



## پژوهش‌های ادیانی

نشریه علمی

دوفصلنامه

سال هفتم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: سید حسن اسلامی اردکانی

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

سید حسن اسلامی اردکانی	استاد گروه دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب
مجتبی زروانی	دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران
حسن قنبری	دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه پردیس فارابی دانشگاه تهران
ابوالفضل محمودی	دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
احمدرضا مفتاح	دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب
یونس نوربخش	دانشیار گروه جامعه‌شناسی دین دانشگاه تهران و گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب
همایون همتی	استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه پیام نور مرکز تحصیلات تکمیلی

مشاوران علمی این شماره:

رضا اسفندیاری (اسلامی)، سید مجتبی آقایی، محمدتقی انصاری پور، نعیمه پورمحمدی، فاطمه توفیقی، بهروز حدادی، حسین حیدری، حمیدرضا شریعتمداری، محمد شکری فومشی، مهرباب صادق‌نیا، الیاس عارف‌زاده، ابراهیم قاسمی، محمدحسن محمدی مظفر، احمدرضا مفتاح، سید سعیدرضا منتظری
---

ویراستار: زینب صالحی

مترجم چکیده‌های انگلیسی: مرکز ترجمه تخصصی الف پلاس

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

بر اساس ابلاغیه شماره ۲۸۷۵/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۶/۰۲/۱۷ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، نشریه پژوهش‌های ادیانی دارای اعتبار علمی-پژوهشی است.

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب  
سندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۲۵ ۳۲۸۰۲۶۱۰-۱۳، دورنگار: ۰۲۵ ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی در اینترنت: [adyan.urd.ac.ir](http://adyan.urd.ac.ir)، رایانامه: [adyan@urd.ac.ir](mailto:adyan@urd.ac.ir)

قیمت: ۴۰.۰۰۰ تومان

شاپای الکترونیکی: ۳۳۴۵-۳۲۳۰

## راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که برابر با شیوه‌نامه ذیل تهیه نشده است خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی می‌شود که مطابق شیوه‌نامه نگاشته و ارسال شده باشد. پژوهش‌های ادیبانی فصلنامه‌ای در زمینه مطالعات ادیبان است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیبانی است که حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- تاریخ ادیبان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیبان و عرضه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه؛

- جغرافیای تاریخی ادیبان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیبان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛  
- منابع حجیت در ادیبان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیبان و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر ادیبان.

- اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیبان در شاخه‌های مبدأشناسی، غایت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و ...

- شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی.

- مطالعات تطبیقی در عرصه‌های فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این زمینه.

نویسندگان برای ارسال مقالات باید شرایط زیر را رعایت کنند:

- مقالات ارسالی باید صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی داشته باشد و مستند و مستدل باشد، با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگاشته شده، در آن به عرضه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه تخصصی مطالعات ادیبان پرداخته شده باشد. فصلنامه از چاپ مقالات که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که در نشریه‌های داخلی و خارجی چاپ یا عرضه نشده باشد.
- نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی [adyan.urd.ac.ir](http://adyan.urd.ac.ir) برای مجله ارسال، و مشخصات ذیل را در سامانه تکمیل کنند: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی رایانامه نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، دورنگار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، نویسنده باید متعهد باشد، مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.
- مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.
- از آنجایی که سه داور، که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- حجم مقاله از ۴۵۰۰ کلمه کمتر و از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.
- نویسندگان محترم باید از طریق پایگاه اینترنتی مجله مقالات خود را برای بررسی ارسال کنند. ارسال یک نسخه چاپی از مقاله نیز مراحل ارزیابی و انتشار آن را تسریع می‌کند.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه و فهرست منابع.
- چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.
- پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.
- فصلنامه حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- فصلنامه حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.
- مطالب مندرج در فصلنامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصلنامه نیست.

## شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱).
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۱-۲۵).
- ارجاعات درون‌متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ...، در زبان فارسی و عربی، و حروف a، b، و ...، در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر آورده شود. مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶ / ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (د/یرة المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، در مواردی که دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده می‌شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم و در صورتی که دو اثر از نویسنده‌ای واحد به صورت پیاپی بیاید، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون‌متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر شده، به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌شود.
- در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج می‌شود.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، بر اساس نام خانوادگی نویسنده، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
- در هر یک از موارد فوق در صورتی که سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نیست، به ترتیب در جای خود (بی‌تا)، [بی‌جا] و [بی‌نا] درج شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶). اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات کتاب‌شناختی آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسا، ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- در مواردی که نقل به مضمون است یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده می‌شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو ساین کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسامی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو ساین کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.



## فهرست مقالات

- 
- ۷ بررسی نظریه تأثیرپذیری قرآن از ایونیان  
محمدعلی طباطبایی (مهرداد)
- ۲۹ رهیافت‌های تاریخی ادبی به تفسیر فمینیستی کتاب مقدس و قرآن کریم  
سعید شفیعی، آرزو اسلامی، ابراهیم اقبال، محمود عبایی
- ۴۹ بررسی همگرایی ادیان با تأکید بر «استصحاب احکام شرایع گذشته»  
عباس تقوایی، مقداد ابراهیمی کوشالی
- ۷۱ بررسی و ارزیابی رویکرد گذشته‌انگارانه به مکاشفه یوحنا  
حمید بخشنده
- ۹۷ واکاوی آموزه روح‌القدس در کلیسای پنطیکاستی  
محمدحسین طاهری آکردی، یاسر ابوزاده گتایی
- ۱۱۷ بررسی آموزه خطاناپذیری پاپ در کلیسای کاتولیک  
سید حامد علی‌زاده موسوی، احمدرضا مفتاح
- ۱۳۵ اراده هر مزد در آفرینش  
مریم رضایی
- ۱۴۵ شفای مقدس در یونان و ایران باستان  
مهدی لکزایی
- ۱۶۵ توحید یا ثنویت؟ بررسی شبهات مطرح‌شده در کتاب گزارش گمان‌شکن  
محمدرضا عدلی
- ۱۸۱ دشتان (حیض) در دین زردشتی (بر پایه منابع فارسی) و مقایسه آن با فقه امامیه  
سیده فاطمه زارع حسینی، طاهره رحیم‌پور ازغدی
- ۲۰۷ مفهوم «خرد» در یهودیت و کیش زردشتی  
ندا اخوان اقدم، فریبا شریفیان
- ۲۲۱ تصور از خدا در الاهیات پسا هولوکاست یهودی  
محمدعرفان جابری‌زاده، علی شهبازی
- ۲۴۱ چکیده‌های انگلیسی
-



## بررسی نظریه تأثیرپذیری قرآن از ایونیان در اعتقاد به تحریف بائبل<sup>۱</sup>

محمدعلی طباطبایی (مهرداد)\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰]

### چکیده

دسته‌ای از قرآن‌پژوهان غربی که معتقدند قرآن قائل به تحریف تورات و انجیل است، در توجیه منشأ این تحریف‌باوری به وجود فرقه‌ای یهودی‌مسیحی موسوم به ایونیان در دوران پیشاسلامی استناد می‌کنند که به زعم آنان معتقد به تحریف تورات و/یا انجیل بوده‌اند. این مقاله با کنار گذاشتن صغرای استدلال، یعنی اعتقاد قرآن به تحریف تورات و انجیل، به کبر و نتیجه آن می‌پردازد و با بررسی کهن‌ترین منابع تاریخی درباره ایونیان مشخص می‌کند که تحریف‌باوری ایونیان موضوعی اثبات‌نشده است؛ اما حتی اگر بر اساس منابع غیرمعتبر، ایونیان را تحریف‌باور بدانیم، انگیزه‌های آنها در این اعتقاد چنان در تضاد با دستگاه اعتقادی قرآن است که به هیچ وجه نمی‌توان قرآن را در چنین اعتقادی میراث‌بر آنان دانست.

کلیدواژه‌ها: تحریف، تورات، انجیل، قرآن، ایونیان، مسیه‌پویدان.

## مقدمه

هانس یواخیم شوپس (Hans Joachim Schoeps) را معمولاً به کتاب معروفش دربارهٔ ایونیان می‌شناسیم. فارغ از درستی یا نادرستی نظریات او در آن کتاب، که همگی مبتنی بر منابعی مشکوک از نظر تاریخی است و با نقد جدی تاریخ‌پژوهان مسیحیت مواجه شده است (نک: ادامه)، آنچه در اینجا محل توجه ما است، نظریه‌ای است که او در پایان کتابش دربارهٔ تأثیرپذیری اسلام از ایونیان مطرح کرده است؛ مخصوصاً در موضوع خاص اعتقاد به تحریف بائبل. به دلیل اهمیت بحث شایسته است بخش‌هایی از سخنان شوپس را در اینجا عیناً نقل کنیم.

شوپس در فصل پایانی کتابش با عنوان جایگاه مسیهودیان در تاریخ دین، بخشی را به «تأثیر ماندگار مسیهودیان» (Schoeps, 1968: 136ff) اختصاص می‌دهد و می‌گوید:

ایونیان سرانجام در قرن پنجم در بخش شرقی سوریه منقرض شدند. اما بسیاری از آموزه‌های محوری‌شان در ادیان آن زمان تأثیراتی بر جای نهاد و سپس در دورهٔ نزاع‌های مونوفیزیته، از طریق نسطوریان وارد عربستان شد. بنابراین، مسیحیت عربی‌ای که محمد در آغاز فعالیت علنی‌اش با آن مواجه شد دین حکومتی بیزانس نبود، بلکه مسیحیتی منشعب‌شده و متأثر از ایونیان و دیدگاه‌های مونوفیزیته بود. بسیاری از آن اعتقادات از این طریق وارد آموزه‌های اسلامی شد. هرچند آن تأثیرات چندان واضح و قابل تشخیص نیست (Ibid.: 136-7).

او پس از اشاره به تأثیرپذیری‌های منداییان از ایونیان در مسائلی مانند قربانی و معبد، و نیز تأثیرپذیری برخی فرقه‌های شیعی مثل دروزیان و نصیریان از ایونیان، به مفهوم ایونی «پیامبر راستین» اشاره می‌کند که از نظر او مستقیماً در آموزه‌های خود پیامبر اسلام تأثیر گذاشته، چنان‌که در منداییان و مانویان نیز تأثیر گذاشته است (Ibid.: 138). بنابراین، از نظر شوپس، ایونیان و مسلمانان در اصول مهمی نظیر توحید (Ibid.: 139) و نبوت دقیقاً یکسان می‌اندیشیده‌اند؛ اما علاوه بر اینها در بسیاری دیگر از فروع دینی مانند تطهیر، قبله و احکام خوراکی‌ها هم نظر بوده‌اند (Ibid.: 140). از اینجا است که سرانجام بحث به مسئلهٔ تحریف بائبل کشیده می‌شود که از نظر شوپس یکی دیگر از جزئیات مشترک میان قرآن و عقاید ایونیان است:



مفهوم خاص فقرات محرف نیز نقشی مهم در مأموریت آگاهانه محمد در احیای شریعت ایفا می‌کند؛ عزیر (عزرا) به طور خاص کراسه‌های یهودی را تحریف کرده است (سورهٔ ۲: ۷۰، ۱۵۴، ۱۶۹، ۲۰۷ و ...). [...] محمد نیز مانند ایونیان، می‌خواست غلط‌های راه‌یافته به شریعت را اصلاح کند. البته نمی‌توان ارتباط میان محمد و ایونیان را اثبات کرد، اما امتداد سنت‌ها میان این دو قابل مشاهده است (Ibid.: 139-140).

شوپس، هرچند نمی‌تواند با قاطعیت از تأثیرپذیری قرآن از ایونیان سخن بگوید (به این دلیل که ایونیان دست‌کم دو قرن پیش از ظهور اسلام منقرض شده‌اند) با این حال آشکارا در پی القای این مطلب است که اسلام در جزئیاتی مانند تحریف‌باوری، غیرمستقیم از ایونیان متأثر بوده است. به نظر می‌رسد نخستین بار ونزبرو بود که این ایده را از شوپس گرفت و آن را به فضای قرآن‌پژوهی غرب معرفی کرد. او در بخش دوم کتاب معروف خود، *محیط فرقه‌ای*، این ایده شوپس را مطرح کرد و تأثیرپذیری قرآن از ایونیان در مسئلهٔ تحریف را یکی از نقاط اصلی این تأثیرپذیری دانست (Wansbrough, 1978: 52)؛ در حالی که معتقد بود مشابهت‌های دیگر، از قبیل حرمت شراب، غسل، و بحث دربارهٔ تغییر قبله، جزء نقاط فرعی به شمار می‌رود (Ibid.).

به این ترتیب، ایده‌ای که خود شوپس آن را با تردید و عدم قطعیت بیان کرده بود، به شکلی نسبتاً قطعی به فضای قرآن‌پژوهی غرب راه یافت؛ به گونه‌ای که، مثلاً، کلب‌رگ و امیرمعزی در مقدمهٔ کتابشان دربارهٔ *کتاب القرائات* سیاری، به سادگی ایونیان را یکی از منابع تأثیرگذار بر قرآن در اعتقاد به تحریف بائبل معرفی کرده‌اند (Kohlberg & Amir- 2009: 2). تأثیر غیرمستقیم این ایده را، برای نمونه، در کتاب معروف حوا لاتساروس-یافه با عنوان *جهان‌های درهم‌تنیده: اسلام سده‌های میانه و نقد بائیل* می‌توان دید که اصرار دارد جریان نقادی بائیل در جهان اسلام، در نقدهای پیشااسلامی فرقه‌هایی از قبیل ایونیان ریشه دارد؛ هرچند او صریحاً از این فرقه نام نمی‌برد (نک.: Lazarus-Yafeh, 1992: xi, 18-9).

دربارهٔ دعاوی بالا، از دو منظر می‌توان سخن گفت؛ نخست بحث دربارهٔ صغرای قضیه؛ یعنی اینکه اصلاً آیا قرآن معتقد به تحریف بائیل هست یا خیر. این موضوعی است که خوش‌بختانه در سال‌های اخیر توجهات بسیاری را به خود جلب کرده و

بسیاری از محققان، چه در غرب و چه در جهان اسلام، در آثار جداگانه نشان داده‌اند که اساساً طبقه‌بندی قرآن در زمره معتقدان به تحریف بایبل خطایی پسینی است؛ یعنی خطایی است ناشی از فرافکنی نوعی اعتقاد متأخر اسلامی بر منابع کهن اسلام، مانند قرآن. مثلاً فاریاب شش دسته از آیات ناظر به تحریف را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که فقط یکی از آنها، یعنی آیه ۴۱ مائده، و آن هم با اتکا به روایات اسباب نزول می‌تواند حاکی از وقوع تحریف لفظی در تورات باشد (فاریاب، ۱۳۸۸: ۱۴۳). اما احمدی در بررسی تفصیلی این موضوع به این نتیجه رسید که از میان شش معنایی که برای تحریف بیان شده، قابل دفاع‌ترین آنها از نگاه قرآن «کتمان مبتنی بر فرامتن» است، نه تحریف لفظی متن مکتوب (احمدی، ۱۳۹۳: ۷۳-۱۹۲). توفیقی نیز در مقاله‌ای کوتاه پس از بررسی آیاتی که معمولاً برای اثبات تحریف تورات و انجیل بدان‌ها استناد می‌شود، از جمله آیه ۴۱ مائده، استدلال می‌کند که «هیچ یک از آیات مذکور بر تحریف تورات و انجیل دلالت نمی‌کند» (توفیقی، ۱۳۹۵: ۱۳۴). مسعودی و صادق‌نیا نیز در پژوهش اخیرشان نشان داده‌اند که آیات قرآن «دلالت روشنی بر تحریف لفظی کتاب مقدس ندارند» (مسعودی و صادق‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۸)؛ از سوی دیگر، سلامی و ایازی نیز در پژوهش دیگری به این نتیجه رسیده‌اند که منظور قرآن از «تورات و انجیل» هیچ‌گاه کتاب‌های غیرموجود نیست؛ بلکه همواره این دو عنوان را برای اشاره به کتب رایج در بین اهل کتاب عصر نزول، که امروزه نیز موجود است، به کار برده است (نک: سلامی و ایازی، ۱۳۹۷). نگارنده این مقاله نیز در رساله دکتری خود به تفصیل ابعاد مختلف این موضوع را، مخصوصاً از منظر زبان‌شناختی، بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که انتساب ایده تحریف به قرآن به هیچ وجه قابل دفاع نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۸۳-۳۴۰).

در میان قرآن‌پژوهان غربی نیز بسیاری کسانانی که با تحلیل آیات قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که قرآن پیشینه از «کتمان» و «تحریف معنوی» تورات و انجیل سخن می‌گوید؛ چنان‌که مثلاً می‌توان در پژوهش‌های ویلیام مویر (Muir, 1850)، ایگناتیو دی متئو (Di Matteo, 1922)، مونتگمری وات (Watt, 1955-6: 53)، جان برتن (Burton, 1992)، گوردون نیکل (Nickel, 2011: 26-66)، و گابریل سعید رینولدز (Reynolds, 2010: 196-202) دید (برای تفصیل بیشتر نک: طباطبایی، ۱۳۹۷ الف).

اما اگر عجلتاً از این صغرای قضیه صرف نظر کنیم، این مقاله در پی آن است که نشان دهد استدلال شوپس و پیروانش از لحاظ کیروی نیز کاملاً مردود است؛ یعنی حتی

اگر قرآن قائل به تحریف تورات و انجیل هم می‌بود، باز نمی‌توانستیم آن را متأثر از ایونیان بدانیم. به دو دلیل؛ یکی اینکه کبرای قضیه ثابت شده نیست (یعنی اینکه ایونیان قائل به تحریف بایبل بوده‌اند)؛ دیگر اینکه حتی اگر کبرای قضیه هم درست باشد، نتیجه این استدلال درست نیست؛ یعنی حتی اگر سخن شوپس درست باشد و ایونیان قائل به تحریف هم باشند، موانعی وجود دارد که باعث می‌شود نتوانیم قرآن را در این زمینه متأثر از ایونیان بدانیم.

بنابراین، مقاله شامل دو بخش اصلی است: اول، بررسی اعتقادات ایونیان درباره بایبل که نشان می‌دهد بر اساس کهن‌ترین منابع موجود آنها اساساً به تحریف بایبل معتقد نبوده‌اند؛ و دوم، بررسی نتیجه استدلال بر فرض صحت صغرا و کبرا که نشان می‌دهد به دلایلی راه برای رسیدن به آن نتیجه مطلوب بسته است. اما پیش از هر چیز، مروری بر آنچه امروزه درباره ایونیان می‌دانیم، ضروری به نظر می‌رسد.

## ۱. شناخت ما از ایونیان

ایونی‌ها گروهی از مسیهودیان بودند که عمدتاً در مناطق مختلفی از مدیترانه ساکن بودند و در میانه قرون دوم تا چهارم میلادی زندگی می‌کردند (Ehrman, 2003a: 12). اطلاعات بیشتر در: Ehrman, 2003b, chap. 6. ریشه، تاریخ و ویژگی‌های متمایزکننده ایونیان همواره معرکه آرا بوده است؛ اما این احتمال قوی است که تاریخ پیدایش ایونیان مربوط به همان اوایل مسیحیت باشد، یعنی زمانی که بیشتر مسیحیان هنوز یهودی بودند و برخی از آنها تقید به آداب و شریعت یهودی را حفظ کردند (Wilken, 2005).

آنها موحد و منکر الوهیت مسیح بودند؛ اما برخلاف یهودیان مسیح را قربانی گناهان انسان‌ها می‌دانستند، و چون او را تنها قربانی مقبول می‌دانستند، از خوردن گوشت خودداری می‌کردند. چون معمولاً گوشت‌های مصرفی در آن زمان از محل قربانی برای خدایان تهیه می‌شد (Ehrman, 2003a: 12). به قول هکینن آنان را می‌توان مسیحیان محافظه‌کاری خواند که بیشتر به مسیحیت فلسطینی قرن اول پای‌بند بودند تا مسیحیت پولسی (Häkkinen, 2005: 275).

گفته می‌شود کراسه (scripture) آنها کتابی موسوم به انجیل ایونیان یا عبرانیان بوده که متأسفانه به کلی از میان رفته است؛ با این حال نقل‌قول‌های مختصری از آن در آثار مخالفانشان، مخصوصاً اپیفانیوس (فرقه‌نگار قرن چهارم) یافت می‌شود. بر اساس این

نقل قول‌ها، می‌توان چنین برداشت‌هایی درباره آن کتاب داشت: احتمالاً به زبان یونانی بوده، نوعی جمع میان اناجیل هم‌نوا بوده است، چنان‌که مثلاً ندای آسمانی در هنگام تعمید عیسی را سه بار، و هر بار مطابق نقل یکی از این اناجیل، نقل کرده است (Ehrman, 2003a: 12). زمان نگارش این انجیل را به طور حدسی مربوط به اوایل قرن دوم میلادی دانسته‌اند (Ibid.: 13). برای ترجمه انگلیسی بخش‌های بازیابی‌شده آن نک.: (Ibid.: 13-4).

به هر روی، امروزه اطلاعات ما از آنان عمدتاً بر گزارش‌هایی مبتنی است که مخالفانشان، یعنی فرقه‌نگاران مسیحی قرون نخست، درباره آنان ثبت کرده و به دست ما رسانده‌اند. تصویر کلی برآمده از این منابع درباره ابیونیان این است که آنان یهودیانی بودند که عیسای ناصری را به عنوان ماشیح (مسیح) پذیرفتند، اما هویت یهودی خود را کنار نگذاشتند. آنها با تقید به ختنه، رعایت شبات، گرمی داشت اعیاد یهودی (یوم کپور، پسح) و رعایت احکام خوراکی‌ها (مثلاً نخوردن گوشت خوک) و دیگر آیین‌های یهودی، پای‌بندی به شریعت موسوی را ادامه دادند. پولس رسول را به دلیل آنکه شریعت موسوی را منسوخ دانسته بود، شماتت می‌کردند. همچنین، عیسی را هم پیامبری در میان پیامبران دیگر می‌دانستند و تولد او از باکره را رد می‌کردند (Wilken, 2005: 2595-6). با توجه به بی‌دقتی در کاربرد نام‌هایی از قبیل «ابیونی» و «نزاری» در منابع کلاسیک، کاملاً محتمل است که عنوان «ابیونی» لقبی رایج برای معرفی هر گونه فرقه مسیهودی بوده باشد که بر اجرای احکام شریعت موسوی اصرار داشته‌اند (Ibid.: 2596).

در واقع، مهم‌ترین مشکل تحقیق درباره ابیونیان همین بی‌دقتی و ناهماهنگی منابع کلاسیک درباره آنها است؛ چراکه لحن این منابع شدیداً جدلی است و هدف اصلی‌شان تخریب چهره ابیونیان است. هکینن، از صاحب‌نظران عرصه ابیونی‌پژوهی، در این باره می‌گوید:

یکی از مشکلات تحقیق درباره ابیونیان، لحن شدیداً جدلی منابعی است که آنها را به ما معرفی می‌کنند. فقط پاره‌هایی از متونی که تولید یا استفاده کرده‌اند بر جای مانده است که حتی همین هم بر اساس گزینش و نقل قول‌های هدفدار همان منابع جدلی است. بنابراین، تقریباً محال است که بتوان تصویری واضح و درخور اعتماد از لحاظ تاریخی از اعتقادات ابیونی ترسیم کرد. با این حال برخی ویژگی‌های متمایزکننده این جنبش را می‌توان بر اساس این متون به دست آورد (Häkkinen, 2005: 248).

هکینن با چنین نگاهی، حداکثر تلاش خود را کرده است تا به تصویری حتی‌الامکان دقیق‌تر از ایونیان برسد؛ بنابراین در تمام پژوهش خود، همواره با نگاهی منتقدانه و جزئی‌نگر به گزارش‌های منابع کلاسیک درباره ایونیان نگریده و کوشیده است از خلال نکات مشترک و مطالب متعارض در این گزارش‌ها اندکی به حقیقت نزدیک‌تر شود. برای این کار او گزارش‌های ژوستین، ایرنائوس، هیپولیتوس، اوریگن، اوسیبوس قیصری، ایپانیوس و جروم را درباره ایونیان با دقت بررسی کرده است. باید توجه داشت که اطلاعات کلاسیک درباره ایونیان در خلال منابع سه قرن پراکنده است: از میانه قرن دوم تا میانه قرن پنجم میلادی. اما این لزوماً بدان معنا نیست که ایونیان در تمام طول این مدت وجود داشته‌اند، چراکه بسیاری از این منابع صرفاً بازگوکننده مطالب منابع پیشین هستند (Wilken, 2005: 2596).

## ۲. تحریف‌باوری ایونیان

طبق آنچه در مقدمه مقاله آمد، در اینجا صغرای استدلال شوپس و پیروانش را نادیده می‌گیریم و فرض را بر آن می‌گذاریم که قرآن قائل به تحریف تورات و/یا انجیل باشد. اکنون پرسش درباره کبرای قضیه است: آیا واقعاً ایونیان به تحریف بائبل معتقد بوده‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، دو دسته منبع پیش رو داریم: نخست، همان منابع کلاسیک مسیحی، که هکینن گزارش مفصلی از آنها می‌دهد؛ دوم، پژوهش‌های ایونی‌شناسان معاصر، که در میان آنها فقط شوپس است که ایونیان را به تحریف‌باوری متهم می‌کند. بنابراین، کتاب شوپس را مبنای بررسی قرار می‌دهیم.

### ۲.۱. تحریف‌باوری ایونیان در منابع کلاسیک مسیحی

از توضیحات هکینن برمی‌آید که ژوستین هیچ سخنی از ایونیان به میان نیاورده است. اما هر جا از مسیهودیان سخن گفته آنها را «خویشان و برادران» خویش خطاب کرده و هرگز در زمره منحرفان قلمدادشان نکرده است (Häkkinen, 2005: 249). در واقع، ایونیان نخستین بار در رساله‌های نیمه دوم قرن دوم ظاهر می‌شوند. نخستین یادکرد از آنها در رساله‌ای بوده است که ایرنائوس از آن در نگارش کتابش، معروف به *ضد انحرافات دینی*<sup>۳</sup>، استفاده می‌کرده است. ایرنائوس غیر از آنچه در آن رساله یافته، خود هیچ اطلاعات دیگری از ایونیان نداشته است (Ibid.: 250). به گفته

ایرنائوس، ایبونیان تورات را دقیقاً رعایت می‌کردند و به سبک زندگی یهودی مقید بودند (Ibid.: 258).

به قرن سوم که می‌رسیم، اوریگن اطلاعات نسبتاً در خور اعتمادتری از ایبونیان عرضه می‌کند؛ شاید به این دلیل که احتمالاً با آنها در تماس بوده است. اما ظاهراً او همهٔ مسیهودیان (از جمله نزاریان) را «ایبونی» می‌خوانده است (Ibid.: 254-5). البته اوریگن از کتابی موسوم به *انجیل عبرانیان* یاد می‌کند و حتی از آن مطالبی هم نقل می‌کند، بدون آنکه آن را به ایبونیان ربط دهد. اما بعدها اوسیبوس دربارهٔ ایبونیان می‌گوید: «آنها فقط از انجیل به اصطلاح عبرانیان استفاده می‌کردند و اتکای چندانی به دیگر اناجیل نداشتند» (Ibid.: 261).

ایفانیوس نیز تحت تأثیر اوسیبوس می‌گوید: «آنها انجیل متی را قبول دارند. چون آنان نیز مانند پیروان سرینتوس (Cerinthus) و مریتوس (Merinthus) فقط از این انجیل استفاده می‌کنند. آنها آن را انجیل عبرانیان می‌خوانند که البته نام درستی است؛ چراکه متی تنها شخصیت عهد جدید است که انجیل را به زبان عبری و با حروف عبری منتشر و اظهار کرد». ایفانیوس از طرفی باور داشت که انجیل متی در اصل به عبری نوشته شده است و ایبونیان از همان اصل عبری استفاده می‌کنند. از سوی دیگر، او انجیلی را که ایبونیان استفاده می‌کردند به زبان یونانی در اختیار داشت، چنان‌که از نقل‌قول‌هایش برمی‌آید (Ibid.: 261).<sup>۴</sup>

ایفانیوس ادعا می‌کند که ایبونیان نسخه‌ای از انجیل متی را استفاده می‌کنند «که کامل نیست و تحریف شده است». نقل‌قول‌ها نشان می‌دهد آن انجیل تلفیقی هماهنگ از اناجیل هم‌نوا (چیزی شبیه به *دیاتسارون*) بوده است؛ هرچند در مجموع بازتاب‌دهندهٔ الاهیات خاص ایبونی است؛ چراکه با ذکر کارهای یوحنا تعمیددهنده آغاز می‌شود و در آن هیچ سخنی از تولد یا دوران کودکی عیسی نیست. یوحنا تعمیددهنده به جای ملخ، نان‌های عسلی می‌خورد (چراکه ایبونیان خوردن گوشت را حرام می‌دانند) (Ibid.: 262).

عباراتی که ایفانیوس از انجیل عبرانیان نقل می‌کند همان عباراتی است که معمولاً در اناجیل هم‌نوا یافت می‌شود، به جز این گفتهٔ منسوب به عیسی: «من آمده‌ام تا قربانی را منسوخ کنم و اگر شما دست از این کار برندارید، پلیدی دست از شما برنخواهد داشت» (Ibid.: 263).

آنچه باعث می‌شود گزارش‌های اپیفانیوس درباره ایونیان این قدر متفاوت با پیشینیان باشد، این واقعیت است که او برای نخستین بار نوشته‌های منسوب به کلمنت (Pseudo-Clementine Writings)<sup>۵</sup> را به ایونیان ربط می‌دهد و بر همین اساس است که اپیفانیوس برای نخستین بار اتهام تحریف‌باوری را متوجه ایونیان می‌کند. به نظر هکینن، از آنجا که ایونیان در آن نوشته‌ها به نام یاد نشده‌اند، پیوند میان این دو باید بر اساس استنباطات شخصی اپیفانیوس باشد. او یا این نوشته‌ها را از خود ایونیان به دست آورده یا فکر کرده است که این نوشته‌ها از آن‌رو که شباهت بسیار به اعتقادات ایونی دارند باید متعلق به ایونیان باشند (Ibid.: 257). حتی پس از اپیفانیوس هم، وقتی به جروم می‌رسیم می‌بینیم که او هیچ اطلاعات جدیدی درباره ایونیان ندارد و به نظر می‌رسد از آنان به مثابه‌ای پدیده‌ای مربوط به دوران گذشته یاد می‌کند (Ibid.: 258).

این سیر تاریخی نشان می‌دهد که چقدر اطلاعات ما درباره ایونیان مبتنی بر گزارش‌های مشکوک و کمتر در خور اعتماد است. اکنون اگر بخواهیم بر اساس همین منابع درباره رویکرد ایونیان به بابیل قضاوت کنیم، تصویری نامنسجم و گیج‌کننده به دست خواهیم آورد. از طرفی ایرنائوس خبر می‌دهد که ایونیان تورات را دقیقاً رعایت می‌کردند و به سبک زندگی یهودی مقید بودند. اما از سوی دیگر، اپیفانیوس می‌گوید آنها «تمام اسفار خمسۀ موسی را قبول نداشتند، بلکه برخی فقرات آن را کنار می‌گذاشتند» (Ibid.: 258). در میان این دو قول متعارض، هکینن معتقد است قول دوم در خور اعتماد نیست، چون از کتاب *الکازای* گرفته شده است که علی‌القاعده نمی‌تواند ربطی به ایونیان داشته باشد (Ibid.: 259). پس اگر ملاک ما گزارش ایرنائوس باشد، به نظر می‌رسد مشکل ایونیان «تحریف معنوی» بوده است؛ چراکه او می‌گوید ایونیان کتاب‌های انبیا را نیز می‌خوانده‌اند اما آنها را «به طرزی عجیب» تفسیر می‌کرده‌اند (Ibid.: 259).

ایرنائوس که کهن‌ترین منبع ما در شناخت ایونیان است، آنها را چنین توصیف می‌کند: آنان که ایونیان خوانده می‌شوند، قبول دارند که جهان آفریده خدا است؛ اما دیدگاه‌هایشان درباره پروردگار شبیه به دیدگاه‌های سربیتوس و کارپوکراتس (Carpocrates) است. فقط از انجیل متی استفاده می‌کنند و پولس رسول را قبول ندارند، چراکه معتقدند او از شریعت موسوی مرتد شده است. درباره مکتوبات

انبیا، مجدانه تمام تلاششان را می‌کنند تا آنها را تفسیر [به رأی؟] کنند. به ختنه و دیگر آیین‌های شریعت و اعمال زندگی یهودی مقیدند، و حتی اورشلیم را می‌پرستند، چنان‌که گویی خانه خدا بوده است (Ibid.: 265, citing Against Heresies, 1.26.2).

گزارش بالا نشان می‌دهد در کهن‌ترین گزارش دربارهٔ ایونیان هیچ حرفی از تحریف‌باوری آنها در میان نیست. تنها مشکل این است که آنها نوشته‌های انبیا را به روش خاصی تفسیر می‌کرده‌اند و از عهد جدید هم فقط انجیل متی را قبول داشته‌اند. باید توجه داشت که در قرن دوم میلادی، هنوز اناجیل اربعه وضعیت قانونی و کراسگی (scripturality) کنونی را نیافته بودند و اینکه گروهی در آن زمان صرفاً به یک انجیل معتقد بوده باشند، لزوماً به معنای اعتقاد آنها به تحریف اناجیل نیست.

اما علاوه بر گزارش بالا، گزارش اپیفانیوس هم هست که می‌گوید ایونیان با ایلیا، داود، سمسون و همهٔ پیامبران دشمن بوده‌اند. از نظر هکینن، احتمالاً اپیفانیوس این اطلاعات را از نوشته‌های منسوب به کلمنت گرفته است؛ چون در این نوشته‌ها است که علاوه بر شخصیت‌های بالا، خود عهد قدیم هم به باد انتقاد گرفته شده است (Ibid.: 259-60). پیش‌تر گفتیم که اپیفانیوس نخستین کسی است که نوشته‌های منسوب به کلمنت را به ایونیان ربط داده و این کار او احتمالاً حاصل استنباط شخصی بوده است. اگر واقعاً چنین باشد، باید به همهٔ گزارش‌های حاکی از رویکرد منفی ایونیان به بائبل به دیدهٔ تردید نگریست.

به عبارت دیگر، تا آنجا که از کهن‌ترین منابع مانند آثار ژوستین و ایرنائوس برمی‌آید، ایونیان یا اصلاً جزء فرقه‌های منحرف شمرده نمی‌شده‌اند، یا اگر هم چنین بوده، هیچ سخنی از تحریف‌باوری آنها به میان نیامده و فقط مسیح‌شناسی خاص‌شان نقد شده است. اما از زمانی که اپیفانیوس، به غلط یا درست، نوشته‌های مملو از تحریف‌باوری منسوب به کلمنت را مرتبط با ایونیان دانست، این تصور که ایونیان به تحریف بائبل معتقد بوده‌اند در میان عالمان مسیحی شیوع یافت و به باوری عمومی تبدیل شد؛ در حالی که تقریباً از همان زمان‌ها ایونیان در حال انقراض بودند و نه خودشان می‌توانسته‌اند این تصویر مخدوش را ترمیم کنند، و نه دیگر کسی به آنها دسترسی داشته تا از حقیقت آگاهی یابد.



با این اوصاف، به نظر می‌رسد تا زمانی که اسناد دست اول و روشنگرانه‌ای از خود ایونیان به دست نیاید، هر گونه اظهار نظر قطعی درباره ایونیان بر اساس منابع فرقه‌نگارانه کلاسیک غیرممکن است و حتی انتساب انگاره تحریف‌باوری هم به آنها پذیرفتنی نیست. اگر چنین باشد، خودبه‌خود اصل قضیه‌ای که به دنبال پاسخ بدان بودیم، منتفی خواهد بود: اصلاً معلوم نیست که ایونیان قائل به تحریف بایبل بوده باشند تا بخواهیم بر سر تأثیرپذیری قرآن از آنها در این موضوع خاص بحث کنیم.

جالب است که دیگر محققانی هم که پژوهش‌هایشان درباره ایونیان را صرفاً بر منابع کلاسیک مبتنی کرده‌اند، کمابیش به نتایج مشابهی رسیده‌اند؛ مثلاً فاینلی که رساله دکترایش را به شناسایی ایونیان بر اساس پنج منبع کلاسیک مسیحی (ایرنائوس، ترتولیان، اورینگن، اوسیوس و ایپفانیوس) اختصاص داده است، در پایان به این نتیجه می‌رسد که احتمالاً تنها انحراف دینی آنان از مسیحیت راست‌پندار اعتقادات خاصشان درباره شأن نبوی و غیرالاهی مسیح بوده است؛ ضمن اینکه در این میان اطلاعات ایپفانیوس کمتر از دیگران در خور اعتماد است (Finley, 2009: 295-9).

بنابراین، شایسته است به اتهام تحریف‌باوری ایونیان، که از ایپفانیوس آغاز می‌شود، کاملاً به دیده تردید بنگریم، مگر اینکه منبع ایونی معتبری یافت شود که چنین اتهامی را اثبات کند.

## ۲.۲. تحریف‌باوری ایونیان بر اساس پژوهش شوپس

در قسمت پیشین گفتیم که از قرن چهارم به بعد، ایپفانیوس منبع خاصی به نام نوشته‌های منسوب به کلمنت را به ایونیان ربط داد و چنان از آنها استفاده کرد که گویی این منابع بازتاب‌دهنده عقاید ایونیان هستند. گفتیم که تا پیش از او هیچ کس چنین ادعایی نکرده و این ادعای ایپفانیوس هم احتمالاً بر نوعی اجتهاد شخصی مبتنی بوده است که دلیلی بر درستی آن در دست نیست. با این حال شوپس در کتابی که به طور خاص برای معرفی ایونیان نگاشته، سه منبع به زعم او ایونی را مبنای کار خود قرار داده است که خود تصریح می‌کند به سبب آنکه پاره‌پاره و پراکنده در آثار دیگران آن هم به صورت دستکاری شده هستند، استفاده از آنها با تردیدها و دشواری‌های بسیار روبه‌رو است (Schoeps, 1968: 13-4). اما به هر حال او آنها را مبنای کار خود قرار داده است. آن سه منبع عبارت‌اند از: ۱. اناجیل مسیهودی؛ ۲. ترجمه سیماخوس از بایبل

(که به زعم شوپس ایبونی بوده است)؛<sup>۳</sup>. نوشته‌های منسوب به کلمنت (Ibid.: 14-5). اما چنان‌که خود شوپس تصریح کرده است، در این کتاب اصلی‌ترین منبع او برای شناخت ایبونیان همین منبع اخیر است (Ibid.: 15).

ادعای تحریف‌باوری ایبونیان نیز جزء مطالبی است که شوپس از این منبع برگرفته است. به روایت شوپس، در کریگماتا پترو (*Kerygmata Petrou*)، یا همان نوشته‌های منسوب به کلمنت، قول به تحریف از زبان خود عیسی بیان می‌شود: «از آن‌رو گمراهید که بخش‌های درست کتاب‌ها را نمی‌دانید و بنابراین از قدرت خدا ناآگاهید». این بدان معنا است که از نظر ایبونی‌ها خود عیسی قائل به «فقرات درست» و «فقرات محرف» در تورات بوده است (Ibid.: 79). به گفته شوپس، طبق تفسیر ایبونی از متی ۱۵: ۱۳ (هر نهالی که پدر آسمانی من نکاشته باشد کنده شود)، مهم‌ترین رسالت عیسی پاک‌سازی تورات از تحریف‌های رخ‌داده در آن بوده است (Ibid.: 77).

بنابراین، برای بررسی صحت ادعاهای شوپس درباره تحریف‌باوری ایبونیان، ابتدا باید اندکی با منبع خاصی که شوپس برای شناخت آنها استفاده کرده است آشنا شویم؛ مخصوصاً به این دلیل که ادعای تحریف‌باوری ایبونیان صرفاً بر مطالب همین منبع مبتنی است و اگر این منبع واقعاً ایبونی نباشد، سند قابل اتکای دیگری برای تحریف باور دانستن ایبونیان در دست نخواهیم داشت.

نوشته‌های منسوب به کلمنت، در واقع شامل دو اثر به نام‌های *مواعظ* (*Homilies*) و *تصدیقات* (*Recognitions*) است که ظاهراً از مکاتبات میان پاپ کلمنت اول و پطرس رسول خبر می‌دهد. بخش اعظم این دو اثر کاملاً یکسان است و بقیه بخش‌ها هم تفاوت فاحشی ندارند. محققان درباره اینکه کدام یک از روی دیگری نوشته شده است اختلاف نظر دارند. این نوشته‌ها را با نام *کریگماتا پترو* (مواعظ پطرس) هم می‌شناسند. چنان‌که خود شوپس تصریح می‌کند، منبع اصلی این نوشته‌ها احتمالاً در میانه‌های قرن سوم نوشته شده است. پس از آن در حدود سال ۳۳۰ میلادی یکی از پیروان آریانوس کتاب *مواعظ* را از روی آن تألیف کرده و در نهایت مسیحی راست‌پنداری در حدود سال ۳۶۰ کتاب *تصدیقات* را بر اساس آن پدید آورده است (Ibid.: 15-17). هرچند گمانه‌زنی‌ها درباره منبع اصلی این دو اثر هنوز به هیچ نتیجه مشخصی نرسیده است، شوپس فرض را بر آن می‌گذارد که آن منبع اصلی منبعی مسیهودی بوده و بنابراین از لابه‌لای این نوشته‌های منسوب به کلمنت یا *کریگماتا پترو* می‌توان به اطلاعاتی درباره

ایونیان دست یافت. خود شوپس تصریح می‌کند که مبنایش برای انتساب این نوشته‌ها به ایونیان در واقع همان گزارش فوق‌الذکر ایپفانیوس است (Ibid.: 15)؛ وگرنه هنوز هیچ یک از روش‌های علمی و انتقادی مدرن نتوانسته است منبع اصلی و بافت پیدایش آن را مشخص کند (Ibid.: 16).

بنابراین، تمام مدعیات شوپس دربارهٔ ایونیان صرفاً بر اساس گزارشی مشکوک از ایپفانیوس دربارهٔ ارتباط میان کریگماتا پترو و ایونیان است. باید توجه داشت که شوپس با چنین فرض و روشی در واقع دنباله‌رو ایونی پژوهان قرن نوزدهم است. در آن زمان تلاش برای شناسایی ایونیان بر اساس این منبع خاص بسیار پررونق بود؛ اما در قرن بیستم صحت این روش محل تردید قرار گرفت. با این حال، شوپس در میانهٔ قرن بیستم ترجیح می‌داد همچنان همان روش را دنبال کند.

فاینلی در مقدمهٔ رسالهٔ دکترایش دربارهٔ ایونیان گزارشی مفصلی از تلاش‌های محققان قرن نوزدهم و بیستم برای شناسایی ایونیان عرضه می‌کند و جایگاه شوپس را در این میان به‌خوبی نشان می‌دهد (Finley, 2009: 12-33). همچنین، نشان می‌دهد که پس از شوپس محققان بزرگی چون اشتراکر (در کتاب مسیهودیت در نوشته‌های منسوب به کلمنت<sup>۷</sup>) و استنلی جونز (در کتابش دربارهٔ قسمت مشکوک تصدیقات<sup>۸</sup>) و فان وورست (در کتابی باز هم مربوط به همان قسمت<sup>۹</sup>) قویاً ارتباط میان نوشته‌های منسوب به کلمنت و ایونیان را رد کرده‌اند (نک: Ibid.: 34-8). مثلاً فان وورست از اینکه محققانی مانند شوپس مایل‌اند هر چیز غیر معمولی را «ایونی» بنامند به‌شدت انتقاد می‌کند (Ibid.: 38).

به نظر می‌رسد آنچه باعث شده است خود فاینلی رساله‌اش را صرفاً بر مبنای منابع کلاسیک دنبال کند و هیچ اعتنایی به منابعی چون کریگما پترو نکند، همین مشکوک بودن ارتباط این منبع با ایونیان است؛ زیرا پس از مرور تمام پژوهش‌های سابق به این نتیجه می‌رسد که هنوز هم نمی‌توان ارتباط مشخصی میان این دو برقرار کرد (Ibid.: 66).

دقیقاً شبیه همین نتیجه‌گیری را در نوشته‌های کک<sup>۱۰</sup> نیز می‌توان دید که می‌گوید اگرچه نوشته‌های منسوب به کلمنت بیش از یکصد سال بحث و بررسی شده است «هنوز توافق اندکی دربارهٔ این نکتهٔ کلیدی وجود دارد که آیا هیچ ارتباطی، هر چه که می‌خواهد باشد، میان این گزیده روایات و ایونیان وجود دارد یا خیر» (Wessel, 1982: 9).

بنابراین، تا اینجای کار، پژوهش شوپس ضعفی مبنایی دارد و آن ابتدای کار بر پیش فرضی کاملاً مشکوک و اثبات‌نشده است. چنان‌که در قسمت قبل دیدیم، اگر قرار باشد فقط گزارش‌های کلاسیک دربارهٔ ایونیان را مبنای قضاوت قرار دهیم و نوشته‌های منسوب به کلمنت را نمایندهٔ افکار و عقاید ایونی ندانیم، دیگر دلیلی برای تحریف‌باور دانستن ایونیان باقی نمی‌ماند. با این همه، در ادامهٔ مقاله، فرض را بر آن می‌گذاریم که منابع شوپس تصویری واقعی از ایونیان عرضه می‌کنند و آنان واقعاً به تحریف تورات و/یا انجیل معتقد بوده‌اند. آیا در این صورت استدلال شوپس تمام خواهد بود؟

### ۳. امکان تأثیرپذیری قرآن از ایونیان

به رغم مشکل مبنایی موجود در پژوهش شوپس، اکنون فرض را بر این می‌گذاریم که واقعاً ایونیان چنان بوده‌اند که شوپس بر اساس این منابع توصیف کرده است. به عبارت دیگر، اگر بر اساس یافته‌های شوپس فرض را بر این بگذاریم که بالأخره پیش از اسلام فرقه‌ای (ایونی یا غیرایونی) وجود داشته است که چنان عقاید خاصی داشته، آنگاه اشکال شوپس دربارهٔ تأثیرپذیری قرآن از آن فرقهٔ خاص همچنان پابرجا است. بنابراین، اکنون بحث از اینکه آیا واقعاً نویسندهٔ اصلی کریگماتا پترو ایونی بوده است یا خیر را کنار می‌گذاریم و دربارهٔ این بحث می‌کنیم که: آیا بالأخره خود این اثر نمی‌تواند منشأ اعتقاد قرآن به تحریف بائبل باشد؟

برای پاسخ به این پرسش جدید، باید دستگاه اعتقادی کریگماتا پترو را بررسی کنیم تا معلوم شود که اولاً مبنای اعتقاد این منبع به تحریف بائبل چیست و ثانیاً این مبنا چقدر می‌تواند با مبانی قرآنی هماهنگ باشد تا فرض تأثیرپذیری قرآن از این منبع را جدی بگیریم. برای این کار باید به سراغ کتاب شوپس برویم و ببینیم مبنای اعتقادی ایونیان (به روایت شوپس) چه بوده و آنها چرا قائل به محرف‌بودن بائبل بوده‌اند.

خوش‌بختانه شوپس دربارهٔ این مسئله به تفصیل و کاملاً به‌روشنی بحث کرده است و برای پاسخ به پرسش بالا متن او نیاز به هیچ توجیه و تأویلی ندارد؛ چراکه فصل کاملی از کتابش را به این موضوع اختصاص داده است (نک: Schoeps, 1968, chap. 5: 74ff). بر اساس نوشتهٔ شوپس، ایونیان به چهار دلیل قائل به محرف‌بودن بائبل بوده‌اند (Ibid.: 82ff) که همهٔ آنها مربوط به فروع دینی یا جزئیات اعتقادی است؛ اما نکتهٔ جالب اینکه هیچ کدام از این فروع دینی یا جزئیات اعتقادی با آنچه قرآن بدان معتقد است

سازگار نیست؛ بلکه برعکس، در هر چهار نمونه شاهد آنیم که قرآن دقیقاً موضعی ضد آنچه ایبونیان (به روایت شوپس) معتقد بوده‌اند، دارد. در ادامه می‌کشیم مروری سریع بر این چهار دلیل، و ربط و نسبت آنها با مواضع قرآنی داشته باشیم.

### ۱.۳. اعتقاد به منسوخ‌بودن آیین قربانی

از نظر ایبونیان (تصدیقات ۱: ۳۵ به بعد)، مهم‌ترین رسالت عیسی نسخ آیین قربانی بوده است (Schoeps, 1968: 82). این واقعیت نه تنها بر کریگماتا پترو مبتنی است، بلکه حتی در انجیل ایبونیان هم شاهد دارد؛ چنان‌که در آن از قول عیسی آمده است: «من آمده‌ام تا قربانی را نسخ کنم، و اگر شما دست از قربانی برندارید، پلیدی دست از شما برنخواهد داشت».

شوپس معتقد است آنچه باعث می‌شد ایبونیان از اینجا به محرف‌بودن بایبل معتقد شوند، این بوده است که از نظر آنها آیین قربانی جزئی از سنت موسی نبوده و صرفاً از زمان تبعید بابلی و تحت تأثیر فرهنگ آنجا بوده است که یوشیا این آیین باطل را وارد شریعت کرده است. به عبارت دیگر، توراتی که موسی در سینا دریافت کرده با چیزی که یهودیان و مسیحیان می‌شناسند متفاوت بوده است. از نظر ایبونیان، نسخه فعلی حدود هزار سال پس از موسی نگاشته شده و در آن تحریف‌هایی، مانند وضع آیین قربانی، راه یافته است (Ibid.: 83).

پیش‌تر هم گفتیم که ایبونیان به سبب همین اعتقاد از خوردن گوشت پرهیز می‌کردند و معتقد بودند عیسی (و بنابراین همه پیامبران راستین) گیاه‌خوار بوده‌اند. اگر مهم‌ترین دلیل اعتقاد ایبونیان به محرف‌بودن بایبل بی‌اعتقادی آنها به آیین قربانی باشد، به نظر می‌رسد نیازی به توضیح درباره اختلاف نظر اساسی میان قرآن و ایبونیان در این زمینه نباشد. در قرآن نه تنها هیچ مخالفتی با آیین قربانی نشده است، بلکه همواره از آن به گونه‌ای مثبت یاد شده و حتی بدان فرمان داده شده است. به همین ترتیب هیچ نشانه‌ای از توصیه قرآن به گیاه‌خواری یا منع از گوشت‌خواری دیده نمی‌شود تا بتوانیم آن را ذره‌ای متأثر از ایبونیان یا متمایل به آنان بدانیم.

در این زمینه، باید اشاره کرد که حتی در قرآن نشانه‌هایی از مخالفت ضمنی، اما آگاهانه، با عقاید ایبونی هم دیده می‌شود. مثلاً در حالی که ایبونیان معتقد بوده‌اند مهم‌ترین ویژگی عیسی اصلاح شریعت موسوی بوده است، قرآن پیوسته تأکید می‌کند

که عیسی برای تأیید و تصدیق آیین و شریعت موسی آمده بوده است. اگر تبلیغات کسانی مانند ایونیان دربارهٔ اصلاح‌گر بودن عیسی نبود، چه دلیلی داشت که قرآن از میان هزاران ویژگی مفروض عیسی، بارها بر «مصدق» بودن او تأکید کند؟ به نظر می‌رسد در این تأکیدهای قرآنی با یک بیش‌متن (hypertext) رديه‌ای نسبت به پیش‌متن (hypotext) ایونی (و امثال ایونی) مواجهیم.<sup>۱۱</sup> گویی قرآن در اینجا کاملاً آگاهانه در حال رد نظریات کسانی است که اصرار داشته‌اند تا پیش از عیسی تحریفاتی در شریعت موسی رخ داده بوده و رسالت عیسی «اصلاح» (و نه تصدیق) آن شریعت سابق بوده است. بنابراین، دربارهٔ مهم‌ترین مبنای اعتقاد ایونیان به تحریف بائبل، قرآن نه تنها هیچ موافقتی با این مبنا ندارد، بلکه به نظر می‌رسد آگاهانه در حال واپس‌زنی آن است و به همین دلیل متأثر دانستن قرآن از ایونیان به آن معنایی که شوپس ادعا کرده است، مدعایی بی‌مبنا و ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد. اما هنوز لازم است سایر دلایل اعتقاد ایونیان به تحریف را هم به همین روش بررسی کنیم.

### ۳.۲. انتقاد به پادشاهی

به گزارش شوپس: «از نظر ایونیان داستان کلمنت، پادشاهی چنان در معرض سوءظن بود که منابع بابیلی مرتبط با این رسم هم جزء فقرات دروغین محسوب می‌شدند. طبق تصدیقات ۳: ۵۲ پادشاهی بخشی اصیل از محتوای شریعت نبوده است» (Schoeps, 1968: 85). احتمالاً به سبب جنگ‌ها و خونریزی‌های پادشاهان بنی‌اسرائیل، ایونیان بیشتر مایل بودند داوران بنی‌اسرائیل را مطرح کنند تا پادشاهان را. تصدیقات همچنین پادشاهان باستانی اسرائیل، از جمله داود و سلیمان، را «حاکمان ستمگر، نه پادشاهان» می‌خواند. خلاصه آنکه بنا بر مواضع ۳: ۵۲ «دوران پادشاهی اسرائیل گذشته است، چون پادشاهی با امر و نصب الهی نبوده است» (Ibid.: 85). در این میان طبیعی است که داود و سلیمان هم از تیغ تیز انتقادات ایونی در امان نمانده باشند (نک: Ibid.: 86). با توضیحات بالا، به نظر می‌رسد دومین دلیل ایونیان برای تحریف باوری، باز هم در نقطه‌ای دقیقاً مقابل مواضع قرآن قرار می‌گیرد. این بار هم قرآن نه تنها هیچ نگاه منفی‌ای به نهاد پادشاهی در بنی‌اسرائیل ندارد، بلکه اتفاقاً با لحنی کاملاً مثبت دربارهٔ الهی بودن این نهاد و نصب پادشاهان سخن می‌گوید (نک: بقره: ۲۴۶ به بعد). قرآن همچنین بارها از اعطای «ملک» به بنی‌اسرائیل یاد کرده است (مثلاً نک: بقره: ۲۵۱؛ نساء: ۵۴؛ ص: ۲۰، ۳۵).

در این میان مخصوصاً جایگاه والای داود و سلیمان در قرآن، هم به عنوان پادشاه و هم به عنوان پیامبر، شایان توجه است. برخلاف ایونیان که بیشتر به داوران بنی اسرائیل توجه می‌کردند تا پادشاهان، قرآن تقریباً هیچ سخنی از داوران به میان نمی‌آورد و همواره از ملک و سلطنت داود و سلیمان با تمجید و تکریم سخن می‌گوید. اگر جنگ‌ستیزی ایونیان دلیل مخالفت آنها با پادشاهان بوده است، قرآن در کنار رویکردهای صلح‌طلبانه‌اش، هر جا که نیاز باشد به جنگ و کشتار هم فرمان می‌دهد و این را در تضاد با هویت الهی خود نمی‌بیند. بنابراین، طبیعی است که وجود داستان‌هایی راجع به جنگ‌ها و کشتارهای پادشاهان بنی اسرائیل را هم دلیلی بر جعلی بودن آن فقرات نداند. با این اوصاف، منطقی به نظر نمی‌رسد که مخالفت با نهاد پادشاهی در بنی اسرائیل را دلیلی فرض کنیم که قرآن بر اساس آن به وقوع تحریف در بائبل عبری بوده معتقد باشد.

### ۳.۳. پیامبران دروغین

بنا بر یافته‌های شوپس، ایونیان نه به انبیای بنی اسرائیل (یعنی انبیای پس از موسی) و نه به کتب انبیا (نوئیم) اعتقاد نداشته‌اند؛ چراکه معتقد بوده‌اند آنان پیامبران واقعی نبوده‌اند و آنچه تحت عنوان «وحی» عرضه می‌کرده‌اند، صرفاً نتیجه خلسه‌های غیرمقدس بوده است (Schoeps, 1968: 88). از توضیحات شوپس برمی‌آید که حتی قسمت مکتوبات (نوئیم) هم از این لحاظ ملحق به کتب انبیا بوده و نزد ایونیان ارزشی نداشته است (Ibid.: 91). بنابراین، گویی آنها مانند سامریان فقط تورات را معتبر می‌دانسته‌اند که آن هم، طبق توضیحات قبلی، خالی از دخل و تصرف و جعل نبوده است.

آنها بر اساس نوعی اعتقاد به تقابل میان خیر و شر، که آن را با نماد مردانگی و زنانگی توصیف می‌کردند، معتقد بودند پیش از هر پیامبر راستینی یک پیامبر دروغین (به اصطلاح یک پیامبر زن) ظهور کرده است. بنابراین، پیش از پیامبران راستینی چون هابیل، اسحاق، یعقوب و موسی، پیامبران دروغین قابیل، اسماعیل، عیسو و هارون آمده‌اند. ایونیان این پیامبران دروغین را «پیامبران زن» یا «نییه» می‌خوانند (Ibid.: 89). به این فهرست باید کسانی مانند ایلیا و یحیای تعمیددهنده را نیز افزود (Ibid.: 90).

با توضیحات بالا، روشن است که باز هم با مبنایی غیرقرآنی و حتی ضدقرآنی برای تحریف‌باوری مواجهیم. در قرآن هیچ تعریضی به جایگاه والای انبیای بنی‌اسرائیل دیده نمی‌شود؛ بلکه برعکس، همواره از تمام آنها با نهایت احترام و تکریم، و حتی تکریمی بالاتر از آنچه نزد یهودیان و مسیحیان دیده می‌شود، یاد می‌کند. به همین ترتیب، کتاب‌های انبیای گذشته، مخصوصاً زبور داود، پیوسته محترم بوده و حتی در قرآن به آن ارجاع شده و هیچ‌گاه سخنی از غیروحیانی بودن آنها به میان نیامده است.

نکته بسیار مهم آنکه، قرآن حتی اگر هم به طور ضمنی به وجود پیامبران دروغین قائل باشد، قطعاً نگاهی از قبیل آنچه ایونیان به مقوله پیامبران دروغین (در دوگانه پیامبران مرد و زن) داشتند، ندارد. برخلاف ایونیان، قرآن شخصیت‌هایی چون هارون، اسماعیل و یحیی را پیامبران راستین می‌داند و آنها را در کنار سایر پیامبران می‌ستاید؛ چنان‌که هیچ نگاه زن‌ستیزانه‌ای هم در قرآن دیده نمی‌شود تا بخواهد از مفهومی مانند «نبی‌ها» سخن بگوید؛ برعکس، قرآن هیچ فرصتی را برای تکریم زنان مؤمن، مانند مریم و همسر فرعون، از دست نمی‌دهد و در عباراتی کلی زنان مؤمن (مؤمنات) را هم مثل مردان مؤمن خطاب قرار می‌دهد و می‌ستاید.

با این توضیحات، آشکار است که از این لحاظ نمی‌توان هیچ سازشی میان قرآن و ایونیان دید تا بر اساس آن بخواهیم در بحث تحریف، قرآن را متأثر از ایونیان بدانیم.

### ۴.۳. مضامین سخیف بائبل

اما چهارمین دلیل ایونیان برای تحریف‌باوری موضوعی آشنا، دست‌کم در سنت اسلامی، است: وجود عبارات سخیف و توجیه‌ناپذیر در بائبل. اساساً یکی از مهم‌ترین دلایل اعتقاد بسیاری از عالمان مسلمان به محرف‌بودن بائبل این است که در آن مطالبی سخیف و ناروا درباره شخصیت‌های مقدس می‌یابند که از نظر آنها توجیه‌پذیر نیست.

اما مصداق این عبارات سخیف از نظر ایونیان چیست؟

چنان‌که شوپس گزارش کرده است «عبارات انسان‌انگارانه بائبل درباره خدا مخصوصاً تمام مطالب مربوط به اوصاف و افعال خدا و فعل و انفعالات احساسی و عاطفی او» از این قبیل است (Ibid.: 92). از این لحاظ به نظر می‌رسد ایونیان به تنزیه و تقدیس حداکثری متمایل بوده‌اند، تا جایی که می‌گفته‌اند: «هر چه راجع به خدا گفته یا نوشته شده، دروغ است» (Ibid.: 93).



همین تقدیس‌گرایی درباره پیامبران هم به شکل دیگری ظهور می‌کند، تا جایی که آنها نه تنها مطالب محل انتقاد عالمان مسلمان، مثل مستی نوح را خلاف شأن الاهی این کتاب می‌دانسته‌اند، بلکه حتی مصادیق این قبیل جعلیات را به مضامینی مثل هبوط آدم، آدم‌کشی موسی و چندهمسری ابراهیم و یعقوب هم توسعه می‌داده‌اند (Ibid.: 94).

هرچند در میان چهار دلیل ایونیان برای تحریف‌باوری، این دلیل آخر اندکی با دستگاه اعتقادی قرآن سازگارتر به نظر می‌رسد، همچنان راهی برای پذیرش ادعای شوپس مبنی بر تأثیرپذیری قرآن از ایونیان وجود ندارد. قرآن نه تنها هیچ وقت به این دلیل انتقادی بر بایبل وارد نکرده، بلکه بسیاری از مضامین محل انتقاد ایونیان را تأیید هم کرده است؛ چنان‌که از هبوط آدم و آدم‌کشی موسی، و مسائل دیگری مانند غضب یونس یا دروغ‌های ابراهیم و یوسف، بدون هیچ مشکلی یاد کرده و هیچ کدام از اینها را موجب کسر شأن پیامبران یا مخل به جایگاه الاهی آنها ندانسته است.

بنابراین، اگر ادعای شوپس این بود که عالمان مسلمان در این زمینه متأثر از ایونیان بودند، چنان‌که لاتساروس-یافه مدعی است، باز هم ادعای او در خور توجه بود؛ اما اینکه قرآن بر اساس چنین دلیلی به وقوع تحریف معتقد شده باشد و بنابراین متأثر از ایونیان بوده باشد، ادعایی است که به هیچ وجه پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد.

## نتیجه

این مقاله نشان داد که در استدلال برخی غربیان راجع به تأثیرپذیری قرآن از ایونیان در اعتقاد به تحریف بایبل، حتی اگر صغرای قضیه (یعنی اعتقاد قرآن به تحریف بایبل) را بپذیریم، پذیرش کبرای قضیه با موانع تاریخی متعددی روبه‌رو خواهد بود؛ زیرا از سویی بررسی معتبرترین منابع کهن تاریخی نشان می‌دهد که اساساً متهم کردن ایونیان به تحریف‌باوری هیچ مستند تاریخی قابل اتکایی ندارد و در واقع حاصل اتهام‌پراکنی‌های بی‌مبنای فرقه‌نگاران متأخر مسیحی است که مستندشان در این اتهام‌زنی برخی منابع مشکوک تاریخی است که انتساب آنها به ایونیان با اما و اگرهای بسیار همراه است. از سوی دیگر، حتی اگر دعاوی مطرح‌شده در این منابع فرقه‌نگاری متأخر را بپذیریم و بر اساس آنها فرض را بر تحریف‌باوری ایونیان بگذاریم، آنگاه در مقایسه میان دستگاه اعتقادی ایونیان و دستگاه اعتقادی قرآن، اتفاقاً به نقاط افتراق مهمی برمی‌خوریم که دقیقاً تشکیل‌دهنده مبانی تحریف‌باوری ایونیان است؛ در حالی که قرآن

با تک‌تک آن گزاره‌ها مخالفت جدی دارد؛ این مضامین ایبونی، که قرآن با آنها مخالف است، عبارت‌اند از: منسوخ‌دانستن قربانی، بدبینی به پادشاهان بنی‌اسرائیل، دروغین‌دانستن پیامبرانی مثل اسماعیل و هارون، و سخیف‌دانستن مضامینی از بائبل که قرآن تأیید می‌کند.

در نتیجه، اگر بر اساس تحقیقات تاریخی موثق، ایبونیان را خارج از دایره تحریف‌باوران بدانیم، کبرای استدلال فوق نفی می‌شود و در نتیجه نمی‌توان قرآن را در اعتقاد به تحریف بائبل متأثر از ایبونیان دانست؛ و اگر عجالاً فرض را بر تحریف‌باوری ایبونیان بگذاریم، با این مشکل مواجه می‌شویم که مبانی ایبونیان برای اعتقاد به تحریف بائبل همگی از نگاه قرآن مردود است و بنابراین باز هم راهی برای متأثر‌دانستن قرآن از ایبونیان در این زمینه وجود نخواهد داشت.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاحات خاص به‌کاررفته در این مقاله، منطبق با معادل‌گذاری‌های پیشنهادی در مقاله «دین‌پژوهی ایرانی و مشکل معادل‌گزینی: پیشنهاد معادل‌هایی پارسی برای چند اصطلاح ادیبانی» است. بر این مبنا، «کُراسه» به معنای متن مقدس (در مقابل scripture)، «بایبل» به معنای کراسه یهودیان/ مسیحیان (در مقابل the Bible)، و «مسیهودی» به معنای فرقه‌ای از یهودیان پیرو عیسی (در مقابل Jewish-Christianity)، استفاده شده است. برای توضیح مفصل درباره‌ی این معادل‌گذاری‌ها، نک.: طباطبایی، ۱۳۹۷ ب.
۲. برای گزارشی از تحریف‌باوران پیشااسلامی، نک.: طباطبایی و مهدوی راد، ۱۳۹۵.
3. *Against Heresies*, Original Title: *Refutation and Subversion ov Knowledge Falsely So-Called*
۴. انجیل عبرانیان را تعدادی از آباء کلیسا که با شهر اسکندریه مصر مرتبط بودند، مانند کلمنت، اورینگن، دیدیموس نابینا و جروم، نیز نقل کرده‌اند. هرچند انجیل عبرانیان در طول تاریخ از میان رفته، امروزه محققانی چون بارت ارمان در تلاش‌اند بخش‌هایی از آن را بر اساس نقل‌قول‌های آباء اولیه کلیسا مانند اورینگن، دیدیموس نابینا و جروم بازیابی کنند. از نظر ارمان، این انجیل به زبان یونانی نوشته شده و حاوی وقایع مهمی از زندگی عیسی بوده است، شامل تعمید، وسوسه و رستاخیز او؛ هرچند روایت این وقایع آن‌قدر متفاوت با روایت‌های رسمی است که بتوانیم آن را بازمانده سنت شفاهی مستقلی بدانیم (Ehrman, 2003a: 15). به سبب وجود شباهت‌هایی میان آموزه‌های این انجیل با آموزه‌های گنوسی، این انجیل را نزدیک‌ترین انجیل مسیهودی به عقاید گنوسی دانسته‌اند (Ibid.: 15). در یکی از نقل‌قول‌های اورینگن از انجیل عبریان، مادر عیسی روح‌القدس توصیف شده است (نک.: Ibid.: 16, n. 2). بارت ارمان بخش‌های بازیابی‌شده انجیل عبریان را یکجا گرد آورده و به انگلیسی ترجمه کرده است (نک.: Ibid.: 16).
۵. درباره‌ی این نوشته‌ها در ادامه بحث خواهیم کرد.
۶. این سخن عیسی در متی ۲۲: ۲۹ چنین نقل شده است: «عیسی در جواب ایشان گفت: گمراه هستید از این رو که کتاب و قوت خدا را دریافته‌اید».

7. George Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70, 2nd ed. Rev.; Berlin: Akademie-Verlag, 1981).
8. F. Stanley Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71* (SBLTT 37, Christian Apocrypha Series 2; Atlanta: Scholars Press, 1995).
9. Robert Van Voorst, *The Ascents of James: History and Theology of a Jewish-Christian Community* (SBLDS 112; Atlanta: Scholars Press, 1989).
10. Keck, L. E. *ZNW*, 57 (1966), 54-78.

۱۱. برای آگاهی از تعاریف بیش‌متن و پیش‌متن نک.: نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۹۵.

## منابع

- احمدی، محمدحسن (۱۳۹۳). *مسئله‌شناسی تحریف*، قم: انتشارات دانشکده اصول‌الدین.
- توفیقی، حسین (۱۳۹۵). *تفسیر پنج موضوع قرآنی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سلامی، احمد؛ ایازی، سید محمدعلی (۱۳۹۷). «مقصود از تورات و انجیل در قرآن»، در: *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۸۶، ص ۷۶-۱۰۱.
- طباطبایی، محمدعلی؛ مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۵). «تاریخ انگاره تحریف بائبل در دوران پیشااسلامی»، در: *پژوهش‌های ادیانی*، ش ۷، ص ۹-۲۸.
- طباطبایی، محمدعلی (۱۳۹۶). *بررسی زمینه‌های تاریخی اعتقاد به تحریف تورات و انجیل در میان مسلمانان نخستین*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، استاد راهنما: محمدعلی مهدوی راد، قم: پردیس فارابی دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدعلی (۱۳۹۷ الف). «سیر تاریخی پژوهش‌های غربی درباره انگاره اسلامی تحریف بائبل»، در: *مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس*، ش ۱، ص ۴۹-۸۲.
- طباطبایی، محمدعلی (۱۳۹۷ ب). «دین‌پژوهی ایرانی و مشکل معادل‌گزینی: پیشنهاد معادل‌هایی پارسی برای چند اصطلاح کلیدی»، در: *آینه پژوهش*، ش ۱۷۳، ص ۳۳-۴۶.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۸۸). «تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن»، در: *معرفت*، ش ۱۴۳، ص ۱۳۷-۱۵۳.
- مسعودی، فروغ؛ صادق‌نیا، مهرباب (۱۳۹۶). «الهامی بودن تورات به روایت قرآن کریم و سنت دینی یهود»، در: *پژوهش‌های ادیانی*، ش ۱۰، ص ۲۵-۴۰.
- نامور مطلق، بهمین (۱۳۸۶). «ترامنتیت: مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، در: *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۵۶، ص ۸۳-۹۸.
- Burton, John (1992). "The Corruption of the Scriptures," in: *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 4, pp. 95-106.
- Di Matteo, Ignazio (1992). "Il tahrif od alterazione della Bibbia second I musulmani," in: *Bessarione* (Rome) 38, pp. 64-111; 233-260.

- Ehrman, Bart (2003a). *Lost Scriptures, Books That Did Not Make It into The New Testament*, Oxford: Oxford University Press.
- Ehrman, Bart (2003b). *Lost Christianities, the Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford: Oxford University Press.
- Finley, Gregory C. (2009). *The Ebionites and "Jewish Christianity": Examining Heresy and the Attitudes of Church Fathers*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, Washington, D.C.
- Häkkinen, Sakari (2005). "Ebionites", in A. Marjanen & P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leiden: Brill.
- Kohlberg, Etan; Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2009). *Revelation and Falsification: the Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leiden: Brill.
- Lazarus-Yafeh, Hava (1992). *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Muir, William (1850). *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*, 2<sup>nd</sup> ed, Allahabad. [London, 1885].
- Nickel, Gordon (2011). *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'ān* (History of Christian-Muslim Relations, vol. 13), Brill: Leiden.
- Reynolds, Gabriel Said (2010). "On the Qur'ānic Accusation of Scriptural Falsification (*tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic," in: *Journal of the American Oriental Society* 130, pp. 189–202.
- Schoeps, Hans-Joachim (1968). *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*, translated by Douglas R. A. Hare, Philadelphia: Fortress Press.
- Wansbrough, John (1978). *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press.
- Watt, W. Montgomery (1955-6). "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible," in: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 16, pp. 50-62.
- Wessel, W.W. (1982). "Ebionites" in: Geoffrey W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, fully revised, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Vol. 2, pp. 9-10.
- Wilken, Robert L. (2005). "Ebionites", in: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> edition, Thomson Gale, vol. 4, pp. 2595-6.

## رهیافت‌های تاریخی ادبی به تفسیر فمینیستی کتاب مقدس و قرآن کریم

سعید شفیعی\* آرزو اسلامی\*\*

ابراهیم اقبال\*\*\* محمود عبایی\*\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲]

### چکیده

یکی از موانع بر سر راه زنان مؤمنی که در پی برابری و آزادی بیشتریند، واژه‌ها و گزاره‌هایی از متون مقدس است که از آنها معانی مخالف با برابری مرد و زن برمی‌آید. این مقاله نشان می‌دهد فمینیست‌ها در مواجهه با چنین گزاره‌هایی از کتاب‌های مقدس، به رهیافت‌های تاریخی ادبی روی آورده‌اند. اما چرا فمینیست‌ها به سوی این رهیافت‌ها رفتند و آیا بهره‌بردن از این گونه رهیافت‌ها در عرضه تفسیری قانع‌کننده از گزاره‌های پرسش‌برانگیز موفقیت‌آمیز بوده است؟ از اواخر قرن بیستم، رهیافت‌های تاریخی ادبی به انتقادات فمینیست‌ها بر کتاب مقدس راه یافت و آنها کوشیدند نشان دهند که باورهای مردسالارانه دنیای قدیم چقدر بر گزاره‌های کتاب مقدس اثرگذار بوده است. فمینیست‌های مسلمان مسائل متفاوتی با مسیحیان دارند، زیرا گزاره‌های قرآن درباره آفرینش زن و مرد نه تنها نیازمند نقد نیست، بلکه آیات قرآن در این موضوع از پشتوانه‌های دینی فمینیست‌ها است. آنچه برای این گروه از مسلمانان مسئله‌برانگیز است، آیاتی است که بار حقوقی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** نقد تاریخی، نقد ادبی، تفسیر فمینیستی، کتاب مقدس، قرآن کریم.

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) s.shafiei@ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی a.aslami.na@gmail.com

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران eghbal@ut.ac.ir

\*\*\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی m\_abaeikoopaei@azad.ac.ir

## درآمد

همچون خود فمینیسم که ظهور آزادی، دموکراسی و برابری جنسیتی برای زنان تلقی می‌شود، نقد و تفسیر فمینیستی نیز نوعی آزادی و اختیار زنان برای فهم و تفسیر است. بنابراین، وقتی این آزادی به حوزه کتاب‌های مقدس راه می‌یابد، تفاسیر متفاوتی از این متون عرضه می‌شود که گاه با آرای سنت‌گرایان در تعارض می‌افتد.

رهیافت‌های فمینیستی معاصر به کتاب مقدس، هم از واژه «تفسیر» بهره می‌برد و هم، چنان‌که در برخی نوشته‌ها دیده می‌شود، از «نقد فمینیستی کتاب مقدس» (feminist biblical criticism) سخن به میان می‌آید. واژه «تفسیر» (exegesis) بر «بازخوانی» و «توضیح» معنای متن دلالت دارد. پس وقتی متنی می‌خوانیم یا عبارتی می‌شنویم که در جست‌وجوی فهم و برداشت از آن هستیم، درگیر تفسیر شده‌ایم (Hayes & Holladay, 1987: 5). اما واژه «نقد»، معنای «استنطاق» و «بازجویی» دارد، چنان‌که در دادگاهی از فردی پرسش می‌شود (Krentz, 1975: 42) و نقد فمینیستی نیز همچون بسیاری از شاخه‌های نقد کتاب مقدس، ذیل «نقد تاریخی» (historical criticism) قرار می‌گیرد. گرچه هدف نقد تاریخی صرفاً به پرسش کشیدن کتاب‌های مقدس نیست و به فهم و تفسیر نیز توجه می‌کند، اما به هر حال هدف اصلی آن بررسی صحت تاریخی مطالبی است که روایات تاریخی گزارش می‌کنند (Marshall, 1977: 126).

افزون بر کاربرد نقد تاریخی در تفسیر کتاب مقدس، از نقدهای ادبی نیز می‌توان در تفسیر منابع عهدینی بهره برد. همچنین، این رویافت‌ها در قرآن‌پژوهی معاصر نیز مؤثر است و می‌تواند برخی از دشواری‌های تفسیری را برطرف کند. هدف این مقاله، بررسی و تحلیل این رویافت‌ها به کتاب مقدس و قرآن، از رهگذر سیر تاریخی تفسیر فمینیستی این متون مقدس و در نتیجه تأثیرات احتمالی آن بر تفسیر این متون دینی است.

## طرح مسئله

کتاب‌های مقدس از دو جهت برای زنان مؤمنی که به دنبال برابری و آزادی بیشترند پرسش و مشکل ایجاد می‌کند: یکی از جهت واژه‌ها و گزاره‌هایی که از آنها معانی مخالف با برابری مرد و زن برمی‌آید؛ و دیگری از ناحیه محدودیت‌ها و فشارهایی که

جامعه دینی با استناد به این متون برای زنان ایجاد کرده است. این مقاله به جهت نخست می‌پردازد. فمینیست‌ها در این خصوص یا باید به نقد گزاره‌ها دست بزنند، یا محدودیت‌ها را ناشی از تفسیر نادرست مردان از کتاب مقدس بدانند و با تفسیر برابری طلبانه خود مشکل را برطرف کنند.

در نقدهای تاریخی ادبی، کتاب‌های مقدس همانند دیگر کتاب‌ها تلقی می‌شوند و باور به الاهی‌بودن، آنها را از نقد در امان نمی‌دارد. با این حال، در این مقاله بیان خواهد شد که فمینیست‌ها، در آغاز مسیحیان و سپس مسلمانان، در مواجهه با کتاب‌های مقدس خود به سوی این گونه‌های رهیافت‌ها رفته‌اند. اما چرا این اتفاق افتاد و فمینیست‌ها چگونه در رهیافت جدید خود عمل کردند؟ مسئله دیگر اینکه، آیا آنها با حرکت به سوی رهیافت‌های تاریخی ادبی، در دست‌یابی به تفسیری قانع‌کننده موفق بوده‌اند؟ پرسش دیگر اینکه، آیا در این زمینه، فمینیست‌های مسلمان با مسیحیان تفاوت دارند یا اینکه مسلمانان نیز در مواجهه با قرآن از رهیافت‌های تاریخی و ادبی بهره برده‌اند؟ مقاله حاضر چنین پرسش‌هایی را مطرح و بررسی می‌کند.

### پیشینه بحث و روش بررسی

در سال‌های اخیر مقالات و آثار متعددی درباره فمینیسم و همچنین آرای فمینیست‌ها درباره کتاب‌های مقدس، از جمله عهد قدیم و جدید و نیز قرآن، منتشر شده است. اما درباره نوع رهیافت فمینیست‌ها به این متون دینی مقالات اندک است و درباره رهیافت‌های معاصر تاریخی و ادبی به مراتب کمتر. در زمینه نقد فمینیستی کتاب مقدس، افزون بر چند کتاب به زبان‌های لاتین، مقاله‌ای از ماری واکر (Marie-Theres Wacker) با عنوان «نقد فمینیستی و جوانب آن»<sup>۱</sup> منتشر شده است. واکر در این مقاله به روش‌های تفسیر فمینیستی کتاب مقدس اشاره کرده و با رهیافتی توصیفی، درباره روش‌های معاصر تاریخی و ادبی با تفصیل بیشتری سخن گفته است.

در آثار فارسی، مقاله‌ای با عنوان «الاهیات فمینیست به مثابه تفسیر هرمنوتیک کتاب مقدس»، با تمرکز بر این نکته که «الاهیات فمینیستی به چه معنا، تفسیری هرمنوتیکی از کتاب مقدس است؟» (ذریه و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۰۶)، منتشر شده است. این مقاله پس از گزارش توصیفی مطالعات فمینیستی در زمینه کتاب مقدس و الاهیات فمینیستی، در

پایان رهیافتی انتقادی به این نوع از تفسیر کتاب مقدس در پیش می‌گیرد. از دیدگاه مؤلفان این مقاله، هرچند نمی‌توان انکار کرد که کتاب مقدس در جامعه‌ای مردم‌محور شکل گرفته است، اما این دلیل نمی‌شود که متن مقدس صرفاً به زبان مردانه تفسیر شود. افزون بر این، زبان مردانه کتاب مقدس را می‌توان «معلول حضور فعال مردان در صحنه زندگی اجتماعی دانست». همچنین، کاربرد ضمائر مذکر در کتاب مقدس ناشی از محدودیت زبان است و این نمی‌تواند دستاویزی برای فمینیست‌ها باشد. مؤلفان در نقد مطالبی از متون مقدس عهدینی که توجیه‌پذیر نیست، به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند (نک: همان: ۱۲۱-۱۲۴).

با این حال، در زمینه رهیافت‌های نو به تفسیر فمینیستی کتاب‌های مقدس، به‌ویژه قرآن، مقاله‌ای منتشر نشده است. مقاله حاضر با روشی تحلیلی، در پی چگونگی و چرایی گرایش فمینیست‌ها از رهیافت‌های سنتی به رهیافت‌های تاریخی ادبی و ارزیابی میزان موفقیت آنها است. این مقاله به دو بخش تقسیم می‌شود که در بخش نخست آرای فمینیست‌های مسیحی درباره کتاب مقدس و در بخش دوم دیدگاه‌های مسلمانان درباره قرآن مطرح شده است. روش بررسی این مسائل به این صورت است که به ترتیب تاریخی، نخست گزاره‌های پرسش‌برانگیز و نیز گزاره‌هایی از کتاب مقدس و قرآن، که فمینیست‌ها در دفاع از آرای خود به آنها استناد می‌کنند، مطرح می‌شود و سپس آرای اندیشمندان ذیل هر گزاره گزارش و تحلیل می‌شود. همچنین، در این مقاله نشان می‌دهیم که روش‌های جدید نقد و تفسیر در حوزه ادبیات و تاریخ، چگونه بر آرای فمینیستی معاصر اثرگذار بوده است.

### ۱. نقد فمینیستی کتاب مقدس

در عهد قدیم و عهد جدید، هم گزاره‌های پرسش‌برانگیز و ضدزنانه دیده می‌شود و هم گزاره‌های جذاب برای فمینیست‌ها که می‌توانند در دفاع از آرای خود به آنها استناد کنند. در این بخش، دیدگاه فمینیست‌ها در این دو زمینه بحث و بررسی خواهد شد.

#### ۱.۱. گزاره‌های پرسش‌برانگیز در کتاب مقدس

در کتاب مقدس، چه عهد قدیم و چه عهد جدید، گزاره‌هایی وجود دارد که نوعی نقصان در آفرینش و سرشت انسانی برای زن از آنها برمی‌آید، یا اینکه زن را از نظر



حقوقی در جایگاهی پایین‌تر از مرد تصویر می‌کند. تا پیش از عصر مدرنیته، نگاهی مردم‌محور در میان مردم دنیا، از جمله دینداران، حاکم بود و گزاره‌های کتاب مقدس نیز با این نگاه تفسیر می‌شد. حتی می‌توان گفت کتاب‌های مقدس نیز در چنین فضایی شکل گرفت و بنابراین، خود کتاب مقدس نمی‌توانست از نقد فمینیست‌ها در امان باشد.

یکی از معدود مؤلفانی که پیش از عصر مدرنیته از کتاب مقدس و تفسیر حاکم بر آن انتقاد کرد، هیلدگارد بینگنی (Hildegard von Bingen) (۱۰۹۸-۱۱۷۹)، نویسنده، حکیم و آهنگ‌ساز آلمانی بود. بینگنی از نخستین زنانی است که با برخی از گزاره‌های مردانه کتاب مقدس مخالفت کرد و با قرائت رایج کلیسا در افتاد و کوشید خوانشی متفاوت و به سود زنان از متون دینی مسیحیت مطرح کند (Wacker, 2006: 635).

در چند موضع از کتاب مقدس گزاره‌هایی مردم‌محور هست، به طوری که بدون نقد آنها نمی‌توان تفسیر زنانه و فمینیستی از عبارات مطرح کرد. مشهورترین عبارات در سفر پیدایش عهد قدیم در داستان آفرینش است. آفرینش آدم و حوا در سفر پیدایش (۲-۳) به این صورت مطرح می‌شود که نخست از آفرینش حوا از یکی از دنده‌های آدم بحث به میان می‌آید و سپس فریب خوردن حوا به دست مار و عواقب بعدی آن بیان می‌شود.

اما در عهد جدید نیز در چند قسمت عباراتی هست که می‌توان آنها را بر نگاه مردانه حمل کرد. در کتاب افسسیان (۵: ۲۲-۲۴) از عهد جدید خطابی امری به زنان گزارش شده که در آن آمده است زنان باید در همه امور تسلیم شوهران خود باشند، همان‌گونه که تسلیم خداوند هستند. البته در این کتاب از عهد جدید مرد و زن را به بدن انسانی تشبیه کرده است که مرد سر آن و زن تن این انسان هستند و مرد باید به زن محبت کند، همان‌طور که انسان به تن خود محبت دارد (افسسیان، ۵: ۲۲-۳۳).

نمونه دیگر در عهد جدید، کتاب قرنتیان اول (۱۴: ۳۴-۳۵) است که در آن به زنان دستور داده می‌شود در کلیسا خاموش بمانند و اگر پرسشی دارند در خانه از شوهر خود بپرسند. همچنین، تیموتائوس اول (۲: ۸) به بعد) زنان خداپرست را به پوشش شایسته و نجابت و اعمال نیک دعوت می‌کند و از پوشیدن جامه‌های فاخر و زیورآلات پرهیز می‌دهد. همین کتاب، زن را به یادگیری فرا می‌خواند، اما از تعلیم منع می‌کند و تسلط زن بر مرد را روا نمی‌دارد و استدلال می‌کند که نخست آدم سرشته شد و بعد حوا؛ آدم فریب نخورد بلکه زن بود که فریب خورد و نافرمان شد؛ و می‌افزاید که زنان استوار در ایمان و نجابت، با زادن فرزندان رستگار خواهند شد.

آنچه در کتاب مقدس بیشتر محل توجه و نقد فمینیست‌ها واقع شد، همان بخش‌های سفر پیدایش تورات است که در عهد جدید تکرار شده است. یکی از نخستین مؤلفانی که کوشید این بخش از کتاب مقدس را به گونه‌ای فمینیستی تفسیر کند، جین آنگر (Jane Anger) (۱۵۶۰-۱۶۰۰) نام داشت. وی در نیمه دوم قرن شانزدهم، در انگلستان کتابی در دفاع از زنان نوشت. آنگر در این کتاب عبارات سفر پیدایش را به پرسش نکشید، اما تفسیری کاملاً متفاوت از آن مطرح کرد:

در خلقت زن و مرد، ابتدا مرد صورت یافت ... از لجن و خاک بدبو. همان‌طور باقی ماند تا اینکه خداوند دریافت او مهارت خوبی دارد. بنابراین، مرد با تغییر شکل خاک نفرت‌انگیز به گوشت، خالص شد. سپس خداوند زن را از گوشت مرد ساخت تا کمکی برایش باشد و به این امید که خالص‌تر از مرد باشد. این نشان می‌دهد که ما زنان چقدر برتر از مردانیم (Hodgson-Wright, 2001: 5-6).

چنان‌که از این جملات برمی‌آید، این مؤلف می‌کوشد به جای نقد، تفسیری زنانه و متفاوت با متن مطرح کند تا مشکل نگاه مردانه گزاره‌ها را برطرف کند. اما چنین تفسیری موفق به نظر نمی‌رسد. زیرا مؤلف ظاهر عبارات و سیاق سفر پیدایش را در نظر نگرفته و آن را از معنای اصلی‌اش خارج کرده است.

پس از آنگر، امیلیا لاینر (Aemilia Lanyer) (۱۵۶۹-۱۶۴۵)، شاعر زن انگلیسی، به این داستان در سفر پیدایش پرداخت و در اشعار خود نقدی بر آن وارد کرد. لاینر در سال ۱۶۱۱ کتاب شعری منتشر کرد. او با اشاره به داستان آدم و حوا در کتاب مقدس، از حوا و به طور کلی، جنس زن، دفاع کرد و این دیدگاه را که همه گناه بر گردن حوا است و آدم هیچ تقصیری نداشت به پرسش کشید. لاینر چنین استدلال کرد که آدم از حوا قوی‌تر بود و می‌توانست در مقابل وسوسه ایستادگی کند. وی رهیافتی انتقادی به این داستان دارد و روش او موفق‌تر از آنگر به نظر می‌رسد. زیرا نکوشید الفاظ و عبارات را از معنای خود بیرون ببرد تا با دیدگاهش مطابقت کند.

## ۱. ۲. مطالب جذاب کتاب مقدس برای فمینیست‌های مسیحی

عمدتاً دو مقوله در کتاب مقدس برای فمینیست‌های مسیحی جذاب می‌نمود و می‌توانستند در رهیافت‌های زنانه خود به آنها استناد کنند: یکی شخصیت‌های زن کتاب

مقدس و دیگری تصاویر زنانه از خدا. نویسندگان زن می‌توانستند به شخصیت‌های موجود در عهد عتیق مانند سارا (Sarah)، ربکا (Rebecca)، استر (Esther) و همچنین سوزانا (Susannah) در کتب آپوکریفای عهد قدیم، یا شخصیت‌های عهد جدید مانند الیزابت (Elizabeth)، مریم باکره (Virgin Mary) و مریم مجدلیه (Mary Magdalen) استناد کنند. در مقوله دوم، الفاظ و تعبیری همچون استعاره خدا به مثابه مادر، مثلاً در سفر تثنیه (۳۲: ۱۸)، یا خدا همچون قابله‌ای که به تولد بچه کمک می‌کند (مزمیر، ۲۲: ۹-۱۰) و نیز روح القدس همچون موجودی مؤنث، می‌توانست محور مباحث متکلمان زن مسیحی قرار گیرد (See: Jasper, 2001: 127).

امیلیا لانیر در دفاع خود از زن بر اساس عهد جدید، به شخصیت زنان در این کتاب توجه کرده است. وی می‌گوید در عهد جدید از پیروان مؤنث مسیح و فداکاری آنها در همراهی با مصیبت و خاک‌سپاری و رستاخیز عیسی سخن رفته است. از جمله در واقعه به صلیب کشیدن مسیح که زنانی همچون همسر پیلاتس (Pilate's wife) در اشعار لانیر شاهدانی پرهیزکار تصویر می‌شوند که در این کار هم‌دست نشدند، حال آنکه مردان به عنوان قاتلان عیسی نقش داشتند. همچنین، لانیر خاطرنشان کرد که عیسی را زنی به دنیا آورد و بزرگ کرد و مسیح زنی را شفا داد و زنان را بخشود و به آنان محبت کرد، او بعد از قیامش نخست بر زنی پدیدار شد و زنی را فرستاد تا خبر قیام شکوهمندش را به دیگر شاگردانش برساند (Hodgson-Wright, 2001: 10-11). از دید برخی محققان معاصر، بازخوانی لانیر از کتاب مقدس نشان‌دهنده شکافی عمیق میان تعالیم مسیح و حواریان او است (Trill, 2001: 76).

در پایان قرن نوزدهم، الیزابت کدی استنتون (Elizabeth Cady Stanton) (۱۸۱۵-۱۹۰۲)، از مدافعان و مبارزان برای حقوق زنان در آمریکا، کتابی با عنوان *زنان کتاب مقدس* (*Woman's Bible*) نوشت که در آن متن مقدس را تا جایی پذیرفتنی دانست که زنان را از دید خداوند خالق همچون مردان تصویر کرده باشد. هرچند در دهه ۱۹۷۰ بود که نقادی زنانه کتاب مقدس نگاه پدرسالارانه به این متون را در هم شکست و آنها را به مثابه متون مقدسی برای زنان نیز تصویر کرد و نخست در آمریکا و سپس اروپای غربی با اقبال عمومی روبه‌رو شد.

اما به تدریج روشن شد که تفسیر زنانه از کتاب مقدس به این سادگی هم نیست؛ به هر حال این کتاب‌ها به دست مردان تألیف و ویرایش شده بود و حتی استعاره‌های

زبانی زنانه در بافتی مردم‌محور پدید آمده و ارزش‌های مردانه بر آن حاکم بود. بنابراین، فمینیسم در مواجهه با کتاب مقدس باید هرمنوتیک دیگری می‌یافت که این چارچوب غالب را بشکند و کلمه خدا را برای همه انسان‌ها به کار بگیرد. از این‌رو، از نیمه دوم قرن بیستم و هم‌زمان با گسترش روش‌های نو در مطالعه و تحقیق در متون، رهیافت‌های فمینیست‌ها نیز تحولات مهمی پیدا کرد.

بر مبنای یکی از مطالعات، تفسیر کتاب مقدسی مطلوب زنان درباره خدا در چهار گام هرمنوتیکی پیش رفته است: هرمنوتیک بدگمانی که ساختار مردم‌محور کتاب مقدس را نمایان می‌کند؛ هرمنوتیک یادآوری که زنان را به آغاز نهضت عیسی باز می‌گرداند؛ هرمنوتیک اعلان که کتاب مقدس را آگاهانه همچون سند آزادی برای زنان تفسیر می‌کند و آن دسته از عباراتی را که با این هدف ناسازگار است فرو می‌گذارد؛ و هرمنوتیک فعالیت خلاق که زمینه را برای رهیافتی مستقل و آزادتر به کتاب مقدس فراهم می‌آورد (Wacker, 2006: 637).

### ۱.۳. نخستین رهیافت‌های تفسیری جدید

در آغاز دهه هشتم قرن بیستم، محقق کاتولیک، الیزابت شوسلر-فیورنتسا (Elisabeth Schüssler-Fiorenza)، تفسیری فمینیستی برای عهد جدید پدید آورد. او یکی از مشهورترین نویسندگان فمینیست مسیحی در این زمینه است که با بررسی کتاب مقدس به روشی که آن را هرمنوتیک بدگمانی می‌نامد، کوشید نشان دهد که فرآیند سانسور و ویرایش اغلب برای حفظ سنت مردانه در مسیحیت بوده است. او به همه صورت‌های تفسیری که زنان یا منافع آنان را به حاشیه می‌راند بدگمان است (Jasper, 2001: 126).

به همین ترتیب اما کمی قاطعانه و پرسش‌برانگیزتر، رزماری رادفورد روتِر (Rosemary Radford Ruether)، رهیافتی انتقادی به تفسیر مسیحی از عهد قدیم در پیش گرفت. از دید وی، الاهیات فمینیستی در بردارنده نگاه انتقادی فمینیستی و بازنگری پارادایم‌های جنسیتی در قلمرو دین است. مسئله آنها، الگوهای الاهیاتی‌ای است که فرمانداری مردان و فرمانبری زنان را توجیه می‌کنند، از جمله: انحصار زبان خداوند به زبان مردانه؛ مردان نسبت به زنان شبیه‌تر به خدا ترسیم شده‌اند؛ مردان به عنوان رهبران کلیسا و جامعه می‌توانند نماینده خدا باشند؛ خداوند زنان را خلق کرده است که

تحت فرمان مردان باشند و در صورت سرکشی از این فرمانبری، گناه کرده‌اند (روتر، ۱۳۹۳: ۲۲).

این را نیز باید در نظر داشت که نقد فمینیستی کتاب مقدس نزد زنان یهودی، با زنان مسیحی، و به‌ویژه پروتستان‌ها، اولویت‌های متفاوتی دارد. همچنین، جنبه «سیاه و سفید» و «برده و آزاد» قضیه نیز اهمیت دارد. زنان سیاه آمریکایی جنبش فمینیست را نژادپرستانه دانستند، زیرا کاملاً از نگاه زنان سفید از طبقه متوسط غربی به مسئله پرداخته شده است. برای نمونه، گفته شده است که در تاریخ‌نگاری فمینیستی نام سوجرنر تروث (Sojourner Truth) (۱۷۹۷-۱۸۸۳) از قلم افتاده است، زنی که در خط مقدم مبارزه زنان در قرن نوزدهم برای الغای برده‌داری و حقوق زنان ایستاد و به‌ویژه به کتاب مقدس ارجاع می‌داد. در مجموع، الاهیات زنانه (womanist theology) و تفسیر کتاب مقدسی (biblical interpretation) دلمشغول تحلیل درهم‌تنیده سه زمینه است: رنگ پوست (سیاه)، طبقه اجتماعی (برده‌داری) و جنسیت (زن). بنابراین، کتاب مقدس بیشتر همچون منبعی علیه ستمکاران دیده می‌شود. یک نمونه آن شخصیت کتاب مقدسی هاجر است. هاجر، زنی مصری و برده بود؛ هم از نظر نژادی و هم اقتصادی، و به قدرت تعلق نداشت. هاجر به‌ویژه از این جهت مطالعه می‌شود که راویان کتاب مقدس راجع به او غمخوار و دلسوزند (Wacker, 2006: 637-639).

#### ۱. ۴. روش‌های تفسیر فمینیستی کتاب مقدس

دغدغه‌های تفسیر فمینیستی به همه روش‌های علمی که در مطالعات کتاب مقدس کاربرد دارد، گره خورده است؛ اما چون الاهیات فمینیستی و تفسیر کتاب مقدسی می‌کوشند به تجربیات انسانی نزدیک شوند، حدود روش‌ها و زمینه‌های استفاده عملی از آنها کاملاً روشن نیست. عمدتاً می‌توان در این زمینه از نقد تاریخی، و تمایلاتی به نقد ادبی سخن گفت.

#### ۱. ۴. ۱. روش‌های نقد تاریخی

روش‌های نقد تاریخی به فرآیند پدیدآمدن متون مقدس و «جهان» ورای این متون می‌پردازند. این رویافت‌ها برای تفسیر فمینیستی نیز مناسب‌اند، چنان‌که می‌توانند درباره

تغییرات تاریخی در توصیف ادبی شخصیت‌های زن و زندگی واقعی زنان اطلاعاتی به دست دهند. روش‌های نقد تاریخی قلمروهای گوناگونی از نقد متن، نقد منبع، نقد ادبی یا ویرایشی، نقد صوری و تاریخ اجتماعی یا دینی را شامل می‌شوند. دربارهٔ عهد قدیم، کریستین دو ترویر (Kristin de Troyer) در مطالعهٔ انتقادی متن کتاب استر (Esther)، به تفصیل میان سه نسخهٔ کتاب مقایسه می‌کند تا نشان دهد که یکی از نسخه‌ها تمایل دارد جایگاه زنان را پایین بیاورد. در زمینهٔ نقد متن عهد جدید، *نوسازی یونیا*<sup>۲</sup> به عنوان یکی از حواریان زن (رومیان، ۱۶: ۷)، برجسته‌ترین نمونهٔ نقد فمینیستی است. همچنین، هلگار ملتسر-کلر (Helgar Melzer-Keller) می‌گوید ارتباط عیسی با زنان به اندازه‌ای که در آغاز بازخوانی فمینیستی مسیحی از مسیح تصور می‌شد، «صمیمانه» نبوده است (Wacker, 2006: 643-646).

#### ۱. ۴. ۲. روش‌های ادبی

در دو دههٔ اخیر، تلفی و تطبیق روش‌های ادبی نیز به طور گسترده‌ای متفاوت شده است. در زمینهٔ مطالعات فمینیستی کتاب مقدس، طیف وسیعی از روش‌های نقد ادبی یافت می‌شود که تفاوت‌های مهمی در روش دریافت متن در آنها وجود دارد. روش‌های تحلیل متنی و روش‌های متمرکز بر تحلیل بافت تاریخی باید با یکدیگر اجرا شوند. «نقد ادبی جدید» اصطلاح فراگیری است که طیفی از روش‌های مختلف را با هم ترکیب می‌کند. در اینجا، روش‌های ادبی، اموری از جمله تفسیر روایت‌شناختی یا روایت‌شناسی، تحلیل بینامتنی و نقد جدید ادبی را در بر می‌گیرد. دربارهٔ نقد جدید ادبی کتاب مقدس، کریل اکسوم (Cheryl Exum) در تک‌نگاری خود دربارهٔ جنبهٔ تراژدی در کتاب‌های سموئیل به ساختارهای درونی متن می‌پردازد. وی در تفسیر اخیر خود دربارهٔ کتاب داوران، مقوله‌های روانکاوانه را به کار می‌گیرد تا خطوط اصلی تفکر مرتبط با تحقیر شخصیت‌های زن را در این کتاب نشان دهد. افزون بر این، اکسوم در تک‌نگاری دیگری دربارهٔ نمایش‌هایی از تاریخ هنر و فیلم دربارهٔ کتاب مقدس، می‌کوشد به متون کتاب مقدسی راه یابد و از تصاویر زنان در آنها ساختارشکنی کند. محقق عهد جدید، تینا پپین (Tina Pippin) در تألیفات گوناگونی به جهان استعاره‌های مکاشفهٔ یوحنا پرداخته است. از دیدگاه وی، ادبیات این کتاب پایانی کتاب مقدس زن‌ستیز است و او این مکاشفه را خیالی می‌داند (Wacker, 2006: 646-649).

## ۲. فمینیست‌های مسلمان و قرآن

برخلاف دنیای مسیحیت که گفته شد حتی پیش از عصر مدرنیته، نگاه فمینیستی به کتاب مقدس در میان آنها وجود داشت، دیدگاه‌های فمینیستی در جهان اسلام صرفاً در سال‌های اخیر رایج شده است. لقب «فمینیست» برای مسلمانان مدافع حقوق زن، با تسامح همراه است. زیرا اغلب آنها این عنوان را برای خود نمی‌پسندند. آنها خود را «مؤمن» می‌دانند نه فمینیست، و قرآن را کتاب مقدس و کلام خدا به شمار می‌آورند (ودود، ۱۳۹۳: ۲۸؛ Novriantoni and El-Dardiry, 2005). بنابراین، به‌کاربردن عنوان «فمینیست» در این مقاله از باب لقب رایج است.

فمینیست‌های مسلمان به طیف وسیعی از کشورهای مسلمان از مصر، تونس، مراکش، عراق، ایران، ترکیه، پاکستان و دیگر مناطق جهان اسلام تعلق دارند و بسیاری از آنها در کشورهای غربی زندگی می‌کنند و حتی برخی در این کشورها به دنیا آمده‌اند. از این میان، کسانی که دیدگاه‌هایی در زمینه اسلام و قرآن و حدیث دارند، نوال سعداوی، هدایت توکسال، رفعت حسن، اسماء بارلاس، آمنه ودود، فاطمه مریسی و لایلا احمد شهرت یافته‌اند. این عده با احکام اسلامی به طور کامل مخالف نیستند و سبک زندگی غرب را برای جوامع اسلامی نمی‌پسندند، اما اغلب بر تساوی حقوقی و آزادی‌های اجتماعی زنان تأکید می‌کنند. بنابراین، آنچه را در تعارض با این ارزش‌های اساسی خود ببینند، نقد می‌کنند، از جمله روایات نقص عقل زنان یا تعدد زوجات (سعداوی، ۱۹۸۲: ۳، ۱۲۰-۱۲۲).

چنان‌که از دو مثال نوال سعداوی برمی‌آید، فمینیست‌های مسلمان مسائل متفاوتی با مسیحیان دارند. در واقع، قرآن درباره آفرینش زن و مرد یا سرشت انسان به گونه‌ای سخن نگفته است که نیازمند نقد باشد؛ برعکس، آیات قرآن در این زمینه به نوعی نقد دیدگاه کتاب مقدس تلقی شده است. اما از سویی در روایات اسلامی و تفاسیر قرآن به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که همچون عهد قدیم و جدید، نقصان زنان نسبت به مردان را در خلقت و سرشت تأیید می‌کند. بنابراین، روایات و تفاسیر اسلامی مرتبط با این بحث از نگاه فمینیست‌ها باید نقادی شود. از سوی دیگر، آیاتی در قرآن هست که از لحاظ حقوقی برای فمینیست‌های مسلمان پرسش‌برانگیز است و تفاسیر مختلفی از آن مطرح کرده‌اند. در این بخش از مقاله، همچون بخش اول، نخست از آیات اخیر و سپس آیاتی که فمینیست‌ها در دفاع از حقوق خود به آنها استناد می‌کنند بحث خواهد شد.

## ۲. ۱. آیات پرسش‌برانگیز برای فمینیست‌های مسلمان

آیه سوم سوره نساء از آیات پرسش‌برانگیز برای بسیاری از مسلمانان و فمینیست‌های معاصر است. از این آیه برمی‌آید که مردان می‌توانند بیش از یک همسر داشته باشند (تعدد زوجات). همچنین، آیات مرتبط با حجاب زنان از جمله آیات قرآنی است که در شمار مسائل مطرح میان فمینیست‌های مسلمان قرار دارد. اما شاید مهم‌ترین آیه مسئله‌برانگیز در مباحث فقهی و حقوقی زنان، آیه ۳۴ سوره نساء است. طبق این آیه، مردان برتری‌هایی بر زنان دارند. همچنین، در این آیه درباره تنبیه زنانی که بیم سرکشی و مخالفتشان می‌رود، واژه «زدن» («ضرب») به کار رفته است.

درباره واژه «قوامون» در آیه اخیر، بسیاری از فمینیست‌های مسلمان، از جمله آمنه ودود، عزیزه هبری، رفعت حسن و اسماء بارلاس آن را به «نان‌آور» یا «کسانی که وسیله گذران زندگی را فراهم می‌آورند» ترجمه، و آیه را این‌چنین تفسیر می‌کنند که مردان حمایت و هزینه‌های اقتصادی زنان را بر عهده بگیرند (Barlas, 2002: 186). اما واژه «اضربوهن» در این آیه مسئله‌برانگیزتر است و گفته‌اند از آن برتری مرد بر زن و حتی جواز خشونت شوهر علیه همسرش برمی‌آید. بنابراین، اگر ظاهر آیه معیار تفسیر قرار گیرد، تفسیر زنانه از آن راه به جایی نخواهد برد. در این صورت، فمینیست‌ها باید کدام گزینه را برگزینند: تفسیر انتقادی یا روش‌های جدید تفسیری؟

آمنه ودود در کتاب *قرآن و زن* این آیه را مسئله‌ای خاص درباره روابط زن و مرد به حساب می‌آورد. ودود در این کتاب قصد دارد هم از حقوق زنان دفاع کند و هم چندان از تفسیر توضیحی فراتر نرود. وی با توجه به معانی مختلف «ضرب» و امکان‌های تفسیری متفاوت آن، بر این نکته تأکید می‌کند که این واژه لزوماً بر به‌کارگیری زور دلالت نمی‌کند و نتیجه می‌گیرد که قرآن برای خشونت در عرف آن زمان «محدودیت»‌هایی ایجاد کرده است (نک.: ودود، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۴۲). وی این دیدگاه سنتی را نیز مطرح می‌کند که در برخی روایات تفسیری و فقهی، «اضربوهن» (آنها را بزنید) به اجازه داشتن شوهر صرفاً بر «زدن» همسرش به عنوان آخرین راه چاره، و در این صورت، فقط با یک پَر معنا شده است. سارا الطنطاوی این دیدگاه را قانع‌کننده نمی‌داند. وی می‌گوید اگر مردم روستایی از مصر بخوانند یا بشنوند «اضربوهن»، آیا آنها این عبارت را به معنای «زدن به آرامی با یک پَر همچون عملی نمادین برای اظهار نارضایتی» می‌فهمند؟ نه، آنها چنین نمی‌فهمند. «پرونده بسته است». اما ودود هشت



سال بعد از کتاب قرآن و زن، در کتاب درون‌مایه جهاد جنسیت<sup>۳</sup> رهیافت خود را به این مسئله تغییر داد (Eltantawi, 2012: 156).

واژه مذکور از معضلات مترجمان قرآن نیز بوده است. لاله بختیار، محقق ایرانی آمریکایی، *اضربوهن* را به «از آنها بگریزید» ترجمه می‌کند، که این معنا را در میان شش صفحه ترجمه لغت «ضرب» در فرهنگ عربی‌انگلیسی ادوارد لین یافته است. بختیار استدلال می‌کند که پیامبر (ص) خود هرگز زنان را نزد، و بنابراین این واژه که در وجه امری است، نمی‌تواند دستوری باشد که پیامبر (ص) به آن عمل نکرده است. علاوه بر آن، بختیار به آیه ۲۳۱ از سوره بقره نیز استناد می‌کند، که شوهران را از نگاه داشتن زنان مطلقه با آزار رساندن یا تعرض به آنها باز می‌دارد. وی استدلال می‌کند که اگر آیه ۳۴ سوره نساء به «آنها را بزنید» تفسیر شود، با آیه ۲۳۱ سوره بقره در تناقض می‌افتد (Saeed, 2008: 132-133).

آمنه ودود در کتاب قرآن و زن، آیات مرتبط با تعدد زوجات را نیز دلیلی بر فرمان برداری زن از مرد نمی‌داند و می‌گوید: «دغدغه آیه انصاف و عدالت است: رفتار منصفانه، در اختیار گرفتن منصفانه اموال، عدالت با یتیمان و همسران» (Wadud, 1999: 36-38; Saeed, 2008: 226).

## ۲.۲. مطالبی که فمینیست‌ها به آنها استناد می‌کنند

یکی از داستان‌های قرآنی که فمینیست‌ها در دفاع از آرای برابری طلبانه خود به آن استناد می‌کنند، داستان آفرینش نخستین یا خلقت آدم و حوا است. در روایت قرآنی از این داستان (اعراف: ۱۹-۲۲؛ سبأ: ۳۵-۳۶)، برخلاف تورات که شیطان نخست حوا را فریب می‌دهد و حوا باعث فریب خوردن آدم می‌شود، هم آدم و هم حوا در شکست خوردن در آزمون الهی شرکت دارند. همچنین، در روایت قرآنی، برخلاف کتاب مقدس، حوا از دنده آدم خلق نمی‌شود (نساء: ۱).

در خصوص فریب خوردن از ابلیس، مطلب روشن است؛ چنان‌که ودود بر این نکته تأکید می‌کند: قرآن «مسئولیت اخراج این زوج از بهشت را بر گردن زنان نینداخت» (ودود، ۱۳۹۳: ۴۹). اما در خصوص آفرینش آدم و حوا از طیتی واحد یا آفرینش حوا از دنده آدم، بر این اساس که «من» (از) برای بیان نوع و جنس باشد یا من بعضیه، اختلاف هست. بیشتر مفسران قدیم معتقد بودند همسر آدم از یکی از دنده‌های او آفریده شده و

این دیدگاه رایج میان مفسران و مشهور در روایات است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۱: ۲۱۳/۱؛ طبری، ۱۴۱۵: ۲۴۷/۴-۲۴۸؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۹۹/۳؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۴۹۲/۱؛ آلوسی، بی‌تا: ۱۸۱/۴-۱۸۲). اما برخی مفسران قدیم، از جمله ابومسلم اصفهانی، «من» را بیان‌کننده جنس دانسته‌اند، یعنی خداوند همسر آدم را از جنس او آفرید (آلوسی، بی‌تا: ۱۸۱/۴). در روایتی از امام باقر (ع) نیز گفته شده است که خداوند حوا را از همان خاکی خلق کرد که آدم را از آن پدید آورد (طوسی، ۱۴۰۹: ۹۹/۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۸/۳). طباطبایی (بی‌تا: ۱۳۶/۴) نیز «من» را نشوئیه می‌داند و دیدگاه رایج را نادرست تلقی می‌کند. پیروان این دیدگاه همچنین می‌توانند به آیه ۱۸۹ سوره اعراف و نیز آیه ۲۱ سوره روم استناد کنند که در آن گفته شده است: «و از نشانه‌های خدا یکی این است که برای شما از خودتان همسرانی آفرید که به آنها آرامش بگیرید». با توجه به قید «لتسکنوا الیها»، بهتر است «من» را برای بیان جنس بدانیم، زیرا همجنس بودن باعث انس و الفت است؛ برعکس، دو جنس متفاوت به یکدیگر آرامش نمی‌گیرند (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۱۰/۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۱۲۹/۴؛ نیز نک.: زمخشری، ۱۳۸۵: ۱۳۶/۲؛ آلوسی، بی‌تا: ۳۰/۲۱).

ودود می‌کوشد دیدگاه رایج را ابطال و از جنس بودن «من» دفاع کند. او سخن زمخشری را نقل می‌کند و رأی رایج را «قرائت توراتی» این داستان می‌داند. قرآن کریم به جزئیات خلقت آدم و حوا نپرداخته است. بنابراین، ودود نتیجه می‌گیرد که این جزئیات برای نکته‌ای که قرآن در آن زمان خاص مطرح می‌کند اهمیتی ندارد؛ یا قرآن به امری غیبی اشاره می‌کند که زبان بشری برای آن نارسا است (ودود، ۱۳۹۳: ۶۴). علی‌رغم تلاش ودود، به نظر نمی‌رسد این دیدگاه چیزی متفاوت با آرای گذشتگان باشد و مثلاً افزوده‌ای بر نظر ابومسلم اصفهانی داشته باشد.

فمینیست‌های مسلمان همچنین می‌توانند به تصویر مثبتی که از زنان در قرآن وجود دارد استناد کنند؛ چنان‌که قرآن دو زن، یعنی همسر فرعون و مریم دختر عمران، را الگویی برای مؤمنان معرفی کرده است (تحریم: ۱۱-۱۲). در قرآن از زنان دیگری نیز یاد شده که ستایش شده‌اند، از جمله: حوا، نخستین زن؛ مادر موسی (ع)؛ بلقیس، ملکه سبأ؛ و مادر مریم. ودود بر داستان‌های زنانی مانند مادر موسی و مریم در قرآن تأکید می‌کند و مواجهه قرآن با این داستان‌ها را تصویری زن‌محور می‌داند. از دیدگاه وی، این آیات نشان می‌دهد که ما مسلمانان نیازمند تفسیری از قرآن هستیم که صدای زنان در آن شنیده شود تا به فهمی عمیق‌تر از وحی دست یابیم. این نگاه به تفسیر در دیگر

شاخه‌های علوم اسلامی، به‌ویژه فقه، نیز لازم است (see: Fadel, 2012: 30). هاجر، همسر ابراهیم (ع) و مادر اسماعیل (ع)، شخصیت زن دیگری است که در سنت اسلامی جایگاهی بس بالا دارد و مدافعان حقوق زن می‌توانند از او در آثار خود یاد کنند. مهجۀ کھف (Mohja Kahf)، شاعر سوری آمریکایی، در اشعار خود بر ویژگی‌های انسانی هاجر در روایت اسلامی آن تأکید کرده و شخصیت این زن را ستوده است (Kahf, 2012: 183).

## ۲.۳. رہیافت‌های تاریخی ادبی به تفسیر فمینیستی قرآن

تا اینجا به برخی از دیدگاه‌های فمینیست‌های مسلمان درباره تفسیر توضیحی پاره‌ای از آیات اشاره شد. اما چنان‌که درباره ودود گفته شد، تفسیر توضیحی بعضاً قانع‌کننده نیست و منتقدان بر او اشکال گرفته‌اند. همچنین، گفته شد که ودود در کتاب *درون‌مایه جهاد جنسیت* رھیافت خود را به تفسیر قرآن تغییر داده است. گفته شده است که ودود در این کتاب می‌کوشد قرآن را در بافت آن و همراه با تحولات تاریخی‌اش بفهمد (Eltantawi, 2012: 157). توجه او به بافت تاریخی قرآن را می‌توان مثلاً در تفاوت‌نهادن او میان توصیف قرآن از بهشت در دو دورۀ مکی و مدنی مشاهده کرد. از دیدگاه وی، زبان قرآن در وصف آخرت و بهشت که در مکه بر فرهنگی خاص و مردم‌محور تمرکز دارد، در دورۀ مدنی به زبانی عام‌تر و از نظر جنسیتی خنثاتر تغییر می‌کند (see: Fadel, 2012: 30).

ودود در این کتاب دریافته است که باید رھیافتی ناظر به زمینه متن در پیش بگیرد و به تاریخ متن مقدس توجه کند. او درباره تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء تجدیدنظر کرده و می‌گوید علی‌رغم همه تلاش‌هایی که کردم و روش‌های متفاوتی که به کار بستم، از پس این آیه برنیامدم و از تفسیرم راضی نشدم. ودود تصریح می‌کند که پیش از این معتقد بود متن را می‌توان با توجه به برابری طلبی تفسیر کرد، اما اکنون معتقد است معنای متن را بر اساس تجربه انسانی و عدالت اجتماعی می‌سازیم. به نظر وی، متن قرآن تغییرناپذیر است، اما متن ساکت است و به تفسیر نیاز دارد و ما در هر زمان با پرسش‌های جدید از متن آن را به سخن درمی‌آوریم. درباره فقه، ودود معتقد است می‌توان و باید آن را با توجه به زمانه بر اساس اصول جهان‌شمول قرآنی برای رسیدن به جامعه‌ای اخلاقی و عادلانه بازنویسی کرد، چراکه فقه صرفاً با توجه به واقعیت زنده هر زمان معنا پیدا می‌کند. وی مثال برده‌داری را می‌زند که امروزه هیچ بنیادگرایی هم

خواهان بازگشت به آن نیست، اما در آن زمان پذیرفته بود و در قرآن نیز بازتاب یافته است. مواجهه قرآن با مردسالاری پیش از اسلام نیز همین‌گونه باید تلقی شود. مردسالاری در عین اینکه در قرآن بازتاب یافته، انعکاسی از جامعه آن زمان بود و قرآن کوشید آن را مهار کند (خندق‌آبادی، ۱۳۹۴: ۶۹-۷۱).

اسماء بارلاس در کتاب *زنان مؤمن در اسلام* ("Believing Women" in Islam) معتقد است در مواجهه با آیاتی همچون «زدن زنان» و چندهمسری، دو نوع دیدگاه انتقادی وجود دارد. برخی قرآن را الگوی زندگی خود تلقی می‌کنند و نگاهی برابری‌طلبانه به آن دارند؛ این گروه عمدتاً تعالیم قرآن را در تکامل می‌دانند و می‌توان گفت نوعی نقد درونی به آن دارند. گروه دیگر که دیدگاه‌هایشان را از نظریات غربی/فمینیستی می‌گیرند، عمدتاً تعالیم قرآن را ظالمانه تلقی می‌کنند؛ در واقع، این گروه نگاه انتقادی بیرونی به قرآن دارند. بارلاس می‌گوید من می‌خواهم دو دیدگاه را ترکیب کنم، با این فرض که نگاه خود قرآن برابری‌طلبانه و عادلانه است اما خوانش نادرستی از آن می‌شود (Barlas, 2002: 169). وی نیز معتقد است در فهم این آیات باید به زمینه تاریخی و فرهنگی نزول قرآن توجه شود.

بارلاس درباره آیه ۳۴ سوره نساء با دیدگاه ودود در اینکه آیه برای ایجاد «محدودیت» در خشونت است نه تجویز آن، موافقت دارد. او برای این دیدگاه دو دلیل تفسیری و تاریخی می‌آورد: شاهد تفسیری بارلاس، آیه دیگری از فعل «ضرب» در خود قرآن است که از دید او هدف آن ایجاد محدودیت است. این نمونه درباره ایوب نبی (ع) است که داستانش در آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره ص آمده است. در آیه ۴۴ این سوره واژه «ضرب» به کار رفته است. مفسران گفته‌اند ایوب از همسر خود خشمگین شده و قسم خورده بود که او را بزند. آیه بیان می‌کند که ایوب برای نشکستن سوگند باید به آن عمل کند، اما این زدن باید ناچیز و با علف یا شاخه‌ای از برگ‌ها<sup>۴</sup> باشد. اگر این تفسیر درست باشد نشان می‌دهد که «زدن» تنبیهی نمادین است، زیرا علف باعث جراحت جسمی نمی‌شود. نکته دومی که بارلاس در اثبات معنای «محدودیت» به آن اشاره می‌کند، توجه به بافت تاریخی نزول آیه است. در زمانی که مردان نیازی به جواز خشونت علیه زنان نداشتند، چرا این آیه باید اجازه آن را صادر کرده باشد؛ در چنین بافتی، قرآن فقط می‌توانست محدودیت علیه خشونت ایجاد کند، به طوری که واژه «ضرب» را آخرین راه دانسته است نه اولی و نه حتی دومی (Barlas, 2002: 188).

توضیحات بارلاس دربارهٔ این آیه قانع‌کننده به نظر می‌رسد؛ هرچند دلیل اول او نوعی تفسیر توضیحی قرآن به قرآن است، اما در چارچوب تحلیل ادبی قرار می‌گیرد و شاهد دوم توجه به بافت تاریخی و پذیرفتنی است.

بارلاس در مسئله تعدد زوجات نیز، که از آیه سوم سوره نساء برمی‌آید، به بافت تاریخی آیه اشاره می‌کند که سبب نزول آیه صرفاً مربوط به یتیمان و در زمانی بوده است که تعداد زنان بیشتر از مردان بوده و بدون دلیل نمی‌توان آن را به همهٔ زنان تعمیم داد. افزون بر اینکه خود آیه چندمسری را به شرط عدالت محدود کرده و در آیه ۱۲۹ همین سوره آمده است که شما هرچند بخواهید، نمی‌توانید میان همسرانتان عدالت برقرار کنید. شاید به این سبب که طبق فرموده خود قرآن، خداوند دو قلب در دل یک مرد قرار نداده است (احزاب: ۴). قرآن چندمسری را به وضعیت‌های خاص و معیارهایی سخت محدود کرده است؛ مثلاً زمانی که زنان در مقابل انواع خشونت‌ها پناهی نداشتند. بارلاس نتیجه می‌گیرد که چندمسری ایدئال قرآن نیست و این آیه بیان نمونه‌ای است علیه تعمیم چنین الگویی در جامعهٔ ایمانی (Barlas, 2002: 191-192).

لیلا احمد نیز از رهیافت تاریخی در موضوعات پرسش‌برانگیز مربوط به زنان بهره می‌برد. وی مسئله تعدد زوجات در آیه سوم سوره نساء را در بافت تاریخی‌اش به این صورت توجیه می‌کند که تشویق مردان به ازدواج با بیش از یک زن، که شوهرانشان در جنگ‌ها کشته شده بودند، هم مشکل حمایت از این بیوگان را حل می‌کرد و هم جامعهٔ جوان را در مسیر جدیدش استحکام می‌بخشید. این رسم باعث ورود زنان به نوع دیگری از زندگی خانوادگی و مانع از بازگشت به رویه‌های ازدواج دورهٔ جاهلی شد (احمد، ۱۳۹۲: ۵۴).

## نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، فمینیست‌ها در مواجهه با کتاب‌های مقدس به یک صورت عمل نکردند. گرچه اهداف آنها عمدتاً رسیدن به آزادی و برابری بود، اما مسیحیت فمینیستی، که پیشینهٔ آن نسبت به فمینیسم اسلامی بسیار کهن‌تر است، در آغاز به انتقاد از محتوای ناعادلانه و مردمحور این گزاره‌ها روی آورد. اما آنها گاه الفاظ و عبارات را به سود آرای خود از معانی لفظی‌شان خارج می‌کردند، افزون بر اینکه سیاق و بافت تاریخی متون مقدس را در نظر نمی‌گرفتند. از اواخر قرن بیستم و با رواج روش‌های

تاریخی ادبی در تفسیر متون، فمینیست‌ها دریافتند که تفسیر توضیحی کتب مقدس برای دفاع از آرای برابری طلبانه آنها بسنده نیست و نمی‌توان در آن متوقف ماند. بنابراین، به‌ویژه در گزاره‌هایی که تفسیر توضیحی راه‌حلی برای معضل نابرابری ندارد، فمینیست‌ها به رهیافت‌های تاریخی ادبی روی آوردند. به نظر می‌رسد آنها علی‌رغم پای‌بندی به متن دینی، موفقیت بیشتری در دفاع از حقوق زنان کسب کردند.

فمینیست‌های مسلمان، هم معضلات کمتری، به‌ویژه در گزاره‌های مرتبط با آفرینش و ماهیت انسانی زن، در مواجهه با قرآن کریم داشتند و هم، وقتی رویکردهای فمینیستی به جهان اسلام وارد شد که روش‌های جدید تاریخی ادبی کاملاً جا افتاده بود. بنابراین، رهیافت‌های جدید خیلی زود و از همان نخستین آثار فمینیست‌های مسلمان در تفاسیر آنها دیده می‌شود. با این حال آنها، مثلاً چنان‌که درباره آمنه و دود گفته شد، در آغاز هنگام بهره‌بردن از این روش‌ها چندان موفق نبودند. رهیافت‌های تاریخی ادبی به تدریج در فمینیسم اسلامی گسترش یافت و از دیدگاه نویسنده این مقاله، مؤلفانی که با این روش‌ها به تفسیر قرآن روی آورده‌اند، بیشتر از گذشته حتی در تفسیر گزاره‌های حقوقی ظاهراً مردم‌محور متون دینی موفقیت به دست می‌آورند، بدون آنکه ایمان خود را کنار نهاده باشند. همچنین، این نتیجه، کارآمدی روش‌های تاریخی ادبی را حتی در تفسیر متون مقدس بیش از گذشته تأیید می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

1. "Feminist Criticism and Related Aspects"

۲. در کتاب مقدس Junias (یونیا: نام مردانه) آمده است، اما فمینیست‌ها معتقدند Junia (یونیا: نام زنانه) درست است که یکی از حواریان بوده است.

3. *Inside the Gender Jihad*

۴. در روایات و تفاسیر بیشتر واژه «شمراخ» (شاخه نازک یا خوشه خرما و انگور) به کار رفته است (نک: قمی، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۱؛ ابن ابی حاتم رازی، بی‌تا: ۱۰/۳۲۴۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ۲۳/۱۴۶-۱۴۷).

### منابع

آلوسی بغدادی، محمود (بی‌تا). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
ابن ابی حاتم رازی، عبد الرحمن بن ادریس (بی‌تا). *التفسیر*، به کوشش: أسعد محمد الطیب، صیدا: المكتبة العصرية.

رہیافت‌های تاریخی ادبی به تفسیر فمینیستی کتاب مقدس و قرآن کریم / ۴۷

احمد، لیلا (۱۳۹۲). *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*، ترجمه: فاطمه صادقی، تهران: نگاه معاصر.

خندق‌آبادی، مجید (۱۳۹۴). «متن‌گرایی تاریخی: نگاهی به روش تفسیری آمنه ودود با تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء»، در: *سراج منیر*، س ۶، ش ۱۸، ص ۴۱-۷۶.

ذریه، محمدجواد، و دیگران (۱۳۹۵). «الاهیات فمینیست به مثابه تفسیر هرمنوتیکی کتاب مقدس»، در: *قبسات*، س ۲۱، ش ۸۲، ص ۱۰۳-۱۲۶.

روتر، رادفورد رزماری (۱۳۹۳). «شکل‌گیری الاهیات فمینیستی مسیحی»، ترجمه: محمدامین خوانساری، در: *خردنامه*، ش ۱۳، ص ۲۱-۴۳.

زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر (۱۹۶۶/۱۳۸۵). *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل*، قاهره: شرکت مکنته و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر.

سعداوی، نوال (۱۹۸۲). *الوجه العاری للمرأة العربیة*، بیروت: المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر.

طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.

طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن (۱۹۹۵/۱۴۱۵). *تفسیر مجمع البیان*، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

طبری، محمد بن جریر (۱۹۹۵/۱۴۱۵). *جامع البیان*، به کوشش: صدقی جمیل العطار، بیروت: بی‌نا.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *التبیان*، چاپ أحمد حبیب قصیر العاملی، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى.

فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۰/۱۴۲۱). *التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب*، بیروت: بی‌نا.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۹). *الصافی فی القرآن*، تحقیق: سید محسن حسینی آمینی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الاولى.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *التفسیر*، به کوشش: طیب موسوی جزائری، قم: بی‌نا.

مقاتل بن سلیمان (۲۰۰۳/۱۴۲۴). *التفسیر*، چاپ احمد فرید، بیروت: بی‌نا.

ودود، آمنه (۱۳۹۳). *قرآن و زن*، ترجمه: اعظم پویازاده، معصومه آگاهی، تهران: حکمت.

Barlas, Asma (2002). "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, USA: University of Texas Press.

Eltantawi, Sarah (2012). "Fiding "YES" by Saying "NO": A Tribute to Amina Wadud", in: Ali, Kecia & et all, *A Jihad for Justic: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, USA: 48HrBooks, Available at: www.48HrBooks.com.

Fadel, Mohammad (2012). "Amina Wadud: a Guide to the Perplexed and a Model of Engaged

- Scholarship”, in: Ali, Kecia & et all, *A Jihad for Justic: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, USA: 48HrBooks, Available at: [www.48HrBooks.com](http://www.48HrBooks.com).
- Hayes, John Haralson; Holladay, Carl R. (1987). *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, Atlanta, Georgia: John Knox Press.
- Hodgson-Wright, Stephanie (2001). “Early Fminism” in: *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Edited by: Sara Gamble, London: Routledge.
- Jasper, Alison (2001). “Feminism and Religion” in: *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Edited by: Sara Gamble, London: Routledge.
- Kahf, Mohja (2012). “The Water of Hajar”, in: Ali, Kecia & et all, *A Jihad for Justic: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, USA: 48HrBooks, Available at: [www.48HrBooks.com](http://www.48HrBooks.com).
- Krentz, Edgar (1975). *The Historical-Critical Method*, Philadelphia: Fortress Press.
- Marshall, I. Howard. (1977). “Historical Criticism” in: *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979.
- Novriantoni and El-Dardiry, Ramy (2005). ‘Interview with Asma Barlas: It is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves’, in: Liberal Islam Network, cited at Qantara.de – Dialogue with the Islamic World, accessed 13 May 2007, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-28/\\_p-1/i.html?PHPSESSID=](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-28/_p-1/i.html?PHPSESSID=).
- Saeed, Abdullah (2008). *The Quran: An Introduction*, UK: Routledge.
- Trill, Suzanne (2001). “Feminism versus Religion: Towards a Re-Reading of Aemilia Lanyer's *Salve Deus Rex*”, in: *Renaissance and Reformation/ xxv*, vol. 4, pp. 67-80.
- Wacker, Marie-Theres (2006). “Feminist Criticism and Related Aspects”, in: *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Edited by J. W. Rogerson and Judith M. Lieu, Oxford: Oxford University Press, pp. 634-654.
- Wadud-Muhsin, Amina (1999). *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.



## بررسی همگرایی ادیبان با تأکید بر «استصحاب احکام شرایع گذشته»

عباس تقوایی \*

مقداد ابراهیمی کوشالی \*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۱۰]

### چکیده

بحث «استصحاب احکام شرایع گذشته» یکی از فروعات بحث استصحاب و یکی از مباحث اصول عملی است که بیشتر در مباحث انتهایی آن و در قالب یکی از شبهات استصحاب مطرح شده است. پرسش اساسی این است که: اگر حکمی در شریعت گذشته (مثل شریعت حضرت موسی (ع) یا عیسی (ع)) وضع شده و یقین به نسخ آن در شریعت بعدی (مثل شریعت اسلام) نداشتیم، آیا امکان استصحاب آن حکم در شریعت بعدی وجود دارد یا خیر؟ ثمره این بحث از این لحاظ در فقه و اصول کم‌رنگ می‌شود که هرچند قائل به استصحاب احکام شرایع سابق نباشیم، می‌دانیم که برخی از این احکام در شریعت اسلام موجودند و علی‌رغم این ثمره اندک، آثار این بحث در تاریخ و کلام دیده می‌شود. بر این مبنا، در این مقاله ادله موافقان و مخالفان، و همچنین محققان از اصولیان در این خصوص بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: استصحاب، شرایع گذشته، احکام شرایع گذشته، احکام امضایی.

\* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران (نویسنده مسئول)

Taghvaei.abbas@liau.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران، شهرری، ایران و مربی گروه معارف اسلامی، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران، meghdadebrahimii@gmail.com

## مقدمه: تعدد ادیبان و رابطه آنها با یکدیگر

چنین به نظر می‌رسد که مهم‌ترین موضوع مقدماتی در اینجا بررسی مختصر تعدد ادیبان الهی و رابطه آنها با یکدیگر است. هر چند ادیبان الهی منشأ واحدی داشته‌اند و جوهره تمامی آنها بر مبنای اصل مهم «توحید» قرار گرفته، گاه در شریعت آنها تفاوت‌های آشکاری به چشم می‌خورد. محققان در بررسی این موضوع، ضمن توجه به یکی بودن «گوهر اصلی ادیبان الهی»، تفاوت در اوضاع و احوال موجود در دوره‌های تاریخی حیات بشر را عامل اصلی‌ای برمی‌شمرند که منجر به تفاوت‌هایی در آنها شده، و در مقابل به شباهت‌های موجود میان احکام دین اسلام و ادیبان گذشته اشاره می‌کنند (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۳۵۰/۱).

البته در اینجا و قبل از ورود به بحث از جنبه اصولی، باید به چند نکته توجه داشته باشیم:

۱. از نظر برخی از محققان یهود، استفاده از عبارت «هر آدمی» در آیه «پس احکام و فرایض مرا ننگه دارید که هر آدمی که آنها را بجا آورد در آنها زیست خواهد کرد» (باب هجدهم، سفر لویان)، یا عناوین عام و مطلق در عباراتی نظیر «این دروازه خداوند است که عادلانه و نیکوکارانه از آن داخل خواهند شد»، یا «ای عادلان و نیکوکاران! با خداوند شادی نمایید» (مزامیر داود)، و تعبیر «قانون آدمیان» (کتاب دوم سموئیل) و نیز «مطلق‌دانستن قانون تورات برای همه» در بخش‌های مختلف تورات (سفر لویان و سفر اعداد) و نظایر اینها نشانگر جهان‌شمولی یهودیت است (گندمی نصرآبادی، بی‌تا)؛

۲. برخی از محققان مسیحیت نیز معتقدند آیاتی نظیر مکاشفه یوحنا (۱۴: ۶) و متی (۲۴: ۱۴؛ ۲۸: ۱۹) نشان‌دهنده توجه انجیل به «همه ملت‌ها» و از «هر قبیله، زبان و قوم» که باشند و همچنین جهانی بودن این آیات است. همچنین، غلاطیان (۳: ۲۲) را در همین راستای جهان‌شمولی مسیحیت تفسیر کرده‌اند (مدرسه سبت، بی‌تا)؛

۳. از نگاه برخی از علمای اسلامی، با ظهور هر پیامبر صاحب شریعت، شریعت قبلی منسوخ می‌شود. روایاتی به سند موثق و معتبر از امام رضا (ع) و امام صادق (ع) در همین باب وارد شده است؛ کما اینکه «حضرت نوح مبعوث شد با کتاب و شریعتی غیر شریعت آدم، پس هر پیغمبری که بعد از نوح بود بر شریعت و طریقه او بود و تابع کتاب او بود تا آنکه ابراهیم خلیل (صلوات الله علیه) آمد با صحف و عزیمت ترک کتاب نوح، نه آنکه او را انکار نماید بلکه با بیان اینکه آن شریعت منسوخ گردیده است

و بعد از این به آن عمل نباید کرد» و به همین ترتیب با ظهور شریعت یهودیت عزم بر ترک عمل به صحف و با ظهور شریعت مسیحیت عزم به ترک عمل به تورات و با ظهور شریعت اسلام عزم به ترک عمل به شریعت حضرت عیسی (ع) شده است (مجلسی، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴). از طرف دیگر، در آخرین کتاب مقدس صحبت از «رسالت جهانی پارقلیطا» شده که از نظر محققان مسلمان منظور همان رسالت جهانی رسول اکرم (ص) است (جدیدی و قاضی، ۱۳۹۱).

### نگاهی به دیدگاه‌های موجود در استصحاب احکام شرایع پیشین

مسئلاً برخی از احکام اسلام (نظیر روزه) همانند احکام شرایع گذشته، و در مقابل برخی نیز (نظیر نفی حرمت بعضی از اجزای حیوان که بر یهود حرام شده بود) مخالف احکام شرایع پیشین هستند. با لحاظ این موضوع، دو دیدگاه کلی در این باره وجود دارد: دیدگاه اول؛ «برخی از فقها احکام شرایع گذشته را به عنوان شریعت الهی برای مسلمانان نیز حجت دانسته‌اند»؛

دیدگاه دوم؛ برخی، چنان‌که نایینی احتمال داده، معتقدند تمام احکام شرایع گذشته را اسلام نسخ کرده و فقط تشابهی در برخی از احکام وجود دارد. از طرف دیگر، «در باره احکامی که در اسلام به نفی یا اثبات آنها تصریح شده نیز دو نظر وجود دارد:

۱. طبق نظر جمهور حنفی‌ها، بعضی مالکی‌ها و شافعی‌ها و یک روایت از احمد، هر حکمی از شرایع گذشته که در قرآن آمده و نسخ آن اعلام نشده، به دلایل زیر برای ما حجت است»:

- نقل بدون رد، امضا و تقریر محسوب می‌شود؛  
- تأکید قرآن در چندین آیه بر حقانیت شرایع گذشته (قبل از تحریف) و مشارکت مسلمانان با پیروان آن ادیان در اصول کلی؛  
- استصحاب احکام شرایع سابق برای امت ما.

۲. بسیاری از فقهای امامیه، غزالی، «آمدی و جمعی از اشاعره و معتزله به دلایل زیر» قائل به «عدم ثبوت احکام شرایع گذشته برای مسلمانان» هستند:  
- قضیه معاذ بن جبل در یمن که عمل به فتوای خود را به جای شرایع گذشته، آخرین منبع استنباط و فتوا قرار داد و نزد پیامبر اکرم (ص) برشمرد؛

- اگر کتب شرایع گذشته منبعی برای فتوا بود، باید مسلمانان به حفظ و تلاوت آن توصیه می‌شدند؛

- اگر حجت بود، باید «علمای اهل کتاب مثل کعب‌الأحبار و عبدالله بن سلام» به طور گسترده از آن منابع برای مسلمانان نقل می‌کردند (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۳۵۰/۱-۳۵۱).

### استصحاب: تعریف و تقسیمات آن

استصحاب در لغت «خواندن به صحبت و معاشرت کسی»، یاری‌خواستن از کسی، با خود داشتن، باقی داشتن چیزی و لازم گرفتن چیزی را می‌گویند (دهخدا، ۱۳۵۲: ذیل مدخل «استصحاب»؛ معلوف، بی‌تا: ۴۱۶؛ مجموعه من المؤلفین، بی‌تا: ۵۰۷/۱: الأشتیانی، ۱۴۳۰: ۱۱/۶) و تعریف اصطلاحی آن در فقه، اصول و حقوق را به معنای لغوی آن نزدیک دانسته‌اند. کوتاه‌ترین تعریف آنکه در رسائل شیخ انصاری آمده است: «حکم به بقای آنچه قبلاً وجود داشته» که بر آن ایرادهایی وارد کرده‌اند (الأشتیانی، ۱۴۳۰: ۱۱/۶-۱۴). این تعبیر شیخ انصاری را میرزای نایینی نپسندید و استصحاب را عبارت از «عدم نقض یقین سابقی که به حکمی یا موضوعی تعلق گرفته به لحاظ ترتیب اثر دادن و مشی بر آن یقین سابق در هنگام شک در بقای متعلق آن یقین» دانست (محمدی، ۱۳۷۵: ۳۰۹). به نظر نایینی، تعریف مذکور استصحاب را از احکام واقعی قرار می‌دهد و این با متن روایات در این خصوص همخوانی ندارد (نایینی، ۱۴۰۹: ۳۰۶/۴-۳۰۷). به نظر آخوند خراسانی، هرچند تعاریف مختلفی از استصحاب ذکر شده، همه این تعاریف به مفهوم واحدی برمی‌گردد که همان «حکم به بقای حکم یا موضوع دارای حکمی است که در بقای آن شک شده» و البته این تعریف، همانند سایر تعاریف معمول شرح‌الاسمی است، نه تعریف به حد و رسم (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۳۸۴).

اولین کسی که به بحث استصحاب به نحو مرتبط با بحث ما پرداخته محقق حلی است. او در معارج‌الاصول پس از شرح موضوع و دو دیدگاه موجود، ضمن بیان قول سید مرتضی مبنی بر اینکه «بدون دلیل به هیچ یک از دو طرف حکم نمی‌شود»، قول حکایت‌شده از شیخ مفید را مختار دانسته است که مطابق با آن «حکم به بقای حکم قبلی می‌شود مادامی که دلیلی بر نفی آن اقامه نشود» (حلی، ۱۴۰۳: ۲۰۶). علامه حلی نیز از اولین علمایی است که ضمن بحث نهایی از «ترجیح»، به حجیت استصحاب اشاره، و چنین استدلال کرده است که «چیزی که باقی بر حال بقای خود است، از مؤثر بی‌نیاز

است و اگر غیر از این باشد، تحصیل حاصل است؛ کمالینکه قائل نبودن به استصحاب در اینجا «ترجیح بلامرجح یکی از دو طرف ممکن است» (حلی، ۱۴۰۴: ۲۵۰-۲۵۱). شیخ بهایی نیز قائل به حجیت استصحاب موافق با نظر اکثر علمای شیعه (برخلاف سید مرتضی، اغلب حنفی‌ها و اکثر متکلمان) می‌شود و این گفته بیضاوی را که «اگر استصحاب حکم یا عدم تحقق آنچه زایلش می‌کند صورت نگیرد، معجزه‌ای رخ نخواهد داد» محل بحث می‌داند؛ کمالینکه در این صورت فرستادن نامه و هدیه برای افراد در دوردست را سفیهانه می‌شمرد (بهایی، بی‌تا: ۸۳-۱۰۶). شیخ انصاری نیز در بیان ادله استصحاب، به وجدان سلیم، اخبار مستفیضه و روایات فراوان و اجماع اشاره می‌کند (الانصاری، ۱۴۱۵: ۲۶۹-۲۹۵).

در تقسیم استصحاب نیز، محققان مبانی مختلفی را مطرح کرده‌اند، مثلاً شیخ انصاری در رسائل به تقسیم استصحاب بر مبنای مستصحب و به اعتبار دلیل پرداخته (همو، ۱۴۱۹: ۳/۳۵ و ۳۷) که تقسیم اول به بحث ما مربوط است (السبحانی، ۱۴۲۵: ۷۷).

### استصحاب احکام شرایع گذشته

به نظر حائری، استصحاب احکام شرایع گذشته یعنی اگر در قرآن یا سنت (به نحو متواتر یا غیرمتواتر) حکمی برخلاف اصل آمده باشد که در حق امت‌های گذشته صادر شده و نسبت به بقای آن حکم یا نسخ آن در حق خودمان یقین نداشته باشیم، در این صورت آیا آن حکم در حق ما ثابت است یا خیر (الحائری، ۱۴۰۴: ۳۱۵). به عبارت کلی‌تر، «خیلی پیدا می‌شود که ما یک احکامی در امم سابقه داشته‌ایم، یا در تورات و انجیل احکامی هست و آن احکام را ما در اسلام بخصوصه بخواهیم پیدا بکنیم»، آیا اصل عملی‌ای داریم که به واسطه آن بتوانیم به آن احکام برسیم؟ (مظاهری، ۱۳۷۶). از باب نمونه در آیات ۱۶۰ و ۱۶۱ سوره نساء بحث حرمت ربا برای یهود مطرح شده است. حال اگر آیات یا ادله دیگر [در فرض] بر حرمت ربا در شریعت اسلام دلالت نداشته باشند، آیا می‌توان گفت این حرمت به یهود اختصاص نداشته و ربا برای مسلمانان نیز حرام است؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹) برخی این موضوع را «حکم به اعتبار احکام غیرمنسوخ شرایع گذشته» دانسته و به مثال مشهور اصولیون در این باره استناد کرده‌اند که مطابق با آن در قرآن (یوسف: ۷۲) از زبان منادی حضرت یوسف (ع) آمده است که «برای هر کس که آن را پیدا کند و بیاورد یک بار شتر خواهد بود» و متصدی گفت که

«من ضامن آن خواهم بود». این آیه را دال بر جواز جعله بر عوض مجهول در زمان حضرت یوسف (ع) دانسته‌اند. حال آیا اکنون که مسلمانان در این جواز، یعنی در بقا [یا نسخ] آن شک دارند، بقای آن قابل استصحاب است یا خیر؟ (محمدیان امیری، ۱۳۹۰) برخی نیز این بحث را نتیجه توسعه و گسترش «بحث از اعتبار بخش‌های غیرمنسوخ شرایع پیش از اسلام» که «مستلزم نوعی امضای احکام گذشته است» دانسته‌اند («نظریه امضا و تأسیس در اندیشه و فرهنگ اسلامی»، بی‌تا).

### جایگاه بحث

به طور کلی در مباحث تکمیلی استصحاب و تحت عناوین متعددی به این موضوع پرداخته شده که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

- تحت عنوان یکی از «تنبیهات استصحاب» که رایج‌ترین عنوان برای این بحث، به‌ویژه در کتاب متأخرین از اصولیان، است (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۴۱۲؛ الحکیم، بی‌تا: ۴۷۲/۲؛ العراقی، بی‌تا: ج ۴، قسمت اول، ص ۱۷۳ هر سه ذیل تنبیه ششم؛ الخمینی، ۱۴۱۷: ۱۴۶، ذیل تنبیه پنجم).

- تحت عنوان «تذنیب حول استصحاب الاحکام الشرایع السابقة» (الخمینی، ۱۴۱۸: ۵۳۷/۸).

- برخی از محققان نیز در مباحث فقهی خود وقتی به ذکر مستندات قرآنی برخی احکام می‌رسند که در آن قرآن کریم به نقل از شرایع گذشته به ذکر برخی احکام مربوط به پیامبران گذشته پرداخته، به این موضوع اشاره می‌کنند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹).

با توجه به آنکه برخی از اصولیان متأخر ضمن ذکر شروط عمل به استصحاب، بر این نیز تأکید داشته‌اند که در اینجا «نباید دلیل شرعی مبنی بر انتفای حکم تشریح شده در اول، در زمان دیگر باشد» چراکه در این حالت عمل به آن دلیل شرعی واجب می‌شود (الانصاری، ۱۴۱۵: ۳۱۳)، لذا می‌توان موضوع بحث را از اقسام «استصحاب عدم النسخ» و دو قسم آن یعنی «استصحاب احکام شرایع گذشته در صورت شک در نسخ آنها» و «استصحاب احکام شریعت اسلام در صورت شک در نسخ آن» دانست؛ که بر اولی اشکالات متعددی وارد کرده‌اند و دومی را اغلب اصولیان پذیرفته‌اند، هرچند برخی از معاصران، بر این قسم نیز اشکالاتی وارد کرده‌اند («استصحاب عدم نسخ»، بی‌تا). بر همین مبنا است که به نظر سبحانی، هرچند شیخ انصاری و آخوند خراسانی بحث را به

استصحاب احکام شرایع گذشته اختصاص داده‌اند، ولی موضوع اصلی بحث، استصحاب عدم‌النسخ است که در دو مقام، یعنی شریعت اسلام و شرایع گذشته، جریان پیدا می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵).

یکی از مبسوط‌ترین بحث‌ها درباره جایگاه این موضوع در *تحریرات الاصول* آمده و مؤلف جایگاه بحث مذکور را «استصحاب عدم‌الزمان» و حل شبهه «معارضه اصل جاری در متصرمات با اصل جاری در غیر آن» دانسته که از مصادیق جریان شبهه مذکور حدیث استصحاب احکام شرایع گذشته است (الخیمینی، ۱۴۱۸: ۵۳۷/۸).

### تفصیل دیدگاه‌های موجود در بحث

در بیان دیدگاه‌های موجود در این باره، از دیدگاه حائری می‌توان به سه قول رسید: ۱. امکان استصحاب؛ ۲. ناممکن بودن استصحاب؛ ۳. قول به تفصیل که به نظر حائری «أظهر» بوده و تفصیل آن به شرح زیر است:

الف. احکامی که در شرایع گذشته با الفاظی که دال بر ثبوت آنها در جمیع زمان‌ها است، واجب شده‌اند که این احکام در صورتی که نسخ نشوند یا تخصیص نخورند، باقی مانده و در حق ما نیز به دلیل اصالت عدم نسخ و عدم تخصیص جاری‌اند؛

ب. احکامی که در شرایع گذشته با الفاظی که دلالت بر ثبوت آنها در حق ما ندارد، وضع شده‌اند و طبعاً در حق ما ثابت نیستند. چنین احکامی به واسطه اصل سلامت از معارض، نه تنها در حق ما بلکه حتی در حق کسانی که در همان زمان حکم موجود بوده ولی مخاطب آن حکم نبوده‌اند نیز ثابت نیستند، مگر آنکه در این باره دلیلی داشته باشیم، مثل حالتی که بیان حکم با خطاب شفاهی باشد (الحائری، ۱۴۰۴: ۳۱۵)؛ به عبارت دیگر، برای ثبوت آنها در حق غیرمخاطبان نیاز به دلیل خاص است.

به نظر حائری، احکامی که با دلیلی (مثلاً با لحاظ فحوای کلام) در حق ما نیز ثابت باشند، کلاً از محل بحث خارج‌اند و محل نزاع را می‌توان در قسم دوم احکام [دسته ب فوق‌الذکر] دانست (همان). البته بنا به نظر مصطفی خمینی این احکام دسته دوم نیز محل نزاع و بحث نیستند (الخیمینی، ۱۴۱۸: ۵۳۸/۸). در هر صورت چنین به نظر می‌رسد که با بررسی دقیق آرای اصولیان، می‌توان دو گروه زیر از آنان را در این خصوص از هم متمایز کرد:

گروه اول؛ کسانی نظیر شیخ انصاری، آخوند خراسانی، آقاضیا عراقی و جعفر سبحانی که استصحاب احکام گذشته را نظیر استصحاب احکام اسلام ممکن می‌شمردند.

مثلاً، آخوند خراسانی با استناد به عمومیت ادله استصحاب معتقد است متیقن در استصحاب، هم می‌تواند احکام شریعت اسلام و هم احکام شرایع پیشین باشد. وی با رد ادله مخالفان، معتقد است نمی‌توان در این حالت [که متیقن از احکام شرایع گذشته است] ارکان استصحاب را مختل دانست (آخوند خراسانی، بی‌تا: ۴۱۲).

گروه دوم؛ کسانی نظیر حائری، میرزای قمی، امام خمینی، خویی و مکارم شیرازی که قائل به جاری‌نشدن استصحاب در احکام شرایع گذشته‌اند. مثلاً، به نظر میرزای قمی، پیامبر اکرم (ص) متعبد به هیچ یک از شرایع گذشته نبودند و توافق احکام شریعت ایشان با شرایع گذشته دال بر متابعت احکام اسلام از احکام ادیان گذشته نیست، بلکه مستند به ظواهر بعضی از آیات است، ضمن آنکه شریعت ایشان ناسخ احکام ادیان گذشته بوده و حضرت در هر مسئله‌ای که برایشان پیش می‌آمد منتظر وحی می‌ماندند و به احکام ادیان گذشته تمسک نمی‌کردند و اگر از احکام تورات مبنی بر رجم زانی خبر می‌دادند، صرفاً برای اتمام حجت بر یهود و اظهار علم بود و آیاتی نظیر «ثم أوحینا الیک أن أتبع ملة ابراهیم» (نحل: ۱۲۳) و «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً» (شوری: ۱۳) نیز فقط محمول بر اصول عقایدند (المیرزا القمی، بی‌تا: ۴۹۲).

### ایرادهای واردشده بر استصحاب احکام گذشته و مناقشات موجود در ادله

مخالفان استصحاب احکام شرایع پیشین چند ایراد مهم بر آن وارد کرده و بر اختلال ارکان استصحاب در این حالت تأکید کرده‌اند. در نقطه مقابل، علاوه بر قائلان به استصحاب شرایع گذشته، حتی برخی از موافقان آن نیز در ادله مذکور مناقشه یا بر آن نقد وارد کرده‌اند:

**ایراد اول؛ تغایر موضوع:** یعنی اختلاف در موضوع، چراکه مکلف به احکام هر شریعتی منحصر در کسی است که آن شریعت را درک کرده و کسانی که شرایع گذشته را درک کرده‌اند، منقرض شده‌اند (النائینی، ۱۴۰۹: ۴/۴۷۸). عموم محققان و اصولیان در بحث از استصحاب احکام شرایع گذشته به این اشکال و ایرادهای واردشده بر آن اشاره دارند (الأنصاری، ۱۴۱۹: ۳/۲۲۵؛ آخوند خراسانی، بی‌تا: ۴۱۲؛ النائینی، ۱۴۰۹: ۴/۴۷۸؛ العراقی، بی‌تا: ۱۷۴/۴؛ الخمینی، ۱۴۱۷: ۱۴۷؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵؛ موسوی جزایری، ۱۳۹۱). این همان است که محمدباقر صدر تحت عنوان «تعدد معروض» البته در بحث «استصحاب عدم النسخ» به آن پرداخته است (الصدر، بی‌تا: ۳/۲۱۵-۵۱۳).



این اشکال را اصلی‌ترین اشکال مطرح شده از جانب محدث استرآبادی دانسته‌اند که مطابق با آن احکام گذشتگان به ما مرتبط نیست، همچنان که احکام ما به آنها مربوط نیست و سرایت حکم مکلفی به مکلف دیگر است، در صورتی که «ملاک برای هر کسی حالت سابقه خودش است و نمی‌تواند حکم شخص دیگری را برای خودش استصحاب کند» (موسوی جزایری، ۱۳۹۱). در این حالت، عدم تعیین به ثبوت آن احکام در حق ما موجب از بین رفتن شک در ثبوت آن احکام و در نتیجه اختلال در ارکان استصحاب می‌شود (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۴۱۳). به عبارت دیگر، در استصحاب، «بقای موضوع یا وحدت قضیه مورد تعیین با قضیه شک شده در آن» شرط است که این شرط در اینجا مفقود است و این اشکال هم در استصحاب احکام شریعت اسلام (که احکام آن مربوط به زمان حضور پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) است، نه ما که در زمان صدر اسلام یا ظهور به سر نمی‌بریم)، وارد است و هم در استصحاب احکام شرایع گذشته و مختص به بحث ما نیست (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵). شیخ انصاری در بحث از این ایراد، به نقل از برخی معاصران (که منظور حائری است) می‌گوید آنچه در حق این عده (بعدی) ثابت می‌شود شبیه آن چیزی است که در حق گذشتگان ثابت بوده، نه اینکه عین همان حکم باشد و به همین دلیل است که در امکان سرایت احکام ثابت شده درباره حاضران یا افراد موجود در حق غایبان یا آیندگان به اجماع و اخبار دال بر اشتراک استناد می‌شود، نه به استصحاب (الانصاری، ۱۴۱۹: ۲۲۵/۳).

**مناقشه در ایراد اول:** به اشکال «تغایر موضوع» به چند صورت زیر پاسخ داده‌اند:

**پاسخ اول:** «پاسخ نقضی به واسطه استصحاب عدم‌النسخ در احکام شریعت اسلام» (الخمینی، ۱۴۱۷: ۱۴۷)؛ چراکه اختلاف اشخاص نمی‌تواند مانع جریان استصحاب باشد و اگر چنین می‌بود اصلاً استصحاب عدم‌النسخ اجرایی نبود (الانصاری، ۱۴۱۹: ۲۲۶/۳). نایینی با اینکه جزء مخالفان استصحاب احکام شرایع گذشته است در استصحاب عدم‌النسخ قائل به همین مطلب است (النائینی، بی‌تا: ۴۱۴/۲). صاحب *تحریرات الاصول* نیز چنین موضعی دارد با این تفاوت که قائل به جریان احکام شرایع گذشته (بدون استفاده از استصحاب) در زمان ما است (الخمینی، ۱۴۱۸: ۵۳۷/۸-۵۳۹). در تکمیل این پاسخ می‌توان گفت استصحاب عدم‌النسخ فقط شامل کسانی نمی‌شود که در زمان صدور حکم موجود بوده‌اند، بلکه در حق کسانی که در آن زمان نبوده‌اند نیز جاری می‌شود مگر قائل به این باشیم که استصحاب عدم‌النسخ در این حالت جاری نمی‌شود (الآشتیانی، ۱۴۳۰: ۹۱/۷).

**پاسخ دوم؛** فرض وجود افرادی که هر دو شریعت را درک کرده‌اند؛ که این اولین جواب شیخ انصاری در رسائل است (الانصاری، ۱۴۱۹: ۲۲۵/۳)؛ مثلاً سلمان فارسی که هم شریعت مسیح و هم اسلام را درک کرده، وقتی توانست استصحاب کند، دیگران هم می‌توانند، همچنان که در خود شریعت می‌توانیم سعد بن عبدالله قمی را فرض کنیم که هم، زمان حضور را درک کرده و هم، زمان غیبت را؛ یا صحابی‌ای که هم، زمان پیغمبر را درک کرده و هم، زمان پس از پیغمبر را. این پاسخ هم درباره احکام اسلام و هم درباره احکام شرایع گذشته وارد نیست و به همین دلیل آخوند خراسانی بر آن اشکال کرده است؛ چراکه حکم ظاهری فقط در صورتی درباره دیگری جاری می‌شود که شرایط آنها یکی باشد ولی در مثال‌های بالا سلمان، صحابی و سعد بن عبدالله هم یقین دارند و هم شک، در صورتی که ما فقط شک داریم و اگر بگوییم احکام مشترک است، منظور احکام واقعی و نفس‌الامری است نه احکام ظاهری، همچنان که اگر کسی راجع به نجاست عبا خود یقین حاصل کند، باید از آن اجتناب کند اما اجتناب برای دیگری که به نجاست آن عبا یقین ندارد، لازم نیست (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵). به همین دلیل است که آخوند خراسانی می‌نویسد اگرچه این جواب در حق کسانی که هر دو شریعت را درک کرده‌اند، در صورت استصحاب حکم شریعت سابق صحیح است، ولی درباره غیر آنها نافع نیست (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۴۱۴)؛ لذا بر این پاسخ ایراد کرده‌اند که اعتبار استصحاب در حق کسی که هر دو شریعت را درک کرده اصلاً ثمره‌ای برای بحث ما ندارد (الآشتیانی، ۱۴۳۰: ۹۰/۷).

**پاسخ سوم؛** پاسخ حلی یعنی «وضع احکام شرایع پیشین به صورت قضیه حقیقه»، از اصلی‌ترین پاسخ‌های متقدمان است که آخوند خراسانی در رد تغایر موضوع به آن پرداخته است. مطابق این پاسخ، چون احکام شرایع گذشته به نحو قضیه حقیقه وضع شده‌اند، برای افراد به طور کلی ثابت‌اند نه اینکه به طور خاص برای افراد خارجی (به نحو قضیه خارجی) وضع شده باشند که اگر چنین می‌بود، این احکام مختص به مکلفانی می‌شد که در آن عصر وجود داشته‌اند. در این صورت، باید احکام در شریعت اسلام نیز به همین گونه و مختص مخاطبان موجود در عصر بعثت می‌شد و استصحاب در آنها جاری نمی‌شد، همچنان که نباید امکان نسخ آنها نیز وجود می‌داشت (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۴۱۳)؛ در حالی که هم استصحاب آنها صحیح و هم نسخ آنها ممکن است. آقاضیا عراقی با استفاده از تعبیر «قضیه طبیعه»، در مقابل قضیه خارجی،

می‌نویسد اگر حکم شریعت گذشته به نحو قضیه خارجی باشد، اشکال [اول] وارد است، ولی اگر حکم به نحو قضیه طبیعی باشد که حکم آن بر طبیعت مکلفان بار می‌شود، صحیح نیست، چراکه حکم در این حالت از افراد فعلی که وجود خارجی دارند به افراد مقدر تسری پیدا می‌کند (العراقی، بی‌تا: ج ۴، قسمت اول، ص ۱۷۵). به عبارت ساده‌تر، موضوع احکام ذات مکلفان بوده و به صورت کلی بر افراد مفروض‌الوجود مکلفان بار می‌شود و منطبق شدن آن بر زید و عمرو ربطی به اصل احکام ندارد و «چون آحاد مکلفان تأثیری در احکام ندارند»، بنابراین در هنگام شک در نستخشان می‌توانیم آنها را استصحاب کنیم (موسوی جزایری، ۱۳۹۱).

در اینجا لازم است به چند نکته مهم برای روشن‌تر شدن بحث اشاره کنیم:

**نکته اول** در بیان تفاوت میان قضیه حقیقیه با قضیه خارجی است که در اینجا به دو تفاوت اصلی اشاره کرده‌اند: اول آنکه لازم نیست موضوع در قضیه حقیقیه در حین تشریح موجود باشد، مثل وجوب حج بر مستطیع که هر کس تا روز قیامت مستطیع شود، حج بر او واجب می‌شود، ولی در مقابل موضوع در قضیه خارجی حتماً باید در جهان خارج موجود باشد؛ دوم آنکه، دایره موضوع در قضیه حقیقیه توسعه دارد، یعنی فرقی نمی‌کند که موضوع «محققه الوجود» باشد یا «مفروضة الوجود»، پس هم موضوعی که اکنون موجود است و هم موضوعی که موجود نیست ولی فرض وجود آن شده را در بر می‌گیرد، در صورتی که در قضیه خارجی حکم بر روی افراد، یعنی در خارج، بار می‌شود. لذا باید افرادی باشند تا حکم تشریح شود (فاضل لنگرانی، ۱۳۸۹).

**نکته دوم** دیدگاه امام خمینی در این باره است که وی تحت عنوان «جواب حلی» به آن پرداخته و این جواب را اصلی‌ترین جواب در مسئله دانسته که توجه و پسند دیگران را در پی داشته است. وی در این خصوص معتقد است در اینجا اشکال دیگری وجود دارد که این جواب حلی از عهده پاسخ آن برنمی‌آید، بدین شکل که ممکن است موضوع حکم ثابت در شرایع گذشته را عنوانی به نحو قضیه حقیقیه بدانیم که این عنوان بر افراد موجود در زمان ما منطبق نگردد، مثل اینکه عنوان «مسیحی» یا «یهودی» برای آن در نظر گرفته شود. در این حالت، اگرچه قضیه، قضیه حقیقیه است اما عنوان موضوع آن [یهودی یا مسیحی] بر غیرمصادیق آن (سلمان غیریهودی و غیرمسیحی) صدق نمی‌کند، مثلاً قول خداوند که «بر یهود حرام کردیم ...» هرچند قضیه حقیقیه است، اما اگر مسلمانان در بقای آن راجع به خودشان شک کردند، محل اجرای

استصحاب نیست، همچنان که اگر حکمی برای فقرا ثابت شد و آنگاه اغنیا در ثبوت آن حکم برای خود شک کردند، بسیار واضح است که آن حکم در حق اغنیا قابل استصحاب نیست. اگر اشکال شود که «پس چگونه حکم (حرمت) شراب انگور را، هنگامی که شک در ثبوت آن برای شراب کشمش شود، استصحاب می‌کنیم؟» و «آیا این تسری حکم از موضوعی به موضوع دیگر نیست؟» پاسخ داده می‌شود که تفاوت در اینجا واضح است، زیرا کشمش قبلاً انگور بوده که خشک شده و در اینجا قضیه متیقنه و مشکوک‌ه یکی است و حکم استصحاب می‌شود، در صورتی که تک‌تک مسلمانان مسبوق به یهودی یا مسیحی بودن نیستند که بعد مسلمان شده باشند، که اگر چنین بودند استصحاب (مسلماً) در حق آنها جاری می‌شد. به نظر امام خمینی، از مسائلی که ذکر شد، تفاوت میان استصحاب عدم‌النسخ در احکام شریعت اسلام با احکام شرایع گذشته آشکار می‌شود (الخمینی، ۱۴۱۷: ۱۴۷-۱۴۸).

**نکته سوم؛** جعفر سبحانی ضمن تشریح این پاسخ از رسائل شیخ انصاری، بحث مبسوطی نیز در تفسیر معنای «قضیه حقیقیه» دارد و ضمن پذیرش این جواب می‌نویسد این جواب را آخوند خراسانی هم پذیرفته اما کلام شیخ انصاری را بد تفسیر کرده و خوبی نیز تحت تأثیر تفسیر ناصحیح آخوند خراسانی، نپذیرفته و اگر تفسیر آخوند خراسانی از کلام شیخ انصاری درست باشد، اشکال خوبی هم که بر مبنای آن تفسیر است، درست است. طبق تفسیر آخوند خراسانی، هر چند ظاهر کلام شیخ انصاری این است که «حکم بر روی عنوان رفته»، ولی مراد شیخ انصاری چنین نیست. چون «عنوان بما هو عنوان» اثری ندارد، بلکه حکم بر روی افراد رفته است؛ هر چند گاهی بر روی افراد محدود و موجود (قضیه خارجی) و گاهی بر روی افراد، اعم از محقق و مقدر (قضیه حقیقیه). اگر تفسیر قضایای حقیقیه چنین باشد حق با خوبی است. یعنی اجمال به علم قطعی و به مشکوک منحل می‌شود؛ مثلاً صحابه و ایام حضور «قطعی» و تابعان و بعد از تابعان و بعد از حضور «مشکوک» می‌شود و در این صورت اشکال وارد است و این قضیه به اقل و اکثر برمی‌گردد. در نتیجه با رفتن حکم بر روی افراد، دیگر اینجا موضع استصحاب نیست بلکه محل اجرای اصل برائت است؛ چراکه این از قبیل شک در تکلیف است. مثلاً می‌دانیم که خمر متخذ از عنب حرام است ولی نمی‌دانیم که خمر متخذ از خرما هم حرام است یا خیر. اینجا موضوع دو تا است و محل اجرای اصل استصحاب نیست؛ یا ما یقین داریم که صحابه پیامبر محکوم به احکام متعه بودند، ولی

شک داریم که آیا ما هم محکوم هستیم یا نه. ما نیز افرادی در طول (آن صحابه) هستیم اما بخش حضور متیقن و بخش غیرحضور مشکوک‌اند، چراکه این حکم بخش حضور را در بر گرفته ولی بخش غیرحضور را مشکوکیم که این از قبیل اقل و اکثر می‌شود که اقلش متیقن و اکثرش مشکوک است و در این حالت استصحاب عدم نسخ اصالت ندارد و جاری نمی‌شود. به نظر خوبی، اگر ما در شریعت خودمان دلیل لفظی یا قرآینی داشته باشیم که بر استمرار حکم دلالت داشته باشد، می‌پذیریم که آن احکام دوره ما را هم در بر می‌گیرد، ولی در اینجا نیازی به استصحاب عدم‌النسخ یا استصحاب خود آن احکام نداریم و وجود همان دلیل لفظی یا قرینه دال بر استمرار کافی است. او سپس تأکید می‌کند که «من این کلام محمداً استرآبادی که گفته استصحاب عدم نسخ اجماعی است را قبول ندارم». سبحانی ضمن بیان دیدگاه‌های مذکور، تصریح می‌کند که «هیچ یک از اهل منطوق و عقل نمی‌گویند که در قضایای حقیقیه حکم روی افراد می‌رود، بلکه همه می‌گویند که حکم روی عنوان می‌رود» و حتی در قضایای خارجیّه چنین است که حکم روی عنوان می‌رود، با این تفاوت که عنوان در قضایای خارجیّه فقط منطبق بر افراد موجود است ولی در قضایای حقیقیه هم موجود بالفعل و هم مقدر را در بر می‌گیرد و در نتیجه چون حکم روی عنوان می‌رود، دیگر انحلال معنا ندارد. انحلال جایی معنا دارد که حکم روی افراد بوده و اقل و اکثر در کار باشد و چون عنوان «شیء بسیط» و انحلال‌ناپذیر است، تفکیک میان زمان پیامبر و حضور با زمان پس از پیامبر و پس از حضور ممکن نیست، مثلاً حکم روی عنوان «مؤمنان» یا «ناس» رفته که این عناوین در طول زمان مصادیق محقق یا مقدری پیدا می‌کند و حتی ما هم از مصادیق این عنوان محسوب می‌شویم و در نتیجه وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه وجود دارد. از نظر وی، عنوان به خودی خود به درد نمی‌خورد و مصداق خارجی مقصود است. در نتیجه جواب شیخ انصاری، جواب بسیار خوبی است. لذا اگر ما در شریعت خودمان شک کنیم که «حکم متعه نسخ شده یا نه؟»، عدم‌النسخ یا حکم را استصحاب می‌کنیم. یعنی ما با صحابه هیچ فرقی نداریم. امام خمینی نیز در خصوص تعلق احکام به طبایع مفصلاً بحث کرده است (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵).

**نکته چهارم؛** برخی نیز علی‌رغم بحث مفصل در این زمینه که احکام کلیه شرایع از نسخ قضایای حقیقیه‌اند، نتیجه دیگری (غیر از استصحاب احکام) از آن می‌گیرند و معتقدند در این حالت دیگر نیازی به استصحاب شرایع گذاشته نداریم، بلکه در نتیجه

آن، احکام شرایع گذشته «به اطلاق زمانی و اطلاقی که دلالت بر دوام دارد»، بر ما نیز بار می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹).

**ایراد دوم؛ نسخ شریعت گذشته:** هرچند نسخ در معنای حقیقی‌اش نسبت به مبادی و منشأ حکم غیرممکن و محال است، اما نسبت به عالم جعل، معقول و ممکن است و در هر صورت شک در نسخ نسبت به عالم جعل بر دو قسم متصور است: نخست اینکه، در بقای نفس جعل یا عدم بقای آن شک کنیم، بدین معنا که احتمال این برود که مولا آن را لغو کرده است؛ دوم اینکه، در دامنه وسعت مجعول و شمول دامنه زمانی آن شک کنیم، بدین معنا که احتمال این برود که متعلق جعل، حکم مقید به زمانی باشد که به اتمام رسیده است.

محمدباقر صدر با مطرح کردن دسته‌بندی فوق، اجرای استصحاب در دسته اول را ممکن، و در گروه دوم را محل بحث می‌داند (الصدر، بی‌تا: ۵۱۲/۳-۵۱۳)؛ البته گفته‌اند، بنا بر مشهور، این اشکال را نایینی بر استصحاب احکام شرایع گذشته وارد کرده است (موسوی جزایری، ۱۳۹۱). با این حال، محققان قبل از ایشان نیز به این اشکال توجه کرده‌اند. از باب نمونه، آخوند خراسانی در بیان ادله مخالفان، دلیل دوم آنها را «یقین به ارتفاع احکام شرایع پیشین به واسطه نسخ آنها به وسیله شریعت جدید» می‌شمرد که در این حالت شک در ثبوت آن احکام از بین می‌رود و ارکان استصحاب مختل می‌شود (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۴۱۳). پیش از آخوند خراسانی نیز میرزای قمی، چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، شریعت رسول اکرم را ناسخ احکام ادیان گذشته دانسته بود (المیرزا القمی، بی‌تا: ۴۹۲). از نظر نایینی، استصحاب در احکام شرایع گذشته جاری نمی‌شود، چراکه در اینجا دو حالت متصور است:

الف. اگر بنا را بر این بگیریم که احکام در شریعت جدید مجعول به جعل جدیدی باشند که کاملاً آشکار است؛ چراکه در این حالت الزاماً کلیه احکام شرایع سابق منسوخ‌اند و شک به جعل مثل یا ضد حکم سابق، در شریعت جدید باز می‌گردد. بنابراین، اصلاً شکی در بقای حکم شریعت سابق نداریم تا استصحاب جاری شود؛

ب. اگر بنا را بر این بگذاریم که احکام شریعت جدید مجعول به جعل جدیدی نیستند، بلکه همان احکام گذشته‌اند که در شریعت جدید امضا شده‌اند، استصحاب حکم سابق برای اثبات تعلق امضای آن در دین جدید از اصول مثبت است که ما قائل به حجیت آن نیستیم (النائینی، بی‌تا: ۴۱۵/۲؛ موسوی جزایری، ۱۳۹۱).

مکارم شیرازی با همین استدلال که وقتی شریعت تغییر می‌کند، تمام احکام آن تغییر می‌کند، استصحاب احکام شرایع گذشته را جایز نمی‌داند و می‌گوید وقتی از رسول خدا (ص) چیزی می‌پرسیدند می‌فرمود: «منتظر وحی الاهی هستم تا حکم آن را بدانم» و نمی‌فرمود: «به شریعت سابق مراجعه کنید» که این مباحث ایشان مشابه مباحث میرزای قمی است. به نظر وی، شریعت جدید به مثابه انقلاب‌هایی است که وقتی رخ می‌دهد و حکومت تغییر می‌کند، کل قانون اساسی آن را از ابتدا تدوین می‌کنند، هرچند بسیاری از احکام آن با قانون اساسی قبل هماهنگ است. بر این اساس، قانون روزه مدت‌زمان چشمگیری پس از بعثت و ورود رسول خدا (ص) به مدینه نازل شد، حال آنکه روزه در امت‌های گذشته بود ولی ایشان آن را استصحاب نکرد. با وجود چنین دیدگاهی، به نظر مکارم شیرازی، اگر حکم به لحن و بیانی باشد که نشانه رضایت خداوند به آن در اسلام است، آن حکم در اسلام نیز تثبیت می‌شود که «وقوف در عرفات» از این قبیل است، زیرا وقتی امام (ع) بیان می‌کند که جبرئیل به حضرت ابراهیم (ع) عرض کرد که در عرفات وقوف کند، علامت آن است که در اسلام هم همین حکم وجود دارد. آیه مربوط به قصاص در شریعت حضرت موسی نیز (مائده: ۳۲) به همین شکل بوده و در این نمونه‌ها به استصحاب شریعت سابق نیازی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲). مکارم شیرازی «آنالیز ماهیت نسخ شریعت» را لازمه تحقیق در این مسئله می‌داند. مطابق نظر وی در *انوار الاصول* اشکالی نیست که بگوییم نسخ شریعت به معنای نسخ اصول اعتقادی موجود در آن شریعت نیست، همچنان که اشکالی نیست که به معنای تغییر همه احکام موجود در آن شریعت نباشد، بلکه می‌تواند در دو معنا جریان پیدا کند:

اول: رفع بعضی از احکام فرعی و جزئیات فروع، مانند کیفیت نماز و زکات؛  
دوم: پایان مدت رسالت نبی سابق، که لازمه آن تشریح همه احکام از نو است که در این خصوص می‌توان همان تغییر قانون اساسی را مثال زد. در بحث ما همین معنای دوم مد نظر است و شاهد بر آن عبارت است از:

- تکرار تشریح بعضی از احکام در اسلام با آنکه در شرایع پیشین وجود داشته‌اند، مثل حرمت خمر و زنا؛

- جریان اصالت اباحه در خصوص شبهات وجوبیه نزد اخباری‌ها و اصولیان، و در شبهات تحریمیه فقط نزد اصولیان که این نیز شاهدی برای نسخ جمیع احکام گذشته و

رجوع انبیا به اباحه است؛ کماینکه شاهدهی است بر فقدان حکم الزامی، مگر بعد از آنکه تدوین و وجوب آن ثابت شود، که از این معنای نسخ، جایز نبودن استصحاب احکام شرایع سابق استنتاج می‌شود (همو، ۱۴۲۰: ۱۴۲/۳-۴۱۳).

**مناقشه در ایراد دوم؛** به نظر شیخ انصاری، نسخ شرایع گذشته مسلماً صورت گرفته، اما قطعاً تمامی احکام آن شرایع نیز نسخ نشده و معنای نسخ آنها این است که تمامی احکام آنها باقی نمانده و علم اجمالی به ارتفاع بعضی از احکام آن شرایع داریم (الآخوند الخراسانی، بی تا: ۴۱۳). به نظر خوئی، هرچند التزام به نسخ جمیع احکام شریعت گذشته مانع از استصحاب عدم‌النسخ می‌شود، ولی موجبی برای چنین التزامی نداریم و معنا ندارد که مثلاً بگوییم اباحه شرب آب در شریعت لاحق (که مماثل اباحه آن در شریعت سابقه است) پس از نسخ آن، از نو جعل شده است (الخوئی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۳-۱۵۰)؛ به عبارت ساده‌تر، اگر در پاسخ به این پرسش که «آیا همه احکام گذشته نسخ شده و از بین رفته‌اند؟» کسی قائل به چنین چیزی باشد، بسیار بی‌انصافی است و این کار که برخی از این احکام لغو شده و از نو و دوباره در شریعت بعدی جعل شود کار لغو و بیهوده‌ای است. از طرف دیگر، بالوجدان می‌بینیم که چنین نیست و در نتیجه باید گفت برخی از آنها منسوخ شده‌اند که در این حالت آنچه به نسخش یقین داریم (مثل قبله) کنار می‌رود و در مسائل مشکوک استصحاب می‌تواند جاری شود (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵)؛ که از اینجا به اشکال سوم می‌رسیم.

**ایراد سوم؛ علم اجمالی به نسخ برخی از احکام شرایع گذشته؛** نایینی ظاهراً قائل به نسخ کلی ادیان گذشته نیست، لذا در بیان اشکال دوم به این موضوع اشاره می‌کند که از نظر مخالفان استصحاب حتی «اگر قائل به این نباشیم که با ظهور شریعت اسلام جمیع شرایع گذشته نسخ شده‌اند، لاقلاً این مسلم است که برخی از آن احکام منسوخ شده‌اند» که همین علم اجمالی مانع از جریان اصل در جمیع اطراف موضوع بحث ما می‌شود (النائینی، ۱۴۰۹: ۴/۴۷۸).

سبحانی با تعبیر «علم به وجود نسخ در مشکوکات»، در سنخ سوم از ایرادها به ذکر این ایراد پرداخته و آن را ناشی از ایراد قبلی می‌شمرد که مطابق با آن در این مشکوکات هم مشکل داریم و در آنها استصحاب قابل اجرا نیست، چراکه به آنها علم اجمالی داریم که در میان این مشکوکات برخی منسوخ‌اند ولی نمی‌دانیم کدام یک؛ مثل حالتی که دو ظرف داریم با سابقه طهارت، که قطره خونی داخل یکی از آنها افتاده که در اینجا



دیگر نمی‌توانیم در هیچ کدام استصحاب طهارت را جاری کنیم (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵)؛ چراکه «اصول عملیه در شک بدوی جاری می‌شوند و در صورتی که شک در اطراف علم اجمالی باشد، اصول عملیه جاری نمی‌شوند». البته در اینجا دو قول داریم:

۱. قول مبتنی بر علیت تامه (قول آقازیا عراقی) که بر مبنای آن «اصول عملیه در اطراف علم اجمالی اصلاً اقتضای جریان را ندارند»؛

۲. قول مبتنی بر اقتضا که بر مبنای آن «اصول عملیه در شک مقرون به علم اجمالی هم اقتضای جریان را دارند لیکن مانع دارند» که عبارت است از: «تعارض و تساقط اصول»، پس هرچند در این حالت (مطابق با قول دوم) از ابتدا اقتضای جریان را دارند اما در نهایت نتیجه هر دو قول یکی می‌شود و بر این مبنا استصحاب در هیچ یک از احکام شرایع گذشته (که همگی اطراف علم اجمالی هستند) جاری نمی‌شود (موسوی جزایری، ۱۳۹۱).

**مناقشه در ایراد سوم؛ در نقد و رد ایراد سوم محققان گفته‌اند علم اجمالی به نسخ برخی از احکام گذشته در صورتی می‌تواند مانع از استصحاب آن احکام شود که آن حکم از اطراف علم اجمالی ما محسوب شود؛ مثلاً وقتی علم تفصیلی به مقدار احکام منسوخ پیدا کردیم، با پیدا کردن مقدار احکام نسخ‌شده (که امکان انطباق معلوم به علم اجمالی بر آنها وجود دارد)، علم اجمالی ما منحل می‌شود، یعنی در این صورت نسبت به مقدار زائد بر آن، یعنی مقدار باقی‌مانده، این شبهه بدوی محسوب شده و اصل استصحاب بدون مزاحم در آن قابل اجرا می‌شود؛ یا اگر نسخ احکام در مسائلی باشد که بدانیم حکم مشکوک از جمله آنها نیست، در این حکم مشکوک استصحاب جاری می‌شود (الآخوند الخراسانی، بی‌تا: ۴۱۳؛ النائینی، ۱۴۰۹: ۴/۴۸۰؛ العراقي، بی‌تا: ج ۴، قسمت اول، ص ۱۷۶). به علاوه، این در حالتی است که علم اجمالی ما به نسخ، به صورت تبدیل و خوب به حرمت یا حرمت به وجود باشد، یعنی اگر علم اجمالی ما تبدیل و خوب به عدم وجود یا حرمت به عدم حرمت باشد، اصلاً نیازی به دعوی انحلال برای تأیید جریان استصحاب نیست و استصحاب به خودی خود قابل اجرا است (العراقی، بی‌تا: ج ۴، قسمت اول، ص ۱۷۶). به بیان ساده‌تر، ما مشکوکات تورات و انجیل را مثلاً هزار تا فرض می‌کنیم که نمی‌دانیم آیا نسخ شده‌اند یا نشده‌اند و باز فرض می‌کنیم که از این مجموعه هزارتایی، نود حکم در قرآن و سنت آمده که حالا یا موافق تورات و انجیل است یا مخالف آن، که این نود تا از محل بحث خارج می‌شود؛ چراکه حکم آن از قرآن و سنت**

معلوم می‌شود و دیگر معنا ندارد که «استصحاب کرده و ثابت بکنیم که موافق است و یا استصحاب کرده و ثابت کنیم که مخالف است»؛ اما در باقی‌مانده، دیگر علم به نسخ نداریم و سر تا پا مشکوک‌اند و در بحث انسداد داریم که اگر علم اجمالی کبیری داشته باشیم که در ذیل آن علم اجمالی صغیری واقع شده، «اگر صغیر را از تحت علم اجمالی کبیر بیرون بردیم دیگر در باقی‌مانده علم اجمالی نداریم، بلکه در باقی‌مانده شک داریم»، یعنی احتمال نسخ می‌دهیم و احتمال هم مانع از استصحاب نیست (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۵).

### ثمره بحث

از میان محققانی که به این بحث پرداخته‌اند، عده کمی به ثمره این بحث توجه کرده‌اند. امام خمینی در مباحث «استصحاب» خویش، اشاره می‌کند که به پیروی از دیگر اصولیان به بحث «استصحاب احکام موجود در شرایع پیشین» پرداخته، و گرنه خود این بحث از نظر وی «ظاهراً ثمره‌ای به همراه ندارد» (خمینی، ۱۴۱۷: ۱۴۶). از نظر فرزند وی نیز، بعد از روشن شدن مناقشه‌ای که در مبحث «استصحاب عدم ازلگی» شد، به واسطه آنکه به عدم جعل برای امت فعلی یقین نداریم، دیگر بحث از «استصحاب احکام شرایع گذشته» بحثی «کم‌فایده» است (الخمینی، ۱۴۱۸: ۵۳۷/۸).

در میان متأخران، مکارم شیرازی مستقیماً به این موضوع پرداخته است. از نظر وی، ثمرات این بحث در مباحث مختلف فقهی به شرح زیر است:

۱. مسئله اعتبار حجیت قرعه، برگرفته از قصه حضرت مریم (س) در قول خداوند (آل عمران: ۴۴) و قصه حضرت یونس (ع) (الصفافات: ۱۴۱)، هرچند برای حجیت آنها «نیازی به این استصحاب نیست»؛

۲. مسئله اعتبار قصد قربت در اوامر و بی‌اعتباری آن در آنجا که از قول خداوند برمی‌آید (بینه: ۵)؛

۳. مسئله تشریح جعله بر عوض مجهول، آنچنان که از قصه حضرت یوسف (ع) برمی‌آید (یوسف: ۷۲)؛ هرچند مناقشه‌پذیر است، چراکه مثلاً ممکن است «یک بار شتر» در بعضی بلاد دلالت بر مقدار مشخصی داشته باشد؛

۴. جواز ترک نکاح و مستحب بودن آن، که از قصه حضرت یحیی (ع) برمی‌آید (آل عمران: ۳۹)؛ که در این نیز مناقشه شده، از جمله آنکه «حصور» می‌تواند صرفاً به معنای تارک نکاح نباشد یا آنکه این حکم خاص حضرت یحیی (ع) باشد؛

۵. مسئله لازم نبودن «حنث» با عدول از زدن با شلاق به زدن به صورت «ضغت» در باب نذر و قسم؛ که در این نیز امکان مناقشه وجود دارد؛ چراکه شاید عدول به «ضغت» از باب وفای به نذر و قسم نباشد، بلکه از باب روشن شدن این موضوع باشد که زوجه ایوب (ع) در قول خداوند (ص: ۴۲) بعد از رجوع دیگر مستحق ضربات معمول نیست؛

۶. مسئله اعتبار اصل مساوات در باب قصاص که از قول خداوند برمی آید (مائده: ۴۵)؛ که در این نیز مناقشه شده که برای اعتبار مساوات در اینجا نیازی به استصحاب نیست؛

۷. مسئله الف: جواز تردید در زوجه در حین اجرای عقد نکاح؛ ب. جواز تردید در مهر؛ ج. جواز دادن مهر به پدر زوجه؛ و د. جواز اینکه عمل و مهر در نکاح واقع شود، آنچنان که از قصه حضرت موسی (ع) و حضرت شعیب (ع) برمی آید (قصص: ۲۷)؛ که بر نقش استصحاب در ثبوت این احکام در اسلام نیز ایرادهایی وارد شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۳-۴۱۹-۴۱۹).

## نتیجه

با توجه به مطالبی که در این مقاله بررسی شد، می توان به نتایج زیر در جمع بندی نهایی اشاره کرد:

الف. همان طور که مشاهده شد، در بیان ثمره بحث به برخی نتایج فقهی پذیرش استصحاب احکام شرایع گذشته بسنده شده است که اغلب آنها نیز مناقشه پذیرند و شاید مهم ترین دلیلش این است که اغلب امکان دستیابی به این احکام، بدون استصحاب و به واسطه ادله دیگر نیز ممکن است؛

ب. بسیاری از مخالفان استصحاب احکام شرایع گذشته نیز قائل به وجود احکام مشابه احکام شرایع پیشین در شریعت اسلام هستند و به همین دلیل نیز ثمره مهم فقهی و حقوقی برای این بحث قائل نشده اند؛

ج. باید توجه داشته باشیم که نگاه موسع در این خصوص منجر به افزایش دامنه احکام امضایی در اسلام می شود که بر این مسئله نیز مسائلی بار می گردد، نظیر بحث استقلال اسلام از ادیان گذشته با توجه به میزان احکام تأسیسی یا امضایی موجود در این شریعت نو؛

د. بحث تاریخی و کلامی مربوط به این موضوع ممکن است با بحث اصولی «عدم‌النسخ» مرتبط باشد؛ زیرا، چنان‌که در ابتدای این بحث اشاره شد، مبنای بحث تاریخی و کلامی این موضوع از طرفی در امکان نسخ ادیان گذشته و از طرف دیگر در ادعای فراگیری و جهان‌شمولی آنها در خور بررسی بیشتر است؛

ه. نهایت آنکه، پذیرش امکان استصحاب احکام شرایع پیشین، هرچند بحثی اصولی است، می‌تواند آثار چشمگیری در حوزه‌هایی مثل تاریخ یا کلام داشته باشد.

### منابع

القرآن الکریم.

الآخوند الخراسانی، محمد کاظم (بی‌تا). *کفایة الاصول*، بی‌جا: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث.

الآشتیانی، میرزا محمد حسن (۱۴۳۰). *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، تحقیق: السید محمد حسن الموسوی، بی‌جا: ذوی القربی، الطبعة الاولى.

الأنصاری، مرتضی (۱۴۱۵). *الحاشیة علی استصحاب القوانین*، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم: مؤسسة الهادی، الطبعة الاولى.

الأنصاری، مرتضی (۱۴۱۹). *فرائد الاصول*، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ج ۳.

«استصحاب عدم نسخ» در: [wikifegh.ir](http://wikifegh.ir) (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).

بهایی، محمد بن الحسین بن عبد الصمد (بی‌تا). *زبادة الاصول*، تحقیق: فارس حسون کریم، بی‌جا: بی‌نا.

جدیدی، ناصر؛ قاضی، محمد اقبال (۱۳۹۱). «پارقلیطا و رسالت جهانی او در انجیل یوحنا»، در: *معرفت ادیان*، س ۳، ش ۱۲، ص ۷-۲۴.

الحائری، محمد حسین بن عبد الرحیم (۱۴۰۴). *الفصول الغرورية فی الاصول الفقہیة*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.

الحکیم، السید محسن (بی‌تا). *حقایق الاصول*، تعلیقة علی الکفایة، قم: مکتبة البصیرة.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴). *مبادئ الوصول الی علم الاصول*، تحقیق و تعلیق: عبد الحسین محمد علی البقال، بی‌جا: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.

حلی، الشیخ نجم الدین أبی القاسم جعفر بن الحسن الهذلی (۱۴۰۳). *معارض الاصول*، اعداد: محمد حسین الرضوی، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.

بررسی همگرایی ادیان با تأکید بر «استصحاب احکام شرایع گذشته» / ۶۹

الخمینی، السید مصطفی (۱۴۱۸). *تحریرات فی الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام  
الخمینی، مؤسسه العروج، الطبعة الاولى.

الخمینی، روح الله (۱۴۱۷). *الاستصحاب*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، فرع قم  
المقدسة.

الخویی، السید ابوالقاسم (۱۴۱۷). *مصباح الاصول*، تقریر: السید محمد سرور الواعظ الحسینی  
البهسودی، قم: منشورات مکتبه الداوری، الطبعة الخامسة.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵). *لغت نامه*، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه  
انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

السبحانی، جعفر (۱۳۸۴-۱۳۸۵). *استصحاب*، دروس خارج اصول، جلسه ۶۳، متن تغییر یافته  
جلسه در سایت: tebyan.net، (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).

السبحانی، جعفر (۱۴۲۵). *اصول الفقه المقارن فیما لانص فيه*، قم: مؤسسه الامام الصادق، الطبعة  
الاولی.

الصدر، السید محمد باقر (بی تا). *دروس فی علم الاصول*، الحلقة الثالثة، مؤسسه النشر الاسلامی  
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

العراقی، ضیاء الدین (بی تا). *نهاية الافکار*، للشيخ محمد تقی البروجردی، قم: مؤسسه النشر  
الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۸۹). «بررسی عدم اختصاص حرمت ربا به یهود در آیات سوره  
نساء»، بحث ربا، جلسه ۷، مورخ ۸۸/۱۱/۲۹ در: fazellankarani.com (تاریخ دسترسی:  
۹۸/۲/۱).

گندمی نصرآبادی، رضا (بی تا). «جهان شمول بودن تورات»، در: dr-gshanazari.ir (تاریخ  
دسترسی: ۹۸/۲/۱).

مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸). *تاریخ انبیا: حياة القلوب*، بی جا: آدینه سبز، چاپ دوم.  
مجموعه من المؤلفین (بی تا). *المعجم الوسيط*، بی جا: المکتبه الاسلامیة، الطبعة الثانية، ج ۱.  
محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۵). *مبنای استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه*، تهران: دانشگاه تهران،  
چاپ نهم.

محمدیان امیری، مهدی (۱۳۹۰). «آشنایی با اصل استصحاب ۲»، در: mrmyaali.blogfa.com  
(تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).

مدرسه سبت (بی تا). «جهان شمولی انجیل» در: Sabbath-School.adventech (تاریخ دسترسی:  
۹۸/۲/۱).

مظاهری، حسین (۱۳۷۶). «تنبیهات استصحاب- استصحاب احکام شرایع سابقه»، شماره درس:  
۲۲۰، مورخ ۷۶/۶/۸ در: almazaheri.com (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).

- معلوف، لوئیس (بی‌تا). *المنجد فی اللغة والأعلام*، بيروت: دار المشرق.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۲). «الکتاب الحج»، جلسه ۹۲/۸/۲۷، مدرسه فقهت، در: [eshia.ir](http://eshia.ir) (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۰). *انوار الاصول*، تقریر: احمد القدسی، قم: نسل جوان، چاپ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (بی‌تا). «دائرة المعارف فقه مقارن»، کتاب‌خانه آیت‌الله مکارم شیرازی، مدرسه فقهت، در: [makarem.baharsound.ir](http://makarem.baharsound.ir) (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).
- موسوی جزایری، سید محمدعلی (۱۳۹۱). «استصحاب احکام شرایع سابقه»، تنبیهات استصحاب، جلسه ۲، مورخ ۹۱/۷/۳، تقریر مدرسه فقهت در: [taqrir.eshia.ir](http://taqrir.eshia.ir) (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).
- المیرزا القمی، ابوالقاسم (بی‌تا). *قوانین الاصول*، بی‌جا: بی‌نا.
- النائینی، میرزا محمد حسین (بی‌تا). *أجود التقریرات*، للسید خوئی، بی‌جا: بی‌نا.
- النائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۰۹). *فوائد الاصول*، تألیف: الشیخ محمد علی الکاظمی الخراسانی مع تعلیقات الشیخ آغا ضیاء الدین العراقي، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، الطبعة الاولى.
- نرم‌افزار مکتبه اهل البيت.
- «نظریه امضا و تأسیس در اندیشه و فرهنگ اسلامی» در: [ghaemiyeh.com](http://ghaemiyeh.com) (تاریخ دسترسی: ۹۸/۲/۱).

## بررسی و ارزیابی رویکرد گذشته‌انگاران به مکاشفه یوحنا

حمید بخشنده\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۷]

### چکیده

کتاب مکاشفه، رؤیا یا مکاشفه‌ای طولانی است که طبق دیدگاه سنتی، یوحنا رسول در هنگام تبعید در جزیره پتموس در دریای اژه دریافت کرد. مکاشفه یوحنا تنها نوشته پیش‌گویانه و نیز مکاشفه‌ای از مجموعه نوشته‌های رسمی عهد جدید است. درک مکاشفه یوحنا بسیار دشوار است، چراکه زبان آن بسیار استعاری است. در تلاش برای نشان‌دادن اسرار مکاشفه یوحنا، چهار رویکرد سنتی مطرح شده است: گذشته‌انگاری، آینده‌انگاری، تاریخ‌انگاری و معنویت‌انگاری. بنا بر رویکرد گذشته‌انگاری، هر پیش‌گویی کتاب مقدس واقعاً تاریخ است؛ دیدگاه گذشته‌انگاران پیش‌گویی‌های مکاشفه یوحنا را بیان رخدادهایی می‌داند که اندکی پس از نگارش مکاشفه، در کلیسای اولیه به وقوع پیوستند؛ همچنین، این مکاشفه خطاب به مسیحیانی نوشته شد که در قرن اول در امپراتوری روم زیر ستم بودند و امیدی به اوضاع سیاسی آینده نداشتند؛ به‌علاوه، پیام این نوشته آن بود که خدا خود وضعیت مزبور را تغییر خواهد داد و مؤمنان را از دست اشرار رهایی خواهد بخشید. افزون بر این، گذشته‌انگاری تعلیم می‌دهد که عهد خدا با اسرائیل در سال ۷۰ م. پایان یافت و کلیسای مسیحی جایگزین اسرائیل قدیم شد. مقاله حاضر، پس از اشاره به محتوای مکاشفه یوحنا و رویکردهای تفسیر سنتی به آن، مؤلفه‌های گوناگون رویکرد گذشته‌انگاری را می‌کاود، و در نهایت قوت‌ها و ضعف‌های رویکرد مزبور را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رؤیاهای مکاشفه یوحنا، رویکردهای سنتی به مکاشفه، گذشته‌انگاری، داوری‌ها بر اورشلیم، آمدن دوم مسیح.

## مقدمه

کتاب مکاشفه یوحنا آخرین نوشته رسمی از مجموعه عهدین یا کتاب مقدس مسیحی است که نویسنده آن خود را یوحنا معرفی می‌کند (۱: ۱). برخی محققان معتقدند این یوحنا همان یوحنا رسول و پسر زبدي بود. اما برخی دیگر قائل‌اند که یوحنا رسول نمی‌تواند نویسنده این کتاب باشد؛ بلکه نویسنده آن، یوحنا شیخ یا پرزبیتراست (Barton, 2002, vol. 1: 130). کتاب مکاشفه سه بخش اصلی دارد: مقدمه (۱: ۱-۳: ۲۲)، رؤیاهای (۴: ۱-۲۲: ۵)، و خاتمه (۲۲: ۶-۲۰). راجع به بخش میانی (رؤیاهای) تفسیرهای متعددی وجود دارد (McKelvey, 2001: 88, 89).

در تفسیر مکاشفه یوحنا، برخی اندیشمندان رویکردی آینده‌انگارانه را اتخاذ کرده‌اند؛ سرنوشت بیت المقدس و نیز جنگ جهانی آینده، آن چیزی است که رویکرد آینده‌انگارانه از مکاشفه یوحنا بیان می‌کند. طبق ادعای این رویکرد، هولوکاست دیگری در آینده به وقوع خواهد پیوست؛ به تعبیر برخی از اندیشمندان آینده‌انگار، قطعه‌ای که اینک نواخته می‌شود «پیش‌درآمد آرماگدون» نام دارد (سایزر، ۱۳۸۶: ۳۰۹ و ۳۴۸). در نقطه مقابل آن، رویکرد گذشته‌انگارانه برداشت مزبور از مکاشفه و چشم‌انداز هراس‌انگیز آن از آینده را رد می‌کند؛ کنت ال. جنتری (Kenneth L. Gentry Jr.)، اندیشمند برجسته گذشته‌انگار، می‌گوید: «در کتاب مکاشفه، اکثر پیش‌گویی‌های پیش از باب ۲۰ مکاشفه با سقوط اورشلیم (۷۰ م.) تحقق یافت» (Gentry, Jr., 1992: 159). همچنین، آینده‌انگاران، پشاهزاده‌گرایند و حال آنکه اکثر گذشته‌انگاران دیدگاهی پشاهزاده‌گرایانه دارند. آیا تفسیر آینده‌انگارانه، که ویژگی برخی فرقه‌های پروتستان مانند ادونتیست‌ها و شاهدان یهوه است، یکسره در بیراهه گام برمی‌دارد؟ چگونه رویکرد گذشته‌انگارانه با نظرپردازی، به‌ویژه درباره باب‌های ۶-۲۰ از کتاب مکاشفه، به رد رویکرد آینده‌انگارانه مبادرت ورزیده است؟ در مقاله حاضر، نگارنده ابتدا به مضامین کتاب مکاشفه و چهار رویکرد تفسیری راجع به آن اشاره می‌کند؛ آنگاه، در بخش دوم با ذکر تعریفی از رویکرد گذشته‌انگاری، ابعاد گوناگون این رویکرد را می‌کاود؛ سپس، در بخش سوم شواهدی عینی از تفسیر گذشته‌انگارانه را برای رد دیدگاه آینده‌انگارانه بیان می‌کند؛ و در نهایت، رویکرد گذشته‌انگارانه به این مکاشفه را ارزیابی می‌کند.



## ۱. مکاشفه یوحنا و چهار رویکرد سنتی

مکاشفه یوحنا مشتمل بر آمیزه‌ای از سه ژانر است: مکاشفه‌ای، پیش‌گویانه و رساله‌ای؛ بدین معنا که از یک سو، این کتاب، بر اساس فراز (۱: ۱)، «مکاشفه» خوانده می‌شود اما از سوی دیگر، کتاب مکاشفه بر حسب کلمات آغازین دیگر آن (۱: ۳)، کتاب «نبوی» نیز تلقی می‌شود و یوحنا نیز خود را «نبی» معرفی می‌کند (۲۲: ۸-۹). از سوی سوم، مکاشفه یوحنا با چارچوبی نامه‌ای (در آغاز، ۱: ۴-۸ و پایان کتاب، ۲۲: ۱۰-۲۱) در بر گرفته شده است (Gundry & Pate, 1998: 11).

از آنجا که باید این کتاب را با لحاظ کلیت آن تفسیر کرد، داشتن تصور کلی از کتاب مکاشفه حائز اهمیت است؛ به بیان دیگر، قبل از پرداختن به تفسیر، نخست باید نمایی از مضامین آن در ذهن داشت. از این رو می‌گوییم کتاب مکاشفه با مقدمه‌ای (۱: ۸-۱) آغاز می‌شود که در آن، مؤلف کتاب و مخاطبان مد نظرش معرفی می‌شوند (Desrosiers, 2000: 20) و نیز اظهار می‌کند که «نبوت» راجع به اموری است که به زودی باید رخ دهد (۱: ۲-۳)، و رخداد اصلی آن، آمدن دوم عیسی مسیح است (۱: ۷): (Ladd, 1994: 670) و با خاتمه‌ای پایان می‌یابد که به خوانندگان درباره ارزش پیش‌گویی‌های مندرج در آن اطمینان می‌دهد. این ارزش مبتنی بر این واقعیت است که مسیح خود آشکارکننده نهایی این پیام است (Desrosiers, 2000: 23). اما بخش میانی مکاشفه یوحنا (رؤیاهای) بر ساختار ادبی کتاب مبتنی است که با تعبیر «در روح» (۱: ۱۰؛ ۴: ۱؛ ۱۷: ۳؛ ۲۱: ۱۰) بر آن دلالت شده است (Ladd, 1994: 670).

بر این اساس، کتاب مکاشفه یوحنا مشتمل بر چهار رؤیا است: نخستین رؤیا (۱: ۹ - ۳: ۲۲) به مسیح والامقام و نامه‌هایش به هفت کلیسا اشاره دارد. در این نامه‌ها نیز می‌توان پیام مسیح را به کلیسایش در کل زمان‌ها دید (Ladd, 1994: 670). رؤیای دوم (۴: ۱ - ۱۶: ۲۱) بارگاه آسمانی را همراه با طومار مهور به هفت مهر که در دست خدا قرار دارد، به تصویر می‌کشد. این طومار را فقط شیر قبیله یهودا، یعنی بره ذبح‌شده خدا، می‌تواند بگشاید (۴: ۱-۱۱). آنگاه سه رشته امور هفت‌گانه بیان می‌شود: برداشتن هفت مهر (۵: ۱ - ۸: ۱)، نواختن هفت شیپور (۸: ۲ - ۹: ۲۱)، و خالی کردن هفت جام (۱۵: ۱ - ۱۶: ۲۱). رؤیای سوم (۱۷: ۱ - ۲۱: ۸) ابتدا راجع به بابل (۱۷: ۱، ۵) است، شهر بزرگی که بر پادشاهان زمین سلطه دارد (۱۷: ۱۸). بعد از آن، داوری بر بابل و نابودی آن به تصویر کشیده می‌شود (۱۸: ۱-۲۴). بقیه رؤیای سوم (باب ۲۰) پیروزی نهایی خدا بر قدرت‌های

اهریمنی را تصویر می‌کند (Ibid.: 671). رؤیای چهارم (۲۱: ۹ - ۲۲: ۵)، یعنی دو باب پایانی مکاشفه یوحنا (۲۱ و ۲۲)، تصویری از شهر آرمانی خدا به دست می‌دهد که به واسطه عالی‌بودن مفهومش، در کل عهد جدید بی‌نظیر است (Dewick, 2011: 302). در رؤیای چهارم، آسمان و زمین جدید می‌آید تا جایگزین آسمان و زمین قدیمی شود (۲۱: ۱-۸) که در آن نجات‌یافتگان از هم‌نشینی کامل با خدا برخوردار می‌شوند (۲۱: ۳-۴) و بی‌ایمانان و مفسدان و گمراهان به دریاچه مشتعل افکنده خواهند شد (۲۱: ۸) (Ladd, 1994: 671).

باید توجه داشت که تفسیر نوشته‌ای مکاشفه‌ای می‌تواند دشوار باشد، و این در نتیجه کاربرد عجیب و غریب نمادها و علم اعداد، و رؤیایها است. کتاب مکاشفه، هم دربردارنده عناصر مکاشفه‌ای است و هم حاوی عناصر نبوی، که تفسیر آن را باز هم پیچیده می‌کند (Weber, 2008: 366). تصویرپردازی قوی و نمادپردازی چشمگیر کتاب مکاشفه، به دیدگاه‌های بسیار متفاوتی در باب چگونگی تفسیر آن و دوره زمانی توصیف‌شده در آن منجر شده است (Hitchcock, 2012: 19). مجادله میان تفسیر ظاهری از ایماژها و پیش‌گویی‌های کتاب مکاشفه و تفسیر نمادین و تمثیلی از آنها موجب شد به مرور زمان، چهار شیوه تفسیر از کتاب مکاشفه به ظهور برسد: گذشته‌انگاری، آینده‌انگاری، تاریخ‌انگاری، معنویت‌انگاری (Desrosiers, 2000: 30).

**۱. معنویت‌انگاری:** طبق رویکرد معنویت‌انگاری یا ایدئالیستی، مکاشفه دربردارنده پیش‌گویی راجع به رخدادهای تاریخی خاص نیست، بلکه از نمادها استفاده می‌کند تا اصول بدون زمانی را درباره نزاع میان خیر و شر بیان کند. بدین‌سان، این رویکرد همه دغدغه‌های «زمانی» یا پیش‌گویانه را به کنار می‌نهد تا با این کتاب به عنوان بیان هنرمندانه نبرد مستمر میان خیر و شر مواجه شود. مکاشفه، نمایش‌نامه‌ای است که به طرز عمیق به امیدها و ترس‌های قلب بشری می‌پردازد (Weber, 2008: 366). بر این اساس، رویکرد ایدئالیستی، رویکردی نمادین اما غیرتاریخی است. این رویکرد با روش تفسیری معمول در جامعه مسیحی اسکندریه و مصر، یعنی تفسیر تمثیلی، پیوند مستقیمی دارد. اساس روش تمثیلی این است که معنای ظاهری کتاب مقدس صرفاً بخش بسیار کوچکی از مفاد حقیقی آن را نشان می‌دهد؛ آدمی باید ژرف‌تر از این مقدار بررسی کند و «حقایق معنوی» نهفته در ورای واژه‌ها را آشکار کند. برخی شخصیت‌های نماینده این دیدگاه عبارت‌اند از: دنیل ویتبی (Daniel Withenby)

(۱۶۳۸-۱۷۲۶)؛ جاناتان ادواردز (Jonathan David Edwards) (۱۷۰۳-۱۷۵۸)؛ و سمونل هاپکینز (Samuel Hopkins) (۱۷۲۱-۱۸۰۳) (Desrosiers, 2000: 30).

**۲. تاریخ‌انگاری:** این رویکرد، کتاب مکاشفه را نمای کلی پیش‌گویانه درباره تاریخ کلیسا از ظهور اول مسیح تا آمدن دوم او تفسیر می‌کند. مفسران تاریخ‌انگار جای خود را در جدول زمانی نبوی مشخص می‌کنند، به گونه‌ای که می‌توانند معین کنند که کدام پیش‌گویی‌ها قبلاً تحقق یافته است و کدام بعد از این تحقق می‌یابند. این دیدگاه در کلیسای اولیه بسیار رایج بود و بسیاری از اصلاح‌گران پروتستان، کتاب مکاشفه را بدین طریق می‌خواندند؛ اوج رونق تاریخ‌انگاری در قرون هیجدهم و نوزدهم بود، هرچند بسیاری از مفسران امروز هنوز این گزینه را جذاب می‌یابند (Weber, 2008: 366). امروزه این رویکرد را عمدتاً کلیساهای محافظه‌کار و بیش از همه کلیساهای بنیادگرا به کار می‌برند. این دیدگاه در دوره بحران بین‌المللی مانند ایام جنگ خلیج در ۱۹۹۹ بار دیگر وجهت عمومی به دست آورد. بزرگ‌ترین نماینده این رویکرد یواخیم اهل فیوره (۱۱۳۵-۱۲۰۲) بود و شخصیت‌هایی مانند دیوید کُرش (David Koresh) بیش از دیگران این رویکرد را تأیید می‌کنند (Desrosiers, 2000: 32).

**۳. آینده‌انگاری:** رویکرد تفسیری آینده‌انگاری، که تدبیرباور و پیشاهزاره‌گرا (Dispensationalist and Premillennialist) نیز خوانده می‌شود، به تفسیر لفظی و ظاهری نوشته‌های مقدس پیش‌گویانه اعتقاد دارد. همچنین، طبق رویکرد آینده‌انگاری، مکاشفه یوحنا پیش‌گویی رخدادهای راجع به دوران پایانی است و اکثر این رخدادهای هنوز تحقق نیافته‌اند بلکه در ایام واپسین، درست قبل از بازگشت مسیح در صحنه جهان به وقوع می‌پیوندند. از این‌رو، کتاب مکاشفه به فراسوی قرن اول تا رجعت مسیح و پس از آن نظر دارد. بر این اساس، کتاب مکاشفه برای کسانی که آن را دریافت کردند، نوشته نشد بلکه برای کسانی که بسیار بعدتر زندگی می‌کنند، نوشته شده است. آینده‌انگاران نبوت را «تاریخ قبل از وقوع آن» می‌دانند و از این‌رو، سناریوی پیچیده‌ای از آخرالزمان را پیش‌گویی می‌کنند که جزئیاتش هم‌اکنون در فرآیند تحقیقیابی است (Weber, 2008: 366). این رویکرد تفسیری، تکیه‌گاه اصلی کلیساهای مسیحیان محافظه‌کار انجیلی بوده است. مراکز آکادمیکی که از آنجا، این رویکرد امروزه اشاعه می‌یابد، حوزه علمیه دالاس در ایالات متحده آمریکا است. برخی شخصیت‌های نماینده این دیدگاه عبارت‌اند از: جان نلسون داربی (John Nelson Darby) (۱۸۰۰-۱۸۸۲)، سایروس

اسکوفیلد (Cyrus Scofield) (۱۸۴۳-۱۹۲۱)، و هال لیندزی (Hal Lindsey) (متولد ۱۹۲۹) (Desrosiers, 2000: 29, 33, 34, 35).

۴. **گذشته‌انگاری:** این رویکرد، کتاب مزبور را کاملاً در چارچوب اوضاع و احوال تاریخی نزدیک آن، درک می‌کند: کتاب مکاشفه، وضع اسفناک مسیحیان در اواخر قرن اول را توصیف می‌کند، و نمادهای مکاشفه‌ای مستقیماً به روم به عنوان آزارگر کلیسا (۱۷: ۹، ۱۸) اشاره می‌کند. وضعیت حاکم نومیدکننده به نظر می‌رسد، اما مسیحیان باید در پرتو پیروزی نهایی خدا، پایدار نگه داشته شوند. این رویکرد تأکید می‌کند که این کتاب هرگز بر آن نبود که اوضاع یا رخداد‌های فراسوی قرن اول را پیش‌گویی کند (Weber, 2008: 366). بنابراین، گذشته‌انگاری بر آن است که معنای رؤیاهای این متن را به طرز استواری بر رخداد‌های زمان مکاشفه‌بین مبتنی کند (Gilbertson, 2003: 46). این رویکرد تفسیری محل عنایت مذاهب کاتولیک رومی، آنگلیکن و پرزبیتی است. برخی شخصیت‌های نماینده این دیدگاه عبارت‌اند از: مفسران یسوعی، ری‌وئیرا (Ribeira) (۱۵۳۷-۱۵۹۱) و آلكازار (Alcasar) (۱۵۵۴-۱۶۱۳) (Desrosiers, 2000: 30, 31). دو شخصیت دیگر که امروزه با نگرارش تفسیر گذشته‌انگاران به کتاب مکاشفه خود را شناسانده‌اند، عبارت‌اند از: دیوید چیلتون (David Chilton) و گری دمار (Gary DeMar) (Gundry & Pate, 1998: 22).

## ۲. واکاوی مؤلفه‌های سازنده گذشته‌انگاری

واژه «پریتریسم» («گذشته‌انگاری») مرکب از دو بخش است: پریترا + ایسم (Preterism) [Preter- + -ism]؛ کلمه‌های preter- و praeter- به صورت «پیشوند» به کار می‌روند و دو معنا دارند (آریان‌پور، ۱۳۷۲: ۴/۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۵/۶۹۱):

۱. فراسوی، مافوق، مانند: preterhuman, preternatural, preternaturalism

۲. گذشته، سپری‌شده، مانند: preterite, preter-perfect, preterist

واژه «پریتریست» در لغت به دو معنا است: ۱. کسی که علاقه اصلی‌اش به گذشته است؛ ۲. کسی که گذشته را با بیشترین مسرت یا عنایت می‌نگرد (Gove, 1961, vol. 2: 435; Simpson & Weiner, 1991, vol. 12: 435). اما در اصطلاح الاهیات، «پریتریست» کسی است که پیش‌گویی‌های کتاب مکاشفه را تحقق‌یافته در گذشته تلقی می‌کند؛ و «پریتریسم» یا گذشته‌انگاری دیدگاهی تفسیری است که قائل است پیش‌گویی‌های

کتاب مکاشفه عمدتاً نبوت درباره رخدادهای پیرامون نابودی اورشلیم در سال ۷۰ م. است (Desrosiers, 2000: 30; Hitchcock, 2012: 19).

آر. سی. اسپرول (R. C. Sproul) که خود گذشته‌انگار است، رویکرد گذشته‌انگاری را چنین تعریف می‌کند: دیدگاهی فرجام‌شناسانه که اکثر یا همه رخدادهای فرجام‌شناسانه را در گذشته، به‌ویژه در طول دوره نابودی اورشلیم در ۷۰ م.، قرار می‌دهد (Hitchcock, 2012: 19). برخی گذشته‌انگاران زمان تحقق پیش‌گویی‌های مکاشفه را، قرن اول، به‌ویژه درست پیش از سقوط اورشلیم در ۷۰ م.، می‌دانند اما برخی نیز تحقق آن را هم در زمان سقوط اورشلیم (قرن اول) و هم در زمان فروپاشی روم غربی (قرن پنجم) می‌دانند (Gundry & Pate, 1998: 20). دیوید چیلتون، از اندیشمندان گذشته‌انگار، درباره دیدگاه اساسی این رویکرد می‌گوید: «کتاب مکاشفه درباره آمدن دوم مسیح نیست. درباره نابودی اسرائیل و پیروزی مسیح بر دشمنانش در تأسیس معبد عهد جدید است ... پیش‌گویی‌های مکاشفه داوری خدا بر اسرائیل مرتد است» (Chilton, 1985: 43).

دو شاخه از گذشته‌انگاری وجود دارد: محدود (ملایم) و تام (تند). در تمایز میان گذشته‌انگاران محدود و تام باید گفت گذشته‌انگاران تام معتقدند «همه» پیش‌گویی‌های این کتاب، رخدادهای گذشته‌اند. طبق این دیدگاه، مسیح در ۷۰ م. با نابودی اورشلیم به دست رومیان به طور غیرجسمانی بازآمد و ما در حال حاضر در وضعیت ابدی یا مرحله آسمان جدید و زمین جدید (باب ۲۱) هستیم. اما گذشته‌انگاران ملایم معتقدند «اکثر» پیش‌گویی‌های مندرج در کتاب مکاشفه در زمان گذشته تحقق یافت، اما سه رخداد بزرگ، یعنی آمدن دوم مسیح، رستاخیز بدنی، و داوری نهایی، در آینده به وقوع خواهد پیوست (Hitchcock, 2012: 19-20).

«سنگ زیربنای» گذشته‌انگاری، تأکید بر تاریخ پیش از ۷۰ م.، برای نوشتن کتاب مکاشفه است. توضیح آنکه درباره زمان نگارش کتاب مکاشفه، دو قول محتمل است: اواخر حکومت نرون (۵۴-۶۸ م.) و اواخر حکومت دومیتیان (۸۱-۹۶ م.). گواهی بیرونی پدران کلیسا، مثلاً ایرنائوس، مبنی بر اینکه این کتاب در اواخر دوره دومیتیان در اواسط دهه نود نوشته شده، قوی است اما شواهد درونی راجع به امپراتوری روم (مکاشفه باب ۱۷) حاکی از آن است که تاریخ نگارش اول، یعنی سه دهه قبل‌تر، نیز محتمل است (Barton, 2002: 130). گذشته‌انگاران، از نظریه اول جانبداری می‌کنند و معتقدند یوحنا کتاب خود را خطاب به کلیساهای واقعی قبل از ۷۰ م. در دوره فرمانروایی نرون

(۵۴-۶۸ م.) نگاشت. سه استدلال اساسی برای دفاع از آن دوره مطرح شده است: ۱. در سراسر کتاب مکاشفه، اشاره‌هایی به نرون به عنوان امپراتور حاضر وجود دارد (مثلاً ۶: ۲؛ ۱۳: ۱-۱۸؛ ۱۷: ۱-۱۳)؛ ۲. طبق باب یازده از مکاشفه، معبد اورشلیم ظاهراً در زمان نوشتن این کتاب، هنوز وجود دارد؛ ۳. وضعیت کلیساها در آسیای صغیر، که یوحنا نامه‌هایش را به آنها می‌نویسد (باب‌های ۲-۳)، بیش از همه با مسیحیت یهودی پیش از ۷۰ م. هماهنگ است (Gundry & Pate, 1998: 14, 22).

درباره «زمینه پیدایش» این رویکرد باید گفت گذشته‌انگاری، به عنوان روی آورد تفسیری، از منازعه میان کلیساهای نهضت اصلاح دینی و کلیسای کاتولیک رومی پدید آمد. یکی از تکیه‌گاه‌های اصلی دین‌پیرایان در تفسیر مکاشفه، یکسان‌انگاشتن نظام پاپی یا پاپ خاص با دجال توصیف شده در کتاب مکاشفه یوحنا است. کلیسای کاتولیک رم پس از آنکه با تهدید رو به رشد و پیوسته جنبش اصلاح‌طلبی دینی روبه‌رو شد، به خود جرئت داد و کتاب مکاشفه را به شیوه‌ای تفسیر کرد که ادعاهای اصلاح‌طلبان را رد یا تکذیب کند. این ضد حمله از طریق به‌کارگیری استفاده از رویکرد بسیار تاریخی در کار هرمنوتیکی صورت گرفت (Desrosiers, 2000: 31).

بر این اساس، باید گفت رویکرد گذشته‌انگاری از یک طرف در تفسیرهای خود، به‌وفور به گزارش‌های تاریخی تاریخ‌نگاران باستان، اعم از رومی و غیررومی، استناد می‌کند. از طرف دیگر، گذشته‌انگاری دیدگاهی است که مکاشفه یوحنا را به مثابه نماد تاریخ کلیسا تفسیر می‌کند؛ به عبارت دیگر، از نظر گذشته‌انگاران، این کتاب کتابی فوق‌العاده استعاری است و در عین حال پیش‌گویی‌هایش منعکس‌کننده رخدادهای واقعی تاریخی است؛ بدین‌سان، گذشته‌انگاری نوعی «رویکرد تفسیری نمادین» از کتاب مکاشفه یوحنا است. خاطر نشان می‌شود که اگر زبان پیش‌گویی، استعاری باشد، با واقعیت‌داشتن رخدادهای پیش‌گویی‌شده منافاتی ندارد. استفاده از زبان استعاری را می‌توان در انجیل یوحنا نیز مشاهده کرد؛ حضرت عیسی (ع) در توصیف خود از گزاره‌های استعاری بهره می‌برد: «من راه و راستی و حیات هستم» (یوحنا ۱۴: ۶)؛ «من تاک هستم و شما شاخه‌ها» (یوحنا ۱۵: ۵) و «من نان حیات هستم» (یوحنا ۶: ۳۵).

گذشته‌انگاران برای تأیید رویکرد نمادین خود و رد تفسیر ظاهرگرایانه از کتاب مکاشفه، سه دلیل آورده‌اند:

۱. یوحنا خود تصریح می‌کند که مکاشفه به وی عطا شده است (۱: ۱)، و ۴۱ بار می‌گوید او این پیش‌گویی‌ها را «می‌بیند» (مثلاً ۱: ۱۲؛ ۵: ۶)؛ ماهیت دیداری محتوای مکاشفه و نمادین بودن آشکار برخی رؤیاها (مانند بره ذبح‌شده، و وحش هفت‌سر)، مقتضی تفسیر نمادین است و با اتخاذ رویکرد تفسیر ظاهری، نمادها برای ما تفسیر نمی‌شوند.

۲. پیامبران عهد عتیق نیز از زبان استعاری استفاده می‌کردند تا حقایق معنوی با عظمت را نقل، یا رخداد‌های تاریخی بهت‌آور را بیان کنند (مانند سوارشدن خدا بر ابر تیزرو و رفتن به سوی مصر در اشعیا ۱۹: ۱)؛ اتخاذ تفسیر ظاهری از سخنان آنان به سردرگمی و سوءفهم‌های بی‌پایان منجر می‌شود.

۳. در خود کتاب مکاشفه یوحنا، نمونه‌های متعددی از زبان استعاری دیده می‌شود که اتخاذ رویکرد ظاهری در تفسیر آنها، به برداشت‌های عجیب و غریب، غیرمنطقی و غیرضروری منتهی می‌شود؛ مانند اینکه در تفسیر ظاهری ملخ‌های خوف‌انگیز مکاشفه ۹، و قورباغه‌های عجیب مکاشفه ۱۶، گفته شده که آنها ارواح خبیثی هستند که آن شکل‌های فیزیکی خاص را به خود می‌گیرند؛ دو پیامبر مذکور در مکاشفه ۱۱، به معنای واقعی کلمه، آتش را از دهان خود بیرون می‌ریزند؛ مسیح، سوار بر اسب واقعی از آسمان به زمین بازخواهد گشت؛ اورشلیم جدید به معنای واقعی کلمه، مکان مکعب‌شکل دارای ۱۵۰۰ مایل ارتفاع است (Gentry Jr, 1998: 38, 39, 40).

اما آیا چارچوب تاریخی رویکرد تفسیری گذشته‌انگاران موجه است؟ گذشته‌انگاران کتاب مکاشفه را محصول زمان خود تلقی می‌کنند و از این‌رو معتقدند این کتاب را باید در چارچوب اوضاع و احوال تاریخی خودش تفسیر کرد (Bromilley, 1979-1988, vol. 4: 173). آنها به شماری ادله و شواهد تمسک می‌جویند تا از چارچوب تاریخی رویکرد تفسیری خود درباره تحقق پیش‌گویی‌ها در قرن اول یا قرون اول میلادی دفاع کنند:

۱. مکاشفه ۱: ۱؛ گذشته‌انگاران در «استدلالی اساسی» با پافشاری می‌گویند کلید لازم برای تفسیر مکاشفه را می‌توان در همان آغاز این کتاب یافت: «مکاشفه عیسی مسیح که خدا به او داد تا اموری را که می‌باید زود واقع شود بر غلامان خود ظاهر سازد ... زیرا وقت نزدیک است» (مکاشفه ۱: ۱ الف، ۳). الهی‌دانان خاطرنشان می‌کنند که تعبیر «وقت» غالباً بر «زمان بحران» خاص دلالت دارد. بحران نزدیک در کتاب مکاشفه، روز داوری خداوند بر اسرائیل در ۶۷-۷۰ م. است (اعمال ۲: ۱۶-۲۰؛ اول تسالو ۲: ۱۴-۱۶).

۲. مکاشفه ۲۲: ۶، ۱۰؛ در بخش پایانی کتاب مکاشفه نیز، مفاد واژه‌های مزبور وجود دارد، آنجا که می‌گوید: «فرشته به من گفت ... خداوند خدای ارواح انبیا، فرشته خود را فرستاد تا به بندگان خود آنچه را که «زود باید واقع شود، نشان دهد ... آنگاه او مرا گفت: کلام نبوت این کتاب را مهر مکن. زیرا که وقت نزدیک است» (مکاشفه ۲۲: ۶، ۱۰). بنابراین، گذشته‌انگاران استدلال می‌کنند که خود یوحنا می‌گوید رخدادها به روزگار او نزدیک است. در نتیجه، آنها باید در گذشته دور از «ما» واقع باشند (Gentry Jr, 1998: 41).

۳. مرقس ۹: ۱؛ در این آیه عیسی (ع) وعده می‌دهد که برخی از شنوندگانش تا زمانی که آمدن نیرومندان پادشاهی خدا را نبینند، طعم مرگ را نخواهند چشید. این تقریباً به طور قطع اشاره به نابودی معبد به فرمان مسیح است. در متی ۲۴: ۲۴، حضرت عیسی (ع) در ضمن سخنانش بر روی کوه زیتون می‌فرماید: «هر آینه به شما می‌گویم تا این همه واقع نشود این نسل نخواهد گذشت». راجع به این آیه، کنت جتتری گذشته‌انگار می‌گوید: «عیسی همچون یوحنا به شنوندگانش مصرانه می‌گوید که در دوره عمر خود منتظر این داوری‌ها باشند» (Gentry Jr, 1998: 43).

۴. مکاشفه ۱: ۷؛ این آیه می‌گوید: «هان او با ابرها می‌آید؛ هر چشمی او را خواهد دید، حتی چشم آنان که زخم نیزه به او زدند؛ و همه طوایف زمین به سوگش خواهند نشست». کنت جتتری در استناد به این آیه می‌گوید آیه ۷، اشاره به این است که مسیح به‌زودی می‌آید و یهودیان قرن اول را به دلیل طرد و تصلیب پسر او و مسیحای آنان داوری خواهد کرد و اورشلیم و معبد آن را در ۷۰ م. نابود می‌کند. توضیح آنکه، عبارت «آمدن مسیح بر ابرها» در بخش اول این آیه، عرف معمول انبیا برای اشاره به «داوری‌های تاریخی الاهی» است. عبارت «... خواهد دید حتی چشم آنان که زخم نیزه به او زدند» در بخش دوم آیه، بدین معنا است که داوری مزبور به طور ویژه معطوف به کسانی است که او را نیزه زدند؛ یعنی مسیح به‌زودی یهودیان قرن اول را داوری خواهد کرد. اما مقصود از بخش سوم آیه، اولاً این است که داوری مسیح موجب به سوگ نشستن همه طوایف خواهد شد، و ثانیاً باید واژه «زمین» را به «سرزمین» ترجمه کرد نه «کره زمین»، زیرا داوری‌ها به طور خاص، متوجه معبد (متی ۲۴: ۲) در سرزمین یهودیه (متی ۲۴: ۱۶) و در طول مدت آن نسل (متی ۲۴: ۳۴) بود (Gentry Jr, 1998: 46-48).



۵. گذشته‌انگاران در باب «هدف» از نگارش این کتاب معتقدند اساساً مکاشفه‌ها «رساله‌های دوران ناگوار» هستند و به نگارش در آمدند تا در چنین دورانی به مردم رنج‌دیده امید ببخشند. بنابراین، پیام مکاشفه‌ها خطاب به معاصران خودشان است (Ladd, 1994: 671). بر این اساس، کتاب مکاشفه یوحنا بدین منظور نوشته شد که به آن مسیحیان گرفتاری دلداری دهد که اولاً تحت فشار امپراتوری برای پذیرش پرستش امپراتور بودند؛ و ثانیاً گرفتار آزار یهودیت رسمی بودند که آنها را فرقه‌ای مزاحم و خطرناک محسوب می‌کردند؛ در نتیجه، پیش‌گویی‌های کتاب مکاشفه، اشاره به داوری‌های خدا درباره یهودیت رسمی، مبنی بر نابودی مرکز عبادتش و نیز داوری خدا درباره امپراتوری روم، و نابودی‌اش در طول فروپاشی به دست بربرها، تفسیر می‌شود (Desrosiers, 2000: 30).

۶. شاهد دیگر این دیدگاه آن است که از نظر گذشته‌انگاران، گزارش‌های تاریخ‌نگاران رومی، مانند تاسیتوس، و نیز گزارش‌های تفصیلی تاریخ‌نگار یهودی، یوسیفوس، از سقوط اورشلیم، به طور گسترده با نمادپردازی بخش‌های گوناگون کتاب مکاشفه همخوان است. کنت جنتری درباره این گزارش‌های باستانی می‌گوید: «اگر به گزارش‌های [تاریخ‌نگار یهودی] یوسیفوس از جنگ یهودیان توجه کنیم، مطابقت درخور توجهی را همخوان با تصویرپردازی مکاشفه می‌یابیم» (Gentry Jr, 1998: 58).

### ۳. شواهد عینی در رد دیدگاه آینده‌انگاران

گرچه این کتاب مشتمل بر مکاشفه‌های بسیار است، نام خاص آن، مفرد است: مکاشفه یوحنا یا مکاشفه (McKenzie, 2005: 121). در اینجا بر آنیم تا با ذکر نمونه‌های عینی از تفسیر گذشته‌انگاران، ادله گذشته‌انگاران در محقق نشان دادن دیدگاه خود در تفسیر مکاشفه و رد دیدگاه آینده‌انگاران را روشن کنیم. اما فقط می‌توانیم به رؤیای دوم و سوم از رؤیاهای چهارگانه پیش‌گفته بسنده کنیم. لازم است خاطر نشان کنیم که در رؤیای اول، باب‌های آغازین (۲-۳) به اوضاع هفت کلیسای واقعی آسیای صغیر قبل از جنگ یهودیان (۶۶-۷۰) اشاره می‌کند؛ در رؤیای چهارم، باب‌های پایانی (۲۱-۲۲) توصیفی نمادین از شکوه و جلال کلیسای مسیح و جایگزین شدن آن به جای اسرائیل قدیم در ۷۰ م. به دست می‌دهد.

## رؤیای دوم (ع: ۱ - ۱۶: ۲۱)

این رؤیا بارگاه آسمانی را همراه با طومار ممهور به هفت مهر که در دست خدا است، به تصویر می‌کشد؛ و در ادامه از داوری‌ها بر اورشلیم سخن می‌رود. بر این اساس، در اینجا به دو مطلب توجه می‌کنیم:

### مطلب اول: سه رشته داوری‌ها بر اورشلیم (باب ۶-۱۶)

**داوری اول؛ مهرها:** تصویر گشودن طومار ممهور به دست پسر خدا، در مکاشفه، باب ۶ بیان شده است. اینجا آغاز آشکارشدن برنامه داوری خدا است. فرشتگان در سراسر کتاب، مرتبط با اجرای برنامه داوری ذکر می‌شوند (Pentecost, 1964: 359). شش مهر اول در باب ۶ گشوده می‌شود (ع: ۱-۱۷) و مهر هفتم در باب ۸ (ع: ۱-۵). از باب نمونه، گشوده‌شدن مهر اول (مکاشفه ۶: ۲-۳) و بیرون آمدن اسبی سفید به همراه اسب سواری که کمانی دارد و تاجی، از دیدگاه گذشته‌نگاران، اشاره به پیشروی روم پیروز به سوی اورشلیم است تا اینکه در بهار ۶۷ م. وارد جنگ با یهودیان شود. گشوده‌شدن مهر دوم (مکاشفه ۶: ۴) و بیرون آمدن اسبی سرخ و سوارش حاکی از آن است که صلح رومی که برای سال‌های متمادی بر سراسر امپراتوری روم حاکم بود، به طرز شگفت‌انگیزی بر هم می‌خورد؛ اسب سرخ، آن جنگ داخلی را که در خود اورشلیم رخ داد (و حضرت عیسی (ع) پیش‌گویی آن را در متی ۲۴ بیان کرده است) برجسته می‌کند. گشوده‌شدن مهر سوم و اسب سیاه و سوارش اشاره به قحطی و مرگی است که از جنگ‌های یهود پدید آمد. عوامل این جنگ غم‌بار را یوسیفوس (جنگ‌های یهودیان ۴-۷)، و تاریخ‌نگاران رومی تاسیتوس (تواریخ ۱) و سوئیتونیوس (وسپاسیان) به‌خوبی ثبت کرده‌اند. جابه‌جاشدن «هر کوه» در مهر ششم (ع: ۱۴) یا اشاره به برطرف شدن موانع کوهستانی در برابر پیشروی لشکر بزرگ، به دست لژیون‌های رومیان است، یا ایجاد راه‌بندهایی در قسمت بالای دیوارهای دفاعی اطراف شهرهای یهودی است. یوسیفوس خاطر نشان می‌کند که: «از این‌رو [وسپاسیان] هم پیاده‌نظام و هم سواره‌نظام را اعزام کرد تا راه را هموار کنند، راهی که کوهستانی و سنگلاخ بود و برای پیاده‌نظام حرکت در آن بدون دشواری نبود، لیکن برای سواره‌نظام کاملاً غیرقابل عبور بود» (جنگ‌ها ۳. ۷. ۳) (Gentry Jr, 1998: 53-55).

**داوری دوم؛ شیپورها:** دومین بخش از برنامه داوری، داوری‌هایی است که از طریق

دمیدن هفت شیپور آشکار می‌شود (مکاشفه ۸: ۲-۱۱: ۱۵) (Pentecost, 1964: 361). شش شیپور اول در باب ۸ و ۹ نواخته می‌شود (۸: ۱-۹: ۲۱) و شیپور هفتم در باب ۱۱ (۱۱: ۱۵-۱۹)؛ گشوده‌شدن هفتمین مهر، آغازگر داوری‌های جدیدی ذیل تصویرپردازی هفت شیپور است. در اینجا نیز نمونه‌هایی از تفسیر گذشته‌انگاران را ذکر می‌کنیم.

با نواخته‌شدن شیپور اول «تگرگ و آتش آمیخته به خون بر زمین بارید و یک‌سوم زمین سوخت و یک‌سوم درختان سوختند و همه سبزه‌ها سوختند». گذشته‌انگاران می‌گویند سوختن یک‌سوم درختان زمین (۸: ۷)، یادآور به آتش کشیدن دهکده‌ها به همراه نابودکردن درختان به دست رومیان است. مثلاً یوسیفوس درباره خط مشی رومیان می‌نویسد: «در عین حال، او به سربازانش اجازه داد که حاشیه شهر را به آتش بکشند، و دستور داد که آنها باید درخت جنگلی را گرد آورند و راه‌بندهایی کنار شهر به وجود آورد» (جنگ‌ها ۵.۶.۲). همچنین، درباره پیشروی و سپاسیان به گادارا، یوسیفوس می‌نویسد: «همچنین، او نه تنها خود شهر، بلکه همه دهکده‌ها و شهرهای کوچک را که در اطراف بودند، به آتش کشید» (جنگ‌ها ۳.۷.۱). «جلیل به‌تمامه مملو از آتش و خون بود» (جنگ‌ها ۳.۴.۱).

هنگامی که شیپور پنجم نواخته می‌شود، هاویه («گودال بی‌پایان») گشوده می‌شود، و دودی مانند «دود کوره‌ای عظیم» (مکاشفه ۹: ۲) از آن برمی‌خیزد که آسمان تاریک می‌شود. از میان دود، ملخ‌های ترسناکی به روی زمین می‌آیند که دارای نیش عقرب بودند؛ آنها مردم را به مدت ۵ ماه شکنجه می‌دهند (مکاشفه ۹: ۳-۶). نظر دیدگاه گذشته‌انگار در این باره آن است که این نبوت، بر دوره جنگ‌های یهود تطبیق می‌شود. در خلال محاصره نهایی بسیار دشوار اورشلیم، تاریکی وحشتناکی بر شهر سایه می‌افکند. اف. اف. بروس (F. F. Bruce) در این باره چنین نظر می‌دهد: تیتوس محاصره اورشلیم را در آوریل ۷۰ م. آغاز کرد. مدافعان مدت پنج ماه به‌شدت ایستادگی کردند اما در پایان ماه اوت، منطقه معبد اشغال و خانه مقدس با خاک یکسان شد (مقایسه شود با: جنگ‌ها ۵). این پنج ماه جنگ یهودیان، دوره‌ای بسیار ترسناک و زیانبار بود (جنگ‌ها ۵. ۱، ۴-۵: ۱۰، ۵: ۱۲، ۴: ۱۳، ۶) و به‌خوبی با تصویرپردازی مکاشفه ۹: ۵ متناسب است (Gentry Jr, 1998: 61).

در باب شیپور ششم، مکاشفه ۹: ۱۴-۱۶، تفسیر گذشته‌انگاران درباره آزادشدن چهار فرشته شیطان کنار رود فرات بدین‌گونه است: مکاشفه، باب ۹، در حقیقت

می‌گوید «چهار فرشته» (آیه ۱۵) فوراً به «نفرات سواره‌نظام» بی‌شمار (آیه ۱۶) تبدیل می‌شود. این تصویرپردازی در وحشتناک‌ترین شکل، نیروهای کوبنده آرایش گرفته علیه اسرائیل در طول جنگ یهودیان را به تصویر می‌کشد. نرون، و سپاسیان را فرستاد «تا فرماندهی لشکریانی را به دست بگیرد که در سوریه بودند» جایی که او «نیروهای رومی را گرد هم آورد» (جنگ‌ها ۳. ۱. ۳). جالب است که رود فرات (مکاشفه ۹: ۱۴) مجاور سوریه است، جایی که رومیان به طور معمول چهار لژیون را نگه می‌دارد (تاسیتوس، سال‌نامه ۴: ۵). یوسیفوس می‌گوید چهار لژیون به اورشلیم حمله کرد (جنگ‌ها ۶. ۸. ۱؛ مقایسه شود: تاسیتوس، تواریخ ۵: ۱). همچنین، گذشته‌انگار در تفسیر مکاشفه ۹: ۱۷ می‌گوید در اینجا توصیفی مکاشفه‌ای از ساز و برگ ویرانگری و آتشباری را می‌یابیم؛ بدین معنا که اورشلیم را سواره‌نظام مسلح رومیان، دژکوب‌ها و متجنیق‌ها ویران کردند (Gentry Jr, 1998: 63-64).

**داوری سوم؛ جام‌ها** (۱۶: ۱-۲۱): اساساً از دیدگاه گذشته‌انگاران، از باب ۱۴-۱۶ بار دیگر داوری‌ها بر «شهر اورشلیم» مطرح می‌شود. سومین رشته از داورها، که ریزش غضب الاهی را تکمیل می‌کند، فروریختن جام‌ها است که مشخصاً در باب ۱۶ بیان شده‌اند (۱۶: ۱-۲۱) (Pentecost, 1964: 363). این هفت جام خشم خدا بر نقاط زیر فرو ریخته می‌شود: خشکی (۱۶: ۲)، دریا (۱۶: ۳)، رودخانه‌ها و چشمه‌ها (۱۶: ۴)، خورشید (۱۶: ۸)، تخت وحش (۱۶: ۱۰)، رود بزرگ فرات (۱۶: ۱۲) و فروریختن بر هوا (۱۶: ۱۷).

### مطلب دوم: وحش دریا (۱۳: ۱-۱۰)

در خلال سه رشته داوری‌ها، در باب ۱۳، بازیگر جدیدی وارد صحنه کتاب مکاشفه می‌شود: «ازدها بر ریگ دریا ایستاده بود؛ و دیدم یک وحش از دریا بالا می‌آید که هفت سر و ده شاخ دارد و بر سرهایش، نام‌های کفر است» (مکاشفه ۱۳: ۱). مقصود از «وحش دریا» کیست؟ درباره هویت این وحش، مفسران گذشته‌انگار معتقدند وحش دریا حاکی از امپراتوری روم (به طور عام) و امپراتور نرون قیصر (به طور خاص) است. دلایل این تفسیر چنین است:

۱. وحش، قدرت و اقتدار عظیمی دارد: «آن وحش را دیدم که مانند پلنگ بود و پاهایش مثل پای خرس و دهانش مثل دهان شیر (۱۳: ۲)؛ تمامی جهان، آن ازدها را که به وحش قدرت داده بود، پرستش کردند و وحش را سجده کردند و گفتند: کیست آن

که همتای این وحش باشد و کیست آن که بتواند با او بجنگد؟» (۱۳: ۴). روم بزرگ‌ترین و نیرومندترین امپراتوری‌های جهان باستان بود و امپراتوری که در زمان نگارش یوحنا، در قدرت بود. یوسیفوس، رومیان را «خداوندگاران ارض مسکون» (جنگ‌ها ۴: ۳: ۱۰) و رُم را «بزرگ‌ترین همه شهرها» (جنگ‌ها ۴: ۱۱: ۵) می‌خواند.

۲. وحش شخصیتی کفرگو است (۱۳: ۵-۶)؛ دارای قدرت نظامی فراوان است و تسلط بر هر قوم و ملت و پیروی جهانیان را مطالبه می‌کند و جمیع ساکنان جهان او را پرستش خواهند کرد (۱۳: ۸). رومیان بسیاری از امپراتوران خود را به عنوان خدایان (۱۳: ۸) می‌پرستیدند (مقایسه کنید با: متی ۲۲: ۲۱). نرون خود را خدای آپولو تصور می‌کرد؛ از باب نمونه، نوشته‌ای از آنتیان از او به عنوان «قادر مطلق نرون، قیصر سباستوس، آپولوی جدید» یاد می‌کند.

۳. طبق گفته فرشته‌ای که رؤیا را برای یوحنا تفسیر می‌کند، هفت سر وحش، «هفت پادشاه نیز هستند. از آنان پنج تن سقوط کرده‌اند، یکی باقی است و آن آخری هنوز نیامده است؛ اما وقتی که به واقع بیاید، باید اندک زمانی باقی بماند» (۱۷: ۹-۱۰). بنا به گفته تاریخ‌نگاران باستان، سوئیتونیوس (زندگانی دوازده قیصر)، دیوکاسیوس (تاریخ روم ۵)، و یوسیفوس (دوران باستان ۱۹. ۱. ۱۱)، هفت قیصر روم عبارت‌اند از: ژولیوس، آگوستوس، تیریوس، گایوس، کلودیوس، نرون، و گالبا. پنج قیصر اول از اینها «سقوط کرده‌اند» (آنها مرده‌اند)؛ ششمین قیصر، «باقی است» (نرون زنده است). هفتمین خواهد آمد و «اندکی باقی خواهد ماند»: پس از فرمانروایی سیزده‌ساله نرون، گالبا به امپراتوری رسید که فقط هفت ماه زمامداری کرد (ژوئن ۶۸ م. تا ژانویه ۶۹ م.).

۴. «جنگ» وحش دریا با قدیسان به مدت «چهل و دو ماه» (۱۳: ۵-۷)، از دیدگاه مفسر گذشته‌انگار، اشاره به جفای دوره نرون است. تاسیتوس، تاریخ‌نگار رومی، گزارش وحشت‌انگیزی از آزار و اذیت نرون در رم در اختیار ما می‌نهد و می‌گوید وی، «کسانی را که به طرز زنده‌ای، مسیحیان خوانده می‌شدند، به مجازات‌های بی‌سابقه‌ای محکوم می‌کرد». این آزار و اذیت در نوامبر ۶۴ م. شیوع یافت و شمار فراوانی قربانی گرفت. این نخستین حمله به مسیحیت را پطرس و پولس نیز، که در ۶۶ یا ۶۷ درگذشتند، اظهار کردند (Gentry Jr, 1998: 67-70).

### رؤیای سوم (۱۷: ۱-۲۱: ۸)

رؤیای سوم در باب ۱۷ آغاز می‌شود و پیش از هر چیز از بابل نام می‌برد که بر شاهان زمین سیطره دارد (۱۷: ۱۸) و آنگاه از نابودی آن خبر داده می‌شود (۱۸: ۱-۲۴) و به دنبال آن، در باب ۱۹ از تحقق نابودی بابل و وحش و در باب ۲۰ نیز از دوره هزارساله سلطنت مسیح سخن می‌رود. در اینجا سه مطلب را از دیدگاه گذشته‌انگاران بررسی می‌کنیم.

### مطلب اول: روسپی و وحش (۱۷-۱۸)

در این رؤیای بزرگ، یوحنا زن روسپی بسیار آراسته‌ای را می‌بیند که بر وحش سرخ‌فام نشسته است (۱۷: ۱-۴)؛ او «مست از خون مقدسان است، خون آنان که بار شهادت خود در حق عیسی را بر دوش داشتند» (۱۷: ۶). در ابتدا یوحنا سخت در شگفت است، اما فرشته، برایش توضیح می‌دهد (۱۷: ۷-۱۸؛ مقایسه کنید با: دانیال ۹: ۲۰-۲۳). از دیدگاه گذشته‌انگاران، این دو، معرف دو هویت تاریخی‌اند: وحش نماینده امپراتوری روم است و روسپی یا بابل بزرگ (۱۷: ۵)، نماینده شهر اورشلیم است، این در حالی است که بسیاری معتقدند روسپی معرف شهر رم است. زیرا این شهر بر روی هفت تپه قرار دارد (Gentry Jr, 1998: 74). به هر حال، سرنوشت اورشلیم زناکار این است که آن وحش و آن ده شاخ (= ده پادشاه) بابل را نابود خواهند کرد (مکاشفه ۱۷: ۱۶؛ ۱۹: ۲). تعبیر روسپی «بر پشت وحش سرخ‌فام نشسته بود» (مکاشفه ۱۷: ۳)، تعبیری کنایی و بیانگر وابستگی اورشلیم به رم است (Gentry Jr, 1998: 75-76).

### مطلب دوم: ضیافت ازدواج

ادامه رؤیای سوم، در مکاشفه، باب ۱۹، بیان می‌شود:

۱. یوحنا ابتدا خروش جماعتی آسمانی راجع به سقوط اورشلیم را می‌شنود (۱۹: ۱-۵)؛ اورشلیم، همسر پیمان‌شکن خدا، به دلیل طرد مسیحای خود، گرفتار مجازاتی سخت می‌شود؛ نابودی او، انتقام «خون بندگان او» است (۱۹: ۱-۲). به دنبال اعلان مجازات اورشلیم (روسپی به عنوان همسری خیانت‌پیشه) برگزاری ضیافت عروسی بره اعلان می‌شود (۱۹: ۶-۱۰). درهم‌آمیختن مراسم پیروزی پادشاه با ضیافت سرورانگیز ازدواج یادآور سرود جشن عروسی پادشاه در مزامیر ۴۵ است، که احتمالاً پس‌زمینه سودمندی برای باب ۱۹ مکاشفه است.

۲. آنگاه داماد ظاهر می‌شود؛ او که سوار بر اسبی سفید است، «امین و برحق می‌نامندش. او به عدل حکم می‌کند و می‌جنگد» (۱۹: ۱۱). بر سرش تاج‌های بسیار است (۱۹: ۱۲). تعبیر «تاج‌های بسیار» شیوه مکاشفه‌ای برای بیان این است که او دارای «تمامی قدرت در آسمان و بر زمین» است (متی ۲۸: ۱۸)، و او «فراتر از هر ریاست و اقتدار، قدرت و حاکمیت» است (افسس ۱: ۲۱)، و «فرشتگان و ریاست‌ها و قدرت‌ها مطیعش گشته‌اند» (اول پطرس ۳: ۲۲). کوتاه سخن آنکه، همان‌گونه که یوحنا در آغاز مکاشفه اظهار داشته، او «فرمانروای پادشاهان جهان» است (۱: ۵).

۳. سپس ضیافت عروسی برگزار می‌شود که به نظر گذشته‌انگاران اشاره به مرحله نهایی داوری مسیح بر اسرائیل به دست رومیان است. داوری مسیح بر اسرائیل به قدری شدید صورت می‌گیرد که فرصت دفن اجساد وجود ندارد و گوشت مرده‌ها نصیب پرندگان می‌شود (۱۹: ۱۷-۱۸). یوسیفس می‌گوید جسد مرده‌ها در اورشلیم «از دیوار تا دره‌های پایین بر زمین افتاده» بودند (جنگ‌ها ۵. ۱۲. ۳). در واقع، «آن دره‌ها مملو از اجساد مرده‌ها بود، و بوی تعفن فراوانی از آنها به راه افتاده بود» (جنگ‌ها ۵. ۱۲. ۴). از طرف دیگر، وحش که به کمک سپاهیان خود در صدد جنگ با آن سوار است، گرفتار و نابود می‌شود (مکاشفه ۱۹: ۱۹-۲۱). نرون، که مظهر وحش است، در ۶۸ م. در جنگ‌های داخلی روم (۶۸-۶۹ م.) مُرد (Gentry Jr, 1998: 79-81).

### مطلب سوم: دوره هزارساله و کار مسیح (مکاشفه ۲۰)

در ادامه رؤیای سوم، باب ۲۰ مکاشفه می‌آید که چه‌بسا مهم‌ترین قسمت از مکاشفه یوحنا باشد؛ در این باب، طبق نظر گذشته‌انگار، پیامد درازمدت نابودی اسرائیل و استحکام پادشاهی مسیح بیان می‌شود. اینک برخی از عناصر مهم دیدگاه گذشته‌انگار را توضیح می‌دهیم: دوره هزارساله، دربند کشیدن شیطان، سلطنت مسیح، و رستاخیزها.

۱. دوره هزارساله: فقط یک بخش از کل کتاب مقدس، سلطنت مسیح را به یک هزار سال محدود می‌کند: مکاشفه ۲۰: ۱-۱۰. عدد هزار یقیناً عددی نمادین است که کمال کیفی را می‌نمایاند. کتاب مقدس بارها از این عدد به طرز غیرحقیقی استفاده می‌کند: آیا خدا، از باب مثال مالک رمه گاو روی فقط هزار تپه است (مزامیر ۵۰: ۱۰)؟ همان‌گونه که عالم بزرگ هرمنوتیک، میلتون تری (Milton Terry)، استادانه اظهار کرده است، مدت هزاره سلطنت مسیح ممکن است در واقع «هزاران سال» باشد.

۲. در بند کشیدن شیطان: یوحنا در اینجا مطلب قبلی را پیگیری و برعکس می‌کند؛ در مکاشفه ۹: ۱، شیطان از آسمان «افتاده است» و «کلید هاویه به او داده شده است». در مکاشفه ۲۰: ۱، مسیح از آسمان «فرود می‌آید و کلید هاویه با او است» تا شیطان را در بند کشد و او را به هاویه اندازد. مکاشفه ۲۰: ۳ می‌گوید مسیح شیطان را در هاویه انداخت. کتاب مقدس به صراحت ما را آگاه می‌کند که در بند کشیدن شیطان در قرن اول آغاز شد. مسیح آن را در خلال خدمات مذهبی‌اش انجام داد (متی ۱۲: ۲۴-۲۹)، و آن را با مرگ و رستاخیز خود تضمین کرد (لوقا ۱۰: ۱۷)، و با در هم شکستن یهودیت، آن را تثبیت کرد (متی ۲۳: ۳۶ - ۲۴: ۳) (Gentry Jr, 1998: 82, 84).

۳. پادشاهی مسیح: گذشته‌انگاران عمدتاً دیدگاه هزاره‌گرایی آینده‌انگاران، یعنی حاکمیت هزارساله ظاهری مسیح، را قبول ندارند؛ به عبارت واضح‌تر، برخی از گذشته‌انگاران، مانند جی. آدامز (Jay Adams) و کورنلیس واندروال (Cornelis Vanderwaal) ناهزاره‌گرا هستند؛ یعنی از نظر آنان، دوره هزاره در مکاشفه، باب ۲۰ به حاکمیت مسیح در ملکوت آسمان اشاره دارد. اما برخی دیگر مانند توماس برایتمن (Thomas Brightman) و کنت جنتری (Kenneth Gentry) دیدگاهی پساهزاره‌گرایانه دارند؛ پساهزاره‌گرایان تعلیم می‌دهند که مسیح پس از دوره هزاره باز خواهد گشت، یعنی پس از آنکه در اثر موعظه انجیل و با تغییر کیش ملت‌ها به دست کلیسا، عصر حاکمیت شادی و راستی بر جهان پدید می‌آید (Gundry & Pate, 1998: 20).

بر این اساس، گذشته‌انگاران درباره پادشاهی مسیح در باب ۲۰ مکاشفه، به دو نکته مهم قائل‌اند: نخست اینکه مسیح پادشاهی خود را در «قرن اول از همان اوایل دوره خدمات مذهبی» بنیاد نهاد. متی ۱۲: ۲۸-۲۹ به‌وضوح شبیه به مضمون مکاشفه ۲۰: ۱-۶ است، زیرا در هر دو، رابطه پادشاهی مسیح و در بند کشیدن شیطان ملاحظه می‌شود. او بشارت خدا را اعلام می‌کرد و می‌گفت زمان به کمال رسیده است (مرقس ۱: ۱۴-۱۵). قدرت مسیح بر دیوها، نشانگر حضور این پادشاهی در طول خدمات زمینی او است (متی ۱۲: ۲۸)؛ پادشاهی او در انتظار نوعی آمدن قابل رؤیت در آینده نیست (لوقا ۱۷: ۲۰-۲۱؛ کولسیان ۱: ۱۳). نکته دوم متضمن حکومت کنونی «کلیسا» با مسیح در پادشاهی‌اش است. یوحنا می‌گوید مسیح «از ما حکومت و کاهنانی ساخته که خدمت‌گزار خدا و پدرش باشیم» (مکاشفه ۱: ۶). این پادشاهی کاهنانه کنونی دقیقاً آن چیزی است که مکاشفه ۲۰ از پادشاهی هزارساله روایت می‌کند: «آنان کاهنان خدا و مسیح خواهند ماند



و با او هزار سال سلطنت خواهند کرد» (۲۰: ۶). پولس نیز حاکمیت کنونی کلیسا را ذکر کرده است: «و خدا ما را با مسیح برخیزانید و در مکان‌های آسمانی با مسیح عیسی نشانید» (افسس ۲: ۶) (Gentry Jr, 1998: 84-85).

۴. رستاخیزها: مکاشفه، باب ۲۰ به دو رستاخیز مرتبط با پادشاهی هزارساله مسیح اشاره می‌کند. یک رستاخیز، معنوی و در حال حاضر است؛ رستاخیز دیگر، جسمانی و در آینده است. مکاشفه ۲۰: ۴-۶، دو گروه را ذکر می‌کند که همراه با مسیح سلطنت می‌کنند و به واسطه «رستاخیز اول» مقدس‌اند (مکاشفه، آیه ۶). یوحنا ابتدا می‌بیند «نفوس کسانی را که به خاطر گواهی حضرت عیسی و به خاطر کلام خدا، سرشان از تن جدا شده بود». این «نفوس»، قدیسان درگذشته‌ای هستند که در خدمت به مسیح وفات یافتند. آنگاه می‌بیند «کسانی را که نه به پرستش آن وحش و تمثال او تن داده بودند و نه علامت او را بر پیشانی و بر دست خود پذیرفته بودند». اینان قدیسان زنده‌ای هستند که در حال حاضر بر روی زمین برای مسیح زندگی می‌کنند. این رستاخیز اول است. یوحنا رستاخیز دوم را در مکاشفه ۲۰ به‌صراحت ذکر نمی‌کند. ما آن را به‌طور ضمنی از سه عامل در متن می‌فهمیم: اول، اشاره به «رستاخیز اول» (که مستلزم «رستاخیز دوم» است)؛ دوم، تعبیر «مردگان دیگر زنده نشدند تا آن هزاره سر آید»؛ و سوم، صحنه داوری در آیات ۱۲ و ۱۳ از باب ۲۰: «مردگان بر حسب اعمالشان، مطابق با آنچه در آن دفترها نوشته شده بود، داوری شدند؛ دریا مردگانی را که در خود داشت، پس داد؛ مرگ و جهان مردگان، نیز مردگان خود را پس دادند...». رستاخیز دوم همان رخدادی است که یوحنا در ۵: ۲۸-۲۹ ذکر می‌کند؛ آن، رستاخیز جسمانی از «قبر» است: «زمانی فرا می‌رسد که همه آنان که در قبرند، صدای او را خواهند شنید و بیرون خواهند آمد. آنان که نیکی کرده باشند، برای قیامتی که به حیات می‌انجامد و آنان که بدی کرده باشند، برای قیامتی که مکافات در پی دارد». در مکاشفه ۲۰: ۷-۱۵، شاهد ظهور دوم مسیح و داوری نهایی هستیم. اما چون این رخدادها از روزگار یوحنا بسیار دور است، او صرفاً به‌طور گذرا از آنها یاد می‌کند (Gentry Jr, 1998: 85-86).

## خاتمه

رویکرد گذشته‌انگاری به عنوان یکی از چهار رویکرد سنتی به مکاشفه یوحنا به‌وضوح در تضاد با رویکرد آینده‌انگارانه است. گذشته‌انگاری، کتاب مکاشفه را

تصویری نمادین از گرفتاری‌های کلیسا و داوری‌های خدا راجع به آزاردهندگان مسیحیان در قرن اول میلادی می‌داند و این نظریه اساسی را بیان می‌کند که مفاد همه یا اکثر باب‌های کتاب مکاشفه (از جمله رخدادهای سه رشته داوری دوره مصیبت) در قرن اول رخ داد. طبق تفسیر گذشته‌انگاران، این کتاب در باب‌های آغازین به اوضاع هفت کلیسای واقعی آسیای صغیر در قرن اول میلادی اشاره می‌کند؛ در ادامه، این مکاشفه داوری‌های خدا بر یهودیت (که در ۷۰ م. با نابودی اورشلیم به دست رومیان تحقق می‌یابد) و نیز نبرد علیه روم و آیین کفر و شرک آن را ترسیم می‌کند؛ در باب‌های پایانی نیز، توصیفی نمادین از شکوه و جلال کلیسای مسیح و جایگزین شدن آن به جای اسرائیل قدیم در ۷۰ م. ذکر می‌شود. گذشته‌انگاران ادله و شواهدی را نیز برای رویکرد تفسیری خود ذکر کرده‌اند. امروزه رویکرد گذشته‌انگاری دو شاخه دارد: گذشته‌انگاری تام و گذشته‌انگاری محدود؛ طبق نظر شاخه نخست، با نابودی اورشلیم «همه» رخدادهای فرجام‌شناختی از جمله بازآمدن مسیح و داوری نهایی به وقوع پیوست؛ ولی طبق نظر شاخه دوم، اکثر پیش‌گویی‌ها تحقق یافت اما آمدن دوم مسیح و داوری نهایی در آینده به وقوع خواهند پیوست. برخی از گذشته‌انگاران ملایم امروزی عبارت‌اند از: آر. سی. اسپرول، گری دمار، و کنت ال. جنتری.

در بیان شواهد تفسیری گذشته‌انگاران برای رد آینده‌انگاری، ما بر رؤیای دوم (باب ۴-۱۶) و رؤیای سوم (باب ۱۷-۲۱) تمرکز کردیم. طبق تفسیر گذشته‌انگاران، در باب ۱۳، «وحش» نماد نرون به طور خاص، و امپراتوری روم به طور عام، است. باب ۶-۱۶ یعنی «داوری‌های» مَهر، شیپور و جام، داوری‌های خدا راجع به یهودیت است. باب ۱۷، بابل را به تصویر می‌کشد که در حقیقت اشاره به یهودیان عهدشکن و اورشلیم است و در باب ۱۸ از نابودی آن خبر داده می‌شود. در مکاشفه ۱۹، مسیح باز می‌آید؛ این «آمدن قریب مسیح» در ۷۰ م. بود و با هدف مجازات قوم یهود و پایان‌بخشیدن به عصر یهود صورت گرفت؛ آمدن قریب مسیح در ۷۰ م. غیرجسمانی بود و داوری او به دست سپاهیان روم عملی شد؛ گذشته‌انگاران ملایم و تند بر این مطلب اتفاق نظر دارند. اما در خصوص آمدن دوم مسیح به زمین در آینده به طور جسمانی، دیدگاه‌های این دو شاخه کاملاً متفاوت با یکدیگر است؛ از نظر گذشته‌انگاران تام، بازگشت فیزیکی مسیح در آینده رخ نخواهد داد؛ و از این‌رو، «به بند کشیدن شیطان» در باب ۲۰، از نظر گذشته‌انگار تام، در همان قرن اول و در خلال خدمات مذهبی مسیح صورت گرفت.

«سلطنت مسیح» در باب ۲۰ را نیز گذشته‌انگاران به شیوه‌های متفاوت تفسیر می‌کنند؛ برخی گذشته‌انگاران، ناهزاره‌گرا هستند اما اکثر آنها پسا هزاره‌گرایند. باب‌های ۲۱ و ۲۲ بیانگر پیروزی اورشلیم جدید، یعنی کلیسای کاتولیک روم، و جایگزینی کلیسا به جای اسرائیل قدیم است.

در نهایت، در مقام ارزیابی باید نکاتی را ذکر کنیم:

۱. از لحاظ نظری، به نظر می‌رسد گذشته‌انگاری منسجم‌ترین و مناسب‌ترین رویکرد به این کتاب بسیار دشوار از کتاب مقدس را مطرح کرده است. فهم گذشته‌انگاران از کتاب مکاشفه یوحنا ریشه در اصول متین هرمنوتیکی و الاهیاتی دارد و تأیید تاریخی شگفت‌انگیزی را به دست می‌آورد. قوت اصلی رویکرد گذشته‌انگاری آن است که بستر تاریخی کتاب مکاشفه را به‌جد لحاظ می‌کند.

۲. از منظر عملی، چون این رویکرد تأکید می‌کند که این کتاب را باید خطاب به جوامع دریافت‌کننده‌اش معنا کرد، در این فرآیند، گذشته‌انگاری مایه دلگرمی را برای مؤمنان روزگار ما فراهم می‌آورد و آرامش سرشار از امید راجع به آینده را میسر می‌کند، چراکه نشان می‌دهد سه رشته داوروی‌های بزرگ (بلاهای وحشتناک و جنگ‌های خونبار) مکاشفه یوحنا در قرن اول میلادی تحقق یافته است، همچنان که به تحقق جلال کلیسا در تاریخ نیز توجه وافی دارد.

۳. رویکرد گذشته‌انگاری را اولین بار در قرن ۱۷ مفسر یسوعی اسپانیایی، لوئیس د آلكازار، پدید آورد. هدف وی آن بود که از کلیسای کاتولیک در برابر حملات اصلاح‌طلبان دفاع کند. آلكازار در رد نظر اصلاح‌طلبان مبنی بر ارتداد کلیسای رم، می‌گوید کتاب مکاشفه، پیش‌گویی درباره معضلات کلیسا در دوره مسیحیت اولیه است. این پیدایش در قرن ۱۷ بدین معنا است که از دوره کلیسای اولیه تا عصر دین‌پیرایی هیچ اثری از تفسیر گذشته‌انگاره در آثار بزرگ‌ترین آباء کلیسا وجود ندارد. این را نیز باید افزود که نظرپردازی‌های نام‌برده در آثار برخی مفسران بزرگ رد شده است.

۴. از نظر گذشته‌انگاران، مضامین مکاشفه یوحنا عمدتاً پیش‌گویی الهی راجع به مجازات حضرت عیسی (ع) در خصوص دشمنانش (یهود مرتد) در کلیسای اولیه است. اما باید خاطر نشان کرد که محدود کردن پیش‌گویی مزبور به یهودیان با بخش‌های دیگر کتاب مقدس به عنوان یک کل سازگار نیست و لذا نادرست است. در متی

۲۴: ۱۴، یکی از نشانه‌های آخرالزمان را این گونه ذکر می‌کند که بشارت ملکوت در سرتاسر جهان موعظه خواهد شد؛ حال آنکه در ۷۰ م. این مضمون تحقق نیافت. همچنین، متی ۲۴: ۲۱-۲۲ می‌گوید در آن زمان چنان مصیبت عظیمی رخ خواهد داد که ماندش از آغاز جهان رخ نداده است؛ حال آنکه ۶۶-۷۰ م. بدترین دوره مصیبت در تاریخ جهان نبوده است.

۵. اگر دیدگاه رویکرد گذشته‌انگارانه درست باشد و مفاد کتاب مکاشفه در ۷۰ م. در زمان نابودی اورشلیم به دست رومیان تحقق یافته باشد، یوحنا باید کتاب مکاشفه را قبل از ۷۰ م.، یعنی حدود ۶۵ م. (۶۴-۶۷ م.)، در دوره فرمانروایی نرون (۵۴-۶۸ م.) نوشته باشد. اما شواهد قوی حاکی از آن است که یوحنا کتاب مکاشفه را در ۹۵ م. هنگامی نوشت که در جزیره پتموس در دریای اژه به دستور دومیتیان، فرمانروای روم، در تبعید به سر می‌برد. اگر درست باشد که کتاب مکاشفه در ۹۵ م. نوشته شد، این به معنای دمیدن مرگ بر رویکرد گذشته‌نگاری است.

۶. طبق نظر گذشته‌انگاران، کلید لازم برای تفسیر مکاشفه را می‌توان در همان آغاز این کتاب یافت: «مکاشفه عیسی مسیح که خدا به او داد تا اموری را که می‌باید زود واقع شود، بر غلامان خود ظاهر سازد»؛ آنان می‌گویند این کلمات مقتضی تحقق نبوت‌های مکاشفه اندکی پس از نگارش این کتاب است. این نظر قطعاً یک راه فهم متن است اما تنها راه تفسیر آنچه یوحنا گفته نیست؛ زیرا طبق قرائت دیگر، واژه «زود» در زبان یونانی به معنای «به طور سریع یا ناگهانی» است که بر سرعت تحقق و وقوع دلالت دارد؛ بدین‌سان، مقصود از اموری که زود واقع می‌شوند اموری است که در توالی سریع آشکار می‌شوند؛ و طبق قرائت آینده‌انگارانه، این امور در آینده خواهند بود و هنگامی که آن امور شروع شوند، به سرعت یکی پس از دیگری رخ خواهند داد.

۷. گذشته‌انگاران این گونه تعلیم می‌دهند که استفاده از «زبان مکاشفه‌ای» در کتاب مقدس (مکاشفه یوحنا و انجیل‌ها) بدین معنا است که «نشانه‌های اخترشناختی» را نباید لفظی و ظاهری معنا کرد. در رد آنها گفته می‌شود که اولاً، نمی‌توان همواره زبان مکاشفه‌ای کتاب مقدس را به طور مجازی معنا کرد (مثلاً دانیال ۱۱: ۲۹-۴۵)؛ ثانیاً، پیش‌گویی‌های آن حضرت بر روی کوه زیتون در متی ۲۴ (و نیز مرقس ۱۳ و لوقا ۲۱) بیان فهرستی از نشانه‌ها و رخداد‌های مشاهده‌پذیر آخرالزمان است که، برخلاف نظر گذشته‌انگاران، معنای ظاهری آنها مد نظر است.

۸. گذشته‌انگاری از یک طرف، رویکرد تفسیری نمادین است و از طرف دیگر، چارچوب تاریخی پذیرفته‌شده نزد این رویکرد، قرون اول میلادی است، چراکه از نظر گذشته‌انگاران، پیام مکاشفه یوحنا خطاب به معاصران یوحنا است. یقیناً این درست است که کتاب مکاشفه از آن‌رو نوشته شد که با نسل خودش سخن بگوید، با این حال گذشته‌انگاران در عمل هنگام تفسیر «اعداد» کتاب مکاشفه، «به طور یکنواخت» عمل نمی‌کنند؛ آنها در جریان کار تفسیر، بارها میان تفسیر نمادین و تفسیر ظاهری تغییر موضع می‌دهند؛ مثلاً اعداد ۴۲ (مکاشفه ۱۳: ۵) و ۶۶۶ (۱۳: ۸) را به طور ظاهری تفسیر می‌کنند، اما اعداد ۱۰۰۰ (مکاشفه ۲۰: ۱-۱۰) و ۱۴۴۰۰۰ (۱۴: ۱) را کاملاً نمادین.

۹. گذشته‌انگاران می‌گویند گزارش‌های تاریخ‌نگاران رومی، مانند تاسیتوس، و نیز گزارش‌های تفصیلی تاریخ‌نگار یهودی، یوسیفوس، از سقوط اورشلیم، به طور گسترده با نمادپردازی بخش‌های گوناگون کتاب مکاشفه همخوان است. در پاسخ می‌توان گفت همخوانی برخی رخدادهای تاریخی با نمادپردازی مکاشفه یوحنا نمی‌تواند دلیل قطعی برای اعتبار این‌گونه تفسیر باشد. زیرا همین همخوانی و تناظر را می‌توان میان بخش‌های مکاشفه و برخی رخدادهای آینده پیدا و برقرار کرد، با اینکه در امکان تطبیق برخی بخش‌ها بر برخی رخدادهای گذشته و ایجاد تناظر میان آنها تردید جدی وجود دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان برخی تطبیق‌ها را اصلاً پذیرفت.

۱۰. گذشته‌انگاران تُند، مانند جی. استوارت راسل (J. Stuart Russell)، مکس آر. کینگ (Max R. King)، اد استیونز (Ed Stevens)، دان کی. پرستون (Don K. Preston) و جان ال بری (John L. Bray)، معتقدند مسیح هرگز در آینده به طور جسمانی باز نخواهد گشت. اما کتاب مقدس در اعمال ۱: ۱۱ می‌گوید: «همین عیسی باز خواهد آمد، به همین گونه که دیدید به آسمان رفت». چنان‌که می‌بینیم، نظر گذشته‌انگاران با این بخش کتاب مقدس در تضاد است و لذا تعلیم گذشته‌انگاران نادرست است؛ به معنای دقیق کلمه، نفی بازگشت آینده مسیح موجب تقویت این تلقی نادرست می‌شود که گویی شر از جهان رخت بر بسته و ما در وضعیت ابدی (مکاشفه ۲۱: ۹ - ۲۲: ۵) زندگی می‌کنیم.

۱۱. آموزه نادرست «نفی آمدن دوم مسیح» زمینه‌ساز سست‌شدن مسیحیان در «اطاعت» از دستورهای الهی کتاب مقدس و نیز از دست رفتن «روحیه انتظار» در مسیحیان است. به عبارت دیگر، نظر مزبور با دعوت‌های کتاب مقدس در بخش‌های زیر در تضاد است: «روز نزدیک شده است. پس بیاید اعمال تاریکی را به سویی نهمیم

و زره نور را در بر کنیم» (رومیان ۱۳: ۶-۱۴)؛ «به خواب نرویم بلکه بیدار و هشیار باشیم» (اول تسالو ۵: ۶)؛ «با خویشتن داری و پارسایی و دینداری در این عصر زندگی کنیم» (تیتوس ۲: ۱۲)؛ «هر کس چنین امیدی [امید به ظهور] بر وی دارد، خود را پاک می‌سازد» (اول یوحنا ۳: ۳).

۱۲. گذشته‌انگاری (تند و ملایم) با ارجاعات فراوان تاریخی خود برای تفسیر مکاشفه، مضمون اصلی مکاشفه را به صورت سندی تاریخی راجع به دو هزار سال پیش درمی‌آورد. بدین‌سان، ضعف اصلی تفسیر گذشته‌انگاران، ناتوانی آن برای پرداختن دقیق به توصیف پیروزی نهایی و غایی مسیح است، که در کتاب مکاشفه تصویر شده است؛ این اشکال هم متوجه گذشته‌انگاری تام است که منکر بازآمدن آینده مسیح است و هم متوجه گذشته‌انگاری ملایم است که ناهزاره‌گرا و پساهزاره‌گرا هستند. دشوار است باور کنیم که یوحنا چیزی کمتر از شکست کامل شیطان و نابودی نهایی تبهکاری به دست مسیح و حاکمیت ابدی خدا را در نظر داشت. از این‌رو، مفسران گذشته‌انگار برای پاسخ‌دادن به ایرادهای مطرح‌شده، باید درباره چارچوب تفسیری خود گام‌های بلندی بردارند.

## منابع

- آریان‌پور کاشانی، عباس (۱۳۷۲). فرهنگ بزرگ آریان‌پور، تهران: امیرکبیر.
- آریان‌پور کاشانی، عباس؛ دلگشایی، بهرام (۱۳۸۷). فرهنگ پیشرو آریان‌پور، تهران: جهان‌رایانه.
- سایزر، استیون (۱۳۸۶). صهیونیسم مسیحی، ترجمه: حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم: کتاب‌طه.
- کتاب مقدس، عهد عتیق (۲۰۰۲). ترجمه قدیم، بی‌جا: انتشارات ایلام.
- کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل عیسی مسیح (۲۰۰۶). ترجمه هزاره نو، بی‌جا: انتشارات ایلام.
- محمدیان، بهرام (ویراستار) (۱۳۸۱). دائرةالمعارف کتاب مقدس، گروه مترجمان، تهران: سرخدار.
- Aune, David E. (1987). *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Barton, John (ed.) (2002). *The Biblical World*, vol. 1, London & New York: Routledge.
- Bromilley (ed.) (1979-1988). *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, Grand Rapids, Michi: W. B. Eerdmans.

- Chilton, David (1985). *Paradise Restored: An Eschatology of Dominion*, Tyler, TX: Reconstruction Press.
- Desrosiers, Gilbert (2000). *An Introduction to Revelation*, London & New York: Continuum.
- Dewick, E. C. (2011). *Primitive Christian Eschatology*, New York: Cambridge University Press.
- Gentry Jr., Kenneth L. (1992). *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics.
- Gentry Jr., Kenneth L. (1998). "A Preterist View of Revelation", in: S. N. Gundry & C. M. Pate (eds.), *Four Views on the Book of Revelation*, Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Gilbertson, Michael (2003). *God and History in the Book of Revelation*, New York: Cambridge.
- Gove, Philip Babcock (1961). *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, INC.
- Gundry, S. N.; Pate, C. M. (eds.) (1998). *Four Views on the Book of Revelation*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Hitchcock, Mark (2012). *Revelation*, Eugene, Oregon: Harvest House Publishers.
- Ladd, George Eldon (1994). *A Theology of the New Testament*, Donald A. Hagner (ed.), Cambridge: The Lutherworth Press.
- McKelvey, R. J. (2001). "The Millennium and the Second Coming", in: Steve Moyise (ed.), *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh & New York: T & T Clark.
- McKenzie, Steven L. (2005). *How to Read the Bible*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Pentecost, J. Dwight (1964). *Things to Come*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Simpson, J. A.; Weiner, E. S. C. (1991). *The Oxford English Dictionary*, second edition, Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Timothy P. (2008). "Millennialism" in: Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Witherington, Ben (2003). *Revelation*, Edinburgh & New York: Cambridge University Press.





## واکاوی آموزه روح‌القدس در کلیسای پنطیکاستی

محمدحسین طاهری آکردی\*

یاسر ابوزاده گنجابی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸]

### چکیده

جنبش پنطیکاستی که در اوایل قرن بیستم و با تأکید بر روح‌القدس شکل گرفته است، بر مبنای آیات کتاب مقدس و تعالیم رهبران و متفکرانش، به حضور پویای روح‌القدس در این کلیسا معتقد است و از این نکته در تبشیر آیین خود استفاده می‌کند. این تحقیق با بررسی اسناد کتاب مقدسی و منابع پنطیکاستی نشان می‌دهد آنچه پنطیکاستی‌ها به عنوان اصلی‌ترین نکته در تبشیر خود، به آن استدلال می‌کنند، با آیاتی از کتاب مقدس منافات دارد. تجربه‌محور بودن پنطیکاستی‌ها، اساس غیرکتاب مقدسی آموزه روح‌القدس و از بین بردن شخصیت حقیقی روح‌القدس از جمله نتایج این تحقیق است.

کلیدواژه‌ها: روح‌القدس، کلیسای پنطیکاستی، تبشیر، تعمید در روح‌القدس، کتاب مقدس.

## مقدمه

مسیحیت پنطیکاستی فرقه‌ای است پروتستانی که افرادی همچون چارلز فاکس پرهام و ویلیام جی سیمور در ابتدای قرن بیستم در آمریکا تأسیس کردند (Liardon, 2006: 11). این فرقه همانند سایر فرقه‌های مسیحی تیشیری و همانند سایر فرقه‌های پروتستانی کتاب مقدس محورند (House, 2006: 12-13; Robson, 2012: 70). اعتقاد به روح القدس و اینکه بشر می‌تواند به واسطه تجربه قدرتمند تعمید به دست روح القدس، بر زندگی مقدس قدرت پیدا کند، از جمله مهم‌ترین عقاید پنطیکاستی‌ها محسوب می‌شود (Keen, 1895: 30).

روح القدس، اولین و مهم‌ترین عامل در تیشیر پنطیکاستی و قدرت محرکه تمام فعالیت‌های تیشیری است (Anderson, 2004: 234). همان‌گونه که پنطیکاستی‌ها معتقدند، کلیسا را مسیح به وجود آورد و روح القدس در روز پنطیکاست قدرت بخشید و به سرعت به عنوان نیرویی قدرتمند در سراسر جهان منتشر شد. عطایای روح القدس در روز پنطیکاست و حتی پس از آن، بذره‌های قدرتمند جنبش تیشیری را در قرن اول پاشید؛ جنبشی که همتایی در تاریخ دوهزارساله کلیسا نداشته است. از این‌رو پنطیکاستی‌ها معتقدند نزول روح القدس بر آنها در روز پنطیکاست، در واقع همان تیشیر روح القدس است، و افرادی که در آن روز از روح القدس پر شده‌اند اولین کلیسای مسیحی و اولین جامعه تبلیغی را تشکیل داده‌اند (Miller, 2005: 229). به باور پنطیکاستی‌ها، وقتی شخص مؤمن از روح القدس پُر می‌شود، شهود درونی برایش حاصل می‌شود، و قادر به غریبه‌گفتاری (Glossolalia) یا «تکلم به زبان‌ها» (Speaking in Tongues) خواهد بود، شفابخشی الاهی را تجربه می‌کند، و قدرت پیش‌گویی به دست می‌آورد (Macchia, 2006: 20; Miller, 2012: 3).

این نکته پنطیکاستی‌ها را بر آن داشته تا در روش‌های تیشیری خود ارزش والایی برای نقش قدرتمند روح القدس در نظر بگیرند؛ زیرا، همان‌طور که در کتاب مقدس آمده، هم لوقا و هم پولس پذیرفته‌اند که تیشیر بدون حضور قدرتمند و رهبری فعال روح القدس امکان ندارد. تاریخ تیشیر پنطیکاستی‌ها نیز مؤید همین مطلب است و جنبش پنطیکاستی از زمان شکل‌گیری‌اش جنبشی تیشیری بوده و بر نقش بی‌بدیل روح القدس، به عنوان قدرت برانگیزاننده‌ای در پشت تمام فعالیت‌های تیشیری، تأکید می‌کرده است (Anderson, 2013: 206; Ibid., 2005: 31). پیشرفت توقف‌ناپذیر پنطیکاستی‌ها

نیز نشان می‌دهد که آنها بدون نگرانی و با ناچیزپنداشتن سختی‌ها، با شجاعت و جسارت، در سایه راهنمایی‌های روح‌القدس به امور تبلیغی خود ادامه می‌دهند. رزول فلور (Roswell Flower)، یکی از رهبران پنطیکاستی آمریکای شمالی در سال ۱۹۰۸، می‌نویسد: «هنگامی که روح‌القدس به قلب‌هایمان وارد می‌شود، روح تبشیر نیز همراه آن می‌آید، آنها جدایی‌ناپذیرند... از این رو رساندن پیام به قلب‌های گرسنه در این سرزمین و دیگر سرزمین‌ها نتیجه طبیعی آن است» (Walker, 2010: 22; Anderson, 2004: 31; Ibid., 2005: 234).

با توجه به این مقدمه و مشخص شدن اهمیت نقش روح‌القدس در تبشیر، باید به چند مسئله کاربردی همچون تعمیم به دست روح‌القدس، چگونگی دریافت تعمیم، انجام‌دادن وظیفه تبشیر و چگونگی دریافت عطایا در تبشیر، که با نقش روح‌القدس در تبشیر مرتبط است، اشاره کرد. از این رو در این نوشتار، با توجه به اینکه در این موضوع تاکنون کار مدونی به زبان فارسی صورت نگرفته است، برآنیم تا با رویکردی تحلیلی زوایای مختلف این آموزه را بکاویم و در نهایت نقدهایی را که مخالفان این آموزه (غیرپنطیکاستی‌ها و احیاناً افراد بریده از جنبش پنطیکاستی) مطرح کرده‌اند، بررسی کنیم.

## ۱. تعمیم به دست روح‌القدس

تعمیم به دست روح‌القدس ممتازترین آموزه در الاهیات پنطیکاستی است که در مرکز این الاهیات قرار دارد (Porter, 1999: 34; Quebedeaux, 1976: 42-128) و پس از تعمیم در آب، دومین مواجهه با خدا محسوب می‌شود که در آن مسیحیان قدرت مافوق طبیعی روح‌القدس را در زندگی‌شان دریافت می‌کنند. اولین مواجهه با خدا از طریق تعمیم در آب است که از آن با عنوان «تعمیم در بدن مسیح» نیز یاد می‌شود، و سبب بخشوده‌شدن گناهان و پاک‌شدن وجدان انسان، که اولین تغییر است، می‌شود (نک: اعمال رسولان ۲: ۳۸-۳۹). از این رو برخی تعمیم در آب را مقدمه تعمیم در روح‌القدس می‌دانند (Quebedeaux, 1976: 131).

تعمیم روح‌القدس یا پُرشدن از روح، شش بار در کتاب اعمال رسولان آمده (Turney, 2011: 23) و برای اولین بار نیز در همین کتاب گزارش شده است (اعمال رسولان ۲: ۴). این نوع تعمیم حکم و امری کتاب مقدسی است، چراکه هم مسیح و هم پولس

امر فرموده‌اند که از روح القدس پر شوید (نک: اعمال رسولان ۱: ۴-۵؛ افسسیان ۵: ۱۸؛ لوقا ۲۴: ۴۹؛ متی ۲۸: ۲۰) و تجربه‌ای است برای همه نسل‌های مسیحی. همه باید از روح القدس پُر شوند؛ زیرا خداوند می‌خواهد همه انسان‌ها همانند مسیح زندگی کنند (اول یوحنا ۲: ۶)؛ زندگی‌ای که سرشار از محبت (متی ۵: ۴۳-۴۴) و پاکی و قداست (اول پطرس ۱: ۱۵-۱۶) باشد.

در نتیجه، تعمید به دست روح القدس تجربه‌ای قدرتمند از سوی خدا است که زندگی انسان را تغییر می‌دهد، به گونه‌ای که طی آن خداوند مؤمن را می‌پوشاند (نک: لوقا ۲۴: ۴۹؛ اعمال ۱: ۸ و ۲: ۱-۴) و از قدرت و حضور خود لبریز می‌کند (Keen, 1895: 32; Turney, 2011: 17). البته در کتاب مقدس از تعمید به دست روح القدس با تعبیری همچون «قدرتی از بالا»، «پوشیده شدن از قدرت» (لوقا ۲۴: ۴۹)، و «بیرون‌ریزی روح» (اعمال رسولان ۲: ۱۶-۱۸ و ۳۳ و ۱۰: ۴۵ و اشعیا ۴۴: ۲-۳) نیز یاد شده است. به عبارت دیگر، تعمید در روح القدس تجربه‌ای روحانی است که در آن خداوند (روح القدس) خودش با قدرت بر قدیس مؤمن وارد شده و وی از روح خدا لبریز می‌شود. در این تجربه فرد مؤمن همانند اسفنجی که به یک‌باره از آب لبریز می‌شود، احساس می‌کند که از روح القدس پر شده است (Dunn, 2010: 27).

چرا تعمید در روح القدس در زندگی مؤمنان این قدر مهم است؟ زیرا:

۱. منبع مسیحی قدرت برای زندگی و خدمت است (اعمال رسولان ۱: ۸ و ۴: ۳۱-۳۳).
۲. وقتی فرد تعمید در روح می‌شود قدرت برای شهادت و گواه‌شدن دارد (اعمال رسولان ۱: ۸).

۳. در این صورت فرد قادر به انجام دادن برخی امور می‌شود (Bresee & Pierce, 1908: 64; House, 2006: 147)، از جمله غلبه بر وسوسه‌ها و قدرت یافتن بر تقدس شخصی (رومیان ۱: ۴ و ۸: ۱۳؛ دوم تسالونیکیان ۲: ۱۳)؛ قدرت بر قرأت دعای مؤثرتر (لوقا ۱۱: ۱-۱۳ و رومیان ۸: ۲۶-۲۸)؛ عشق بیشتر و رابطه‌ای نزدیک‌تر با خدا (رومیان ۵: ۵ و ۸: ۱۵-۱۶)؛ فهم بهتر کلام خدا (اول قرنتیان ۲: ۴؛ یوحنا ۱۴: ۲۶ و ۱۳: ۱۶)؛ خطابه تأثیرگذارتر (اعمال رسولان ۴: ۸ و ۳۱؛ اول قرنتیان ۲: ۴)؛ همانند کارهای مسیح (یوحنا ۱۴: ۱۲ و ۱۶: ۷)؛ صدای خدا را واضح‌تر تشخیص دادن (رومیان ۸: ۱۶)؛ کامل‌تر شدن پرستش (یوحنا ۴: ۲۴) (see: Wigglesworth, 2001: 89).

۴. و در نهایت تعمید به دست روح القدس مزایایی برای فرد دارد (Turney, 2011: 21)؛ مسیح را بهتر درک می‌کند (یوحنا ۱۴: ۱۵-۱۷ و ۱۶: ۱۴-۱۵)؛ بر زندگی مقدس قدرت

می‌باید (رومیان ۸: ۲ و ۱۳)؛ در دعاها و مشکلات زندگی به او کمک می‌شود (رومیان ۸: ۲۶-۲۷)؛ در سختی‌ها آسوده‌خاطر خواهد بود (رومیان ۸: ۲۶-۲۷)؛ در کشیشی قدرتمند می‌شود (اعمال رسولان ۴: ۳۳) و می‌تواند سایر عطایای روحانی را راحت‌تر دریافت کند (اول قرن‌تینان ۱۲: ۳-۱۱).

## ۲. دریافت تعمید روحانی (تعمید به دست روح‌القدس)

پنطیکاستی‌ها معتقدند تعمید به دست روح‌القدس سبب افزایش کارایی مُبَلِّغ در تبشیر می‌شود، چراکه هدف اولیه مسیح، صرفاً هدایت مردم آن زمان نبود، بلکه می‌خواست تمام دنیا را مسیحی کند (Miller, 2009: 59; Conradie, 2015: 68)، از این‌رو پرسش بسیار مهم و تعیین‌کننده در این زمینه این است که: چه کسانی این تجربه قدرت‌بخش را دریافت می‌کنند؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا باید زمینه‌های کتاب مقدسی که بر اساس آنها این تجربه دریافت می‌شود، محل بحث قرار گیرد و سپس در ادامه درباره چگونگی دریافت روح‌القدس، بحث‌هایی مطرح شود (Miller, 2009: 301).

### ۲.۱. زمینه‌های دریافت روح‌القدس

وقتی کسی روح‌القدس را دریافت می‌کند مهم این است که او زمینه‌های کتاب مقدسی دریافت این تجربه را بفهمد (Ibid.: 302). از این‌رو، متن مقدس اشاره می‌کند که داشتن حداقل پنج عنصر مهم، برای دریافت روح‌القدس، ضروری است (Ibid.: 302-305):

#### الف. دعا از صمیم قلب

کتاب مقدس در این زمینه می‌گوید تعمید روح‌القدس در حال دعا برای فرد حاصل می‌شود. «اما چون تمامی قوم تعمید یافته بودند و عیسی هم تعمید گرفته دعا می‌کرد، آسمان شکافته شد و روح‌القدس به هیئت جسمانی، مانند کبوتری بر او نازل شد و آوازی از آسمان در رسید که تو پسر حبیب من هستی که به تو خوشنودم» (لوقا ۳: ۲۱-۲۲). «پس حنّانیا رفته، بدان خانه درآمد و دست‌ها بر وی گذارده، گفت، ای برادر شاول خداوند، یعنی عیسی که در راهی که می‌آمدی بر تو ظاهر گشت، مرا فرستاد تا بینایی یابی و از روح‌القدس پر شوی. در ساعت از چشمان او چیزی مثل فلس افتاده، بینایی یافت و برخاسته، تعمید گرفت» (اعمال رسولان ۹: ۱۷-۱۸).

در شهر قیصریه یک افسر رومی به نام کرنیلیوس زندگی می‌کرد که فرمانده هنگی بود معروف به «ایتالیایی». او شخصی خداپرست و پرهیزکار بود و خانواده‌ای خداترس داشت. کرنیلیوس همیشه با سخاوت به فقرای یهودی کمک می‌کرد و به درگاه خدا دعا می‌نمود. یک روز، ساعت سه بعدازظهر، در رؤیا فرشته خدا را دید. فرشته نزد او آمد و گفت: «کرنیلیوس!»، کرنیلیوس با وحشت به او خیره شد و پرسید: «آقا، چه فرمایشی دارید؟». فرشته جواب داد: «دعاها و نیکوکاری‌های تو از نظر خدا دور نمانده است» (اعمال رسولان ۱۰: ۱-۴).

از این رو هر کسی که مایل است از روح‌القدس پر شود باید به خواندن دعا از صمیم قلب متعهد شود.

### ب. تبشیر برای خدا یا «ازدواج با تبشیر»

مناسب‌ترین حالت برای دریافت تعمید از روح‌القدس، در سیاق تبشیر حاصل می‌شود. در کتاب اعمال رسولان ۱: ۸ آمده است: «تو قدرت خواهی یافت هنگامی که روح‌القدس بر تو وارد شود؛ و تو گواه من خواهی شد ... حتی در مناطق دوردست زمین. ولی آنچه لازم است بدانید این است که وقتی روح‌القدس بر شما نازل شود، قدرت خواهید یافت تا در اورشلیم، در سراسر یهودیه، سامره و تا دورترین نقطه دنیا درباره من شهادت دهید».

هنگامی که فرد با تبشیر خدا ازدواج کند، مجهز به نیروی قدرتمندی می‌شود که به او، برای تبشیر در سراسر دنیا، یاری می‌رساند. از این رو، آنهایی که در جست‌وجوی تعمید روحانی‌اند باید آموزش ببینند که هدف از تعمید، به‌دست‌آوردن قدرت معنوی برای مشارکت در تبشیر خدا است تا پیام‌رهای و نجات را به تمام ملت‌ها برسانند.

### ج. جست‌وجو و تلاش معنوی

تعمید روح در سایه تلاش معنوی نیز به دست می‌آید، به این معنا که شخص حقیقتاً به دنبال یافتن خدا باشد. در موعظه بالای کوه مسیح گفت: «خوشا به حال گرسنگان و تشنگان عدالت، زیرا سیر خواهند شد» (متی ۵: ۶). در جایی دیگر مسیح فرمود:

«روز آخر که مهم‌ترین روز عید بود، عیسی با صدای بلند به مردم فرمود: هر که تشنه است، نزد من بیاید و بنوشد» (یوحنا ۷: ۳۷). از این‌رو، هر کس که تمایل دارد از روح‌القدس پر شود باید قلبش به سوی خدا باشد و صادقانه او را بجوید.

#### د. فروتنی و تواضع قلبی

اگر قلب انسان فروتن باشد می‌تواند تعمید روح‌القدس را دریافت کند. مسیح با تعمید پس از همه مردم، فروتنی خودش را نشان داد. پس از آن بود که روح‌القدس بر او نازل گردید و او برای کشیشی تدهین شد (لوقا ۳: ۲۱-۲۲). از این‌رو، غرور سبب تأخیر در دریافت روح‌القدس می‌شود. هر که می‌خواهد تعمید روح‌القدس را دریافت کند باید در مقابل خداوند تواضع نشان دهد.

#### ه. اطاعت و فرمان‌برداری

تعمید روح‌القدس هنگامی دریافت می‌شود که فرد مطیع خداوند باشد. پطرس به رهبران یهودی گفت خداوند روح‌القدس را به کسانی عنایت می‌کند که از او فرمان‌برداری کنند (اعمال ۵: ۳۲). در اطاعت از فرمان مسیح، حواریون در اورشلیم ماندند تا روح‌القدس را در موعد مقرر دریافت کنند (لوقا ۲۴: ۴۹؛ اعمال رسولان ۱: ۴-۵ و ۹: ۶-۸ و ۱: ۴؛ افسسیان ۵: ۱۸). باید دستورهای واضح او را اطاعت کرد. مسیح به کلیسایش دستور داد پیام را به همه ملت‌ها برسانند.

همان‌گونه که ملاحظه شد، تمام این پنج نکته با حضور و قدرت روح‌القدس در ارتباط‌اند (متی ۲۸: ۱۸-۲۰؛ مرقس ۱۶: ۱۵-۱۸؛ لوقا ۲۴: ۴۶-۴۹؛ یوحنا ۲۰: ۲۱-۲۲؛ اعمال رسولان ۱: ۸). به‌علاوه، دلالت و کاربرد اینها هم واضح است: «تعمید روح‌القدس برای آنهایی است که قلب‌هایشان را منزلگاه مسیح قرار دادند؛ برای ملت‌ها، و برای آنهایی است که قلب‌هایشان را برای فرمان‌برداری از فرامین مسیح آماده ساخته‌اند» (متی ۲۸: ۲۰). از این‌رو، آنهایی که آماده فرمان‌برداری از فرمان‌های مسیح‌اند اولین کاندیداهای دریافت تعمید روح‌القدس‌اند.

#### ۲.۲. عمل دریافت روح‌القدس

همانند همه وعده‌های الهی، وعده روح‌القدس نیز به ایمان اختصاص دارد. پولس

به مؤمنان غلاطی یادآور شد که وعده دریافت روح‌القدس از طریق ایمان است (غلاطیان ۳: ۱۴). مسیح نیز گفته است که روح‌القدس بر کسی نازل می‌شود که مؤمن باشد (یوحنا ۷: ۳۷-۳۸). او گفته بود که نشانه‌های مافوق طبیعی، همانند تکلم به زبان‌ها، برای آنهایی خواهد بود که مؤمن باشند (مرقس ۱۶: ۱۷). با این اوصاف، عملاً می‌توان برای ایمان سه مرحله قائل شد (Miller, 2009: 305-306):

**الف. درخواست ایمان:** مسیح گفته است «آن‌قدر دعا کنید تا جواب دعایتان داده شود» (لوقا ۱۱: ۹). یکی از مراحل دریافت روح‌القدس درخواست از خدا برای دریافت عطیه ایمان است.

**ب. دریافت ایمان:** آنچه رابطه‌ای نزدیک با درخواست روح‌القدس دارد، عمل دریافت روح است. دریافت در این حالت نشان قطعی دریافت ایمان است. روح‌القدس در لحظه ایمان دریافت می‌شود. بر این مرحله می‌توان مثال پطرس را شاهد آورد، آن هنگام که به دستور مسیح از قایق پایین آمد و روی آب راه رفت (متی ۱۴: ۲۹).

**ج. تکلم در ایمان:** در روز پنطیکاست صدویست حواری از روح‌القدس پر شدند و شروع به تکلم کردند (اعمال رسولان ۲: ۴). در لحظه‌ای که آنها تکلم می‌کردند روح‌القدس بر آنها حلول کرده و در اطراف آنها بوده است. از این‌رو، هنگامی که شخصی از روح‌القدس پر می‌شود باید خیلی انتظار داشته باشد که تکلم به زبان‌ها نیز داشته باشد. کلماتی که او می‌گوید همانند مکالمه‌ای عادی از ذهن او نخواهند آمد، بلکه از عمق وجود و روحش می‌آیند. مسیح می‌گوید: «هر که به من ایمان بیاورد، از وجود او نهرهای آب زنده جاری خواهد شد» (یوحنا ۷: ۳۸).

از این‌رو، هنگامی که شخصی در حضور قرار می‌گیرد تا از روح پر شود، باید آرام باشد و قلبش را کاملاً در اختیار خدا قرار دهد. سپس با ایمان باید به دنبال درخواست روح‌القدس باشد، و کاملاً یقین داشته باشد که خداوند جوابش را خواهد داد. هنگامی که در حضور خدا است باید احساس حضور و آمدن روح‌القدس را درک کند. سپس از طریق آگاهی عمل ایمان، باید معتقد شود که او دریافت کرده است. در این زمان است که شروع به تکلم می‌کند و بدون هیچ‌گونه تقلایی کلمات مافوق طبیعی از دهانش خارج می‌شود (Miller, 2005: 309).



### ۳. انجام‌دادن وظیفه تبشیر

کسی که می‌خواهد به عنوان مُبلِّغ فعالیت کند، نه تنها باید خودش از روح‌القدس پر شود، بلکه باید دیگران را برای دریافت این تجربه رهبری کند. موفقیت بزرگ وی هنگامی است که مصمم باشد، و توانایی آن را داشته باشد که دیگران را به گونه‌ای رهبری کند که تماماً از روح خدا پر شوند. موفق‌شدن یا نشدن وی به میزان فعالیتی بستگی دارد که برای پُرشدن مؤمنان محلی از روح‌القدس انجام می‌دهد (Ibid.: 310-311).  
بیشترین سهم در کارهای تبشیری در هر کشوری مربوط به امور معنوی است. توانایی مُبلِّغ در مقام رئیس و برنامه‌ریز، ممکن است مهم باشد، لیکن در مقابل اینکه او باید رهبری معنوی باشد بسیار کم‌رنگ‌تر است. از این رو، موظف است: اولاً ایمان را در مؤمنان تحریک کند (به جنب و جوش درآورد) و ثانیاً برای آنها فهم دقیقی از آنچه انتظار دارند از جست‌وجوی روح‌القدس برایشان اتفاق بیفتد، به دست دهد. یک راه این است که ایمانشان را با یادآوری سوگند و وعده‌ای که مسیح داده است تهییج کند: «هر کسی که درخواست کند دریافت می‌کند» (لوقا ۱۱: ۱۰). دیگر اینکه آنها را مجاب کند که اگر واقعاً دوباره متولد شوند، خداوند آماده است تا اختیاراً آنها را از روح خود پر کند. سپس باید دعاکردن برای دریافت روح‌القدس را به آنها آموزش دهد (Ibid.: 311-313).

### ۴. واکاوی آموزه روح‌القدس

مهم‌ترین آموزه در الاهیات پنطیکاستی، روح‌القدس و تعمید در روح‌القدس است (Bruner, 1997: 56). پنطیکاستی‌ها بر مبنای آنچه در کتاب اعمال رسولان ۲: ۴ آمده است، جایگاه والایی برای روح‌القدس قائل‌اند و در تعالیم خود بر نقش محوری روح‌القدس، تجربه تعمید و پُرشدن از او تأکید می‌کنند. اما آیا کتاب مقدس نیز بر این مطلب تا این حد تأکید می‌کند؟ بررسی کتاب مقدسی نکات فوق، اهمّ مباحثی است که در این بخش بیان می‌شود.

الف. تأملی در وضعیت حواریون قبل و بعد از دریافت روح‌القدس (روز پنطیکاست)

پنطیکاستی‌ها معتقدند حواریون قبل از دریافت روح‌القدس، ضعیف و کم‌ایمان،

بسیار متمرّد و ترسو بوده‌اند، لیکن از لحظه‌ای که روح‌القدس را دریافت کرده‌اند، شجاع، قوی و باایمان شدند. گرچه آنها قبلاً نیز مؤمن بودند، اما با دریافت روح‌القدس قدرت یافتند. از این‌رو پنطیکاستی‌ها معتقدند هر مؤمنی باید پنطیکاست شخصی خود را تجربه کند تا فرد قدرتمند خدا شود (Ebertshäuser, 2011: 6).

مسیحیان معتقدند «حواریون قبل از پنطیکاست تحت قانون و شریعت بودند. آنها هنوز به ماشیح معتقد بودند؛ چراکه ماشیح هنوز در زمین حضور داشت و مأموریتش به اتمام نرسیده بود. از این‌رو آنها به طور کامل نمی‌توانستند رابطه فرزندی را دریافت کنند» (Ibid.)، زیرا هنوز روح‌القدس بیرون‌ریزی نکرده بود (نک: یوحنا ۷: ۳۹). بنابراین، دریافت روح‌القدس قبل از پنطیکاست امکان نداشت. قبل از آنکه عمل مسیح تکمیل شود تسلادهنده نمی‌توانست بر حواریون نازل گردد. از طرف دیگر، برای روح خدا غیرممکن بود که بر افراد گنهکار، قبل از آنکه مسیح بر صلیب رود و خون بارزشش روی زمین ریخته شود، نازل گردد (Ibid.). از این‌رو حواریون قبل از پنطیکاست در اوضاع و احوال ویژه‌ای بودند و نباید آن را با بعد از آن مقایسه کرد. آنها قبلاً به مسیح مؤمن بودند و در روز پنطیکاست آن را به طور کامل دریافت کردند. از این‌رو استفاده از این نکته برای اثبات آنچه به تقدیس دوم، تعمید، معروف است، پذیرفتنی نیست (Ibid.).

### ب. اقتباس آموزه‌ای مهم آن هم از کتاب اعمال رسولان: آری یا خیر؟

پنطیکاستی‌ها برای دفاع از آموزه‌های خود، کتاب اعمال رسولان را مبنا قرار داده و بر مبنای آنچه در این کتاب و در واقعه روز پنطیکاست آمده است به آموزه روح‌القدس معتقد شده و بر عطایای او تأکید می‌کنند. اما آیا می‌توان بر مبنای کتاب اعمال رسولان، الاهیات را تنظیم کرد؟ از نگاه برخی از محققان برای یافتن پاسخ این پرسش باید به سراغ کتاب مقدس برویم و مشخصه‌های کتاب اعمال رسولان را واکاوی کنیم، تا در نهایت به درک مناسبی از این متن مقدس دست بیابیم.

مشخصه‌های کتاب اعمال رسولان چنین است:

۱. اعمال رسولان برخلاف رساله‌های کتاب مقدس که در باب آموزه‌ها تعلیم می‌دهند، صرفاً کتابی تاریخی قلمداد می‌شود نه آموزه‌ای (Pohl, 2001: 17). زیرا رساله‌ها ابتدا نوشته شده و موضوع آنها نیز تعالیم و آموزه‌ها بوده است (نک: قرن‌تیان ۱۵: ۵۱-۵۲؛

افسیان ۳: ۱-۶). از طرف دیگر، کتاب اعمال کتابی درباره سیر تحول و آغاز شکل‌گیری کلیسا است. از این‌رو تمام حقیقت کلیسا در آن ثبت نشده است؛ و چون ممکن است تفاسیر غلطی درباره رویدادهایی که در آن ثبت شده است، صورت گیرد و در نتیجه با تفاسیر متعددی از یک کتاب روبه‌رو شویم، شایسته نیست تعالیم را بر مبنای اتفاقاتی که در کتاب اعمال رسولان آمده است بنا کنیم (Pohl, 2001: 18).

۲. این کتاب در واقع درباره ثبت تحول از عهد عتیق به عهد جدید (از عصر شریعت به عصر فیض کلیسا) است. اما چرا این کتاب، کتاب گذار است؟ برخی از دلایل چنین است:

الف. آیا شخص مؤمن در عصر کلیسا باید قبل از آنکه تعمید شود روح‌القدس را دریافت کند یا بعد از آن؟ در اعمال رسولان ۸: ۱۲-۱۷ و در ۱۹: ۵-۶ آمده است که آنها قبل از آنکه روح‌القدس را دریافت کنند تعمید شده بودند، اما در اعمال ۱۰: ۴۴-۴۸ آمده است که آنها بعد از دریافت روح‌القدس تعمید شده‌اند. هر دو عمل در کتاب اعمال آمده است. کدام یک صحیح است؟ (Pohl, 2001: 19).

ب. آیا شخص مؤمن می‌تواند بیشتر از یک بار تعمید در آب شود؟ در اعمال ۱۹: ۱-۷ آمده است که ۱۲ نفر از مردم افسس، که قبلاً تعمید شده بودند، به دست پولس دوباره تعمید شدند. چرا؟ آیا این عملی عادی در سراسر تاریخ کلیسا محسوب می‌شود؟ یا باید در اینجا شاهد گذار و تحولی باشیم؛ از معتقدان عهد عتیق به عصر کلیسا، در عصر کلیسا؟ همان‌گونه که در اعمال ۱۹-۱۷ آمده است این ۱۲ نفر از شاگردان یحیی تعمیددهنده بودند و در گذار به کلیسا آمدند و پولس این گذار را دریافته بود، و بنابراین دوباره آنها را تعمید داد (Pohl, 2001: 17; Ebertshäuser, 2011: 6).

۳. کتابی درباره ثبت آغاز عصر کلیسایی است؛ زیرا وقایع افتتاحی معمولاً منحصر به فردند. مثلاً در زمان شروع عصر شریعت روی کوه سینا اتفاقات غیرعادی رخ داد که دیگر تکرار نشد (تثنیه ۱۹: ۱۶-۱۸). از این‌رو نیازی نیست که چنین وقایعی در سراسر تاریخ کلیسا تکرار شود و اینکه خداوند به واسطه این واقعه، نقشه و برنامه جدیدی را معرفی کرد و ساختار جدیدی تشکیل داد که در عهد عتیق یافت نمی‌شد، اما شروعش از عصر رسولان بود (Pohl, 2001: 19-20).

در نتیجه از نگاه این دسته از محققان، بناگذاری آموزه مهمی همچون آموزه روح القدس بر کتاب اعمال رسولان شایسته نخواهد بود. حال این پرسش مطرح می‌شود که: کتاب مقدس درباره روح القدس چه می‌گوید؟ در عهد عتیق، هیچ نکته‌ای درباره دریافت روح القدس مطرح نشده است. زیرا در آن عصر بحث کلیسا مطرح نبوده است (Ebertshäuser, 2011: 4). در اناجیل چهارگانه نیز هیچ آموزه‌ای در این باره یافت نمی‌شود، گرچه وعده دریافت روح القدس، در روز پنطیکاست، در یوحنا ۷: ۳۹ داده شده است. در کتاب اعمال رسولان نیز نهایت چیزی که مطرح می‌شود، چند نکته درباره چگونگی دریافت روح القدس است (نک.: رسولان ۲: ۳۸؛ ۱۰: ۴۷).

این آموزه به طور خاص در نامه‌های رسولان، به‌ویژه در نامه به غلاطیان ۳: ۲ و ۵ و ۱۴، آمده است. در این نامه‌ها گفته شده است که راه دریافت روح القدس از مجرای شریعت نیست، بلکه از راه ایمان به مسیح نجات‌دهنده است. از این‌رو در اولین لحظه‌ای که فرد به مسیح به عنوان پادشاه و منجی‌اش ایمان بیاورد روح القدس را دریافت می‌کند. در نتیجه دریافت روح القدس بسته به تغییر فرد است. از این‌رو این اعتقاد پنطیکاستی اشتباه است که فرد به واسطه حضور در جلسات کلیسایی و تلاش برای دریافت عطایا می‌تواند در هر بار دست‌یابی به عطایا، روح القدس را دریافت کند. روح القدس فقط یک بار، آن هم در لحظه ایمان به مسیح و تغییر حقیقی فرد، دریافت می‌شود (James, 2012: 6; Pohl, 2001: 21, 95; Ebertshäuser, 2011: 5).

### ج. از بین رفتن شخصیت حقیقی روح القدس

اشتیاق پنطیکاستی‌ها برای دریافت چندباره روح القدس، سبب از بین رفتن شخصیت حقیقی او می‌شود. زیرا هدف از دریافت روح القدس به دریافت عطایا محدود شده است. گرچه در بیانیه‌های ایمان شخصیت حقیقی روح القدس تصویب شده، اما عمل پنطیکاستی‌ها برای دریافت چندباره روح القدس از او، همچون نیرو یا قدرتی غیرشخص‌وار (شخصیت حقوقی) یاد می‌شود. با این کار شخصیت الوهی و حقیقی او در معرض تردید قرار می‌گیرد و این نکته قطعاً نادرست است (Pohl, 2001: 43). زیرا با مراجعه به کتاب مقدس روشن می‌شود که در تمام آیاتی از کتاب مقدس که نامی از روح القدس در آنها برده شده (مثلاً متی ۴: ۱ و ۱۰: ۲۰ و ۲۸: ۱۹؛ مرقس ۱۳: ۱۱؛ لوقا ۱۲: ۱۲؛ یوحنا ۱۴: ۱۶-۱۷ و ۱۵: ۲۶ و ۱۳: ۱۶؛ اعمال رسولان ۵: ۳ و ۹ و ۱۰: ۱۹ و ۱۶: ۷ و ۱۸: ۵ و ۲۰: ۲۸؛

رومیان ۸: ۲۶؛ اول قرن‌تینان ۲: ۱۰ و ۱۱: ۱۲؛ افسسیان ۴: ۳۰؛ فیلیپیان ۱: ۱۹؛ اول تیموتائوس ۴: ۸؛ تیتس ۳: ۵؛ عبرانیان ۳: ۷ و ۹: ۸؛ یهودا ۴: ۵؛ دوم پطرس ۱: ۲۱؛ اول یوحنا ۵: ۶-۸؛ مکاشفه ۲: ۷ و ۲۲: ۱۷) از او به عنوان شخصیتی حقیقی یاد شده است، نه نیرویی قدرتمند و غیرحقیقی.

#### د. حقیقت تعمید در روح‌القدس بر مبنای نظر کتاب مقدس

همان‌گونه که در اولین نامه به قرن‌تینان ۱۲: ۱۳ آمده است، همه مؤمنان به مسیح، در لحظه تولد دوباره یا تغییر، با ایمان به مسیح روح‌القدس را دریافت می‌کنند و در واقع در روح‌القدس تعمید می‌شوند و بدین طریق می‌توانند بخشی از بدن مسیح (کلیسا) شوند و در مرگ و رستاخیز مسیح سهیم باشند (نک.: رومیان ۶: ۱-۱۱). از این رو بر مبنای نظر آلفرد اچ. پل، حقیقت تعمید همان ایمان به مسیح است، نه آنچه پنطیکاستی‌ها از آن با عنوان تجربه‌ای قدرتمند و احساسی یاد می‌کنند (Pohl, 2001: 95). وقتی به سراغ عبارات پنطیکاستی‌ها می‌رویم، می‌یابیم که معنای تعمید روح‌القدس به تجربه‌ای که همراه با احساسات عمیق، رؤیاهای و احساس قدرت و دیگر نشانه‌های جسمانی (مادی) است تغییر کرده است. تعمید واقعی آن است که از طریق تجربه یا احساس قابل درک نباشد. این عمل غیرمرئی روح‌القدس است که در لحظه‌ای که فرد تولد دوباره می‌یابد صورت می‌پذیرد و اصلاً قابل رؤیت یا درک و احساس نیست. از این رو هر فرد می‌تواند ثمره آن را در درون خود، بدون هر گونه احساسی، بیابد (Ebertshäuser, 2011: 10).

#### ۵. برتر نشان دادن جایگاه تجربه، از مسیح و کتاب مقدس

از نگاه پنطیکاستی‌ها معیار حقیقت، تجربه است. کتاب مقدس نزد پنطیکاستی‌ها، وقتی با تجربه مقایسه شود، در رتبه دوم قرار می‌گیرد. البته این نگاه به این معنا نیست که آنها کتاب مقدس را دوست ندارند یا اعتمادی به آن ندارند. خیر، آنها به کتاب مقدس علاقه‌مندند و به آن اعتماد دارند. اما همیشه با نشان دادن کارهایی که تجربه کرده‌اند متذکر شده‌اند که تجربه برایشان از آنچه متن مقدس می‌گوید باارزش‌تر است (Davis, 2013: 49). لذا وقتی گرد هم می‌آیند تا عبادت کنند در جست‌وجوی احساسی باارزش و عالی هستند. آنها معتقدند این احساسات مثبت نشان‌دهنده حضور خداوند است و این حضور بر هر آنچه نوشته شده است، مثلاً متن مقدس، مقدم است (Ibid.).

جرج ا. وود (George O. Wood) یکی از رهبران کلیسای جماعت ربانی می‌نویسد: «در مقام شخصی پنطیکاست، رویکرد شهودی ما به کتاب مقدس در رفتار، با آنچه بیشتر برادران و خواهران انجیلی ما می‌گویند، متفاوت است. از نگاه ما، نقش تجربه همانند لیزی است که از طریق آن می‌توانیم به کتاب مقدس بنگریم» (Ibid.). مشکل این نگاه آن است که از ذهن‌گرایی (subjectivism) سر در می‌آورد. وقتی تجربه بزرگ‌ترین هدف شخص باشد، حقیقت ذهنی می‌شود، و کتاب مقدس نادیده انگاشته خواهد شد (Ibid.). جان ویمبر (John Wimber) می‌گوید: «چیزی در کتاب مقدس نیست که از این‌گونه پدیده‌هایی که می‌بینم حمایت کند، و هیچ چیزی را در سراسر تاریخ کلیسا سراغ ندارم که چنین چیزی - تجربه - داشته باشد. تجربه، پدیده‌ای منحصر به فرد است. تنها پاسخ انسان‌ها به خدا است» (Ibid.).

جالب اینجا است که آنچه ویمبر می‌گوید این است که تجربه‌محوری هیچ‌گونه جایگاهی در کتاب مقدس و در تاریخ مسیحیت ندارد. از این‌رو پنطیکاستی‌ها در این موضع کتاب مقدس را نادیده گرفته‌اند و تجربه و درخواست احساسات، منبع نهایی آنها برای حقیقت شده است. این نکته بدیهی است که تمایل به سمت احساس‌گرایی به تعصب و کوفته‌فکری منتهی می‌شود (Ibid.).

البته پنطیکاستی‌ها، به اشتباه، گمان می‌کنند که سابقه احساس‌گرایی آنان به آنچه در روز پنطیکاست به وجود آمده است برمی‌گردد. آنها معتقدند عطا شدن روح القدس در روز پنطیکاست بیشتر از همه چیز درباره تجارب احساسی بوده است تا چیزهای دیگر. همچنین، این حقیقت ساده را درک نکردند که حواریون به واسطه روح القدس شروع به تکلم به زبان‌های خارجی کردند تا حقانیت خود و قدرت شگفت‌انگیز خدا را به گوش همه برسانند. همان‌گونه که در اعمال رسولان ۲: ۱۱ این نکته آمده است: «و حتی کسانی که از روم آمده‌اند هم یهودی و هم آنانی که یهودی شده‌اند همه ما می‌شنویم که این اشخاص به زبان خود ما از اعمال عجیب خدا سخن می‌گویند». سیاق این آیه هرگز نمی‌گوید که روح القدس آمده است تا تجربه‌ای احساسی را بیاموزد؛ همان‌گونه که پنطیکاستی‌ها امروزه آن را تشویق می‌کنند. احساس‌گرایی هدف آمدن مسیح نبوده است و هیچ چیز عجیب و غریبی، نه در اینجا و نه در سایر جاهای عهد جدید وجود ندارد. روح القدس نیامده است تا کسی را تهییج کند، نیامده است تا کسی را برانگیزاند. روح القدس با اقتدار آمد،

حواریون را پر کرد و آنها به زبان‌هایی که قبلاً یاد نگرفته بودند تکلم کردند (Ibid.). نتیجه این‌گونه طرز فکر این می‌شود که معیار درستی همه چیز تجربه خواهد شد، و بالتبع، تجربه مهم‌تر از کتاب مقدس می‌شود. این خطرناک است که آموزه‌ها را بر مبنای تجربه بنا نهمیم. زیرا تجربه به خودی خود چهار خطر به دنبال دارد (Pohl, 2001: 39-40):

۱. درک‌نشدن تجربه در سیاق خودش و در منشأ الهی آن: تجربه‌های فراوانی وجود دارد. مردم صداهایی می‌شنوند، رؤیاهایی می‌بینند، با موجودات غیرانسانی ارتباط برقرار می‌کنند، نورهایی می‌بینند و ... حال از کجا باید فهمید که کدام یک از این تجربه‌ها توهم بوده و کدام یک الهام الهی بوده است؟ آیا در اینجا مقیاس و معیاری، غیر از کتاب مقدس، وجود دارد؟
  ۲. نتیجه‌گیری اشتباه در آموزه‌خواندن تجربه: تجربه را می‌توان به‌سادگی غلط تفسیر کرد و به اشتباه نامی کتاب مقدسی به آن داد.
  ۳. مهم‌تر شدن تجربه از روح‌القدس: اشتیاق بیش از حدی که در جلسات پنطیکاستی برای درک تجربه‌ای همانند تکلم به زبان‌ها، شفا، تعمید و ... وجود دارد، این شبیه را در ذهن تداعی می‌کند که: هدف از این‌گونه اعمال دریافت روح‌القدس است یا داشتن تجربه؟ ظاهراً جلسات پنطیکاستی‌ها به سمتی سوق پیدا کرده که تمایل به داشتن تجربه مهم‌تر از خود روح‌القدس شده است (see also: James, 2012: 8).
  ۴. درک‌نکردن همه انواع تجربه‌ها: پنطیکاستی‌ها تعلیم می‌دهند که همه تجارب ثبت‌شده در کتاب مقدس، باید برای مسیحیان امروز در حالت عادی تجربه‌پذیر باشد. بر این اساس، آیا اینکه در کتاب مقدس، در عهد جدید و حتی در کتاب اعمال رسولان مسئله ختنه آمده است، یعنی همه مسیحیان امروز باید ختنه کنند؟ آیا همه دستورات عمل‌هایی که در کتاب مقدس آمده است باید انجام شود؟
- از طرف دیگر، با توجه به تصویری که از وضعیت کلیسا در روزهای واپسین (مکاشفه ۳: ۲۰) مطرح شده است: «اکنون در مقابل در ایستاده، در را می‌کوبم. هر که صدای مرا بشنود و در را بگشاید، داخل شده، با او دوستی دائمی برقرار خواهم کرد، و او نیز با من»، مشاهده می‌شود که مسیح در مقابل کلیسا ایستاده، درب را می‌کوبد و می‌کوشد داخل شود، اما در آنجا اتاقی برای او نخواهد بود. زیرا همه به دنبال یافتن تجربه‌اند نه آمدن مسیح. این یعنی از آموزه و حقیقت غفلت شده و معیار و ملاک همه چیز تجربه شده است (Pohl, 2001: 90).

## ۶. پرشدن از روح القدس از منظر کتاب مقدس

کتاب مقدس تعلیم می‌دهد که هر مؤمنی می‌تواند از روح القدس پر شود. خداوند برنامه‌ای دارد که به واسطه آن هر یک از فرزندان می‌توانند زندگی جدیدی داشته باشند؛ زندگی‌ای سرشار از پیروزی، سودمندی، و خدماتی مؤثر از سوی او؛ زندگی‌ای که شبیه زندگی مسیح باشد و جلال خدا را نشان دهد. اساسی‌ترین اقدام خداوند برای تحقق این هدف این است که فرد را از روح القدس پر کند. زیرا انسان‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند زندگی مقدس و خوشایند خداوند را داشته باشند (Ibid.: 93).

حال پرسش این است که: معنای پرشدن از روح القدس چیست؟ پنطیکاستی‌ها معتقدند پرشدن از روح القدس تجربه ویژه‌ای است که در قالب عطیه تکلم به زبان‌ها دریافت خواهد شد. وقتی تکلم به زبان‌ها آغاز می‌شود، نشانه‌های آن پدیدار می‌گردد. در پاسخ باید گفت: اولاً میان تعمید و پرشدن از روح باید تفاوت قائل شد. تعمید و پرشدن دو حوزه متفاوت از کارهای روح القدس‌اند. به واسطه تعمید همه مؤمنان در بدن مسیح، کلیسا، قرار می‌گیرند (اول قرنیتان ۱۲: ۱۳). از این رو همه مؤمنان به مسیح، که تجربه تعمید را داشته‌اند، مسیحی قلمداد می‌شوند. در لحظه ایمان به مسیح همه مسیحیان تعمید در روح شده و در مسیح قرار می‌گیرند (Pohl, 2001: 95).

اما درباره پرشدن از روح، همان‌گونه که در افسسیان ۵: ۱۸ آمده است: «از مستی بپرهیزید، زیرا مستی انسان را به راه‌های زشت می‌کشاند. در عوض از روح خدا پر شوید». توجه به چند نکته در این باره می‌تواند به فهم مسئله کمک کند (Pohl, 2001: 95):

۱. این دستور است. خداوند انتظار دارد که هر مسیحی، حتی گناه‌کاران، از روح القدس پر شوند.
۲. پرشدن از روح اختیاری نیست. خداوند انتظار دارد همه مسیحیان پر شوند. این برنامه‌ای است که او برای همه در نظر گرفته است.
۳. این دستور برای آنهایی است که از قبل مسیحی بوده‌اند (افسسیان ۱: ۱) و آنانی که قبلاً تعمید شده بودند.
۴. از نگاه یونانی‌ها پرشدن از روح به این معنا است که فرد کاملاً تحت تسلط روح القدس درآید.
۵. اگر او تسلط یابد، آنگاه این گفته پنطیکاستی‌ها که من باید بیشتر از او پر شوم (مفهومی که امروزه بسیاری به دنبال آنند)، نادرست است، بلکه او باید بیشتر به فرد



توجه کند. در نتیجه فرد باید خود را در اختیار او قرار دهد (این نکته در رومیان ۶: ۱۳، ۱۹؛ ۱: ۲-۱ نیز آمده است).

۶. هر مسیحی روح‌القدس را، به واسطه تعمید، در زندگی‌اش دارد، اما کسی که از روح‌القدس پر شده و تحت تسلط او است، مسیحیان به او اعتماد می‌کنند و حتی توانایی اداره کردن جامعه را به او می‌سپارند.

به طور خلاصه باید گفت، هر گاه فردی از روح‌القدس پر شود، روح خدا زندگی را هدایت می‌کند و ثمرات این هدایت در زندگی او به وجود خواهد آمد؛ همان‌گونه که در غلاطیان ۵: ۲۲-۲۳ آمده است: «اما هر گاه روح خدا زندگی ما را هدایت فرماید، این ثمرات را در زندگی ما به وجود خواهد آورد: محبت، شادی، آرامش، بردباری، مهربانی، نیکوکاری، وفاداری، فروتنی و خویشتن‌داری. هیچ یک از این صفات پسندیده، تضادی با احکام مذهبی و شریعت یهود ندارند».

در نتیجه، پُرشدن از روح‌القدس خاص پنطیکاستی‌ها نیست و از نظر کلیسا همه می‌توانند از آن پر شوند. از این رو شرط پُرشدن از روح، تکلم به زبان‌ها نیست، بلکه شرط اصلی آن تعمید است. هر کس تعمید شود، با اعتماد به روح‌القدس می‌تواند زندگی خود را به او بسپارد تا روح خدا زندگی‌اش را هدایت کند و در سایه هدایت‌های روح‌القدس به صفات پسندیده‌ای که در غلاطیان ۵: ۲۲-۲۳ به آنها اشاره شده است متصف گردد.

### نتیجه

فرقه نوظهور پنطیکاستی بر مبنای آنچه در اعمال رسولان ۲: ۴ آمده و با محوریت آموزه روح‌القدس، در ابتدای قرن بیستم بنا شده است. پنطیکاستی‌ها معتقدند انسان مؤمن در سایه جست‌وجو و تلاش معنوی، دعای خالصانه، فروتنی و تواضع، اطاعت از خداوند و تبشیر مسیحیت، می‌تواند تجربه تعمید در روح‌القدس را دریافت کند. پس از آنکه خودش تعمید در روح‌القدس را دریافت کرد، به سراغ دیگران برود تا آنان را نیز به دریافت چنین تجربه‌ای تشویق کند و در واقع با شعار دریافت روح‌القدس به تبشیر بپردازد. گرچه روح‌القدس در سنت کلیسایی یکی از ارکان اصلی تثلیث مسیحی محسوب می‌شود، اما تجربه‌محور بودن و تلاش فراوان پنطیکاستی‌ها برای دریافت عطایا سبب شده است شخصیت الهی روح‌القدس به نیرو یا قدرتی غیرشخص‌وار تنزل یابد

و متعاقباً، جایگاه تجربه، از کتاب مقدس و حتی شخص مسیح والاتر به نظر بیاید. به‌علاوه، به اعتقاد برخی از متفکران، بنانهادن آموزه اعتقادی مهمی همچون آموزه روح‌القدس، بر سندی تاریخی، همچون کتاب اعمال رسولان، اشتباه است. فرد مؤمن به مسیح می‌تواند روح‌القدس را دریافت کند و در واقع در روح‌القدس تعمید شود. لذا حضور در کلیساهای پنطیکاستی و تلاش برای دریافت عطایا را تنها راه دستیابی به روح‌القدس دانستن، با متن مقدس تناسب ندارد. درنهایت باید گفت، آموزه روح‌القدس پنطیکاستی با آیاتی از کتاب مقدس تطابق ندارد و نمی‌توان آن را آموزه‌ای کتاب مقدسی نامید.

### منابع

- کتاب مقدس (بی‌تا). بر اساس ترجمه سال ۱۹۰۴، چاپ ایلام.
- Anderson, Allan (2004). "Structures and Patterns in Pentecostal Mission," in: *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 32, No. 2, pp. 233-249.
- Anderson, Allan (2005). "Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World," in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8, No. 1, pp. 29-47.
- Anderson, Allan (2013). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press.
- Bresee, P. F.; Pierce, Robert (1908). *Manual of the Pentecostal Church of the Nazarene*, Texas: The General Assembly.
- Bruner, Frederick Dale (1997). *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Wipf and Stock Publishers.
- Conradie, Ernst M. (2015). "Ecumenical Perspectives on Pentecostal Pneumatology," in: *Missionalia* 43, No. 1, pp. 63-81.
- Davis, William (2013). "Why I am no longer a Pentecostal 2", in: *Seek Old Path*, Vol. 24, No. 7, pp. 49-56.
- Dunn, James D. G. (2010). *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Hymns Ancient and Modern Ltd.
- Ebertshäuser, Rudolf (2011). The Charismatic "Spirit Baptism" and the Biblical Baptism in the Holy Spirit, *ESRA- Schriftendienst*, February.
- House, Sean David (2006). *Pentecostal Contributions to Contemporary Christological Thought: A Synthesis with Ecumenical Views*, University of South Africa.
- James, Jeremy (2012). *The Great Pentecostal-Charismatic Error: Why Scripture Does not Allow True Believers to Invoke the Holy Spirit*, Ireland: 22 August, [www.zephaniah.eu](http://www.zephaniah.eu).

- Keen, Samuel Ashton (1895). *Pentecostal Papers: Or, the Gift of the Holy Ghost*, Cranston & Curts.
- Liardon, Roberts (2006). *The Azusa Street Revival: When the Fire Fell-an in-Depth Look at the People, Teachings, and Lessons*, Destiny Image Publishers.
- Macchia, Frank D. (2006). *Baptized in the Spirit*, Michigan: Zondervan.
- Miller, Denzil R. (2005). *Empowered for Global Mission: A Missionary Look at the Book of Acts*, Life Publishers International USA.
- Miller, Denzil R. (2009). *Power Encounter: Ministering in the Power and Anointing of the Holy Spirit*, USA: AIA Publications.
- Miller, Tracy (2012). *The Global Religious Landscape: Christianity*, Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, Washington, D. C.
- Pohl, Alfred H. (2001). *17 Reasons Why I Left the Tongues Movement*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- Porter, David K. (1999). *Shaping the Missionary Identity of the Pentecostal Assemblies of Canada: Spirit Baptism and Exchatology in the Writings of George A. Chambers and Robert E. Mcalister*. Wycliffe College.
- Quebedeaux, Richard (1976). *The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism*, Doubleday Books.
- Robson, Robert Brian (2012). "The Temple, the Spirit and the People of the Presence of God: Examining Critical Options for a Pentecostal Ecclesiology," University of St. Michael's College.
- Turney, Mark (2011). *Proclaiming Pentecost: 100 Sermon Outlines on the Power of the Holy Spirit*, USA: AIA Publications.
- Walker, Daniel Okyere (2010). "The Pentecost Fire Is Burning: Models of Mission Activities in the Church of Pentecost," University of Birmingham.
- Wigglesworth, Smith (2001). *Ever Increasing Faith*, Whitaker House.



## بررسی آموزه خطنانپذیری پاپ در کلیسای کاتولیک

سید حامد علی‌زاده موسوی\*

احمدرضا مفتاح\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۱۸]

### چکیده

در جهان مسیحیت اموری همچون کتاب مقدس، کلیسا، شورای اسقفان و پاپ از جمله موضوعاتی هستند که کم و بیش درباره آنها ادعای خطنانپذیری مطرح شده است. آنچه در این میان از همه بحث‌برانگیزتر است و ابهامات و اختلافات بسیار به همراه داشته و دارد، خطنانپذیری پاپ است. در این مقاله، ضمن اشاره به مفهوم و متعلق خطنانپذیری، چگونگی حجیت‌یافتن این آموزه در طول تاریخ بررسی و نقد شده است. اگرچه اشاراتی در نامه‌های پاپ‌ها در قرون پنجم و ششم به این آموزه در اسناد کلیسایی یافت می‌شود، اما این آموزه به صورت الاهیاتی در قرون وسطا، یعنی اواخر قرن سیزدهم، آغاز شد و الاهی‌دانان مسیحی قلمرو این آموزه را تبیین و تحدید کردند و دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه شکل گرفت. سیر تاریخی بیانگر آن است که این آموزه تا قرن نوزدهم و تصویب در شورای اول واتیکان جزء سنت قطعی کلیسای کاتولیک محسوب نمی‌شده است. حتی پس از تصویب آن نیز در خود کلیسای کاتولیک مخالفانی داشته که حجیت این آموزه را نقد کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: خطنانپذیری، کلیسای کاتولیک، پاپ، سنت، شورای اول واتیکان.

\* دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، گرایش الاهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده

مستول) hamed.moosavi2@gmail.com

\*\* دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم meftah@urd.ac.ir

## مقدمه

کتاب مقدس و سنت دو منبع اصلی الاهیات کاتولیک است. از دیدگاه کلیسای کاتولیک «کتاب مقدس سخن خدا است که به الهام روح القدس نوشته شده است و سنت، کلمه خدا را که توسط مسیح خداوند و روح القدس به رسولان سپرده شده است منتقل می‌کند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ۸۱). کلیسای کاتولیک درباره حجیت کتاب مقدس ادعای خطاناپذیری آن را مطرح می‌کند و درباره حجیت سنت ادعای خطاناپذیری کلیسا، مجمع اسقفان و پاپ را بیان می‌کند. از میان متعلقات خطاناپذیری، بحث خطاناپذیری پاپ که بحث برانگیزتر از سایر مسائل است در این مقاله بررسی خواهد شد. اما درباره مسئله خطاناپذیری پاپ به سه بحث می‌توان پرداخت: ۱. مفهوم خطاناپذیری پاپ؛ ۲. حجیت خطاناپذیری پاپ؛ ۳. کارکرد خطاناپذیری پاپ. در این مقاله ابتدا، به عنوان مقدمه، مفهوم خطاناپذیری بحث خواهد شد و با بیان سیر تحول شکل‌گیری آموزه خطاناپذیری پاپ در کلیسای کاتولیک و بیان دیدگاه مخالفان و موافقان، حجیت خطاناپذیری پاپ بررسی و نقد می‌شود و در ضمن مباحث به‌اجمال به کارکرد آن هم اشاره خواهد شد.

## پیشینه تحقیق

تنها اثری که به زبان فارسی در این موضوع یافت می‌شود، کتاب *خطاناپذیری پاپ* اثر مرتضی صانعی است که به تبیین مفهوم خطاناپذیری و نقد هانس کونگ بر آن پرداخته است. مقاله حاضر در تبیین مفهوم خطاناپذیری از منابع مهمی همچون کتاب برایان تیرنی (Brian Tierney) و آلفونس لیگوری (Alphonsus Liguori) بهره برده است. افزون بر این، غیر از هانس کونگ، ناقدان جدی دیگری بر این آموزه وجود دارد که منابع فارسی یا بدان نپرداخته یا بدون بررسی دقیق دیدگاه‌های آنها، صرفاً اشاره کرده‌اند. همچنین، توجه به پاسخ‌های کلیسای کاتولیک به دیدگاه مخالفان، از دیگر ویژگی‌های مقاله است که در آثار دیگر کمتر یافت می‌شود.

## مفهوم «خطاناپذیری»

واژگان متعددی چون *indefectibility* و *inerrancy*، *infallibility* در مسیحیت برای اشاره به خطاناپذیری به کار رفته است که البته هر کدام در معنا، کاربرد و حتی از لحاظ روش‌شناختی با دیگری متفاوت است. واژه *inerrancy* در لغت به معنای نبود خطا

(Exemption from error) است (Merriam Webster's Collegiate Dictionary, 2003: 638) در حالی که infallibility به معنای ناممکن بودن خطا (not capable of making mistake or being wrong) یا هرگز اشتباه نکردن (never failing) است (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 1998: 609). تفاوت دیگر این دو واژه در کاربرد و معنای اصطلاحی آنها است؛ چراکه inerrancy اغلب درباره کتاب مقدس به کار برده می‌شود (biblical inerrancy یا inerrancy of scripture) و خطاناپذیری کتاب مقدس را معنا می‌دهد؛ بدین معنا که کتاب مقدس بدون خطا و اشتباه تعلیم داده می‌شود تا به واسطه آن، انسان‌ها به رستگاری دست یابند (Flannery, 1996: constitution on the revelation, 11). اما infallibility را درباره مسائل متعددی چون پاپ، کلیسا و شورای اسقفان به کار می‌برند و در اصطلاح بدین معنا است که کلیسا یا دیگر متعلق‌های آن حقایقی را که برای سعادت انسان‌ها ضروری است، بدون خطا و اشتباه تعلیم می‌دهند (Flinn, 2007: 364). تفاوت روش‌شناختی، تفاوت دیگری است که میان این دو واژه وجود دارد، بدین صورت که واژه infallibility به دوران سنت بازگشت دارد و روش آن منطقی و بر اساس عقل و قیاس است، در حالی که واژه inerrancy به دوران مدرن تعلق دارد و روش آن تجربی و بر اساس استقرا است.

واژه indefectibility که در لغت به معنای عاری از خطا (free of faults or not subject to failure or decay) است (Merriam Webster's Collegiate Dictionary, 2003: 632)، واژه‌ای است که برای کلیسا به کار رفته و هانس کونگ آن را به عنوان جایگزینی برای infallibility مطرح کرده است. این واژه در اصطلاح بدین معنا است که کلیسای مسیح همانند خانه‌ای است که بر صخره‌ای نهاده شده که می‌تواند در مقابل طوفان‌ها و لغزش‌ها بایستد؛ چراکه مسیح تا آخر جهان همیشه با رسولانش خواهد بود و از این رو ایمانشان هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود و روح القدس آنها را راهنمایی می‌کند (Kung, 1971: 182).

در این مقاله «خطاناپذیری» به واژه infallibility بازگشت دارد؛ چراکه این واژه کاربردی عام داشته و برای خطاناپذیری پاپ از این واژه استفاده می‌شود. در تبیین مفهوم «خطاناپذیری»، آن را فراتر از نبود اشتباه دانسته‌اند؛ یعنی وفاداری به وحی مسیحی در تعالیم اعتقادی که انسان را بر امکان خطا مسلط می‌کند؛ مفهومی که کلیسا هم تأیید می‌کند. خطاناپذیری در مفهوم خاص خود فقط به خداوند اختصاص دارد و در مفهوم عام، هدیه‌ای از روح القدس معرفی می‌شود که به رسولان کلیسا کمک می‌کند تا وحی مسیح را بدون اشتباه بفهمند و آن را تعلیم دهند. نکته دیگری که در تبیین

مفهوم «خطاناپذیری» ضروری است، تفاوت کاربرد آن با «الهام» (inspiration) به معنای ارتباط خداوند با حواریون یا ارتباط خدا با کاتبان کتاب مقدس و راهنمایی آنها است (Lawlor & et al., 2003: 7, 448)؛ چراکه الهام فقط به دوره کلیسای حواری و کتاب مقدس و خطاناپذیری به دوره انقطاع وحی مربوط است (صانعی، ۱۳۸۷: ۲۳).

### متعلق خطاناپذیری

«خطاناپذیری» در معنای عام خود به امور متعددی چون کلیسا، شورای اسقفان، پاپ، وحی و کتاب مقدس تعلق گرفته است، که هر کدام از این موضوعات نیازمند بحث جداگانه‌ای است، اما آنچه این مقاله بدان پرداخته درباره خطاناپذیری پاپ است. البته به خطاناپذیری کلیسا و شورای اسقفان نیز اشاره خواهد شد.

کلیسا اولین متعلق خطاناپذیری (subject of infallibility) است که در تعالیم مسیحی به عنوان عروس بی‌عیب (مکاشفه، ۲۲: ۱۷؛ افسسیان، ۱: ۴) عیسی مسیح معرفی شده و جهیزیه آن، ایمانی عاری از عیب و خطا است (غلاطیان، ۶: ۱۰؛ تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ۲۵۲). این ایمان خطاناپذیر کلیسا تعهدی است که از ناحیه خداوند به کلیسا داده شده و در کتاب مقدس با عبارات گوناگون بارها بدان اشاره است (متی، ۱۶: ۱۸؛ متی ۲۸: ۲۰؛ یوحنا ۱۴: ۱۶؛ تیموتائوس ۳: ۱۵). این ایمان خطاناپذیر و بی‌عیب، فیض متجسد است که تقدس و خطاناپذیری را در قلب حفظ کرده و آن را بر زبان جاری می‌سازد و پیوسته در کلیسا به عنوان جامعه قدیسان وجود دارد و به واسطه همین خطاناپذیری، خطاناپذیری در زندگی حفظ می‌شود (رومان، ۱۰: ۱۰). به عبارت دیگر، بنا بر دیدگاه کلیسا، اگر مؤمنان می‌خواهند ایمانشان را از گزند هر گونه خطا و دستبرد حفظ کنند (عبرانیان، ۱۳: ۹) باید به عنوان فردی از گروه مؤمنان زندگی کنند و در نتیجه ایمانشان موافق ایمان کلیسا باشد (Denzinger, 2007: 265, No. 871).

شورای اسقفان دومین متعلق خطاناپذیری معرفی شده است. البته اینکه در چه موقعیت‌هایی اصولی که این شورا تعریف کرده خطاناپذیر است، اختلافاتی وجود دارد. برای تعریف و تصویب هر اصل اعتقادی در شورای اسقفان دو روش ممکن است:

۱. تشکیل شورای جهانی و تعریف و تصویب اصول ایمانی و اعتقادی در این شوراها؛
۲. شورای اسقفان، اصلی را به روشی تصویب کند که در شورای اول واتیکان بدین نام نامیده شد: ordinary and universal magisterium.



در روش اول که همان شورای جهانی کلیسا است اسقفان یا نمایندگان دارای صلاحیت آنها در مکانی گرد هم جمع می‌شوند تا به تصمیم مشترکی دست یابند. از این رو این روش از جایگاه و تأثیر بسزایی برخوردار است و در خطاناپذیر بودن آن از دیدگاه کلیسای کاتولیک هیچ شکی نیست (Denzinger, 2007: 2923; Flannery, 1996, 29 & LG 22 & 25: 34-35). اما در روش دوم که شورای اول واتیکان ordinary and universal magisterium نامیده، همان اسقفان بدون اینکه در مکانی مشترک دور هم جمع شوند، به تصمیمی جمعی دست می‌یابند (Denzinger, 2007: 3011). در خطاناپذیر بودن این روش اختلافاتی وجود دارد و اثبات آن کار آسانی نیست، اگرچه می‌توان گفت در هر دو روش اسقفان در رابطه قائم مقامی با مسیح می‌نشینند و تعالیم آنها تحت حمایت و حفاظت روح مسیح تلقی خواهد شد.

سومین متعلق خطاناپذیری که این مقاله سعی در تبیین آن دارد، خطاناپذیری پاپ است. در این خصوص پرداختن به تاریخچه و زمینه شکل‌گیری این آموزه در مسیحیت کاتولیک و همچنین تغییراتی که در طول تاریخ در مفهوم و قلمرو این آموزه شکل گرفته، بسیار ضروری است. پرداختن به نقدها و اشکالات ناقدان و مخالفان این آموزه، همچون هانس کونگ، برایان تیرنی و هسلر (August Hasler) از دیگر مسائلی است که باید در این مجال بدان پرداخت.

### خطاناپذیری پاپ

از دیدگاه کلیسای کاتولیک، پاپ کلیسای رم از جایگاه خاصی به عنوان جانشین مسیح، رئیس تمام کلیسا و پدر و معلم همه مسیحیان برخوردار است (Denzinger, 2007: 456, N.1835). بنا بر آموزه خطاناپذیری، وقتی پاپ از جایگاه پاپی (from the chair) ex cathedra سخن می‌گوید (Flinn, 2007: 267 and 365)، بدین معنا است که از جایگاه جانشینی مسیح و کشیشی و معلمی تمام مسیحیان، اصلی ایمانی یا اخلاقی را برای اجرا به جامعه مسیحی عرضه می‌کند. در حقیقت، او با مساعدت الهی وعده داده شده به پطرس قدیس (لوقا، ۲۲: ۳۲) مصون از خطا است (Denzinger, 2007: 457, N.1839). از این رو اصول ایمانی و اخلاقی صادر شده از پاپ در صورتی که در جایگاه ریاست کلیسا و معلم مسیحیان قرار گیرد، از خطا و اشتباه مصون است.

اگرچه تأکید شورای اول واتیکان، به جای کلیسا و شورای اسقفان، بیشتر بر روی پاپ و ایجاد زمینه برای بیان آموزه خطاناپذیری پاپ بود، با این حال این شورا برای تبیین مفهوم عصمت پاپی، آن را با خطاناپذیری کلیسا مقایسه کرده و حیطه عصمت پاپی را مساوی با قلمرو اسقفی دانسته است. اما آنچه میان خطاناپذیری پاپ با خطاناپذیری شورای اسقفان و کلیسا تفاوت ایجاد می‌کند، پاسخ این پرسش است که: آیا پاپ می‌تواند به‌تنهایی بدون وجود اسقفان یا کلیسا، اصلی را تعریف و تصویب کند؟ آنچه کلیسای کاتولیک رم در شورای اول واتیکان بر آن تأکید داشت استقلال پاپ در قانون‌گذاری و تصویب اصول ایمانی و اخلاقی بود. البته مستلزم متحدنشدن پاپ با کلیسا و انزوای وی از بدنه کلیسا نیست، بلکه پاپ همیشه به عنوان بخشی از پیکره جامعه ایمانی عمل می‌کند. این جامعه ایمانی، حقیقت مسیحی است که همیشه هست و باید باشد و واقعیت زندگی کلیسایی است و پاپ رم نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد. بنا بر تعالیم کلیسای کاتولیک، مقام اسقفی بخش ضروری زندگی و نظم کلیسایی است که پاپ به عنوان رئیس اسقفان باید بدان توجه خاص داشته باشد و با استفاده از این بخش مهم کلیسا (اسقفان) به کار خود در تصویب اصول ایمانی قدرت و نور ببخشد. اما در اینکه به چه میزان و چگونه از قدرت اسقفان کمک بگیرد به صلاح‌دید خود پاپ باز می‌گردد (Flannery, 1996: 34-35; LG 25; Lowlor & et al., 2003: 450).

### گستره خطاناپذیری پاپ

برای تبیین قلمرو خطاناپذیری باید اصولی را معرفی کرد که خطاناپذیری به آنها تعلق می‌گیرد. این اصول بخشی از اصول و حقایق ایمانی را تشکیل می‌دهد که در معنای عام آن شامل اصول ایمانی و اخلاقی می‌شود (Flannery, 1996, 34-35: LG 25). وقتی شورای واتیکان برای نخستین بار سعی در تعریف و تبیین قلمرو عصمت پاپی در اصول ایمانی و اخلاقی کرد، بر اینکه اصول اخلاقی (morals) دقیقاً شامل چه اموری می‌شود، دچار اختلافات بسیاری شد.

تعبیر «اصول اخلاقی» برای اولین بار در شورای ترنت (۱۵۴۶) استفاده شد (Denzinger, 2007: 244, N. 783). با بررسی این واژه و معادل لاتین آن (mores) می‌توان بدین نتیجه دست یافت که در شورای ترنت این واژه هم در مفهوم اخلاقی و هم در مفهوم دینی به کار می‌رفته است؛ چراکه mores در حالت جمع معمولاً به معنای آموزه‌هایی به

کار می‌رود که به چگونگی تعامل و رفتار با دیگران می‌پردازد و mos در شکل مفردش معمولاً در آموزه‌هایی درباره اعمال دینی و مناسک مذهبی کاربرد دارد. بنابراین، شورای ترنت با عبارت disciplina morum افزون بر آموزه‌های اخلاقی، به آموزه‌های مرتبط با سنت و اصول مناسکی و کلیسایی نیز توجه داشته است (Massaro & Shannon, 2002: 1, 82).

اسقف گاسر در شورای واتیکانی اول قلمرو خطاناپذیری و مصادیق آن را تبیین کرد و دو نوع مصداق برای خطاناپذیری برشمرد: مستقیم و غیرمستقیم. مصادیق مستقیم خطاناپذیری همان حقایقی است که وحی شده و مصادیق غیرمستقیم آن حقایقی است که مستقیماً وحی نشده اما ضرورتاً با وحی در ارتباط است. درباره مصادیق غیرمستقیم خطاناپذیری نیز اختلافاتی در شورای واتیکانی اول به وجود آمد. برخی می‌کوشیدند مصادیق ثانویه را گسترش دهند تا هر آنچه را با نزول وحی مرتبط است در بر بگیرد. اما آنچه در نهایت بر آن توافق کردند این بود که مصداق ثانویه و غیرمستقیم را فقط حقایقی بدانند که «ضرورتاً» با وحی در ارتباط باشد. اگرچه بر اینکه چه اموری ضرورتاً با وحی در ارتباط است توافقی صورت نگرفت.

شورای دوم واتیکان هم تلاشی در تبیین و روشن‌سازی مفهوم مصادیق ثانویه خطاناپذیری نکرد، جز اینکه میان خطاناپذیری و حقایق وحیانی ارتباطی تنگاتنگ ایجاد کرد و چنین گفت: «خطاناپذیری تا بدانجا توسعه می‌یابد که حقایق وحیانی توسعه یافته است» (Flannery, 1996: 34-35; LG 25).

اصل *faith's mysterium ecclesiae* (۱۹۷۳) موضوع ثانویه عصمت را با واژگان نسبتاً متفاوتی بیان کرد: «چیزهایی که بدون آنها حقایق ایمانی نمی‌تواند به صورت مناسب بیان و حفظ شود». این آموزه در تعالیم کلیسا منعکس شده است (Catechism of the Catholic Church, 2004: 2035).

### حجیت یافتن آموزه خطاناپذیری در گذر تاریخ

ارتباط میان حقایق وحیانی و آموزه‌های کلیسایی، یکی از دغدغه‌های اصلی و همیشگی کلیسا بوده است. درباره این موضوع که آموزه‌های کلیسایی تا چه اندازه حجیت داشته و منشأ حجیت‌شان چیست، همواره بحث‌ها و اختلافاتی در تاریخ کلیسا وجود داشته است. واژه خطاناپذیری (infallibility) به طور خاص در الاهیات قرون وسطا پدیدار شد، اما پیش از آن اشاراتی در بیانات و رساله‌های برخی پاپ‌ها که برای

خود جایگاهی خطاناپذیر قائل بودند، همچون اینوسنت اول در قرون پنجم و ششم میلادی می‌توان یافت که البته هیچ جایگاه الاهیاتی یا کلیسایی نداشت (Denzinger, 2007: 44, N.100).

یکی از منابعی که به خطاناپذیری پاپ از منظر تاریخی پرداخته کتاب برایان تیرنی، تاریخ‌دان آمریکایی، با عنوان منشأ پیدایش عصمت پاپی است. وی آغاز پیدایش این بحث را اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردم میلادی می‌داند. تیرنی مسئله قدرت و اقتدار پاپ و کلیسا را زمینه‌ساز موضوع خطاناپذیری دانسته است؛ چراکه قبل از قرن سیزدهم، آنچه بیش از همه درباره پاپ‌ها محل بحث بوده، حیطه قدرت پاپی بوده است و هیچ‌گاه درباره عصمت پاپ سخنی به میان نیامده بود. در این زمان، الاهی‌دانان گاه در واژگانی غلوآمیز درباره قدرت پاپ استدلال می‌کردند و می‌کوشیدند حیطه قدرت پاپ را گسترش دهند. بدین معنا که پاپ‌ها قادرند احکامی فسخ‌ناپذیر و قطعی تصویب کنند که هیچ کس را یارای مقابله با آن نیست و بر همه و به صورت همیشگی لازم‌الاجرا است. از دیدگاه تیرنی، عصمت پاپی در قرون وسطا عبارت بود از «ایجاد و تصویب حکم ایمانی جدید غیر متن مقدسی که بر همگان واجب و لازم‌الاجرا است» (Tierney, 1972: 96).

در قرون چهاردهم و پانزدهم اختلافات بسیاری در کلیسای کاتولیک میان شوراگرایان و طرفداران اقتدار پاپی وجود داشت. نهضت شوراگرایی معتقد بود کلیسا به اصلاح ساختاری نیاز دارد و باید قدرت پاپ‌ها را محدود کرد. آنها با استناد به حجم وسیعی از نوشته‌ها و عقاید اصلاحی استدلال می‌کردند که شورای کلیسای جهانی فوق مرجعیت دینی پاپ است. اما در مقابل افرادی چون گریگوری هفتم با این ادعا که پاپ مرجعیت اعلی در کلیسا است، معتقد بودند هیچ شورایی بدون اجازه پاپ بر پا نمی‌شود و هیچ کس نمی‌تواند دستورهای پاپ را ملغاً، یا درباره پاپ حکمی صادر کند. شورای کنستانس که در ۱۴۱۴ بر پا شد، دو منشور مهم به تصویب رساند که در نزاع میان شوراگرایی و اقتدار پاپی سرنوشت‌ساز به نظر می‌رسید: منشور اول Haec sancta نام داشت که بر تفوق این شورا بر مرجعیت دینی پاپ تأکید داشت و منشور دوم Frequens نام داشت، که اعلام می‌کرد شوراها کلیسای جهانی حداقل هر ده سال یک بار باید بر پا شوند (ویور، ۱۳۸۱: ۱۷۱-۱۷۲).

خطاناپذیری به معنای امروزی و جدید آن را می‌توان در نوشته‌های پیتر جان

اولیوی (۱۲۹۸)، الهی‌دان فرانسیسکن یافت که در ۱۲۸۰ میلادی درباره عصمت پاپ مطالبی نگاشت. اولیوی به انگیزه محافظت از برخی آموزه‌هایی که پاپ‌های پیشین بیان کرده بودند، به‌خصوص آموزه فقر (doctrine of poverty) که در ۱۲۷۷ پاپ نیکولاس سوم تصویب کرده بود، در افزایش قدرت پاپ و خلق مفهوم «خطاناپذیری پاپ» بسیار کوشید و چنین ادعا می‌کرد که تصمیمات پاپ حقیقی همیشه خطاناپذیر است (Tierney, 1972: 250). اما آنچه بیش از پیش سبب توجه به این آموزه شد، کاری بود که پاپ جان بیست و دوم در سال ۱۳۲۳ انجام داد. وی با تکیه بر قدرت پاپی خود و نپذیرفتن هر گونه مفهومی از خطاناپذیری احکام و دستورهای پاپی (به معنای ابطال‌ناپذیر بودن)، برخی از اصول پاپی پیشین را محکوم و فسخ کرد و برای اینکه در معرض تهمت و اعتراض فرانسیسکن‌ها قرار نگیرد میان اصول ایمانی و اخلاقی با سایر اصول تفاوت گذاشت. وی با تأکید بر این مطلب که آنچه خطاناپذیر و فسخ‌ناپذیر است، اصول ایمانی و اخلاقی است و غیر این اصول را می‌توان فسخ کرد و اصلی که وی ابطال کرده از اصول ایمانی و اخلاقی نیست، مسیر را بر این ایده گشود که پاپ قادر به اتخاذ تصمیمات فسخ‌ناپذیر در اصول ایمانی و اخلاقی است. پس از این، الهی‌دانان کلیسایی و شوراها کلیسا به این ایده توجه کردند و در بیان آموزه خطاناپذیری به شکلی متفاوت کوشیدند (Ibid.: 96, 273).

گویدو ترنا (Guido Terrena) را می‌توان از اولین الهی‌دانانی دانست که در نزاع میان پاپ جان بیست و دوم و فرانسیسکن‌ها این آموزه را از منظر الاهیاتی کاوید و در تبیین خطاناپذیری پاپ، آن را لطفی بازدارنده از ناحیه خداوند دانست، که هر گاه پاپ بخواهد از جایگاه رسمی‌اش خطایی را مرتکب شود (حتی عمداً و از روی قصد و نیت)، خداوند مداخله می‌کند و او را به روش‌های گوناگون حتی مرگ، از این کار باز می‌دارد. وی تا بدانجا بر این دیدگاه اصرار داشت که می‌کوشید خطاها و اشتباهات پاپ‌های پیشین را توجیه کند. او نزاع میان پاپ نیکولاس سوم و پاپ جان بیست و دوم درباره فقر مسیح را، که در همان دوره اتفاق افتاده بود، اصلاً نزاع ندانست و آن را نفی کرد. وی اولین کسی بود که به خطاناپذیری پاپ در صورتی که از جایگاه رسمی‌اش سخن بگوید توجه کرد و آن را ترویج داد؛ چراکه برخی الهی‌دانان آن زمان همچون هروائوس ناتالیس (Hervaeus Natalis) و آگوستینوس تریومفوس (Augustinus Triumphus) اگرچه جایگاه پاپی را ذاتاً خطاناپذیر می‌دانستند ولی هر دو اذعان داشتند که شخص

پاپ می‌تواند به جایگاهش خیانت، و از مقام و قدرت خود سوءاستفاده کند، و برخی همچون اولیوی پاپ واقعی (true pope) را خطاناپذیر می‌دانستند، نه جایگاه پاپی را (Tierney, 1972: 250; Pelikan, 1983: 4, 107)

قدیس آلفونس لیگوری (۱۶۹۶-۱۷۸۷) از دیگر الاهی‌دانانی است که در قرن هجدهم میلادی، در فصول آغازین اثر خود با عنوان *الهیات اخلاقی* (Moral Theology) آموزه خطاناپذیری پاپ را کاوید. گویا وی سعی داشت با بیان مقدماتی همچون خطاناپذیری پاپ ثابت کند که پاپ مرجعیت اخلاقی دارد. لیگوری در این فصل از کتابش اقوال موجود درباره آموزه خطاناپذیری را بیان، و در نهایت دیدگاه خود در این باره را تبیین کرده است: ۱. دیدگاه کالون و لوتر که پاپ را حتی به همراه شورای جهانی خطاپذیر می‌دانند؛ ۲. دیدگاه آبرتوس پیگیوس (Albertus Pighius) که چنین می‌پندارد که پاپ اصلاً قادر به خطاکردن نیست حتی در زندگی شخصی‌اش؛ ۳. دیدگاه سوم نیز مخصوص گروهی است که پاپ را در صورتی که بدون شوراها سخن بگوید، خطاپذیر می‌دانند؛ ۴. دیدگاه خود او که پاپ را اگرچه در زندگی شخصی‌اش خطاپذیر می‌داند، اما وقتی با عنوان شخصیت جهانی‌اش و از مقام پاپی (ex cathedra) سخن می‌گوید، در تصمیماتش راجع به امور ایمانی و اخلاقی، خطاناپذیر است. لیگوری همچون دیگر الاهی‌دانان موافق خطاناپذیری پاپ یا کلیسا، برای اثبات دیدگاهش از طریق کتاب مقدس به این آیه از انجیل متی اشاره می‌کند: «من نیز می‌گویم که تویی پطرس، و بر این صخره، کلیسای خود را بنا می‌کنم و قدرت مرگ (دروازه‌های عالم مردگان) بر آن استیلا نخواهد یافت» (متی، ۱۶: ۱۸)؛ و چنین استدلال می‌کند که اگر بر کلیسا دروازه‌های مرگ بسته است، پس یقیناً بر پاپ که اصل و اساس کلیسا است چنین خواهد بود و این پاسخ را با قیاسی منطقی درآمیخته است که پروتستان‌ها در آن به خطا رفته‌اند (Liguori, 1852: 47-50). دیدگاه لیگوری بسیار نزدیک به دیدگاهی بود که بعداً در شورای اول واتیکان به تصویب رسید.

اوج آموزه خطاناپذیری در معنای جدیدش به شورای اول واتیکان (۱۸۶۹-۱۸۷۰) در قرن نوزدهم برمی‌گردد. این شورا با افزایش تفوق و اقتدار پاپ می‌کوشید از کلیسا در عصر مدرن، در برابر تفکرات لیبرالی، بحران مدرنیسم و خطاهای آن (کونگ، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۳۷؛ مگ‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۱۱) حفاظت کند (McLeod, 2008: 9, 3; O'malley, 2010: 245-). به عبارت دیگر، کلیسای کاتولیک با این کار می‌کوشید در (247; Bokenkotter, 2005: 317).

منازعات موجود در فضای مدرن فصل الخطاب باشد و بر مواضع و دیدگاه‌های سنتی خود پافشاری کند.

افزون بر این، دلایل دیگری را در پدید آمدن آموزه خطاناپذیری و تفوق‌طلبی پاپ در شورای واتیکانی اول می‌توان برشمرد: ۱. دیدگاه سیاسی محافظه‌کارانه‌ای که در آن زمان وجود داشت و سد محکمی در برابر پاپ به شمار می‌رفت؛ ۲. پیوس پانزدهم با این کار سعی در ارتقای جایگاه پاپی در مقابل قدرت مطلق ناپلئونی داشت؛ ۳. روحانیان و کشیشانی که اموال و مناصبشان را حکومت ضبط کرده بود یا تبعید شده بودند، کلیسای رم و پاپ را تنها حامی خود می‌یافتند؛ ۴. همچنین، این آموزه هم‌جمله‌ای بر گالیکانیسم (Gallican) به شمار می‌رفت که در فرانسه زندگی می‌کردند و خواهان استقلال کلیسای فرانسه از پاپ و کلیسای رم بودند (Bokenkotter, 2005: 317-318).

شورای واتیکانی اول قدرت پاپ را در مقایسه با شوراها تا بدانجا برتری داد که گمان می‌رفت پس از این شورا دیگر نیازی به شورای جهانی نیست (لین، ۱۳۸۰: ۴۸۲-۴۸۴). این شورا با تصویب آموزه مشخصی با «عنوان مرجعیت تعلیمی پاپ رم» (magisterium of the Roman Pontiff) سعی در تعیین و تبیین مفهوم و قلمرو «خطاناپذیری پاپ» کرد. بنا بر این آموزه، پاپ کلیسای رم وقتی با قدرت و اعتبار رسولی خویش، اصل ایمانی یا اخلاقی‌ای را بیان می‌کرد که باید جامعه مسیحیان اجرا می‌کردند، به واسطه کمک الهی که به او وعده داده شده بود، خطاناپذیری را محقق می‌کرد (Denzinger, 2007: 3074).

نکات و ابهاماتی راجع به بیانیه شورای واتیکانی اول درباره آموزه خطاناپذیری پاپ وجود دارد که الهی‌دانان کاتولیک بدان توجه داده‌اند:

۱. شورای واتیکانی اول اصلاً به تبیین معنای خطاناپذیری و اینکه آیا انواع دیگری از خطاناپذیری وجود دارد نپرداخته است. چراکه می‌توان شاخه‌های مختلفی را برای خطاناپذیری متصور شد؛ خطاناپذیری در ایمان و اعتقاد و همچنین خطاناپذیری در احکام و آموزه‌ها که شورای واتیکانی اول به بیان این انواع و رفع ابهام از آنها نپرداخته است.

۲. شورای اول واتیکان خطاناپذیری پاپ را به معنای به‌کارگیری خطاناپذیری (exercises or operate) از جانب پاپ دانسته است نه به معنای اینکه شخص پاپ معصوم است؛ که این خود می‌تواند بیانگر نکاتی باشد، از جمله اینکه عصمت، صفتی شخصی و اکتسابی نیست، بلکه موهبتی کلیسایی است که پاپ در مواقع خاص به دلیل

ارتباط داشتن با کلیسا از آن بهره می‌برد. افزون بر این، شورای واتیکانی اول پرسش مهم دیگری را باقی گذاشت که آیا این به‌کارگیری خطاناپذیری فقط به پاپ منحصر می‌شود یا دیگران هم می‌توانند از آن بهره ببرند.

۳. آنچه در این شورا به عنوان مصادیق به کار انداختن خطاناپذیری بیان شده، عبارت است از «اصولی که باید مسیحیان اجرا یا مراعات کنند». حال در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که: این اصول چه اصولی هستند؟ آیا صرفاً مصادیق اولیه خطاناپذیری را شامل می‌شود یا اینکه مصادیق ثانویه را نیز در بر می‌گیرد؟

موضوع خطاناپذیری پاپ بار دیگر در شورای واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵) به صورت جدی به بحث گذاشته شد (وورست، ۱۳۸۵: ۵۱۸). نقدها و ابهامات موجود در این آموزه منجر به آن شد که شورای واتیکان دوم به تعدیل این آموزه دست یازد. اولین گام شورا در تعدیل این آموزه آن بود که آموزه خطاناپذیری پاپ را با وحی درآمیخت و در اسناد واتیکان دوم ((Dogmatic constitution on the church (LG)) بر این مطلب تأکید کرد که خطاناپذیری باید با وحی موافق باشد و خطاناپذیری تا بدانجا ادامه دارد که وحی وجود دارد (Flannery, 1996: 34-35; LG 25).

شورای دوم واتیکان، برخلاف شورای اول که عملکرد خطاناپذیری را به پاپ مرتبط می‌دانست، خطاناپذیری معهود به کلیسا را موجود در پیکره اسقفان دانست و پاپ را به عنوان بخشی از پیکره اسقفان دارای چنین مقامی معرفی کرد. البته این به‌کارگیری خطاناپذیری به دو صورت امکان‌پذیر است: ۱. وقتی اسقفان در شورایی جهانی دور هم جمع می‌شوند؛ ۲. وقتی اسقفان در گوشه و کنار جهان به صورت پراکنده خطاناپذیری را مشروط به شرایطی کسب می‌کنند: الف. در صورتی که حالتی از وحدت در میان آنها و جانشین پطرس به دست آید؛ ب. در موضوعات و اصول ایمانی و اخلاقی بر دیدگاه واحدی هم‌رأی و هم‌نظر شوند (Ibid.).

با توجه به پذیرفته‌نشدن این آموزه در دنیای جدید و همچنین با توجه به اینکه تغییر دگما در کلیسای کاتولیک کار ساده‌ای نیست، شورای دوم واتیکان به تعدیل این آموزه پرداخت و با پررنگ‌تر کردن نقش اسقفان و شوراهای کلیسا، سعی در تعدیل آموزه خطاناپذیری داشت. به این صورت که گفته شد پاپ، به عنوان کسی که در رأس مجمع اسقفان است، مصون از خطا است. به عبارت دیگر، آنچه در مجمع اسقفان تصویب می‌شود و به تنفیذ پاپ می‌رسد مصون از خطا محسوب می‌شود.



## مخالفان آموزه خطاناپذیری

اگرچه از همان آغاز در شورای اول واتیکان اسقفانی وجود داشتند که مخالف این آموزه بودند و از جهات گوناگون بر آن نقد وارد می‌کردند، ولی پس از شورای دوم واتیکان، الاهی‌دانان و مورخان مهمی دست به قلم شدند و با بررسی جدی این آموزه و بیان دلایل تاریخی و الاهیاتی سعی در رد خطاناپذیری پاپ داشتند. اولین و مهم‌ترین اثر، کتاب هانس کونگ با عنوان *خطاناپذیری؟* است که در ۱۹۷۱ در نیویورک به چاپ رسید. هانس کونگ افزون بر نبود دلیلی از کتاب مقدس بر این آموزه به نمونه‌هایی از خطاهای پاپ‌ها و کلیسا در طول تاریخ مسیحیت اشاره می‌کند (Kung, 1971: 31). همچنین، ضعف‌های موجود در این آموزه و واژه «خطاناپذیری» را که منجر به ابهامات و کج‌فهمی‌های فراوانی می‌شود بیان می‌کند (Ibid.: 136-140).

در ادامه دیدگاه خود را با توجه به تفاوت میان دو واژه *infallibility* و *indefectibility* تبیین می‌کند. از دیدگاه وی *indefectibility* برای زندگی کلیسا کافی است و هیچ نیازی به خطاناپذیری یا *infallibility* نیست. مفهوم *indefectibility* به این معنا اشاره دارد که علی‌رغم وجود اشتباهات فراوان در تعالیم رسمی پاپ‌ها و شوراهای کلیسایی، کلیسا هیچ‌گاه دچار زوال نخواهد شد و تمام کلیسا در حقیقت مسیح ساکن خواهد ماند. بنابراین، از دیدگاه وی، هیچ تفاوتی میان کلیسا با سایر نهادهای انسانی از جهت ارتکاب خطا و اشتباه وجود ندارد و آنچه کلیسا را متمایز می‌کند، وعده‌ای است که خداوند مبنی بر بقا و حقانیت کلیسا به آن داده است (Ibid.: 181-193). از دیدگاه کونگ، خطاناپذیری (*infallibility*) فقط مخصوص خداوند است و فقط او است که از ابتدا (به صورت پیشینی) (*priori*) از هر گونه خطایی عاری بوده و نه فریفته می‌شود و نه می‌فریبد (Ibid.: 185).

پس از انتشار کتاب هانس کونگ و بیان دیدگاه‌هایش، بسیاری از الاهی‌دانان کاتولیک دیدگاه‌های وی را نقد کردند و در توجیه آموزه خطاناپذیری کوشیدند. برخی به ضعف مفهوم *indefectibility* که هانس کونگ مطرح کرده بود پرداختند و چنین بیان کردند که اگرچه این مفهوم، بقای کلیسا را بیمه می‌کند، اما در پاسخ به این پرسش که «آیا کلیسا می‌تواند حقیقت انجیل (بشارت) را مشاهده و درک کند؟» ناکارآمد است؛ چراکه دیگر هیچ تضمینی در این نیست که آیا کلیسا به حقیقت انجیل دست یافته است یا خیر.

نقد دیگر کلیسای کاتولیک بر هانس کونگ این است که وی در تشخیص و تمایز میان خطاناپذیری کلیسا و پاپ از قضایایی (proposition) که خطاناپذیری پیشینی دارند، دچار اشتباه شده و این منشأ سوء برداشت وی از آموزه خطاناپذیری است. بدین معنا که بر اساس شورای واتیکانی اوله خطاناپذیری پاپ‌ها و شوراها بر خطاناپذیری‌ای که خواست خداوند است، بنا نهاده شده و این مفهوم از خطاناپذیری مفهومی پسینی (posteriori) است نه پیشینی (priori)، در حالی که هانس کونگ خطاناپذیری را به مفهوم پیشینی آن در نظر گرفته است.

اثر دیگری که حدود یک سال پس از کتاب هانس کونگ در نقد آموزه خطاناپذیری به چاپ رسید، کتاب برایان تیرنی با عنوان منشأ عصمت پاپی (*Origins of Papal Infallibility*) است. نظر به تخصص برایان تیرنی در تاریخ قرون وسطا، نقد اصلی وی به آموزه خطاناپذیری پاپ، نقد تاریخی است. همان‌گونه که از نام کتاب روشن است، تیرنی کوشیده است به منشأ پیدایش این آموزه در مسیحیت بپردازد. آنچه کتاب وی را در میان سایر کتب انتقادی برجسته می‌کند، پذیرش عامی است که از سوی بیشتر الاهی‌دانان مسیحی بر نقدهای مطرح در این کتاب وجود دارد که به اذعان الاهی‌دانان کاتولیک، آنها را بر آن داشت تا دوباره تاریخ پیدایش خطاناپذیری را به جد مطالعه کنند. همان‌گونه که بیان شد، تیرنی آموزه خطاناپذیری را به اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم برمی‌گرداند، زمانی که پاپ جان بیست‌ودوم، با مردود دانستن هر گونه قطعی بودن احکام پاپی، اصلی از اصول مصوب پاپ‌های پیشین را باطل اعلام می‌کند. وی به ارتباط نزدیک موضوع اقتدار پاپی و خطاناپذیری پاپ در آن زمان بسیار توجه داده و خطاناپذیری را به معنای قدرت پاپ در ایجاد حکم ایمانی جدید غیر متن مقدسی می‌داند. تیرنی پس از بیان تاریخ پیدایش این آموزه در قرن‌های سیزده و چهارده، به مدرن و تبدیل شدن این آموزه به اصلی الاهیاتی در شورای واتیکانی اول اشاره می‌کند. نتیجه‌ای که تیرنی از تحقیقات تاریخی‌اش می‌گیرد این است که آموزه خطاناپذیری پاپ آموزه‌ای صرفاً ابداعی و تصادفی است که در پایان قرن سیزدهم ایجاد شده و هیچ تعلق به ایمان ثابت و کهن کلیسایی ندارد (Tierney, 1972: 273).

کار تیرنی اگرچه با استقبال بسیاری از الاهی‌دانان مواجه شد، اما نقدهایی را نیز در پی داشت، از آن جمله برخی منتقدان بدین مطلب توجه داده‌اند که وی صرفاً به اقتدار و قدرت پاپی به عنوان زمینه‌ساز و منشأ پیدایش آموزه خطاناپذیری پاپ توجه کرده و

هیچ توجهی به موضوع خطاناپذیری کلیسا نکرده است؛ چراکه مباحث خطاناپذیری کلیسا را نیز می‌توان زمینه‌ساز مباحث خطاناپذیری پاپ دانست و در این صورت منشأ پیدایش خطاناپذیری پاپ به پیش از قرن سیزدهم برخواهد گشت، چراکه در آثار پیش از این قرن نیز می‌توان مباحثی را درباره خطاناپذیری کلیسا یافت. از این رو اگر افزون بر موضوع اقتدار پاپی به خطاناپذیری کلیسا نیز توجه کنیم، سابقه آموزه خطاناپذیری پاپ را می‌توان به پیش از قرن سیزدهم بازگرداند (Lawlor, 2003: 7, 451). نقد دیگری که بر اثر تیرنی وارد شده این است که وی صرفاً به مطالعه تاریخی این بحث پرداخته و هیچ توجهی به سابقه و ریشه‌های کتاب مقدسی آن نکرده است. با این همه می‌توان کتاب تیرنی را کتابی دقیق و متقن از لحاظ تاریخی دانست که با پذیرش الاهی‌دانان بسیاری مواجه شده است.

آگوست هسلر، دیگر ناقد آموزه خطاناپذیری کلیسا است. وی که در سال‌های ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۱ در دبیرخانه وحدت مسیحیان کلیسای واتیکان کار می‌کرد، کتابی در دو جلد به سال ۱۹۷۷ تألیف کرد و سپس نسخه انگلیسی مختصرتری از آن را با عنوان پاپ چگونه معصوم شد؟ در سال ۱۹۷۹ در آمریکا به چاپ رساند. هانس کونگ نیز مقدمه‌ای بر این نسخه نگاشته است. هسلر کتابش را در دو بخش نگاشت. بخش اول به بررسی تاریخی، و بخش دوم به بررسی الاهیاتی آموزه خطاناپذیری پرداخته است. هسلر در بخش اول این کتاب تنها دلیل ایجاد این آموزه را پاپ پیوس پانزدهم و ترس اسقفانی دانست که در طول شورا و پس از آن با وی موافقت کردند. هسلر، پاپ پیوس پانزدهم را فردی بیمار می‌داند که به واسطه مبتلابودن به بیماری صرع، تعادل روانی نیز نداشت. وی با بیان ویژگی‌های شخصیتی پاپ و ترس غالب بر اسقفان شورای واتیکانی اوله این شورا را فاقد اعتبار و آزادی معرفی می‌کند. بنا بر دیدگاه نویسندگان کاتولیک، تلخ‌ترین نقدی را که بر این آموزه صورت گرفت می‌توان نقد هسلر دانست؛ چراکه وی تمام افرادی را که از این آموزه حمایت کرده بودند بی‌رحمانه نقد کرد و آنها را دیوانه یا ترسو نامید. در بخش دوم نیز، ریشه‌های کتاب مقدسی و الاهیاتی این آموزه را می‌کاود و در نهایت چنین بیان می‌دارد که این آموزه هیچ اساس کتاب مقدسی و الاهیاتی ندارد. برخی این کتاب را مجموعه‌ای از نقل‌قول‌های مخالفان خطاناپذیری پاپ دانستند که هسلر بدون هیچ بررسی و نقدی گردآوری کرده و همین را ضعف کتاب دانسته‌اند (Ibid.: 451).

## نتیجه

اگرچه اختلافاتی در شورای اول و دوم واتیکان در متعلق و قلمرو آموزه خطاناپذیری وجود داشته و دارد، اما دو گونه مصداق را می‌توان برای خطاناپذیری تصور کرد: مصادیق اولیه که همان اصول ایمانی و اخلاقی هستند که وحی شده‌اند و مصادیق ثانویه که اموری هستند که وحی نشده‌اند، ولی ضرورتاً با وحی در ارتباط‌اند. با بررسی واژگانی متن اسناد کلیسایی شورای واتیکان نیز می‌توان به نکات و همچنین ابهاماتی مهم در این آموزه دست یافت، از جمله این نکته که از نظر کلیسا خطاناپذیری صفتی شخصی نیست، بلکه موهبتی الهی است که پاپ به کار می‌گیرد. اقتدار پاپی یا خطاناپذیری کلیسا را می‌توان زمینه‌ساز پیدایش آموزه خطاناپذیری پاپ دانست. این آموزه با مسئله قدرت و اقتدار پاپ که در قرون وسطا بسیار نقد شد، ارتباط تنگاتنگی دارد. در طول تاریخ، الهی‌دانان بسیاری به این آموزه پرداخته و در اثبات یا رد آن به گفت‌وگو نشسته‌اند اما آنچه از بررسی اقوال الهی‌دانان از قرن سیزدهم تا عصر حاضر می‌توان یافت، تفاوت‌های این الهی‌دانان در برخی جزئیات این آموزه است، به گونه‌ای که سیر حجیت‌یافتن آن را می‌توان در گذر تاریخ مشاهده کرد. برخی پاپ را در صورتی خطاناپذیر دانسته‌اند که حقیقی و فرمان او درست باشد. برخی اگرچه خطاناپذیری پاپ را پذیرفته‌اند، اما خیانت او را حتی در صورتی که در جایگاه رسمی‌اش قرار گیرد، محتمل و ممکن دانسته و شواهدی از تاریخ مطرح کرده‌اند. برخی دیگر میان زندگی شخصی و جایگاه کلیسایی پاپ تفاوت گذاشته‌اند. گویدو ترنا را می‌توان از اولین الهی‌دانانی دانست که در نزاع میان پاپ جان بیست‌ودوم و فرانسیسکن‌ها این آموزه را از منظر الاهیاتی بررسی کرد و در تبیین خطاناپذیری پاپ، آن را لطفی بازدارنده از ناحیه خداوند دانست، که هر گاه پاپ بخواهد از جایگاه رسمی‌اش خطایی را مرتکب شود، هر چند عمدی و از روی قصد و نیت باشد، خداوند مداخله می‌کند و او را به روش‌های گوناگون حتی مرگ، از این کار باز می‌دارد. آلفونس لیگوری را نیز می‌توان اولین الهی‌دانی دانست که این آموزه را در قرن هجدهم به گونه‌ای ترسیم کرد که بعدها در شورای اول واتیکان در قرن نوزدهم به تصویب رسید.

ناقدان و مخالفان این آموزه با رویکردهای گوناگون الاهیاتی و تاریخی این آموزه را بررسی و نقد کرده‌اند. هانس کونگ، برایان تیرنی و آگوست هسلر از جمله منتقدانی هستند که در عصر حاضر به بررسی این آموزه پرداخته و در نقد آن دست به تألیف

زده‌اند. هانس کونگ با بیان ابهام‌های موجود در این آموزه و واژه «خطاناپذیری»، سعی در جایگزینی واژه دیگری دارد، به گونه‌ای که بدون اعتقاد به خطاناپذیری پاپ، خطرهایی که می‌تواند جامعه مسیحیان را تهدید کند، برطرف شود. برایان تیرنی دیگر ناقد این آموزه است که به نقد تاریخی این آموزه پرداخته است. وی این آموزه را، آموزه‌ای جدید و ابداعی دانسته که در قرن سیزدهم و چهاردهم به وجود آمده است. با توجه به تخصص وی در تاریخ قرون وسطا، نقد وی بسیار دقیق و موشکافانه بوده، به گونه‌ای که غالب الاهی‌دانان پذیرفته‌اند. آگوست هسلر نیز همچون دیگر منتقدان به نقد الاهیاتی و تاریخی این آموزه پرداخته است، اما آنچه اثر وی را از دیگر آثار متمایز می‌کند نقد اقوالی است که پاپ شورای واتیکان را دیوانه و بیمار معرفی کرده است، به گونه‌ای که اسقفان از ترس وی به این آموزه تن در دادند. در واقع، پشتوانه ادعای خطاناپذیری پاپ سنت کلیسایی است که در شورای واتیکانی اول به نتیجه رسیده است، در حالی که اختلاف نظرها و مخالفت‌ها در خود کلیسای کاتولیک نشانگر آن است که این ادعا مبتنی بر سنتی متزلزل است.

## منابع

- کتاب مقدس (۲۰۰۷). لندن: ایلام.
- تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۳۹۳). ترجمه: احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی و حسن قنبری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صانعی، مرتضی (۱۳۸۷). خطاناپذیری پاپ: کنکاش آموزه خطاناپذیری پاپ با تأکید بر دیدگاه هانس کونگ، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کونگ، هانس (۱۳۸۴). تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه: حسن قنبری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- لین، تونی (۱۳۸۰). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه: روبرت آسریان، تهران: فرزانه.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). درس‌نامه الاهیات مسیحی، ترجمه: بهروز حدادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- وورست، رابرت ای. وان (۱۳۸۵). مسیحیت از لابه‌لای متون، ترجمه: جواد باغبانی و عباس رسولزاده، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ویور، مری جو (۱۳۸۱). درآمدی بر مسیحیت، ترجمه: حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- Bokenkotter, Thomas (2005). *A Concise History of the Catholic Church*, USA: Doubleday.
- Catechism of the Catholic Church* (2004). UK: Burns and Oates.
- Denzinger, Henry (2007). *The Sources of Catholic Dogma*, translated: Roy J. Deferrari, USA: Lotero Publications.
- Flannery, Austin (1996). *The Basic Sixteen Documents Vatican Council II*, USA: Costello.
- Flinn, Frank K. (2007). *Encyclopedia of Catholicism*, USA: Facts on File.
- Hasler, August (1981). *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*, USA: Doubleday.
- Kung, Hans (1971). *Infallible: An Inquiry*, translated by Edward Quinn, New York: Doubleday and Company.
- Lawlor, F. X.; Ford, J. T.; Heft, J. L. (2003). "Infallibility", in: *New Catholic Encyclopedia*, USA: Gale.
- Liguori, Alphonsus (1852). *The Moral Theology*, London: The Reformation Society's Office.
- Massaro, Thomas J.; Shannon, Thomas A. Anthony (2002). *American Catholic Social Teaching*, Liturgical Press.
- Mcleod, Hugh (2008). *The Cambridge History of Christianity*, UK: Cambridge University Press.
- Merriam Webster's Collegiate Dictionary* (2003). Eleventh Edition, USA.
- O' Malley, John W. (2010). *A History of the Popes: from Peter to the Present*, USA: Rowman and Littlefield Publisher.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary* (1998). Fifth Edition, UK: Oxford University Press.
- Pelikan, Jaroslave (1983). *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctorin*, USA: the University of Chicago Press.
- Tierney, Brian (1972). *Origins of Papal Infallibility: a Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Traditions in the Middle Ages*, Leiden.

## اراده هر مزد در آفرینش

مریم رضایی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۳۰]

### چکیده

مقاله حاضر به بیان عبارتی در متن پهلوی دینکرد چهارم می‌پردازد که به آن در دیگر متون پهلوی اشاره نشده است. مؤلف در این کتاب پهلوی، پس از مطرح کردن عقاید اصلی خویش درباره آفرینش در ادیان اسلام و زردشتی، عبارتی پهلوی را با عبارتی از نص صریح قرآن که همانا «کن فیکون» باشد، مقایسه کرده است. نگارنده بر آن است که با توجه به متأخر بودن این متون و تماس جامعه زردشتی با مسلمانان و کتاب آسمانی قرآن بسیار بعید می‌نماید که بازتاب اندیشه‌های قرآنی به متون بازمانده از این دوران راه نیافته باشد. در این مقاله پس از ذکر برخی مباحث مقدماتی، آفرینش در ادیان ابراهیمی و آیین زردشت را بررسی می‌کنیم و سپس جایگاه اراده خداوند در آفرینش را می‌کاویم.

کلیدواژه‌ها: آفرینش، کن فیکون، دینکرد چهارم، اراده خداوند، متون پهلوی.

## مقدمه

آفرینش همواره از مقوله‌های اساسی و مهم ادیان است. از نخستین لحظاتی که بشر به دنیای خارج از خود نگریست، به این نکته اندیشیده و به اصل منشأ خویش آنچنان که باید پی نبرده است. نگاه پویا و پرسشگر به هستی و طبیعت، تلنگری است تا حقیقت جاودان را دریابیم. جهان آفرینش و نقش‌های بدیع و دلانگیز آن، به مثابه کتاب عظیمی است که هر واژه آن دلیلی روشن بر وجود آفریدگار جهان و بهترین و زیباترین آموزه خداشناسی و زبان گویای علم، قدرت و تدبیر الاهی است. در همه ادیان و مذاهب فصلی مفصل و زیبا به تکوین کائنات، آفرینش هستی و پیدایش موجودات اختصاص دارد و نقطه اشتراک همه آنها، نیروی لایزال خداوندی در آفرینش است؛ نیرویی که قادر است در هر لحظه چیزی را از نبود، بود سازد و بودی را نابود کند: «خدا آن کسی است که هفت آسمان را آفرید و مانند آن آسمان‌ها از (هفت طبقه) زمین خلق فرمود؛ امر او در بین آنها نازل می‌شود تا بدانید که خدا بر هر چیز توانا و به احاطه علمی بر همه امور آگاه است» (طلاق: ۱۲).

## ۱. آفرینش در دین اسلام و زردشتی

خلقت انسان و جهان در ادیان ابراهیمی، مانند اسلام، شرح و داستانی متفاوت با آفرینش در ادیان غیرابراهیمی، مانند زردشتی، دارد.<sup>۱</sup> اما گهگاه در اثر تلاقی اندیشه‌ها، رد و بدل‌هایی فرهنگی و دینی بین آنها دیده می‌شود. به این منظور، ابتدا عقاید اصلی راجع به آفرینش در دین ابراهیمی اسلام و دین غیرابراهیمی زردشتی را شرح می‌دهم و سپس به نکته‌ای اشاره می‌کنم که می‌توان آن را نشان از تأثیرپذیری دین زردشتی از اسلام دانست.

## ۱.۱. آفرینش در اسلام

بنا به روایت قرآن خلقت عالم در شش روز انجام گرفته است (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ حدید: ۴) و امر خلقت برای خداوند تکلفی ندارد، زیرا کافی است بگوید «باش»، هستی تحقق می‌یابد (آل‌عمران: ۴۷، ۵۹؛ انعام: ۷۳). در اسلام، قدرت، علم، اراده، درک، دریافت و به طور کلی صفات خداوند انتهایی ندارد. او عین قدرت، علم، اراده، درک و دریافت است؛ وجود مطلق و قادر یکتا خدا است و دیگر آفریدگان تابع محض او هستند (میرفخرایی، ۱۳۶۶: یازده).



در قرآن به دو گونه کاملاً متفاوت از آفرینش برمی‌خوریم: آفرینش نوع بشر به صورت دوره‌ای از رشد و دگرگونی کیفی، و دیگری آفرینش آسمان و زمین با تعبیر دگرگون کردن حالت آنها در کیهان، یعنی سامان‌بخشیدن به چیزهای از پیش بوده و به زیر فرمان درآوردن آنها که در مقایسه با آفرینش با سخن خدا نمایانگر گونه‌های کاملاً مختلفی از آفرینش و کاملاً مجزا هستند. آفرینش با کلام خداوند نمایشگر جنبه‌ای از آفرینش خداوند است (ماکینو، ۱۳۶۳: ۴۳-۴۹).

### ۱. ۲. آفرینش در دین زردشتی

در دین زردشتی، اصول پیدایش جهان با مسائل مذهبی رابطه نزدیک دارد و آفرینش پدیده‌های مادی متأثر از جهان‌بینی خاص این کیش باستانی است. قلمرو خوبی و بدی، روشنایی و تاریکی، و راستی و دروغ به وسیله دو نیروی مینوی رهبری می‌شود. هرمزد یا سپندمینو، مینوی خوبی، روشنایی و راستی، آفریدگار یگانه آفریده‌های نیک و مفید، و در سوی دیگر، اهریمن یا انگره‌مینو، مینوی بدی، تاریکی و دروغ و آفریدگار همه بدی‌ها و مخلوقات زیانبار است (میرفخرایی، ۱۳۶۶: ۱):

در آغاز هرمزد بود و اهریمن، یکی در روشنایی لایتناهی بر فراز، و دیگری در تاریکی بی‌پایان، در فرود. هرمزد دارنده علم مطلق، از بودن اهریمن و آمیختگی دو آفرینش و نبرد آینده آگاهی داشت. پس آفرینش را، که ابزار جدایی فرجامین است، به مینویی آفرید. سه هزار سال از آفرینش مینویی هرمزد گذشت که تازش اهریمن سرگرفت. در آغاز تازش، اهریمن دیوان را ساخت و به جهان روشنان برتاخت. هرمزد زمان کارزار را به نه هزار سال پیمان نهاد و با سرودن /هونور او را باز به تاریکی مدهوش افکند، به سه هزار سال. راندن اهریمن جز به روایی آفرینش نشود و آفرینش جز به زمان رواج نیابد و با خلق زمان، ناگزیر هر دو آفرینش پدید می‌آیند: آفریدگان هرمزد و آفریدگان اهریمن. پس هرمزد زمان بیکران را کرانمندی بخشید و تن آفریدگان خویش را از روشنایی پدید آورد. اهریمن، به مقابله، تن خاکستری تباه آفریدگان خویش را ساخت و در برابر هر آفریده نیک هرمزد، به خلقی زشت و پلید دست یازید. هرمزد جهان را از قوه به فعل درآورد و به بهری از آفرینش مینویی خویش صورت مادی و گیتی داد (بهار، ۱۳۸۱: ۳۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۳).

بنا بر متن پهلوی بندهشن، اورمزد آفرینش را به یک سال آفرید، به سالی که ۳۶۵ روز است: آسمان را به ۴۰ روز، آب را به ۵۵ روز، زمین را به ۷۰ روز، گیاه را به ۲۵ روز، گوسفند را ۷۵ روز و مردم را به ۷۰ روز (همان: ۴۱). در متن پهلوی دیگر موسوم به *گزیه‌های زادسپرم* نیز چنین آمده است که اورمزد آفرینش را تن‌دار (دارای تن، مادی) در گیتی آفرید. نخست آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه و پنجم گوسپند، ششم مردم و آتش در همه پراکنده بود. همه به شش سرشت که گفته‌اند: درنگ (= توقف) در آفرینش هر سرشت چندان بود که مژده‌ای بر یکدیگر فرو نهند (= زمان آفرینش هر یک از این سرشت به اندازه یک چشم بر هم زدن بود) (راشد محصل، ۱۳۹۰: ۳۵). در فصل ۴۶ کتاب *روایت پهلوی آمده است*: «و همه آفریدگان و آفرینش را از آن ساخت؛ و زمانی که آنها را ساخت، پس به تن برد و سه هزار سال در تن نگاه داشت و همی افزایشید و بهتر همی کرد و سپس یک‌یک را از تن خویش بیافرید». این فصل از *روایات پهلوی* به سبب وجود این نکته که اورمزد جهان را از یک تن آفرید منحصر به فرد است (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۴۶۶).

## ۲. اراده خداوند در آفرینش

دو واژه «کُن» و «یکون» در دستور تکوینی قرآنی «باش و شد» (یا: «باش، پس شد») هماهنگ آمده و عین عبارت «کن فیکون» را در امر خلقت آورده است. در آیین زردشتی نیز شهبازی و قدرت هرمزدی است که در امر آفرینش نقش بازی می‌کند. در متون زردشتی هنگام اشاره به امر آفرینش، از افعال زیر استفاده شده است:

āfrīdan .۱

pas ohrmazd tis-iz ī abē-sūd nē āfrīd.

پس هرمزد هیچ چیز را بی‌سود نیافرید (نک: بهار، ۱۳۸۰: ۱۰۳؛ پاک‌زاد، ۱۳۸۴: ۲۸۳).

dādan .۲

guft-iš ohrmazd ō spitāmān zarduxšt kū: “ān draxt ē bun kē tō dīd <ān gētīg ast ī man ohrmazd dād>.

اورمزد به زردشت سپیتمان گفت که: «آن درخت یک‌ریشه‌ای که دیدی، آن جهان است که من اورمزد آفریدم» (راشد محصل، ۱۳۷۰: ۴۹).

۳. frāz dādan

mardīd dād hēd pid ī pid ī harwisp ī axw ī astōmand ud ēdōn ašmā mard ma  
dēwān yazēd čē-m bowandag-menišnīh dārišn ō ašmā pahlom frāz dād.

مردم آفریده شدید پدر پدر همه هستی مادی، و ایدون شما مردم، دیوان را مستتاید  
زیرا من داشتن اندیشه درست را در شما به کمال آفریدم (همو، ۱۳۸۹: ۱۱).

۴. brēhēnīdan

pad zamānag sar, ohrmazd nigerīd kū: “čē sūd ast ī az dādan ī dām ka a-  
čandišnīg, a-rawišnīg, a-wazišnīg.u-š pad ayārīh ī spīhr ud zurwān dām frāz  
brēhēnīd.”

در سر زمان (= پایان وقت) اورمزد نگریست که: «چه سود است از آفریدن  
مخلوق اگر بی چندیش (= بی تکان، بی حرکت)، بی رفتار، < و > بی جنبش >  
باشد»؛ و پس به یاری سپهر و زروان آفرینش را <فراز رفتار (= متحرک)>  
آفرید (همو، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

۵. frāz brēhēnīdan

pad-iz bundahišn ka ohrmazd ēn šaš amahārspand frāz brēhēnīd xwad-iz abāg  
awēšān ān ī pāhloom haftom.

در آغاز آفرینش، چون هرمزد این شش امشاسپند را فراز آفرید، خود نیز، با  
ایشان، آن برترین و هفتمین بود (بهار، ۱۳۸۰: ۱۱۱؛ پاکزاد، ۱۳۸۴: ۳۰۰).

۶. tāšīdan

pursīd dānāg ō mēnōg ī xrad kū ohrmazd ēn dām ud dahišn čiyōn ud pad čē  
ēwēnag dād. uš amahspandān ud mēnōg ī xrad čiyōn ud pad čē ēwēnag tāšīd  
ud dād.

پرسید دانا از مینوی خرد که اورمزد این آفریدگان را چه گونه و به چه آیین  
آفرید؟ و امشاسپندان و مینوی خرد را چه گونه و به چه آیین ساخت و آفرید؟  
(تفضلی، ۱۳۹۱: ۳۱).

در اینجا به بخشی از کتاب (فصل) چهارم دینکرد می‌پردازیم که تاکنون به آن توجه  
نشده است. اثر بزرگ دینکرد که مشتمل بر نه کتاب بوده و در قرن نهم میلادی تألیف

شده، از لحاظ دربرداشتن مطالب گوناگون به درستی «دانش‌نامه‌ی مزدیسنی» نامیده شده است. نام دو تن از مؤلفان این اثر در کتاب آمده است: آذر فرنبغ فرخزادان که این کتاب را از پراکندگی پس از برافتادن سلسله‌ی ساسانی رهایی بخشید؛ و آذرباد امیدان که مجدداً مطالب پراکنده‌ی کتاب را گرد آورد و آن را دینکرد هزارفصل نامید. تحت تأثیر اندیشه‌ی غالب اسلامی در آن دوران، در این کتاب شاهد به‌کاربردن لفظی متفاوت برای اشاره به اراده هر مزد در امر آفرینش هستیم. مؤلف بخش 421,2 M4 از قدرت بینایی چشم‌ها گفته است که با گذشت زمان و با دیدن چیزها دانایی بیکران ایجاد می‌کند و پس از اشاره به جوهره‌ی اصلی آفریدگان و نیز ارتباط همه‌ی آفرینش با آفریدگار خود، همانند ارتباط شفق با نور، با به‌کاربردن واژه‌ی *guft* «گفت» جمله را کامل کرده است:

pad-išān ēwēnag ī bun gōhr tōhmag, ī ōwōn čiyōn čašmān wēnāg nērōgīh, ī bē-iz hangāmānīh winišnīg čiš dānāgīh-iz akanāragīh zamānīhā, pad ham nērōg, hammis dahišn u-š dāyag pad paywand, čiyōn bām az frōg abāz kard šāyistan-iz, xwābar dādār pad xwēš nerōg hamgōnag guft.<sup>2</sup>

به آیین آنها که جوهره‌ی اصلی تخمه‌ی (آفریدگان)، که همچون نیروی بینایی چشم‌ها (است)، که به هنگام دیدن چیزها نیز دانایی بیکران (با گذشت) زمان (ایجاد می‌کند)، با همین نیرو، همه‌ی آفرینش و خالق آن (با هم) پیوند دارند، همچون نور که از روشنی شایسته است به وجود آید، مهربان دادار به نیروی خویش به همین‌گونه گفت.<sup>3</sup>

کاربرد واژه‌ی «گفت» (*guft*) در این شاهد برای بیان اراده خداوند در آفرینش می‌تواند بازتاب اندیشه‌ای قرآنی باشد که اشاره به برابری کلام و اراده‌ی خداوند دارد: «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). اراده صفتی است که برای موجود زنده حالتی پدید می‌آورد که فعلی خاص از او سر زُند (جرجانی، ۱۹۸۳: ۱۶). غرض از آیه فوق، وصف شأن الاهی در هنگام اراده خلقت است، نه اینکه مراد آن باشد که خدای متعال هنگام خلق چیزی این کلام را بگوید. خواست و اراده خدا، ایجاد خدا است و لاغیر که بدون قصد و فکر و لفظ بر هست شدن چیزی قرار می‌گیرد (کُن) و آن چیز بی‌درنگ لباس هستی می‌پوشد (فیکون). این خواست بر اساس دانایی است؛ در حقیقت، خدا دانست، خواست، اراده کرد، اندازه گرفت، فرمان داد و اجرا کرد (طباطبایی، ۱۳۶۴، یس: ۸۲ شریعتی، بی‌تا: ۲/۱۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۱۴۷).

در اندیشه زردشتی نیز خرد نقش اصلی و محوری دارد و با وجود هرمزد یکی انگاشته شده است. کل آفرینش مینوی و گیتی، از آغاز تا پایان با خرد و اراده هرمزد، رهبری می‌شود: «زیرا که گیتی را به (نیروی) خرد می‌توان اداره کرد و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود کرد» (مینوی خرد، مقدمه: ۴۷-۴۸). در واقع، هرمزد با همه آگاهی و اندیشیدن، به همه چیز هستی بخشیده است. در ادبیات زردشتی به دو نوع خرد اشاره شده است: خرد ذاتی (آسن خرد) و خرد آموخته. واژه پهلوی āsn-xrad (از اوستایی -ā-sna xratav)، «خرد ذاتی»، از ریشه zan- «زادن». «آسن خرد» (= خرد غریزی) در برابر «گوشان سرود خرد» که خرد آموخته است، همان خردی است که از نخستین دم آفرینش با اورمزد بوده است: «مینوی خرد پاسخ داد که به این علت که از نخست من که خرد غریزی هستم از مینوها و گیتی‌ها با اورمزد بودم و آفریدگار اورمزد ایزدان آفریده در مینو و گیتی و دیگر آفریدگان را به نیرو و قدرت و دانایی و کاردانی آسن خرد (= خرد غریزی) آفرید و خلق کرد و نگاه می‌دارد و اداره می‌کند؛ و نیز «و استقرار زمین و آمیزش آب در زمین و رویش و نمو گیاهان و رنگ‌های گونه‌گون و بوی و مزه و خوشی هر چیزی بیشتر به خرد مقدر و ساخته شده است» (بهار، ۱۳۸۱: ۹۶؛ مینوی خرد، ۵۶: ۱-۱۲). یکی بودن اندیشه و اراده هرمزد، آفریده شدن آن چیز که در اندیشه او است و هست شدن آن چیز که بر خاطر او بگذرد، درون‌مایه بینش زردشتی است. به روایت بندهشن: «هرمزد آن چیز را نیندیشد که آن را نتواند کرد، اهریمن آن را که نتواند کرد اندیشد، تهدید نیز فراز برد» (همو، ۱۳۸۰: ۳۸). او است که آفرینش را به خرد، اراده و اندیشه خود آفریده و اداره می‌کند.

متن‌های فارسی میانه زردشتی در دوره اسلامی و عمدتاً در سده سوم هجری قمری نوشته یا بازنویسی شده‌اند. با توجه به اینکه در پایان دوره سلطنت ساسانیان، اصول شریعت دین زردشتی به واسطه عقاید زروان‌پرستی و اساطیر مربوط به آن دچار تزلزل شده بود و هنگام ورود اسلام زمینه انحطاط کامل آن مهیا بود، روحانیان زردشتی دریافتند که برای حفظ دیانت خود باید آیین مزدیسنی را بدون رنگ و بوی زروان‌پرستی سرلوحه خویش قرار دهند. در آن زمان میان زردشتیان با جامعه غالب مسلمانان مواجهه‌هایی وجود داشته است. بنابراین، بسیار دور می‌نماید که در این متن‌ها رد پای از بینش اسلام وجود نداشته باشد.

## نتیجه

شریعت زردشتی در نخستین قرون تسلط اعراب بر ایران تا حدی اصلاح شده و تغییر پیدا کرده است و زردشتیان خود مایل بوده‌اند بعضی افسانه‌ها و اساطیر عامی و بعضی از اعتقاداتی را که در فصول اوستا ثبت شده بود، حذف کنند. آنها در پاسخ به مقتضیات زمان و به منظور تطبیق با روح زمانه با حضور در مناظرات مذهبی در دربار خلفا و تلاش در توحیدی نمایاندن دین زرتشتی، زدودن اندیشه‌های زروانی و پیرایه‌های آیینی از آن دین، عمومی کردن استفاده از اوستا در مقام کتاب آسمانی زرتشتیان و تحریک و همراهی مسلمانان در مبارزه با مانویان و مبدعان مذهبی، راه سازش با مسلمانان را در پیش گرفتند. در این زمان، تحت تأثیر محیط اسلامی، در روایات مربوط به موضوع آفرینش زردشتی نیز شاهد تعدیل هستیم. شاهد مهم آن کاربرد فعل «گفت» (*guft*) در این بخش از متن دینکرد چهارم است که می‌تواند آشکارا به عبارت قرآنی «کن فیکون» اشاره داشته باشد؛ همان عبارتی که جهان آفرینش را مخلوق اراده خالق بی‌همتای هستی می‌داند؛ چنان‌که اراده انجام کاری کند، صرفاً می‌گوید باش، پس موجود می‌شود (کن فیکون). اما در نهایت جریان اصلی دین زردشتی همان است که در متون سنتی این دین آمده است و در متن دینکرد نیز شاهد ادامه همان سنت کهن هستیم، جز به کاربردن فعلی دیگر برای آفرینش که در دیگر متون نیامده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. درباره آفرینش انسان و جهان با کلام ایزدی در ادبیات مانوی، یهودی و مسیحی، نک: شگری فومشی، محمد، «آفرینش جهان با کلام ایزدی: رهیافتی متن‌شناسانه به انگاره‌ای قرآنی بر اساس برخی مدارک یهودی، مسیحی و مانوی»، در: *مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس*، س ۱، ش ۱ (زیر چاپ).

2. S, T, D, B → ۴۳۳ (Sanjana, 1900; Dressden, 1966; Madan, 1911)

۳. مراد از «گفت» در این عبارت بیان کلامی از جانب هرمزد در امر بر آفرینش نیست، بلکه منظور همان اراده هرمزد است که هر آنچه در اندیشه او بگذرد، جامه هستی می‌پوشد (بهار، ۱۳۸۰: ۳۸).

## منابع

قرآن کریم.

بهار، مهرداد (۱۳۸۰). *بندهشن*، تهران: توس.

- بهار، مهرداد (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- پاک‌زاد، فضل‌الله (۱۳۸۴). *بندهشن*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- تفضلی، احمد (۱۳۹۱). *مینوی خرد*، تهران: توس.
- جرجانی، الشریف علی بن محمد (۱۹۸۳). *التعريفات*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۷۰). *زند بهمن یسن*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۹). *دینکرد هفتم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۹۰). *گزیده‌های زادسپرم*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعتی، محمدتقی (بی تا). *تفسیر نوین (قسمت دوم از جزء سی ام)*، تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). *المیزان فی تفسیر قرآن*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: محمدی، ج ۳۳-۳۴.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران: فردوسی، ج ۳.
- گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی، دست‌نویس ت ۶۵ الف کتاب چهارم و پنجم دینکرد با زیرنویس فارسی (۱۳۵۵). به کوشش: ماهیار نوایی، کیخسرو جاماسب آسا، همکاری فنی: محمود طاووسی، شیراز: دانشگاه شیراز.
- گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی، دست‌نویس د ۱۰ الف دینکرد (۱۳۵۵). به کوشش: ماهیار نوایی، کیخسرو جاماسب آسا و همکاری فنی بهرام فره‌وشی، محمود طاووسی، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ماکینو، شینیا (۱۳۶۳). *آفرینش و رستاخیز*، ترجمه: جلیل دوست‌خواه، تهران: امیرکبیر.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۶). *آفرینش در ادیان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۰). *روایات پهلوی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Dressden, M. J. (1966). *Denkart*, Wiesbaden.

Madan, D. M. (1911). *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, part I, Books III-V, Bombay.

Sanjana, Peshotan Dastur Behramjee (1900). *The Original Pahlavi Text; The Same Transliterated in Avesta Characters; Translations of the Text in the Gujarati and English Languages; A Commentary and a Glossary of Select Terms*, vol. IX.





## شفای مقدس در یونان و ایران باستان

مهدی لکزایی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲۳]

### چکیده

درک جوامع کهن از درمان، درد، بیماری و مرگ با جوامع جدید تفاوت بنیادین دارد. ذهن درمان‌گران باستانی اغلب برای بیماری، درد و مرگ، منشأی فوق طبیعی قائل می‌شد و برای درمان بیماری‌ها به طلسم، جادو، اوراد و ماوراءالطبیعه معطوف بود. پزشکی باستان نیز در درجه نخست برای بیماری اصالت ماورایی قائل بودند و بخش مهمی از فرآیند درمان، اعتقادی بود. در ذهنیت یونانی، بیماری می‌تواند به مثابه انتقام یا در نتیجه رنجاندن خدایان یا نقض تابویی مقدس به وقوع بپیوندد. اهمیت دینی و اسطوره‌های معطوف به بیماری، مرگ و درمان در ایران باستان نیز نشان از موقعیت هستی‌شناسانه آنها دارد. طبق باورهای ایرانیان باستان، اهریمن عالم را با شر و بیماری به تباهی کشانده است. آفریده‌های اهریمنی در بدن آدمیان مأوا گرفته و خود را به صورت بیماری نشان می‌دهند؛ پزشکی از منظر اینان منشأی اهورایی داشت و اوراد و دعاهایی (منتره) مخصوص برای طلب شفا و درمان به کار می‌بردند. این مقاله از این منظر به بیماری و شفا در میان ایرانیان و یونانیان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: بیماری، شفا، منتره، جادو، تعویذ و طلسم.

## مقدمه

در رویکرد پیشینیان به درمان، عقیده بر این بود که بیماری‌ها را ارواح پدید آورده‌اند. همچنین، نام بسیاری از بیماری‌ها برآمده از اسامی خدایان و شیاطین است؛ بنابراین، برای درمان بیماری، درد و رنج باید نخست این ارواح را خشنود کرد و خشمشان را فرو نشانند. در فرهنگ‌های کهن اساساً بیماری، درد و رنج نتیجه و تجلی ناپاکی آیینی بود و طیف گسترده‌ای از طلسم‌ها و آیین‌ها برای درمان و شفای بیماران به کار برده می‌شد. مثلاً در این فرهنگ‌ها جنون، دیوانگی و بیماری را حاصل غلبه و استیلای دیوان، ارواح شریر شیطانی یا اجنه بر روح و جسم بیمار می‌دانستند. اما بعدها و با رویکرد جدید پزشکی، این بیماری‌ها به شیوه دیگری نگریسته و درمان می‌شد و توضیحات علمی از این بیماری جایگزین تفسیرها، فرضیات روحانی و دینی کهن شد. یکی از رساله‌های بقراطی به نام *درباره بیماری مقدس* به خوبی این تغییر رویکرد جادویی به رویکرد عقلانی در فرآیند درمان را نشان می‌دهد. نویسنده رساله این نگرش سنتی را که بیماری صرع از طریق تصرف الهی حاصل می‌شود نقد، و رد می‌کند. او معتقد است این بیماری به هیچ وجه مقدس‌تر از دیگر بیماری‌ها نیست و صرفاً علتی طبیعی دارد (Ferngren, 2005: 6/4021). نمونه دیگر باور به چشم‌زخم (evil eye) به عنوان علت بیماری و دیگر بلایا است که در میان ملل جهان رواج دارد (Gallagher, 2005: 6/3831). چشم‌زخم به ما نشان می‌دهد که عوامل جادویی به چه میزان نزد مردم در ایجاد بیماری مؤثر است. بنابراین، درک جوامع باستانی و کهن از اصطلاحاتی نظیر «درمان»، «درد»، «بیماری» و «مرگ» با جوامع جدید تفاوت بنیادین دارد. ذهن درمان‌گران باستانی اغلب برای بیماری، درد و مرگ، به طلسم، جادو، اوراد و ماوراءالطبیعه معطوف می‌شد. پزشکی باستان در درجه نخست برای بیماری اصالت ماورایی قائل بود و بخش بزرگی از فرآیند درمان، اعتقادی محسوب می‌شد؛ هرچند در روند درمان از داروهای گیاهی و حیوانی هم بهره می‌بردند. نزد بسیاری از اقوام ابتدایی خواندن اسطوره آفرینش بر بالین بیمار یکی از مؤلفه‌های اصلی فرآیند درمان است. اسطوره آفرینش کیهان نزد مردم پلیزنی (Polynesians) نمونه مثالی هر گونه آفرینشی از بیولوژیکی و روان‌شناختی تا معنوی به شمار می‌آید. در میان ناواجوها (Navajos) نیز خواندن اسطوره آفرینش در ارتباط با فرآیند درمان است. میان این دو گروه اسطوره آفرینش کیهان با اسطوره‌های آغاز و منشأ همراه است که شامل تاریخ اساطیری تمامی موجودات عالم است. این

مطلب در فهم طب سنتی و باستانی اهمیت بسیار دارد. درمان فقط هنگامی مؤثر است که منشأ و آغاز آن شناخته شده باشد و در نتیجه کاربرد آن از لحاظ زمانی معاصر لحظه اساطیری کشف آن است. به همین دلیل در بسیاری از اوراد جادویی تاریخ بیماری یا دیوی که آن را پدید آورده نقل شده و لحظه‌ای که خدا یا قدیسی موفق به غلبه بر آن دیو شده نیز مجسم می‌شود (Eliade, 1971: 83-84). دلیل اهمیت اسطوره آفرینش هم این است که از طریق تحقق آفرینش کیهان، یعنی نمونه مثالی کل حیات، امید آن هست که بیمار دوباره سلامت جسمی و کمال معنوی‌اش را به دست آورد (Ibid.: 82). زمان لحظه آغازین همان زمان آفرینش جهان است و آفرینش کیهان نمونه مثالی هر نوع آفرینشی به شمار می‌آید. اوراد جادویی شفابخش و نیز آغاز استفاده از دارو همواره در بافت اسطوره آفرینش کیهان گنجانده می‌شود. آیین‌های شفابخشی مستلزم بازخوانی آهسته و سنگین اسطوره آفرینش بوده و در پی آن، اسطوره‌های منشأ بیماری‌ها و ظهور نخستین شمن درمانگر، که برای آدمی داروهای لازم را آورده، بیان می‌شود (Eliade, 1959: 83-84).

### علل بیماری‌ها از منظر یونانیان

یونانیان باستان بیماری را به مثابه انتقام، کیفر و نتیجه رنجاندن یکی از خدایان یا نقص تابویی مقدس می‌دانستند و فقط هنگامی که این رنجش‌ها و نقص تابوها برطرف می‌شد، خدایان بیماری‌ها را برطرف می‌کردند. در حماسه‌های هومر، یعنی *ایلیاد* و *ودیسه*، خدایان نقش فعالی در فرآیند شفا و بیماری ایفا می‌کنند. مثلاً آپولو تیرهای اندوه را فرو می‌فرستد که منجر به بیماری و مرگ می‌شود. همچنین، طبق توضیح هزیود (که شاید معاصر با هومر باشد) بیماری‌ها دیوهایی هستند که از جعبه پاندورا گریختند و در سراسر جهان به حرکت درآمدند. بنابراین، یونانیان شفای فوق طبیعی بیماری‌ها را از یاترومانتیس‌ها (Iatromanteis) به معنای شفا دهندگان، طلب می‌کردند. آنها از شهری به شهر دیگر می‌رفتند و جوامع را از آرایش‌های الوهی پاک می‌کردند (Ferngren & Amundsen, 2005: 6/3839).

### پزشکی و سنت شفای دینی در یونان باستان

در یونان باستان درباره روش‌های درمانی و درمانگران، اسطوره‌های بسیاری هست که در این بخش اشاره‌ای به آنها خواهیم داشت.

اولین بار در نوشته‌ها و اشعار هومر از پزشکان یونانی نام برده شده است. پزشکان در عصر هومر، وظیفه مراقبت از مجروحان جنگی را بر عهده داشتند (هومر، ۱۳۷۵: ۴۳-۵۹). در سالیان بعدی هم رساله‌های بقراطی نخستین کوشش برای اثبات شالوده نظری علم طب بود. رساله‌های هفده‌گانه این مجموعه عناصر الوهی و جادویی در توجیه بیماری را کنار گذاشته و به جای آن نظریه‌های طبیعی درباره بیماری را به کار برده که از دوره فیلسوفان ماقبل سقراط جایگزین آن شده بود. شناخته‌شده‌ترین این نظریه‌ها هم نظریه طبایع چهارگانه است که از امپدوکلس وام گرفته شده بود (Ferngren & Amundsen, 2005: 6/3839). در قرون چهارم و پنجم پیش از میلاد طب بقراطی به سرعت گسترش یافت. اما همچنان دوشادوش این طب نظری و عقلانی که در خصوص بیماری علل طبیعی را می‌پذیرفت و درصدد درمان با ترفندها و ابزار مادی برمی‌آمد، نوعی سنت شفای دینی هم وجود داشت (Ibid.: 6/3840). به قول فولر، شفا فعالیتی عمیقاً فرهنگی بود (Fuller, 2005: 6/3848). همچنین، در کنار طب بقراطی، سنت شفای دینی نیز، که در کیش خدایان، شبه‌خدایان و قهرمانان گوناگون متمرکز بود، وجود داشت. بنابراین، طب بقراطی و معابد شفابخش (Temple Healing) بی‌هیچ خصوصیتی دوشادوش هم وجود داشتند. معابد شفابخش اسکلیپوس (Asclepius) آشکارا تکمیل‌کننده درمان غیردینی تلقی می‌شدند، به‌ویژه در دردهای مزمن که طب غیردینی نمی‌توانست برای آن کاری انجام دهد (Ferngren, 2005: 6/4022).

### شفاگران یا شفادهندگان<sup>۱</sup> در یونان باستان

در یونان باستان پیامبران یا مکاشفه‌گرانی بودند که آنها را «فرستادگان خدا» می‌نامیدند. این فرستادگان خاندان‌هایی را تشکیل می‌دادند که به طور ارثی معلومات مافوق طبیعی خود را به هم انتقال می‌دادند. این فرستادگان یا پسران خدا همسانی‌هایی نیز با یکدیگر داشتند. آنها در عین حال هم شاعر بودند، هم فرستاده خدا و جادوگر-پزشک، هم شاه و هم قانون‌گذار. اهالی آرگوس، ملامپ<sup>۲</sup> و مردمان تراس، اورفئوس را داشتند. در اساطیر آمده است که «لامپ» زبان پرندگان و مارها را می‌دانست. او جادوگری بود که از داروهای طبیعی استفاده می‌کرد و معالجاتی<sup>۳</sup> را تجویز می‌کرد که در آن شعائر، اوراد و ادعیه با درمان‌های طبی بسیار آمیخته بود (بست، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۱۷۷). «اورفه» نیز جادوگر-شاعری است که زبان مواد کانی و جانوران وحشی را می‌داند و

در اشعارش محاسن جادویی و طبی مواد معدنی را بررسی می‌کند. «موسیوس» معاصر اورفه و شاگرد او و طبیب- شاعر و جادوگر نیز بود. اریستوفان درباره وی می‌گوید: «اورفه اسرار را به ما آموخت و ما را از آدم‌کشی برحذر داشت. موسیوس، شفای بیماران و وحی را به ما آموخت». «هراکلس» هم در مدال‌های به صورت کاهن بزرگ کوس، که جامه زنانه‌ای به تن دارد، نشان داده شده است. او می‌توانست مردگان را زنده کند. او السست را دوباره به جهان زندگان بازگردانید. همچنین، به گفته هزیود، او طبیب بود و طاعون مخوفی را متوقف ساخته بود. همچنین، او را دورکننده امراض می‌نامیدند. چون جلو پیشرفت بیماری‌های همه‌گیر را گرفته بود. در مسینا، واقع در سیسیل، او را ایزد پزشکی می‌دانستند. همچنین، او را کاشف گیاهان متعددی چون مریم نخودی (*teucrium chamaepity*) و بنگدانه سفید (*hyoscyamus albus*) و نیز گونه گیاهان معروف به هراکلیون می‌دانند. «خیرون» (*Hieron*) یکی از سانتورها بود و بر قله کوه پلیون، واقع در تسالیا، زندگی می‌کرد. تمام مردان بزرگ حماسه ایلیاد و اودیسه از شاگردان خیرون بودند. او از گیاهان شفابخش آگاهی کامل داشت و اولین کسی بود که گیاهان دارویی را در تسالیا کاشت. او فونیکس، پسر آمیتور، را که کور بود، به همین ترتیب معالجه کرد (همان: ۱۸۱-۱۸۵). پیندار (*Pindarus*) شاعر یونانی سده پنجم پیش از میلاد، در ضمن یکی از قصایدش (*Pythian Odes, 40-55/3*) می‌گوید آپولون پسرش اسکلیپوس را به خیرون سپرده بود تا درمان بیماری‌ها را به وی بیاموزد. خیرون برخی از کسانی را که به او روی آورده بودند با افسون‌های آرام‌بخش و برخی دیگر را با معجون‌های گوارا و پاره‌ای دیگر را با بریدن و جراحی درمان می‌کرد (Casartelli, 1981: IV/757-759).

از این زمان به بعد بود که درمان با گیاهان دارویی معمول شد. می‌توان گفت تا این دوران، پزشکی در یونان باستان بر جادودرمانی و گهگاه نیز گیاه‌درمانی مبتنی بود. یکی دیگر از این افراد اسکلیپوس خدای باستانی شفا در یونان است که به درمان از طریق شفا شهره بود (Meier, 1987: 1/463).

### اسکلیپوس، معابد و سنت شفابخشی وی

اسکلیپوس در قرن چهار پیش از میلاد اصلی‌ترین خدای شفابخش<sup>۴</sup> یونانیان به شمار می‌آمد و کیش وی سراسر یونان را درنوردیده بود. معابد اسکلیپوس بعدها در

جهان‌مدیترانه‌ای تأسیس شد و بیمارانی که در پی سودای شفای معجزه‌آسای (miraculous healing) خدایان بودند بدان جذب می‌شدند (Ferngren, 2005: 6/4021-4022). پیندار، شاعر یونانی سده پنجم پیش از میلاد، می‌گوید: «اسکلیپوس با سخن، با گیاهان دارویی و کارد<sup>۵</sup> معالجه می‌کرد» (بست، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

بنا به گزارش هزیود، وی «فرزند آپولون، خدای نور و روشنایی، پیش‌گویی، حامی موسیقی، تیراندازی و شفا، و کورونیس است (Meier, 1987: 1/463). مادر او به هنگام آبستنی وی کشته شد، اما آپولون نوزاد وی را نجات داد و بدین ترتیب اسکلیپوس نزد خیرون<sup>۶</sup> یکی از سانتورها پرورش یافت و خواص درمانی گیاهان و متون و شیوه‌های پزشکی را آموخت» (فاطمی، ۱۳۸۷: ۳۷۰-۳۷۱). اسکلیپوس در یونان باستان از افتخارات ویژه ایزدان برخوردار بود و بسیاری از بیماران، معلولان و نابینایان به پرستشگاه‌ها و معابد او، به ویژه اپیدور، می‌رفتند و شفای خویش را از او طلب می‌کردند. اسکلیپوس در خواب بر آنان ظاهر می‌شد و دارویی را که تندرستی را به آنها باز می‌گرداند، برایشان آشکار می‌کرد. نشان ویژه اسکلیپوس «مار»<sup>۷</sup> است. این جانور نماد مردگان و همچنین تصویری از زندگی دوباره است، زیرا مار هر سال پوست می‌اندازد (اشمیت، ۱۳۸۹: ۲۳؛ Meier, 1987: 1/463).

همچنین، درباره اسکلیپوس آمده است که وقتی پزشکی چیره‌دست شد، فقط به درمان بیماران بسنده نکرد و برخلاف قوانین طبیعت، مردگان را هم زنده می‌کرد. همچنین، گفته‌اند: «وی، خونی را که از وریدهای گورگون (Gorgone) جاری شده بود، از آتنا گرفت، خونی که از رگ‌های چپ گورگون بیرون ریخته بود، زهر مهلکی بود، ولی خون وریدهای راست او خاصیت شفابخشی داشت و اسکلیپوس طریقه استفاده از آن را برای زنده کردن مردگان می‌دانست و اشخاص بسیاری را به این ترتیب زنده کرد. و چون دوزخ نزدیک بود که از سکنه خالی شود، هادس خدای دوزخ از زئوس چاره خواست و زئوس خشمناک گردید و وی را دچار صاعقه کرد و کشت و اسکلیپوس پس از مرگ، به صورت یکی از صورت‌های فلکی، یعنی مار، درآمد» (گریمال، ۱۳۹۱: ۱۱۵؛ گرین، ۱۳۹۲: ۱۲۴). اما چون مردم به اسکلیپوس اعتقاد داشتند برایش پرستشگاه‌های متعددی می‌ساختند و هنگام ناخوشی به آنجا مراجعه و طلب شفا می‌کردند. این پرستشگاه‌ها ابتدا در اپیدائوروس و پراگامون<sup>۸</sup> و بعدها در سراسر یونان ساخته شد. باور به اسکلیپوس و اینکه درمان‌ها را در خواب تجویز می‌کند، سبب شد معمولاً بیماران در

مراکز درمانی بخوابند (Meier, 1987: 1/463-464). «اسکلپیداها» (Asclepiadae)، فرزندان و نوادگان اسکلیپوس، علم پزشکی را به مثابه رازی مقدس از پدر به پسر انتقال می‌دادند (کندی، ۱۳۹۰: ۳۸؛ نیز نک.: اشمیت، ۱۳۸۹). معلومات علمی اسکلیپاداها معارفی باطنی بود که از طریق آیین‌های ویژه تشریف انتقال می‌یافت. رشته اصلی فعالیت درمانی آنها خواب‌گزاری یا تعبیر رؤیا بود. بیمار روزه‌ای مقدماتی می‌گرفت، در یکی از تالارهای پرستشگاه دراز می‌کشید. کاهن صبح روز بعد خواب او را تعبیر، و سپس نوع معالجه را مشخص می‌کرد. قطعه مشهور کتاب پلوتوس اثر اریستوفان، بهترین سند را درباره این اعمال در اختیار ما می‌گذارد: بیمار پس از آنکه قربانی تقدیم خدایان کرده، در پرستشگاه روی تختی پوشیده از برگ دراز کشیده است. خادم معبد چراغ‌ها را خاموش می‌کند و به بیماران دستور می‌دهد هر اتفاقی افتاد سکوت را حفظ کنند (بست، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

همچنین، معبد پرگامون (Pergamon) در یونان نیز به این امور شهره بود. در این معبد بیماران به مکان‌های خاصی هدایت می‌شدند و در آنجا ملازمان معبد، نشان‌ها و علائم ویژه شفایابی را که بر روی ستون‌ها و الواح نقش بسته بود شرح می‌دادند. از علائم و نمادهای نقش‌بسته بر دیوار معبد بازدید می‌کردند. بیمار این‌گونه آماده می‌شد و رخصت می‌یافت تا به تصویر خدایان نزدیک شود، قربانی را پیش کش کند و مشغول دعا و نیایش شود و سپس با عضو بیمار، دست یا دیگر بخش‌های مجسمه مقدس را لمس کند. در آن فضا و مکان مقدس زیارتگاه بیمار به شدت تحت تأثیر عظمت خدایی و قدرت‌های ماوراء طبیعی قرار می‌گرفت، آن‌گونه که تحت تأثیر این تصور شکل گرفته از عظمت زیارتگاه به امید و انتظار رخداد حادثه‌ای غریب و معجزه در معبد می‌خواهید. صبح روز بعد بیمار رؤیاها و الهامات خود را برای روحانی معبد تعریف می‌کرد و او بر اساس تفسیری که از خواب داشت دستورهای لازم را برای چگونگی درمان بیماری صادر می‌کرد (ملک‌راه، ۱۳۸۵: ۲۲۹).

در معبد دلفی نیز بیماران پس از برپاداشتن تشریفات آیینی آخرین شب را در معبد سپری می‌کردند و از آن خدا برای الهام رؤیایی شفابخش طلب رحمت می‌کردند (همان: ۲۳۰). این پرستشگاه‌ها همواره در محل‌هایی خوش آب و هوا قرار داشت. جنگل مقدسی آنها را احاطه می‌کرد؛<sup>۹</sup> و رفته‌رفته به انواع درمانگاه‌هایی تبدیل شدند که بیماران می‌توانستند در آنها اقامت کنند (بست، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

بنابراین، می‌توان گفت نکته اصلی زیارت «بیتوته»<sup>۱۰</sup> بود، یعنی زیارت‌کنندگان شب را در اتاقی مخصوص (مکان مقدسی داخل زیارتگاه) سپری می‌کردند که در مرکز معبد قرار داشت. آنها روی تختی دراز کشیده بودند و در انتظار رؤیا و مکاشفه‌ای از خدای معبد بودند که با چوب‌دستی‌ای که دور آن ماری حلقه زده بود آشکار می‌شد (همان تصویری که بعدها نماد طب درمانی جدید شد) (Ferngren & Amundsen, 2005: 6/3840). پس می‌توان گفت آیین معبدخوابی، مراسمی مبتنی بر اعتکاف و خوابیدن در مکانی مقدس به امید و انتظار دریافت الهامی غیبی در رؤیا است. این آیین در بسیاری از فرهنگ‌های کهن وجود داشته که برای دریافت راهنمایی، هدایت و شفابخشی استفاده می‌شد (ملک‌راه، ۱۳۸۵: ۲۲۸).

\*\*\*

اما بعدها نظریه طبایع چهارگانه بقراط بر ذهن درمانگران چیره شد و اساس درمان‌های طبی را تشکیل می‌داد. تعادل میان طبایع چهارگانه تضمین‌کننده سلامت آدمی بود و غلبه هر یک بر دیگری هم به بیماری می‌انجامید. نظریه بقراط پیشرفت مهمی در کار درمان بود؛ چراکه با نظریات او درمان از انحصار روحانیان، جادوگران و حکیمان خارج شد. پزشکی جدید حتی از این نظریه هم عبور کرده و بیماری را نتیجه فقدان کارکرد صحیح آناتومیک و فیزیولوژیک بدن می‌داند. به عبارت دیگر، علت اصلی خارج شدن از الگوی سلامت را در مجموعه کارکردهای آناتومیک و فیزیولوژیک جست‌وجو می‌کند. در این معنا، دیگر اعتقاد به کارکردهای ارواح یا طبایع چهارگانه جایگاهی ندارد. به بیان دیگر، در طب جدید مسئله شناخت بیولوژیک بیماری و درمان آن است. در این معنا، بیماری دیگر هویتی مستقل ندارد و رد پای شیاطین و ارواح شریر و در کل ماورای طبیعت در بیماری‌ها کمرنگ شده است. بیماری، درد و درمان از هویت پیشین خود تهی شده و با ویژگی‌ها و تعاریف جدیدی موجودیت دارد.

### بیماری و شفا در ایران باستان

قدیم‌ترین اشاره‌ها به پزشکی و فنون آن در نوشته‌های ایران باستان، مطالبی است که در بخش‌هایی از اوستا، و برخی متن‌های فارسی میانه، مانند کتاب بندهش و کتاب دینکرد، بر جای مانده است. در *وندیداد* نیز از اقسام پزشکی و انواع بیماری‌ها سخن به میان آمده است.



در *وندیداد*، فرگرد بیستم، بندهای ۱-۱۷، از ثریته<sup>۱۱</sup> نام برده شده است؛ نخستین کسی که زخم را درمان کرده و تب را از تن مردمان دور کرده است. ثریته با نیروی درخشان و جادویی بیماری‌های گوناگون را متوقف می‌کند و از اهورامزدا<sup>۱۲</sup> کاردی فلزی و نیز درمانی برای زهرها می‌خواهد. اهورامزدا نیز به او هزاران و میلیون‌ها گیاه دارویی می‌بخشد. همچنین، پس از ثریته، این متون جمشید را پزشک و کسی که طبابت را به مردم آموخت، معرفی می‌کند (پورداود، ۱۳۷۷: ۵۷/۱-۶۷). علاوه بر این، در *وندیداد*، فرگرد ۲۲، بند ۲۳، فریدون<sup>۱۳</sup> را سازنده داروها معرفی می‌کند. نمونه‌هایی از طبابت نیز در زندگی زرتشت به چشم می‌خورد. وی با خواندن اوراد دینی به دفع بیماری‌ها، بلایا و از بین بردن خرفستران توانا بود (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۴: ۷۵). دینکرد نیز پزشکی را حرفه‌ای اهورایی می‌داند و دو کارکرد برای پزشکی در نظر می‌گیرد: پاییدن روان مردم از گناه و درمان تن ایشان از بیماری (کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم، کرده ۱۵۷، ۱۵۶-۱۵۸). همچنین، باید اشاره کرد که به گواهی اوستا در ایران باستان، دین و درمان<sup>۱۴</sup> به هم آمیخته بود و شیوه‌های دینی درمان بیماری‌ها در اوستا کم نیست. ایزد موکل بر درمان‌بخشی، ایریمن است که اهورامزدا درمان بیماری‌ها را به او می‌سپارد (*وندیداد*، فصل ۲۲، بند ۲ و ۶ به بعد؛ *وندیداد*، فصل ۷، بند ۴۱ و ۴۴). همچنین، ایریمن در دینکرد، ایزد محافظ پزشکان نیز هست و آنها را با درمان کردن مردمان یاری می‌کند. علاوه بر اینها، درمان به رعایت اخلاقیات دین بهی منوط شده و پزشکی روان (روان‌پزشکی) با دوری از اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد، و روی آوردن به اندیشه نیک، گفتار نیک، و کردار نیک و ویراستن خیم طبق دین بهی انجام می‌گیرد (پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ۱۳۹۰: ۳۲).

### علل بیماری در ایران باستان

علل بروز و شیوع بیماری‌ها و نیز راه‌های مقابله با آنها همواره با دین و اسطوره آمیخته است. تصور مردم درباره علل و اسباب بروز بیماری‌ها و چگونگی روش‌های درمان آنها ارتباط تنگاتنگی با عقاید و باورها، سنن، فرهنگ و زمانی دارد که هر قوم در آن زندگی می‌کند. در دینکرد آمده است که: «بیماری‌ها خاص دوره گمزشن یا همان آشفستگی است و در فرجام، زمان نوسازی جهان، یعنی فرشگرد، همه بیماری‌ها سخت سرکوب و بسی دور رانده می‌شود» (کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم، کرده ۱۵۷/۱۶۸). طبق

یزدان‌شناخت مزدایی، جهان کامل، نامیرا و مینوی بود. آفریده‌های گیتیک که اهورامزدا آنها را پدید آورده بود نیز همه خوب و کامل بودند. وقتی اهریمن فضای محدود را آفرید عالم را با شر و بیماری به تباهی کشاند، یعنی حالت گم‌زشتن و آمیختگی که تا پایان جهان ادامه دارد. آفریده‌های اهریمنی اهریمن در بدن آدمیان مأوا گرفته و در آنجا خودشان را به عنوان بیماری جا زده‌اند. در نظام دوگانه‌گرایی زردشتی نیز بیماری‌ها بر اثر کنش اهریمن و تباهی برخاسته از وجود او پدید آمده است. در داستان آفرینش، بیماری‌ها بر اثر تازش اهریمن بر آفرینش در جهان پراکنده می‌شود. دستیاران اهریمن، نظیر خرفستران و دیوان، جهان را به درد می‌آلایند. در دانش دینی و آیینی ایرانیان باستان رنج و بیماری حاصل کنش اهریمن بوده است. اهریمن به دلیل سرشت مرگ‌آگینی و نیستی‌آفرینی‌اش، خاستگاه پیدایش بیماری، پیری، ضعف و مرگ است (همان: ۱۷۵).

چنان‌که گفتیم، در دینکرد بیماری‌ها صراحتاً به اهریمن نسبت داده می‌شود. شر، بدی، زشتی، بیماری، عوارض مخرب طبیعی، جنبه‌های زیان‌آور عناصر طبیعی از اثر آفرینش دیوان تلقی می‌شود.

در *اوستا* و نیز در *وندیداد* نام بسیاری از بیماری‌ها با نام بسیاری از دیوان<sup>۱۵</sup> گره خورده است. این دیوان هر یک مسئول ایجاد بیماری‌ها تلقی می‌شوند.

در یشت پنجم، بند ۹۳/*اوستا* چنین آمده است: «هر نوع بیماری به وسیله دیو در بدن حلول می‌کند. کارسازترین راه مبارزه با اهریمن و دیو، کلام مقدس است که روحانیان کاربرد و اجرای درست آن را آگاه‌اند و چون تلاوت شود، به شکل طلسم مؤثری بیماری را از بدن خارج می‌نماید».

در *وندیداد* نیز اهریمن به صورت مار ظاهر شده و برای اهورامزدا ۹۹۹۹۹ نوع بیماری پدید می‌آورد یا می‌آفریند (*وندیداد*، فرگرد ۲۲، بندهای ۱-۴؛ مینوی خرد، ۴۸: ۱۵-۱۶).

در کتاب *وزیدگی‌های زاد/سپریم*، بخش دوم، بند ۱۹، نیز درباره اهریمن و به وجود آوردن بیماری چنین آمده است: «اهریمن استویهاد (دیو مرگ) را با یک هزار ناخوشی آشکار که خود (در حقیقت) بیمارهای گوناگون هستند، بفرستاد تا کیومرث را بیکار کنند و بمیرانند. ایشان چاره نیافتند، چه گریز (تقدیر) زروان برینگر در آغاز اندر آمدن اهریمن چنین بود که «تا سی زمستان آن جان کیومرث دلیر را از مرگ رهایی بخشم» (گزیده‌های *زاد/سپریم*، ۱۳۶۶: ۳۹).

برای شناخت صحیح بیماری‌ها در آیین زردشت باید شناخت درستی از اهریمن و تازش او به آفریده‌های اهورایی داشته باشیم. بنابراین، اهریمن‌شناسی مؤلفه ضروری فهم صحیح بیماری‌ها و نیز درمان و شفا در آیین مزدایی است. بنا بر این اعتقاد در دینکرد، پزشکی باید آگاه‌ترین همه دانش‌ها در زمینه تازش آلوده‌کننده اهریمن بر تن و روان مردم باشد (کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم، کرده ۱۵۷: ۱۷۵).

### انواع درمان و شفای بیماری‌ها در ایران باستان

در دین زردشتی پزشکی و درمان ماهیتی دینی دارد (همان: ۱۵۹). دینکرد در توضیح پزشکی خاص می‌گوید: «ویژستانه گیتی پزشکی،<sup>۱۶</sup> تن پزشکی تک‌تک مردمان است. آن‌گونه که از آموزه‌های درمانگران برمی‌آید برای پاییدن اعضای بدن کسان در برابر تباهی‌های اهریمن خواهانه است» (همان: ص ۱۵۸).

کتاب دینکرد نیز به دو دسته پزشکی باور دارد: مینوپزشکی و گیتی پزشکی. مینوپزشکی با بهره‌گیری از نیرنگ‌های (ادعیه) دین بهی بیماری‌های اهریمنانه و دیگر آزارها را از تنبندگان می‌زداید. گیتی پزشکی با بهره‌گیری از دانایی دینی کالبد مادی تنبندگان را از بیماری‌های اهریمنانه می‌پرهیزاند و بهبود می‌بخشد (همان).

همچنین، یکی از نکات جالب دینکرد ذکر انواع تن‌پزشکی است. به شهادت دینکرد، تن‌پزشکی شش رشته دارد: اهلادرمانی (زه‌ددرمانی)، آتش‌درمانی، گیاه‌درمانی، کارددرمانی، نیشتردرمانی، منتردرمانی. بنیادی‌ترین آنها هم منتردرمانی است. چرایی بنیادی‌بودنش در کار درمان این است که بی‌زخم و درد و رنج تن بیماری را با نیرنگ و افسون‌های منتره‌ای (ادعیه و اذکار) از تن مردم می‌زداید (همان: ۱۵۸).

در *اوستا* نیز از سه گونه درمان سخن رفته است: درمان با چاقو، گیاه و منتره یا کلام مقدس (*وندیداد*، فرگرد هفتم، بند ۴۴). دارمستتر با اشاره به شیوه‌های درمان در فرگرد هفتم *وندیداد* و *قصیده پیندار*، سه روش کاردپزشکی، گیاه‌پزشکی و افسون‌پزشکی را از تقسیمات اصلی پزشکی دوران هندواروپایی می‌داند. امیل بنونیست هم معتقد بود هندواروپاییان از آغاز روش‌های مشترکی برای درمان بیماری‌ها داشته‌اند و این سه شیوه را منطبق با سه نوع بیماری می‌داند. به عقیده او، بر پایه *قصیده پیندار*، سه نوع درمان برای سه نوع بیماری می‌توان تشخیص داد: الف. افسون برای درمان جراحات، ب. گیاه برای زدودن خستگی بدن و فرسودگی تن، ج. جراحی برای درمان زخم‌ها. هر یک از

این شیوه‌های درمان، ابزاری دارد که با یکی از طبقات سه‌گانه آن روزگار پیوند نمادین دارد: افسون با طبقه روحانیان، کارد با طبقه جنگاوران و گیاه با طبقه کشاورزان (پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ۱۳۹۰: ۸۶).

بنابراین، همان‌گونه که در باور ایرانیان مولد بیماری‌ها اهریمن است، درمانگر این بیماری‌ها نیز باید موجودی ماورایی باشد و بهترین روش درمانی هم خواندن ادعیه (مشره‌خوانی) و نیز تعویذها و درخواست کمک از ایزدان [ایریمن] است.

طبق روایات دینکرد و اوستا، بهترین نوع درمان و شفای انواع بیماری‌های تنی، روانی و خنثاکردن زهر گزندگان و چشم‌زخم<sup>۱۷</sup> هم مشره‌خوانی است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

### مشره‌خوانی و شفای بیماران

در روزگار باستان روشی در درمان بیماری‌ها وجود داشت که با ادعیه مقدس و برخی سرودها می‌کوشیدند بیماری درمان شود، و چون از این راه درمانی حاصل نمی‌شد از درمان دارویی و گاه عمل جراحی استفاده می‌کردند. امروزه نیز همچنان این اعتقاد در میان عامه مردم وجود دارد. درباره پزشکان و روش‌های درمانی در اوستا چنین آمده است: «کسی از پزشکان به یاری اشته درمان کند، کسی از پزشکان به یاری دانش درمان کند، کسی از پزشکان با کارد درمان کند. کسی از پزشکان با گیاهان درمان کند و کسی از پزشکان با مشره درمان کند. درمان‌بخش‌ترین پزشکان کسی است که با مشره ورجاوند<sup>۱۸</sup> درمان کند. آن که بیماری‌های اندرونی اشون مرد را درمان کند، درمان‌بخش‌ترین پزشکان است» (اردیبهشت یشت، اوستا، ۲۸۸).

ایزد موکل بر کلام مقدس مشره<sup>۱۹</sup> وظیفه شفای بیماران و راندن دیوان و موجودات زیان‌آور را بر عهده دارد. پس اهورامزدا از مشره، ایزد ادعیه مقدس می‌خواهد که این بیماری‌ها را درمان کند (وندیداد، فرگرد ۲۲، ۱-۴). بنابراین، کلام مقدس یا دعای شکنده سحر و جادو از آفرینش مزدا است. وایو (خدای باد) به زرتشت می‌گوید: «هر گاه تو ستایش مرا به جای آوری، تو را از دعای مقدس مزدا آفریده (Framrava.mazdadata) آگاه می‌کنم، به شکلی که هر گاه آن را تلاوت نمایی، اهریمن پُرمِگ از تو دور گردد و به تو نه جادو کارگر شود و نه بدخواهی دیوان و مردم بد» (پورداد، ۱۳۷۷: یشت ۱۵، بند ۵۴ به بعد).

کاهنان و مغان نیز با کلام مقدس و ذکر و اوراد<sup>۲۰</sup> و مراسمی پیچیده برای دفع شیاطین و ارواح خبیثه بیماران را درمان می‌کردند. در اوستا درباره کلام مقدس و دعاخوانی چنین آمده است: «پرسید زرتشت از اهورامزدا که: هر گاه دیو مرده و لاشه حمله کند، چگونه مبارزه کنند آنان که مزدپرستانند؟ آنگاه اهورامزدا گفت: این دعا را بخوانند. دعایی که از گاهان است را دو بار بخوانند (یسنا هات ۲۸، بند اول، همچنین نک: یسنا هات ۳۵ و بند ۸، بند ۴، هات ۳۹، بند اول از هات ۴۳ و ...)، دعایی که از گاهان است سه بار بخوانند (اشم وهو، یسنا، هات ۱۱/۳۳، ۵/۳۵، ۹/۵۳، ۱۴/۲۷)، دعایی که از گاهان است چهار بار بخوانند (یسنا هات ۱۳/۲۷، ۱۵/۳۴، ۱۳/۴۵)، به آرامی و از بر بخوانند» (وندیداد، فرگرد دهم، بند ۲؛ فرگرد ۹، بند ۴۶).

اصطلاحاتی نظیر «ثریشا مروته»<sup>۲۱</sup> «منتر بیشنز» (یشت ۳: ۱۰؛ وندیداد، فرگرد ۷: ۴۴)، «منتر پرسه»<sup>۲۲</sup> و «منتر سپنته» (ایزد نگهبان ادعیه مقدس<sup>۲۳</sup>) در اوستا نام برده شده و کارکرد هر یک نیز بیان شده است. علاوه بر اینها، دعاهایی چون اشه وهیشته، ایریمن بر زبان راندن امشاسپندان به‌ویژه هیوروتات، اردیبهشت و ایزد رشن، از منترها هستند.

### دعای ایریمن ایشه<sup>۲۴</sup>

آنچه درباره این دعا مهم است جنبه پزشکی آن است و اینکه ایزدی است نیرومند و بر ضد اهریمن و تباه‌کننده و معدوم‌سازنده بیماری‌ها و دردها.

ایریمن کلام مقدسی است که ایزد سرپرستان با روح و روان مردم کار دارد، آنان را در مبارزه با بیماری‌های روانی و آفات اهریمنی یاری می‌کند. می‌توان با اوصافی که از ایریمن در اوستا آمده است، او را ایزد درمان‌بخشی و عنصر پیکارگر بر ضد زشتی‌ها، بدی‌ها و بدکاران دانست. در یشت سوم، یعنی اردیبهشت یشت، چنین آمده است: «ایریمن ایشه که انگر مینیو و همه جاودان و پریان را برمی‌اندازد، بزرگ‌ترین منتره ورجاوند است، بهترین منتره ورجاوند است، زیباترین منتره ورجاوند است ... در میان منتره‌های ورجاوند درمان‌بخش است. درمان‌بخش‌ترین منتره ورجاوند است» (اوستا، اردیبهشت یشت، ۲۲۸).

همچنین، در بندهش نیز ایریمن ایزدی است که درمانگر دردها، ناراحتی‌ها و بیماری است.

ایریمین امشاسپندان مینویی است که درمان همه دردی را به آفریدگان داد. چنین گوید که «هر دارویی را آفریدگان برای از میان بردن دردی خورند. اگر مرا (که) هر مزد (م)، اریامن به درمان بخشی نمی‌رسید، آن درد به نمی‌آمد». ایدون نیز (به وسیله) نیرنگ و افسون گاهان، گاهان است که فره پرهیزگاران را مینوی یزش پاک دارد (بندهش، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

در *وندیداد*، فرگرد ۲۰، بند ۱۲ نیز درباره ایریمین چنین آمده است: «بشود که ایریمین گرمی همه گونه‌های بیماری‌ها و مرگ‌ها را، همه جاودان و پریان را و همه جنی‌های تبه‌کار را فرو کوبد» (*اوستا، وندیداد*: ۸۷۸). در فرگرد ۲۲ از *وندیداد*، اهورامزدا برای غلبه بر اهریمین که بیماری‌های بسیاری را آفریده است از مائثره سپتته می‌خواهد نزد ایریمین برود و نظر وی را برای دفع بیماری‌ها جلب کند: «دادار اهوره‌مزدا ایزد «نریوسنگ» را فرا خواند و بدو گفت: ای نریوسنگ! ای پیک ایزدی! شتابان به سرای ایریمین رو و او را چنین بگوی ... ای ایریمین بسیار پسندیده! تو مرا به درمان بخشی یاور باش». علاوه بر متثره‌خوانی و دعای ایریمین در سنت ایران باستان، فریدون نیز در اساطیر و سنت‌های مزدیسنان شاخص و بزرگ‌ترین جادوپزشک بود و افسون شاه فریدون هنوز میان مزدیسنان برای این‌گونه شفابخشی اهمیت بسیار دارد.

### فریدون خداوند نیرنگ، افسون و کلام درمان‌بخش

وی از راز و رمز ادعیه مقدس و سخن و سحر و افسون آگاهی داشت. در آبان یشت، کرده ۱۶ اشاره شده است که فریدون با افسونی «پائورو» را به کرکس تبدیل کرد و در هوا به پرواز وا داشت ... او سه روز پیاپی به سوی خانه خویش در پرواز بود و نمی‌توانست در آن فرود آید.

ارتباط فریدون با افسون و نیرنگ از متن‌های مختلفی دریافت می‌شود (نک: Geiger, 1971; Henning, 1947, vol. 15: 273-281). البته منظور از نیرنگ، ادعیه، اذکار و افسون‌هایی است که یا موجب بروز سحر و جادوی سیاه و زیان‌آور برای دیگران می‌شود، یا موجب باطل شدن سحر و جادو می‌گردد. نیرنگ‌هایی که بر ضد بیماری و دردها است؛ یا نیرنگ‌هایی که موجب دفع آفات نباتی و گیاهی، بیماری‌های دامی، فرزندیابی و ... می‌شود. در خرده‌اوستا هم اشاره شده است که افسون‌هایی برای دفع انواع بیماری‌ها و ادعیه چشم‌زخم و بسیاری دیگر آمده است که در مراسمی ویژه

موبدان کارسازی می‌کردند. یکی از توجه‌برانگیزترین این افسون‌ها منسوب به فریدون<sup>۲۵</sup> با عنوان «افسون شاه فریدون» است که برای دفع بیماری و آفات به کار برده می‌شد. بخش‌هایی از آن چنین است:

کشگر بشگیر. [ای بیماری و درد] برو چنان که ابر از آسمان برفت. غبار و باد از سر و چشم فلان بن فلان [نام بیمار] به نام ایزد. به فرمان ایزد. به نام نیک فریدون ... بی غم تو کنی - در حال این غم ز دلش بردار ... چنان‌که آب از جوی برود غبار و باد از سر و چشم فلان بن فلان برود ... پلشت باد برو. پلیدباد برو. ... اگر از راست درآمدی از چپ برو. اگر از چپ درآمدی از راست برو. بیش از این گزند مکن. افسون شاه فریدون سودمندی دارد و برومندی دارد (رضی، ۱۳۸۰: ۶۸۹).

### نتیجه

یونانیان باستان بیماری را انتقام، کیفر و نتیجه رنجاندن یکی از خدایان یا نقص در تابویی مقدس تلقی می‌کردند و فقط وقتی این رنجش‌ها و نقص تابوها برطرف می‌شد، خدایان بیماری‌ها را برطرف می‌کردند. اینان منشأ بیماری‌ها را نوعی نیروی ماورایی می‌دانستند و برای درمان آنها نیز از نیروهای ماورایی طلب کمک می‌کردند. این موضوع به‌خوبی در میان اساطیر یونانی نشان داده شده است. همچنین، در میان یونانیان اسکلیپوس به ایزد شفابخشی شهره بود و معابدی که برای وی می‌ساختند همیشه مملو از جمعیت بیمارانی بود که راه‌های طولانی را طی می‌کردند، بدانجا می‌آمدند و شفای بیماری خود را از این ایزد طلب می‌کردند. این ایزد هم در خواب بر آنان ظاهر شده و شیوه درمان را به آنها می‌آموخت. بنابراین، سنت شفای بیماران و نیز شفاگران در میان یونانی‌ها از اقبال بسیاری برخوردار بود و معتقدان بسیاری داشت. در میان ایرانیان باستان هم بیماری‌های مرتبط با اهریمن و دیوان بوده و آفریده آنان به حساب می‌آمدند. همچنین، پزشکی، حرفه‌ای اهورایی به حساب می‌آمد و پزشکان برای مقابله با نیروهای اهریمنی به طبابت و معالجه بیماران می‌پرداختند؛ ایرانیان معتقد بودند همان‌گونه که اهریمن هزاران درد را آفریده، اهوره‌مزدا نیز درمان‌های آن را پدید آورده است و نیز اهوره‌مزدا و نیروهای اهوره‌ای پزشکان و درمان‌بخشان ازلی هستند. در اوستا نیز از خدایان و ایزدان درمان‌بخشی، از جمله ایزد مثره و همچنین ایزد ایریمن

یاد شده است که می‌توانند بر مرگ و همه بیماری‌ها پیروز شوند؛ تأکید نیز بر این بود که بهترین روش درمانی منشره‌خوانی است و خواندن دعاهایی برای درمان بیماری‌ها در میان ایرانیان رایج بوده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هم در یونان و هم در ایران باستان چون بیماری‌ها منشأی فوق طبیعی داشته‌اند همواره روش‌های درمانی فوق طبیعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند و طبق باور عامه از توانایی درمان بالایی برخوردارند؛ و همچنان بازمانده‌هایی از این عقاید در میان جوامع مشاهده می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. فولارخوس (Pholarchos)؛ فولارخوس‌ها روحانیان آپولو بودند.
۲. ملامپ پزشک - جادوگر هم پرستش دیونیزوس را به اهالی آرگوس آموخت؛ نک.: بست، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۱۷۷.
۳. نک.: معالجه ایفیکلوس و معامله ملامپ با این شاه و نیز داستان معالجه دختران پروتئوس، پادشاه آرگوس.
۴. در ایلیاد، اسکلیپوس ایزد نیست، بلکه پادشاه تسالیا، پزشکی نکوهش‌ناپذیر و شاگرد شیرون است. دو پسرش ماکائون و پودالیر، طبای نظامی هستند که بیکار می‌کنند و به معالجه مجروحان و بیماران می‌پردازند.
۵. در اوستا نیز از سه شیوه درمان با گفتار، گیاهان و کارد سخن به میان رفته که مشابه این شیوه‌های درمانی است.
۶. Centaure Chiron: سانتورها مردمی کوه‌نشین بودند که نیمی از تنش‌ان اسب و نیمی دیگر انسان بود و در ناحیه تسالی زندگی می‌کردند و از مشهورترین آنان «خیرون» بود.
۷. همچنین، کاهنان کیش اسکلیپوس ماران دست‌آموزی پرورش می‌دادند که به قول اریستوفانس بیزانسی «بیماران را می‌لیسیدند و گاه به گوش‌هایشان نیش می‌زدند». این مارهای نیش‌زننده و لیسنده برای معالجات گوناگون که در آنها از وسایل روان‌شناختی استفاده می‌شد، خدمات گران‌بهایی به کاهنان می‌دادند. اینان را از باستانی‌ترین اعصار نزد ایزدان شفابخش باز می‌یابیم.
۸. افسانه‌هایی از زندگی این خدای پزشکی و شفابخشی او وجود دارد، بیماران به معبد او رفته و نیرویی مخصوص آنها را شفا می‌بخشید؛ نک.: فاطمی، ۱۳۸۷، ج ۱.
۹. رجوع شود به آثار و دیدگاه‌های الیاده در باب مکان‌های مقدس و آیین شفا در سنت‌های گوناگون دینی و نیز: لکزایی، ۱۳۹۳.
۱۰. امروزه نیز همچنان شاهد این موضوع در مراکز زیارتی هستیم. بیمارانی که از مسافت‌های طولانی به سوی مراکز زیارتی رهسپار می‌شوند و در آنجا اقامت می‌کنند (می‌خوابند تا فرد شفا‌دهنده به خوابشان بیاید و آنها را شفا دهد).
۱۱. او بنیان‌گذار دانش پزشکی و داروسازی است و بر تعویذها یا عزایم نامش را می‌نویسند تا موجودات شریر دفع گردند و بیماری‌ها درمان شوند. در اوستا نیز برای از بین بردن بیماری‌هایی چون تب، آبگونه‌های چرکی، ناتوانی و آسیب مار، روشی ثرثون ستوده می‌شود (اوستا، ص ۸۷۶). ثریت نخستین کسی است که بیماری و مرگ را از جهان دور می‌راند. اهوره‌مزدا ده هزار گیاه دارویی



- را که بر گرد درخت جاودانگی روییده است از بهشت می آورد و در دسترس او می نهد. همچنین، آنچه درباره چیره‌دستی ثریت در کار پزشکی و درمان‌بخشی آمده است با هوم پیوند دارد (همان). در هوم‌یشت نیز اشاراتی به این پزشک شده است (وندیاد، فرگرد ۲۰، ۳-۱).
۱۲. اهوره‌مزدا خود را سرچشمه دانش و آگاهی می‌داند و می‌گوید پزشک همه مردمان است (هرمز‌یشت، بند ۷-۸).
۱۳. در یشت ۱۳، بند ۱۳۱: فریدون برای درمان برخی از بیماری‌ها ستایش شده است.
۱۴. همچنین، در ستایش ایزد آناهیتا در آبان‌یشت او به عنوان ایزدی درمان‌بخش و تسهیل‌کننده زایمان زنان معرفی می‌شود (آبان‌یشت، بندهای ۱-۲؛ دوست‌خواه، ۱۳۷۰: ۲۷۹).
۱۵. مثلاً نک.: ماده‌دیو نازایی که از عوامل اهریمن است.
۱۶. طبق فرضیه کیهان‌شناختی مزدایی و تقابل مینو و گیتی، پزشکی کهن در ایران نیز به دو بخش مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی تقسیم شده است. ابزار مینوپزشکی را نیرنگ دین مزدیسنا و ابزار گیتی‌پزشکی را دانایی این دین برمی‌شمرد. روان‌پزشکی با مینوپزشکی و تن‌پزشکی با گیتی‌پزشکی برابر است. روان‌پزشکی به حفظ روان در برابر گناه و درمان آن می‌پردازد و تن‌پزشکی عهده‌دار مراقبت از تن در سلامت، و نیز درمان آن خواهد بود (نک.: پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ۱۳۹۰: ۷۷).
۱۷. در ایران باستان نیز این پدیده نوعی بیماری اهریمنی تلقی شده که دیوی بر آن موکل است و افراد بدچشم و بدنظر، از عاملان و گرفتاران دیوند که باید از آنان دوری کرد و در اجتماعات و میان مردم آنها را نپذیرفت. در بند هفتم از فرگرد نوزدهم *وندیاد* چنین آمده است: «ای بدچشم، تو را با دعا و نیایش از خود به دور می‌رانم». همچنین، در بند نهم از فرگرد بیستم نیز این موضوع تکرار شده است. نیز در یشت سوم از اردیبهشت یشت نیز از شورچشمی یا بدچشمی یاد شده است. همچنین، در بندهای ۱۱ و ۱۵ اردیبهشت یشت نیز این موضوع آمده است. فرگرد نوزدهم، بند هفتم: «ای بدچشم، تو را با دعا و نیایش از خود به دور می‌رانم»؛ *وندیاد*، فرگرد دهم، بند سیزدهم: «بخوان این دعای پیروزمند و درمان‌بخش را، برای مبارزه با دیو خشم».
۱۸. نک.: *وندیاد*، فرگرد هفتم، بند ۴۴؛ و نیز نک.: ترجمه و شرح *وندیاد*، ۸۲۱/۳-۸۲۲.
۱۹. منتره اغلب با صفت مقدس همراه است. منتره سپنته به معنای کلام ایزدی مقدس، گفتار ایزدی است (اردیبهشت یشت).
۲۰. نک.: متون پازند و ادعیه‌ای که به پازند میان مزدیسنان زرتشتی رواج دارد. این ادعیه و کاربردشان گوناگون و وسیع است و به اشکال مختلف همچون حرز، تعویذ و طلسم می‌نویسند و جهت شفا از انواع بیماری‌ها، آفات، بلاهای ارضی، سماوی، شکستن جادو، دور راندن جنیان، شیاطین و دیوها همراه خود می‌کنند. در مجموعه‌ای از متون پازند، می‌توان این گونه ادعیه را مطالعه کرد که از جمله نیرنگ و دعای دورکرد تب سرد و گرم است.
۲۱. ادعیه‌ای است که در مبارزه با دیوها و دفع گزند ارواح خبیثه باید تلاوت شود؛ نک.: فرگرد نهم و دهم *وندیاد*.
۲۲. موبد درمانگر به وسیله ادعیه و دیوبند، کسی است که از کاربرد ادعیه مقدس و اثربخش آگاهی دارد و می‌تواند با جادوی گفتار و تلاوت کردن منترها یا ادعیه شفابخش و ضد دیو و جن و پری، گرفتاران را درمان کند.
۲۳. *وندیاد*، فرگرد ۲۲: «موبد پزشک، پزشک مانترخوان، یعنی کسی که با کلام ایزدی و دعا و ذکر یا اسماء مقدس درمان می‌کند. منتره سپنته نیروی محافظت‌کننده‌ای دارد که هر گاه کسی آن را زمزمه

کند یا ایزد را فرا خواند، از همه بلاها، بیماری‌ها، و آسیب و زیانکاری دیوها حفظ می‌شود، چون او روان درخشان هرمزد («روان سفید و روشن درخشانش (مانثر سپنته) است») (یشت ۱۳، بند ۸۰-۸۱) و لاجرم خود او است. «اگر کسی مانثر سپنته را از بر بخواند، یا در یاد خود بگذراند، یا با تلاوت و رسا بخواند ... خود را در امان و محافظت قرار داده است» (یشت ۴، خرداد یشت، بند ۴؛ همچنین یشت ۱۱، بند ۳).

۲۴. نام نمازی بسیار معروف نیز هست.

۲۵. نک.: *روایت پهلوی*، بخش ۶۳، ص ۸۰-۸۱؛ در کتاب *روایت پهلوی* نیرنگ یا افسون و دعایی برای برطرف کردن و درمان تب مرسوم بوده که نقل شده است. دعا و نیرنگ ضد تب: ستایش دادار هرمزد، همه ایزدان، همه ایزدان مینوی و جهانی را. افسون تب: «... ریسمانی که مادر برای دختر ریسد که به نام آن تن، سه تا کند. اگر تب چهارم است گره گاه را که بر دیوار بازایستد (قرار دارد) باید گرفتن. و یک گره بر میان آن افکندن؛ سه گره از سویی، سه گره از سویی و دو گره از سویی. برای افسون و نیرنگ باز ایستادن خون، باید باج از اردیبهشت یشت گرفت، و این افسون را هفت بار، یا یازده بار، یا بیست و یک بار بدان برگفتن، افسون این است: «آب را از چشمه کسی بست، که به فرمان فریدون دلاور بست، که از کوه درآمد، با تنی که اسپریس را نهفت (پوشاند). با تنی که اسپریس را بپوشاند، نه تبر زین در دست دارد»؛ نک.: *روایت پهلوی*، بخش ۶۳، ص ۸۰-۸۱.

## منابع

- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد (۱۳۷۴). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- اشمیت، ژوئل (۱۳۸۹). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه: شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان، چاپ سوم.
- اوستا (۱۳۷۵). ترجمه: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
- بست، گاستون (۱۳۸۸). «پزشکی در یونان باستان»، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، در: *دانش‌نامه تاریخ پزشکی*، تهران: بنیاد دانش‌نامه‌نگاری ایران، ج ۱.
- پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد (۱۳۹۰). ترجمه: نرجس‌بانو صبوری، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۷). *یشت‌ها*، تهران: اساطیر.
- رضی، هاشم (۱۳۸۰). *گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان*، تهران: بهجت.
- روایت پهلوی* (۱۳۶۷). ترجمه: مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فاطمی، سعید (۱۳۸۷). *مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ج ۱.
- فرنبرگ دادگی (۱۳۷۸). *بندهش*، ترجمه: مهرداد بهار، تهران: توس.
- کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم (۱۳۸۴). ترجمه: فریدون فضیلت، تهران: مهرآیین.

کندی، مایک دیکسون (۱۳۹۰). *دانش‌نامه اساطیر یونان و روم*، ترجمه: رقیه بهزادی، تهران: طهوری.

گریمال، پیر (۱۳۹۱). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه: احمد به‌منش، تهران: امیرکبیر، ج ۱.  
گرین، راجر لنسلین (۱۳۹۲). *اساطیر یونان: از آغاز آفرینش تا عروج هراکلس*، ترجمه: عباس آقاجانی، تهران: سروش، چاپ ششم.

*گزیده‌های زاداسپریم* (۱۳۶۶). ترجمه: محمدتقی راشد محصل، تهران: انتشارات وزرات فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
لکزایی، مهدی (۱۳۹۳). «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده»، در: *پژوهش‌نامه ادیان*، ش ۱۶، ص ۹۱-۱۱۰.

ملک‌راه، علی‌رضا (۱۳۸۵). *آیین‌های شفا: پژوهشی در مردم‌شناسی، پزشکی جنگ، قدرت، بیماری، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، افکار*.  
مینوی خرد (۱۳۷۹). ترجمه: احمد تفضلی، تهران: توس.  
هومر (۱۳۷۵). *ایلیاد*، ترجمه: سعید نفیسی، تهران: علمی فرهنگی.

Casartelli, L. C. (1981). "Disease and Medicine", in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg.

Eliade, Mircea (1958). *Patterns in Comparative Religion*, New York: Sheed & Ward.

Eliade, Mircea (1971). *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press.

Ferngren, Gary B. (2005). "Hippocrates", in: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edited by Lindsay Jones.

Ferngren, Gary B.; Amundsen, Darrel W. (2005). "Healing and Medicine: Healing and Medicine in Greece and Rome", in: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edited by Lindsay Jones.

Fuller, Robert C. (2005). "Healing and Medicine: Alternative Medicine in the New Age", in: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edited by Lindsay Jones.

Gallagher, Nancy (2005). "Healing and Medicine: Healing and Medicine in Islamic Text and Traditions", in: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edited by Lindsay Jones.

Geiger, Wilhelm (1971). *Aogemadaeca. Ein parsentractat in pazand, altbaktrish und Sanskrit*, s. 29/36.

Henning, Walter Bruno (1947). *Two Manichaeon Magical Texts*, Akta Iranica, 15, pp. 273-281.

Meier, C. A. (1987). "Asklepiou", in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade.



## توحید یا ثنویت؟ بررسی شبهات مطرح شده در کتاب گزارش گمان شکن

محمد رضا عدلی \*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۳]

### چکیده

گزارش گمان شکن از آثار الاهیاتی زردشتی است که مؤلف آن، مردان فرخ، پسر اورمزد داد، ضمن بیان اصول دین زردشتی شبهاتی را درباره باورهای اسلامی، یهودی، مسیحی و مانوی مطرح می کند. مهم ترین مسئله، از نظرگاه مردان فرخ، مسئله یکی پنداشتن منشأ خیر و شر است که پیوند نزدیکی با مبحث توحید دارد. از این رو مؤلف فقراتی را از منابع ادیان ابراهیمی در این باره نقل و نقد می کند. در واقع، نویسنده گزارش می کوشد اثبات کند که خیر و شر نمی توانند از یک منشأ صادر شده باشند. لذا خداوند پیش از خلقت عالم، حریفی معارض داشته که مسئول شرور عالم است. مردان فرخ دو برهان کلی برای اثبات وجود این حریف اقامه می کند: نخست اینکه، اگر برای ایزد حریفی نبود، اساساً آفرینش عملی لغو می شد؛ و دوم اینکه، از وجود نیکی و بدی در جهان می توان به وجود دو گوهر پی برد، چراکه نمی توان دو اثر متعارض را به جوهری واحد نسبت داد. پس به باور او، علت آفرینش یورش این حریف به جهان روشنی بوده است و فقط با این فرضیه می توان خلقت را توجیه کرد و آن را فعلی حکیمانه دانست. در غیر این صورت باید به سه پرسش پاسخ داد: نخست، نسبت شرور با حکمت الاهی چیست؟ که در ذیل آن مبحث نبوت نیز جای می گیرد. دوم، نسبت شرور با عدل الاهی چیست؟ سوم، چگونه می توان اوصاف متعارض به یک ایزد نسبت داد؟

کلیدواژه ها: دین زردشتی، گزارش گمان شکن، الاهیات، کلام، توحید، ثنویت.

## مقدمه

کتاب گزارش گمان‌شکن یا شکنند گمانیگ و زار (Škand Gumānīg Wizār) از متون زردشتی به زبان فارسی میانه (پهلوی) است که احتمالاً در قرن سوم یا چهارم هجری تألیف شده است، اما همچون سایر کتب و رساله‌های زردشتی که پس از اسلام تدوین یا تألیف شده‌اند عمدتاً سنت دینی ایران عهد ساسانی را بازتاب می‌دهد. هدف نویسنده کتاب، بیان اصول دین زردشتی و دفاع از آن در برابر اسلام، مسیحیت، یهودیت و مانویت بوده است. از این رو در بخش‌های مختلف کتابش می‌کوشد شبهاتی را درباره این ادیان مطرح کند تا به زعم خود تضاد (hambasānīh) و شکنندگی (škastārīh) آنها را آشکار کند (۱: ۳۲) و بدین روش، گمان یا تردید نوآموزان زردشتی راجع به دینشان را از میان ببرد (۱: ۳۹). پس باید توجه داشت که مخاطب اصلی کتاب، زردشتیانی بودند که بیم آن می‌رفت به سبب تردید از دین خویش باز گردند و به دین دیگری درآیند. اما چون این کتاب صبغه‌الاهیاتی دارد می‌توان آن را در زمره متون الاهیاتی زردشتی قرار داد.

به‌درستی دانسته نیست که آموزه‌های الاهیاتی از چه زمان به دین زردشتی راه یافت. اما نیک می‌دانیم که این قبیل آموزه‌ها معمولاً در تقابل با سنتی رقیب مطرح می‌شوند و غالباً صبغه جدلی دارند. بدیهی است که هر دین یا مکتبی می‌کوشد اثبات کند که تعالیمش نه تنها معقول بلکه معقول‌ترین تفسیر ممکن از عالم هستی است. از این رو لازم است نخست به‌روشنی آموزه‌های خود را تبیین کند. همین بیان روشن و نظام‌مند تعالیم دینی، خود نخستین گام در شکل‌گیری الاهیات هر دین است. زردشتیان از دیرباز با سنت‌های رقیب مواجه بوده‌اند؛ ظاهراً آیین مزداپرستی در تقابل با گروهی بود که زردشت آنان را دیوپرست می‌خوانده و در گاهان اعمال آنان را نکوهش کرده است (یسن ۳۲).<sup>۱</sup> خود مزداپرستی نیز به مذاهب مختلف تقسیم می‌شده و این تقابل با سنت‌های رقیب احتمالاً در سرتاسر دوران باستان ادامه داشته و گاه نزاع‌های خونین نیز در کار بوده است؛ چنان‌که هرودوت (۳: ۷۹) از مغ‌گشی (Magophonia) داریوش در جریان فتنه گوماته سخن می‌گوید و هومباخ این واقعه را به نزاع میان سنت‌های غربی و شرقی تفسیر کرده است (Humbach, 2010: 3).

باری دانسته نیست که «الاهیات» به معنایی که ما می‌شناسیم و در اسلام به «علم کلام» مشهور است، در دین زردشتی سابقه داشته است یا خیر. اما می‌توان نشانه‌هایی از

آن را به‌ویژه در مجادلات میان زردشتیان و مسیحیان<sup>۲</sup> در عصر ساسانی ملاحظه کرد. به طور خاص می‌توان به دورهٔ یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷ م.) و ماجرای مشهور ارسال نامه به مسیحیان ارمنستان اشاره کرد؛ نامه‌ای که گفته می‌شود مهرنرسه (وزیر یزگرد) آن را نگاشته بود. در آن نامه اصول دیانت زردشتی و برتری آن (به زعم نگارندهٔ نامه) بر تعالیم مسیح ذکر شده بود. ظاهراً یکی از انتقادهای مهرنرسه این بود که «نصارا خیرات و شرور عالم را از یک فاعل می‌دانند» (نک.: کریستنسن، ۱۳۷۸: ۲۰۵-۲۰۷؛ زرین‌کوب و زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳). شواهد دیگری نیز از منازعات زردشتیان با پیروان سایر ادیان در عصر ساسانیان موجود است. اگر از این اشارات پراکنده که عمدتاً در منابع مسیحی مطرح شده است بگذریم، چند متن پهلوی در دست داریم که به‌روشنی صبغهٔ الاهیاتی دارند. یکی از آنها همین متن گزارش گمان‌شکن است. در این متن نویسنده، مردان فرخ، پسر اورمزد داد، از اصطلاح «یزدان‌شناسی» (Yazat-šnāxtan) برای سخن گفتن از الاهیات استفاده می‌کند که ممکن است ترجمهٔ واژهٔ theologia باشد، خاصه زمانی که نویسنده، الاهیات را سرآمد همهٔ علوم برمی‌شمارد احتمال نفوذ فلسفهٔ یونانی بیشتر می‌شود. او دربارهٔ یزدان‌شناسی دو نکتهٔ مهم ذکر می‌کند: نخست اینکه انسان قوایی دارد که به واسطهٔ آنها می‌تواند خدا را بشناسد؛ این قوا عبارت‌اند از هوش، حافظه و خرد. نکتهٔ دیگر اینکه عقل نه‌تنها ما را از هستی (hastīh) ایزد آگاه می‌کند بلکه چگونگی (cēgōnīh) ایزد را نیز بر ما آشکار می‌کند. از این‌رو باید گفت مردان فرخ برای عقل اعتبار بسیار قائل است و معتقد است ما با عقل خود می‌توانیم ایزد را بشناسیم و اساساً یزدان‌شناسی همین شناختن خداوند است. به نظر می‌رسد او بیش از الاهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان بر عقل تأکید می‌کند، و الاهیاتش بیشتر عقلی است تا نقلی.<sup>۳</sup>

تفاوت دیگر او با الاهی‌دانان ابراهیمی این است که در نظرگاه مردان فرخ ایزد محدود است.<sup>۴</sup> اگر محدود نبود نه خودش بر ذات خویش آگاهی داشت و نه ما می‌توانستیم او را بشناسیم و در نتیجه، به زعم او، یزدان‌شناسی و به تبع آن یزدان‌پرستی بی‌معنا می‌شد. او در بخشی از گزارش به تأکید می‌گوید اگر از چگونگی چیزی آگاه نباشیم علم به وجود آن چیز علمی بی‌فایده است. زیرا اشیا و اشخاص را نه به هستی بلکه به چگونگی می‌توان ستایش یا نکوهش کرد (۵: ۸-۹).

چنان‌که بیان شد، مردان فرخ در این رسالهٔ کوتاه انتقادهایی را دربارهٔ ادیان دیگر مطرح می‌کند. البته برخی از این انتقادهای از جنس استهزا است؛ و نشان‌دهندهٔ نگاه

سطحی نویسنده به منابع ادیان دیگر است. این موضوع بارها در نقل روایت آفرینش، به‌ویژه در ماجرای هبوط آدم دیده می‌شود (۱۱: ۸، ۱۱: ۲۵-۲۷، ۱۳: ۱-۳). این لحن طعنه‌آمیز در نقل روایات مسیحی بسیار گزنده و توهین‌آمیز می‌شود. به‌خصوص در اشاره به ماجرای آبستنی مریم از روح‌القدس (۱۵: ۱) و موضوع پسر خدا بودن مسیح (۱۵: ۳). شاید این لحن وی، در واکنش به ریشخندها و رفتارهای تحقیرآمیز علمای سایر ادیان راجع به آرای زردشتی بوده است. برای نمونه، در موضوع منازعه زردشتیان و مسیحیان در عهد یزگرد دوم، مسیحیان نامه مهرنرسه را با لحنی بسیار گزنده پاسخ داده بودند:

ما هنگامی که در حضور شاهنشاه بودیم، مغان را، که قانون‌گذاران شما هستند، مورد استهزا قرار می‌دادیم ... [اصول اعتقادی شما] اوهام مثنی دیوانه و نادان بیش نیست و تفصیل موهومات آن را که علمای مزور شما شرح داده‌اند، هرگز قابل پیروی نشناخته، اصول آن را شایسته استماع و قرائت نمی‌دانیم. در هر حال، خواندن شرایع شما موجب خنده ما می‌شود. هم قانون، هم قانون‌گذار، هم پیروان قانون در نظر ما شایسته استهزا هستند. ... ما چطور می‌توانیم دین حق و شریعت الهی خود را برابر جهل شما عرضه کنیم و آن را هدف استهزا و دشنام شما قرار دهیم. اما راجع به اصل دین خود اجمالاً گوییم که مانند شما عناصر و خورشید و ماه و باد و آتش را نمی‌پرستیم و این همه خدایانی که شما در زمین و آسمان دارید، ستایش نمی‌کنیم، بلکه خدایی را عبادت می‌نماییم که آسمان و زمین و هر چه در آنها است، آفریده او است (کریستنسن، ۱۳۷۸: ۲۰۶).

این‌گونه استخفاف‌ها، که در آثار کلامی اسلامی نیز دیده می‌شود، بی‌تردید موجب آزار زردشتیان می‌شده و آنان را به واکنش برمی‌انگیخته است. باری از طعنه‌های مردان فرخ که بگذریم درمی‌یابیم که مسئله اصلی برای او انکار توحید<sup>۵</sup> و اثبات ثنویت بوده است. موضوع ثنویت از موضوعات بحث‌برانگیز دین زردشتی است که آرای مختلفی در خصوص آن شکل گرفته است. جمع‌آوری این آرا خود به نگارش مقاله یا کتابی مستقل نیازمند است. آنچه می‌توان به‌اختصار ذکر کرد این است که زردشتیان عهد ساسانی از لحاظ اخلاقی، و نیز متناظر با آن از منظر



کیهان‌شناختی، دو نیرو را در فعل و انفعالات عالم هستی دخیل و مؤثر می‌دانستند. اما درباره کیفیت این دو نیرو و ارتباط آنها با هم در دوره‌های مختلف نظریه‌های متفاوتی در میان زردشتیان رواج داشته است (نک: شاکد، ۱۳۸۷: ۱۷-۴۲).

### ادله‌ای در اثبات همیستار ایزد

مردان فرخ در باب‌های هفتم و هشتم گزارش می‌کوشد ادله‌ای را برای اثبات وجود همیستار یا حریف (hambidī (Pahl. hambadīg) ایزد اقامه کند. پیش از ذکر ادله وی نخست باید دید که به باور او این حریف چه ویژگی‌هایی دارد. بر طبق گزارش این ویژگی‌ها را می‌توان برای او برشمرد: ۱. موجود است؛ بسان ایزد دارای هستی<sup>۶</sup> است. بنابراین، موهوم نیست بلکه موجودی است در میان موجودات دیگر؛ ۲. قدیم<sup>۷</sup> است، بنابراین مخلوق نیست؛ ۳. مینویی است؛ ۴. جدانبیاد (jat-bunyašt) یا جداگوهر است، یعنی اصل و گوهرش متفاوت با ایزد است؛ ۵. از لحاظ گوهری یا سرشتی به بدی میل دارد، این ویژگی جزء نهاد او است و نمی‌توان آن را تغییر داد، فقط می‌توان آن را مهار کرد؛ ۶. نادان است، برخلاف ایزد که همه‌آگاه یا عالم مطلق است.

مردان فرخ دو برهان اصلی برای اثبات وجود همیستار ذکر می‌کند و در سرتاسر متن بر همین دو برهان پافشاری و تأکید می‌کند:

**برهان نخست:** اگر همیستار نبود، آفرینش عالم عملی لغو بود. خلاصه برهان از این قرار است:

۱. از ساختار، طبیعت و کارکرد آفریده‌های جهان پیدا است که سازنده‌ای فرزانه دارند.
۲. کنش فرزانه هدفمند، ضروری و دارای علت است.
۳. علت هر پدیده باید خارج خود آن باشد، یعنی پدیده نمی‌تواند علت خودش باشد.

۴. علت آفرینش یورش گوهر تاریکی به روشنایی بوده است.<sup>۸</sup>

نتیجه: وجود همیستار لازم است.

به باور مردان فرخ، آفرینش جهان عملی حکیمانه (faržanagā kunišni) بوده است (۷: ۲). از نظر او، هر کنش حکیمانه‌ای هدف (cim)، علت (vahañ) و ضرورتی (āwāyastī) دارد (۷: ۴-۷). هدف نتیجه‌ای است که کنشگر از کنش خویش انتظار دارد؛ علت سبب یا انگیزه کنشگر برای کنش است؛ ضرورت یا بایستگی نیز با علت ارتباط نزدیکی دارد.

در واقع، تأکید می‌کند که کنش لازم و بایسته بود (البته با توجه به مطالبی که در ادامه ذکر می‌کند به نظر می‌رسد بایستگی در اینجا به معنای درخور بودن نیز هست، یعنی هر کنشگری فقط می‌تواند کنش‌هایی را انجام دهد که درخور گوهرش باشد). از سوی دیگر، می‌دانیم که کنش بر دو قسم است: کنش ارادی (کامی) و کنش غریزی (چهری) (۷: ۸-۹). مردان فرخ می‌گویند کنش ارادی می‌تواند متنوع باشد و در شکل‌های گوناگون نمود پیدا کند، اما کنش غریزی فقط به یک شکل واقع می‌شود و متنوع نیست. از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که کنش ایزد در آفرینش جهان کنشی ارادی، هدفمند، با دلیل و بنا به ضرورت بوده است.

موضوع بعدی که مؤلف ذکر می‌کند این است که کام و اراده ایزد متناسب با نیروی گوهر او است (۷: ۱۳). یعنی چون گوهر ایزد خوبی است فقط می‌تواند به کار خوب اراده کند. از این رو کامش محدود به بایستگی است (۷: ۱۲)، یعنی کنش او باید بایسته و درخور گوهرش باشد. بنابراین، اعمال ایزد دو نیروی محرک دارد: یکی کام (خواست و اراده) ایزد و دیگری بایستگی؛ هر کنش ایزد باید هم مطابق با کامش باشد و هم مطابق با گوهرش.

حال به علت کنش می‌پردازد. علت آفرینش چه بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش مردان فرخ اصلی را مطرح می‌کند: «علت یک فعل از خود آن فعل بر نمی‌خیزد» (۷: ۱۸). به باور مردان فرخ، «کنش برای کنش» لغو و بیهوده است. کنش حکیمانه حتماً به سبب هدفی خارج از خود آن کنش صورت می‌گیرد. او برای تحقق هر کنشی زنجیره‌ای از علت‌ها و اسباب را دخیل می‌داند. سلسله‌مراتبی از علل را می‌توان برای هر فعلی تصور کرد. او سلسله‌مراتبی از علل را برای آفرینش عالم تقریر می‌کند که به باور وی این سلسله‌مراتب نشان می‌دهد که کنش ایزد هدفمند و حکیمانه بوده است (۷: ۲۰). این سلسله‌مراتب از این قرار است: «هدف کنش از علتی برخاسته است، علت از ستم» («فشار» (xvštaw)) است، ستم از بیرون است، بیرون آن آسیب‌رسان است. آسیب‌رسان همیستار است» (۷: ۲۱). بدین ترتیب مردان فرخ نتیجه می‌گیرند که ایزد حریفی داشته است. تمام مقدماتی که از آغاز فصل بیان شد برای رسیدن به این نتیجه بود. به باور مردان فرخ، هیچ راز پوشیده‌ای در پس آفرینش عالم وجود ندارد. آفرینش ضرورت داشت، زیرا لازم بود ایزد خطر و بیمی را که از گوهر تاریکی به گوهر روشنایی رسیده بود دفع کند.

**برهان دوم:** از وجود نیکی و بدی در جهان، وجود همیستار اثبات می‌شود. خلاصه برهان از این قرار است:

۱. نیکی و بدی در جهان وجود دارد و هر کدام حد و مرز معینی دارند.<sup>۹</sup>  
۲. هر چیز پیدایی در جهان اصل و گوهری ناپیدا دارد (مثل گیاه که اصلش ناپیدا است و ...).

۳. دو چیز متضاد (jādī) نمی‌توانند از گوهری واحد سرچشمه بگیرند.  
نتیجه: برای نیکی و بدی باید دو گوهر جدا و متمایز وجود داشته باشد.  
مؤلف معتقد است همین که در تمام زبان‌های عالم دو واژه برای نیکی و بدی وجود دارد نشان‌دهنده جدابودن نیکی از بدی است (۸: ۱۲-۱۴). اما در میان نیکی‌ها و بدی‌ها هم می‌بینیم که برخی با هم در تعارض‌اند. اما این تعارض دال بر جدابنیادبودن آنها نیست. آنها گوهری یکسان دارند ولو اینکه از لحاظ ماهیت و سرشت با یکدیگر متفاوت باشند. پس ماهیت (چهره) با گوهر فرق دارد. حال چگونه می‌توان فهمید که دو چیز متفاوت و متعارض گوهری یکسان دارند یا نه. مردان فرخ برای شناختن امور جداگوهر دو ویژگی ذکر می‌کند: ۱. میان دو چیز جداگوهر یا جدابنیان هیچ‌گونه سازگاری دیده نمی‌شود؛ ۲. دو چیز جدابنیاد به یکدیگر آسیب‌رسان‌اند؛<sup>۱۰</sup> چراکه آنجا که نیکی هست مجالی برای بدی نیست، درست همان‌طور که روشنی تاریکی را از میان می‌برد (۸: ۲۰-۲۱). اما چیزهایی که گوهر یکسان دارند ممکن است در چهار چیز متفاوت باشند: ۱. ماهیت یا طبیعت (cihar)؛ ۲. کارکرد (kārihā)؛ ۳. ساختار (pasāxt)؛ ۴. جنس (sardaihā).

بنابراین، از نظر مردان فرخ، نیکی‌ها و بدی‌ها نمی‌توانند از یک اصل یا گوهر سرچشمه گرفته باشند. مثلاً به باور وی، بیماری و درد (و به تبع آن مرگ) نمی‌تواند از ایزد باشد، زیرا اگر چنین باشد یعنی ایزد از آفرینش خود پشیمان (pašēman) است؛ چراکه اگر کسی چیزی را به وجود آورد و آنگاه درصدد نابودی‌اش برآید، به این معنا است که از کنش آغازین خود پشیمان شده است (۸: ۵۷-۷۰).

در جایی دیگر با حیرت می‌گوید: «به‌راستی هنوز سود و سبب آفرینش بدی را نشناختم» (۱۱: ۲۶۳). از نظر او، اگر خدا تنها عامل مؤثر در عالم باشد و همیستاری نداشته باشد یکی از سه گزاره زیر لازم می‌آید:

۱. همهٔ امور جهان به ارادهٔ خداوند صورت می‌پذیرد.
۲. هیچ یک از امور جهان به خواست و ارادهٔ خداوند نیست.
۳. بعضی از امور به خواست خدا است و بعضی دیگر نه.

اگر گفته شود ارادهٔ خداوند به هیچ چیز در جهان تعلق نمی‌گیرد و بدی و خوبی خودبه‌خود در عالم واقع می‌شوند، این بدین معنا است که خداوند کام و اراده‌ای ندارد و اگر کنشی از او سر می‌زند از روی کام نیست، بلکه از روی سرشت و غریزه است (۱۱: ۱۵۵-۱۶۷). اگر گویند نیکی و بدی هر دو به کام او است، آنگاه باید پرسید چگونه است که کام ایزد به دو چیز متضاد تعلق گرفته است. از آنجا که چنین چیزی ممکن نیست، به‌ناچار آشکار می‌شود (acārī pēdāihet) همیستار کام ایزد (۱۱: ۱۶۸-۱۷۶). اگر گویند که بد از مردم برخیزد، از آنجا که مردم ممکن‌الوجود (nē hamēšaa xvadī) هستند، بنابراین به‌ناچار بدی یا پیش از مردم بود یا پس از آنان یا هم‌زمان با آنان. اگر گویند پیش از مردم بود، از آنجا که خدا را تنها مؤثر در هستی می‌دانند، بنابراین بدی را یا ایزد آفرید یا اینکه امری ازلی (hamēī) بوده است. اگر گویند پس از مردم بود، از آنجا که مردم را ایزد آفریده است، لاجرم باید پذیرفت که گوهر بدی را ایزد در وجود آنان نهاده است. اگر گویند بدی را مردم برخلاف کام ایزد انجام می‌دهند، این نیز نشان‌دهندهٔ ناتوانی خواهد بود. اگر گویند ایزد مردم را به سبب نافرمانی و مخالفت با اراده‌اش به دوزخ خواهد فرستاد و عذاب خواهد کرد، باید پرسید که آیا سودمندتر نبود که ایزد پیش از آنکه مردم بد کنند و سزاوار دوزخ شوند آنان را از بدی باز می‌داشت؟ با رحم و شفقت ایزد سازگار نیست که آفریده‌های خودش را عذاب دهد به سبب گوهری که خود در وجودشان نهاده است. از این گزاره‌ها یا کاستی در قدرت ایزد لازم می‌آید یا کاستی در علم او یا کاستی در شفقتش. اگر گفته شود که بدی را خداوند مقرر کرد تا مردم قدر خوبی را بدانند، نظیر آن است که بگوئید من به شخصی زهر می‌دهم تا پس از آنکه او را مداوا کردم قدر پادزهر را بداند (۱۱: ۱۷۷-۲۰۴).<sup>۱۱</sup>

### انتقاد مردان فرخ از یگانه‌دانستن منشأ خیر و شر

توحید یا یکتاپرستی در حوزهٔ الاهیات، فلسفه و عرفان تعاریف متفاوتی دارد. تعریف توحید نه‌تنها ممکن است در دو دین مختلف متفاوت باشد بلکه حتی درون یک سنت دینی نیز تعاریف مختلفی از آن مطرح می‌شود. گاهی توحید، ذومراتب

معرفی می‌شود که هر کس به میزان معرفت و شناختی که دارد آن را می‌فهمد. باری گرایش‌های توحیدی ویژگی‌های مشترکی دارند. همان‌گونه که از معنای واژه «یکتاپرستی» برمی‌آید، این اصطلاح در وهله نخست به وجود خدایی یکتا دلالت دارد. حال با توجه به اینکه چه اوصاف دیگری به خدا نسبت داده شود (یعنی متشخص قلمداد شود یا نامتشخص)، و اینکه از چه قسم رابطه‌ای میان خدا و سایر موجودات سخن رود (رابطه دوگانه‌انگارانه، یگانه‌انگارانه، وحدت‌وجودی) اقسام مختلفی از توحید به وجود می‌آید.

توحیدی که در الاهیات ادیان ابراهیمی از آن سخن می‌رود در اصطلاح «توحید دینی» (Theism) خوانده می‌شود. در این ادیان آفریدگار تمام کائنات خدایی واحد است که او را هم‌تا و حریفی نیست. او موجودی از موجودات است، تفاوت او با سایر موجودات این است که او سایر موجودات را خلق کرده است. پس موجودات برای هستی‌شان به وی نیازمندند اما او قائم به ذات است و به موجود دیگری نیاز ندارد. او وجود محض است اما سایر موجودات فقط بهره‌ای از وجود برده‌اند (Ludwig, 1986: Vol. 10, p. 71).

باری این قسم از توحید، با توجه به صفاتی که به خدا نسبت می‌دهد، در ظاهر با مسئله وجود شرور در عالم تعارضاتی پیدا می‌کند. در واقع، این شبهه مطرح می‌شود که به رغم سه صفت خدا، یعنی علم، قدرت و خیریت او، چگونه شرور در عالم، امکان وجود می‌یابد. اگرچه متکلمان، فلاسفه و عارفان هر یک به شیوه خود پاسخ‌هایی برای این شبهه مطرح کرده‌اند، با این حال گونه‌ای از توحید دینی شکل گرفته است که در آن نوعی ثنویت مستتر است. از این‌رو آن را «ثنویت توحیدی» (theistic dualism) می‌خوانند. در این برداشت از توحید بر نقش شیطان در ایجاد شرور بسیار تأکید می‌شود (Ludwig, 1986: vol. 10, p. 72).

با توجه به صفاتی که مردان فرخ برای ایزد ذکر می‌کند، می‌توان گفت توصیف او از خداوند بسیار به آنچه در الاهیات ادیان ابراهیمی آمده نزدیک است، اما تفاوت اصلی در تبیین مسئله شر است که در اینجا مردان فرخ شبهاتی را به باورهای موجود در این ادیان وارد می‌کند. البته او به طور منسجم و در چارچوب نظمی منطقی به این مسئله نمی‌پردازد. ما در اینجا کوشیده‌ایم پرسش‌های او را در سه محور جمع‌بندی و تبیین کنیم. نخست، نسبت شرور با حکمت الاهی چیست؟ که در ذیل آن مبحث نبوت نیز جای می‌گیرد. دوم، نسبت شرور با عدل الاهی چیست؟ سوم، چگونه می‌توان اوصاف

متضاد یا متعارض به یک ایزد نسبت داد؟ البته پاسخ مؤلف گزارش روشن است؛ به باور او، اگر ما گوهر بدی را از گوهر نیکی جدا کنیم و شرور را به گوهر بدی یا اهریمن نسبت دهیم، این شبهات رفع خواهد شد.

### پرسش نخست: نسبت شرور با حکمت الاهی چیست؟

مردان فرخ در باب یازدهم (بندهای ۵۲ تا ۸۰) گزارش به داستان آفرینش آدم و حوا، نافرمانی ابلیس و هبوط آدم اشاره کرده است. از انتقادهای مؤلف به جزئیات داستان که بگذریم، می‌توان گفت پرسش اصلی او این است که: مراد از آفرینش شیطان، انسان و کل کائنات چه بوده است؟ آیا حکمت و غرضی در پس آن نهفته بوده است یا خیر؟ او می‌گوید:

کنش بی‌دلیل لغو است و کنش لغو سزاوار ایزد نیست. حال اگر خداوند را رقیبی نیست، یعنی خداوند، هم خودش منشأ خیر است و هم منشأ شر، چرا سه گروه مختلف از مردم (درستکار، گمراه، بی‌سود [نه گناهکار و نه درستکار]) را آفرید؟ چرا از آغاز همگان را درستکار خلق نکرد؟ اگر گفته شود خداوند همه چیز، حتی شیطان، را از آغاز نیک آفرید اما آنان خود به سوی گمراهی روی آوردند، این پرسش مطرح می‌شود که اگر خداوند همه‌توان است چرا روند گمراهی را متوقف نمی‌کند؟<sup>۱۲</sup> (۱۱: ۸۸-۱۰۹).

همچنین، این پرسش را مطرح می‌کند که: حکمت ارسال پیامبران چه بوده است؟ او می‌گوید:

حال که خداوند خود شیطان را همراه با مردم به زمین فرستاد، ارسال رُسل چه معنا می‌تواند داشته باشد؟ آیا بهتر نبود که از آغاز جلوی ورود شیطان به زمین گرفته می‌شد؟ همچنین، در داستان‌های انبیا آمده است که به آنان بسیار جفا شده است، فراوان آزار دیده‌اند. اگر خداوند آنان را برای هدفی مأمور کرده است، چرا از مأمورانش پشتیبانی نکرد که بهتر بتوانند مأموریتشان را انجام دهند؟ آیا این‌گونه کام و اراده ایزد بهتر برآورده نمی‌شد؟ سرانجام نیز از آنجا که شمار گمراهان و غافلان از شمار مؤمنان بیشتر است، معلوم می‌شود که شیطان از پیامبران موفق‌تر بوده است (۱۱: ۸۱-۸۷).

از نظر مردان فرخ، این موضوع درباره دعوت مردم به نیکی نیز صادق است. وی می‌گوید:

اگر همه چیز به خواست و اراده ایزد است، پس هنگامی که روحانیان، مردم را به پرهیز از گناه دعوت می‌کنند، مرتکب عملی ناصواب می‌شوند، زیرا کنش آنان مخالف خواست و اراده ایزد است، چراکه اگر ایزد می‌خواست خودش می‌توانست گناه‌کاران را از گناه کردن باز دارد. ... اگر همه چیز به خواست و اراده ایزد است، دیگر درمانگری پزشکان و دستگیری نیکاندیشان عملی بیهوده خواهد بود، زیرا این اعمال نیز با خواست و اراده ایزد تعارض خواهد داشت (۱۱: ۱۳۰-۱۴۰).

### پرسش دوم: نسبت شرور با عدل الاهی چیست؟

از موضوع حکمت به بحث عدل الاهی می‌رسد و مجازات مردم در دوزخ را نقد می‌کند: «اگر خداوند دانسته (از روی علم) و خرسند (با اراده و رضایت کامل) شیطان را آفریده و در میان مردم رها کرده است، این بدین معنا است که خودش مقدمات گمراهی آنان را فراهم آورده است. پس چرا آنان را به دوزخ می‌فرستد؟» (۱۱: ۲۷-۲۹). در جایی دیگر می‌گوید:

در کتاب آنان («نوشته<sup>۱۳</sup>») مکرر گفته شده است که هم گمراهی و هم سعادت در اختیار خدا است. هیچ کسی کاری نمی‌کند مگر به اذن ایزد. دیوان و جادوگران را توان ایجاد یا امحاء نیست و همه چیز به دست خدا است. از سوی دیگر، گفته می‌شود که شیطان و مردم مسئول و عامل شر هستند (۱۱: ۲۶۴-۲۷۹).

در بخشی از گزارش، مؤلف، احتمالاً در اشاره به باور اشاعره می‌گوید:

اگر بگویند همه چیز از آن ایزد است و خداوند مختار است که با آفریده‌های خود هر چه کامش باشد انجام دهد و خداوند فعال مایشاء است، بنابراین هر چه در عالم می‌بینیم خیر است، چون از او است و مطابق میل و اراده ایزد است، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که: آیا قدرت و احاطه هر فرد بر مایملکش به او اجازه هر فعلی را می‌دهد؟ آیا صاحب و ارباب حق دارد بر رعیت خود جفا کند؟ (۱۱: ۲۰۵-۲۱۶).

افزون بر این، در اشاره به بحث عدل می‌گوید:

چنین نقل شده است که خداوند خود بر دل، گوش و چشم مردمان مهر زده است و آنان نمی‌توانند بیندیشند، بگویند و عمل کنند. آیا این قول با بخشش الاهی در تعارض نیست؟ چرا خداوند برخی را بدون اینکه خودشان بخواهند شریف و آزاده خلق کرد و برخی را سزاوار دوزخ؟ کام‌بخشی خدا را بهانه (دلیل) چیست؟ (۱۱: ۳۷-۴۴).

**پرسش سوم: چگونه می‌توان اوصاف متضاد یا متعارض به یک ایزد نسبت داد؟**  
مسئله دیگری که مردان فرخ مطرح می‌کند این است که اگر ما خیر و شر را از یک منشأ بدانیم، و خدا را علت غایی هر دو در نظر بگیریم، این گفته ما با دیگر اوصاف الاهی تعارض پیدا می‌کند. او مقدماتی برای این نتیجه ذکر می‌کند:

۱. گفته می‌شود ایزد کرفه‌گر، دانا، توانا، مهربان و بخشنده است (۱۱: ۴).
  ۲. همچنین، گفته می‌شود کرفه و بزه، راستی و دروغ، زندگی و مرگ، خوبی و بدی از او است (۱۱: ۵).
  ۳. همچنین، گفته می‌شود همه امور گذشته، حال و آینده بر طبق خواست و اراده ایزد است. حال از کجا می‌توان فهمید که ایزد کجا با عدالت (dāēstānī (Pahl. dādestānī رفتار کرده است و کجا چنین نکرده است؟ (۱۱: ۶-۷). پس تعارض میان این امور لازم می‌آید: الف. تعارض میان شر و رحمت الاهی: اگر مهربان (xvāwar (Pahl. (xwābar و بخشاینده (awaxšāind) است، چرا بر آفریده‌های خود بلا می‌فرستد؟ (۱۱: ۸)؛ ب. تعارض میان شر و علم الاهی: اگر از حال آفریده‌های خود بی‌خبر است، پس دانا نیست (۱۱: ۹)؛ ج. تعارض میان شر و قدرت الاهی: اگر می‌داند و نمی‌تواند به آنان یاری‌رسان باشد، پس توانا (vīsp-tvañī) نیست (۱۱: ۱۱).<sup>۱۴</sup>
- چهار صفت بایسته ایزدی عبارت‌اند از: همه‌آگاهی، همه‌توانی، خوبی، بخشندگی. از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که اگر شر را نیز از آفریده‌های خدا بدانیم، حداقل یکی از این اوصاف را از او سلب کرده‌ایم (۱۱: ۱۳).

## نتیجه

چنان‌که بیان شد، خدا در تصور مردان فرخ، خیر و رحمت محض است، چراکه به



باور وی نمی‌توان پذیرفت که از گوهر نیکی چیزی غیر از نیکی صادر شود. از این‌رو معتقد است گوهرِ ازلیِ دیگری در کنار گوهرِ نیکی وجود داشته است که آن گوهر، همیستار ایزد و مسئولِ شرور عالم است. از سوی دیگر، خدا در تصور مردان فرخ موجودی متشخص و محدود است. به زعم او، این محدودبودن خاصیت همه موجودات است و هر چیزی که هستی دارد باید محدود باشد (البته به غیر از مکان و زمان). با این حال باید توجه داشت که مردان فرخ به هیچ وجه اورمزد و اهریمن را همسان و هم‌زور نمی‌پندارد. اهریمن اگرچه می‌تواند به آفریده‌های اورمزد حمله کند، اما توانش محدود است در حالی که اورمزد قادر مطلق است و در آفرینش نیکی هیچ حد و مرزی ندارد. اهریمن از آغاز تحت سیطرهٔ اورمزد قرار دارد و سرانجام نیز به‌کلی محصور و بی‌اثر خواهد شد. از این‌رو، ثنویت موجود در این کتاب بدین معنا نیست که دو مینوی هم‌زور و هم‌توان در کار گیتی دخالت دارند. با توجه به تعریفی که از توحید دینی مطرح کردیم، اینکه تمام موجودات وابسته به خدایی واحد، «موجود بذاته»، هستند و فقط او است که سزاوار پرستش است، می‌توان گفت مردان فرخ وجه دوم این تعریف را کاملاً می‌پذیرد، اما بخش نخست را به گونه‌ای بیان می‌کند که با توصیف ادیان ابراهیمی مغایر است. او معتقد است تمام موجودات به غیر از گوهر بدی آفریده‌های اورمزدند اما گوهر بدی آفریده‌ای در جهان مادی ندارد، فقط می‌تواند در کار ایزد اختلال ایجاد کند، آن هم تا زمانی محدود. سرانجام، در پایان کار عالم آفریده‌های ایزد از آسیب‌های او رها می‌شوند. از این‌رو نمی‌توان تصور کرد مردان فرخ خود را ثنوی، به معنای دقیق کلمه، می‌پنداشت. شاید سخنان او را بتوان تفسیری ثنوی از توحید دانست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای توضیح بیشتر دربارهٔ نزاع دینی میان جماعت گاهانی و دیویسان نک: کلنز، ۱۳۸۶: ۳۲-۳۵.
۲. مسیحیت در قرن چهارم میلادی در بسیاری از نقاط ایران راه یافته بود. البته باید توجه داشت که در ایران برخلاف آفریقای شمالی، سوریه و ارمنستان، هرگز شمار فراوانی از ساکنان یک منطقه به‌یکبارگی به مسیحیت درنیامدند. با این حال، در عراق وضع فرق می‌کرد. در آنجا رقابتی میان مسیحیت و دین زردشتی در جریان بود، اما دین زردشتی برخلاف مسیحیت دستگاه تبلیغاتی منظمی نداشت؛ از این‌رو، مسیحیت در مناطق آرامی‌زبان توانست موفق‌تر از دین زردشتی عمل کند. این موضوع راجع به نواحی کردنشین نیز صادق است. به همین دلیل از قرن ۵ میلادی به بعد شاهد آنیم که شمار مسیحیان با نام‌های ایرانی رو به افزایش نهاده بود (Frenschkowski, 2015: 466).

۳. نقل یا ارجاع به منابع سنتی دینی در آثار زردشتی بسیار مرسوم است. آلبرت د یونگ (Albert de Jong) از سه نوع نقل در آثار پهلوی سخن گفته است: ۱. نقل قولی کلی که با عبارت «در دین پیدا است که» آغاز می‌شود؛ ۲. نقل قول مشخص که با عباراتی نظیر «در دامداد نسک گفته شده است که» آغاز می‌شود؛ ۳. نقل قول کاملاً دقیق و مشخص مثلاً «در فرگرد پنجم زند وندیداد آمده است که» (به نقل از: Vevaina, 2015: 213). مردان فرخ هم در مقدمه کتابش می‌گویند از آثار پیشینیان سود جسته است. حتی یک بخش از دینکرد را به طور کامل در گزارشش نقل کرده است. با این حال در استدلال‌های خود کمتر به منابع سنتی اشاره می‌کند.
۴. در باب شانزدهم در انتقاد از رأی مانویان می‌کوشد این مسئله را اثبات کند. او در آنجا می‌گوید: «اصل سخن مانی بر نامحدودبودن (بی‌کرانگی *akanārāi*) بن‌ها (*bunyaštaḡā*) است» (۱۶: ۴). برخلاف این رأی مردان فرخ معتقد است هر موجودی محدود است، به استثنای زمان و فضا که نامحدودند. برای این موضوع دو دلیل اقامه می‌کند: نخست اینکه اگر چیزها نامحدود باشند، دیگر سخن گفتن از کمیت، تعدد، کلیت و تمایز (*judāi*) چیزها بی‌معنا می‌شود. دوم اینکه، بر نامحدود علم احاطه نمی‌یابد (*nē farawandihet*). پس اگر ذات ایزد (*Yazat xvadi*)، یا بن تاریکی، نامحدود بود، علم ایزد بدان محاط نمی‌شد و اگر خداوند به خودش نتواند به طور کامل علم داشته باشد دیگر نمی‌توان او را خیر مطلق (*vīsp-vahe*) و بینیای همه چیز (*vīsp-vīn*) خواند. پس ایزد که به ذات خویش علم و آگاهی دارد باید محدود (*kanāraomand*) خوانده شود (۱۶: ۵۳-۷۳).
۵. در ادامه توضیح می‌دهیم که مردان فرخ را نمی‌توان به کلی منکر توحید خواند، بلکه به باور نگارنده این مقاله او تفسیری ثنوی از توحید مطرح می‌کند.
۶. اینکه در آثار پهلوی مکرراً گفته می‌شود «هرمزد هست اهریمن نیست» (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۷)، از جمله در دینکرد ششم آمده است که «اهریمن نبوده و نیست» (۶: ۲۷۸)، به نقص اهریمن اشاره دارد نه عدم او.
۷. شاکد با اشاره به گفته‌های شهرستانی در *ملل و نحل* معتقد است این باور در میان همه زردشتیان رواج نداشته است، بلکه گروه‌هایی بودند که اهریمن را حادث می‌دانستند (شاکد، ۱۳۸۷: ۲۹).
۸. مردان فرخ این یورش را که بنا بر روایات سنتی زردشتی پیش از آفرینش گیتی صورت پذیرفته، مسلم و قطعی می‌دانند.
۹. مردان فرخ نیکی‌ها و بدی‌های جهان را مطلق می‌پندارد و این امر را، هم در محسوسات نظیر خوشبویی/بدبویی، زیبایی/زشتی، روشنائی/تاریکی و هم در امور غیرحسی مانند علم/جهل، یادآوری/فراموشی، شجاعت/ترس صادق می‌داند. او این واقعیت را نمی‌پذیرد که ممکن است چیز یا رخدادی برای فردی بد و ناگوار و برای فردی دیگر نیک و گوارا باشد، و در بخشی از کتاب (۶: ۴۰-۴۵) این قول را به سوفسطاییان نسبت می‌دهد و آن را رد می‌کند.
۱۰. در *ماتیگان گجستک* / *بالیش* نیز این موضوع به وجهی دیگر مطرح شده است. در آنجا ابالیس پرسشی در این باره از آذرفرنبغ فرخزادان می‌پرسد: «آب و آتش را که آفرید؟ ... چرا یکی به دیگری آسیب‌رسان است؟». آذرفرنبغ در آنجا آفرینش سودمند را به اورمزد و آسیب‌رسانی را به اهریمن نسبت می‌دهد (آذرفرنبغ فرخزادان، ۱۳۷۵: ۱۹-۲۱).
۱۱. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در سرتاسر این تعابیر موضوع اختیار آدمی نادیده گرفته شده است.
۱۲. از اینجا تا پایان مقاله نقل قول از کتاب *گزارش* با تلخیص و تغییر است.
۱۳. *niwē* در اینجا اشاره به قرآن دارد اما مردان فرخ این لفظ را به شکل‌های مختلف برای متون دینی یهودیان و مسیحیان نیز به کار می‌برد. نظیر *naxustīn niwē* / «نوشته نخست» در اشاره به عهد عتیق یا *dastūr niwēšā* / «نوشته‌های دستوران» در اشاره به رساله‌های رسولان در عهد جدید.

۱۴. این عبارات یادآور پارادوکس اپیکور درباره مسئله شر است (Vevaina, 2015: 225).

## منابع

آذرفرینغ فرخزادان (۱۳۷۵). *ماتیکان گجستک ابالیس*، به کوشش: ابراهیم میرزای ناظر، تهران: هیرمند.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). «استدلال مزدیسنايي در برابر نیست خدای گویان»، در: *زبان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). «چگونه اهریمن می تواند به روشنی بتازد و چرا اورمزد اهریمن را از بدکردن باز نمی دارد؟»، در: *جرعه بر خاک: یادنامه استاد دکتر یحیی ماهیارنوابی*، به کوشش: محمود جعفری دهقی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

زرین کوب، عبدالحسین؛ زرین کوب، روزبه (۱۳۸۱). *تاریخ ایران باستان (۴): تاریخ سیاسی ساسانیان*، تهران: سمت.

شاکد، شائول (۱۳۸۷). *تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*، ترجمه: احمدرضا قائم مقامی، تهران: ماهی.

کریستنسن، آرتور (۱۳۷۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، ویراسته: حسن رضایی باغبیدی، تهران: صدای معاصر.

کلنز، ژان (۱۳۸۶). «خصوصیات دین قدیم مزدایی»، در: *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*، ترجمه: احمدرضا قائم مقامی، تهران: فرزاد.

Frenschkowski, Marco (2015). "Christianity", in: Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, USA: John Wiley & Sons. Ltd.

Humbach, Helmut; Faiss, Klaus (2010). *Zarathushtra and His Antagonists*, Wisbaden.

Jâmâsp-Âsânâ, H. J.; West, E. W. (1887). *Shikand-Gûmânîk Vijâr: The Pazand-Sanskrit Text Together with a Fragment of the Pahlavi*, Bombay.

Ludwig, Theodore (1986). "Monotheism", in: Mircea Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, New York: Macmillan.

de Menasce, J. (1945). *Une apologétique mazdénne du IX<sup>e</sup> siècle : Škand-gumânîk vičâr, La solution décisive des doutes*, Fribourg en Suisse.

Vevaina, Yuhan Sohrab-Dinshaw (2015). "Theologies and Hermeneutics", in: Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, USA: John Wiley & Sons. Ltd.

West, E. W. (1885). *Pahlavi Texts III*, in: *Sacred Books of the East*, vol. XXIV, Oxford.



## دشتان (حیض) در دین زردشتی (بر پایه منابع فارسی) و مقایسه آن با فقه امامیه

سیده فاطمه زارع حسینی \*

طاهره رحیم‌پور ازغدی \*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۰]

### چکیده

دشتان به عنوان نوعی وضعیت جسمی و روحی مختص زنان همواره با باورها و قوانین اجتماعی و دینی خاص مواجه بوده است. یکی از نیازهای پژوهشی میان‌رشته‌ای در حوزه مطالعات زنان و ادیان، بررسی و مقایسه دیدگاه‌ها و مقررات مربوط به دشتان در ادیان و مذاهب است. مثلاً در دین زردشتی و اسلام (شیعه امامیه) احکام و موازین متعدد و الزام‌آوری درباره دشتان برای زنان وضع شده است. پرسش این است که: این قوانین بر اساس چه نگاهی به زنان پدید آمده است؟ چه باید‌ها و نبایدهایی را بر زنان تحمیل می‌کند؟ و نکات مشترک و متفاوت آنها کدام است؟ می‌توان گفت مقررات دشوار مربوط به پرهیزهای زنان در ایام حیض و آداب مفصل تطهیر پس از ایام حیض در دین زردشتی در قیاس با احکام حیض و حائض در فقه امامیه بسیار فربه و پرشاخ و برگ است. این جستار با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق بررسی احکام و قواعد فقهی مرتبط با دشتان در دین زردشتی و فقه امامیه چگونگی و چرایی آنها را تحلیل و تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حیض، دشتان، زن، دین زردشتی، شیعه امامیه.

\* استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) zarez-h@um.ac.ir

\*\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد rahimpoor@um.ac.ir

## مقدمه

با آنکه دشتان به مثابه مسئله‌ای ویژه زنان دارای ابعاد و جنبه‌های پژوهشی بسیاری اعم از جسمی، روانی، دینی، ادبی، اجتماعی و حتی جرم‌شناسی است، ولی این موضوع در پژوهش‌های مربوط به زنان به دلیل توجه بیشتر به جنبه‌های حقوقی و خانوادگی، مغفول مانده است. یکی از دلایل نادیده‌گرفتن این مبحث، تابودانستن و شرم‌گفت‌وگو در باب حیض است. در ادیان و مذاهبی که وجهه فقهی و شریعتی پررنگ‌تری دارند، از جمله دین زردشتی و مذهب امامیه، در باب دشتان عقاید و احکام تأمل‌برانگیز متعددی به چشم می‌خورد. با توجه به اینکه در منابع دینی زردشتیان حجم چشمگیر، گسترده و مفصلی از باورها و بنیادهای مربوط به دشتان زنان درج شده است، در نظر داریم با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به متون زردشتی فارسی، عقاید و احکام مربوط به دشتان در دین زردشتی را بررسی و تحلیل کنیم و سپس با استناد به قرآن و تفسیر و آرای فقهای امامی در این خصوص، مشترکات و مفترقاتشان را نشان دهیم. این جستار در پی پاسخ به چند پرسش است: چه تلقی مثبت یا منفی‌ای از حیض در دیدگاه‌های زردشتی و فقه امامی به چشم می‌خورد؟ بر مبنای این تلقی، در دین زردشتی و فقه امامیه چه احکام و مقرراتی در باب آن وضع شده است؟ چه ملاحظات یا دلایل احتمالی دیگری در وضع آن احکام و مقررات اثر داشته است؟ در خصوص حیض، چه احکام مشترک یا متفاوتی را می‌توان در دین زردشتی و فقه امامیه یافت؟

در خصوص موضوع دشتان در دین زردشتی و اسلام تاکنون مستقلاً سه کتاب، یک پایان‌نامه و سه مقاله منتشر شده که به اختصار معرفی می‌کنیم. بنفشه حجازی در کتاب *زن به ظن تاریخ* (۱۳۷۵) و بعد در نسخه کامل‌تر آن به نام *زن تاریخ: جایگاه زن در ایران باستان* (۱۳۸۵) فقط در چند صفحه به اختصار به موضوع دشتان پرداخته و از منابع دست اول استفاده‌شده در این مقاله بهره برده است. در کتاب *زن در ادیان بزرگ جهان* نوشته جین هولم و جان بوکر (۱۳۸۷) از جهات مختلف به موضوع زن در بسیاری از ادیان از جمله اسلام پرداخته شده، ولی بحث زن در دین زردشتی از قلم افتاده است. شهلا زرلکی در *دشتان: زنان و جنون ماهانه* (۱۳۹۵) در عین بررسی موضوع دشتان در اوستا و ادبیات فارسی میانه (پهلوی) و اسلام، با آنکه آگاهی‌های سودمندی عرضه کرده، از برخی منابع فقهی مهم زردشتی (مانند کتاب پنجم دینکرد، بخشی از *زندیلاد*

و ... استفاده نکرده است. کتابیون مزداپور نیز در کتاب *داغ گل سرخ و چهار گفتار* دیگر درباره *اسطوره*، مطالب مفید و تحلیل‌های جالبی در باب دشتان در دین زردشتی آورده، ولی وارد جزئیات و تفصیلات احکام دشتان نشده است. همچنین، پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی جایگاه زن و ازدواج در دین زردشتی و فقه امامیه» (۱۳۹۳) در دانشگاه فردوسی مشهد نگاشته شده اما تا حدودی، نه به طور کامل، مباحث دشتان را در دین زردشتی و فقه امامیه مقایسه کرده است. سه مقاله نیز به طور مقایسه‌ای بین دین زردشتی و اسلام درباره ازدواج موقت، شرایط ازدواج و طلاق منتشر شده است.<sup>۱</sup> به این ترتیب، این مقاله نخستین پژوهشی است که به طور خاص، موضوع حیض را با رویکردی تطبیقی می‌کاود. در این جستار، با نگرشی پدیدارشناسانه، بی‌طرفانه و فارغ از جانبداری و سوگیری، نخست با مراجعه به منابع متعدد زردشتی که به کسوت زبان پارسی درآمده‌اند، دیدگاه زردشتی راجع به دشتان و نحوه پیدایش آن بیان می‌شود؛ و پس از تبیین دیدگاه قرآن و آرای فقهای امامیه درباره حیض، قوانین و مقررات مربوط به دشتان در دین زردشتی را ذکر، و آنها را با احکام اسلامی و شیعی مقایسه خواهیم کرد.

## ۱. دشتان در دین زردشتی و اسلام

طبق دین زردشتی، در ازل اهریمن بدخواه و بدکنش در گیتی هر مزدآفریده رخنه، و به آن آسیب و آلودگی وارد کرده است که دشتان - این رخداد پربسامد که یک‌چهارم عمر هر زن را فرا می‌گیرد - یکی از مهم‌ترین آنها است. «مبنای فقهی زردشتی بر همین اصل مقابله و ختناسازی عملکرد اهریمن در گیتی توسط انسان استوار شده و اساس آموزه‌های عملی و احکام دینی زرتشتی مقابله با اقدامات اهریمنی است. در *گاهان*، سروده‌ها و گفته‌های خود زردشت، برابری قدرت هر دو جنس در ورزیدن کردار نیک و یافتن پاداش روحانی جلب توجه می‌کند. این همتایی و همگامی (مانند یسن ۴۶، بند ۱۰) به آسانی به فراموشی سپرده می‌شود؛ زیرا رعایت آن برای مردان دشوار است و زنان به حکم نوعی اجبار عملی و طبیعی، تسلیم زورمندی و زورگویی می‌شوند و با درماندگی از ادعای تساوی چشم می‌پوشند. به گواهی آثار مکتوب، روی هم‌رفته از برابری جایگاه زن و مرد، چنان‌که در *گاهان* می‌آید، کاسته می‌شود و هر چه از متن‌های قدیمی می‌گذریم، رجحان جنس مذکر بیشتر می‌شود و مقام و منزلت زن تنزل می‌یابد.

البته در متون نیایشی اوستا، یعنی بخش‌های غیرگاهانی یسنا و نیز ویسپرد و یشت‌ها، بازتاب ارجمندی زن در وحی زردشتی بیشتر است. ولی در آثار پهلوی، پنداشته‌های پیرامون زن رنگی دیگر گرفته و تضاد اخلاقی بنیادین گاهانی بین نیک و بد، گسترش و تعمیم شگفتی یافته و به اشیا و مفاهیمی اطلاق شده است که با خیر و شر زندگی ارتباطی ندارند» (مزداپور، ۱۳۷۱: ۱۴-۱۵). به نظر می‌رسد «انقیاد زن با دو سازوکار اصلی و قاطع در جوامع بشری انجام یافته است: یا از راه بی‌ارج و ارزش قلمدادکردن هنر زاینده‌گی و کاستن از اعتبار این ویژگی زنانه است که به این منظور، ویژگی‌های جسمی و ناگزیر زنانه را عیب و ننگ، و ناپاکی‌های حیض و زایمان را پلیدی‌های سخت و اهریمنی می‌پندارند. راه دیگر اینکه زن را تا حد امکان از عرصه فعالیت‌های اقتصادی پس می‌رانند» (همو، ۱۳۸۳: ۸۵). به این ترتیب، در متون دینی زردشتی با حجم انبوه شایان توجهی از قوانین و الزامات مرتبط با دستان روبه‌رو می‌شویم که با جدیت تأکید شده است زنان و غیرزنان آن را رعایت کنند، و اهمال در انجام‌دادن آنها سزاوار عقوبت‌های سخت و پیچیده دنیوی و اخروی دانسته شده است. «با مرور احکام فقهی زردشتی که با هدف تنظیم مناسبات میان افراد و بهبودبخشیدن به نحوه زیست اجتماعی و فردی به وجود آمده‌اند، می‌توان به نظام هنجاری‌ای پی برد که به طور کلی بر ترجیح جنس مذکر و ارتقای او در سلسله‌مراتب اخلاقی و اجتماعی استوار است» (قادری و صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶۲). «همچنین، به نظر می‌رسد که احکام فقهی زردشتی، مانند موارد مذکور در *وندیداد*، در ابتدا کارویژه‌های طبابت و سلامتی را بر عهده داشتند، اما به تدریج به جنبه‌های آیینی تبدیل، و به دلیل کاربرد طولانی مدت تثبیت شدند و تداوم یافتند. در فقه زردشتی، زندگی تداوم و تسلسل بین پاکی و ناپاکی است؛ به‌ویژه در فقه دوران ساسانی که طهارت معطوف به راندن اهریمن و مقابله با پلیدی است و بدن هر لحظه در آستانه آلودگی قرار دارد. از این‌رو، وظیفه یک فرد مؤمن در تمام اوقات شبانه‌روز مراقبت از آن است» (همان: ۱۴۸). بنا به این ملاحظه و به دلیل نجاست و آلودگی دستان و زن دستان در دین زردشتی و لزوم رعایت و حفظ پاکی و زدودن آلودگی‌های اهریمنی، «بین احکام مربوط به دستان و آداب مربوط به طهارت و روابط جنسی ارتباط زیادی وجود دارد» (همان: ۱۵۸). سیستم نظارت دوگانه در رعایت احکام و مقررات در دین زردشتی، به‌خصوص قوانین راجع به دستان، از این‌جا قرار است: نظارت شخص بر خود و جسم خود از یک سو، و نظارت بیرونی دیگران از سوی



دیگر (همان: ۱۶۳). با توجه به این نکات، به نحوه پیدایش دشتان در زنان و تفصیل احکام و قوانین مربوط به آن در دین زردشتی و مقایسه آنها با دیدگاه‌های فقهی امامیه خواهیم پرداخت.

### ۱.۱. پیدایش دشتان در زنان در متون زردشتی

طبق بندهش، یکی از متون زردشتی به زبان پهلوی، پدید آمدن دشتان در زنان نتیجه بوسه اهریمن بر سر دخترش، جهی، است. لذا منشأیی اهریمنی و شیطانی دارد (فربغ دادگی، ۱۳۶۹: بخش پنجم، بند ۴۰، ص ۵۱) و به همین دلیل، قوانین و دستورهای شدید و غلیظی درباره آن در دین زردشتی وضع شده و لازم‌الاجرا دانسته شده است.

### ۱.۲. حیض در قرآن و تفسیر

در اسلام، توحید در ساحت نظر و عمل، به عنوان مهم‌ترین عقیده و بنیادی‌ترین باور دینی مطرح می‌شود که زیرساخت سایر ابعاد این دین، از جمله بُعد فقه قرار گرفته و آنها را بارور کرده است. آموزه‌های عملی و بایدها و نبایدهای رفتاری در اسلام بر بنیاد یگانگی و سیطره خداوند بر هستی، در راستای تنظیم و تصحیح روابط انسان با خدا و هموعان و محیط پیرامونش و با رویکرد و نگرشی توحیدی قوام یافته‌اند. بنابراین، جای تعجب نیست که در این دین، به آن اندازه‌ای که متون زردشتی بر حفظ طهارت (هرمزدآفریده) و پرهیز از آلودگی و ریمنی (زاده اهریمن) پا می‌فشارند، در احکام اسلامی و شیعی چندان اثری از ناپاکی و آلوده‌کنندگی حیض و زن حائض نمی‌بینیم. در قرآن کریم، فقط در سه آیه به حیض اشاره شده است: بقره: ۲۲۲؛ بقره: ۲۲۸، و طلاق: ۴. آیه ۲۲۲ سوره بقره اشاره‌ای مستقیم به ماهیت حیض و احکام پاکی و ناپاکی آن دارد و دو آیه دیگر درباره نقش حیض در طلاق است. «قرآن در قیاس با دیگر کتب مقدس، سهل‌گیرانه‌ترین احکام را درباره دشتان مقرر کرده است. در آموزه‌های اسلامی مربوط به دشتان، نه سخنی از طرد و دوری‌گزینی از زنان، و نه خبری از مجازات‌های سنگین مرگ یا انقطاع قومی و دینی است. عمل حرام در ایام حیض از منظر قرآن و کتب احکام، همخوابگی با زن دشتان است و اسلام توصیه‌ای مبنی بر دوری‌کردن از زن یا منع او از کارها و روابط روزمره با دیگران نکرده است» (زرلکی، ۱۳۹۵: ۵۷-۵۸).

طباطبایی در تفسیر المیزان، چگونگی مواجهه اقوام مختلف جاهلیت با مسئله حیض را تشریح می‌کند:

قبل از اسلام مردم درباره حیض آرای مختلفی داشتند. مثلاً یهودی‌ها در این خصوص خیلی سخت می‌گرفتند و از زنان حائض در خوردن و آشامیدن و نشستن و خوابیدن کناره‌گیری می‌نمودند و در تورات، احکام سختی راجع به زنان حائض و کسی که با ایشان نشست و برخاست کند یا بخوابد، موجود است، اما نصرانی‌ها حکمی را که مانع از نزدیک شدن و تماس گرفتن با ایشان باشد، نداشتند. مشرکان عرب راجع به این موضوع ابداً روش خاصی نداشتند، ولی آنان که در مدینه و اطراف آن ساکن بودند، به واسطه معاشرت با یهودی‌ها گاهی آداب آن طایفه در ایشان هم سرایت کرده بود و با زنان حائض آمیزش نمی‌کردند، اما سایر عرب‌ها بسا آمیزش در حال حیض را خوب می‌شمردند و معتقد بودند فرزندی که در این حال نطفه‌اش منعقد شود، خونریز و سفاک می‌شود؛ چون سفاکی و بی‌باکی نزد عشایر بدوی از صفات پسندیده به شمار می‌رفت (طباطبایی، ۱۳۴۵: ۳۰۲/۳).

به این ترتیب، در عربستان قبل از اسلام، اگرچه اعراب در این باره حکم مشخصی نداشتند، ولی ساکنان مدینه و روستاهای اطراف از زن حائض اجتناب می‌کردند و تحت تأثیر آداب و رسوم یهودیان، در معاشرت با زنان حائض سخت می‌گرفتند. از این‌رو، پس از ورود اسلام به عربستان، این مسئله از رسول خدا پرسیده شد و در پاسخ، آیه ۲۲۲ سوره بقره نازل شد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۱۸/۱) که در آن خداوند به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ». بعد از نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) فرمود با زنان حائض در یک خانه زندگی کنید و با آنان هر کاری به جز آمیزش انجام دهید (طبری، بی‌تا: ۲۲۴/۲).

در قرآن کریم، واژه «حیض» همین یک بار در آیه ۲۲۲ سوره بقره به کار رفته است. در این آیه، «مَحِيضٌ» به مفهوم «وقت حیض» و «مکان حیض» است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۲۰). حیض به تعبیر این آیه، بیماری است و کلمه «اذی» در اکثر کتب تفسیری به «رنج» و «بیماری» معنا شده، بنابراین، زن حائض همچون دیگر بیمارها مأجور است

و حیض، کفاره گناهان او است. اما اینکه محیض دوم، «اذیت» خوانده شده، به این جهت است که حیض زنان از کارویژه‌ای حاصل می‌شود که طبیعت زن در مزاج خون طبیعی خود انجام می‌دهد و مقداری از خون طبیعی او را فاسد و از حالت طبیعی خارج کرده و به داخل رحم می‌فرستد. وجود خون حیض در رحم باعث پاک‌شدن آن می‌گردد و اگر مادر باردار باشد، جنین را تغذیه می‌کند و در دوران شیردهی کودک از آن تغذیه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۹۶). از نظر علمی، قاعدگی، آبستنی، زایمان و شیردهی بر جسم و روان زن اثرگذار است (آسیموف، ۱۳۶۴: ۱۱۸).

در این آیه چند نکته در خور توجه است:

**الف.** «آذی» امری است که همراه با ضرر جسمی، روحی، اخروی یا دنیوی باشد (قرشی، ۱۳۷۵: ۲۰۶/۱). برخی از مفسران نیز «آذی» را مربوط به عمل زناشویی دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۹۵/۱). با توجه به فاء فصیحه قبل از فعل «اعْتَزَلُوا» و اذیت‌کننده‌بودن ماهیت حیض، مشخص می‌شود که زنان باید از هر آنچه موجب عسر و حرج است، معاف شوند. حکم معافیت زنان از نماز و روزه و عبادات دیگر نیز برای رعایت حال زنان است. زیرا زنان در این دوران به استراحت و تغذیه مناسب نیاز دارند.

**ب.** «فَاعْتَزَلُوا»: علت امر قرآن به کناره‌گیری از زنان این است که اعراب جاهلی با زنان در زمان حیض مقاربت می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۹۵). از این‌رو، آمیزش با زن حائض با امر «اعْتَزَلُوا»، حرام اعلام شده است. با توجه به این مطالب، ارتباط کلمه «آذی» در این آیه با «اعتزال» روشن می‌شود. به عبارت دیگر، حکم اعتزال از زن با همین اذیت و آزار مرتبط است و در واقع، ذکر علت بر حکم مقدم شده است.

می‌توان گفت حرمت مباشرت با حائض از طرفی، به این نکته اشاره دارد که طبیعت زن حائض مشغول پاک‌کردن رحم و آماده‌سازی برای بارداری است و آمیزش در این حالت سازوکار رحم را مختل می‌کند و به بارداری صدمه می‌زند. از طرف دیگر، این حکم حرمت، خود نوعی تطهیر زنان از پلیدی است. به این ترتیب، اعتزال به معنای دوری کردن از زنان نیست، بلکه به معنای دوربودن زنان از عسر و حرج است.

**ج.** درباره عبارت «و لا تقربوهنَّ» باید گفت منظور از نزدیکی نکردن با زنان، مطلق دوری‌گزیدن از آنان نیست. همچنین، این نوع امر و نهی قرینه است بر اینکه امر

«فَاعْتَرَلُوا» و نهی «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ» جنبه کنایی دارد و مراد از نزدیکی با زنان حائض فقط نزدیکی از محل خون است، نه مطلق همنشینی، معاشرت و لذت‌گیری از آنان (گواهی، ۱۳۶۹: ۴۱-۴۲)، چنان‌که امام صادق (ع) در پاسخ به مردی که زنش حائض بود و پرسید چه بهره‌ای از او می‌تواند ببرد، فرمود: همه چیز به جز آمیزش از راه متعارف. نیز از آن حضرت پرسیدند: «زنی که در آخرین روز عادت، خون حیضش قطع شده است، چه حکمی دارد؟». فرمود: «اگر شهوت همسرش شدید است، باید دستور دهد محل خون را بشویند. آنگاه اگر خواست، می‌تواند قبل از غسل با او نزدیکی کند» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۹۹-۳۰۰).

د. طهارت (متضاد نجاست)<sup>۲</sup> در اسلام احکامی دارد که به قوم یا دوره‌ای اختصاص ندارد. طهارت و نجاست در اسلام علاوه بر اینکه به عنوان صفات وجودی در اشیا به کار می‌رود، به مسائل مادی و معنوی نیز تعمیم می‌یابد و در قوانین هم جاری می‌شود. از این رو، اگر خداوند فرموده است: «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ»، منظور، پاکی از حیض و قطع جریان خون است. عبارت «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» به معنای شستن محل خون یا غسل کردن است. اما در عبارت «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ»، یعنی پس از پاک‌شدن، آمیزش با زن جایز است؛ دلیل تقید امر «فَأَتَوْهُنَّ» به «أَمَرَكُمُ اللَّهُ» این است که آمیزش جنسی فی‌نفسه، لغوی و لهوی است، ولی چون به امر خدا مقید شده است، تکوینی محسوب می‌شود. بدین ترتیب، قرآن پس از اتمام دوره حیض برای جبران صدمات روحی و عاطفی زنان در این دوره (به علت نزدیکی نکردن با مردان)، مردان را به آمیزش با زنان امر کرده که در حقیقت، جبران امر «اعْتَرَلُوا» است.

## ۲. پاک‌ی و ناپاکی زن دستان در دین زردشتی و فقه امامیه

«در ژرف‌ساخت عقاید زردشتی، خیر هرزیدی و شرّ اهریمنی، که در آفرینش پدیدار می‌گردد، دو بن جدا و متمایز هستی است. آفرینش هرزید همه نیکی و زیبایی و پاکیزگی، و آفرینش اهریمن سراسر بدی و زشتی و پلیدی است. زندگی نیکو از آن هرزید است و اهریمن سعی در میراندن آن دارد. خونریزی زنانه ناپاک و ریمن و ناپاک‌کننده حیات، و عامل آن «دروج» است. ریمنی و نجاست زن دستان زاده هدر (یا هیخر، چیز ناپاکی که از تن زنده جدا شود، مانند مو، ناخن، تف، خون و سایر ترشحات جسمانی) است. دروج تأثیر دیوی بر تن است و دویدن و راه‌رفتن اهریمنی

در تن تکرار حادثه کیهانی هجوم اهریمن بر آفرینش هرمزدی در عالم صغیر به شمار می‌رود. حیض پدیده شگفت و ناخوشایندی است که بسیاری از فرهنگ‌های جهان، از جمله دین زردشتی، آن را تابو می‌شمرند. عوارض گوناگون آن از ضعف بدنی گرفته تا آلودگی تن و جامه و جای نشستن زن دشتان، و به دنبال آن، با وسایل نارسا و قدیمی روزگار باستان، بدبوی و ناخوشایندگشتن تن وی و اشیای پیرامون آن، دلایل کافی برای نامطوبعی دشتان پدید می‌آورد و چون با نارضایی شوهر همراه می‌گردد، به‌خوبی می‌توان دریافت که چرا پدیده‌ای اهریمنی است و چرا «دروج دشتان» را این همه نیرومند و زورآور می‌دانسته‌اند. دشتان می‌تواند با مرگ همراه باشد و نیز عوارض ناخوش آن با عدم آبستنی یا سقط جنین هر گاه وحدت و یکتایی یابد، آرزوی داشتن فرزند را که آرزویی بزرگ و مقدس است، به یأس تبدیل می‌کند. بوی ناخوش و بیماری و بی‌فرزندماندن را می‌توان به اهریمن منتسب کرد» (مزداپور، ۱۳۸۳: ۲۷۵-۲۷۸).

«در دین زردشتی، جهان و مافیها به دو گروه هرمزدی و اهریمنی بخش می‌شود و در هر چیز می‌توان دلایل کافی یافت که آن را هرمزدی و نیکو یا اهریمنی و بد به شمار آوریم. زن نیز از این حکم مستثنا نیست. در زبان پهلوی دو واژه برای نامیدن زن هست: ناریگ (زن نیک) و جه (زن بد). زنی شایسته نام ناریگ است که از یک سری احکام دینی پیروی کند و به محض عدول از این اطاعت و شکستن پرهیز و تابوی دینی و سرپیچی از مقررات مقدس، مانند عدم رعایت پرهیز دشتان «جه» خوانده می‌شود و محکوم به عقوبت‌های دنیوی و اخروی می‌شود» (همو، ۱۳۷۱: ۱۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

علت عقوبت و مجازات رعایت‌نکردن پرهیزهای دشتان به سبب دیوی است که به زن دشتان نفوذ کرده که از تمام دیوهای جهان بدتر است؛ زیرا فقط دیوی که در زن دشتان رسوخ کرده است، می‌تواند از طریق نگاه ناپاکش به اشیا و افراد حمله کند و منجر به پلیدی آنان شود (سد در بندهش، فصل ۱۵، بندهای ۶-۷، ص ۸۳؛ شایسته ناشایست، فصل ۳، بند ۲۹، ص ۶۴-۶۵). در واقع، این دیو، دروج (دروغ و ناراستی اهریمنی) را در همه تن جاری می‌کند و به همین علت باید زن دشتان را از آلودگی و پلیدی بیشتر دور داشت و از ارتباط وی با هر کس و هر چیز، مخصوصاً اشیای آیینی، جلوگیری کرد. همچنین، دشتان به دلیل رنگ متفاوت آن از دیگر خون‌ها و بدبویی بیشترش موجب آلودگی تن زن می‌شود و از این راه، آن تن موجب زیان می‌گردد (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۲۴، بند ۲۰، ص ۹۶).

پس دین زردشتی بر بنیان ثنویتی اخلاقی و کشمکش همیشگی بین خیر و شر و جدال سخت و آشتی‌ناپذیر هرمزد و اهریمن بنا شده و در نتیجه، همه ابعاد این دین، به‌ویژه بُعد فقهی و احکام دینی‌اش (خصوصاً دو موضوع بسیار مهم طهارت و نجاست)، بر مبنای اصل پرهیز از آلودگی اهریمنی و مقابله با آن پدید آمده است. در این دین، دشتان در کنار می، خون، ادرار و آب دهان یکی از هیخرها (نجاسات) است که در صورت تماس چیزی با آنها باید با دقت کامل شسته شود تا پاک گردد (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۱۲، بندهای ۱ و ۲، ص ۵۲).

در اسلام، به‌ویژه در متون فقهی امامیه، نگرش به زنان در دوران قاعدگی متفاوت با دیدگاه زردشتی است. در این دیدگاه، زنان دشتان در معرض هجوم نیروهای اهریمنی قرار نگرفته‌اند و آلوده نیستند، بلکه با تحمل مشقات و زحمات (اذی) دوران حیض، دارای اجر و مقام معنوی نیز می‌شوند و ظاهراً ممنوعیت برخی عبادات برای زنان در این مدت نیز به دلیل ملاحظه وضعیت خاص و نامطلوب آنان است. چنان‌که از پیامبر اکرم (ص) درباره جایگاه زنان حائض نقل شده است که یک روز حیض‌شدن بهتر از عبادت یک‌ساله است؛ یا زنی که در حالت حیض بمیرد، اجر شهید را دارد. همچنین، زنی که از حیض غسل کند، تمام گناهانش آمرزیده می‌شود و بر او گناهی نوشته نمی‌شود تا زمان حیض دیگر (نوری، ۱۳۷۳: ۴۱/۲).

یکی دیگر از دلایلی که بر پاک‌بودن وجودی زنان حائض دلالت دارد، حکم فقها در جواز مقاربت با حائض حتی قبل از انجام دادن غسل حیض است (کرکی و حلی، بی‌تا: ۱۰). این حکم از سویی، نشان می‌دهد که زن در این دوران از جهت روحی و وجودی پاک است و نهی از آمیزش با او به دلیل حفظ سلامتی زنان و پیش‌گیری از عفونت و ممانعت از تشکیل نوزاد ناقص‌الخلقه است که این ملاحظه کاملاً عالمانه و منطبق بر اصول علمی و پزشکی است؛ چنان‌که حیوانات هم در این دوره مایل به جفت‌گیری نیستند. بنابراین، قرآن علاوه بر توجه به بهداشت جسمی زن، به نیازهای روحی و عاطفی او نیز در این ایام اهمیت داده است. از سوی دیگر، پاک‌بودن زنان را ثابت می‌کند؛ زیرا اگر اسلام زن حائض را آلوده می‌دانست، مقاربت با وی قبل از غسل جایز نبود (نجفی، ۱۳۹۵: ۲۸۸/۳۰)، با توجه به اینکه احتمال تشکیل نطفه در این دوران نیز هست.

استحباب برپاداشتن صورتی مهم‌ترین عمل عبادی، یعنی نماز، در این حالت، برای حفظ ارتباط معنوی زن حائض با خدا نیز نشان‌دهنده پاک‌بودن روح زن است. زیرا در

صورت پلیدی روح، ارتباط وی با خدا میسر نخواهد بود. از این رو، خداوند با آگاهی از سختی‌های این دوران برای زنان، ایشان را از تکالیف شرعی و زناشویی معاف داشته تا این ایام را راحت‌تر سپری کنند و مهم‌تر آنکه به منظور رعایت وضعیت روحی آنان، طلاق زن در دوره حیض جایز نیست (طلاق: ۴؛ بقره: ۲۲۸؛ خمینی، ۱۳۶۹: ۵۹-۶۰).

### ۳. احکام دشتان در دین زردشتی و مقایسه آن با فقه امامیه

در این بخش، به تفصیل، مقررات و قوانین مرتبط با دشتان از منظر دین زردشتی ذکر، و با احکام و دیدگاه‌های فقهی امامیه مقایسه خواهد شد. در فقه زردشتی، حیض مانند بیماری گری<sup>۳</sup> است که باید اقدامات خاصی از جمله قرنطینه را درباره آن انجام داد (روایت امید/شومیستان، ۳۵: ۴). ولی نگاه غالب به دشتان در دین زردشتی آن است که دشتان و خون آن را حاصل عملکرد اهریمن و در نتیجه، اهریمنی، و بسیار ناپاک و پلید می‌انگاشتند که باید با رعایت محدودیت‌ها و قوانین دقیق، از آن و آثار ناشی از تماس یا ارتباط با آن پرهیز کرد. در خصوص دیدگاه اسلام درباره حیض زنان باید گفت در قرآن کریم (بقره: ۲۲۲) واژه «اذی» به معنای «رنجوری زن» است و اینکه باید جانب او رعایت شود و سخن از آلودگی زن و لزوم جداسازی و قرنطینه‌رفتن او در میان نیست.

#### ۳. ۱. جداسازی زن دشتان

«در دوره‌های پس از غارنشینی، روش «خونریزی آزاد» بدون هیچ ابزار مراقبتی برای کنترل خونریزی ماهانه رایج بوده است. زنان در دوران دشتان به جایی دور از محل زندگی فرستاده می‌شدند. «کلبه‌های قاعدگی» ترکیب آشنا و مکرری است که در بررسی فرهنگ‌ها و کشورهای دیگر به آن برمی‌خوریم. کلبه قاعدگی، که زردشتیان به آن «دشتانستان» می‌گفتند، مکانی است که زنان دشتان را به آنجا می‌فرستادند؛ نوعی انزوا و استراحت اجباری. زن در این دوره از غذاپختن، بچه‌داری، هم‌بستری و ... معاف بود. این دوران قرنطینه را می‌توان دو گونه دید: یا معافیت و استراحت در این دوران خاص است یا محرومیت و محدودیت زن به خاطر ناپاکی و پلیدی و ممنوعیت کارها و روابط معمول» (زرلکی، ۱۳۹۵: ۱۲۲).

گویا این رسم و الزام به قرنطینه رفتن زن دشتان در دین زردشتی بازمانده‌ای از این باور کهن باشد که بعدها جامه‌ای دینی بر آن پوشانده شده است: از قول اورمزد (= اهوره‌مزدا) نقل است که خطاب به زردشت فرمود که زنان را اندرز و نصیحت کن تا آن سه روز که دشتان هستند، از همه چیزها پرهیز کنند و هیچ چیز را نینند (سد در بندهش، فصل ۴۱، بند ۲، ص ۱۱۰). می‌توان گفت «در دین زردشتی، سه روش اصلی تطهیر مرسوم بوده است که عبارت‌اند از: شست‌وشو، رهاکردن تطهیرشوندگان در طول زمانی معین و بازگرداندن آنان به طبیعت، و جداکردن موارد ریمن‌شده» (مزدپور، ۱۳۸۳: ۳۰۱-۳۰۲). «در مورد زن دشتان، آمیزه‌ای از دومین و نخستین روش تطهیر کاربرد دارد که ابتدا با گذشتن هفت یا نه روز، در اوضاع و شرایط عادی پاک می‌گردد و سپس بعد از شستن بدن با آب و گمیز می‌تواند به جای اصلی زندگانی خود برگردد» (همان: ۳۰۳). بنابراین، هنگامی که زن دشتان شود، در آن سه روز می‌باید از همه چیز از دیدن آب، آتش، خورشید، ماه، ستاره و مرد اشو (دیندار) پرهیز کند و در کنجی بنشیند تا سه روز بگذرد (سد در بندهش، فصل ۴۱، بندهای ۱، ص ۱۱۰). به دلیل نجاست و پلیدی دشتان، زن به محض آنکه دریابد که دشتان شده است، بی‌درنگ باید نخست گردن‌بند و سپس گوشواره و بعد سریند و جامه‌اش را از تن درآورد (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۴، ص ۵۸). در جایی دیگر آمده است که اگر به‌یقین بداند که دشتان است، باید همه جامه‌ها را عوض کند و هنگامی که در جایگاه زنان دشتان نشست، باید باج<sup>۴</sup> دارد (همان، فصل ۳، بند ۶، ص ۵۸).

در متون زردشتی، جزئیات فراوانی درباره مکان نگه‌داری زن دشتان (= دشتانستان) هست که آگاهی‌های سودمندی در اختیار ما قرار می‌دهد. مثلاً اگر از زنی زردشتی خون دشتان روان شود، مزدپرستان (= زردشتیان) باید راه او را از هر گونه گل و بوته‌ای پاک کنند و در جایی که او باید بماند، خاک خشک بر زمین بپاشند و برای او ساختمانی بر پای دارند که به اندازه یک‌دوم یا یک‌سوم یا یک‌چهارم یا یک‌پنجم بلندی خانه، از خانه بلندتر باشد تا مبادا نگاه او بر آتش بیفتد (وندی‌داد، ۱۶: ۱-۲). در خانه‌ای (= اتاقی) که زن دشتان باشد، نباید آتش افروخت (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۳۰، ص ۶۵).

اگر زن در حیض بودن خونی که از او خارج می‌شود، شک داشت، باز هم باید قرنطینه را مانند وقتی که به بیماری گری مبتلا است، رعایت کند (روایت امید اشوهیستان،



۳۵: ۴). پس از سه شب که آن آلودگی ناپدید شد، تا یک شبانه‌روز درنگ کردن و نسکی (بخشی) از اوستا خواندن لازم است (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۱۲، بند ۵، ص ۵۲). اگر زن دشتان پس از گذشت سه شبانه‌روز باز هم خون ببیند، باید تا پایان شبانه‌روز چهارم در دشتانستان بماند. اگر پس از آن باز هم خون ببیند، باید تا پایان شبانه‌روز پنجم هم در آنجا بماند. اما اگر زنی بعد از سپری شدن سه شبانه‌روز باز هم خون ببیند، این کاری است که کارگزاران دیوها برای پرستش و ستایش آنان کرده‌اند (وندیداد، ۱۶: ۱۱). تغییر رنگ ترشح زنانه، چه پیش و چه پس از دشتان، نیز حکم خون دشتان را دارد و نجس محسوب می‌شود (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۱۹، ص ۶۲). هر زمان که زن دشتان پاک شد، می‌تواند غسل کند و از دشتانستان بیرون آید، ولی هر گاه دوباره، ولو به فاصله‌ای کوتاه، دشتان شد، باید قرنطینه را از سر بگیرد و تا زمانی که کاملاً پاک نشود، اجازه سر و تن شستن را نخواهد داشت (همان، فصل ۳، بندهای ۱۶-۱۸، ص ۶۱-۶۲).

اسلام برای حائض معافیت‌هایی، البته در محیط خانواده، قائل است و زن به قرنطینه فرستاده نمی‌شود تا در آنجا احساس تنهایی و ناراحتی کند. در اسلام فقط خون حیض آلوده و ناپاک است. همین‌طور، طبق احکام اسلامی، خونی که با فاصله نزدیک پس از دشتان جاری می‌شود، استحاضه محسوب می‌شود، اما در دین زردشتی، این خون دشتان تلقی می‌گردد و همه احکام دشتان بر آن مترتب می‌شود.

### ۳. ۲. ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های زن دشتان

در دین زردشتی، قوانین و احکام مفصلی در باب دوران دشتان، هم برای خود زن و هم برای اطرافیان و وابستگانش، وضع شده بود که همگی لازم‌الاجرا بود و تخلف از آنها یا کوتاهی در رعایت آن مجازات دنیوی و اخروی در پی داشت. هدف از این احکام و قوانین، تأکیدی جدی بر دوری هر چه بیشتر زن با دنیای پیرامونش و قطع ارتباط با آن، مخصوصاً افراد دیندار و روحانیان و عناصر مقدس و اشیای مقدس بود. در ادامه، نمونه‌هایی از محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های زن دشتان را برمی‌شمريم.

«رفتار آیینی درست در برابر ریمنی، پرهیز از آن و پاک‌ماندن است. از آنجا که ریمنی بر اثر تماس انتقال می‌یابد، در مورد اجسام و اشیای نامقدس و عادی فاصله «سه گام سه‌پا» معیار در امان ماندن از ریمنی است و این معیار برای اشیای مقدس مانند برسم و ... به پانزده گام سه‌پا می‌رسد. اما چنان‌که گفتیم، نیروی دروج دشتان چندان

زیاد است که از راه دور و با چشم و نگاه ناپاک می‌تواند پادیبایی (= پاک‌ی، طهارت) را از بین ببرد و چیزهای پاک را ناپاک کند» (مزدپور، ۱۳۸۳: ۲۸۵). به همین دلیل، زن دشتان باید به فاصله پانزده گام از آب، آتش، برسم و مرد اشو دور باشد (وندیداد، ۱۶: ۳-۴؛ شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۳۳، ص ۶۵-۶۶). «اشیای مقدس با نگاه زن دشتان بی‌پادیاب یا به اصطلاح، «وادیب» می‌شوند و دیگر شایسته کاربرد در آیین مقدس نخواهند شد. اشیا و اجسام مقدس و آیینی در صورت ریمنی برای بازگشت به وضع عادی و نخست خود باید تظهير و پاک شوند» (مزدپور، ۱۳۸۳: ۳۰۱). با نزدیک‌شدن وی به آب و گیاه، کاهش به آنها می‌رسد و غذاها بی‌مزه می‌شوند و بوی آنها تغییر می‌یابد (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۲۴، بند ۲۰ الف، ص ۹۸). به قولی دیگر، زن باید سه گام از مرد اشو دور باشد، چراکه چشم او به هر چه بنگرد، فره و پاک‌ی آن را می‌کاهد (سد درنشر، فصل ۴۱، بندهایی ۵-۶، ص ۳۲). باید که دشتان به هیچ پادیاوی<sup>۵</sup> نظر نکند که اگر هزار گز (فاصله باشد) همه را پلید و آلوده خواهد کرد. همچنین، به گوسفند یا گیاهی دیگر نباید بنگرد (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۲۹، ص ۶۴-۶۵).

حتی سخن گفتن زن با دیگران موجب سرایت ناپاک‌ی به آنان می‌شود. زن دشتان نباید با مرد اشو سخن بگوید (سد درنشر، فصل ۶۸، بندهای ۴-۹، ص ۴۹؛ سد در بندهش، فصل ۹۶، بند ۲۳، ص ۱۶۵؛ شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۲۹، ص ۶۴-۶۵)، زیرا از هم‌صحبتی با زن دشتان به هوش و حافظه و خرد و دیگر حواس گزند بسیار می‌رسد (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۲۴، بند ۲۰ الف، ص ۹۸؛ سد در بندهش، فصل ۹۶، بندهای ۱۱-۱۴، ص ۱۶۴).

جالب آنکه حتی نباید دو زن دشتان در یک مکان با هم باشند و با هم بخوابند و تا سه روز نباید سرشان را بشویند (سد در بندهش، فصل ۹۶، بند ۲۳، ص ۱۶۵). مقررات سختگیرانه اجتناب از ارتباط با دشتان حتی شامل کودکان او نیز می‌شود: اگر زن دشتان کودک شیرخوار دارد، باید جامه کودک را درآورند و به مادر دهند تا شیر بخورد و بعد از آن او را به دیگران بسپارند (سد درنشر، فصل ۶۸، بندهای ۱۰-۱۲، ص ۴۹). اگر کودک شیرخوار موقع دشتان‌شدن زن با او برخورد یافته باشد، باید نخست دست‌ها و سپس تن کودک را بشویند (وندیداد، ۱۶: ۵-۷). این شاید بدان جهت باشد که طفل خردسال را از آسیب چشم بد محفوظ می‌داشتند و مواظبت می‌کردند که زن حائض نزدیک او نشود، زیرا پلیدی اهریمنی وی را موجب بدبختی طفل می‌پنداشتند (حجازی، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

در اسلام و فقه امامیه، زن در حال حیض به کلی از حضور و اعتکاف در مساجد، به ویژه مسجدالحرام و مسجدالنبی، حرم امامان (ع) و طواف کعبه منع شده است (حائری، ۱۳۹۲: ۹۸؛ کرکی و حلی، بی تا: ۱۰). اما حضور حائض در صحن و رواق مشاهد مشرفه به دلیل اینکه جزء قسمت مرکزی حرم و مسجد شمرده نمی شود، مانعی ندارد. به نظر می رسد ممنوعیت تردد و حضور در مساجد هم به علت ناپاک بودن زنان نیست، بلکه برای حفظ طهارت مساجد و مکان نمازگزاران برای جلوگیری از نشت خون به دلیل نبود امکانات محافظتی کافی و مناسب برای حیض زنان در گذشته بوده است؛ چنان که حضور زنان در حال استحاضه در مساجد اشکالی ندارد. به عبارت دیگر، اگر از نظر فقهی، جسم زن در هنگام خونریزی آلوده باشد، در موقع استحاضه هم نباید مجاز به انجام دادن واجبات (نماز، روزه و ...) و حضور در مساجد باشد، با اینکه وضع زن در استحاضه کثیره شبیه به دوران حیض است. همچنین، در احکام شیعی حکمی برای جداسازی کودک شیرخوار از مادرش نیامده است.

### ۳.۲.۱. پوشاک زن دشتان

یکی از قواعد مهم در باب دشتان این است که هر چه هنگام دشتان شدن زن با او در تماس باشد، نجس نیست و هر چه بعد از دشتان شدن با او تماس یابد، نجس است (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۲، ص ۵۷؛ فصل ۳، بند ۵، ص ۵۸). چنانچه جامه کسی با زن دشتان برخورد کند، طبق نظر یکی از فقهای زردشتی، آن مقدار از جامه باید با گمیز گاو و آب شست و شو داده شود تا جامه دیگران را نجس نکند (همان، فصل ۳، بند ۱۳، ص ۶۰).

طبق فقه امامیه، لباس هایی را که خون حیض به آن رسیده و نجس شده است، باید با آب شست تا طهارت یابد و نیاز به اقدام تطهیری دیگری نیست.

### ۳.۲.۲. ممنوعیت آشپزی در دوران دشتان

اگر زنان در این ایام خوراک بپزند و نزد مرد اهلو (دیندار) ببرند و او را به خوردن دعوت کنند، در آخرت، بدین نحو عقوبت می بینند که به دست و دندان خویش پستان خود را می بُرند و سگان شکم آنها را می درند و می خورند (ارداویراف نامه، ۷۶: ۸۷). چنین منعی برای زن حائض در اسلام و شیعه امامیه مطرح نیست.

## ۳.۲.۳. خوراک و نوشاک زن دشتان

درباره اندازه، نوع، آورنده خوراک و نوشاک و روش خوردن و نوشیدن آن جزئیات جالبی در متون زردشتی آمده است: باید دقت کرد که به اندازه به او خوراک دهند و بیش از حد توانش به وی آب و خوراک نرسانند، زیرا هر چه از خوراک زن دشتان اضافه آید، قابل مصرف نیست و باید دور ریخته شود و برای خودش نیز قابل استفاده نیست (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۱۲، ص ۶۰؛ همان، فصل ۳، بند ۳۰، ص ۶۵). هر کس نان دشتان یا چیزی نیم‌خورده دشتان بخورد، پنجاه روز فهم و عقل او می‌کاهد، افزون بر اینکه مرتکب گناه نیز شده است (سد در بندهش، فصل ۹۶، بندهای ۱۱-۱۴، ص ۱۶۴). تا چهار شبانه‌روز نباید خوراک گوشتی به او بدهند، مبادا که خونریزی وی بیشتر شود. از آن‌رو که دیو در تن دشتان جای دارد، هر گونه نیرویابی او بر نیروی اهریمن می‌افزاید (وندیاد، تعلیقات مترجم: ۸۳۷). فقط به اندازه دو دینار (= معادل وزن ۱۰۵ یا ۱۸۵ دانه گندم) نان و به اندازه یک دینار شیربای<sup>۶</sup> باید به او داد تا مبادا نیرو بگیرد (همان، ۱۶: ۵-۷). کسی که برای زن دشتان خوراک می‌برد، باید سه گام از وی دور بایستد. زیرا خوراک پخته‌ای که در فاصله سه گام زن دشتان باشد، نجس است (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۱۲، ص ۶۰؛ همان، فصل ۳، بند ۳۴، ص ۶۶). خوراک را باید در آوندهای آهنی، سربی (همان، فصل ۳، بند ۳، ص ۶۶)، برنجی یا هر آوند فلزی کم‌بهای دیگر یا در چمچه‌ای فلزی بریزند و از فاصله‌ای نزدیک او بگذارند. زیرا آوندهای سفالی اگر آلوده شود، پاک‌شدنی نیست؛ ولی آوندهای فلزی را می‌توان پاک کرد (زرلکی، ۱۳۹۵: ۳۹). هنگامی که زن بخواهد نان بخورد، باید دست را در آستین کند یا چیزی بالای آستین بنهد و نباید دست برهنه‌اش هیچ جا دیده شود. زیرا هر قطره آب که بر اندام زن دشتان چکد، سیصد استیر<sup>۷</sup> گناه دارد (سد در نثر، فصل ۴۱، بندهای ۱-۴، ص ۳۱-۳۲). موقع آب‌خوردن نیز باید دستش را در آستینش فرو ببرد، پاره‌ای کرباس بر سر آستین بگیرد و ظرف آب را هم نباید لبریز کند (سد در بندهش، فصل ۹۶، بند ۲۳، ص ۱۶۵). وی باید در هر بار خوراک‌خوردن، ایزد سروش را که زننده و درهم‌کوبنده دیوان است، برای راندن دیو دشتان به یاری بخواند و طبق قولی دیگر، دعاها<sup>۸</sup>ی مهمی چون اشم و هو<sup>۹</sup> و یتا آهو و یریه<sup>۹</sup> را تلاوت کند (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۳۵، ص ۶۸).

در اسلام، زن حائض به تغذیه مناسب و استراحت نیاز دارد و محدودیت غذایی خاصی برایش در نظر گرفته نشده است.

### ۳.۳. عبادت زن دشتان

اگر زنی در حال نیایش باشد و دشتان شود، باید به نیایش خود ادامه دهد (همان، فصل ۳، بند ۷، ص ۵۹). بر همه زنان واجب است دوازده هُماسَت<sup>۱۰</sup> برگزار کنند تا از جمله گناهانی که در وقت دشتان و غیر آن انجام داده‌اند کاملاً پاک شوند (سد در نثر، فصل ۶۶، بند ۱، ص ۴۷). به نظر می‌رسد ممنوعیت عبادت برای زن دشتان به دلیل نجاست و اهریمن‌زده بودنش است و به همین دلیل بیشتر از باب محرومیت بوده است، نه معافیت و استراحت.

به طور کلی، از منظر اسلام و شیعه امامیه، در این ایام، انجام دادن تکالیف شرعی چون نماز و روزه واجب بر عهده زنان نیست و هر چیزی که بر فرد جُنُب حرام است، مثل رساندن جایی از بدن به خط قرآن، رفتن به مسجدالحرام و تمام عبادت‌هایی که برای انجام دادن آنها غسل یا تیمم واجب است، بر زن حائض هم حرام است. خواندن نمازهای واجب در ایام حیض از زنان رفع شده است؛ چون خونریزی ماهیانه زن نوعی حرج و سختی است و به دلیل پدید آمدن همین وضعیت روانی خاص، زن نمی‌تواند در حال نماز توجه دقیق و آرامش و طمأنینه و طهارت لازم را داشته باشد (حائری، ۱۳۹۲: ۹۹). روزه ماه رمضان نیز در دوران قاعدگی واجب نیست، اما زنان باید روزه‌های واجب ماه رمضان را قضا کنند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۰). البته تلاوت آیاتی از عزائم<sup>۱۱</sup> که سجده واجب دارند برای حائض جایز نیست و اگر زنان این آیات را استماع کنند، باید با اشاره رو به قبله سجده کنند. ترک سجده‌های مستحبی سایر سوره‌ها اشکالی ندارد (همان: ۲۱).

### ۳.۴. کارهای نیک جایگزین احکام دشتان

اگر زن دشتانی نتواند مقررات و احکام دشتان را کامل رعایت کند، می‌تواند با انجام دادن کُرفه (ثواب، کارهای نیک) از عقوبت اخروی در امان بماند. مثلاً اگر توانش را دارد، هفده یشت<sup>۱۲</sup> و اگر ندارد، دوازده یشت بکند تا روانش رستگاری یابد تا از این راه، هم از گناهانش کامل پاک شود و هم شصت هزار کُرفه کسب کند (سد در بندهش، فصل ۴۱، بندهای ۴-۹، ص ۱۱۱).

در فقه شیعه، مستحب است که در این دوران زن با ذکر و دعا رابطه‌اش را با خداوند حفظ کند و هنگام فرارسیدن وقت نماز خود را پاکیزه کند، وضو بگیرد، رو به

قبله بنشیند و با خدا دعا و مناجات کند (حائری، ۱۳۹۲: ۹۹) تا به این ترتیب، کاستی ارتباط معنوی با خداوند در این ایام جبران گردد. در فقه امامیه، فرد به مجرد محرومیت از انجام دادن کار واجب، از ثواب و برکات آن محروم نمی‌شود، چنان‌که ابوسعید خدری از پیامبر (ص) پرسید: «اگر کسی به واسطه بیماری و ضعف یا حیض نتوانست روزه مستحبی ماه رجب را به جا آورد، چگونه می‌تواند اجر روزه این ماه را به دست آورد؟». پاسخ فرمودند: «چنین کسی می‌تواند هر روز به فقیری صدقه دهد که اگر چنین کند، به تمام ثواب روزه این ماه و چه بسا بیش از آن خواهد رسید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱/۹۴).

### ۳. ۵. گناه و مجازات نزدیکی با زن دستان

«آمیزش با زن دستان از بدترین و پلیدترین گناهان در دین زردشتی به شمار می‌آید و تاوان دو گناه را دارد: هم‌آغوشی با زن دستان، و ریمنی بر اثر تماس با شخص ریمن که باید با آب و گمیز خود را پاک گرداند» (مزدایور، ۱۳۸۳: ۲۸۹). برای این گناه بر حسب دفعات تکرار آن و با توجه به آگاه بودن یا نبودن مرد، مجازات‌های سخت و سنگینی در دنیا و آخرت مطرح شده است. مثلاً گفته‌اند کسی که با زن دستان به کامجویی درآمیزد، کردار او بهتر از کردار کسی نیست که تن مرده پسر خویش را - که از خون خود او زاده شده و در اثر ناخوشی «نَزَه» (نوعی بیماری) مرده است - بسوزاند و چربی تن وی را در آتش بریزد (وندیاد، ۱۶: ۱۷). در اوستا، نزدیکی با زن دستان گناهی نابخشودنی و مرگ‌ارزان (= مستحق مرگ) دانسته شده (همان، ۱۵: ۷) و در وندیاد، کفاره بسیار سخت و سنگینی برای چنین مردی معرفی شده است (همان، ۱۸: ۶۸-۷۶). در جایی دیگر، گناه چنین فردی معادل پانزده تنافور/تناول/تناپوهل گناه<sup>۱۳</sup> مطرح شده است (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۲۷، ص ۶۴؛ سد در بندش، فصل ۹۶، بندهای ۱۱-۱۴، ص ۱۶۴). کیفر مردی که بارها با زن دستان مباشرت کند، چنان‌که دستان آن زن جابه‌جا شود، نخستین بار، شصت تازیانه، دومین بار، صد تازیانه، سومین بار، صدوچهل تازیانه، و چهارمین بار که او با زن دستان مباشرت کند، اگر تن زن را از زیر جامه بفشارد، اگر ران ناپاک او را، بی‌آنکه با او درآمیزد، بفشارد، صدوهشتاد تازیانه خواهد بود (وندیاد، ۱۶: ۱۴-۱۶). در آخرت، روان چنین مردی را با ریختن چرک و کثافت و خون حیض به دهانش عقوبت خواهند کرد (اردویراف‌نامه، فصل ۲۲، ص ۶۶-۶۷).

در اسلام نیز آمیزش با زن حائض حرمت دارد، ولی قرآن بلافاصله دستور «فَأْتُوهُنَّ» را صادر کرده است تا این امر حرمت، سبب دوری زن و مرد از یکدیگر نشود.

### ۳. ۶. روش تطهیر پس از پایان دوران دشتان

زنی که از دشتان پاک شده و مجاز به غسل و تطهیر است، تا وقتی که سر و تن را نشوید، نجس تلقی می‌شود و نباید به اندازه سه گام به برسم و دیگر چیزها نزدیک شود (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۲۰، ص ۶۲). نحوه غسل و تطهیر پس از دشتان به این ترتیب است که مزدپرستان باید راه را از هر گونه گل و بوته‌ای پاک کنند، سه گودال در زمین بکنند و بر سر دو گودال زن دشتان را با گمیز<sup>۱۴</sup> و بر سر سومین گودال با آب بشویند. آنان باید خرفستران<sup>۱۵</sup> را بدین شمار بکشند: اگر تابستان باشد، دویست مور دانه‌کش، و اگر زمستان باشد، دویست خرفستر از گونه‌های دیگر که اهریمن آنها را آفریده است (وندیداد، ۱۶: ۱۲۹). خونی را که از زن دشتان به کسی یا چیزی برسد، باید با آب و گمیز شست و بشو داد (شایست ناشایست، فصل ۱۰، بند ۳۹، ص ۱۳۴). در سرمای سخت، شست و شوی زن دشتان در کنار آتش افروخته منعی ندارد و باید پس از آن نیایش بخواند و دستش را حتماً با گمیز گاو بشوید. در غیر این صورت، اگر دستش را با آب شست، برای کفاره این گناه باید دویست خرفستره را بکشد (همان، فصل ۳، بند ۲۱، ص ۶۲). در فقه امامیه، غسل پاک‌شدن از حیض همچون غسل‌های دیگر است و با صرف غسل، طهارت از نجاست حیض حاصل می‌شود.

### ۳. ۷. عقوبت دنیوی و اخروی رعایت نکردن احکام و مقررات دشتان

چنانچه زن دشتان چشم بر آتش افکند، در فاصله سه گام از آتش برود یا دست به آتش بزند، مرتکب گناهی سنگین می‌شود (شایست ناشایست، فصل ۳، بند ۲۷، ص ۶۴). به همین نحو، اگر در آب روان نگاه کند، یا در فاصله پانزده گام تا آب قرار گیرد، در آب روان بنشیند یا در آب باران برود، گناهی سخت کرده است (سد درنثر، فصل ۶۸، بندهای ۱-۴، ص ۴۸-۴۹). در صورت رعایت نکردن مقررات و پرهیزهای دشتان، کیفرهای اخروی سختی در انتظار زن خواهد بود. یکی از آنها این است که با شانه آهنین، آن‌گونه که با شانه مو را شانه می‌زنند، گوشت تن چنین زنانی را شانه می‌کنند و می‌درند و در دوزخ، روانشان خوردنی پلید و دشتان خواهند خورد (همان، فصل ۴۱، بندهای ۳-۴،

ص ۱۱۰). طبق نقلی دیگر، در آخرت، روان زنی که در دشتان پرهیز نکند و مطابق قانون رفتار نکند و به سوی آتش و آب برود، به این صورت مجازات خواهد شد که ریم (= کثافت) و پلیدی مردمان را تشت تشت به خوردش خواهند داد (اردویراف‌نامه، فصل ۲۰، ص ۶۶). همچنین، روان زنانی که دشتان خویش را پرهیز نکنند و آب، آتش، سپندارمذ، خرداد و امرداد را بیازارند و به آسمان و خورشید بنگرند و ستور و گوسفند را با دشتان آزار دهند و مرد اهلو (دیندار) را ریمَن (= ناپاک) بدارند، در آن دنیا با خوردن خون دشتان خویش مجازات خواهند شد (همان، فصل ۷۲، ص ۸۶).

در اسلام، اگرچه رعایت احکام حیض بهشت را بر زن واجب می‌کند، سخنی از عقوبت زنان حائضی که احکام حیض را رعایت نمی‌کنند، نیست.

### نتیجه

از آنچه گفته شد، می‌توان به نکات مشترک و متفاوتی درباره حیض در دین زردشتی و شیعه امامیه دست یافت. بر روی هم، از نظر حجم و کمیت، احکام اسلامی حیض موجزتر و سهل‌گیرانه‌تر است. در مقابل، احکام زردشتی مفصل‌تر و سختگیرانه‌تر است. مخرج مشترک فقهی و شرعی دین زردشتی و مذهب امامیه عبارت‌اند از: بیماری یا شبه‌بیماری دانستن حیض، معافیت زن از انجام‌دادن تکالیف شرعی (البته با دلایلی متفاوت)، ممنوعیت آمیزش با زن حائض بنا به ملاحظات دینی و بهداشتی، و امکان عبادات مستحبی جایگزین واجبات.

با این همه، دین زردشتی و فقه امامیه راجع به حیض و باورها و قوانین لازم‌الاجرای مربوط به آن اختلافات چشمگیری با یکدیگر دارند: در باورها و اساطیر دین زردشتی، جدالی آشتی‌ناپذیر و همیشگی بین اهوره‌مزدا و نیروها و عناصر نیک از یک سو، و اهریمن و قوای اهریمنی از سوی دیگر برقرار است و اهریمن و یارانش همواره با هدف آسیب‌زدن به آفرینش اهورایی خداوند مشغول فعالیت‌اند که یکی از کارهای اهریمنی و پلیدشان به وجود آوردن دشتان در زنان بوده است. به دلیل نجاست شدید خون در این دین، زن در حال دشتان، اهریمن‌زده، آلوده و نجس تلقی می‌شود و به همین علت باید در مکانی قرنطینه‌مانند به سر ببرد و از تماس با افراد، اشیا و عناصر مقدس پرهیزد. محدودیت‌ها و سختگیری‌های بسیاری بر زن دشتان تحمیل می‌شود که مشابه آن در فقه امامیه دیده نمی‌شود، مانند جدایی کامل زن از دیگران حتی از فرزند



شیرخوارش، ممنوعیت آشپزی، نجس شدن هر چیز و هر کس در اثر نزدیک شدن زن به آنها، ارتباط دیداری یا لمسی با زن دشتان، قوانین سخت و جزئی درباره پوشاک، خوراک، نوشاک، تطهیر و غسل پس از دشتان، و عقوبت دنیوی و اخروی رعایت نکردن مقررات دشتان. این مطالب با احکام اسلامی در همین حوزه، از جهت جایگاه، اهمیت، معنا و نمود دینی، تفاوت آشکار و بسیاری دارد. در شریعت اسلام، به عنوان دینی توحیدی که توحید اساسی‌ترین آموزه و مهم‌ترین دغدغه آن و معیاری برای صدور احکام فقهی است، حیض به مثابه امری کم‌اهمیت‌تر و با احکامی ساده‌تر و آسان‌تر در مقایسه با احکام دشتان در دین زردشتی مطرح می‌شود. در قرآن، از حیض به عنوان «اذی» و به مثابه «بیماری و رنج» یاد شده است و به نظر می‌رسد احکامی که درباره حیض در فقه امامیه آمده است، بر همین مبنا و برای رعایت حال حائض، معاف شدن وی از تکالیف شرعی و از هر آنچه موجب عسر و حرج وی شود، و فراهم کردن زمینه‌ای برای استراحت و آرامش بیشتر بوده است، برخلاف فقه زردشتی که در آن زن دشتان به سبب آلودگی و اهریمنی‌بودن، از انجام دادن عبادات محروم می‌شود. در واقع، هیچ اثری از باور به آلودگی و پلیدی جسمی، روحی یا وجودی زن در این ایام در دیدگاه فقهای امامی به چشم نمی‌خورد. در روایات شیعی، گناهان زن حائض در ایام حیض آمرزیده است، اما در دین زردشتی، زن بعد از پایان دشتان و انجام دادن غسل، باید از گناهان عمدی و سهوی خود در آن دوران بخشایش بخواهد. گمان می‌رود که قانون منع ورود حائض به مساجد و اماکن مقدس هم به دلیل نبود امکانات محافظتی در دوران حیض و پیش‌گیری از نشت خون و بروز آلودگی وضع شده باشد. حتی گاه شاهد تلقی‌هایی مثبت از حیض هستیم، آنجا که سخن از آمرزش گناهان در دوران حیض و برابر بودن اجر زنی که در حال حیض بمیرد، با اجر شهید از دنیا رفته است. ممنوعیت نزدیکی با زن حائض نیز با هدف حفظ سلامت زن و پیش‌گیری از عفونت و ممانعت از تشکیل جنین و نوزاد ناقص‌الخلقه است، نه اینکه زن آلودگی و پلیدی داشته باشد.

احکام زردشتی، در قیاس با احکام و قوانین دیگر ادیان، دربرگیرنده بیشترین، مفصل‌ترین و در عین حال سختگیرانه‌ترین احکام درباره دشتان است. روی هم رفته، به نظر می‌رسد مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تفاوت در مقایسه احکام دشتان در این دو دین، ناپاکی ذاتی و جسمی کامل زن و خون حیض (بر مبنای پنداشته‌های اسطوره‌ای کهن و

به خاطر ناپاکی و اهریمنی بودن خون) در دین زردشتی، و پاکی ذاتی و جسمی زن و انحصار نجاست به خون حیض در فقه امامیه است. چه بسا ملاحظات بهداشتی نیز در مواضع زردشتی در قبال دشتان مد نظر بوده است، زیرا رعایت نکردن پاکیزگی، ناخوشی و بیماری را در پی داشت که یکی از بدکاری‌های اهریمن است. به نظر می‌رسد در اسلام و فقه امامیه در مقایسه با دیدگاه‌های زردشتی، نگاه انسانی‌تر و موضع ملایم‌تری به حیض و زن حائض ابراز و اتخاذ شده است. ناگفته نماند که امروزه بسیاری از مقررات مطرح شده مربوط به دشتان در دین زردشتی، به دلیل تغییر اوضاع و احوال و اقتضای مناسبات خاص دنیای مدرن و لزوم حضور و فعالیت زنان در عرصه‌های اجتماعی، در حاشیه حیات دینی زردشتیان قرار گرفته و در حال حاضر، چندان امکان و مجالی برای رعایت و اجرای آنها نیست. بر پایه این ملاحظات، فقه زردشتی هم‌اکنون بسیاری از شاخ و برگ‌های کهن نامناسب با روزگار جدید را زدوده و راه دینداری و دین‌مداری را آسان‌تر و هموارتر کرده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. سه مقاله مزبور عبارت‌اند از: بادامچی، حسین؛ غضنفری، کلثوم؛ داوری، پروین (۱۳۹۴). «ازدواج موقت در دین زردشتی و اسلام»، در: *زن در فرهنگ و هنر، دوره هفتم*، ش ۴، ص ۵۲۱-۵۳۶؛ غضنفری، کلثوم؛ بادامچی، حسین؛ داوری، پروین (۱۳۹۵). «مطالعه تطبیقی شرایط ازدواج در دین زردشتی و اسلام»، در: *زن در فرهنگ و هنر، دوره هشتم*، ش ۳، ص ۳۹۵-۴۱۰؛ بادامچی، حسین؛ غضنفری، کلثوم؛ داوری، پروین (۱۳۹۵). «طلاق در دین زردشتی و اسلام»، در: *پژوهش‌های ادیبانی*، ش ۸، ص ۱۰۵-۱۲۱.
۲. شریعت اسلام چند چیز مانند خون، ادرار، مدفوع و منی انسان و حیوانات، مردار، و خوک را نجس شمرده و دستور داده است که در نماز و خوردن و نوشیدن از آنان اجتناب شود.
۳. نوعی بیماری پوستی همراه با خارش در انسان و حیوان.
۴. یا باژ، به معنای کلمه، سخن و نیز به معنای زمزمه، سرودن و ستاییدن است که در اصطلاح زردشتی، به تمام ادعیه مختصری که آهسته بر زبان می‌رانند، گفته می‌شود. زمزمه کردن پیش از تناول غذا مرسوم بوده است (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۱۵۴).
۵. یا پادیاب، گمیز گاو که یکی از مطهرات دین زردشتی است.
۶. خوراکی ساده که از شیر و برنج یا آرد برنج ترکیب یافته است.
۷. هر استیر معادل چهار درم سنگ است.
۸. دعای معروف زردشتی که در آغاز و انجام بیشتر نیایش‌ها می‌آید. این نیایش یکی از جنگ‌افزارهای برنده بر ضد دیو و دروغ است و زردشت نخستین کسی است که این دعا را سرود (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۱۱۲-۱۱۳).

۹. اولین نیایشی که به نوباوه زردشتی آموخته می‌شود، دعای اشم وهو و همین دعا است و زردشت برای اولین بار آن را سرود. از نظر زردشتیان، این نیایش بسیار پرکاربرد و سودمند است (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۵۰۶-۵۰۷).
۱۰. یا هم‌آیشت، ادعیه‌ای بسیار طولانی که برای استغفار و طلب بخشش و پاک‌شدن از گناه خوانده می‌شود و در بردارنده مراسم یسنا و وندیداد است و برای جبران قصوری است که ممکن است زنان در ایام دشتان یا مواقع دیگر در انجام‌دادن وظایف خود مرتکب شده باشند. این نیایش شامل ۲۲ فرگرد و وندیداد و ۷۲ بخش یسنا است که هر ماه باید ۱۲ بار خوانده می‌شد، یعنی ۱۴۴ بار در سال (روایت پهلوی، ۱۰۰-۱۰۱؛ صادقی، ۱۳۹۲: ۱۴۸).
۱۱. سوره‌های لقمان، نجم، حم سجده و علق.
۱۲. به معنای ستایش، نیایش، و فدیة که البته نام یکی از پنج بخش *اوستا* که در ستایش ایزدان است، نیز هست.
۱۳. تنافور گناهی است که تاوان آن سیصد استیر است معادل هزار و دویست درهم.
۱۴. ادراار تقدیس‌شده گاو که در آداب تطهیر زردشتی جایگاه مهمی دارد.
۱۵. به معنای حشره و جانور موزی که در دین زردشتی، به جانوران زیانکار اهریمنی مانند مور، وزغ، مار، موش، ملخ، مگس، ساس، زنبور، سوسک، پشه، کرم، شپش، عنکبوت، لاک‌پشت و گرگ اطلاق می‌شود و کشتن‌شان مایه ثواب است. در فقه زردشتی کشتن جانوران زیانمند کفاره برخی از گناهان تلقی می‌شود (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۲۵۵).

## منابع

- آسیموف، آیزاک (۱۳۶۴). *اسرار مغز آدمی*، ترجمه: محمود بهزاد، تهران: علمی فرهنگی.
- ارداویراف‌نامه* (۱۳۹۰). تصحیح: فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار، تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ چهارم.
- انصاری، شیخ مرتضی (بی‌تا). *الطهارة*، بی‌جا: بی‌نا.
- اوستا* (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید، ج ۲.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۶). *دانش‌نامه مزدیسنا*، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- حائری، میرزا حسن (۱۳۹۲). *احکام الشیعة*، کویت: مکتبة الامام جعفر الصادق (ع).
- حجازی، بنفشه (۱۳۸۵). *زن تاریخ: جایگاه زن در ایران باستان*، تهران: قصیده‌سرا.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹). *رساله توضیح المسائل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷). *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، ترجمه: حسین خداپرست، قم: نوید اسلام.
- روایات داراب هرمزدیار* (بی‌تا). به کوشش: رستم اونوالا، بمبئی: بی‌نا.
- روایت امید اشوهیستان* (۱۳۷۶). ترجمه: زهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.
- روایت پهلوی* (۱۳۶۷). ترجمه: مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- زرلکی، شهلا (۱۳۹۵). *زنان، دشتان و جنون ماهانه*، تهران: نشر چرخ.
- زهانی، معصومه (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی جایگاه زن و ازدواج در دین زردشتی و فقه امامیه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الاهیات (ادیان و عرفان تطبیقی)، استاد راهنما: مهدی حسن‌زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴). *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شایست ناشایست (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه: کتابیون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صادقی، فاطمه (۱۳۹۲). *جنسیت در آرای اخلاقی: از قرن سوم پیش از اسلام تا قرن چهارم هجری*، تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۴۵). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ دوم، ج ۳.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۵). *زن در قرآن*، قم: هاجر.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بی جا: بی نا.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹). *بندهش*، گزارش: مهرداد بهار، تهران: توس.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳). *التفسیر الصافی*، تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
- قادری، حاتم؛ صادقی، فاطمه (۱۳۸۴). «قدرت و جنسیت در اخلاق و فقه زرتشتی دوره ساسانی»، در: *فصل‌نامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، س ۱۵، ش ۵۵، ص ۱۳۹-۱۶۶.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کاکای افشار، علی (۱۳۸۷). «مادگان هزار دادستان» کتاب هزار رأی (۱۶)، در: *مجله کانون وکلا*، ش ۲۰۰ و ۲۰۱، ص ۸۵-۱۱۲.
- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). ترجمه و تعلیقات: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- کرکی، علی بن حسین؛ حلی، حسن بن یوسف (بی تا). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، بی جا: بی نا.
- گواهی، زهرا (۱۳۶۹). «میر ابوالقاسم میرفندرسکی»، در: *مشکوة*، ش ۲۹، ص ۵۸-۷۷.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مزداپور، کتابیون (۱۳۷۱). *زن در آیین زردشتی*، بی جا: نوید (آلمان).
- مزداپور، کتابیون (۱۳۸۳). *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره*، تهران: اساطیر.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *احکام النساء*، بی جا: المؤتمر العالمی الافیة.
- نجفی، محمد بن حسن (۱۳۹۵). *جواهر الکلام*، تهران: المکتبه الاسلامیه.

دشتان (حيض) در دين زردشتي (بر پایه منابع فارسي) و مقايسه آن با فقه اماميه / ۲۰۵

نوري، حسين بن محمد تقی (۱۳۷۳). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

هولم، جين؛ بوکر، جان (۱۳۸۴). *زن در اديان بزرگ جهان*، ترجمه: علی غفاری، تهران: سازمان تبليغات اسلامي.

*Saddar Nadr and Saddar Bundayesh* (1909). Edited by Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, The Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Propertis.



## مفهوم «خرد» در یهودیت و کیش زردشتی رویکردی مقایسه‌ای بر پایه عهد عتیق و گاهان

ندا اخوان اقدم\*

فریبا شریفیان\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۸]

### چکیده

این مقاله مفهوم «خرد» را می‌کاود و آن را در دو دین یهودی و زردشتی با تکیه بر عهد عتیق و گاهان بررسی می‌کند. در عهد عتیق در سه کتاب سفر تکوین مخلوقات، داستان ایوب و نیز امثال سلیمان به موضوع خرد برمی‌خوریم، اما در گاهان شواهد بیشتری درباره خرد وجود دارد تا نگرش زردشتیان در این موضوع را برای ما روشن کند. با کنار هم قراردادن این شواهد متنی در باب مفهومی واحد (خرد) می‌توان جایگاه این انگاره را در دین یهودی و زردشتی تبیین و با هم مقایسه کرد. همانند دین زردشتی، در یهودیت نیز به حکمت عملی توصیه شده است، اما این دو دین در آفرینش خرد با هم هم‌رأی نیستند؛ برای شخص زردشتی از ابتدای آفرینش مقدر شده است که خردمند باشد اما در دین یهود آدمی در نتیجه ارتکاب گناه صاحب خرد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خرد، یهودیت، زردشتی، عهد عتیق، گاهان.

\* استادیار گروه تاریخ هنر، پژوهشکده هنر (نویسنده مسئول) n.akhavanaghdam@aria.ac.ir  
\*\* استادیار گروه زبان‌های باستانی و متون کهن، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری کشور

f.sharifian@richt.ir

## مقدمه

«خرد» که در لغت به معنای «دریافت، فهم، عقل، ادراک، تدبیر، فراست، هوش، دانش و زیرکی» است (حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۱۱۲۲/۲)، بینش عملی و بی‌واسطه راجع به معنا و هدف زندگی است که باعث راهنمایی و آموزش فرد می‌شود (Gordon, 2003: 742; Rudolph, 1987: 393). با یاری خرد است که می‌توان راه درست را از نادرست شناخت و به مقصود نهایی رسید. این مقاله در نظر دارد نقش و اهمیت خرد را در دین یهودی و کیش زردشتی مقایسه کند. این مقایسه بر پایه متون مقدس عهد عتیق و گاهان قرار دارد که به‌ترتیب در مطالعات یهودی و زردشتی از اعتبار خاصی برخوردارند. روش گردآوری اطلاعات در این مقاله اسنادی (= کتاب‌خانه‌ای) و روش پژوهش ما توصیفی مقایسه‌ای است.

## پیشینه پژوهش

تاکنون چند پژوهش به انگاره «خرد» در هر یک از دو دین یهودی و زردشتی پرداخته‌اند،<sup>۱</sup> اما نویسندگان مقاله حاضر پژوهشی را نیافته‌اند که به مقایسه مفهوم «خرد» در دین یهودیت و کیش زردشتی پرداخته باشد. اگر زمان ظهور موسی، پیامبر یهودیان، را سده ۱۳ پیش از میلاد بدانیم و زمان زندگی زردشت، پیام‌آور دینی زردشتی، را بین سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد فرض بگیریم،<sup>۲</sup> از لحاظ تاریخی، ظهور این دو دین به هم نزدیک بوده و از این‌رو بررسی باورها و رویکردهای این دو راجع به موضوعات گوناگون اهمیت بسیار دارد. با توجه به موضوع مقاله مهم‌ترین پرسش‌هایی که به آن می‌پردازیم چنین است:

۱. با توجه به آنچه در باب خرد در عهد عتیق و گاهان آمده، آیا تفاوتی در جایگاه و اهمیت خرد میان دو دین زردشتی و یهودی وجود دارد؟
۲. چنانچه پاسخ پرسش بالا مثبت است، این تفاوت عمدتاً در چه بخشی است؟ در آفرینش یا در حکمت عملی؟
۳. اگر تفاوتی مشهود است، در کجا می‌توان تأثیر این دگراندیشی را مشاهده کرد؟

## خرد در آموزه‌های یهودی

یهودیت در مقام یکی از ادیان توحیدی به موضوع خرد پرداخته است. بنابراین،



طبیعی است که برای آن آغاز و آفرینشی نیز در نظر گرفته باشد. برای دریافت نگرش دین یهودیت راجع به خرد باید به داستان‌ها و اسطوره‌های آغازین این دین رجوع کرد. در کتاب مقدس، در سفر تکوین مخلوقات،<sup>۳</sup> کتاب امثال سلیمان<sup>۴</sup> و کتاب ایوب<sup>۵</sup> به موضوع خرد برمی‌خوریم. از مطالب کتاب امثال سلیمان (۲۲: ۱۳-۲۳: ۱۱) چنین دریافت می‌شود که پیش از اسارت یهود در بابل «خرد» فقط مفهوم دینی نداشت، بلکه با وقایع مربوط به کیهان و زندگی افراد نیز مرتبط بود، چنان‌که در اصل با پرسش‌هایی درباره دنیا و متأثر از نظم و امنیت زندگی بشر و آنچه در جهان و جامعه رخ می‌دهد، ارتباط داشت؛ اما پس از آن، همانند ادیان دیگر، فرد خردمند جایگاهی در کنار پیامبران و روحانیان یافت (Rudolph, 1987: 396-397).

### شواهد عهد عتیق

بنا بر سفر تکوین مخلوقات (۲: ۷-۱۷)، خداوند پس از کار آفرینش در روز هفتم آرמיד؛ آدم را به حالت زمینی آفرید؛ در عدن باغی ساخت و وی را در آن جای داد. درخت حیات یا درخت دانستگی نیک و بد نیز در همین باغ بود. آنگاه، به آدم چنین فرمان داده شد که مجاز است از تمام درختان تناول کند، مگر از درخت معرفت؛ و چنانچه سربچی کند مستوجب مرگ می‌شود. در پی آن، برای آدم همدمی آفرید. آدم و حوا با آنکه برهنه بودند، شرمی نداشتند، چراکه به آنچه انجام می‌دادند، معرفتی نداشتند.

زن از طریق مار، حیله‌گرترین موجود باغ، آگاهی یافت که اگر از آن میوه بخورند مانند خدایان نیک و بد را می‌شناسند. آنگاه، زن از میوه همان درخت ممنوعه گرفت و خورد و به آدم نیز داد. پس از آن دانستند که برهنه‌اند. هنگامی که خدا در باغ می‌خرامید، آدم و حوا از شرم برهنگی خود را در میان درختان پنهان کردند. خداوند فهمید که از دستور او سربچی کرده‌اند. بنابراین، خشمگین شد و برای آنان چنین مجازاتی تعیین کرد: نفرین شدگی، دشمنی میان آن دو، درد زایمان برای زن، و سختی در کار برای مرد. جامه‌ای پوستین بر تن آدم و حوا کرد و آنان را از باغ عدن راند تا در زمین به کشت و کار مشغول شوند (نک: سفر تکوین مخلوقات ۳: ۱-۲۴). در اینجا رفتار دوگانه‌ای از بیهوشی می‌بینیم؛ ابتدا آدم را به باغ عدن می‌برد و آنگاه درخت معرفت را به وی نشان می‌دهد. سپس، او را از وجود آن آگاه می‌کند، اما در عین حال از خوردن میوه

درخت معرفت نیز بر حذرش می‌دارد؛ فرمانی که آدم با سرپیچی از آن به زمین هبوط می‌کند. همچنین، این روایت نشان می‌دهد که ابتدا مقدر شده بود آدمی حیات جاودانه داشته باشد و چنانچه از دستورهای یهوه پیروی نکند آنگاه به مرگ گرفتار شود.

در بخش دیگری از عهد عتیق، در داستان ایوب، درباره خداوند چنین آمده که او در دل خردمند است و در قدرت توانا است. ایوب می‌گوید آدمی بهای خرد و دانایی را نمی‌داند و در سراسر زندگی یافت نمی‌شود. خرد از لعل ارزشمندتر است. ترس از خدا خرد است و پرهیز از بدکاری دانایی است (کتاب ایوب، ۲۸: ۱۲-۲۸). بنابراین، خداوند صاحب خرد است و برای آدمی خرد معادل ترس از خدا است و دست‌یافتن بدان آسان نیست.

گرچه در داستان آفرینش چنان آمده که گویی دست‌یابی به خرد منجر به رنج آدمی است، اما در کتاب امثال سلیمان (که مجموعه‌ای از حکمت‌های عملی است) با رویکرد دیگری مواجه می‌شویم. برای نمونه، در باب ۳: ۱۱، بنانهادن زمین به دست خدا با حکمت صورت گرفته و با فطانت آسمان آراسته گشته است. در باب ۸: ۱۱، حکمت را از مروارید نیکوتر می‌داند که هیچ نیکویی با آن برابر نیست. در باب ۹: ۱-۱۸، گفته می‌شود که حکمت خانه خود را بنا کرده و از بلندترین جای فریاد می‌کند و ساده‌لوحان را خطاب کرده که ساده‌لوحی را کنار بگذارند و در راه فطانت رفتار کنند. بنا بر این متن، آغاز حکمت ترس از خداوند است. از سوی دیگر، در باب ۲۳: ۹، آمده که برای گوش ابله سخن مگوی، زیرا که حکمت کلام تو را تحقیر می‌کند. باب ۱۰: ۳۱، چنین اظهار می‌دارد که دهان عادل بیان‌کننده حکمت است، باب ۱۱: ۲ حکمت را از خصوصیات متواضعان برمی‌شمرد. در باب ۲۲: ۱۷ به آدمیان توصیه می‌شود که گوش خود را از کلمات حکما لبریز کنند و در باب ۲۳: ۴ به آنان می‌گوید که به قصد متمول شدن از حکمت غافل نشوند و در باب ۱۶: ۱۶ آمده است که تحصیل حکمت از زر خالص بهتر است و در ۱۶: ۲۳ نیز آمده است چنانچه دلی به حکمت آراسته باشد زبان نیز با آن عجین خواهد شد و البته شواهد دیگری که همه نشان از اهمیت خرد در حکمت عملی دارد.

بنابراین، گرچه بنا بر سفر تکوین مخلوقات، آدمی با گناه نخستین صاحب خرد و معرفت می‌شود، بنا بر کتاب ایوب خرد بسیار ارزشمند است، همچنان که کتاب امثال سلیمان آدمی را به خردورزی توصیه می‌کند.

## خردِ زردشتی

واژه «خرد» از اوستایی -xratav-/xratu- به معنای «نیرو و توان ذهنی» (Bartholomae, 1961: 535) صورت ایرانی باستان آن -xratu- و سنسکریت آن -krātu- و گویا مشتق از واژه هندواروپایی -krétu- «نیرو، توان» است. فرم فارسی باستان آن -xraθu- «دراک و خرد» و پهلوی آن xrad است (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۱۱۲۲/۲؛ Kent, 1953: 180; MacKenzie, 1971: 94; Nyberg, 2003: 219). نیبرگ معتقد است خرد در اوستا به معنای انرژی آگاهانه و خواست هوشمندانه است. به نظر وی، خرد در تمامی سرزمین‌های هندوایرانی مرکز ظهور و شکوفایی نیرو، انرژی آگاهانه، و نیروی روانی فردی است (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۲۳ و ۱۳۹). در دین زردشتی، از آفرینش و اسطوره‌های مربوط به آن گرفته تا پایان جهان و زندگی پس از مرگ، برای خرد جایگاه خاصی در نظر گرفته می‌شود (نک: بندهش، ۱۳۶۹: بخش چهارم؛ گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۵ بند ۱۸؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: فصل ۵۶). این اهمیت فقط در باورهای اعتقادی شخص زردشتی نیست، بلکه در امور روزمره نیز خرداندوزی و خردورزی ضروری است (نک: اندرز بهزاد فرخ پیروز، در: متون پهلوی، ۱۳۷۱: درباره خیم و خرد فرخ‌مرد، در: متون پهلوی، ۱۳۷۱: بندهای ۳-۴)؛ و حتی یکی از ژانرهای ادبی فارسی میانه زردشتی «اندرزنامه» حول محور خرد است. اغلب موضوعاتی که در دین زردشتی حول محور خرد می‌چرخد، درون بافت مذهبی جای می‌گیرد، گرچه در موضوعات غیردینی نیز جایگاه مشخصی دارد (برای نمونه نک: گزارش شطرنج، در: متون پهلوی، ۱۳۷۱: بند ۱۵). حتی در بخشی از ادبیات، خرد به صورت فردی آسمانی تجسم می‌یابد و موجودی فرضی در نظر گرفته می‌شود که به پرسش‌های بشر پاسخ می‌دهد (نک: مینوی خرد، ۱۳۶۹).

## شواهد گاهانی

برای درک مفهوم خرد در باور زردشتی، این مقاله مرجع خود را گاهان قرار داده است. از این رو با دسته‌بندی مفاهیمی که از خرد در گاهان استفاده می‌شود، می‌توان به نتیجه رسید.

## جایگاه خرد در آفرینش

بنا بر متون گاهانی، نیروی محرک آفرینش همان خرد اهوره‌مزدا است، چنان‌که در بندهای زیر می‌خوانیم:

یسنا ۳۱ بند ۷: «آن کسی که در روز نخست به درخشیدن و نورانی‌گشتن این بارگاه نغز اندیشید کسی است که از نیروی خرد خویش راستی بیافرید. ای مزداهورا! ای کسی که همواره یکسانی آن بارگاه مقام نیک‌منشانی است که تو آنان را برتری دهی». در بند ۱۱ همان یسن می‌خوانیم: «در هنگامی که تو ای مزدا در آغاز جهان دین آفریدی و از منش خویش خرد بخشیدی آنگاه که به تن جان دادی، آنگاه که کردار و آموزش نمودی تا هر کس آزاد کیش پذیرد». نیز در یسنا ۵۱ بند ۷ آمده است: «ای کسی که از خرد مقدس خود ستوران و آب و گیاه و جاودانی و رسایی آفریدی به دستیاری بهمین<sup>۶</sup> در روز داوری واپسین به من قوه و پایداری بخش».

### جایگاه خرد در آگاهی‌بخشیدن

گاهان نشان می‌دهد که آگاهی اهوره‌مزدا راجع به آفریدگان و نیز کردار آنان ناشی از خرد او است. در یسن ۳۲ بند ۶ می‌خوانیم: «... ای مزداهورا! تو خدمت هر کسی را به یاد داری. تو از خرد کامل خویش از آن آگاهی و در کشور جاودانی تو ای مزدا و ای اشه<sup>۷</sup> قضاوت آن خواهد شد». یا در یسن ۴۵ بند ۶ می‌خوانیم: «من می‌خواهم از کسی که بزرگ‌تر از همه است سخن بدارم. مزداهورا کسی که خیرخواه مخلوقات است به توسط خرد مقدس خویش ستایش کسانی که وی را می‌ستایند می‌شنود. عبادت او را من از بهمین تعلیم گرفتم. او به من از معرفت خویش بهترین چیز را آموخت». نیز در یسنا ۴۸ بند ۳ آمده است: «از برای مرد دانا به واسطه اشه مقدس تعلیم اهورای نیک‌خواه مثل تو کسی ای مزدا که از نیروی خرد پاک‌اندیش خویش به حکمت سرّی آگاهی بهترین تعلیمات است».

### جایگاه خرد در پاداش‌بخشیدن

خرد همراه با برکت و نعمت، موجب رستگاری، جاودانگی و راه‌یافتن به بهشت خواهد شد و با رواج خرد نیک، دین بهی نیز در جهان رواج خواهد یافت، چنان‌که در یسنا ۳۳ بند ۹ آمده است: «خرد تو ای مزدا به همراهی آن دو یاوران خوشی‌بخش (خرداد و مرداد)<sup>۸</sup> که از پرتو آنان کشور راستی در فزایش و بالش است باید بهترین منش را نصیب کسی سازد که من وی را به راه راست آورم...». اهوره‌مزدا با خرد خود

بهشت می‌بخشد، چنان‌که در یسنای ۴۳ بند ۲ می‌خوانیم: «و بهترین چیز نصیب او باد. آن را که آرزوی بهشت است به توسط خرد مقدس و مهربان خویش بهشت بدو ارزانی دار...». و نیز در یسنای ۴۷ بند ۱ که می‌گوید: «نسبت به خرد مقدس و آیین ایزدی نیک‌اندیشیدن و نیک‌گفتن و نیکی به جای آوردن (سبب می‌شود) که اهورا به وسیله شهریور<sup>۹</sup> و اسپندارمذ<sup>۱۰</sup> به ما رسایی و جاودانی بخشد». نیز در یسنای ۴۷ بند ۶ آمده است: «ای مزداهورا! تو از این خرد مقدس به توسط آذر<sup>۱۱</sup> و آرمئیتی<sup>۱۲</sup> به هر دو طرف جزا خواهی داد». در یسن ۴۶ بند ۳ هم می‌خوانیم: «کی ای مزدا بامداد روز فراز آید؟ جهان دین راستین فرا گیرد با آموزش‌های افزایش‌بخش پرخرد ره‌اندگان؟».

### رویکرد آدمیان به خرد

باید در خصوص این خرد که نمادی از اهوره‌مزدا است نیک‌گفتار و نیک‌کردار بود. زیرا روی‌گردانی از آن موجب گمراهی می‌شود. یسنای ۴۷ بند ۲ می‌گوید: «برای حق معرفت مزدا که پدر راستی است باید نسبت به این خرد مقدس بهترین اعمال را به جای آورد، خواه از گفتار زبان و سخنانی که از خیال پاک است و خواه از کار بازوها و کوشش پارسا».

و یسنای ۳۲ بند ۴ می‌گوید: «از آن هنگامی که شما فرمان گزارده آنچه بدتر است دهید، دوستان دیوها باید خواند آنانی را که از منش نیک دور شوند و از خرد مزداهورا و راستی برگردند».

### جایگاه خرد در زندگی

می‌توان با خرد مشورت کرد. زیرا خرد موجب شناختن رمز و راز هستی و گزینش نیک می‌شود و با همین قوا می‌توان بر نیروهای شر در زندگی غلبه کرد. در یسنای ۴۴ بند ۷ می‌خوانیم: «از تو می‌پرسم ای اهورا! به راستی مرا از آن آگاه فرما. کیست آفریننده شهریور و سپندارمذ ارجمند؟ کیست که از روی خرد احترام پدر در دل پسر نهاد؟ من می‌کوشم ای مزدا که تو را به واسطه خرد مقدس آفریدگار کل بشناسم». نیز در یسنای ۵۳ بند ۳ آمده است: «اینک تو ای پوروچیستا!<sup>۱۳</sup> از پشت هیچتسپ<sup>۱۴</sup> و از دودمان سپیتمان<sup>۱۵</sup> ای جوان‌ترین دختر زردشت، او (زردشت) با منش پاک و راستی و مزدا از برای تو (جاماسپ)<sup>۱۶</sup> را که یاور دینداران است، برگزید. اکنون برو با خردت مشورت

کن، با اندیشه پاک مقدس‌ترین اعمال پارسایی را به جای آور». در یسنای ۴۷ بند ۴ نیز می‌خوانیم: «ای مزدا! از این خرد مقدس دروغ‌پرستان برافتادند نه پیروان راستی...».

### بدخردی در کیش زردشتی

از خلال گاهان درمی‌یابیم که آفرینش بد نیز صاحب خرد یا بدخردی است که همان نیروی شر باعث تباهی زندگی می‌شود. در یسنای ۴۵ بند ۲ می‌خوانیم: «من می‌خواهم سخن بدارم از آن دو گوهری که در آغاز زندگانی بوده‌اند، از آنچه آن یکی مقدس به دیگری خبیث گفت که فکر و تعلیم و خرد و آرزو و گفتار و کردار و روح ما با هم یگانه و یکسان نیست». و بند ۹ یسنای ۳۲ می‌گوید: «آموزگار بد، گفتار را تباه کند و خرد زندگی را با آموزش خویش، او باز می‌دارد از اینکه دارایی منش نیک، بلند داشته شود. با این سخنان شکوه‌آمیز که از روانم برخاسته به درگاه تو گله دارم». در یسنای ۴۸ بند ۱۰ نیز می‌خوانیم: «کی ای مزدا، مردان به رسالت پی خواهند برد؟ کی این مشروب مسکر و کثیف را خواهی برانداخت که از آن کرپن‌ها از روی کین و از خرد خویش می‌فریبند شهریاران بد کشورها را». نیز در یسنای ۴۹ بند ۴ آمده است: «آن بدخردانی که خشم و ستم با زبان‌های خویش بیالانند...» (نک: گات‌ها، ۱۳۷۷).

همان‌گونه که دیدیم، در دین زردشتی، خرد در وجود اهوره‌مزدا تجسم یافته و خالق هستی با خرد یکی شده است. معنای نام اهوره‌مزدا نیز سرور دانایی است. حتی یکی از القابی که برای او در اوستا ذکر شده، «خرد همه‌چیز‌آگاه» است. اهوره‌مزدا با خرد خود راستی (= اشه) را آفرید و از منش خود به آدمیان خرد بخشید. از خرد مزدا است که منش بهتر ایجاد می‌شود. زردشت نیز از اهوره‌مزدا می‌خواهد با خرد خود او را چنان راهنمایی کند که به مردم راه راست را نشان دهد. در اسطوره آفرینش، دنیای نیکی سرشار از راستی و درستی و خرد است و این دنیا که آفریده اهوره‌مزدا است، در برابر دنیای نادانی و بدخردی اهریمن قرار می‌گیرد. آنچه در اساس، این دو آفرینش را از هم متمایز کرده، همین خرد است.

### نقد خرد در یهودیت از دیدگاه کیش زردشتی

زردشتیان خود در فصل سیزدهم کتاب شکند گمانیک وزار (گزارش گمان‌شکن) دیدگاه یهودیان را درباره خرد و پیدایی آن نقد کرده‌اند. در این کتاب پس از نقدهایی

که بر اصول دین یهودی مطرح می‌شود، چنین آمده است: به چه دلیل یهوه آدم و حوا را آفرید تا بنا به میل او رفتار کنند؟ و چرا آنان را به گونه‌ای نیافرید که توانایی سرپیچی نداشته باشند؟ اگر از آغاز می‌دانست که از فرمان‌های او اطاعت نمی‌کنند و با این حال آنان را آفرید، پس دیگر نباید بر آنان خشم گیرد و اگر نمی‌دانست که فرمان او را اطاعت نمی‌کنند، پس نادان است و گویا میل و اراده‌ی آدم و حوا بر انجام‌دادن عمل، قوی‌تر از خواسته‌ی یهوه بر دوری از آن کار بوده، و اگر میل به سرپیچی کردن آنان داشت و از آن نیز آگاه بود، پس آدم چگونه می‌توانست از آن سرپیچی نکند؟ وقتی بنا بر این بود که از آن درخت نخورند، به چه دلیل باغ عدن و درخت دانش را آفرید؟ (Škand ..., 1945, ch. 13: 106-122). نویسنده‌ی کتاب چنین نقد می‌کند که گویی برای یهوه کم‌دانشی و نادانی محبوب‌تر است و سود او در نادانی آدم بود، زیرا تا هنگامی که از آن درخت نخورده بودند، نادان بودند؛ گوش به فرمان او بودند؛ و هنگامی که دانایی کسب کردند، بر آنان خشم گرفت و آنان را از بهشت عدن بیرون راند. در واقع، آنچه باعث دانستگی مردم شد، مار و فریبکاری او بود. چنین آمده است که یهوه همه چیز را برای مردم آفریده است، اما چرا آن درخت موجب آزار او می‌شود؟ (ibid., 13: 123-134) در گزارش گمان‌شکن آمده که یهوه خود صاحب دانش و خرد نبود، زیرا وقتی به باغ آمد، در جست‌وجوی آدم بود؛ و این نشان می‌دهد که جای آدم را نمی‌دانست؛ و اگر آدم پاسخ نمی‌داد، هیچ‌گاه آگاه نمی‌شد، یا اگر خود آدم نمی‌گفت که از آن درخت خورده، باز یهوه نمی‌دانست (ibid., 13: 135-140). او می‌افزاید که کم‌دانشی یهوه باعث می‌شود مار را با آدم و حوا در یک باغ قرار دهد؛ و اگر جواب دهند که مار خود به باغ رفت، می‌پرسد چرا باغ را چنان نساخت که مار راهی بدان نداشته باشد (ibid., 13: 141-142). افزون بر همه اینها، به نظر نویسنده کتاب، یهوه نه فقط بی‌دانش، بلکه دروغ‌گو هم هست. زیرا به آنان گفت چنانچه از درخت بخورند، می‌میرند؛ اما آنها خوردند و نه تنها نمرند، بلکه صاحب دانش نیز شدند و به آنان قوه تمیز بین نیک و بد عطا شد (ibid., 13: 143-144). در اینجا، تضادی میان خواسته، دانش و فرمان وجود دارد. زیرا اگر یهوه می‌خواست آدم از آن درخت بخورد، چرا فرمان به نخوردن داد، با توجه به اینکه می‌دانست او می‌خورد (ibid., 13: 145-147).

با توجه به نقدی که در این متن زردشتیان بر دیدگاه یهودیان درباره خرد وارد کرده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نظر آنان در رفتار یهوه تناقضاتی هست که

نشان از فقدان آگاهی و معرفت او است؛ و طبیعی است از دید آنان در دینی که آفریدگار خود دچار چنین کم‌خردی است، از جهان و مخلوقات آن نمی‌توان انتظار خردمندی داشت.

### نتیجه

در یهودیت، بنا بر آنچه از عهد عتیق بر جای مانده، دانایی و خرد در اثر گناه ابوالبشر در وجود انسان دمیده شد. در واقع، اگر آدمی صاحب خرد می‌شود، این موضوع حاصل گزینش نیای او است. آدم میان حیات جاودانه و خردمندبودن دومی را برمی‌گزیند و این گزینش او با برنامه‌آزپیش تعیین‌شده یهوه برای او بسیار متفاوت است. در حقیقت، به همین دلیل است که منجر به تحمل عذاب و هبوط او می‌شود؛ گویی آدم میان جاودانگی و حضور همیشگی در باغ عدن از یک سو و کسب خرد از سوی دیگر، دومی را برمی‌گزیند. اما چرخشی در کتاب‌های دیگر عهد عتیق راجع به موضوع خرد مشاهده می‌شود؛ از جمله در داستان ایوب که خرد گوهری ارزشمند معرفی می‌شود و دستیابی بدان آسان نیست؛ یا در کتاب امثال سلیمان، که با مجموعه‌ای از حکمت عملی روبه‌رو می‌شویم، یهودیان به خرداندوزی و خردورزی توصیه می‌شوند. در اینجا، فرد خردمند جایگاه ممتازی دارد.

اما در گاهان، اهوره‌مزدا از آغاز خرد را برای آفرینش در نظر دارد و انسان همانند تمام آفریده‌های نیک صاحب خرد است، بدون اینکه خود در انتخاب آن اختیاری داشته باشد. اهوره‌مزدا با نیروی خرد خود آفرینش را به انجام می‌رساند و همین خرد آگاهی‌بخش موجب نیک‌اندیشی و نیک‌گفتاری و نیک‌انجامی جهان خواهد شد. موضوع دیگری که در گاهان در خور توجه است، بازتاب باور به نیروهای دوگانه در جهان است؛ به گونه‌ای که زردشتیان در گاهان در برابر «خرد نیک» به «خرد بد» نیز باور دارند. این موضوع نشان می‌دهد که در هر صورت باور به خرد برای زردشتی مسلّم است، زیرا در گاهان به «بی‌خردی» بر نمی‌خوریم، بلکه آفرینش شر نیز دارای خرد است، گرچه از نوع بد آن.

شاید بتوان چنین گفت که در باب خرد مهم‌ترین تفاوت بین دیدگاه یهودیان و زردشتیان، که در کتاب مقدس و گاهان دیده می‌شود، در مبحث آفرینش است. نحوه پیدایش خرد در این دو دین خود نشان از تفاوت نگرش اینان به مسئله خرد دارد.



نمی‌توان جایگاه خرد را در دینی که دست‌یابی بشر به آن در اثر ارتکاب یک گناه و وسوسه نیروهای شیطانی است، با جایگاه آن در دینی که خرد را موهبتی روحانی دانسته و ودیعه‌ای که از آفرینش نیکی به بشر رسیده، یکی دانست. شخص یهودی برای داشتن خرد و قوه تمیز میان نیک و بد باید سپاس‌گزار آدم ابوالبشر باشد. زیرا با اختیار او است که آدمیان صاحب خرد شده‌اند، گرچه این دارایی را به بهای از دست دادن جاودانگی و حضور همیشگی در باغ عدن به دست آورده‌اند. اما در تقدیر زردشتیان از آغاز اهوره‌مزدا داشتن خرد را رقم زده بود. از آغاز بنا بر این بوده که آدمی به همراه تمامی آفرینش نیک دارای خرد باشد و با همین خرد اهورایی نیک بیندیشد، نیک بگوید و نیک رفتار کند. پاسبانی از آنچه اهوره‌مزدا از آغاز به آفرینش و انسان داده، بسیار مهم است. زیرا شخص زردشتی نمی‌تواند جهان را بی‌خرد تصور کند. این جهان از آغاز تا پایان بر مدار خرد استوار است، اگرچه در دوران آمیختگی، گیتی شاهد بروز بدخردی است، اما همواره نیروی خرد در جهان جاری است. از این‌رو است که در متون متأخر، اعم از اوستای نو یا متون فارسی میانه زردشتی، موضوع خرد چنین بازتاب گسترده‌ای دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله در کیش زردشتی: ۱. کتاب شکندگمانیک وزار که در فصل ۱۳ و ۱۴ به نقد دین یهودیت می‌پردازد و بخشی از آن مسئله پیدایی خرد و دیدگاه یهودیان درباره این موضوع را نقد می‌کند (نک: ادامه مقاله و فهرست منابع)؛ آموزگار، ۱۳۸۶؛ اخوان اقدم، ۱۳۸۷؛ نداف، ۱۳۹۳.
۲. این تاریخ بین دین‌پژوهان و زبان‌شناسان محل مناقشه است.
۳. نخستین بخش از کتاب مقدس که روایت آفرینش هستی به دست خداوند است. این فصل به «سفر پیدایش» نیز معروف است.
۴. کتابی حکمت‌آمیز که حکمت‌های عملی عهد قدیم را نشان می‌دهد و دربردارنده نکات و پندهای حکیمانه است.
۵. موضوع اصلی این کتاب رنج و شامل ۴۲ باب است.
۶. بهمن، نخستین امشاسپند و در گاهان، پسر اهوره‌مزدا (یسنا ۳۱ بند ۸) است.
۷. اشه یا همان اردبیهشت، دومین امشاسپند و نگاهبان آتش است.
۸. خرداد و مرداد، از امشاسپندان، موکل آب و گیاهان در جهان مادی‌اند.
۹. سومین امشاسپند که در آفرینش مادی فلزات به او مربوط‌اند.
۱۰. یکی دیگر از امشاسپندان و موکل زمین در گیتی.
۱۱. ایزد آتش.
۱۲. نام دیگر اسپندارمذ.

۱۳. نام کوچک‌ترین دختر زردشت.
۱۴. چهارمین نیای زردشت.
۱۵. نام خانوادگی زردشت.
۱۶. وزیر کی گشتاسب و همسر پوروچیستا که ملقب به «فرزانه» و «حکیم» بود و پیش‌گویی‌هایی را به او نسبت می‌دهند.

## منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). «خردورزی در دین زردشتی»، در: *زبان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.
- اخوان اقدم، ندا (۱۳۸۷) «اهمیت خرد در باور زردشتی با توجه به متون فارسی میانه»، در: *مجموعه مقالات نخستین همایش ملی زبان‌شناسی، کتیبه‌ها و متون*، به کوشش: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.
- بندهش فرنیغ‌دادگی (۱۳۶۹). ترجمه: مهرداد بهار، تهران: توس.
- حسن دوست، محمد (۱۳۹۳). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- کتاب ایوب، منظومه‌آلام ایوب و محنت‌های او از عهد عتیق (۱۳۸۶). گزارش فارسی: قاسم هاشمی‌نژاد، تهران: هرمس.
- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۰). ترجمه: فاضل‌خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- گات‌ها: سرودهای زرتشت (۱۳۷۷). ترجمه: ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.
- گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶). ترجمه: محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- متون پهلوی (۱۳۷۱). ترجمه: سعید عریان، تهران: کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی.
- مینوی خرد (۱۳۷۹). ترجمه: احمد تفضلی، تهران: توس.
- نداف، ویدا (۱۳۹۳). «نقش و جایگاه خرد در متون باستانی ایران»، در: *زبان‌شناخت*، س ۵، ش ۱، ص ۱۸۹-۱۹۹.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, Walter de Gruyter & co.
- Gordon, A. R. (2003). "Wisdom", in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, London, T&T Clark, pp. 742-747.
- Kent, R.G. (1953). *Old Persian*, New Haven: American Oriental Society.
- Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press.
- Nyberg, H. S. (2003). *A Manual of Pahlavi*, Tehran: Asatir.

Rudolph, K. (1987). "Wisdom" tr. M. J. O' Conell, *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, vol. XV, pp. 393-401.

*Škand-Gumanik Vicar, La Solution Decisive des Doutes*, Mardan Farrokh (1945). tr. Jean de Menasce, Librairie de l'universite.



## تصور از خدا در الاهیات پسا هولوکاست یهودی

محمدعرفان جابری‌زاده\*

علی شهبازی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۹]

### چکیده

از جمله مهم‌ترین اتفاقاتی که تأثیر بسزایی در تحولات الاهیاتی قرن بیستم داشت، فاجعه بزرگ هولوکاست بود؛ تا جایی که الاهیات و حتی جهان را به قبل و بعد از هولوکاست تقسیم‌بندی می‌کنند. چنین رخداد مهمی تصور از خدای سنتی را به پرسش کشید و الاهی‌دانان یهودی و مسیحی را بر آن داشت تا در تبیین و توجیه این رویداد و نقش خدا در جهان، مفاهیم و تلقی‌های تازه‌ای از خدا مطرح کنند. در این مقاله کوشیده‌ایم با رویکردی پدیدارشناسانه، پاسخ‌های برخی از مهم‌ترین الاهی‌دانان یهودی به پیامدهای الاهیاتی هولوکاست و تصور از خدا در الاهیات پسا‌اشویتس یهودی را، در قالب پاسخ‌های سنتی و مدرن، بررسی و نقد کنیم.

کلیدواژه‌ها: هولوکاست، خدا، شر، الاهیات یهود، یهودی‌ستیزی، یهودیت‌ستیزی.

\* دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، گرایش الاهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده

مستول) erfanzaberi1981@gmail.com

\*\* استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم shahbazi@urd.ac.ir

## مقدمه

«هولوکاست» (Holocaust) واژه‌ای است که برای جنایت‌های آلمان نازی علیه یهودیان در فاصله سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵، ابتدا در خود آلمان و بعدها در سرتاسر اروپا و اردوگاه‌های مرگ به کار می‌رود که منجر به کشتار بسیاری از یهودیان<sup>۱</sup> شد. اگرچه نام عبری «شوآ» (Shoa) به معنای «تخریب کامل» برای آن مناسب‌تر است ولی هولوکاست که معنای آن «قربانی سوختنی» است عمومیت بیشتری دارد (Fackenheim, 1987: 399).

ریشه هولوکاست را باید در یهودی‌ستیزی (Anti-Semitism) جست‌وجو کرد. این اصطلاح نباید صرفاً به معنای تنفر از سامی‌ها تلقی شود، بلکه معادل تنفر از یهودیان است. در واقع، یهودی‌ستیزی در درون خود علاوه بر جنبه ضدنژادی، جنبه‌ای ضددینی هم در بر دارد. یهودی‌ستیزی و یهودیت‌ستیزی (Anti-Judaism) از برخی جهات به هم نزدیک‌اند؛ کسانی که یهودیان را چه به سبب مسئله نژادی، موقعیت اقتصادی یا نقش آنها در داستان‌های افسانه‌ای، انسان‌های پلیدی می‌دانند دین یهود را نیز به مثابه ظهور ایدئولوژیک این پلیدی در نظر می‌گیرند (Maccoby, 1987: 18). یهودیت‌ستیزی اغلب در آثار تاریخی برای نشان‌دادن تنفر از یهودیان و دشمنی با آنها به سبب دیدگاه‌ها و عقاید دینی‌شان به کار رفته، در حالی که یهودی‌ستیزی محصول نژادپرستی و ملی‌گرایی دو قرن اخیر است (Koresch & Hurvitz, 2006: 21-23).

با وقوع هولوکاست در قرن بیستم، الاهیات به موازات مسائل دیگر دچار تغییر و تحول اساسی شد. واکنش یهودیان به این مسئله، اگرچه بیشتر ادیبانی بود تا الاهیاتی، اما با این حال این فاجعه به عنوان یکی از حوادث مهم تاریخی، الاهیات سنتی یهود را با مشکلات جدی روبه‌رو کرد و به شکل‌گیری تصورات جدید از مفاهیمی همچون «خدا»، «شر»، «رنج»، «ایمان»، «اخلاق» و «حقوق بشر» انجامید. سنت مندرج در این الاهیات، تحت تأثیر هولوکاست کم‌کم شکل‌های مهم و چشمگیری از الاهیات رادیکال و مرگ خدا، الاهیات اعتراض، الاهیات پویشی و فمینیستی را در خود پروراند.

از آنجایی که بررسی تحولات الاهیاتی در بستر هولوکاست، در حوزه مطالعات دینی اهمیت خاصی دارد و متأسفانه در کشور ما در پس موضع‌گیری‌های سیاسی و احساسی از بررسی جنبه‌های علمی این مسئله غفلت شده و حتی گاه اصل مسئله انکار شده است، لزوم تحقیق هر چه بیشتر با رویکردی پدیدارشناسانه به ابعاد الاهیاتی این

موضوع و ضرورت فهم صحیح از دو مقوله «خدا» و «شر» به عنوان عاملی برای حفظ ایمان، به خوبی نمایان می‌شود.

به طور کلی، دو رویکرد در پاسخ به مسئله هولوکاست و تصور از خدا مطرح است که در قالب رویکرد سنتی و مدرن به آنها خواهیم پرداخت.

## الف. رویکردهای سنتی در پاسخ به مسئله هولوکاست و تصور از خدا

### ۱. خدای فدیخواه

بنا به نظر برخی از الاهی‌دانان یهودی، هولوکاست عَقْدای (The Akedah) جدید است. عَقْدای یا ذبح اسحاق (The binding of Isaac) که در سفر پیدایش (۲۲: ۱-۱۹) مطرح شده است<sup>۲</sup> داستان فرمان خدا به ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق در کوه‌های سرزمین موريا (Moria) است؛ این دهمین و مهم‌ترین آزمایشی است که ابراهیم با آن مواجه می‌شود و از طرفی ایمان و اطاعت اسحاق را نیز به تصویر می‌کشد. اراده ابراهیم و آمادگی اسحاق نماد ایثار و اعتقاد متعالی است (Birnbau, 1995: 471).

بر اساس سفر پیدایش، خداوند ابراهیم را آزمود و به او گفت:

ای ابراهیم! عرض کرد: «لیبک». گفت: «اکنون پسر خود را، که یگانه تو است و او را دوست داری، یعنی اسحاق را بردار و به زمین موريا برو، و او را در آنجا بر یکی از کوه‌هایی که به تو نشان می‌دهم برای قربانی سوختنی بگذران» (پیدایش، ۲۲: ۲).

این قسمت از تورات در ادبیات هولوکاست برای تبیین مداخله نکردن خدا در نجات آنهایی که قربانی می‌شوند بسیار استفاده می‌شود (Ramras-Rauch & Michman, 1985: 6)، و رایج‌ترین پاسخ به مسئله رنج است. در این نگاه، همچون اسحاق، تمام بچه‌های یهودی اروپا و به شکل کلی‌تر تمام اسرائیلیان قتل‌عام شده، شهیدان راه خدا هستند و با رضایت، خودشان یا محبوبشان را برای اثبات ایمانشان نزد خدای متعال قربانی کرده‌اند (Katz, 2000: 1/407; Katz, 2005: 6/4088).

الیعزر برکوویتس (Eliezer Berkovits)، الاهی‌دان حاخامی، نخستین و مهم‌ترین پاسخ به هولوکاست را «قیدوش هَشَم» می‌داند. این اصطلاح به معنای آن است که یهودی باید آماده باشد جاننش را در راه حفظ اصول عالی مذهبش فدا کند (شختر و دیگران،

۱۹۷۷: ۱۹۹). از نظر او، شهادت آخرین عمل در راستای تسلیم و ایمان به خدا است، و در واقع نوعی آزمون و عکس‌العمل ایمانی و اوج عمل هر قهرمان دینی است (Katz, 2007: 9/399).

## ۲. خدای بی‌اعتنا

حکایت ایوب، یکی از حکایات مشهور کتاب مقدس درباره رنج است. از نظر کتاب ایوب، کارکرد شرور در زندگی انسان این است که انسان‌ها خود خدا (و نه دلیل او برای تجویز شر) را دریابند. انسان‌ها با مشاهده شر، از خدا خشمگین و شکوه‌مند می‌شوند و به جست‌وجوی او می‌پردازند و او را می‌یابند، که به تئودیهسه آشکارشدگی خداوند معروف است. از طرفی، همین انسان‌ها خدا را به محکمه می‌کشاند و با الگوگیری از ایوب کاری می‌کنند که خدا از حاکمیت مطلق خود جدا شود و اخلاق و عدالت خود را به اخلاق و عدالت بشری نزدیک کند. در نهایت، خدا در پاسخ به اعتراض‌های شدید ایوب مجبور شد از او حمایت کند و نعمت‌هایش را به او برگرداند که تحت عنوان «تئودیهسه اعتراض» مطرح می‌شود (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ۱۴۳/۵۹).

در کتاب ایوب، آنجا که خدا ایوب را به دست شیطان می‌سپارد، پس از دو امتحان سخت، سرانجام ایوب لب به اعتراض می‌گشاید و می‌گوید: «جانم از حیاتم بیزار است. پس ناله خود را روان سازم و در تلخی جان خود سخن می‌رانم. و به خدا می‌گویم مرا ملزم مساز و مرا بفهمان که از چه سبب با من منازعت می‌کنی؟ آیا برای تو نیکو است که ظلم نمایی و عمل دست خود را حقیر شماری» (ایوب، ۱۰: ۱-۴). و خدا در گردباد او را خطاب می‌کند: «کیست که مشورت را از سخنان بی‌علم تاریک می‌سازد؟ ... مرا اعلام نما. وقتی که زمین را بنیاد نهادم کجا بودی؟ بیان کن اگر فهم داری. کیست که آن را پیمایش نماید؟ اگر می‌دانی!» (ایوب، ۳۸: ۱-۶). در نهایت، ایوب به قدرت مطلق خدا اشاره می‌کند و می‌گوید: «من به آنچه نفهمیدم تکلم نمودم، به چیزهایی که فوق عقل من بود و نمی‌دانستم» (ایوب، ۴۲: ۴).

خدای ایوب، خدای حسودی نیست. او واقعاً خدایی بی‌اعتنا (careless God) است. احتمالاً خدای تنهایی است که می‌خواهد در جهان خلقت حضور داشته باشد، ولی به انسان اهمیت نمی‌دهد (Fred Alford, 2009: 30).



آنچه از کتاب ایوب در تبیین هولوکاست می‌آموزیم این است که اگر انسان‌های عادل رنج می‌کشند ولی با بی‌توجهی خدا روبه‌رو هستند، رنجشان برای اثبات وفاداری‌شان است. ذهن محدود انسان نمی‌تواند به اعماق علم الاهی که بر جهان حاکم است پی ببرد (Ibid.: 29).

### ۳. خدای کفاره‌کننده

یکی از نظریه‌های الاهیاتی تئودیهسه کتاب مقدسی، ناظر به مبحث بنده رنج‌دیده (The Suffering servant) است که مخصوصاً در کتاب اشعیا مطرح شده است. آموزه «بنده رنج‌دیده» آموزه‌ای است که طبق آن فرد درستکار به سبب شرارت و گناهان دیگران رنج می‌کشد و بدین طریق به گونه‌ای رازآمیز از خشم خداوند می‌کاهد و باعث می‌شود ادامه زندگی بشر امکان‌پذیر شود. طبق سنت یهودی، «بنده رنج‌دیده»، قوم اسرائیل است، قومی که با خدا پیمان بسته و برای خدا رنج می‌برد (شمس، ۱۳۸۷: ۵۳). بنا به ادعای مسیحیان، بنده بلاکش همان عیسی مسیح بود که بر صلیب زجر کشید و رنج برد و به خاطر گناهان انسان مرد. در کتاب اشعیا این‌گونه آمده است:

لکن او غم‌های ما را بر خود گرفت و دردهای ما را بر خود کشید ... و خداوند گناه جمیع ما بر وی نهاد ... اما خداوند را پسند آمد که او را مضروب نموده به دردها مبتلا سازد. چون جان او را قربانی گناه ساخت ... و او را در میان بزرگان نصیب خواهم داد و غنیمت را با زورآوران تقسیم خواهد نمود، به جهت اینکه جان خود را به مرگ ریخت و از خطاکاران محسوب شد و گناهان بسیاری را بر خود گرفت و برای خطاکاران شفاعت نمود (اشعیا، ۵۳: ۱۲).

در فاجعه هولوکاست، رنج و خفت و خواری و مجازات به نیابت از گناه دیگران، بر دوش قربانیان هولوکاست است که نتیجه آن آرامش و صلح خواهد بود (شمس، ۱۳۸۷: ۵۴).

### ۴. خدای پنهان

درباره مسئله رنج در کتاب مقدس، به‌خصوص در مزامیر، با عنوان «هستر پانیم» (hester panim) به معنای «خدا چهره‌اش را پنهان می‌کند» (God hides his face) سخن به

میان آمده است. الیعزر برکویتس از این ایده نیز برای تبیین هولوکاست استفاده می‌کند. این عبارت دو معنا دارد: یکی آن‌گونه که در سفر تثئیه، به این مضمون که خدا چهره‌اش را از فرد گناهکار برمی‌گرداند آمده است: «و به سبب تمام بدی که کرده‌اند که به سوی خدایان غیر برگشته‌اند، من در آن روز البته روی خود را پنهان خواهم کرد» (تثنیه، ۳۱: ۱۸). و دومین معنا که در مزامیر متعددی پیدا می‌شود، مثلاً در مزمور ۴۴ این‌گونه آمده است: «ای خداوند بیدار شو! چرا خوابیده‌ای؟ برخیز و تا ابد ما را به دور نینداز. چرا روی خود را پوشانیدی؟ و ذلت و تنگی ما را فراموش کردی؟» (مزمور، ۴۴: ۲۳)، که اعتراض، ناامیدی و سردرگمی را دلیل غیبت خدا می‌داند و نه گناه را (Katz, 2000: 1/409; Katz, 2005: 6/4090).

مارتین بوبر (Martin Buber) با مطرح کردن این مسئله که مخفی بودن مساوی با عدم نیست و در آینده خدا خود را آشکار خواهد کرد (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 371)، از دوران ما با عنوان «کسوف خدا» (Eclipse of God) سخن گفت؛ زمانی که بین انسان‌ها و خدا حجابی قرار گرفته و پرده‌ای از سردرگمی، لجاجت یا روح پلید مانع مواجهه خدا با انسان باشد. او تا پایان عمرش معتقد بود خداوند همچنان به سخن‌گفتن ادامه می‌دهد، ولی هیچ کس نمی‌شنود (Ibid.: 566). پیام کتاب کسوف خدا این بود که خداوند نمرده است، بلکه موقتاً از نظرها پنهان شده است (Vermes, 2005: 1/198).

## ۵. خدای خودمحدودساز

یکی دیگر از پاسخ‌هایی که برای توجیه هولوکاست از آن استفاده می‌شود دفاع مبتنی بر اختیار انسان (The free will defense) است. در میان پاسخ‌های فلسفی که دربرگیرنده تئودیهسه است، هیچ کدام به اندازه این پاسخ قدیمی و شناخته‌شده نیست. بر اساس این استدلال، خدا داوطلبانه قدرتش را محدود می‌کند تا انسان‌ها نیز قدرت پیدا کنند و دارای اختیار شوند. اگر آنها توانایی رسیدن به تعالی را دارند از طرفی مستعد تباهی هم هستند؛ اگر قادر به انجام دادن کارهای اخلاقی صحیح‌اند، به همان اندازه قادر به انجام دادن کارهای غیراخلاقی هم هستند. آزادی شمشیری دولبه است. با بررسی وقایع دوران نازی، به این نتیجه می‌رسیم که شوا (هولوکاست) بدترین نوع سوءاستفاده از اختیار بشر است. پس در اینجا رحمانیت خدا محل تردید قرار نمی‌گیرد، بلکه این خود انسان‌ها بودند که مرتکب چنین فجایعی شدند (Katz, 2000: 1/411).

دو تن از مهم‌ترین الاهی‌دانان پسا هولوکاست از این دیدگاه حمایت می‌کردند؛ یکی برکویتس که ایمان پس از هولوکاست (*Faith After the Holocaust*) را نوشت و دیگری آرتور کوهن که کتاب فاجعه (*The Tremendum*) را نوشت. برکویتس آن کتاب را در دفاع از موقعیت الاهیات یهودی سنتی نوشت، در حالی که کوهن برای گسترش الاهیات پویشی یهودی دست به قلم برد (Ibid.: 412).

## ۶. خدای مجازات‌کننده

برخی از الاهی‌دانان معتقدند به طور کلی رنج به سبب گناهان خودمان (*mipnei chataeynu*) است. در منابع یهودی، استدلال اصلی برای رنج بشر، گناه او است. بحثی که مطرح می‌شود این است که قوم بنی‌اسرائیل غرق گناه شدند و خدا بعد از صبر بسیار و امید به بازگشت، سرانجام از این نسل گناهکار قطع امید، و آنها را مجازات کرد. در سفر لاویان باب ۲۶ آیه ۱۶ به بعد و تثیبه باب ۲۸ آیه ۱۵ به بعد گفته شده است اگر یهودیان عهدشکنی کنند دچار حوادث وحشتناکی خواهند شد (شمس، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۱).

به دنبال استعمال این آموزه هزارساله برای تراژدی معاصر هولوکاست بلافاصله دو پرسش پیش می‌آید. نخست اینکه، چه مدل خدایی این نوع مجازات را تحمیل می‌کند؟ آیا خدای مهربان، خدای قوم بنی‌اسرائیل، می‌تواند از طریق هیتلر و اس. اس. دست به نابودی مردم یهود بزند؟ دوم اینکه، یهودیان چه گناهی مرتکب شدند که مستحق چنین مجازاتی شدند؟ در اینجا اظهارنظرها بر اساس نوع دیدگاه‌ها متفاوت است. از نظر حاخام یوئیل تیتلبوم (Joel Teitelbaum) حسیدی، گناهی که به تسریع در شکل‌گیری هولوکاست انجامید صهیونیزم بود. با تشکیل صهیونیزم یهودیان عهد خود با خدا را شکستند، که این کار مستلزم آن بود که آنها دیگر برای خاتمه‌دادن به تبعید تلاشی نکنند و در نتیجه عجله‌ای برای آمدن مسیح از طریق روش‌های خودشان نداشته باشند. در عوض، ما شاهد ابراز عصبانیت شدید خدا، یعنی هولوکاست، هستیم (Ibid.: 411; Katz, 2005: 6/4091).

درست نقطه مقابل دیدگاه ایروینگ گرینبرگ (Yitzhak (Irving) Greenberg) که معتقد است در شواخدا به صورت یک‌طرفه عهد خود را با قوم برگزیده شکست (Katz, 2007: 9/395). الاهی‌دانان پیرو این نظریه معتقدند خداوند به میثاق خود وفادار است و هرگز

عهد خود را نمی‌شکند، در حوادث تاریخ فعال است و برای حمایت و مساعدت قوم خود وارد عمل می‌شود. اما این قوم اسرائیل بود که بر اساس کتاب مقدس از دین برگشت. در نتیجه مجازات شد.

### بررسی و نقد رویکردهای سنتی

۱. کسانی که تصورشان از خدا، خدایی فدی‌خواه است گمان می‌کنند خدا همه آدمیان را در یک سطح مبتلا و آزمایش می‌کند، در صورتی که امتحان الاهی با توجه به درجه آگاهی و سطح ایمان فرد صورت می‌گیرد. هیچ‌گاه نمی‌توان حضرت ابراهیم (ع) را از لحاظ درجه معرفتش به خدا و سطح ایمان و تعهدش، با مردم عادی هم‌سطح دانست. از سوی دیگر، در امتحان، آگاهی از موضوع امتحان و قدرت اختیار و انتخاب نیز مطرح است. در حالی که قربانیان آشویتس نه در سطح معرفتی و ایمانی واحدی بودند و نه از عنصر آگاهی و اختیار برخوردار بودند.

انتقاد مهم دیگر به رویکرد مبتنی بر عقدا و خدای فدی‌خواه این است که در سفر پیدایش خدا به آزمایش دستور داد. آیا می‌توانیم بگوییم آشویتس هم دستور خدا بود؟ و آن دستور به اندازه‌ای وحشتناک باشد که همه، ایمان خود را به خدای مهربان از دست بدهند؟ و آیا ما در مقام مقایسه می‌توانیم هیتلر و هم‌دستانش را در نقش ابراهیم بدانیم؟ ابراهیم آنچه را دوست داشت می‌خواست قربانی کند و در نهایت خون انسانی هم ریخته نشد، اما هیتلر یهودیان را به عنوان شپش و انسان‌های پست و لکه سیاهی در خلقت قتل‌عام کرد! (Katz, 2000: 1/407; Katz, 2005: 6/4088).

۲. از جمله انتقادهایی که بر دیدگاه خدای بی‌اعتنایی که ایوب را آزمود، می‌توان وارد کرد این است که این رویکرد نیز مانند رویکرد پیشین، مقام و سطح انبیا و خواص الاهی را با مقام و منزلت عوام‌الناس خلط می‌کند، و این خطای آشکاری است که چه بسا بسیاری مرتکب آن شوند. انتظاری که از پیامبران و بندگان ویژه الاهی می‌رود از دیگر مردم نمی‌رود. از دیگر نقدهایی که بر چنین رویکردی وارد شده این است که: الف. این آزمایش الاهی منجر به مرگ ایوب نمی‌شود و همین باعث می‌شود موقعیت ایوب و وضعیت آشویتس را متفاوت بدانیم؛ ب. بسیاری از نوشته‌ها درباره هولوکاست را کسانی نگاشتند که وارد جهنم اردوگاه‌های مرگ نشدند. پس، از این جهت نیز نوع گلايه، نوع ایمان و حتی نوع نگاه‌ها متفاوت است؛ ج. موضوع آزاردهنده کسانی که در

این آزمایش جانشان را از دست دادند در کتاب ایوب روشن نمی‌شود؛ د. در نهایت، نقطه اوج داستان ایوب خودآشکارسازی خدا است، اگرچه ممکن است خدا پاسخ پرسش‌های ایوب را نداده باشد اما حداقل ایوب می‌داند که خدایی هست؛ همین که بدانیم خدایی هست، حتی اگر ندانیم که این خدا چگونه می‌تواند توازنی را میان خیر و شر ایجاد کند، تفاوت بسیار به دنبال دارد. در مقایسه با هولوکاست، کسانی که به سوی اردوگاه‌های مرگ برده شدند، و کسانی که در گورهای دسته‌جمعی به دست نیروهای نازی قتل‌عام شدند و کودکانی که زنده‌زنده در شعله‌های آتش جان دادند چنین مواجهه آشکاری با خدا نداشتند. این سکوت دنباله‌دار، هولوکاست را با مدل ایوبی آن ناسازگار می‌کند (Katz, 2000: 1/407; Katz, 2005: 6/4088).

۳. در بحث خدای کفاره‌کننده نیز همان نقدهایی که بر رویکردهای گذشته وارد کردیم بر این دیدگاه نیز وارد است. افزون بر آن، چنین نگرشی با موضوع عدالت خدا سازگاری ندارد و ثمره‌ای هم برای خود قربانیان هولوکاست نخواهد داشت.

۴. اما در تصور از خدا به عنوان خدای پنهان، این پرسش همیشگی که چرا خدا مداخله نکرد و چهره‌اش را پنهان کرد، همچنان باقی است. برخی از الاهی‌دانان گفته‌اند عظمت خدا در سکوت تجلی پیدا می‌کند تا در عمل (شمس، ۱۳۸۷: ۴۶). مسلماً چنین سکوتی برای قربانیان هولوکاست چندان خوشایند نیست.

۵. در بحث خدای خودمحدودساز و اعطای اختیار به انسان‌ها پرسشی که مطرح می‌شود این است که: آیا خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است، نمی‌توانست جهانی را به وجود آورد که در آن اختیار باشد اما شر کمتر باشد یا اصلاً نباشد؟ به عبارت دیگر، اگرچه غذا دادن و توجه کردن به بیمار یا فرد گرسنه فضیلت خوبی است، اما بهتر نبود که نه مریضی وجود می‌داشت و نه گرسنه‌ای، تا نیازی به این توجهات هم نباشد؟ از طرفی، خدا می‌توانست به ما ظرفیت بیشتری برای تربیت اخلاقی بدهد که تمایل کمتری به شر داشته باشیم! در مجموع، دفاع مبتنی بر اختیار، در حالی که سرشار از جاذبه‌های الاهیاتی و عقلانی است، در پیش‌نهادن پاسخ قانع‌کننده به پرسش‌های الاهیاتی برآمده از دل هولوکاست ناکام بود (Katz, 2000: 1/412).

۶. در میان پاسخ‌هایی که به توجیه هولوکاست پرداخته بود، متفکران، خدای مجازات‌کننده را بسیار نقد کردند. الاهی‌دانان یهودی تقریباً به اتفاق آرا مجازات الاهی

به سبب گناه را به عنوان تئودسیسه‌ای بادوام انکار کردند (Sherwin, 1987: 963). در چنین رویکردی قربانی شدن کودکان معصوم در هولوکاست به‌درستی تبیین نمی‌شود.

## ب. تصور از خدا و تبیین هولوکاست در الاهیات مدرن یهودی

### ۱. مرگ خدا

به گفته توماس آلتایزر (Thomas J. J. Altizer)، پل تیلیخ (Paul Tillich) پدر الاهیات رادیکال (Radical Theology) معاصر است. بیشتر الاهی‌دانان رادیکال امروزی یا شاگرد تیلیخ یا متأثر از آثار او بوده‌اند. اما در مقایسه با آثار جدید، تیلیخ محافظه‌کار به حساب می‌آید (Rubenstein, 1966: 243). آمریکا در دهه ۶۰ میلادی شاهد علاقه فوق‌العاده به جنبشی بود که آشکارا الاهیات رادیکال را مطرح می‌کرد. در قلب این الاهیات، ادعای مرگ خدا (Death of God) مطرح بود. پیش از این در قرن نوزدهم، فریدریش نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche)، فیلسوف آلمانی، اعلام کرده بود که خدا مرده است، و «ما او را کشتیم، تو و من». بنابراین، نیچه به هر شکل، پدر معنوی الاهیات مرگ خدا در دهه ۶۰ میلادی بود (Grigg, 1966: 7).

شاید تندترین الاهیات مرگ خدا در دهه ۱۹۶۰، مربوط به اندیشمند یهودی ریچارد روبنشتاین (Richard Rubenstein) است. وی می‌گوید: «اگرچه تاریخ یهود سرشار از فاجعه بوده است، ولی هیچ یک از آنها از نظر تأثیر به اندازه هولوکاست شدید نبوده است». تصویر ما از خدا، از انسان و نظام اخلاقی برای همیشه دگرگون شد. کل مفهوم تاریخ به‌شدت تحلیل رفت، تا جایی که یهودیتی که همیشه تاریخ را از منظر خدای تاریخی می‌نگریست، در نتیجه هولوکاست، باید اکنون خدای تاریخ را رها کند (Ibid.: 9).

روبنشتاین ضمن آشنایی با آثار ویلیام همیلتون و متعاقب آن توماس آلتایزر می‌گوید برای مسیحیان این امکان فراهم بوده است که با تأکید بر مرگ خدا، به دنبال تجلی جدیدی از خدا بعد از مرگش باشند. به دلیل بیگانگی یهودیان با نمادگرایی صلیب، استفاده از جمله «خدا مرده است»، برای آنها غیرممکن است. با وجود این، ما باید از این کلمات استفاده کنیم (Rubenstein, 1966: 244-245). از نظر روبنشتاین، دقیق‌تر این است که بگوییم در زمان مرگ خدا زندگی می‌کنیم تا اینکه بگوییم «خدا مرده است». از نظر او، مرگ خدا واقعیتهای فرهنگی است (Ibid.: 246).

او برای رهایی از گرفتاری در مبانی الاهیات سنتی، فہمی عرفانی از خدا را شبیہ دیدگاہ ہانس یوناس در استفادہ از «صیمصوم» (Tzimtzum) (بہ معنای خودانقباضی یا خود را عقب کشیدن) مطرح می کند (Langton, 2011, Vol. 17: 29-62). در الاهیات عرفانی روبنشتاین، کہ وابستگی خاصی با مذهب بودا و عناصری در فلسفہ ہگل دارد، از خدا بہ «نیستی مقدس» (Holy Nothingness) تعبیر می شود. چنین مفہومی بیانگر این نیست کہ او امر پوچی است، برعکس، موجودی سرشار از فیض تقسیم ناپذیر است. آن قدر غنی است کہ تمامی ہستی از جوہر او سرچشمہ می گیرد. خدا بہ عنوان «نیستی» بہ معنای فقدان وجود نیست، بلکہ شدت وجود است (Rubenstein & Roth, 1987: 315).

شاید بہترین استعارہ در دسترس برای تصور خداوند بہ عنوان «نیستی مقدس» این است کہ خداوند اقیانوس است و ما امواجیم. بہ تعبیری، ہر موج در لحظہ ای بہ عنوان ماہیتی کاملاً مجزا قابل تشخیص است. با وجود این، ہیچ موجی کاملاً متمایز از اقیانوس، کہ اصل ذاتی آن است، نیست (Ibid.: 316; Rubenstein, 1970: 185-186).

## ۲. خدای متجاوز بی رحم

این مسئلہ در قالب الاهیات اعتراض مطرح شدہ است. از شاخص ترین افراد آن می توان بہ الی ویزل (Elie Wiesel)، برندہ جایزہ صلح نوبل و از شناختہ شدہ ترین بازماندگان ہولوگاست، اشارہ کرد (Wiesel, 1982: preface). بہ گفتہ الی ویزل در رمان شب، تا زمانی کہ در آشویتس با چشم خود کامیونی از بچہ ہا را کہ بہ درون گودالی از آتش ریختہ بودند ندیدہ بود ہیچ گاہ گمان نمی کرد در قرن بیستم چنین اتفاق وحشتناکی بیفتد و جہانیان شاہد چنین صحنہ ہایی باشند و سکوت کنند. او ہمہ اینہا را کابوس می دانست و باور نمی کرد. در چنین اوضاع و احوالی بود کہ شرارہ های عصیان در برابر خدا در وجود این نوجوان پانزدہ سالہ زبانیہ می کشد! درست زمانی کہ پدر الی بہ ہمراہ جمعی دیگر از یہودیان در مسیر رفتن بہ گودال مرگ و در حال گریہ و زاری، دعای تقدیس (بہ نیت آمرزش مردگان) را می خواندند و می گفتند «نام او متعالی و مقدس باد» الی با خود می اندیشید کہ چرا باید نام خدا را تقدیس کنم:

برای اولین بار احساس کردم کہ عصیان در وجودم ریشہ گرفتہ است. چرا باید نامش را تقدیس کنم آن جاودانی را، آن پروردگار و صاحب زمین و آسمان و آن قادر متعالی کہ سکوت کردہ بود در مورد چہ چیزی باید شکرگزارش باشم؟ ...

هرگز از یاد نخواهم برد آن چهره‌های کوچک را، آن بچه‌هایی را که دیدم چگونه بدن‌هایشان به صورت حلقه‌هایی از دود در سکوت آسمان بالا می‌رفت، هرگز فراموش نخواهم کرد، آن شعله‌هایی را که برای همیشه ایمان و اعتقاد مرا سوزاند و نابود کرد ... و باعث کشتن روح من، خدای من و رؤیاهای من شد (ویزل، ۱۳۸۷: ۲۸).

در کتاب *محاکمه خدا* (The Trial of God, 1979) نیز که در قالب نمایش‌نامه است، یکی از شخصیت‌های اصلی نمایش که در نقش مدعی‌العموم ظاهر می‌شود، خدا را به دشمنی و بی‌رحمی متهم می‌کند و مقصر مرگ بسیاری از بی‌گناهان می‌داند (Langton, 2011: 29-62). چنین نگرشی به خدا شورش از سر ایمان است که از ویژگی‌های الاهیات اعتراض است (پورمحمدی و فصیحی، ۱۳۹۶: ۶۱۲/۳). باید دانست که شورش فرد مؤمن از جنس شورش فرد مرتد نیست (Berenbaum, 2001: 628).

دیگر الاهی‌دان اعتراض، دیوید بلومتال (David Blumenthal)، سه توجیه برای شورش مؤمنانه می‌آورد؛ نخست اینکه، رابطه فرد با چنین خدایی شبیه رابطه والدین با فرزند است. فرزند می‌تواند به رفتار پدر و مادرش اعتراض کند و دچار تردید شود، اما هرگز نمی‌تواند آنها را از زندگی‌اش حذف کند یا نادیده بگیرد. دومین توجیه برای اعتراض و نه انکار خدا این است که خدا اگر در بخشی از زندگی ما به شرور بی‌اعتنا است، در عین حال جاهایی هم هست که خیر و مقدس است. پس نمی‌توان او را به صرف اینکه متجاوز است رد کنیم؛ و سومین توجیه این است که التزام به الاهیات به معنای پذیرش سنت دینی بوده است و خدا در هر حال بخشی از گفتمان الاهیات است. بر این اساس، نمی‌توانیم خدا را رد کنیم بلکه می‌توانیم تعبیر و تفسیرمان از او را تغییر دهیم (پورمحمدی و فصیحی، ۱۳۹۶: ۶۱۳).

بلومتال در کتاب *خود مواجهه با خدای متجاوز* (Facing the Abusing God)، تجاوز را یکی از صفات خدا به حساب می‌آورد (Blumenthal, 1993: 246). از نظر بلومتال، خدایی که از مردم خود غایب است، به عنوان شریک جرم در اقدامات مربوط به هولوکاست دیده می‌شود. این خدا، خدای متجاوز است که خودش عامل هولوکاست است، یا اجازه داده است که چنین اتفاقی بیفتد. وی مانند ویزل در وجود خدا تردید نمی‌کند و همانند برکویتس معتقد است خدا هنوز هم باید متعلق‌علاقه باشد، اما برخلاف خدای



تورات، او قادر به انجام دادن خطا است. خداوند باید خود را از کابوس هولوکاست رها کند (Pinder Ashender, 2011: 20/131-138). خدای الاهیات اعتراض، خدای قادر مطلق است ولی در عین حال خیر محض نیست.

### ۳. خدای ناتوان

الاهیات پویشی (Process Theology) به عنوان مکتبی تأثیرگذار در دوران مدرن، که آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead) و چارلز هارتشهورن (Charles Hartshorne) آن را مطرح کردند، استدلال می‌کند که فهم سنتی از خدا باید به طرز فوق‌العاده‌ای، حداقل در مفاهیم ما از قدرت خدا گرفته تا رابطه مستقیم و علت و معلولی با بشر، بازاندیشی شود (Katz, 2007: 9/396).

شناخته‌شده‌ترین الاهی‌دان یهودی که تحت تأثیر این الاهیات موضعی اتخاذ کرده آرتور ای. کوهن (Arthur A. Cohen) است که در کتاب *فاجعه: تفسیر الاهیاتی هولوکاست* (*The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*) در صدد پاسخ به پرسش‌های الاهیاتی به‌وجودآمده در نتیجه هولوکاست است. پاسخ او به این پرسش که «آیا فجایع ملی با مفاهیم سنتی «رحمانیت» و «اراده خدا» سازگار است یا نه؟» منفی است (Greenberg, 2005: 1/583). وی می‌گوید هولوکاست، که ترجیح می‌دهد آن را فاجعه (tremendum) بنامد، اعتقاد به خدای قادر مطلق، خیر محض و عالم مطلق در الاهیات سنتی را تحت‌الشعاع قرار داده است (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 465). واضح است که کوهن نقشی عینی در تاریخ، برای خدا نمی‌بیند. بنابراین، خدا را مسئول هولوکاست نمی‌داند. در عوض، از نقش فعال خدا در تاریخ آینده خبر می‌دهد. این راهبردی کلامی است که بی‌شباهت به الاهی‌دان مسیحی یورگن مولتمان نیست (Rubenstein & Roth, 1987: 329-331).

الاهی‌دان برجسته دیگری که در قدرت خدا تشکیک کرد هانس یوناس (Hans Jonas) بود که در دانشگاه توپینگن در سال ۱۹۸۴ سخنرانی مهمی کرد. در آنجا، وی همچون آرتور کوهن و دیگران کوشید در سایه مشکلات الاهیاتی که اردوگاه‌های مرگ نازی به وجود آورده بود، درباره مفهوم «خدا» تجدیدنظر کند. به جای مفهوم کتاب مقدسی «خدا»، فهمی از خدا مطرح کرد که در آن خدا صیوروت (Becoming) دارد و قدرتش مطلق نیست. وی می‌گوید: «به دلیل الاهیات عملی، ما نمی‌توانیم از

آموزه قرون وسطایی «قدرت نامحدود خدا» حمایت کنیم» (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 627).

وی در سال ۱۹۸۷، مقاله‌ای با عنوان «مفهوم خدا پس از آشویتس: صدای یهودی» منتشر کرد و در آن برای رد قدرت مطلق الاهی دو استدلال مطرح کرد. اول از همه، از دیدگاه کاملاً منطقی، قدرت مطلق خداوند مفهومی خودمتناقض است. زیرا قدرت مطلق به این معنا است که هیچ عامل قدرت دیگری وجود ندارد. وجود چنین دیگری‌ای خود مستلزم محدودیت است.

دومین و مهم‌ترین استدلال از نظر یوناس، استدلال الاهیاتی علیه قدرت مطلق الاهی است؛ قدرت مطلق فقط با نبود خیر مطلق ممکن است در خدا وجود داشته باشد مگر اینکه خدا کاملاً شناخت‌ناپذیر باشد. فقط یک خدای کاملاً شناخت‌ناپذیر است که مطلقاً خیر و کاملاً قدرتمند است و جهان را همان‌گونه که هست، اداره می‌کند. یوناس مفهومی از خدا را که خیر و شناختنی است انتخاب می‌کند و از این‌رو قدرت مطلق بودن او را رد می‌کند. خیر فقط می‌تواند در نبود قدرت محقق شود. بنابراین، خداوند در آشویتس ساکت بود، نه به این دلیل که خدا تصمیم گرفت دخالتی نداشته باشد، بلکه چون خدا نمی‌توانست مداخله کند (Jonas, 1996: 131-143).

جان اف. هات (John F. Haught) در کتاب *خدا پس از داروین* (*God after Darwin: a*) دیدگاه‌های هانس یوناس را با دیدگاه آلفرد نورث وایتهد و دیگر متفکران الاهیات پویشی مقایسه می‌کند. هات در مفهوم خدای یوناس یک شباهت به اعتقاد آنچه خداشناسان مسیحی به عنوان مدل گنوسی از الوهیت نامیده‌اند، می‌بیند. با این حال، وی معتقد است تئودسیسه یوناس ناقص است. زیرا مبنای درستی برای امید الاهیاتی در رستگاری بشر و جهان ندارد (Haught, 2018: 184-191).

الاهی‌دان دیگر هارولد کوشنر (Harold Kushner) آمریکایی است و نویسنده کتاب *پرفروش وقتی اتفاقات ناگوار بر سر آدم‌های خوب می‌آید* (*When Bad Things Happen to Good People*). پاسخ او به مسئله شر این است که خدا به بهترین شکل ممکن خلق می‌کند و با مردم در رنجشان مشارکت می‌کند اما کاملاً قادر نیست از شر جلوگیری کند (Frame, 1994: 157). وی در این کتاب می‌کوشد به پرسش همیشگی «چرا انسان‌های صالح رنج می‌برند؟» پاسخ دهد و در فصلی به داستان ایوب اشاره می‌کند و می‌گوید خدا به ما آزادی داده است که انسان باشیم (Kushner, 2001: 43). از طرفی مقرر کرده

است که هر اندازه هم که ما از آزادی خود در جهت شرارت سوءاستفاده کنیم از این آزادی کوتاه نخواهد آمد (کوشنر، ۱۹۹۶: ۹۰-۹۶).

#### ۴. چہرہ زنانه خدا

ملیسا رافائل (Melissa Raphael) در سال ۲۰۰۳ با نوشتن کتاب *چہرہ زنانه خدا* در آشویتس تصویری فمینیستی از خدا مطرح کرد و گفت این پرسش که «خدا در هنگام آشویتس کجا بود؟» بسیار مطرح شده ولی اینکه «خدا در آشویتس چگونه خدایی بود؟» به اندازه کافی مطرح نشده است. پاسخ فمینیست‌های یهودی به پرسش دوم، یعنی «خدا کیست؟»، شخینا (Shekhina) است (Raphael, 2003: 54). رافائل معتقد است خداوند در آشویتس کاملاً چہرہ پنهان نکرد، بلکه به طور کامل در اعمال عقلانی زنانی که در برابر وضعیت غیرانسانی و ناامیدکننده قرار گرفته بودند و در قبال یکدیگر شفقت و مراقبت‌های بدنی داشتند، به شکل شخینا حضور داشت (Pramuk, 2017: 12/3).

«شخینا» یکی از مفاهیم کلیدی در دین یهود و به طور خاص در سنت عرفانی قبالا است. این مفهوم اگرچه با اصطلاح «سکینه» در فرهنگ اسلامی قابل مقایسه است، اما معانی گسترده‌تری را در خود جای داده است. به طور کلی، شخینا واسطه میان عین سوف (Ein Sof) (خدای نامتناهی) و جهان طبیعت است، که بدون آن جهان ما هماهنگی خود را از دست می‌دهد. کارکرد اساسی آن در برقراری نظم کیهانی و نزول آرامش بر بندگان صالح بنی اسرائیل است (قنبری و مہدیہ، ۱۳۸۹: ۵۷/۸).

شخینا در ادبیات حاخامی به صورت «تصویری از جنبہ زنانه خدا در حال مراقبت از قوم در تبعید خود» مطرح شده است (Raphael, 2003: 82). چارچوب نظریہ رافائل مبتنی بر الاهیات عهد است، آنجا کہ خدا می‌گوید ما انسان‌ها را بر صورت خود آفریدیم (Ibid.: 61). خدای اسرائیل «خدایی ہمراہ است کہ مواجہہ یا حضور او بہ عنوان شخینا بہ این صورت است کہ با حالت عزا بہ میان قوم بنی اسرائیل و بہ بدترین تبعیدها می‌رود، حتی اگر یهودیان نتوانند او را در حادثہ‌ای وحشتناک ببینند» (Ibid.: 6).

در کتاب مقدس آنجایی کہ خدا در پاسخ بہ موسی او را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید من اینجا هستم (hinnei/ Here I am) در واقع عملاً حضور ملموسی ندارد، بلکه همان‌طور کہ وقتی کودک در شب می‌ترسد و گریہ می‌کند، مادر می‌گوید: «مامی اینجا است!»، بچہ چون نمی‌تواند مادر را ببیند، مادر می‌گوید: «من اینجا هستم» و این یعنی

من در کنار تو می‌مانم؛ یا همان‌طور که پیرزنی در آشوبتس برای بچه آواز می‌خواند و می‌گفت: «اینجا من هستم! من اینجا هستم» درباره خدا نیز مسئله به همین شکل است (Raphael, 2006: 42/93-110).

به طور خلاصه، رافائل تحت تأثیر امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) که می‌گفت خدا را باید در چهره «دیگری» دید، از طریق بررسی تجربیات زنان در فاجعه هولوکاست دریافت که این خدایی که در چهره «دیگران» رؤیت‌پذیر است، چه‌بسا قادر مطلق نباشد، اما در همه جا در قالب شخینا حاضر است و با عشق بی‌قید و شرطش حضور دارد (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 648).

### بررسی و نقد رویکردهای مدرن

۱. برکویتس از مهم‌ترین منتقدان روبنشتاین بود و او را به دلیل استفاده از عبارات مسیحی مانند «مرگ خدا» و پرداختن به هولوکاست بیرون از متن تاریخی نقد کرد (Braiterman, 1998: 8-9). نگرش رادیکال در تصور از خدا در معرض نقد بسیاری از الهی‌دانان دیگر نیز بود. نگرش عرفانی در تصور از خدا هم برای عوام کارکرد عملی نداشت.

۲. در بحث الاهیات اعتراض یکی از انتقادهای وارد این است که مقاومت انسان‌ها در برابر رنج متفاوت است و نمی‌توان برای همه نسخه واحدی پیچید. برخی از انسان‌ها در برابر درد و رنجی که به آنها تحمیل می‌شود نه‌تنها تسلیم می‌شوند بلکه پذیرا و شکرگزار آن هم هستند. خلق و خوی اعتراض در همه وجود ندارد و دعوت همه انسان‌ها برای اعتراض علیه خدا دعوت مناسبی نیست (پورمحمدی و فصیحی، ۱۳۹۶: ۶۲۸).

این اعتراض شاید در کوتاه‌مدت برون‌ریزی خشم و در نتیجه آرامش فرد معترض و امید اصلاح امور را به دنبال داشته باشد، اما نمی‌تواند رابطه پایدار خدا و انسان به حساب آید. خدا بیشتر از آنکه به انسان‌ها غضب نشان دهد به آنها عشق می‌ورزد. پس نمی‌توان به دلیل برخی مسائل خاص، خیر محض بودن خدا را به پرسش کشید.

۳. در الاهیات پویشی نیز وقتی خدا را به عنوان خدایی ناتوان در نظر می‌گیریم و قدرت را از او سلب می‌کنیم و می‌گوییم این خدا عمق فاجعه هولوکاست را درک می‌کرد و تصمیم هم برای مداخله داشت، اما توان جلوگیری از آن را نداشت، در واقع

ناخواسته مؤمنان را بی دفاع گذاشته و جسارت بیشتری برای ظلم بیشتر به ظالمانی می‌دهیم که از خدای عاجز نمی‌هراسند.

۴. دیدگاه فمینیستی ملیسا رافائل در تصور از خدا نیز بیشتر پاسخی با ظرافت‌های زنانه و کاملاً احساسی با کارکرد روان‌شناسانه است تا اینکه پاسخ الاهیاتی متقنی به حساب آید.

### نتیجه

تأثیر هولوکاست بر مباحث الاهیاتی جدید به اندازه‌ای است که گاه الاهیات را به الاهیات پیش از هولوکاست و پس از هولوکاست تقسیم می‌کنند. این رویداد تلخ در حوزه الاهیات و فلسفه دین مسائلی را موجب شد که می‌توان گفت از مسائل دشوار در این حوزه است. مهم‌ترین پرسشی که مطرح شد این بود که: در واقعه هولوکاست خدا کجا بود و چرا دخالت نکرد؟ در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های مشابه، دیدگاه‌هایی، به‌ویژه در حوزه الاهیات یهودی، مطرح شد که می‌توان هر یک از آن دیدگاه‌ها را بر تصوری از خدا استوار دانست.

به نظر می‌رسد هیچ یک از پاسخ‌های مطرح‌شده در زمینه هولوکاست و تصور از خدا، چه با رویکرد سنتی و چه با رویکرد مدرن، نتوانسته است به طور کامل مسئله هولوکاست را، به عنوان یکی از مصادیق مهم شر، حل کند. تمامی این پاسخ‌ها، وقایع مربوط را از چشم‌اندازی متفاوت با پیش‌فرض‌ها و روش‌های متفاوت و گاه با تعصب ایمانی دیده بودند! هر یک از این دیدگاه‌ها که در زمان خود محل توجه بوده است در زمان دیگر راه‌حلی ناقص و ناکافی برای پرسش‌های مهم الاهیاتی، راجع به هولوکاست قلمداد شده است. طیف این دیدگاه‌ها بسیار رنگارنگ و متنوع است. از پاسخ‌های مبتنی بر گناه و مجازات گرفته تا پاسخ‌های مبتنی بر الاهیات پویشی، که نافی قدرت مطلق خدا است. در این طیف، چنان‌که نشان دادیم، حتی برخی دیدگاه‌ها منکر خیرخواهی خدا و برخی دیگر منکر اعمال قدرت مطلق خدا بوده‌اند. این طیف متنوع، همان‌گونه که آوردیم، با نقدهای جدی روبه‌رو بوده است.

در اینجا به نظر می‌رسد ما باید با بازسازی نظریه سنتی «دفاع مبتنی بر اختیار بشر» به نوعی از تصور از خدا برسیم که در عین حال که ویژگی خدای سنتی، یعنی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض در آن حفظ می‌شود، انتقادات واردشده به آن را نداشته

باشد. یعنی از میان دیدگاه‌های مذکور می‌توان معقول‌ترین دیدگاه را همان دیدگاه مبتنی بر اختیار دانست. اما پیشنهاد ما این است که برای تکمیل این دیدگاه به نظر می‌رسد می‌توان رویکرد خداپاوران شکاک به مسئله شر گزارف را نیز مطرح کرد؛ چراکه در این دیدگاه بر محدودیت‌های قوای معرفتی انسان نیز تأکید شده است.

پس با توجه به دیدگاه اختیار می‌توان گفت خدا قدرت تشخیص خوب و بد را به نوع انسان به واسطه عقل داده و راه را هم به واسطه ابزارهایی که در اختیار داشته به انسان نشان داده و با اعطای اختیار به انسان او را بر انجام‌دادن و ترک افعال خود توانا کرده، در نتیجه مسئولیت شرور اخلاقی دیگر با خدا نیست، بلکه خود انسان‌ها باید پاسخ‌گوی اعمالشان باشند. در این نگاه، قدرت خدا آن‌گونه که آرتور کوهن مطرح می‌کند، محدود نمی‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. آمار شش میلیون نفر در منابع یهودی آمده است که جای تأمل دارد و برخی منتقدان نیز در آن تشکیک کرده‌اند.
۲. این بخش از کتاب مقدس در روز دوم مراسم «روش هشانا» خوانده می‌شود.

### منابع

- پورمحمدی، نعیمه؛ فصیحی، میثم (۱۳۹۶). «ارزیابی تئودسیسه اعتراض در پاسخ به مسئله شر»، در: *فلسفه دین*، س ۱۴، ش ۳، ص ۶۰۹-۶۳۱.
- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۲). «دو تئودسیسه بدیع در کتاب ایوب»، در: *هفت آسمان*، ش ۵۹، ص ۱۴۳-۱۶۱.
- شختر، حییم؛ نیومن، اریه؛ بئر، اهرن؛ سولا، میم ز؛ اشمیدت، شلمو (۱۹۷۷). *واژه‌های فرهنگ یهود*، سردبیر ترجمه: منشه امیر، اورشلیم: انجمن جوامع یهودی تل‌آویو اسرائیل.
- شمس، محمد (۱۳۸۷). *الاهیات هولوکاست: هفت دیدگاه کلامی پیرامون هولوکاست*، سوئد: کتاب ارزان.
- قنبری، بخش‌علی؛ مهدیه، فاطمه (۱۳۸۹). «شخینا در قبالا»، در: *پژوهش‌نامه ادیان*، س ۴، ش ۸، ص ۵۷-۷۵.
- کتاب مقدس (۲۰۰۲). انگلستان: انتشارات ایلام.
- کوشنر، هارولد (۱۹۹۶). *به سلامتی زندگی: بزرگ‌داشتی از وجود و اندیشه یهود*، برگردان: پیمان اخلاقی، کالیفرنیا: انتشارات سیامک.

ویزل، الی (۱۳۸۷). شب، ترجمه: نینا استوار مسرت، لوس آنجلس: بنیاد جامعه دانشوران، نسخه اینترنتی.

Berenbaum, Michael (2001). "Theological and Philosophical Response", in: Walter, Laqueur (Editor), Tydor Baumel Judith (Associate Editor), *Holocaust Encyclopedia*, New Haven and London: Yale University Press.

Birnbaum, Philip (1995). *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York: Hebrew Publishing Company.

Blumenthal, David R. (1993). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Westminster: John Knox Press.

Braiterman, Zachary (1998). *God after Auschwitz: Tradition and Change in Postholocaust Jewish Thought*, Princeton University Press.

Fackenheim, Emil (1987). "Holocaust", in: Arthur A. Cohen & Poul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, New York: The Free Press a Division of Macmillan Inc.

Frame, John M. (1994). *A Polemics to the Glory of God*, P and R Publication.

Fred Alford, Charles (2009). *After The Holocaust: The Book of Job, Primo Levi, and the Path to Affliction*, New York: Cambridge University Press.

Greenberg, Gershon (2005). "Holocaust in American Jewish Philosophy", in: Glenda Abramson, *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, Vol. 1, London & New York: Routledge, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2006.

Grigg, Richard (1966). *Gods after God: an Introduction to Contemporary Radical Theologies*, State University of New York Press.

Haight, John F. (2018). *God after Darwin: A Theology of Evolution*, New York: Routledge.

Jonas, Hans (1996). *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press.

Katz, Steven T. (2000). "Holocaust, Judaic Theology and", in: Jacob Neusner, Alan Avery-Peck, William Scott Green, in: *Encyclopedia of Judaism*, Vol. 1, Brill, Leiden, Boston, Koln.

Katz, Steven T. (2005). "Holocaust, the Jewish Theological Responses", in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, second edition, vol. 6, Macmillan reference USA, An Imprint of Thomson Gale.

Katz, Steven T. (2007). "Jewish Face after the Holocaust", in: Fred Skolnik & Michael Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, vol. 9, Kater Publishing House.

Katz, Steven T.; Shlomo, Biderman; Greenberg, Gershon (2007). *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, Oxford University Press.

Koresh, Sara E.; Hurvitz, Mitchel M. (2006). "Anti- Judaism, Anti-Semitism", in: *Encyclopedia of Judaism*, New York: Chek Mark Books.

- Kushner, Harold (2001). *When bad Things Happen to Good People*, New York: Schocken Books.
- Langton, Daniel R. (2011). "God the Past and Auschwitz, Jewish Holocaust Theologians Engagement with History", in: *Holocaust Studies: a Journal of Culture and History*, Vol. 17, No. 1, pp. 29-62, Vallentine Mitchell, London.
- Maccoby, Hyam (1987). "Anti-Judaism and Antisemitism", in: Arthur Cohen & Poul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, New York: The Free Press a Division of Macmillan Inc.
- Pinder Ashender, Elizabeth (2011). "How Jewish Thinkers Come to Terms with the Holocaust", in: *European Journal of Theology*, vol. 20.
- Pramuk, Christopher (2017). "Making Sanctuary for Divine: Exploring Melissa Raphael's Holocaust Theology", *Studies in Christian-Jewish Relations: The Electronic Journal of the Council of Centers on Jewish Christian Relations*, Vol. 12, No. 1, Published by Boston College.
- Ramras-Rauch, Gila; Michman, Joseph (1985). *Facing the Holocaust: Selected Israeli Fiction*, USA: The Jewish Publication Society.
- Raphael, Melissa (2003). *The Female Face of God: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, New York: Routledge, (This edition published in the Taylor and Francis e-Library, 2005).
- Raphael, Melissa (2006). "The Kiss of The Shekinah", in: *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion*, The Finnish Society for the study of Religion, Vol. 42, No. 1, pp. 93-110.
- Rubenstein, Richard (1966). *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, the Bobbs-Merrill Company, Inc• Indianapolis • New York • Kansas City.
- Rubenstein, Richard L. (1970). *Morality and Eros*, New York: Mc Graw-Hill.
- Rubenstein, Richard L.; Roth, John K. (1987). *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and Its Legacy*, Westminster John Knox Press, (422 page), 2003 (499 pages).
- Shervin, Byron L. (1987). "Theodicy", in: Arthur A. Cohen & Paul Mendes-Flohr, *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, First JPS edition, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Vermes, Pamela (2005). "Buber Martin", in: Glenda Abramson, *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, Vol. 1, London & New York: Routledge, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2006.
- Wiesel, Elie (1982). *Night*, New York: Bantam Books.



# **A Consideration of the Theory of the Qur'an's Influence from Ebionites in its Belief in the Distortion of the Bible**

**Mohammad Ali Tabatabaee (Mehrdad)\***

[Date received: June 26, 2018; date accepted: September 11, 2019]

A group of Western Quranic researchers, who maintain that the Qur'an believes in the distortion of the Torah and the Gospel, have sought to account for the Quranic belief in distortion by an appeal to the existence of a Jewish-Christian sect, known as Ebionites, in the pre-Islamic era. In their view, this sect believed in the distortion of the Torah and/or the Gospel. In this paper, I sidestep the minor premise of the argument, that is, the Quranic belief in the distortion of the Torah and the Gospel, and concern myself with its major premise and the conclusion. With a survey of the earliest historical sources about Ebionites, I show that there is no reliable evidence that Ebionites believed in the distortion of the Bible. Even if we trust unreliable sources and admit that they did, then their motivations for the belief in distortion are in conflict with the Quranic belief system such that the Qur'an cannot plausibly be said to have inherited the Ebionite belief in this regard.

**Keywords:** distortion, the Torah, the Gospel, the Qur'an, Ebionites, Christians.

---

\* Assistant professor, Department of Quranic Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies:  
m.tabatabai@ihcs.ac.ir

## Historical-Literary Approaches to a Feminist Exegesis of the Bible and the Qur'an

Saeed Shafiee\* Arezoo Eslami\*\*  
Ebrahim Eghbal\*\*\* Mahmoud Abaei\*\*\*\*

[Date received: April 7, 2019; date accepted: September 11, 2019]

An obstacle on the way of women believers who pursue more equality and liberty are words and statements in scriptures, implying some sort of inequality between men and women. In this paper, we show that, faced with such religious statements, feminists have taken up historical-literary approaches. Here is the problem in this paper: why did feminists pursue such approaches? Do these approaches yield convincing exegeses of the challenging statements? Since late twentieth century, feminists adopted historical-literary approaches in their objections against the Bible. They tried to show how much the Bible was affected by early patriarchal beliefs. Muslim feminists are concerned with different issues from Christians, because Quranic statements concerning the creation of women and men are not objectionable, and count, indeed, as religious supports for feminists. What is challenging for this group of Muslims are Quranic verses with legal implications. It seems that they have, while preserving their faith, deployed modern methods and have had achievements in their defense of egalitarianism and its application to Quranic verses.

**Keywords:** historical criticism, literary criticism, feminist exegesis, the Bible, the Qur'an

---

\* Assistant professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran (corresponding author): s.shafiei@ut.ac.ir.

\*\* PhD student, Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University: a.aslami.na@gmail.com.

\*\*\* Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran: eghbal@ut.ac.ir

\*\*\*\* Assistant professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University: m\_abaeikoopaei@azad.ac.ir

## A Study of the Convergence of Religions with a Focus on “Continuity of the Jurisprudential Rulings of Past Religions”

Abbas Taghvaei\*  
Meghdad Ebrahimi Kooshali\*\*

[Date received: November 28, 2019; date accepted September 11, 2019]

The problem of the “continuity (*istiṣhāb*) of the jurisprudential rulings of past religions” is an ancillary issue under *istiṣhāb*. It is a problem in practical principles of jurisprudence, which is discussed at the end of the section on “continuity” in terms of an objection. The main question is: if a jurisprudential ruling was legislated in a past religion (such as that of Moses or Jesus), and we are not certain whether it was abrogated or abolished in the next religion, then is it possible to apply the principle of continuity here? The issue is not much consequential in Islamic jurisprudence and its principle in that even if we reject the continuity of the rulings of past religions, we know that some of these rulings still exist in Islam. In spite of such an insignificant consequence, its consequences can be seen in history and theology. In this paper, we consider arguments presented by proponents and opponents as well as prominent scholars of the principles of jurisprudence.

**Keywords:** continuity (*istiṣhāb*), past religions, jurisprudential rulings of past religions, endorsed (*imḍāʿ*) rulings.

---

\* Assistant professor, Department of Islamic Teachings, Islamic Azad University, Branch of Lahijan, (corresponding author): taghvaei.abbas@yahoo.com

\*\* PhD student, Quranic and Hadith Sciences, Quran and Hadith University, College of Tehran, and lecturer, Department of Islamic Teachings, Islamic Azad University, Branch of Lahijan, meghdadebrahimii@gmail.com

## **A Study and Assessment of the Retrospective Approach to John's Revelation**

**Hamid Bakhshandeh**\*

[Date received: July 29, 2018; date accepted: September 11, 2019]

The Book of Revelation is a long dream or revelation experienced by St. John during his exile in Patmos Island in the Aegean Sea, according to the traditional view. John's Book of Revelation is the only prophetic and revelatory writing in official scriptures of the New Testament. John's Book of Revelation is highly abstruse because of its extraordinarily metaphorical language. There are four traditional approaches to demystify the Book of Revelation: retrospective, prospective, historicist, and spiritualistic. According to the retrospective approach, all prophecies in John's Book of Revelation are historical facts. On this approach, prophecies in the Book of Revelation are expressions of events that took place in early Church soon after its writing. Moreover, the book is addressed to Christians who were suppressed in the first century by the Roman Empire and were disappointed of future political circumstances. The message of the book was that God was going to alter the circumstances and rescue the faithful from evils. Furthermore, the retrospective approach suggests that God's covenant with Israel expired in 70, and then the Christian Church replaced the old Israel. In this paper, I outline the contents of John's Book of Revelation and traditional exegetical approaches thereto, considering various components of the retrospective approach. I finally assess the strengths and weaknesses of the approach.

**Keywords:** dreams in John's Book of Revelation, traditional approaches to the Revelation, retrospective approach, judgments over Jerusalem, the Second Coming of the Christ

---

\* Assistant professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom: h.bakhshandeh@urd.ac.ir

## A Reanalysis of the Doctrine of Holy Spirit in Pentecostal Church

Mohammad Hossein Taheri Akerdi\*  
Yasser Aboozadeh Gatabi\*\*

[Date received: January 2, 2019; Date accepted: September 11, 2019]

The Pentecostal movement which arose in early twentieth century with an emphasis on the Holy Spirit, appeals to verses of the Bible and the teachings of its leaders and intellectuals to suggest that the Holy Spirit is dynamically present in the Church, drawing upon this to evangelize and propagate its religious tendency. In this paper, we examine the documents of the Bible and Pentecostal sources to show that what Pentecostals appeal to as the main component of their evangelism is at odds with verses of the Bible. The conclusion of the research includes empirical tendencies of Pentecostals, the non-Biblical ground of their Doctrine of the Holy Spirit, and the disappearance of the real person of the Holy Spirit.

**Keywords:** Holy Spirit, Pentecostal Church, evangelism, baptism in the Holy Spirit, the Bible

---

\* Assistant professor, Department of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute (corresponding author): taheri-akerdi@iki.ac.ir

\*\* PhD student, Religions and Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute: y.a.g@chmail.ir

## A Consideration of the Dogma of Papal Infallibility in Catholic Church

Seyyed Hamed Alizadeh Moosavi\*  
Ahmad Reza Meftah\*\*

[Date received: October 9, 2018; Date accepted: September 11, 2019]

In the Christian World, the dogma of infallibility has more or less been applied to the Bible, the Church, the First Council, and the Pope. The most controversial, disputed, and confused among these is Papal Infallibility. In this paper, we first discuss the notion and subject of infallibility, and then consider how it became authoritative throughout the history. Although references are made to this dogma in papal letters in fifth and sixth centuries in documents of the Church, the dogma was formulated in theological terms in the Middle Ages, that is, late 13<sup>th</sup> century, when Christian theologians began to delineate and demarcate the domain of the doctrine. Some theologians made a distinction between true and untrue Pope, taking the Pope to be infallible only if he is a true Pope. Others acknowledge Papal Infallibility, although they allow his betrayal or errors even when he is in his official position. They have supported this by an appeal to historical evidence. Other theologians have made a distinction between the Pope's personal life and his position in the Church, taking the infallibility in the latter as an inhibitive grace by God. The historical development indicates that the doctrine was not treated as a definite tradition of the Catholic Church before the 19<sup>th</sup> century when it was approved in the First Vatican Council. Even after its approval, there have been opponents within the Catholic Church who challenged the authoritativeness of the doctrine.

**Keywords:** infallibility, Catholic Church, Pope, tradition, First Vatican Council

---

\* PhD, Comparative Religious Studies, Christian Theology, University of Religions and Denominations  
(corresponding author): hamed.moosavi2@gmail.com

\*\* Associate professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom: meftah@urd.ac.ir

## Hormizd's Will in Creation

Maryam Rezaee \*

[Date received: October 21, 2017; date accepted: September 11, 2019]

In this paper, I delineate an expression in the Pahlavi text of *Denkard* Book 4, which does not appear in other Pahlavi texts. The author of this book proposes his main beliefs about creation in Islam and Zoroastrianism, and then compares a Pahlavi expression with the Quranic explicit expression of “Be and it is” (*kun fa-yakūn*). I argue that since these texts are recent and the Zoroastrian community was in touch with Muslims and the Qur’an, it is unlikely for Quranic ideas not to have found their way into texts of the period. In this paper, after the preliminaries, I consider creation in Abrahamic religions and Zoroastrianism, and then examine the place of divine will in the creation.

**Keywords:** creation, be and it is, *Denkard* Book 4, divine will, Pahlavi texts.

---

\* Lecturer, Department of Iranian Languages and Dialects, Academy of Persian Language and Literature:  
iranianlangpa@apll.ir

## Sacred Healing in Ancient Greek and Persia

Mahdi Lakzaei\*

[Date received: June 13, 2019; date accepted: September 11, 2019]

Ancient societies conceived cure, disease, and death differently from modern societies. Ancient therapists often attributed diseases, pains, and deaths to supernatural causes, and thus, their cures were based on talisman, magic, spells, and supernatural forces. Ancient medicine also assigned a metaphysical origin to diseases in the first place, and a major part of their treatments were based on beliefs. In the ancient Greek thought, disease might arise from avenges of gods or as a result of their sufferings or a violation of a sacred taboo. Religious significance and myths of disease, death, and cure in Ancient Persia also imply their ontological position. According to Ancient Persians, Ahriman corrupted the world with evils and diseases. Creations of Ahriman find a place in human bodies, showing themselves as diseases. For them, medicine had an origin in Ahura. Thus, they make recourse to particular supplications (mantras) for healing and treatments. In this paper, I study diseases and healings from the perspective of Ancient Persians and Greeks.

**Keywords:** disease, healing, mantra, magic, amulet, talisman.

---

\* Assistant professor, Department of Eastern Religions, University of Religions and Denominations, Qom: lakzaei@urd.ac.ir



## **Monotheism or Bitheism? A Consideration of Objections in the Book *Shikand-gumanig Vizar***

Mohammad Reza Adli<sup>\*</sup>

[Date received: May 20, 2018; date of acceptance: September 11, 2019]

*Shikand-gumanig Vizar* is a Zoroastrian theological work written by Mardan-Farrukh, the son of Urmuzd-Dad. The book outlines the principles of Zoroastrianism and then cast doubts about certain Islamic, Jewish, Christian, and Manichaeic doctrines. The main problem, according to Mardan-Farrukh, is that of identification of the origins of the good and the evil, which is closely associated with the problem of monotheism. Thus, the author cites and then criticizes passages from the sources of Abrahamic religions. In fact, the author tries to show that the good and the evil cannot possibly issue from one and the same origin. Thus, prior to the creation of the world, Yazata (or God) had a combative rival responsible for the evil in the world. Mardan-Farrukh presents two general arguments for the existence of such a rival. First: if Yazata had no rival, then the creation of the world would be purposeless; and second: the existence of the good and the bad in the world is evidence of the existence of two essences, since two conflicting effects cannot be attributed to one and the same substance. In his view, the world was created because the rival had invaded in the illuminated world. Thus, the creation of the world can only be justified and be deemed wise if this thesis is true. Otherwise, we need to answer three questions: first, what is the relation between evils and divine wisdom? The issue of prophethood arises under this question. Second, what is the relation between evils and divine justice? And third, how could conflicting attributes be ascribed to one and the same Yazata?

**Keywords:** Zoroastrianism, *Shikand-gumanig Vizar*, theology, kalam, monotheism, bitheism

---

\* Assistant professor, Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch: moh.adli@iauctb.ac.ir.

## Dashtan (Menstruation) in Zoroastrianism (According to Persian Sources) and Its Comparison with Imāmī Jurisprudence

Sayyedeḥ Fatemeh Zareh Hosseini\*  
Tahereh Rahimpoor Azghadi\*\*

[Date received: August 12, 2018; date accepted: September 11, 2019]

Dashtan (menstruation) as an exclusive physical and psychological state of women has always been subject to certain social and religious laws and regulations. One interdisciplinary research demand in women and religious studies is to study and compare views and regulations of dashtan in different religions and denominations. For example, numerous laws and constraints were legislated in Zoroastrianism and Islam (Imāmī Shiism) concerning dashtan for women. The question is: what view of women are these laws based on? What “oughts” and “oughtn’ts” do they impose on women? And what are the points of commonality and distinction? Restrictive regulations for women during their menstruation and the manners of their post-menstrual cleaning are much more elaborated than those in Imāmī jurisprudence, although they are not acted upon today as strongly as they were in the past due to demands of the modern world and changing circumstances. In this paper, we draw on a descriptive-analytic method and a consideration of jurisprudential rulings and principles related to dashtan or menstruation in Zoroastrianism and Imāmī jurisprudence (*fiqh*) in Zoroastrian jurisprudential sources (in Persian) and Imāmī Shiite jurisprudential sources in order to analyze and explain the reasons behind these rulings, and then compare them to identify their points of commonality and contrast.

**Keywords:** menstruation, dashtan, woman, Zoroastrianism, Imāmī Shi’a

---

\* Assistant professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad (corresponding author): zareh-h@um.ac.ir

\*\* Assistant professor, Department of Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad: rahimpoor@um.ac.ir

## The Notion of “Reason” in Judaism and Zoroastrianism: A Comparative Approach Based On the Old Testament and Gathas

Neda Akhavan Aghdam\*  
Fariba Sharifian\*\*

[Date received: September 11, 2017; date accepted: September 11, 2019]

This paper is concerned with the notion of “reason” in two old religions: Judaism and Zoroastrianism relying on the Old Testament and Gathas. In the Old Testament, reason comes up in three books: Genesis, the Story of Jacob, and the Story of King Solomon. There is, however, much more trace of reason in Gathas, however, with which we can delineate the Zoroastrian conception in this regard. With a juxtaposition of such textual evidence concerning reason, the notion can be accounted for and compared in Judaism and Zoroastrianism. Just like Zoroastrianism, Judaism recommends people to practical wisdom, although the two religions do not agree over the creation of reason. For Zoroastrians, people were destined from the beginning of the creation to be rational, whereas in Judaism people come to have reason after they commit a sin.

**Keywords:** reason, Judaism, Zoroastrianism, Old Testament, Gathas.

---

\* Assistant professor, Department of the History of Art, Advanced Research Institute of Art (corresponding author): n.akhavanaghdam@aria.ac.ir

\*\* Assistant professor, Department of Ancient Languages and Old Texts, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism: f.sharifian@richt.ir

## The Concept of God in Post-Holocaust Jewish Theology

Mohammad Erfan Jaberizadeh\*  
Ali Shahbazi\*\*

[Date received: May 9, 2019; date accepted: September 11, 2019]

A significant event which remarkably affected the twentieth-century theology was the catastrophe of Holocaust. Theology, and even the world, is divided into pre- and post-Holocaust. The tragedy gave rise to questions about our traditional conception of God, and led Jewish and Christian theologians to offer new concepts of God so as to be able to account for and justify the event and God's role in the world. In this paper, we have adopted a phenomenological approach in order to consider and review responses offered by some of the most important Jewish theologians to theological consequences of Holocaust and the conception of God in post-Auschwitz Jewish theology in terms of traditional and modern responses.

**Keywords:** Holocaust, God, evil, Jewish theology, Judaism, antisemitism, anti-Judaism

---

\* PhD student, Comparative Religious Studies, Christian Theology, University of Religions and Denominations, Qom (corresponding author): erfanjaberi1981@gmail.com

\*\* Assistant professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom: shahbazi@urd.ac.ir.

## Articles

---

- 7 **A Consideration of the Theory of the Qur'an's Influence from Ebionites in its Belief in the Distortion of the Bible**  
Mohammad Ali Tabatabaee (Mehrddad)
- 29 **Historical-Literary Approaches to a Feminist Exegesis of the Bible and the Qur'an**  
Saeed Shafiee, Arezoo Eslami, Ebrahim Eghbal, Mahmoud Abaei
- 49 **A Study of the Convergence of Religions with a Focus on "Continuity of the Jurisprudential Rulings of Past Religions"**  
Abbas Taghvaei, Meghdad Ebrahimi Kooshali
- 71 **A Study and Assessment of the Retrospective Approach to John's Revelation**  
Hamid Bakhshandeh
- 97 **A Reanalysis of the Doctrine of Holy Spirit in Pentecostal Church**  
Mohammad Hossein Taheri Akerdi, Yasser Aboozadeh Gatabi
- 117 **A Consideration of the Dogma of Papal Infallibility in Catholic Church**  
Seyyed Hamed Alizadeh Moosavi, Ahmad Reza Meftah
- 135 **Hormizd's Will in Creation**  
Maryam Rezaee
- 145 **Sacred Healing in Ancient Greek and Persia**  
Mahdi Lakzaei
- 165 **Monotheism or Bitheism? A Consideration of Objections in the book *Shikand-gumanig Vizar***  
Mohammad Reza Adli
- 181 **Dashtan (Menstruation) in Zoroastrianism (According to Persian Sources) and Its Comparison with Imāmi Jurisprudence**  
Sayyedah Fatemeh Zareh Hosseini, Tahereh Rahimpour Azghadi
- 207 **The Notion of "Reason" in Judaism and Zoroastrianism: A Comparative Approach Based On the Old Testament and Gathas**  
Ned Akhavan Aghdam, Fariba Sharifian
- 221 **The Concept of God in Post-Holocaust Jewish Theology**  
Mohammad Erfan Jaberizadeh, Ali Shahbazi

## Abstracts

- 241 English Abstracts
-

In the Name of Allah

## *Religious Studies*

**A Biannual Journal of Religious Studies**

**Vol. 7, No. 13, September 2019**



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abolhasan Navvab

**Editor-in-Chief:** Seyyed Hasan Eslami Ardakani

**Managing Editor:** Ebrahim Qasemi

**Executive Manager:** Seyyed Hosein Chavooshi



### **Editorial Board**

<b>Seyyed Hassan Eslami Ardakani</b>	Professor, University of Religions and Denominations
<b>Mojtaba Zarvani</b>	Associate Professor, University of Tehran
<b>Hassan Qanbari</b>	Associate Professor, University of Tehran, Farabi Campus
<b>Abolfazl Mahmoodi</b>	Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran
<b>Ahmad Reza Meftah</b>	Associate Professor, University of Religions and Denominations
<b>Younes Nourbakhsh</b>	Associate Professor, University of Tehran and University of Religions and Denominations
<b>Homayoun Hemmati</b>	Professor, University of Payame Nour and Advanced Studies Center



**Copy Editor:** Zeinab Salehi

**Translator of English Abstracts:** Alefplus Specialized Translation Center

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Seyyed Javad Mirqeisari



**Mailing Address:** University of Religions and Denominations,

Opposite the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



**Tel:** +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

**Website:** [adyan.urd.ac.ir](http://adyan.urd.ac.ir), **Email:** [adyan@urd.ac.ir](mailto:adyan@urd.ac.ir)

**ISSN:** 2345-3230

**Price:** 400.000R