٔ این احوال، هویت حقیقی آن ناشناخته باقی می‌ماند (Thien Chau, 1999, p.146).

### نتیجۀ گیری

آموزۀ نفی وجود نفس جوهری، یکی از اصول اساسی اندیشهٔ بودایی است؛ اما همواره محل پرسش بوده و ابهام‌های زیادی را با خود به‌همراه داشته است. بوداییان در پاسخ به این پرسش که در صورت نبود نفس جوهری، پس انسان از چه چیزی/چیزهایی تقوم یافته است، از دارماها یا اسکندهای پنج‌گانهٔ نامتشخصی سخن به‌میان می‌آورند که در کنار هم کارکردهای خود را بروز می‌دهند و انسان را پدید می‌آورند.

در سنت تراوده‌ای، همین بحث صبغۀ نظری پیدا می‌کند و تقسیمی بین واقعیت نهایی و واقعیت اعتباری یا لفظی پدید می‌آید. واقعیت نهایی همان دارماها هستند که به عناصری پیش از خود قابل فروکاهش نیستند و حقیقتاً تقوم‌بخش هستندگان‌اند. اما واقعیت اعتباری به چیزهایی اشاره دارد که نمی‌توان گفت حقیقتاً هستند و واقعیت متمایزی را به خود اختصاص می‌دهند؛ اما ما در سطح فهم عرفی برای آنها واقعیتی اعتباری می‌کنیم (ارابه جدا از اجزایش واقعیتی ندارد؛ اما ما برای آن واقعیتی «اعتبار» می‌کنیم).

اما از همان قرون چهارم و سوم قبل از میلاد، گروهی در میان بوداییان ظهور کردند که در عین آنکه مدعی بودند آموزه نفی نفس جوهری را قبول دارند، هستی‌شناسی دومقوله‌ای تراواده‌ای را نابسند می‌دانستند. از نظر آنان، هم در عبارات منقول از بودا و هم به تبع آموزه‌های او، چیزی به نام «پودگله» (شخص) نیز وجود دارد که با هیچ کدام از دو مقوله پیش‌گفته قابل تبیین نیست. آنان که به واسطه همین دیدگاه به «پودگله‌واده» (شخص‌گرایان) مشهور شدند و تقسیمات مختلفی را نیز پذیرفتند، قائل شدند به اینکه پودگله را باید مقوله متمایزی دانست و آن همان حقیقتی است که ادراک می‌کند؛ احساس می‌کند؛ کارما را بر دوش می‌کشد؛ متحمل بازپیدایی می‌شود و به نیروانا می‌رسد؛ و همه اینها بدون فرض وجود پودگله بی‌معناست.

تحلیل و توصیفی که شخص‌گرایان از چیستی پودگله به دست می‌دهند، بیشتر سویه سلبی دارد و ابهام‌های زیادی نیز با آن همراه است؛ اما به تلخیص می‌توان گفت: ۱. پودگله در عام‌ترین معنای کلمه، وجود دارد (معدوم یا پندار نیست)؛ ۲. واقعیتی نهایی است (قابل فروکاهش به عناصر مقومه پیش از خود نیست)؛ اما هیچ کدام از دارماها یا اسکنداهای نیست؛ زیرا همه آنها فاقد تشخیص‌اند؛ ۳. نسبت به مشروط بودن و نامشروط بودن علی‌السویه است و همین دامنه فراخ وجودشناختی آن است که می‌تواند آن را، هم با اسکنداهای مشروط و هم با نیروانای نامشروط هم‌عنان سازد؛ ۴. نهایتاً اینکه پودگله به واسطه عدم تعیینش قابل توصیف نیست و با ابزارهای شناختی مرسوم نیز - اگرچه می‌توان به وجود آن پی برد - نمی‌توان حقیقت آن را شناخت.

## منابع

- پاشایی، عسگر (۱۳۸۰). *هینه‌یانه شاخه‌ای از آیین بودا*. تهران: نگاه معاصر.
- چاترجی، ساتیش‌چاندرا و داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- هاشم‌پور، امیر و گراوند، سعید (۱۴۰۳). پدیدار نه - خود و مسائل پیرامون آن در فلسفه بودا. *پژوهش‌های ادیانی*، ۱۲(۲۳)، ۳۰۸-۳۳۲.
- Chatterjee, S. C., & Datta, D. M. (2005). *An introduction to Indian philosophy* [Mo'arrefi-ye Maktab-ha-ye Falsafi-ye Hend] (F. Nazerzadeh Kermani, Trans.). Qom: Center for Studies and Research of Religions and Denominations.
- Hashempour, A., & Garavand, S. (2024). The phenomenon of non-self (anātman) and its related issues in Buddhist philosophy. *Pazhuhesh-ha-ye Adyani (Journal of Religious Research)*, 12(23), 308–332.
- Pashaei, A. (2001). *Hinayana: A branch of Buddhism* [Hinayana Shakhe-i az Ayin-e Buda]. Tehran: Negah-e Mo'aser.
- Shayegan, D. (2004). *Religions and philosophical schools of India* [Adyan va Maktab-ha-ye Falsafi-ye Hend]. Tehran: Amirkabir.
- Āṅguttara Nikāya: The Numerical Discourses of The Buddha* (2012). Translated by Bodhi Bhikkhu. Boston: Wisdom Publication.
- Bureau, Andre (2005a). Schools of Buddhism: Early Doctrinal Schools of Buddhism. In: *Encyclopedia of religion*. Edited by Lindsay Jones. New York: Thomson Gale.
- Bureau, Andre (2005b). *The Buddhist Sects of Lesser Vehicle*. Translated by G. M. Chodron. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Carpenter, Amber (2015). Persons Keeping Their Karma Together: The Reasons for the Pudgalavāda in Early Buddhism. In: *The Moon Points Back*. Edited by K. Tanaka, Y. Deguchi, J. Garfield & G. Priest. New York: Oxford University Press.
- Collins, Steven (1990). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conze, Edward (1962). *Buddhist Thought in India*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Cousins, L. S (2004). Person and Self. In: *Buddhism: Critical Concepts in Religious*

*Studies*. Edited by Paul Williams. Vol II. London: Routledge.

Duerlinger, James (2003). *Indian Buddhist Theories of Self: Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a self'*. London: Routledge.

Dutt, Nalinaksha (1978). *Buddhist Sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Edelglass, W. & Garfield, J. (2009). *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press.

Ganeri, Jonardon (2007). *The Concealed Art of the Soul: Theories of the Self and Practice of Truth in Indian Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press.

Gombrich, Richard Francis (2009). *What the Buddha thought*. London: Equinox Publication.

Hamilton, Sue (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Cambridge University Press.

Harvey, Peter (1995). *The Selfless Mind*. London: Routledge.

Karunadasa, Y. (2019). *The Thravāda Abhidhamma*. USA: Wisdom Pub.

*Kathāvatthu: Points of Controversy or Subjects of Discourse* (1915). Translated by S. Z. Aung & R. Davids. London: Oxford University Press.

Lamotte, Etienne (1988). *History of Indian Buddhism*. Translated by S. Webb-Boin. Paris: Peeters Press.

Lasthaus, Dan (2009). Pudgalavāda Doctrines of the Person. In: *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. edited by W. Edelglass & J. Garfield. New York: Oxford University Press.

*Majjhima Nikāya: The Middle Length Discourses of the Buddha* (1995). Translated by B. Nanamoli & B. Bodhi. Boston: Wisdom Publications.

*Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way* (2006). Translated & Annotated by D. J. Kalupahana. Delhi: Motilal Publication.

Newland, Guy (1999). *Appearance and Reality: The Two Truths in Four Buddhist Systems*. New York: Snow Lion Pubs.

Potter, Karl (1999). *Encyclopedia of Indian Philosophies: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.* Delhi: Motilal Banarsidass.

- Priestley, Leonard (1999). *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto.
- Ramanan, Venkata (1953). Saṃmitīyanikāya. In: *Visva-Bharati Annals*, V.5, p.153-243, Santiniketan: Visva-Bharati.
- Robinson, Richard (1997). *The Buddhist Religion*. New York: Wadsworth Pub Co.
- Samyutta Nikāya: The Connected Discourse of the Buddha* (2003). Translated by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications.
- Thakchoe, Sonam (2023). *The Two Truths in Indian Buddhism: Reality, Knowledge and Freedom*. Boston: Wisdom Publication.
- Thien Chau, B. T. (1999). *The Literture of the Personalists of early Buddhism*. Translated by S. Boin-Webb. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Titlin, L. I. (2014). The Concept of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda. *RUDN Journal of Philosophy*, (1), 105-111.
- Warder, A. K. (2008). *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Westerhoff, Jan (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Paul (2005). *Buddhism: The early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravāda Doctrine*. V.2. London: Routledge.
- Williams, Paul; Tribe, Anthony & Wynne, Alexander (2011). *Buddhist Thought*. London: Routledge.
- Yao, Zhihua (2009). *The Buddhist Theory of Self*. London: Routledge.

## The Black Verse: An Examination of the Role of Ahriman and the Demons in the Dādestān ī Mēnōg ī Xrad

✉ **Marzieh Nosrati**  / Ph.D. Candidate in History (Shi'a Denominations), University of Religions and Denominations, Qom, Iran Bahreini@aut.ac.ir

**Mostafa Soltani** / Assistant Professor, Faculty of Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran Soltani@urd.ac.ir

**Hamidreza Bigdeli** / Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran h.r.bigdeli@gmail.com

**Ali Khalaji** / Lecturer, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

Received: 2025/11/09 - Accepted: 2026/05/02 - Published: 2026/05/02 Ali.khalaji110@yahoo.com

### Abstract

This research examines the concept of “positive peace” based on Johan Galtung’s theory and analyzes its relation to the concept of “universal peace” in Bahā’ī teachings. Given the Bahā’ī claim to universal peace, we observe violations of this discourse in practice and even within their own statements. The main research question is how the peace-research indicators of Galtung can be used to assess the extent to which the Bahā’ī claim to peace is consistent. The research hypothesis is that despite the peace-oriented teachings of Bahā’ism, latent contradictions in the words and actions of Bahā’ī leaders intensify structural and cultural violence. The main objective is to explain the function of positive peace theory and cultural violence in interpreting the Bahā’ī approach to universal peace. The findings show that parts of the writings of Bahā’ī leaders are inconsistent with their claim to peace-seeking. Components such as group supremacy (cultural violence), discrimination in inheritance (structural violence), legitimization of violence, dehumanization of opponents, destruction of cultural heritage (symbolic violence), and discrimination against women are instances of this inconsistency. The research method is descriptive-analytical, and the data collection method is library-based.

**Keywords:** Bahā’ism, Johan Galtung, Universal Peace, Positive Peace, Structural Violence, Cultural Violence.

نوع مقاله: پژوهشی

## بهایت و ادعای صلح جهانی سنجش تضادهای درونی با معیارهای صلح‌پژوهی یوهان گالتونگ

Bahreini@aut.ac.ir

مراضیه نصرتی  / دکتری رشته تاریخ گرایش فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

Soltani@urd.ac.ir

مصطفی سلطانی / استادیار دانشکده مذاهب دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

h.r.bigdeli@gmail.com

حمیدرضا بیگدلی / استادیار دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

Ali.khalaji110@yahoo.com

علی خلجی / مدرس دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

### چکیده

این پژوهش به بررسی مفهوم «صلح مثبت» بر پایه نظریه یوهان گالتونگ و تحلیل نسبت آن با مفهوم «صلح عمومی» در آموزه‌های بهائیت می‌پردازد. با توجه به ادعای بهائیت مبنی بر صلح جهانی، شاهد نقض این گفتمان در عرصه عمل و حتی گزاره‌های آنان هستیم. پرسش اصلی تحقیق این است که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از شاخص‌های صلح‌پژوهی گالتونگ، میزان انطباق ادعای صلح در بهائیت را ارزیابی کرد. فرضیه پژوهش بر این مناسبت که به‌رغم تعالیم مبتنی بر صلح بهائیت، تعارض‌های نهفته در گفتار و رفتار رهبران بهائی موجب تشدید خشونت‌های ساختاری و فرهنگی می‌شود. هدف اصلی تحقیق، تبیین کارکرد نظریه صلح مثبت و خشونت فرهنگی در تفسیر رویکرد بهائیت به صلح عمومی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که بخش‌هایی از متون رهبران بهائی با ادعای صلح‌طلبی آنان ناسازگار است. مؤلفه‌هایی نظیر برتری‌جویی گروهی (خشونت فرهنگی)، تبعیض در ارث (خشونت ساختاری)، مشروعیت‌بخشی به خشونت، انسان‌زدایی از مخالفان، نابودی آثار فرهنگی (خشونت نمادین) و تبعیض برضد زنان، از مصادیق این ناسازگاری است. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی، و شیوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

**کلیدواژه‌ها:** بهائیت، یوهان گالتونگ، صلح عمومی، صلح مثبت، خشونت ساختاری، خشونت فرهنگی.

## مقدمه

صلح به عنوان مفهومی بنیادین در علوم سیاسی و روابط بین الملل و نیز نیاز اساسی بشر، حقیقتی مهم در عرصه اجتماعی محسوب می شود که تأثیری ژرف بر رفاه روانی و اجتماعی افراد و جوامع بر جای می گذارد. این مفهوم در گستره جامعه از چنان اهمیتی برخوردار است که حتی فرقه ها و مکاتب عرفانی گوناگون نیز نظریه های متعددی در قالب باورهای خاص پیرامون آن ارائه کرده اند و مدعی اند که آموزه هایشان یگانه راه تحقق صلح در جهان است.

از جمله جریان های مدعی تحقق صلح جهانی، جریان بهائیت است. بهائیان صلح را در زمره تعالیم دوازده گانه خود جای داده اند و دستیابی به آن را از اهداف اصلی آیین خویش برمی شمارند. آنان باور دارند که آینده جهان در مسیر تحقق اصول و آموزه های بهائیت پیش می رود و صلح عمومی را دارویی شفابخش برای جسم بیمار عالم می دانند (اسلمونت، ۱۹۸۸م، ص ۱۹۵). بهائیان چشم انداز خود را جامعه ای توصیف می کنند که در آن، تنوع های دینی، زبانی، جنسی و ملی به وحدت تبدیل می شود. این وحدت، نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح دولت ها و ملت ها نیز باید محقق شود. همچنین آنان امیدوارند که با همراهی دولت ها و ملت ها و از طریق تأسیس یک محکمه جهانی، راهی به سوی وحدت عالم انسانی بکشایند و اختلاف و نزاع دول و ملل در آن محکمه کبری فیصله یابد (عباس افندی، بی تا ب، ج ۱، ص ۳۳). بهاء الله در سال ۱۸۶۷م در پیامی خطاب به رهبران عالم پیام صلح عمومی و وحدت عالم انسانی را به عنوان کلید حل مشکلات جهان اعلام کرد (دوستدار، ۱۹۸۵م، ص ۱۴۵).

با این حال با مطالعه آثار منتشر شده در حوزه بهائیت، با مواضع و تعالیمی روبه رو می شویم که به نظر با ادعای صلح طلبی این فرقه در تعارض است. برای نمونه، قانون «طرد اداری و طرد روحانی» برای بهائینی که تصمیم به خروج از فرقه می گیرند، رویکردی است که به دلیل ماهیت ناعادلانه و تبعات شدید انسانی، با شعار صلح گرایی بهائیان ناسازگار می نماید و از این منظر با چالش ها و نقدهای بنیادین در ابعاد گوناگون مواجه است.

بر همین اساس، نویسنده بر این باور است که این ادعای صلح باید با روشی علمی و در چهارچوب یک نظریه دقیق مورد بررسی و آزمون قرار گیرد. بنابراین در این جستار، ادعای صلح در بهائیت با استناد به یکی از نظریه های معتبر در حوزه مطالعات صلح، یعنی «نظریه صلح یوهان گالتونگ» واکاوی خواهد شد. گالتونگ اندیشمند و جامعه شناس معاصر نروژی و از صلح پژوهان برجسته بین المللی است که از او با عنوان «پدر صلح پژوهی» یاد می شود. وی در چهارچوب نظری خود، خشونت را به مثابه نقض حقوق انسانی و تداوم بی عدالتی اجتماعی تعریف کرده (Galtu, 1990, p.300)، آن را در سه شکل متمایز دسته بندی می کند: خشونت مستقیم،

خشونت ساختاری و خشونت فرهنگی. وی همچنین مفهوم محوری «صلح مثبت» را مطرح می‌سازد و آن را نه صرفاً به معنای نبود خشونت مستقیم، بلکه به عنوان نبود خشونت ساختاری و فرهنگی تعریف می‌کند.

بهائیت با طرح تعالیم دوازده گانه، ادعای تحقق صلح عمومی را دارد؛ درحالی که بر اساس نظریه خشونت فرهنگی یوهان گالتونگ، این جریان در ذات خود صلح ستیز است؛ چراکه در برخی از تعالیم آن، با نادیده گرفتن حقوق غیربهائیان یا اجرای طرد روحانی اعضای خود، نیازهای اولیه بشری نادیده گرفته می‌شود. از منظر گالتونگ، هنگامی که نیازهای اساسی انسان نقض شود، خشونت رخ می‌نماید. با وجود اصولی همچون «تحری حقیقت» و «ترک تعصبات» در تعالیم دوازده گانه بهائیت، این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از باورهای این فرقه در تعارض با صلح قرار دارد و چگونه می‌توان با بهره‌گیری از معیارهای صلح‌پژوهی گالتونگ، تضادهای درونی ادعای صلح در بهائیت را ارزیابی کرد؟

هدف این پژوهش، نقد سه اصل از اصول دوازده گانه بهائیت، شامل ترک تعصبات، تحری حقیقت و تناقض آنها با صلح عمومی، با اتکا به نظریه یوهان گالتونگ است. این پژوهش از نوع نظری است و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و شیوه گردآوری اطلاعات آن کتابخانه‌ای است.

پیشینه پژوهش: مقاله‌ای با عنوان «جایگاه نیازهای اولیه و اساسی انسان در آیات قرآن با نگاهی به نظریه یوهان گالتونگ در مقوله صلح و خشونت»، نوشته احمدعلی ناسی و محمدرضا حاجی اسماعیلی حسین آبادی، به بررسی اعتباربخشی قرآن به نیازهای اولیه و نقش آن در پیشگیری از خشونت فرهنگی پرداخته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «پژوهش مبانی صلح فرهنگی گالتونگ در نظام فکری ملاصدرا»، تألیف یحیی صباغچی و طحیه میرمحمدحسینی، به مسئله خشونت دینی - که گونه‌ای از خشونت فرهنگی محسوب می‌شود و در آن یک دین به خشونت مشروعیت می‌بخشد - پرداخته است. در این مقاله اشاره شده است که دیدگاه عاملان چنین خشونت، مبتنی بر حق مطلق دانستن خود و باطل مطلق شمردن دیگران است که در نهایت به تقدس‌بخشی خشونت و عدم تحمل غیر می‌انجامد. نویسندگان با تبیین نظام فکری صدرایی، اصولی را معرفی کرده‌اند که در کاهش این نوع خشونت مؤثرند.

در این میان، نوآوری پژوهش حاضر در تحلیل و بررسی تناقضات موجود در متون و گزاره‌های بهائیت - با محوریت ادعاهای آن در زمینه ترک تعصبات، تحری حقیقت و صلح عمومی - از منظر نظریه یوهان گالتونگ است.

## ۱. مفهوم‌شناسی صلح

تعاریف متعددی از صلح عنوان شده؛ اما پرتکرارترین تعریف صلح به معنای شرایط عادی و بدون جنگ یک ملت یا گروهی از ملت‌های جهان است. همچنین حالت آرامش داخلی در یک کشور و روابط عادی با کشورهای دیگر

و فقدان جنگ و نیز فقدان نظام تہدید را «صلح» خواندہ اند (آقابخشی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲). ہمین مفہوم در فرهنگ نامہ روابط بین الملل نیز تقریباً بیان شدہ و دربارهٔ آن چنین آمدہ است: منظور از صلح، صرفاً فقدان مخاصمات فعال نیست؛ بلکہ وجود آرامش در نظام است (بابایی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴).

در یک جمع بندی می توان گفت کہ صلح بہ معنای سلم، سلامتی، امنیت و آرامش، اتفاق و اتحاد، نیکو ساختن امری و چیزی، ہمزیستی مسالمت آمیز و با ہم در امنیت زیستن (ابن منظور، ج ۲، ص ۱۴۲) و نبود جنگ، فتنہ و ناامنی است (جمشیدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰). باید توجہ داشت کہ وجود امنیت در ہر کشور و جامعہ، بہ طور طبیعی خسونت را کاهش می دہد و آرامش اجتماعی را برقرار می سازد. مفہوم صلح در کتاب مقدس شامل صلح فردی با خداوند، صلح در روابط انسان ها با یکدیگر، صلح در بین ملت ها و صلح با سایر مخلوقات خداست. کلمہ «صلح» یا «שלם» در کتاب مقدس، شامل شفا، آشتی و رفاہ نیز می شود. صلح چیزی بیشتر از عدم جنگ است و شامل احیای روابط درست نیز می شود و از آنجا کہ روابط درست دربرگیرندہ ہر دو معیار صلح و عدالت است، عدالت و صلح با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند (رحیمی و کریمی، ۱۴۰۰، ص ۲۷).

## ۲. صلح در تعالیم دوازده گانہ

در متون بہائی، موضوع صلح در کتاب های متعددی مورد بحث قرار گرفتہ؛ اما مشہورترین مورد آن، یعنی «صلح عمومی»، در زمرہ تعالیم دوازده گانہ این آیین آمدہ است. در این تعالیم، افزون بر شعارهایی مانند صلح عمومی، می توان بہ «تحرّی حقیقت» و «ترک تعصبات» اشارہ کرد کہ مدعی وحدت عالم انسانی و استقرار حکومتی جهانی مبتنی بر صلحی فراگیرند.

عبدالہاء، دومین رہبر جامعہ بہائی، در این زمینہ می گوید:

جميع ملل عالم باید آنچه شنیده اند، بگذارند. نہ بہ هیچ ملتی متمسک باشند و نہ از هیچ ملتی متنفر. شاید آن ملتی را کہ متنفر است، آن حق باشد و آن ملتی کہ بہ آن متمسک، باطل باشد. وقتی کہ آنها را ترک کرد — نہ ملتی را متمسک، نہ ملتی را متنفر — آن وقت تحرّی حقیقت می کند (عباس افندی، بی تا الف، ص ۱۲-۱۳ و ۱۹).

ہمچنین، حسینعلی نوری، اولین رہبر بہائیان و بنیان گذار بہائیت، در موضوع صلح عمومی با توصیه ای ابتدایی بہ سلاطین و حکام، از آنان می خواہد کہ گرد ہم آیند و با تشکیل مجلسی، پیمان صلح ببندند و در برابر حاکمان جنگ طلب ایستادگی کنند. او دربارهٔ صلح عمومی می گوید:

باید مجلس بزرگی ترتیب دهند و حضرات ملوک و یا وزرا در آن مجلس حاضر شوند و حکم اتحاد و اتفاق را جاری فرمایند و از سلاح بہ اصلاح توجہ کنند و اگر سلطانی برخیزد، سلاطین دیگر بر منع او قیام نمایند (نوری، بی تا ج، ص ۲۳ و ۲۴).

تشکیل «محکمه کبری» و اجتماع حاکمان، اساس طرح صلح در بهائیت را تشکیل می‌دهد و از این رو بخشی از تعلیم مهم دوازده‌گانه این فرقه به‌شمار می‌رود (عباس افندی، بی تا ج، ص ۱۳۱). سومین تعلیم مؤثر در ایجاد زمینه صلح، «ترک تعصبات» است. عبدالبهاء انواع تعصبات را مردود می‌شمارد و آن را «هادم بنیان انسانیت» می‌داند. او در کتاب مکاتیب درباره ترک تعصبات می‌نویسد:

از جمله تعلیم بهاء‌الله، ترک تعصب دینی و جنسی و سیاسی و اقتصادی و وطنی است؛ چراکه این تعصبات هادم بنیان انسانیت است. تا این تعصبات موجود باشد، عالم انسانی راحت نخواهد داشت... اگر این تعصب و عداوت به‌جهت دین است، دین باید سبب الفت گردد؛ و الا ثمری ندارد (عباس افندی، بی تا د، ج ۳، ص ۱۰۴).

با توجه به این سه شعار، که از مهم‌ترین اصول دوازده‌گانه بهائی هستند و مدعی برقراری صلح و ایجاد وحدت در عالم انسانی‌اند، به ارزیابی آنها خواهیم پرداخت. در این راستا، در متون بهائی به دنبال تصویری واقعی و به‌دور از شعار از صلح می‌گردیم و برای داشتن معیاری سنجیده در این ارزیابی، از نظریه‌ای در باب صلح بهره خواهیم گرفت که در ادامه ارائه می‌شود.

### ۳. خشونت از دیدگاه یوهان گالتونگ

یوهان گالتونگ، جامعه‌شناس نروژی، «پدر مطالعات صلح و جنگ» در جهان شناخته می‌شود. او با ارائه تعریف‌های جدیدی از «صلح» و «خشونت»، تصویر دقیق‌تری از صلح ارائه نمود و تحولاتی از علل ریشه‌ای درگیری‌ها و راه‌های دستیابی به صلح پایدار را در ذهن ما ایجاد کرد. از جمله مباحث مهم گالتونگ، معرفی خشونت به‌عنوان ریشه اصلی جنگ است که در واقع بازشناسی دقیقی از مقوله خشونت ارائه می‌دهد. وی اعتقاد به سه گونه خشونت را مطرح کرده است: مستقیم، ساختاری و فرهنگی؛ سپس ایده اصلی خود، یعنی «صلح مثبت» را مطرح می‌سازد و آن را به نبود خشونت ساختاری و فرهنگی تعریف می‌کند (Galtung & Fischer, n.d., v.5, p.173-174). در ادامه به بیان انواع خشونت از نظر یوهان گالتونگ می‌پردازیم.

#### ۳-۱. خشونت مستقیم

خشونت مستقیم به‌معنای متعارف آن، شامل صدمات جسمی و ایجاد درد است که توسط افراد مشخصی اعمال می‌شود. بنابراین، کشتن و ضرب و شتم، چه در جنگ و چه در موقعیت‌های بین فردی، نشان‌دهنده خشونت مستقیم است. به‌باور برخی صاحب‌نظران، این نوع خشونت حتی می‌تواند شکل آزار کلامی و روانی را نیز دربرگیرد.

#### ۳-۲. خشونت ساختاری

مؤلفه اصلی نظریه صلح گالتونگ، خشونت ساختاری است. به‌تعریف او، ساختار یا نهادها الگویی از تعاملات‌اند

که بر اساس آن، افراد دربارهٔ چیزی که انجام می‌دهند، نقش‌هایی را بدون تأمل ایفا می‌کنند. درون این قالب از تعاملات است که نیازهای اساسی انسان نادیده گرفته می‌شود و خشونت رخ می‌دهد. اشکال مختلف خشونت ساختاری مانند تروریسم دولتی و...، مانع تحقق نیازهای بنیادین بشر می‌شوند (Galtung, 1990, p.300).

### ۳-۳. خشونت فرهنگی

خشونت فرهنگی مشکل‌سازتر از خشونت ساختاری است؛ چراکه تنها محدود به بازیگران خاصی نیست و در درون همهٔ ما حضور دارد. به بیان دیگر، این نوع خشونت نوعی جهان‌بینی است که با بهره‌گیری از مؤلفه‌های فرهنگی، به دو شکل دیگر خشونت (مستقیم و ساختاری) مشروعیت می‌بخشد؛ بهره‌کشی و سرکوب را عادی و طبیعی جلوه می‌دهد یا اساساً مانع دیده شدن آن می‌شود.

این خشونت از طریق تولید نفرت، ترس (Galtung & Fischer, n.d., v.5, p.39) و سوءظن ایجاد می‌شود. همچنین با ساختاری توسط جهان‌بینی‌هایی چون ناسیونالیسم افراطی، فاشیسم، نژادپرستی، تعصب، مطلق‌گرایی و ایجاد تبعیض‌های قومی، مذهبی، جنسیتی، طبقاتی، قوم‌گرایی و... با توجیه خشونت مستقیم عمل می‌کند. گالتونگ خشونت فرهنگی را «نامرئی» خوانده است (Galtung, 1990, p.300 & 294).

بنابراین بر اساس نظریهٔ یوهان گالتونگ، خشونت همیشه مستقیم نیست؛ بلکه می‌تواند به‌عنوان پدیده‌ای ساختاری بروز یابد و به‌شکل تجلی‌یافته‌ای از پیچیدگی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مطرح شود. او معتقد است که خشونت مستقیم نیازهای انسانی را به‌قصد آزار و اذیت زیر پا می‌گذارد؛ خشونت ساختاری به شکل‌هایی از خشونت اشاره دارد که در ساختارها یا نهادهای اجتماعی ریشه دارند و این ساختارها از طریق محروم کردن افراد از حقوق اساسی‌شان به آنان آسیب می‌رسانند؛ خشونت فرهنگی نمادین است و به دو نوع پیشین مشروعیت می‌بخشد و به نوعی از خشونت اطلاق می‌شود که ارتکاب آن منفی و ناشایست تلقی نمی‌شود و در بستر یک فرهنگ مجاز شمرده شده و همچنین زمینه‌ساز یا توجیه‌گر سایر انواع خشونت است. گالتونگ در تعریف خود اشاره می‌کند که خشونت فرهنگی شامل جنبه‌هایی از فرهنگ، مانند دین، ایدئولوژی، زبان، هنر و علوم می‌شود که خشونت مستقیم یا ساختاری را توجیه و مشروع می‌انگارند (Galtung, 1990, p.300).

در حقیقت، گالتونگ بر این باور است که برای ریشه‌کن کردن خشونت، تنها مبارزه با شکل ظاهری آن کافی نیست؛ بلکه باید به لایه‌های عمیق‌تر رفت و انواع دیگر خشونت را نیز از بین برد. رویکرد او به‌خوبی نشان می‌دهد که خشونت را می‌توان در سطوح مختلفی بررسی نمود و نباید تنها به رفتار و ظاهر بسنده کرد. این رویکرد بدان معناست که اگرچه خشونت عمدتاً وصفی از رفتار بیرونی انسان‌هاست، اما این رفتارها از افکار و دیدگاه‌های آنان اثر می‌پذیرد و ریشه در پایه‌های فکری‌شان دارد. گالتونگ همچنین تأکید می‌کند که معمولاً

کل یک فرهنگ، خشن نیست؛ بلکه برخی رویکردهای درون فرهنگ‌ها ممکن است خشونت‌آمیز باشند.

#### ۴. صلح مثبت از دیدگاه یوهان گالتونگ

گالتونگ صلح را مرتبط با رابطه بین افراد مختلف می‌داند و جهان واقعی را متشکل از وضعیت‌های مختلطی از این روابط توصیف می‌کند. صلح مثبت به ایجاد ساختارهای جدیدی تمایل دارد که اختلافاتشان محصول تعامل مسالمت‌آمیز مردم (Barash & Webel, 2011, p.4-8) و مدیریت بر مبنای توجه احترام‌آمیز به نیازهای مشروع و منافع همگانی در مسائل مهم باشد (Galtung, 1967, p.14-16). او اشکال مختلف این روابط را سنگ بنای دیدگاه‌های خود - به‌ویژه صلح مثبت - قرار می‌دهد و اظهار می‌کند که نتیجه یک رابطه می‌تواند حالت‌های گوناگونی از «رضایت‌مندی و خرسندی» یا «درد و رنج» برای طرف‌های رابطه داشته باشد. چهار نوع رابطه کلی را می‌توان از دیدگاه او استخراج کرد:

۱. **هماهنگی مثبت، وفق‌یافتگی و سازگاری افراد:** در این نوع رابطه، نوعی همزیستی شکل می‌گیرد که در آن، دو طرف به یکدیگر سود می‌رسانند و رضایت‌مندی و وفق (هماهنگی مثبت یا وجود رنج بسیار کم) را برای طرفین به‌همراه دارد.

۲. **هماهنگی منفی:** در چنین رابطه‌ای، میان افراد دخیل نوعی وفق‌یافتگی و همزیستی منفی حاکم است؛ به این معنا که طرف‌های رابطه به یکدیگر ضرر می‌رسانند و در کنار هم رنج و نارضایتی زیادی را تجربه می‌کنند. گالتونگ هماهنگی را شادی و خوشبختی تعریف نمی‌کند؛ بلکه آن را نه فقط فقدان خوبی‌ها، بلکه هماهنگ کردن بدی‌ها نیز می‌داند. این وضعیت در مقیاس کلان به جنگ منجر می‌شود. به‌طور کلی، این رابطه با قصد منفی (افزودن رنج و تشدید نارضایتی یکدیگر) همراه است.

۳. **ناهماهنگی:** از نظر گالتونگ، این رابطه به خشونت ساختاری (مانند روابط سلسله‌مراتبی مبتنی بر استثمار و استعمار، و تبعیض‌های ساختاری طبقاتی، جنسیتی، نژادی و...) می‌انجامد؛ زیرا این رابطه برای یک طرف رضایت و خرسندی یا دوری از رنج را در پی دارد؛ درحالی‌که طرف مقابل رنج زیادی تحمل می‌کند یا نارضایتی بسیاری دارد. به بیان دیگر، چیزی که برای یک نفر خوب است، برای دیگری بد به‌شمار می‌آید.

۴. **بی‌اعتنایی و خنثی بودن:** در این نوع رابطه، هیچ نوع هماهنگی‌ای را نمی‌توان تصور کرد و زیستن در این وضعیت ناپایدار ممکن نیست. علاقه‌ای وجود ندارد که فردی به اوضاع و احوال فرد دیگر توجه کند. در عمل، نوعی نازیستی حاکم است. گالتونگ اصلاً چنین رابطه و جامعه‌ای را زنده نمی‌داند و از این‌رو آن را مشابه صلح منفی (به‌معنای فقدان جنگ و خشونت فیزیکی) قلمداد می‌کند؛ چراکه هر دو ناپایدارند و همواره امکان برهم خوردن اوضاع وجود دارد؛ مانند آتش‌بس یا جداسازی طرف‌های درگیر (گلباغ، ۱۴۰۳، ص ۱۱).

## ۵. نقد تعالیم بهائیت با نگاهی به نظریهٔ خشونت یوهان گالتونگ

با توجه به ادعاهای صلح‌جویانهٔ بهائیت در «اصول دوازده‌گانه»، به‌ویژه دو اصل «تحرّی حقیقت» و «ترک تعصبات»، که در عمل، تحرّی حقیقت را منحصر به پذیرش بهائیت و ترک تعصبات را به‌معنای کنار گذاشتن هر اعتقاد مغایر با آن تفسیر می‌کند، شاهد تناقضی آشکار بین گفتار و کردار رهبران این جریان هستیم. بررسی متون اصلی بهائیت نشان می‌دهد که آموزه‌های آنان، نه‌تنها جامعه را به‌سوی صلح رهنمون نمی‌سازد، بلکه با معیارهای نظریهٔ «خشونت فرهنگی» یوهان گالتونگ، ظرفیت ایجاد و توجیه خشونت ساختاری و مستقیم را داراست.

### ۵-۱. برتری جویی گروهی و خشونت فرهنگی

عبدالبهاء در عبارتی صریح بهائیان را برتر از دیگران می‌شمارد: «دوستان من مروارید، و غیر ایشان سنگ‌ریزه‌های زمین‌اند... و هر کدام از این (بهائیان) نزد خدا بهتر از هزار هزار نفر از غیر آنها هستند» (اشراق خاوری، بی‌تا ج، ۴، ص ۳۵۳). همچنین حکم/اقدس دربارهٔ مهریه - که طلا را برای زنان «مدن» و نقره را برای زنان «قری» می‌داند - یک تمایز شرعی مکانی می‌سازد: «قد قُدر للمدن تسعة عشر مثقالاً من الذهب الإبریز و للقری من الفضة» (اشراق خاوری، بی‌تا ب، ص ۱۲۵).

این نگرش که گروهی خاص را ذاتاً برتر می‌داند، در تقابل کامل با نظریهٔ صلح مثبت گالتونگ قرار دارد. گالتونگ صلح مثبت را نه صرفاً به‌معنای نبود جنگ، بلکه به‌عنوان «برآورده شدن متعادل نیازهای اساسی انسان» و «تعامل مسالمت‌آمیز مبتنی بر احترام به منافع همگانی» تعریف می‌کند (Galtung, 1967, 14-16). تأکید بر برتری یک گروه مانع شکل‌گیری احترام متقابل و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌شود و بستر خشونت فرهنگی را فراهم می‌سازد.

### ۵-۲. تبعیض در ارث و خشونت ساختاری

حسینعلی نوری در کتاب/اقدس حکم می‌کند: «غیر بهائی از بهائی ارث نمی‌برد» (نوری، بی‌تا الف، ص ۹۳، حکم ۳-۱۳) یا ارث خانه را برای پسر می‌داند و برای دختر هیچ ارثی قائل نیست. در کتاب اقدس آمده است: «وَجعلنا الدار المسكونة والألبسة المخصوصة للذرية من الذکران دون الإناث» (اشراق خاوری، بی‌تا ب، ص ۱۲۵)؛ خانهٔ مسکونی و جامه‌های مخصوص متوفی را برای فرزندان ذکور قرار دادیم، نه برای اناث.

این حکم، نمونه‌ای بارز از «ناهماهنگی» در روابط اجتماعی - مطابق تقسیم‌بندی چهارگانهٔ گالتونگ - است. او در نظریهٔ صلح مثبت که به روابط چهارگانه می‌پردازد، معتقد است که این نوع رابطه برای یک طرف رضایت و خرسندی یا دوری از رنج را در پی دارد؛ درحالی‌که طرف مقابل رنج زیادی تحمل می‌کند یا ناراضیتی بسیاری دارد. به‌عبارت دیگر، آنچه برای یک گروه خوب و مطلوب تصور می‌شود، می‌تواند برای گروه دیگر به‌معنای رنج و تحقیر باشد. از نظر گالتونگ، این رابطه به خشونت ساختاری (مانند روابط سلسله‌مراتبی مبتنی بر استثمار و

استعمار، و تبعیض‌های ساختاری طبقاتی، جنسیتی، نژادی و...) می‌انجامد. اگر بهائی بودن یا نبودن را تنها بر اساس ارث و رابطه‌های خانوادگی تعریف کنیم، به‌وضوح شاهد نادیده گرفتن حقوق و احساسات افراد دگراندیش خواهیم بود. این نوع تفکرات به تبعیض و نابرابری منجر می‌شوند و احساس عدم امنیت و بی‌ارزشی را در کسانی ایجاد می‌کنند که از این عقیده جدا شده‌اند. گالتونگ به‌درستی اشاره می‌کند که این نوع روابط می‌تواند به خشونت‌های ساختاری مشروعیت بخشد. با توجه به باورها و اعتقادات بهائیت، جامعه با معضلات جدی روبه‌رو می‌شود که در چنین شرایطی نمی‌توان انتظار برقراری صلح را داشت.

در چنین رابطه‌ای، یک طرف (بهائیان) از امتیازات برخوردار می‌شوند و طرف مقابل (غیربهائیان) متحمل محرومیت و رنج می‌شوند. گالتونگ چنین روابطی را منجر به خشونت ساختاری - مانند تبعیض‌های نهادینه‌شده طبقاتی، نژادی یا مذهبی - می‌داند.

### ۳-۵. انسان‌زدایی از مخالفان و مشروعیت بخشیدن به خشونت

رهبران بهائی با توصیف غیربهائیان به عناوینی همچون «حیوان»، «حرام‌زاده»، «وحشی» و «انفس خبیثه» (نوری، بی‌تا ب، ص ۲۱۳ و ۳۵۰؛ افندی، عباس، بی‌تا د، ج ۱، ص ۳۳۱)، اقدام به انسان‌زدایی از مخالفان می‌کنند. بهاءالله می‌گوید: «کسانی که از بهائیت روی گردان هستند، حیوان‌اند» (نوری، بی‌تا ب، ص ۲۱۳) و در جای دیگری می‌گوید: «آنان که بهائیت را انکار می‌کنند یا با من دشمن هستند، قطعاً حرام‌زاده‌اند» (اشراق خاوری، بی‌تا الف، ص ۷۹). عباس افندی نیز معتقد است: «اگر کسی غیربهائیان را انسان بداند، از فضل خدا محروم می‌دانیم» یا در جایی غیربهائیان را وحشی و بی‌عقل می‌خواند: «بومیان آمریکا و آفریقا همگی مانند حیوانات وحشی و بی‌عقل هستند» (عباس افندی، بی‌تا د، ج ۱، ص ۳۳۱).

از این جملات، به پیچیدگی‌های روابط انسانی و مسئله ظلم و نابرابری در اندیشه بهائیت پی می‌بریم. با توجه به نظریه صلح مثبت یوهان گالتونگ، در رابطه‌ای قرار داریم که در آن، یک طرف از مزایای خاصی برخوردار است؛ درحالی‌که طرف مقابل تحت فشار و نارضایتی قرار دارد. این موضوع به‌وضوح در نوع تفکر نادرست درباره دیگران نمایان است. جملات عبدالبهاء نشان‌دهنده نگرش نادرست و تبعیض‌آمیزی به گروه‌های خاص است. این رویکردها به نوعی خشونت ساختاری منجر می‌شوند که بر مبنای آن، برای گروهی نارضایتی و رنج ایجاد می‌شود؛ درحالی‌که گروهی دیگر از موهبت‌های اجتماعی و فرهنگی بهره‌مند می‌شوند. گالتونگ نیز بر این نکته تأکید دارد که چنین روابطی ممکن است به خشونت و تعارضات جدی بینجامد. توصیف سایر اقوام به‌عنوان «وحشی»، نه تنها نشان‌دهنده توهین به هویت انسانی آنهاست، بلکه حاکی از آن است که نظام‌های اجتماعی تحت تأثیر تبعیض‌های ساختاری به‌راحتی می‌توانند به تهدید و سرکوب غیرهمکیشان بپردازند. این

نوع نگاه به دیگران، در نهایت به ایجاد جوامعی متعصب و خشونت آمیز می انجامد و اختلافات عمیق تری پدید می آورد. ایجاد نگرشی مثبت و احترام به تنوع انسانی باید در قلب هر جامعه ای جای گیرد تا از بروز چنین خشونت هایی جلوگیری شود و همگان در صلح و آرامش زندگی کنند.

این گفتمان، به گفته گالتونگ، زمینه را برای خشونت مستقیم و ساختاری فراهم می سازد؛ چراکه با نفی انسانیت «دیگری»، ارتکاب خشونت برضد او توجیه می شود (Galtung, 1990, p.292).

باز مشاهده می کنیم که عبدالبهاء در تعصبی آشکار، از اخراج فوری معترضان و مخالفان سخن به میان می آورد: «ایادی امرالله باید بیدار باشند. به محض اینکه نفسی بنای اعتراض و مخالفت با ولی امر الله گذاشت، فوراً آن شخص را اخراج از جمع اهل بهاء نمایند و ابتدا بهانه ای از او قبول ننمایند». بهاء الله می گوید: «فقط بهائیان عالم و عاقل هستند» (اشراق خاوری، بی تا ج، ۷، ص ۱۶۰). سخن وی درباره برخورد با افرادی که به ولی امر الله اعتراض می کنند، نشان دهنده یک نوع رابطه مستبدانه و بی اعتنایی است و در عمل، نوعی نازیستی حاکم است. گالتونگ اصلاً چنین رابطه و جامعه ای را زنده نمی داند و فضای حاکم برای این جامعه را صلح منفی - که فضای (فقط) فقدان جنگ است - توصیف می کند؛ چراکه ناپایدار است و همواره امکان بر هم خوردن اوضاع وجود دارد. در این نظام، مسئولیت اجتماعی به معنای بی توجهی به متفاوت بودن نظرات و احساسات افراد دیگر است و لذا جایگاهی برای کوشیدن جهت برقراری همدلی و ارتباط وجود ندارد.

حسینعلی نوری در کتاب بدیع نیز نشانه هایی از تعصب خود را به وضوح آشکار می سازد و به پیروانش فرمان می دهد که باید از همنشینی با غیربهائیان خودداری کنند: «بر هر نفسی الیوم لازم که از انفس خبیثه مشرکه اجتناب نماید» (نوری، بی تا ب، ص ۳۵۰). وی تحری حقیقت را جز روی آوردن به آموزه های بهاثیت نمی داند؛ و گرنه، نفس خبیث خوانده می شود. انفس خبیثه خواندن افراد، حاکی از شدت تعصب فردی است که مدعی ترک تعصب است.

با توجه به نظریه یوهان گالتونگ، این نوع رابطه به شدت ناپایدار و آسیب پذیر است. در یک چنین زمینه ای، افراد به جای تعامل مثبت و سازنده، به انزوا و تعارض روی می آورند. در واقع، این بی اعتنایی ممکن است به خشونت های غیرمستقیم یا حتی خیانت های عمیق تر اجتماعی منجر شود. به همین دلیل، صلح منفی هم که تنها فقدان جنگ را در نظر می گیرد، در این نوع جامعه نمی تواند پایدار باشد و در نهایت ممکن است زمینه بروز تنش های جدیدی را فراهم آورد. در نتیجه، این نوع تفکر و رفتار به جای ایجاد جامعه ای هماهنگ و سالم، در نهایت به بی اعتمادی و تنش های درونی می انجامد.

در اینجا ممکن است بهاثیت اعلام کند که ما درصدد به وحدت رساندن جوامع مختلف هستیم و افراد

می‌توانند به آیین ما روی آورند تا در کنار یکدیگر به صلح جهانی برسیم؛ اما با توجه به نظر گالتونگ، نیاز به یک نوع احترام متقابل و توجه به دیدگاه‌های متفاوت در راستای برقراری صلح مثبت و پایدار، بسیار حیاتی است. وی معتقد است: «خشونت بی‌احترامی به نیازهای اصلی و بنیادین بشر (در نگاه کلی‌تر، بی‌احترامی به زندگی) است و با وقوع آن، سطح برآورده شدن نیازها به کمتر از آنچه ممکن و میسر است، کاهش می‌یابد» (Galtung, 1990, p.292). در تحلیل این موضوع باید به این پرسش پاسخ داد که: راهکار و سازوکار دستیابی به این وحدت انسانی چیست؟ در صورت ایجاد این وحدت، رهبران و متصدیان اداره این جهان متحد، با توجه به تضارب آرای متعدد و متشتت، چگونه انتخاب خواهند شد تا حقوق اقلیت‌ها نیز رعایت شود؟

#### ۴-۵. دستور به حذف فیزیکی و خشونت مستقیم

در متون پایه‌ای بهائیت، همچون کتاب بیان، دستورهای صریحی به قتل و نابودی غیربهائیان داده شده است: «هر پادشاهی که بر دین بیان باشد، باید کسی را که به بیان ایمان ندارد، بکشد و بر روی زمین نگذارد» (شیرازی، بی‌تا، ص ۲۶۲). این فرمان، مطابق نظریه گالتونگ، نماد «هماهنگی منفی» است؛ رابطه‌ای که در آن، طرفین در جهت افزایش رنج یکدیگر عمل می‌کنند و در نهایت به خشونت مستقیم و جنگ می‌انجامد.

با وجود ادعای ترک تعصب، شاهد تعصب آشکاری در کلام رهبران بهائیت هستیم. عبدالبهاء در این زمینه می‌گوید: «عصاره دین باب، کشتن و نابودی همه کس و همه چیز غیربایان است» (عباس افندی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۶). این گونه گفتارها با مبانی صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در تضاد کامل قرار دارند.

در نظریه «صلح مثبت» بر بررسی درک متقابل، همدلی و همکاری میان انسان‌ها تأکید می‌شود. از این منظر، تأکید بر نابودی و کشتن به‌عنوان یک راه‌حل، نه تنها به خشونت و تنش‌های اجتماعی می‌انجامد، بلکه مانع از ایجاد صلح واقعی و پایدار می‌شود. یوهان گالتونگ بر این باور است که صلح واقعی زمانی ایجاد می‌شود که نه فقط تنش‌ها و درگیری‌ها کاهش یابند، بلکه ارزش‌ها، باورها و نیازهای انسان‌ها نیز محترم شمرده شوند. این رویکرد خشونت‌آمیز به هیچ‌وجه نمی‌تواند با مفهوم صلح سازگار باشد و خشونت مستقیم را به دنبال دارد. برای جریانی که ادعای اصلی آن رسیدن به صلح و وحدت عالم انسانی است، این تناقضی آشکار به‌شمار می‌رود. این برخورد، علاوه بر رویکردی خشونت‌ز، تحری حقیقت را زیر سؤال می‌برد و بر باورهای متعصبانه تأکید می‌کند. چنین نگاهی به افزایش جدایی و نارضایتی در بین افراد منجر می‌شود و فرصت‌های همکاری و درک متقابل را از بین می‌برد. برای دستیابی به صلح، باید بر روی ارزش‌ها و اصولی مانند احترام، همدلی و همکاری تمرکز کنیم، نه بر نابودی و خشونت. نظریه گالتونگ شامل ایده‌هایی است که به تفاوت‌های فرهنگی و تأثیرات آنها بر رفتار انسان‌ها می‌پردازند. او معتقد بود که فرهنگ‌ها می‌توانند بر نوع خشونت‌ی که در جوامع مختلف بروز

می‌کند، تأثیر بگذارند. کاهش خشونت، به پذیرش و احترام به تنوع فرهنگی نیاز دارد و تسهیل ارتباطات بین فرهنگ‌ها می‌تواند به تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز بین جوامع مختلف کمک کند. فرهنگ‌ها با عناصر غنی و معانی عمیقشان ابزارهایی برای کاهش خشونت و تقویت همدلی و ارتباطات انسانی‌اند.

## ۵-۵. محو آثار فرهنگی و خشونت نمادین

دستور به محو و نابود کردن همه کتب عالم، جز کتاب‌های باب و ممنوعیت تدریس هر متن غیر از بیان، از دستورهای رهبران این گروه است: «همه کتب عالم را جز کتاب‌های من محو و نابود کنید» (شیرازی، بی‌تا، ص ۱۹۸). اجازه داده نمی‌شود کسی جز بیان چیز دیگری تدریس کند (شیرازی، بی‌تا، ص ۱۳۰). بهاءالله می‌گوید: «یک کلمه از کتاب باب، نزد من محبوب‌تر است از هر آنچه در آسمان و زمین است» (فاضل مازندرانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۳۳). این نمونه‌ای از «خشونت فرهنگی» در مفهوم گالتونگی آن است. گالتونگ خشونت فرهنگی را جنبه‌هایی از فرهنگ می‌داند که خشونت مستقیم و ساختاری را توجیه می‌کند و آن را طبیعی جلوه می‌دهد (Galtung, 1990, p.291). نابودی میراث فرهنگی دیگران، نه تنها تحرّی حقیقت را نقض می‌کند، بلکه چرخه خشونت را تداوم می‌بخشد.

بهاءالله درباره «تعالیم در مدارس غیربهای» می‌گوید: «تعالیم در مدارس غیربهای، مرگ مجسم است» (عباس افندی، بی‌تا ه ج ۶ ص ۴۵۱). از نظر گالتونگ، «صلح مثبت» شامل برقراری عدالت اجتماعی و برطرف کردن تبعیضات و نابرابری‌هاست. از این منظر می‌توان بررسی کرد که آیا چنین دیدگاهی درباره مدارس غیربهای به تشدید نابرابری‌های اجتماعی و مذهبی کمک می‌کند یا خیر؛ و این مسئله چگونه می‌تواند مفهوم «صلح مثبت» را تحت تأثیر قرار دهد؟ چنین تعلیمی، اگر به تبعیض یا عدم پذیرش دیگر ادیان و عقاید بینجامد، به وضوح در تضاد با صلح مثبت قرار می‌گیرد.

در جای دیگر، بهاءالله می‌گوید: «از هر کس که بوی دشمنی نسبت به من استشمام کردید، پرهیزید» (اشراق خاوری، بی‌تا ب، باب ۷۰، ص ۴۵۰). این گزاره با نظریه گالتونگ درباره «صلح منفی» — که به عدم وجود جنگ و خشونت اشاره دارد — در تعارض است. دشمن خواندن افرادی که عقاید بهاءالله را نمی‌پذیرند، نه تنها با ادعای تعلیم دوازده گانه بهائیت درباره وحدت و صلح جهانی ناسازگار است، بلکه مانعی جدی در راه تحقق صلح عمومی به شمار می‌رود.

یوهان گالتونگ معتقد است که باید به دنبال «صلح مثبت» بود؛ یعنی ایجاد شرایطی برای همبستگی، عدالت اجتماعی و ترمیم روابط انسانی. به عبارت دیگر، به جای دشمن خواندن مخالفان و ترغیب پیروان به دوری از آنان، باید به سمت یکپارچگی و برطرف کردن نابرابری‌ها حرکت کرد. در این راستا، وی پیشنهاد می‌کند که باید با

مشکلات بنیادینی که به دشمنی منجر می‌شود، مواجه شد و از طریق همکاری و همدلی، فضای امن‌تری را برای همه افراد جامعه ایجاد کرد. بنابراین، برداشت گالتونگ از صلح، به‌وضوح فراتر از پرهیز ساده از دشمنی است و بر اهمیت برقراری رابطه‌ای مثبت و سازنده تأکید دارد.

## ۵-۶. محرومیت زنان و تبعیض ساختاری

یکی دیگر از مظاهر خشونت‌زا در تعالیم بهائیت، محرومیت زنان از حق عضویت در بیت‌العدل (تبعیض در عالی‌ترین نهاد) است. بهاءالله در این زمینه تصریح کرده است: «زنان حق عضویت در بیت‌العدل را ندارند» (اشراق خاوری، بی‌تا ب، باب ۲۷، ص ۲۱۹). وی همچنین سهم‌الارث زنان را کمتر از مردان قرار داده است (اشراق خاوری، بی‌تا ب، باب ۱۰، ص ۱۱۷-۱۱۹). بر اساس تعریف گالتونگ از خشونت، هر گونه محدودیت و محرومیتی که به نیازهای اولیه و اساسی انسان آسیب برساند، «خشونت» محسوب می‌شود. در این راستا، وقتی بهاءالله زنان را از حق عضویت در بیت‌العدل محروم می‌کند، این محدودیت به حقوق اساسی آنان آسیب می‌زند. این نوع محرومیت، نه تنها بر افراد تأثیر می‌گذارد، بلکه می‌تواند به تولید چرخه خشونت و بی‌عدالتی در جامعه نیز منجر شود. قابل ذکر است که بهاءالله برای این محرومیت توضیح قابل قبولی ارائه نداده است و می‌گوید که حکمت آن در آینده ظاهر می‌شود (عباس افندی، ۱۹۴۷م، توقع ۱۵).

ازسوی دیگر، گالتونگ ایجاد صلح را منوط به برآورده شدن متعادل نیازهای انسانی می‌داند. در شرایطی که نیمی از جامعه (یعنی زنان) از حق تصمیم‌گیری و عضویت در نهادهای کلیدی مانند بیت‌العدل محروم باشند، نمی‌توان انتظار داشت که صلح و عدالت به‌طور کامل برقرار شود. بنابراین از منظر گالتونگ، این نظریه می‌تواند نمونه‌ای روشن از خشونت ساختاری تلقی شود که مانع از برآورده شدن نیازهای اساسی زنان می‌شود و در نتیجه، ایجاد صلح پایدار در جامعه را با مشکل مواجه می‌سازد. سلب کردن زنان از عبادت بنیادین (حج) نیز از دیگر تبعیضات بهائیان است. بهاءالله در کتاب *قدس* می‌گوید: «قد حکم الله لمن استطاع منکم حجّ البیت دون النساء» (اشراق خاوری، بی‌تا ب، ص ۱۲۵).

## ۵-۷. طرد روحانی و اداری و نفی صلح مثبت

آنانی که ادعای «معاشرت با همه ادیان» دارند، معاشرت با برخی از مؤمنان خودشان را ممنوع و حتی حرام اعلام کرده‌اند. در همان تشکیلاتی که شعار «وحدت عالم انسانی» سر می‌دهد، طرد روحانی و انفعال اداری (حذف فرد متخلف از جلسات رسمی، انتخابات اعضای محافل و عضویت در سیستم اداری این فرقه) را شاهدیم که بر روابط خانوادگی، دوستی و حتی سلام و سخن نیز نظارت می‌کند.

مجازات طرد، متناسب با عمل شخص بهائی به دو قسم اداری و روحانی تقسیم می‌شود. طرد روحانی که

مجازاتش از طرد اداری بسیار سنگین تر است، به معنای قطع ارتباط کامل تمامی بهائیان با فرد متخلف است. در این مجازات، حتی خانواده شخص هم حق هیچ گونه ارتباطی حتی ارتباط کلامی با شخص طرد شده را ندارد. کار تا جایی پیش می رود که اگر شخص بهائی با کسی که طرد روحانی شده است، هم کلام شود (حتی اگر عضو خانواده اش باشد)، مجازات های سختی گریبان او را هم می گیرد (شوقی افندی، بی تا، ص ۴۲). در واقع، اگر شخصی در بهائیت محکوم به طرد روحانی شود، همچون زباله ای بی ارزش به دور انداخته می شود. جرم شخص خاطی می تواند صرف مخالفت یا اعتراض به رهبران این فرقه باشد (عباس افندی، بی تا ب، ج ۳، ص ۴۲).

از شوقی افندی «راجع به احبائی که به واسطه غفلت و نادانی از تشکیلات اداری منفصل شوند، سؤال نموده بودند که آیا به محافل عمومی دعوت شوند یا خیر؟ وی گفتند: دعوت آنان جایز نه؛ و نسبت به کسانی که از جامعه امر منفصل شده اند، آیا سلام و کلام با آنها جایز است یا نه؟ فرمودند: اگر چنانچه انفصال روحانی است، تکلم به هیچ وجه جایز نه» (شوقی افندی، بی تا، ص ۹۴).

همچنین شاهدیم در جامعه ای که ادعای وحدت انسان ها را دارد، فرزندی صرفاً به دلیل محبت و ارتباط با مادر مطرود خود، از «انسانیت دینی» ساقط می شود. جالب است بدانیم که طرد روحانی گاهی از اوقات با دلالی بسیار پیش پا افتاده به وقوع پیوسته است.

## نتیجه گیری

بر پایه تحلیل های روشمند و مبتنی بر اصول پژوهش تطبیقی، یافته های این تحقیق نشان می دهند که ادعاهای بهائیان در زمینه تأکید بر تحری حقیقت، ترک تعصب و دستیابی به صلح عمومی، در مقام عمل با چالش های ساختاری و ناکارآمدی های جدی روبه روست. این شکاف میان گفتار و عمل، به ویژه هنگام مقایسه با سخنان و رفتارهای رهبران این آیین، آشکارا نمایان می شود.

ارزیابی این ادعاها در چهارچوب نظریه صلح مثبت یوهان گالتونگ - که در آن، نه تنها فقدان جنگ، بلکه وجود همبستگی اجتماعی، عدالت و فرصت های برابر ضروری است - نشان می دهد که تقارنی بین آموزه های بهائی و این اصول بنیادین وجود ندارد و خشونت ساختاری و فرهنگی در جامعه بهائیت رایج است که موجب نفی صلح مثبت می شود. همچنین با توجه به تعاریف گالتونگ از «خشونت ساختاری» و «خشونت فرهنگی» - که به شرایط ناشی از نابرابری های اجتماعی و فرهنگی اشاره دارد و به ایجاد کشمکش، تضعیف ارزش های انسانی و محرومیت های نظام مند می انجامد - به وضوح می توان دریافت که جامعه بهائی با این گونه از خشونت ها درگیر است؛ خشونتی که از طریق فرهنگ، ایدئولوژی، مذهب و ارزش ها توجیه می شود؛ مانند: تحقیر گروه های دیگر، ترویج تعصب، تبیین مخالفان به عناوینی ناخوشایند و غیر انسانی، و ترویج تعصب و نابرابری. ادعای جامعه

بهائی به جامعه‌ای «یکپارچه و مسالمت‌آمیز» با وجود خشونت‌های مذکور، نابرابری‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را توجیه می‌کند و موجب کشمکش و تضعیف ارزش‌های انسانی می‌شود.

بر اساس این نظریه، هنگامی که از یک سو بر صلح عمومی، وحدت عالم انسانی و تشکیل حکومت جهانی تأکید می‌شود، اما از سوی دیگر، گفتار و رفتار رهبران آن حاوی تعصبات و نابرابری‌هاست، چنین تعارض ذاتی به ایجاد و تداوم خشونت‌های ساختاری و فرهنگی دامن می‌زند. خشونت‌هایی چون تفریق در ارث، محرومیت زنان و تبعیض در دسترسی به جایگاه‌های سیاسی و اجتماعی، از طریق سیستم‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در بهائیت ایجاد می‌شود.

محورهای این تعارض که بر اساس نظریهٔ گالتونگ احصا شده، عبارت‌اند از: برتری‌جویی گروهی و خشونت فرهنگی؛ تبعیض در ارث و خشونت ساختاری؛ مشروعیت بخشیدن به خشونت و انسان‌زدایی از مخالفان؛ خشونت مستقیم و کشتن مخالفان؛ محو آثار فرهنگی و خشونت نمادین؛ و محرومیت زنان و تبعیض ساختاری. هنگامی که ادعای صلح و برابری، در عمل با رفتارهای متناقض و تعصبات نهادینه‌شده در درون جامعهٔ بهائی نقض می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که صلح عمومی به معنای واقعی و مبتنی بر عدالت محقق نشده است.

این پژوهش به‌طور مشخص بر چالش‌های اجتماعی، فرهنگی و ساختاری موجود در گفتمان و عملکرد بهائیت انگشت می‌گذارد که به‌عنوان موانعی اساسی، تحقق صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را با مشکل روبه‌رو ساخته است.

## منابع

- آقابخشی، علی (۱۳۸۷). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: چاپار.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسلمونت، جان اینترز (۱۹۸۸م). *بهاءالله و عصر جدید*. برزیل: دار النشر البهائیه البرازیل.
- اشراق خاوری (بی تا الف). *گنج شایگان*. بی جا: بی نا.
- اشراق خاوری (بی تا ب). *گنجینه حدود و احکام*. تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- اشراق خاوری (بی تا ج). *مائده آسمانی، لوح احبابی امریک*. بی جا: بی نا.
- افندی، شوقی (بی تا). *توقیعات مبارکه*. بی جا: بی نا.
- افندی، عباس (۱۹۴۷م). *توقیع ۱۵*. بی جا: بی نا.
- افندی، عباس (بی تا الف). *الواج و وصایای مبارکه*. بی جا: بی نا.
- افندی، عباس (بی تا ب). *خطابات مبارکه*. مصر: فرج الله ذکی الکردی.
- افندی، عباس (بی تا ج). *مجموعه‌ای از مطالب دیانت بهائی به/اختصار*. بی جا: بی نا.
- افندی، عباس (بی تا د). *مکاتیب*. مصر: بی نا.
- افندی، عباس (بی تا ه). *منتخبانی از مکاتیب*. آلمان: مؤسسه مطبوعات امری.
- بابایی، غلامرضا (۱۳۸۷). *فرهنگ روابط بین الملل*. تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- دوستدار، فرزین (۱۹۸۵م). *پیام صلح*. بی جا: پیام دوستی.
- رحیمی ثابت، صدیقه و کریمی، احمد (۱۴۰۰). بررسی صلح از دیدگاه منونایت بر اساس اندیشه تشیع. *معرفت/ادیان*، ۱۳(۱)، ۱۳-۳۲.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۳). بررسی و تبیین مقوله صلح در نظریه مدینه المسالمة (شهر صلح) فارابی و نظریه صلح پایدار کانت. *فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای سیاسی معاصر*، ۱۳(۵۱)، ۱۵۵-۱۸۲.
- شیرازی، علی محمد (بی تا). *بیان (فارسی)*. بی جا: بی نا.
- فاضل مازندرانی (بی تا). *اسرار الآثار*. خصوصی، بدیع. بی جا: بی نا.
- گلباغ، محمدمعین (۱۴۰۳). صلح مثبت در چشم انداز نظری. *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ۲۷(۱)، ۷-۲۸.
- نوری، حسینعلی (بی تا الف). *اقدس*. بی جا: بی نا.
- نوری، حسینعلی (بی تا ب). *بدیع (در جواب استله قاضی)*. بی جا: بی نا.
- نوری، حسینعلی (بی تا ج). *لوح شیخ محمدتقی اصفهانی*. بی جا: بی نا.
- Aghabakhshi, A. (2008). *Dictionary of political science* [Farhang-e Olum-e Siyasi]. Tehran: Chapar.
- Ibn Manzur, M. b. M. (1988). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (Original work published 1408 AH)
- Esslemont, J. E. (1988). *Bahā'u'llāh and the New Era* [Baha'ollah va Asr-e Jadid].

Brazil: Dār al-Nashr al-Bahā'iyyah al-Brāzīl.

Eshraq Khavari, A. (n.d.-a). *Ganj-e Shāyegān* [The Worthy Treasure]. [n.p.]: [n.p.].

Eshraq Khavari, A. (n.d.-b). *Ganjīneh-ye Hodoud va Ahkām* [The Treasury of Ordinances and Precepts]. Tehran: Baha'i Press Institution.

Eshraq Khavari, A. (n.d.-c). *Mā'edeh-ye Āsemāni: Lawh-e Ahbāb-e Amric* [The Heavenly Table: Tablet to the Friends of America]. [n.p.]: [n.p.].

Effendi, S. (n.d.). *Touqī'āt-e Mubārakeh* [The Blessed Letters]. [n.p.]: [n.p.].

Effendi, A. (1947). Touqī' 15 [Letter No. 15]. [n.p.]: [n.p.].

Effendi, A. (n.d.-a). *Alvāh va Vāsāyā-ye Mubārakeh* [The Blessed Tablets and Will and Testament]. [n.p.]: [n.p.].

Effendi, A. (n.d.-b). *Khetābāt-e Mubārakeh* [The Blessed Addresses]. Egypt: Farajullah Zaki al-Kordi.

Effendi, A. (n.d.-c). *Majmū'eh-'ī az Matāleb-e Diyānat-e Bahā'ī be Ekhtesār* [A Collection of Matters of the Baha'i Faith in Brief]. [n.p.]: [n.p.].

Effendi, A. (n.d.-d). *Makātīb* [The Epistles]. Egypt: [n.p.].

Effendi, A. (n.d.-e). *Montakhabātī az Makātīb* [Selections from the Epistles]. Germany: Baha'i Press Institution.

Babaei, G. (2008). *Dictionary of international relations* [Farhang-e Ravābet-e Beinolmelal]. Tehran: Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publishing Center.

Doustdar, F. (1985). *The message of peace* [Payām-e Solh]. [n.p.]: Payām-e Dosti.

Rahimi Sabet, S., & Karimi, A. (2021). An examination of peace from the Mennonite perspective based on Shi'i thought. *Ma'rifat-e Adyan (Journal of Religious Knowledge)*, 13(1), 13–32.

Jamshidi, M. H. (2014). An investigation and explanation of the concept of peace in Farabi's theory of al-Madīnat al-Musālamah (the city of peace) and Kant's theory of perpetual peace. *Contemporary Political Studies (Quarterly)*, 13(51), 155–182.

Shirazi, A. M. (n.d.). *Bayān (Persian)* [The Exposition]. [n.p.]: [n.p.].

Fazel Mazandarani, A. (n.d.). *Asrār al-Āthār* [Secrets of the Traces]. Private, Badī'. [n.p.]: [n.p.].

Golbagh, M. M. (2024). Positive peace in theoretical perspective. *Strategic Studies Quarterly*, 27(1), 7–28.

Nouri, H. A. (n.d.-a). *Aqdas* [The Most Holy Book]. [n.p.]: [n.p.].

Nouri, H. A. (n.d.-b). *Badī'* [The Wondrous (in response to the questions of the Judge)]. [n.p.]: [n.p.].

Nouri, H. A. (n.d.-c). *Lawh-i Shaykh Muhammad-Taqī Isfahānī* [The Tablet of Shaykh Muhammad-Taqi Isfahani]. [n.p.]: [n.p.].

Barash, D. P., & Webel, C. P. (2011). *Peace and conflict studies*. Sage.

Galtung, Johan & fische, (n.d.). *Pioneer of peace research*.

Galtung, Johan (1967). *Theories of peace, A synthetic approach to peace thinking*. Oslo: International Peace Research Institute.

Galtung, Johan (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), p.291-305.

# Table of Contents

## **An Examination of the Inimitability and Incorrptibility of the Holy Qur'an and the Old Testament / 7**

✍ *Hossein Naqavi / Seyyed Hassan Hosseini Amini*

## **The Epistemology of Suffering from the Perspective of Buddhism and Islam and Its Implications/ 31**

*Mojtaba Nouri Kouhbanani*

## **The Doctrine of Mariology in Christianity and Its Consequence for Feminist Theology with an Emphasis on the Views of Mary Daly / 57**

✍ *Ashraf Hashemi / Mehdi Lakzaei*

## **Transcendence-Building Theology / 79**

*Mohammad Fanaei Eshkevari*

## **The Dead Sea Scrolls and Their Connection to the Formation of the Fraudulent State of Israel / 107**

*Maryam Salem*

## **Polygamy in Zoroastrianism: A Historical, Textual, and Discursive Re-reading / 129**

✍ *Ali Mosleh / Gholamreza Navaderi*

## **The Reality of the Person (Pudgala) in the Buddhist School of Pudgalavāda / 155**

*Hossein Saberi Varzaneh*

## **The Black Verse: An Examination of the Role of Ahriman and the Demons in the Dādestān ī Mēnōg ī Xrad / 175**

✍ *Marzieh Nosrati / Mostafa Soltani / Hamidreza Bigdeli / Ali Khalaji*

**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*
- ▣ **Sattar Jabr Hammud al-Araji:** *Professor at the University of, Kufa*
- ▣ **Husayn Hamzah Shahid al-Amiri:** *Professor, University of, Kufa*
- ▣ **Razzaq Hussein Farhoud al-Arabawi al-Musawi:** *Professor at the University of,*

---

**Address:**

IKI, Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd, Qum, Iran  
PO Box: 37185-186  
Tel: +98 253-211-3473  
Fax: +98 253-293-4483  
politicsmag@qabas.net  
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

---

**Print ISSN: 2008-8116**

**Online ISSN: 2980-809X**