

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیر مسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر تحریریه: مرتضی رضایی

دبیر گروه دین‌شناسی: سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

مدیر اجرایی: روح‌الله فریس‌آبادی

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

- دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه امام صادق - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر حامد منتظری مقدم (تاریخ) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمد رضا جباری (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 آیت‌الله استاد محمود رجیبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد
 حجت‌الاسلام مصطفی کریمی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسانیا (جامعه‌شناسی) - دانشگاه باقر العلوم - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (دین‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمدعلی شمالی (دین‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر محمد کریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد
 حجت‌الاسلام دکتر محمدناصر سقایی بی‌ریا (روان‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر رحیم میردیریکوندی (روان‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر رحمت‌الله خالقی (علوم تربیتی) - دانشگاه اصفهان - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - استادیار
 حجت‌الاسلام عبدالرضا ضرابی (علوم تربیتی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 دکتر منوچهر محمدی (علوم سیاسی) - دانشگاه تهران - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمدجواد نوروزی (علوم سیاسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر مرتضی آقائهرانی (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمد سربخشی (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر علی مصباح (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر علی رضائیان (مدیریت) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، طبقه چهارم - شماره ۳۳
 ص. پ: ۱۸۶-۳۷۱۶۵ تلفن: (تحریریه) ۳۲۹۳۶۰۸ و ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار: ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
 رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

تیزبینی، میانه‌روی، آبرومندی و شکیبایی شیعیان واقعی در کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام / ۵
آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح

ویژه دین‌شناسی

نقش حضرت مسیح علیه السلام در دولت مهدوی علیه السلام / ۱۳
کچ حسین عزیزی / مجید یعقوب‌زاده

بررسی تطبیقی تأثیر دعا بر گرایش‌های متعالی انسان از نظر شیعه و مذهب کاتولیک / ۲۳
مهاجر مهدوی راد

بررسی تطبیقی مبانی «جهانی‌بودن دین» در مسیحیت کاتولیک و تشیع / ۳۷
کچ محمدباقر ولی ابرقویی / محمدحسین طاهری آکردی

«تابوت عهد» از منظر قرآن و تورات / ۴۹
سیدعبدالهادی حسینی

تبیین نظام انسان‌شناسی مسیحی (با تأکید بر رساله رومیان) / ۶۱
سیدمحمدحسن صالح

شلایرماخر و قرائت اومانستی از الهیات مسیحی / ۷۳
سیدعلی حسینی

سیر تطور تمدنی و معماری مسجد «ایاصوفیه» / ۸۵
محمد فولادی / کچ فاطمه‌السادات حسینی

المّتلخص / ۹۵

ABSTRACTS / 100

تیزبینی، میانه‌روی، آبرومندی و شکیبایی شیعیان واقعی در کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح

چکیده

این مقاله، شرحی بر کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام پیرامون صفات شیعیان است. از جمله صفات شیعیان، این است که در مدارای با مردم هوشیارند و هنگام بی‌نیازی، میانه‌رو و به هنگام تنگدستی، آبرومند و در سختی‌ها صبور و بردبارند. شیعه واقعی با فراست و تیزبینی به‌خوبی مسائل را درک و اشخاص را می‌شناسد، اما شتاب‌زده رفتار نمی‌کند.

حفظ آبروداری از مهم‌ترین توصیه‌های اسلام است؛ چراکه حفظ آبرو و شأن و شخصیت، ارزش والایی است. حفظ ایمان و پابندی به آن، صراط مستقیم و عدم انحراف از آن در هر حال توصیه اسلام است. پرهیز از ناشکیبایی، شکوه و زاری در برابر مشکلات و بیماری‌ها و خسارت‌های مالی، ضرر و زیان در تجارت و کسب و کار، از دیگر توصیه‌های اسلام به مؤمنان است.

کلیدواژه‌ها: مدارا، میانه‌روی، اعتدال، صبر در برابر مشکلات.

مقدمه

با الفاظی متفاوت بیان می‌کنند و می‌فرمایند: شیعه، کیس یعنی باکیاست و تیزهوش است و مسائل را بسیار سریع درک می‌کند و تشخیص می‌دهد، اما اهل رفق و مدارا نیز هست و در برابر خطای دیگران و خیانت آنان خشمگین نمی‌شود و تندی نمی‌کند و با مدارا و شکیبایی با ناهنجاری‌ها مواجه می‌گردد و با رفق و مدارا کم‌خطرترین و کم‌آسیب‌ترین راه را برای انجام‌دادن وظیفه خود انتخاب می‌کند.

امیرمؤمنان علیه السلام در ادامه خطبه جامع و نورانی خود، در تبیین صفات شیعیان واقعی و پرهیزگاران، برخی دیگر از نشانه‌های آن مؤمنان صادق را چنین برمی‌شمارند: «وَكَيْسًا فِي رَفْقٍ، وَقَصْدًا فِي غَنَى، وَتَجَمُّلاً فِي فِائَةٍ، وَصَبْرًا فِي شِدَّةٍ»؛ و در رفق و مدارای با مردم، زیرک و هوشیارند و هنگام بی‌نیازی و برخورداری از ثروت، میانه‌رو، و هنگام تنگ‌دستی، آبرومند، و در سختی‌ها، صبور و بردبارند.

مدارای آمیخته با کیاست؛ شاخصه رفتار سازنده

نشانه هفتم شیعه واقعی، تیزی و کیاست همراه با رفق و مداراست. شیعه واقعی با فراست و تیزی به خوبی مسائل را درک می‌کند و اشخاص را به درستی می‌شناسد؛ اما شتاب‌زده رفتار نمی‌کند و با رفق و مدارا کارش را انجام می‌دهد. این تعبیر شبیه تعبیر «وَحَزْمًا فِي لِينٍ» است که پیش‌تر حضرت فرمودند و بدان معناست که مؤمن خالص و شیعه واقعی، دوراندیش و محتاط است و وظیفه‌اش را با نرم‌خویی انجام می‌دهد و در برابر خطاهای دیگران خشمگین نمی‌شود و تندی نمی‌کند.

در این باره توضیح دادیم که گاهی بین دو وظیفه انسان تضاد ظاهری رخ می‌دهد و انسان مؤمن و هوشمند و عاقبت‌اندیش، با دقت و ظرافت، چنان بین آن دو وظیفه جمع می‌کند که آسیب و خسارتی متوجه او، بیت‌المال و جامعه نگردد، مثلاً گاهی کارمند یا کارگری خیانت و تخلف می‌کند، وقتی کارفرما متوجه آن خطا و تخلف شد، از سویی باید به وظیفه خود عمل کند، و از سوی دیگر، نباید در مقام انجام وظیفه، شتاب‌زده و با تندی و خشم رفتار کند. باید تا ممکن است به گونه‌ای رفتار کند که آبروی شخص متخلف نریزد و با رفتار سازمان متحمل کمترین خسارت شود. او نخست باید با نرم‌خویی و شکیبایی کارمند متخلف را نصیحت و ارشاد کند. سپس اگر نتیجه نگرفت، و مجبور بود او را اخراج کند، همه شرایط را بسنجد، آن‌گاه اگر توان اخراج فرد متخلف را داشت و با اخراج او خسارت فراوانی به سازمان وارد نمی‌گشت، او را اخراج کند. به تعبیر دیگر، در برابر آن مشکل آنچه را مصلحت است انجام دهد. جمع کردن بین دو وظیفه، یعنی اصل انجام‌دادن وظیفه و چگونگی انجام‌دادن آن، نیازمند هنر مدیریت، تیزهوشی، کیاست و نرم‌خویی هنگام واکنش می‌باشد. در اینجا نیز تقریباً حضرت همان مضمون را

میان‌روی شیعیان واقعی در زندگی خود

حضرت، نشانه هشتم و نهم شیعیان واقعی را «قَصْدًا فِي غَنَى وَتَجَمُّلاً فِي فِائَةٍ»؛ «میان‌روی هنگام برخورداری و آبرومندی هنگام تنگ‌دستی» معرفی می‌کنند و این‌گونه روش مؤمنان ممتاز را درباره مسائل مالی توصیف می‌نمایند. در جامعه برخی بسیار ثروتمند، و در مقابل برخی تهی‌دست و نیازمندند و در زندگی با مشکلات سخت مالی روبه‌رو می‌باشند. معمولاً افراد ثروتمند ولخرجی و اسراف، و افراد فقیر و تهی‌دست ناشکیبایی می‌کنند و از کسانی که به کمک آنان امید دارند، کمک می‌خواهند؛ اما شیعیان واقعی هنگام ثروتمندی میانه‌روانند و هنگام فقر و تنگ‌دستی با شکیبایی، عفت و عزت نفس خود را حفظ می‌کنند و پیش دیگران حاجت خود را بازگو نمی‌کنند و با آبروداری نمی‌گذارند دیگران متوجه مشکلات آنان شوند.

الف. مفهوم میان‌روی در زندگی

میان‌روی و اعتدال، اصلی کلی است که در همه امور و کارها مطرح، و استثنا‌ناپذیر است و انسان همواره باید از افراط و تفریط پرهیزد. آنچه در مباحث پیشین بدان پرداختیم و دوباره بر آن تأکید می‌کنیم این است که اعتدال و میان‌روی و حد وسط بین افراط و تفریط مفهومی کمی نیست، مثلاً اگر فردی در غذا خوردن زیاده‌روی می‌کند و چهار پرس غذا می‌خورد و در مقابل فردی بسیار کم‌اشتهاست و با اندکی نان سیر می‌شود، نمی‌توان گفت اعتدال و میان‌روی در غذا خوردن حد وسط کمی بین آن دو، یعنی خوردن دو پرس غذاست، یا درباره میان‌روی در کسب درآمد، اگر فردی روزانه یک میلیون تومان درآمد دارد و فردی درآمد روزانه‌اش از هزار تومان

است. انسان، جز قوه عاقله و عقل قوای دیگری نیز دارد؛ از این رو، نباید فقط درس بخواند و به کار دیگری نپردازد و آن گاه برای درس خواندن حد وسط کمی لحاظ کند. انسان افزون بر آنکه قوه مفکره و عاقله دارد، و باید به تحصیل علم و شناخت حقایق بپردازد، از عواطف و احساساتی مانند محبت و عشق، نفرت، خوف و رجا نیز برخوردار است و باید همه وظایف خود، از جمله مبارزه با دشمن و کفار و حمایت و رسیدگی به مستضعفان و محرومان را انجام دهد. پرداختن به کاری مانند تحصیل علم، که مطلوب و ارزشمند است، نباید او را از دیگر وظایفش باز دارد و سبب شود درباره دیگر وظایف و قوایش کوتاهی کند، مثلاً نباید تحصیل علم او را از عبادت بازدارد؛ زیرا اگر انسان در زمینه تحصیل علم تلاش طاقت فرسا داشته باشد و به مدارج بالای علمی دست یابد، اما به عبادت اهمیتی ندهد، روح وی بهره‌ای از انس با خدا ندارد و به هدف اصلی اش دست نیافته است. در واقع علم، مقدمه و ابزار رسیدن به تعالی و هدف غایی است و زمینه رشد انسان را فراهم می‌آورد و اگر انسان در کنار تحصیل علم، به معنویات و تعالی روحش نپردازد، علمش نافرجام و بی‌فایده است. امام صادق علیه السلام درباره نسبت بین علم و خشیت از خدا می‌فرماید: «الْخَشْيَةُ مِيرَاثُ الْعِلْمِ، وَالْعِلْمُ شُعَاعُ الْمَعْرِفَةِ وَقَلْبُ الْإِيمَانِ، وَمَنْ حُرِمَ الْخَشْيَةُ لَا يَكُونُ عَالِمًا وَإِنْ شَقَّ الشُّعْرَ فِي مُتَشَابِهَاتِ الْعِلْمِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) وَأَفَّةَ الْعُلَمَاءِ ثَمَانِيَةَ أَشْيَاءَ: الطَّمَعُ وَالْبُخْلُ وَالرِّيَاءُ وَالصَّبِيَّةُ وَحُبُّ الْمَدْحِ وَالْخَوْضُ فِيمَا لَمْ يَصِلُوا إِلَى حَقِيقَتِهِ وَالتَّكَلُّفُ فِي تَرْبِيَةِ الْكَلَامِ بِزَوَائِدِ الْأَلْفَاظِ وَقِلَّةَ الْحَيَاءِ مِنَ اللَّهِ وَالْفَيْحَارُ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِمَا عَلِمُوا» (مجلسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲، ب ۱، ح ۵۲)؛ بیم و ترس از عذاب و کیفر الهی میراث و دست‌آورد علم و دانش است و کسی که از بیم و ترس محروم و بی‌بهره شد، عالم و دانشمند (حقیقی) نیست، اگرچه در متشابهات علم که فهم آن بر همه آشکار نیست موشکاف باشد (در علم و دانش نهایت دقت و باریک‌بینی را داشته باشد)، زیرا خداوند فرموده: «از بندگان خدا تنها دانشوران و عالمان ربانی از او می‌ترسند». آفت و زیان برای علما و دانشمندان هشت چیز است: طمع و آزداشتن؛ بخل؛ ریا و خودنمایی؛ تعصب و عدم پذیرش حق و راستی و درستی از روی هوا و خواهش نفس؛ علاقه به مدح و ستایش خود؛ فرورفتن و اندیشیدن درباره آنچه به حقیقت آن نرسیده‌اند و به زحمت‌انداختن خویش در آراستن سخن به الفاظ زاید؛

تجاوز نمی‌کند، نمی‌توان گفت که میانه‌روی در کسب درآمد، به کسب حد وسط کمی بین آن درآمد، یعنی کسب روزانه نیم‌میلیون تومان درآمد می‌باشد، یا اگر فردی روزی دوازده ساعت درس می‌خواند و در مقابل، فردی تبدیلی می‌کند و روزی یک ساعت درس می‌خواند، نمی‌توان گفت حد وسط و اعتدال در درس خواندن، شش ساعت درس خواندن است. درباره عبادت نیز اگر فردی افزون بر نمازهای واجب، نمازهای مستحبی را نیز می‌خواند و در مقابل، فردی نماز نمی‌خواند، نمی‌توان گفت میانه‌روی در عبادت به این است که ما نیمی از نمازهای واجب و نیمی از نمازهای مستحبی را بخوانیم.

در کل اگر میانه‌روی و حد وسط را در کارها و امور گوناگون به حد وسط کمی تفسیر کنیم، در بسیاری موارد به خطا و اشتباه دچار می‌شویم. حد وسط، امری نسبی، و در موارد گوناگون متفاوت است. پس در هر رفتاری نخست باید افراط و تفریط آن برای ما مشخص گردد تا بتوانیم حد وسط آن را تعیین کنیم؛ بنابراین هرگاه در هر کار حد افراط و تفریط آن روشن شد، می‌توان به حد مطلوب و میانه آن کار پی برد، یا با توجه به آنکه نسبت حد وسط در هر رفتار با افراط و تفریط در آن، تضایف است؛ مانند رابطه تضایفی که بین پدربودن و پسر بودن هست، اگر با دلیل عقلی یا شرعی، حد مطلوب در کاری معین گردید، افراط و تفریط در آن کار نیز مشخص می‌شود. ابوت و بنوت متضایفین هستند؛ یعنی مفهوم ابوت و پدری با مفهوم بنوت و پسری فهمیده می‌شود. پدر، کسی است که پسر دارد و پسر، کسی است که پدر دارد و فهم اطراف تضایف هم‌زمان به دست می‌آید؛ یعنی چنان نیست که ما یکی از طرفین تضایف را بدون دیگری بشناسیم. موضوع بحث ما نیز چنین است؛ وقتی حد وسط هر کار را می‌شناسیم که افراط و تفریط در آن کار را شناخته باشیم.

ب. ضرورت نگاه همه‌جانبه به مقوله میانه‌روی و حد وسط در رفتار

انسان، اهداف گوناگون، و فراتر از آنها، هدفی غایی و نهایی دارد که آن هدف نهایی، قرب الهی می‌باشد. همچنین، وی استعدادها و توانایی‌های گوناگونی دارد که با به‌کارگیری همه آنها و رفتارهای گوناگون خود می‌تواند به آن هدف متعالی دست یابد. از این رو، تعیین حد وسط، که ملاک ارزش در مسائل اخلاقی است، در رفتاری خاص بدون لحاظ کردن دیگر رفتارها، توانایی‌ها و استعدادها نادرست

پرهیز مؤمن از اسراف

مؤمن ثروتمند در مخارج شخصی خود اسراف و زیاده‌روی نمی‌کند و برای لذت خود غذاهای رنگارنگ و گران‌قیمت فراهم نمی‌سازد. انسان باید در حد نیاز، غذا فراهم آورد و برای رسیدن به لذت خیالی خوردن در مدت چند دقیقه صرف غذا، در پی غذاهای رنگارنگ و گران نباشد. بنده شنیدم که در برخی رستوران‌های درجه‌دو تهران، هزینه یک وعده غذا هشتاد هزار تومان است و در رستوران‌های درجه یک از آن هم گران‌تر است. چگونه انسان حاضر می‌شود چنین غذای گرانی بخورد، در حالی که در کشور، فقرا و نیازمندی هستند که هزینه غذای آنها در سال شاید به اندازه هزینه یک روز بعضی از ثروتمندان است؟! چگونه انسان هزینه گزافی را خرج یک وعده غذای خود می‌کند و اهمیت نمی‌دهد در همسایگی او یا میان دوستان و خویشانش کسانی هستند که از تأمین نیازهای اولیه و ضروری خود عاجزند و نمی‌توانند برای فرزند خود لباس تهیه کنند. در آغاز سال تحصیلی نمی‌توانند برای فرزند خود لباس مدرسه و کتاب و لوازم‌التحریر فراهم سازند.

برای کسی که درآمد روزانه او یک میلیون تومان است، هشتاد هزار تومان پولی به حساب نمی‌آید. او می‌تواند روزی پانصد هزار تومان خرج زندگی خود کند و بقیه را کنار بگذارد. ولی صرف این مقدار پول برای تأمین نیازهای روزمره، اسراف و زیاده‌روی است؛ گرچه از نظر کمی برای او حد وسط به حساب می‌آید. باید به قدری که بدن نیاز به غذا دارد، غذا خورد و نه در تهیه غذا زیاده‌روی و اسراف کرد و نه در خوردن آن، وگرنه فرد، مریض و انگشت‌نمای مردم می‌شود. افراد ثروتمند باید در حد معقول نیازمندی‌های روزانه خود را تهیه، و بخشی از درآمدشان را صرف رسیدگی به خویشان و فقرا و نیازمندان کنند. البته هزینه افراد برای خود، خانواده و فرزندان‌شان باید متناسب با شأن آنان در جامعه باشد؛ یعنی آنان متناسب با شأنشان باید نیازها و مخارج خود و وابستگان‌شان را فراهم آورند.

آبروداری شیعیان واقعی هنگام تنگ‌دستی

در بیان نورانی امیرمؤمنان علیه السلام ویژگی نهم شیعیان واقعی، آبرومندی هنگام تنگ‌دستی و نخواستن کمک از دیگران است. اگر هزینه زندگی فردی در ماه پانصد هزار تومان بود تا بتواند نیازهای ضروری

حیا و شرم‌اندک از عظمت و بزرگی خدا و فخرفروشی و به‌خودنازیدن؛ و عمل نکردن به آنچه می‌دانند.

گرچه تحصیل علم و عبادت خداوند هر دو ارزشمندند؛ اما انسان به‌جز آنها وظایف دیگری نیز دارد؛ از جمله باید به تأمین معاش و زندگی خود و خانواده‌اش بپردازد و صحیح نیست که نیمی از وقتش را صرف تحصیل علم و نیم دیگر آن را صرف عبادت کند و برای تأمین مخارج زندگی خود نکوشد و سربار دیگران باشد. همچنین انسان باید به تربیت فرزندان و معاشرت و گفت‌وگوی با آنها و تأمین نیازهای عاطفی و احساسی آنها بپردازد. اگر انسان همه وقتش را صرف تحصیل علم کند، به مدارج علمی والا دست می‌یابد، اما سبب می‌شود دیگر قوا و وظایف انسان معطل بماند و درباره آنها کوتاهی و تفریط شود.

ج. تفسیر میانه‌روی به رعایت اعتدال و توازن بین قوا و توانایی‌ها

در کل، اعتدال و حد وسط در زندگی این است که انسان از قوا و ابزارها، مانند چشم، گوش، دست، پا و مغز، قوای روحی، عواطف و احساساتش به‌گونه‌ای استفاده کند که رضای خداوند را به‌دست آورد. پس ملاک، رعایت اعتدال و حد وسط در همه ظرفیت‌ها و استعدادها و همه قوای جسمی و روحی است. نه رعایت کمی حد وسط در یکی از قوا و غفلت از دیگر قوا و وظایف. در مقام یک اصل کلی، اعتدال در زندگی به معنای متعادل کردن همه قوا و توازن بین آنها و انجام دادن وظایف است، به‌گونه‌ای که در حد لازم به همه آنها پرداخته شود. آن‌گاه در امور کمی نیز اعتدال و حد وسط شکل می‌گیرد. مثلاً فرد ثروتمند، متناسب با ثروت و درآمدش مقداری را به خویشان، دوستان، فقرا و دیگران انفاق کند. بنابراین، اگر همه مال خود را انفاق کرد و برای خود و خانواده‌اش چیزی باقی نگذاشت و خود برای تأمین نیازهایش محتاج دیگران شد، افراط کرده، و اعتدال در احسان و انفاق را رعایت نکرده است. همچنین، وی نباید از انفاق مالش خودداری ورزد و با افزون‌طلبی و حرص، فقط در اندیشه مال‌اندوزی باشد و خوی دنیاپرستی را در خود پدید آورد و رشد دهد، یا به تعبیر علمای اخلاق، بخیل نباشد تا از احسان و انفاق، آن بخشی از مالش که وظیفه دارد آن را در اختیار دیگران قرار دهد، خودداری ورزد.

تهیه کند، ظاهر همان لباس کهنه را با شستن و اتوزدن حفظ می‌کند تا مشخص نشود او فقیر است. وی می‌کوشد برای رفع گرسنگی و تأمین نیاز ضروری خود غذاهای ارزان قیمت و کم‌حجم مصرف کند و همیشه مواد غذایی ارزشمند را در خانه ذخیره داشته باشد که اگر مهمانی برایش رسید، بتواند متناسب با شأن او غذا برایش فراهم آورد تا این‌گونه آبروی او نزد مهمان محفوظ بماند و او متوجه فقر و مشکلات معیشتی‌اش نگردد.

انگیزه‌ و الای شیعیان واقعی برای آبروداری و حفظ شأن خویش

پس توصیه‌ اسلام به مؤمنان، آبروداری است و کسانی که به این توصیه عمل می‌کنند، چنان میان مردم ظاهر می‌شوند که اگر کسی با وضعیت زندگی آنان آشنا نباشد، می‌پندارد ثروتمندند. درحالی‌که چه‌بسا آنان به نان شبشان نیز محتاج هستند. البته آنان برای تأمین روزی خود می‌کوشند، اما نمی‌توانند درآمد کافی به‌دست آورند.

اسلام، حفظ آبرو و شأن و شخصیت خود را ارزشی بزرگ معرفی می‌کند و ارزش آن برای مردم نیز درک‌شدنی است. مردم اظهار فقر و نیاز نزد دیگران و تملق‌گویی برای به‌دست‌آوردن لقمه‌ای نان و طمع‌داشتن به مال دیگران را سبک و خوارکننده می‌دانند. حتی کفار و کسانی که به خدا و ارزش‌های الهی اعتقاد ندارند نیز از بی‌آبروشدن گریزان‌اند و نمی‌خواهند مردم آنان را فقیر و زبردست به‌حساب آورند، اما انگیزه مؤمنان و شیعیان واقعی برای آبروداری بسیار مقدس و قوی‌تر از انگیزه دیگران است. آنان برای کسب روزی می‌کوشند، اما چون تدبیر و تقدیرات الهی را باور دارند، برآن‌اند که آنچه از روزی نصیب آنان می‌گردد به صلاح آنان است و خداوند مصلحت نمی‌بیند که بیش از آن در اختیارشان قرار دهد. چنان‌که در حدیث قدسی آمده است: «نَّ مِنْ عِبَادِي مَنْ لَّا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى فَلَوْ أَفْقَرْتَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي مَنْ لَّا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْفَقْرَ فَلَوْ أَغْنَيْتَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ» (احسانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۰۸): همانا میان بندگان من کسی هست که جز غنا و توانگری به مصلحت او نیست و اگر او را به فقر مبتلا سازم، آن فقر فاسدش می‌گرداند و میان بندگان من کسی هست که جز فقر به مصلحت او نیست و اگر او را بی‌نیاز و غنی گردانم، آن بی‌نیازی و غنا او را فاسد می‌گرداند.

خود و خانواده‌اش را تأمین کند؛ اما درآمد او دویست‌هزار تومان بود، که با آن نیمی از هزینه زندگی‌اش نیز تأمین نمی‌گردد، آن شخص فقیر به حساب می‌آید. حال اگر او ضعیف‌النفس و ناشکیبا باشد و از توکل بهره‌مند نباشد، می‌کوشد با درخواست کمک از دوستان و خویشان یا با قرض‌کردن و گرفتن وام مخارج زندگی‌اش را تأمین کند. طبیعی است او با این کار از آبروی خود مایه می‌گذارد و شخصیت خود را در نظر دیگران حقیر می‌گرداند؛ اما اگر نتوانست از راه حلال مخارج زندگی‌اش را تأمین کند و تسلطی بر نفس خود نداشت، از راه حرام، نیازهای خود را برطرف می‌کند و اگر وضعیت برای او فراهم شد، رشوه‌خواری و اختلاس می‌کند. اما فرد دارای ایمان قوی و پرورش‌یافته در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام، ارزش ایمان و ارتباط با خدا را درک کرده است؛ از این‌رو هنگام تنگ‌دستی و فقر، عرض حاجت نزد غیرخدا نمی‌برد و آبروداری می‌کند و حتی نمی‌گذارد دیگران به فقر و نیاز او پی ببرند. خداوند در شأن چنین کسانی می‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۷۳)؛ [سهمی از صدقات] برای نیازمندی است که در راه خدا نتوانند [برای جستن روزی] در زمین سفر کنند؛ [ولی] نادان، ایشان را به سبب خویشنداری توانگر پندارد. آنان را به نشان چهره‌شان می‌شناسی، از مردم به‌اصرار چیزی نخواهند، و هر مالی که انفاق کنید، همانا خدا بدان داناست.

آری، مؤمنان و شیعیان واقعی برخوردار از عفت و عزت نفس و آبرو، مشکلات و فقر خود را از دیگران پنهان می‌کنند و نمی‌گذارند کسی از زندگی آنها باخبر شود و به‌گونه‌ای با مردم سلوک می‌کنند و در بین آنان ظاهر می‌شوند که مردم می‌پندارند آنان ثروتمندند. آبروداری و پنهان‌داشتن فقر و تنگ‌دستی روش‌هایی دارد، مثلاً کسی که درآمدش اندک است و نیازها و احتیاجات او را برطرف نمی‌کند، اگر در سال به چهاردست لباس مناسب نیاز دارد، یک‌دست لباس نو تهیه می‌کند و از آن لباس فقط برای مهمانی‌ها و حضور در مجالس استفاده می‌کند و می‌کوشد آن لباس کمتر کثیف شود و نو بماند؛ اما در خانه و در رفت‌وآمدهای عادی لباس ساده و مستعمل می‌پوشد. حتی وی می‌تواند در خانه که دور از چشم‌آشنایان و مردم است، لباس وصله‌دار بپوشد. حتی اگر او نمی‌تواند برای خود لباس نو

نمی‌برد، بلکه بر مشکلات انسان می‌افزاید و راهکار عاقلانه، آرامش داشتن در چنین وضعیتی است، اما بندگانی که از معرفت کامل و ایمان راستین برخوردارند، به تقدیر خداوند راضی‌اند و بر این باورند که آنچه خداوند برای آنان پیش می‌آورد به صلاح آنان است، خواه رفاه و آسایش باشد و خواه بیماری و فقر. در نتیجه، در برابر خواست و تقدیر الهی تسلیم، و از صمیم دل به آن راضی هستند. همچنین آنان نقص، فقر و بیماری را امتحان الهی می‌دانند و می‌کوشند در این امتحان و آزمون سر بلند گردند. خداوند دربارهٔ این آزمون بزرگ الهی می‌فرماید: «وَلْتَبْلُوْنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۵)؛ و هر آینه شما را به چیزی از بیم و گرسنگی و کاهش مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها می‌آزمایم و شکیبایان را مرثه ده، آنان که چون مصیبتی [پیشامد ناخوشایندی] به ایشان رسد، گویند: ما از آن خداییم و به‌سوی او بازمی‌گردیم. آنان‌اند که درودها و بخشایشی از پروردگارشان بر آنهاست و ایشان‌اند راه‌یافتگان.

اگر ما با کسی رابطهٔ دوستانه، عمیق و صمیمی داشتیم و او گفت که من شما را آزمایش می‌کنم تا دریابم که آیا ارتباط دوستانهٔ شما واقعی و صمیمانه است، آیا انسان اظهار نگرانی و ناشکیبایی می‌کند؟ یا آنکه با حفظ آرامش خود می‌کوشد میزان علاقه و وفاداری‌اش را به اثبات رساند تا در پرتو موفقیت در آن آزمون و اثبات میزان محبت و وفاداری خود، به مطلوبش برسد و بیشتر از منافع و فواید آن دوستی بهره‌مند گردد؟ انسان موفق، کسی است که در رویارویی با امتحان، آرامش خود را حفظ می‌کند و می‌کوشد در امتحانش موفق گردد و پس از آنکه در آن امتحان توفیقی به‌دست آورد، خوشحال می‌شود؛ زیرا با این موفقیت مزد زحماتش را به‌دست می‌آورد؛ مانند دانش‌آموزی که برای فراگیری علم می‌کوشد و بی‌خوابی و رنج تلاش علمی را بر خود هموار می‌کند، و آن‌گاه که در کنکور موفق شد و پاداش زحماتش را دریافت کرد، بسیار خوشحال می‌گردد.

انسان‌های بی‌بهره از ایمان، تحمل سختی‌ها را ندارند و وقتی با تنگناها، سختی‌ها و فقر مواجه می‌شوند، تصور می‌کنند خداوند آنان را خوار گردانیده است؛ اما وقتی رفاه و آسایش دارند، می‌پندارند

بنابراین به صلاح برخی بندگان است که در تنگدستی به‌سر برند و اگر آنان ثروتمند شوند، از خدا غافل می‌گردند و در زمین به فساد و تباهی روی می‌آورند: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» (شوری: ۲۷)؛ و اگر خداوند روزی را بر بندگان خود فراخ می‌کرد، هر آینه در زمین ستم و سرکشی می‌کردند ولیکن به‌اندازه‌ای که بخواهد فرو می‌آرد؛ زیرا او به بندگان خویش آگاه و بیناست [که چگونه و چند فراخور حالشان روزی دهد].

اما اگر برخی فقیر باشند، طاقت و تحمل فقر را ندارند و از راه‌های نامشروع در پی تأمین زندگی خود برمی‌آیند و دینشان را فاسد می‌گردانند. این افراد، مؤمن‌اند و می‌خواهند به وظایفشان عمل کنند، اما ایمانشان ضعیف است و طاقت تنگدستی را ندارند و خداوند مصلحت می‌داند، آنان غنی و ثروتمند باشند تا کماکان به وظایف خود عمل کنند و به دنبال فساد و تباهی نروند و دینشان فاسد نگردد.

اما مؤمنی که ایمانش قوی است، در هیچ حالتی از مسیر حق منحرف نمی‌گردد و فقر یا غنا او را به طغیان و فساد نمی‌کشاند و از عمل به وظایف و تکالیف الهی باز نمی‌دارد. او به هرچه خداوند برای او مقدر سازد راضی است، خواه فقر باشد و خواه بی‌نیازی و توانگری. اثر ایمان واقعی، رضایت‌داشتن و تسلیم‌بودن در برابر اراده و تقدیر الهی است، چنان که امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «لَا يَجِدُ أَحَدَكُمْ طَعْمَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئْهُ وَمَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبْهُ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۹ ص ۱۴۸، ب ۵۲، ح ۹)؛ هیچ‌یک از شما طعام ایمان را نچشد، مگر آنکه بداند و باور داشته باشد آنچه خداوند مقدر کرده است از خوشی و ناخوشی به او برسد، امکان ندارد که به او نرسد و آنچه از خوشی و ناخوشی از او بازداشته شده است، امکان ندارد که به او برسد.

مؤمنان راستین و مقام تسلیم و صبر بر مشکلات

کسانی که ایمان و معرفت کاملی ندارند، اگر با فقر یا بیماری یا هر سختی دیگری مواجه گردند، ناشکیبایی می‌کنند و فغان و زاری سر می‌دهند؛ در صورتی که انسان باید به تقدیر خدا راضی باشد. همچنین ناشکیبایی و شکوه و زاری در برابر مشکلاتی چون بیماری یا خسارت و ضرر در تجارت و کسب‌وکار، نه‌تنها مشکلی را از بین

دربارهٔ این بندگان پاک‌باخته و ضرورت احسان به آنان می‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» (بقره: ۲۷۳)؛ [صدقه‌ها] برای نیازمندی است که در راه خدا نتوانند [برای جستن روزی] در زمین سفر کنند. [ولی] نادان، ایشان را به سبب خویشتن‌داری توانگر پندارد. آنان را به نشان چهره‌شان می‌شناسی، از مردم به‌اصرار چیزی نخواهند.

در پنهان داشتن فقر از دیگران معنای لطیفی نهفته است. آنان که به این درجه از معرفت رسیده‌اند، فقیرگشتن را نتیجهٔ محبت و عنایت خداوند به خویش، و معاملهٔ پرسودی با خداوند می‌دانند و برای اینکه از اجر بیشتری در بارگاه الهی بهره‌مند شوند آن را از دیگران پنهان می‌دارند. آنان با ابروداری و حفظ ظاهر، خود را ثروتمند و توانگر نشان می‌دهند؛ درحالی‌که از تأمین نیازهای ضروری خود نیز عاجزند؛ اما برای رسیدن به مقام قرب و رضوان الهی همهٔ سختی‌ها را به جان می‌خرند. البته هیچ‌کس از رنج و سختی به دور نیست؛ از این‌رو، خداوند فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴) (هرآینه آدمی را در سختی و رنج آفریدیم). حتی افراد ثروتمند و مرفه نیز از رنج و سختی به دور نیستند. رنج برخی در فقر یا بیماری، رنج برخی در فراق عزیزان، و رنج برخی نیز در بلاهای آسمانی و طبیعی، مانند زلزله و سیل است. عاقلانه‌ترین شیوهٔ رفتار در سختی‌ها و رنج‌ها، شکیبایی و بردباری است؛ زیرا چون رفاه و آسایش یا رنج و بلا، همه زمینه‌های آزمایش انسان‌اند و انسان موفق در آزمون الهی، کسی است که با شکیبایی و بردباری در برابر فقر، فراق عزیزان یا بلاهایی که رخ می‌دهد، زمینهٔ خشنودی خداوند را فراهم آورد و با رفتار خود ثابت کند که تسلیم خواست و ارادهٔ خداوند است.

منابع.....

- احسائی، ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی*، قم، سیدالشهداء.
کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، تهران، اسلامیه.

خداوند به آنان عنایت کرده است: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِي وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِي» (فجر: ۱۵ و ۱۶)؛ اما انسان آن‌گاه که پروردگارش او را بیازماید و گرامی دارد و نعمتش دهد، گوید: پروردگام [چون شایستهٔ این گرامی‌داشت بودم] مرا گرامی داشت؛ اما چون او را بیازماید و روزی‌اش را بر او تنگ سازد، گوید پروردگام [به سبب این ابتلاء] مرا خوار و زیبون کرد.

مؤمنان واقعی و موهبت‌دانستن فقر و بلا

اما افراد با ایمان، تدبیر و تقدیر خداوند را دربارهٔ خویش، خواه برخوردار از نعمت باشد یا حرمان از آن، به خیر و صلاحشان می‌دانند و به آن راضی، و تسلیم خواست و ارادهٔ خداوندند. برخی به مرتبه‌ای از ایمان رسیده‌اند که همهٔ تدبیرهای خداوند را حتی آنجا که به بلا و مصیبتی گرفتار می‌آیند، برای خویش موهبت می‌دانند، مانند بیماری که پزشک داروی تلخی در اختیار او می‌گذارد و اگرچه دارو تلخ است، اما چون در درمان او مؤثر است، او از پزشک تشکر، و با رضایت آن را مصرف می‌کند. همهٔ تقدیرها و تدبیرهای خداوند دربارهٔ بندهٔ خود، حاکی از لطف و محبت خدا در حق بنده‌اش است، و حتی خداوند از سر مهر و محبت بنده‌اش را به فقر و تنگ‌دستی مبتلا می‌سازد. در برخی روایات، فقر ستوده شده، و در برخی فقر به‌مثابه شعار صالحان معرفی گردیده است. از امام صادقؑ روایت شده، در مناجات حضرت موسیؑ آمده است که خداوند فرمود: «يَا مُوسَى إِذَا رَأَيْتَ الْفَقْرَ مُقْبِلًا فَقُلْ مَرْحَبًا بِشِعَارِ الصَّالِحِينَ، وَإِذَا رَأَيْتَ الْغَنَى مُقْبِلًا فَقُلْ ذَنْبٌ عَجَلْتُ عُقُوبَتَهُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۶۳، ح ۱۲)؛ ای موسی، هرگاه دیدی که فقر به تو رو آورد، بگو مرحبا به شعار شایستگان و چون دیدی توانگری به تو رو آورد، بگو گناهی است که در عقوبتش شتاب شده است.

توانگری یا فقر برای مؤمنان عاملی برای تربیت و وسیله‌ای برای تکاملشان می‌باشد، اما مؤمنان پاک‌باخته فقر را خوش‌تر دارند و گرفتاری به فقر و بلا را نشانهٔ محبت و عشق خداوند به خویش می‌دانند و آن را رازی بین عاشق و معشوق قلمداد می‌کنند. از این‌رو، می‌کوشند آن را پنهان کنند و نمی‌گذارند دیگران به فقر و تنگ‌دستی آنان پی‌ببرند؛ زیرا در این صورت بیشتر می‌توانند از فقر، که موهبت و عطیه‌ای الهی است، برای تکامل و تعالی خود بهره‌برند. خداوند

نقش حضرت مسیح علیه السلام در دولت مهدوی علیه السلام

hosn.azizi@gmail.com

حسین عزیزی / استادیار تاریخ دانشگاه اصفهان

مجید یعقوبزاده / کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۹۶/۴/۱۱ - پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۵

چکیده

این مقاله نقش تاریخی حضرت مسیح عیسی بن مریم علیه السلام را در عصر ظهور حضرت مهدی موعود علیه السلام و در دولت او بررسی می‌کند. روش گردآوری اطلاعات و داده‌ها استنادی، و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است. در احادیث مهدویت، از حضرت عیسی علیه السلام به عنوان یکی از یاران حضرت مهدی یاد شده است. او در عصر ظهور، از آسمان می‌آید و با آن حضرت نماز می‌گزارد. این نماز ثابت می‌کند که حتی پیامبر خدا، خادم و وزیر دولت مهدوی است و ماهیت قیام او، ماهیت دینی و به منظور اقامه دین خداست. در روایات اسلامی، حضرت مهدی علیه السلام رهبر دادگستر انقلاب دینی و جهانی است. عیسی بن مریم علیه السلام نیز در کنار ایشان در راه جهانی‌سازی فرهنگ دادگری اسلام خواهد کوشید و موانع را از میان خواهد برد. براین اساس، یکی از عوامل تأثیرگذار در پیشرفت این انقلاب جهانی، ظهور حضور مسیح در کنار حضرت مهدی علیه السلام است. او با اینکه سردار دغل‌ستیز دولت مهدوی است و نماد صلیب و دجال و یاجوج و ماجوج را برخواهد انداخت، قاضی القضاة و وزیر خزانه‌داری او نیز خواهد بود. این همه نشان می‌دهد که جنگ سخت مهدی موعود با امثال یاجوج و ماجوج و ستیز نرم او با دغل‌کارها و فریب‌های دجال، چقدر سخت و پرماجراست.

کلیدواژه‌ها: مهدی، دولت مهدوی، مسیح، دجال، یاجوج و ماجوج.

مقدمه

امامت ایشان اشاره می‌کند و می‌گوید: «پس تو امامت کن و من به تو اقتداء می‌کنم» (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۴۴).

در خصوص اقتدای حضرت مسیح علیه السلام به نماز حضرت مهدی علیه السلام بالغ بر ۲۰ روایت در منابع عامه و خاصه نقل شده است. در اینجا، به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

۱. حجاج بن یوسف ثقفی به شخصی به نام شهرین حوشب گفت: آیه‌ای در کتاب خداست که مرا خسته کرده است. شهرین حوشب گفت: ای امیر! کدام آیه؟ گفت: آیه ۱۵۹ سوره نساء: «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا»؛ و از اهل کتاب کسی نیست، مگر آنکه پیش از مرگ خود، حتماً به او (عیسی) ایمان می‌آورد، و روز قیامت [عیسی نیز] بر آنان شاهد خواهد بود. آری، حضرت عیسی علیه السلام در روز قیامت، علیه همه اهل کتاب گواه و شاهد خواهد بود، چه به وی ایمانی سودمند آورده باشند و چه ایمانی بی فایده. به عبارت دیگر، در طول زندگی به وی ایمان داشته باشند و یا هنگام مرگ، قبل از جان دادن به حضرت عیسی علیه السلام ایمان بیاورند؛ زیرا در آیات قرآن آمده که پیامبران از گواهان قیامت هستند. حضرت عیسی علیه السلام نیز گواه امت خود، یعنی مسیحیان خواهد بود و بر اعمال و رفتار آنها شهادت خواهد داد (نساء: ۴۱).

حجاج گفت: سوگند به خدا، من دستور می‌دهم گردن یهودی و نصرانی را می‌زنند و او را به دقت می‌نگرم تا وقتی که خاموش می‌شود و دهانش حرکت نمی‌کند. شهرین حوشب گفت: خدا امیر را به سلامت دارد! آیه چنین نیست که تأویل کردی. گفت: پس چگونه است؟ شهر گفت: حضرت عیسی علیه السلام پیش از قیامت، به دنیا فرود می‌آید و اهل هیچ ملتی، اعم از یهودی و غیر آنها نمی‌مانند، مگر آنکه پیش از مرگ به ایشان ایمان می‌آورند و پشت سر امام مهدی علیه السلام نماز می‌خوانند. حجاج گفت: شگفتا! این مطلب از کجا به تو رسیده است؟ گفت: از محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام. حجاج گفت: به خدا، از سرچشمه زلالی گرفته‌ای (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

علامه طباطبائی می‌نویسد: «مراد آیه آن است که اهل کتاب در زمان نزول مسیح و پیش از مرگ حضرت، به او ایمان می‌آورند، و این ایمان موجبات پی‌روی از رهبر اسلام، حضرت مهدی علیه السلام را فراهم می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۱۹ و ۲۳۳).

حضور معنادار حضرت مسیح در ادبیات مهدویت، و ظهور دولت عدل و نجات، آنچنان پررنگ و جدی است که گاهی تصور شده مهدی بجز مسیح نیست، اما تواتر معنوی یا استفاضه روایات حضرت مهدی علیه السلام پیام دیگری دارد و آن حضور تأثیرگذار حضرت مسیح علیه السلام در دولت مهدوی است. در این روایات، مسیح عضوی از دولت فراگیر و جهانی حضرت مهدی امم است، نه رهبر این دولت. حال باید دید معنا و ابعاد این حضور چیست و چگونه است؟ هرچند شاید در حجاب الفاظ و اسناد، درک درست حقیقت حضور فرزند جضرن مریم علیها السلام در کنار موعود امم دست‌نیاافتنی است، اما این گفتار می‌تواند گام نخستین در راه فهم واقعی‌تر ماجرای مسیح و مهدی علیه السلام به‌شمار آید.

این تحقیق، که فاقد هرگونه پیشینه پژوهشی است، به دنبال پاسخ به این پرسش است که جایگاه و نقش حضرت مسیح در دولت مهدوی از منظر روایات چیست؟ پاسخ به این پرسش - دست کم - این ابهام را می‌زداید که روایات مربوط به حضور حضرت مسیح در عصر ظهور، چه ضرورت و چه معنا و مفهومی دارد؟ و اگر او به نماز حضرت مهدی علیه السلام اقتدا می‌کند، با اینکه سردار دغل‌ستیز دولت مهدوی است و نماد صلیب و دجال و یاجوج و ماجوج را برخواهد انداخت، و قاضی‌القضاة و وزیر خزانه‌دار او نیز خواهد بود، نشانه کدام حقیقت نهفته دینی است؟

اقتدا به نماز حضرت مهدی علیه السلام

اهل بیت پیامبر علیهم السلام تمام اعمال را به بهترین وجه انجام می‌دادند و از فضایل آن غافل نبودند. بدین‌روی، حضرت مهدی موعود نیز براساس روایات، در آغاز قیام خود، نماز جماعت باشکوهی در بیت‌المقدس، قبله اول مسلمانان، برگزار خواهد کرد. او با این حال که سختی‌های اوایل قیام را پیش رو دارد، از این عمل مهم، که عظمت اسلام را به امت‌های دیگر نشان دهد، غافل نخواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۵، ص ۱۴-۱۵). بر اساس این روایات، حضرت عیسی علیه السلام از آسمان نزول می‌کند و در نماز جماعت مسلمانان حاضر می‌شود. امام مهدی علیه السلام به او پیشنهاد می‌کند که امامت نماز را به عهده بگیرد، ولی حضرت مسیح علیه السلام نمی‌پذیرد و دلیل آن را احترام حضرت مهدی علیه السلام نزد امت می‌داند و به صراحت، به منصب امارت و

حضرت مسیح علیه السلام و پیروانش را یک تبعیت سیاسی به حساب آورد. بنابراین، عیسی بن مریم علیه السلام، در نماز با حضرت مهدی علیه السلام به شریعت آخرین پیامبر عمل می کند. در آن دوره، ایمان یهود و نصارا به حضرت عیسی علیه السلام ایمان و التزام به دین مبین اسلام و قبول کردن رهبری امام مهدی علیه السلام به عنوان جانشین پیامبر اسلام علیه السلام خواهد بود، و این مقدمات همراهی آنان با مسلمانان است. در پی این همراهی و پیروی، جهان با جنگ و خونریزی کمتری فتح خواهد شد و کسانی که حضرت مهدی علیه السلام را نمی شناختند، با اقتدای حضرت مسیح به او دست از جنگ برمی دارند و جز پیروان ایشان می شوند. پس می توان تأثیرات اقتدای حضرت مسیح علیه السلام به نماز حضرت مهدی علیه السلام را در اموری چند برشمرد:

یک. حقانیت جهانی حضرت مهدی علیه السلام به اثبات می رسد. دو. طاغیان یهودی و مسیحی با این اقتدا، ساکت و تسلیم می شوند. سه. اهل کتاب تابع امام مهدی علیه السلام می شوند. چهار. جهان با کمترین جنگ و خونریزی فتح می شود.

وزارت در دولت مهدوی

بی تردید، می توان گفت: در حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام، کارگزاران دولت از بزرگان و نیکان امتاند. از روایات استفاده می شود که وزیران این دولت را ترکیبی از پیامبران، جانشینان آنان، تقوای پیشگان و صالحان زمان ظهور و امت های پیشین، و برخی از سران و بزرگان اصحاب پیامبر علیه السلام تشکیل می دهند که نام برخی از آنان بدین گونه است: حضرت عیسی علیه السلام، هفت تن از اصحاب کهف، یوشع وصی حضرت موسی علیه السلام، مؤمن آل فرعون، سلمان فارسی، ابودجانة انصاری، مالک اشتر نخعی و قبيله همدان (طیسی، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

افزون بر روایات یادشده، در روایات دیگری نیز آمده است که حضرت عیسی علیه السلام به وزارت امام زمان علیه السلام انتخاب می شود. در این روایات، از حضرت مسیح علیه السلام به عنوان وزیر، حاجب، مشاور، فرمانده سپاه و مسئول اموال در حکومت ایشان یاد شده است. از افراد دیگر نیز به عنوان وزیر نام برده شده است. حضرت مسیح خطاب به حضرت مهدی علیه السلام می گوید: من به عنوان وزیر مبعوث گردیده ام، و امیر نیستم. در این هنگام، مسلمانان با امام خود نماز می گزارند و فرزند حضرت مریم علیه السلام به آن حضرت اقتدا می کند (ابن حماد، ۱۴۲۴ق، ص ۳۴۷).

۲. امام محمدباقر علیه السلام خطاب به خیمه فرمودند: «ای خیمه، زمانی خواهد آمد که مردم خدا را نشناسند، و توحید را ندانند، تا اینکه دجال خروج کند و عیسی بن مریم علیه السلام از آسمان فرود آید. و خداوند دجال را به دست او به قتل می رساند، و با مردی از اهل بیت من نماز می خواند. آیا نمی بینی که عیسی پشت سر ما اهل بیت نماز می خواند، درحالی که او پیامبر است. آگاه باش که ما اهل بیت از او برتریم» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸۷).

۴. در روایت دیگری آمده است که عیسی بن مریم علیه السلام از امامت جماعت مسلمانان خودداری می ورزد و آن مقام را شایسته حضرت مهدی علیه السلام می داند؛ زیرا در حکمت الهی، پسندیده نیست که پیامبر آیین پیشین، حاکم مسلمانان گردد. در غیر این صورت، امت اسلامی از داشتن رهبری بزرگ ناتوان و محروم خواهد بود. بدین روی، ابوسعید خدری از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمودند: «از ماست کسی که عیسی بن مریم علیه السلام پشت سرش نماز می خواند» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱).

۵. اقتدای حضرت مسیح علیه السلام به مهدی آل محمد علیه السلام موجب تعجب مسیحیان می شود و تعداد زیادی از آنان با دیدن این صحنه، به نیروهای انقلاب می پیوندند و جز یاران امام زمان علیه السلام می شوند؛ زیرا عمل اقتدای پیامبر مسیحیان به امام مسلمانان، تأیید انقلاب و حرکت جهانی حضرت مهدی علیه السلام است. در حدیث آمده است که عیسی بن مریم علیه السلام چون تصدیق کننده پیامبر اسلام و آیین ایشان است، به درستی جانشین او، یعنی حضرت مهدی علیه السلام نیز شهادت خواهد داد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

از این روایات، معلوم می شود که عیسی بن مریم علیه السلام، پیامبری است که در عصر ظهور بزرگ حضرت مهدی علیه السلام صرفاً به وظایف وزارتی خود، یعنی تأیید ظهور و یاری همه جانبه آن حضرت خواهد پرداخت و رسالت دیگری نخواهد داشت. معلوم است که دیدن اقتدای حضرت مسیح به حضرت مهدی علیه السلام، جامعه مسیحیان و یهودیان را به فکر فرو می برد و در بر انگیختن همراهی آنان با حضرت مهدی علیه السلام تأثیر بسزایی می گذارد، تا جایی که تعداد زیادی از مسیحیان و یهودیان به تبع حضرت مسیح علیه السلام، در نماز به امام مهدی علیه السلام اقتدا می کنند. همچنین معلوم است که وقتی آنان در نماز، که فرع رکنی دین اسلام است، به امام مسلمانان اقتدا می کنند، به این معناست که به طور کامل، تسلیم دین اسلام شده اند. بنابراین، می توان این تبعیت

خورشید تبدیل شده است. این نماد از شش هزار سال پیش از این در بین مهرپرستان ایرانی به کار می‌رفته و به همراه قدرت یافتن مهرپرستان و به سبب جنگ‌های طولانی بین ایران و یونان، به غرب رفته است (ربیع‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۴-۵).

در باور مسیحیان، حضرت عیسی علیه السلام توسط یهودیان به صلیب کشیده شد و در راه گناهان مسیحیان جان داد (انجیل متی، باب ۲۷، بندهای ۳۲ - ۴۴؛ رساله اول قرتیان، باب ۱۵، بندهای ۳ - ۸).

حال، این صلیب، که نماد شرک و خرافه‌پرستی است، در بین مسیحیان رواج داده شده و به گواهی روایات، در عصر ظهور، به دست حضرت عیسی علیه السلام شکسته می‌شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله در این زمینه می‌فرماید: «قسم به آنکه جانم در دست اوست، به زودی فرزند مریم در میان شما نازل می‌شود. او حاکم و امامی عادل است و صلیب را می‌شکند» (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴۴). در روایتی دیگر می‌فرماید: «سوگند به آنکه جانم در دست اوست، زود است که فرزند مریم (مسیح) به عنوان داوری عادل در میانشان فرود آید و صلیب را بشکند، خوک را بکشد، جزیه را برقرار کند و آن قدر از اموال [به مردم] بدهد که دیگر کسی آن را نپذیرد، و وضع آن گونه شود که یک سجده برای خدا بهتر از دنیا و هر چه در آن هست خواهد شد (ابن‌حنبل، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۴۲؛ ابن‌ماجه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۳۶۳). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «میان من و عیسی، پیامبر دیگری نیست. و او نزول خواهد کرد. پس هنگامی که او را دیدید او را بشناسید: او مردی چهارشانه، درشت اندام و سرخ و سفید گونه است. گویی از سرش قطرات آب می‌چکد، با اینکه آبی بر سرش نریخته است. او صلیب را می‌شکند...» (ابوداود، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۱).

از این گفت‌وگو می‌توان فهمید که حضرت عیسی علیه السلام صلیب، نماد مسیحیت، را می‌شکند. این سیره و عمل ایشان در بدو حکومت مهدوی، مقابله با رسوم بی‌پایه مسیحیان است تا برای آنان و پیروان دیگر ادیان درسی باشد که دنباله‌رو نمادها و علامت‌های غلط به‌جامانده از اجدادشان نباشند. شکستن صلیب یعنی: نابود کردن نمادهای کفر و الحاد؛ نمادهایی که موجب گمراه شدن اذهان مردم شده است؛ مردمی که سال‌هاست فکر می‌کنند پیامبرشان توسط یهودیان به صلیب کشیده شده، درحالی که چنین قضیه‌ای واقع نشده است. آن حضرت با شکستن این نماد کفرآلود، می‌خواهد به امت

در حدیث دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: «عیسی علیه السلام هنگام سپیده صبح، در میان دو جامه زرد زعفرانی فرود می‌آید. بدنش سفید، مویش بور و میانه زلفش از هم باز است، گویی از سرش روغن می‌چکد، و سلاحی در دست دارد. صلیب را می‌شکند، خوک را می‌کشد و دجال را به هلاکت می‌رساند. او مسئول اموال قائم علیه السلام می‌شود، اصحاب کهف معاونان او خواهند بود. او وزیر دست راست و پرده‌دار و نایب قائم است، و هم او به کرامت حجت‌بن‌الحسن امنیت را در مغرب و مشرق می‌گستراند» (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴۴).

تعلیمی از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت می‌کند که حضرت عیسی علیه السلام در طلوع صبح فرود می‌آید و در دست او حربه‌ای است که به وسیله آن صلیب‌ها را می‌شکند و خوک‌ها را می‌کشد و اموال قائم علیه السلام را ضبط و جمع‌آوری می‌کند. او وزیر، امین قائم علیه السلام، حاجب و نایب اوست (بحرانی، بی‌تا، ص ۳۰۷).

بر اساس این روایات، می‌توان حدس زد که این وزیران در رده‌های بعدی حکومت و سیاست قرار دارند و حضرت عیسی علیه السلام در این میان، به عنوان رئیس‌الوزراء، قاضی‌القضاة (کورانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۹) و فرمانده کل قوای حضرت مهدی علیه السلام (کورانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۱۳) در رأس امور مهم دولت فراگیر او خواهد بود. معاونان او اصحاب کهف‌اند؛ اصحابی که در روایات، از یاران حضرت مهدی علیه السلام به‌شمار آمده‌اند. معلوم است که معاونان حضرت عیسی علیه السلام در واقع معاونان حضرت مهدی موعود هستند. بنابراین، هیچ تعارضی میان روایاتی که اصحاب کهف را از یاران حضرت مهدی علیه السلام دانسته‌اند با روایاتی که آنان را از یاران حضرت عیسی معرفی کرده‌اند دیده نمی‌شود. او در این پست، وظایفی دارد که در روایات به بخشی از آنها، یعنی شکستن صلیب، کشتن خوک و قتل دجال اشاره شده است.

شکستن صلیب

بر اساس برخی گزارش‌ها، صلیب نمادی چلیپایی است که مهرپرستان ایرانی نخستین بار آن را به عنوان نماد دین تازه‌شان به کار بردند. چهار شاخه این نشان چلیپایی نمایانگر چهار عنصر اصلی (آب، باد، خاک و آتش) بود که آریاییان نخستین، بدان باور داشتند. نشان چلیپا از ایران برخاسته و در سیر زمانی و مکانی خود، در روم، به صلیب و در ایران، نخست به ستاره و سپس به نماد شیر و

خاصی اشاره دارد؟ و نیز اینکه وی به دست چه کسی و چرا به هلاکت می‌رسد؟

«دجال» در لغت عرب، صفت مبالغه است و از دَجَل به مفهوم فریب، نیرنگ و دروغ گرفته شده است. پس «دجال»، موعود کذاب منافق است. از این رو، گفته می‌شود که حق را با باطل می‌آمیزد، و او بعد از ظهور یا همراه ظهور حضرت مهدی علیه السلام خروج می‌کند (فراهیدی، بی تا، ج ۶ ص ۸۰). در انجیل، این واژه نخستین بار، به معنای ضد مسیح به کار رفته است (عهد جدید، نامه اول یوحنا، ب ۳، ۴).

دغدغه وجود دجال و انحرافاتش که امت‌ها را به بیراهه می‌کشاند، در میان مسیحیان سابقه‌ای دیرینه دارد. در کتاب مقدس می‌خوانیم: «در آن روزها، اگر کسی به شما بگوید که مسیح به فلان جا آمده است، یا او اینجا یا آنجا است، باور نکنید؛ چون از این مسیح‌ها و پیغمبران دروغین زیاد خواهند آمد و حتی معجزه نیز خواهند کرد، به گونه‌ای که اگر ممکن بود، حتی برگزیدگان خدا را هم گمراه می‌کردند» (انجیل متی، باب ۲۴، بندهای ۲۳ و ۲۴). این عبارت نشان می‌دهد که دجال چگونه برای فریب دادن مردم، حتی به ابزار معجزه‌آسا نیز متوسل می‌شود. و همین است که مبارزه با وی را دشوار می‌کند و ضرورت ظهور یک پیامبر انسان‌شناس و یک انسان الهی برای مبارزه با او را اثبات می‌کند.

با توجه به آنچه از انجیل ذکر می‌شد، می‌توان گفت: دجال در ادبیات مسیح، یک جریانی بدیل در برابر پیامبر و پیامبران راستین است. او بدل واقعیت است که با حيله‌ها و ترفندهای فریب‌کارانه، حتی برخی دین‌داران ناآگاه را می‌فریبد. چنان‌که خواهیم گفت، این جریان همیشه و در زمان هر مصلح و پیامبری بوده است و حتی در پایان تاریخ، قرار است به اراده لایزال خداوندی، همه زمین از آن صالحان باشد. در هر حال، اگر دجال خاص را بپذیریم، روایاتی که درباره سرنوشتش می‌آوریم بیانگر آن است که توسط حضرت مهدی علیه السلام و یا حضرت عیسی علیه السلام به هلاکت می‌رسد. اگر دجال عام را بپذیریم، حضرت مهدی علیه السلام با یاری حضرت عیسی علیه السلام استعمار با روش‌های فریبش و مظاهر فساد و گمراهی را برمی‌چیند و این پایانی است برای جریان عمومی دجالان.

در کتاب مقدس، عبارت‌هایی وجود دارد که خبر از کشته شدن دجال توسط حضرت عیسی علیه السلام می‌دهد: «آن‌گاه آن بی‌دین ظاهر

بفهماند که اشتباه فکر کرده‌اند؛ زیرا او را نه به صلیب کشیده‌اند و نه کشته‌اند (صدر، ۱۳۸۴، ص ۵۱۷).

کشتن خوک

خوکی که در خشکی زندگی می‌کند حیوانی است نجس‌العین و حرام گوشت. خداوند در قرآن، خوردن گوشت آن را حرام شمرده است: «بر شما حرام شده است مردار و خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد» (مائده: ۳). خوک نجاستش ذاتی است و در فقه اسلامی، یکی از نجاست‌های یازده‌گانه است و به هیچ وسیله‌ای تطهیر نمی‌شود. حضرت عیسی علیه السلام در عصر ظهور، با کشتن این حیوان نجس‌العین، به تمام کسانی که گوشت خوک را حلال می‌دانند، می‌فهماند که خوک نجس و خوردن گوشتش حرام است. در روایتی دیگر، رسول اکرم صلی الله علیه و آله بعد از توصیف حضرت عیسی علیه السلام به این مطلب می‌پردازند که او صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد (ابوداود، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۱). در نقلی دیگری فرمودند: «عیسی علیه السلام پس از نزول، خوک را می‌کشد» (بحرانی، بی تا، ص ۳۰۷). معلوم است که خورندگان گوشت خوک، خوک کشته شده را می‌خورند و با کشتن آن مشکلی ندارند. علاوه بر این خوک در اینجا به معنای جنس خوک است، نه یک رأس خوک؛ زیر یک خوک کشتن پیام خاصی را نمی‌رساند. از سوی دیگر، منقرض کردن و کشتن همه خوک‌ها نیز عملاً ناممکن است. همچنین کشتار فراگیر حیوانات توسط یک وزیر الهی برای براندازی و تغییر یک رفتار غلط، قابل درک نیست. حال، سخن بر سر این است که کشتن خوک در روایات چه معنا و مفهومی دارد؟ به نظر می‌رسد منظور روایات این باشد که حضرت عیسی علیه السلام خوردن خوک را تحریم می‌کند و رسم خوردن آن را برای همیشه برمی‌اندازد (صدر، ۱۳۸۴، ص ۵۱۷).

کشتن دجال

«دجال» به‌عنوان یک جریان انحرافی در عصر ظهور، که در مقابل حضرت مهدی علیه السلام قرار می‌گیرد، در روایات زیادی مطرح شده است. اذهان بسیاری از افرادی که با این مقوله برخورد کرده، با چالش‌های فراوانی مواجه شده است؛ مانند آنکه دجال چیست؟ آیا دجال یک شخص و یا اشخاص خاصی است؟ و یا به یک دستگاه انحرافی

که به کشته شدن دجال توسط امام مهدی^ع اشاره دارد، از این باب است که حضرت عیسی^ع کارگزار و فرمان‌بردار امام مهدی^ع است. بنابراین، هلاکت دجال توسط مسیح^ع به مثابه هلاکت دجال توسط امام مهدی^ع است.

نابود ساختن یاجوج و ماجوج

بر اساس روایات موجود، «یاجوج و ماجوج» جریانی است انحرافی در عصر ظهور که در مقابل موعود امم قرار می‌گیرد. یاجوج و ماجوج چه کسانی هستند؟ آیا آنان یک قوم خاص و یا دو قوم متحد و منحرفند؟ اگر آنان جریانی در تاریخ بوده‌اند چه پیوندی با یاجوج و ماجوج عصر ظهور دارند؟ نقش و سرنوشت آنان در عصر ظهور چگونه خواهد بود؟

مفهوم «یاجوج و ماجوج» در فرهنگ لغت‌های گوناگون آمده است: *راغب اصفهانی در المفردات* آورده است: «یاجوج و ماجوج از «أج» بتشدید جیم اخذ شده و این دو تشبیه شده‌اند به آتشی که شعله‌ور و افروخته است و همه جا را دربر گرفته می‌سوزاند، و به آبی که مثل موج دریا در اضطراب است؛ زیرا این قوم در همه جا ظلم و ستم می‌کنند و به هر جا برسند آن را به خرابه‌ای تبدیل می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴).

برخی معتقدند: یاجوج و ماجوج دو اسم اعجمی هستند که با همزه (یاجوج و ماجوج) و بدون همزه (یجوج و مجوج) قرائت شده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۸۵).

قرآن کریم وقایعی درباره برخی اقوام ذکر کرده که برای آیندگان مایه پند و عبرت است. از جمله، درباره قوم یاجوج و ماجوج در سوره‌های «انبیاء» و «کهف» آیاتی آمده که تفاسیر آنها را تبیین کرده‌اند. برخی معتقدند که یاجوج و ماجوج دو قبیله از نسل حضرت آدم و از فرزندان یافث بن نوح‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۹۱). در شرح قول خداوند که فرمود: «به‌راستی که یاجوج و ماجوج در زمین مفسدند» گفته‌اند که آنان به مردم یورش می‌بردند و آنها را می‌کشند و گوشت آنها و گوشت حیواناتشان را می‌خوردند. زمان خروجشان بهار بوده. آنها همه سبزه‌ها را می‌خوردند و هرچه را خشک بود می‌بردند. در آینده نیز فساد خواهند کرد (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۳۸۷). همچنین قرآن اشاره دارد به اینکه این دو قوم از بین نرفته‌اند. در آیه شریفه می‌خوانیم: «تا وقتی که راه بر

خواهد شد، که خداوند عیسی با نفس دهان خود، او را هلاک خواهد کرد و با درخشندگی ظهور خویش، او را نابود خواهد ساخت» (عهد جدید، دوم تسالونیکیان، باب ۲، بند ۸).

در روایات شیعه، درباره سرنوشت دجال، دو نوع گزارش به چشم می‌خورد: در گزارش اول، آمده است: حضرت مهدی^ع دجال را به سزای عملش می‌رساند. در گزارش دوم، دجال توسط حضرت عیسی^ع به هلاکت می‌رسد. پیامبر اکرم^ع فرمودند: «آن روز، با دجال هفتاد هزار یهودی خواهد بود که همه آنها دارای اسلحه و شمشیر زینت شده هستند. وقتی دجال به عیسی^ع نظر می‌کند (از ترس و یا خجالت) آب می‌شود؛ آنچنان که قلع و سرب [در آتش] ذوب گردد، یا آنچنان که نمک در آب. آن‌گاه فرار می‌کند و عیسی^ع می‌گوید: من باید ضربه‌ای به تو بزنم که از آن جان سالم به در نبری، و او را گرفته، به قتل می‌رساند» (سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۶۷).

از امام صادق^ع روایت شده است که فرمودند: «قائم همان است که بعد از غیبت خود، قیام می‌کند و دجال را می‌کشد و زمین را از هر جور و ستمی پاک می‌کند» (صدوق، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵). جعفر بن محمد *الفزاری* می‌گوید: امام محمدباقر^ع در تفسیر آیه ۱۵۸ سوره انعام «روزی که بعضی آیات قهر و غضب خدای تو بر آنها برسد، البته آن روز هیچ‌کس را ایمان نفع نبخشد، اگر از آن پیش ایمان نیاورده یا در ایمان کسب خیر و سعادت نکرده باشد...».

در روایات غیرشیعی آمده است که حضرت عیسی^ع در کنار دروازه‌ای به نام «لد شرقی» دجال را به سزای عملش می‌رساند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۵ و ۸۴؛ ابن‌ماجه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۳۶۱). مطابق روایتی دیگر، رسول خدا^ص فرمودند: «عیسی بن مریم نزول می‌کند. پس زمانی که دجال او را دید، ذوب می‌شود؛ همان‌گونه که ذنبه ذوب می‌شود. سپس دجال را می‌کشد. و یهود از مسیح جدا می‌شوند و کشته می‌شوند، تا جایی که سنگ می‌گوید: ای بنده مسلمان خدا، این یهودی است؛ بیا و او را بکش» (ابن‌حماد، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۲). همچنین فرمودند: «دجال در اتم خروج خواهد کرد و خداوند عیسی بن مریم را، که شبیه عروقه بن مسعود است، فرستاده، او را می‌کشد» (ابن‌کثیر، ۱۳۸۴، ص ۹۳-۹۴).

شاید بتوان گفت که دجال توسط حضرت مسیح، که در خدمت سپاه و دولت امام مهدی^ع قرار دارد، به هلاکت می‌رسد، و روایاتی

خوانده شده‌اند. به گمان برخی دیگر، آنان اقوام وحشی تاتاری هستند که به نام‌های «خزر» و «تتر» و «ترک» شناخته می‌شوند (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۱-۷۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۵۱۴-۵۱۵).

به نظر می‌رسد که یاجوج و ماجوج انسان‌هایی وحشی، جنگ‌جو و خون‌ریز هستند. اما برخی صفات و خصوصیات که در روایات آمده با واقعیت فاصله زیادی دارد؛ از جمله: قد بلند، و گوش‌هایی پهن و عریض. می‌توان این دسته روایات را، که توصیفات عجیب و غریبی از یاجوج و ماجوج به دست می‌دهند، به شدت وحشی‌گری و کشت و کشتار این قوم ظالم و ترسناک تفسیر کرد. تمام گروه‌هایی که بر ضد یک انقلاب نوظهور و یا بر ضد یک ملت قدم برمی‌دارند، با برنامه و زمان‌بندی مشخصی کارهایشان را پیش می‌برند و در خصوص زمان و مکان حرکت و محل فرودشان برنامه منظمی دارند تا به مشکل برنخورند. یاجوج و ماجوج نیز زمان حرکت و خروجشان را طبق برنامه پیش می‌برند (ر.ک: مقدسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۶).

اما درباره فرجام آن قوم، در برخی روایات آمده است که آنها با گذشتن از کوه‌ها و سرزمین‌های هموار، به دریاچه طبریه می‌رسند. در این هنگام، خداوند به حضرت عیسی علیه السلام وحی می‌فرستد که بندگانی از بنده‌هایم را فرستادم که هیچ‌کس نمی‌تواند دست به کشتن آنها دراز کند. پس بندگانم را در کوه طور نگه‌داری فرما. و خداوند یاجوج و ماجوج را برمی‌انگیزاند و آنها از هر فراز و نشیبی بر می‌جهند و پیش می‌تازند. گروه پیشتاز آنها به دریاچه طبریه می‌رسند و از آن می‌آشامند، بعد گروه آخر می‌رسند و به سبب تلخی‌اش از آن نمی‌آشامند. پیامبر خدا حضرت عیسی و یارانش در محاصره آنها قرار می‌گیرند» (ابن ماجه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۱۰).

/بوسعید خدری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است که فرمودند: «راه یاجوج و ماجوج گشوده می‌شود و همان‌گونه که خداوند فرموده است: «آنها از هر پشته‌ای می‌تازند» در همه جای زمین حاضر می‌شوند و مسلمانان از آنها کناره می‌گیرند و به شهرها و دژهای خود می‌روند. یاجوج و ماجوج از نه‌ری می‌گذرند و همه آن را می‌نوشند تا آن که خشک شود. گروهی دیگر، که از آنجا می‌گذرند، می‌گویند: قبلاً در اینجا آب بوده است. [پس] بر اهل زمین پیروز شده، می‌گویند: کار مردم زمین را تمام کردیم. حال باید با اهل آسمان بجنگیم. یکی از آنها تیری به آسمان می‌افکند، اما خون‌آلود

یاجوج و ماجوج گشوده شود و آنها از هر پشته‌ای بتازند» (انبیاء: ۹۶).
نوالقرنین بعد از آنکه سد را ساخت، گفت: این سد رحمتی است از جانب پروردگار؛ یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ کرد. در آیه ۹۸ سوره کهف «وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا» وعده‌ای است که خداوند در خصوص آن سد داده بوده که به زودی در نزدیکی‌های قیامت آن را از میان برمی‌دارد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۵۰۶-۵۰۵).

با توجه به آیه ۹۸ کهف، یاجوج و ماجوج به دست نوالقرنین به هلاکت نرسیدند، بلکه او با ساختن سد، از فساد و ورود آنها به میان مردم جلوگیری کرد. اما باز شدن سد، که آیه ۹۶ سوره «انبیاء» به آن اشاره می‌کند، از نشانه‌های قیامت است. در عصر ظهور، سد شکسته می‌شود و آنها از پشت سد بیرون می‌آیند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۶۰).

درباره این قوم، در روایات آمده است که آنها سه صنف‌اند: عده‌ای طول قامتشان بیست و پنج؛ عده‌ای قدشان صد و پنج و عرض هفتاد و پنج؛ و عده‌ای دیگر یک گوش را تشک و گوش دیگرشان را لحاف قرار می‌دهند. آنها به هر حیوانی، وحشی و اهلی برخورد کنند آن را می‌خورند و به هر آبی هم برسند آن را می‌آشامند. عمرشان طولانی و زیاد است، به حدی که هیچ مردی از آنان نمی‌میرد، مگر آنکه هزار فرزند از نسل خود را ببیند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۸۷).

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «دنیا هفت اقلیم است: یاجوج و ماجوج، روم، چین، زنج، قوم موسی و اقلیم بابل» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۷). علامه مجلسی در بیان این حدیث می‌نویسد: «شاید مقصود بیان اقلیم جهان است از نظر ساکنان آنها، و بیان اختلاف صورت و رنگ و طبع آنها. اگر منظور حصر بشر در آنها باشد، اقلیم بابل شامل عرب و عجم است و اقلیم چین شامل همه ترک‌ها و اقلیم زنج شامل هندیان. بسا مقصود بیان اصناف عجیب آدمی باشد، و این روشن‌تر است، و مقصود از قوم موسی اهل جابلقا و جابرسا است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۱۱۸).

برخی بر این باورند که ممکن است یاجوج و ماجوج از اقوام وحشی سیت‌ها و سکاها باشند که در اراضی شمالی و شمال شرقی دریای سیاه می‌زیسته و در زبان‌های اروپایی به «گوگ و ماگوگ»

خلق می‌کند، و این دود در دماغ آنها داخل می‌شود، و صبح می‌کنند درحالی که مرده‌اند» (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۱-۳۸۲).

طبق برخی از روایات، هلاکت این دو قوم توسط جنیان صورت می‌پذیرد. ابوجریح می‌گوید: پیامبر ﷺ بعد از بیان ماجرای نزول حضرت عیسیٰ ﷺ، فرمودند: «... این درحالی است که یاجوج و ماجوج خروج کردند. پس عیسیٰ مؤمنان را به کوه طور می‌برد و در آنجا متحصن می‌شوند» (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۴۴). خداوند عفریت‌های جن را برای مقابله با یاجوج و ماجوج می‌فرستد. آنها این دو قوم ظالم را به هلاکت می‌رسانند؛ وقتی خبر به مسلمانان می‌رسد، شروع به شادمانی می‌کنند (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۷).

ابوسعید خدری از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده است که فرمودند: «خداوند جانورانی همچون کرم پدید می‌آورد که گردن آنها را می‌گیرند و مانند انبوهی از ملخ‌های مرده بر روی یکدیگر می‌افتند. صبحگاهان مسلمانان صدایی از آنها نمی‌شنوند، می‌گویند: چه کسی فداکاری می‌کند و از آنها خبری بیاورد؟ مردی اظهار آمادگی می‌کند و [وقتی می‌رود] می‌بیند همه آنها مرده‌اند. پس مسلمانان را صدا می‌زند: بشارت باد شما را! دشمنانتان هلاک شدند! مردم از خانه‌هایشان خارج می‌شوند و راه را برای چارپایانشان باز می‌کنند. آنها نیز از گوشت بدن کشته‌ها تغذیه می‌کنند؛ چنان که گویی از گیاهان تناول می‌کنند» (ابن ماجه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۳۶۴).

داوری حضرت مسیح ﷺ در دولت مهدوی

یکی از مهم‌ترین مناصب و پست‌ها در هر حکومت، منصب قضاوت و داوری است که از سختی و پیچیدگی خاصی برخوردار است. در منابع اسلامی، شرایط و ویژگی‌های خاصی برای قاضی ذکر است؛ از جمله اینکه قاضی باید مجتهد، امین، باتقوا، صادق، زیرک و باهوش باشد. همچنین باید از پشتکار و همت بالایی برخوردار باشد تا قبل از حکم دادن و داوری کردن، به خوبی و با دقت، به بررسی مسائل پرونده بپردازد. این داوری دقیق سنت حسنة تمام پیامبران الهی است، به‌ویژه پیامبرانی که مدتی از عمرشان عهده‌دار حکومت بودند. از جمله، حضرت داود ﷺ، حضرت سلیمان ﷺ و پیامبر اسلام ﷺ؛ هر یک از این بزرگان به روش خاصی که مقتضای شرایط و عصر حضورشان بوده قضاوت کرده‌اند.

در روایت دیگری از امام حسین ﷺ آمده است: «اگر از دنیا باقی

به سوی او بر می‌گردد. پس می‌گویند اهل آسمان را کشتیم» (ابن ماجه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۱۶).

در کتاب مقدس مسیحیان، درباره قوم یاجوج و جوج یا یاجوج و ماجوج آمده است که آنها با نیرنگ شیطان، سپاه عظیمی را برای جنگ و حمله به اورشلیم تشکیل می‌دهند و سرانجام، با اراده الهی به هلاکت می‌رسند. در مکاشفه بیستم می‌خوانیم: «پس از پایان آن هزار سال، شیطان از زندان آزاد خواهد شد. او بیرون خواهد رفت تا قوم‌های گوناگون، یعنی یاجوج و ماجوج را فریب داده، برای جنگ متحد سازد. آنان سپاه عظیمی را تشکیل خواهند داد که تعدادشان همچون ماسه‌های دریا بی‌شمار خواهد بود. ایشان در دشت وسیعی، خلق خدا و شهر محبوب اورشلیم را از هر سو محاصره خواهند کرد. اما آتش از آسمان، از سوی خدا خواهد بارید و همه را خواهد سوزاند.» (عهد جدید، مکاشفه بیستم، بندهای ۷-۹).

در روایتی آمده است که حضرت عیسیٰ ﷺ با مسلمانان بعد از غلبه بر یاجوج و ماجوج به سوی بیت‌المقدس بازمی‌گردند. می‌گویند سختی جنگ تمام شد و فروکش کرد. سپس زمین به اذن خداوند متعال، تمام گنج‌هایی را که از اول دنیا در خودش جای داده است، خارج می‌کند. عیسیٰ بن مریم ﷺ و مؤمنان سال‌ها در بیت‌المقدس زندگی می‌کنند. سپس خدای عزیز بادی را می‌فرستد تا ارواح مؤمنان را قبض کند (کورانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۱۳).

در نقلی دیگر آمده است: «یاجوج و ماجوج خروج می‌کنند و خداوند متعال یاجوج و ماجوج را به دست حضرت عیسیٰ ﷺ به هلاکت می‌رساند و اثری از آنان در زمین باقی نمی‌ماند...» (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۷). در این دو قول، به صراحت بیان شده است که حضرت عیسیٰ ﷺ با یاجوج و ماجوج می‌جنگد و سرانجام، همه آنها را به هلاکت می‌رساند.

اما در برخی روایات، گفته شده است که یاجوج و ماجوج با دعای حضرت عیسیٰ ﷺ نابود می‌شوند، نه با جنگ و خون‌ریزی. در این زمینه گفته شده است: «پس خدای متعال دعای عیسیٰ ﷺ و اصحابش را بر هلاکت یاجوج و ماجوج مستجاب می‌کند، سپس مردم در کنار هم زندگی می‌کنند...» (کورانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۱۳). نیز آمده است: «... عیسی دو دستش را به طرف آسمان بالا می‌برد و مؤمنان هم به تبع او، این کار را می‌کنند؛ از خدا می‌خواهند که یاجوج و ماجوج را به هلاکت برساند. خداوند دودی

دادگر در میان شما نازل می‌شود...» (کورانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۲۹).

در روایتی دیگر از آن حضرت آمده است که عیسی بن مریم علیه السلام در میان امت من، داوری دادگر خواهد بود؛ کینه و دشمنی را از میان مردم برطرف می‌سازد و به اندازه‌ای ثروت و مال می‌ریزد که دیگر کسی آن را قبول نمی‌کند؛ خشم و آزار از هر جنبنده‌ای برداشته می‌شود و سرتاسر زمین مانند نقره نرم می‌شود» (سیدبن طاووس، بی تا، ص ۶۷). به گفته پیامبر علیه السلام، او بین اهل تورات به تورات، بین اهل انجیل به انجیل، بین اهل زبور به زبور، و بین اهل فرقان به فرقان نشان قضاوت می‌کند» در روایتی دیگر، رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «کتاب‌ها را از انطاکیه جمع می‌کند، تا اینکه قضاوت می‌کند. بین اهل مشرق و مغرب و حکم می‌نماید؛ بین اهل تورات با توراتشان و اهل انجیل با انجیلشان و اهل زبور با زبورشان و اهل فرقان با فرقانشان...» (کورانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۲۸).

در انجیل می‌خوانیم: «اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آن‌گاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند، به قسمی که میش‌ها را از بزها جدا می‌کند» (انجیل متی، باب ۲۵، بندهای ۳۱ - ۳۳).

خزانه‌داری

مسئول خزانه‌داری کسی است که بودجه حکومتی را در دست دارد و بر اینکه چه مقدار و در کجا و چگونه مصرف شود اشراف و نظارت دارد. در روایات اسلامی، این مسئولیت مهم و خطیر توسط موعود علیه السلام به حضرت مسیح واگذار شده است. اما ایشان محدودیتی برای مصرف اموال ندارد؛ زیرا در زمان ظهور، زمین تمام اموال خود را به امام مسلمانان عرضه می‌کند. با وجود این، دولت مهدوی مشکل کمبود بودجه نخواهد داشت. دستور داده می‌شود به هر کس که می‌خواهد از اموال حکومتی ببخشد، و به حدی از این ثروت‌ها بین مردم تقسیم می‌شود که هیچ نیامندی پیدا نمی‌شود تا به او مال بخشیده شود (مفید، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۵-۳۵۶).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «عیسی بن مریم علیه السلام هنگام سپیده صبح، در میان دو جامه زرد زعفرانی فرود می‌آید، بدنش سفید، مویش بور و میانه زلفش از هم باز است، [از فرط درخشندگی] گویی از سرش روغن

نماند مگر یک روز، خدا آن روز را طولانی و دراز گرداند تا مردی از فرزندان من خروج کند که دنیا را از عدل و قسط پر کند؛ همچنان که از جور و ظلم پر شده بود» (صدوق، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۵). این حدیث که - دست کم - به صورت متواتر معنوی از رسول خدا و امامان معصوم علیهم السلام رسیده است، سیره حضرت مهدی علیه السلام را در قضاوت بیان می‌کند.

روش قضاوت حضرت مهدی علیه السلام مانند روش ظهور و پیروزی‌اش، بی سابقه است. او همانند نیاکان پاک و صدیقش، عادلانه و انسانی و بر اساس حق و عدالت قضاوت می‌کند و با یک ویژگی از آنها متمایز می‌شود، و آن ویژگی این است که آن حضرت در دستگاه قضایی خویش، بر اساس آگاهی و اطلاعات خود درباره رخدادها و حوادث داوری می‌کند. از این رو، نه به انتظار گواهی گواهان می‌ماند، و نه دلایل و مدارک و شواهدی که ادعا را ثابت کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۲، ص ۳۲۰ و ۳۳۹).

امام ششم شیعیان شیوه قضاوت حضرت مهدی علیه السلام را «قضاوت با علم و آگاهی درونی خود» بیان می‌کند، و اینکه ایشان از باطن و درون همه اطلاع دارد. از امام صادق علیه السلام روایت است که فرمودند: «او در بین مردم، همچون داود علیه السلام قضاوت می‌کند و به دلیلی نیاز ندارد. خدا به او الهام می‌کند تا مطابق علم خود قضاوت کند، و از باطن همه اطلاع می‌دهد و از روی قیافه، دوست را از دشمن تشخیص می‌دهد. خدا می‌فرماید: «همانا در این عذاب، نشانه‌هایی برای هوشمندان است و آن راهی استوار است» (مفید، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۱). این روایت به شیوه و روش قضاوت حضرت مهدی علیه السلام اشاره می‌کند.

اما بر اساس روایات، یکی از قاضیان و قاضی القضاة مهدی علیه السلام حضرت عیسی علیه السلام است. بنابر برخی روایات، امام زمان علیه السلام برای تسریع در اداره حکومت، امر قضاوت را به حضرت عیسی علیه السلام واگذار می‌کند و او به عنوان قاضی القضاة این امر را همانند امور دیگر، به خوبی انجام می‌دهد. روش قضاوت حضرت عیسی علیه السلام همانند حضرت مهدی علیه السلام بدون نیاز به شاهد است. از مهم‌ترین کارهای حضرت عیسی علیه السلام پس از بازگشت، قضاوت عادلانه و ستاندن حقوق انسان‌هاست، و او هر کس را موافق اعمالش جزا خواهد داد. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره روش داوری حضرت عیسی علیه السلام فرمودند: «قسم به آن کسی که جانم در دست اوست، به یقین، به همین زودی، پسر مریم به عنوان داوری

ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، ۱۴۲۴ق، *سنن ابن ماجه*، تحقیق یوسف الحاج احمد، بیروت، مکتبه ابن حجر.

ابوداود، سلیمان بن اشعث، ۱۴۲۰ق، *السنن*، ج سوم، بیروت، دارالفکر.

بحرانی، سیدهاشم، بی تا، *حلیة الأبرار فی احوال محمد وآله الأطهار*، قم، مؤسسه معارف اسلامیة.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۹ق، *الألفین*، ترجمه مرتضی وجدانی، ج دوم، قم، هجرت.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات*، بیروت، دارالعلم.

ربیع زاده علی، ۱۳۸۷، «از چلیپای ایرانی تا صلیب رومی»، *چیستا*، ش ۲۵۲، ص ۴-۵. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.

سیدین طاووس، علی بن موسی، بی تا، *فتنه و آثروبهای آخر الزمان*، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران، اسلامیة.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۱ق، *الحاوی للفتاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

صدر، سیدمحمد، ۱۳۸۴، *تاریخ پس از ظهور*، ترجمه حسن سجادی پور، تهران، موعود عصر.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۴، *کمال الدین و تمام النعمه*، ترجمه محمدباقر کمره ای، تهران، اسلامیة.

_____، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۴۱۷ق، *أمالی*، قم، مؤسسه البعثة.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طیبی، نجم الدین، ۱۳۸۰، *چشم اندازی به حکومت مهدی*، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

فرهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *العین*، تحقیق مهدی محرمی و ابراهیم سامرانی، قم، دارالهجره.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر قمی*، تصحیح سیدطیب جزایری، ج سوم، قم، مؤسسه دارالکتاب.

کورانی، علی، ۱۴۲۸ق، *معجم احادیث المهدی*، زیر نظر علی کورانی، قم، مؤسسه معارف اسلامیة.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، بی تا، *الإرشاد*، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، ج دوم، تهران، اسلامیة.

مقدسی، یوسف بن یحیی، ۱۴۱۶ق، *عقد الدرر فی أخبار المنتظر*، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

می چکد، و سلاحی در دست دارد و صلیب را می شکند، خوک را می کشد و دجال را به هلاکت می رساند. او مسئول اموال قائم ع می شود» (کورانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۲۸). همچنین آن حضرت فرمودند: «قسم به آن کسی که جانم در دست اوست، به یقین، به همین زودی پسر مریم به عنوان داوری دادگر در میان شما نازل می شود، صلیب را می شکند و خوک را می کشد، و جزیه می گیرد، و آنقدر اموال می دهد که دیگر کسی قبول نمی کند» (کورانی، ۱۴۲۸، ص ۴۲۹).

نتیجه گیری

نقش حضرت مسیح در دولت امام مهدی ع، پرده دیگری از مهدویت است. اقامه نماز به امامت حضرت مهدی ع و با اقتدای حضرت مسیح به ایشان نماد پیوستگی عنصر دیانت و امامت در نظام سیاسی موعود امت هاست. جایگاه حضرت مسیح در این دولت، جایگاه علی بن ابی طالب در دولت حضرت محمد ص است. او وزیر حضرت مهدی ع است. نخستین گام های این وزارت شکستن بت های اعتقادی بر ساخته تاریخ ادیان است. شکستن صلیب، کشته شدن خوک، کشته شدن دجال و نابودی یاجوج و ماجوج به دست وی گام های نخستین و مهم وی در جایگاه وزارت است. با برداشته شدن این آفت ها، نوبت به مهم ترین ارکان دولت جهانی مهدی ع، یعنی قضاوت و اقتصاد می رسد. پس اصولاً نقش حضرت مسیح در جمع یاران حضرت مهدی ع، نقش طولی است. بنابراین، او قاضی القضاة و وزیرالوزرای دولت جهانی خواهد بود و به احتمال قوی، سیصد و سیزده یار حضرت مهدی ع، که کارگزاران منویات دولت جهانی او هستند، در فرمان حضرت مسیح ع خواهند بود. شاید تأکید روایات بر نقش حضرت مسیح در قضاوت و خزانه داری، عطف توجه به مهم ترین رکن دولت حضرت مهدی ع یعنی نظام دادرسی و مالی نیر است.

منابع.....

ابن حنبل، احمد بن، ۱۴۱۴ق، *المسنن*، ج دوم، بیروت، دارالفکر.

ابن حماد، ابوعبدالله نعیم مروزی، ۱۴۲۴ق، *فتن بن حماد*، بیروت، دارالفکر.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن، ۱۳۸۴، *سیمای رستاخیز نشانه ها وقایع و نتایج*،

خلاصه ای از آخرین قسمت تاریخ ابن کثیر، ترجمه یعقوب خوش خبر،

تهران، دارالکتب الاسلامیه.

بررسی تطبیقی تأثیر دعا بر گرایش‌های متعالی انسان از نظر شیعه و مذهب کاتولیک

ali1945reza@gmail.com

مهاجر مهدوی راد / کارشناس ارشد ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۹۵/۱۰/۹ - پذیرش: ۹۶/۳/۳۱

چکیده

دعا در مذهب شیعه و کاتولیک جایگاه ویژه‌ای دارد. اهمیت دعا در این دو مذهب و آثار سازنده آن و نقش مهم گرایش‌ها در نیل به کمال از یک سو، و اهمیت بحث تطبیقی بین این دو مذهب از سوی دیگر، نویسنده را بر آن داشت که به بررسی تأثیر دعا بر گرایش‌ها، که یکی از ساحت‌های وجودی بشر است، از نظر شیعه و کاتولیک بپردازد و وجوه تشابه و تمایز بین آنها را بیان نماید. روش بحث توصیفی - تحلیلی است. دعای شیعه خواندن خدا و میل و رغبت به اوست. کمال نهایی شیعی قرب الهی است. دعای کاتولیک صعود ذهن به سوی خدا و طلب امور خیر است و کمال کاتولیکی تشبه به مسیح. دعا با تأثیر بر گرایش‌های متعالی انسان زمینه‌ساز نیل به کمال است. به فعلیت رساندن کمال طلبی، حقیقت‌جویی، و خداجویی از جمله وجوه اشتراک این دو مذهب، و محوریت معرفت‌بخشی روح‌القدس، اعطایی بودن محبت و امید، تأکید بر فرزندی خدا و امید در دعای کاتولیک؛ و نیز تمرکز بر معرفت‌بخشی از طریق محتوا به‌عنوان زمینه گرایش‌ها، اکتسابی بودن محبت و امید، تأکید بر عبودیت انسان، و توازن بین خوف و رجا در دعای شیعی، از جمله وجوه افتراق تأثیر دعا بر گرایش‌ها از نظر شیعه و کاتولیک است.

کلیدواژه‌ها: دعا، کمال، گرایش، شیعه، کاتولیک.

مقدمه

خویش به وسیله صدا و کلام (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷۹) است. در اصطلاح شیعه، خواندن خدا و به سوی او میل و رغبت پیدا کردن و با او رابطه برقرار کردن است (امینی، ۱۳۹۰)، اعم از آنکه متعلق این خواندن و غرض دعاکننده ستایش خدا یا عرض حاجت یا نیاز (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۵۷) و یا هر امر دیگری باشد.

کمال هر موجود صورت نوعی و فعلیت اخیری است که آن موجود اقتضای آن را دارد (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۳۴). بدین روی، کمال نهایی انسان آخرین مرتبه کمالات ثانوی یا آخرین فعلیت انسانی است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۸۱). کمالی که انسانیت انسان اقتضای آن را دارد، این کمال اخیر قرب الهی است و در متون دینی با عنوان‌های گوناگونی از جمله، «فلاح» (مؤمنون: ۱)، «فوز» (توبه: ۱۰۰)، «زلفی» (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴)، و «سعادت» (هود: ۱۰۸) مطرح شده است. این کمال همچنین امری اختیاری است (انسان: ۳) و در سایه اراده انسان تحقق می‌یابد (نراقی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۴). از این رو، کمال انسان متوقف بر مقدمات عمل اختیاری است که مثلث «میل و آگاهی و قدرت» را تشکیل می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹) و رسیدن به کمال انسانی متوقف بر فعلیت و کمال یافتن حوزه‌های بینش، کنش و رفتار است.

به منظور تبیین نقش دعا در کمال انسان، باید نقش دعا را در سه حوزه «بینش، گرایش و کنش» بررسی کرد. اما از آنجاکه بررسی نقش دعا در هر سه حوزه خارج از حوصله این نوشتار است، در اینجا، تأثیر دعا را بر عمده‌ترین و مهم‌ترین عامل تعالی انسان - یعنی گرایش‌ها که نقش محرک را به سوی کمال ایفا می‌کنند (همان) - بررسی می‌کنیم.

اهمیت گرایش‌ها در رسیدن به کمال، از آن نظر است که رسیدن به کمال اختیاری از راه اراده محقق می‌شود، و در واقع، اراده تبلور میل و گرایش فطری است؛ به این معنا که هیچ‌وقت اراده‌ای نمی‌کنیم، مگر اینکه میلی برانگیخته شده باشد (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۴۲۱).

دعا در ادیان، نقش و جایگاه مهمی دارد. در میان ادیان گوناگون، اسلام و مسیحیت بر مسئله دعا تأکیدی ویژه دارند، به گونه‌ای که در روایات شیعی، دعا مخ عبادت، و در مذهب کاتولیک، به عنوان حاصل سر عظیم، یعنی در بردارنده عقاید اصلی کلیسا تلقی شده است. دعا دارای آثاری در زمینه پرورش و کمال روحی انسان است. دعا بر سه ساحت وجودی اصلی انسان، که بینش و گرایش و عمل است، تأثیر قابل توجهی دارد از میان این ساحت‌ها، گرایش‌ها نقش عمده و محرک دارد. از این نظر، در بررسی نقش دعا بر کمال انسان، این مقاله به بررسی «نقش دعا در امیال و گرایش‌ها» می‌پردازد. اهمیت دعا در تعالی انسان و نیز اهمیت نقش گرایش‌ها در کمال اختیاری انسان از یک سو، و لزوم گفت‌وگوی بین ادیان، به ویژه بین اسلام و کاتولیک، که پیروان فراوانی در جهان دارند، از سوی دیگر، بررسی نقش دعا بر گرایش‌ها از منظر شیعه و کاتولیک و بیان وجوه اشتراک و افتراق آن را ضرورت می‌بخشد. دعا پژوهی در شیعه، در آثار گوناگونی از جمله شرح دعای سحر، اثر امام خمینی؛ نیایش از دیدگاه عقل و نقل، اثر ممدوحی؛ نیایش عارفان، اثر فنایی اشکوری؛ و سجاده‌های سلوک، اثر آیت‌الله مصباح و کتاب‌های دیگر به شکل عام مطرح شده است. به شکل خاص هم می‌توان به مقاله «حقیقت دعا و نیایش در ادیان»، اثر غلامرضا اکرمی، پایان‌نامه «مقایسه و تحلیل مضمون ادعیه مسیحی و ادعیه اسلامی با تأکید بر مزامیر و صحیفه سجاده» اثر قربانی اشاره کرد. در حوزه کاتولیک نیز می‌توان به کتاب الصلاة فی الحیاة، اثر جان لافرانس، کتاب نماز کاتولیک، (جلد ۳۹ کتاب جامع الهیات آکونیناس) اشاره کرد که به مسئله دعا پرداخته است. اما با وجود مباحث مطرح شده، بحث تطبیقی در نقش دعا بر امیال و گرایش‌های متعالی انسان و وجوه افتراق و اشتراک آن از نگاه شیعه و کاتولیک مطرح نشده است. این تحقیق به شکل تطبیقی، به نقش دعا بر امیال فطری از نظر شیعه و کاتولیک پرداخته، وجوه اشتراک و افتراق را بررسی کرده و در نهایت، به جمع‌بندی رسیده است.

نقش دعا در گرایش‌ها از نظر شیعه

«دعا» در لغت، به معنای خواندن و حاجت خواستن و استمداد (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۴۴) و متوجه کردن شیء به سوی

تأثیر دعا بر گرایش‌های انسان

۱. کمال طلبی

با مراجعه به درون خویش، بالوجدان گرایشی را می‌یابیم که ما را

عالمان، وقار برای سال‌خوردگان، توبه برای جوانان، عفت برای بانوان، تواضع برای اغنیاء و صبر برای فقیران (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۴۹-۳۵۰). در نهایت، به کمال نهایی و حقیقی که انقطاع از غیر خدا و پیوستن به او (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۷) و لقای الهی (همان، ص ۶۸۶) و همان قرب به حضرت حق است رهنمون می‌شود و با بیان مصداق‌های کمال، افق جدیدی پیش‌روی شخص نیایشگر قرار می‌گیرد و با ایجاد معرفت نسبت به این کمال‌ها، میل و انگیزه کمال‌طلبی انسان تحت تأثیر این معرفت‌ها تحریک شده، از این طریق، میل به کمال، به‌سوی کمال مطلق جهت‌دهی می‌شود و زمینه حرکت به‌سوی کمال مطلق را در شخص فراهم می‌سازد.

۲. خداجویی

فطرت انسانی به‌گونه‌ای است که به‌سوی خداوند متعال گرایش دارد (روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲)؛ گرایشی که انسان را به‌سوی شناخت و پرستش خداوند رهنمون می‌شود. (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷). فرد نیایشگر با توجه به این کشش به‌سوی معبود و احساس میل به کرنش و تذلل در برابر موجود کامل مطلق، که معبود اوست، در جست‌وجوی راهی برای تأمین این میل درونی و پاسخ‌گویی به آن است. شناخت خدا و عبودیت در برابر او تنها تأمین‌کننده و پاسخ‌گوی این نیاز اصیل فطری است. دعا، که خود عبادت (غافر: ۴۰)، بلکه افضل عبادات (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱) و به فرموده پیامبر ﷺ مخ عبادت (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷) است، از یک‌سو زمینه شناخت خدا (ر.ک: صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۲۸) و اسما و صفات او (ر.ک: کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۲-۴۱۸) را فراهم می‌آورد، و موجب می‌شود آن خداشناسی اجمالی فرد، که به‌وسیله خداجویی فطری تحریک می‌شود، در نیایشگر توسط دعای مأثور، به شناخت عمیق‌تر و تفصیلی‌تر تبدیل شود. برای مثال، دعای جوشن کبیر از صفات و اسمای الهی شروع می‌شود: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا كَرِيمُ يَا مُقِيمُ يَا عَظِيمُ يَا قَدِيمُ يَا عَلِيمُ يَا حَلِيمُ يَا حَكِيمُ» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۲). در طول دعا، به اسما و صفات خداوند به شکل مفصل می‌پردازد و به صفات ذاتی، از قبیل علم و حیات و قدرت و اراده را ذکر می‌کند و دامنه اسما و صفات را به فعل می‌کشاند و درواقع، دائرة المعارف کاملی از اسما و صفات الهی در این دعا مطرح می‌شود (همان، ص ۴۰۲-۴۱۱).

به‌سوی کمال و تحقق آن در خود می‌کشاند. این همان «کمال‌طلبی» و از جمله فطرت‌هایی است که همه انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند (موسوی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۲). علاوه بر کمال‌طلبی، میل روح به کمال در هیچ حدی متوقف نمی‌شود و پویایی به‌سوی بی‌نهایت است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۳۴). این گرایش به کمال مطلق، فطری انسان است (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۵) که در رأس کمال‌طلبی قرار دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، ص ۵۰) و مصداق آن خداوند متعال است که کمال لایتناهی است (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۸). این گرایش موجب تحریک انگیزه عمیقی از درون انسان به‌سوی کمال و نیز حرکت به‌سوی کمال مطلق می‌شود.

تأثیر دعا و مناجات در تأمین این میل بدین شکل است که خداوند می‌فرماید: «مرا بخوانید تا دعای شما را بپذیرم» (غافر: ۶۰). در این مرحله، فرد متوجه می‌شود قدرتی وجود دارد که انسان می‌تواند هرچه را کمال می‌داند از او در قالب دعا درخواست کند. ممکن است فرد در ابتدا، مصداق‌هایی از کمال‌های مادی را مدنظر داشته باشد و به نیت برآورده شدن کمال مادی و ظاهری، که خود می‌پندارد، به دعا کردن مبادرت ورزد. این مرحله - درواقع - ناظر به پایین‌ترین سطح ارضای میل کمال‌طلبی است.

علاوه بر آیات، روایات فراوانی که در زمینه دعا کردن و استجابات آن مطرح شده در ابتدای امر، برای شخص می‌تواند گویای این رهاورد باشد که هرچه می‌خواهی از خدا بخواه که اینجا محل تأمین کمال‌ها و حاجت‌های توسست؛ چنان که خدا به حضرت موسی ﷺ می‌فرماید: «ای موسی، هرچه به آن احتیاج داری، حتی علف چهارپایت و نمک خمیرت را از من طلب کن» (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۴). وقتی بنده به‌وسیله دعای مأثور با حضرت حق انس برقرار کرد، به تدریج، کمال‌های خود پنداشته مادی رنگ می‌بازد.

دعای شیعی کمال‌های متعالی را به انسان نشان داده، سطح و جهت خواسته او را تغییر می‌دهد؛ به این معنا که ابتدا فرامی‌گیرد همان حاجت‌های مادی را نیز برای همه بخواهد؛ حاجت‌هایی نظیر سبزی همه گرسنگان، پوشش برهنگان، پرداخت قرض‌ها، برطرف شدن ناراحتی‌ها، شفای بیماران (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۱۷-۶۱۸) و با کمال‌های متعالی و مطلوب آشنا می‌شود؛ همچون طاعت و بندگی، دوری از معصیت، صدق نیت، هدایت، علم و معرفت به شکل عام و کمال مطلوب هر صنفی از انسان‌ها؛ از جمله: زهد برای

عامل قوی در بازدارندگی انسان از ارتکاب گناه (تحریم: ۶) و اصلاح نفس از رذایل (شعراء: ۸۸-۸۹) و ایجاد انگیزه برای عمل به واجبات و کسب فضایل معنوی است (صافات: ۶۱).

دعای شیعی به این نکته معرفتی و تعالی بخش توجه دارد و با توجه دادن نیایشگر در ضمن دعا به معاد و اینکه چه هول و شرایطی در پیش دارد: «مَوْلَايَا يَا مَوْلَايَا، أَيُّ الْأَهْوَالِ أَتَذَكَّرُ وَ أَيُّهَا أَنْسَى، وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا الْمَوْتُ لَكَفَى. كَيْفَ وَ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ أَعْظَمُ وَ أَذْهَى» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۶۳) و نیز با اشاره به سكرات مرگ و شرایط عالم قبر «فَمَا لِي لَا أَبْكِي؟ أَبْكِي لِخُرُوجِ نَفْسِي، أَبْكِي لِظُلْمَةِ قَبْرِي، أَبْكِي لِضَيْقِ لَحْدِي، أَبْكِي لِسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَ نَكِيرٍ إِنِّي أَيْ، أَبْكِي لِخُرُوجِي مِنْ قَبْرِي غُرْبَانًا ذَلِيلًا حَامِلًا ثِقَلِي عَلَيَّ ظَهْرِي» (همان، ص ۷۲)، انسان را در ضمن مناجات، به تفکر در احوال قیامت واداشته، زمینه بیداری از غفلت را در شخص فراهم می کند و در نتیجه، نیایشگر به فکر مستعد شدن برای این عوالم می افتد که راه آن نیز تزکیه نفس و دوری از رذایل است (شمس: ۹-۱۰). دعا در ضمن تبیین چشم اندازی از جهان ابدی و حالات و اوصاف انسان در آن جهان، در زمینه این میل، معرفت افزایی کرده، بستری مناسب برای عمل به اقتضای این میل را فراهم می کند.

۵. شکر منعم

انسان در برابر لطف و نعمتی که از کسی می بیند، خود را مدیون دانسته، درصدد جبران و یا - دست کم - شکر برمی آید: «الْمَعْرُوفُ غُلٌّ لَا يَفْكُهُ إِلَّا شُكْرٌ وَ مَكَاْفَاةٌ» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۵۳). این میل در اعماق فطرت انسان ریشه دارد (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶). این انگیزه از جمله محرک های مهم و تأثیرگذار است که انسان را به انجام کار و عملی متناسب با شکر و سپاس گزاری سوق می دهد. فرد در ضمن نیایش، با الطاف و نعمت های الهی نسبت به خود آشنا می شود. امام سجاده^ع در دعای اول صحیفه سجادیه، خداوند را به خاطر اعطای نعمت هایش از جمله تصرف در طبیعت، لقمه پاک، نعمت زندگی (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۳۰) و نیز نعمت شناساندن خویش، راهنمایی به سوی توبه (همان، ص ۲۹-۳۰) شکر می کند. در دعا، از یک سو، نعمت لطف و عنایت خداوند در این دنیا (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۹)، از سوی دیگر، توجه دادن به عفو و بخشش خداوند نسبت به انسان (همان) را متذکر شده، میل و انگیزه شکر منعم

از رهگذر بیان اسما و صفات الهی در دعا، نیایشگر به شناخت عمیق تر و تفصیلی تر نسبت به خدا می رسد. از سوی دیگر، با دعا، که مغز عبادت هاست، به تذلل و کرنش و عبودیت نسبت به حضرت حق می پردازد. این تذلل و عبادت در برابر حضرت حق، میل اصیل خداپرستی فطری او را تأمین می کند.

۳. حقیقت جویی

یکی از گرایش های فطری انسان میل به حقیقت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۰) که جزئی از حقیقت انسان است و در سرشت و نهاد انسان و اعماق هستی وی ریشه دارد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱).

نیایشگر در مناجات و راز و نیاز با حضرت حق (حج: ۶)، که حقیقت مطلق (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۱۳۹) است، مواجه است. دعا شناخت هایی نسبت به خدا و اسما و صفاتش، مانند مولویت، مالک، عزیز، خالق، عظیم، قوی، غنی، دایم، هادی، غفور و غالب بودن (محمدبن جعفر، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶۴-۱۶۷) به انسان می دهد. همچنین در قالب دعا، در زمینه شناخت حقیقت انسان، از جمله عبد، مملوک، ذلیل بودن، مخلوق، حقیر، ضعیف، فقیر، فانی، زایل، گم راه، متحیر، گناه کار، و مغلوب بودن (همان) معرفت کسب می کند. از سوی دیگر، در ضمن دعا، معرفت هایی نسبت به انسان کامل، مصادیق و ویژگی های آن ها (ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۶) و عالم آخرت، از جمله احوال انسان در آن عالم (همان، ج ۱، ص ۷۲) و بیان حقایق دیگر ارائه می شود که انسان را با اصیل ترین حقیقت های عالم، از جمله ذات خداوند متعال و اسما و صفات او و شناخت انسان و انسان کامل و معاد آشنا کرده، میل حقیقت جویی انسان را ارضا می کند.

۴. بقا خواهی

یکی از گرایش های اصیل انسان میل به بقا و جاودانگی است که هر انسانی با مراجعه به خود، آن را درون خود می یابد؛ میلی که با توجه به آن و پاسخ گویی صحیح، در صورت تبیین و جهت دهی و عمل به اقتضای آن، می تواند انسان را به کمال برساند، و در صورت بی توجهی و افناع آن در زمینه پاسخ گویی صحیح به آن، منجر به احساس سردرگمی می شود. توجه به مسئله مرگ و قیامت و آخرت

انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. با فعال شدن این میل، انگیزه‌های قوی برای تشکر از خداوند در فرد به وجود می‌آید.

۶. منفعت‌طلبی (امید)

میل و گرایش انسان نسبت به خیر (عادیات: ۸) و آنچه مناسب با طبع اوست، میل منفعت‌طلبی است. تحریک انگیزه منفعت‌طلبی نقش مؤثری در تربیت و رشد و تکامل معنوی انسان و جهت‌گیری او به سوی کمال و فضایل دارد (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۹) خداوند از این میل برای ایجاد انگیزه برای رسیدن انسان به سعادت استفاده کرده، با بهشت و نعمت‌های آن (سجده: ۱۷) انسان را برای رسیدن به بهشت و فتح قله‌های کمال ترغیب می‌کند (آل عمران: ۱۳۳).

دعای شیعی نیز از این میل و انگیزه برای تربیت و تعالی انسان بهره می‌برد. با تشویق انسان به دعا و وعده اجابت در روایات و آیات (غافر: ۶۰)، انسان به منظور برآورده شدن حاجت‌هایش، به سوی دعا روی می‌آورد. دعای شیعی در قالب دعا، به خدا عرضه می‌دارد که سررشته کارها در دست خداست و محل صدور آنها نسبت به قضای الهی فرمان‌بردار است. حتی اگر در نوع حاجت‌خواهی، فرد نداند که چه بخواهد، از خدا می‌خواهد که مرا به مصالح خویش رهنمون ساز و دل مرا به سوی آنچه مایه رشد من است، جهت ده. خدایا، تو کسی هستی که به دعا امر کردی و اجابت آن را ضمانت نمودی، و هر که به سوی تو با رغبت روی آورد ناامید نخواهد شد، و هیچ دستی خالی از درگاه تو باز نخواهد گشت. در ادامه، به نیایشگر این معرفت را می‌دهد که خدا محل امید در هر خیر، و ایمن بخش از عذاب در هر لغزشی است. خدایی که در برابر اندک، بسیار می‌بخشد، خدایی است که به آنکه از او بخواهد از روی رحمت و محبت عطا می‌کند و حتی به آنان که از او نمی‌خواهند و او را نمی‌شناسند، عطا می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۶).

بنابراین، دعا انسان را با منبع و سرچشمه فیض آشنا کرده، بستری برای تأمین و ارضای این میل فطری فراهم می‌آورد. سپس در ضمن قرار گرفتن در نیایش، فرد با استفاده از دعاها و معارف آنها، هم خواسته‌های مادی و معنوی خود را مطرح می‌کند و هم با خواسته‌ها و منافع جدیدی آشنا می‌شود. علاوه بر آن، این خواسته‌ها را از منبع قادر مطلق می‌خواهد که اطمینان دارد حتماً سمیع‌الدعاء است و ندای او را شنیده، پاسخی مناسب (بقره: ۱۸۶) خواهد داد.

۷. رنج‌گریزی (خوف)

از جمله امیال انسان، که در اصلاح و تربیت او بسیار تأثیرگذار است، میل دفع الم یا رنج‌گریزی است. قرآن از این عنصر، برای تربیت و اصلاح بشر استفاده کرده است (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۱): به گونه‌ای که به جای اینکه بفرماید برای هر قومی پیامبری فرستادیم، همین معنا را با وصف «نذیر» بیان کرده است (فاطر: ۲۲). «خوف» که در معنای «نذیر» وجود دارد، از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند غفلت از خوف خدا را حرمان از قرب و لقای الهی دانسته، ترس از خداوند را زمینه وصول به بهشت معرفی می‌کند (نازعات: ۴۰-۴۱).

دعا در جهت نیل انسان به کمال، بر این بعد تأکید دارد. در دعای «خائفان» امام سجاده^ع به غضب الهی، عذاب حضرتش، آتش جهنم، رسوایی روز قیامت و مواقف سخت قیامت، که دامن‌گیر انسان غافل و معصیت‌کار خواهد شد، اشاره می‌کنند (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۰۸) و انگیزه ترس را در انسان فعال کرده، انسان را به دوری از گناه و کنار گذاشتن رذایل اخلاقی و اهتمام به تعالی و کمال دعوت می‌کنند.

۸. کسب آرامش

انسان با ایمان و اعتقاد به خداوند، تکیه‌گاهی محکم و پشتوانه‌ای قوی می‌یابد. از این رو، احساس آرامش خاطر و اطمینان نفس می‌کند (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۴).

دعا، که پروردگار عالم آن را «عبادت» شمرده و به آن امر فرموده و استکبار ورزندگان از آن را نکوهش کرده (غافر: ۶۰)، از مصادیق یاد خداست که محدود به زمان یا مکان خاصی نیست و هر وقت و هر جا و در هر حالتی انسان می‌تواند به وسیله دعا با خدایی که همه چیز در دست اوست (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۶)، رابطه برقرار کند. انسان در ضمن دعای شیعی، با خدایی ارتباط برقرار می‌کند که بر اساس شناخت‌هایی که در ضمن دعا به انسان داده می‌شود، خدایی است که از همه نسبت به انسان مهربان‌تر است. او رب انسان است. خدایی است که همه امور در دست اوست و بر همه کارها تواناست. این خدا به انسان اذن و دستور دعا و وعده اجابت داده است. از این رو، نیایشگر با ارتباط و دعای با حضرتش و وعده اجابت از سوی او، بسیاری از نگرانی‌های حاصل از نقص، ضعف،

مشکلات و ترس از آینده و اضطراب و نگرانی ناشی از گناه را در سایه دعا و درخواست از خداوند قابل برطرف شدن می‌داند و از این رو، دعا به محضر پروردگار متعال، برای او آرامش و دوری از اضطراب به ارمغان خواهد آورد.

۹. محبت

«محبت» در لغت به معنای «میل شدید» است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۵۱) و در اصطلاح، «میل طبع به چیزی که برایش لذت بخش است» (نراقی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۱۸). محبت حالتی است که در دل یک موجود ذی‌شعور نسبت به چیزی که با وجودش ملایمت و با تمایلات و خواسته‌هایش او تناسبی دارد، پدید می‌آید (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۱۵)

پس محبت - به‌طور کلی - همان میل و کشش درونی انسان به سوی کمال است و به تبع آن، برای فرد لذت تلقی می‌شود. در درون همه انسان‌ها، این میل وجود دارد، هرچند پس از ادراک کمال و ملایمت فعلیت می‌یابد و آن‌گاه که مطلوب و ملائم، که ممکن است مطلوب قوه عاقله یا مطلوب قوه شهویه و یا مطلوب قوه غضبیه باشد (ر.ک: نراقی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۹-۴۲۰)، درک شود، محبت نسبت به آن به وجود می‌آید.

انسان به‌گونه‌ای است که اگر به او احسان شود نسبت به احسان کننده محبت پیدا می‌کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۵). یادآوری نعمت‌ها و الطاف بی‌انتهای الهی نسبت به بنده، موجد محبت خدا در دل انسان می‌شود. «احسان فطرت انسان را بیدار می‌کند و محبت خدا را، که در فطرت وی ریشه دارد، برمی‌انگیزد» (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۱).

محبت اکسیری است که امام صادق علیه السلام دین را چیزی جز محبت (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۳) نمی‌داند و در دعا عرضه داشته می‌شود: «بِمَحَبَّتِكَ يَا أَمَلَ الْمُسْتَقِينَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳۶). خدا آرزوی مشتاقان است.

دعاهای مأثور - دروابع - راهنمایی برای پرواز روح انسان و نقشه‌ای زیبا از نحوه این ارتباط را به انسان آموزش داده، گام‌به‌گام انسان را به اوج می‌رساند.

دعا از دو راه موجب احیا و رشد محبت انسان نسبت به خدا می‌شود؛ نخست. توجه دادن انسان به نعمت‌های الهی (ر.ک: طوسی،

۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۸۹)؛ توجه به این حقایق محبت خدا را در دل انسان افزایش می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۶۸).

دوم. توجه دادن نیایشگر بر بعد عیب‌پوشی و بخشش خداوند. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «أَنَا لَأَنْسَى أَيَادِيكَ عِنْدِي وَ سَتْرَكَ عَلِيَّ فِي ذَارِ الدُّنْيَا» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۲). انسان در دنیا خطاها و گناه‌هایی را مرتکب می‌شود که خداوند متعال آنها را می‌پوشاند تا آبروی او نرود: «وَيَلِي، لَوْ عَلِمَتِ الْجِبَالُ بِذُنُوبِي لَدَهَدَهْتَنِي! وَ يَا وَيْلِي مِنْ فِعْلِي الْقَبِيحِ وَ عَمَلِي الْخَبِيثِ وَ فَضَائِحِ جَرِيرَتِي! وَ يَا وَيْلِي، لَوْ ذَكَرْتُ لِلْأَرْضِ ذُنُوبِي لَأَبْلَعْتَنِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۴، ص ۳۶۸)؛ وای بر من، اگر کوه‌ها از گناهان من آگاهی می‌یافتند بر من فرود آمده، مرا منهدم می‌کردند! وای بر من، از کارهای ناشایستم و عمل ناپاکم و رسوایی جنایتم! وای بر من اگر به زمین گناهانم را یادآورد شوم حتماً مرا می‌بلعد.

نیایشگر در عین گناه و خطا و تقصیر در حق پروردگار، وقتی در برابر خدایی قرار می‌گیرد که پرده‌پوش است، به‌گونه‌ای که حتی وقتی بنده به‌سوی او روی می‌آورد چنان به او محبت می‌کند که: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَخْلُمُ عَنِّي حَتَّى كَأَنِّي لَأَنْسَى لِي» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۵) که احساس شور و محبت بی‌ظنیری نسبت به این خدای مهربان و ستار می‌کند. پس توجه به نعمت‌های الهی و توجه به عیب‌پوشی خداوند، در انسان احساس محبت نسبت به خداوند را بیدار و فعال می‌کند و رشد می‌دهد.

۱۰. جهت‌دهی امیال

به‌طور کلی، دعا موجب تغییر جهت میل نیایشگر می‌شود. وقتی خداوند ببیند که بنده‌اش مشغول خداوند و ذکر اوست، میلش را در سؤال و مناجات خود قرار می‌دهد (حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶؛ حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱). از آنجاکه سرچشمه بسیاری از آنچه انسان اراده می‌کند و به مرحله عمل می‌رساند گرایش‌های انسان است، اشتغال به خداوند، که یکی از بهترین مصداق‌های آن عبادت و دعا خود بهترین عبادت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶۶) است، در صورتی که مداومت داشته باشد و با توجه کامل صورت گیرد، سبب می‌شود گرایش انسان به خداوند جهت‌دهی شود و در نتیجه، مناجات و دعا خواندن برای او چنان لذت‌بخش گردد که این لذت را در امر دیگری نخواهد یافت. نتیجه این تغییر میل چنان خواهد بود که هیچ لذتی،

۸)، وارد شدن به آرامش خدایی (عبرانیان، ۴: ۱۱) معرفی می‌شود. دعای کاتولیک نیایشگر را ضمن آشنا کردن با این کمال‌ها، میل کمال‌طلبی او را به سوی این کمال‌های حقیقی توجه داده، با ایجاد معرفت نسبت به آنها، میل به تحقق این سعادت‌ها را در او تحریک می‌کند از سوی دیگر، با درخواست آنها از خداوند و به اسم عیسی علیه السلام، امید دریافت و نیل به این کمال‌ها را افزایش می‌دهد. ملکوت خداوند، که عدالت و آرامش و خوشی در روح‌القدس است (رومیان، ۱۷: ۱۷)، توسط روح‌القدس از طریق فیض عنایت می‌شود (همان، ۱۹۵۳، ص ۱۱۸) که این فیض در ضمن دعا و طلب و آیین‌های مقدس به انسان عطا می‌شود. از این رو، دعا علاوه بر ایجاد معرفت نسبت به کمال و سعادت و درخواست آن با اعطای آن کمال از طریق روح‌القدس، میل به کمال‌طلبی را تأمین می‌کند.

۲. خداجویی

از نظر کاتولیک‌ها، گرایش به خدا بر دل انسان حک شده است (پرسش‌نامه مذهبی کورچ، ۱۹۹۴، ص ۱۳). علت این امر آن است که انسان توسط خدا و برای خدا آفریده شده و خداست که انسان را به سوی خود می‌کشد. (همان، ص ۱۳). از این رو، انسان به گونه‌ای آفریده شده که به شکل فطری در پی یافتن خداوند و پرستش اوست. او در طول تاریخ، به شکل‌های گوناگون، از جمله دعا و مراقبه این خداجویی را ابراز نموده است (همان، ص ۱۴). در وجود او، گم‌شده‌ای را می‌یابد که ندای درونی‌اش را، که میل به پرستش و کرنش در برابر اوست، پاسخگو باشد (ر.ک: اعمال رسولان، ۱۷: ۲۷)، هرچند در همه انسان‌ها نوعی معرفت نسبت به خدا یا خدایان وجود دارد (تیسن، بی‌تا، ص ۱۹۱). اما گناه نخستین بشر بر رابطه انسان با خدا تأثیر گذاشته است و انسان به جای اینکه به سوی او برود، از او گریزان است (همان، ص ۱۷۵).

بر اساس اعتقاد کاتولیکی، خداوند مهربان که در اندیشه فرزندان خویش است، این میل خداجویی را پاسخ داده و خود در ایجاد این رابطه به صورت دعا پیش قدم می‌شود. بنابراین، اول او ما را می‌خواند. در اینجاست که بنده (فرزند) ندای پدر را لبیک می‌گوید و به دعا و گفت‌وگوی او می‌پردازد. در واقع، دعای مسیحی پاسخی به محبت و عنایت خداوند است. این پاسخ، که همان دعاست، در قالب کلمات و اعمال، قلب انسان را متوجه خداوند می‌سازد و از این طریق، میل

از جمله لذت گناه یا حتی لذت توجه به غیر خدا، توان رویارویی با این لذت مناجات و دعا را نخواهد داشت. پس توجه انسان فقط معطوف به خدا و مناجات با او خواهد شد. از این رو، قلب و اراده و درنهایت، عمل او فقط متوجه خدا خواهد شد و از او اراده‌ای جز اراده خداوند صادر نخواهد شد.

نقش دعا در گرایش از نظر مذهب مسیحیت کاتولیک

دعا در اصطلاح کاتولیکی به معنای گفت‌وگو بین دو شخص - خدا و انسان - است (جان، ۱۹۵۴، ص ۴). این گفت‌وگو صعود ذهن به سوی خداست (دائرةالمعارف جدید کاتولیک، ۲۰۰۳، ص ۵۹۳) که در آن، انسان توجه، فکر و عشق خود را متوجه خدا می‌کند (جان، ۱۹۵۴، ص ۴).

«کمال» از نظر کاتولیک، با واژه «پرفکت» (Perfect)

استعمال می‌شود که به معنای «کمال یا تمام یا به‌طور کامل ساختن» است. این واژه برای بیان حالت اتمام یا کامل کردن است و در جایی به کار می‌رود که کاری تکمیل یا به حد کمال رسانده شود. (دائرةالمعارف جدید کاتولیک، ۲۰۰۳، ص ۵۹۳) *آکوئیناس* «پرفکت» را به معنای «به‌طور کامل ساختن چیزی» می‌داند. (آکوئیناس، ۱۹۶۳، ج ۲، ص ۴۹).

یکی از تعبیرات پرکاربرد درباره «سعادت و کمال» مسیحی اتحاد با خدا و یا اتحاد با مسیح علیه السلام است؛ به این معنا که شخص به وسیله ایمان به مسیح و محبت به او، با خدا و مسیح یکی می‌شود؛ یعنی خداوند در او ساکن شده، او در مرگ، قیامت، حیات و مسکن گزیدن مسیح در آسمان سهیم می‌شود (مسکین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۸۵۵).

۱. کمال‌طلبی

یکی از گرایش‌های فطری، میل به سعادت و کمال است که خداوند آن را در دل همه انسان‌ها قرار داد تا آنها را به سوی تنها کسی که می‌تواند این میل را تحقق بخشد سوق دهد (پرسش‌نامه مذهبی کورچ، ۱۹۹۴، ص ۴۲۷). از این رو، میل به سعادت و کمال، انسان را به سوی خداوند می‌کشد. این میل به سعادت در دعای کاتولیکی مطرح‌نظر قرار گرفته است و از طریق بیان مصادیق سعادت و کمال، از جمله ورود به ملکوت خدا (متی، ۴: ۱۷)، مشاهده خدا (متی، ۵:

انسان را به خداپرستی پاسخ می‌دهد و از رهگذر دعا، که همان کلمات است، قلب انسان را با محرکی از درون، که میل فطری است، به سوی معبود و خدای پدر متوجه می‌کند. در دعا، مسیح^ع شوق انسان را به خداوند پاسخ می‌دهد؛ زیرا شخص را به سوی پروردگار هدایت می‌کند و از این افزون‌تر، آنکه نعمت پدر بودن خدا را به انسان می‌بخشد و «ایمان» یعنی: وارد شدن همراه مسیح^ع از طریق راه‌های روح‌القدس در نیایش با پدر (افرانس، ۱۹۸۹، ص ۶۳) که همان دعاست.

۳. حقیقت‌جویی

از نظر کاتولیک، انسان به شکل ذاتی به حقیقت‌گرایی دارد (پرسش‌نامه مذهبی کورچ، ۱۹۹۴، ص ۵۹۲). سلسله‌مراتب حقیقت از نظر کاتولیک، «خداوند» و «فیض» است (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۸). حقیقت کامل خداوند در حضرت عیسی^ع تجلی یافته است. دعای کاتولیکی از طریق بیان حقایق گوناگون در زمینه‌ی خداشناسی (همان، ۱۹۵۴، ص ۲)، شناخت حضرت عیسی^ع، باور به فدیة (همان) انسان‌شناسی (ای خدا، تو آدمی را شبیه خودت آفریدی و کل جهان را تحت مراقبت او گذاردی، تا تو خالقش را خدمت کند و بر تمام مخلوقات حکم‌رانی کنی) (همان، ص ۱۹۵۳، ص ۱۱۸) و حقایق دیگر (همان، ۱۹۵۴، ص ۹۸)، میل به حقیقت‌جویی نیایشگر توجه می‌کند. نیایشگر در ضمن دعا با مسیح^ع به‌عنوان مبدأ حیات حقیقی روبه‌رو شده، از این رهگذر، معنای نهایی وجود خویش را می‌یابد (افرانس، ۱۹۸۹، ص ۶۳). از جهتی دیگر، کاتولیک در دعای حضرت عیسی^ع (یوحنا، ۱۴: ۱۴)، خداوند را از طریق حضرت عیسی^ع می‌خواند. در این صورت، دعای او با دعای عیسی^ع پیوند می‌خورد. در نتیجه، خدای پدر به نیایشگر روح تسلی‌بخشی عنایت می‌کند که همیشه همراه او خواهد بود: «و من از پدرم سؤال می‌کنم و تسلی‌دهنده‌ای دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند» (یوحنا، ۱۴: ۱۶). این «تسلی‌بخش» همان روح پاک خداست که شما را با تمام حقایق آشنا خواهد کرد (یوحنا ۱۴: ۲۶). از این‌رو، خواندن به اسم عیسی^ع موجب معرفت نیایشگر به همه حقایق، از جمله شناخت خدا، شناخت بیشتر حضرت عیسی^ع و تعمیق در معرفت به او، شناخت سرّ فصیح، تدبیر نجات، و هر چیزی می‌شود که انسان برای هدایت به آن احتیاج دارد.

۴. بقاخواهی

میل به بقا و جاودانگی، که از امیال فطری انسان است، در دعای کاتولیک مطمح‌نظر قرار می‌گیرد. دعای کاتولیک از طریق مطرح کردن مسئله ملکوت و فرارسیدن آن، که از آموزه‌های مهم مسیحیت است، میل به بقا و جاودانگی را مورد توجه قرار می‌دهد و آن را جهت‌دهی می‌کند. در دعای پدر، به خدا عرضه می‌شود: «ملکوت تو بیاید» (متی، ۶: ۱۰). از «ملکوت» به چندین معنا تعبیر شده که در معنای خاص، شامل محدوده‌ای است که به سیادت خداوند اعتراف می‌کند که مختص کسانی است که باایمان به مسیح تولدی تازه یافته‌اند (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۴-۳۵). در این دایرة خاص، فقط کسانی که تولد تازه یافته‌اند، می‌توانند وارد شوند (متی، ۱۸: ۳) که البته شکل نهایی آن ملکوت ابدی و نهایی خداست (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۵). درخواست آمدن ملکوت به آمدن نهایی ملکوت خدا به وسیله بازگشت عیسی^ع اشاره می‌کند (ر.ک: تیطس، ۲: ۱۳) هرچند در دعای کاتولیک، به مسئله ملکوت توجه شده، اما به بیان چگونگی و کم و کیف آن نپرداخته و به شکلی گذرا، از جمله نزدیکی، حاضر بودن و انتقالی بودن به ملکوت اشاره می‌کند (ر.ک: مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۵). در واقع، دعای کاتولیک از طریق اشاره به ملکوت و درخواست آن، انگیزه و میل به بقا را در قالب و شکل مسئله ملکوت و آمدن آن مورد توجه و قرار می‌دهد. به آن جهت می‌دهد.

۵. منفعت‌طلبی

حضرت عیسی^ع با اشاره به اینکه خداوند به همه نیازهای ما آگاه است (متی، ۶: ۳۲)، از این انگیزه منفعت‌طلبی استفاده کرده، مردم را به توجه و خواستن از خدا سفارش می‌کند: «اگر شما در زندگی خود، به خدا بیش از هر چیز دیگر اهمیت دهید و دل ببندید، او همه این نیازهای شما را برآورده خواهد ساخت» (متی، ۶: ۳۳).

این بیان حضرت عیسی^ع مردم را به آستانه معبود بی‌نیاز و آگاه به نیازهای بندگان می‌برد تا دست‌نیاز به‌سوی او دراز کرده، حاجت‌ها و نیازهای خویش را از او بطلبند. اگر این دل سپردن و خواستن منحصر در طلب از او باشد سبب برآورده شدن همه نیازهای ما می‌شود. این آموزه علاوه بر تعلیم دعا و برآورده کردن حس منفعت‌طلبی انسان، به او توکل و سپردن خود به خدا را نیز تعلیم

منشأ محبت میل به سوی نیکی و خیر است (همان، ص ۴۳۶). این امیال از نظر کاتولیک‌ها به خودی خود، خنثا هستند (همان)، اما می‌توانند در مسیح^ع به اوج خود و محبت و سعادت الهی برسند (همان، ص ۴۴۳).

دعای مذهب کاتولیک در زمینه این گرایش‌ها نیز نقش بسزایی دارد. دعا با تقویت محبت در برابر نفرت، امید در برابر خوف، نزول روح‌القدس و رهاوردهای آن، که محبت و شادی و آرامش و تسلی بخش بودن است، سبب جهت‌دهی و تعالی و کمال این امیال می‌شود. از اینجاست که اهمیت و نقش امید و محبت، که گرایش‌های پایدار برای انجام امور خیر هستند (همان، ص ۴۴۳) آشکار می‌شود.

امید و محبت و ایمان سه عنصری هستند که خداوند آنها را در دل مؤمنان قرار می‌دهد (همان، ص ۴۴۶) دعا در دریافت محبت و امید و ایمان نقش اساسی دارد. از این رو، به بیان آن می‌پردازیم:

الف. ایمان

ایمان مسیحی در نیایش تمرکز می‌یابد (زینر، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳) دعا‌های کاتولیکی در تثبیت ایمان نقش مهمی ایفا می‌کند. دعا معمولاً با اشاره به صلیب آغاز و پایان می‌پذیرد. کلمات دعا به سرّ تثلیث پدر، پسر و روح‌القدس اشاره می‌نماید (همان، ۱۹۵۴، ص ۱) و نیز دعای رسولان حاوی اقرار و اعتراف به ایمان رسولی و مسیحی است (همان، ص ۲). ایمان از کمال‌هایی است که توسط روح‌القدس به نیایشگر عطا می‌شود (غلاطیان، ۵: ۲۲).

ب. امید

«امید» به معنای اشتیاق و انتظار بوده دارای عنصر «آگاهی و اطمینان» است (تیسین، بی‌تا، ص ۲۵۷). امید دل آدمی را به سوی انتظار سعادت ابدی می‌گشاید (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۰۲). امید همچون لنگری برای جان انسان در هنگام طوفان است و موجب می‌شود که رابطه ما را با خدا حفظ کند؛ یعنی با خدایی که در آسمان در آن سوی پرده مقدس‌ترین جایگاه قرار دارد (ر.ک: عبرانیان، ۷: ۱۹-۲۰).

محتوای امید مسیحی اعتماد به خداوند است، به اینکه مسیح وعده خود، یعنی نجات انسان‌ها، کلیسا، همه بشریت و بلکه همه

می‌دهد؛ همان‌گونه که حضرت عیسی^ع خود را به خدا می‌سپارد: «عیسی^ع قبل از اعطا شدن عطیه، خود را به خدا می‌سپارد؛ به او که در حین عطا کردن خود را عطا می‌کند. عطاکننده از عطیه بارزش‌تر است. عطاکننده گنجی است که قلب پسرش در او ساکن است و عطیه به فزونی عطا می‌شود» (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۶۷۱).

بنابراین، رفتن به درگاه خدا و اعتماد به اینکه خداوند متعال به همه نیازهای ما آگاهی دارد و اینکه لازم نیست غصه روزی فردا را بخوریم (ر.ک: متی، ۶: ۳۴) انسان را در حوزه اعتقاد به خداوند و اینکه او رازق و رب عالم است، محکم‌تر کرده و به میل منفعت‌طلبی شخص توجه کرده و به آن و جهت و پاسخ می‌دهد.

۶. کسب آرامش

دعای مذهب کاتولیک نیز در جهت آرامش‌دهی به نیایشگر مؤثر است. مسیحی در ضمن دعا، از طریق بیان الطاف و عنایات خدا، به شناخت بیشتر او نایل می‌شود و اعتمادی که به بخشش خداوند حاصل شده روح خسته و رنجور از گناه ذاتی او را با وعده فرزندخواندگی و آمرزیدگی آرامش می‌دهد: «الآن خدای امید، شما را از کمال خوشی و آرامش در ایمان پر سازد تا به قوت روح‌القدس در امید افزون گردید» (رومیان، ۱۵: ۱۳) از جهت دیگر، دعای مسیحی، از جمله دعای پدر - درواقع - وارد شدن در گستره مهر و محبت الهی است و این بازگشت به سوی پدر در طاعتی است که سازنده و موجب بخشش و محبت بوده و در این تسلیم روزانه امنیت و آرامش ایجاد خواهد کرد (تیودول ری، ۱۹۸۶، ص ۵۳۱) مسیحی با دعای مسیحی پیوند می‌خورد و خدای پدر عنایت کرده، تسلی‌دهنده دیگر را، که همان روح راستی است، همراه شخص قرار می‌دهد (ر.ک: یوحنا، ۱۴: ۱۶-۱۷). همچنین با دعای «بیا، ای روح‌القدس» و نیز خواندن خدا از طریق حضرت عیسی موجب می‌شود که روح تسلی‌دهنده عنایت نماید (ر.ک: لوقا، ۱۱: ۱۳) از این نظر، روح‌القدس بر دعاکننده فرود می‌آید و او که تسلی‌بخش و آرامش‌بخش است، به وی آرامش عطا می‌کند.

از نظر کاتولیک، علاوه بر گرایش‌های پیش‌گفته، گرایش‌های دیگری نیز وجود دارد که عمده‌ترین آنها محبت، نفرت، رجا، میل، سرور، غم، و غضب است (پرسش‌نامه مذهبی کورچ، ۱۹۹۴، ص ۴۳۷). بنیادی‌ترین این گرایش‌ها محبت است (همان، ص ۴۳۶).

نخست اینکه محبت از جمله گرایش‌هایی است که توسط خداوند در روح مؤمنان دمیده می‌شود (ر.ک: مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۰۱) و به‌وسیله فیض خداوند، به انسان عنایت می‌شود. برای دریافت این فیض، باید از خداوند درخواست کرد و دعا این مهم را به عهده دارد. از سوی دیگر، دعای کاتولیکی، که اوصاف خدا (جان، ۱۹۵۴، ص ۳) و کارهای نجات‌بخش و نقشه تدبیر او برای نجات مطرح است، موجب توجه نفس به این حقایق شده و با ذکر این نعمت‌ها و الطاف رایگان الهی در حق بنده گناه‌کارش، احساس محبت نسبت به خداوند در دل نیایشگر پرفروغ‌تر می‌شود.

۸. جهت‌دهی امیال

دعای مسیحی، به‌ویژه دعای خداوند، دعایی است که از نظر محتوایی، کامل‌ترین دعاست و به عقیده آکوئیناس: «در این دعا، نه‌تنها آنچه را به‌حق، میل به آن داریم طلب می‌کنیم، بلکه همچنین زنجیره‌ای از آنچه را باید میل به آنها داشته باشیم می‌طلبیم. این دعا نه‌تنها به ما می‌آموزد که چه اموری را طلب نماییم، بلکه می‌آموزد که با چه ترتیبی طلب نماییم» (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۷۱۱). از این‌رو، در دعای پدر، نیایشگر آنچه را میل و گرایش حقیقی به آن دارد از خداوند طلب می‌کند و از آن بالاتر، آنچه را لازم است به آن میل و گرایش داشته باشیم، به ما شناسانده و ما را جهت‌دهی می‌کند. این میل‌ها و گرایش‌ها در دعای پدر توسط روح‌القدس به حیات جدیدی نایل می‌آیند که عیسی[ؑ] با دعای خود به ما تعلیم می‌دهد که این حیات جدید را از خداوند بخواهیم (همان). از این‌رو، دعای پدر امیال و آرزوهای درونی نیایشگر را حیات و شکل جدیدی می‌بخشد و تمایل او را به آنچه عیسی[ؑ] بدان تمایل داشت، جهت‌دهی می‌کند. تأثیر این جهت‌دهی میل داشتن نیایشگر به تشبیه به مسیح و کارهای اوست. دعای پدر علاوه بر القای روش خواستن به شکل فرزندی از خداوند، روح را نیز به نیایشگر عطا می‌کند. روح این کلمات و تعالیم حضرت عیسی[ؑ] در دعا، در درون فرد، به روح زندگی تبدیل می‌شود: «روح است که زنده می‌کند و اما از جسد فایده‌ای نیست. کلامی که من به شما می‌گویم روح و حیات است» (یوحنا، ۶: ۶۳). این دعا از این هم فراتر رفته، ما می‌توانیم به‌عنوان فرزندان خدا، او را بخوانیم و دعا کنیم: «اما چون که پسر هستی، خداوند روح پسر خود را در دل‌های شما فرستاد که ندا می‌کند: یا

مخلوقات را در مجد زمین و آسمان تحقق می‌بخشد (مطران کیرلس، ۱۹۹۹، ص ۴۹).

امید از جمله فضایل الهی است که خداوند آن را به انسان عطا می‌کند (ر.ک: مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۰۱). امید در دعا، به‌ویژه در دعای پدر (متی، ۹: ۱۳-۹)، که خلاصه هر چیزی است، بیان می‌شود (همان، ص ۵۰۳).

در دعا، نیایشگر به خداوند اعتماد دارد که دعایش را مستجاب می‌کند. دعای کاتولیک‌ها از طریق اعتماد به قدرت مطلق و بخشش بیکران و نوید خداوند و امید به‌دست آوردن آموزش از طریق فیض خدا و استحقاق یافتن زندگی ابدی از طریق مسیح رهایی‌بخش (همان، ۱۹۵۴، ص ۳)، امید را در نیایشگر زنده می‌کند. پولس نیز می‌گوید: «الآن خدای، امید شما را از کمال خوشی و آرامش در ایمان پر سازد تا به قوت روح‌القدس در امید افزون گردید» (رومیان، ۱۵: ۱۳). بنابراین، علاوه بر آنکه امید گرایشی الهی است که خداوند از طریق روح‌القدس عطا می‌کند، خود دعای کاتولیک و تعالیم مسیح[ؑ] نیز رحمت و بخشندگی خداوند را محور قرار می‌دهد که همین روحیه امیدواری نسبت به خداوند در شخص نیایشگر ایجاد می‌کند.

ج. محبت

محبت، چه درباره خدا و چه درباره انسان استعمال شود، به معنای رغبت شدید به خیر محبوب است (عبدالملک، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵). بزرگ‌ترین گرایشی است که مسیحی به‌وسیله آن، خدا را فوق هر چیز و برای خودش، و همنوع را چون خودش، به عشق خدا دوست دارد (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۰۴). بر اساس مضامین یوحنا، عیسی[ؑ] محبت را فرمان جدید می‌داند (یوحنا، ۱۳: ۳۴). در دعای کاتولیک، همه چیز به محوریت محبت سوق داده می‌شود، همان‌گونه که مسیح به شخص محبت می‌کند، او نیز با محبت به مسیح درواقع، پاسخ مسیح را در دعا می‌دهد. از این‌رو، محبت اوج دعا تلقی می‌شود (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۶۸۵).

محبتی از خدا به‌وسیله اعمال نجات‌بخشش توسط مسیح شروع می‌شود و انسان آن را پاسخ می‌دهد. بنابراین، دعا - درواقع - «حرکت محبتی است که از خدا شروع می‌شود و انسان با محبت به آن پاسخ می‌دهد» (کیرلس، ۱۹۹۹، ص ۱۶۶).

دعا از چند طریق موجب ایجاد یا افزایش محبت می‌شود:

۵. کسب آرامش

دعای شیعی و کاتولیک - هر دو - در ایجاد آرامش روحی و روانی بر دعاکننده مؤثرند. دعا از آن نظر که احساس اتکا به خداوند قادر مطلق می‌دهد، سبب ایجاد آرامش می‌شود.

۶. امید

دعای شیعی با توجه به وعده الهی بر دستور دعا و وعده اجابت حضرتش از یک سو، و بیان اوصاف و ویژگی‌های خداوند همچون رحمت و اجابت خداوند از سوی دیگر، زمینه امید به خداوند در انسان ایجاد می‌کند. همچنین با توجه دادن انسان به بخشایشگر بودن خدا نسبت به گناهان، امید را در انسان نسبت به قضای حوایج و بخشش گناهان افزایش می‌دهد.

در دعای کاتولیکی نیز بر جنبه امیدواری نسبت به خداوند تأکید فراوان شده است؛ امیدی که به عنایت خداوند درون انسان قرار داده می‌شود.

۷. بقاخواهی

دعای شیعی و کاتولیک هر دو به میل جاودانگی توجه دارد؛ اولی از طریق بیان احوال و برخی ویژگی‌های عالم آخرت، و دومی از طریق بیان و درخواست ملکوت در دعای پدر و آمادگی برای ورود به آن که موجب تبیین و جهت‌دهی میل جاودانگی انسان می‌شود.

۸. محبت

دعای شیعی از طریق توجه دادن انسان به نعمت‌های الهی (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۸۹) و بخشش و ستارالعیوب بودن خداوند (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۲) سبب بیداری محبت خداوند در دل انسان می‌شود.

دعای کاتولیک اوج دعا و سرچشمه آن را محبت می‌داند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۶۸۵). این محبت فرمان جدید حضرت عیسی علیه السلام است (یوحنا، ۱۳: ۳۴). از آن نظر که محبت گرایش الهی است، از رهگذر دعا به وسیله روح القدس عطا می‌شود. از جهت دیگر، در ضمن دعا، توجه انسان را به لطف و عنایت و فیض اولیة الهی نسبت به انسان جلب می‌کند و موجب تقویت محبت می‌شود.

اباه. لهدا، دیگر غلام نیستی، بلکه پسر، و چون پسر هستی، وارث خدا نیز به وسیله مسیح (غلاطیان، ۴: ۶-۷). از این رو، خداوند روح فرزندش را به قلب‌های ما نازل می‌کند و در این صورت، میل انسان و خواسته‌های او جهت‌دهی خواهد شد.

پس از بیان نقش دعای شیعی و کاتولیکی بر امیال انسان، اکنون به بررسی تطبیقی این تأثیرها از نظر شیعه و کاتولیک پرداخته، در نهایت، جمع‌بندی صورت خواهد گرفت.

وجوه شباهت تأثیر دعا بر گرایش‌ها در مذهب شیعه و کاتولیک

۱. خداجویی

دعای شیعه و کاتولیک با معرفت‌بخشی و شناخت نسبت به خداوند از یک سو، و مخ عبادت یا حامل سر فصیح بودن (فدا شدن مسیح) از سوی دیگر، به این میل اصیل و فطری انسان پاسخ داده، سبب تعالی روح انسان می‌شود. از نظر کاتولیک‌ها، خداوند اول انسان را می‌خواند و بنده به وسیله دعا و گفت‌وگو با خدای پدر پاسخ می‌دهد و از این طریق، میل به خدایپرستی خود را تأمین می‌کند.

۲. حقیقت‌طلبی

دعای شیعه و کاتولیک از طریق معرفت‌هایی که درباره حقایق هستی، از جمله ذات مقدس پروردگار، انسان، فرشتگان، معاد یا ملکوت به انسان می‌دهد، در زمینه میل حقیقت‌طلبی مؤثر است.

۳. شکر منعم

در دو حوزه دعای شیعی و کاتولیک، دعا از طریق و یادآوری نعمت‌ها و عنایات خداوند، انگیزه شکر منعم را در انسان تحریک کرده، بدان پاسخ می‌دهد.

۴. منفعت‌طلبی

دعای شیعی و کاتولیک با معرفی خداوند به عنوان منبع فیض و عنایت و اجابت‌کننده دعاها، میل منفعت‌طلبی انسان را با متوجه کردن به سوی خداوند تأمین می‌کنند. دعای کاتولیکی نیز در تأمین میل منفعت‌طلبی دخیل است؛ زیرا عیسی علیه السلام سفارش می‌کند که پدر آسمانی می‌داند به چه چیز نیاز دارید (متی، ۶: ۳۲).

۹. جهت‌دهی امیال

معرفت‌بخشی، که پیش‌نیاز تأمین میل حقیقت‌طلبی است، توانایی اشباع میل حقیقت‌طلبی انسان را ندارد. اما دعای شیعی، که مبتنی و دارای محوریت توحیدی است، اسما و صفات الهی را به شکل مفصل و منزّه از اوصاف بشری معرفی می‌کند و حقایق ناب را در اختیار نیایشگر قرار داده میل حقیقت‌طلبی او را به‌وسیله این حقایق ناب تأمین می‌کند.

دعای شیعی از نظر تأثیرگذاری بر امیال، کمال‌طلبی، کمال مطلق طلبی، و کمال‌های متعالی را به انسان نشان داده، سطح و جهت خواسته او را تغییر می‌دهد. دعا مصداق کمال را بیان می‌نماید و از این طریق، نسبت به این کمال معرفت ایجاد می‌ند. بدین‌روی، میل و انگیزه کمال‌طلبی انسان تحت تأثیر این معرفت تحریک شده و از این‌رو، میل به کمال او جهت‌دهی و تأمین می‌شود.

۳. حقیقت‌جویی و کمال‌طلبی

دعای شیعی بایان صفات و ویژگی‌های انسان کامل در قالب دعا، هم در جهت میل حقیقت‌جویی و هم در شناخت کمال و کمال‌طلبی مؤثر است. اما دعای کاتولیک در زمینه شناخت انسان کامل و ویژگی‌های آن، بیان‌های محدودی دارد.

دعای کاتولیکی، از جمله دعای پدر، به نیایشگر می‌آموزد که چه بخواهد (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۷۱). دعای پدر، هم خود درخواست به شکل فرزندی را از خداوند به فرد آموزش می‌دهد و هم روح را به فرد عطا می‌کند (یوحنا، ۶: ۶۳). روح فرزند در دعا، به قلب نیایشگر فرستاده می‌شود (غلاطیان، ۴: ۶).

وجوه افتراق تأثیر دعا بر گرایش‌ها

۱. کمال‌طلبی

۴. محبت، امید و ایمان
سه عنصر اصلی محبت، امید و ایمان که سبب از بین رفتن نفرت، خوف، غم و اضطراب می‌شوند، به‌وسیله روح‌القدس در انسان دمیده می‌شوند (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۰۱). این عناصر هرچند در دعا و به‌وسیله دعا تقویت می‌شوند اما دریافت آنها، در اصل، منوط به فیض خداوند است که موهبتی اعطایی است. اما از نظر شیعه، این عناصر اعطایی محض نیست، بلکه به اختیار، تلاش و استقامت درراه رسیدن به آنها نیاز است. اثر دعای شیعی در این موضوعات، ایجاد زمینه تهذیب نفس و طلب استمداد از خداوند برای انصاف اختیاری به این صفات است، نه اینکه موهبتی یک‌طرفه از جانب خداوند باشد که انسان در دریافت آنها نقش حداقلی داشته باشد.

فرایند فهم حقیقت، که زیربنای ارضای میل حقیقت‌طلبی است، در دعای کاتولیک مبتنی بر فیض و خواندن به اسم عیسی ✠ و آمدن روح‌القدس است که انسان را با همه حقایق آشنا می‌کند. درواقع، خود دعا از نظر محتوا، وزن زیادی ندارد، اما فرایند دعا سبب افاضه معرفت از طریق روح‌القدس است. اما در دعای شیعی، نیایشگر مستقیماً و بدون واسطه از طریق دعا، با حقایق بسیاری درباره شناخت خدا، انسان، معاد و کمال‌های متعالی آشنا می‌شود و این از ویژگی‌های بارز دعای شیعی است.

۲. خداجویی

۵. خوف و رجا

رسیدن به تعالی و کمال نیازمند رشد و تعالی در دو عنصر «ترس» و «امید» به شکل متوازن است. ترس مفرط بدون امید، انسان را فاقد تعالی می‌کند. از سوی دیگر، امید بدون خوف نیز انسان را به سهل‌انگاری و افتادن در ورطه اهمال و سستی در رسیدن به تعالی وا می‌دارد. دعای شیعی با توجه و تأکید و تلقین دو عنصر «خوف» و «رجا» و ایجاد حالت توازن بین آنها، از طریق توجه به میل منفعت‌طلبی و رنج‌گریزی، سعی در ایجاد و تقویت این روحیه در دعاکننده دارد؛ به این معنا که در ضمن دعاهای گوناگون، هم از

میل و عطش رسیدن به حقیقت، که یکی از ابزارهای رسیدن به کمال است، وقتی می‌تواند انسان را به کمال و تعالی برساند که وی با حقیقت ناب و اصیل آشنا کند. دعای کاتولیک هرچند خدایی را معرفی می‌کند که متعالی است، اما درعین حال، او پدر است و دارای فرزند (عیسی). همچنین روح‌القدس نیز همانند عیسی دارای الوهیت است. با توجه به صائب نبودن و خطای این نگاه تثلیثی، درواقع معرفتی که دعای کاتولیک به نیایشگر می‌دهد حقیقت ناب نیست، بلکه آمیزه‌ای از حق و باطل است؛ حق از جهت الوهیت پروردگار و باطل از جهت الوهیت عیسی ✠ و روح‌القدس. از این‌رو، در بعد

متعالی انسان، از جمله کمال‌طلبی، حقیقت‌جویی، خداجویی و خداپرستی، زیبایی‌طلبی، میل به بقا، میل به آرامش، منفعت‌طلبی، امید، و محبت اثر می‌گذارند و موجب فعلیت یافتن آنها شده، در نتیجه، تعالی و کمال انسان می‌شوند.

در زمینه معرفت‌بخشی، که مقدمه انگیزه و میل است، دعای کاتولیک در شناخت خدا و انسان و ملکوت و فدیة و عقاید دیگر، به شکل مفصل به بیان خصوصیات نمی‌پردازد، بلکه بیشتر بر بعد عنایت و معرفت‌بخشی توسط روح‌القدس تأکید می‌شود. این درحالی است که دعای شیعه به بیان تفصیلی‌تر اسما و صفات خدا، حقیقت انسان و انسان کامل، اوصاف معاد و مانند آن می‌پردازد و از این طریق، سبب معرفت‌افزایی و در نتیجه، ایجاد میل و انگیزه می‌شود. در زمینه تأمین میل حقیقت‌جویی دعای کاتولیک با القای معارف تثلیثی، توان تأمین صحیح این میل را ندارد. اما دعای شیعی با محوریت توحیدی این میل را به نحو صحیحی پاسخگوست. دعای کاتولیک بیشتر بر جنبه امید تأکید دارد، درحالی که دعای شیعه بر توازن بین خوف و رجاء تأکید می‌کند. دعای شیعه با تأکید بر عبد بودن انسان، میل به پرستش و کرنش درون انسان را از طریق تذلل و عبودیت در درگاه خدا پاسخ می‌دهد، درحالی که دعای کاتولیک با بیان مسئله «فرزندی خدا»، بر جنبه امید و رهایی از گناه اولیه تأکید می‌نماید تا عبودیت و تذلل. دعای کاتولیک به مسئله ملکوت، توجهی گذرا و بیشتر جنبه تبشیری دارد، اما دعای شیعه به شکل گسترده به مسئله معاد و قیامت پرداخته، از این طریق، از آثار سازنده توجه به معاد در تعالی انسان بهره می‌برد. محبت و امید و ایمان از نظر کاتولیک، توسط روح‌القدس عنایت می‌شود و اکتسابی نیست و در واقع، عطا و پالایش از بالا به پایین است، درحالی که از نظر شیعه و دعای شیعی، اینها اکتسابی بوده، فرد با اختیار و سعی و تلاش و درخواست از درگاه خداوند، می‌تواند به آنها نایل شود و دعا نقش جزء العله را در اتصاف یا به فعلیت رساندن این گرایش‌ها دارد.

منابع.....

- صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، قم، الهادی.
ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹، الإقبال بالأعمال، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نقمت‌های الهی می‌هراساند و هم به نعمت الهی نوید می‌دهد؛ هم سخن از شدت عذاب است و از وسعت رحمت و بخشش.

اما دعای کاتولیک بیشتر بر جنبه بخشش و آمرزش تأکید دارد تا جنبه عقوبت و خوف از خداوند. از این‌رو، نیایشگر از نظر تعالی، بیشتر متوجه صفات جمال الهی شده، از وزن صفات جلال الهی نزدش کاسته می‌شود. در این صورت، از آثار سازنده ناشی از خوف الهی بی‌بهره خواهد شد.

۶. تأکید بر بندگی یا فرزندى خداوند

دعای کاتولیک بر جنبه فرزند خدا شدن تأکید می‌کند، درحالی که دعای شیعی بر بندگی و عبودیت انسان تأکید دارد. رهاورد تأکید بر بندگی، ایجاد حالت خوف و خشیت و تذلل در برابر حضرت حق است، درحالی که رهاورد فرزندى خدا، امید و دوری از خوف خواهد بود. این درحالی است که میل خداگرایی انسان اقتضای خضوع و خشوع در برابر خداوند دارد که این حالت با احساس بندگی در برابر خداوند نسبت به فرزندى خدا، بیشتر قابل تحقق است.

۷. تأکید بر عطا یا معرفت

در دعای کاتولیک، که مبتنی بر آمدن روح‌القدس است، تأثیر بر گرایش‌ها بیش از بالا بر پایین است. اما دعای شیعی بیشتر بر اراده و اختیار انسان تأکید دارد. از این‌رو، بیشتر بر فهم و شناخت تأکید می‌کند، و شناخت سبب ایجاد و یا فعال کردن گرایش شده، از این طریق، فرد را به مرحله عملی، که به کمال منتهی می‌شود، خواهد رساند.

۸. بقاخواهی

مسئله قیامت و حیات پس از مرگ در دعای شیعه مطمح‌نظر و تأکید قرار گرفته است، درحالی که در دعای کاتولیکی، به شکل گذرا به مسئله ملکوت اشاره می‌شود. از این‌رو، دعای شیعی در معرفت‌افزایی و جهت‌دهی میل جاودانگی و نیز آثار سازنده ناشی از آن، که توجه به معاد و کسب آمادگی برای آن از طریق تهذیب نفس است، بیش از دعای کاتولیک تأثیر خواهد گذاشت.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد به دست آمد که دعای شیعی و کاتولیک بر امیال

- ابن فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- افرانس، جان، ۱۹۸۹، *الصلاة فی الحیاة*، ترجمه الاب البیرابونا، چ دوم، بغداد، مطبعة التایمس.
- امینی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *نقش تربیتی نیایش از منظر قرآن و عهدین*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تیسن، هنری، بی تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائلیان، تهران، حیات ابدی.
- تیودول ری، مریمه، ۱۹۸۶، *الاسرار حیاة الایمان*، تعریب، الخوری یوسف ضرغام، کسلیک لبنان، منشورات قسم البیتورجیا فی جامعه الروح القدس.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، *انسان، راه و راهنما شناسی*، زیر نظر محمود فتحلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حراعلی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البیت.
- حلی، ابن فهد، ۱۴۰۶ق، *التحصین فی صفات العارفين من العزلة و الخمول*، چ دوم، قم، مدرسه الإمام المهدی (عج).
- _____، ۱۴۰۷ق، *عدوة الداعی و نجاح الساعی*، تهران، دارالکتب الاسلامی.
- زینر چارلز، رابرت، ۱۳۹۸، *دانشنامه فشرده ادیان زنده*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز.
- صدرالتألهین، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۴۲۲ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلامی للمطبوعات.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتهد و سلاح المتهد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
- عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۰۵ق، *المصباح*، چ دوم، قم، دارالرضی.
- _____، ۱۴۱۸ق، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۰، *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- عبدالملک، بطرس، ۱۳۸۳، *قاموس الكتاب المقدس*، چ دهم، قاهره، دارالتقافه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چ دوم، قم، دارالهجره.
- قرشی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کتاب مقدس*، ۱۹۹۶م، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- محمدبن جعفر، ۱۴۱۹ق، *المزار الکبیر (لابن المشهدی)*، قم، جامعه مدرسین.
- مسکین، الاب متی، ۱۹۹۰، *شرح انجیل القديس یوحنا*، قاهره، دیر القديس انا.
- المسیحیة فی اخلاقیاتها*، ۱۹۹۹، نشرة مجلس اساقفة کنیسه المانیة، ترجمه المطران کیرلس سلیم بسترس، بیروت، منشورات المکتبة البولسة.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *بر درگاه دوست*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *خدائشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مفتاح، احمرضا و همکاران، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *کتاب المزار - مناسک المزار*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مکدونلد، ولیم، ۱۹۹۸، *تفسیر الكتاب المقدس للمؤمن، العهد الجدید من انجیل متی الى الرساله الاولى الى اهل کورنثوس*.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۳، *اربعین حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، مهدی، ۱۳۸۵، *جامع السعادات*، ترجمه کریم فیضی، قم، قائم آل محمد Aqunas, St Thomas, 1963, *Summa Theologia*, V2 (Ia. 2-11), Cambridge, University Press.
- Catechism of the Catholic Church*, 1994, Liberia Editrice Vaticana, Rome.
- New Catholic Encyclopedia*, 2003, Second Edition, 11 Pau-Red, The Catholic University Of America, Washington, D.S.
- The Prayer Book*, 1954, ed: Reveven, John P. O Connel, M.A, S. T. D and Jex Martin, M. A. The Catholic Press, INC, Chicago 1, I Illinois.
- The Catholic Missal*, 1953, John P. Oconnell, M. A., S. T. D, Chicago, Illinois, the catholic Press.

بررسی تطبیقی مبانی «جهانی بودن دین» در مسیحیت کاتولیک و تشیع

valiabarghoei@gmail.com

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

محمدباقر ولی ابرقویی / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمدحسین طاهری آکردی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۹۵/۱۲/۳ - پذیرش: ۹۶/۵/۱۵

چکیده

«جهانی بودن دین» یعنی: ظرفیت‌هایی که یک دین برای حکومت جهانی دارد. این موضوع از مباحث پرچالش در میان اندیشمندان مسلمان و کاتولیک است، اما تاکنون به صورت تطبیقی میان مسیحیت و اسلام بررسی نشده است. این تحقیق شباهت‌ها و تفاوت‌های مبانی جهانی بودن دین در تشیع با کاتولیک را به صورت توصیفی و تحلیلی پیش‌روی می‌نهد. مبانی جهانی بودن مسیحیت کاتولیک با مبانی جهانی بودن تشیع در ادله نقلی جهانی بودن و جاودانگی شباهت دارند. در هر دو، عبارات دال بر جهانی بودن کتابی مقدس است، اگرچه در مسیحیت، عباراتی که از حضرت عیسی علیه السلام بر جهانی بودن دلالت دارد، دچار تناقض است. این در حالی است که همه مبانی جهانی بودن در تشیع، به طور کامل هماهنگ است. در تشیع، مبانی جهانی بودن، هم عقلی است و هم مبتنی بر آیات قرآن و روایات. اما در مسیحیت، مبانی جهانی بودن دین کاملاً هماهنگ نیست و گاهی تعارض دارد. ناگفته نماند که برخی از مبانی مختص تشیع است، درحالی که مسیحیت از این مبانی محروم است.

کلیدواژه‌ها: بررسی تطبیقی، مبانی، جهانی بودن، مسیحیت کاتولیک، تشیع.

مقدمه

جهانی شدن روند طبیعی حرکت جامعه جهانی به سمت اتحاد و اشتراک جهانیان در فرهنگ، ارزش‌ها، اقتصاد و امنیت بدون دخالت عوامل خارجی است. جهانی سازی نیز برنامه‌هایی است که استعمار برای یکسان سازی و تسلط بر جهان ارائه می‌کند (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸). از این رو، باید بین حوزه‌های جهانی بودن، جهانی شدن و جهانی سازی تفکیک قایل شد. در این تحقیق، فقط به «جهانی بودن» توجه می‌شود.

- در منابع تشیع، کمتر به تبیین معنای اصطلاحی «تشیع» عنایت شده است. در لغت، عبارت «تَشْيَعُ الرَّجُلُ» به این معناست که وقتی کسی ادعای شیعه بودن کند، گفته می‌شود «شیعه» شده است (زبیدی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۶۰؛ جوهری، بی تا، ص ۱۲۴۰). در اصطلاح، بیشتر به معنای واژه «شیعه» توجه شده است. در اصطلاح، «شیعه» به کسانی گفته می‌شود که از امام علی علیه السلام پیروی نموده، امامت و خلافت ایشان را تعیین می‌دانند و آن را از طریق نص قبول دارند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۱۳۱). در عین حال، برخی از منابع به تبیین اصطلاح «تشیع» همت گمارده‌اند. برای نمونه، در کتاب *التشیعة فی المیزان* آمده: «تشیع» عبارت است از: ایمان به وجود نصّ از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله بر امامت امام علی علیه السلام و خلافت ایشان، بدون آنکه در حق ایشان یا فرزندان ایشان غلو شده باشد (مغنیه، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳). در این تحقیق، مراد از تشیع، ایمان به وجود نص بر امامت و خلافت بلافضل امام علی علیه السلام و یازده امام از نسل ایشان است.

- «کاتولیک» نیز معانی متفاوتی دارد که در اساس نامۀ «کنکیزم» بیان شده است. در اینجا، مراد از «کاتولیک» همان فرقه معروف در مسیحیت است که تاریخ آن به سده اول مسیحیت بازمی‌گردد.

پس از تبیین اصطلاحات، مسئله اصلی پژوهش این است که مبانی جهانی بودن دین در مسیحیت کاتولیک و تشیع چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی با هم دارند. سؤال‌های فرعی پژوهش نیز - به ترتیب - عبارت است از: «جهانی بودن» در مسیحیت و اسلام به چه معناست؟ مبانی جهانی بودن در مسیحیت و اسلام چیست؟

تاکنون این مسئله در سطح مقاله و پایان‌نامه‌ها بررسی نشده است. نوآوری این تحقیق آن است که شباهت‌ها و تفاوت‌های مبانی

مسیحیت کاتولیک، مانند مذهب تشیع، ادعای جهانی بودن دارد (کنکیزم، ۱۹۹۹، ص ۱۹۴). از نظر منطقی، جهانی بودن در عالم خارج، یک مصداق بیشتر نخواهد داشت که با برپایی حکومتی واحد، توسط رهبری واحد، بر امتی واحد محقق خواهد شد. برای حرکت به سمت جهانی بودن توحیدی، باید از ظرفیت‌های نفوذ ایدئولوژی تشیع در جهان، اطلاع کافی به دست آورد تا بتوان در راستای حکومت جهانی قدم نهاد. سپس باید با شناخت کامل از ظرفیت‌های ادیان دیگر، از نقاط قوت آنها بهره برد تا از ضعف اجتناب شود. بدون شک، جهانی بودن تشیع با موضع انفعالی محقق نمی‌شود. بنابراین، برای رسیدن به حکومت جهانی موعود، باید ظرفیت‌های درونی تشیع را تقویت کرد. شناختن و شناساندن ظرفیت‌های جهانی بودن تشیع و مسیحیت کاتولیک، مثل مهدویت، ملکوت خدا، ولایت تکوینی و تشریحی معصومان علیهم السلام موجب افزایش همگرایی میان فرق اسلامی، بلکه میان بشریت خواهد بود تا حقانیت هر یک روشن شود. این نوشتار درصدد آن است که مبانی جهانی بودن در مسیحیت کاتولیک و تشیع را بررسی کند. پس از تبیین مبانی، به تطبیق و بررسی آن پرداخته خواهد شد.

پیش از طرح مسئله اصلی، برخی از اصطلاحات باید تبیین شود: - مراد از «بررسی تطبیقی»، مقایسه یک پدیده با پدیده دیگر بر اساس معیارهایی است که یک محقق در نظر می‌گیرد. در بررسی تطبیقی، هر محقق می‌تواند بر اساس اصول، پیش فرض‌ها و معیارهای از پیش تعیین شده به مقایسه حالات دو یا چند پدیده بپردازد. در این تحقیق، تلاش شده است تا مبانی جهانی بودن مسیحیت کاتولیک و جهانی بودن تشیع به صورت تطبیقی بررسی شود. با این روش، نقاط قوت و ضعف مبانی جهانی بودن در هر دو آیین بهتر شناخته می‌شود.

- مراد از «مبانی»، زمینه‌ها و پیش فرض‌هایی است که جهانی بودن دین بر آن مبتنی است. از این رو، مبانی شرط ضروری تحقق جهانی بودن دین است و باید بررسی و تبیین شود.

- «جهانی بودن» اصطلاحی است که در ادبیات دینی به کار می‌رود؛ چنان که «جهانی شدن» و «جهانی سازی» نیز دو اصطلاح رایج در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی است. مراد از «جهانی بودن دین»، ظرفیت‌هایی است که یک دین برای حکومت جهانی دارد.

جهانی‌بودن دین در تشیع با کاتولیک را به صورت توصیفی و تحلیلی بررسی و ذکر می‌کند.

مبانی جهانی‌بودن مسیحیت کاتولیک

جهانی‌بودن مسیحیت کاتولیک بر مبانی متعددی استوار است. برخی از مبانی، به صورت فرضی مطرح می‌شود. برخی نیز در منابع دینی مسیحیت، پشتوانه نقلی دارد. مهم‌ترین مبانی جهانی‌بودن دین در مسیحیت کاتولیک - که می‌توان فرض نمود - عبارت است از: (۱) خاتمیت؛ (۲) جامعیت؛ (۳) جاودانگی؛ (۴) جهانی‌بودن در کلام عیسی؛ (۵) جهانی‌بودن در کلام رسولان.

خاتمیت

اگر ادعا شود که «خاتمیت» مبانی جهانی‌بودن مسیحیت است، دو سؤال ممکن است مطرح شود: یکی علت انتخاب خاتمیت، به عنوان مبانی جهانی‌بودن دین؛ و دیگری اصل اثبات خاتمیت در مسیحیت. پاسخ سؤال اول این است که اگر اثبات شود آخرین دین حق الهی است، جهانی‌بودن آن عقلاً اثبات می‌شود. اعتقاد به خاتمیت یک دین، حقانیت ادیان و شرایع جدید را زیر سؤال می‌برد. نکته قابل توجه این است که اصل اثبات خاتمیت دین، نقلی است. از این رو، برای اثبات خاتمیت، باید دلیل نقلی معتبر و صریح اقامه شود.

پیش از پرداختن به پاسخ سؤال دوم، یادآوری این نکته لازم است که هر دین جدیدی با پذیرش دین قبلی و مکمل دانستن خود، حقانیت خود را در کتاب‌های مقدس پیشین جست‌وجو می‌کند. مسیحیت نیز حقانیت خود را در عهد عتیق دنبال می‌کند. در این باره، حضرت عیسی در موعظه روی کوه می‌فرماید: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات موسی و نوشته‌های سایر انبیا را منسوخ کنم. من آمده‌ام تا آنها را تکمیل نمایم و به انجام رسانم» (متی، ۵: ۱۷). همچنین در انجیل متی، پیش‌گویی اشعای نبی و پیغام خدا درباره بشارت به تولد عمانوئیل از دختری باکره آمده است (متی، ۱: ۲۲ و ۲۳؛ توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲). مسیحیان معتقدند: مراد از «عمانوئیل» همان عیسی مسیح است. بر این اساس، او خود را به عنوان آخرین منبع سنت‌های جدید عرضه کرد که قادر به پدیدآوردن کلیسا یا جامعه مسیحیان بود (لیندسی، ۲۰۰۵، ص ۶۹۴). برای اثبات خاتمیت در مسیحیت، دو راه می‌توان فرض نمود: راه

اول، اطلاق‌گیری از دستور عیسی^ﷺ به حواریون برای ابلاغ بشارت به همه امت‌ها در سراسر جهان است. در انجیل متی آمده است: «پس بروید و تمام قوم‌ها را شاگرد من سازید و ایشان را به اسم پدر و پسر و روح‌القدس، غسل تعمید دهید.» (متی، ۲۸: ۱۹). ایشان در دستور خود، پایانی برای این مأموریت مشخص نکرد. با نبود قرینه برای تقیید این اطلاق، خاتمیت رسالت ایشان را می‌توان برداشت نمود (صانعی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

راه دیگر، ملکوت خدا و داوری در آخرالزمان است. «ملکوت خدا» وعده‌ای است که عیسی^ﷺ تحقق آن را به حواریون و سایر مسیحیان داد و برای تحقق آن تلاش نمود. ملکوت مرئی مسیح، نه تنها شامل همه کسانی می‌شود که به دیانت حقیقی اقرار دارند، بلکه دربرگیرنده همه نظام‌هایی است که در برابر حکومت مسیحی تسلیم باشند (هودج، ۱۸۹۰، ج ۳، ص ۲۸۳). بنابراین، ملکوت خدا جهانی است. اگرچه ایشان در تحقق ملکوت خدا موفق نبود، اما در ملکوت باطنی، که در آینده محقق خواهد شد، برای برقراری صلح در جهان و اجرای داوری میان بندگان خدا خواهد آمد. از آنجاکه ملکوت خدا جهانی است، اجرای ملکوت باطنی و داوری میان بندگان خدا توسط عیسی^ﷺ می‌تواند به معنای خاتمیت رسالت ایشان باشد (صانعی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

جامعیت

موضوع دیگری که در ذیل عنوان «خاتمیت» به آن توجه شود، «جامعیت» است. تنها در صورتی یک دین می‌تواند ادعای خاتمیت و جهانی‌بودن را مطرح کند که در حوزه‌های احکام، عقاید و اخلاق جامعیت داشته باشد. کلیسای کاتولیک مدعی است که در همه حوزه‌ها جامعیت دارد. واژه «کاتولیک» نیز به خاطر جامعیت و معتبر بودن تعالیم این کلیسا به کار می‌رود (کانینگام، ۲۰۰۹، ص ۱۷).

تبشیر عیسی^ﷺ فقط در حوزه دین و احکام شریعت نبود، بلکه ایشان در تبیین عواقب سرپیچی از دستورات الهی، به نقش احکام شریعت در رسیدن به سعادت دنیوی نیز می‌پردازد (قادری، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۳). همچنین ایشان در تبیین نتایج دنیوی سرپیچی از دستورات شریعت، بر لزوم رعایت اخلاق تأکید می‌کند؛ در این باره می‌فرماید: «گفته شده است که هر کس مرتکب قتل شود، محکوم به مرگ است. اما من می‌گویم که حتی اگر نسبت به برادر خود

الهی دیگری وجود نخواهد داشت» (ویر، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۲۳-۶۲۴). با این توضیح، با اثبات جاودانگی و عدم نسخ یهودیت و ضمیمه کردن نقش مکملی بودن عهد جدید نسبت به عهد عتیق، جاودانگی عهد جدید اثبات می‌شود؛ زیرا عهد جدید، ادامه‌دهنده عهد عتیق با پیمانی جدید است (صانعی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶-۱۷۷).

همچنین در جاهایی از عهد جدید، به ابدی بودن انجیل تصریح شده است. انجیل متی می‌گوید: «ما را از وسوسه‌ها دور نگاه دار و از شیطان حفظ فرما؛ زیرا ملکوت و قدرت و جلال تا ابد از آن توست. آمین» (متی، ۶: ۱۳). در انجیل متی و مرقس آمده است: «آسمان و زمین از بین خواهد رفت، اما کلام من تا ابد باقی خواهد ماند» (همان، ۲۴: ۳۵؛ مرقس، ۱۳: ۳۱). نکته مهم این است که ابدیت یک دین، مستلزم خاتمیت آن خواهد بود.

جهانی بودن در کلام عیسی مسیح

برخی از عبارات عهد جدید گستره رسالت عیسی را جهانی معرفی می‌کند. برخی نیز بر اختصاص آن به بنی اسرائیل دلالت دارد. برای نمونه، عبارات ذیل بر جهانی بودن رسالت ایشان دلالت دارد:

– «سپس به ایشان گفت: حال باید به سراسر دنیا بروید و پیغام انجیل را به مردم برسانید. کسانی که ایمان بیاورند و غسل تعمید بگیرند، نجات می‌یابند؛ اما کسانی که ایمان نیاورند، داوری خواهند شد» (همان، ۱۶: ۱۵ و ۱۶).

– «شاگردان به همه جا رفته، پیغام انجیل را به همه رساندند» (همان، ۱۶: ۲۰).

در عین حال، عباراتی در عهد جدید وجود دارد که بر اختصاص رسالت عیسی بر قوم اسرائیل دلالت دارد. برای نمونه، در انجیل مرقس، عیسی فرمود: «من باید نخست قوم خود، یعنی یهودیان را یاری کنم» (مرقس، ۷: ۲۷-۳۰). ایشان رسالت خود را به بنی اسرائیل نسبت داده است. این تعبیر گویای آن است که ایشان در ابتدای رسالت، مأمور هدایت قوم اسرائیل بوده است.

بنابراین، میان عباراتی که بر جهانی بودن و عباراتی که بر قومی بودن مسیحیت دلالت دارد، تعارض وجود دارد. راه حل تعارض میان این دو دسته از عبارات، این است که مراد از جهانی بودن مسیحیت را جهانی بودن از نظر گستره جغرافیایی بدانیم. مسیحیت در زمان حیات عیسی از نظر جغرافیایی جهانی بود، نه آنکه آخرین

خشمگین شوی و بر او فریاد بزنی، باید تو را محاکمه کرد؛ و اگر برادر خود را «ابله» خطاب کنی، باید تو را به دادگاه برد؛ و اگر به دوستت ناسزا بگویی، سزایت آتش جهنم است. پس اگر نذری داری و می‌خواهی گوسفندی در خانه خدا قربانی کنی، و همان لحظه به یادت آمد که دوستت از تو رنجیده است، گوسفند را همان‌جا نزد قربان‌گاه رها کن و اول برو و از دوستت عذرخواهی نما و با او آشتی کن. آن‌گاه بیا و نذرت را به خدا تقدیم دار» (متی، ۵: ۲۱-۲۴). همچنین در جاهای دیگری به حکم زنا، طلاق، دروغ، قصاص، و حب و بغض پرداخته شده است (متی، ۵: ۲۵-۴۸).

از کنار هم گذاشتن مجموع عبارات عهد جدید و تأکید عیسی بر لزوم رعایت احکام، حدود و اخلاق، می‌توان جامعیت مسیحیت را برداشت نمود. گناه‌آلودگی بشر فقط به جنبه نیاز اخروی بشر و به مسئله نجات انسان مربوط می‌شود. برای برآورده شدن نیازهای دنیوی در مسیحیت کاتولیک، اخلاق مسیحی ضرورت دارد. بنابراین، می‌توان گفت: مسیحیت کاتولیک، هم از نظر اخروی و هم دنیوی جامعیت دارد.

جاودانگی

خاتمیت مستلزم جاودانگی است. این به معنای آن است که اگر دینی آخرین دین الهی باشد، جاودانه نیز خواهد بود. حکمت الهی اقتضا می‌کند دینی که قرار است آخرین شریعت برای نجات بشر باشد، تا ابد بدون تحریف باقی بماند، وگرنه غرضی که از خلقت انسان و جهان در نظر گرفته شده است، نقض خواهد شد. درباره جاودانگی تعالیم مسیحیت، از عیسی چنین نقل شده است: «واقعاً به شما می‌گویم که تا زمانی که آسمان و زمین از بین نرفته‌اند، نه یک ذره و نه به اندازه سر حرفی زایل نخواهد شد» (متی، ۵: ۱۸).

ممکن است چنین ادعا شود که برای جاودانگی مسیحیت، می‌توان از جاودانگی عهد عتیق کمک گرفت؛ با این توضیح که بر اساس کتاب مقدس، مسیحیت خود را مکمل یهودیت می‌داند (متی، ۵: ۱۷). با اثبات جاودانگی عهد عتیق، عهد جدید نیز جاویدان خواهد بود. در اعتقادنامه یهودیان، که توسط موسی بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵) نوشته شده است، درباره جاودانگی شریعت موسی (تورات) چنین آمده است: «موسی رئیس همه پیامبران بوده و نبوت ایشان صحیح است... کتاب تورات هرگز تغییر نمی‌کند و هرگز شریعت

شامل سایر افرادی می‌شود که مانند حواریون، دارای کرامت بوده، به تعلیم مردم می‌پرداختند (بستانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۹۴)؛ مانند تیطوس که توسط پولس به قرتیان، و مانند تیموتائوس و اپافرودیتوس که به فیلیپی فرستاده شدند (دوم قرتیان، ۸: ۲۲؛ فیلیپیان، ۲: ۱۹-۲۷). تا پیش از رستاخیز، مأموریت رسولان علنی نبود. بنا بر عهد جدید، عیسی ع تا چهل روز پس از مرگ خود، بارها خود را بر رسولان ظاهر ساخت تا نشان دهد که زنده شده است و دربارهٔ ملکوت خدا با آنها سخن گفت (اعمال رسولان، ۱: ۱-۳). تا اینکه هفت هفته پس از مرگ و رستاخیز، همزمان با عید پنطیکاست، مطابق وعده عیسی ع ، نزول روح‌القدس بر آنها تحقق پیدا کرد؛ به آنها قدرت داد و وجود آنها پر از روح‌القدس شد (همان، ۲: ۱-۴).

پس از رستاخیز و با نزول روح‌القدس، کلیسای نخستین شکل گرفت (هرست، بی‌تا، ص ۵). از آن زمان بود که رسولان بر گسترهٔ جهانی مسیحیت تأکید کرده، به رسالت جهانی خود عمل نمودند. دلیل بر رسالت جهانی رسولان، خطاب عام عیسی ع به حواریون پس از رستاخیز بود: «پس بروید و تمام قوم‌ها را شاگرد من سازید و ایشان را به اسم پدر و پسر و روح‌القدس غسل تعمید دهید» (متی، ۲۸: ۱۹). تنها پطرس بود که با وجود پذیرش رسالت جهانی مسیحیت، موفق نشد به تشریح در غیر بنی‌اسرائیل بپردازد. دربارهٔ مقام پطرس، می‌توان به خطاب عیسی ع به وی به نقل از انجیل متی اشاره کرد که جانشینی و جایگاه ویژهٔ وی را در میان رسولان نشان می‌دهد (همان، ۱۶: ۱۸ و ۱۹). اصل رسالت پطرس به طور خاص، از عهد جدید فهمیده می‌شود. عیسی ع خطاب به وی می‌فرماید: «اما من برای تو دعا کردم تا ایمانت از بین نرود. پس وقتی توبه کردی و به سوی من بازگشتی، ایمان برادرانت را تقویت و استوار کن» (لوقا، ۲۲: ۳۲). این عبارت، رسالت پطرس را به طور خاص اثبات می‌کند.

با این حال، دلیل بر رسالت جهانی پطرس، اول خطاب عام عیسی ع پس از رستاخیز بود. دلیل دوم، که به طور خاص، رسالت جهانی پطرس را نشان می‌دهد، مکاشفه‌ای است که بر اساس اعمال رسولان برای وی روی داد. در آن مکاشفه، به پطرس گفته شد که از هر نوع حیوانی که می‌خواهی ذبح کن و بخور، با اینکه در میان آنها، حیواناتی بود که خوردنشان بر یهودیان حرام بود (اعمال رسولان، ۱۰: ۹-۱۳). همچنین در این مکاشفه، به وی نشان داده

دین حق الهی باشد. همچنین عباراتی که رسالت ایشان را به قوم اسرائیل اختصاص می‌دهد، احتمال دارد که مربوط به روزهای نخست رسالت باشد. به طور طبیعی، هر دعوتی از میان قوم خاصی شروع می‌شود تا پایه‌های آن شریعت، مستحکم گردد، سپس به نقاط دیگر منتشر می‌شود (میلر، بی‌تا، ص ۲۶).

از این رو، طبیعی بود که عیسی ع رسالت خویش را از قوم خود آغاز کند و دست به دعوت جهانی نزند. ایشان به طور طبیعی، در منطقه‌ای خاص زندگی می‌کرد. پیام محبت قهراً ابتدا باید به عده محدودی ابراز می‌شد. برای استحکام و پیشرفت پیام انجیل، خداوند ابتدا بنی‌اسرائیل را انتخاب کرد. این به آن معنا نبود که محبت خداوند فقط مختص به قوم اسرائیل است، بلکه خداوند پیام خود را به قوم اسرائیل فرستاد تا بعداً خود پیام عیسی را به همه مردم ابلاغ کند (همان، ص ۲۶). از این رو، ممکن است دعوت بنی‌اسرائیل دلیل بر اختصاص رسالت ایشان به بنی‌اسرائیل نباشد.

بیشتر محققان کتاب عهد جدید معتقدند: با اینکه مسیح ع در فضای یهودی و در حالت انزوا به سر برد، اما برتری قوم یهود را قبول نداشت و با این باور که نجات فقط مختص یهودیان باشد، مخالفت می‌کرد. علاوه بر این، معتقد بود که حکومت خدا، شامل همه انسان‌ها، از شرق تا غرب عالم و در همه عصرها، می‌شود (وارد و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸). بنابراین، از کلمات عیسی ع احتمال جهانی بودن به معنای گستره جغرافیایی جهانی استفاده می‌شود، اگرچه در ابتدای رسالت خود، به سبب خفقان سیاسی، قادر به گسترش رسالت خود به غیر بنی‌اسرائیل نبود.

با این حال، عباراتی دربارهٔ جاودانگی از عیسی ع نقل شده است که بر جهانی بودن رسالت ایشان دلالت می‌کند. جاودانگی نیز از مبانی جهانی بودن است. با اثبات جاودانگی، جهانی بودن نیز ثابت می‌شود. برای نمونه، در عهد جدید آمده است: «آسمان و زمین از بین خواهد رفت، اما کلام من تا ابد باقی خواهد ماند» (متی، ۲۴: ۳۵؛ مرقس ۱۳: ۳۱). این عبارت، احتمال جهانی بودن به معنای صحیح آن را تقویت می‌کند.

جهانی‌بودن در کلام رسولان

مراد از «رسولان»، دوازده شاگرد عیسی ع هستند که آنها را برای تعلیم انجیل و بشارت مسیحی به سوی مردم فرستاد. همچنین

متواتر نبوی از طریق شیعه و اهل سنت نیز آمده است: «تو (علی) نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسی هستی؛ جز آنکه بعد از من هیچ پیامبری نیست» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۵۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۳۲؛ ج ۲، ص ۳۰۷) (با اختلاف در تعبیر)؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ص ۹۶ و ۱۷۴ و ۳۲۴ و ۴۰۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۵۷؛ ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۹ و ۱۳۶ و ۱۴۹ و ۱۶۹ و ۲۵۵؛ ج ۲، ص ۲۸۹ و ۳۳۰ و ۴۵۱).

همچنین نعیم بن حماد و ابونعیم از طریق مکحول از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «گفتم: ای رسول خدا، آیا مهدی از بین ما آل محمد صلی الله علیه و آله است یا از بین غیر ما؟ فرمود: نه، بلکه از بین ماست. خداوند همچنان که دین را به وجود او گشود، به وجود او ختم خواهد کرد» (شبلنجی و صبان، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۱؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۴۷۳).

خاتمیت، از این نظر مبنای جهانی بودن قرار گرفته است که سلسله نبوت باید در نقطه‌ای ختم شود، و گرنه ظهور متعدد پیامبران و طرح آموزه‌های گوناگون، موجب اختلاف مردم و انشعاب ادیان و مذاهب گوناگون خواهد شد. با افزایش ادیان و مذاهب، زمینه اختلافات دینی و مذهبی و بدعت فراهم می‌شود. به دنبال آن، ادعای انحصار راه هدایت در هر آیین و تکفیر دیگران مطرح می‌شود. در نهایت، همه انسان‌ها از مسیر حق فاصله گرفته، برخلاف هدف نبوت حرکت خواهند کرد؛ چنان که امروزه نیز تعدد ادیان و مذاهب، معلول اختلاف تفاسیر و برداشت‌های مخاطبان و تحریفات است. در واقع، خاتمیت مهر باطنی بر تکثر ادیان و اختلافات و بدعت‌ها خواهد بود (قدردان قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۴۷۲-۴۷۴).

از سوی دیگر، اگر دین اسلام دین خاتم باشد - چنان که این گونه نیز هست - به طور قطع، باید جهانی نیز باشد؛ زیرا اگر آخرین دین، دین جهانی نباشد، نباید سلسله نبوت و شریعت قطع می‌شد. برای خاتمیت، باید دلیل نقلی معتبر اقامه شود. در این باره، فقط اسلام است که دلیل نقلی معتبر دارد. سایر ادیان، دلیل صریح و محکم نقلی ندارند.

(۲) جامعیت

مهم‌ترین رکن جاودانگی اسلام، جامعیت و توجه به همه جوانب مادی، روحی، فردی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۹). در

شد که نباید کسی را نجس بداند. بدین‌روی، پطرس بر خلاف قوانین یهودی، به خانه گرنیلیوس رومی رفت که غیریهودی بود (همان، ۱۰: ۲۷-۲۹). پطرس در شورای اورشلیم، به رسالت جهانی خود تصریح می‌کند: «برادران، شما همه می‌دانید که از مدت‌ها پیش، خدا مرا از میان خودتان انتخاب کرد تا پیغام انجیل را به غیریهودیان برسانم» (همان، ۱۵: ۷).

در میان رسولان، نقش پولس در انتشار مسیحیت بسیار برجسته است. وی در گذشته، یک یهودی فریسی از طایفه «بنیامین» بود که در اجرای واجبات دینی، سخت‌گیر بود و مسیحیان را آزار و شکنجه می‌داد (فیلیپیان، ۳: ۵-۶). در یکی از سفرها، که به قصد آزار مسیحیان رفته بود، مکاشفه‌ای برایش روی داد. در آن مکاشفه، عیسی صلی الله علیه و آله به وی فرمود: «منتظر دستور من باش» (اعمال رسولان، ۹: ۱-۶). اصل رسالت پولس و گستره جهانی آن در مکاشفه‌ای صورت گرفت. عیسی صلی الله علیه و آله در عالم رؤیا به حنانيا (شخصی مسیحی در دمشق) فرمود: «برو و آنچه می‌گویم انجام بده؛ چون او (پولس) را انتخاب کرده‌ام تا پیام مرا به قوم‌ها و پادشاهان و همچنین بنی‌اسرائیل برساند» (همان، ۹: ۱۵). پولس در انطاکیه به تبلیغ در میان یهودیان و غیریهودیان پرداخت و نجات را شامل یهودیان و غیریهودیان معرفی کرد. پولس و برنابا به قدری مردم را به آیین مسیحی وارد کردند که برای اولین بار، تعداد مسیحیان انطاکیه بیش از شهرهای دیگر شد و غیریهودیان به مسیحیت گرویدند (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۶۸۲).

مبنای جهانی بودن تشیع

مراد از «مبانی»، اصولی است که جهانی بودن تشیع بر آنها پی‌ریزی شده است و زیربنای آن محسوب می‌شود. مبانی و زمینه‌های جهانی بودن تشیع عبارت است از: (۱) خاتمیت؛ (۲) جامعیت؛ (۳) جاودانگی؛ (۴) جهانی بودن در آیات و روایات.

(۱) خاتمیت

«خاتمیت» چه به معنای خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و چه به معنای خاتمیت شریعت اسلام، هر دو از آیات قرآن و احادیث استفاده می‌شود. در این باره، قرآن می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰). در حدیث

حلال نبوده است - یا فرموده باشند: برای هیچ پیامبری پیش از من حلال نبوده است؛ و دربرگیرنده همه کلمات به من داده شده است.» از امام باقر^ع سؤال می‌شود: مراد از «دربرگیرنده همه کلمات چیست؟» ایشان می‌فرمایند: «قرآن» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۲۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۷۴). امام صادق^ع نیز می‌فرمایند: «خداوند در قرآن هر چیزی را بیان کرده است. به خدا سوگند، از چیزی که مورد نیاز مردم بوده است کم نگذاشته، تا کسی نگوید اگر فلان مطلب درست بود در قرآن نازل می‌شد. آگاه باشید، همه نیازمندی های بشر را خدا در آن نازل کرده است» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۴).

بنابراین، در آیات و روایات، بر جامعیت اسلام نسبت به همه چیز تأکید شده است. هر دینی که اثبات شود که کامل‌ترین و جامع‌ترین دین میان ادیان است، آن دین، جهانی خواهد بود؛ زیرا دین جهانی باید پاسخ‌گوی همه مسائل مورد نیاز جامعه باشد. دین اسلام نه تنها پاسخگوی منطقه نزول قرآن بوده، بلکه برای سایر مناطق نیز کارایی کاملی داشته است.

۳) جاودانگی

جاودانگی مبنای مهم جهانی‌بودن تشیع است که در روایات به آن تصریح شده است. از جمله روایاتی که بر جاودانگی دلالت دارد، روایت «حلال محمد حلال و حرامه حرام الی یوم القیامه» است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۸). همچنین امام رضا^ع به نقل از پدران، از رسول خدا^ص فرمودند: «... سپس حکومت او را دوام‌دار ساخته، دولت ایام را تا روز قیامت از آن اولیای خودم قرار خواهم داد» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶؛ قندوزی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۸۶).

ارتباط جاودانگی با جهانی‌بودن تشیع، این‌گونه قابل تبیین است که هر شریعتی جاودانه باشد، عقلاً باید پاسخگوی نیازهای بشر برای همیشه باشد، و اگر دین جاویدان، کامل‌ترین و جامع‌ترین دین نباشد، ختم نبوت موجب گمراهی انسان‌ها خواهد شد. هر دینی که آخرین دین الهی باشد، باید نسبت به همه ادیان سابق کامل‌تر و جامع‌تر باشد. در غیر این صورت، هدف آن دین برآورده نمی‌شود. در نتیجه، آخرین و کامل‌ترین دین، دین جهانی خواهد بود. اگر دین کامل‌تر، دین جهانی نباشد، خاتمیت آن دین قابل تردید بوده، اثبات نخواهد

قرآن، بر جامعیت اسلام تأکید شده است. آیه ۳ سوره «مائده» به روشنی بر کمال و جامعیت اسلام دلالت دارد: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دینَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دینًا». مطابق تفسیر علامه طباطبائی در ذیل این آیه، کمال دین ملازم با جامعیت است، و به دینی که جامع نباشد، نمی‌توان عنوان «کامل» را اطلاق کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۳). آیات دیگر عبارت است از: «ما كانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَ لَکِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف: ۱۱۱)؛ «وَ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ بَيِّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹).

ارتباط جامعیت با جهانی‌بودن اسلام این است که میان این دو مقوله، تلازم برقرار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۴). همان ادله‌ای که بر جهانی‌بودن اسلام دلالت می‌کند، مستلزم جامعیت قرآن نیز است. اگر دعوت اسلام، عام و فراگیر باشد، باید دستوراتش نیز تأمین‌کننده نیازهای جامعه باشد. از این رو، لازمه جهانی‌بودن، جامع‌بودن دین است (ایازی، ۱۳۷۸، ص ۲۷). همچنین میان خاتمیت و جامعیت تلازم وجود دارد. توضیح مطلب این است که خداوند شریعت‌ها را برای کمال حقیقی بشر فرستاد. قوانین و احکام مورد نیاز در هر دینی کامل‌تر می‌شود، تا اینکه در اسلام، آخرین دین الهی کمال یافت. با کنار هم گذاشتن این مقدمات، نتیجه‌گیری می‌شود که به حکم عقل، دین خاتم نمی‌تواند ناقص باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴).

روایات ائمه معصوم^ع نیز بر جامعیت اسلام دلالت دارد. در روایتی از امام رضا^ع خطاب به عبدالعزیز بن مسلم آمده است: «... همانا خداوند عزوجل، پیامبرش را قبض روح نکرد، تا اینکه دین را برایش کامل نمود و قرآن را، که تفصیل همه چیز در آن است، بر او نازل ساخت. در آن، حلال و حرام و حدود و احکام و همه آنچه را مردم به آن نیاز دارند به طور کامل بیان کرده است. پس خداوند عزوجل فرمود: «ما هیچ چیز را در این کتاب، فروگذار نکردیم» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۶-۴۳۷).

همچنین در حدیثی، امام باقر^ع به نقل از پیامبر اکرم^ص فرموده‌اند: «پنج چیز به من داده شده است که به هیچ پیامبری پیش از من داده نشده است: به سوی سفید، سیاه و قرمز فرستاده شده‌ام؛ زمین برای من پاک و مسجد قرار داده شده است؛ با وحشت یاری شده‌ام؛ غنایم برای من حلال شده است، درحالی که برای هیچ‌کس

همچنین در حدیثی از امام حسن مجتبیٰ علیه السلام چنین نقل شده است: «عده‌ای از یهودیان، خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیدند و عرض کردند: «آیا شما رسول خدا و همان کس هستید که مانند موسی بن عمران بر او وحی می‌شود؟» ایشان لحظه‌ای سکوت کردند و در پاسخ فرمودند: «آری، من سرور فرزندان آدم هستم و به این افتخار نمی‌کنم، و من آخرین پیامبران و امام پرهیزگاران و فرستاده پروردگار جهانیان هستم». یهودیان عرض کردند: «به سوی چه کسی فرستاده شده‌اید؟ عرب یا عجم و یا به سوی ما؟» خداوند آیه «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» را نازل ساخت (صدق، ۱۳۷۶ق، ص ۱۸۷).

بررسی و تطبیق

در مبانی جهانی بودن مسیحیت کاتولیک و تشیع، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. نخست به بیان شباهت‌ها می‌پردازیم: اول. از میان مبانی، «جاودانگی» تنها مبانی بدون معارض در مسیحیت کاتولیک است که با مبانی جاودانگی در تشیع برابری می‌کند. این به معنای آن است که در این‌باره، در کتاب مقدس تعارضی وجود ندارد. در کتاب مقدس، شواهدی بر جاودانگی مسیحیت وجود دارد. در تشیع نیز آیات و روایات بسیاری بر جاودانگی اسلام دلالت دارد.

دوم. شباهت دیگر در مبانی جهانی بودن مسیحیت کاتولیک و تشیع، مربوط به روایات و کلماتی است که بر جهانی بودن تشیع مسیحیت دلالت دارد. عباراتی که به عنوان مبنا برای جهانی بودن بیان می‌شود، در هر دو کتاب مقدس هست. هر دو بر پیوستگی و استمرار مناصب (ولایت در تشیع و پاپی در مسیحیت) تا تحقق حکومت جهانی تأکید دارند. ولایت فقیه در زمان غیبت در تشیع، ادامه ولایت اهل بیت علیهم السلام است. همچنین مقام پاپ نیز ادامه‌دهنده رسالت رسولان است.

پس از بیان شباهت‌ها، تفاوت‌های مبانی جهانی بودن در مسیحیت کاتولیک و تشیع را تبیین می‌کنیم:

یک. در بحث خاتمیت، باید دلیل صریح نقلی معتبر اقامه شود. خاتمیت در مسیحیت، از این نظر دچار ضعف است که عبارت صریحی وجود ندارد که بر خاتمیت دلالت کند. بر عکس، در تشیع آیات و روایات بسیاری بر خاتمیت اسلام و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

شد. در واقع، «ختم نبوت» به این معناست که انسان از حیث استعداد و هوش به مرحله نهایی رشد عقلی خویش رسیده، و آخرین دین از حیث تعالیم، کامل‌ترین بوده و تکامل بشر به پایان رسیده است (قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۳۰۸). بلوغ و رشد عقلی انسان‌ها زمینه‌ساز بروز دین جهانی خواهد بود.

۴) جهانی بودن در آیات و روایات

آیات قرآن به روشنی بر جهانی بودن اسلام دلالت دارد. برای نمونه، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)؛ ما تو را جز

برای رحمت جهانیان نفرستادیم.

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف: ۱۵۸)؛

بگو: ای مردم، من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ: ۲۸)؛ و ما

تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پاداش‌های الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی.

همچنین آیه «فطرت» از جمله آیاتی است که بر جهانی بودن اسلام شیعی دلالت دارد. در این آیه، آمده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

امور فطری با نهاد و سرشت انسان عجین و همراه است و نابودشدنی نیست و از سوی دیگر نیاز به دین هم امری فطری است. بدین روی، زوال‌ناپذیری، جاودانگی و جهانی بودن دین اثبات می‌شود (سجادی، ۱۳۸۳، ص ۶۵۶۴).

روایات ائمه معصوم علیهم السلام نیز به طور صریح بر جهانی بودن اسلام

دلالت دارد. برای نمونه، مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان در

ذیل آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ

عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹)، روایتی از امام باقر علیه السلام

نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند: «غلبه و پیروزی نهایی، هنگام قیام مهدی از آل محمد است که کسی باقی نمی‌ماند، مگر اینکه به

محمد صلی الله علیه و آله اقرار کند» (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۸). امیرمؤمنان

علی علیه السلام نیز در ذیل همین آیه می‌فرماید: «هیچ روستایی باقی

نخواهد ماند، مگر آنکه در صبح و شب، شهادت به وحدانیت خداوند

و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله خواهد داد» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۶۶).

باشند - تا بنده‌ای نتواند بگوید: ای کاش، این در قرآن نازل شده بود - مگر آنکه خداوند آن را در قرآن نازل ساخته است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹). در روایت دیگر، ایشان می‌فرمایند: «خداوند در قرآن هر چیزی را بیان کرده است. به خدا سوگند، چیزی را که موردنیاز مردم بوده است کم نگذارد، تا کسی نگوید: اگر فلان مطلب درست بود در قرآن نازل می‌شد. آگاه باشید! همه نیازمندی‌های بشر را خدا در آن نازل کرده است» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۴).

چهار نکته دیگر در باب جامعیت، این است که شریعت موسوی، هم سیاسی بود و هم روحانی. اما شریعت عیسی فقط روحانی بود. از آنجاکه عیسی قصد تشکیل حکومت نداشت، نیاز نبود قوانین سیاسی وضع کند. در واقع، هدف ایشان تشکیل سلطنت نبود، بلکه ایشان به تأسیس جمعیتی روحانی متشکل از همه ملت‌ها می‌اندیشید، با این شرط که همه باید ایشان را خدا بدانند و به یکدیگر محبت کنند. عیسی تنها اصول و قوانین کلی‌تیرناپذیر با قابلیت اجرا در همه مکان‌ها و زمان‌ها را وضع نمود (میلر، بی‌تا، ص ۴۰ و ۴۱). بنابراین، مسیحیت کاتولیک از نظر سیاسی، جامعیت ندارد. «جاودانگی» نیز مانند «خاتمیت»، از جمله مبانی است که باید دلیل صریح نقلی بر آن اقامه شود. همچنین نباید دلیل دیگری وجود داشته باشد که آن را نفی کند. تفاوت مسیحیت کاتولیک با تشیع، این است که در کتاب مقدس، شواهدی وجود دارد که موجب نفی جاودانگی مسیحیت می‌شود. عبارتی در سفر پیدایش وجود دارد که در آن، به آمدن «شیلو» بشارت داده است و مطابق آن، همه امت‌ها باید از او اطاعت کنند (پیدایش، ۴۹: ۱۰). مراد از «شیلو»، شخصی غیر از عیسی است؛ زیرا تا به حال، شخصی به نام «شیلو» نیامده است و کسی عیسی را به «شیلو» تفسیر نکرده است. بنابراین، جاودانگی به عنوان مبانی جهانی‌بودن مسیحیت، خالی از اشکال نیست.

این در حالی است که جاودانگی در تشیع از اعتبار محکمی برخوردار است. نه تنها روایات در این زمینه، متعارض نیست، بلکه از هماهنگی کامل برخوردار است. استدلالی هم که بر مکتب بودن عهد جدید نسبت به عهد عتیق تأکید می‌کرد، ناقص است (صانعی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶-۱۷۷)؛ زیرا مسیحیت مدعی است که شریعت جدیدی آورده است. از سوی دیگر، مطابق ادعای موسی بن میمون،

وجود دارد. اساس خاتمیت در مسیحیت، یا از طریق اطلاق‌گیری از دستور به تبشیر از سوی عیسی به حواریون استفاده می‌شود؛ یا با استفاده از وعده آمدن ملکوت خدا، می‌توان خاتمیت را برداشت نمود. این در حالی است که در تشیع، به خاتمیت اسلام و رسالت پیامبر اکرم تصریح شده است.

دو تفاوت دیگر، وجود شواهدی در کتاب مقدس است که خاتمیت در مسیحیت را زیرسؤال می‌برد. در کتاب مقدس، نه تنها سخنی از عیسی نقل نشده که بر خاتمیت رسالت ایشان دلالت کند، بلکه عباراتی از کتاب مقدس وجود دارد که به آمدن پیامبری دیگر بعد از عیسی بشارت می‌دهد. اگرچه پیامبران بعد از عیسی دارای شریعت نبودند و رسالتشان در راستای رسالت عیسی بوده است، اما برای اثبات خاتمیت، نباید هیچ پیامبری - حتی پیامبری که شریعت ندارد - بعد از پیامبر مدعی خاتمیت بیاید. آمدن پیامبر دیگر، موجب احتمال قطع نشدن سلسله رسالت می‌شود.

سه اختلاف دیگر در مبانی جهانی‌بودن مسیحیت و تشیع، اختلاف در جامعیت است. کتاب مقدس، عاری از عباراتی است که به صراحت بر جامعیت مسیحیت دلالت کند. کلمات عیسی در موعظه کوه، تنها بر مکتب بودن انجیل نسبت به تورات دلالت دارد. به نظر می‌رسد که از مکتب بودن انجیل نسبت به تورات، نمی‌توان جامعیت آن را در همه زمینه‌ها و همه دوران‌ها استفاده کرد. با حذف شریعت، جایگزینی اخلاق به جای شریعت نیز قادر به برآوردن نیازهای دنیوی انسان نیست؛ زیرا اخلاق در کاتولیک، تشریفی محسوب می‌شود و در قالب اوامر و نواهی بیان نشده است (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۰۴). نه ضرورت دارد که به واسطه خداوند تعیین شود و نه اینکه مطابق با قوانین طبیعی وضع شود. بنابراین، نقص آن، این است که هیچ‌گونه الزام و ضمانت اجرایی از سوی خدا ندارد (همان، ص ۵۲۴). بنابراین، مسیحیت حتی پاسخگوی نیازهای دنیوی بشر نیز نخواهد بود. این در حالی است که تشیع در این‌باره سرشار از آیات و روایاتی است که بر جامعیت دلالت دارد. برای نمونه، خداوند در سوره «نحل» می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۱۹).

همچنین امام صادق در این‌باره می‌فرماید: «خداوند - تبارک و تعالی - توضیح همه چیز را در قرآن نازل کرده، تا آنجا که به خدا قسم، خداوند رها ننموده است هیچ چیزی را که بندگان به آن محتاج

انسان‌شناسی خاص است. جهانی‌بودن اسلام در گرو آن است که برای انسان، ذات، جوهر، حقوق و غایتی قابل‌باشیم (ادیب، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹). همچنین انسان فطرتاً هویتی الهی دارد و از هرگونه تعلقات جغرافیایی، قومی و نژادی زوال‌پذیر به دور است. دلیل بر سرشت پاک انسان، آیه «فطرت» است که بر فطرت پاک توحیدی انسان دلالت دارد.

این در حالی است که جهانی‌بودن مسیحیت کاتولیک بر انسان‌شناسی دیگری مبتنی است. در مسیحیت، انسان گناهکار معرفی شده است. برخی از ویژگی‌هایی که در تشیع به انسان نسبت داده شده است، در مسیحیت وجود ندارد. بر خلاف مسیحیت، تشیع بر فطرت پاک توحیدی، کرامت و مقام خلافت الهی تأکید دارد. در الهیات مسیحی، انسان موجودی ذاتاً گناهکار است که این سرشت گناه‌آلود به واسطه توارث، از آدم^ع به نسل انسان منتقل شده است.

تأثیر عمده گناه نخستین آدم^ع بر نسل انسان این است که سرشت او گناه‌آلود شد. گناه ذهن بشر را تاریک و ضعیف گردانیده، اجازه نمی‌دهد تا گناه‌کار درست فکر کند و به حقایق متعالی دست یابد. بر اساس دیدگاه مسیحیت، اراده انسان ضعیف شده است. خود به‌تنهایی نمی‌تواند به نجات دست یابد. تنها با فیض و خواست الهی، نجات محقق خواهد شد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۶۸۱-۶۸۲). این در حالی است که در تشیع، اراده انسان به جای خود باقی است و می‌تواند با اختیار خویش، در تحقق حکومت جهانی تلاش کند.

عدم تحریف کتاب آسمانی، مبنای دیگری است که مسیحیت کاتولیک از آن محروم است. به واسطه آن، جهانی‌بودن تشیع از جهانی‌بودن مسیحیت کاتولیک متمایز می‌شود. یکی از فلسفه‌های آمدن شریعت جدید، تحریف در ادیان پیشین است. امت‌های پیشین به خاطر فقدان کتاب‌های آسمانی یا تحریف، به کتاب‌های آسمانی جدید نیاز داشتند. این نکته در اسلام معنا ندارد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۹۱۸۰). آیات و روایات به روشنی بیانگر تحریف نشدن قرآن است (کهف: ۲۷؛ زمر: ۲۸).

نکته قابل توجه درباره تحریف نشدن قرآن، این است که بر اساس خاتمیت دین اسلام با نبوت پیامبر اکرم^ع تحریف قرآن موجب گمراهی بشر و نقض غرض و مخالفت با حکمت خداوند است (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۱۶). بنابراین، ویژگی تشیع نسبت به مسیحیت کاتولیک، این است که کتاب آسمانی بدون دستبرد،

مسیحیت نمی‌تواند شریعت جدید باشد. بنابراین، این استدلال برای جاودانگی مسیحیت کافی نیست. همچنین دلیل عقلی در بحث جاودانگی، زمانی حجیت دارد که دلیل نقلی یا عقلی برخلاف آن وجود نداشته باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که جاودانگی تورات برای مسیحیت مفید نخواهد بود.

پنجم. اختلاف بعدی مربوط به مبانی نقلی جهانی‌بودن دین در مسیحیت کاتولیک و تشیع است. اگرچه عبارات رسولان، در دلالت بر جهانی‌بودن مسیحیت هماهنگ است، اما کلمات عیسی^ع هماهنگی ندارد؛ برخی بر جهانی‌بودن و برخی بر قومی بودن مسیحیت دلالت دارد. این در حالی است که مبانی نقلی جهانی‌بودن دین در تشیع، از قوت و هماهنگی کامل برخوردار است. همچنین عبارتی از عیسی^ع نقل شد که بر جاودانگی کلام ایشان دلالت داشت (متی، ۲۴: ۳۵). این عبارت احتمال دارد به این معنا باشد که کلام ایشان توسط پیامبر اکرم^ع باقی خواهد ماند.

نکته بعدی، که اصل استناد به کتاب مقدس با آن زیرسؤال می‌رود، اعتبار کتاب مقدس است. به اعتقاد مسیحیان، عیسی^ع کتابی نداشته است. اناجیل نیز تنها زندگی‌نامه و کلمات ایشان است و وحی محسوب نمی‌شود (توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶). همچنین اعتراف به وجود تناقضات و نامعقول بودن کتاب مقدس از سوی اندیشمندان مسیحی، موجب کاسته شدن اعتبار آن می‌شود (ولف، بی‌تا، ص ۲۱).

مبانی مشترک مسیحیت کاتولیک و تشیع بررسی شد. در عین حال، تشیع از مبانی خاصی برخوردار است که مسیحیت از آن محروم است. از جمله آنها، ابتدای این دین بر توحید و انسان‌شناسی است. نقش توحید در جهانی‌بودن اسلام را می‌توان در فطرت مشاهده نمود. در اسلام، فطرت انسان توحیدی است و مسیحیت از آن محروم است. اسلام در وضع قوانین و مقررات، به فطرت توجه بسیاری کرده است و خود را وابسته به قوانین فطرت می‌داند. فطرت نیز امری همگانی است. از این‌رو، قوانین اسلام جهانی و جاودانی گردیده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۰). این در حالی است که مسیحیت کاتولیک معتقد است فطرت پاک انسان به واسطه گناه آدم^ع گناه‌آلود شده است. این مبنا و مبنای انسان‌شناسی در تشیع در یک راستا معنا پیدا می‌کند.

توضیح مطلب آن است که جهانی‌بودن اسلام، مبتنی بر یک

نیست. سرشت انسان به واسطه گناه نخستین آدم ﷺ گناه‌آلود شد، اختیارش ضعیف گشت، و در نتیجه، او به‌تنهایی قادر به نجات نخواهد بود. تنها با فیض و اراده الهی، بدون دخالت بشر، حکومت و دین جهانی محقق خواهد شد و انسان به نجات دست خواهد یافت.

در بحث مبانی نقلی جهانی‌بودن، اگرچه عبارات رسولان به صورت هماهنگ بر جهانی‌بودن دلالت دارد، اما عبارات عیسی ﷺ از هماهنگی برخوردار نیست، درحالی‌که مبانی نقلی تشیع در این باره از هماهنگی کامل برخوردار است. در مبانی مهمی همچون خاتمیت و جاودانگی، باید دلیل صریح نقلی معتبر اقامه شود. تشیع سرشار از آیات و روایاتی است که به‌طور صریح، بر خاتمیت و جاودانگی دلالت دارد. اما در مسیحیت، نه‌تنها دلیل صریح محکمی وجود ندارد، بلکه موارد نقض متعددی نیز وجود دارد. در تشیع، مبنای جامعیت نیز از پشتوانه محکم آیات و روایات برخوردار است. اما مسیحیان برای ادعای جامعیت خود، دلیلی از عبارات عیسی ﷺ و رسولان اقامه نکرده‌اند.

نقصان و زیاده بر پیامبر نازل شده و با همان کیفیت به دست مسلمانان رسیده است. این در حالی است که در مسیحیت، کتاب مقدس با دخالت بشر نگاشته شده است.

ارتباط عدم تحریف و جهانی‌بودن تشیع، این‌گونه قابل تبیین است که پیش‌فرض جهانی‌بودن یک دین، اتصال حقیقی با منبع وحی و دخالت نداشتن بشر در آن است. هرگونه دخالت و دخل تصرف بشر موجب سلب اعتماد بشر نسبت به آموزه‌های دین می‌شود و راه برای تحقق دین جهانی غیرممکن می‌شود. فرض بر این است که قرار است دین کاملاً الهی بر تمام جهان سیطره پیدا کند. با تحریف کتاب آسمانی، حکومت کاملاً دینی و وحیانی ممکن نخواهد بود. نسخ ادیان گذشته و آمدن شریعت جدید به خاطر نقص و تحریف آیات الهی بود. بنابراین، با تحریف نشدن قرآن، دیگر نیازی به شریعت جدید نیست و اسلام جهانی خواهد بود و ادیان گذشته جهانی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

مبانی جهانی‌بودن دین در مسیحیت کاتولیک و تشیع بیان گردید. میان این دو آیین، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. عمده شباهت‌ها مربوط به مبنای جاودانگی است. در هر دو آیین، جاودانگی از پشتوانه نقلی برخوردار است. در بخش تفاوت‌ها نیز برخی از مبانی جهانی‌بودن تشیع، در مسیحیت وجود ندارد؛ مانند دین مبتنی بر فطرت توحیدی، تحریف نشدن کتاب آسمانی و مبنای انسان‌شناسی، در الهیات مسیحی، بحث ابتدای دین بر فطرت توحیدی مطرح نشده است؛ زیرا به اعتقاد مسیحیان، سرشت انسان با گناه آدم، گناه‌آلود شده است. تحریف نشدن کتاب آسمانی نیز مختص تشیع است؛ زیرا بر اساس تاریخ الهیات مسیحی، کتاب مقدس با دخالت بشر نگاشته شده است. این در حالی است که به اعتقاد تشیع، قرآن، هم در لفظ و هم در معنا، وحی الهی است و بشر هیچ نقشی در آن نداشته است. همچنین مبنای انسان‌شناسی در تشیع، بر اساس جایگاه خلافت، کرامت و سرشت پاک انسان مطرح شده است. در تشیع، انسان با کرامت، سرشت پاک و با اختیار می‌تواند به نجات دست یابد. ازاین‌رو، جهانی‌بودن تشیع توسط انسان کامل محقق خواهد شد. این در حالی است که در مسیحیت، کرامت و سرشت پاک انسان مطرح

منابع.....

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ادیب، مصطفی، ۱۳۹۲، *آفاق جهانی تفکر شیعه*، تهران، دانشگاه امام صادق ﷺ.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*، تبریز، بنی‌هاشمی.
- ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۷۸، *جامعیت قرآن: پژوهشی استنادی و تحلیلی از مسأله جامعیت و قلمرو آن*، رشت، کتاب مبین.
- باغبانی، جواد و عباس رسول‌زاده، ۱۳۹۳، *شناخت کلیسای کاتولیک*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- برقی، احمدین محمدین خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بستانی، بطرس، بی‌تا، *دایرةالمعارف و هو قاموس عام لكل فن و مطلب*، بیروت، دارالمعرفه.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۹، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ سیزدهم، تهران، سمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *شریعت در آینه معرفت*، چ دوم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، *صحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- زیبیدی، محمدمرتضی، بی تا، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
- سجادی، سیدعبداللطیف، ۱۳۸۳، *ویژگی های حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)*، قم، چهارده معصوم.
- شبلنجی، مؤمن بن حسن و محمدبن علی صبان، ۱۴۲۶ق، *نورالابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار*، بیروت، المكتبة العصرية.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۷۵ق، *الملل و النحل*، چ دوم، بیروت، دارالمعرفه.
- صانعی، مرتضی، ۱۳۹۱، *بررسی تطبیقی دعوت اسلامی و تبشیر مسیحی و راه کارهای دعوت اسلامی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶ق، *الامالی*، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و اتمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۰ق، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران، اسلامیه.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالثقافه.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، قم، اسماعیلیان.
- عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمية.
- قادری، محمدطاهر، ۱۳۹۰، *جامعیت و فراگیری در هدف بعثت انبیاء*، ترجمه سیدعبدالحسین رئیس السادات، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۲، *آیین خاتم*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- قمشه‌ای، محی الدین مهدی، ۱۳۷۹، *حکمت الهی عام و خاص*، تهران، روزنه.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۳۸۵ق، *ینابیع الموده*، چ هشتم، قم، محمدی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *معارف قرآن (قرآن شناسی)*، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۳۸۵، *التبیین فی المیزان*، قم، دارالکتاب الاسلامیه.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مک گراث، آلستر، ۱۳۹۲، *در سنامه الهیات مسیحیان (بخش دوم): مفاهیم اصلی الهیات*، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- میلر، ویلیام مک الوی، بی تا، *تفسیر کتاب اعمال رسولان*، بی جا، بی نا.
- وارد بارینگتون و دیگران، ۱۳۷۹، *مقدمه ای بر شناخت مسیحیت*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.
- واعظی، حسن، ۱۳۸۶، *استعمار فرانو، جهانی سازی و انقلاب اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ولف، کری، بی تا، *درباره مفهوم انجیل ها*، ترجمه محمد قاضی، چ دوم، تهران، فرهنگ.
- ویر، رابرت، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هرست، دیوید، بی تا، *شما شاهدان من خواهید بود*، ترجمه طاهره میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- هودج، کارلوس، ۱۸۹۰، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، ترجمه ابراهیم الجورانی، چ دوم، بیروت، نظارة المعارف العمومیة الجلیلة.
- Catechism of the Catholic Church*, 1999, London, Geoffrey Chapman.
- Cunningham, Lawrence S., 2009, *An Introduction to Catholicism*, New York, Cambridge University Press.
- Lindsay Jones, 2005, *Editor in Chief, Encyclopedia Of Religion*, Thomson Gale.

«تابوت عهد» از منظر قرآن و تورات

seyyedhadihoseini@yahoo.com

سیدعبدالهادی حسینی / کارشناس ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۹۶/۳/۱۱ - پذیرش: ۹۶/۸/۲۹

چکیده

فرهنگ یهودیان با نمادهایی شکل گرفته است. این نمادها در حقیقت، تاریخ یهودیت را ساخته‌اند که در این میان، «تابوت عهد» از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا نسخه اصلی تورات، یعنی ده فرمان الهی، در این تابوت قرار داشته و موجب امنیت و آرامش خاطر بنی‌اسرائیل در جنگ‌ها بوده است. این تابوت نشانه‌ای برای پادشاهی طالوت از جانب خداوند و موجب رفع اختلاف این قوم در درگیری‌ها و نزاع‌ها بوده است. تابوت عهد تا پیش از خرابی معبد در سال ۵۸۶ ق.م توسط بخت‌النصر در اختیار بنی‌اسرائیل بوده، اما پس از آن مفقود گردیده و تاکنون اثری از آن بر جای نمانده است. این نوشتار با رویکردی توصیفی - تحلیلی و روشی تطبیقی به بررسی چگونگی شکل‌گیری این نماد دینی و اهمیت و جایگاه آن نزد بنی‌اسرائیل می‌پردازد و در این زمینه، از متون اصلی اسلام و یهودیت، یعنی قرآن و تورات، سود جسته است.

کلیدواژه‌ها: تابوت عهد، بنی‌اسرائیل، موسی (ع)، هارون (ع)، نماد، قرآن، تورات.

مقدمه

نمادهای دینی بیانگر ویژگی‌ها و مشخصات آن است. در نگاه آغازین به یک دین، این نمادها هستند که معرفت‌گویی از تاریخ، اعتقادات، باورها و آداب آن به‌شمار می‌روند. توجه به نمادها، ذهن را به سوی تاریخچه و علل پیدایش یک دین رهنمون می‌سازد.

یهودیت نیز از آن دسته ادیانی است که نمادهای بسیاری برای معرفی خود دارد؛ نمادهایی که نمایانگر یهودیت شده‌اند و تاریخ پرفرازونشیب این آیین را به روشنی نشان می‌دهند؛ مانند «منورا» (شمعدان هفت شاخه)، ستاره داود، و تابوت عهد که هر یک بخشی از تاریخ و باورهای این آیین وحیانی را بیان می‌کنند.

برای شناخت این نمادها، باید به دنبال چگونگی به‌وجود آمدن آنها در تاریخ بنی‌اسرائیل و جنبه‌های نمادشناسانه آنها بود. این نوشتار در نظر دارد از میان این نمادها، «تابوت عهد» و پیشینه تاریخی آن را شناخته، نقش آن را در فرهنگ و تاریخ یهودیت نشان دهد. در ارتباط با این نماد و علل پیدایش آن، بحث‌های زیادی نشده است. در میان منابع اسلامی، می‌توان به قرآن و تفاسیر گوناگونی همچون *نورالتقلین، المیزان، الدرالمثور، مجمع‌البیان* و کتاب‌های دائرةالمعارف اسلامی اشاره نمود. در آثار یهودیت نیز می‌توان از اسفار پنج‌گانه *کتاب مقدس، دائرةالمعارف یهودیت و سهیونیزم و دانش‌نامه جودائیکا* نام برد. اما همه این بحث‌ها و پژوهش‌ها به‌صورت یک‌جانبه و تک‌بعدی صورت گرفته و بررسی تطبیقی نسبت به این موضوع انجام شده است، از این رو، نوشتار حاضر کاری نو شمرده می‌شود.

این نوشتار بر آن است تا دیدگاه اسلام و یهودیت را نسبت به این نماد مهم یهودیت، به شکل تطبیقی و مقایسه‌ای بیان کند و نقاط اشتراک و اختلاف این دو آیین را نسبت به این نماد بررسی نماید. از این رو، معیار این بحث، متون اصلی و مقدس این دو دین، یعنی قرآن کریم و تورات است که مورد توافق تمامی پیروان آنهاست. مراد از تورات در این نوشتار، نخستین بخش از عهد عتیق، یعنی اسفار پنج‌گانه است.

یهودیت آیینی زنده و مطرح است و در میان ادیان ابراهیمی، قدیمی‌ترین دین به‌شمار می‌رود. بررسی نمادهای این دین می‌تواند کمک زیادی به شناخت آن بکند. در میان همه این نمادها، بی‌شک، «تابوت عهد» یکی از مهم‌ترین و باارزش‌ترین آنها به‌شمار می‌رود

که اهمیت و جایگاه ویژه‌ای نزد یهودیان دارد. در قرآن کریم نیز در دو جا به این نماد اشاره شده است بقره: ۲۴۸؛ طه: ۳۹. آشنایی با آنچه در قرآن و تورات ذکر شده است، موجب نزدیکی هرچه بیشتر دین‌داران و پیروان آنها خواهد شد، و در عصری که تهاجمات شدیدی علیه ادیان آسمانی صورت می‌گیرد، تکیه بر نقاط اشتراک ادیان، سبب تقویت جبهه خداپاوران در برابر مخالفان می‌شود. بنابراین، ضروری است در راستای این هدف بزرگ، اقداماتی صورت گیرد که این نوشتار نیز همین مقصد را دنبال می‌کند.

درباره اینکه تابوت بنی‌اسرائیل و به عبارت دیگر، «تابوت یا صندوق عهد» چه بوده و به دست چه کسی ساخته شده و محتویات آن را چه چیزی تشکیل می‌داده، در روایات و تفاسیر اسلامی و همچنین در عهد عتیق (تورات)، سخن بسیار است. در ادامه، به این مطالب به نقل از قرآن و تورات اشاره می‌کنیم و پس از بررسی و تطبیق نکات ذکرشده در این دو منبع وحیانی، از مباحث مطرح‌شده نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

مفهوم‌شناسی واژه «تابوت عهد»

الف) تابوت

درباره ریشه این واژه و تحول واژگانی و معنایی آن، آراء گوناگونی وجود دارد. برخی واژه «تابوت» و «تبت» یا «توبوت» را عبری و برگرفته از واژه «توب» به معنای «آنچه از آن بیرون آید، پیوسته به آن باز گردد» دانسته‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۱۷۹). برخی دیگر ریشه آن را «تبت» و بر وزن «فاعول» می‌دانند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۷). قول دیگری آن را بر وزن «فعلوه» و اصل آن را «تابوه» دانسته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۵۳). کلمه «تابوت» به معنای «صندوق» است و این واژه آن گونه که گفته‌اند صیغه «فعلوت» از ماده «توب» و به معنای «رجوع» است. اگر صندوق را «تابوت» گفته‌اند برای این است که صاحبش همواره و پی در پی به سراغ آن می‌رود و به آن رجوع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۷).

راغب اصفهانی آن را چیزی می‌داند که با چوب ساخته شده و در آن حکمت، علم، سکینه و آرامش است (راغب اصفهانی،

حضرت موسی ﷺ تکلم می کرد (خروج، ۲۵: ۲۲-۸). از آن فقط که تابوت معهود نشان حق بوده، به آن «شهادت الله» گفته شده و احتمالاً کلمه «تابوت شهادت»، که در دعای شریف «سیمات» آمده، همین تابوت محل بحث است که بر راستی بعث طالوت از سوی خداوند شهادت داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۶۵۹). این تابوت را حضرت موسی ﷺ یا مرحق از چوب «شطیم» ساخت و بر روی آن، تاج‌هایی از طلا بود و عصای حضرت موسی و الواح تورات در آن قرار داشت که تا زمان حکومت سلیمان ﷺ موجود بود (عمادزاده، ۱۳۷۴، ص ۵۵۸).

تابوت عهد در قرآن

در قرآن، دو بار این واژه به کار رفته است: یک بار در داستان به دنیا آمدن حضرت موسی ﷺ و قرار دادن او توسط مادرش در صندوق و سپردن آن به آب دریا که طی آن، همسر فرعون این صندوق را از آب گرفت. بدین سان حضرت موسی ﷺ در خانه دشمن خود، یعنی فرعون، رشد کرد و به سن جوانی رسید. این ماجرا در آیه ۳۸ و ۳۹ سوره طه آمده است.

بار دیگر در جریان برگزیده شدن طالوت (شائول) از سوی خداوند به فرمان‌روایی در میان قوم بنی‌اسرائیل و اعطای تابوت عهد به این قوم به نشانه پادشاهی طالوت و منصوب بودن او از سوی خداوند، که قرآن این واقعه را اینچنین بیان می‌کند: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (بقره: ۲۴۸).

با مراجعه به برخی از تفاسیر و بررسی آراء و نظرات مفسران، معلوم می‌شود که این تابوت، همان صندوقی است که خداوند برای مادر حضرت موسی ﷺ فرستاد تا فرزندش را در آن بگذارد. سپس آن صندوق را به دریا افکند و این تابوت نزد بنی‌اسرائیل بسیار گرامی و با ارزش بود و به آن تبرک می‌جستند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲؛ شبیر، بی‌تا، ص ۷۷؛ عروسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۶؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۴). برخی از روایات نیز این معنا را تأیید می‌کند؛ چنان‌که امام باقر ﷺ فرمودند: «و کان التابوت الذی أنزل الله علی موسی فوضعه فیہ أمه و ألقته فی الیم» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸).

بخش دیگری از این منابع تفسیری در بیان پیدایش و

عده‌ای از اهل لغت نیز آن را صندوقی از چوب یا آهن یا سنگ دانسته‌اند که نقش‌ها و صورت‌هایی بر روی آن قرار دارد (انیس و دیگران، ۱۴۰۸، ص ۸۱).

ب) عهد

ریشه این واژه «ع ه د» است که به معنای احتفاظ (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۶۷) و وصیت (فراهیدی، ۱۴۱۴، ص ۳) و نگه‌داری پیوسته از چیزی است. اما هریک از این معانی برحسب اقتضا، می‌تواند در معنای عهد به کار رود. می‌توان گفت: «عهد» در اصل، به معنای «احتفاظ» است و همه معانی آن از یک معنا مشتق شده است؛ مانند «عهد» به معنای «سوگند، وصیت، میثاق، دیدار و امثال آن» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۷). «عهد» ترجمه واژه عبری «بریت» است که «میثاق» نیز ترجمه می‌شود، و آن پیمانی است که با آزادی کامل میان طرفین منعقد می‌گردد (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۷۴)؛ همچون عهدی که خداوند با حضرت ابراهیم ﷺ بست و این پیمانی بین خدا و یک انسان بود (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۶۲۵).

ج) تابوت عهد

صندوق یا «تابوت عهد» به صندوقچه‌ای اشاره دارد که در بردارنده دو لوح شریعت است (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۳۶). این دو لوح از سنگ ساخته شده و بر روی آن ده فرمان خداوند به حضرت موسی ﷺ نقش بسته است (خروج، ۳۱: ۱۸؛ ۳۲: ۱۵، ۱۶). به روایت تورات (خروج، ۳۲: ۲۰-۱۶؛ تثویه، ۱۰: ۳-۱)، حضرت موسی ﷺ دو لوح را به عنوان عهد میان خداوند و قوم اسرائیل تحویل گرفت که فرامین ده‌گانه با انگشت الهی بر آنها نقش بسته بود. اما پس از آنکه حضرت موسی ﷺ از ارتداد و گوساله‌پرستی قومش آگاه شد، آن دو لوح را شکست. خداوند قوم برگزیده را بخشید و از حضرت موسی ﷺ خواست دو لوح دیگر جایگزین آنها سازد. به این موضوع، در آیه ۱۵۴ سوره اعراف نیز اشاره شده است. حضرت موسی ﷺ هم این دو لوح را در صندوقچه‌ای گذاشت و هیچ کس نمی‌داند که بر سر این دو لوح چه آمد (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۳۶).

این تابوت نام‌های دیگری هم دارد که در عهد عتیق به آن اشاره شده است: «تابوت سکینه یا تابوت شهادت» که به روایت تورات، حضرت موسی ﷺ آن را به فرمان خداوند ساخت و خدا از فرز آن با

لباس‌هایش، در آن نهاد و به وصی خود، یوشع بن نون سپرد (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۴؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، ص ۴۳۸). برخی معتقدند: آثار برجای مانده از آل موسی و هارون در این تابوت قرار داشت که شامل عصای حضرت موسی^ع، پاره‌های الواح تورات، قسمتی از لباس‌های حضرت موسی^ع و نیز نشانه‌هایی از انبیای پیشین بود (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲؛ عروسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷). ناگفته نماند که آل هر کس، اهل بیت اوست که خود او را هم شامل می‌شود. پس آل موسی و هارون عبارت است از: خود حضرت موسی و هارون و اهل‌بیت آن دو (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴۱).

برخی علاوه بر نکات مزبور، لباس و عصای هارون و امر به جهاد و کشتن دشمنان بنی‌اسرائیل را نیز از محتویات تابوت عهد بر شمرده‌اند (انصاری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۵۰). گروه دیگری از مفسران، نعلین و کفش‌های حضرت موسی^ع و عمامه هارون و مقداری از غذایی را که خداوند در صحرای سینا و در جریان سرگردانی بنی‌اسرائیل بر آنان فرو فرستاده بود (من) نیز از محتویات این تابوت ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱-۲، ص ۶۱۴؛ بیضاوی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۳۰). برخی نیز بر این باورند که داخل این تابوت، عصا و لباس حضرت موسی و هارون، دو لوح تورات، «من»، همچنین کلمه فرج «لا إله إلا الله الحليم الكريم و سبحان الله رب السموات السبع و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين»، عمامه هارون، و قبای او، که نشانه‌ای برای اسباط بنی‌اسرائیل به‌شمار می‌رفت، قرار داشت (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۴۱).

ج) «سکینه» و معنای آن

می‌توان گفت: مهم‌ترین ویژگی تابوت عهد، ایجاد روحیه و آرامش در میان بنی‌اسرائیل بوده که در قرآن از آن به «سکینه» تعبیر شده است. این کلمه به معنای سکون و خلاف حرکت است و در خصوص سکون و آرامش قلب استعمال می‌شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۸). ممکن است از کلام خداوند استفاده شود که مراد از «سکینه»، روحی است الهی و امری است از سوی او که موجب آرامش و استقرار نفس و محکمی دل می‌شود و این توجیه باعث نمی‌گردد که کلام از معنای ظاهری‌اش خارج شود

سرگذشت تابوت یا صندوق عهد بسیار مختلف سخن گفته‌اند. برخی آن را فرود آمده از بهشت در زمان هبوط حضرت آدم^ع می‌دانند که صورت پیامبران در آن نقش بسته بود و هریک از پیامبران تا زمان حضرت یعقوب^ع - و پس از آن در میان بنی‌اسرائیل - آن را به پیامبر بعدی می‌رسانده است (بیضاوی، ۱۳۸۸ق، ص ۱۳۰؛ انصاری، ۱۳۷۶ق، ص ۲۴۸؛ رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۵). برخی دیگر تابوت را ساخته خود حضرت موسی^ع و به فرمان خدا می‌دانند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱-۲، ص ۳۱۴).

ویژگی‌ها و اوصاف تابوت عهد

الف) اندازه و جنس

از دیدگاه بیشتر کتب تفسیر قرآن و آراء مفسران، اندازه طول این تابوت ۳ ذراع و عرض آن ۲ ذراع بوده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲؛ عروسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۰؛ انصاری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸؛ رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۸). برخی از محققان طول و ارتفاع آن را ۱/۵ و عرض آن را ۲/۵ ذراع دانسته‌اند (عمادزاده، ۱۳۷۴، ص ۵۵۷). این تابوت از چوب شمشاد ساخته و با طلا زینت داده شده بود (رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۸؛ بیضاوی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مهدوی، ۱۳۶۵، ص ۱۹). حضرت موسی^ع وقتی از میقات و شفاعت قوم بنی‌اسرائیل فراغت یافت، تصمیم گرفت صندوقی را که سایر پیامبران از چوب می‌ساختند و به نام «تابوت عهد» بود، از طلا بسازد. از این‌رو، به مردی به نام بصلیل، که زرگری توانا بود، دستور داد تا صندوقی از چوب شمشاد بسازد و داخل آن را با ورق‌های طلا بپوشاند. علاوه بر این، تختی از طلای ناب به نام «تخت مرحمت» ساختند و دو فرشته زرین را که روبه‌روی هم بودند نیز نصب کردند که بال و پر آنها تمام تخت را فراگرفته بود (عمادزاده، ۱۳۷۴، ص ۵۵۷؛ مهرین شوشتری، بی‌تا، ص ۱۱۹).

ب) محتویات و اجزا

در داخل این تابوت، اشیایی گران‌بها و مقدس وجود داشت که در این بخش به آنها اشاره می‌شود:

عده‌ای بر این باورند که حضرت موسی^ع در واپسین روزهای عمر خویش، الواح مقدس تورات را، که احکام خداوند بر آن نوشته شده بود، به ضمیمه برخی از یادگاری‌ها، همچون زره، عصا و

در برخی منابع تفسیری و روایی و به نقل از امام رضا^ع آمده که «سکینه»، روح خداوند است که سخن می‌گفت؛ هرگاه بنی‌اسرائیل درباره مسئله‌ای اختلاف می‌کردند، خداوند آنان را هدایت می‌کرد و با آنها سخن می‌گفت و بدین‌سان، حقیقت را برایشان بیان می‌کرد (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲؛ عروسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۰). همچنین این قوم هنگام مبارزه و جهاد با دشمنانشان، این تابوت را در جلوی سپاه حرکت می‌دادند و هرگز عقب نشینی نمی‌کردند؛ یا می‌کشتند و یا کشته می‌شدند (عروسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷). از امام رضا^ع نقل شده که «سکینه»، بادی است خوش، و از بهشت خارج می‌شود و صورتی همچون صورت انسان دارد و با پیامبران است، و همان است که بر حضرت ابراهیم^ع در هنگام ساخت کعبه نازل شد و به او کمک کرد و حضرت ابراهیم^ع کعبه را به آن پایه، بنا نمود (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۴۷۱).

د) سایر ویژگی‌ها

افزون بر خصوصیات که ذکر شد، این تابوت ویژگی‌های دیگری نیز داشت؛ از جمله:

دست زدن به آن، گناه محسوب می‌شد. بنابراین، برای جابه‌جایی و حرکت دادن آن، چوبی را از حلقه‌هایش عبور داده بودند و حمل‌کنندگان دو طرف چوب را گرفته، آن را حرکت می‌دادند (آبادانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۳). همواره این تابوت میان بنی‌اسرائیل گرامی بود، تا اینکه به آن بی‌حرمتی کردند و بازیچه دست کودکان قرار گرفت. بنی‌اسرائیل تا وقتی که تابوت نزدشان بود، از عزت و شرف برخوردار بودند؛ اما هنگامی که به گناه آلوده شدند و به تابوت بی‌اعتنایی کردند، خدا آن را از آنان گرفت، تا زمانی که طلوت را به فرمان‌دهی آنها برگزید و نشانه ملک او را همین تابوت قرار داد و آن را به آنها بازگرداند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۶۲).

یکی دیگر از خصوصیات مهم این تابوت، حمل و حفاظت آن توسط فرشتگان الهی است که در آیه محل بحث نیز به خوبی بدان اشاره شده است (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۱۱).

ه) تاریخچه و سرنوشت تابوت عهد

با تورق در صفحات به‌جامانده از تاریخ، درمی‌یابیم که بنی‌اسرائیل - این قوم پیچیده و درخور تأمل - فراز و نشیب‌های متعدد، همراه با

(همان، ص ۴۴۰). خداوند، که مبدأ فاعلی بالأصله است، سکینه را فرومی‌فرستد و قلب مؤمن، که مبدأ قابل پذیرش سکینه است، آن را دریافت می‌کند. فرشتگان و نیروهای الهی نیز مبادی قریب سکینه‌اند و آن را در قلب مؤمنان جای می‌دهند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح: ۴). در آیه محل بحث نیز «سکینه» اشاره به مبدأ فاعلی آن دارد؛ چنان‌که در بعضی آیات دیگر، از اصل انزال سکینه و جاسازی آن در قلب رسول اکرم^ص و مؤمنان سخن به میان آمده است: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۲۶)؛ «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۱۸) (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۵۵).

«سکینه» از ماده «سکون»، اسم مصدر و به معنای «آرامش» است؛ مانند بقیه، قضیه و عزیمه. منظور از آن در این آیه، آرامش دل و جان است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۵)؛ یعنی در این تابوت، چیزی است که موجب سکون نفس، قوت قلب، ثبات قدم و غلبه بر دشمنان دین می‌شود؛ مانند قرآن، دعاها و حرزهای مأثور (طیب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۰۷).

برخی معتقدند: «سکینه» قلب تابوت عهد است و مراد از آن «علم، اخلاص، وقار و آرامش است» (بیضاوی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۳۰). «سکینه» همان طمأنینه، احساس امنیت و قوت قلبی است که خداوند آن را در این تابوت، قرار داد تا به وسیله آن، قوم بنی‌اسرائیل احساس آرامش و امنیت کنند. در واقع، این تابوت به‌منزله پرچم بزرگی برای ایجاد روحیه در جنگ‌ها بود (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱-۲، ص ۶۱۴؛ بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۱۰). گروهی نیز بر این باورند که «سکینه» صورتی از یاقوت زرد است که دو بال و سر و دمی مانند سر و دم گربه دارد. از معصوم^ع روایت شده که در آن رایحه‌ای بهشتی است و صورتی مانند صورت انسان دارد (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱-۲، ص ۳۱۷؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۳؛ شیر، بی‌تا، ص ۷۷). برخی آن را بر وزن «فعلیه» و به معنای «طمأنینه» می‌دانند و می‌گویند: هرجا تابوت بود، بنی‌اسرائیل هم به واسطه آن، تسلی و آرامش می‌یافت. «سکینه» یعنی: رحمتی از جانب خداوند (رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۸).

می‌خوردند و فرزندانشان به اسارت گرفته می‌شدند (عروسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۶). دشمنان بنی‌اسرائیل «عالمقه» نام داشتند که فرقه‌ای از قوم عاد بودند و در منطقه «أریحا»، که بخشی از بیابان تیه بود، زندگی می‌کردند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱-۲، ص ۳۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲).

مورخان موضوع برگشتن تابوت به بنی‌اسرائیل را چنین نقل کرده‌اند که وقتی دشمنان، تابوت را غارت کردند، آن را به بت‌خانه خود آوردند و در محلی گذاشتند و بدان استخفاف نمودند، تا جایی که آن را در سرگین‌دانی قرار دادند و به همین خاطر، همه آنها به مرض بواسیر دچار شدند (مهدوی، ۱۳۶۵، ص ۱۹). پس از مدتی دردی در گردن خود احساس کردند و دانستند که اثر این تابوت است. به ناچار، جای آن را تغییر دادند، اما هر جا تابوت را می‌بردند بلا، وبا و مرگ شیوع پیدا می‌کرد. از این رو، درصدد برآمدند تا آن را به بنی‌اسرائیل بازگردانند و از محل زندگی‌شان خارج کنند. آن را روی تختی گذاشتند و بر پشت دو گاو بستند و گاوها را رها کردند. فرشتگان الهی آمدند و گاوها را به سوی بنی‌اسرائیل سوق دادند. بدین سان، تابوت عهد به میان قوم بازگشت (رسولی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۹؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۴، رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۵؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱-۲، ص ۶۱۵). این قصه سند قطعی قرآنی ندارد و از سوی روایات صحیح نیز تأیید نشده، بلکه حتی خلاف ظاهر جمله «تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» (بقره: ۲۴۸) است که حمل را به فرشتگان نسبت داده است. از این رو، بی‌اعتبار است. اما حمل تابوت به وساطت فرشتگان، به معنای هدایت، قیادت یا سوق و مانند آن هم معقول و مقبول است؛ مانند حمل ابرهای باران از جایی به جای دیگر. بنابراین حمل تابوت نظیر حمل ابر ممکن خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۶۵۶ و ۶۵۷).

این جریان مقارن بود با درخواست عده‌ای از بنی‌اسرائیل از یکی از پیامبرانشان به نام سموئیل مبنی بر نجات و رهایی آنان از بدبختی‌ها و گرفتاری‌ها، تا زندگی آسوده‌تری داشته باشند. آنان از سموئیل خواستند که پادشاهی برایشان انتخاب کند تا اوضاع آنها را سروسامان بخشد و بر دشمنانشان پیروز شوند. سموئیل از خدا درخواست کرد تا فردی شایسته را برای رهبری قوم برگزیند و او را معرفی نماید. آیه ۲۴۸ سوره بقره به همین جریان اشاره دارد

جنگ‌های خانمان سوز را پشت سر گذاشته که حاصل آن غارت اموال، نابودی معابد، کشته شدن انسان‌های بی‌شمار و نیز مفقود گشتن تابوت عهد بوده است؛ همان صندوقچه بالارزشی که نسخه اصلی تورات در آن نگهداری می‌شد. در منابع اسلامی و به‌ویژه در کتب تفسیری، درباره چگونگی پیدایش و سرنوشت این تابوت، بحث‌های تقریباً مشابهی صورت گرفته است که در این بخش به آن اشاره می‌کنیم:

همان گونه که ذکر شد، از دیدگاه برخی مفسران و بخشی از احادیث اسلامی، تابوت عهد همان صندوقی است که مادر حضرت موسی علیه السلام او را در آن گذاشت و به دریا افکند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۵۳) و هنگامی که به وسیله کارگزاران فرعون از دریا گرفته شد، همچنان در دستگاه فرعون نگهداری می‌شد و سپس به دست بنی‌اسرائیل افتاد و آنها این صندوق خاطره‌انگیز را محترم می‌شمردند و به آن تبرک می‌جستند (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۴). این صندوق پیش از حضرت موسی علیه السلام نیز قداست داشته؛ زیرا در خطاب به مادر آن حضرت، کلمه «تابوت» با «ال» تعریف آمده است: «أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ». در هنگام این محاوره، تابوت خاصی نیز مطرح نبوده تا «التابوت» اشاره به آن موجود عینی باشد، پس مقصود همانا معهود قدسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۶۵۳).

تابوت عهد نعمتی از نعمت‌های بی‌شمار خداوند به بنی‌اسرائیل بود و همیشه همراه این قوم بود و به آنها قوت قلب و ثبات قدم می‌بخشید و آثار عجیبی داشت. هرگاه آنها می‌خواستند با دشمنان خود بجنگند، این صندوق را پیشاپیش لشکر و در صفوف مقدم قرار می‌دادند و در این حال، قلب آنان از دلهره و اضطراب آسوده می‌شد و در عوض، میان دشمنانشان ترس و اضطراب ایجاد می‌کرد (جادالمولی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷). تا زمانی که این تابوت نزد بنی‌اسرائیل بود، از عزت و عظمت برخوردار بودند؛ ولی به علت بی‌اعتنایی نسبت به آن و نیز تضعیف مبانی اعتقادی‌شان، دشمنان بر آنها تسلط یافتند و تابوت را از ایشان ربودند و به غارت بردند (آلوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۳).

این بی‌بندوباری‌ها به حدی رسید که تابوت مقدسی را که هیچ‌کس حق نداشت حتی آن را لمس کند و به آن دست بزند، ابزار دست کودکان شده بود. در نتیجه، کار به جایی رسید که تفرقه و اختلاف در میان آنان گسترش یافت و پی‌درپی از دشمنان شکست

ویژگی‌ها و خصوصیات تابوت عهد

در تورات، جزئیات ساخت این تابوت به خوبی از سوی خداوند بیان شده که این نشانگر اهمیت این موضوع است. اینک برخی از این مشخصات:

الف) «سکینه» و معنای آن

به تابوت عهد، «تابوت شهادت» یا «صندوق سکینه» نیز گفته می‌شود (خروج، ۳۰: ۲۶). برخی «سکینه» را واژه‌ای دخیل در عربی و برگرفته از واژه «سکینه» در زبان عبری می‌دانند که در ترجمه آرامی عهد عتیق به آن، «ترگوم» می‌گویند. «سکینه» در فلسفه یهودی، به مثابه میانجی الهی در میان خدا و جهان است که نشان‌دهنده حضور و تجلی خدا در میان مردم است که خداوند از میان فرشتگان، مشیت خود را اعلام می‌کند. «روشنائی مقدس» و «فروغ الهی» نیز از دیگر مفاهیم «سکینه» است (موسوی بخوردی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۱۸۰؛ الیاس، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۰۸).

ب) اندازه و جنس

تابوت عهد، صندوقی از چوب اقاویا و از داخل و خارج به طلا آغشته بود (الیاس، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۰۸؛ خروج، ۲۵: ۱۱). طول این تابوت ۲/۵ و عرض و ارتفاع آن ۱/۵ ذراع بود (خروج، ۲۵: ۱۰؛ بن‌سیسن، ۱۹۹۶، ص ۴۶۰؛ عبدالملک و دیگران، ۱۹۹۵، ص ۲۰۹). ساخت این تابوت به حضرت موسی علیه السلام و «بصئیل» نسبت داده شده است (تثنیه، ۱۰: ۴؛ خروج، ۳۷: ۳، ۲).

ج) محتویات و اجزا

دو لوح سنگی، که بر روی آن میثاق الهی با قوم بنی‌اسرائیل منقوش بوده است (ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۹۷) و به آن «تابوت عهد خداوند» گفته می‌شود در این تابوت قرار داشته است؛ زیرا ده فرمان اساس و پایه عهد میان خدا و بنی‌اسرائیل بوده است (الیاس، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۰۸). علاوه بر این دو لوح، عصای هارون و «من» را نیز از محتویات تابوت برشمرده‌اند (عبدالملک و دیگران، ۱۹۹۵، ص ۲۰۹).

د) سایر ویژگی‌ها

خداوند وصایا را برای حضرت موسی علیه السلام نوشت و به او داد. این وصایا

(جادالمولی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۸). سموئیل هم طالوت را، که منصوب خداوند بود، به فرمان‌دهی بنی‌اسرائیل گماشت؛ اما باز هم این قوم بهانه‌گیر، نافرمانی کردند و پادشاهی طالوت را نپذیرفتند. آنها دلیل خواستند. پیامبرشان گفت: نشانه پادشاهی او و دلیل منصوب بودن او از سوی خداوند، بازگشت تابوت عهد به میان ایشان است. از جمله «یأتیکم» استفاده می‌شود که تابوت در آن زمان نزد بنی‌اسرائیل نبوده است (طیب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۰۶ و ۵۰۷). از سیاق آیه محل بحث هم به دست می‌آید که این جریان، واقعاً اتفاق افتاده و این تابوت به بنی‌اسرائیل بازگشته و آنان به پادشاهی طالوت یقین پیدا کرده بودند (سیدقطب، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۲).

طالوت از میان جوانان قومش، هفتاد هزار تن را برای مبارزه با دشمنان آماده کرد و به جنگ عمالقه رفت (بیضاوی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۰). بنی‌اسرائیل در این جنگ، به پیروزی رسیدند. این پیروزی‌ها و افتخارات ادامه داشت. پس از طالوت، داود علیه السلام به فرمان‌دهی رسید. او تابوت عهد را به اورشلیم برد و آنجا را پایتخت خود اعلام نمود. پس از او فرزندش سلیمان علیه السلام رهبری این قوم را برعهده گرفت. او معبد بزرگی (هیکل) بنا نهاد که قبله‌گاه یهودیان شد (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۵۰ و ۴۹). تابوت عهد تا ویرانی معبد به دست «بختنصر» در سال ۵۸۶ ق.م باقی بود، اما پس از آن دیگر اثری از آن بر جای نبود و به غارت رفت. برخی از مفسران عقیده دارند که تابوت عهد و عصای حضرت موسی علیه السلام در دریای طبریه است و قبل از روز قیامت از آنجا خارج می‌شود (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱-۲، ص ۳۱۴). در روایات آمده است که تابوت عهد حضرت موسی علیه السلام نزد اهل بیت علیهم السلام است (ر.ک: مفید، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۲ و ۱۸۱). ما مسلمانان معتقدیم که این تابوت نزد امام زمان علیه السلام است و برهان ایشان برای قوم یهود، آوردن تابوت عهد خواهد بود؛ همان‌گونه که این تابوت، برهانی بر منصوب بودن طالوت از سوی خداوند بوده است.

تابوت عهد در تورات

در تورات و در سفر «خروج» و «تثنیه» آن، مطالبی درباره این تابوت ذکر شده است. تابوت یا صندوقچه پیمان و میثاق الهی جعبه مقدسی است که تعدادی اشیای مقدس در آن قرار داشت و به عنوان سلطنت دنیوی خداوند تلقی می‌گردید (ویر، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸۹).

خواهند شد (پیدایش، ۱۷:۲). نکته اصلی این عهد، اعطای تمام این سرزمین به صورت ابدی و همیشگی به حضرت ابراهیم^ع و نسل اوست (همان، ۱۷:۷، ۹). این در حالی است که عهد خداوند با حضرت موسی^ع، ظهور شریعت الهی بود که با بعثت حضرت موسی^ع و دریافت الواح در طور سینا عملی شد (خروج، ۱۹:۳-۸). چگونگی استعمال واژه «عهد» در تورات، نشان‌دهنده التزام بنی اسرائیل از سوی خداوند به عبودیت و شریعت است؛ به گونه‌ای که حتی اعطای سرزمین به آنان، مشروط به اطاعت از اوامر الهی است (تثنیه، ۲۰:۷-۸). بنابراین، هرگاه این اطاعت به عصیان تبدیل شود، دیگر سرزمینی هم در کار نخواهد بود و برگزیده بودن این قوم نیز مشروط به انجام کارهای نیک بوده است (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۷۴).

پس از آنکه حضرت موسی^ع و بنی اسرائیل از ماجرای کوه سینا و دریافت الواح فارغ شدند، به راه خود ادامه دادند؛ اما چون معتقد بودند که خدای یهوه همواره ایشان است، لازم بود که به وسیله‌ای بین خود و او ارتباط برقرار سازند. آنها مانند گذشتگان خود عمل کرده، محلی خاص برای ملاقات قوم با یهوه تعیین نمودند و معبدی بنا نهادند تا همه افراد بتوانند او را عبادت کنند. بدین منظور، خیمه‌ای مخصوص برای این کار ساختند و آن را «خیمه عهد» نامیدند (ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۹۷). این خیمه به یاد آن واقعه، یعنی تجدید عهد خدا با قوم برگزیده‌اش تعبیه شده بود که با مراسم و تشریفات خاصی آن را همراه خود می‌بردند (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۶۳-۱۶۴). عبرانیان در هنگام فرود آمدن در هر مکانی، این خیمه را با رعایت آداب و احترام، در پیشاپیش اردوگاه برپا می‌کردند. حضرت موسی^ع به درون آن می‌رفت و به سکوت و انقطاع تمام، کلام یهوه را استماع می‌کرد (ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۹۷؛ آبادانی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۱). به همین علت است که به حضرت موسی^ع لقب «کلیم الله» داده‌اند. در واقع، می‌توان گفت: ایجاد این مکان، پایه و اساس اجتماعی است که در آینده شکل گرفت (عید، ۱۹۹۸م، ص ۱۴).

تابوت عهد در داخل همین خیمه قرار داشت؛ تابوتی که بعدها در تاریخ بنی اسرائیل، نقش مهم و آثار بزرگ و حیاتی داشت. این صندوق با احترام فراوان در اراهه‌ای نهاده و پیشاپیش آنان حرکت داده می‌شد و حتی در جنگ‌ها آن را با خود می‌بردند و از آن فیض و

همان عهد خداوند با قوم برگزیده‌اش بود. بنی اسرائیل آن عهد را در خزانه‌ای قرار دادند و آن را با محمل‌های خود حمل می‌کردند (تورکمانی، ۲۰۰۵، ص ۲۴۴). هیچ کس، بجز طبقه کاهنان و ربانیان تقدیس شده حق نداشت حتی به چوب این تابوت دست بزند (خروج، ۳۰:۲۹)، تا چه رسد به رؤیت یا لمس تورات درون آن. اگر کسی مرتکب چنین گناهی می‌شد روحی قادر و توانا، که در درون آن نهفته بود، او را هلاک می‌کرد (ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۹۷).

طرح تابوت عهد بر اساس هیکل‌های مصری که تابع الهه اوزیرس بودند، ساخته شد. این تابوت چهار گوشه طلایی به شکل «ابوالهول» داشت که شبیه حیوانات نمادینی بود که حزقیال نبی به آن اشاره کرده است. یکی از آنها سری به شکل شیر، دومی سر گاو، سومی سر کرکس و چهارمی سر انسان داشت (عید، ۱۹۹۵م، ص ۱۶). این طراحی به گونه‌ای بود که کاهنان توراتی همان راه و رسم کاهنان مصری را در پیش گرفتند، حتی در پوشیدن لباس و راه‌های برگزاری مراسم و شعائرشان نیز تحت تأثیر آنها بودند (تورکمانی، ۲۰۰۵، ص ۲۴۴).

وجه تسمیه تابوت عهد

این صندوق براساس متن تورات، «تابوت عهد» نامیده شده است؛ زیرا مشهور است که حضرت موسی^ع الواح سنگی حاوی ده فرمان الهی را، که در کوه سینا دریافت کرده بود، به فرمان خداوند در این صندوق نهاد. این در حالی است که بنا بر تورات، حضرت موسی^ع به لویانی که تابوت عهد را حمل می‌کردند، می‌گوید: تورات، و نه الواح را در کنار تابوت عهد بگذارید (تثنیه، ۳۱:۲۶-۲۷). اما خودش در گذشته، الواح عهد را در صندوقی با مشخصاتی دیگر، که خودش ساخته بود، قرار داده بود (تثنیه، ۱۰:۵-۱). به نظر می‌رسد که جز آیات ۵-۱ باب ۱۰ سفر «تثنیه»، مراد از تمام اشارات عهد عتیق، همان تابوت اولیه ساخته بصلئیل است که نخستین بار در سفر «خروج»، باب ۲۵ از آن یاد شده است و همواره در میان بنی اسرائیل حضور داشته تا آنکه سلیمان^ع آن را در هیکل قرار داد.

پیشینه و سرگذشت تابوت عهد

تاریخ قوم یهود با حضرت ابراهیم^ع آغاز می‌شود. خداوند او را به سرزمین کنعان فرا خواند و به او وعده داد که فرزندانش ملتی بزرگ

به هر شکلی که بود، آن را از محل زندگی‌شان خارج کردند. این تابوت توسط فرشتگان به ملتی که ازهم گسیخته شده بود و شریعت در میان آنان کمرنگ گشته بود، بازگشت و نشانه‌ای برای پادشاهی طاوت (شائول) شد (همان، ص ۲۱۷).

پس از او، داود^ع به پادشاهی منصوب شد. او شهر اورشلیم را از ییوسیان گرفت و تابوت عهد را به فرمان خدا به پایتخت خود منتقل کرد (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۸-۹۹). پیش از آن، تابوت در خانه کاهنی به نام *آیناداب* در دهکده «بعله پهودا» نگهداری می‌شد (ولپسی کلاپرمن، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۲). داود^ع برای حفاظت از تابوت، که به اورشلیم آورده می‌شد، سی هزار مرد گماشته بود و برای استقرار آن، در مرکز شهر، خیمه‌ای برپا کرده بود (همان، ص ۱۱۴). نخستین تلاش برای حرکت دادن آن به خاطر حادثه‌ای با شکست مواجه شد و ورود تابوت، سه ماه به تأخیر افتاد. در این مدت، تابوت در خانه *عوبید آدم* حتی از اهالی فلسطین بود (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۸-۹۹؛ بن‌سیسن، ۱۹۹۶، ص ۴۶۴). سرانجام، تابوت عهد با تشریفات و شکوه خاصی به اورشلیم آورده شد، درحالی‌که داود^ع و قوم بنی‌اسرائیل خوشحال بودند و با انواع آلات چوب سرو و بریط و دف و دهل و سنج، به شادمانی در حضور خداوند پرداختند (بن‌سیسن، ۱۹۹۶، ص ۴۵۹).

پس از داود^ع، فرزندش سلیمان^ع با حمایت‌های *ناتان نبی* و *صادوق کاهن* جانشین او شد (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۵۰). او بعد از بنای هیکل یا همان معبد، تابوت عهد را در آن قرار داد که رمز مقدسی برای عبرانیان قدیم بود و قبل از بنای هیکل، در خیمه بزرگی قرار داشت و از جایی به جایی دیگر برده می‌شد (فتاح، ۱۹۹۷، ص ۳۸).

دوران پادشاهی داود^ع و سلیمان^ع اوج قدرت و اقتدار بنی‌اسرائیل در تاریخ دینی‌شان بود. این رویداد تاریخی لطف خدا بود که تفسیر دینی آن، تحقق عهد مکتوبی است که خداوند در گذشته با این قوم، بسته، و آن وعده سرزمین مقدس است. حکومت این دو تن دلیلی بر توجه و عنایت خداوند به این قوم بوده است.

برخی از صاحب‌نظران معتقدند: عهدی که از سوی خدا به ابراهیم^ع داده شده بود، در زمان داود^ع و سلیمان^ع محقق شد. این دو تن از شرایط به وجود آمده برای برقراری شریعت و احکام دینی برای نجات قوم خویش، بهره‌برداری کردند. از این‌رو، برخی اعمال

امداد می‌جستند (ناس، ۱۳۹۰، ص ۴۹۷؛ آبادانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۱). پس از وفات حضرت موسی^ع، وصی او *یوشع بن نون* رهبری قوم را بر عهده گرفت. بدین‌سان، دوره داوران بنی‌اسرائیل آغاز شد. او توانست آرزوی دیرینه قوم را تحقق بخشد و سرزمین کنعان را تصرف کند (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۴۴). اما به تصریح سفر «داوران»، خداوند تمام اقوام مخالف بنی‌اسرائیل و ساکنان کنعان را به دست یوشع نابود نکرد و برخی را نگه داشت تا نسل جدید بنی‌اسرائیل را بیازماید و به آنان فرمود: با ساکنان ارض موعود بجنگند و با آنان ازدواج نکنند. اما آنها پس از یوشع، نافرمانی کردند و حتی بت‌پرست شدند. از این‌رو، هر بار چنین می‌شد خداوند آنان را مبتلا به اسارت و بیچارگی می‌کرد، و وقتی توبه می‌کردند، خداوند شخصی را به عنوان داور برای رهایی‌شان می‌فرستاد. این روش بارها تکرار شد و این چرخه ادامه داشت (همان، ص ۴۷).

در این سرزمین و برای ساکنان آن، اشکال دیگری نیز برای فرمان‌روایی مطرح شد (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۵). سرانجام، آنها پس از شکست در نبرد با فلسطینیان و غارت تابوت عهد، نیاز به یک پادشاه را احساس کردند. از این‌رو، از رهبران قوم، شخصی را برای مقام پادشاهی درخواست کردند (کوهن شربوک، ۲۰۰۳، ص ۳۸). خداوند نیز این درخواست را با کراهت پذیرفت و انتخاب آنان به *شائول* تعلق گرفت و خدا اینچنین اراده خود را با آخرین داور یعنی *سموئیل* در میان گذاشت (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۵) که پس از «عیلی» به دآوری برگزیده شده بود (بن‌سیسن، ۱۹۹۶، ص ۴۶۳). در زمان *سموئیل*، جنگی میان فلسطینیان و بنی‌اسرائیل رخ داد که در آن شکست خوردند. بزرگان قوم دریافتند که نبودن تابوت عهد در میان لشکر، موجب این شکست شده است. بدین‌خاطر، به شیله رفته، تابوت را آوردند. با ورود این تابوت و قرار گرفتن آن در جایگاه مخصوص، تمام بنی‌اسرائیل فریاد بلندی سر دادند، به حدی که زمین را تکان داد. این فریاد به گوش فلسطینیان رسید و آنها دانستند که تابوت عهد به بنی‌اسرائیل رسیده است. پس ترسیدند و در نبرد دیگری آن را به غنیمت بردند (بن‌سیسن، ۱۹۹۶، ص ۴۶۳؛ الیاس، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۱۶)؛ همان‌گونه که در گذشته و در زمان دآوری «*عهلی* یا *عیلی*» نیز صندوق عهد را غصب کرده بودند (ولپسی کلاپرمن، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۲). اما حضور تابوت در میان آنها، مشکلات فراوانی به‌وجود آورد (الیاس، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۱۶) و آنها

عبور داده می‌شود. هنوز هم بعضی از سربازان اسرائیلی طومارها را در صندوقچه‌ای با خود به میدان جنگ می‌برند. صندوقچه‌ای که بر روی آن نوشته شده است: «خدایا، برخیز و دشمنان خود را پراکنده کن و بگذار دشمنان از برابر تو بگریزند» (مسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۳۶-۲۳۷).

مقایسه تابوت عهد در قرآن و تورات (الف) شباهت‌ها

۱. هریک از این دو منبع دینی، دو لوح سنگی مشتمل بر ده فرمان الهی را جایگزین الواح اولیه می‌داند که حضرت موسی علیه السلام به سبب ارتداد بنی‌اسرائیل، آنها را از شدت عصبانیت، شکست. به این مطلب در آیه ۱۵۴ سوره اعراف، سفر «تثنیه»، باب ۱۰ و سفر «خروج»، باب ۳۴ اشاره شده است. تنها این تفاوت وجود دارد که قرآن لفظ «الواح» را که جمع است، به کار برده، اما تورات از دو لوح سخن گفته است.

۲. از لحاظ اندازه و جنس این تابوت نیز تقریباً نظر مشابهی میان قرآن و تورات وجود دارد. تعدادی از مفسران مسلمان طول و ارتفاع آن را ۱/۵ و عرض آن را ۲/۵ ذراع و جنس آن را هم از چوب شمشاد دانسته‌اند. برخی نیز طول آن را ۳ و عرضش را ۲ ذراع گفته‌اند. در تورات آمده که عرض و ارتفاع این تابوت ۱/۵ و طول آن ۲/۵ ذراع و جنس آن از چوب افاقیا بوده است.

۳. یکی دیگر از نقاط اشتراک این دو کتاب مقدس دینی این است که هر دو منبع، دست زدن به تابوت عهد را گناه به حساب می‌آورد. همچنین در ارتباط با حمل و حفاظت این تابوت توسط فرشتگان و حرکت دادن آن در مقابل لشکر در هنگام جنگ برای قوت قلب و پیروزی، نظر یکسانی دارند.

۴. در باب مفهوم «سکینه» نیز دیدگاه این دو متن دینی نزدیک به نظر می‌رسد. تورات، آن را تجلی و حضور خداوند در میان مردم و اعلام مشیت او از میان فرشتگان نصب شده بر روی تابوت می‌داند؛ و قرآن آن را نوعی آرامش و استقرار نفس معرفی می‌کند که چیزی شبیه دعاها و حرزهای مأثور است. ناگفته نماند که برخی مفسران مراد از این واژه را «علم، وقار و اخلاص» دانسته‌اند. برخی نیز آن را «روح و رحمت خدا» می‌دانند که سخن می‌گوید و بدین‌سان اختلاف این قوم را رفع می‌کند.

مؤکد شریعت را برپا کردند که در این میان، انتقال تابوت عهد به اورشلیم و محکم نمودن هیکل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود (احمد، ۱۹۹۸، ص ۲۰۴).

با رواج فساد و بی‌بندوباری نسبت به شریعت و عمل نکردن به نصایح انبیاء، در سال ۵۸۶ ق.م نبوکدنصر (بختنصر) به اورشلیم یورش برد و شهر و معبد را نابود و با خاک یکسان کرد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در نتیجه تابوت عهد نیز مفقود شد و دیگر اثری از آن باقی نماند. پس از مفقود شدن تابوت، که بالطبع از میان رفتن نسخه اصلی تورات را به همراه داشت، در قرن‌های بعد، کاهنان و مشایخ بنی‌اسرائیل برای حفظ مبانی دینی یهودیت کوشیدند. تلاش افرادی همچون عزرا در همین زمینه صورت گرفته است. او در سال ۳۹۲ ق.م کتابی را در خرابه‌های معبد پیدا کرد و ادعا نمود که این همان تورات حضرت موسی علیه السلام است و بنی‌اسرائیل هم آن را پذیرفتند و به عنوان متن دینی خود برگزیدند (اسماعیل، ۲۰۰۹، ص ۱۴۸).

حفاری‌های اخیر رژیم صهیونیستی در اطراف مسجدالاقصی نیز برای یافتن تابوت عهد و به طبع آن، نسخه اصلی تورات است. آنها معتقدند که تابوت در نقطه‌ای از معبد سلیمان قرار دارد، درحالی‌که بنابر روایات اسلامی، این صندوق در اختیار امام زمان علیه السلام است و با ظهور ایشان، به بنی‌اسرائیل باز خواهد گشت (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۳۸؛ نعمانی، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۳۶؛ صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۷۶). این تابوت برهان و نشانه‌ای از سوی حضرت برای پیروی و اطاعت یهودیان نسبت به ایشان است؟ همان‌گونه که نشانه‌ای برای پادشاهی و فرمان‌روایی طالوت در دوران‌های گذشته بوده است.

امروزه تابوت عبارت است از: صندوقی چوبی که در آن اسفار پنج‌گانه حضرت موسی علیه السلام قرار دارد و در معبد نگهداری می‌شود. این صندوقچه فقط در مناسبت‌های عمومی باز می‌شود. پس از اسفار پنج‌گانه، تابوت عهد مقدس‌ترین چیز در کنیسه به‌شمار می‌رود و مورد بسیار احترام است. تابوت در جایی رو به بیت‌المقدس جاسازی می‌شود.

به نظر می‌رسد اسرائیلی‌ها آداب و رسوم مربوط به تابوت عهد را، که عبرانیان باستان در آن دو لوح شریعت و عهد را نگه می‌داشتند، زنده کرده‌اند. البته آنها به این آداب، مفهومی نظامی بخشیده‌اند؛ زیرا این طومارهای حاوی اسفار پنج‌گانه در مراسم نظامی ارتش اسرائیل از میان دو صف از افراد اسلحه به دست

ب) تفاوت‌ها

۱. سرنوشت تابوت عهد از منظر تورات، معلوم نیست و قایل به مفقود شدن آن پس از تخریب معبد سلیمان در سال ۵۸۶ ق.م است؛ اما با وجود سکوت قرآن نسبت به این موضوع، براساس برخی روایات اسلامی، این تابوت نزد امام زمان علیه السلام است و نشانه‌ای برای منصوب بودن آن حضرت از جانب خداوند بوده که با ظهور ایشان نمایان خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۳۶).

۲. از دیدگاه بیشتر مفسران قرآن، تابوت عهد همان صندوقی است که مادر موسی علیه السلام او را در آن نهاد و به دریا افکند؛ اما تورات این نظر را نمی‌پذیرد و قائل به تفکیک میان این دو صندوق است.

۳. برخی از کتب تفسیر قرآن، تابوت عهد را فرود آمده از بهشت در زمان هبوط آدم علیه السلام می‌دانند که صورت پیامبران در آن نقش بسته بود و از پیامبری به پیامبر بعدی می‌رسید. برخی نیز آن را ساخته خود حضرت موسی علیه السلام و به فرمان خدا می‌دانند. اما تورات حضرت موسی علیه السلام را سازنده این تابوت می‌داند که به دستور وی، صنعتگر ماهر و توانایی به نام *بصلتیل* آن را ساخت.

۴. از دیدگاه مفسران قرآن، این تابوت شامل پاره‌های الواح، زره، عصا و لباس‌های حضرت موسی علیه السلام، نشانه‌های پیامبران پیشین، نعلین و کفش‌های موسی، عمامه و قبای هارون، مقداری از غذای بنی‌اسرائیل در بیابان سینا (من) و «کلمة الفرج» است. این در حالی است که تورات فقط دو لوح سنگی مشتمل بر ده فرمان الهی، عصای هارون و «من» را از محتویات این تابوت می‌داند.

از نظر تورات، این تابوت در خیمه‌ای به نام «خیمه عهد» قرار داشته که مکانی برای تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام بوده و هنگامی که حضرت موسی علیه السلام قصد سخن گفتن با خدا را داشته، وارد این خیمه می‌شده است.

امروزه تابوت عهد صندوقی است که اسفار پنج‌گانه در آن قرار دارد و در معابد و کنیسه‌ها نگهداری می‌شود. اسرائیلی‌ها آداب و رسوم آن را زنده کرده‌اند و به آن مفهومی نظامی بخشیده‌اند؛ به این صورت که در جنگ‌ها آن را از میان سربازان عبور می‌دهند و به سبب آن، طلب پیروزی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ذکر شد، می‌توان گفت: قرآن و تورات در ارتباط با

تابوت عهد دیدگاهی نزدیک به هم دارند و تنها در برخی جزئیات با هم اختلاف نظر دارند؛ اما در کلیات این موضوع دیدگاه یکسانی دارند؛ از جمله اینکه هریک از این دو منبع دینی، تابوت عهد را نشانه‌ای برای منصوب بودن حکومت طالوت (سائول) از سوی خدا می‌داند و آن را سبب ایجاد وحدت، آرامش و امنیت بنی‌اسرائیل معرفی می‌کند که این ویژگی در جنگ‌های این قوم با دشمنانشان بیش از همه، نمایان می‌شود.

قرآن تنها در جریان به حکومت رسیدن طالوت و به دنیا آمدن حضرت موسی علیه السلام از این تابوت سخن به میان آورده است و همین موجب شده که بسیاری از مفسران قرآن، این دو تابوت را یکسان تلقی کنند. اما تورات میان این دو صندوق تفاوت قایل است و آن دو را از یکدیگر متمایز می‌داند.

.....منابع

اوسى، محمدبن عبدالله، بی‌تا، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

آبادانی مبلغی، بی‌تا، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، تهران، حر.

ابن فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب‌الحوزه.

ایستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت؛ بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، چ دوم،

تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

احمد، محمدخلیفه حسن، ۱۹۹۸م، *تاریخ الدیانة اليهودیه*، قاهره، دار قباء للطباعة والنشر والتوزیع.

اسماعیل، حاتم، ۲۰۰۹م، *الأدیان الکبری قبل الإسلام*، بیروت، امجاد.

انصاری قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۷۶ق، *الجامع لأحكام القرآن*، طهران، ناصر خسرو.

انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۴۰۸ق، *المعجم الوسیط*، چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بلاغی، محمدجواد، ۱۴۳۱ق، *موسوعه العلامه البلاغی*، اشراف علی اوسط الناطقی، ط. الثانية، قم، المرکز العالی للعلوم و الثقافة الإسلامیه.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۳۸۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، چ دوم، مصر، مروی.

پیترز، اف. ائی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم،

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

- تور کمانی، العمادحسن، ۲۰۰۵م، *اليهوديه بين الايدولوجيه و السياسه*، دمشق، مركز الدراسات الإستراتيجية.
- جادمولى، محمداحمد، ۱۳۷۹، *قصه‌های قرآن*، ترجمه مصطفی زمانی، قم، پژوها اندیشه.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تسنیم*، چ دوم، قم، اسراء.
- رازى، ابوالفتوح، بی تا، *تفسیر روض الجنان و روح الجنان*، تهران، اسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- رسولی محلاتی، سیدهاشم، ۱۳۸۶، *تاریخ انبیاء*، چ نوزدهم، قم، بوستان کتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *در قلمرو وجدان*، تهران، علمی.
- زمخشری، محمودبن عمر، بی تا، *أساس البلاغه*، تحقیق عبدالرحیم محمود، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سیدقطب، ۱۳۸۶ق، *فی ظلال القرآن*، چ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور*، قم، منشورات مکتبه آیةالله العظمی المرعشی النجفی.
- شبر، سیدعبدالله، بی تا، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، دارالهیجره.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۹، *معانی الأخبار*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، ارمغان طوبی.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چ دوم، قم، منشورات مکتبه آیةالله العظمی المرعشی النجفی.
- طاهری آکردی، محمدحسین، ۱۳۹۰، *یهودیت*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۵، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- ____، ۱۴۱۵ق، *تفسیر جوامع الجامع*، تحقیق ابوالقاسم گرجی، چ چهارم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۴، *أطیب البیان*، چ دوم، تهران، اسلام.
- عبدالملک، جون الکساندر، ابراهیم مطر، ۱۹۹۵م، *قاموس الكتاب المقدس*، چ دهم، مصر، دارالتقافه.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، بی تا، *تفسیر نورالتقلین*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- عمادزاده، حسین، ۱۳۷۴، *تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم و قصص قرآن*، تهران، اسلام.
- عید، یوسف، ۱۹۹۸م، *الديانة اليهوديه*، بیروت، دارالفکر اللبنانی.
- فتاح، عرفان عبدالحمید، ۱۹۹۷م، *اليهوديه عرض تاريخي والحركات الحديثه فی اليهوديه*، عمان، دار عمار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *العین*، قم، اسوه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، مؤسسه دارالکتب.
- ____، ۲۰۰۹م، چ پنجم، انتشارات ایلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۹، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ۱۴۲۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، بی تا، *الإرشاد*، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، بی تا، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۸۵، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مهدوی، یحیی، ۱۳۶۵، *قصص قرآن*، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- مهرین شوشتری، عباس، بی تا، *فرهنگ لغات قرآن*، چ سوم، بی جا، دریا.
- ناس، جان، ۱۳۹۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ بیستم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۴۱۸ق، *الغیبه*، ترجمه محمدجواد غفاری، چ دوم، تهران، صدوق.
- ولیبی کلایرمن، ژیلبرت، ۱۳۷۴، *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتی، تهران، نیکو.
- ویر، رابرت و دیگران، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هاکس، جیمز، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.
- الیاس، سلیم، ۲۰۰۸م، *الموسوعه الكبرى للمذاهب و الفرق و الأديان*، بیروت، مرکز الشرق الأوسط الثقافی.
- Ben Sasson, Haim Hillel, 1996, "History", in: *Encyclopedia Judaica*, V.3, Jerusalem, Keterpress Enterprises.
- Cohn-Sherbok, Dan, 2003, *Judaism: History, Belief and Practice*, London, Routledge.

تبیین نظام انسان‌شناسی مسیحی (با تأکید بر رساله رومیان)

m.hasansaleh2010@gmail.com

سیدمحمدحسن صالح / دانش‌پژوه دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
دریافت: ۹۶/۴/۸ - پذیرش: ۹۶/۹/۱۹

چکیده

پولس تأثیرگذارترین شخص پس از حضرت عیسی مسیح در تنسيق و تکمیل مسیحیت است، به‌گونه‌ای که می‌توان الهیات مسیحی را «الهیات پولسی» دانست. نامه‌های پولس، که تنها میراث مکتوب او به‌شمار می‌رود، دربردارنده انسان‌شناسی خاصی است که بر اساس آن، به چپستی سرشت انسان پاسخ داده شده است. در این مقاله، با مراجعه مستقیم به نامه‌های پولس و به‌ویژه رساله «رومیان»، مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی او استخراج شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، حیات انسان به سه مرحله ابتدایی، قبل از صلیب، و بعد از صلیب تقسیم می‌شود. انسان ابتدایی به واسطه اتفاقات باغ عدن و گناه آدم و حوا، دچار مرگ و تمایل به گناه شد؛ اما با مرگ فدی‌ه‌وار عیسی و به صلیب کشیده شدن او، انسان‌ها عدالت و تقدس خود را بازیافته، این مکان را پیدا کردند که با ایمان به مسیح، به پاک‌ترین خود بازگردند.

کلیدواژه‌ها: پولس، انسان‌شناسی، گناه ذاتی، رساله رومیان، عدالت.

مقدمه

نظام الهیاتی مسیحی است (سلیمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴). براین اساس، اندیشه‌های پولس نه به صورت جزیره‌های فکری مجزا، بلکه باید به صورت یک منظومه بررسی گردد که انسان‌شناسی پولسی در صدر آن قرار دارد.

با توجه به اینکه انسان‌شناسی در صدد پاسخ‌گویی به سؤالاتی چند درباره انسان است، می‌توان گفت: این تحقیق در پی آن است که بداند از دیدگاه پولس، انسان‌ها ذاتاً چه وضعیتی دارند؟ آموزه «گناه ذاتی» چه جایگاهی در این انسان‌شناسی دارد؟ نجات انسان‌ها چه ارتباطی با مسیح دارد؟ آیا سرشت انسان‌ها پاک‌طینت و معصومانه است و یا تحت تأثیر برخی حوادث تاریخی جریان بشر عوض شده، نیاز به یک منجی پاک‌کننده احساس می‌شود؟

پولس و نامه‌های او

پولس صنعت‌گری یهودی از فرقه «فریسیان» بود که در حوالی سال ۳۰ میلادی، طی یک مکاشفه، به مسیحیت تغییر دین داد و در سال ۶۰ میلادی در رم کشته شد. او سال‌های عمر خود را صرف بیان روایت خاصی از مسیحیت کرد که بیش از آنکه بر حوادث زندگی حضرت عیسی علیه السلام، تعالیم و سخنان او متمرکز باشد، متأثر از ادیان رمزی، مانند «گنوستیک» و فلسفه یونان بود و بر جنبه الهی و فرابشری مسیح تأکید می‌کرد. پولس در اواخر عمر و به مدت پانزده سال، با مجامع گوناگون مسیحی و یا اشخاص خاصی نامه‌نگاری کرد. برخی از این نامه‌ها در زمان تبلیغ و آزادی و برخی در زندان نگاشته شدند. (یسوعی، ۱۹۸۹م، ص ۱۴). تعداد این نامه‌ها بین ۴۱ تا ۵۲ عدد تخمین زده می‌شود که تنها تعداد محدودی از آنها در دست است. از این رو، نامه‌های موجود در عهد عتیق مهم‌ترین منبع برای بازخوانی نظام انسان‌شناسی پولس به شمار می‌رود. برخی از نویسندگان مسیحی معتقدند: گستردگی مکاشفه الهی و اینکه خداوند می‌خواهد به هر نحوی مشیت و محبت خود را نشان بدهد موجب شده است که در کتاب مقدس، سبک‌های مختلف و گوناگون ادبی مانند تاریخ، احکام، شعر، امثال و حکم، وحی و پیش‌گویی، داستان، مکاشفات و نامه‌ها را شاهد باشیم (فی، بی‌تا، ص ۳). در دوران کلاسیک یونان، از نامه و رساله برای انتشار اندیشه‌های علمی، ادبی و فلسفی نویسنده استفاده می‌شد. از آن رو که رساله‌ها و نامه‌ها، در

مفهوم «انسان» در کنار دو مفهوم «خدا» و «جهان» از محوری‌ترین موضوعات بشری است که در طول تاریخ، همواره پرسش‌های مهم و اساسی درباره آن مطرح شده، به گونه‌ای که تمام تلاش فکری بشر متوجه یافتن پاسخ‌های مناسب و درخور به این پرسش‌ها بوده است. براین اساس، هر منظومه معرفتی راه، که به بررسی انسان و ابعاد وجودی او و یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌توان «انسان‌شناسی» نامید. انسان‌شناسی انواع گوناگون و متنوعی دارد که به لحاظ روش و یا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. از جمله اقسام انسان‌شناسی، «انسان‌شناسی دینی» است که بر پایه متون معتبر ادیان، از جمله کتب مقدس به بررسی ابعاد و سرشت انسانی می‌پردازد.

در دین مسیحیت، به علت آنکه خداوند شکل انسانی به خود گرفته و متجسد شده است، بررسی مفهوم «انسان» تفاوت‌های بنیادینی با دو دین دیگر ابراهیمی یعنی یهودیت و اسلام دارد. در این میان، بررسی مفهوم «انسان» از دیدگاه پولس و تبیین منظومه فکری‌اش ضرورتی دوجندان می‌یابد. نوشته‌های پولس از لحاظ تاریخی، نخستین نگاه‌های عهد جدید به‌شمار می‌رود (میلر، ۱۹۸۱م، ص ۶۶-۶۹). این نامه‌ها و اندیشه‌ها، که بعدتر بر روی یوحنا هم اثرگذار بود، نظام الهیاتی خاصی پدید آورد که با نظام الهیاتی اناجیل هم‌نوا، تفاوت ماهوی و عمیق دارد (الیاس، ۱۹۶۲م، ص ۱۷ و ۱۸؛ دورانت، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۸۹). اندیشه‌های پولس به تدریج و در پی شوراهای جهانی مسیحیت به رسمیت شناخته شد و شالوده اعتقادات مسیحی را بنیان نهاد. از این‌روست که بسیاری از نویسندگان مسیحی دو مؤسس برای مسیحیت قایل هستند و پولس را مؤسس دوم آن می‌دانند (ناس، ۱۳۷۵، ص ۱۳ و ۱۴؛ گریدی، ۱۳۷۷، ص ۴۷). پولس اندیشه‌های متعددی درباره شریعت، نجات‌شناسی، مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی از خود به جای گذاشته که در نوع خود، قابل توجه است.

اگرچه کسانی مانند *ساندرس معتقدند*: محور بحث از پولس، باید مسیح‌شناسی او باشد، لیکن دیگرانی مانند *رودلف بوتلمان*، انسان‌شناسی پولس را محور بحث از اندیشه‌های او قرار داده‌اند (بوتلمان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹)، به گونه‌ای که می‌توان گفت: سرشت گناه‌آلود انسان اصل اساسی و زیربنایی الهیات پولسی و در نتیجه،

بر این اساس، گناه آدم در تک تک ذریه او یافت شده و بدون اینکه آدمیان اختیاری داشته باشند گناه کار هستند. پولس معتقد است: به سبب خطای آدم، گناه، و به تبع آن، مرگ واقعی به بشر رخنه کرد (رومیان، ۵: ۱۲). مرگ حاصل از گناه آدم، تمام انسان‌ها را اگرچه در ظاهر مرتکب خطای جدشان نشده بودند، به کام مرگ فرستاد (رومیان، ۵: ۱۴) با ظهور حضرت عیسی علیه السلام، به عنوان «ماشیح» و مرگ او بر صلیب، مرحله سومی در حیات انسانی پدید آمد که نجات انسان از گناه ذاتی است، و شرط آن، نه عمل به شریعت موسوی، بلکه ایمان و محبت عیسوی است. وی در هر یک از این ادوار سه‌گانه، نظریات خاصی دارد که آنها را بررسی خواهیم کرد.

۱. انسان ابتدایی

این دوره شامل خلقت اولین انسان‌ها (آدم و حوا) می‌شود که در باغ عدن جریان دارد و با خوردن میوه ممنوعه پایان می‌یابد. بر اساس عبارات عهد عتیق، خلقت انسان خداگونه بوده است: «و خدا گفت: انسان را به صورت خود، سازگار با شباهت خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی حیوانات وحشی زمین و همه خزندگان که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. او انسان‌ها را به صورت خدا آفرید». (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷). همچنین در باب پنجم و نهم سفر «پیدایش»، مجدداً بر آفرینش انسان به صورت خداوند تأکید شده است: «خداوند انسان را شبیه خود آفرید» (پیدایش، ۵: ۱)؛ «هر که خون انسان را بریزد خون وی به دست انسان ریخته شود؛ زیرا خداوند انسان را به صورت خود ساخت» (پیدایش، ۹: ۶).

با توجه به سابقه یهودی پولس و پرورش او در بستری عبرانی، وی نظرات تورات درباره خلقت اولین انسان‌ها را می‌پذیرد و معتقد است: انسان ابتدایی شبیه خدا بوده و بر اثر همین شباهت، جلال و شکوه او را نیز دارا بوده، خالی از هرگونه آلودگی است (آرتور، ۱۹۹۵م، ج ۱۰، ص ۱۲۷).

از عبارات عهد عتیق، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که آفرینش خداگونه مختص اولین انسان نبوده، بلکه شامل تمام مصادیق نوع انسانی است. از این‌روست که خداوند وصف خداگونگی را به عنوان عاملی برای تحقق سروری انسان بر همه موجودات نام می‌برد، به‌گونه‌ای که انسان‌ها به خاطر شباهت با خداوند، مستحق تسخیر موجودات دیگر هستند (پیدایش، ۱: ۲۷). این برتری و بلندمرتبی در

چنین شکلی، به منظور انتشار به کار می‌رفت، دیگر حالت خصوصی میان نویسنده و دریافت کننده وجود نداشت. نامه‌های عهد جدید را باید در چنین مفهومی مورد توجه قرار داد (پالما، ۱۳۷۲، ص ۲). این نامه‌ها در طول قرون گوناگون با نگاه‌های متنوعی واکاوی شده است. برای نمونه، *مارتین لوتر* و *جان وسلی*، که هر دو از بزرگان نهضت پروتستان بودند؛ به شدت تحت تأثیر رساله «غلاطیان» قرار داشتند و آن را تنها راه مبارزه با شریعت‌گرایی می‌دانستند (همان). درباره موضوع انسان‌شناسی، اگرچه در بیشتر نامه‌های پولس اشاراتی می‌توان یافت لیکن رساله «رومیان» که محور آن عدالت از طریق ایمان به مسیح است، بیشترین نظرات پولس درباره انسان‌شناسی را در خود جای داده است. از این‌رو، با تکیه بر این نامه و دیگر رساله‌های پولس، ساختار وجودی انسان و همچنین ادوار انسانی را بررسی خواهیم کرد.

انسان و سرشت گناه‌آلود

با نگاهی اجمالی به نامه‌های پولس، می‌توان دریافت که او برای جامعه بشری دست کم سه دوره تعریف می‌کند که بر اساس آن، مفاهیم منظور خود در انسان‌شناسی را سامان داده است. انسان قبل از گناه آدم و حوا، انسان بعد از سقوط و قبل از صلیب حضرت عیسی علیه السلام، و دوره سوم که شامل انسان بعد از صلیب می‌شود. دو واقعه مهم این تقسیم را پدید آورده است: اول گناه آدم ابوالبشر در باغ عدن و دیگری به صلیب رفتن حضرت عیسی علیه السلام و مرگ فدی‌ه‌وار او. این دو شخصیت، تاریخ و حوادث مربوط به آنها سیر تاریخ بشر را به سه بخش تقسیم کرده‌اند. پولس در نامه به رومیان، از این دو حادثه و نقش آن در سرنوشت بشر به تفصیل یاد می‌کند (رومیان، ۵: ۱۲-۲۰). مغز سخن پولس در این فقرات، این است که با گناه آدم، همه مردم گناه‌کار، بیگانه از خدا و جدای از او شدند، و با عمل نیکوی حضرت عیسی مسیح علیه السلام، همه مردم نیکوکار، ارتباط سالم آنها با خدا بازگردانده شد (بارکلی، ۱۹۸۷م، ص ۹۴). بر این اساس، خلقت خداوند بی عیب و نقص و بر اساس حکمت بوده است و بدین‌رو، انسان خداگونه و شبیه به او خلق شد؛ اما این سعادت تکوینی دیری نپایید و با خطای آدم دچار چالش گردید. پولس در بیان مرحله دوم انسانی، برای اولین بار، مفهوم «گناه ذاتی» را مطرح کرد و بر اساس آن، گفتمان «گناه ازلی» و خصوصیت موروثی بودن آن را کلید زد.

باب هشتم کتاب «مزامیر» با جزئیات بیشتری به تصویر کشیده شده است: «او را از فرشتگان اندکی کمتر ساختی و تاج جلال و اکرام خویش را بر سر او گذاردی. او را بر کارهای دست خودت مسلط نمودی و همه چیز را زیر پای وی نهادی: تمام گوسفندان و گاووان و همچنین بهایم صحرا را، مرغان هوا و ماهیان دریا را و هر آنچه که بر راه‌های آب سیر می‌کند» (مزامیر، ۸: ۵-۸).

عبارات عهد عتیق نشان از آن دارد که انسان‌ها صرف‌نظر از اینکه زن باشند و یا مرد، به صورت خداگونه خلق شده‌اند. با این حال، پولس بر این باور است که تنها مرد با جلال و شکوه خداوند و شبیه او خلق شده، و خلقت زن در مرحله بعد بوده و طفیلی مرد آفریده شده است: «زیرا مرد نباید سر خود را بپوشاند؛ چون که او صورت و جلال خداست، اما زن جلال مرد است» (اول قرنتیان، ۱۱: ۷).

از برخی دیگر از عبارات پولس برمی‌آید که بر اساس همین تفاوت در خلقت، مرد از درجه بالاتری از هوشمندی و فهم و حکمت نسبت به همسرش برخوردار است: «و زن را اجازه نمی‌دهم که تعلیم دهد و یا بر شوهر مسلط شود، بلکه در سکوت بماند؛ زیرا که اول آدم ساخته شد و بعد حوا، و آدم فریب نخورد، بلکه زن فریب خورده و در تقصیر گرفتار شد» (اول تیموتاؤس، ۲: ۱۲-۱۴). بنابراین، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که از دیدگاه پولس، «خداگونه خلق شدن» به معنای دارا بودن هوشمندی و حکمت است (ورنان، ۱۹۵۰، ص ۸۶). در حقیقت، با آمدن حضرت مسیح و به صلیب کشیده شدن او، انسان بار دیگر به این مرتبه بازمی‌گردد که می‌تواند خوبی‌ها را از بدی‌ها تشخیص دهد و بر پایه همین شناخت، به خوبی‌ها تمایل داشته باشد و با طبیعت گناه‌آلود مبارزه کند (ر رومیان، ۷: ۱۸-۲۵).

تعبیر دیگری از پولس نشان می‌دهد که منظور او از «خداگونه‌گی»، جاودانگی و حیات ابدی انسان است، به گونه‌ای که اگر آدم گناه نمی‌کرد جاودانه می‌زیست و نسل او نیز هرگز نمی‌مرد (رومیان، ۵: ۱۲). برخی از نویسندگان با تکیه بر عبارات پولس (اول قرنتیان، ۱۵: ۲۱-۲۲؛ رومیان، ۵: ۱۲-۱۸)، معتقدند که از دیدگاه او، حیات انسان ابتدایی، نه صرفاً با نگاه به روح، بلکه از لحاظ جسمانی هم ابدی بوده است. اساساً در برنامه خدا مرگ نبود؛ زیرا خدا حیات است و همه چیز را برای زندگی و نه برای مرگ آفرید. این انسان بود که با اراده خود، مرگ را بر حیات ترجیح داد (طرابلسی، ۱۹۸۹، ص ۱۶۱؛ تیسن، بی تا، ص ۱۷۶).

البته تفسیر چستی صورت خدا از دیدگاه پولس به همین جا ختم نمی‌شود. پولس در دیدگاهی که صبغه عرفانی آن قوی‌تر است معتقد است، اعتقاد دارد که خلقت آدم به صورت خدا، خلقت آدم و انسان اولیه به صورت عیسی مسیح است: پولس قدیس به ما می‌گوید که نسل بشر از دو تن نشئت می‌گیرد: آدم و مسیح. او می‌گوید: انسان اول، آدم، نفس زنده گشت اما آدم آخر روح حیات‌بخش شد. آدم اول به واسطه آدم آخر ساخته شد و روحش را، که به وی حیات می‌بخشد، از او دریافت کرد... آدم دوم، زمانی که آدم اول را آفرید، صورت خود را بر او نقش بست. به همین سبب، او نقش و نام آدم اول را به خود گرفت تا آنچه به صورت خود ساخته است از بین نرود (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

طبق این تفسیر، از آن رو که حضرت عیسی پسر واقعی خداست، چهره‌اش صورت خدای نادیدنی است (کولسیان، ۱: ۱۵؛ دوم قرنتیان، ۴: ۴) و انسان نخستین به واسطه عیسی خداگونه شده است. قابل توجه است که عنوان پسر خدا برای حضرت عیسی، اگرچه در عهد جدید در جاهایی، حتی در اناجیل همونا به کار رفته (متی ۲: ۱۵؛ مرقس ۱: ۱۱؛ لوقا ۱: ۳۲)، اما اختصاصی به حضرت عیسی نداشت و درباره دیگران نیز به کار رفته است، به گونه‌ای که حضرت عیسی این عنوان را برای مخاطبان خود بارها به کار برده و آنها را «پسران خدا» دانسته است: «به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند، دعای خیر کنید تا پدر خود را، که در آسمان است، پسران شوید» (متی، ۵: ۴۴ و ۴۵). همچنین در عباراتی علت این نام‌گذاری این دانسته شده که حضرت عیسی بدون پدر و به واسطه قوت خداوند به دنیا آمده است. (لوقا، ۱: ۳۵) و هیچ علت مافوق طبیعی (آنچنان که پولس ادعا می‌کند) برای این عنوان ذکر نشده است. از این رو، به نظر می‌رسد که عنوان «پسر خدا» صرفاً کاربردی مجازی است که از باب شرافت‌بخشی و یا محبت به کار رفته و معنای حقیقی آن مراد نیست تا مستمسک افرادی همچون پولس قرار بگیرد و بر پایه آن، بنای انسان‌شناسی خویش را بنا نهند.

خداگونه‌گی انسان در خلقت، در دیدگاه پولس دوام نمی‌آورد و با گناه باغ عدن توسط آدم زایل می‌شود. بعد از این گناه، از دیدگاه پولس، عنوان «صورت خدا» تنها شایسته حضرت عیسی مسیح است و از این رو، برای معرفی او از عنوان «صورت خدا» استفاده می‌کند: «و او صورت خدای نادیده است» (کولسیان، ۱: ۱۵)؛ «که

مرز حیوانیت عبور کرد و انسان به خاطر شناخت خوب و بد، به خدا نزدیک شد (پیدایش، ۳: ۱-۱۲). از روایت عهد عتیق، نه سقوط و پس‌رفت، بلکه صعود و پیشرفت فهمیده می‌شود (آچتمیر، ۱۹۵۸، ص ۳۰۲). اما نکته اساسی در انسان‌شناسی پولس آن است که او ماجرای فریب خوردن آدم و حوا و حوادث باغ عدن را در یک مفهوم منفی خلاصه می‌کند و آن مفهوم «سقوط» است. این نگرش بدبینانه به داستان خلقت، نه تنها با تورات، بلکه حتی با گفتار داوران و انبیای عهد عتیق نیز در تضاد است. پولس با اعتراف ضمنی به نوپدید و بی سابقه بودن این انسان‌شناسی خاص، آن را رازی الهی می‌داند که قبل از آمدن مسیح و صلیب او، از همگان مخفی بوده است: «در واقع، خدا مرا فرستاده تا به کلیسای او خدمت کنم و راز بزرگ او را برای شما غیریهودیان بیان نمایم. این راز را قرن‌ها از انسان مخفی نگاه داشته بود، اما اکنون اراده نموده تا آن را برای آنانی که او را دوست می‌دارند و برای او زندگی می‌کنند، آشکار سازد» (کولسیان، ۱: ۲۵-۲۷).

مفهوم «سقوط» دارای معنای بار انحراف و کج‌روی از نقشه راه است. به تعبیر پولس، نقشه غیرقابل تغییر خدا همواره این بوده است که ما را در خانواده الهی خود، به فرزندی بپذیرد، و برای این منظور، عیسی مسیح را فرستاد تا جانس را در راه ما فدا کند (افسسیان، ۱: ۵). براساس این عبارات، فرزندی خدا غرض اصلی پروردگار از خلقت انسان است. براین اساس، انسان تجلی صفت «ابوت» خدا بود. به دیگر سخن، اگرچه کل خلقت مظهر خداوند به شمار می‌رود، لیکن حیات و طراوت خداوند در مقام و صفت «اب» بیش از دیگر صفات و مقامات خداوند، حتی صفت «خالقیت» است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰).

اما وقتی انسان از این هدف تنزل پیدا کرد، تبدیل به طفل صغیر یا غلامی شد که هیچ اختیاری از خود نداشت و نیازمند قیّم بود. این سرپرستی و سیادت قبل از آمدن مسیح بر عهده شریعت بود، ولی با آمدن مسیح او قیّم و سرپرست انسان‌ها شد (غلاطیان، ۴: ۱-۵). پولس معتقد است که همه انسان‌ها با گناه آدم، گناه کار شدند. انسان‌ها نه تنها گناه‌کاری را از آدم به ارث برده‌اند، بلکه در کل گناه آدم سهیم هستند. از این روست که انسان‌ها از یک‌سو، به انجام گناه تمایل، دارند و از سوی دیگر، با سرشتی گناه‌آلود پا به این جهان می‌گذارند و در حقیقت، فاسق متولد می‌شوند (رانر، ۱۹۸۱م، ص ۱۱۵۱).

در ایشان، خدای این جهان فهم‌های بی‌ایمانشان را کور گردانیده است که مبدا تجلی بشارت جلال مسیح، که صورت خداست، ایشان را روشن کند» (دوم قرنتیان، ۴: ۴). از دیدگاه پولس، این خداگونگی تکوینی هیچ‌گاه حتی، بعد از مرگ فدی‌هوار حضرت عیسی به نظام خلقت بر نمی‌گردد و این‌گونه نیست که آدمیان به صورت خدا خلق شوند، بلکه باید با شبیه شدن به مسیح و به وساطت او، خداگونه و شبیه خداوند شوند: «زیرا آنانی را که از قبل شناخت معین فرمود تا به صورت پسرش درآیند تا او نخست‌زاده از برادران بسیار باشد» (رومیان، ۸: ۲۹). شاهد بر این سخن آن است که پولس خداگونگی را یک فرایند و به صورت تدریجی می‌داند «اما ما مسیحیان نقابی به چهره خود نداریم و همچون آینه‌ای روشن و شفاف، جلال خداوند را منعکس می‌کنیم و در اثر کاری که خداوند - یعنی روح‌القدس - در وجودمان انجام می‌دهد، با جلالی روزافزون، به تدریج، شبیه او می‌شویم» (دوم قرنتیان، ۳: ۱۸). او همچنین در نامه به کولسیان، به این خداگونگی تدریجی اشاره کرده، می‌گوید: «و اکنون زندگی کاملاً تازه‌ای را در پیش گرفته‌اید که طی آن، در شناخت راستی ترقی می‌کنید و می‌کوشید هر روز بیشتر شبیه مسیح، خالق این زندگی تازه شوید» (کولسیان، ۳: ۱۰)، و حال آنکه اگر قرار بود بعد از ایمان به عیسی خداگونگی در خلقت به همان سبک نخستین ادامه پیدا کند، تدریج معنا نداشت.

بر اساس آنچه گذشت، انسان ابتدایی از صورتی خداگونه برخوردار بود و با مرگ و نیستی میانه‌ای نداشت. زندگی در باغ عدن، مهم‌ترین مصداق انسان ابتدایی به‌شمار می‌رود که البته بعد از انجام گناه، فرایند سقوط انسان شروع شد.

۲. انسان قبل از صلیب

اگرچه پولس در آلوده نشدن و گناه انسان ابتدایی با عهد عتیق هم‌عقیده است، لیکن استفاده و برداشتی که از داستان آدم و حوا دارد، کاملاً متفاوت و ناهمخوان با روایت عهد عتیق است. بر اساس داستان سفر «پیدایش»، انسان قبل از خوردن از میوه ممنوعه، هیچ‌گونه آگاهی و معرفتی به خوب و بد نداشت و پس از خوردن بود که عالم به خوب و بد و مانند خدا شد. جهل و ناآگاهی انسان قبل از خوردن، به حدی بود که قبحی در برهنگی و عریانی نمی‌دید. این حد از شناخت، که هم‌مرز با حیوانیت است، بعد از خوردن میوه، از

از دیدگاه پولس، سقوط از مقام خداگونگی و به عبارت دیگر، فرزندی خدا، پیامدهایی به دنبال دارد که وی با تعابیر گوناگونی از آن یاد کرده است:

الف. دشمنی با خدا

انسان‌ها با گناه آدم، دشمن خدا شدند و این مسیح بود که با صلیب رفتن خود، انسان را با خدا آشتی داد. «هنگامی که دشمنان خدا بودیم، او به وسیله مرگ فرزندش، ما را با خود آشتی داد. پس اکنون که دوستان خدا شده‌ایم و عیسی مسیح هم در قلب ما زندگی می‌کند، چه برکات عالی و پرشکوهی به ما عطا خواهد کرد» (رومیان، ۵: ۱۰). شروع این دشمنی از جانب انسان بوده و او بوده که با گناه خود، با خداوند قهر کرده است. در مقابل، خداوند به واسطه محبت خودش پیش قدم شد و امکان آشتی را با فرستادن منجی فراهم کرد. این دشمنی با خدا ابعاد گسترده‌ای داشت؛ زیرا علاوه بر اینکه اعمال انسان در مقابل خواست خدا و فرمان‌های او قرار داشت حتی فکر و تصورات قلبی انسان نیز شریانه بود و در واقع، نوعی دشمنی فطری با خداوند پیدا کرد (مسکین، ۱۹۹۲، ص ۲۶۳-۲۶۴).

ب. تغییر سرشت انسان و تمایل او به گناه

سرشت انسان با گناه آدم تغییر کرد و طبیعت او گناه‌آلود شد، به‌گونه‌ای که تمایل به نافرمانی و معصیت در او پدیدار شد. کلیسا به پیروی از پولس معتقد است: تمایل انسان‌ها به سوی بدی و معصیت را نمی‌توان جدا از ارتباطشان با گناه آدم و جدا از این واقعیت فهمید که او گناهی را برای ما به ارث گذاشت و ما با بار آن گناه زاده شدیم. کلیسا به همین سبب، حتی نوزادانی را که گناه شخصی مرتکب نشده‌اند، برای بخشش گناهان غسل تعمید می‌دهد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). این طبیعت از هنگام تولد همراه انسان به دنیا می‌آید و تا آخر عمر همراه اوست: «ما با همین طبیعت سرکش به دنیا آمدیم... وزیر خشم و غضب خدا بودیم» (افسسیان، ۲: ۳). این طبیعت شیطانی بوده و در حقیقت، انسان زیر سلطه شیطان و با طبیعت شیطانی متولد می‌شود» (افسسیان، ۲: ۲). همچنین انسان به طور طبیعی دوست دارد که از این طبیعت کهنه و نفسانی پی‌روی کند: «... ما انسان‌ها به طور طبیعی، دوست داریم امیال نفسانی خود را به‌جا آوریم؛ امیالی که مخالف اراده و خواست

روح خداست. بر عکس، هرگاه می‌خواهیم از اوامر روح خدا پیروی کنیم و خواست او را به‌جا بیاوریم، امیال طبیعی ما به مخالفت با آنها می‌پردازد (غلاطیان، ۵: ۱۶-۱۷).

کتاب مقدس و سنت کلیسا همواره وجود و عمومیت گناه در تاریخ آدمی را یادآوری می‌کند؛ زیرا بعد از گناه نخست، جهان واقعاً غرق گناه شد، به‌گونه‌ای که قتل هابیل توسط قابیل، پیمان‌شکنی‌های متعدد بنی‌اسرائیل و تعدی از شریعت حضرت موسی ﷺ و همچنین گناه بی‌شمار مسیحیان، حتی بعد از کفاره مسیح، همه به عنوان میراث گناه اولیه آدم شمرده می‌شود (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). علاوه بر این، طبیعت کهنه همواره در انسان فعال است و خواسته‌های خود را بر انسان تحمیل می‌کند، لیکن انسان می‌تواند فرمان‌های این طبیعت کهنه را با ایمان به مسیح زیر پا بگذارد: «پس ای برادران عزیز، شما دیگر به‌هیچ‌وجه مجبور نیستید از امیال و خواهش‌های طبیعت گناه‌آلود سابق خود پیروی کنید؛ زیرا در این صورت، گمراه و هلاک خواهید شد. اما اگر با قدرت روح خدا، این طبیعت کهنه را با اعمال ناپاکش نابود سازید، زنده خواهید ماند (رومیان، ۸: ۱۲-۱۳). اصولاً خصوصیت مسیح آن است که اگرچه او بدنی همانند دیگر آدمیان دارد، اما طبیعت او نه کهنه و گناه‌آلود، بلکه نو و الهی است: «خدا طرح دیگری برای نجات ما تهیه دید. او فرزند خود عیسی مسیح را در بدنی مانند بدن انسانی ما به این جهان فرستاد، با این تفاوت که بدن او مثل بدن ما تحت سلطه گناه نبود... پس حال قادریم احکام و دستورات خدا را اطاعت کنیم؛ زیرا عنان زندگی ما در دست روح خداست و نه در دست طبیعت کهنه و گناه‌آلود ما» (رومیان، ۸: ۳-۴).

درباره فرجام این طبیعت کهنه، نوعی ابهام و بلکه تناقض در سخنان پولس مشاهده می‌شود. اگرچه پولس در نامه خود به رومیان، قایل است به اینکه با صلیب رفتن عیسی ﷺ، طبیعت کهنه ما هم به صلیب رفته، نابود می‌شود (رومیان، ۶: ۶-۷ و ۹-۱۱). اما در همان نامه، عباراتی وجود دارد که نشان می‌دهد حتی انسانی که به مسیح ایمان آورده، گرفتار طبیعت کهنه و گناه است و به صلیب کشیدن مسیح طبیعت کهنه را نابود نکرده، بلکه نجات و رهایی از آن را ممکن ساخته است (رومیان، ۷: ۱۸-۲۵). بر اساس این فقرات، هم طبیعت کهنه و هم طبیعت نو برای همیشه همراه ما انسان‌ها خواهد بود. به دیگر سخن،

ج. مرگ
 مرگ واقعی است که همگان آن را در دیگران مشاهده می‌کنند و ناگزیر خود روزی آن را با تمام وجود درمی‌یابند. پولس معتقد است: آدم با گناه خود، مرگ را به جهان آورد. به دیگر سخن، اگر آدم گناه نمی‌کرد جاودانه می‌زیست و نسل او نیز هرگز نمی‌مردند: «وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده کرد و باعث شیوع مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه، همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت؛ چون انسان‌ها همه گناه کردند» (رومیان، ۵: ۱۲).
 همچنین او در نامه به قرنتیان می‌نویسد: «همان‌طور که به علت گناه آدم، مرگ به این دنیا آمد، در اثر کار نجات‌بخش مسیح نیز زندگی پس از مرگ نصیب ما شد. همه ما می‌میریم؛ زیرا از نسل گناه‌کار آدم هستیم؛ چون هر جا گناه باشد مرگ نیز وجود دارد. اما همه کسانی که از آن مسیح می‌باشند، پس از مرگ نیز بار دیگر زنده خواهند شد» اول قرنتیان، ۱۵: ۲۱-۲۲). ظاهر این فقره آن است که اگر گناه آدم نبود واقعیتهای به نام «مرگ» وجود نداشت. با گناه او، مرگ وارد منظومه حیات بشر شد و برای همیشه ماندگار گردید، به‌گونه‌ای که با صلیب رفتن عیسی[ؑ] هم این مرگ برداشته نخواهد شد و سر جای خود قرار دارد، بلکه مؤمنان به مسیح، بعد از مرگ، بار دیگر زنده شده، حیات جاودانه خواهند یافت (جماعة من اللاهوتیین، ۱۹۸۶، ج ۶ ص ۱۴۹-۱۵۰). پولس در مقام پاسخ‌گویی به این شبهه که ممکن است مرگ انسان‌ها، نه از گناه آدم، بلکه به‌خاطر بدعملی و ترک شریعت باشد، به دوره‌ی زمانی بین آدم و حضرت موسی[ؑ] استشهد می‌کند و می‌گوید: با اینکه در این زمان شریعت و قانون عملی وجود نداشت، اما قانون مرگ پابرجا بود و این نشان می‌دهد که علت اصلی وجود مرگ، گناه آدم بود: «یقین داریم که گناه آدم تمامی این مسائل را به وجود آورد؛ زیرا اگرچه مردم از زمان آدم تا موسی گناه می‌کردند، اما خدا در آن زمان، ایشان را به سبب زیر پا گذاشتن احکام خود محکوم نمی‌کرد؛ چون هنوز احکام و دستورات خود را به ایشان عطا نکرده بود. با وجود این، آنها نیز همه مردند، اما نه به همان علتی که حضرت آدم مرد؛ زیرا ایشان مانند او از میوه درخت ممنوعه نخورده بودند» (رومیان، ۵: ۱۲-۱۴).

در اینجا، سؤال مهمی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا منظور از «مرگ ناشی از گناه اولیه»، فقط مرگ روحانی و خاموش شدن معنویت انسان است و یا مقصود مرگ جسمانی نیز هست؟ در

انسانی که به مسیح ایمان می‌آورد باید تلاش کند تا از سلطه گناه بیرون آید، نه اینکه با صلیب مسیح و ایمان او، کار تمام شده باشد (خلاصه اینکه دیگر اجازه ندهید که گناه بر این بدن فانی شما حکم‌رانی کند و به هیچ وجه، تسلیم خواهش‌های گناه‌آلود نشوید. «اجازه ندهید هیچ عضوی از بدن شما وسیله‌ای باشد برای گناه کردن، بلکه خود را کاملاً به خدا بسپارید و سراسر وجود خود را به او تقدیم کنید» (رومیان، ۶: ۱۲ و ۱۳). طبیعت کهنه انسان او را به گناهانی وامی‌دارد که پولس مصادیقی از آن را برمی‌شمارد. او در نامه به «غلاطیان»، اعمالی مانند بت‌پرستی، زنا و انحرافات جنسی، جادوگری، احضار ارواح، کینه‌توزی و خشم، خودخواهی و نفع‌طلبی، انتقاد بیجا و بهانه‌جویی، حسادت و آدم‌کشی، مستی و عیاشی را از نتایج طبیعت کهنه دانسته، تصریح می‌کند که چنین انسان‌هایی وارد ملکوت خدا نخواهند شد (غلاطیان، ۵: ۱۹-۲۱).

عقل‌ستیز بودن اعتقاد پولس مبنی بر تغییر سرشت آدمی موجب گردیده است تا بسیاری از متفکران مسیحی و مکاتب برخاسته از آنان، به مخالفت و انکار این آموزه بپردازند. پلاگیوس یکی از مهم‌ترین مخالفان این آموزه است. او تأکید می‌کند: انسان، گناه آدم[ؑ] را به ارث نمی‌برد و هرگز تحت تأثیر مخرب گناه آدم[ؑ] قرار نمی‌گیرد. اساساً فرض گناه کار بودن نوزادان تازه متولد شده، به جرم آنکه جد آنها هزاران سال قبل گناهی را مرتکب شده، نامعقول است. با فرار سیدن عصر روشنگری، عقیده پولس دوباره از سوی برخی متفکران رد شد. برای نمونه، سوسینیانیم‌ها، که جزو عقل‌گرایان محسوب می‌شوند، به آزادی اراده انسان اعتقاد داشتند و باور به ایده گناه موروثی را خلاف منطق می‌دانستند و آن را با عدالت خداوند در تعارض قلمداد می‌کردند (هوردن، ۱۹۸۶، ص ۳۷). ریچارد سوئین برن از متفکران مسیحی معاصر نیز در رد این آموزه معتقد است: از آنجاکه در زمان کنونی، هیچ فردی نیست که در بازداشتن آدم[ؑ] و حوا از گناه نخستین کوتاهی کرده باشد، نمی‌توان فردی را به خاطر آن گناه، گناه‌کار دانست (کوان، ۱۹۹۸، ج ۸، ص ۷۹۵). او پشتوانه موجود در کتاب مقدس را در باب این نظریه مورد ملاحظه قرار می‌دهد: «پسر بار گناه پدر را نخواهد کشید، و پدر بار گناه پسر را نخواهد کشید. صداقت صدیق بر او خواهد بود و شرارت شریر هم بر او خواهد بود» (حزقیال، ۲۰: ۸).

صورت دوم، می‌توان گفت: مرگ با گناه آدم وارد تاریخ بشر شد و همه رنج‌ها و مشکلات انسان از همین جا ناشی می‌شود (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). برخی در تفسیر عبارات پولس معتقدند که اگر مرگ آدم نبود علاوه بر روح، هیچ‌گاه بدن انسان نیز دچار مرگ نمی‌شد (بارکلی، ۱۹۸۷، ص ۹۶).

هنری تیسن در این زمینه می‌نویسد:

اگر انسان گناه نمی‌کرد چه می‌شد؟ بی‌شک، به حیات خود در قدوسیت ادامه می‌داد و در قدوسیت تأیید می‌گردید و ذات مقدس او باعث ایجاد اخلاق مقدس می‌شد. بدن انسان چه می‌شد؟... چنین به نظر می‌رسد که بدن آنها به بدنی روحانی نظیر آنچه که بدن ما در موقع برگشت مسیح خواهد بود، تبدیل می‌گردید... بیماری‌های بدنی هم بر اثر گناه به وجود آمد... از همان لحظه‌ای که انسان از درخت ممنوعه خورد، مخلوقی مردنی گردید. فساد از همان موقع آغاز گردید. درد و رنج مرد و زن از همین موقع شروع شد (تیسن، بی‌تا، ص ۱۷۶).

با این حال، شواهدی هم وجود دارد که منظور پولس از «مرگ» در اینجا «مرگ روحی و هلاکت ابدی» است و نه مرگ دنیوی. او از یک سو، در فقرات متعدد، به صراحت بیان می‌کند که مرگ و درد و بیماری از لوازم طبیعی و عادی بدن خاکی انسان است و آدم نیز از خاک آفریده شد و بدن خاکی اصولاً قابلیت حیات جاودانه را ندارد (اول قرتیان، ۱۵: ۳۲-۵۰ و ۵۳). از سوی دیگر، در برخی عبارات دیگر، پولس از مرگ روحی و هلاکت ابدی سخن گفته و آن را در مقابل حیات جاودانه و ابدی و زندگی واقعی قرار داده است (رومیان ۶: ۲۰-۲۳ و ۸: ۱۳).

بر اساس آنچه گذشت، از دیدگاه پولس، گناه آدم نه یک خطای شخصی، بلکه به منزله خطای انسان‌هاست و موجب شد که خلقت خداگونه بعد از او ادامه نیافته و آدمیان گناه کار متولد شوند، به گونه‌ای که هم متمایل به گناه هستند؛ زیرا سرشت طبیعی و خداگونه خود را از دست داده و دشمن خدا شده‌اند - و هم به طور جبری در گناه آدم شریک بوده و مجرم هستند. از این رو، انسان‌ها جاودانگی خود را از دست داده، به موجوداتی میرا تبدیل شدند که مرگ و درد و رنج را به راحتی پذیرا هستند.

در دوره روشنگری، جان لاک در نقد سخنان پولس، مدعی شد: استفاده پولس از مرگ صرفاً یک کنایه است و منظور این است که

همان‌گونه که به‌خاطر نافرمانی یک تن، عده زیادی به حالت فناپذیری محکوم می‌شوند، با اطاعت یک تن نیز تعداد زیادی پرهیزگار خواهند شد و دوباره به زندگی دنیا برمی‌گردند، گو اینکه اصلاً گناه کار نبوده‌اند (لوک، ۱۹۸۷، ص ۵۲۳).

۳. انسان پس از صلیب

انسان‌شناسی پولسی تماماً مقدمه‌ای برای اثبات حضرت عیسی علیه السلام به عنوان «مسیح» و «ماشیح» است. بر این اساس، «مسیح به خواست خدا، جان خود را فدا کرد و مُرد تا گناهان ما بخشیده شود و از این دنیای آلوده به گناه نجات یابیم» (غلاطیان، ۱: ۴). به دیگر سخن، «گناه آدم برای همه محکومیت به همراه آورد، ولی عمل شایسته و مقدسی که مسیح انجام داد، همه را از محکومیت رهایی می‌دهد و به ایشان زندگی می‌بخشد. آدم باعث شد که عده زیادی گناه کار شوند، اما مسیح باعث شد که خدا بسیاری را بی‌گناه به حساب آورد؛ زیرا از خدا اطاعت کرد و بر روی صلیب کشته شد» (رومیان، ۵: ۱۸-۱۹).

متفکران مسیحی با استفاده از سخنان پولس تأکید کرده‌اند که مسیح نه تنها با مرگ خود موجب نجات شد، بلکه با حیات خود نیز باعث ادامه حیات ما گردید (مسکین، ۱۹۹۲، ص ۲۶۳-۲۶۴). به دیگر سخن مسیح علیه السلام، هم وضعیت سابق انسان در مقابل خدا را تصحیح کرد و هم وضعیت حاضر و انسان‌های بعدی را تغییر داد و اصلاح کرد. فعالیت نخست، که با ایمان به صلیب مسیح انجام شد «تبریر» یا «عدالت» نامیده می‌شود و از دومی با عنوان «تقدیس» یاد می‌شود (بارکلی، ۱۹۸۷، ص ۹۲). به بیان دیگر، نجات بخشی مسیح دو جنبه سلبی و ایجابی دارد. در جنبه سلبی، انسان‌ها از بار گناه تطهیر شده، عادل شمرده می‌شوند، و در مرحله ایجابی به مقام خداگونگی و تقدس راه می‌یابند. پولس معتقد است: این فرایند را خود با علم حضوری و وجدان درک کرده است، به گونه‌ای که در راه دمشق و به واسطه مکاشفه‌ای که برای او رخ داد، عادل شمرده شد. او از حالت جفاکننده به مسیح و مسیحیان، به حالت بنده و غلام مسیح تبدیل شد و بعد از آن روح‌القدس در زندگی او فرایند تقدس را آغاز کرد. برخی معتقدند که پولس به‌خاطر همین نگرش عرفانی‌اش به مسیح بود که در تاریخ جهان مؤثر واقع شد (هیل، ۱۳۸۴، ص ۵۰). در ادامه، به بررسی این دو جنبه خواهیم پرداخت.

الف. عدالت‌گرایی

و ایمان ما را وسیله‌ای ساخت برای نجات ما از غضب خود. به این ترتیب، او عدالت خود را ظاهر نمود» (رومیان، ۳: ۲۶). از دیدگاه پولس، رسیدن به مقام عدالت منوط به انجام شریعت نیست: «به اعمال شریعت، هیچ بشری در حضور او عادل شمرده نخواهد شد» (رومیان، ۳: ۲۰ / غلاطیان ۲: ۱۶)، «بلکه ایمان به مسیح است که باعث می‌شود انسان عادل شمرده شود» (رومیان، ۵: ۱ و ۱۰: ۱۰). همچنین پولس نه تنها این عدالت را ثمره غیراختیاری ایمان می‌داند، بلکه خود ایمان آوردن را هم، نه فعل خود انسان، بلکه فیض الهی برمی‌شمارد. «به فیض او مجانا عادل شمرده می‌شوند» (رومیان، ۳: ۲۴). شاید بتوان این کلمات را علت جبرگرایی فرقه‌هایی از مسیحیان به‌ویژه گروه‌هایی از پروتستان‌ها، دانست که تأویل و تفسیر آنها از مسیحیت مبتنی بر نامه‌های پولس است (ایلخانی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۸). این در حالی است که پلاگیوس معتقد بود: انسان در اعمال خود و در پیروی از احکام شریعت، آزاد و مختار، و هر کس مسئول کارهای خویش است (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۶). درست به همین سبب، در کتاب مقدس، افراد زیادی به عنوان انسان‌های مقدس معرفی شده‌اند؛ یعنی افرادی که زندگی بدون گناه را تجربه کرده‌اند (مولند، ۱۳۷۵، ص ۵۱).

پولس در بیان نظریات خود، انتقادات شریعت‌گرایان را نیز در نظر داشت که معتقد بودند: انسان بدون انجام شریعت - و به طور خاص، عمل ختنه - عادل شمرده نمی‌شود بدین‌رو، او عدالت حضرت ابراهیم و داود^{۱۰} را مدنظر قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که حضرت ابراهیم^{۱۱} مدت‌ها پیش از حکم ختنه، عادل شمرده شده شد و ختنه چیزی جز علامت و نشانه عدالت نبود (رومیان، ۴: ۱۰ و ۱۱). او با یادآوری خوش‌حالی حضرت داود^{۱۲} می‌گوید: این خوش‌حالی از آن تمام کسانی است که ایمان بیاورند (رومیان، ۴: ۷ و ۸)، چه مقید به شریعت باشند و چه مقید به آن نباشند. اصولاً پولس شاید مبتنی بر تجربه شخصی خود و در شرایط تبلیغی و همسویی با تفکرات مردم زمانه خود، معتقد بود که عمل به شریعت موسوی در حقیقت دین مسیحیت، یعنی اتحاد با مسیح نقشی ندارد (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۸۵-۶۸۹).

از دیدگاه پولس، مقام عدالت تک جنبه نیست و علاوه بر تبرئه شدن انسان، اثرات دیگری هم دارد. او با یادآوری مجدد حیات

گناه آدم موجب شد که تمام انسان‌ها در گناه او شریک بوده، به صورت گناه کار متولد شوند. اگرچه از دیدگاه یهودیان، دنیا شامل دو گروه بود: یهودیان و امت‌ها (غیریهودیان)، اما پولس تصریح می‌کند که افتخار و امتیاز دریافت کلام خدا به معنای بی‌گناه بودن نیست، و همان‌گونه که غیریهودیان در گناه گرفتارند (رومیان، ۱: ۱۸-۳۲). یهودیان نیز به همان اندازه گنه‌کار و زیر غضب خداوند قرار دارند (رومیان، ۲: ۱ و ۳: ۸). حتی کسانی که عمداً و شخصاً گناه نکرده‌اند در گناه آدم سهیم هستند (رومیان، ۵: ۱۲-۱۴). در مقابل، به صلیب رفتن حضرت عیسی^{۱۳} مسیح موجب شد تا انسان‌ها به مقام «عدالت» (Justification) دست یابند. این واژه فراتر از کاربرد آن در علوم دیگر، از جمله حقوق، آموزه‌ای مسیحی است که در تعالیم پولس و اعتقاد به «گناه ذاتی» ریشه دارد (دافور، ۲۰۰۴، ص ۲۸۶-۲۸۷). بر اساس این آموزه، پس از صلیب مسیح، کسانی که به او ایمان آورند. با اینکه هنوز گنه‌کارند، اما بی‌گناه به حساب می‌آیند. پولس در این زمینه می‌نویسد: «اما اکنون خدا راه دیگری برای نجات به ما نشان داده است. ما تا به حال سعی می‌کردیم با اجرای مقررات و تشریفات مذهبی، به این نجات و رستگاری دست یابیم و در حضور خدا پاک و بی‌گناه شومیم. اما در این راه نوین، دیگر چنین نیست... اینک خدا چنین مقرر داشته که اگر کسی به مسیح ایمان بیاورد از سر تقصیرات او بگذرد و او را کاملاً بی‌گناه به حساب آورد. همه انسان‌ها نیز بدون توجه به مقام و یا سوابقشان، می‌توانند از همین راه، یعنی ایمان به عیسی مسیح نجات پیدا کنند؛ زیرا همه گناه کرده‌اند و هیچ‌کس به آن کمال مطلوب و جلالی که خدا انتظار دارد، نرسیده است» (رومیان، ۳: ۲۱-۲۳).

این عدالت انسان با صفت «عدالت» خداوند مرتبط است. به تعبیر دیگر، خدا، که داور عادل است، اعلام می‌دارد که انسانی که به مسیح ایمان می‌آورد اگرچه گنه‌کار است، اما عادل شمرده می‌شود؛ زیرا با مسیح رابطه عادلانه‌ای برقرار کرده است (تیسن، بی‌تا، ص ۲۶۱). پولس در نامه به رومیان، به این ارتباط اشاره کرده و معتقد است که انسان با این عادل شمرده شدن در عدالت خدا سهیم می‌شود: «خدا عیسی مسیح را فرستاد تا مجازات گناهان ما را متحمل شود و خشم و غضب خدا را از ما برگرداند. خدا خون مسیح

حضرت ابراهیم علیه السلام مسئله عدالت را در چارچوب زندگی انسان مدنظر قرار می‌دهد (پالما، ۱۳۷۲، ص ۴۵).

او فرزندان را در برکت دنیوی ایمان قوی حضرت ابراهیم علیه السلام و کثیرالنسل شدن او را نمونه‌هایی از برکت دنیوی ایمان قوی حضرت ابراهیم علیه السلام برمی‌شمارد (رومیان، ۴: ۱۳ و ۱۸). از آنجا که پولس دشمن شدن تمام انسان‌ها با خدا را از اثرات گناه ذاتی آدم می‌داند، طبیعی است که با صلیب کشیده شدن حضرت عیسی علیه السلام، این دشمنی تبدیل به خشنودی شود؛ زیرا عامل دشمنی، یعنی گناه از میان برداشته شده است: «پس چون به وسیله ایمان به عیسی مسیح، در نظر خدا پاک و بی‌گناه محسوب شده‌ایم، از رابطه مسالمت‌آمیزی با خدا بهره‌مند هستیم. این رابطه زمانی ایجاد شد که خدای ما عیسی مسیح جانش را روی صلیب در راه ما فدا کرد» (رومیان، ۵: ۱). اما آیا دو اثر دیگر گناه ذاتی، یعنی داخل شدن مرگ به قاموس بشر و سرشت ناپاک هم به صرف تبرئه شدن از گناه ذاتی زایل می‌شود؟ جواب منفی است. از این‌روست که در انسان‌شناسی پولسی، مقام دیگری به نام «تقدس» هم مطرح می‌شود. از دیدگاه پولس، برای رهایی از مرگ و فطرت ناپاک، علاوه بر عادل شدن، باید به مقام «تقدس» دست یافت که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد:

ب. انسان و مقام تقدس

اگرچه انسان با ایمان به مسیح از گناه تبرئه شد و «عادل» به‌شمار آمد، لیکن باید توجه داشت که انسان حکماً بی‌گناه و عادل به حساب آمد، نه اینکه واقعا عادل شود. به دیگر سخن، برداشته شدن مجازات گناه به این معنا نیست که آثار وضعی گناه برداشته شده باشد، چه اینکه پولس تصریح می‌کند که با گناه آدم، قدرت و توان انسان کم، و اراده او ضعیف شده است. در اینکه با گناه آدم، چه مقدار از قدرت و اراده انسان کاسته شده، بین گروه‌های مسیحی اختلاف است، اما اصل این آموزه را، که به خاطر پولس وارد الهیات مسیحیت شده است، همگی قبول دارند (امیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۱۲۵). انسان در این مرحله، در حقیقت، شخص بی‌گناهی است که اگرچه پرونده گذشته‌اش نادیده گرفته شده، اما در ادامه راه، محتاج یاری و کمک است؛ زیرا به گناه و نافرمانی تمایل دارد. به دیگر سخن، انسان باید با عمل، به تقدسی برسد که خداوند برای او در نظر گرفته است

(پالما، ۱۳۷۲، ص ۴۹). پولس در چندین جا، از جمله فرازهای ۶ تا ۸ نامه به رومیان، به بحث درباره جنبه‌های عملی تقدس می‌پردازد. او کشاکش و تزاخم میان روح الهی و طبیعت کهنه ناشی از گناه ذاتی را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «اکنون دیگر برای من ثابت شده است که وجود من به‌خاطر این طبیعت نفسانی، از سر تا پا فاسد است. هرچه تلاش می‌کنم، نمی‌توانم خود را به انجام اعمال نیکو وادارم. می‌خواهم خوب باشم، اما نمی‌توانم. می‌خواهم کار درست و خوب انجام بدهم، اما قدرت ندارم. سعی می‌کنم کار گناه‌آلودی انجام ندهم، اما بی‌اختیار گناه می‌کنم. پس اگر کاری را انجام می‌دهم که نمی‌خواهم، واضح است که اشکال در کجاست: گناه هنوز مرا در چنگال خود نگاه داشته است... البته طبیعت تازه‌ام مایل است خواست خدا را انجام بدهد؛ اما چیزی در عمق وجودم، در طبیعت نفسانی من هست که با فکرم در جنگ و جدال می‌باشد و در این مبارزه، پیروز می‌شود و مرا برده گناه می‌سازد؛ گناهی که هنوز در درون من وجود دارد. در فکرم، اراده می‌کنم که خدمت‌گذار از جان گذشته خدا باشم، اما می‌بینم هنوز اسیر گناه هستم. پس می‌بینید که من در چه حالی هستم؛ طبیعت جدید من به من امر می‌کند که اعمالم پاک و خوب باشد، اما آن طبیعت کهنه، که هنوز در من است، به سوی گناه کشیده می‌شود. وای که در چه تنگنای وحشتناکی گرفتار شده‌ام! (رومیان، ۷: ۱۸-۲۵).

از این عبارات و تعابیر مشابه (رومیان، ۷: ۲۲-۲۴) رابطه عادل شمرده شدن و تقدیس را بهتر مشاهده می‌کنیم. اگرچه شخص هنگام ایمان آوردن به مسیح عادل شمرده می‌شود، اما عملی شدن تقدس کاری است تدریجی و غیردفعی؛ زیرا تقدس در واقع همان عدالت عملی است (پالما، ۱۳۷۲، ص ۵۳). راز این کشمکش از دیدگاه پولس آن است که طبیعت گناه‌آلود انسان چیزی را می‌خواهد که برخلاف خواسته روح‌القدس است. در این منازعه، اگر کسی به خواست روح‌القدس رفتار کند، یعنی تحت کنترل او باشد پیروز میدان است (ر.ک: غلاطیان، ۵: ۱۶-۱۸؛ رومیان، ۸: ۵-۱۳).

بر اساس آنچه گفته شد، ضعف‌های انسان، هرچند او عادل شمرده شود، تا آخر عمر، همراه او هستند. از دیدگاه پولس، تکمیل نجات و تقدس همه انسان‌ها (حتی مسیحیان) در جهان آینده انجام خواهد شد که عیسی آدمیان را به موقعیت اصلی و واقعی خود

خلقت از آن برخوردار بود، محروم می‌شود. با مرگ فدیه‌وار حضرت عیسیؑ انسان به مقام «عدالت» دست یافت و از گناه ذاتی مبرا شد، لیکن اثرات تکوینی گناه ذاتی، یعنی ضعف قوای خیر در وجود انسان پابرجاست و آدم با ایمان به حضرت عیسیؑ این امید و اعتماد را پیدا می‌کند که مقام تقدس خود را بازیابد. این نجات، نه در دنیا، بلکه در عالم دیگر رخ خواهد داد. به دیگر سخن، پولس بر اساس مبنای شر دانستن ماده، نجات را نه (در) این جهان، بلکه (از) این جهان می‌داند.

اگرچه نقد انسان‌شناسی پولسی مجال جداگانه‌ای می‌طلبد، اما می‌توان به اجمال گفت: انسان‌شناسی پولسی انسان‌شناسی مسیحی اصیل نیست و با گفتار و سیره حضرت عیسیؑ در اناجیل و همچنین حواریون آن حضرت فاصله دارد و نمی‌توان شاهد محکمی بر آن یافت. حتی در «شورای ترنت» بر این نکته تأکید شده است که اعتقاد به «گناه ذاتی» ریشه در تعالیم پولس دارد (برانتل، ۱۳۸۴، ص ۴۸). اعتقاد به این آموزه، مشکلات دیگری نیز برای جامعه به دنبال دارد؛ همچون تناقض با برخی صفات خداوند، مانند صفت «رحمت»؛ همچنین منجر به جبرگرایی و بی‌بندوباری در جامعه می‌شود که در جای خود به اثبات رسیده و مطمح نظر برخی از ناقدان مسیحی و غیرمسیحی این آموزه بوده است.

این نظام انسان‌شناسانه اگرچه دارای ریشه‌ای عبری و یهودی است، ولی از فلسفه یونانی و همچنین جهان‌شناسی گنوسی تأثیر پذیرفته و سعی در تلفیق آنها با عقاید مسیحی دارد، تا بلکه نجات‌شناسی مسیحی منطقی و عقلانی جلوه کرده، کارگر افتد.

منابع.....

- اگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، طه. ایلخانی، محمد، ۱۳۷۴، «پولس»، *ارغنون*، ش ۵-۶ ص ۳۹۳-۴۱۴.
- بارکلی، ولیم، ۱۹۸۷م، *تفسیر العهد الجدید*، قاهره، دارالتقافه.
- برانتل، جرج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بولتمان، رودولف، ۱۳۸۲، *متفکران مسیحی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، گام نو.
- پالما، آنتونی، ۱۳۷۲، *بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان*، ترجمه آرمان رشدی، کلیسای جماعت ربانی.
- تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، ادیان.

بازمی‌گرداند: «حتی ما مسیحیان، با اینکه روح خدا را به عنوان نشانه‌ای از شکوه و جلال آینده در خود داریم، با آه و ناله در انتظاریم تا از درد و رنج آزاد شویم. بلی، ما نیز با اشتیاق بسیار، منتظر روزی هستیم که خدا امتیازات کامل ما را به عنوان فرزندان، به ما عطا کند» (رومیان، ۸: ۲۳).

نتیجه‌گیری

پولس تأثیرگذارترین شخص پس از حضرت عیسیؑ در تنسيق و تکمیل مسیحیت است، به گونه‌ای که می‌توان الهیات مسیحی را «الهیات پولسی» دانست. از نامه‌های پولس، که تنها میراث مکتوب او هستند و به‌ویژه رساله «رومیان»، می‌توان نظامی خاص درباره انسان استخراج کرد که بر اساس آن، به چستی سرشت انسان پاسخ داده شده است. از دیدگاه پولس، اگرچه هم جسم و هم ابعاد غیرجسمانی هر دو مخلوق خدایند، اما نوعی شر و نحوست برای جسم قایل است و به نظر می‌رسد در این زمینه او، بسیار متأثر از «ثنویت گنوسی» بوده است. از نظر گنوسی‌ها، جهان بر شرارت و گناه بنا شده و تقدیر جهان و انسان بر تباهی و فساد است، مگر اینکه انسان با بیداری و معرفت به عالم الوهی، قصد بازگشت داشته باشد. گنوسیان معتقد بودند: جهان ناقص و ذاتاً سرشار از کاستی‌هاست و بدین‌روی، خالق آن نمی‌تواند خدای واحد متعال باشد، بلکه این صانع است که جهان را آفریده است. در برخی از متون گنوسی، صانع با بیهوشی گرفته شده است که شریعت موسوی را برای به اسارت کشیدن انسان تشریح کرده است (جونز، ۱۹۶۳، ص ۴۴).

در انسان‌شناسی پولسی، همانند گنوسی‌ها، اصالت با روح است. روح به واسطه حکمت، از عالم برین الوهیت نشئت گرفته است. در این میان، جسم به‌مثابه زن باکره‌ای است که گرفتار انسان‌های فاسد و بدکار شده، اما سرانجام توسط پدر نجات می‌یابد. بر همین اساس، در جورچینی که پولس برای معرفی حضرت عیسیؑ به عنوان مسیح تدوین می‌کند، خلقت خداگونه انسان بر اثر گناه یک شخص، تبدیل به سرشت گناه‌آلود در تمام انسان‌ها می‌شود و تمام آدمیان ذاتاً گناه‌کار متولد می‌شوند. آموزه «گناه ذاتی» اساسی‌ترین رکن در انسان‌شناسی پولسی و به تبع آن، انسان‌شناسی مسیحی به‌شمار می‌رود که بر اساس آن، انسان از عدالت و تقدس، که در ابتدای

- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، بی‌جا، حیات ابدی.
- جماعه من اللاهوتیین، ۱۹۸۶م، *تفسیرالکتاب المقدس*، بیروت، النفر.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۹، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، قم، ادیان و مذاهب.
- طرابلسی، عدنان، ۱۹۸۹م، *الرویه الارثوڈکسیه للانسان*، بی‌جا، منشورات لنور.
- فی، گوردن، بی‌تا، *بررسی رسالات پولس به قرتیان*، ترجمه آرمان رشدی، شورای کلیساهای جماعت ربانی.
- مسکین، متی، ۱۹۹۲م، *شرح رساله القدیس بولس الرسول الی اهل الرومیة*، قاهره، دیرالقدیس انبا.
- مولنده، اینار، ۱۳۷۵، *جهان مسیحیت*، تهران، امیرکبیر.
- میلر، ویلیام مک الوی، ۱۹۸۱م، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، تهران، حیات ابدی.
- نس، جان بی، ۱۳۷۵، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت‌تهرن، علمی و فرهنگی.
- هیل، اندر، ۱۳۸۴، *اولین، عارفان مسیحی*، ترجمه احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- الیاس، بولس، ۱۹۶۲م، *یسوع المسیح*، بیروت، دارالفکر.
- یسوعی، سیداروس، ۱۹۸۹م، *مدخل الی رسائل القدیس بولس*، بیروت، دارالمشرق.
- Achtemerier, Paul J., 1985, *Harpers Bible Dictionary*, Harper San Francisco.
- Arthur Buttrick, George, 1995, *The Interpreter's Bible*, New York, Abingdon Press.
- Dufour, Leon, 2004, *Xavior, Dictionary of Biblical Theology*, Barns&Oates, London-New York.
- Hordern, William, 1986, *A layman's guide to protestant theology*, New York, Collier Books.
- Jones, Hans, 1963, *The Gnostic Religion: The Massage of the Alien God and the Beginning of Chriatianity*, Germany, Beacon Press.
- Locke, J., 1987, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, Wainwright Oxford, Clarendon press.
- Quinn, Philip L., 1998, "Sin", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward Craig, London, Routledge.
- Rahner, Karl, 1981, *Encyclopedia of theology*, London, Barns&Oates.

شلايرماخر و قرائت اومانيسٲى از الهيات مسيحي

seyedAli5@gmail.com

سيدعلی حسنی / دانشيار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ

دریافت: ۹۵/۱۱/۱۱ - پذیرش: ۹۶/۵/۸

چکیده

تحليل و تبیین نقش اومانيسم (انسان محوری) در افکار و اندیشه‌های فردريک شلايرماخر، موضوعی است که این مقاله عهده‌دار آن است. هدف پژوهش نشان دادن محوریت اومانيسم در اندیشه شخصی است که آغازگر الهیات مدرن محسوب می‌گردد و نقش مهمی در اندیشه‌های الهیاتی آن دارد. مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با واکاوی شرایط خانوادگی، محیط علمی و فرهنگی جامعه شلايرماخر و افکار و اندیشه‌های او، به این نتیجه رسیده است که وی به‌شدت تحت تأثیر اومانيسم بوده است و اندیشه‌های الهیاتی‌اش، که در جهت برون‌رفت از مشکلات و مسائلی بود که دستاوردهای جدید علمی برای الهیات مسيحي ایجاد کرده بود، کاملاً بر اساس اصول اومانيسم پي‌ريزی شده است.

کلیدواژه‌ها: اومانيسم، شلايرماخر، تأثیر، اندیشه‌های الهیاتی، الهیات مسيحي.

مقدمه

الهیات مدرن مسیحی تحت تأثیر تغییر و تحولات علمی، که تقریباً از قرن شانزدهم میلادی آغاز شده بود، شکل گرفته است. عمده‌ترین این تحولات را می‌توان در دو عنوان اساسی خلاصه کرد: (الف) پیدایش جریان نقد کتاب مقدس؛ (ب) عقل محوری در عصر روشنگری. هر دوی این تحولات تأثیرات گسترده، عمیق و برگشت‌ناپذیری را برای الهیات مسیحی رقم زد. جریان «نقد کتاب مقدس»، حجیت کتاب مقدس مسیحی را با تردیدهای جدی مواجه ساخت و در نهایت، آن را بر کشتی تردید سوار کرد و از حجیت انداخت. از این رو، دیگر تمسک به کتاب مقدس به عنوان مرجعی قابل اطمینان برای الهیات مسیحی، امکان‌پذیر نبود. محور قرار گرفتن عقل نیز، که خواستار دین عقلانی بود، با چند حوزه عمده در الهیات مسیحی در تعارض قرار گرفت. برای دین عقلانی موضوعاتی همچون معجزات، مکاشفه (وحی) آموزه «گناه نخستین»، هویت و اهمیت عیسی مسیح^۳ و مسائلی از این دست، که محور الهیات و ایمان مسیحی در طول تاریخ مسیحیت به حساب می‌آمد، قابل پذیرش نبود و همه آنها در بوتۀ شک و تردید قرار گرفت. بدین‌روی، الهیات مسیحی در آغاز دوران مدرن، در وضعیت بحرانی و شکننده‌ای قرار داشت و در شرف حذف کامل از جامعه علمی قرار گرفت. متألهان مسیحی هر یک با طرح دیدگاه‌های متفاوتی درصدد برآمدند که از طرد کامل الهیات مسیحی و در نتیجه، مسیحیت از جامعه جلوگیری کنند. از جمله مشهورترین این افراد، که پیش‌قراول الهی‌دانان مدرن مسیحی محسوب می‌گردد، فردریک شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher) است. او از بنیان‌گذاران مکتب الهیات لیبرال محسوب می‌گردد. اگرچه درباره اندیشه‌های الهیاتی وی تحقیقاتی صورت گرفته، اما در رابطه با تأثیرپذیری اندیشه‌های او از اومانیسیم کاری نشده است.

نقش اومانیسیم در اندیشه‌های الهیاتی شلایرماخر چگونه است؟ این سؤال اصلی تحقیق حاضر است. برای دستیابی به پاسخ این پرسش، لازم است به سؤالات فرعی که در ادامه می‌آید پاسخ داده شود:

الف. تأثیر اومانیسیم بر شلایرماخر از نظر خانوادگی چه قدر است؟
ب. تأثیر اومانیسیم بر شلایرماخر از نظر شرایط علمی و فرهنگی چیست؟

ج. تأثیر اومانیسیم بر آموزه‌های اصلی الهیاتی شلایرماخر چگونه است؟

جنبه نوآوری تحقیق در تبیین رابطه اندیشه الهیاتی شلایرماخر با اومانیسیم و چگونگی تأثیرپذیری از آن است. بررسی و تبیین نقش اومانیسیم در شکل‌گیری و رشد اندیشه‌های الهیاتی شلایرماخر کمک کار خوبی برای فهم عمق تأثیر اومانیسیم در روند تحولات فرهنگی و دینی مغرب زمین است، علاوه بر آن، زنگ تأملی است برای اندیشمندان مسلمانی که درصدد به‌کارگیری و بومی‌سازی همان روشی هستند که شلایرماخر برای برون‌رفت از این مخمصه به‌کار گرفته است.

اومانیسیم

از اومانیسیم جدید (اومانیستی که از عصر نوزایی در غرب آغاز شد) تعریف‌های متفاوتی ارائه گردیده است و در ادوار گوناگون، «اومانیست» بر افراد یا گروه‌های خاص با ویژگی‌های مختلف اطلاق می‌شده که می‌توان خلاصه‌ای از معانی استفاده شده از آن در قرن چهاردهم تا پایان قرن نوزدهم را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

(۱) یک برنامه آموزشی که برآمده از آثار نویسندگان کلاسیک است و بر مطالعه دستور زبان، معانی، بیان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق تأکید دارد.

(۲) التزام به مرکزیت انسان، منافع و دیدگاه‌های او؛

(۳) اعتقاد به عقل و خودمختاری و استقلال به‌عنوان ابعاد وجودی انسان؛

(۴) اعتقاد به اینکه عقل، شکاکیت و روش علمی تنها وسایل مناسب برای کشف حقیقت جامعه انسانی و ساختن آن است.

(۵) اعتقاد به اینکه بنیادهای اخلاق و جامعه در استقلال و تساوی اخلاقی یافت می‌شود.

از پایان قرن بیستم، جنبه‌های خاصی از اعتقادات اصلی اومانیسیم‌ها همچون بی‌همتایی انسان، روش علمی و عقل و استدلال، در برخی نظام‌های فلسفی همچون وجودگرایی «اگزیستانسیالیسم»، «مارکسیسم» و عمل‌گرایی «پراگماتیسم» نمایان شده است (لوئیک، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۵۲۸).

براساس تقسیماتی که برای ادوار اومانیسیم بیان می‌شود، اومانیسیم مدنظر در این تحقیق، اومانیسیم عصر روشنگری است.

بعد آن در این نکته است که اومانیسیت‌های این دوره خوش‌بینی زیادی به قدرت عقل انسانی در توصیف و نظم بخشیدن به جهان و پذیرش مسئولیت پیامدهای آن داشتند (همان، ص ۵۳۰-۵۳۱). اومانیسیمی که در دوران شلایرماخر مطرح بود، اومانیسیم عصر روشنگری است.

تأثیر اومانیسیم بر شلایرماخر

تأثیر اومانیسیم بر شلایرماخر را می‌توان در سه زمینه (الف) خانوادگی؛ (ب) شرایط علمی و فرهنگی جامعه؛ و (ج) افکار و اندیشه‌ها مطالعه کرد:

الف. خانوادگی

شلایرماخر همانند دیگر اعضای خانواده، عضو انجمن «مراوی» بود. تأسیس انجمن «مراوی» به *خوان بوهمی* (Bohemian) در قرن پانزدهم می‌رسد. در زمان «نهضت اصلاح دینی»، بخشی از این گروه به کلیسای لوتری پیوستند و کمی بعد از آن در ناحیه مورایا (مراوی یا مورای) چکسلواکی مستقر شدند. در دهه‌های آغازین قرن هجدهم، پای فرقه پارسامسلیک و پروتستان «مراوی» به آلمان باز شد. این فرقه، که ریشه در ورع‌گرایی (پدیسیت) دارد، توسط *فیلیپ یاکوب/شبر* در مخالفت با راست دینی پروتستانی پایه‌گذاری شد. این فرقه «هرن هوت» (انتظار حضرت مسیح) (Herrnhut= Watch of the Lord or The Lord's Watch) نیز نامیده می‌شد. مبلغ قرب باطنی به مسیح از طریق مطالعه کتاب مقدس، شرکت در جلسات دعا، رعایت دقیق موازین اخلاقی و زندگی زاهدانه بود. مراوی‌ها به پیروی از لوتر و دیگر رهبران خود، نسبت به مابعدالطبیعه و الهیات مدرسی نظر خوشی نداشتند و بیشتر بر جنبه شخصی و قلبی دین، یعنی «ایمان» تأکید می‌ورزیدند. آنها امور ظاهری از قبیل مراسم و شعائر را جزو دین نمی‌دانستند و با دخالت عقل در قلمرو دین به شدت مخالف بودند. دین از نظر این فرقه، فقط یک نحوه حیات معنوی بود و هیچ جنبه عقلی و آیینی نداشت. بدین‌روی، نقش قابل ملاحظه‌ای در گسترش مطالعه کتاب مقدس ایفا نمودند. برخی بر این باورند که پارسامسلیکی به‌طور کلی، و فرقه مراوی به‌طور خاص، زمینه‌ساز تجدید حیات الهیاتی قرن هجدهم و نوزدهم بوده است (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ۱۳۰-۱۳۱؛ سایکس،

به‌صورت کلی، از رنسانس تا به امروز سه دوره برای اومانیسیم برمی‌شمرند: ۱) اومانیسیم رنسانسی (از رنسانس تا قرن هجدهم)؛ ۲) اومانیسیم عصر روشنگری (قرن هجدهم)؛ ۳) اومانیسیم مدرن (از قرن بیستم به بعد).

در اومانیسیم رنسانسی، وجهه همت اومانیسیت‌ها ارائه برنامه‌های فرهنگی و آموزشی بود تا به‌وسیله آن، هنر نوشتن و صحبت کردن را گسترش دهند و این امر را در مطالعه آثار متقدمان (یونان و روم باستان) پی می‌گرفتند (همان، ص ۵۲۹؛ اوسکار، ۱۹۷۹، ص ۲۵؛ لوئیک، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۵).

اومانیسیم عصر روشنگری، که به «اومانیسیم علمی یا سکولار» نیز مشهور است، ویژگی بارزش تأکید بر عقل انسان است. این دوره، که شامل قرن هجدهم میلادی است، با ظهور اندیشمندانی همچون دکارت، ولتر، روسو، مونتسکیو، هیوم و کانت همراه بود. این اندیشمندان تأکید داشتند که هدف و دل‌نگرانی اصلی انسان به دست آوردن اراده و خواست الهی نیست، بلکه هدف، شکل‌دهی جامعه و زندگی انسان‌ها بر اساس عقل است. در نظر آنها، شأن و منزلت انسان تابع و وابسته به منبع الهی نیست، بلکه منوط به محقق کردن استعدادهای عقلانی وجود زمینی انسان است. اومانیسیم عصر روشنگری معتقد بود که فهم درست انسان در دایره آموزه‌های روح مخلوق و متعالی، اراده الهی و ایمان ممکن نیست، بلکه بر اساس عقل و آزادی او ممکن است. براین‌اساس، تعریف جدیدی از انسان با توجه به آزادی او مطرح گردید. در دایره هستی نیز خبری از خدا و خواست الهی و نظم از پیش تعیین‌شده برای زندگی خوب انسان مطرح نیست.

در دوران مدرن، چهار الگو از اومانیسیم (مارکسیستی، عمل‌گرایی، وجودگرایی و هایدگری) وجود دارد که سه الگوی نخست آن دارای درون‌مایه مشترک با اومانیسیم عصر روشنگری است؛ اما اومانیسیم هایدگری هیچ ارتباطی با آن ندارد (لوئیک، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۵۳۰-۵۳۱).

از پایان قرن بیستم، جنبه‌های خاصی از اعتقادات اصلی اومانیسیت‌ها همچون بی‌همتایی انسان، روش علمی، و عقل و استدلال، در برخی نظام‌های فلسفی، مانند وجودگرایی، مارکسیسم و عمل‌گرایی نمایان شده است (همان، ص ۵۲۸).

وجه ممیزه اومانیسیم عصر روشنگری از اومانیسیم دوره قبل و

۱۳۷۶، ص ۲۲-۲۴؛ ای و وورست، ۱۳۸۴، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ مولند، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹-۳۲۰).

این انجمن از گروه‌های زهدباور و پارسامسلکی بود که برای اصلاح در کلیسای لوتری شکل گرفت. این انجمن با تعالیم فلیپ یاکوب اسپنر (Philip Jakob Spener) (۱۶۳۵-۱۷۰۵م) و آگوست هرمن فرانک (August Herman Frank) (۱۶۶۳-۱۷۲۷م) همراه بود و واکنشی علیه بی‌بندوباری اخلاقی، صورت‌گرایی (Formalism) و سکولاریسم و بی‌تفاوتی دینی به‌شمار می‌آمد. اسپنر در آرزوی تولد دوبارهٔ جدیت دینی در کلیسای لوتری بود. او در خانهٔ خود، گروهایی را برای مطالعهٔ کتاب مقدس ترتیب داد که به «هیأت زهدگرایان» و سپس به «زهدگرایان» معروف شدند. اسپنر بیشتر به احساس قلبی علاقه‌مند بود و به اصول اعتقادی صرف، کمتر تمایل داشت. در نهایت، پیروان لوتر تعالیم او را محکوم کردند، هرچند تأثیر تعالیم او بر کلیسای لوتری ادامه یافت. فرانک، استاد دانشگاه «هاله»، «زهدگرایی» را در برنامهٔ آموزشی دانشگاه گنجانده. همه‌ساله بیش از دویست کشیش لوتری از این دانشگاه فارغ‌التحصیل می‌شدند که تا حدی در معرض آموزه‌های زهدگرایی بودند.

زهدگرایی ویژگی‌های برجسته‌ای داشت؛ از جمله: ایمان مبتنی بر محوریت کتاب مقدس، احساس عمیق قلبی دربارهٔ گناه و آموزش، تحول فردی، تقدس عملی در زندگی سادهٔ مسیحی، و تعلق خاطر و دغدغه نیازهای دیگران را داشتن. چنین پنداشته می‌شد که همهٔ این ویژگی‌ها با فوران عاطفی احساسات و آرمان‌های انسانی ظهور می‌یابد و تقویت می‌شود. زهدگرایی اعضای بسیاری از کلیساها را تحت تأثیر قرار داد و الهام‌بخش شکل‌گیری گروه‌های دینی جدید، از جمله «جمعیت برادران» و «متدیست‌ها» شد (ویور، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵-۲۱۶).

همان‌گونه که بیان شد، زهدگرایی در واکنش به آیین‌ها و ظاهرگرایی در دین و برای ایجاد علاقهٔ مجدد به مسیحیت به وجود آمد. بدین‌رو، بیشتر بر اهمیت داشتن ایمانی زنده و شخصی به حضرت عیسی مسیح^ﷺ تأکید می‌کرد. از نظر زهدگرایان، فقط عضو تعمیم یافتهٔ کلیسا بودن و تصدیق تعالیم لوتری کافی نیست و اشخاص باید تولد تازه یافته و عمیقاً متحول گردند (لین، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳).

این ادعای نهضت روشنگری، که هر چیزی باید با یقین ریاضی

اثبات شود، بی‌شک بعضی را به این نتیجهٔ منطقی کشاند که حقایق دینی را باید رها کرد. زهدگرایی تا حدی واکنشی به این نوع اشتیاق بود و بر توان مسیحیت در تغییر زندگی انسان‌ها تأکید کرد. از نظر زهدباوران، مسیحیت حقیقی تنها مجموعه‌ای از آموزه‌ها و تعالیم نیست که باید به آنها ایمان آورد، بلکه تجربهٔ دگرگون شدن و یافتن حیات تازه است که توسط روح‌القدس تحقق می‌یابد (همان، ص ۲۷۴). از نظر آنها، این سؤال که «آیا ادعاهای مسیحیت را می‌توان با یقین ریاضی اثبات کرد؟» سؤالی بی‌ربط است. در عوض، از نظر آنها، واکنش پرشور عاطفی، قلب را متأثر می‌کند و به اعتقادات راسخ منتهی می‌شود و حساسیت دینی را برمی‌انگیزد.

زهدگرایی در مقیاس بین‌المللی، موجب جذب مسیحیان شد: فرانک و اسپنر در هلند، جان وسلی (John Wesley) در انگلستان، کونت زینزندرف و مروویان در بوهیما، جانانان/دوردرز و سایر احیاگران در سرزمین جدید (آمریکا). همهٔ آنها این عقیده را پذیرفتند که دین مبتنی بر احساس وابستگی مطلق به خداست. ادعاهای زهدگرایان پروتستانی ثابت می‌کرد که دین یک «تجربه» کاملاً غنی است که می‌تواند به صورت‌های گوناگون، به مسیحیت در مکان‌های مختلف حیات تازه ببخشد (ویور، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴ ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱).

شلایرماخر مراحل ابتدایی زندگی خود را در خانواده و در مدارس این گروه با چنین تعلیماتی گذراند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ گرنز و اولسن، ۱۹۹۲، ص ۳۹-۴۰). نکتهٔ قابل توجه آن است که این انجمن اولاً، عضو کلیسای لوتری است. ثانیاً، همگام با لوتر، بر مطالعهٔ کتاب مقدس و نفی اهمیت آموزه‌ها و شعائر تأکید دارد.

زهدباوران و از جملهٔ آنها، انجمن «مراوی» علاوه بر تأکید بر مطالعهٔ کتاب مقدس، بر جنبهٔ شخصی دین و احساسات قلبی تأکید فراوان دارند، که این خود نوعی محور قرار گرفتن انسان در امر دین است. در حقیقت همچنان که بیان شد - زهدباوری در واکنش به عصر روشنگری و معیارهای حاکم بر آن، که بر عقل و معیار قرار دادن عقل تأکید داشت، شکل گرفت. عصر روشنگری با تأکید بر عقل انسان، در حقیقت، انسان را محور همهٔ امور قرار داد. این انجمن همگام با روشنگری، انسان را محور قرار می‌دهد؛ اما از جهتی دیگر، بر خلاف دوران روشنگری، بر بُعدی دیگر از انسان - یعنی احساسات او - تأکید می‌کند و آن را محور در دین قرار می‌دهد.

وارد این جریان شد. نتیجه این بود که او به نحو فزاینده‌ای جهان را با دید روشنگری عقل‌گرا می‌دید، نه با دید یک پارسامسک مراوی (کونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۵۸). بدین‌روی، همگام با روشنگری، نسبت به برخی تعالیم اساسی مسیحیت شک کرد؛ از جمله اینکه آیا عیسی علیه السلام که خود را پسر خدا می‌خواند، به راستی همان خدای سرمدی است؟ آیا مرگ او کفاره گناهان دیگران بود؟ چگونه می‌توان به این آموزه‌ها اعتقاد داشت، درحالی که خود او هرگز چنین سخنانی نگفته است؟ ناتوانی در دستیابی به پاسخی درخور به این دست سؤالات، به سرخوردگی شدید او انجامید (شلایرماخر، ۱۹۸۸، ص ۴). در نهایت، او توانست در این مدرسه ماندگار شود و به دانشگاه «هاله»، که در آن روزگاران دژ روشنگری به حساب می‌آمد، رهسپار شد (سایکس، ۱۳۷۶، ص ۲۲-۲۶؛ گرنز و اولسن، ۱۹۹۲، ص ۴۱). او با ورود به این دانشگاه، به مرکز اندیشه‌های روشنگری و دستاوردهای آن راه یافت. طبیعی بود که او از اعتقادات روشنگری و تبعات آن نمی‌توانست بدور باشد. شاهد بر این مسئله، راهکاری است که او برای برون‌رفت از دستاوردهای عصر روشنگری در عرصه الهیات (در ادامه خواهد آمد) ارائه می‌کند. این امر به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه او دستاوردهای این عصر در عرصه الهیات را پذیرفته و بدین‌روی، در صدد ارائه راهکار جدیدی برای برون‌رفت از آنهاست.

دانشگاه هاله به او این فرصت را داد که آزادانه علایق دینی و فلسفی‌اش را آنچنان که خود او می‌خواهد، پی گیرد. در این زمینه، او به مطالعه آثار کلاسیک یونان، به‌ویژه *افلاطون*، و نیز *کانت* و *اسپینوزا* روی آورد (کونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۵۸). این مطالعات در شکل‌گیری دیدگاه‌هایش نقش قابل‌ملاحظه‌ای ایفا کرد (همان).

مطالعه آثار کلاسیک یونان، به‌ویژه *افلاطون*، از ویژگی‌های عمومی اومانیست‌ها به‌شمار می‌آید. اومانیست‌ها به جای *ارسطو*، بر *افلاطون* تأکید داشتند. آموزه «بازگشت به سرچشمه‌ها»، که از آثار *افلاطون* به‌دست می‌آمد، اومانیست‌ها را به خود جلب کرد و بر اساس آن، تفسیری اومانیستی از آن ارائه می‌دادند و انسان را به‌عنوان سرمنشأی که شخص باید به آن بازگردد، مطرح می‌کردند (آباگانو، ۱۹۷۳، ج VI، ص ۱۳۳).

شلایرماخر نیز همانند دیگر اومانیست‌ها، برای *افلاطون* ارزش زیادی قایل بود و حتی بعضی از نوشته‌های او را ترجمه و چاپ کرد (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸). به همین سبب، معاصرانش

بنابراین، باز هم انسان محور است. از این‌رو، این زهدباوران نتوانستند فراتر از انسان بروند و به صورت کلی، از چارچوب حاکم بر قرون هفدهم و هجدهم، که انسان‌محوری باشد، بیرون نبودند. آنها تنها از عقل‌محوری به علت تبعات و دستاوردهای ناخوشایند آن دوری گزیده، بر بعد دیگر انسان - یعنی احساسات او - تأکید می‌کنند.

شلایرماخر در دوران زندگی خود، ابتدا بر اساس علایق و تعلیمات انجمن «مراوی» و به صورت کلی، زهدباوری پرورش یافت و در ادامه، با اندیشه‌های روشنگری، به‌ویژه *کانت*، آشنا شد (شلایرماخر، ۱۹۸۸، ص ۴). در مرحله سوم، او با ورود به عالم روماتیک‌ها، که بر احساسات و تحلیل انسانی تأکید داشتند (گرنز و اولسن، ۱۹۹۲، ص ۴۱)، دوباره به اندیشه‌ها و علایق دوره نخست زندگی خود، که همان تعلیمات انجمن «مراوی» بود، بازگشت. به همین دلیل است که شلایرماخر سخنانی عجیب درباره این انجمن دارد: «اینجا (انجمن مراوی) برای نخستین بار چشمم بر روابط انسان با جهانی برتر باز شد... اینجا بود که آن گرایش عرفانی در وجودم رشد یافت؛ گرایشی که برایم اهمیت بسیار زیادی داشت و در همه طوفان‌های شک یاری‌ام کرد و مرا از همه آنها گذراند. در آن زمان، این گرایش فقط جوانه‌ای بود، ولی اکنون به رشد و کمال خود رسیده است و می‌توانم بگویم که بعد از همه آنچه که تاکنون بر من رفته است، من دوباره یک «هرن هوتر» شده‌ام، فقط در مرتبه‌ای بالاتر» (شلایرماخر، ۱۹۸۸، ص ۵). بر همین اساس، شاید بتوان گفت که زندگی شخصی و تعلیم و تربیت اولیه شلایرماخر تحت تأثیر تفکرات انسان‌محورانه (اومانیستی) رقم خورد.

ب. شرایط علمی و فرهنگی جامعه

شلایرماخر در عصر روشنگری می‌زیست. فضای غالب فرهنگی و اجتماعی جامعه در این عصر، برآمده از اصول روشنگری بود. نوشته‌ها و اندیشه‌های حاکم و مطرح نیز متعلق به همین جریان بود. شلایرماخر نمی‌توانست از این جریان برکنار باشد. از این‌رو، که او با اینکه در مدرسه الهیات انجمن «اخوت» در باربی مشغول به تحصیل شد و در آن مدرسه نیز سعی بر این بود که دانشجویان را از فضای روشنگری به دور نگه دارند (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷)، اما او تن به این چارچوب‌های اجباری و ساختگی نداد و با مطالعه مخفیانه کتاب‌های اندیشمندان روشنگری، با این جریان ارتباط برقرار کرد و

ادامه یافت. در مجموع، شش شماره حجیم از آن چاپ شد. در این مجله، اشعار و داستان‌های نویسندگان جوانی که به شیوه‌ای نو می‌نوشتند و نیز آثاری نظری درباره این شیوه تازه منتشر می‌شد. مهم‌ترین این آثار نوشته‌های فریدریش شلگل بود که در قالبی جذاب به فلسفه هنر می‌پرداخت. شلگل‌ها در شهر «ینا» تنها نبودند. شاعر و نویسنده جوانی به نام فریدریش فون هارنبرگ با آنها همفکر بود. او با نام مستعارش «ووالیس» معروف است. غیر از او، لودویک تیک، ویلهلم هینریش، واکن رودر، ژان پل ریشتر و فریدریش دانیل شلایر ماکر نیز با آنها همکاری می‌کردند. فیلسوف جوانی با آنها همکاری داشت که اگرچه در این مجله نوشت، ولی نفوذ زیادی بر نویسندگانش داشت. این فیلسوف شلینگ بود (پریستلی، ۱۳۵۲، ص ۱۴۲؛ احمدی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲-۱۲۳). کتاب *درباره دین شلایر ماکر* از ثمرات پیوند با محفل این رومانتیک‌ها بود.

شلایر ماکر پس از آشنایی با شلگل و راهیابی به محفل رومانتیک‌های برلین، وارد مرحله دیگری از حیات فکری‌اش گردید. او از روشنگری به رومانتیسم وارد شد. کتاب *درباره دین* او در اوج شیفتگی او به رومانتیسم به نگارش درآمد (سایکس، ۱۳۷۶، ص ۳۰-۳۱).

جریان رومانتیک طغیانی علیه جنبش روشنگری بود. به صورت کلی، می‌توان گفت: عصر رومانتیک بر یک دوره عمومی در تاریخ فرهنگی مغرب زمین، به‌ویژه در ادبیات و هنر، دلالت اشاره دارد (بریتون، ۲۰۰۶، ج ۸، ص ۴۸۵). رومانتیسم در دل خود، واکنشی است در مقابل تأکید روشنگری بر عقل و نظم، و در نتیجه، واکنشی به کلاسیسم در هنر است (ادگار و سچ ویک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳؛ لومون، ۱۳۷۹، ص ۲۶). به تعبیر دیگر، همچنان‌که *آرماند کارل* (Armand Carrel) اظهار می‌دارد، رومانتیسم مظهر واکنش در برابر کوتاه‌بینی‌هایی قرن هجدهم است؛ طغیانی در برابر کوتاه‌بینی‌های موجود در عرصه‌های گوناگون از قبیل فلسفه، علم، اندیشه‌های سیاسی، تاریخی، شعر و نمایش (بریتون، ۲۰۰۶، ج ۸، ص ۱۹۹). جنبش روشنگری بر فهم علمی و سنجش‌گرانه تکیه می‌کرد، اما رومانتیک‌ها بر بزرگ‌داشت قدرت تخیل آفریننده و نقش احساس و بینش همت گماشته بودند. نبوغ هنرمندانه جای فیلسوف روشنگری را گرفته بود. تأکیدی که بر تخیل آفریننده و نبوغ

جنبه‌های افلاطونی اندیشه او را برجسته یافتند، تا حدی که در آگهی درگذشتش، او را «افلاطون مسیحی» نامیدند (کونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۵۹).

دایی شلایر ماکر، پرفسور *ساموئل ارنست شتوبن راوخ*، از استادان الهیات اصلاح‌شده و از الهی‌دانان پیرو روشنگری بود و شلایر ماکر زمان نسبتاً زیادی را در خانه او و تحت نظارت او گذرانده بود (سایکس، ۱۳۷۶، ص ۲۶). این خود از زمینه‌های دیگر تأثیرپذیری شلایر ماکر از اندیشه‌های روشنگری به‌شمار می‌آید. شلایر ماکر در ادامه زندگی‌اش، به شهر برلین رفت. در این شهر، او با افرادی همچون *شپالدینگ* (J.J. Spalding) و *ساک* (F.S.G. Sack) دوستی برقرار کرد. شپالدینگ از الهی‌دانانی بود که در نهضت روشنگری نقش رهبری داشت (سایکس، ۱۳۷۶، ص ۲۷-۲۹). این موضوع نیز به خوبی حکایت از آن دارد که شلایر ماکر نمی‌توانست از مقتضیات روشنگری بدور بوده باشد.

چنان‌که گذشت، عصر روشنگری از دوره‌های اصلی و تأثیرگذار اومانیسم از عصر نوزایی تا دوران مدرن به حساب می‌آید. از اومانیسم آن عصر، به «اومانیسم علمی یا سکولار» نیز تعبیر می‌شود. هدف و دل‌نگرانی اصلی اندیشمندان این دوره به دست آوردن اراده و خواست الهی نبود، بلکه شکل‌دهی جامعه و زندگی انسان‌ها بر اساس عقل بود. در نظر آنها، شأن و منزلت انسان تابع و وابسته به منبع الهی نیست، بلکه منوط به محقق کردن استعدادهای عقلانی وجود زمینی انسان است.

براین اساس، می‌توان گفت: شلایر ماکر در این مرحله از زندگی، پذیرای اندیشه‌های اومانیستی حاکم بر عرصه فرهنگی و علمی جامعه بود.

شلایر ماکر اگرچه مدت زمانی با اندیشه‌ها و بزرگان عصر روشنگری همخوان بود، اما با ورود به جرگه رومانتیک‌های آلمان، وارد مرحله سوم زندگی و تفکرات خود شد. او در این مرحله، با افرادی همچون *فریدریش فن شلگل* (Friedrich Von Schlegel)، رهبر رومانتیک‌های آلمان، رابطه تنگاتنگی برقرار کرد و کاملاً به صورت یک عنصر رومانتیکی ظاهر شد و در مجله رومانتیکی معروف *آتنوم* (Athenaeum) مقالاتی به چاپ رساند. این مجله دوسال مانده به پایان قرن هجدهم، در شهر «ینا» توسط فریدریش شلگل و برادر او *اگوست ویلهلم* منتشر شد و تا دوسال بعد انتشار آن

سه «جهان و رابطه انسانیت با آن» است. اما دین با موضوع خود، به شکل کاملاً متفاوتی رفتار می‌کند. رابطه انسانیت را با خود به شکل دیگری بیان می‌کند و روش و هدف دیگری دارد (شلایرماخر، ۱۹۸۸، ص ۹۷-۹۸). مابعدالطبیعه (فلسفه متعالی) به طبقه‌بندی عالم و تقسیم آن به «این جهان» و «آن جهان» می‌پردازد؛ دلایلی برای موجودات اقامه می‌کند، و ضروری بودن واقعیت جهان و قوانین آن را استنتاج می‌کند (همان، ص ۹۸). این دین همچون مابعدالطبیعه نیست که به تبیین جهان، تعیین علل نهایی و اعلان حقایق جاودانه بپردازد (همان).

دین همچون اخلاق هم نیست. اخلاق، نظامی از وظایف راه، که خارج از طبیعت انسان و رابطه ما با عالم است، ایجاد می‌کند و با حجتی پایان‌ناپذیر، به کارهایی امر و از کارهایی نهی می‌کند. اما دین نباید چنین کارهایی انجام دهد، اگرچه تلقی عمومی از دین دربردارنده برخی از این دو قلمرو متفاوت است (همان، ص ۹۸-۹۹). اما دین همچون مابعدالطبیعه، به تبیین عالم نمی‌پردازد و تمایلی ندارد که همچون اخلاق، به پیشرفت و کمال جهان به وسیله قدرت آزادی و انتخاب آزادانه الهی انسان بپردازد. گوهر دین «شهود» (Intuition) و «احساس» (Gefühl) است، نه اندیشه (Thinking) و عمل (Action) (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲). کار دین کار دل است، نه کار فهم و اعتقاد؛ کار ایمان است و نه کار دانش. بدین سان، دین نه عقیده است، نه اندیشه و نه عمل. دین می‌خواهد انسان به شهود مستقیم دست یابد و عالم را بدون مفهوم احساس کند و از تأثیرات جهان پر شود. از این رو، دین در ذات و همه آثارش با مابعدالطبیعه و اخلاق متفاوت است. دین درصدد نشان دادن بیکران، تجلیات و آثارش در همه موجودات کرانمند است (همان، ص ۱۰۲).

در حقیقت، این سخنان شلایرماخر کاملاً روشن می‌سازد که تا چه حد او تحت تأثیر اندیشه‌های رایج عصر روشنگری، به‌ویژه اندیشه‌های افرادی همچون کانت بوده است. این سخن که نباید دین را با عقل مرتبط دانست و دین در محدوده عقل قرار نمی‌گیرد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۴۲۲-۴۲۹). از سخنانی است که کانت درصدد اثبات آن بوده است. البته کانت دین را از محدوده عقل نظری خارج کرده و به محدوده عقل عملی وارد می‌سازد. اما همین دیدگاه او در ادامه، با مشکلات متعددی مواجه شد و نتیجه آن شد که شلایرماخر آن را حتی از محدوده اخلاق نیز

هنرمندانه می‌شد، بخشی از تأکیدی بود که ایشان به‌طور کلی، بر رشد آزادانه و کامل شخصیت انسانی و بر نیروهای آفریننده انسان و بر برخورداری از ثروتی که حاصل تجربه‌های ممکن بشری بود، داشتند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۷).

با این بیان، مشخص می‌گردد همان اندازه که جنبش روشنگری انسان‌محور بود، جریان رومانتیکی نیز انسان‌محور است. هر دوی این جریان‌ها بر محور بودن انسان تأکید دارند، با این تفاوت که در جنبش روشنگری بر عقل و خرد انسان تأکید می‌شد و عقل محور همه چیز قرار می‌گرفت، اما رومانتیک‌ها برخلاف آنها، بر احساسات و تخیل آزاد انسانی پافشاری می‌کردند. در این صورت، تفاوتی در انسان‌مدار بودن آنها وجود ندارد؛ اختلاف تنها در این است که کدام بُعد از ابعاد انسان ملاک و محور باید قرار گیرد.

شلایرماخر با ورود به جریان رومانتیک، در حقیقت از انسان‌مداری دور نشد، بلکه درصدد برآمد با معیار رومانتیکی، با دستاوردهای نامناسب جنبش روشنگری به مبارزه برخیزد و به اشکالاتی که برآمده از جنبش روشنگری در عرصه الهیات بود، پاسخ گوید.

به تعبیر دیگر، تخیل، احساسات و فردگرایی، که از اندیشه‌های اصلی رومانتیک‌ها به حساب می‌آید (همان، ص ۲۷؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۸۳)، کاملاً دایر مدار انسان است و با انسان معنا پیدا می‌کند. بدین‌رو، رومانتیک‌ها نیز فراتر از انسان نمی‌توانند بیندیشند، و نمی‌توانند از کمند انسان‌محوری بدور باشند. پس می‌توان ادعا کرد شلایرماخر در این مرحله (مرحله رومانتیکی) از تفکراتش نیز به اندیشه‌های انسان‌مدارانه پایبند بود.

ج. افکار و اندیشه‌ها

۱. تجربه دینی

محور اصلی اندیشه‌های شلایرماخر در آموزه «تجربه دینی» او نهفته است. شلایرماخر با جداسازی دین از اخلاق و مابعدالطبیعه و با بیان اینکه اخلاق برآمده از وجدان آدمی و مابعدالطبیعه برآمده از عقل انسانی است و دین نشئت گرفته از احساس انسانی است، تأکیدی کاملاً روشن بر محور بودن انسان در تمام این امور دارد.

از نظر شلایرماخر، هرچند موضوع دین، اخلاق و مابعدالطبیعه مشترک است، اما آنها از نظر روشی یکی نیستند؛ یعنی موضوع هر

۲. کتاب مقدس

اندیشهٔ *شلایرماخر* دربارهٔ کتاب مقدس نیز ارتباط تنگاتنگی با انسان محوری دارد. در حقیقت، یکی از مسائلی که *شلایرماخر* را به این وادی کشاند تا قایل شود به اینکه دین ریشه در احساسات انسان دارد (نه عقل و نه کتاب مقدس)، جریان نقد تاریخی کتاب مقدس است. این جریان دستاوردهایی به همراه داشت که غیرقابل انکار بود و لازمهٔ آن عدم حجیت و اعتماد به کتاب مقدس است. از سوی دیگر - چنان که گذشت - عقل نیز نمی‌توانست منبع دین باشد. بدین‌رو، *شلایرماخر* درصدد بر آمد که منبع دیگری برای دین جست‌وجو کند که از گزند اشکالات واردشده در امان باشد. بر همین اساس، او بر اساس مبنایش - یعنی منبع بودن تجربهٔ دینی - برای کتاب مقدس اهمیت چندانی قایل نیست و منبع آموزه‌های دینی را خودآگاهی و تجربهٔ درونی انسان‌ها می‌داند.

از نظر او، آموزه‌های مسیحی را نباید در وهلهٔ نخست، یا منحصراً از کتاب مقدس استخراج کرد، بلکه باید تمام آموزه‌ها را از خودآگاهی دینی مسیحی، یعنی تجربه درونی مسیحیان، استخراج نمود (همان، ص ۱۱۶). کتاب مقدس مکاشفه‌ای از خدا یا گزارشی از اعمال او در تاریخ نیست، بلکه گزارشی از تجارب مذهبی انسان است.

از نظر *شلایرماخر*، هر متن مقدسی مقبره و آرامگاه دین، و بنایی تاریخی است که روح بزرگی که دیگر وجود ندارد، در آن می‌زیسته است. دین‌دار کسی نیست که متن مقدس را باور دارد، بلکه کسی است که به هیچ متن مقدسی نیاز ندارد و احتمالاً می‌تواند متنی مقدس بنویسد (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

اهمیت کتاب مقدس در این است که تجربهٔ دینی جوامع ایمانی پیشین در آن ثبت شده است. علاوه بر این عهد جدید، در طی قرون متمادی، خود آگاهی کامل عیسی ﷺ و تأثیر آن بر مسیحیان اولیه را محفوظ داشته است، و تا جایی که الگوی ناب خدا آگاهی مسیح ﷺ را به ما ارائه می‌دهد، برای الهیات مسیحی مرجعیتی نسبی می‌تواند داشته باشد. کتاب مقدس الگویی است که همهٔ مسیحیان در تلاش خود برای تشخیص اهمیت عملی عیسی مسیح برای هر وضعیت خاص تاریخی، باید از آن سرمشق بگیرند (*شلایرماخر*، ۱۹۶۰، ص ۵۹۳-۵۹۴).

با توجه به این مبنای الهیاتی، او نمی‌تواند کتاب مقدس را

خارج سازد و در دایرهٔ احساسات انسانی قرار دهد. به هرصورت، ریشهٔ اخلاق و مابعدالطبیعه و دین در انسان قرار دارد. اخلاق در وجدان آدمی، مابعدالطبیعه در عقل انسانی و دین در احساسات ریشه دارد.

شلایرماخر با بیان اینکه منبع دین شهود و احساس است، و دین نیز می‌خواهد انسان به شهود مستقیم جهان بیکران دست یابد، در ادامه تأکید می‌کند که شهود عالم منوط به این است که انسان، انسانیت را بیابد، و تا وقتی که انسان انسانیت را نیابد، نمی‌تواند جهان را شهود کند (*شلایرماخر*، ۱۹۸۸، ص ۱۱۹-۱۲۰). *شلایرماخر* نحوهٔ شناسایی جهان را بر اساس داستان خلقت بیان می‌کند و می‌گوید: رازی که در داستان خلقت مستور است این است که انسان تا وقتی تنها بود، جهان را نمی‌شناخت و سخن خدا را نمی‌شنید، اگرچه خدا با او سخن می‌گفت. بدین‌رو، خدا برای او همتایی از استخوان و گوشت خودش آفرید و او بدین طریق، انسانیت را شناخت و از طریق شناخت انسانیت، جهان را شناخت. بدین‌رو، او در گوشت و استخوان خود، انسانیت را، و در انسانیت جهان را کشف کرد. از این لحظه بود که او صدای خدا را شنید. پس انسان برای شهود عالم، باید انسانیت را بشناسد. انسانیت نیز تنها در عشق و از راه عشق به دست می‌آید. در نتیجه، عشق و انسانیت با هم ارتباط عمیقی دارند (همان). بنابراین، موضوع و مواد دین در انسانیت قرار دارد و تأکیدی روشن بر محور بودن انسان دارد. با این توصیف، موضوع و مواد دین در انسانیت قرار دارد.

این اندیشهٔ *شلایرماخر* نه تنها موجب انسان‌محوری انسان می‌گردد، بلکه بالاتر از آن، موجب فردگرایی شدید نیز می‌شود که اوج انسان‌محوری است. فردگرایی *شلایرماخر* در این سخن او نمایان است که نحوهٔ ظهور جهان در شهودات شما، خاص خودتان است و همان است که بی‌نظیر بودن دین فردی شما را معین می‌کند (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰). طبیعی است وقتی قرار باشد منبع دین، احساسات انسان‌ها باشد، لازمه‌اش این است که احساس و شهود هر کس برای خودش معتبر خواهد بود و برای دیگری ارزشی نخواهد داشت. به همین علت است که *شلایرماخر* معتقد است: کسی که درصدد دستیابی به دین است، باید از پذیرفتن باورهای دیگران بپرهیزد و خود شخصاً شهود و تجربه کند. دین اسارت نیست. هرکس باید در گوهر دین، که همان احساسات باشد، سهیم شود و آن را به گونه‌ای مستقیم بیابد، نه آنکه تقلید کند (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

تعبيري از احساس ديني براي انتقال آن شهود به ديگران مبتني بر الهام است (همان).

معجزه ارتباطي است كه انسان با بيكران برقرار مي كند، و وحی شهودي اصیل و تازه از جهان است، و در نهايت، الهام نیز تنها نامی برای هر فعل اختیاری و آزادانه دینی است. در معجزه و وحی - همچنان که پیداست - ملاک و محور، شهود و احساسات انسان است در الهام فعل اختیاری انسان نیز مطرح است. در نتیجه، باز شاهد محوریت انسان در این امور هستیم.

۴. خدا

فهم سخنان شلايرماخر درباره خدا با سختی و پیچیدگی همراه است. از این رو، آنچه در این قسمت بیان می شود، بر اساس ظاهر سخنان ایشان است.

شلايرماخر خدا را نحوه ای از شهود جهان و مفهومی ساخته تخیل انسان ها می داند. از این رو، خداوند وابسته به تخیل انسان است (همان، ص ۱۳۶). در حقیقت، او خدا را موجودی خارجی و منفصل نمی داند؛ یعنی خدا موجودی شخصی و کاملاً جدا از انسان و جهان نیست، بلکه خدا روح جهان است که با تأثیری که بر انسان می گذارد، انسان او را شهود می کند. تخیل، با قیاس آن با انسان، به عنوان یک فاعل موثر و فعال، او را به عنوان یک موجود آزاد، تخیل می کند و به آن شخصیت می دهد. بدین سان، خدا زاییده تخیل انسانی است. به تعبیر دیگر، خدا را نباید موجودی عظیم و انسان مانند در نظر گرفت که از دور بر جهان حکم می راند. همچنین خدا را نباید عینی در میان اعیان دیگر در نظر گرفت؛ زیرا چنین برخوردی به معنای محدود و کرانمند ساختن اوست. خدا آن قدرت مطلق، تعیین کننده و فراشخصیتی است که در درون همه موجودات است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۸).

با این تلقی از تبیین شلايرماخر از خدا، مشخص می شود که مفهوم «خدا» و وجود او کاملاً وابسته به انسان و شهود اوست و بدون تخیل انسان، خدا تشخیصی ندارد. به تعبیر دیگر، شلايرماخر با این تصویر از خدا، بر درونی بودن خدا به جای فراوجودی او تأکید می کند. لازمه درون بودن خداوند این است که خداوند در سطح شهود و احساس انسان مطرح شود، این به معنای محوریت انسان درباره اندیشه و تصور از خداست.

الهامی ماورایی طبیعی و مصون از خطا بداند. بر همین اساس، او در کتاب مقدس، برخی آیات و حتی کل یک کتاب را می یافت که از نظر او، با احساس حقیقی مسیحی تناقض داشت (همان، ص ۶۰۹). طبیعی است که با این دیدگاه، نقد کتاب مقدس موجب اختلال در دیانت مسیحی نخواهد بود؛ زیرا در صورتی مسیحیت با مشکل مواجه خواهد بود که کتاب مقدس دربردارنده آموزه های مسیحی باشد، درحالی که بر اساس مبنای شلايرماخر، اصلاً بنا نیست که آموزه های مسیحی را از کتاب مقدس استخراج کنیم، بلکه باید آنها را از درون انسان ها و احساسات آنها بجوییم. بنابراین، قبول یا رد کتاب مقدس به دیانت مسیحی ضربه ای وارد نمی سازد.

نتیجه سخن این است که برای دستیابی به آموزه های مسیحی، هر انسان مسیحی و احساسات او ملاک و محور است. براین اساس، الهیات مسیحی دیگر بررسی و نقل مکاشفه الهی نیست، بلکه مطالعه و بررسی تجربه دینی انسان است. به تعبیر دیگر، آموزه ها و اصول ایمانی، دین نیستند. آنها برای دین و حتی برای انتقال آن نیز ضروری نیستند. البته این به معنای بی اهمیتی الهیات نیست؛ زیرا الهیات ابزار مناسبی برای تفکر و تعمق در دین است. با این توضیحات شلايرماخر، کاملاً مشخص می شود که از نظر او، دین و الهیات دایر مدار انسان و احساسات او شکل می گیرند.

۳. معجزه، وحی و الهام

شلايرماخر «معجزه» (البته به آن معنایی که او پذیرای آن است)، «وحی» و «الهام» را نیز بر اساس تجربه دینی (احساسات و شهودات انسانی) تبیین و تفسیر می کند که نتیجه آن محوریت انسان در این امور است.

شلايرماخر «معجزه» را ارتباط بی واسطه و مستقیم با بیكران و جهان می داند. از این رو، هر چیزی می تواند معجزه باشد و معجزه به پدیده ای خاص اختصاص ندارد (شلايرماخر، ۱۹۸۸، ص ۱۳۲-۱۳۳). «وحی» نیز از نظر او، شهودی اصیل و تازه جهان و همواره تکرار پذیر است. از این رو، هرگونه شهود اصیل و تازه جهان، نوعی وحی است. حتی اگر بخشی از وحی اصیل گذشته نو باشد، برای انسان وحی به حساب می آید (همان، ص ۱۳۳).

«الهام» نیز تنها نامی برای هر فعل اختیاری و آزادانه دینی است. هر عمل اختیاری دینی و هرگونه بازسازی شهود دینی و هر

همچنان که مخالفان او مانند کارل بارت گفته‌اند: *شلایرماخر* سعی دارد با بلند سخن گفتن دربارهٔ انسان، در خصوص خدا سخن بگوید. به اعتقاد بارت، *شلایرماخر* روندی را آغاز کرده که نقطهٔ نهایی‌اش ادعای مرگ خداست؛ چنان که برخی از متألهان نیمهٔ قرن بیستم ادعا کرده‌اند (گرنز و اولسن، ۱۹۹۲، ص ۵۰).
به تعبیر دیگر، *شلایرماخر* خدا را از عرش به فرش آورد و آن را وابسته به انسان کرد و در ادامه، ادعا شد که خدای اینچینی مرده است.

همین وابستگی خدا به تخیل و احساسات انسانی، در تبیین *شلایرماخر* از صفات خداوند نیز کاملاً هویداست. از نظر او، صفات خداوند را نباید توصیف خود خدا تلقی کرد «توصیف» به معنای محدود ساختن و تقسیم کردن است، و با انجام چنین کاری، نامتناهی بودن خدا را از وی گرفته، او را متکی به جهان جلوه می‌دهیم. صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم، بر وجود ویژگی خاصی در خداوند دلالت ندارد، بلکه صرفاً حاکی از وجود ویژگی خاصی در نحوهٔ ارتباط احساس‌انگاری مطلق به خداست (*شلایرماخر*، ۱۹۶۰، ص ۱۹۴).

در نظر او، صفات خداوند را نباید توصیف خود خدا تلقی کرد، بلکه صفاتی که به خدا نسبت داده می‌شود، در واقع، بر وجود ویژگی خاصی در خداوند دلالت ندارد، بلکه صرفاً حاکی از وجود ویژگی خاصی در نحوهٔ احساس‌انگاری مطلق به خداست؛ یعنی سخن گفتن از خدا به معنای سخن گفتن دربارهٔ تجربهٔ بشر از خداست. این غیر از محوریت انسان چیز دیگری نیست.

۵. حضرت عیسی

در اندیشهٔ راست‌دینی، حضرت عیسی به عنوان یکی از اضلاع تثلیث مطرح و دارای مقام الوهی است. اما در اندیشهٔ *شلایرماخر*، حضرت عیسی کاملاً به یک انسان تبدیل می‌گردد و بعد الهی و فراطبیعی او کاملاً نفی می‌شود. وی از آموزهٔ سنتی دو طبیعتی (طبیعت الهی و انسانی) حضرت عیسی انتقاد می‌کند و آن را غیرمنطقی می‌داند. از نظر او، دو طبیعت نمی‌توانند در یک شخص واحد وجود داشته باشند (همان، ص ۳۹۳). از نظر او، نجات‌دهنده (عیسی مسیح) از نظر ماهیت انسانی، شبیه تمام انسان‌هاست، با این تفاوت که همیشه احساس حضور خدا (خدا آگاهی) را دارد؛ یعنی

حضرت عیسی از ابتدا، واجد خدا آگاهی مطلق و نیرومند است (همان، ص ۳۶۷). این خدا آگاهی محصول بشریت او نبود، بلکه نتیجهٔ عملکرد خدا در زندگی‌اش بود. اما این خدا آگاهی کاملاً انسانی بود. از نظر *شلایرماخر*، حضرت عیسی از بدو تولد، در آگاهی کامل از اتکایش به خدا زندگی می‌کرد. همین اندازه در اطلاق «لوهیت» بر عیسی کفایت می‌کند (همان، ص ۴۲۵).

با این تصویر کاملاً انسانی از حضرت عیسی و تفسیر انسانی از جنبه‌های الوهی او، یعنی خدا آگاهی و نزدیک بودن به خدا، که کاری کاملاً انسانی است، بار دیگر محوریت انسان در اندیشه‌های *شلایرماخر* تبلور پیدا می‌کند.

بنابراین، حضرت عیسی دیگر کفارهٔ گناهان انسان نیست، بلکه او یک معلم است که در ما هوشیاری و آگاهی به خدا را به وجود می‌آورد. تفاوت حضرت عیسی با دیگر انسان‌ها تنها در این است که هوشیاری او نسبت به خدا قوی است و در دیگر انسان‌ها ضعیف. بنابراین، هیچ تفاوتی با دیگر انسان‌ها ندارد.

براین اساس، مسیح، انسانی همچون سایر انسان‌هاست که راه‌های انکشاف انسانیت را به بهترین شکل پیموده و به آگاهی و شهودی منحصر به فرد دربارهٔ حضور الهی رسیده است. از این رو، می‌تواند خدا آگاهی‌اش را به دیگر انسان‌ها انتقال دهد؛ یعنی به مرتبهٔ والای وساطت حضور نامتناهی در متناهی و انکشاف ذات خدا در انسان و جهان واصل شده است؛ و چنین است که در او مانسیم *شلایرماخر*، انسان در آگاهی و حضورش، به مرتبهٔ «کلمهٔ الهی» می‌رسد و مجرای اتصال عالم متناهی با ذات لایتنهای خداوند می‌گردد.

۶. کلیسا

شلایرماخر در تفسیری که از کلیسا ارائه می‌کند، با تلقی متعارف از کلیسا مخالفت است. او با جعل اصطلاح «جامعهٔ دینی» تفسیری از کلیسا ارائه می‌کند که در آن، تمام انسان‌ها دخیل هستند و تمام انسان‌ها به عنوان کشیش مطرح هستند. در تلقی مرسوم، عده‌ای در کلیسا دارای مقام روحانی هستند و بیشتر مردمان جایگاه خاصی ندارند. از نظر *شلایرماخر*، در جامعهٔ دینی، تمام انسان‌ها دارای مقام روحانی و کشیشی هستند و همه بر یکدیگر تأثیر گذارند. علت این تأثیر گذاری آن است که همهٔ آنها از احساسات و شهودات دینی

زيرا از يك سو، احساسات حقيقت و منبع دين را تشكيل مي دهد، و از سوي ديگر، هر انساني مي تواند اين احساسات و شهودات را داشته باشد. در نتيجه، نبايد به حقانيت دين خاصي، كه تنها برآمده از شهودات خاصي است، معتقد بود، بلكه همه اديان چون برآمده از احساسات متعدد هستند، به طور مساوي از حقانيت برخوردارند. بنا بر اين، تكثيرگرايي نيز بر بنين انسان محوري شكل گرفته است.

نتيجه گيري

با توجه به مطلبي كه بيان شد، مشخص گرديد كه محيط خانوادگي شلايرماخر (پيوستن به گروه زهدباوران) زمينه هاي لازم براي پذيرش اندیشه هاي انسان محورانه (اومانيسيتي) را در او فراهم آورد. علاوه بر آن، شرايط علمي و فرهنگي عصر شلايرماخر كاملاً تحت تأثير اندیشه هاي اومانيسيتي عصر روشنگري بود. وي همچنين در مراكز و دانشگاه هاي به تحصيل و تحقيق پرداخت و با افرادي در ارتباط قرار گرفت كه تحت تأثير شديد معيارهاي اومانيسيتي مي انديشيدند و عمل مي كردند.

نتايج تمام اين امور آن شد كه اندیشه هاي الهياتي شلايرماخر كاملاً با محوريت انسان شكل گرفت و راهي كه وي پيشروي الهيات مسيحي براي برون رفت از مشكلات پيش نهاد، كاملاً انسان محور است.

شايد اين سخنان شلايرماخر تاكيد بر همين موضوع باشد: «من به انسانيت نامحدود اعتقاد دارم كه پيش از آنكه جامه مرد بودن يا زن بودن بر تن كند، وجود دارد. من اعتقاد دارم كه من نه براي مطيع بودن يا عياش بودن، بلكه براي بودن و شدن زنده هستم» (كونگ، ۱۹۹۵، ص ۱۶۴).

منابع.....

- احمدی، بابک، ۱۳۷۵، *حقیقت و زیبایی*، چ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ادگار، اندرو، و سچ ویک، پیتر، ۱۳۸۷، *مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی*، ترجمه مهرا مهایر و محمد نبوی، تهران، آگاه.
- استون، سایکس، ۱۳۷۶، *فریدریش شلايرماخر*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران گروس.
- ایمانوئل، کانت، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.

برخوردارند. براین اساس، هرکسی در آن واحد، هم هدایت می کند و هم هدایت می شود (شلايرماخر، ۱۹۸۸، ص ۱۶۳-۱۸۲).

این تفسیر شلايرماخر از کلیسا کاملاً فردمحور است؛ یعنی هر مسیحي به عنوان یک کشیش مطرح است. فردمحوری برآمده از انسان محوری است؛ چنان که از جمله اصول اصلی اومانيسيتها «فردمحوری» است.

۷. کثرت گرايي

«کثرت گرايي» یکی از دیدگاه های مهم شلايرماخر است و او آن را ضروری اديان می داند. از نگاه وی، حقيقت دين شهود و احساس است. این حقيقت، كه گوهر و بنين دين است، براي افراد مختلف، شكل هاي گوناگوني دارد. بدین روی، تكثير اديان (مراد شلايرماخر از اديان، اديان مثبت است، نه دين طبيعي). «اديان مثبت» ادياني هستند كه تجليات و صورتهاي تفرديافته دين حقيقي اند. دين طبيعي يا عقلي معمولاً داراي عناصر و روش هاي فلسفي و اخلاقي است، به گونه اي كه ويژگي بي نظير دين در آن مجال درخشيدن پيدا نمی كند. در این دين، نحوه زندگی مؤدبانه و نحوه سازگاری و تسامح به خوبی مشخص شده است. در مقابل، اديان مثبت داراي ويژگي هاي فوق العاده سخت و چهره هاي مشخص اند و همگي مدعي دين واقعي اند (همان، ص ۱۹۲) و حتی تعدد مذاهب در یک دين، امري ضروري و گريزناپذير است (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱).

علت اینکه حقيقت دين به صورتهاي متعدد جلوه مي كند و هيچ كس نمی توند واجد كل دين باشد، اين است كه انسان موجودی متناهي و دين امري نامتناهي است. از این رو، هر انساني به اندازه خودش بخشی از این امر متناهي را می تواند شهود کند، و دين - بدین خاطر - تجلی هاي متفاوتی پيدا می كند كه هر کدام منحصربه فرد است (همان، ص ۱۹۱).

اديان جزئی، زايد و غير ضروري نيستند، بلكه تكثير اديان براي ظهور تام و تمام وحدت متعالی دين ضروري است. از آنجا كه هر دينی بهره اي از گوهر دين دارد، اديان تاريخی را تا اندازه اي كه در بيان گوهر يا صورت اوليه دين توفيق داشته باشند، می توان تا حدی درست دانست (همان، ص ۲۰۹-۲۱۰).

همچنان كه پيدااست، كثرت گرايي شلايرماخر برآمده از محوريت احساسات (تجربه دينی) در اندیشه اوست (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱)؛

- ____، ۱۳۷۷، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- اینار مولند، ۱۳۸۷، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین، خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
- براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهره وس میکانلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- بی، پرستلی، ۱۳۵۲، *سیری در ادبیات غرب*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، فرانکلین.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ سوم، تهران طرح نو.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۰، *نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سایکس، استون، ۱۳۷۶، *فریدریش نیچه تا لایب نیتشه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، گروس.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه از فیثیست تا نیچه* (ج ۷)، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش.
- لومون، رابرت ک، ۱۳۷۹، *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصبه.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فروزان.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۴، *در سنامه الاهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لایب نیتشه تا لای متسون*، مترجمان جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- Brinton, Crane, 2006, "Romanticism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition, and New York, Thomson Gale.
- Granz, Stanley & Olson, Roger E, 1992, *20 The Century Theology*, IVP.
- James Hitchcock, 1982, *What is Secular Humanism?*, *Servant Book Ann Arbor*, Michigan.
- Kung, Hans, 1995, *Great Christian Thinkers*, Continuum New York.
- Luik, John, 1998, "Humanism", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York.
- Paul Oskar Kristeller, 1979, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, Columbia University Press.
- Philip P. Winer, 1973, *Dictionary of The History of Ideas*, New York.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 1988, *On Religion*, tr. by Richard Crouter, Cambridge.
- Schleiermacher, Friedrich, 1960, *The Christian Faith*, ed H.R.Mackintosh, D. Phil., D.D, J. S Stewart, M.A., B.D, T.& T. Clark, Edinburgh.

سیر تطور تمدنی و معماری مسجد «ایاصوفیه»

fooladi@iki.ac.ir

hosseini.feteme388@gmail.com

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

فاطمه‌السادات حسینی / دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

دریافت: ۹۶/۳/۳۱ - پذیرش: ۹۶/۹/۲۶

چکیده

نمادها و نشانه‌ها در معماری، تجلی حس تعلق و احساس وابستگی به فرهنگ و جامعه‌ای خاص است و بیانگر هویت هر ملتی است. همچنین سبک معماری در هر جامعه، بیانگر و تجلی عقاید و ارزش‌های دینی مردم آن جامعه محسوب می‌شود.

معماری بنای «ایاصوفیه» در میدان سلطان احمد استانبول، یکی از عالی‌ترین دستاوردهای تاریخی بی‌زانس به‌شمار می‌رود. این بنا زمانی بر پا شد که مسیحیت در سراسر امپراتوری روم از سوی کنستانتینوس اول به عنوان دین رسمی پذیرفته شد. در این عصر، کلیساهای مسیحی از لحاظ سازمان و فلسفه، به‌شدت امدار ساختار زندگی یونانی - رومی بودند. این بنا زمانی که کلیسا بود، نمادهای زیبایی از مسیحیت، شامل تصاویری از حضرت عیسی و حضرت مریم و تعدادی از قدیسان دور آن حضرت، بر روی دیوارهای آن نقش بسته بود؛ اما بعد از ورود عثمانی‌ها به این کشور، به مدت ۴۸۱ سال، به دست مسلمانان، نمادهای اسلامی جایگزین نمادهای مسیحیت شد.

این مقاله با توجه به قدمت زیاد و اهمیت این اثر تاریخی از نظر فرهنگی و اقتصادی در جهان اسلام و مسیحیت، با روش تحلیلی و توصیفی، به بررسی سیر تحول تمدنی - معماری این بنا در سه مرحله پیش از فتح استانبول، پس از فتح آن، و پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه می‌پردازد. این بنای تاریخی در هر عصر، متناسب با نوع حکومت و دین حاکم، از نمادهای دینی عصر خود برخوردار بوده است. این امر حکایت از تأثیرپذیری نمادهای مذهبی از دین حاکم و تأثیرگذار دین بر فرهنگ جامعه دارد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، مسیحیت، ایاصوفیه، آثار تمدنی.

مقدمه

روان انسان‌ها. این هنرنمایی در طراحی مساجد بسیار چشم‌نواز و روح‌افزاست.

از این رو، تحولات و تغییرات در عرصه جامعه، فرهنگ و بناهای تاریخی، بیشتر توسط سه عامل اصلی صورت می‌گرفت: حکومت‌ها و حاکمان، مردم، و معماران. مساجد، به‌ویژه مساجد جامع، عملکردهای متفاوتی داشتند و این نوع تنوع کاربری، سبب جذب و جمع عده بی‌شماری از اقشار جامعه در مساجد شده بود. این خود سبب ایجاد تأثیرات و تأثرات متقابلی میان مساجد و جامعه گشته، زمینه‌ساز ایجاد هنجارها و ناهنجاری‌ها در جامعه اسلامی شده است. این کاربری‌ها در ادوار گوناگون دچار شدت و ضعف‌هایی گردیده، بعضاً نیز ممنوع یا متروک شده است (ر.ک: ویتزی و همکاران، ۲۰۰۲، ص ۳۸ به بعد).

در آیین مسیحیت نیز همواره بهره‌گیری از نمادهای دینی در بناهای تاریخی مرسوم بوده است. افزون بر این، با توجه به ارزش فرهنگی و اقتصادی مسجد «ایاصوفیه» در کشور ترکیه و اهمیت تاریخی این مسجد در اسلام و مسیحیت، لازم است سیر تمدنی این مسجد از دیدگاه اسلام و مسیحیت بررسی گردد. از این رو، پژوهش حاضر به بررسی سیر تطور تمدنی بنای «ایاصوفیه» در دو عصر حاکمیت مسیحیت و اسلام می‌پردازد. قابل توجه اینکه سبک معماری و نمادهای دینی به‌کاررفته در آن در عصر حاکمیت مسیحیت، این مسجد را تبدیل به کلیسا نمود. همچنین بنای این مسجد کاملاً متفاوت با نمادها و سبک معماری عصر عثمانی است.

پیشینه بحث

در خصوص بررسی پیشینه موضوع، اثر فاخری، که به بررسی تطبیقی اثر تاریخی بنای «ایاصوفیه» در دو عصر حاکمیت اسلام و مسیحیت پرداخته باشد، یافت نشد. هرچند آثاری چند مرتبط با موضوع در این عرصه موجود است؛ از جمله:

– فتحی و رضازاده در مقاله خود تحت عنوان «مسجد در عصر حاضر» چنین می‌نویسد: مشکل اساسی در طراحی مسجد زمانی جلوه‌گر می‌شود که می‌بینیم قادر نیستیم تا مرزی کاملاً مشخص، بین آنچه شدنی و یا قابل پذیرش است و آنچه ناشدنی و غیرقابل پذیرش است، قایل شویم؛ زیرا قواعد ناظر بر معماری مساجد،

بحث از فرهنگ و تمدن، همواره و در همه اعصار، بحثی جذاب و پرمناقشه بوده است. جامعه مجموعه افراد ساکن در یک مکان جغرافیایی است که از فرهنگی خاص برخوردارند. همه هویت افراد و جامعه، فرهنگی است که بر آن جامعه حاکم است و افراد آن را تحت پوشش قرار می‌دهد، به‌گونه‌ای که افراد آن جامعه احساس تعلق خاطر به آن فرهنگ داشته، آن را برای تداوم زندگی اجتماعی خود حیاتی می‌دانند. فرهنگ دارای دو عنصر مادی و غیرمادی است. عناصر مادی شامل اختراعات، ابتکارات، تولیدات مادی، سبک معماری و مانند آن است که بعد تمدنی جامعه را شکل می‌دهد. عناصر غیرمادی شامل باورها، ارزش‌ها، هنجارها، آداب، سنن، رسوم، قوانین، نمادها، نشانه‌ها و مانند آن است که به معنای خاص، به آن «فرهنگ» می‌گویند. هویت یک جامعه به فرهنگ و نمادهای فرهنگی حاکم بر آن جامعه وابسته است. از این رو، با مطالعه در آثار تمدنی یک جامعه، می‌توان به ارزش‌ها و باورهای حاکم بر آن جامعه پی برد؛ زیرا سبک زندگی، نوع معماری و آثار تمدنی، برگرفته از باورها و ارزش‌های حاکم بر آن جامعه است.

مطالعه کشور ترکیه، بسان بسیاری از کشورهای دیگر و آثار تمدنی برجای مانده از گذشته‌های دور در این کشور، به‌ویژه مسجد «ایاصوفیه»، در این عرصه جالب توجه است. مسجدی که بیانگر نماد و هویت تاریخی گذشته این کشور است. از آنجاکه در قرون متمادی، حکمرانانی بر این کشور حکومت می‌کردند که هریک دارای ایدئولوژی و آیین خاصی بودند، این بنا متناسب با فرهنگ حاکم عصر خود، تغییر کاربری داده، گاهی کلیسا، گاهی مسجد و گاهی نیز به موزه تاریخ تبدیل شده است. جالب اینکه در هر عصری، نمادهای دین و آیین حاکم بر آن، در این بنای تمدنی موج می‌زده است. بدین‌روی، بناهای تاریخی بیانگر هویت فرهنگی یک جامعه است.

برای مثال، در اسلام در گذشته، طراحان و سازندگان مساجد ما، با تکیه به سه رکن، عقل، احساس و اشراق، و با اعتقاد به ضرورت تعادل و تعامل میان سه عنصر فضا، بنا و انسان، کلیتی نظام‌یافته را در قالب فضای مکانی مسجد طراحی می‌کردند؛ آرایش منطقی و نظام‌وار نمادها، در کنار بهره‌گیری از هنر رنگ‌آمیزی زیبا، با هدف جذب بیننده، همراه با تحریک احساسات و تأثیرگذاری بر جان و

مترادف دانسته و یک تعریف برای آن ارائه کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد تمدن مظهر مادی فرهنگ است؛ هرچند گروهی فرهنگ را اعم از تمدن می‌دانند و دسته‌ای نیز به عکس، تمدن را اعم از فرهنگ می‌دانند. از نظر باتومور، «تمدن» یک مجموعه فرهنگی است که از خصایص فرهنگی عمده و مشابه چند جامعه خاص تشکیل شده است؛ مثلاً، سرمایه‌داری غربی را می‌توان به عنوان یک تمدن توصیف کرد؛ زیرا اشکال خاص علم، فناوری، مذهب، هنر و سایر خصایص آن را باید در چند جامعه متفاوت یافت (باتومور، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷). در این تعریف، «فرهنگ» بیشتر دارای خصوصیت قومی است و «تمدن» بر فرهنگ‌هایی اطلاق می‌شود که فراتر از هویت‌های جمعی شکل گرفته است. برای مثال، تمدن اسلام، که در بستر فرهنگ‌های ملل مسلمان تجلی پیدا می‌کند، به‌رغم تکثر، دارای وحدتی است که خمیرمایه آن توحید است. در این تلقی، منظور از «تمدن اسلامی»، فرهنگی است که فراتر از خاستگاه خود، یعنی مدینه‌النبی، توسعه و گسترش مکانی و زمانی یافته و اجتماعات متعدد را دربر گرفته، از حیات اجتماعی آنها تأثیر پذیرفته و بر حیات اجتماعی آنها تأثیر گذارده است (رجب‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

از این‌رو، تمدن اسلامی، که در جزیره‌العرب و در بستر فرهنگ عربی تجلی یافت، با سرعت در میان سایر اقوام و ملل منتشر شد و منجر به پیدایش فرهنگ اسلامی خاص آن مناطق گردید، زیرا هریک از این اقوام دارای شرایط اقلیمی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی متفاوتی بودند که بخش‌هایی از عناصر فرهنگی سابق آنها در اثر آشنایی با اسلام، از آن تأثیر پذیرفت و ماندگار شد. بنابراین، فرهنگ هریک از اقوام و ملل مسلمان، از جمله ایرانیان، مصریان، هندیان و مانند آن اخص از تمدن اسلامی است؛ هرچند نظام ارزشی آن از اسلام اقتباس شده است. عناصر فرهنگ «ارزش‌ها، هنجارها، و آرمان‌های یک ملت» است و عناصر تمدنی یا همان عناصر مادی فرهنگ «فناوری، معماری و سبک زندگی مادی افراد یک ملت» است که افراد هویت خود را از آن به دست می‌آورند.

سیر تطور فرهنگ و تمدن اسلامی

۱. دوره بی‌شکلی فرهنگی

در قرن اول و دوم هجری، با وجود فتوحات چشمگیر مسلمانان، از اندلس (در غرب) گرفته تا کاشغر (در شرق)، و تسخیر و نابودی

محدود و کم هستند. در دنیای مدرن، مسجد بیش از هر نو بنای اسلامی دیگر، نشانه و بازتاب ارزش‌های بنیان و جامعه است. بدین‌روی، مظهر تحولاتی است که در جامعه اسلامی رخ می‌دهد (فتحی و رضازاده، ۱۳۷۶، ص ۳۷۴).

—/ارغوان در مقاله‌ای تحت عنوان «استحاله قداست مسجد» چنین می‌نویسد: یک شیوه حقیقتاً مدرن باید نیازها و خواسته‌های مردمی را برآورده سازد که مسجد برای آنها ساخته می‌شود. فناوری به‌کاررفته در ساخت مسجد باید با اوضاع اجتماعی و منطقه‌ای محل ساخت مسجد متناسب باشد. در چنین حالتی است که مساجد آینده می‌توانند نشاط اسلامی خود را حفظ کنند (ر.ک: ارغون، ۱۳۷۶).

این پژوهش نگاهی اجمالی و مقایسه‌ای به سیر تحول تمدنی بنای «ایاصوفیه» در اسلام و مسیحیت دارد و بر آن است که نشان دهد فرهنگ هر جامعه همه هویت آن جامعه است. تجلی فرهنگ در جامعه در قالب آیین‌ها، تشریفات، نمادها، بناهای تاریخی و مانند آن است. «ایاصوفیه» اثر بسیار ارزشمند و فاخر تاریخی است که فراز و فرودهای بسیاری را در طول تاریخ و در دوران حاکمیت آیین‌ها و حکومت‌های مختلف به خود دیده است. نوآوری این پژوهش از این نظر، قابل توجه است.

این پژوهش از حیث هدف، کاربردی است؛ زیرا تلاش دارد با استفاده از ادبیات موضوع، به یکی از دغدغه‌های محققان تاریخ تمدن درباره این موضوع بپردازد. همچنین از روش توصیفی-تحلیلی استفاده کرده است تا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، دست به فرآوری مبانی نظری بزند و سرانجام، به تحلیل این مبانی در نمونه موردنظر بپردازد. بدین‌روی، در این نوشتار، از روش ترکیبی در نمونه تحقیق بهره برده شده است. علاوه بر روش‌های توصیفی و تحلیلی، استدلال منطقی به یاری این پژوهش آمده است. برای جمع‌آوری داده‌ها، از روش کتابخانه‌ای، میدانی، شبیه‌سازی به کمک رایانه، تطبیق قیاسی و مشاهدات شخصی استفاده شده است. مطالعات کتابخانه‌ای، ابتدایی‌ترین و همچنین مهم‌ترین روش برای دریافت نوشتارهای مربوط است که با مراجعه به منابع دست اول و معتبر درخصوص موضوع (مسجد ایاصوفیه)، گردآوری شده است.

رابطه فرهنگ و تمدن

«فرهنگ» و «تمدن» به گونه‌ای درهم‌تنیده‌اند که گاهی آن دو را

اسلامی هم در مقطعی از تاریخ، دچار افول و انحطاط گردید. اولین دوره انقطاع یا افول تمدن اسلامی پس از یک دوره اوج، به تدریج از قرن پنجم به بعد آغاز شد و ضعف و رخوت بر تاروپود آن حاکم گردید. ظهور و قدرت‌نمایی مدعیان چندگانه خلافت عباسیان، فاطمیان، امویان و پیدایش سلطنت‌نشینان در جهان اسلام، همراه با درگیری‌های شدید مخالفان سیاسی، مذهبی و منازعات فرقه‌ای، زمینه‌ساز افول تمدن اسلامی گردید. افزون بر آن، نشانی از هویت فرهنگی و تمدن اسلامی هم در کار نبود؛ زیرا پایبندی مسلمانان به ارزش‌های فرهنگی و آثار تمدنی کم‌رنگ شده بود.

نقش آثار تمدنی در زندگی بشر

سؤالی که مطرح می‌شود این است که یک فرهنگ و تمدن چه زمانی در اوج قله پیشرفت قرار دارد و چه زمانی دچار انحطاط می‌شود؟ پایبندی صاحبان یک فرهنگ و تمدن به فرهنگ خودی، نهادینه‌سازی فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی، بهره‌گیری از نمادها مختص فرهنگ و تمدن خودی - به گونه‌ای که جامعه و هنرهای عملی بیرونی افراد آن جامعه و آثار مدنیت در بناها و معماری‌های مشهود باشد - حاکی از پایبندی و تعلق خاطر آن جامعه به فرهنگ و تمدن خاصی است. برای نمونه، آثار تمدنی برجای‌مانده از عصر صفویه در برخی از شهرهای ایران، بیانگر نوع فرهنگ و تمدن آن عصر است.

نمادها در زندگی بشر، نوعی ابزار تعامل اجتماعی به‌شمار می‌آید. اصولاً تصور زندگی اجتماعی چنان با نمادها عجین شده که زندگی بدون نماد، بی‌معنا و عبث می‌نماید. «نماد» در لغت، به معنای مظهر، علامت و نشانه است. اسطوره‌ها با زبانی پیچیده و رمزآلود با انسان سخن می‌گویند و واژگانی ژرف، عمیق و رازناک را با زبان نمادین بیان می‌کنند. نمادها افزون بر بیان معانی عمیق، که کشف آنها به شناخت بیشتر بشر کمک می‌کند، غالباً بیانگر تضادها و پیوندها در دنیای اساطیری، افسانه‌ای، قصه‌ها و حماسه‌هاست. نقش نماد در زندگی بشر، چنان برجسته و آشکار است که هرگز در پیچ و خم زندگی و زمان گم نمی‌شود. تاریخ مصرف ندارد، و قومیت هم نمی‌شناسد. هرچند ممکن است با گذر زمان، به تدریج به ژرفای باریک و تاریک ناخودآگاه انسان اسطوره‌اندیش راه یابد و بخشی از گنجینه عظیم نیروهای روانی وی شود (فولادی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۴).

دولت بزرگ ساسانی و تصرف بخش‌های بزرگی از امپراتوری روم شرقی و انتشار تدریجی اسلام در میان ساکنان این مناطق، ما با دوره «گذر و انتقال» و - به اصطلاح - با «بی‌شکلی فرهنگی» مواجه هستیم؛ زیرا در این دوره، ما شاهدیم که نومسلمانان در حال ارزیابی و انتخاب نظام فرهنگی اسلامی - عربی از یک سو، و فرهنگ ایرانی و رومی از سوی دیگر، هستند. در این دوره، هرچند سرزمین‌های ایران، شمال آفریقا و مناطق غیرعربی جزو قلمرو جهان اسلام تلقی می‌شدند، اما به عنوان جامعه‌ای اسلامی و برخوردار از فرهنگ اسلامی به‌شمار نمی‌آمدند؛ زیرا نوع دگرگونی فرهنگی به کندی صورت می‌گرفت. در دو قرن اول و دوم هجری، با اینکه این جوامع پذیرای امواج تفکر اسلامی بودند و حتی از عناصری از فرهنگ گذشته خویش دور می‌شدند، اما هنوز هویت فرهنگی جدید خود را کسب نکرده، دچار بی‌هویتی و به نوعی دارای «بی‌شکلی فرهنگی» بودند.

۲. عصر زرین تمدن اسلامی

پس از دو قرن تلاقی و کشمکش فرهنگی و پایان مواجهه و ارزیابی نومسلمانان، سرانجام از اوایل قرن سوم هجری به بعد، فرهنگ مشترک اسلامی - ایرانی، اسلامی - هندی و اسلامی - مصری و شکل‌گیری و نهادینه‌سازی آن در رفتارهای تثبیت‌شده ظاهر شد و در عرصه‌های ادبیات، هنر و معماری مردم این مناطق متجلی شد. نومسلمانان غیرعرب، از جمله ایرانیان، با پذیرش و سازگاری خود با ارزش‌ها و هنرهای جدید اجتماعی برگرفته از دین مبین اسلام، به هویتی نوین دست یافتند و عنصر دین را به عنوان یکی از مهم‌ترین مظاهر تجلی فرهنگ خویش پذیرا شدند و به وحدتی بی‌نظیر نایل آمدند؛ وحدتی که از دوره‌های هخامنشیان و اسکندر مقدونی به بعد، منطقه از آن برخوردار نشده بود (فرای، ۱۳۶۵، ص ۵۲). این دوره به «عصر زرین تمدن اسلامی» شهرت یافت؛ تمدنی که به اوج قله ترقی رسید و با اعتلای فرهنگی در بغداد، نیشابور، بخارا، دمشق، قاهره، قرطبه و دیگر مناطق مشخص می‌شود. سراسر سرزمین‌های اسلامی مآمال از آثار تمدنی و فرهنگ اسلامی بود و این جوامع به هویت واقعی، دینی و اسلامی خود بازگشتند.

لازم به یادآوری است همان‌گونه که هر تمدنی تولد، تثبیت و اوج دارد، پس از مدتی ممکن است دچار افول و انحطاط شود. تمدن

اسلام و مسیحیت، از لحاظ کاربردی از حیث قومی، قبیله‌ای و ارتباطی و روان‌شناسی موقعیتی، موجب هرچه بیشتر اهمیت یافتن ادیان الهی در پرورش مؤمنان و درک ظرافت‌های آن می‌شود.

از این رو، با نگاهی به نوع و سبک معماری کلیساها و معماری آنها می‌توان گفت: کلیساها با تزئینات مخصوص به خود و مجسمه‌ها، تندیس‌ها و نقاشی‌های قدیسان مقبول مسیحیان، نمادهای مذهبی خود را در این مراکز مذهبی برجسته می‌کنند و در مقابل آنان می‌ایستند، نیایش می‌کنند و مراسم مذهبی و ازدواج و یا سوگواری را به جا می‌آورند. علاوه بر این، در این مراکز، نماز و عشا ربانی را نیز به پا می‌دارند.

این در حالی است که مسلمانان معتقدند: نیایش تصاویر و مجسمه‌ها در کلیساها، نوعی بت‌پرستی محسوب می‌شود. نمادهای معماری مساجد برگرفته از دین و برای جذب مؤمنان به مساجد است. مؤمنان در مساجد، باید رو به خانه خدا، نماز به جا آورند. مساجد مراکز سیاسی و عبادی است؛ در صدر اسلام و با ظهور پیامبر اکرم ﷺ، مساجد علاوه بر محل عبادت، محل بیعت و اعلام جنگ و یا صلح و مبارزات سیاسی، مذهبی، دوری، نظم خواهی و مانند آن بود. مساجد در اسلام خانه خدا و محلی امن است. استفاده مسلمانان از نقوش انتزاعی و هندسی در بناهای مذهبی و در مجموع، معماری اسلامی را نمی‌توان تنها به خاطر عشق به رنگ یا بافت و طرح دانست، بلکه این همه بیانگر پیام‌های خاصی است.

در میان آثار تاریخی به‌جامانده از تمدن بشری، بنای «ایاصوفیه» در میدان «سلطان احمد» استانبول در ترکیه، یکی از بزرگ‌ترین اثرهای تاریخی دوران بیزانس است و در زمان کنستانتینوس اول بنا شد. این بنا به مدت ۹۱۶ سال به عنوان کلیسا و به مدت ۴۸۱ سال در دوران عثمانی‌ها، به عنوان مسجد فعال بود. این بنای فوق‌العاده زیبا و جذاب، از حیث معماری و آثار تمدنی و نمادهای دینی، در هر دو حاکمیت مسلمانان و مسیحیان، بیانگر هویت دینی مسیحی و اسلامی بوده است. این بنای تاریخی به دستور آتاتورک در سال ۱۹۳۵ به موزه تبدیل شد و در خدمت صنعت گردشگری قرار گرفت (ر.ک: ماتیوس، ۱۹۹۹، ص ۸۷ به بعد). این بنا نخست «مِگاله اِکلیسیا» - کلیسای بزرگ - نام گرفت، ولی بعدها در فاصله سال‌های ۵۳۲ و ۵۳۷ میلادی به نام «تئاسوفیا»، یعنی «حکمت مقدس» تغییر نام یافت؛ اما تا سده ۵ میلادی، مردم به آن

انسان‌ها همواره در طول تاریخ، با ابزارهای نمادین ارتباط برقرار کرده، فرهنگ، دین و زبان خود را از طریق نمادها به مردم معرفی می‌کنند. نماد در طول تاریخ، چنان با فرهنگ عامه عجین شده است که در بسیاری از مواقع، برای درک و فهم یک فرهنگ، چاره‌ای جز فهم نمادهای آن فرهنگ نداریم. یک قوم‌شناس خوب و ماهر حتماً باید یک نمادشناس مجرب باشد. به هر میزان که به گوشه‌ها و زوایای روشن و تاریک تاریخ و زندگی اجتماعی بشر سرک بکشیم، و نماد و نمادگرایی را با دقت بیشتری ردیابی کنیم، و نقش نمادها را در زندگی مردم در فرهنگ‌های گوناگون رصد کنیم، بیشتر به ضرورت درک و بازآفرینی و رمزگشایی مفاهیمی که در نمادها نهفته است، پی می‌بریم (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

کسی که اندک آشنایی با نمادها و نمادشناسی داشته باشد هرگز نمی‌تواند به سادگی از آیین‌ها، وقایع، شخصیت‌ها و آداب باستانی یا تاریخی عبور کند و هرگز نمی‌تواند بر رفتارهای آیینی و شعائر اقوام و فرهنگ‌های گوناگون خرده بگیرد. در واقع، در فهم رفتار مردمان و معنادار ساختن روابط اجتماعی آنان، اگر تفاسیر نمادین هر پدیده، شیء، یا اسطوره و آیینی را در نظر نگیریم، داستان‌های اسطوره‌ای به افسانه‌های کودکانه، و آیین‌ها به غایت عبث تعبیر می‌شوند. نماد، چنان سیطره‌ای بر زندگی جمعی و هستی ما دارد که می‌توان گفت: انسان موجودی نمادساز است.

یکی از تجلیات نمادین زندگی بشر، ائینه تاریخی و معماری آنهاست که بشر فرهنگ، دین و نوع آیین و باورها و اعتقادات خود را در آن متجلی می‌سازد. از این رو، همواره در طول تاریخ، معماری مستقیماً از تفکرات و عقاید بشری سرچشمه گرفته است. با بررسی و نقد آثار هر دوره از غارنشینی تا معماری کنونی، می‌توان تا حدی به نوع فرهنگ و آیین‌های بشری دست یافت. در این میان، معماری مذهبی اوج شکوفای هنر معماری و تجلی‌گاه قدرت و عظمت شریعت و مذهب هر قوم و قبیله‌ای بوده است. مسیحیت و اسلام، به عنوان دو دین توحیدی و با مواضع مشترک در خداپرستی، کلیسا و مسجد را نماد عینیت بخشیدن به عقاید مذهبی‌شان می‌دانستند و هر یک کوشیده است تا معماری و تجلیات روان‌شناسانه منحصر به فرد خود را داشته باشد. در فضاهای این دو مکان، یکی از عناوین مشترک محراب‌ها هستند که در بعضی از دست‌نوشته‌ها، از آنها به «مهرابه» یاد شده است.

تحلیل و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این عنصر معماری در

ترکی است. «ایاصوفیه» بعدها با اضافه شدن بناها، مناره‌ها و بازسازی‌هایی در سال ۱۹۳۵، از حالت یک بنای مذهبی خارج شد و امروزه به صورت موزه در معرض دید مردم سراسر جهان و در خدمت گردشگری قرار دارد (مارک و همکاران، ۱۹۷۰).

ساختار بنا

در بنای «ایاصوفیه» تدبیر هوشمندانه‌ای برای هماهنگی طاق‌ها و ستون‌ها به کار رفته است. چهار ستون عظیم از سنگ خاراوی مصری، شبیه پای فیل، چهار طاق بالا را نگاهداشته و گنبد بر روی آنها آرمیده است. در ساقه گنبد، حلقه‌ای از ۴۰ پنجره نزدیک به هم قرار گرفته که نور از آنها به درون می‌تابد. ارتفاع گنبد ۱۸ متر از سقف و بلندی آن ۵۶ متر از سطح زمین و قطر آن ۳۳ متر است که پشت‌بند آن دو نیم گنبد قرار دارد که خود در هر پهلو بر یک تورفتگی ستون‌دار کوچک نهاده شده است. در طرفین، فضای بسیار بزرگ مرکزی، با گنبدی به بلندی ۵۶ متر از کف دو طبقه، راه جانبی قرار دارد که بار گنبد را منتقل می‌کند به قوس‌های عظیمی که سینه سردرهای پر پنجره را دربر گرفته است. ردیف دیگری از پنجره در پایین و دور تا دور گنبد قرار دارد (شکل ۳).

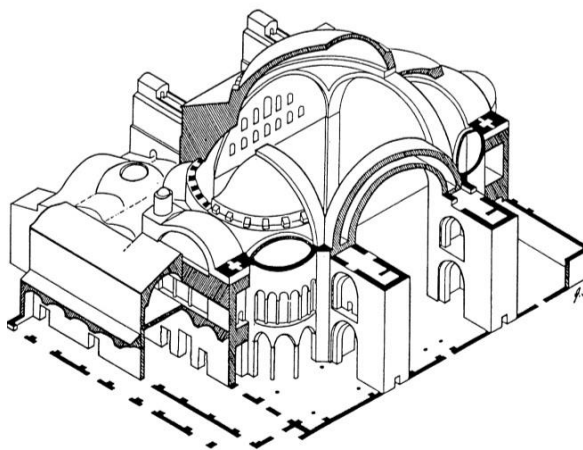
این بنا مجموعاً ۱۰۷ ستون و ۹ در دارد؛ بزرگ‌ترین آنها در وسطی است با چارچوب برنزی و قاب مرمر مخصوص ورود امپراتور بود. بنا کلاً از آجر ساخته شده و با مرمر پوشانده شده است. دیوارهای آن با معرق‌های آجین شده به سنگ‌های قیمتی تزیین یافته است. در تزیینات بنای آن، از فلزات گران‌بهای متناسب به هنر بیزانسی استفاده شده است. ستون‌های مرمرین این بنا از معبد «آرتمیس» و نیز از نقاط گوناگون دنیا آورده شده است. در حیاط داخلی، فواره‌هایی برای وضو قرار دارد. در زاویه جنوبی مسجد، به جای گلدسته‌ای از جنس سنگ، گلدسته‌ای آجری بنا گردیده است (ر.ک: پنچوا، ۲۰۱۱).

معماران «ایاصوفیه» آنتیموس ترالسسی و اسیدروس میلتوسسی بودند. این بنا در سال‌های ۵۳۲-۵۳۷ میلادی ساخته شده است. ابعاد آن ۷۳ در ۹۱ متر، قطر گنبد ۳۳ متر، ارتفاع گنبد از سطح زمین ۵۶ متر است. با افزوده شدن پشت‌بند عظیم بر طرح اصلی و چهار مناره رفیع ترکی پس از پیروزی عثمانی‌ها در سال ۱۴۵۳ م، «ایاصوفیه» به یک مسجد تبدیل شد.

موزاییک‌ها و تزیینات داخلی ایاصوفیه نیز از اهمیت بسیاری

«سوفیا» می‌گفتند. به تدریج، این کلیسا به «سانتاسوفیا» و یا «سانکتا سوفیا» شهرت پیدا کرد که به معنای «حکمت مقدس» است. یونانی‌ها آن را «هاگیا سوفیا» یا «آگیا سوفیا» می‌نامیدند. پس از فتح استانبول، ترک‌ها با تغییر اندکی، نام این کلیسا را «ایاصوفیه» خواندند (ر.ک: کوچاک و کوسال، ۲۰۱۰).

بنای «ایاصوفیه» به عنوان یک اثر تاریخی دوران بیزانس، در شرق مطرح بود و تا هزار سال در دست جانشینان امپراتوری‌ها باقی ماند و قسطنطنیه دژ قرن بیزانس گردید. ستون‌بندی این بنای چوبی در ۱۵ شوبات ۳۶۰ افتتاح شد. اما در جریان شورش علیه دولت، همگی سوخت و از بین رفت. این بنا به دست تئودوزیوس دوم احداث و در سال ۴۱۵ مجدداً افتتاح شد. در دوران جاستینیانوس اول، به دنبال یک شورش علیه دولت، مجدداً دستخوش حریق شد. برای بازسازی بنا، دو معمار به نام‌های/اسیدوروس (از میلتوس یا سوکلی کنونی) و آنتیموس (از ترالس یا آیدنلی کنونی) مأموریت یافتند. بنا با کار ۱۰ هزار کارگر در طول پنج سال و با نظر ۱۰۰ استادباشی تکمیل شد و در تاریخ ۲۷ آرایلیک ۵۳۷ افتتاح گردید، بنایی که اکنون هر ساله پذیرای صدها هزار توریست داخلی و خارجی است. در سنوات بعد از این تاریخ نیز مکرر بازسازی شده است.



شکل ۱ طرح شماتیک ساختار ایاصوفیه

این بنا پس از ۹۱۶ سال مطرح بودن به عنوان کلیسا، از زمان حاکمیت عثمانی‌ها، به مسجد تبدیل شد و به مدت ۴۸۱ سال نیز مسجد و عبادتگاه مسلمانان بود. در این عصر، مسلمانان نمادهای تمدنی مسیحی را از این مسجد زدودند و عناصری به آن افزودند که شامل دیوارهای پشت‌بند عظیم در طرح اصلی و چهار مناره رفیع



شکل ۳: نمای بیرونی مسجد ایاصوفیه

مسجد «ایاصوفیه» و تحولات آن در تاریخ

در طول تاریخ احداث، این بنا تحولات بسیاری را شاهد بوده است. با عنایت به موضوع بحث و بررسی تأثیر دو مکتب اسلام و مسیحیت بر نوع معماری این بنای تاریخی، این تحولات را حول همین موضوع پی می‌گیریم:

دوره اول: «ایاصوفیه» قبل از فتح استانبول

نخستین بنای «ایاصوفیه» را به امپراتور کنستانتین اول (۳۳۷م) نسبت می‌دهند. ولی در آثار مورخان نزدیک به عصر این امپراتور، به چنین موضوعی اشاره نشده است. بررسی‌های اخیر نشان می‌دهد که بنای «ایاصوفیه» از سوی کنستانتین دوم (۳۶۱م)، به افتخار پیروزی پدرش کنستانتین اول بر لیکینیوس احداث شده و در ۱۵ فوریه ۳۶۰ برای عبادت عموم افتتاح گردیده است. سبک معماری آن از ترکیب طرح باسیلیکایی و زیارتگاهی، که یک سبک رومی بود، استفاده شده است. در ۲۰ ژوئن ۴۰۴، آشوب بزرگی در قسطنطنیه پدید آمد و بخشی از «ایاصوفیه» در حریق سوخت و کاملاً از بین رفت. در نتیجه، این بنا مجدداً به دست حکومت بعدی ساخته و در سال ۴۱۵ میلادی دوباره افتتاح گردید.

با وجود این، بار دیگر این کلیسا در حرقی دیگر، که در شب ۱۳ ژانویه ۵۳۲ رخ داد، به دنبال یک شورش علیه دولت آتش گرفت. قریب ۶ هفته پس از حریق، امپراتور یوستینیانوس تصمیم گرفت کلیسایی به مراتب بزرگ‌تر و باشکوه‌تر بر ویرانه‌های کلیسای قبلی بنا کند. از این‌رو، از معماران مشهور عصر خود، آتمیوس ترالسسی و ایسیدروس ملطی خواست کلیسای جدید را به گونه‌ای بسازند که در

برخوردار است. از تزئینات بی نظیر این بنا در منابع قدیمی با ستایش فراوان یاد شده است. از زیباترین بخش‌های این بنا، تزئینات و موزاییک‌های بیزانسی آن است. در میان آنها، قطعات و تابلوهای ساخته‌شده از طلا، نقره، مرمر و سفال لعاب‌دار رنگارنگ دیده می‌شود. تابلوهای موزاییک «ایاصوفیه» را می‌توان بر سطح داخلی نیم گنبدها، دیوارها، طاق‌ها و رواق‌ها و بر سردر ویژه امپراتور مشاهده کرد.

بر اثر ویرانی‌ها و تعمیرات پی در پی، بخشی از موزاییک‌های «ایاصوفیه» از میان رفته است؛ از جمله تابلوی موزاییک تصویر حضرت عیسی مسیح، که در ۱۳۵۵م آن را بر سطح داخلی گنبد ساخته بودند. این اثر گویا تا میانه سده ۱۷م نیز بر جای بوده و در زمان سلطان عبدالمجید، قاضی عسکر عزت‌افندی با نوشتن آیاتی از سوره «نور» آن را پوشانده است. همچنین بخش‌های برنزی به‌کاررفته در قسمت جنوبی کتابخانه آثار هنری نفیسی به‌شمار می‌آید. دیوارهای این بخش را تخته سنگ‌های ارزشمند و گران‌قیمتی پوشانده که قدمت آن به قرن چهاردهم میلادی بازمی‌گردد. شکوه و زیبایی «ایاصوفیه» پیوسته توجه جهان‌گردان را به خود جلب کرده است. امروزه نیز از مراکز مهم جهانگردی دنیا و از منابع بزرگ درآمد دولت ترکیه به‌شمار می‌رود.



کل ۲: نمای درونی ایاصوفیه از سمت غرب به سوی راهروی شمالی

برابر آتش‌سوزی و زمین‌لرزه مقاوم باشد. کار تعمیر در ۲۳ فوریه ۵۳۲ آغاز شد. به فرمان امپراتور، با ارزش‌ترین مصالح ساختمانی را از نواحی گوناگون تهیه کردند. سرانجام، در ۲۷ دسامبر ۵۳۷ با کار ۱۰ هزار کارگر، در طول ۵ سال و تحت نظر ۱۰۰ استادکار، کلیسای جدید «ایاصوفیه» طی مراسم باشکوهی افتتاح گردید، ولی بر اثر زلزله، گنبد کلیسا فروریخت، سپس بازسازی گردید (نلسون، ۲۰۰۴). لازم به یادآوری است که امپراتوران بیزانس در این کلیسا، مراسم تاج‌گذاری برپا می‌کرده‌اند و به سبب احترامی که این مکان برای آنان داشت، پناهگاه محرومان، بی‌پناهان و مجرمان نیز به‌شمار می‌آمده است. از این بنا به مدت ۹۱۶ سال به عنوان کلیسا استفاده می‌شد (رک: نلسون، ۲۰۰۴). بنابراین، حاکمان از این بنا به عنوان ابزاری برای مشروعیت حکومت خود بهره می‌گرفتند و به نوعی مروج ایدئولوژی حاکمیت از طریق این بنای جذاب بودند.

دوره دوم: «ایاصوفیه» پس از فتح استانبول

این کلیسا در سال ۱۴۵۳ به تصرف ترکان عثمانی درآمد. سلطان محمد در همان روز فتح استانبول، فرمان تبدیل این کلیسا به مسجد را صادر کرد. از این رو، آثار مسیحیت آن را محو کردند و آن را به صورت مسجد درآوردند. سه روز پس از فتح استانبول، ضمن برپا داشتن مراسم نماز جمعه در «ایاصوفیه»، به امامت آق‌شمس‌الدین، خطبه به نام پادشاه فاتح عثمانی خوانده شد. در وقف‌نامه‌های فاتح، که نسخه‌های آن تا امروز باقی مانده، نام این بنا «الجامع الکبیر العتیق» نیز آمده است. به دستور سلطان، یک گل‌دسته چوبی در قسمت جنوبی نیم گنبد غربی و نیز یک محراب در این مسجد ساخته شد. بعدها در زمان سلطان سلیمان قانونی، به علت نامناسب بودن نقاشی‌ها و تزئینات داخل «ایاصوفیه»، روی آنها را با گچ پوشاندند (چاکماک و همکاران، ۲۰۰۹). این بنای تاریخی، به مدت ۴۸۱ سال در دوران عثمانی‌ها، به عنوان مسجد و دارای نمادهای اسلامی فعال بود.

در زمان سلطان بایزید دوم، دومین مناره آجری بر آن ساخته شد و گنبد بزرگی نیز بر فراز آن نصب گردید. سلطان سلیم دوم یکی از پادشاهان عثمانی است که توجه و علاقه بسیاری به این مسجد از خود نشان داد. در آغاز سلطنت او، بنای مسجد در نتیجه عدم توجه به آن، وضع نیمه‌مخروبه‌ای پیدا کرده بود. وی به معمار سنان دستور

داد تا خرابی‌ها را تعمیر کند. خانه‌هایی که بنای «ایاصوفیه» را در محاصره خود گرفته بودند، تخریب گردید و دیوارها با تعبیه پایه‌ها و شمع‌ها محکم شد و یک مناره آجری جای مناره چوبی آن را گرفت. در اوایل سلطنت سلطان مراد سوم، کار تعمیرات و بازسازی این مسجد به پایان رسید. این پادشاه تغییراتی در داخل مسجد ایجاد کرد و به تزئینات داخلی آن افزود. از نیمه دوم سده ۱۰/ق ۱۶م به بعد، در گورستان متصل به آن، ساختن مقبره‌هایی برای سلاطین عثمانی آغاز شد. در زمان سلطان مراد چهارم، آیاتی از قرآن کریم به خط بچاقجی زاده مصطفی چلبی زینت‌بخش دیوارهای مسجد ایاصوفیه شد. علاوه بر آن، لوحه‌های عظیمی به شکل مربع مستطیل با نام خلفای راشدین، که توسط خطاط معروف تکنجی زاده ابراهیم افندی نوشته شده بود، بر بالای دیوارها نصب شد. این لوحه‌ها در زمان سلطان عبدالمجید، با الواح مدور بزرگی به خط جلی خطاط قاضی عسکر مصطفی عزت افندی، تعویض شد.

سلطان محمود اول، تعمیرات فراوانی در مسجد «ایاصوفیه» صورت داد. ولی گفته می‌شود که روی بقایای موزاییک‌های دوره بیزانس در این تعمیرات با گچ پوشانده شده است. وی علاوه بر تعمیرات، یک شادروان (وضوخانه) زیبا و چند بنای دیگر در آنجا ساخت. مهم‌ترین آنها کتابخانه باشکوهی است که از نظر هنر معماری و تزئینی، دارای ارزش فراوان است. این کتابخانه ۳۰۰ هزار جلد کتاب در خود داشته است. قفسه‌های صدف‌نشان و دیوارهای کاشی‌کاری آن از شاهکارهای هنری قرن ۱۸م ترکیه شمرده می‌شود.

پس از سلطان مراد چهارم، چندان توجهی به تعمیر و نگهداری این مسجد نشد. در زمان سلطان عبدالمجید تعمیرات اساسی بنا در سال‌های ۱۸۴۷-۱۸۴۹م به سرپرستی معمار اتریشی فوستاتی صورت گرفت و بیشتر تزئینات داخلی تجدید و یا تعمیر شد. موزاییک‌های دوران بیزانس را نیز از زیر پوشش گچ بیرون آوردند. سلطان علاقه‌مند بود که موزاییک‌ها به همان صورت باقی بماند، ولی به علت مخالفت‌هایی که ابراز شد، دستور داد دوباره روی آنها را بپوشانند.

پس از پایان تعمیرات، مسجد بار دیگر در اولین جمعه ماه رمضان ۱۲۶۵/ق / ژوئیه ۱۸۴۹م طی مراسم باشکوهی بر روی مردم گشوده شد. «ایاصوفیه» در زلزله شدید ۱۰ ژوئیه ۱۸۹۴ دچار

رمز، ورد، پرچم و یا شعار باشد. از آنجاکه قوام هر جامعه به فرهنگ آن جامعه است و یکی از عناصر کلیدی فرهنگ، زبان، نماد، نشانه و استعاره است، نمادگرایی و نشانه‌شناسی نقش برجسته‌ای در فرهنگ‌ها، آیین‌ها و ادیان گوناگون در جذب مخاطب و پیروان خویش دارد. فرهنگ، آیین و مکتبی در جذب مخاطب موفق‌تر است که از زبان نمادین، اسطوره‌ای و رمزآلود بیشتری بهره ببرد.

بیزانس شهر بندری مهمی بود که به سبب قرار گرفتن در کوتاه‌ترین مسیر بین غرب به شرق زمین بود، اهمیت تجاری خاصی داشت و تمدن چشم‌گیری داشت. ساکنان آن دارای سنت‌های پابرجایی بودند، به گونه‌ای که سلطه دیگران را به دشواری پذیرا شدند؛ مثلاً، یکی از حکمرانان هوادار اسپارت، که در سال ۴۰۵ قبل از میلاد بر این شهر تحمیل شد، پس از ۱۶ سال مقاومت، از شهر بیرون رانده شد. بیزانس شهری بود با ویژگی‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خاص که ابزارهای لازم را فراهم آورد تا با فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی سرزمین‌های مجاور آشنا شود و از این راه، آثار هنری را به جهان عرضه کند که هم جهانی هستند و هم از سنت‌ها و فرهنگ‌های بومی و منطقه‌ای مایه گرفته‌اند. این شهر با اینکه قبلاً مرکز حکومتی به بزرگی امپراتوری روم نبود، ولی به تمدن‌های روم و یونان در غرب، بابل، ایلام، اورارتو، هیتی و ایران از شرق دسترسی داشت. به همین سبب، بسیاری از پژوهشگران معتقدند که هنر و معماری بیزانس بی‌تأثیر از هنر و معماری مشرق زمین نیست. هنر بیزانس هنری است که تجلی‌گاه جهان مسیحیت است. در هنر این دوران، همچون سایر نحل‌های هنری، تأثیرات شیوه‌های بیان اعصار گذشته، که با عنوان «بینش هنری» از آن یاد می‌شود، استمرار دارد.

کلیسای «ایاصوفیه» به دستور کنستانتین دوم، امپراتور بیزانس، در سال ۳۶۰م بنا شد. استانبول، که در آن روزگار «قسطنطنیه» نام داشت، مرکز امپراتوری بیزانس بود. در سال ۴۰۴م آشوب بزرگی در قسطنطنیه به وقوع پیوست و بخشی از «ایاصوفیه»، که در آن زمان «هاجیا صوفیا» خوانده می‌شد، در آتش سوخت. در نتیجه، بنای ایاصوفیه در قرن ششم میلادی دوباره بازسازی و افتتاح شد.

در قرن پانزدهم میلادی، پس از چندین سال جنگ میان مسلمانان و امپراتوری بیزانس، مسلمانان به فرماندهی سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی پیروز شدند و توانستند قسطنطنیه را فتح کنند.

صدمات بسیار شد. از جمله قطعات بزرگی از موزاییک‌های گچ‌پوش، نیم‌گنبدها و سرستون‌ها فرو ریخت. به همین علت، مسجد مدتی طولانی بسته ماند.

نکته جالب توجه اینکه در طول دوران حاکمیت عثمانی‌ها، همه تعمیرات و نمادها منطبق با فرهنگ اسلامی گردید، و اساساً هویت مسیحی این بنای تاریخی پس از فتح عثمانی‌ها، به هویت اسلامی تغییر یافت.

دوره سوم: پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه

در سال ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش، تعمیرات ضروری در سرسراه‌های فوقانی، گنبد اصلی و یکی از پایه‌ها به عمل آمد. در این میان، با پیشنهاد آتاتورک در ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش مسجد «ایاصوفیه» به موزه تبدیل شد و در اول فوریه ۱۹۳۵م به طور رسمی افتتاح گردید. کمی بعد، فرش‌های مسجد را جمع کردند و لوحه‌های مدور نام خدا و حضرت رسول ﷺ و خلفای راشدین و امام حسن و امام حسین را پایین آوردند تا حالت روحانی این معبد کهن، به حال و هوای موزه تبدیل شود. ولی هنگامی که می‌خواستند لوحه‌ها را برای استفاده در سایر مساجد استانبول از آنجا بیرون ببرند، به علت بزرگی بیش از حد، از هیچ‌یک از درهای مسجد «ایاصوفیه» ممکن نشد. به ناچار آنها را روی هم چیده و در گوشه‌ای انبار کردند. مدتی بعد، در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش بار دیگر این لوحه‌ها از دیوارهای ایاصوفیه آویخته شد (شکل ۲).

یکی از علل تبدیل این اثر فاخر تاریخی به موزه و تغییر کاربری مسجد آن و نیز محو آثار و نمادهای اسلامی از آن، وجود حکومت سکولار آتاتورک بوده است. این حکومت، همه همت و تلاش خود را مصروف محو آثار اسلامی در جامعه و بناهای تاریخی و اسلامی نمود. همان‌گونه که در دوران حاکمیت حکومت مسیحی، نمادهای این آیین و در زمان عثمانیان، نمادهای اسلامی زینت‌بخش این بنای تاریخی بود، در عصر آتاتورک همه نمادهای مذهبی از آن برچیده، و به بنایی سکولار تبدیل شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نشانه‌ها و نمادها در زندگی بشر، محصور در کالایی خاص نیست، بلکه نماد ممکن است مفهوم رنگ، مراسم، زمان، مکان، عدد، شعار،

www.ipf.tuwien.ac.at/produktinfo/orient/html_hjk/orient_e.html.
 Koçak, A., & Köksal, T., 2010, "An example for determining the cause of damage in historical buildings: Little hagia sophia (Church of St. Sergius and Bacchus)–Istanbul, Turkey", *Engineering Failure Analysis*, N. 17(4), p. 926-937.
 Mark, R., Çakmak, A. S., Hill, K., & Davidson, R., 1970, *Structural analysis of Hagia Sophia: a historical perspective*, WIT Transactions on The Built Environment.
 Matthews K., 1999, *Great Buildings Online, Hagia Sophia*, www.greatbuildings.com/buildings/Hagia_Sophia.html.
 Nelson, R. S., 2004, *Hagia Sophia, 1850-1950: holy wisdom modern monument*, University of Chicago Press.
 Pentcheva, B. V., 2011, *Hagia Sophia and multisensory aesthetics*, Gesta, 50.
 Weitze, C. A., Rindel, J. H., Christensen, C. L., & Gade, A., 2002, *The acoustical history of Hagia Sophia revived through computer simulation*, In Frum Acusticum.

بنابراین، قسطنطنیه مرکز خلافت عثمانیان شد و اسلامبول نام گرفت و کلیسای «هاجیا صوفیا» به مسجد «یا صوفیه» تبدیل شد. با برپایی جمهوری ترکیه به رهبری مصطفی کمال آتاتورک، اسلامبول به «استانبول» تغییر نام داد و مسجد «یا صوفیه» در دوره جدید به موزه «یا صوفیه» تبدیل شد. از این رو، در هر دو دوره حاکمیت مسیحیت و مسلمانان، این مسجد با معماری بی نظیر خود، نماد هویتی آنان گردید و در هر دوره، حاکی از آثار تمدنی و معماری آن عصر بود. جالب اینکه در حاکمیت هر دو دین اسلام و مسیحیت، این بنای فاخر تمدنی، تجلی نمادهای دینی (اسلامی و یا مسیحی) و بیانگر هویت فرهنگ و آیین حاکم بر عصر خویش و مروج دین و ایدئولوژی حاکم بود.

منابع.....

ارغون، محمد، ۱۳۷۶، «استحاله قداست مسجد»، ترجمه فروزان سجودی، هنر، ش ۳۳، ص ۳۶۴-۳۷۳.
 باتومور، تی. بی، ۱۳۷۰، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسین منصور و سیدحسین حسینی کلجاهی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
 رجبزاده، احمد، ۱۳۷۶، «تحلیلی ساختی از چرخه‌های توسعه و انقطاع تمدن اسلامی»، *نامه پژوهش* (ویژه فرهنگ و تمدن اسلامی)، سال اول، ش ۴، ص ۳-۵۳.
 فتحی، احسان و قاسم رضازاده طامه، ۱۳۷۶، «در عصر حاضر»، هنر، ش ۳۳، ص ۳۹۱-۳۷۴.
 فرای، ریچارد، ۱۳۶۵، *بخارا دستاورد قرون وسطی*، ترجمه محمد محمودی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
 فولادی، محمد، ۱۳۹۴، «نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۴، ص ۱۲۳-۱۵۲.
 یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۰، *به سوی شناخت انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه حسن اکبریان طبری، چ چهارم، تهران، دایره.

Çakmak, A. Ş., Taylor, R. M., & Durukal, E., 2009, "The structural Configuration of the first dome of Justinian's Hagia Sophia (AD 537–558): An investigation based on structural and literary analysis", *Soil Dynamics and Earthquake Engineering*, N. 29(4), p. 693-698.

الملخص

كياسة الشيعة الحقيقيين

واعتدالهم ونجابتهم وصبرهم في رحاب كلام أمير المؤمنين على عليه السلام

آية الله العلامة محمد تقي مصباح

الملخص

تتضمن هذه المقالة شرحاً لكلام أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام بخصوص صفات الشيعة التي من جملتها ما يلي: الكياسة حين مداراة الناس، الاعتدال حين الحاجة، النجابة حين الفقر، الصبر حين المصائب، ومن خصال الشيعة الحقيقيين أنهم يدركون الأمور ويعرفون البشر بفراصة وفطنة، ولا يتسرعون في أفعالهم.

الجدير بالذكر هنا أن من أهم وصايا تعاليمنا الإسلامية تتمثل في ضرورة الحفاظ على نجابة الشخصية واحترامها، فهذه الخصوصية التي تضمن الحفاظ على شأن الشخصية الإنسانية ذات قيمة رفيعة؛ كما أوصتنا هذه التعاليم السمحاء بضرورة الحفاظ على الإيمان والالتزام به، والسير على نهج الصراط المستقيم وعدم الانحراف عنه في جميع الأحيان.

ومن جملة الوصايا الإسلامية الأخرى: اجتناب الجزع والقنوط، عدم التذمر والتملل مقابل المشاكل والأمراض والخسائر المالية، عدم الامتعاض حين مواجهة ضرر في التجارة والعمل.

كلمات مفتاحية: المداراة، الاعتدال، الصبر مقابل المشاكل.

دور المسيح عيسى عليه السلام في الدولة المهدوية

hosn.azizi@gmail.com

كلمة حسين عزيزي / أستاذ مساعد في فرع التاريخ بجامعة أصفهان

مجيد يعقوب زاده / حائز على شهادة ماجستير من فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة أصفهان

الوصول: ٦ شوال ١٤٣٨ - القبول: ٢٦ ربيع الثاني ١٤٣٩

الملخص

تتضمن هذه المقالة دراسةً حول الدور التاريخي للنبي عيسى عليه السلام في عصر ظهور الإمام المهدي الموعود (عج) تحت مظلة حكومته المباركة، وقد اعتمد الباحثان فيها على طريقة جمع المعلومات والمعطيات المكتبية وقاما بتوضيحها وفق أسلوب بحثٍ وصفي تحليلي.

بعض الأحاديث التي تطرقت للإمام المهدي المنتظر (عج) أكدت على أن النبي عيسى عليه السلام سيكون أحد أنصاره، حيث سينزل من السماء ويؤدى

الصلاة معه، وهذه الصلاة بطبيعة الحال تثبت بأن هذا النبي الكريم سيكون خادماً ووزيراً في الدولة المهديّة، إذ إن طبيعة قيام صاحب الأمر دينيةً وهدفها إقامة دين الله سبحانه وتعالى.

وقد أكدت الروايات أيضاً على أن الإمام المهدي المنتظر (عج) هو القائد العادل في الثورة الدينية العالمية المرتقبة، وسوف يعينه في ذلك النبي عيسى (ع) بنشر ثقافة العدل الإسلامية بجميع أنحاء العالم وسوف يزيح العقبات الموجودة في هذا المضمار، لذا فإن ظهور هذا النبي الكريم يعتبر واحداً من العوامل المؤثرة في نجاح ثورة المهدي (عج) العالمية، وإضافةً إلى أنه سيكون قائداً في الدولة المهديّة ويكافح الطغيان وشعار الصليب والدجال ويأجوج ومأجوج، فهو سيتصدى أيضاً لمنصب قاضي القضاة ووزارة المالية؛ وكل هذه الأمور تدلّ بوضوح على صعوبة وكثرة أحداث الحرب الشرسة التي سيخوضها الإمام المهدي المنتظر (عج) ضد أمثال يأجوج ومأجوج، وكذلك الصراع الناعم في مقابل طغيان الدجال ومكره.

كلمات مفتاحية: المهدي، الدولة المهديّة، المسيح، الدجال، يأجوج ومأجوج.

دراسة مقارنة حول تأثير الدعاء على نزعات الإنسان المتعالية من منظار الشيعة والكاثوليك

مهاجر مهدي راد / حائز على شهادة ماجستير في فرع الأدب من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

ali1945reza@gmail.com

الوصول: ٢٨ ربيع الأول ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ رمضان ١٤٣٨

الملخص

الدعاء يحتل مرتبة خاصة في المذهبين الشيعي والكاثوليكي، ونظراً لأهميته وأثاره البناءة فيهما، ونظراً لكون النزعات لها دور هام في نيل الكمال من ناحية وأهمية الدراسة المقارنة بين هذين المذهبين من ناحية أخرى؛ فقد بادر الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل تأثير الدعاء على النزعات التي تعتبر من الجوانب الوجودية للبشر، وذلك من وجهة نظر الشيعة والكاثوليك، حيث تطرق إلى بيان أوجه التشابه والاختلاف بين متبنياتهم الفكرية وفق أسلوب بحثٍ وصفي تحليلي.

الدعاء لدى الشيعة يعني مناجاة الله تعالى والميل إليه، لأن الكمال النهائي يتحقق في التقرب إليه تبارك شأنه. وأمّا الدعاء لدى الكاثوليك فهو يدل على ارتقاء الذهن نحو الله تعالى وطلب الخير، ومعنى الكمال عندهم هو التشبه بالمسيح عيسى عليه السلام.

الدعاء من خلال تأثيره على نزعات الإنسان المتعالية، يمهد الأرضية المناسبة لنيل الكمال وتحقيقه بالفعل، ويفسح الأفق للعبد كي يبحث عن الحقيقة ويسير نحو الله تعالى؛ وهذه الأمور مشتركة بين المذهبين المذكورين؛ بينما يؤكد المذهب الكاثوليكي على محورية معرفة روح القدس وكون المحبة والرجاء أمرين ينالهما الإنسان عن طريق العطاء، كما يتم التأكيد في الدعاء الكاثوليكي على الرجاء وكون المسيح عيسى (ع) ابناً لله تعالى. وأمّا المذهب الشيعي فهو يؤكد على ضرورة التمرکز على المعرفة عن طريق المضمون باعتبارها خلفية للنزعات، ويعتبر المحبة والرجاء أمرين مكتسبين، إلى جانب التأكيد على عبودية الإنسان لله تعالى والتوازن بين الخوف والرجاء في الدعاء؛ فهذه المسائل تعدّ من جملة أوجه الاختلاف في تأثير الدعاء على النزعات من وجهة نظر المذهبين المذكورين.

كلمات مفتاحية: الدعاء، الكمال، النزعة، الشيعة، الكاثوليك.

دراسة مقارنة حول أصول عالمية الدين في المسيحية الكاثوليكية والتشيع

محمد باقر ولي أبرقوئي / طالب ماجستير في فرع علم الدين بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث valiabarghoei@gmail.com

محمد حسين طاهري أكردي / أستاذ مساعد في فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث Taheri-akerdi@iki.ac.ir

الوصول: ٢٣ جمادى الأولى ١٤٣٨ - القبول: ١١ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

عالمية الدين تعنى مدى القابليات التي يمتلكها أحد الأديان على صعيد الحكومة العالمية، وهذا الموضوع يعتبر واحداً من المواضيع الأكثر إثارة للجدل بين العلماء المسلمين والكاثوليك، ولكن لحد الآن لم تتم دراسته بشكلٍ مقارنٍ بين الإسلام والمسيحية؛ ومن هذا المنطلق سأل الباحثان الضوء في هذه المقالة على أوجه التشابه والاختلاف بين أصول عالمية الدين لدى كلٍّ من الشيعة والكاثوليك وفق أسلوب بحثٍ وصفى تحليلي.

أصول عالمية الدين في المسيحية الكاثوليكية تشابه أصول عالمية التشيع وبقائه كما هو مطروح في الأدلة التقليدية، ففي كلا المذهبين توجد تعابير دالة على عالمية الكتاب المقدس، لكن رغم أن التعابير التي ذكرت في المسيحية حول النبي عيسى عليه السلام تدل على العالمية، إلا أنها متناقضة؛ بينما جميع أصول العالمية في التشيع متناسقة ومنسجمة مع بعضها. أصول عالمية الدين لدى الشيعة تتصف بأنها عقلية وتتقوم على القرآن والحديث، ولكنها في المسيحية ليست متجانسة مع بعضها بالكامل، وأحياناً يحدث فيها تعارض؛ كما تجدر الإشارة هنا إلى وجود بعض الأصول المختصة بالفكر الشيعي بحيث لا نجد لها أثراً في المسيحية.

كلمات مفتاحية: دراسة مقارنة، الأصول، العالمية، المسيحية الكاثوليكية، التشيع.

"تابوت العهد" من منظار القرآن والتوراة

السيد عبد الهادي حسيني / طالب ماجستير في فرع علم الدين بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

seyyedhadihoseini@yahoo.com

الوصول: ٤ رمضان ١٤٣٨ - القبول: ٢٩ صفر ١٤٣٩

الملخص

الثقافة اليهودية نشأت في مواكبة بعض الرموز الخاصة التي صاغت تاريخ اليهود، ومن جملة هذه الرموز "تابوت العهد" الذي يحظى بأهمية بالغة لدى اليهود وذلك لأن النسخة الأصلية للتوراة التي تتضمن الأوامر الإلهية العشرة موجودة فيه، حيث كانت سبباً في تحقيق الأمن والطمأنينة لبني إسرائيل خلال حروبهم التي خاضوها.

هذا التابوت يعتبر علامة على حكومة طالوت من قبل الله عز وجل، كما ساهم في إزالة الخلاف بين اليهود حين حروبهم وصراعاتهم، وقد كان موجوداً بين أيديهم قبل تدمير المعبد في عام ٥٨٦ق.م. من قبل بخت نصر (نبوخذ نصر)، ولكنه فقد بعد ذلك ولم يبق له أثر حتى عصرنا الراهن.

تم تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ وصفى تحليلي في إطار دراسة مقارنة، حيث تطرق الباحث فيها إلى تحليل كيفية نشأة هذا الرمز الديني

ووضَّح مدى أهميته ومكانته لدى بني إسرائيل، وفي هذا المضمَر اعتمد على النصوص الأساسية في الديانتين الإسلامية واليهودية، أى القرآن الكريم والتوراة.

كلمات مفتاحية: تابوت العهد، بنو إسرائيل، النبي موسى ﷺ، هارون ﷺ، الرمز، القرآن الكريم، التوراة.

بيان معالم النظام الأنثروبولوجي المسيحي على ضوء رسالة الروميين

السيد محمد حسن صالح / طالب دكتوراه فى الأديان والعرفان مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحوث

m.hasansaleh2010@gmail.com

الوصول: ٣ شوال ١٤٣٨ - القبول: ٩ ربيع الأول ١٤٣٩

الملخص

بعد النبي عيسى ﷺ فإن بولس يعتبر أحد أكثر الأشخاص تأثيراً على صعيد التنسيق بين تعاليم المسيحية وتكميلها بحيث يمكن اعتبار اللاهوت المسيحي بأنه "لاهوت بولسى"، والتراث المدون الوحيد الذى بقى منه يتمثل فى رسالته الشهيرة، فهى ذات طابع أنثروبولوجى خاص تم على أساسه بيان ماهية الفطرة الإنسانية.

بعد أن راجع الباحث الرسالة المشار إليها، وبالأخص رسالته إلى أهل رومية، تطرَّق إلى استكشاف العوامل الأساسية الكامنة فيها حول الأنثروبولوجيا لهذا القديس، والنتائج التى توصل إليها دلت على أنه يعتقد بكون الحياة البشرية تطوى ثلاث مراحل، هى ابتدائية وما قبل الصليب وما بعد الصليب. الإنسان الابتدائى برأيه واجه الموت ورغب فى ارتكاب المعاصى بعد أحداث جنَّة عدن والخطيئة التى ارتكبها كلُّ من آدم وحواء، ولكن بعد أن توفى النبي عيسى ﷺ بصفته قريباً حينما صلب، استعادت البشرية عدالتها وقدسيتها، ومن ثمَّ وجدت السبيل الذى يقودها إلى طهارتها الأولى عن طريق الإيمان بالنبي عيسى ﷺ.

كلمات مفتاحية: بولس، الأنثروبولوجيا، الخطيئة الذاتية، رسالة الروميين، العدل.

القراءة الإنسانية للاهوت المسيحي برؤية شلاير ماخر

seyedAli5@gmail.com

السيد على حسيني / أستاذ مشارك فى مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحوث

الوصول: ١ جمادى الأول ١٤٣٨ - القبول: ٤ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

محور البحث فى هذه المقالة هو بيان وتحليل دور الإنسانية "محورية الإنسان" فى أفكار فريدريش شلاير ماخر، والهدف من تدوينها هو بيان مركزية النزعة الإنسانية فى منظومته الفكرية، وهذه النزعة تعتبر نقطة الانطلاق للاهوت الحديث ولها دور هام فى فكره اللاهوتى.

تمَّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث وصفى تحليلى، حيث قام الباحث فيها بدراسة مختلف الظروف الأسرية وبيئة العمل والواقع الثقافى للمجتمع الذى ترعرع فيه هذا المفكر الألماني ووضَّح مدى تأثير هذه الأمور على نهجه الفكرى؛ وأما النتائج التى توصل إليها فهى تتم عن تأثر

شلاير ماخر بالنزعة الإنسانية لدرجة أنه تبني على أساسها جميع أفكاره اللاهوتية التي حاول من خلالها تجاوز المشاكل وسائر المسائل التي أوجدتها الإنجازات العلمية الحديثة للاهوت المسيحي.

كلمات مفتاحية: النزعة الإنسانية، شلاير ماخر، التأثير، الأفكار اللاهوتية، اللاهوت المسيحي.

المسيرة الحضارية والمعمارية لمسجد "أيا صوفيا"

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادي / أستاذ مشارك في فرع علم الاجتماع بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

hosseini.feteme388@gmail.com

فاطمة السادات حسيني / طالبة دكتوراه في التاريخ بجامعة آزاد الإسلامية فرع قم

الوصول: ٢٤ رمضان ١٤٢٨ - القبول: ٢٦ ربيع الأول ١٤٣٩

الملخص

الرموز والعلائم الموجودة في الفنون المعمارية يتجلى في رحابها الشعور بالتبعية والارتباط بثقافة ومجتمع بالتحديد، كما أن هوية كل أمة تتبلور فيها؛ ناهيك عن أن الفن المعماري في كل مجتمع يعدّ علامة على معتقدات أهله وقيمهم الدينية. فن العمارة الموجود في مسجد "أيا صوفيا" الكائن في ساحة السلطان أحمد بمدينة أسطنبول التركية، يعتبر واحداً من أرقى الإنجازات التاريخية البيزنطية، وقد تمّ تشييده أيام كانت المسيحية ديناً رسمياً في جميع أرجاء الإمبراطورية الرومانية بأمرٍ من قسطنطين الأول، ففي هذا العهد شيّدت الكنائس المسيحية على ضوء نظام وتوجّه متقوّمين على بنية الحياة اليونانية الرومانية. مسجد أيا صوفيا كان كنيسةً نقشت في جدرانها رموز مسيحية جميلة تضمّنت صوراً للنبي عيسى عليه السلام وأمه مريم عليها السلام وصوراً لعددٍ من القديسين المحيطين به، ولكن بعد سيطرة العثمانيين على مقاليد الحكم في تلك الديار، تحوّرت كلّ النقوش إلى رموز إسلامية طوال ما يقارب ٤٨١ عاماً، حيث استبدل المسلمون الرموز المسيحية برموز إسلامية.

ومن منطلق الخلفية التاريخية العريقة لمسجد أيا صوفيا وأهميته ثقافياً واقتصادياً في العالمين الإسلامي والمسيحي، تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ وصفي تحليلي، حيث تطرّق الباحثان فيها إلى دراسة وتحليل مسيرة التحوّل الحضارية والمعمارية في هذا الأثر المعماري ضمن ثلاث مراحل، هي ما قبل فتح أسطنبول وما بعد فتحها وبعد تأسيس جمهورية تركيا. وتجدد الإشارة هنا إلى أنّ هذا المبنى التاريخي تضمّن رموزاً دينية خاصة في كلّ عصرٍ تتناسب مع نوع نظام الحكم والدين السائد، وهذه الحالة تنمّ بوضوح عن تآثر الرموز الدينية بالدين الحاكم، وتأثير الدين على ثقافة المجتمع.

كلمات مفتاحية: الإسلام، المسيحية، أيا صوفيا، الآثار الحضارية.

ABSTRACTS

Acuity, Moderation, Dignity and Patience of Real Shiites in the Words of Amir-Mu'minan Ali (pbuh)

Ayatollah Allameh Mohammad Taqi Misbah

Abstract

This paper is a description of the words of Amir al-Mu'minan Ali (pbuh) concerning the characteristics of the Shiites. Some Shiite's attributes are that they have great patience with people, they observe moderation when they are wealthy, they are honorable when they are destitute, and they are tolerant in hardships. The real Shiites understand the issues and know people with keen understanding and sharp-sightedness, but do not hasten to act. Preserving honor and dignity is one of the most important recommendations of Islam and a great value. Retention of and adherence to faith is the right path, and non-deviation is in any case the recommendation of Islam. One of the other recommendations of Islam to the believers is avoiding impatience, complaining and bewailing at the time of difficulties, diseases and financial losses.

Key words: tolerance, moderation, moderateness, tolerance to problems.

The Role of Christ in the Mahdavi Government

✉ **Hossein Azizi** / Assistant Professor of History University of Isfahan

hosn.azizi@gmail.com

Mohammad Ya'ghubzadeh / MA in Teaching Islamic Studies, University of Isfahan

Received: 2017/07/02 - **Accepted:** 2018/01/15

Abstract

This paper examines the historic role of Jesus Christ, son of Mary, in the era of the appearance of Imam Mahdi and in his government. The research is conducted using a library-based data collection method and a descriptive -analytical research method is. In the hadiths on Mahdiism, Jesus is mentioned as one of the followers of Imam Mahdi. In the Age of Appearance, he comes from heaven and prays with Imam Mahdi. This prayer proves that even the Prophet of God is the servant and the minister of the government of Mahdi, and the nature of his uprising is based on religion and is meant to retain the religion of God. In Islamic narrations, Imam Mahdi is the just

leader of the religious global Revolution. Christ will try alongside him in the process of globalizing the culture of Islamic justice and will remove the obstacles. Therefore, one of the most influential factors in the advancement of this global revolution is the appearance of Christ alongside Imam Mahdi. He will be the cruelty-fighting commander of the Mahdavi government and will denounce the cross, the Antichrist, and Gog and Magog. All this shows how hard and adventurous is the battle of the promised Mahdi with the likes of Gog and Magog and his soft war against the tricks and deceits of the Antichrist.

Key words: Mahdi, Mahdavi State, Messiah, antichrist, Gog and Magog.

A Comparative Study of the Effect of Prayer on the Transcendental Tendencies of Man from the Perspective of Shiism and Catholicism

Mohajer Mahdavarad / MA in Religions, IKI

ali1945reza@gmail.com

Received: 2016/12/29 - **Accepted:** 2017/06/21

Abstract

Prayer has a special status in the Shiite and Catholic religions. The importance of prayer in these two religions and its constructive effects, and the important role of tendencies in achieving perfection on the one hand, and the importance of comparative discussion between these two religions, on the other hand, led the author to examine the effect of prayer on tendencies, one of the existential aspects of man, from the perspective of Shi'ism and Catholicism and express their similarities and differences. The research method is descriptive -analytical. The prayer of the Shiites is to call God and desire for him. The ultimate perfection of a Shiite is nearness to God. The Catholic prayer is the ascension of the mind to God and the pursuit of goodness, and the Catholic perfection is similarity to Christ. Actualizing perfection, truthfulness, and seeking God are some of the common points of these two religions. On the other hand, some of the differences in the influence of prayer on tendencies from the point of view of Shia and Catholicism include focus on receiving spiritual knowledge from the Holy Spirit, granting of love and hope, emphasis on being the son of God, and hope in Catholic prayer, and also focus on giving knowledge through content as the context of tendency, acquisition of love and hope, emphasis on human's servitude to God, and the balance between fear and hope in Shiite's prayer.

Key words: prayer, perfection, tendency, Shiite, Catholic.

A Comparative Study of the Principles of "Universality of Religion" in Shiism and Catholic Christianity

✉ Mohammad Baqer Wali Abarghuyee / MA Student of Religious Studies, IKI

valiabarghoei@gmail.com

Mohammad Hosein Taheri Akordi/ Assistant Professor of Religions, IKI

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

Received: 2017/02/21 - **Accepted:** 2017/08/06

Abstract

"Universality of Religion" means the capacities of a religion for a global government. This topic is one of the most controversial issues among Muslim and Catholic scholars, but has not yet been studied comparatively between Christianity and Islam. Using a descriptive - analytical method, this research deals with the similarities and differences between Shi'ism and Catholicism in the principles of universality of religion. In terms of the traditional evidence of universality and immortality, the foundations of the universality of religion are the same in Catholic Christianity and Shiism. In both, there are mentions of the universality of the holy book; however, in Christianity, there are contradictory remarks attributed to Jesus Christ, whereas in Shi'ism, all the foundations of universality are quite consistent. In Shi'ism, the foundations of universality are rational and based on Qur'anic verses and traditions, but in Christianity, the foundations of the universality of religion are not entirely consistent, but sometimes in contradiction. It is worth mentioning that some foundations are special to Shiism, and Christianity is deprived of these foundations.

Key words: comparative study, fundamentals, universality, Catholic Christianity, Shiism.

The Ark of the Covenant from the Perspective of the Quran and the Torah

Sayed Abdolhadi Hosseini / MA in Religious Studies, IKI

seyyedhadihoseini@yahoo.com

Received: 2017/06/01 - **Accepted:** 2017/11/20

Abstract

The Jewish culture is shaped by some symbols. Among these symbols, which have in fact created the history of Judaism, "the ark of the covenant" has a special significance, because the original version of the Torah, the Ten Commandments, has been in this ark and provided security and peace of mind for the Israelites in the wars. This ark was a symbol given to the kingdom of Talout

by the Lord and caused the elimination of differences between the people in conflicts and wars. Before the destruction of the temple by Nebuchadnezzar in 586 BC, the arch of the covenant was with the Israelites, but has since disappeared, and so far there has been no trace of it. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this paper studies the formation of this religious symbol and its significance and status with the Israelites. In this regard, it has used the original texts of Islam and Judaism, i.e. the Qur'an and the Torah.

Key words: Arch of the covenant, the Israelites, Moses, Aaron, symbol, Qur'an, Torah.

Explaining the Christian Anthropological System (with an Emphasis on the Romans Treatise)

Seyyed Mohammad Hassan Saleh / PhD Student of Religions and Mysticism, IKI m.hasansaleh2010@gmail.com
Received: 2017/06/29 - **Accepted:** 2017/12/10

Abstract

After Jesus Christ, Paul is the most influential figure in the coordination and completion of Christianity, insomuch that Christian theology can be called "Pauline Theology." Paul's letters, which are considered his only written legacy, contain a special anthropology, according to which the question of the nature of man has been answered. In this paper, the main components of his anthropology are extracted by a direct reference to Paul's letters and, in particular, the "Romans" treatise. According to the findings of this study, human life is divided into three primitives, pre-crucifixion, and post-crucifixion. Due to the events in Eden's garden and the sin of Adam and Eve, the primitive man suffered death and inclination to sin; but with the redemptive death of the Jesus and his crucifixion, humans regained their justice and sacredness, and could return to their original purity through their belief in Christ.

Key words: Paul, anthropology, intrinsic Sin, Romans treaties, justice.

Schleiermacher and the Humanistic Reading of Christian Theology

Seyyed Ali Hasani / Associate Professor of IKI
Received: 2017/01/30 - **Accepted:** 2017/07/30

seyyedAli5@Gmail.com

Abstract

The present paper deals with an analysis and explanation of the role of humanism in Frederick

Schleiermacher's thoughts and ideas. The aim of the research is to show the effect of humanism in the mindset of a figure that is considered the pioneer of modern theology and plays an important role in theological ideas. Using a descriptive-analytical method, this paper explores the family conditions, the scientific and cultural environment of the Schleiermacher's community and his ideas and thoughts. It concludes that he was strongly influenced by humanism, and his theological ideas, which were meant to overcome the problems caused by the new scientific achievements for Christian theology, were entirely based on the principles of humanism.

Key words: Humanism, Schleiermacher, effect, theological thoughts, Christian theology.

The Civilization and Architecture of the Ayasofya Mosque

✉ **Mohammad Fuladi** / Associate Professor of Sociology, IKI

fooladi@iki.ac.ir

Fatemeh Hosseini / PhD Student of History, Islamic Azad University of Qom

hosseini.feteme388@gmail.com

Received: 2017/06/21 - **Accepted:** 2017/12/17

Abstract

Architectural symbols and signs are manifestations of a sense of belonging to a specific culture and society, and represent the identity of each nation. Moreover, the style of architecture in each society represents and manifests the religious beliefs and values of its people. The architecture of the Ayasofya building in Istanbul's Sultan Ahmed Square is one of the great achievements of Byzantine history. The mosque was built when Christianity was accepted by the Constantinople I as the official religion throughout the Roman Empire. In this era, the Christian churches, in terms of organization and philosophy, were highly influenced by the structure of Greek-Roman life. When the building was a church, its walls showed beautiful symbols of Christianity, including the images of Jesus and Mary and some saints around him, but after the Ottomans entered the country, symbols of Christianity were replaced by Islamic symbols for 481 years by Muslims. Considering the ancient history and the cultural and economic importance of this monument in the world of Islam and Christianity, this paper uses an analytical-descriptive method to study the civilization and architecture of this building in three stages before the conquest of Istanbul, after its conquest, and after the formation of the government of the Republic of Turkey. According to the type of government and ruling religion in every era, this monument has had the religious symbol of its time. This indicates the influence of the dominant religion on religious symbols and the culture of society.

Key words: Islam, Christianity, Ayasofya, civilizational monuments.