

کتاب ایوب، هجدهمین کتاب از عهد قدیم است که در کنار کتاب‌هایی همچون مزامیر، امثال، جامعه و... جزو ادبیات حکمت قرار می‌گیرد (Peake, 1952, p. 343). هر چند تاریخ تألیف آن به درستی معلوم نیست، اما آراء بسیار متفاوتی وجود دارد که قدمت آن را به قرن ۲-۷ ق. م. تخمین می‌زنند. آن را یکی از شاهکارهای ادبی جهان دانسته‌اند که از دریچه ابتهالات ایوب به یکی از مهم‌ترین چالش‌های فکری یعنی مسئله رنج آدمی و معنای زندگی می‌پردازد. ویکتور هوگو درباره آن می‌گوید: «فردا، اگر قرار باشد کل آثار ادبی نابود شود و من اجازه داشته باشم فقط یکی را بردارم و نجات دهم، آن کتاب ایوب خواهد بود» (Homrighausen, 2006, p. 98) و تئیسون آن را بزرگ‌ترین اثر ادبی دوران باستان و مدرن معرفی می‌کند (Ibid).

اثری چنین، باید بار اندیشگانی سنگینی بر دوش داشته باشد که صاحبان اندیشه را چنین به وجد آورده، خاضع کند. در واقع، تأثیر و نفوذ این کتاب بر دو الهیات یهود و به‌ویژه مسیحیت چشمگیر بوده است. آنچه قرائت آن را جذاب می‌کند، بازیابی سنت‌های فکری - کلامی موجود در ادیان وحیانی یا ابراهیمی در سیر تاریخی آنهاست. در این بازخوانی، به راحتی می‌توان نمونه‌هایی از مناقشات کلامی جریان‌های مختلف فکری در دنیای اسلام همچون معتزله، اشاعره و شیعه را یافت و دریافت که دغدغه‌های ادیان ابراهیمی تا چه حد می‌تواند قابل مقایسه با یکدیگر باشد. روشن است که مطالعات تطبیقی، علاوه بر آنکه همواره لذت‌بخش و مفید هستند، پایه‌ای نیز برای بنای اضلاع جدید الهیاتی فراهم نموده‌اند که امروزه نیاز فوری مباحث دین‌شناسی برای گشودن افق‌های تازه است.

با این حال، این مقاله مدعی استخراج سنت‌های فکری - کلامی موجود در این کتاب است و هدف از تحلیل محتوای آن، صرفاً یک بازخوانی برای بازیابی برخی از اصول و آموزه‌های دیرپای ادیان ابراهیمی در آیین یهودیت می‌باشد. از آنجاکه به راحتی نویسنده این کتاب، به خوبی با میراث عقلی زمانه خود آشناست، می‌تواند آیین تمام‌نمایی از چند و چون شکل‌گیری، تأثیر و تأثراتی باشد که دستخوش آموزه‌ها می‌شود. لازم به یادآوری است، طرح نمونه‌های مشابه در مبانی دینی یا آموزه‌های مسیحیت و اسلام، در هریک از موارد یادشده، چیزی جز بیرون کشیدن چالش‌های فکری در افق‌های زمانی متفاوت و نشان جستن از آن افکار نیست. روشن است که بسط این مقایسه تطبیقی، بسی وسیع‌تر از یک مقاله خواهد بود، به‌ویژه آنجا که به مناقشات کلامی مسلمانان می‌پردازد.

لازم به یادآوری است، ایوب کتاب مقدس با «ایوب» آمده در سنت اسلامی تفاوت‌های زیادی دارند که در اینجا مدنظر نیست؛ زیرا این تحقیق قصد تطبیق ندارد، بلکه تنها تلاشی است برای قرائت و سپس فهم این کتاب، آنچنانکه متدولوژی تفسیر برمی‌تابد. همچنین، ایوب آمده در قرآن کریم بسیار

## بازخوانی سنت‌های فکری - کلامی در کتاب ایوب

مریم امینی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد استهبان

دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۸

aminimar@gmail.com

### چکیده

کتاب ایوب، از جمله کتب حکمت در عهد قدیم است. این کتاب، به‌عنوان یکی از شاهکارهای ادبی جهان، به برخی از مهم‌ترین چالش‌های فکری یعنی مسئله رنج و معنای زندگی می‌پردازد. به‌گونه‌ای که آن را اساساً کتابی در باب تئودسیسه یا عدل الهی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد، واجد مؤلفه‌ها و عناصری برای رویکردی الهیاتی باشد. در بازخوانی این کتاب، به راحتی می‌توان نمونه‌هایی از مناقشات کلامی جریان‌های مختلف فکری در دنیای اسلام همچون اشاعره، معتزله و شیعه را هم یافت. بحث رنج و آلام بشری به‌طور مستقل جایگاه مهمی در کلام اسلامی ندارد، بلکه در عمده گرایش‌ها، تحت‌الشعاع مبحث «تکلیف» قرار گرفته است. هدف از تحلیل محتوای این کتاب و استفاده از روش مطالعه نقد تاریخی و هرمنوتیک، صرفاً بازخوانی برای بازیابی برخی از مهم‌ترین آموزه‌های دیرپای ادیان وحیانی است. این امر با توجه به تغییرات انسان‌شناختی عصر حاضر و نیازهای حاصله از جابه‌جا شدن پارادایم‌های آن می‌تواند به بازسازی اضلاعی برای الهیات جدید یاری رساند.

کلیدواژه‌ها: تئودسیسه، عدل الهی، قدرت الهی، ملکوت الهی، پاداش و جزا، حکمت.

کم‌رنگ، مختصر و فاقد تصویری چالش‌آمیز می‌باشد. تنها در چهار سوره ذکر او می‌رود که به‌عنوان عبدی صابر و اواب مطرح می‌شود (نساء: ۱۶۳؛ انعام: ۸۴؛ انبیا: ۸۳؛ ص: ۴۱-۴۴). سخنی از ابتلائات و شرح مصائب وی و... نیست، اما او نیز اذعان به نقش شیطان در عذاب و تیرهایی دارد که او را هدف قرار داده است: «أَنْتَى مَسْبَبِ الشَّيْطَانِ بِنُصَبِ وَعَذَابٍ» (ص: ۴۱).

### خلاصه داستان ایوب براساس عهد عتیق

ایوب، پرهیزگاری اهل عوص (Uz)، برخوردار از تمام لوازمات سعادت دنیوی، به یکباره همه چیز را از دست می‌دهد. مسبب آن شیطان است که در بارگاه الهی و با اشاره به نقاط ضعف انسانی، از خداوند می‌خواهد ایوب را مبتلا ساخته و بیازماید. در ابتدا، ایوب تحمل می‌کند، اما بالاخره، لب به شکوه می‌گشاید و از خدا مرگ می‌خواهد. سه دوست به تسلائی او می‌آیند و در سه دوره بحث، همگی در تلاشی فکری برای پاسخی بسنده به مسئله رنج شرکت می‌کنند. رویکرد دوستان به رنج در مجموع، همان پاسخ‌های موجود در الهیات زمانه است. اما ایوب، با توجه به تجربه شخصی خود از زندگی و ابعاد آن، چالش‌های زیادی وارد می‌کند و پرسش‌های دیگری درمی‌افکند. حتی پاسخ الیهو (Elihu)، جوانی که بی‌مقدمه وارد بحث می‌شود، او را قانع نمی‌کند. تا آنکه خود خداوند وارد معرکه می‌شود و از میان گردباد، با ایوب سخن می‌گوید. در مؤخره کتاب، قهرمان شکست‌خورده در پاسخ‌یابی، با تسلیم به مشیت الهی، آنچه را از دست داده بود، بازیافته و نجات می‌یابد.

**ساختار و درون‌مایه:** ساختار کتاب از سه بخش عمده تشکیل شده است: مقدمه، گفت‌وگوها و مؤخره. اما درون‌مایه کل کتاب را کتابی در باب تئودیه یا عدل الهی دانسته‌اند. نه‌تنها بیشترین حجم کتاب، بلکه مهم‌ترین مباحث در گفت‌وگوهای ایوب با سه دوستش مطرح می‌شود. طرح داستان با ظرافت تمام به‌گونه‌ای پیش می‌رود که در خلال گفت‌وگوهای ایوب و ضمن پرده‌برداری از یک حیات درونی، عادات فکری زمان نقد شده و نگرش‌های نوین مجال بحث می‌یابند. موضوع کانونی، مسئله رنج و عدم سعادت درستکاران و وجود شر در دنیایی هوسناک و بی‌ملاحظه است. اما این بحث اصلی، خود کانون طرح مباحث دیگری می‌شود که جوانب مختلف رابطه خدا با انسان و جهان را نیز دربر می‌گیرد. همین نکته آن را ممتاز می‌کند و شاید این ظرفیت‌های خاص تفسیری، ناشی از وجود دو ایوب باشد. در واقع، ما با دو ایوب کاملاً متفاوت از یکدیگر روبه‌رو هستیم: یکی ایوبی که در مقدمه کتاب طرح می‌شود و دیگری، ایوبی که در گفت‌وگوها ظاهر می‌شود: انسانی

رنجدیده از پوست و گوشت و خون که معترض امر الهی است و نمی‌تواند بی‌پرسش به وقایع جهان اطراف بنگرد (See: Illman, 2003, p. 370). این مباحث را در دیدگاه‌های ذیل بررسی می‌کنیم.

### آموزه‌ها و چالش‌ها

۱. **عدم رابطه علی - معلولی بین گناه و کیفر و جزا:** آموزه غالب در تمام گفت‌وگوهای دوستان ایوب، گناه و رابطه علی - معلولی بین اطاعت و نافرمانی خداوند از سوی انسان و کیفر و جزا از سوی خداوند است. بنا به آموزه‌های سنتی دین یهود، رابطه گناه و کیفر و جزای آن، امری است دنیوی (See: Peake, 1952, p. 21). از این‌رو، رابطه انسان و خدا امری معقول و منطقی بوده و براساس عدل الهی تنظیم می‌شود: «کسانی که گناه و بدی می‌کارند، همان را درو می‌کنند» (۴: ۸)، یا: «بلا و بدبختی هرگز بدون علت دامنگیر انسان نمی‌شود» (باب ۵ آیه ۶) و «این مصیبت مرا نتیجه گناه من می‌دانید» (۱۹: ۵؛ ر.ک: ۱۵: ۲۷-۳۰؛ ۱۸: ۷-۵). روشن است که راه نجات از رنج، توبه است. اما ایوب این تئوری ساده که رنج را به‌مثابه تنبیه، تلافی یا مکافات اعمال لحاظ می‌کند، نمی‌پذیرد: «دزدان و خدانشناسان، اگرچه به قدرتشان متکی هستند و نه به خدا، ولی در امنیت و آسایش‌اند» (۱۲: ۶). و همچنان بر بی‌گناهی خود اصرار می‌ورزد و آن را به هیچ‌وجه انسانی نمی‌بیند. بدتر از آن، این است که حتی اگر حقیقت داشته باشد که او گناهکار است، خطای او باید فقط به خودش آسیب برساند، نه فرزندانش.

آنچه در گفت‌وگوها به چشم می‌خورد، تقابل شدید تئوری‌ها و فرضیات برخاسته از مباحث صرفاً نظری یا فلسفی با واقعیت‌های ناشی از حیات دنیوی یا جهان واقعی است. دوستان ایوب، در واقع، به تئوری‌ها و نظریات غالب کلامی دل بسته‌اند. درحالی‌که ایوب می‌خواهد چشم آنها را بر «جهان زیسته» باز کند، جهان واقعی که فاصله زیادی با جهان متافیزیکی دارد (see: Illman, 2003, p. 374). تفسیری انسانی از رنج به‌مثابه «رنج»، که در انسان بودن انسان نهفته است و ناشی از ساختار حیات دنیوی، نه در دیندار بودن یا نبودن او، چالشی است جدی که بین او و فلسفه تاریخ یهود تا پیش از اسارت بابلی فاصله می‌اندازد (Davison, 1952, p. 345). این شکاف، بعدها در الهیات مسیحی به‌کلی برداشته می‌شود و رویکرد به رنج در تئولوژی مسیح، زنجیره علی - معلولی بین گناه و کیفر را پاره می‌کند و رابطه انسان و خدا را بر اساس عشق و محبت تعریف می‌کند. از این‌رو، رنج یا صلیب حاکی از فیض پوشیده الهی است، نه کیفر و مکافات اعمال (See: Kitto, 1958, p. 481). شبیه‌سازی ایوب، با عیسی مسیح و تناظر رنج آنها، همواره مدنظر مفسران و متکلمان مسیحی بوده است (Ford, 2007, p. 198).

در الهیات اسلامی نیز کیفیت رابطه علی بین عمل فردی با پاداش و جزای الهی همواره مدنظر بوده

است و جریان‌های معتزله و شیعه آن را پذیرفته‌اند. اما پاره کردن رابطه علی - معلولی بین عمل انسان و پاداش و جزای الهی، در تاریخ کلام اسلامی، عمدتاً در الهیات اشاعره به چشم می‌خورد: خداوند می‌تواند بندگان خود را حتی اگر گناهی مرتکب نشده باشند، کیفر دهد، یا بندگان را که عمل صالحی انجام نداده باشند، پاداش دهد. هیچ چیز خداوند را مقید نمی‌کند (عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵). این دیدگاه، با توجه به ردّ نظام اسباب و مسببات یا رابطه علی - معلولی در نظام جهان‌شناسی امر غریبی نیست؛ زیرا اشاعره به‌طور کلی هرگونه رابطه میان سبب مٌبائیر و مسبب را انکار کرده و در رابطه انسان و خدا و رابطه جهان و خدا، سبب حقیقی را خدا می‌دانند.

**۲. چالش عدالت و قدرت الهی:** ایوب با پافشاری بر بی‌گناهی خود و سخنان دال بر عدم وجود عدالت در جهان، این آموزه غالب بر الهیات یهود را که حاکی از غایت‌مندی افعال الهی است (See: Nelson-pallmeyer, 2001, p. 117)، با جسارت تمام به چالش می‌کشد: «وقتی بلایی دامنگیر بی‌گناهی شده، او را می‌کشد، خدا می‌خندد. خدا دنیا را به دست گناهکاران سپرده است. او چشمان قضات را کور کرده، تا عدالت را بجا نیاورند. اگر این کار خدا نیست، پس کار کیست؟» (۹: ۲۲-۲۴). در مقابل، بر قدرت مطلقه الهی تأکید می‌شود که راه را بر هرگونه فهمی انسانی از افعال الهی می‌بندد و به تصویری از خدا می‌رسد که نسبت به وجه بشری او بی‌اعتناست و تنها ناظر بر نمایش قدرت خویش است: «اگر بخواهم از زمین برخیزم مثل شیر بر من می‌پری و باز قدرت خود را علیه من به نمایش می‌گذاری» (۱۰: ۱۶). و یا: «وقتی که او عرصه را بر انسان تنگ نماید، راه گریزی نخواهد بود» (۱۲: ۱۴).

تقابل این دو سنت فکری در الهیات یهود، به‌خوبی با سنت‌های کلامی اشاعره و معتزله در تاریخ تفکر اسلامی قابل مقایسه است. تفکر کانونی حسن و قبح عقلی برای معتزله، که به اهل عدل معروف‌اند (و نیز شیعه)، بستری برای اثبات عدل الهی، عدالت هم در آفرینش و هم در گردش جهان فراهم می‌کند. به‌عکس، حسن و قبح الهی، که بر مدار امر الهی می‌گردد، مرکز ثقل را بر قدرت الهی می‌نهد که مدنظر اشاعره است (ر.ک: عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۸-۳۲۹ و ۳۳۴). از این دیدگاه، الهیات اشاعره و کتاب ایوب را می‌توان «غایت ستیز» (anti-teleological) دانست. به‌عبارت دیگر، چون فعل خداوند غایت‌مند نیست، او مقید بدان نیست که آنچه در حق مخلوقاتش انجام می‌دهد، بهترین افعال باشد (همان، ص ۳۳۴).

بازگذاشتن دست خداوند در تمام ارکان و لوازم حیات، نتیجه و رهاوردهای انسانی هم می‌تواند به دنبال داشته باشد. از آنجا که هیچ تضمینی برای رفتار ثابتی از خداوند نیست؛ (زیرا قادر علی‌الاطلاق

تنها براساس خواست و اراده خویش عمل می‌کند)، بنابراین باید از داوری نسبت به انسان‌ها، به‌ویژه افراد مبتلا و رنج‌دیده قویاً اجتناب ورزید (Kitto, 1958, p. 481)، داوری‌هایی که می‌تواند بر روابط انسانی تأثیر سوء بگذارد و منجر به چنین دیالوگی شود: «بدان که خداوند کمتر از آنچه که سزاوار بوده‌ای، تو را تنبیه کرده است (ایوب، ۱۱: ۶).

**۳. غیراخلاقی یا فرا اخلاقی بودن خداوند:** وجود نکات فوق به این تفسیر دامن می‌زند که اساساً گردش جهان، اخلاقی نیست (See: Nelson-pallmeyer, 2001, p. 117). همچنان‌که از منظر بشری، خدای ایوب، نمای ناپسندی از خود نشان می‌دهد و با اجازه دادن به شیطان و بازگذاشتن دست او برای هرگونه آسیب و آفتی به پرهیزگاری چون ایوب، گویی نسبت به رنج انسان بی‌تفاوت است. در این حالت، نمی‌توان به‌معنای اخلاقی کلمه، «خیر» را به او نسبت داد (See: Mackie, 1992, p. 216). مشکل اساسی در باب این خدا، آن است که به شدت دمدمی مزاج می‌نماید؛ زیرا اراده او تابع ملاحظات غایت‌مندانه نیست. هیچ تضمینی وجود ندارد که او براساس قانون ثابتی رفتار کند، بلکه به‌عنوان قادر مطلق کاملاً امکان دارد خلاف آن عمل کند (See: Kitto, 1958, p. 481).

از این‌رو، در باب‌های ۳۸ الی ۴۲ خداوند به روشنی ایوب را متقاعد می‌سازد که او در موقعیتی نیست که از خداوند بپرسد و اخلاق، عدالت و مشیت الهی را زیر سؤال ببرد. روشن است که اصل مناقشه بین اشاعره از یک‌سو، و معتزله و شیعه از سوی دیگر، در همین جاست که انسان در جایگاهی نیست که برای خداوند تعیین تکلیف کند و با مبانی عقلانی، که منشأ بشری دارد، اقتضای افعال الهی را تبیین کند؛ زیرا تعیین تکلیف برای خداوند، بی‌ادبی نسبت به مولاست (ر.ک: محمدی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۱).

خدای ایوب، شباهت زیادی به خدای اشاعره دارد. او نیز خدای خودکامه و بی‌منطقی است که هیچ مجوز عقلی و اخلاقی برای رفتارش نیست. همه کارهای او رواست و جای چون و چرا ندارد؛ چون هرچه می‌کند در ملک خود است و نه در ملک غیر. از این‌رو، افعال او ظلم و سلب حقی محسوب نمی‌شود. اساساً پرسش عدل یا ظلم در باب او بی‌معناست (ر.ک: عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴-۳۵).

افزون بر تداوم این سنت فکری در رویکرد اشاعره به مسئله حسن و قبح که افعال الهی را از دایره اخلاق بیرون می‌برد، متکلمان یهود، خود، به تلاش فکری زیادی دست یازیده‌اند تا ساحت مقدس را از هرگونه آلابشی مبرا نشان دهند. /بن‌میمون، در حل مسئله شر، از داستان ایوب قرائتی تمثیلی به دست داده، می‌گوید: شیطان همان «غیریت» متافیزیکی است که سبب از خودیبگانگی از کمال مطلق الهی گشته است (Quinn &..., 1997, p. 49). البته حل مسئله شر در سنت‌های فکری ادیان ابراهیمی، از حوصله این مقال بیرون است و مجال دیگر می‌طلبد.

۴. ربوبیت خیر و شر: در مقدمه کتاب آمده است که شیطان به‌عنوان مدعی وارد صحنه می‌شود و به اذن الهی عهده‌دار آزمون و ابتلائات ایوب می‌گردد. نکته قابل تأمل اینجاست که اولاً، اشاره مستقیم به وجود شیطان تنها در مقدمه دیده می‌شود و در گفت‌وگوهای خود ایوب سخنی از او نیست. ظاهراً ایوب از پشت صحنه بی‌خبر است. ثانیاً، نام شیطان به‌عنوان عامل مستقل شر، اولین بار در عهد قدیم در کتاب ایوب ظاهر می‌شود (Bourguignon, 2006, p. 36). این مسئله نمی‌تواند تصادفی باشد و به احتمال قوی، حاصل برخورد و تماس فکری با ایران در دوره اسارت بابلی است و تحت تأثیر نگرش دینی زرتشتیان نسبت به اهریمن به وجود آمده است. اما تفاوت مهمی در این اقتباس کلامی دیده می‌شود و آن نسبت دادن «شر» به ربوبیت الهی در حوزه قدرت مطلق اوست: «خدای قادر مطلق با تیره‌های خود مرا به زمین زده است. تیره‌های زهرآلودش در قلب من فرو رفته است» (باب ۶ آیه ۴). سایه الهیات سامی، به خوبی به چشم می‌خورد که جهان، عرصه قدرت و جولانگه عظمت خداوند است و همه چیز در ید قدرت او قرار دارد، حتی شرووری که به انسان می‌رسد: «دست‌های تو بود که مرا سرشت و اکنون همان دست‌هاست که مرا نابود می‌کند» (باب ۱۰ آیه ۸). این سخنان همچنانکه نقدی بر ربوبیت یا گردش جهان است، تلاشی برای فهم رابطه انسان و خداست، و این دیدگاه را مطرح می‌کند که چرا خداوند هرگونه که دوست دارد با آدمی برخورد می‌کند؟! (See: Illman, 2003, p. 370). در نگاهی از سر تأمل به خوبی دیده می‌شود که در توزیع خیر و شر، خدا نه به استحقاق و نه به تقصیر آدمی، هیچ‌یک، ناظر نیست، بلکه متناسب با حظ شه‌ریاری خود عمل می‌کند (Kitto, 1958, p. 481). ربوبیت خیر و شر از ویژگی‌های فکری تمام ادیان ابراهیمی است (در قرآن نیز اشارات صریحی بر نسبت دادن هدایت و ضلالت، عزت و ذلت و... به خداوند می‌باشد).

۵. مواجهه با خداوند: طرح دیدگاه رادیکالی چون تأکید ایوب بر تجربه شخصی و درونی خود و اصرار بر رویه‌رو شدن با خدا و شنیدن پاسخی مستقیم از سوی او (رک: باب ۳۱ آیه ۳۵-۳۷)، حاکی از نوعی خودآگاهی دینی و فاصله گرفتن از الهیات سنتی است (See: Kitto, 1958, p. 482). آنچه امروزه در مباحث دین‌شناسی پس از شلایر مآخر به‌عنوان «تجربه دینی» شناخته می‌شود. هرچند از این دیدگاه، نمی‌توان نتیجه گرفت که فاصله بین خدا و انسان، طی‌شدنی و درنوردیدنی لحاظ شده است؛ زیرا ایوب اذعان می‌کند: «تو مثل من انسان نیستی که بتوانم به تو جواب بدهم و با تو به محکمه بروم» (باب ۹ آیه ۳۲). اصل تاریخی در الهیات یهود، دال بر «خدا، خداست و انسان، انسان است»، همچنان برجاست، اما تلاش برای کسب ایمانی است از سر بصیرت، نه عادات فکری. مهمتر آنکه، ایوب خود

را محق می‌بیند که حتی به امر الهی اعتراض کند و از خدا پاسخ بخواهد (See: Ibid, p. 481). این رویکرد، جهشی انسانی به سمت الهیاتی انسانی محسوب می‌شود. گرچه الهیات سنتی در تمام ادیان ابراهیمی، بیشتر تمایل نشان داده که از خداوند و افعال او دفاع کند، می‌توان کتاب ایوب را چرخشی در دفاع از انسان، آنگونه که هست، دانست. بنابراین، عجیب نیست که مطالعه و بحث در باب این کتاب، به‌طور روزافزونی رو به افزایش باشد.

۶. حکمت: که «ترس از خداوند» تعریف می‌شود (۲۸: ۲۸)، از ماهیت غیر معرفتی راه‌های فهم خداوند پرده برمی‌دارد که صرفاً با تسلیم نسبت به مشیت الهی به دست می‌آید. از این رو، سخنان خداوند از میان گردباد هم دربردارنده هیچ پاسخی به «چراها» نیست، بلکه صرفاً رضایت‌خاطری در «دیدن» خداوند برای ایوب فراهم می‌کند: «پیش از این گوش من چیزهایی شنیده بود، ولی اکنون چشم من تو را می‌بیند» (باب ۴۲ آیه ۵). این بصیرت ژرف را باید حاصل آزادی در خواستن خداوند به خاطر خود خداوند دانست (Ford, 2007, p. 207). اصولاً رابطه حکمت و نبوت در سنت تفسیری کتاب مقدس شامل عناصری است که نشان می‌دهد شهود و تجلی خداوند برای افراد برگزیده، لب تجربه نبوی به شمار می‌آید (Horbury &..., 1984, p. 788).

بنا بر این تعریف، حکمت، کیفیتی است متمایز بین انسان و خدا که برحسب آن، همه چیز را خداوند طراحی و کارگردانی می‌کند؛ زیرا اوست که درک کاملی از تمام مخلوقات و ظرفیت‌هایشان دارد و می‌تواند بهترین وسیله را برای انجام بهترین غایات برگزید. در وجه بشری آن، حکمت، داشتن قدرت درک درست از غایت زندگی و به‌دست گرفتن بهترین وسایل برای حفظ خیر اعلی است. این‌گونه امور را نمی‌توان فلسفی درک کرد، بلکه نوعی فلسفه عملی حیات با گرایش شدیداً مذهبی است (Davison, 1952, p. 343): «آیا تو افکار و مقاصد خدا را می‌دانی؟ آیا با تحقیق و تجسس می‌توانی به آنها پی ببری؟» (۱۱: ۷۹).

این رویکرد به حکمت، که جنبه شناختی ندارد و به نظر می‌رسد کاملاً عاطفی باشد، در کتاب ایوب زمانی به اوج خود می‌رسد که خداوند از میان گردباد به سخن درمی‌آید. اما پاسخی به انواع «چرا»های او نمی‌دهد. گویا این ذهن غایت‌اندیش انسان است که چرایی می‌طلبد و آن را به خدا می‌افکند. درحالی‌که، خداوند فاعلی است که قرار نیست به غایتی فراتر از فعل خود برسد (چکیده تمامی فصل‌های ۳۸-۴۲ را در سخن رندانه حافظ اشعری مسلک می‌توان یافت: «که بند طرف بر حسن پادشاهی که با خود عشق ورزد جاودانه»). به هر حال، خداوند این ذهن غایت‌اندیش انسان را نمی‌پسندد و با وجود آنکه در مؤخره کتاب، بی‌گناهی ایوب را تأیید و تصدیق می‌کند، به نظر نمی‌رسد از فرا افکندن چراها به خویش خشنود باشد.

تمایز حکمت از معرفت، یک اصل راهنما در تمام سنت‌های ادیان ابراهیمی بوده است. در آموزه‌های قرآنی نیز امی بودن پیامبران، همواره به‌عنوان یک امتیاز ذکر شده است و خداوند همواره به دلیل دادن کتاب و حکمت بر آنان منت می‌گذارد.

۷. **ملکوت مطلق الهی:** نقطه اوج خداوند و فرود ایوب در این سناریوی الهی را می‌توان در این آیه دید: «آیا هنوز هم می‌خواهی با من که خدای قادر مطلق هستم مباحثه کنی؟ تو که از من انتقاد می‌کنی آیا می‌توانی جوابم را بدهی؟» و ایوب به خداوند چنین پاسخ داد: «دست بر دهانم می‌گذارم و خاموش می‌شوم» (باب ۴۰ آیه ۱-۴). ضعف منطق انسانی و محدودیت‌های ادراکی او به این عظمت دامن می‌زند. از این منظر، کتاب ایوب را شرحی بسنده و اقناع‌کننده از حکومت حق‌ه الهی و شهریار بلانزاع او دانسته‌اند (Peake, 1952, p. 345). نکته قابل تأمل در باب‌های ۳۸-۴۰ این است که خداوند از سیطره قدرت مطلق و عظمت و جلال خود در هر بخشی از آفرینش سخن می‌گوید، اما هیچ اصراری بر اثبات عدالت ندارد و این واژه هم در آیات مربوط دیده نمی‌شود. این نکته در قرآن نیز قابل تأمل و مقایسه است؛ زیرا خداوند هرگز به صفت عدالت ستوده نشده است، تنها در آیات به‌صورت سلبی آمده که ظلم نمی‌کند. همچنین واژه «قسط» را به‌جای عدل به کار می‌برد که نوعی «میزان» و مفهومی انسانی مرتبط با اعمال اوست. به هر روی، این دیدگاه شباهت بسیاری با رویکرد اشاعره در این باب دارد.

همچنین، «ملکوت الهی» از مفاهیم بسیار مهم در عهد جدید است و ارتباط مستقیمی با رنج دارد. از نظر مسیحیت، بلا و مصیبت تنها راهی است که منتهی به ملکوت الهی می‌شود. خود صلیب کنایه از آن می‌باشد. از این رو، رنج، به‌عنوان فیض پوشیده الهی، به‌منزله تجلی دلایلی است که فرد را به جست‌وجوی مطلوب الهی سوق می‌دهد (Kitto, 1958, p. 482). در برخی فرق پروتستانی، این مفهوم، به مفهومی کلیدی تبدیل می‌شود. تأثیر و نفوذ کتاب ایوب در باب ملکوت مطلق الهی و ادراک‌ناپذیری آن در شاخه‌های کالونی و پیوریتن بسیار چشمگیر بوده است. جالب اینکه پیوریتن‌ها معتقدند: خداوند خود را در این نشئه از حیات، در کتاب ایوب متبرک ساخته است (Weber, 1958, p. 164).

۸. **حیات پس از مرگ و جاودانگی:** فضای غالب بر کتاب، با نوعی بدبینی نسبت به حیات فانی انسان پیش می‌رود. از این رو، فرجام انسان، چیزی جز «شئول» نخواهد بود. در اعتقاد عبرانیان باستان، شئول، حاکی از نوعی حیات مبهم در قبر یا ظلمات است: «به سرزمینی می‌روم که سرد و تاریک است. به سرزمین ظلمت و پریشانی» (۱۰: ۲۲-۲۱؛ ۱۴: ۷-۱۳). اما مفهوم «شاهد حامی در آسمان» (۱۶: ۱۹)، برای اثبات حقانیت و مهمتر از آن، مفهوم «رهاننده زنده (Go'el)» ای که حتی پس از مرگ هم می‌تواند

چشمانش او را ببیند» (۱۹: ۲۷-۲۵)، از یک‌سو، راه را برای مفهوم حیات پس از مرگ و جاودانگی باز می‌کند (Peake, 1952, p. 344 & See: Horbury &..., 1984, p. 1044). از سوی دیگر، به نظریه مسیح و رستاخیز نزد مفسران مسیحی دامن زده است (See: Schonfield, 1962, p. 129 & Kraeling, 1955, p. 606). برخی معتقدند: سرخوردگی حاصل از اسارت بابلی و ادوار پس از آن، سبب شده است تا با فاصله گرفتن از الهیات سنتی، مسئله پاداش و جزای دنیوی به حیات پس از مرگ موکول شود. با این راه‌حل، یعنی انتظار جبران و اثبات حقانیت در آینده‌ای مثل حیات اخروی، پاسخ و تسکینی برای آلام بشری بیابد (See: Davison, 1952, p. 345). البته، انتقال محور دنیوی پاداش و جزا به اخروی، در سنت مسیحی به امری همیشگی تبدیل می‌شود. در الهیات مسیحی، برخلاف یهودیت که دنیا دار مکافات لحاظ می‌شود، آخرت یا عالم پس از مرگ، مقام پرداختن به اعمال انسانی و پاداش و جزای متناسب با آنهاست.

۹. **تسلیم، نه ایمان:** این نکته تأمل‌انگیز است که در کتاب ایوب، بحث ایمان به هیچ‌وجه مطرح نیست و اساساً این مفهوم دیده نمی‌شود. یکی از دلایلی که قدمت این کتاب را به پیش از اسارت بابلی می‌رساند و احتمال آنکه حتی قدیمی‌تر از زمان موسی باشد، را تقویت می‌کند. این مسئله قابل تأمل است که هم در مقدمه و هم در مؤخره، آنچه که مورد تأکید است، رویکرد «تسلیم» و سرسپاری ایوب می‌باشد. بحث بر سر این نیست که آیا ایوب ایمان دارد یا ندارد، ایمان او ضعیف شده است یا قوی، ... خدای ایوب طالب ایمان آوردن او نیست، بلکه تسلیم محض او را در تمام جهات و شئون حیات می‌طلبد. با وجود آنکه، ایوب در گفت‌وگوها به نظر می‌رسد، با اعتراض و چون‌وچرای خود، به نوعی بی‌اعتقادی یا بی‌اعتمادی یا بی‌ایمانی رسیده است. اما به هیچ‌وجه نمی‌توان او را به نقطه مقابل ایمان، یعنی «کفر» متهم ساخت. از این رو، نکته قابل تأمل‌تر، عدم روی آوردن ایوب به خدا یا خدایان دیگر است. ایوب به خدای دیگری روی نمی‌آورد که از او در برابر خدای پیشین‌اش حمایت کند. البته، در اقوام چندگانه‌پرست خاور نزدیک، هنگامی که فرد معتقد دچار بلا یا مشکلی می‌شد، منشأ رنج را خشم و قهر خدایی می‌دانست و معمولاً به خدایی دیگر پناه می‌برد (Illman, 2003, p. 379). این مسئله علاوه بر آنکه تئودیسه را پیچیده‌تر می‌کند، این امر را تقویت می‌کند که ایوب یگانه‌پرست بوده است (Ibid).

۱۰. **آلام فوق طاق بشری:** کمترین نتیجه‌ای که از مباحث فوق می‌توان گرفت، این است که خداوند ابایی ندارد از آنکه نه‌تنها رنج‌های مافوق طاق انسانی، بلکه رنج‌های بی‌دلیلی به فرد تحمیل کند که سزاوارش نیست. این امر، تداعی‌کننده مناقشه «تکلیف مالایطاق» نزد متکلمان مسلمان است که اشاعره آن را پذیرفته و در آراءشان از آن دفاع می‌کنند. در برابر معتزله و شیعه که آن را رد کرده و

نمی‌پذیرند که خداوند به تکلیفی فراتر از طاقت انسانی امر کند؛ زیرا عقلانی نیست. گرچه مسئله «تکلیف» نزد آنان، تفاوت‌های زیادی با طرح مسئله رنج و ابتلائات در کتاب ایوب دارد و مسئله «رنج» کلی‌تر از تکلیف است. با این حال، اگر خداوند در امور کلی‌تری در شئون حیات بشری به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های او ناظر نیست، در امور جزئی چون «تکلیف»، چگونه می‌توان پذیرفت به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بشر اعتنایی داشته باشد؟!

باید در نظر داشت که جریان‌های عمده کلامی در تاریخ تمدن اسلامی به مسئله رنج و آلام بشری، در ذیل مبحث «تکلیف» پرداخته‌اند و آن را مستقلاً مطرح نکرده‌اند. از جمله شیعه، همچون معتزله، با پذیرش این تعریف از لطف که «هر آنچه مکلف را به طاعت الهی نزدیک و از معصیت دور سازد و به حد ایجاب و الحیاة یا اضطرار نرسد» (شعرانی، ۱۳۷۰، ص ۴۶۰)، در پاسخ به شبهه‌ای در باب رنج‌های بی‌دلیل به اینجا می‌رسد که: «باید در مقابل رنج، عوض و پاداشی [اخروی] باشد و مکلف نیز باید بدان راضی باشد (ر.ک: همان، ص ۴۶۸-۴۷۰). با توجه به قیده‌های «باید»، به نظر می‌رسد که سایه سنگین پارادایم «تکلیف» در الهیات سنتی، اصل مبحث رنج را که مسئله‌ای کاملاً انسانی است، به حاشیه برده باشد.

### برآیند

آنچه در میان گفت و گوهای ایوب به صورتی عاجزانه خود را نشان می‌دهد، درخواست ایوب برای مفهوم رضایت‌بخشی از خداست که الهیات زمانه آن را فراهم ندیده است. او به دنبال تفسیر دیگری از حیات و جست‌وجوی راه‌های سرّی خداوند است، گرچه منشأ این طلب پیگیر و دردمندانه چیزی جز ابتلائات و آلام فوق بشری او نیست. البته نویسنده کتاب، پایان خوشی برای این قهرمان بلاکشیده رقم می‌زند، اما بهای آن بسیار سنگین است. سرانجام، پس از سخنان خداوند، ایوب، با خاکساری تمام، تسلیم مشیت الهی می‌شود. آخرین چکیده تمامی داستان به‌عنوان «واقع‌های غیرمنطقی» می‌تواند باشد، ایمان بی‌دلیل و بی‌چون و چرای ایوب نسبت به خدایی است که تنها و تنها تسلیم می‌طلبد. این پذیرش قابل دفاع عقلانی نیست، بلکه به‌عنوان طرح کلی حیات و برای جست‌وجوی راه‌های سرّی خداوند توصیه می‌شود (Mackie, 1992, p. 215-16).

بی‌تردید، این رویه در برابر ملکوت مطلق الهی و ترس از سیطره آن، بر تمام شئون و اطوار حیات، که بخشی از حکمت است، در مقابل دلیل منطقی مقاومت می‌کند. اما ماهیت مؤمنانه زیستن یا رویکرد ایمانی نسبت به این فراخوان، ارزش تربیتی رنج را آشکار می‌سازد؛ زیرا راز ملکوت الهی بر آنانی آشکار می‌شود که تا پایان تاب آورده و شکیبایی پیشه کنند، آن‌گاه است که نجات می‌یابند (See: Horbury & ..., 1984, p. 788).

### منابع

کتاب تاریخی و حکمت، کتاب ایوب، ترجمه جدید، زیر نظر کشیش سارو خاچیکی  
شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۷۰، کشف المراد، ترجمه و شرح فارسی تجریدالاعتقاد علامه حلی، تهران، اسلامیة.  
عبدالحی، ا. ک. م، ۱۳۶۲، مذهب اشعری، به کوشش م. م. شریف، در: تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

محمدی، علی، ۱۳۷۰، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر.

Bourguignon, Erica, 2006. "Devil", *Americana International Edition*, V.9, Danbury, Connecticut Scholastic Library pub.

Davison, W. T, 1952, "Hebrew Wisdom", ed. Arthur S. Peake, *A Commentary on The Bible*, London, Routledge.

Ford, David F, 2007, *Shaping Theology: Engagements in a Religious & Secular World*, Malden, Blackwell.

Homrighausen, Eg, 2006, "Job, The Book of", *Americana International Edition*, V. 16, Danbury, Connecticut Scholastic Library pub.

Horbury, William & W. D. Davies, 1984, *The Cambridge of Judaism*, V. 3, Cambridge, Cambridge University Press.

Illman, Karl-John, 2003, *Thodicy in The World of Bible*, ed. Antti Laato, Leiden, Brill.

Kraeling, Emil G, 1955, "Job, book of", *Twentieth Century Enc.* ed. Leffert A. & Loetscher, Michigan.

Kitto, John ed, 1958, *Cyclopaedia of Biblical Literature.*, edinburgh.

Mackie, J.L, 1992, *The Miracle of Theism, (Arguments for & against The Existence of God)*, Oxford, Clarendon press.

Nelson-pallmeyer, Jack, 2001, *Jesus Against Christianity: Reclaiming The Missing Jesus*, Pennsylvania, Trinity Press.

Peake, Arthur S, 1952, *A Commentary on The Bible*, London, Routledge.

Quinn, Philip L. & Charles Taliaferro, ed, 1997, *A Companion to Philosophy of Religion*, London, Blackwell.

Schonfield, Hugh J, 1962, *A History of Biblical Literature*, New York.

Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic & The Spirit of Capitalism*, New York.