



بررسی های ادیانی

نشریه علمی

دوفصلنامه

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۴



صاحب امتیاز: انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه

مدیر مسئول: دکتر مهدی فرمانیان

سر دبیر: دکتر مهدی فرمانیان

دبیر تخصصی: دکتر علی فارسی‌مدان



هیئت تحریریه:

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)	حسین توفیقی
استاد دانشگاه ادیان و مذاهب	مهدی فرمانیان
استاد جامعة المصطفی (ص)	عزالدین رضانژاد
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)	سید اکبر حسینی قلعه بهمن
دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	احمدرضا مفتاح
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	رضا اسلامی (اسفندیاری)
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدحسین طاهری آکردی
دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)	امیر خواص
دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد مهدی علیمردی
دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری نژاد
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	محمد کاشانی



ویراستار: مرتضی غلامی

مترجم چکیده‌های انگلیسی: محمدعلی واعظی

طراح جلد: محمد مهدی 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.

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

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

شاپای الکترونیکی: ۳۱۱۵-۷۸۶۶

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 ادیبانی فصلنامه‌های در زمینه مطالعات ادیبان و مذاهب است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیبان و مذاهب است که حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

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

- جغرافیای تاریخی ادیبان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیبان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛

- منابع حجیت در ادیبان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیبان و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر ادیبان.

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

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

- 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 صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی داشته باشد و مستند و مستدل باشد، با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگاشته شده، در آن به عرضه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه تخصصی مطالعات ادیبان پرداخته شده باشد. فصلنامه از چاپ مقالات که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.

• نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که در نشریه‌های داخلی و خارجی چاپ یا عرضه نشده باشد.

• نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی www.jtrard.ir برای مجله ارسال، و مشخصات ذیل را در سامانه تکمیل کنند: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی رایانامه نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، دورنگار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، نویسنده باید متعهد باشد، مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.

• مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.

• از آنجایی که دو داور، که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.

• حجم مقاله بین ۴۵۰۰ و ۶۰۰۰ کلمه باشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.

• نویسندگان محترم باید از طریق پایگاه اینترنتی مجله مقالات خود را برای بررسی ارسال کنند. ارسال یک نسخه چاپی از مقاله نیز مراحل ارزیابی و انتشار آن را تسریع می‌کند.

• مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه و فهرست منابع.

• چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.

• پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.

• فصلنامه حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.

• فصلنامه حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.

• مطالب مندرج در فصلنامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصلنامه نیست.

شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱).
 - برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱-۲۵).
 - 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: (دایرةالمعارف 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 ارجاعات 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 تحلیل رویکردهای نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی
محمدعلی اسماعیلی، عزالدین رضائزاد
- ۲۹ فرایندشناسی سیر تحول مفهوم مقدس و نامقدس در کاتولیسم
افسانه فهیمی، سجاد فضلعلی
- ۵۱ هم‌گرایی و واگرایی معتزله جدید و قدیم
مصطفی سلطانی
- ۷۵ ادبیات دینی مانوی و رهایی عرفانی
سمیه خلیلی
- ۹۱ هماندسنجی کارکرد نئومیتولوژی اسطوره های خداوندگار؛ شیطان در رهیافت
آزاداندیشی و شیطان‌گرایی مدرن
سید امیر سیدجعفری
- ۱۱۱ ساختار جدید مصادر تشریح اباضیه معاصر
ابراهیم قاسمی
- ۱۳۲ چکیده‌های انگلیسی
-

تحلیل رویکردهای نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی

محمدعلی اسماعیلی* عزالدین رضانژاد**

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۱۰]

چکیده

رویکردشناسی نبوت‌پژوهی نه تنها در فهم دقیق دیدگاه‌ها، بلکه در تحلیل و بررسی و ارزیابی آنها نیز نقش بسزایی دارد و عمده اختلاف دیدگاه‌ها در حوزه نبوت و وحی بدان بازمی‌گردد. در الهیات یهودی در حوزه نبوت‌پژوهی، دست‌کم سه رویکرد «نقل‌گرای»، «کلامی» و «فلسفی» مطرح است که جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف شناخت رویکردهای الهیات یهودی، به بررسی آنها می‌پردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد در رویکرد الهیات کتاب مقدسی، نه تنها تلاشی برای ارائه تبیین عقلانی از مباحث نبوت انجام نمی‌گیرد، بلکه استفاده از عقل، غیر لازم و حتی اشتباه دانسته می‌شود. رویکرد کلامی در یهودیت به‌ویژه یهودیت قرون میانه، متأثر از الهیات اسلامی است و جریان‌های کلامی مختلفی را دربر می‌گیرد. داوود مقمص و سعدیا گائون از نمایندگان گرایش معتزلی‌اند. در رویکرد کلامی متأثر از اشاعره که یهودا هلوی و اسحاق البلاغ از پیروان آن‌اند، بر تقدم وحی بر عقل تأکید می‌شود. گرایش کلامی قرائیم، همچون اصحاب رأی کوفه به سنت بی‌توجه‌اند. رویکرد فلسفی در یهودیت که بر بهره‌گیری از زبان، مبانی و ادبیات فلسفی در سلسله مباحث نبوت تأکید دارد، نیز گرایش‌های مختلفی دارد. برجسته‌ترین نماینده گرایش فلسفی ارسطویی، موسی بن میمون است که با نگرش هستی‌شناختی، مهم‌ترین مسائل نبوت را بررسی می‌کند. هر کدام از این رویکردها، از سلسله‌های مؤلفه‌های روش‌شناختی و محتوایی در حوزه نبوت برخوردارند که در نوشتار حاضر بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: الهیات یهودی، نبوت و وحی، رویکرد نقلی، رویکرد کلامی، رویکرد فلسفی.

مقدمه

مسئله نبوت به‌مثابه یکی از آموزه‌های بنیادین در ادیان ابراهیمی که بخش گسترده‌ای از آیات قرآن و عهدین را به خود اختصاص می‌دهد، از گذشته دور در کانون بررسی الهی‌دانان ابراهیمی قرار داشته است. مروری گذرا بر دستاوردهای الهی‌دانان در این حوزه، به‌روشنی بر اختلاف دیدگاه‌های آنان در دو ساحت روشی و محتوایی در مباحثی نظیر حقیقت نبوت، فلسفه نبوت، بایسته‌های نبوت، حقیقت وحی و ... گواهی می‌دهد (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۴۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵، ۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۲، ۴۷۴ - ۴۷۵). بررسی این اختلاف دیدگاه‌ها نشان می‌دهد ریشه عمده آنها به اختلاف رویکردها بازمی‌گردد. مقصود از رویکرد (Approach)، نگرش‌های کلی معطوف به تحلیل و بررسی آموزه نبوت است؛ همچنین مقصود از روش (Method)، شیوه‌های شناخت، ارزیابی و حل مسئله است که در قالب مجموعه‌ای از فعالیت‌ها، ابزارها، فرآیندها و تکنیک‌ها سامان می‌پذیرد. شناخت رویکردها نه‌تنها در فهم دقیق دیدگاه‌ها، بلکه در تحلیل و بررسی و ارزیابی آنها نیز شایسته و بایسته است. بدیهی است که روش‌شناسی از جمله شاخص‌ترین مؤلفه‌ها در رویکردشناسی است. در حوزه نبوت‌پژوهی، رویکردهای متعددی در الهیات ادیان ابراهیمی مطرح شده است که جستار حاضر به بررسی شاخص‌ترین رویکردهای الهیات یهودی می‌پردازد. در الهیات یهودی گرچه آموزه‌های اعتقادی نسبت به آموزه‌های فقهی کم‌رنگ‌تر است و شریعت محوری مشخصه اصلی تفکر یهودی قلمداد می‌شود و حتی گروهی از اندیشمندان یهودی با پدیده‌ای به نام «الهیات یهودی» مخالف‌اند (ذکری، ۲۰۱۵: ۱۵؛ حفنی، ۱۹۸۰: ۳)، با این حال در دوران متأخر «الهیات» مورد توجه یهودیان قرار گرفت و شخصیت‌های برجسته‌ای از میان آنان برخاستند. الهیات یهودی را می‌توان با نگرش‌های مختلفی تقسیم‌بندی کرد؛ برخی آن را به دو دوره پیاپی تقسیم کرده‌اند: دوره نخست از سده نهم آغاز و با مرگ ابن‌میمون پایان می‌پذیرد. دوره دوم (از قرن دوازدهم تا پایان قرون میانه) در اروپای مسیحی رخ داد (فورلی، ۱۳۹۳: ۳، ۱۴۹). در تقسیم دیگری، به سه دوره منقسم می‌شود: پیش از اسلام، دوران اسلامی و دوران جدید. به اعتباری دیگر، به چهار دوره منقسم می‌شود: الف) دوره ربّنی یا تلمودی: قرن اول پیش از میلاد تا قرن ششم میلادی؛ ب) دوره فلسفی یا کلامی: قرون وسطی؛ ج) دوره عرفانی قبالة؛ د) دوره جدید: از قرن هجدهم تا عصر حاضر (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۹: ۲، ۳۷). در

تقسیمی دیگر، به لحاظ رویکردها به سه رویکرد «نقل‌گرایی»، «کلامی»، و «فلسفی» منقسم می‌شود. با توجه به همخوانی این تقسیم با فضای الهیات اسلامی، در این نوشتار آن را پی می‌گیریم.

جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف رویکردشناسی نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی، به تحلیل و بررسی شاخص‌ترین رویکردهای نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی می‌پردازد و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: ۱. رویکرد نقلی (الهیات کتاب مقدسی) در حوزه نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی چگونه است؟ ۲. رویکرد کلامی در حوزه نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی چه مؤلفه‌هایی دارد؟ ۳. رویکرد فلسفی در حوزه نبوت‌پژوهی در الهیات یهودی چه مؤلفه‌هایی دارد؟

گفتنی است مسئله رویکردشناسی و روش‌شناسی با وجود اهمیت فراوان، متأسفانه کمتر در کانون توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با وجود این، می‌توان از برخی آثار نام برد که به‌گونه‌ای با مسئله جستار حاضر پیوند دارند؛ برای نمونه دکتر اسرائیل ولفنسون در کتاب *موسی بن میمون، حیات و مصنفات* که از بهترین و معتبرترین کتاب‌ها در معرفی ابن‌میمون است، به‌اختصار به دیدگاه ابن‌میمون درباره نبوت اشاره دارد و به نقل عباراتش بسنده می‌کند (ولفنسون، ۱۹۳۶: ۹۰ - ۹۵). شرباک (Dan Cohn-Sherbok) خاخام یهودی معاصر نیز در کتاب *فلسفه یهودی در قرون وسطی* به‌اختصار دیدگاه ابن‌میمون و دیگر الهی‌دانان یهودی در آموزه نبوت را بیان می‌کند (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۴۴ - ۱۴۵). اثر نخست به ابن‌میمون اختصاص دارد، اما اثر دوم نه با هدف رویکردشناسی، بلکه به‌اختصار در پی تقریر دیدگاه‌هاست. مقاله «جریان‌های الاهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دوره میانه» نوشته سیدلطف‌الله جلالی با رویکرد تحلیلی و نظری به شناسایی این جریان‌ها می‌پردازد و اثرپذیری آنها از جریان‌های فکری اسلامی را ارزیابی می‌کند (جلالی، ۱۳۹۰: ۱۹ - ۴۶). این مقاله که مورد استفاده نوشتار حاضر و از بهترین مقالات در معرفی جریان‌های الهیاتی یهودی است، از یک‌سو هدف اصلی‌اش، برجسته کردن اثرپذیری آنها از جریان‌های اسلامی است و از دیگرسو بر آموزه نبوت تمرکز ندارد که از این دو جهت با نوشتار حاضر متفاوت است.

۱. رویکرد نقل‌گرایی (الهیات کتاب مقدسی)

«عهد قدیم» دربرگیرنده سه بخش تورات، انبیا و مکتوبات است و بسان عهد جدید،

بخش زیادی از آموزه‌هایش به آموزه نبوت معطوف است (ر.ک: بطرس عبدالملک و همکاران، ۱۹۹۵: ۶۳۹). در رویکرد نقل‌گرای (الهیات کتاب مقدسی)، نگرش نص‌گرایی حاکم است و تلاشی برای تبیین عقلانی از مباحث نبوت انجام نمی‌گیرد، بلکه حتی استفاده از عقل غیرضروری و حتی اشتباه تلقی می‌شود. «روزن تسوایک» (Rosenzweig) (۱۸۸۶ - ۱۹۲۹م) فیلسوف یهودی با اشاره به رویکرد نقل‌بسندگی در یهودیت، فلسفه برآمده از رویکرد نقلی مبتنی بر کتاب مقدس را که از رؤیای دست‌یابی به مبنایی برای همه موجودات چشم‌پوشی می‌کند و تنها به روابط میان خدا، جهان و انسان می‌پردازد، «فلسفه نقلی» می‌نامد (شلوموینز و همکاران، ۱۳۷۸: ۲۷۷-۲۷۸). این رویکرد که رویکرد ربّنی و تلمودی نیز نامیده می‌شود، از قرن اول پیش از میلاد تا قرن ششم میلادی بیشتر مطرح بوده است (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۹: ۲، ۳۷). «الهیات خاخامی» نیز در همین رویکرد می‌گنجد. خاخام (حکّم) به معنای حکیم، عنوانی برای پیشوای مذهبی و استاد تورات است. یهودیان مجتهدان خود را «ربن» (استاد ما) یا «ربی» (استاد من) می‌خواندند (ر.ک: مسیری، ۱۳۸۳: ۵، ۱۵۹؛ جیکوبز، ۱۳۸۷: ۴۳). در اندیشه خاخام‌ها، شریعت شفاهی به لحاظ حجیت و اعتبار هم‌پایه شریعت مکتوب است. آنها گرچه در سده‌های بعدتر به مباحث الهیاتی نیز پرداختند، هیچ‌گاه نتوانستند یا نخواستند اثر الهیاتی نظام‌مندی بیافرینند.

مؤلفه برجسته این رویکرد در حوزه نبوت‌پژوهی، نقل‌بسندگی و فقدان تحلیلات عقلی و نیز نداشتن ارائه نظام‌مند مباحث الهیاتی از جمله نبوت است. ابویوسف یعقوب بن افرایم هاصرقسی مشهور به «قرقسانی» متکلم برجسته قرائیمی قرن دهم میلادی، با اشاره به رویکرد نقل‌گرایی در یهودیت، از دیدگاهی یاد می‌کند که تنها راه شناخت را نقل و روایات می‌داند و بر نقل‌بسندگی تأکید دارد (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۱). آثار و دستاوردهای این مؤلفه روش‌شناختی در تحلیل و بررسی مباحث نبوت از قبیل تحلیل حقیقت نبوت، حقیقت وحی، ویژگی‌های نبی و... به خوبی خود را نشان می‌دهد. برای نمونه پیروان این رویکرد با تأکید بر نقل‌گرایی و دوری از تحلیل‌های عقلی، دریافت مقام نبوت را موهبتی صرف می‌دانند و معتقدند دریافت مقام نبوت به هیچ‌گونه وابسته شرطی نیست، بلکه تنها تابع مشیت خداست و خدا به هر کس (بی‌سواد یا باسواد، کوچک یا بزرگ) که بخواهد این مقام را عطا می‌کند، بدون اینکه لزوماً در او ویژگی خاصی (به‌جز صلاحیت نسبی) وجود داشته باشد.

ابن میمون این نظریه را دیدگاه انسان‌های عوام و جاهل و مورد پذیرش برخی عوام شریعت یهود می‌داند: «الرأی الاول و هو رأی جمهور الجاهلیة ممن یصدّق بالنبوة و بعض عوام شریعتنا أيضا یعتقدونه و هو ان الله تعالی یختار من یشاء من الناس فینبیه و یبعثه. لا فرق ان یكون ذلك الشخص عندهم عالما أو جاهلا، کبیر السن أو صغیر السن، لكنهم یشترطون فیہ أيضا خیریة ما، و صلاحیة اخلاق. لأن الناس الی هذه الغایة ما قالوا إنه قد ینبئ الله رجلا شریرا، الا بأن یرده خیرا أولا بحسب هذا الرأی.» (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۳۸۹). این دیدگاه متأثر از روش نقل‌گرای، در برابر ایده طبیعی‌انگاری نبوت قرار دارد که بر پایه تحلیلات هستی‌شناختی، بر ویژگی‌های وجودی نفس نبوی تأکید دارد که در ادامه تقریر می‌شود.

از دیگر آثار برآمده از مؤلفه روش‌شناختی پیشین می‌توان به انکار یا چشم‌پوشی از تحلیل کارکردهای نبوت اشاره کرد. ابن میمون ضمن بررسی کارکردهای شریعت، به دیدگاه برخی یهودیان اشاره می‌کند که معتقدند تعلیل شریعت و نگاه مقاصدی به آن صحیح نیست؛ زیرا معقول‌سازی مناسک شرعی و عبادات مستلزم تنزل آنها در سطح فکر بشری است. اما اگر نتوانیم فلسفه و کارکردهای آنها را درک کنیم، اسناد آنها به خدا موجه است: «من الناس قوم یعظم علیهم تعلیل شریعة من الشرائع... وذلک انهم یظنون ان اذا کانت هذه الشرائع مفیده فی هذا الوجود و من اجل الکذا والکذا شرعنا بها فکأنهم جاءت من فکرة و عن رویة ذی عقل. أما إن کان شیء لایعقل له معنی بوجه ولا یؤدی لفائدة، فذلک بلا شک من قبل الله لأنه لیس تؤدی فکرة انسان لشیء من هذا» (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۵۹۲). این دیدگاه نیز برآمده از همان نگرش نقلی به آموزه نبوت است و تقریری از دیدگاه «ایمان‌گرایی» (Fideism) است که در فضای مسیحیت و اسلام نیز مطرح است. ابن میمون پیروان این دیدگاه را «ضعفاء العقول» می‌نامد که انسان را از آفریدگار دانانتر می‌پندارند؛ زیرا انسان کار بدون هدف انجام نمی‌دهد، اما خدا انجام می‌دهد؛ درحالی‌که چنین نیست و همه کارهای خدا حکمت و هدف دارد و نفعش به خود ما بازمی‌گردد که آیات عهد عتیق بر این ادعا گواهی می‌دهند (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۵۹۲).

نقطه قوت رویکرد نقل‌گرای، بهره‌گیری از منابع و حیانی به‌ویژه آیات عهد عتیق است؛ اما نقطه ضعف آن، نداشتن تحلیل‌های عقلی و ارائه نظام‌مند مباحث الهیاتی است. چنان‌که گذشت، برخی پیروان این رویکرد، تنها راه شناخت را نقل و روایات می‌دانند

و بر نقل بسندگی تأکید دارند. این رویکرد از سوی خود اندیشه‌وران یهودی نیز ارزیابی شده است. قرقسانی در نقد این رویکرد، معیار تشخیص اخبار معتبر از نامعتبر را یادآور می‌شود و این پرسش را مطرح می‌کند که معیارش نقل است یا عقل؟ در صورت اول، تسلسل رخ می‌دهد؛ زیرا معیار خبر ثانی نیز عقل است یا نقل؛ اما در صورت دوم، ادعای نقل بسندگی نقض می‌شود: «فإن قالوا بنظر، نقضوا قولهم و ثبتوا النظر. وإن قالوا بخبر، سئلوا عن الخبر الثاني بأى شيء يميزون بينه و بين الخبر السقيم و يلزمون فيه بما ألزموا فيما تقدم.» (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۱).

از سوی دیگر، ملاک شناسایی مدعیان دروغین نبوت از پیامبران واقعی نیز در این رویکرد موجه نیست؛ زیرا دلالت معجزات بر صدق نبوت تنها با بهره‌گیری از قواعد عقلی در حوزه عقل عملی، نظیر قبح اغرای به جهل میسور است، درحالی‌که پذیرش چنین مقدماتی نمی‌تواند برگرفته از خود نقل باشد؛ زیرا مستلزم دور است (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۱).

پیروان رویکرد نقل‌گرایی در یهودیت، به ادله‌ای تمسک می‌کنند؛ برای نمونه معتقدند مقدمات عقلی خطا بردار است، از این رو اعتمادشدنی نیستند. پاسخ این است که اولاً همین اشکال در حوزه نقل نیز جاری است؛ زیرا در برداشت از نصوص وحیانی گاهی اشتباه می‌کنیم. از سوی دیگر، در کنار وجود خطا در حوزه ادراکات انسان که ادعای درستی است، معیار کشف خطاها نیز وجود دارد که ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهی است (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۳ - ۱۱۴). قرقسانی در ادامه دیگر شبهات نظریه عقل‌گریزی و نقل بسندگی را نیز تقریر و ارزیابی می‌کند (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۳) و بر تأیید حجیت عقل، شواهدی از کتاب مقدس ارائه می‌دهد، برای نمونه حضرت داوود (ع) با استفاده از آیات آفاقی این‌گونه بر وجود خدا استدلال عقلی می‌آورد: «آسمان جلال خدا را بیان می‌کند و فلک از عمل دست‌هایش خبر می‌دهد» (مزامیر، ۱۹: ۲). در جایی دیگر، سلیمان (ع) را به خداشناسی عقلی ترغیب و طلب فکری خدا را نتیجه‌بخش قلمداد می‌کند: «و تو ای پسر من سلیمان، خدای پدر خود را بشناس و او را به دل کامل و به ارادت تمام عبادت نما؛ زیرا یهوه همه دل‌ها را تفتیش می‌نماید و هر تصور فکرها را ادراک می‌کند و اگر او را طلب نمایی، او را خواهی یافت؛ اما اگر او را ترک کنی، تو را تا به ابد دور خواهد انداخت» (اول تواریخ، فصل ۲۸: ۹). همچنین ارمیا (ع) می‌فرماید: «یهوه چنین می‌گوید: "بر راه‌ها بایستید و ملاحظه نمایید و درباره

راه‌های قدیم سؤال کنید که راه نیکو کدام است تا در آن سلوک نموده برای جان خود راحت بیابید» (ارمیا فصل ۶: ۱۶). موارد دیگری نیز بر حجیت استدلال عقلی گواهی می‌دهد (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۸).

۲. رویکرد کلامی

رویکرد کلامی در میان یهودیان به‌ویژه یهودیان قرون میانه، به‌شدت از الهیات اسلامی تأثیر پذیرفت و جریان‌های کلامی مختلفی را دربر می‌گیرد (ر.ک: ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۸۰؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۱۹ - ۴۶؛ شلوموپینز و همکاران، ۱۳۷۸: ۲۰۴). در اینجا شاخص‌ترین آنها با اشاره به مباحث نبوت ذکر می‌شود.

۲-۱. رویکرد کلامی متأثر از معتزلیان

این رویکرد نخستین و برجسته‌ترین گرایش کلامی یهودی در قرون میانه است. در اواخر قرن نخست و اوایل قرن دوم هجری، متفکران مسلمان به دو فرقه تقسیم شدند: «اهل حدیث» و «معتزله». گروه نخست، باورهای دینی را از ظواهر آیات و احادیث و بدون تأمل کافی در آنها می‌گرفتند. از این‌رو در میانشان مشبهه و مجسمه شکل گرفت (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۶؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱، ۴۶۱). پایه‌گذار مکتب اعتزاله و اصل بن عطا (۸۰ - ۱۳۱ ق) در اوایل قرن دوم است (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۳۸ - ۱۳۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۱۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ۶۱ - ۶۲). اینان از عقل و تفکر عقلانی استفاده می‌کردند و هرگاه نتایج استدلال‌های عقلی با ظواهر دینی مخالفت داشت، اقدام به تأویل می‌کردند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶). شاخص‌ترین مؤلفه روشی کلام معتزلی، بهره‌گیری از روش عقلی و کم‌توجهی به روش نقلی است. بر این اساس پیروان این رویکرد در سایه این مؤلفه روشی و ضمن پذیرش حسن و قبح عقلی (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵، ۹۷) به سلسله اندیشه‌هایی در حوزه نبوت رسیدند.

الهیات یهودی قرون وسطی (۵۰۰-۱۵۰۰م) و متأثر از معتزله، از اوایل قرن سوم هجری (اواخر قرن ۹ م) شکل گرفت که از برجسته‌ترین اندیشه‌وران این گرایش می‌توان داوود مقمص^۱ (متوفی حدود ۹۰۰م)، نویسنده کتاب *عشرون مقالات* در حوزه فلسفه و کلام و شرحی بر *سفر پیدایش کتاب مقدس* و نیز سعدیا گائون (سعید بن یوسف فیومی)^۲ نویسنده کتاب *الامانات والاعتقادات* را نام برد. در این میان، سعدیا

گائون در برابر مقمص نه تنها جایگاه والاتری دارد، بلکه به سلسله مباحث نبوت نیز به تفصیل پرداخته است. مقمص عهده‌دار نگارش آثار فلسفی بود، گرچه برای اثبات دیدگاه‌های یهودی استدلال ارائه نکرد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۹۹؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۶۵). سعدیا گائون را پدر فلسفه یهودی می‌دانند که بر کل تفکر یهودی در قرون میانه اثر گذارد. ابن‌میمون نماینده فلسفه ارسطویی که به‌ظاهر با گرایش کلامی مخالف است، اذعان دارد که اندیشه‌های گائون‌ها (به رهبری سعدیا) با اندیشه معتزلی مشابهت بسیاری دارد و از آن گرفته شده است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۸۰؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۱۵). سموئیل بن حُفنی (م ۱۰۱۳ م) نیز پیرو همین گرایش است که از معتزلیان (به‌ویژه اعتزال بصره) اثر پذیرفته است؛ یوسف بصیر و یوسف بن صدیق قرطبی (م ۱۱۴۹ م) نیز در این دسته جای می‌گیرند (جلالی، ۱۳۹۰: ۲۶؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۹۲).

با توجه به جایگاه برجسته سعدیا در این رویکرد، به‌اختصار به تقریر دیدگاه‌هایش در حوزه نبوت بسنده می‌کنیم. سعدیا در سال ۹۳۳ میلادی کتاب *الامانات والاعتقادات* را نوشت. «امانت» دیدگاه مستند به ایمان و تعبد و «اعتقاد» باور مستند به تعقل و تأمل است. وی در این کتاب، یهودیت را تفسیر عقلانی می‌کند و با تأثیرپذیری از معتزله، مدعی هماهنگی دین (یهودیت) با عقل است. با این حال وی برخلاف یوسف بصیر و دیگر قرائیمی‌ها، صرفاً لباس یهودی بر کالبد معتزله ندوخت، بلکه با وجود غلبه اندیشه معتزلی بر دیدگاه‌هایش، بر پایه سنت یهودی به پرسش‌های کلامی معتزلیان پاسخ می‌دهد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۹۵ - ۹۶). این کتاب ده مقاله دارد و بر پایه اصول پنج‌گانه معتزله نوشته شده است. سعدیا پس از توحید، به آموزه «نبوت» اهتمام ویژه‌ای دارد و با وجود نگرش سلبی پیشینیان به نبوت که صرفاً به نقد منکران نبوت می‌پرداختند، وی با نگرش ایجابی نیز آن را بررسی می‌کند و آن را پس از توحید بررسی می‌نماید (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۱۲). وی بر پایه وجوب عقلی تکلیف به اثبات ضرورت نبوت می‌پردازد؛ به این ترتیب که انسان را موجودی مکلف می‌داند که می‌تواند به سعادت همیشگی برسد و راه رسیدن به آن را انجام تکالیف می‌داند؛ بنابراین لازم است خدای حکیم پیامبرانی بفرستد تا راه سعادت را به انسان نشان دهند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۱۲ - ۱۱۳). این همان برهان لطف است که معتزلیان و امامیه با تکیه بر حسن و قبح عقلی و لطف‌انگاری نبوت آن را تقریر کرده‌اند (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵، ۱۹ - ۲۰؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۶).

سعیدیا این احتمال را که خدا انسان‌ها را بدون انجام تکالیف به سعادت برساند، این‌گونه پاسخ می‌دهد که عقل رسیدن به سعادت از راه انجام تکالیف را افضل از رسیدن بدان بدون آنها می‌داند و هرگز این دو فرض از منظر عقل مساوی نیستند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۱۳). وی همچنین با بهره‌گیری از حسن و قبح عقلی، به ضرورت نبوت می‌پردازد؛ با این تقریر که عقل انسان به وجوب پاداش به نیکوکار حکم می‌کند یا در قالب احسان (اگر بدان نیازمند باشد) یا در قالب سپاس‌گزاری (اگر بی‌نیاز از احسان باشد). و این حکم عقلی درباره خدا نیز صادق است؛ بنابراین می‌بایست بندگان را به سپاس‌گزاری امر کند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۱۳ - ۱۱۴). این برهان را این‌گونه می‌توان تکمیل کرد که سپاس‌گزاری از خدا فرع بر شناخت و اطاعت از دستورات اوست که همه اینها فرع بر نبوت است. وی راه‌های دیگری نیز بر ضرورت نبوت مطرح می‌کند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۱۴ - ۱۱۸) که از جمله آنها محدودیت ادراکی عقل است که ضرورت نبوت و شرع را در پی دارد (فیومی، ۱۸۸۰: ۲۴؛ پیترز، ۱۳۹۲: ۳، ۳۷۹). سعیدیا در کنار این نگرش ایجابی، شبهات منکران نبوت به‌ویژه براهمه را نیز ارزیابی کرده است (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۱۸).

از دیگر مؤلفه‌های دیدگاه سعیدیا، تأکید بر «نبوت الهی» است که بسان معتزلیان، نبوت را به تعبیر ابن‌میمون با مفهوم عرفی (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۳۸۹) می‌پذیرد و لطف الهی می‌داند و تبیین فیلسوفان را رد می‌کند (جلالی، ۱۳۹۱: ۳۰۸). وی در مسئله معجزه بر این باور است که عقل انسان در گام نخست، جواز گفته‌های پیامبران را تصدیق می‌کند، آنها را مخالف عقل نمی‌داند؛ سپس در گام بعدی درخواست معجزه می‌کند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۳۲). وی با وجود باور به برتری حضرت موسی (ع) بر دیگر پیامبران و برخوردار بودن از وحی بدون واسطه و تخاطب با خدا بدون واسطه فرشتگان، ایشان و دیگر پیامبران را قادر بر آوردن معجزات به صورت دائمی نمی‌داند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۰۰ - ۱۲۲). تحلیل سعیدیا از حقیقت معجزه و تفاوت آن با سحر کاملاً برگرفته از برداشت معتزلیان است که اولی را واقعی نفس‌الامری و دومی را تصرف در قوای ادراکی مخاطب می‌دانند (فیومی، ۱۸۸۰: ۱۲۴؛ ذکری، ۲۰۱۵: ۱۷۹).

از رهگذر این مطالب آشکار می‌شود که شاخص‌ترین مؤلفه‌های رویکرد کلامی یهودی با قرائت سعیدیا، نظیر «بهره‌گیری از روش تلفیقی عقلی - نقلی»، «ضرورت نبوت بر پایه قاعده لطف»، «ارزیابی شبهات منکران نبوت»، «اصطفائی‌انگاری نبوت»، «تحلیل حقیقت معجزه» و... همسان با رویکرد کلام معتزلی و متأثر از آنان است.

۲-۲. رویکرد کلامی متأثر از اشعریان

این رویکرد با اثرپذیری از اشاعره به ترسیم نظام الهیاتی خود در حوزه نبوت و وحی می‌پردازد. شاخص‌ترین اندیشه‌های اشاعره در حوزه نبوت، در این رویکرد نیز یافت می‌شود. از جمله شاخص‌ترین مؤلفه‌های این رویکرد در مسئله نبوت، «موهبتی‌انگاری نبوت» است که اشاعره نیز آن را پذیرفته‌اند و یهودیان متأثر از آنان نیز آن را می‌پذیرند. یهودا هلوی (پیش از ۱۰۷۵ - ۱۱۴۱ م) یکی از متفکران این رویکرد است که کتاب *الحجة والدلیل فی نصر الدین الذلیل مشهور به الخضرى* را نوشت و به شدت تحت تأثیر محمد غزالی است و منتقد ارسطوست. این کتاب در قاهره، زیر نظر دکتر حسن حنفی و با تبدیل خط عبری به عربی منتشر شده است. هلوی تحت تأثیر غزالی بر نابسندگی و محدودیت عقل در تبیین موضوعات الهیاتی تأکید می‌کرد. هلوی «نبوت» را موهبت الهی و قابلیت تلقی وحی را خدادادی می‌داند. بنابراین با تلاش‌های طبیعی و تفکر فلسفی نه تنها قابل دریافت نیست، بلکه اینها نشانه بی‌اعتقادی است. مقام نبوت با کمال قوای ادراکی انسان نظیر قوه عاقله و متخیله به دست نمی‌آید. نبوت نقطه امتیاز اسرائیل و فلسطین است و خارج از دسترس فیلسوفان است. اتصاف فلاسفه به ملکوت نبوت بسان گذر شتر از سوراخ سوزن است. پیامبران از حیث اخلاقی از دیگر مردم کاملاً برجسته‌اند و با چشم باطنی و حس مخفی و فراست، امور فرامادی را مشاهده می‌کنند (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۳: ۲۸۱ - ۲۸۴؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

از دیگر مؤلفه‌های این رویکرد، تقدم وحی بر عقل است. بر همین اساس هلوی راه انبیا را مقدم بر اندیشه‌های فلسفی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که خدای یهودیت خدای فلاسفه نیست (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۰۹). این دیدگاه همسان و حتی برگرفته از دیدگاه اشعریان است که بر پایه نفی حسن و قبح عقلی، ضرورت عقلی نبوت را نمی‌پذیرند؛ به همین دلیل مسئله نبوت را در شمار «سمعیات» مطرح می‌کنند (رازی، ۱۴۰۵: ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵، ۵؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۸، ۲۱۷)، بلکه حتی وجوب نظر در شناخت خدا را نیز شرعی می‌دانند (رازی، ۱۴۰۵: ۵۸؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۱، ۲۵۱). به‌هر حال هلوی، راه تعالی را مطالعه تورات می‌داند نه فلسفه. وی تعالی به سمت عقل فعال را مطالعه فلسفه اما راه رسیدن به نبوت را تورات می‌داند (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

اسحاق البلاغ (م قرن ۱۳ م) از دیگر پیروان این مکتب، تحت تأثیر غزالی است و کتاب *اصلاح العقائد* او شرح *مقاصد الفلاسفة غزالی* است. وی در این کتاب از

ابن میمون، ابن سینا و فارابی انتقاد می‌کند. به باور وی میان یافته‌های فلسفی و وحیانی این تمایز اساسی وجود دارد که فیلسوفان می‌توانند از طریق بررسی عقلی در متن کتاب مقدس به عنوان نقطه آغاز نظریات فلسفی را درک کنند؛ اما در طرف مقابل، حقایق نبوی را تنها پیامبران درک می‌کنند و انتقال آنها به دیگران تنها با وساطت آنان امکان‌پذیر است؛ بنابراین در درک این مفاهیم، حکیم نسبت به افراد عادی برتری ندارد (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۸۲ - ۱۸۳). البلاغ موارد تعارض میان یافته‌های فلسفی با داده‌های وحیانی را این‌گونه حل می‌کند که در این‌گونه موارد ضمن تصدیق عقلی یافته‌های فلسفی، داده‌های وحیانی را تعبداً می‌پذیریم و آنها را برتر از فهم انسان‌های معمولی می‌دانیم (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۸۳). این مطلب نیز در راستای تأثیرپذیری از نگرش اشعری است. وی در ادامه، راه حل ابن میمون در مسئله قدم عالم مبنی بر پذیرش دیدگاه تورات (حدوث عالم) و تحطئه دیدگاه فلاسفه را نمی‌پذیرد و میان این دو این‌گونه جمع می‌کند که بر اساس ایمان خالص، دیدگاه تورات و بر اساس عقل، دیدگاه فلاسفه را می‌پذیریم؛ اما فهم تورات را ویژه پیامبران می‌دانم (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۸۴).

۲-۳. رویکرد کلامی قرائیم متأثر از تفکر حنفی و ماتریدی

این گرایش در فضای اسلامی زاده شد و توسط عنان بن داوود در قرن دوم در عراق شکل گرفت و سپس بنیامین نهاوندی آن را رهبری کرد. گفته‌اند عنان از دوستان ابوحنیفه (متولد ۵۰ هـ)، رهبر مکتب رأی در کوفه بود و در مسائل فراوانی از وی تأثیر پذیرفت. عنان در فقه تحت تأثیر مذهب حنبلی و در زندان هم‌بند ابوحنیفه بود (ر.ک: میسری، ۱۳۸۳: ۵، ۳۶۰). گرایش عنانیه از یک‌سو همچون مکتب اهل رأی کوفه به سنت و روایات بی‌توجه بودند و با رد تلمود (تورات شفاهی)، تنها کتاب مقدس را حجت می‌دانستند. برای نمونه قرقسانی این ادعا را که «تلمود» تفسیر شفاهی تورات است که موسی (ع) آن را بازگو کرد، به شدت رد می‌کرد (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۶۷). بر همین اساس در بسیاری از موارد عقل‌گرا بودند؛ به‌ویژه مباحث انسان‌نگارانه (Anthropomorphism) یهودیت تلمودی را نمی‌پذیرفتند. از سوی دیگر جمودشان بر ظواهر کتاب مقدس، آنان را به اهل حدیث نزدیک کرد. دانیال بن موسی قومسی (القمیشی)، یهودا هدسی، یعقوب قرقسانی، یوسف بصیر، هارون بن یوسف هروفه، ایلیا بن موسی بشیاصی و هارون بن ایلیا از بزرگ‌ترین دانشمندان قرائیمی

بوده‌اند که عمدتاً تحت تأثیر معتزله و در مواردی تحت تأثیر تفکرات حنفی و نیز اهل حدیث بوده‌اند (ر.ک: میسری، ۱۳۸۳: ۵، ۳۶۲). از مهم‌ترین پیروان این گرایش می‌توان یعقوب قرقسانی نویسنده *الأنوار و المراقب*، یوسف بصیر نویسنده *المحتوی* و هارون بن ایلیا را نام برد (برای آشنایی با قرائیم، ر.ک: ظاظا، ۱۹۹۵: ۲۴۷؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ۲۷۲).

قرقسانی همچون اهل رأی بر تمییز روایات صحیح از غیر صحیح تأکید داشت و این مسئله را از جمله ادله بطلان نقل بسندگی می‌دانست (ر.ک: قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۱)؛ همچنین ضرورت معجزات را دلیل دیگری بر بطلان نقل بسندگی برمی‌شمرد (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۱۱). وی با تأثیرپذیری از ابوحنیفه، به تفصیل به مسئله «قیاس» می‌پردازد، در گام نخست ادله منکران حجیت قیاس را به روایت سعدیا فیومی بازگو می‌کند و در گام بعدی آنها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۲۵ - ۱۶۰). او در مسئله وحی همچون معتزلیان، نیاز به وحی را بر پایه حکم عقل و حسن و قبلی عقلی اثبات می‌کرد (قرقسانی، ۲۰۱۹: ۱۳۴؛ شریباک، ۱۳۸۳: ۸۴؛ علمی، ۱۳۸۹: ۱۱ - ۱۲). یوسف بصیر نیز اعجاز را پیش شرط پذیرش سخنان پیامبر می‌دانست، بلکه استدلال عقلی بر وجود خدا و قدرت و حکمتش نیز مقدم بر پذیرش نبوت است (شریباک، ۱۳۸۳: ۸۴؛ علمی، ۱۳۸۹: ۱۱ - ۱۲).

قرقسانی با تأکید بر مؤلفه گزینش و اصطفا‌ی الهی، بر این باور بود که خداوند پیامبر را به سبب ویژگی‌هایش برمی‌گزیند و بالاترین مراتب نبوت در رسالت موسی (ع) متجلی است؛ زیرا او می‌توانست جلال الهی را ببیند و صدای او را بشنود. دومین مرتبه نبوت، الهام روحی از سوی روح القدس است که داوود (ع) از این طریق مزامیر و سلیمان (ع) غزل‌ها و کتاب جامعه و امثال آن را پدید آوردند. قرقسانی راه اثبات اعتبار رسالت الهی را معجزات می‌دانست (شریباک، ۱۳۸۳: ۸۹).

در تحلیل رویکرد کلامی، شایان توجه است که مؤلفه روشی مشترک میان گرایش‌های یهودی متأثر از کلام معتزلی، اشعری و ماتریدی، بهره‌گیری از روش تلفیقی عقلی - نقلی است. متکلمان برخلاف محدثان، به روش نقلی بسنده نکرده‌اند، از روش عقلی نیز بهره برده‌اند. ارائه تحلیل‌های عقلی و اهتمام ویژه به رهاوردها و الزامات عقلی در سلسله مسائل نبوت در سایه همین مؤلفه شکل گرفت. بدیهی است که حضور این مؤلفه در مکاتب مختلف کلامی، متفاوت است؛ برای نمونه در کلام معتزلی

و ماتریدی بسیار پررنگ‌تر از کلام اشعری است. از جمله مهم‌ترین کاستی‌های رویکرد کلامی، فقدان تبیین هستی‌شناختی از مباحث نبوت است. در این رویکرد بر خلاف رویکرد فلسفی و عرفانی، تلاشی در راستای تبیین هستی‌شناختی حقیقت نبوت، وحی، معجزه و دیگر فروع نبوت ارائه نمی‌شود و غالب متکلمان ضمن بسنده کردن به ظواهر آیات و روایات و تفسیر وحی به اعلام و ابلاغ، در تطور و عمق‌بخشیدن به ماهیت وحی و نیز حقیقت نبوت و مسائل مربوط به آن گام مهمی برنداشته‌اند.

۳. رویکرد فلسفی

رویکرد فلسفی از جمله مهم‌ترین رویکردهای الهیات یهودی است که بر بهره‌گیری از زبان، مبانی و ادبیات فلسفی در سلسله مباحث الهیاتی تأکید دارد. شاخصه برجسته این رویکرد در مسئله نبوت و وحی، تأکید بر جنبه‌های هستی‌شناختی نبوت و وحی است. این رویکرد گرایش‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد که به‌اختصار به شاخص‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. گرایش فلسفی یونانی‌گرایی

این گرایش به‌مثابه نخستین گرایش این رویکرد، نامدارترین نماینده‌اش فیلون اسکندرانی (حدود ۲۰ ق.م - ۴۰ ب.م) است (ر.ک: شلوموپینز، ۱۳۷۸: ۲۰۴). وی نخستین فیلسوف عهده‌دار آشتی‌دادن الهیات کتاب مقدس با فلسفه یونانی است که در راستای به‌کارگیری مفاهیم فلسفی یونانی به نفع اعتقادات یهودی تلاش کرد. وی از یک‌سو اعتبار حکمت یونانی را می‌پذیرفت و از دیگرسو، اصالت را به یهودیت می‌داد و همه خوبی‌ها را به یهودیت پیوند می‌داد؛ از این‌رو پایه حکمت یونانی را آموزه‌های یهودی می‌دانست. او با این پیش‌فرض که فیلسوفان یونانی برخی حقایق و حیانی کتاب مقدس را به مدد عقل کشف کرده‌اند، اصول یهودیت را در قالب نوعی فلسفه ارائه کرد و از این طریق «روایتی یهودی از فلسفه یونانی» ارائه داد (ولفسن، ۱۳۸۹: ۱۷؛ شلوموپینز و همکاران، ۱۳۷۸: ۲۰۴).

میان فیلون و سعدیا در نوع نگرش به مسئله نبوت این تمایز اصلی وجود دارد که آشنایی با فلسفه یونانی در عصر فیلون، ویژه افراد فرهیخته جامعه بود؛ ولی در دوره سعدیا عقل‌گرایی و فلسفه‌گرایی عمومیت یافته بود و شک و تردید و تحیر در تودم

مردم ایجاد شده بود. برخی آثار رایج در این دوره، اساس یهودیت را زیر سؤال می‌برد؛ برای مثال حیوی بلخی در کتابش علیه یهودیت که متن آموزشی مدارس بود، دویست اشکال بر اسفار پنج‌گانه گرفت (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۹۸؛ شلوموپینز، ۱۳۷۸: ۲۰۹).

۲-۳. گرایش نوافلاطونی متأثر از نوافلاطونیان مسلمان

این گرایش متأثر از مکتب نوافلاطونی اسماعیلیه، اخوان‌الصفا و فیلسوفان مسلمان یکی دیگر از گرایش‌های رویکرد فلسفی یهود است (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۷). اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (۸۵۵-۹۵۲ م)، فیلسوف نوافلاطونی، شاگرد اسحاق بن عمران و استاد ابن‌جزار، نخستین الهی‌دان یهودی در دوره میانه است که با اندیشه یونانی و از رهگذر مسلمانان به‌ویژه اسماعیلیه ارتباط برقرار کرد و اندیشه‌های نوافلاطونی را وارد یهودیت نمود. وی نویسنده آثار فلسفی *الحدود، الجواهر و العناصر* است. آثارش تقریباً شبه‌ترجمه یا ترجمه آزاد از آثار کندی (فیلسوف مسلمان نوافلاطونی) است (ر.ک: شرباک، ۱۳۸۳: ۱۶؛ فورلی، ۱۳۹۳: ۳، ۱۵۲). وی در مسئله نبوت با تأثیرپذیری از حکیمان مسلمان، نظریه «نبوت طبیعی» را پذیرفت. او نبوت و فلسفه را مسانخ یکدیگر و آنها را تعالی و اتحاد نفس با عقل فعال می‌دانست و بر توانایی قوای ادراکی نفس نبوی تأکید داشت (شرباک، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۶).

ابراهیم بن منیر مشهور به «ابن‌عزرا» (۱۰۹۱-۱۱۶۷ م) مفسر تورات و از نخستین مترجمان آثار اسلامی به عبری است که سبب گسترش علوم اسلامی و دانش یهودیان شرقی در میان یهودیان اروپایی شد. عقاید فلسفی‌اش نوافلاطونی است و از ابویوب سلیمان بن گبیرو (۱۰۲۱-۱۰۵۷ م) نیز متأثر بود (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۷۸: ۴، ۱۵۱۲). ابراهیم با نگرش نوافلاطونی انسان را عالم اصغر می‌دانست که می‌تواند عالم اکبر را بشناسد و برای بازگشت به سرچشمه‌های جاودانه‌اش به وحی نیاز دارد. وی وحی را سه‌گونه می‌دانست: الف) وحی در قالب کتاب مقدس و ارائه شریعت؛ ب) معرفت عقلانی که به تمام انسان‌ها ارزانی شده است؛ ج) وحی‌ای که منتهی به نبوت می‌شود. وی وحی را همیشه با واسطه می‌داند، گرچه ممکن است آن واسطه با عقول متحد شده باشد (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۷). وی بر خلاف منکران معجزات معتقد بود که چون ما نمی‌توانیم قوانین طبیعی را به طور کامل بشناسیم، فراطبیعت را نیز نمی‌شناسیم. به باور وی نه تنها خداوند می‌تواند سبب وقوع معجزات باشد، بلکه

پیامبران کامل نیز با اتصال به عقول می‌توانند بر حرکات ستارگان تأثیر بگذارند؛ در نتیجه در عالم طبیعت نیز معجزاتی را ایجاد کنند (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۱۷ - ۱۱۸).

نتنیل بیرف فیومی (م حدود ۱۱۶۵م)، فیلسوف یهودی یمنی نویسنده *بستان العقول* نیز در همین گرایش می‌گنجد که از راه اسماعیلیان یمن، با اندیشه‌های نوافلاطونی آشنا شد. وی نیز با رویکرد فلسفی و طبیعت‌گرایانه به تبیین نبوت می‌پردازد و توانایی‌های نفسانی شخص نبی را در دریافت وحی برجسته می‌داند. به باور وی عقل اول به دلیل فاصله‌ای که با منشأ خود دارد، دارای ابهام است؛ از این رو خدا اراده کرده است که وحی از نفس کلی آغاز گردد و با وساطت شخصیت پاک نبوی که جهان ماده او را نیالوده است، تجلی یابد و با این تجلی می‌تواند وقایع آینده را پیشگویی نماید و معجزه انجام دهد و با نبوتش راه رستگاری را نشان می‌دهد؛ همچنین با توجه به ضرورت هر ملت به دریافت قوانین و دستورات متناسب با نیازهای زمانه‌شان، هر ملتی وحی متناسب با آنها را دریافت می‌کند و پیامبران مخصوص خود را دارند (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۲۳ - ۱۲۴). نتنیل ضمن بحث درباره نبوت حضرت محمد(ص)، به حقانیت دعوت ایشان اعتراف می‌کند، اما توضیح می‌دهد که ایشان برای اصلاح امت عرب و هدایت بت‌پرستان مبعوث شده بود. هر امتی شریعت خاص خود را دارد، بنی‌اسرائیل هم دارای شرع خاص خود است و شریعت نسخ نمی‌شود: «... فالواجب علينا أن نتحفظ بما قد صار فی آیدینا و ما نشأنا علیه و لانعاد أحداً من سائر الشرائع.» (نتنیل، ۲۰۱۴: ۱۸۹). وی با همین مبنا، گاه به آیات قرآنی و احادیث منقول از پیامبر(ص) استشهاد کرده است و از جمله ایشان را با عنوان «بعض الصالحین» یاد می‌کند؛ برای نمونه در باب برتری بنی‌اسرائیل به آیات متعدد قرآن استشهاد می‌کند (نتنیل، ۲۰۱۴: ۱۸۵)، چنان‌که گاهی به روایات پیامبر به عنوان بعض الصالحین اشاره می‌کند (نتنیل، ۲۰۱۴: ۲۰۹). استنادهای مکرر او به احادیث و اشعار منقول از امیرالمومنین علی(ع) نیز درخور توجه است؛ چنان‌که محقق کتاب *بستان العقول* در مقدمه (نتنیل، ۲۰۱۴: ۶۳ - ۶۵) و پاورقی‌ها (نتنیل، ۲۰۱۴: ۱۴۱) به این موارد اشاره می‌کند. به طور کلی با تورق در صفحات کتابش به موارد مختلفی از ارجاعات به کلمات نقل شده از امام(ع) برمی‌خوریم که گاهی مانند احادیث نبوی به شکل مجهول نقل شده یا با عنوان «بعض العلماء» یا «شاعر العرب» به آن حضرت اشاره می‌کند (برای نمونه، ر.ک: نتنیل، ۲۰۱۴: ۱۴۱، ۱۳۳، ۱۲۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۶۱) که همه این موارد نشان‌دهنده تأثیرپذیری وی از فرهنگ و تراث اسلامی است.

۳-۳. گرایش فلسفی ارسطویی متأثر از مشائیان مسلمان

تفکر ارسطویی بر فلسفه و کلام اسلامی خیلی تأثیرگذار بود. الهیات یهودی در اواسط قرن دوازدهم میلادی تحت تأثیر فارابی، ابن سینا و ابن‌باجه به سمت ارسطوگرایی کشیده شد. ابراهیم بن داوود هلوی مشهور به «ابن داوود» (۱۱۱۰ - ۱۱۸۰ م) نویسنده کتاب *العقیده الرفیعة*، نخستین الهی‌دان یهودی با گرایش ارسطویی است و به شدت تحت تأثیر ابن‌سیناست و از سلیمان بن گبیرویل نوافلاطونی به جد انتقاد می‌کند. وی که این کتاب را با هدف کلی سازگاری میان فلسفه و دین تألیف کرد، در مقدمه یادآور می‌شود این کتاب را برای حل مسئله جبر و اختیار نگاشته است (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

هلوی ضمن ترسیم نظام هستی‌شناختی مشائی و سیر از وحدت به کثرت، عقل فعال را حاکم بر عالم طبیعت و سرچشمه نبوت می‌داند. به باور وی سه مرتبه پیامبرانه وجود دارد: الف) رؤیای‌های صادق؛ ب) مکاشفات در حال ناخودآگاه؛ ج) مکاشفات در حال بیداری و خودآگاهی. وی تصریح دارد به اینکه لطف کامل الهی در انسان‌هایی که رفتاری کامل و اخلاقیات بی‌عیب دارند، آشکارتر است و اینها واسطه خدا و مخلوقات‌اند و خدا اینها را تا مرتبه عقل فعال تعالی می‌دهد. تنها نفوس پاک می‌توانند به چنین مرتبه‌ای نایل شوند و کسب علم و ارتباط اجتماعی با افراد پرهیزکار برای دریافت این مرتبه بسیار مفید است (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۳۹ - ۱۴۰). چنان‌که ملاحظه می‌شود وی در این سخن از یکسو، نبوت را برپایه اصول مشائی ترسیم می‌کند و نظریه نبوت طبیعی را می‌پذیرد؛ از دیگرسو دریافت این مقام وجودی را فرع شایستگی‌های نفسانی می‌داند؛ از سوی سوم، تلاش‌های نبی را در دریافت آن مؤثر می‌داند. هلوی پس از این قاعده کلی، اسرائیل را تنها شایسته والاترین مرتبه نبوت می‌داند (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۴۰).

برجسته‌ترین نماینده این گرایش و بزرگ‌ترین فیلسوف یهودی دوره میانه، موسی بن میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴ م) است که در طرح مباحث کاملاً از فضای اسلامی متأثر است. وی به رویکرد فلسفی توجه ویژه‌ای دارد و غالباً تحت تأثیر همین رویکرد به تقریر مباحث نبوت و وحی می‌پردازد. وی از یکسو با نگرش هستی‌شناختی به تبیین مهم‌ترین ارکان نبوت می‌پردازد؛ از سوی دیگر با نگرش جامعه‌شناختی به نبوت، از کارکردهای نبوت در جامعه نیز غافل نیست و آنها را بررسی می‌کند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۴۱۵)؛ برای نمونه در نگاه وی، در مراتب وجودی عالم امکان، پیامبر از بالاترین جایگاه

وجودی انسانی برخوردار است که بیان‌کننده بالاترین مرتبه کمال انسانی است: «وهذه هي اعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذي يمكن ان يوجد لنوعه» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۴۰۰). وی حقیقت هستی‌شناختی نبوت را فیض الهی می‌داند که با وساطت عقل فعال بر قوه ناطقه و سپس بر قوه متخیله افاضه می‌شود: «حقیقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عزوجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخیلة بعد ذلك» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۴۰۰).

بهره‌گیری از واژه «فیض» که واژه‌ای نوافلاطونی است و در فلسفه افلوپین مطرح است، از یک‌سو بیان‌کننده تأثیرپذیری ابن‌میمون از فلسفه نوافلاطون است؛ از سوی دیگر میزان دلبستگی وی به متون وحیانی را نشان می‌دهد. مطلب دیگر اینکه در این تعریف، حقیقت نبوت بر مدار «دریافت حقایق غیبی از عقل فعال» تفسیر شده است که چنین دریافتی از سوی پیامبران، «وحی» نامیده می‌شود. بنابراین از نظر ابن‌میمون حقیقت نبوت، دریافت وحی است. گواه بر این برداشت این است که ابن‌میمون نظریه انقطاع نبوت را می‌پذیرد (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۴۰۴). ابن‌میمون در اینجا متأثر از فارابی است که فیض نبوت را همان وحی می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹). ابن‌میمون همگام با فلسفه ارسطویی معتقد است پیامبر در فرایند نبوت به عقل فعال متصل می‌شود و حقایق را از او دریافت می‌کند؛ چنان‌که برای قوه عاقله و متخیله نیز نقش مهمی در فرایند وحی قائل است. ابن‌میمون در تعریف نبوت کاملاً متأثر از فارابی است. فارابی وحی را تنزل حقایق غیبی در مرتبه خیال نبوی می‌داند که از عقل فعال می‌گذرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱). ابن‌میمون در میان الهی‌دانان بعدی تأثیر ژرفی گذاشت و تبیین نبوت بر پایه نظام فلسفی مشائی در میان فیلسوفان یهودی طرفداران زیادی پیدا کرد که به همین اساس به تقریر مسائل نبوت پرداخته‌اند. تنها برای نمونه می‌توان الهی‌دانانی نظیر سموئیل بن یهودا (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۵۴)، داود قیمحی (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۶۲)، ابراهیم بن موسی بن میمون (م ۱۱۸۶م) (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۶۳)، ابراهیم بن سموئیل (م ۱۲۴۰م) و... را نام برد (شرباک، ۱۳۸۳: ۲۰۵ - ۲۰۶) که با همین نگرش به تقریر مباحث نبوت پرداخته‌اند.

در تحلیل رویکرد فلسفی، شایان توجه است که اهتمام به ابعاد هستی‌شناختی نبوت و وحی و ارائه تبیین عقلانی - فلسفی از این آموزه از برجستگی‌های این رویکرد است که با اختلاف تشکیکی در گرایش‌های مختلف این رویکرد حضور دارد. از سوی دیگر،

تأثیرپذیری گرایش‌های فلسفی یهودی از فلسفه اسلامی نیز کاملاً برجسته است که به‌ویژه می‌توان به ابن‌میمون اشاره کرد که به‌شدت وام‌دار فلسفه فارابی و ابن‌سیناست.

نتیجه‌گیری

از رهگذر جستار حاضر، مطالب زیر آشکار می‌شود:

۱. شناخت رویکردهای الهیاتی نه‌تنها در فهم دقیق دیدگاه‌ها و روش‌شناسی آنها، بلکه در تحلیل و بررسی و ارزیابی آنها نیز نقش مهمی دارد. عمده اختلاف دیدگاه‌ها در حوزه نبوت و وحی در اختلاف رویکردها ریشه دارد. در الهیات یهودی در حوزه نبوت پژوهی، دست‌کم سه رویکرد «نقل‌گرایی»، «کلامی»، و «فلسفی» مطرح است.

۲. در رویکرد نقل‌گرایی (الهیات کتاب مقدسی)، نگرش نقلی و نص‌گرایی حاکم است و تلاشی برای ارائه تبیینی عقلانی از مباحث خداشناسی و نبوت صورت نمی‌گیرد، بلکه حتی استفاده از عقل، غیرضروری و حتی اشتباه دانسته می‌شود. این رویکرد که رویکرد ربّنی و تلمودی نیز نامیده می‌شود، از قرن اول پیش از میلاد تا قرن ششم میلادی بیشتر مطرح بوده است. مؤلفه برجسته این رویکرد در حوزه نبوت‌پژوهی، نقل‌بستگی و فقدان تحلیلات عقلی و نبود ارائه نظام‌مند مباحث الهیاتی از جمله نبوت است.

۳. رویکرد کلامی در میان یهودیان به‌ویژه یهودیان قرون میانه به‌شدت از الهیات اسلامی تأثیر پذیرفت و جریان‌های کلامی مختلفی را دربر می‌گیرد. الهی‌دانان یهودی دوره میانه پس از ظهور اندیشه‌های کلامی در جهان اسلام و در ارتباط با معتزله، از اوایل قرن سوم هجری ظهور کردند. داوود مقمص و سعید بن یوسف فیومی معروف به «سعدیا گائون» از برجسته‌ترین نمایندگان اندیشه الهیاتی یهودی با گرایش معتزلی‌اند. شاخص‌ترین مؤلفه‌های رویکرد کلامی یهودی با قرائت سعدیا، نظیر «بهره‌گیری از روش تلفیقی عقلی - نقلی»، «ضرورت نبوت بر پایه قاعده لطف»، «ارزیابی شبهات منکران نبوت»، «اصطفائی‌انگاری نبوت»، «تحلیل حقیقت معجزه» و ... همگام با رویکرد کلام معتزلی و متأثر از آنان است. رویکرد کلامی متأثر از اشعریان با اثرپذیری از اشاعره به ترسیم نظام الهیاتی خود در حوزه نبوت و وحی می‌پردازد. یهودا هلوی و اسحاق البلاغ از پیروان این رویکردند؛ از مؤلفه‌های این رویکرد، تقدم وحی بر عقل است. گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم که عنان بن داوود آن را به وجود آورد و پس از وی

بنیامین نهاوندی آن را رهبری کرد، همچون اصحاب رأی کوفه به سنت توجهی نداشتند. دانیال بن موسی، یهودا هدسی، یعقوب قرقسانی، یوسف بصیر، هارون بن یوسف، ایلیابن موسی و هارون بن ایلیا از بزرگ‌ترین دانشمندان قرائمی‌اند.

۴. رویکرد فلسفی در یهودیت که بر بهره‌گیری از زبان، مبانی و ادبیات فلسفی در سلسله مباحث الهیاتی تأکید دارد، نیز دارای گرایش‌های مختلفی است. نامدارترین نماینده گرایش فلسفی یونانی‌مآبی، فیلون اسکندرانی است که در راستای به‌کارگیری مفاهیم فلسفی یونانی به نفع باورهای یهودی کوشید و با این پیش‌فرض که فیلسوفان یونانی برخی حقایق وحیانی کتاب مقدس را به مدد عقل کشف کردند، اصول یهودیت را در قالب نوعی فلسفه ارائه کرد. اسحاق بن سلیمان اسرائیلی نخستین الهی‌دان یهودی در دوره میانه است که اندیشه‌های نوافلاطونی را وارد یهودیت کرد. برجسته‌ترین و مهم‌ترین نماینده گرایش فلسفی ارسطویی متأثر از مشائیان مسلمان، موسی بن میمون است که او را می‌توان برجسته‌ترین الهی‌دان فلسفی دوره میانه در الهیات فلسفی یهودی دانست؛ او با نگرش هستی‌شناختی به تبیین مهم‌ترین ارکان نبوت پرداخت.

۵. از رهگذر این جستار، از یک‌سو تأثیرپذیری رویکردهای نبوت‌پژوهی یهودی از رویکردهای اسلامی و از دیگرسو ضرورت پی‌ریزی رویکردی جامع در الهیات یهودی، بسان «حکمت متعالیه» در فلسفه اسلامی آشکار می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. داوود بن مروان رقی شیرازی مشهور به «داوود مقمص» در دوره شاگردی پیش «نونوس» مسیحی در فکر گرویدن به مسیحیت بود، اما با شناخت بیشتر دو مقاله در نقدش نوشت (برای آشنایی بیشتر، ر.ک: حفنی، بی‌تا: ۲۲۶؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۶۴).
۲. گاهی به جای سعدیا، «سعادیا»، «سعد» و «سعید» نیز گفته می‌شود. تاریخ ولادت و درگذشت وی را برخی (۸۸۳ - ۹۴۳ م) و برخی (۸۹۲ - ۹۴۳ م) دانسته‌اند (ر.ک: ذکری، ۲۰۱۵: ۹؛ مسیری، ۱۳۸۳: ۵، ۱۶۵). برخی نظام فکری وی را بسیار شبیه نظام فکری زکریای رازی دانسته‌اند (ر.ک: حفنی، بی‌تا: ۱۳۲).

فهرست منابع

- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه فارسی انجمن کتاب مقدس، تهران: انتشارات ایلام، ۱۹۸۷ م.
- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲ م). *دلالة الحائرين*. تحقیق: یوسف اتای. قاهره: مکتبة الثقافة الدینية.

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی اصول الدین*. تحقیق: احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۹ ش). *دین پژوهی*. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
بطرس عبدالملک، جون الکسندر طمس؛ و ابراهیم مطر. (۱۹۹۵ م). *قاموس الكتاب المقدس*. قاهره: دارالثقافة.

بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ ق). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*. بیروت: دارالجيل.
پیترز، اف. ئی. (۱۳۹۲ ش). *یهودیت، مسیحیت و اسلام*. ترجمه: حسین توفیقی. چ ۲. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ ق). *شرح المقاصد*. مقدمه، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره. چ ۱. قم: الشریف الرضی.

جرجانی، میرسیدشریف. (۱۴۱۹ ق). *شرح المواقف*. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
جلالی، سیدلطف‌الله. (۱۳۹۰ ش). «جریان‌های الهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دوره میانه». *فصلنامه معرفت ادیان*. ش ۷. ص ۱۹ - ۴۶.

جلالی، سیدلطف‌الله. (۱۳۹۱ ش). «اثرپذیری الهیات فلسفی یهودی از فلسفه و کلام اسلامی در دوره میانه». رساله دکتری رشته ادیان و عرفان. قم: مؤسسه امام خمینی.
جیکوبز، لوئیس. (۱۳۸۷ ش). «الهیات یهودی». ترجمه: بهروز حدادی. *مجله هفت آسمان*. پیاپی ۳۸، ص ۳۹ - ۵۶.

حفنی، عبدالمنعم. (۱۹۸۰ م). *الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية*. چ ۱. قاهره: مکتبه مدبولی.
حفنی، عبدالمنعم. (بی تا). *موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية*. بی جا: مکتبه مدبولی.
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی. چ ۴. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ذکری، یحیی. (۲۰۱۵ م). *علم الکلام اليهودی (سعدیا جءون نمودجاً)*. تقدیم مصطفی النشار. چ ۲. قاهره: الدار المصرية اللبنانية.

رازی، فخرالدین. (۱۴۰۵ ق). *المحصل در ضمن: تلخیص المحصل (نقد المحصل)*. چ ۲. بیروت: دارالأضواء.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۴ ش). *یهودیت*. چ ۲. قم: کتاب طه.
شرباک، دن کوهن. (۱۳۸۳ ش). *فلسفه یهودی در قرون وسطا*. ترجمه: علی رضا نقدعلی. چ ۱. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

شلومو پینز و همکاران. (۱۳۷۸ ش). *سه سنت فلسفی (گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی)*. ترجمه: ابوالفضل محمودی. چ ۱. قم: بوستان کتاب.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ ش). *الملل و النحل*. ج ۳. قم: نشر الشریف الرضی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ ش). *شرح اصول الکافی*. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی.
- ظاظا، حسن. (۱۹۹۵ م). *الفکر الدینی اليهودی أطواره ومذاهبه*. ج ۲. دمشق: دارالقلم.
- عبدالجبّار، ابوالحسن. (۱۴۲۲ ق). *شرح الاصول الخمسة*. تعلیق: احمد بن حسین ابوهاشم. ج ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عبدالجبّار، ابوالحسن. (۱۹۶۵ م). *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*. تحقیق: جورج قنوتی. قاهره: الدارالمصریة.
- علمی، قربان. (۱۳۸۹ ش). «تأثیر کلام معتزلی بر کلام قرآئیمی». *فصلنامه الهیات تطبیقی*. س ۱. ش ۲.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ ق). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م). *آراء اهل المدينة الفاضلة*. بیروت: مکتبة الهلال.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶ م). *کتاب السياسة المدنية*. ج ۱. بیروت: مکتبة الهلال.
- فورلی، دیوید (ویراستار). (۱۳۹۳ ش). *تاریخ فلسفه راتلج (ج ۳، فلسفه سده های میانه)*. ترجمه: حسن مرتضوی. ج ۲. تهران: نشر چشمه.
- فیومی، سعدیا بن یوسف. (۱۸۸۰ م). *کتاب الأمانات والاعتقادات*. چاپ شده بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا.
- قرقسانی، ابویوسف یعقوب. (۲۰۱۹ م). *الأنوار و المراقب*. تحقیق: حسین عبدالبدیع حسین. مراجعة و دراسة: احمد محمود هویدی. ج ۱. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۲ ش). «سعدیا گائون؛ نخستین فیلسوف یهودی». *فصلنامه حکمت و فلسفه*. دوره ۹. پیاپی ۳۳. ص ۹۳ - ۱۱۲.
- گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۳ ش). «ارسطوستیزی در یهودیت تحت تأثیر غزالی با تأکید بر دیدگاه یهودا هلولی». *فلسفه دین*. س ۱۱. ش ۲. پیاپی ۱۹. ص ۲۶۷ - ۲۸۸.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳ ش). *گوهر مراد*. ج ۱. تهران: نشر سایه.
- مسیری، عبدالوهاب. (۱۳۸۳ ش). *دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*. ترجمه: مؤسسه مطالعات و پژوهش های تاریخ خاورمیانه. ج ۱. تهران: دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
- موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۷۸ ش). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- نتنیل، بیرف فیومی. (۲۰۱۴ م). *بستان العقول*. مترجم عبری به عربی: سهیر سیداحمد دوینی. ج ۱. قاهره: المرکز القومي للترجمة.

ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۸۹ ش). *فلسفه آبای کلیسا*. ترجمه: علی شهبازی. چ ۱. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

ولفسون، اسرائیل. (۱۹۳۶ م). *موسی بن میمون (حیاته ومصنفاته)*. چ ۱. بی‌جا: مطبعة لجنة التألیف والترجمة والنشر.

فرایندشناسی سیر تحول مفهوم مقدس و نامقدس در کاتولیسم

افسانه فهیمی* سجاد فضلعلی**

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۲۵]

چکیده

تبیین و تعیین محدوده مفهوم مقدس و نامقدس از بنیادی‌ترین تحقیقات در حوزه ادیان به شمار می‌آید. اهمیت بررسی فرایندشناسی سیر تحول مفهوم مقدس و نامقدس در کاتولیسیسم تا آنجاست که هرگونه تحقیقی پیرامون عرفی‌شدگی یا سکولاریزاسیون و مکاتبی چون اومانیزم بدون شناخت فرایند سیر تحول این دو مفهوم ناقص خواهد بود. مفهوم مقدس و نامقدس، تاریخی به وسعت تاریخ دین دارد. ارزیابی فرایند تحول در کتاب مقدس، دوره آبا و قرون وسطی و پس از آن، مدلی از تحول معناشناختی و سیر تحول این دو مفهوم ارائه می‌کند که در آن چهار الگوی معناشناختی از مفهوم مقدس و نامقدس به دست می‌آید که عبارت‌اند از: ۱. الگوی کتاب مقدسی که قائل به پیوند دین و دنیاست و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند؛ ۲. الگوی آبایی متأثر از فرهنگ گنوسی و یونانی که اغلب به طرد دنیا می‌پردازد و دنیا را نامقدس برمی‌شمارد؛ ۳. الگوی قرون وسطایی که دیالکتیک موجود مقدس و نامقدس در کتاب مقدس را بر هم می‌زند و به نفی دنیا و ترویج افراطی آخرت‌گرایی می‌پردازد؛ ۴. الگوی مدرن که هر آنچه از درد و رنج بشر می‌کاهد را مقدس می‌داند. رویکرد مثبت عیسی به دنیا امری انکارناشدنی است و فقر در نگاه او مفهومی جز نفی عشق به ثروت ندارد.

کلیدواژه‌ها: مقدس، نامقدس، جریان‌شناسی، کاتولیسیسم، کتاب مقدس، کلیسا

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و فناوری پردیس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

fahimiaesaneh@gmail.com

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و فناوری پردیس، تهران، ایران. sajadfazlali@gmail.com

مقدمه

نسبت‌های مختلفی بین مفهوم مقدس و نامقدس یا به تعبیری دیگر عرفی و قدسی در ادیان طرح‌شدنی است. برخی جهان‌عرفی و قدسی را در مقابل هم دانسته‌اند، گروهی تنیده‌شده در هم می‌دانند و گروهی دیگر قائل به ارتباط پیوسته و آمودشد بین این دو جهان‌اند. بر این اساس برخی از اندیشمندان، ادیان را به اندماجی (ادیانی که تمرکز بر حیات اخروی دارند) و ادیان اشمالی (ادیانی که به دنیا و هم به آخرت توجه دارند) تقسیم کرده‌اند. این دسته‌بندی‌ها گویای مسئله حل‌ناشده‌ای هستند که نیازمند بررسی سیر معناشناختی تحول مفهوم مقدس و نامقدس است. پرداخت به این موضوع نیازمند بررسی مجدد برخی مفاهیم به‌ظاهر تثبیت‌شده‌ای چون مفهوم مقدس و نامقدس هستند. این پژوهش به بررسی سیر تحولات مفهوم مقدس و نامقدس در کاتولیسیسم با رویکرد جریان‌شناختی پرداخته است.

در خصوص پیشینه تحقیق نسبت بین مقدس و نامقدس به لحاظ اصطلاحی و دوگانه دین و دنیا، مورد توجه برخی محققان و دین‌پژوهان بوده است. از برجسته‌ترین آنها باید به توماس هابز اشاره کرد که در کتاب *لویاتان* به ابعاد الهیاتی نسبت مقدس و نامقدس با رویکردی منتقدانه به قبض و بسط قلمرو مقدس و نامقدس در مسیحیت پرداخته است.^۱ میرچا الیاده نیز با رویکردی هستی‌شناسانه، به پیوند زنجیروار بین مقدس و نامقدس و تجلی مقدس در نامقدس قائل است.^۲ اقبال لاهوری جزء نخستین محققانی است که مرزبندی رایج بین مقدس و نامقدس را نادرست اعلام کرد و عالم هستی را محضر الهی دانست.^۳ جوادی آملی به بسط مفهوم تقدس به حوزه دنیوی قائل است و همه چیز را دارای صبغه الهی می‌داند.^۴ نصر حامد ابوزید نیز قلمرو دین و دنیا را به هم آمیخته می‌داند.^۵

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی تدوین شده است که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای اعم از تألیفی و ترجمه متون مقدس و مقالات مربوط به این حوزه نوشته شده است. نگاه غالب در روش بحث در این تحقیق، درآمیخته با رویکردی انتقادی است و با بازتعریفی از نسبت مقدس و نامقدس طرح شده است.

۱. واژه‌شناسی

اصطلاح «مقدس» از کلمه لاتین به مفهوم محصور یا دسترس‌ناپذیر برگرفته شده

است. «sacer» از اصطلاح «sacing» برای مقدس‌سازی نان و شراب عشای ربانی استفاده می‌شود. از «soncecratio» و «sanonization» برای مفهوم مقدس‌سازی در ادبیات مسیحی نیز استفاده می‌شود. در کلیسای کاتولیک «postulator» مطرانی است که پیشنهاد مقدس‌سازی کسی را مطرح و از آن دفاع می‌کند (شقاقی، ۱۳۸۴: ۲۴).

هنگام سخن‌گفتن از تمایز بین مقدس و نامقدس، ریشه‌شناسی زبانی این واژگان در تحقیقات مدرن به زبان لاتین بازمی‌گردد یا در سنت زبانی خود به دنبال واژگان هم‌معنا برای این دوره می‌گردند. نزد رومی‌ها «Sacrum» به آنچه متعلق به خدایان و قدرت آنها باشد یا به معبد و آیین‌هایی برمی‌گردد که حوالی آن انجام می‌شود. «Profanum» چیزی بود که در جلوی محوطه معبد بود؛ در دوره‌های نخستین آن قسمتی که قربانی انجام می‌گرفت، مرز بین این دو بود. پس Sacer و Profanus، دو منطقه کاملاً جداگانه بودند. محوطه Sacer با دیوار مشخص شده بود و آن محدوده امن که برای استفاده‌های Profane به کار می‌رفت هم جدا بود. این مرزکشی هنوز در کلیساها وجود دارد. اینکه کلیساها جنب دیوار شهرند، نماد جدایی منطقه مقدس (کلیسا) از منطقه نامقدس (شهر) هستند (Eliade, 1987: 511).

واژه‌هایی چون Sacerdos, Sacramentum, Sancire, Sacrifice و دیگر واژگانی هستند که با مفاهیم آیینی پیوند خورده‌اند و با Sacred قرابت معنایی دارند (Eliade, 1987: 513).

در کتاب مقدس عبری، مفهوم qadosh (قادش = مقدس) بی‌ارتباط با مفهوم Sacer رومی نیست (لاویان، باب ۱۷ الی ۲۶). به تعبیر الیاده، می‌توان به مقدس و نامقدس دو رویکرد هستی‌شناختی (ontological) و دیالکتیکال (Dialectical) داشت؛ از رویکرد هستی‌شناسانه، یک پیوند زنجیروار بین مقدس و شیطانی (demonic)، عرفی و شرگونه (evil) وجود دارد (Eliade, 1987: 524). از منظر رویکرد دیالکتیکال الیاده بر اساس پیوند مجموعه‌ای از مقدس و نامقدس، مفهومی خلاقانه از «تجلی مقدس در نامقدس» (hierophany) ارائه می‌کند. مسیحیان تاریخ را به مثابه یک تجلی از ابدی در دنیوی می‌فهمند (Eliade, 1987: 53).

محدوده مقدس و نامقدس ارتباط تنگاتنگی با دو امر دارد: ۱. نظریه دین حداقلی؛ ۲. نظریه دین حداکثری. در نظریه دین حداقلی، قلمرو امر مقدس محدود ارزیابی می‌شود؛ اما در نظریه دین حداکثری، اصول و مبانی دینی بر کلیه افعال گفتار و

باورهای دین‌داران حاکمیت دارد. از این رو فعل، قول یا اندیشه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که آکنده از هنجارهای دینی نباشد (کمالی اردکانی، ۱۳۸۶: ۱۵).

۲. جریان‌شناسی مفهوم مقدس و نامقدس در کاتولیسیسم

صفت تقدس در مسیحیت دارای چند ویژگی است: الف) تقدس مسری است؛ به این معنا که یک شیء مقدس می‌تواند به سبب مجاورت و نزدیکی با شیء دیگر آن را نیز مقدس کند؛ «هرکس مذبح را لمس کند، مقدس باشد» (صفر خروج، ۲۹: ۳۸). ب) تقدس باهویت و ترس برقرار می‌ماند: «پس سبب را نگاه‌دارید؛ زیرا که برای شما مقدس است. هر که آنها را بی‌حرمت کند، هر آینه کشته شود» (صفر خروج، باب ۳۱ و ۱۴). ج) تقدس به همه چیز اطلاق می‌شود؛ ایام، اشیاء، افراد، رخدادها، فضاها، نظم، گروه‌های اجتماعی و مناطق و غیره (شواهد بسیاری را در تأیید این موارد در کتاب مقدس می‌توان نام برد: مانند صفر لایوان، ۱۶: ۳۳؛ دوم تواریخ ایام، ۳۰: ۲۴؛ کتاب اول پادشاهان، ۹: ۳؛ نحمیا، ۱۳: ۲۲ و ۹: ۱۴ و ۸: ۱۰ و ۸: ۱۸؛ مزامیر، ۸۹: ۷؛ حزقیال نبی، ۴۶: ۱۹). د) تقدس وابسته به مراسم و شعایر است (صفر خروج، ۱۶: ۳۳). ه) تقدس مرکزی برای تجمع قدرت است (رساله اول پولس، بقرنطیان، قرنطس، ۶: ۱). و) هر تقدسی نافی تقدس دیگر است (صحیفه یوشع، ۱۳: ۳۴ و ۱۱). ز) تقدس محدوده‌ای نمی‌شناسد؛ به این معنی که در هر محدوده‌ای که جریان قدسی‌کردن آغاز می‌شود، می‌خواهد تا انتهای مسیر را بپیماید (محمدی، ۱۳۷۷: ۲۵).

۳. بسترهای کتاب مقدسی الهیاتی

در الهیات کتاب مقدس در رابطه با دین و دنیا چند گرایش متفاوت وجود دارد:

۱. دین ابزار دنیا و وسیله آبادانی آن است؛ ۲. دین وظیفه عمران دنیا و سعادت اخروی انسان‌ها را دارد؛ ۳. امتداد و پیوستگی دین و دنیا؛ ۴. دین دشمن دنیا و دنیا متضاد دین؛ ۵. دین نه برای دنیا و نه برای آخرت، بلکه برای ایجاد حیاتی معقول و مورد رضایت الهی برای بشر است (اسلامی‌نسب، ۱۳۸۰: ۳۲۷ - ۲۳۸).

برای تعیین اینکه کدام یک از نسبت‌های پیش‌گفته توانایی طرح در کاتولیسیسم را دارد، باید به ویژگی کلی ادیان ابراهیمی اشاره کرد. جمع میان امور دنیا و آخرت، وجه مشترک ادیان ابراهیمی است؛ از این رو دسته‌بندی آن به اندماجی (ادیانی که حیات

اخروی متمرکز هستند) و تجزی‌گرا نادرست است. محققانی چون سعید حجاریان، جمع میان مصالح دنیوی و اخروی درون دستگاه حقوقی و اخلاقی واحد را عامل مهمی برای عرفی‌شدن دسته مهمی از ادیان ابراهیمی می‌دانند. او معتقد است در تفکر آگوستین، مانع‌الجمع بودن سعادت دنیا و آخرت منجر به انکار یک طرف (سعادت دنیوی) و قربانی کردن آن به پای سعادت اخروی می‌گردد (حجاریان، ۱۳۸۹: ۱۹ - ۱۸). در چند آیه از عهد جدید به مفهوم تقدس اشاره شده است (ر.ک به: متی ۱۷: ۲۳؛ یوحنا، ۳۶: ۱۰ و ۱۹: ۱۷؛ دوم تیموتاؤس، ۲۱: ۲؛ لوقا، ۲: ۱۱؛ اول پطرس، ۱۵: ۳؛ افسسیان ۲۶: ۵؛ اول تسالونیکیان ۲۳: ۵؛ عبرانیان ۱۳: ۹).

در عهد جدید، دنیا و آخرت یکدیگر را نفی یا طرد نمی‌کنند. ارتباط میان کلیسا و دولت به همین طریق است؛ یعنی هیچ‌یک از طرفین نمی‌توانند جای دیگری را بگیرند یا ادعای برتری داشته باشند. دولت نمی‌تواند جای کلیسا را بگیرد؛ زیرا «ما باید فرمان‌بر خدا باشیم نه آدمیان»؛ کلیسا هم نمی‌تواند جای دولت را بگیرد؛ زیرا وظیفه‌اش داوری در مورد خارجیان نیست (اول قرنطیان، ۵: ۱۲-۱۳). در واقع کلیسا با پذیرش ساختار دولت، بدون شبهه وارد کردن به قدرت‌های مشروع آن، دولت را در جایگاه درخور آن می‌نشانند و دنیا به دو حوزه اعمال نفوذ که به ترتیب به دین و مقامات حکومتی اختصاص داده شده باشد، تقسیم نمی‌شود؛ زیرا ما باید آنچه از آن قیصر است را به قیصر و آنچه از آن خداست را به خدا واگذار کنیم (لوقا، ۲۰: ۲۵-۲۶). این بدان معنا نیست که ما باید سهمی را به قیصر و سهمی دیگر را به خدا دهیم؛ زیرا آنچه در دنیاست، همه از آن خداست. پای دو مجموعه سهم کاملاً متفاوت در میان است که تا زمانی یکی سعی نکند نقش و کارکرد دیگری را ایفا کند، تزاومی در بین نیست. در عهد جدید، امور دینی و دنیوی در مرتبه واحدی در مقابل یکدیگر قرار دارند و وظایف انسان میان آن دو تقسیم شده است و امکان ظهور تعارض نیز وجود دارد؛ چراکه دولت ممکن است به قصد فرو گذاشتن آخرت طالب جهت‌گیری تام و تمام به سمت این جهان باشد و برعکس، اما در اینجا نیز چنین تعارضی از منظر عهد جدید محال به نظر می‌رسد. همان‌طور که ایمان نافی معرفت نیست یا وجود کلیسا، دولت را از حیز انتفاع ساقط نمی‌کند، در طلب ملکوت خدا بودن نیز وظایف دنیوی انسان را از دوش او بر نمی‌دارد. در عهد جدید این اصل مقرر شده است «اگر کسی کار نکند، خوراک هم نخواهد خورد» (راستی تبار، ۱۳۹۳: ۴۲ - ۴۳).

ارزیابی رویکرد عیسی به دنیا گویای عدم طرد دنیا و اعتقاد به یک رابطه در آمدوشدی بین حوزه مقدس و نامقدس و به تعبیری دنیا و آخرت است. عیسی نافی کدام دنیا بود؟ آیا عیسی انسان‌ها را به عقب‌نشینی از دنیا وامی‌داشت؟ اولین مواجهه با کلام عیسی در انجیل متی است که می‌گوید: «ما را مناسب است تا تمام عدالت را به کمال برسانیم» (متی ۳: ۱۵). عدالت، مفهومی این‌جهانی است؛ عیسی درخورترین وظیفه خود را به کمال‌رساندن عدالت می‌داند. در موعظه سر کوه می‌گوید: «خوشا به حال گرسنگان و تشنگان عدالت، زیرا ایشان سیر خواهند شد» (متی ۴: ۴/۷). اگر بخواهیم معجزات عیسی را دسته‌بندی کنیم، درخواهیم یافت که تمام آنها برای کاستن از رنج و درد و فقر و گرسنگی و اسارت روح انسان‌ها در همین حیات مادی دنیوی است؛ از جمله شفای جزامی، شفای مادرزن پطرس، شفای مرد افلیج، شفای دو نابینا (متی ۴: ۲۳). جنس دیانت عیسی از جنس دیانت صدوقیان و فریسیان نبود؛ در انجیل متی آمده است: «بگذارید نور شما بر مردم بتابد تا اعمال نیکوی شما را دیده، پدر شما را که در آسمان است تمجید نمایند» (متی ۵: ۱۶). در جای دیگر می‌گوید: «به شما می‌گویم تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد» (متی، ۵: ۲۰). عیسی برای همین دنیای آدم‌ها در تعلیماتی که پیرامون خشم، شهوت، طلاق، رفتار متقابل، دوست‌داشتن دشمنان، صدقه و دعا، پول‌غصه‌خوردن، انتقاد از دیگران و ... می‌دهد، درواقع برنامه‌ای عملی، درک‌پذیر و البته آرمان‌گرایانه ارائه می‌کند (فهیمی، ۱۳۹۸: ۱۳۷) که در آن حتی اگر کسی به برادر خودش بگوید احمق، تکلیف آن مشخص است (متی ۵: ۲۳).

عیسی می‌گوید: «هرگز قسم مخورید، نه به آسمان، زیرا که عرش خداست و نه به زمین، زیرا که پای‌انداز اوست» (متی ۵: ۳۵ و ۳۶). او هر دو زمین و آسمان را مقدس می‌داند. او مدام انسان‌ها را تشویق به شبیه‌خدا بودن می‌کند و مدام در تلاش برای تعالی‌بخشی به روح انسان است؛ همچنین از تمام پتانسیل‌های مادی و معنوی او در این راه استفاده می‌کند. او می‌گوید وقتی دعا می‌کنید، به خدا بگویید قرض‌های ما را ببخش؛ چنان‌که ما نیز قرض داوران خود را می‌بخشیم (متی ۶: ۱۱). اگر تقصیرهای مردم را نیامرزید، پدر شما هم تقصیرهای شما را نخواهد آمرزید (متی ۶: ۱۵). نزد عیسی، نیکویی به انسان‌ها مقدم بر هر شریعتی، حتی مقدم بر سب است (متی ۱۲: ۸ و ۱۳). عیسی ملکوت خدا را مثل خردلی می‌داند که شخص می‌گیرد و در مزرعه خویش

می‌کارد (متی ۱۳: ۲۱ و ۳۵). تعالیم عیسی چیزی جز کاشتن بذر ملکوت در این دنیا نیست.

عیسی می‌گوید: «هرگاه دعا کنید، گوید ای پدر ما که در آسمانی، نام تو مقدس باد. ملکوت تو بیاید. اراده تو چنان‌که در آسمان است، در زمین نیز کرده شود. نان کفاف ما را روزبه‌روز به ما بده و گناهان ما را ببخش؛ زیرا که ما نیز هر قرض‌دار خود را می‌بخشیم» (لوقا ۱۱: ۲ و ۴). «پس خود را حفظ کنید؛ مبدا دل‌های شما از پرخوری و مستی و اندیشه‌های دنیوی سنگین گردد و آن روز ناگهان بر شما آید» (لوقا، ۲۱: ۳۸-۳۴). عیسی در هشدار درباره غصه‌خوردن برای مادیات به شاگردان خود می‌گوید: «از این جهت به شما می‌گویم که اندیشه مکنید، به جهت جان خود که چه بخورید و نه برای بدن که چه بپوشید. جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر است. کلاغان را ملاحظه کنید؛ نه زراعت می‌کنند و نه حساد و نه گنجی و نه انباری دارند و خدا آنها را می‌پروراند» (لوقا، ۱۲: ۲۲-۲۵). در جایی دیگر می‌فرماید: «پس شما طالب مباشید که چه بخورید یا چه بپاشامید و مضطرب مشوید؛ زیرا که امت‌های جهان همه این چیزها را می‌طلبند، لیکن پدر شما می‌داند که به این چیزها احتیاج دارید، بلکه ملکوت خدا را طلب کنید که جمیع این چیزها برای شما افزوده خواهد شد» (لوقا ۱۲: ۳۰-۳۱). عیسی با هرگونه تعلق خاطر داشتن مخالف است. عیسی در حکایت جوان ثروتمند می‌گوید: «آنچه داری بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت» (لوقا ۱۸: ۲۳). او هیچ‌گاه به فقیران نمی‌گوید شما اولین کسانی هستید که وارد ملکوت می‌شوید.

تمام انسان‌ها اعم از مسیحیان و غیرمسیحیان به طور یکسان در شهرهای دنیایی زندگی می‌کنند؛ اما مسیحیان افزون بر اینکه عضو این شهرهای دنیوی هستند، شهر دیگری می‌سازند که شهروندان آن به یک دین معتقدند و به دلیل محبت مشترک نسبت به یک خدا و طلب یک نوع سعادت متحد می‌شوند. تمام شهرهای دنیوی را اگر این‌گونه ملاحظه کنیم که خود را با توجه به خیرهای زمینی و غیرالهی سامان‌دهی می‌کنند، می‌توان آنها را به گونه‌ای تصور کرد که جملگی با هم یک «شهر زمینی» را به وجود آورده‌اند که تاریخ آن با نخستین روزهای بشر آغاز می‌شود. اگر مسیحیان خود را در یک کلیسا سازمان‌دهی کنند با این هدف که از طریق آن به سعادت ابدی برسند، همه آنان در شهری آسمانی به ه‌ملحق خواهند شد که می‌توان آن را به‌درستی «شهر

خدا» نامید. شهروندان این شهر از میان تمام مسیحیانی انتخاب می‌شوند که در شهر دنیایی و در هر کاری و زمانی که زندگی می‌کنند، به واسطه عشق و محبت مشترک به خیر متعالی با یکدیگر متحد خواهند شد. این دو شهر از ابتدای خلقت بشر درآمیخته‌اند؛ زیرا حتی مسیحیان برای بهره‌مندی از خیرهای دنیوی که برای زندگی ضروری است، نیاز به زندگی در شهرهای دنیایی دارند. مسیحیان به زندگی معنوی خاص خود داخل این شهرها تا پایان جهان ادامه می‌دهند؛ یعنی زمانی که شهر زمینی و آسمانی درنهایت از یکدیگر جدا گردند و روز داوری خدا فرا برسد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

۴. پیوند ملک و ملکوت

به تبع الگوی عیسی، اقبال خاصی به فقیران، ستم‌دیدگان، انسان‌های گرفتار، مستأصل‌ها، مطرودان و کسانی که علیه آنان تبعیض اعمال‌شده بود، وجود داشت. همه آنان فقر مالی نداشتند، بلکه کسانی بودند که خانه داشتند، مانند پطرس در جامعه اولیه. نفی کلی دارایی در کار نبود. انتظار آمدن ملکوت خدا که در زنده‌شدن عیسی و در تجربه روح خدا آشکار شده بود، مستلزم رهایی از دارایی نبود، بلکه دعوتی به یاری‌یازمندان و اشتراک در دارایی‌ها بود (کونگ، ۱۳۸۴: ۵۹).

برخی از محققان مقصود از «شهر خدا» را آرمان‌شهر فیلسوفان نمی‌دانند، بلکه مقصود شهری آسمانی و الهی و نامرئی است که مؤمنان درون همین شهر زمینی بشری مرئی تشکیل داده‌اند (آگوستین، ۱۳۹۳: ۹). برخی نیز در اثبات زمینی‌بودن ملکوت عیسی می‌گویند: ملکوت زمانی برقرار خواهد شد که ده سلطنت جهانی حاکم شوند و سپس از بین بروند. این ملکوت با سلطنت‌های دنیوی در نمی‌آمیزد، بلکه با نابودی آن سلطنت‌ها، جایگزین آنها خواه شد. طبق انجیل متی که وعده اعطای تخت داود به عیسی داده شد، برخی می‌گویند: پس ملکوت که همان سلطنت ابدی داود است، دنیایی خواهد بود (متی، ۱: ۱-۱۶). لوقا در انجیل خود (لوقا، باب ۳: ۲۳-۳۸)، برای اینکه نشان دهد عیسی شایستگی احراز پادشاهی سلطنت داود را دارد، کوشیده است نسب‌نامه پدرخوانده وی یعنی یوسف نجار را از داود به ابراهیم و نسب‌نامه مریم مادر مسیح را نیز از داود به آدم ابوالبشر برساند (تیسن، بی‌تا: ۳۷۶ - ۳۷۷).

یاسپرس می‌گوید: «عیسی در واپسین کران این جهان ایستاده بود و رسیدن ملکوت آسمان را بشارت می‌داد» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۴۸)؛ اما کلیسا با نشان دادن خود به جای ملکوت آسمان از یک سو و درآمیختن با قدرت‌های این جهانی از سوی دیگر، این جوهر و ذات مسیحیت را دگرگون کرد و مسیحیان را در جمع میان این جهان و آن جهان دچار حیرت و تناقض افزون‌تری نمود (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۶۳). دنیایی که عیسی از آن سخن می‌گفت، با دنیاگرایی - قدرت‌طلبی قرون وسطایی کلیسا متفاوت بود. دنیای عیسی، ریشه‌های ایمان و اخلاق را تقویت می‌کرد و دنیاگرایی کلیسا ریشه‌های ایمان را تضعیف می‌کرد.

۵. رویکرد آ‌بای کلیسای اولیه و کلیسای قرون وسطایی

کتاب مقدس و تاریخ مسیحیت منعکس‌کننده کشمکش است که غالباً مؤمنان بین اقتضانات ایمان و اقتضانات زندگی دنیوی تجربه کرده‌اند. مسیحیان از وسوسه‌های دنیا، جسمانیت و شیطان برحذر داشته شده‌اند. معانی کلمات دنیا، جسمانیت و شیطان همیشه واضح نبوده است. هرچند مردم غالباً در توصیف دنیا در برابر دو واژه دیگر درک بیشتری داشته‌اند، گاهی دنیا دربردارنده وسوسه‌های گناه‌آلود جسمانیت و تعلقات شیطانی، تکبر و وسوسه‌های قدرت و طمع تلقی می‌شود. در این زمینه کشمکش مهمی بین ارزش‌های ایمان مسیحی با کلیسا و ارزش‌های دنیوی یعنی بین ارزش‌های مقدس و نامقدس وجود دارد. بعضی از مسیحیان این کشمکش بین کلیسا و دنیا را طوری درمی‌یابند که چیزی جز اعتقاد مسیحی به گناه اولیه را منعکس نمی‌کند؛ یعنی صرفاً اشاره است به نوعی کشمکش و نزاع فردی و درونی بین امیال نیک و بد (جووی و یور، ۱۳۹۳: ۳۴۱).

تحلیل توماس آکوئیناس از دنیا و نقش تفکر افلاطونی بر فهم مسیحیت از دنیا، طبیعت (Profane) را در تقابل با جهان ربانی (Sacred) و جهان الهی قرار نمی‌دهد. او ریشه‌های تفکری که هر چیز مادی و این جهانی به‌ویژه از آغاز قرون وسطی به بعد را تحقیر می‌کند و حسی آلوده به گناه را القا می‌دهد، در اندیشه‌های افلاطون می‌داند. آکوئیناس می‌گوید جهان مادی آن زمانی شرارت‌بار می‌شود که در مرتبه‌ای بالاتر از جهان معنوی قرار داده شود (لیدمان، سون، ۱۳۹۱: ۸۷).

دیدگاه مونتسر و وینستلی در باب دنیا در مسیحیت، تحقیر قلمرو جهان به مثابه "Profane" را که برآمده از تفکر افلاطونی است، مورد انتقاد شدید قرار داد. مونتسر در مقام یک کشیش می‌گوید مذهبی که به این جهان نمی‌پردازد، باید سرزنش شود. مونتسر و بعدها وینستلی، مسیحیت را آیینی مربوط به امور دنیوی می‌دانستند و می‌گفتند مسیحیت تا حد زیادی به روابط سیاسی و اجتماعی در این جهان مربوط می‌شود (لیدمان سون، ۱۳۹۱: ۱۲۳).

در نامه به دیوکنتس آمده است که مسیحیان بدون آنکه به جهان تعلق و وابستگی داشته باشند، در آن زندگی می‌کنند. آنان در روی زمین سکونت دارند؛ اما موطنشان در آسمان‌هاست (فیلیپیان ۳: ۲۰). بعدها آگوستین قدیس در کتاب *شهر خدا*، برخی از دیدگاه‌های اساسی آنها را بسط داد؛ به ویژه این دیدگاه که مسیحیان گرچه از این جهان نیستند، ولی چون در آن زندگی می‌کنند، به آن بی‌توجه نیستند، بلکه نسبت آنان با جهان چون نسبت روح انسان به بدن است. با اینکه مسیحیان به طور نامحسوس در سراسر جهان رشد پیدا کرده‌اند، نظیر روح که در همه جای بدن وجود دارد، جهان را دوست دارند و از درون به آن نیروی حیات می‌بخشند و درست همان‌طور که روح که دوستدار بدن است، گاهی مورد نفرت واقع می‌شود، مسیحیان که جهان را دوست دارند نیز مورد نفرت آن قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، همان‌طور که روح گرفتار در زندان تن با بدنش متحد می‌ماند، همین‌طور که مسیحیان زندانی در جهان با جهان متحد می‌مانند، بدن و جهان هر دو به تدریج از بین می‌روند؛ اما روح و مسیحیان از بین نمی‌روند. مسیحیان هنوز هم خودشان را از این جهان نمی‌دانند؛ یعنی از جامعه‌ای انسانی که جدا از خدا و با توجه به اهداف دینی صرف سامان یافته باشد. آنان همچنین معتقدند اگر بخواهند به پیمان با این جهان وفادار بمانند، رسالت حقیقی آنان هنگام حضور در جهان این است که از درون به آن حیات ببخشند و شهروندان آن را به نجات ابدی رهنمون شوند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۳ - ۱۴).

کلمنت نیز در کتاب *کدامین ثروتمند گرفتار است؟* از این نظر دفاع می‌کند که هر انسان متمول و ثروتمندی می‌تواند نجات یابد؛ به شرط آنکه بنده ثروتش نباشد، بلکه بنده پروردگار خود باشد. اگر از ثروت در راه مسیح استفاده شود، در راه درست مصرف شده است. رواقی‌ای همچون سنکا که در گذشته هنر حفظ آزادی معنوی و ناز و نعمت‌های مادی را به مشرکان و بی‌دینان تعلیم داده بود، همین نگرش را در اینجا به

یک روح مسیحی خالص الهام می‌کند. مسیحیت به فقیران چنین می‌آموزد که از آنجا که ثروت معنوی تنها ثروت حقیقی است، آنان می‌توانند ثروتمندتر از ثروتمندان این جهان باشند؛ چون ممکن است انسانی در پول و ثروت غوطه‌ور باشد و همچنان به لحاظ معنوی فقیر باشد. بنابراین فقر حقیقی، فقر معنوی است (زیلسون، ۱۳۸۹: ۴۷).

بر اثر آموزه‌های کلیسا، انسان‌ها در میان دو بدبختی قرار دارند؛ یا محرومیت از نعمت‌های دنیا یا اگر قصد استفاده و بهره‌مندی از دنیا و نعمت‌های آن را دارد، باید قبول کند که در آخرت محروم می‌ماند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۶۷). این دیدگاه موجب کم‌رنگ شدن دین در صحنه زندگی می‌شود و می‌تواند عاملی برای گریز انسان‌ها از دین و روی آوردن به مادی‌گری و بی‌دینی گردد (محمدی، ۱۳۸۶: ۶۰).

کلیسا با طرح اندیشه‌های خود چهره‌ی مذهب کاتولیک را نازیبا کرد که نتیجه آن چیزی جز تنفر از مذهب نبود؛ برای مثال وقتی کلیسا به استحمام و نظافت افراد حمله می‌کند، با این دلیل که هر کاری سبب تمیزی و زیبایی بدن‌ها شود، انسان را به ارتکاب گناه نزدیک‌تر می‌کند، منجر به تشویق کثیفی و عدم نظافت می‌شود؛ به گونه‌ای که پائولوی مقدس عقیده داشت نظافت بدن و لباس مناسب مترادف با عدم پاکیزگی و صفای روح است (راسل، ۱۳۸۹: ۶۹). محققانی چون وورست، افسانه ساخت کلیسای روم مبنی بر دارایی روحانی قلمداد کردن پاپ، اسقف‌ها و کشیش‌ها و دارایی دنیوی قلمداد کردن شاهزادگان، اربابان و دهقانان را دروغی ماهرانه و جعلی ریاکارانه می‌داند که نباید کسی از آن بترسد؛ به این دلیل که همه مسیحیان واقعاً از دارایی معنوی برخوردار هستند و بین آنها هیچ تفاوتی جز در منصب نیست. او می‌گوید سرتراشی، انتصاب کلیسایی و تقدیس و لباس‌های متفاوت از مردم عادی همه اینها می‌تواند فردی ریاکار یا دست‌نشانده‌ای مسیحی شده بسازد؛ اما هرگز توان ساختن یک مسیحی یا یک شخص روحانی را ندارد (وورست، ۱۳۹۳: ۳۴۹).

رخداد جنگ‌های صلیبی عاملی شد تا پس از جنگ، اروپاییان چون گذشته دیگر دلشان با دیانتشان نباشد؛ بنابراین به آباد کردن دنیا و با اشت‌های زایدالوصفی به مصرف‌گرایی روی آوردند و آن روحیه قناعت قبلی را از دست دادند؛ همچنین بین کشورهای مسیحی برای قبضه کردن تجارت، جدال درگرفت. این امر در قرون وسطی اصلاً تصورپذیر نبود. برای نخستین بار گویا تمام اروپاییان تصمیم گرفته بودند به جای

لباس‌های پشمی، لباس‌های نخی بپوشند. در این مسیر خود کشیش‌ها به تجار و دلال‌های شهری بدل شدند (ظهیری، ۱۳۸۱: ۳۳ - ۳۴).

چارلز تیلور در تبیین فرازونشیب مقدس - نامقدس در مسیحیت می‌گوید: «عیسی در یک چرخه دراماتیک humen-divine تجسد یافته و مصلوب شد» (Taylor, 2007: 55). همچنین ادامه می‌دهد: «تمایز مقدس و نامقدس تا آنجایی است که می‌تواند در یک شخص، زمان و وضعیت جا بگیرد. خدا همه جا را تقدیس می‌کند، حتی در زندگی معمولی، ازدواج و اموری از این قبیل» (Taylor, 2007: 79).

مرز مقدس و نامقدس (دنیا - آخرت) در کتاب مقدس، پنج قرن اول میلادی و دوره آبا و حتی بخش درخور توجهی از قرون وسطی مسیر پرفرازونشیبی را طی کرده است. در دوره‌ای گاه قلمرو آخرت گسترده‌تر در نظر گرفته شده است و در دوره‌هایی قلمرو دنیا وسیع‌تر ارزیابی شده است. گروهی از محققان، مسیحیت را دین اخروی در نظر گرفته‌اند و گروهی با تفسیری سکولار از منابع الهیات مسیحی، تلاشی بر دنیوی جلوه‌دادن مسیحیت داشته‌اند. دعوی این پژوهش در این حوزه، اتخاذ موضع سومی است که تبیین آن مستلزم ایراد تعریف یا قرائت جدید از مفهوم Sacred و Profane با تمرکز بر منابع الهیات مسیحی است که بیش از دو هزار سال حیات مادی - دنیوی داشت و دست‌کم شانزده قرن بلامنزاع بخش قابل توجهی از حیات دنیوی معتقدان به خویش را رهبری کرده است. نمی‌توان به‌سادگی دینی مبتنی بر آخرت‌گرایی قرائت کرد و این ویژگی را عامل عرفی‌شدگی مسیحیت قلمداد کرد. با این حال نباید از این نکته چشم‌پوشی کرد که فرایند تاریخی الهیات مسیحی، چنان تغییر و تحول را در خود یافته است که گاه مفاهیم به گونه‌ای تغییر معنا داده‌اند که گویی هیچ پیوندی بین مفهوم کتاب مقدسی و آبائی آن با مفهوم قرون وسطایی و سپس مدرن و پسامدرن آن وجود ندارد. مفهوم و محدوده مقدس و نامقدس یکی از آن مفاهیم است. تصویر عیسوی کتاب مقدس و آبا از دنیا به‌مثابه مقدس و نامقدس با تفسیر قرون وسطایی کلیسای کاتولیک از دنیا به‌مثابه نامقدس و آخرت به‌مثابه مقدس با تصویر مدرن از مقدس به مفهوم هر آنچه از درد و رنج آدمی می‌کاهد و حیات او را معنادار می‌کند، گویای فرایندی است که تغییر مرز و محدوده مقدس و نامقدس در مسیحیت را آشکار می‌کند. دیدگاه‌های دیگری نیز در دوره مدرن طرح شده‌اند؛ از جمله هانس بلومبرگ که با طرح نظریه انقطاع جهان مدرن از جهان مسیحی، به نظریه‌پرداز انقطاع معروف است (اشتراوس،

۱۳۹۴: ۱۲)؛ همچنین کارلوتی که معتقد است ریشه تاریخ مدرن، مسیحی و ثمره‌اش ضد مسیحی است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۴). چارلز تیلور نیز در دو کتاب *عصر سکولار* و *مدرنیته* به دنبال این است که چگونه می‌توان هم یک کاتولیک معتقد به آداب و آیین خود بود و هم در جهان جدید بازیگری و نقش‌آفرینی کرد (تیلور، ۱۳۹۴: ۲۵). به طور کلی یکی از واکنش‌های مسیحیان، تحدید و تعیین دامنه امور مقدس بود. با این کار در موقعیتی که در حال عقب‌نشینی بود، بار خود را سبک کرد و از دفاع از مسائل بی‌شماری که روزگاری در قرون وسطی همه‌شان مقدس به شمار می‌آمدند، شانه خالی کرد (گالاگهر، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸: ۱۱۸).

به تعبیر واهانیان، ما به همان اندازه که از سکولار سخن می‌گوییم، از دین حرف می‌زنیم؛ ما وقتی از مفاهیم انتزاعی مثل مقدس و نامقدس سخن می‌گوییم، به تعبیر وی در حال به حرکت درآوردن عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی هستیم و ما به آنها معنا می‌دهیم؛ پس باید مراقب ادبیات، گزاره‌ها و مفاهیمی باشیم که ارائه می‌دهیم (crockett, 2001: 11). درواقع واهانیان قائل به الگوی دیالکتیکال بین مقدس و نامقدس است.

الیاده می‌گوید: «مقدس آن چیزی است که نامقدس نیست و نامقدس آن چیزی است که مقدس نیست؛ ایستادن میان آن دو همانند نرده فاصل کشیشان و روحانیان کلیساست؛ هر یک در محدوده خود است، اما هیچ‌یک درواقع خود را محدود نمی‌کند». از نظر الیاده، تقسیم ثانوی قدسی - غیرقدسی، تضادی ظاهری است. او از دیالکتیک تجلیات قداست سخن می‌گوید (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۴).

رابینسون نیز تأکید می‌کند امر مقدس نباید در برابر امر دنیوی قرار داده شود، بلکه امر مقدس همان ژرفای امور عام است. به همین شکل از نظر او امر سکولار نیز بخشی از زندگی نیست که فاقد خدا و عنصر الوهیت است، بلکه همان دنیاست که با ژرفای حقیقی‌اش بیگانه شده است. از دیدگاه رابینسون، فلسفه وجودی پرستش نیز این است که به حضور مسیح در بطن واقعیت‌های عادی زندگی حساس‌تر شویم تا اینکه درحقیقت بتوانیم امر ماورائی را در میان خود مشاهده کنیم (گرتر، ۱۳۹۰: ۲۴۵). این درک قرون وسطایی از عیسی (افراط در استعلا)، خدا را که با تجسد، مرز بین مقدس و نامقدس شکسته بود، تبدیل به خدایی فرابود کرده بود که حتی کلیسا اجازه خواندن کلام او را به آدم‌های عادی تا چند سده نمی‌داد؛ درحالی‌که در کتاب مقدس، مسیح واسطه میان خدا و انسان، مقدس و نامقدس بود. این تعبیر را می‌توان در عبرانیان (۹: ۱۵) و اول تیماتاؤس (۲: ۵) یافت (گرتر، ۱۳۹۰: ۲۴۵).

اگوستین در شهر خدا اثبات می‌کند شهر خدا یعنی جامعه خدایپرستان پیوسته در تاریخ حضور دارند و سعادت اخروی مخصوص آنان است. او می‌گوید: «این شهر آسمانی درحالی‌که زائری روی زمین است، شهروندان خود را از همه ملت‌ها فرامی‌خواند و از همه زبان‌های جامعه زائرانی را گرد می‌آورد که به اختلاف روش‌ها و قوانین و نهادهای تأمین‌کننده آرامش زمینی کاری ندارند، بلکه آنها را حفظ و از آنها پیروی می‌کنند؛ زیرا این امور هرقدر هم میان خلق‌های مختلف با هم اختلاف داشته باشند، همه آنها هدف واحد و یکسانی دارند و آن آرامش زمینی است؛ مشروط به اینکه امور مذکور در برابر زمینی که لزوم پرستش خدای واحد و متعال و حقیقی را تعلیم می‌دهد، مانعی ایجاد نکنند» (اگوستین، ۱۳۹۲: ۱۲). تعالیم عیسی، تعالیمی کاربردی و این جهانی بود و با وجود این زمین را برای تحقق ملکوت الهی آماده می‌کرد. مسیح‌بودن عیسی مانع از نزدیکی عیسی با حیات مادی انسان‌ها نشد. عیسی دانه‌های تحقق ملکوت الهی را در دل آدم‌ها در همین زمین کاشت و بین فرزند خدا بودن و پسر انسان بودن پیوند زد. عدم فهم چرایی این موضع عیسی، سبب تشکیل چند شورا در مسیحیت شد؛ از جمله شورای افسس (۴۳۱ میلادی) بیان داشت که وی (عیسی) در جایگاه خدا با پدر هم‌ذات است و به عنوان انسان با ما هم‌ذات است؛ زیرا بین دو طبیعت الهی و انسانی با وجود اختلاط‌ناپذیری، وحدت و یگانگی وجود دارد (لین، ۱۳۸۶: ۹۷).

خط‌کشی کامل بین عیسی در جایگاه یک موجود مقدس و عیسی به‌مثابه یک موجود نامقدس (Profane) حتی در دو شورای افسس نتوانست به وقوع بپیوندد. عیسی پسر انسان، پسر خداست (Sacred Profane)؛ هویت عیسی زیر بار رمزگذاری بین انسان و خدا نمی‌رود و از سویی انسان و خدا را یکی ندانسته است. به تعبیر نیچه، عیسی تارک دنیا بود؛ اما طارد دنیا نبود (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۸۰). عیسی دانه‌های تحقق ملکوت الهی را در دل آدم‌ها بر روی همین زمین دنیای به اصطلاح عرفی یا نامقدس کاشته بود. زمانی که از عیسی پرسیده شد چگونه حیات جاودانی یابیم، پاسخ داد: «قتل مکن، زنا نکن، شهادت دروغ مده، دزدی نکن، پدر و مادرت خود را حرمت دار، همسایه خود را مثل نفس خود دوست بدار» (متی، ۱۹: ۱۸-۲۰). تعالیم اخلاقی عیسی بیشتر گواه این اندیشه است که اگر در این جهان رابطه بین انسان‌ها با هم و با خدا را اخلاقی‌تر کنید، ملکوت زودتر محقق خواهد شد. بنا بر آموزه‌های یهود، ملکوت آسمان، آغاز تاریخ

جهان، تحت حکومت ویژه خداوند است؛ یعنی ملکوت آسمان بر روی زمین خواهد بود (Smith, 2008: 629).

بنا بر برخی منابع، ملکوت خدا امری دنیایی است که هنگام برپایی رستاخیز یا پیش از آن روی زمین برپا خواهد شد. در این باره گفته‌اند که ملکوت خدا پس از این جهان نخواهد بود، بلکه ملکوت در همین دنیا واقع می‌شود. مسیحیان بر این باورند که ملکوت ریاست کلیسا یا ملکوت مرئی مسیح متشکل از افراد مرئی است که از مجموع کلیساها مسکوت مرئی بر روی زمین تشکیل می‌شود؛ پس ملکوت ریاست کلیسا از همه کسانی که به آیین مسیحیت اقرار دارند و فرزندان آنان، تشکیل شده است (نیک‌دل، ۱۳۹۱: ۱۹۷).

۶. نقش تفکر گنوسی و مکتب افلاطونی میانه در تفکیک مقدس - نامقدس

گنوسی‌ها، دوگانگی را با تقابل دو خدای متعال و خالق، روح، ماده، نور و ظلمت توضیح داده‌اند. خدای متعال خدای خیر و خالق جهان، خدای شر معرفی شده‌اند؛ از این رو جهان مادی نیز شر مطلق است (هادی‌نا، ۱۳۹۰: ۱۴).

مکتب افلاطونی میانه، انسان را مرکب از دو جزء جسم و روح می‌داند. روح انسان ازلی و ابدی است و به واحد متعال تعلق دارد که در برهه‌ای از زمان در جسم مادی دمیده شده و حیات مجدد او پس از مرگ با از میان رفتن جسم مادی است (هادی‌نا، ۱۳۹۰: ۱۶).

برخی معتقدند پولس اعمال و سخنان عیسی مسیح را در چارچوب افکار یونانی جای داد و گنوسی درک و تفسیر کرده است و پولس را از چهره‌های توسعه‌گنوسی در مسیحیت معرفی می‌کنند (هادی‌نا، ۱۳۹۰: ۲۰). پولس در رساله به یعقوب می‌گوید: «آیا متوجه نیستید که اگر با دشمنان خدا یعنی لذت‌های ناپاک این دنیا دوستی کنید، درواقع با خدا دشمنی می‌کنید. هر که می‌خواهد از خوشی‌های ناپاک این دنیا لذت بجوید، دیگر نمی‌تواند دوست خدا باشد؛ پس با فروتنی خود را به خدا بسپارید و در برابر شیطان ایستادگی کنید تا از شما دور شود» (رساله به یعقوب، ۴: ۶: ۴).

اندیشه ثنویت در جای‌جای انجیل یوحنا نیز برجسته است؛ مفاهیمی مثل نور و ظلمت، راستی و دروغ، برین و زیرین، خدا و شیطان، خدا و جهان کاملاً مقابل یکدیگر قرار دارند. او مانند گنوسی‌ها دنیا را ناپاک و نکوهیده می‌داند و آن را با قلمرو الوهیت

و پدر نادیدنی، در تضاد و تقابل قرار می‌دهد (نک، یوحنا، ۱۲: ۱۳، ۸ و ۱۱: ۱۶؛ ۳۰: ۱۴؛ ۲۴: ۲۵؛ ۸: ۳۲؛ ۸: ۲۴؛ ۵: ۱؛ ۵: ۱).

۷. تحلیل مقدس و نامقدس در دنیای مدرن

افرادی چون کاترین بیک استاک به کلیسا در باب قطع میثاق بین خدا و جهان هشدار دادند. او می‌گوید «تنزیه» و «این جهانی» هر دو از ریشهٔ mundus (خالص، پاک) مشتق شده‌اند. تحمیل این جهانی یا آن جهانی بودن که توأم با بار منفی است، هنوز به تصور مذهبی به طور کامل و به تقوا به طور اخص اثرگذار است؛ با وجود این، آژیبری است که صدایش بلند و واضح است (Crockett, 2001: 6).

خط کشی بین مقدس و نامقدس یکی از جعل‌های کلیسای کاتولیک روم بود که مرزهای سیال مقدس و نامقدس را طبق تألیف خود و استفاده از گفتمان قدسی‌سازی جعلی به طبقه مجزا و منفک از هم که یکی خوب است و دیگری بد، تبدیل کرد. برخی فهم و تفسیر کلیسای کاتولیک در قرون وسطی از تفکیک بین مقدس و نامقدس (دنیا و آخرت) را به مثابهٔ تصویر مسیحیت از مقدس و نامقدس ارائه کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به لوک فری اشاره کرد؛ او در کتاب *انسان و خدا*، سال‌های دهه شصت را دوران رهایی جسم می‌داند و بیان می‌کند مسیحیت پس از بیست قرن سنت یهودی - مسیحی که به تقابل‌های دوگانه عقیده داشت؛ جهان معقول در برابر جهان محسوس، زیبایی افکار در برابر زشتی غرایض، روح در برابر ماده، نفس در برابر جسم به کمک افرادی چون مارکس، نیچه و فروید به نگاهی جدید دست یافت (فری، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

نظام کلیسایی، دنیایی را طرد و مردم را از آن نفی می‌کرد که خویش در چندین سده بر تخت حکمرانی آن چون امپراطوران تکیه زده بود. این دنیاگرایی روحانیون مسیحی تا بدان جا رسیده بود که افرادی چون کریمنز در ریشه‌شناسی واژه سکولار، ریشه این واژه را به قرن سوم میلادی بازمی‌گردانند که برای روحانیونی به کار می‌رفت که زندگی دنیوی را به رهبانیت مقدم کرده بودند (Wilson, 1990, p 2). گریم اسمیت در کتاب *تاریخ مختصری از سکولاریسم (Short history of secularism)* تاریخ عرفی‌شدگی را به قرون میانه مسیحی باز می‌گرداند که همه معتقد به کلیسا بودند و به کلیسا می‌رفتند (فهیمی، ۱۳۹۸: ۱۴۵؛ نک: Smith, 2008: 8). میان این تفکر کلیسای قرون وسطی در نامقدس

جلوه‌دادن جهان و مفهوم فقر عیسوی تفاوت بسیاری است. محدودکردن دامنه خیمه مقدس (sacred canopy) به کلیسایی که صنف روحانیون فقط در آن جای می‌گیرد، فاصله آشکار و معناداری از مفهوم کلیسای عیسوی دارد.

نتیجه‌گیری

دین ذاتاً ترسیم محدوده بی‌کرانی است که در آمدوشد پیوسته بین دو جهان عرفی و قدسی است؛ دو جهانی که تعریف هر یک از آنها ریشه در فهم دیگری دارد و به تنهایی فاقد معنا و امکان شناسایی است. به طور کلی دین پیونددهنده جهان زیست عرفی و قدسی انسان‌هاست؛ انسانی که یک پا و دل در جهان عرفی و یک پا و دل در جهان قدسی دارد. هیچ انسانی نمی‌تواند پیوسته در تمام آنات حیاتش، در ساحت قدس حضور داشته باشد و این امر خارج از توان بشری است. تقسیم و تحدید حیات آدمی به دو قلمرو عرفی و قدسی به شکل خط‌کشی شده با مرزهایی با خطوط صاف، امری است درخور تأمل و از سوئی پرسش‌برانگیز از سوی کسانی که دچار یقین مادرزادی به تعیین مرزها و محدوده‌های ناآتاب و غیرعینی به‌ویژه در قلمرو امور انتزاعی‌اند. کشیدن دیوار بین جهان زیست عرفی و قدسی آدمیان غیرممکن است؛ مرزی سیال، کم‌رنگ و متغیر بین جهان عرفی و قدسی آدمی است که گاه چنان درهم‌تنیده که حتی استفاده از تعبیر دو جهان امری خطاست. تجزیه و تفکیک جعلی کلیسا از مقدس و نامقدس و نادیده‌انگاشتن پیوند مقدس و نامقدس در کتاب مقدس، تعالیم عیسوی و مسیحیت اولیه و مفاهیمی چون تجسد و فراموشی خودخواسته، جنبه انسانی عیسوی و طبقه‌بندی جهان به روحانی و غیرروحانی از سوی کلیسای کاتولیک، نتیجه‌ای جز متضررشدن کاتولیسیسم از گفتمان قدسی و روی آوردن به گفتمان دنیایی نداشته است. این مسئله در نتیجه منجر به ازدین‌برگشتگی، کاهش آتوریته مادی و معنوی کلیسای کاتولیک، کشیش‌ها، پاپ‌ها و به طور کلی نهاد دین شد. عیسی نافی دنیا نبود، بلکه او دغدغه کاستن از درد و رنج و فقر و گرسنگی انسان‌ها در همین حیات مادی و دنیایی آنان را داشت. عیسی بر این نظر بود که بذرها را در همین دنیا باید کاشت. او می‌گفت به مادیات تعلق خاطر نداشته باشید؛ نه‌ای که مبلغ فقر به معنای ننداری و عدم تلاش برای رفع آن باشد. اما کلیسا تفسیری از عیسی و دنیا و فقر ارائه می‌داد که مسیحیان را بی‌خیال دنیا کند تا فضا برای پذیرش قدسی‌سازی جعلی کلیسا از سوی

مؤمنان هموار شود. جبر آخرت‌اندیشی افراطی کلیسا، نوعی تراژدی بود که مؤمنان مسیحی را از دنیایی دور می‌کرد که آنها در آن نفس می‌کشیدند، بدون هیچ بهره‌ای از آن؛ درحالی‌که خود نهاد کلیسا ثروت‌های زیادی اندوخته بود. عیسی با تجسد در مفهوم نمادین خود و با قرار گرفتن میان مقدس و نامقدس، به تعبیری خدا و انسان را با هم آشتی می‌داد تا جایی که مقدس نافی نامقدس و از جنس دیگر نبود، بلکه پیوسته و در امتداد هم بود.

گفتمان کلیسای کاتولیک در قرون وسطی، گفتمان قدسی بود. به واسطه ترویج این گفتمان و معناسازی برای پارادایم فکری کاتولیسیم در آن دوره، بهترین گفتمان محسوب می‌شد. مهارت پاپ‌ها و کشیش‌ها در به‌کارگیری آن در کاتولیسیم، مفهوم و محدوده مقدس را به سویی برد که ختم به قداست پاپ، کشیش‌ها و کلیسا شد و از آن مفهوم متوازن عیسوی خارج شد.

در خصوص نسبت مقدس و نامقدس و فرازونشیب معنایی این دو در کاتولیسیم این پژوهش به این نتیجه رسید که در نسبت مقدس و نامقدس باید از نسبت دیالکتیکال میان آن دو سخن بگوییم. به عبارتی تجلی (Hierophany) مقدس در نامقدس در کاتولیسیم اثبات‌شدنی است. از سویی دیگر، جمع میان مصالح دنیوی و اخروی که از ویژگی‌های مشترک همه ادیان ابراهیمی است، به‌روشنی در کتاب مقدس آمده است؛ از این‌رو به نوعی دنیا در کنار آخرت معتبر دانسته می‌شود. با این رویکرد به دنیا مبتنی بر دنیا مزرعه آخرت‌بودن در آیین کاتولیک، به نوعی به دنیا در کنار آخرت تقدس بخشیده شده است. ما در کتاب مقدس شاهد دوالیسم مقدس و نامقدس نیستیم. در کتاب مقدس تفکیک مقدس از نامقدس وجود دارد، اما گسست مقدس از نامقدس وجود ندارد. نکته درخور تأمل در این بحث این است که هرگاه نسبت دیالکتیکال دنیا و آخرت را به نفی دنیا یا دنیاستیزی و آخرت‌گرایی تقلیل داده‌اند، در دوره‌های بعدی شاهد دنیاگرایی افراطی بودند. تجربه تاریخی نشان داده است افراط در دنیاستیزی و سرکوب تمایلات انسانی در قرون وسطی از جمله دلایل مهم ظهور اومانیسم بوده است.

یکی از آفت‌های حوزه قدسی و امور مقدس این است که برخی آگاهانه و برخی ناآگاهانه با تحمیل مجموعه‌ای از مقدسات به حوزه امور قدسی اصیل اولیه (قدسی‌هایی که خداوند فرموده) دچار قدسی‌سازی‌های تألیفی شده‌اند که آسیب‌های بسیاری را در

کمیت و کیفیت دین‌ورزی‌ها به همراه دارد. آثار این مقدس‌سازی‌ها در ایجاد دین‌زدگی و واگرایی دینی در میان کاتولیک‌ها در قرون وسطی مشاهده‌شدنی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. توماس هابز؛ *لویاتان*؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نشر نی، ۱۴۰۲ ش.
۲. میرچا الیاده؛ *فرهنگ و دین*؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۷ ش.
۳. اقبال لاهوری؛ *احیای فکر دینی در اسلام*؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۵ ش.
۴. عبدالله جوادی آملی؛ *نسبت دین و دنیا*؛ چ ۸، قم: اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۵. نصر حامد ابوزید؛ *نقد گفتمان دینی*؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری؛ چ ۲، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳ ش.

فهرست منابع

- کتاب مقدس، انتشارات ایلام.
- آگوستین قدیس. (۱۳۹۲ ش). *شهر خدا*. ترجمه: حسین توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اسلامی نسب، محمدعلی. (۱۳۸۰). «رابطه دین و دنیا». *مجله حکومت اسلامی*. ش ۲۱.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۹۴ ش). *علیه نظم و سکولار*. ترجمه: محمدرضا قائمی‌نیک. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۴ ش). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه: جلال ستاری. تهران: انتشارات سروش.
- تیسن، هنری. (بی‌تا). *الهیات مسیحی*. ترجمه: طاطه‌وس میکائیلیان. بی‌جا: انتشارات حیات ابدی.
- تیلور، چارلز. (۱۳۹۴ ش). *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*. ترجمه: فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
- جووی و یور، مری. (۱۳۹۳ ش). *درآمدی به مسیحیت*. ترجمه: حسن قنبری. چ ۲، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حجاریان، سعید. (۱۳۸۹ ش). *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*. چ ۳. تهران: طرح نو.
- راستی تبار، سیدرحیم. (۱۳۹۳ ش). *سکولاریسم از ظهور تا سقوط*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۹ ش). *گزیده افکار راسل*. ترجمه: عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر

فرهنگ اسلامی.

ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹ ش). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*. ترجمه: رضا گندمی

نصرآبادی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

شقایق، پژمان. (۱۳۸۴ ش). *کالبد خدایان*. [بی‌جا]: عقیده‌سرا.

طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۶ ش). *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست*. تهران: مینوی خرد.

ظهیری، مجید. (۱۳۸۱ ش). *مدرنیته روشنفکری و دیانت*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

فری، لوک. (۱۳۸۳ ش). *انسان و خدا*. ترجمه: عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.

فهیمی، افسانه؛ و قربان علمی. (۱۳۹۸ ش). «بررسی و تحلیل عوامل درون‌دینی عرفی شدن در آیین کاتولیک». *پژوهش‌های ادیبانی*. ش ۱۴.

کمالی اردکانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۶ ش). *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*. چ ۲. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

کونگ، هانس. (۱۳۸۴ ش). *تاریخ کلیسای کاتولیک*. ترجمه: حسن قنبری. [بی‌جا]: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

گالاگهر، مایکل. (۱۳۷۷ - ۱۳۷۸ ش). «پاسخ‌های متفاوت مکتب کاتولیک به تجدد». ترجمه: سیدامیر اکرمی. *مجله نقد و نظر*. ش ۱۷ و ۱۸.

گرتر، استلی. (۱۳۹۰ ش). *الهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه: روبرت آسریان. تهران: ماهی.

لیدمان سون، ادیک. (۱۳۹۱ ش). *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرهی*. ترجمه: سعید مقدم. تهران: نشر دات.

لین، تونی. (۱۳۸۶ ش). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه: روبرت آسریان. تهران: فروزان.

محمدی، سروش. (۱۳۸۶ ش). *دین و دولت در اندیشه اسلامی*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

محمدی، مجید و دیگران. (۱۳۷۷ ش). *دین اینجا و اکنون*. تهران: نشر قطره.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ ش). *علل گرایش به مادی‌گرایی*. تهران: نشر صدرا.

نیک‌دل محمدجواد. (۱۳۹۱ ش). *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

هادی‌نا، محبوبه. (۱۳۹۰ ش). *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

وورست، رابرت. (۱۳۹۳ ش). *مسیحیت از لابلای متون*. ترجمه: جواد باغبانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- یاسپرس، کارل (۱۳۹۳ ش). نیچه و مسیحیت. ترجمه: عزت‌الله فولادوند. تهران: ماهی.
- Eliade, Mircha, Encyclopedia, freligion, V6, 1987.
- Crocett, Clayton, secular theology, American radical theology thought, London and New York, Routledge, 2001:10)
- Smith, Graeme, A short history of secularism, London, New York, 2008
- Wilson, Brayan, james, E.Crimmins, religion, secularization and political, routledgelibrary, 1990
- Taylor,charls, A secularage:rinted in the United States of America, 2007

هم‌گرایی و واگرایی معتزله جدید و قدیم

مصطفی سلطانی*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱]

چکیده

«معتزله» مذهب کلامی و عقل‌گرا است که حیاتش ریشه در اواخر سده نخست دارد. این مذهب در دهه سوم قرن دوم بالیدن گرفت و تا سده چهارم جریان کلامی حاکم در جامعه اسلامی بود؛ اما از سده پنجم رو به افول نهاد و در قرن هفتم فروپاشید. با فروپاشی این فرقه، عقل‌گرایی در جامعه اسلامی نیز به فراموشی سپرده شد. در دو سده اخیر عده‌ای از اندیشمندان اسلام در مقام دفاع از اسلام و دفع شبهات وارد شده بر دین، از روش معتزله بهره برده و به نومعتزله شهرت یافته‌اند. این نوشتار به روش کتابخانه‌ای و تحلیل مقارن داده‌ها، در پی تبیین وجوه امتیاز و اشتراک دو جریان پیش‌گفته است. دو دستگاه فکری در مبادی ایجاد می‌شود چون عقل‌گرایی، فلسفه‌گرایی، دفاع و دفع شبهه از اسلام، باور به اصول ایمانی و... هم‌گرا؛ اما در تفسیر متن، مبانی و لوازم عقل‌گرایی، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول، تاریخ‌مندی احکام اسلامی و... واگرایی.

کلیدواژه‌ها: نومعتزله، فرقه‌های کلامی، عقل‌گرایی، تجددگرایی، روشنفکران

مقدمه

«معتزله» در اصطلاح فرقه‌پژوهان، نام مذهبی است که اوایل قرن دوم هجری از سوی واصل بن عطا (۸۰ - ۱۳۱ ق) در شهر بصره کشور عراق تأسیس شد. نزاع فرقه‌ها در حکم دنیوی و اخروی مرتکب گناه کبیره، عمده‌ترین بستر ایجاد این فرقه بود.

خوارج آنان را کافر و مشرک (جارالله، ۱۴۱۰: ۲۴) و مرجئه آنان را مؤمن (ابوزهره، ۱۳۷۵: ۱۱۸) می‌دانستند. عده‌ای از امت آنان را مؤمن فاسق می‌خواندند، حسن بصری آنها را منافق و واصل بن عطا آنان را نه مؤمن و نه کافر، بلکه دارای جایگاهی بین ایمان و کفر می‌دانست. این نظریه به «منزلة بین المنزلتین» شهرت یافت (سید مرتضی، ۱۳۷۳: ۱، ۱۱۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۳۸ - ۱۳۹؛ بغدادی، ۱۳۷۶: ۱۱۸؛ شهرستانی، ۱۳۷۸: ۱، ۴۸). به کسانی که این نظریه را پذیرفتند و عقل را عمده‌ترین ابزار معرفت دانستند، معتزله گفته می‌شود. در دو قرن اخیر اندیشمندان اصلاح‌گری مثل سیدجمال و عبده که تبیین عقلانی از دین را راه تبیین آموزه‌های دین و دفاع از آن در برابر شبهات مخالفان اسلام دانسته‌اند، به نومعتزله مشهور شده‌اند. نوشتار حاضر در پی تبیین وجوه اشتراک و امتیاز این دو جریان است. هرچند محققانی در این موضوع قلم زده‌اند؛ اما اثری مستقل و بدون تحلیل مبتنی بر پیش‌فرض در این موضوع یافت نشده است. برای نمونه کتاب *المعتزله بین التقدیم و التجدید* اثر محمد عبده و طارق عبدالحلیم و آثار محمد عماره را می‌توان در زمره این آثار برشمرد. این سخن در دو کتاب «الاسلام بین التنویر و التزویر» و «ستوط الغلو العلمانی» اثر محمد عماره به‌راحتی قابل دست‌یابی است. عماره در این دو اثر به دنبال ارائه اندیشه و نقد اعتزال جدید است؛ اما در مواردی ضمن نقد به مقایسه دو تفکر می‌پردازد و به اشتراک‌ها و افتراق‌های آنها اشاره می‌کند. در کتاب «جریان‌شناسی اعتزال نو» که دربرگیرنده مجموعه مقالاتی در پنج جلد است و به کوشش محمد عرب‌صالحی جمع‌آوری شده است، نیز در ضمن نقد می‌توان به مباحثی درباره موضوع مورد بحث رسید. این رویکرد در کتاب «روش‌شناسی بنیادین اندیشمندان معاصر جهان اسلام» که به قلم جمعی از نویسندگان تألیف شده است و کتاب «تجربه دینی و قرائت‌پذیری» و «تجربه دینی و مکاشفه عرفانی» نوشته محمدتقی فعالی نیز قابل دست‌یابی است. این آثار که در ضمن مباحث به موضوع مورد بحث این قلم پرداخته‌اند، در مواردی رویکرد جزمی دارند یا با پیش‌فرض وارد تحلیل مباحث

شده‌اند؛ درحالی‌که این نوشتار به‌طور مستقل و موضوع‌محور بدون جزم‌گرایی و پیش‌فرض به بیان موضوع پرداخته است.

با توجه به اینکه شناخت عوامل ایجاد دین و جریان فکری مورد بحث، نقش مؤثری در دسترسی به تحلیل ایدئولوژی دین دارد، ابتدا به این موضوع می‌پردازیم. محققان فرقه‌پژوه عواملی را در ظهور و تطور این دو جریان اثرگذار می‌دانند که در ادامه به این عوامل اشاره می‌کنیم.

الف. عامل سیاسی

پس از رحلت رسول خدا (ص)، بحث دربارهٔ خلافت از جمله عوامل مهم اختلاف بین مسلمانان و بسترساز شکل‌گیری فرقه‌ها بود (ابوزهره، ۱۳۷۵: ۱۳). این مسئله پس از قتل خلیفه سوم و پذیرش مسئولیت خلافت از سوی امیرمؤمنان علی (ع) و شکل‌گیری دو جریان موافق و مخالف در مقابل حضرت ظهور بیشتری داشت. در چنین شرایطی مسئله حکم مرتکب کبیره فراگیر شده بود. خوارج معتقد به کفر غیر هم‌کیش خود بودند و ممالک آنها را دارالحرب می‌دانستند؛ اما واصل بن عطا با طرح نظریه «منزلة بین المنزلتین» و اعتقاد به دارالصلح بودن سرزمین مخالفان و آزادی انسان، در مقابل آنها صف‌آرایی کرد.

در این میان امویان وارد عرصه سیاست شدند؛ زیرا طرح بحث قدر از طرف واصل بن عطا در تقابل با جبرگرایی امویان مطرح شد. در مقابل سخت‌گیری امویان و تحجر خوارج در تکفیر، جریانی به نام معتزله شکل گرفت (ابوزهره، ۱۳۷۵: ۱۴۰) که ابوزید نیز این دیدگاه را تقویت می‌کند و برای تبیین نظر خود در مقدمه کتاب «الاتجاه العقلي فی التفسیر» ذیل عنوان «الاطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي» به بیان فضای سیاسی عصر تکوین معتزله می‌پردازد (ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۱). از منظر دیگر، تکوین معتزله مقارن با به قدرت رسیدن عباسیانی بود که داعیه مبارزه با امویان و حامیان کلامی آنها یعنی مرجئه و قدریه را داشتند که با طرح جبرگرایی، ظلم حاکمان اموی را به خدا نسبت می‌دادند و آنها را تبرئه می‌کردند. در مقابل این تفکر، نظریه معتزله (اختیارگرایی) تقویت می‌شد. از سویی با تثبیت حکومت عباسیان، به دلیل شرایط خاص آن زمان و ترجمه کتب، شبهه‌های جدیدی بر آموزه‌های دین هجوم آورده بود. معتزله نیز کمر همت به دفع شبهات وارد شده بسته بود. از سوی دیگر رابطه دوستی بین رجال طبقه

اول اعتزال و حاکمان عباسی وجود داشت. بر این اساس معتزله مورد حمایت همه‌جانبه عباسیان قرار گرفت؛ تا بدانجا که صاحب کتاب «طبقات المعتزله» عده‌ای از حاکمان عباسی را در زمره رجال عباسی قرار می‌دهد (مهدی لدین‌الله، بی تا: ۱۲۰).^۱

ب. علم‌دوستی

عقل و احکام عقلی نقش تعیین‌کننده‌ای در کشف، استنباط و اثبات اعتقادات دینی معتزلیان ایفا می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که از نظر آنها عقل تنها راه معرفت و ملاک پذیرش یا رد پدیده‌ها بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۱۰؛ شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱، ۵۶؛ برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۱۲). جمله «المعارف کُلُّها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السَّمع و الحُسن و القَبیح ذاتیان للحسن و القبیح» شعار این فرقه بود (شهرستانی، ۱۳۷۸: ۱، ۵۶). از منطوق و مفهوم این جمله فهمیده می‌شود که در اندیشه پیروان این مکتب فکری، عقل محور اصلی و عمده در استنباط است و نیز در مقایسه با نقل، رتبه مقدم و برتری دارد. این مکتب در روش‌شناسی، نقل را فی‌نفسه معتبر می‌داند؛ اما در صورت وجود دلیل عقلی، نقل را شاهد یا اماره تلقی می‌کند. همچنین این مکتب در صورت تعارض عقل و نقل، عقل را مقدم بر نقل می‌داند. بر این اساس معتزله معتقد به حسن و قبح ذاتی هستند.

از سوی دیگر با عبور اسلام از مرزهای جزیره‌العرب و تعامل مسلمانان با دیگر ادیان و مذاهب، بستر ورود مباحث جدیدی مانند جبر، اختیار، قضا و قدر و... به جامعه اسلامی فراهم شد. این تحوّل فکری به انضمام تشویق اسلام به علم‌آموزی، سبب شد که عده‌ای به سراغ مباحث عقلی بروند و فرقه معتزله تشکیل شود.

ج. رشد تمدن و بایستگی تعامل با دیگر ادیان

زمان شکل‌گیری و گسترش معتزله، مسلمانان با ملت‌های گوناگون تعامل مستمری داشتند. این امر سبب تأثیرپذیری مسلمانان از آنان شده بود. هم‌زمان با شکل‌گیری معتزله، مباحث خاصی با عنوان «مباحث لاهوتی» از سوی دیگر ادیان به‌ویژه یهود وارد آموزه‌های اسلامی شد. طرح این مباحث در جامعه اسلامی سبب شد که امت اسلامی از درون خود، به‌ویژه از ناحیه یهود، تهدید شود. به نظر می‌رسد بیشترین اثر در تشکیل این فرقه از سوی مسیحیت با طرح مباحث لاهوتی و... بود. این ادعا زمانی اثبات

می‌شود که نگاهی به میزان نفوذ مسیحیان در نظام سیاسی و دستگاه حکومتی امویان داشته باشیم؛ زیرا امویان تمایل زیادی به مسیحیت داشتند، حتی مسیحیانی مثل ابن‌ابی‌سفیان سرجون بن منصور رومی مسیحی که از مسیحیان شام (بلاذری، ۱۴۰۰: ۵، ۱۵۹ - ۲۸۸؛ طبری، ۱۴۰۳: ۵، ۳۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲، ۴۲) بود، در حکومت معاویه به سمت کاتب و مشاور دربار او منصوب شده بودند (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۴، ۱۷؛ طبری، ۱۴۰۳: ۶، ۱۸۳). همو بعد از معاویه، مشاور یزید بن معاویه شد (طبری، ۱۴۰۳: ۶، ۱۹۹؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۶۱) و بعد از او، یحیای دمشقی (۱۱۲ ق) قدیس کنیسه شرقی مسیحیان از جمله مشاوران امویان بود (جارالله، ۱۴۱۰: ۳۲؛ سبحانی، بی‌تا: ۱، ۱۲۰). در مقابله با این تبلیغ و اثرگذاری، جامعه اسلامی به جبهه دفاعی نیاز داشت. از این‌رو معتزله در جامعه اسلامی شروع به بالیدن کرد.

د. نقش فلسفه

شکل‌گیری جریان معتزله هم‌زمان با نهضت ترجمه بود. از این‌رو مسلمانان قسمت اعظم میراث فلسفی جوامع متمدن بیگانه را که بر اثر فتوحات در قلمرو دولت اسلامی به دست آمده بود، اقتباس کردند. این امر در دهه میانی سده سوم به اوج خود رسید (سزگین، ۱۳۷۱: ۷۱). فیلسوفان یونان مباحث خود را با جدل و مناظره ارائه می‌دادند. دادوستد مسلمانان با این سبک و روش در مباحث باعث می‌شد که آنها افکار خود را بر اسلام تحمیل کنند (خیاط، بی‌تا: ۵۸). عده‌ای با اعتقاد به اینکه با تمسک به عقل و طرح بحث‌های فلسفی و علمی می‌توان در مقابل این روند قد برافراشت، فرقه معتزله را تشکیل دادند (ابوزهره، ۱۳۷۵: ۱۴ - ۱۵؛ جارالله، ۱۴۱۰: ۵۴ - ۵۶؛ یوسفیان، ۱۳۸۰: ۳۸ - ۴۴).

پیدایش نومعتزله

در دوران معاصر به‌ویژه در دنیای عرب، گروهی از متفکران اهل سنت که قرائت جدیدی از اندیشه اعتزالی ارائه کرده‌اند، به نومعتزله شهرت یافته‌اند. ظهور اولیه نومعتزله با مواجهه تمدنی اسلام و غرب به‌ویژه در پدیده‌های فرهنگی، توجه به اصلاحات، زدودن کشمکش‌های داخلی و طرح تعارض علم و دین (شعار دین افیون جامعه است) از سوی اندیشمندان مسیحی مثل ارنست رنان، فرح انطون، هانو توکس

و... بود (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۹). به این بیان که در مواجهه اندیشمندان اسلامی با تمدن غرب سه نگرش بالیدن گرفت:

الف) پاره‌ای سرچشمه اصلی مشکلات را نبود سازماندهی و نظم سیاسی و فساد دولت دانسته‌اند؛

ب) عده‌ای بی‌توجهی به علم و دانش و نبود آموزش صحیح را مطرح کرده‌اند؛
ج) برخی نیز برداشت‌های انحرافی در تفکرات دینی را اساس بدبختی‌ها دانسته‌اند (هشام شرابی، ۱۳۸۶: ۱۰۸). در مجموع می‌توان واکنش مسلمانان و ارائه راه‌حل‌های آنان را در دو دسته و جریان مختلف و حتی متضاد خلاصه کرد:

۱. جریان تجددگرا با گرایش به تمدن غرب؛
 ۲. جریان اصلاح‌طلب و احیا و بازسازی تفکر دینی (موثقی، ۱۴۰۰: ۱۷۱).
- جریان دوم معتقد بود باید با ارائه تفسیری جدید از اسلام که مطابق با مقتضیات زمانه باشد، به نوسازی میراث اسلامی، اصلاح‌طلبی، احیاگری، بیدار کردن مسلمانان و بازسازی و تغییر و ارائه قرائت جدیدی از تفکر دینی پرداخت (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۹). سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغازکننده این جنبش روشنفکرانه یا تجددخواهانه است (حنفی، ۱۹۸۶: ۲، ۱۲۷). به نظر این گروه، تفسیرها و فهم‌های نادرست از اسلام و نادیده گرفتن جایگاه عقل بر اثر رواج اشعری‌گری، عامل عقب‌افتادگی مسلمانان است (فیومی، ۱۴۲۳: ۶-۱۷؛ ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۴۱؛ سلیمان سلیم، ۱۹۹۸: ۷؛ عبده، ۱۴۰۶: ۲۰؛ مددپور، ۱۳۷۹: ۲، ۲۰۲). نومعتزلیان راه پیشرفت مسلمانان را در کنار گذاشتن تعالیم مکتب متن‌گرای اشعری و احیای مکتب عقل‌گرای معتزله در جهان اسلام دانسته‌اند. این امر عمده‌ترین علت شکل‌گیری نومعتزله یا اعتزال‌نویین در قرن نوزدهم میلادی بود.

باید افزود که نومعتزله به دو طبقه رجالی تقسیم می‌شوند. در طبقه اول این جریان افرادی مانند محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ م)، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴ - ۱۳۱۴ ق) و شاگردش محمد عبده قرار می‌گیرند. این طبقه تا حدودی دین‌مدار و پایبند به احکام دین و لوازم آن بوده‌اند؛ اما نگاهی حداقلی به دین داشته‌اند (صاحبی، ۱۳۸۱: ۲۱۵-۲۱۸). در طبقه دوم این جریان افرادی مانند فضل‌الرحمن پاکستانی، خالص مجید در اندونزی، حسن حنفی و نصر حامد ابوزید در مصر و عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری در ایران قرار می‌گیرند. رجال این طبقه

غالباً اهل احیاگری و دلباخته مدرنیته هستند، عقل خودبنیاد و آزاد از هرگونه قید و تعلق دینی را می‌پذیرند و سعی در ارائه وجهی عقلانی از دین دارند. اینان گزاره‌های وحیانی را معرفت‌بخش نمی‌دانند. از این رو هیچ ابایی از تحمیل مفاهیم مدرن بر سنت دینی ندارند (حنفی، ۱۹۸۶: ۲، ۱۲۷).

بعد از معرفی اجمالی دو جریان مورد بحث که جنبه مقدماتی داشت، به بیان وجوه تشابه و تمایز دو نحله فکری می‌پردازیم.

۱. وجوه تشابه

۱-۱. شباهت در مبادی ایجاد

ممکن است در مبادی ایجاد یک فرقه عوامل متعددی نقش‌آفرین باشد. فرقه‌پژوهان در تحلیل و آمایش علل ایجاد معتزله معتقدند دفع تشتت و اضطراب جامعه به دلیل قتل عثمان، دفاع عقلانی و فلسفی، بهره‌گیری از راه‌هایی چون جدل، مناظره و... در دفاع از دین، دفع و رفع شبهه‌هایی که از سوی یهودیت، مسیحیت و... یا به واسطه ترجمه متون یونانی وارد اسلام شده بود (صبحی، ۱۴۰۵: ۱، ۳۰ - ۳۵؛ حنفی، ۱۹۸۶: ۲، ۶۳۰) از عمده‌ترین علل شکل‌گیری معتزله کهن است. به نظر می‌رسد عوامل پیش‌گفته در شکل‌گیری نومعتزله نیز نقش‌آفرین بود. پژوهشگران مواجهه اندیشمندان مسلمان با مسائل نوپدید طرح‌شده از سوی متفکران غربی چون تعارض علم و دین، ترویج جهل و خرافه در اسلام و توجه به اصلاحات، تحول و زدودن کشمکش‌های داخلی را از جمله علل ایجاد نومعتزله می‌دانند. از این رو این دو جریان فکری، بسترهای ایجاد مشترکی دارند (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۰۴؛ صبحی، ۱۴۰۵: ۱، ۳۰ - ۳۵).

۲-۱. شباهت در عقل‌گرایی

تفکر اعتزالی کهن با تکیه بر نوعی عقل، سعی در تفسیر آموزه‌های دینی داشت (سبحانی، بی‌تا: ۶، ۲۶۲). آنان در تقابل و جدال کلامی با عالمان اهل کتاب و بت‌پرستان از روش عقلی بهره می‌بردند؛ زیرا در مباحثه با آنان تمسک به قرآن و حدیث، دلیل درون‌دینی بود و نفوذ و اعتباری نداشت، بلکه می‌بایست به قضایای برخوردار از حجیت مقبول عقول بشری که دلیل برون‌دینی هستند، استناد می‌کردند. بنابراین معتزله به عقل و عقل‌گرایی (تفکر عقلانی) روی آوردند (امین، ۱۴۲۵: ۳، ۱۵ -

۱۷) و نقل مخالف عقل را به تأویل می‌برند (الناصر، ۱۴۲۲: ۱۵). به طوری که احمدامین مصری می‌گوید: «معتزله برای بحث در همه مسائل عنان عقل را رها کرده و به عقل این حق را دادند که درباره آسمان و زمین، خدا و انسان و... بحث کند و گستره مشخصی را برای پژوهش در آن مشخص نکردند» (امین، ۱۴۲۵: ۳، ۶۸). بنابراین طبقه اول از نومعتزله که با سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده آغاز می‌شود، وجوه اشتراک زیادی با معتزله کهن دارد؛ زیرا جوهره اصلی و بنیان اندیشه‌های نومعتزله، عقل‌گرایی اعتدالی است؛ اما طبقات بعدی نومعتزله - که به نظر می‌رسد با امین الخولی شروع می‌شود - عقل را مرجعی مستقل در کنار نقل می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۱۲۷). از این رو اینان با جریان «نقل‌گرایی» صرف مخالف‌اند و معتقدند «نقل‌گرایان» به حدی در رفتار خود راه افراط پیموده‌اند که حتی «خبر واحد» را حجت شرعی می‌دانند و با این کار فهم از شریعت را به فضایی هرج و مرج گونه تبدیل کرده‌اند و در این فضا به دنبال تحصیل امیال خود هستند، نه مقاصد شریعت (موسوی، سایت پژوهشکده امام رضا علیه السلام). عقل اعتزال قدیم بسیار با عقل امامیه که مؤید به نقل یا وحی می‌باشد، هم‌افق است. از این رو اعتزال قدیم در قبال نصوص دینی از تواضع علمی خاصی برخوردار بوده است. طبقه اول نواعتزال هر چند در تقابل با شبهه‌های برون‌دینی، از بازسازی تراث دینی سخن به میان آورده است، تا حدودی در این مهم با معتزله کهن همسو است. مبنای آنان این بود که باید قرائتی عقلانی از میراث دینی ارائه کرد تا مورد پذیرش شبهه‌افکنان برون‌دینی قرار گیرد؛ اما طبقه متأخر این جریان فکری مسیر دیگری را پیمود؛ به گونه‌ای که در تعریف عقل و نوع برخورد با نصوص دینی رویکردی واگرایانه با اعتزال تاریخی در پیش گرفت. عقل نواعتزالی در طبقه متأخر همان عقل خودبنیاد نسبی‌گرای پست‌مدرن در غرب است که شامل عقل ریاضی، تجربی، عرفی و... است. بنابراین طبقه دوم اعتزال نو در مواجهه با تعارض اولیه و حداقلی نقل یا نص با عقل، حکم به تقدم عقل بر نقل و تعلیق نصوص دینی می‌دهد (عبده، ۱۴۰۶: ۸۷). بر این اساس عقلانیت در نومعتزله متأخر اصلاً شباهتی با معتزله قدیم و حتی با نومعتزله متقدم ندارد.

۱-۳. قداست‌زدایی از متون مقدس و سنت

از ویژگی‌های مهم جریان نواعتزالی، عبور از سنت است. طرح تاریخمندی سنت در

این دستگاه فکری بستر سقوط سنت از حجیت را فراهم کرد. همچنین طرح تأویل‌های عقلانی، تفسیرهای زبان‌شناسانه و تاریخی‌نگری افراطی در فهم و قرائت قرآن بستر عبور از متون مقدس و سقوط کاربردهای آن را فراهم نمود. بنابراین فقدان موالات به دین (لابالی‌گری دینی) در معتزله کهن و گرایش به سکولاریسم و قداست‌زدایی از دین در عرصه اجتماع و سیاست در اعتزال نوین که نتیجه‌اش انزوا و بی‌موالاتی به دین در عرصه‌های مختلف تمدنی است، از جمله شاخصه‌های مهم هم‌گرایی دو دستگاه فکری به شمار می‌آید (عبده و طارق عبدالحلیم، ۱۴۱۶: ۱۴۰ - ۱۴۴).

۱-۴. تعامل با دیگر ادیان و دفع شبهه‌های وارد شده از سوی آنها

شکل‌گیری معتزله هم‌زمان با توسعه اسلام و آشنایی مسلمانان با ملت‌های گوناگونی چون یهودی، مسیحی، مجوسی و ضرورت ایجاد تعامل با آنان بود. این تعامل و ارتباط مستمر سبب شده بود که مسلمانان از آنان متأثر شوند. تأثیرپذیری به شکل‌های گوناگون بود؛ برخی از آنها با توجه به منافع مسلمانان و برخی با اهداف شخصی چون مالی و سیاسی به اسلام تمایل یافته بودند؛ اما عده‌ای دیگر در واقع مسلمان می‌شدند و اسلام آوردن مانع نبود که ناخودآگاه آموزه‌های دین قبل را که به عنوان ملکات نفسانی‌شان هم‌ذات آنها شده بود، در جامعه اسلامی ظهور دهند. مطرح‌شدن چنین مسائلی جامعه را تحت تأثیر قرار می‌داد و زمینه را برای تشکیل فرقه معتزله فراهم می‌کرد (حنفی، ۱۹۸۶: ۲، ۶۳۰).

جامعه اسلامی در عصر ظهور نواعتزال نیز با چنین پدیده‌ای روبرو بود. بعد از جنگ جهانی دوم و تقسیم جهان به دو بلوک شرق و غرب، جهان اسلام دچار تقابلی جدید و جدی با جهان غرب شد. این پرسش که دلیل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان چیست، ذهن بسیاری از متفکران اسلامی حتی مستشرقان را به خود مشغول کرده بود. عده‌ای از مستشرقان مانند ارنست رنان، فرح انطون، هانو تکس و... که حمایت استعمار را داشتند، به نمایندگی از جامعه مسیحی با حمله به عقاید مسلمانان و سردادن شعار «تعارض علم و دین»، بسترساز تکوین نومعتزله شدند؛ زیرا شرق‌شناسان طراح این نظر، مطالعه روش‌شناسانه در جهان اسلام انجام داده‌اند. در این عرصه بلوک شرق را در سه مقطع زمانی با سه روش متفاوت در استنباط و لوازم و برون‌دادی متفاوت به‌ویژه در افعال ارادی انسان یافتند:

مقطع نخست: این مقطع از قرن اول آغاز و تا سه دهه اول قرن دوم استمرار یافته بود که بلوک شرق عمدتاً در قالب اثرگرایی، ظاهرگرایی یا نقل‌گرایی مسیر استنباط را می‌پیمود. برون‌داد این نظر در افعال ارادی انسان نیز جبرگرایی بود؛ به‌ویژه اینکه امویان برای رسیدن به اهداف خود این نظر را تقویت می‌کردند.

مقطع دوم: این مقطع با ظهور معتزله در سال ۱۳۲ قمری رقم خورد. ظهور معتزله عقل‌گرا تقریباً هم‌زمان با آغاز حاکمیت عباسیان بود. آنان با نفوذ در دربار عباسی، موفق به کسب حمایت عباسیان شدند. بر این اساس عقل‌گرایی افراطی معتزله از آغاز حکومت عباسیان تا زمان متوکل، روشی غالب بر جهان شرق بود. معتزله مبتنی بر این روش در افعال ارادی به اختیار مطلق قائل بودند.

مقطع سوم: این مقطع با افول معتزله و ورود اشاعره به عرصه تفکر کلامی با شعار رعایت اعتدال بین عقل و نقل، از قرن سوم به بعد آغاز شد. باید اذعان داشت که در این مقطع بر خلاف شعار ابوالحسن اشعری مبنی بر رعایت اعتدال، جریان نقل‌گرایی یا حدیث‌گرایی تقویت شد. ابوالحسن اشعری برای پایبندی به شعار اعتدال‌گرایی در افعال ارادی انسان، جبر و اختیار مطلق را نپذیرفت؛ زیرا معتقد بود این تفکر با توحید افعالی در تعارض است. بر این اساس وی قائل به نظریه کسب شد. فرقه‌پژوهان به اتفاق بر این نظرند که لازمه نظریه کسب اشعری، جبر است. از سوی دیگر بعد از افول معتزله تا تقسیم جهان به دو بلوک شرق و غرب و طرح نظریه تعارض علم و دین، اشعری‌گری جریان غالب تفکر کلامی مسلمانان بود. براین مطالعه شرق‌شناسان این بود که مسلمانان از زمان ظهور اشاعره، نقل‌گرا و جبری‌مسلك هستند. بر این اساس آنان به این نتیجه رسیدند که دین مبدأ عقب‌افتادگی آنهاست. در قرائت آنها بر اساس آموزه دینی (جبرگرایی) انسان نباید در مقابل تقدیر یا قضا و قدر الهی قرار بگیرد، بلکه باید خود تابعی از قوانینی حتمی حاکم بر جهان باشد. بنابراین نباید برای مقابله با تقدیر و قضا به ابزاری چون علم تمسک جست. با این تحلیل آنها به این نتیجه رسیدند که دین مانعی برای روی‌آوری مسلمانان به علم بوده و علت عقب‌افتادگی آنها شده است. متفرع بر این تحلیل، شعار «دین افیون جامعه است» که مبدأ آغازین نظریه تعارض علم و دین و ستیز این دو بود را مطرح کردند. در جبهه درون‌دینی نیز عده‌ای از اندیشمندان مسلمان مانند سیداحمدخان هندی (۱۳۱۶ - ۱۲۳۲ ق) متأثر از دیدگاه‌ها و شبهه‌های برون‌دینی، قرائت و تفسیری هم‌نوا با غرب از دین ارائه دادند و به تأویل آموزه‌های

اسلامی پرداختند. سیداحمدخان که در زمرة طبقه دوم از نومعتزله شبه‌قاره است، در کتاب «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» مفاهیمی چون ملک، جن، روح‌الامین، وحی، معجزات، بهشت و جهنم را بر مبنای علوم تجربی رایج در غرب تفسیر کرد (عبده و طارق عبدالحلیم، ۱۴۱۶: ۱۳۵ - ۱۳۷).

شکل‌گیری تفکر نواعزالی که با سیدجمال‌الدین و محمد عبده آغاز شد، جنبشی در مقابل تهاجم‌های استعمار غربی به اسلام و مسلمانان و دفاع از اسلام و دفع شبهه‌های درون و برون‌دینی بود. سیدجمال‌الدین در مقاله «تفسیر مفسر» و نیز کتاب «الرد علی الدهریین» به نقد آرای احمدخان و ابطال عقاید داروین و دیموقراطیس پرداخت که با طرح شبهاتی بستر تشکیک در باورهای مسلمانان و تضعیف ایمان آنان را فراهم می‌آوردند. محمد عبده نیز به شبهات هانو توکس، فرح انطون و ارنست رنان مسیحی علیه عقاید اسلامی پاسخ داد و عقاید مسیحیان و اشتباه‌های کلیسا را به چالش کشید (عبده، ۱۴۱۴: ۳، ۲۱۹ - ۳۶۸). بر این اساس دو جریان مورد بحث در نوع تعامل با شبهات درون و برون‌دینی هم‌سو و هم‌گرا بوده‌اند.

۱-۵. شباهت در آموزه‌های کلامی (اصول ایمانی)

معتزله به پنج اصل معتقدند که عبارت‌اند از: توحید، عدل، امر به معروف و نهی از منکر، منزلة بین‌المنزلتین و وعد و وعید که به اصول خمسه شهرت یافت. دو اصل توحید و عدل جزء مسائل ایمانی و اعتقادی آنها به شمار می‌رفت و سه اصل دیگر فقط معرف و مشخص مکتب معتزله بود (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۴ - ۲۵).

با مطالعه آثار نومعتزله می‌توان ادعان داشت که این جریان فکری، اصل توحید، عدل و فروع آن را با قرائت و تقریر معتزله می‌پذیرند. برای نمونه ابن‌عاشور در اصل توحید و عدل دقیقاً به همان چیزی معتقد است که معتزله معتقدند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵: ۴۸). حسن حنفی نیز در نظریه نفی صفات از ذات و نفی رؤیت با همان ادبیات معتزلی سخن می‌گوید (حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۳۲۶). او به تفصیل مسئله اختیار انسان را بررسی می‌کند و عقیده معتزلی خویش را ابراز می‌دارد (حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۳۲۶). بنابراین می‌توان ادعا کرد که معتزله کهن و نومعتزله در اعتقاد به اصول ایمانی با هم مشترک‌اند.

باید افزود که دو جریان پیش‌گفته در پذیرش آموزه‌هایی چون حدوث قرآن (ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۰۲)، اختیار انسان و قدرت او بر انجام افعال پذیرش حسن و قبح عقلی و اصول توحید و عدل نیز مشترک‌اند (عبده، ۱۴۰۶: ۴۷؛ حنفی، ۱۹۸۸: ۱، ۴۴۴).

۱-۶. شباهت در فلسفه‌گرایی

یکی دیگر از وجوه تشابه بین معتزله قدیم و نومعتزله، فلسفه‌گرایی آنان است. طبقات اول رجال معتزله اندیشه‌های خود را با رویکرد فلسفی و علمی تبیین می‌کردند. آنان معتقد بودند با بهره‌وری از فلسفه، امکان درک بایسته‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه بهتر فراهم خواهد شد. این معنا در معتزله بغداد بیشتر مورد اهتمام بود. معتزله بغداد به دلیل تأثیرپذیری از فلسفه یونان، در مقام تبیین صفات به براهین عقلی تمسک می‌کردند و به تبیین و تعمیق دیدگاه بصری‌ها می‌پرداختند (المناعی، ۱۴۴۲: ۳۰۳). به عبارتی دیگر معتزله کهن اهل جدل و علم‌گرا بودند و از اصول فلسفی در مباحثات و مناظرات بهره می‌بردند. این امر در سیره علمی بیشتر اندیشمندان نواعزالی نیز آشکار است، هرچند وحدت رویه‌ای در بهره‌وری از این روش بین نومعتزله وجود ندارد؛ زیرا:

الف) گروهی همچون سیدجمال‌الدین و طبقه اول از شاگردان او مانند محمد عبده با فلسفه اسلامی به تبیین و پاسخ‌گویی به مسائل می‌پردازند.

ب) برخی از نومعتزله طبقه دوم مثل محمد ارکون، محمد عابد الجابری و... با استفاده از مبانی فلسفه غرب در پی تبیین آموزه‌های دینی هستند.

ج) عده اندکی از آنها مثل سید قطب، کواکبی، طنطاوی و... با فلسفه زاویه دارند و علم‌گرا هستند. اطلاق این نظر نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا نومعتزله مخالف فلسفه با فلسفه یونان مخالفت می‌کردند و در مواردی به نقد آن می‌پردازند؛ اما فلسفه غرب را می‌پذیرند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱، ۱۴۰).

۱-۷. گرایش به مجاز و استعاره

بی‌تردید استعاره، مجاز، کنایه، تشبیه و دیگر صنایع بدیعی در قرآن به بهترین شکل به کار رفته است؛ اما اصل اولی در تفسیر، حمل الفاظ بر معنای ظاهری موضوعه متبادر به ذهن است. معنای مجازی در جایی است که قرینه‌ای در میان باشد یا حمل معنا بر ظاهر موجب قول به تشبیه یا تجسیم درباره خداوند شود. گرایش به مجاز، استعاره و

تشبیه از جمله وجوه امتیاز تفسیر دو جریان پیش‌گفته است. معتزله در هر آیه‌ای که با اصول عقایدشان مطابق نبوده است، از معنای ظاهری عدول کرده‌اند و به مجاز، تمثیل و تأویل روی آورده‌اند؛ درحالی‌که تفسیر آیه بر اساس مفردات آن هیچ تالی فاسد کلامی نداشته است. برای نمونه آنچه معتزله ذیل آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...» (اعراف: ۱۷۲) بیان و آن را به دلیل استبعاد عقلی، بر مجاز و استعاره حمل کرده‌اند، سخنی ناصواب می‌نماید؛ زیرا اخذ ذریه از ظهور بنی‌آدم به وضع و شیوه‌ای که بر ما پوشیده است، در حیطه قدرت خداوند است و استبعاد عقلی در آن بی‌جاست. بطلان هزاران استبعاد عقلی پیش‌روی بشر از راه علم و کشفیات و اختراعات شاهدهی بر این مدعاست (رشید رضا، ۱۳۹۳: ۱۱۸؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۰: ۴۴۶).

۸-۱. توجه خاص به آرایه‌های ادبی و مباحث لغوی

بی‌شک شناخت لغت و مفردات قرآن از مقدمات مهم تفسیر آیات است. دلیل بارز این ادعا آن است که در هیچ دوره‌ای از تاریخ تفسیر، هیچ‌یک از تفاسیر موجود از مباحث لغوی خالی نبوده است؛ اما آنچه سبب تمایز تفسیر معتزله از تفاسیر اندیشمندان دیگر فرقه‌ها می‌شود، این است که آنان در فهم متن و ارائه تفسیری از آن نقش بسزایی برای مباحث لغوی قائل‌اند و هر جا که معنای لغوی با عقاید آنان ناسازگار باشد، از آن صرف‌نظر یا آن را با برداشت‌های اعتقادی خویش توجیه می‌کنند. برای مثال ابوعلی جبایی برای فرار از معنای «جعل» در آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا» (فرقان: ۲۵: ۳۱)، جعل را به معنای «بین» گرفته است و معنای آیه را چنین گمان کرده است: «و کذلک ان الله سبحانه بین لکل نبی عدوه حتی یاخذ منه حذره» (کمالی دزفولی، ۱۳۷۰: ۴۴۶). این روش در نوع معتزله نیز پذیرفته شده و با عنوان تفسیر ادبی قرآن مطرح است. مفسر در این روش تفسیری با تکیه بر سابقه علایق شخصی یا تخصص خود، بیشتر به طرح مسائل ادبی قرآن یعنی مسائل صرفی، نحوی، لغوی و بلاغی می‌پردازد که عمدتاً در شعر و نثر و تاریخ آن عصر تجلی یافته است (الخولی، ۱۹۶۱: ۳۰۴؛ حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۱۹۷ - ۱۹۸) و با تمسک به همین مقدمات به تفسیر قرآن می‌پردازد.

۱-۹. شباهت در حدوث و قدم قرآن

دیدگاه دو جریان پیش‌گفته به‌ویژه نومعتزله در حدوث قرآن را باید در نقدهای آنان بر علم فقه جستجو کرد. از جمله نقدهای آنان بر فقه این بود که فقه اسلامی پاسخ‌گوی نیازهای مردم در دو سده اخیر نیست. در تحلیل‌های آنها آمده است که انسداد باب اجتهاد (فقه اهل سنت مراد است) دلیل ناتوانی این امر است. اندیشمندان این حوزه در مقام آسیب‌شناسی تحلیل‌های زیادی ارائه کرده‌اند؛ اما در نهایت اعتقاد به قدم قرآن در میان اهل سنت را زمینه‌ساز باور به انسداد باب اجتهاد و دلیل اثرگذار در شکل‌گیری ناتوانی فقه دانسته‌اند. این تحلیل انگیزه و بسترساز طرح و حتی طرفداری از نظریه حدوث کلام‌الله شده است (ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۰۲؛ عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱، ۴۳).

۱-۱۰. مخالفت با تصوف

معتزله قدیم به دلیل عقل‌گرایی، نگاه مثبتی به عرفان و تصوف نداشتند؛ زیرا در قرون نخستین عرفان و تصوف بیشتر رویکرد عملی و ذوقی داشت؛ اما در قرون میانه مباحث نظری به‌تدریج رشد کرده است. نومعتزله به‌ویژه نسل اول نواعزالیان عرب نیز مخالف تصوف هستند. به این دلیل که رهاورد تصوف رایج در جهان اسلام نوعی الهیات تسلیم‌جویانه است و این نوع الهیات سبب عقب‌ماندگی مسلمانان شده است. هرچند این نگرش در شاخه هندی اعتزال نو کم‌رنگ‌تر است و علت مخالفت آنها بیشتر متمرکز در سبقه تسلیم‌جویانه تصوف است.

۲. وجوه تمایز

بعد از مروری بر نقاط اشتراک دو مکتب، به بیان وجوه تمایز معتزله و نومعتزله پرداخته می‌شود.

۱-۲. اختلاف در فهم متن (تفسیر)

۱-۱-۲. تفسیر علمی

نوع رویکرد نومعتزله به فهم و تفسیر قرآن کریم از جمله وجوه تمایز آنان با معتزله کهن است. برخی نومعتزلیان متأثر از شرایط زمانی و پیشرفت‌های علمی، روش‌ها و نگاه‌های جدیدی در تعامل با قرآن مطرح می‌کنند. این گروه از منادبان اصلاح در مقام

برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته رویکرد علمی را در تفسیر آیات قرآن مورد توجه قرار می‌دهند. بهره‌گیری از علوم و دانش روز در تفسیر قرآن کریم امری بی‌سابقه نیست؛ اما تبدیل آن به یک جریان تفسیری در دو سده اخیر جالب توجه (محل نزاع) است (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱، ۴۳۳). برای مثال «تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان» سیداحمدخان هندی، تفسیری علمی از آیات قرآن کریم است. این روش در تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب، «التحریر و التنویر» ابن عاشور و «ترجمان القرآن» ابوالکلام آزاد نیز آشکارا درک‌شدنی است. در این رویکرد در صورت تعارض بین آموزه‌های دینی و علوم، دیدگاه علمی بر آموزه‌های دینی مقدم می‌شود.

معتزله قدیم در فهم قرآن از این روش نیز استفاده می‌کردند؛ اما این رویکرد به یک جریان تفسیری تبدیل نشده بود. بر این اساس معتزله کهن در صورت وجود تعارض بین فهم مفسر (علم‌گرایی) با آموزه‌های دینی، غالباً تعالیم دینی را مقدم می‌داشتند.

۲-۱-۲. تکیه بر عقل‌گرایی در فهم متن

معتزله با تکیه بر تفسیر علمی برای ابطال دلایل مخالفان، آیات قرآن را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که با اصول مکتب و مرام آنها (عقل‌گرایی) سازگار باشد. این فرقه که در زمره فرقه‌های عقل‌گراست، قائل به استقلال عقل بود و عقل را از حوزه الهی و بشری مستقل می‌دانست. احکام عقل در اندیشه آنها مستقل از انسان‌ها و اوامر آنها و منابع قدرت مانند خداوند وجود دارد. به بیانی دیگر، استقلال عقل در معتزله قدیم به این معناست که عقل در صدور احکام اخلاقی اتکایی به دین ندارد و شارع در این امور به عنوان مصداقی از عقلا از احکام عقل پیروی می‌کند. گرایش افراطی آنان به توجیحات عقلی و تقدم عقل بر نقل در تعارض بین این دو، عمده‌ترین وجه تمایز این فرقه با دیگر فرقه‌ها به‌ویژه شیعه است. برای مثال معتزله وجود جن را که به تصریح آیات و روایات وجودی واقعی دارد، نه تمثیلی و تشبیهی، انکار می‌کنند و برخی مانند زرخشری هم که کمی معتدل‌تر سخن می‌گویند، وجود جن را به کلی منتفی نمی‌دانند؛ اما تأثیر آن را نمی‌پذیرد و به توجیه و تأویل آیات و احادیث صحیح در این باره می‌پردازند (رشید رضا، ۱۳۹۳: ۳، ۹۶ و ۷، ۴۶۹).

آنان همچنین در برابر کرامات اولیاءالله و سحر و تأثیر آن موضع انکارآمیزی اتخاذ می‌کردند و با این بهانه که عقل توانایی اثبات آن را ندارد، به توجیه متکلفانه آیات و

روایات روی می‌آوردند. به اعتقاد آنان تفسیر صحیح قرآن ایجاب می‌کند که با تکیه بر عقل، افسانه‌ها و خرافات را از حقایق دین بزداییم (ذهبی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۸۳ - ۳۸۵). به بیان زهدی جارالله «این جماعت، ترتیب رأی عقلی نموده، آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهر موافق آراء و عقول ایشان نمی‌نمود را بر نهج قوانین عقلی تأویل بردند» (جارالله، ۱۴۱۰: ۱۷۵). در نگاه کلی این امر در نومعتزله به‌ویژه در طبقه متأخر آنها با شتاب بیشتری پذیرفته شده است. نومعتزله معتقدند عقل بشر پدیده خودبنیاد و مستقلاً در حوزه دین است و به‌طور مستقل باید تکلیف را مشخص کند (رشید رضا، ۱۳۹۳: ۳، ۳۳۲). لازمه منطوقی این سخن آن است که جز عقل هیچ منبع معرفتی حتی وحی حجت و پذیرفتنی نیست. هرچند تفسیر از عقل در این حوزه متفاوت است، اعتزال سنتی و نومعتزله در عنوان کلی مشترک هستند. قرائت این دو از عقل متفاوت است؛ زیرا عقل مدنظر معتزله نسبتاً قدسی (که رنگ دین دارد و از این رو آنها در تبیین عقاید خود ملتزم به دین و شرع بودند) و مبتنی بر استدلال مشایی است. بر این اساس می‌توان تفسیر معتزله را برهانی معرفی کرد؛ اما عقل موردنظر نومعتزله مستقل، ابزاری، منتقد دین و احکام دینی و حتی عقل تجربی موردنظر مدرنیته است. تفسیر آنها نیز اجتماعی است. از این رو پیروان نومعتزله در تبیین عقاید خود التزامی به دین ندارند. این رویکرد در تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب یا «من وحی القرآن» علامه فضل‌الله تحصیل‌شدنی است.

۲-۱-۳. استناد به قرائات شاذ

هرچند بسیاری از عالمان شیعه و سنی به جواز استناد به قرائات سبعة - حتی در نماز - حکم کرده‌اند، عده‌ای معتقدند بی‌تردید قرائت همانند روایت است و از هر قاری‌ای که باشد، باید با نقل صحیح از پیامبر (ص) یا ائمه معصومین (ع) ثابت شده باشد (خویی، ۱۳۸۸: ۱، ۲۳۹). بنابراین استناد به قرائات شاذی که مورد تأیید پیشوایان دین نباشد، نه تنها سبب بطلان نماز می‌شود، بلکه استناد به آن در تفسیر قرآن نیز جایز نیست؛ ولی معتزله در مواردی برای اثبات یا دفاع از عقاید خویش، قرائت مشهور را رها می‌کنند و به قرائت شاذ تمسک می‌جویند. برای مثال معتزله در آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴)، برای تنزیه خداوند «اللَّهُ» را به فتح خواندند تا تکلم به موسی برگردد (کمالی دزفولی، ۱۳۷۰: ۴۴۵). همچنین زمخشری در تفسیر آیه «وَقَالُوا

قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۸۸)، معتقد است قرائت حرف «لام» در واژه «غلف» به ضم لام (عُغْلَفٌ = غلاف‌ها) جایز است. اگر واژه مذکور بر طبق قرائت مشهور یعنی به سکون لام باشد، با مذهب و عقیده معتزله سازگاری ندارد؛ زیرا معنا چنین می‌شود که خداوند دل‌های یهودیان را به گونه‌ای آفریده است که نمی‌توانند اسلام را بپذیرند و این عامل اصلی ضلالت و عدم راهیابی آنان است. برای پرهیز از چنین معنایی، آن را به ضم قرائت می‌کنند تا به معنای غلاف و ظرف باشد؛ یعنی یهود می‌گویند دل‌های ما ظرف‌هایی است که علمی در آن جای دارد و ما با داشتن این دانش‌ها و معارف، از پذیرش دعوت پیامبر (ص) بی‌نیاز هستیم (ذهبی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۷۸).

۲-۲. فهم و تفسیر از عقل

اندیشمندان فرقه‌شناسی در خردورزی دو جریان مورد بحث اتفاق نظر دارند؛ ولی به وجود تفاوت‌هایی در مبنا و روش اهتمام به عقل در مقایسه با نقل معتقدند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲-۲-۱. تفاوت در مبانی عقل‌گرایی

از مهم‌ترین وجوه تمایز عقل‌گرایی معتزله و نومعتزله، تفاوت در مبانی عقلی است. معتزلیان برای تبیین آموزه‌های خود از فلسفه ارسطو و افلاطون بهره می‌بردند که در زمره فلاسفه موحد بوده‌اند. از این رو بر اساس مبانی فلسفه الهی به دفع و رفع شبهه‌ها می‌پرداختند. این روش می‌توانست به درک حقایق دینی نزدیک‌تر از روش نومعتزله باشد؛ زیرا نومعتزله به‌ویژه در طبقه دوم رجالی به اقتضای زمانی که در آن زیست می‌کنند، برای پاسخ به پرسش‌ها و مسائل جدیدی که در مدرنیته با آن روبه‌رو هستند، از مبانی عقلی متداول در فلسفه غرب و مدرنیته استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر نومعتزله در پی آن هستند که علت عقب‌ماندگی مسلمانان از پیشرفت‌های مدرنیته، رفع چالش سنت و مدرنیته و... را با مبانی عقلی و فلسفی مدرنیته پاسخ دهند. بر این اساس معتقدند ما می‌توانیم با عقل خودمان حتی به مناط و ملاک‌ها دسترسی پیدا کنیم و بر اساس این ملاک در مسائل به‌ویژه در مسائل مستحدثه استکشاف حکم کنیم. شاید بتوان گفت این نگاه به نوعی بازسازی و تفسیری جدید از قیاس در اهل سنت است. لازمه عمل به این اندیشه آن است که با تطبیق این ملاکات بر مدرنیته، بخشی از احکام

دین نسخ و احکام دیگری جانشین آنها می‌شود. در نتیجه تحلیل ناصواب از آموزه‌ها، تعالیم اصیل اسلامی و ورود تحریف به حوزه دین رخ خواهد داد.

۲-۲-۲. تفاوت در لوازم عقل‌گرایی

از آنجا که استنباطات معتزله در آموزه‌ها مبتنی بر فلسفه توحیدی بود، نزد آنان حفظ اصول اولیه و ضروری اسلام اصل خدشه‌ناپذیر بود. تلقی امر به معروف و نهی از منکر در زمره اصول اعتزال قدیم و شکل‌گیری دوره محنت در دوره عباسیان شاهدی بر این مدعاست؛ اما قرائت از عقل و عقل‌گرایی افراطی برخی نومعتزله که بر فلسفه غرب و جهان مدرن استوار است، نومعتزلیان را بر آن داشته است تا به لوازم و نتایج استدلال‌های عقلی‌ای ملتزم شوند که با اصول اساسی اسلام سازگاری ندارد. برای مثال تفسیر غلط از ماهیت وحی، اشتباه در ارائه قرائتی از خاتمیت، اعتقاد به تاریخمندی احکام دین، پایبندی به نظریه تعدد قرائت‌ها، پایبندی به پلورالیسم دینی، تقابل با فقه و... را می‌توان در زمره این لوازم دانست.

۲-۲-۳. تقدم عقل بر نقل یا تقدم عقل بر دین

عقل در منطق اعتزال کهن در برابر نقل است، نه دین. در نتیجه، اعمال عقل در بنیادهای تفکر اعتزال کهن، کنشی دینی محسوب می‌شود. بر این اساس در صورت تعارض حکم عقل با نقل، عقل مقدم می‌شود. به بیان دیگر تقدم عقل بر نقل وجود دارد، نه تقدم عقل بر دین. این اندیشه در اعتزال نو به‌گونه‌ای دیگر رقم خورده است؛ زیرا در طبقه اول جریان عقل در کنار وحی ترویج می‌شود تا بدان‌جا که عقل بدون وحی را خطاکار و غیرمعتبر می‌دانند. این گروه قائل به جایگاه قدسی یا ماورای بشری برای عقل هستند. بر این اساس معتقدند گستره کاربرد معرفتی عقل محدود است؛ به‌گونه‌ای که انسان برای درک حقایق عالم به وحی نیازمند است. بنابراین این دسته از نواعترالیان با معتزله کهن هم‌گرا هستند؛ اما بین طبقه دوم از نومعتزله با معتزله کهن واگرایی حاکم است؛ زیرا گستره بحث متفکران این طبقه به جدال عقل و دین رسیده و عقل نزد این دسته عرفی است. نتیجه آن پایبندی تام و افراطی به عقل، محدودیت و تقویت نگرش حداقلی به دین است؛ به‌گونه‌ای که اگر با عقل عرفی آیه یا روایتی را نفهمند، حکم به توقف در فهم آن آیه یا روایت می‌کنند.

۲-۲-۴. اعتقاد به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

نومعتزلیان به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول معتقدند (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۸۹). لازمه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول این است که قائل به تفاوت بین احکام ذاتی با احکام عرضی دین در قرآن باشیم. به این بیان که احکام ذاتی دین خطاناپذیر و تغییرنیافتنی است؛ اما در احکام عرضی دین خطا راه دارد؛ درحالی‌که معتزلیان کهن، وجود خطا در قرآن را انکار می‌کنند؛ زیرا قرآن را کلام خداوند می‌دانند و معتقدند به هیچ‌وجه خطا، اشتباه، نسیان و... در کلام الهی راه ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۵: ۲۰۲). اندیشمندان این فرقه خطاپذیری قرآن حتی در عرضیات را نفی می‌کنند. لازمه نفی ملزوم یعنی خطاپذیری قرآن، نفی لازم یعنی نفی تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول خواهد بود. بر این اساس می‌توان تصریح کرد که معتزله کهن باوری به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول نداشته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۵: ۲۰۲؛ سبحانی، بی‌تا: ۳، ۴۳). به نظر می‌رسد سخن جابری مبنی بر ضرورت به‌کارگیری روش تحلیل تاریخی در فهم متن (الجابری، ۱۹۹۳: ۳۲) در همین راستا قابل ارزیابی و تثبیت است.

۲-۲-۵. تاریخمندی بسیاری از احکام اسلامی

از مهم‌ترین دیدگاه‌هایی رایج در میان نومعتزلیان، اعتقاد به تاریخمندی بسیاری از احکام اسلامی است. به باور آنها این آموزه‌ها متناسب با شرایط زمانی و مکانی عصر نزول بوده است و بستر فراتاریخی ندارد. از این رو آنان معتقدند که امروزه این آموزه‌ها اعتباری ندارد. عده‌ای از نومعتزلیان که برخی نام نواندیش را بر این افراد می‌نهند، بر این امر تصریح دارند. برای نمونه عبده (عبده، ۱۴۱۴: ۱، ۷۲)، ظاهر حداد (ظاهر حداد، ۱۹۹۲: ۱۲ - ۱۳)، عبدالمجید شرفی (شرفی، ۱۳۸۲: سراسر کتاب) و محمد مجتهد شبستری (شبستری، ۱۳۷۵: ۱۶۲؛ شبستری، مصاحبه با نشریه مدرسه، تابستان ۱۳۸۶) بر این امر تصریح دارند.

معتزلیان قدیم قائل به جاودانگی احکام قرآن و اسلام هستند و تاریخمندی احکام اسلام را نفی می‌کنند؛ زیرا به ناتوانی عقل در دستیابی به تکالیف سمعی اعتقاد دارند و گستره فهم عقل را محدود به درک برخی احکام می‌دانند (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱). از این رو قائل به ضرورت وحی هستند و فلسفه ضرورت وحی را بیان احکام معرفی می‌کنند (علمی، ۱۳۸۶).

۲-۲-۶. تفاوت در پابندی به اهداف درون‌جریانی

معتزلیان کهن به فرقه‌های مختلف با آرای متقابل تقسیم می‌شدند؛ به‌گونه‌ای که همدیگر را لعن و حتی تکفیر می‌کردند؛ اما نومعتزله در جهات کلان اعتقادی وحدت دارند و منافع دستگاه فکری خود را حفظ می‌کنند و هدف اصلی خود را دفاع از سیاست‌های کلان این تفکر می‌دانند.

۲-۲-۷. تفاوت در مواجهه با مسائل

عمده‌ترین عامل تکوین معتزله قدیم، حل مسائل کلامی و رفع شبهه‌های واردشده بر آن از دو منظر درون و برون‌مذهبی بود. به بیانی دیگر دغدغه معتزله قدیم، مباحث نظری بود. برای مثال مسئله مورد اهتمام معتزله، حل موارد تنافی عقل و نص بود، نه واقع و نص؛ اما حل مسائل علم فقه و تطبیق شریعت با مسائل مطرح در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و... علت اصلی شکل‌گیری نومعتزله است. به این معنا که نومعتزله به‌ویژه در طبقه نخستین دغدغه عملی داشتند. از این رو به دنبال تبیین و تحلیل رابطه واقع با نص هستند، نه عقل و نص. ورود به مباحث نظری در نومعتزله به این دلیل است که مسئله مورد بحث پلی برای رسیدن به مسائل اجتماعی است. برای مثال وقتی در نومعتزله از امامت شیعی بحث می‌شود، برای نقد این نظریه و ارائه نظریه جدید با هدف تغییر نظام سیاسی مورد پذیرش شیعیان است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱، ۲۲۹).

نتیجه‌گیری

«معتزله» مذهب کلامی عقل‌گرایی است که در سده دوم هجری به وجود آمد. شرایط سیاسی حاکم در آن عصر، حمایت و دفع شبهه‌های واردشده بر دین، گسترش فلسفه‌گرایی و... از جمله بسترهای ایجاد این فرقه بوده است. این مکتب در سده پنجم رو به افول نهاد و در سده هفتم فروپاشید. با اضمحلال این فرقه، عقل‌گرایی نیز در جامعه اسلامی به فراموشی سپرده شد. در دو سده اخیر عده‌ای از اندیشمندان اسلامی (اهل سنت) در دنیای عرب، عقل‌گرایی اعتزالی را احیا کرده‌اند که به نومعتزله مشهور شده‌اند. بیشتر عوامل ایجاد معتزله در شکل‌گیری نومعتزله نیز نقش‌آفرین بوده‌اند. تبیین وجوه تشابه و تمایز دو طیف مذکور رسالت این مقال بود که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) وجوه تشابه

عوامل و مبادی ایجاد، بهره‌وری از عقل و عقل‌گرایی، دین‌گریزی یا بی‌موالاتی در برابر دین، تعامل با دیگر ادیان و دفع شبهه‌های آنها، اعتقاد به آموزه‌های کلامی به‌ویژه آموزه‌های ایمانی یعنی توحید و عدل و گرایش به فلسفه، مجاز و استعاره، توجه به آرایه‌های ادبی و مباحث لغوی در تفسیر متن، اعتقاد به حدوث قرآن و مخالفت با تصوف از جمله مهم‌ترین وجوه تشابه آنها شمرده می‌شود.

ب) وجوه تمایز

تفاوت در فهم و ارائه قرائتی متفاوت از متن، فهم و تفسیر از عقل، مبانی عقل‌گرایی، پایبندی به لوازم عقل‌گرایی، اعتقاد به تقدم عقل بر نقل یا عقل بر دین در موارد تعارض بین آنها، اعتقاد به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول تاریخمندی بسیاری از احکام (تاریخی‌نگری)، پایبندی به اهداف درون‌جریانی و تفاوت در نوع مواجهه با مسائل در تکوین از جمله مهم‌ترین وجوه تمایز آنها دانسته می‌شود.

پی‌نوشت

۱. یادآوری این نکته لازم است که نظر مخالفی در مقابل این دیدگاه وجود دارد که سیاست را عامل شکل‌گیری معتزله نمی‌داند. در این بیان آموزه‌های قدریه اصل و ماهیت کلامی معتزله را تشکیل می‌دهد. اصل «منزله بین المنزلتین» وجه تمایز این دو فرقه است. قدریه قائل به نفی تلازم بین دین و سیاست یا اخلاق و سیاست بودند. قائلان به این تحلیل معتقدند سیاست نقشی در شکل‌گیری معتزله نداشته است (احمد بن یحیی، [بی‌تا]، ص ۳).

فهرست منابع

- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۹۸۵ م). *اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام*. ج ۲. تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- ابوزهره، محمد. (۱۳۷۵ ش). *تاریخ المذاهب الاسلامیه*. بیروت: دار الفكر العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۵ م). *التفکیر فی زمن التکفیر*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- ابوزید، نصر حامد. (۲۰۱۴ م). *دوائر الخوف*. بیروت: مرکز الثقافی العربی، درالبیضاء.
- احمد، امین. (۱۴۲۵ ق). *ضحی الاسلام*، بیروت: دار العلمیه.
- اسعدی، محمد. (۱۳۸۹ ش). *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. بی‌جا: دار النشر فرانزشناپتر.
- برنجکار، رضا. (۱۳۷۸ ش). *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- بغدادی، احمد علی الخطیب. (بی‌تا). *تاریخ بغداد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۶۷ ش). *الفرق بین الفرق*. تحقیق: محمد زاهد الکوثری و سیدعزت العطار الحسینی. بیروت: مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۰۰ ق). *انساب الأشراف*. تحقیق: احسان عباس، بیروت: جمعیه المستشرقین الألمانية.
- الجابری، محمد عابد. (۱۹۹۳ م). *نحن و التراث، قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی*. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- جارالله، زهدی حسن. (۱۴۱۰ ق). *المعتزله*. بیروت: المؤسسه العربیه للدراسات و النشر.
- حداد، طاهر. (۱۹۹۲ م). *امراتنا فی الشریعه و المجتمع*. تونس: الدار التونسیه للنشر.
- حنفی، حسن. (۱۹۸۶ م). *موسوعه الحضاره العربی الاسلامی*. بیروت: المؤسسه العربیه للدراسات و النشر.
- حنفی، حسن. (۱۹۸۸ م). *من العقیده الی الثوره*. بیروت: دار التنویر للطباعه و النشر.
- خولی، امین. (۱۹۶۱ م). *مناهج التجدید فی النحو و البلاغه و تفسیر الادب*. بیروت: دار المعرفه.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸ ش). *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*. ترجمه: محمدصادق نجمی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خیاط، ابوالحسین. (بی‌تا). *الانتصار والرد علی ابن الراوندی ملحد*. مقدمه: محمد حجازی. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۴۰۷ ق). *التفسیر والمفسرون*. بیروت: دار القلم.
- رشیدرضا، محمد. (۱۳۹۳ ش). *تفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفه.
- سبحانی، جعفر. (بی‌تا). *بحوث فی الملل و النحل*. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سزگین، فؤاد. (۱۳۷۱ ش). *گفتارهایی پیرامون علوم عربی و اسلام*. ترجمه: محمدرضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- سلیمان سلیم، علم‌الدین. (۱۹۹۸ م). *تذکر یا مروان*. بیروت: نوفل.
- سیدمرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۳ ش). *امالی*. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. تهران: انتشارات جهان.
- شبستری، محمد. (۱۳۷۵ ش). *هرمنوتیک کتاب و سنت، فرآیند تفسیر وحی*. تهران: طرح نو.
- شرفی، عبدالمجید. (۱۳۸۲ ش). *عصری سازی اندیشه دینی*. ترجمه: محمد امجد. تهران: نشر ناقد.

هم‌گرایی و واگرایی معتزله جدید و قدیم / ۷۳

شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۸۷ ش). *الملل و النحل*. تحقیق: محمد سید کیلانی. قاهره: شرکه مکتبه و مطبعه البابی الحلبی و اولاده بمصر.

شیبانی ابن‌اثیر، عزالدین ابی‌الحسن علی‌بن ابی‌الکرم. (۱۳۴۹ ق). *الکامل فی‌التاریخ*. ترجمه: محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: دانشگاه تهران.

صاحبی، محمدجواد. (۱۳۸۱ ش). *سرچشمه‌های نواندیشی دینی، درآمدی بر تاریخ کلام جدید*. قم: احیاگران.

صبحی، احمد محمود. (۱۴۰۵ ق). *فی علم الکلام*. بیروت: دار النهضه العربیه.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۳ ق). *تاریخ الامم و الملوک*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

عبده، محمد. (۱۴۰۶ ق). *رساله التوحید*. مقدمه: حسین یوسف الغزال بیروت: دار احیاء العلوم.

عبده، محمد. (۱۴۱۴ ق). *الاعمال‌الکامله*. جمع‌آوری محمد عماره. بیروت: دار الشروق.

عبده، محمد؛ و عبدالحلیم طارق. (۱۴۱۶ ق). *المعتزله بین‌القدیم و الحدیث*. بیروت: دار ابن حزم.

عدالت‌نژاد، سعید. (۱۳۸۰ ش). *نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*. چ ۱. تهران: مشق امروز.

عرب‌صالحی، محمد. (۱۳۹۳ ش). *جریان‌شناسی اعتزال‌نویین*. چ ۱. قم: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.

علمی، محمدجعفر. (۱۳۸۶ ش). «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین». *مجله علوم سیاسی*. ش ۳۷.

عنایت، حمید. (۱۳۸۵ ش). *سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*. تهران: امیرکبیر.

فیومی، محمدابراهیم. (۱۴۲۳ ق). *المعتزله تکوین‌العقل‌العربی*. قاهره: دار الفکر العربی.

قاضی عبدالجبار، احمد. (۱۴۰۸ ق). *شرح‌الاصول‌الخمسة*. تعلیق: احمد بن‌الحسین بن‌ابی‌هاشم / تحقیق: عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبه وهبه.

قاضی عبدالجبار، احمد. (۱۴۳۵ ق). *تنزیه‌القران عن‌المطاعن*. چ ۱. قاهره: مکتبه‌الازهریه للتراث.

کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۰ ش). *شناخت قرآن*. تهران: سازمان حج و اوقاف و امور خیریه، اسوه.

مجتهدی، کریم. (۱۳۶۳ ش). *سیدجمال‌الدین و تفکر جدید*. تهران: انتشارات نهضت زنان، نشر تاریخ ایران.

مددپور، محمد. (۱۳۷۹ ش). *سیر تفکر معاصر در ایران*. تهران: وزارت آموزش و پرورش، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

مسعودی، علی بن حسین. [بی تا]. *التنبیه و الإشراف*. تصحیح: عبدالله اسماعیل الصاوی. قاهره: دارالصاوی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲ ش). *آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)*. قم: صدرا. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). *الإرشاد فی معرفه حجج اللّٰه علی العباد*. قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.

المناعی، عایشه یوسف. (۱۴۱۲ ق). *اصول العقیده بین المعتزله و الشیعه الامامیه*. دوحه: دار الثقافه.

موسوی، سیدیحیی. (بی تا). مقاله «تعریف و خاستگاه جریان نو معتزله». سایت پژوهشکده امام رضا علیه السلام، جامعه المصطفی مشهد.

مهدی لدین الله، احمد بن یحیی المرتضی. [بی تا]. *طبقات المعتزله*. تحقیق: سوسنه دیفلید فلرز. بیروت: دار المکتبه الحیاه.

الناصر، محمد حامد. (۱۴۲۲ ق). *العصرانیون بین المزاعم التجدید و میادین التفریب*. ریاض: مکتبه الکوثر.

یوسفیان، حسن؛ و احمد حسین شریفی. (۱۳۸۰ ش). «نگاهی نو به دیدگاه معتزله». نشریه معرفت. ش ۵۱.

ادبیات دینی مانوی و رهایی عرفانی

سمیه خلیلی*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۱۰]

چکیده

ادبیات مانوی با زبانی شاعرانه، نمادین و رمزآلود، سفری عرفانی را از اسارت روح در جهان مادی تا رهایی در روشنایی ازلی روایت می‌کند. این پژوهش با هدف تحلیل بازنمایی مفهوم رستگاری در متون پارسی میانه و پارتی، به‌ویژه سرودهای «هویدگمان» و «انگدروشنان»، به بررسی مضامین عرفانی این آثار پرداخته است. با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، مفاهیمی چون رنج کیهانی، معرفت گنوسی، ایزدان رهایی‌بخش و بهشت نور به‌عنوان محورهای معنایی سرودها شناسایی و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد این متون با بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی نظیر تمثیل «کشتی نور» و استعاره‌هایی چون «جامه شادی»، فرایند رهایی روح را به تجربه‌ای شاعرانه و آیینی بدل می‌کنند. در این میان، معرفت گنوسی به‌منزله آگاهی درونی و ایزدان نجات‌بخش همچون عیسیای درخشان، در جایگاه راهنمایان سلوک معنوی تصویر شده‌اند. این آثار نه‌فقط انتقال‌دهنده آموزه‌های عرفانی، بلکه خود بخشی از فرایند آیینی رهایی‌اند. نتایج پژوهش بر پیوند ژرف میان شعر و عرفان در سنت مانوی تأکید دارد و زمینه را برای مطالعات تطبیقی با دیگر مکاتب گنوسی و عرفانی فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: رستگاری، عرفان مانوی، ادبیات مانوی، معرفت گنوسی، دوگانه‌گرایی، رنج کیهانی.

مقدمه

مانویت جهانی دوگانه را تصویر می‌کند؛ دنیایی که در آن روح انسان در چنگال ماده گرفتار شده و در تلاش برای رهایی از رنجی کیهانی است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۴۵). سرودهای مانوی مانند «هویدگمان» و «انگدروشنان»، این سفر عرفانی را با زبانی شاعرانه روایت کرده‌اند و رستگاری را تجربه‌ای معنوی از گذر به اصل الهی بازنمایی می‌کنند. این سرودها که به زبان‌های پارسی میانه و پارسی سروده شده‌اند، با آرایه‌هایی چون تمثیل کشتی نور (نماد سفر روح به سوی رهایی) و تشبیه آینه الهی (بازتاب حقیقت در جان) فرایند رستگاری را به نغمه‌ای زنده بدل می‌سازند (BeDuhn, 2000: 132; Boyce, 1954: 453). پژوهش حاضر درصدد است چگونگی بازنمایی رستگاری در ادبیات مانوی را به مثابه سفری عرفانی بررسی کند و به پرسش اصلی پژوهش پاسخ دهد: سرودهای مانوی چگونه با بهره‌گیری از مضامین عرفانی و ابزارهای ادبی، رهایی روح را به تصویر کشیده‌اند؟ هدف اصلی این مطالعه، تبیین نقش سرودهای مانوی در جایگاه آثاری ادبی در روایت رستگاری عرفانی است. اهداف فرعی شامل شناسایی مضامین کلیدی، مانند رنج کیهانی، معرفت گنوسی، ایزدان نجات‌بخش و بهشت نور و نیز تحلیل آرایه‌های ادبی چون تمثیل، تشبیه و استعاره در متونی نظیر «هویدگمان»، «انگدروشنان» است. این سرودها فراتر از ابزار آیینی، تجربه عرفانی را برای مخاطب مجسم می‌کنند و پیوند شعر و عرفان را در فرهنگ ایران باستان آشکار می‌سازند (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲). برخلاف پژوهش‌های پیشین، مانند مطالعات بویس و هنینگ، که به جنبه‌های زبانی و تاریخی پرداخته‌اند، این پژوهش می‌کوشد خلأ تحلیل ادبی - عرفانی را پر کند. بیدون نشان می‌دهد که سرودهای مانوی در آیین‌های رستگاری، آگاهی گنوسی را تقویت می‌کردند و تجربه‌ای معنوی را برای شنونده زنده می‌ساختند (BeDuhn, 2000: 133-134).

ضرورت پژوهش در جایگاه بی‌مانند سرودهای مانوی به منزله بخشی از میراث ادبی ایران باستان نهفته است که عرفان گنوسی و زیبایی‌شناسی شاعرانه را درهم می‌آمیزد. این آثار برای مخاطب امروزی که در جستجوی معنا و حقیقت است، الهام‌بخش است و دریچه‌ای نو به فهم پیوند ادبیات و عرفان می‌گشاید (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳). مقایسه تطبیقی مضامین مانوی با نظام‌های گنوسی دیگر مانند عرفان والتینوسی، به این مطالعه اصالت می‌بخشد؛ زیرا تفاوت‌ها و شباهت‌های

دوگانه‌گرایی و رستگاری را روشن می‌کند (شکری فومشی، ۱۳۹۵، ص ۱۲). بیدون تأکید می‌کند متون مانوی از جمله سرودها، نه تنها آموزه‌ها را منتقل می‌کردند، بلکه نقشی محوری در آیین‌های رهایی داشتند (BeDuhn, 2000: 132).

این مطالعه از روش تحلیل محتوای کیفی بهره می‌گیرد تا مضامین عرفانی و آرایه‌های ادبی را در متون یادشده کدگذاری و تحلیل کند. داده‌ها شامل سرودهای پارسی میانه و پارسی است که بر اساس چهار مضمون اصلی بررسی شده‌اند. رویکرد تطبیقی نیز برای مقایسه با نظام‌های گنوسی دیگر به کار رفته است. در ادامه پیشینه پژوهش مرور شده است تا جایگاه مطالعه روشن شود؛ همچنین نویسنده مبانی نظری عرفان مانوی و نقش سرودها را تشریح می‌کند؛ مضامین رنج، معرفت، ایزدان و بهشت نور را تحلیل می‌کند و درنهایت با جمع‌بندی یافته‌ها، پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی ارائه می‌دهد. این مطالعه امیدوار است با بازنمایی سرودهای مانوی به مثابه نغمه‌های رهایی، گامی در فهم ژرف‌تر ادبیات عرفانی ایران باستان بردارد.

پیشینه پژوهش

مطالعات در متون مانوی از اوایل قرن بیستم آغاز شد و عمدتاً بر جنبه‌های زبان‌شناختی، تاریخی و دینی متمرکز بوده است. مولر (۱۹۰۴) با انتشار بخش‌هایی از متون تورفان از جمله قطعات سرودهای مانوی، راه را برای پژوهش‌های بعدی هموار کرد. هنینگ (۱۹۳۷) با قرائت و تحلیل سرودهای پارسی مانند «انگدروشنان» و «مهرنامگ»، اطلاعات ارزشمندی درباره ساختار زبانی و آیینی این متون ارائه داد. وی بر نقش سرودها با عنوان ابزار آیین‌های مانوی تأکید کرد؛ اما به مضامین عرفانی کمتر پرداخت. بویس (۱۹۵۴) با بازسازی سرودهای بلند «هوبدگمان» و «انگدروشنان»، به تحلیل ساختار ادبی آنها پرداخت و نشان داد این سرودها از نظر موسیقایی و روایی پیچیدگی‌های خاصی دارند. یوناس (۱۹۶۳) در بررسی نظام‌های گنوسی از جمله مانویت، مفهوم رستگاری را در جایگاه رهایی نور از ماده تحلیل کرد؛ اما سرودها را به طور خاص بررسی نکرد.

در ایران، اسماعیل پور (۱۳۸۶) با مقایسه اشعار مانوی با اشعار زرتشتی، بر جنبه‌های عرفانی و ادبی آنها تأکید کرد. وی سرودهای مانوی را نمونه‌ای از ادبیات عرفانی ایران باستان دانست که مفاهیم دوگانه‌گرایی را با زبانی شاعرانه بیان می‌کنند. آذرانداز

(۱۳۹۴) به آرایه‌های ادبی در سرودهای مانوی پرداخت و نشان داد تمثیل و تشبیه در این متون نقش کلیدی در انتقال مفاهیم عرفانی دارند. شگری فومشی (۱۳۹۵) با بررسی «سرود انجیلی»، خاستگاه سریانی برخی سرودها را تحلیل کرد و به تأثیر فرهنگ‌های هم‌جوار بر مانویت اشاره داشت.

پژوهش‌های پیشین مانند تحقیقات مولر (۱۹۰۴)، هنینگ (۱۹۳۷) و بویس (۱۹۵۴) بیشتر بر جنبه‌های زبان‌شناختی و تاریخی سرودهای مانوی تمرکز داشته‌اند و کمتر به مضامین عرفانی پرداخته‌اند. یوناس (۱۹۶۳) رستگاری را در چارچوب الهیاتی بررسی کرد، اما سرودها را به عنوان ابزار بازنمایی عرفانی تحلیل نکرده است. مطالعات داخلی مانند اسماعیل‌پور (۱۳۸۶) و آذرانداز (۱۳۹۴)، گرچه به جنبه‌های ادبی و عرفانی اشاره دارند، تحلیل جامعی از رستگاری به مثابه سفری عرفانی ارائه نداده‌اند. پژوهش حاضر برخلاف این مطالعات، رستگاری را با تأکید بر مضامین عرفانی (رنج کیهانی، معرفت گنوسی، ایزدان نجات‌بخش و بهشت نور) و نقش آرایه‌های ادبی در سرودهای پارسی میانه و پارتی تحلیل می‌کند. این مطالعه با رویکردی ادبی - عرفانی، خلأ موجود را پر می‌کند و سرودها را نه تنها در جایگاه متون آیینی، بلکه آواهایی برای هدایت روح به سوی نور ازلی معرفی می‌کند.

۱. عرفان مانوی و دوگانه‌گرایی

آیین مانوی مانند آیین زردشتی دوره میانه و مکاتب گنوسی، جهان را عرصه ستیز و نزاع دو نیروی بنیادین خیر و شر می‌بیند؛ جایی که خیر تجلی اصل الهی و شر نماد ماده و اسارت است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۴۵). این دوگانه‌گرایی، هسته عرفان مانوی را شکل می‌دهد و روح انسانی را به سفری عرفانی برای رهایی از بند ماده و بازگشت به بهشت نور دعوت می‌کند. رنج کیهانی، زاده امتزاج خیر الهی با شر مادی در اسطوره آفرینش مانوی بازتاب یافته است: هنگامی که نیروهای شر به قلمرو خیر یورش بردند، ذرات خیر در ماده گرفتار شدند، گویی گوهری در دل سنگ اسیر شد (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۹۸). برخی سرودهای پارسی میانه و پارتی مانند «هویدگمان» و «انگدروشنان» این رنج را با بیانی شاعرانه روایت می‌کنند.

برخلاف ادیان توحیدی که شر را بدون وجود مستقل می‌دانند، مانویت شر را نیرویی ازلی و فعال می‌بیند که رستگاری را به نبردی کیهانی بدل می‌کند. این دیدگاه،

مانویت را از ادیان ابراهیمی متمایز می‌کند؛ زیرا شر نه تنها مانع، بلکه رقیبی است که با معرفت گنوسی مغلوب می‌شود (Gardner, 2020: 35). چنان‌که اشاره شد، دوگانه‌گرایی مانوی ریشه‌هایی در فرهنگ ایران باستان به‌ویژه آیین زرتشتی دوره میانه و تقابل اهورامزدا و اهریمن دارد؛ اما با تأکید بر رهایی روح، هویتی نو یافته است. شر در آیین زرتشتی دوره میانه در نهایت نابود می‌شود، درحالی‌که در مانویت تا پایان کیهان با خیر در جدال است (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۹۹).

معرفت گنوسی به معنای آگاهی به اصل الهی روح، کلید رهایی در عرفان مانوی است. سرودهای مانوی به‌ویژه در آیین‌های رستگاری، این آگاهی را با زبانی شاعرانه برمی‌انگیختند (BeDuhn, 2000: 133). در سرود «هویدگمان»، پرسش آیینی «چه کسی مرا از چرخه زادمرد بیرون کشد؟» رنج اسارت را با اشتیاق به رستگاری پیوند می‌زند و شنونده را به سلوک عرفانی دعوت می‌کند (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۷۵). برخلاف عرفان شرقی که وحدت را هدف می‌داند، مانویت بر جدایی خیر از شر تأکید دارد؛ سفری که با معرفت آغاز و در بهشت نور پایان می‌یابد.

مانویت از گنوسی‌گری مسیحی و زرتشتی‌گری تأثیر پذیرفته است؛ اما دوگانه‌گرایی‌اش در سرودها به صورت دیالکتیکی از تقابل و تعادل خیر و شر بازآفرینی شده است؛ برای نمونه در مقایسه با عرفان والتینوسی که شر را نتیجه نقص در پلروما (جهان الهی) می‌داند، مانویت شر را نیرویی مستقل و فعال می‌بیند که خیر را به چالش می‌کشد (Gardner, 2020: 37). این تمایز در سرودهای مانوی با تصاویری چون «نبرد کیهانی» برجسته شده است (Henning, 1937: 420). بیدون نشان می‌دهد این سرودها نه تنها انتقال‌دهنده آموزه‌ها بودند، بلکه با آرایه‌های ادبی، تجربه عرفانی رهایی را برای مخاطب آیینی زنده می‌کردند (BeDuhn, 2000: 132).

این چارچوب نظری، تحلیل سرودهای مانوی را در این پژوهش هدایت می‌کند. دوگانه‌گرایی خیر و شر، رنج کیهانی، معرفت گنوسی و بهشت نور به عنوان مفاهیم محوری، با تأکید بر نقش ادبی سرودها بررسی می‌شوند تا نشان دهند که چگونه این آثار در بستر فرهنگ ایران باستان، رستگاری را به نغمه‌ای شاعرانه بدل کرده‌اند.

۲. معرفت گنوسی: کلید رستگاری

معرفت گنوسی (گنوس) در عرفان مانوی، شرط اساسی رستگاری است؛ زیرا این

معرفت آگاهی درونی روح از ماهیت الهی خود و جدایی آن از ماده را فراهم می‌کند (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۶۰). سرودهای مانوی این معرفت را با استفاده از آرایه‌های ادبی بازنمایی می‌کنند؛ برای نمونه در *زبور مانی* آمده است: «روشنی بر تو درخشیده است / ای که در دوزخ خفته‌ای» (آلبری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶). این عبارت معرفت را لحظه‌ای از آگاهی معرفی می‌کند که روح را به شناسایی اصل الهی خود وامی‌دارد و زمینه‌ساز رهایی می‌شود.

معرفت گنوسی مانوی به چرخه زادمرد که روح را در ماده محبوس نگه می‌دارد، پایان می‌دهد. در سرودی دیگر، گنوس با استعاره «آب خاطره» توصیف شده است که فراموشی را از بین می‌برد (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵). روشنایی بر تو درخشیده است / ای که در دوزخ خفته‌ای / معرفت فارقلیط، پرتو روشنی، نوشیدن آب خاطره / فراموشی زاید / او که مجروح است و درمان خواهد / بگذار نزد حکیم فراز رود (آلبری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶). این استعاره نشان‌دهنده نقش سرودها در آیین‌های مانوی است که از طریق ساختار موسیقایی و تکرار، آگاهی گنوسی را در شنونده تقویت می‌کردند. بدون استدلال می‌کند سرودهای مانوی در آیین‌ها با ایجاد فضایی جمعی برای انتقال معرفت، آن را به تجربه‌ای مشترک بدل می‌کردند (BeDuhn, 2000: 133)؛ این جنبه جمعی، مانویت را از نظام‌های گنوسی دیگر مانند والتینوسی، متمایز می‌کند. معرفت در والتینوسی، فردی و محدود به شناخت پلروما (جهان الهی) است؛ اما در مانویت، گنوس بعدی جمعی دارد و با رهایی عملی خیر از شر مادی پیوند می‌خورد (Gardner, 2020: 42).

سرودهای مانوی از آرایه‌های ادبی برای ملموس کردن معرفت گنوسی بهره می‌برند؛ برای مثال گنوس در متون مانوی با تمثیل «قایق نجات» توصیف شده است: «و قایق برخیزد / بر سر موج‌های افراشته / و گراید به ژرفا تا در آن نهان شود» (انگدروشنان، سرآغاز: ۲۴). این تمثیل که ریشه در سنت‌های ایرانی و تصاویر دریانوردی زرتشتی دارد، معرفت را چون ابزاری معرفی می‌کند که روح را از شر مادی به خیر الهی می‌رساند (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶). چنین آرایه‌هایی نه تنها مفهوم گنوس را منتقل می‌کردند، بلکه با ایجاد ارتباط عاطفی، حس تعلق به خیر الهی را در مخاطب آیینی تقویت می‌کردند (بویس، ۱۳۸۴، ص ۵۴). سرودها در آیین‌های مانوی، معرفت را از مفهومی انتزاعی به تجربه‌ای ملموس تبدیل می‌کردند.

۳. رنج کیهانی: پیش‌زمینه رستگاری

در عرفان مانوی، رنج کیهانی به جدایی روح از خیر الهی و اسارت آن در شر مادی اشاره دارد که انگیزه‌ای برای دستیابی به معرفت گنوسی و رستگاری ایجاد می‌کند. این رنج از آمیختگی خیر و شر در اسطوره آفرینش مانوی سرچشمه می‌گیرد؛ جایی که شر مادی به قلمرو خیر یورش برد و ذرات خیر را در ماده محبوس کرد (Boyce, 1954: 55)؛ برای مثال در سرود مانوی «سرنوشت روان» کشف‌شده در تورفان آمده است: «من، خدایم و زاده خدایانم/ اما اینک در زندانی از تاریکی گرفتار آمده‌ام» (دکره، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸ - ۱۲۱). این توصیف با ارائه روح در جایگاه موجودی الهی در اسارت، رنج کیهانی را ملموس کرده و نیاز به رهایی را در شنونده تقویت می‌کند. مانویت برخلاف ادیانی که رنج را مجازات الهی می‌دانند، آن را واقعیتهای کیهانی و محرکی برای بیداری معنوی می‌بیند. رنج، روح را به یاد اصل الهی خود می‌اندازد و به سوی معرفت گنوسی هدایت می‌کند (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۴۸). این فرایند در سرود «هویدگمان» با پرسشی آیینی بیان شده است: «چه کسی مرا از چرخه زادمرد بیرون کشد؟» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵) این پرسش، رنج را نقطه شروعی برای رستگاری معرفی می‌کند که با شناخت خاستگاه الهی ادامه می‌یابد. سرودهای مانوی تقابل خیر و شر را با استعاره «دریای متلاطم» ترسیم می‌کنند: «که خواهم رهاند/ از هر مغاک و زندان/ که گرد آیند روزهایی/ که خوش نبوند/ که خواهم گذرانند/ از طوفان دریای متلاطم/ از رزمگاهی که آرامشی در آن نبود/ که رستگارم خواهد کرد/ از آرواره هر دد و دام/ که یکدیگر را نابودگرند و/ سنگ‌دلانه بترسانند؟» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷ - ۳۱۸). این سرودها با بهره‌گیری از فرهنگ ایران باستان و تصاویر زرتشتی مانند نبرد خیر و شر، رنج کیهانی را به تجربه‌ای آیینی تبدیل می‌کردند. استعاره «دریای متلاطم» نه تنها رنج را نشان می‌داد، بلکه در بستر آیین‌های مانوی، انگیزه رستگاری را در شنوندگان برمی‌انگیخت. رنج کیهانی در مانویت نقطه پایان نیست، بلکه محرکی است که از طریق معرفت به رهایی می‌رسد. سرودها با ساختار موسیقایی و آرایه‌های ادبی، این مفهوم را به پیروان منتقل کرده و نقش کلیدی در فرایند رستگاری ایفا می‌کردند.

۴. نقش سرودها در عرفان مانوی

سرودهای مانوی متون آیینی و ادبی هستند که ابزارهایی کلیدی در انتقال مفاهیم

عرفانی مانند رنج کیهانی، معرفت گنوسی و رستگاری به شمار می‌آیند. این سرودها با استفاده از آرایه‌های ادبی نظیر تمثیل، تشبیه و استعاره، مفاهیم پیچیده گنوسی را برای پیروان فهم‌پذیر کرده و تجربه‌ای معنوی را در آیین‌ها تقویت می‌کنند (آذرانداز، ۱۳۹۴، ص ۲۰). سرودهای برجسته‌ای مانند «هویدگمان» و «انگدروشنان»، فرایند رهایی روح از شر مادی به خیر الهی را بازنمایی می‌کنند (Boyce, 1954: 440); برای مثال در «هویدگمان» آمده است: «چه کسی مرا از زادمرد بیرون کشد؟» (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵). این پرسش با انتقال رنج اسارت در چرخه تناسخ، انگیزه‌ای برای جستجوی رستگاری ایجاد می‌کند. برخلاف متون فلسفی گنوسی که مخاطبی محدود دارند، معرفت گنوسی را برای عموم پیروان دسترس‌پذیر می‌کردند. معرفت در «هویدگمان» با توصیف «روشنی که بر روح درخشیده» منتقل می‌شود. این توصیف، آگاهی به اصل الهی را به تجربه‌ای جمعی در آیین‌ها تبدیل می‌کرد (BeDuhn, 2000: 132). در مقایسه با نظام والتینوسی که معرفت را فردی و نخبه‌گرایانه می‌دید، سرودهای مانوی با ساختار موسیقایی و زبان ادبی، بعدی جمعی به گنوس می‌دادند و آن را در میان جامعه مؤمنان گسترش می‌دادند (Gardner, 2020: 42). عرفان مانوی برخلاف عرفان شرقی که بر مراقبه و سکوت تأکید دارد، از موسیقی و شعر برای برانگیختن معرفت و رستگاری بهره می‌برد (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۶۰). سرودهای مانوی با تلفیق فرم ادبی و محتوای عرفانی، نقشی محوری در هدایت روح به سوی خیر الهی ایفا می‌کنند و جایگاه ویژه‌ای در میراث ادبی ایران باستان دارند.

۵. آرایه‌های ادبی

آرایه‌های ادبی در سرودهای مانوی به‌ویژه در «هویدگمان» و «انگدروشنان»، نقشی محوری در انتقال مفاهیم عرفانی نظیر رنج کیهانی، معرفت گنوسی و رستگاری ایفا می‌کنند. این آرایه‌ها شامل تمثیل، تشبیه و استعاره هستند که تجربه‌های پیچیده عرفانی را به تصاویری شاعرانه، آیینی و عاطفی بدل می‌کنند و برای پیروان مانوی ملموس و انگیزه‌بخش می‌سازند (آذرانداز، ۱۳۹۴، ص ۲۰). این آرایه‌ها با ریشه در سنت‌های ادبی ایران باستان به‌ویژه شعر زرتشتی، دوگانه‌گرایی خیر و شر را بازنمایی کرده و سلوک عرفانی را در آیین‌های مانوی تقویت می‌کنند. این بخش به بررسی چگونگی استفاده از آرایه‌های ادبی در بازنمایی عالم مادی و بهشت موعود در

سرودهای هویدگمان می‌پردازد و پیوند آنها با زمینه‌های فرهنگی ایرانی و گنوسی را تحلیل می‌کند.

۵-۱. بازنمایی عالم مادی: زندان روح

عالم مادی در سرودهای «هویدگمان»، در جایگاه قلمرو شر و اسارت روح الهی با تصاویری تاریک و پرهراس به تصویر کشیده می‌شود. تشبیه‌ها و استعاره‌های شاعرانه این اسارت را ملموس کرده است. برخی از این تصاویر عبارت‌اند از: چاه و زندان: «چه کسی مرا از زادمرد بیرون کشد؟» (هویدگمان، ۴-آ، بیت ۱) که ماده را زندانی عمیق و تاریک نشان می‌دهد.

دریای متلاطم: «چه کسی مرا عبور خواهد داد از توفان دریای متلاطم؟» (هویدگمان، ۴-آ، بیت ۲) که نمادی از آشوب و ناپایداری عالم مادی است. آفریدگان بی‌رحم: «آفریدگان بی‌شفقت که یکدیگر را نابود می‌کنند» (هویدگمان، ۴-آ، بیت ۳) که طبیعت ویران‌کننده ماده را بازنمایی می‌کند.

گودال بلعنده و دوزخ تلخ: «در گودال بلعنده فروافتاده‌ام» (هویدگمان، ۵-آ، بیت ۱۱) و «دوزخ تلخ که جان را می‌فرساید» (هویدگمان، ۵، بیت ۱۹) که ماده را مکانی رنج‌آور و مرگبار ترسیم می‌کنند.

این تصاویر با الهام از دوگانه‌گرایی مانوی، عالم مادی را در تقابل با روشنایی الهی قرار داده‌اند و رهایی روح را به هدفی ضروری و دست‌یافتنی تبدیل می‌کنند؛ برای نمونه در هویدگمان (۴-آ، بیت ۵)، ماده به «موج‌های بی‌آرامش» تشبیه شده است: از همه موج‌ها که در آنها آرامش نیست / چه کسی مرا از زادمرد بیرون کشد و آزاد کند؟

این بیت با زبانی شاعرانه، اسارت روح را به تجربه‌ای عاطفی بدل می‌کند و نیاز به رهایی را برجسته می‌سازد.

۵-۲. بهشت نور

در برابر تاریکی عالم مادی، بهشت موعود در سرودهای هویدگمان در جایگاه سرزمینی از نور، شادی و آرامش ابدی ترسیم می‌شود. تشبیه‌ها و توصیفات شاعرانه، این بهشت را به مقصدی آرمانی برای روح رهاشده تبدیل می‌کنند:

سرزمین شاد و آرامش نخستین: «به سوی سرزمین شاد که آرامش نخستین در آن است» (هویدگمان، ۵، بیت ۲۰).

ایوان جاودان: «ایوان نور که پادشاهی جاودان در آن است» (هویدگمان، ۶-ب، بیت ۵).

مردمان با جامه درخشان: «مردمانی با جامه درخشان بر تن و دیهیم شهریاری بر سر» (هویدگمان، ۶-آ، بیت ۱۰).

این تصاویر با ایجاد حس امید و کمال انگیزه سلوک عرفانی را در آیین‌های مانوی تقویت می‌کنند؛ برای نمونه توصیف بهشت به عنوان «سرزمین شاد» در هویدگمان (۵، بیت ۲۰) وصال به نور الهی را به تجربه‌ای شاعرانه و آیینی بدل می‌کند.

۳-۵. نقش آرایه‌های ادبی در انتقال مفاهیم عرفانی

آرایه‌های ادبی در سرودهای مانوی، مفاهیم گنوسی مانند رنج کیهانی و معرفت را به تصاویری فهم‌شدنی تبدیل می‌کنند. تمثیل «کشتی نجات» در هویدگمان، رستگاری را به سفری کیهانی از شر مادی به خیر الهی تشبیه می‌کند (آذرانداز، ۱۳۹۴، ص ۲۰). این تمثیل، چرخه تناسخ را مانعی کیهانی نشان می‌دهد و رهایی را هدفی ملموس می‌کند؛ همچنین در سرود «انگدروشنان»، روح به «پرنده‌ای در بند ماده» تشبیه شده است: «چون پرنده‌ای در قفس ماده، روح در اسارت است» (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰). این تشبیه با برانگیختن حس عاطفی، نیاز به رهایی را در شنونده تقویت می‌کند. استعاره‌ها نیز نقش کلیدی دارند؛ برای نمونه استعاره «آب خاطره» در هویدگمان، معرفت گنوسی را به نیرویی برای رفع فراموشی شر تشبیه می‌کند: «با آب خاطره، فراموشی شر را زایل کن» (هویدگمان، ۵، بیت ۱۵). این استعاره که ریشه در سنت‌های ایرانی دارد، آگاهی عرفانی را به تجربه‌ای آیینی تبدیل می‌کند و پیوند مانویت با فرهنگ ایران باستان را نشان می‌دهد.

۶. رستگاری به مثابه سفر عرفانی

رستگاری در عرفان مانوی، فرایندی آیینی است که روح را از اسارت شر مادی به سوی خیر الهی هدایت می‌کند. این فرایند که از طریق آیین‌های جمعی و سرودها بازنمایی می‌شود، شامل مراحل است که با مشارکت اجتماع مانوی تکمیل می‌شود:

آگاهی به اسارت کیهانی، هم‌یاری ایزدان و رهایی نهایی (بویس، ۱۳۸۴، ص ۴۵). برخلاف بخش‌های پیشین که بر معرفت گنوسی یا رنج تمرکز داشتند، این بخش بر نقش اجتماع و آیین‌های خاص در تحقق رستگاری تأکید دارد. نخستین مرحله، آگاهی به اسارت کیهانی، روح را با موقعیت خود در تقابل خیر و شر مواجه می‌کند. مرحله دوم، هم‌یاری ایزدان مانند فرشته نگهبان، روح را در مسیر رهایی یاری می‌دهد. در «هویدگمان»، این هم‌یاری با تمثیل «پل رهایی» تصویر شده است که روح را به سوی خیر هدایت می‌کند. این تمثیل بر خلاف تصاویر دریاوردی پیشین بر ارتباط زمینی و جمعی تأکید دارد. مرحله سوم یعنی رهایی نهایی، بازگشت روح به خیر الهی است که در سرودها مقصدی بدون شر توصیف شده است (بهار، ۱۳۹۳، ص ۵۰).

کیش زرتشتی رستگاری را با پیروزی خیر بر شر در پایان جهان مرتبط می‌داند؛ اما در مانویت فرایندی مداوم است که در آیین‌ها بازسازی می‌شود (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۴۸). سرودهای مانوی از اسطوره‌های ایران باستان به‌ویژه نقش اهورامزدا به عنوان هدایتگر تأثیر گرفته‌اند. استعارة «تاج نور» ریشه در سنت‌های تاج‌گذاری زرتشتی دارد و در مانویت برای نشان‌دادن آگاهی الهی بازآفرینی شده است (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸). سرودها با آرایه‌هایی مانند تمثیل «پل رهایی»، فرایند رستگاری را در آیین‌ها به تجربه‌ای جمعی تبدیل می‌کردند. این تمثیل با تصویرسازی مسیری مشخص، حس پیشرفت به سوی رهایی را در اجتماع مانوی تقویت می‌کرد (BeDuhn, 2000: 46). برخلاف عرفان‌های وحدت‌گرا که رستگاری را پیوستن به الوهیت می‌دانند، مانویت آن را جدایی خیر از شر تعریف می‌کند. سرودهای مانوی با تلفیق آرایه‌های ادبی و محتوای آیینی، این فرایند را به تجربه‌ای متمایز تبدیل کرده و نقش محوری در هدایت اجتماع به سوی رهایی ایفا می‌کنند. رستگاری مانوی در مقایسه با نظام‌های دیگر ویژگی‌های متفاوتی دارد. رستگاری در عرفان والتینوسی، فردی و بر اساس شناخت پلروما است؛ اما مانویت آن را از طریق آیین‌های جمعی و مشارکت اجتماع ممکن می‌داند (Gardner, 2020: 40).

۷. جایگاه ایزدان رهایی‌بخش در فرایند رستگاری در سرودهای مانوی

ایزدان رهایی‌بخش در عرفان مانوی، نقشی محوری در هدایت روح از اسارت ظلمت مادی به سوی روشنائی الهی ایفا می‌کنند. سرودهای مانوی به‌ویژه آنهایی که در

زبور مانی و متون پارسی میانه و پارتی یافت می‌شوند، با زبانی شاعرانه و آیینی این ایزدان را در جایگاه منجیان و راهنمایان روح در سفر رستگاری به تصویر می‌کشند. این بخش جایگاه ایزدان کلیدی شامل پدربزرگی، مادر زندگی، نریسه‌ایزد، عیسای درخشان و هرمزدبغ را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه سرودها با بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی و اشعار، نقش این ایزدان را در فرایند رهایی روح برجسته می‌کنند.

۷-۱. پدربزرگی: مبدأ نور و رستگاری

پدربزرگی، ایزد اعلی و سرچشمه نور ازلی، در سرودهای مانوی آغازکننده فرایند رستگاری است که ستوده می‌شود. در قطعه M 94 V + M 173 V او با صفاتی شاعرانه نیایش می‌شود:

تو ارزانی ستایشی پدرِ کرفته‌گر! نیای ازلی!

الف نخستین تو[یی]، خدای! و تاء پسین به تو پایان یافت

پرتو خویش بر ما فرو تاب! ای چشمه نوشین و باد زندگی بخش (M 94 V + M 173 V). این ابیات پدربزرگی را مبدأ و مقصد رهایی معرفی می‌کنند که با فراخواندن ایزدان دیگر، راه رستگاری را هموار می‌کند. تشبیه او به «چشمه نوشین» و «باد زندگی بخش»، حضور الهی‌اش را در آیین‌ها ملموس می‌کند و پیروان را به دریافت فیض برای غلبه بر تاریکی ترغیب می‌نماید.

۷-۲. مادر زندگی: حامی و پرورش‌دهنده روح

مادر زندگی، ایزد مادرانه‌ای است که برای دفاع از قلمرو نور فراخوانده شده و در سرودها در جایگاه یاری‌رسان و نگهبان روح در نبرد خیر و شر ظاهر می‌شود. او با تشبیه به «باغبان خیر» توصیف می‌شود که روح را برای رهایی پرورش می‌دهد. این تصویر شاعرانه، نقش او را به نمادی از شفقت و امید تبدیل می‌کند. مادر زندگی با همراهی انسان نخستین تا مرز تاریکی، حس حمایت الهی را در آیین‌های جمعی تقویت و روح را به سوی رستگاری هدایت می‌کند.

۷-۳. نریسه‌ایزد: رزمنده نور و پیام‌رسان

نریسه‌ایزد، ایزد آفرینش سوم در جایگاه پیام‌رسان نور و رزمجویی علیه ظلمت

در سرودها ستوده می‌شود. در قطعه M 67 R ii 12 او با تصاویری درخشان توصیف می‌شود:

[ای] مهریزد روشنگر! [ای] روشنایی بزرگ!

درخشندگی و تابندگی هفت کشور جهانی، روشنایی تو [است که] به هر شهر و هر کوست [تابد] (M 67 R ii 12).

سرود M 737 نیز اقدام او در آزادکردن نورهای اسیر را با شاعرانگی روایت می‌کند: «تاریکی و تفاله‌ای که از دیوان تراویده، به دور می‌افکنی / روشنی از بندگی آزاد شد» (M 737). تشبیه نریسه‌ایزد به «سپاه نور» در «انگدروشنان» (Klimkeit, 1989: 72) نقش فعال او را در نبرد کیهانی برجسته می‌کند و او را به الگویی برای پیروان در مبارزه معنوی بدل می‌سازد.

۷-۴. عیسای درخشان: منجی معرفت‌بخش

عیسای درخشان، ایزد کلیدی آفرینش سوم در جایگاه منجی‌ای ستوده شده است که معرفت گنوسی را به ارمغان می‌آورد و جایگاهی ویژه در سرودها دارد. در سرود M 369 او با صفاتی عرفانی ستوده شده است:

«ستوده، زنده، بیدار و انوشه‌ای، نشان تو، روان و کالبد

ماری یشوع زیوا [ای] گرامی‌ترین روشنان، [ای] شهریار مسیحا» (M 369).

سرود دیگر نیز او را «جام رستگاری» و «سپر ستوار» می‌خواند: «خوش آمدی، ای جام رستگاری! که عزیزان را بدان شاد کنم» (M 842). عیسای درخشان با بیدارکردن آدم و حوا از خواب جهل و نمایاندن گوهر نورانی درون، راه رستگاری را هموار می‌کند. این تصاویر شاعرانه، نقش او را به تجربه‌ای آیینی و عاطفی تبدیل می‌کند و حس امید را در آیین‌ها برمی‌انگیزد.

۷-۵. هرمزدیغ: نماد روح اسیر و رستگار

هرمزدیغ یا انسان نخستین در سرودهای مانوی، نمادی از روح انسانی است که در اسارت ظلمت نیازمند رهایی است. سرود M 798a پیروزی او بر تاریکی را با تصاویری حماسی ستایش می‌کند:

«سدیگر پیروزی، پدر هرمزدیغ، تو را ای خدا بستایم

تویی رزمجویی دلیر، نمونه [ازلی] همه نبرد[ها]» (M 798a R ii) (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳).

شکست اولیه هرمزدبغ در برابر دیوان که در سرود M 7 I V i – V ii روایت شده است، به عنوان قربانی‌ای برای حفظ بهشت نور، تفسیر می‌شود. رهایی او از سوی مهرایزد و مادر زندگی، نمادی از رستگاری روح انسانی است که از طریق معرفت گنوسی به نور بازمی‌گردد. این سرودها با تشبیه هرمزدبغ به «مروارید در صدف»، گوهر نورانی روح را به تصویری عرفانی بدل می‌کنند. ایزدان رهایی‌بخش از پدربزرگی به عنوان سرچشمه نور تا عیسای درخشان و هرمزدبغ در جایگاه منجیان و نمادهای رستگاری، در سرودهای مانوی محور فرایند رهایی روح‌اند. این سرودها با تلفیق شعر و عرفان، نقش ایزدان را به تجربه‌ای شاعرانه و آیینی بدل می‌کنند و رستگاری را در آیین‌های جمعی زنده می‌گردانند. تصاویر شاعرانه‌ای چون «چشمه نوشین» و «سپاه نور» نه تنها مفاهیم عرفانی را منتقل می‌کنند، بلکه دعوتی عمیق به بیداری روح و وصال به نور الهی‌اند.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان داد سرودهای مانوی مانند «هویدگمان» و «انگدروشان»، با بهره‌گیری از زبان شاعرانه، ساختار آیینی و آرایه‌های ادبی، رستگاری را در قالب سفری معنوی از اسارت در ماده به سوی وصال با نور الهی به تصویر می‌کشند. تحلیل مضامین کلیدی چون رنج کیهانی، معرفت گنوسی، ایزدان رهایی‌بخش و بهشت نور نشان می‌دهد. این متون، صرفاً حامل آموزه‌های مانوی نبوده، بلکه بخشی فعال از فرایند آیینی رهایی و آگاهی روح‌اند.

مفاهیمی همچون «رنج کیهانی» با استعاره‌هایی مانند «دریای متلاطم»، یا «معرفت گنوسی» با تمثیل‌هایی چون «آب خاطر»، به تجربه‌ای عاطفی و آیینی برای پیروان بدل شده‌اند. ایزدان مانوی، به‌ویژه عیسای درخشان و نریسه‌ایزد، در قالب تشبیهاتی چون «جام رستگاری» و «سپاه نور»، نقش راهنمایان این مسیر را ایفا می‌کنند. بهشت نور نیز با تصویرهایی همچون «سرزمین شاد» و «ایوان جاودان»، هدف نهایی این سلوک را در بستر آیین‌های جمعی بازنمایی می‌کند.

بر خلاف نظام‌هایی چون عرفان و التینوسی که نجات را در شناخت فردی جست‌وجو می‌کنند، مانویت آن را در بطن آیین‌های جمعی و زبان موسیقایی سرودها تحقق‌پذیر می‌داند. این ویژگی، مانویت را به الگویی متمایز در عرفان‌های گنوسی تبدیل می‌کند.

پژوهش حاضر با تمرکز بر ساختار ادبی-عرفانی این متون، خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر کرده و بر جایگاه سرودهای مانوی در میراث معنوی و ادبی ایران باستان تأکید می‌ورزد. برای پژوهش‌های آینده، بررسی تأثیر این سرودها بر متون عرفانی فارسی (نظیر آثار مولوی و عطار)، مطالعه تطبیقی با متون گنوسی مسیحی و اسلامی، و تحلیل نقش موسیقی در آیین‌های مانوی می‌تواند به درک عمیق‌تری از وجوه میان‌فرهنگی این سنت منجر شود.

فهرست منابع

الف. منابع فارسی

- آذرانداز، عباس. (۱۳۹۴). *آرایه‌های ادبی در اشعار مانویان ایرانی زبان، زبان‌شناخت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آلبری، سی. آر. سی. (۱۳۸۸). *زبور مانوی*. ترجمه فارسی: ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *سرودهای روشنایی: جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی*. تهران: اسطوره.
- اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *ادبیات گنوسی*. تهران: اسطوره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۳). *جستاری در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- بویس، مری. (۱۳۸۴). *بررسی ادبیات مانوی در متن‌های پارتی و پارسی میانه*. ترجمه: امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی. تهران: بندهش.
- دکره، فرانسوا. (۱۳۸۳). *مانی و سنت مانوی*. ترجمه: عباس باقری. تهران: نشر فروزان.
- شکری فومشی، محمد. (۱۳۹۵). «سرودی انجیلی در باب انگاره سه روز بزرگ؛ با رویکردی به خاستگاه و ماهیت سرودهای مانوی بر اساس دست‌نویس‌های تورفان در مجموعه برلین». *پژوهش‌های ادیانی*. ش ۷.
- یوناس، هانس. (۱۳۹۸). *کیش گنوسی*. مترجمان: ماشاء‌الله میبدی، حمید هاشمی کهندانی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

ب. منابع انگلیسی

- BeDuhn, J. D. (2000). *The Manichaean body: In discipline and ritual*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Boyce, M. (1954). *The Manichaean hymn-cycles in Parthian*. London: Oxford University Press.
- Gardner, I. (2020). *Manichaean texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henning, W. B. (1937). *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- Klimkeit, H.-J. (1989). *Gnosis on the Silk Road: Gnostic texts from Central Asia*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Müller, F. W. K. (1904). *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*. Berlin: Akademie der Wissenschaften.

هماندسنجی کارکرد نئومیتولوژی اسطوره‌های خداوندگار؛ شیطان در رهیافت آزاداندیشی و شیطان‌گرایی مدرن

سید امیر سیدجعفری*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۶]

چکیده

برخی این پرسش را طرح کرده‌اند که چه همانندی‌هایی میان شیطان‌گرایی مدرن و آزاداندیشی مسیحی در مدرن‌سازی کارکردهای اسطوره‌های مسیحی وجود دارد؟ پژوهش حاضر با به‌کارگیری روش تطبیقی بر آن است تا در موارد اسطوره‌های خداوندگار و شیطان، همانندی‌های پیش‌گفته را بررسی کند. در نتیجه پژوهش، مشخص شد که برای نئومیتولوژی اسطوره‌های خداوندگار و شیطان، نخست رویکردهای مابعدالطبیعی از این اسطوره‌ها زوده شدند؛ سپس تعریف و تفسیر کتاب مقدس از آنها بازتعریف شد. بر این اساس، مدرن‌سازی اسطوره‌های پیش‌گفته بر اساس کارکردهای مدرن پس از نفی کارکرد الاهیاتی آن به دو مرحله تقسیم‌شدنی است: الف) مرحله مدرن‌سازی اسطوره‌ها بر اساس کارکردهای فرهنگی؛ ب) مرحله مدرن‌سازی اسطوره‌ها بر اساس کارکردهای آیینی. توضیح آنکه آزاداندیشی و شیطان‌گرایی مدرن در مرحله نخست با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و شیطان‌گرایی در مرحله دوم که بهره‌گیری مجدد اسطوره‌های الهیاتی مدرن‌شده در جریان آیین‌های دینی است، از آزاداندیشی متمایز می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: نئومیتولوژی، اسطوره خداوندگار، اسطوره شیطان، شیطان‌گرایی، آزاداندیشی

مقدمه

در جریان مناقشات بنیادگرایان و آزاداندیشان در مسیحیت، هر آن‌کس که مخالف با بنیادگرایی بود، آزاداندیش نامیده شد (هوردن، بی‌تا: ۶۳). این گستره فراخ آزاداندیشی موجب شد در اوایل قرن بیستم، تعریفی از آن ارائه شود و آن عبارت از بازسازی راست دینی (Remaking of Orthodoxy The) است (هوردن، بی‌تا: ۶۳). این تعریف بیش از آنکه ناظر به اعتقادات آزاداندیشان باشد، روش ایشان را نمایان می‌کند. روش آزاداندیشی، مدرن‌سازی یا نوسازی الهیات مسیحی است (هوردن، بی‌تا: ۶۴). آنچه بیش از هر چیز زمینه‌ساز روش پیش‌گفته شد، رویکرد اومانستی به دیانت مسیحی است؛ برای نمونه درباره تأثیرات رویکرد اومانستی بر خداشناسی می‌توان به مقاله «کارل ایرت» درباره «فوئرباخ» اشاره کرد مبنی بر اینکه خداشناسی پیش از این به انسان‌شناسی تبدیل شده است؛ وی در این باره می‌نویسد از وقتی که خود پروتستان‌تیسیم به‌ویژه لوتر از تمایلات معطوف به اینکه «خود خدا چیست؟» به «خدا برای انسان چیست؟» چرخش نمود، جریان پیشرفت آن به طور غیرگسیخته به سوی اینکه بیشتر و بیشتر خدا را انکار کند و به سوی خود انسان متمایل گردد، شدت یافت (Vahanian, 1961: 143). این رهیافت آزاداندیشانه به مسیحیت، به دیگر شئون آن دیانت بسط یافت و ساحت اسطوره را نیز متأثر کرد و از آنجاکه این رهیافت برآمده از مواجهه با مدرنیته پدید آمده است، اشتراک‌هایی با شیطان‌گرایی به‌مثابه دینی مدرن داراست (سیدجعفری، ۱۴۰۱: ۲). این پژوهش بر آن است تا کارکرد نوسازی اسطوره‌ها یا نئومیتولوژی در رابطه با اسطوره‌های خداوندگار و شیطان را در رهیافت آزاداندیشی و شیطان‌گرایی مدرن واکاوی کند. در این راستا از روش تطبیقی بهره گرفته شده است. ضرورت بحث به این دلیل است که شیطان‌گرایی و رهیافت آزاداندیشی در ساحت نواسطوره‌ها از حیث الهیاتی با فراتر نهاده‌اند و اسطوره‌های خود را که غالباً مرتبط با اسطوره‌های سنتی مسیحیت هستند، در رسانه‌های جمعی بازتولید و منتشر کرده‌اند و این جریان‌سازی فرهنگی به فرهنگ‌های غیرمسلحی نیز تسری یافته است. بی‌شک لازمه مواجهه با این جریان، شناخت ماهیت و کارکرد آن است که این پژوهش در پی آن است.

۱. چارچوب نظری

اسطوره در قرن نوزدهم تحت تأثیر روشنگری، نقطه مقابل عقل و واقعیت دانسته

می‌شد. متفکران روشنگری تمایل داشتند اسطوره را عنصری غیرمنطقی که با علم ناسازگار است، کنار بگذارند یا آن را با بیان کودکانه (childish expression) یا دوران کودکی تمدن (the infancy of civilization) مرتبط کنند (Coupe, 2009; Cupitt, 1952: 12; Segal, 2004: 3).

تایلر در اواخر قرن نوزدهم در نظریه خود درباره بقای فرهنگی، اسطوره را بخشی از فرهنگی می‌دانست که فقط به گذشته تعلق دارد. او محتوای اسطوره را تفسیری نادرست و تحریفی از واقعیت شناسایی کرد (Tylor, 1920: 368)؛ همچنین اسطوره را شکلی از علم دانست و آن را با تلاش‌های جوامع بدوی برای تفسیر و توصیف آنچه می‌پنداشت واقعی است، مرتبط کرد (Tylor, 1920: 299; Segal, 2004: 19). به عبارت دیگر، تایلر اسطوره را از زندگی مدرن جدا کرد؛ درست همان‌طور که نظریه‌پردازان عصر روشنگری این کار را انجام دادند، درحالی‌که با وجود این با مطالعه دقیق خود درباره اسطوره به این نتیجه رسید که در گذشته عامل واقعی و مهمی در زندگی مردم بود. اسطوره با وجود ظاهری فانتزی، مبتنی بر واقعیت است، از آن الهام می‌گیرد و یک واقعیت دانسته می‌شود (Tylor, 1920: 409).

کلود لوی استروس (Claude Levi Strauss) در قرن بیستم، اسطوره را دارای نقش مهمی از زندگی دانست که اعضای جوامع بدوی از اسطوره‌ها در راستای تعریف قواعد عملی خاص استفاده کرده‌اند و با بهره‌گیری از آنها نظامی یکپارچه پدید آورده‌اند تا از این رهگذر، منشأ نژادی، آداب و رسوم آیینی و نظام سازمان‌دهی اجتماعی آنها را مشخص کند (Levi-Strauss, 1985: 157 - 159).

رودولف بولتمن (Rudolf Bultmann)، متکلم و مفسر عهد جدید، اسطوره را با جهان‌بینی جامعه مدرن مرتبط می‌دانست. وی در این باره و در مقایسه اسطوره با علم و الهیات، آن را عنصر فرهنگی فرودست ارزیابی کرد؛ اما برای خود بولتمن، اسطوره‌شناسی می‌تواند حاوی حقایقی نیز باشد؛ زیرا همواره این قدرت را داشته است که به پدیده‌های عجیب، ماورایی و اسرارآمیز اشاره کند و به چیزهای غیردنیوی یا الهی، عینیت دنیوی بدهد. بر این اساس، اسطوره مهم است و در جایگاه ظرفی از حقایق عمل می‌کند (Hege, 2017: 46).

برای آشکارشدن حقیقت یک اسطوره - کریگما -، آن می‌بایست تفسیر شود و محتوای آن باید به گونه‌ای پردازش شود که جهان خدا و جهان کاملاً دیگر را آشکار کند (McLaughlin and Smid, 1999: 19).

میرچا الیاده در نیمه دوم قرن بیستم، اسطوره را تاریخچه انسان‌های باستانی در رابطه با موجودات ماوراء طبیعی و شیوه آفرینش جهان، زمان و تاریخ توسط آنها به شمار می‌آورد. بر این اساس، اسطوره به زبانی تبدیل می‌شود که جامعه باستانی از آن استفاده می‌کند تا تقدس خدایان خود را به زمان حال و واقعیت خود، یعنی فضا و زمان نا مقدس وارد کند (6 - 5: Eliade, 1963; Coupe, 2009: 53). او با تایلر موافق بود که برای تمدن‌های باستانی، اسطوره رویدادی واقعی را آشکار می‌کرد (6: Eliade, 1963)؛ همچنین در مقدس بودن اسطوره با بولتمن موافق بود (18: Eliade, 1963, p).

دیدگاه ریکور (Paul Ricoeur) با دیدگاه بولتمن و الیاده که معتقد بودند اسطوره تنها تفسیر نادرستی از جهان نیست، مطابقت داشت (6: Ricoeur, 1969). از نظر ریکور، اسطوره سنتی نمادی است که در طول زمان ارتباط خود را با خاستگاه خود از دست داده است و به بعد مهمی از اندیشه مدرن تبدیل می‌شود (5: Ricoeur, 1969). بنابراین به‌مثابه انگیزه‌ای همیشگی برای انسان مدرن عمل می‌کند تا فراتر از محدودیت‌ها و تنگنای واقعیت خویش - محدودیت‌های زمانی و مکانی روزمره - به دنیای ممکن دیگری نظاره کند (8: Ricoeur, 1969).

برای اسطوره‌شناسان معاصر روشن است که اسطوره فقط به گذشته تعلق ندارد، بلکه فرهنگ معاصر لبریز از بازنمایی‌های اسطوره‌ای و نمادهای اسطوره‌ای است؛ از جمله لورنس کوپه بر این نکته تأکید می‌کند که امروزه اسطوره‌ها در اشکال مختلف سرگرمی، مانند آثار ادبی و فیلم‌های سینمایی تکرار می‌شوند (192_191, 100: Coupe, 2009). در نتیجه اسطوره نقش فرهنگی مهمی ایفا می‌کند (112: Coupe, 2009).

رولان بارت نیز اسطوره را در جایگاه نوعی گفتار ارائه کرد؛ با عنوان سیستمی ارتباطی و پیامی که محتوای واقعی و با وجود این غیرواقعی را منتقل می‌کند (بارت، ۱۳۹۴: ۳۰). بنابراین اسطوره که محصول روح انسان است، ترکیبی متوالی از خیال و واقعیت، یعنی عناصر غیرمنطقی و عقلانی است. از این نظر، در محصولات سرگرمی و سرگرمی مدرن مانند بازی‌های ویدیویی و سینما، می‌توان غلبه عنصر اسطوره‌ای را مشاهده کرد (Xidakis, 2018). به این دلیل که ظهور دوباره اسطوره امروزه چنین پدیده برجسته‌ای است، آن را «نئومیتولوژی (Neomythology)» نامیده‌اند (Hexham and Poewe,

۲. روش پژوهش

برای هماندسنجی کارکرد نموتولوژی در شیطان‌گرایی مدرن و رهیافت آزاداندیشی از روش تطبیقی بهره گرفته شده است. تجزیه و تحلیل تطبیقی عمدتاً برای دستیابی درک بهتر از فرایندهای علی درگیر در ایجاد یک رویداد، ویژگی یا رابطه است که معمولاً با کنار هم قراردادن تغییرات در یک متغیر یا متغیرهای تبیینی انجام می‌شود (Pickvance, 2005: 7-28). در این نوشتار از روش تطبیقی جامعیت‌بخشی (Universalizing) استفاده شده است. این روش بر آن است بنایی را استوار کند تا چنین بنمایاند که هر نمونه از یک پدیدار اساساً از یک قانون تبعیت می‌کند (Tilly, 1984: 82). این روش شامل استفاده از مقایسه برای توسعه نظریه‌های بنیادی با کلیت و ارتباط چشمگیر است.

۳. مفاهیم پژوهش

۳-۱. نموتولوژی

اصطلاح «نموتولوژی»، گرایش مدرن به نمادها و شخصیت‌های مذهبی و اسطوره‌ای تاریخ جهان را تعریف می‌کند تا از بافتار طبیعی یا مذهب خود حذف گردند و از نو تفسیر شوند و بدین ترتیب اسطوره‌هایی جدید پدیدار شوند. نموتولوژی به این معنا به‌ویژه در جایگاه عنصری فانتزی در طرح‌های محصولات سرگرمی تمدن معاصر غرب، بخشی از دینداری پراکنده را شکل می‌دهد که به نوبه خود بخشی از دینداری جدید (New Religiosity) را تشکیل می‌دهد (Xidakis, 2022: 6).

دینداری پراکنده (diffused religiosity) آن نوع از دینداری است که شکل جنبش‌ها، گروه‌ها یا سازمان‌ها را به خود نمی‌گیرد؛ در مقابل، با جریان آزاد ایده‌ها و کنش‌هایی که در رسانه‌های مختلف مانند تلویزیون یا هنر بیان می‌گردد، مشخص می‌شود (Xidakis, 2022: 6). طرح‌واره‌های نموتولوژی متأثر از اسطوره‌شناسی ادیان نوپدید و دینداری پراکنده هستند و ویژگی‌های متمایز اساسی آنها را بازتولید می‌کنند (Xidakis, 2022).

۳-۲. کارکرد اسطوره

برخی کارکرد اسطوره را نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی تعریف کرده‌اند که دربرگیرنده روایت یک آفرینش یا دخالت‌های مابعدالطبیعی در هستی است

(الیاده، ۱۳۹۲: ۱۴)؛ اما گروهی دیگر آن را نظامی ارتباطی تعبیر کرده‌اند، مبنی بر اینکه اسطوره یک پیام است و نمی‌تواند یک ابژه، مفهوم یا ایده باشد. بر این اساس، اسطوره اسلوبی از دلالت و یک فرم است؛ پس باید به این فرم، محدودیت‌های تاریخی و شرایط به‌کارگیری را افزود و اجتماع را به آن محاط کرد (بارت، ۱۳۹۴: ۳۰). برخی نیز از حیث روان‌شناختی و روانکاوی به اسطوره مدرن نظر کرده‌اند. فروید در اوایل قرن بیستم باورمند بود اسطوره‌ها تجسم مضامین کلی بشری به شمار می‌رفتند (برن، ۱۳۹۵: ۱۰۴). کارل گوستاو یونگ نیز اسطوره را ثمره صورت نوعی و رمزآمیز ناخودآگاه به حساب می‌آورد که فقط با تفسیر روان‌شناختی می‌توان آن را بررسی کرد (یونگ، ۱۳۹۲: ۵۲). یونگ اسطوره را گونه‌ای از نمود و تجلی روان‌شناختی می‌دانست و بر این باور بود که بیان اسطوره‌ای در وهله نخست، بر پس‌زمینه‌های ناشناخته روانی یعنی بر ناخودآگاه جمعی متکی است. سپس این پس‌زمینه‌ها به عالم خارج فراقفنی شده‌اند (یونگ، ۱۳۹۲: ۲۲۱)

برخی برای اسطوره چهار کارکرد بیان کرده‌اند؛ اول: کارکرد عرفانی: درک رازآمیزی و شگفتی جهان است. اسطوره با این کارکرد، سبب اعجاب است و کرنش انسان را برمی‌انگیزاند و درنهایت تجربه قداست را برای آدمی به ارمغان می‌آورد. دوم: بُعد کیهان‌شناختی: امروزه علم عهده‌دار آن است. علم با آشکاری محدودیت‌های ذاتی‌اش همواره با ابهام به شناخت گیتی می‌پردازد؛ از این رو علم با رازآمیزی جهان همگام و همگون می‌شود. سوم: کارکرد جامعه‌شناختی: به معنای پشتیبانی از یک نظم اجتماعی معین و اعتباربخشیدن به آن است. چهارم: عرصه تعلیم و تربیت (کمپل، ۱۳۹۵: ۶۱ - ۶۲). شاید بتوان قائل شد مهم‌ترین کارکرد اسطوره، عبارت است از کشف الگوهایی برای همه کنش‌ها و فعالیت‌های انسانی که گستره آن از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی امتداد یافته است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۷).

بنابراین اسطوره چیزی را حکایت و نقل می‌کند که برای انسان کاربردی است و پیامی را می‌رساند که در ابعاد گوناگون زندگانی انسان پژواک دارد. آدمی با تبعیت از اسطوره‌ها درمی‌یابد که به یک منبع روان‌شناختی جمعی یا سرچشمه تجارب انسانی دست یافته است که به وسیله اسطوره و با الگوبرداری از آن می‌تواند تردیدهایی را که ممکن است - در راستای مطالبات خود - او را متزلزل نمایند، از خویشتن بزدايد (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۴۵).

۳-۳. اسطوره به‌مثابه واقعیت

اکنون هنگامه پاسخ به این پرسش است که چه نسبتی میان اسطوره و واقعیت وجود دارد؟ اشاره شد از آنجاکه اسطوره مصنوع انسانی و یک قرارداد است - که از گذشته تا به زمان حال امتداد یافته است - برآمده از تاریخ است؛ به عبارت دیگر، تاریخ انسانی است که قانون‌مندی زبان اسطوره‌ها را تعیین می‌کند؛ پس اسطوره، گفتاری برگزیده از تاریخ است و برخاسته از طبیعت یعنی غیرقراردادی نیست (بارت، ۱۳۹۴: ۳۱).

آیا می‌توان از گفتار پیشین نتیجه گرفت که چون بنیان اسطوره بر تاریخ بشری استوار است پس واقعیت دارد؟ ذات اسطوره مدعی این نیست که داستان‌هایش واقعیات عینی‌اند. اسطوره مانند یک رمان یا اپرا، باورساز است؛ نوعی بازی است که دنیای تراژیک ما را تعالی می‌بخشد و به ما در سعه دیدگاه و سنجش احتمالات یاری می‌رساند (آرمسترانگ، ۱۳۹۲: ۶).

با بررسی آنچه گفته شد با یک متناقض‌نما مواجهیم؛ چگونه می‌شود بنیان چیزی در تاریخ و واقعیت باشد، اما ذات آن چیز دعوی واقعیت نکند؟ برای رفع پارادوکس می‌بایست تعریف متعارف از واقعیت را بازتعریف کنیم. بر این اساس، ناچاریم واقعیت و عینیت را در حدود حوزه شناخت تجربی منحصر نکنیم و به این قائل شویم که اسطوره در جهانی از تصاویر محض به سر می‌برد که به آنها به‌منزله اموری عینی و در قالب عینیت‌هایی محض و بی‌غل و غش نگریسته می‌شود؛ بنابراین محتویات تصاویر اسطوره‌ای به شکل عینی و به منزله محتویات واقعی ارائه می‌شوند (کاسیر، ۱۳۹۳: ۸۷). چه بسا بتوان نظر صائب را این بدانیم که اسطوره از آن حیث حدیثی واقعی تلقی می‌شود که همواره به واقعیت‌ها ارجاع می‌دهد (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۵).

۳-۴. آگاهی اسطوره‌ای

آگاهی اسطوره‌ای، رابطه‌ای را که ما آن را رابطه منطقی تابعیت می‌خوانیم، برنمی‌تابد، بلکه رابطه‌ای طبیعی را آشکار می‌دارد که مادی _ عملی است. آگاهی اسطوره‌ای، آگاهی تأملی نیست. این آگاهی هرچند مادی است، ولی روابط میان اشیاء بر اساس ضوابط و قالب‌ها، متفاوت با اندیشه پوزیتیو و تحصیلی است. قانون علیت در اسطوره جاری است، اما نه به معنایی که در تفکر تحلیلی وجود دارد، بلکه معنای آن

به معنایی که هیوم به آن قائل بود_ هم‌زمانی و مجاورت فضایی و تماس اشیاء با هم است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

یکی دیگر از عناصر اندیشهٔ اسطوره‌ای، تشابه اشیاء با یکدیگر است. مقوله‌بندی پدیدارها در اسطوره همان مکانیزمی را داراست که در آگاهی منطقی صورت می‌گیرد؛ با این تفاوت که در آگاهی اسطوره‌ای صرف تشابه قابل درک بی‌واسطه، نشان‌دهندهٔ این‌همانی ذات آنهاست. پس آگاهی اسطوره‌ای هر فرد را دارای ویژگی‌های نوع آن به شمار می‌آورد و به همین ترتیب در روابط اجزاء با کل نیز هر جزء را دارای خصائص کل قلمداد می‌کند (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۳۱ - ۱۳۳).

از ویژگی‌های معرفت‌شناختی اسطوره‌ی مدرن، شمول و فراگیری آن است. شمول‌بودن اسطوره‌ها به این معناست که فرد را نه با گروه محلی خود، بلکه با کل کرهٔ زمین یگانه نماید (کمپل، ۱۳۹۵: ۵۱). بنابراین اسطوره‌های مدرن توانایی بسط در ارتباطات فراگیر جهانی را دارا هستند؛ پس از این حیث همچون اسطوره‌های سنتی، منحصر در آیین یا دین خاصی نیستند، بلکه با نظرگاه کثرت‌گرایی وفق و سازگاری دارند.

۴. نئومیتولوژی اسطوره خداوندگار

اسطوره در تعریف لغوی و در فرهنگ‌های واژگان، داستان‌هایی دربارهٔ خدایان است؛ اما منظور از خدا چیست؟ شاید بتوان قائل شد تجسم قدرتی برانگیزنده یا نظامی ارزشی است که در زندگی بشر و کائنات دارای عملکرد است (کمپل، ۱۳۹۵: ۴۹). این نکته گفتنی است که هم تعریف اسطوره و هم شناخت ما از خداوند - به معنای اسطوره‌ای - همانا شناختی پویاست؛ به این معنا که اسطوره باید با مقتضیات زمان پیشرفت کند. از این‌رو اندیشمندان غربی بر این باورند که ما با وجود ضرورت تحول در اساطیر مسیحی که به گونه‌ای یونانی‌مآب هستند و از سرچشمهٔ یهودیت نیز سیراب شده‌اند، هنوز اسطورهٔ جدید را نیافته‌ایم. آنان برای احیای اسطوره به معنای مدرن آن بر این قائل‌اند که امروزه ناگزیریم به انطباق با خرد طبیعت بازگردیم و بار دیگر برادری خویش با حیوانات و آب و دریا را دریابیم (کمپل، ۱۳۹۵: ۶۲).

۴-۱. نقد شیطان‌گرایی بر مفهوم سنتی خداوندگار

شیطان‌گرایی مدرن برای تقابل با مسیحیت، با انسان‌گرایی و طبیعت‌گرایی و علم

مدرن همسو است؛ از این رو در تحلیل اساطیر مسیحی که قائل به خدای یکتا و توانا و نیکوکردار است، آنتوان لاوی موضعی مبتنی بر ناخودآگاه جمعی را اتخاذ می‌کند و زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا اسطوره‌ای برآمده از طبیعت را جانشین اسطوره خدای مسیحیت کند. لاوی (Lavey) برای تضعیف موضع الهیاتی مسیحی، چنین اظهار می‌کند که تفاسیر مختلفی از معنای عادی لفظ «خدا»، متناسب با سنخ‌های مردمان وجود دارد. تصورات برآمده از این اعتقاد مبهم که «خداوند عقل کل کیهان» است و بنا بر تشبیه خدا بر انسان، او دارای ریش سفید و بلند و صندل است که بر هر کار و هر فردی احاطه دارد (Lavey, 1969: 17).

لاوی در جایی دیگر به مناسبتی با پذیرش این امر که آدمی به اعتقاد دینی نیاز دارد، خدای مسیحیت را امری تحقیرآمیز برمی‌شمرد و چنین اظهار می‌دارد که خدا را انسان‌های پست و حقیری که نیازمند و محتاج هستند، متناسب با نیازهایشان آفریده‌اند (Lavey, 1969: 2-3). بنابراین پس از آنکه اذهان محدود میلیون‌ها کم‌خرد، وجود او را تصدیق کردند، هیجان‌ها و عصبانیت‌ها او را به عالم واقع فراآوردند و بر این اساس، ایشان اصرار ورزیدند که خدا انسان را آفریده است (Lavey, 1969: 3). وی بر این نکته تأکید می‌کند که نه تنها اصل وجود خدا به وسیله مردمان طرح‌ریزی شده است و برآمده از ناخودآگاه جمعی انسان‌هاست، بلکه صفات و ویژگی‌های او نیز از همان منبع فرافکنی شده است (Lavey, 1969: 27).

بنابراین آنتوان لاوی، خدا و صفات او را نوعی فرافکنی از روان انسان‌ها می‌داند؛ او با این نظریه دو چیز را رد می‌کند؛ نخست: فلسفه مابعدالطبیعه واقعیت ندارد؛ دوم: معرفت وحیانی و تقدس کتاب‌های آسمانی، اساسی غیر از وجود انسانی نمی‌تواند داشته باشد.

۴-۲. مسیحیت مدرن و مفهوم خداوندگار

یکی از اشتراک‌هایی که می‌توان میان شیطان‌گرایی مدرن و رهیافت آزاداندیشی اشاره کرد، مفهوم خداست، که همانا هسته مرکزی این اشتراک، رد نگاه مابعدالطبیعی و همچنین طرد مفاد کتاب مقدس پیرامون این مفهوم است.

پل وان بورن (Paul Van Buren)، در اثرش با عنوان معنای غیرمذهبی/انجیل در سال ۱۹۶۳ با طرح این مسئله که واژه خدا، معنا و مفهوم خود را از دست داده است، بر آن

شد تا انجیل را در قالب تعبیری کاملاً غیرالاهیاتی بازخوانی نماید؛ بنابراین ایمان به خدای متعالی از نگاه او، جای خود را به تعهدی در قبال عیسی به عنوان آموزگار اخلاق داده است (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۲۷۸). این رویکرد غیرالهیاتی برآمده از تاثرات فرهنگی مسیحی است. واهانیان (Vahanian) در این باره بیان می‌دارد علم مدرن با وجود اینکه درباره اثبات و عدم اثبات وجود خدا علی‌السویه بود، می‌کوشید جهان و مکنونات درونی آن را بدون ضرورت ارجاع به منبع خارجی به عنوان مفهوم خدا تبیین نماید. انسان تا قبل از این چرخش برآمده از علم در اتمسفری زندگی می‌کرد که در آن طبیعت به عنوان موجودی که از سوی خدا آفریده شده است، شناخته می‌شد؛ اما بعد از پیشرفت علم، طبیعت فقط در نسبت با انسان تعریف شده است؛ انسان خودش را جایگزین خدا نمود؛ پس او خدا را رها کرد و خود آفریدگار گردید (Vahanian, 1961: 175).

واهانیان در ادامه گفتار قبل که اشاره به علم‌محوری و انسان‌گرایی داشت، اظهار می‌کند که جهان پیش‌تر به عنوان کار خدا ملحوظ بود و به عنوان آفریده خدا مکاشفه‌آمیز بود؛ اما حذف مفهوم آفرینش مستلزم حذف مفهوم وحی و آن چیزی شد که به عنوان دین آشکار می‌نمود. این همانا الحاد وابسته به تکنولوژی و پرومیتئوس (Promethean) است (Vahanian, 1961: 175_176). او در ادامه چنین می‌افزاید که مسئله دشوار مسیحیت این است که چنان آموخته شده است که انسان چگونه مسئول رفتار خویش در این جهان و برای خود این جهان باشد، درحالی‌که انسان مدرن اعلام کرده است خدا هیچ‌گونه مسئولیتی و هیچ وابستگی به خودشناسی انسان ندارد. پس وجود خدا که پیش‌تر یک مسئله بود، در این وضع کنونی انسان و تحلیل او از این اوضاع، بی‌استفاده شده است (Vahanian, 1961: 147). او در نگاهی کلان این رویکرد مسیحیان مدرن به مسیحیت را در تمام شئون جاری می‌داند؛ بنابراین در این رابطه قائل است عصر پسامسیحیت نه فقط از حیث خداشناسی بلکه همچنین امری با رنگ و لعاب فرهنگی است. این عنصر از جهت فرهنگی پسامسیحی است که انسان حتی نمی‌تواند به یک مسیحی تبدیل شود. بنیان‌های فرهنگی ما آن چیزهایی که سلطه بر خود - فهمی ما دارد، ما را در برابر مفهوم مسیحیت نفوذناپذیر کرده است (Vahanian, 1961: 139).

۳-۴. اسطوره خدای بی‌مصرف

واهانیان درباره بنیان‌های مسیحیت به‌ویژه مفهوم خدا اظهار می‌دارد آنها در فرهنگ

پسامسیحی بی‌استفاده شده‌اند؛ از حیثی می‌توان قائل شد که خدای بی‌مصرف (Deus Otiosus) اثر مذهبی خود را از دست داده است و در زمان حال فایده و حضور ثمربخش ندارد، این خدا همانا از نمونه‌های نخستین «مرگ خدا» است. این خدا، خدایی خلاق است که از مناسک و آیین‌های عبادی طرد می‌شود و سرانجام از یادها می‌رود. فراموش کردن خدا و فراموشی متعالی بودن او به طور مطلق، گواه مرگ اوست (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

بنا بر آنچه گفته شد، مسئله «مرگ خدا» که از حیث فلسفی از سوی نیچه مطرح شد و در آمریکا منجر به پدیداری الهیات منسوب به «خدا مرده است» گردید، افزون بر حیث فلسفی و الهیاتی، دارای جهت اسطوره‌گی نیز است. درواقع طرح و قالب این موضوع با آگاهی اسطوره‌ای و احکام آن در تناسب تام قرار دارد. در ادامه نکات اساسی مربوط به مرگ خدا یا خدای فراموش شده در فرهنگ‌های کهن بررسی می‌شود:

نخست: خدا آفریننده جهان و انسان است، سپس در آسمان منزوی شد؛ دوم: گاهی انزوای وی با وقفه‌ای در ارتباطات میان آسمان و زمین یا بینونت فزاینده میان آنها همراه است. در بعضی افسانه‌ها، نزدیکی به آسمان و حضور خدا بر روی زمین از نشانه‌های بهشتی است؛ سوم: جایگاه خدای فراموش شده توسط خدایان متفاوتی که به انسان نزدیک‌ترند و به او یاری می‌رسانند، اشغال می‌شود (الیاده، ۱۳۶۷: ۸۷).

آنتوان لایوی با بررسی جریان‌های مسیحیت و پروتستانتیسم معاصر خویش، سعی داشت نظرها و تئوری‌هایش را به گونه‌ای ناظر به مسیحیت مدرن طرح کند. وی درباره یکی از جریان‌های پروتستانتیسم اظهار می‌دارد با وجود همه تناقض‌های موجود در کتاب مقدس مسیحیان، امروزه بسیاری از مردم نمی‌توانند به طور عقلانی مسیحیت را به همان طریقی بپذیرند که در گذشته تجربه شده است. تعداد زیادی از مردم درباره وجود خدا شروع به تردید کرده‌اند. این مسئله در معانی که مسیحیان از کلمه «خدا» ساخته‌اند، مشهود است؛ از این رو ایشان خویشتن را مسیحیان «آنتیست» می‌خوانند. به‌راستی کتاب مقدس مسیحیان انبوهی از تناقضات است، اما چه تناقضی بیشتر از این اصطلاح «مسیحیان آنتیست» وجود دارد؟! اگر رهبران برجسته ایمان مسیحی، تفاسیر پیشینیان از خدا را انکار می‌کنند، چگونه می‌توان از پیروان ایشان متوقع بود بر سنت دینی سلف وفادار بمانند (Lavey, 1969: 19).

این اصطلاح که لاوی بر آن تکیه می‌کند، عنوان کتابی است به نام *انجیل مسیحیت آتئیسم* (Gospel of Christian Atheism) که تامس جی آلتایزر (Altizer) آن را در سال ۱۹۶۶ انتشار داده است؛ در واقع همان سالی که کلیسای شیطان تأسیس شد. آلتایزر در این کتاب استدلال می‌کند گرچه دیگر نمی‌توان از عیسی با عنوان خدا یاد کرد، هنوز می‌توان گفت خدا همان عیسی است؛ در واقع عیسی مسیح چنان با خدا یکی است که می‌توان قائل به «مرگ خدا» شد؛ بنابراین همان‌طور که خدا در وجود مسیح رنج می‌کشد، می‌توان گفت خدا به همین ترتیب مرگ را در وجود او تجربه می‌کند (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۲۷۸).

۴-۴. انسان شکلی گروهی خداوندگار

همان‌طور که از نظرگاه مخاطب گذشت، آنتوان لاوی خدا را امری مربوط به روان ضعیف انسانی می‌پندارد و خدا و همچنین دین را زاییده ذهن بشر می‌داند. او به مناسبتی چنین بیان می‌دارد که تمام ادیان برآمده از طبیعت معنوی، از اختراع‌های بشر هستند (Lavey, 1969: 19). بنا بر دیدگاه لاوی، چنین نیست که انسان نظام کامل خدایان را بیش از فهم شهوانی - جسمانی - خویش خلق کرده باشد؛ چراکه انسان دارای «اگو» است، اما نمی‌تواند آن را بپذیرد؛ او می‌بایست آن را در قالب اسباب بزرگ معنوی که خدا می‌نامد، تعیین بخشد. خدا می‌تواند همه کارهایی را انجام دهد که بشر از انجام آن منع شده است؛ امور ممنوعه‌ای از جمله کشتار مردم، انجام معجزات برای قدرت‌نمایی، نظارت و کنترل بدن و... اگر بشر نیاز دارد به چنین خدایی تا آن را به رسمیت بشناسد، پس او وجودی را می‌پرستد که وجود انسانی آن را ابداع کرده است. بنابراین او به نمایندگی خدایی را می‌پرستد که خود آن را آفریده است؛ آیا این فرونی بی‌خردی نیست؟ پرستش خدایی که انسان خودش آن را بر طبق نیازهای عاطفی‌اش آفریده است (Lavey, 1969: 19).

درواقع لاوی فرافکنی صفات انسانی را بر چیزی به نام خدا قائل است؛ بنابراین از کشتار و ظلم و غارت خدا یاد می‌کند. اما پرسش اساسی این است که خاستگاه مفهوم این خدای ظالم چیست؟ مسیحیان متأخر و پروتستان‌های مدرن به طور فزاینده‌ای با این نظرگاه به خدا در ستیزند. خدای ظالم بنا بر نظر ایشان، میراث رویکرد یهود درباره خداست که به مسیحیت رسیده است؛ از این رو جریان‌های مدرن به‌ویژه الهیات رادیکال

چنین بیان می‌دارند که نشانه‌های تمایز مسیحیت رادیکال با عنوان حلقه فاصل اعتراضی در برابر کلیسا مسیحی، آموزه‌اش درباره خداست. این اعتراض برآمده از عقیده تحریف‌شده از ایمان است که بیان‌کننده یک خدای ظالم و دروغین است (Altizer, 1967: 33).

یکی دیگر از مسائلی که درباره خدا مطرح می‌شود، موضوع تذکیر و مردبودن خداست. عهد جدید و عهد عتیق هر دو از خدا با عنوان موجودی مذکر یاد می‌کنند. بی‌تردید واژه یونانی «تئوس» مذکر است. بیشتر تشبیه‌های موجود در کتاب مقدس مانند تشبیه خدا به پدر، مردانه است. نسبت دادن کارکرد جنسی به خدایان در آیین‌های کهن کنعانیان که به مناسبت حاصلخیزی و تولید اعمال می‌شد، رواج داشت. بر این اساس عهد عتیق کارکردهای جنسی برای خدا قائل نیست (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۱۴۵). پس خدا را مذکر می‌پنداشتند، ولی برای آن کارکرد جنسی خاص قائل نبودند. لاوی نیز با توجه به متون مقدس مسیحی، سبب اینکه خدا در قالب مردانه تصویر شده است را این می‌داند که بیشتر پدیدآورندگان خدا از مردان بوده‌اند (Lavey, 1998: 3). به عبارتی دیگر، اذهان مردانه این مفهوم را مذکر فرافکنده‌اند. ریشه این فکر همان‌طور که در عبارات لاوی نقل شد، تشبیه خدا به انسان است که موضوع نزاع‌های بسیاری در داخل مسیحیت شد (Lavey, 1998: 3).

۴-۵. نسبت اسطوره خداوندگار با طبیعت‌گرایی

وایتهد و اثرش با عنوان پویش و واقعیت که در سال ۱۹۲۹ نگاشته شد، سرآغاز الهیات پویشی است. وی در واکنش به جهان‌بینی مابعدالطبیعی، واقعیت را روندی پویا قلمداد کرد. بر این اساس، دنیا در جایگاه یک کل ارگانیک (Organic Whole) و پدیده‌ای پویا معرفی شد. واقعیت از موجودات حقیقی (Actual Entities) و موقعیت‌های حقیقی (Actual Occasions) تکون یافته است و تمام این موجودات و موقعیت‌ها از پیرامون خود تأثیر می‌پذیرند و تکامل می‌یابند. در پس این روند تغییر و تکامل، نظامی هماهنگ و پایدار نهفته است که اصلی سازمان‌دهنده برای آن ضروری است (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۲۸۵). به باور وایتهد، می‌توان قائل شد این نظام هماهنگ و جاودانه که در چارچوب روند پویشی فعال است، در واقع همان خداست (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۲۸۵ - ۲۸۶). این نظریه بیان‌کننده اوج ارتباط الهیات با طبیعت‌گرایی است و از طرفی بیان‌کننده بالاترین

قربانیت خدا با طبیعت است. این قربانیت تا بدانجاست که خدا را در روندی تکاملی به شمار می‌آورد؛ بنابراین از این حیث خدا را تنزل می‌دهد. اما از جهت اینکه خداوند عامل تعادل طبیعت است، آن را در رأس هرم موجودات قرار می‌دهد و جاودانگی آن را همراه با پویش با دیگر موجودات ضروری می‌داند. اما جالب اینجاست که این دیدگاه بی‌اندازه در نزدیکی با نظرگاه شیطان‌گرایی به مفهوم خداست.

لاوی در این باره اظهار می‌دارد بشر همواره خدایان را آفریده است تا اینکه خدایان ایشان را بیافرینند. برای شیطان‌گرا خدا - خواه با نامی او را بخوانند و خواه او را نامی نهند - به نظر عامل تعادل طبیعت است، نه موجودی که علاقه‌مند به عذاب‌کردن است. این نیروی قدرتمند که در جهان سریان دارد و آن را متعادل می‌کند، به مراتب غیرمتشخص است و بر شادی و بیچارگی موجود دارای گوشت و پوست و خون در این کرهٔ کثیف که ما بر آن زیست می‌کنیم، ناظر و مراقب نیست (Lavey, 1969: 18 - 19).

۵. نئومیتولوژی اسطورهٔ شیطان

برخی از نظریه‌پردازان معتقدند وجود شیطان اسطوره‌ای مکملی برای عیسای اسطوره‌ای به شمار می‌آید و از طرفی همین امر سبب می‌شود خداوند قادر عالم و خیرخواه علی‌الاطلاق هنوز در مهار کردن شیطان مردد باشد و شیطان همچنان از جایگاهی بسیار قدرتمند، تمامی مخلوقات زمینی را تحت نفوذ بدارد (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

۵-۱. انتقادات شیطان‌گرایی بر مفهوم شیطان در مسیحیت

آنتوان لاوی و شیطان‌گرایی مدرن دربارهٔ موضع‌گیری کلیسای مسیحی در مورد شیطان انتقاداتی وارد می‌کند؛ وی معتقد است واژهٔ «شیطان» تا قبل از مسیحیت به معنای «شرارت» نبود و اینان واژه‌های «روح پلید» و «شیطان» را از فرهنگ لغات خویش زدودند و در این راستا به طور خستگی‌ناپذیر می‌کوشیدند برای واژهٔ «شیطان» از جهت «شرارت» بزرگ‌نمایی کنند که این کار در مبارزات ایشان با ساحران و جادوگران و ... نمایان است (Lavey, 1976: 4).

لاوی اظهار می‌کند واژهٔ «شیطان» از حیث معناشناختی به معنای متخاصم یا متقابل و ضد یا تهمت‌زننده است و لغت روح پلید (Devil) از دوی (Devi) هندی ریشه می‌گیرد

که به معنای خدا (God) است (Lavey, 1969: 26). وی بیان می‌دارد شیطان بر اساس ریشه لغوی با همه ادیانی که انسان را به دلیل غرایز طبیعی‌اش، باطل و محکوم معرفی کرده‌اند، ضدبودن خویش را نمایان می‌کند. شیطان نقش شر را به روشنی بازیگری می‌کند؛ چراکه او بیان‌کننده جسمانیت و زمینی بودن و جنبه‌های این‌دنیایی در زندگی است (Lavey, 1969: 26). لاوی پس از ارائه ریشه‌شناسی خاص خود از واژه شیطان، درباره کارکرد شیطان در مسیحیت سخن می‌گوید. او این مسئله را با پرسشی انکاری مطرح می‌کند که انبیای پارسا به مردم می‌آموختند از شیطان بترسند، اما چرا اصطلاح «خدا» ترس آور است؟ اگر خدا بسیار مهربان است، چرا مردمان از او می‌ترسند؟ (Lavey, 1969: 29). او با طرح این پرسش به نقش محول‌شده به اسطوره شیطان از سوی کلیسا اشاره می‌کند که همان جنبه ترسناک و شرارت‌آمیز است. وی در توضیح این اندیشه بیان می‌دارد: «شیطان بهترین دوست کلیساست؛ چراکه او کلیسا را از حیث سوداگری در سالیان دراز سرپا نگاه داشته است» (Lavey, 1976: 14).

او در این باره نظر دیگری ارائه می‌کند مبنی بر اینکه نه تنها شیطان در درون سازمان و تشکیلات کلیسا به رونق آن کمک کرد، بلکه در خارج از این نهاد با تعریف شبه‌انسانی از او و تحریف آن، به مشوقی در جنگ‌های صلیبی بدل شد که با پرچم مقابله با شیطان پدیدار شده بود (Lavey, 1976: 14).

۵-۲. مفهوم شیطان در شیطان‌گرایی مدرن

حال باید دانست شیطان در نظر خود آنتوان لاوی چه چیزی است؟ و شیطان‌گرایی چه معنایی را از آن اراده می‌کند؟ لاوی بیان می‌دارد بیشتر شیطان‌گرایان، شیطان را موجودی شبیه انسان نمی‌پذیرند که سُم چاک‌دار و دُم خاردار و شاخ دارد (Lavey, 1969: 30). شیطان فقط به شکل نیرویی طبیعی ظهور می‌یابد؛ قدرتی در تاریکی که فقط می‌توان آن را ناامید و خواند؛ زیرا هیچ دینی این نیروهای تاریکی را تسخیر نکرده است و هیچ علمی با اصطلاحات علمی خود و هیچ تکنیکی توانایی احاطه بر این نیروها را ندارد (Lavey, 1969: 30).

پرسش نخستین از این گفتار لاوی این است که چرا این نیرو به وسیله علم شناختنی نیست؟ در پاسخ باید یادآوری کرد آگاهی اسطوره‌ای یک اندیشه خاص با ویژگی‌های خودش است؛ بنابراین نیروهای اسطوره‌ای نظیر نیروهای فیزیکی نیستند.

نیروی فیزیکی مصطلحی فراگیر است که نشان‌دهندهٔ برآیند عوامل علی و شرایط است؛ این نیروها فقط در ارتباط با یکدیگر می‌توانند تأثیرگذار شوند؛ اما نیروی اسطوره‌ای این محدودیت‌ها را ندارد (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۱۷).

لاوی و پیروانش قائل‌اند ما شیطان را نمی‌پرستیم؛ درواقع ما ویژگی‌های شیطانی خودمان را با استفاده از بازنمایی استعاری (Metaphorical Representation) می‌پرستیم. شیطان نامی است که از سوی یهودی - مسیحیان برای حکایت فردیت و تکبر درون ما به کار برده شده است. این نیرو به وسیلهٔ نام‌های بسیاری خوانده شده است. ما اسطورهٔ مسیحی شیطان و لوسیفر را پذیرفته‌ایم و این در امتداد ترجمان شیطانی یونانی، رومی، اسلامی، سوری، سوری‌ای، مصری، چینی و هندی است (Barton, 1992: 75).

نیروهای تاریکی در همهٔ فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی به گونه‌ای وجود دارند و در هر فرهنگی به نامی خاص نامیده می‌شوند. شیطان‌گرایی مدرن بر این اساس که در آمریکا و در فرهنگ مسیحی - یهودی سر برآورده است، آن را به نام «شیطان» (Satan) می‌خواند. این نگرش کثرت‌گرایانه همان ویژگی‌ای است که باید در اسطوره‌سازی‌های مدرن وجود داشته باشد؛ از آن‌روی که اسطورهٔ جدید باید شمول‌پذیر باشد تا بتواند در عصر ارتباطات و دهکدهٔ جهانی نقش کامل و بسزایی ایفا کند.

۵-۳. بررسی نقدهای لاوی

پرسش نهایی در این قسمت آن است که آیا نقدهای لاوی دربارهٔ مسیحیت به نظر صحیح نزدیک است؟ در پاسخ باید گفت در مسیحیت دست‌کم در سنت کاتولیک، شیطان همان معنای برآمده از کتاب مقدس و مابعدالطبیعی خویش را تا زمان حیات لاوی حفظ کرده بود؛ همچنان‌که پاپ پل ششم در نشست عمومی پانزدهم نوامبر ۱۹۷۲ دربارهٔ شیطان اعلام می‌دارد: «شریر صرفاً به عنوان نبود چیزی نیست، بلکه عاملی است مؤثر، موجودی روحانی و زنده، مرتد و منحرف‌کننده؛ یک واقعیت اسرارآمیز و هولناک؛ اجتناب از قبول وجود چنین واقعیتی یا پذیرفتن آن به عنوان یک اصل به‌خودی‌خود که منشأ آن از خدا نباشد، برخلاف تعلیم کتاب مقدس و کلیساست؛ یا توصیف آن به عنوان واقعیتی جعلی و تجسم ذهنی و خیالی به عنوان علل ناشناخته بدبختی‌هایمان، امری مغایر تعلیمات کتاب مقدس و کلیسا است» (روزنامه رسمی

واتیکان، ۱۹۹۷: ۳۳). به روشنی مشخص است که این نگاه دربردارنده همان رویکردی است که لاوی به نقد آن پرداخته است. اما در سنت پروتستان‌تیسیم، برخی از باب روشنگری کلیت وجود شیطان را امری خرافی می‌پنداشتند و برخی نیز در رویکرد آخرالزمان‌گرایی خود مانند آلتایزر، اعتقاد به آن را یک ضرورت می‌دانستند؛ چراکه تئوری آخرالزمان‌گرایی به ضرورت بر شیطان یا بر یک تاریکی مطلق یا شر مطلق متمرکز است (Altizer, 2012: 20).

از اسطوره‌های دیگری که بسیار در مسیحیت بااهمیت است، پیروزی عیسی بر نیروهای شیطانی و مرگ است. آباء کلیسا نیروهای شیطانی را موجوداتی واقعی می‌دانستند و آزادی از سلطه قاهرانه این نیروها را از طریق مرگ و رستاخیز مسیح می‌دانستند. مارتین لوتر در امتداد همین سنت بر قدرت عینی شیطان در دنیا و رهایی به وسیله انجیل تأکید می‌کرد. اعتقاد به وجود این نیروها در عصر روشنگری، خرافه دانسته می‌شد؛ بعدها کسانی نظیر پاول تیلیش، تفسیری جدید از این نیروها و مسئله نجات در قالب تئوری اظهار داشتند. تیلش، نجات را پیروزی بر نیروهای ذهنی می‌داند که بشر را دربند کرده‌اند و آن را به وجود غیراصیل گرفتار کرده است؛ از این رو آنچه در نظر آباء کلیسا نیروهای عینی تصور می‌شد، جنبه ذهنی یا اگرستنس می‌یابد (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۴۶۲).

نتیجه‌گیری

آنچه در هماندسنجی کارکرد نئومیتولوژی اسطوره مدرن در شیطان‌گرایی مدرن و رهیافت آزاداندیشی مسیحی آشکار گردید و از جمله همانندی‌ها و اشتراک‌های آن دو به شمار می‌آید، کارکرد غیرمقدس اسطوره‌هاست. توضیح آنکه تغییر کارکردی اسطوره‌های سنتی، مستلزم رهایی آن اسطوره‌ها از رهیافت و زمینه‌های الهیاتی است. این امر میسر نمی‌شد مگر با نقض دو منبع الهیاتی که عبارت‌اند از: الف) مابعدالطبیعه الهیاتی؛ ب) علوم و حیانی برآمده از کتاب مقدس.

برای نئومیتولوژی اسطوره‌های خداوندگار و شیطان، نخست رویکردهای عقلی و مابعدالطبیعی از این اسطوره‌ها زدوده شدند؛ سپس تعریف و تفسیر کتاب مقدس از آنها مختل گردید. در نتیجه این کار، اسباب بازتولید اسطوره‌های سنتی و الهیاتی مسیحی فراهم شد.

اما پرسشی که در ذهن پدید می‌آید این است که چرا اسطوره‌ها با چارچوب سنتی، کارکرد خود را در عصر مدرن از دست دادند؟ در پاسخ به این پرسش می‌بایست به مطالب بیان‌شده در این پژوهش اشاره کرد؛ نخست آنکه مهم‌ترین عامل در تحول فرهنگی در مسیحیت، پیشرفت علم بود. رشد علم و فناوری این زمینه را برای انسان مسیحی مدرن فراهم آورد که مطالبات خود را به جای آسمان‌ها، در کره خاکی جستجو کند. این توانایی پیامدی بود که علم مدرن در جامعه مسیحی برجای نهاد که رهاورد آن، ظهور فرهنگ پسامسیحی بود.

بی‌فایده‌گی اسطوره‌ خدایان و وحیانی را به اسطوره‌های غیروحیانی کهن مرتبط کرد؛ بنابراین تئوری‌های «مرگ خدا» از آستین آزاداندیشی سر برآورد. اسطورگی شیطان نیز در راستای مدرن‌سازی اسطوره‌ها در آزاداندیشی مسیحی به عنوان موجودی واقعی جایگاهی ندارد، بلکه اسطورگی شیطان در جایگاه نقش مکمل اسطوره عیسی و صحنه‌نهایی رویارویی خیر و شر در آخرالزمان لحاظ شده است. این اسطوره در شیطان‌گرایی مدرن، هرچند جنبه آخرالزمانی ندارد، با رویکردی کثرت‌گرایانه گونه‌ای از بازنمایی استعاری از خلاصی و رهایی امیال انسانی از قیدوبند ادیان به شمار آورده شده است؛ یعنی در جامعه مدرن و فرهنگ پسامسیحی، هرچند برای زهد و عدالت‌خواهی عیسی جایگاهی وجود ندارد، اما برای شیطان و تقابل او با خداوند مابعدالطبیعی و عیسای تاریخی می‌توان کارکردی متناسب با جهان مدرن منظور کرد.

این نکته گفتنی است که با وجود اشتراک‌ها در مدرن‌سازی شیطان‌گرایی مدرن و آزاداندیشی مسیحی، این وجه افتراق را نیز باید در نظر داشت که شیطان‌گرایی جنبه افراطی و آنتی‌تیسیم مدرن‌سازی را در پیش گرفت؛ اما آزاداندیشی از حدود نظری خود پا را فراتر نگذاشته است. بر این اساس، نئومیتولوژی بنا بر کارکردهای مدرن آن به دو مرحله تقسیم می‌شود: الف) کارکرد فرهنگی: اسطوره‌ها در این مرحله از لایه الهیاتی خود خارج می‌شوند و همگام با زندگی مدرن انسانی، نوسازی و بازتولید می‌شوند. آزاداندیشی و شیطان‌گرایی در این مرحله با یکدیگر مشترک‌اند؛ ب) کارکرد آیینی (آنتی‌تیسیم): در این مرحله بار دیگر اسطوره‌ها در فرایند مدرن‌سازی به چرخه آیینی خویش - باهدف تحقیر اعتقادات سنتی - بازمی‌گردند و کارکرد آیینی خویش را در قالب دینی مدرن بازپس می‌گیرند. در این مرحله شیطان‌گرایی مدرن از آزاداندیشی متمایز می‌گردد.

فهرست منابع

- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۲ ش). *تاریخ مختصر اسطوره*. ترجمه: عباس مخبر. تهران: مرکز. الیاده، میرچا. (۱۳۶۷ ش). *افسانه و واقعیت*. ترجمه: نصرالله زنگویی. بی‌جا: پاپیروس.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۲ ش). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه: جلال ستاری. تهران: توس.
- بارت، رولان. (۱۳۹۴ ش). *اسطوره امروز*. ترجمه: شیرین دخت دقیقیان. تهران: نشر مرکز.
- برن، لوسیا. (۱۳۹۵ ش). *اسطوره‌های یونانی*. ترجمه: عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۷ ش). *اندیشه یونگ*. ترجمه: حسین پاینده. تهران: آشیان.
- روزنامه رسمی واتیکان. (۱۹۹۷ م)، *فرقه‌ها و آیین‌های شیطانی*. ش ۵ - ۱۰.
- سیدجعفری، سیدامیر. (۱۴۰۱ ش). *شیطان در دام‌گه مدرنیته: جستارهایی در ساحت‌های نظری و عملی دین مدرن*. تهران: ارشدان.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۹۳ ش). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*. ج ۲. ترجمه: یدالله موقن. تهران: هرمس.
- کمپل، جوزف. (۱۳۹۵ ش). *قدرت اسطوره*. ترجمه: عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۸۵ ش). *درآمدی بر الاهیات مسیحی*. ترجمه: عیسی دیباج. تهران: انتشارات کتاب روشن.
- هوردن، ویلیام. (بی‌تا). *راهنمای الهیات پروتستان*. ترجمه: طاطاوس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۲ ش). *مشکلات روانی انسان مدرن*. ترجمه: محمود بهفروزی. تهران: تهران.
- Altizer, T, (1967), *the New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*, the Michigan State University Press.
- Altizer, T, (2012), *the call to radical theology*, State University of New York.
- Barton, B, (1992), *the Secret Life of a Satanist*, Feral House, Washington.
- Coupe, Laurence. (2009). *Myth*, 2nd ed. Abingdon: Routledge.
- Cupitt, Don. (1952). *The World to Come*. London: SCM Press Ltd.
- Eliade, Mircea. (1963). *Myth and Reality*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harper & Row Publishers.
- Hanegraaff, Wouter J. (1999). New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective. *Social Compass* 46: 145-60.
- Hege, Brent. (2017). Rudolf Bultmann on Myth, History, and the Resurrection. In *Myth, History, and the Resurrection in German Protestant Theology*. Edited by Brent Hege. Eugene: Pickwick Publications, pp. 41-71.
- Hexham, Irving, and Karla Poewe. (1997). *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. Colorado: Westview Press.
- Lavey, A.z, (1969), *the Satanic Bible*, Avon, New York.

- Lavey, A.z, (1976), *the Satanic Rituals*, Avon, New York.
- Lavey, A.z, (1998), *Satan Speaks*, Avon, New York.
- Levi-Strauss, Claude. 1985. *The View from Afar*. Translated by Joachim Neugroschel, and Phoebe Hoss. New York: Basic Books.
- Pickvance, C. (2005). The four varieties of comparative analysis: the case of environmental regulation. *Journal of Housing and the Built Environment*, 16, 7-28.
- Rothstein, Mikael. (2006). UFOs. In *Encyclopedia of New Religious Movements*. Edited by Peter B. Clarke. New York: Routledge, pp. 648-49.
- Segal, Robert A. (2004). *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Tilly, C. (1984). *Big structures, large processes, huge comparisons*. Russell Sage Foundation.
- Tylor, B. 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom (Vol. 1-2)*, 6th ed. London: John Murray. First published 1871.
- Vahanian, G, (1961), *the death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York.
- Xidakis, I. (2022). Neomythology: A New Religious Mythology. *Religions*, 13(6), 536.
- Xidakis, Ioannis. 2018. Good and Evil in the World of Video Games: A Religious Studies Essay. Ph.D. dissertation, National and Kapodistrian University of Athens, Athens, Greece.

ساختار جدید مصادر تشریح اباضیه معاصر

ابراهیم قاسمی*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۲۵]

چکیده

فقه اباضیه، از جهتی قطعه‌ای میان ظاهریه و حنابله و از جهت دیگر حنفیه است. این فقه با اینکه در عراق تأسیس شده است، ولی از روش احناف و معتزله پیروی نمی‌کند. روش فقهی اباضی‌ها، نه ظاهرگرایی صرف است و نه رأی‌گرایی صرف، بلکه آن دسته از ظواهر را که با عقل سازگاری ندارد، تأویل می‌کنند. البته نباید از نظر دور داشت که فتاوی اباضیه، گاهی با مالکی، گاهی با حنفی و گاهی با امامیه تطبیق می‌کند. رویکرد و ساختار جدید از سوی اباضیه معاصر در ضمن یک تقسیم سه‌گانه برای منابع استنباط تعقیب می‌شود. قرآن، سنت و رأی، مصادر تشریح در اباضیه هستند؛ همچنین اجماع، قیاس و استدلال از مصادیق رأی به شمار می‌آیند. مقصود از استدلال در اباضیه، استصحاب و استحسان و مصالح مرسله است. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای، به بازسازی، تجدیدبنا و ساختار جدید مصادر تشریح و استنباط اباضیه در دوره معاصر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: ساختار جدید، مصادر تشریح، مصادر استنباط، اباضیه، اباضیه معاصر

مقدمه

اباضیه اجتهاد را امری ضروری برای هر عصر می‌داند؛ زیرا در هر دوره‌ای حوادثی پدید می‌آید که فقیهان باید مطابق با اصول شرع آن حوادث را تفسیر کنند و چنین حوادثی در عصر پیامبر اکرم (ص) سابقه نداشته است. بنابراین اجتهاد، برای اباضیان واجب کفایی به شمار می‌آید. اجتهاد از نظر اباضیان به دو نوع تقسیم می‌شود: الف) اجتهاد جمعی: نخبگان اباضی دور هم جمع می‌شوند و در موردی که در قرآن و سنت حکمی وجود ندارد، با هم مشورت می‌کنند و در نهایت حکمی را درباره آن امر بر اساس قواعد فقهی و اصولی و در نظر گرفتن احکام مشابه صادر می‌کنند. این اجتهاد به نام اجماع هم شناخته شده است (باجو، ۲۰۰۵: ۶۸). ب) اجتهاد فردی: فقیه تمام تلاش خود را برای استنباط احکام شرعی ظنی به عمل می‌آورد.

اباضیان هر دو نوع اجتهاد جمعی و فردی را معتبر می‌دانند؛ با وجود این مجتهد باید شرایطی داشته باشد که عبارت‌اند از آشنایی با نصوص کتاب، سنت و احکام متعلق به آنها و همچنین اجماع فقیهان امت و صادر نشدن حکمی بر خلاف اجماع، آشنایی با علوم و فنون زبان عربی همچون نحو، صرف، بلاغت و مفردات در حد ملکه‌شدن این علوم و آشنایی کامل با علم اصول فقه و نیز گویند شناسایی ناسخ و منسوخ از هم از ضرورت‌های یک مجتهد است (اطفیش، ۱۹۸۵: ۳۴، ۹۰)؛ زیرا بدون دانستن این امور و داشتن این شرایط نمی‌تواند به استنباط احکام شرعی بپردازد. در اباضیه باب اجتهاد از زمان جابر بن زید که فقه اباضیه منسوب به اوست، تاکنون مفتوح است و کسی مدعی بسته‌شدن آن باب نشده است (باجو، ۲۰۰۵: ۷۲).

درباره اینکه فقه اباضیه به کدام روش فقهی مذاهب اسلامی (حنفی، شافعی، حنبلی و امامی) شبیه است، نظر دقیقی وجود ندارد، ولی برخی صاحب‌نظران معتقدند که فقه اباضیه قطعه‌ای میان دو چیز است؛ از یک‌سو اهل ظاهر و حنابله و از سوی دیگر حنفیه. همچنین این فقه با اینکه در عراق تأسیس شده است، از روش احناف و معتزله پیروی نمی‌کند (معمّر، ۲۰۰۳: ۳۸۸).^۱ شاید منظور این محقق اباضی این باشد که روش فقهی اباضی‌ها، نه ظاهرگرایی صرف است و نه رأی‌گرایی صرف، بلکه آن دسته از ظواهر که با عقل سازگاری ندارد را تأویل می‌کنند. البته نباید از نظر دور داشت که فتاوی اباضیه گاهی با مالکی، گاهی با حنفی و گاهی با امامیه تطبیق می‌کند. این مسئله ضمن شواهدی که در این مقاله ارائه می‌گردد، روشن می‌شود.

اباضیان انتساب فقه اباضیه به عبدالله اباض تمیمی را نمی‌پذیرند و معتقدند او در تدوین و ترسیم فقه اباضیه نقشی نداشته است، بلکه این انتساب را از سوی بنی‌امیه می‌دانند که به منظور تخطئه دشمنان خویش، سیاست بدنام‌کردن آن‌ها را به کار می‌برد و پیروان جابر بن زید را به عبدالله بن اباض نسبت داد که با عبدالملک سر ناسازگاری داشت؛ زیرا نسبت فقه اباضیه به عبدالله دو یا سه قرن پس از ظهور مذهب اباضیه بر سر زبان‌ها افتاد. بنابراین اباضیان بیشتر فقه خویش را مدیون جابر بن زید می‌دانند تا ابن اباض (ضیایی، ۱۳۹۰: ۵۴۳).

جابر در عمان متولد شد و به بصره مهاجرت کرد که مرکز مکتب فقهی به شیوه «اهل رأی» بود و دانش فقه و حدیث را از صحابه و تابعان آن خطه با سبک مکتب اهل رأی فراگرفت. همچنین در مسافرت‌هایی که به مکه و مدینه داشت، با روش اهل حدیث نیز آشنایی پیدا کرد و از افرادی چون عبدالله بن عباس در مکه و عبدالله بن عمر، عایشه، زید بن ثابت، ابوسعید خدری و دیگران در مدینه دانش آموخت؛ چنان‌که ابن عمر به وی می‌گوید: «ای جابر! تو از فقیهان بصره هستی و فتوا صادر خواهی کرد؛ اما باید فتاوی تو تنها بر اساس نص قاطع و سنت ناطقه باشد». هدف ابن عمر این است که او را از افراط در اعمال رأی باز دارد (ضیایی، ۱۳۹۰: ۵۴۳). از این رو به نظر می‌رسد وی هر دو سبک «اهل رأی» و «اهل حدیث» (فتوا بر اساس ظاهر حدیث) را تجربه کرده است و به یقین این آشنایی در شیوه اجتهاد او بی‌تأثیر نبوده است.

بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده، وی تا زمانی که دلیلی از قرآن و سنت داشت، سراغ رأی به سبک ابوحنیفه در کوفه نمی‌رفت، ولی از اعمال رأی و قیاس نیز ابایی نداشت، با وجود این در به‌کارگیری آن نهایت دقت را به خرج می‌داد. به همین دلیل وقتی به او گفته شد «برخی، فتاوی تو را می‌نویسند، گفت چه بسا من از آن برگشتم، یعنی طبق شرایط موجود چنین حکمی را صادر کرده و با تغییر شرایط نظرش عوض خواهد شد» (ضیایی، ۱۳۹۰: ۵۴۳). بنابراین می‌توان گفت سبک اجتهاد جابر بن زید، معجونی از شیوه اهل رأی (عقل‌گرا) و اهل حدیث (نص‌گرا) خواهد بود.

روش فقیهان اباضیه از قدیم بر این معیار استوار بود که به ترتیب اولویت به قرآن، سنت، اجماع، قیاس و استصحاب عمل می‌کنند و اگر حکم مسئله در هیچ‌کدام از این مصادر یافت نشود، اجتهاد می‌کنند. این ترتیب از گفته برخی از عالمان آنها درباره شرایط اجتهاد استفاده می‌شود^۲ (اطغیش، ۱۹۸۵: ۳۴، ۹۰).

در دوره معاصر نیز عالمان اباضیه همان مصادر تشریح مورد استفاده خود را در ساختار جدیدی مطرح کرده‌اند؛ به گونه‌ای که قرآن، سنت و رأی، مصادر تشریح در اباضیه به شمار می‌آیند که اجماع، قیاس و استدلال از مصادیق رأی هستند. مقصود اباضیه معاصر از استدلال، استصحاب و استحسان و مصالح مرسله است (باجو، ۲۰۰۵: ۱۵۶ - ۱۵۸ و ۶۹۸؛ عبد ربه، ۱۹۸۷: ۳۳۸). البته اباضیه، مصادر فرعی هم برای تشریح ذکر کرده‌اند؛ مانند استقرا، قول صحابی، شرایع قبل و الهام (سیابی، ۲۰۱۵: ۵۱۷ - ۵۲۴). در این نوشتار به ترتیب و طولی بودن میان مصادر اصلی نظر داریم.

۱. قرآن کریم

اولین و مهم‌ترین مصدر فقه نزد تمام مسلمانان و فرقه‌های اسلامی و همچنین اباضیه، قرآن است. قرآن عبارت است از «هو النظم المنزل علی نبینا (ص) للاعجاز المنقول عنه متواترا» (معمر، ۲۰۰۳: ۳۸۷؛ قتیبه، ۱۹۹۲: ۲۴). اباضیه تأکید می‌کنند هر کسی چیزی از قرآن کریم اعم از آیه، سوره یا حرفی را انکار کند، مشرک یا مرتد است^۳ (معمر، ۲۰۰۳: ۳۸۶؛ قتیبه، ۱۹۹۲: ۲۴). یکی از عالمان اباضیه پس از اثبات قطعیت و ثبوت نص قرآنی، در بیان قرآن و ویژگی‌هایش می‌نویسد: «بی‌شک تمام قرآن کریم از جانب خداوند متعال با جبرئیل امین نازل شده است. قرآن بر قلب محمد (ص) نازل شد تا او را از اندازدهندگان قرار دهد و با لسان عربی آشکار نازل گردید» (کدمی، ۱۹۸۴: ۱، ۱۸).

قرآن به وسیله وحی خاصی که رسول خدا (ص) را در شرایط و حالات خاصی قرار می‌داد، نازل شده است (باجو، ۲۰۰۵: ۱۶۹). یکی از مهم‌ترین دلایل حجیت قرآن، اعجاز آن است. اعجاز قرآن، صفتی است که با وجود دعوت به تحدی، احدی نتوانست مانند آن را بیاورد و تمام جهانیان عاجز مانده‌اند (باجو، ۲۰۰۵: ۱۷۱). اعجاز قرآن نمونه‌ها و وجوه مختلفی دارد که عالمان اباضیه به آنها اشاره کرده‌اند؛ مانند ایجاز و بلاغت، فصاحت و بیان، دربرداشتن اخبار گذشتگان و آیندگان، جامع‌بودن در تمام علوم و... (اطفیش، بی‌تا: ۲۱ - ۲۲).

قرآن کریم محور تمام علوم شرعیه است و تمام حلال‌ها و حرام‌ها را باید از قرآن به دست آورد (باجو، ۲۰۰۵: ۱۷۹). عالمان اباضیه قرآن کریم را در قالب تصویر و مثالی ادبی به درختی تشبیه کرده‌اند که دارای ریشه، تنه، شاخه، برگ‌ها و ثمره‌هاست

(ورجلانی، ۱۹۸۳: ۱، ۷۶). بنابراین قرآن اصل و ریشه تشریح و مصدری مهم و اساسی برای احکام است.

تعبیر مهم تری که اباضیه درباره جایگاه قرآن دارند، این است که گویند: «تمام احکام شریعت از طریق واحد و اصل یگانه‌ای گرفته شده‌اند که قرآن نام دارد» (ابن برکه، بی تا: ۱، ۲۷۹؛ شقصی، ۲۰۰۶: ۱، ۸۴). بر اساس باور اباضیه، سنت نیز تأویل کتاب قرآن است و حجیت خود را از قرآن می‌گیرد؛ همان‌گونه که اجماع از کتاب و سنت به دست می‌آید. در نتیجه باید گفت تمام حق و تمام علم از قرآن است (کندی، ۱۹۸۳: ۱، ۵۰ - ۵۱). اباضیه درباره رابطه قرآن و سنت و تخصیص قرآن به سنت نظریه حد وسطی را قائل هستند؛ از طرفی نه مانند شافعی که به کلی تخصیص قرآن به سنت را قبول ندارد و نه مانند ابن حزم اندلسی که قرآن را به واسطه سنت و حتی خبر واحد تخصیص می‌زند (ابن حزم، بی تا: ۴، ۶۴۴)، بلکه دیدگاه‌شان این است که قرآن چون قطعی است، فقط می‌تواند به وسیله سنت متواتر یا مستفیض تخصیص بخورد که آنها هم قطعی هستند، برخلاف خبر واحد که ظنی است و تاب مقاومت در برابر قرآن را ندارد و نمی‌تواند قرآن را تخصیص بزند (اغبری، ۲۰۱۳: ۱۴۸ - ۱۴۹).

۱-۱. نقش قرآن در فقه اباضیه

استناد به قرآن کریم در جای جای فقه اباضیه مشاهده می‌شود؛ برای نمونه به مواردی اشاره می‌شود.

الف. شیوه وضوگرفتن: با استفاده از آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده: ۶)، شستن تمام صورت، دست‌ها، پاها و مسح بخشی از سر را واجب می‌دانند^۴ (اطفیش، ۱۹۸۵: ۱، ۱۳۵). شستن دست‌ها همراه مرفق و شستن پاها، نشان‌دهنده این است که آیه شریفه را به روش اهل سنت تحلیل می‌کنند و جمله «إِلَى الْمَرَافِقِ» را دلیل می‌گیرند بر اینکه شروع شستن دست‌ها از انگشتان دست به طرف مرفق باشد؛ زیرا آیه شریفه غایت «إلی» را مرفق معرفی می‌کند، هرچند معتقدند اگر آیه شریفه نبود، به طور طبیعی باید شستن از مرفق به طرف انگشتان انجام می‌گرفت (اطفیش، ۱۹۸۵: ۱، ۱۶۲)؛ زیرا جابر بن زید مسح بر خُفین را جایز نمی‌داند و استدلالش به آیه شریفه به این ترتیب است: «أَنَّ تَعَالَى أَمَرَ بِغَسْلِ الْقَدَمَيْنِ بغير تفرقة بين لابس خُفٍّ و غير لابس» (بکوش، ۱۹۸۶: ۱۴۹).

ب. استعاذه در نماز: میان عالمان اباضی در اینکه استعاذه در نماز سنت است یا فرض، اختلاف است. برخی آن را سنت می‌دانند و برخی با استناد به اطلاق آیه «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (نحل: ۹۸) فرض می‌شمارد (اطفیش، ۱۹۸۵: ۳، ۱۰۵).

ج. طلاق: اینان همانند دیگر مذاهب، طلاق را به طلاق «سنت» و «بدعت» تقسیم می‌کنند و طلاق سنت را طلاق در غیر حالات قاعدگی، نفاس و در غیر طهر موعده جایز می‌دانند. طلاق جمع یا سه طلاق به لفظ واحد و مجلس واحد را مطابق اطلاق آیه شریفه «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» و روایت ابن عباس، یک طلاق می‌دانند (اطفیش، ۱۹۸۵: ۱۳، ۴۱۳ - ۴۳۵).

د. واجب نبودن قرائت سوره فاتحه: در اینکه در هر رکعت از نمازها خواندن سوره فاتحه واجب است یا نه، اختلافی می‌دانند و ادعا شده است جابر بن زید در نماز، جمله «مُدَهَامَتَانِ» (الرَّحْمَن: ۶۴) یا آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰) را خواند و به رکوع رفت. دلیل آن را آیه شریفه «فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مزمّل: ۲۰) می‌دانند (بکوش، ۱۹۸۶: ۱۷۵ - ۱۷۶).

۲. سنت

دومین منبع و مصدر در فقه اباضیه پس از قرآن، سنت است. سنت نیز مانند قرآن، وحی از جانب پروردگار است؛ اما وحی‌ای که از طریق الهام است نه انزال (سالمی، ۱۹۸۹: ۱، ۱۷۴) و همچنین لزوم تلاوت ندارد و نمازخواندن به آن صحیح نیست. تفاوت دیگر در ورود تحریف، باطل و تشکیک است که هیچ‌گونه باطل و کژی در قرآن راه ندارد؛ اما سنت می‌تواند به وضع و تحریف دچار شده باشد (باجو، ۲۰۰۵: ۱۸۳).

سنت در لغت به معنای طریق و عادت است؛ خواه طریق و عادت پسندیده باشد یا مذموم (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۲)؛ اما در اصطلاح به آنچه از رسول خدا (ص) آمده است، سنت می‌گویند. به عبارت دیگر، سنت عبارت است از آنچه از پیامبر صادر شده است و قرآن نیست، قول باشد یا فعل یا تقریر (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۲).

حجیت سنت را می‌توان از آیات قرآن کریم، مانند «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ احْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّما عَلَی رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (مائده: ۹۲) و «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ آلِ هَوَىٰ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ آلِ هَوَىٰ» (نجم: ۳ - ۴) یا از خود سنت اثبات کرد؛ از جمله

رسول خدا (ص) فرمودند: «هر کسی امر مرا اطاعت کند، مرا [به راستی] اطاعت کرده است و هر کسی از امر من سرپیچی کند، مرا [به راستی] عصیان کرده است» (فراهیدی، ۲۰۱۴: ۱، ۱۹).

نزد اصولیان اباضی مشهور است که سنت شامل قول، فعل و تقریر می شود و سنت قولی همان حدیث است (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۲). افعال پیامبر (ص) اگر معلوم باشد که بر نحو و جوب، استحباب و اباحه است که بر طبق آن عمل می شود؛ اما اگر وصف آن معلوم نبود، برخی از عالمان فعل پیامبر (ص) را بر وجوب حمل می نمایند، برخی بر اباحه و برخی دیگر بر ندب (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۵۲ - ۵۳).

۱-۲. انواع خبر

تقسیم متعارف نزد عالمان مذاهب اسلامی این است که خبر یا متواتر است یا واحد. هر چند حنفیه قسم سومی به نام خبر مشهور، یعنی همان خبر مستفیض را به آن افزوده اند که برخی از اباضیه به این دیدگاه حنفیه قائل هستند (باجو، ۲۰۰۵: ۲۰۳).

الف. خبر متواتر: جماعتی که عادتاً توافق و هماهنگی آنان بر دروغ محال است خبری را نقل کنند. به همین دلیل اگر خبری را از این جماعت شنیدیم، علم ضروری برای ما حاصل می گردد (شقصی، ۲۰۰۶: ۱، ۸۰). تواتر نیز به متواتر لفظی و متواتر معنوی تقسیم می شود. بنابراین اگر خبری بعینه و با همان الفاظ به صورت متواتر نقل شود، آن را متواتر لفظی و در غیر این حالت آن را متواتر معنوی می نامند (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۸).

برخی رجال اباضی برای تواتر سه شرط ذکر می کنند:

عقل: پس خبر مجانین و اطفال پذیرفته نیست.

مشاهده: علم ناقلان باید مستند به حواس باشد نه حدسی.

عدد: تعداد ناقلان باید به مقداری باشد که برای انسان اطمینان حاصل شود (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۱، ۹۳).

از نظر اباضیه، حکم و اعتبار خبر مستفیض همان حکم خبر متواتر را داراست و برخلاف خبر واحد قطع آور است (اغبری، ۲۰۱۳: ۱۴۸).

ب. خبر واحد: خبری که سند آن به رسول خدا (ص) بازمی گردد؛ اما به حد تواتر نمی رسد. پس اگر جماعتی خبری را مثلاً از پنج یا شش نفر نقل کنند، خبر واحد نام

دارد (غزالی، ۱۹۹۶: ۱، ۱۴۵). اباضیه معتقدند بسیاری از احکام فقه اسلامی بر اساس اخبار واحد به دست آمده است؛ پس اگر خبر واحد را نپذیریم، باید بسیاری از احکام شریعت را نیز رد کنیم. بر همین اساس کوشیده‌اند برای حجیت خبر واحد دلایلی بیان کنند. خلاصه دلایل این است که به صورت متواتر از صحابه برای ما نقل شده است و همچنین خود صحابه در زمان حیات رسول خدا (ص) و بعد از وفاتشان، طبق خبر واحد عمل نموده‌اند. همچنین به متواتر نقل شده است رسول خدا (ص) امامان را برای نماز یا قاضیان را برای صدور احکام و فرماندهان را برای سرپرستی لشکرها ارسال می‌فرمود و درحالی‌که این افراد آحاد بودند، مردم اوامر آنها را جامه عمل می‌پوشاندند (ابن‌برکة، بی‌تا: ۱، ۴۸۹؛ ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۲۰۶ - ۲۱۰؛ سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۵ - ۲۰).

برای پذیرش خبر واحد و اطمینان به آن، شروطی بیان کرده‌اند؛ خبر واحد هرچند علم آور نیست، در همه ادوار تاریخی از سوی فقیهان مذاهب به آن عمل شده است. ورجلانی حدیث مقبول را مسند صحیح می‌نامد و در تعریف و ذکر شروط آن می‌گوید: «حدیث مقبول آن است که ثقات از یک طریق یا طرق مختلف از رسول خدا (ص) نقل می‌نمایند و هیچ شک، شبهه و وهنی از جهت سند و متن در آن نیست و راویان مجهول یا ضعیف یا مختلف فیه در آن وجود ندارد» (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۱۹۴).

از جمله مباحث مطرح در سنت و محل بحث و نظر، خبر مرسل است. ابن‌برکة یکی از فقیهان اباضیه در تعریف خبر مرسل می‌گوید: «اگر تابعی خبری را از نبی نقل کند که او را ندیده باشد، خبر مرسل نام دارد. البته واجب است بین ناقل و نبی، صحابی باشد که نامش ذکر نشده است» (ابن‌برکة، بی‌تا: ۱، ۱۶). ورجلانی نیز شبیه به همین تعریف را در آثار خودش بیان کرده است (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۱۹۴). با وجود اینکه در حجیت خبر مرسل اختلاف‌هایی مشاهده می‌شود، اباضیه همراه با جمهور فقیهان و عالمان به خبر مرسل عمل کرده‌اند و به آن احتجاج می‌جویند (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۴۶؛ غزالی، ۱۹۹۶: ۱، ۱۶۹).

۲-۲. نقش سنت در فقه اباضیه

هرچند قرآن در فقه اباضیه، اصلی‌ترین دلیل شرعی احکام به شمار می‌رود، در عمل «سنت» نقش پررنگ‌تری ایفا می‌کند. اینکه گفته شده است اباضیه به روایاتی که از طریق راویان غیر اباضی نقل شده، تمایل نشان نمی‌دهند (ضیایی، ۱۳۹۰: ۵۴۵)، سخن

نادرستی است؛ زیرا نه تنها به روایات اهل سنت عمل می‌کنند، بلکه به فتاوی عالمان آنها نیز استشهاد می‌کنند. در ادامه به مواردی از این مسئله اشاره می‌شود:

الف. جهر به بسم الله: اباضیه در حکم جهر قرائت آیه «بسم الله» طبق فتوای جابر بن زید، قرائت جهری آن را در نمازهای جهری سنت می‌داند: «مذهب جابر بن زید: أَنْ السَّنةُ فِي البِسْمَلَةِ الجَهْرُ بها فِي مَوْضِعِ الجَهْرِ، والأَسْرارُ فِي مَوْضِعِ الأَسْرارِ... بما رَوَى عن ابن عباس أَنَّ النَبِيَّ (ص) كان يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي الصَّلَاةِ. قال الهيثمي: رواه الطبرانی فِي الكَبِيرِ والأَوْسَطِ و رجاله موثِقون» (بکوش، ۱۹۸۶: ۱۷۲).

ب. حلیت و حرمت گوشت شتر: در اینکه گوشت شتر، حمار اهلی، استر و فیل حلال است یا حرام، نویسنده شرح النیل و شفاء العلیل اقوال پنج‌گانه‌ای درباره گوشت حیوانات مطرح می‌کند؛ او دیدگاه شافعی را حلال بودن مطلق گوشت شتر می‌داند و سپس می‌گوید: «وَهُوَ قَوْلُ شُرَيْحٍ وَالْحَسَنِ وَأَبْنِ الزُّبَيْرِ وَعَطَاءٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَحَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ وَاللَيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَأَبْنِ سِيرِينَ وَالْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدٍ وَالثَّوْرِيِّ وَأَبِي يُونُسَ وَمُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ وَأَبْنِ الْمُبَارَكِ وَأَسْحَاقَ وَأَبِي ثَوْرٍ وَجَمَاعَةَ مِنَ السَّلَفِ. قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: مَا أَكَلْتُ أُطِيبَ مِنْ مَعْرِفَةِ بَرْدُونَ؛ وَدَلِيلُ ذَلِكَ رِوَايَةُ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ. وَقَالَ مَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَالْأَوْزَاعِيُّ: إِنَّهَا مَكْرُوهَةٌ، لَكِنْ كَرَاهَةٌ تَنْزِيهٍ عِنْدَ مَالِكٍ، وَذَلِكَ الْحَدِيثُ فِي الْبُخَارِيِّ وَ مُسْلِمٍ. وَرَوَى أَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَالتَّنَائِي: "أَنَّ النَّبِيَّ (ص) نَهَى عَنِ أَكْلِ لُحُومِ الْخَيْلِ وَالْبَعَالِ وَالْحَمِيرِ" وَاسْتَدْلُوا أَيْضًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَالْخَيْلَ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لَتَرْكُبُوهَا وَ زِينَةً" وَقَالَ صَاحِبُ الْهُدَايَةِ مِنَ الْحَنْفِيَّةِ: الْآيَةُ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْأَمْتَانِ، وَالْأَكْلُ مِنْ أَعْلَى مَنَافِعِهَا وَالْحَكِيمُ لَا يَتْرُكُ الْأَمْتَانِ بِأَعْلَى النِّعَمِ وَيَمْتَنُّ بِأَدْنَاهَا، وَيَجَابُ بِأَنَّ الْآيَةَ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْغَالِبِ؛ لِأَنَّ الْغَالِبَ مِنَ الثَّلَاثَةِ الرُّكُوبُ وَالزَّيْنَةُ دُونَ الْأَكْلِ...» و سرانجام قول شافعی را به نوعی تأیید می‌کند؛ همچنین دیدگاه جواز و حلیت را از باب ضرورت برمی‌شمارد (اطفیش، ۱۹۸۵: ۲، ۲۱۳). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، به احادیث اهل سنت و سخن ائمه آنها استناد شده است.

ج. تطهیر نجاست: در اینکه شیء نجس با آب مطلق تطهیر می‌شود یا هر مایعی، شافعی، مالکی و امامیه، شرط طهارت را آب و مطلق بودن آن می‌دانند؛ اما اباضیه معتقد است هر مایعی که به آب شباهت داشته باشد، مانند آب میوه، آب گل و... نیز پاک‌کننده است: «وَالْأَصْحُ زَوَالُهُ بِكُلِّ مَانِعٍ طَاهِرٍ فِي مَعْنَى الْمَاءِ». به این دلیل که در مفهوم آب به

نوعی ازاله نهفته است و این ویژگی در دیگر مایعات به جز روغن موجود است یا اینکه هر مایع پاکی به معنای آب است. بر اساس این مبنا، هر چیزی که پاک‌کننده نجاست باشد، وضو و غسل نیز با آنها جایز خواهد بود (اطفیش، ۱۹۸۵: ۲، ۲۷۰ - ۲۷۱). همچنین اگر منی در لباس نمازگزار خشکیده باشد و آن را با مالیدن برطرف کند، بدون شستن با آب پاک می‌شود؛ به دلیل عمل رسول خدا (ص): «وَزَعَمَ بَعْضُ قَوْمِنَا أَنَّ النُّطْفَةَ الْيَابِسَةَ تُفْرَكُ وَتُقْتَلُ مِنَ الثُّوبِ فَيَطْهَرُ بِلَا مَاءٍ، وَرَوَّاهُ "أَنَّ النَّبِيَّ (ص) فَعَلَ ذَلِكَ"»^۵ (ابن خزیمه، ۱۴۱۲: ۱، ۱۴۷) و به قَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ (اطفیش، ۱۹۸۵: ۲، ۲۷۰ - ۲۷۱).

د. خواستگاری: منهی بودن خواستگاری از زنی که در گذشته کسی دیگر از او خواستگاری کرده، اتفاقی است؛ اما اینکه این نهی دلالت بر بطلان عقد می‌کند یا نه، جمهور فقیهان اهل سنت با اینکه نهی را تحریمی می‌دانند، عقد را باطل نمی‌شمارند، بلکه برخی آن را باطل و بر فسخ نکاح نظر می‌دهند. اباضیه هماهنگ با حنفیه و مالکیه، عقد خواستگاری دوم را صحیح می‌دانند، هرچند خواستگار را معصیت‌کار دانسته‌اند (اطفیش، ۱۹۸۵: ۱۰، ۱۸۱).

۳. رأی

بنا بر تقسیم‌بندی و ساختار جدیدی که دربارهٔ مصادر تشریح از دیدگاه اباضیه مطرح شده است، رأی سومین مصدر برای احکام معرفی می‌شود. بنا بر دیدگاه عالمان اباضی، رأی به هر چیزی اطلاق می‌شود که غیر از نص باشد و شامل سه منبع اجماع، قیاس و استدلال است (باجو، ۲۰۰۵: ۶۹۸). در ادامه به رأی و انواع آن می‌پردازیم.

۳-۱. اجماع

پس از قرآن و سنت، اجماع یکی از مهم‌ترین منابع و مصادر فقه اباضیه است. اجماع یکی از مصادیق «رأی» در مصادر تشریح اباضیه است. مردم در زمان حیات رسول اکرم (ص)، احکام خود را از کتاب و سنت دریافت می‌کردند؛ اما پس از رحلت رسول الله (ص)، یکی از مهم‌ترین منابع مورد اعتماد اجماع بود (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۱، ۱۸).

اجماع در لغت در دو معنای «عزم و اتفاق» به کار می‌رود (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲،

(۲۴۵)، ولی اجماع در اصطلاح تعاریف متعددی دارد. ورجلانی می‌گوید عده‌ای قائل اند که «اتفاق اهل حلّ و عقد از امت رسول‌الله (ص) بر امری از امور شرعی، عقلی و عادی، اجماع نام دارد» (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۲۴۵)؛ اما تعریف متأخرین عبارت است از: «اتفاق مجتهدان از امت پس از وفات رسول‌الله (ص)، در عصری از دوران و بر امری از امور» (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۶۵؛ اطفیش، ۲۰۰۷: ۱، ۹).

در کتاب *منهج الاجتهاد عند الاباضیه* آمده است: اجماع از نظر چگونگی حاصل شدنش به دو قسم «قولی و سکوتی» تقسیم می‌شود:
الف) اجماع قولی: تمام عالمان و مجتهدان نظر خود را درباره مسئله مورد اجماع بیان می‌دارند (باجو، ۲۰۰۵: ۲۵۴).

ب) اجماع سکوتی: حکم را شخصی می‌خواند و برخی در کلام خود تأیید می‌کنند و دیگران با سکوت خود، اعلام رضایت می‌دارند (باجو، ۲۰۰۵: ۲۵۴).
در کتاب‌های اباضیه، بی‌شک اجماع قولی حجیت دارد؛ ولی درباره اجماع سکوتی، اختلاف‌هایی مشاهده می‌شود؛ بنابراین بر اساس قول مشهور، دلالت اجماع قولی، قطعی است؛ اما دلالت اجماع سکوتی، ظنی است؛ همانند خبر واحد که وجوب عمل را به همراه دارد، ولی علمی قطعی حاصل نمی‌شود (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۶۵؛ باجو، ۲۰۰۵: ۲۵۵).

اباضیه برای اجماع دو رکن اساسی برمی‌شمارند:
الف) اهل اجماع: مقصود از اهل اجماع بنا بر مشهور، هر مجتهدی است که فتوای او مقبول است (غزالی، ۱۹۹۶: ۱۲، ۱۸۱).

ب) حصول اتفاق: اهمیت و ارزش اجماع به آن است که تمام عالمان موجود و حاضر به حکم مورد اجماع قائل باشند. سالمی درباره این رکن مهم و اساسی می‌گوید: «آنچه در مورد اجماع دارای اعتبار است، تحقق وصف اتفاق تام بین تمام مجتهدان است؛ به همین دلیل اگر برخی اجماع کردند و برخی دیگر مخالفت نمودند، اجماع محقق نمی‌شود، گرچه تعداد اتفاق‌کنندگان زیاد باشد و مخالفان یک یا دو نفر باشند» (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۷۸؛ غزالی، ۱۹۹۶: ۱، ۱۸۶).

اصولیان اباضیه برای اثبات حجیت اجماع به همان مبانی و دلایلی استناد می‌جویند که عموم عالمان مذاهب آنها را مطرح می‌کنند (باجو، ۲۰۰۵: ۲۷۰). این مبانی عبارت‌اند از:

الف) استناد به آیات: مهم‌ترین آیه مورد استناد، آیه ۱۱۵ سوره «نساء» است که خداوند کسانی را که غیر سبیل مؤمنان را بیمایند و با مؤمنان مخالفت کنند، به عذاب وعده می‌دهد (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۲۴۹).

ب) استناد به روایات: بر اساس ادعای اباضیه، روایات فراوانی با این مضمون وارد شده است که امت و قول آنان از عصمت برخوردار است و احتمال اشتباه و خطا، ضعیف است.^۶

ج) استناد به اجماع: بر اساس ادعای اباضیه، صحابه اتفاق نموده‌اند که اگر کسی برخلاف اجماع آنان رفتار نماید، او را تخطئه کنید. از سوی دیگر معلوم است که صحابه در این سخن به دلیل قطعی استناد می‌جویند؛ پس قول آنان حجت است (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۷۱).

نقش اجماع در فقه اباضیه

در فقه اباضیه از اجماع در موارد مختلفی استفاده شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) نماز نشسته: آدم مریضی که توان ایستادن دارد، نماز را نشسته بخواند یا کسی که می‌تواند نماز را رو به قبله و ایستاده بخواند، روی مرکب بخواند و رکوع و سجود را با اشاره انجام دهد، بالا جماع نماز محسوب نمی‌شود^۷ (اطفیش، ۱۹۸۵: ۳، ۴۹).

ب) حکم مفقود: فقه اسلامی برای آدم مفقود (گمشده) برای اموال همسر و تعهدات او و اینکه بر چه کسی مفقود اطلاق می‌شود، احکامی وضع کرده است؛ بر همین اساس اباضیه، آدم مفقود را کسی می‌داند که خبری از او قطع گردد، هر چند امکان پیدا شدن او وجود داشته باشد. احکام مفقود نخستین بار در زمان عمر و بر اساس اجماع اهل آن زمان ثابت شده است؛ زیرا بر احکام صادر از طرف عمر درباره مفقودان اعتراضی نکردند (اطفیش، ۱۹۸۵: ۱۲، ۱۷۸).

در این فتوا اولاً به اجماع اهل یک عصر یعنی عصر صحابه استناد شده است؛ ثانیاً از اجماع دو تصویر اراده شده است: اجماع نقلی و اجماع سکوتی.

ج) کیفیت استعاده: در اینکه استعاده به گفتن «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» است یا گفتن «إِعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»، اختلاف است؛ اباضیه جمله اول را استعاده می‌دانند و دلیل آن را اجماع امت بیان می‌کنند؛ ولی سخاوی ادعای اجماع بر شکل دوم را دارد (اطفیش، ۱۹۸۵: ۳، ۱۰۸).

بنابراین اجماع یکی از مصادر تشریح اباضیه است و عنصر اساسی در اجماع، همسویی نخبگان امت اسلامی یا عالمان یک عصر است.

۳-۲. قیاس

یکی دیگر از منابع و مصادر فقه اباضیه، قیاس است که دومین مصداق رأی است. قیاس چنانچه خواهد آمد، به دو قسم منصوص العله و مستنبط العله تقسیم می‌شود. قسم اول یعنی منصوص العله، حتی در میان امامیه نیز استفاده می‌شود، اما در حجیت قسم دوم اختلاف است.

یکی از عالمان اباضیه در تعریف قیاس می‌گوید: «قیاس در اصل، شبیه‌کردن چیزی به غیرش است و حکم آن نیز این‌گونه است که اگر علت‌ها یکی بود، حکم اصل را در فرع نیز جاری می‌نماییم» (ابن برکه، بی‌تا: ۱، ۱۵۵). سالمی نیز می‌گوید: «حمل فرع بر اصل را در برخی از احکامش قیاس می‌گویند» (سالمی، ۱۹۸۳: ۱، ۲۵). او همچنین در جای دیگری بهترین تعریف را این تعریف می‌داند: «حمل چیزی که حکمش مجهول است بر چیزی که حکمش معلوم است، البته به دلیل چیزی که بین این دو مشترک است» (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۹۱).

بر اساس باور اباضیه، تعبد به قیاس را هم شرع و هم عقل تأیید می‌کند (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۹۱). برخلاف مخالفان قیاس که معتقدند تعبد به قیاس موجب تناقض و تضاد در احکام و اجتماع حلال و حرام می‌شود، اباضیه بر این باورند که تعبد به قیاس شرعاً واجب است (نجد بن موسی، بی‌تا: ۶۴) و به قرآن (ابن برکه، بی‌تا: ۱، ۱۱۴؛ نجد بن موسی، بی‌تا: ۵۹؛ ورجلانی، ۱۹۸۴: ۳، ۳۳۰)، سنت (ابن برکه، بی‌تا: ۱، ۱۱۲)، عمل صحابه (ابن برکه، بی‌تا: ۱، ۱۱۴؛ ورجلانی، ۱۹۸۴: ۳، ۳۳۰) و عقل (نجد بن موسی، بی‌تا: ۶۷) استناد می‌جویند.

مهم‌ترین دلیل قرآنی بر قیاس قول خداوند متعال است که می‌فرماید: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲). بر اساس باور اباضیه، آیه شریفه درصدد تذکر به مؤمنان است که از سرنوشت یهودیان بنی‌النضیر درس عبرت گیرند که با رسول خدا (ص) دشمنی کردند و مکر و حيله نمودند و از پیمودن مسیر یهودیان پرهیزند، وگرنه همان عذاب شامل حال مؤمنان نیز می‌شود (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۳، ۳۲۷). اصولیان اباضی این قیاس را وسعت می‌دهند و در معنای عام به کار می‌برند تا حکم بر اشباه و نظایر نیز شامل شود

(اطفیش، ۲۰۰۷: ۱، ۱۰). بر اساس قول ثعلب که سرآمد لغویون است، اعتبار در آیه شریفه همان قیاس است (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۳، ۳۲۷).

قیاس دارای چهار رکن است؛ از این چهار رکن، حکم فرع به دست می‌آید که ثمره قیاس است. این چهار رکن عبارت‌اند از:

الف) اصل و مقیس: حکم آن معین و مشخص است.

ب) حکم اصل: حکم شرعی است و به صورت نص و صریح، حکم اصل را بیان می‌دارد.

ج) فرع: برای آن حکمی به صورت نص و غیرنص وارد نشده است و به دنبال استفاده حکم آن از اصل هستیم.

د) علت: به وصفی که در اصل وجود دارد و شارع به آن دلیل حکم می‌کند، اطلاق می‌گردد (ابن بركة، بی تا: ۱، ۱۱۰ - ۱۱۱؛ نجاد بن موسی، بی تا: ۵۹ - ۸۳).

ثابت کردن حکم اصل برای فرع، منوط به علل و شرایطی است که باید فراهم باشند و اگر این شرایط را مدنظر قرار ندهیم، بدون هیچ محدودیتی می‌توانیم برای هر چیزی حکمی قیاسی صادر کنیم. بر اساس قول سالمی، این علل و شرایط عبارت‌اند از علت در اصل و فرع موجود باشد؛ مانعی از جریان علت در فرع نباشد؛ علت با نص یا اجماع دیگری در تعارض نباشد؛ علت باید گسترده و شایع باشد (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۰۵ - ۱۱۰).

چگونگی و راه‌های دستیابی به علت سبب تقسیم قیاس به منصوص‌العله و مستنبط‌العله شد. بر اساس این تقسیم، علت منصوص آن است که از نطق صریح یا اشاره یا تنبیه یا اجماع حاصل شود؛ اما علت مستنبط از راه‌هایی از جمله سبر و تقسیم، مناسبت و شبهه به دست می‌آید (غزالی، ۱۹۹۶: ۲، ۳۰۶ - ۲۸۸). عالمان اباضیه در حجیت و اعتبار هر دو قسم، دلایل و شواهدی ارائه می‌کنند و به هر دو قسم ملتزم هستند (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۳۵ - ۱۳۹).

نقش قیاس در فقه اباضیه

قیاس به‌وفور در فقه اباضیه کاربرد دارد که برای نمونه به مواردی اشاره می‌شود:

الف) وجوب صدق با خلوت کردن: در اینکه مهر کامل زوجه با دخول واجب می‌شود، اجماعی است؛ اما اینکه با خلوت کردن نیز واجب می‌شود یا نه، فتوای جابر بن

زید و خلفا و عده زیادی از صحابه، ابوحنیفه، شافعی (نظر قدیم) و ابن حنبل بر این است که مجرد کشف عورت و خلوت، موجب وجوب مهریه کامل و عده می‌شود و دلیل این حکم را قیاس نکاح بر بیع و اجاره می‌دانند؛ زیرا آنچه بر اساس عقد در مقابل ثمن قرار می‌گیرد، تسلیم کالا است نه استیفای حقیقت منفعت و با تسلیم کالا، موانع از سوی صاحب مال برطرف شده است (بکوش، ۱۹۸۶: ۳۴۸ - ۳۴۹).

ب) لزوم خروج جنب از مسجد: ورود جنب، حائض و نفساء به مسجد حرام است؛ اما خروج کسی که در مسجد جنب شده، واجب است یا نه؟ برخی خروج را واجب می‌دانند، بعضی گفته‌اند اگر با سیلان نجاست مسجد نجس نشود، خروج واجب نیست، بلکه فقط ماندن او در مسجد مکروه است، ولی برخی عالمان اباضیه به دلیل قیاس، خروج را واجب می‌دانند؛ بدین معنا که آنچه در سنت نهی شده، وارد شدن به مسجد با وصف جنابت است و شخصی که در داخل مسجد جنابت برای او عارض شده، دارای همین وصف است. پس خروج او از مسجد نیز واجب است: «وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ كَدَاخِلِهِ جُنْبًا يَلْزَمُهُ الْخُرُوجُ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ حُصُولَ الْجُنْبِ فِي الْمَسْجِدِ» (اطفیش، ۱۹۸۵: ۴۲۴، ۹).

ج) جواز تعلیم قرآن: تعلیم قرآن کریم در مقابل اجرت، جایز است یا نه؟ در این باره دو دیدگاه مطرح است: جواز و عدم جواز. اباضیه تعلیم قرآن با اجرت را به دلیل قیاس جایز می‌دانند: «وَدَلِيلُ جَوَازِهِ الْقِيَاسُ عَلَى الْجُعْلِ فِي غَيْرِ هَذَا الْبَابِ» (اطفیش، ۱۹۸۵: ۲۹۰، ۸).

د) جواز شهادت اعراس: در اینکه شهادت عروس‌ها و زنان عزادار درباره جرح و قتل جایز است یا نه، اختلاف است؛ اباضیه آن را جایز می‌دانند، اما نه از باب قیاس به قبول شهادت اطفال درباره جرح و قتل، بلکه از باب قیاس به قبول شهادت مسافران به همسران خود یا اموری که خود مرد مباشرت در انجام آنها ندارد (اطفیش، ۱۹۸۵: ۴۲۸، ۲۵).

۳-۳. استدلال

سومین قسم از سومین مصدر احکام یعنی «رأی»، استدلال است. استدلال دربرگیرنده سه مصداق استصحاب، استحسان و مصالح مرسله است که در ادامه به این موارد می‌پردازیم.

۳-۳-۱. استصحاب

استصحاب یکی از اصلی‌ترین مصادیق استدلال است. استصحاب در لغت عبارت است از: «طلب همراهی و معاشرت» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴، ۲۴۰۰) و در اصطلاح نیز عبارت است از: «ابقاء ما کان»؛ یعنی حکم بر باقی ماندن آنچه در گذشته بود بر اصلش؛ وجودی باشد یا عدمی. البته تا زمانی که دلیلی یافت نگردد آن حکم اصلی را به حکم دیگری انتقال دهد» (بهلانی، ۲۰۰۹: ۱، ۸۲). استصحاب نزد اباضیه، شافعیه و حنابله، حجت است و ابن‌قیم جوزی در کتاب *اعلام الموقعین عن رب العالمین* باب مفصلی را به استصحاب اختصاص داده است؛ برخلاف حنفی‌ها که استصحاب را حجت نمی‌دانند (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۷۹).

در میان تمام دلایلی که اباضیه برای اثبات حجیت استصحاب استناد می‌کنند، روایت نبوی تأکید بیشتری دارد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «شیطان به سوی یکی از شما می‌آید و می‌گوید وضویت باطل شد، وضویت باطل شد؛ اما شما از نماز منصرف نشوید، مگر زمانی که صدایی شنیدید یا بویی استشمام نمودید»^۸ (بخاری، ۱۴۰۰: ۱۳۴، کتاب الوضوء؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ح ۵۴۰، کتاب الحیض). ابوسته از عالمان اباضیه می‌گوید: «به این حدیث جمهور عالمان استناد می‌جویند» (ورجلانی، ۱۹۸۲: ۱، ۱۲۸)؛ وی سپس از خطابی نقل می‌کند: «این حدیث، منبع و مصدر حکم بر ابقای اشیاست بر اصولشان تا زمانی که خلاف آن ثابت شود» (ورجلانی، ۱۹۸۲: ۱، ۱۲۸).

عالمان و فقیهان اباضیه بر این باورند که برخی از قواعد فقهیه بر استصحاب تطبیق می‌گردد و صحت آنها بر استصحاب متوقف است. این قواعد عبارت‌اند از اصل در اشیاء، اباحه است؛ اصل در ذمه، براءت است؛ و یقین به وسیله شک از بین نمی‌رود (باجو، ۱۹۹۵: ۳۲۰).

نقش استصحاب در فقه اباضیه

در فقه اباضیه به‌وفور از اصل استصحاب برای مصدر شرعی استدلال شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) استصحاب طهارت دست‌ها: شستن دست‌ها هنگام بیدارشدن از خواب واجب است یا مستحب؟ در صورت شک به نجاست، طهارت آنها استصحاب می‌شود (اطفیش، ۱۹۸۵: ۱، ۱۲۱)

ب) حدّ سفر: در فقه اباضیه مقدار سفری که مجوز قصر نماز مسافر می‌شود، دو فرسخ است و هر فرسخ را بیست و چهار هزار ذراع آدم معمولی می‌دانند. بنابراین مسافری که در دور شدن دو فرسخ از محل سکونتش تردید داشته باشد، بر اساس استصحاب باید نمازهایش را کامل بخواند (اطفیش، ۱۹۸۵: ۴، ۱۹).

ج) عدم ضمانت وکیل: وکیل معزولی که بدون اطلاع از عزل خودش کارهای محول شده را برای موکل انجام دهد، ضامن است یا نه؟ فقه اباضی به دلیل استصحاب حکم وکالت یقینی، او را ضامن نمی‌داند (اطفیش، ۱۹۸۵: ۶، ۱۱۰).

۳-۲. مصالح مرسله

مصالح مرسله عبارت است از «وصف مناسبی که مصلحت بندگان را جذب و مفاسد آنان را دفع می‌کند. شارع نیز این وصف را بعینه با بجنسه در هیچ کدام از احکام معتبر نمی‌داند، برخلاف مصالح معتبره و از طرفی بر عدم اعتبار آن نیز دلیلی یافت نمی‌شود، برخلاف مصالح ملغات» (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۸۵)؛ مانند اینکه اگر کافران در هنگام جنگ عده‌ای از مسلمانان را سپر خود قرار دهند و در پناه آنان قصد صدمه زدن به مسلمانان را داشته باشند و اگر مقابله نشود، هم به مسلمانان صدمه خواهند زد و هم اسیران را خواهند کشت، ولی اگر با آنان مقابله شود، فقط اسیران خواه‌ناخواه گرچه به دست مسلمانان کشته خواهند شد. به همین دلیل مصالح مرسله اقتضا می‌کند کشتن اسیران مسلمان جایز باشد؛ زیرا از مذاق شرع به دست می‌آید که این کار نزدیک‌تر به مصالح مسلمانان است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۰۲).

عالم اباضی در کتاب *طلعة الشمس* درباره حجیت مصالح مرسله می‌نویسد: هنگامی که در سیره اصحاب تأمل کنی، در می‌یابی که آنان مصالح مرسله را قبول داشته‌اند و علت آن را هر چند به اجمال و نه عیناً ادله شرعی می‌دانند؛ زیرا ادله شرعی بر معتبر بودن مطلق مصالح دلالت دارد. آنجایی که خداوند متعال می‌فرماید: «وَيَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره ۲: ۲۲۰؛ سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۴۳).

یکی دیگر از عالمان اباضی بیان می‌کنند که مقاصد الشریعه، مصالح را معتبر می‌شمارد و می‌نویسد: «ینبغی الحاق ما لم یعلم اعتباره منها بما علم اعتباره لعلنا بمراعاة الاصلحیه منه تعالی، تفضلاً علی خلقه و تکرها علی عباده لا وجوباً و لا ایجاباً:

شایسته است آنچه از احکام که دلیلی بر اعتبار آن نیست، ملحق کنیم به آنچه اعتبار آن معلوم است؛ زیرا می‌دانیم که خداوند متعال مصالح بندگان را - به دلیل بخشش بر بندگان و برای آنکه در وجوب یا ایجاب بر آنان کراهتی حاصل نشود - مراعات می‌نماید» (باجو، ۲۰۰۵: ۷۱۸).

با اینکه مصالح مرسله جزء مصادر تشریح اباضیان است، در عرصه عمل تا جایی که در کتاب شرح النیل و شفاء العلیل اثر فاخر قطب‌الائمه اطفیش جستجو شد، موردی یافت نشد که به مصالح مرسله استناد شده باشد؛ همچنین در کتاب معجم مصطلحات الاباضیه نیز این اصطلاح مشاهده نمی‌شود.

۳-۳-۳. استحسان

استحسان در لغت یعنی چیزی را نیکودانستن (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۲، ۸۷۷)؛ اما در اصطلاح یعنی عدول از قیاسی که ضعیف‌تر است به قیاسی که از او قوی‌تر است یا عدول از دلیل به عادتی به دلیل مصلحت. البته در دلیلی که از آن عدول می‌شود، تفاوتی ندارد که به وسیله کتاب، سنت، قیاس یا اجتهاد ثابت شده باشد؛ همچنین در دلیلی که به سوی آن می‌رویم نیز تفاوتی ندارد که نص کتاب، سنت، اجماع، قیاس، اجتهاد یا استدلال باشد (سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۱۸۷). فقیهان به این منبع و مصدر در موارد زیادی استناد کرده‌اند؛ برای مثال اگر کسی گفت «ثروت من در مساکن هزینه شود»، فقیهان با استدلال به استحسان می‌گویند «تمام اموالش برای مساکن است»، برخی دیگر می‌گویند «ثلث اموالش برای مساکن است»، بعضی دیگر نیمی از اموال او را برای مساکن می‌دانند، برخی نیز یک‌چهارم یا یک‌پنجم یا یک‌دهم را برشمرده‌اند. تمام این اقوال استحسان است؛ بنابراین کسی که یک‌دهم را برگزیده است، این مثال را به ثروت زکاتی تشبیه می‌کند و کسی که یک‌پنجم را برگزیده باشد، این مثال را شبیه غنیمت می‌داند و کسی که یک‌سوم را برگزید، این مثال را شبیه وصیت می‌داند (ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۷۴).

نتیجه‌گیری

ساختار اصول اباضی در مقایسه با ساختارهای قدیم و جدید در شیعه و اهل سنت منحصربه‌فرد است. در این ساختار نه منبع برای کشف احکام معرفی می‌شود، ولی نظام

طولی خاصی در میان آنهاست؛ به گونه‌ای که رأی جامع سه‌گونه منبع و استدلال که شاخه‌ای از رأی است، جامع سه‌گونه دیگر است. در نظر مشهور شیعه و اهل سنت، ادله اربعه از منابع اصلی و بقیه بدون امکان ارجاع یکی به دیگری از منابع تبعی است. اباضیه هر چند استحسان و مصالح را در عرض هم آورده‌اند، دو نقطه عجیب و بحث‌برانگیز در کار آنها وجود دارد؛ اول: ذکر استصحاب با عنوان منابع اجتهاد و آن را زیرمجموعه استدلال و درنهایت نوعی رأی دانستن؛ دوم: اجماع که قسیم رأی است، نوع دیگری از رأی می‌دانند. این تفاوت اصطلاح را در پژوهشی دیگر می‌توان به لحاظ محتوایی بررسی کرد؛ به گونه‌ای که جمع‌شدن همه منابع غیر از کتاب و سنت ذیل عنوان رأی را بتوان نقد و بررسی کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مکان الاباضیه فی هذا الباب (فقه) ربما كان فی الشریعة الّتی تقع بین اهل الظاهر والحنابلة من جهة و الحنفیه من جهة أخرى.
۲. أما النادر من الناس و هم الراسخون فی العلم فلا یشتبه علیهم ذلك لعلمهم من أي القسمین هو بنص أو إجماع أو قیاس أو استصحاب أو غیر ذلك، فإذا تردد شیء بین الحل والحرمه و لم یکن فیهِ نص ولا إجماع، اجتهد فیهِ المجتهد وأخذ بالدلیل الشرعی فیصیر مثله.
۳. «و ان من انکر شیئا منه: سورة او حرفاً فهو مشرک او مرتد».
۴. وَعَسَلُ الْوَجْهَ بِاسْتِيعَابِ أَيْ تَعْمِيمِ وَالْيَدَيْنِ لِلْمُرْفَقَيْنِ... وَ هُوَ مَوْضِعٌ يَرْتَفِقُ بِهِ أَيْ يَتَكَيُّ عَلَيْهِ وَ هُوَ مُوَصَّلُ الذَّرَاعِ فِي الْعَصَدِ، مَعًا يَعْنِي أَنَّ الْمُرْفَقَيْنِ يَغْسَلَانِ مَعَ الْيَدَيْنِ وَ مَسْحَ الرَّأْسِ وَ غَسَلَ الرَّجُلَيْنِ مَعَ الْكُعْبَيْنِ.
۵. عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا كَانَتْ تَفْرُكُ الْمَنَى مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) (ابن‌خزیمه، ۱: ۱۴۱۲، ۱: ۱۴۷).
۶. برای مطالعه روایات و چگونگی استدلال به آنها، (ن.ک: ورجلانی، ۱۹۸۴: ۲، ۲۵۰؛ سالمی، ۲۰۰۸: ۲، ۶۹ - ۷۰؛ زحیلی، ۱۹۹۰: ۱، ۵۴۲).
۷. «ولی است الصلوة علی الدابة أو المحمل بالعود و الأیاماء أو بالعود و السجود و لو أمکن القیام مجمعا علیها» (اطفیش، ۱۹۸۵: ۳، ۴۹).
۸. «ان الشیطان لیاتی احدکم فیقول: حدثت حدثت، فلا ینصرفن حتی یسمع صوتا او یجد ریحا» (بخاری، ۱: ۴۰۰؛ ح ۱۳۴، کتاب الوضوء؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ح ۵۴۰، کتاب الحیض).

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن‌برکة، عبدالله بن محمد. (بی‌تا). *الجامع*. ج ۱. عمان: وزارة التراث القومي و الثقافة.
ابن حزم، علی. (بی‌تا). *الاحکام*. ج ۱. قاهره: مطبعة العاصمة.

- ابن خزیمه، محمد ابن اسحاق. (١٤١٢ق). صحیح ابن خزیمه. ج ٢. بیروت: المكتبة الاسلامیة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٥ ق). لسان العرب. ج ١. قم: نشر ادب حوزه.
- اطفیش، محمد بن یوسف. (١٩٨٥ م). شرح النیل و شفاء العلیل. ج ٣. جده: مكتبة الارشاد.
- اطفیش، محمد بن یوسف. (٢٠٠٧ م). شامل الاصل و الفرع. ج ١. عمان: وزارة التراث و الثقافة.
- اطفیش، محمد بن یوسف. (بی تا). الذهب الخاص المنوه بالعلم القالص. ج ١. روى: مطابع العالمية.
- اغبری، اسماعیل بن صالح بن حمدان. (٢٠١٣ م). المدخل الى الفقه الاباضی. ج ١. سيب: مكتبة الضامری للنشر و التوزيع.
- باجو، مصطفی صالح. (١٩٩٥ م). ابويعقوب السورجلانی. ج ١. مسقط: وزارة التراث القومي و الثقافة.
- باجو، مصطفی صالح. (٢٠٠٥ م). منهج الاجتهاد عند الاباضیة. ج ١. عمان: مكتبة الجيل الواعد.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (١٤٠٠ ق). صحیح بخاری. ج ١. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بکوش، یحیی محمد. (١٩٨٦ م). فقه الامام جابر بن زید. ج ١. لبنان: دارالغرب الاسلامی.
- بهلانی، ناصر بن سالم بن عديم. (٢٠٠٩ م). نثار الجوهر فی علم الشرع الازهر. ج ٣. مسقط: مكتبة مسقط.
- زحیلی، وهبة. (١٩٩٠ م). اصول الفقه. ج ١. دمشق: كلية الدعوة الاسلامیة.
- سالمی، عبدالله بن حمید. (١٩٨٣ م). معارج الامال علی مدارج الكمال. ج ١. عمان: وزارة التراث القومي و الثقافة.
- سالمی، عبدالله بن حمید. (١٩٨٩ م). مشارق انوار العقول. ج ١. بیروت: دارالجيل.
- سالمی، عبدالله بن حمید. (٢٠٠٨ م). طلعة الشمس. ج ١. عمان: مكتبة الامام السالمی.
- سیابی، خلفان بن جمیل. (٢٠١٥ م). فصول الاصول. ج ٣. مسقط: وزارة التراث و الثقافة.
- شقصی الرستاقی، خمیس بن سعید. (٢٠٠٦ م). منهج الطالبین و بلاغ الراغبین. ج ١. مسقط: مكتبة مسقط.
- ضیایی، علی اکبر. (١٣٩٠ ش). تاریخ و اعتقادات اباضیه. ج ١. قم: نشر ادیان.
- عبدربه، سیدعبدالحافظ. (١٩٨٧ م). الاباضیة مذهب و سلوك. ج ٢. قاهره: [بی نا].
- غزالی، محمد بن محمد. (١٩٩٦ م). المستصفی فی علم الاصول. ج ١. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فراهیدی، ربیع بن حیب. (٢٠١٤ م). الجامع الصحیح. ج ١. سيب: مكتبة الضامری للنشر و التوزيع.
- قتیبیة، مریم بنت سعید بن علی. (١٩٩٦ م). نظریات حول المذهب الاباضی. ج ١. سيب: مكتبة الضامری للنشر و التوزيع.

ساختار جديد مصادر تشريع اباضية معاصر / ١٣١

- كدمى، ابى سعيد محمد بن سعيد. (١٩٨٤ م). *المعتبر*. ج ١. عمان: وزارة تراث القومى و الثقافة.
- كندى، احمد بن عبدالله. (١٩٨٣ م). *المصنف*. ج ١. عمان: وزارة التراث القومى و الثقافة.
- معمر، على يحيى. (٢٠٠٣ م). *الاباضيه بين الفرق الاسلاميه*. ج ٢. سيب: مكتبة الضامرى للنشر و التوزيع.
- مكارم شيرازى، ناصر. (١٣٩٢ ش). *دائرة المعارف فقه مقارن*. ج ١. قم: انتشارات امام على بن ابى طالب (ع).
- نجداد بن موسى. (بى تا). *الاكلتة و حقايق الادلة*. نسخه خطى.
- نیشابورى، مسلم بن حجاج. (١٤١٦ هـ). *صحيح مسلم*. ج ١. بيروت: مكتبة المعارف.
- ورجلانى، يوسف بن ابراهيم. (١٩٨٢ م). *حاشية الترتيب*. ج ١. عمان: وزارة التراث القومى و الثقافة.
- ورجلانى، يوسف بن ابراهيم. (١٩٨٣ م). *الدليل و البرهان*. ج ١. عمان: وزارة التراث القومى و الثقافة.
- ورجلانى، يوسف بن ابراهيم. (١٩٨٤ م). *العدل و الانصاف*. ج ١. مسقط: [بى نا].

Analysis of Approaches to Prophecy Studies in Jewish Theology

Mohammad-Ali Esmaeili* & Ezzodin Razanejad**

[Received: April 9, 2025; Accepted: July 1, 2025]

Approaches to prophecy studies play a crucial role not only in understanding precisely the views involved but also in analyzing and evaluating them, and the major differences among perspectives in the domain of prophecy and revelation largely stem from these approaches. In Jewish theology, concerning prophecy studies, at least three approaches are discussed: “narrative/transfer” (naqli), “theological” (kalām), and “philosophical.” This article, employing a descriptive-analytical method with the aim of understanding Jewish theological approaches, examines these three strands. The findings indicate that in the biblical-theological approach, we do not need to provide a rational explanation of prophetic topics, considering it to be unnecessary and erroneous. The theological approach in Judaism, especially in medieval Judaism, is influenced by Islamic theology and encompasses various kalām currents. Dawood Moqammas (d. 900 CE) and Sa‘diyya Gaon (d. 883–943 CE) are representatives of the Mu‘tazili-leaning tendency. In the kalām approach influenced by the Ash‘arites, Judah Halevi (c. 1075–1141 CE) and Isaac al-Blag (13th century CE) are the followers of this tendency, emphasizing the priority of revelation over reason. The Kalām orientation of Qira‘im, like the Kufan school of thought, pays little heed to tradition. The philosophical approach in Judaism, which emphasizes the use of philosophical language, principles, and literary apparatus in the discourse on prophecy, also exhibits various currents. The leading representative of the Aristotelian philosophical current is Maimonides (1135–1204 CE), who, with a metaphysical perspective, examines the most important issues in prophecy. Each of these approaches possesses a set of methodological and content-based components in the field of prophecy, which are examined in the present article.

Keywords: Jewish Theology, Prophecy & Revelation, Narrative Approach, Theological Approach, Philosophical Approach.

* Assistant Professor, Al-Mustafa International University; Member of Theology Association of the Qom Seminary, Qom, Iran, Corresponding Author: mali.esm91@yahoo.com

** Faculty Member, Al-Mustafa International University; Member of Theology Association of Religions and Sects in the Qom Seminary, Qom, Iran, rezanejad31@yahoo.com

The Processual Evolution of the Concepts of Sacred and Profane in Catholicism

Afsaneh Fahimi* & Sajjad Fazlali**

[Received: July 10, 2025; Accepted: July 25, 2025]

Elucidating and delineating the scope of the concepts of sacred and profane constitute fundamental research within the field of religious studies. The significance of investigating the processual development sacred and profane is very important, making it impossible to know the secularization or humanism. The notions of sacred and profane have an expansive historical breadth rooted in the history of religion. Analyzing the evolution across the Bible, the early church eras, and the medieval period provides a paradigm of semantic transformation and conceptual development. This process reveals four interpretative patterns for knowing the sacred from profane:

1. The Biblical pattern, which sees a close connection between religion and the world, considering the worldly affairs as a farm for the hereafter;
2. The Ancestral pattern influenced by Gnostic and Greek cultures, often repudiating the world and deeming it as profane;
3. The medieval pattern, where the dialectic between the sacred and profane in biblical texts destabilizes, leading to a negation of worldly existence and an exaggerated emphasis on the afterlife;
4. The modern pattern, which elevates anything that alleviates human suffering to the status of sacred. Jesus' positive approach to the world is undeniable, and his view of poverty signifies a negation of greed and attachment to material wealth.

Keywords: Sacred, Profane, Genealogy, Catholicism, Bible, Church.

* Junior Lecturer of the Islamic Studies Department, Islamic Azad University, Sciences and Technology Campus, Pardis, Tehran, Iran (Corresponding author) fahimiaesaneh@gmail.com

** junior Lecturer of the Islamic Studies Department, Islamic Azad University, Sciences and Technology Campus, Pardis, Tehran, Iran sajadfazlali@gmail.com

Convergence and Divergence of the Ancient and Modern Mu‘tazilites

Mostafa Soltani*

[Received: January 20, 2025; Accepted: May 22, 2025]

The Mu‘tazilah is a religious creed of theological rationalism whose life traces back to the late first century AH, blossoming in the third decade of the second century AH, and by the fourth century AH it was the dominant doctrinal current in the Islamic community. From the fifth century AH onward, it began to decline, and in the seventh century AH it collapsed. With the dissolution of this sect, rationalism in the Islamic community was relegated to oblivion. In the last two centuries, a number of Islamic thinkers have defended Islam and refuted criticisms of the religion by employing Mu‘tazilī methods, and they have come to be known as Neo-Mu‘tazilah. This library-based, comparative analysis aims to clarify the points of difference and similarity between the two aforementioned currents. The two intellectual systems were convergent in foundational domains such as rationalism, philosophical orientation, defense and refutation of doubts about Islam, belief in the principles of faith, and so on; however, they diverged in interpretation of texts, underlying premises and implications of rationalism, the influence of Qur’anic text by the culture of its Revelation, the historicity of Islamic rulings, and related matters.

Keywords: Neo-Mtazilites, Sects of Kalam, Rationalism, Modernization, Intellectuals

* ssociate Professor, Faculty of Islamic Sects, University of Religions and Sects, Qom, Iran, proman.ms@gmail.com

Manichean Literature and Mystic Spiritual Liberation

Somayyeh Khalili*

[Received: April 4, 2025; Accepted: July 1, 2025]

Manichean literature, in a lyrical, symbolic, and enigmatic register, narrates a mystical journey from the soul's bondage in the material world to liberation in the eternal light. This study aims to analyze the representation of the concept of salvation in Middle Persian and Parthian texts, with particular focus on the hymns "Huwidgamān" and "Angdrušhān," and to examine the mystical themes within these works. Employing qualitative content analysis, it identifies and analyzes key semantic motifs—cosmic suffering, Gnostic knowledge, liberating deities, and the Heaven of Light—as central themes of the hymns. The findings indicate that these texts, employing literary devices such as the allegory of the "Ship of Light" and metaphors like the "garment of joy," render the soul's liberation a poetic and ritual experience. Within this framework, Gnostic knowledge is presented as inner awareness, and savior deities, such as the resplendent Christ, function as guides on the spiritual path. These works are not only conveyors of mystical teachings but also constitutive parts of the ritual process of liberation. The study's results emphasize the deep linkage between poetry and mysticism in the Manichean tradition and lay the groundwork for comparative studies with other Gnostic and mystical schools.

Keywords: Salvation, Manichean Mysticism, Manichean literature, Gnostic knowledge, Dualism, Cosmic Suffering.

* PhD, Researcher and Educator at the Institute for Religions and Sects Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, somayekhhalili31@gmail.com

Cross-validation in the Function of Neo-Mythology of Gods-Overlords; Satan in the Liberal Thought Approach and Modern Satanism

Seyyed Amir SeyyedJafari*

[Received: February 3, 2025; Accepted: May 27, 2025]

Some have raised the question of what similarities exist between modern Satanism and liberal thinking in the modernization of the functions of Christian myths. This study employs a comparative approach to examine the aforementioned similarities in the myths of the god-king (the lord) and Satan. The findings indicate that for the neo-mythology of the myths of the lord and Satan, first, metaphysical approaches to these myths were eliminated; then, their definitions and interpretations in the Bible were redefined. Accordingly, the modernization of the aforementioned myths, based on modern functions—after negating their theological function—can be divided into two stages: a) the modernization of myths based on cultural functions; b) the modernization of myths based on liturgical (ritual) functions. It is noteworthy that liberal thinking and modern Satanism in the first stage overlap with each other, while Satanism in the second stage, which involves the reutilization of theological-modernized myths in religious rites, is distinguished from liberal thinking.

Keywords: Neo-Mythology, Myth of the Lord (God-King), Myth of Satan, Satanism, Liberal Thinking.

* PhD in Islamic Theology/Islamic Kalam, University of Qom, Qom, Iran, Amir.s..Jafari@gmail.com

The New Structure of Contemporary Abāḍīyyah Jurisprudence Sources

Ebrahim Qasemi *

[Received: February 28, 2025; Accepted: June 15, 2025]

The Abāḍīyyah fiqh is a middle ground between the Zahiri and Hanbali approaches on one side and the Hanafiyyah Fiqh on the other side. Although this jurisprudence was established in Iraq, it does not follow the methods of the Hanafī or Mu'tazilite schools. The Abāḍīyyah jurisprudence is neither purely literalist nor purely rationalist; rather, it interprets those apparent meanings that do not accord with reason. It should be noted that the fatwas of the Abāḍīyyahs are sometimes reconciled with the Maliki jurisprudence, sometimes with the Hanafī, and sometimes with the Ja'fari (Shi'i) traditions. The contemporary Ebāḍhī approach and structure proceed with a tripartite division of inferential sources. The sources of legislation in Abāḍīyyah are the Qur'an, the Sunnah, and reasoning; consensus (ijma'), analogy (qiyās), and istidlāl (the act of reasoning) are regarded as forms of ra'y (opinion). Typically, istidlāl in Abāḍīyyah means analogical reasoning, juristic preference (istihsan), and considerations of maslaha mursala (unrestricted public interest). This article, using a descriptive-analytical approach and a library-based methodology, engages in the reconstruction, renewal, and the new structural arrangement of Abāḍīyyah jurisprudence sources and methods of inference in the contemporary period.

Keywords: Reconstruction, Renewal, New Structure, Sources of Legislation, Sources of Inference, Abāḍīyyah.

* Assistant Professor, Department of Islamic Sects, University of Religions and Sects, Qom, Iran, E.qasemi@urd.ac.ir

Articles

- 7 **Analysis of Approaches to Prophecy Studies in Jewish Theology**
Mohammad-Ali Esmaeili & Ezzodin Razanejad
- 29 **The Processual Evolution of the Concepts of Sacred and Profane in Catholicism**
Afsaneh Fahimi & Sajjad Fazlali
- 51 **Convergence and Divergence of the Modern Mu'tazilites and Ancient**
Mostafa Soltani
- 75 **Manichean Literature and Mystic Spiritual Liberation**
Somayyeh Khalili
- 91 **Cross-validation in the Function of Neo-Mythology of Gods-Overlords; Satan in
the Liberal Thought Approach and Modern Satanism**
Seyyed Amir SeyyedJafari
- 111 **The New Structure of Contemporary Abāḏīyyah Jurisprudence Sources**
Ebrahim Qasemi

Abstracts

132 English Abstracts

In the Name of Allah

Religious Studies

A Biannual Journal of Religious Studies

Vol.1, No. 1, September 2025



Proprietor: Scientific Association of Religions and Sects of the Hawza

Director in Charge: Mehdi Farmanian

Editor-in-Chief: Mehdi Farmanian

Managing Editor: Ali Farsimadan



Editorial Board

Hossein Tofghi	Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mehdi Farmanian	Professor, University of Religions and Denominations
Ezzeddin Rezanejad	Professor, Al-Mustafa University (PBUH)
Seyyed Akbar Hosseini Qale Bahman	Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Ahmad Reza Meftah	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Reza Eslami (Esfandiari)	Associate Professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture
Mohammad Hossein Taheri Akardi	Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mustafa Soltani	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Amir Khavas	Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Amir Khavas	Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mohammad ehdi Alimardi	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Ghafourinejad	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Kashani	Denominations, Research Institute of Islamic Sciences and Culture

Copy Editor: Morteza Gholami

Translator of English Abstracts: Mohammad Ali Vaezi

Cover Designer: Mohammad Mehdi Mohammadi Shojaei, Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari

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