

فهرست

- ۳..... سر مقاله / سردبیر
- ۵..... درآمدی بر انسان‌شناسی دین / علی بورونی
- ۴۵ مسأله‌ی خیر و شر از دیدگاه آگوستین و اشعری / علی اشرف کریمی
- ۸۹..... ملت یهود در گذر تاریخ / مهدی حبیب‌اللهی
- ۱۳۵..... زبان و مذهب / محمدرضا خراسانی
- ۱۶۰..... شفاعت و زیارت از دیدگاه وهابیت و شیعه / انسیه سهرابی



سخن آغازین

به نام خدا

دورانی که در آن زندگی می‌کنیم به عصر ارتباطات شهرت یافته است. با پیشرفت علم و تکنولوژی، بشر به دستاوردهایی در زمینه‌ی ارتباطات دست یافته که زمانی تصور آن ناممکن و یا بسیار مشکل می‌نمود. وسایل ارتباط جمعی مانند اینترنت و کتابخانه‌های دیجیتال که سرشار از منابع و مآخذ مطالعاتی در همه‌ی زمینه‌های علوم مختلف است، این امکان را برای پژوهش‌گران و اندیشمندان فراهم آورده تا با دریافت تازه‌ترین اخبار و اطلاعات علمی، پژوهش‌های خود را سامان بخشیده و روزآمد کنند. در حوزه‌ی

مطالعات ادیان نیز سازمان‌های دینی آکادمیک و غیر آکادمیک در تلاش برای اطلاع‌رسانی به دین پژوهان برآمده، تحقیق در باره‌ی حوزه‌های گوناگون ادیان را شتاب بخشیده‌اند.

در این میان، آنچه زمانی برای دانشجویان و محققان دین‌پژوه مشکل می‌نمود گردآوری آراء و اندیشه‌های اندیشمندان ادیان، اعم از دوران کلاسیک، قرون وسطی، و مدرن در حوزه‌های فکری و عقیدتی ادیان بود. اما امروز می‌توان به دایره‌المعارف‌های مختصر و مفصل ادیانی قدیم و جدید به راحتی دست یافت و یا حتی دست نوشته‌ها و آراء اندیشمندان ادیان را با کنکاش در سایت‌ها و کتابخانه‌های اینترنتی و دیجیتال یافته و مطالعه کرد.

با این وجود، پژوهش و تحقیق در زمینه‌ی ادیان و به ویژه تحقیق‌های بین‌الادیانی و تطبیقی هنوز مانند سایر دانش‌ها توسعه نیافته و به ویژه در ایران حرکتی جدی در مراکز آکادمیک حوزوی و دانشگاهی در این راستا صورت پذیرفته است. امروزه مراکز و سازمان‌هایی با تلاش بسیار و بر بستر امکانات و فرصت‌هایی که تکنولوژی ارتباطات فراهم ساخته، به آماده‌سازی فضای اطلاع-

رسانی برای پژوهشگران حوزه‌ی ادیان همت گماشته و به یاری اندیشمندان و مترجمان چیره دست و اجرای همایش‌های ملی و بین‌المللی، به معرفی اندیشمندان ادیان و اندیشه‌های آنان پرداخته‌اند، ولی پی‌جویی کارهای انجام شده آشکار می‌سازد که در زمینه‌ی تحقیق بین‌الادیانی و تطبیقی گام‌ها آهسته و اندک شمار

است. در حالی که برای شناخت یک دین و فهم درست آموزه‌های آن و ایجاد تفاهم و تعامل بین اندیشمندان ادیان باید حرکتی پیوسته و استوار در سطحی گسترده صورت پذیرد تا برداشت‌ها و تفسیر-های نابجا و نابخردانه و غیرعادلانه نسبت به مقدّسات و آموزه‌های ادیان از میان رفته و با درکی درست و به دور از تعصّب به اشتراکات و افتراقات بین ادیان پرداخته شود. این امر سبب شد تا افرادی به خویش اجازه دهند به مقدّسات ادیان آسمانی و الهی و باورها و اعتقادات ملّتها توهین نمایند و در تازه‌ترین نمونه جرأت یابند کتاب مقدّسی را به آتش بکشند. بی‌تردید، همین فهم نابجا از آموزه‌های دینی در زمره‌ی مهم‌ترین علل این کج‌روی‌ها و رفتارهای هنجارشکن است.

مجله الکترونیکی ادیان که با انگیزه تطبیق آموزه‌های بین‌الادیان کار خویش را آغاز نموده در صدد است با رویکردی تطبیقی و نه الزاماً ارزش‌گذارانه، در حد توان به فهم درستی از ادیان و در برخی موارد مذاهب، یاری رساند.

باشد که این نخستین گام با یاری و حسن نظر صاحب‌نظران استوار و با انتقادات و پیشنهادات اندیشمندان و پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی پربار گردد.

درآمدی بر انسانشناسی دین

نویسنده: علی بورونی

چکیده

واژه‌ی «Anthropology» که اغلب به فارسی انسانشناسی ترجمه می‌شود، از واژه‌های یونانی^۱ گرفته شده است که بخش اول آن به معنای انسان^۲ و بخش دوم^۳ به معنای سخن گفتن و مباحثه^۴ است.

این واژه نخستین بار در سال ۱۵۹۳ میلادی به زبان انگلیسی استفاده شد. انسانشناسی، خاستگاه عقلانی‌اش را در هر دو زمینه‌ی علوم طبیعی^۵ و علوم انسانی^۱ داراست.

1. Anthropology.

2. Human.

3. Logos.

4. Discourse.

5. Natural Studies.

انسانشناسی دین^۲ به معنای نگاه انسان به دین و نیز یک نوع معرفت برون دینی است، اما انسانشناسی دینی^۳ نگاه دین به انسان و یک معرفت درون دینی است.

انسانشناسی، جنبه‌های مختلفی از علوم را در بر می‌گیرد. از جهتی بیولوژیک است، چون تحول بشر را در آن مطالعه می‌کنند، و از جانبی اجتماعی است، چون رفتارهای انسان را، به‌عنوان عضوی از گروه‌های اجتماعی در آن بررسی قرار می‌نمایند. و نیز با علم تاریخ رابطه دارد، چون در آن تاریخ تحولات فرهنگی انسان بازسازی می‌شود. علم باستان‌شناسی هم از آن جهت که ساخته‌ها و اندوخته‌های انسان‌ها را بازیابی می‌کند با این علم در ارتباط است. همچنین از آن جهت که هنر، فولکلور و ادبیات شفاهی و مکتوب مورد نظر قرار می‌گیرد به‌عنوان یک علم از علوم انسانی شمرده می‌شود.

در حالی که انسانشناسی مدرن، به ویژه، تمایل به تخصصی کردن این علم در موضوعات تکنیکی دارد، داده‌ها و انگاره‌ها به شکلی معمول، ترکیبی از کارهای وسیع درباره‌ی حوزه‌های گونه‌های انسانی است. این نوشتار در صدد است با نگاه توصیفی به این علم و با استفاده از کتاب

1.Humanities.

2.Anthropology of Religion.

3.Religious Anthropology.

مطالعه دین،^۱ نوشته‌ی رابرت .ا. سگال، و کتاب رهیافت‌های مطالعه دین،^۲ نوشته‌ی پیترو کنولی، و کتاب مطالعات انسانشناسی دین،^۳ نوشته‌ی برایان موریس، تعریفی اجمالی از انسانشناسی دین و مسایل و موضوعات این حوزه از دین‌شناسی را ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی

انسانشناسی، دین، اجتماع، پدیده، بدوی، مقدس، عقل‌گرایی، اسطوره.

مقدمه

اصطلاح انسانشناسی در یک تعریف عام اغلب به انسانشناسی فرهنگی^۴ یعنی مطالعه‌ی فرهنگ، اعتقادات، و اعمال زندگی مردم اطلاق می‌شود، اما در دانشگاه‌های ایالات متحده، گروه انسانشناسی، اغلب دارای این حوزه‌های خاص است:

انسانشناسی فرهنگی^۵

باستانشناسی^۶

انسانشناسی زیستی^۷

انسانشناسی زبانشناختی^۸

۱. Study of Religion.
۲. Approches to The study of Religion.
3. anthropological Studies of Religion.
4. Cultural Anthropology.
5. Cultural Anthropology.
6. Archaeology.
7. Biological Antropology .
8. Linguistic Anthropology.

اما در کشور انگلستان و بیشتر کشورهای اروپایی این حوزه‌ها به صورت مکرر در گروه‌های آموزشی توزیع شده است.

گذری کوتاه به حوزه‌های انسانشناسی

انسانشناسی بیولوژیکی

این حوزه شامل مطالعه‌ی موارد زیر است:

تکامل انسان

رشد تکاملی بیولوژیکی انسان

ژنتیک

نزدیک‌ترین وابستگان ژنتیکی انسان

دسته‌بندی انسان‌های باستان

دیرین‌شناسی

ژن و امور وراثتی

انواع گروه‌های خونی

دیگر حوزه‌های فرعی این شاخه عبارتند از:

تکامل بشر و فسیل‌شناسی^۱

اندازه‌گیری بدن انسان^۲

تغذیه^۳

انسانشناسی فرهنگی

1.Pole anthropology and Biological Anthropology.

2.Anthropometrics.

3.Forensic Anthropology.

این حوزه از انسانشناسی اغلب بر پایه‌ی دانش مردم‌نگاری^۱ استوار است که نوشتاری از داده‌هایی از یک قوم و مردمی خاص و اغلب بر اساس پژوهش مشاهده‌ای خاص است. انسانشناسی فرهنگی همچنین، به ویژه در بریتانیا، با عنوان انسانشناسی اجتماعی - فرهنگی یا انسانشناسی اجتماعی شناخته می‌شود و در برخی از کشورهای اروپایی با عنوان مردم‌شناسی (اصطلاحی که آدام.اف. کالر^۲ در سال ۱۷۸۳ میلادی تاسیس کرد) شناخته می‌شود.

از آنجا که روابط و وابستگی انسانی امری جهانشمول است، مطالعه‌ی ارتباط و وابستگی و نیز سازمان اجتماعی نقطه‌ی مرکزی در انسانشناسی فرهنگی است.

انسانشناسی فرهنگی این موضوعات را دربر می‌گیرد:

۱- اقتصاد و سازمان‌های سیاسی

۲- قانون و راه حل‌های حل خصومت‌ها

۳- الگوهای مصرف و مبادله

۴- تکنولوژی و زیرساخت‌ها

۵- روابط جنسیتی

۶- ویژگی‌های قومی و نژادی

۷- پرورش فرزند

۸- اجتماعی سازی

۹- دین

۱۰- اسطوره

1.Ethnography.

2.Adam.F.Collar.

۱۱- سمبل‌ها و نمادها

۱۲- جهان بینی

۱۳- ورزش

۱۴- موسیقی

۱۵- تغذیه

۱۶- سرگرمی

۱۷- بازی‌ها

۱۸- فستیوال‌ها

۱۹- زبان

باید توجه داشت که برخی از این موضوعات با دیگر موضوعات در حوزه‌های دیگر هم پوشانی دارند.

۳- انسانشناسی باستانشناسی

این علم در صدد مطالعه‌ی مواد انسانی است که با دقت از مکان-های طبیعی، موزه‌ها و مکان‌های مُدرن و امروزی گردآوری می‌شود. باستانشناسی رابطه‌ی بسیار نزدیکی با انسانشناسی بیولوژیک و تاریخ-شناسی هنر و فیزیک آزمایشگاهی دارد. باستانشناسان، عهده‌دار اکتشافاتی هستند که اغلب در موزه‌ها یافت می‌شود و به‌طور نمونه باستانشناسان با حفاری‌ها یا اکتشافات و کاوش‌های لایه‌های کهن سر و کار دارند. آنان وقتشان را صرف دوره‌های فرهنگی بر پایه‌ی طول دوره‌ی حیات مصنوعات می‌کنند. برای مثال: دوره‌ی پارینه سنگی،^۱ نوسنگی،^۲ و عصر برنز^۱ و سپس بر پایه‌ی مصنوعات مانند: دوره‌ی

1.Paleolithic.

2.Neolithic.

ساخت وسایل سنگی^۲ و دوره‌ی صنعت^۳. بنابراین، باستانشناسی یک منبع وسیع از اطلاعات مکان‌های انسانی از دویست هزار سال پیش را همراه با شکل زندگی و آمار انسان‌ها به دست می‌دهد.

باستانشناسان همچنین در مورد تغذیه، نمادها، سیستم نوشتاری، هنر و دیگر آثار به جای مانده از فعالیت‌های فرهنگی انسان به کاوش می‌پردازند.

۴- انسانشناسی، زبان‌شناختی

مطالعه‌ی زبان به دنبال فهم روند و روابط انسانی، به شکل شفاهی و غیرشفاهی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و استفاده‌ی اجتماعی از زبان و نیز ارتباط بین زبان و فرهنگ در این علم جای دارد و نیز شاخه‌ای از انسانشناسی است که متدهای زبانی را برای حل کردن مسایل انسانشناسانه به کار می‌گیرد و تحلیل‌های زبانشناسانه را با مراحل اجتماعی پیوند می‌زند.

انسانشناسان زبان‌شناس اغلب بر روی این حوزه‌ها کار می‌کنند:

انسانشناسی زبانی

جامعه‌شناسی زبان

عمل‌گرایی

زبان‌شناسی سمبلی و نمادگرایی

تحلیل‌های روایی و گفتاری.

1. bronze age.

2. Old Owen.

3. Graviton.

زبان‌شناسی به حوزه‌های زبان‌شناسی توصیفی و زبان‌شناسی تاریخی تقسیم می‌شود.

اساس و پایه‌ی تحقیقات انسان‌شناسانه

اساس تحقیق در این علم بر این نکته استوار است که فرهنگ‌های خاص نمی‌توانند توسط یک فرهنگ دیگر مورد قضاوت قرار گیرند، بلکه همه‌ی فرهنگ‌ها باید به‌عنوان خویشاوند یکدیگر مطالعه شوند بنابراین، هیچ نظریه‌ای نباید این‌گونه شروع شود که فرهنگی بهتر و یا بدتر از دیگری است. تعهّدات اخلاقی در انسان‌شناسی به مستندسازی حتّی اعمالی مانند بچه‌کشی، کشتار جمعی و نژادپرستی و قطع عضو نظر دارد. عناوینی مانند نژادپرستی، برده‌داری، قربانی انسانی توجّه انسان‌شناسان را به خود جلب می‌کند و تئوری‌هایی برای مستند ساختن این اعمال آغاز می‌شود که مسأله نارسایی و کمبود تغذیه، اصول ژنتیکی و فرهنگ‌پذیری از آن دسته است، نه این‌که این اعمال را نمونه‌هایی از رفتارهای استعمارگرانه و یاری‌شده گرفته از چیزهای دیگر برای انجام امور غیرانسانی که انسان‌ها بر ضد هم مورد استفاده قرار می‌دهند به‌شمار آورَد. بنابراین، می‌توان هزاران نوع سند انسان‌شناسانه برای آن‌ها پیدا نمود. این علم حتّی به علم جغرافیا نیز وابسته است. همچنین در این علم از متدهای مقایسه‌ای متفاوتی بهره گرفته می‌شود.

تاریخچه‌ی انسان‌شناسی

کنولی درباره‌ی خاستگاه انسان‌شناسی و موضوع آن چنین نوشته است:

«تنها فرض این نکته که انسانشناسی درباره‌ی چه چیزی بحث می‌کند سال‌ها به درازا کشید و تغییرات بسیاری در آن رخ داد. مطالعه در زمینه‌ی خاستگاه نژاد بشر در قرن نوزده میلادی آغاز گردید، که شامل مطالعه بر روی آثار فسیلی و مطالعه بر روی خویشاوندان حیوانی انسان (بدوی‌ها)^۱ و افزون بر آن، کندوکاو درباره‌ی این موضوع بود که کهن‌ترین باقی مانده تا به امروز چه جوامعی می‌تواند باشد. این جوامع با نام «بدوی‌ها» نام‌گذاری شدند.

امروزه، به نظر می‌رسد که تنها یک اتفاق و تصادف تاریخی صرف همه‌ی این فعالیت‌ها و تلاش‌های انسانشناسانه را زیر این عنوان گرد آورده است، اما در آن دوران همه‌ی این موضوعات با یک ایده‌ی کلیدی، یعنی ایده‌ی «تکامل» در کنار هم جای گرفت.

انسانشناسان اولیه مانند بیشتر متفکران قرن نوزدهم، تکامل‌گرا بودند. آنان فکر می‌کردند که همه‌ی جوامع انسانی می‌توانند مانند یک پلکان عظیم تاریخی به ترتیب چیده شوند. به نظر آنان، برخی از جوامع - یعنی جوامع خودشان - در رأس این هرم قرار داشتند. دیگر جوامع کمتر پیشرفته - یعنی جوامع اروپایی و آسیایی - در حد وسط بودند، و برخی جوامع - در مقیاس‌های کوچک - تصور می‌شد که جوامع بدوی هستند که در پایین‌ترین و آخرین حد قرار داشتند. این‌گونه تصور می‌شد که همه‌ی جوامع در یک روند تکاملی بودند که در طول آن کامل‌تر و عقلانی‌تر و نیز کمتر ساده و بدوی می‌شدند. برخی نیز تصور می‌شد که در پله‌های پایینی متوقف مانده‌اند. در بین این جوامع بیشتر پیشرفت

کرده، چرخه‌های ویژه اجتماعی و مخصوصاً جوامع روستایی که در مکان‌های دور جغرافیایی کشور واقع شده بودند سنت‌های پیشین را بیشتر و بهتر حفظ می‌کردند و پنداشته می‌شد که این جوامع الگوهای اولیه هستند.

این باور وجود داشت که کودکان به خاطر ارث بردن تاریخی از والدین خود و از نژاد انسانی خویش به تدریج به عقلانیت بالغین می‌رسیدند و به وسیله‌ی تعالیمی که از آنان فرا می‌گرفتند کم‌کم به این بلوغ دست می‌یافتند. مردم بدوی نیز دقیقاً به همین شکل بچه‌هایی بودند که نیاز به به این تعلیم داشتند و می‌باید زیر تعالیم سخت و شدید به مدنیّت راهنمایی می‌شدند. این نگاه به تاریخ پیش از داروین آغاز شده بود، اما به شکل قابل ملاحظه‌ای توسط نظر و دیدگاه داروین درباره‌ی تکامل بیولوژیکی پشتیبانی می‌شد. همچنین در واقع، توجیهی آشکار برای کارهای تبلیغی مسیحیان و نیز برای همه‌ی کارهای استعماری بود.

انسانشناسان اولیه درگیر مباحث تند و خشن درباره‌ی شکل نخستین جوامع انسانی بودند و دین پیش از تاریخ هم یکی از آن موضوعات بحث‌انگیز بود؛ این که آیا شکل اولیه‌ی دین نوعی جادو بوده است؟ آیا پرستش نیروهای طبیعی بوده است؟ آیا باور داشتن روح به عنوان آنچه در خواب و یا رؤیا درک می‌شود و به شکل روح پنداری^۱ بوده است؟ و یا به شکل توتیمسم^۲ و غیره بوده است؟

1. Animism.

2. Totemism.

در هر صورت، شیفتگی غریبی بین دانشمندان قرن نوزدهم برای جستجوی شکل اولیه‌ی دین وجود داشت. برخی از آنان با مشاهده‌ی رفتار و اعمال و مناسک عجیب دیگر جوامع به صحت و درستی راه و روش خودشان ابرام می‌ورزیدند، و برخی دیگر استمرار تاریخی تکامل که همه آن را قبول داشتند به عنوان حربه‌ای برای کم ارزش نشان دادن و بی‌معنا دانستن دین به کار می‌بستند.»

اصطلاح انسانشناسی^۱ که نخستین بار در سال ۱۵۹۳ میلادی در زبان انگلیسی به کار برده شد، در آغاز اشاره به علوم طبیعی انسانی داشت. ایمانوئل کانت^۲ با صرف بیست و پنج سال از عمر خویش اولین رساله‌ی مهم در انسانشناسی را با نام *انسانشناسی از دیدگاه عمل‌گرایانه*^۳ نوشت.

کانت یک انسانشناس مدرن نیست، زیرا هرگز کشورش آلمان را ترک نکرد، اما یک دوره تدریس انسانشناسی را در سال ۱۷۷۳ میلادی آغاز کرد. بنابراین، انسانشناسی در آن زمان یک تلاش روشنفکرانه و پسا روشنفکرانه بود.

مردم شناسان تاریخ دان مانند *ماروین هریس*^۴ دو کار عمده و اساسی را در انسانشناسی تجربی انجام دادند:

۱- مقایسه‌ی انسان‌ها در مکان‌های گوناگون؛

۲- کاوش روند و فراگرد زندگی انسانی در درازنای زمان.

1. Anthropology.
2. Immanuel Kant.
3. Anthropology from a Pragmatic Point of View.
4. Marvin Harris.

هریس هر دوی یونان و روم باستان را مورد نظر قرار داد و به خصوص به هرودت^۱ که اغلب به عنوان پدر تاریخ از او نام برده می‌شود و نیز تاریخدان رومی، تاکیتوس^۲، که مشاهدات خود را از مردم سلتی^۳ و ژرمن^۴ نوشته بودند توجه نمود.

هرودت، در آغاز، برخی از مسایل و مشکلات انسانشناسی حاضر را تنظیم نمود. شاید دانشمندان قرون وسطی به خوبی پیشگامان انسانشناسی را مد نظر خود قرار داده بودند.

ژان پلانوی کارپینی^۵ گزارش‌هایی از اقامتش در میان مغولان نوشته است که از دیگر گزارش‌هایی نامعمول غیر غربیان به حساب می‌آید.

مشاهدات سیستماتیک مارکو پولو^۶ از طبیعت، مردم‌شناسی، و جغرافی، نمونه‌ی دیگری از مطالعه‌ی گونه‌گونی انسان‌ها از نظر مکانی بود. مسافرت‌ها و نوشته‌ها و مشاهدات پولو از مناطقی وسیع او را به پدر انسانشناسی مُدرن تبدیل نمود.

دیگر اندیشمند پیشگام در انسانشناسی تطبیقی، اندیشمند ایرانی قرون میانه، ابوریحان بیرونی در قرن یازده میلادی است که در باره‌ی مردم، رسوم و دین شبه قاره‌ی هند مطالبی نوشته است. او به مانند انسانشناسان مُدرن درگیر مشاهده‌ی حضوری گروه‌های مردم،

1.Herodotus.

2.Tacitus.

3.Celtic.

4.Germanic.

5.John of Plano Carpini.

6.Marco Polo.

زبان آنان و مطالعه‌ی متون ابتدایی و تطبیقی بین‌الادیانی بود. وی نوشتار خود را درباره‌ی مطالعات تطبیقی دینی - فرهنگی شرق میانه، مدیترانه و به‌ویژه آسیای جنوبی به رشته‌ی تحریر در آورد که مطالعات تطبیقی وی در جهان اسلام توسط ابن خلدون در قرن پانزده میلادی پیگیری شد.

بسیاری از اندیشمندان انسانشناسی مدرن را ریشه گرفته از دوره‌ی روشنگری می‌دانند؛ دوره‌ای که اروپا تلاش سیستماتیکی را برای مطالعه‌ی رفتار انسان به کار گرفت و مطالعات متفاوتی که در قرن پانزدهم صورت گرفت برآیندی از اوّلین دیدگاه‌های مدنیت اروپایی بود. سنّت‌های فقهاتی، تاریخی، بیولوژیکی و جامعه‌شناسانه، همگام با هم، به دیدگاه‌های مدرن از این اصول انجامید و گسترش علوم اجتماعی را در پی داشت که انسانشناسی هم جزیی از آن بود.

گسترش مطالعات سیستماتیک درباره‌ی مدنیت دوره‌ی باستان به وسیله-ی استفاده از اصول باستانی^۱ و مصرشناسی^۲، باستانشناسی و نهایتاً انسانشناسی اجتماعی را شکل داد و همین‌طور سبب شکل‌گیری مطالعه‌ی زبان‌های شرقی و آسیای جنوبی و فرهنگ آنان شد. انسانشناسی از نظر تاسیس با رشد تاریخ طبیعی^۳ توسط دانشمندانی مانند بوفون^۴ تبیین شد و با استعمارگری کشورهای اروپایی در قرون هفده تا

1. Classics.
2. Egyptology.
3. Natural History.
4. Buffon.

بیست میلادی ظهور یافت و رشد نمود. همچنین دانش نژادشناسی^۱ هم ریشه در این امر دارد.

در اواخر قرن هجدهم میلادی و عصر روشنگری، تمایلی برای فهم جامعه‌ی انسانی به عنوان پدیده‌ای طبیعی که بر طبق اصولی ثابت عمل می‌کند و می‌توان آن را به صورت تجربی مورد نظر قرار داد پیدا شد.

در برخی از موارد، مطالعه‌ی فرهنگ، زبان، روانشناسی و مصنوعات مستعمرات اروپاییان شبیه مطالعه بر نوع گیاهان و حیوانات آن مناطق نبود. انسانشناسان اولیه دو دسته بودند: یک گروه قایل به تحوّل اجتماعی^۲ بودند و سعی داشتند ثابت کنند که همه‌ی جوامع در یک تحوّل و تطوّر واحد از بدوی‌ترین شکل به پیشرفته‌ترین شکل در آمده‌اند و دسته‌ی دیگر منکر این تحوّل بوده و جوامع را جدای از یکدیگر به حساب می‌آوردند. در قرن نوزدهم هنگامی که اصول آکادمیک شروع به تفاوت قایل شدن بین دوره‌ها کرد، انسانشناسی به تدریج به رهیافت‌های بیولوژیکی تاریخ طبیعی از یکسو و حوزه‌های ادبی و تاریخ محض به‌عنوان کلاسیک از سوی دیگر کشیده شد.

انتقادات عام به انسانشناسان از سوی دانشمندان علم الاجتماع (مانند اقتصاددانان، جامعه‌شناسان و روانشناسان) در غرب بود که بر روی مسایل غربی تمرکز داشتند، در حالی که مردم شناسان چیزهای

1. Ethnography.

2. Anilinealism.

دیگری را مورد نظر قرار می‌دادند. اما این روند در بخش پایانی قرن بیستم تغییر یافت؛ چون انسانشناسان به تدریج بر روی موضوعات غربی و به ویژه مناطق مختلف جوامع غربی هم مطالعه کردند و دیگر دانشمندان هم به سوی موضوعات جهانی کشیده شدند. در قرن بیستم اصول آکادمیک در سه بخش سازمان داده شده بود:

علوم طبیعی و بیولوژیکی که سعی در پیدا کردن قوانین عام برای تجارب قابل گسترش و قابل تصدیق داشت. علوم انسانی که عموماً بر روی سنت‌های محلی توسط تاریخ، ادبیات، موسیقی و هنر کار می‌کرد و تأکید بر فهم امور ویژه‌ی فردی، وقایع و محیط‌ها داشت؛

علوم اجتماعی که عموماً در صدد گسترش متدهای علمی برای فهم پدیده‌های اجتماعی و معمولاً به وسیله‌ی متدهایی از علوم طبیعی و با روشی عام و همگانی همراه بود. علوم اجتماعی اغلب نسخه‌های آماری را در عوض قوانین عام که از فیزیک و شیمی گرفته می‌شد توسعه می‌داد و یا این که موردهای فردی را با قوانین عام به‌عنوان یک حوزه از روانشناسی شرح می‌داد.

انسانشناسی مانند سایر حوزه‌های تاریخ به راحتی با این دسته‌بندی‌ها یا شاخه‌ها تطبیق یافت و شاخه‌های بسیاری از انسانشناسی به این حوزه راه یافت.

انسانشناسی در کنار قدرت‌های استعماری بروز یافت که عموماً راهی متفاوت را به دیگر کشورهای جنوبی و مرکزی اروپا (ایتالیا، یونان، و اخلاف استرالیایی - مجاری و امپراطوری عثمانی) باز می‌کرد. پس از آن، با فرهنگ‌های متفاوت و متکثر و مرکبی

که اغلب بسیار از تمدن و زبان کشورهای اروپایی متفاوت بود مواجه شد و آنان را به تمرکز بر مقایسه‌ی بین فرهنگی راهنمایی کرد و سبب درک اشکال ویژه‌ی اشتراکات و وابستگی‌های فرهنگی شد.

از سوی دیگر، انسانشناسان اغلب در مناطقی تحت سلطه‌ی اروپاییان با قوم‌شناسان و زبان‌دانان در مجامع و مؤسّسات ملّی برخورد می‌کردند. قوم‌شناسان در این کشورها تمایل به تمرکز بر تفاوت‌ها بین گروه‌های زبانی و قومی و مستندسازی فرهنگ قومی و ارایه‌ی یک پیشینه‌ی تاریخی برای ملّت‌ها با به‌کارگیری موزه‌ها و دیگر اشکال آموزشی عام داشتند. در این میان، روسیه که منطقه‌ای بزرگ از آسیا را اشغال می‌کرد، مهم بود.

روسیه در مباحث ناسیونالیستی اروپای مرکزی سهیم شد و به‌ویژه پس از انقلاب ۱۹۱۷ میلادی برای همراهی با مارکسیست وارد بحث انسان‌شناسی شد و سپس بلوک متّحد شوروی هم داخل شدند.

انسان‌شناسی دین

در اوایل قرن یازدهم میلادی ابوریحان بیرونی (۹۷۳-۱۰۴۸ میلادی) شرحی مقایسه‌ای بر روی مطالعات انسانشناسانه دین و فرهنگ در شرق میانه، مدیترانه و به‌ویژه شبه‌قاره‌ی هند نوشت. انسانشناسی بیرونی از دین برای یک دانشمند، تنها، شناخت دیگر ملّت‌ها را ممکن می‌سازد. او تحقیق شخصی و گسترده از مردم، رسوم و ادیان شبه‌قاره را ارایه داده است و پیشگام دین‌شناسی تطبیقی و انسان‌شناسی دین است. سپس این سنت به ابن خلدون در قرن چهاردهم میلادی رسید. در قرن نوزدهم میلادی انسانشناسی فرهنگی تمایل به تحوّل فرهنگی

داشت. بسیاری از انسانشناسان می‌پنداشتند که یک تفاوت ساده بین دین بدوی و مُدرن وجود دارد و سعی می‌کردند تا اطلاعاتی را به دست آورند که چگونه این دین پیشین به بعدی تطوّر و تحوّل یافته است. در قرن بیستم میلادی بسیاری از انسانشناسان این رهیافت را رد کردند.

تغییر در نگرش و تغییر در روش نگرش نسبت به دین، حاصل دوره‌ی رنسانس در اروپاست. این تغییر ابتدا در علوم طبیعی آغاز شد و سپس به پدیده‌های اجتماعی کشیده شد و آن‌گاه منتهی به علاقه‌ی دانشمندان علوم اجتماعی گردید. آنان به پدیده‌ی دین برخوردند و باید آن را مورد مطالعه می‌کردند، اما روش مطالعه‌ی پدیده‌های دینی را همان روش جامعه‌شناسی قرار دادند و به نظریه‌پردازی پرداختند و حتی در تعریف دین این جامعه‌شناسان بودند که تعاریفی را ارائه دادند.

هدف ابتدایی مطالعات ادیان از این قرار بود:

پیدا کردن عناصر مشترک بین ادیان؛

۲- بررسی گسترش یا تحوّل دین؛

۳- کشف منشأ دین.

اما این که آیا آنها عمداً این اهداف را مطرح کرده بودند یا نه، به وضوح مشخص نیست.

موضوع علم دین، بنابراین، فرزند مقایسه‌ی بین ادیان بود که از آغاز عصر روشنگری به وجود آمد و خاستگاه آن در غرب بود. پس مراد از آن هم نگرش علمی به دین و هم داشتن یک روش علمی بود. آنچه دین‌شناسی را از دیگر نگرش‌های گذشتگان جدا می‌ساخت نگرش و روش علمی بود که به کار گرفته می‌شد.

بنابراین، روش علمی دین باید:

عینی^۱ باشد، نه ذهنی^۲؛

قابلیت تجربه داشته باشد^۳ و آزمون‌پذیر و ابطال‌پذیر و مبتنی بر عینیت^۴ باشد؛

قابل مقایسه باشد؛ به این معنا است که عناصر و مؤلفه‌های یک دین قابل مقایسه با یکدیگر و همین‌طور با ادیان دیگر باشد.

از این‌رو این پرسش‌ها مطرح شد که: آیا دین قابل تغییر است و می‌توان دینی را از غیردینی متمایز ساخت؟ اگر دین قابل تعریف باشد، آیا تعریف دین در ابتدای پژوهش باید صورت گیرد یا در انتهای آن؟ چه تعریفی باید از دین گیرد؟ آیا باید ارزش‌گذارانه^۵ یا هنجارانه^۶ یا توصیفی^۷ یا ماهوی^۸ یا ساختاری^۹ یا ترکیبی^{۱۰} یا کارکردگرایانه^{۱۱} و یا تجویزی^{۱۲} باشد؟ و از سوی دیگر، نگرش افراد باید جامعه‌شناسانه^{۱۳} یا روانشناسانه^{۱۴} یا پدیدارشناسانه^۱ و یا انسانشناسانه^۲ باشد؟

- 1.Objective.
- 2.Subjective.
- 3.Experimental.
- 4.Objectivity.
- 5.Evaluating.
- 6.Normative.
- 7.Descriptive.
- 8.Substantive.
- 9.Structure.
- 10.Compound.
- 11.Functional.
- 12.Prescriptive.
- 13.Sociological.
- 14.Psychological.

تعریف دین و خاستگاه آن

به خاطر این نگرش‌های متفاوت به دین، تاکنون تعریف‌های گوناگونی از دین ارائه شده که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود. در بخش دیگر نیز آرای تنی چند از دانشمندان این حوزه تبیین می‌گردد.

نظریه‌ی ادوارد تیلور^۳

همه‌ی انگاره‌های دینی از یک ایده‌ی ابتدایی^۴ گسترش یافته است. ردپای اعتقادات و باورهای اولیه و اعمال ابتدایی را می‌توان در ادیان معاصر به واسطه‌ی روند (بقایا)^۵ پیگیری نمود. به نظر تیلور، دین یک اشتباه است که در تلاش برای دریافت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم به وجود آمده است و گرچه عقلانی و علمی بوده، اشتباهی نادرست و ساده بوده است.^۶

۲- نظریه‌ی کلیفورد گیرتز^۷

او که یک انسان‌شناس آمریکایی است، نظریه‌ای بین دورکهایم (دین به مثابه یک عمل پیوند دهنده‌ی اجتماعی) و ماکس وبر (دین

1. Phenomenological.

2. Anthropological.

3. Edvard. Taylor.

4. Animism.

5. Survivals.

6. Primitive Culture 2. vols. Istden. London. Murray. 1871

به نقل از:

Study of Religion. Robert A. Segal, Wiley Blackwell. 2009. chapter 1- Anthropology of Religion, Fiona. Bowie.

7. Clifford Geertz.

به‌عنوان سیستمی برای حکم راندن به جهان) را داراست. برخلاف تیلور، او دین را به معنای اعتقاد و باور به خدا نمی‌داند، بلکه به‌عنوان سیستمی سمبلیک به حساب می‌آورد؛ معنایی که می‌تواند رمزگشایی شود. دین برای گریتز به معنای یک سیستم از سمبل‌هایی است که برای تأسیس حالات و منش‌ها و انگیزش‌های درازمدت فراگیر و قوی در انسان‌ها عمل می‌کند و ادراکات یک نظم عمومی حیات را شکل می‌دهد و این ادراکات را چنان لباس حقیقت می‌پوشاند که حالات و انگیزش‌های ناموزون و غیرمتعادل به شکل حقیقی جلوه می‌کنند.^۱

۳- نظریه‌ی گوین فلوود^۲

او که دانشمندی انگلیسی است، بر این باور است که محال است دین معنایی قطعی داشته باشد. او ادعا می‌کند که برای دانشمندان حق مشروعی است که معنای دین را به منظور ایده‌های متفاوت اظهار کنند. وی، بدون این که ادعای کاربردی و فراگیری از نظریه‌ی خودش را داشته باشد، دین را به‌عنوان روایات و رفتارهای پرارزشی می‌داند که مردم را به عینیت خویش و به یکدیگر و نیز به مطالبات غیرتجربی خویش پیوند می‌دهد. برای فلوود دین چیز کمتری از مطالبات و ادعاهای حقیقی و بیشتر از یک هویت است. دین کمتر ساختاری و

1.Religion as a Cultural System in Anthropological Approches to The Study of Religion.ed.Michael Borton.London.Tovistack1973.pp1-46

به نقل از:

Study of Religion. Robert A.Segal, Wiley Blackwell.2009. chapter 1- Antropology of Religion,Fiona.Bowie.

2.Gavin Flood.

بیشتر متنی است، کمتر تجرّدی و بیشتر انتزاعی و نیز بیشتر سنّت است. با معنایی که او از دین می‌کند دین باید توسط یک نگرش جهان شمولانه شناخته شود. بنابراین، شامل سطح وسیعی از مطالعات در این حوزه است.^۱

۴- نظریه‌ی مالینوسکی^۲

او که در برخی موارد به خاطر کارهای میدانی پیشگامانه‌اش در جزایر تروبریاند پاپوا در گینه‌ی نو^۳ در سال‌های اوایل قرن بیستم، پدر و مؤسس کارهای میدانی به حساب آمد، بر روی کارهای فردی-روانی دین تمرکز یافت. او دین را به‌عنوان پاسخی به فشارهای روانی و روحی می‌دانست؛ به این معنی که هنگامی که دانش تکنیکی برای بشر غیر کافی به نظر رسید، انسان‌ها جادو و دین را برای نایل شدن به غایت‌ها و به‌عنوان شکلی از پالایش و تطهیر مورد استفاده قرار دادند. مراسم مذهبی نیز به منظور به دست آوردن و پیش‌بینی هدفی که آرزوی انسان بود و نیز برای نظم بخشیدن به دنیایی که قابل پیش‌بینی نبود به‌وجود آمد.^۴

1. Beyond Phenomenology: Rethinking The Study of Religion. London. Cassel 1977

به نقل از:

Study of Religion. Robert A. Segal, Wiley Blackwell. 2009. chapter 1- Anthropology of Religion, Fiona. Bowie.

2. Malinowski.

3. The Trobriand Islands of Papua New Guinea.

۴. به نقل از:

Study of Religion. Robert A. Segal, Wiley Blackwell. 2009. chapter 1- anthropology of Religion Fiona. Bowie Magic. Science and Religion and Other Essays. Robert. Bed filed. Garden City. NY: Dobleday 1948

۵- نظریه‌ی رابین هورتن^۱

این اندیشمند که تحت تأثیر نظریه‌ی عقلانی تیلور است، ادیان آفریقایی را تلاشی برای تبیین جهان و پیوند دادن علت و واقعه با روشی بسیار شبیه به روش علمی اما بر پایه‌ای ناکافی و یا غلط می‌داند.^۲

۶- نظریه‌ی مری داگلاس^۳

او در کتاب پارسایی و خطر^۴ (۱۹۶۶ میلادی و کتاب سمبل‌های طبیعی^۵ (۱۹۷۰ میلادی) بر ارتباط بین شبکه‌ی اجتماع و دین تمرکز می‌کند. رهیافت او از گریتز سیستماتیک‌تر است. او به دنبال الگوهایی پیشگویانه است که ساختار اجتماع (که فشارهای گروهی و یا عدم فشار بر گروه است) را با یک کیهان‌شناسی اجتماعی وفق می‌دهد، برای مثال، او می‌وید یک جامعه‌ی با مرزهای اجتماعی تبیین شده و فشارها و مرزهای اجتماعی گروهی قوی، احتمالاً جامعه‌ای سنتی و پارسامنشانه بوده و در صدد پلیسی کردن و مرزبندی هرچه بیشتر است،

1. Robin Horton

2. Patterns of Thought in Africa and The West. Cambridge University Press 1994

3. Mary Douglas.

به نقل از:

Study of Religion. Robert A. Segal, Wiley Blackwell. 2009. chapter 1- Anthropology of Religion, Fiona. Bowie

Study of Religion. Robert A. Segal, Wiley Blackwell. 2009. chapter 1- Anthropology of Religion, Fiona. Bowie.

4. Purity and Danger. London. Routledge and Kegan Paul 1996.

5. Natural Symbols. Istedn. Harmondsworth Penguin 1970

در حالی که در جامعه‌ای دیگر یک پارسا آزاد خواهد بود که یک کیهانشناسی فردگرایانه‌تر، شخصی‌تر، مستقل‌تر و فراگیرتر را دنبال کند. وی می‌گوید نوع کیهانشناسی اجتماعی را الگوهای آن اجتماع توجیه می‌کند.

۷- نظریه‌ی دور کهایم^۱

امیل دور کهایم، جامعه‌شناس فرانسوی، به وسیله‌ی داده‌هایی از جوامع بومیان استرالیایی، جامعه را به جای فرد، منبعی از امور نامقدس، هنجارهای روزانه و امور مقدس می‌داند. وی در کتاب *اشکال ابتدایی زندگی دینی*^۲ نوشت که دین یک پاسخ فردی به بحران‌های زندگی نیست، بلکه تجسم بالاترین اهداف و ایده‌های اجتماعی است. دین به عنوان یک نیروی اجتماعی به هم پیوسته عمل می‌کند و این قدر بالا می‌رود تا از بخش‌های اجتماع فراتر شده و در اذهان مردم امری حقیقی و واقعی جلوه می‌کند و آنها را وادار به رعایت دستورات اجتماعی می‌نماید. اما آنچه که به عنوان یک ادراک بیرونی برای جامعه (یعنی خدا) ادراک می‌شود، در حقیقت، طرح و انعکاس از خود جامعه است.

۸- نظریه‌ی طلال اسد^۳

وی به نظریه‌ی گریتز به شکل وسیعی انتقاد می‌کند و تأکید او را بر سمبلیک قرار دادن دین بسیار مطلق و تجریدی می‌داند و بسیار دور از زمینه‌ی اجتماعی-تاریخی و سیاسی دین می‌شناسد. اسد این فرضیه که

1. Emile Durkheim.

2. The Elementary Forms of The Religious Lhfe 1912.

3. Talal Asad.

دین می‌تواند به‌عنوان یک بسته‌ی بین فرهنگی مورد مطالعه قرار گیرد
را مورد چالش قرار می‌دهد و می‌گوید یک معنای فراگیر از دین
نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱

نظریه‌ی پیتر کنولی^۲

او هر اعتقاد و باوری که درباره‌ی با قبول یک قلمرو و
حوزه‌ی مقدس و یا فوق تجربی و هر رفتاری که برای تأثیر
رابطه‌ی فردی با آن حوزه و قلمرو مقدس طرح‌ریزی شده باشد
را دین می‌داند و می‌گوید مناسب‌ترین ارجاع به چنین رفتارهایی
شاید به معنویت^۳ معنا شود. بنابراین، دین می‌تواند فردی و یا عام
باشد.^۴

در اینجا به اجمال به تئوری‌های پنج تن از پیشگامان
دین‌شناسی درباره‌ی خاستگاه دین از منظر انسان‌شناسی
می‌پردازیم:

۱. به نقل از:

Study of Religion. Robert A.Segal, Wiley Blackwell.2009. chapter 1-
Antropology of Religion,Fiona.Bowie.

Genealogies of Religion :Discipline and Reasons of Power in Christianity and
Islam.Boltimore.MD:Johns Hapkins University. Press1993.

2.Peter Conoly.

3.Spirituality.

4.Study of Religion. Robert A.Segal, Wiley Blackwell.2009. chapter 1-
Antropology of Religion,Fiona.Bowie.

Approches to The Study of Religion.The Tower Building,11,York
Road,London, 1999. Continuum.London.Newyork2002.

پیشگامان دین‌شناسی

ماکس مولر (۱۸۲۳ میلادی)^۱

او یک اندیشمند آلمانی بود که از سنت رمانتیک آلمان توسط شیلر^۲ و گوته^۳ تأثیر پذیرفته بود. وی، بیشتر وقتش را در آکسفورد به عنوان استاد گذراند و یک زبان‌دان و اندیشمند متون سانسکریت بود که به خاطر ترجمه‌ی متون ودایی در سال‌های ۱۸۴۹-۱۸۶۲ میلادی مشهور شد. وی، کتاب کتاب‌های مقدّس شرق^۴ را نیز نوشت که در پنجاه جلد منتشر شد. افزون بر این‌ها، او چند کتاب در باره‌ی دین و اسطوره‌شناسی نوشت که کتاب درآمدی بر علم و دین^۵ در سال ۱۸۷۳ میلادی به چاپ رسید.

مولر پذیرفته بود که اعتقاد به الوهیت در بین بشریت همگانی است و از راه زبان، اصول هویت قومی شکل می‌گیرد. و این برخلاف رأی آگوستین بود که دین‌های شرک آمیز را کاری شیطانی و یک درک ناقص از خدا می‌دانست. تمرکز مولر بر نژادهای سامی و آریایی بود، اما ادعا می‌کرد که در تمامی ادیان، حتی در نازل‌ترین آنها، حقیقتی وجود دارد. اما این حقیقت به شکل ناقص است، یا به عبارت دیگر، یک دین کودکانه است که در آن انسان خود را در حضور خدا می‌بیند، اما تصوّر او از خداوند شاید کودکانه و ناقص باشد. این دین پیوسته آرمانی

1. Max Muller.

2. Schiller.

3. Goethe.

4. Sacred Books of The East.

5. Introduction To The Science of Religion.

سطح بالا و فراتر را ارایه می‌کند و روح انسان می‌تواند آن را فراچنگ آورد.

دین طبیعی در بین همه‌ی انسان‌ها بوده است و لایه‌های ادیان را فرم داده است که به‌عنوان احساس و ادراک بی‌نهایت معنا می‌شود.

مولر با پنداشتن دین متون ودایی به‌عنوان اولین شکل و نمونه از دین، به دنبال منشأ دین گشت. او در تز خود درباره‌ی فلسفه ودانتا در سال ۱۸۸۹ میلادی چنین نوشت:

«ما در سرود ودایی اولین ظهور خدا را می‌بینیم. اولین تجربه‌های حیرت و شگفتی و تردید را؛ اولین کشف که در پشت این دنیای قابل مشاهده و نابود شدنی باید چیزی غیرقابل رؤیت، ابدی و یا الهی باشد. هرکس که سرودهای ریگ ودا را خوانده باشد دیگر شک نخواهد کرد که خاستگاه اولین دین آریایی و اسطوره‌شناسی چه بوده است. (خدایان) اسامی بسیاری هستند که به ما می‌گویند آن‌ها همه در ابتدا نام‌های پدیده‌های بزرگ طبیعی، آتش، آب، باران و طوفان و خورشید و ماه و آسمان و زمین بوده‌اند.»

این سخن پایانی جوهره‌ی تئوری مولر از دین است. پنداره‌ی الوهیت از تجربه‌ی حسی ناشی شده است. پس ما نباید به دنبال ریشه-یابی آن در وحی یا در برخی از غریزه‌ها و شعور و یا توانایی و قوه‌ی ذهنی باشیم.

نخستین ادراکات دینی از تشخص دادن به پدیده‌های طبیعی آغاز شده است، و بنابراین، یک اشتباه زبانی رخ داده است.

۲- هربرت اسپنسر (۱۸۲۰)^۱

وی، بزرگ‌ترین جامعه‌شناس در زمان خود بود و بیشتر اوقاتش را صرف نوشتن کتاب *اصول جامعه‌شناسی* ۱۸۷۶ میلادی^۲ نمود که بحث از دین را هم در بر می‌گرفت. ادعای اصلی او این بود که انسان‌های بدوی انسان‌هایی عقلانی هستند و گسترش ناکافی در دانش علمی آنان در فرهنگ خودشان این استنباط را به وجود می‌آورد که این چیزها ارزشمند و استدلالی هستند.

او می‌گوید: تفاوت ماوراءطبیعی با طبیعی بستگی به ایده‌ی علت و معلول دارد و ضرورتاً منعکس کننده‌ی فکر بشر پیش از دوره‌ی خط نیست. با وجود این، وی برای توضیح و تبیین پیدایش اعتقادات ماوراءطبیعی تلاش می‌نمود.

با مشاهده‌ی پدیده‌های طبیعت، به‌ویژه آن‌هایی که به تجارب مرگ و خواب منتهی می‌شوند، انسان پیش از تاریخ شروع به قابل فهم نمودن مفهوم دوگانگی^۳، یعنی تفاوت بین روح و بدن، کرد و این انگاره با دیگر تجارب وی قوت یافت. بیهوشی موقتی، حالات جذب، انعکاس چهره در آب و این قبیل تجارب سبب چنین فکری شد.

بنابراین، اسپنسر نتیجه گرفت که اعتقاد به اشباح، پایه‌ی اولین انگاره‌های ماوراءطبیعی را شکل داد که اولین درک

1. Herbert Spencer.

2. Principle of Sociology.

3. Duality.

قابل رهگیری از موجودات ماوراءطبیعی بود. این درک در میان جوامع شکارچی مبهم و متفاوت بود، اما توضیحی عقلانی بود که بر پایه‌ی استنتاج از وقایع و پدیده‌هایی قرار داشت که می‌توانست روشن هم نباشد.

انگاره‌ی اشباح، به خدایان تبدیل شد و اشباح نیاکان مهم، موجوداتی الهی شدند و مکان‌هایی که بر روی گور آن‌ها ساخته شد پایه‌ای برای مراسم دلجویی آنان از خشم و غضب شد.

پس اسپنسر با رجوع به یک ارزش قوم‌نگارانه^۱ استدلال می‌کند که در آغاز یک اعتقاد به روح مردگان وجود داشته است که برخلاف فیتیشیزم همه‌گیر بوده است، و افزون بر این، او می‌گوید که اعتقادات توتمی انحرافی از پرستش اجداد بوده است. اسپنسر پا را از این نیز فراتر گذاشته و به تفاوت بین دین و جادو، تمایلات گذار از چند خدایی به تک خدایی، حقیقت اولین قانونی که با نام قوانین الهی شهرت یافت، ضرورت و طبیعت آباء کلیسایی و عملکردهای متفاوت آنان پرداخت.

تئوری او در باره‌ی دین یک تئوری روانشناسانه و تکاملی است و به همین جهت گرچه اسپنسر مبانی جامعه‌شناسانه هم برای آن عنوان می‌کند، همه‌ی نوشته‌های او توسط دانش‌پژوهان دین نادیده انگاشته شد.

تیلور (۱۸۲۳ میلادی)

تیلور مؤسس انسانشناسی اجتماعی است. او در سن بیست و چهار سالگی به مکزیک سفر کرد و کتاب مکزیک و مکزیکی‌ها، کهن و

1. Ethnographic.

مدرن^۱ را نوشت و در سال ۱۸۷۱ میلادی نیز کتاب فرهنگ بدوی^۲ را به رشته‌ی تحریر در آورد. او در این کتاب رشد و توسعه‌ی فرهنگ را نشان داد.

تیلور، انسانشناسی را به‌عنوان علم فرهنگ به کار گرفت و نوشت: دانش، اعتقادات، هنر، معنویات، قانون، رسوم و دیگر توانایی‌ها و ویژگی‌ها که توسط انسان آشکار می‌شود به‌عنوان یک فرد از اجتماع، عنصر پیچیده‌ای با نام تمدن یا فرهنگ را شکل می‌دهد. او سه مرحله‌ی تکاملی فرهنگ را معرفی نمود:

۱- انسان شکارچی - وحشی؛ ۲- بربریت که با رام کردن حیوانات و گیاهان شروع می‌شود؛ ۳- انسان متمدن که با هنر و نوشتار شروع می‌شود و نسل آینده و گذشته را توسط رشد علمی و معنوی به هم پیوند می‌دهد.

یکی از جنبه‌های ایده‌ی تکاملی تیلور مفهوم «بقا»^۳ است. این مفهوم، و بقای ویژه‌گی‌ها را از یک نسل به نسل دیگر انسان نشان می‌دهد که شکل تغییر یافته ایده‌ی فرهنگی پیشین است پس باید برای فهم یک فرهنگ سیری تاریخی داشت.

او نیز مانند تمامی دانشمندان ویکتوریایی به موضوع تحول دین و یافتن پاسخی برای آن پرداخت. وی، اعتقادات دینی و اعمال دینی را به‌عنوان یک پدیده‌ی طبیعی در نظر گرفت و سعی در تبیین معنای دین نمود.

1. Mexico and Mexicans ,Ancient and Modern.

2. Primitive Culture.

3. survival.

تیلور دین را اعتقاد به موجودات روحانی^۱ می‌دانت و نامش را «جانمند انگاری»^۲ نامید.

معنای سخن تیلور این است که مفهوم موجود روحانی، روح یا شبح، بدون تعلق به یک موجود مادی است. تیلور در تبیین این که چگونه انسان اولیه روح یا شبح را بدون تعلق یافتن به بدن مادی در نظر می‌آورده است به دو دغدغهی بیولوژیکی انسان اولیه در فرهنگ بدوی می‌پردازد:

۱- این که چه چیزی سبب تفاوت بین بدن مرده وزنده می‌شود؟

۲- شبح‌هایی که در خواب به سراغ انسان می‌آیند چیستند؟

فیلسوف وحشی بدوی با لحاظ کردن این دو، به این نتیجه رسید که بدن انسان دارای دو چیز است: یکی زندگی و دیگر روح.^۳ سپس این اعتقاد به دیگر چیزها سرایت کرد تا منتج به اعتقاد به خدایان شد. اما به نظر تیلور این باوری بیهوده در نزد انسان ابتدایی نبوده است، بلکه او نیز سیستم فکریش مانند ما بوده و انسانی عقلانی بوده است.

تیلور، ایده‌ی جادو را هم مطرح می‌کند و می‌گوید برای نگاه به جهان موجودات سه راه وجود دارد:

۱- از راه علم؛

۲- از راه جادو؛

۳- از راه دین.

1.Spiritual Beings.

2.Animism.

3.Phantom.

بر طبق گفته‌ی هیوم، مغز انسان برای ارتباط پیدا کردن عقلایی با جهان سه راه دارد:

۱- همانندسازی و شباهت‌سازی؛^۱

۲- ارتباط دادن موضوعات با یکدیگر در زمان و مکان؛^۲

۳- ایجاد رابطه‌ی علت و معلولی.^۳

تیلور می‌گوید: روند فکری جادوگر نیز مطابق با این سه روش عقلایی است؛ زیرا جادوگر نیز شبیه‌سازی و همانندسازی می‌کند و نیز امور را به یکدیگر ربط می‌دهد. به‌عنوان نمونه، او شفا یافتن توسط حلقه‌ی طلایی در یونان را مطرح می‌کند که از شبیه‌سازی استفاده شده است. جادو در ظاهر بر پایه‌ی مشاهده‌ی حقیقی و اصیل است که در رابطه با یک اعتقاد غیرمتمشخص شکل می‌گیرد و این برخلاف دین است که اعتقاد به موجودات شخص‌وار روحانی است. تفاوت بین جادو و علم در ربط دادن بین پدیده‌هاست. در جادو، این ربط انتزاعی و ذهنی و سمبلیک است، و در دیگری، تجربی و علی و عینی است. نکته‌ی مهم این است که تیلور برای جادو هم یک منطق نهانی و زیرین در نظر می‌گیرد و آن را بیهوده و بی‌پایه نمی‌داند.

پرسشی که باری تیلور باقی ماند این بود که: چرا فرهنگ‌های شبیه هم به اعتقاد به جادو ادامه دادند، در حالی که در مشاهده‌ی عقلانی و علمی

قطعاً اشتباه می‌کردند؟

او چند دلیل را ذکر می‌کند:

1. Resemblance.

2. Contiguity in Time and Place.

3. Cause and Effect.

جادو در عمل به صورت تجربی ظاهر می‌شود، مانند مراسم باران که اغلب باران را در پی دارد، گرچه ممکن است فوراً باران نیارد؛ شکست در اجابت ممکن است در اثر اشتباه در نسخه، مراسم، یا هجی کردن الفاظ و یا ناکافی بودن حضور تابوها باشد، بنابراین، مراسم باید تکرار شود تا تأثیر آن تضمین شود؛ ممکن است جادو توسط دیگر جادوگران و یا مخالفان خنثی شود؛ قضاوت در مورد موفقیت آمیز بودن یا شکست خوردن جادو انعطاف-پذیر است.

تیلور در مورد فرهنگ بشر به دو قانون اساسی و مهم عقیده داشت:

۱- اصل وحدت یا یکسانی روانی در میان نوع بشر؛

۲- الگوی تکامل یا پیشرفت فکری در طول زمان.

او و همکارانش می‌گفتند که همه‌ی انسان‌ها، به‌ویژه از لحاظ ظرفیت-های اساسی ذهنی، ذاتاً شبیه هم هستند. انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها مانند هم‌ند. پس هر جایی که تنوع وجود دارد، این تنوع به معنای تفاوت در نوع نیست، بلکه صرفاً تفاوت در درجه یا سطح توسعه است. هرگاه دو جامعه با هم متفاوت به نظر آیند علت این است که یکی از این‌ها از میزان تکامل فرهنگی بالاتری نسبت به دیگری برخوردار است که هر نسل از نسل پیشین خود می‌آموزد.

تیلور، اساساً اعتقاد داشت که تاریخ بشر پر از گونه‌هایی از خرافات است و آن‌ها این واقعیت را کاملاً روشن می‌کند که با وجود واقعیت داشتن جریان تکامل اجتماعی و شدید بودن آن، همواره اثری از بقایای فرهنگی آن باقی مانده است. ما با اصل «همسانی و هم‌شکلی» می‌توانیم آن بقایا را فهم و تبیین کنیم.

او درباره‌ی دین می‌گوید: ما نمی‌توانیم به شکل سطحی از میل طبیعی خود پیروی کنیم و دین را صرفاً اعتقاد به خدا بدانیم. بنابراین، او اعتقاد به موجودات روحانی را برای شروع بحث مناسب می‌داند.

در میان همه‌ی ادیان کوچک و بزرگ و قدیم و جدید یک ویژگی مشترک وجود دارد و آن اعتقاد به ارواحی است که مانند انسان می‌اندیشند و عمل و احساس می‌کنند که به نظر می‌رسد جوهر دین همین باور به نیروهای زنده در ورای همه‌ی اشیا است. اگر بخواهیم دین را تبیین کنیم باید به این پرسش پاسخ دهیم که: انسان‌ها برای نخستین بار چرا و چگونه به وجود واقعی چنین موجودات روحانی عقیده یافتند؟ که البته پاسخ آن در همان دغدغه‌های بیولوژیکی ذکر شده خلاصه می‌شود.

به نظر تیلور، توسل به وحی الهی قابل قبول نیست، چون از مقوله‌ی علم نیست. باید پذیرفت که انسان‌های بدوی ایده‌های دینی اولیه‌ی خود را با همان مکانیزم تعقلی استدلالی که در سایر ابعاد حیاتشان به کار می‌گرفتند به دست آورده‌اند. آنان بدون تردید مانند ما عملکرد جهان را مشاهده کرده و سپس کوشیدند تا آن‌ها را تبیین کنند. اگر کسی سؤال کند که چرا خدایان تقریباً در همه‌ی فرهنگ‌ها شخصیت بشری دارند، پاسخ این است که آن‌ها ارواحی هستند که از روی نفس انسانی الگوبرداری شده‌اند. جانمند انگاری نیز مانند هر امر دیگری در تاریخ از الگوی رشد و توسعه پیروی می‌کند. در ابتدا مردم ارواح فردی را کوچک و جزئی می‌بینند و بعداً قدرت آن‌ها افزایش می‌یابد و به تدریج به شکل پرستش یک الهه درمی‌آید و کم‌کم اکثر تمدن‌ها از طریق مرحله‌ی جانمند انگاری به اعتقاد به یک الوهیت برتر می‌رسند. تیلور

تکامل دین را در چند مرحله این‌گونه عنوان می‌کند: ۱- جانمند انگاری؛ ۲- چندگانه پرستی؛ ۳- یکتا پرستی؛ ۴- تفکر مابعدالطبیعی.

مارت (۱۸۶۶ میلادی)^۱

بر طبق ادعای مارت، اعتقاد به قدرتی روحانی و غیرشخصی شاید بر اعتقاد جانمند انگاری پیشی گرفته باشد. به این معنا که در نزد انسان بدوی طبیعت پر است از نیروی «مانا»؛ زیرا ارواح در آن متمرکز شده‌اند. اصطلاح «مانزی» به معنای قدرت ترس و بیم است که در اشیا و افراد به شکل مشترک یافت می‌شود و قدرتی ماوراء طبیعی و غیرشخصی مقدم بر تشخص یک قدرت به عنوان روح است. مانا قدرتی است که می‌تواند وظایف و تعهدات انسان موفّق را تضمین نماید. اشیا قدرت‌های مافوق طبیعی دارند که می‌تواند ایده‌های انسان را هدایت کند و به شکل عام به فتیشیزم می‌انجامد. هر شیء بی‌جانی مانند سنگ‌های کوه، دندان خرس، پر عقاب و پوست پلنگ می‌تواند دارای قدرت یا فتیش باشد. آن‌ها با عنوان طلسم، تعویذ و یا منبعی برای شفا، غیب بینی و یا دیگر اشکال قدرت به کار می‌روند.

یک فتیش با نیروی دینی جادویی برانگیخته می‌شود که شیء را در ذاتی که دارد ارتقا دهد. فتیش‌ها دارای مانا هستند، اما مانا در فتیش محصور نیست. انسان و روح نیز دارای آن هستند. تصورات هم‌سویی به مانا در میان دیگر مردم بی‌سواد دیده شده است. این نیروی غیرعادی از نظر معنوی خنثی است و می‌تواند به شکل خیرخواهانه و یا بدخواهانه هم برای آمرزش و هم برای لعنت استفاده شود و در میان بدویان آمریکایی نیز وجود دارد.

ابعاد دین

افزون بر معنای دین که نظرات متفاوت و بسیاری در آن مطرح است، ابعاد دین نیز مورد بحث دانشمندان قرار گرفته است که برخی سه و یا چهار و تا هشت بُعد از دین را معرفی کرده‌اند. فردریک استرنج^۱ برای دین سه جنبه و بُعد اساسی تعریف کرده است:^۲

۱- فردی؛^۳ ۲- فرهنگی؛^۴ ۳- غایی.^۵

اریک شارپه^۶ چهار بُعد برای آن در نظر گرفته است:^۷

۱- وجودی؛^۸ ۲- عقلانی؛^۹ ۳- تأسیسی؛^{۱۰} ۴- اخلاقی.^{۱۱}

1.Fredrick Streng.

2.Understanding Religious Life 2nd end.Encino.ca.Dickenson.pp:1-9 .

به نقل از:

Approches to The study of Religion .Peter Conoly.The Tower Building,11,York Road,London<1999,Continum.London,Newyork ,2002

3.personal

4.cultural

5.Ultimate

6.Eric Sharp

7.Understanding Religion .ch.7

به نقل از:

Approches to The study of Religion .Peter Conoly.The Tower Building,11,York Road,London<1999,Continum.London,Newyork ,2002

8.existential.

9.Intellectual.

10.Institutional.

11.Ethical.

چارلز کلارک^۱ و رادنی استارک^۲ جامعه‌شناس برای آن پنج بُعد در نظر گرفته‌اند:^۳

۱- تجربی؛^۴ ۲- ایدئولوژیک؛^۵ ۳- رسوماتی؛^۶ ۴- عقلانی؛^۷ ۵- پیامدی.^۸

و نینیان اسمارت^۹ پدیدار شناس شش بُعد برای آن در نظر گرفته و یک بُعد دیگر به آن اضافه کرده است:^{۱۰}

1.Charls Clarck.

2.Rodney Stark.

3.Outliend in J.Holm1977.The Study of Religions .London.Sheldon Press.
p:18 .

به نقل از:

Approches to The study of Religion .Peter Conoly.The Tower Building,11,York Road,London<1999,Continum.London,Newyork ,2002.

4.Experimental.

5.Ideological.

6.Ritualistic.

7.Intellectual.

8.consequential.

9.Ninian Smart.

۱۰. به نقل از:

Approches to The study of Religion .Peter Conoly.The Tower Building,11,York Road,London<1999,Continum.London,Newyork ,2002

Secular Education and The Logic of Religion .London .Faber and Faber.pp:15-19 .1969

The Religious Experience of Mankind.New York .Charls Scribners Sons.pp:15-25.1989

The Worlds Religions.Cambridge University press.pp.10-21.

۱- رمزواری^۱ و یا روایی؛^۲ رسوماتی؛^۳ اجتماعی؛^۴

۴- اخلاقی؛^۵ عقیدتی؛^۶ تجربی؛^۷ و اخیراً^۷- مادی.^۸

و نیز دین را می‌توان بر مبنای تقسیم‌بندی میرچا الیاده این‌گونه تقسیم-
بندی نمود:

داشتن پیشینه:

هرچه دین از این پیشینه، به‌ویژه تاریخی، بیشتر برخوردار باشد از
سندیت و اعتبار بیشتری برخوردار است و هرچه از پیشینه‌ی حفاظت
شده‌ای برخوردار باشد موثق‌تر است. از این‌رو، ادیانی که دارای کتاب
هستند می‌خواهند دین خود را مصون معرفی کنند.

داشتن اسطوره و نماد:

همه‌ی آیین‌های دینی مملو از سمبل و اسطوره هستند. نماد نشانه‌ای
است که به یک صاحب نشانه اشاره دارد که مهم‌تر و فراتر از این نماد و
اشاره است. پس ما در بررسی نمادها و نشانه‌های دینی باید فراتر از آن
رفته و به صاحب نشانه دست یابیم و آن مانند انگشتی است که به
حقیقتی اشاره دارد. اسطوره به وقایع آغازین و فرجامین مربوط است
که معمولاً این حوادث با دخالت‌های موجودات فراجاهانی انجام می
گیرد.

1.mystical.

2.Narrative.

3.Ritual.

4.Social.

5.Ethical.

6.Doctrinal.

7.Experimental.

8.Natural.

نجات و رستگاری:

محتوای در نجات و رستگاری طول تاریخ تحوّل پیدا کرده است. در ادیان ابتدایی نجات از بیماری و غیره مطرح است و بعد رستن از هجوم دشمنان و به تدریج رستن از آسیب ارواح شریر و بعد رستن از فقر و ضعف‌ها و سپس رستن از گرفتاری‌های دنیوی و بعد اخروی. در نظام-های سکولار نیز نجات از سرمایه‌داری، در یهود نجات از دست دیگران و در مسیحیت نجات از گناه مطرح است. در نظام مارکسیستی هم نجات از نظام سرمایه‌داری مطرح است.

داشتن اشیا، مکان‌ها و زمان‌های مقدّس:

که هم به‌طور ذهنی و هم عینی از دیگر اشیا و زمان‌های دیگر جداست و برای دینداران بسیار مهم‌تر و برتر به‌شمار می‌آید.

داشتن متون، اسناد و کتاب مقدّس:

که دربردارنده‌ی سخنان پیامبران، قدّیسین، بنیان‌گذاران و مردان برجسته‌ی هر دینی است که مؤمنان، آن سخنان را ملاک اعمال و عقاید خود قرار می‌دهند و معمولاً منشأ وحیانی دارند. حتی ادیان جدید هم سعی می‌کنند برای خود نوشته‌هایی را درست کنند.

داشتن اجتماعات، انجمن‌ها و کانون‌های مقدّس:

مانند قبیله^۱ در ادیان ابتدایی.

داشتن اعمال مقدّس:

مانند وردها، دعاها، ذکرها، و سرودها و عبادات خاص که معمولاً یک پیشوای دینی انجام آن‌ها را به عهده می‌گیرد.

داشتن تجربه‌ی دینی:

1.Clan.

که در واقع مربوط به موقع معین در تاریخ یک دین می‌شود و به صورت اعلام نشده به مؤسس یک دین دست می‌دهد و توأم با خضوع و خشوع است که توان مقاومت در برابر آن را ندارد و در آن فرد یک نوع ایمان به صحت و استواری این تجربه ایجاد می‌کند و برای تجربه کننده یک امر روشن و یقینی و در عین حال وصف‌ناپذیر است.

مسایل دین

در پایان مسایلی را که دین شناسان به آن می‌پردازند را یادآور می‌شویم:

دین یک امر شناختاری^۱ است و یا غیرشناختاری و فاقد مضمون معرفتی است؟ اگر شناختاری است، آیا می‌توان رهیافتی به آن داشت؟

دین امری عقلانی^۲ است و یا فرا عقلانی^۳؟ و به قول اوتو^۴ چیزی است که نمی‌توان آن را با عقل شناخت؟

دین یک امر حقیقی و روشن است یا یک امر احساسی و استعاری و مجازی و کنایی است؟

باورها و عقاید دینی از نوع باورهای علوم تجربی است یا به هنر و موسیقی و عرفان شبیه است؟

در شناخت و مطالعه‌ی دین باید درونگرا باشیم یا برونگرا؟ و یا باید هم از درون و هم از برون به آن نگریم؟

آیا می‌توان بین آنچه که دینی است و آنچه غیردینی است تمایز نهاد؟

- 1.Cognitive.
- 2.Rational.
- 3.Non rational.
- 4.Super rational.

دین یک پدیده‌ی واقعی است یا ذهنی و وهمی؟

مسأله‌ی خیر و شر از دیدگاه آگوستین و اشعری

علی اشرف کریمی^۱

چکیده

زندگی روزمره‌ی بشر در طول تاریخ، همواره پر از فراز و نشیب، رنج و شادی، یأس و امید و شیرینی و تلخی بوده است. در این میان، انسان‌ها در برخورد با این مسایل رویکردهای متفاوتی داشته و برخی همه‌ی خیرها و شرهای زندگی را ناشی از اراده‌ی خدا دانسته و به نوعی سرنوشت محتوم برای بشر معتقد شده‌اند، و برخی دیگر، اراده و اختیار آدمی را در سرنوشت خود تعیین کننده دانسته‌اند.

در این مقاله سعی بر این است که آرای دو تن از متکلمین مسلمان و مسیحی در مورد مسأله‌ی خیر و شر بررسی شود تا ببینیم که در این دو اندیشه، اختیار بشر در تعیین سرنوشت خود و خیر و شر زندگی تا چه اندازه مؤثر تلقی شده است.

هنگامی که بحث خیر و شر مطرح باشد سخن گفتن از اراده‌ی الهی و بشری، جبر و اختیار و فیض و لطف، امری ضروری می‌شود. در نهایت،

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه تهران.

می‌خواهیم بدانیم که آیا اشعری با مطرح ساختن بحث استطاعت، و آگوستین با بحث اجازه، توانسته‌اند مسؤولیت بشر در قبال خیر و شر در زندگی خود را توجیه نمایند یا نه؟

طرح مسأله

اشعری در توجیه مسؤول بودن آدمی بر آن است که خداوند افعال را خلق می‌کند و بشر قدرت خلق هیچ فعلی را ندارد. بنابراین، همه‌ی افعال ستوده و یا ناشایسته‌ی بشری مخلوق خداست، اما بشر چون آن افعال را کسب می‌کند، پس در قبال آنها مسؤولیت دارد. آگوستین، تلویحاً به خلق افعال توسط بشر اعتقاد دارد، البته این امر بیشتر در مورد انسان‌های گناهکار نمود دارد. طبق آموزه‌ی از پیش برگزیدگی، آگوستین معتقد است که خداوند از قبل عده‌ای از افراد بشر را بر می‌گزیند و آنها چاره‌ای ندارند جز این که رستگار باشند و عده‌ای دیگر را رها می‌کند. آگوستین می‌گوید رستگاری افراد بشر به اراده‌ی خداست و اراده‌ی بشری در این زمینه کاملاً ناتوان است. اما از آنجا که شایسته نیست خداوند افعال ناشایست انسان‌های رها شده را اراده کند، افعال این گونه افراد به اراده‌ی خدا نیست، بلکه به اجازه‌ی خداست؛ زیرا اگر خدا اراده کرده بود این افراد قادر به انجام فعل ناشایست نبودند. حال، سؤال این است که آیا بشر در جلب خیر و شر زندگی خود می‌تواند مؤثر باشد یا نه؟ اگر بشر قادر نیست خلاف آنچه که خدا برای او مقدر کرده است را انجام دهد پس سزای او چه معنی دارد. این که خداوند فیض خود را شامل عده‌ای بکند و از عده‌ای دیگر دریغ کند آیا با عدل خداوندی سازگار است؟ آیا نسبت دادن خلق همه‌ی افعال ناشایست بشری به خداوند با خیریت محض او سازگار است؟

شرح حال

الف: آگوستین

آگوستین در سال ۳۵۴ میلادی در شهر تاگاسته که در الجزایر فعلی قرار دارد از پدری غیرمسیحی و مادری مسیحی به نام مونیکا به دنیا آمد. هنگام بررسی شخصیت اورلیوس آگوستین^۱ - که معمولاً به «آگوستین اهل هیپو» یا ساده‌تر آن، آگوستین، معروف است - با کسی مواجهیم که شاید بزرگ‌ترین و پر نفوذترین متفکر کلیسای مسیحی در سراسر تاریخ طولانی آن است. او پدر کلیسای غرب است. تفکر او بر فضای فکری قرون وسطی حاکم بود و اثرات مثبت و منفی عمیقی بر قرون وسطی بر جای گذاشت. با خواندن آثار سیسرون، متفکر و خطیب بزرگ روم، به فلسفه علاقه‌مند شد. آگوستین روش دشوار درست اندیشیدن را از سیسرون، دست پرورده‌ی آکادمی افلاطون آموخت، اما پاسخ سؤالاتش را نزد او نیافت.

سرانجام آنچه را جستجو می‌کرد در کیش مانوی، که تلفیقی از کیش زرتشتی و مسیحیت بود، پیدا کرد.

مانویان اعتقاد داشتند که جهان محصول تضاد بین خیر و شر (یا روشنایی و تاریکی) است و عنصر اصلی و ذاتی انسان از جنس نور است، اما در چنبره‌ی تاریکی گرفتار آمده است و باید طالب رهایی نور، وجودش رها از سلطه‌ی تاریکی باشد.^۲ آگوستین بالاخره به این نتیجه رسید که مانویت به همان میزان که پاسخ سؤالات بسیاری را می‌دهد، سؤالات پاسخ‌ناپذیر دیگری را نیز مطرح می‌سازد، و به همین جهت، در

1. Aurelius Augustinus.

۲. نک: استراتون، آشنایی با آگوستین قدیس، ص ۲۱.

جای دیگری به تفحص حقیقت همت گمارد. او علی‌رغم تردیدهایش در مورد مانویت، هنوز بر این باور بود که این ما نیستیم که گناه می‌کنیم، بلکه سرچشمه‌ی گناه از طبیعت تاریک‌تری است که روح پاک ما در حصار آن گرفتار آمده است. او قبل از این که مسیحی شود، یک نویسنده بود و تقریباً ۳۳۰ اثر منتشر کرد. اما آثار ادبی مفید متعاقب تغییر دین او آغاز شد.

نخستین نوشته‌های مسیحی او، یک سری مقالات فلسفی دینی بودند، که در آنها او به دنبال آن بود که اساسی برای یک فلسفه‌ی مسیحی خاص بنیان نهد. متعاقب آن، او شماری مقالات بحث برانگیز علیه مانویت، دوناتیست‌ها و پلاگانیسم منتشر کرد که با شروچی از کتاب مقدس و مطالبی اخلاقی و جزمی همراه بود.

در میان این آثار چهار یا پنج کتاب از همه برجسته‌تر بودند که در آنها نبوغ او مجال کامل برای بروز یافت، از جمله:

کتاب *اعترافات* او نگاشته شده در: (۳۹۷-۴۰۰ میلادی)، که در آن او تحلیلی از تجربه‌ی دینی خود ارائه می‌دهد و روش جدیدی در آثار ادبی ایجاد می‌کند؛

کتاب *آموزه‌ی مسیحی* نگاشته شده در: (۳۹۷-۴۲۶ میلادی) که در آن اصول شرح‌های او بر کتاب مقدس، توضیح داده شده‌اند؛

کتاب «*Enchiridion ad Laurentium*» درباره‌ی ایمان، امید، نیکوکاری نگاشته شده در: (۴۲۱ میلادی)، که مشتمل بر جدی‌ترین تلاش‌های او برای نظام‌مند کردن اندیشه‌هایش می‌باشد؛

کتاب *تلیث* نگاشته شده در: (۳۹۵-۴۲۰ میلادی) که در آن آخرین تدوین درباره‌ی آموزه‌ی تلیث در مسیحیت ارائه شده است؛

و کتاب شهر خدا/ نگاشته شده در: (۴۱۳-۴۲۰ میلادی)، که در آن اساس یک فلسفه‌ی عقلانی برای تاریخ، بنا شده است.^{۲۱}

آگوستین به روم سفر کرد و در رم ارتباطش را با پیروان مانی حفظ کرد. در این زمان، یعنی سال ۳۸۴ میلادی وی به مقام استادی علم بیان در میلان منصوب شد که راه را برای رسیدن به رتبه‌های بالای حکومتی هموار ساخت. آگوستین شروع به مطالعه‌ی آثار فلسفه‌ی نو افلاطونی کرد و در این آثار در مورد مسأله‌ی شر پاسخ قانع کننده تری یافت. شر، اصلی ایجابی نبود که مستقل از خدا و به خودی خود وجود داشته باشد، بلکه در حکم فقدان یا کمبود و نقصان نیکویی بود. به عبارتی عامیانه‌تر، می‌توانیم بگوییم که شر از صدقه‌ی سر نیکویی وجود دارد؛ یا بگوییم شر، حُسنی است که دچار اضمحلال و فساد گشته است. برای مثال، شهوت، همان عشق است که دچار انحراف شده یا مورد سوءاستفاده قرار گرفته است.^۳

در زمانی که آگوستین کرسی استادی را در میلان بر عهده داشت، اسقف این شهر آمبروز بود که شخصیتی قوی و نیرومند داشت و بر امپراطور روم نفوذ خاصی داشت. آمبروز از تواناترین اندیشمندان مسیحیت بود و مجالس و عظ و خطابه‌اش مستمعین فراوانی داشت. بعد از شرکت در یکی از این مجالس، آگوستین به نادرستی پیشداوری‌هایش علیه مسیحیت پی برد و متوجه شد مسیحیت می‌تواند توجه اهل فکر را هم جلب کند و نیز انجیل را کتابی غنی‌تر از آنچه

1. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Hastings, Volume II, p:219.

۲. هستینگز، دایرةالمعارف دین و اخلاق، ج ۲، ص ۲۱۹.

۳. نک: لین، تاریخ تفکر مسیحی، صص ۸۲-۸۳.

می‌پنداشت یافت و به این درک رسید که از کتاب مقدس همیشه نباید قرائتی تحت لفظی داشت.^۱

برای تشخیص بهتر راه وصول به حقیقت، شروع به مطالعه‌ی رسائل پولس قدیس کرد. با این حال، هنوز نتوانسته بود خود را به برداشتن قدم نهایی و ورود به مسیحیت قانع کند.

روزی در اوج پریشانی و اضطراب و خشمگین از دودلی و تردیدی که وجودش را فرا گرفته بود، به کنج خلوتی در باغش پناه برد. آگوستین می‌گوید:

«اعماق پنهان روح خود را کاویدم و اسرار رقت بارش را بیرون کشیدم و آن-گاه که آنها را در برابر دیده‌ی دل حاضر کردم، طوفانی عظیم در اندرونم به پا شد و سیل اشک بر گونه‌هایم روان گشت. به پا خاستم، آلییوس را ترک کردم تا بتوانم هرچه دلم می‌خواهد زاری کنم؛ چراکه در خلوت بهتر می‌توانم گریست ... زیر یک درخت انجیر بر زمین افتادم و سیلاب اشک از چشمانم روان شد؛ یعنی همان قربانی که مقبول توست. با تو سخن بسیار داشتم که تقریباً این معانی را افاده می‌کرد. خداوند! چه وقت راضی خواهی شد؟ آیا باید همواره شرنگ انتقام تو را در کام داشته باشیم؟ از طومار طویل گناهانمان چشم بپوش ...»

خود را این چنین استنطاق می‌کردم، تلخ‌ترین و گزنده‌ترین اندوه در دلم موج می‌زد و بی‌امان اشک می‌ریختم. در همین اثنا، از خانه‌ی مجاور نغمه‌ی کودکی به گوشم رسید. صاحب آن نغمه، دختر بود یا پسر، نمی‌دانم، اما به تکرار چنین می‌سرود: «برگیر و بخوان، بگیر و بخوان، ...» از گریستن دست برداشتم، به پا خاستم و به خود گفتم که این باید فرمانی الهی باشد که مرا امر

۱. نک: استراترن، آشنایی با آگوستین قدیس، صص ۲۴-۲۷.

می‌کند تا کتاب مقدس را بگشایم و نخستین عباراتی را که در برابر دیدگانم ظاهر می‌شود، بخوانم ... شتابان به جایی که آلیپوس نشسته بود بازگشتم؛ زیرا به هنگام ترک آن محل، کتابی را که حاوی نامه‌های پولس بود، جا گذاشته بودم. آن را بر گرفتم و گشودم. در سکوت، نخستین عباراتی را که در برابر چشمانم ظاهر شد، خواندم: «نه با عیش و نوش، نه با شهوت و اسراف، نه با مشاجرات و حسادت‌ها، بلکه خود را با عیسی مسیح مسلح کن؛ بیش از این به جسم و شهوات جسمانی نیندیش.» تمایلی به ادامه‌ی خواندن نداشتم و دیگر لزومی هم نداشت؛ زیرا به محض آن که به پایان این عبارات رسیدم، تو گویی قلبم از نور ایمان لبریز شد و تاریکی شک به یکباره محو و نابود گشت.^۱

آگوستین از سمت دانشگاه‌اش استعفا داد و تصمیم گرفت فکر ازدواج را برای همیشه رها کند. او به دست قدیس آمبروز غسل تعمید داده شد و تصمیم گرفت به همراه مادرش به زادگاهش در شمال آفریقا باز گردد. آگوستین به همراه دوستانی که مرید او بودند به زادگاهش در تاگاسته برگشت و در آنجا برای زندگی رهبانی، یک جامعه‌ی برادری مسیحی تشکیل داد که بعدها اساس تمامی جوامع آگوستینی دنیا شد. آگوستین بیشتر عمر خود را در دفاع از مسیحیت و آموزه‌هایی چون آموزه‌ی کلیسا و آیین‌های مقدس که برگرفته از مناقشات دوناتیان بود، آموزه‌ی فیض که برگرفته از مناقشات پلاگیوسی بود، و آموزه‌ی تثلیث، سپری کرد. در همین ایام بود که شهر رم به دست ویزینگوت‌ها سقوط کرد. بعضی از مردم، سقوط روم را ناشی از خشم خدایان رومی قبل از مسیحیت می‌دانستند.

۱. نک: آگوستین، اعترافات، ص. ۲۵۴

آگوستین در این باره کتابی به نام شهر خدا^۱ نوشت. این کتاب آگوستین، همانند رمان معروف چارلز دیکنز، حکایتی است از دو شهر: شهر جهان و شهر خدا. این کتاب دارای لحنی دفاعی است. در این کتاب، آگوستین، به این اتهام حساسیت نشان می‌دهد که سقوط روم به سبب پشت کردن مردم به آیین کلاسیک خود و روی آوردن به مسیحیت بود. با این حال، وی پس از دفاع از مسیحیت در برابر چنین اتهاماتی، مطلب را با ارایه‌ی شرحی نظامند از خطوط اصلی اعتقادات مسیحی پایان می‌دهد.^۱ آگوستین در سال ۴۳۰ میلادی، هنگامی که ارتش مهاجم بربرها در حال اشغال شهر هیپو بود، چشم از جهان فرو بست.

ب : ابوالحسن اشعری

اشعری همان ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اُبی بشر اسحاق بن سالم بن اسماعیل بن عبدالله بن موسی بن بلال بن اُبی برده عامر بن اُبی موسی الاشعری می‌باشد که در سال ۲۶۰ قمری در بصره به دنیا آمد و این تاریخ بنا به قول ابن عساکر و سبکی می‌باشد، در حالی که ابن خلکان تاریخ ولادتش را ۲۷۰ قمری می‌داند و لفظ اشعری به خاطر نسبت او با صحابی پیامبر ۹ ابو موسی اشعری است.^۲

به روایت ابن فورک پس از درگذشت پدرش که خود از اهل حدیث بود، تربیت و کفالت ابوالحسن بر عهده‌ی زکریا بن ساجی (در گذشته به سال ۲۸۵ق/۸۹۷م.) قرار گرفت و وی در این دوران علوم نقلی و

1. De Civitate Dei (on the city of God).

۱. نک: مک گراث، درسنامه‌ی الهیات مسیحی، ص ۴۳.

۲. نک: المغربي، الفرق الکلامیة الاسلامیة، ص ۲۷۸.

شرعی را نزد کسانی چون ضبی و ابواسحاق مروزی (در گذشته به سال ۳۴۰ ق. ۹۵۱-۹۵۲ م.) آموخت. در همین دوران بود که به فراگیری مبانی کلام و اندیشه‌ی اعتزال پرداخت و شاید هم در این میان ازدواج مادرش با ابوعلی جبایی چندان بی‌تأثیر نبود.^۱

سرانجام اشعری از مذهب معتزله روی گرداند و پیرامون دلایل این تحول، پیروانش در کتاب *الفرق و الطبقات* داستان‌هایی را نقل می‌کنند که هدف از آن افزودن نوعی قداست به آن تحول می‌باشد. گویا این موضوع به امر الهی بود و این که در راستای پیام دین بود و به امر پیامبر ۹ انجام پذیرفته است و ما در جزئیات دلایلی که خالی از تار و پودهای اساطیری نمی‌باشد، وارد نمی‌شویم و به اختصار به آن اشاره می‌کنیم.

نقل شده است که در ماه مبارک رمضان چند بار پیامبر ۹ را در خواب می‌بیند و گویا مورد آخر آن در شب قدر بوده و پیامبر ۹ او را به انجام آنچه در این خواب‌ها به او تلقین کرده بود از جمله؛ تمسک به احادیث در باب رؤیت و شفاعت و ... دعوت نمود.^۲

بنا به روایتی او پانزده روز در خانه خلوت گزید، سپس به مسجد جامع رفت و بر روی منبر، بازگشت خود از دیدگاه اعتزال را بیان کرد و گفت: همچنان که این لباس را از تن بیرون می‌آورم، مذهب اعتزال را از تن بر می‌کنم و لباسی را از شانه فرو نهاد و پرت کرد و کتاب‌هایی را که بر اساس مذهب اهل سنت تألیف کرده بود در میان مردم منتشر کرد.

۱. نک: صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. نک: المغربی، ص ۲۷۹.

بعضی دیگر، رویگردانی او از مذهب اعتزال را به مناقشاتی که بین او و استادش درباره‌ی صلاح و اصلح و همچنین پیرامون اسماء خداوند تعالی و اطلاق اسمائی بر خدا که در شرع نیامده بود، ربط می‌دهند.^۱

دوازده سال پیش از آن که اشعری زاده شود، با به قدرت رسیدن متوکل عباسی، مردم از همدستی و همدستانی با معتزله بر حذر داشته شده بودند، چونان که احمد امین می‌نویسد:

«قوای دولتی از روزگار متوکل عباسی از یاری معتزله دست کشیدند و این در حالی بود که بیشتر مردم در هر جا که باشند با حکومت همراهی می‌کنند و از آن می‌ترسند که به اندیشه‌ای بگردند که حکومت آن را نمی‌پسندد. چنین بود که مردم از اعتزال به دامن هر کس که بر اعتزال بتازد گریختند.»^۲

با نگاهی گذرا به تاریخ اسلام در می‌یابیم که طرفداری حکومت از یک جریان فکری از طریق اعمال فعالیت‌های تشویقی و تنبیهی، تأثیر بسیار زیادی در رونق و افول آن داشته است.

دکتر جلال موسی، به دقت این روایات را تحلیل کرده و همگی آنها را نقد نموده و به این نتیجه رسیده است که دلیل درست می‌تواند چنین باشد و آن این که: اشعری تلاش نمود بین فقهای که وجهه‌ی همّت آنها تفقه در دین بر اساس دلایل و حجج از طریق تفسیر و حدیث و اجماع و قیاس است از یک سو، و بین متکلمینی که در دفاع از دین در مقابل دشمنان تنها به جدل، منطوق و عقل متمسک شدند و نص را کنار گذاشتند، راه میانه را برگزیند و بنابراین، او خواست که فقیهی متکلم باشد، و فقه و حدیث و کلام را با هم جمع نماید و بدین صورت

۱. نک: همان، صص ۲۷۹-۲۸۰.

۲. نک: صابری، ج ۱، ص ۲۳۸.

امت را متحد کرده و شقاق و درگیری که بین متکلمین و فقها و اهل حدیث وجود داشت را از بین ببرد، پس بین معتزله و حنابله راه میانه‌ای را در پیش گرفت.^۱

اشعری کتاب‌های زیادی در زمینه‌ی مسایل کلامی به رشته‌ی تحریر در آورده است که از آنها تنها پنج کتاب: *الابانته، اللمع، مقالات الاسلامیین، رساله فی استحسان الخوض فی الکلام* و رساله‌ای به نام «باب الابواب» باقی مانده است.

افکار و اندیشه‌های اشعری از طریق شاگردان و پیروان مکتب او بسط و تکامل یافت. از متکلمانی که از عقاید اشعری پیروی و دفاع کرده و با خلق آثار کلامی جدید به تهذیب و تکمیل آن پرداختند، می‌توان از قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ قمری)، امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ قمری)، ابو حامد (م ۵۰۵ قمری)، عبدالکریم شهرستانی (م ۶۰۶ قمری)، سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۰ قمری)، قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ قمری) و تفتازانی (م ۷۹۳ قمری) نام برد.^۲

با توجه به مطالب گفته شده در مورد آگوستین و اشعری، می‌توان به مشابتهایی در دوره‌ی زندگی و تحولات فکری آنها در نیمه‌ی اول زندگی و ثبات قدم در دوره‌ی پایانی عمر آنها، اشاره کرد، از جمله: هر دو در دوره‌ی کودکی از نعمت پدر محروم شدند، بنابراین، مادران آنها نقش بیشتری در تربیت و حمایت از آنها داشته‌اند، آگوستین ابتدا به مانویت می‌گروید و اشعری پیرو اندیشه‌ی معتزلی می‌شود، هر دو اندیشه‌ی مانویت و معتزلی خدا را خیر محض دانسته و مبرا از شر

۱. نک: المغربي، ص ۲۸۰.

۲. نک: بداشتی، اراده‌ی خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محققان، ص ۲۹.

می‌دانند و چون به منبعی جدا از خدا برای شر معتقدند، به ثنویت و دوگانه‌پرستی متهم شده‌اند، هر دو به دلیل عدم یافتن دلایل عقلی محکم برای سؤالات و تردیدهایشان تا حدی از عقل فاصله گرفته و به اراده‌ی مطلق خدای توانا ایمان می‌آورند که از ازل سرنوشت نوع بشر را رقم زده است، و هر دو برای مسؤول دانستن بشر در مقابل افعال خود و فرار از اعتقاد به جبر مطلق سعی می‌کنند نوعی اختیار محدود برای بشر قایل باشند که چند و چون آن محل بحث است.

«مسأله‌ی خیر و شر»

الف: دیدگاه آگوستین

هر جوهری من حیث هی خیر است. آگوستین در مقابل مانویان روزگار خود که معتقد بودند دو جوهر شریک در ابدیت وجود دارد، یکی خیر است و دیگری شر، ابراز داشت که هر جوهری به ذات خود، خیر است. او دو دلیل برای سخن خویش عرضه داشت:

نخستین دلیل ایجابی است؛ «خداوند وجود برین است، و در نتیجه، لا وجود مقابل اوست»؛ زیرا «مقابل وجود، لا وجود است»، ولی خداوند و هر چه آفریده‌ی اوست، خیر است. بدین ترتیب، هر طبیعتی خیر است و هر چه خیر است از خداست.

صورت منطقی‌تر استدلال چنین است: (۱) خداوند خالق هر چیزی است. (۲) هر چیزی که مخلوق اوست، همچون خود او خیر است. (۳) از این رو، هر چه هست همه خیر است. آگوستین به ما یاد آوری می‌کند که کتاب تکوین نیز چنین اعلام می‌کند، بدین مضمون که خداوند بدانچه خلق کرده نگریست و گفت: «بسیار خوب است» (۱:۳۱).

دلیل دوم سلبی است و مؤید این نظر که هر جوهری فی‌نفسه خیر است. این مطلب را می‌توان از این واقعیت فهمید که اگر شر از جوهری بر طرف شود، حالت خالص تر و ناب تر طبیعت بر جای می‌ماند، ولی وقتی که همه‌ی خیر بر طرف شود، هیچ چیز بر جای نمی‌ماند. بنابراین، «اگر پس از برطرف شدن شر، حالت خالص تر طبیعت بر جای بماند و هرگاه خیر زایل شود هیچ باقی نماند، پس آنچه که ذات شیئی را همان که هست می‌گرداند باید همان خیر باشد، حال آن که شر نه ذات بلکه مقابل با ذات است». بدین سان آگوستین نتیجه می‌گیرد که «هیچ طبیعتی از آن حیث که طبیعت است، شر نیست؛ برای هیچ طبیعتی شر وجود ندارد، مگر آن که از خیر آن کاسته شود.»^۱

آگوستین بعد از مطالعه‌ی آثار نوافلاطونی به این عقیده رسید و گرنه از قبل خود او پیرو مانویت بود و برای شر اصالت قایل بود، اما وجود برخی سؤالات و تردیدها در مورد مانویت باعث شد در مسیحیت و فلسفه‌ی نوافلاطونی به دنبال حقیقت جستجو نماید. از دیدگاه آگوستین، ذات خداوند بسیط است و او بین خیر مطلق و خیرهای مخلوق تفاوت قایل شده است. خود او در این باره می‌گوید:

خداوند ذات کامل بسیط است و تباهی در طبیعت و ذات بسیط ممکن نیست، برای این‌ه شیء تجزیه و تلاشی پذیرد، باید دارای اجزاء باشد، ذات مرکب است که تجزیه می‌پذیرد. از آنجایی که ترکیب و اجزاء در خداوند؛ آن خیر مطلق، راه ندارد، به هیچ روی فساد نمی‌پذیرد. آنچه خود معیار سنجش شر قرار می‌گیرد چگونه می‌تواند شر باشد؟»

آگوستین در کتاب *اعترافات* خود در باره‌ی منشأ شر می‌گوید:

۱. نک: گیسلر، فلسفه‌ی دین، ص ۵۰۷.

«موجوداتی را که در مرتبه‌ی فروتر از تو [خدا] قرار دارند، لحاظ کردم و دریافتم که آنها فی‌نفسه وجود تمام ندارند، اما لا‌موجود هم نیستند. از آن جهت که هستی خویش را از تو می‌گیرند، واقعیت دارند و از آن حیث که غیر از تو، عاری از واقعیت‌اند. وجود حقیقی تنها از آن موجودی است که هرگز تغییر نمی‌پذیرد. تنها تو سبب به خداوند است که مرا راضی می‌گرداند؛ زیرا بقای هستی من، فقط با قیام به او میسر است؛ او که خود لا‌یتغییر است، همه چیز را از نو می‌آفریند. او خداوند من است و از هر آنچه که به من تعلق دارد بی‌نیاز.

اکنون به روشنی می‌دانستم که حتی آن چیزها، که دچار فساد می‌گردند، نیکویند. اگر به مرتبه‌ی اعلای خیر تعلق می‌داشتند، هرگز تباه نمی‌شدند، اگر هم به نحوی از انحاء خیر نبودند، فساد برای آنها معنا نمی‌داشت. اگر به نحوی اعلی نیکو بودند، فسادشان محال بود. از سوی دیگر، اگر مطلقاً عاری از خیر بودند، در آنها چیزی وجود نمی‌داشت که بتواند تباه گردد؛ زیرا اگرچه فساد زیان آور است، ولی زیان آن، تنها به معنای تقلیل خیر است. پس دو حالت وجود دارد: یا فساد اصلاً ضرری به همراه ندارد که این شق، محال است و یا فساد به معنای فقدان خیر است که در این تردیدی نیست.^۱

فقط خیرهای مخلوق فساد پذیرند ... آنچه به واسطه از خداوند وجود یافته، فسادپذیر است و چون اشیا‌ی مخلوق از ذات فساد ناپذیر بهره ندارند، فساد می‌پذیرند. به این خاطر، امکان (و نه ضرورت) شر ما بعدالطبیعی در همان طبیعت موجود مخلوق ریشه دارد. مخلوق بودن شر را امکان‌پذیر می‌سازد؛ شر فقط به واسطه‌ی مخلوق، نه خالق، فعلیت می‌یابد. زیرا، نه در ذات خداوند راه دارد و نه در فعل او ... از نظر او، شر امری جوهری نیست؛ زیرا اگر

۱. نک: آگوستین، اعترافات، ص ۲۱۵-۲۱۶.

جوهری می‌بود، خیر بود. از آنجایی که شر هیچ طبیعتی از آن خود ندارد، جوهر نیست، بلکه فقدانی در امر جوهری دیگر است ... شر فسادِ جوهر است. شر مثل پوسیدگی و زنگاری است که به خودی خود وجود ندارد، بلکه به‌عنوان فساد چیزهای دیگر در آنها وجود دارد.^۱

حال که خداوند خیر محض است و خالق خیر است و هر جوهری خیر می‌باشد، پس منشأ شر کجاست، و اساساً خیر مخلوق چگونه به شر می‌گراید؟ آگوستین، در جای دیگر در تبیین بیشتر مطلب، توضیحات بیشتری می‌دهد.

یکی از اندیشه‌های آگوستین این بود که جهان - یعنی جمیع مخلوقات خداوند - خیر است. بنابراین، اگر به زبان متافیزیکی سخن بگوییم، شر، جوهر و واقعیت محقق نیست که مستقل از خداوند وجود داشته باشد، بلکه فقدان خیر است، برخلاف خداوند که مطلق و تغییرناپذیر است، جهان از عدم خلق شده است و لذا دگرگون شونده و تغییرپذیر است. به نظر آگوستین، این امر نشان می‌دهد که چرا خیریت نخستین عالم زوال یافت و شر پدید آمد. مطابق تلقی آگوستین «نظریه‌ی هبوط» در مسیحیت در صدد است نشان دهد که مخلوقات جهان در ابتدا کامل و بری از نقص بودند، اما به واسطه‌ی گناه آدم، در مقابل خداوند عصیان ورزیدند. آگوستین می‌کوشد به این پرسش‌ها نیز پاسخ دهد: چگونه این گناه نخستین موجب شد که کل بشریت، گناهکار و مستوجب مجازات شود؟ چگونه لطف و عنایت الهی مایه‌ی رستگاری مؤمنان می‌شود؟ و چگونه پس از برقراری ملکوت خداوند، تاریخ به اوج خود خواهد رسید؟ و این نوع نظریه‌ی عدل الهی، یعنی نظریه‌ی آگوستینی، از قرن

پنجم به این سو، به وضوح بر اندیشه‌ی عموم مسیحیان در غرب سلطه داشته است و حتی بسیاری از پاسخ‌های رایجی که در عصر حاضر و در چهار چوب سنت مسیحی برای حل مسأله‌ی شر ارائه شده‌اند، مسبوق به این نظریه هستند.^۱

خدا علت شر نیست؛ «زیرا چگونه او می‌تواند هم علت وجود اشیاء باشد و هم علت عدم آنها؛ یعنی علت دست کشیدن آنها از ذاتشان و میلشان به عدم؟ او صادقانه اعتراف می‌کند که علت فاعلی شر ما بعدالطبیعی را نمی‌توان شناخت، زیرا علت امر معدوم، معدوم است و علم، به معدوم تعلق نمی‌گیرد». خلاصه، برای شر ما بعدالطبیعی علت فاعلی وجود ندارد. وجود به خودی خود باعث فساد وجود نمی‌شود. از این رو، نباید برای تبیین چرایی فساد در اشیاء، علت را در وجود - من حیث هی - جستجو کرد. اشیای مخلوق از آن حیث که موجودند نمی‌توانند مایه‌ی فساد وجود خود و وجود دیگران شوند، و صد البته موجود نامخلوق نمی‌تواند مایه‌ی فساد موجود گردد. «زیرا موجودات از آن حیث که فساد پذیرند، متعلق ایجاد خداوند نبوده‌اند؛ زیرا فساد از او که تنها همو فساد ناپذیر است، نمی‌تواند به وجود آید.» پس اختیار، علت شر است. علت نهایی شر ما بعدالطبیعی، اخلاقی است؛ علت فقدان، غرور است. به جز اختیار، مخلوق در این که خود را به عنوان موجودی برتر بستاند، تبیینی برای منشأ شر وجود نخواهد داشت.

آگوستین نوشته است: «مأوای گناه اراده است.» و «عدالت مجرمانی را مؤاخذه خواهد کرد که فقط به اراده‌ی شر آفرین خود، دست به گناه می‌زنند ...». در واقع، گناه به گونه‌ای شر انتخاب شده است که جز

۱. نک: پترسون و ... عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۰۴.

اختیاری بودن، دیگر گناهی در کار نیست. اگر کسی بپرسد علت اراده-ی شر چیست، آگوستین پاسخ خواهد داد: «چه علت اراده‌ای می‌تواند مقدم بر [خود] اراده باشد؟ یا، اراده، خود، علت نخستین گناه است یا علت نخستین [مخلوق مختار] خالی از گناه است». به عبارت دیگر، اگر اختیار علت نخستین شر است، دیگر نمی‌توان از علتِ علتِ نخستین پرسش کرد. اراده‌ی آزاد، دلیل بر چرایی وجود طبیعت‌های شر خیز است و از چرایی دلیل پرسیدن دیگر بی‌معناست.

ولی جا دارد که پرسیم: شر چگونه پدید می‌آید؟ شر ناشی از آن است که مخلوق مختار از خیر نامتناهی آفریدگار روی گردان شده و به خیرهای کوچک‌تر مخلوقات رو می‌آورد؛ «زیرا به ناروا استفاده کردن از امری که خیر است، شر است». اختیار که خود خیر است (یعنی کمالی است متعلق به برخی موجودات متناهی) با هدایت سوء، آن شر را به وجود می‌آورد. «تلاش از پی طبیعتِ خیر، شر نیست، بلکه ترک [طبیعتِ] بهتر، شر است». خلاصه آن‌که، یک طبیعت آن‌گاه فساد می‌پذیرد که بر بنیاد سوء استفاده از صفت کمالی اختیار، سر از غرور ناظر به خود خدا انگاری در آورد. یعنی خیر متناهی خود را غایبی دانستن تا خیر نامتناهی خداوند را. غرور، خاستگاه نهایی فقدان‌های مابعدالطبیعی است.^۱

اما فراموش نکنیم که خدای خیر، حکیم است و به شر و تباهی اجازه نمی‌دهد تا همه‌ی عالم را فرا گیرند و خیر را کاملاً از بین ببرند، بلکه چنانچه اراده او بر ثبات و دوام خیری تعلق گیرد، شر هیچ‌گاه نمی‌تواند

۱. نک: گیسلر، صص ۵۱۰-۵۱۱.

موجب فساد آن شود. خداوند گاهی هم شری را به وسیله‌ی شر دیگر دفع می‌کند و از برخی شرور در مسیر تحقق خیر استفاده می‌کند.

آگوستین از پرسش نهایی پرهیز نمی‌کند، او با تعجب می‌پرسد: چرا خداوند عده‌ای از جماعت هبوط کرده‌ی بشری را انتخاب می‌کند، ولی دیگران را رها می‌سازد؟ پاسخ او به دو گونه است: رد قطعی هر گونه توضیحی که خدا را بانی گناه می‌داند، و تواضع عمیق در مقابل شیوه‌های اسرارآمیز الوهیت. آگوستین به دلیل تأکید بر حاکمیت مطلق خدا در نجات، مشارکت خدا در گناه بشری را رد می‌کند. به عقیده‌ی او، خدا ممکن است شر را به خاطر خیری عظیم‌تر تجویز نماید، اما او هرگز علت گناه نیست. وقتی او با انگیزه‌ی خدا برای جدا کردن عده‌ای از میان دیگران مواجه می‌شود، به صراحت بیان می‌دارد: «من اعتراف می‌کنم که نمی‌توانم پاسخی داشته باشم»^۱

پس آگوستین در مقابل هرگونه نظری که شر را به خدا منتسب کند، موضع‌گیری می‌نماید و دیگر این که در مقابل این پرسش که چرا فقط عده‌ای خاص مشمول فیض و نجات الهی می‌شوند، ترجیح می‌دهد که آن را نوعی راز بداند که فقط خود خدا دلیل آن می‌داند و این مطلب هم همچون مسایل دیگر در مسیحیت - از جمله آموزه‌ی تثلیث - یک راز می‌باشد که تنها ایمان به وجود آن کافی است؛ ایمانی که افرادی همچون کی‌یر کگور آن را نوعی خطر کردن و ریسک می‌دانند:

«بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی

۱. نک: فرانک، ص ۱۰۲.

دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیاورم.»^۱

آدم‌های سعید به طبیعت خود شایسته و لایق بهشتند و آدم‌های شقی به طبیعت خود لایق دوزخ، ولی اینها هر کدام در مرتبه‌ای هستند که مقتضی وجود آنهاست. آری، حتی اگر چه خداوند، سرچشمه‌ی شر نیست، به آن مناسب با مقصود خیر خویش، سامان می‌دهد و «به این ترتیب، هر چند فساد شر است و ناشی از خالق طبیعت‌ها نیست، بلکه از آن ناشی شده است که طبیعت‌ها از عدم ایجاد شده‌اند، با این همه، در حکومت خداوند و نظارت او به همه‌ی چیزهایی که ایجاد کرده است، فساد، خود، چنان سامان می‌یابد که فقط فرومایه‌ترین طبیعت‌ها از آن آسیب می‌بینند، به خاطر مجازات نفرین شدگان، اما درستکاران استحقاق آن را دارند که «در قرب خدای فساد ناپذیر باشند و فساد ناپذیر بمانند که این تنها خیر ماست».

اما حتی وقتی که مخلوقات، امور خیری را که خداوند ایجاد کرده مورد سوءاستفاده قرار دهند، نمی‌توانند بر اراده‌ی خداوند در ابقای خیر غلبه کنند. زیرا «او به خوبی می‌داند چگونه بر بدکاران فرمان براند؛ به گونه‌ای که اگر آنها از امور خیر به ناروا استفاده کردند، به حقانیت قدرت خویش بتواند کردارهای شر خیز آنها را به روا، مایه‌ی مجازات کسانی قرار دهد که دانسته خود را در خدمت گناه قرار داده‌اند.» خداوند برخلاف مخلوقاتی که شرانگیزند تا مایه‌ی فساد امور را فراهم

۱. نک: جوادی و ...، جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۴۲.

سازند، هم به حفظ وجود قادر است و هم به سامان دادن عالم، چنان که خیر کثیر از طریق آن حاصل شود.^۱

درست است که انسان به دلیل مخلوق بودن در معرض شر قرار دارد، ولی چنانچه لطف خداوند شامل حال او شود، قادر است بر امیال شر غلبه کند، به طوری که حتی قادر به گناه کردن نباشد. پس فیض خدا در اینجا به دو گونه عمل کرده است؛ یکی این که افراد گناهکار را متحوّل می‌کند، به طوری که با وجود گناه، تبرئه شده و نجات می‌یابند. دوم این که فیض خدا در برخی افراد باعث می‌شود که از گناه دوری کرده و پاک بمانند. البته مورد دوم نادرست است.

برای انجام تبرئه باید فیض و عشق به قلب القا شوند. تبرئه همچنین موجب تطهیر و احیای مجدد است. در عبارتی از سنت آگوستین، چنین نقل شده است که انسان نادرست در اثر تبرئه، درستکار می‌شود. ما تنها درستکار تلقی نشده‌ایم، بلکه درستکار نامیده شده‌ایم و این چنین می‌شویم اگر درستی را طبق اندازه‌ای که روح القدس به هر انسانی به مقتضای مساعدتش می‌دهد، در خود جذب کنیم.^۲

ب: دیدگاه اشعری

قبل از آن که به بحث درباره‌ی نسبت اراده‌ی مطلق خدا و مسأله‌ی خیر و شر از دیدگاه اشعری پردازیم، لازم است در مورد نسبت انسان با فعل خود توضیحاتی داده شود؛ زیرا در این صورت است که مسؤل بودن انسان در مقابل فعل خود و سهم او در نجات و سقوط خود مشخص می‌شود.

۱. نک: گیسلر، ص ۵۱۲.

۲. نک: مولند، جهان مسیحیت، ۱۰۰.

از نظر اشاعره، خداوند خالق افعال انسان است و انسان کاسب آن افعال و برای کسب آن فعل، قدرتی لازم است که به همراه فعل از طرف خدا داده می‌شود. گویا از نظر اشاعره، قدرت همچون ماده‌ی خامی در نظر گرفته شده است و این نیت انسان است که این قدرت بر فعل را به سوی فعلی حَسَن یا قبیح سوق می‌دهد. اما آنها که همه‌ی افعال را از خدا می‌دانند، درباره‌ی منشأ آن نیت بحثی نکرده‌اند؛ زیرا اگر نیت از خود فرد باشد، پس انسان نیت را خود خلق کرده و این با عقیده‌ی کلی آنها که هر فعلی مخلوق خداوند است تناقض دارد. در این میان، اگر استطاعت انسان که نسبت به انجام فعل حسن یا قبیح به یکسان و بدون ملاحظه به بشر داده می‌شود را جدا از مسأله‌ی خلق افعال و اراده‌ی مطلق الهی در نظر بگیریم، می‌تواند بیانگر اختیار انسان باشد. ولی وقتی مسأله‌ی تقدیر الهی و قضا و قدر او و خلق همه‌ی افعال توسط او را در کنار مسأله‌ی استطاعت و کسب می‌گذاریم، تناقض رأی اشعری آشکار می‌شود. علاوه بر این، رد نظام علت و معلول توسط اشعری و قایل شدن به «عادت الله» به جای آن، بر پیچیدگی موضوع می‌افزاید. پس ابتدا لازم است به بحث عادت و خلق و کسب پردازیم تا در سایه‌ی آن مسأله‌ی خیر و شر بهتر روشن شود.

ابوالحسن اشعری، به‌طور خلاصه، روابط ضروری میان اشیاء و حوادث را در عالم طبیعت انکار کرده و می‌گوید:

هیچ رابطه‌ی ضروری میان باز بودن چشم و تحقق عمل ادراک وجود ندارد، بلکه میان باز بودن چشم و تحقق ادراک تنها یک حالت امکانی وجود دارد. هر چیزی که در نگاه بدوی به بنده نسبت داده می‌شود، اگر با تأمل در آن بنگریم، متوجه خواهیم شد که خالق اصلی آن، حضرت حق است. بیان ابوالحسن اشعری چنین است:

«فتح البصر لا یوجب الادراک ضروره و ما ینتهی الیه من العلة مخلوق الله بد النظر من العبد.»

او همچنین بر این باور است که همه‌ی ممکنات به صورت ابتدایی و بدون واسطه به خدا مستند هستند و علاقه‌ی علی میان حوادث وجود ندارد، بلکه عادت خدا بر این تعلق گرفته است که برخی حوادث را به دنبال برخی دیگر خلق کند. هر چند خدا قادر است که این روند را هر گاه بخواهد قطع کند.^۱

در کتاب *اللمع*، مؤلف بعد از نسبت خلق کفر و ایمان به پروردگار، استناد این نسبت، به دلیلی غیر نقلی توسط سؤال و جواب‌های ذیل ایراد شده است:

«اگر گوینده‌ای بگوید: پس چرا این دلیلی که آوردید دلالت نکند بر این که وقوع فعل کسبی بدین گونه است که فاعلی جز خداوند ندارد، چنان که دلالت کرد بر این که خالق‌ی جز خداوند برای آن فعل نیست؟ به این گوینده در پاسخ گفته خواهد شد: همین طور است [فاعلی جز خداوند ندارد]. اگر بگوید: چرا [این دلیل] دلالت نکند بر این که فعل مزبور قادری جز خداوند (عزوجل) ندارد؟ به او گفته خواهد شد: فاعلی جز خداوند تعالی در حقیقت ندارد و قادری نیز که به حقیقت بر آن قدرت داشته و آن را اختراع کند، جز خداوند، ندارد. اگر بگوید چرا اکتسابی بودن فعل، دلیل بر آن نباشد که در حقیقت کسب کننده‌ای جز خداوند ندارد؟ به او خواهیم گفت: فعل‌ها باید در حقیقت دارای فاعل باشند؛ زیرا فعل بی‌نیاز از فاعل نیست و چون جسم، فاعل حقیقی آن نباشد، چاره‌ای نیست جز آن که خداوند تعالی فاعل آن شمرده شود ... اما این که فعل به ناچار باید مکتسبی داشته باشد که آن را کسب کند،

۱. نک: خادمی، علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان، ص ۵۶.

در واقع باید گفت چنان ضرورتی که برای فاعل هست برای کاسب نیست. پس اگر فرض کردیم که فعل از نوع کسب است، به ناچار، خداوند تعالی است که مکتسب آن خواهد بود.»

چنان که ملاحظه می‌شود، در پاسخ به سؤال اخیر، اشعری تا آنجا پیش می‌رود که علاوه بر فاعل و خالق فعل، مکتسب آن را نیز خداوند می‌شمارد. اما وی به زودی سخن اخیر را تعدیل کرده و این نکته را خاطر نشان می‌کند که اصولاً اصطلاح «کسب» به همین منظور اختراع شده که انسانی با استفاده از قدرتی که از جانب خداوند، همزمان با اراده‌ی فعل به او افزوده می‌شود، فعل را «کسب کند». در این صورت، چاره‌ای نیست جز آن که «کاسب» حقیقی، انسان باشد. به علاوه، در میان افعالی که انسان توسط جوارح خود انجام می‌دهد، ظلم، دروغ و دیگر بدی‌ها قرار دارد و در شمار کنش‌های درونی او نیز، کفر و نفاق و دیگر بد اندیشی‌ها هستند و چنانچه مکتسب حقیقی اینها نیز خداوند باشد، پاسخگویی آن قدری مشکل است.^۱

چنان که ملاحظه شد، اشعری در ابتدا مکتسب فعل را نیز خداوند می‌داند و در حقیقت از استدلال او ناگزیر همین نتیجه استنتاج می‌شود، ولی چون با مشکل مسؤل دانستن عبد در مقابل فعل مواجه است، همان‌طور که خود می‌گوید، به ناچار مکتسب باید انسان باشد. پس قول به کسب در اینجا تنها برای توجیه است نه نتیجه‌ی اثبات منطقی.

در بحث مربوط به عادت نیز اشکالات فراوانی وجود دارد، از جمله: اگر ما قایل به نسبت بین علت و معلول نباشیم، پس ممکن است مثلاً آتش زمانی که باعث تبخیر آب می‌شده، عادت خدا طوری تعلق گیرد

که سبب انجماد آن شود، و در بحث افعال نیز، فعلی که نتیجه‌ی آن معصیت بود، عادت خداوند طوری تغییر کند که آن فعل نتیجه‌ای حَسَن داشته باشد؛ زیرا در مورد خداوند چون و چرا جایز نیست و هرچه خداوند انجام دهد، همان، حَسَن است. پس مسأله‌ی کسب و مسؤولیت انسان هم امری ثابت و تغییر ناپذیر نیست که مثلاً انجام فعلی خاص، همواره منجر به نتیجه‌ای خاص و قابل پیش‌بینی باشد.

اشعری در کتاب «الابانه» چنین بیان می‌دارد:

«در زمین هیچ خیر یا شری واقع نمی‌شود مگر آن که خداوند خواسته است و همه‌ی اشیاء به مشیت او موجود می‌شوند و هیچ کس نمی‌تواند چیزی را پیش از آن که خداوند انجام داده باشد، انجام دهد، هیچ کس هم از خداوند بی‌نیاز نمی‌شود و نمی‌تواند از دایره‌ی علم او بیرون رود، خدایی جز الله نیست و اعمال بندگان، همه، مخلوق و مقدر خداوند است ... و بندگان نمی‌توانند هیچ چیز را خلق کنند و خود نیز آفریده می‌شوند.

اشعری در ادامه می‌گوید:

«هم ایمان داریم که [خداوند مؤمنان را به طاعت خود توفیق داد و آنان را به نظر رحمت نگریسته و اصلاح و هدایتشان کرده است، و کافران را گمراه ساخته و هدایتشان فرموده و به آنان به ایمان لطف نکرده است ...، در حالی که اگر به آنان لطف کرده و به صلاحشان آورده بود و هدایتشان فرموده بود، هدایت یافته بودند. و خداوند بر این قادر است که کافران را به صلاح در آورد و به آنان لطف کند تا مؤمن شوند، اما خود خواسته است که چنان که می‌داند و خوار و زبونشان کرده و بر دل‌هایشان مهر نهاده است، آنان کافر باشند. خیر و شر به قضا و قدر خداوند است و ما به قضا و قدر خداوند، خوب و بد آن و شیرین و تلخ آن ایمان داریم و می‌دانیم که آنچه به ما نرسیده، هیچ

نمی‌توانسته است به ما برسد و آنچه به ما رسیده هیچ نمی‌توانسته است به ما نرسد.^۱

از مطالبی که از اشعری در کتاب «الابانة» نقل شد، مطالب زیر به دست می‌آید:

هر خیر و شری به خواست خداست.

همه‌ی اشیاء به مشیت او موجود می‌شوند.

اعمال بندگان، همه، مخلوق و مقدر خداوند است و بندگان نمی‌توانند هیچ چیز را خلق کنند و خود نیز آفریده‌ی خدا هستند.

هدایت و ضلالت بشر به دست خداست.

قضا و قدر خداوند حتمی است.

حال، با توجه به مطالب فوق، آیا می‌توان از مشیت خداوند گریزی داشت؟ آیا بنده توان انجام کوچک‌ترین کاری مستقل از خداوند و به‌طور آزادانه را دارد؟ وقتی هدایت و ضلالت بشر به دست خداست، «کسب»، می‌تواند چه ارزشی برای بشر داشته باشد، جز این که بهانه‌ای برای محکوم کردن او باشد.

البته، اشاعره در طول تاریخ سعی کردند تا دیدگاه خود را معتدل‌تر نمایند و در صدد تبیین نظرات خود بر آیند، از جمله، شهرستانی در «نهایة الاقدام» نظر اشاعره را در مورد وجود شر چنین بیان می‌نماید:

«بدین صورت، اشاعره وجود شر مطلق را نفی نمی‌کنند. وجود خیر در اصل از این جهت است که امری وجودی است، اما شر از این جهت که موجود است و در خیر مشارکت می‌کند، خیر است. از این‌رو، در وجود، شر محض تحقق نمی‌یابد، پس، خداوند تعالی مرید خیر است و وجود شر به صورت

۱. نک: صابری، ج ۱، ص ۲۴۲.

کلی نیست، بلکه وجود آن به صورت جزئی همراه خیر کلی به حکمت نزدیک‌تر است و نباید منکر وجود آن شویم یا این‌که معتقد به عدم آن باشیم؛ زیرا عدم آن موجب فساد در نظام موجودات می‌شود و این خود، شر و ضرر بیشتری دارد. از این‌رو، نزول باران برای نظام عالم و وجود، خیر کلی است و ویرانی خانه‌ی پیرزنی به سبب آن، شر بالاضافه [جزئی] می‌باشد نه شر بالاصالة.^۱

از مطالبی که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که آگوستین و اشعری با وجود اشتراک در نسبت اراده‌ی مطلق به خداوند، و ایمان به نجات عده‌ای از مردم به لطف و فیض خداوند، تعریف همسانی از مسأله‌ی شر ندارند.

از نظر آگوستین، شر امری عدمی است که بدون واسطه از خداوند صادر نمی‌شود، بلکه کاهش خیر سبب وجود شر می‌شود و اگر خیر کامل شود، شر به خودی خود از بین می‌رود. شر، امری جوهری نیست و او وجود شر را امری اخلاقی دانسته و به اختیار آدمی و انتخاب نادرست او نسبت می‌دهد و دیگر این‌که اراده‌ی خدا به شر تعلق نمی‌گیرد، بلکه اراده‌ی خدا به خیر و هدایت و نجات تعلق می‌گیرد و وجود شر، مشمول اجازه‌ی خداوند است، نه اراده‌ی او.

اما اشعری هم وجود خیر و هم وجود شر، هم هدایت و هم ضلالت را به خدا نسبت می‌دهد و عقیده‌ی او این است که کسی نمی‌تواند سرنوشت خود را تغییر دهد و بنده توان خلق هیچ فعلی را به خودی خود ندارد و کفر کافران را به اراده و خواست خدا می‌داند. اما، متأخرین اشاعره، از جمله شهرستانی، برای شر اصالت کلی قایل نیست و

۱. نک: المغربی، ص ۳۰۱.

وجود شر جزئی را نوعی حکمت می‌داند و معتقد است که عدم شر، فساد و تباهی بیشتری را به دنبال خواهد داشت. به عقیده‌ی او، در مسیر تحقق خیر کلی، وجود شر جزئی برخی اوقات اجتناب‌ناپذیر است. البته آگوستین هم در وهله‌ی اوّل و تحت تأثیر عقاید مانویت برای شر اصالت قایل بود و این مسأله همواره او را آزار می‌داد تا این‌که با خواندن آثار مکتب نو افلاطونی، مسأله‌ی شر برای او حل شد و او با توسّل به آرا و اندیشه‌های نو افلاطونی به کلام مسیحی نظم بخشید و هر جا در ظاهر آن تناقضی می‌دید، به تمثیل و نماد پردازی می‌پرداخت.

مسأله‌ی فیض و نجات

مسأله‌ی فیض و نجات عده‌ای از میان توده‌ی مردم، ارتباط مستقیمی با صدور خیر و شر از سوی خدا دارد. انسان‌ها در زندگی روزمره انجام امور زیادی را اراده می‌کنند، ولی همه‌ی آنها تحقق نمی‌یابد. در این میان، به علّت بروز مشکلات و سختی، برخی از آن امور را رها می‌کنند. زیرا اراده و توان انجام آن کار را در خود نمی‌بینند. بعضی وقت‌ها نتیجه‌ی کاری درست عکس اراده‌ی آنها در می‌آید و در پاره‌ای از این امور در می‌یابند که عدم تحقق آن امر اراده شده، بیشتر به مصلحت آنها بوده است. امّا برای شخص با ایمانی که به درستی شریعتی ایمان آورده و راه و مقصد راه به او نشان داده شده است و در درستی مسیر هیچ شکی ندارد، عدم تحقق امر مورد اراده، نمی‌تواند موجب خرسندی او باشد، او خواهان نجات و کمال است، ولی راه بسیار دشوار و پراز انگیزه‌ها و هوس‌ها و منافی است که با شریعت و دین و اخلاق متعارف، سازگار نیست. در بسیاری از موارد، او غلبه بر تمام این انگیزه‌ها و هوس‌ها را مافوق توان خود می‌یابد و توان تحمل و صبر را از

کف می‌دهد و بعضاً دچار لغزش می‌شود. در این صورت، او نسبت به اراده‌ی خود بدبین می‌شود و تنها می‌تواند چشم امید به لطف و بخشش پروردگار داشته باشد و نجات خود را منوط به فیض و رحمت و بخشایش او ببیند. او به خداوند به چشم پدری مهربان می‌نگرد که علی‌رغم خطاها و لغزش‌هایش باز از سر عشق و محبت، فرزند خود را دوست دارد و طالب نجات و سعادت اوست. اینجاست که او از خود ناامید شده و به خدا امیدوار، و نجات خود را در رابطه‌ای متواضعانه و عاشقانه با خدایش جستجو می‌کند. از این رهگذر است که پیروان ادیان به مسأله‌ی فیض رحمت و لطف و شفاعت الهی اهمیت بسیاری می‌دهند و ادیانی که این مسایل را منکر شده و همه چیز را منوط به اراده و انتخاب آزاد بشری و مسؤولیت او در قبال اعمال خود می‌دانند، طرفداران اندکی دارند؛ زیرا بیشتر مردم خطا و قصور دارند و دین مبتنی بر فیض و رحمت و شفاعت برای آنها جذابیت بیشتری دارد. ما نمونه‌ی آن را در عالم مسیحیت و تقابل تفکر مبتنی بر فیض آگوستین و تفکر مبتنی بر اراده‌ی آزاد و مسؤولیت بشر در قبال آن را از سوی پلاگیوس، مشاهده می‌کنیم.

الف: دیدگاه آگوستین

بعد از این که از طریق لطف الهی، نور ایمان در قلب آگوستین شعله‌ور گردید به جستجو و تحقیق بیشتری پرداخت. او می‌گوید:

«شروع به مطالعه کردم و در کلام پولس همان حقایق افلاطونیان را یافتم که به مدح رحمت و عنایت تو مزین گشته بود. پولس قدیس تعلیم می‌دهد که نباید به بصیرت خود چنان غره شویم که گویی آنچه دیده‌ایم و حتی قوه‌ای که ما را قادر به دیدن می‌سازد، عطیه‌ای از جانب پروردگار نبوده است؛ زیرا هر قوه‌ای که در ما وجود دارد عطیه‌ای از جانب اوست. به مدد لطف الهی

است که هم طریق معرفت به تو، که همواره لایتنغیری، بر ما نمایان می‌شود، و هم قدرت تمسک به تو را می‌یابیم.^۱

آگوستین، در زمانی که هنوز مدّت زیادی از مسیحی شدنش نمی‌گذشت، بر این باور بود که برای داشتن یک زندگی روحانی مسیحی، انسان‌ها به فیض خدا، یعنی امداد روح القدس در درونشان نیاز دارند. امّا در عین حال، بر این باور بود که شخص بی‌ایمان می‌تواند توسط اراده‌ی آزاد خود و بدون دریافت هیچ‌گونه کمکی، نخستین قدم را بردارد و به سوی خدا بازگشت کند. به عبارت دیگر، خدا فیض خود (روح القدس) را به کسانی که با ایمان به انجیل پاسخ می‌دهند، عطا می‌کند. امّا پس از گذشت چند سال، آگوستین در مورد فیض به درک عمیق‌تری دست یافت. وی به این نتیجه رسید که حتّی ایمان نیز عطایی از خدا بوده و نتیجه‌ی عملکرد فیض خداست: «چه چیز داری که نیافتی؟»^۲

از نظر آگوستین، نجات، به تمامی، نتیجه‌ی عملکرد فیض خدا بوده، آغاز و نیز تداوم آن متکی به فیض خداست. فیض به همگان بخشیده نمی‌شود، در نتیجه، همه نیز ایمان نمی‌آورند. فیض به کسانی داده می‌شود که خدا آنان را انتخاب کرده است؛ یعنی به برگزیدگان او ... این دیدگاه‌ها در نتیجه‌ی شناخت عمیق‌تری از طبیعت انسانی و مطالعه‌ی عمیق‌تر او از رسالات پولس رسول حاصل شد ... آگوستین بر این باور بود که همه‌ی انسان‌ها «در آدم» گناه کردند و در نتیجه‌ی این امر، همه (از جمله کودکان) گناهکار بوده، تمایل به گناه دارند. این تمایل شکل

۱. نک: آگوستین، ص ۲۲۳.

۲. اوّل قرن‌تین ۴: ۷.

شهوت و میل شدید به خود می‌گیرد که بر کل بشریت حکمرانی می‌کند [که شهوت جنسی شکل بارز آن است]. انسان سقوط کرده، در این وضعیت غم‌انگیز قرار دارد که به شکل اجتناب‌ناپذیری گناه کند، اما به هر حال، او آزادانه یا به اراده‌ی خود گناه می‌کند؛ بدین معنی که او دارای این مسؤولیت و آزادی است که آنچه را می‌خواهد اراده کند، اما او آزاد نیست تا آنچه را باید بخواهد اراده کند. خدا در رحمانیت خود، بعضی و نه همه را، برای نجات برگزیده است. وی، این کار را با فیض خود انجام می‌دهد.

در وهله‌ی اول «فیض عمل‌کننده» وجود دارد. این فیض به وجود آورنده‌ی هر اراده‌ی نیکو در انسان است. این فیض، کارآمد و مؤثر بوده، به شکل شکست‌ناپذیری، هدفی را که در پی آن است، یعنی تغییر و تبدل اراده‌ی انسانی را، متحقق می‌سازد. البته این فیض، اراده‌ی آزاد انسانی را مضمحل نمی‌سازد. خدا به یک معنی ساحر شکست‌ناپذیر است؛ وی: بر روح انسانی غلبه می‌یابد و آن را به دست می‌آورد. اما این کار را به طریقی انجام می‌دهد که روح انسانی آزادانه و با شادی واکنش نشان می‌دهد.

هنگامی که اراده تغییر و تبدل می‌یابد، قادر می‌گردد تا با فیض همکاری کند، «فیض همکاری‌کننده» ضروری است؛ زیرا اراده‌ی تغییر و تبدل یافته‌ی انسانی کماکان ضعیف بوده و بدون کمک خدا، ممکن است به سرعت سقوط کند.

برای این که انسان تا به آخر نجات خود را داشته باشد، فیض دیگری نیز مورد نیاز است که «عطای مداومت» نام دارد. این فیض به همه‌ی کسانی

که زندگی مسیحی را آغاز می‌کنند، داده نمی‌شود، بلکه تنها به برگزیدگان داده می‌شود.^۱

نجات گروهی از میان توده‌ی انسان‌های هبوط کرده، مفهوم اصلی آموزه‌ی از پیش برگزیدگی الهی از نظر آگوستین است. به نظر آگوستین، انتخاب و از پیش برگزیدگی هم معنی هستند و منحصرأ به عنوان بیان دقیق اراده‌ی الهی برای نجات شمار خاصی از گناهکاران به کار برده می‌شود. همان‌طور که در توضیح معنای از پیش برگزیدگی بیان می‌دارد، او به‌طور خاص آن را نوعی جدایی می‌داند؛ یعنی طبقه‌بندی آنهایی که مقدر شده مشمول فیض خداوند شوند، از قسمت عمده‌تر انسان‌های گناهکار. منشأ این طبقه‌بندی الهی، اراده‌ی الهی است.

آگوستین همچنین بیان می‌دارد:

«من بر طبق کتاب مقدس اعلام می‌دارم که هم آغاز ایمان و هم عطای مداومت، تا آخر، موهبت‌های الهی هستند.» به نظر آگوستین، آموزه‌ی از پیش برگزیدگی، چیزی جز فیض مطلق خدا نیست. این فیض از طریق تقدیر او در مخالفت با این ادعا که ایمان از اراده‌ی بشری ناشی شده، آشکار می‌شود. گناه اولیه چنان اراده‌ی بشری را تغییر داده که او قادر نیست [شخصاً] به مسیح ایمان بیاورد، بلکه خدا از طریق لطف خود به بشر گناهکار، موهبت ایمان مستحکم را عطا می‌کند. حتی قابل توجه‌تر، تأکید بر موهبت «عطای مداومت» یا ثبات قدم است، آنهایی که مقدر است فرزندان خدا باشند، فایز پذیرند و موهبت «عطای مداومت» چنان نیرومند است که وقتی عطا می-

شود، دریافت کننده نمی‌تواند در مقابل آن مقاومت کند، هدف نجاتبخشی الهی در انتخاب بی‌نتیجه نیست. همه‌ی اراده‌های انتخاب شده، کتاب مقدس را می‌شنوند، آن را باور می‌کنند و موهبت ثبات قدم را دریافت می‌دارند. این دو نتیجه، وسایلی مقدر برای زندگی جاودان هستند.^۱

ملاحظه می‌شود که خدا چنانچه کسی را انتخاب کند، خود، اسباب نجات او را فراهم می‌کند و از طریق موهبت عطای مداومت او را تا پایان با ایمان نگاه داشته و از گناه باز می‌دارد. در چنین فضایی، صحبت از اراده‌ی آزاد بشری برای نجات، اساساً معنی ندارد و در چنین فضایی است که انسان بیشتر از آن که نگران عاقبت و آخر کار خود باشد، باید نگران سرنوشت خود از ازل باشد و اینجاست که همه‌ی تفاوت‌های ظاهری میان نگرش اشعری و آگوستین در مورد تقدیر و سرنوشت و مسأله‌ی اراده کنار زده می‌شود و انگار تفاوت‌ها تنها در لفظ است، ولی نتیجه یکی است. مؤمن قبل از تولد مؤمن است و شقی هم همین‌طور، پس دیگر چه تفاوتی میان اراده و اجازه می‌تواند وجود داشته باشد. این وضعیت حتی بدتر از نظام طبقاتی در هند است؛ زیرا در آنجا فرد امیدوار است در زندگی بعدی و از طریق تناسخ، شکل بهتری از زندگی را به دست آورد تا این که در نهایت بتواند نجات یابد.

آگوستین، بر خلاف آکویناس، در آموزه‌ی از پیش برگزیدگی، نقش برجسته‌ای برای مسیح قایل است. برنامه‌ی نجات عده‌ای از میان توده‌ی انسان‌های هبوط کرده، از طریق وساطت مسیح، نور تابان تقدیر، اتفاق می‌افتد. اسقف شهر هیپو [آگوستین]، تأکید می‌کند که انتخاب در مسیح قبل از خلق جهان، وجود داشته است و نقش میانجیگرانه‌ی مسیح در

۱. نک: فرانک، ص ۹۸.

آموزه‌ی از پیش برگزیدگی، اغلب مورد تأکید قرار گرفته است. اما به-طور مفصل شرح داده نشده است. آنچه برای آگوستین مهم است، این است که مشارکت مسیح مورد تصدیق قرار بگیرد.^۱

آگوستین به طور کلی بین دو گروه از مردم تمایز قایل است؛ آنهایی که از پیش برگزیده شده‌اند و آنهایی که در جماعت انسان‌های هبوط کرده، باقی می‌مانند. گروه دوم، خود دو زیر مجموعه دارند. نخست، آنهایی که تعمید داده نشده‌اند، که بدون آن کسی برگزیده نمی‌شود. اما آگوستین بیان می‌دارد که تعمید همیشه مؤثر نیست و به نظر او، همه‌ی آنهایی که از پیش برگزیده شده‌اند، تعمید یافته‌اند، اما همه‌ی آنهایی که تعمید یافته‌اند، از پیش برگزیده نشده‌اند. آگوستین تأیید می‌کند، عده‌ای تعمید یافته‌اند و بدین وسیله از موهبت فیض برخوردار شده‌اند، ولی از موهبت ثبات قدم (عطای مداومت) برخوردار نشده‌اند و اگرچه این افراد از طریق تعمید، تولدی نو یافته‌اند، اما در گناه سقوط می‌کنند، و بنابراین، از سوی خدا رها می‌شوند، یعنی او به آنها موهبت ثبات قدم را عطا نمی‌کند. آنها [خدا را] ترک می‌کنند و [به وسیله‌ی خدا] ترک می‌شوند. علی‌رغم دریافت میزانی از فیض از طریق تعمید، چنین افرادی هرگز از کشش هبوط به‌طور کامل خلاص نشده‌اند و اگرچه آنها چند صباحی پرهیزکارانه زندگی کرده‌اند، در نهایت، آنها به چرخه‌ی طبیعی گناه وارد می‌شوند، و از این‌رو، مستوجب خشم واقعی خدا می‌شوند.^۲

بنابراین، اگر خداوند اسباب نجات را فراهم می‌سازد، دیگر تلاش برای نیک زیستن و پیروی از اصول اخلاقی و عبادات و دوری از

۱. نک: همان، ص ۹۹.

۲. نک: همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.

بدی‌ها چه ارزشی دارد. زیرا به نظر آگوستین، خداوند به خاطر اعمال نیک انسان و تلاش‌های بشر نیست که فیض خود را شامل کسی می‌کند و اصولاً اعمال انسان هیچ تأثیری در جلب فیض و نجات ندارند، آیا این دیدگاه موجب سهل‌انگاری در دین و عدم انجام درست وظایف بشری نمی‌شود؟ از جمله افرادی که در این زمینه با آگوستین و آموزه‌ی فیض به مخالفت برخاست، پلاگیوس بود.

پلاگیوس به اعتراض در مقابل این دیدگاه برخاست و آموزه‌ای دیگر ارائه داد که در آن چیزی به‌عنوان گناه اولیه وجود نداشت و مردم را از توانایی تشخیص خطا و ثواب برخوردار می‌دانست و دستیابی به رستگاری و بهشت را بدون دخالت رحمت الهی، شدنی می‌دانست. آگوستین و پیروان او به شدت در مقابل این دیدگاه موضع گرفتند و مقالات زیادی را علیه این دیدگاه نوشتند و بر آموزه‌ی تقدیر و از پیش برگزیدگی تأکید می‌کردند.^۱

آگوستین، فیض و ایمان و رستگاری را در پرتو وجود عیسی مسیح درک می‌کند و در این باره می‌گوید:

«آن مرد را همراهی کنید تا به خدا برسید. همراه او باشید و به نزد او بروید. در پی هیچ راهی نباشید جز راهی که خود او به آن می‌رود؛ زیرا اگر او با نظر عنایت راه ننموده بود، همگی ما سرگردان مانده بودیم. بنابراین، او خود به صورت راهی درآمده است که تو باید آن را بیمایی. من راه را به تو نمی‌نمایم، آن را جستجو کن. خود راه در برابر توست؛ برخیز و گام بردار.»

گویا از دیدگاه آگوستین، کسی که خواهان نجات و جویای حقیقت باشد، خود به خود در مسیر نجات قرار می‌گیرد. زیرا همان‌طور که

پیش‌تر بیان شد اسباب هدایت و نجات چنین افرادی از قبل مهیا شده و طبیعی است که در مسیر هدایت قرار می‌گیرند. اما در پاسخ به سؤال قلبی و این‌که اگر نجات و جلب فیض به عمل فرد بستگی ندارد، عمل نیک او برای چیست و اساساً به چه دلیل فرد باید مشکلات نیک زیستن را تحمّل کند، طبق چنین نگرشی، نیک بودن ثمره‌ی فیض است و نه این‌که فیض ثمره‌ی نیک بوده باشد.

مارتین لوتر که از بنیان‌گذاران آیین پروتستان در غرب است، کاملاً متأثر از اندیشه‌های آگوستین و به خصوص آموزه‌ی فیض و عادل‌شمردگی بود، او درباره‌ی عطای فیض از طرف خدا می‌گوید:

پس، برای چنین پدری، که همه‌ی برکاتش را باگشاده دستی هرچه تمام‌تر به من ارزانی داشته است، من نیز به نوبه‌ی خود آزادانه، شادمانه و بی‌چشمداشت، کاری انجام می‌دهم که خوشایند او باشد، و برای همسایه‌ام، مسیحی نیک‌خواهی خواهم شد، همان‌گونه که مسیح برای من بوده است؛ و دست به کاری نخواهم زد جز به کاری که آن را بایسته، سودمند و خجسته برای او تشخیص دهم؛ زیرا براستی که من از طریق ایمان از هر آنچه در وجود مسیح است به قدر کافی برخوردارم.^۱

در جهان مسیحیت، بر سر آموزه‌های فیض و کلیسا اختلاف پیش‌آمد؛ آنهایی که از آموزه‌ی فیض طرفداری می‌کردند، بر حجیت کتاب مقدس تأکید می‌کردند، اینها همان پروتستان‌ها و اصلاح‌گران بودند. و آنهایی که از آموزه‌ی کلیسا طرفداری می‌کردند، بر حجیت کلیسا و شخص پاپ تأکید می‌کردند. در *دایرةالمعارف هستینگز* درباره‌ی نقش

۱. نک: مک آفی براون، ص ۱۴۴.

اندیشه‌های آگوستین در شکل‌گیری نهضت پروتستان و اصلاحات آمده است:

«مسأله‌ای که آگوستین در مورد انتخاب برای کلیسا به جای گذاشت، هزار سال طول کشید تا کلیسا آن را حل نماید. بنابراین، این آگوستین است که اصلاحات را به ما ارزانی داشت؛ زیرا اصلاحاتی که بعداً به وقوع پیوست، دقیقاً پیروزی نهایی آموزه‌ی فیض آگوستین بر آموزه‌ی کلیسای او بود.»^۱

ب: دیدگاه اشعری

پیش از پرداختن به دیدگاه اشعری در مورد فیض و لطف، لازم است کمی درباره‌ی ایمان از دیدگاه او بحث شود؛ زیرا ایمان می‌تواند کلید فیض و لطف الهی به شمار آید و رابطه‌ی نزدیکی با فیض دارد و در حقیقت ثبات ایمان، نماد تعلق فیض و لطف الهی قلمداد می‌شود. در *دائرةالمعارف دین‌یاده*، معنی ایمان از دیدگاه اشعری چنین است:

«اساساً، ایمان تصدیق به حقیقت پیامی است که توسط پیامبر آورده شده است و کسی که چنین تصدیقی را انجام می‌دهد، مؤمن نامیده می‌شود. تصدیق، ضروری است، ولی متمایز از علم و اجزای آن و همچنین متمایز از انجام اوامر الهی است. خدا ایمان را برای کافر امر می‌کند، ولی آن را اراده نمی‌کند؛ [زیرا در غیر این صورت، او ایمان می‌آورد]. اطاعت مؤمنان نه علت و نه شرط ضروری برای زندگی آینده است، بلکه در اصل معیاری است که خدا از روی اختیار به آن حکم کرده است.»^۲

۱. نک: هستینگر، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. نک: الیاده، ج ۱، ص ۴۵۱.

قبلاً گفته شد که اشاعره بین اراده و امر تمایز قایل می‌شوند و در مورد حضرت ابراهیم 7 گفتند که خدا به حضرت ابراهیم 7 امر کرد که فرزندش را قربانی کند، ولی این امر تغییر کرد. در صورتی که اگر خدا اراده می‌کرد، این امر صورت می‌گرفت. در اینجا نیز خداوند ایمان را برای کافر امر می‌کند. بنابراین، او می‌تواند نپذیرد، در صورتی که اگر خداوند ایمان را برای کافر اراده می‌کرد، قطعاً مؤمن می‌گردید. در بحث مربوط به آگوستین هم در مورد آن گروهی که دچار هبوط و گمراهی شده‌اند، هبوط آنها به اجازهی خداست، نه به اراده‌ی خدا؛ زیرا آگوستین می‌خواست ساحت خداوند را از شر بزدايد. پس، آگوستین برای پرهیز از نسبت دادن شر به خداوند، به لفظ «اجازه» متوسّل شد و اشعری و اشاعره به لفظ «امر».

پر واضح است که عقیده‌ی آنها به سرنوشت و تقدیر ازلی بشر، با این توجیه آنها سازگار نیست. انسان محروم از فیض به محکومی می‌ماند که باید قرعه‌ی محکومیت قطعی خود را از میان چندین قرعه در آورد و مسأله به گونه‌ای است که اگر بارها و بارها قرعه بکشد، باز به‌طور قطع تنها قرعه‌ی محکومیت خود را بیرون می‌کشد. و برای توجیه عدالت، عمل کشیدن قرعه را که ملزم به آن بوده نوعی عمل اختیاری قلمداد کرده تا به نوعی خود او را مسؤول سرنوشت محتوم خود معرفی نمایند. حال او مانند کسی است که در گل فرو رفته و هرچه بیشتر دست و پا می‌زند، بیشتر در گل فرو می‌رود.

اشعری در مورد عدم تعلق لطف خدا به کافران می‌گوید:

«خداوند می‌تواند بر کافران لطفی روا دارد تا ایمان آورند، اما اگر چنین نمی‌کند دلیل بخل او نیست؛ زیرا هیچ آفریده‌ای بر او حقی ندارد.»^۱

«بنابراین، او عقلاً حتّی ملزم نیست که مؤمنان را به بهشت درآورد و کافران را به دوزخ، مگر از آن رو که خود به ما چنان خبر داده است و کذب در سخن او جایز نیست.»^۲

اشاعره در جای دیگر، لطف را مترادف قدرت دانسته‌اند. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، درباره‌ی دیدگاه اشاعره در این خصوص چنین آمده است:

لطف خدا امری است که چون شامل حال کسی شود، بی‌گمان نتیجه‌اش طاعت او خواهد بود؛ زیرا به عقیده‌ی اشعری، لطف راستین آن است که نتیجه‌ی خود را به بار می‌آورد. از این رو، تعریف لطف بر معنایی جز قدرت منطبق نیست، که قدرت همواره مقدور خود را در پی دارد. پس اگر کافران، بنابر رأی اشعری در استطاعت قدرتی بر طاعت ندارند، باید گفت در امر دین از لطف حق محرومند؛ زیرا لطف او بی‌پایان است و برخلاف آنچه معتزله گفته‌اند، می‌توانسته است به کافر نیز اختیار و کسب مؤمنانه ببخشد.^۳

اشعری برای اثبات تعلق فضل و فیض خداوند به مؤمنین به آیاتی از قرآن استناد می‌کند، از جمله:

(و لو لا فضلُ اللهِ عَلَیْكُمْ و رَحْمَتُهُ لَأَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا)

(و لو لا فضلُ اللهِ عَلَیْكُمْ و رَحْمَتُهُ ما زکی منکم من أحدٍ أبداً)

(فا الطَّلَعُ فَرَاةٌ فِي سِوَاءِ الْجَحِيمِ)

۱. ابن فورک، ص ۱۲۵.

۲. ابن فورک، صص ۹۹-۱۰۰؛ نیز نک: *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، ص ۶۲.

۳. نک: همان، ج ۹، ص ۶۳.

(تا الله إن كدت لتردين و لولا نعمة ربی لكنت من المحضرين)

اشعری سپس در توضیح می گوید:

«چيست آن فضلی که خداوند به مؤمنین عطا می کند که در غیر آن صورت از شیطان متابعت می کردند و اگر عطا نمی کرد، کسی تزکیه نمی شد؟ و چيست آن نعمتی که اگر عطا نمی کرد، مؤمنین از جمله ی محضرين می شدند؟ آیا چیزی وجود دارد که به کافران عطا نشده و به مؤمنین اختصاص یافته؟ اگر جواب مثبت دهند [منظور معتزله] قول خود را رد کرده اند و فضل و نعمت خدا بر مؤمنین را از ابتدا تأیید کرده و مثل این نعمت را بر کافران رد کرده اند.»

اشعری از بیان فوق، چنین نتیجه می گیرد که نعمت و فضل و توفیقی که به مؤمنان عطا شده از جانب خداست و عدم آن به کافران هم از جانب خداست، چرا که به نظر اشعری خداوند «فعالٌ لما یُرید» می باشد.^۱

نتیجه

گرچه اشعری سعی داشت با تفاوت قائل شدن بین امر خداوند و اراده ی خداوند، و از سوی دیگر، با پیش کشیدن بحث استطاعت انسان در جلب افعال، به نوعی بشر را در قبال سرنوشت و خیر و شر زندگی خود مسؤول بداند، اما در نهایت چیزی فراتر از اعتقاد به جبر خداوند در خیر و شر زندگی و سرنوشت بشر ارایه نمی دهد.

توضیح آن که، اشعری خداوند را خالق همه ی افعال بشر می داند و معتقد است که بشر توانایی خلق هیچ فعلی را ندارد. بنابراین، پرسش این است که آیا استطاعت بشر در جلب افعال، جز فعل، چه چیز دیگری

۱. نک: اشعری، الابانه، صص ۴۷-۴۸.

می‌تواند باشد؟ بشری که هیچ چیز از خود ندارد و همه‌ی افعال او، اعم از خیر و شر، بنا به گفته‌ی اشعری مخلوق خداوند است. سؤال دیگر آن‌که اگر سرنوشت کسی به صورت خیر رقم خورده باشد، آیا او می‌تواند از طریق استطاعت خود آن را شر یا بد بگرداند؟ اگر جواب این باشد که «بله، فرد با استطاعت خویش چنین توانایی را دارد»، پس بحث اشعری در مورد اراده‌ی مطلق الهی و تقدیر ازلی او زیر سؤال می‌رود. و اگر جواب او «نه» باشد، پس بنای عقیده‌ی اشعری مبتنی بر جبر است و اختیار بشری در تعیین سرنوشت خود جایی ندارد.

آگوستین هم با اعتقاد به این‌که سرنوشت رستگاران از قبل رقم خورده است و انسان توانایی جلب خیر و شر در زندگی خود را ندارد و این‌که خیر و سعادت انسان در زندگی بسته به فیض خداوند و اراده‌ی مطلق اوست و شر و گمراهی بشر هم به اجازة‌ی خداست و نه اراده‌ی خدا، خواسته است به نوعی از خداوند در قبال شر و سرنوشت بد بعضی از مردم سلب مسؤولیت نماید. اکنون سؤال این است: اگر خداوند از طریق لطف و فیض خود، عده‌ای را از گمراهی و تباهی نجات دهد و عده‌ای دیگر را به حال خود رها کرده و شاهد سقوط و تباهی آنان باشد، عدالت الهی زیر سؤال نمی‌رود؟ این ایراد از آنجا به آگوستین وارد است که او معتقد است، بشر براساس اراده و اختیار خود توانایی نجات خود را ندارد، بلکه نجات بشر نه به تلاش خود، بلکه کاملاً به فیض خداوند بستگی دارد.

آگوستین بر خلاف اشعری، معتقد نیست که خدا خالق همه‌ی افعال، اعم از خیر و شر است، بلکه ارتباط هر نوع شر را با خداوند منتفی می‌داند و معتقد است اگر خداوند اراده می‌کرد، تبهکاران دچار شر و تباهی نمی‌شدند، اما چون خداوند خیر و نجات آنها را اراده نکرده

است، پس تباهی آنان به اجازه‌ی خداست، نه اراده‌ی او. به هر حال، همین که خداوند گمراهی و تباهی را برای عده‌ای اجازه داده است و شر و تباهی را برای عده‌ای دیگر اجازه نداده است، نمی‌تواند از خداوند در مورد وجود شر و تباهی سلب مسؤولیت نماید؛ خدایی که به عقیده‌ی آگوستین اختیار نجات و کسب خیر را از بندگان سلب نموده است و همه چیز به اراده‌ی اوست.

منابع

۱. آگوستین، قدیس، *اعترافات قدیس آگوستین*، ترجمه: میثمی، سایه، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ شمسی.
۲. ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، تحقیق: محیی‌الدین عبدالحمید، محمد، مطبعة السّعادة.
۳. ابن عساکر، *تبيين كذب المفتري الى ما ينسب الى الامام الاشعري*، دمشق: مطبعة التوفيق، ۱۳۴۷ قمری.
۴. استراترن، پل، *آشنایی با آگوستین قدیس*، ترجمه: حمزه‌ای، شهرام، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵ شمسی.
۵. اشعری، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الديانه*، مدینه: الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنوره، ۱۹۷۵ میلادی.
۶. اشعری، ابوالحسن، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، صحّحه و علّق علیه الدّکتر حموده غرابه، مطبعة مصر، ۱۹۵۵ میلادی.
۷. المغربي، علی عبدالفتاح، *الفرق الكلاميه الاسلاميه*، مکتبه وهبه، دارالتوفيق النموذجيه، ۱۴۰۷ قمری.

۸. انواری، محمد جواد، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، چاپ اول، جلد ۹، مبحث اشعری، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ شمسی.
۹. انواری، محمد جواد، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، چاپ دوم، جلد ۷، مبحث اراده، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ شمسی.
۱۰. بداشتی، علی اله، *اراده‌ی خدا (جلّ جلاله) از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ شمسی.
۱۱. پترسون، مایکل و ... [و دیگران]، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجمین: نراقی، احمد، سلطانی، ابراهیم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ شمسی.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق: عمیره، عبدالرحمن، قم: انتشارات شریف رضی، بی تا.
۱۳. جرجانی، سید شریف، *شرح المواقف*، قم: منشورات الشریف الرضی، بی تا.
۱۴. جوادی، محسن و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران: انتشارات سمت، قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۱ شمسی.
۱۵. جوینی، امام الحرمین، *اللمع الادکّه*، الدار المصریه للتألیف و النشر، قمه، ۱۹۶۵ میلادی.
۱۶. خادمی، عین الله، *علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ شمسی.
۱۷. الشهرستانی، *نهایه الاقدام*، تحقیق: جیوم، الفرید، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر، ۱۹۷۵ میلادی.
۱۸. صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، جلد اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۳ شمسی.

۱۹. طاهری، صدرالدین، *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۵ شمسی.
۲۰. فرانکلین لو- فان- باومر، *جریان‌های اصلی اندیشه‌ی غربی*، جلد اول، ترجمه: گوتن، کامبیز، تهران: حکمت، ۱۳۸۵ شمسی.
۲۱. کاکایی، قاسم، *خدا/محوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه‌ی مالبرانش*، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸ شمسی.
۲۲. گیسلر، نرمن، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه: آیت‌اللهی، حمیدرضا، تهران: حکمت، ۱۳۸۴ شمسی.
۲۳. لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه: آسریان، روبرت، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰ شمسی.
۲۴. مک آفی براون، رابرت، *روح آیین پروتستان*، ترجمه: مجیدی، فریبرز، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲ شمسی.
۲۵. مک گراث، آلیستر، *درسنامه‌ی الهیات مسیحی*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ شمسی.
۲۶. مولند، اینار، *جهان مسیحیت*، ترجمه: انصاری، محمدباقر، مهاجری، مسیح، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱ شمسی.

27. FRANK A.JAMES III, Peter Martyr Vermigli and Predestination, New York, Oxford University Press, 1998.

28. R.M.FRANK. the Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade Editor in Chief. Volume 1. New York, Macmillan Publishing Company, 1986.

29. Benjamin B. Warfield, Encyclopaedia of Religion and Ethics Edited By James Hastings, Volume II, New York, 1964, Latest Impression.

ملت یهود در گذر تاریخ^۱

روبرت سلترز^۲

ترجمه: مهدی حبیب‌اللهی

یهودیان از جهتی به نوبه‌ی خود قومی تاریخی بوده و از جهتی دیگر گروهی اجتماعی هستند که به وسیله‌ی سنت‌های مذهبی یهودیت مکلف گشته و از این طریق زنده نگه داشته شده‌اند. این که قوم یهود را به‌عنوان یک ملت و یا یک گروه نژادی به شمار آوریم بسته به این است که واژه‌های سنتی عبری برای مفهوم «ملت» را چگونه معنی کنیم. واژه‌هایی از قبیل le'um، goi و در رأس همه واژه‌ی am' در مورد همه-ی یهودیان به صورت مشترک به کار می‌رود، ولی این که تا چه میزان تعریف‌های ارایه شده‌ی قرون نوزدهم و بیستم از مفهوم ملیت یا نژاد و

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مدخل Jewish People از دایرة‌المعارف دین ویراسته‌ی میرچه لیاده. این مدخل هویت مشترک یهودیان را از دوره‌ی کتاب مقدس تا زمان حاضر مورد بحث قرار می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر در مورد بُعد مذهبی به مقاله‌ی Judaism (آیین یهودیت) در همین دایرة‌المعارف رجوع شود.

2. ROBERT M. SELTZER. (استاد دانشگاه کلمبیا، محقق و نویسنده در موضوع تاریخ یهود).

ملیت یهودیان سازگاری دارد، موضوع مورد مناقشه‌ای است که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

این مقاله تلاش می‌کند تعاریف و معانی نسبت داده شده به ملّیت یهود از روزگاران باستان تا عصر حاضر را بررسی نماید. در این مقاله به رابطه‌ی قوم یهود با سایر جوامع مذهبی که در کالبد دینی اسرائیلی پدیدار گشتند، توجّه ویژه‌ای شده است.

واژه‌های کلیدی

ملّت یهود، یهودیان، آیین یهود، جمع‌گرایی یهود، پراکندگی یهود.

مقدمه

این موضوع که یهودیان در عین حالی که جمعیتی دینی به حساب می‌آیند، از هویتی ملّی نیز برخوردارند با توجّه به حوادث به‌وقوع پیوسته در طول تاریخ یهودیت و فعل و انفعالات متقابل پیچیده‌ی موجود میان دو مفهوم ملّیت و مذهب، قابل اثبات است.

اوضاع و احوال تاریخی به صورت متناوب، ناخواسته بر معیارهای عضو بودن در جامعه‌ی یهود و مفهوم ایده‌آلی از موجودیت عام یهودیت تأثیر گذاشته است. در طول دوران‌های تغییر و تحولات سریع که بر پراکندگی یهودیان در دوران معاصر به صورت‌های متفاوتی تأثیر گذاشت، تردیدها و حتّی نزاع‌هایی در مورد این که یهودی کیست و اعمال دینی و اصول مذهبی تمییز دهنده‌ی یک شخص یهودی از دیگران چه می‌باشد، به وقوع پیوست. صاحب‌منصبان دین یهود مجبور شده‌اند به توضیح و روشن نمودن ملاک عضویت

در این ملت و اهمیّت کلامی بقای یهودیت به عنوان یک قوم اقدام نمایند.

در کتاب مقدّس در تعریف قوم یهود با این تعابیر روبه‌رو می‌شویم: «ملت‌ی همچون همه‌ی ملت‌ها»^۱ ولی در جای دیگر می‌گوید: «ملت‌ی که به تنهایی زندگی کرده و خود را در میان ملت‌های دیگر به حساب نمی‌آورد»^۲ سرانجام، این مباحث گنج‌کننده برای مدّتی فروکش نمود تا این که در اعصار تاریخی بعد دوباره ظهور نماید.

ماهیت ملّی - دینی یهود تا حدی با مطالعات تطبیقی قابل درک است. همراهی دو مفهوم ملّیت و دین در شکل‌های مشابهی در آیین مسیحیت نیز یافت می‌شود (برای مثال کلیساهای ارمنی و قبطی). در اسلام نیز واژه‌ی ملّت به عنوان مفهومی انسجام‌دهنده که همه‌ی مسلمانان را تحت سیطره‌ی یک قانون دینی در می‌آورد از اهمیتی خاص برخوردار است. این مفهوم به ویژه در آغاز تاریخ اسلام، آن زمان که اسلام تنها دین عرب بود و به صورت دین ایرانیان، ترک‌ها و سایرین در نیامده بود، کارایی بیش‌تری داشت.

برخلاف مسیحیت، مذهب یهود از فرقه‌ها و مذاهب مشابهش کاملاً مجزاً و متمایز باقی مانده است. مرز میان مسیحیت و یهودیت، علی‌رغم این که گاهی به هر دو مذهب با عنوان سنّت مشترک یهودی - مسیحی اشاره می‌شود، به صورت بارزی همچنان باقی است. همچنین یهودیت برخلاف مسیحیت همواره در مقابل تعریف‌های ارایه شده توسط قانون‌گذاری‌های عقیدتی مقاومت کرده است. در مقابل، در مسیحیت

۱. کتاب ۱ سموئل ۸:۵.

۲. کتاب اعداد ۹:۲۳.

موضوع محوری رستگاری از طریق مسیح و شکل‌گیری قواعد عقیدتی - بنیادی مرتبط با آن، موجب گردید که عقیده‌ی کلامی برای تشکیل کلیسای چند ملتیتی به راحتی تحقق پیدا کند و این در حالی است که در یهودیت وجود قیود متعدّد، وحدت و یکپارچگی ملت یهود را تضمین نموده است. یهودیت با تأکید زیاد بر مرکزیت قانون و شریعت به جای رستگاری از طریق ایمان به مسیح و فیض قدسی، از ساختار به مراتب نزدیک‌تری نسبت به اسلام برخوردار است.

پیدایش فرهنگ‌های متفاوت با ایجاد انشعابات گوناگون در یهودیت طی چندین قرن این دین را نیز از این جهت شبیه گوناگونی و اختلاف موجود در مسیحیت و اسلام کرده، ولی ساختار سیاسی و حکومتی یهودیت و یهودیان به‌طور کلی متفاوت است. مردم یهود پیش از آن که آیین یهودیت شکل تکامل یافته‌ی خود را به دست آورد به صورت یک ملت یکپارچه دارای موجودیت بودند و با پیدایش آیین یهود، سنت‌های مذهبی توانست یکپارچگی هویتی آنان را به هنگامی که یهودیان در تمام سرزمین‌های یهودی نشین در اقلیت بودند، حفظ نماید.

ملت‌ها و ادیان دیگر نیز دچار پراکندگی بوده‌اند، ولی پراکندگی یهودیان به خاطر وسعت جهانی آن و توانایی‌اش در گذر از آن و بقا، فوق‌العاده است. حداقل از اواخر دوران باستان، یهودیان به‌عنوان ملتی پراکنده شناخته می‌شدند. بعد از حکومت شاهان یهودی و اسرائیلی در قرون یازده تا شش پیش از میلاد و حکومت مکیان^۱ در قرون دو و یک پیش از میلاد و به جز موارد استثنایی که گاه طبقه‌ی حاکم جامعه به دین یهودیت می‌گرویدند، هیچ دولت یهودی دیگری تا سال ۱۹۴۸

1. Hasmonean kingdom.

میلاادی وجود نداشته است. در مدّت تقریباً نوزده قرن سیاست نقشی غیرمستقیم در تاریخ یهود داشته است و این نقش صرفاً در قالب مؤسّسات عمومی نیمه مستقل و رهبران مختلف یهودی که فاقد قدرت حاکمیت کاملی بوده اعمال می شده است. این مؤسّسات تحت نظارت دولت های غیر یهود یا چهره های یهودی ولی هماهنگ و موافق با حاکمان، در موضوعاتی نظیر تفسیر و تأویلات قانونی عمل می کردند. وضعیت عینی و عملی جامعه ی یهود به عنوان یک اقلیت پراکنده و نیاز به کنار آمدن با این وضعیت مسلماً به وحدت و استمرار یهودیت کمک نموده است.

در طی دوران بلند مدّت پراکندگی یهودیت، سرنوشت مشترک و همبستگی و اتحاد آنان به وسیله ی عملکرد هماهنگ عوامل بیرونی و درونی جامعه حفظ گردید. آگاهی یهودیان نسبت به این که در تبعید و به دور از وطن زندگی می کنند و انتظار آنان برای رهایی و نجات، دو عنصر ذهنی و درونی مؤثّری در ایجاد نوعی هویت شخصی برای آنان بوده است. این دو مفهوم کلیدی توسط سنّت های آموزش داده شده به آن ها و آیین نماز و مناجات همواره تقویت گردیده است. علاوه براین، این هویت مشخص و برجسته از طریق حضور پر رنگ مردم یهود در حکایت ها و روایات های مسیحیت و اسلام حفظ شده است. در عهد جدید از یهودیان به عنوان قومی که از پذیرش عیسی به عنوان مسیحی موعود، خوداری کرده با این که او و حواریونش یهودی بودند، یاد شده است. و در قرآن نیز یهودیان به عنوان مردمی که از پذیرش محمد [به-عنوان خاتم پیامبران، خودداری کردند، نام برده شده است. در حالی که محمد [کتاب مقدّس یهودیان و برخی از عبادت های آنان را تصدیق نموده بود. (در هر دو مورد این اتهامات دارای اساس تاریخی هستند).

تأکید و اذعان ادیان مسیحیت و اسلام بر این نکته که مردم یهود به عنوان پیروان یکی از ادیان بزرگ نقش بی‌نظیری در تاریخ سعادت انسان بازی نموده‌اند، حتی هنگامی که این تأکید همراه این عقیده باشد که خداوند یهودیان را کنار گذاشت و لطف و رحمت خویش را به اقوام برگزیده - ی دیگری اعطا نمود، نشان دهنده‌ی دیدگاه دوگانه‌ی صاحب‌منصبان مذهبی مسیحی و مسلمان نسبت به یهودیان می‌باشد. به این معنی که بی - نظیر بودن یهودیت را تصدیق می‌کنند و در کنار آن خشم خویش از انکار لجوجانه و سرسختانه‌ی حقیقت ادیان مسیحیت و اسلام توسط یهودیان را ابراز می‌دارند.

اعتقاد به حقانیت دین خود از یک طرف و خشم آنان نسبت به یهودیان از طرف دیگر، محدودیت‌های اجتماعی و قانونی را برای یهودیان به دنبال داشت و به راحتی موجب گردید شکنجه و آزار یهودیان توجیه منطقی پیدا کند. ولی همین شهرت خاص مردم یهود به تثبیت موقعیت بی‌نظیر بودن آنان کمک نمود؛ موقعیتی که عنصر عمده‌ای در تشکیل سنت یهود و دلیل اصلی بقای یهودیت بوده است.

موضوع دیگری که در ارتباط با قوم یهود مطرح شده این مسأله است که آیا یهودیت، مذهبی است جهانی یا دینی است نژادی، یهودیت (یا به‌طور صحیح‌تر تعالیم تورات در مفهوم وسیعش به‌عنوان آموزه‌های مقدس) هم جهان‌گرا و هم خاص‌گرا است. تورات با داشتن بالاترین حد اعتبار به خاطر وجود این اعتقاد که از منبعی وحیانی - الهی سرچشمه گرفته است، در بر گیرنده‌ی تمام اعمال مذهبی یهودیت است (احکام شریعت و آداب و رسوم). این کتاب همچنین متضمن ارزش‌های به دست آمده از شریعت یهود، مواعظ و نصایح و همچنین درک صحیح حقیقت و وضعیت بشر که در ادبیات مذهبی یهودیت بیان

شده است، می‌باشد. تورات همچنین در مورد ماهیت نقش و رابطه‌ی خداوند با جهان هستی و تاریخ صحبت می‌کند و می‌گوید خدا واحد، ابدی، خالق، مافوق هر چیز نافذ در همه‌ی گیتی، الهام‌بخش و شخصی است. البته اندیشه‌ی دینی یهود کتاب‌ها و بیان‌های گوناگون و بعضاً پیچیده‌ای از این موضوعات و سایر اصول عقیدتی مذهب ارایه داده است.

در همین حال، صرف اعتقاد به وجود کتابی تحت عنوان تورات اثبات کننده‌ی این است که ملّتی خاص در میان ملت‌ها وجود دارد که بر او تکلیف شده متن آن را مطالعه کرده، به دستوراتش عمل نمایند تا جود و بقای خود را (و وجود گیتی حداقل در شکل فعلی آن را) تضمین کنند. این تصوّر که مردمانی به وسیله‌ی خداوند برای دریافت فرامین تورات انتخاب شده‌اند موجب تقدیس آنان گردیده، نقش ویژه‌ای در متن تاریخ جهان به آنان اختصاص می‌دهد. بر اساس سنّت یهود، این انتخاب صرفاً یک پذیرش انفعالی و اجباری دستورات الهی نبوده، بلکه انتخابی است آگاهانه به وسیله‌ی مردم برای پذیرش سلطه و عبودیت الهی و اطاعت از دستورات وی. بنابراین، اندیشه‌ی دینی یهودیت توانست حقیقت تاریخی، دنیوی و پیش پا افتاده‌ی هویت اجتماعی یهودیان را به جامعه‌ای دارای مسؤولیت و تعهد که با اراده‌ی خویش و از روی لذّت آن را انتخاب کرده، تبدیل نماید.

مطالب فوق، گزارشی مقدماتی بود در ارتباط با بعضی از پیچیدگی‌های موجود در مورد مفهوم قوم یهود و مشکلات بر سر آرمان‌های آینده‌ی این قوم. در ادامه هر یک از این موضوعات جداگانه مورد بحث قرار می‌گیرد.

نام‌های یهودیان و یهودیت

در سنت یهود، از مردم یهودی به‌عنوان موجودیتی مذهبی - اجتماعی با نام‌های زیر اسم برده شده است: «مردم اسرائیل»،^۱ «فرزندان اسرائیل»،^۲ «خانواده‌ی اسرائیل»،^۳ «اجتماع اسرائیل»^۴ (در کتب خاخام‌ها)، یا به صورت «ساده اسرائیل».^۵

بر طبق کتاب مقدس، یعقوب، بزرگ قوم یهود بود که در سفر پیدایش (۲۸:۳۲) از او به نام «اسرائیل» یاد شده است. نام او از طریق فرزندانش بر ملت یهود اطلاق گردید. فرزندان او در حقیقت بنیان‌گذاران دوازده قبیله‌ی بنی اسرائیل می‌باشند. در مقابل، به همه‌ی ساکنان دولت جدید اسرائیل^۶ که در برگیرنده‌ی مسیحیان، مسلمانان و شهروندان یهودی است، واژه‌ی «اسرائیلی»^۷ که صفت کلمه‌ی اسرائیل در زبان عبری است گفته می‌شود. همچنین واژه‌ی یهود (واژه‌ی انگلیسی Jew و عبری Yehud) از لحاظ صرفی از کلمه‌ی «یهودا»^۸ که ریس یکی از قبیله‌های یهودی بوده و آن قبیله نامش را از ریس خود گرفته - مشتق شده است.

بعد از وفات سلیمان در حدود ۹۲۲ پیش از میلاد و زمانی که اکثریت قبایل بنی اسرائیل از پذیرش سلطنت فرزندش داود امتناع کرده و خود

1.'am Yisra'l.

2.benei Yisra'el.

3.beit Yisra'el.

4.keneset Yisra'el.

5.Yisra'el.

6. medinat Yisra'el.

7.Yisra'eli.

8.Yehuda.

اقدام به تأسیس حکومتی به نام حکومت پادشاهی بنی اسرائیل^۱ نمودند، حکومت یهودا در جنوب که متشکل از قلمرو قبایل یهودا، بنیامین و پایتخت داویدیان یعنی اورشلیم بود، به سلسله‌ی داویدیان وفادار باقی مانده و از پذیرش حکومت جدید در شمال سرباز زدند. حکومت بنی-اسرائیل در شمال در سال ۷۲۲ قبل از میلاد از بین رفت و متعاقب آن حکومت یهودا^۲ در جنوب نیز در سال ۵۸۶ قبل از میلاد نابود گردید. ولی واژه‌ی آرامی یهودا به عنوان نام منطقه‌ی اطراف اورشلیم در امپراتوری ایران باقی ماند. (در کتاب استر تورات (۵:۲) واژه‌ی «یهود» در مورد هریک از اعضای قوم یهود حتی اگر از قبیله‌ی بنیامین باشد به کار رفته است. در کتاب استر (۸:۱۷ و ۹:۲۷) این واژه بر ملحق شدن غیر یهودیان به آیین یهود اطلاق گریده است. واژه‌ی یونانی loudaia به وسیله‌ی حکومت‌های بطلموس^۳ و سلیسودی^۴ و همچنین برای حکومت حکومت مستقل تأسیس شده به وسیله‌ی مکابیان در قرن دوم پیش از میلاد به کار برده می‌شد. شکل لاتینی این واژه Judaea (یهودیه) است.

تا پیش از دوران یونان باستان واژه‌ی یهود (یونانی آن loudaia و عبری آن Yehudi) نه تنها عنوان اشخاص تحت سلطنت دولت مکابیان، بلکه به عنوانی برای تمام پیروان آیین یهودیت در سراسر مناطق پراکندگی یهودیان تبدیل شده بود. در حالی که که واژه‌ی «یهودی» به عنوانی برای پیروان این آیین مورد پذیرش عمومی قرار گرفته بود، ادبیات و نوشته-

- 1.mamlekheth Yisra'el.
- 2.mamlekheth Yehudah.
- 3.Ptolemaic.
- 4.Seleucid.

های خاخامی همچنان بر استفاده از عبارت اسرائیل یا بنی‌اسرائیل و واژه‌های مشابه اصرار می‌ورزید (در متون مناجاتی یهودیان، واژه‌ی اسرائیلی^۱ به کسی گفته می‌شود که برای قرائت کتاب مقدس دعوت شده ولی کشیش و یا دستیار کشیش نباشد).

در عین حال واژه‌ی دیگری نیز وجود داشت که به قوم یهود اشاره دارد و آن واژه‌ی Ivri به معنای «عبری» است که احتمالاً در ابتدا برای اشاره به وضعیت اجتماعی خاصی به کار می‌رفته است و بعدها برای بیان هویت نژادی و یا قومی یهودیان مورد استفاده واقع شده است (این کار برد اولیه‌ی لغت «عبری» آن گونه که مثلاً در سفر خروج (۲۱:۲) آمده ممکن است رابطه‌ای ریشه‌ای با واژه‌ی habiru که در اکادیان به معنای دسته‌های اجتماعی هزاره‌ی دوم است داشته باشد).

نمونه‌هایی از استعمال واژه‌ی «عبری» برای اشاره به اسرائیلی‌ها و یا نیاکان بنی‌اسرائیل در کتاب مقدس وجود دارد برای مثال در کتاب یونس (۱:۸) و همچنین کتاب پیدایش (۴:۱۳) این واژه در مورد قوم یهود استعمال شده است. همچنین این واژه برای اشاره کردن به ابر^۲ یکی از نوادگان نوح از نسل سام - استعمال گردیده، مثل کتاب پیدایش (۱۰:۲۱ و ۱۱:۱۴). این استعمالات ممکن است سرانجام منجر به تبدیل این واژه به مترادفی برای اسرائیلی و یهودی و عنوانی برای زبان آنها شده باشد.

در قرن نوزدهم در برخی از کشورهای اروپایی، واژه‌ی «عبری» به معادل مؤدبانه‌ی کلمه‌ی یهودی تبدیل شد. در این زمان، کلمه‌ی یهودی دارای

1.Israelite.

2.Eber.

بار منفی گردیده بود؛ هر چند که در قرن بیستم واژه‌ی یهودی توانست مجدداً تصویر مثبت خود را در زبان‌های انگلیسی، آلمانی و سایر زبان‌ها به دست آورد.

ماهیت اجتماعی دین باستانی بنی‌اسرائیل

کتب مقدس عبری گزیده‌ای از ادبیّاتی است که به وسیله‌ی مردم اسرائیل و برای خود آن‌ها و بیشتر در این سرزمین و در طول هشت تا ده قرن نگاشته شد. یکی از موضوعات اساسی اسفار پنجگانه درباره‌ی چگونگی خلقت انسان است که، در آن زنجیره‌ای از حکایات نقل می‌شود که در نهایت صحنه را جهت بیان وظایف بنی‌اسرائیل نسبت به خداوند (YHVH) آماده می‌کند.

طبق این حکایت‌ها، نیاکان بنی‌اسرائیل تا چندین نسل در سرزمین کنعان و در قبایل مردسالار زندگی می‌کردند تا این که در مصر سکنی گزیده و در آنجا هم به وسیله‌ی فرعون به بردگی گرفته شدند. سپس موسی به مقابله با فرعون پرداخت و خداوند نیز آنها را نجات داد، به بیابان خشک و بی آب و علف سینا آورد. در آنجا بنی‌اسرائیل پیمانی را با خدای خویش بسته و طبق آن متعهد شدند که از پرستش خدایان دیگر پرهیز نمایند.^۱

مطالعات جدید تاریخی - جغرافیایی درباره‌ی با خاستگاه پیدایش بنی - اسرائیل در بین ملت‌ها و جنبش‌های اجتماعی هزاره‌ی دوم پیش از میلاد با تردیدها و ابهامات علمی زیادی مواجه شده است. برای مثال: رابطه دقیق نیاکان مستقیم بنی‌اسرائیل با جمعیت‌های باستانی آن دوره نظیر

آموری‌ها^۱ و هیکسوس‌ها^۲ چگونه بوده است، آیا یهودیان باستان قبل از مهاجرت از مصر خداپرست بوده‌اند^۳ و این که تا چه میزان دهقانان و قبایل کنعانی با بنی‌اسرائیل در قرون یازده و دوازده پیش از میلاد متحد شده، به خدای آنان ایمان آورده و با اجتماع آنان در آمیختند.

حضور مقتدرانه‌ی خداوند یهودیان (YHVH) در زندگی اجتماعی بنی-اسرائیل را می‌توان در جنبه‌های مختلفی از دین باستانی آنان یافت. برای مثال، بر اساس سنت بنی‌اسرائیل مالکیت دائمی زمین‌های سرزمین کنعان از طریق خرید ممنوع بود. آنان معتقد بودند که اسکان بنی‌اسرائیل در این سرزمین با یاری خداوند (YHVH)، حکمران متعالی اسرائیل، ممکن گردیده و سرزمین اسرائیل قلمروی است که در آن مردم می‌توانند ملتی مستقل را همانند و در کنار ملت‌های دیگر شکل دهند، به شرط این که خود را وقف اجرای وظایف پذیرفته شده‌ی خود نمایند. جنبه‌ی اشتراکی مالکیت زمین در پیش شرط‌های مربوط به زمین‌های فروخته شده توسط اشخاص قابل مشاهده است. براساس این پیش شرط، زمین فروخته شده پس از دوره‌ای خاص به خانواده‌ای که در آغاز زمین به آنها و اگذار شده بود برگشت داده می‌شد.^۴

تعهدات اخلاقی و شرعی یهود از تبصره‌های زیادی برخوردار بود که موجب تنظیم رفتار تک‌تک افراد جامعه و کنترل روابط میان بخش‌های مختلف جامعه‌ی اسرائیل می‌گردید، ولی بخش عمده‌ی تکالیف یهود و

1. Amorites.

2. Hyksos.

۳. مقایسه شود: سفر خروج ۶:۳ با سفر پیدایش ۴:۲۶.

۴. لای ۲۵:۲ و ۲۵:۳.

چارچوب اصلی وظایف بیان شده در اسفار پنچگانه، اسرائیل را به عنوان موجودی اجتماعی و اشتراکی لحاظ کرده است. برای نمونه، علاوه بر قربانی‌هایی که به وسیله‌ی تک تک افراد به‌عنوان شکرگزاری و یا به نشان توبه نثار خداوند می‌گردید، قربانی‌های مفصل دیگری به وسیله‌ی کشیشان به نمایندگی از توده‌ی مردم به منظور قدردانی و سپاس‌گزاری عمومی و یا کفاره‌دادن از گناهان مشترک هدیه می‌شد.^۱ یا برای مثال، علاوه بر وظایف اخلاقی که بنی‌اسرائیل در زندگی فردی و خانوادگی خود مکلف به آن هستند، مسؤولیت‌های اجتماعی دیگری نسبت به بیوه زنان، یتیمان و غریبان دارند که این مسؤولیت‌ها متوجه عموم مردم است.^۲

در سراسر تاریخ حکومت‌های بنی‌اسرائیل، پیامبران الهی همواره به مردم هشدار می‌دادند که در صورت عمل نکردن به دستورات و احکام اجتماعی، خداوند (YHVH) سرزمینی را که به آنان عطا کرده پس می‌گیرد و آنها را به سرزمین‌های دیگر تبعید می‌نماید.^۳ نابودی حکومت بنی‌اسرائیل در شمال به وسیله‌ی آشوریان در سال ۷۲۲ پیش از میلاد در این راستا تفسیر شده است. همین مسأله احتمالاً باعث گردید تا فرصت برای اجرای برنامه‌ای گسترده جهت اصطلاحات دینی در اختیار حکومت یهودا در سال ۶۲۰ پیش از میلاد قرار گیرد.^۴ مطالب اصلی کتاب تثبیه به احتمال زیاد منعکس‌کننده‌ی وضعیت این افراد است. در

1. 16:30 Lv 28:2 nm.

2. EX 22:21-22.

3. 7:11, Am 3:2.

4. Kgs. 22-23. 2chr. 34.

آنجا تأکید می‌شود که مسؤولیت و تعهد اجتماعی بنی‌اسرائیل که در بیابان سینا مورد پذیرش آنان قرار گرفت تمام نسل‌های بعدی بنی‌اسرائیل را ملزم و مکلف نموده است. مسؤولیت‌هایی نظیر: عشق ورزیدن به خدا، (YHVH) فرمانبرداری از دستورات او، اجتناب از بت پرستی و عبادت کردن او در شهر اورشلیم، جایی که تنها خانه‌ی او و قربانگاهش ساخته شد.^۱

هنگامی که حکومت یهودا در سال ۵۸۷ یا ۵۸۶ پیش از میلاد توسط بابلیان از بین رفت، چنین توضیح داده شد که بت پرستی و نافرمانی گذشتگان موجب شکست آنان و اخراج و تبعید آنان گردید، ولی خداوند همچنان دوستدار آنان باقی مانده و وعده‌ای حتمی برای رهایی و نجات آنان داد.^۲ تبعید بنی‌اسرائیل توسط بابلیان باعث گردید موضوع تأکید شده توسط آموزه‌های وحیانی مبنی بر ماهیت ابدی میثاق میان خداوند (YHVH) و بنی‌اسرائیل عملاً محقق شود.

جامعه‌ی در تبعید یهودیان، با پذیرش این که سرنوشتشان از اراده‌ی الهی ناشی شده و نیز اقدام آنان در توبه‌ی خالصانه به خاطر گناه نیاکان و تلاش برای داشتن نقشی ایده‌آل در تاریخ، ایمان بالایی خود را به نمایش گذاشتند.

۱. کتاب تثنیه ۴:۶.

۲. کتاب دوم پادشاهان ۳:۲۴.

جامعه‌ی در حال تبعید یهودیان در همین زمان با اعتقاد به وجود کوه مقدّس خاص،^۱ شهر مقدّس خاص،^۲ و سرزمین خداوند (YHVH) به نام صهیون،^۳ زمینه‌ی حفظ حکومت مستقل یهودیان را در زمان تبعید و خارج از فضای سرزمین مقدّس، فراهم نمودند.^۴ گزارش‌های مربوط به تبعید، آن گونه که در قسمت دوم کتاب اشعیا آمده، مردم را به عنوان بندگان خدا و چراغ اّمّت‌ها توصیف می‌کند^۵ و بیان می‌کند که راه رستگاری در اقصی نقاط زمین شناخته خواهد شد و روزی تمام بی‌دینان، خداوند (YHVH) را، یعنی آفریدگار خیر و شرّ را، خواهند پرستید.^۶

تفاوت اساسی میان تطوّر و تکامل تاریخی بنی اسرائیل و سایر اقوام باستانی خاور نزدیک در این بود که بنی‌اسرائیل به ترفیع و ترقی موقعیت خدای مورد اعتقادشان به مقام و منزلت الوهیت صرف، خالق آسمان و زمین، فرمانروای عالم و حاکم بر تاریخ اعتقاد داشتند. منابع مربوط به این که بنی‌اسرائیل تا چه میزان به یهوه (YAHVH) پیش از زمان موسی اعتقاد است. تردید آمیز و تا حدی غیر قابل اعتماد می‌باشند. برخلاف خدایان مورد اعتقاد مردمان خاور نزدیک، نظیر سین،^۷ ادد،^۸

۱. کتاب یوئیل ۱:۴.

۲. کتاب اشعیا ۳:۲.

۳. کتاب اشعیا ۲۴:۱۰.

۴. مقایسه کنید شکایت داود را از این که سولس وی را از شهر اخراج نمود تا نتواند (YHVH) را خدمت

کند. [کتاب اول سموئیل ۱۹:۲۶].

۵. کتاب اشعیا ۶:۴۹.

۶. کتاب اشعیا ۱:۲ و کتاب میکاه ۱:۴.

7.Sin.

8.Adad.

ایشتار^۱ و ...، خدای یهود (YHVH) هیچ‌گونه معبد و زیارتگاهی در اطراف سرزمین‌های شرق نزدیک که اختصاص به عبادت او داشته باشد و یا با خدایان دیگر شریک باشد، نداشت. این موضوع، مطلب کتاب مقدس را که نام و شهرت YHVH به‌عنوان خداوند مورد اعتقاد یهودیان صرفاً به بنی‌اسرائیل تعلق داشته تصدیق می‌کند.

این که از چه زمانی اعتقاد به توحید در رأس آموزش‌های کتب مقدس در میان بنی‌اسرائیل رواج یافت، موضوعی است که دستخوش مباحث و مجادلات علمی قابل توجهی بوده است. زیرا هدف دانشمندان در مورد این که چه زمانی سایر خدایان در تاریخ قوم بنی‌اسرائیل جنبه‌ای غیرالهی پیدا نمودند (و در کتب مقدس واژه‌ی بت بر آنان نهاده شد)، نسبت به این حقیقت که سرانجام سایر خدایان در جریان پیشرفت عقلانی یهودیان باستان، دچار تنزلی صریح و آشکار شده و خدای واحد، موقعیتی متعالی پیدا نمود، از اهمیت کمتری برخوردار بوده است؛ چیزی که در تاریخ ادیان بی‌سابقه است.^۲ البته انتقال از دوران شرک به توحید با تفسیر دوباره‌ی حکایات مربوط به گذشته با رویکردی توحیدی و با استفاده از سنت‌ها و حکایات وحیانی همراه گردید.

تنظیم و باز نویسی نهایی مطالب سنتی و حکایت‌های گذشته در مورد خلقت انسان و دوران شکل‌دهنده‌ی تاریخ بنی‌اسرائیل با نگرشی کاملاً توحیدی، به احتمال زیاد، تا دوران پس از تبعید به تعویق افتاده است. بازگشت عده‌ی زیادی (ولی نه همه) از تبعیدیون بابلی در اواخر قرن ششم و مجدداً اواسط قرن پنجم پیش از میلاد به صهیون، مقدمات

1. Ishatar.

۲. کتاب اشعیا ۴۵:۵.

احیای اورشلیم و معبد درون آن و سرزمین یهودیه را در اواخر دوران سلطه‌ی امپراتوری ایران و یونان، موجب گردید. تا آن زمان آیین یهود به یک دین جهانی تبدیل شده بود؛ مذهبی با مرکزیت کتابی مقدس و این عقیده که یهودیان داشته‌های گرانبهای خداوند هستند که او برای برنامه‌ها و اهداف جهانی خویش لازم دارد.^۱

از بنی اسرائیل کتاب مقدس تا بنی اسرائیل مسیحی و خاخامی

هر دو جنبه‌ی اشتراکی و فردی دین یهودیان در قرن‌های بعدی به صورت گسترده‌ای توسعه یافت، اعتقاد به ظهور منجی موعود (که بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس و وحی الهی در مورد آخرالزمان، ابدی بودن سلسله‌ی حکومت داود و فرمان‌روایی خداوند قابل اثبات است) و اعتقاد به این که روزی پادشاهی کاملاً عادل خواهد آمد که بر بنی اسرائیل حکومت نموده، صلح و دوستی ابدی در جهان ایجاد می‌نماید، نمونه‌ای از بُعد اجتماعی آیین یهود است.

جنبه‌ی فردی آیین یهود بعد از زمان کتاب مقدس با تأکید بر مسؤولیت و التزام افراد در اجرای احکام و دستورات «میتسوا»^۲ نمود پیدا کرد. «میتسوا» شامل احکامی که در ابتدا صرفاً وظیفه‌ی کشیشان بود، نیز می‌شد. تا قرن دوم پیش از میلاد، اعتقاد به فناپذیری (و حیات پس از مرگ) انسان به عقیده‌ای اساسی در آیین یهود تبدیل شد؛ اعتقاد به فناپذیری فرد سریباً در میان بیشتر شعبه‌های آئین یهود (به جز صدوقی‌ها) گسترش یافت و قرائت آن در دومین دعا از دعاهای

۱. کتاب خروج ۱۹:۴.

هیجده‌گانه الزامی گردید، دعاهایی که خواندن آن سه بار در روز برای مردان لازم است.

آموزه‌های معادشناسی یهودیت در یک قرن پیش از میلاد و همچنین قرن اول میلادی، علی‌رغم ابهامات و مجهولات آن، بر نقش و اهمیت حیاتی بنی‌اسرائیل تأکید می‌کند (مانند این جمله: «سلطنت، حکومت و عظمت در تمام گیتی به اولیای الهی بخشیده خواهد شد»)^۱ و ارزش فوق‌العاده‌ی عضویت در آن آیین را، خاطر نشان می‌سازد «همه‌ی بنی‌اسرائیل سهمی در دنیای آینده خواهند داشت». این دنیای مادی و تاریخی^۲ با آمدن مسیحای موعود و عصر ایده‌آل او به اوج خواهد رسید و به دنبال آن حکومت و دوره‌ای برتر (جهان آخرت)^۳ در پیش خواهد بود که در آن خطاکاران به خاطر گناهانشان مجازات درخور می‌شوند و صالحان تمام نسل‌ها در جوار خداوند به پاداش ابدی نایل می‌گردند.

در خلال یک قرن پیش از میلاد و قرن اول میلادی، علاوه بر تبلیغ و گسترش مباحث اعتقادی آیین یهود، عضویت در این آیین نیز سیر صعودی به خود گرفت. تا زمان شورش یهودیان در سال‌های ۶۶-۷۰ میلادی علیه رومیان در منطقه‌ی یهودیه، بیشتر قوم یهود در مناطقی به صورت پراکنده ساکن بودند. عده‌ای از آنان در ایران و تحت سلطه‌ی پارتیان (همان جامعه‌ی بابلیان یهودی که از تبعید قرن ششم قبل از میلاد پدیدار گردید) و عده‌ای دیگر به صورت اجتماعاتی در قلمرو یونانیان و بعدها امپراطوری روم (در شهرهای کوچک آسیای صغیر، قسمت

۱. کتاب دانیال ۲۷:۷

2. ha-olam ha-zeh

3. ha-olam ha-ba

اروپایی یونان، اسکندریه و مناطقی دیگر از مصر به همراه رُم و مکان‌های دیگری در اطراف مدیترانه) زندگی می‌کردند. این جوامع جدید یهودی به وسیله مهاجرینی که به خاطر دلایل متعدد سیاسی - اقتصادی، یهودیه را ترک کرده بودند، تأسیس گردید. آنان با ملحق شدن تعداد قابل ملاحظه‌ای از تازه یهودی‌شدگان در مناطق پراکنده، از قدرت زیادی برخوردار شده بودند.

گرویدن رسمی به آیین یهود پدیده‌ی تازه‌ای در حیات این دین بود. پیش از آن، غیر اسرائیلی‌ها به واسطه‌ی زمینه و مبنایی فردی در جامعه‌ی بنی اسرائیل پذیرفته شده بودند (کتاب روت در عهد قدیم که ممکن است مربوط به دوران پس از تبعید باشد، از یکی از این موارد گزارش می‌دهد). در مقابل، نمونه‌ای از نپذیرفتن خارجیان در داخل قلمرو یهود به غررا^۱ و نحمیا^۲، دو تن از انبیای بنی اسرائیل، نسبت داده شده است؛ زیرا آنان از یهودیان عصر خود خواستند تا از همسران غیر اسرائیلی خویش جدا شوند.^۳ نمونه‌ی دیگر رد درخواست ساکنان سامریه^۴ توسط این دو پیامبر است (سامریه، منطقه‌ی مرکزی از قلمرو حکومت پیشین شمالی اسرائیل). با این که این افراد یهوه (YHVH) خدای اسرائیل را می‌پرستیدند، ولی طبق نقل کتاب مقدس از نسل بنی اسرائیل ماقبل تبعید نبودند، و از این‌رو، از سرزمین یهودیه اخراج شدند.^۵ (سامری‌ها اولین

1.Ezri

2.Nehemiah

۳. کتاب نحمیا ۹:۲ و ۱۳:۳

4.Samaria

۵. کتاب دوم پادشاهان ۱۷:۲۹

جامعه‌ی مذهبی سرچشمه گرفته از اصل و ریشه‌ای یهودی بودند که از قوم یهود جدا گشتند.^۱

این سختگیری‌ها به هر حال در گذر تاریخ به فراموشی سپرده شد و هنگام تغییر دوران عمومی، تبلیغ مذهبی و گرویدن به دین یهود به رویدادی عادی تبدیل گردید. علاوه بر گرویدن رسمی به آیین یهود که احتمالاً متضمن ختنه شدن برای مردان، غسل تعمید و اهدای قربانی خاصی در معبد بود، گزارش‌های اجمالی تاریخی نیز وجود دارد که برخی از بی‌دینان بدون گرویدن به آیین یهود نسبت به انجام یک یا بعضی از سنت‌های یهودی خود را ملزم می‌کردند.^۲

آیین یهود در دو قرن آخر پیش از میلاد و قرن اول میلادی دچار بحران‌ها و آشوب‌های دینی شدیدی گردید. در این زمان، مکاتب فکری و نخبگان جدید مذهبی به رقابت پرداختند؛ مکاتبی نظیر: فرسی‌ها،^۳ صدوقی‌ها،^۴ اسن‌ها،^۵ زیلویی‌ها،^۶ مسیحی-یهودی‌های اولیه و افراد اهل کشف و شهود و فرقه‌های مختلف یهودیه به همراه فلسفه‌های یونانی شکل گرفته در خارج قلمرو بنی‌اسرائیل.

تا اواخر قرن اول میلادی و یا حداقل تا اواخر قرن دوم و پس از آخرین طغیان یهودیان علیه رومیان، آیین یهودی خاخامی^۷ که از درون جنبش

۱. نگاه شود به: مقاله‌ی Samaritans در *دائرة المعارف دین میرچه الیاده*

2.Histories.Tacitus 5.5; Josephus.AgainstApion 2:39

3.pharisees

4.sadducees

5.essenes

6.Zealots

7.rabbinic

فریسی ها شکل گرفته و توسعه یافته بود به صورت آیینی غالب درآمد و مسیحیت به طور کامل از قوم یهود جدا گردید.

شاخام‌های یهود، نیایشی خاص^۱ بر ضد فرقه‌های دیگر اضافه نمودند تا آشکارا ناخرسندی و مخالفت خویش را با حضور مسیحیان در کنیسه-های یهودی نشان دهند. این مخالفت به این خاطر بود که براساس نوشته‌های مسیحیان آنان بر این باور بودند که یهودیان، مسیح موعود را به رسمیت نشناخته و همگی مسؤول مرگ او می‌باشند.^۲ به هر حال، تا آن زمان بسیاری از مسیحیان از نژاد غیریهودی بوده و به‌عنوان کافران تازه ایمان آورده شناخته می‌شدند.

بعد از سامریان، مسیحیت دومین سنت و آیینی است که علی‌رغم وفادار ماندن به کتب آسمانی عبری، به تأسیس جامعه‌ی دینی مجزایی اقدام نمودند. عنصر اصلی در جدا شدن یهودیت از مسیحیت، انکار نمودن عیسی ناصری به‌عنوان مسیح موعود به وسیله‌ی یهودیان و نپذیرفتن شریعت یهود (بعد از چند سال تردید) از طرف مسیحیان بود. در میان آموزه‌های مسلط و حاکم مسیحیت آمده است که شریعت تورات وحی الهی بود ولی با آمدن مسیح آن شریعت منسوخ گردید؛ زیرا مسیح آئین رستگاری کاملی را آورد آنچنان که در کتب مقدس عبری پیش‌بینی گردیده بود، و اجرای آن در تحت شریعت یهود ممکن نبود.^۳

1. birkat ha-minim

۲. انجیل متی ۱۳:۵۷

۳. برای آگاهی بیشتر در مورد پیدایش مسیحیت از آیین یهود نگاه شود: مقالات Christianity و Judaism و زندگینامه‌ی پولس در *دائرةالمعارف دین* میرچه الیاده.

انکار اصولی شریعت یهود توسط مسیحیان، به‌ویژه نسبت به احکام عبادی و اجرای شعائر دینی و مسایل حلال و حرام،^۱ به این معنی بود که پذیرفتن عیسی به همراه غسل تعمید، برای داخل شدن به جامعه‌ی مسیحیان که در آن زمان به عنوان دین جدید اسرائیل شناخته می‌شد، کافی بود. به‌طور دقیق‌تر، لزوم ختنه که در یهودیت اجرا می‌شد در مسیحیت رد گردید و غسل تعمید نیز به نشانه‌ی تولد جدید روحی شخص در آیین مسیحیت، باز تعریف شد (طبق قانون ربی‌ها گرویدن به دین یهود نیز یک تولد مجدد محسوب می‌شود و شخص تازه یهودی شده از تمام روابط فامیلی قبلی‌اش جدا شده تلقی می‌شود و در گروه بچه‌های تازه متولد شده قرار می‌گیرد).

در نظر یهودیتِ خاخامی، تورات به‌عنوان کتابی الهی، سیمای ابدی و همیشگی خلقت و جریان مدام و در حالت حرکت ارایه‌ی وظایف خلق خدا در تاریخ است. در کتاب عهد جدید، نگاه مسیحیت به کتب مقدس عبری براساس عقیده‌ی تحقّق و تجلّی معارف آن در عیسی استوار است، در حالی که دیدگاه یهودیت نسبت به مجموعه‌ی کتب عبری و شریعت ضبط شده در آنها به‌عنوان مجموعه‌ای جامع‌تر از تورات است و در برگیرنده‌ی شریعت شفاهی نیز می‌باشد - شریعت شفاهی که در میشنا^۲ (سنن و روایات یهودی قبل از قرن سوم میلادی) تنظیم و تحریر گردید؛ آیین و شریعت خداوند که تنها به بنی اسرائیل داده شد.

1.kashrut

2.Mishnah

نهایتاً این که، مسیحیت ایده‌ی داشتن قانون و شریعت را به کل رد نکرد (مسیحیت شریعت دینی خویش را به منظور تنظیم اموری از قبیل اصول اعتقادات روزهای مقدّس، مقام و شأن خانواده و حدود اختیارات کشیشان مذهبی و اموری از این قبیل را توسعه داد)، بلکه مخالفت کلامی آنان با ویژگی ابدی بودن تکالیف گرفته شده از شریعت تورات به معنای جدا کردن راه خود از «بنی اسرائیل» و تعریف خاص آن در نزد یهودیان و پیوستن به «اسرائیل جدید» مطابق تعریف مسیحیان بود. این دو تعریف متفاوت از ملت مقدّس (یکی با عنوان بنی اسرائیل و دیگری اسرائیل جدید) منعکس کننده‌ی دو روش متضاد در شرح و استفاده از کتب مقدّس عبری به عنوان منبعی مقدّس بود؛ زیرا مسیحیت در تفسیر کتاب عهد قدیم، تماثل فرامین و امور و حیانی، از روش‌های مجازی، کنایی و رمزی به مراتب بیشتری نسبت به یهودیت استفاده می‌کردند.

قومیت در یهودیت ربی‌ها و اندیشه‌ی یهودیت قرون وسطی

طبق عقاید یهودیت خاخامی، یهودی کسی است که از نسل مستقیم و بدون واسطه‌ی باقیمانده‌ی بنی اسرائیل پیش از تبعید باشد؛ همان کسانی که با پیوستن غیر یهودیان به جمعیت یهودی و پذیرش فرامین و احکام یهود آن گونه که در تورات بیان شده و به وسیله‌ی عالمان یهودی تفسیر شدند، از قدرت زیادی برخوردار گردیدند. از این رو، در فرهنگ کتاب مقدّس ما با واژه‌ی «ger» روبه‌رو هستیم که به معنای غریبه، خارجی، و مقیم موقت استعمال می‌شود و به افراد جدیدالایمان اطلاق می‌گردید. واژه‌ی «ger tsedeq» به معنای تازه یهودی شده و واژه‌ی

«ger toshav» به معنای کسی است که بت پرستی را ترک گفته ولی عمل طبق وظایف کامل میتسوا را نپذیرفته است.

بسیاری از یهودیان از پدر و مادری یهودی به دنیا آمده بودند، ولی گرویدن به این دین نیز به عنوان روشی معقول و مشروع برای کسب منزلت یهودی، مطرح ماند. با وجود اخباری که نشان می‌دهد برخی از بلند مرتبه‌ترین عالمان یهودی جدیدالایمان بوده و یا از نسل افراد جدید الایمان می‌باشند و این که خداوند نسبت به این افراد عنایتی ویژه دارد، برخی از حکیمان تلمود تردید و سوءظن خود را نسبت به اغراض و رفتار تازه یهودی شدگان ابراز داشتند. از این رو، از باب احتیاط، به افرادی که تمایل به گرویدن به یهودیت داشتند اخطار داده می‌شد که "این گونه افراد در جامعه‌ی یهود از همه‌ی افراد دیگر پست‌تر، ذلیل‌تر و بیشتر مورد ظلم قرار خواهند گرفت" و با این وجود، اگر اصرار و پافشاری می‌نمودند با شادمانی و روی باز پذیرفته می‌شدند.

از اوایل قرن چهارم میلادی به بعد گرویدن به دین یهود توسط دولت‌های مسیحی یا مسلمان به عنوان ارتداد شناخته می‌شد. کنستانتین^۱ امپراطور روم براساس قوانین روم باستان برای گرویدن به یهودیت، مجازات مرگ قرار داد. همچنین در معاهده‌ی عُمر که چگونگی و شرایط زندگی مسیحیان و یهودیان در قلمرو اسلام را بیان نمود، قانون مشابهی در ممنوعیت پذیرش یهودیت گنجانده شده بود.

مسکماً موانع خارجی در محدود کردن گرایش به یهودیت از اوایل دوران قرون وسطی تاکنون، تعیین کننده بوده‌اند، ولی به هر حال، عوامل درونی نیز در این راستا مؤثر بوده‌اند.

1.constantine

مسیحیت، تبلیغات دینی را به‌عنوان وظیفه و مأموریت مهم خویش در دنیا با جدّیتی به مراتب بیشتر از یهودیت دنبال نمود و پدران کلیسا با تعصّب و انعطاف‌ناپذیری به مراتب بیشتری بر این عقیده که رستگاری خارج از کلیسا و مسیحیت وجود ندارد، اصرار ورزیدند. همچنین طبق اعتقادات ربی‌ها (عالمان یهودی) تنها یهودیان دارای دانش کاملی از فرامین و احکام الهی بوده، تنها آنان مکلف به اجرای آن فرامین می‌باشند و فقط هفت فرمان حضرت نوح متوجّه تمام انسان‌ها بوده و همه را مکلف نموده است. (این فرامین شامل نهی از بت‌پرستی، کفرگویی، خونریزی، گناهان جنسی، دزدی و خوردن اعضای حیوانات زنده به همراه امر به تأسیس نظامی قانونمند است). علاوه بر این که در مورد موضوع رستگاری افراد غیر یهودی، نظریه‌ی یهوشوا^۱، اصل اعتقادی یهودیت گردید؛ نظریه‌ای که معتقد است: صالحان همه‌ی امت‌ها در جهان دیگر سهمی خواهند داشت.

طبق قانون ربی‌ها، از قرن دوم میلادی به بعد بچه‌ای که از مادری یهودی و پدری غیر یهودی به دنیا می‌آمد، یهودی شمرده می‌شد، ولی بچه‌ای به دنیا آمده از مادری غیر یهودی و پدری یهودی، غیر یهودی به حساب می‌آمد. به این اصل برگشت نسبت به مادر، در میشنا^۲، در قسمتی که در مورد ازدواج‌های صحیح و غیر صحیح مطابق با هلاخا^۳ و وضعیت بچه-

1. Yehoshua.

2. Mishnah (Qid 3.12).

3. halakhah

های حاصل از آن، صحبت می‌کند، اشاره شده است. قانون تلمودی مرتبط به این اصل یوهاتان^۱ است:

پسر متوگد شده‌ی تو از مادری اسرائیلی پسر تو خواهد بود، ولی پسری که از مادر کافر به دنیا آمده پسر تو نخواهد بود، بلکه پسر آن زن می‌باشد.^۲

مفسرین بر وجود اثرات مثبت در این قانون که فرزندان زن یهودی، یهودی محسوب می‌شوند تأکید دارند.

دلایل و توضیحات متعدّد جامعه‌شناسی و تاریخی برای این اصل که نسل را از مادر می‌داند، بیان شده است. جدای از تأثیر و نفوذ قوانین روم و توجه به این واقعیت که اثبات رابطه‌ی پدری اصولاً ممکن نبود، در دوران‌های قبل به احتمال زیاد وضع قوانین، متأثر از نتایج عملی گسترده در جامعه نبوده است؛ زیرا بسیار بعید بود که مردان یهودی زیادی با زنان غیریهودی ازدواج نمایند و در صورت ازدواج بچه‌های خود را به عنوان یهودی تربیت نمایند.

وضعیت کسی از سلک که یهودیت خارج می‌شد چگونه بود؟ یهودیانی که به مذاهب دیگر می‌پیوستند همچنان یهودی به حساب می‌آمدند؛ هرچند که دیدگاه‌های متفاوتی در میان صاحب‌نظران در مورد حقوق خاص هلاخایی آنان وجود دارد. اصل تلمودی مرتبط به این پدیده این است که چنین شخصی یک یهودی گناهکار به حساب می‌آید.

"یک اسرائیلی هرچند که گناه کند، اسرائیلی باقی می‌ماند."^۳

1. Yohatan.

2. B.T Qid 68b.

3. B.T. san 44a.

بنابراین، جامعه‌ی یهود بازگشت آن دسته از یهودیانی را که در خلال جنگ‌های اول صلیبی در اروپا به اجبار غسل تعمید داده شده و به سلک مسیحیت درآمده بودند را پذیرفت؛ هرچند که این بازگشت همراه با انجام مراسم خاص توبه و تزکیه بود.

از لحاظ تئوریک خارج شدن از جرگه‌ی یهودیت برای یهودیان ممکن نبود، ولی در عمل اتفاق می‌افتاد. ارتداد و خارج شدن از دین علی‌رغم داشتن پیامدهای منفی روانشناختی برای یهودیان، دارای منافع ملموسی نیز بود. یهودیان با انکار دین یهود از موقعیت خود به عنوان شهروند مقهور شده و درجه‌ی دو که در معرض آزار و اذیت بودند خارج می‌شدند. یهودیانی که از دین خود برمی‌گشتند به گرمی مورد استقبال مسیحیان و مسلمانان قرار می‌گرفتند. البته در مواردی که یهودیان منطقه‌ای به صورت گروهی مجبور به تغییر دین می‌شدند، نظیر یهودیان شبه جزیره‌ی ایبری در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۴۰ و ۱۴۹۰ میلادی، واکنش‌های منفی علیه این تازه مسیحی شده‌های یهودی وجود داشت و یا در مورد مارانوها همان خانواده‌های سابقاً یهودی اسپانیایی که مجبور به پذیرش دین مسیحی شده ولی ایمان آن‌ها به خاطر داشتن نسب یهودی در طی چندین قرن مورد تردید جدی واقع شد.

سؤال مطرح در هلاخا که ملاک یهودی بودن شخص چیست به همان صورت در آگادا به طریقی دیگری مطرح است و آن این‌که چرا و بر چه اساسی ملتی به عنوان ملت اسرائیل به وجود آمد؟ اعتقاد راسخ به برگزیده شدن یهودیان مطلبی است کاملاً مشهود که در دعاهایی که قبل از خواندن تورات در کنیسه قرائت می‌گردد به آن اشاره شده است:

"مبارک گردانید هنر تو را، پروردگار و خدای ما فرمانروای عالم که برگزید ما را از میان تمام ملت‌ها و تورات را به ما را عطا نمود."

این احساس که آیین یهود به یهودیان اعطا شده و خود به اختیار پذیرفته‌اند (به این صورت که یهودیان خود را انسان‌هایی می‌دانند که به سمت سرنوشتی یهودی هدایت شده‌اند)، امری است که در برخی از عبارات واقع‌گرایانه‌ی تلمودی مورد اذعان قرار گرفته است. برای مثال، در تفسیر این آیه‌ی کتاب مقدس "و آنها در قسمت پایین کوه قرار گرفتند" (بنی‌اسرائیل در کوه سینا، سفر خروج ۱۷:۱۹) چنین گفته شده است:

خداوند متعال کوه را به مانند خمره‌ای بر سر بنی‌اسرائیل کج نمود و فرمود: "یا تورات را خوب و بدش را قبول می‌کنید و یا در زیر این کوه مدفون می‌گردید"^۱

بیشتر دانشمندان دیگر این نظریه را به این دلیل که پذیرش تورات از روی اجبار و تهدید، ضرورت پیروی نمودن از آن را بی‌اعتبار می‌کند، نپذیرفته‌اند. در آگادا، ربی‌ها هماهنگ با عقیده به ایده‌آل بودن و منتخب بودن مردم یهود، بر مسؤولیت‌های جمعی تمام افراد جامعه نسبت به یکدیگر و در ارتباط با خداوند و بر محوریت حضور همگانی بنی‌اسرائیل در تاریخ بشر، تأکید دارند. در مباحث مربوط به مجازات الهی، اصلی مطرح می‌گردد که براساس آن گفته می‌شود: «تمام مردم بنی‌اسرائیل هریک ضامن دیگری است.»^۲ بنی‌اسرائیل تنها زمانی که یک ملت واحد و متحد باشند مورد محبت خدا قرار می‌گیرند.^۳ مردم

1.B.T. shab 88a.

2.B.T. shar 39a.

3.B.T men 27a.

یهودی اراده‌ی الهی را هنگامی که حضور خداوند سراسر عالم را در بر می‌گیرد، برآورده می‌کنند.

در تفسیری بر کتاب روت^۱ این جمله به خداوند نسبت داده شده است که: «اگر بنی اسرائیل تورات را نپذیرفته بودند او جهان را به نیستی و ویرانی بر می‌گرداند.» در جای دیگری در تفسیر کتاب خروج (۴۷:۳) این جمله به خداوند نسبت داده می‌شود که: «اگر این مردم تورات را نپذیرفته بودند، لطف و عنایتی بیشتر از آن چه نسبت به بت‌پرستان دارد نصیب آنان نمی‌گرداند.» (بنابراین، سخن تلمود مبنی بر این که "هر کس بت‌پرستی را رها کند یهودی خوانده می‌شود."^۲ - که برگرفته شده از آنچه که در کتاب استر (۲:۵) آمده و طی آن مردخای^۳ از طایفه‌ی بنیامین یهودی خوانده شده است - حمل بر این می‌شود که استعمال واژه‌ی یهود برای هر کس ولو این که از نژاد یهود نباشد استعمالی صرفاً موعظه‌ای است)

در ابتدا پذیرش تورات به وسیله‌ی یهودیان فضیلتی برای آنان محسوب می‌گردید، ولی از هنگام واقعه‌ی سینا به بعد علت بقای بنی-اسرائیل تبعیت آنان از ششصد و سیزده دستوری دانسته شده که تورات در خود جای داده است. برخلاف مسیحیت باستان و قرون وسطی که سعی در جدا سازی روحانیون از مردم عوام داشتند، هدف یهودیت ربی‌ها این بود که تمام مردم بنی اسرائیل را به سطح مفسران تورات ترقی

1. Ruth Rabbah.
2. B.T., Meg. 13a.
3. Mordecai.

داده، کل جامعه را به آموزشگاهی شایسته برای آموزش و عمل به تورات تبدیل نمایند.

علی‌رغم وجود پراکندگی یهودیان از سواحل اقیانوس اطلس تا آسیای مرکزی به طرف شرق و از دریای بالتیک تا صحرای آفریقا و فراتر از اسیوی، یهودیت قرون وسطی به آیینی چند ملیتی آن‌گونه که در مورد مسیحیت و اسلام اتفاق افتاد تبدیل نشد. (مسیحیت هنگامی که در قرن چهارم مذهب رسمی امپراتوری روم گردید و نژادهای فرانک،^۱ ژرمن،^۲ نورد^۳ [آریایی‌های اروپا] و اسلاو^۴ در قرون وسطی به این دین گرویدند، به مذهبی چند ملیتی تبدیل گردید و اسلام نیز با مسلمان شدن ایرانیان و ترکان به همین سرنوشت دچار شد. در قرون وسطی تنها دو مورد وجود دارد که یهودیت به‌عنوان دین رسمی حکومتی پذیرفته شده باشد: یک مورد حکومت یمن در مدت زمان کوتاهی در قرن ششم، و دیگری حکومت پادشاهی خزر^۵ در کنار رود والگآ^۶ در خلال سال‌های قرن هشت و دهم).

البته در ادامه فرهنگ‌های متنوعی در زیر مجموعه‌ی فرهنگ یهودیت پدیدار گردید: مانند یهودیان خاورمیانه که بیشترشان ادامه‌ی جوامع یهودی ساکن در سرزمین یهودیه و یا مناطق دیگر یهودی نشین بودند، یهودیان ایرانی و کرد، جوامع متنوع یهودی در هند و چین، یهودیان

1. Frank.
2. Germanic.
3. Nordic.
4. Slavic.
5. khazar.
6. volga.

بربر در مغرب، یهودیان سفاری^۱ در شبه جزیره ایبری، یهودیان پزونس^۲ و ایتالیائی، یهودیان اشکنازی^۳ در شمال فرانسه و بعدها در شرق آلمان، لهستان و لیتوانی، و سایر جوامعی که یهودیان دارای آداب و رسوم لهجه، عبادت و اعمال هلاخایی متفاوتی بودند. در نتیجه‌ی پیدایش این فرهنگ‌ها، یهودیان قرون وسطائی در زندگی روزمره‌ی خود ضمن این که به زبان‌های متعددی نظیر یونانی، آرامی، فارسی، عربی، اسپانیولی، فرانسوی و آلمانی صحبت می‌کردند؛ لهجه‌ی یهودی خاصی از این زبان‌ها را ایجاد نمودند (نظیر زبان لدنیو^۴ که شکل یهودی یهودی شده‌ی زبان اسپانیولی است و یدیش^۵ که مخلوطی از زبان عبری و آلمانی است)، و در همان حال، زبان عبری را برای مقاصد عبادی و نگارش حفظ نمودند.

در برخی از شاخه‌های یهودیت قرون وسطی و اوایل دروان جدید پدیده‌ی طبقه‌بندی اجتماعی وجود داشته است، به طوری که جامعه به طبقه‌ای از درباریان و ثروتمندان و نخبگان فرهیخته که از علوم طبیعی و فلسفه‌های ارسطویی و افلاطونی جدید سرشار بودند از یک طرف و طبقه‌ای از سایر یهودیان با داشتن استعداد و تربیتی معمولی که در کارهای پست مشغول بودند از طرف دیگر تقسیم گردید. جامعه‌ی یهودیان در برخی مناطق پر جمعیت و متراکم، بخش‌های قابل ملاحظه‌ایی از روستاها و زمین‌های کشاورزی را در اختیار داشتند (برای

-
1. sefardic.
 2. provençal.
 3. ashkenazic.
 4. ladino.
 5. Yiddish.

مثال مناطق جلیل و بابل در اواخر دوران باستان)، ولی شرایط سیاسی زندگی تحت سلطه‌ی مسیحیان و مسلمانان اقتضا می‌نمود که آیین یهود به تدریج خود را به‌عنوان دین اقلیتی شهری که اکثر آنان به صنعت و تجارت اشتغال داشتند، مطرح نماید.

کارها و مشاغل در دسترس یهودیان در مناطق مختلف و دوره‌های گوناگون متفاوت بوده است. در برخی از مناطق نظیر شمال غربی و شرق اروپا پیدایش و تقویت جوامع یهودی در پی دعوت حاکمان از یهودیان برای سکونت در سرحدات ممکن گردید. حاکمان این مناطق سکونت یهودیان را از لحاظ اقتصادی به صرفه و سودمند می‌دانستند. به هر حال، با توجه به در آمیخته بودن مذهب و حکومت در کشورهایی که یهودیان قرون وسطی و سال‌های اولیه‌ی دروان جدید ساکن بودند، یک اجتماع یهودی تنها در صورتی می‌توانست باقی بماند که به آن خودمختاری قانونی قابل ملاحظه‌ای داده می‌شد - هرچند که این موضوع که رهبریت یهود تا چه میزان به حاکمان غیریهودی وابسته بوده، یا این که آن‌ها سلطنت خود را صرفاً با اجازه و رخصت جوامع یهودی محلی کسب می‌کرده‌اند، بسیار مورد اختلاف است.

بنابراین، علت اصلی ویژگی تک‌ملیتی بودن مردم یهود از نوع فرهنگی یا اقتصادی نبوده، بلکه این وحدت نتیجه‌ی روانشناسانه‌ی وضعیت اجتماعی آنان به‌عنوان جمعیتی در اقلیت بوده است؛ اقلیتی با داشتن رابطه‌ای ژرف با حکایت‌های موجود در آیین‌های حاکم، اقلیتی با وضعیت اجتماعی پرمخاطره و در معرض همیشگی شکنجه؛ هرچند که در دوره‌هایی از زمان، شرایط آنان بهتر از دهقانان و بردگان بود؛ اقلیتی که تا حد زیادی برای تطبیق دادن خود با زندگی تحت حکومت حاکمان غیریهودی و درعین حال حفظ و نگهداری شریعت خویش

(به ویژه به وسیله‌ی تلمود بابلیان)، آموزش و تربیت‌های چشمگیری دیده بود؛ اقلیتی که به لحاظ جغرافیایی دچار پراکندگی گسترده‌ای بود، در عین حال از طریق تاجران، محققان، مسافران یهودی و جریان مداوم مهاجرت یهودیان به سمت غرب و یا شرق به یکدیگر متصل و مرتبط می‌شدند؛ و در رأس همه، اقلیتی که خود را به عنوان نقطه‌ای محوری در تاریخ بشریت معرفی می‌کرد.

بر اساس تعریفی که آیین یهود برای این سنت در متون مقدس، قوانین و معارف ربی‌ها و سیدور^۱ ارایه داده است، ملت اسرائیل بارها مورد تقدیس و تکریم قرار گرفته است (آن گونه که مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد "مردم تو" و یا "خداوندی که مردمش را از روی عشق انتخاب نموده است"). این خدایی است که "به خاطر گناه و نافرمانی ما را از سرزمینمان تبعید نمود"، با این وجود، "اعمال صالح اولیا و انبیا را به یاد می‌آورد و از روی محبت، رهایی را برای فرزندان فرزندان آنها می‌فرستد." "و او" مردم اسرائیل که پراکنده شده‌اند را دوباره جمع می‌نماید ... دشمنان را شکست داده، مستکبران را خاضع می‌نماید، اورشلیم را به عنوان معبدی ابدی بازسازی می‌نماید و در آنجا به سرعت تخت داوود را بر پا می‌کند"^۲، «پلیدی و گناه را از روی زمین بر خواهد داشت و بت‌ها کاملاً شکسته خواهند شد، هنگامی که جهان تحت سلطنت خداوند متعال به تکامل می‌رسد و تمام فرزندان ادم نام تو را صدا می‌زنند، هنگامی که تمام گناهکاران عالم را به پیش خود خواهی

1. siddur.

۲. برگرفته از نیایش آمیدا از دعا‌های یهود (Shmona Esre).

خواند ... زیرا سلطنت عالم از آن توست و تا ابد در جلال و شکوه حکومت خواهی نمود.»^۱

یکی از قراینی که این نکته را که حفظ و بقای ملیت یهود تا دوران معاصر در سایه‌ی قدرت آیین یهود بوده، انشعابی است که با شروع جنبش قرون هشتم و نهم قرائیون در منطقه‌ی خاورمیانه درون یهودیت ایجاد گردید. این فرقه با اصرار بر بازگشت به مفاهیم ظاهری متون مقدس و نپذیرفتن مشروعیت تلمود و شریعت ربی‌ها، به صورت سنت و فرهنگی متمایز و جدا از مسیر آیین یهودیت درآمده، شریعت مخصوص به خود را که براساس نسخه‌های اصلی و اولیه‌ی کتاب مقدس تدوین شده بود؛ ملاک عمل قرار دادند. موضوع اصلی نزاع قرائیون و ربی‌ها در حاکمیت دینی و منابع شریعت الهی بود، هرچند که عوامل اقتصادی - اجتماعی را در تشدید این نزاع نباید از نظر دور داشت. تلاش‌هایی به وسیله‌ی ابن میمون^۲ و دیگران جهت برقراری تماس‌های نزدیکی میان این دو فرقه‌ی مذهبی صورت گرفت. در دوران معاصر بعضی از گروه‌های قرائیون خود را به یهودیان نزدیک کرده‌اند (قرائیون مصر)، در حالی که گروه‌های دیگر مؤکداً و قویاً همچنان خود را مجزای از یهود به حساب می‌آورند (قرائیون روسیه).

نظریه‌پردازی در مورد ماهیت ملت یهود در فلسفه‌ی دوران قرون وسطای یهودیت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نبود؛ هرچند این موضوع در نوشته‌های متعددی که درباره‌ی هدف پیدایش یهودیت نگاشته شد تلویحاً مورد اشاره واقع گردید. حرکت تفکر عقلانی یهود به جز چند

۱. برگرفته از نیایش آلینو از کتاب سیدور (Aleinu).

مورد استثنا به سمت این باور بوده که یهودیان را جمعیتی صرفاً نژادی به حساب نیاورده، بلکه آنان را گروهی شکل گرفته از یک اندیشه‌ی کلامی - مذهبی معرفی نماید. در جریان این جنبش عقل‌گرایی، یهودیت به‌عنوان مذهبی کاملاً منطقی ارایه گردید. اصول اعتقادی آن، در یکتا دانستن خداوند، مخلوق بودن عالم، اثبات نبوت و توجیه‌پذیر بودن فرامین الهی، تماماً به وسیله‌ی دلایل و حجّت‌های اخذ شده از فلسفه‌ی یونان باستان که توسط نویسندگان یهودی، مسلمان و مسیحی صیقل داده شده بود، اثبات گردید.

سعدیه گائون^۱ فیلسوف یهودی می‌گوید:

«ملت ما که از فرزندان اسراییل شکل یافته، تنها به خاطر مزیت شریعت آن به یک ملت تبدیل شده و چون قوانین و احکام این شریعت جنبه‌ی الهی دارند هیچ‌گاه در معرض نسخ و بطلان قرار نمی‌گیرند. خداوند فرموده است که ملت یهود را مقدر نموده تا مادامی که آسمان و زمین وجود دارد، پا برجا بماند و ضرورتاً قوانینش تا آسمان و زمین برقرارند، معتبر خواهند بود.»^۲

از آنجا که تورات با عقل سلیم و وحی موثق هماهنگ و موافق بود، به صادفانه‌ترین، سریع‌ترین، و مورد اعتمادترین وسیله‌ای جهت بندگی و عبادت خدا تبدیل گردید.

ابن میمون بر این عقیده است که یهودیت از بینش و درک بلند ابراهیم از ماهیت الهی سرچشمه گرفته است:

«پدر و مادرش و تمام مردم بتان را می‌پرستیدند، ولی ذهن او مدام در حال تفکر و تعمق بود تا این‌که موفق گردید راه حقیقت را کشف

1. saadyah gaon.

۲. عقاید و نظرات، ترجمه: رزینلت، ساموئل، ص ۱۵۸.

نموده، خط صحیح اندیشه را بیابد. او فهمید که خدا یکی است و اوست گرداننده‌ی عالم ملکوت و خالق هر چیز... هنگامی که مردم (در سرزمین کنعان) به دور او جمع شده و از او درخواست دلیل و برهان کردند، او طبق استعداد و ظرفیت هر شخص او را راهنمایی و هدایت کرده تا این که راه حقیقت را دریابد... و او این گونه کارش را در میان فرزندان یعقوب و فرزندان آنها با قدرت ادامه داد تا همه‌ی آن مردمان به خداوند ایمان آورند.^۱

هنگامی که تازه ایمانی از وی سؤال نمود که آیا او می‌تواند خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب را به‌عنوان خدای پدرانش عبادت کند (اولین دعا از هیجده نیایش یهود)، ابن میمون در خطاب به او نوشت:

«پدر ما ابراهیم که رحمت بر او باد، پدر فرزندان مؤمنش که راه او را ادامه می‌دهند و پدر مریدان و تازه یهودی شده‌ها، می‌باشد.»^۲

طبق تعریف ابن میمون: هر کس که به اصول اعتقادی یهودیت ایمان آورد، جزیی از بنی‌اسرائیل خواهد بود و طبق دستور خداوند عشق و محبت به آنان لازم است و رفتار همگان با ایشان می‌باید بر پایه‌ی دوستی و رفاقت باشد. و اگر شخص به این اصول ایمان نیاورد، ملحد و کافر محسوب می‌شود. در نظر ابن میمون، کسانی که یگانگی خداوند را که بالاترین اصل ایمانی است تصدیق کنند در این صورت تا حدی که برای انسانیت امکان دارد به درک الوهیت نزدیک شده‌اند.

گرایش دیگر تفکر یهودیت در قرون وسطی، تأکید بر ماهیت ماوراء دنیوی ملت یهود بود. نمونه‌ی این نوع تفکر در اندیشه‌ی فلسفی یهودا

۱. میشنا تورات بت پرستی ۱:۲

۲. نامه به تازه یهودی شده اُبادیه.

هلوی^۱ یافت می‌شود. وی عقیده داشت که قوم اسرائیل میان اقوام دیگر مانند قلب است در میان سایر اعضای بدن که در زمان واحد بیمارترین و سالم‌ترین موجود است؛ زیرا که در معرض انواع بیماری‌ها قرار دارد، ولی به علت رابطه‌اش با فیض الهی، از گرایشی منحصر به فرد که در نعمت فرستادن وحی متبلور شده، برخوردار می‌گردد.

در نمونه‌ی دیگری از تصویرهای ارایه شده توسط هلوی، اسرائیل به بذری تشبیه شده که خاک و آب را به درون جسم خویش جذب کرده و آن‌ها را به قسمتی از پیکر خود تبدیل می‌کند. سپس این جسم را از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگری منتقل می‌کند تا این که به مرحله‌ی ثمر دادن رسیده و قادر به تحمل تجلی الهی گردد تا در پرتو آن ملت‌هایی که حداقل قسمتی از شریعت خداوند را پذیرفته‌اند، راه را برای ظهور مسیح موعود هموار نمایند و ثمره و محصول اراده‌ی خداوند گردند.^۲

این نوع نگرش نسبت به بنی اسرائیل در گرایش عرفانی کابالا^۳ در قرون وسطی به نقطه‌ی اوج خود رسید. از این رو، در یکی از متون عمده‌ی کابالایی به نام «زوهر»^۴ که در مورد میتسوا بحث می‌کند، ختنه کردن، پیش شرط پذیرش ظاهری انجام دستورات الهی دانسته شده است (هرچند که صرف ختنه کردن کافی نیست و انجام ندادن احکام تورات خود مرتبه‌ای از عدم ایمان است)، در حالی که شرط و رمز عمیق‌تر آن است که انسان مؤمن اتصال و اتحاد ابدی میان تورات، خدا و اسرائیل را

1.yehudah halevi (خاخام، فیلسوف و شاعر یهودی آغاز قرن یازدهم میلادی).

۲. همان ص ۲۲۷.

3.Qabbalah.

4.Zohar.

درک نماید^۱ دانشمندان کابالا با الهام از آموزه‌های تفسیری قدیمی میدراش در مورد نقش محوری بنی‌اسرائیل در عالم و علوم عقلی مکتب نوافلاطونی، اقدام به تعلیم و ترویج عقایدی رمزگونه و غامض نموده، انجام دادن احکام و دستورات خداوند به وسیله‌ی بنی‌اسرائیل را دارای اثرات نیرومند و مستقیمی بر متعالی‌ترین قلمروهای بشری دانستند. هنگامی که بنی‌اسرائیل دستورات و احکام را با نیتی صحیح^۲ انجام دادند، بر نیروی برهم زننده‌ی توازن و تعادل عالم فایق آمده موجبات اتحاد و یگانگی^۳ در قلمرو الوهیت را فراهم نمایند. بعد از تبعید یهودیان از شبه جزیره‌ی ایبری در سده‌ی پانزدهم تفکر کابالا، به خاطر حمایت و صیانت آن از آیین یهود و مبارزه با کم شدن روحیه‌ی یهودیان و ایجاد تسکین و آرامش در آنان در دورانی که یهود دچار ذلت ظاهری گردیده بود با استقبال و گسترش چشمگیری روبه‌رو شد. در قرن شانزدهم، شکل لوریانی^۴ کابالا این تمثیل را مطرح کرد که تبعید بنی‌اسرائیل تجلی غربت اندوهبار خداوند است، در حالی که جمع کردن پرتوهای نور الهی که با انجام دادن دستورات میتسوا محقق می‌شود نمادی است عقلانی از اتحاد نهایی بنی‌اسرائیل در نقطه‌ی اوج تاریخ. تلویحات ضمنی این نوع عقاید گاباله‌ای در جنبش مسیحایی قرن هفتم به رهبری شابتای زوی^۵ و به صورت دیگر در جنبش حسیدی^۱ قرن هشتم قابل مشاهده است.^۲

1.Zohar, Leviticus, 73b.

2.kavvanah.

3.yihudim.

4.lurianic.

5.shabbetoi tsevi.

تجددگرایی ملیت یهود

بحران در ملیت سنتی یهود با دگرگونی همه جانبه‌ی جوامع در حال پیشرفت و تغییر اساسی معنای واژه‌ی ملیت در کشورهای غربی یا غربی شده همزمان گردید. پیش از آن واژه‌ی ملیت در بسیاری از زبان‌های غربی به طور عام در مورد اجتماعی از مردم که با یکدیگر از لحاظ نسبی و منطقه جغرافیائی مرتبط هستند به کار می‌رفت. در اواخر قرن هیجدهم و به‌ویژه در خلال دوران انقلاب فرانسه این واژه مفهوم ضمنی خاصی تری در ارتباط با حاکمیت و تابعیت افراد به دست آورده، از آن پس ملت به معنای قاطبه شهروندان یک جامعه به کار رفت در حالی که واژه‌ی ملت سیاسی تنها محدود به نجیب‌زادگان و خواص جامعه بود.

از آنجائی که فرانسه‌ی انقلابی و بعدها سایر کشورهای در حال تجدد، اتحاد ملت‌های خویش را در انحلال باقیمانده‌ی گروه‌های اجتماعی کوچک و سنتی و نهادهای عمومی پراکنده و نیمه مستقل می‌دانستند، اشاعه‌ی برابری و عدالت حقوقی تمام شهروندان، اثرات و نتایج عمیقی را برای یهودیان به دنبال داشت. خواست و تلاش جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های ملی گرایانه‌ی جدید بر متمایز کردن ملت‌ها از هم بر اساس زمینه‌های جغرافیائی، فرهنگی، زبانی و تاریخی باعث گردید وضعیت اجتماعی یهودیان که اینک در مسیر آزادی حقوقی و سیاسی قرار گرفته، و اتحاد اقتصادی، فرهنگی آنان امکان پذیر گردیده بود، در معرض خطر قرار گیرد. شبکه‌ی تقریباً بدون عیب و نقص جامعه‌شناسی

1. Hasidism.

۲. برای اطلاعات بیشتر به مقالات qabalah و hasidism در دایره المعارف دین مراجعه کنید.

هلاخا و آگادا که در طول قرن‌ها ملیت سنتی یهود را حفظ کرده بود در این دوران از هم گسیخت.

انقلاب فرانسه در سپتامبر ۱۷۹۱ حق تابعیت تمام یهودیان فرانسه را به رسمیت شناخت. در سال ۱۸۰۷ ناپلئون هیئت‌ی از رهبران روحانی و غیر روحانی یهودی را جهت روشن نمودن وضعیت یهودیان در قلمرو حکومت خویش با توجه به وجود اتهام ساختن ملتی درون ملت دیگر، مأمور ساخت. در این زمان مجمع بزرگان یهود^۱ به منظور دفاع از حقوق یهودیان، میان ضروریات دینی آئین یهود، که به اعتقاد آنان مطلق و ابدی هستند و امور سیاسی جامعه‌ی مذهبی یهود که انجام آنها به این دلیل که بنی‌اسرائیل در آن زمان کشوری نداشت، ممکن نبود، تفاوت قایل شد. در عمل نیز قسمت‌های عمده‌ای از شریعت تورات که مربوط به موضوعات و قوانین مدنی و قضائی بود غیر عملی اعلام گردیده، استقلال مالی و نیمه سیاسی که پیش از آن به جوامع یهودی اعطا شده بود ملقی گردید. تمام این وقایع در زمانی به وقوع پیوست که فرضیه‌هایی که براساس آن سنت‌های مذهبی پایه‌گذاری شده بود دچار چالش گردید.

روند اعطای آزادی به یهودیان در کشورهای غربی با موانع و مخالفت‌های چشمگیری رو به رو بود این مخالفت‌های عمدتاً از طرف کسانی بود که بر وجود ساختاری مسیحی در کشورشان تاکید داشته یا بر بیگانگی و خارجی بودن اتباع یهودی، پافشاری می‌کردند. در طی سه ربع اول قرن نوزدهم میلادی یهودیان اروپای مرکزی تلاش کردند تعریف خاصی برای یهودیت ارایه نمایند. براساس این تعریف یهودیان

1. assembly of jewish notables.

جمعیتی صرفاً دینی تلقی می‌شدند که رسالت واقعی آنان در دوران پراکندگی، صرفاً حفظ و صیانت از اصول یگانه‌پرستی بوده است. در نزد بسیاری از یهودیان به ویژه یهودیان آلمان اصول نژادی و ملی این آئین منسوخ و متروک گردید. اصلاح‌طلبان یهودی آلمانی با رد نمودن اندیشه‌ی مسیحائی سنتی مبنی بر این که نجات نهائی از آن برگزیدگان یهود است (با جمع شدن یهودیان در سرزمین صهیون، ساختن دوباره‌ی معبد اورشلیم و بنیان نهادن دوباره‌ی حکومت داوود)، اقدام به حذف این مظاهر از آئین نماز خود نموده همان‌گونه که برای انجام مراسم عبادی زبان کشور میزبان را حتی به بهای کنار گذاردن زبان عبری ترجیح دادند تا بدینوسیله به تمام یهودیان و همسایگان خود اعلام نمایند که آنان "آلمانی‌های یهودی مذهبند."

در تأیید این تعریف جدید از یهودیت چنین استدلال می‌شود که ملیت، عنصری اساسی در پیدایش یگانه‌پرستی اخلاقی یهود در دوران کتاب مقدس و عاملی نگهدارنده برای بقاء حقیقت آئین یهود در قرون وسطی بوده است ولی در دوران جدید و عصر روشنفکری و زمانی که این آئین به‌عنوان دینی مترقی و فراگیر عرضه گردید، دیگر نیازی به ارایه آن با پوششی نژادی نداشت. اتحاد یهودیان از نوع سیاسی نیست بلکه این اتحاد همواره از ویژگی معنوی بر خوردار بوده است با این حال وفاداری یهودیان به سرزمین آباء و اجدادیشان هیچگاه قطع نگردیده است. نظیر این نگرش (جداسازی سیاست از آموزه‌های دینی) تقریباً در همه‌ی جهت‌گیری‌های اندیشه یهودیت قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا مشاهده می‌شود، اندیشه‌هایی که از رهائی یهود و اعطای آزادی به‌عنوان حرکتی انسانی و شایسته جهت از بین بردن ذلت طولانی تحمیل شده به

یهودیان و عاملی در راستای به رسمیت شناختن نقش تاریخی و ارزش ذاتی این آئین، استقبال کردند.^۱

این نوع نگرش نسبت به ملیت یهود علاوه بر این که تحت تأثیر موقعیت سیاسی تازه‌ی یهودیان قرار داشت، از تأثیر گسترش تحقیقات تاریخی در مورد یهودیت که با پیدایش رشته‌ی «علم یهودی‌شناسی»^۲ در آلمان همزمان گردید، بی‌بهره نبود. در اواخر قرن نوزدهم عده‌ای از تاریخ‌دانان به ویژه متفکرین یهودی در اروپای شرقی با درک چگونگی توسعه اندیشه‌های یهودیت در طول تاریخ، تصمیم به بازگشت به مفهوم ملیت یهود به‌عنوان واقعیتی اجتماعی در نوع خود، نمودند. همان‌گونه که پیدایش اولیه‌ی تفکر جدید یهودیت تحت تأثیر تلاش برای اعطای آزادی و رهائی قرار داشت، این مرحله نیز تحت تأثیر گسترش جنبشی ضد سامی‌گرائی نوین و رشد جنبش‌های ملی‌گرایانه در میان مردم اروپای شرقی و پیدایش صهیونیسم جدید قرار گرفت.

پیدایش واژه‌ی «ضد سامی‌گرائی»^۳ در دهه‌ی ۱۸۷۰ به این منظور بود که نشان داده شود که نفرت و ترس از یهودیان ضرورتاً در نتیجه دلایل مذهبی نبوده بلکه به خاطر مبارزه علیه یهودیان به‌عنوان بیگانگانی سامی‌نژاد که نیروئی مخرب و سلطه‌گر را در نظام‌های ملی اروپا شکل دادنده‌اند، بوده است. ایدئولوژی‌های نوین ضد سامی با استفاده از نگرش منفی جوامع قرون وسطی نسبت به یهودیان به‌عنوان قاتلان مسیح

۱. برای مباحث بیشتر پیرامون جنبش روشنفکری یهودیت به مقاله هاسکاله *haskalah* در دایرة‌المعارف دین میرچه الیاده مراجعه شود.

2. *wissenschaft des judentums*.

3. *anri-semitism*.

و یاران شیطان اشکال متعددی از محدودیت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را علیه یهودیان به دنبال داشت. نژادپرستان ضد سامی بر این باور بودند که خصلت‌های شرارت‌آمیز یهودیان از طریق تلاش‌های فرهنگی، عقیدتی قابل اصلاح نمی‌باشد. استدلال آنان این بود که این خصلت‌ها از لحاظ زیستی روانی در نژاد یهودیان قرار دارد و مسیحیت خود نیز تحت تأثیر ویروس‌های یهودیت، آلوده گشته است.^۱

سال‌های میان ۱۸۸۱-۱۹۱۴ نیز شاهد پیدایش دوباره‌ی حملات فیزیکی (مثل قتل‌عام یهودیان در روسیه) نسبت به یهودیان، به‌رمندی محدود آنان از امکانات تحصیلی، متهم نمودن آنان به کشتن بچه‌های مسیحی در راستای اهداف دینی و شکل‌گیری کنگره‌ها و احزاب سیاسی ضد سامی بود. این موارد و نمونه‌های مشابه دیگری با پیدایش حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان، نازی به رهبری آدلف هیتلر تشدید گردید. این حزب که در آلمان تأسیس گردیده بود، در سال ۱۹۳۳ قدرت را در دست گرفت و در خلال جنگ جهانی دوم نتایج مرگباری را برای شش میلیون یهودی اروپائی که در کوره‌های آدم‌سوزی نازیسم گرفتار شدند، به دنبال آورد.^۲

در اثر گسترش و انتشار جنبش نوین ضد سامی پیدایش صهیونیزم ضرورت پیدا نمود، هرچند که ریشه‌های عمیق آن را در سنت یهودیت نیز می‌توان یافت. صهیونیزم را می‌توان احیاء ملیت یهود در شکل ملموس و عینی در مقایسه با نوع نظری، عقیدتی آن در تفکرات یهودی اوائل قرن نوزدهم قلمداد کرد. نظریه‌پردازان صهیونیزم عقیده داشتند که

۱. نگاه شود به مقاله‌ی anti-semitism در دایرةالمعارف دین ویراسته میرچه الیاده.

۲. نگاه شود به مقاله‌ی holocaust در دایرةالمعارف دین ویراسته میرچه الیاده.

بنای یهودیت بر رسالت بنی اسرائیل در صرف انتقال و فهماندن مفهوم یگانه‌پرستی اخلاقی به سایر مردم دنیا استوار نگشته بلکه این آئین غروری است نهادین، نهفته در میراث یهودیان و دارای خواسته‌ای مشروع در داشتن هویتی مستقل و جلوگیری از حل شدن آنان در ملیت و جوامع وطن‌پرست اروپا.^۱

ظهور مجدد عقیده‌ی اتحاد نژادی یهودیان آنهم در شکل غیردینی موجب گردید زنجیره‌ای گسترده از جنبش‌های یهودی همزمان با شروع قرن جدید در اروپای شرقی پدیدار گردد. جنبش‌هایی نظیر: جنبش سوسیالیستی یهود که از عدالت اقتصادی و آزادی طبقه‌ی کارگر یهودیان دفاع می‌نمود و بر رعایت حقوق فرهنگی و غیر دینی یهودیان تأکید می‌ورزید یا ملی‌گرائی یهودی که بر اساس مسلک دوران پراکندگی شکل گرفته و طالب به رسمیت شناخته شدن رسمی حقوق یهودیان به‌عنوان اقلیتی فرهنگی اروپائی بود و یا سازمان تروریالیست^۲ (به‌معنای تمرکز قوم یهود در سرزمین موعود و تشکیل دولت مستقل یهود) که به دنبال سرزمینی غیر از فلسطین جهت تشکیل دولت یهود بود. و یا گرایش جدید در تاریخ اجتماعی اقتصادی یهود و تحول در عقاید و رسوم یهودیان شرق اروپا و جوامع سفاردی^۳ و یا پیدایش رنسانس ادبی در زبان‌های عبری و یدی^۴ که خلق آثار غنی و بدیعی در نمایشنامه شعر و نثر را به این زبان‌ها به دنبال داشت.

۱. نگاه شود به مقاله‌ی Zionism در همین دایرةالمعارف.

2. Territorialist.

3. Sefardic.

4. Yiddish.

در سال ۱۸۹۷ جنبش جهانی صهیونیزم توسط تئودر هرزل^۱ به منظور ایجاد حکومت مشترک نوین یهودیان در سرزمین باستانی بنی اسرائیل تأسیس گردید. صهیونیست‌ها بر این عقیده بودند که: سرزمین اجدادی یهودیان می‌تواند به عنوان مرکزی خلاق در جهت احیای مجدد ارزش‌های فرهنگی مذهبی یهودیت در قالبی جدید عمل نماید، آن‌ها بر این باور بودند که: جنبش ضد سامی جلوه‌ای است از زندگی اسفبار یهودیان در غربت که تنها راه درمان آن با رها سازی و نجات آنان به وسیله‌ی دولتی یهودی امکان‌پذیر است و این که تشکیل انجمن‌های مشترک کشاورزان یهودی و جنبش‌های کارگری در سرزمین اسرائیل نشان‌دهنده‌ی نوعی انقلاب اجتماعی در میان توده‌های یهودی است. در دوران پس از جنگ جهانی اول و به‌ویژه پس از روی کار آمدن حزب نازیسم در آلمان، این احساس که یهودیان به پناهگاهی نیاز دارند- تا در زمان وقوع تهدیداتی از قبیل اذیت و آزار سیاسی، تبعیض اقتصادی و انهدام فیزیکی به آن پناه آورند- به دغدغه اصلی و اساسی آنان تبدیل شد.

از این‌رو، مشخصه‌ی اصلی مباحث معاصر پیرامون موضوع ملیت یهود در قرن بیستم، مطرح کردن دوباره نظریه‌ی کلیت قوم بنی اسرائیل بوده است. یکی از مسلک‌های با نفوذ کلامی یهود که بر جمع‌گرایی فرهنگی یهود به عنوان یک تمدن و بر مرکزیت تفکر صهیون در کنار توجه به جنبه‌ی بین‌المللی ملیت یهود تأکید دارد از آن مردخای کاپلان^۲ است. او هرچند بر نیاز به ارتباط دایم با ارزش‌های دینی آئین یهود

1.Theodor Herzl.

2.Mordecai Kaplan.

اصرار می‌ورزد ولی اساساً با این عقیده که آنان ملتی برگزیده هستند مخالف است.^۱ بسیاری از نظریه‌پردازان یهودی تلاش جهت عادی جلوه دادن کامل سنت یهود از طریق تهی دانستن آن از ویژگی فوق طبیعی و اسرارآمیز منحصر به فردش را رد نموده‌اند. از جنگ جهانی دوم به بعد قدرت نژاد و قومیت به‌عنوان نیروئی مثبت و سازنده در دنیای یهود به وسیله‌ی خود یهودیان و سایر جوامع مورد پذیرش واقع شده است، در همین زمان به رسمیت شناختن یهودیت از ویژگی به مراتب آزادانه‌تری برخوردار گردید. به دنبال کاهش فعالیت جنبش ضدسامی بعد از واقعه-ی هولوکاست یهودیان، پیشرفت‌های چشمگیری در تفاهم میان یهود و مسیحیت به وجود آمد و با پذیرش بیش‌تر آئین یهود و ادغام یهودیان در جوامع دیگر تعداد تازه یهودی شده‌ها حداقل در آمریکا افزایش قابل توجهی پیدا نمود.

در نتیجه تاسیس دولت اسرائیل در سال ۱۹۴۸ سلسله تازه‌ایی از مباحث و سؤالات در رابطه با ملاک یهودی بودن و معنای یهودیت مطرح گردیده است. سؤالاتی نظیر این که آیا اسرائیل به‌عنوان دولتی یهودی ولی سکولار به‌عنوان عضو مشروعی از جامعه بین‌الملل به رسمیت شناخته خواهد شد؟ ملاک یهودی بودن دولت اسرائیل چیست؟ ارتباط این دولت با بُعد مذهبی میراث یهودیت چگونه است؟ شبهات مربوط به حقوق اجتماعی یهودیان موضوعی است که بارها در دادگاه‌های قانون اسرائیل پیرامون «قانون بازگشت»^۲ مطرح شده است. بر اساس این قانون تمام یهودیان در غربت به مجرد مهاجرت به کشور اسرائیل حق

۱. نگاه شود به زندگی‌نامه‌ی کاپلان.

تابعیت این کشور را دریافت می‌کنند. در واقعه‌ی مربوط به اسوالد روفیزن^۱ یهودی الاصلی که به مسیحیت گرویده و کشیش کاتولیک شده بود دادگاه عالی اسرائیل چنین حکم کرد که وی از لحاظ قوانین هلاخایی یهودی محسوب می‌شود ولی با پذیرش کاتولیک از قوم یهود بیرون رفته و از این رو از حق دریافت تابعیت خود به خود کشور اسرائیل محروم گردیده است. در سال ۱۹۶۸ دادگاه موسوم به شالیت^۲ در مورد فرزندان متولد شده از مادران غیر یهودی که به صورت یهودیان بدون دین تربیت شده‌اند، صرفاً بر مبنایی غیر دینی اجازه نداد که عنوان یهودی بر روی کارت‌های شناسائی آنان ثبت گردد.

تعریف متداول در اسرائیل از این که «یهودی کیست» در برگزیده ترکیبی مبهم از اصول هلاخایی و نگرش‌های قومی یهودیت است. با این حال موضوع دیگری هنوز مطرح است و آن این که آیا دولت اسرائیل همچنان به موضوع به رسمیت شناختن یهودیانی که در دوران پراکندگی زیر نظر ربی‌های اصلاح طلب و یا محافظه کار و نه زیر نظر اصول صحیح دین یهود و آموزه‌های سختگیرانه‌ی هلاخا به یهودیت گرویدند، ادامه می‌دهد. این موضوع باعث مطرح شدن مشروعیت جمع گرائی مذهبی در یهود شده است. واقعیتی که در مناطقی از مکان‌های استقرار یهودیان در زمان پراکندگی و نه در دولت اسرائیل آشکار و ملموس بود. در آمریکا این موضوع که چه کسی یهودی محسوب می‌شود با پیش آمدن موضوع بچه‌هایی که از ازدواج‌های مادران غیر یهودی با پدران یهودی بوجود آمده بودند، مطرح گردید؛ در

1. Oswal Rufeison.

2. Shalit.

این راستا جنبش‌های اصلاح‌طلب و طرفدار تجدد برخلاف محافظه‌کاران و سنت‌گرایان بر رسمیت شناختن نسبیّت از طرف پدر در تحت شرایط خاص اعتقاد داشتند. سؤال دیگری که در پی سؤال اول در تعیین ملاک یهودی بودن مطرح می‌شود این است که اعتبار هلاخا و قوانین آن در زندگی معاصر یهودیان چقدر است؟ این که چگونه، تا چه میزان و به وسیله‌ی چه کسانی شریعت و احکام مذهبی یهودیت با دوران جدید باید وفق داده شود. ولی در پشت تمام این موضوعات و سؤالات این پرسش قرار دارد که معنای حقیقی ملیت یهود که یقیناً موضوعی حساس و عمیق برای نظریه‌پردازان یهودی باقی خواهد ماند، چیست؟

زبان و مذهب^۱

دیوید کریستال^{۲،۳}

ترجمه: محمدرضا خراسانی زاده

چکیده

در این مقاله نویسنده می‌کوشد به بیان اهمیت مطالعات و راهکارهای علم زبانشناسی نوین در پیشبرد اهداف مذهبی پردازد. نویسنده به روش‌هایی می‌پردازد که می‌توانند به فهم متقابل در رابطه‌ی روحانیون کلیسا و مخاطبان آن کمک کنند. نویسنده استدلال می‌کند که برای

^۱. اصل این مقاله با نام Language and Religion در سایت خود نویسنده به نشانی: pdf.Religion14/DC_articles/com.davidcrystal.www

آمده است.

^۲. David Crystal.

^۳. دیوید کریستال استاد برجسته‌ی زبانشناسی و نویسنده‌ی بالغ بر ۱۰۰ کتاب از جمله *دائرةالمعارف زبان کمبریج* (Cambridge Encyclopedia of Language) و *دائرةالمعارف زبان انگلیسی کمبریج* (Cambridge Encyclopedia of the English Language) است. او عضو برجسته‌ی آکادمی بریتانیا نیز هست.

گسترش جنبش جهانی و وحدت‌گرای کلیسا^۱ باید تلاشی در جهت درک متقابل اشکال زبانی خود و مخاطبان صورت گیرد و در این راه باید معضلاتی که منجر به عدم فهم می‌شوند، با استفاده از یافته‌های علم زبانشناسی برطرف گردند.

نگاه نویسنده نگاهی درون دینی و در جهت پرداختن به اهداف کلیسای کاتولیک است، ولی دنبال کردن نظرات وی و تلاش در جهت تطبیق آن با وضعیت روز جامعه‌ی مسلمانان و همین‌طور توجه به کمکی که مطالعات زبانشناسی می‌تواند برای گسترش مذهب انجام دهد، برای محققان مسلمان نیز که دغدغه‌ای در جهت گسترش و تبلیغ دین خود دارند، مفید خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

زبانشناسی، دین، مذهب کاتولیک، جنبش جهانی و وحدت‌گرای کلیسا، قابلیت فهم.

مقدمه

در کتابی تازه برای دائرة المعارف کاتولیک در قرن بیستم با نام "زبانشناسی، زبان و مذهب"، من به معرفی و بحث درباره‌ی موضوعی پرداخته‌ام که تا به حال توسط کاتولیک‌ها (و نیز دیگران در این موضوع خاص) مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌است. همان‌طور که عنوان نشان می‌دهد، این مبحث بر نقش اساسی زبان در فهم عملی، بیان، ارایه و پیشبرد عقاید مذهبی (با ارجاع خاص به مذهب کاتولیک) تأکید دارد. این کتاب بر این موضوع تأکید می‌کند که زبانشناسی به‌عنوان مطالعه‌ی

^۱.Ecumenical Movement.

علمی زبان می‌تواند کمک بزرگی در این زمینه انجام دهد. در این مقاله، می‌خواهم با تأکید بیشتری به موضوعات مهمی که در آن کتاب بدان اشاره داشتم، پردازم و بر دو موضوعی تأکید کنم که در آنجا به دلیل کمبود فضا با تفصیل کمتری به آن پرداختم؛ یعنی الزام قابلیت فهم بین مدرّسان مذهبی و شخص باایمان از یک طرف و شخص باایمان با دیگران از طرفی دیگر. حتی می‌توان استدلال کرد که یکی از دلایل بی‌روحي کاتولیک و موانع اصلی در برابر جنبش جهانی و وحدت‌گرایی کلیسا طبیعی کاملاً زبانی دارد.

یکی از اصول مهم مورد تأکید در کتاب آن است که زبان؛ به‌عنوان انعطاف‌پذیرترین و بالقوه دقیق‌ترین نوع رفتار ارتباطی انسان، باید در چشم‌انداز صحیح اجتماعی‌اش مورد مطالعه قرار گیرد. زبان قادر است انواع گوناگون پیام با درجات متفاوتی از جزئیات را بهتر و موفق‌تر از هر مجموعه‌ی دیگری از قراردادهای رفتاری انتقال دهد. مقدمهٔ باید گفت که زبان از طریق گفتار مورد مطالعه قرار می‌گیرد که کدهای دیگر (همانند نگارش و زبان‌های اشاره‌ی مختلف) از آن مشتق می‌شوند.

دومین اصل مهم آن است که استفاده از یک زبان، دلیل ضمنی بر قابل فهم بودن آن برای افراد است. با وجودی که ممکن است صوت دارای معنای قابل تعریفی برای بعضی از اعضای یگ گروه اجتماعی باشد، ولی زبان محسوب نمی‌شود. صوت برای آن که زبان باشد، نیاز دارد که به اشکال قراردادی سازماندهی شود و رابطه‌ای قراردادی و غیرتصادفی با واقعیت یا بافتی که معنا در آن قرار دارد برقرار سازد.

علم زبانشناسی

زبان‌شناسی علمی است که در ۱۵۰ سال گذشته با هدف مطالعه‌ی واقعیت زبان در بافت کاربردی‌اش گسترش یافته است و هدف از آن تا جای

ممکن، فهم این موضوع است که زبان چیست، ساخت داخلی آن چگونه است و چگونه در ارتباط با واقعیت (کارکرد خارجی و معنا) مورد استفاده قرار می‌گیرد. موضوعات وابسته به آن برای نمونه مشتمل بر توجه به کاربرد زبان (جهت کاربردی زبان و غیره) و حوزه‌های دیگری از کاربردها مانند آموزش زبان، ترجمه، فن نگارش، فلسفه، گفتاردرمانی و روانکاوی است. از آنجایی که جامعه همواره ملزم به استفاده از زبان در یکی از گونه‌های آن است، همیشه ذخیره‌ی بی‌پایانی از داده‌های قابل بررسی برای زبان‌شناسان در دسترس است. ولی زبان‌شناسی بیش از همه به مطالعه‌ی زبان به‌عنوان امری غایی می‌نگرد تا در پی آن به شناخت بیشتری راجع به چیستی زبان به‌عنوان یک مشخصه‌ی کاملاً انسانی نایل آید. و فقط به صورت ثانوی مایل است تا نتایج دانشش را بر موقعیت‌های خاص تطبیق دهد و از این راه به روشن ساختن و ارزیابی راه‌حل برای مسایل اساسی زبانی که در همه‌ی موقعیت‌های زبانی اجتماعی یکسان هستند، بپردازد.

این هدف به خاطر خطراتی مانند سوءبرداشت و عدم فهم متقابل، مهم به شمار می‌رود. در هر ارتباط کمینه بین دو نفر، هر کدام از این دو نفر پیام زبانی را، براساس تجربه، حافظه، ارتباطات شخصی، محیط و آموزشش تفسیر می‌کند. و از آنجایی که هیچ دو نفری وجود ندارند که دارای پیش‌زمینه‌ی یکسانی باشند، لزوماً معنای زبانی که استفاده می‌کنند برای هر دو نفرشان متفاوت خواهد بود. طبیعتاً اختلافات جزئی است: هیچ کس بر سر معنایی که از کلمه‌ی "میز" در کلام روزمره برمی‌آید، اختلاف نظر و بحث و مجادله‌ای ندارد. قسمت اعظم موقعیت‌های زبانی در وجود روزمره‌شان برای ما، به شکلی غیررسمی هستند و نیازی به دقتی بالا در هیچ درجه‌ای ندارند. این دقت زمانی

مورد توجه قرار می‌گیرد که نیاز سخن‌گویان مانند آنچه در هرگونه مکالمه‌ی روشنفکرانه (برای مثال بحث‌های فلسفی، سیاسی یا الهیاتی) به چشم می‌خورد، تخصیص یافته‌تر باشد. در اینجا است که اختلافات نمود بیشتری می‌یابند و باید مورد شناسایی قرار گیرند. ولی حتی در فضاهاى غیرروشنفکرانه نیز، در بسیاری از اوقات اختلافاتی به دلیل رابطه‌های عاطفی و شخصی که افراد با کلمات برقرار می‌کنند؛ بروز می‌کند. برای مثال، عکس‌العمل متفاوت و نیمه‌گریزی افراد با عقاید و اگرچه به کلماتی نظیر "کاتولیک" یا "ملحد" یا به کلمه‌ای نظیر "هنر" که برای بسیاری به شکلی با "فخر فروشی" مرتبط است. بعضی از کلمات برای بعضی افراد دارای بار معنایی خاصی بوده و اگر عنصر ذهنی آن کلمات به شکل مناسبی از بافت ارتباط منفرد نشده باشد، وجود آنها می‌تواند برای بحثی سازنده، کاملاً به شکلی مخرب عمل کند.

رشته‌ی علمی زبان‌شناسی آن قدر قدمت داشته است تا آن مقدار از اطلاعات را درباره‌ی آن که زبان چیست، چگونه به کار برده می‌شود و نظایر آن، جمع‌آوری کرده باشد. این رشته، اصول اساسی را که باید برای بحث راجع به زبان در نظر داشت بنا نهاده است، و همچنین به روش رویکرد به موضوعات عملی، تحلیل و طبقه‌بندی و نیز به واژگان فنی برای توصیف آنچه برای هر موقعیت زبانی به کار می‌رود، دست یافته است. این رشته همچنین به عنوان دانشی واقعی و محسوس برای بررسی زبان و مسایل زبانی شناخته شده است. هیچ کس دیگری به زبان با علاقه و توجهی که زبان‌شناس بدین پدیده می‌نگرد، نگاه نمی‌کند، و در نتیجه، او واجد و ارایه‌دهنده‌ی اطلاعاتی است که هیچ کس دیگری قادر

به ارایه‌ی آنها نیست. در نتیجه، دیگر رشته‌های علمی مانند آنهايي که ذکر آنها رفت در حال کشف سودمندی‌های بالقوه‌ی زبانشناسی هستند.

دین و زبانشناسی

دین به شکلی عام، ولی مذهب کاتولیک به شکل خاص، هنوز برای به کارگیری نتایجی که تحقیقات زبانشناسی نوین ارایه می‌دهند تلاشی نکرده است؛ تا اندازه‌ای به خاطر کمبود زبانشناسان کاتولیک و از جهتی دیگر به خاطر آن که تاکنون کتاب‌های کمی به جز متون درسی تخصصی در این باره به چاپ رسیده است. این وضعیت البته در حال بهبود است و شمار کتاب‌های مقدماتی خواندنی درباره‌ی این موضوع - که مطالبی برای غیرمتخصصان و مدارسی که زبانشناسان کاتولیک آینده از آنها فارغ‌التحصیل می‌شوند ارایه می‌دهند- در حال افزایش است.

این مسأله اساسی است که کاتولیک‌های بیشتری درباره‌ی زبان‌هایی که از آنها استفاده می‌کنند بدانند. در این راه، زبانشناسان با ارایه‌ی راهکارهای عینی برای نگاه و نقد بیان کاتولیک و غیر کاتولیک در بسیاری از حوزه‌های کلام، مانند موضوعات مربوط به کتاب مقدس، الهیات، شعر، مناسک و دیگر موضوعات عام مربوط به کلیسا، می‌توانند یاری‌رسان باشند. در کتاب "زبانشناسی، زبان و مذهب"، بعد از بیان مقدمه‌ای درباره‌ی زبانشناسی و بیان جزئیاتی از آن، چندی از این موضوعات خاص مورد توجه قرار گرفته‌اند: مشکلات معنا در ارتباط، موقعیت زبان در جوامع ابتدایی (با ارجاع خاص به کارکردهای جادویی و خرافی آن)، صفات ممیزه‌ی زبان انسانی در صحبت درباره‌ی خداوند، اساس زبانشناسی مطالعات متنی و تفسیر نقادانه، تصادم بین مذهب (و گزاره‌های ماوراءالطبیعی به شکل عام) و پوزیتویسم منطقی و همین‌طور

بحث‌هایی راجع به زبان الهیاتی و مسأله‌ی مهم زبان در عبادات که در جاهای دیگر نیز درباره‌ی آن بحث شده است.

مسایل زبانی دین

در این مقاله، من می‌خواهم به دو موضوع با ارتباط خاص به مذهب کاتولیک که به درجات عدم فهم (و آن‌گونه که با مقداری توجیه به عنوان نخستین گناه زبانی خوانده می‌شوند)، پردازم. همه‌ی زبان‌ها به درجاتی از عدم فهم محکوم هستند و دلیل اولیه‌ی سوءبرداشت، بیشتر در وجود انسان است تا اشکال مکانیکی قابل اصلاح و ردیابی انتقال پیام. به همین خاطر مهم است که بر روی قدرت بالقوه‌ی انسان برای بهبود تمرکز کنیم و به دنبال مطالعه‌ی این مسأله باشیم: وقتی افراد شروع به کاربرد کلمات می‌کنند، اشکالاتی که باعث سوءبرداشت، خجالت و پریشانی می‌شوند، از کجا آغاز می‌گردند. قدرت‌ها و محدودیت‌های زبان چه هستند؟ کدام کلمات بار معنایی خنثی دارند؟ کدام یک از آنها دارای بار معنایی هستند و برای چه کسانی؟ چگونه یک شخص با نگرش‌های مختلف به زبان نگاه می‌کند و چگونه چنین متغیرها و عوامل مخفی را که تغییر زبان، چندمعنایی، ابهام و دلالت ضمنی پدید می‌آورند، درک می‌کند؟

اینها مسایلی واقعی هستند که فقط شخصی می‌تواند بدانها پردازد که دارای دانشی نسبتاً عمیق درباره‌ی واقعیت‌های شکل و کارکرد زبان است. این دانش فقط می‌تواند با بررسی زبانی کاربرد - و در مورد ما کاربرد زبانی - حاصل شود. برداشت‌های شخصی راجع به آنچه یک نفر فکر می‌کند در زبان رخ می‌دهد، کم‌وبیش بی‌فایده است. معمولاً برداشت افراد درباره‌ی زبانشان مبهم و تعریف نشده، و علاوه بر این بر اثر پیش‌زمینه‌ی ذهنی آنها، دارای قضاوت‌های ازپیش تعیین شده است. برای

به دست آوردن حقایقی تا اندازه‌ی ممکن عینی درباره‌ی کاربرد، به چیزی بیش از عقاید شخصی نیاز است. در اینجا ما به نظریاتی نیاز داریم که براساس آماری که محصول توصیف همزمانی، روشمند و جامع از کاربرد زبان توسط افراد بسیاری باشد، به دست آمده باشد.

مشکلات زمانی بروز می‌کنند که یک زبان (یا یک سبک) دارای حالتی رسمی باشد؛ مثل وقتی که زبان به صورت مناسکی به کار می‌رود و یا از زبان برای بیان تعاریف عقاید استفاده می‌شود. در این حالت، کاربران زبان باید برای حفظ موقعیت زبانشان، دائماً در حالت دفاعی باشند؛ به-ویژه وقتی آن زبان یک لهجه‌ی زنده و دائماً در معرض تغییر زبانی و اجتماعی است. در این حالت، زبان باید هر از چندگاهی نوسازی شود؛ بدان خاطر که استعارات به تدریج به کلیشه تبدیل می‌شوند، کلمات و تمثیلات کهنه می‌شوند، استعارات جدید ظهور می‌کنند و نیازهای اجتماعی جدید رخ می‌دهد. اگر زبانی زنده بخواهد در حالتی رسمی مورد استفاده قرار گیرد و سعی شود که وضعیت آن در حالتی مناسب نگه داشته شود، باید دائماً در معرض بازبینی قرار گیرد. برای مثال، در انتخاب یک زبان مناسکی، باید مرتباً درباره‌ی محدوده‌ی جاری نوسانات ادبی و اجتماعی - مثلاً در زبان انگلیسی - آگاه بود؛ نوساناتی که در محدوده‌ی زمانی واقعاً تغییر می‌کنند. بار دیگر، باید بر نیاز به دانشی دقیق در این باره تأکید ورزید: در اینجا نیازمند ایجاد تعادلی بین «عبارات کاملاً عامیانه» و «غیرقابل فهم بودن یک عبارت کاملاً قدیمی» هستیم. با این کار، زبانی فراهم می‌آوریم که از سبک کلام عامیانه و روزمره جدا شده و در همان حال قابل فهم و قابل شناسایی به عنوان زبان خداوند است؛ ولی پیش‌نیاز این کار هم فهم جامعی از دگرگونی زبانی است.

تفاوت و لزوم بازسازی زبان

مذهب کاتولیک خصوصاً در حال حاضر با فرآیند بازسازی زبانی دست به گریبان است؛ چراکه اگر نتواند ارتباطش را با دنیای مُدرن حفظ کند و عقایدش را به روشنی به زبانی مُدرن انتقال دهد، در رسیدن به مقصودش شکست خورده است. اساساً در ارایه‌ی زبانی ایمان، دو گونه قابل فهم بودن مورد نیاز است؛ یکی با نگاهی درونگرا و دیگری برونگرا: اولی قابل فهم بودن پیام روحانیون برای انتقال ایمان به اعضای کلیسا، و دیگری، قابلیت فهم برای انتقال پیام در جنبشی جهانی و وحدت‌گرا است. هر دوی اینها براساس نیاز به انتقال صحیح و روشن عقاید شکل گرفته‌اند، ولی در بین آنها تفاوت مهمی از بابت جهت‌گیری بافتی وجود دارد که نیاز است زبان به کار رفته از

جنبه‌های مهم متعددی، متفاوت باشد.

زبان یک مباحثه‌ی درون‌دینی کاتولیک با مباحثه‌ای دربردارنده‌ی مردمانی با ایمان‌های گوناگون بسیار متفاوت است. برای مثال در شکل اول، تعریف بسیاری از عبارات برای اهل آن بحث، بدیهی تلقی می‌شوند، در حالی که در دومی عبارات نیاز به تعریف دارند.

همچنین تفاوت‌های زیادی در لحن بحث (که با لحن بیان و اشکال وابسته نشان داده می‌شوند) وجود دارد و همین‌طور در شکل دوم، تلاش بیشتری در مصالحه، خصوصاً در فضای عام جدید وجود دارد؛ تلاشی که در بازبینی مصالحه‌گرایی بحث‌ها و اصلاح عقاید اساسی برای رسیدن به تأیید جمعی، بیشتر نمود می‌یابد. البته داده‌هایی که شخص کاتولیک درباره‌ی ایمان در دسترس دارد، بدون توجه به مکان بحث یکسان است، ولی شیوه‌ی ارایه‌ی این داده‌ها متفاوت خواهد بود. در

اینجا نه آنچه او می‌گوید، بلکه روشی که برای بیان مطالبش به کار می‌برد بیشترین همفکری را در هر موقعیتی برای او به ارمغان می‌آورد.

با این حال، نباید فراموش کرد که هیچ اندازه‌ای از مهارت زبانی نمی‌تواند پنهان‌کننده‌ی دانش ناکافی درباره‌ی ایمان و بی‌دقتی در اندیشیدن باشد. این نکته‌ی مهم را درباره‌ی آداب مذهبی جدید همواره باید در نظر داشت که تغییر در زبان نمی‌تواند همه‌ی مشکلات مؤمنان را حل کند؛ چندی از مشکلات برطرف خواهد شد، ولی آنها باید خود خواستار عبادت و شرکت در مراسم‌ها باشند.

کاربرد ماهرانه‌ی زبان

مناسک و محرک‌ک اولیّه، به مقدار زیادی خارج از حوزه‌ی نفوذ زبان هستند. با این همه، با فرض این که شخصی مجهّز به دانش، نیت و حد قابل قبولی از توانایی باشد، هنوز چیزهای زیادی درباره‌ی اصولی که در پس هر نوع فراگیری کاربرد ماهرانه‌ی زبان برای مقاصد موعظه‌ای وجود دارد، باید مورد توجه او قرار گیرد. توانایی در آیین سخنوری به صورت طبیعی حاصل نمی‌شود. شخص باید این کار را یاد بگیرد و برای انجام آن آموزش ببیند. دوره‌ی آموزشی درباره‌ی ایجاد ارتباط مؤثر و یا آیین سخنوری باید جزیی اجباری از هر نوع دوره‌ی آموزشی تربیت معلمان دینی باشد. اساساً، آنچه هدف یک معلّم حرفه‌ای مذهبی را تشکیل می‌دهد، انتقال موفق یک پیام و توضیح هر گونه پیچیدگی کلامی یا بافتی است که در تدوین این پیام، به خاطر شکل ادبی قدیمی ایجاد شده و یا پیچیدگی‌های سبکی یا عرفی ناشناخته در بدنه‌ی پیام است. وظیفه‌ی او کاهش دادن میزان اختلالی است که در انتقال پیام خداوند به افراد وجود دارد؛ چه این افراد جمعی از حضار عام باشند، چه اعضای یک کلیسا و چه گروهی از دانش‌آموزان یک مدرسه.

اما او راجع به چه چیزهایی باید آگاه باشد و از چه چیزهایی باید احتراز کند؟

سه متغیر هست که یک سخنران باید همیشه در ذهن داشته باشد: موضوع کلامش، نوع حضاری که به سخن او گوش می‌دهند، و نیازهای مستمعین؛ به این معنا که آنها به چه دلیل برای شنیدن سخنان او در آن مکان گردهم آمده‌اند.

برای متغیر اول، زبانی که از آن استفاده می‌کند، براساس اهمیت و پیچیدگی موضوع متفاوت خواهد شد. مثلاً در موارد تفسیر متنی از کتاب مقدس یا برانگیختن توجه بیشتر به فعالیت‌های کلیسا یا خواندن اطلاعیه‌های کلیسای محلی، او سه گونه‌ی متفاوت سبک زبانی را به کار می‌برد که «توصیف همزمانی» می‌تواند تعریف‌کننده‌ی آن سبک‌ها باشد. برای مثال، بسیاری از کشیشان سبک گفتار خود را به صورت خودبه‌خود زمانی که موضوع جدیدی را شروع می‌کنند، تغییر می‌دهند، ولی اساسی است که همه‌ی اشخاص، این تغییر سبک را فراگیرند. موضوعی که "متعالی‌تر" تبیین و توصیف می‌شود، نیاز به زبان فاخرتری دارد؛ بیانی به شکل غیرطبیعی رسمی‌تر، تا از طریق عجیب و ناآشنا بودن آن، توجه و تمرکز بیشتری را از مستمعین کسب کند.

در مورد متغیر دوم، نوع مستمعین و وضعیتشان، به صورت طبیعی، فشاری را بر سبک زبانی وارد می‌سازد. واضح است که یک سبک، بدون تغییر و به شکل یکسان، به کار یک تالار سخنرانی، یک میز خطابه، یک کشیش‌خانه، یک نشست کلیسایی و یا یک جمع خصوصی نمی‌آید. همین‌طور، یک سبک یکسان برای این وضعیت‌های ناهمخوان که در آنها برای چند نفر یا جمع کثیری صحبت می‌شود، نمی‌تواند رضایت‌بخش باشد؛ جمع کثیری که شاید متشکل از مذهب‌یون

کاتولیک، افراد تحت آموزش‌های مذهبی و نیز افرادی بدون هیچ‌گونه علائق مذهبی باشند. همین‌طور، نامه‌هایی که به مطبوعات نوشته می‌شود نشانگر آن است که افراد زیادی از نوع زبان به کاررفته در کتاب‌های آموزش مذهبی برای کودکان ناراضی‌اند؛ در اینجا اگر شکایت‌ها بررسی شوند، ما به مورد دیگری از عدم تطبیق سبک با مقصود برمی‌خوریم.

کشیشان باید بیش از هر کس دیگری به تطبیق زبان با وضعیتی که در آن هستند، توجه کنند. در غیر این صورت، عمل نکردن به این امر به معنای دعوت به بی‌توجهی و غیرقابل فهم بودن خواهد بود؛ معضلی که مأموریت او را بی‌حاصل می‌کند.

فکر کاربرد سبک‌های مختلف به دو دلیل نباید ترسی در ما ایجاد کند. اول آن که هر کدام از ما تاکنون نیز بر دانش زیادی از تغییر سبک در زبانمان آگاهیم؛ تغییر سبکی که آن را به صورت نیمه‌گریزی به کار می‌بریم. این گرایش در ما وجود دارد که اگر موقعیت خاصی، جزئی از تجربه‌ی دائماً تکرارشونده‌ی ما باشد، در آن حال، به شکلی خودبه-خودی و شرطی به موقعیت پاسخ دهیم (و حتی اگر این‌گونه نباشد، سعی می‌کنیم ضروریات موقعیت جدید را تا حد ممکن به شکلی حساس ارزیابی کنیم). از طرف دیگر، هر کدام از سبک‌ها دارای مشترکات بیشتری به نسبت مفترقات هستند و تا آنجا که به زبان ما مربوط می‌شود، گستره‌ی نوسانات سبکی به شکلی نسبی کوچک است و می‌شود آنها را با کمی تلاش فراگرفت.

و برای متغیر سوم نیز، باید احتیاجات مستمعین در نظر آورده شود. این احتیاجات مشتمل بر سعی در قابلیت فهم در انتقال معنی و زنده نگه داشتن علاقه‌مندی به موضوع است؛ موضوعاتی که بدون آنها،

شرکت مستمعین می‌تواند اتلاف وقت به شمار آید. بیش از این، در مورد خطابه‌ها، عدم فهم می‌تواند چیزی بیش از اتلاف وقت صرف باشد: این مسأله می‌تواند به مخالفت احساسی دائمی نسبت به واعظ و احتمالاً آنچه او می‌گوید، تبدیل شود.

مهارت زبانی

اگر شخصی با انتخاب عاقلانه‌ای از جایگزین‌های زبانی در دسترس، برای بیان معنی استفاده کند - آنچه آن را می‌توان "مهارت زبانی" خواند - بدین احتیاجات تا حد زیادی پاسخ داده می‌شود. در حالی که توانایی در آیین سخنوری تاحدی یک موهبت طبیعی به شمار می‌رود، توصیه‌های عملی وجود دارد که با انجام آنها، می‌توان به مانع میان گوینده و مستمعین غلبه کرد؛ مانعی که بسیار پراهمیت است و اشخاص دارای موهبت طبیعی سخنوری، معمولاً متوجه آن نمی‌شوند. عدم قابلیت فهم معمولاً در نتیجه‌ی شکست در ربط دادن یک شکل زبانی به مفاهیم موجود در حوزه‌ی تجارب شنونده مربوط می‌شود.

در مورد گردهمایی‌های کلیسایی، شکل طبیعی گفتار، تفسیر کلام دینی است، ولی وقتی اغلب افراد عادت به شنیدن چنین تفاسیری ندارند. در اینجا، ایجاد آشنایی فقط می‌تواند با ایجاد قیاسی بین موضوعات ناشناخته با علم و رویدادهای روزمره ایجاد شود. این، روش تمثیلی است و واعظ مُدرن باید خود همگامی‌اش با روش تمثیلی مناسب را بیابد. اگر این کار انجام نشود، حقایق مذهبی، عجیب، مهجور و غیرشخصی به نظر خواهد رسید.

مغز، میلی شدید به ایجاد قیاس برای درک روابط دارد: اغلب راجع به عقل سلیم با عنوان "دو تا چهار تا کردن" صحبت می‌شود. این حقیقت نشانگر اهمیت ایجاد قیاسات کلامی، بیان داستان‌های کوتاه،

شکل‌دهی به تصاویر قابل درک و نظایر آن است. این کار برای بازسازی پیام‌های کتاب مقدس از هر گونه‌ای ضروری است. ارایه‌ی یک داستان مُدرن با جهت‌گیری مذهبی و با چاشنی نقل‌قول‌هایی از کتاب مقدس خصوصاً برای یک جلسه‌ی خطابه، مناسب است. هر خطابه باید حداقل دارای یک نکته‌ی به‌یادآوردنی باشد و بهترین راه رسیدن به این مقصود، برانگیختن تشخیص از طریق یادآوری موضوعات جاری است. در این حالت، نیازی دایمی به قیاسات و تمثیلات جدید که برای اذهان، هم آشنا و هم زنده باشند، به وجود می‌آید.

از طرف دیگر، وجود تناقض در میز خطابه جایی ندارد و همین‌طور سردی و رسمیت تام که اغلب از مشخصه‌های ارتباطات رسمی هستند. به شکل قابل توجهی، اغلب کشیشان، خواندن چنین خطابه‌هایی را مشکل می‌دانند و حضار کلیسا نیز اغلب زبان این خطابه‌ها را چنان ناآشنا می‌یابند که باعث می‌شود هیچ توجهی به خطابه جلب نشود و کلاً موضوع، غیرقابل فهم تلقی شود. به همین خاطر، مذهب کاتولیک نیاز دارد تا تعالیمش را براساس نگاهی به تجارب دنیای واقعی که در بستر آن، از مفاهیم و تصاویر زندگی روزمره‌ی غیرمذهبی استفاده می‌شود، ارایه دهد. نیازی به گفتن نیست که استفاده‌ی بی‌تأمل از این زبان نیز، که در آن مقایسه‌های جدید به دقت پالایش و انتخاب نشده باشند، می‌تواند به شکل یک مانع عمل کند تا یک مساعدت در فهم؛ جهان‌بینی شخص باید به شکلی منطقی ساخته شود، یعنی با تعالیم گذشته‌ی او در ارتباط بوده و با تعالیم مسیح نیز هماهنگ باشد.

از چه چیزی در گفتار موعظه‌ای باید احتراز کرد؟

اول از همه، تشخیص این امر مهم است که هیچ خطابه و سخنی نمی‌تواند بیانگر همه چیز درباره‌ی یک موضوع باشد و هدف خود را نیز نباید چنین امری قرار دهد. در پایان یک سخن، از این که احساس شود همه چیز درباره‌ی یک موضوع گفته شده است اثر بدی بر جای می‌ماند. به عکس، افراد باید برانگیخته و تشنه‌ی دانستن بیشتر درباره‌ی موضوع بحث، از جلسه خارج شوند. یکی از راه‌های از بین بردن این حالت در پایان یک جلسه‌ی خطابه، معرفی یک کتاب یا جزوه‌ی دردسترس، به عنوان راهنمایی حول موضوع بحث است. راه دیگر، چاپ یک نشریه‌ی هفتگی و ذکر نکات اساسی موضوعات بحث است؛ کاری که هم‌اکنون نیز بسیاری از کلیساها انجام می‌دهند.

در درون خود وعظ و خطابه (به‌عنوان یک نوع عمل کلیسایی) نیز، چندین عادت بد زبانی وجود دارد که باعث ایجاد مشکل در فهم می‌شود: استفاده از واژگان صنفی خاص، به کاربردن اصطلاحاتی که با بی‌دقتی استفاده شده یا با تعریف ناقص (به‌ویژه اگر بر سر کاربرد آنها بحث و مجادله باشد) ارایه شده باشند، ابهامات آکادمیک، بیان حقایق نامربوط، استدلال‌های گسسته و نامربوط که نشان‌دهنده‌ی تفکر ناکافی درباره‌ی موضوع است، بیان مثال‌هایی که به موضوع بحث مربوط نیستند و استفاده‌ی نامناسب از کلیشه‌ها.

از طرف دیگر، می‌توان از گروه دیگری از عادات بد زبانی سخن گفت که با از بین بردن تمرکز شنوندگان و ایجاد حساسیت، موجب مشکلاتی اغلب عاطفی می‌گردند: ممنوعیت‌های بدون توضیح و دلیل، سخن گفتن مافوق روشنفکرانه و فضل‌فروشانه، تکرار بیش از اندازه‌ی بعضی موضوعات آشنا (برای مثال، سخن گفتن از "جهنم و قهر خدا" در هر جلسه و هفته به هفته)، گفتار بیش از حد نمایشی یا به کارگیری زبان بیش

از حد جانبدارانه و خصوصاً استفاده از واژگان و عبارات چالش‌برانگیز و "خطرناک" (مانند "خائنین به مسیح" و "کلیسای حقیقی") وقتی افراد غیر کاتولیک در جمع حاضرند.

عوامل دیگری نیز وجود دارند که شخص باید نسبت به آنها آگاه باشد؛ عواملی که هدف از آنها، بلاغت متعادل است؛ به آن معنی که باید تعادل و مصالحه‌ای مابین کلام عامیانه و دقت فوق‌العاده در کاربرد دستور و واژگان برقرار شود. در استدلال‌های انتزاعی باید از مثال‌های ملموس استفاده گردد؛ از به کاربردن شکل افراطی لهجه‌های اجتماعی و منطقه‌ای خودداری شود و از به کارگیری فنون بلاغی و بصری بیش از اندازه که موجب بهم‌ریختگی و بیان یکنواخت می‌گردد، دوری شود. و در آخر، دانستن اثر مثبت تغییر کیفیت صدا و لحن گفتار که با حرکات بصری همراه شود، می‌تواند یاری رسان باشد. بدیهی است که امور جاری و یکنواخت دقت را کاهش داده و چیزهای غیرمنتظره می‌تواند باعث افزایش تمرکز شود، ولی این مسأله، اغلب در مورد اشکال زبانی صحیح است.

همین‌طور باید توجه خاصی به تکنیک‌های الکترونیکی جدید شود. فهم قدرت بالقوه‌ی این تکنیک‌ها و نیز خواص صوتی یک ساختمان اعم از کلیسا یا سالن سخنرانی برای موفقیت کار ضروری است.

نکته‌ی مهم دیگر این است که هیچ‌گاه نباید از شنیدن انتقاد از طرف حضار درباره‌ی عواملی مانند سرعت بالای گفتار یا غیرقابل شنیدن بودن کلام، خودداری کرد. همین‌طور می‌باید به این مسأله اشاره کرد که همان‌گونه که خواندن یک متن با صدای بلند حالت طبیعی ندارد، خواندن این‌گونه‌ی متون مقدس نیز صورت دلپذیری ندارد. بسیار نادر است که مثلاً متون انجیل با احساس به زبانی خوانده شود و دقت کافی به

معنی آن مبذول گردد. در این حالات، اغلب، خواندن مکالمات با حکایات خلط شده و بدون مکث خوانده می‌شوند و این حالت کلمات را غیر قابل فهم می‌کند. نباید فراموش کرد که زبانی مثل انگلیسی، حتی اگر برای عده‌ای هم زبان مادری باشد، بازهم از این جنبه فقط به صورت بالقوه، یک زبان قابل فهم است، و بدون بیان روشن و واضح و خوانشی قابل درک، ارزش زبان به شدت کاهش می‌یابد.

سازماندهی زبانی مراسم‌های مذهبی

این هدف خدمات مذهبی کلیسای کاتولیک است که کار خود را با اساسی دانستن هر دوی فعالیت‌های بصری و کلامی، بر روشی همگرایانه متمرکز کند (این مسأله اشاره‌ای به این موضوع دارد که برای تشریح مناسب نیازمند اسطوره‌ها هستیم)، به شکلی که آنها مؤید یکدیگر باشند و راه را برای گسترش رواج امر قدسی بگشایند. البته وارد کردن چنین فعالیت‌هایی که به نظر می‌رسد به صورت طبیعی با مورد ما بی‌ارتباط باشد و یا هست، باعث درجه‌ای از حواس‌پرتی می‌شود، و بنابراین، باید هنگام مراسم مذهبی در کمترین حد ممکن مورد استفاده قرار گیرد. در همین رابطه است که همیشه درخواست‌هایی برای کم کردن آرایه‌ی داده‌های غیرمذهبی در طول مراسم به گوش می‌رسد. همین استدلال در مورد سرودهای روحانی بی‌ربط و مشکل در طی مراسم مذهبی، که افرادی که آنها را می‌خوانند معنی آن را متوجه نشده و یا تلفظ برای آنان مشکل است، به چشم می‌خورد.

در صورتی که شرکت افراد در مراسم مذهبی مورد توجه باشد، باید توجه دقیقی به سازماندهی شکل مراسم‌های همگانی کلیسا انجام گیرد، به شکلی که ریتم نشر خوانده شده و تلفظ آن برای گویندگان اشکالی ایجاد نکند. در یک نیایش سازماندهی شده و تک‌صدایی جمعی،

قدرتی وجود دارد، ولی این قدرت وقتی آشکار می‌شود که نوعی انس با وضعیت ایجاد شود. در تحلیل نهایی، افراد نمی‌توانند توجه کاملشان را به نیایش جلب کنند مگر آن که کاملاً بر تکنیک‌های موزون خواندن آنها، مشکلات تلفظی و ریتم و غیره تسلط یافته باشند. باید گفت که هیچ اجباری به وادار کردن جمع به خواندن سرود روحانی وجود ندارد؛ به‌ویژه اگر آوازه‌ها ناآشنا باشند و یا صدای ارگ یا صدای گُر بسیار بلند باشد؛ چراکه رنج و زحمت، علاقه‌مندی را کاهش می‌دهد.

نهایتاً، شخص نباید اهمیت رسانه‌های نوشتاری دائمی‌تر را فراموش کند. این رسانه‌ها امروزه در کنار رسانه‌های جدید به اثرگذاری گذشته نیستند، ولی به طور حتم قدرت بسیاری دارند که با آنها می‌توان استفاده یا سوءاستفاده‌های زیادی کرد.

اهمیت نگارش

راجع به نیاز به متون روحانی و کلام تفسیری تا به حال بحث شده است و حتی این احتمال هم وجود دارد که برای اغلب افراد، ارزش هر استدلال و فکر عمیق، قبل از آن که به نوشتار درنیاید، روشن نشود. اهمیت نگارش به عنوان یک وسیله‌ی کمکی مکانیکی (هرچند از لحاظ نظری بی‌اهمیت) برای مراسم‌های عبادی، و نیز به‌عنوان وسیله‌ای برای قاعده‌مند کردن اعتقادات نظری، تا اندازه‌ای که فضای این مقاله اجازه دهد، بررسی خواهد شد. به همین نحو، پرسش اساسی شیوه‌ی تعامل وسایل ارتباط جمعی با مذهب نیازمند کتاب جداگانه‌ای است. ولی در اینجا جا دارد به‌عنوان مثال به عادت خصوصاً مطبوعات به ارجاع به مذهب کاتولیک در بافت‌های نامناسب و بی‌ربط، احتمالاً با ربط دادن آن با هر چیزی که موضوع بحث است، پردازیم. (البته چنین روشی فقط اختصاص به موضوعات مذهبی ندارد. در همه‌ی موارد می‌توان

گزارش‌های جانبدارانه‌ای یافت که به شکل خاصی ویرایش شده‌اند تا ابهام بیشتری در وضعیت‌های بحث‌برانگیز ایجاد کنند. فهم عملکرد زبان برای مقابله به‌مثل در اینجا ضروری است. یک روش مشهور ولی بدنام برای این کار ایجاد یک توفان ضد کاتولیک در محیطی کوچک و سپس چاپ کردن نظرات مخالف تنی چند از خوانندگان است. ترفند این کار در اینجا روشن است: افزایش نامه‌نگاری به مطبوعات یا مقامات محلی وقتی که از عقاید کاتولیک به شکل عمدی یا غیر آن سوءاستفاده شده و ارایی دیدگاه‌های جایگزین برای عقاید ضد کاتولیک.

تبلیغات مذهبی

مسأله‌ی تبلیغات آخرین نکته‌ای است که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود: به پیش بردن جنبش جهانی و وحدت‌گرای کلیسا. در اینجا نقش عمده‌ی ارتباط زبانی باید کاملاً واضح باشد.

وحدت‌گرایی از نظر زبانی دو جنبه دارد: کم کردن سوءبرداشت در بین گروه‌ها و افزایش فهم - و این دومی باید مقدم بر اولی باشد. هرکس باید پیش از آن که از دیگری انتقاد کند، نخست، دلایل سوءبرداشت در کاربرد زبان توسط خودش را بشناسد. و پس از شناخت آنها، باید تلاشی مصالحه‌جویانه نماید تا تداعی بدی را که بعضی از کلمات - احتمالاً به خاطر کاربرد اشتباه عبارات فنی و یا شکست در درک بافت کامل یک شکل - ایجاد می‌کنند، برطرف سازد. یکی از مثال‌های جدید این سوءبرداشت، معنایی است که غیر کاتولیک‌ها انتظار دارند در خلال متون قابل فهم فهمند از معنای "خوب" برداشت شود. اغلب، برای آنان بافتی که در آن، این عبارت یافت می‌شود دارای تعبیر دیگری نظیر "خوشبختی"، "لذت"، "خوشی"، "سرگرمی"، "رضایت" و غیره است. این در حالی است که عبارت "خوب" در

بافتی مسیحی، کلمات وابسته‌ی دیگری مانند "طلب بخشایش"، و "رنج"، "ریاضت" و "نیکوکاری" دارد. به نظر بافت‌های دو گروه به شکل قابل ملاحظه‌ای متفاوتند و این تفاوت در تداعی معانی، اولین نشانه‌ی تفاوت در معنی کلمه است.

البته حل بعضی از مشاجره‌های لفظی و سوءبرداشت‌ها دشوار است: طبیعتاً هرچه شکاف بین دو گروه قدیمی‌تر باشد، دلالت‌های ضمنی مألوف که در مفاهیم تکراری یافت می‌شوند، قوی‌تر می‌شوند و برای هر دوی این گروه‌ها سخت‌تر می‌شود که عقاید طرف دیگر را روشن و بدون پیش‌قضاوت ذهنی بفهمند و تلاش کنند تا با مفاهیم، تعاریف و روش‌های جدید بیندیشند. در اینجا آشنایی سطحی با زبان دیگر گروه مذهبی ناکافی است. در صورتی که کسی بخواهد جهت حرکت دیگری به غیر از حرکت خود را دریابد، این حرکت وحدت‌گرا نیاز به مطالعه‌ای عمیق‌تر و همدلانه‌تر دارد. حتی صحیح است اگر گفته شود فهم کلام بدون تشریک حیات با کاربران آن کلام، غیرممکن است.

بنابراین، فرآیند افزایش درک متقابل میان گروه‌ها از همان آغاز باید هدف قرار گیرد؛ بدون توجه به آن که آیا آنها موضوع دارای تفاهم مشترکی دارند یا خیر، و یا در زمانی دارای علقه‌های اتحادی بوده‌اند که در حال حاضر مفقود شده است یا نه. در این مورد، هیچ چیز نباید بدیهی فرض شود. همه‌ی درجات ایمان و بی‌ایمانی، همه‌ی سنت‌ها با اشکال مختلف سازگاریشان، باید به دقت در بافت خودشان بررسی شوند و برای سنجش میزان همانندی‌هایشان و زمینه‌ی مشترکی که می‌تواند راهی به سوی تفاهم بگشاید مورد سنجش قرار گیرند. این مسأله اغلب، از نوع زبانی است؛ ولی آن گونه که کشیشان میسیونر کشف کرده‌اند، فهم یا اتخاذ عادات زبانی جدید که به‌عنوان سرآغازی

برای اعتماد و آشنایی عمل کند، بسیار مشکل است؛ به ویژه وقتی شکل زبان برای پژوهشگران غربی به غریبی آشکال به کار رفته مثلاً در ذن بودیسم باشد. در اینجا است که محقق غربی نیازمند زمان و آشنایی بیشتری است تا بتواند این وضعیت غریب را بشناسد و ابهامات بیان در مفاهیم اساسی عرفان را درک کند. برای همین، جنبش جهانی و وحدت‌گرا احتیاج به دانش زبانی تمام‌عیاری دارد تا قوت‌ها و ضعف‌های موجود در هر دو زبان و نیز خطرات نهفته در هرگونه ترجمه را بشناسد.

دانستن این که دیگران از زبانشان چگونه استفاده می‌کنند می‌تواند به افراد برای فهم نقاط ضعف زبان خودشان کمک کند، زیرا گاهی شناخت ابهامات زبان با سنجش کامل درونی میسر نمی‌شود و سنجش زبان منتقدین می‌تواند به ما در فهم این که آنان چه نقاطی از زبان ما را مبهم می‌یابند کمک کند، و بدین شکل، می‌توان به حل آن ابهامات کمک کرد. برای مثال، اگر کسی نتواند به این درک برسد که چرا اغلب واژه‌ی "خرافی" به صورت توهین آمیز به مذهب کاتولیک اطلاق می‌شود، سنجش بافت‌های زبانی که در آنها این عبارت استفاده شده است می‌تواند، به سرعت، القائاتی برای یافتن جواب ایجاد کند. در این حال است که آشکار می‌شود مشکل در ترجمه‌ی کلماتی مانند "تندیس" ایجاد شده است. کلماتی که شاید به روشنی معنی نشده‌اند و کارکرد آنها در مذهب کاتولیک به خوبی تبیین نگشته است. در این صورت سنجش درونی می‌تواند به جستجوی قیاس‌های روشن‌تری پردازد، بر کارکرد تفکیکی چنین کلماتی تأکید کند و از هرگونه دلالت ضمنی نامناسب دوری جوید. ولی در اینجا نیز مانند دیگر جاها چنین فرآیندی محتاج تحلیل نسبتاً مفصل روشی است که زبان منتقدین

با آن عمل می‌کند و نیز محقق نیاز دارد که عبارات و اصطلاحات و سبک زبان آنان و زبان خود را بشناسد. باید بار دیگر تأکید ورزید که فنون و اصول زبانشناسی توصیفی می‌تواند مفیدترین وسیله برای رسیدن به این اطلاعات باشد.

نتیجه‌گیری

شورای واتیکان به درستی نظر کلیساها را به وسایل مختلف بیان که در دسترس دارند، جلب کرده است؛ چه، اثربخشی آنچه یک شخص می‌گوید تا حد زیادی به شکلی که آن را بیان می‌کند، بستگی دارد. برای این کار نمادها نقش برجسته‌ای دارند. به همین دلیل، شورا تصویر کاملاً جدیدی از کلیسا ترسیم کرده و نگاه‌ها را به سوی آن جنبه‌هایی از اشکال که نیاز به بازسازی دارند، جلب کرده است. استفاده از قیاس تبلیغات می‌تواند در اینجا راهگشا باشد. در آنجا نیز اگر بخواهیم مشتری بالقوه متقاعد شود که این محصول آن چیزی است که او به آن نیاز دارد، حقایق باید به صورت و عباراتی تبلیغ شوند که بتواند بفهمد.

تأکید به نیاز به بازسازی فقط گام اول است. سنجش فرآیندهایی که این نیاز را به بهترین شکل به سرانجام می‌رسانند، دومین و مشکل‌ترین گام است و نیاز به مشاوره با متخصصین دارد. برای مثال، می‌دانیم که وسایل ارتباط جمعی نقش مهمی در ایجاد تصویری زنده و به‌روز از کلیسا دارند، ولی این اصل نیازمند اطلاعات فنی است که نشان دهد این کار چگونه باید انجام شود. مثلاً تحقیقات زیادی برای بررسی اثر استفاده از رنگ‌ها، طراحی و اشکال چاپی مختلف در چاپ اعلانات و دیگر نشریات انجام شده است. و به همین شکل، دانش زبانی مناسبی برای کمک به حل مشکلات زبانی جاری، مثلاً برای شکستن سد زبانی در

راه وحدت‌گرایی مذهبی وجود دارد، ولی پیش از همه، آنچنان‌که دیدیم، باید به مسایل و مشکلاتی داخلی، مانند مسأله‌ی یک زبان مذهبی کارآمد و واقع‌گرا و همین‌طور راه‌های روشن‌تری برای ارایه‌ی ایمان مذهبی، با دیدی دیگر بنگریم. در زبان‌شناسی نیز، مانند دیگر چیزها، باید اصلاح را از خانه‌ی خود شروع کرد.

شفاعت و زیارت از دیدگاه وهابیت و شیعه

انسیه سهرابی

چکیده

شفاعت در لغت به معنای خواهش کردن و در اصطلاح به معنای ضمیمه شدن دو چیز است برای آن که یکی مکمل دیگری باشد. در شفاعت، مشفوع و شفیع باید دارای شرایطی باشند. نیاز به شفاعت یک نیاز هنگامی و ضروری است. شفاعت خواهی، چه در حال حیات پیامبر و چه بعد از حیات ایشان، جایز است؛ چون ایشان حی و حاضرند. ماهیت شفاعت تشویق به گناه نیست، بلکه باعث امید آفرینی در شخص مُذنب می‌شود.

وهابیان نظر دارند که شفاعت شفیعان در دنیا بلااثر است چون آنان فاقد حس و درک هستند و درخواست از ایشان شرک محسوب می‌شود، ولی شیعیان شفاعت شفیعان در روز قیامت به اذن الهی را برای افراد مستعد قبول دارند؛ چون معتقدند آنان اسباب و واسطه‌هایی بین انسان و خداوند هستند و مقام والایی دارند.

زیارت به معنای دیدار شخص با عظمت به منظور ادای ادب نسبت به اوست. در آیات و روایات برای زیارت شخص رسول آدابی ذکر شده است. در اسلام، زیارت قبور ابتدا آزاد بود و در مرحله‌ی بعدی منع شد و دوباره اجازه

داده شد. وهابیان زیارت قبور را دلیل بر پرستش شخص زیارت شده می‌دانند و آن را مایه‌ی شرک قلمداد می‌کنند و در این باره به حدیثی از ابوهریره استناد می‌کنند. بنابر احادیث اهل سنت، زیارت قبور برای زنان حرام یا مکروه و بنابر عقیده‌ی شیعه مستحب و جایز است.

واژه‌های کلیدی

شفاعت، زیارت، توحید، شرک، دعا، اولیاء.

شفاعت

شفاعت در لغت ماده‌ی «شفیع» به معنای جفت - مقابل فرد - است،^۱ و در اصطلاح، کمک خواستن از کسی است برای دیگری.^۲

آیات مربوط به شفاعت به چندین دسته تقسیم می‌شوند که نتیجه‌گیری صحیح از آنها مستلزم دقت در تمام آیات و اخذ نتیجه‌ی واحد از همه‌ی آنهاست.^۳

گروه نخست آیاتی هستند که در نظر ابتدایی شفاعت را نفی می‌کنند (آیه‌ی ۲۵۴ بقره). گروه دوم، آیاتی هستند که شفاعت مورد نظر یهود را نفی می‌کنند؛ زیرا آنها در مورد شفاعت عقیده‌ای خاص داشتند (آیه‌ی ۱۲۳ بقره). گروه سوم، آیاتی هستند که شفاعت را به اذن الهی می‌دانند (آیه‌ی ۵۱ انعام).^۴

^۱. طبسی، شیخ نجم‌الدین، رویکرد عقلانی بر باورهای وهابیت، ص ۶۴۸.

^۲. وکیلی، حسین‌علی، فرهنگ فارسی به فارسی، ص ۳۱۴.

^۳. سبحانی، جعفر، کاوش‌هایی پیرامون ولایت و توسل، ص ۲۶.

^۴. همان، صص ۱۳-۲۶.

همه‌ی انسان‌ها به دستگیری و عنایت ویژه‌ی الهی در قالب شفاعت نیاز دارند؛ به دلیل این‌که هیچ تضمینی نیست که عبادت‌های ما مورد قبول خدا واقع شوند و انسان همواره حال عبادت و نیایش داشته باشد. شفاعت یکی از مصادیق رحمت الهی است که شامل بعضی افراد می‌شود. اعمال انسان به تنهایی نمی‌تواند باعث سعادت انسان شود، مگر این‌که رحمت گسترده‌ی الهی به آن ضمیمه شود.

شرایط شفاعت

شرایط شفاعت کنندگان چند چیز است، از جمله: اذن الهی به ایشان، شهادت به یگانگی خدا و بندگی او، داشتن پیمان با خداوند، نگفتن سخنی که باعث خشم الهی شود. شرایط شفاعت شوندگان نیز از این قرار است: رضایت خداوند از ایشان، ایمان به خدا و ستمکار نبودن و سبک نشمردن نماز.^۱

شفاعت، مثل تمام موارد و احکام دینی، دارای قید و شرط و حد و مرز است که از طرف شارع مقدّس بیان شده است. درخواست دعا از شخص، به‌ویژه اولیای الهی، در حال حیات آنها هیچ اشکالی ندارد و مطابق قرآن و حدیث است (آیه‌ی ۵ منافقون).

قرآن به گناهکاران فرمان می‌دهد که به نزد پیامبر رفته و از او درخواست استغفار نمایند (آیه‌ی ۶۴ نساء).^۲

نتیجه‌ی شفاعت

^۱. روحانی، کاظم، *شفاعت و توسل*، ص ۲۶.

^۲. رضوانی، علی اصغر، *شفاعت*، صص ۲۵۲-۲۵۷.

درباره‌ی اثر و نتیجه‌ی شفاعت دو نظر وجود دارد:

۱- شفاعت به معنای از بین رفتن گناهان و عقاب است.

۲- شفاعت به معنای زیادی ثواب و ترفیع درجات است.

بیشتر مسلمانان نظر نخست را پذیرفته‌اند. به دلیل این‌که: (۱) اصل اعتقاد به شفاعت در بین یهود و بت پرستان قبل از اسلام رایج بوده است و اسلام فقط خرافات آن را پیراست و شفاعت مورد قبول آنها در مورد سقوط گناهان و غفران آنها بود؛ (۲) روایات شیعه و اهل سنت بر عمومیت شفاعت دلالت دارد؛ (۳) برخی از آیات تصریح دارند که خداوند حتی بدون توبه از گناهان می‌گذرد.^۱

ماهیت شفاعت نه تشویق به گناه است و نه چراغ سبزی برای گناهکار، بلکه باعث امیدآفرینی در شخص مُذنب می‌شود تا خود را از دامان گناه دور سازد. همچنین باعث برقراری پیوند معنوی با اولیای الهی می‌شود و شخص گناهکار سعی می‌کند تا بتواند با سعی و تلاش خود به مقام شفاعت شونذگی برسد.^۲

شفاعت کنندگان

شفاعت شونذگان بر اساس آیات و روایات شامل شخص رسول الله ص، امامان معصومین ع، حضرت فاطمه س، فرشتگان مقرب، مؤمنان، سایر پیامبران، اعمال و قرآن کریم می‌باشد.^۳

^۱ همان، ص ۴۵۳.

^۲ روحانی، محمد کاظم، *توسل و شفاعت*، ص ۳۱.

^۳ مطهری، احمد، اردکانی، غلامرضا، *شفاعت*، صص ۱۴۸-۱۴۹.

دیدگاه وهابیان

وهابیان می‌گویند شفاعت کردن انبیا و اولیا خدا در دنیا جایز نیست و شفاعت آنها فقط در آخرت مسلم است. بنابراین، اگر بندگان خدا میان خود و خدا کسانی را واسطه قرار دهند و از آنها بخواهند که نزد خدا از آنها شفاعت کنند، شرک و عبادت برای غیر خدا است.^۱

راز مخالفت وهابیت چیست و چرا راه‌های تقرّب به خداوند را به وسیله‌ی برگزیدگان خدا به روی مردم مسدود می‌کند؟ پاسخ این سؤال به ریشه‌ی خانوادگی عبدالوهاب و آل سعود بر می‌گردد چون آنان از بازماندگان بنی-اسرائیل هستند و از طایفه‌ی قوم یهود و خدای مورد نظر آنان «یهوه» است و آنان با خداوند یکتا مخالف هستند. از این‌رو، به انکار قدرت خداوند می-پردازند و دست‌های قدرت خداوند را بسته می‌پندارند.^۲

وهابیت برای عقاید و باورهای خود دلایلی را ذکر می‌کنند از جمله:

- ۱- درخواست شفاعت، باعث پرستش شفیع می‌شود و شرک است.
- ۲- شرک مشرکین به خاطر طلب شفاعت از بت‌ها بوده است.
- ۳- درخواست حاجت از غیر خدا حرام است.
- ۴- شفاعت حق مختص خداست.
- ۵- درخواست شفاعت از مرده لغو است.

در پاسخ به شبهه‌ی اوّل و دوم این که زمانی این درخواست شرک است که انسان شفیع خود را در مرتبه‌ی خدایی بداند و او را بپرستد؛ مثل عمل مشرکین، در حالی که هیچ‌کس چنین عقیده‌ای ندارد. در رابطه با شبهه‌ی

^۱ قزوینی، سیدمحمد، فرقه وهابی و پاسخی به شبهات، ص ۱۱۹.

^۲ کاشف الغطاء، محمدحسین، نگاهی به پندارهای وهابیت، صص ۱۷-۱۸.

پنجم، براساس آیات قرآن ما قایل به حیات برزخی هستیم و شفا بعد از موت هم حی و زنده هستند.^۱

به گفته‌ی عبدالوهاب شفاعت دو قسم دارد: شفاعت مثبت و شفاعت منفی. شفاعت منفی شفاعتی است که از غیر خدا طلب می‌شود در اموری که غیر خدا ران قادر نیست؛ زیرا خداوند تعالی می‌فرماید: «از آنچه به شما روزی داده است انفاق کنید قبل از آن که روزی بیاید که در آن روز نه بیعی هست و نه دوستی و نه شفاعت، و کافران همان ظالمان هستند.»^۲ شفاعت از اموری است که «لا یقدر علیه الا الله»، لذا طلب آن از غیر خدا حرام و موجب شرک است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در گفتار ایشان یک مضمون واحد وجود دارد و آن این‌که: طلب شفاعت یا هر فعل دیگر از غیر خدا به‌طوری که آن فعل از افعالی باشد که جز خدا کسی بر آن قادر نیست صحیح نیست.^۳ حال، جای این پرسش می‌ماند که آیا وهابیت آیات مربوط به شفاعت را ندیده‌اند یا این‌که قدرت تحلیل و تفسیر آن را نداشته‌اند. واقعیت این است که آنان از شدت عناد با شیعه و با هدف کوبیدن عقاید آنان، این آیات را نادیده می‌گیرند و با استفاده از آیات نفی شفاعت که مفید عموم است، عقیده‌ی شیعیان را متهم به کفر و خروج از دین و ذبیحه آنان را جایز و اموالشان را مباح می‌دانند.^۴

۱. سبحانی، جعفر، *آیین وهابیت*، صص ۲۷۰-۲۸۳.

۲. طاهری خرم‌آبادی، حسن، *پاسخ به شبهات وهابیت*، ج ۲، ص ۲۷۹.

۳. همان، ص ۲۸۰.

۴. ابراهیمی، محمد حسین، *تحلیلی نو بر عقاید وهابیت*، صص ۵۸-۵۹.

وهابیان با دیدگاه خاصی که در میزان شرک و توحید دارند بسیاری از اعمال مسلمین از قبیل تبرک، استعانت از ارواح اولیای الهی و ... را شرک می‌دانند، ولی در مقابل، مسلمانان عالم با مبانی خاصی که از راه عقل و قرآن و روایات معتبر کسب کرده‌اند این مصادیق و اعمال را نه تنها شرک ندانسته، بلکه مستحب و در راستای توحید می‌دانند.^۱

عبادت از دیدگاه وهابیت عبارت است از منحصر دانستن خداوند سبحان به عبادت و خضوع و خشوع در برابر او. آنان همین را دین تمامی پیامبران الهی می‌دانند که مأمور تبلیغ بوده‌اند و نه چیز دیگری را. آنان درخواست شفاعت از پیامبران را عبادت و پرستیدن آنها به حساب می‌آورند. اما درخواست شفاعت از شفعا در صورتی عبادت کردن آنها محسوب می‌شود که انسان معتقد به الوهیت آنها باشد و خضوع و تذلل در مقابل مقام آنها با همین اعتقاد باشد، در صورتی که ما اوّل خدا را می‌پرستیم و بعد به شفاعت این عزیزان امید می‌بندیم. قرآن کریم نیز خبر از تذلل و خضوع از ناحیه‌ی ذوات مقدّسه در مقابل غیر خدا می‌داند و چه بسا ما را تشویق می‌کند که نسبت به بعضی از بزرگان اظهار خضوع کنیم.^۲ از آنجا که طرفداران محمّد بن عبدالوهاب، تدبیر و تعقل در آیات و روایات را نفی نموده و علوم عقلی و عرفانی را انکار می‌کنند، به فکر و بینشی خشک و منجمد مبتلا گردیده و قادر به تطبیق دستورات، مکتب و آیات و روایات با مقتضیات زمان نیستند و به دلیل عدم توانایی انطباق مفاهیمی مانند شفاعت و توسّل و عصمت پیامبر و ... با فهم روز نسبت به مقام انبیا خصوصاً پیامبر خاتم دیدگاهی محدود

^۱. محمّدی، رحیم، مفهوم پرشش، ص ۶۳.

^۲. همان، صص ۶۶-۷۰.

یافتند و مقام معنوی آنان را با دیگر افراد یکسان می‌دانند و در صورت فوت آنها را معدوم می‌شمارند.^۱

از دیدگاه وهابیت، توحید به سه مرتبه تقسیم می‌شود: توحید ربوبی، توحید الوهی یا الوهیت، توحید الاسماء و الصّفات.^۲ آنان با این تقسیم‌بندی، همانند عقاید اشاعره، صفات خداوند را زاید بر ذات و قدیم می‌دانند و برای خداوند دست و پای حقیقی و آمدن و رفتن قایل می‌شوند و به ظاهر آیات اکتفا و از تأویل آنها می‌پرهیزند.^۳

دیدگاه شیعه

یکی از اعتقادات عموم مسلمانان و معتقدان به ادیان مسأله‌ی شفاعت است؛ به این معنی که روز قیامت اولیای الهی در حق گروهی از گناهکاران شفاعت کرده و آنان را از عقاب جهنم نجات می‌دهند، و یا بنا بر تفسیر برخی، اولیای الهی با شفاعت شان از شخصی سبب ترفیع درجه‌ی او می‌شوند؛ هرچند در اندازه و ویژگی‌های آن اختلاف است.

اولیای خدا به دلیل قُرب با خدا و موقعیتی که در پیشگاه خداوند دارند می‌توانند به اذن خدا و تحت ضوابط خاصی که جنبه‌ی کلی دارد و نه فردیف برای گناهکاران وساطت کنند و از طریق دعا و نیایش از خداوند بخواهند که از آنها درگذرد.^۴

۱. ابراهیمی، محمدحسین، *تحلیلی نو بر عقاید وهابیت*، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۳۳۲.

۳. همان، صص ۳۵-۳۶.

۴. سبحانی، جعفر، *آیین وهابیت*، ص ۲۵۸.

از زمان پیامبر گرامی تا زمان‌های بعد، روش مسلمانان درخواست شفاعت از شافعان راستین بوده و پیوسته از آنان در حال حیات و ممات درخواست شفاعت می‌کردند و چنین درخواستی را هیچ‌یک از دانشمندان اسلامی، با هیچ‌یک از مبانی و اصول اسلام مخالف نمی‌دانند.^۱ شفاعت لطفی است از جانب پروردگار عالم و متنی است بر بندگان؛ بندگان‌گی که پیوند بندگی خود را با او قطع نکرده و شالوده‌ی فکری و عملی آنها مورد رضایت حق تعالی بوده و از ولایت امیرالمؤمنین ع بی‌بهره نبوده‌اند.^۲

شرط این که پروردگار دستگیری کند و کبایر اعمال و قباحتی افعال انسان را ببخشد این است که انسان شیعه‌ی خاندان عصمت و طهارت باشد و محبت غیر علی و آل او را در دل نپروریده باشد. نکته‌ی قابل توجه این است که شفاعت مستمسک و وسیله‌ای نیست تا انسان‌ها هرچه خواستند در دنیا مرتکب قبايح شوند به امید این که در قیامت خداوند اذن شفاعت دهد، بلکه رضای حضرت حق اگر حاصل نشود هیچ‌کس حق شفاعت ندارد.^۳

معنای شمول رحمت و مغفرت از راه شفاعت این است که همان‌طور که به هنگام توبه، دگرگونی حاصل شده باعث محو آثار سیئات و اعمال زشت می‌شود، در شفاعت نیز به وسیله‌ی نفوس کامله‌ی انبیا و اولیا آثار سوء گناهان از نفس شخص گنهکار پاک می‌شود.^۴

۱. همان، ص ۲۵۹.

۲. راجی، علی، نقش اهل بیت در قیامت، ص ۲۵۰.

۳. همان.

۴. روحانی، کاظم، توسل و شفاعت، ص ۷۹.

دلیل شیعه بر جواز طلب شفاعت، مرگب از دو مطلب است که با ثبوت آنها مسأله کاملاً روشن می‌گردد. آن دو مطلب عبارتند از:

۱- درخواست شفاعت همان درخواست دعا است.

۲- درخواست دعا از افراد شایسته یک امر مستحب است.^۱ آیات قرآن گواهی می‌دهند که طلب آمرزش و دعای پیامبر در حق افراد کاملاً مؤثر و مفید است. مانند آیه‌ی ۱۹ محمّد و آیه‌ی ۱۰۳ توبه و آیه‌ی ۶۴ نساء.

هرگاه دعای پیامبر چنین نفعی به حال انسان دراد چه مانعی است که از او خواسته شود که در حق انسان چنین دعایی بکند. از طرف دیگر، درخواست دعا، جز طلب شفاعت چیز دیگری نیست.^۲

حکمت وساطت اولیای خدا از این قرار است:

۱- بزرگداشت و تعظیم این افراد به خاطر خدمات و از جان گذشتگی- های آنان در راه دین حق.

۲- مردم نیز ایشان را به عنوان الگوهای خود قرار داده و می‌توانند به سعادت واقعی دست یابند.

۳- باعث هم‌سنخی میان شافع و مشفوع می‌شود.^۳

ثبوت شفاعت از راه عقل هم روشن و بدیهی است؛ چون همیشه افراد در مواقعی که کارشان گره می‌خورد و مشکلی برایشان پیش می‌آید به‌طوری که

^۱ سبحانی، جعفر، *توسل یا استمداد از ارواح مقدّسه*، ص ۶۸.

^۲ سبحانی، جعفر، *آیین وهابیت*، ص ۲۶۵.

^۳ روحانی، کاظم، *توسل و شفاعت*، صص ۳۳-۳۴.

خودشان از عهده‌ی حل آن بر نمی‌آیند، سراغ شفیع و واسطه می‌روند تا مشکل خود را به دست او حل کنند.^۱

دعا دارای دو معنا است: یکی معنای عام و دیگری معنای خاص. معنای عام این که انسان کسی را ندا دهد، صدا بزند یا سؤال کند. در لغت این را دعا کردن گویند. اما معنای خاص دعا توسّل و طلب حاجت و خواندنی است که ما نسبت به خدای متعال انجام می‌دهیم. طلب شفاعت همان دعا به معنای عام است.^۲ از برخی روایات و احادیث استفاده می‌شود که صحابه‌ی پیامبر پس از وفات وی از روح پاک او طلب شفاعت می‌کردند.

ابن عباس می‌گوید: هنگامی که امیر مؤمنان ع از غسل و کفن پیامبر ص فارغ گردید روی او را باز کرد و گفت: «پدر و مادرم فدای تو، در حال حیات و ممات پاک هستی، در پیش پروردگار خود ما را یاد کن و...»^۳

وهابیت و پیروان آنها بین حی و میّت فرق نگذاشته‌اند و درخواست حاجت و فعل خدا از غیر خدا را بدعت و مایه‌ی شرک می‌دانند.^۴

یکی از مؤیّدات مسأله‌ی شفاعت، نماز میّت است. نماز میّت شامل شهادتین و دعاست. صلات بر میّت یعنی دعا برای میّت، چون نه رکوع دارد و نه سجود، بلکه سر تا پا دعاست. در واقع صلات بر میّت طلب شفاعت نمودن در حق اوست و منافی توحید نیست.^۵

۱. ناصری، علی اکبر، امامت و شفاعت، ص ۷۸.

۲. طاهری خرم‌آبادی، حسن، الشفاعة حقیقة ام خیال، ص ۹۸.

۳. نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۳۰، ص ۲۶۶.

۴. طاهری خرم‌آبادی، حسن، پاسخ با شبهات، ج ۲، ص ۳۴۹.

۵. طاهری خرم‌آبادی، حسن، شفاعت، ص ۸۴.

زیارت

زیارت در لغت به معنای دیدار کردن با قصد است که در ریشه‌ی این واژه مفهوم میل و گرایش نهفته است؛ گویی زیارت کننده از دیگران روی گردانده و به سوی زیارت شونده تمایل و قصد کرده است.^۱

قرآن به روشنی به پیامبر دستور می‌دهد که هیچ‌گاه نباید بر جنازه‌ی منافق نماز بگذارد و نباید بر کنار قبر او باستد (آیه‌ی ۸۴ توبه) و نباید برای آنها طلب رحمت و دعا کند. از این آیه برمی‌آید که طلب دعا و رحمت برای شخص مؤمن بدون اشکال است.^۲

از نظر احادیث زیارت قبور سه مرحله را طی کرده است:

۱- مرحله‌ی اباحه.

۲- مرحله‌ی منع به خاطر اعمال و سخنان شرک‌آلودی که صورت

می‌گرفته.

۳- مرحله‌ی بازگشت به اباحه که پیامبر آنان را اجاره و رخصت به

زیارت قبور می‌دهد.^۳

«همانا من شما را از زیارت قبور نهی کردم، ولی الآن هرکس که

خواست قبری را زیارت کند مانعی ندارد؛ زیرا این عمل باعث رقت قلب

می‌گردد و اشک را جاری می‌سازد و انسان را به یاد آخرت می‌اندازد، ولی

چیزی که خشم خدا را برانگیزد نگوئید.»^۴

۱. معجم المقاییس، ج ۳، ص ۶۳.

۲. سبحانی، جعفر، آیین و هابیت، ص ۱۱۰.

۳. همان.

۴. سنن ابی داوود، ج ۱، ص ۳۶۷.

آنچه درباره‌ی زیارت قبور به جا می‌آوریم در زیارت پیامبر اسلام ص دو چندان باید گفت. شایسته است انسان با تواضع و فروتنی در حرم پیامبر حاضر شود؛ زیرا او شفیع است که شفاعتش رد نمی‌شود و کسی که آهنگ او کند نا امید باز نمی‌گردد و کسی که به حرم او وارد شود و از او استعانت بجوید و به او استغاثه کند محروم نمی‌گردد. علمای ما می‌گویند: شایسته است که زائر قبر پیامبر ص در خود چنین احساس کند که آن حضرت را در حال حیاتش زیارت می‌کند.^۱

دیدگاه وهابیان

وهابیان تعظیم قبور انبیا و اولیا را از موارد شرک و عبادت بت‌ها محسوب می‌کنند.

در پاسخ به سخنان آنان می‌گوییم که:

- ۱- تعظیم قبور انبیا و اولیا از مصادیق بزرگداشت و تعظیم شعایر الهی است و هیچ دلیلی بر تحریم آن وجود ندارد.
- ۲- هر تعظیم و خضوعی عبادت نیست و موجب شرک نمی‌شود، مگر آن که شخص را در مرتبه‌ی خدایی بدانیم.
- ۳- زیارت قبور و لمس کردن ضریح و ... به قصد تبرک انجام می‌شود و جزو سیره‌ی مسلمین صدر اسلام بوده که به آب وضوی پیامبر تبرک می‌جستند و ...^۳.

^۱. طبسی، نجم‌الدین، رویکرد عقلانی بر باورهای وهابیت، ج ۲، ص ۴۳.

^۲. طاهری خرم‌آبادی، حسن، توحید و زیارت، صص ۸۷-۹۱.

^۳. همان.

درخواست از پیامبر^ص در حال حیات و در حال ممات جایز است؛ چون اولاً، آیات قرآن برای انبیا و اولیا، بلکه برای گروه‌هایی حیات برزخی قلیل است. ثانیاً، احادیث اسلامی به روشنی گواهی می‌دهند که فرشتگان پیام‌های افراد را به خاتم پیامبران می‌رسانند. ثالثاً، مسلمانان در تشهد نماز مأمورند به پیامبر اسلام سلام کنند و بر او درود بفرستند، این سلام جنبه‌ی تشریفاتی نداشته و سلامی است کاملاً واقعی از زنده‌ای به زنده‌ی دیگر که او شنواست.^۱

بدون شک آدمی برای تحصیل کمالات مادی و معنوی به غیر خود، یعنی خارج از محدوده‌ی وجودی خویش، نیازمند است. عالم هستی بر اساس نظام اسباب و مسببات استوار شده و تمسک به سبب‌ها و وسایل برای رسیدن به کمالات مادی و معنوی لازمه‌ی این نظام است و یکی از این وسایل و اسباب، تمسک و توسل به انبیا و اولیای الهی است.^۲ مسلمانان در طول تاریخ اسلام بر جواز بلکه استحباب سفر برای زیارت قبور اولیای الهی اجماع داشته‌اند. اما این کار از سوی ابن تیمیه ممنوع شد؛ زیرا وی اولین کسی است که از این مسأله جلوگیری کرده و شدیداً با آن مقابله نموده و به حرمت آن فتوا داد.

دیدگاه شیعه

ائمّه ع توجه خاصی به زیارت قبور بزرگان و اولیای الهی داشته‌اند؛ زیرا در پرتو آن فواید دینی و اجتماعی بسیاری عاید انسان می‌گردد از جمله باعث رابطه‌ی دوستی و محبت زیاد بین ائمه و شیعیان می‌گردد و باعث الفت

^۱. قاسمی علویجه، میثم، ردی بر عقاید وهابیت پیرامون زیارت، ص ۶۵.

^۲. روحانی، کاظم، توسل و شفاعت، ص ۵۱.

بیشتر بین شیعیان در این مکان‌ها می‌شود و روح انقیاد و فرمان‌برداری از خدا و خلوص در اطاعت را در دل‌ها سرشته می‌کند.^۱

در احادیث وارد شده است که شخص رسول الله ص ممارست به زیارت قبور داشتند. ایشان به زیارت بقیع و شهدای احد می‌رفتند و در آنجا زیارت نامه و دعا می‌خواندند.^۲

زیارت قبور شخصیت‌هایی هم چون پیامبران و پیشوایان مذهبی که رسالت الهی را به دوش گرفته و با دادن جان و مال و نثار خود و تحمّل رنج درد به هدایت مردم همت گماشتند، یک نوع سپاس‌گزاری و قدردانی از جانبازی و فداکاری‌های آنهاست و هشدار به نسل معاصر که یاد آنها از خاطر نخواهد رفت.^۳

رفتن به زیارت قبور اثرات اخلاقی و تربیتی زیادی برای انسان دارد. مشاهده‌ی این وادی آرام که چراغ زندگی همه‌ی افراد از غنی و فقیر، نیرومند و توانا به خاموشی گراییده و همه‌ی افراد با دو قطعه لباس زیر خاک آرمیده‌اند، دل و جان را تکان می‌دهد و از آز و طمع انسان به شدت می‌کاهد و اگر انسان چشم عبرت‌بین داشته باشد، از این رهگذر عبرت می‌گیرد و باعث رقت قلب و یاد آخرت می‌شود.^۴

اولین فایده‌ای که از زیارت قبور به زایر می‌رسد یک فایده‌ی اخلاقی است و آن این که حبّ دنیا را در دل انسان کاهش می‌دهد و آمال او را کوتاه می‌سازد.

۱. همّتی، همایون، *تحلیلی پیرامون وهابی‌گری*، صص ۲۵۷-۲۵۸.

۲. رضوانی، علی اصغر، *سلفی‌گری و پاسخ به شبهات*، ص ۵۰۴.

۳. سبحانی، جعفر، *آیین وهابیت*، ص ۱۱۹.

۴. همان، ص ۱۰۶.

دومین فایده‌ی بسیار مهم زیارت قبور، ایجاد رغبت نسبت دین است.

سومین فایده یک فایده‌ی اعتقادی است. زیارت قبور به انسان می‌فهماند که در دنیا هیچ قدرتی بالذات نیست و تنها مؤثر در وجود خداست و سایر موجودات ممکن الوجود و وابسته به خدا هستند و قدرت همه‌ی طاغوت‌ها و پادشاهان ظالم پوچ و باطل است و همه‌ی آنها با آن همه ادعا اکنون اسیر خاک و مقهور قدرت الهی هستند.^۱

فواید زیارت قبور شامل خود اموات هم می‌شود. هنگامی که زایر مشغول دعا و تضرع می‌شود تمام حجاب‌های ظلمانی از او برطرف می‌گردد و نور جمال الهی را مشاهده می‌کند و چون این دعا و تضرع نزد قبر میّت است پس نفس زیارت کننده ارتباط محکمی با نفس آن میّت پیدا می‌کند و از انوار مقدّس که به روح زایر رسیده است بهره‌مند می‌شود. وقتی نفس زایر با نفس میّت ارتباط پیدا کرد همانند دو آینه‌ی متقابل خواهند بود که شعاع هر کدام در دیگری منعکس خواهد شد و هرچه که در یکی از آنها تجلّی کرده است در دیگری نیز متجلّی خواهد شد.^۲

زیارت قبور توسط بانوان بین فقهای اهل سنت مورد بحث و اختلاف است، ولی اکثر فقها آن را مکروه دانسته، مگر در مورد زیارت قبر پیامبر و قبور دیگر انبیا و صلحا که از این کراهت استثنا شده‌اند. دلیل قول به حرمت، حدیث ابن عباس است که می‌گوید: «لعن رسول الله زوّارات القبور»؛ یعنی «پیامبر خدا زانی را که بسیار به زیارت قبور می‌روند لعنت کرده است».

از نظر شیعه، زنان در استحباب زیارت قبور همانند مردان هستند، در صورتی که مرتکب حرام و مفسده‌ای در هنگام خروج از خانه نشوند.

^۱. عابدی، احمد، فلسفه زیارت، صص ۱۰۷-۱۰۸.

^۲. همان، ص ۱۰۹.

وهابیان اصل زیارت پیامبر را تجویز می‌کنند، ولی هرگز مسافرت برای زیارت قبور را جایز نمی‌دانند و دلیل آنها حدیثی از ابوهریره است که «لاتشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد: مسجد النبی، مسجد الحرام، مسجد الاقصی»؛ یعنی «بار سفر بسته نمی‌شود مگر به سوی مسجد: مسجد النبی، مسجد الحرام و مسجد الاقصی»^۱

در توضیح این حدیث ذکر این نکته لازم است که در «مستثنی منه» این حدیث دو احتمال وجود دارد:

۱- این که مستثنی منه «مسجد من المساجد» باشد؛

۲- این که مستثنی منه «مکان من الامکنه» باد.

بنابر احتمال نخست، دلیلی بر حرمت «شدّ رحال» برای قبر پیامبر نیست؛ زیرا قبر پیامبر مسجد نیست. براساس احتمال دوم نیز اخذ به عموم روایت ممکن نیست؛ زیرا لازمه‌ی آن حرمت هر نوع سفری است، اگرچه قصد زیارت هم نباشد، که هیچ‌کس قایل به آن نیست. وانگهی نهی از «شدّ الرحال» برای زیارت غیر از این سه مسجد، نهی تحریمی نیست، بلکه ارشادی است؛ زیرا در هر شهری مسجد وجود دارد و سفر برای زیارت مسجد در شهری دیگر ضرورتی ندارد و این برخلاف زیارت قبور اولیای الهی است که آثار و برکاتی عظیم بران مترتب است.^۲

البته با توجه به قراین قطعی روشن می‌شود که مفاد حدیث بر فرض صحّت سند، همان احتمال نخست است؛ زیرا اولاً، مستثنی، «مساجد» سه-گانه است، و از آنجا که استثنا، استثنای متصل است، قطعاً «مستثنی منه» لفظ «مساجد» خواهد بود نه مکان. ثانیاً، اگر هدف ممنوع ساختن تمام

^۱. غیب غلامی، حسین، بنای بر قبور، ص ۱۳۱.

^۲. رضوانی، علی اصغر، سلفی‌گری و پاسخ به شبهات، صص ۵۳۱-۵۳۳.

مسافرت‌های معنوی باشد، حصر صحیح نخواهد بود؛ زیرا در اعمال حج، انسان به سمت عرفان و مشعر و ... شدّ رحال می‌کند. ثالثاً، مسافرت برای جهاد در راه خدا و آموزش علم و دانش وصله‌ی رحم نیز باید حرام باشد، در صورتی که چنین نیست.^۱

وهابی‌ها می‌گویند: زیارت قبر ائمه ع دو آمدن از نقاط دور برای زیارت مرقد پیغمبر جایز نیست و عقیده دارند که اینها شرک و عبادت برای غیر خداست.

ابن تیمیه در خلال انتقادهای خود از شیعه‌ی امامیه می‌گوید:

«آنها قبه و بارگاهی را که بر قبور است، محترم می‌دارند و همانند مشرکین رو به آنها می‌آروند و مانند حاجیانی که به حج خانه‌ی خدا می‌روند آنها نیز به حج قبه و بارگاه امامان خود می‌روند،^۲ حتی بعضی از آنها حج کردن مشاهده ائمه‌ی خود را بزرگ‌تر از حج خانه‌ی خدای رحمان می‌دانند.»^۳

عبدالوهاب می‌گوید:

«آنچه من عقیده دارم این است که مقام پیغمبر از همه‌ی مخلوقین بالاتر است و او در قبرش زنده است و حیات برزخی دارد، بهتر از حیات شهداء؛ زیرا او از شهدا بالاتر است. پیغمبر صدای سلامی را که به او می‌کنند می‌شنود و زیارت آن حضرت سنت است، ولی نباید به خاطر زیارت او به مدینه رفت، بلکه باید برای زیارت مسجد النبوی و خواندن نماز در آن سفر کرد.»

^۱. طاهری خرم‌آبادی، حسن، توحید و زیارت، ص ۱۵۱.

^۲. قزوینی، محمدحسن، فرقه وهابی و پاسخ به شبهات، ص ۱۸۹.

^۳. همان.

اگر به نظر عبدالوهاب زیارت قبر پیامبر ص، به دلیل این که پیامبر در قبرش زنده است جایز باشد، زیارت اهل بیت و اصحاب آن حضرت نیز به همین جهت جایز خواهد بود. پس معنی ندارد که عبدالوهاب بگوید: «سایر انبیا و صالحان را نباید زیارت کرد». همان طور که معنی ندارد که بین زیارت پیغمبر و توسل جستن و ... از آن حضرت فرق گذاشت؛ زیرا هنگامی که زنده بودن پیغمبر در قبر ثابت شد و این که صدای کسی را که از دور زیارت می کند می شنود آثار آن هم بر این ها مترتب است.^۱

از زمان خود ابن تیمیه، همچنین در زمان های بعد از او، گروهی از علمای فرقه های مختلف عقاید او را مخصوصاً عقیده‌ی مربوط به حرمت سفر برای زیارات قبور و اثبات جهت را به تفضیل رد کرده و به آنها جواب داده اند. از جمله یکی از علمای مالکی مذهب معاصر او به نام «قاضی افنائی» که قاضی فرقه‌ی مالکی بود رساله‌ای به نام «المقاله المرضیه» در رد عقیده‌ی ابن تیمیه درباره‌ی سفر برای زیارت قبور تصنیف کرده است.^۲

علّامه مجلسی ره در مورد زیارت قبور می فرماید:

«زیارت برای مردان خوب و مستحب است و دلیلش روایاتی است که وارد گردیده، اما در مورد زیارت زنان دو قول وجود دارد، یک قول این است که زیارت زنان کراهت دارد و دلیل آن حدیث «لعن الله زوارات القبور» است که لعن را بر کراهت حمل کرده است نه بر حرمت. قول دیگر این است زیارت برای زنان جایز است، مشروط بر این که خود را از

^۱. همان، صص ۱۹۲-۱۹۹.

^۲. فقیه‌ی، علی اصغر، وهابیان، ص ۶۷.

نامحرمان بپوشانند، و دلیل جواز، عمل فاطمه‌ی زهرا (س) است که شهادی اُخْد را زیارت نمود.^۱

دلایل جواز زیارت

زیارت قبور جایز و سفر برای آن مشروع است به دلیل این که:

۱- خدای متعال می‌فرماید: (... وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ ...)^۲

لفظ «مجی» بر آمدن از راه دور و نزدیک هر دو صدق می‌کند.

۲- روایت‌هایی که از پیامبر نقل شده مثل «من زار قبری ...»، که لفظ

زیارت شامل آمدن از راه دور و نزدیک، هر دو، می‌شود.

۳- از برخی روایات به طور وضوح یا ضمنی جواز یا استحباب زیارت

قبور، حتی با «شدّ رحال» و باز سفر بستن و به قصد زیارت حرکت کردن

استفاده می‌شود. همچنین از روایتی که اذن زیارت قبر مادر پیامبر به ایشان

داده می‌شود که حرکت از مکانی به مکان دیگر به قصد زیارت اشکالی

ندارد.^۳

زیارت با آن که در وضع اولیه و ابتدایی، بزرگداشت و یاد کرد پیشوایان

دینی و اولیای الهی است، اما از آنجا که اسلام دین یکتا پرستی است

و هیچ عملی، به خصوص اعمال عبادی، وجود ندارد که از مسلمانان واقعی

سرزند و ارتباطی با خدای یکتای بی‌همتا نداشته باشد،^۴ بدین جهت، در

زیارت‌های رسیده از پیشوایان دینی با تعبیرهای مختلف، خدای تعالی نام

۱. مجلسی، محمدباقر، مرآة‌العقول، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲. نساء / ۶۴

۳. رضوانی، علی اصغر، سلفی‌گری و پاسخ به شبهات، صص ۵۲۹-۵۳۱.

۴. رکنی، محمد مهدی، شوق دیدار، ص ۲۵۵.

برده و ستوده می‌شود که یا به صورت مستقیم است یا غیر مستقیم.^۱

دلایل و تعابیر دیگری نیز برای جواز و مشروعیت زیارت قبور بر شمرده‌اند، از جمله:

۱- اسلام دین فطرت است و تمام احکام آن، چه در زمینه‌ی عمل و چه عقیده، موافق با فطرت سلیم انسان است و ما معتقدیم که احکام و تعالیمی که پیامبر آورده‌اند همگی موافق با فطرت بشر است و در تعلیم رفتن به زیارت قبور نیز برگرفته از تعلیمات آنهاست.

۲- آیات مختلفی از قرآن با مضامین گوناگونی وجود دارد که می‌توان از آن حکم جواز یا استحباب زیارت قبور اولیای الهی را به دست آورد، مثل آیه- ی ۸۴ توبه.

۳- پیامبر اکرم ص نه تنها به زیارت قبور امر نموده، بلکه خود نیز به زیارت قبور می‌رفت تا عملاً استحباب و جواز این مسأله را تثبیت کند.^۲

دعا کردن، یک امر مشروع و جایز، بلکه مطلوب است. در دستور به دعا مکان خاصی معین نشده است و حتی در موقعیت‌های به ظاهر نامناسب هم می‌توان خدا را یاد کرد و دعا کرد. امّا وهّابی‌ها ادّعا می‌کنند که دعا در این مکان‌ها فضیلتی ندارد و یا حتی این عمل را بدعت می‌دانند. امّا صحابه نزد قبر پیامبر می‌آمدند و دعا می‌کردند و همین گواه و نشانه‌ای است به فضیلت داشتن این مکان مقدّس و گرنه دلیلی نداشت که منزل را ترک کرده و این

^۱ همان.

^۲ رضوانی، علی اصغر، سلفی‌گری و پاسخ به شبهات، صص ۵۰۱-۵۰۲.

محل را برای عبادت انتخاب کنند. پس عمل می تواند یک حجت بر عقیده-
ی شیعه باشد.^۱

فلسفه‌ی زیارت قبور

در فلسفه‌ی زیارت قبور اولیای الهی دلایلی ذکر کرده‌اند، از جمله:

- ۱- بزرگان دین و اولیای الهی، در حقیقت، الگوهای هستند که با اقتدای به آنان به کمال سعادت دنیا و آخرت خواهیم رسید.^۲
- ۲- زیارت از مظاهر حبّ است.
- ۳- زیارت قبور ایشان همانا پرداخت مزد و اجر رسالت است.
- ۴- زیارت قبور اولیای الهی تعبیری از عمق ارتباط انسان با خط اولیای الهی است.

۵- زیارت قبور ایشان، در حقیقت، تجدید عهدی با آنهاست.

۶- این رابطه سبب نزول برکاتی بر ما می‌گردد.^۳

مسأله‌ی زیارت قبور اهل بیت عصمت ص و نیز قبر مؤمنان و صالحان، یکی از شعایر دین مقدّس اسلام است و آیات شریفه‌ای از قرآن مجید و روایات زیادی بر آن دلالت دارد. اعتقاد به این مسأله اختصاصی به شیعه نداشته و در زمان قدیم در این مسأله هیچ تفاوتی بین شیعه و سنی نبوده است؛^۴ زیرا همه‌ی مسلمانان به زیارت اموات و مخصوصاً زیارت قبر سادات و اولاد رسول خدا ص رفته‌اند، همچنان که زیارت قبر مطهر رسول الله ص به

۱. طاهری خرم‌آبادی، حسن، تبرک و قبور، ص ۱۲۵.

۲. رضوانی، علی اصغر، سلفی‌گری و پاسخ به شبهات، ص ۵۵۳.

۳. همان، ص ۵۴۴.

۴. رضوانی، علی اصغر، سلفی‌گری و پاسخ به شبهات، ص ۵۵۵.

عنوان شعار اصلی دین بوده و آرزوی هر مرد و زن مسلمان از سراسر جهان است. اما متأسفانه از زمان پیدایش مذهب وهابیت تبلیغات گسترده‌ای علیه این مسأله آغاز شد و برخی از افراد ساده لوح و دور از عقل و منطق فریب وهابیت را خورده و گمان کرده‌اند این مسأله اختصاص به شیعه داشته و نادانسته آن را مورد هجوم تبلیغات مسموم خود قرار داده‌اند.^۱

نتیجه

وهابیت برای عقیده‌ی خود درباره‌ی شفاعت دلایلی را ذکر می‌کند، از جمله الف: «درخواست شفاعت، شرک است، چون موجب پرستش شفیع می‌شود.» پاسخ: هر نوع درخواست یا سؤالی دلیل بر پرستش نمی‌شود؛ چون پرستش در جایی معنا دارد که انسان، شافع خود را خدای عالم بداند، در صورتی که هیچ‌کس چنین عقیده‌ای ندارد و خدای جهان را یکتا و شفعا را بندگان خدا می‌داند.

شرک مشرکین به خاطر شفاعت از بت‌ها بوده است؛ چون آنان بت‌ها را شفیعان خود به حساب می‌آوردند. بت‌پرستان، بت‌ها را به عنوان خدایان و صاحبان اصلی شفاعت می‌دانستند، در حالی که موحدان، انبیا را بندگان خدا می‌دانند و معتقدند که آنها مقام شفاعت را به اذن الهی به دست می‌آورند. همچنین آنان بت را به عنوان اله خود می‌پرستیدند، در حالی که مسلمانان فقط خدای یکتا را پرستش می‌کنند و پس از پرستش خدا از اولیای او طلب شفاعت می‌کنند.

^۱ عابدی، احمد، فلسفه زیارت، ص ۶۵

ب: «درخواست حاجت از غیر خدا حرام است و به حکم صریح قرآن ما نباید همراه خدا، دیگری را بخوانیم.»

پاسخ: ۱- مقصود از تحریم غیر خدا، مطلق خواندن و درخواست نیست، بلکه مقصود، تحریم پرستش غیر خداست؛ ۲- همچنین خواندن کسی همراه با خداوند در صورتی که آن شخص را هم رتبه با خداوند قرار دهیم شرک است، در حالی که در این جا این گونه نیست؛ ۳- علت شرک مشرکان نیز همین بوده است. خود آنها بت را همانند خداوند می دانستند، در حالی که هیچ یک از مسلمانان چنین عقیده ای ندارند؛ ۴- دعوت، معنای وسیع و بسیاری دارد و به شکل مجاز در عبادت استعمال شده است. دعوت، همیشه به معنای عبادت نیست.

ج: «شفاعت، حق مختص خداست و به طور کلی از آن اوست و کس دیگری چنین حقی ندارد.»

پاسخ: اصل این مطلب، اساساً صحیح است، اما وهابیت، شفاعت را فعل خدا می داند و به جهت درخواست فعل خدا از غیر خدا آن را موجب شرک و خواهان آن را مشرک می داند، در حالی که در این جا چنین نیست.

شفیع، در امر شفاعت، مستقل نیست، بلکه قدرت و نیروی او و هرکسی بر انجام کاری فقط از جانب خداوند است و قدرت هیچ کسی در عرض قدرت الهی نیست. خداوند علّة العلیل است و قدرت و تداوم هیچ چیزی بالذات نیست، بلکه به بالذات اصلی متصل و منتهی است. وقتی شفاعت شفیع و قدرت بر انجام چنین کاری در طول قدرت الهی قرار بگیرد، چرا شرک و حرام باشد.

د: «درخواست شفاعت از مرده لغو است؛ چون آنان فاقد حس و درک

هستند.»

پاسخ: به عقیده‌ی تمام شیعیان این ارواح مقدّسه به دلیل داشتن حیات برزخی و آیاتی که دال بر این عقیده است، همیشه حی و حاضر هستند و بر رفع خواسته‌ها و نیازهای متوسّلین خود قادر هستند.

منکران هم‌چنین برای انکار مسأله‌ی شفاعت دلایلی را بر شمرده‌اند، از جمله این که شفاعت باعث جرأت بر گناه می‌شود و روح سرکشی را در آنها زنده می‌کند.

در پاسخ می‌گوییم: اگر این گفته صحیح باشد پس توبه نیز باید چنین حالتی را در شخص پدید آورد، در صورتی که توبه یکی از باورهای اصیل اسلامی و مرود اتفاق مسلمانان است و این وعده در صورتی موجب تمرد و عصیان در مجرم می‌شود که شامل همه‌ی مجرمان با تمام صفات و ویژگی‌ها شود، در حالی که این امور در امر شفاعت مبهم است و برای شفاعت شرایط ویژه‌ای قرار داده شده است که شامل تمام گناهان نمی‌شود. شفاعت نه تنها موجب جرأت بر گناه نمی‌شود، بلکه باعث امیدآفرینی در گناهکار می‌شود تا به آمرزش الهی امیدوار باشد.

وهابیان هم‌چنین برای تحریم زیارت قبور دلایلی را ذکر کرده‌اند، از جمله:

الف: حدیث ابوهریره، که براساس مفاد آن فقط برای سه مسجد بار سفر بسته می‌شود: ۱- مسجد الحرام؛ ۲- مسجد النبی؛ ۳- مسجد الاقصی.

پاسخ: در «مستثنی منه» این حدیث دو احتمال وجود دارد: ۱- مستثنی منه «مسجد من المساجد» باشد؛ ۲- مستثنی منه «مکان من الامکنه» باشد. بنابر احتمال اول، دلیلی بر حرمت «شدّ رحال» وجود ندارد؛ زیرا قبر پیامبر مسجد نیست. بنابر احتمال دوم نیز اخذ به عموم روایت ممکن نیست؛ زیرا لازمه‌ی آن حرمت هر نوع سفر است، اگرچه قصد زیارت نباشد، که هیچ‌کس قایل به آن نیست.

هم‌چنین در این حدیث، نهی ارشادی است؛ زیرا در هر شهری مسجد وجود دارد و بار سفر برای زیارت مسجدی در شهر دیگر ضرورت ندارد و این برخلاف زیارت قبور اولیای الهی است.

ب: زیارت قبور ائمه ع و آمدن از نقاط دور برای زیارت مرقد پیامبر ص جایز نیست و موجب شرک و پرستش غیر خدا می‌شود. ادله‌ای بر این مطلب وجود دارد. از جمله، درخواست بنی‌اسرائیل بود که از پیامبر خود خواستند که برای آنها خدایی، همانند خدای بت‌پرستان قرار دهد و رفتار شیعیان همانند رفتار بنی‌اسرائیل است.

پاسخ: ۱- احادیث اهل سنت درباره‌ی زیارت اهل قبور و زیارت قبر پیامبر بسیار زیاد است و منحصر در یک حدیث نمی‌شود؛ ۲- عمل مسلمانان از زمان خود پیامبر ص تاکنون چنین بوده است، و خود پیامبر نیز به زیارت شهدای احد و بقیع می‌رفتند.

محمد بن عبدالوہاب می‌گوید: «من عقیده دارم که پیامبر از همه‌ی شهدا بالاتر و زیارت او سنت است. پیامبر در قبرش زنده است و حیات برزخی دارد و هرکس بر او سلام کند پیامبر صدای او را می‌شنود، ولی نباید به خاطر زیارت او به مدینه رفت، بلکه باید برای زیارت مسجد النبی سفر کرد.»

اگر به نظر ایشان پیامبر ص در قبرش زنده و زیارتش جایز است، زیارت اهل بیت و اصحاب آن حضرت نیز به همین دلیل جایز است. پس معنی ندارد او بگوید که سایر انبیا و صالحان را نباید زیارت کرد. همان‌طور که معنی ندارد که بین زیارت پیامبر و توسل جستن و ... به آن حضرت فرق گذاشت؛ زیرا هنگامی که زنده بودن ایشان در قبر ثابت شد و این‌که صدای زیارت‌کننده‌ی خویش را می‌شنود، آثار آن هم بر آن مترتب می‌شود.

اعتقاد به شفاعت و زیارت از باورهای اصیل شیعیان است و آیت و روایات وارده در این زمینه بر این عقیده صحه می‌گذارد. ممکن است شخص

گناهکار بر اثر فراوانی گناهانش از رحمت الهی ناامید شود. در چنین حالتی، شفاعت او را از یاس نجات خواهد داد و به بخشش الهی امیدوار خواهد ساخت.

اولیای الهی همانند واسطه‌هایی بین مردم و خداوند هستند و راه ارتباطی انسان با آنها، رفتن به زیارتشان است. پس وهابیت و دیگر فرقه‌ها نمی‌توانند با شبهه افکنی در بین شیعیان خدشه‌ای بر باورهای آنها وارد کنند، بلکه چهره‌ی ضد اسلامی خود را هویداتر می‌سازد؛ زیرا برخلاف عقیده‌ی آنها، اعتقاداتی همچون شفاعت و زیارت عین توحید و ایمان است و منافی با آنها نیست.

منابع

۱. ابراهیمی، محمدحسین، *تحلیلی نو بر عقاید وهابیت*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲. رضوانی، علی اصغر، *سلفی‌گری و پاسخ به شبهات*، قم: انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۸۴ ش.
۳. رکنی، محمد مهدی، *شوق دیدار*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش.
۴. روحانی، کاظم، *توسل و شفاعت*، انتشارات معارف، ۱۳۸۴ ش.
۵. سبحانی، جعفر، *توسل یا استمداد از ارواح مقدسه*، نشر قدر، ۱۳۶۲ ش.
۶. سبحانی، جعفر، *کاوش‌هایی پیرامون ولایت*، قم: انتشارات اسلامی حوزه-ی علمیّه‌ی قم، ۱۳۶۳ ش.

۷. سنن ابی داوود، ج ۲، انتشارات دارالجلیل.
۸. طاهری خرم‌آبادی، حسن، الشفاعة حقیقة ام خیال، انتشارات المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب.
۹. طاهری خرم‌آبادی، حسن، پاسخ به شبهات وهابیت، قم: انتشارات اسلامی حوزه‌ی علمیّه‌ی قم.
۱۰. طاهری خرم‌آبادی، حسن، تبرک و قبور، قم: انتشارات اسلامی حوزه‌ی علمیّه‌ی قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. طاهری خرم‌آبادی، حسن، توحید و زیارت، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. طاهری خرم‌آبادی، حسن، شفاعت، قم: انتشارات اسلامی حوزه‌ی علمیّه‌ی قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. طباطبایی قمی، تقی، درس‌هایی از شفاعت، قم: نشر استقلال، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. طیبسی، نجم‌الدین، رویکرد عقلانی بر باورهای وهابیت، ج ۱، انتشارات امیرالعلم، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. عابدی، احمد، فلسفه زیارت، انتشارات زائر، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. قاسمی علویجه، میثم، ردی بر عقاید وهابیت پیرامون زیارت، انتشارات لیالی، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. غیب غلامی، حسین، بنای بر قبور، انتشارات الهدای، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. قزوینی، محمدحسین، فرقه وهابی و پاسخ به شبهات، ترجمه: دوانی، تهرانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۹. کاشف الغطاء، محمدحسین، نگاهی به پندارهای وهابیت، ترجمه: رحیمیان، محمدحسین، انتشارات الهدای.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة‌العقول، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۶ ش.

۲۱. مطهری، احمد، اردکانی، غلامرضا، شفاعت، انتشارات صدرا، ۱۳۵۷ ش.
۲۲. ناصری، علی‌اکبر، امامت و شفاعت، شرکت سهامی طبع کتاب، بی‌تا.
۲۳. نهج‌البلاغه، ترجمه: شهیدی، جعفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگ ۱۳۶۸ ش.
۲۴. وکیلی، حسین علی، فرهنگ فارسی به فارسی، انتشارات اقبال، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. همتی، همایون، نقد و تحلیلی پیرامون وهاب‌گری، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷ ش.