بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی‌های ادیانی

نشریه علمی

دوفصلنامه

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

■

صاحب امتیاز: انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه

مدیر مسئول: مهدی فرمانیان

سردبیر: حسین توفیقی

جانشین سردبیر: مهدی فرمانیان

دبیر تخصصی: علی فارسی‌مدان

■

هیئت تحریریه:

حسین توفیقی	استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
مهدی فرمانیان	استاد دانشگاه ادیان و مذاهب
سید اکبر حسینی قلعه بهمن	دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
امیر خواص	دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
مصطفی سلطانی	دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
احمدرضا مفتاح	دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
محمد کاشانی	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

■

ویراستار: مرتضی غلامی

مترجم چکیده‌های انگلیسی: محمدعلی واعظی

طراح جلد: محمدمهدی محمدی شجاعی و شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

■

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، نشریه بررسی‌های ادیانی مورخ ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ به شماره ثبت ۹۶۸۸۸ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مجوز دریافت کرده است.

این نشریه بر اساس مصوبه ۸۸۲ جلسه ۱۴۴ مورخ ۱۴۰۵/۴/۹ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه، از شماره ۱ به بعد مشمول رتبه علمی پژوهشی با رتبه (ب) می‌باشد

نشانی: قم، بلوار جمهوری اسلامی، انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم

کد پستی: ۳۶۱۶۶۸۵۷۴۶ **تلفن:** ۰۲۵۳۲۹۰۷۹۸۲، **نشانی در اینترنت:** www.jrrard.ir

شاپای الکترونیکی: ۷۸۶۶-۳۱۱۵

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.

بررسی‌های ادیانی فصلنامه‌ای در زمینه مطالعات ادیان و مذاهب است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیان و مذاهب است که حوزه های زیر را شامل می‌شود:

- تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و عرضه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه؛
- جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدودهٔ جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
- منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر ادیان.
- اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در شاخه‌های مبدأشناسی، غایت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و ... .
- شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشهٔ شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی.
- مذاهب فقهی، مذاهب کلامی
- فرق و تصوف و عرفانهای نوظهور
- 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 ادیان 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 www.jrrard.ir برای مجله ارسال، و مشخصات ذیل را در سامانه تکمیل کنند: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسندهٔ 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 دوُ داور، که اطلاعی 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 بین ۴۵۰۰ و ۶۰۰۰ کلمه باشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میترا 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 هفته 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 نقل‌قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۱۰).
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل‌قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۱–۲۵).
- 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: (*دایرهٔ 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 (ایرانیک)، 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 (ایرانیک)، 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 (یسنا، 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 ارجاعاتْ دو سایز کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسامی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو سایز کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.

فهرست مقالات

۷ **«قوم‌محوریِ اخلاق» در متون مقدس و ربانی یهود: تحلیل انتقادی ابعاد اخلاقی هلاخا**
الهه هادیان رسنانی

۳۳ **انواع و مبانی ثنویت در هستی‌شناسی آیین زرتشت و ادیان هند**
محمدمهدی علیمردی و سیدمحمد روحانی

۵۳ **اعلامیه الهیاتی بارمن؛ زمینه‌ها، پیامدها و کارکردها**
رضا کاظمی‌راد

۷۵ **تحلیل معرفت‌شناختی رابطهٔ اهورامزدا و انسان در گاهان با تأکید بر تحلیل محتوا**
مهدی علمی دانشور

۱۰۱ **آموزهٔ ولایت در طریقت قادریه کسنزانیه در همگرایی با شیعه اثنی‌عشریه**
احسان جندقی و رحیم بیرانوندزاده و جواد لطفی

۱۲۱ **واکاوی انگارهٔ اقتباس آموزه‌های اسلام از یهودیت**
محسن دلیر و سیدرضا مؤدب

Religious Studies
A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

"Ethical Ethnocentrism" in Jewish Sacred and Rabbinic Texts: A Critical Analysis of the Ethical Dimensions of Halakha

Elaheh Hadian Rasanani[*]

[Received: 2026/5/28; Accepted: 20268/8/8]

This study aims to critically investigate the nature of the ethical system within the Jewish Rabbinic tradition, addressing the fundamental question of whether ethics in the Tanakh, Talmud, and Rabbinic literature possess a universal and cosmopolitan structure, or are rather predicated upon an ethnocentric and covenantal logic. The research methodology is grounded in textual-critical analysis, with data extracted from primary scriptural sources and classical Rabbinic commentaries. Given the status of Halakha as the normative and jurisprudential system of Rabbinic Judaism, this study examines specific Halakhic domains concerning human and social relations that encapsulate the ethical values and imperatives of this tradition. Accordingly, areas such as judicial justice, economic relations, the preservation of human life, the charitable system, social solidarity, and integrity are critically analyzed. The research findings reveal that in many of these domains, notable distinctions exist between the "in-group" (the people of Israel) and the "out-group" (non-Jews) with respect to the scope of ethical and legal obligations. These distinctions manifest in issues such as legal testimony, usury, the restitution of lost property, the duty to save lives, almsgiving to the poor, and the tenets of social loyalty. Rabbinic interpretations predominantly justify these disparities by invoking the concept of the divine covenant, historical contingencies, and considerations of social expediency. The study concludes that ethics within the Rabbinic tradition are profoundly intertwined with the normative framework of Halakha, and that, in numerous instances, the purview of its ethical requirements is contingent upon religious identity and membership in the covenantal community.

Keywords: Judaism, Halakha, Ethics, Ethnocentrism, Jewish Sacred Texts, Tanakh, Talmud.

[*] Associate Professor, University of Qur'an and Hadith, Tehran, Iran. Email: hadian.e@hadith.ir

الدّراسات الدّينية
السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ١٤٤٧

"التمركز العرقي في الأخلاق" في النصوص المقدّسة والربانية اليهودية: تحليل نقدي للأبعاد الأخلاقية للهالاخا

إلهه هاديان رساني *

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٧/١٢/١١؛ تاريخ القبول: ١٤٤٨/٢/٢٤]

تهدف هذه الدراسة إلى إجراء فحصٍ نقديّ لطبيعة المنظومة الأخلاقية في التقليد الرباني اليهودي، وذلك من خلال معالجة السؤال الجوهري التالي: هل تكتسي الأخلاق في التاناخ والتلمود والأدب الرباني بنيةً كونيةً شاملةً، أم أنها مُهيكلةٌ وفقَ منطقٍ قوميّ (عرقي) وعهديّ؟ تعتمد منهجية البحث على التحليل النصي النقدي، وقد استُقيت بياناته من النصوص الأصلية والتعليقات الربانية اليهودية. وفي هذا السياق، وبالنظر إلى مكانة الهالاخا باعتبارها النظام المعياري والتشريعي لليهودية الربانية، تم تحليل مجموعة من المجالات الهالاخية المرتبطة بالعلاقات الإنسانية والاجتماعية، والتي تعكس القيمَ والالتزامات الأخلاقية لهذا التقليد. وبناءً على ذلك، تطرق البحث إلى ميادين كالعدالة القضائية، والعلاقات الاقتصادية، وإنقاذ حياة الإنسان، ونظام الصدقة (تسداكا)، والتضامن الاجتماعي، والصدق. وتُظهر النتائج أن ثمة تمييزاتٍ، في كثير من هذه المجالات، بين "المجموعة الداخلية" (شعب إسرائيل) و"المجموعة الخارجية" (غير اليهود) على صعيد الالتزام الأخلاقي والتشريعي. وتتبدى هذه التمييزات في قضايا مثل الشهادة القضائية، والربا، وإعادة الممتلكات الضائعة، وإنقاذ الأرواح، وإعانة الفقراء، وقواعد الولاء الاجتماعي وتعمل التفاسير الربانية على تبرير هذه الفروقات في الغالب بالاستناد إلى مفهوم العهد الإلهي، والظروف التاريخية، واعتبارات المصلحة الاجتماعية. وتخلص الدراسة إلى أن الأخلاق في التقليد الرباني قد تشكلت في ارتباط وثيق مع المنظومة المعيارية للهالاخا، وأن نطاق التزاماتها الأخلاقية، في حالات عديدة، يرتبط بالهوية الدينية والعضوية في جماعة العهد.

الكلمات المفتاحية: اليهودية، الهالاخا، الأخلاق، التمركز العرقي، النصوص المقدسة اليهودية، التاناخ، التلمود.

* أستاذ مشارك، جامعة القرآن والحديث، طهران، إيران، البريد الكتروني: hadian.e@hadith.ir

بررسی‌های ادیانی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

"قوم‌محوریِ اخلاق" در متون مقدس و ربانی یهود: تحلیل انتقادی ابعاد اخلاقی هلاخا

الهه هادیان رسنانی*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷]

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی انتقادی ماهیت نظام اخلاقی در سنت یهودی ربانی، به این پرسش می‌پردازد که آیا اخلاق در متون تنخ، تلمود و ادبیات ربانی واجد ساختاری جهان‌شمول است یا بر مبنای منطق قوم‌محور و پیمانی تنظیم شده است؟ روش تحقیق مبتنی بر تحلیل متنی – انتقادی و داده‌های آن از متون اصلی و تفاسیر ربانی یهودی استخراج شده است. در این پژوهش، با توجه به جایگاه هلاخا به‌مثابهٔ نظام هنجاری و شریعتی یهودیت ربانی، برخی حوزه‌های هلاخایی مرتبط با روابط انسانی و اجتماعی که بازتاب‌دهنده ارزش‌ها و الزامات اخلاقی این سنت هستند، بررسی شده‌اند. بر این اساس، حوزه‌هایی همچون عدالت قضایی، روابط اقتصادی، نجات جان انسان، نظام صدقه، وفاداری اجتماعی و صداقت تحلیل شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در بسیاری از این حوزه‌ها، میان «درون‌گروه» (قوم اسرائیل) و «برون‌گروه» (غیریهودیان) تمایزهایی در سطح الزام اخلاقی و شریعتی وجود دارد. این تمایزها در موضوعاتی مانند شهادت حقوقی، ربا، بازگرداندن اموال، نجات جان، کمک به فقیران و قواعد وفاداری اجتماعی مشاهده می‌شود. تفاسیر ربانی نیز این تفاوت‌ها را عمدتاً با استناد به مفهوم پیمان الهی، شرایط تاریخی و مصلحت اجتماعی توجیه می‌کنند. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که اخلاق در سنت ربانی در پیوندی عمیق با نظام هنجاری هلاخا شکل گرفته است و در بسیاری از موارد، دامنه الزام‌های اخلاقی آن با هویت دینی و عضویت در جامعه عهد ارتباط دارد.

کلیدواژه‌ها: یهودیت، هلاخا، اخلاق، قوم‌محوری، متون مقدس یهودی، تنخ، تلمود.

* دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران hadian.e@hadith.ir

مقدمه

نسبت میان اخلاق و هویت دینی – قومیتی از مسائل بنیادین در مطالعات ادیان و اخلاق تطبیقی به شمار می‌رود. سنت ربانی یهود[1] به دلیل اتکای گسترده بر نظام هلاخایی[2] و تفاسیر تلمودی، بستر مهمی برای بررسی ساختار درونی اخلاق دینی فراهم می‌آورد.

یکی از چالش‌های اساسی در این حوزه، تبیین دقیق نسبت میان «اخلاق» و «شریعت» (هلاخا) است. در سنت ربانی، هلاخا تنها به معنای مجموعه‌ای از قوانین خشک فقهی نیست، بلکه ساختاری است که بسیاری از الزامات عملی، حقوقی و حتی اخلاقی مؤمنان یهودی را تعریف و سازمان‌دهی می‌کند. بنابراین مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که آیا اخلاق در سنت یهودی ربانی، بر اساس متون اصلی آن یعنی تنخ، تلمود و تفاسیر ربانی، یک نظام اخلاقی جهان‌شمول و قابل تعمیم به همه انسان‌هاست یا در چارچوب نظامی اخلاقی قوم‌محور و مبتنی بر پیمان دینی و احکام شریعتی سامان یافته است؟

در نگاه اولیه، این متون دربرگیرندهٔ مجموعه‌ای از احکام اخلاقی مانند عدالت، صداقت، حمایت از نیازمندان و حفظ نظم اجتماعی هستند که می‌توانند بیان‌کنندهٔ اصولی عام و انسانی تلقی شوند؛ اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، دامنه الزام این احکام بر اساس تعلق فرد به جامعه یهودی یا غیریهودی‌بودن او، به گونهٔ معناداری متفاوت تنظیم شده است.

این تفاوت‌ها تنها در کلیات اخلاقی مشاهده نمی‌شوند، بلکه در حوزه‌های مشخصی از زندگی شریعتی و اجتماعی نیز قابل پیگیری‌اند؛ از جمله در عدالت قضایی (مانند شهادت و جبران خسارت)، روابط اقتصادی (نظیر ربا و معاملات)، نجات جان انسان، نظام صدقه و کمک به فقیران و قواعد وفاداری اجتماعی مانند قانون موسر[3] و تعامل با حکومت‌های غیریهودی. این مجموعه از شواهد نشان می‌دهد که ساختار اخلاقی این سنت را می‌توان در قالب تمایز میان درون‌گروه و برون‌گروه تحلیل کرد.

برای تحلیل این مسئله، پژوهش حاضر از دو مفهوم «اخلاق پیمانی» و «اخلاق قوم‌محور» بهره می‌گیرد. مقصود از اخلاق پیمانی، سازمان‌یافتگی بخشی از الزامات هنجاری در چارچوب رابطه عهدی میان خدا و قوم اسرائیل است؛ به گونه‌ای که عضویت در جامعه عهدی می‌تواند در تعیین دامنه برخی الزامات اخلاقی نقش داشته باشد. همچنین مفهوم اخلاق قوم‌محور به ساختاری اشاره دارد که در آن برخی الزامات

اخلاقی بر اساس تمایز هویتی میان اعضای جامعه دینی و افراد بیرون از آن تنظیم می‌شود. بر این اساس، مفاهیم درون‌گروه و برون‌گروه به‌مثابهٔ چارچوبی برای تحلیل شیوهٔ تنظیم روابط اخلاقی در سنت یهودی ربانی به کار گرفته می‌شوند. همچنین پژوهش حاضر بررسی می‌کند که عالمان ربانی یهود چگونه تمایزهای اخلاقی میان یهودیان و غیر یهودیان را در تفاسیر خود تبیین کرده‌اند؟

فرضیه اصلی مقاله آن است که در سنت یهودی ربانی، اخلاق به گونه‌ای ساختاریافته و با گرایش غالب بر اساس تمایز هویتی میان یهودیان و غیر یهودیان سازمان یافته است؛ درنتیجه، این نظام بیشتر واجد ساختاری قوم‌محور است تا یک نظام اخلاقی جهان‌شمول و برابر برای همه انسان‌ها.

روش پژوهش، تحلیل متنی – انتقادی است و هدف آن فقط توصیف تاریخی متون نیست، بلکه استخراج الگوهای اخلاقی و هنجاری نهفته در آنهاست. داده‌های پژوهش شامل متون اصلی سنت یهودی ربانی از جمله تنخ، تلمود و تفاسیر ربانی کلاسیک است که در جایگاه منابع اولیه تحلیل می‌شوند.

در این پژوهش، برای بررسی منابع یهودی شامل متن تنخ، تفاسیر کتاب مقدس، تلمود، میشنا و دیگر متون ربانی، از پایگاه‌های تخصصی دیجیتالSefaria و HebrewBooks استفاده شده است. این پایگاه‌ها از معتبرترین و تخصصی‌ترین منابع دیجیتال در حوزه مطالعات یهودی به شمار می‌روند و مجموعه گسترده‌ای از متون اصلی یهودی، تفاسیر و آثار ربانی را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهند. این پایگاه‌ها به عنوان ابزار دسترسی و تطبیق متون اصلی به کار رفته‌اند و ارجاعات مقاله بر اساس مشخصات اصلی هر متن (نام اثر، بخش، فصل، آیه یا باب) تنظیم شده است. همچنین برای بهره‌گیری مخاطبان فارسی‌زبان، از ترجمه فارسی کتاب مقدس (فاضل‌خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، ۱۳۸۳هـ‌ش) نیز استفاده و تطبیق لازم انجام شده است.

واحد تحلیل، احکام اخلاقی و قواعد شریعتی مرتبط با حوزه‌هایی مانند عدالت، روابط اقتصادی، صدقه، نجات جان و تعاملات اجتماعی است. تحلیل در سه مرحله انجام می‌شود: نخست: بررسی معنای هر حکم در بستر متن و تفسیرهای مرتبط؛ دوم: مقایسه این احکام در متون مختلف یهودی (تنخ، تلمود و تفاسیر ربانی) برای شناسایی استمرار یا تغییر در مفاهیم اخلاقی؛ سوم: تحلیل جایگاه این احکام در ساختار کلی نظام هنجاری یهودیت ربانی به‌ویژه از منظر تمایز میان اعضای جامعه دینی و غیراعضا.

پیشینه پژوهش

مطالعه اخلاق در سنت یهودی به‌ویژه در چارچوب یهودیت ربانی، یکی از حوزه‌های مهم در مطالعات ادیان و الهیات تطبیقی به شمار می‌آید. ادبیات موجود دراین‌باره گسترده است؛ اما به طور کلی می‌توان آن را در چند رویکرد اصلی دسته‌بندی کرد که هر یک بخشی از مسئله اخلاق در یهودیت را بررسی کرده‌اند، بدون آنکه لزوماً به تحلیل یکپارچه‌ای از ساختار کلی اخلاق یا مسئله «نسبت اخلاق و قومیت» دست یافته باشند.

در سطح مطالعات بین‌المللی و ادبیات انگلیسی، این موضوع را می‌توان در چند رویکرد اصلی دنبال کرد:

در رویکرد فلسفی مدرن، متفکرانی مانند مارتین بوبر (Martin Buber) فیلسوف و الهی‌دان برجسته یهودی، در کتاب *من و تو* (I and Thou, 1958) و امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) فیلسوف یهودی فرانسوی در *کلیت و بی‌نهایت* (Totality and Infinity, 1969)، اخلاق را بیشتر بر پایه رابطه انسانی و مسئولیت در برابر دیگری تبیین کرده‌اند (Buber, 2010; Levinas, 1991). با اینکه اندیشه آنان از سنت یهودی تأثیر پذیرفته است، تمرکز اصلی‌شان بر اخلاق انسانی و جهان‌شمول است، نه بر ساختار هلاخایی و مرزبندی‌های درون‌گروهی و برون‌گروهی در یهودیت ربانی؛ ازاین‌رو این رویکردها نماینده مستقیم نظام فقهی – ربانی یهودیت به شمار نمی‌آیند.

در رویکرد تاریخی – متنی، جیکوب نویسنر (Jacob Neusner) پژوهشگر برجسته یهودی در حوزه یهودیت ربانی، با بررسی میشنا و ادبیات ربانی نشان می‌دهد که احکام دینی و اخلاقی در چارچوب «جامعه عهدی» معنا می‌یابند و با هویت جمعی قوم اسرائیل پیوند دارند (Neusner, 1994)؛ با این حال تحلیل او مستقیم به نظریه‌پردازی درباره قوم‌محوری اخلاق نمی‌پردازد. همچنین الیوت دورف (Elliot N. Dorff) خاخام و اندیشمند یهودی معاصر در رویکرد اصلاح‌گرایانه، با تأکید بر مفهوم «تیکون عولام» (اصلاح و بهبود جهان) (The Way Into Tikkun Olam, 2003)، می‌کوشد میان تعهدات دینی یهودی و مسئولیت اخلاقی جهان‌شمول پیوند برقرار کند (Dorff, 2007)؛ اما این دیدگاه بازتاب مستقیم ساختار سنتی هلاخا و ادبیات کلاسیک ربانی نیست.

در رویکرد هویت‌محور نیز دانیل بویارین (Daniel Boyarin) پژوهشگر یهودی مطالعات تلمودی و فرهنگی، در کتاب *یهودی رادیکال* (A Radical Jew, 1993) و موشه

هالبرتال (Moshe Halbertal) فیلسوف و متفکر یهودی در کتاب *قوم کتاب* (People of the Book: Canon, Meaning, and Authority, 1997) بر نقش هویت دینی، مرزبندی‌های اجتماعی و اقتدار متنی در شکل‌گیری نظام هنجاری یهودیت تأکید کرده‌اند (Boyarin, 1997; Halbertal, 1997).

در فضای پژوهش‌های انتقادی داخلی و زبان فارسی نیز مباحثی دربارهٔ اخلاق در ادیان ابراهیمی و شریعت یهود مطرح شده است؛ برای نمونه کلنر در مقاله «اخلاق یهودی» به جایگاه اخلاق و پیوند آن با ساختار دینی یهود پرداخته است (کلنر، ۱۳۸۲هـ‌ش). خواص و صالح ضمن بررسی منابع و ویژگی‌های اخلاق یهودی، به مؤلفه‌هایی مانند عمل‌گرایی و قوم‌گرایی توجه قرار کرده‌اند (خواص و صالح، ۱۳۹۲هـ‌ش، ص ۶۳ – ۸۷). پرچم و حبیب‌اللهی نیز خاستگاه آموزه‌های اخلاقی یهود را در عهد عتیق بررسی کرده‌اند (پرچم و حبیب‌اللهی، ۱۳۹۲هـ‌ش، ص ۶۵ – ۹۰) و علیخانی به بررسی تحول تاریخی منابع اخلاق یهودی و برخی آموزه‌های اخلاق اجتماعی آن پرداخته است (علیخانی، ۱۳۸۹هـ‌ش، ص ۶۵ – ۹۴). با وجود این پژوهش‌ها، نقش ساختار هلاخایی در شکل‌گیری تمایزهای اخلاقی میان یهودیان و غیریهودیان کمتر به طور مستقل بررسی شده است. پژوهش حاضر با تمرکز بر متون هلاخایی و تفاسیر ربانی، می‌کوشد چگونگی تأثیر تمایز میان جامعه عهد و گروه‌های بیرون از آن را بر شکل‌گیری اخلاق قوم‌محور در سنت یهودی ربانی تحلیل کند.

۱. تحلیل مصادیق اخلاقی در سنت یهودی ربانی

در این بخش، برای فهم بهتر ساختار اخلاقی و شریعتی در سنت یهودی ربانی، برخی از مهم‌ترین حوزه‌های عملی به شکل مصداقی بررسی می‌شود. تمرکز اصلی بر این است که نشان داده شود مفاهیم اخلاقی و احکام هلاخایی در متون تنخ، تلمود و ادبیات ربانی چگونه در ارتباط با هویت دینی و مرزهای درون‌گروهی و برون‌گروهی شکل می‌گیرند؟

برای تحلیل دقیق این تفاوت‌ها، نخست باید به مبانی هویتی و انسان‌شناختی نهفته در برخی متون یهودی ربانی توجه کرد؛ زیرا دامنه و شیوهٔ اجرای بسیاری از اصول اخلاقی در این سنت، در همه موارد صرفاً بر اساس یک مفهوم عام و انتزاعی از انسان تعریف نمی‌شود، بلکه در پیوند با جایگاه دینی و عهدی افراد تبیین می‌گردد. در این

چارچوب، بنی‌اسرائیل در بسیاری از متون ربانی در جایگاه قومی دارای رابطه‌ای ویژه با خداوند و حامل عهد الهی معرفی می‌شوند؛ امری که می‌تواند بر شیوهٔ تعریف مسئولیت‌های اخلاقی، حقوق و تکالیف در روابط درون‌گروهی و برون‌گروهی تأثیر بگذارد. بنابراین برای فهم تفاوت‌های مشاهده‌شده در برخی احکام و هنجارهای اخلاقی، لازم است ابتدا تلقی این متون از جایگاه بنی‌اسرائیل و نسبت آنان با دیگر اقوام بررسی شود.

در برخی متون تلمودی، واژه «آدم» (אָדָם(ʾĀdām / Adam)) در چارچوبی تفسیری به بنی‌اسرائیل اختصاص داده شده است؛ برای نمونه در تلمود بابلی آمده است: «شما [اسرائیل] آدم نامیده می‌شوید، اما اقوام جهان آدم نامیده نمی‌شوند» (Babylonian Talmud, Yevamot 61a). همچنین مفهوم «فرزندان خدابودن» که در کتاب مقدس درباره اسرائیل به کار رفته است (سفر تثنیه، ۱۴: ۱)، در برخی تفاسیر ربانی نشانه‌ای از جایگاه ویژه بنی‌اسرائیل در رابطه عهدی با خدا تفسیر شده است (Babylonian Talmud, Kiddushin 36a). افزون بر این تعبیر «قوم برگزیده» و «امت مقدس» در فراز «و شما برای من مملکتی از کاهنان و امتی مقدس خواهید بود» (سفر خروج، ۱۹: ۶)، در ادبیات تفسیری یهودی به مفهوم انتخاب خاص اسرائیل در چارچوب عهد الهی گسترش یافته است (Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Yitro 2). از سوی دیگر، میشنا در بحث جهان آینده تصریح می‌کند: «تمام اسرائیل در جهان آینده سهم دارند» (Mishnah, Sanhedrin 10:1) که نشان‌دهنده تأکید برخی متون ربانی بر جایگاه ممتاز اسرائیل در نظام دینی و اخروی است.

در ادامه برخی از مصادیق اخلاقی در سنت یهودی ربانی بررسی می‌شود.

۱-۱. عدالت قضایی و حقوقی

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های هنجاری در سنت یهودی ربانی، نظام عدالت قضایی و شریعتی است که در متون تنخ (سفر خروج، باب‌های ۲۱ و ۲۲؛ سفر تثنیه، باب ۱۶)، تلمود و ادبیات هلاخایی به‌گستردگی تنظیم شده است. این حوزه شامل قواعد مربوط به جبران خسارت، شهادت در دادگاه، آیین دادرسی و حل‌وفصل اختلافات میان افراد است.

در سطح نخست، این قوانین به‌روشنی با هدف ایجاد عدالت، نظم اجتماعی و

جلوگیری از ظلم تدوین شده‌اند؛ بـرای نمونـه در تـنخ بـر بـی‌طرفـی در داوری تأکیـد می‌شود و داوران از انحراف در حکم، جانبداری و پذیرش رشوه نهـی شـده‌انـد (سـفر تثنیه، ۱۶: ۱۹). همچنین در نظام شریعتی توراتی، قواعد دقیقی برای جبـران خسـارت و جلوگیری از سوءاستفاده در دادرسی وجود دارد که نشـان‌دهنـده اهمیـت نظـم قـانونی است (سفر خروج، ۲۱: ۱۸–۳۶؛ ۲۲: ۱–۱۴). با ایـن حـال در خـود متـون تـوراتی نیـز شواهدی نشان می‌دهد برخی احکام شریعتی در چارچوب تمایز میان اعضـای «جامعـه عهد» و دیگر اقوام تنظیم شده‌اند؛ برای نمونـه قـانون مربـوط بـه بـرده عبـری در سـفر خروج (۲۱: ۲–۶) و نیز مقررات مربوط بـه تفـاوت میـان «بـرادر اسـرائیلی» و بردگـان گرفته‌شده از ملت‌های دیگـر در لاویـان (۲۵: ۳۹–۴۶)، نشـان‌دهنـده تفـاوت در دامنـه تعهدات حقوقی و اجتماعی بر اساس تعلق به جامعه عهد است.

در تحلیل دقیق متون تلمودی و ربانی نیز مشاهده می‌شود که این نظـام شـریعتی در برخی موارد به‌یکسانی برای همه انسان‌ها اعمال نمی‌شود و میان اعضای «جامعـه عهـد» (یهودیان) و غیریهودیان تمایزهایی در سطح دامنه الزام و اعتبار برخـی قواعـد حقـوقی وجود دارد؛ بـرای نمونـه در برخـی مباحـث تلمـود بـابلی از جملـه رسـاله بابـا کمـا، تفاوت‌هایی در تنظیم روابط مالی و مسئولیت‌های حقوقی میان یهودیان و غیـریهودیـان مطرح شده است. در این مباحث، قواعد جبران خسارت و مسـئولیت مـدنی در روابـط درون جامعه یهودی با ساختاری دقیق‌تر و الزام‌آورتر تنظیم شده‌اند، درحالی‌کـه روابـط با گروه‌هـای بیـرون از جامعـه عهـد در برخـی مـوارد در چـارچوبی متفـاوت تحلیـل می‌شود (Babylonian Talmud, Bava Kamma 37b–38a). این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که نظـام فقهی ربانی در کنار توجه به اصول عام اخلاقـی، در چـارچوب یـک نظـم اجتمـاعی – دینی مبتنی بر مفهوم عهد سامان یافته است.

در حوزه شهادت نیز برخی متون ربانی شرایط اعتبـار شـاهد را بـه گونـه‌ای تنظـیم می‌کنند که بیشتر بر عضویت در جامعه دینی تأکید دارد. در هلاخا، صـلاحیت شـهادت نه‌تنها به صداقت فرد، بلکه به جایگاه دینی – اجتماعی او نیز مرتبط اسـت و در برخـی منابع کلاسیک، محدودیت‌هایی برای پذیرش شـهادت افـراد خـارج از جامعـه یهـودی مطرح شده است (Mishnah Sanhedrin 3:3; Neusner, 1992) که این امر نشان می‌دهد اعتبـار حقوقی در دادگاه صرفاً یک ویژگی اخلاقی انتزاعی نیست، بلکه بـا هویـت دینـی گـره خورده است.

از منظر ساختاری می‌توان نتیجه گرفت کـه عـدالت در ایـن نظـام، بیشـتر در قالـب «عدالت درون‌گروهی» سازمان‌دهی شده است؛ به این معنا که قواعد شریعتی به گونه‌ای کامل و الزام‌آور در میان اعضای جامعه عهد اعمال مـی‌شـود؛ درحـالی‌کـه در تعامـل بـا برون‌گروه، دامنه و شیوهٔ اجرای این قواعد می‌تواند متفاوت باشد (Boyarin, 1997).

در تفاسیر ربانی، این تمایزها معمولاً با ارجاع بـه مفهـوم «پیمـان الهـی» (Covenant) توجیه می‌شود. بر اساس این دیدگاه، احکام حقوقی تـنخ در چـارچوب رابطـه پیمـانی میان خدا و قوم اسرائیل فهم مـی‌شـوند و بخـش مهمـی از نظـام حقـوقی آن نـاظر بـه سامان‌دهی زندگی اعضای جامعه عهدی است (Mishnah Avot 3:14). از این منظر، تفاوت در دامنه الزام نه به معنای نفی عدالت، بلکه به معنای تعریف متفـاوت دایـره مسـئولیت اجتماعی و حقوقی در چارچوب سنت یهودی تفسیر می‌شود (Dorff, 2007, p 69).

نمونه‌های یادشده را نباید صرفاً موارد جزئی و منفرد تلقی کرد؛ زیرا این تمایزها بـر یک منطق هنجاری مشخص مبتنی هستند: عضویت در «جامعه عهـد» بـه‌مثابـهٔ یکـی از معیارهای تعیین دامنه تعهدات و حقوق. بنابراین هرچند این موارد در همه حـوزه‌هـای حقوقی به یک شکل اعمال نمی‌شوند، ازآنجاکه در متون بنیادین و قواعد تفسیری سـنت ربانی تبیین شده‌اند، می‌توانند نشان‌دهنده وجود ساختار حقوقی لایه‌ای باشند کـه در آن میان عدالت درون‌گروهی و روابط برون‌گروهی تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد.

۱-۲. روابط اقتصادی و مالی (ربا، معاملات، غش و بازگرداندن مال)

یکی دیگر از حوزه‌های اساسی در سنت یهودی ربانی، نظام روابط اقتصادی و مـالی است. این حوزه موضوعاتی همچون ربا (بهره)، صـداقت در معـاملات، منـع فریـب در خرید و فروش و الزام به بازگرداندن امـوال نادرسـت یـا اشـتباه دریافـت‌شـده را دربـر می‌گیرد. در متون تنخ (سفر لاویان، ۱۹: ۳۵- ۳۶)، بر رعایت عدالت اقتصادی، پرهیز از ظلـم در معـاملات و حفـظ صـداقت در مبـادلات تأکیـد شـده اسـت. ایـن احکـام در چارچوب کلی «عدالت عهدی» فهم‌پذیر هستند؛ یعنی نظامی که در آن اصـول اقتصـادی و اخلاقی در پیوند با رابطه پیمانی میان خدا و قوم اسرائیل تبیین می‌شود.

این برداشت مبتنی بر آن است که بسیاری از احکام اجتمـاعی و اقتصـادی در متـون تنخ نه در قالب قوانین مستقل حقوقی، بلکه در چارچوب رابطه خاص خداوند بـا قـوم اسرائیل و الزامات ناشی از این پیمان طرح شده‌اند؛ ازاین‌رو مفهوم عدالت در این متـون

افزون بر جنبه اخلاقی و اجتماعی، دارای بُعد هویتی و قومی است.

در تفاسیر ربانی و متون تلمودی، این اصول در قالب نظام شریعتی و فقهی تفصیلی‌تری بسط یافته‌اند که در برخی حوزه‌ها میان تعاملات درون‌گروهی (یهودی – یهودی) و برون‌گروهی (یهودی – غیریهودی) تمایزاتی در سطح دامنه الزام و شیوهٔ اجرای برخی احکام مشاهده می‌شود؛ برای نمونه در مسئله ربا، درحالی‌که متون کتاب مقدس به‌صراحت گرفتن بهره از «برادر» را منع می‌کنند، در برخی قرائت‌های هلاخایی، حکم مربوط به غیر یهودیان به گونه‌ای متفاوت تبیین شده است (تثنیه، ۲۳: ۱۹– ۲۰). این تفاوت نشان می‌دهد که احکام اقتصادی در این نظام نه صرفاً بر یک اصل انتزاعی جهان‌شمول، بلکه در پیوند با منطق «عهد» و تمایز هویتی تنظیم شده‌اند (Neusner, 1994).

در حوزه بازگرداندن مال گمشده یا مالی که به‌اشتباه دریافت شده است، اصل امانت‌داری و لزوم بازگرداندن حق دیگران در سنت ربانی به‌ویژه در روابط میان اعضای جامعه یهودی، به‌عنوان یک تکلیف دینی و حقوقی مطرح شده است؛ با این حال، در برخی مباحث تلمودی، از جمله در رساله بابا متصیا (Babylonian Talmud, Bava Metzia 24a-b)، هنگام بررسی نحوه تعامل حقوقی با غیریهودیان، این پرسش مطرح می‌شود که آیا همان سطح از الزام هلاخاییِ حاکم بر روابط درون جامعه یهودی، در روابط با افراد خارج از این جامعه نیز جاری است یا خیر؟ بررسی این مباحث نشان می‌دهد که در برخی موارد، اجرای حکم بازگرداندن مال در ارتباط با غیر یهودیان با ملاحظات و قیود متفاوتی نسبت به روابط میان یهودیان همراه شده است. با این وجود، فقیهان متأخر برای حل چالش‌های عملی و صیانت از جایگاه اخلاقی جامعه یهودی، با استناد به اصل فقهی «خیلول هاشم» (پرهیز از بدنامی دین)، حکم داده‌اند که اگر پس‌ندادن مالِ غیر یهودی موجب وهن دین و بدبینی عمومی شود، بازگرداندن آن مال واجبِ قطعی است (Maimonides, Mishneh Torah, Robbery and Lost Property 11:3; Karo, Shulchan Arukh, Choshen Mishpat 266:1).

در زمینه منع فریب در معاملات (غش)، اگرچه متون توراتی بر صداقت در تجارت و منع تقلب تأکید دارند، در تفسیرهای ربانی این الزام پیش از هر چیز تنها ناظر به روابط میان اعضای جامعه یهودی و اعضای «جامعه عهد» دانسته شده است و تعهدات اخلاقی و حقوقی در معاملات با غیریهودیان با همان چارچوب الزام‌آور روابط درون‌جامعه‌ای تبیین نشده است.

در برخی مباحث تلمود بابلی، قواعد تعامل اقتصادی با غیریهودیان با روابط درون جامعه یهودی تفاوت‌هایی دارد؛ برای مثال در بحث مربوط به خرید و فروش برده عبری، احکام مرتبط با شیوهٔ تعامل مالی با طرف یهودی و غیریهودی با ملاحظات متفاوتی تنظیم شده است (Babylonian Talmud, Bava Kamma 113b).

در تفاسیر ربانی، این تمایزات عمدتاً با ارجاع به مفهوم «پیمان الهی» و ماهیت خاص جامعه عهد توجیه می‌شود؛ به این معنا که احکام اقتصادی تنخ در اصل برای تنظیم روابط درون جامعه عهد (قوم اسرائیل) نازل شده‌اند و هدف اصلی آنها حفظ انسجام، عدالت و نظم داخلی این جامعه است (Mishnah Avot 3:14).

۱-۳. نجات جان انسان

یکی از مهم‌ترین و با وجود این مناقشه‌برانگیزترین حوزه‌های اخلاق در سنت یهودی ربانی، اصل «نجات جان انسان» (Pikuach Nefesh) است. این اصل در ادبیات هلاخایی به این معناست که حفظ جان انسان بر بسیاری از احکام دینی تقدم دارد و حتی می‌تواند موجب تعلیق احکامی مانند شبات شود (Babylonian Talmud, Yoma 85b). این قاعده در سطح نخست بیان‌کنندهٔ جایگاه بسیار بالای حیات انسانی در نظام دینی یهودیت ربانی است و در نگاه اولیه می‌تواند به‌مثابهٔ یک اصل اخلاقی بسیار قوی و حتی نزدیک به جهان‌شمولی اخلاقی تلقی شود (Neusner, 1992). با این حال، مسئله اصلی نه صرف وجود این اصل، بلکه شیوهٔ دامنه‌بندی و اجرای آن در ساختار هلاخا است؛ یعنی «انسان» در این اصل دقیقاً به چه کسی اطلاق می‌شود و آیا این اطلاق در همه سطوح یکسان است یا خیر؟

در تحلیل متون کلاسیک تلمود و فقه ربانی، مشاهده می‌شود که اصل نجات جان در بسیاری از موارد به صورت برجسته و الزام‌آور در مورد اعضای جامعه یهودی (درون‌گروه) تبیین شده است. در این چارچوب، حفظ جان یک یهودی نه‌تنها یک توصیه اخلاقی، بلکه یک تکلیف دینی مستقیم محسوب می‌شود که می‌تواند سایر احکام را به تعلیق درآورد. اما در مواجهه با غیریهودیان، این اصل در برخی منابع تفسیری و فقهی به صورت یکسان و بدون قید و شرط تبیین نشده و در مواردی در پیوند با ملاحظاتی مانند جلوگیری از دشمنی، حفظ نظم اجتماعی یا «راه‌های صلح» مورد بحث قرار گرفته است. به بیان روشن‌تر، این اصل در متون ربانی همیشه یکسان

برای همه افراد تفسیر نشده و در عمل گاهی با شرایط اجتماعی و زمینه‌های ارتباطی تنظیم شده است (Maimonides, Mishneh Torah, Shabbat 2:12).

این تفاوت در سطح تحلیل، یک نکته صرفاً جزئی نیست، بلکه نشان‌دهنده یک ساختار هنجاری دولایه‌ای در اخلاق حیات است: لایه‌ای که در آن جان انسان در چارچوب جامعه عهدی به‌مثابهٔ یک ارزش دینی مطلق تعریف می‌شود؛ لایه‌ای دیگر که در آن همان ارزش در مواجهه با برون‌گروه به یک حکم مشروط یا مصلحت‌محور تبدیل می‌گردد. با وجود این باید توجه داشت که سنت ربانی دراین‌باره کاملاً یک‌دست نیست. در دوره‌های متأخر، تلاش‌هایی برای تعمیم گسترده‌تر این اصل دیده می‌شود؛ برای نمونه موشه فاینشتاین در یکی از فتاوای خود، درمان و حفظ جان غیریهودیان را نیز در شرایط اجتماعی معاصر به دلیل جلوگیری از ایجاد خصومت اجتماعی (eivah) مورد تأکید قرار می‌دهد (Feinstein, Igrot Moshe, Orach Chayim IV:79). فاینشتاین در استدلال خود، تعمیم حکم را با مفهوم «ایوا» (جلوگیری از ایجاد دشمنی و آسیب به روابط اجتماعی) تبیین می‌کند، نه با تصریح به اینکه حکم نجات جان در همه موارد بر پایه یکسانی ذاتی ارزش حیات یهودی و غیریهودی استوار است.

بنابراین اصل نجات جان در سنت یهودی ربانی برخلاف ظاهر جهان‌شمول آن، در عمل واجد یک ساختار تفکیکی است که در آن دامنه الزام اخلاقی بر اساس تمایز درون‌گروه و برون‌گروه تنظیم می‌شود. این امر نشان می‌دهد که معیار تعیین اولویت اخلاقی در این اصل، در بسیاری از قرائت‌های یهودی، نه صرف «انسان‌بودن»، بلکه «جایگاه فرد در جامعه عهدی» است.

۱-۴. نظام صدقه و کمک به فقرا

یکی از مهم‌ترین نهادهای اخلاقی در سنت یهودی ربانی، مفهوم «تزداکا» (Tzedakah) است که معمولاً به «صدقه» یا «انفاق» ترجمه می‌شود؛ اما در ادبیات هلاخایی صرفاً یک عمل داوطلبانه نیست، بلکه یک «وظیفه دینی – شریعتی» در قبال نیازمندان محسوب می‌شود (Maimonides, Mishneh Torah, Matanot Aniyim 7:1). این مفهوم در اصل از ریشه عبری צדק(ṣdq) به معنای «عدالت، راستی و درستکاری» گرفته شده است(Koehler, Baumgartner, & Stamm, 2001, s.v. ṣdq) و در سنت یهودی به‌ویژه در تفسیرهای ربانی و اخلاق اجتماعی معاصر، بیش از آنکه یک عمل احسانی

صرف باشد، به‌مثابهٔ تحقق نوعی عدالت اجتماعی و مسئولیت اخلاقی فهم می‌شود (Neusner, 1994; Dorff, 2007).

در متون تنخ (سفر تثنیه، ۱۵: ۷– ۱۱؛ سفر لاویان، ۲۵: ۳۵– ۳۶)، بر حمایت از فقرا، یتیمان و نیازمندان تأکید مکرر شده و ساختارهایی برای حمایت اجتماعی در جامعه بنی‌اسرائیل ترسیم گردیده است. این متون نشان می‌دهند که در سطح هنجاری اولیه، یک نظام اخلاقی حمایتی وجود دارد که هدف آن جلوگیری از فروپاشی اجتماعی و ایجاد انسجام درون‌قومیتی یهودی است.

با این حال، در تحلیل دقیق‌تر متون تلمودی و تفاسیر ربانی، مشاهده می‌شود که این نظام حمایتی به‌طور یکسان و فراگیر برای همه انسان‌ها تنظیم نشده است. در سنت هلاخایی، کمک به فقیر یهودی به عنوان «وظیفه الزام‌آور دینی» (obligatory mitzvah) شناخته می‌شود (Maimonides, Mishneh Torah, Matanot Aniyim 7:1)، درحالی‌که در برخی متون کلاسیک، کمک به غیریهودیان با مفهوم «راه‌های صلح» (darkhei shalom) تبیین می‌شود؛ یعنی به‌عنوان ضرورتی برای حفظ نظم و روابط مسالمت‌آمیز اجتماعی (Mishnah, Gittin 5:8; Talmud Bavli, Gittin 61a).

این تمایز در ادبیات ربانی به‌روشنی نشان می‌دهد که کارکرد اصلی تزداکا صرفاً بر مبنای «انسانیت انتزاعی» تعریف نشده است، بلکه در چارچوب یک «جامعه عهدی» سازمان یافته است؛ به این معنا که اصل اخلاقی در توزیع مسئولیت اجتماعی، با اعضای درون‌گروه (قوم اسرائیل) است. این نوع مرزبندی میان درون‌گروه و برون‌گروه با تحلیل بویارین از نقش شریعت در شکل‌دهی هویت جمعی یهودی قابل بررسی است (Boyarin, 1997).

در برخی منابع متأخرتر نیز تلاش‌هایی برای تعمیم دامنه این وظیفه دیده می‌شود؛ برای مثال برخی فقیهان ربانی بر ضرورت کمک به غیریهودیان برای جلوگیری از دشمنی و حفظ نظم اجتماعی تأکید کرده‌اند؛ اما این توجیه همچنان ماهیتی «مصلحت‌محور» (حفظ روابط مسالمت‌آمیز اجتماعی) (darkhei shalom) دارد و نه «برابری‌محور»؛ به عبارت دیگر، گسترش اخلاق به بیرون از جامعه یهودی نه از اصل برابری انسانی، بلکه از ضرورت‌های اجتماعی و سیاسی ناشی می‌شود (Mishnah, Gittin 5:8; Talmud Bavli, Gittin 61a). درنتیجه نظام تزداکا اگرچه در ظاهر واجد ارزش‌های انسانی مانند حمایت از نیازمندان است، در ساختار درونی خود یک نظام «لایه‌مند اخلاقی» را بازتاب می‌دهد.

۱-۵. وفاداری اجتماعی و قانون

یکی از حوزه‌های مهم در اخلاق و حقوق اجتماعی سنت یهودی ربانی، مسئله وفاداری درون‌گروهی و حدود تعامل با نظام‌های حکومتی بیرونی است. این مسئله در ادبیات هلاخایی با مفهوم موسِر (moser (מוסר)) مطرح شده است. در کاربرد فقهی، موسر به فردی گفته می‌شود که یکی از اعضای جامعه یهودی را نزد مقامات غیریهودی گزارش می‌کند؛ به‌ویژه هنگامی که چنین اقدامی بتواند موجب آسیب جدی به فرد یا جامعه یهودی شود.

در منابع تلمودی، این رفتار به‌شدت نکوهش شده است؛ برای نمونه در تلمود بابلی (Bava Kamma 117a) درباره خطرات و پیامدهای تحویل‌دادن افراد یا اموال یهودیان به مقامات بیرونی بحث شده است. در دوره‌های بعدی، فقیهان یهودی این مفهوم را توسعه داده‌اند و آن را نشانه نقض تعهدات اجتماعی درون جامعه یهودی دانسته‌اند؛ برای مثال موسی بن میمون در میشنه توراه، فرد موسر را در شمار کسانی قرار می‌دهد که مرتکب گناهی بسیار سنگین شده‌اند و برای او پیامدهای شدید دینی ذکر می‌کند (Maimonides, Mishneh Torah, Hilkhot Chovel u-Mazik 8:9).

شدت این احکام را باید در زمینه تاریخی آنها فهم کرد. بسیاری از جوامع یهودی در دوره‌های تاریخی گذشته، اقلیت‌هایی دینی بودند که در معرض فشارهای سیاسی و اجتماعی قرار داشتند. در چنین شرایطی، همکاری بدون ضابطه با قدرت‌های بیرونی می‌توانست تهدیدی برای امنیت و انسجام جامعه یهودی تلقی شود؛ ازاین‌رو ممنوعیت «موسر» در بسیاری از متون هلاخایی، بیش از آنکه صرفاً یک حکم درباره رفتار فردی باشد، به مسئله حفظ همبستگی و بقای جمعی جامعه یهودی مربوط می‌شود (Katz, 1961, p 3–66; Neusner, 1994).

گرچه در دوره‌های جدید، با تغییر شرایط اجتماعی و شکل‌گیری دولت‌های مدرن، برخی فقیهان یهودی کوشیده‌اند میان مفهوم «موسر» و مسئولیت اجتماعی در جامعه عمومی تفکیک قائل شوند؛ برای نمونه موشه فاینشتاین در فتاوای خود، در شرایطی که همکاری با نظام قانونی برای حفظ نظم عمومی یا جلوگیری از آسیب اجتماعی باشد، آن را از مصادیق ممنوع «موسر» نمی‌داند (Feinstein, Igrot Moshe, Orach Chayim IV:79).

تحلیل این مفهوم نشان می‌دهد که در بخش‌هایی از اخلاق ربانی یهود، مسئولیت اخلاقی در وهله نخست در چارچوب حفظ جامعه دینی و انسجام درون‌گروهی

تعریف شده است. هرچند تحولات تاریخی و اجتماعی موجب بازتفسیر برخی از این احکام شده‌اند، ساختار اولیه این آموزه نشان‌دهنده نقش مهم هویت جمعی و پیوندهای درون‌گروهی در شکل‌دهی به مسئولیت اخلاقی در سنت هلاخایی است.

۱-۶. فریب و نیرنگ در نظام اخلاقی

یکی از حوزه‌های مهم و با وجود این پیچیده در اخلاق سنت یهودی ربانی، مسئله «فریب» (گمراه‌سازی شناختی) (geneivat da'at) و نیرنگ در روابط فردی و اجتماعی است. برخلاف تصور اولیه که ممکن است این مفهوم را یک اصل اخلاقی ثابت و مطلق در نظر بگیرد، بررسی متون تنخ، تلمود و ادبیات ربانی نشان می‌دهد که این مقوله در قالب یک حکم یک‌دست و جهان‌شمول تبیین نشده است، بلکه در چارچوبی موقعیتی و وابسته به شرایط رابطه اجتماعی معنا می‌یابد (Babylonian Talmud, Bava Metzia 58b–61b).

در سنت هلاخایی، فریب نه به طور مطلق ممنوع است و نه مطلق مجاز، بلکه ارزیابی اخلاقی آن به عواملی همچون نوع رابطه (درون‌گروه یا برون‌گروه)، وضعیت طرف مقابل و هدف عمل وابسته است. در روابط درون‌گروهی، اصل بر صداقت کامل، شفافیت و پرهیز از هرگونه فریب در معاملات و تعاملات اجتماعی است (Babylonian Talmud, Bava Metzia 61b). در این چارچوب، فریب به‌مثابهٔ نقض اعتماد اجتماعی و اخلال در نظم اخلاقی جامعه عهدی تلقی می‌شود؛ با این حال در برخی متون تلمودی، در مواجهه با افراد بیرونی یا گروه‌هایی که «خارج از نظم اخلاقی مشروع» تلقی می‌شوند، انعطاف‌هایی در این اصل مشاهده می‌شود؛ برای نمونه در برخی گزارش‌های فقهی، اجتناب از پرداخت مالیات به حکومت‌های غیریهودی با استفاده از راه‌های غیرصریح یا پنهان‌کاری در شرایط خاص پذیرفته شده است (Babylonian Talmud, Nedarim 28a; Jerusalem Talmud, Nedarim 3:4). این موارد نشان می‌دهد که صداقت در اینجا نه یک اصل مطلق انسانی، بلکه در پیوند با ساختار سیاسی – اجتماعی و رابطه قدرت تعریف می‌شود.

همچنین در برخی تفاسیر ربانی، رفتارهایی که در ظاهر نوعی فریب تلقی می‌شوند، در چارچوب «حفظ بقای جامعه» توجیه شده‌اند. این امر نشان می‌دهد که معیار ارزیابی اخلاقی در این موارد، نه صرف صداقت، بلکه کارکرد اجتماعی و پیامدهای جمعی عمل است (Neusner, 1994).

از سوی دیگر، در سنت ربانی مفهومی مانند «تغییر گفتار برای حفظ صلح» (mipnei darkei shalom) یا در برخی منابع «برای برقراری صلح و آرامش اجتماعی» (mipnei shalom) مطرح شده است که بر اساس آن در شرایط خاص، تعدیل یا عدم تصریح کامل حقیقت برای جلوگیری از تنش اجتماعی مجاز شمرده می‌شود (Babylonian Talmud, Yevamot 65b). این اصل نشان می‌دهد که حتی در درون جامعه یهودی نیز صداقت مطلق گاهی در برابر مصلحت اجتماعی تعلیق می‌شود.

نکته مهم دیگر، شیوهٔ تفسیر برخی روایت‌های مربوط به شخصیت‌های کتاب مقدس است؛ برای نمونه در روایت یعقوب و اسحاق، عملی که در سطح ظاهری می‌تواند در قالب فریب تحلیل شود، در متن کتاب مقدس در چارچوب داستان انتخاب یعقوب و دریافت برکت اسحاق مطرح شده است (سفر پیدایش، ۲۷ :۱– ۴۶). در ادامه، برخی تفاسیر ربانی کوشیده‌اند اعمالی که از منظر ظاهری می‌توان آنها را در قالب فریب تحلیل کرد، در ادبیات ربانی در چارچوب «تحقق اراده الهی» یا «ضرورت پیشبرد وعده دینی» تفسیر کنند (Bereshit Rabbah 65). این بازخوانی تفسیری نشان می‌دهد که حتی مفهوم فریب در سطح الهیاتی نیز می‌تواند از یک قاعده اخلاقی ثابت به یک مفهوم تفسیری – موقعیتی تبدیل شود.

درمجموع داده‌های متنی نشان می‌دهد که «فریب» در سنت یهودی ربانی یک مفهوم اخلاقی ثابت با حکم واحد نیست، بلکه مفهومی زمینه‌مند و وابسته به ساختار هویتی و اجتماعی است. به بیان دقیق‌تر، ارزش‌گذاری اخلاقی این رفتار به‌شدت تحت تأثیر این است که طرف مقابل درون جامعه عهدی قرار دارد یا خارج از آن.

بنابراین حتی در حوزه‌ای مانند صداقت که در بسیاری از نظام‌های اخلاقی به‌مثابهٔ یک اصل جهان‌شمول تلقی می‌شود، در سنت ربانی با نوعی طبقه‌بندی اخلاقی مواجه هستیم که در آن هویت طرف مقابل و جایگاه او در ساختار درون‌گروه یا برون‌گروه نقش تعیین‌کننده در حکم اخلاقی ایفا می‌کند.

۱-۷. عدالت قومی در برابر عدالت جهانی

برایند تحلیل مصادیق اخلاقی در حوزه‌های مختلف (عدالت قضایی، اقتصاد، صدقه، نجات جان، وفاداری اجتماعی و صداقت) نشان می‌دهد که مسئله عدالت در سنت یهودی ربانی را نمی‌توان صرفاً در سطح مجموعه‌ای از احکام پراکنده فهم کرد، بلکه

باید آن را در قالب یک «ساختار مفهومی» تحلیل نمود. این ساختار در سطح کلان، واجد الگوی دولایه‌ای در تعریف عدالت است که می‌توان آن را در قالب «عدالت درون‌گروهی» و «عدالت برون‌گروهی» تبیین کرد (Neusner, 1994; Boyarin, 1997).

در لایه نخست، عدالت به‌مثابهٔ یک نظام شریعتی و اخلاقی درون جامعه عهدی عمل می‌کند. در این سطح، عدالت دارای ویژگی‌هایی همچون الزام‌مندی بالا، انسجام هنجاری، و تنظیم دقیق روابط اجتماعی است. این نوع عدالت نه‌تنها یک ارزش اخلاقی، بلکه سازوکار هویتی - فقهی برای تثبیت جامعه دینی محسوب می‌شود (Halbertal, 1997, pp. 45–87)؛ درنتیجه عدالت در این سطح با مفهوم «عضویت» پیوند ساختاری دارد.

در لایه دوم، با خروج از محدوده درون‌گروه، عدالت از حالت الزام یکسان و ساختارمند فاصله می‌گیرد و وارد حوزه‌ای از «تنوع هنجاری» می‌شود. در این سطح، دامنه الزام، شدت تکلیف و حتی نوع قضاوت اخلاقی، در بسیاری از موارد به عوامل زمینه‌ای مانند هویت طرف مقابل و شرایط اجتماعی وابسته می‌شود. به این ترتیب، عدالت از یک اصل فراگیر و یکنواخت، به یک نظام «وابسته به رابطه» تبدیل می‌گردد.

نکته مهم در اینجا آن است که این دو لایه در متن سنت ربانی در قالب ساختاری در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، با یک نظام اخلاقی مواجه هستیم که هم‌زمان دو منطق متفاوت را در خود جای داده است: منطق «برابری درون‌گروهی» و منطق «تمایز برون‌گروهی».

عدالت در این چارچوب دیگر فقط یک مفهوم اخلاقی انتزاعی با ادعای جهان‌شمولی نیست، بلکه به شکل یک «عدالت موقعیت‌مند» (contextual justice) ظاهر می‌شود که دامنه و شدت آن بر اساس هویت دینی - پیمانی تعریف می‌گردد.

۱-۸. تنش میان اصول جهان‌شمول و مرزبندی‌های قوم‌محور

یکی از مسائل مهم در بررسی اخلاق یهودی ربانی، وجود تفاوت میان برخی آموزه‌های اخلاقی عام در تنخ و مرزبندی‌های هویتی در سنت تفسیری و فقهی یهود است؛ برای نمونه فرمان «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار» (لاویان، ۱۹: ۱۸) و تأکید بر الگوگیری از صفات رحمت و شفقت الهی، در ظاهر از اخلاقی فراگیر و فراتر

از مرزهای قومی حمایت می‌کنند. با این حال بررسی برخی تفاسیر ربانی نشان می‌دهد که این آموزه‌ها همواره به معنای پذیرش یک اخلاق کاملاً جهان‌شمول تفسیر نشده‌اند. در برخی خوانش‌های ربانی، مفهوم «همسایه» (רֵעַ) بیشتر در چارچوب روابط میان اعضای جامعه عهدی فهم شده و مسئولیت اخلاقیِ ویژه‌ای نسبت به هم‌کیشان مورد تأکید قرار گرفته است (Sifra, Kedoshim, 4:12). همچنین هنگامی که میان ارزش‌های عام اخلاقی و تعهدات خاص دینی – قومی تعارض ایجاد شود، در برخی مباحث هلاخایی، اولویت با الزامات درون‌گروهی و احکام اختصاصی جامعه یهودی قرار می‌گیرد؛ برای نمونه برخی احکام مربوط به تقدم حمایت از فقیر یهودی بر غیریهودی در منابع فقهی ربانی مطرح شده است (Babylonian Talmud, Gittin 61a; Maimonides, Mishneh Torah, Gifts to the Poor 7:7).

بنابراین وجود برخی آموزه‌های اخلاقی عام در تنخ را نمی‌توان به‌تنهایی نشانه شکل‌گیری یک نظام اخلاقی کاملاً فراگیر دانست، بلکه این آموزه‌ها در کنار مرزهای هویتی و احکام اختصاصی جامعه یهودی قرار گرفته‌اند. از این منظر، اخلاق ربانی یهودی را می‌توان نظامی چندلایه دانست که در آن ارزش‌های عام اخلاقی در کنار اولویت‌های قومی – دینی عمل می‌کنند؛ مسئله‌ای که زمینه شکل‌گیری نوعی تنش میان جهان‌شمولی اخلاق و قوم‌محوری هویتی را فراهم می‌آورد.

۲. تحلیل تفسیری ربانی (توجیهات اخلاق قوم‌محور)

در سنت تفسیری ربانی، تفاوت‌هایی که میان یهودیان و غیر یهودیان در برخی حوزه‌های اخلاقی و حقوقی دیده می‌شود، معمولاً به‌مثابهٔ ترجیح قومی تبیین نشده است، بلکه مفسران ربانی برای توضیح این تفاوت‌ها، چارچوب‌های تفسیری خاصی ارائه کرده‌اند. هدف این چارچوب‌ها، توضیح و مشروع‌سازی این تمایزها به‌عنوان بخشی از «نظام الهی شریعت» است، نه تبعیض اخلاقی. به عبارتی، این تمایزها در این نگاه نه به‌مثابهٔ تبعیض اخلاقی، بلکه بخشی از ساختار الهی شریعت، جایگاه ویژه قوم یهود در عهد الهی و تفاوت در مسئولیت‌های دینی تفسیر می‌شوند. پاسخ ربانیان به این مسئله، از طریق ارائه مجموعه‌ای از استدلال‌های الهیاتی، تفسیری و حقوقی شکل گرفته است. درمجموع می‌توان این توجیهات را در چهار محور اصلی دسته‌بندی کرد.

۲-۱. توجیه پیمانی

مهم‌ترین و بنیادین‌ترین توجیه در ادبیات ربانی، تبیین «پیمانی» است. بر اساس این دیدگاه، کل نظام شریعت تنخ در بستر رابطه عهدی میان خدا و قوم اسرائیل شکل گرفته است؛ بنابراین دامنه الزام اخلاقی و حقوقی نیز در درجه نخست متوجه اعضای این پیمان است.

در این چارچوب، قوم اسرائیل نه صرفاً یک گروه قومی، بلکه یک «جامعه عهدی» (Covenantal Community) تلقی می‌شود که در آن، عضویت دینی تعیین‌کننده دامنه تکالیف است. این منطق در آثار کلاسیک ربانی نیز بازتاب دارد که در آن هویت دینی – قومی به‌مثابهٔ مبنای اصلی الزام احکام مطرح می‌شود (Mishnah Avot 3:14). بر اساس همین نگاه عهدی، بسیاری از احکام هلاخایی به طور خاص متوجه اعضای این جامعه دینی دانسته شده است (Babylonian Talmud, Kiddushin 36a).

از منظر این توجیه، تفاوت در احکام اخلاقی میان یهودیان و غیریهودیان نه یک تفاوت ارزشی میان انسان‌ها، بلکه نتیجه تفاوت در «نوع رابطه با خداوند» است. با این حال، پیامد ساختاری این دیدگاه آن است که اخلاق به جای آنکه صرفاً انسانی و فراگیر باشد، به یک نظام وابسته به عضویت دینی تبدیل می‌شود.

۲-۲. توجیه تاریخی

دومین محور توجیهی، رویکرد تاریخی است. در این دیدگاه، بسیاری از تمایزهای اخلاقی و حقوقی در متون ربانی، محصول شرایط تاریخی خاص قوم یهود دانسته می‌شود؛ به‌ویژه دوران‌هایی که این جامعه در وضعیت اقلیت، تبعید یا فشار سیاسی قرار داشته است.

بر این اساس، برخی از قواعد تفکیک‌گرایانه میان درون‌گروه و برون‌گروه به‌مثابهٔ «سازوکارهای بقا» تفسیر می‌شوند که هدف آنها حفظ انسجام داخلی و جلوگیری از فروپاشی هویت جمعی بوده است. این تحلیل در مطالعات مدرن یهودیت به‌گستردگی مورد توجه قرار گرفته است (Neusner, 1992). با این حال، نکته انتقادی این است که حتی اگر این تمایزها تاریخی باشند، در ساختار نهایی فقه و تفسیر، به صورت «هنجار دینی پایدار» تثبیت شده‌اند؛ یعنی از سطح تاریخ به سطح الزام اخلاقی منتقل شده‌اند.

۲-۳. توجیه فقهی (هفت فرمان نوحی و ۶۱۳ فرمان)

در سطح فقهی، یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تبیین تفاوت‌های اخلاقی، تمایز میان «احکام اختصاصی اسرائیل» و مجموعه الزامات عمومی برای سایر انسان‌هاست. در این چارچوب، ۶۱۳ فرمان تورات به‌عنوان نظام تکالیف ویژه قوم اسرائیل در نظر گرفته می‌شود؛ درحالی‌که برای غیر یهودیان، «هفت فرمان نوحی» به‌مثابهٔ مجموعه‌ای از حداقل الزامات دینی – اخلاقی مطرح شده است (Babylonian Talmud, Sanhedrin 56a).

منظور از «فرمان‌های نوحی» (Noahide Laws)، مجموعه‌ای از هفت حکم در سنت یهودی ربانی است که بر اساس روایت تلمودی، به همه انسان‌ها در جایگاه فرزندان نوح نسبت داده می‌شود. این احکام شامل اصولی مانند منع قتل، دزدی، روابط جنسی ممنوع، بت‌پرستی، کفر نسبت به خدا، خوردن عضو حیوان زنده و ضرورت ایجاد نظام قضایی است (Babylonian Talmud, Sanhedrin 56a).

با این حال حتی این سطح از الزامات عمومی نیز در سنت ربانی به‌عنوان نظامی مستقل از دین یهودی مطرح نمی‌شود، بلکه در چارچوب تفسیر خاصی از اراده الهی، روایت نوح و ساختار شریعت دینی فهم می‌شود.

۲-۴. توجیه مصلحتی

چهارمین محور توجیهی، رویکرد مصلحت‌گرایانه با عنوان «راه‌های صلح» (Darkhei Shalom) است. در این رویکرد، برخی از رفتارهای اخلاقی نسبت به غیر یهودیان نه به‌مثابهٔ الزام دینی ذاتی، بلکه به عنوان اقداماتی برای حفظ صلح اجتماعی، جلوگیری از دشمنی و ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز توجیه می‌شوند (Mishnah Gittin 5:8; Gittin 61a). این مفهوم بیشتر به‌عنوان یک اصل تنظیم‌کننده روابط اجتماعی در جامعه مختلط عمل می‌کند؛ برای مثال کمک به نیازمندان غیریهودی یا رعایت برخی حقوق مالی آنان، در برخی متون نه یک وظیفه دینی هم‌سطح با درون‌گروه، بلکه در جایگاه یک اقدام مصلحتی برای حفظ نظم اجتماعی مطرح شده است.

این نکته نشان می‌دهد که بخشی از گسترش اخلاق به برون‌گروه، نه از درون یک اصل جهان‌شمول اخلاقی، بلکه از ملاحظات کارکردی و اجتماعی ناشی می‌شود.

درمجموع سنت تفسیری ربانی برای تبیین تفاوت‌های اخلاقی میان درون‌گروه و برون‌گروه، به چهار چارچوب اصلی متوسل می‌شود: توجیه پیمانی (الهی- هویتی)،

توجیه تاریخی، توجیه فقهی مبتنی بر نظام نوحی و ۶۱۳ فرمان و توجیه مصلحتی. با وجود تفاوت در سطح و زبان این توجیهات، نتیجه ساختاری آنها تا حد زیادی یکسان است: اخلاق در این نظام یکسان و جهان‌شمول تعریف نمی‌شود، بلکه به گونه‌ای ساختاریافته و با گرایش غالب بر اساس «عضویت در جامعه عهدی» طبقه‌بندی می‌گردد.

۳. بازخوانی انتقادی نقش هویت دینی در شکل‌گیری اخلاق در یهودیت ربانی

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مسئله اصلی در تحلیل اخلاق یهودیت ربانی صرفاً در سطح وجود برخی تفاوت‌های موردی میان احکام اخلاقی در مواجهه با یهودیان و غیر یهودیان نیست، بلکه در سطح «منطق سازمان‌دهی اخلاق» در یهودیت قرار دارد. به عبارت دیگر، مسئله این نیست که برخی احکام متفاوت‌اند، بلکه این است که اصلِ تنظیم اخلاق بر اساس «هویت دینی - پیمانی» انجام می‌گیرد.

متون تنخ و تلمود و دیگر متون ربانی یهودی، مجموعه‌ای از اصول اخلاقی مانند عدالت، صداقت، حفظ جان انسان و حمایت از نیازمندان را ارائه می‌دهند که در قالب یک نظام واحد و برابر برای همه انسان‌ها اجرا نمی‌شوند، بلکه در ساختاری سلسله‌مراتبی و وابسته به عضویت در جامعه عهدی قرار می‌گیرند.

نکته مهم‌تر آن است که این تمایز صرفاً در سطح «حکم» باقی نمی‌ماند، بلکه در سطح «توجیه هنجاری» نیز تثبیت می‌شود. به این معنا که تفاسیر ربانی، تفاوت‌های اخلاقی را به عنوان انحراف یا استثنا توضیح نمی‌دهند، بلکه آنها را در چارچوب‌هایی مانند پیمان الهی، ساختار فقهی، ضرورت تاریخی و مصلحت اجتماعی تبیین و نهادینه می‌کنند (Neusner, 1994; Talmud Bavli, Sanhedrin 56a; Talmud Bavli, Gittin 61a). درنتیجه آنچه شکل می‌گیرد، نظام اخلاقی دوسطحی است:

یک سطح «الزام کامل و تفصیلی» برای درون‌گروه، سطح دیگر «الزام حداقلی یا مشروط» برای برون‌گروه. این ساختار نشان می‌دهد که اخلاق در این سنت، نه‌تنها مجموعه‌ای از احکام، بلکه یک نظام هویتی - حقوقی است که در آن «عضویت دینی» نقش تعیین‌کننده در دامنه الزام اخلاقی دارد.

نتیجه

۱. این پژوهش با هدف تحلیل انتقادی ساختار اخلاقی در سنت یهودی ربانی انجام شد و تمرکز آن بر این پرسش بود که آیا نظام اخلاقی این سنت را می‌توان یک نظام جهان‌شمول انسانی دانست یا باید آن را در چارچوب یک الگوی قوم‌محور و هویت‌مند تبیین کرد؟

۲. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در متون اصلی یهودیت ربانی شامل تنخ، تلمود و تفاسیر ربانی، مجموعه‌ای از اصول اخلاقی بنیادین مانند عدالت، صداقت، حفظ جان انسان و حمایت از نیازمندان وجود دارد؛ با این حال، تحلیل این متون نشان داد که این اصول در سطح «دامنه الزام اخلاقی و شریعتی» به‌صورت یکنواخت برای همه انسان‌ها تنظیم نشده‌اند، بلکه در ساختاری تفکیکی و وابسته به هویت دینی – پیمانی سازمان‌دهی شده‌اند.

۳. بررسی حوزه‌های کلیدی اخلاقی در این پژوهش – از جمله عدالت قضایی، روابط اقتصادی، نجات جان انسان، نظام صدقه و وفاداری اجتماعی – نشان داد که در تمامی این حوزه‌ها، تمایز میان «درون‌گروه دینی» و «برون‌گروه» صرفاً یک تمایز حاشیه‌ای یا استثنایی نیست، بلکه به‌مثابهٔ یک منطق ساختاری در تعیین سطح الزام اخلاقی و حقوقی عمل می‌کند. این یافته یکی از دستاوردهای اصلی پژوهش است که نشان می‌دهد اخلاق در سنت ربانی نه صرفاً مجموعه‌ای از احکام، بلکه یک نظام طبقه‌بندی‌شده بر اساس هویت دینی است.

۴. در سطح تفسیری، این تمایزها از طریق چارچوب‌هایی مانند «پیمان الهی»، «شرایط تاریخی»، «ساختار فقهی (۶۱۳ فرمان و هفت فرمان نوحی)» و «مصلحت اجتماعی» تبیین می‌شوند. با این حال، تحلیل این پژوهش نشان می‌دهد که این توجیهات اگرچه در سطح تفسیری نقش مشروع‌ساز دارند، در سطح ساختاری، اصل تفکیک میان درون‌گروه و برون‌گروه را تثبیت می‌کنند.

۵. بر این اساس، دستاورد این پژوهش آن است که اخلاق در سنت یهودی ربانی را می‌توان به‌مثابهٔ یک «نظام اخلاقی لایه‌مند مبتنی بر هویت پیمانی» تبیین کرد؛ نظامی که در آن اخلاق دارای دو سطح متمایز است:

سطح اول: اخلاق الزام‌آور و کامل در درون جامعه عهدی؛

سطح دوم: اخلاق حداقلی، مشروط یا مصلحت‌محور در مواجهه با برون‌گروه؛

۶. این تبیین نشان می‌دهد که مسئله اصلی در تحلیل اخلاق ربانی، نه صرفاً وجود تفاوت‌های موردی، بلکه «نحوه سازمان‌دهی اخلاق بر اساس مرزهای هویتی» است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «سنت ربانی یهود» به مجموعه گسترده‌ای از آموزه‌ها، تفاسیر، احکام و نظام‌های فکری و عملی گفته می‌شود که توسط عالمان یهود (ربی‌ها) بر پایه تفسیر تورات و سنت شفاهی شکل گرفته و در متونی همچون تلمود و میدراش تبلور یافته است. این سنت، ابعاد فقهی، اخلاقی، تفسیری و هویتی یهودیت را در بر می‌گیرد (Herr, 2007, p 454–455)

۲. واژه «هلاخا» (Halakha) از ریشه عبری הלך (halakh) به معنای «راه رفتن، حرکت کردن یا پیمودن راه» گرفته شده است و در کاربرد اصطلاحی، به معنای «راه و شیوه زندگی مطابق شریعت» به کار می‌رود. هلاخا در سنت یهودی ربانی به مجموعه احکام، قواعد و دستورالعمل‌های عملی شریعت یهود اطلاق می‌شود که تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی یهودیان را در بر می‌گیرد. این نظام شامل احکام عبادی، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی است و بر اساس متون مقدس یهودیت، به‌ویژه تورات، و تفسیرهای ربانی در تلمود و ادبیات فقهی بعدی شکل گرفته است. در واقع، هلاخا صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی یا دینی نیست، بلکه یک نظام حقوقی – فقهی است که نحوه رفتار فرد مؤمن را در موقعیت های مختلف تعیین می کند. بر این اساس، «نظام هلاخایی» به ساختار کلی و سازمان‌یافته این احکام و شیوه استنباط، تفسیر و اجرای آن‌ها در سنت یهودی گفته می‌شود؛ نظامی که در آن منابع متنی، قواعد استنباطی، سلسله‌مراتب اعتبار متون و سازوکارهای حقوقی و اخلاقی در یک چارچوب واحد سامان یافته‌اند (Jacobs, 2007, p 251)

۳. موسر (moser) در اصطلاح فقه یهودی به فردی اطلاق می‌شود که یکی از اعضای جامعه یهودی را به مَقامات یا حکومت‌های غیر یهودی گزارش می‌دهد، به‌گونه‌ای که این اقدام منجر به آسیب مالی، جانی یا حقوقی برای فرد یا جامعه یهودی شود. در ادبیات هلاخایی کلاسیک، چنین رفتاری به‌عنوان نقض جدی همبستگی و امنیت درون‌گروهی تلقی شده و با احکام شدید دینی مواجه است (Cohn, 2007, vol. 9, p 780)

کتاب‌نامه

همدانی، فاضل‌خان؛ ویلیام گلن؛ و هنری مرتن. (۱۳۸۳ هـ‌ش). *کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید*. تهران: انتشارات اساطیر.

علیخانی، اسماعیل. (۱۳۸۹ هـ‌ش). «اخلاق در آیین یهود». *معرفت اخلاقی*. س ۱. ش ۳. ص ۶۵ – ۹۴.

پرچم، اعظم؛ و مهدی حبیب‌اللهی. (۱۳۹۲ هـ‌ش). «خاستگاه اخلاق یهودی در عهد عتیق». *پژوهشنامه ادیان*. ش ۱۳. ص ۶۵ – ۹۰.

خواص، امیر؛ و سیدمحمدحسین صالح. (۱۳۹۲ هـ‌ش). «درآمدی بر اخلاق یهودی (منابع، غایت و ویژگی‌ها)». *اخلاق وحیانی*. دوره ۳. ش ۲. ص ۶۳ – ۸۷.

کلنر، مناخیم. (۱۳۸۲ هـ‌ش). «اخلاق یهودی». ترجمه: مهدی حبیب‌اللهی. *هفت آسمان*. ش ۱۷.
نیک‌دل، محمدجواد. (۱۳۹۷ هـ‌ش). «اخلاق یهودی: قوم‌محور یا بشریت‌محور؟». *معرفت ادیان*. س ۹. ش ۲. پیاپی ۳۴. ص ۵۷ – ۷۲.

Boyarin, D. (1997). *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. University of California Press.

Buber, M. (2010). *I and thou* (R. G. Smith, Trans.). Charles Scribner's Sons.

Dorff, E. N. (2007). *The way into tikkun olam: Repairing the world*. Jewish Lights Publishing.

Cohn, H. H. (2007). Informers. In F. Skolnik & M. Berenbaum (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 9). Macmillan Reference USA.

Halbertal, M. (1997). *People of the book: Canon, meaning, and authority*. Harvard University Press.

Herr, M. D. (2007). Oral Law. In F. Skolnik & M. Berenbaum (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 15). Macmillan Reference USA.

Jacobs, L. (2007). Halakhah. In F. Skolnik & M. Berenbaum (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 8). Macmillan Reference USA.

Katz, J. (1961). Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times. Oxford University Press.

Koehler, L., Baumgartner, W., & Stamm, J. J. (2001). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (Study ed., 2 vols.). Brill.

Levinas, E. (1991). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Duquesne University Press.

Neusner, J. (1994). *Judaism: The evidence of the Mishnah*. University of Chicago Press.

Neusner, J. (1992). *The Study of Ancient Judaism: Mishnah, Midrash, Siddur*. University of South Florida.

متن تنخ (TANAKH – Sefaria):

Tanakh (Hebrew Bible). (n.d.). *Sefaria: A Living Library of Jewish Texts*. https://www.sefaria.org/texts/Tanakh

تلمود بابلی و اورشلیمی:

Babylonian Talmud. (n.d.). *Sefaria: A Living Library of Jewish Texts*. https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli

Jerusalem Talmud. (n.d.). *Sefaria: A Living Library of Jewish Texts*. https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Yerushalmi

میشنا و متون ربانی:

Bereshit Rabbah. (n.d.). *Sefaria: A Living Library of Jewish Texts*. https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah

Mekhilta DeRabbi Yishmael. (n.d.). *Yitro 2*. Sefaria: A Living Library of Jewish Texts. https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael%2C_Yitro.2

Mishnah. (n.d.). *Sefaria: A Living Library of Jewish Texts*. https://www.sefaria.org/texts/Mishnah

Sifra. (n.d.). *Sifra on Leviticus (Kedoshim). In Sefaria: A Living Library of Jewish Texts*. https://www.sefaria.org/Sifra

منابع فقهی و ربانی متأخر یهودی:

Karo, J. (1565). *Shulchan Arukh, Choshen Mishpat* (388:9–12). Sefaria. https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh,_Choshen_Mishpat

Karo, J. (1565). *Shulchan Arukh, Choshen Mishpat* 266:1. Sefaria. https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh%2C_Choshen_Mishpat.266.1

Maimonides. (n.d.). *Mishneh Torah, Murderer and the Preservation of Life* 8:9. Sefaria. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Murderer_and_the_Preservation_of_Life.8.9?lang=bi&with=Talmud&lang2=en

Maimonides. (n.d.). *Mishneh Torah, Robbery and Lost Property* 11:3. Sefaria. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Robbery_and_Lost_Property.11.3

Feinstein, M. (1996). *Igrot Moshe* (Vol. 8: *Orach Chayim V; Yoreh De'ah IV*). Responsum Yoreh De'ah IV:10. HebrewBooks. https://hebrewbooks.org/922

Religious Studies
A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

Types and Foundations of Dualism in the Ontology of Zoroastrianism and Indian Religions

Mohammad Mehdi Alimardi[*] & Seyed Mohammad Rohani[**]

[Received: 2025/6/30; Accepted: 2025/9/17]

Dualism is a challenging doctrine often misconstrued in popular belief as ditheism and exclusively attributed to Zoroastrianism. However, in the realms of theology and ontology, this doctrine encompasses a profoundly deeper significance than mere ditheism. Furthermore, beyond Zoroastrianism, dualism is also prevalent in various Indian religions and philosophical schools. Given the distinct theological and ontological foundations of these major religions, alongside the diverse manifestations of dualism within them—namely cosmic, moral, and metaphysical dualism—it appears that the concept holds fundamentally different definitions across these traditions, sharing no commonality other than the dualistic origin of existence. In essence, this divergence stems from the differing underlying principles of dualism in each religion: while Zoroastrianism is characterized by a cosmic-moral dualism, the Samkhya and Yoga schools in Hinduism, as well as Jainism, present a metaphysical dualism. Despite these distinctions, an investigation into these traditions reveals that dualism is primarily posited to elucidate the conflicting elements of existence, with the ultimate objective being the attainment of the transcendent Unity. This article seeks to clarify the concept of dualism within these ancient religions, offering a comparative analysis of its foundations while highlighting the ensuing similarities and differences.

Keywords: Dualism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Good and Evil, Spirit and Matter.

[*] Educational and Research Deputy, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (alim@urd.ac.ir)
[**] Faculty Member, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (m.rohani@urd.ac.ir)

الدّراسات الدّينية
السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ١٤٤٧

أنواع الثنائية وأسسها في أنطولوجيا الديانة الزرادشتية والأديان الهندية

مُحَمَّدمهدى عليمردى* و سيد مُحَمَّد روحانى**

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٧/١/٤؛ تاريخ القبول: ١٤٤٧/٣/٢٤]

تُعدّ الثنائية، أو الازدواجية، من التعاليم التي أثارت كثيرًا من الجدل، إذ يُنظر إليها في الفهم الشائع على أنها تعني عبادة مبدأين، وأنها تختص بالديانة الزرادشتية وحدها. غير أن هذه العقيدة تنطوي على مفهوم أعمق من مجرد الازدواجية في العبادة، إذ تتصل بقضايا الإلهيات والوجود، كما أنها لا تقتصر على الزرادشتية، بل نجدها أيضًا في بعض الأديان والمدارس الفلسفية الهندية. ونظرًا لاختلاف الأسس العقدية والأنطولوجية لهذه الديانات الكبرى، فضلًا عن اختلاف أنماط الثنائية فيها، كالثنائية الكونية، والأخلاقية، والميتافيزيقية، يبدو أن مفهوم الثنائية يكتسب دلالات متباينة تمامًا في هذه الديانات، ولا يجمع بينها سوى القول بازدواجية مبدأ الوجود. ويرجع هذا التباين في الحقيقة إلى اختلاف الأساس الذي تقوم عليه الثنائية في كل منها؛ فالثنائية في الديانة الزرادشتية هي ثنائية كونية–أخلاقية، بينما تمثل في مدرستي السانكيا واليوغا في الديانة الهندوسية، وكذلك في الديانة الجينية، ثنائية ميتافيزيقية. ومع ذلك، فإن دراسة الثنائية في هذه الديانات تكشف أنها طُرحت أساسًا لتفسير العناصر المتقابلة في الوجود، وأن الغاية النهائية تتمثل في بلوغ الحقيقة الواحدة المتعالية. ويسعى هذا البحث إلى بيان مفهوم الثنائية في هذه الديانات القديمة، وإجراء دراسة مقارنة لأسسها، مع إبراز أوجه التشابه والاختلاف بينها.

الكلمات المفتاحية: الثنائية، الزرادشتية، الهندوسية، الجينية، الخير والشر، الروح والمادة.

* معاون الشؤون التعليمية والبحثية بكلية العرفان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران، alim@urd.ac.ir
** عضو الهيئة العلمية بكلية العرفان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران، m.rohani@urd.ac.ir

بررسی‌های ادیانی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

انواع و مبانی ثنویت در هستی‌شناسی آیین زرتشت و ادیان هند

محمدمهدی علیمردی* سیدمحمد روحانی**

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶]

چکیده

ثنویت یا دوگانه‌انگاری یکی از آموزه‌های چالش‌برانگیزی است که در دیدگاه عوام به معنای دوگانه‌پرستی و تنها مربوط به دین زرتشتی تلقی می‌شود؛ درحالی‌که این آموزه مفهوم عمیق‌تری از دوگانه‌پرستی در ساحت خداشناسی و هستی‌شناسی دارد؛ از طرفی نیز این آموزه افزون بر دین زرتشتی، در برخی از ادیان و مکاتب هند وجود دارد. با توجه به تفاوت مبانی خداشناسی و هستی‌شناسی این ادیان بزرگ و همچنین تفاوت انواع مختلف ثنویت در آنها مانند ثنویت کیهانی، اخلاقی و متافیزیکی، به نظر می‌رسد ثنویت تعاریف کاملاً متفاوتی در این ادیان دارد که جز در دوگانه‌انگاری مبدأ هستی، هیچ وجه مشترک دیگری ندارد. درواقع این اختلاف به تفاوت مبنای ثنویت در این ادیان بازمی‌گردد؛ چنان‌که در دین زرتشتی، ثنویت از نوع کیهانی – اخلاقی است و در مکاتب سانْکْهیه و یُگَه در آیین هندو و آیین جَیْنَه از نوع ثنویت متافیزیکی است. با وجود این، با بررسی ثنویت در این ادیان درمی‌یابیم که ثنویت تنها برای تبیین عناصر متضاد هستی مطرح شده است و درنهایت، هدف رسیدن به امر یگانه متعالی است. در این مقاله می‌کوشیم ضمن تبیین مفهوم ثنویت در این ادیان باستانی، به مقایسه تطبیقی مبانی این آموزه بپردازیم و به شباهت‌ها و تفاوت‌های آن اشاره کنیم.

کلیدواژه‌ها: ثنویت، زرتشت، هندو، جَیْنَه، خیر و شر، روح و ماده.

* دانشیار گروه تصوف و عرفان دانشکدهٔ ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه، قم، ایران alim@urd.ac.ir
** استادیار گروه ادیان شرق دانشکدهٔ ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران m.rohani@urd.ac.ir

مقدمه

یکی از نکات مهمی که در مطالعات ادیان به‌ویژه در مباحث تطبیقی بین ادیان باید به آن توجه کرد، زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی کاملاً متفاوت آنهاست؛ بر این اساس گاهی آموزه‌های مشترکی با عناوینی بسیار نزدیک به هم در آموزه‌های آنها مطرح شده است؛ ولی با مطالعهٔ دقیق‌تر آشکار می‌شود که این شباهت تنها ظاهری است و تعریف هر یک از این ادیان از آن اصطلاح مشترک، کاملاً متفاوت است. نکتهٔ مهم دیگری که در چنین مطالعاتی باید مدنظر محقق باشد، تمایزدادن انواع مختلف یک آموزه است که ممکن است در هر یک از ادیان و مذاهب، نوع خاصی از آن آموزه مدنظر باشد.

از مباحث مهم تطبیقی بین‌الادیانی، پیدایش هستی و چگونگی حرکت آن به سوی کمال مطلوب است که در ادیان مختلف با توجه به مبانی مختلف الاهیاتی، هستی شناسی و فرجام‌شناسی آنها، به گونه‌های متفاوتی تبیین می‌شود. آموزهٔ مشهور به «ثنویت» که به دوگانه‌انگاری یا در اصطلاح غربی Dualism شهرت دارد، از مفاهیم دینی چالش‌برانگیز است. این اصطلاح نخستین بار در سال ۱۷۰۰ میلادی برای تبیین آموزهٔ دو مینوی سپنته و انگره در باور ایرانیان باستان ابداع شد؛ ولی بعدها پژوهشگران دریافتند که آموزه‌های دوگانه‌انگارانهٔ بسیاری به شکل‌های گوناگون در ادیان مختلف جهان از ادیان یونان باستان تا مسیحیت و یهودیت و ادیان هند و چین وجود دارند (Eliade & Couliano, 1991, p 95).

به نظر می‌رسد دو سوءتفاهم دربارهٔ آموزهٔ ثنویت مطرح است؛ نخست: گمان عموم بر این است که ثنویت آموزه‌ای ویژهٔ دین زرتشت است؛ حتی در برخی منابع مشهور محققان مسلمان مانند *الملل و النحل* شهرستانی نیز دربارهٔ ثنویت آمده است: «و ثنویه مخصوص است به مجوس؛ تا آنکه "مجوس" دو اصل ثابت می‌کنند، هر دو مدبر قدیم که قسمت می‌پذیرد به خیر، و شر ...» (شهرستانی، ۱۳۶۱هـ‌ش، ج ۱، ص ۳۶۴). دوم: این آموزه را به معنای دوگانه‌پرستی یا عبادت دو معبود خیر برای جلب منفعت و شر برای دفع شرور تلقی می‌کنند؛[1] درحالی‌که هر دو فرض کاملاً اشتباه است.

اولاً باید توجه داشت که آموزهٔ ثنویت یا دوگانه‌باوری، سابقهٔ دیرینه‌ای در ادیان بزرگ و تمدن‌های باستانی جهان دارد و افزون بر دین زرتشت، در ادیان و مکاتب خاموش باستانی مانند ادیان یونان، روم و مصر باستان، مکتب گنوسی، آیین مانی و مزدک تا ادیان زندهٔ جهان مانند برخی از مکاتب فلسفی عرفانی هندو (دَرْشَنه Darsana)

مانند سانْکْهیَه Sāṃkhya، یُگه Yoga و آیین جَیْنَه و همچنین آیین دائو Dao (تائو Tao) در چین از دیرباز مطرح بوده است؛ با این وجود، تعریف هر یک از این ادیان از ثنویت کاملاً متفاوت است و ثنویت در هیچ‌یک از این ادیان به معنای پرستش دو خدای خیر و شر یا به تعبیری دوگانه‌پرستی نیست.

ثانیاً آموزهٔ ثنویت به انواع مختلفی تقسیم می‌شود که هر یک از ادیان دارای آموزهٔ ثنوی ممکن است در یک یا دو دسته از این انواع جای بگیرند. به طور کلی ثنویت در ادیان با توجه به تفاوت مبانی آن به انواع مختلفی تقسیم می‌شود؛ از مهم‌ترین انواع ثنویت که در ایران باستان نیز بسیار رایج بوده است، ثنویت کیهانی (Cosmic Dualism) و ثنویت اخلاقی (Ethical Dualism) است. ثنویت کیهانی به تقابل دو نیروی متضاد در سطح کیهانی اشاره می‌کند؛ مانند تقابل خیر در برابر شر یا خدا در برابر شیطان. این نوع ثنویت در ادیان ایران باستان به‌ویژه در آموزه‌های دین زرتشت و آیین مانوی برجسته است. در این ثنویت، نوعی قطبیت در همه سطوح واقعیت شامل جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاقی را دربر می‌گیرد. البته هر نوع تقابل خیر و شر را نمی‌توان ثنویت به این معنا تلقی کرد، بلکه ثنویت رادیکال[۲] (Radical Dualism) که در آن وجود دو اصل ازلی فرض می‌شود که هر دو در آفرینش موجودات و جهان نقش مستقل دارند، ثنویت رادیکال محسوب می‌شود که نمونهٔ بارز آن را می‌توان در آموزه‌های دین زرتشتی و آیین مانوی مشاهده کرد (Eliade & Couliano, 1991, p 95). چنین ثنویتی در این ادیان که بر تقابل خیر و شر در رفتار و انتخاب‌های انسانی تمرکز دارد، ثنویت اخلاقی نیز نامیده می‌شود.

نوع دیگر ثنویت، متافیزیکی یا ماورائی (Metaphysical Dualism) نام دارد. این نوع ثنویت به جدایی میان دو نوع وجود یا جوهر در هستی، مانند جدایی و تقابل همیشگی میان حقیقت غایی و جهان پدیده‌های فریبنده و موهوم اشاره دارد. این دیدگاه ثنوی به هستی در ادیان و مکاتب فلسفی مختلفی مانند برخی دَرْشَنَه‌های هندو و آیین دائو در چین دیده می‌شود (E. Safra, 2006, p 304).

۱. ثنویت در دین زرتشتی

دین زرتشتی یا مزده‌یسنی از مهم‌ترین ادیانی است که آموزهٔ ثنویت در آن بسیار برجسته و شاخص است. دربارهٔ اینکه آیا اصولاً چیزی به نام دوگانه‌انگاری بنیادین و

باور به دو مبدأ مستقل برای هستی در ایمان دینی زرتشتیان وجود دارد یا نه، میان ظاهر منابع دینی این آیین باستانی و دیدگاه و برداشت برخی دیگر از عالمـان و پژوهشـگران این کیش، اختلاف است؛ حتی برخی منکر اصل وجود ثنویت به معنای وجود دو مبـدأ مستقل خیر و شر در هستی در دین اصیل مزده‌یسنی شده‌انـد. واقعیـت ایـن اسـت کـه ردپای آموزهٔ ثنویت در جای‌جای منابع دینی این آیین کـه البتـه در دوره‌هـای مختلـف نوشته و جمع‌آوری شده‌اند، به‌روشنی مشاهده می‌شود.

۱-۱. تعریف ثنویت زرتشتی

باور به ثنویت در دین زرتشتی سرچشمه در نگاه خاص الاهیـاتی و هسـتی‌شناسـی دوگانه‌انگارانهٔ آن به دو مبدأ خیر و شـر ایـن دیـن دارد. بـر اسـاس آمـوزه‌هـای اصـیل زرتشتی، این دین به خدای یگانه باور دارد و تنها یک خدا را شایستهٔ پرستش مـی‌دانـد که اهورامزدا نامیده می‌شود و هرگز پرستش اهریمن را همراه خدای نیـک تعلـیم نمـی دهد.[۳] حتی در *اوستا* هات دوازده به‌صراحت دیو و دیوپرستان سرزنش و کارشـان نفـی شده است: «دیوان را نکوهش می‌کنم. من خَستویم که مزادپرستم، زرتشـتی، دیوسـتیز و اهورایی کیشم. من ستایند و پرستندهٔ امشاسپندانم ... از دیوان تباهکـار زشـت ناآشَـوَن بدسرشـت آفریـده، از آن آفریـدگان دروج، آفریـدگان تبـاه، آفریـدگان زشـت، پیونـد می‌گسلم. از دیوان و دیوپرستان، دوری می‌گزینم» (دوستخواه، ۱۳۸۵هـ‌ش، ص ۱۵۵).

«اهورا» در اصطلاحات دینی زرتشتی به معنـای خـدای یگانـه و «مـزدا» بـه معنـای «بسیار دانا» است و صفت اهورا به کار مـی‌رود. البتـه در منـابع اصـلی زرتشـتی ماننـد گات‌ها، این نام‌ها با عبارت «اهورَه» و «مزدَه» و جداگانه آمده است؛ بنابراین به نظر مـی رسد ترکیب مشهور کنونی این دو نام با یکدیگر بعدها انجام شـده اسـت. ایـن نـام در دوره‌های مختلف تاریخی در شـکل‌هـای مختلفـی ماننـد «اورمـزد» در زبـان پهلـوی و «هرمز» در زبان فارسی تغییر کرده اسـت (شـاهرخ، ۱۳۸۸هـــش، ص ۵۷؛ جـی دهـالا، ۱۳۷۷هـش، ص ۳۹؛ بار، آسموسن و بویس، ۱۳۸۶هـش، ص ۱۰۵).

اهورامزدا در یَسنا، هات ۳۱، سروده‌های هفتم و هشتم، چنـین معرفـی شـده اسـت: «اوست نخستین اندیشه‌وری که روشنان سپهر، از فرّ و فروغش درخشیدند. اوسـت کـه با خرد خویش "اَشه" را بیافرید تا بهترین منش را پشـتیبانی و نگهبـان باشـد. ای مـزدا اهوره، تو اکنون نیز همانی که در آغاز بودی، پس به مینوی خویش، آن فروغ را بیفزای.

ای مزدا، هنگامی که تو را با منش خویش، سرآغاز و سرانجام هستی و پدر منش نیک شناختم و آن‌گاه که تو را با چشم دل دیدم، دریافتم که تویی آفریدگار راستین اَشه و داور کردارهای جهانیان» (دوستخواه، ۱۳۸۵هـ‌ش، ص ۱۸ – ۱۹).

با این وجود، در منابع دینی زرتشتی به‌ویژه در اساطیر آفرینش، به‌روشنی ردپای دوگانه‌انگاری یا ثنویت در امر خلقت هستی دیده می‌شود که منجر به باور به محدودیت قدرت خداوند در آغاز خلقت می‌گردد. بر اساس این اساطیر، اهورامزدا یا اورمزد در اوج، یعنی روشنایی بی‌پایان حضور داشت و با اهریمن که در ژرف‌ترین تاریکی بود، هیچ تماسی نداشت؛ زیرا میان این دو خلأ حائل بود و به همین دلیل نیروی هر دو محدود بود. بر اساس این اسطوره، هر دو نیروی خیر و شر ازلی‌اند؛ ولی فقط اهورامزدا جاودانه و ابدی است و اهریمن در نهایت نابود خواهد شد (هینلز، ۱۳۶۸هـ‌ش، ص ۸۷).

بر اساس اساطیر آفرینش زرتشتی، اورمزد نخست صورت روحانی یا مینویی هستی را خلق کرد و سپس صورت مادی یا گیتی آن را پدید آورد. خداوند نخست امشاسپندان را آفرید؛ سپس ایزدان و سرانجام جهان را خلق کرد. مطابق بُندهش، هستی حاصل شش آفرینش پی‌درپی است که شامل آسمان، آب، زمین، گیاه هوم سپید، گاو سفید، کیومرث در جایگاه نخستین انسان و آتش بود (بویس، ۱۳۷۴هـ‌ش، ص ۱۸۴ – ۱۸۸ و ۱۹۳ – ۱۹۵؛ هینلز، ۱۳۶۸هـ‌ش، ص ۸۸) بخش پنجم بُندهش به‌تفصیل به تازش اهریمن به آفرینش نیکوی نخستین اهورامزدا می‌پردازد. بر اساس این متن زرتشتی، آفرینش نیک هستی با حملهٔ اهریمن و دیوان به جهان با بدی آمیخته شد. اهریمن نخست آسمان را شکافت و به درونش وارد شد؛ سپس از آب گذشت و به وسط زمین رسید و به آفریدگان مادی حمله کرد. روزها چون شب تاریک گشت و موجودات موزی (خْرَفْستَران Xrafstarān) گزنده و زهرآگین بر روی زمین رها شدند و پلیدی همه جا را فراگرفت. گیاه نخستین خشک شد و پژمرد، گاو و کیومرث نیز کشته شدند؛ ولی این مرگ‌ها و نابودی‌ها خود سرچشمهٔ زندگی‌های بسیار شد؛ چراکه از اندام‌های گاو کشته‌شده، انواع غلّه و گیاه دارویی رویید و از نطفه آن انواع حیوانات به وجود آمدند. از پیکر انسان نخستین هم که از فلز بود، انواع فلزات در زمین به وجود آمد و از نطفه‌اش نخستین زوج بشری مَشْیه و مَشیانه از زمین پدید آمدند (هینلز، ۱۳۶۸هـ‌ش، ص ۹۱).

بدین ترتیب عالم هستی که در آغاز خلقت که بـه بُنـدهش شـهرت دارد، از جانـب اهورامزدا بر اساس قانون اَشَه و کاملاً نیک به وجود آمده بود، به دورهٔ دوم خـود یعنـی آمیزش خیر و شر یا گُمزشن وارد شد که هم‌اکنون ما در این دوره حضور داریم و ایـن دوره که نه کاملاً نیکو و نه کاملاً بد است نیز تا زمانی که سرانجام در آن نیکی بار دیگر بر بدی غالب شود و برای همیشه اهریمن و بدی نابود گردد و اهورامزدا، ایزدان و همهٔ انسان‌ها برای همیشه به خوبی و آرامش جاودانه زیسـت کننـد، یعنـی دورهٔ جـدایی یـا وِزارِشن، ادامه خواهد یافت (بویس، ۱۳۸۱هـ‌ش، ص ۵۰ – ۵۱).

در آموزه‌های زرتشـتی ایـن دو نیـروی ازلـی بـا دو عنـوان اصـلی «سِـپَنتَه‌مینـو» و «انگره‌مینو» نامیده می‌شوند. سِپَنتَه به معنای مقدس و روشن و مینـو بـه معنـای مـنش و خوی است؛ انگره به معنای بَدی و ناپاکی است که سرچشـمهٔ پیـدایش دشـمنی، درد و مرگ است. بنا بر تعالیم زرتشت، در اندیشه هر کس هنگام تولد دو نیروی متضاد شکل می‌گیرد که خوبی و بدی اساس اندیشه انسان بر آن قرار یافته است. وجود انگره‌مینو از سِپَنتَه‌مینو جداست؛ ولی ازلی و همزادند (منوچهرپور، ۱۳۵۰هـ‌ش، ص ۴۶؛ جی دهـالا، ۱۳۷۷هـ‌ش، ص ۳۷). حرکت در طریق سِپَنتَه‌مینو و اختیـار سـه اصـل اساسـی گفتـار، کردار و اندیشه نیک موجب نزدیکی معنوی انسان بـه اهـورَمزدا مـی‌شـود (اوشـیدری، ۱۳۷۱هـ‌ش، ص ۳۱۸).

این نگاه ثنوی خیر و شر به هستی در گاهان، یسنه، هات سی‌وسه به‌صراحت چنـین مطرح شده است: «در آغاز، آن دو مینوی همزاد و در اندیشـه و گفتـار و کـردار، یکـی نیک و دیگری بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راسـت را برگزیدنـد، نه دُژآگاهان (بداندیشان). آن‌گـاه کـه آن دو مینـو بـه هـم رسـیدند، نخسـت زنـدگی و نازندگی را بنیاد نهادند و چنین باشد به پایان هسـتی، بهتـرین مـنش، پیـروان اشـه را و بدترین زندگی، هواداران دروج را خواهد بود. از آن دو مینو، هواخواه دروج به بـدترین رفتار گروید و سپندترین مینو که آسمان جاودانه را پوشـانده اسـت و آنـان کـه بـه آزاد کامی و درستکاری، مزدا اهـوره را خشـنود مـی‌کننـد، اشـه را برگزیدنـد» (دوسـتخواه، ۱۳۸۵هـ‌ش، ص ۱۴ – ۱۵).

با توجه به سروده‌های متون مقدس زرتشتی، دو دیـدگاه دربـاره چیسـتی و ماهیـت سِپَنتَه‌مینو مطرح می‌شود؛ بر اساس دیدگاه نخست، سِـپَنتَه‌مینـو در حقیقـت معـادل روح مقدس و یکی از صفات روحانی خداوند یا اهورَمزداسـت؛ چراکـه اَشوزرتشـت بارهـا

اهورَمزدا را سپی‌نیشته‌مینو و سپنتوتمومینو یا مقدس‌ترین روح می‌نامد؛ ولی مطابق دیدگاه دیگر که برگرفته از دسته‌ای دیگر از سرودهای متن مقدس زرتشتی است، سِپَنتَه‌مینو متمایز از اهورَمزدا و هر یک دارای شخصیت جداگانه‌ای هستند. بر اساس این دیدگاه، هنگامی که اَشوزرتشت نخستین بار نظریه دو گوهر همزاد را مطرح می‌کند، نام اهورَمزدا را جایگزین سِپَنتَه‌مینو می‌کند، سِپَنتَه‌مینو و اَنگرَه‌مینو را که نماینده دو چهره متضاد طبیعت، یعنی نیکی و بدی هستند، در برابر هم قرار می‌دهد و آنها را همزاد می‌نامد (جی‌دهالا، ۱۳۷۷هـ‌ش، ص ۴۶ – ۴۷).

۱-۲. مبانی ثنویت زرتشتی

با توجه به آموزه‌های متون مقدس زرتشتی، مبنای اصلی گرایش به ثنویت در این دین که تفکیک مبدأ خیر (سِپَنْتَه) از شر (اَنگرَه) است، بر اساس شبهۀ مشهور شر مطرح شده است. به عبارت دیگر، چون از طرفی شرور در عالم هستی – چه شرور معنوی و اخلاقی و چه شرور مادی – مانند انواع بلایای طبیعی و موجودات موذی وجود دارند و از طرفی دیگر خداوند (اهورامزدا) در جایگاه سِپَنتَه‌مینو یا روح و منش نیک شناخته می‌شود و از مبدأ نیک جز نیکی زاییده نمی‌شود، پس این پرسش مطرح شد که مبدأ و آفرینندۀ بدی‌ها و شرور در هستی کیست؟ اگر اهورامزدا آفرینندۀ این شرور باشد، پس او را نمی‌توان سِپَنتَه‌مینو نامید؛ چون باعث پیدایش اَنگرَه یا بدی و شر شده است.

برای پاسخ به این شبهه، منابع دینی زرتشتی، نخست مطلقاً منکر آفرینش شرور و بدی‌ها توسط اهورامزدا در جایگاه خداوندگار نیک شدند؛ سپس آنها را به نیروی بدیل شرآفرین دیگری موسوم به اهریمن نسبت دادند تا کاملاً ساحت الاهی را از هرگونه شری پاک کنند. از طرفی نیز اگر نقش اهریمن در دین زرتشت را معادل شیطان در آموزه‌های اسلامی بدانیم، برخلاف شیطان که خود مخلوق خداوند و تحت قدرت الاهی و به اذن الاهی برای مدت محدودی امکان ایجاد گمراهی را یافته است،[۴] اهریمن نیرویی ازلی و مستقل قلمداد می‌شود که در دورۀ دوم آفرینش یعنی دورۀ آمیختگی یا گُمِزشن در نبردی مداوم با اهورامزداست؛ هرچند در نهایت شکستش از اهورامزدا حتمی تلقی شده است. بنابراین هرچند زرتشتیان با این آموزۀ ثنوی کوشیدند شبهۀ شر را دفع کنند، با این کار توحید خالقیت و قدرت مطلق الاهی را حداقل برای مدتی در دوران اسطوره‌ای آمیختگی یا گُمِزشن، زیر سؤال بردند و نفی کرده‌اند.

نکتهٔ دیگری که باید در مورد مفهوم و جایگاه اَنگرَه مینو به‌مثابهٔ منشأ شرور مدنظر داشت، اینکه این نیرو نه فقط شرور اخلاقی، بلکه – چنان‌که در فصل پنجم کتاب بُندهش بیان می‌کند – با آفرینش مستقیم موجودات موذی که با عنوان کلی خْرَفْستَران شناخته می‌شوند و شامل اژدها، مار، کژدم (عقرب)، چلپاسه (مارمولک)، سنگ‌پشت (لاک‌پشت) و وزغ است، باعث آلودگی جهان شده است (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۵هـ‌ش، ص ۵۲). این باور چنان در دین زرتشتی نهادینه شده است که حتی به عنوان کفاره یا پادافرهٔ برخی گناهان، کشتن و ازبین‌بردن این موجودات موذی توصیه شده است (بویس، ۱۳۷۷هـ‌ش، ص ۱۸۶ – ۲۷۱)؛ چنان‌که در کتاب وندیداد فصل چهارده بند پنج و شش دربارهٔ بخشی از کفاره قتل سگ آبی آمده است: «او باید ده هزار مار که روی شکم می‌خزند را به هلاکت رساند. او باید ده هزار لاک‌پشت به هلاکت رساند. او باید ده هزار وزغ زمینی به هلاکت رساند. او باید ده هزار وزغ آبی به هلاکت رساند. او باید ده هزار مورچه دزد گندم به هلاکت رساند. او باید ده هزار مورچه زهرآلود و بدقدم به هلاکت رساند. او باید ده هزار کرم که در کثافت و مدفوعات زندگی کند به هلاکت رساند. او باید ده هزار مگس زشت و منفور به هلاکت رساند» (دارمستتر، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۲۲۴).

به نظر می‌رسد علت تأکید بر کشتن و نابودکردن خْرَفْستَران این بوده است که با این کار انسان مزداپرست می‌توانست در نبرد میان لشکر نیکی و سپنتایی با لشکریان بدی و اَنگرَه‌ای، به رزم بپردازد و با این کار به صورت عملی با کاستن از نیروهای لشکر بدی و اَنگرَه‌ای، به غلبهٔ سپِنتَه‌مینو بر اَنگرَه‌مینو یاری رساند (بویس، ۱۳۸۱هـ‌ش، ص ۱۰۴).

۲. ثنویت در آیین هندو

یکی از ویژگی‌های آیین هندو، وجود باورها و مناسک بسیار متنوع و متفاوت در چارچوب عنوان کلی هندو است که سبب پیدایش و گسترش مذاهب و فرقه‌های مختلفی در آن شده است. از مباحث مهمی که این تنوع دیدگاه در آن مشاهده می‌شود، خداشناسی و هستی‌شناسی مکاتب فلسفی عرفانی این آیین موسوم به دَرْشَنه است. به دلیل همین تنوع و گوناگونی است که افزون بر دیدگاه وحدت وجود، که در مکتب ادْوَیته ودانته (Advaita Vedānta) شهرت دارد، دیدگاه ثنوی به هستی نیز در مکاتب مهم فلسفی عرفانی هندو مانند سانْکْهیَه و جفت آن یُگه مطرح است.

۲-۱. تعریف ثنویت در آیین هندو

یکی از مهم‌ترین مباحثی که از دیرباز در بسیاری از ادیان از جمله آیین هندو مطرح می‌شود، کیفیت پیدایش هستی است. به این پرسش مهم در برخی متون مقدس هندو مانند سرودهٔ ناسَدیه سوکْتَه (Nāsadiya Sukta) در منداَلهٔ دهم ریگ‌وِده (Ṛgveda) با ابراز حیرت و بسیار مبهم و رازآلود پرداخته شده است؛ با این وجود، به نظر می‌رسد دو دیدگاه اصلی و مهم در مکاتب فلسفی عرفانی هندو (دَرْشَنه) دربارهٔ چیستی ماهیت هستی و رابطهٔ آن با خداوند مطرح شده است؛ نخست دیدگاه مکتب سانْکْهیَه و یُگه بر مبنای ثنویت روح (پوروشه Puruṣa) و مادهٔ (پْرَکْریتی Prakṛti) نخستین و دیگری مبنای وحدت وجودی مکتب وِدانته (Vedānta) که آن نیز خود دارای قرائت‌ها و تفاسیر متعددی است.

بر اساس آموزه‌های مکتب سانْکْهیَه، پیدایش هستی بر اثر آمیختن دو واقعیت غایی، روح یا پوروشه و مادهٔ قدیم یا پْرَکْریتی آغاز شده است؛ ازاین‌رو در این مکتب برخلاف مکتب وِدانته، خداوندی ماورای این دو اصل ازلی به‌مثابهٔ به‌وجودآورندهٔ هستی چندان مطرح نیست (Werner, 2005, p 90)؛ با این وجود به نظر می‌رسد تعریف سانْکْهیه از بُعد روحانی یا پوروشه بسیار به تعریف اوپه‌نیشدها – متن اصلی مکتب وِدانته – از روح متعالی یا آتمن (Ātman) شباهت داشته باشد. بر اساس دیدگاه ثنوی سانْکْهیه، پوروشه اصل فاعل آفرینش است و کاملاً متمایز از ذهن و امور مادی به شمار می‌آید (شایگان، ۱۳۸۳هـ‌ش، ج ۲، ص ۵۵۸ – ۵۸۳).

دومین بخش این دوگانهٔ ازلی، ماده یا پْرَکْریتی است که از سه مادّهٔ مختلف تشکیل شده است و در اصطلاح، تْری‌گونه یا سه‌مادّه نامیده می‌شود. این سه بخش عبارت‌اند از: سَتّوَه (Sattva) به معنای نیکی و حقیقت؛ رَجَس (Rajas) به معنای شهوت و اشتیاق؛ و تَمَس (Tamas) به معنای تاریکی و ظلمت (Lochtefeld, 2002, vo2, p 608 & 546 & 684). بر اساس آموزه‌های سانْکْهیه، همه چیز اعم از عقل یا اشیای مادّی از این سه مادّه در درجات مختلف ترکیب شده‌اند. تنها معرفت، خالص و بدون صفات، «نیرگونه» (Nirguṇa) است. از میان این سه مادّه نیز برترین آنان سَتّوَه به معنای اشراق و روشنی است؛ چون فهم و خرد (بودْدْهی Buddhi) را دربر دارد (Bowker, 1997, p 391).

برای تبیین بهتر آموزهٔ اتحاد روح یا پوروشه و مادهٔ قدیم یا پْرَکْریتی در مکتب سانْکْهیَه، اتحاد آنها را با تمثیل اتحاد کور و چلاق (پنگو–اندْهَوَت Paṅgu-Andhavat)

تبیین می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که با سوارشدن فرد چلاق بر فرد کور آنان می‌توانند نقص یکدیگر را جبران کرده و حرکت کنند، پْرَکْریتی و پوروشه نیز با هم می‌توانند سبب حرکت و تحول شوند. در این مثال پْرَکْریتی، مرد کور است که نیروی فعالیت و تحرک دارد؛ اما بصیرت و بینایی ندارد و پوروشه، مرد چلاق است که به‌تنهایی عاجز از حرکت است؛ ولی بینایی و بصیرت دارد (شایگان، ۱۳۸۳هـ.ش، ج ۲، ص ۵۹۱).

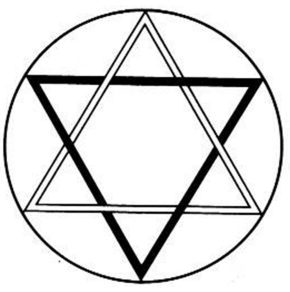
این مبنا بعدها بر بسیاری از دَرْشَنه‌های هندو از جمله مکتب یُگه تأثیر گذاشت. مکتب یُگه مبانی ماورایی مکتب سانْکْهیَه را پذیرفت، هرچند هویت خاص خودش را نیز دارد؛ به این معنا که مکتب یُگه هرچند در چگونگی پیدایش جهان خلقت همچون مکتب سانْکْهیَه به ترکیب دو عنصر پوروشه و پْرَکْریتی معتقد است، برخلاف آن این ترکیب را امری طبیعی و خودبه‌خود نمی‌داند، بلکه فاعل این ترکیب را خدا (ای‌شْوَرَه Īśvara) می‌داند که بر اساس شایستگی و استحقاق اخلاقی روح‌های فردی این کار را انجام داده است (چاتری و داتا، ۱۳۸۴هـ.ش، ص ۱۵۵).

۲-۲. مبانی ثنویت هندو

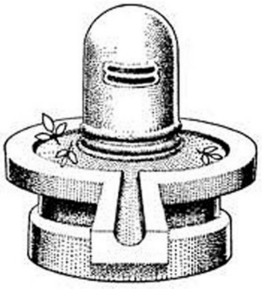
مشهورترین تبیین از ثنویت هندو در دَرْشَنه‌های سانْکْهیَه و یُگه با پیش‌فرض آمیختن ماده و روح ازلی مطرح شده است؛ ولی با ریشه‌یابی این دیدگاه دوگانه‌انگارانه به پیدایش هستی در هند باستان، به نظر می‌رسد این دیدگاه به یکی از باستانی‌ترین اسطوره‌های مربوط به چگونگی پیدایش هستی در ادیان باستان هند برمی‌گردد که هم

میان اقوام پیش آریایی و هم آریایی هند رواج داشته است و می‌توان آن را اسطورهٔ ازدواج کیهانی نامید. بر اساس این اسطوره که در منابع اولیه مقدس هندو مانند رِیگ‌وده و ایتریه براهمنه (Aitareya Brāhmaṇa) درج شده است، عالم هستی و تمام خدایان حاصل ازدواج دْیوش‌پیتری (Dyauṣpitṛ) یا آسمان پدر و پریتوی ماتا (Pṛthvī Mātā) یا زمین مادر هستند. در این ازدواج کیهانی آسمان پدر، زمین مادر را از طریق بارش باران باردار می‌کند و خوراک برای آنان فراهم می‌آورد. بعدها این اسطوره به‌تدریج کم‌رنگ شد و جای خود را به اسطورهٔ شیوَه نماد نرینگی و شکْتی نماد مادینگی و سمبل آنها یعنی لینگام (Liṅgām) و یُنی (Yoni) داد (Kumar, 2005, p 20& K. R, 2002, p. 19).

برای تبیین نمادین این نوع از ثنویت در آیین هندو، از دو نماد مهم شَتْکُنه (Śaṭkoṇa) و لینگام و یُنی استفاده می‌شود. شَتْکُنه ستاره‌ای است متشکل از دو مثلث که بر روی هم قرار گرفته‌اند؛ مثلث بالا نماد خدای شیوَه، پوروشه (Puruṣa) و آتش است و مثلث پایین نماد خدابانوی شکْتی (Śakti)، پرکْریتی (Prakṛti) و آب است. اتحاد این دو باعث خلقت می‌گردد (Robinson, 2004, p 9). نماد لینگام یا نیروی جنسی مذکر به همراه نماد یُنی یا نیروی جنسی مؤنث (شکْتی) نیز به صورت ستونی سنگی که بر روی تخته سنگی گِرد به نام یُنی قرار دارد، به عنوان مظهر باروری و بازآفرینی به کار می‌رود (Dowson, 2000, p 307).



شَتْکُنه



لینگام و یُنی

بنابراین در آیین هندوی باستان مبنای اصلی گرایش به ثنویت، قیاس زایش و تولد موجودات بوده است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که تکثیر و تولد هر گیاه، حیوان یا انسانی نیاز به آمیزش جفت نر و ماده دارد، دربارهٔ چگونگی پیدایش هستی نیز گمان بر این شد که تولد هستی نیز می‌بایست با آمیزش نری ازلی و مادینه‌ای ازلی به عنوان پدر

و مادر هستی صورت گرفته باشد. این دیدگاه بعدها در اندیشهٔ مکاتب فلسفی عرفانی هندو به‌ویژه سانْکْهیَه تأثیر گذاشت و آموزهٔ اسطوره‌ای پدر و مادر ازلی به روح و مادهٔ ازلی تغییر یافت و روح (پوروشه) معادل پدر و ماده (پْرَکْریتی) معادل مادر ازلی قرار گرفت.

۳. ثنویت در آیین جَیْنَه

آیین جَیْنه (Jaina) یکی از آیین‌های باستانی و کمتر شناخته‌شدهٔ شبه‌قارهٔ هند است که با توجه به کشفیات باستانی تمدن درّهٔ ایندوس (Indu Vally Civilization) که به دوران برُنز بازمی‌گردد، می‌توان قدمت تاریخی جَیْنه را به دورهٔ تمدن پیش آریایی و به قوم دراویدی (Draviḍa) بازگرداند (Jain, 1997, p 5). آیین جَیْنه برخلاف بیشتر ادیان، به موجودی ماورایی در جایگاه خدا و خالق و مدبر هستی باور ندارد؛ با این وجود، تنها منکر خدای متشخص (Personal God) است، ولی مکتبی ماده‌گرا (Materialist) نیست و به عالم ماورای ماده و روحانی نیز باور دارد (Cort, 2001, p 23). محوری‌ترین آموزهٔ این آیین، نوعی نگاه ثنوی و دوگانه‌انگارانه به جهان هستی به‌مثابهٔ ترکیبی از دو امر متضاد ارواح و اجسام است.

۳-۱. تعریف ثنویت در آیین جَیْنَه

بر اساس این آموزه، تمام هستی به دو دستهٔ کلی عناصر جاندار و دارای روح یا جی‌وَه (Jīva) و عناصر بی‌جان و بدون روح یا اجی‌وَه (Ajīva) تقسیم می‌شود. جی‌وَه‌ها عناصری زنده و شمارش‌ناپذیرند که ازلی و ابدی‌اند و در ذات و ماهیت خود دارای دانش مطلق، نیروی بی‌پایان و سعادت کامل‌اند. تمامی جی‌وَه‌ها در این کمالات ذاتی کاملاً یکسان هستند؛ ولی با توجه به میزان تأثیری که از اجی‌وَه یا عناصر بی‌جان و مادی بر آنان وارد می‌شود، متفاوت خواهد بود (Zimmer, 1953, p 270). بنابراین جی‌وَه‌ها در دو دسته جای می‌گیرند: الف) دسته‌ای که در بند تأثیرات مادی و دنیوی گرفتار هستند و سمْسارین (Saṃsārin) نامیده می‌شوند؛ این دسته از ارواح در اجسام موجودات زندهٔ مختلف در دنیا تناسخ می‌یابند و در گردونهٔ رنج‌بار زاد و مرگ یا سَمْسارَه (Saṃsāra) اسیر هستند. ب) ارواح آزاد که از گردونهٔ زاد و مرگ آزاد شده‌اند و با عنوان موکته (Mukta) یا سیدّهه (Siddha) شناخته می‌شوند (Sangave, 2001, p 30).

۳-۲. مبانی ثنویت جَیْنَه

تمرکز اصلی تمام آموزه‌ها و مناسک آیین جَیْنَه از جمله تأکید افراطی بر اصل عدم خشونت (اهیمْسا Ahiṃā) و ریاضت‌های سخت (تَپَسْ Tapas)، خالص‌کردن روح پاک ازلی (جی‌وَه) انسان از آلودگی مادی و شهوانی ازلی (اجی‌وَه) و تبیین رابطهٔ آنها با یکدیگر است. بر اساس آموزه‌های این آیین، جی‌وَه‌های متعددی در جهان هستی وجود دارند که در ذات و سرشت خود جاودان، دانا و دارای کمال مطلق هستند؛ ولی تا هنگامی‌که انسان گرفتار مادیات یا اجی‌وَه باشد، کمالات ذاتی جی‌وهٔ انسان آشکار نخواهد شد. بنابراین هدف نهایی این آیین، رهایی و پالایش جی‌وَه یا روح از آثار کردارهای گذشته (کَرْمَه Karma) و بازگشت به ماهیت ذاتی متعال جی‌وَه است که در عرفان جَیْنَه به این جایگاه کوَلین (Kevalin) می‌گویند. در این مقام، جی‌وَه یا روح فضایل تازه‌ای کسب نمی‌کند، بلکه صفات متعال ذاتی خود مانند دانش، بصیرت، نیرو و سعادت نامتناهی را باز می‌یابد و به بالاترین مقام وارد می‌شود و در آنجا از بهجت بی‌پایان تا ابد سعادتمند خواهد بود و هرگز بار دیگر در گردونهٔ زادومرگ گرفتار نخواهد شد (Matthews, 2008, p 151 & Dasgupta, 1922, vol 1, p 207).

بنابراین روشن می‌شود که مبنای ثنویت در آیین جَیْنَه، تقابل میان اصل روحانی و خالص جی‌وَه با اصل مادی و رنج‌بار اجی‌وَه است که سالک طریق رستگاری باید همواره تلاش کند تا با ظفریافتن بر بُعد مادی وجود خود، بُعد روحانی و حقیقی خود را رهایی بخشد؛ به همین دلیل نام این آیین، جَیْنه است که از بُن سنْسکْریت جینه (Jina) به معنای فاتح و پیروز گرفته شده است (Sangave, 2001, p 15).

نتیجه

در این نوشتار دو مسئلهٔ اصلی بررسی شد؛ نخست اینکه ثنویت در همهٔ ادیان ثنوی به یک معنا نیست و با توجه به تفاوت پیش‌فرض‌های فرهنگی و اعتقادی به‌ویژه در حوزهٔ خداشناسی و هستی‌شناسی، تلقّی آنها از این مفهوم کاملاً متفاوت است؛ دیگر اینکه برداشت‌های عامیانه از مفهوم ثنویت به معنای پرستش دو خدا کاملاً اشتباه است و در هیچ‌یک از ادیان ثنوی زرتشتی و مکتب سانْکْهیَه و یُگهٔ هندو و جَیْنَه مطرح نیست.

تفاوت اصلی ثنویت در هستی‌شناسی ادیان ثنوی مورد بررسی را می‌توان بدین‌ترتیب خلاصه کرد:

ثنویت زرتشتی: در آغاز بد، در ادامه بد و سرانجام نیز بد: با توجه بـه اینکـه اسـاس اندیشهٔ دوگانه‌انگارانه یا ثنوی زرتشتی بر اساس اسـطورهٔ دخالـت شـریرانهٔ اهـریمن در خلقت نیکوی اهورامزدا و پیدایش شرور در عالم تصور می‌شود، وجود نیروی شـریری به‌مثابهٔ رقیب نیروی نیکوی اهورایی، بد و ناپسند تصویرمی‌شود. در ادامه بقـای هسـتی نیز وجود رقابت میان این دو نیروی متضاد باعث ایجاد مشـکلات و شـرور اخلاقـی و مادی در هستی و سخت‌شدن زندگی مادی و معنوی انسان می‌گـردد؛ بنـابراین در ایـن مرحله نیز ثنویت امر مطلوبی نیست. درنهایت نیز کمـال مطلـوبی کـه هـر زرتشـتی در انتظار آن است ازبین‌رفتن مبدأ شرور در هستی و پیدایش پـردیس بـه عنـوان مدینـه‌ای فاضله یا آرمان شهر است که در آن هیچ‌گونه شـری وجـود نداشـته باشـد؛ ازایـن‌رو در سرانجام هستی نیز ثنویت مطلوب نیست.

ثنویت هندویی: در آغاز خوب، در ادامه بد و سرانجام نیز بد: مبنای ثنویـت اسـطوره ای هندو از قیاس چگونگی تولد یک موجود زنده با پیدایش کل عالم هستی آغـاز مـی شود. بنابراین هندیان باستان به این نتیجه رسیدند که همان‌طور که در تولید مثل نیاز بـه یک زوج نر و ماده و جفت‌شدن آنان است، پیدایش عالم وجود نیـز بـا ازدواج کیهـانی نرینه و مادینه ازلی شیوه و شَکْتی تحقق یافته است. به ایـن دلیـل وجـود ایـن ثنویـت، زوجی برای آغاز هستی نیکو و ضروری بوده است. این دیدگاه از بُعد فلسـفی عرفـانی هندو، یعنی دیدگاه مکاتب سانْکْهیَه و یُگه که به آمیختن مـاده ازلـی (پْرَکْریتـی) و روح ازلی (پوروشَه) برای پیدایش عالم وجود معتقدند نیز امری ضروری و نیکو بوده اسـت؛ ولی این آمیختگی ثنوی از دیدگاه سالک و عارف هندو در حیات مادی امـری مطلـوب نیست و تمام تلاش او این است که با انواع مراقبه‌ها و ریاضت‌ها بُعد روحانی‌اش را که اصیل می‌داند از غلاف ظاهری مادی که باعث تمام مشکلات و رنج‌هاست برهاند و بـه خویشتن خویش بازگردد. درنهایت نیز تصور عارف هندو از نجات یا مُکشه وصـال یـا فنای آتمن در وجود یگانهٔ برهمن است و نه امـری ثنـوی. بنـابراین ثنویـت در عرفـان هندو نیز امری مطلوب نیست.

ثنویت جَیْنَه: در آغاز بد، در ادامه بد و سرانجام نیز بد: ثنویت جَیْنَـه از جهتـی ماننـد ثنویت هندویی یک ثنوت متافیزیکی است و به تقابل ازلی دو بُعد روحانی و مادی ازلی باور دارد؛ ولی اساس این آمیزش را امری نامطلوب و باعث محدود و رنجورشدن بُعـد روحانی (جی‌وَه) توسط بُعد مادی (اجی‌وَه) می‌داند. در ادامهٔ حیات نیـز بـاور دارد کـه

تداوم این آمیختگی هرچه بیشتر ادامه داشته باشد، سبب گرانبارشدن آن می‌شود و هرچه بیشتر کیفیات ذاتی متعالی بُعد روحانی را می‌پوشاند و پنهان می‌کند و کمال مطلوب را خلاصی و پالایش جی‌وَه از اجی‌وَه می‌داند؛ ازاین‌رو هدف نهایی این آیین نیز رسیدن به مقام خلوص روح از مادیات است.

در جمع‌بندی انواع مختلف ثنویت می‌توان گفت ثنویت زرتشتی بر مبنای تقابل و تضاد دو واقعیت هستی، یعنی امور مثبت و نیک و منفی و شر به وجود آمد و تلاش کرد وجود این امور متضاد را با خالقیت خدایی نیک توجیه کند. در انواع مختلف ثنویت نیز جزء ثنویت کیهانی و اخلاقی جای می‌گیرد؛ ولی در هستی‌شناسی هندی اولاً با توجه به باور به آموزهٔ سَمْسارَه و کَرْمَه، یعنی اصل تناسخ ارواح و قانون عمل و عکس‌العمل، تمام مشکلات و بلایایی که در زندگی هر انسانی رخ می‌دهد، محصول کردار بد فرد در زندگی‌های پیشین تلقی می‌شود و هرگز آن را به خداوند نسبت نمی دهند؛ ثانیاً شرور مادی نیز مربوط به ماهیت دنیای مادی تلقی می‌شود که باید از آن خود را رها کرد. بنابراین اصولاً با دیدن شرور هستی، شبههٔ شر به ذهن یک هندو نمی رسد؛ ازاین‌رو ثنویت هندی بیشتر به چگونگی پیدایش هستی و منشأ پیدایش دو عنصر هستی، یعنی امور مادی و روحانی می‌پردازد و راه رهایی از امور مادی و خالص‌کردن بُعد روحانی هستی، دغدغهٔ هندو و جَیْنَه است. بنابراین ثنویت هندی را می‌توان از نوع ثنویت متافیزیکی لحاظ کرد.

نتیجه دیگری که می‌توان از بررسی تطبیقی انواع ثنویت در ادیان ایرانی و هندی به دست آورد، اینکه در همهٔ آنها هدف غایی این ادیان، فراتررفتن از این ثنویت و رسیدن به یگانگی متعالی است که هدف غایی سالک و مؤمن این ادیان است؛ چه مانند دین زرتشتی و یُگه آن اصل یگانه را خدایی متعال بخوانند یا مانند مکتب سانْکْهیه و جَیْنَه حقیقتی متعالی و غیر شخصی. پس ثنویت در هیچ‌کدام از این ادیان به‌خودی‌خود موضوعیت و محوریت ندارد و با رهایی از بُعد اهریمنی یا مادی به یگانگی می‌رسند؛ پس مقصد و غایت ادیان ایرانی و هندی ثنویت‌گرا نیز یگانه‌باوری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فَالمَجُوسُ تَقُومُ فَلْسَفَتُهُمْ فِي عِبَادَةِ الإِلَهَيْنِ الاثْنَيْنِ عَلَى أَسَاسِ أَنَّ إِلَهَ الْخَيْرِ هُوَ الْأَصْلُ، لَكِنَّهُ مُنَزَّهٌ عَنْ أَنْ يَخْلُقَ الشَّرَّ، فَعَلَى هَذَا لَا بُدَّ عِنْدَهُمْ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِلشَّرِّ خَالِقٌ، فَقَالُوا: خَالِقُ الشَّرِّ هُوَ إِبْلِيسُ، أَوْ قُوًى

شرِّيرَةٌ أُخْرَى، وَخَالِقُ الشَّرِّ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُعْبَدَ خَوْفًا مِنْهُ، فَعَبَدُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ» (ر.ک: ناصر بن عبدالکریم العَلي العقل؛ *شرح الطحاویة*؛ مکتبة الشاملة https://shamela.ws/book/37433/71).

۲. در مقابل ثنویت رادیکال، ثنویت تعدیل‌شده یا تک‌خدایی (Mitigated / Monarchian Dualism) مطرح است که در آن بر حاکمیت یک خالق برتر یا اصل نخستین تأکید می‌شود. در این نوع ثنویت، اصل دوم (شر یا نیروهای منفی) نه از ابتدا، بلکه در مرحلهٔ بعدی پدیدار می‌شود. نمونهٔ چنین دیدگاهی را می‌توان در مسیحیت و اسلام مشاهده کرد؛ جایی که شرّ وجود دارد، اما در نهایت تحت اراده و سلطهٔ خداوند یگانه است.

۳. البته اگر به ظاهر بسیاری از نیایش‌های متون مقدس زرتشتی توجه کنیم، درمی‌یابیم که افزون بر مزده اهوره، موجودات مینوی دیگری مشهور به امشاسپندان یا بی‌مرگان مقدس هفتگانه، شامل وَهومَنَه (بهمن)، اَشه‌وَهیشته (اردیبهشت)، خَشَتَرَه وَیریه (شهریاری)، سپنته‌آرمئیتی (اسفند)، هه‌اُروَتات (خرداد)، امرتات (امرداد) و سپَنتَه‌مینو نیز هم‌ردیف او ستایش و پرستش می‌شوند؛ ولی با توجه به اینکه معمولاً امشاسپندان در تَفسیر زرتشتیان صفات الاهی هستند، این نیاش‌ها نیز به همان ذات یگانهٔ متعال بازمی‌گردد. هرچند در برخی تعابیر متون مقدس زرتشتی گویا امشاسپندان هفتگانه، همکاران و همیاران خداوند در امر ربوبیت هستی معرفی شده‌اند.

٤. «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (حجر ۱۵: ۳۷ – ۳۹).

کتاب‌نامه

اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۱ هـ‌ش). *دانش‌نامه مزدیسنا*. تهران: نشر مرکز.

بار، کای؛ ج.پ آسموسن؛ و مری بویس. (۱۳۸۶ هـ‌ش). *دیانت زرتشتی*. ترجمه: فریدون وهمن. تهران: جامی.

بویس، مری. (۱۳۷۴ هـ‌ش). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه: همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.

بویس، مری. (۱۳۷۷ هـ‌ش). *چکیده تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه: همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.

بویس، مری. (۱۳۸۱ هـ‌ش). *زردشتیان باورها و آداب دینی آنها*. ترجمه: عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.

جی دهالا، مانک جی نوشیرون. (۱۳۷۷ هـ‌ش). *خداشناسی زرتشتی از باستانی‌ترین زمان تا کنون*. ترجمه: دستور رستم شهرزادی. تهران: سازمان انتشارات فروهر.

چاتری، ساتیش‌چاندرا؛ و دریندراموهان داتا. (۱۳۸۴ هـ‌ش). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

دارمستتر، جیمس. (۱۳۸۲ هـ‌ش). *مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*. مترجم: موسی جوان. ویراستار: علی‌اصغر عبداللهی. تهران: دنیای کتاب.

دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۵ هـ‌ش). *اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. تهران: مروارید.

شاهرخ، کی‌خسرو. (۱۳۸۸ هـ‌ش). *زرتشت: پیامبری که از نو باید شناخت (فروغ مزدیسنی)*. ترجمه: فرزان کیانی. تهران: جامی.
شایگان، داریوش. (۱۳۸۳ هـ‌ش). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۱ هـ‌ش). *توضیح الملل ترجمة کتاب الملل و النحل*. تحقیق: مصطفی خالقداد هاشمی و سیدمحمد جلالی نائینی. تهران: انتشارات اقبال.
فرنبغ دادگی. (۱۳۹۵ هـ‌ش). *بندهش*. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.
منوچهرپور، منوچهر. (۱۳۵۰ هـ‌ش). *بدانیم و سربلند باشیم*. تهران: فروَهر.
هینلز، جان. (۱۳۶۸ هـ‌ش). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
Anonymous (1903). *Sanatana Dharma an Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*, Benares: Board of Trustees Central Hindu College.
Bowker, John (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York: Oxford University Prees.
Cort, John (2001). *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*, New Delhi: Oxford University Press.
Dasgupta, Surendranath (1922). *a History of Indian Philosophy*, London: Cambridge University Press.
Dowson, John (2000). *a Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, New Delhi: D.K. Printworld.
E. Safra, Jacob (2006). *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Singapore: Encyclopaedia Britannica.
Eliade, Mircea & Couliano, Ioan P. (1991). *The Eliade Guide to World Religions*, Hillary S. Wiesner, New York: Harper San Francisco.
Jain, Surender K. (1997). *Glimpses of Jainism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
K. R, Subramanian (2002). *Origin of Saivism and Its History in the Tamil Land*, New Delhi: Asian Educational Services.
Kumar, Ashwini (2005). *Vaastu: The Art And Science Of Living*, New Delhi: Sterling Publishers.
Lochtefeld, James G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, New York: The Rosen.
Matthews, Warren (2008). *World Religions*, USA: Wadsworth Cengage Learning.
Robinson, James B. (2004). *Religions of the World _ Hinduism*, Philadelphia: Chelsea House.
Sangave, A.Vilas (2001). *Aspects of Jaina Religion*, New Delhi: Bharatiya Jnanpith.
Werner, Karel (2005). *A Popular Dictionary of Hinduism,* America: Curzon.
Zimmer, Heinrich (1953). *Philosophies Of India*, Joseph Campbell, London: Routledge & Kegan Paul.

Religious Studies
A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

The Barmen Theological Declaration: Contexts, Implications, and Functions

Reza Kazemirad[*]

[Received: 2024/11/21; Accepted: 2025/4/18]

In the early twentieth century, with the rise of the Nazi state in Germany and, consequently, the onset of world wars led by Adolf Hitler, new challenges emerged for the church. Reactions to these events and the ensuing situation varied, resulting in two starkly opposing factions within the Protestant church: the Confessing Church resisting the regime and the German Christians supporting it. As government actions and clergy friendly to the regime intensified, members of the Confessing Church, led by Karl Barth, convened to prevent the German Christians' portrayal of Christology and the Christian church from being distorted, and they approved the Barmen Declaration in six articles. This study, employing historical analysis, examines the background and consequences of issuing this declaration. The findings show that the declaration aimed to confront the notion of dual authority and to assert Christ's lordship over the church and the state, thereby blocking the Nazi regime's expansionist aims. Although the declaration left a notable mark and somewhat challenged the intellectual foundations of the ruling spectrum, it did not exert a dramatic influence on attitudes due to insufficient uptake by Confessing Church members.

Keywords: Barmen Declaration, Karl Barth, Nazi State, Confessing Church, German Christians.

[*] Assistant Professor in Ahlulbayt International University (PBH), Tehran, Iran, (r.kazemirad1365@gmail.com)

الدّراسات الدّينية
السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ١٤٤٧

إعلان بارمن اللاهوتي: خلفياته وآثاره ووظائفه

رضا كاظمي راد*

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٥/١٩؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/١٠/١٩]

في مطلع القرن العشرين، ومع ظهور الدولة النازية في ألمانيا، وما تبعه من اندلاع الحروب العالمية، وما كان لدولة ألمانيا النازية بقيادة هتلر من دور وحضور فيها، نشأت تحديات جديدة أمام الكنيسة؛ وتباينت ردود الفعل تجاه هذه القضية والأوضاع المستجدة، وظهر داخل الكنيسة البروتستانتية تياران متعارضان تمامًا. وبناءً على ذلك، قامت حركة الكنيسة المعترفة في مواجهة النظام النازي، في حين قامت جماعة المسيحيين الألمان بدعم هذا النظام. ومع تصاعد إجراءات الحكومة والقساوسة المؤيدين للنظام النازي، اجتمع أعضاء الكنيسة المعترفة المتمركزون حول كارل بارت في بارمن، وأقرّوا «إعلان بارمن» في ست مواد، بهدف منع تحريفات المسيحيين الألمان في اللاهوت والكنيسة المسيحية. يتناول هذا البحث، بالمنهج التاريخي التحليلي، الخلفيات والآثار المترتبة على صدور هذا الإعلان. وتُظهر نتائج البحث أن هذا الإعلان سعى إلى مواجهة التصور القائم على ازدواج السيادة، وإحلال سيادة المسيح على الكنيسة والدولة، وسدّ الطريق أمام الإجراءات التوسعية للحكومة النازية. وعلى الرغم من أن هذا الإعلان ترك آثارًا جديرة بالاعتبار، وتمكّن إلى حدّ ما من تحدي الأسس المعرفية للتيار الحاكم، فإنه لم يتمكن، بسبب عدم مسايرة أعضاء الكنيسة المعترفة لمضامينه، من إحداث التأثير العميق المطلوب في التوجهات كما ينبغي.

الكلمات المفتاحية: إعلان بارمن، كارل بارت، الدولة النازية، الكنيسة المعترفة، المسيحيون الألمان.

* أستاذ مساعد، عضو الهيئة التدريسية في الجامعة الدولية لأهل البيت (ع)، طهران، إيران، r.kazemirad1365@gmail.com

بررسی‌های ادیانی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

اعلامیه الهیاتی بارمن؛ زمینه‌ها، پیامدها و کارکردها

رضا کاظمی‌راد*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹]

چکیده

در ابتدای قرن بیستم، با ظهور دولت نازی در آلمان و به‌تبع آن آغاز جنگ‌های جهانی و نقش و حضور دولت آلمان نازی به رهبری هیتلر در این جنگ، چالش‌های جدیدی برای کلیسا به وجود آمد؛ بازخوردهای متفاوتی دربارهٔ این موضوع و اوضاع پیش‌آمده انجام گرفت و دو طیف کاملاً مخالف یکدیگر در درون کلیسای پروتستان به وجود آمدند. ازاین‌رو جنبش کلیسای معترف در مقابل رژیم نازی و گروه مسیحیان ژرمن در حمایت از این رژیم پا گرفتند. به دنبال شدت‌گرفتن اقدامات دولت و کشیشان طرفدار رژیم نازی، اعضای کلیسای معترف با محوریت کارل بارت در بارمن تشکیل جلسه دادند و با هدف جلوگیری از تحریف‌های مسیحیان ژرمن در الهیات و کلیسای مسیحی، اعلامیهٔ «بارمن» را در شش ماده به تصویب رساندند. در این نوشتار با روش تحلیل تاریخی، به زمینه‌ها و پیامدهای صدور این اعلامیه پرداخته می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این اعلامیه درصدد مواجهه با دیدگاه دوحاکمیتی و جاانداختن سروری مسیح بر کلیسا و حکومت بود و راه را بر اقدامات زیاده‌خواهانه دولت نازی می‌بست. این اعلامیه اگرچه آثار درخوری از خود بر جای گذاشت و تا اندازه‌ای توانست بنیان‌های معرفتی طیف حاکم را به چالش بکشد؛ اما به سبب همراه‌نشدن اعضای کلیسای معترف با مفاد آن، آن‌طور که باید نتوانست تأثیر شگرفی در رویکردها بگذارد.

کلیدواژه‌ها: اعلامیهٔ بارمن، کارل بارت، دولت نازی، کلیسای معترف، مسیحیان ژرمن

* استادیار، عضو هیئت‌علمی دانشگاه بین‌المللی اهل‌بیت (ع)، تهران، عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه، قم، ایران r.kazemirad1365@gmail.com

مقدمه

بی‌شک کارل بارت را باید از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین الهی‌دانان پروتستان در قرن بیستم دانست. در روزگاری که الهیات سنتی نوارتدوکسی رو به افول می‌نهاد، کارل بارت سهم عمده‌ای در بازسازی این الهیات داشت. با پایان‌یافتن قرن نوزدهم میلادی، کلیساهای مسیحی امید زیادی به ایجاد بهبود در بسیاری از زمینه‌ها داشتند. این خوش‌بینی به‌ویژه در پروتستان‌ها گسترش یافت، تا جایی که برخی قرن بیستم را قرن مسیحیت نام نهاده‌اند. دلیل اساسی این مسئله را می‌توان در الهیات قرن نوزدهم مشاهده کرد که با ظهور الهی‌دانانی چون شلایرماخر و بعدها آدولف هارناک، تفکر لیبرال مسیحی به اوج رسید. این تفکر الهیاتی که در الهیات بر «انسان» تأکید زیادی داشت و برای ارج‌نهادن به انسان، خدا را قربانی می‌کرد، خطاناپذیری کتاب مقدس و به‌تبع آن سنت مسیحی را نیز مردود می‌دانست. در این تفکر، ملکوت آسمان هرگز آن معنای آخرالزمانی را نداشت و تفسیری کاملاً زمینی و انسانی از آن ارائه می‌شد. در این شکل از الهیات همهٔ مسیحیان فرزندان خدا تلقی می‌شدند و الوهیت مسیح انکار می‌شد (هیک، ۱۳۸۵: ۴۴) و چنانکه رابرتسون در کتاب *عیسی اسطوره یا تاریخ* بیان می‌کند، تجسد خدا و گوشت‌گرفتنش در او، اسطوره دانسته می‌شد (رابرتسون، ۱۳۸۷: ۴۲). همچنین بکرزایی مسیح یا هر معجزه دیگر که با علم تجربی تحلیل‌شدنی نباشد، انکار می‌شد (حسنی، ۱۳۹۳: ۷۶). پرچمدار مبارزه با این نوع نگرش، پدر ارتدکسی جدید در قرن بیستم (که مهم‌ترین الهی‌دان این قرن نیز دانسته می‌شود) کارل بارت بود (کونگ، ۱۳۸۷: ۳۶۶؛ وان‌وورست، ۱۳۸۴: ۴۹۶). او الهی‌دانان پروتستانیِ قرن نوزدهم را به این دلیل سرزنش می‌کرد که آموزه‌های عهد جدید را تا بدان‌جا تضعیف یا بشری کرده‌اند که تقریباً تأیید همان فرهنگ غالب اروپایی است. بارت معتقد بود افول تدریجی پیام مسیحیت نقش مهمی در بروز بحرانی داشت که در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴– ۱۹۱۸) به اوج خود رسید. او با نوشتن کتاب *تفسیر رساله به رومیان* در عمل به رهبر جنبش راست‌دینی علیه الهیات لیبرال قرن نوزده تبدیل شد (لین تونی، ۱۳۸۵: ۴۲۶). او در این کتاب، الهیات متمایزی از الهیات لیبرال ارائه داد و کوشید انقلابی در ادبیات الهیات به وجود آورد و بر دگربودگی خدا به معنای تمایز حقیقی و ذاتی میان خدا و انسان و انسداد راه عقل در شناخت خدا تأکید کرد. او برخلاف لیبرال‌ها، اذعان داشت از راه عقل و تجربه نمی‌توان به خدا رسید و تنها راه شناخت خدا، مکاشفهٔ الهی است که از

طریق ایمان حاصل می‌شود. وی در اینجا از کیرکگارد تاثیر پذیرفت. از آن پس، بارت معتقد بود کلیسای کاتولیک و نوپروتستانتیسم از خطای اساسی یکسانی رنج می‌برند؛ آنها به گونه‌ای وحی الهی را تصاحب کرده‌اند و چنان بر فیض تکیه کرده بودند که دیگر نه خدا می‌توانست خدا باشد و نه انسان می‌توانست انسان باشد (کونگ، ۱۳۸۶: ۲۴۲).

با به‌قدرت‌رسیدن هیتلر و حزب نازی و نیز شکل‌گیری مسیحیان آلمانی،[1] فصل جدیدی در زندگی بارت آغاز شد. بارت که به رهبر اصلی کلیسای معترف آلمان تبدیل شده بود، با آنها به مخالفت برخاست و در سال ۱۹۳۴، اعلامیهٔ «بارمن» را منتشر کرد. یک سال پس از صدور این اعلامیه، بارت تحت آزار حکومت نازی‌ها قرار گرفت و به‌تبع آن از آلمان اخراج شد و به سوئیس بازگشت و به تدریس الهیات مشغول شد. نوشتار حاضر به طور ویژه به موضوع اعلامیهٔ «بارمن» می‌پردازد و در دو بخش کلی تدوین شده است؛ در بخش نخست به توصیف فضای تاریخی آن برهه، عملکرد کلیسای پروتستان و پیش‌زمینه‌های صدور این اعلامیه پرداخته می‌شود و بخش دوم به تحلیل عملکرد کلیسا و نیز پیامدهای صدور اعلامیهٔ «بارمن» اختصاص یافته است.

۱. زمینه‌های صدور اعلامیهٔ بارمن

بی‌شک عوامل متعددی زمینه‌های صدور اعلامیهٔ «بارمن» را فراهم کردند که به برخی از مهم‌ترین موارد آن در ادامه اشاره می‌شود.

۱-۱. الهیات قرن نوزدهم و بیستم و نیز اقدامات دولت نازی

برای رسیدن به اوضاع و شرایط هنگامهٔ صدور اعلامیهٔ «بارمن»، باید به مدت‌ها پیش از آن بازگشت. بی‌شک شناخت پیش‌زمینه‌های صدور چنین اعلامیه‌ای و به طور کل، رویکردهای اتخاذشده از سوی الهی‌دانان کلیسای پروتستان آلمان را باید در اوضاع و حوادث قرن نوزدهم و بیستم این کشور جستجو کرد. به بیان روشن‌تر برای فهم کلیسای پروتستان آلمان (که کارل بارت نیز عضوی از آن به شمار می‌رفت) در آن برهه باید به چند مؤلفه توجه داشت؛ نخست: سرخوردگی از الهیات متأثر از روشنگری و البته مثبت‌اندیش قرن نوزدهم؛ دوم: فضای سیاسی و مذهبی که نازی‌ها در این کشور پدید آوردند.

یکی از تأثیرگذارترین عوامل بر شکل‌گیری و تکامل دیدگاه‌های الهیاتی بارت، فضای الهیاتی عقل‌گرای قرن نوزدهم اروپا بود. عقل‌گرایی عصر روشنگری موجی از تردید و تشکیک را در باورهای مسیحی پدید آورد؛ زیرا این باورها در تعارض جدی با دستاوردهای بشری قرار گرفته بودند و الهی‌دانان مسیحی یا باید تعارض میان آنها را برطرف می‌کردند یا اقدام به گزینشی سرنوشت‌ساز می‌کردند: یعنی باورهای مسیحی یا یافته‌های عقل بشری. افزون بر انتقادهای هیوم بر دلالت معجزات و نیز تأملات جدی کانت بر توان ادلهٔ اثبات وجود خدا در حوزه عقل نظری، جریان نقد تاریخی نیز کتاب مقدس را در معرض پرسش‌های اساسی و سرنوشت‌سازی چون تردید در انتساب اسفار پنج‌گانهٔ تورات یا رساله‌های عهد جدید به نویسندگان آنها، تأثیر دیدگاه‌های نویسندگان واقعی کتاب مقدس در گزارش‌های آنان و ناهم‌نوایی اناجیل چهارگانه و تعارض‌های جدی میان گزاره‌های کتاب مقدس قرار داد (بیات، ۱۳۸۴: ۴۵ – ۶۸). همدلی الهی‌دانان لیبرال با اندیشه‌های عصر روشنگری سبب شد ایشان به تردیدهایی تن دهند که بر الهیات مسیحی سایه افکنده بودند (لین تونی، ۱۳۸۵: ۳۷۸)، ولی آنها با وجود چنین رویکردی، معتقد بودند همچنان می‌توانند از مسیحیت دفاع کنند؛ اما بی‌تردید دفاع آنان از مسیحیت هیچ ربط و نسبتی با دفاع پیشینیان از مسیحیت نداشت. همچنین با وجود اختلاف‌های گسترده‌ای که میان دیدگاه‌های آنها وجود داشت، دفاع آنان از آموزه‌های مسیحی عمدتاً بر دو اصل بنیادی زیر استوار بود:

اصل اول: سازگارکردن باورهای مسیحی با دستاوردهای بشری: الهی‌دانان لیبرال در مقام دفاع از مسیحیت باور داشتن حفظ مسیحیت در قرن نوزدهم در سازگاری آموزه‌های مسیحی با معارف بشری است. این رویکرد تأثیری اساسی در تفسیر آموزه‌های مسیحی و حتی قبول و رد آنها داشت و الهیات لیبرال را به‌کلی از الهیات‌های پیش از خود متفاوت می‌کرد. آنها یا آموزه‌های مسیحی را بر اساس اندیشه و مفاهیم روز تفسیر می‌کردند یا از اندیشه‌های بشری تفسیری دینی ارائه می‌دادند؛ از جمله تفسیر آلبرخت ریچل یکی از الهی‌دانان برجستهٔ لیبرال از الوهیت عیسی به تجسم عیسی در عالی‌ترین سطح رفتار اختلاقی (هوردن، ۱۳۸۶: ۴۱)، یا تفسیر برخی از الهی‌دانان لیبرال از ملکوت خدا به تحقق جامعه‌ای آرمانی که انسان‌ها به مدد خداوند در این جهان بنا می‌کنند (هوردن، ۱۳۸۶: ۷۲) یا تفسیر نظریهٔ تکامل به مجری تحقق تدابیر الهی (هوردن، ۱۳۸۶: ۹۷) نمونه‌هایی از تفسیرهای الهی‌دانان لیبرال است. افزون بر این،

هم‌نوایی الهی‌دانان مسیحی با دستاوردهای بشری، سبب تغییر دیدگاه آنان دربارهٔ شخصیت عیسی مسیح و اعتبار کتاب مقدس شد. همچنین نقد تاریخی کتاب مقدس، تصویر الهیاتی از عیسی را زیر سؤال برد و الهی‌دانان لیبرال را بر آن داشت با استفاده از سازوکارهای نقد تاریخی، درصدد دست‌یافتن به شخصیت تاریخی عیسی بیفتند و الهیات خویش را بر آن بنا کنند. تمام کتاب‌هایی که در قرن نوزدهم درباره عیسای تاریخی نگاشته شد، مانند *در جستجوی عیسای تاریخی* اثر آلبرت شوایتزر (The Quest of the Historical Jesus by Albert Schweitzer) یا *مسیحیت چیست* نوشتهٔ آدولف هارناک (what is Christianity by Adolf von Harnack) تصویری کاملاً زمینی از عیسی ارائه دادند که تنها یک معلم برجستهٔ محبت و اخلاق بود (براون، ۱۳۷۵: ۱۵۴) و هرگز مقامی الوهی نداشت که به دلیل گناه انسان، خویش را فدا کرده باشد. همچنان‌که در مقدمه گفته شد، التزام الهی‌دانان لیبرال به سازگارکردن باورهای مسیحی با معارف بشری گاهی به انکار و دست‌کشیدن از برخی باورهای مسیحی نیز می‌انجامید؛ گناه نخستین، معجزات عیسی، تولد او از باکره، ازلی‌بودن او و... از باورهایی بودند که الهی‌دانان لیبرال عموماً یا بیشتر آنها را مخالف با عقل می‌دانستند و انکار می‌کردند (هوردن، ۱۳۸۶: ۴۳). درنهایت می‌توان گفت الهی‌دانان لیبرال درصدد ارائه مسیحیتی عقل‌پذیر و نه عقل‌گریز و عقل‌ستیز بودند. به عبارت دیگر، الهی‌دانان لیبرال نه مسیحیت را فروتر از عقل می‌خواستند و نه فراتر از عقل؛ زیرا بر این نکته پافشاری می‌کردند که تمام ابعاد مسیحیت را تنها باید با محک عقل و تجربه بشری آزمود و نه هیچ معیار دیگری.

اصل دوم: تکیه بر تجربهٔ دینی و باطنی انسان: با تضعیف تأملات فلسفی در دفاع از باورهای مسیحی در قرن هجدهم، الهی‌دانان لیبرال در جستجوی یافتن راهی دیگر برای دفاع و توجیه باورهای مسیحی برآمدند و تحت تأثیر جریان رمانتیسم آلمان به تجربهٔ دینی و باطنی انسان‌ها توسل جستند. الهی‌دانانی مانند شلایرماخر یا ریچل نه‌تنها از تجربهٔ دینی برای دفاع از باورهای مسیحی بهره گرفتند، بلکه اساساً دین را چیزی جز تجربهٔ دینی نمی‌دانستند که در باورها و اعتقادات مسیحی نمود پیدا کرده است. الهی‌دانان لیبرال از این منظر به متون مقدس و اعتقادنامه‌ها می‌نگریستند و اعتقاد داشتند تجربهٔ دینی حقیقتی است که در حیات دینی انسان‌ها رخ می‌دهد و مبنای دین‌ورزی آنهاست؛ زیرا آنها برخلاف اعتقاد مسیحیان به سرشت گناه‌آلود آدمی، نگاه خوش‌بینانه‌ای به انسان داشتند (هوردن، ۱۳۸۶: ۶۶). آنها شناخت خداوند و ارتباط همه

انسان‌ها با او را بدون نیاز به مداخله خاص خداوند ممکن می‌دانستند. بنابراین تفسیر بسیاری از الهی‌دانان مسیحی از تجسد خداوند در عیسی و مصلوب‌شدن او را قبول نداشتند (هوردن، ۱۳۸۶: ۴۰). درنتیجه این نوع برداشت از دین، تصویری کاملاً انسانی از خدا را به دنبال داشت؛ خدای زنده‌ای که بدون واسطه در تجربه آدمیان حضور دارد، خدایی که متعالی است، ولی از طریق قوانین طبیعی و نه معجزات عمل می‌کند و به مدد انسان‌ها می‌آید. افزون بر این، تأکید الهی‌دانان لیبرال بر تجربهٔ دینی و نوع تفسیری که از آن داشتند، تأثیری اساسی در تفسیر آموزه‌های مسیحی داشت؛ به گونه‌ای که به نظام الهیاتی آنها سبک و سیاق دیگری می‌داد. برای نمونه، شلایرماخر که تجربهٔ دینی را احساس اتکای مطلق و یکپارچهٔ آدمی به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان می‌دانست (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۴۱)، باور داشت تمام اوصافی که ما به خدا نسبت می‌دهیم، چیزی را در خدا نشان نمی‌دهد، بلکه شیوه‌ای برای بیان احساس توکل مطلق ما به اوست. بر همین اساس، او گناه را خدشه در احساس توکل مطلق ما به خدا می‌شمرد، همچنان‌که نجات را بازیافت همان احساس توکل مطلق می‌دانست (براون، ۱۳۷۵: ۱۱۰). چنین دفاعی از مسیحیت نه‌تنها دفاعی درخور از مسیحیت در برابر شکاکیت عصر روشنگری به شمار می‌آمد، بلکه مسیحیت را در ساحتی قرار می‌داد که دیگر دست نقد و انتقاد علوم بشری به آن نمی‌رسید (هوردن، ۱۳۸۶: ۴۱) و مسیحیان بی‌هیچ دغدغه‌ای می‌توانستند دستاوردهای بشری را بپذیرند. دیگر از کتاب مقدس انتظار گزارش‌هایی درست و دقیق از وقایع تاریخی و مسائل علمی نمی‌رفت تا الهی‌دانان مجبور به دفاع از آنها باشند، بلکه کتاب مقدس تنها شاهدی بر حضور خدا در احوال و تجربه‌های بسیاری از اقوام و انسان‌ها شمرده می‌شد که همچنان می‌تواند راهنما و مشوق آدمیان باشد (باربور، ۱۳۶۲: ۱۳۱).

۱-۲. اقدامات سیاسی - مذهبی دولت نازی

اقدامات سیاسی - مذهبی دولت نازی، موضوع دیگری است که در فهم کلیسای پروتستان آلمان باید به آن توجه داشت. اوضاع نامساعد آلمان در آغاز قرن بیستم، وقوع جنگ جهانی اول و به‌تبع آن ظهور هیتلر و اقبال عمومی به شعارهای وی و در کنار آن اقدامات مداخله‌گرانهٔ حزب نازی در امور دینی و کلیسا و درنهایت جهت‌گیری‌های مسیحیان ژرمن، همگی زمینه‌ساز صدور اعلامیهٔ «بارمن» قلمداد می‌شدند.

وحدت آلمان و استقرار رایش دوم از جمله دلایل وقوع جنگ جهانی اول آلمان بودند. آلمان بازندهٔ جنگ بود و به‌تبع آن با عواقب فاجعه‌بار آن باید روبرو می‌شد. پیمان صلح ورسای در سال ۱۹۱۹ میلادی که متفقین پیروز آن را بر آلمان تحمیل کردند، تحقیرآمیز بود. آلمان در این شرایط مقدار زیادی از خاک اروپا و نیز تمام مستعمرات خارج از کشور خود را از دست داده بود. همچنین ارتش، نیروی دریایی و نیروی هوایی این کشور تقریباً از بین رفته بود. بر اساس مفاد این پیمان، سرزمین راین باید به منطقه‌ای غیرنظامی تبدیل می‌شد و سربازان متفقین با عنوان تضمینی برای تحقق شرایط این پیمان، آلمان را به اشغال خود درآوردند. افزون بر این، آلمان از سوی متحدان خود به مسبب جنگ متهم شده بود. ازاین‌رو مجبور به پرداخت غرامت سنگینی به متحدان خود بود (Peet,1988: 24).

از نظر بارت، پیشامد چنین اوضاعی برای آلمان به‌ویژه رخداد جنگ جهانی، نشان‌دهندهٔ بحرانی بنیادی برای پارادیم مدرن بود؛ از یک طرف تمایل الاهیات لیبرال به همگونی و یکسان‌سازی با سیاست حاکم چهرهٔ خود را کاملاً آشکار کرده بود و نمود آن درست زمانی بود که نودوسه نفر از متفکران آلمانی، از جمله تقریباً تمامی استادان بارت در حوزه الاهیات و در بین آنها از همه مهم‌تر، هارناک و هرمان در بیانیه‌ای عمومی با خط‌مشی جنگی ویلهلم دوم و حمله به بلژیک بی‌طرف هماهنگ شدند. از طرف دیگر، سوسیالیسم اروپایی نیز در مبارزه با ایدئولوژی جنگ ناکام شده بود و تقریباً در همه جا از جنگ حمایت می‌کرد. بدین ترتیب الاهیات شخصی کارل بارت درنهایت به «الاهیات بحران» تبدیل شد (Kung, 1991: 58). این الاهیات در سال ۱۹۱۸، پس‌زمینه‌ای بسیار تأثربرانگیز داشت که از آن جمله می‌توان به زوال نهایی امپراتوری آلمان، کنترل کلیساها از سوی شهریاران محلی، حضور ایالات متحده در اروپا، انقلاب روسیه و و ناآرامی اجتماعی در آلمان اشاره کرد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۱۴۷).

بعد از پایان جنگ جهانی اول، در آلمان نظریهٔ برتری ملی با عنوان نظریهٔ «نژاد برتر» مطرح و ادعا شد. این نظریه ریشه‌های تاریخی دارد و در عقاید انگشت‌شماری از فیلسوفان قرن نوزدهم آلمان آمده است؛ زیرا آلمانی‌ها از نژاد برتر بودند و شکست آلمان در جنگ جهانی اول نمی‌توانست ناشی از تقصیر ارتش این کشور باشد. بنابراین لازم بود تقصیر به گردن افراد دیگری گذاشته شود. این افراد عبارت بودند از بلشویک‌ها، یهودی‌ها و سوسیال‌دموکرات‌هایی که از پشت به ارتش آلمان خنجر زده

بودند. نازی‌ها در سال ۱۹۳۳ میلادی بزرگ‌ترین حزب آلمان را تشکیل دادند و هیتلر صدراعظم آلمان شد. او به محض رسیدن به قدرت، دولتی تک‌حزبی را به وجود آورد. هیتلر نیز پروژه‌های بزرگ دولتی مانند جاده‌سازی و از آن مهم‌تر برنامهٔ بزرگ تجدید تسلیحات را راه‌اندازی کرد که موجب ایجاد شغل برای شش‌میلیون نفر بیکار شد. با این حال اگرچه ظهور هیتلر و نازی‌ها در آلمان پیامدهای مثبتی از لحاظ ملی و اقتصادی به همراه داشت، از جنبه الهیاتی نه‌تنها تهدیدی برای حقوق مدنی و سیاسی آلمانی‌ها، بلکه تهدیدی برای مسائل مربوط به اعتقاد و ایمان همه مردم بود (Confessions of the Presbyterian church of USA, 2012: 8).

هیتلر در ماه مارس ۱۹۳۳ خطاب به کلیساها اعلام کرد: «دولت ملی در درون دو شاخه و طیف مسیحی (پروتستان و کاتولیک رومی) مهم‌ترین عوامل برای حفظ ملیت ما را می‌بیند. دولت به توافقی که بین کلیسا و دولت‌های محلی ایجاد شده، احترام می‌گذارد و پایبند است. دولت ملی نفوذ کلیساهای مسیحی در مدارس و سیستم آموزشی را فراهم و فعالیت آنها را تضمین خواهد کرد. دغدغهٔ مهم در این خصوص هماهنگی واقعی بین کلیسا و دولت است. حقوق کلیساها محدود نمی‌شود و موقعیت آنها در رابطه با دولت تغییر نخواهد کرد» (Cochrane,1962: 85)؛ اما کمی بعد وقتی حزب نازی خود را در مقابل حداقل ۲۸ کلیسای متمایز پروتستان دید که اسقف اعظم یا پاپ نداشتند، هیتلر نماینده دست‌نشاندهٔ خود را به عنوان رهبر کلیسا منصوب کرد و در کنار آن، موعظه کسانی که با این موضوع و اقدامات مشابه مخالف باشند را ممنوع اعلام کرد (Zabel, James A: 28). همچنین حزب نازی افراد را به دو گروه افراد آریایی و افراد غیرآریایی که در اقلیت بودند، تقسیم کرد.

حزب نازی سیاست‌های خود دربارهٔ غیرآریایی‌ها در آلمان به‌ویژه یهودیان را این‌گونه بیان می‌کرد که آنان دشمنان آلمان و آریایی‌ها هستند و از این طریق به این گروه‌ها فشار وارد می‌شد. سال ۱۹۳۳ و با ساخت اردوگاه کار اجباری داخائو و تبدیل آن به زندان شماره یک افراد سیاسی، برنامه حذف مخالفان سیاسی وارد مرحله جدیدی شد (Crew, f, David, 2005: 21). پس از آن یهودیان از حق شهروندی خود محروم شدند و به آنها پیشنهاد داده شد هرچه زودتر خاک آلمان را ترک کنند. یهودیان شاغل شغل خود را در آلمان از دست دادند و هفده‌هزار یهودی لهستانی‌تبار به این کشور برگردانده شدند. در نوامبر ۱۹۳۸ و در پی ترور کاردار سفارت آلمان در فرانسه از سوی فردی

یهودی، به مغازه‌های یهودیان و منازل آنها حمله شد و اموال بیش از دویست‌هزار نفر از یهودیان آلمان را دولت تصرف کرد و تعدادی از یهودیان نیز در جریان این درگیری‌ها کشته شدند که به «شب کریستالی» (Kristallnacht) مشهور شد (Hambers, Dictionary of World History, accessed October, 2012: 11). موج خشونت‌های یهودی‌ستیزانه طی سال‌های ۱۹۳۲ – ۱۹۴۵ تحت فرمانروایی آدولف هیتلر، جنبش‌های ضدیهودی در مناطق دیگر را نیز تشویق کرد.

آنچه دراین‌باره قابل بررسی است، واکنش کلیساهای مختلف مسیحی به‌ویژه پروتستان‌ها در مواجهه با این شرایط تاریخی است که دربردارندهٔ ظهور رژیم نازی بوده است. پرسشی که دراین‌باره وجود دارد، کنش‌ها و واکنش‌های این کلیساها در دوره حکومت نازی‌ها در آلمان و اروپاست. ظهور و اقدامات رژیم نازی در کلیسای پروتستان آلمان دو گونه بازخورد را به دنبال داشت؛ در این راستا دو جنبش در حمایت و در مخالفت با رژیم نازی سر برآوردند که به ترتیب عبارت بودند از جنبش مسیحیان ژرمن (German Christians) و کلیسای معترف (Confessing Church). این دو جنبش برجسته‌ترین مخالفت‌ها و مقاومت‌ها و البته بزرگ‌ترین و بارزترین حمایت‌ها را از خود نشان دادند. شکل‌گیری این دو جریان و مواجههٔ آنان با رژیم نازی و البته با یکدیگر، مهم‌ترین قسمت از رویکرد کلیسای پروتستان در برابر دولت نازی است.

۱-۳. ظهور و پیدایش مسیحیان ژرمن

تمایل هیتلر به سمت مسیحیان پروتستان نکتهٔ انکارناپذیری است. درون کلیسای پروتستان نیز ابراز احساسات موافقی برای پذیرش این امر وجود داشت؛ زیرا با ظهور هیتلر بار دیگر به آنها فرصت داده می‌شد در امور مربوط به ملت نقش عمده‌ای ایفا کنند و البته این شانس را پیدا کرده بودند کلیسایی ملی و متحد را شکل دهند. ریشهٔ شکل‌گیری جنبش مسیحیان ژرمن به دههٔ ۱۹۲۰ برمی‌گردد. در این دوره که پیش‌تر وصف شد، روحیهٔ ملی‌گرایی و نیاز به وحدت، آن هم بر اساس آموزه‌هایی خاصِ دینداران آلمانی بین مردم آلمان از جمله بعضی از روحانیان پروتستان رشد کرده بود. با ظهور هیتلر و طرح وعده‌های پرشورش، بسیاری از مردم آلمان از جمله مسیحیان در او سیمای یک ناجی را دیدند. در این دوره، گروه‌هایی در آلمان ظاهر شدند که می‌کوشیدند مسیحیت را با گونه‌ای از الحاد درهم‌آمیزند که رژیم نازی نیز از آن حمایت

می‌کرد. در ۱۹۳۲ و پیش از آنکه هیتلر صدراعظم آلمان شود، شماری از این گروه‌ها در آنچه «مسیحیان آلمانی» یا «ژرمن» شناخته شد، با هم متحد شدند.

درنتیجه جنبش مسیحیان ژرمن در ماه می ۱۹۳۲ به طور رسمی اعلام موجودیت کرد. مؤسسان اولیه این جنبش که از اعضای حزب نازی بودند، از سازوکار این حزب به‌خوبی آگاهی داشتند و در پی آن بودند تا سایه‌ای سازمانی برای حزب تدارک ببینند (Robertson, 1962:21). هدف آنها تشکیل کلیسایی ملی همسو با حزب نازی بود که یک نفر در صدر آن باشد. اهداف عالی این جریان که متأثر از فلسفهٔ «روزنبرگ» نظریه‌پرداز حزب نازی بود، احیای روحیهٔ لوتری آلمانی در کلیسا، مبارزه با مارکسیسم، تأکید بر نژاد آریایی و تصفیهٔ آن، پیوند نازیسم و مسیحیت و درنهایت «یک خدا، یک ملت و یک کلیسا» بود (Begbie, 1985:118). این جنبش حمایت حزب نازی با عنوان «مسیحیت مثبت» (positive Christianity) را پشت سر خود داشتند که به معنای نفی گناه و تباهی و تواضع بود و بر ناسیونالیسم و حفظ شخصیت دولت تأکید می‌کرد. کلیسای پروتستان در جایگاه بخشی از دولت، همانند مردم در پی رسیدن به بهشت زمینی خود بود. کارل بارت نگاه و رویکرد آنها را چنین توصیف کرده است: «در نگاه آنها دولت، ابدی است و هم‌رتبهٔ کتاب مقدس در اظهار ارادهٔ خداوند است. پیشوا با فرمان خدا برابر و بلکه حتی فراتر از فرمان خداوند است» (Barth, 1967: 42). به اعتقاد بارت، مسیحیان آلمانی با پیروی از هگل، نیچه، روزنبرگ و واگنر به عنوان پیامبران خود، انجیل منحرف خود را موعظه می‌کردند (Barth, 1967: 44). به این معنا که برداشت‌ها و تفاسیر خود از کتاب مقدس را به نام تعالیم انجیلی به مردم عرضه می‌کردند.

۱-۴. شک‌گیری کلیسای معترف، زمینه‌ساز صدور اعلامیهٔ بارمن

با به‌قدرت‌رسیدن هیتلر، هر یک از متألّهان مسیحی به راهی رفتند. بارت در سال ۱۹۲۵ کرسی استادی الاهیات سیستماتیک در مونستر را پذیرفت. او در ۱۹۳۰ به دانشگاه بن رفت و پنج سال بعد به دلیل نبستن پیمان وفاداری با هیتلر بازنشسته شد. در این بین او در مبارزه با جنبش مسیحیت آلمانی نیز شرکت کرده بود. افزون بر وی، گروهی دیگر از اعضای کلیسای پروتستان نیز در برابر مسیحیان ژرمن اقدام به اعتراض کردند. جذبهٔ ندای پرشور حزب نازی بسیاری را از تباهی دیدگاه‌های نژادپرستانهٔ آنها غافل کرد، اما آرام‌آرام صداهایی مخالف نیز به گوش رسید. طومار امضاشدهٔ گروهی از

استادان و وزیران پروتستان به نام «اعتراف می‌خواران»، بر اساس اثری از بـارت نوشـته شد. این اعلامیهٔ اعتراف‌گونه علیه آموزه‌های وطن‌پرسـتانه، نژادپرسـتانه و یهـودسـتیزانهٔ مسیحیان آلمانی نوشته شد و تصدیق کرد عیسی مسیح یگانه کلام خداونـد اسـت. ایـن نوشته، سرچشمهٔ ایجاد کلیسـای اعترافـی بـود و درنهایـت ایـن اعتـراض‌هـا منجـر بـه شکل‌گیری کلیسای معترف شد.

نخستین مخالفت سازمان‌یافتهٔ پروتستان‌ها در برابر مسیحیان ژرمن، زمان شکل‌گیری انتخابات اسقف ملی آلمان بود. آنان در برابر «لودویـگ مـولر» نـامزد مسـیحیان ژرمـن، نامزد خود را معرفی کردند. نام کلیسای معترف نخستین بار در این انتخابـات بـر زبـان آورده شد: «کلیسایی که باید از نو بیاموزد چگونـه در برابـر سـرور مصـلوبمان اعتـراف کند» (Robertson, 1962: 29). با این حال، حزب نازی در انتخابات دست برد و نتیجـه بـه نفع مولر برگشت (Robertson, 1962: 29). هیتلر همچنین مولر را که دوست صمیمی او به شمار می‌آمد، مشـاور خـود در امـور کلیسـا منصـوب کـرد (Peet, 1988: 28). روحانیـان معترض دریافتند کار آنها نزاع در این سطح سیاسی نیست و باید از جـایی دیگـر آغـاز کنند. بنابراین دو ماه بعد «انجمن اضـطراری شـبانان» (the Emergency League of Pastors) تشکیل شد. عمده اعتراض آنها متوجه ستم به اقلیت و برتری قهرآمیز بر کلیسا بـود کـه اوجش در «ماده آریایی» مشاهده می‌شود. مادهٔ آریایی، بخشی از بیانیـهٔ حکومـت بـود و در آن اخراج تمامی یهودی‌تبارها از کلیسا الزامی دانسته شـده بـود (لـین، ۱۳۸۵: ۴۲۶). اعضای اصلی انجمن اضطراری حول مارتین نیمولر گـرد آمدنـد و سـنگ‌بنـای حرکتـی برای احیای کلیسا را نهادند؛ این جمع کوچک برخاسته از انجمن اضطراری، نـام خـود را «شورای برادران» نهادند که به مـدت دوازده‌سـال از گزنـدها محفـوظ مانـد و چـراغ مقاومت را روشن نگه داشت (Robertson, 1962: 32). بسیاری از اعضای این شورا در این راه جان باختند. تا پایان ۱۹۳۳انجمن اضطراری بیش از یک‌سوم کشیشـان پروتسـتان را در خود جای داده بود.

مولر بر فعالیت‌های معطوف بـر پیونـد کلیسـا و دولـت ادامـه داد و شـاخهٔ جوانـان کلیساهای انجیلی را با شاخهٔ جوانان حکومت ادغام کرد؛ بنـابراین بـر شـدت مقاومـت افزوده شد و اولین شورای کلیسایی آزاد در حالی در اوایل ۱۹۳٤در بارمن تشکیل شـد که کـارل بـارت در رأس آن قـرار داشـت (Begbie, 1985: 119). در ایـن شـورا کلیسـای معترف با تلاش‌های بارت به طور رسمی اعلام حضور کرد. کلیسای معترف در ماه مـی

همان سال دوباره در بارمن شورایی تشکیل داد که اعلامیهٔ معروف «بـارمن» حاصـل آن است (Robertson, 1962: 42). نکته جالب دربارهٔ شیوه برگزاری این شورا ایـن اسـت کـه بیست‌وشش کلیسای محلی نمایندگان خود را بـه ایـن شـورا اعـزام کردنـد. همـه ۱۲۸ نمایندهٔ حاضر در این شورا پیش از ورود به شورا اختبار و آزمـایش شـدند تـا اطمینـان حاصل شود هیچ فرد وابسته به مسیحیان ژرمن در شورا حاضر نیست؛ همچنین از همـهٔ اعضا خواسته شد کارت عضویت قرمزرنگ طراحی‌شده را امضا کنند و تا پایان نشسـت همراه خود داشته باشند (Conway, 1968: 84).

نتیجهٔ این شورا صدور اعلامیهٔ «بارمن» بود. این اعلامیه حاصل تلاش و اندیشه‌هـای کارل بارت دانسته می‌شود. او در دوره‌ای از جنگ جهانی تـا جنـگ ویتنـام و در زمانـهٔ تلاش‌های جنبش‌های چپ برای عدالت زیست. معروف است که در یک دستش کتاب مقـدس بـود و در دسـت دیگـرش روزنامـه (Willmer, 2004: 123). بـارت بـر الهیـات مکاشفه‌ای تأکید بسیاری داشت و به الهیات طبیعی «نه» محکمی گفت. به نظر می‌رسـد این مخالفت قاطع افزون بر دلایل الهیاتی، از مشاهداتش از تحرکات نازی‌هـا در حـوزه الهیات و کلیسا نیز متأثر بـود (لـین، ۱۳۸۵: ۴۲۲)؛ زیـرا الهیـات جدیـد نـازی‌هـا نـه از مکاشفهٔ خداوند، بلکه بنا بود در مقام الهیاتی طبیعی کارش را از «خـون و خـاک» آغـاز کند. به همین دلیل بارت جنبش مسیحیان آلمانی را به طور خاص در نوشته‌هـای خـود در تابستان ۱۹۳۳ نقد کرد. او با رد کامل برنامه‌های آنان، عضویت در کلیسای آنها را نیز ممنوع اعلام کرد (Peet, 1988: 28).

۲. اعلامیهٔ بارمن و بندهای آن

اعلامیـهٔ «بـارمن»، درحقیقـت اقـدامی علیـه پشـت‌صـحنهٔ حاکمیـت ملـی گراهـای سوسیالیست و نیز در مقابل شیوه‌ای عملی بود که از جانـب مسـیحیان ژرمـن حمایـت مـی‌شـد (Arthur C. Cochrane, 1962: 237). همچنـین نشـان‌دهنـدهٔ مخالفـت و مقاومـت کشیشان و الهی‌دانان کلیسای معترف در برابر دخالت‌های دولت در کلیسا بود (Osborn, 1991: 250). این اعلامیه دربرگیرندهٔ شـش بنـد بـود؛ نخسـت: وجـود هرگونـه مکاشـفهٔ خداوند غیر از مکاشفهٔ او در عیسی مسیح مردود است؛ دوم: قلمرو و ساحتی از زندگی وجود ندارد که تحت سیطرهٔ مسیح نباشد؛ سوم: کلیسا نمی‌تواند شکل پیام و تشـکیلات خود را مطابق برخی اعتقادات ایدئولوژیک و سیاسی غالب تغییر دهد؛ چهارم: کلیسا در

تعیین مناصب خود در رده‌های مختلف از نظام حکومتی تبعیت نخواهد کرد؛ پنجم: حکومت نباید خود را یگانه نظم حاکم بر کل حیات بشری بداند و وظایف کلیسا را در دست بگیرد؛ ششم: رسالت کلیسا نمی‌تواند مطیع اهداف دنیوی شود (Conway, 1968: 84). بارت این اعلامیه را برای جلوگیری از تحریف‌های مسیحیان ژرمن در الهیات و کلیسای مسیحی تنظیم کرد.

۳. پیامدهای صدور اعلامیهٔ بارمن

پس از صدور اعلامیهٔ «بارمن»، فشارها بر کلیسای معترف آغاز شد. سال ۱۹۳۵ فشارهای پلیسی بر اعضای این گروه افزایش یافت و حدود هفتصد نفر بازداشت شدند. سومین جلسهٔ شورای بارمن در دفاع از همین افراد برگزار شد (Begbie, 1985: 120). تنگناهای مالی بر اعضا فشار می‌آورد. درواقع تقسیم‌بندی بخش‌های کلیسایی در آلمان با بخش‌های سیاسی یکی بود. مالیات‌های کلیسایی از سوی حکومت از افرادی که طالب خدمات کلیسایی بودند، دریافت می‌شد و در ازای خدمات کلیسایی و خدمات اجتماعی به اصحاب کلیسا داده می‌شد (Robertson, 1962: 19). به این ترتیب شریان اقتصادی کلیسا در دست دولت بود و رژیم نازی به‌راحتی از این ابزار استفاده می‌کرد. از همین دوره انشقاق‌هایی در کلیسای معترف ایجاد شد. یکی از موارد اختلاف، تشکیل وزارت امور کلیسایی در دولت نازی و اختلاف‌نظرها دراین‌باره بود. گروهی موافق همکاری با رژیم نازی بودند و گروه دیگر مخالف آن که این امر درنهایت سبب واردآمدن فشارهایی بر گروه دوم شد (Begbie, 1985: 120).

وضعیت داخلی کلیسای معترف از آغاز سال ۱۹۳۶ با بحران روبرو شد. در فوریهٔ ۱۹۳۷ چهارمین شورای کلیسای معترف تشکیل شد که موافقان رایش تصمیم به جدایی از این کلیسا گرفتند (Begbie, 1985: 120). درواقع شروع کار جنبش، اعتراض به دخالت‌های نابهنجار مسیحیان ژرمن در امور کلیسایی و الهیاتی بود، درحالی‌که در آن دوره اقدامات و دیدگاه‌های رژیم نازی به طور کلی از محبوبیتی عام برخوردار بود؛ اما به مرور ریشهٔ این تحریف‌های الهیاتی و افزون بر آن ماهیت زیاده‌خواهی‌های رژیم نازی بر همگان روشن شد. بنابراین فعالیت‌ها رنگ‌وبوی سیاسی یافت و عده‌ای راه خود را جدا کردند. کلیسای معترف از این پس متحمل فشارهای شدیدی شد (Gelasch, 2000: 107). رهبران کلیسای معترف نامه‌ای به هیتلر نوشتند و در آن به «مسیحیت‌زدایی»

از آلمان، سیاست‌های نژادپرستانه، اقدامات خودسرانهٔ گشتاپو[۲] و فشار بر مدارس دینی اعتراض کردند؛ اما نویسندگان نامه دستگیر شدند و فشارها بیشتر شد. هیتلر در ماه اوت ۱۹۳۷، مدارس دینی و هیئت‌های آزمون کلیسایی را منحل کرد. از سال ۱۹۳۸با جدی‌شدن خطر جنگ، فشارها سخت‌تر شد و همکاری محدودی هم که بین کلیسای معترف و رژیم وجود داشت، به واسطهٔ آزارها از بین رفت. تا پایان ۱۹۳۹، چاپخانه‌های کلیسا تعطیل شدند و حتی چاپ کتاب مقدس ممنوع شد و کتاب *نبرد من*[۳] جای آن را گرفت. گشتاپو در سال ۱۹٤۰ خواستار ترک مناصب دینی از سوی اعضای کلیسای معترف شد. رفته‌رفته کلیسای معترف به جنبشی زیرزمینی و پناهگاه مخالفان سیاسی بدل شد، هرچند در آغاز چنین ادعایی نداشت. در این میان افرادی مانند بونهوفر در طرح سوءقصد به جان هیتلر و رسیدن به توافق با متفقین دست داشتند که به سرانجام نرسید و او در این راه جان خود را از دست داد.

۳-۱. نقش اعلامیهٔ «بارمن» در اصلاح رویکرد دوگانه گرای حاکمیتی کلیسای پروتستان

در کلیسای پروتستان نوعی وفاداری مطیعانه به دولت وجود داشت که بسیاری آن را از ریشه‌های ناکامی کلیسای معترف با وجود رشادت‌های برخی اعضا می‌دانند. درواقع زمینهٔ الهیاتی کلیسای پروتستان بیشتر مساعد تبعیت بود، تا جایی که برخی گفته‌اند حتی در پایان دوره نازی با چیزی بیش از «مقاومتی همراه با دودلی» روبرو نبودیم (Conway, 1968: 334). کلیسا برای مبارزه به زمینه‌ای الهیاتی نیاز داشت، درحالی‌که آموزه‌های الهیاتی موجود مانع از فعالیت‌های مبارزاتی بود. ریشهٔ این نگرش کلیسا را می‌توان در نگاه لوتر به حکومت یافت. لوتر در برابر قدرت‌طلبی کلیسای کاتولیک زمانهٔ خود، معتقد بود کلیسا باید دست از دخالت در امور دنیوی بردارد و دامن حوزه معنوی را به مسائل مادی و دنیوی نیالاید. لوتر به دو حاکمیت معنوی و دنیوی قائل بود (Ericksen, 1985: 24)؛ اولی برآمده از کلام خدا و هدایت روح‌القدس و دومی حاکمیت دنیوی خداوند که به پادشاهان و شاهزادگان محول شده بود (مک‌گراث، ۱۳۸۷: ۴۲۶).

امور مربوط به قیصر را باید به قیصر و امور مربوط به خدا را به خدا وانهاد. لوتر برای این مدعای خود به رومیان (۱۳: ۷-۱) و اول پطرس (۲: ۱۴-۱۳) ارجاع می‌داد. این نگرش لوتر و این زمینهٔ الهیاتی، هم دلیل اعتراض اولیهٔ پروتستان‌ها به دخالت

مسیحیان ژرمن در مسائل داخلی کلیسا و هم دلیل همکاری‌نکردن آنها با کلیسای معترف در مقاومت علیه حکومت می‌تواند باشد. لوتر به دو اخلاق فردی و جمعی اعتقاد داشت که اولی مربوط به حوزهٔ فردی مؤمن مسیحی بر مبنای موعظهٔ فراز کوه و در پاسخ به فیض خداوند است؛ دومی بر زور و اجبار مبتنی است و شهروند از ترس پیامدهای قصور در انجام وظایف بدان گردن می‌نهد (مک‌گراث، ۱۳۸۷: ۴۲۸). بنابراین فرمانروا حق استفاده از شمشیر را دارد؛ زیرا بشر به طور طبیعی خیره‌سر و گنهکار است. لوتر با دخالت مسیحیان در کار دولت مخالف بود. موضع‌گیری او دربارهٔ شورش دهقان‌ها و سرکوبشان به دست اشراف آلمان در دههٔ ۱۵۲۰ نقطهٔ روشنی در کارنامهٔ او نیست. مک‌گراث، اخلاق اجتماعی لوتر را اخلاقی نومیدانه و اهل ترک و تفویض می‌خواند که مسیحیان را به پذیرش یا دست‌کم مخالفت‌نکردن با ساختارهای ناعادلانهٔ اجتماعی فرامی‌خواند (مک‌گراث، ۱۳۸۷: ۴۳۱)؛ اما اعلامیهٔ «بارمن» را می‌توان تلاشی برای اصلاح این زمینهٔ الهیاتی دانست؛ زیرا تأکیدش بر سروری مسیح بر کلیسا و حکومت بود (Robertson, 1962: 5؛ بند ۲ اعلامیهٔ «بارمن»). همچنین این اعلامیه با زیاده‌خواهی حکومت در بدل‌شدن به یگانه قدرت دخیل در زندگی انسان مخالفت می‌کرد (Robertson, 1962: 51؛ بند ۵ اعلامیهٔ «بارمن»). تلاش صورت‌گرفته در این اعلامیه برای اعلام برتری مسیح بر همهٔ عرصه‌های حیات آدمی را می‌توان تلاشی برای مقابله با جداکردن خلقت و نجات دانست. درواقع این امکان وجود داشت که با تکیه بر آموزه‌های مسیحیت، فیض را نه ویران‌کنندهٔ طبیعت آریایی، بلکه کمال‌بخش و تحقق‌بخش آن دانست که برای لوتری‌ها (و البته با توجه به باور کاتولیک‌ها به فیض) نیز تأیید این دیدگاه دشوار نبود (Begbie, 1985: 129).

در اعلامیهٔ «بارمن» شاهد تلاشی برای پیوند بین خلقت و نجات به نحوی مسیح‌شناختی هستیم. برخی انشقاق‌ها در کلیسای معترف بین مخالفان و مصالحه‌گران به دلیل نوبودن همین دیدگاه بود (Begbie, 1985: 125). آوردن این دیدگاهِ نو از اقدامات بارت بود. او اساساً باور داشت اشتغال جدی به الهیات، ارتباطی گرچه غیرمستقیم با حوزهٔ سیاست خواهد داشت (Willmer, 2004: 124).

در مبارزات کلیسایی در برابر حزب نازی برخی طرفدار اعتقادات قرن شانزدهمی کلیسا بودند؛ اما بارت طرفدار کلیسایی بود که از نو زنده شود و به اصول ایمان از نو اعتراف کند، نه آنکه پایبند جزئیاتی کهن باشد. او به کلیسایی معترف (confessing) اعتقاد

داشت نه اعترافی (confessional) (Willmer, 2004: 124). بارت در مقدمهٔ مجموعهٔ سیزده‌جلدی «اصول اعتقادی کلیسا» از این مسئله شکایت می‌کند که به دلیل نبود آموزه‌های الهیاتی مناسب، بسیاری از دینداران و مبلغان به آغوش ایدئولوژی‌های مبتنی بر نژاد و پیشوایی سیاسی می‌افتند (Willmer, 2004: 124). بارت معتقد بود اگر کلیسا اعلامیهٔ «بارمن» را جدی می‌گرفت، می‌توانست از زیر فشار هرگونه الهیات طبیعی از جمله ایدئولوژی نازی‌ها خلاص شود (Bucsh, 1967: 247). او از همکارانش در کلیسای معترف ناراضی بود؛ چراکه با وجود تأیید این اعلامیه، با نازی‌ها موافق بودند (Bucsh, 1967: 253). بارت که در این رفتار آنها تناقض می‌دید، در جایی گفته است کلیسای معترف به حکم همان اعلامیهٔ «بارمن» خود محکوم است. البته او برخی ایرادها را به کلیسای معترف روا و برخی را ناروا می‌داند (Praamsma, 1981: 156)؛ وی ایرادهایی را روا می‌دانست که بنا بر آنها یک کلیسای مسیحی قوی نباید فقط در جبهه‌های کوچک باقی می‌ماند و ضروری بود از موضع تدافعی بیرون آید.

ایرادها و سرزنش‌های دیگری هم بر عملکرد این کلیسا در جبهه‌های کوچک وارد شد که بارت آنها را روا نمی‌دانست. او معتقد بود ممکن است کلیسا دربارهٔ رسالتش کم‌کاری کرده و از این جهت شرمسار باشد، اما در مقایسه با دیگر مؤسسه‌ها و گروه‌ها مانند دانشگاه‌ها، اصناف، حقوق‌دانان، تئاتری‌ها و اهل هنر، ارتش و تاجران دلیلی برای شرمندگی‌اش نیست (Praamsma, 1981: 156). البته بارت در جایی به نقص اعلامیهٔ «بارمن» از جمله در نپرداختن به موضوع یهودیان اعتراف می‌کند. با توجه به رویکرد مسیحیان ژرمن در تداوم راه لوتر در یهودی‌ستیزی (ابرمان، ۱۳۸۵: ۵۰۷)، بارت بعدها اعتراف می‌کند که مسئلهٔ یهودیان چندان مورد توجه خود او نبوده و از این حیث احساس تقصیر می‌کند. او در نامه‌ای به ابرهارت بِتکه دوست، شاگرد و زندگی‌نامه‌نویس دیتریش بونهوفر می‌نویسد: «من خود دیرزمانی است که از محوریت‌ندادن به مسئلهٔ یهودیان، دست‌کم در دو اعلامیهٔ "بارمن" که خود نوشتم، احساس تقصیر می‌کنم. بی‌تردید اگر وضعیت ذهنی معترفان به ایمان در آن دوره را بررسی کنید، درخواهید یافت که هر متنی که در آن کلمه‌ای دراین‌باره وجود داشت، تأییدی عام از دو شورای کلیسایی بارمن نمی‌گرفت. اینکه جریان امور مرا به سویی دیگر کشاند، نمی‌تواند عذری باشد بر اینکه دراین‌باره مبارزه‌ای چنان‌که باید، نکردم» (Bethge, 1975: 65 ;Littell, F.H. and H.C. Locke,1974: 109).

درمجموع می‌توان گفت اعلامیهٔ «بارمن» می‌توانست برخی خلأهای الهیاتی را پر کند؛ اما چنان‌که باید از آن استقبال نشد. با این حال آنها که بدان پایبند ماندند، شجاعانه‌ترین بخش از مقاومت کلیسا را رقم زدند. نکتهٔ مهم دیگر آن است که جایگزینی دیدگاهی بدیل در کلیسای یک منطقه، امری است نیازمند زمان و نباید انتظار داشت با گذشت یکی – دو سال، شبان‌هایی که با نگرش الهیاتی خاصی خو کرده‌اند، بتوانند به‌یک‌باره آن را کنار نهند یا اصلاح کنند.

نتیجه‌گیری

آلمان در دهه‌های نخست قرن بیستم، وضعیت سیاسی و اجتماعی خاصی را تجربه کرد. ظهور هیتلر و روی‌کارآمدن حزب نازی در آلمان و دخالت آنها در همهٔ مسائل از جمله امور دینی، کلیسای پروتستان آلمان را به واکنش وا داشت؛ در این میان، مسیحیان ژرمن به طرفداری از حزب نازی و اعضای کلیسای معترف در مقابل اقدامات رژیم حاکم برخاستند. در ماه می ۱۹۳۶، اعضای کلیسای معترف در دومین اجتماع خود در بارمن، با تلاش و نقش‌آفرینی کارل بارت، اعلامیه‌ای در شش بند و در مقابله با فعالیت‌ها و دخالت‌های حزب نازی در امور دینی و نیز تحریف‌های مسیحیان ژرمن در مسیحیت تنظیم و منتشر کردند. این اعلامیه درصدد مواجهه با دیدگاه دوحاکمیتی و جای‌انداختن سروری مسیح بر کلیسا و حکومت بود و راه را بر اقدامات زیاده‌خواهانه دولت نازی می‌بست. اعلامیهٔ «بارمن» اگرچه آثار درخوری از خود بر جای گذاشت و تا اندازه‌ای توانست بنیان‌های معرفتی طیف حاکم را به چالش بکشد، به سبب همراه‌نشدن اعضای کلیسای معترف با مفاد آن، آن‌طور که باید نتوانست تأثیر شگرفی در رویکردها بگذارد. شاید به همین دلیل بارت از کلیسای معترف به سبب جدی‌نگرفتن اعلامیهٔ «بارمن» انتقاد می‌کند. در پی صدور این اعلامیه و دیگر فعالیت‌های کلیسای معترف، اعضای آن تحت تعقیب قرار گرفتند و دستگیر شدند. در ادامه برخی از اعضا از کلیسا جدا شدند و درنهایت کلیسای معترف به جنبشی زیرزمینی تبدیل شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این گروه در پی آن بودند نازیسم یا ملی‌گرایی آلمانی را با مسیحیت تلفیق کنند و می‌خواستند کلیسا از نظر مذهبی، نازیسم را تأیید کند.
۲. گشتاپو (Gestapo) پلیس مخفی دولت آلمان نازی بود که بازوی اجرایی آنها در بحث امنیت داخلی و ضد جاسوسی به شمار می‌رفت.
۳. کتاب *نبرد من* (Mein Kampf) نوشته هیتلر است که در سال ۱۹۲۵ نگاشته شده و بیان‌کنندهٔ اندیشه‌های سیاسی وی و ناسیونال سوسیالیسم است.

فهرست منابع

ابرمان، هیکو. (۱۳۸۵ ش). *لوتر مردی میان خدا و شیطان*. ترجمه: فریدالدین رادمهر. تهران: نشر چشمه.

ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲ش). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.

باربور، ایان. (۱۳۶۲ ش). *علم و دین*. ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی.

براون، کالین. (۱۳۷۵ ش). *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه: طاطه میکائیلیان. تهران: علمی فرهنگی.

بیات، محمدرضا. (۱۳۸۴ ش). «الهیات بارت». *انجمن معارف اسلامی*. ش ۱-۲. ص ۴۵ – ۶۸.

پترسون، مایکل؛ و دیگران. (۱۳۷۶ ش). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

حسنی، سیدعلی. (۱۳۹۳ ش). *تأثیر اومانیسم بر بزرگان نهضت پروتستان*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

رابرتسون، آرچیبالد (۱۳۸۷ ش). *عیسی اسطوره یا تاریخ*. ترجمه: حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

کونگ، هانس. (۱۳۸۶ ش). *متفکران بزرگ مسیحی*. گروه مترجمان. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

کونگ، هانس. (۱۳۸۷ ش). *ساحت‌های معنوی ادیان جهان*. ترجمه: حسن قنبری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

لین، تونی. (۱۳۸۵ ش). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه: روبرت آسریان. چ ۳. تهران: نشر و پژوهش فرزان‌روز.

مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۸۷ ش). *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*. ترجمه: بهروز حدادی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

هوردن، ویلیام. (۱۳۶۸ ش). *راهنمای الهیات پروتستان*. ترجمه: طه میکائیلیان. تهران: علمی فرهنگی.

هیک، جان. (۱۳۸۵ ش). *اسطوره تجسد خدا*. ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

وان وورست، رابرت ای. (۱۳۸۴ ش). *مسیحیت از لابلای متون*. ترجمه: جواد باغبانی و عباس رسولزاده. قم: مؤسسه امام خمینی(ره).

Barth, Karl, (1967), the German Church Conflict, Richmond, Va.

Begbie, Jeremy (1985). "The Confessing Church and the Nazis: A Struggle for Theological Truth", Anvil, vol. 2, no. 2.

Bethge Eberhard, (1975). Bonheoffer: Exile and Martyr, London, Collins.

Cochrane, A.C., The Church's Confession under Hitler (Philadelphia, 1962).

Conway, J. S. (1968). The Nazi Persecution of the Churches 1933-45, Toronto, Basic Books.

Crew, f, David, (2005), Nazism and German society 1933-1945, London, Rutledge.

Ericksen, Robert, (1985). Theologians under Hitler, New York and London.

Gerlach, Wolfgang, (2000), and the Witnesses Were Silent: The Confessing Church and the Persecution of the Jews, Lincoln USA, university of Nebraska press.

Hambers Dictionary of World History, (2012), s.v. "Kristallnacht (9 to 10 Nov 1938).

Historical overview of the barmen theological declaration of 1934, From: The Church's Confession Under Hitler by Arthur C. Cochrane. Philadelphia: Westminster Press, 1962:p. 237-242.

Journal of the Confessions of the Presbyterian church of USA, October 2012,

Kung, Hans, global responsibility In Search of a New World Ethic , Wipf and stock, Oregon, 1991.

Littell, F.H. and H.C. Locke, (1974), The German Church Struggle and the Holocaust, Detroit, Gate.

Osborn T. Robert, The Barmen declaration as a paradigm for a theology of the American church, Toronto Studies in Theology Volume 63. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1991.

Peet Garnet, (1988), The Protestant churches in Nazi Germany, Clarion, Volume 37, No. 22.

Praamsma, L. (1981). The Church in the Twentieth Century, St Catherines.

Robertson, E. H. (1962). Christians against Hitler, London, SCM Press.

Willmer, Haddon (2004). "Karl Barth", The Blackwell Companion to Political Theology, eds.: Peter Scott and William T. Cavanaugh, Blackwell,

Zabel, James A., Nazism and the Pastors: A Study of the Ideas of Three Deutsche Christen Groups.

Religious Studies
A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

An Epistemological Analysis of the Relationship Between Ahura Mazda and Human in the Gathas: A Content Analysis Approach

Mehdi Elmi Daneshvar*

[Received: 2025/4/30; Accepted: 2026/5/31]

This study aims to elucidate the role of knowledge regarding Ahura Mazda in fostering a profound and meaningful relationship between humanity and the Divine in Zoroastrianism. Employing a qualitative methodology grounded in content analysis, the Gathic texts were analyzed through a textual and analytical approach centered on the "epistemological relationship between Ahura Mazda and human." The findings demonstrate that comprehending the attributes and divine emanations of Ahura Mazda—attained through sacred texts, wisdom, insight, and self-knowledge—plays a foundational role in cultivating cognition, wisdom, and human commitment to aiding Ahura Mazda. Furthermore, this knowledge drives individuals toward purposeful reflection on creation and actions derived therefrom. The results also indicate that within Zoroastrianism, knowledge of Ahura Mazda, emphasizing His attributes of oneness and creatorship, effectively neutralizes the influence of Ahriman in the cosmos. In the light of this understanding, humans discern the purposeful nature of existence and pledge themselves to observing Ahura Mazda's commandments and practicing conscious moral agency.

Keywords: Epistemological, Ahura Mazda, Avesta, Wisdom, Gathas.

* Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (m.daneshvar@urd.ac.ir)

الدّراسات الدّينية
السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ١٤٤٧

تحليلٌ إبستمولوجي للعلاقة بين أهورامزدا والإنسان في الغاثا مع التركيز على تحليل المحتوى

مهدي علمي دانشور*

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/١١/٢؛ تاريخ القبول: ١٤٤٧/١٢/١٤]

تهدف هذه الدراسة إلى بيان دور المعرفة بأهورامزدا في تكوين علاقة عميقة وذات دلالة بين الإنسان والإله في الديانة الزرادشتية. واعتمدت الدراسة المنهج الكيفي القائم على مقاربة تحليل المحتوى، من خلال قراءة نصية وتحليلية لنصوص الغاثا، مع التركيز على البعد الإبستمولوجي للعلاقة خلال النصوص الدينية، والعقل، والبصيرة، ومعرفة النفس، تؤدي دورًا أساسيًا في تكوين المعرفة والحكمة، وترسيخ التزام الإنسان بنصرة أهورامزدا. كما تدفع هذه المعرفة الإنسانانيته وخالقيته، تؤدي إلى إبطال تأثير أهرمن في عالم الوجود، وأن الإنسان، في ضوء هذه المعرفة، وإدراكه لغاية الخلق، يلتزم باتباع أوامر أهورامزدا، ويمارس السلوك الأخلاقي عن بين أهورامزدا والإنسان. وتُظهر نتائج الدراسة أن معرفة صفات أهورامزدا وكمالاته من خلال النصوص الدينية، والعقل، والبصيرة، ومعرفة النفس، تؤدي دورًا أساسيًا في تكوين المعرفة والحكمة، وترسيخ التزام الإنسان بنصرة أهورامزدا. كما تدفع هذه المعرفة الإنسان إلى التأمل الهادف في الخلق، وإلى العمل وفق مقتضيات هذا التأمل. كما تكشف نتائج البحث أن المعرفة بأهورامزدا في الديانة الزرادشتية، مع التأكيد على صفة وحدانيته وخالقيته، تؤدي إلى إبطال تأثير أهرمن في عالم الوجود، وأن الإنسان، في ضوء هذه المعرفة، وإدراكه لغاية الخلق، يلتزم باتباع أوامر أهورامزدا، ويمارس السلوك الأخلاقي عن وعي وإدراك.

الكلمات المفتاحية: الإبستمولوجيا، أهورامزدا، الأوستا، العقل، الغاثا.

* أستاذ مساعد بقسم الأديان الشرقية، كلية الأديان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران، m.daneshvar@urd.ac.ir

بررسی‌های ادیانی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

تحلیل معرفت‌شناختی رابطهٔ اهورامزدا و انسان در گاهان با تأکید بر تحلیل محتوا

مهدی علمی دانشور*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰]

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین نقش معرفت به اهورامزدا در شکل‌گیری رابطه‌ای عمیق و معنادار میان انسان و خدا در کیش زرتشت انجام شده است. روش تحقیق، کیفی و مبتنی بر رویکرد تحلیل محتواست و با شیوه‌ای متن‌شناسانه و تحلیلی، متون گاهانی با محوریت «رابطه معرفت‌شناختی اهورامزدا و انسان»، واکاوی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد شناخت صفات و فروزه‌های اهورامزدا از طریق متون دینی، خرد، بینش و خودشناسی، نقشی بنیادین در ایجاد معرفت، حکمت و التزام انسان به یاری اهورامزدا دارد و این شناخت، انسان را به تفکر هدفمند درباره آفرینش و عمل مبتنی بر آن سوق می‌دهد. نتایج پژوهش نیز نشان می‌دهد در کیش زرتشت، معرفت به اهورامزدا با تأکید بر صفات یگانگی و خالقیت او، موجب بی‌اثرشدن نقش اهریمن در جهان هستی می‌شود و انسان در پرتو این شناخت، با درک هدف‌داربودن آفرینش، به پیروی از دستورات اهورامزدا و کنش اخلاقی آگاهانه متعهد می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناختی، اهورامزدا، اوستا، خرد، گاهان.

* استادیار، گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه، قم، ایران m.daneshvar@urd.ac.ir

مقدمه

گاهان کهن‌ترین بخش اوستاست که جایگاهی بنیادین در شناخت اندیشهٔ دینی و جهان‌بینی ایرانیان باستان دارد. این سرودها که به زرتشت نسبت داده می‌شوند، تنها متونی آیینی یا اخلاقی نیستند، بلکه بازتاب‌دهندهٔ نگرشی منسجم به هستی، انسان و امر الهی‌اند. انسان در *گاهان* در مرکز نظمی معنوی قرار می‌گیرد که در آن پیوند میان خداوند و بشر نه صرفاً آیینی، بلکه عمیقاً فکری و اخلاقی است. یکی از ویژگی‌های برجستهٔ *گاهان*، تأکید بر نقش آگاهی و خرد در شکل‌گیری دینداری است. انسان در این متون، موجودی منفعل و فرمان‌بردار تصویر نمی‌شود، بلکه فاعلی اندیشنده است که باید راه خود را با سنجش، تشخیص و انتخاب برگزیند. بر همین اساس، رابطهٔ انسان با اهورامزدا در *گاهان* بر بنیانی عقلانی و آگاهانه استوار است و کنش دینی با مسئولیت اخلاقی و اجتماعی پیوندی ناگسستنی دارد.

پژوهش حاضر با تمرکز بر متون گاهانی می‌کوشد این رابطه را از منظری الهیاتی و معرفت‌شناختی بررسی کند و نشان دهد که چگونه مفاهیمی چون معرفت، خرد و انتخاب در ترسیم پیوند میان اهورامزدا و انسان نقش ایفا می‌کنند. در این چارچوب، صفات اهورامزدا، شیوه‌های شناخت او و پیامدهای این شناخت در زندگی انسانی به‌مثابه اجزای یک منظومه فکری واحد تحلیل می‌شوند. هدف مطالعه آن است که با تکیه بر متن‌های اصیل گاهانی، تصویری روشن‌تر از جایگاه عقل و اختیار در اندیشه زرتشتی ارائه دهد و نشان داده شود که *گاهان* چگونه الگویی از دینداری آگاهانه و مسئولانه را پیش می‌نهد؛ الگویی که در آن، انسان با شناخت و انتخاب خود، در تحقق نظم اشه و سامان اخلاقی جهان سهیم می‌شود.

۱. پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر پژوهش‌های متعددی دربارهٔ معرفت و شناخت اهورامزدا و انسان در دین زرتشتی انجام گرفته است؛ با این وجود، بخش عمده‌ای از این مطالعات به توصیف اجمالی از مفهوم خِرَد و گونه‌های آن بسنده کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به دو مقالهٔ «نقش و جایگاه خِرَد در متون باستانی» (نداف، ۱۳۹۳هـ‌ش) و «خِرَد بهتر از هرچه ایزدت داد» (میرفخرایی، ۱۳۸۸هـ‌ش) اشاره کرد که هر دو بیش از آنکه به ساحت معرفت‌شناختی خِرَد بپردازند، به تبیین واژگانی و کارکردی آن در متون دینی

بسنده کرده‌اند. شماری از پژوهش‌ها با رویکردی تطبیقی بـه بررسـی جایگـاه خـرَد در متون زرتشتی و آثار فارسی پس از اسلام پرداخته‌اند؛ از جمله در مقالهٔ «بررسی تطبیقـی مفهوم خِرَد در اندرزهای دین‌کَرد ششم و شاهنامهٔ فردوسی» (دلپذیر، بهنـام‌فـر و راشـد محصل، ۱۳۹۶هـ‌ش)، همچنین در پژوهش‌های «خِرَد در منظومه‌های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی» (غضنفری و محمـدی، ۱۳۹۶هـ‌ش) و «مقایسـهٔ خـرَد در شاهنامه با متون ایرانی پیش از اسلام بر اساس زبان‌شناسـی مـتن» (رضـایی و خـاتمی، ۱۳۹۵هـ‌ش)، نویسندگان کوشیده‌اند نمودهای خـرَد در سـنت ایرانـی پـیش و پـس از اسلام را مقایسه کنند. درواقـع ایـن پـژوهش‌هـا نیـز عمـدتاً از منظـر ادبـی، اخلاقـی و زبان‌شناختی به موضوع پرداخته‌اند و به رویکرد معرفت‌شناختی در نسبت میان انسـان و اهورامزدا توجهی نداشته‌اند. از سوی دیگر، مطالعاتی با رویکرد فلسـفی و اشـراقی نیـز دربارهٔ «بُعد متافیزیکی خِرَد و مفهوم بهمن» (Vohu Manah) انجام گرفته است؛ از جملـه «مفهوم‌شناسی و جایگاه بهمن در متون اوستایی و پهلوی به‌مثابه صادر اول در حکمـت اشراقی» (بلخاری قهی، ۱۳۹۸هـ‌ش)، «جایگاه امشاسپندان در جهـان‌شناسـی مزدایـی و نقش آن در سلوک فردی» (لاجوردی، ۱۳۹۶هـ‌ش) و «سرچشمه‌های اندیشهٔ بهمـن یـا صادر اول شیخ اشراق» (مفتونی و درودی جوان، ۱۳۹۷هـ‌ش). با وجـود ارزش فلسـفی این آثار، تمرکز آنها بیشتر بر جایگاه هسـتی‌شـناختی خِـرَد و بهمـن در سلسـله‌مراتـب آفرینش است، نه بر شیوهٔ امکان شناخت انسان از اهورامزدا یا مبانی معرفت در *گاهـان*. بر این اساس می‌توان گفت با وجود تلاش‌های گسترده در بـازخوانی منـابع اوسـتایی و پهلوی، جنبهٔ معرفت‌شناختی رابطهٔ اهورامزدا و انسان در *گاهان* کمتـر جداگانـه بررسـی شده است؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر با تمرکـز بـر آمـوزه‌هـای گاهـانی و تحلیـل مبـانی معرفت در آنها، ضمن بازشناسی ساختار شناخت در اندیشه زرتشتی، بـه تبیـین نسـبت متقابل میان خِرَد الهی (بهمن) و خِرَد انسانی می‌پردازد. چنین رویکردی مـی‌توانـد فهـم عمیق‌تری از انسان‌شناسی مزدایی فراهم آورد و جایگاه خرد به‌مثابهٔ واسـطهٔ شـناخت و پیوند انسان با امر قدسی را روشن‌تر می‌کند.

۲. بیان مسئله

در علم الهیات، شناخت خداوند امری بنیادین و پـیش‌نیـاز هرگونـه تبیـین الهیـاتی، اخلاقی و هستی‌شناختی به شمار می‌رود؛ چراکه شناخت ذات، صـفات و توانـایی‌هـای

الهی، چارچوب فهم انسان از جهان، جایگاه خود و شیوهٔ کنش او را تعیین می‌کند. این شناخت از رهگذر منابع گوناگونی همچون متون دینی، تعالیم دینی، خرد، بینش، تجربهٔ درونی و خودشناسی حاصل می‌شود و اثر مستقیمی بر اندیشه و عمل انسان می‌گذارد. دین زرتشت نیز از این قاعده مستثنی نیست و در آن شناخت اهورامزدا نقشی محوری در شکل‌گیری نظام اعتقادی و اخلاقی انسان ایفا می‌کند. در متون گاهانی، اهورامزدا از طریق صفات و فروزه‌هایی معرفی می‌شود که همگی جلوه‌هایی از نور، توانایی و حکمت او هستند و معرفت به این صفات، زمینه‌ساز ایجاد رابطه‌ای عمیق، آگاهانه و مسئولانه میان انسان و اهورامزدا می‌گردد؛ رابطه‌ای که انسان را به یاری، همسویی و مشارکت در نظم اَشَه فرا می‌خواند.

مسئله اساسی این پژوهش آن است که معرفت به اهورامزدا در *گاهان* چگونه تعریف و صورت‌بندی شده است؟ و این معرفت چه نقشی در تبیین رابطه الهیاتی و معرفت‌شناختی میان انسان و خدا ایفا می‌کند؟ به‌ویژه آنکه در دیانت زرتشتی، تأکید بر صفات یگانگی و خالقیت اهورامزدا، جایگاه اهریمن را به‌عنوان منشأ مستقل وجود، خیر و برکت نفی می‌کند؛ از سوی دیگر، خالق‌بودن اهورامزدا بر هدف‌داربودن آفرینش دلالت دارد. بر اساس این نگرش، شناخت اهورامزدا نه‌تنها شناخت یک موجود متعالی، بلکه فهم غایت خلقت و مسئولیت انسان در قبال آن است.

پژوهش حاضر با تکیه بر چارچوب معرفت‌شناسی زرتشتی که شناخت اهورامزدا را امری ممکن از طریق خرد، نیایش، تأمل و خودشناسی می‌داند و با بهره‌گیری از روش کیفی و رویکرد تحلیل محتوا، به واکاوی متون گاهانی می‌پردازد. این چارچوب تحلیلی در سه محور اساسی سامان یافته است: نخست: بررسی صفات اهورامزدا و نقش معرفت به این صفات در شکل‌گیری رابطهٔ انسان و خدا؛ دوم: تبیین راه‌ها و شیوه‌های شناخت اهورامزدا در گاهان؛ سوم: تحلیل آثار و پیامدهای معرفت به اهورامزدا در ساحت فکری، اخلاقی و عملی انسان. بنابراین پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که شناخت اهورامزدا در *گاهان*، بنیان رابطه‌ای الهیاتی، هدفمند و متعهدانه میان انسان و خدا را شکل می‌دهد و انسان را به کنش آگاهانه در راستای نظم الهی فرا می‌خواند.

۳. اهورامزدا در گاهان

در سراسر *گاهان*، تصویر الهیاتی ارائه‌شده از اهورامزدا، ناظر بر خدایی است که

واجد کمال مطلق، آفرینندگی، دانایی و توانایی نامتناهی است. توصیف اهورامزدا در جایگاه «برترین هستی» که «هستی همه موجودات از اوست» و «کسی محرک او نیست»، بیان‌کنندهٔ تلقی گاهانی از خداوند به‌مثابهٔ علت‌العلل و مبدأ مطلق وجود است؛ خدایی که نه در سلسله علل قرار می‌گیرد و نه متأثر از نیرویی بیرون از ذات خویش است (اوستا، گاثاها: یسنا ۴۷، بند ۲). این توصیف‌ها، بنیان معرفت‌شناسی زرتشتی را بر الهیاتی تنزیهی ـ توأم با تشبیه معرفتی ـ استوار می‌سازد؛ بدین معنا که اگرچه ذات اهورامزدا فراتر از ادراک کامل انسان است، صفات و فروزه‌های او امکان شناخت را برای انسان فراهم می‌آورد.

در این چارچوب، صفاتی چون دانایی مطلق، ازلیت، نورانیت، سروری و آفرینندگی، نه‌تنها بیان‌کنندهٔ جایگاه متعالی اهورامزدا هستند، بلکه کارکردی معرفت‌شناختی دارند؛ زیرا انسان از طریق این صفات می‌تواند رابطه‌ای شناختی و معنوی با خدا برقرار کند. اهورامزدا «روشن‌ترین موجودات» و «داناترین» است و همین نور و دانایی، امکان افاضه خرد به انسان را مهیا می‌سازد. بدین‌سان شناخت اهورامزدا در *گاهان* نه شناخت ذات، بلکه شناخت صفات و جلوه‌های الهی است که در ساحت هستی و وجود انسان متجلی می‌شود (علمی دانشور، ۱۴۰۳هـ‌ش، ص ۳۰).

از منظر انسان‌شناسی گاهانی، انسان «تجلی اهورامزدا بر زمین» و «نوری از انوار اهورامزدا» معرفی می‌شود؛ موجودی که استعداد ذاتی دریافت خرد، دانایی و بینش الهی را دارد. این تلقی، رابطه انسان و اهورامزدا را از سطح اطاعت صرف فراتر می‌برد و آن را به رابطه‌ای مشارکتی و مسئولانه ارتقا می‌دهد. انسان از طریق تن مادی، زیست اخلاقی و یاری‌رسانی به نظم اَشَه، ابزار تحقق اراده الهی در جهان مادی می‌شود؛ بدین ترتیب در کاهش قوای اهریمنی نقش ایفا می‌کند. در این نگاه، معرفت به اهورامزدا پیوند مستقیمی با کنش اخلاقی و مسئولیت تاریخی انسان دارد.

راه شناخت اهورامزدا در *گاهان* – چنان‌که در تجربه نبوی زرتشت نیز بازتاب یافته – مبتنی بر اندیشه، وجدان و بینش است. زرتشت اهورامزدا را نه از طریق ادراک حسی، بلکه از رهگذر خرد و آگاهی درونی شناخت و پیام او را دریافت کرد (مهر، [بی‌تا]، ص ۲۰). آگاهی زرتشت از محدودیت‌های شناخت انسانی، سبب می‌شود که او بر ناتوانی انسان در فهم کلیت ذات الهی تأکید کند و از اهورامزدا درخواست نماید که با اعطای خرد، وجدان و بینش، فرایند معرفت را برای انسان تسهیل کند. این نکته نشان

می‌دهد که در الهیات گاهانی، معرفت به خداوند امری دوسویه است؛ از یک‌سو مستلزم جستجوی آگاهانه انسان و از سوی دیگر نیازمند افاضه و هدایت الهی است.

معرفی خود اهورامزدا در گاهان که با تکرار «منم» آغاز می‌شود، نمونه‌ای بارز از خودآشکارگی الٰهی در سطح صفات است. اهورامزدا خود را سرچشمهٔ دانش، خرد، دانایی، اشه، آفرینندگی، توانایی و نگهبانی معرفی می‌کند؛ بدین ترتیب امکان شناخت خویش را برای انسان فراهم می‌آورد (اوستا، یشت‌ها، بند ۷). این خودمعرفی نه‌تنها بیانی توصیفی، بلکه کنشی معرفت‌بخش است که هدف آن هدایت انسان به سوی فهم درست از خداوند و تنظیم رابطه‌ای آگاهانه و اخلاق‌محور با اوست.

درنتیجه تحلیل الهیاتی این متن نشان می‌دهد که در *گاهان*، رابطهٔ اهورامزدا و انسان بر پایه معرفت شکل می‌گیرد؛ معرفتی که از شناخت صفات الهی آغاز می‌شود، از طریق خرد، وجدان و بینش تعمیق می‌یابد و درنهایت به کنش اخلاقی، یاری اهورامزدا و مشارکت در تحقق نظم اشه می‌انجامد. بدین‌سان، معرفت‌شناسی گاهانی نه دانشی انتزاعی، بلکه دانشی زیسته و جهت‌دار است که انسان را در نسبت با خدا، جهان و مسئولیت خویش تعریف می‌کند.

۳-۱. یگانگی اهورامزدا

بنا بر دیانت زرتشتی، یگانگی اهورامزدا بدین معناست که در سراسر جهان هستی، حقیقت نهایی و بنیادین یکی است و سرچشمه و منشأ وجود، همان حقیقت یکتایی است که «اهورا» نامیده می‌شود و همه موجودات مینوی و مادی، نمودها و تجلیات آن حقیقت واحد به شمار می‌آیند. این تلقی، بیان‌کنندهٔ نوعی توحید هستی‌شناختی در *گاهان* است که در آن کثرت موجودات به وحدت مبدأ بازمی‌گردد و هیچ موجودی در مرتبهٔ الوهیت، هم‌سنگ یا شریک اهورامزدا تلقی نمی‌شود. تصریح گاهانی به این اصل که «و خدای را انباز نیست» (جاماسپ، ۱۳۹۱هـ‌ش، ص ۶۵)، نه‌تنها نفی شرک در ساحت اعتقادی، بلکه نفی هرگونه دوگانگی مستقل در ساختار هستی است.

از منظر معرفت‌شناختی، تأکید اهورامزدا بر صفت یگانگی، کارکردی بنیادین در فرایند شناخت انسان از خداوند دارد. اهورامزدا با برجسته‌کردن یکتایی و بی‌شریکی خویش، زمینهٔ شکل‌گیری رابطه‌ای محکم، شفاف و غیرمبهم میان خود و انسان را فراهم می‌آورد. انسان در پرتو این معرفت، درمی‌یابد که تنها یک منشأ حقیقی برای وجود،

خیر، نظم و معنا در جهان وجود دارد و هرگونه نسبت‌دادن استقلال هستی‌شناختی به نیروهای دیگر از جمله اهریمن، فاقد مبنای الهیاتی است. بنابراین شناخت اهورامزدا در جایگاه خدای یگانه، مستقیماً به فروپاشی جایگاه اهریمن در جهان هستی می‌انجامد؛ زیرا اهریمن نه خالق است، نه منشأ وجود و نه سرچشمه خیر و برکت برای هیچ موجودی.

در این چارچوب، اهریمن در *گاهان* نه یک اصل هم‌تراز با اهورامزدا، بلکه نیرویی وابسته، فاقد خلاقیت و بی‌ریشه در هستی تلقی می‌شود که تنها در ساحت انتخاب انسانی و کنش اخلاقی معنا می‌یابد. بنابراین با تعمیق معرفت انسان از یگانگی اهورامزدا، امکان نفوذ اهریمن در اندیشه و عمل انسان کاهش می‌یابد و انسان از سرگردانی میان دو مبدأ مستقل رهایی پیدا می‌کند. این معرفت، طیب خاطر و یقین درونی را در انسان پدید می‌آورد و او را به سوی یاری‌دادن به «تنها حقیقت هستی» سوق می‌دهد.

از منظر الهیات عملی، شناخت اهورامزدا در جایگاه خدای یگانه و بی‌شریک، انسان را به اطاعت کورکورانه فرانمی‌خواند، بلکه او را به پیروی آگاهانه، مسئولانه و مبتنی بر یقین دعوت می‌کند. انسان پس از درک یکتایی اهورامزدا، خود را در نسبت مستقیم با حقیقت مطلق می‌بیند و می‌کوشد با اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، در تحقق نظم اَشَه مشارکت فعال داشته باشد. بنابراین معرفت‌شناسی گاهانی نشان می‌دهد که یگانگی اهورامزدا نه صرفاً یک اصل اعتقادی، بلکه بنیانی برای شکل‌گیری رابطه‌ای اخلاق‌محور، معنادار و تعهدآور میان انسان و خداست؛ رابطه‌ای که در آن انسان با یقین و آرامش درونی، راه یاری، اطاعت و همسویی با اهورامزدا را برمی‌گزیند.

۳-۲. اهورامزدا، خدای خالق

بنا بر آموزه‌های زرتشت، اهورامزدا سرور دانا و وجودی مقدس است که خالق خورشید، ستارگان، زمین و آسمان به شمار می‌آید و آفرینندگی او تمامی مراتب هستی، از عالم مادی تا ساحت مینوی را دربر می‌گیرد. اهورامزدا نه‌تنها خالق نور، انسان و سایر مخلوقات است، بلکه دانای همه علوم و سرچشمه حیات در هر دو ساحت مادی و مینوی محسوب می‌شود (هیوم، ۱۳۸۰هـ‌ش، ص ۳۶۴). تأکید بر این جامعیت در صفت خالقیت، نشان می‌دهد که در الهیات گاهانی، آفرینش امری هدفمند، آگاهانه و

مبتنی بر حکمت است و هیچ بخشی از هستی خارج از قلمرو علم و ارادهٔ اهورامزدا قرار ندارد.

از منظر معرفت‌شناختی، زرتشت با برجسته‌کردن صفت خالقیت اهورامزدا، به انسان یادآور می‌شود که وجود او بی‌هدف و تصادفی نیست، بلکه در چارچوب طرحی الهی و غایتمند معنا می‌یابد. آفرینش انسان در این تلقی، مقدمه‌ای برای تحقق منش نیک، مشارکت در نظم اَشَه و ایفای نقش فعال در تاریخ کیهانی نبرد خیر و شر است. زرتشت در مواجهه‌های مکرر و گفتگوهای خود با اهورامزدا، به این یقین می‌رسد که سرآغاز و سرانجام هستی، خالق منش نیک و داور کردارهای جهانیان، همان اهورامزداست (اوستا، گاثاها، یسنا ۳۱، بند ۲). این یقین، بنیان معرفتی پیامبری زرتشت و مبنای دعوت او به انتخاب آگاهانه راه اَشَه است.

در *یسنا* ۳۱، بند ۱۱، اهورامزدا خالقی معرفی می‌شود که هم تن و دین انسان را می‌آفریند، هم از منش خویش به او خرد می‌بخشد و هم نیروی گفتار و کارورزی را در اختیارش قرار می‌دهد. با وجود این، نکتهٔ بنیادین این بند، تأکید بر آزادکامی انسان در پذیرش باور خویش است: «از ما خواستی که هرکس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد» (اوستا، یسنا ۳۱، بند ۱۱). این آموزه نشان می‌دهد که در الهیات گاهانی، خالقیت اهورامزدا هرگز به نفی اختیار انسان نمی‌انجامد، بلکه برعکس، معرفت الهی و آزادی انسانی در کنار یکدیگر معنا می‌یابند. انسان با آنکه مخلوق اهورامزداست، موجودی مسئول و انتخاب‌گر باقی می‌ماند و همین اختیار، زمینه تحقق یا عدم تحقق نظم اَشَه را فراهم می‌کند.

پرسش‌های بنیادینی که زرتشت در *یسنا* ۳۱، بند ۱۳ دربارهٔ آفرینندهٔ خورشید و ستارگان، نگه‌دارندهٔ آسمان، آفرینندهٔ آب و گیاهان و گردانندهٔ ابر و باد مطرح می‌کند، کارکردی صرفاً کلامی یا جدلی ندارند، بلکه ابزاری معرفت‌شناختی برای بیدارسازی آگاهی انسان‌اند. هدف زرتشت از طرح این پرسش‌ها، سوق‌دادن انسان به شناخت خالق و درک هدفمندی آفرینش است؛ اینکه جهان با نظمی معنادار پدید آمده است و انسان در دل این نظم، نقشی فعال و سرنوشت‌ساز دارد. در این چارچوب، اهورامزدا نه‌تنها آفرینندهٔ نعمت‌های پیدا و پنهان است، بلکه با نوید رهایی از اهریمن و دروج و وعده شهریاری مینوی در پرتو منش نیک، افق غایی حیات انسانی را ترسیم می‌کند (اوستا، گاثاها، یسنا ۳۱، بند ۱۳).

در مجموع، تحلیل این بخش نشان می‌دهد که صفت خالقیت اهـورامزدا در *گاهـان*، صرفاً گزارشی از قدرت الهی نیست، بلکه بنیانی معرفتی برای فهم هدف خلقت، اختیار انسان و مسئولیت اخلاقی اوست. انسان با شناخت اهورامزدا در جایگـاه خـالقی دانـا و غایتمند، به این آگاهی می‌رسد که آفرینش او حامل رسالتی اخلاقـی و مینـوی اسـت و تحقق آن تنها از طریق اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک امکان‌پذیر خواهد بود.

۳-۳. راه‌های شناخت اهورامزدا

یکی از وظایف بنیادین در آیین زرتشت، آگاهی‌بخشی به انسان‌ها دربـاره اهـورامزدا و جایگاه او در نظام هستی است. این وظیفه منحصر در طبقـه دینـی خاصـی همچـون آسرونان (āsrōn) و موبدان نیست؛ هرچند آنان نقش محوری در تبیین آموزه‌ها و هدایت دینی بر عهده دارند، اما بر اساس منطق الهیات گاهانی، همه انسان‌ها در فرایند شـناخت و شناساندن اهورامزدا مسئول‌اند؛ زیرا شـناخت اهـورامزدا و درک جایگـاه یگانـه او در هستی، غایت آفرینش انسان و راه بازگشت او به کمال اولیه و مینوی تلقی می‌شود.

در این چارچوب، معرفت به اهورامزدا صرفاً دانشی نظـری یـا آیینـی نیسـت، بلکـه آگاهی‌ای وجودی و جهت‌دهنده است که معنای حیات انسانی را روشن می‌کند. انسـان با شناخت اهورامزدا در جایگاه حقیقت یگانه، خالق دانا و سرچشمه اشه، به این آگاهی می‌رسد که آفرینش او هدفمند است و زندگی‌اش در افـق مسـئولیت اخلاقـی، انتخـاب آزاد و مشارکت در تحقق نظم کیهـانی معنـا مـی‌یابـد؛ ازایـن‌رو آگـاهی‌بخشـی دربـارهٔ اهورامزدا، در حقیقت تلاشی برای بیـدارکردن انسـان از هویـت، رسـالت و سرنوشـت مینوی خویش است.

راه‌های تحقق این آگاهی در آیین زرتشـت متنـوع و مکمـل یکدیگرنـد. موبـدان و آموزگاران دینی از طریق تعلیم اوستا و تفسیر آموزه‌های گاهانی، نقش واسطه معرفتی را ایفا می‌کنند؛ نماز، نیایش و ستایش، زمینه ارتباط درونی و زیسته با اهـورامزدا را فـراهم می‌آورد؛ همچنین دانش، بینش و خودشناسی، ابزارهای عقلانی و درونی فهـم حقیقـت الهی به شمار می‌آیند. بنابراین شناخت اهـورامزدا حاصـل پیونـد میـان آمـوزش دینـی، تجربه عبادی و تأمل عقلانی – اخلاقی است.

از منظر معرفت‌شناسی گاهانی، این آگاهی زمانی به کمال می‌رسد که انسـان نـه‌تنهـا خود به شناخت اهورامزدا دست یابد، بلکه در حد توان خویش دیگران را نیز به سـوی

این شناخت رهنمون شود؛ زیرا معرفت به اهورامزدا به‌مثابهٔ تنها حقیقت هستی، انسان را به یاری او، پیروی آگاهانه از منش نیک و تلاش برای گسترش اشه در جهان فرامی‌خواند. بنابراین آگاهی‌بخشی در آیین زرتشت، پیامدی مستقیم از شناخت الهی و نشانه‌ای از تحقق رابطه‌ای زنده، مسئولانه و اخلاق‌محور میان انسان و اهورامزداست.

۳-۳-۱. تمییز حق و باطل

تمامی صفحات *اوستا* را می‌توان بازتابی از نبرد دائمی و بنیادین میان نیکی و بدی دانست؛ نبردی که نه‌تنها ساختار کیهان‌شناختی جهان را شکل می‌دهد، بلکه چارچوب معرفتی و اخلاقی زیست انسانی را نیز تعیین می‌کند. اهورامزدا در این نظام به‌مثابهٔ سرچشمهٔ مطلق راستی، درستی و صفات پسندیده، انسان را پیوسته به سوی اشه فرامی‌خواند و در برابر، دروغ، کژی و منش‌های ناپسند را نشانه‌های گسست از نظم الهی معرفی می‌کند. بدین‌ترتیب اشه صرفاً یک اصل اخلاقی نیست، بلکه حقیقتی معرفتی است که شناخت آن، شرط ورود انسان به نظام الهی معنا و ارزش به شمار می‌آید. در چنین بستری، ارسال زرتشت به عنوان پیام‌آور اهورامزدا، اقدامی بنیادین برای ممکن‌کردن این شناخت برای انسان است؛ زیرا انسان بدون واسطهٔ معرفتی، توان تشخیص کامل حق از باطل را ندارد. بر همین اساس است که تأکید می‌شود «زرتشت برای تغییر حق و باطل ظهور کرده است» و او با طرح بی‌سابقه دو نیروی سپنته‌مینو و انگره‌مینو، یکی را مبدأ هدایت، آگاهی و ایمان و دیگری را مبدأ ضلالت، جهل و کفر معرفی می‌کند (عالیخانی، ۱۳۷۹هـ‌ش، ص ۱۳۴). این دوگانه در سطح معرفت‌شناختی، به معنای تمایز میان آگاهیِ همسو با اشه و ناآگاهیِ هم‌پیمان با دروج است.

نقش زرتشت در مقام فرستاده اهورامزدا، تنها ابلاغ احکام یا دعوت اخلاقی نیست، بلکه تطهیر جهانِ آمیخته به شر از رهگذر آگاهی‌بخشی است. در الهیات گاهانی، شر پیش از آنکه ماهیتی صرفاً هستی‌شناختی داشته باشد، ریشه در ناآگاهی، کژفهمی و گسست معرفتی انسان از اهورامزدا دارد. بنابراین رهایی جهان از نیروهای اهریمنی، بدون معرفی و شناخت اهورامزدا ممکن نیست. شناخت اهورامزدا، شرط بنیادین شناخت راه اوست و تنها در پرتو این شناخت است که انسان می‌تواند راستی را از ناراستی بازشناسد و کنش خود را بر اساس اشه سامان دهد. زرتشت در دیدار با اهورامزدا، به دانش الهی دست می‌یابد تا به واسطهٔ این دانش، نقش واسطه معرفتی میان

خداوند و انسان را ایفا کند؛ نقشی که هدف آن تبدیل آگاهی الهی به بینش انسانی و سپس به کنش اخلاقی است.

نزول وهومن – در جایگاه یکی از امشاسپندان بزرگ – به صورت ستونی عظیم از نور، تصویر نمادینی از فرایند انتقال معرفت الهی به زرتشت است. وهومن در این معنا نه‌تنها منش نیک، بلکه عقل قدسی و نیروی ادراک حقیقت است. دانشی که از این طریق به زرتشت منتقل می‌شود، دانشی مادی یا تجربی نیست، بلکه نوری محض از اشراق، شهود، تهذیب، راستی و نظم کیهانی است. هنگامی که زرتشت به بارگاه اهورامزدا راه می‌یابد، مشاهده او به روشنایی بی‌پایان محدود می‌شود؛ روشنایی‌ای که خود حقیقت اهورایی است. این نور ابزار راندن بی‌دانشی، کژی، دیوان و دیومنشی می‌شود و نشان می‌دهد که در منطق گاهانی، جهل مهم‌ترین بستر نفوذ نیروهای اهریمنی است؛ ازاین‌رو آتشی که عامل طرد شر معرفی می‌شود، نه آتش مادی، بلکه تجلی دانش الهی، نیک‌اندیشی (وهومن) و نور حضور اهورامزداست (رضی، ۱۳۷۹هـ‌ش، ص ۳۳). بدین‌سان آگاهی و شناخت، جایگاه مرکزی در نبرد کیهانی با دروج و اهریمن می‌یابد.

در ادامه این ساختار معرفتی، اهورامزدا از زرتشت می‌خواهد که نماینده او بر زمین باشد و دین اهورایی را گسترش دهد. روایت جمشید و نپذیرفتن این مسئولیت، در اینجا صرفاً یک روایت تاریخی نیست، بلکه تبیینی الهیاتی از سنگینی بار آگاهی است؛ زیرا پذیرش دین به معنای پذیرش مسئولیت هدایت دیگران و ایستادن در برابر نیروهای دروج است. خود زرتشت نیز به این دشواری واقف است و در گفتار خویش از پیوند میان شناخت اهورامزدا و مسئولیت اجتماعی سخن می‌گوید: «ای مزدا اهوره، ترا پاک شناختم؛ آن‌گاه که منش نیک نزد من آمد و من نخستین بار از گفتار تو آموختم و دریافتم که بردن پیام تو به میان مردمان دشوار است؛ اما من آنچه را که به من گفتی بهترین است، به سرانجام خواهم رساند» (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۳، بند ۱۱). این فراز به‌روشنی نشان می‌دهد که در *گاهان*، شناخت اهورامزدا بلافاصله به تعهد عملی منتهی می‌شود و معرفت بدون رسالت، ناقص تلقی می‌گردد.

با وجود دشواری و سنگینی این مأموریت، گسترش دین اهورایی دارای منزلتی والا و ارزشی مینوی است. زرتشت با پذیرش این مسئولیت، در شمار آگاهان و مقدسان قرار می‌گیرد و از همان آغاز زندگی، از سوی اهورامزدا در جایگاه پرارج‌ترین، مقدس‌ترین و

آگاه‌ترین انسان‌ها خطاب می‌شود؛ زیرا او واسطه انتقال معرفت الهی به جهان انسانی و عامل تحقق اشه در عرصه تاریخ است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰هـ‌ش، ص ۱۲۰).

درنهایت، پیامد منطقی این الهیات معرفتی آن است که وظیفه آگاهی‌بخشی درباره اهورامزدا به زرتشت یا طبقه خاصی از موبدان محدود نمی‌ماند. معرفت الهی به محض تحقق، انسان را وارد شبکه مسئولیت می‌کند و هر انسانی که به شناخت اهورامزدا دست می‌یابد، به طور ضمنی در هدایت، روشنگری و گسترش اشه سهیم می‌شود. بدین‌ترتیب، آگاهی‌بخشی در آیین زرتشت، نه کنشی صرفاً تبلیغی، بلکه پیامد ضروری رابطه معرفتی انسان با اهورامزدا و نشانه مشارکت آگاهانه او در نبرد کیهانی خیر و شر است؛ نبردی که سرنوشت آن در گرو پیوند میان شناخت، انتخاب و کنش انسانی رقم می‌خورد.

۳-۳-۲. جایگاه زرتشت و آسرونان در شناخت اهورامزدا

یکی از وظایف بنیادین زرتشت در چارچوب الهیات گاهانی، آگاهی‌بخشی به انسان‌ها دربارهٔ اهورامزدا و حقیقت آیین اهورایی است. این آگاهی صرفاً انتقال اطلاعات دینی نیست، بلکه بنیان شکل‌گیری رابطه معرفتی میان انسان و خداوند به شمار می‌آید. در منطق *گاهان*، تنها از رهگذر آگاهی است که انسان می‌تواند اهورامزدا را بشناسد و آگاهانه در مسیر یاری‌رساندن به او گام بردارد. بر همین اساس زرتشت برای انجام این رسالت، خود را نیازمند یاری اهورامزدا می‌داند و آگاهی‌بخشی را امری مستقل از هدایت الهی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را حاصل پیوند میان دانش الهی و کوشش انسانی می‌بیند.

در *یسنا* ۴۶، بند ۳، این پیوند معرفتی و الهیاتی به‌روشنی بیان می‌شود؛ جایی که زرتشت با طرح پرسش‌هایی بنیادین، انتظار ظهور سپیده‌دم نیک‌بختی و گسترش راستی در میان مردمان را مطرح می‌کند و نجات بشر را در گرو دانش، خرد و آموزش‌های مؤثر می‌داند. در این نیایش، وهومن به‌مثابهٔ نماد اندیشه پاک و عقل قدسی، جایگاهی محوری دارد و زرتشت آشکارا اهورامزدا را یگانه آموزگار و سرور خویش برمی‌گزیند (اوستا، گاثاها، یسنا، ۴۶، بند ۳). این فراز نشان می‌دهد که در *گاهان*، معرفت دینی نه از طریق تقلید، بلکه از مسیر آموزش، خردورزی و پیوند با منش نیک حاصل می‌شود و زرتشت خود را واسطه این جریان معرفتی می‌داند.

در کنار نقش محوری زرتشت، *گاهان* بر مسئولیت معرفتی پیروان دین اهورایی نیز تأکید می‌کنند. زرتشت با اینکه آغازگر فرایند شناسایی اهورامزدا و آیین اهورایی است، تداوم این شناخت بر عهده انسان‌هاست. در آیین زرتشت، انسان یکی از برترین آفریده‌ها معرفی می‌شود که به عقل، اختیار و حق انتخاب مجهز است. این ویژگی انسان‌شناختی، بنیان معرفت‌شناسی گاهانی را شکل می‌دهد؛ زیرا شناخت اهورامزدا تنها زمانی معنا می‌یابد که انسان با اختیار خویش، راه راستی یا بدی را برگزیند. بر اساس این نگرش، انتظار اهورامزدا از انسان نه اطاعت کورکورانه، بلکه شناخت آگاهانه اهورامزدا و انتخاب نیکی است؛ انتخابی که مستلزم پذیرش فرمانروایی اهورامزدا بر جهان مادی و مینوی و ستایش امشاسپندان و ایزدان به عنوان مظاهر نظم الهی است (میرزای ناظر، ۱۳۷۳هـ‌ش، ص ۴۵).

پیوند میان معرفت و عمل، یکی از ارکان اساسی رابطه انسان و اهورامزدا در *گاهان* است. پیروی از اهورامزدا و به‌تبع آن، پیروی از زرتشت و آموزه‌های او، آثار خود را نه‌تنها در زندگی روزمره انسان، بلکه به‌ویژه در حیات مینوی او آشکار می‌کند. شناخت اهورامزدا و نیکی‌ها ابتدا به واسطهٔ زرتشت و سپس از طریق موبدان به انسان منتقل می‌شود و این شناخت، نقشی تعیین‌کننده در سرنوشت انسان در رستاخیز ایفا می‌کند. در این چارچوب، اشونان به واسطه خدمت و فرمانبرداری آگاهانه از زرتشت و موبدان، از مفهوم «کار» و «کرفه» آگاهی می‌یابند و آن را در زندگی خود محقق می‌کنند. در مقابل، کسانی که به یاری اهریمن می‌گروند و سرانجام به دوزخ راه می‌یابند، همان کسانی‌اند که کرفه و کار نیک را نشناخته‌اند یا به آن عمل نکرده‌اند (مزداپور، ۱۳۹۰هـ‌ش، ص ۲۲۷).

بنابراین در تحلیل معرفت‌شناختی *گاهان* می‌توان گفت که آگاهی از اهورامزدا، حلقهٔ واسط میان ایمان، اخلاق و سرنوشت اخروی انسان است. معرفت الهی، انسان را به انتخاب نیکی سوق می‌دهد، این انتخاب به کنش اخلاقی تبدیل می‌شود و کنش اخلاقی، جایگاه انسان را در نظم مینوی تعیین می‌کند. درنتیجه آگاهی‌بخشی در آیین زرتشت نه‌تنها وظیفهٔ پیامبر یا موبدان، بلکه فرایندی مستمر و همگانی است که در آن هر انسان آگاه به‌مثابهٔ عاملی فعال در تحقق اشه و کاهش نیروهای اهریمنی نقش ایفا می‌کند. این پیوند تنگاتنگ میان شناخت، اختیار و مسئولیت، جوهرهٔ رابطه معرفت‌شناختی اهورامزدا و انسان در *گاهان* را آشکار می‌کند.

۳-۳-۳. جایگاه نماز و ستایش در شناخت اهورامزدا

زرتشت در یسنا چهل‌وچهارم با طرح پرسش‌های بنیادین، مسیر ویژه‌ای برای دست‌یابی به حکمت و معرفت اهورامزدا ترسیم می‌کند. این پرسش‌ها صرفاً جنبه خطابی یا نیایشی ندارند، بلکه نشان‌دهندهٔ رویکردی معرفت‌محور به دین هستند؛ رویکردی که در آن شناخت الهی از رهگذر پرسشگری آگاهانه و جستجوی عقلانی امکان‌پذیر می‌شود. زرتشت از طرح این پرسش‌ها، به دنبال نتایج معرفتی است و می‌کوشد با عبور از سطح ظاهری ایمان، به درکی ژرف از حقیقت اهورامزدا دست یابد. این شیوه، جایگاه پرسش را به‌عنوان یکی از ابزارهای اساسی معرفت دینی در گاهان تثبیت می‌کند. در یسنا ۴۴، بند ۱، وضعیت معرفتی زرتشت با تصویر «نور» توصیف می‌شود؛ نوری که سراسر وجود او را فرا می‌گیرد و شیوهٔ اندیشیدن، زیستن و بودن او را شکل می‌دهد: «وی غرقهٔ نور است، به نور می‌اندیشد، با نور زندگی می‌کند و مستغرق در آن است» (اوستا، گاثاها، یسنا، ۴۴، بند ۱). این نور در تحلیل الهیاتی – معرفت‌شناختی، نماد آگاهی قدسی، معرفت اشراقی و حضور فعال اهورامزدا در ساحت ادراک انسانی است. نور نه امری حسی و مادی، بلکه حقیقتی مینوی است که نتیجه پیوند میان اندیشه نیک (وهومن)، پرسشگری صادقانه و تهذیب درونی انسان به شمار می‌آید. بر همین اساس معرفت در *گاهان*، امری دفعی یا تحمیلی نیست، بلکه حاصل فرایندی درونی است که با پالایش نفس و نظم‌بخشی به زندگی اخلاقی انسان تحقق می‌یابد.

بر این اساس، زرتشت انسان را به کوشش در تهذیب نفس فرا می‌خواند؛ زیرا تنها روحی که با اعمال نیک آراسته شده و از آلودگی‌های اخلاقی و مادی پاک گشته باشد، قابلیت دریافت نور معرفت را دارد. زندگی پاکیزه هم در ساحت مادی و هم در بعد روحی، شرط اساسی تحقق شناخت الهی تلقی می‌شود. مناجات‌ها و نیایش‌های زرتشت نیز در همین چارچوب معنا می‌یابد؛ نیایش برای نور خالص و محض که حاصل تفکر، اندیشه و تمرکز در حقیقت است. این نور موجب تقویت توان درک حقایق در انسان می‌شود و او را برای رهبری، هدایت و مسئولیت اجتماعی آماده می‌کند؛ درنتیجه خداشناسی و معرفت به حقایق نه با ادعا، بلکه با ممارست در تزکیهٔ نفس و زیست اخلاقی پایدار حاصل می‌شود.

زرتشت در مواضع متعدد *اوستا* و *گاهان* به‌صراحت از اهورامزدا یاری می‌طلبد تا در مسیر شناخت الهی استوار بماند. این درخواست‌ها نشان می‌دهد که معرفت دینی

هرچند با تلاش انسانی پیوند دارد، اما بدون امداد الهی به کمال نمی‌رسد. زرتشت دراین‌باره می‌گوید: «بشود که دین مزداپرستی مرا آگاهی و استواری بخشد» (اوستا، گاثاها، یسنا ۳۴، بند ۳). این فراز بیان‌کنندهٔ آن است که دین کارکردی معرفتی و استوارکننده دارد و انسان را در مسیر شناخت، از تزلزل، شک و لغزش مصون می‌دارد.

در راه دست‌یابی به معرفت، اعمالی چون نماز، نیایش و برگزاری جشن‌ها جایگاهی اساسی در آیین زرتشت پیدا می‌کند. نیایش به‌مثابهٔ ابزاری برای پیوند مداوم انسان با اهورامزدا، زمینه فعلیت‌یافتن منش نیک و تحقق اشه را فراهم می‌آورد. در *یسنا*، زرتشت معرفت حقیقی را به شناخت درست خداوند و عمل به بهترین کارها پیوند می‌زند و وعده پاداش مینوی را برای کسانی می‌دهد که آگاهانه راه نیکی را برمی‌گزینند: «کیست آن رادی که نخستین بار مرا بیاموزد که چگونه تو سرور پاک اشون کردارها را بیش از همه شایسته ستایش بشناسم. بدرستی که می‌گویم: هرکس - چه مرد، چه زن - که آنچه را تو در زندگی بهترین کار شناخته‌ای بورزد، در پرتو "منش نیک" از پاداش "اشه" و "شهریاری مینوی" برخوردار خواهد شد» (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۶، بند ۹) این بیان، پیوند ناگسستنی معرفت، عمل و فرجام اخروی را در گاهان آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که شناخت تنها زمانی ارزش نجات‌بخش دارد که به کنش اخلاقی بینجامد.

ازآنجاکه نیایش و نماز از فضایل اساسی آیین زرتشتی به شمار می‌رود، نخستین وظیفهٔ انسان در زندگی، پرستش خداوند، تطهیر درونی و انجام مناسک دینی معرفی می‌شود (دورانت، ۱۳۷۸هـ‌ش، ص ۴۲۷). افزون بر این، برگزاری جشن‌ها نیز گونه‌ای نیایش جمعی تلقی می‌شود؛ آیینی که در آن، دینداران با گشاده‌دستی به نیکوکاری، خیرات و یاری تهیدستان می‌پردازند. جشن‌ها افزون بر جنبهٔ آیینی، کارکردی اخلاقی و اجتماعی دارند و انسان را به نیک‌بختی، نیک‌اندیشی و آشتی با دیگران فرامی‌خوانند. در این روزهای مقدس، توقف کارهای روزمره و تمرکز بر امور ضروری، فرصتی برای بازاندیشی اخلاقی و تقویت پیوندهای اجتماعی فراهم می‌آورد (یارشاطر، ۱۳۷۷هـ‌ش، ص ۲۰۵).

در *گاهان*، معرفت اهورامزدا از مسیر پرسشگری، نور، تهذیب نفس و نیایش تحقق می‌یابد. این معرفت، امری فردی و منزوی نیست، بلکه به کنش اخلاقی، مسئولیت اجتماعی و سامان‌یافتن حیات مینوی انسان می‌انجامد. بدین‌سان رابطهٔ

معرفت‌شناختی انسان و اهورامزدا، پیوندی پویا و مستمر است که در آن، اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک، ابزارهای اصلی دست‌یابی به حقیقت و رستگاری نهایی محسوب می‌شوند.

۳-۳-۴. جایگاه دانش و بینش در شناخت اهورامزدا

یکی از بنیادین‌ترین تعالیم زرتشت، ارزش‌گذاری بر عقل و خرد انسانی در فرایند شناخت دینی است. در آیین زرتشت هیچ نشانی از تعبد کورکورانه، اطاعت غیرآگاهانه یا پذیرش بی‌چون‌وچرای باورها دیده نمی‌شود، بلکه انسان در جایگاه موجودی خردمند و مختار، مخاطب مستقیم دعوت الهی قرار می‌گیرد. زرتشت از پیروان خود می‌خواهد که با خرد درست و منش پاک، امور را بسنجند و با آگاهی، میان نیکی و بدی یکی را برگزینند، آن را بپذیرند و در عمل محقق سازند. بدین‌سان ایمان در آیین زرتشت، نتیجهٔ انتخاب آگاهانه است، نه محصول ترس یا تقلید.

این رویکرد عقل‌محور در *گاهان* به‌صراحت بیان شده است؛ آنجا که از دو گروه انسانی سخن به میان می‌آید: آنان که آگاهانه راه راستی را برمی‌گزینند و آنان که به سبب کژآگاهی و کم‌خردی، در مسیر دروج گام می‌نهند: «از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژ آگاهان» (اوستا، گاثاها، یسنا ۳۰، بند ۳). این فراز به‌روشنی نشان می‌دهد که معیار تمایز میان پیروان اشه و همراهان دروج، نه جایگاه اجتماعی، نه نسب و نه حتی ادعای دینداری، بلکه سطح آگاهی و کیفیت انتخاب معرفتی آنان است. در این چارچوب، راستی نتیجهٔ شناخت درست و انتخاب عقلانی است و بدی حاصل جهل، کژفهمی و ناتوانی در به‌کارگیری خرد.

خرد در آیین زرتشت نه‌تنها ابزار شناخت، بلکه راهنمای انجام وظایف انسانی و دینی است و از ارزشمندترین خصلت‌های وجود انسان به شمار می‌آید. خرد نیرویی است که انسان را قادر می‌سازد پیام اهورامزدا را دریابد، آموزه‌های زرتشت را بفهمد و آنها را در زندگی فردی و اجتماعی پیاده کند؛ به همین دلیل دانایی و خرد بزرگ‌ترین خرسندی و والاترین امید مینوی معرفی می‌شود: «بزرگ‌ترین خرسندی دانایی است که این بزرگ‌ترین امید مینویست، تو را گویم، به مردمان بهتر چیز خرد است» (اشه و سراج، ۱۳۷۹هـ‌ش، ص ۸۲). در این بیان، دانایی و خرد نه امری صرفاً دنیوی، بلکه سرمایه‌ای مینوی و نجات‌بخش تلقی می‌شود که سرنوشت انسان را در هر دو ساحت

مادی و اخروی رقم می‌زند. خرد، انسان را به سوی منش نیک، گفتار نیک و کردار نیک سوق می‌دهد و او را در مسیر اشه استوار می‌سازد.

در مقابل، کم‌خردی در متون زرتشتی به‌شدت نکوهش شده است؛ زیرا کم‌خردی موجب بازداشتن انسان از درک حقیقت می‌شود و او را مستعد انتخاب بدی و پیروی از راه اهریمن می‌کند. نتیجه چنین وضعیتی، نه‌تنها گناه و تباهی اخلاقی، بلکه سقوط در سرنوشت دوزخی است؛ چراکه انسانِ بی‌خرد نه حقیقت را می‌شناسد و نه توان تشخیص پیامدهای اعمال خویش را دارد (راشد محصل، [بی‌تا]، ص ۸۵). بدین‌ترتیب دوزخ در آیین زرتشت، بیش از آنکه مجازاتی تحمیلی باشد، پیامد طبیعی ناآگاهی و انتخاب نادرست انسان است. در *گاهان*، عقل و خرد جایگاه واسطه‌ای میان وحی الهی و کنش انسانی دارند. اهورامزدا حقیقت را عرضه می‌کند، زرتشت آن را تبیین می‌نماید؛ اما انسان است که با خرد خویش باید آن را بفهمد، بپذیرد یا رد کند. بر همین اساس، مسئولیت اخلاقی انسان در آیین زرتشت، کاملاً با مسئولیت معرفتی او گره خورده است؛ هر کسی به اندازهٔ آگاهی و خرد خود پاسخ‌گوست و هیچ‌کس نمی‌تواند ناآگاهی را بهانه انتخاب بدی قرار دهد. درنهایت می‌توان نتیجه گرفت که رابطه انسان و اهورامزدا در *گاهان*، رابطه‌ای عقلانی، آگاهانه و انتخاب‌محور است. خرد ابزار اصلی شناخت خداوند، تشخیص اشه از دروج و پیمودن راه رستگاری است. این تأکید بر عقل و اختیار، آیین زرتشت را به یکی از عقل‌گراترین نظام‌های دینی باستان بدل می‌کند؛ نظامی که در آن، ایمان بدون آگاهی بی‌معنا و دینداری بدون خرد، مردود تلقی می‌شود.

۳-۳-۵. شناخت اهورامزدا به وسیله خرد

در اندیشهٔ زرتشتی، خرد (xratū / xratu) جایگاهی محوری و بنیادین در نظام معرفتی و الهیاتی دارد. خرد نه‌تنها ابزار شناخت جهان و تمییز نیکی از بدی است، بلکه نیرویی الهی‌خاست و پیونددهندهٔ انسان با اهورامزدا به شمار می‌آید. بر همین اساس، آیین زرتشت از معدود نظام‌های دینی باستانی است که در آن هیچ نشانی از تعبد چشم‌وگوش‌بسته و پذیرش ناآگاهانهٔ آموزه‌ها دیده نمی‌شود. زرتشت انسان را موجودی خردمند، مختار و مسئول می‌داند که موظف است با ارزیابی عقلانی و منش پاک و روشن، راه خویش را از میان نیکی و بدی برگزیند، آن را بپذیرد و در زندگی محقق

کند. این اصل بنیادین به‌روشنی در *گاهان* بازتاب یافته است؛ آنجا که انتخاب راه راستی، نتیجهٔ آگاهی و خردمندی معرفی می‌شود، نه تقلید یا اجبار (اوستا، گاثاها، یسنا ۳۰، بند ۳). در این بیان تمایز میان پیروان اشه و پیروان دروج، بر محور آگاهی و کیفیت شناخت شکل می‌گیرد. نیک‌آگاهان کسانی هستند که با بهره‌گیری از خرد، توان تشخیص حقیقت را می‌یابند و آگاهانه راه راستی را برمی‌گزینند؛ درحالی‌که دژآگاهان به سبب کم‌خردی و کژفهمی، در مسیر بدی و اهریمنی گام می‌نهند؛ بنابراین انتخاب اخلاقی در *گاهان*، مستقیم بر بنیان معرفت استوار است.

خرد در متون زرتشتی یکی از ارزشمندترین خصلت‌های انسانی و راهنمای اصلی انسان در انجام وظایف دینی و اخلاقی به شمار می‌آید. خرد سرچشمهٔ دانایی و بزرگ‌ترین خرسندی مینوی معرفی می‌شود و جایگاهی فراتر از لذت‌های مادی دارد. این نگاه نشان می‌دهد که دانایی و خرد، سرمایه‌ای اخروی و نجات‌بخش است و نقش تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت مینوی انسان ایفا می‌کند. در مقابل، کم‌خردی به‌شدت نکوهش شده است؛ زیرا کم‌خردی زمینه‌ساز گناه، انتخاب بدی و پیروی از راه اهریمن است و سرانجام انسان را به دوزخ می‌کشاند (راشد محصل، [بی‌تا]، ص ۸۵). در این چارچوب، دوزخ نه کیفر تحمیلی، بلکه پیامد طبیعی جهل و انتخاب نادرست انسان تلقی می‌شود. خرد در *اوستا* معانی گوناگون و گسترده‌ای دارد؛ اما درمجموع نیرویی است که آگاهی و بینش انسان را از جهان بیرون و درون گسترش می‌دهد. خرد آدمی را به اهورامزدا نزدیک و با او همسان می‌کند؛ چراکه اهورامزدا خود برخوردار از خرد همه‌آگاه است و اهریمن از این موهبت بی‌بهره است (راشد محصل، [بی‌تا]، ص ۶۱). خرد بر اساس این نگرش، صفت ممیز جبهه الهی از جبهه اهریمنی است و هرچه انسان خردمندتر شود، به قلمرو اشه نزدیک‌تر می‌گردد.

انسان به واسطهٔ خرد می‌آموزد چگونه درست و پاک بیندیشد و به مقام اشویی دست یابد. خرد اشویی، توان فهم اهورامزدا را به انسان می‌بخشد و او را برمی‌انگیزد تا در حفظ نظم و سامان جهان با اهورامزدا همکاری کند (دهباشی، ۱۳۸۸هـ‌ش، ص ۳۲۲). در اینجا معرفت الهی نه امری صرفاً نظری، بلکه مقدمه‌ای برای کنش فعال انسان در کیهان است؛ کنشی که در خدمت تثبیت اشه و مقابله با آشوب اهریمنی قرار دارد. خرد انسان، پرتوی از خرد اهورامزدای همه‌آگاه دانسته شده است. اگر انسان خرد خویش را در پرتو تعالیم زرتشت تربیت و پرورش دهد و درست‌اندیشی را بیاموزد،

زیربنای نیکی یعنی اندیشه نیک در او استوار می‌شود. از دل اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک پدید می‌آید و انسان راه سعادت، شناخت و معرفت را می‌پیماید. خرد انوار حقیقت و پرتو محبت، صلح و سلامت را در دل انسان می‌تاباند و او را با راهنمایی حکمت و دانش به سرمنزل سعادت ابدی هدایت می‌کند (ایرانی، ۱۳۶۱هـ.ش، ص ۱۸).

از رهگذر خرد است که انسان نور ایزدی را درک می‌کند، معنای آن را می‌فهمد و به معرفت الهی دست می‌یابد. انسانی که با یاری خرد، اهورامزدا را می‌شناسد و با او ارتباط برقرار می‌کند، در برابر اهریمن ایستادگی بیشتری دارد و توانمندتر می‌تواند از آفریده‌های اهورامزدا پاسداری کند. چنین انسانی بر پایهٔ اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک را در جهان می‌گستراند و فعالانه در تحقق نظم مینوی و مادی مشارکت می‌جوید. خرد در آیین زرتشت، ستون فقرات معرفت دینی و اخلاقی است. خرد واسطهٔ میان وحی الهی و کنش انسانی و معیار اصلی مسئولیت اخلاقی انسان به شمار می‌آید. رابطهٔ انسان و اهورامزدا در *گاهان*، رابطه‌ای عقلانی، آگاهانه و انتخاب‌محور است؛ رابطه‌ای که در آن ایمان بدون خرد بی‌اعتبار و دینداری بدون آگاهی، مردود تلقی می‌شود.

۳-۳-۶. خودشناسی و شناخت اهورامزدا

انسان با همهٔ ابعاد وجودی‌اش اعم از مادی و معنوی، نیز پرتوی از وجود اهورامزداست. اهورامزدا جامع صفات خرد، راستی، شهریاری، عشق و فروتنی، کمال و جاودانگی است و تک‌تک این صفات نیز در انسان به ودیعه نهاده شده است. از نگاه زرتشت این صفات سبب رابطهٔ تنگاتنگ میان انسان و اهورامزدا می‌شود و شناخت این صفات از سوی انسان، به او کمک می‌کند تا ابتدا هویت وجودی خویش و آن‌گاه اهورامزدا را بشناسد.

«ای اهورامزدا، تو را پاک شناختم. آن‌گاه که در سرآغاز آفرینش زندگی دیدمت و دریافتم که چگونه تا پایان گردش آفرینش، کردارها و گفتارها را با هنر خویش، مزد بر نهاده‌ای، پاداش نیک برای نیکان و سزای بد برای بدان» (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۳ بند ٤).

خودشناسی با خرد و خردمندی مأنوس است. تنها شخص خردمند است که به علت وجود فکر می‌کند و علت وجود و موجودیت را در درون خود می‌بیند. با دریافت و فهم علت وجود به درون خویش نیز می‌نگرد تا توانایی‌های خود را بشناسد.

توانایی‌ها را ارزیابی می‌کند و با کاربرد درست توانایی‌هایش سودرسان اهورامزدا و آفریده‌های او می‌شود (پرتو، ۱۳۷۳هـ‌ش، ص ۸۱). خودشناسی به فهم اهورامزدا توسط انسان کمک می‌کند. فردی که اهورامزدا را درک کند و او را بشناسد، با تمام توان در مقابل اهریمن و نیروهای شر ایستادگی می‌کند. با برقراری نظام اشه و پیروی از نیکی، آیین اهورایی را در زمین جاری می‌کند و اهورامزدا را در راه رسیدن به هدف نهایی یاری می‌نماید.

۳-۴. آثار شناخت اهورامزدا

شناخت اهورامزدا به عنوان خدای یگانه و خالق و به تبع آن پیروی از اهورامزدا بر تفکر و عمل فرد زرتشتی اثر می‌گذارد. فرد خود را ملزم می‌بیند که به اصول و پایه‌های دین زرتشتی عمل نماید. عمل طبق اندیشه، گفتار و کردار نیک و دینداری نیک و درست حاصل شناخت اهورامزداست. فرد زرتشتی بر اثر شناخت اهورامزدا، از دروندان دوری می‌کند و با اشونان همنشینی می‌کند؛ زیرا می‌داند به وسیله همنشینی با اشونان، ضمن تقویت نیروهای اهورایی، به وظیفه خود در جهان هستی عمل می‌کند و در نهایت نیز به دلیل رضایتمندی اهورامزدا با او همنشین می‌شود و با اهورامزدا مصاحبت می‌کند.

۳-۴-۱. دینداری

انسان موظف است بر اساس قانون اشه و نیز طبق نظام اندیشه و گفتار و کردار نیک عمل کند. انسان در دنیای مادی و در قبال آفرینش مادی وظایفی دارد؛ از جمله راست‌گفتن، زن‌گرفتن، پیوندنگسستن، پشت‌کردن، استواربودن بر دین، خویدوده، آتش بهرام نشاندن و گاهنبارکردن، ویران را آبادکردن، نیکی‌کردن، بخشش و صدقه دادن. موبدانی که کلام و گفتار دینی زرتشت را به راستی و درستی و با آگاهی از دین اورمزدی نزد همهٔ مردم اعلام کنند، اگر مردم با یقین و با انجام کرفه آن را بپذیرند و به آن عمل کنند، بهترین دینداران هستند و دینداری آنان برترین دینداری عنوان شده است (مزداپور، ۱۳۹۰هـ‌ش، ص ۴۳۲). بر اساس تعاریف دینداری، وظیفهٔ انسان در ابتدایی‌ترین سطح، اثر شناخت اهورامزدا تبیین می‌شود. دینداری این‌چنینی گام اول در به‌دست‌آوردن فهم عمیق‌تر از اصول آیین زرتشت است.

۳-۴-۲. دوستی با اشونان و دشمنی با دروندان

از آثار بسیار ارزشمند شناخت اهورامزدا، آموختن اندیشیدن است و نتیجهٔ اندیشه درست، دوستی‌نکردن با دروندان است (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۳، بند ۱۳). اهورامزدا به زرتشت تأکید می‌کند که انتخاب خوبی و بدی دارای مزد و پادافراه است. زرتشت درمی‌یابد همان‌گونه که آغاز آفرینش با اهورامزداست، گردش و پویایی آفرینش هم از اهورامزداست و اهورامزدا تا پایان گردش آفرینش اندیشه و گفتار و کردار انسان را حساب می‌کند و برای آن پادافراه و مزد قائل است. «پاداش نیک برای نیکان و سزای بد برای بدان» (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۳، بند ۴) و زرتشت نتیجه می‌گیرد که باید همواره دشمن دروندان و دوست اشونان باشد؛ چراکه افزون بر مزد و پادافره درجهان مینوی، می‌تواند به این وسیله از نیکان باشد و بر طبق اشه عمل نماید و درنهایت به همنشینی با اهورامزدا دست می‌یابد. «منم زرتشت که با همه توش و توان خویش، دشمن سرسخت دروندان و پناه نیرومند اشونانم. ای مزدا، خواستارم تا بدان هنگام که ستایشگر و سرودخوان توام، همواره از شهریاری مینوی بی‌کران تو برخوردار باشم» (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۳، بند ۸).

۳-۴-۳. جاودانگی و مصاحبت با اهورامزدا

یکی از بزرگ‌ترین پاداش‌ها و پادافره در آیین زرتشت، مصاحبت با اهورامزدا و جاودانگی انسان در شهریاری مینوی اهورامزداست. اعمالی سبب این پاداش می‌شوند؛ از جمله آموزش زند و اوستا که سبب دیدن و مصاحبت اهورامزدا می‌شود؛ چراکه آموزش زند و اوستا سبب گسترش دین اهورایی و یاری اهورامزدا و تقویت نیروهای خیر می‌شود. «مردمان آنچه که از اوستا زند آشکار است و آنچه را که به چشم می‌بینند و به گوش می‌شنوند، پس باید بیاموزند و بشنوند؛ چه ایشان را از آموزش، دانایی و از شنیدن، ملایمت و کامیابی باشد و از دانایی و کامیابی، رسیدن به بهشت و گرودمان و دیدن اورمزد و امشاسپندان ارزانی شود» (میرفخرایی، ۱۳۸۶هـ‌ش، ص ۲۹۳). روی‌آوردن به اشه در اندیشهٔ زرتشت، سبب تابیدن نور ایزدی در قلب می‌شود؛ درحقیقت نور ایزدی سبب درست‌اندیشیدن و انتخاب نیک می‌شود؛ در نتیجهٔ انتخاب نیکی است که انسان زندگی جاودانه می‌یابد و در شهریاری اهورامزدا به دیدار و مصاحبت با او مفتخر می‌شود. «مرا زندگانی دیرپای ارزانی دار که هیچ‌کس جز تو

نتواند بخشید؛ آن زندگانی آرمانی که در شهریاری مینوی تو، نوید آن داده شده است» (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۶، بند ۱۹).

از کارهایی که سبب جاودانگی و کمال می‌شود، شنیدن و ارج‌نهادن به دستورات اهورامزدا و پیروی از آنهاست. کمال و جاودانگی که انسان در پی آن است و مصاحبت و دیدار اهورامزدا که پاداشی بس بزرگ و والاست، تنها در سایه عمل به نظام اشه و پیروی از اهورامزدا به دست می‌آید (اوستا، گاثاها، یسنا ۴۵، بند ۷). عمل بر طبق اشه و سعی در برقراری و حفظ نظم و سامان جهان هستی می‌تواند قوای اهریمن را کاهش دهد و سرانجام شکست کامل اهریمن را ایجاد کند. انسان در سایهٔ پیروزی اهورامزدا به جاودانگی دست می‌یابد و در شهریاری مینوی اهورامزدا ساکن می‌شود. بر فرد دانا و خردمند است که برای دست‌یابی به چنین پاداشی نیکی را انتخاب کند و پیرو آن باشد.

نتیجه

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در *گاهان*، رابطهٔ انسان و اهورامزدا بر بنیانی عمیقاً معرفت‌شناختی، عقل‌محور و انتخاب‌مدار استوار است. زرتشت، انسان را موجودی مختار و آگاه معرفی می‌کند که دعوت الهی را نه از رهگذر تعبد کورکورانه، بلکه از مسیر خرد، پرسشگری و درک آگاهانه می‌پذیرد. بر این اساس، شناخت اهورامزدا پیش‌شرط هرگونه دینداری معتبر تلقی می‌شود و ایمان زمانی معنا می‌یابد که مبتنی بر فهم، تشخیص و انتخاب آزادانه باشد.

تحلیل متون گاهانی نشان داد که خرد جایگاهی محوری در نظام معرفتی آیین زرتشت دارد. خرد نیرویی الهی‌خاست و پرتوی از خرد همه‌آگاه اهورامزداست که انسان را قادر می‌سازد حقیقت را دریابد، میان اشه و دروج تمایز نهد و مسیر زندگی خویش را آگاهانه انتخاب کند. خرد در این چارچوب نه‌تنها ابزار شناخت، بلکه معیار مسئولیت اخلاقی انسان است؛ به گونه‌ای که نیکی نتیجهٔ آگاهی و درست‌اندیشی و بدی پیامد جهل و کم‌خردی تلقی می‌شود. بنابراین دوزخ و رستگاری بیش از آنکه کیفر یا پاداشی تحمیلی باشند، برایند طبیعی انتخاب‌های معرفتی و اخلاقی انسان‌اند.

پژوهش حاضر همچنین نشان داد که معرفت به اهورامزدا در *گاهان*، فرایندی پویا و چندلایه است که از راه‌هایی چون پرسشگری عقلانی، تهذیب نفس، نیایش، منش نیک و دریافت نور ایزدی تحقق می‌یابد. نور در این متون، نماد آگاهی قدسی و بینش مینوی

است که در پرتو پالایش درونی و زیست اخلاقی در دل انسان تابیدن می‌گیرد. بنابراین شناخت الهی امری صرفاً نظری یا ذهنی نیست، بلکه مستقیماً به کنش اخلاقی، مسئولیت اجتماعی و سامان‌یافتن حیات فردی و جمعی انسان می‌انجامد.

از منظر الهیاتی، معرفت اهورامزدا انسان را به همکاری فعال با خداوند در حفظ نظم کیهانی و تحقق اشه فرامی‌خواند. انسانِ خردمند و آگاه، با گسترش اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک، در نبرد کیهانی خیر و شر مشارکت می‌جوید و در برابر اهریمن ایستادگی می‌کند. این مشارکت، مسئولیتی همگانی است و به زرتشت یا طبقه‌ای خاص محدود نمی‌شود، بلکه بر عهده همه انسان‌هایی است که به نور معرفت دست یافته‌اند.

درنهایت می‌توان گفت *گاهان* تصویری منسجم از انسانی ارائه می‌دهد که در پرتو عقل، اختیار و معرفت، به فاعلی مسئول در نظام هستی بدل می‌شود. در این نظام فکری، خداشناسی، اخلاق و فرجام‌شناسی به طور ناگسستنی به یکدیگر پیوند خورده‌اند و سرنوشت مینوی انسان، نتیجه مستقیم شیوهٔ شناخت، انتخاب و عمل اوست. بدین‌سان می‌توان دیانت زرتشت را یکی از عقل‌گراترین و آگاهی‌محورترین سنت‌های دینی باستان دانست که در آن، معرفت به اهورامزدا سنگ‌بنای رابطه انسان و خدا و محور رستگاری نهایی انسان تلقی می‌شود.

کتاب‌نامه

اشه، رهام؛ و شهین سراج. (۱۳۷۹ هـ‌ش). *اندرزنامه آذرباد مهرسپندان*. تهران: فروهر.
آموزگار، ژاله. (۱۳۷۲ هـ‌ش). *ارداویراف‌نامه*. تهران: معین.
آموزگار، ژاله؛ و احمد تفضلی. (۱۳۷۰ هـ‌ش). *اسطوره زندگی زرتشت*. تهران: بهمن.
ایرانی، دینشاه. (۱۳۶۱ هـ‌ش). *اخلاق ایران باستان*. چ ۵. تهران: فروهر.
پرتو، ابوالقاسم. (۱۳۷۳ هـ‌ش). *اندیشه‌های فلسفی ایرانی*. تهران: اساطیر.
پورداوود، ابراهیم. (۱۳۹۴ هـ‌ش). *اوستا*. تهران: نگاه.
جاماسب، آسانا. (۱۳۹۱ هـ‌ش). *متن‌های پهلوی*. ترجمه: سعید عریان. تهران: نشر علمی.
دهباشی، علی. (۱۳۸۸ هـ‌ش). *زندگی و اندیشه زرتشت*. چ ۳. تهران: افکار.
دورانت، ویل. (۱۳۷۸ هـ‌ش). *تاریخ تمدن. ترجمه:* احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
راشدمحصل، محمدتقی. [بی‌تا]. *انسان در ایران باستان*. ضمیمه‌نامه انسان‌شناسی. [بی‌جا]: [بی‌نا].
رضی، هاشم. (۱۳۷۹ هـ‌ش). حکمت *خسروانی*. تهران: بهجت.

عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹ هـ.ش). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: هرمس.
علمی دانشور، مهدی. (۱۴۰۳ هـ.ش). *رابطه انسان و اهورامزدا در متون اوستایی*. قم: مسطر.
مزداپور، کتایون. (۱۳۹۰ هـ.ش). *شایست ناشایست*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مهر، فرهنگ. [بی‌تا]. *پویایی آفرینش*. [بی‌جا]: [بی‌نا].
میرزای ناظر، ابراهیم. (۱۳۷۳ هـ.ش). *اندرز اوشنر دانا*. تهران: هیرمند.
میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۶ هـ.ش). *هادخت نسک*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
هیوم، رابرت. (۱۳۸۰ هـ.ش). *ادیان زنده جهان*. ترجمه: عبدالکریم گواهی. چ ۱۰. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
یارشاطر، احسان. (۱۳۷۷ هـ.ش). *تاریخ ایران*. حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

Religious Studies
A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

The Doctrine of Velayat in the Qādrīyah Kasnzanīyah Sufi Path and its Convergence with Twelver Shi'ism

Rahim Beirānūdzādeh[*] Ehsan Jandaghi[**] Javad Lotfi[***]

[Received: 2025/5/19; Accepted: 2025/6/30]

This study examines the doctrine of Walāyah (spiritual authority/guardianship) in Sufism, particularly within the Qadiriyya Kasnazaniyya order; a doctrine that is aligned with concepts such as Sheikh, Qutb, and Bay'ah (allegiance), grounded in spiritual proximity, election, and closely tied to the transition from the 'Sheikh of instruction' (shaykh al-ta'līm) to the 'Sheikh of spiritual upbringing' (shaykh al-tarbiyah) and the spiritual control of the guide over the disciple (murīd). In this order, Walāyah is regarded as divinely bestowed (non-acquired), total, encompassing all dimensions of the disciple's life, and demanding absolute obedience. Accordingly, this research employs a descriptive-analytical method to address the fundamental question: How is the doctrine of Walāyah formulated in the Qadiriyya Kasnazaniyya order, and in what manner does it provide ground for convergence with the beliefs of Twelver Shia Islam? The findings indicate that the doctrine of Walāyah in the Kasnazaniyya owing to the belief in bestowed Walāyah and its connection to devotion and love for the Ahl al-Bayt (PBUH) presents a clear capacity and possibility for rapprochement with Twelver Shia beliefs. Furthermore, the findings emphasize that this belief system should not be reduced to folk religion or the lower strata of Kurdish society; rather, its historical and analytical reappraisal delineates the horizons of proximity (taqrīb) between this Sufi order and Shi'ism.

Keywords: Velayat, Qādrīyah Kasnzanīyah, Twelver Shi'ism,- Wali-ism, Bestowed Velayat.

---

* PhD student in the field of Sufism and Islamic mysticism, Faculty of Mysticism, University of Religions and Sects, Qom, Iran, ehsan.jandaghy@gmail.com

** Assistant Professor of Islamic Mysticism, Department of Sufism, School of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), e.jandaghi@urd.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Shi'a Sects, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, j.lotfi@urd.ac.ir

الدّراسات الدّينية
السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ١٤٤٧

عقيدة الولاية في الطريقة القادرية الكسنزانية في تقاربها مع الشيعة الاثني عشرية

رحيم بيرانوندزاده * إحسان جندقي ** جواد لطفي ***

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/١١/٢١؛ تاريخ القبول: ١٤٤٧/١/٤]

تبحث هذه الدّراسة في عقيدة «الولاية» في التّصوف، ولا سيّما في الطريقة القادرية الكسنزانية؛ وهي عقيدةٌ تترادف مع مفاهيم مثل الشيخ، والقطب، والبيعة، وتقوم على القرب المعنوي، والاصطفاء، والارتباط الوثيق بتحوّل «شيخ التّعليم» إلى «شيخ التّربية» وتصرّف المرشد في المريد. فالولاية في هذه الطريقة أمرٌ موهوب (غير اكتسابي)، وتامٌّ، وشاملٌ لكافّة أبعاد حياة المريد، ويستلزم الطاعة المطلقة. بناءً على ذلك، يسعى هذا البحث بالمنهج الوصفيّ – التحليليّ إلى الإجابة عن هذا السؤال الأساسي: ما هي كيفية صياغة عقيدة الولاية في الطريقة القادرية الكسنزانية، وكيف تمهّد الأرضية للتقارب والهمگرائية مع عقائد الشيعة الإثني عشرية؟ تُظهر نتائج البحث أنّ عقيدة الولاية في الكسنزانية، نظرًا للإيمان بالولاية الموهوبة وارتباطها بمحبّة أهل البيت (عليهم السلام) وموالاتهم، توفّر إمكانيةً وقدرةً واضحةً للتقارب مع معتقدات الشيعة الإثني عشرية. كما تؤكّد نتائج الدراسة على ضرورة عدم اختزال هذا النظام العقدي في الدّين الشعبي أو الطبقات الدّنيا من المجتمع الكردي، بل إنّ إعادة قراءته تاريخيًّا وتحليليًّا تبيّن آفاق التقريب بين هذه الطريقة والتشيّع.

الكلمات المفتاحية: الولاية، القادرية الكسنزانية، الشيعة الاثنا عشرية، التولّي للولي، الولاية العطائية.

* طالب دكتوراه في تخصص التصوف والعرفان الإسلامي، كلية العرفان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران (المؤلف المراسل) ehsan.jandaghy@gmail.com
** أستاذ مساعد في قسم العرفان الإسلامي، كلية العرفان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران e.jandaghi@urd.ac.ir
*** أستاذ مساعد في قسم المذاهب الشيعية، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران j.lotfi@urd.ac.ir

بررسی‌های ادیانی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

آموزهٔ ولایت در طریقت قادریه کسنزانیه در همگرایی با شیعه اثنی‌عشریه

رحیم بیرانوندزاده* احسان جندقی** جواد لطفی***

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹]

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی آموزه «ولایت» در تصوف و به‌ویژه طریقت قادریه کسنزانیه می‌پردازد؛ آموزه‌ای که هم‌ردیف با مفاهیمی چون شیخ، قطب و بیعت، بر پایه قُرب معنوی، برگزیدگی و پیوند وثیق با تحول شیخِ تعلیم به شیخِ تربیت و تصرف مرشد در مرید شکل گرفته است. در این طریقت، ولایت امری اعطایی، تام و گسترده به تمام ساحت‌های زندگی مرید و مستلزم اطاعت مطلق است. بدین جهت پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی درصدد آن است به این سوال اساسی پاسخ دهد که آموزه ولایت در طریقت قادریه کسنزانیه با چه کیفیتی صورت‌بندی شده و چگونه بسترساز همگرایی با اعتقادات شیعه اثنی‌عشری می‌گردد؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد آموزه ولایت در کسنزانیه، به‌سبب باور به ولایت اعطایی و پیوند آن با محبت و ارادت به اهل‌بیت (ع)، ظرفیت و امکان روشنی برای همگرایی با باورهای شیعه اثنی‌عشریه فراهم می‌سازد. همچنین نتیجه پژوهش تأکید می‌کند که نباید این نظام اعتقادی را به دین عامیانه یا طبقات فرودست جامعه کرد تقلیل داد، بلکه بازشناسی تاریخی و تحلیلی آن، افق‌های تقریب میان این طریقت و تشیع را تبیین می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: ولایت، قادریه کسنزانیه، شیعه اثنی‌عشری، ولی‌پرستی، ولایت اعطایی

* دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسندهٔ مسئول) ehsan.jandaghy@gmail.com
** استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه، قم، ایران e.jandaghi@urd.ac.ir
*** استادیار گروه فرق تشیع، دانشکده مطالعات اسلامی؛ دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه، قم، ایران j.lotfi@urd.ac.ir

مقدمه

مقام اولیاء و برگزیدگان خداوند در زمین از محورهایی است که تصوف و تشیع بر سر آن در نقار و رقابت بوده‌اند.[۱] سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳ ق) با دعوی حجت‌الله (برهان خداوند) بودن با شیعیان دوران خود در نزاع بود. او می‌گفت «أنا حُجة الله علی الخَلق وأنا حُجة علی أولیاء زَمانی» (شعرانی، ۱۳۱۵: ۱، ۶۷؛ ر.ک. تستری، ۱۴۲۳: ۷۷). هرچند نگرش خویشتن‌دارانهٔ تستری در مسائل مربوط به وَجد، ما را به پرهیز از برداشتی شتاب‌زده از سخنانش وامی‌دارد؛ زیرا او خود می‌گوید: «هرگونه حال وَجد که شاهدی از کتاب و سنت آن را همراهی نکند، باطل است» (ابونصر سراج، ۱۴۲۱: ۲۶۴؛ ر.ک. تستری، ۱۴۲۳: ۷۷). میان اندیشه و عمل تستری و صوفیان مکتب بغداد که ما ماندگاری اندیشهٔ آنها را در طریقت‌های صوفیانهٔ پس از آن، از جمله قادری کسنزانی می‌یابیم،[۲] به‌روشنی هم‌پوشانی چشمگیری در کار بود؛ به ویژه در ایمان به وجود اولیاء و اصطکاک با دیگر نخبگان عقلی یا شیعی (ر.ک. کارامصطفی، ۱۳۹۵: ۱۱۲). به‌هرحال در همان روزگار تکوین تصوف، در چرخشی چشمگیری، تلاش برای کسب معرفت باطنی رفته‌رفته با شکل خاصی از نظریهٔ انتخاب و برگزیدگی درآمیخت. از طریق این نظریه، معرفت نفس و نیز فهم معانی باطنی کلام‌الله و اُسوهٔ نبوی (قرآن، حدیث و سنت)، خلاف آنکه ثمرهٔ مجاهده درونی شناخته شوند، موهبتی الهی انگاشته شدند. بر اساس این نظریه، فقط برگزیدگان خداوند که به طور خاص دوستان خداوند (ولی/ اولیاء) خوانده می‌شوند، می‌توانند به خودشناسی غایی دست یابند. بدین ترتیب می‌توانند به جنبه‌هایی از معرفت ربوبی دسترسی داشته باشند. این تصور از انتخاب الهی در دوران پس از پیامبر (ص) که بعدها معمولاً با تعبیر وَلایت/ وِلایت بیان می‌شود، میان شیعیان پیش‌تر از این نیز برجسته‌تر بود؛ اما در تصوف اهل‌سنت هم با تعبیرهایی نظیر ابدال در معنای حقیقی کلمه به معنای جانشینان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸، ۴۵؛ کسنزانی، ۱۴۲۶: ۳، ۸۳) و صدّیقون و بعدها شیخ/ مشایخ نیز شناخته می‌شد. به‌هرروی تصوف اسلامی آرمان خود را در وجود مُراد یا استادی می‌دید که از طریق برگزیدگی، تصفیه باطن، توجه و تمرکز قلبی به خدا، واسطی بین الوهیت و بشریت باشد.

این نوع شیخ‌پرستیِ توسط نخبگان غیرصوفی، گاهی به امام‌پرستی شیعیان یا جایگاه امام در اندیشه شیعی ارتباط داده می‌شود و در هر دو جریان، ذیل مسئلهٔ بزرگ‌تر و

ظاهراً ثابت «دین عامیانه» گنجانده می‌شود. در این نوع نگاه، فرض بنیادی این است که در تاریخ اسلام، بین دین رسمی (راست‌کیشانه، اهل جماعت و سنت)، هنجارین و سطح بالای نخبگان دینی - فرهنگی از یک‌سو و دین عامیانه، غیرعقلانی، انحرافی و سطح پایین توده‌های بی‌سواد یا عامی از سوی دیگر، گونه‌ای جدایی قطعی وجود دارد. این نوع ولی/ شیخ‌پرستی یکی از مؤلفه‌های قلمرو دین عامیانه درنظر گرفته می‌شود. مردم در محیط‌هایی که به طور ناقص اسلامی شده‌اند، با سرسختی به رفتار آیینی و عقاید دینی کهن پیشااسلامی/ غیراسلامی و انحرافی خود چسبیده‌اند و در برابر اعتقادات راست‌کیشانهٔ دین نخبگان سطح بالای جامعه، مقاومت می‌کنند. تصور این است که این تفکر (شیخ یا ولی‌پرستی) به طور کلی به طبقات فرودست یا منحرف جامعه تعلق دارد. در جایگاه یک اصل کلی اعتقاداتی که فقط به فهم افرادی با ظرفیت دینی - فرهنگی بالا و حساس به عقاید دینی درمی‌آید، همواره بین عوام و صاحبان عقول ضعیف، به چنین نتایجی منجر می‌شود. این مسئله در اسلام یا حداقل عرفان اسلامی اصیل به جای آنکه شیوه‌ای برای خویشتن‌داری و سلوک اخلاقی و تعالی و اشراق ناب روحانی باشد، به واسطه تغافل و اسلام ناقص گروهی از صوفی‌نماهای به‌ظاهر مسلمان، به تردستی روحی تمام‌عیاری تبدیل و استحاله شده است. ولی‌پرستی هنگامی که با عوام‌فریبی روحانی برخی از مشایخ صوفی همراه می‌شود، راه را برای همه انواع ناهنجاری باز می‌کند و این‌گونه اسلام اسیر دست نابکارانی می‌شود که روح و روان مردم را به بازی گرفته‌اند. برداشت انحرافی و غیرراست‌کیشانه و عامیانه از مسئلهٔ ولی‌پرستی، به هیچ عنوان محصول دوران جدید نیست و ریشه در تاریخ اندیشه اسلامی دارد. البته در دوران جدید نیز در نگاه بسیاری از اندیشمندان دینی رواج یافته است.[۳]

دربارهٔ جایگاه ولایت/ ولی در تصوف اسلامی پیش از این مقالاتی به نگارش درآمده است؛ از جمله «ولی و ولایت در عرفان» (۱۳۸۵ ش) نوشتهٔ فاطمه معین‌الدینی، «سیر اندیشه ولایت در تصوف اسلامی برپایه امهات کُتب نثر صوفیه» اثر (۱۳۸۸ ش) حمیرا زمردی و زهرا نظری و (۱۳۹۳ ش)، «نگرشی تحلیلی بر مفهوم ولایت در تصوف و عرفان اسلامی» (۱۳۹۳ ش) نگاشتهٔ محمداسماعیل عبداللهی و حامد ناجی؛ ولی در زمینه کسنزانیه مقاله مستقلی چاپ نشده است. بنابراین پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی و پدیدارشناسانه با ابزار کتابخانه‌ای به مطالعه دربارهٔ این موضوع پرداخته است.

کسنزانیه (طریقت علیه قادریه کسنزانیه) از شاخه‌های طریقت قادریه است. «کسنزان» اصطلاحی کُردی و از دو واژه کَس و نَزان (ندان) است و به معنای کسی نمی‌داند (ناشناخته) است. این طریقت منتسب به عبدالکریم شاه‌کسنزان (م ۱۳۱۷ ق) ملقب به «سلطان غیب»، از سادات برزنجی کردستان عراق و از نوادگان اسماعیل ولیانی است که در روستایی از توابع ناحیه قره‌داغ در استان سلیمانیه عراق به دنیا آمد. وی خرقه از دایی خویش سیدعبدالقادر قازان‌قایه دریافت کرد. بعد از عبدالکریم، قطبیت در میان فرزندان ذکور او به ترتیب عبدالقادر، حسین کسنزان، عبدالکریم کسنزان و محمد المحمد کسنزان ادامه یافت؛ امروزه نیز قطب آنها شیخ نهرو کسنزان است. مریدان این طریقت غالباً از میان مردمان کُرد عراق، ایران و سوریه هستند (برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ کسنزان و طریقت او، ر.ک. کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱، مقدمه ناشر).

۱. معنای لغوی و اصطلاحی

در *مفردات الفاظ قرآن* درباره معنای لغوی ولایت آمده است: «الولایةُ النُّصرةُ، الوَلایةُ: تولّی الأمر، وقیل: الولایةُ و الوَلایةُ نحوُ: الدِّلالة و الدَّلالة، حقیقتُهُ: تَولّی الأمر» (راغب اصفهانی، ۱۴۳، ۸۸۵؛ ر.ک. فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸، ۳۶۵). نسفی (قرن ۷ ق) در تعریف ولایت می‌گوید: «بدان که ولایت نزدیکی و دوستی است. نزدیکی و دوستی که مقام قرب و محبت است، یک مقام است و اگر چنانچه دو مقامند، مقام محبت بعد از مقام قرب باشد که محبت بی‌قرب، امکان ندارد. از جهت آنکه مراد از قرب، معرفت است. پس معرفت هر کسی زیاد بود، محبت او زیاد باشد... هر کسی را خداوند تعالی معرفت ذات و صفات خود بخشید، وی را به صفات و ذات خود آشنا گردانید و او را به ولایت خود برگزید. اگرچه معرفت ذات و صفات او مقدور بشر نیست؛ اما به قدر آنکه مقدور بشر باشد، آن را که خواهد به معرفت ذات و صفات خود موصوف گرداند تا مقرب حضرت وی شود، نام او را در جریده اولیاء ثبت گرداند تا به محبت و دوستی وی مخصوص شود» (نسفی، ۱۳۴۴: ۷۹). در اصطلاح کسنزان نیز آمده است: «نقول: الولی هُو القَریب من الله، والله قریب منه، و القریب من الله هُو الّذی یسمع الله تعالی و یتقبل منه» (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۲۲، ۲۹۳).

ولایت یا ولی در تصوف، با واژگان دیگری نیز همراه و مترادف شده است؛ از جمله واژهٔ «شیخ» و «مُراد/ مُرشد» که در منابع صوفیانه به‌ویژه قادریه بیشتر مترادف ولی

آمده است: «فالمشایخ هم الطریق الی الله عزوجل و الأدلاء علیه و الباب الذی یدخل منه علیه» (جیلانی، ۱۴۱۷: ۲، ۲۸۱) یا «والمُراد یقرب به ... قد أوصل وبلغ إلی الـرَب الـذّی هُو المرقی، ونال عنده کُل طریف ونفیس ولطیـف ونقـی، فجـاز علـی کـل طـائع عابـد متقرب بار تقی» (الجیلانی، ۱۴۱۷: ۲، ۲۷۱). همچنین واژه «ابدال» که آمده اسـت: «ولـیٌ مـن العُبّـاد المنقطعـین إلـی الله تعـالی» (کسـنزانی، ۱۴۲۶: ۳، ۸۰) و نیـز بـا واژهٔ خواص‌الخواص بیان شده است (جیلانی، بی‌تـا، ۴۳؛ جیلانـی، ۱۳۶۹: ۶۹ ترجمـه)؛ امـا نکته مهم این است که در همهٔ تعاریف اصطلاحی ارائه‌شده از این سلسله‌واژگان، تأکیـد بر عناصر قُرب، برگزیده و خاص‌بودن مشهود است.[۴]

۲. ولی و شیخ در تصوف

در آیاتی از قرآن از اولیاء با عنوان دوستان برکشیدهٔ خداوند، سخن گفته شده اسـت (بقره: ۳۱؛ مائده: ۵۵؛ یونس: ۶۲). همچنین در اخبار و احادیث درباره این دوستان خـدا صحبت شده است؛ با وجود این، نه در قرآن و نه در احادیـث نبـوی (ص) هـیچ چیـز خاصی دربارهٔ توانایی‌های ایشان در انجام کارهای خـارق‌العـاده یـا تـأثیر و تصـرف در نفوس خلایق نیامده است. در منابع صوفیانه دوره‌های اولیه نیز وجـود طبقـه خـاص از افراد مقدس (اولیاء) که رابطه نزدیک و ویژه با خداوند داشته باشند، چیز چندانی یافـت نمی‌شود؛ اما در عوض این سکوت، در سال‌های بعد جای خود را به اعمال و اعتقـادات صوفیانه پُرطول و تفصیلی می‌دهد که در میان طریقت‌ها صوفی رواج یافت. ایـن تحـول ریشه در تحول مرتبط دیگری دارد؛ یعنی نقش شیخ صوفی از استاد / مُدرس به قُطب و مُرشد. به این تحول نخستین بار ابن‌عبّاد رُندی[۵] (م ۷۹۲ ق) اشاره مـی‌کنـد (ر.ک. مـایر، ۱۳۸۷: ۱۲۸؛ ابن‌عباد رندی، ۱۹۵۷: ۹۳). او عبارت «شیخ التَعلّیم» را درباره مشایخ قبلـی و «شیخ التَربیة» را درباره مشایخ قرون بعد به کار برده اسـت. مـایر[۶] مصـادیقی چنـد از مشایخ نخستین را برمی‌شمارد که شیخ التعلیم بوده‌اند. تعلیم به این معناست که شـیخی در یک گفتگو یا مجلس درسی، اطلاعاتی درباره رمـوز و حِکـم و آداب صـوفیه را بـه آگاهی شنونده/ شنوندگان برساند.[۷] هرچند تمیز تربیت از تعلیم در تصوف بسیار مشکل است؛ زیرا اساس ارتباط استاد و شاگرد در تصوف بر تربیت استوار بود و تعـالیمی کـه داده می‌شد، طبیعتاً مسائل تربیتی را نیز دربر می‌گرفت. در منابع صوفیه نیز مفاهیم تعلیم و تربیت غالباً به دلخواه با یکدیگر عوض می‌شود. با این وصـف، تربیـت در دوره‌هـای

بعد از مقام و ارزش خاصی برخوردار بود و در مقایسه با تعلیم آن را چنین توصیف می‌کردند که تربیت عبارت است از: «تصرف شیخ در رفتار مرید با دستورالعمل‌ها و نظارت و مراقبت مستقیم بر رفتار مرید و در مقام صبر و انتظار و نشستن برای رسیدن به نتیجه مطلوب» (ر.ک. مایر، ۱۳۸۷: ۱۲۹). نمی‌توان ادعای رُندی دربارهٔ اینکه در زمان‌های قبل فقط تعلیم وجود داشت و از تربیت اثری نبود را مطلق و صحیح دانست. با این وصف، تربیت از قرن پنجم هجری قمری به بعد موضع خاصی در تصوف به دست آورد، درحالی‌که در دوران تصوف کلاسیک (پیشگامان تصوف) بیشتر از خُودتربیتی سخن می‌رفت و استادان و مشایخ کمتر به رفتار و احوال درونی شاگردان خود توجه می‌کردند؛ اما با گسترش و انشعاب تصوف در شبکه‌ها و سلسله‌های مختلف (طریقت‌های تصوف) در قرن پنجم به بعد، تربیت شاگردان و نومریدان نیز اهمیت خاصی پیدا کرد. بنابراین آنچه در گذشته در حوزه تعلیم شاگردان انجام می‌گرفت، در مباحث نظری معطوف به تربیت معنوی و تحکیم سلوکی مریدان شده بود (مایر، ۱۳۸۷: ۱۳۲). تربیت صوفیه از لحاظ اصول نظری، ساختار و نماد مهمی دارد و آن اطاعت بی‌چون‌وچرا از شیخ یا ولی است.[۸] در این تحول برخی مناسک صوفیه مانند چله‌نشینی، ذکر و خرقه که پیش‌تر سابقه‌ای طولانی داشت، معنا و مفهوم عمیق‌تری پیدا کرده و با تشریفات و مراسم خاصی تحت نظارت شیخ/ ولی انجام می‌پذیرد که منجر به ایجاد مفهومی تحت عنوان ولی‌پرستی شده است.

۳. ولی‌پرستی

شیوهٔ خاصی که برای توجیه امام/ اولیاء/ شیخ‌پرستی وجود دارد این است که ریشهٔ این تعلیمات درباره اولیاء، پیامد اسلامی عامیانه یا انحرافی است. این مسئله با توجه به زمینه‌های فکری «نادرست» دربارهٔ جامعه کُرد به دلیل ساختار قبیله‌ای یا عامیانه آن یا دربارهٔ شیعیان به دلیل انحرافی یا غیراسلامی‌دانستن ریشه‌های آن (رافضی‌دانستن شیعه) به‌ویژه برای اندیشمندان غیرهمدل با این دو جریان به نظر معتبر است؛ درحالی‌که اصل قراردادن اعمال و رفتار عامه و مفهوم مبهم انحطاط/ انحراف یا دین عامیانه به‌عنوان عاملِ مؤثر در ظهور و تحول این باور عرفانی، به‌یقین از ارائهٔ توجیهی کافی برای همه پدیده‌های پیچیده مؤثر در این مسئله قاصر است.

پیش از قرن پنجم هجری، توکل کامل بـه امـر الهـی در جایگـاه مفهـومی عرفـانی، این‌گونه وصف می‌شود: «اول مقام اندر توکل آن است که پیش قدرت چنـان باشـی کـه مرده پیش مرده‌شوی چنانک خواهد می‌گرداند، مرده را هیچ ارادت و تدبیری و حرکتـی نباشد» (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۴۶)؛ اما این تصویر در قرون بعدی به مناسبات مریـد و شـیخ انطبـاق داده شـد (ر.ک. عـین‌القضـاة، ۱۹۶۲: ۱۰). همچنـین در دوران شـکل‌گیـری طریقت‌های صوفیه به بعد، در منابع و ادبیات صوفیه بارها تأکید شده است که «مرید در مقابل شیخ خود باید مانند جسدی بی‌اراده باشد» (جیلانـی، ۱۳۹۳: ۱۷؛ ر.ک. کسـنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۸۸). بنابراین اصلِ مورد پذیرش، اطاعت بی‌چون و چرا از شیخ می‌شـود و اینکه تربیت مرید بدون شیخ/ ولی امکان ندارد (عـین‌القضـاة، ۱۹۶۲: ۱۰). شـیخ همـان طریق به سوی خداست که با او بنـدگان طالـب (مُریـد) هـدایت مـی‌شـوند (جیلانـی، ۱۴۱۷ هـ ج ۲، ص ۲۸۱؛ کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۶۶)؛ همچنین اطاعت مریـد از شـیخ، اطاعت کاملی است و در هر امر و نهی کـه او را مـی‌کنـد، هماننـد وجـوب اطاعـت از نبی (ص) است و آزردن این مرد مقدس نادرست است. از قول عبدالقادر گیلانـی نقـل شده است: «مَن وقع فی عرض ولی ابـتلاه اللّـه بمـوت القلـب» (عیسـی، ۱۴۲۸: ۸۶).[۹] همچنین ضرورت وجوب ولی/ شیخ در طریقت قطعی تصور می‌شود (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۲ – ۳۷۳؛ جیلانی، بی‌تا: ۱۶۲) و ستایش او پرستش خداست (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲، ۳۶۴، باب ۱۸۱ فی معرفة مقام احترام الشیوخ).

۴. ولایت و سرپرستی (رهبری)

امام/ ولی/ شیخ‌پرستی تنها جنبه و نتیجه تحول پیش‌گفته در تصوف نبود، بلکه نتیجه دیگر این تحول در تفسیر صـوفیان از حـدیث مشـهور نبـوی بـود کـه عالمـان وارثـان پیامبرند.[۱۰] صوفیان فقیـر و بـی‌چیـز خیلـی زود در ادبیـات خـویش تغییـر شـگرفی را ایجاد کردند و خویش را مُلوک و پادشـاهان دنیـا نامیدنـد. کسـی از محمـد بـن واسـع (م ۱۲۳ هـق) توصیه‌ای خواست و گفت: «وصیت می‌کنم تو را بدان که پادشـاه (مَلـک) باشی در دنیا و آخرت» (ابونعیم، ۱۴۰۷: ۲، ۳۵۰؛ عطار، بی‌تا: ۱، ۵۵). نوشته‌شدن کتـابی با عنوان *آدب المُلوک*[۱۱] در قرن چهارم هجری، یکی از نشانه‌های متأخرتر آن است. این سنت و زبان در دوره‌های بعد پُرتکـرار اسـت؛ تـا جـایی کـه بـرای نمونـه در اندیشـه عزیزالدین نسفی و بعد سیدحیدر آملی، مبانی نظری آن بحث و بررسی می‌شود.[۱۲] یکی

از برداشت‌های رایج از این حدیث آن بود که آنان از سیره و شیوهٔ حیات پیامبر (ص) پیروی می‌کنند و مانند ایشان نوع جدیدی از قاصدان و برکشیدگان خداوند به عنوان سُفراء (در مقابل پیامبران یعنی رُسُل) شده‌اند. وجعلهم [الله] سفراء بینه و بین المُریدین، وکانوا أطبّاء[13] المریدین (ناشناس، ۱۹۹۱: ۳۳). این پیروان سیرهٔ رسول (ص) هستند که دربارهٔ آنان گفته می‌شود: «فحینئذ تکون وارث کلِّ رسول و نبیّ و صدّیق» (جیلانی، ۱۴۱۶: ۵۴). این صوفیان مدّعی بودند شیخ برای قوم خود همان است که پیامبر برای امت خویش بود و می‌گفتند: «فضل ما بر شما مریدان از آن است که شما با ما گویید و ما با او [حق] گوییم. شما از ما شنوید و ما از وی شنویم، شما با ما باشید و ما با او باشیم» (محمد بن منور، ۱۳۸۸: ۳۶۰؛ عطار، بی‌تا: ۲، ۱۵۶).

غزالی (م ۴۹۰ ق) می‌گوید: «فالشّیخُ فی قَومه کالنّبیُ فی اُمَّته و مَن مات بغیرِ شّیخُ فَقَد ماتَ میتة الجاهلیة» (غزالی، ۱۴۲۱: ۱۵۵). در دوره‌های بعد شیخ، خلیفهٔ خدا نامیده می‌شود (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۲). شیخ طریقت در تمام امور به‌جز نبوت، مانند نبی (ص) است؛ او نایب (جانشین، وارث) و وکیل عام اوست و وکیل مثل اصل است (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۲؛ کسنزانی حسینی، ۱۳۹۰: ۴۲). آورده‌اند: «أی أنه مثله ولکن بما یتناسب و مرتبة الولایة التی اختص بها» (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۴). بنابراین شیخ مثل نبی (ص) است به آنچه تناسب دارد و در مرتبه ولایتی که مختص به آن است و چنانکه نبی واسطهٔ بین خلق و حق می‌باشد، شیخ نیز چنین است (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۳). حتی دراویش کسنزان از علت اینکه آنها در رؤیا بدل رؤیت رسول (ص) که آرزوی دیدن او را داشته‌اند، صورت شیخ خویش را در رؤیا می‌دیدند، پرسیدند و عبدالکریم کسنزان پاسخ داد: «فقال حضرته: مَن یری الشیخ فکأنما رأی الرسول (ص) (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۲).[14] سألوا شاه الکسنزان [عبدالکریم کسنزان]، فقالوا: هل یحضر الشیخ عند المرید حتی فی النوم و یکون معینه إذا أراد أن یتحرك؟ هل هذا صحیح؟ فقال: إن الشیخ أکبر من ذلك، فالشیخ الحقیقی هو الذی تمتد روحانیته مع روح المرید حتی یکون حاضراً معه فی کل لمحة و نفس» (کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۷۳). بنابراین رهبری و سرپرستی ولی/ شیخ نه‌تنها در سلوک معنوی مرید، بلکه در همه ساحت‌های زندگی شخصی و جامعه گسترش می‌یابد و ولایت او ولایت تام و کاملی می‌شود.

۵. ولایت اکتسابی یا اعطایی (برگزیده‌بودن ولی)

صوفیان معتقدند «پیش از محمد (ص) در ادیان پیشین "ولی" نبود و اسم ولی نبود و مقربان خدا را از جمله انبیا می‌گفتند؛ اگرچه در هر دینی یک صاحب شریعت بود و زیاده از یکی نمی‌بود؛ اما دیگران خلق را به دین وی دعوت می‌کردند و جمله را انبیا می‌گفتند...؛ چون کار به محمد (ص) رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کنند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاست. این اولیاء، خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد (ص) پیدا آمد. خدای تعالی... ایشان را نایبان حضرت محمد (ص) گردانید که العلماء ورثة الانبیاء. در حق ایشان فرمود علماء اُمّتی کالانبیاء بنی‌اسرائیل» (نسفی، ۱۳۸۹: ۳۱۹)؛ اما تمام سالکان و صوفیان ولی نیستند، بلکه اولیاء گروهی خاص از برگزیدگان هستند که به تجارب والای روحانی (وصُول به درجهٔ کمال و تربیت) دست پیدا کرده‌اند (عزالدین کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۵۰). آنان که به چنین جایگاهی رسیده‌اند، شایستگی و توانایی ارشاد سالکان طریق را برای نیل به کمال دارند. این دیدگاه براین اساس است که «وَ الْولَایة ولایتان ولَایة تخرج من الْعَدَاوَة وَ هِی لعامة الْمُؤمنِینَ» (کلاباذی، ۱۴۲۲: ۸۲). بنابراین هر که از کفر تبری کند و ایمان آرد، از محل عداوت به محل ولایت آید؛ ولکن از روی عموم باید گفتن که مؤمنان اولیای خدایند (مستملی، ۱۳۶۶: ۳، ۱۰۰۱).

نوع دیگر ولایت، ولَایة اخْتِصَاص و اصطفاء و اصطناع است (کلاباذی، ۱۴۲۲: ۸۲؛ ر.ک. مستملی، ۱۳۶۶: ۳، ۱۰۰۱ ـ ۱۰۰۶). برگزیده‌بودن اولیاء (اصطفاء) عنصری است که در این تقسیم‌بندی ولایت نقش بارزی دارد. بر این اساس، ولایت به دو نوع عامه و خاصه تقسیم می‌شود. همچنین ولایت خاصه که اصل و اساس است، به دو نوع کسبی و اعطایی تقسیم می‌شود. در ولایت کسبی، مطابق نام‌گذاری ترمذی، «مهتدی» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲: ۴۰۷؛ حکیم ترمذی، ۱۳۷۹: ۱۸۸؛ همچنین برای دیدگاه کسنزانی، ر.ک. کسنزانی، ۱۴۲۶: ۲۱، ۲۶)، این نوع ولایت به دنبال ریاضت و مجاهده به دست می‌آید؛ اما ولایت عطایی خداوند، ولایتی است که او را به سوی خود برمی‌کشد و آن‌گونه که ترمذی گفته، «مجتبی» است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲: ۴۰۶؛ حکیم ترمذی، ۱۳۷۹: ۱۸۸؛ همچنین برای دیدگاه کسنزانی، ر.ک. کسنزانی، ۱۴۲۶: ۴، ۱۸۲). این ولیّ از صنف کسانی است که خداوند آنان را بنا به مشیت خود برگزیده است و نه از آن

افرادی کـه هدایتشـان را خداونـد بـه واسـطه انابـه [مجاهـدت درونـی] آنهـا برعهـده می‌گیرد.... مجتبی بنده‌ای است که خداوند قلب او را به سوی خود جذب می‌کند و این شخص جهد و تلاش طریق را تجربه نمی‌کند، بلکـه خداونـد او را بـه طریقـی جـذب می‌کند که گزیدهٔ انبیا را بدان جذب کـرد (حکـیم ترمـذی، ۱۳۷۹: ۲۵۲). بنـابراین ایـن برگزیدگی نه حاصل عبادت و مجاهده، بلکه موهبت الهی است. عبادة المرید مجاهـدة، وعبادة المراد موهبة (جیلانی، ۱۴۱۷: ۲، ۲۷۱).

در تحلیل جامعه‌شناختی این بحث، بروئین‌سن در کتاب *جامعـه‌شناسـی مـردم کـرد* می‌گویـد: «در کردسـتان راه‌هـایی کـه شخصـی بتوانـد بـه یـاری آن از پیونـد بـا خـدا (برگزیده‌بودن) صحبت کند، وجود دارد. رهبران نبی‌گونـه و صـاحب الهـام بـر اسـاس باورهای اسلامی ابا داشته‌اند از اینکه خود را رسول بخوانند و عنوان دیگری را از میـان فرهنگ‌های مفصل لغات باطنی اسلامی برگزیدند؛ نظیـر امـام، قطـب، غـوث و از همـه مهم‌تر شیخ» (بروئین‌سن، ۱۳۸۳: ۲۶۹ – ۲۹۸). این مسئله با سید بودن و داشتن دعـوی رابطه خاص با حضرت محمد (ص) تسهیل می‌شود و می‌تواند به موفقیت بیشتر کمـک کند (بروئین‌سن، ۱۳۸۳: ۳۰۰). مشایخ قادری افزون بر ادعای سـیادت عبـدالقادر قطـب اصلی طریقت، خود نیز بیشتر (به غیر از مشایخ طالبانی) از سادات هستند (بروئین‌سـن، ۱۳۸۳: ۳۱۶ – ۳۱۷). برای اینکه شخص بتواند شیخ طریقت شود، تنهـا یـک راه وجـود دارد؛ اینکه شیخ قبلی طریقت، به او اجازه دهد در مقام آموزگار [شـیخ] طریقـت عمـل کند. در مورد پسران شیخ معمولاً قدر مسلم ایـن بـود کـه یکـی از آنهـا (معمـولاً پسـر بزرگ‌تر) اجازه را از پدر دریافت داشته است (بروئین‌سن، ۱۳۸۳: ۳۰۸). سادات قـادری به‌جز به پسران خود به کسی اجازه شیخ‌شدن نمی‌دهند و این امر سبب شده است مردم چنین بپندارند که در این طریقت تنها سادات می‌توانند شیخ شوند (بـروئین‌سـن، ۱۳۸۳: ۳۷۰)؛[۱۵] اما آنچه از این تحلیل به پـژوهش مـا ارتبـاط پیـدا مـی‌کنـد، اعطـایی‌بـودن و برگزیده‌بودن مقام شیخ/ ولی در این طریقت است (در برابر نظر اکتسابی‌بودن مقام ولـی در تصوف، ر.ک. عبداللهی و ناجی، ۱۳۹۳: ۸۴ که نویسندگان معتقدند متصوفه، ولایـت را اکتسابی می‌دانند و هر کسی می‌تواند خودش را به قطبیت برساند).

جمع‌بندی و همگرایی با شیعه

«ولی» در شیعه در اصل عبارت از کسی است که بـه امـور اولویـت دارد؛ یعنـی در

امری یا در برابر چیزی سزاوارتر از دیگران است؛ به بیان دیگر، «وفی الجملة من کان والیا لأمر ومتحققا بتدبیره، یوصف بأنه ولیه وأولی به» (علم‌الهدی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۱۹)، «فالمحصل من معنی الولایة فی موارد استعمالها هو نحو من القرب یوجب نوعا من حق التصرف ومالکیة التدبیر» (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۶، ۱۲). نیز «ولی» کسی است که «لا یملك الإنسان نفسه دون أن ینفعل عن إرادته، ویعطیه فیما یهواه» (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۵، ۳۶۸). این تصرفات باطنی و حقیقی از جنبه ولایت است و این تصرفات از راه کسب و علوم کسبی حاصل نمی‌شود، بلکه اعطای الهی است (آملی، ۱۳۶۷: ۱۶۸). این ولایت بر اساس باور شیعه، بعد از نبی مکرم اسلام (ص) در امام علی (ع) (امام اول شیعیان) و امامان معصوم بعد از ایشان منحصر است. ضرورت پیروی از امام/ ولی و داشتن ولایت آن هم در جایگاه جانشین نبی (ص) و اعطایی‌بودن آن و نه اکتسابی‌بودن آن، در مجموعه باورهای شیعه یقینی است. البته ولایت در مجموعهٔ آموزه شیعه بسیار گسترده‌تر از این است، ولی آنچه در موضوع همگرایی با تصوف به معنای عام و کسنزانیه به طور خاص مرتبط است، مورد تأکید نویسندگان است.

توجیه تعالیم قادریه کسنزانیه درباره اولیاء بر اساس اصطلاح «اسلام/ دین عامیانه» به‌شدت از توضیح مباحث پیرامونی این بحث قاصر است. تئوری «بقای غیراسلامی» و «فرهنگ عامیانه» پیشنهاد می‌کند الگوی اعتقادی غیراسلامی درباره ولایت و ولی‌پرستی در محیط‌های فرهنگی که به طور ناقصی اسلامی شده‌اند یا از اسلام راست‌کیشانه (اهل جماعت) منحرف شده‌اند، تداوم می‌یابد و توجیه می‌شود؛ اما از یک‌سو، اعمال و اعتقادات طریقت قادریه کسنزانیه درباره ولی، به درجاتی ارتقا یافته‌اند که به معارف شیعه اثنی‌عشری بسیار نزدیک شده است و از سوی دیگر ارادت به خاندان اهل‌بیت (ع) (ر.ک. کسنزانی، ۱۴۲۶: ۴، ۱۸۲)،[۱۶] این اعتقادات را به معارف شیعه پیوند می‌زند؛ چنان‌که گویی این معارف ظرفیت مهمی برای همگرایی این جریان با شیعه‌اثنی‌عشری در ایران را دارد.

دربارهٔ قادریه کسنزانیه، پرداختن به این مقوله مُبهم در مورد دین سطح پایین یا عامیانه، تنها به سردرگمی پژوهش‌ها می‌انجامد، ظرفیت‌های همگرایی خاصِ این طریقت را از آن می‌گیرد و با ارائهٔ این رهیافت که این شیوه ذاتاً با اعتقادات عامیانه در دیگر گرایش‌های دینی تمایزی ندارد، تحلیل آن را غیرممکن می‌سازد. ازاین‌رو این رویکردها به مخرج مشترکِ مردم/ عامه‌پسندی تقلیل می‌یابند؛[۱۷] اما بررسی این پژوهش

آشکار می‌کند طریقت موردبحث، پدیده دینیِ متمایزی از دیگر پدیده‌های دینیِ عامیانه مثل هزاره‌باوری و التقاطی است. مهم‌تر آنکه این نوع خاص از اعتقادات پیرامون ولایت، نه به خاستگاه اجتماعی خاصی محدود می‌شود و نه برآمده از طبقات پایین جامعه است. همان‌گونه که بروئین‌سن نشان داده است، شیوخ قادری در عمل تا حدی اشرافی هستند (بروئین‌سن، ۱۳۸۳: ۳۳۴). بنابراین ضرورت داشتن ولی/ شیخ و پیروی بی‌چون چرا از او و اعطایی‌بودن (در برابر اکتسابی‌بودن) ولایت، از وجوه همگرایی این طریقت با شیعه اثنی‌عشری است. البته نویسندگان دوباره تأکید می‌کنند نکات واگرایی چندی در این آموزه بین این دو جریان وجود دارد که به دلیل نداشتن ارتباط موضوعی با عنوان مقاله، به آن اشاره نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در نمونه‌ای جالب توجه، نویسنده بحر الفوائد (که با عبدالقادر گیلانی نیز هم‌عصر بود، ر.ک: مقدمه مصحح کتاب) فصلی با عنوان «کتاب الرد علی المحلدین» دارد که در آن در پرسش و پاسخی بین یک ملحد (شیعه اسماعیلی منظورش است) و مدافع دین اهل‌سنت و جماعت، ملحد می‌پرسد صوفیان با ما موافق‌اند که مشایخ ایشان گفته‌اند: من مات و لاشیخ له فلادین له و ما نیز همچنین می‌گوییم [اشاره به جایگاه امام در اندیشه شیعه] و بعد نویسنده در پاسخ می‌نویسد «حاشا صوفیان از این مذهب و اعتقاد بیزارند و هرگز ایشان را با ملحدان پیوندی نبوده است ...» (ناشناس، ۱۳۴۵: ۳۵۷). تلاش‌هایی از این قبیل برای تبرئه صوفیان از ولی‌پرستی است (مقایسه شود با: ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱، ۶۳۱).

۲. دربارهٔ نفوذ اندیشه پیشگامان تصوف در بغداد تا قرن سوم هجری، در ضمن طریقت‌های صوفیانه در دوره‌های بعد، ر.ک: کارامصطفی، احمدتاگور. (۱۳۹۵ ش). تصوف: روزگار تکوین، ترجمه اشکان بحرانی. قم: دانشگاه مفید، به‌ویژه فصل‌های دوم و سوم.

۳. این نگاه به‌ویژه در آثار کسانی که در مطالعات تاریخ اسلام خود به برداشت‌ها و جریان‌های به زعم خود عامیانه از اسلام توجه نموده‌اند، کاملاً آشکار است؛ برای نمونه، ر.ک: محمدفؤاد کوپرولو (ترکیه) در تاریخ ادبیات ترکی و مقالهٔ «پیرامون اسلام در آناتولی» و فضل الرَحمَان (پاکستان – آمریکا) در کتاب اسلام. برای مطالعه موارد مشابه این دیدگاه‌ها دربارهٔ جامعه کُرد و باورهای عامیانه صوفیانه، ر.ک: نیکیتین، واسیلی. (۱۳۷۷ هـ ش). کرد و کردستان؛ بررسی از نظر جامعه‌شناسی و تاریخی، ترجمه محمد قاضی. تهران: درایت، ص ۴۴۸، که در آنجا معتقد است کُردها به شکل کاملاً ابتدایی به تجزیه و تحلیل تصوف پرداخته‌اند؛ تابانی، حبیب‌الله. (۱۳۸۰ ش). وحدت قومی کرد و ماد منشأ، نژاد و تاریخ تمدن کردستان. تهران: گستره ص ۳۶۹ که در آنجا یکی از عوامل رشد تصوف در میان کُردها را تطابق تصوف با جغرافیای عشایری و زیست عشایری می‌داند.

۴. برای مطالعه این واژه‌ها و مفاهیم در اصطلاح کسنزانی، ر.ک: کسنزانی، ۱۴۲۶ هـ ابدال ۸۰/۳ تا ۹۱؛ شیخ ۳۶۵/۱۲ تا ۴۱۱؛ مقام الصدق، الصدّیق و مقام الصدیقیه ۱۶۷/۱۲ و ۱۸۰ و ۱۹۴؛ ولی و ولایت ۲۵۴/۲۲ تا ۳۱۹.

۵. محمد بن ابراهیم نفزی حمیری رُندی، معروف به ابن‌عباد رُندی، فقیه، خطیب و از مشاهیر صوفیه در ۷۳۳ ق در شهر رنده در جنوب اندلس به دنیا آمد. در مغرب و در شهرهای چون تلمسان، سلا و طنجه تحصیل نمود و درنهایت در فاس از دنیا رفت. آثاری چون الرسائل الکبری، الرسائل الصغری، غیث المواهب العلیة بشرح الحکم العطائیة و أدعیة مرتبة علی أسماء الله الحسنی را تألیف نموده است.

٦. Meier, Fritz (م ۱۹۹۸ م)، اسلام‌شناس سوئیسی که به دلیل آثارش در تصوف اسلامی مشهور است.

۷. رُندی خود با تمسک به همین مسئله که شیخ التعلیم در گذشتهٔ تصوف وجود داشت و مشایخ متأخر از شیخ التربیة یا مربی سخن نگفته‌اند، معتقد است در تصوف شیخ التعلیم ضروری و شیخ التربیة به‌ویژه برای مریدان باذکاوت ضروری نیست (ابن‌عباد رندی، ۱۹۵۷: ۹۲ – ۹۳)، همین دیدگاه در موسوعة الکسنزان فیما اصطلح علیه أهل التصوف و العرفان نیز انعکاس یافته است (ر.ک: کسنزانی، ۱۴۲۶: ۱۲، ۳۹۴).

۸. برای نمونه در یکی از مصادیق دوره پیشگامان تصوف، ابوحفص حداد نیشابوری (م قرن سوم ق) روزی با مریدان خود به بغداد رفت. جنید بغدادی او را گفت شاگردان را ادب سلطانان آموخته‌ای (یعنی حتی بدون اجازه تو نشست و برخاست نمی‌کنند)؟ ابوحفص گفت ادب نیکو بر ظاهر نشان ادب نیکو بود اندر باطن (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶ – ۴۸۱؛ عطار: بی‌تا، ۱، ۲۸۹).

۹. در روایتی متأخر نفحات الانس جامی چنین نقل می‌کند: دو نفر از شخصیت‌های بغداد (عبدالله نام که بعدها تولیت اوقاف دمشق را می‌گیرد و ابن‌سقّا که مرتد شد) به همراه عبدالقادر گیلانی برای دیدن یک ولی/ غوث به بغداد رفتند. آن دو به دلیل اهانت و چون و چرا در نزد ولی خدا دچار خسران شدند، اما عبدالقادر به دلیل رعایت ادب به درجات عالی رسید (جامی، ۱۳۷۰: ۵۱۰؛ برای حکایت‌های مشابه این حکایت، ر.ک: قشیری، ۱۳۸۸: ۵۸۴، باب در نگاه‌داشت دل مشایخ و بگذاشتن خلاف ایشان). حکایت نفحات چنین است: پس من [عبدالله] و ابن‌سقا و شیخ عبدالقادر به زیارت غوث رفتیم. ابن‌سقّا در راه گفت: از وی مسئله‌ای خواهم پرسید که جواب آن ندانـد و من گفتم: از وی مسئله‌ای خواهم پرسید تا ببینم چه می‌گوید. شیخ عبدالقادر گفت: معاذاللّه! معاذاللّه! که از وی چیزی پرسم. من پیش وی می‌روم و انتظار برکات وی می‌برم ... [غوث/ ولی] از سر خشم در ابن‌سقّا نگریست و گفت: وای تو ای ابن‌سقّا، از من مسئله‌ای می‌پرسی که جواب آن ندانم؟ آن مسئله این است و جواب آن این. می‌بینم که آتش کفر در تو زبانه می‌زند. بعد از آن به من [عبدالله] نگریست و گفت: ای عبداللّه، از من مسئله‌ای می‌پرسی و می‌بینی که چه می‌گویم؟ آن مسئله این است و جواب آن این. هرآینه که فرو گیرد تُرا دنیا تا به دو گوش، با من بی‌ادبی کردی. بعد از آن به شیخ عبدالقادر نگریست و وی را به خود نزدیک نشاند و گرامی داشت و گفت: ای عبدالقادر، خدای و رسول خدای را خوشنود ساختی، به ادبی که نگاه داشتی. گویا که می‌بینم تُرا در بغداد که به منبر برآمده‌ای و می‌گویی: قَدَمي هذه عَلی رَقَبَة کُلِّ وَلیٍّ للّه، و می‌بینم اولیای وقت تُرا که همه گردن‌های خود را پست کرده‌اند اجلالَ و اکرام تُرَا. و هرچهَ نَسبت به شیخ عبدالقادر گفت واقع شد، و ابن‌سقّا به تحصیل علوم اشتغال بلیغ نمود و بر اقران خود فایق شد. خلیفه وی را به رسالت به مَلک روم فرستاد، ملک روم علمای نصرانی را با وی مناظره فرمود، همه را الزام و اقحام کرد. در نظر مَلک بزرگ نمود. مَلک را دختری بود خوب‌روی، به وی مفتون شد. وی را از مَلک خواستگاری کرد. گفت: به شرط آنکه نصرانی شوی. اجابت کرد، دختر به وی داد. پس ابن‌سقّا کلام غوث را یاد کرد و دانست که آنچه به وی رسید، به سبب وی رسید و اما من چون به دمشق رفتم، نورالدّین شهید مرا بر تولیت اوقاف اکراه کرد و دُنیا روی به من نهاد و سخنی که غوث در حق من گفته بود، راست شد.

۱۰. حدیث «العُلماء وَرَثَةُ الأنبیاء»، در منابع شیعی از امام صادق (ع) و در منابع اهل‌سنت از ابی‌درداء صحابی زاهد نقل شده است که در آن عالمان وارثان پیامبران معرفی شده‌اند. برخی چون امام خمینی (ره) از این حدیث برای اثبات «ولایت فقیه» استفاده کرده‌اند (خمینی، ۱۳۸۱: ۹۶) و صوفیان برای اثبات ولایت خویش آن را به کار برده‌اند (برای اطلاع از منابع کهن این حدیث در مجامع روایی اهل‌سنت و شیعه، ر.ک: ابن‌ماجه، ۱۴۱۸: ۱، ۲۱۳، ح ۲۲۳؛ ابوداود، ۱۴۲۰: ۳، ۳۱۳، ح ۳۶۴۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱، ۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۶۰).

۱۱. نویسنده این رساله ناشناس است. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: هرمان لندولت. (۱۳۷۵ ش). «ادب الملوک: رساله‌ای در عرفان اسلامی از قرن چهارم»، مترجم مصطفی ذاکری. تهران: نامه فرهنگستان، ش ۵، ص ۱۶۸ – ۱۷۲.

۱۲. برای نمونه، ر.ک: فیرحی، داود و مهدی فدایی‌مهربانی. (۱۳۸۶ ش). «پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی». تهران: پژوهش علوم سیاسی، س ۴، بهار و تابستان. ص ۴۷ – ۷۴.

۱۳. شیخ التربیة را غالباً در مقام طبیبی شفابخش و مرید را بیمار او توصیف کرده‌اند (جیلانی، [بی‌تا]، ص ۱۶۰). این قیاس آن‌قدر متداول بود که غزالی نیز شیخ را طبیب معرفی می‌کند (غزالی، ۱۴۲۱: ۱۵۴).

۱٤. برای توجیه شرعی این تشبیه از منظر قادریه کسنزانیه، ر.ک. کسنزانی، ۱۴۲۶ :۱۲، ۳۷۵ – ۳۷۹.

۱۵. کرون در اثر برجسته خود دربارهٔ تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، از زنجیره‌ای از رهبری معنوی و روحانی یا نوعی نردبان رستگاری سخن می‌گوید که باید در شیوه توزیع قدرت و ثروت هم خود را نشان دهد؛ ولی همان‌گونه که او متذکر می‌شود، این زنجیره [سلسله] فی نفسه اهمیتی بیشتر از توزیع پدیده‌های این‌جهانی داشت. همین شیوه رهبری معنوی و روحانی بود که صوفیان را دلمشغول خود می‌کرد (کرون، ۱۳۸۹: ۵۶۳؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک. همان: فصل بیستم کتاب).

۱٦. در طریقت قادریه کسنزانیه و سلسله مشایخ این طریقت مدعی هستند که این طریقت از حضرت محمد (ص) به دست امام علی (ع) رسیده و از جانب ایشان به دو جناح منشعب شده است؛ سپس این دو جناح در نزد شیخ معروف کرخی به هم رسیده است. در جناح نخست یا سلسله‌الذهب (جناح طلایی) برخی از امامان شیعه تا امام رضا (ع) قرار دارد. این امامان و بلکه سایر ائمه شیعه در نزد کسنزانیه دارای همان قداست و احترامی هستند که در شیعه از آن یاد می‌شود (با کمی ویرایش در وبگاه رسمی طریقت کسنزانی: https://pire-tarighat.com تاریخ مراجعه ۱۴۰۴/۰۲/۰۶).

۱۷. ر.ک. کارامصطفی، احمدتاگور. (۱۳۹۵ ش). تاریخ کهن قلندریه، ترجمه مرضیه سلیمانی. تهران: فرهنگ معاصر. به‌ویژه مقدمه مؤلف که مطالب مفیدی درباره نقد تقسیم دین‌باوری به دو سطح عامیانه و نخبگانی دارد؛ همچنین در پاورقی ص ۳۶، منابعی برای بحث انتقادی درباره مدل دولایه دین معرفی می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ ش). *الامالی*. تحقیق و ترجمه: محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ابن‌خلدون، عبدالرحمان بن محمد. (۱۳۷۵ ش). *مقدمه ابن‌خلدون*. ترجمه: محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی.
ابن‌عباد رندی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۵۷ م). *الرسائل الصغری*. تحقیق: پول نویا. بیروت: نشریه المشرق.
ابن‌عربی، محمد بن علی. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
ابن‌ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ ق). *سنن ابن‌ماجة*. تحقیق: بشار عواد معروف. بیروت: دارالجیل.
ابوداود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۰ ق). *سنن ابی‌داود*. تحقیق: صدقی محمد جمیل. بیروت: دارالفکر.
ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۴۲۱ ق). *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۷ ق). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دارالکتاب العربی.
آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۷ ش). *المقدمات من النصوص فی شرح الفصوص الحکم*. مصحح: عثمان اسماعیل یحیی و هانری کربن. تهران: توس.
بروئین‌سن، مارتین‌وان. (۱۳۸۳ ش). *جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت): ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان*. ترجمه: ابراهیم یونسی. تهران: پانیذ.
تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ ق). *تفسیر التستری*. محقق: محمد باسل عیون سود. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰ ش). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح: محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
جیلانی، عبدالقادر بن ابی‌صالح. (۱۳۶۹ ش). *فتح الربانی*. ترجمه: محمدجعفر مهدوی. تهران: نشر احسان.
جیلانی، عبدالقادر بن ابی‌صالح. (۱۳۹۳ ش). *رسائل عبدالقادر گیلانی*. ترجمه: حیدر شجاعی. تهران: مولی.
جیلانی، عبدالقادر بن ابی‌صالح. (۱۴۱۶ ق). *آداب السلوک و التوصل إلی منازل الملوک*. محقق: محمد غسان نصوح عزقول. دمشق: دارالسنابل.
جیلانی، عبدالقادر بن ابی‌صالح. (۱۴۱۷ ق). *الغنیة لطالبی طریق الحق (فی الاخلاق و التصوف و الاداب الاسلامیه)*. تحقیق: ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
جیلانی، عبدالقادر بن ابی‌صالح. (بی‌تا). *الفتح الربانی والفیض الرحمانی*. بیروت: دارالریان للتراث.
حکیم ترمذی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ ش). *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*.

برگردان همراه با مقدمه دو اثر از حکیم ترمذی از برند راتکه و جان اوکین. ترجمه: مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
حکیم ترمذی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ ق). *ختم الاولیاء*. تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعة الکاثولیکیة.
خمینی موسوی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۱ ش). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۳۰ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داوودی. بیروت: الدارالشامیه.
زمردی، حمیرا؛ و زهرا نظری. (۱۳۸۸ ش). «سیر اندیشه ولایت در تصوف اسلامی بر پایه امهات کُتب نثر صوفیه». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. س ۱. ش ۱.
شعرانی، عبدالوهاب بن احمد. (۱۳۱۵ ق). *الطبقات الکبری، المسمّی لواقح الأنوار القدسیة فی مناقب العلماء و الصوفیة*. قاهره: العامرة الشریفه.
صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل‌محمد (ص)*. تصحیح: محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی. قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی النجفی (ره).
طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۱ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
عبداللهی، محمداسماعیل؛ و حامد ناجی. (۱۳۹۳ ش). «نگرشی تحلیلی بر مفهوم ولایت در تصوف و عرفان اسلامی». *پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان*. ش ۳.
عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۹۴ ش). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح: جلال‌الدین همایی. تهران: سخن.
عطار، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *تذکرة الاولیاء، از روی چاپ نیکلسون با مقدمه میرزامحمدخان قزوینی*. تهران: مرکزی.
علم‌الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی). (۱۴۱۰ هـ). *الشافی فی الإمامة*. تحقیق: عبدالزهراء حسینی و سیدفاضل حسینی میلانی. تهران: مؤسسه الصادق (ع).
عیسی، عبدالقادر. (۱۴۲۸ ق). *حقائق عن التصوف*. حلب: دارالعرفان.
عین‌القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۹۶۲ م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلی علماء البلدان*. محقق: عفیف عسیران. پاریس: دار بیبلیون.
غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۲۱ ق). *سر العالمین و کشف ما فی الدارین*. تصحیح: ایمن عبدالجابر البحیری. قاهره: دارالآفاق العربیة.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*. تصحیح: محسن آل‌عصفور و مهدی مخزومی. قم: هجرت.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸ ش). *ترجمه رساله قشیریه*. مترجم: ابوعلی حسن بن

احمد عثمانی. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
کارامصطفی، احمدتاگور. (۱۳۹۵ ش). *تصوف: روزگار تکوین*. ترجمه: اشکان بحرانی. قم: دانشگاه مفید.
کرون، پاتریشیا. (۱۳۸۹ ش). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. ترجمه: مسعود جعفری. تهران: سخن.
کسنزانی حسینی، نهرو. (۱۳۹۰ ش). *آراستگی به آداب اسلامی در طریقت کسنزانی*. مترجم: حمید مستعان. سنندج: (کتاب منتشرنشده).
کسنزانی، محمد. (۱۴۲۶ ق). *موسوعة الکسنزان فیما اصطلح علیه أهل التصوف و العرفان*. دمشق: دار المحبة.
کلاباذی، ابوبکرمحمد. (۱۴۲۲ ق). *التعرف لمذهب أهل التصوف*. محقق: احمد شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تصحیح: علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
مایر، فریتس. (۱۳۸۷ ش). *سنگ‌بناهای معارف اسلامی (منتخبی از مقالات علوم اسلامی) جلد اول تصوف*. ترجمه: مهرآفاق بابیوردی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶ ش). *شرح التعرف لمذهب التصوف (نورالمریدین و فضیحه المدعین)*. تصحیح: محمد روشن. تهران: اساطیر.
معین‌الدینی، فاطمه. (۱۳۸۵ ش). «ولی و ولایت در عرفان». *نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان*. ش ۱۹. ص ۲۱۱ – ۲۳۳.
میهنی، محمد بن منور. (۱۳۸۸ ش). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تحقیق: ذبیح‌الله صفا. تهران: فردوس.
ناشناس. (۱۳۴۵ ش). *بحرالفوائد*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ناشناس. (۱۹۹۱ م). *ادب الملوك فی بیان حقائق التصوف*. محقق: برند راتکه. بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة.
نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۴۴ ش). *کشف الحقایق*. تصحیح: احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۹ ش). *الانسان الکامل*. تصحیح: ماریژان موله. تهران: طهوری.

Religious Studies
A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

An Analysis of the Hypothesis of Islam's Borrowing of Teachings from Judaism
(Case Study: Priesthood in Judaism and Sayyidhood in Islam)

Mohsen Daleer[*] & Seyed Reza Moaddab[**]

[Received: 2025/6/1; Accepted: 2025/6/30]

Some researchers, citing apparent similarities among religions, have proposed the hypothesis that Islamic teachings were borrowed from Judaism. One such case is the comparison between the institution of priesthood in Judaism and sayyid status in Islam, based on the condition of blood-line descent from the prophets. Using a comparative analytical method, this study seeks to address the following central question: How can a comparison of the rationale for the emergence, structure, and economic and social dimensions of priesthood and sayyid status challenge the theory of borrowing and demonstrate the independence of the institution of sayyid status? The findings show that, although both institutions share a "basis of attribution" (blood lineage), fundamental substantive, structural, and foundational differences exist between them. In Judaism, priesthood was a hereditary and exclusive office with particular economic and social functions, whereas sayyid status in Islam is not an office with an exclusive structure; rather, it is rooted in love for the Prophet (peace be upon him) and the recompense for his prophetic mission, and sayyids have enjoyed complete freedom in the affairs of life. These fundamental distinctions invalidate the theory that Islamic teachings were borrowed from Judaism and establish the authenticity and independence of the institution of sayyid status in Islam.Sayyidhood, thereby refuting claims of borrowing and affirming the authenticity of Sayyidhood within Islam.

Keywords: Priests, Sayyids and Sayyidhood, Islam, Judaism, Genealogies.

* Faculty Member and Researcher at the Research Institute of Prophetic Lineage (Al-Dhurriyah Al-Nabawiyyah), Qom, Iran (Corresponding Author). Email: Dr.deleer@gmail.com
** Professor at the Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Iran. Email: moadab_r313@yahoo.com

الدّراسات الدّينية
السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ١٤٤٧

دراسة فرضية اقتباس التعاليم الإسلامية من اليهودية (دراسة حالة الكهانة في اليهودية والسيادة في الإسلام)

محسن دلير* و سيد رضا مؤدب**

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/١٢/٢٥؛ تاريخ القبول: ١٤٤٧/١/٤]

طرح بعض الباحثين، استنادًا إلى أوجه التشابه الظاهر بين الأديان، فرضية اقتباس التعاليم الإسلامية من اليهودية؛ ومن جملة ذلك مقارنة مؤسسة «الكهانة» في اليهودية بـ«السيادة» في الإسلام، على أساس شرط الانتساب الدموي إلى الأنبياء. ويسعى هذا البحث، باستخدام المنهج التحليلي المقارن، إلى معالجة السؤال الرئيس الآتي: كيف يمكن لمقارنة فلسفة نشأة الكهانة والسيادة وبنيتهما وأبعادهما الاقتصادية والاجتماعية أن تتحدى نظرية الاقتباس وتبيّن استقلال مؤسسة السيادة؟ وتبيّن (النسب، على الرغم من اشتراك المؤسستين في «أساس الانتساب» (النسب الدموي)، فإن بينهما فروقًا ماهوية وبنيوية وأساسية جوهرية؛ فالكهانة في اليهودية منصب وراثي وحصري ذو وظائف اقتصادية واجتماعية خاصة، في حين أن السيادة في الإسلام ليست منصبًا ذا بنية حصرية، بل تتجذر في محبة النبي (ص) وأجر الرسالة، وقد تمتع السادة بحرية كاملة في شؤون الحياة. وتؤدي هذه الفروق الجوهرية إلى إبطال نظرية اقتباس التعاليم الإسلامية من اليهودية، وإثبات أصالة مؤسسة السيادة في الإسلام واستقلالها.

الكلمات المفتاحية: الكهان، السادة والسيادة، الإسلام، اليهودية، الأنساب.

* باحث وعضو الهيئة العلمية في معهد الذرية النبوية للبحوث، قم، إيران، (المؤلف المراسل) Dr.deleer@gmail.com
** أستاذ بقسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة قم، إيران moadab_r313@yahoo.com

بررسی‌های ادیانی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

واکاوی انگارۀ اقتباس آموزه‌های اسلام از یهودیت
(مطالعه موردی: کهانت در یهودیت و سیادت در اسلام)

محسن دلیر* سیدرضا مؤدب**

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰]

چکیده

برخی پژوهشگران با استناد به شباهت‌های ظاهری میان ادیان، فرضیه اقتباس آموزه‌های اسلامی از یهودیت را مطرح کرده‌اند؛ از جمله این موارد، مقایسه نهاد کهانت در یهودیت با سیادت در اسلام بر پایه شرط انتساب خونی به پیامبران است. این پژوهش با روش تحلیل تطبیقی درصدد آن است به این پرسش اصلی بپردازد که مقایسه فلسفه پیدایش، ساختار و ابعاد اقتصادی اجتماعی کهانت و سیادت، چگونه نظریه اقتباس را به چالش کشیده و استقلال نهاد سیادت را تبیین می‌کند؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد اگرچه هر دو نهاد در پایه انتساب (نسب خونی) اشتراک دارند، اما تفاوت‌های ماهوی، ساختاری و مبنایی بنیادینی میان آن‌ها حاکم است؛ کهانت در یهودیت منصبی موروثی، انحصاری و با کارکردهای ویژه اقتصادی اجتماعی بود، درحالی‌که سیادت در اسلام منصبی با ساختار انحصاری نیست، بلکه ریشه در محبت به پیامبر (ص) و اجر رسالت دارد و سادات از آزادی کامل در شئون زندگی برخوردار بوده‌اند. این تمایزات بنیادین، نظریه اقتباس آموزه‌های اسلامی از یهودیت را ابطال نموده و اصالت و استقلال نهاد سیادت در اسلام را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کاهنان، سادات و سیادت، اسلام، یهودیت، انساب.

* عضو هیئت‌علمی و پژوهشگر پژوهشکده الذریة النبویة، قم، ایران (نویسنده مسئول) Dr.deleer@gmail.com
** استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران moadab_r313@yahoo.com

مقدمه

برخی از خاورشناسان همچون گایگر،[1] توری[2] و ... با استناد به شباهت‌های انکارناپذیر بین دو دین ابراهیمی یهود و اسلام، بدون توجه به سرچشمه وحیانی مشترک آنها، ادعا کرده‌اند که اسلام از منابع یهودی اقتباس کرده است و بخشی از آموزه‌های آن مستقیم از متون این دین برگرفته شده است. پذیرش چنین ادعایی به معنای تردید در وحیانی‌بودن قرآن و چالش در ریشه‌های الهی اسلام خواهد بود؛ ازاین‌رو برای ارزیابی فرضیه یادشده، آموزه‌ها و سنت‌های هر دو دین در منابع اصیل باورمندان به آنها واکاوی شده است و ارزیابی ادعاهای مطرح شده، ضرورت می‌یابد.

اهمیت بالای بررسی این موضوع و پاسخ به شبهه یادشده، موجب نگارش مقالاتی شده است که در این میان، برخی با رویکردی عمومی به نقد و رد این دیدگاه پرداخته‌اند[3] و برخی دیگر بر نقد دیدگاه یک خاورشناس متمرکز شده‌اند.[4] در این میان، جای مطالعه موردی مشابهت‌های ادعایی هنوز خالی به نظر می‌رسد؛ درحالی‌که مطالعه‌های موردی می‌توانند نتایجی دقیق‌تر و علمی‌تر ارائه دهند. بر همین اساس، در این پژوهش با هدف بررسی ادعای تأثیرپذیری اسلام از یهودیت با رویکرد تطبیقی و روش تحلیلی، با استناد به منابع اصیل و معتبر دینی (عهد عتیق برای یهودیت و قرآن و حدیث برای اسلام)، تلاش شده است از طریق مقایسه ابعاد ساختاری، معنوی، اقتصادی و حقوقی سیادت در اسلام و کهانت در یهودیت، ادعای اقتباس مطالعه و با روشن‌کردن تفاوت‌های بنیادین سیادت با کهانت، ادعای یادشده ارزیابی و نقد شود. در این پژوهش، نخست به طرح فرضیه اقتباس سیادت از کهانت و مستندات این شبهه پرداخته شده است؛ در ادامه پیشینه، جایگاه و احکام کهانت در یهودیت و سیادت در اسلام بررسی می‌شود و با توجه به نتایج به‌دست‌آمده از این مطالعه، ادعای اقتباس سیادت از کهانت ارزیابی خواهد شد.

۱. استدلال باورمندان به اقتباس

زمزمه‌های اقتباس قرآن از آموزه‌های پیشین در خود قرآن گزارش شده است (نحل ۱۶: ۱۰۳؛ فرقان ۲۵: ۴) و خاورشناسان در سده‌های اخیر این ادعا را تکرار و برای ادعای خویش به شباهت‌های بین قرآن و منابع ادیان دیگر استناد کرده‌اند (بلاشر، ۱۳۷۲هـ‌ش، ص ۳۵ – ۷۰؛ گلدزیهر، ۱۹۴۶م، ص ۵ – ۹ – ۱۴؛ نولدکه، ۲۰۰۰م، ص ۷).

نمونه‌ای از این مشابهت‌ها، همانندی جایگاه کاهنان در یهود با سیادت در اسلام است. توضیح اینکه مناصبی دینی مانند «رَبّی»[5] در یهودیت وجود دارند که دست‌یابی به آنها نیازمند تحصیلات دینی در مدارس وابسته به یهودیت است؛ با این حال شرط دست‌یابی به منصب‌هایی دیگر انتساب خونی است. بر اساس گزارش‌های موجود، تیره‌ای از قبیله لاوی، یعنی خاندان هارون به‌مثابهٔ کاهنان متمایز شده‌اند و امتیازهای بیشتر و بالاتری داشته‌اند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۱هـ ج ۲، ص ۱۰۶)؛ در اسلام نیز با وجود عالمان دینی، برای خاندان پیامبر اکرم (ص) احکامی متفاوت در نظر گرفته شده و عنوان سیادت پدید آمده است.

شباهت در انتقال موروثی این عناوین دینی با حدیث متواتر مشهور به «منزلت» کامل می‌شود (قمی، ۱۴۰۴هـ ج ۱، ص ۲۹۳؛ هلالی، ۱۴۰۵هـ ج ۲، ص ۵۶۸؛ طیالسی، ۱۴۱۹هـ ج ۱، ص ۱۶۷ - ۱۷۰ - ۱۷۳؛ ابن‌راهویه، ۱۴۱۲هـ ج ۵، ص ۳۶؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱هـ ج ۳، ص ۶۷) که در آن امام علی (ع) در جایگاه برادر رسول خدا (ص)، یعنی در جایگاه هارون نسبت به موسی (ع) معرفی شده است. با توجه به اینکه طبق سنت یهود، لاویان و حضرت موسی(ع) از سبط لاوی و از یک نسل بودند و کاهنان برادرزادگان آن حضرت(ع) هستند؛ سادات نیز با رسول خدا (ص) از قبیله بنی‌هاشم و یک نسل و گروه خاصی از ایشان با عنوان علویون از نسل امام علی (ع) هستند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که الگوی لاویان و کاهنان در اسلام درباره بنی‌هاشم و دودمان امام علی (ع) تکرار شده است و این تشابه الگو، قرینه‌ای بر شبههٔ اقتباس سیادت از کهانت است.

۱. کهانت

۱-۱. تعریف و مفهوم

منابع لغوی اسم مصدر «کهانت» را اخترشناسی، غیب‌گویی، فالگویی و پیشگویی معنا کرده‌اند (عمید، ۱۳۸۹هـ ش، ص ۸۶۰؛ معین، ۱۳۸۶هـ ش، ج ۲، ص ۱۴۱۹؛ صبری پاشا، ۱۴۲۴هـ ج ۱، ص ۳۲۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹هـ ش، ج ۴، ص ۲۱۵) که واژه «کاهن» برگرفته از آن است و دو مرتبه در قرآن به کار رفته است (طور ۵۲: ۲۹؛ حاقه ۶۹: ۴۲). این واژه، اسم عام بر وزن فاعل و از ریشهٔ زبان‌های سامی باستان است که به یک نهاد آیینی و دینی و مجری مراسم مذهبی در ادیان مختلف از جمله یهود اشاره

دارد و نقش اصلی ایشان در بنی‌اسرائیل از دوره موسی (ع) تا زمان تخریب دوم معبد و ظهور ربانیسم، تعلیم آموزه‌های دینی، قضاوت و واسطه‌گری بین خدا و بنی‌اسرائیل بود (عهد عتیق، تثنیه، ج ۱۷، ص ۹ – ۱۱؛ اول تواریخ، ج ۲۳، ص ۴ – ۵).

۱-۲. پیدایش و سیر تاریخی کهانت در یهود

از میان بنی‌اسرائیل، فرزندان هارون برادر حضرت موسی از قبیله لاوی به عنوان کاهن برای خدمت در معبد برگزیده شدند و کهانت در این خاندان موروثی شد (عهد عتیق، اعداد، ۳: ۱۲ و ۱۸: ۲ و ۶؛ لاویان، ۲۱: ۱ تا ۸؛ خروج، ۲۷: ۲۱ و ۲۸: ۱ و ۲۹: ۹). در تورات می‌خوانیم: «و هارون و پسرانش را نزد دروازه خیمهٔ اجتماع آورده، ایشان را به آب غسل ده * و هارون را به رخت مقدس بپوشان و او را مسح کرده تقدیس نما تا برای من کهانت کند. * و پسرانش را نزدیک آورده ایشان را به پیراهن‌ها بپوشان * و ایشان را مسح کن چنان‌که پدر ایشان را مسح کردی تا برای من کهانت نمایند و مسحِ ایشان هر آینه برای کهانت ابدی در نسل‌های ایشان خواهد بود» (عهد عتیق، خروج، ۴۰: ۱۳ تا ۱۶).

تعداد فرزندان لاوی که در تورات سه تن گزارش شده‌اند (عهد عتیق، پیدایش، ۴۶: ۱۱؛ اعداد، ۳: ۱۷؛ اول تواریخ ایام، ۶: ۱)، ازدیاد یافت تا اینکه در سرگردانی صحرای سینا و پیش از ورود به سرزمین کنعان بیش از ۲۲ هزار نفر شمارش شدند (عهد عتیق، اعداد، ۳: ۳۹ و ۲۶: ۶۲) که هارون و چهار فرزندش عضوی از ایشان بودند. تاریخ گزارش می‌دهد که در هنگامه نابودی معبد به فرمان بخت‌النصر در حدود ۵۸۶ قبل از میلاد (ناس، ۱۳۵۴هـ‌ش، ص ۳۴۸؛ امیر، ۲۰۱۴م، ص ۲۹۷؛ اپستاین، ۱۳۸۸هـ‌ش، ص ۴۷ – ۵۸)، دست کم ۸۰ هزار نفر کاهن کشته شدند؛ چنان‌که چنین گزارشی از زمان شهادت حضرت زکریا نیز وجود دارد (تلمود اورشلیم، ۲۰۱۵هـ تعنیت: فصل ۴، میشنه ۷، ابیات ۱۸ و ۱۹)[۶] و این مسئله نشان‌دهندهٔ افزایش جمعیت کاهنان است.

دوره پس از بازگشت یهودیان از اسارت بابلی و بازسازی معبد را دوره حکومت و زمامداری کاهنان دانسته‌اند و آن را نزدیک به چهارصد سال برآورد کرده‌اند (ناس، ۱۳۵۴هـ‌ش، ص ۳۵۵) که در این دوره تغییرات بسیاری در بافت دینی و جمعیتی یهودیان پدید آمد و به‌تدریج قدرت سیاسی از پادشاهان به کاهنان منتقل شد (اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۷۵). گزارش‌های مختلفی درباره نقش کاهنانی در سطوح

متفاوت مدیریتی وجود دارد؛ همچون مدیریت تجدید بنای معبد و بازنویسی کتاب مقدس یهودیان، دیدار با اسکندر مقدونی در جایگاه نماینده بنی‌اسرائیل، زمامداری سیاسی و گاه رهبری نهضت‌های مبارزاتی و استقلال‌طلبانه، تا جایی که سنت‌های به‌جای‌مانده از ایشان در تشریع احکام محترم شمرده شده است (ابن‌خلدون، ۱۴۰۱هـ ج ۱، ص ۲۸۹ – ۴۴۲ و ج ۲، ص ۱۳۷ – ۱۳۸؛ ابان، ۱۳۵۸هـ‌ش، ص ۱۰۲ – ۱۰۵؛ بنی‌حسینی، ۱۳۷۲هـ‌ش، ج ۲، ص ۹۴۸؛ یوسیفوس، ۱۸۷۲م، ص ۱۵ – ۲۶ – ۲۹؛ امیر، ۲۰۱۴م، ص ۱۰۸ – ۱۱۷ – ۱۴۰؛ اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۴۷ – ۱۴۱).

در میان کهنه، مقام کاهن اعظم (כהן גדול) بالاترین جایگاه را داشت؛ ازاین‌رو افراد زیادی خواستار رسیدن به این مقام بودند. بر این اساس هم تاریخ شاهد تحولات بسیاری در معیارهای احراز مقام کهانت اعظم است؛ زیرا این مقام در آغاز بر اساس وراثت از پدر به پسر منتقل می‌شد، اما بعدها قوانینی وضع شد تا برجسته‌ترین کاهن هر نسل به این سمت منصوب شود تا اینکه در دورهٔ سلسله حشمونائیم معیارها تنزل یافت و حتی گزارش واگذاری آن بر اساس پرداخت مبالغ هنگفت نیز ثبت شده است (اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۵۱).

تخریب دوم معبد اورشلیم در سال ۷۰ میلادی، نقطه عطف دگرگونی ساختار دینی یهودیت بود (کلاپرمن، ۱۳۴۷هـ‌ش، ج ۲، ص ۱۶۹– ۱۷۳ – ۱۸۴ – ۱۸۸). تا پیش از این رویداد، کهانت محور اصلی حیات دینی به شمار می‌رفت و انحصار وساطت میان خدا و قوم اسرائیل را در دست داشت؛ ولی پس از تخریب معبد به دست رومیان، کهانت در عمل کارکرد خود را از دست داد و مشروعیت آن به چالش کشیده شد و رو به افول نهاد و «یهودیت ربانی» به‌تدریج به‌مثابهٔ وجه غالب در جامعه یهود جانشین آن شد؛ به گونه‌ای که حتی ادعای انتساب به این خاندان بسیار کم مطرح می‌شد (هاکس، ۱۳۹۴هـ‌ش، ص ۷۶۰؛ تطیلی، ۲۰۰۲م، ص ۲۴۴؛ مکلین راجرز، ۲۰۲۱م، ص ۳ – ۵؛ وستوود، ۲۰۱۷هـ ص ۱۸۹ – ۱۹۳). بر این اساس، دانایان به شریعت بر کاهن اعظم ترجیح یافتند و این عبارت کتاب مقدس «حکمت تورات، گران‌بهاتر از مروارید است» (امثال سلیمان: باب ۳، بند ۱۵)، چنان معنا شد که دانشمندان ربی از کاهن اعظم گران‌بهاتر هستند و ربی‌ها به رهبران قوم یهود تبدیل شدند (اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۱۴۳)؛ حتی برخی بر این تصمیم بودند که منابع مالی ایشان را قطع کنند (تلمود اورشلیم، معصر شنی: فصل ۵، میشنه ۳، ابیات ۵ – ۶).[۷]

۱-۳. احکام کاهنان در دیانت یهود

کاهنان در خیمهٔ عبادت و سپس در معبد اورشلیم نقش اساسی ایفا می‌کردند و مسئولیت خدمت درون حجاب و داخل معبد قدس و همچنین قربانی به ایشان واگذار شده بود (عهد عتیق، اعداد، ۱۸: ۵ و ۷)؛ چنان‌که تلاوت سرودهای دینی بر عهدهٔ کاهنان قرار داشت (امیر، ۲۰۱۴م، ص ۷۶ – ۷۷). کتاب *میشنا* شرحی از کارهای روزمره و وظایف کاهنان در معبد را ارائه داده است که نشان می‌دهد مسئولیت‌های متنوعی از نگهبانی معبد گرفته تا انجام آیین‌های خاص در تالارهای آن بر عهده ایشان بوده است (میشنا، رساله تامید: باب ۱، بند ۱).

کاهنان نه‌تنها در اجرای آیین‌های مذهبی، بلکه در حفظ و تداوم سنت‌های دینی و اجتماعی قوم بنی‌اسرائیل نقش داشتند و برخی از احکام دین یهود برگرفته از سنت‌های رفتاری ایشان است (نتصر، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۳۲۹؛ اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۷۳-۷۴-۱۰۱).

عهد عتیق مسئولیت‌های زیر را از وظایف کاهنان برشمرده است:

تبلیغ شریعت، انجام مراسم قربانی در معبد، تطهیر آیینی و اجرای مراسم کفاره، پاشیدن خون ذبیحه به محراب و پردهٔ مقدس، سوزاندن بخور، نگهداری از ظروف مقدس، روشن نگه‌داشتن چراغدان، مداوای بیماران و تطهیر بیماران مبتلا به بَرَص بر اساس دستور شریعت، برگزاری مراسم عید، زنده نگه‌داشتن "سَبْت" و حفظ تقدس آن. از دیگر وظایف کهنه، برکت‌دادن به قوم اسرائیل بود که در تورات بیان شده است و تنها مردانی که از نسل مستقیم هارون هستند، مجاز به انجام آن می‌باشند (عهد عتیق، خروج، ۲۷: ۲۰ و ۲۱؛ لاویان، ۱: ۵ تا ۲۳ و ۳: ۲ و ۴: ۶ و ۶: ۹ تا ۱۳ و ۷: ۱ تا ۱۷ و ۹: ۵ تا ۱۱ و ۱۶: ۲ تا ۳۴ و ۱۵: ۵ تا ۱۹ و ۲۶: ۱۴ تا ۴۸؛ اعداد، ۶: ۲۲ تا ۲۷).

چنان‌که برخی از نام‌های الهی در میان کاهنان محفوظ بود و به عنوان اسرار به گروه اندکی از شاگردان آموزش داده می‌شد (اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۱۸۱ – ۱۸۲).

کاهنان باید برخی ممنوعیت‌های خاص را رعایت می‌کردند؛ از جمله ممنوعیت لمس اجساد جز برای جسد بستگان درجه یک و ممنوعیت ازدواج با بیوه‌ها و زنان مطلقه (عهد عتیق، لاویان، ۲۱: ۱ تا ۱۵؛ میشنا، یوامو‌ت: باب ۴، بند ۶). در توضیح حکم ممنوعیت ازدواج با زن مطلقه گفته شده است: «کاهنان اگرچه همسر خود را می‌توانند طلاق دهند، ولی به منظور پاک نگه‌داشتن نسل و سلسله خانوادگی خود اجازه ندارند با زن مطلقه ازدواج کنند» (نتصر، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۳۳۸).

کاهن اعظم تنها شخصی بود که در روز کیپور اجازه ورود به قدس‌الاقداس را داشت و می‌توانست به عنوان واسطه بین مردم و خدا برای گناهان قوم اسرائیل کفاره دهد (عهد عتیق، لاویان، ۱۶: ۲ تا ۳۴؛ اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۱۰۱). لباس او همیشه نفیس‌تر و نیکوتر از کاهنان دیگر بود، مگر در روز کفاره که لباس سادهٔ سفیدی از کتان می‌پوشید (هاکس، ۱۳۹۴هـ‌ش، ص ۷۱۳).

برخی از این رسم‌ها هنوز هم به وسیله کسانی خود را از خاندان هارون می‌دانند و کاهن به شمار می‌روند، انجام می‌شود که از جمله آنها مراسم برکت کاهنی (براخای کُهنیم) در کنیسه‌هاست (حییم، ۱۳۷۲هـ‌ش، ج ۱، ص ۲۴۴ – ۲۵۸)؛ چنان‌که ایشان ممنوعیت‌های ذکرشده را هم رعایت می‌کنند (اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۱۷۸).

۱-۴. منابع مالی لاویان و کاهنان

تورات، کهانت را هدیه‌ای به خاندان هارون دانسته است (عهد عتیق، اعداد، ۱۸: ۷)؛ با این وجود، بر خلاف دیگر اسباط، در تقسیم زمین‌ها، هیچ مِلک و زمین کشاورزی را به لاویان و از جمله کاهنان اختصاص نمی‌دهد (عهد عتیق، اعداد، ۱۸: ۲۰ و ۲۳؛ صحیفه یوشع، ۱۳: ۱۴)؛ ولی در مقابل، چهل‌وهشت شهر با مراتع آنها که در قلمرو سایر قبایل بودند را برای امرار معاش در اختیار ایشان قرار داده است (عهد عتیق، صحیفه یوشع، ۲۱: ۴۱).

در تورات منابع مالی تأمین ایشان چنین تعیین شده است: «و به بنی‌لاوی اینک تمامی عُشر اسرائیل را برای ملکیّت دادم... *...* زیراکه عُشر بنی‌اسرائیل را که آن را نزد خداوند برای هدیهٔ افراشتنی بگذرانند به لاویان به جهت مِلک بخشیدم؛ بنابراین به ایشان گفتم که در میان بنی‌اسرائیل مِلک نخواهند یافت» (عهد عتیق، اعداد، ۱۸: ۲۱ و ۲۴).

تورات در خطاب به هارون به‌اختصار شش منبع را مشخص کرده است: ۱. هدایای مقدس شامل انواع قربانی‌ها، هدایای آردی و...؛ ۲. هدایای تکان‌دادنی؛ ۳. محصولات کشاورزی که به خداوند تقدیم می‌شود؛ ۴. نخستین محصولات زمین (میوه‌ها و محصولات زراعی)؛ ۵. نخست‌زادگان (انسان‌ها و حیواناتی که به خداوند تقدیم می‌شوند)؛ ۶. عهد نمک (عهد عتیق، اعداد، ۱۸: ۹ تا ۱۹).

افزون بر این موارد می‌توان به هدایای اختیاری نیز اشاره کرد کـه در اختیـار کاهنـان قرار می‌گرفت (اشتاین سالتز، ۱۳۸۲هـ‌ش، ص ۴۸).

۱-۵. جمع‌بندی

لاویان، عموزادگان موسی (ع) و کاهنان برادرزادگان آن حضرت بودند کـه جایگـاه خدمت‌گذاران الهی در خیمه پرستش و سپس در معبد وظیفه اجرای مراسـم مـذهبی را برعهده داشتند. به اینان سهمی از ملک و زمین‌های زراعی اختصاص نیافـت؛ بـا وجـود این، از کارکردن در مزارع یا تولید کالا هم معاف بودند و به گونه‌ای قانون‌مند از طریـق عُشریه، هدایا و اوقاف تأمین مالی می‌شدند و سیستم اقتصادی پایداری داشـتند. ایشـان به واسطهٔ همین مسئولیت‌ها به‌تدریج مدیریت جامعه یهود را به دست گرفتند و سلسـلهٔ حکومتی تشکیل دادند؛ ولی ازآنجاکه مسئولیت ایشان وابسته به برپایی معبد بود و پـس از سوءاستفاده‌هایی که از مقام خویش داشتند، قدرت خود را از دست دادند و «ربیـون» جایگزین ایشان شدند.

۲. سادات و سیادت

۲-۱. تعریف و مفهوم

«سَیِّد» در لغت به معنای فرد برتر، نیک‌مـنش، رئـیس و سـرور آمـده اسـت و اسـم مصدر آن، یعنی «سیادت» نشان از بزرگی و سروری دارد؛ اما در عرف جوامع اسـلامی، این واژه معنایی ویژه یافته است و به خاندان هاشم فرزنـد عبـدمناف بـه‌ویـژه فرزنـدان حضـرت فاطمـه (س)، یعنـی نوادگـان گرامـی پیـامبر اکـرم (ص) اطـلاق مـی‌شـود (انبـاری، ۱۴۱۲هـــ ج ۱، ص ۱۲۳؛ صـاحب بـن عبـاد، ۱۴۱۴هـــ ج ۸، ص ۳۵۶؛ هـروی، ۱۴۱۹هـــ ج ۳، ص ۹۴۸؛ معـین، ۱۳۸۶هـــش، ج ۱، ص ۹۰۲ – ۹۰۷؛ عمیـد، ۱۳۸۹هـ‌ش، ص ۶۷۶).

۲-۲. دودمان پیامبر (ص) در قرآن و حدیث

خدای متعال در قرآن کریم تنها یک بـار از جمـع واژه «سـیّد» بـا عبـارت «سـادتنا» (احزاب ۳۳: ۶۷) یاد کرده است و مراد از آن «سران کفـار» اسـت؛ امـا عنـوان «سـید» و واژه‌های مترادف آن برای خویشان و خاندان پیامبر (ص) ذکر نشده است. با این وجود،

در آیاتی از این کتاب مقدس، احکامی برای خاندان و خویشان آن حضرت (ص) بیان شده است که می‌توان آنها را سرچشمه پیدایش عنوان سیادت و امتیازیافتن این خاندان از دیگر مسلمانان دانست که در ادامه به آیات یادشده اشاره می‌شود.

آیهٔ نخست: آیه مودّت: خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ: بگو از شما [در برابر ابلاغ رسالتم] هیچ پاداشی جز مودّت نزدیکان را نمی‌خواهم» (شوری ۴۲: ۲۳). گروهی از مفسران، «قربی» را به معنای تقرّب‌جستن به درگاه الهی و «مودّت فی القربی» را دوست‌داشتن طاعت و تقوا در راه تقرب به درگاه الهی دانسته‌اند؛ گروهی دیگر آن را به معنای قرابت پیامبر (ص) با قریش معنی کرده‌اند و خطاب آیه را تنها مردم قریش دانسته‌اند؛ گروهی دیگر هم با استناد به روایات و نظر صحابه، آیه را به اجر رسالت مربوط دانسته و «قربی» را نزدیکان و آل رسول خدا (ص) دانسته‌اند و بر این باورند که خدای متعال در این آیه به پیامبر خویش می‌آموزد که از مؤمنان بخواهد هر احترامی که می‌خواهند به آن حضرت بگذارند، به‌مثابهٔ مزد رسالت به خویشان و اهل‌بیت او بگذارند (طبرسی، ۱۴۰۸هـ ج ۹، ص ۴۳).

از مفسران سده‌های نخستین نیز همین تفسیر نقل شده است (مجاهد، ۱۴۱۰هـ ص ۵۸۹؛ مقاتل، ۱۴۲۳هـ ج ۳، ص ۷۶۹؛ ابن‌وهب، ۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۱۰۳؛ عبدالرزاق، ۱۴۱۹هـ ج ۳، ص ۱۶۱)؛ همچنین همین معنا دست‌کم در پانزده روایت عامه از ابن‌عباس و دیگر راویان نقل شده است (طبری، [بی‌تا]، ج ۲۱، ص ۵۲۵ – ۵۲۷).

ابن‌رشد مالکی هفت نظر در تعیین دودمان و آل پیامبر (ص) نقل می‌کند و بیشتر اهل علم را بر این باور می‌داند که ایشان بنی‌هاشم یعنی آل‌عباس، آل‌علی، آل‌جعفر و آل‌عقیل هستند (ابن‌رشد، ۱۴۱۴هـ ج ۱، ص ۳۳۳).

در منابع عامه روایتی طولانی در آثار محبت آل‌محمد به این ترتیب نقل شده است: «کسی که با محبّت خاندان محمد بمیرد، شهید مرده است؛ کسی که با محبّت خاندان محمد بمیرد، آمرزیده‌شده مرده است ...».[۸] فخر رازی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «بی‌شک فاطمه و علی و حسن و حسین بیشترین پیوند را با رسول خدا (ص) داشتند و با نقل متواتر معلوم می‌شود که ایشان آل‌محمد هستند» (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ ج ۲۷، ص ۵۹۵).

آیهٔ یادشده به همراه روایات نقل‌شده که به برخی از آنها اشاره شد، نشان‌دهندهٔ مبنای جایگاه ویژهٔ دودمان رسول خدا (ص) در میان مذاهب مختلف اسلامی و مسلمانان است.

آیهٔ دوم: حکم خمس: خدای متعال در قرآن می‌فرماید: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ...: و بدانید هر چیزی را که به عنوان غنیمت و فایده به دست آوردید، یک‌پنجم آن برای خدا و خویشان پیامبر، و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان است، اگر به خدا باور دارید ...» (انفال ۸: ۴۱).

امامیه معتقدند خمس ذکرشده در این آیه به مقتضای ظاهر آیه و روایات به شش سهم تقسیم می‌شود که سه سهم آن به امام (ع) و سه سهم دیگر به یتیمان، مستمندان و ابن‌السبیل از بنی‌هاشم پرداخت می‌شود و دیگران با آنها شریك نیستند؛ زیرا خداوند بر اولاد پیامبر، صدقه را که اوساخ اموال مردم است، تحریم کرده است (طبرسی، ۱۴۰۸هـ ج ۴، ص ۸۳۵ – ۸۳۶). بر این اساس، مدلول واژه «قربی» در این آیه و دو آیه مورد بحث دیگر، اهل‌بیت معصوم رسول خدا (ع) هستند (صاحب جواهر، [بی‌تا]، ج ۱۶، ص ۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۵۲هـ‌ش، ج ۹، ص ۸۹ – ۹۱؛ ج ۱۸، ص ۴۶).

در برابر، گروهی از عامه «ذی‌القربی» در این آیه را عموم خویشان پیامبر (ص) دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳هـ ج ۲، ص ۱۱۶؛ طبری، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۵۵۸)؛ چنان‌که شافعی در تفسیر خویش با اشاره به اینکه شریعت صدقه و زکات را بر خاندان پیامبر(ص) حرام کرده است، توضیح می‌دهد که پس از نازل‌شدن دستور پرداخت حق ذی‌القربی به ایشان و اینکه خدای متعال فرمود خمس برای خدا و رسول و ذی‌القربی است، رسول خدا سهم ذی‌القربی را در میان بنی‌هاشم بن عبدمناف و بنی‌المطلب بن عبدمناف تقسیم کرد و این عمل رسول خدا نشانهٔ آل‌محمدبودن ایشان است (شافعی، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۸۸۴).[۹]

آیهٔ سوم: حکم فیء: خدای متعال در قرآن کریم بخشی از عایدی فیء را ویژه خاندان پیامبر (ص) می‌داند و می‌فرماید: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى...: آنچه خدا از [اموال و زمین‌های] اهل آن آبادی‌ها به پیامبرانش بازگرداند، اختصاص دارد به خدا و پیامبر و خویشان ...» (حشر ۵۹: ۷).

امامیه معتقد است مقصود از «ذی‌القربی» در این آیه، بنی‌هاشم هستند و همهٔ سهام یادشده در این آیه به ایشان تعلق می‌گیرد (طبرسی، ۱۴۰۸هـ ج ۹، ص ۳۹۱). جمعی از مفسران عامه نیز تفسیری مشابه با تفسیر امامیه دارند، جز اینکه بنی‌المطلب بن عبدمناف را با بنی‌هاشم شریک دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳هـ ج ۴، ص ۲۷۸؛ نسفی، ۱۴۴۰هـ ج ۱۴، ص ۳۵۶؛ زجاج، ۱۴۰۸هـ ج ۵، ص ۱۴۵؛ واحدی، ۱۴۱۵هـ ج ۴، ص ۲۷۲؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲هـ ج ۵، ص ۲۸۶؛ قرطبی، ۱۳۸۴هـ ج ۱۸، ص ۱۲؛ طبری، [بی‌تا]، ج ۲۳، ص ۲۷۷).

مفسران و راویان فریقین در ذیل این آیات روایتی از امام رضا(ع) به واسطه پدران گرامیش از رسول خدا(ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «بهشت بر کسی که به اهل‌بیت من ستم روا دارد، حرام است»،[10] همچنین از آن حضرت با همین اسناد نقل کرده‌اند: «هر کس به یکی از فرزندان عبدالمطلب خیری برساند و او پاداش آن را ندهد، من، خودم زمانی که فردا روز، در قیامت ملاقاتم کند، پاداش او را خواهم داد»[11] (صدوق، ۱۳۷۸هـ ش، ج ۲، ص ۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۴هـ ص ۱۶۴؛ ثعلبی، ۱۴۳۶هـ ج ۲۳، ص ۳۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷هـ ج ۴، ص ۲۲۰)

روایات بسیار دیگری با موضوع مشابه این روایات در تکریم بنی‌هاشم در منابع مختلف روایی و تفسیری نقل شده است (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱هـ ج ۱۷، ص ۱۷۰ - ۲۱۱ و ج ۳۲، ص ۱۱ و ج ۳۵، ص ۴۵۶ - ۵۱۱؛ دارمی، ۱۴۱۲هـ ج ۴، ص ۲۰۹۰؛ قشیری، ۱۳۷۴هـ ج ۴، ص ۱۸۷۳[12]؛ ابن‌الجعد، ۱۴۱۰هـ ص ۳۹۷) که موجب شده‌اند سادات در میان مسلمانان از جایگاه اجتماعی والا و حرمت ویژه‌ای برخوردار شوند.

۲-۳. احکام سادات در شریعت اسلام

بنی‌هاشم در احکام اسلامی حقوق و ممنوعیت‌هایی دارند که اگرچه این احکام بر اساس ذات فقه اسلامی بدون اختلاف نیستند، نشان‌دهندهٔ جایگاه و حرمت ویژه ایشان در عرصه شریعت اسلامی است. این احکام را می‌توان در سه بخش شخصی، اجتماعی و مالی مطالعه کرد.

۲-۳-۱. احکام اجتماعی سادات

در بخش احکام اجتماعی گروهی از عالمان عامه کسی را برای ازدواج، همسان و هم‌شأن بنی‌هاشم نمی‌دانند و ازدواج مردی از دیگر مسلمانان را با زنان ایشان جایز

نمی‌دانستند (ماوردی، ۱۴۱۹هـ ج ۹، ص ۱۰۲؛ شیرازی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۳۳؛ فراء حنبلی، ۱۴۰۵هـ ج ۲، ص ۹۴؛ ابن‌قدامه مقدسی، ۱۴۱۴هـ ج ۳، ص ۲۲؛ قاضی عیاض، ۱۴۱۹هـ ج ۴، ص ۶۷۲؛ قرطبی، ۱۴۱۷هـ ج ۴، ص ۲۱۶) و از عالمان شیعه نیز به ابن‌جنید نسبت داده شده که با این نظر همراه بوده است (ابن‌جنید اسکافی، ۱۴۱۶هـ ص ۲۶۳). از قبایل مغرب و مشرق (اندونزی) جهان اسلام نیز تبدیل این حکم به عرف جامعه گزارش شده است (زواوی، ۲۰۰۵م، ص ۱۳۱؛ موری‌موتو و همکاران، ۲۰۱۲م، ص ۵۲). همچنین سادات برای امامت نمازهای جماعت دارای اولویت دانسته شده‌اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱هـ ج ۴، ص ۱۶۲ - ۳۵۶؛ صاحب جواهر، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۳۵۳؛ ابن‌قائد حنبلی، ۱۴۴۲هـ ج ۱، ص ۴۰۰) و نیز برخی از عامه یکی از شرایط تصدی امامت و خلافت امت را خویشاوندی رسول خدا (ص) دانسته‌اند و بر این باورند که امام و خلیفه باید از قریش باشد (کرمانی حنبلی، ۱۴۲۲هـ ج ۳، ص ۱۰۵۷؛ ابن‌حزم، ۱۴۰۸هـ ج ۱، ص ۶۵؛ رافعی، ۱۴۱۷هـ ج ۱۱، ص ۷۱؛ قلقشندی، ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۳۷؛ مقدسی، ۱۴۴۲هـ ج ۲، ص ۴۶۳؛ تتائی مالکی، ۱۴۳۵هـ ج ۷، ص ۱۸۵) و در میان قریش نیز بنی‌هاشم برای حاکمیت و رهبری جامعه اسلامی شایسته‌تر دانسته شده‌اند[۱۳] (ابن‌الرفعه، ۲۰۰۹م، ج ۱۸، ص ۲۰؛ شوکانی، [بی‌تا]، ص ۹۳۷).

۲-۳-۲. احکام مالی سادات

فقیهان فریقین در بخش مالی و حکم دریافت انواع صدقه از سوی سادات اختلاف دارند؛ ازاین‌رو گروهی به حرمت دریافت مطلق صدقه برای بنی‌هاشم فتوا داده‌اند (ابن‌حزم، ۱۴۰۸هـ ج ۴، ص ۲۷۱ و ج ۸، ص ۱۲۴)؛ چنان‌که این نظر به ابوحنیفه نسبت داده شده است (سغدی، ۱۴۰۴هـ ج ۱، ص ۱۹۹)؛ گروهی قائل به تفصیل بین صدقه واجب (زکات و فطریه) و صدقه مستحبی شده‌اند و تنها صدقهٔ واجب را بر ایشان حرام دانسته‌اند (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۹هـ ص ۱۸۱؛ حلی، ۱۴۲۰هـ ج ۱، ص ۴۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰هـ ج ۲، ص ۵۲؛ محقق سبزواری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۶۰؛یزدی، ۱۴۰۹هـ ج ۲، ص ۳۲۲؛ سرخسی، ۱۴۰۰هـ ص ۹۷؛ شافعی، ۱۴۰۳هـ ج ۲، ص ۸۸؛ ابن‌حنبل، ۱۴۰۱هـ ص ۳۸۱؛ قدوری حنفی، ۱۴۲۷هـ ج ۸، ص ۴۲۲۱؛ ابن‌عبدالبر مالکی، ۱۴۰۰هـ ج ۱، ص ۳۲۸؛ تنوخی، ۱۴۲۸هـ ج ۲، ص ۸۵۶؛ ابن‌حزم،

۱۴۰۸هـ ج ۴، ص ۲۶۷)؛ اما به جواز دریافت صدقه مستحبی برای سادات نظر داده‌اند (یزدی، ۱۴۰۹هـ ج ۲، ص ۳۲۲؛ شافعی، ۱۴۰۳هـ ج ۲، ص ۸۸ و ج ۴، ص ۵۸؛ سمرقندی حنفی، ۱۳۸۶هـ ص ۴۴؛ طحاوی، ۱۴۱۷هـ ج ۱، ص ۴۷۷؛ ابن‌قدامه مقدسی، ۱۴۱۷هـ ج ۴، ص ۱۱۳). گروهی از فقیهان نیز در دریافت صدقهٔ مستحبی احتیاط کرده‌اند (صقلی مالکی، ۱۴۳۴هـ ج ۴، ص ۱۷۹).

بنابراین می‌توان گفت فقیهان اسلامی در حکم به ممنوعیت دریافت صدقهٔ واجب برای بنی‌هاشم هم‌نظر هستند؛ چنان‌که به این مطلب تصریح شده است[۱۴] (ابن‌هبیره، ۱۴۲۳هـ ج ۱، ص ۲۲۳؛ ابن‌قدامه مقدسی، ۱۴۱۷هـ ج ۴، ص ۱۰۹).

عالمان شیعه معتقدند خمس به شش بخش تقسیم می‌شود و سه سهم آن در این روزگار به سه گروهی از بنی‌هاشم می‌رسد که در آیه نام برده شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰هـ ج ۲، ص ۸۰؛ یزدی، ۱۴۰۹هـ ج ۲، ص ۴۰۳). بر اساس گزارش‌های تاریخی، بخشی از خمس در زمان رسول خدا (ص)، ابوبکر و تا اواخر عهد عمر به بنی‌هاشم پرداخت می‌شد (ابویوسف، [بی‌تا]، ص ۳۰ – ۳۱). بر همین اساس برخی از فقیهان عامه فتوا داده‌اند که بخش ذوی‌القربی از خمس مخصوص بنی‌هاشم است[۱۵] (شافعی، ۱۴۰۳هـ ج ۲، ص ۸۸ و ج ۴، ص ۱۵۴؛ ابوالوفاء حنبلی، ۱۴۲۲هـ ص ۳۱۹؛ ابن‌المنذر، ۱۴۰۸هـ ج ۲، ص ۴۸۰).

۲-۴. جمع‌بندی

سید که جمع آن سادات است، در عرف اسلامی به کسی گفته می‌شود که به واسطه نسبش به هاشم بن عبدمناف برسد؛ به‌ویژه که از فرزندان حضرت فاطمه زهرا (س) باشد. سادات در فرهنگ قرآنی و روایات، احکامی دارند که افزون بر همه مسلمانان، خود ایشان نیز موظف به رعایت آنها هستند؛ اما لازمهٔ سیدبودن، داشتن نقش مذهبی و معافیت از فعالیت‌های اقتصادی نیست، گرچه سادات فقیر حقی خاص از خمس را دارا هستند و به دلیل حرمت رسول خدا (ص) و سفارش‌های قرآن کریم و روایات نقل‌شده از رسول اکرم (ص) جایگاه ویژه‌ای در اجتماع کسب کرده‌اند.

۳. ارزیابی شباهت و فرضیه اقتباس

مشرکان در دوران پیامبر اکرم (ص)، قرآن را به برگرفته‌شدن از فردی غیرعرب‌زبان

متهم می‌کردند؛ اما قرآن این ادعا را رد می‌کند. آیات ۱۰۳ – ۱۰۵ سورهٔ «نحل» این اتهام را هم از نظر زبانی (تطابق‌نداشتن زبان قرآن با زبان آموزگار ادعاشده) و هم معنوی (ریشه‌داشتن این ادعا در بی‌ایمانی و دروغ‌پردازی منکران) باطل می‌دانند. همچنین پژوهشگران، شباهت‌های قرآن با متون دینی پیشین را ملازم با اقتباس آن از متون یادشده ندانسته‌اند و این احتمال را مطرح کرده‌اند که هر دو دین در یک خاستگاه وحیانی ریشه داشته باشند. افزون بر اینکه قرآن با متون باقی‌مانده از گذشته تمایزهای بنیادین دارد و از نظر زبانی و محتوایی بی‌نظیر، اصیل و کامل است (طباطبایی، ۱۳۵۲هـ‌ش، ج ۱۲، ص ۳۴۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰هـ ج ۲۰، ص ۳۷۲ – ۳۷۳).

دربارهٔ ادعای تأثیرپذیری سیادت در اسلام از کهانت در یهودیت، بررسی متون و ساختارهای دینی در این مطالعه نشان داد که این دو نهاد نه‌تنها شباهت ساختاری ندارند، بلکه کارکردهای متفاوتی دارند که فرضیه اقتباس را رد می‌کند؛ زیرا کارکرد کهانت در یهودیت، وابسته به انحصار اجرای مناسک و واسطه‌گری بین خدا و انسان در معبد بود که با بهره‌گیری از این انحصار تا به حد فرامانروایی بنی‌اسرائیل نیز رسید؛ اما با تخریب معبد، حدود پنج قرن پیش از ظهور اسلام رو به افول نهاد و جای خود را به «ربانیت» و دانشمندان داد. همچنین می‌توان رگه‌هایی از خودبرتربینی و تبعیض در آموزه‌های کهانت قابل ردیابی است؛ چنان‌که فلسفهٔ ممنوعیت ازدواج با زنان بیوه و مطلقه را حفظ پاکی نسل و سلسله نسب ایشان بیان کرده‌اند؛ درحالی‌که اسلام بر رابطه مستقیم انسان با خدا تأکید دارد و هیچ‌کس را بر اساس تبار و نسب برتر از دیگران نمی‌داند. قرآن کریم برتری انسان‌ها را بر اساس تقوا [حجرات ۴۹: ۱۳] و علم و دانش (مجادله ۵۸: ۱۱) دانسته است؛ به همین دلیل هم سادات از نظر پیوند خانوادگی شرعاً محدودیتی ندارند و احترام به سادات در اسلام، ریشه در محبت به پیامبر (ص) به عنوان اجر رسالت و تلاش‌های آن حضرت برای هدایت انسان‌ها دارد (شوری ۴۲: ۲۳]، نه انحصار در مناسک. بنابراین مطالعه تاریخ نشان می‌دهد که در اسلام کسی به صرف داشتن انتساب خونی به رسول خدا (ص) موفق به کسب مقامی اجتماعی و دینی نشده است؛ اگرچه این انتساب را برخی از مذاهب یکی از شرایط تصدی خلافت و امامت دانسته‌اند.

افزون بر اینکه مشخص شد در تورات به‌تفصیل و در موارد متعددی احکام کاهنان بیان شده است؛ درحالی‌که قرآن به تعداد انگشتان دو دست نیز به خاندان پیامبر (ص)

اشاره نکرده است. درباره استناد به حدیث منزلت نیز باید گفت که اگرچه هارون در تورات کاهن است؛ در قرآن که محتوای آن موردنظر رسول اکرم (ص) است، در جایگاه وزیر، پشتیبان، شریک و جانشین موسی (ع) شناخته می‌شود (طه ۲۰: ۲۹ – ۳۲). بنابراین استفاده از این تشبیه، نوعی بازسازی معنایی در چارچوب اسلامی است، نه تحمیل یک ساختار یهودی و کارکرد کهانتی؛ چنان‌که استثنای پیامبری (هلالی، ۱۴۰۵هـ ج ۲، ص ۸۸۷؛ ابن‌راشد، ۱۴۰۳هـ ج ۱۱، ص ۲۲۶) در این حدیث به‌خوبی نشان می‌دهد تمام مناصب هارون به استثنای نبوت به امام علی (ع) ارجاع داده شده است. بنابراین حدیث منزلت نمی‌تواند مستندی بر اقتباس از نهاد کهانت به شمار آید.

از نظر اقتصادی، هزینه زندگی کاهنان از منابعی همچون عشریه، نذر و هدایای معبد تأمین می‌شد که مزد ایشان در ازای خدمات انحصاری به معبد بود؛ درحالی‌که سادات در اسلام، مانند سایر مسلمانان موظف به فعالیت اقتصادی هستند و تنها در شرایط اقتصادی خاص همچون گرفتاری در سفر یا فقر، مجاز به دریافت بخشی از خمس و صدقه مستحبی می‌شوند که امتیازی اقتصادی محسوب نمی‌شود و حتی موظف هستند همچون دیگران زکات اموال خویش را بپردازند. بنابراین ساختار مالی سادات در اسلام با سیستم اقتصادی کاهنان یهودی تفاوت جوهری دارد.

به‌اختصار می‌توان گفت سیادت در اسلام با کهانت در یهودیت تفاوت‌های ماهوی دارد و بسیار بعید است که اسلام ساختاری که در فرهنگ یهود حدود پنج قرن پیش از بین رفته و فراموش شده را اقتباس و احیا کرده باشد؛ چنان‌که با وجود ذکر احبار و ربیون، نامی از کهنه در قرآن نیامده است. افزون بر اینکه تصویری نیز از ارتباط مؤثر بین اسلام و یهودیت در مکه وجود نداشته است[۱۶] و داستاهایی که به‌مثابهٔ ارتباط رسول خدا (ص) با یهودیان پیش از بعثت نقل شده است، تنها بر اساس حدسیات هستند و مدرک و منبع معتبری ندارند (ولفنسون، ۱۹۲۷م، ص ۹۴). در مدینه نیز مجادلات و جنگ‌های پدیدآمده، فرصت تبادل فرهنگی را نمی‌داد. بنابراین با قاطعیت می‌توان هرگونه اقتباس یا تأثیرپذیری را در این موضوع رد کرد.

جدول مقایسه‌ای زیر می‌تواند تفاوت‌های بین کاهنان در یهودیت و سادات در اسلام را به‌خوبی نشان دهد:

بُعد	کهنات در یهودیت	سیادت در اسلام
وظیفه دینی	اجرای انحصاری مناسک معبد	مسئولیت انحصاری در اجزای مناسک ندارند
منشأ مشروعیت	برگزیدگی تبار هارون	اجر رسالت و محبت پیامبر (ص)
اقتصادی	اختصاص عشریه و هدایای معبد	فعالیت اقتصادی مانند دیگران
اجتماعی	محدودیت در ازدواج برای پاکی نژاد	آزادی کامل در ازدواج و زندگی
تاریخی	افول جایگاه پس از تخریب معبد	هیچ تحول ساختاری نداشته است

نتیجه

بر اساس پژوهش ارائه‌شده، با وجود شباهت‌های اولیه‌ای مانند موروثی‌بودن کهانت در یهودیت و سیادت در اسلام، تفاوت‌های بنیادینی در فلسفه پدیداری، کارکرد و هدف این دو نهاد دیده می‌شود. کهانت بر نقش آیینی انحصاری و اجرای مناسک مذهبی و قدرت اقتصادی تأکید دارد؛ درحالی‌که سرمایه اجتماعی سیادت در اسلام مبتنی بر محبت به رسول خدا (ص) و اجر رسالت آن حضرت است و به دور از هرگونه انحصار دینی. افزون بر این، تمایزهایی در منابع مالی، ساختار دینی و ممنوعیت‌های شغلی نیز این تفاوت را برجسته می‌کند. تحلیل مقایسه‌ای سیادت در اسلام و لاوی‌گری و کهانت در یهودیت، نشان‌دهنده عدم تشابه اساسی در ساختاری این دو است و این تفاوت‌ها به قدری اساسی هستند که نظریه اقتباس مستقیم اسلام از یهودیت را رد می‌کنند و فرضیه اقتباس قرآن از الگوهای یهودی را بی‌اساس می‌نمایاند.

درنهایت توصیه می‌شود در آینده، مطالعات موردی با هدف بررسی ادعای اقتباس اسلام از سایر ادیان در آموزه‌ها، داستان‌ها و احکام خاص سامان یابند؛ زیرا چنین پژوهش‌هایی نه‌تنها به ارزیابی دقیق و فنی ادعای برداشت اسلام از منابع پیشین کمک می‌کنند، بلکه می‌توانند به نزدیک‌شدن دیدگاه‌ها و تعامل سازنده برای همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان مختلف یاری رسانند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابراهیم گایگر از اندیشمندان یهودی قرن نوزدهم است که کتابی به نام *محمد چه چیزهایی از یهودیت گرفته است؟* به رشته تحریر درآورده است.

۲. چالرز کاتلر توری خاورشناس معاصر آمریکایی کتابی به نام *بنیان یهودی اسلام* در این موضوع تألیف کرده است.

۳. «بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ یهودی و مسیحی» اثر محمدعلی رضایی اصفهانی، «نقد دیدگاه خاورشناسان در اقتباس قرآن» به قلم علیرضا حیدری، «بررسی و پاسخ به شبهه اقتباس قرآن کریم از تورات» نوشته محمدعلی حقدل و همکاران و «بررسی اقتباس قرآن از تورات» نوشته علی نصیری و محمدحسین مدبر از این مقالات هستند.

۴. «دیدگاه اقتباس قرآن از منظر یوسف دره حداد» به قلم حسین فقیه، «بازپژوهی نظریه اقتباس قرآن از آموزه‌های زرتشتی (با تأکید بر دیدگاه ویلیام تسدال)» اثر باقر ریاحی مهر، «ارزیابی نظریه نولدکه در اقتباس قرآن» به قلم حسن رضایی هفتادر و صفر نصیریان در این‌گونه مقالات قرار می‌گیرند.

۵. ممکن است واژه «ربیون» که در قرآن کریم استفاده شده است (آل‌عمران ۳: ۱۴۶)، اشاره به همین منصب باشد؛ چنان‌که به صورت «ربّونی» در عهد جدید نیز به کار رفته است (یوحنا، ۱۶:۲۰) که واژه‌ای عبری به معنای معلم است (هاکس، ۱۳۹۴هـ ص ۴۱۰).

۶. تلمود، ۲۰۱۵م، ج ۸، ص ۱۷۲ – ۱۷۳ – ۱۷۴.

۷. تلمود، ۲۰۱۵م، ج ۲، ص ۱۹۵.

۸. در *تفسیر کشاف* این روایت ذیل آیه ۲۳ سورهٔ «شوری» نقل شده است (زمخشری، ۱۴۰۷هـ ج ۴، ص ۲۱۹).

۹. او می‌نویسد: «دلَّ ذلك على أن الذين أعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس هم: آل محمد الذين أمر رسول اللَّه صلى الله عليه وسلم بالصلاة عليهم معه، والذين اصطفاهم من خلقه، بعد نبيه صلى الله عليه وسلم».

۱۰. «حَرُمَتْ الْجَنَّةُ عَلَى مَنْ ظَلَمَ أَهْلَ بَيْتِي ...».

۱۱. «مَن اصْطَنَعَ صَنِيعَةً إِلَى وَاحِدٍ مِنْ وُلْدِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ- وَ لَمْ يُجَازِهِ عَلَيْهَا- فَأَنَا أُجَازِيهِ غَداً إِذَا لَقِيَنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

۱۲. مَسلم در جایی دیگر از صحیح خویش (قشیری، ۱۳۷۴: ۴/ ۱۸۷۴) شرح این روایت را آورده است که در آن از زبان زید بن ارقم مراد از اهل‌بیت تبیین شده است که ایشان، خویشان پدری رسول خدا (ص) هستند: «فَقُلْنَا: مَنْ أَهْلُ بَيْتِه؟ نِسَاؤُهُ؟ قَالَ: لَا. وَايْمُ اللَّه! إِنَّ الْمَرْأَةَ تَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ الْعَصْرَ مِنَ الدَّهْرِ. ثُمَّ يُطَلِّقُهَا فَتَرْجِعُ إِلَى أَبِيهَا وَقَوْمِهَا. أَهْلُ بَيْتِهِ أَصله، وَعَصَبته الذين حرموا الصدقة بَعده».

۱۳. ابن‌الرفعه می‌نویسد: «الشرط في الإمامة أن يكون من قرابة رسول الله... فالهاشمي أولى، فإن لم يوجد أحد من بني هاشم صالحاً لها فمن قريش» و نیز شوکانی گفته است: «العلوي الفاطمي هو خيرة الخيرة من قريش وأعلاها شرفاً وبيتاً».

۱۴. «واتفقوا على أن الصدقة المفروضة حرام على بني هاشم» و نیز گفته شده است: «لا نَعْلَمُ خِلَافًا في أنَّ بني هاشمٍ لا تَحلُّ لهم الصَّدَقَةُ المَفْرُوضَةُ».

۱۵. برای نمونه عبارتَ ابن‌المنذر چنین است: «فأما سهم ذي القربى فإنه يقسم بين بني هاشم و ...».

۱۶. گزارش‌هایی ادعا می‌کنند که یهودیان در مکه سکونت نداشته‌اند (ولفنسون، ۱۹۲۷م، ص ۹۷ – ۹۸)؛ چنان‌که برخی معتقدند یهودیان چنان در شبه‌جزیره زیستی منزوی داشته‌اند که تأثیر آنها بر عرب‌ها احتمال کمی داشته است (شیخو، ۱۹۸۹م، ص ۱۶۳).

کتاب‌نامه

قرآن کریم
ابان، ابّا سُلُمُن. (۱۳۵۸ هـ.ش). *قوم من: تاریخ بنی‌اسرائیل*. ترجمه: نعمت‌الله شکیب اصفهانی. تهران: کتاب‌فروشی یهودا بروخیم و پسران.
ابن‌اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۹۹ هـ.ش). *النهایة في غریب الحدیث والأثر*. بیروت: المکتبة العلمیة.
ابن‌الجعد، علی الجوهری. (۱۴۱۰ هـ). *مسند*. بیروت: مؤسسة نادر.
ابن‌الرفعه، احمد بن محمد. (۲۰۰۹ م). *کفایة النبیه في شرح التنبیه*. [بی‌جا]: دارالکتب العلمیة.
ابن‌المنذر، محمد بن ابراهیم نیشابوری. (۱۴۰۸ هـ). *الإقناع*. [بی‌جا]: [بی‌نا].
ابن‌جنید اسکافی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ هـ). *مجموعة فتاوی ابن الجنید*. گردآورنده: علی‌پناه اشتهاردی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
ابن‌حزم، علی بن احمد اندلسی. (۱۴۰۸ هـ). *المُحلّی بالآثار*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابن‌حنبل، احمد. (۱۴۰۱ هـ). *مسائل احمد بن حنبل روایة ابنه عبدالله*. بیروت: انتشارات المکتب الإسلامی.
ابن‌حنبل، احمد. (۱۴۲۱ هـ). *مسند*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۱ هـ). العِبَر و دیوان المبتدأ والخبر في تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأکبر معروف بتاریخ ابن‌خلدون. بیروت: دارالفکر.
ابن‌راشد، معمر. (۱۴۰۳ هـ). *الجامع بروایت عبدالرزاق الصنعانی*. چ ۲. بیروت: توزیع المکتب الإسلامی.
ابن‌راهویه، اسحاق. (۱۴۱۲ هـ). *مسند*. مدینه: مکتبة الإیمان.
ابن‌رشد، محمد بن احمد قرطبی. (۱۴۱۴ هـ). *مسائل ابی‌الولید ابن‌رشد*. چ ۲. مغرب: دارالآفاق الجدیدة.
ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۰۰ هـ). *الکافی فی فقه اهل المدینة*. چ ۲. ریاض: مکتبة الریاض الحدیثة.
ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب اندلسی. (۱۴۲۲ هـ). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز معروف بتفسیر ابن‌عطیة*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن‌فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۹ هـ). *الرسائل العشر*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره).
ابن‌قائد حنبلی، عثمان بن احمد. (۱۴۴۲ هـ). *هدایة الراغب لشرح عمدة المطالب*. کویت: دارکائز للنشر ولتوزیع.
ابن‌قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۴ هـ). *الکافی فی فقه الامام احمد*. [بی‌جا]: دارالکتب

العلمية.
ابن‌قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۷ هـ). *المغنی*. چ ۳. ریاض: دارعالم الکتب.
ابن‌هبیره، یحیی. (۱۴۲۳ هـ). *اختلاف الائمة العلماء*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابن‌وهب، عبدالله المصری. (۲۰۰۳ م). *تفسیر القرآن من الجامع لابن‌وهب*. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
ابوالوفاء حنبلی، علی بن عقیل. (۱۴۲۲ هـ). *التذکرة في الفقه «علی مذهب الامام احمد بن محمد بن حنبل»*. ریاض: داراشبیلیا للنشر والتوزیع.
ابویوسف، قاضی یعقوب بن ابراهیم. [بی‌تا]. *الخراج*. قاهره: المکتبة الأزهریة للتراث.
اپستاین، خاخام ایزیدور. (۱۳۸۸ هـ‌ش). *یهودیت: بررسی تاریخی*. ترجمه: بهزاد سالکی. چ ۲. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
اشتاین سالتز، خاخام آدین. (۱۳۸۲ هـ‌ش). *سیری در تلمود*. مترجم: باقر طالبی دارابی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
امیر، منشه. (۲۰۱۴ م). *یهود، ایران، اسرائیل (رشته گفتگوهای رادیویی با پروفسور امنون نتصر)*. اورشلیم: انتشارات اندیشه.
انباری، محمد بن قاسم. (۱۴۱۲ هـ). *الزاهر فی معانی کلمات الناس*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
بلاشر، رژیس. (۱۳۷۲ هـ‌ش). *درآمدی بر قرآن*. مترجم: اسدالله مبشری. تهران: نشر ارغنون.
بنی‌حسینی، سیدصادق. (۱۳۷۲ هـ‌ش). *ادیان و مذاهب جهان (جلد دوم در ملل و نحل)*. قم: مؤلف.
تتائی مالکی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۳۵ هـ). *جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر*. بیروت: دارابن‌حزم.
تطیلی، ربی بنیامین بن یونه اسبانی یهودی. (۲۰۰۲ م). *رحلة*. ابوظبی: المجمع الثقافی.
تلمود. (۲۰۱۵ م). *تلمود اورشلیمی*. ترجمه: هاینریش دبلیو گوگنهایمر. برلین: انتشارات والتر د گرویتر walter de Gruyter.
تنوخی، ابراهیم بن عبدالصمد. (۱۴۲۸ هـ). *التنبیه علی مبادئ التوجیه – قسم العبادات*. بیروت: دارالحزم.
توری، چالرز کاتلر. (۱۹۶۷ م). *بنیان یهودی اسلام (The Jewish Foundation of Islam)*. نیویورک: انتشارات KTAV.
ثعلبی، احمد بن ابراهیم. (۱۴۳۶ هـ). *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*. جده: انتشارات دارالتفسیر.
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ هـ). *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة*. قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).

حییم، ربی یوسف. (۱۳۷۲ هـ.ش). *مجموعه قوانین بن ایش‌حای*. ترجمه: بنیامین گوهری. تهران: انجمن کلیمیان تهران.
دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۱۲ هـ). *مسند معروف به سنن الدارمی*. عربستان سعودی: دارالمغني للنشر والتوزيع.
رافعی، عبدالکریم بن محمد. (۱۴۱۷ هـ). *العزیز شرح الوجیز معروف به الشرح الکبیر*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
زجاج، ابراهیم بن السری. (۱۴۰۸ هـ). *معانی القرآن واعرابه*. بیروت: انتشارات عالم الکتب.
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ هـ). *الکشاف*. بیروت: دارالکتاب العربی.
زواوی، محمدالسعید. (۲۰۰۵ م). *تاریخ الزواوة*. الجزائر: منشورات وزارة الثقافة.
سرخسی، محمد بن حسن شیبانی. (۱۴۰۰ هـ). *الکسب*. دمشق: عبدالهادی حرصونی.
سغدی، علی بن الحسین. (۱۴۰۴ هـ). *النتف فی الفتاوی*. چ ۲. بیروت: مؤسسة الرسالة.
سمرقندی حنفی، نصر بن محمد. (۱۳۸۶ هـ). *عُیُون الْمَسَائل*. بغداد: مطبعة أسعد.
شافعی، محمد بن ادریس. (۱۴۰۳ هـ). *الام*. چ ۲. بیروت: انتشارات دارالفکر.
شافعی، محمد بن ادریس. (۱۴۲۷ هـ). *تفسیر الامام الشافعی*. رساله دکترای احمد بن مصطفی الفرّان. عربستان سعودی: انتشارات دارالتدمریة.
شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ هـ). *الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة*. قم: مکتبة الداوری.
شوکانی، محمد بن علی. [بی‌تا]. *السیل الجرار المتدفق علی حدائق الأزهار*. [بی‌جا]: دار ابن‌حزم.
شیخو، لویس. (۱۹۸۹ م). *النصرانیة و آدابها بین العرب الجاهلیة*. بیروت: دارالمشرق.
شیرازی، ابراهیم بن علی. [بی‌تا]. *المهذب فی فقه الامام الشافعی*. [بی‌جا]: دارالکتب العلمیة.
صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ هـ). *المحیط في اللغة*. بیروت: عالم الکتب.
صاحب جواهر، محمدحسن. [بی‌تا]. *جواهر الکلام*. چ ۷. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
صبری پاشا، ایوب. (۱۴۲۴ هـ). *موسوعة مرآة الحرمین الشریفین وجزیرة العرب*. قاهره: دارالآفاق العربیة.
صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸ هـ.ش). *عیون اخبار الرضا(ع)*. تهران: نشر جهان.
صقلی مالکی، محمد بن عبدالله. (۱۴۳۴ هـ). *الجامع لمسائل المدونة*. مکه: معهد البحوث العلمیة وإحیاء التراث الإسلامی.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۲ هـ.ش). *المیزان في تفسیر القرآن*. چ ۳. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ هـ). *مجمع البیان*. چ ۲. بیروت: دارالمعرفة.

طبری، محمد بن جریر. [بی‌تا]. *جامع البیان عن تأویل آی القرآن معروف به تفسیر طبری*. مکه مکرمه: دارالتربیة والتراث.
طحاوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ هـ). *مختصر اختلاف العلماء*. چ ۲. بیروت: دارالبشائر الإسلامیة.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ هـ). *امالی*. قم: دارالثقافه.
طیالسی، سلیمان و داود. (۱۴۱۹ هـ). *مسند*. مصر: دارهجر.
عبدالرزاق، ابوبکر بن همام یمانی. (۱۴۱۹ هـ). *تفسیر عبدالرزاق*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
عمید، حسن. (۱۳۸۹ هـ ش). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: راه رشد.
عهدین عتیق. (۱۹۸۷ م). اسفار خروج، لاویان، اعداد، تثنیه و صحیفه یوشع، کتاب‌های اول تواریخ ایام. کره جنوبی: به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ هـ). *مفاتیح الغیب معروف به التفسیر الکبیر*. چ ۳. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
فراء حنبلی، محمد بن الحسین. (۱۴۰۵ هـ). *المسائل الفقهیة من کتاب الروایتین والوجهین*. ریاض: مکتبة المعارف.
قاضی عیاض، ابوالفضل بن موسی السبتی. (۱۴۱۹ هـ). *اکمال المعلم بفوائد المسلم*. مصر: دارالوفاء.
قدوری حنفی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷ هـ). *التجرید*. چ ۲. قاهره: دارالسلام.
قرطبی، احمد بن عمر. (۱۴۱۷ هـ). *المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم*. دمشق و بیروت: دارابن کثیر.
قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۴ هـ). *الجامع لاحکام القرآن معروف بتفسیر قرطبی*. چ ۲. قاهره: دارالکتب المصریة.
قشیری، مسلم بن الحجاج نیسابوری. (۱۳۷۴ هـ). *صحیح مسلم*. قاهره: مطبعة عیسی البابي الحلبي وشرکاه.
قلقشندی، احمد بن علی الفزاری. (۱۹۸۵ م). *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*. چ ۲. کویت: مطبعة حکومة الکویت.
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ هـ). *تفسیر*. قم: دارالکتاب.
کرمانی حنبلی، حرب بن اسماعیل. (۱۴۲۲ هـ). *مسائل حرب الکرمانی (رساله دکترای فایز بن احمد حابس)*. مکه: دانشگاه ام‌القری.
کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی. (۱۳۴۷ هـ ش). *تاریخ قوم یهود*. تهران: انتشارات انجمن فرهنگی اوتصر هتورا.
گایگر، خاخام آبراهام. (۱۸۳۳ هـ ش). *محمد چه چیزهایی از یهودیت گرفته است؟*. بن:

انتشارات آدولف مارکوس.
گلدزیهر، ایگناس. (۱۹۴۶ م). *العقیده و الشریعه فی الاسلام: تاریخ التطور العقدی و التشریعی فی الدیانه الاسلامیه*. بیروت: دارالرائد العربی.
ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۹ هـ). *الحاوي الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی (شرح مختصر المزنی)*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
مجاهد، بن جبر مخزومی. (۱۴۱۰ هـ). *تفسیر مجاهد*. مصر: دارالفکر الإسلامی الحدیثة.
محقق سبزواری، محمدباقر. [بی‌تا]. *ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد*. قم: مؤسسة آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
معین، محمد. (۱۳۸۶ هـ‌ش). *فرهنگ معین*. چ ۴. تهران: انتشارات آدنا (کتاب راه نو).
مقاتل، ابن سلیمان بن بشیر ازدی بلخی. (۱۴۲۳ هـ). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: داراحیاء التراث.
مقدسی، ابراهیم بن محمد حنبلی. (۱۴۴۲ هـ). *المبدع شرح المقنع*. کویت: رکائز للنشر والتوزیع.
مکلین راجرز، گای. (۲۰۲۱ م). *برای آزادی صهیون: شورش بزرگ یهودیان علیه رومیان (For the Freedom of Zion: The Great Revolt of Jews against Romans)*. لندن و نیوهون: انتشارات دانشگاه ییل.
موری‌موتو، کازئو و همکاران. (۲۰۱۲ م). *سید و شریف در جوامع اسلامی: پیوندهای زنده به پیامبر*. نیویورک و لندن: انتشارات راوت لگ (Routledge).
موسوی عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ هـ). *مدارک الاحکام في شرح شرائع الإسلام*. چ ۲. مشهد مقدس: مؤسسة آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
میشنا. (۱۹۳۳ م). *ترجمه میشنا از متن عبری با مقدمه و یادداشت‌های توضیحی مختصر*. ترجمه: هربرت دنبی. انگلیس: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
میشنا. (۲۰۰۸ م). *ترجمة متن التلمود (المشنا)*. ترجمه: مصطفی عبدالمعبود سید منصور. جیزه مصر: مکتبة النافذة.
ناس، جان بایر. (۱۳۵۴ هـ‌ش). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه: علی‌اصغر حکمت. چ ۳. تهران: انتشارات پیروز.
نتصر، امنون. (۱۹۹۷ م). *پادیاوند (پژوهشنامه یهود ایران)*. لس آنجلس: انتشارات مزدا (به همت بنیاد جامعه دانشوران).
نسفی، عمر بن محمد. (۱۴۴۰ هـ). *التیسیر في التفسیر*. استانبول: دارالباب للدراسات و تحقیق التراث.
نولدکه، تئودور. (۲۰۰۰ م). *تاریخ القرآن*. نیویورک: انتشارات جورج المز.
هاکس، مستر جیمز. (۱۳۹۴ هـ‌ش). *قاموس کتاب مقدس*. چ ۳. تهران: انتشارات اساطیر.

هروی، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ هـ). *الغريبين في القرآن والحديث*. عربستان سعودی: مکتبة نزار مصطفی الباز.
هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ هـ). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*. قم: انتشارات الهادی.
واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ هـ). *الوسیط في تفسیر القرآن المجید*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
وستوود، اورسولا. (۲۰۱۷ م). «تاریخ جنگ یهود، سال ۶۶–۷۴ پس از میلاد». *مجله مطالعات یهودی*. دوره ۶۸. ش 1.
ولفنسون، اسرائیل. (۱۹۲۷ م). *تاریخ الیهود فی بلاد العرب*. قاهره: مطبعة الاعتماد.
یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. (۱۴۰۹ هـ). *العروة الوثقی*. حاشیه مراجع تقلید. چ ۲. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
یوحنا. (۱۹۸۷ م). *انجیل یوحنا*. کره جنوبی: به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل.
یوسیفوس، بن کربون کاهن. (۱۸۷۲ م). *تاریخ یهودیان*. بیروت: [بی‌نا].

Articles

7 **"Ethical Ethnocentrism" in Jewish Sacred and Rabbinic Texts: A Critical Analysis of the Ethical Dimensions of Halakha**
Elaheh Hadian Rasnani

33 **Types and Foundations of Dualism in the Ontology of Zoroastrianism and Indian Religions**
Mohammad Mehdi Alimardi & Seyed Mohammad Rohani

53 **The Barmen Theological Declaration: Contexts, Implications, and Functions**
Reza Kazemirad

75 **An Epistemological Analysis of the Relationship Between Ahura Mazda and Human in the Gathas: A Content Analysis Approach**
Mehdi Elmi Daneshvar

101 **The Doctrine of Velayat in the Qādrīyah Kasnzanīyah Sufi Path and its Convergence with Twelver Shi'ism**
Ehsan Jandaghi & Rahim Beirānūdzādeh & Javad Lotfi

121 **An Analysis of the Hypothesis of Islam's Borrowing of Teachings from Judaism (Case Study: Priesthood in Judaism and Sayyidhood in Islam)**
Mohsen Daleer & Seyed Reza Moaddab

In the Name of Allah

Religious Studies

A Biannual Journal of Religious Studies
Vol.1, No. 2, Autumn and Winter 2025

■

Proprietor: Scientific Association of Religions and Sects of the Hawza
Director in Charge: Mehdi Farmanian
Editor in Chief: Hosein Tofiqi
Deputy Editor in Chief: Mehdi Farmanian
Managing Editor: Ali Farsimadan

■

Editorial Board

Hossein Tofighi	Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mehdi Farmanian	Professor, University of Religions and Denominations
Seyyed Akbar Hosseini Qale Bahman	Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Amir Khavas	Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mustafa Soltani	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Ahmad Reza Meftah	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Kashani	Denominations, Research Institute of Islamic Sciences and Culture

■

Copy Editor: Morteza Gholami
Translater of English Abstracts: Mohammad Ali Vaezi
Cover Designer: Mohammad Mehdi Mohammadi Shojaei, Shahram Bordbar
Layout: Seyyed Javad Mirqeysari

■

Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran
Postal code: 3616685746
Tel: +9825 32907982
Website: www.jrrard.ir
ISSN: 3115-7866