

الله

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)

// //

سال اول - شماره دوم - تابستان ۱۳۸۹

الهیات تطبیقی
(علمی - پژوهشی)

:

:

:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

www.magiran.com

www.uijs.ui.ac.ir

coth@ui.ac.ir :

:

()

(Original Research)

) (Email)

()

()

):

(:

() ()

() () ()
()

() ()
()

:

() ()

:

:

:

()

cd

Lotus

word xp

:

:

همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر حسین آقاحسینی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر علی اله بداشتی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سعید بینای مطلق
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی تدین
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر اعلا تورانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر غلامحسین توکلی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر نصرالله حکمت
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی دهباشی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	دکتر محمد علی رستمیان
استادیار دانشگاه قم	دکتر محمد کاظم شاکر
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر رضا صادقی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر مجید صادقی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر روح الله عالمی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر امیرعباس علیزمانی
دانشیار دانشگاه امام صادق	دکتر رضا محمدزاده
استاد دانشگاه قم	دکتر سید رضا مؤدب

فهرست مطالب

- تأثیر کلام معتزلی بر کلام قرائیمی..... ۱-۱۸
قربان علمی - مریم ساجدی نسب
- مقایسه دیدگاه جان هیک و سید حسین نصر در باب کثرت گرایی دینی..... ۱۹-۴۰
محمد محمدرضایی - طاهر کریم زاده
- بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی (تا قرن هفتم هجری)..... ۴۱-۶۴
حسین آقاحسینی - سمانه زراعتی
- مقایسه لوگوس مسیحی (حقیقت عیسوی) و حقیقت محمدی..... ۶۵-۸۶
حسین اترک
- بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی..... ۸۷-۱۰۲
محمد رضا حاجی اسماعیلی
- روش تأویلی - تمثیلی فهم قرآن در عرفان و مذهب باطنیه..... ۱۰۳-۱۱۶
جعفر شانظری - تقی اجیه
- تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات..... ۱۱۷-۱۳۴
محمد حسین دهقانی محمودآبادی - محمد رضا بلانیا

تأثیر کلام معتزلی بر کلام قرائیمی

قربان علمی * مریم ساجدی نسب **

چکیده

تقدس بیش از حد سنت شفاهی (تلمود) در برهه‌هایی از زمان در یهودیت ربانی، که موجب به حاشیه رانده شدن کتاب مقدس شده بود، گروهی را به مخالفت با آن سنت واداشت که فرقه قرائیم از این گروه بود. فرقه قرائیم در قرن دوم / هشتم، آن هم در زیر لوای فرهنگ و تمدن اسلامی شکل گرفت. قرائیان عقل گرا بودند و متکلمان این فرقه برای تفسیر کتاب مقدس، کلام معتزلی را به خدمت گرفتند و با مدد جستن از این کلام سعی در مقابله با جبهه مخالف خود؛ یعنی ربانیان نمودند. تأثیر معتزله بر متکلمان یهودی در سده چهارم / دهم به نقطه اوج خود رسید. گرچه برخی محققان در برهه‌ای از زمان مسلمانان را در مباحث مشترک کلامی میان این دو دین متأثر از یهودیان می‌دانستند، اما این متکلمان یهودی بودند که متأثر از متکلمان مسلمان بودند و با کمک آنها و مشارکت ربانیان و قرائیان، پربارترین دوره فلسفه یهودی؛ یعنی دوره قرون وسطی را شکل دادند.

واژه‌های کلیدی

قرائیم، فلسفه یهودی، کلام معتزلی، کلام قرائیمی.

مقدمه

شدید داشت، اما بعداً به اندیشه دینی عقلگرا متمایل شد (نک: مادلونگ و اشمیتکه: مقدمه). بنیانگذار این جنبش عانان ابن داوود بود. این فرقه حجیت تلمود^۱ را انکار نموده، با سنت شفاهی مخالفت ورزید و صرفاً بر تفسیر ظاهری کتاب مقدس تاکید نمود. عانان، رهبر فرقه قرائیم، یهودیت ربانی را ناتوان از رویارویی با چالش‌های نوین دانسته، برای یافتن راهکاری برای مواجهه با این شرایط، عقل را به خدمت گرفت و به این ترتیب، عقل‌گرایی در میان قرائیان حاکم شد؛ به‌گونه‌ای که دوران طلایی این فرقه از قرن دهم تا پایان قرن یازدهم میلادی شامل ظهور متکلمان عقل‌گرایی است که برای تبیین عقلانی عقاید خود از کلام معتزلی مدد جستند. از این‌رو، در نوشتار حاضر سعی خواهد شد علاوه بر بررسی تأثیر کلام معتزلی بر قرائیان، این سؤال نیز که آیا این تأثیر مسبوق به تأثیری است که یهودیت در مباحث کلامی بر معتزله گذاشت یا خیر، بررسی خواهد شد.

کلام یهودی در جهان اسلام

کلام یهودی معمولاً به سه دوره تقسیم می‌شود: هلنیستی (قرن دوم قبل از میلاد تا قرن نخست میلادی)، قرون وسطایی و جدید (از قرن هجدهم به بعد). از این میان، دوره قرون وسطی، تا کنون پربارترین و گسترده‌ترین دوره به درازای حدود ششصد سال بوده است.

به طور کلی، کلام یهودی قرون وسطی را می‌توان با عنوان «تبیین عقاید و اعمال یهود از طریق مفاهیم و معیارهای فلسفی» توصیف کرد. با وجود این، به طور دقیق‌تر، این تفکر را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

یهودیان از زمان شکل‌گیری سنت شفاهی، شاهد بروز مخالفت‌هایی با این سنت بودند. از جمله اولین مخالفان این سنت، صدوقیان^۱ بودند که تورات را به عنوان منبع اصلی کلام الهی پذیرفته و منکر سنت شفاهی بودند. پس از نابودی معبد دوم در سال ۷۰ میلادی، جز فریسیان^۲، تمام فرق یهودی، از جمله فرقه‌های صدوقی و اسنی^۳ از میان رفتند. از آن زمان تا قرن هشتم میلادی، جامعه یهود دیگر در درون خود شاهد انشعابی نبود، اما در این قرن یهودیان با بروز انشعابات مختلفی در درون جامعه خود مواجه گردیدند. این فاصله میان نابودی معبد دوم در یهودیت تا بروز انشعابات نوینی در قرن هشتم میلادی، این پرسش را به ذهن متبادر می‌سازد که چه بسترها و زمینه‌هایی موجب رشد نوین فرقه‌گرایی در یهودیت گردید.

در قرن هشتم میلادی بروز بسترهای مناسب برای ظهور دوباره مخالفت‌ها با سنت شفاهی موجب شکل‌گیری فرقی گردید که علم مخالفت با سنت شفاهی را برافراشتند؛ به‌گونه‌ای که این قرن را قرن نهضت‌های مسیحایی جامعه یهود شرق نامیده‌اند. از جمله علل ظهور این نهضت‌های مسیحایی، ظهور و گسترش اسلام بود. ورود اسلام و مواجهه ادیان گوناگون حاضر در حوزه قلمرو اسلامی، از جمله یهودیت، مسیحیت و زردشتی‌گری، دفاع از عقاید دینی را برای پیروان این ادیان امری ضروری گردانید. از جمله این فرقه‌ها می‌توان به فرقه قرائیم^۴ اشاره کرد که تحت تاثیر اسلام بود (شربوک، ۲۰۰۳: ۱۴۲) و مدت زمانی کل دنیای یهود را تحت تأثیر خود قرار داد. این فرقه که در سده هشتم در ایران ظهور کرد، نخست تمایلات زاهدانه

اما از قرن اول میلادی که فیلون با استفاده از روش تمثیلی در تفسیر کتاب مقدس سعی در تبیین آموزه‌های یهودیت براساس مقولات فلسفه یونان نمود تا قرن نهم و دهم میلادی که دوباره این فلسفه رواج یافت، فلسفه یهودی دچار وقفه‌ای بسیار طولانی گردید (اسمارت، شلوموپینز و ...: ۲۱۰)؛ به گونه‌ای که پیش از فتوحات اسلامی به استثنای تفکر فیلون، هیچ گونه الهیات عقلانی نظام‌مندی در میان یهودیان توسعه نیافت (فرانک و لیمن: ۷۳).

علت ظهور مجدد فلسفه در قرون وسطی در میان یهودیان را دست‌یابی آنها به تمدن اسلامی می‌دانند (اسمارت، شلوموپینز و ...: ۲۱۰). همزیستی دین اسلام در کنار ادیانی چون مسیحیت، یهودیت و زردشتی‌گری موجب بروز بحث‌های بسیاری گردید. یهودیت خود را از آن جهت که معتقد به خدایی واحد بود، به اسلام نزدیک‌تر می‌دید، درحالی که مسیحیت در پی اثبات وحدت در عین تثلیث بود و زردشتی‌گری نیز در این میان در پی شرح عقاید خود بود؛ به گونه‌ای که در زمان مأمون، جلسات بسیاری در حضور نمایندگان ادیان مختلف برای بحث در باب عقایدشان شکل گرفت و در همان حال مسلمانان سرگرم ترجمه علوم یونانی، بویژه فلسفه یونانی بودند. ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام موجب بروز چالش‌های نوینی گردید؛ از جمله این چالش‌ها و اصلی‌ترین آنها رابطه میان عقل و ایمان یا فلسفه و دین بود. هر کدام از این ادیان در پی عقلانی جلوه دادن عقاید خود بودند. لذا از جمله دل مشغولی‌های اصلی مشهورترین متفکران یهودی قرون وسطی، پاسخ به این سؤال بود که آیا فلسفه با شریعت هماهنگ است یا خیر؟ (همان)

۱. فلسفه یهودی به عنوان تفسیری از سنت بومی یهودی برای تبیین موضوعهایی، همچون برگزیدگی بنی‌اسرائیل، بی‌همانندی نبوت موسی، تورات و جاودانگی آن، مسیح و حیات اخروی. در این مورد، این فلسفه کاملاً از فلسفه اسلامی و مسیحی، متمایز است.

۲. فلسفه یهودی به عنوان یک فلسفه دین، عقاید مشترک میان آیین یهود، اسلام و مسیحیت را همچون وجود خدا، صفات الهی، آفرینش، مشیت الهی، نبوت و اصول کلی رفتار بشری بررسی می‌کند.

۳. سرانجام به عنوان یک فلسفه، موضوعهایی با ماهیت فلسفی صرف، همچون معانی واژه‌ها، انواع استدلال‌ات منطقی، تقسیمات وجود و ساختار جهان را بررسی می‌کند. در پرتو این علایق مختلف، فلسفه یهودی قرون وسطی به همان میزان که تفسیر سنت توراتی - حاخامی - که آیین یهود بر آن استوار است - به شمار می‌آید، بخشی از تاریخ فلسفه به طور کلی است (هایمن و هدایی، ج ۳: ۲۵۶).

فلسفه یهودی در اسکندریه و حدوداً در قرن اول پیش از میلاد آغاز شد؛ یعنی هنگامی که اولین تلاش برای نشان دادن همسویی تورات با حقایق فلسفی، وحی و عقل، صورت گرفت. این تلاش برای به کارگیری مفاهیم فلسفه یونانی به نفع اعتقادات یهودی توسط فیلون (۲۰ ق.م - ۵۰ ب.م) انجام گرفت. او می‌خواست از یهودیت در مقابل چندگانه پرستی، الحاد و شکاکیت دفاع کند و در این راه می‌خواست اثبات کند که عالیترین اشکال وحی و عقل انسان در حوزه عهد عتیق وجود دارد (نک: اینگ، ۳۰۸-۳۱۲ و راسل: ۳۲۵). می‌توان او را فیلسوفی دانست که بنیانگذار فلسفه دین در یهودیت، مسیحیت و اسلام است (نک: هایمن: ۷۵).

اشعری در میان یهودیان نمی‌توان یافت. حداقل تا حال هیچ مدرک صریحی در این زمینه وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان از یهودیان اشعری سخن گفت (بن شمای: ۱۲۵). علمای ربانی علاوه بر کلام معتزله، از جنبه‌هایی از فلسفه ارسطویی و افلاطونی و نیز نظریه پردازیه‌های طالع‌بینانه برای بسط تفاسیر خود استفاده نمودند (شربوک، ۱۳۸۳: ۱۹)، اما قرائیان شاید برای وفاداری به اسلاف خود، همچنان کلام معتزله را برگزیدند (نموی: ۶۰۶). یکی از دلایل تکیه فراوان فلسفه یهودی بر فلسفه اسلامی را قرابت این دو دین می‌دانند. توحید ناب آیین یهود و اسلام بدین معنی بود که رهیافت متفکران یهودی و مسلمان احتمالاً همواره مشابه باشند (هایمن و هدایی، ج ۳: ۲۴۹).

کلام معتزلی و تاثیر آن بر کلام قرائیون

بی‌تردید، علم کلام یکی از باارزش‌ترین دستاوردهای مهم فرهنگ اسلامی است. کلام در صدر اسلام توسط مکتب معتزله مطرح شد. این مکتب که در آغاز سده دوم / هشتم در بصره به وجود آمد، به زودی در میان دانشمندان مسلمان رواج یافت و علی‌رغم ظهور مکاتب رقیب که کمتر عقلانی بود، تا سده پنجم / یازدهم به حیات خود ادامه داد. معتزله بر آن بود که حقایق اساسی کلام، مانند وجود خدا و ماهیت صفات و عدل او، کاملاً عقلانی هستند و تنها پس از اثبات آنها از طریق عقل می‌توان حقانیت کتاب مقدس را اثبات کرد. آنها بر تقدم عقل در تفسیر کتاب مقدس نیز اعتقاد داشتند.

کلام معتزلی با سیستم‌های فکری عقلانی دیگر ادیان و حیاتی ارتباط برقرار کرده، زمینه مناسبی را برای رابطه بین الادیانی فراهم آورد (مادلونگ و اشمیتکه: ۲).

یهودیان در این دوره به عربی سخن می‌گفتند، قرائت می‌کردند و می‌نوشتند؛ و این امر آنان را قادر می‌ساخت در فرهنگ عمومی روزگار خود سهیم شوند. آنها گرچه مجموعه آثاری غنی در باب موضوعهای توراتی و حاخامی و همچنین شمار فراوانی اشعار دینی به وجود آورده بودند، اما در باب موضوعهای علمی و فلسفی صرف آثار گسترده‌ای نداشتند. آنان به دلیل تسلط بر زبان عربی، به مجموعه آثار علمی و فلسفی موجود به آن زبان دسترسی داشتند و همین برای رفع نیازهایشان کافی بود. تلاش عمده نظری آنها در این دوره، مصروف آثاری بود که به بررسی ارتباط سنت یهودی با تفکر فلسفی می‌پرداخت (هایمن و هدایی، ج ۳: ۲۵۶).

در این دوره، متکلمان یهودی، معرفت‌شناسی خود را بر اعتقاد عمیق بر عقلانیت بشر به عنوان ابزاری برای نیل به تصویر حقیقی از جهان و تفسیر صحیح از کتاب مقدس مبتنی ساختند. تفکر عقلانی هم به عنوان تمایلی طبیعی و هم به عنوان وظیفه‌ای دینی تصور گردید (فرانک و لیمن، ۷۳).

در محیط اسلامی، تلفیق عقل و ایمان، به گونه نظام مند، توسط مکتب کلامی معتزله صورت گرفت. آنان در تقابل با اهل حدیث که خواهان تکیه صرف به نقل بودند، عقل و ایمان را مکمل یکدیگر می‌دانستند و در یهودیت نیز قرائیان این وظیفه را بر عهده گرفتند و به مکتب اهل حدیث یهودیان؛ یعنی ربانیان تاختند و تا زمان ظهور سعیدیا، ربانیان از مقابله با قرائیان ناتوان بودند.

به طور کلی، کلام معتزله بر متفکران یهودی در طی قرون وسطی تأثیر گذاشت و این تأثیر تا حدی بود که می‌توان از یهودیان معتزلی سخن گفت، اما اثری از کلام

بهشمی از شاگردان قاضی عبدالجبار، از برهان سنتی معتزلی برای اثبات وجود خدا دفاع کرده، به رد دلایل ابوالحسین البصری می‌پردازد. ردیه وی در قطعه‌های باقیمانده گنیزا^۶ که نسخه‌ای از آن در مجموعه آبراهام فیرکویچ در کتابخانه ملی روسی سن پترزبورگ نگهداری می‌شود، موجود است (همو). بنابراین، فلسفه دینی قرائیم که بخشی از فلسفه یهودی قرون وسطی محسوب می‌گردد، در جهان اسلام و تحت تأثیر کلام معتزله به بالندگی رسید. برای درک فلسفه دینی قرائیم و متاثر بودن آن از کلام معتزله، به معرفی آن دو پرداخته می‌شود.

کلام معتزله

مکتب معتزله یکی از مهمترین مذاهب اسلام بود که هم در روزگار حیات و شکوفایی و هم پس از پایان دوران شکوه و قدرت، توانسته است در تاریخ تفکر اسلامی تأثیری شگرف و ماندگار برجای گذارد. پایه‌گذار این فرقه را واصل بن عطاء می‌دانند. معتزله نیز مانند دیگر مذاهب، دچار انشعابات متعددی گردید، لیکن به طور کلی، همه فرق عمده معتزله در برخی اصول با یکدیگر متفق و مشترکند. این اصول به اصول پنجگانه معروف است که شامل توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین‌المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر می‌شود.

- توحید

توحید یکی از اصول مسلم اعتقادی همه فرق و مذاهب اسلامی است. در اصل اعتقاد به توحید اختلافی میان مسلمانان وجود ندارد. اختلاف میان مسلمانان

تفکر معتزله از سده سوم / نهم به بعد به درجات گوناگونی از سوی یهودیت پذیرفته شد. تأثیر اندیشه کلامی و حقوقی معتزله بر قرائیون امری بسیار بدیهی است (همان: مقدمه). تا آنجا که برخی پیدایش قرائیون را تحت تأثیر اندیشه‌های اسلامی می‌دانند. نویسنده دایرة المعارف عمومی یهود، دلایل پیدایش نهضت قرآئینی را ناشی از سه عامل می‌داند: بروز اختلاف در میان یهودی‌ها در مورد تلمود؛ متأثر شدن یهودی‌های شرق از پیروزی‌های درخشان سیاسی اسلامی و تأثیر عقاید اسلامی؛ دگرگونی‌های سیاسی و جدال کلامی‌های معتزلی با دیگران (ظفرالاسلام خان: ۵۶).

تأثیر معتزله بر متکلمان یهودی در سده چهارم / دهم به نقطه اوج خود رسید. در میان گروه‌های یهودی خاخامی، بسیاری از سران آکادمی‌های قدیم در عراق تفکر معتزلی را پذیرفتند. یکی از آنها به نام ساموئل بن هوفنی گائون^۷ (م ۱۰۱۳ م) رئیس آکادمی سوره در بغداد بود که با ابو عبدالله البصری در آنجا تماس‌های مستقیم داشت. او شاید نخستین کسی بود که کلام بهشمی را پذیرفت و در نوشته‌های خود به کار گرفت (نک: اسکالر، ۱۹۹۶). یوسف البصیر قرآئینی (م ۱۰۴۰ م)، معاصر جواتر ساموئل بن هوفنی، در زمان حکومت فاطمی‌ها با اندیشه کلامی قاضی عبدالجبار در عراق آشنا شد و کلام معتزلی را از عراق به اورشلیم برد (اسکالر، ۱۹۹۵: ۲۵۲) و متکلم قرآئینی برجسته و نویسنده قدرتمند در آنجا در دهه‌های اولیه سده پنجم / یازدهم شد. او به طرفدار قدرتمند تعالیم کلامی قاضی عبدالجبار معروف است و در نوشته‌های خود، از جمله کتاب **التمییز** و کتاب **المحتوی**، آن را پذیرفته، از آن دفاع می‌کند (مادلونگ و اشمیتکه: ۲). او با استفاده از دیدگاه

پس گویند که حق تعالی عالم است به ذات خود؛ یعنی: علم عین ذات اوست، و قادر است به قدرتی که آن نیز عین ذات اوست. و زنده است به حیاتی که عین ذات اوست، نه به علم و قدرت و حیاتی که آن صفات قدیم باشند قایم به ذات او؛ زیرا که اگر صفات او در قدیمی که خاص‌ترین وصف اوست، با وی شریک باشند، در خدایی با وی شریک باشند و تعدد الهیه؛ یعنی دو و سه و چهار بودن خدا لازم آید و این محال است» (شهرستانی: ۶۷).

ضمناً اگر صفات زاید بر ذات باشند، این سبب می‌شود که خداوند محل عروض اعراض و در نتیجه مرکب باشد. هر مرکبی در وجود، نیازمند اجزاست. بنابراین، این اعتقاد سبب می‌شود که واجب‌الوجود نیازمند باشد، که اگر چنین شود، دیگر واجب‌الوجود نبوده، بلکه ممکن‌الوجود خواهد بود (قاضی عبدالجبار: ۱۸۳؛ شهرستانی، ۶۷؛ ولوی: ۳۶۱).

علاوه بر این، معتزلیان براساس اصل توحید معتقدند که قرآن مخلوق خدای سبحان است، زیرا از طرفی وجود چند قدیم محال است و از طرف دیگر، بسیاری از آنان اساساً منکر صفت [ذاتی] کلام برای خدای متعال شده‌اند (ابو زهره، ۲۱۸).

- عدل

معتزله بر خلاف مجبره، انسان را موجودی صاحب اراده و اختیار و در نتیجه مکلف می‌دانند که می‌تواند میل به سوی اعمال خیر کند و یا گرفتار شرور شود و مسأله عدل نیز به همین اعتقاد بازمی‌گردد. شهرستانی در باب این اعتقاد معتزلیان آورده است:

درباره توحید، نسبت به اصل موضوع نیست، بلکه اختلاف در برداشت متکلمان از فروع اصل توحید و شاخه‌های آن، یعنی در موضوعهایی، چون صفات پروردگار، رؤیت، تشبیه و تنزیه، بازگشت همه افعال و اعمال به ذات مقدس او یا عدم بازگشت آنها، کلام خداوند و ... است (ولوی، ۳۵۸/۲).

معتزله براساس اصل توحید، معتقدند که دیدن خدای در روز قیامت محال است، زیرا لازمه این امر جسم بودن و جهت داشتن خداست و این برخلاف تنزیه او است.

اشعری درباره این اعتقاد معتزله می‌گوید:

«به اعتقاد آنان خدا از جنس جسم، شیخ، پیکر، صورت، گوشت، خون، جوهر و عرض نیست. رنگ، بو، مزه، و نبض ندارد ... و از طول و عرض و عمق، انبوهی و پراکندگی، جنبش و سکون، و تجزیه و تقسیم به اجزا و اندام و جهات، راست و چپ و شمال و جنوب، پس و پیش مبرا است. در مکان و زمان ننگجد با چیزی تماس یا فاصله نگیرد و به مکانها وارد نشود ...» (اشعری: ۸۱).

معتزلیان صفات خدا را چیزی جز ذات او نمی‌دانند، چرا که از نظر آنها اگر قائل به زائد بودن صفات بر ذات شویم، در واقع معتقد به ازلی بودن آنها شده‌ایم و این به معنی آن است که صفات قدیم‌اند. تعدد قدما از نظر معتزله باطل است. شهرستانی درباره این اعتقاد معتزلیان می‌گوید:

«و اعتقادی که تمام طوایف معتزله را شامل باشد، آن است که گویند حق سبحانه و تعالی قدیم است، و قدیم بودن خاص‌ترین صفات ذاتی اوست. و نفی کنند صفات قدیم را، و گویند حق تعالی صفات قدیم ندارد.

رفتن و نوشتن که به قدرت بنده است و در مورد این اعمال، تکلیف و امر الهی و ثواب و عقاب معنا می‌یابد (الفا خوری: ۱۲۲-۱۲۳).

تأکید معتزله بر توحید و عدل موجب شده که آنها به «اهل توحید و عدل» معروف شوند (شهرستانی: ۶۷).

- وعد و وعید

وعد و وعید اصل سوم از اصول معتزله است. آنها قائل به وجوب عدل بر خدا بودند و همین وجوب عدل موجب آن می‌شود که خدا وعد و وعید خود را عملی سازد، چه ذات باری، خود وعده داده و ملتزم شده است (قاضی عبدالجبار: ۱۲۳).

- منزلت بین المنزلتین

واصل، مؤسس مکتب معتزله، قائل بود که مسلمانی که مرتکب کبیره‌ای شود، در صورتی که گناه او شرک نباشد، او نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق است. او فسق را مرتبه و منزلتی مستقل از کفر و ایمان می‌شمارد؛ منزلتی میان آن دو. پس فاسق فروتر از مؤمن و برتر از کافر است. معتزله بعدها این فکر را توسعه دادند، تا از آن یک مبدأ عقلی و اخلاقی و روشی فلسفی که همان روش اعتدال در امور و گزینش راه میانه باشد، به وجود آوردند (الفا خوری، ۱۲۳).

- امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از اصول مورد اعتقاد معتزله که بیانگر نقش و مسئولیت مذهبی، سیاسی و اجتماعی انسان است، اصل امر به معروف و نهی از منکر است. این اصل نه تنها به عنوان اصلی اعتقادی، بلکه به عنوان تکلیفی از تکالیف هر مسلمان و بلکه هر انسان است؛

«و اتفاق دارند برآنکه بنده قادر است بر افعال خویش - هم بر نیک و هم بر بد. و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می‌شود در آخرت. و حضرت حق - تعالی شانه - منزه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شر و فعل کفر و معصیت کنند؛ زیرا که اگر ظلم بیافریند، ظالم باشد - چنانکه اگر عدل را خلقت کند، عادل باشد. و اتفاق دارند برآنکه در افعال الهی جز خیر و صلاح نباشد؛ و واجب است بر حضرت حق تعالی از روی حکمت کامله، رعایت مصلحت‌های بندگان فرمودن، اما در اصلحیت (یعنی: صالح بودن) و لطیف‌تر بودن که آن واجب باشد بر حق تعالی، خلاف دارند. و این گونه وجوب را «عدل» گویند» (شهرستانی: ۶۸).

معتزله معتقدند، خداوند عادل است و به حکم عدالتش کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد، اما اشاعره می‌گویند هرچه او بکند، عدل است. معتزله در مسأله رسیدگی به اعمال بر این نظرند که خداوند عادل است و به مقتضای عدلش عمل می‌کند. اگر ما ندانیم که چه چیز خوب است و حسن و چه چیز بد و قبیح، این امر موجب برداشتن تکلیف از انسان خواهد شد، چرا که انسان‌ها گرفتار هرج و مرج عقیدتی و فکری شده، ملاک و معیار خوب و بد از دستشان خارج خواهد شد. به این ترتیب، معتزله در حوزه اعتقاد به قدر، حسن و قبح ذاتی عقلی اعمال، موضوع قدرت انسان در خلق اعمالش را مطرح کرده‌اند.

شایان ذکر است که معتزله، افعال آدمی را به افعال اضطراری و اختیاری تقسیم می‌کنند. افعال اضطراری چون لرزش بدن هنگام سرما یا تب، که قائلند این افعال مخلوق خداوند است و بنده را در ایجاد آنها قدرتی نیست، ثواب و عقابی هم ندارد. اعمال اختیاری چون راه

اصلی که مبنای قرآنی دارد. در قرآن در این معنی آیاتی چند است؛ از جمله «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر» (سوره آل عمران، آیه ۱۰۴)، که بر این اساس معتزله آن را بر هر مؤمنی واجب شمردند (قاضی عبدالجبار: ۱۲۳).

از این پنج اصل اعتقادی، دو اصل اول بر شیوه تبیین عقاید قرائیمی تأثیر گذاشت. آنها نیز در جهت تأکید بر توحید ناب الهی از همین منطق سود جستند که در بخش کلام قرائیمی به آن پرداخته می شود.

– جزء لایتجزأ

معتزلیان علاوه بر این پنج اصل اعتقادی، در زمینه طبیعیات نیز معتقد به جزء لایتجزأ بودند. آنها بر آن بودند که همه اشیای موجود، از بخش‌هایی مجزا تشکیل شده‌اند. این امر نه تنها در مورد اجسام، بلکه در مورد مکان، زمان، حرکت، و همچنین در مورد «اعراض» – یعنی کیفیات – نیز صادق است. این نظریه معمولاً با انکار علیت مرتبط است (هوگز، ۲۵) دربارهٔ اخذ نظریهٔ ذریگری توسط مسلمانان باید به این واقعیت توجه داشت که در قرن سوم/نهم، هنگامی که مسلمانان با ذریگری آشنا شدند، همچنین بر این امر آگاهی پیدا کردند که معتقدان به ذریگری اصل علیت را انکار می‌کنند، در صورتی که معتقدان به تقسیم نامتناهی ماده اصل علیت را قبول دارند. بنابراین، انکار علیت در ذهن ایشان از لحاظ تاریخی ملازم با ذریگری بود (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۰۱). متکلمان اسلامی برخلاف اپیکوروس که معتقد بود، ذرات برحسب تصادف و بخت به یکدیگر متصل می‌شوند، خدا را مسبب پیوستن آنها به یکدیگر می‌دانستند (همان: ۵۲۷).

معتزلیان شامل دو مکتب بودند: مکتب بغداد و بصره. از جمله تفاوت‌های میان مکتب بصره و بغداد در آن است که معتزله بصره عمدتاً به مسأله صفات توجه و اهتمام داشته‌اند، در حالی که معتزله بغداد به بحث درباره ماهیت شیء پرداخته‌اند (صابری، ج ۱: ۱۶۶).

از شخصیت‌های برجسته مکتب بصره می‌توان ابوحنیفه، واصل بن عطاء، غزال، عمرو بن عبیدین باب، ابواسحاق ابراهیم بن هانی نظام، ابوهدیل حمدان بن هذیل علف، معمر بن عباد، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی، ابوهاشم عبدالسلام جبائی، عبدالرحمان بن کیسان و ابوبکر الاصم را نام برد (ولوی، ج ۲: ۳۵۵).

از این میان، ابوهاشم جبائی با نظریه احوال خود مشهور گردید و فرقه بُهشمیه^۱، خود را ادامه دهنده راه او می‌دانست. نظریه احوال به صفات باز می‌گردد. او صفاتی چون علم، قدرت و حیات را عین ذات نمی‌دانست، بلکه این صفات را احوالی می‌دانست که نه موجودند و نه معدوم، نه معلومند و نه مجهول. به گفته بغدادی، اعتقاد ابوهاشم به حال از آنجا ناشی شده است که وی در مقابل این سؤال قرار گرفت که وجه افتراق و اشتراک نادان و دانا چیست؟ آیا دانا نسبت به آنچه می‌داند، از نادان ممتاز است یا نه؟ مفارقت مطلق این دو مسلماً باطل است، زیرا هر دو از یک جنسند، اما دانا به خاطر دانایی از نادان مفارقت دارد. بنابراین، لازم است که خداوند، جهت مفارقت از نادان صفتی داشته باشد که او را از وی جدا کند. او نظریه حال را مطرح کرد؛ به این معنا که آن کس که می‌داند، به سبب آن حال که در آن است [یعنی به سبب حال آمادگی برای دانستن] با آن کس که نمی‌داند، تفاوت دارد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۸۶) او وجه مفارقت نادان را از دانا «حال» می‌دانست. او چنان

«صدوقیان در مذهب یهود، راسیونالیست‌ها بودند که از قواعد دین یهود فقط مقداری را قبول داشتند که برابر عقل آنان بود، و مقداری از فلسفه یونان را هم پذیرفته بودند، به معاد و فرشته عقیده نداشتند، و از معتزله اسلامی تندروتر بودند...» (همان: ۱۰۶).

او بر این عقیده است که عقاید صدوقیان در دمشق عصر معاویه مجهول نبوده و امویان برای تحکیم قدرت حکومت دمشق و برگرداندن موازنه قدرت از دست رفته از آن سود جستند. (همانجا) او در ادامه می‌نویسد:

«روش صدوقیان؛ یعنی اصالت عقل (راسیونالیسم) که با طرز فکر خاندان ابوسفیان هم سازگار بود، ابزاری منحصر و کاری به نظر می‌رسید؛ وانگهی برای پایتخت امپراتوری در برابر دانایان مدینه و کوفه و بصره باید خوراک علم و بحث تهیه کرد» (نک: همو، ۱۰۶ - ۱۰۷). لنگرودی علت اخذ کلام معتزلی توسط یهودیان را وجود مذهب اعتزال در میان یهودیان می‌داند و نماینده این مذهب اعتزال را صدوقیان می‌داند و این گونه تبیین می‌کند:

«معتزله اسلامی که در عهد اموی به صورت فرقه‌ای ظاهر شدند، با لاهوت یهود و مسیحی‌آشنایی داشتند... علت این که برخی از معاصران تازی ناآگاه سعی دارند معتزله را با ایران یا به شیعه پیوند دهند، این است که خود را از نقایص معتزله کنار بکشند و گرنه تمام اسناد و مدارک جهانی دین یهود، حکایت از بروز اعتزال در مذهب یهود دارد. به همین جهت، یهود بعد از اسلام هم متوجه محصول کار معتزله مسلمان شدند» (همو، ۱۰۷).

در باب این اعتقاد چند سؤال می‌توان مطرح کرد: اول آنکه آیا می‌توان ابوسفیان را پیرو اصالت عقل دانست؟ کسی که براساس این ادله، پیوند دهنده

می‌پنداشت که خداوند را از نادان «حال» جدا می‌کند (ولوی، ج ۲: ۴۴۲-۴۴۳).

کلام معتزلی و قرائیون

همچنان که پیش از این خاطر نشان گردید، متفکران یهودی اوایل قرون وسطی متأثر از نظریات معتزله بودند. موسی بن میمون بر این تأثیر تأکید می‌ورزد:

«در آثار معدودی که گائون‌ها و قرائیان درباره یگانگی خدا و موضوعهای مرتبط با این آموزه نوشته‌اند، در خواهید یافت که آنان متکلمان اسلامی را سرمشق قرار داده‌اند... اتفاقاً هنگامی که مسلمانان این روش کلامی را اختیار کردند، در میانشان فرقه جدیدی به نام معتزله به وجود آمد. علمای ما در برخی از موضوعها، نظریه و روش معتزله را به کار بسته‌اند» (ابن میمون: ۱۸۰).

این تأثیر با مراجعه به مباحثی که قرائیان در زمینه صفات الهی، عدل الهی و... داشته‌اند، کاملاً آشکار می‌گردد. در این بخش از پژوهش، تنها به تأثیرات کلام معتزلی در بحث‌های مشترک میان اسلام و یهودیت پرداخته می‌شود. در مورد این تأثیر هیچ جای شک و شبهه‌ای نیست، اما در این باره می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا این تأثیر مسبوق به تأثیری است که یهودیت در مباحث کلامی بر معتزله گذارد یا خیر؟

جعفری لنگرودی خاستگاه تفکر معتزلیان را به صدوقیان بازمی‌گرداند. او در بحثی با عنوان تأثیر عقاید صدوقیان در سیاست اموی، در حالی که ابوسفیان و خانواده او را پیرو اصالت عقل می‌داند (جعفری لنگرودی، ۱۰۵)، این گونه می‌نویسد:

افتاده بود که آنان رأی نخستین را اخذ کرده و پذیرفتند و آن را امری برهانی تصور کردند» (ابن میمون: ۱۸۰).

ولفسن در کتاب **فلسفه علم کلام** خود به طور مجزا درباره تأثیر مسیحیت، فلسفه هندی و ایرانی، فلسفه یونانی و یهودیت بر مسلمانان سخن می‌گوید. در مورد نفوذ یهودیت بر کلام سه موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد که در مورد تأثیر و میزان آن محققان نظرات متفاوتی دارند. این سه موضوع شامل: ۱- انسان شکلی‌گری و رد انسان شکلی‌گری؛ ۲- قدیم یا مخلوق بودن قرآن و ۳- جبر و اختیار، هستند (نک: ۷۳-۷۴). او هیچ اشاره‌ای به تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله نمی‌کند.

حنا الفاخوری ریشه اندیشه خلق قرآن معتزله را ریشه‌ای یهودی می‌داند (الفاخوری: ۱۱۶). ابوزهره در باب علل و زمینه‌های اخذ برهان عقلی از جانب معتزلیان سخن می‌گوید و یکی از این زمینه‌ها را رسوب اندیشه‌های بسیاری از فلاسفه پیشین در میان آنان، به سبب آمیختگی با بسیاری از یهود و نصارا و دیگرانی که این اندیشه‌ها را منتقل ساخته و به زبان عربی ترجمه کرده بودند، می‌داند (ابوزهره: ۲۲۲). هیچ یک از این‌ها نیز اعتقادی به تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله ندارند.

با فرض پذیرش تأثیر یهودیت بر اسلام، نمی‌توان از نکته‌ای بسیار مهم غفلت نمود و آن تأثیر فلسفه اسلامی بر یهودیت در قرون وسطاست. این تأثیر به گونه‌ای بود که پربرترین دوره فلسفه یهودی را فلسفه یهودی قرون وسطی می‌دانند.

بر اساس نظر محققان، در فاصله میان فیلون در قرن اول میلادی تا قرن هشتم و نهم میلادی که دوباره شاهد شکوفایی و رواج فلسفه یهودی هستیم، در یهودیت اثری فلسفی شکل نگرفت. چنانکه آلمن می‌نویسد:

صدوقیان با کلام اسلامی است؟ دوم آنکه آیا او پیرو عقل زیستن بود یا عقل به معنای فلسفی آن؟ برای او سود و زیان مطرح بود یا یافتن ماهیت واقعی اشیاء؟ علاوه بر این، آیا می‌توان اثراتی از عقاید صدوقیان را در دمشق دوران اموی یافت، در حالی که فرقه صدوقیان پس از نابودی معبد دوم در سال ۷۰ م. از میان رفتند؟ اگر قائل به وجود بازماندگانی از این فرقه باشیم، آیا می‌توان این مسیری را که برای تأثیر عقاید یهودی بر اسلام ترسیم شده، مستند به اسناد تاریخی دانست؟ در اینجا مقصود نظر نفی تأثیر عقاید یهودی بر اسلام نیست، بلکه طرح شبهاتی است که با مطالعه شیوه این تأثیر از نظر لنگرودی به ذهن متبادر می‌شود.

هیچ دلیل مستندی مبنی بر تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله و یهودیت در مباحث کلامی بر معتزله، آن هم از طریق بنی امیه وجود ندارد، زیرا این فرقه پس از نابودی معبد دوم در سال ۷۰ م. از میان رفتند؛ حتی این دیدگاه را در میان متکلمان بزرگ یهود قرون وسطی، همچون ابن میمون، و اندیشمندان یهودی دوره های بعد نمی‌بینیم؛ افزون بر اینکه میان عقاید صدوقی‌ها و معتزله در موارد زیادی اختلاف‌های اساسی وجود دارد.

ابن میمون در **دلالة الحائرین** خود، بدون اشاره به تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله، اخذ کلام معتزلی توسط یهودیان را این گونه تبیین می‌کند:

«همکیشان ما از ایشان وام گرفتند و از روش آنها پیروی کردند، و اما از نظرهای تازه‌ای که بعدها با آمدن اشاعره پیدا شد، هیچ یک را نمی‌توانی در نزد همدینان ما بیابی، و این بدان جهت نیست که اینان رأی نخستین را بر رأی دوم برگزیدند، بلکه بدان جهت که چنان اتفاق

می‌توان یافت؛ بویژه آنها از عقاید معتزله به‌شیمیه و نماینده اصلی آن، ابوهاشم جبایی بسیار استفاده کردند. از میان متکلمان قرائیمی که متأثر از این مکتب بودند می‌توان از یوسف البصیر (متوفای ۱۰۴۰/۴۳۱) و شاگردش یشوع بن یهودا (متوفای بعد از ۴۵۷/ ۱۰۶۵) نام برد (اشمیتکه، ۱۲۵). قرائیان نه تنها عقاید معتزلی را تا حد وسیعی در تفکرات کلامی خود پذیرفتند، بلکه حتی نسخه‌های معتبر معتزلی را به نحو گسترده‌ای با الفبای عبری استنساخ کردند. قطعاتی از این نسخه‌ها در مجموعه گنیزه بن عزرا در مجموعه آبراهام فیرکویچ در سن پترزبورگ یافته شده است (همان).

متکلمان قرائیمی توجه خود را بیشتر بر موضوعهای مشترک میان اسلام و یهودیت معطوف ساختند. برای مثال، یوسف البصیر، متکلم برجسته قرائیمی قرن پنجم / یازدهم، کتاب المحتوی خود را به دو بخش، شامل توحید و عدل الهی، تقسیم کرده بود (هوسیک، ۴۸). آنان چون معتزله عقل را حاکم دانسته، سعی در اثبات عقاید خود بر مبنای عقل داشتند. قرقسانی، متکلم قرائیمی قرن چهارم / دهم، تأمل عقلانی در مورد الهیات را هم مجاز و هم مطلوب می‌دانست. به نظر او، خدا خود را از طریق عقل و وحی متجلی می‌سازد. او تأکید می‌ورزد که تنها وحی (یا عقل) به فرد این امکان را می‌دهد تا از صحت و اعتبار ادعای مواجهه با خدا اطمینان حاصل کند. در نتیجه، لازم است امور عقلی را بر سنت انبیاء حاکم کنیم. قبل از پذیرفتن اعتبار یک نبوت خاص باید متقاعد شد که آن نبوت توسط خدا حاصل شده است. پس در وهله اول آدمی باید به وسیله استدلال، وجود خدا را اثبات کند، لذا عقل به عنوان

«مدت نه قرن - از فیلون تا سعدیا فیومی - فلسفه یهود در جا زد، زیرا یهودیان اسکندریه از شور افتاده بودند و علمای دینی یهود در فلسطین و بابل مستغرق کتب دینی بودند و به فلسفه توجهی نداشتند... تکامل فلسفه یهودی در قرون وسطی - که اوج تفکر فلسفی یهود است - معلول احوال محیطی است، زیرا رونق علمی دوره عباسی در قرن سوم هجری که باعث یونانی‌گرایی جهان اسلام گردید، در جوامع یهود که تحت انقیاد اسلام بودند، مؤثر افتاد» (آلتمن، ۸۰).

شرباک تحولات فلسفی یهود را در شهر بابل در قرن سوم / نهم و در اوج خلافت عباسی می‌داند (شربوک، ۱۳۸۳، ۶۳). اپستاین نیز بر آن است که «فلسفه یهودی اسکندرانی عمر کوتاهی داشت و پس از مرگ فیلون، تا آنجا که به یهودیان مربوط می‌شد، نیرو و نشاط خود را از دست داد، و تنها در قرن چهارم / دهم با ورود فرهنگ یونانی به درون دنیای اسلام بود که به نوعی فلسفه یهودی، پیوسته در حال تکامل ظهور یافت و مقدر بود به جریان بعدی اندیشه دینی یهود شکل دهد» (اپستاین: ۲۳۹-۲۴۰).

آرتور هایمن فلسفه یهودی قرون وسطی در آغاز قرن چهارم / دهم را به عنوان بخشی از احیای فرهنگی عمومی در شرق جهان اسلامی می‌داند (هایمن، ۲۵۶). این احیای فرهنگی نمی‌توانست متأثر از فرهنگ بالنده اسلام نباشد.

از جمله یهودیانی که تحت تأثیر کلام اسلامی و بویژه کلام معتزلی قرار گرفتند، قرائیان بودند. آنها در برهه‌ای از زمان از این کلام بسیار سود جستند. در فاصله میان قرون چهارم / دهم تا پایان قرن پنجم / یازدهم ردپای کلام معتزلی را در آثار آنها به وضوح

قانونی اخلاقی استفاده می‌شود و به ما امکان می‌دهد تا خوب را از بد تمییز دهیم (شربوک، ۱۳۸۳: ۸۴).

یوسف البصیر در روح و طبع به تمام معنا عقل‌گرا بود. او معتقد بود که تنها به سخنان پیامبر به عنوان پیام‌آور خدا نمی‌توان تکیه کرد، زیرا این احتمال وجود دارد که مخالف او نیز چنین ادعایی داشته باشد. بنابراین، پیامبر نه تنها باید رسالت خود را با ارائه معجزه اثبات کند، بلکه باید کسی که او را فرستاده، نیز بشناسیم، در جهت فهم هدف او که در جهت خیر یا فریب ماست؛ بنابراین علم از وجود، قدرت و حکمت خالق باید مقدم بر اعتقاد ما به رسالت پیامبر باشد. بنابراین، پیش از اعتماد بر بیانات پیامبر، باید دلیل عقلی از وجود، قدرت و حکمت خدا به دست آوریم (نک: هوسیک: ۴۸-۴۹).

یوشع بن یهوذا چون یوسف عقل‌گرا و پیرو کلام معتزلی بود. او با یوسف همدستان بود که برای اطلاع از خالق جهان و وجود خدا باید از نظر عقلانی استفاده کرد و پس از آن می‌توان به معجزات پیامبران برای اثبات صحت پیامشان اعتماد کرد (همان، ۵۷).

مواردی از تأثیر‌پذیری قرائیان از معتزله

در مباحث ذیل می‌توان تأثیر معتزلیان بر قرائیان را به وضوح دید:

- توحید

قرائیان چون معتزلیان به توحید نابی اعتقاد داشتند که مستلزم نفی صفات از خداوند است. آنان که در کوره داغ مباحث میان معتزلیان و اهل حدیث در باب واقعی بودن یا نبودن صفات می‌زیستند، به ناچار خود را موظف به تعیین دیدگاه یهودیت در این مورد می‌دیدند. آنان باید مشخص می‌کردند که آیا حمل پاره‌ای الفاظ به

خدا در کتاب مقدس، نشان دهنده وجود واقعی صفات خاص در خداست یا خیر؟ آنان در مخالفت با واقعیت داشتن صفات با معتزله همصدا گردیدند و مانند معتزله، آموزه واقعیت صفات را به آموزه تثلیث تشبیه کردند و همچون آنان در نفی واقعیت صفات بر این اصل تکیه داشتند که وحدانیت خدا نه تنها به معنای وحدت بیرونی یا عددی، بلکه به معنای وحدت درونی یا بساطت مطلق است (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴). متکلمان قرائیمی چون معتزلیان صفات را عین ذات خدا می‌دانستند و واقعیت آنها را نفی می‌کردند و حتی در این راه به مخالفت با تثلیث مسیحی پرداختند. قرقسانی از جمله متکلمان قرائیمی بود که با براهین مختلف درصدد نفی آموزه تثلیث مسیحی بود (همان: ۳۹-۴۱).

یوسف البصیر نیز بر یگانگی و وحدانیت حقیقی خدا تأکید می‌ورزد و این وحدت را نه تنها وحدت خارجی، بلکه وحدت درونی می‌داند. او با طرح چند سؤال به بحث در باب صفات می‌پردازد: آیا تعدد صفات، ذات خدا را متکثر و مرکب می‌سازد؟ آیا باید بگوییم که خدا قادر مطلق است به واسطه قدرت، عالم مطلق است به واسطه علم و غیره؟ اگر چنین است، صفات قدرت، علم و... خلق شده‌اند یا از لی‌اند؟ اگر بگوییم قدرت خلق شده است، پس خدا باید قدرت به خلق آن داشته باشد، در نتیجه به واسطه قدرت، قدرتمند نیست. اگر قدرت را ازلی بدانیم، باید به بیش از یک خدا اعتقاد داشته باشیم و این مسأله با اصل وحدانیت الهی در تضاد است. اگر قدرت نه خلق شده و نه ازلی است، در نتیجه خدا قادر مطلق است، نه به واسطه قدرت به عنوان یک علت ازلی یا یک وجود متمایز، بلکه به واسطه ذات خودش. صفات قدرت، حکمت و

سعی و جنبش؛ سخن گفتن او در واقع کلامی را پدید می‌آورد که «مُحدَث» و «مخلوق» و «غیر قدیم» است. این کلام را خدا «در چیزی غیر از خودش و نه در خودش می‌آفریند» و «این کلام در چیزی جای می‌گیرد» (همان: ۱۵۰).

این مطالب همگی منعکس‌کننده این قالب اعتقادی کلام معتزلی است که کلام خدا؛ یعنی قرآن در محل خلق شد، اما راجع به چیستی آن محل، معتزله معتقدند که لوح محفوظ است، یا در هواست، یا در پیامبر که کلام خدا در او تنها به عنوان نوعی قابلیت و استعداد خلق می‌شود. اما قرقسانی آن محل را محلی سه جنبه‌ای می‌داند: اول گوش انسان، که آدمی با آن کلام خدا را می‌شنود؛ دوم بوته مشتعل و سوم الواح شریعت است (همان).

یوسف البصیر نیز اعتقاد به کلام ازلی را رد می‌کند، و آن را مخالف با بساطت و وحدانیت الهی می‌داند. او معتقد است خدا سخن می‌گوید با کلمه‌ای که خلق می‌کند. صفت قادر مطلق متضمن آن است که هنگامی که او اراده کند، خود را به ما بشناساند، او از طریق سخن این کار را انجام می‌دهد (هوسیک، ۵۲).

– عدل

قرآنیان نظام جزا و پاداش را نشانه‌ای از عدل الهی می‌دانند که عملکرد هر فرد را محاسبه خواهد نمود. علاوه بر آن، این نظام جزا و پاداش را نشانه‌ای از اختیار انسان می‌دانند (مسیری، ج ۵: ۳۶۱) از نظر آنها گناه، نتیجه شک انسان است و تقدیر برگناه را نمی‌پذیرند و مکافات گناه را حتمی و عادلانه می‌دانند (سیلور، ج ۱: ۳۳۹).

حیات چیزی متمایز از همدیگر و از ذات خدا نیستند. آنها احوال ذات الهی است (نک: هوسیک: ۵۲-۵۳). معلوم است که یوسف البصیر در جنبه معنایی صفات، تحت تأثیر ابوهاشم جبایی، به نظریه احوال معتقد است.

– کلام خدا

در بحث از بساطت الهی، مسأله کلام خدا مطرح می‌شود. اعتقاد به وحدانیت و بساطت الهی، اعتقاد به کلام ازلی را غیرممکن می‌سازد. این موضوع در میان اهل حدیث و معتزله مطرح بود، زیرا اهل حدیث معتقد به ازلیت قرآن بودند، در حالی که معتزلیان معتقد به مخلوق بودن کلام الهی بودند، به این علت که ازلیت کلام الهی، وحدانیت خدا را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا اعتقاد به دو قدیم در تضاد با وحدانیت اوست (نک: قاضی عبدالجبار، ۵۲۸-۵۳۳). این مباحث در میان یهودیان نیز مطرح گردید. قرقسانی، متکلم قرآینی، منشأ الهی کلام خدا را می‌پذیرد، اما ازلی بودن آن را منکر است. او اعتقاد به کلمه ازلی مسیحیان را به چالش می‌کشد و می‌گوید: مسیحیان از یک سو می‌گویند خدا واحد است و از سوی دیگر معتقدند که کلمه غیر از خدای پدر است و چون ازلی است، پس خداست. او همین احتجاج را علیه مسلمانان راست کیش نیز به کار برده که از یک سو خدا را واحد و از سوی دیگر کلام را ازلی می‌دانند. آنها می‌گویند قرآن ازلی را خدا نمی‌نامند، اما چون آن را ازلی می‌دانند، منطقاً مستلزم آن است که قرآن، خدا باشد، زیرا هر چیز ازلی، خداست (ولفسن، ۱۳۸۷: ۱۴۸). این همان استدلال معتزله علیه نظریه قدیم بودن قرآن است. به نظر قرقسانی، خدا در واقع سخن می‌گوید، «البته سخن گفتنی بدون نیاز به زبان، لب،

برای جلوگیری از قطع دست بریده می‌شود. درباره مرگ کودکان و حیوانات بی‌آزار معتقد است که برای خیری در آینده است. او میان اختیار و علم پیشین خدا تقابلی نمی‌بیند (همان، ۵۴).

– جزء لایتجزأ

در حالی که کسی از میان ربانها حامی ذره گرای «جزء لایتجزأ» نبود، این نظریه در میان قرائیان پیروانی پیدا کرد. آنها در این اعتقاد خود نیز متأثر از معتزلیان بودند. در سده های چهارم / دهم و پنجم / یازدهم، اتمیسم، الگوی علمی غالب برای توضیح جهان فیزیکی بود (هوگ، ۲۶). یوسف البصیر، هم در کتاب *نعیموت* و هم در *محکمه پتی*، به عنوان مقدمه مباحث مربوط به مسائل الهیاتی، فصل ویژه‌ای دارد که در آن تلقی خود از ساختار عالم جسمانی را ارائه می‌کند که بر اتم‌ها استوار است. یوشع بن یهودا نیز چون یوسف البصیر معتقد به اتمیسم است. از نظر البصیر اتم مکان را اشغال می‌کند و یهودا اتم را جسم می‌داند (نک: ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۴۵-۲۴۶). هر دو فرض می‌کردند که اتم دارای کمیت است.^۹

ولفسن نیز معتقد است که در گفته‌های یوسف البصیر و یوشع بن یهودا، شواهد و قرائنی دال بر اعتقاد آنها به خلق مدام و نفی علیت وجود ندارد و با توجه به اعتقاد آنها به اختیار و اراده آزاد، می‌توان گفت آنها به علیت نیز قائل بودند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۷۰).

نتیجه

از قرن اول میلادی که فیلون با استفاده از روش تمثیلی در تفسیر کتاب مقدس سعی در تبیین آموزه‌های

هچنانکه پیش از این خاطر نشان گردید، یوسف البصیر کتاب محتوی خود را تحت دو عنوان توحید و عدل الهی طبقه بندی نمود. او در باب عدل، نظر دو گروه از متکلمان اسلامی را آورده است که هر کدام برداشت خاصی از این مفهوم ارائه داده بودند. گروهی خیر و شر را ذاتی نمی‌دانستند و حکم الهی را تعیین کننده خیر و شر می‌دانستند و اوامر و نواهی خداوند را مقید به این دو اصل نمی‌دانستند و اعمال خدا را براساس این دو اصل طبقه بندی نمی‌کردند. در نتیجه، احتمال داشت که خدا کاری را انجام دهد که غیر عادلانه به نظر آید. از نظر آنها هیچ شری وجود ندارد، زیرا تمایزات اخلاقی را نمی‌توان در مورد افعال الهی به کار برد. هر چه خدا انجام دهد، خیر است. مکتب دیگری تحت تأثیر تفکر یونانی، این خدا را با ایده خیر یکی می‌دانست. آنها عقیده داشتند که انجام خیر نه تنها وظیفه خداست، بلکه برای او چیزی غیر از این ممکن نیست. آنها ارزشهای اخلاقی را مطلق می‌دانستند.

یوسف البصیر هیچ کدام از این دو عقیده را نمی‌پذیرد. به اعتقاد او باید راه میانه‌ای را بین این دو دیدگاه افراطی برگزید. از نظر او خدا قادر به انجام خیر و شر است و هیچ گونه ضرورتی را بر او نمی‌توان تحمیل کرد. مفاهیم خیر و شر مطلقند، نه نسبی. خدا دلیلی برای انجام کار شر ندارد، زیرا برای او هیچ جذائیتی ندارد و او نه مانند انسان به هدف سود بردن و یا دفع ضرری کار شر انجام نمی‌دهد (نک: هوسیک، ۵۲-۵۴).

او در مورد وقایعی همچون بیماری و رنج، که به ظاهر غیرعادلانه به نظر می‌رسد، نیز تبیین خاصی ارائه می‌دهد. وی معتقد است در شرایط خاصی، این بیماری و رنج برای انسان خیر است، مانند زمانی که انگشتی

ظرف مدت کوتاهی قلمرو خود را بسیار گسترش داد. برخورد دین اسلام با ادیان دیگر حاضر در حوزه قلمرو اسلامی، موجب بروز بحثهای بسیاری در میان پیروان این ادیان گردید. در میان خود مسلمانان نیز گرایش‌های مختلفی شکل گرفت. عده‌ای عقل را از مباحث دینی خارج ساختند و برخی دیگر خود را مسلح به سلاح عقل نمودند که نمونه‌های آشکار این دو گرایش، اهل حدیث و مذهب معتزله بودند. این دو شیوه تفکر را در میان یهودیان ساکن قلمرو اسلامی در آن دوران نیز می‌توان مشاهده کرد. ربانیان که جانشینان فرقه قدیمی فریسیان بودند، چون اهل حدیث وفادار به ظاهر عبارات کتاب مقدس بودند و در مقابل آنها قرآنیان بودند که تحت تأثیر معتزلیان و در کوره داغ جدال میان عقل و نقل در مباحث متکلمان آن دوران، عقل را برگزیدند و نقل را بر اساس عقل، عقلانی ساختند. به طور کلی، کلام معتزله بر متفکران یهودی در طی قرون وسطی تأثیر گذاشت و این تأثیر تا حدی بود که می‌توان از یهودیان معتزلی سخن گفت. تأثیر معتزله بر متکلمان یهودی در سده چهارم / دهم به نقطه اوج خود رسید و در میان گروه‌های یهودی خاخامی، بسیاری از سران آکادمی‌های قدیم در عراق تفکر معتزلی را پذیرفتند.

در مجموع، می‌توان گفت که قرآنیان فرزند زمان خود بودند و گرچه محققان در برهه‌ای از زمان مسلمانان را در مباحثی مشترک میان این دو دین متأثر از یهودیان می‌دانستند، اما در این زمانه متکلمان یهودی بودند که خود را متأثر از متکلمان مسلمان می‌دیدند و با کمک آنها و مشارکت ربانیان و قرآنیان پربارترین دوره فلسفه یهودی؛ یعنی دوره قرون وسطی را شکل دادند.

یهودیت براساس مقولات فلسفه یونان نمود، تا قرن نهم و دهم میلادی که دوباره این فلسفه رواج یافت، فلسفه یهودی دچار وقفه‌ای بسیار طولانی گردید؛ به گونه‌ای که پیش از فتوحات اسلامی به استثنای تفکر فیلون، هیچ گونه الهیات عقلانی نظام‌مندی در میان یهودیان توسعه نیافت. علت ظهور مجدد فلسفه در قرون وسطی در میان یهودیان را دست‌یابی آنها به تمدن اسلامی می‌دانند.

در محیط اسلامی، تلفیق عقل و ایمان، به گونه نظام مند، توسط مکتب کلامی معتزله صورت گرفت. آنان در تقابل با اهل حدیث که خواهان تکیه صرف به نقل بودند، عقل و ایمان را مکمل یکدیگر می‌دانستند و در یهودیت نیز قرآنیان این وظیفه را بر عهده گرفتند و به مکتب اهل حدیث یهودیان؛ یعنی ربانیان تاختند و تا زمان ظهور سعدیا، ربانیان از مقابله با قرآنیان ناتوان بودند.

تقدس بیش از حد سنت شفاهی (تلمود) در برهه‌هایی از زمان در یهودیت ربانی، که موجب به حاشیه رانده شدن کتاب مقدس شده بود، برخی را به مخالفت با آن سنت واداشت و به ظهور فرقه قرآنیان منتهی شد. قرآنیان برای رسیدن به فهمی صحیح از کتاب مقدس، به مطالعه زبان و دستور عبری پرداختند و حتی خود را از قیودی که ربانیان گذاشته بودند، رها ساختند و از علوم دنیوی و بویژه فلسفه سود جستند تا به منظور نظر خود برسند. آنان فلسفه یونانی را پس از عبور این فلسفه از صافی ذهن متکلمان مسلمان و به ویژه ذهن معتزلی به خدمت گرفتند و فلسفه دینی خود را شکل دادند.

فرقه قرآنیان در قرن دوم / هشتم، آن هم در زیر لوای فرهنگ و تمدن اسلامی شکل گرفت؛ فرهنگی که در

پی نوشت‌ها

مردمان را به کیش ایشان می‌خوانند، بیشتر معتزلیان روزگار ما بر کیش این دسته‌اند و آنان را ذمیه نیز می‌گویند، زیرا نکوهش و ذم را بدون فعل بر مردمان روا دارند» (بغدادی، ۱۳۳۳: ۱۲۸). ابوهاشم در مواردی متمایز از دیگر معتزلیان و به‌ویژه پدرش ابوعلی بود. او در باب صفات، نظریه احوال را مطرح کرد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: بغدادی، ۱۳۳۳: ۱۲۸-۱۴۴).

۹- در کلام اسلامی دربارهٔ این که اتم‌ها کمیت دارند یا چنین نیستند، اختلاف نظر وجود داشت. این امر یکی از مواردی بود که دربارهٔ آن میان مکتبهای معتزلی بصره و بغداد اختلاف وجود داشت. مکتب بصره، به نمایندگی ابوهاشم، بر آن بود که اتم‌ها اندازه (مساحت) دارند و متحیزند؛ یعنی مقداری از فضا را اشغال می‌کنند، در صورتی که نظر مکتب بغداد، به نمایندگی کعبی، آن بود که اتم‌ها بدون مساحت و غیرمتحیزند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۰۶).

منابع

- ۱- قرآن
- ۲- آلتمن، ا. (۱۳۸۲). «فلسفه یهود»، تاریخ فلسفه غرب، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ج ۲، جواد یوسفیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن میمون، موسی. (۲۰۰۶). دلالة الحائرين، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ۴- ابوزهره، محمد. (۱۳۸۴). تاریخ مذاهب اسلامی، علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۵- اپستاین، ایزیدور. (۱۳۸۵). یهودیت: بررسی تاریخی، بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۶- اسمارت، نینیان، وینگزای چان و شلومو پینز. (۱۳۷۸). سه سنت فلسفی «گزارشی از فلسفه‌های

- ۱- صدوقیان از علمای دینی و کاهنان یهودی و بیشتر آنها از اشراف ثروتمند بودند. آنها متن تورات را قبول داشتند، اما قوانین و روایات مذهبی شفاهی را که مورد قبول فریسیان بود، نمی‌پذیرفتند. ایشان بعث اخروی، حیات بعدی، فرشتگان و شیاطین را رد می‌کردند... (Lester Grabbe, 2000: 187-192; Benedict, Viviano, 496-98; David, Daube, 493-97)
- ۲- فریسیان نهضتی اساساً مردمی و بیشتر مورد حمایت مردم فقیر بودند. آنها تأکید بسیاری بر قانون دو وجهی (تورات به اضافه سنت شفاهی یهود) داشتند. از نظر ایشان سنت شفاهی یهود نیز مبتنی بر تعالیم حضرت موسی است (Lester Grabbe : 187-192).
- ۳- وضع فلاکت بار یهودیان در زمان هرود، کسانی را واداشت که به منظور ادامهٔ حیاتی توأم با تقوی در صلح و آرامش، دنیا و زندگی دنیوی را پست شمرده، آن را ترک کنند. آنان بخش اعظم حیات خود را در حالت تجرد و گوشه‌نشینی در اجتماعاتی بسته می‌گذراندند. این افراد به اسنی‌ها معروف گردیدند (اپستاین: ۱۲۰-۱۲۱).

- ۴- قرائیم نام خود را از واژه عبری (karaiim) به معنی خواندن، به ویژه خواندن کتاب مقدس گرفت و پیروان این فرقه قاریان (خوانندگان کتاب مقدس) نامیده می‌شوند.
- ۵- تلمود عبارت است از خلاصه‌ای از شریعت شفاهی که پس از قرن‌ها تلاش دانشمندان مقیم فلسطین و بابل، در آغاز قرون وسطی (با تفاسیر جدید) به بار نشسته است. تلمود از دو بخش اصلی تشکیل می‌شود: میشنا (Mishna)، حاوی هلاخا (Halakhah) (شریعت) که به زبان عبری نوشته شده است، و تفسیر میشنا معروف به گمارا (Gemara)، که معنای آن خلاصه‌ای از بحث و تبیین میشنا به زبان نامأنوس آرامی-عبری است. (See: Kares, pp. 510-511, Wayne Dosick, pp.98-99)

6-Samuel ben Hofni Gaon

7-Geniza fragments

۸- بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق خود آورده: «بهشمیه پیروان ابوهاشم جبایی هستند و چون صاحب بن عباد، وزیر آل بویه

۱۷- ولفسن، هری اوستترین. (۱۳۸۷). **بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی**، علی شهبازی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۸- _____ (۱۳۶۸). **فلسفه علم کلام**، احمدآرام، تهران: انتشارات الهدی.

۱۹- ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷). **تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی**، ج ۲، تهران: انتشارات بعثت.

۲۰- هایمن، آرتور و علیرضا هدایی. (۱۳۸۶). «سنت فلسفی یهودی در جهان فرهنگی اسلام»، **تاریخ فلسفه اسلامی**، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، ج ۳، ترجمه جمعی از استادان دانشگاه، تهران: انتشارات حکمت.

21- Ben Shammai, Haggai. (1997). "Kalam in Medieval Jewish Philosophy", Daniel H. Frank & Oliver Leaman (ed), *History of Jewish Philosophy, Vol 2*, Routledge.

22- Daube, David. (1990). "On Acts 23: Sadducees and Angels", *Journal of Biblical Literature*, 109:493-97.

23- Dosick, Wayne. (2007). *living Judaism*, HarperCollins e-books, New York, NY 10022.

24-Frank, Daniel & Oliver Leaman (ed). (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press.

25-Hughes, Aaron. (2005). *Jewish Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press.

26-Husik, Isaac. (2002). *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Dover Publication.

27-Hyman, Arthur. (2007). "Philosophy, Jewish", *Encyclopedia of Judaica*, ed. By Fred Skolnik, Thomson Gale.

28- Inge, W. R. (1908). "Alexandrian Theology", *Encyclopedia of religion &*

هندی، چینی و یهودی»، ابوالفضل محمودی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۷- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (بی تا). **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر.

۸- الفاخوری، حنا و جلیل الجر. (بی تا). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، عبدالحمید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۹- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. (۱۳۳۳). **ترجمه الفرق بین الفرق**، به اهتمام جواد مشکور، تبریز: چاپخانه شفق.

۱۰- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۶۸). **تاریخ معتزله**، تهران: کتابخانه گنج دانش.

۱۱- شرباک، دن کوهن. (۱۳۸۳). **فلسفه یهودی در قرون وسطا**، علی رضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۲- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۵۸). **الملل و النحل**، مصطفی خالقداد هاشمی، شرکت افست.

۱۳- صابری، حسین. (۱۳۸۴). **تاریخ فرق اسلامی (۱)**: فرقه‌های نخستین، مکتب کلامی اهل سنت، خوارج، تهران: انتشارات سمت.

۱۴- ظفرالاسلام خان. (بی تا). **نقد و نگرشی بر تلمود**، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

۱۵- قاضی ابی الحسین عبدالجبار. (۱۹۶۵). **شرح الاصول الخمسه**، قاهره: ناشر عبدالکریم عثمان.

۱۶- مسیری، عبدالوهاب. (۱۳۸۳). **دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم**، ج ۵، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران: کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.

- ethics, ed. By James Hastings, New York: CHARLES SGRIBNER'S SONS.
- 29- Karesh, Sara E. and Mitchell M. Hurvitz. (2005). Encyclopedia of Judaism, New York NY 10001.
- 30- Lester, Grabbe, L. (2000). Judaic religion in the Second Temple period: belief and practice from the Exile to Yavneh, Routledge, London.
- 31- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke. (2006). Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mutazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age, Brill Leiden, Boston.
- 32-Nemoy, Leon:"Karaites", in EI², edited by E. Van Donzel, B. Lewis & CH-Pellat, (1976). Vol Iv, Leiden,1973.
- 33-Russell, Bertrand, History of western philosophy, Alden press oxford, Britain.
- 34-Schmidtke, Sabine: The Karaites Encounter with the thought of Abul- Husayn Al-Basri. (2003). A Survey of the relevant materials in the Frikovitch Collection, St. Petersburg, Arabica, tome LIII, 2006. – Sherbok, Dan Cohn: Judaism : history, belief, and practice, Routledge , London.
- 35- Silver, Daniel Jeremy. (1979). A History of Judaism, vol 1, Basic Book Inc. Publisher.
- 36- Sklare, David. (1996). Samuel Ben Hofni and his Cultural World: Texts and Studies, Leiden.
- 37- Sklare, David. (1995).“Yusuf al-Basir: “Theological Aspects of his Halakhic Works”, in D. Frank (ed.), The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity, Leiden.
- 38- Viviano, Benedict T., OP, and Justin Taylor, SM. (1992) . “Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8–9)”, Journal of Biblical Literature, 111:496–98.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹
ص ۴۰-۱۹

مقایسه دیدگاه جان هیک و سید حسین نصر در باب کثرت گرایی دینی

محمد محمدرضایی* طاهر کریم زاده**

چکیده

پلورالیسم دینی به دنبال راهی برای اثبات حقانیت ادیان گوناگون و رستگاری پیروان آنهاست. جان هیک به عنوان بزرگترین حامی این تفکر، با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی کانت، ادعا می‌کند که پیروان ادیان مختلف، به حقیقت فی‌نفسه دسترسی ندارند و فقط نمودی از امر مطلق را دریافت می‌کنند. او قلمرو معرفت‌شناسی کانت را از تجربه‌های حسی فراتر دانسته، آن را شامل تجربه‌های دینی نیز می‌داند. از دیدگاه هیک، در واقع هسته اولیه تمام ادیان، تجربه‌های دینی آنهاست و این فرهنگ‌ها و ادراکات گوناگون است که در ارائه تفسیر این تجربه دخالت کرده، تفسیرهای متکثر از آن ارائه می‌دهد. هیک با مبنا قرار دادن معرفت‌شناسی کانت، هم دچار تهافتها و نقدهای وارده بر کانت شده و هم علاوه بر آن رویکرد وی نقدهای بسیاری را در باب شناخت واقعیت غایی، متحمل گردیده است.

سید حسین نصر نیز به عنوان یک مسلمان سنت‌گرا از کثرت‌گرایی دینی حمایت می‌کند. او با استفاده از مبانی که عمدتاً متأثر از عرفای اسلامی است، به دفاع از این دیدگاه می‌پردازد؛ ولی نقدهایی نیز بر وی وارد است. در مقام مقایسه، اعتقاد به حقانیت ادیان و رستگاری پیروان آنها، بزرگترین وجه تشابه و استفاده هیک از مبانی تجربه‌گرایانه و قائل بودن وی به انسانی بودن آموزه‌ها و تفاوت‌های ادیان و لزوم جرح و تعدیل آنها و در مقابل، الهی و آسمانی دانستن تمام آموزه‌های ادیان مختلف و جایز ندانستن دستکاری آنها از منظر نصر، بارزترین وجه اختلاف این دو متفکر در باب کثرت ادیان به شمار می‌آید.

واژه‌های کلیدی

دین، پلورالیسم دینی، جان هیک، سید حسین نصر، تجربه دینی، سنت، حکمت خالده.

مقدمه

یکی از بحث‌های مهم در حوزه دین پژوهی و فلسفه دین که سابقه تاریخی طولانی دارد؛ به گونه ای که تاریخ مطرح شدن این گونه مباحث را می توان به ظهور اولین مذاهب در بین انسانها بازگرداند، بحث درباره وحدت و کثرت ادیان و حقانیت هر یک از ادیان و مذاهب مختلف است.

در طول سالیان دراز، بحث از حقانیت هر یک از ادیان مطرح بوده و پیروان هر کدام از ادیان با نگاهی انحصارگرایانه، خود را پیرو دین حق دانسته، پیروان سایر ادیان و مذاهب را در زمره گمراهان برمی شمردند. این نوع بینش و طرز تلقی از دیگران، زمینه تقابل و رویارویی جوامع انسانی را در پی داشت و ما شاهد جنگهای بزرگ بر اثر همین اعتقادات در تاریخ بشر بوده ایم، اما با مرور زمان و شناخت و احساس نیاز بیشتر جوامع از یکدیگر، باب گفتگو بین ادیان گشوده شد و پیروان ادیان مختلف یکدیگر را به سوی یک زندگی مسالمت آمیز فراخواندند.

این تفکر که «حقیقت و رستگاری منحصر در یک دین نبوده، همه ادیان بهره ای از حقیقت مطلق دارند.» اولین بار به صورت تفکری نظام مند توسط جان هیک مطرح شده است و وی را به عنوان حامی پلورالیسم دینی در قرن حاضر می دانند، اما نظریه پلورالیسم دینی جان هیک از سوی افرادی جرح و تعدیل شده و به گونه های مختلفی در آمده است. یکی از افرادی که پلورالیسم دینی را با رویکردی خاص در دنیای اسلام مطرح کرده است، دکتر سید حسین نصر است که بر اساس نظریه «حکمت خالده»، هر یک از ادیان را جلوه ای از جلوات خورشید هدایت و موجی از دریای حقیقت می داند. بدین ترتیب،

وی پلورالیسم دینی را به گونه ای مخصوص به خود تبیین می کند.

هدف پژوهش حاضر، مقایسه دیدگاه جان هیک و سید حسین نصر در باب پلورالیسم دینی است. اما قبل از آن به ناچار باید مبانی کثرت گرایانه این دو متفکر هر چند به طور اجمالی، بررسی و نقدهای وارده بر آن بیان شود.

کثرت گرایی دینی جان هیک

جان هاروود هیک^۱ به عنوان نظریه پرداز یا بزرگترین حامی کثرت گرایی دینی در عصر حاضر به شمار می آید. وی به حقانیت تمام ادیان گوناگون، قائل بوده، پیروان همه ادیان مختلف را رستگار می داند.

با این که هیک برای اثبات رویکرد کثرت گرایانه خود از دلایل و مبانی گوناگونی استفاده می کند، اما به جرأت می توان گفت که «معرفت شناسی» کانت به همراه «تجربه دینی» فردریش شلایر ماکس^۲، بهترین مبنای فلسفی توجیه این رویکرد هستند؛ چرا که رویکرد پلورالیستی هیک مبتنی بر تجربه دینی و تجربه دینی نیز بر پایه معرفت شناسی کانت استوار است.

هر چند که نظام های فلسفی قبل از کانت، هستی شناسانه بوده اند، اما کانت یک نظام فلسفی معرفت شناسانه را پی ریزی کرد. کاری که وی در معرفت شناسی ادراک حسی انجام داد، عبارت بود از جابه جا کردن نقش ذهن و عین در فعل ادراک و احساس. او به جای این که همانند عقل گرایان جزمی، ذهن را منفعل از داده های حسی دانسته، معیار صدق را در قضایا مطابقت آنها با عین و واقع بداند، جایگاه ذهن و عین را عوض

1 - John Harwood Hick

2- Friedrich Schleiermacher

هیک مدعی است الگوی معرفت شناسی کانت، نه تنها منحصر بر تجربه‌های حسی نیست، بلکه شامل تمام تجربه‌های دینی نیز می‌شود.

«به نظر می‌آید که درس گرفتن از آنچه کانت به نحوی بنیادین به ما آموخته است، ضرورتی اساسی دارد. این حقیقت را که تمام آگاهی‌های انسانی ما از واقعیات بیرون از وجود ما، شامل استفاده از یک عدّه مفاهیم تفسیری هستند، نه تنها در مورد تجربه‌های حسی، بلکه (با فراتر رفتن از پیشنهاد کانت) در مورد تجربه دینی نیز باید به کار برد» (هیک، همان: ۱۷۵).

بنابراین، هر تصویری از واقعیت غایی که دینداران در تجربه دینی خود و هنگام مواجهه با امر مطلق دارند، در واقع پدیدارهایی است از آن واقعیتهایی که آن چنان که هست، به تجربه هیچ انسانی در نمی‌آید. لذا هنگامی که دینداران از امر مطلق یا واقعیت غایی صحبت می‌کنند، در واقع، از آن واقعیت چنان که برای آنان پدیدار شده، سخن به میان می‌آورند.

هیک از این الگو بیشتر برای تبیین تنوع تجربه‌های دینی استفاده می‌کند، تا تبیین اصل تجربه دینی. به نظر او روش دعا و مراقبه، متون مقدّس، مناسک و سایر اجزای سازنده هر سنت، در واقع، همان کارکرد مقولات فاهمه و صورت‌های ادراکی کانت را دارند.

وی معتقد است که در سنت‌های مختلف، تجارب دینی، متناسب با محتوای فرهنگی سنت مورد بحث شکل گرفته‌اند. در واقع این ادراکات و احساسات و مبانی عقلی حاصل از فرهنگ‌های متفاوت است که در بیان نوع تجربه و ارائه تفسیر آن دخالت کرده، تعبیرها و تفسیرهای گوناگون و متکثر از آن ارائه می‌دهند.

کرد. وی هرگز ذهن را منطبق با واقع ندانست، بلکه واقع را منطبق بر ذهن می‌دانست. او معتقد بود واقع، باید با مقولات و مفاهیم ذهنی همراه شود تا تجربه صورت گیرد. به همین دلیل، فلسفه‌اش را یک انقلاب کپرنیکی در باب شناخت نامید (عسکری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۸۵). به اعتقاد وی معرفت، مرکب از ماده و صورت است؛ ماده معرفت از طریق تجربه و صورت آن از طریق ذهن فراهم می‌شود. بنابراین، به دلیل دخالت ذهن در فرایند شناخت، ما نمی‌توانیم جهان خارج از ذهن را آن گونه که هست بشناسیم؛ اگر ما دارای شهود عقلی بودیم، یا قوه‌ای بودیم که اشیاء را همان طور که در واقع وجود دارند، درک می‌کردیم، می‌توانستیم نومن را درک کنیم؛ ولی ما هرگز تجربه‌ای از ادراک غیر حسی نداریم. لذا آنچه که ذهن می‌تواند نسبت به آن شناخت پیدا کند، نمود اشیاء یا فنومن است و اشیاء فی نفسه یا نومن، هرگز قابل شناخت نیست (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶: ۲۷۹-۲۸۳).

هیک از این تمایز شناختاری کانت میان جهان فی نفسه و جهان آن گونه که بر ما ظاهر می‌شود، استفاده کرده، آن را بر ارتباط میان واقعیت مطلق و آگاهی‌های بشری از این واقعیت، اطلاق می‌کند.

«هنگامی که از محیط فیزیکی خود به محیط اجتماعی و نیز به محیط فرضاً غایی تر الهی خود روی می‌کنیم، نه تنها باید راجع به اندام‌های حسی و مغز خویش عنایت داشته باشیم، بلکه همچنین باید متوجه ساختارهای مفاهیمی باشیم که مطابق آنها به صورتی ناخود آگاه به تعبیر و تفسیر و سپس آگاهانه به تجربه امور می‌پردازیم. در این سطح از قضایا ست که وجود یک فرضیه تکثرگرایانه اجتناب ناپذیر می‌شود» (هیک، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

همچنین وی اعتقاد داشت که در ورای جهان پدیداری یا فنومنی، جهانی نومنی وجود دارد که همان واقعیت فی نفسه است؛ اما ذهن ما از این واقعیت، فقط ظاهر آن را دریافت می‌کند، نه حقیقت آن را. البته ذهن ما این مطلب را هم درک می‌کند که این واقعیت فی نفسه علت پدیدارهاست. بنابراین نظریه معرفتی کانت، راه را بر شناخت واقعیت می‌بندد، چون ذهن زمانی کاربرد دارد که در حوزه پدیدارها؛ یعنی امور تجربی به کار گرفته شود و چون واقعیت فی نفسه از طریق حواس درک نمی‌شود، پس ذهن بشر نمی‌تواند درباره آن شناخت داشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶: ۲۸۳-۲۸۹).
نیز کانت، مطلقاً راه را بر تماس با واقعیت می‌بندد، بنابراین، هیچ گزاره‌ای، حتی گزاره‌هایی که ارکان و اجزای نظریه کانت را تشکیل می‌دهند، نمی‌تواند واقع نما باشد. بدین ترتیب، نظریه وی، نظریه‌ای خود شکن خواهد بود.

به علاوه، کانت عقیده داشت که ما نمی‌توانیم هیچ شناختی از شیء فی نفسه داشته باشیم. سؤال اساسی این است که آیا همین که می‌گوییم شیء فی نفسه وجود دارد و یا این که شیء فی نفسه علت پدیدارهای ماست، این خود نوعی شناخت درباره آن نیست؟

اشکال مهم دیگری که بر هیک وارد است، این که بنا به بیان هیک، تجربه‌ها و ادراک پیروان ادیان از واقعیت غایی، محدود به پدیدارهاست و حقیقت مطلق در ذات خویش به تجربه در نمی‌آید. او تمام آموزه‌ها و انگاره‌های دینی، از جمله روش دعا و مراقبه، متون مقدس، مناسک و سایر اجزای سازنده هر سنت دینی را زمینه ساز این ادراک و پدیدارها می‌داند.

بنابراین «وقتی کسی با شکل خاص تجربه دینی خویش، به عنوان تجربه‌ای مبتنی بر حقیقت مواجه می‌شود؛ یعنی تجربه‌ای هر چند مبهم (مانند نگاه کردن از شیشه به تاریکی) از حقیقت الهی متعالی، در آن صورت باید به این حقیقت نیز عنایت داشته باشد که جریان‌های عظیم تجربه دینی دیگری نیز وجود دارند که اشکال متفاوتی به خود می‌گیرند. آنها توسط پندارها و تصورات جداگانه‌ای شکل داده می‌شوند و در قالب نهادها، صور هنری و شیوه‌های زندگی گوناگون دیگری مجسم می‌شوند. به عبارت دیگر، علاوه بر دین خود انسان که توسط شکل متمایزی، تجربه دینی آن حفظ می‌شود، ادیان دیگری هم وجود دارند که در دل هر کدام از آنها حیات متفاوتی از تجربه دینی، جریان دارد» (هیک، همان: ۷۶-۷۷).

نقد و بررسی

نقدهای زیادی بر رویکرد کثرت‌گرایانه جان هیک وارد شده است، ولی به طور کلی، مهمترین اشکال نظریه وی این است که هیک با تبعیت از نظام معرفت شناختی کانت، دچار همان اشکالات و نقدهایی شد که به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر این نظریه وارد است.

هدف فلسفه کانت، اثبات این مطلب بود که عقل نظری، توان بحث و بررسی درباره موجودات فراحسی و غیر زمانمند و غیر مکانمند را ندارد. او مدعی بود که ساختار ذهن به گونه‌ای است که هرگز نمی‌تواند به خارج از قلمرو فنومن یا پدیدارها؛ یعنی خارج از امورحسی راه یابد؛ لذا ذهن فقط در حوزه تجربه کارایی دارد (عسکری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۳۰).

به علاوه، در دیدگاه پلورالیستی، تمام تجارب باطنی و دینی، حتی اگر با یکدیگر مخالف و یا متناقض هم باشند، همگی صحیح بوده، به یک اندازه از اصالت و اعتبار برخوردارند. برای مثال، تجربه امر واحد به صورت تثلیث در نزد مسیحیان و تجربه آن به نحو ثنویت در نزد زردشتیان و تجربه همان امر به صورت خدای واحد نزد مسلمانان و یهودیان، همگی به یک اندازه اصالت دارند. بنابراین، هیک چاره‌ای جز این ندارد که یا جمع بین ضدین و یا نقیضین را - که بالبداهه باطل است - بپذیرد و یا این که به کلی توصیه به ترک «دغدغه صواب و خطا» بکند.

سید حسین نصر و «وحدت متعالی ادیان»

برای بررسی رویکرد کثرت‌گرایانه دکتر سید حسین نصر، باید با دیدگاه سنت‌گرایان نسبت به دین و نگاه آنان به عالم، آشنا باشیم؛ زیرا کثرت‌گرایی دینی در رویکرد نصر، مسأله‌ای ثانوی و تحت تأثیر دیدگاه سنت‌گرایانه وی، به خصوص رویکرد عرفانی و صوفیانه اوست؛ و از آنجا که منظومه فکری نصر، تحت تأثیر عرفان و تصوف اسلامی قرار دارد، بسیاری از مقدمات، مبانی و دلایل نصر بر «وحدت متعالی ادیان» برگرفته از عرفان نظری و تفکرات صوفیانه است.

یکی از مهمترین مبانی کثرت‌گرایانه وی که برگرفته از عرفان نظری است، قائل شدن مبدأ واحد برای تمام ادیان است. به عقیده نصر، سرچشمه وحی‌ها و ادیان، حقیقت واحدی است که سلسله مراتبی دارد و نیز این حقیقت واحد، مبدأ تمام مظاهر تمدن‌های سنتی مربوط به این ادیان، مانند آداب، مناسک، قوانین، هنرها و سایر ساحت‌های سنتی دینی است.

اکنون سؤال اساسی این است که اگر واقعیت غایی و حقیقت مطلق، فراتر از درک بشر و غیر قابل ادراک است و هیچ کس نمی‌تواند مواجهه مستقیمی با آن داشته باشد، پس چگونه می‌توان وجود چنین حقیقتی را پذیرفت؟

علاوه بر آن، هیک تمام ادیان را حاصل تجارب دینی انبیاء و بزرگان هر یک از آنها دانسته، آن را پایه و اساس رهیافت کثرت‌گرایانه خود قرار می‌دهد؛ در حالی که اولاً تجربه دینی، صرفاً در حد یک احساس روانشناختی یا یک حالت روانی، آن هم به صورت کاملاً شخصی، قابل ترسیم است. پس تجربه دینی اولاً بیش از یک احساس نیست و احساس شخصی، صامت و ناتوان از دادن وصفی درباره خویش است. احساس اذعان دارد که نتایجش راز و معما هستند، امتناع دارد که آنها را به نحو عقلانی توجیه کند و اتفاقاً مایل است که این نتایج، حتی متناقض نما و غیر معقول تلقی شوند (جیمز، ۱۳۷۹: ۳۹)؛ ثانیاً این احساس که اساس دین است، امری کاملاً شخصی و غیر قابل انتقال به دیگران است. در نتیجه، دین حاصل از تجربه دینی نیز امری شخصی خواهد بود؛ لذا هرکسی - در کنار سایر وسایل شخصی خود - دینی شخصی و مخصوص به خود خواهد داشت. و ثالثاً مفهوم تجربه دینی، تعریف نشده و مبهم است. مدافعان نظریه تجربه دینی، سعی فراوان در توصیف تجربه دینی کرده‌اند، اما حقیقت آن است که این اصطلاح، ابهامات فراوانی دارد؛ حتی تلاش‌های افرادی چون شلایر ماخر و ویلیام آلستون که تحقیقات گسترده‌ای در این خصوص انجام داده‌اند (فقیه، ۱۳۸۶: ۷)، باعث رفع ابهامات مفهومی این اصطلاح نشده است؛ حال چگونه هیک پایه نظریه خود را بر مبنای مفهوم تعریف نشده‌ای بنا نهاده است؟

آن خود دارند، از منظر سنتی همانند رمزهای بی شماری هستند که جلوه واقعیت والاترند.

«مابعدالطبیعه سنتی، عالم را نه کثرتی از امور واقع یا اشیای تیره و تار که هر یک واقعیتی کاملاً مستقل از آن خود دارند، بلکه بسان رمزهای بی شماری می داند که جلوه واقعیت والاترند» (نصر، همان: ۲۶).

و از آنجا که ادیان نیز همانند جهان، تجلیات حقیقت مطلق هستند و در واقع حقیقه الحقایق، صورت دیگری از تجلی کیهانی را در ادیان به نمایش گذاشته است، این ساختار در ادیان نیز یافت می شود.

«این ساختار نه فقط متعلق به وحی فراکیهانی؛ یعنی عالم در تمام مراتب آن است، بلکه علاوه بر این و بالاتر از همه، در دین نیز که نشان دهنده فوران مستقیم لوگوس به مرتبه بشری است، یافت می شود» (نصر، همان: ۲۸).

بنابراین، ادیان علاوه بر جنبه ظاهری، حتماً باطنی نیز دارند که برای درک واقعیات آنها، نباید از این جنبه غافل بود؛ چرا که ظاهر ادیان در واقع، صورت و یا نمود باطن آنهاست و به ناچار باید هر صورتی، ماده ای و هر نمودی، بودی داشته باشد.

«خود دین نیز ساختاری سلسله مراتبی دارد و واقعیت بیرونی و صوری آن حق مطلب را درباره آن ادا نمی کند. درست همان گونه که جهان نمود مستلزم جهان بودن است، جنبه صوری دین نیز، جنبه مادی و فراصوری را ایجاب می کند» (نصر، ۱۱۲: ۱۳۸۲).

بر این اساس، از منظر سنت گرایان، ساحت باطنی ادیان از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا جنبه باطنی ادیان از دید آنان مانند جوهرهایی هستند که صورت های ظاهری شان، مانند اعراض یک جوهر به آن وابسته اند،

بنابراین، ادیان در مرتبه الهی و مبدأ تجلی کیهانی یگانه اند. این مرتبه همان حقیقه الحقایق یا اسم اعظم است که نمی توان به اسمی موسومش کرد، همان مافوق وجود است که وجود مطلق، نخستین تعین قهری آن است. مافوق وجود و وجود مطلق، توأمان، مرتبه الهی را تشکیل می دهند و همان مبدأ تجلی کیهانی اند که لوگوس یا کلمه الله، محمل این تجلی است (نصر، ۱۳۸۶: ۲۳).

این مرتبه الهی که از همه صفات، متعالی است، در عین حال که فراتر از تمام وجودهاست، خود وجود کلی است که هم مبدأ عالم هستی و هم سرچشمه امور قدسی و اعتقادات اصیل سنتی است. بنابراین، این حقیقت الهی همانند چشمه ای عظیم که بر قله کوهی فوران کند، آب شیب هایی را که با پراکندگی هرچه بیشتر از هر طرف جاری می شوند، موجب می شود. هر آب شیب، رمز همه درجات واقعیت و رمز مراتب کیهانی و بر سبیل جابه جایی، مراتب فراکیهانی واقعیت یک عالم دینی خاص است. با این حال، همه آب شیب ها از چشمه واحدی ناشی می شوند و جوهر همه آنها در نهایت، همان آبی است که از چشمه واقع بر قله کوه جاری می شود و این چشمه در نهایت همان حق مطلق است که مبتدای همه عوالم قدسی و نیز منتهایی است که همه آنچه در آغوش این عوالم قرار گرفته، بدان باز می گردد (نصر، ۱۳۸۶: ۲۲).

مبنای دیگر نصر در «وحدت متعالی ادیان»، تفکیک بُعد ظاهری ادیان از بُعد باطنی آنهاست که مانند مبنای اول از عرفان نظری الگوبرداری شده است. بنابراین دیدگاه، کثرت هایی که در ظاهر عالم وجود دیده می شوند و به ظاهر، هر یک از این کثرات، واقعیتی کاملاً مستقل از

آنها را نادیده گرفت و نه کم اهمیت تلقی کرد» (نصر، همان: ۱۱۵).

بنابراین، ادیان از دو ساحت برخوردارند: ساحت باطنی که در این مرتبه، تمام ادیان از آن جهت که شامل حقیقت و راهی برای رسیدن به آن هستند، «دین» به معنای واحد کلمه محسوب می‌شوند، ولی هر یک از آنها به دلیل تناسب با مخاطبی خاص و هماهنگی با فرهنگی متفاوت، «یکی از ادیان» به حساب می‌آیند.

«هر دین و حیانی «دین» است و یکی از ادیان. دین است از این جهت که شامل حقیقت و راهی برای رسیدن به آن است، یکی از ادیان است؛ از این جهت که مطابق با نیازهای معنوی و روحی مخاطبان خاص خود، بر وجه خاصی از حقیقت تأکید می‌ورزد» (نصر، ۱۳۸۳: ۷۵).

نصر معتقد است، خداوند ادیان مختلف و متعددی به وجود آورده است تا به این طریق ابعاد مختلف اسماء و صفات خویش را نمایان سازد. هر دین یا سنت بر جنبه‌ای از الوهیت تأکید می‌ورزد؛ لذا کثرت ادیان نتیجه مستقیم غنای نامتناهی وجود الهی است، ولی تنها در مرتبه ذات مطلق است که تعالیم ادیان یکی هستند و فروتر از آن مرتبه، این تعالیم یکسان نیستند. لذا وحدت ادیان را فقط باید در ذات مطلق یافت که هم حق و حقیقت مطلق و هم منشأ همه وحی‌ها و حقایق است (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

ولی از آنجا که ذات مطلق یگانه است، تجلی‌های این ذات نیز باید یگانه باشد. بنابراین، منشأ کثرت ادیان را باید در مُثُلِ اعلاّی آنها جستجو کرد، چرا که هر وحی، تجلی یک مُثُلِ اعلاّی است که جنبه‌ای از این ذات مطلق را نشان می‌دهد. در واقع، هر دینی بازتاب یک مُثُلِ اعلاّی

ولی وجود این ساحت باطنی، مستقل از این صورتها و اعراض است.

هر چند تأکید بر باطن ادیان به عنوان تنها راه گذشتن از حجاب عوالم صوری ادیان، گوناگون و رسیدن به معنای باطنی یا «وحدت متعالی»، یکی از مبانی اصلی رویکرد کثرت‌گرایانه سنت‌گرایان، به خصوص نصر است، ولی باید به خاطر داشته باشیم که به عقیده نصر، تأکید بر باطن ادیان از اهمیت ظاهر و صورت‌های بیرونی ادیان کم نمی‌کند؛ زیرا وی نه تنها بر اهمیت ظاهر تأکید می‌کند، بلکه بر این عقیده است که این صورت‌ها و ظواهر مقدّراتی از جانب خدا بوده و ساحتی قدسی دارند.

در واقع نصر، ساحت‌های ظاهری ادیان را تجلی حقیقت یگانه می‌داند که نسبت به ادیان مختلف و استعدادها و شرایط پیروان آنها تجلی خاصی پیدا کرده‌اند و در واقع، این آیین‌ها، آموزه‌ها، آداب، هنرها و سایر ساحت‌های ظاهری ادیان، همان آب شیب‌هایی هستند که از سوبه‌های مختلف کوه هستی سرازیر می‌شوند. پس باید در ورای کثرت ظاهری ادیان به دنبال وحدتی باطنی باشیم، زیرا کثرتی که در عالم هستی و ادیان مشاهده می‌کنیم، کثرتی صوری است که متعلق به موجودات این عالم و ظاهر ادیان است؛ اما در واقع، حقیقة الحقایق که همه مراتب دیگر واقعیت تجلی اویند، واحد است. البته، این بدان معنا نیست که ویژگی‌ها و تمایزات هر دینی نادیده گرفته شده یا کم اهمیت تلقی شود.

«می‌توان گفت که آن وحدت متعالی که شالوده تنوع و گونه‌گونی ادیان است، نمی‌تواند چیزی جز همان ذات یگانه یا خود ذات واحد باشد. فروتر از آن سطح، هر دینی کیفیات و ویژگی‌های متمایزی دارد که نه می‌توان

را که خود الوهیت در قلب آن جای دارد، بر روی زمین جلوه گر می‌سازد (نصر، ۱۳۸۵: ۵۶۱).

پس ذات مطلق به عنوان منشأ ادیان، حقیقت یگانه‌ای است که کثرت در آن راه ندارد، ولی نحوه روایت ادیان از این ذات یا حقیقت مطلق به دلیل کثرت مُثلی که این ادیان تجلی آنها هستند، متکثر و گوناگون است. لذا هر یک از ادیان، زبانی هستند که به تناسب نحوه تجلی خود، به شیوه‌ای مختلف از آن حقیقت یگانه سخن می‌گویند.

براین اساس، اگر ما ادیان را تجلیات مُثل اعلا و در نهایت حقیقت مطلق بدانیم، ظواهر و جزئیات هر دینی نیز قابل احترام خواهند بود؛ چرا که در این صورت هر یک از آنها به منزله اموری هستند که نهایتاً از جانب خدا آمده و مانند هر مظهر امر قدسی قابل احترام هستند.

بنابراین، برای رسیدن به وحدت متعالی ادیان باید در صدد یافتن معنای آیین‌ها، رمزها، صورت‌های متخیل و معتقداتی باشیم که یک عالم دینی را تشکیل می‌دهند؛ زیرا هر چند که زبان دینی و روش‌های دعا و نیایش و... در ادیان گوناگون متفاوت است، اما هدف، غایت، روش و باطن همه آنها جهان شمول باقی می‌ماند.

نقد و بررسی

مهمترین اشکالی که به طور کلی بر سنت گرایان و به خصوص دیدگاه نصر وارد است، این است که او برای اثبات دیدگاه‌های خود، هیچ‌گونه استدلال منطقی و عقلانی، یا تحقیقات مابعدالطبیعی مبسوط و قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد. نصر با این ادعا که تبیین وی، مابعدالطبیعی

بوده و درک آن فقط از طریق عقل شهودی میسر است، از ارائه استدلال‌های متعارف منطقی بر گفته‌های خود سرباز می‌زند. وی می‌خواهد با استفاده از آموزه‌های صوفیانه و به خصوص تفکیک ظاهر و باطن دین، فهم خاصی از تکثر ادیان ارائه دهد؛ ولی بیان نمی‌کند که این تبیین وی چه امتیازاتی بر سایر الگوهای کثرت‌گرایانه دارد و چرا ما باید برای تبیین تکثر ادیان، تبیین او را بپذیریم؟

یکی دیگر از مشکلات این تصور آن است که خود را چنان عرضه می‌کند که گویی مصون از نقد است. مابعدالطبیعی دانستن یک دیدگاه، اغلب معادل است با این که بگوییم این دیدگاه حقیقت عینی است و این ادعا جای بحث دارد. برای نمونه، از کجا بدانیم - چنانکه نصر مدعی است - «حق» خود را از طریق جهان، انسان و دین متجلی می‌سازد؟ (اصلان، ۱۳۸۲: ۳۰۴)

همچنین نصر در بیان دیدگاه خود، ادیان را به دو بُعد ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و بُعد باطنی ستهای دینی را برخوردار از یک حقیقت نسبی می‌داند، اما علاوه بر ابهامی که در نحوه رابطه ظاهر و باطن دین وجود دارد، این سؤال مطرح است که آیا می‌توان دعوی موثقی درباره حقیقت باطنی دین و نه سنت ظاهری داشت؟ اصلاً آیا جز بُعد ظاهری، راه دیگری برای نیل به بطن ادیان وجود دارد؟ چرا تلازم بین ظاهر و باطن را نادیده می‌انگاریم و به تناسب آنچه عیان است، حقیقت متعالی را نیز متکثر نمی‌بینیم؟

دکتر سید حسین نصر همصدا با دیگر سنت‌گرایان، مدعی است که در ورای کثرت ظاهری ادیان، وحدتی

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه/۳۳)

«او کسی است که پیامبر خود را برای هدایت مردم فرستاد با دینی درست و بر حق تا او را بر همه دین ها پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان را خوش نیاید.»

«وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام/۱۵۳)

«و این است راه راست من؛ از آن پیروی کنید و به راههای گوناگون نروید که شما را از راه خدا پراکنده می سازد. اینهاست آنچه خدا شما را بدان سفارش می کند، شاید پرهیزگار شوید.»

«أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/۷۵)

«آیا طمع می دارید که به شما ایمان بیاورند و حال آنکه گروهی از ایشان کلام خدا را می شنیدند و با آنکه حقیقت آن را می یافتند، تحریفش می کردند و از کار خویش آگاه بودند.»

با توجه به این آیات و آیات بسیاری که نزدیک به این مضمون هستند، چگونه می توان به حقانیت ادیان مختلف اعتراف کرد؟

مقایسه دیدگاه کثرت گرایانه جان هیک و سید حسین نصر

نصر

هر چند که جان هیک و دکتر سید حسین نصر، هر دو در باب کثرت ادیان بر نظریه پلورالیسم دینی، تأکید

باطنی نهفته است؛ بنابراین به اعتقاد وی هر چند که ظواهر ادیان نیز مانند باطنشان مقدس اند ولی برای رسیدن به وحدت، باید باطن ادیان مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که:

«نمی توان این وحدت را در مرتبه صور بیرونی یافت، وحدتی که سنت گرایان به آن استناد می کنند، به تعبیر دقیق، وحدتی متعالی است که ورا و فرای صور و مظاهر بیرونی است» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

اما وی به این مطلب مهم توجه نداشته است که تفاوت باطنی ادیان، کمتر از تفاوت های ظاهری آنها نیست و نادیده انگاشتن تفاوت های مهم باطنی ادیان دلیلی بر وحدت ادیان نیست.

به علاوه، با این که نصر عقیده دارد کثرت ظاهری و اختلافات ادیان، همان تجلیات لوگوس یا کلمه الله است که هر کدام از این تجلیات، مخصوص جامعه دینی خاص بوده و برای هدایت پیروان آن جامعه دینی نازل شده است؛ ولی مشخص نکرده است که مقصود از تجلیات الهی، تجلیات تکوینی است یا تشریحی؛ که اگر منظور وی تجلیات تکوینی باشد، در آن صورت، شیطان و تمام جریان های بت پرستی و شیطان پرستی هم از تجلیات تکوینی خداوند به شمار می آیند، ولی به هیچ وجه نمی توان تجلیات تشریحی را نتیجه گرفت و حقانیت هدایتگری برای ادیان ساخته و پرداخته بشر به دست آورد (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۳۰).

علاوه بر آن، مشکل اساسی نصر، آیاتی از قرآن کریم مثل آیات ذیل است که صراحتاً با مبانی کثرت گرایانه وی در تعارضند:

دارند، اما مبانی و رویکرد هر یک در تبیین این نظریه تفاوت‌هایی با هم دارد. در این بخش از تحقیق به تفاوت‌های این دو رویکرد پرداخته می‌شود.

۱- آیا دستکاری آموزه‌های ادیان جایز است؟

هیک و نصر بر سر این مسأله اتفاق نظر دارند که پیروان ادیان، نباید دین خود را حقیقت محض و تنها راه نجات و رستگاری دانسته، با نگاهی انحصارگرایانه، پیروان ادیان دیگر را غرق در ضلالت و گمراهی ببینند. آنها به دنبال راهی هستند تا این انحصارگرایی را به طریقی حل کنند، اما اختلاف این دو در جایی ظاهر می‌شود که به عقیده هیک، هر یک از پیروان این ادیان باید اعتقادات جزمی و آموزه‌ها و اصول انحصارگرایانه را کنار گذاشته، پیروان ادیان دیگر را نیز بهره‌مند از حقیقت و اهل نجات بدانند.

«این بر پیروان هر یک از سنت‌های دینی بزرگ عالم است که به گونه‌ای نقادانه، اصول جزمی باورهای دینی خویش را در پرتو تجربه جدید خود در جهانی که از نظر دینی، پلورالیستی می‌اندیشد، مورد تجدید نظر قرار دهند» (هیک، ۱۳۸۳: ۹۷).

ولی از نظر نصر، برای فهمیدن صدق و مطلق بودن آموزه‌های ادیان دیگر به دستکاری و تغییر آموزه‌ها و اعتقادات جزمی دین خود نیازی نداریم؛ چرا که این مسأله با قائل شدن به مفهوم «مطلق نسبی» قابل حل است. بر اساس این دیدگاه، «تنها ذات مطلق، مطلق است؛ ولی هر تجلی ذات مطلق به صورت وحی، عالمی از صور و معنای قدسی خلق می‌کند که در آن برخی

تعین‌ها، اقنوم‌ها، اشخاص الهی یا لوگوس در آن عالم مشخص به صورت مطلق به نظر می‌رسند، بدون آنکه ذات مطلق فی حد ذاته باشند» (نصر، ۱۳۸۵: ۵۶۰).

بدین ترتیب، پیروان هر یک از ادیان به راحتی می‌توانند دین خود را مطلق قلمداد کنند، اما باید به این نکته نیز توجه داشته باشند که «فقط ذات مطلق، مطلق است و بنابراین، آنچه در یک سنت خاص در مرتبه‌ای فروتر از ذات مطلق، مطلق به نظر می‌رسد، مطلق نسبی است» (نصر، همان: ۵۶۱).

۲- اثبات حقانیت آموزه‌ها، مسأله‌ای اخلاقی یا

حکمی؟

هیک و نصر به دنبال اثبات حقیقت و صدق آموزه‌ها، نمادها، اعتقادات، شعائر و مناسک، نیایشها و خلاصه تمام اجزای ادیان گوناگون هستند؛ ولی تفاوت عمده در رویکرد پلورالیستی هر یک از این دو متفکر در این است که در نظر هیک این مسأله قبل از هر چیز، مسأله‌ای نجاتبخش شناختی و اخلاقی و سپس معرفت شناختی و مابعدالطبیعی است.

همزیستی مسالمت آمیز انسانها به قدری برای هیک مهم است که وی در یکی از نوشته‌های خود، هدف اصلی رویکرد خویش را همکاری مشترک انسانها برای بقای نسل آدمی و تشکیل جامعه جهانی می‌داند:

«بدین ترتیب از طریق شبکه رو به گسترشی از گفتگوی بین ادیان و تأثیر و تأثرات متقابل بین جوامع دینی می‌توان به خواست متقابل شرکت در تجربیات و بصیرتها دست یافت. چنین خواست متقابلی با هدف

۳- عدم شناخت حقیقت مطلق، محدودیت انسانی یا نامحدود بودن حقیقت مطلق؟

مسئله دیگری که در تبیین کثرت گرایی دینی بین هیک و نصر باید بدان توجه کرد، این است که تلقی هیک از «خدا» یا «حقیقت مطلق»، تحت تأثیر مبانی تجربه گرایانه فلسفه غرب بوده است. وی در توجه به مقوله «واقعیت مطلق»، بر تجربه دینی، معرفت شناسی کانت و بررسی سیر تحول ادیان به عنوان مبادی و مبانی نظریه خود تأکید می‌کند.

الگوی معرفت شناسی هیک درباره «حقیقت مطلق» کاملاً منطبق بر مبانی تجربه گرایانه غرب است؛ چرا که تأکید هیک بر معرفت شناسی کانت و موضوع نومن و فنومن، نشان از تأثیر شدید وی از الگوهای معرفتی تجربه گرایانه دارد. البته، هر چند که هیک ماده و محتوای الگوی معرفت شناسی کانت را تغییر داده است، اما ساختار نظریات مذکور، تجربه گرایانه است.

وی به پیروی از فلسفه کانت، دامنه شناخت انسان را کاملاً محدود به شرایط فردی دانسته و در نتیجه حقیقت فی نفسه را برای او غیر قابل دسترسی می‌داند. در این نگرش، انسان جزء جدا شده‌ای از کل است و توانایی او محدود به حواس و عقل جزئی است که خود این عقل نیز مقید و محدود است. بنابراین، انسان صرفاً از پشت حجاب فردی خود به حقیقت مطلق می‌نگرد و فقط قادر به درک جزئی از حقیقت و یا حقیقت جزئی است.

در نظر هیک، این محدودیت، ناشی از محدودیت‌های ذاتی انسان، از قبیل زمان و مکان و سایر محدودیت‌های فردی است که همچون حصاری او را در

تبدیل دین دیگران به اعتقاد دینی خود انسان صورت نمی‌گیرد؛ هر چند گاهی نیز تغییر دین‌هایی در مقیاس فردی در همه جهات به وقوع می‌پیوندد. بلکه هدف اصلی آن غنای بیشتر همکاری متقابل و مشترک در برابر مسائل بقای انسان در یک جامعه جهانی مبتنی بر عدالت و قابل حفظ و نگهداری است» (هیک، همان: ۸۷).

به همین جهت، هیک این آموزه دیرین مسیحیت را که «هیچ نجات و رستگاری در بیرون از کلیسا وجود ندارد.» غیر قابل قبول می‌پندارد؛ زیرا چگونه می‌توان افراد پاک و صالح را که در سنت‌های دینی غیر مسیحی هستند، خارج از طریق رستگاری دانست؟

ولی بر خلاف هیک، نصر معتقد است که تنوع ادیان اولاً و بالذات مسأله‌ای مابعدالطبیعی یا به طور اخص، مسأله‌ای حکمی است؛ هر چند که وی ابعاد معرفت شناختی و اخلاقی آن را از نظر دور نمی‌دارد (لگن هاوزن، ۱۳۷۹: ۷۹).

هیک ادیان بزرگ را صوری از تجربه حق متعال می‌داند؛ به این معنی که وی تبلورهای گوناگون حقیقت دینی را در هر عالم، به منزله واکنش‌های انسانی به حضور الهی تلقی می‌کند؛ ولی نصر آنها را بیانات الهی در پرتو اوضاع و احوال انسانی گوناگون می‌داند. البته، نصر هم معتقد نیست که هر بیانی از الهیات اسلامی یا هر الهیات دیگری، وحی الهی است؛ ولی بر این باور است که مناسک و متون مقدس و پاره‌ای از بیانات بنیادین الهیات در چارچوب هر دینی، مقدر به تقدیرات الهی است (خسرو پناه، همان: ۲۳۲).

بر گرفته است و وی را توان رهایی از آن نیست. لذا وقتی که از حقیقت سخن می‌گویید، در واقع از تأثیر حقیقت بر خود و تجربه ای که از حقیقت دارد، سخن گفته، نه از حقیقت فی نفسه:

«واقعیتی در بیرون ما وجود دارد که صرفاً از طریق امکانات شناختی و سیستم‌های مفهومی خود، قادر به شناخت آن هستیم.» (هیک، همان: ۱۸۵)

بنابراین، وقتی فقط اجزائی از حقیقت برای انسان، قابل حصول است، هیچ‌گاه این اجزاء، معادل کل حقیقت نخواهند بود و همیشه رنگ انسانی خواهند داشت. پس اگر حقیقت غایی با صفاتی مانند رحمان، رحیم، یگانه و... توصیف شده است، نه از آن جهت است که حقیقت، فی نفسه چنین است؛ بلکه از آن حیث است که برداشت انسانی ما از حقیقت چنین است.

نیز از نظر هیک، مفهوم «خدا» با توجه به الوهیت‌های خاصی که در تاریخ هر یک از ادیان جلوه‌گر شده است، معنا پیدا می‌کند.

«این مفهوم (خدا) در طیف گسترده الوهیت‌های خاصی که تاریخ دین بر آن شهادت می‌دهد، عینیت می‌یابد. به این ترتیب، وجود یک خداوند و یا حقیقت دارای تشخص و فردیت در سنت دینی مسیحیت به عنوان خدای پدر، در سنت دینی یهود به عنوان آدونای، در اسلام به عنوان الله نازل کننده قرآن و... نامیده می‌شود. این طیف وسیع از الوهیت‌های دارای تشخص و فردانیت که در سنت‌های دینی خداگرایانه کانون‌های پرستش هستند، طیف گسترده اشخاص الهی را در رابطه با بشریت تشکیل می‌دهد. هر یک از این الوهیت‌های

دارای تشخص در عینیت تاریخی خاص خود، در تجربه دینی جمعی یک گروه عقیدتی خاص زندگی می‌کند» (هیک، همان: ۸۳).

بدین ترتیب، تلقی هر یک از ادیان مختلف از مفهوم خدا یا الوهیت مطلق در بین پیروان آن دین وجود داشته، بخشی از تاریخ آنان به شمار می‌آید؛ به گونه ای که نمی‌توان آن را بدون این بستر تاریخی، معنا کرد. این برداشت و تلقی خاص از خدا اجزای فرهنگ‌های متفاوت بشری را به وجود آورده و یا خود تحت تأثیر آنها به وجود آمده است.

اما نصر ادعا می‌کند که بر خلاف سایرین و از جمله هیک، تبیین او از واقعیت یا حقیقت مطلق، تبیینی مابعدالطبیعی است؛ به این معنا که نه بر عقل استدلالی، بلکه بر عقل شهودی استوار است. به اعتقاد نصر، نمی‌توان حق مطلق را از طریق تفکر استدلالی درک کرد، بلکه فهم واقعی حقیقت، فقط از طریق شهود امکان پذیر است. بنابراین، از نظر وی، دیدگاه هیک در تبیین واقعیت مطلق، نوعی کوشش فلسفی عاری از شهود عرفانی است که نمونه ای از تحریف «مایا» است (اصلان، همان: ۳۰۴).

برخلاف هیک که شناخت حقیقت یا واقعیت فی نفسه را امری غیر ممکن می‌داند، نصر قائل است که عقل انسانی می‌تواند حقیقت فی نفسه را چنان که هست، بدون اینکه رنگ انسانی به آن بدهد، دریابد:

«برای آدمی به سبب همین سرشت عقل انسانی، امکان پذیر است که به خداوند معرفت یابد و به جایی برسد که او را حق بداند؛ چون به گونه‌ای ساخته

خدا داشته باشد و او را چنان که هست، دریابد؛ بنابراین وقتی صفتی را به او نسبت می‌دهد، نه از این جهت که او خدا را چنین یافته و برداشت وی از حق، چنین است، بلکه این صفات در واقع در خدا وجود دارد. به همین خاطر می‌تواند خدا را چنین توصیف کند که:

«خداوند به مثابه حقیقه الحقایق، نه تنها شخص متعال، بلکه منشأ و منبع هر موجودی هم هست، بنابراین، در عین حال هم ورای وجود و هم وجود مطلق است. خداوند به مثابه شخص و الوهیت یا ذات نامتناهی است که وجود، اولین تعین اوست. خداوند به مثابه حق، عین مطلق، نامتناهی و خیر یا کمال است. او فی حد ذاته مطلق است که هیچ نشانی از نسبیت در ذاتش نیست. ذات الهی به جز مطلق و یگانه چیزی نمی‌تواند بود. گفتن اینکه خداوند یکتاست، به معنای اظهار مطلقیت او و تجسم او - فی حد ذاته - به معنای واقعی کلمه است» (نصر، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵).

علت این که در دوران جدید، عده‌ای شناخت حقیقت را امری ناممکن و غیر قابل دسترس می‌دانند، نیازدگی علم و عالمانی است که معرفت را از سرشت قدسی‌اش تهی ساختند و علمی ناسوتی و این جهانی، خلق کردند (نصر، ۱۳۸۵: ۴۳).

۴- دین، جزئی از فرهنگ یا واقعیتی الهی؟

تفاوت دیگر در رویکرد هیک و نصر در این است که از دیدگاه هیک، شخصیت هر فرد از کودکی توسط سنت دینی خاص خود شکل گرفته و این سنت به همان اندازه ملیت، زبان و فرهنگ او بخشی از وجود وی شده است.

شده است که ذات مطلق را - فی حد ذاته - دریابد» (نصر، ۱۳۸۲: ۳۲).

اما از دید نصر، نیل به این معرفت و یقین مابعدالطبیعی، به کمک دو منبع اصیل؛ یعنی وحی و تعقل امکان پذیر است. به اعتقاد وی، این دو منبع اصیل، پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند، چرا که:

«نیل به تعقل تنها به یمن وحی میسر است، در حالی که ثمره حکمتی که تعقل به بار می‌آورد، در قلب وحی نهفته است و نیز در کانون وجود انسان منزل و مأوی دارد» (نصر، همان: ۳۳).

رسیدن عقل انسان به معرفت باطنی به مدد عنایت الهی که از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد و رسیدن به قلب و باطن وحی به وسیله پرتوهای این بصیرت عقلی مقدس، بشر را قادر می‌سازد که به معرفت مابعدالطبیعی رسایی از خداوند به عنوان حقیقه الحقایق دست یابد.

بنابراین، می‌توان گفت که از دیدگاه نصر، نه تنها شناخت و معرفت حقیقت مطلق از طریق عقل انسانی، غیر ممکن نیست، بلکه این شناخت در طبیعت بشر نهاده شده است:

«شناخت و مآلاً شناخت ذات مطلق و ذات لایتناهی از طریق قوه عاقله‌ای که تمام و کمال و عینی است و از ذات قدسی که هم مبدأ است و هم مقصد، جدایی ناپذیر است؛ چیزی است که در طبیعت و تقدیر بشر قرار دارد» (نصر، ۱۳۸۵: ۳۹).

انسان می‌تواند به کمک عقل شهودی و بدون محدودیت‌های فردی خود، همچون زمان و مکان و سایر محدودیت‌های ذاتی انسانی، معرفتی مابعدالطبیعی از

«میتوانیم بگوییم که مسلمان، مسیحی، هندو و یا به هر دین دیگری بودن افراد، معمولاً به دلیل قومیت دینی آنهاست. به سخن دیگر، مسیحیت یا بودایی یا اسلام و یا هر دین دیگری عبارت است از جامعه دینی که فرد در آن متولد شده و با هنجارها و بینش های آن آشنا شده است» (هیگ، همان: ۹۱).

بنابراین، همان گونه که هر شخص نسبت به ملیت، زبان مادری و فرهنگ مأنوس خود تعصب دارد، نسبت به دینی که با آن بزرگ شده است نیز احساس غرور و تعصب خواهد داشت.

«از لحاظ روانشناختی، احساس برتری منحصر به فرد سنت دینی خود انسان، صرفاً به سادگی می تواند شکلی طبیعی از غرور و ترجیح عمیق نسبت به گروه مأنوس و آشنای خود انسان و شیوه های آن باشد که باید به صورت یکی از اجزای اجتناب ناپذیر حیات بشری، مورد پذیرش و عنایت ما قرار گیرد» (همان: ۹۶).

در حالی که نصر با رد این دیدگاه، دین را نه تنها کلید فهم عالم هستی، که وسیله ای برای سیر به محضر الهی و درک حقیقت مطلق می داند. از نظر نصر، دین واقعیتی است ناشی از مبدأ الهی که عین ثابت آن در عالم عقل الهی قرار دارد. بر این اساس، آموزه ها، نمادها و شعائر آن دارای معانی منحصر به فرد و غیر محدود به عالم مکانی - زمانی خواهند بود.

«برخلاف نظر غالب متکلمان، فیلسوفان و دین پژوهان جدید که آگاهانه یا نا آگاهانه این نگرش علمی را پذیرفته اند که حق فی ذاته را به واقعیت فیزیکی یا تاریخی ارجاع و تحویل می کنند، سنت گرایان از ارجاع

و تحویل وجود دین، تنها به ساحت این جهانی و زمانمند سرباز می زنند. دین در نظر آنان، تنها ایمان و عمل جمعیت انسانی خاصی که دست بر قضا گیرنده پیام دینی خاصی بوده اند، نیست؛ دین واقعیتی است ناشی از مبدأ الهی. عین ثابت دین در علم الهی است و نظیر خود جهان دارای مراتب معنا و واقعیت است» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

۵- توجیه پدیده های دینی با علوم تجربی یا روشی مابعدالطبیعی؟

یکی دیگر از اختلافهای مهم بین هیگ و نصر این است که هیگ می خواهد پدیده های دینی را با استفاده از روش های علمی، تبیین کند. به همین خاطر، وی به رسم الگوی علمی اوایل قرن بیستم؛ یعنی جستجو برای منشأ امور، اعم از منشأ بشریت، منشأ عالم، منشأ انواع و... به دنبال منشأ ادیان می گردد.

به همین جهت، به اعتقاد وی «بذرهای ادیان» در دل کمره مواجهه عارف-خدا کشت شده است. او معتقد است که حضور عام حق در درون برخی افراد استثنایی که پذیرای این حضور و تأثیر گذاری مستقیم یا غیر مستقیم هستند، به تجربه در آمده و سپس در آن لحظه، این اطلاعات دریافت شده، به حالتی آگاهانه مبدل شده، جامعه مفاهیم قابل دسترس به خود می پوشند.

«در قالب تعبیر علم سایبرنتیک^۳ این همانا «اطلاع» درباره اهمیت حق برای زندگی ماست. این «اطلاع» برای

است؛ این آموزه‌ها را نماد و اسطوره‌ای بیش ندانسته، آنها را چنین تفسیر می‌کند:

«می‌توانیم از عیسایی سخن بگوییم که انسانی بود که به طور شگفت‌انگیزی، رابطه‌اش نسبت به خداوند باز و آشکار بود و مردم را این گونه نجات می‌داد که حضور همه جانبه خداوند در زمین را برای آنان واقعیت می‌بخشید، به آنها از قول خداوند می‌گفت که جملگی از زمین کوچ خواهند کرد و بدین صورت، راه جدیدی از نجات و رستگاری در تاریخ حیات بشری را پیش روی ما می‌گذاشت. این گونه اسطوره‌زدایی از مسیحیت این مزایا را دارد که در دنباله پیام و تأثیر دینی خود عیسی مسیح است و از نظر تاریخی نیز موضع کاملاً صادقانه و واقع‌گرایانه‌ای را مطرح می‌سازد» (هیک، همان: ۳۹).

ولی نصر برخلاف هیک، خصوصیات متمایز ادیان یا به تعبیر خودش، طرق انکشاف الهی در هر دین را معجولات یا ساخته و پرداخته ذهن انسانی عارف یا پیامبر نمی‌داند. در نظر او دین، همانند عالم هستی، حقیقتی ذومراتب است که به وسیله مبدایی الهی متجلی شده و عمیقاً با وجود باطنی انسان مرتبط است. ادیان در واقع رمزهای حقیقت مابعدالطبیعی هستند که نقشه‌ای را در اختیار آدمی قرار می‌دهند که سمت و سوی حرکت وی در عالم هستی را مشخص می‌کنند و به او امکان می‌دهند تا از طریق عمل به رمزا، علامات و مناسک آنان به ورای عالم هستی گریخته، تولدی دوباره یابد. به همین خاطر، هرگونه تغییر در این علایم و رموز به هیچ وجه جایز نیست.

آنکه آگاهانه دریافت شده و به آن واکنش نشان داده شود، به صداها یا صورت‌های دیداری باطنی یا ظاهری مبدل شده است؛ همان دستگامی که اطلاعات متعالی را تبدیل به آن قبیل تجاربی می‌کند که عبارتند از تخیل خلاق و طرز تفکر خود عارف» (اصلان، ۱۳۸۲: ۷۶).

در این نوع تجارب دینی، شخص عارف، اطلاعات ارائه شده را به صورت حالتی آگاهانه در می‌آورد و از طریق آن محیط دینی خویش را سامان می‌دهد.

از دید هیک، اعتقادات، مناسک و خصوصیات متمایز ادیان از طریق این نوع تجارب، شکل گرفته‌اند؛ لذا این اعتقادات، مناسک و خصوصیات متمایز، محصول مشترک خدا و ذهن شخص عارف است. به همین علت، در نظر وی پیروان هر دین باید مفاهیم، قواعد و مناسک دینی را که محصول ذهنیت و هنجارهای فرهنگی خاصی هستند، کنار گذاشته، فقط تعالیمی را که مستقیماً از طرف حقیقت مطلق به تجربه در آمده، مورد عنایت قرار دهند؛ و به این ترتیب، اختلافات بین ادیان که حاصل عوامل انسانی هستند، رفع خواهد شد.

وی برای اثبات حُسن نیت خود ابتدا تغییر و تحول را از آموزه‌های دین خویش شروع کرده، برخی از اعتقادات مسیحیت، از جمله تجسد، تثلیث، باکره زایی حضرت مریم، الوهیت حضرت عیسی و... را توجیه می‌کند. وی در توجیه این اعتقاد مسیحیان که پسر ازلی خداوند بر زمین نازل شده، از مادری باکره زاییده شده، به خاطر کفار گناهان انسانها با رنج و تعب بر صلیب جان باخته و سپس با شکوه و جلال ابدی به آسمان بازگشته

نهایت چیزی جز انسان گرایی، دنیاگرایی و تضعیف بقایای دین نخواهد بود:

«چنین منظری، نهایتاً خود فهم بشری را به جای ولایت الهی می‌نشانند و لاجرم به نوعی انسان گرایی فرو می‌افتد که جز تضعیف بقایای دین، کاری از دستش ساخته نیست. این منظر با وجود احترامی که برای ادیان دیگر قائل است و نیز با وجود این واقعیت که مردان و زنان دیندار متولی آنند، در واقع شکل دیگری از دنیا گرایی و تجددگرایی است» (نصر، همان: ۵۵۳).

با رد این رویکرد به اعتقاد نصر تغییر و تحولی در دین، قابل قبول و امکان پذیر است که تدریجی و با روند طبیعی به وجود آید، زیرا تجسم های زمینی ادیان، ادوار زندگی خود را دارند و به تدریج، قابل تغییر و تحول و حتی زوال پذیر هستند.

۶- سیر تحول ادیان، توجیه مادی گرایانه یا تحلیل عارفانه؟

فرق اساسی دیگری که بین این دو رویکرد وجود دارد، برداشت متفاوت هیک و نصر از سیر تحول ادیان است. برداشت هیک از سیر تحول ادیان، دقیقاً منطبق بر تحلیل مادی گرایانه مشهور آن در غرب است. در نظر گرفتن ادیان ابتدایی به عنوان ادیان طبیعت گرایانه و قول به تحول آنها به مرتبه چند خدایی و تک خدایی، همان تحلیل مادی گرایانه تحول ادیان است. در واقع، هنگامی که هیک در صدد ردیابی منشأ تاریخی سنت های بزرگ بر می‌آید، ویژگی های سکولار تبیین وی از دین، مشهودتر به نظر می‌رسد.

نصر با اشاره به رویکردی که قائل به تغییر برخی از آموزه های مخالف ادیان با یکدیگر برای تقریب آنهاست، چنین رویکردی را رویکرد عاطفه گرایانه به وحدت ادیان تعبیر کرده، از این دیدگاه انتقاد می‌کند (نصر، ۱۳۸۵: ۵۵۳).

از نظر نصر چگونه می‌شود تصور کرد که خدا اجازه دهد دینی بزرگ مانند مسیحیت به مدت دو هزار سال بر یک اشتباه متکی بوده باشد؟ وی تا آنجا پیش می‌رود که مدعی می‌شود، حتی اگر مدارک تاریخی هم اثبات کنند که حضرت مسیح (ع) و حواریونش به آموزه تثلیث یا تجسم خدا اعتقاد نداشته اند، چنین آموزه هایی را خدا برای مسیحیان متأخر، مقدر فرموده است؛ بنابراین آنان به مشیت الهی به این آموزه ها معتقد بوده‌اند.

در اینجا ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که وی در بیان این مطلب، از تفکیک دو جنبه مشیت الهی؛ یعنی جنبه هستی شناختی یا همان تکوینی و جنبه قانون گذارانه یا تشریحی غفلت ورزیده است؛ به این معنا که اعتقاد مسیحیان به تثلیث یا تجسم خدا به مشیت الهی بوده است، اما مشیت هستی شناختی و تکوینی، نه مشیت تشریحی. خدا به بسیاری از چیزهایی که با اوامر و احکام او مغایرند، اجازه وجود می‌دهد؛ ولی این به معنای رضایت او از این اعمال نیست، بلکه این انسان است که با سوء استفاده از اختیار خود به چنین چیزهایی وجود می‌بخشد.

البته، نصر علت مخالفت خود با این رویکرد را چنین بیان می‌کند که در نظر وی پیامد چنین دیدگاهی در

الهی متجلی شده‌اند. وی هم‌نوا با سایر پیروان مکتب سنتی، رویکرد تجربی صرف در مطالعه تاریخ ادیان را که بعد از عصر رنسانس شکل گرفت، مردود شمرده، دین را امری فرا تاریخی قلمداد می‌کند.

«این مکتب (سنت گرایی) با دین از حیث واقعیت فراتاریخی‌اش سر و کار دارد و از قبول اصالت تاریخ در رویکرد نظری به علم دین که در سده نوزدهم در اروپا شکل گرفت، سرباز می‌زند» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۶).

نصر با تحویل و ارجاع دین به صرف واقعیات تاریخی، مخالف بوده، معتقد است که نمی‌توان حقیقت دین را فقط همان شکوفایی تاریخی دانست. از دید وی، دین نه تنها واقعیاتی تاریخی و این جهانی نیست، بلکه حقیقتی الهی است که منشأی قدسی دارد. دین نیز مانند عالم، دارای سلسله مراتبی است که سرچشمه آن از حقیقت مطلق شروع شده، ریشه در عالم بالا دارد. بذرها یا مبادی هر دین در مثال ملکوتی آن در عقل الهی جای دارند؛ به گونه‌ای که حتی اگر هم دینی در ظاهر و در مقطعی از تاریخ از بین رفته و پیروی نداشته باشد، حقیقت آن دین در علم الهی ثابت و ماندگار خواهد بود.

«دین واقعی است ناشی از مبدأ الهی؛ عین ثابت دین در علم الهی است و نظیر خود جهان دارای مراتب معنا و واقعیت است. اگر بر فرض دیگر دینی بر روی زمین وجود نداشته باشد، به این معنا نیست که دین، دیگر اصلاً واجد هیچ واقعیتی نخواهد بود. در این حالت، گویا دوره حیات دین صرفاً بر روی زمین خاتمه یافته است، در حالی که خود دین به مثابه «مثالی» به معنای افلاطونی

«روح پرستی ابتدایی، بیانگر بیم و هراس‌های آدمی از نیروهای ناشناخته بود. تعظیم و تکریم او برای الهه‌های طبیعت، بیانگر درک وی از وابستگی‌اش به واقعیاتی عظیم تر از خویش بود و خدایان قبیله‌ای او وحدت و اتصال گروهش در مقابل گروه‌های دیگر را بیان می‌کردند. در واقع، می‌توان انواع و اقسام پیوندهای علی را میان قالب‌ها و گونه‌های دین ابتدایی و شرایط مادی حیات بشر تشخیص داد و این خود بیانگر نقش عظیم عامل بشری در تاریخ دین است» (اصلان، همان: ۸۱).

وی در تشریح چگونگی ظهور ادیان ابتدایی در دو ناحیه اصلی کره زمین؛ یعنی بین النهرین در خاورمیانه و دره ایندوس در شمال هندوستان که اولین بار، ادیان در این نواحی رشد و توسعه یافته‌اند، به تفاوت تصور آنها از خدا بر اثر اختلاف شغل و فرهنگشان اشاره می‌کند (همان: ۸۱).

هیک می‌خواهد دین را با استناد به اسناد و ابزارهای تاریخی، تفسیر و تبیین کند. این رویکرد که در واقع محصول عقلانیت عصر روشنگری و علوم تجربی حاصل از این عقلانیت است، تبیین وی از دین را به صورت تبیینی دنیوی و کاملاً سکولار درمی‌آورد؛ بنابراین، نمی‌توان به کمک تفسیر هیک، تبیینی معقول و ماندگار از پدیده دین ارائه کرد.

نصر بر خلاف هیک، نه تنها تاریخ ادیان را تحلیل مادی گرایانه نمی‌کند، بلکه خاستگاه همه ادیان را در مبدأ الهی جستجو می‌کند. از دید نصر ادیان گوناگون، در واقع همان جلوه حقیقت مطلق یا مبدأ الهی هستند که در قالب وحی‌های مختلف بر طبق قوانین و نظمی متعلق به قلمرو

کلمه در علم الهی در قالب واقعیت فراتاریخی اش باقی خواهد ماند» (نصر، همان: ۱۰۸-۱۰۹).

تا آنجا که به دین مربوط است، چیزی که به این خاکدان زمینی فرستاده شده است، فقط تجلیات از پیش مقدر شده آن است؛ بدین سان، امکان دین که در ساحت الوهی مقام دارد، در دوره‌ای تاریخی و در درون جماعت بشری خاصی، متناسب با شرایط زمانی و فرهنگی آنها محقق یا شکوفا شده است (اصلان، همان: ۸۷).

۷- دین، پدیده‌ای انسانی یا تجلی الهی؟

تفاوت بنیادین دیگری که بین این دو رویکرد وجود دارد، این است که هیک علی رغم مخالفت با نظریات افرادی، مانند: دورکهمیم، مارکس و فروید که دین را زاییده عوامل اجتماعی، اقتصادی یا روانشناختی می‌دانند، دین را پدیده‌ای انسانی تلقی می‌کند، زیرا او اصل و منشأ ادیان را در تجربه دینی جستجو می‌کند؛ از این رو، در نظر وی تفاوت‌های ادیان را باید بر حسب واکنشهای متفاوت انسانی نسبت به حق توجیه و تعلیل کرد. بنابراین، هر چند که وی بر خلاف این متفکران، دین را «واکنشی حقیقی» به حق می‌داند؛ ولی در عین حال آن را «واکنشی انسانی» به حق قلمداد می‌کند؛ چرا که قالب آن را انسانها تعیین می‌کنند.

اما از آنجا که نصر منشأ ادیان را حقیقت مطلق می‌داند، به همین خاطر دین را تجلی این حقیقت بر می‌شمرد که از طریق وحی بر انسانها نازل شده است. وی تمام آموزه‌های دینی همه ادیان را عناصری قیمتی

می‌داند که از عالم بالا نازل شده و منشأیی آسمانی دارند (نصر، ۱۳۸۵: ۵۵۶).

نصر حتی تفاوت‌های میان ادیان را بر اساس تجلیات مختلفی که حق از طریق آنها خود را جلوه‌گر می‌سازد، تبیین می‌کند.

«در واقع هر وحی، تجلی یک مثل اعلی است که جنبه‌ای از ذات الهی را نشان می‌دهد. هر دین بازتاب یک مثل اعلی را که خود الوهیت در قلب آن جای دارد، بر روی زمین جلوه‌گر می‌سازد» (همان: ۵۶۱).

البته، می‌توان به صراحت دیدگاه هر دو متفکر نسبت به ادیان مختلف را نادرست دانست، زیرا به نظر می‌رسد که نصر نسبت به این مسأله، دیدگاهی افراطی و هیک موضعی تفریطی دارد. هیک در عین مخالفت با افرادی که منشأ دین را به صرف عوامل اجتماعی، اقتصادی و روانشناختی فرو می‌کاهند، با مبالغه کردن در حق دین به منزله امری ساخته و پرداخته انسان دچار لغزش می‌شود. در مقابل، نصر گمان می‌کند که همه دین باید الهی باشد. وی تمام آموزه‌های ادیان بزرگ، حتی آموزه‌ها و اعتقادات متناقض و کفر آمیز را نیز تجلی مبدأ کلی و ذات مطلق می‌داند. به عقیده نصر، انسان باید در بین این عناصر و آموزه‌های متناقض یا به تعبیر وی کثرت صور قدسی، نه تناقضاتی را که نسبت آفرین است، بلکه تأیید و اثبات جهانشمولی حقیقت مطلق و قدرت خلاقه نامتناهی حق را ببیند که امکانات لایزال حضرت او را در عوالم معنا شکوفا می‌سازند؛ عوالمی که با وجود تفاوت‌هایی که دارند، همه آنها حقیقت مطلق بی همتا را منعکس می‌کنند (همان: ۵۴۰).

۸- علت تنوع ادیان چیست؟

یکی از تفاوت‌های هیک و نصر در نگاه به کثرت ادیان، در علت وجود تنوع در ادیان، ظهور و بروز دارد. هیک علت وجود تنوع در ادیان را واکنش‌های متفاوتی می‌داند که فرهنگ‌های مختلف، هنگام مواجهه با حق از خود بروز می‌دهند. به عقیده وی، هر یک از فرهنگ‌های مختلف در مقام مواجهه با حقیقت مطلق، واکنش متفاوتی از خود نشان می‌دهند و همان گونه که هر گروه انسانی فعال و سرزنده‌ای، فرهنگ، آداب و رفتار و شیوه زندگی بین خود را بدون هیچ گونه فکر و تأملی، بهترین فرهنگ، آداب و روش زندگی دانسته، و آن را نمایشگر شیوه اصولی و بهنجار انسان بودن می‌داند، به همین ترتیب، این اصل در هر گروه دینی که هر یک از ما عضو آن هستیم، ساری بوده، باعث هویت بخشیدن به این اجتماع دینی و تقدس بخشیدن به آموزه‌های این سنت دینی خاص می‌گردد.

اما نصر علت به وجود آمدن این تنوع را در اراده الهی جستجو می‌کند. به عقیده وی، خدا از روی عنایت به اشکالی متناسب با فرهنگ‌های مختلف متجلی می‌شود تا در قالب آن فرهنگ‌ها به ادراک درآید؛ اهداف را مطابق با طرح و تدبیر الهی در مکان و مهبط وحی به انجام برساند و تفاوت‌های بین جمعیت انسانی را ابقا کند.

«شناخت اصیل یا قدسی از دین، معنای هر صورت مقدس را در بافت آن عالم معنوی‌ای می‌نگرد که به آن تعلق دارد. این معرفت آیین‌ها، رمزها، بیان‌های اعتقادی، دستورهای اخلاقی و دیگر جوانب یک دین را بخشی از یک طرح و تدبیر کلی می‌داند که تنها در چارچوب آن

هیک با این ذهنیت که «همه ادیان به طور کلی، ساخته و پرداخته‌های انسانی‌اند» و نصر نیز با این پیش زمینه ذهنی که «تمام ادیان تجلیات الهی هستند» سراغ ادیان رفته‌اند، در حالی که سنتهای دینی موجود، هم شامل ساخته و پرداخته‌های انسانی و هم شامل تجلیات و وحی الهی هستند.

هیک در این که اظهار می‌کند تفاوت‌های دینی می‌تواند تفاوت‌های تلاش انسانی را در مقام مواجهه با حق منعکس کند، بر حق است، اما در این که می‌پندارد حق نمی‌تواند خود خواسته و از روی عنایت، خود را به انحاء مختلف و حتی به انحاء ظاهراً متعارضی، متجلی سازد و از این روست که هر اختلافی باید خاستگاهی در ساخته و پرداخته‌ها و ابداعات انسانی داشته باشد، بر خطاست. نصر نیز در اینکه پافشاری می‌کند که ادیان به نحوی که خدا وحی کرده‌است، تبلورهای مختلف پیام الهی هستند، بر صواب است؛ اما در اینکه تصور می‌کند به سبب همین امر، آموزه‌هایی که امروزه مورد قبول سنتهای دینی عمده هستند، همه را خداوند مجاز دانسته است، بر خطاست (لگن هاوزن، همان: ۸۰).

در واقع، هیک با این نگاه به ادیان، آنها را به جای راههای نیل به حقیقت مطلق، در حد محصول فرهنگی ملل مختلف فرو می‌کاهد. نصر نیز به انگیزه حمایت از سنتهای دینی مختلف، همه آنها را تجلیات حقیقت مطلق و دارای نور الهی می‌پندارد؛ غافل از اینکه حتی اگر نور الهی از درون همه سنتهای دینی بدرخشد، این امر بدین معنا نیست که شدت آن نور در همه آنها یکسان است.

مفاد و معنای آنها کاملاً قابل فهم است» (نصر، همان: ۵۶۶).

بدین ترتیب، وی وجود ادیان گوناگون را سبب اثبات جهانشمولی حقیقت مطلق و قدرت خلاقه نامتناهی حضرت حق می‌داند که امکانات لایزال حضرت او را در عوالم معنا شکوفا می‌سازند؛ عوالمی که با وجود تفاوت‌هایی که دارند، همه آنها حقیقت مطلق بی‌همتا را منعکس می‌کنند (همان: ۵۴۰).

البته، هر چند که تبیین نصر در این مسأله، نسبت به نسبی‌گرایی فرهنگی که هیک ارائه می‌کند، از صحت و ژرف‌نگری بیشتری برخوردار است، ولی توجیه وی نیز خالی از اشکال نیست، چرا که اولاً نصر برای تبیین تنوع ادیان، تنها به تفاوت‌های فرهنگی و نقش ادیان بزرگ در فرهنگ‌های مختلف توجه دارد، در حالی که توجه به تفاوت‌های فرهنگی به تنهایی در توجیه تنوع ادیان کافی نیست، زیرا این نحوه از نگرش به امور، عنصر پویای معنویت در دین انسانی را از نظر دور می‌دارد. همچنانکه تاریخ شکوفا می‌گردد و فرهنگ‌ها متکامل می‌شوند، یا رو به زوال می‌روند، چشم اندازهای درک و فهم انسان از صور متنوع انکشاف الهی نیز دستخوش تغییر می‌شوند. بنابراین، با پذیرش الگوی نصر باید یک قدم فراتر گذاریم و در صدد باشیم تا این تجلیات متفاوت را به عنوان جزئی از فرایندی تاریخی که از رهگذر آن خداوند، طرح و تدبیرش را برای بشریت تحقق می‌بخشد، فهم کنیم. لذا می‌گوییم معنویت انسانی از این حیث که معنویت است، روندی دارد که باید ادامه دهد و اگر آنچنان که جاویدان خرد الفا می‌کند، در این روند،

الگوهای دَورانی و تکراری وجود دارد، تعالی نیز در کار است. لزومی ندارد که در مسیرهای دَورانی صرفاً به دور خودمان بگردیم؛ چه بسا خداوند از ما می‌خواهد که با ژرف‌اندیشی بیشتری به آیات و نشانه‌های او هرچند بار که تکرار شوند، توجه کنیم تا بتوانیم در این مسیر رو به بالا رفته، به او برسیم؛ ثانیاً اگر بخواهیم از منظر قرآن به تفاوت‌ها و تعارضات اعتقادی ادیان بنگریم، درمی‌یابیم که قرآن، علت این اختلافات را نه در تجلی گوناگون الهی و نه در تفاوت‌های فرهنگی جستجو می‌کند، بلکه در برخی از آیات، مانند آیات زیر، علت این اختلافات، وارد شدن تحریفات در وحی الهی بیان گردیده است:

«أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْمَلُونَ» (بقره/۷۵)

«آیا طمع دارید که یهودیان به دین شما بگروند، در صورتی که گروهی از آنان کلام خدا را شنیده، به دلخواه خود تحریف می‌کنند؛ با آنکه در کلام خدا تعقل کرده و معنی آن را دریافته‌اند.»

«وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران/۷۸)

«همانا برخی از اهل کتاب، قرائت کتاب آسمانی را تغییر داده، تبدیل می‌کنند تا آنچه از پیش خود خوانده‌اند، از کتاب خدا محسوب دارند و هرگز آن تحریف شده از کتاب خدا نخواهد بود. و گویند این آیات از جانب خدا

نتیجه

آنچه از مباحث پیشین به دست می‌آید، این که جان هیک و سید حسین نصر نتوانسته‌اند از دیدگاه کثرت گرایانه خود دفاع کنند. دیدگاه پلورالیستی هیک با تبعیت از نظام معرفت شناسی کانت و تجربه دینی شلایر ماخر، علاوه بر تحمل اشکالات و نقدهایی که بر این دو نظریه وارد است، نتوانسته است حقانیت ادیان گوناگون را به اثبات برساند.

نظریه «وحدت متعالی ادیان» هر چند دچار نسبی گرایی فرهنگی «پلورالیسم دینی» هیک نشده است، ولی نقدهای عمده‌ای بر این دیدگاه نیز وارد است. نصر در صدد ارائه دیدگاهی جدید در باب کثرت ادیان است تا بتواند دیدگاه‌های مختلف در این باب را به هم نزدیک نماید؛ غافل از آنکه در واقع دیدگاه وی نظریه‌ای است در عرض نظریات متعارض.

به علاوه، هر چند دکتر سید حسین نصر نیز به حقانیت ادیان گوناگون و نجات پیروان آنها معتقد است، ولی تفاوت‌های عمده‌ای بین رویکرد وی و دیدگاه پلورالیستی جان هیک وجود دارد. عمده‌ترین اختلاف دیدگاه نصر با جان هیک که منشأ اختلاف‌های دیگر این دو متفکر است، این که نصر، سر منشأ ادیان گوناگون و حتی اختلاف‌ها و تفاوت‌های آنان را در تجلی الهی جستجو می‌کند، در حالی که هیک می‌خواهد هم منشأ ادیان را در تجارب انسانی بیابد و هم به دنبال علت تفاوت‌های بین ادیان در عادات و رسوم و فرهنگ‌های مختلف است. در پایان، توجه به این نکته ضروری است که دیدگاه صواب در باب حقانیت ادیان و نجات و رستگاری

نازل شده، در صورتی که هرگز از جانب خدا نیست و با آنکه می‌دانند، به خدا دروغ می‌بندند.»

برخی دیگر از آیات قرآن، این تفاوت‌ها و تعارضات را ناشی از گناهیانی مانند حسد، مباهات و دلخوشی به حقیقت نسبی خود و تعدی و ظلم می‌دانند.

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (آل عمران/۱۹)

«همانا دین پسندیده نزد خدا اسلام است و اهل کتاب در آن راه مخالفت نیمودند، مگر پس از آنکه به حقانیت آن آگاه شدند و این اختلاف را از راه رشک و حسد در میان آوردند.»

«وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْبًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحِينَ» (الروم/۳۱-۳۲)

«و هرگز از فرقه مشرکان نباشید؛ از آن فرقه که دین فطری خود را متفرق و پراکنده ساخته، فرقه فرقه شدند. و هر گروهی به اوهام و عقیده و خیالات فاسد خود دلشادند.»

«وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (الشوری/۱۴)

«و مردم در دین راه تفرقه و اختلاف نیمودند، مگر پس از آن که علم و برهان بر آنها آمد، لیکن برای تعدی و ظلم به یکدیگر، اختلاف کردند.»

بنابراین، از دیدگاه قرآن تعارضات عقیدتی، منبع و مضمونی غیر وحیانی داشته، معلول همان علت‌هایی است که در آیات مذکور به آنها اشاره شد.

۱۰- _____ (۱۳۸۶). **دین و نظم**

طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی.

۱۱- _____ (۱۳۸۵). **معرفت و**

معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر

سهروردی.

۱۲- _____ (۱۳۸۲). **نیاز به علم**

مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم: طه.

۱۳- جان هیک. (۱۳۸۳). **مباحث پلورالیسم دینی**،

ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.

پیروان آنها، نه دیدگاه کثرت گرایانه، که تفکیک حقانیت و معذوریت و اعتقاد به حقانیت دین اسلام و انحصار صراط مستقیم در این دین و نجات و رستگاری پیروان ادیان دیگر به شرط عدم عناد و لجاجت آنها با دین حق و صراط مستقیم است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- اصلان، عدنان. (۱۳۸۲). **پلورالیسم دینی راههای آسمان**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نقش جهان.
- ۳- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۹). «تجربه دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه مالک حسینی، **نقد و نظر**، ش ۳-۴.
- ۴- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). **جریان شناسی فکری ایران معاصر**، قم: حنا.
- ۵- عسکری یزدی، علی. (۱۳۸۱). **شکاکیت**، قم: بوستان کتاب قم.
- ۶- فقیه، حسین. (۱۳۸۶). **نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون، نقد و نظر**، شماره ۳ و ۴، ص ۴-۴۵.
- ۷- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه**، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش.
- ۸- لگنهاوسن، محمد. (۱۳۷۶). **نکاتی چند پیرامون پلورالیزم دینی**، ترجمه احمدرضا جلیلی، **معرفت**، ش ۲۴.
- ۹- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). **آرمان ها و واقعیت های اسلام**، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران: سهروردی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹
ص ۴۱-۶۴

بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی (تا قرن هفتم هجری)

حسین آقا حسینی * سمانه زراعتی **

چکیده

ابراهیم (ع) یکی از پیامبران اولوالعزم است که نام او بارها در قرآن کریم ذکر شده است. او مسلمانی پاک دین است که به جز خالق احد، بر هیچ چیز دیگر سجده نکرد؛ پیامبری که مورد ابتلاء قرار گرفت و هر بار سربلند از آزمایش الهی، خود را به معبودش نزدیکتر یافت. او مقام خلّت را از درگاه پروردگار خود گرفت و تاج خلیل الهی را بر سر نهاد (نساء، ۱۲۵) و آیین او در چند جای قرآن به صفت «حنیف» مزین شد (نساء، ۱۲۵؛ آل عمران، ۹۵؛ نحل، ۱۲۳). داستان زندگی او به صورت مفصل در قرآن کریم آمده است. متون تفسیری از جمله مهمترین منابع دینی مسلمین است که به تبع قرآن کریم به زندگی این پیامبر الهی پرداخته است. از سوی دیگر، عرفا نیز که همواره شخصیت‌های قرآنی را به عنوان بهترین الگو معرفی می‌کنند، به شخصیت حضرت ابراهیم نگاهی ویژه دارند. از آنجا که این متون در ادب فارسی، اهمیت بسیاری دارد، توجه آنها به داستان این پیامبر الهی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. نگاه مفسران و عرفا به این داستان، اگر چه در اشاراتی کوتاه به هم شبیه است، اما در عمده مطالب با هم متفاوت است. در این مقاله، سعی شده است که یکی از مهمترین داستان‌های قرآن کریم در مهمترین منابع دینی و عرفانی (ادبی) بررسی گردد.

واژه‌های کلیدی

ابراهیم (ع)، هذا ربّی، ذبیح، چهار مرغ، ابراهیم، اسماعیل.

مقدمه

ابراهیم از بزرگترین پیامبران الهی است که برای هدایت انسان‌ها فرستاده شد؛ پیامبری که از طرف اسماعیل، جدّ پیامبر بزرگوار اسلام (ص) و از طرف اسحاق، جدّ پیامبرانی چون موسی و عیسی (علیهمما السلام) است.

ابراهیم(ع) در طول زندگی خود با سختی‌ها و مشقات فراوانی مواجه شد. خداوند در قرآن کریم بخش‌های مختلف داستان حضرت ابراهیم را به صورت مفصل بیان فرموده و شأن و مقامی بس والا را به او اختصاص داده است. بخشی از تورات نیز به شرح ماجرای حضرت ابراهیم اختصاص یافته که از سفر پیدایش، باب دوازدهم با ذکر سفرهای ابراهیم آغاز می‌گردد و با نقل جزئیات زندگی او ادامه می‌یابد و به وفات او ختم می‌شود. اما انجیل مقدس به صورت مجزا از زندگی این پیامبر الهی سخنی به میان نیاورده است و تنها هنگام طرح مباحث گوناگون دینی - و برای اثبات این مطالب - اشاراتی کوتاه به بعضی از زوایای این داستان داشته است.

با مقایسه قرآن کریم و عهدین روشن می‌شود که برخی از قسمت‌های اصلی و مهم داستان در تورات و انجیل ذکر نشده؛ در حالی که قرآن کریم به عنوان بخش‌های مهم زندگی خلیل خدا از آن یاد می‌کند؛ از جمله: مناظره با قوم بت پرست و «لا احب الا فلین» گفتن ابراهیم، به آتش افکندن او، بنای کعبه و چگونگی زنده شدن مردگان.

در قسمت‌هایی که در قرآن کریم و عهدقدیم بازتاب یافته است، گاه تفاوت‌های چشمگیری در نوع روایت و جزئیات داستان به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر، در

روایت تورات، ابراهیم تنها منزلت یک شخصیت تاریخی را دارد که گاه متوسل به دروغ می‌شود (در ماجرای ساره و حاکم حرّان)، و گاه در رفتارش نسبت به همسر و فرزندش نوعی ظلم و بی عدالتی روا می‌دارد (در ماجرای هجرت هاجر که پس از خواسته ساره مبنی بر اخراج هاجر و پسرش از خانه، خداوند ابراهیم را تنها به دلیل این که «نسل تو به اسحاق خوانده خواهد شد» (پیدایش، ۱۲: ۲۱ و ۱۳) به شنیدن سخن ساره فرا می‌خواند. از سوی دیگر، در تورات از بنای کعبه هیچ ذکری به میان نیامده است و هجرت هاجر بدون در نظر گرفتن بنای کعبه کاری بیهوده است، در صورتی که خداوند هرگز بنده‌اش را به کار عبث فرمان نمی‌دهد).

اما شخصیت ابراهیم در قرآن کریم از هر گونه عیب و نقصی مبراست و در همه بخش‌های داستان حکمت الهی به چشم می‌خورد. نگاه قرآن بسیار لطیف‌تر و دقیق‌تر از عهدین است و در هیچ کجای داستان خلیل الله متهم به هیچ گناهی نیست؛ بلکه سراسر زندگی او پوشیده از ابتلائات و آزمایش‌های الهی است که این پیامبر خدا از همه آنها سربلند بیرون آمده و هر بار خود را به پروردگارش نزدیکتر یافته است.

داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری نیز بازتاب چشمگیری دارد. مفسران قرآن در تفسیر آیاتی که مربوط به زندگی این پیامبر خداست، به صورت مشروح به بخش‌های مختلف داستان مذکور اشاره کرده‌اند و درباره علل رخدادهای زندگی ابراهیم با موشکافی نظر داده‌اند.

قرآن کریم پیوسته الهام بخش معنوی عظیم در دل‌های عرفای مسلمان بوده و بنابراین بسیاری از الگوهای قرآنی در ادبیات عرفانی ما بازتاب یافته است. تکریم و ارج نهادن قرآن کریم به این پیامبر الهی سبب

طباطبایی نیز به عنوان معیار و سنجش درستی و نادرستی متون دیگر استفاده شد.

روش تحقیق در این مقاله، به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای که با مراجعه به تفاسیر و متون عرفانی و بازتاب دیدگاه عرفا و مفسران در این آثار به رشته تحریر در آمده است.

۱- هذا ربّی

حضرت ابراهیم (ع) در اوایل زندگانی خود، در حالی که در جستجوی خالق بود، با اشاره به ماه و ستاره و خورشید آنها را ربّ خود خواند. قرآن کریم در سوره انعام به صورت مشروح به این قسمت از داستان پرداخته است. درباره «هذا ربّی گفتن ابراهیم»، این سؤال مطرح می‌شود که آیا نبی خدا با این عمل برای خداوند یگانه شریک قایل نشد؟ و آیا این عمل با شأن و مرتبه یک پیامبر اولوالعزم سازگار است؟ به همین علت، مفسران سعی کرده‌اند دلایلی را برای این عمل ابراهیم ذکر کنند و به نوعی آن را توجیه عقلانی نمایند.

از سوی دیگر، در متون عرفانی نیز بر این اقدام ابراهیم، توجیحات عرفانی ذکر شده است. عرفا اگر چه به شرح جزئیات ماجرا نپرداخته‌اند، اما در کتاب‌های آنان، هر جا سخن از «هذا ربّی» به میان می‌آید، بلافاصله پس از آن دلیلی بر این سخن خلیل الله ذکر شده است.

۱-۱- دلایل مفسران بر «هذا ربّی» گفتن ابراهیم

تأکید بر خبری نبودن جمله مفسران بر این نکته تأکید می‌کنند که این سخن ابراهیم، استفهامی است، نه خبری. در حقیقت او که در جستجوی خدای خود بود، با دیدن

شده که بسیاری از عرفا درباره این شخصیت والای قرآنی به تفکر و تعمق پرداخته، زوایای مختلف زندگی او را بررسی کنند.

ابراهیم (ع) در سراسر زندگی خود از آزمایشهای گوناگونی که پروردگار متعال او را به آنها آزمود، سربلند بیرون آمد و به همین علت عرفا او را به عنوان الگویی برای مریدان خود معرفی می‌کنند.

مفسران سعی کرده‌اند با استدلال‌های منطقی، جنبه‌های گوناگون داستان ابراهیم را توجیه و تبیین نمایند و از طریق عقل و نقل به شرح ماجرا بپردازند، اما عرفا همواره کوشیده‌اند آن را تأویل کرده، با مبانی اندیشه‌های خویش به بیان آن بپردازند. آنان اگر چه در ظاهر از استدلال و عقل برای اندیشه خود استفاده نمی‌کنند، اما دقت در سخنان آنها، این موضوع را به خوبی روشن می‌کند که تأویلات آنان نیز وجهی از استدلال است؛ استدلالی که مبانی آن بر مقدماتی است که همه کس نمی‌پذیرد.

روش تحقیق

در این تحقیق، مهمترین بخش‌های زندگی این پیامبر الهی که عبارت است از: «مناظره ابراهیم با بت پرستان و هذا ربّی گفتن او»، «سرد شدن آتش»، «هجرت ابراهیم»، «فرمان ذبح فرزند» و «درخواست او از خداوند مبنی بر چگونگی زنده شدن مردگان» و سرانجام «مرگ ابراهیم» در مشهورترین متون تفسیری و عرفانی فارسی بررسی شده است. از میان متون تفسیری، تفسیرهای ابوالفتح رازی، طبری، سوراآبادی، طبرسی و میبدی مد نظر بوده است و نظر این مفسران با دیدگاه‌های عرفا مقایسه شده است. از تفسیر «المیزان» تألیف علامه

ستاره پرسید: آیا این است او؟ و با افول آن از آن رویگردان شد (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱ و ۲: ۴۷۰).

۲- گفتن «هذا ربّی» از روی فرض و تقدیر پیامبر خدا نه به صورت خبری، که از روی فرض و تقدیر گفت: هذا ربّی. به عبارت دیگر، ابراهیم فرض را بر این گذاشت که ستاره خدایش است و منتظر شد که ببیند آیا شواهد و قراین چنین فرضی را تأیید می‌کند یا نه؟ پس از آن که غروب و افول آن را دید، مطمئن شد که روا نیست که آن را به خدایی بگیرد (طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۸: ۱۵۶-۱۵۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۴۶۸).

۳- سخره کردن ستاره پرستان ابراهیم این سخن را در میان جمعیت ستاره پرستان و به منظور رد کردن عقاید آنها گفت. لذا برای سخره نمودن آنها، چنین سخنی را بر زبان راند (همان: ۴۶۸).

۴- کشف حقیقت ابراهیم این سخنان را پیش از بلوغ بر زبان آورد و عقل او در آستانه کمال بود و از مشاهدات خود برای کشف حقیقت استفاده می‌کرد و به تدریج به خدایی حضرت احدیت پی برد (طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۸: ۱۵۶-۱۵۸).

۵- شدت محبت نسبت به خداوند یکتا ابراهیم به دلیل شدت محبت و شوقش نسبت به پروردگارش، با دیدن آثار صنع خداوند، آنها را ربّ خود خواند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۹۲).

۲-۱- دلایل عرفا بر هذا ربّی گفتن ابراهیم

۱- به عقیده عرفا ربوبیت در همه اشیا به ودیعه گذاشته شده و همه چیز به حق تعالی قائم است. ابراهیم این نور را در ماه و ستاره و خورشید دید و هذا ربّی

گفت. به عقیده عرفا در این راه، خطر سقوط به ورطه تشبیه و اثنبیت وجود دارد که خلیل الله به دلیل اینکه توفیق الهی رفیق راه او بود، از این ورطه به سلامتی رست (علاء الدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۴۲). در حقیقت، وقتی خداوند انوار حق را بر دل سالکان خود وارد می‌سازد همراه این نور، ذوقی در دل مردان خدا پدید می‌آید تا به وسیله آن، روشن گردد آنچه دل می‌بیند، از جانب حضرت احدیت است. این انوار به دو گونه بر سالک وارد می‌شود: «اگر معرف از در سمع در آید، چنان بود که موسی را بود «انّی انا الله» ... و اگر معرف از در نظر در آید و حجب باقی بود، به واسطه آید، چنانکه خلیل را بود «فلما رأى الشمس بازغه قال هذا ربّی» تا به حقیقت ذوقی در جان پدید نیاید از تعریف «انا ربّک» ترجمان زبان نگوید هذا ربّی» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۴).

۲- «هذا ربّی» یکی از منازل سیر و سلوک ابراهیم (ع) از نگاه عرفانی، ابراهیم به عنوان سالکی شناخته می‌شود که همه منازل و مراحل سلوک را پیمود. یکی از این منازل، منزل «هذا ربّی» بود. او به عنوان رهرو راه حق، ناگزیر از گذراندن این مرحله بود، در غیر این صورت به توحید نمی‌رسید. بنابراین، ابتدا ستاره و ماه و خورشید را خداوندگار خود خواند، اما چون تحول و زوال و انتقال را دید، دانست که این راه به سرمنزل مقصود نخواهد رسید. پس حیران و عطشان و دوست جویان، آواز بر آورد: «انّی و جهت و جهی للذی فطر السموات و الارض». (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۷: ۳۱۰).

۳- آزمایش الهی

پروردگار متعال همواره بندگان خود را با آزمونهای مختلفی می‌آزماید تا میزان خلوص بندگی آنها برای خودشان روشن شود. پیامبران الهی نیز در معرض این

خود خواند، سومین ملک اعظم را دید که از دو ملک قبلی بزرگتر است و چنان مستغرق حق تعالی است که از زمین و آسمان خبر ندارد، و این چنین «این ملک، راهنمای ابراهیم شد به حضرت ربّ العالمین تا ابراهیم از شرک خلاص یافت و چون به عالم وحدت رسید، آواز بر آورد که: ائی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما انا من المشرکین» (انعام: ۸۷)؛ (نسفی، ۱۳۵۹: ۶۱).

۷- تاکید بر خبری نبودن جمله

ابراهیم در مقام استدلال و طلب کردن گفت: هذا ربّی، چرا که اگر غیر از این باشد، عبادت صنم است و این برای انبیاء روا نیست. پس «چون اندر دلیل دوست بدید، هذا به دیدار اشارت کرد نه به دلیل؛ عبارت ظاهر بود و اشارت باطن. پس مستمعان ظاهر شنیدند و ابراهیم را مراد باطن بود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۶۸).

از بین دلایل فوق، تنها دلیل آخر است که در متون تفسیری و متون عرفانی به صورت مشابه ذکر شده است.

۱-۳- دلایل عرفا بر «لا احبّ الالفین» گفتن ابراهیم (ع)

عرفا علاوه بر دلایلی که بر هذا ربّی ذکر کرده اند، از علت لا احبّ الالفین نیز سخن به میان آورده اند:

۱- تجلی حق تعالی بر ابراهیم (ع)

انسان درباره ذات عشق تصوراتی دارد که با رخ دادن تجلی، جلوه‌هایی که بر انسان وارد می‌شود، با آنچه در تصور اوست، تعارض دارد، بنابراین، پایه‌های آن معرفت در هم می‌ریزد. در این هنگام جلوه‌های او - حضرت حق - آن قدر زیباست که انسان از پذیرفتن غیر او سر باز می‌زند، مانند ابراهیم که وقتی حقیقت را یافت، غیر حق

ابتلائات قرار داشتند. چه بسا آزمون‌هایی که انبیا به آنها مبتلا می‌شدند، بسیار سخت تر از آزمایش‌هایی بود که برای دیگر انسانها پیش می‌آمد. این ماجرا نیز یکی از آزمایش‌هایی بود که خداوند پیامبر خود را بدان آزمود، «تا با وی نمایند که از او چه آید و در راه بندگی رود» (همان، ج ۱: ۳۵۱).

۴- عام بودن توحید ابراهیم (ع)

این سخن ابراهیم، دلیل بر عام بودن توحید او در آن مقطع زمانی بود. بر اساس تقسیم بندی عرفا، توحید سه قسم است: عام، خاص و اخص. توحید عام عبارت است از نظر کردن در آیات و نشانه‌های خداوند جلّ و علا، همان طور که ابراهیم به ستاره و خورشید و ماه نظر کرد (احمد جام، ۱۳۴۳: ۲۴).

۵- مقام خلّت

یکی دیگر از دلایل هذا ربّی گفتن ابراهیم مقام خلّت است. خلّت چون برقی بود که آتش عشق را در جان ابراهیم شعله‌ور ساخت، چنان که در هر چه نظر می‌کرد، جمال معشوق حقیقی را می‌دید و این چنین هذا ربّی گفت (همان، ۱۳۵۰: ۱۴۸).

۶- ماه و ستاره و خورشید: ملائکه اعظم

عبدالعزیز نسفی این اقدام ابراهیم را به گونه‌ای دیگر توجیه می‌کند. او از بین همه ملائکه در عالم ملکوت از سه ملک اعظم نام می‌برد. یکی از آنها که قالب موجودات از اوست، همه ملائکه ارضی را تحت فرمان خود دارد؛ چون ابراهیم به ستاره نگریست، در واقع، نظر او بر این ملک اعظم افتاد و گفت: هذا ربّی. بار دوم نگاه پیامبر خدا بر دومین ملک اعظم افتاد که حیات موجودات به دست اوست و ملائکه سماوی فرمانبردار اویند. در مرتبه سوم که خلیل الله اشاره به خورشید کرد و آن را خدای

را بر نتافت و گفت: لا احبّ الأفلین (روز بهان بقلی، ۱۳۶۶: ۳۵).

۲- مقام جمع

همه انبیای الهی در ابتدا و انتهای حالشان، در عین جمع به سر می‌برند و در روزگار آنها، تفرقه صورت نمی‌گیرد. ابراهیم نیز از این حکم مستثنا نیست. او چون ستاره و ماه را دید، هذا ربّی گفت. «از غلبه حق بر دلش و اجتماع وی اندر عین جمع، غیر می‌ندید و اگر بدید هم به دیده جمع بدید، در عین دیدار از دیدار خود تبرا کرد و گفت: لا احبّ الأفلین. ابتدا به جمع و انتها به جمع» (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۰۵).

۳- «لا احبّ الأفلین» نوعی از «معرفت تعرف» است معرفت از نظر عرفانی به دو نوع تقسیم می‌شود: معرفت تعریف و معرفت تعریف. «لا احبّ الأفلین» از نوع معرفت تعریف است: «معنی تعریف آن است که خود را به ایشان آشنا گرداند تا او را هم به وی بشناسد و ایشان را به خود آشنا کرد تا چیزها را به وی شناسند، نه او را به چیزها. کما قال ابراهیم: لا احبّ الأفلین» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۴۶).

۲- گلستان شدن آتش

در این قسمت از داستان، ابراهیم که قصد شکستن بت‌ها را داشت، در روزی که همه مردم برای شرکت در مراسم جشنی شهر را ترک می‌کردند، ابراهیم با نگاهی به ستارگان گفت: «من بیمارم» و با این بهانه از همراهی کردن بت پرستان خودداری نمود و همه بت‌ها به جز بت بزرگ را شکست. با بازگشت مردم و اطلاع آنها از اتفاقات رخ داده، ابراهیم (ع) دستگیر و محاکمه شد. او در جواب گفت: از بت بزرگ بپرسید، اگر حرف می‌زند.

هنگامی که بت پرستان قصد سوزاندن ابراهیم را داشتند، جبرئیل برای یاری او آمد؛ اما خلیل خدا حاضر به پذیرفتن مساعدت او نشد، چرا که معتقد بود: خداوند از حال او آگاه است. پس از انداختن ابراهیم به درون آتش، پروردگار جهانیان با فرمان «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» آتش را از سوزاندن پیامبر خود باز داشت.

یکی از اشکالاتی که در این بخش از داستان به حضرت ابراهیم وارد می‌سازند، این است که این پیامبر الهی به هنگام گفتن «انسی سقیم» مرتکب دروغ شد و همچنین با نسبت دادن شکستن بت‌ها به بت بزرگ، این گناه خود را تکرار کرد، در حالی که انبیای الهی باید از این آلودگی‌ها به دور باشند.

مفسران ضمن بیان این بخش از داستان با همه جزئیات، بر دو نکته تأکید می‌کنند: اول، با ذکر دلایلی نظر کسانی را که معتقد به دروغ گفتن ابراهیم هستند، رد می‌کنند؛ دوم، به صورت بسیار مختصر به علت نجات ابراهیم از آتش اشاره می‌کنند.

۲-۱- دلایل مفسران بر عدم ارتکاب ابراهیم به دروغ

۱- ابراهیم هنگامی که گفت «انسی سقیم»، دروغ نگفت، چرا که او تب نوبه‌ای داشت که هر گاه ستاره‌ای معلوم به جای مخصوصی می‌رسید، آن تب بر او عارض می‌شد و ابراهیم با نگاه به ستارگان دید که ستاره مذکور نزدیک به جایی است که با رسیدن به آن نقطه، نوبت تب ابراهیم فرا می‌رسید (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق، ج ۹: ۳۱۶).

۲- آگاهی او از بیماری

خداوند او را از بیماری که در پیش داشت، مطلع ساخت و علامت آن را هم طلوع یا سقوط ستاره‌ای

دروغ؛ بلکه هر کجا ماجرای به آتش افکندن ابراهیم مطرح می‌شود، تاکید سخن بر دو مسأله است: اول، علت رد کردن مدد جبرئیل توسط ابراهیم؛ دوم، علت گلستان شدن آتش.

۲-۲- دلایل عرفا بر رد کردن مدد جبرئیل توسط خلیل خدا

۱- اثبات وفاداری ابراهیم

هنگامی که ابراهیم را برای پرتاب به درون آتش به منجنیق می‌بستند، گفت: «حسبی الله و نعم الوکیل». پس از آن مدد و یاری جبرئیل را رد کرد تا به آنچه گفته بود، وفا کند (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۲۸).

۲- یاد حق تعالی

ابراهیم چنان مشغول حق تعالی شده بود که قرب جبرئیل را ندید. در حقیقت پیامبر خدا، جبرئیل را مخلوق خداوند دید. به عبارت دیگر، جبرئیل و خلیل الله هر دو در عجز مشترک بودند. پس به عقیده ابراهیم اگر فرشته خدا می‌توانست او را از آتش برهاند، خود خلیل نیز می‌توانست (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۸۲۳).

۳- طهارت ابراهیم از رفع حاجت بر غیر حق تعالی ابراهیم (ع) که تنها به حق توجه داشت و از ماسوی الله بریده بود، هرگز حاضر نشد که حاجت خود را از غیر معبود خویش طلب کند. به عبارت دیگر، طهارت از رفع حاجت بر غیر حق تعالی که یکی از انواع طهارت است، دلیلی دیگر بر این اقدام نبی خدا بود (نجم الدین کبری، ۱۳۶۱: ۱۹).

۴- «غیبت» ابراهیم از غیر حق

غیبت بدان معنی است که فرد در بند منفعت و مضرت چیزی نباشد و ابراهیم چنان مغلوب مشاهدت

دانسته بود و ابراهیم منتظر ظهور آن علامت بود و چون به آسمان نگریست، گفت: من بیمار خواهم شد. (همان).

۳- سخره کردن منجمان

او این سخن را بر سبیل تهکم و سخریه گفت. او با این کار می‌خواست در برابر افرادی که به علم نجوم مشغول بودند و برای هر کار خود به ستارگان نظر می‌انداختند، به روش خودشان رفتار کند تا منکر وی نشوند (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۲۸۵-۲۸۶).

۴- فریب مردم توسط ابراهیم (ع)

او از روی فریب، بر عادت ایشان به آسمان نگریست و گفت: «آئی سقیم». به عبارت دیگر، این گونه سخن گفتن از معاریض کلام بوده است، چرا که ابراهیم با نظر کردن به ستارگان، در واقع در صنع خدا نظر نمود که استدلالی بر یکتایی اوست؛ اما طوری این کار را انجام داد که مردم گمان برند که نظر کردن او چونان نگاه منجمان به آسمان است که از وضع آن‌ها به پیشامدها و حوادث آینده پی می‌برند. البته، این نظر مردود است، زیرا معاریض گفتن بر انبیا جایز نیست، زیرا اعتماد مردم را بر سخنان آنها از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۱۷: ۲۳۵).

۵- پریشان حالی از دیدن بت پرستان

مقصود ابراهیم از سقیم، بیمار شدن به دلیل دیدن بت پرستان در حالت پرستش بت‌ها و مخالفت با خدای یکتا بوده است (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۶۹).

از بین تفاسیر مورد بررسی، تنها در **حقائق التفسیر** سلمی است که به علت گلستان شدن آتش بر ابراهیم، اشاره شده است که آن عبارت است از صحت توکل و اعتماد خلیل الله به خداوند (همان: ۱۳۷).

بر خلاف متون تفسیری، در متون عرفانی نه از شرح جزء به جزء داستان سخن به میان آمده و نه از ذکر

جبرئیل را فرستاد «نه از بهر یاری خلیل را، که از بهر اظهار صدق اهل تسلیم را. تا چون اندر هوا گفت: هل من حاجة؟ قال: اما الیک فلا، نفی حاجت از جبرئیل تصریح یاد کرد و اما حاجت به حق تعالی یاد نکرد، تصریح صدق تسلیم را؛ ولکن به کنایت اندر زیر نفی اثبات کرد اظهار فقر و فاقه را» (همان: ۵۰۸). «و از حق تعالی هم گستاخی نکرد. معنی آن بود که امر تو کردی که اَسلم. ملک به مالک سپردیم. گفتن مالک را که مکن، فضولی باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۱۲). او خود را چنان در برابر امر الهی تسلیم کرده بود که چون گویی بود در میدان. ابراهیم از خود هیچ اراده‌ای نداشت و خود را به خدا سپرد. عرفا در کتاب‌های خود مریدان را به این درجه از تسلیم دعوت می‌کنند:

در کف محنت چو گوی پهنه غازی کنی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۹۷)

ابراهیم از همه چیز گذشت و خود را به حق سپرد و بدین سان تسلیم در برابر معشوق، طبیعت آتش را دگرگون ساخت و سلامتی را برای ابراهیم به همراه آورد:

آتش از فعل خویش دست برداشت
داغ نم‌رود و باغ ابراهیم
(سنایی، بی تا: ۴۴)

چون گزیده حق بود چو نوش گزد
(مولوی، ۱۳۶۳: ب ۸۶)

حق تعالی بود که نه منفعت مساعدت جبرئیل را می‌دید و نه مضرت سوختن در آتش را؛ و همه این حالات در اثر غیبت از غیر دوست بود (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۵۱۰).

۵- توکل

ابراهیم در این بخش از زندگی خود، حقیقت توکل را به نمایش گذاشت. متوکل به خداوند اعتماد کامل دارد و از غیر او نمی‌ترسد. لذا فرد متوکل چنان مجذوب حق است که گاه اوقاتی پیش می‌آید: «اگر در آن اوقات بر آتش بروند، خبر ندارند از آن، و اگر [ایشان را] در آن حالت در آتش اندازند، هیچ مضرت بدیشان نرسد» (عطار نیشابوری، ۱۳۴۶: ۵۰۸).

۶- تسلیم

یکی از دلایل اساسی ابراهیم بر نپذیرفتن کمک و مساعدت جبرئیل، تسلیم بود. در حقیقت، خداوند

تا تو خود کی مرد آن باشی که خود را چون خلیل

۲-۳- دلایل عرفا بر سرد شدن آتش

۱- تسلیم در برابر رب العالمین

چون خلیل آن خویش‌تن بگذاشت
آتشی را همی‌کنند تسلیم

او بنده خاص خداوند و برگزیده او بود:

آتش ابراهیم را دندان نزد

۲- گفتن «لا اله الا الله»

خُلُقِ رود، همه چیزها به خُلُقِ پیش او باز آید، چنانکه ابراهیم بود صلوات الله علیه که راه او خُلُقِ بود، لاجرم آتش به خلق او پیش او باز آمد» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۱۸۴). به عبارت دیگر، ابراهیم چون پاک زیست، خداوند اجازه تسلط آتش را بر او نداد. حال بندگان مؤمن خداوند نیز بدین سان است که خداوند به هوس‌های دنیوی اجازه تسلط بر مؤمنان را نمی‌دهد (همان: ۴۸). سالکان راه حق نیز باید از رفتار و کردار ابراهیم پیروی کنند:

تا نباشد سوی آتش بیم تو
(عطار، ۱۳۴۴: ۱۳۳)

است از آتش نیاز که خداوند در سینه‌های بندگان خود نهاده که آتشی نورانی است، و آتش مرده، همان آتش دوزخ است که آتشی تاریک و «هر که را به آتش زنده می‌سوزند، به آتش مرده می‌سوزندش. چه در این جهان و چه در آن جهان، بیت:

پورآزر پیش او آتش چو خاکستر شده ست»
(محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۲۹۶)

ارزشمند شود؛ مثل آتش که با وجود طبع سوزنده منزلتی نداشت و در حضيض رتبه آن همین بس که شیطان از جنس آن است، مورد خطاب حق تعالی قرار گرفت و بدین طریق ارزش پیدا کرد:

ای عجب دردی و درمان هم ز تو
باغ ابراهیم را ریحان شدی»
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۶۲)

کلمه «لا الله الا الله» مایه دین و رکن مهین اسلام و شعار اهل ایمان است. گلستان شدن آتش بر ابراهیم نیز در اثر «روح نسیم و فوح شمیم این کلمات» بود (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۹: ۱۹۹).

۳- پیراهن بهشتی

نجات ابراهیم از آتش نمرود بواسطه پیراهنی از جنس حریر سپید بهشتی بود که جبرئیل آن را بر خلیل خدا پوشانید (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴۴).

۴- اعمال و اخلاق ابراهیم(ع)

نتیجه اعمال و اخلاق ابراهیم، به صورت گلستان شدن آتش بر او نمود پیدا کرد: «شیخ گفت: هر که راه پاک شو بر مثل ابراهیم تو

عرفا که با هدف تعلیم مریدان به بیان داستان گلستان شدن آتش بر ابراهیم می‌پردازند، گاه عنصر آتش را در داستان مذکور محور قرار می‌دهند؛ یعنی آتش به عنوان فاعل در این بخش نقش آفرینی می‌کند: از نظر عرفا آتش دو گونه است: آتش زنده و آتش مرده. آتش زنده عبارت آتش نمرود هرگز پور آزر را نسوخت

عارفان که پیوسته مریدان خود را به پاکی سوق می‌دهند و رمز تقرب به خدا را نیز همین می‌دانند، آنها را از یأس از درگاه الهی بر حذر داشته، تاکید می‌کنند که انسان هر چند آلوده به گناه باشد، باز هم راه بازگشت برای او باز است و با نزدیکی به خداوند می‌تواند رجم شیطانی و شیطان هم ز تو از خطاب حق بهشت جان شدی

بر اساس نظر مفسران، این سخن ابراهیم به این معنی است که او به دنبال هجرت به سرزمینی بود تا در آنجا بتواند به عبادت خدا بپردازد و اینچنین از سفر و رفتن او به شام سخن به میان آمده است (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۱۶: ۱۹۱).

۲- خلوص نیت

رفتن به سوی خدا، به معنای خالص نمودن نیت برای رضای خداست (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۳۲۰).

۴-۲- هجرت ابراهیم در متون عرفانی

۱- پرستش حق تعالی

آیاتی که مفسران به هجرت ابراهیم تفسیر کرده‌اند، در متون عرفانی به پرستش تعبیر شده‌است: «من سوی خدای خویش خواهم رفتن به ظاهر، خدمت او را پرستم و غیر او را نپرستم و به دل، محبت او را خواهم و غیر او را نخواهم و به سر، مشاهدات او را ببینم و غیر او را نبینم» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۴).

۲- سیر و سلوک راه حق

ابراهیم سالک راه حق بود و در طی این راه هر روز به منزلی می‌رسید و از آن می‌گذشت. به همین علت، ابتدا ستاره و پس از آن ماه و خورشید را خدای خود خواند. در واقع، هر کدام از این مراحل، منازلی در مسیر وصول به حق بود که ابراهیم از همه آنها گذشت و لا احبّ الّا فلین گفت و در هیچ یک مقام نکرد (عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۰۷). سالکان راه حق نیز باید در طی مسیر توحید، این منازل را طی کنند و آن کس که از منزلی مقام سازد، سالک نیست.

۳- ترک ما سوی الله

و این چنین، آتش خلوتگاه خلیل شد. ابراهیم مشتاق خلوت بود و آتش این شرافت را یافت تا محل خلوت نبی خدا با معبودش شود. به همین سبب، به هنگام انداختن ابراهیم در آتش، اظهار شادی کرد و گفت: «نمی‌سوزند مرا، همی سوی دوست برند. تا خلق مر کسی را به منجیق جفا اندر نهند و به آتش بلا اندازند، به خدای تعالی راه بیابد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۸۶)؛ و آتش چنان ارجی یافت که مقربان درگاه الهی، قرب معبود را چون آتش ابراهیم از خداوند خود طلب کردند: «بار خدایا، آتش قرب خود را بر ما چون آتش ابراهیم خلیل گردان و در اطراف ما سبزه عنایت برویان؛ همچنان که در اطراف آتش ابراهیم رویاندی» (عبدالقادر گیلانی، ۱۳۷۶: ۸۳).

۴- هجرت ابراهیم

۴-۱- هجرت ابراهیم در متون تفسیری

در متون تفسیری، هجرت ابراهیم به همراه لوط و ساره، بشرح آمده است. در بین راه حاکم یکی از شهرها، که طبق روایتی حاکم شهر حرّان بود- کنیزی را به ساره هدیه می‌کند. این کنیز که هاجر است، در ادامه سفر ابراهیم و همسرش را همراهی می‌کند. سرانجام ساره که زنی عقیم است، هاجر را به ازدواج ابراهیم در می‌آورد تا بدین طریق ابراهیم بتواند صاحب فرزند شود. مفسران برای هجرت ابراهیم به آیه ۹۹ سوره صافات- «انّی ذاهب الی ربّی سیهدين»- و نیز آیه ۲۶ سوره عنکبوت- «انّی مهاجر الی ربّی»- که در قرآن کریم از قول ابراهیم ذکر شده است، استناد و هجرت ابراهیم را به دو گونه بیان می‌کنند:

۱- عبادت خدا

ابراهیم از غیر حق به سوی معبود حقیقی هجرت کرد و دل از غیر دوست برید و چشم از مشاهده غیر بست و این گونه به سوی خدای بلند مرتبه رفت.

۵- زنده ساختن مردگان

ابراهیم(ع) از خداوند درخواست کرد که چگونگی زنده شدن مردگان را به او بنمایاند و در پاسخ خداوند که فرمود: «آیا ایمان نداری؟ گفت: آری. ولیکن «لیطمئن قلبی» و پروردگار فرمود که چهار مرغ را بگیر و گوشت آنها را به هم در آمیز، سپس هر قسمتی را بر سر کوهی بگذار. پس از آن مرغان را بخوان تا به سوی تو شتابان پرواز کنند، و آنگاه بدان که خداوند بر همه چیز توانا و به امور عالم داناست (بقره/ ۲۶۰).

یکی از مسائلی که در این باره مطرح می‌شود، علت این سؤال ابراهیم است. آیا این درخواست خلیل الله نشان دهنده شک او نسبت به قیامت نبود؟ آیا می‌توان بروز چنین تردیدی را در شأن و مرتبه پیامبر الهی دانست؟

مفسران در کتاب‌های خود علاوه بر ذکر مشروح ماجرا، بروز رویدادهایی را در طرح چنین پرسشی توسط این پیامبر الهی، مؤثر دانسته و پس از آن، با ذکر دلایلی وجود شک در قلب ابراهیم(ع) را رد کرده‌اند.

در این کتاب‌ها از چهار مرغی که خداوند دستور کشتن آنها را به پیامبر خویش داد یاد شده و درباره این که علت انتخاب این مرغان چه بوده، نیز مباحثی مطرح شده است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

۵-۱- علت درخواست ابراهیم از خداوند از نگاه

مفسران

۱- آرامش دل از وسوسه ابلیس

بعضی معتقدند وقتی ابراهیم ماهی مرده‌ای را در کنار دریا دید که نیمی از بدنش در آب و نیمی در خشکی بود که دو آب بر و بحر از آن می‌خوردند، ابلیس به وسوسه او پرداخت که خداوند چگونه ذرات بدن این ماهی را از بطون این حیوانات جمع خواهد کرد و ابراهیم به سبب آرام ساختن دل از وسوسه شیطان، این کار را از خدا خواست (سورآبادی، ۱۳۴۷: ۲۳).

۲- مناظره با نمرود

گروهی نیز این درخواست ابراهیم را بعد از مناظره او با نمرود می‌دانند که چون گفت: خدای من زنده می‌کند و می‌میراند. نمرود در پاسخ از او پرسید که آیا تو دیده‌ای که خدایت مرده را زنده می‌کند؟ و ابراهیم برای این درخواست خود از خدا چنین دلیل می‌آورد که «اگر پس از این مرا با کسی مناظره باشد و مرا گوید تو دیدی به معاینه که خدای تعالی مرده زنده کرده است؟ من به طمأنینه بتوانم گفت: آری و دلم به آن ساکن شود» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۳۵۱).

۳- ترس از کشته شدن توسط نمرود

بعد از مناظره با نمرود، نمرود خطاب به ابراهیم گفت: تو به دروغ ادعا کردی که خدایت مرده زنده می‌کند و به سبب این دعوی، من تو را می‌کشم. پس ابراهیم از ترس کشته شدن این خواسته خود را مطرح نمود تا قلبش از این ترس ساکن شود (همان: ۳۵۲).

۴- اطمینان از مقام خلّت

عده‌ای از مفسران مقام خلّت ابراهیم را دلیل این سؤال قلمداد می‌کنند و آن را دو گونه طرح می‌نمایند:

اول آن که خداوند این مقام را توسط ملک الموت به ابراهیم ابلاغ فرمود و چون عزرائیل این بشارت را به

والا تر از آن دارند که بدون دلیل به معاد معتقد شوند، چون یا این گونه اعتقاد از روی تقلید است، یا ناشی از اختلال فکری؛ ضمن این که ابراهیم(ع) از کیفیت و چگونگی سؤال کرد، نه از اصل وجود. پس درخواست نشان دادن چگونگی زنده شدن مردگان به معنای آوردن دلیل و برهان برای این مسأله نیست.

۲- ایمان در آیه ۲۶۰ بقره به صورت مطلق ذکر شده است و به این معنی است که ایمان به خدا باید با اعتقاد به معاد و زنده شدن مردگان توسط خداوند همراه باشد. علاوه بر این، ابراهیم از اطمینان قلبی سخن گفته است، چرا که انسان به چیزی اطمینان پیدا می کند که از طریق حس (به صورت حسی) بتواند ادراک نماید. در واقع، آنچه را تصدیق می کند که از طریق حس دریافته باشد و از پذیرفتن ادراکات عقلی سرباز می زند؛ حتی اگر ایمان و یقین به آنها داشته باشد. بنابراین، خیالاتی که با این تصدیق های عقلی منافات دارد، به ذهنش خطور کرده، نفس را بر می انگیزد تا از قبول احکام عقلی منصرف سازد. پس روشن شد «خطورهای مخالف با اعتقادات یقینی، همیشه با ایمان و تصدیق منافات ندارد، ولی انسان را ناراحت کرده، قرار و آرامش را از او سلب می کند. این گونه خاطرات جز با حس و مشاهده زوال پذیر نیست و از اینجاست که گفته اند در دیدن اثری است که در دانستن نیست» (همان: ۵۲۵). بنابر این «حضرت ابراهیم مشاهده حسی را که مربوط به زندگی یافتن اجزاء پس از فقدان آن است، درخواست نکرده، بلکه درخواستش راجع به مشاهده فعل خدا و امر او درباره احیاء مردگان بوده است و آن امر محسوس نیست. گرچه از امر محسوس؛ یعنی گرد آمدن اجزاء و پذیرفتن صورت حیات هم انفکاک ندارد. بنابراین، حضرت ابراهیم مرتبه

ابراهیم داد، خلیل پرسید: کی؟ و جواب شنید: آن زمان که چون دعا کنی، خداوند با دعای تو مرده زنده می کند. ابراهیم پس از مدتی خواست ببیند که آیا وقت وعده فرا رسیده، بنابراین از خداوند چنین درخواستی کرد و سبب این کار خود را نیز اطمینان از قرار گرفتن در مقام خلیل الهی عنوان نمود.

دوم آن که خداوند به ابراهیم وحی فرمود که من در زمین، دوستی خواهم گزید. چون ابراهیم علامت و نشانه آن دوست را پرسید، پروردگار پاسخ داد: من به دست او مرده زنده می کنم و ابراهیم این درخواست را از خدا کرد تا بفهمد که آیا او خلیل است یا نه (همان: ۳۵۱ و ۳۵۲).

اما به نظر می رسد برخی از جوهری که مفسران برای این سؤال ابراهیم طرح می کنند - مثل سکون دل در مناظره با دیگران و یا ترس از قتل و کشته شدن - نمی تواند علت اصلی این درخواست خلیل الله باشد، زیرا مقام پیامبر اولوالعزم والا تر از اینهاست که از ترس مرگ و یا مغلوب شدن در مناظره با دیگران مشوش شود، که بخواهد با چنین درخواست بزرگی از خدا آرامش را باز یابد. او که تن را به آتش نمرود داد و به راحتی از جان خود گذشت، چگونه ممکن است که به علت خوف از کشته شدن به دست نمرود، این گونه مضطرب شود؟!

۵-۲- دلایل مفسران بر ایمان ابراهیم و شک نداشتن او به تصریح قرآن کریم، ابراهیم به زنده شدن مردگان در قیامت ایمان داشت و فقط برای اطمینان قلبی بود که این را از خداوند درخواست کرد. پس شکی برای او نمی توان قائل شد، زیرا:

«ابراهیم(ع) درخواست دیدن کرده بود، نه بیان استدلالی» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۵۲۲)، زیرا انبیا شانی

کند که ندای خاصیت: خلقت بیدی هر روز می بر وی خوانند و بر گوش او فرو می‌گویند؟» (احمد جام، ۱۳۵۵ : ۷۰-۷۱). از این دیدگاه در حقیقت اگر چه ابراهیم سرکشی کرد؛ اما نور معرفت و عصمت او را از بدی نگاه داشت.

۳- اشتیاق ابراهیم به شنیدن کلام الهی

ابراهیم که در آرزوی شنیدن کلام حق تعالی بود و جانش در این اشتیاق می‌سوخت، بهانه‌ای یافت تا مخاطب الهی قرار گیرد. در حقیقت، خلیل الله چگونگی زنده شدن مردگان را از معبود خود درخواست کرد تا پاسخ بشنود: اولم تؤمن؟ و با این سخن دل سوخته خود را که در تب عشق رب العالمین می‌سوخت، تسلی بخشد و آرام کند. به عبارت دیگر، از نگاه عرفا، آرامش دل ابراهیم از دیدن کیفیت احیاء مردگان به دست نیامد، بلکه فقط با شنیدن کلام حق تعالی حاصل شد (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۷۱۷).

۴- اطمینان قلبی

این، همان دلیلی است که مفسران نیز ذکر کرده‌اند. یکی از خصوصیات نفس، شک است. بنابراین حصول اطمینان از جانب آنها، تنها با رؤیت عینی ممکن است. در واقع، ابراهیم در پاسخ به خداوند که فرمود: اولم تؤمن؟ گفت: من مؤمنم، اما نفس جز با رؤیت عینی مطمئن نمی‌شود (ابونصر سراج، ۱۹۱۴م: ۳۱۹).

۴-۵- چهار مرغ، نماد چهار صفت رذیله

روایات مفسران در این که چهار مرغ چه بود، متفاوت است. بعضی، آن چهار مرغ را عبارت از کلنگ و کرکس، طاوس و عقاب می‌دانند. عده‌ای به جای عقاب و کلنگ، از کلاغ و کبوتر نام می‌برند (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱-۱).

حق‌الیقین را درخواست کرده است» (همان: ۵۲۵). همچنین روایتی را از امام صادق- علیه السلام- درباره این آیه نقل شده که بر اساس آن، آیه «أرنی کیف تحیی الموتی» (بقره: ۲۶۰) از آیات متشابه دانسته شده و معنای آن این است که ابراهیم از کیفیت زنده کردن که فعل الهی است، سؤال نمود و این فعل را تا خداوند به کسی نیاموزد، هیچ کس از آن آگاهی ندارد و این بی‌خبری عیب نیست و موجب نقصی در توحید نمی‌شود (همان: ۵۳۱).

۵-۳- دلایل عرفا بر این درخواست ابراهیم

عرفا بر خلاف مفسران دلایل دیگری برای این پرسش ابراهیم (ع) آورده‌اند که اغلب نوعی تأویل عارفانه است تا این که بخواهند واقعاً در صدد پاسخ به چنین شبهه‌ای بر آیند. از میان چهار دلیل عمده‌ای که عرفا ذکر کرده‌اند، یک دلیل مانند مفسران و سه دلیل دیگر به گونه‌ای دیگر است:

۱- انس

«انس، گستاخی کردن دوست است با دوست... و به آن مقدار که محبت زیادت گردد، نواخت زیادت گردد و بر مقدار نواخت، انس افتد و بر مقدار انس، انبساط افتد. نبینی که خلیل را اگر مقام خلّت نبودی، این انبساط نرسیدی، که هیچ کس را این دل نباشد که با خداوند این انبساط یا رد کردن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۵۳).

۲- اعزاز آدم تو سط حق تعالی

خداوند آدم و فرزندانش را آفرید و درباره او فرمود: «خلقت بیدی» و بدین سان آدمی را معزز کرد. پس چون حق تعالی این گونه آدمی را عزیز شمرد «چه عجب داری که آدمی سرکشی کند و بر جمله عالم سرافرازی

۲: ۱۶۹). مفسرانی دیگر از کلاغ و خروس و کرکس و طاوس یاد کرده اند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۳۵۲).

نکته مهم این که مفسران نیز همچون عرفا، هر کدام از این مرغان را نماد و نشانه یک خصلت در وجود انسان می‌دانند، از جمله: کرکس، دراز عمر است و کلاغ، حریص؛ طاوس، زیبا و آراسته است و کبوتر نهمت بسیار دارد. خروس مرغی شهوانی است. خداوند با فرمان کشتن این چهار مرغ، در حقیقت دستور کشتن این بط حرص آمد که نوکش در زمین

طاوس نیز نماد انسان‌هایی است که در بند جلوه‌های دنیایی اند. دنیا چون دامی است که جویندگان آن در دام را چه ضرر و چه نفع از گرفت؟

از نظر او تنها با عشق است که می‌توان به سلطنتی دست یافت که انسان را از همه سلاطین جهان بی‌نیاز می‌کند (همان: ۲۸).

کلاغ کلاغ و نعره زاع سبیه

خروس نیز نماد شهوت است که انسان باید از آن دوری کند؛ چرا که این ویژگی، در میان جذبه‌های دنیایی، بیش از همه، انسان را گمراه می‌سازد.

۶- هجرت هاجر

در متون تفسیری ماجرای رشک ساره نسبت به هاجر و هجرت هاجر و اسکان او در بیابانی بی آب و علف توسط ابراهیم(ع) و جوشیدن چشمه زمزم با جزئیات آن

خصوصیات را به آدمی می‌دهد، چرا که آراستگی و درازی عمر، هر دو فائنی است و نباید به آن غره شد، و ویژگی‌های دیگر نیز به عنوان صفات رذیله باید از وجود آدمی پاک شود.

همین مضمون در دفتر پنجم مثنوی معنوی، آمده است. مولانا از بط و طاوس و زاغ و خروس یاد می‌کند. او بط را نماد انسان حریص می‌داند:

در تر و در خشک می جوید دفین
(مولانا، ۱۳۶۳، د: ۵: ۱۱)

نهایت هیچ چیز به دست نمی‌آورند. مولوی از این دل‌بستگی آنها اظهار تعجب می‌کند:

زین گرفت بیهوده ش دارم شگفت
(همان، د: ۵: ۳۹۸)

زاغ نیز پرنده‌ای دراز عمر و رمزی از آرزوهای دراز دنیوی است. مولانا صدای کلاغ را به درخواست عمر طولانی از خدا تعبیر می‌کند:

دائمًا باشد به دنیا عمر خواه
(همان، د: ۵: ۴۳)

بیان شده است. مفسران تنها به روایت این بخش از ماجرا پرداخته‌اند. آنها هیچ توجیهی برای این عمل ابراهیم مطرح نکرده‌اند، اما عرفا به این موضوع نیز توجه داشته‌اند:

۶-۱- هجرت هاجر از نگاه عرفا

به عقیده عرفا هجرت هاجر به سه دلیل اتفاق افتاد:

۱- توکل و تسلیم ابراهیم(ع)

پیرورد ایشان را، چنانکه خواست پس هلاک بنده نه اندر تزویج و تجرید است» (همان: ۴۷۷).

۷- بنای کعبه

در متون تفسیری علاوه بر فرمان خدا به ابراهیم (ع) مبنی بر ساخت کعبه، درباره نشان دادن محل بنای آن و نیز چگونگی جمع آوری سنگ‌های خانه خدا و همچنین گذاشتن حجرالاسود در جای خود مطالبی ذکر شده است که در متون عرفانی به چشم نمی‌خورد (سور آبادی، ۱۳۴۵: ۷۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۱۶۸؛ طبری، ۱۳۵۶، ج ۱ و ۲: ۱۰۵).

در این متون، ضمن بیان موضوعهای عرفانی، تنها به اشاراتی کوتاه درباره ساختن کعبه توسط ابراهیم و اسماعیل بسنده شده است.

خداوند از میان همه انبیا و اولیای خود، توفیق ساختن کعبه را به ابراهیم و اسماعیل عطا فرمود. از دیدگاه عرفا، اسماعیل به دلیل پیروی از ابراهیم توانست سعادت بنای کعبه را به همراه خلیل الله به دست آورد. ابراهیم تنها پدر اسماعیل نبود، بلکه پیر و راهنمای او محسوب می‌شد و چون اسماعیل از فرمان پیر خود اطاعت کرد، به این مقام نایل آمد. سالکان راه حق نیز برای حصول توفیقات الهی باید اوامر پیر خود را به گوش جان بشنوند و عمل کنند:

چو اسماعیل فرمان از پدر کن
(سنایی، ۱۳۶۲، ۹۰۸)

ابراهیم پس از اسکان همسر و فرزندش در سرزمین غیر ذی زرع، آنها را به خدا سپرد و در حق آنها دعا کرد. او با این اقدام، طریق توکل و ترک اعتماد بر اسباب را به همه عالمیان آموخت؛ و اینچنین «باز نمود که خود را در ظلّ عنایت حق داشتن، اولی‌تر از ظلّ نعمت وی بر خود خواستن، که در همه حال نعمت تبع عنایت است» (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۲۸۳).

۲- انقطاع از ما سوی الله

در حقیقت، ابراهیم از دون حق دل برید و تنها مشغول حق تعالی شد و غیر او را نمی‌دید، تا جایی که عزیزترین‌هایش هم او را از معبودش باز نداشت. او معتقد بود که خداوند «بندگان خود را چنانکه خواهد می‌دارد... و مر ایشان را اکبر شغل خود نساخت و همه دل در حق تعالی بست تا مراد دو جهان برآمد اندر حال بی مرادی به تسلیم امور به خداوند» (هجویری، ۱۳۵۸: ۸۵).

۳- تزویج

هجویری در کتاب خود- **کشف المحجوب**- از تجرید و تزویج سخن می‌گوید و تجرید را از آن یوسف و تزویج را از آن ابراهیم می‌داند به دلیل «اعتمادی که وی را با حق تعالی بود، شغل اهل را شغل نداشت، چون ساره رشک پیدا کرد و تعلق به غیرت کرد. ابراهیم هاجر را بر گرفت و به وادی غیر ذی زرع برد و به خداوند سپرد و روی از ایشان بگردانید. حق تعالی بداشت و ورت بایسد که سنگ کعبه سازی

ابراهیم پس از پایان ساخت کعبه، دست به آسمان برد و به درگاه خداوند دعا نمود.

۷-۱- دعاهای ابراهیم از منظر مفسران

برکت روزی و فراوانی نعمت و ثمرات برای اهل مکه «و ارزق اهل من الثمرات من امن منهم بالله و الیوم الاخر» (بقره/۱۲۶). براساس متن تفسیر ابوالفتوح، خداوند به دلیل این دعای خلیل الله، جبرئیل را مأمور کرد تا دهی از ده‌های شام را که بسیار پر میوه و آباد بود، از زمین برکند و بر زمین طائف نهاد، «به دعای ابراهیم بود که اهل مکه را گوشت و آب زیان نمی‌دارد، و الا هر جای جز مکه که طعام ایشان گوشت و آب باشد، درد شکم آرد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۱۶۴).

روایتی از امام صادق(ع) وجود دارد که براساس آن، منظور از ثمرات، میوه‌های خوردنی نیست، بلکه همان «محبت» است. به عبارت دیگر، ابراهیم(ع) از خداوند درخواست کرد که مردم مکه را محبوب خلق بگرداند تا به سوی آنها رفت و آمد کنند (طبرسی، بی تا، ج ۲: ۴۹).

۲- امنیت مکه

«رب اجعل هذا بلدا آمنا» (بقره/۱۲۶). مفسران امنیت مکه را در برابر چهار چیز عنوان می‌کنند:

اول، امنیت همه انسانها در کعبه، از همه آسیب‌ها تا جایی که حتی اگر خائنی در آن حرم وارد شود، کسی نمی‌تواند به او تعرض کند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۴۴)؛ دوم، امنیت از آتش دوزخ (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۱۶)؛ سوم، ایمنی از قحطی و تنگدستی (طبرسی، بی تا، ج ۲: ۴۹)؛ چهارم، امنیت همه موجودات در کعبه، به گونه‌ای که حتی وحوش هم در آنجا، یکدیگر را ایمن می‌دارند (سورآبادی، ۱۳۴۷: ۲۰۵ و ۲۰۶).

۳- پذیرفتن توبه

«و تب علینا انک انت التواب الرحیم» (بقره/۱۲۸). از نگاه مفسران منظور ابراهیم(ع)، توبه از گناه صغیره و یا کبیره نیست؛ بلکه این پیامبر الهی درخواست تحقق بندگی کامل نسبت به خدا و انقطاع به تمام معنا از غیر حق را مطرح کرده است (طبرسی، بی تا، ج ۲: ۵۹).

۴- اسلام

«ربنا واجعلنا مسلمین لک» (بقره/۱۲۸): اسلامی که ابراهیم(ع) خواستار آن است، اظهار ایمان و عمل به ظواهر اسلام نیست؛ بلکه کمال عبودیت و تسلیم کامل در برابر خداست (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۹۳).

۷-۲- دعاهای ابراهیم از نگاه عرفا

۱- امنیت مکه

«رب اجعل هذا بلدا آمنا» (بقره/۱۲۶). از نظر عرفا امنیت در این آیه ظاهر و باطنی دارد. در ظاهر، منظور ابراهیم امنیت مردم شهر بر تن و مالشان است؛ و در باطن، امنیت از عذاب الهی و نیز امنیت از تسلط هوای نفس است (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۲۸۱).

نگاه عرفا و مفسران درباره امنیت مکه - که در دعاهای ابراهیم آمده است - به صورت مشابه است.

۲- دوری از پرستیدن بت‌ها

«ربنا تقبل منّا» (بقره/۱۲۷)؛ «اجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام» (ابراهیم/۳۵). صنمی که ابراهیم(ع) از خداوند خود دوری از آن را طلب می‌کند، بت‌های ظاهری نیست؛ بلکه مقصود او دیدن فعل خود و نسبت دادن اعمال به خود بود، چرا که ابراهیم پس از بنای کعبه از خداوند خواست که خدایا این کار را از ما قبول فرما، از جانب خدا عتاب آمد که: «ای ابراهیم، فعل خود و منت خود می‌بینی در آنچه کردی و نمی‌دانی که آن توفیق ما

بود و منت ما بود و تخصیص ما بود» (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۲۸۲). عرفا با بیان این موضوع به مریدان تذکر می‌دهند که سالک در راه سلوک نباید برای خود وجودی قائل شود که عملی به آن نسبت یابد. در راه عشق هر چه هست، خداست و هر موفقیتی که سالک به دست می‌آورد، هم توفیقی از جانب اوست. به همین دلیل است که ابراهیم از خداوند خواست، هر چه را که باعث خود بینی او می‌شود، از سر راه بردارد.

۳-۷- عقیده مفسران و عرفا درباره مقام ابراهیم

مقام ابراهیم از نظر مفسران، تخته سنگی است که جای پای ابراهیم بر آن حک شده، و مربوط به زمانی است که ابراهیم برای دیدن فرزند به مکه آمد و همسر اسماعیل از او پذیرایی کرد و سر او را شست تا گرد و غبار سفر را از سر او بزداید. چون ابراهیم به ساره قول داده بود که از مرکب پایین نیاید، پا را بر سنگی گذاشت تا همسر اسماعیل بتواند سر او را بشوید. اینک این سنگ، همان مقام ابراهیم است.

بر اساس نظر عرفا آنچه ذکر شد، نگاه اهل ظاهر به مقام ابراهیم است، لیکن دیدگاه اهل باطن به این موضوع به گونه دیگری است: «مقام ابراهیم، ایستادن گاه اوست در خلّت، و آنکه قدم وی در راه خلّت چنان درست آمد که هر چه داشت، در باخت» (همان، ج ۲: ۲۲۳). به عبارت دیگر، مقام ابراهیم عبارت است از مقام تن؛ یعنی مکه و مقام دل؛ یعنی خلّت. برای نیل به هر یک از این مقام‌ها مقدماتی لازم است. برای رسیدن به مقام تن، باید از شهوات و لذات اعراض کرد و مُحرم شد، و بدین ترتیب، همه مناسبک حج را انجام داد و از همه واقف

حج، از جمله عرفات و مزدلفه و مشعرالحرام و منا و ... گذر کرد، اما چون کسی قصد مقام دل وی کند، باید از مألوفات رویگردان شود و از یاد غیر، محرم گردد. در این مقام، معرفت، عرفات حاجی می‌شود و الفت مزدلفه او. در مناء امان باید سنگ هواهای نفسانی را بیندازد و نفس را در مذبح مجاهدت، قربانی کند تا بتواند به مقام خلّت برسد (هجوی، ۱۳۵۸: ۴۲۲ و ۴۲۳).

از نظر مولانا، مقام ابراهیم نزد محققان عبارت است از فدا کردن خود در برابر محبوب. به عبارت دیگر «ابراهیم وار خود را در آتش اندازی جهت حق، و خود را بدین مقام رسانی و سعی در راه حق یا نزدیک این مقام که او خود را جهت حق فدا کرد؛ یعنی نفس را پیش او خطری نماند و بر خود نلرزید» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۶۵).

۸- ذبح فرزند

۸-۱- ذبح

اولین نکته مهم در داستان ذبح فرزند، مسأله ذبیح است. درباره اینکه ذبیح اسماعیل است یا اسحاق، اختلاف نظر وجود دارد. مفسران نیز در این باره، نظرات معتقدان به ذبیح بودن اسحاق و اسماعیل را با دلایل آن مطرح کرده، و به صورت مفصل به این موضوع پرداخته‌اند. اگرچه بیشتر عرفا از اسماعیل به عنوان ذبیح یاد می‌کنند، اما در منابعی هم نام اسحاق ذکر شده است. در **جوهر الذات** که در انتساب آن به عطار نیشابوری تردید وجود دارد، هر گاه نامی از ابراهیم و اسماعیل آمده، پس از آن از اسحاق یاد می‌گردد. در همه این موارد، لفظ «قربان» و «قربانی» در مورد اسماعیل و تعبیر «سر بریده» برای اسحاق به کار رفته است:

اگر هم بود اسماعیل ای جان
اگر هم بود اسحاق گزیده

ز عشقت خویش را می کرد قربان
ز عشق روی تو شد سر بریده
(عطار، ۱۳۷۱: ۶۰۸)

در متون تفسیری همه جزئیات داستان، از خواب دیدن ابراهیم، گفتن خواب برای فرزند، تسلیم پدر و پسر در برابر فرمان الهی، بردن فرزند به قربانگاه تا وسوسه هاجر و اسماعیل و ابراهیم توسط شیطان و پرتاب سنگ به شیطان، نبریدن چاقو و فرستادن فدیه از جانب خداوند، به صورت مفصل مطرح شده است. البته، گاه اختلافاتی در زمان و مکان خواب دیدن ابراهیم در این متون به چشم می‌خورد: ابوالفتوح رازی معتقد است که ابراهیم در شب ترویبه، خواب ذبح را دید (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۵ق، ج ۹: ۳۲۱). طبرسی نیز خواب ذبح را مربوط به زمانی می‌داند که ابراهیم به همراه ساره به سفر حج مشرف شده بود، که پس از آن قصد منا را کرد و رمی جمره را به جا آورد. سپس خانواده را به زیارت امر کرده و خود با فرزندش به جمره الوسطی رفت و قصد قربانی فرزند را نمود (طبرسی، ۱۳۵۸، ج ۲۱: ۳۴). روایتی نیز حاکی از آن است که پس از رشک ساره نسبت به هاجر و اخراج اسماعیل و مادرش از خانه ساره، این اتفاق صورت گرفت (همان، ۳۴).

در حالی که عرفا به علت فرمان ذبح به ابراهیم (ع) می‌پردازند، صاحبان متون تفسیری درباره علت این که خداوند در خواب، فرمان ذبح فرزند را به ابراهیم داد، سخن می‌گویند. از نظر مفسران دلیل این مسأله را در دو علت باید جستجو کرد: اول، این که ابراهیم از پیامبران مرسل بود؛ یعنی جبرئیل را می‌دید و صدایش را می‌شنید. «مرسل» می‌تواند علاوه بر مشافهه، به آواز جبرئیل و یا

خواب، دستور خدا را دریافت نماید و این که خداوند او را به خواب فرمان داد، برای این بود که او هر سه نوع پیغامبری را تجربه کند. علت دوم این که، این فرمان امری مطلق از جانب خدا نبود که ابراهیم مأمور به انجامش شود، بلکه نذری بود که ابراهیم با خداوند بسته بود و اینک پروردگار می‌خواست تا او را بیازماید که آیا پیامبرش به نذر خود وفا خواهد کرد؟ در واقع خداوند کشتن فرزند را از ابراهیم نمی‌خواست، بلکه «دل او طلب همی کرد و نیت آن نذر او، که وفا کند یا نه» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۵-۶: ۱۵۳۰).

متون عرفانی در این بخش از داستان، تنها به علت فرمان ذبح از جانب پروردگار پرداخته‌است که در ذیل به اختصار اشاره خواهد شد.

۸-۲- علت فرمان ذبح، از دیدگاه عرفا

خوابیدن ابراهیم

عرفا معتقدند که خواب حجاب است، و پیوسته سالکان و مریدان را از خطر غفلت در طریق حق، بیم داده و آنها را به شب زنده داری فرا خوانده‌اند. اهمیت شب زنده داری به اندازه‌ای است که خداوند به داود وحی فرستاد «ای داود دروغ گوید هر که دعوی دوستی من کند و چون شب در آید، بخشید» (قشیری، ۱۳۶۱: ۷۰۰). چون پیامبر خدا از خواب خود برای فرزند گفت، اسماعیل پاسخ داد: این جزای کسی است که بخوابد و از دوست غافل شود. اگر تو نمی‌خوابیدی، تو را به قربانی کردن پسر، دستور نمی‌دادند (همان).

چون خلیل آن یک دمی خفت ای عجب

و این چنین، عرفا مریدان خود را از غفلت پرهیز داده و آن را از موانع سیر و سلوک بر شمرده‌اند.

۲- غیرت حق تعالی نسبت به بنده

عشق مثلثی است که سه ضلع آن را عاشق، معشوق و عشق تشکیل می‌دهد. غیرت یکی از مباحثی است که از عشق منفک نیست. بر اساس آیه «يَحِبُّهُمْ وَيَحِبُّونَهُ»، بین خداوند و بندگانش، عشق استوار است. غیرت، احساس وجود غیر در حریم عشق از جانب عاشق و معشوق است. خداوند مظهر عشق است و غیرت الهی ازلی و ابدی است: «نیک معلوم کن که سلطان عشق از بدایت تا نهایت نیک غیور است. از آن مر عاشقان را به سیوف غیرت، سر غیر بین بردارد» (روز بهان بقلی، ۱۳۶۶: ۱۰۸). این سنت الهی است که چون دل اولیاء و دوستان خود را به غیر معبود مشغول بیند «آن بر ایشان شوریده دارد، از غیرت بر دل‌های ایشان، تا وی را به اخلاص عبادت کنند، فارغ از آنچه بدان میل گرفته باشند» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۵۱-۳۵۲). به همین علت بود که بلای قرب اسماعیل دیده ست

۸-۳- علت نجات اسماعیل از نگاه عرفا

۱- تسلیم:

تسلیم اسماعیل و ابراهیم در برابر خداوند، سلامت را برای آنها به ارمغان آورد (عبادی، ۱۳۶۸: ۱۱۶).

دست ابراهیم باید بر سر کوی وفا

در پسر کشتن فتاد او زان سبب

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

چون ابراهیم به اسماعیل نظر کرد و مشغول او شد، خطاب آمد که «یا خلیل ما تو را از آزر و بتان آزری نگاه داشتیم تا نظاره روی اسماعیل کنی؟ رقم خلت ما و ملاحظه اغیار به هم جمع نیاید. ما را چه نظاره تراشیده آزری و چه نظاره روی اسماعیلی. بسی بر نیامد که تیغش در دست نهادند، گفتند: اسماعیل را قربان کن که در یک دل دو دوست ننگند» (همان).

۳- قرب خدا

قرب عبارت است از استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود، تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غیاب بود» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۹۱). به عبارت دیگر، قرب، از بین بردن هر چیزی است که بر سر راه بنده و خدا باشد (همان: ۲۹۱). خداوند مقربان درگاهش را به بلا مبتلا می‌سازد. در واقع، بلای قرب لازمه قرب است و همواره مقربان، بلای قرب را چشیده‌اند. اسماعیل نیز که یکی از مقربان درگاه الهی است، به بلای قرب آزموده شد:

که مر اسحاق با او سر بریده ست

(عطار، ۱۳۷۱، د ۱: ۲۰۹)

۲- وفای ابراهیم(ع)

«وفا»ی خلیل الله نسبت به پروردگارش دلیل دیگر

نجات اسماعیل بود:

تا نبرد تیغ برآن حلق اسماعیل را

(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹)

۹- مرگ ابراهیم

در **قصص الانبیاء** و روایاتی که در متون تفسیری وارد شده است، درباره مرگ ابراهیم اقوالی مطرح می‌شود که حاکی از جان ندادن ابراهیم به عزرائیل است. هنگامی که ملک الموت به قصد قبض روح بر خلیل وارد شد، پیامبر خدا گفت: به خداوند بگو که آیا می‌خواهی جان خلیل خود را بگیری؟ و خداوند در پاسخ فرمود: آیا خلیلی را دیده‌ای که از ملاقات با معبود خود سرباز زند؟ با شنیدن این پیغام، ابراهیم آماده مرگ شد.

در نظر مفسران جان ندادن ابراهیم به عزرائیل، به دلیل علاقه او به ادامه زندگی و عدم رغبت به مرگ صورت گرفت.

در متون عرفانی نظرات یکسانی در این باره وجود ندارد. از یک سو، روایاتی که در **قصص** و متون تفسیری وجود دارد، در متون عرفانی نیز انعکاس یافته است. به عنوان نمونه، عین القضاة همدانی مؤمنان را به دلیل دشمن شمردن مرگ سرزنش می‌کند و خطاب به آنها می‌گوید: این سخن حق تعالی است که اگر راست

گفت: من چون گویم آخر ترک جان بر سر آتش در آمد جبرئیل من نکردم سوی او آن دم نگاه چون بیچیدم سر از جبرئیل من زان نیارم کرد خوش خوش جان نثار چون به جان دادن رسد فرمان مرا در دو عالم کی دهم من جان به کس

می‌گویید که مرا دوست می‌دارید، پس چرا مرگ را دشمن می‌دارید؟ و در ادامه، از ابراهیم یاد می‌کند که به هنگام مرگ گفت: «هل رأیت خلیلاً یمیت خلیله؟ حق تعالی گفت: یا ملک موت به او بگو: هل رأیت خلیلاً یکره لقاء خلیله؟ مدبران از آن، مرگ را دشمن دارند که دنیا معشوق ایشان است. پشت بر دنیا کردن، ایشان را سخت آید. لابد که فراق معشوق صعب بود» (عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۳۸).

از سوی دیگر، عطار از جان ندادن ابراهیم به ملک الموت، برداشت دیگری دارد. او داستان آمدن عزرائیل و عدم رغبت خلیل به تسلیم کردن جان و گفتگوی او با خداوند بلند مرتبه را مانند آنچه ذکر شد، مطرح می‌کند؛ اما نتیجه گیری او از این داستان، کاملاً متفاوت است. عطار این عمل ابراهیم را لازمه خلت می‌داند. ابراهیم خلیل هیچ گاه حاضر نشد بین خود و محبوبش واسطه‌ای را قرار دهد، حتی اگر آن واسطه از فرشتگان مقرب خداوند باشد:

چون که عزرائیل باشد در میان گفت از من حاجتی خواه ای خلیل زانکه بند راه آمد جز الله کی دهم جان را به عزرائیل من تا از او شنوم که گوید: جان بیار نسیم جو ارزد، جهانی جان، مرا تا که او گوید سخن این است و بس (عطار، ۱۳۸۳: ۹۲)

جذب کند (غزالی، ۱۹۸۲م: ۲۳۴). این سختی تا جایی است که ابراهیم همه شداید و سختی‌هایی را که در سراسر زندگی خود تحمل کرده، در برابر سختی مرگ هیچ می‌داند:

در سقر دیدن پدر را سخت بود
روزگاری با بلا در ساختند
در بر جان دادن، آنجا هیچ بود
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۲)

در حالی که مفسر دیگری تصریح می‌کند که مقصود از امامت، نبوت نیست. در برخی موارد، مثل موضوع ذبیح نیز پاره‌ای از مفسران در مواجهه با روایاتی که درست نقطه مقابل یکدیگر است، از اظهار عقیده خودداری کرده و تنها به گزارش روایات متضاد بسنده کرده‌اند.

صاحبان متون تفسیری، علاوه بر شرح ماجرا، گاه علل رویدادها را نیز بررسی و اقدامات شخصیت‌های داستان را تجزیه و تحلیل می‌کنند؛ مثل: پرداختن به علت «آئی سقیم» گفتن ابراهیم و یا علت درخواست خلیل از خدا مبنی بر چگونگی زنده شدن مردگان.

اگرچه در متون تفسیری، ابراهیم تنها به عنوان یک پیامبر الهی معرفی می‌شود؛ اما او در متون عرفانی، سالکی است که مراحل سیر و سلوک را طی کرده و به مقصود رسیده است. عرفا هنگام طرح مباحث مختلف عرفانی به منظور تربیت مریدان خود، آنها را به انجام و یا پرهیز اعمال خاص سوق می‌دهند. آنها برای تبیین بهتر این مسائل، مثال‌های مختلفی را از زندگی حضرت ابراهیم (ع) ذکر می‌کنند. به عبارت دیگر، ذکر داستان این پیامبر الهی در این متون، فرع بیان موضوعهای عرفانی

اگر چه مرگ پلی است که عاشقان حقیقی را به معشوق خود می‌رساند، اما باز هم مقوله‌ای سخت و شدید است، حتی برای اولیا و انبیا حق تعالی، تا جایی که خلیل خدا در توصیف مرگ، آن را چون میخ آهنین داغ می‌داند که در پیراهن پشمینه تر فرو رود و آب آن را

گفت اگر کشتن پسر را سخت بود
در میان آتشم انداختند
گر بسی سختی و پیچاپیچ بود

نتیجه

متون تفسیری ضمن تفسیر آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم، به صورت مفصل به شرح بخش‌های مختلف داستان مذکور پرداخته‌اند.

مفسران در بیان این داستان، بسیاری از روایاتی را که در **قصص الانبیاء** وارد شده نقل کرده و گاه به ذکر ماجراهایی پرداخته‌اند که در تورات ذکر شده است، و این‌گونه برخی اسرائیلیات در تفاسیر به چشم می‌خورد، بدون این که نقدی بر آنها وجود داشته باشد.

از میان تفاسیر بررسی شده تنها تفسیر **المیزان** است که مؤلف آن افزون بر شرح مبسوط آیات، روایات گوناگون را درباره بخش‌های مختلف داستان بیان کرده و به نقد این روایات و نیز نظرات مردود دیگر مفسران پرداخته است.

مفسران اغلب به صورت مشابه به بیان اتفاقات پرداخته‌اند و به ندرت در این زمینه اختلاف نظر وجود دارد. البته، گاه درباره یک موضوع نظرهای متناقضی در متون تفسیری وجود دارد؛ از جمله درباره ابتلای ابراهیم و یا امامت او، که برخی امامت را همان نبوت می‌دانند،

بوده و بدیهی است موضوع اصلی این گونه کتاب‌ها، مسائل عرفانی است.

از نظر عرفا، خلیل الله الگویی است که رهروان راه توحید باید در مسیر سلوک حق، از او پیروی کرده، منش و رفتار او را سرلوحه کار خود قرار دهند.

عرفا در کتاب‌های خود، گاه روایاتی را که درباره ابراهیم(ع) در قصص و تفاسیر وجود دارد، به صورت عرفانی شرح می‌کنند. این موضوع باعث شده که برداشت مفسران و عرفا از یک ماجرای مشابه، کاملاً با یکدیگر متفاوت و گاهی متضاد باشد، مثل اعراض ابراهیم از تسلیم کردن جان به عزرائیل. از بین ماجراهای مختلف داستان مذکور، در متون عرفانی به بشارت اسحق توسط فرشتگان خدا اشاره‌ای نشده است، برخلاف مفسران که به این بخش تأکید فراوانی نموده‌اند.

از منظر عرفا مقاطع مختلف زندگی این پیامبر خدا، همچون مراحل سیر و سلوک است. عملکرد خلیل الله در برابر آزمایش‌های خداوند، عرفا را بر آن داشته تا مراتب و مقامات عرفانی مختلفی را برای او در نظر بگیرند. مراتبی که مشایخ بسیاری آرزوی نیل به آن‌ها را داشته، به رغم مجاهدات بسیار، از دستیابی به آن محروم ماندند. ابراهیم در سیر الی الله، تسلیم و توکل را به نهایت رسانید، از انس و انبساط گذشت و در نهایت به یقین دست یافت. بر اثر مجاهدت‌های او، خداوند ملکوت آسمان و زمین را بر او مکشوف ساخت و همگان را به پیروی از کیش او ملزم ساخت و او را به تنهایی یک امت نامید.

برخلاف مفسران، نگاه عرفا به داستان مذکور چند بعدی است. به عبارت دیگر، آنها بخش‌های مختلف زندگی خلیل الله را از زوایای گوناگون بررسی می‌کنند.

برای مثال، وجوه داستان ذبح فرزند عبارت است از: اول، سبب فرمان الهی مبنی بر ذبح؛ دوم عملکرد اسماعیل و ابراهیم در برابر دستور پروردگار، و در آخر، علت نجات فرزند از مرگ. عرفا در باب موارد فوق، علل مختلفی را بیان می‌کنند. آنها گاه داستان را با محوریت ابراهیم بیان می‌کنند و او را مسبب اصلی نزول فرمان ذبح و همچنین نجات اسماعیل از قربانی شدن می‌دانند؛ و گاه با نگاهی دیگر، اسماعیل را بازیگر اصلی ماجرا به شمار می‌آورند و عملکرد او را در حین ماجرا علت سلامتی‌اش ذکر می‌کنند. البته، گاهی عرفا در این بخش از زندگی ابراهیم نیز بر عشق خداوند نسبت به بندگانش تأکید می‌کنند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- تورات (عهد عتیق). (۱۸۳۹م). ترجمه توما رابنسن قسّیس، لندن: دارالطباعة رچارد و اصس.
- ۳- انجیل عیسی مسیح. (۱۳۶۲). بی جا: انتشارات آفتاب عدالت، چ دوم.
- ۴- ابوالفتوح رازی. (۱۳۸۳ق). **تفسیر ابوالفتوح رازی**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ج ۲، ۴، ۸، و ۹.
- ۵- ابونصر سراج. (۱۹۱۴م). **اللمع فی التصوف**، رنولد الن نیکلسون، تهران: انتشارات جهان.
- ۶- احمد جام نامقی. (۱۳۵۰). **انس التائبین و صراط الله المبین**، تصحیح علی فاضل، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۷- روزبهان بقلی. (۱۳۶۶). **عبر العاشقین**، هنری کرّین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری.

- ۸- _____ . (۱۳۵۵). **روضه المذنبین و جنه المشتاقین**، تصحیح علی فاضل، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۹- _____ . (۱۳۴۳). **حدیقه الحقیقه**، به اهتمام علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۰- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۶۹). **مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی**، دوره دو جلدی، نصرالله پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۶۲). **دیوان**، به اهتمام مدرس رضوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- ۱۲- _____ . (بی تا). **لطیفه العرفان**، اصفهان: مطبعه امامی.
- ۱۳- سور آبادی، ابوبکر عتیق. (۱۳۴۵). **تفسیر قرآن کریم**، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۴- _____ . (۱۳۴۷). **قصص قرآن مجید** (برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری)، به اهتمام یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۶۴). **عوارف المعارف**، ترجمه منصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۶- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۶). **ترجمه تفسیر المیزان**، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چ سوم، ج ۲، ۱۶ و ۱۷.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۰). **ترجمه تفسیر مجمع البیان**، ج ۸، ترجمه احمد بهشتی، موسسه انتشارات فراهانی.
- ۱۸- _____ . (۱۳۵۸). **ترجمه تفسیر مجمع البیان**، ج ۲۱، ترجمه شیخ علی صحت، موسسه انتشارات فراهانی.
- ۱۹- طبری، عماد الدین. (۱۳۵۶). **تفسیر طبری**، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: انتشارات توس، ج ۱ و ۲- ۵ و ۶، چ دوم.
- ۲۰- عبادی، قطب الدین. (۱۳۶۸). **التصفیه فی احوال المتصوفه** (صوفی نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.
- ۲۱- عبدالقادر گیلانی. (۱۳۷۶). **فتح الربانی**، ترجمه محمد جعفر مهدوی، تهران: احسان، چ سوم.
- ۲۲- عز الدین محمود کاشانی. (۱۳۸۵). **مصباح الهدایه**، عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران: چ دوم.
- ۲۳- عطار، شیخ فرید الدین. (۱۳۴۶). **تذکره الاولیاء**، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ۲۴- _____ . (۱۳۷۱). **جوهر الذات**، تهران: نشر اشراقیه.
- ۲۵- _____ . (۱۳۴۴). **لسان الغیب**، تصحیح احمد خوشنویس، تهران: انتشارات کتابفروشی محمود.
- ۲۶- _____ . (۱۳۸۶). **مصیبت نامه**، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۷- _____ . (۱۳۸۳). **منطق الطیر**، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۸- علاء الدوله سمنانی. (۱۳۶۹). **مصنفات فارسی**، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۲۹- عین القضاة همدانی. (۱۳۶۲). نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: چ دوم.
- ۳۰- غزالی، امام محمد. (۱۹۸۲م). مکاشفه القلوب المقرب الی حضرت علام الغیوب فی علم التصوف، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۱- _____ . (۱۳۶۴). **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. قشیری، عبدالکریم. (۱۳۶۱). **ترجمه رساله قشیریه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۳- محمد بن منور، محمد. (۱۳۶۶). **اسرار التوحید**، محمد بن منور، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۳۴- مستملی بخاری، محمد. (۱۳۶۳). **شرح تعرف**، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۳۵- مولوی، جلال الدین. (۱۳۵۸). **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چ سوم.
- ۳۶- _____ . (۱۳۶۳). **مثنوی معنوی**، دوره ۴ جلدی، صحیح رینولد الن نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور جوادی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۶۱). **کشف الاسرار و عده الابرار**، ۱۰ جلد، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
- ۳۸- نجم الدین رازی. (۱۳۶۵). **مرصاد العباد**، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۹- نجم الدین کبری. (۱۳۶۱). **السایر الحایر**، به اهتمام مسعود قاسمی، تهران: زوار.
- ۴۰- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۹). **کشف الحقایق**، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۱- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۵۸). **کشف المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، تهران.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹
ص ۶۵-۸۶

مقایسه لوگوس مسیحی (حقیقت عیسوی) و حقیقت محمدی

حسین اترک*

چکیده

در کلام مسیحی برای لوگوس مسیحی که در این مقاله به آن «حقیقت عیسوی» اطلاق می‌کنیم، اوصافی ذکر شده است که بسیار اوصاف «حقیقت محمدی» در عرفان اسلامی مشابه است. لوگوس، همذات و همجوهر با خدا، موجودی نامخلوق، ازلی و ابدی، خالق جهان هستی و حاکم بر آن، مدبر و ناظم آن، تجلی شایسته خداست. در مقابل حقیقت محمدی، الحق الخلق (اولین مخلوق خدا که جهت حقانی یافته)، واسطه فیض الهی بر مخلوقات، خالق جهان و مدبر آن، تجلی اعظم خدا، دارای مقام ولایت و نبوت مطلقه است. هرآنچه برای حقیقت محمدی در عرفان اسلامی ذکر شده است، در کلام مسیحی نیز برای حقیقت عیسوی ذکر شده، جز اینکه حقیقت محمدی مخلوق است و حقیقت عیسوی غیر مخلوق.

واژه‌های کلیدی

کلام مسیحی، عرفان اسلامی، لوگوس، حقیقت محمدی، عیسی، محمد.

مقدمه

مطالعات تطبیقی بین ادیان، یکی از راههایی است که موجب ایجاد صلح و همزیستی و تقریب بین پیروان ادیان می‌شود. در این مقاله، ما در صددیم با روشی تطبیقی، یکی از اعتقادات مهم اسلامی و مسیحی را مقایسه کنیم. یکی از موضوعهایی مهم عرفان اسلامی، موضوع «حقیقت محمدی» و اوصاف و صفات اوست. در عرفان اسلامی اعتقاد به حقیقتی دارند که نخستین صادر از خداست؛ حقیقتی غیر مادی، ازلی و ابدی، مشیت خدا، واسطه فیض خدا که همه چیز از او پدید آمده، روح عالم، نفس رحمانی که ساری و جاری در همه مخلوقات و موجودات است. این حقیقت، حقیقت و نور حضرت محمد (ص)، نبی اعظم، انسان کامل و مظهر اسم جامع خداست. در کلام مسیحی نیز اعتقاد به پسر خدا دارند، حقیقتی ازلی و ابدی، غیر مخلوق، همذات با خدا، واسطه فیض و خالق جهان هستی، حاکم مطلق و مدبر جهان. این حقیقت، همان حقیقت غیر انسانی و ازلی عیسوی است که در عیسای انسان مجسد است. با مطالعه منابع عرفان اسلامی و کلام مسیحی، مشابهت‌های زیادی بین این دو حقیقت مشاهده می‌شود که در این مقاله در صدد بیان آنها هستیم. شایان ذکر است که در این مقاله ما به هیچ وجه در صدد داوری و بررسی صحت و سقم دعاوی مسیحیان یا عرفای اسلامی در باب حقیقت عیسوی و محمدی نیستیم و فقط به مقایسه کلام آنها می‌پردازیم.

بخش اول: حقیقت عیسوی

آنچه در انجیل‌های چهارگانه درباره شخصیت حضرت عیسی (ع) آمده، نمودار دو شخصیت متفاوت

است. انجیل‌ها هم‌نوا (مرقس، لوقا و متی) بیشتر به شخصیت انسانی و تاریخی حضرت عیسی توجه دارند و در آنها بی‌تردید او یک انسان است. او به واسطه اقتدار در کلام، قدرت معجزه، پیش‌گویی‌های صادق، اعطای روح‌القدس، اعلام دوستی‌اش با پدر، تولدش از باکره و بالاتر از همه، برخاستنش از میان مردگان، از دیگر انسان‌ها متمایز است، اما او یک معلم یهودی، یک نجار، پسر مریم و همراه با خواهران و برادرانش است. گرچه به او لقب «پسر خدا» داده‌اند، ولی او خدای پسر نیست و تأکیدی بر الوهیت او نشده است. در این انجیل‌ها، او پیامبری است که برای نجات قوم یهود آمده است.

اما انجیل یوحنا، تفسیری عرفانی و باطنی از اعمال و سخنان حضرت عیسی ارائه داده، به صراحت بر الوهیت او تأکید می‌کند و او را «لوگوس» یا کلمه الهی می‌خواند. عیسی پسر خداست که از ازل همراه او بوده و خالق جهان است و برای نجات مخلوقاتش متجسد و به صلیب کشیده شد (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۴۲-۲۴۳؛ استید، ۱۳۸۰: ۲۹۲-۲۹۳).

مقصود از «حقیقت عیسوی» در مقاله، حقیقت ماوراء طبیعی، ازلی و ابدی حضرت عیسی است که پسر خدا، همراه و همذات خدا، خالق جهان و هستی است؛ همان تصویری که پولس رسول و یوحنا در انجیل از حضرت عیسی ارائه کرده‌اند.

اوصاف و ویژگیهای حقیقت عیسوی

۱) لوگوس یا کلمه الهی

یوحنا در ابتدای انجیل خود، وجود حقیقی و متعالی حضرت عیسی (ع) را چنین معرفی می‌کند:

۱-۱) پیشینه لوگوس در فلسفه یونان

آثار هراکلیتس، اولین جایی در فلسفه یونان باستان است که در آن به کلمه لوگوس توجه ویژه شده است (Wikipedia, 2010). در فلسفه هراکلیتوس «واقعیت»، واحد و در عین حال کثیر است؛ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. او از واحد به عنوان خدا و تنها عاقل یاد می‌کند. واحد، عقل جهانی و لوگوس است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۲-۵۵). در نظر هراکلیتوس، لوگوس، عقل جهان یا قانون کلی و همگانی است که بر هستی فرمان می‌راند و در همه چیز آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق آن و گویی به فرمان آن جریان دارد (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۵-۲۳۶؛ Wikipedia, 2010).

افلاطون، لوگوس را با واژگانی همچون «دیالکتیک» و «نوس» (به معنای عقل و بصیرت) که اساس فلسفه‌اش است، هم‌ریشه می‌دانست. وی واژه لوگوس و گاهی نیز واژه «دیانوئا»^۱ به معنای «اندیشیدن» را، به جای واژه «نوس» به کار می‌برد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵۲۳-۵۲۵). این دو واژه هر دو معارض با تجربه حسی هستند، زیرا تغییر و بی‌ثباتی علامت غیر حقیقی بودن چیزی است و مصنوعیت از تغییر نیز شرط معرفت است. افلاطون در رساله تیمائوس وجود ثابت را در مقابل وجود متغیر قرار داده، می‌گوید وجود ثابت به وسیله عقل (noesis) و وجود متغیر هم به وسیله گفتار (logos) دریافت می‌شود. او همچنین لوگوس را به معنی «تعریف درست» و معنای حقیقی کلمات به کار می‌برد. آنجا که در معرفی سقراط می‌گوید سقراط با مناظرات ابتکاری خویش افراد

«در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و همان در ابتدا خدا بود و همه چیز به واسطه او آفریده شد و بدون او چیزی از موجودات وجود نمی‌یافت. در او حیات بود و حیات نور انسان بود و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد و ما تجلی او را دیدیم...» (یوحنا: ۱-۱۴)

یوحنا حقیقت حضرت عیسی را «کلمه خدا» با صفات قدیم، ازلی، همراه خداوند، خالق موجودات و جهان هستی و تجلی شایسته برای ذات خداوند پدر معرفی می‌کند. «کلمه» یا *verbum* ترجمه واژه یونانی «لوگوس» (Logos) است. برای شناخت حقیقت عیسوی باید این واژه را بهتر بشناسیم. «Logos» از ریشه «legein» به معنای «کلمه، کلام، سخن گفتن، عقل، جمع و اجتماع، نقل، شمارش، محاسبه و تفسیر» است. در فلسفه یونان باستان به معنای عقل، اصل کنترل کننده جهان است و همچنین به معنای عقل الهی که در خلقت، حاکمیت و رستگاری جهان نمایان می‌شود (Webster, 1366:656,677).

دایره المعارف پل ادواردز در معنای لوگوس گفته است: اسم یونانی لوگوس (logos) از ریشه فعل (lego) به معنای «می‌گویم» است که در دوره سنتی بر گستره متنوعی از معانی اطلاق می‌شده و در بیشتر زبانهای مدرن به معنای کلمه، گفتار، استدلال،... و عقل (الهی یا بشری) به کار رفته است (Edwards, 1967 5:83). البته، به نظر می‌رسد لوگوس در ابتدای طلوع فرهنگ یونانی به معنای اسطوره بوده است (Routledge, 1998, 5: 818). استعمال این واژه در عبارت «کلمه خدا»، چنانکه یوحنا به کار برده به آن معنای الاهیاتی داده است (Crossan, 2003:758). برای روشن شدن معنای این واژه باید به پیشینه آن اشاره کرد.

1. dianoia

را به لوگوس حقیقی مفاهیم اخلاقی هدایت می‌کند(نیک سیرت، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

افلاطون با تفکیک عالم معقول (مثل) و عالم ماده، عالم ثابت تغییر ناپذیر از عالم متحرک تغییرپذیر - که اولی علت تغییرات پدید آمده در دومی است - این سؤال را به وجود می‌آورد که چگونه معقول تغییرناپذیر با محسوس و تغییرپذیر ارتباط برقرار می‌کند؟ افلاطون برای حل مشکل، در کتاب تیمائوس، «صانع»^۲ را مطرح می‌کند. صانع نه مانند مثل معقول است و نه مانند محسوسات، ولی از هر دو خصوصیتی را دارد. همانند مثل در عالم ماوراء طبیعت قرار دارد و سرمدی است، لیکن چون محسوسات در این جهان مادی حرکت می‌کند و می‌سازد. صانع همانند یک نجار است که به مثل و ایده‌ها نگاه می‌کند و صورت آنها را بر ماده پیاده می‌کند. صانع خالق ماده نیست، چون نزد افلاطون خلقت از عدم معنا ندارد و جهان مادی، ازلی است. پس نزد افلاطون، سه اصل ازلی وجود دارد: مثل، صانع و ماده (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۱۹-۲۰).

اما فیلسوفان افلاطونی میانه، قائل به خدایی کاملاً متعالی، غیر مادی و وصف ناپذیر بودند که مستقیماً در جهان مادی دخالت نمی‌کند و واسطه‌هایی دارد. اولین مرحله، تمایز بین دو خداست: یکی خدای متعالی و وصف‌ناپذیر و دیگری صانع فعال. تعدادی از این افلاطونیان، لوگوس (عقل) را به عنوان نیروی فعال خدا در جهان پذیرفتند و در کنار اصل و مبدأ متعالی قرار دادند و بدین ترتیب، به دو موجود الهی رسیدند: اولی همان «خیر» کتاب جمهوری و «واحد» کتاب پارمیندیس و دومی (صانع) رساله تیمائوس. با یکی گرفتن لوگوس

رواقی با صانع افلاطونی، قرار دادن مثل در عقل خدا اجتناب ناپذیر شد. بدین ترتیب، مثل و صانع که افلاطون آنها را از هم جدا گرفته بود، یکی شدند. این دو خدای افلاطونیان میانه هر دو عقل است، ولی یکی ساکن و توجه به خود دارد و دیگری متحرک که توجه به بالا و پایین دارد. موجودی پایین‌تر از صانع هم وجود دارد که نفس عالم است و مسؤول نظم و عشرت در جهان است (همان: ۴۳-۴۴).

رواقیان جهان را متشکل از دو اصل می‌دانستند: نیروی ناظم و ماده. ماده جوهری واحد منفعل غیرممتد و بدون کیفیت است. نیروی ناظم همان لوگوس یا خدای سرمدی است که به ماده نظم و ساختار می‌بخشد. عقول بذری که بذره‌های مختلف‌اند، به صورت‌های گوناگون در لوگوس یا خدا - که همان اصل فعال است - قرار دارند و با توسعه خود و فعالیتشان به هر موجودی صورت عطا می‌کنند (Wikipedia, 2010).

نتیجه اینکه هرچند یونانیان لوگوس را در ابتدا به معنی کلمه، گفتار، اندیشه و اسطوره به کار می‌بردند، ولی کم‌کم لوگوس با واژه نوس به معنای عقل گره خورد و آن را به جای نوس به کار می‌بردند. این عامل باعث شد که اوصاف و ویژگیهای نوس نیز به لوگوس اطلاق شود. بنابراین، لوگوس موجودی ماورائی و الهی شد که محل مثل، واسطه بین خدا و عالم ماده، صانع و ناظم جهان است.

۲-۱) پیشینه لوگوس در آیین یهود

با حملات ممالک و اقوام در سده ششم قبل از میلاد مسیح به فلسطین، عده‌ای از یهودیان برای به دست

2. Demiurgos

3. logoi spermatikoi

نزد فیلون، واسطه بین خدا و مخلوقات است؛ عامل و وسیله خلقت است. وی اصطلاح «وسیله» را از ارسطو وام گرفته است. وقتی ارسطو ایده‌های افلاطونی را از جهان معقول به جهان مادی آورد و آنها را صورت (form) اشیا قرار داد، علت و الگو بودن ایده‌های افلاطونی نیز تبدیل به علت صوری ارسطویی شد. علت فاعلی به وسیله صورت بر روی ماده کار می‌کند تا غایت حاصل شود. ارسطو چنین واسطه‌گری میان علت فاعلی و غایی را «وسیله» نامید (ibid:261-262). فیلون با اقتباس از نظریه ایده‌های افلاطون و صور ارسطو، جهان معقول جدیدی، خارج از جهان عالی افلاطون و جهان مادی ارسطو ساخت و آن را در لوگوس قرار داد. لوگوس وسیله‌ای است که از طریق آن جهان طراحی و خلق می‌شود (Ibid:264). البته، وسیله بودن لوگوس به این معنا نیست که لوگوس مانند فرشته‌ها کارگر خداوند است و یا خداوند بدون آن نمی‌تواند خلق کند، بلکه به این معناست که لوگوس مشتمل بر ایده‌هاست که الگوهای خلقت جهان هستند (Ibid:270). بنابراین، لوگوس در نظر فیلون عامل و وسیله خلقت است؛ او همان کلمه یا صدای خدا در عهد عتیق است که خداوند با آن خلق می‌کند (مزامیر ۳۳:۶)؛ او حکمت و قدرت خداوندی است و به عنوان عقل خدا، محل مثل نیز هست (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۴).

فیلون رابطه لوگوس با خدا، جهان مادی و انسان را با استفاده از این آیه کتاب مقدس که «انسان به صورت خدا خلق شده است» (پیدایش ۱: ۲۶) چنین بیان می‌کند که لوگوس صورت و تصویر خداست که از طریق آن جهان خلق می‌شود و جهان مادی صورت لوگوس است و

آوردن زندگی بهتر به سرزمین‌های دیگر مهاجرت کردند و عده‌ای به سرزمین‌های یونانی رفتند. این یهودیان مخصوصاً یهودیان شهر اسکندریه در مصر امروزی، جذب فرهنگ یونانی شده، یونانی مآب گشتند؛ به این معنا که با ننگه‌داشتن آیین خود، زبان یونانی را جایگزین زبان عبری کرده، آداب و رسوم عقاید یونانی را پذیرفتند. نا آشنایی آنان با زبان عبری به حدی رسید که در قرون دوم و سوم قبل از میلاد کتاب تورات به یونانی ترجمه شد. با این ترجمه، بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات یونانی، مخصوصاً فلسفه افلاطونی وارد دین یهود شد. در این فرهنگ و در عصر ظهور مسیح، شاهد تلاش فیلسوف و متکلم بزرگ یهود «فیلون اسکندرانی»^۴ هستیم که تفسیری افلاطونی از تورات ارائه داد و واژه یونانی لوگوس به معنی عقل و کلمه را وارد کلام یهودی کرد (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۴۱).

فیلون مانند فیلسوفان افلاطونی میانه همعصرش، فاصله‌ای عمیق بین خداوند و عالم ماده قائل بود. او معتقد بود که خداوند وجود محض و بسیط قائم بالذات است، شاغل زمان و مکان نیست و بر همه چیز احاطه دارد. او مطلقاً متعالی، برتر از فکر و توصیف است و فقط می‌توان او را از طریق شهود درک کرد. به خاطر تعالی بسیار خداوند نزد فیلون، مشکل ارتباط او با عالم مادی پدید می‌آید. پس باید واسطه‌هایی وجود داشته باشند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۲۸). او موجود مجردی را که عقل الهی و جامع ایده‌ها و اولین مخلوق خداست، به عنوان واسطه قرار می‌دهد و برای اینکه از عقل انسانی متمایز شود، به جای واژه عقل (Nous) از واژه لوگوس استفاده کرد (Austryn, 1947, 1:253). پس لوگوس

کلمنس^۵ رومی، سومین اسقف شهر رم، شهری که اولین اسقفش پطرس حواری بود، از متفکران مسیحی متأثر از فلسفه یونان است. او مفاهیم فلسفه رواقی را برای بیان ارتباط بین خدا و عالم به کار می‌برد. خداوند قدرت مطلق بر عالم دارد. او همان صانع است که اراده‌اش بر جهان حاکم است؛ یعنی بر خلاف آنچه افلاطونیان می‌پنداشتند، کلمنس معتقد بود که خدایی برتر از صانع وجود ندارد، خدای متعال همان است که خلق کرد (همان: ۷۸).

اریگنس^۶ (۱۸۵-۲۵۴م) به عقیده بسیاری از مورخان، بزرگترین متفکر مسیحی قرون اولیه میلادی است. خداشناسی اریگنس مانند اکثر اندیشمندان مسیحی همعصرش به فلسفه افلاطونی میانه گرایش داشت. خداوند، متعالی و غیرقابل توصیف و بسیط است. او واحد محض و منشأ همه چیز است. خداوند در لوگوس خویش، قابل شناختن شد و عالم را خلق کرد. لوگوس یا خدای پسر، از ازل با او همراه بوده و سرمدی است. لوگوس، حکمت و قدرت خداست که جهان را اراده می‌کند. لذا «کلمه» واسطه بین خدای غیرمخلوق و اشیای مخلوق است. او معتقد بود تغییرناپذیری، علم محض و مبارک‌بودن پدر، اوصاف قابل سرایتند و بنابراین، پسر الوهیت کامل دارد (سلیمانی اردستانی، ۱۳۷۷: ۹۶-۹۷)، ولی لوگوس در مرحله پایین‌تر از خدای پدر قرار دارد، زیرا لوگوس معلول است و پدر، علت. لوگوس به عنوان عقل الهی، محل مثل است و کثرت عالم خلقت از او صادر می‌شود، در حالی که پدر واحد و بسیط صرف است. پس از این دو، روح القدس قرار دارد. بدین ترتیب،

انسان به واسطه عقل خویش صورت و تصویری از لوگوس است (Crossan, 2003: 759-76).

فیلون می‌گوید: خدا در جهان از طریق قوایش عمل می‌کند. در میان این قوا، «عقل» یا لوگوس از همه برجسته‌تر است. او در تفسیر برخی فقرات تورات، درباره عمل خدا از طریق حکمت او (سوفیا) یا با مشورت با آن سخن می‌گوید که به صورت موجودی مؤنث تصویر می‌شود و حتی «ملکه» خدا توصیف می‌گردد. او در شرح باب هجدهم سفر پیدایش اظهار می‌دارد که خدا را می‌توان یا به صورت «یک» و یا «سه» تصور کرد. این الهیات مسلماً مورد توجه دانشمندان مسیحی درآموزه تثلیث واقع شده است، اما فیلون هیچ تمایلی به الهیات تثلیثی ندارد. بنابراین هر چند او از «کلمه» خدا و هم از حکمت او سخن می‌گوید و آن دو را به ترتیب با پسر و همسر خدا مقایسه می‌کند، اما با آن دو به عنوان مفاهیم بدیل برخورد می‌کند. آنها به ندرت برای تشکیل یک خانواده با هم پیوند داده می‌شوند (استید، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۳). در واقع، توحید یهودی به هیچ وجه اجازه نمی‌دهد او برای خدا شریکی حتی در مرتبه پایین‌تر از ذات باری قائل شود. بنابراین، او صراحتاً لوگوس را «مخلوق اول» خدا معرفی می‌کند؛ اولین مخلوق که واسطه برای خلقت موجودات بعدی است. لوگوس فیلون همان نقش لوگوس افلاطونیان میانه را دارد و از جهتی هم حاکم و قدرتی سامان‌بخش است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۶۴).

۳-۱) تأثیر آموزه‌های فلاسفه یونانی و یهودی بر مسیحیان

تمام این آموزه‌های فلاسفه یونانی و سنت یهودی بر الهیات مسیحی تأثیرگذار بودند.

⁵. Clemens

⁶. Origenes

نیز پدید نیامد، بلکه از خداوند بود» (آگوستین، اعترافات ۲۱۲). «هر چند کلمات فرق داشتند و معنای واحد به شیوه‌های گوناگون بیان شده بود، در آن کتاب‌ها خواندم که خدای پسر همانند پدر از گوهر ربوبی است، اما آنجا مکتوب نبود که او جلال خود را و نهاد و شکل یک برده درآمد و شبیه انسان شد و خود را بر ما به شکل انسان پدیدار ساخت» (همان).

همچنین در مورد خلقت موجودات می‌گوید: «اما تو آسمان و زمین را چگونه آفریدی؟... باید گفت که تو فرمودی و آنان هست شدند. تنها در کلمه بود که آنها را آفریدی (همان: ۳۵۹). «او (کلمه) مبدأ باقی است، همانا او آغاز است... او همان آغازی است که در او آسمان‌ها و زمین را آفریدی. تو بدین طریق حیرت‌انگیز سخن گفتی و آنها را در کلمات خلق کردی، در پسرت که قدرت تو، حکمت تو و حقیقت تو است» (همان: ۳۶۲).

مقصود از بیان این مقدمه نسبتاً طولانی، ریشه‌یابی مفهوم لوگوس یا کلمه در کلام مسیحی بود که از کلام یهودی و فلسفه یونانی سر درآورد. این نشان ورود اندیشه‌های فلسفی یونان در کتاب مقدس و کلام مسیحی است. بنابراین، لوگوس یا کلمه خداوند، عقل الهی، محل مثل و صور اشیاء، حکمت و قدرت خدا، قدیم و ازلی و واسطه خلقت موجودات است که خدا از طریق او در جهان فعالیت و تصرف می‌کند.

۲) ازلیت

دومین صفت حقیقت عیسوی، ازلیت آن است. ازلی بودن، مهمترین مبحث در مسیح‌شناسی است که با بحث الوهیت مسیح گره خورده است. اگر مسیح ازلی نباشد، پس مخلوقی است که در زمان مشخص به وجود آمده و

تثلیث الهی که آموزه اساسی مسیحیت است شکل می‌گیرد. البته، اریگنس به خاطر عقیده پایین بودن لوگوس از خدای پدر در شورا‌های اسکندریه (۴۰۰ م.) و قسطنطنیه (۵۴۳ م.) به خاطر بدعت‌گذاری محکوم شد (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰) پایه‌گذار سنت حاکم مسیحی غرب و از بزرگترین متفکران مسیحی قرون اولیه میلادی است. از آثار او بسیاری به جا مانده است که تاثیر بسیار بر فکر قرون وسطی و حتی قرون بعد گذاشت. آگوستین سخت تحت تاثیر فلسفه نو افلاطونی بود و همچون تفکر افلاطونی، تنها خداوند را وجود مطلق و صرف و شایسته عنوان ذات (essentia) می‌دانست. چیزی که در تغییر و تغیر است، حقیقتاً موجود نیست. او بر خلاف نو افلاطونیان خلقت را امری ارادی - و نه ضروری - و از عدم - و نه از ماده ازلی - می‌دانست. خدا صور و مثل موجودات را از ازل و برای همیشه در خود داشته و دارد. اینها عقول ثابت و نامتغیرند که تشکیل عقل خداوند را می‌دهند. لذا عالم مثل که همان کلمه الهی و لوگوس است، با خداوند همذات است و مخلوق نیست. خدا ابتدا همه چیز را در لوگوس، پسر خود خلق کرد. خلقت در یک آن و یک بار صورت گرفته و این تغییرات در طبیعت و پیدایش موجودات جدید ناشی از گسترش و بسط خلقت و وجود یافتن قسمتی از عقول بذری هر جنس است؛ اجناسی که خداوند در ابتدا آفرید و در هر یک، عقول بذری؛ یعنی افراد هر جنس را قرار داد.

آگوستین در «اعترافات» به خواندن آثار نو افلاطونیان اشاره کرده، می‌گوید: «در همان کتاب‌ها خواندم که کلمه؛ یعنی خدا، از نسل بشر نبود و به اراده طبیعت یا انسان

موجود شد و بدون او هیچ موجودی وجود نمی‌یافت» (یوحنا ۱: ۳ و ۱۰)؛ «او [عیسی پسر خدا] رؤیت خدای غیر مرئی بود... که مخلوق شد به وی، هر آنچه در آسمان و زمین است» (کولسیان ۱: ۱۶)؛ «خدائی که... در این ایام آخر با ما تکلم نمود، به وساطت پسر خود که او را وارث جمیع اشیا گردانید و به وساطتش عوالم را خلق کرد» (عبرانیان ۱: ۲).

۴) تجلی شایسته خداوند

یکی دیگر از اوصاف و ویژگیهای لوگوس یا حقیقت عیسوی که در کلام مسیحی و کتاب مقدس به آن اشاره شده، تجلی شایسته خداوند بودن است. فراهایی از انجیل یوحنا حقیقت عیسوی را یگانه تجلی شایسته حق و صفات او بیان می‌کند که مظهر و جلوه‌گر ذات خداوند پدر است که بر همه پوشیده است. «و آن کلمه مجسم شده در میان ما قرار گرفت و ما تجلی او را دیدیم و آن تجلی شایسته یگانه پدر بود، پر از مهربانی و راستی... و خداوند را هیچ‌کس ندید، اما فرزند یگانه که در آغوش پدر بود، او را نمودار کرد» (یوحنا ۱: ۱۴-۱۸).

۵) حضور مطلق

حقیقت عیسوی، حضور مطلق و همیشگی در جهان دارد و همواره با مؤمنان بوده، نزد آنها حاضر است: «شما را یتیم نخواهم گذاشت و به نزد شما بازخواهم گشت» (یوحنا ۱۴: ۱۸)؛ «و آنها را به محافظت کردن هر آنچه شما را فرمودم، امر نمایم و اینک تا انقضای جهان به طور دایم با شما هستم» (متی ۲۸: ۲۰)؛ «و در آن روز شما خواهید دانست که من در پدر هستم و شما در من و من در شما» (یوحنا ۱۴: ۲۰)؛ «و عیسی به او جواب داده،

فاقد صفت ازلی و لایتناهی است که از صفات خداست، اما اگر ازلی بودن مسیح مورد تصدیق باشد، در واقع این حقیقت که او برای وجود داشتن نیازمند غیر نبوده، بلکه قائم بالذات و واجب الوجود است، مورد تأیید قرار خواهد گرفت. در تاریخ کلیسا بحث از ازلیت و الوهیت مسیح با کلام کشیش آریوس به اوج خود رسید. او ادعا داشت که مسیح ازلی نیست، بلکه نخستین روح آفریده شده توسط خداست. در سال ۳۲۵ میلادی شورای نیقیه این ادعا را کفر و بدعت خواند و ازلی بودن و الوهیت مسیح را به روشنی تصدیق کرد (محمدیان، ۱۳۸۰: ۵۱۴). مسیحیان از آموزه ازلیت چیزی بیش از «پیش-موجودیت»^۷ اراده کرده‌اند، چرا که از «پیش-موجودیت» مسیح مورد تایید آریوس نیز بوده و او وجود داشتن مسیح قبل از مریم باکره را مورد تصدیق قرار داده بود، ولی چون او را اولین روح مخلوق می‌دانست، مورد انکار قرار گرفت. به گزارش کتاب مقدس، حقیقت عیسوی، حقیقتی قدیم و ازلی است: «طلوعهای او از قدیم و ازل بوده است» (میکاه ۵: ۲)؛ «در ابتدا کلمه بود... و کلمه خدا بود» (یوحنا ۱: ۱)؛ «او پیش از همه می‌باشد و همه در وی با هم متصل‌اند... و اوست آغاز...» (کولسیان ۱: ۱۶-۱۷).

۳) خالق جهان

از نظر متکلمان مسیحی، به استناد کتاب مقدس، جهان خلقت به وسیله حقیقت عیسوی یا همان پسر خدا پدید آمده است. گرچه خدای پدر هم حضور و وجود دارد، ولی جهان مستقیماً از او به وجود نیامده، بلکه از خدای پسر صادر شده است: «همه چیز به وساطت او

7. preexistence

خداوند خداوندان» (مکاشفه ۱۹: ۱۶)؛ «و خداوند پدر به او قدرت داد تا حکمرانی کند» (یوحنا ۵: ۲۷)؛ «پدر بر هیچکس حکم نمی‌کند و حکمرانی را به پسر داده است» (یوحنا ۵: ۲۲)؛ «که به آسمان صعود نموده در دست راست خداست و فرشتگان و اصحاب شوکت و خداوندان قدرت، محکوم وی شدند» (اول پطرس ۳: ۲۲).

۹) پسر خدا

یکی از اوصاف مهم حقیقت عیسوی و شاید مهم‌ترین آنها «پسر خدا» است. لقب تشریفی «پسر خدا» در ادیان گوناگون به انبیاء و مؤمنان اطلاق شده است. در مورد حضرت سلیمان(ع) چنین می‌خوانیم: «او را برگزیده‌ام تا پسر من باشد و من پدر او» (اول تواریخ ایام ۶: ۲۸) و درباره اسرائیل (حضرت یعقوب) آمده است: «خداوند چنین می‌گوید: اسرائیل پسر من است» (خروج ۴: ۲۲)؛ (توفیقی، ۱۳۸۱، ۱۴۶).

«پسر خدا» در عهد جدید در دو بخش متفاوت آن، دو معنای متفاوت دارد. اناجیل هم‌نوا که به شخصیت «عیسای بشری» پرداخته‌اند و در آنها حضرت عیسی، انسانی مانند دیگر انسانهاست، اطلاق پسر خدا مانند اطلاق این وصف بر آدم، سلیمان یا حضرت یعقوب است؛ یعنی به معنای خلقت بی‌واسطه از خدا یا کثرت محبت یا کمال اطاعت. انجیل لوقا همان طور که حضرت آدم را به خاطر تولدش بدون واسطه پدر و مادری «پسر» (لوقا ۳: ۳۸) خوانده است، حضرت عیسی را نیز به خاطر این که بدون پدر از حضرت مریم متولد شد، «پسر خدا» می‌خواند (لوقا ۱: ۳۵-۳۰).

اما در انجیل یوحنا که بر «عیسی خدا» تاکید دارد، لقب «پسر خدا» به معنای هم‌ذات و هم‌جوهر بودن

گفت که اگر کسی مرا دوست دارد، کلام مرا نگاه خواهد داشت و پدر مرا دوست خواهد داشت و ما نزدش خواهیم آمد و با وی قرار خواهیم گذاشت» (یوحنا ۱۴: ۲۳).

۶) علم مطلق

حقیقت عیسوی از همه چیز آگاه است و احتیاج به معلمی ندارد: «اما عیسی از آنها مطمئن نشد، زیرا که تمام مردم را می‌شناخت و احتیاج به آنکه کسی معرفی مردم بکند نداشت، زیرا که خود می‌دانست در مردم چیست». (یوحنا ۲: ۲۴-۲۵) «حالا دانستیم که همه چیزها را می‌دانی و احتیاج نداری که کس تو را بپرسد و به همین دلیل ما باور داریم که تو از خدا بیرون آمدی» (یوحنا ۱۶: ۳۰).

۷) بقا و تغییر ناپذیری

حقیقت عیسوی چون خدای پدر موجودی مجرد و غیرمادی است که تغییر در او راه ندارد: «و عیسی مسیح دیروز و امروز و تا ابد همان است» (عبرانیان ۱۳: ۸)؛ «و نیز ای خداوند [یعنی عیسی] تو در ابتدا زمین را بنا نهاده و آسمانها ساخته دستهای توست. و اینها فانی می‌شوند و تو باقی می‌مانی و اینها تمامی چون لباس مندرس می‌شوند و تو آنها را چون لباس خواهی پیچید و آنها تغییر خواهند پذیرفت و تو همانی و سالهای تو نقصان نخواهد یافت» (عبرانیان ۱: ۱۰-۱۲).

۸) حاکمیت

حقیقت عیسوی حاکمیت مطلق بر جهان دارد: «و بر لباس و ران خود این نوشته را دارد: پادشاه پادشاهان و

۱۲) همذات با خدا

در اعلانیه اولین شورای نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی آمده است: «عیسی مسیح پسر خدا و ... هم گوهر با پدر، که به وسیله او همه چیز خلق شده است». در این اعلانیه عقیده همذات^۸ بودن مسیح با خدای پدر تأیید شده است. این عقیده مرکز مناقشات بعدی قرار گرفت. برخی با پذیرفتن کلمه همذات که اصطلاح متن مقدس نبود و در هیچ جا از عهد قدیم و جدید یافت نمی‌شد، موافق نبودند، بنابراین عقیده «شبه ذاتی» را مطرح کردند؛ یعنی پسر شبیه پدر است دارای جوهری شبیه، ولی نه همان جوهر.

آتاناسیوس سردسته همذات‌گرایی بود. وی معتقد بود که کلمه، انسان گردید، نه اینکه داخل یک انسان درآمده باشد، چون در معنای دوم، مسیح، فرقی با پیامبران و قدیسین قدیم نخواهد داشت؛ حتی اگر در حد بالاتری باشد. از نظر او مسیح باید منحصر به فرد و در نوع با انسان عادی متفاوت باشد؛ حتی اگر آن انسان فیض الهی را دریافت کرده باشد. نجات از مرگ نهایی تنها به وسیله کسی می‌تواند محقق شود که در ذات خداوند شریک باشد (سلیمانی، ۱۳۷۱: ۱۵۰-۱۵۴).

در آغاز قرن چهارم، آریوس، کشیش اسکندریه در مقابل آتاناسیوس قرار گرفت. او معتقد بود خداوند حقیقتاً واحد، احد و غیرمولود است. هیچ چیز در ذات خود با ذات خداوند شراکتی ندارد و هر چه خارج از خداست، از عدم به مرحله هستی پا گذاشته است، اما کلمه (مسیح) حد وسط بین خدا و عالم قرار گرفته است.

عیسی با خداست. فقراتی مانند «من و پدرم یک هستیم» (یوحنا ۱۰: ۳۱) و «یقین کنید پدر در من است و من در پدر» (یوحنا ۱۰: ۳۹ و ۱۰: ۱۴ و ۱۹) این معنا را می‌رساند (سلیمانی، ۱۳۷۸، ۳۵-۵۴).

۱۰) کسب صفات از پدر

«یهودیان اراده کرده بودند او را بکشند، زیرا که ... خدا را پدر خود خوانده و خود را با خدا یکسان کرده بود. عیسی به آنها جواب داد که هر آینه من به شما راست می‌گویم که پسر از خود هیچ نمی‌تواند کرد، مگر آنچه که می‌بیند پدر می‌کند و هر آنچه او می‌کند، پسر هم همان می‌کند، زیرا پدر، پسر را دوست دارد و به هر آنچه خود می‌کند، او را نشان می‌دهد، زیرا همچنانکه پدر مردگان را زنده می‌کند، پسر هم مردگان را زنده می‌کند. پدر بر هیچکس حکمرانی نمی‌کند و تمامی حکمرانی را به پسر داده است... چنانکه پدر در ذات خود زندگانی دارد، به پسر نیز داده است تا او هم زندگانی در ذات خود داشته باشد» (یوحنا ۵: ۱۸-۲۵).

۱۱) وحی خدا

مسیحیت رسمی معتقد است که عیسی خود وحی خداست، نه پیامبری که حامل وحی خداست. آنها به این معتقد نیستند که خداوند پیام خود را به وسیله پیامبرش به بشر وحی کرد، بلکه معتقدند خدا ذات خود را در تاریخ بشر در قالب عیسی وحی کرده است و اسفار کتاب مقدس این وحی ذاتی را آشکار می‌کند. کتاب مقدس اصولاً تاریخ خدایی است که ذات خود را به عنوان منجی وحی می‌کند (میشل، ۱۳۷۷: ۲۸).

دارد و تنها پس از تجسد و اتحاد، آن دو شخص در کنار هم در یک فرد قرار گرفته‌اند؛ همان‌طور که تاج پادشاه متشکل از طلا و سنگ‌های قیمتی کنار هم قرار گرفته است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۳۴۷).

در مقابل، سربل اسکندری قائل به **یک شخص** و دو جوهر بود. او می‌گفت: مسیح کلمه مجسم بود؛ یعنی کلمه خدا طبیعت انسانی به خود گرفته است و با آن متحد و انسان شده بود. این اتحاد، عیسی را به یک اقنوم یا یک وجود تبدیل کرد. لذا اتحاد بین کلمه و انسانیت اتحاد ذاتی نامیده شده است. سیریل، عیسی را وحدتی حاصل از دو طبیعت و دو جوهر می‌دانست؛ همان‌طور که جسد و روح می‌پیوندند و یک طبیعت انسانی می‌آفرینند. دو طبیعت انسانی و الهی به طور جدایی‌ناپذیر در عیسی مسیح می‌پیوندند و متحد می‌شوند (تونی، ۱۳۸۰: ۹۲-۹۴).

«مناقشه یک طبیعتی» متعلق به شخصی به نام «اوتیخس» بود که معتقد بود دو طبیعت انسانی و الهی مسیح، پس از تجسم وی، چنان در او ادغام شدند که تنها یک طبیعت الهی از او باقی ماند. بدین ترتیب، در مسیح فقط **یک جوهر** است و آن هم جوهر الهی.

شورای کالسدون در سال ۴۵۱م. عقاید نسطوریوس و اوتیخس را محکوم کرد و آموزه مسیح‌شناسی راست کیشی؛ یعنی «**دو جوهر در یک شخص**» را تصویب کرد. مطابق این آموزه، مسیح کامل در الوهیت، کامل در انسانیت، خدای واقعی و انسان واقعی بوده، دارای دو طبیعت، بدون ادغام، بدون تغییر، بدون تقسیم، بدون جدایی است. این دو طبیعت از طریق تجسم، به طور

او قبل از زمان موجود بود، ولی ازلیت و قدمتی ندارد. او مخلوق و مصنوع اول الهی است و دیگران به واسطه او خلق شده‌اند. شورای نقیه این عقاید او را باطل اعلام کرد (زیبایی نژاد، ۱۳۸۲: ۳۳۷).

۱۳) رابطه حقیقت عیسوی و عیسای انسانی

حقیقت عیسوی، حقیقتی ماوراء طبیعی، قدیم و ازلی دارد که پیش از زمان و پیش از همه موجودات موجود بوده و خالق همه آنها بود. مسیحیان اعتقاد به الوهیت و هم‌ذات بودن این حقیقت با خداوند متعال دارند. حال سؤال این است که این حقیقت چه رابطه‌ای با عیسای تاریخی و انسانی دارد؟

مناقشات زیادی بین متکلمان مسیحی در این باره رخ داد. یکی مناقشه معروف به «مناقشه دو طبیعتی» است که منسوب به شخصی به نام نسطوریوس (۳۸۱-۴۵۱م) از پیروان مذهب انطاکیه بود. در مقابل وی، فردی به نام سیریل (متوفای ۴۴۴م) اسقف اسکندریه قرار داشت. نسطوریوس معتقد به **دو شخص**، دو جوهر الهی و انسانی در حضرت مسیح بود. یک شخص انسانی وجود داشت به نام عیسای ناصری و یک شخص الهی که کلمه و پسر خدا بود. این دو شخص متمایز متحد شدند (سلیمانی، ۱۳۷۷: ۹۴). نسطوریوس مخالف این نظر بود که گفته شود پسر خدا انسان گردید و متجسد شد. او به صراحت می‌گفت: «من نمی‌توانم کودک دو و سه ساله را خدا بخوانم» (تونی، ۱۳۸۰: ۹۴). لذا معتقد بود همان دو شخصیتی که قبل از اتحاد و تجسد بین لوگوس عیسای انسان وجود داشت، پس از اتحاد هم آن دوگانگی وجود

هماهنگ در یک شخص دارای یک ذات کنار هم قرار داده شدند (تونی، ۱۳۸۰: ۱۰۴؛ ارل، ۱۹۹۴: ۱۰۹).

خلاصه: بنابراین، حقیقت عیسوی که ما در این مقاله قصد مقایسه آن با حقیقت محمدی را داریم، دارای اوصاف و ویژگیهای زیر است: کلمه خدا، عقل الهی، محل مُثُل و صور اشیاء، واسطه خلقت موجودات، مدیر و حکمران جهان، حکمت و قدرت خدا، قدیم و ازلی، هم ذات و هم جوهر با خدا، پسر خدا. مسیحیت رسمی به این اصول و صفات در مورد حضرت عیسی اعتقاد دارد و در اعلانیه اولین شورای نیکیه در سال ۳۲۵م. آمده است: «ما به یک خدا معتقدیم، پدر قادر مطلق، خالق آسمان و زمین و همه دیدنی‌ها و نادیدنی‌ها، و به خداوندگار معتقدیم، عیسی مسیح، پسر خدا و از پدر متولد شده و در ازل به وجود آمده، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی، ایجاد شده نه خلق شده (ایجاد شده از روی ضرورت، نه خلق شده از روی اراده آزاد)، هم گوهر با پدر که به وسیله او همه چیز خلق شده، برای ما انسان‌ها و برای نجات ما از آسمان نزول کرده، جسم و گوشت به خود گرفته، تجسم یافته و به وسیله روح القدس از مریم باکره متولد و انسان شده است» (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۳۴۱-۳۴۲).

بخش دوم: حقیقت محمدی

مقصود از حقیقت محمدی، وجود انسانی و تاریخی حضرت محمد رسول... (ص) که در حدود ۱۴۰۰ سال پیش در دنیا زندگی می‌کرده نیست، بلکه مراد معنای اصطلاحی آن در عرفان اسلامی است. موجودی ماوراء

طبیعی، مخلوقی ابداعی که برابر است با عقل اول در اصطلاح حکما و حقیقتی است کلی، ولی نه کلی منطقی که مفهومی بیش نیست، بلکه کلی سببی احاطی انبساطی که حقیقتی است عینی و ساری در تمام موجودات و علت اولای مخلوقات؛ جامع مراتب نبوت، رسالت و ولایت کلی. از حیث نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متمادی به صورت انبیا و رسل از آدم گرفته تا خاتم ظاهر گشته و با ظهور شخص محمد عربی، نبیّ مسلمین، اکمل و افضل انبیا و رسل خاتم ایشان است، انقطاع پذیرفته است. بنابراین، همه انبیا و پیامبران سلف از آدم صفی تا عیسای مسیح مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند. عالم جز ظهور این حقیقت نیست و او به ربوبیت مطلقه، مربی عوالم سه گانه وجود، عنصری، مثالی و عقلی است (گوهرین، ۱۳۶۸، ۳-۴: ۲۶۱-۲۶۲؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۸-۴۴۹).

اوصاف و ویژگی‌های حقیقت محمدی

۱) الحق الخلق

اصطلاح «الحق الخلق» در عرفان اسلامی بر حقیقت محمدی اطلاق می‌شود. مراد از «الخلق» این است که حقیقت محمدی، اولین مخلوق خداوند متعال است. فلاسفه، صادر نخستین از خداوند را «عقل اول» می‌نامند که در اصطلاح عرفانی معادل «روح محمدی» یا «حقیقت محمدی» است که نخستین تنزل حق به صورت وجود امکانی و خلقی است. واسطه فیض موجودات دیگر است و همه کمالات مراتب پایین را به نحو اتم و اکمل داراست (یثربی، ۱۳۷۴: ۳۳۰). ابن عربی در این باره گوید:

می‌تواند جهت حقی و الهی نیز پیدا کند. بنا به گفته اهل معرفت، انسان کامل در سیر صعودی خود می‌تواند به صقع ربوبی راه یافته، تا تعین ثانی و حتی تعین اول و مقام برزخیت اولی پیش برود. با رسیدن به این مقام انسان جهت ربانی و حقی پیدا می‌کند و خدایی می‌شود، نه خدا. حقیقت انسان کامل، چون مخلوق است، جهت مکانی دارد، اما وقتی اسما و صفات الهی که جهت وجوبی دارند در او پیاده شدند، او نیز جهت وجوبی خواهد یافت، چون خداوند به وسیله اسمائش عالم را تدبیر می‌کند. وقتی انسان کامل آن اسما را در خود پیاده کرد، علاوه بر جهت حقانی یافتن، تدبیر عالم را نیز به دست می‌گیرد. لذا اطلاق اسم «رب» بر او جایز می‌شود. این مراد عرفاء از تعبیر «الحق‌الخلق» است، ولی هیچ گاه مراد ایشان این نیست که رسول.. (ص) به مقام ذات الهی که معلوم احدی نیست، راه یابد. قیصری در این باره می‌گوید:

«فقد علمت حکمة نشأه جسد آدم أعنی صورته الظاهرة و قد علمت نشأه روح آدم أعنی صورته الباطنة فهو الحق الخلق و قد علمت نشأه رتبه و هی المجموع الذی به استحق الخلافه یعنی فآدم هو الحق باعتبار ربوبیته للعالم و اتصافه بالصفات الالهیه و الخلق باعتبار عبودیته و ربوبیته» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵).

به عبارت دیگر، انسان کامل تا «برزخیت اولی» که برزخیت بین احدیت و واحدیت در صقع ربوبی است، صعود می‌کند و اولین جلوه نازله او در تعین ثانی، «برزخیت ثانیه»؛ یعنی مقام جمع اسماء الهی و تجلی اسم جامع «الله» است. در خارج از صقع ربوبی، اولین ظهور و

«آغاز آفرینش هباء (حقیقت هباء همان وجود منبسط است) و اولین موجود در آن، حقیقت محمدی است، زیرا او خلیفه الهی در عالم بوده و همه هستی در تسخیر اوست. پس خداوند سبحان هنگامی که اراده نمود عالم را خلق کند، از آن اراده مقدسه حقیقتی پدید آمد که از آن به هباء یاد می‌گردد و هیچ موجودی از نظر قبول و پذیرش در آن هباء زمینه نداشت، جز حقیقت محمدی که از او به عقل تعبیر می‌شود، پس حقیقت محمدی آغاز آفرینش عالم و اولین موجودی است که پدیدار گردیده..» (ابن عربی، ج ۱: ۱۱۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۲: ۷۲۱).

احادیث بسیاری در این باب وارد شده است. در روایتی از امیرالمؤمنین آمده است: «كان الله و لا شیء معه فأول ما خلق نور حبیبه محمد» (مجلسی، ج ۱۹۷: ۵۴). در حدیث دیگری جابر بن یزید از امام باقر (ع) نقل می‌کند: «قال لی ابو جعفر یا جابر ان الله اول ما خلق، خلق محمدا و عترته الهداه المهدتین» (کلینی، ج ۱: ۵۱۳) و روایت نبوی «أول ما خلق الله نوری» در این باب مشهور است. اما در برخی از روایات نیز از مخلوق اول خداوند با تعبیری چون «عقل»، «نور»، «مشیت»، «قلم»، «جوهر» و «روح» یاد شده است که اکثر حکما آنها را تعبیر مختلفی از حقیقت محمدی دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۴: ۱۳۳-۱۳۴؛ کاشانی، ۱۳۷۷: ۲۲۳-۲۲۹؛ سبزواری، ۱۳۷۰: ۲۵۵-۲۶۰).

اما مراد از «الحق» این است که حقیقت محمدی که از آن به «مقام انسان کامل» نیز تعبیر می‌شود، با به فعلیت رساندن تمام استعدادهای خود، علاوه بر جهت خلقی‌اش

ثانی، اسماء جزئی الهی قرار دارند که مخلوقات، هر یک مظهر اسم خاصی از آنها هستند. مثلاً انبیاء و اولیاء مظاهر اسم «هادی» یا باران مظهر اسم «رحمان» الهی هستند که هر دو شاخه‌ای از اسم الله می‌باشد. در این میان، تنها انسان کامل یا حقیقت محمدی است که مظهر اسم جامع و کلی «الله» است و هیچ مخلوق دیگری مظهر آن نیست. لذا در بین اعیان ثابته، عین ثابت اسم جامع الله، حقیقت محمدی است.

قیصری می‌گوید:

«انّ لكل اسم من الاسماء الالهيه صورة في العلم مسماة بالماهية والعين الثابتة و ان لكل منها خارجة مسماة بالمظاهر والموجودات العينية و ان تلك الاسماء ارباب تلك المظاهر و هي مربوبها و علمت ان الحقيقة المحمدية(ص) صورة الاسم الجامع الالهي و هو ربها و منه الفيض و الاستمداد على جميع الاسماء فاعلم ان تلك الحقيقة هي التي ترب صور العلم كلها بالرب المظاهر فيها الذي هو رب الارباب لأنها هي الظاهر في تلك المظاهر» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

«همانا برای هر اسمی از اسمای الهی، صورتی در علم خدا وجود دارد که ماهیت یا عین ثابت گفته می‌شود و همچنین برای هر یک از آنها وجودی خارجی است که مظاهر و موجودات عینی گفته می‌شوند که آن اسماء، ارباب و تدبیر کننده آن مظاهر و موجودات عینی هستند و آن مظاهر مربوب آن اسماء هستند و دانستی که حقیقت محمدی (ص) صورت اسم جامع الهی است و آن اسم جامع، رب و تربیت کننده حقیقت محمدی است...».

تجلی این حقیقت (انسان کامل یا حقیقت محمدی)، «عقل اول» است. لذا اسم جامع الله، عقل اول و سایر مخلوقات مادون، تجلیات و جلوه‌های حقیقت انسان کامل؛ یعنی حقیقت محمدی هستند.

بنابراین باید گفت: حقیقت محمدی یا حقیقت انسان کامل به احدث جمع، جامع حقایق خلقی و الهی است یعنی به یک حقیقت وحدانی همه حقایق را در خود جمع کرده است. هر آنچه در عالم خلق و اله به صورت منفصل دیده می‌شود (تعین اول و ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده)، در انسان کامل به صورت توحیدی جمع است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸۰). نتیجه دیگری که از جهت حقی یافتن حقیقت محمدی می‌گیریم، ازلیت و ابدیت آن است.

بنابراین، در مقایسه حقیقت محمدی با حقیقت عیسوی و لوگوس مسیحی باید گفت که به اعتقاد مسیحیت رسمی، حقیقت عیسوی، حقیقت ازل و ابدی و هم جوهر و هم ذات با خداوند است، نه مخلوق اول، ولی به اعتقاد مسلمانان، حقیقت محمدی مخلوق اول است که جهت الهی یافته و ازل و ابدی است. البته، برخی از متفکران مسیحی چون آریوس و اریگنس، معتقد به مخلوق اول بودن لوگوس بودند.

۲) مظهر اسم جامع الله و محل اسماء و صفات الهی:

حقیقت محمدی یا حقیقت انسان کامل، مقام خاصی است که مختص انسان کامل است و سایر موجودات نمی‌توانند به آن دست یابند و آن مقام مظهریت اسم جامع الله در تعین ثانی است. در صقع ربوبی، در تعین

است. و چون حق سبحانه، عالم را به وسیله اسماء و صفاتش تدبیر می‌کند و مراتب هستی همه تجلیات و ظواهر اسماء و صفات اویند، پس حقیقت محمدی یا انسان کامل می‌تواند خلیفه الهی باشد و عالم را تدبیر کند.

قیصری در شرح کلام محیی الدین گوید:

«و لهذا كان آدم «خليفة» أي ولأجل حصول هذه الجمعية لآدم، صار خليفة في العالم «فأن لم يكن» أي آدم «ظاهراً بصورة من أستخلفه و هو الحق في ما استخلف فيه و هو العالم» أي لم يكن متصفاً بكمالاته (حق) متسماً بصفاته قادراً على تدبير العالم «فما هو خليفة» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۱).

یعنی به این دلیل آدم، خلیفه خدا در عالم است که همه صفات و اسماء الهی در او جمع است، چرا که اگر آدم، در عالم به صورت خدا ظاهر نبود؛ یعنی متصف به کمالات و صفات حق نبود، قادر بر تدبیر عالم نمی‌شد. بنابراین، از نظر عرفان اسلامی و کلام مسیحی، حقیقت محمدی و عیسوی، هر دو دارای مقام خلافت از خداوند متعال هستند، هر دو صفات خدای متعال را دارند و به اذن او در عالم تصرف می‌کنند و مدبر عالم پایین هستند.

۴) تجلی اعظم یا مظهر اتم خداوند:

بنابر نظریه وحدت شخصیه عرفاء، عالم همه مظهر و جلوه حق است. هر شیئی در حدّ خود، حق تعالی را ظهور می‌دهد. حق سبحانه در اشیاء در حدّ اشیاء جلوه می‌کند. قیود هر مظهري باعث می‌شود حق سبحانه در تجلی خود کامل و اتم نباشد؛ حتی عقل اول که نخستین

در مقام مقایسه باید گفت همان‌طور که حقیقت عیسوی، محلّ مثل و صور حقیقی اشیاء بود، حقیقت محمدی نیز مظهر اسم جامع الله، جامع اسماء و صفات الهی و محلّ اعیان ثابت است. که صور علمی اشیاء هستند.

۳) خلیفه خدا

حضرت امام خمینی درباره خلافت الهی حقیقت محمدی می‌گوید:

«هویت غیبی احدی یا مقام ذات باری در چنان غیبی مستور است که هیچ‌گونه اسم و رسمی ندارد و در اصطلاح اهل معنا از آن تعبیر به «عنقای مُغرب» شده است. بنابراین، معروف هیچ عارفی و معبود هیچ عابدی قرار نمی‌گیرد. از این جهت است که پیامبر اکرم(ص) درباره این مقام گفته است: «ما عرفناک حقّ معرفتک و ما عبدناک حقّ عبادتک» برای این هویت غیبی خلیفه‌ای لازم است که از جانب آن در اظهار اسماء و انعکاس نورش در آینه اسمایی خلافت کند» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۳).

خلافت منصبی تکوینی است که نتایج تشریحی دارد. مقام خلافت دو سو دارد: یکی به سمت خدا و دیگری به سمت خلق و به تعبیری، خلافت منصبی است از جانب حق بر خلق و کل عالم.

خلیفه باید برخوردار از صفات متخلف عنه باشد. پس خلیفه خدا باید صفاتی که خداوند با آنها عالم را تدبیر می‌کند، در خود داشته باشد. حقیقت محمدی از آن رو که مظهر اسم جامع الله است، واجد تمام صفات الهی

آسمان الهی و زمین آفرینش کشیده شده است و کسی که به این مقام رسیده، افق او با افق مشیت یکی شده و آغاز و انجام آفرینش به اوست، همانا حقیقت محمدی و علوی است که خلیفه الهی بر اعیان ماهیات و مقام واحدیت مطلقه هستند» (ابن عربی، ج ۲: ۱۱۰).

احادیث بسیاری در باب خلقت عالم هستی از نور محمدی وارد شده است. برای نمونه در حدیث طویلی از امیرالمومنین وارد شده است که اولین موجودی که خدا خلق کرد، نور حبیبش محمد (ص) بود و از نور وجود او صد و بیست و چهار هزار پیامبر خلق شد و سپس کرسی، عرش، لوح، قلم، ملائکه، خورشید، ماه، ستارگان، شب و روز، آسمانها و زمین و هر چه در عالم خلقت موجود است، خلق شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۱۹۸-۲۰۲).

نظام آفرینش در فلسفه با صادر نخستین؛ یعنی عقل اول شروع می‌شود و عوالم عقل، مثال و ماده همه تنزلات وجودی او هستند و این عقل اول به اعتراف فلاسفه، همان حقیقت محمدی است، اما در عرفان اسلامی نظام هستی با دو فیض اقدس و مقدس شکل می‌گیرد. فیض اقدس، تجلی علمی حق و ظهور او به صورت اعیان ثابت در حضرت علم است و فیض مقدس، تجلی شهودی و وجودی حق از طریق اعیان ثابت به صورت اعیان ظاهره و ممکنه است. اعیان ثابت مظاهر اسماء الهی‌اند و اسم کلی «الله» که جامع همه اسماء است، اولین جلوه نازله حقیقت محمدی در تعین ثانی است. لذا اسم جامع الله، عقل اول و اولین جلوه آن حقیقت در خارج از صقع

صادر الهی است، تنها اسماء تنزیهی خداوند را ظاهر می‌کند، اما در این میان فقط انسان کامل یا حقیقت محمدی است که حق تعالی را در حدّ خودش جلوه می‌دهد و حق سبحانه در تجلی حقیقت محمدی است که خود را به تمامه می‌بیند و هیچ جهتی از جهات وجودی‌اش مخفی نمی‌ماند. لذا حقیقت محمدی تجلی اعظم و مظهر اتم حق سبحانه گردیده؛ به گونه‌ای که خداوند تجلی بالاتر از آن ندارد و هر آنچه را که در خود دارد، در حقیقت محمدی می‌بیند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۶).

انجیل یوحنا نیز حقیقت عیسوی و کلمه الهی را یگانه تجلی شایسته حق و صفات او که مظهر و جلوه‌گر ذات خداوند پدر که بر همه پوشیده است، معرفی می‌کند: «و آن کلمه مجسم شده در میان ما قرار گرفت و ما تجلی او را دیدیم و آن تجلی، شایسته یگانه پدر بود، پر از مهربانی و راستی... و خداوند را هیچ کس ندید، اما فرزند یگانه که در آغوش پدر بود، او را نمودار کرد» (یوحنا: ۱۴-۱۸).

۵) مشیت الله و خالق عالم هستی

به اعتقاد عرفا، تمام سلسله وجود از عوالم غیب و شهود، همه از تعینات مشیت و مظاهر آن هستند و مشیت اولین صادر خداوند به حساب می‌آید که سایر مراتب وجود همه به واسطه او ایجاد شده‌اند. همان‌طور که در اصول کافی از امام صادق (ع) آمده است: «خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة» (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۳۱).

ابن عربی می‌گوید: «وجود با بسم الله الرحمن الرحیم ظاهر شد و مشیت همان ریسمان محکم است که بین

العالم و لذلك جعله خلیفه و أبنائه خلفاء»، «پس او [محمد] بنده خداست و ربّ و تربیت کننده عالم است و به این خاطر خداوند او و فرزندانش را خلیفه قرار داد» (جامی، ۱۳۷۰: ۳).

۷) سریان حقیقت محمدی در کل عالم هستی و علت بقای آن:

حقیقت محمدی چون روح عالم است و عالم جسد و همچون روح در تمام تار و پود جسد؛ یعنی این عالم سریان دارد. سرّ مطلب این است که حقیقت محمدی چون به تعیین اول راه دارد، با نفس رحمانی که در تمام مراحل هستی سریان دارد، متحد می‌شود و بدین طریق در تمام هستی ساری و جاری می‌گردد. به عبارت دیگر، عارف پس از حقانی شدن در سفر دوم (من الحق الى الحق بالحق) و صعود تا تعیین اول و اتحاد با نفس رحمانی، در سفر سوم (من الحق الى الخلق بالحق) جهت حقانی خود را در جهت خلقی می‌ریزد و در همه عالم سریان می‌یابد. و این معنای کلام امیرالمؤمنین است که: «أنا نقطة بآء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرطتم فيه و أنا القلم و أنا اللوح المحفوظ و أنا العرش و أنا السموات و الارضون» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

همه اهل معرفت بر مبنای وحدت شخصی وجود بر این عقیده‌اند که مراتب تمام موجودات در قوس نزول از تعینات نفس رحمانی است که از آن به حقیقت محمدی نیز یاد می‌کنند و در قوس صعود، حقیقت انسان کامل دارای همه مظاهر و جامع جمیع مراتب است. بنابراین، تمام حقایق عقلانی و دقایق برزخی آنها همه و همه نفس

ربوبی است و سایر مخلوقات مادون، همگی تجلیات و جلوه‌های حقیقت محمدی هستند.

۶) مدبّر عالم خلقی و واسطه فیض:

عرفاء انسان کامل را روح عالم و عالم را جسد او می‌دانند. همان طور که روح انسان بدنش را تدبیر می‌کند انسان کامل نیز عالم هستی را تدبیر می‌کند. انسان کامل چون مظهر اسم جامع الله و خلیفه الهی است، یک رو به حق دارد و یک رو به خلق؛ از حق می‌گیرد و به خلق می‌دهد. این همان سرّ روح عالم بودن است؛ یعنی واسطه در فیض بودن، حق سبحانه از صقع ربوبی با واسطه عالم را تدبیر می‌کند، و حجت خدا این وساطت را به عهده دارد. هر فیضی به عالم می‌رسد، به واسطه انسان کامل است.

آیه «و سَخَّرَ لَكُمَّ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مَسخَّرَاتٍ بِأَمْرِ أَنَا فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» دلالت بر این مدبّریّت انسان کامل دارد. همچنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: «نحن صنایع الله و الناس بعد صنایع لنا» (کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۲۰). ابن عربی گوید: «فالعالم كلّهُ تفصیل آدم و آدم هو الكتاب الجامع فهو للعالم كالروح من الجسد. فالانسان روح العالم و العالم جسد»، «پس تمام عالم تفصیل آدم است [و از گسترش وجودی او ایجاد شده است] و آدم کتاب جامع است. پس نسبت او به عالم، مانند نسبت روح به جسد است. پس انسان روح عالم است و عالم جسد آن» (ابن عربی، ج ۲: ۶۷). جامی در وساطت فیض حقیقت محمدی که همان حقیقت انسان است، می‌گوید: «فهو عبدالله و ربّ بالنسبة الى

حقیقت انسان کامل است و از ذات او هستند. و در واقع، حقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعیین خاص و اسم مخصوص حاصل کرده است. لذا انسان کامل نه تنها علت ایجاد عالم است، بلکه سبب بقای عالم نیز هست و فیض الهی در پرتو او بر نظام عالم فرو می‌ریزد (ارزگانی، ۱۳۸۲: ۳۹-۴۰).

همان‌طور که گذشت، حقیقت عیسوی نیز واسطه در خلقت و خالق جهان هستی است. «و هر چیز به وساطت او موجود شد و بدون او هیچ چیز از چیزهایی که موجود شده است، وجود نمی‌یافت.» (در او حیات بود و آن حیات روشنایی انسان بود) (یوحنا ۳: ۱-۴) و همچنین فیض الهی به واسطه او به موجودات می‌رسد: «از تمامیت او نعمتهای پی در پی به مجموع ما رسید» (یوحنا ۱: ۱۶).

۸) نبی و ولی خدا

نبوت و ولایت دو اعتبار دارد: مطلقه (عامه) و مقیده (خاصه). نبوت مطلقه، نبوتی است که از ازل تا ابد حاصل است و آن اطلاع نبی نایل شده به این نبوت، از استعدادات جمیع موجودات و اعطاء حق هر صاحب حقی است که بلسان استعدادش از نبی طلب دارد و تعلیم و تربیت ازلی آنها که ربوبیت عظمی نامیده می‌شود. و از این نبوت از آن جهت که خبر از حقایق و بواطن موجودات می‌دهد، «نبوت انسانی» نیز گفته می‌شود. صاحب این نبوت مطلقه، حضرت ختمی مرتبت است که این کلامشان اشاره به این مقام دارد: «اول ما خلق الله نوری و كنت نبیاً و آدم بین الماء والطين»، «اولین چیزی که خداوند خلق کرد، نور من بود و آن هنگام که

گل آدم از آب و خاک در حال سرشته شدن بود، من پیامبر بودم». باطن این نبوت مطلقه، ولایت مطلقه است که عبارت است از حصول جمیع کمالات در باطن ولی در ازل و بقائش تا ابد، که در واقع، بازگشت آن به فناء عبد در حق و بقائش به حق است. این ولایت مطلقه هم برای حضرت ختمی محقق بود و هم برای حضرت علی بن ابی طالب (ع). که این سخن پیامبر اشاره به این مطلب دارد: «أنا و علی من نور واحد و خلق الله روحی و روح علی بن ابیطالب قبل أن یخلق الخلق بألفی عام...»، «من و علی از نور واحد هستیم و خداوند روح من و علی را هزار سال قبل از اینکه مخلوقات را خلق نماید، خلق کرد».

اما نبوت مقیده یا نبوت تشریحی عبارت است از اخبار از ذات، اسماء، صفات حق و احکام او که با تبلیغ احکام و تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت و سیاست همراه است. ولایت مقیده نیز به همین قیاس است (کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۸۶).

برای هر یک از این اقسام چهارگانه، یک ختم؛ یعنی مرتبه عالی که بالاتر از او نیست، وجود دارد. نبوت جمیع انبیاء جزئیات نبوت مطلقه و ولایت جمیع اولیاء جزئیات ولایت مطلقه هستند. خاتم نبوت مطلقه حضرت محمد(ص) است و خاتم ولایت مطلقه حضرت علی(ع). به عقیده اهل معرفت، اصل و منشأ همه انبیاء و اولیاء حقیقت محمدی است. در واقع، این حقیقت محمدی است که در نشئه عنصری به حسب شرایط و اوضاع اجتماعی و جغرافیایی به صورت یکی از انبیاء از حضرت آدم تا حضرت عیسی(ع) در آمده است و در

۹) رابطه حقیقت لاهوتی محمدی با هیأت ناسوتی

روح محمدی به اعتبار کلیت و عدم تقید، همان عقل اول است، اما همین روح به اعتبار تعلق به صورت بشری و هیأت ناسوتی مغایرتی با عقل اول و لحاظ کلیت آن پیدا می‌کند، ولی این مغایرت از نوع مغایرت دو حقیقت متباین نیست، بلکه مغایرتی است از نوع مغایرت کلی با جزئی خویش (یثربی، ۱۳۷۴: ۳۳۱).

مرحوم سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه **مصباح الهدایه** رابطه حقیقت محمدی و وجود انسانی آن حقیقت را رابطه حقیقت و رقیقت یا نازل و منزل بیان می‌کند. عقل اول که اولین تجلی حقیقت محمدی در عالم خلقی است، پس از تنزل به عالم شهادت و ماده و بعد از ظهور و بروز به صور بسایط و نزول به عالم معدنی و نباتی و حیوانی و استقرار در رحم و طی درجات نباتی و حیوانی، لباس انسانی بر تن کرد. این موجود انسانی تحت تعلیم و تربیت حقیقت محمدی و عین ثابت اوست، چرا که حقیقت هر موجود عبارت است از نحوه تعین او در علم حق، و تعین آن حقیقت، در علم حق، جامع جمیع تعینات و حقایق است. لذا آن وجود کامل انسانی مستکفی بالذات و بی‌نیاز از معلم بشری است. سر انجام این وجود کامل در قوس صعود به عقل اول متصل می‌گردد و عین ثابت خود را مشاهده می‌کند و نهایتاً از باب النهایات هی الرجوع الی البدایات به وجود جمعی واحدی و حقیقتی اوسع و اتم به ختم نبوت، بلکه خاتم نبوات و ولایات ظاهر می‌گردد (آشتیانی، مقدمه، ۱۳۷۳: ۱۵۹-۱۶۰).

نهایت کمال جلوه آن حقیقت در بدن عنصری حضرت محمد مصطفی (ص) ظهور می‌یابد و هر آنچه در آن حقیقت ازلی هست، در آن نبی پیاده می‌شود. قیصری گوید:

«و ظهور تلک الحقیقه بکمالاتها أولاً، لم یکن ممکناً فظهرت تلک الحقیقه بصوره خاصه کل منها فی مرتبه لانیقه بأهل ذلک الزمان و الوقت حسب ما یقتضیه الاسم الدهر فی ذلک الحین من ظهور الکمال و هی صور الانبیاء علیهم السلام» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

«ظهور حقیقت محمدی به تمام کمالاتش به یکباره ممکن نبود. لذا آن حقیقت در هر زمانی به صورت و مرتبه‌ای خاص، متناسب با اهل آن زمانه و بر حسب آنچه اسم دهر در آن زمان از ظهور کمال اقتضاء می‌کرد، ظاهر شد و آن صور خاص، صورتهای انبیاء علیهم السلام بودند».

در مقام مقایسه باید گفت، گرچه مسیحیان نخستین، حضرت عیسی را نبی خدا می‌دانستند که شریعت حضرت موسی را امضا کرده، ولی مسیحیت رسمی که با عقاید پولس شکل گرفته است، حضرت عیسی را نه نبی خدا، بلکه پسر خدا می‌دانند که برای برداشتن شریعت موسی (ع) آمده است. مسیح آیینی آورده است که راه نجات را نه شریعت، بلکه محبت و اتحاد با مسیح می‌داند، لکن آنها نیز برای حضرت مسیح مقام ولایت قائلند. مسیحیت رسمی، عیسی (ع) را حامل و آورنده وحی نمی‌داند، بلکه خود او را وحی خدا می‌شمارد. آنها نیز برای حقیقت عیسوی مقام ولایت تکوینی قائل هستند و او را منشأ پیدایش عالم هستی می‌پندارند.

آشتیانی در حکمت نزول حقیقت محمدی به مراتب پایین تا عالم ماده می‌گویند:

«در سیر انسان از مقام حضرت اعیان ثابته و اسماء و صفات و انصباع آن حقیقت کلیه در قوس نزول به احکام ممکنات و استقرار در رحم، اسراری است که یکی حصول کمالاتی است که _ از سفر و سیر و معراج که سبب عروج و صعود به اعتبار قوس صعودی و رسیدن به مقام وطن اصلی آن حقیقت کلیه می‌شود- برای آن وجود تام و فوق تمام حاصل می‌شود. چون این سیر و تنزل، علت تحقق قوس دوم وجود است که بعلاوه ظهور سایر ممکنات از عالم غیب به شهود و خارج است و هم آن حقیقت کلیه از مراتب تنزلات، احاطه به مقام ظاهر وجود پیدا نمی‌کند. اگر آن حقیقت، متنزل در این نشأه نشود، احاطه تام به جمیع مراتب وجود پیدا نمی‌کند؛ به این معنا که دارای وجودی وسیع و کامل مکمل نمی‌گردد که دارای نشأت مختلف می‌شود که برخی عالم ماده و بعضی از عالم مثال و برخی از عالم عقل؛ و مرتبه اخیر آن فناء در احدیت و واحدیت و بقاء به حق است به وجود حقانی. پس وجود کامل تام وجودی را گویند که جامع جمیع این نشأت باشد» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۷۱۱-۷۱۲).

نتیجه

از مجموع مطالب ذکر شده کاملاً واضح و روشن است که لوگوس یا حقیقت عیسوی در کلام مسیحی دارای اوصاف و صفاتی است که بیشتر آنها در عرفان اسلامی به حقیقت محمدی اطلاق می‌شود. هر دو

حقیقت، وجودی مجرد و مافوق طبیعی، ازلی و ابدی، صادر نخستین، خالق جهان هستی و واسطه فیض الهی بر عالم مادون، مدبر و حاکم مطلق عالم، تجلی اعظم خدا، دارای علم و قدرت مطلق همچون خدا، حضور فعال در جهان و برخوردار از ولایت تکوینی هستند. تنها تفاوت آنها در این است که حقیقت محمدی به اعتقاد عرفاء، مخلوق و صادر نخستین است، ولی از نظر متکلمان مسیحی، حقیقت عیسوی یا پسر خدا گرچه از خدای پدر صادر شده، ولی مخلوق او نیست و هم ذات و هم جوهر با خدای پدر است. تفاوت دیگر در نحوه نزول این حقیقت به عالم ناسوت است که مسیحیان قائل به تجسدند و عرفا قائل به تنزل. همچنین تفاوت دیگر در تفاوت عرفان اسلامی و کلام مسیحی است که عرفا با توجه به زبان غنی و انسجام و اتقان نظام عرفان نظری خود این حقایق را با اصطلاحات پر مغز و به صورت یک نظام متقن بیان کرده‌اند، ولی در کلام مسیحی چنین نظامی مشاهده نمی‌شود و صرفاً با بیان معمول غیر فنی بیان شده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- کتاب مقدس
- ۳- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۲). شرح مقدمه قیصری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- ۴- آگوستین. (۱۳۸۱). اعترافات، ترجمه سایه میثمی، انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۵- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه،

- انتشارات دار احیاء التراث العربی، چهار مجلد.
 ۶-ارل، کرنر. (۱۹۹۴). **سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ**، ترجمه آرمان رشدی، آموزشگاه کتاب مقدس.
- ۷-استید، کریستوفر. (۱۳۸۰). **فلسفه در مسیحیت باستان**، ترجمه عبدالکریم سلیمانی اردستانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- ۸-افلاطون. (۱۳۶۷). **جمهوری**، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- ۹-ایلخانی، محمد. (۱۳۸۰). **متافیزیک بوئیوس**، (بی جا)، انتشارات الهام، چاپ اول.
- ۱۰-توفیقی، حسین. (۱۳۸۱). **آشنایی با ادیان بزرگ**، تهران: انتشارات سمت و مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۱-تونی، لین. (۱۳۸۰). **تاریخ تفکر مسیحی**، ترجمه روبرت آسریان، انتشارات فروزان، چاپ اول.
- ۱۲-جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۰). **نقد النصوص**، تصحیح و مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳-جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). **محمی الدین بن عربی**، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۱۴-خراسانی، شرف الدین. (۱۳۷۰). **نخستین فیلسوفان یونان**، انتشارات سروش، چاپ دوم.
- ۱۵-زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸۲). **مسیحیت شناسی مقایسه‌ای**، انتشارات سروش، چاپ اول.
- ۱۶-سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۰). **رسائل**، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول.
- ۱۷-سعید فرغانی، سعید الدین. (۱۳۷۹). **مشارق الدراری**، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ دوم.
- ۱۸-سلیمانی اردستانی، عبدالکریم. (۱۳۷۸). **پسر خدا در عهدین و قرآن**، انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ اول.
- ۱۹-_____ (۱۳۷۷). **مسیحیت و بدعتها**، انتشارات طه، چاپ اول.
- ۲۰-_____ (۱۳۸۱). **مسیحیت**، انجمن معارف اسلامی، چاپ اول.
- ۲۱-صادقی ارزگانی، محمد امین. (۱۳۸۲). **انسان کامل**، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- ۲۲-طباطبائی، محمد حسین. (بی تا). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات مرکز نشر اسلامی.
- ۲۳-علی بن محمد الترحه، صائن الدین. (۱۳۶۰). **تمهید القواعد**، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۲۴-قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۵-کاپلستون، فریدریک. (۱۳۶۸). **تاریخ فلسفه یونان و روم**، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۶-کاشانی، فیض. (۱۳۷۷). **علم الیقین**، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۲۷-_____ (۱۳۶۰). **کلمات مکنونه**، انتشارات فراهانی، چاپ دوم.
- ۲۸-کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۱ق). **اصول الکافی**، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
- ۲۹-گوهرین، صادق. (۱۳۶۸). **شرح اصطلاحات صوفیه**، تهران: انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۳۰-لاهیجی، محمد. (۱۳۷۱). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، کتابفروشی محمودی.

- Encyclopedia, ed. Thomas Carson and Joann Cerrito, published by GALE.
- 45- Edwards, P. (1967). The Encyclopedia of philosophy, London: Macmilian publishing company.
- 46- Webster' s New Collegiate Dictionary. (1366). Sadi Press, 2th ed.
- 47- Wikipedia. (2010). the free encyclopedia, Logos. <http://en.wikipedia.org/wiki/Logos>
- ۳۱- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۰). فلسفه در قرون وسطی، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
- ۳۲- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، انتشارات مؤسسه الوفاء، بیروت.
- ۳۳- محمدیان، بهرام و دیگران. (۱۳۸۰). دایرة المعارف کتاب مقدس، انتشارات روز نو.
- ۳۴- ملاصدرا. (۱۳۶۴). تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۳۵- موسوی خمینی، سید روح ... (۱۳۶۰). شرح دعای سحر، ترجمه احمد فهری.
- ۳۶- _____ (۱۳۷۳). مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، با مقدمه جلال الدین آشتیانی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- ۳۷- میشل، توماس. (۱۳۷۷). کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- ۳۸- میلر، ویلیام م. (۱۹۸۲م). مسیحیت چیست، ترجمه کمال مشیری، انتشارات حیات ابدی، چاپ ششم.
- ۳۹- نیک سیرت، عبدالله، «گفتاری درباره لوگوس»، مجله پژوهشهای فلسفی-کلامی، زمستان ۱۳۸۶، ش ۳۴.
- ۴۰- ورنر، شارل. (۱۳۷۰). حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۴۱- یشربی، سید یحیی. (۱۳۷۴). عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- 42- Austryn Wolfson, Harry. (1947). PHILO, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (London: Oxford University Press).
- 43- Craig, Edward. (1998). Routledge Encyclopedia of Philosophy, London: Routledge.
- 44- Crossan, P.M. (2003). Logos, in New Catholic

بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی

محمد رضا حاجی اسماعیلی*

چکیده

بر اساس یکی از گزارش‌های تاریخی، ظهور دانش کلام با پرسش از کیفیت کلام الهی آغاز و این دانش به این نام، نامبردار گردید. هنگامی که برخی از اندیشمندان مسلمان بر حدوث کلام الهی و برخی بر قدمت آن اصرار ورزیدند، گروهی عنوان متکلم را بر ذات حق روا دانستند و گروهی که حقیقت کلام را ترکیب آواها و حروف و قطع و وصل آنها برشمرده‌اند، اطلاق این وصف را بر خداوند سبحان جایز ندانستند، زیرا با پذیرش این باور، لازم می‌آمد که خداوند در معرض حوادث قرار گیرد و آثار ممکنات بر دامن کبریايش بنشیند.

این مقاله بر آن است تا چگونگی تکلم الهی را مبتنی بر دو دیدگاه کلامی اشاعره و معتزله بررسی و بازگو نماید، سپس با اشارتی کوتاه به کلام برخی از اهل بیت -علیهم السلام- با بیان دو نکته که عالم کلام خداست و کلام خدا دارای مراتب است، به تبیین این اندیشه پرداخته است.

واژه‌های کلیدی

کلام، فلسفه، صفات خدا، اشاعره و معتزله، حدوث و قدم قرآن.

طرح مسأله

پیشینه بحث درباره کیفیت سخن گفتن خداوند را باید با توجه به دو عامل ارزیابی نمود:

۱- فتوحات اسلامی، موجب اختلاط مسلمانان با دیگران و مبدأ برخورد فرهنگ اسلامی با فرهنگ بیگانه گردید و زمینه گسترده‌ای را در باب تضارب افکار و آراء به وجود آورد که نخستین آن، مسأله تکلم خداوند سبحان بود.

۲- اصرار خلفای حاکم بر جامعه اسلامی در ترویج این گونه مباحث به منظور انحراف افکار از نقد عملکردها و انحرافات خویش.

بنابر برخی گزارش‌های تاریخی، پیدایش این پرسش که حقیقت کلام خداوند چیست و این که آیا قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق، حادث است یا قدیم، از جانب مسیحیان و در رأس آنان یوحنا دمشقی که با پرسش‌هایی از این دست مسلمانان را در حوزه عقاید به تشکیک و می‌داشت، آغاز گردیده است. وی با استناد به قرآن که تصریح دارد عیسی بن مریم (ع) کلمه‌ای است که خداوند آن را بر مریم القا نمود، تفکر قدیم بودن «کلمه الله» را با شیوه خاصی رواج داده، این پرسش را مطرح می‌نمود که آیا «کلمه الله» قدیم است یا نه؟ پس اگر پاسخ می‌شنید که قدیم است؛ مدعی می‌شد که ادعای نصاری که می‌گویند عیسی قدیم است، درست است. و اگر پاسخ می‌شنید که نه؛ می‌گفت: شما می‌پندارید که کلام خدا مخلوق است؟ به همین دلیل، معتزله بر آن شدند تا ماده نزع را از ریشه خشکانده، معتقد گردیدند که قرآن مخلوق خداوند سبحان و حادث است، نه قدیم (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۰).

اما از آنجا که طرح این بحث در تاریخ گذشته مسلمانان بی سابقه بود، پس از طرح آن آراء گوناگونی پدیدار گردید. در این میان، دیدگاه معتزله در عصر مأمون، خلیفه عباسی مقبول افتاد، ولی از دوران حاکمیت متوکل عباسی که دوران افول و انقضای معتزله به شمار می‌آید، اهل حدیث و حنبله در موضعی مخالف به سرکوب اندیشه اعتزال اقدام نموده، به گونه‌ای که در این دو برهه حوادث تأسف باری واقع گردید و خونها بر زمین ریخت و افکار مسلمانان به انحراف گرایید (پاکتچی، ۱۳۷۳: ۶/۷۱۹).

اشاعره در این میان بر آن شدند تا برای خداوند کلامی قدیم ثابت کنند، لذا وصف کلام را از صفات ذات خداوند به شمار آوردند؛ برخلاف معتزله که این وصف را از صفات فعل خداوند دانستند. منشأ این اختلاف مبتنی بر دو قیاس متعارض بود: اشاعره این قیاس را دنبال کردند که: «کلام خدای متعال وصف اوست، و هرچه وصف او باشد، قدیم است، پس کلام خدای تعالی قدیم است.» اما معتزله قیاسی دیگر را برگزیدند مبنی بر این که: «کلام خدای تعالی از اجزایی تشکیل شده که دارای ترتیب خاص و متفاوت است و به دنبال هم به وجود می‌آید، و هر چیزی که چنین باشد، حادث است، پس کلام خدای تعالی حادث است» (دهباشی، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

اشاعره به دنبال تصحیح قدیم بودن کلام حق؛ آن را به این گونه تفسیر کردند که این کلام معنایی است که قائم به ذات خداست و کلام نفسی نامیده می‌شود. و معتزله بر اساس قیاس دوم گفتند که معنای کلام حق آن است که خداوند ایجاد کننده حروف و اصوات در خارج است، پس کلام او حادث است. در این میان، گروهی از

مخالفان معتزله در پیش گرفتند. نتیجه این امتحان آن شد که همه ایشان به نظریه خلق قرآن رأی دادند و کسی ممانعتی نکرد، جز گروه اندکی که در رأس آنان امام احمد حنبل قرار داشت. شدیدترین قسمت این محنه دامن محدثان را گرفت و احمد بن حنبل بیست و هشت ماه زیر شکنجه بود، ولی از نظر خود برنگشت (ذهبی، بی تا، ج ۱۱: ۲۵۲). لذا می توان اعتقاد به غیر مخلوق بودن کلام خدا را به قرن دوم ارجاع داد که تا زمان مأمون در پرده کتمان بود. زمانی که متوکل عباسی سر کار آمد، مذهب حنبله را یاری کرد و دشمنانشان را دور ساخت. در این زمان محدثان احساس گشایش کردند و محنه دچار کسان‌ی شد که تا چند روز پیش عقاید خود را با قدرت سلطان واجب می کردند. با این که اهل حدیث ملتزم بودند چیزی را که از پیامبر اکرم (ص) در مورد آن نصی وجود ندارد، یا عهدی از جانب صحابه در آن نباشد، به زبان نیاورند، اما ایشان درباره این موضوع با مبدأ فکری خود مخالفت نمودند، تاجایی که این امر، آنان را به اعلان در برابر توده مردم واداشت. و البته ترویج این تفکر در میان آنان، پیش از همه به احمد بن حنبل و مواضع او بر می گردد؛ زیرا وی آغازگر ترویج تفکر عدم خلق قرآن یا قدیم بودن آن بود، و به گونه ای حماسی از آن دفاع می کرد، اگرچه در این راه متحمل مشقت‌هایی شد و زمانی که فقها از او جواب خواستند، او از اقرار به مخلوق بودن قرآن امتناع کرد و به همین دلیل زندانی و مجازات شد و تازیانه خورد. با وجود این، غیر از ثبات و اصرار بر نظر خود چیزی نگفت. و این از بارزترین عواملی بود که بعدها باعث شهرت او و پیچیده شدن آوازه اش در بلاد اسلامی گردید.

حنبله هر دو قیاس متناقض را جمع کرده، گفتند: «کلام خدا همان حروف و اصوات است که در عین حال قدیم است» (سبحانی، ۱۳۹۰ق: ۱۹۱). این در حالی است که تفسیر متکلم بودن خداوند منحصر به این آراء نیست، بلکه بنابر دیدگاهی دیگر، عالم وجود با تمامی جوهر و عرض خویش فعل خدا و در عین حال کلام خداست و این هم با براهین فلسفی قابل اثبات است و هم با آیات قرآنی و احادیث اهل بیت (ع) همخوانی دارد.

بررسی مفاهیم حدوث و قدم کلام خدا

با پیدایش دانش فلسفه نزد اندیشمندان مسلمان، بحث پیرامون صفات خداوند، ذهن و اندیشه متکلمان را به خود مشغول ساخت و شاید نخستین و مهمترین مسأله‌ای که بر بساط بحث میان ایشان قرار گرفت، کلام خدا و خلق قرآن بود.

واقعه محنه

در برخی گزارش‌های تاریخی به محنه‌ای اشاره شده که در این زمینه رخ داد. در این میان، معتزله بنای بحث را بر خلق قرآن نهاده، آشکارا به دفاع از آن پرداختند؛ تا آنجا که خلافت عباسی در عصر مأمون و پس از آن تا زمان الواثق بالله، حرکت اعتزال و آرای آن را تأیید کرده و معتزله نیز از این حمایت استفاده بردند و از همه اندیشمندان اسلامی در این مسأله نظر خواهی کردند. احمد بن ابی دؤاد به والیان در پایتخت‌های اسلامی در عصر مأمون نامه نوشت و از آنان خواست تا نظر علما را در مسأله خلق قرآن جوایا شود، و بر آنان واجب کرد که هرکس را که خلاف معتزله نظر بدهد، مجازات کنند. معتصم و واثق نیز آمدند و سیره و سیاست او را علیه

برای تبیین دیدگاه احمد بن حنبل و ابو الحسن اشعری، در این مجال به پاره ای از سخنان ایشان اشاره می‌گردد: احمد بن حنبل بر آن است که: «قرآن کلام خداوند است، اما مخلوق نیست، پس هر کس خیال کند که قرآن مخلوق است، جهمی^۱ و کافر است و هر کس بگوید قرآن کلام خدای عزّ و جلّ است و توقف کند و نگوید مخلوق است یا غیرمخلوق، خبیث‌تر از اولی است. و کسی که بپندارد که الفاظ ما از قرآن و تلاوت ما از آن مخلوق است، و قرآن کلام خداست، او هم جهمی است. پس هر کس همه اینها را تکفیر نکند، او نیز مثل آنان است. و کلم الله موسی تکلیما، موسی به یقین از خدا شنید، و تورات را از دست او گرفت، و خدا همواره عالم و متکلم بوده است، تبارک الله احسن الخالقین» (احمد بن حنبل، بی تا: ۴۹). ابوالحسن اشعری نیز گفته: «ما می‌گوییم که قرآن کلام خدا و غیرمخلوق است و کسی که قائل به خلق قرآن باشد، کافر است» (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۶ به نقل از الابانه، ۲۱ و مقالات الاسلامیین: ۳۲۱)

نقل شده که به پیشوای حنابله گفتند: در اینجا گروهی هستند که می‌گویند قرآن نه مخلوق است، نه غیر مخلوق. پس او گفت: اینها ضررشان برای مردم از جهمییه بیشتر است، وای بر شما اگر نمی‌گویید قرآن مخلوق نیست، خوب بگویید مخلوق است. احمد گفته است که اینها قوم سوئی هستند. به او گفته شد: نظر شما چیست؟ گفت: آنچه را او گفت و مذهبش بود و تردیدی نیست که قرآن غیر مخلوق است. سپس گفت: سبحان الله، آیا کسی در این شک می‌کند؟ (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۶)

و اما از معتزله، قاضی عبد الجبار می‌گوید: «سخن ما در این باره آن است که قرآن کلام خدا و وحی اوست و

آن مخلوق حادث شده ای است که خداوند آن را بر پیامبرش نازل کرد تا علامت و دلالتی باشد بر نبوت او، و آن را راهنمای ما قرار داد تا در احکام حلال و حرام به آن مراجعه کنیم، و لازم است که ما به سبب آن خدا را حمد و سپاس گوئیم. و آنچه را که ما امروز می‌شنویم و تلاوت می‌کنیم، هر چند قرائت ما از طرف خدا حادث نمی‌شود، اما در حقیقت به او نسبت داده می‌شود؛ همان گونه که امروز وقتی قصیده‌ای از امرؤ القیس می‌خوانیم، آن را در حقیقت قصیده‌ای او می‌دانیم؛ هر چند امرؤ القیس الان آن را ایجاد نمی‌کند» (قاضی عبد الجبار، ۱۸۵۰م: ۵۲۸).

ضرورت بررسی پیرامون قدم قرآن یا حدوث آن

از آنجا که مسأله اعتقاد به خلق قرآن یا قدیم بودن آن به صحنه‌ای تبدیل گردید که این دو گروه هر کدام به تکفیر دیگری می‌پرداخت تا آنجا که امام حنابله فتوا داد: «هرکس بگوید که قرآن مخلوق است، جهمی و کافر است» و معتزله، اعتقاد به غیر مخلوق یا قدیم بودن قرآن را شرک به خدای سبحان می‌دانستند، ضرورت دارد که این مسأله در پرتو عقل و کتاب و سنت و به دور از هیجان‌ها و التقاط‌ها بررسی گردد. بی تردید این بحث در فضایی خاص مطرح شده، بدون این که قصد تفاهم در میان باشد و گرنه معنا ندارد در موضوعی که گروهی آن را ملاک کفر دانسته، توحید را در خلاف آن می‌داند، اختلاف نظر پیش بیاید و در همان حال، گروهی دیگر برخلاف آن نظر بدهد.

و اگر موضوع اعتقاد به خلق قرآن دارای اهمیت این چنین بود، ضرورت داشت که در وحی به یکی از دو طرف آن تصریح و پرده از چهره حقیقت برداشته

است، پی برد که این عقیده، بیهوده و بی مبناست، لذا تصریح کرد که قرائت شده قرآن حادث و آیاتی مانند «یا أيها المزمّل» (المزمل: ۱) و «یا ایها المدثر» (المدثر: ۱) و «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها» (المجادله: ۱) و دیگر آیاتی که بر حدوث نداء و سمع دلالت دارد، نشانه حدوث قول خداوند از آن زمان است، نه از ازل. و جالب است که او به دلیل معتزله استدلال کرده تا حدوث قرآن قرائت شده را اثبات نماید و می‌گوید: «ترتیب حروف کلمات و جمله‌ها لازمه اش حدوث آنهاست، زیرا تحقق حروف «بسم الله» مستلزم آن است که حرف باء حادث شود و از میان برود سپس سین بیاید، به همین صورت تا آخر کلمه. پس حدوث و انعدام، ذاتی حروف است و از آن جدایی ناپذیر است، وگرنه امکان ندارد کلمه‌ای ایجاد شود، پس چگونه چنین چیزی می‌تواند همراه خداوند قدیم و ازلی باشد؟» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۳: ۱۰۱)

البته، هنگامی که تفکر عدم خلق قرآن یا قدیم بودن آن شعار اهل حدیث و نشانه آنان بود و از طرفی، اعتقاد به قدیم بودن قرآن تلاوت شده و لفظ آن، چیزی نبود که عقل سلیم آن را بپذیرد، اشاعره دیدگاهی جدید را ابراز داشتند که بر اساس آن قول به عدم خلق قرآن و قدیم بودن آن را اصلاح نموده، گفتند که مراد از کلام خدای تعالی این قرآن که قرائت می‌شود نیست، بلکه کلام نفسی خداوند است، که تعریف آن بیان خواهد گردید.

بررسی دیدگاه‌های گوناگون پیرامون حقیقت کلام خدای سبحان

دانسته شد که میان اندیشمندان مسلمان در اصل توصیف خداوند سبحان به صفت تکلم اختلافی نیست،

می‌شد. این در حالی است که در شریعت اسلامی درباره این مسأله نص صریحی نیامده و طرح این مسأله به اوایل قرن دوم بر می‌گردد. آری، هر دو گروه اشاعره و معتزله برای اثبات دیدگاه خویش به پاره‌ای از آیات استدلال کرده‌اند، اما دلالت این آیات پنهان است، و بر فرض دلالت تنها شمار اندکی از برجستگان جامعه آن را درک می‌کنند و اگر بنا بود چنین چیزی معیار توحید یا شرک باشد، واجب می‌بود که در باره آن نصی غیرقابل تأویل وارد شود که همه آن را درک کنند. یاد آور می‌گردد بعضی از پیشینیان در توصیف قرآن به قدیم در ابتدا فقط گفته‌اند که آن غیرمخلوق است؛ ولی به تدریج در این موضوع پیش رفته‌اند تا در نهایت کلام خدا را قدیم خوانده‌اند. بدیهی است که توصیف چیزی به غیر مخلوق یا قدیم بودن، از مسائلی است که هرکس جرأت اظهار آن را ندارد، زیرا این دو وصف از خصائص ذاتی پروردگار است؛ لذا اگر بپذیریم که کلام خداوند چیزی غیر از اوست چگونه به غیر مخلوق بودن یا قدیم بودن متصف می‌شود؟ و اگر فرض گردد که این عقیده صحیح باشد، چگونه می‌توان پذیرفت چنین مسأله‌ی پیچیده‌ای در زمره مباحثی باشد که اعتقاد به آنها واجب است؟

از دیدگاه اهل حدیث بر می‌آید که ایشان معتقد به قدیم بودن قرآن مقروء هستند و این امری است که آن را بداهت و عقل و خود قرآن انکار می‌کند. و این عقیده به حدی از بطلان رسیده که شیخ محمد عبده آن را به شدت رد کرد و گفت: کسی که به قدیم بودن قرائت شده قرآن عقیده داشته باشد، در میان کسانی که قرآن آنان را گمراه خوانده و به مخالفت آنان دعوت کرده است، شنیع‌ترین حال و گمراه‌ترین اعتقاد را دارد.» (عبده، بی تا: ص ۴۹) و حتی ابن تیمیه که خود مروج عقیده اهل حدیث

نفسی نامیده می‌شود و آن کلام حقیقی است، و کلام لفظی تعبیری از آن است، و این کلام؛ یعنی کلام نفسی، در انسان حادث است، زیرا انسان ذاتاً حادث است، اما در خداوند که ذاتاً قدیم است، این کلام نیز قدیم است. فاضل قوشچی در شرح تجرید می‌گوید: «کسی که صیغه امر یا نهی یا ندا یا اخبار یا استخبار و غیر آن را استفاده می‌کند، در نفس خود معنایی را می‌یابد که از آنها عبارت می‌سازد، ما این را کلام حسی می‌گوییم؛ و معنایی را که در نفس خود می‌یابد و در ذهنش می‌چرخد و با اختلاف عبارتها و بر حسب اوضاع و اصطلاحات دچار اختلاف نمی‌شود، و گوینده می‌خواهد با سخن آن را در دل شنونده در آورد، ما این را کلام می‌دانیم» (قوشچی، بی تا: ۴۲۰).

همچنین فضل بن روزبهان می‌گوید: «کلام در نزد آنان لفظ مشترکی است که گاهی بر مجموعه‌ای از حروف اطلاق می‌شود که به گوش می‌رسد، و زمانی بر معنای قائم به نفسی که الفاظ از آن، تعبیر می‌کنند و می‌گویند که این کلام حقیقی، قدیم و قائم به ذات اوست. و این سخن را باید ثابت کرد، زیرا در عرف مردم از کلام غیر از مجموعه‌ای فراهم آمده از حروف و اصوات چیز دیگری فهمیده نمی‌شود. پس ما می‌گوییم: هر کسی باید به نفس خود رجوع کند که وقتی می‌خواهد حرف بزند، آیا در ذات خود این معنی را درک می‌کند که او معنایی را در ذهن خود می‌گرداند و مرتب می‌کند و بعد از آن قصد سخن گفتن می‌کند؟ کما این که وقتی کسی بخواهد بر سلطانی وارد شود یا به دیدن عالمی برود، در نفس خود معناها و چیزهایی را مرتب می‌کند و با خود می‌گوید این جور سخن خواهم گفت. البته، آدم با انصاف چنین چیزی را در جان خود احساس

ولی درباره حقیقت کلام او و حدوث و قدم آن دیدگاهها متفاوت است. ما در این مقاله در ادامه به نقل دیدگاه اشاعره و معتزله و برخی از حکما پرداخته، آرای ایشان را بررسی و گزارش می‌نماییم.

۱- دیدگاه اشاعره

اشاعره تکلم را جزو صفات ذاتی خداوند دانسته و سخن خدای سبحان را کلام نفسی توصیف نموده و گفته اند: «کلام نفسی غیر از علم و غیر از اراده و کراهت است.» و برای نزدیک ساختن آن به ذهن به توجیهاات گوناگونی متوسل گشته‌اند، اما پیش از آن که به بازگویی نصوص ایشان بپردازیم، لازم است در این باره مقدمه‌ای را ترسیم نماییم و آن این است که: شکی نیست که وقتی کسی سخن می‌گوید و از چیزی گزارش می‌دهد در این کار شماری تصور و تصدیق وجود دارد که همه آنها از مقوله علم است؛ زیرا تصور عبارت است از در نظر گرفتن موضوع و محمول و نسبت میان آنها در ذهن، و تصدیق، بنا بر مشهور، قبول کردن همان نسبت و رابطه است. و تردیدی نیست که تصور و تصدیق دو شاخه از علم‌اند، یعنی علم یا تصویری است یا تصدیقی آنچنان که گفته‌اند علم اگر اذعان به نسبت باشد، تصدیق و گرنه تصور است. این در مورد گزارش دادن از چیزی یا همان خبر است. اما انشاء درباره امر، عبارت از اراده ذهنی، و در مورد نهی، عبارت از کراهت ذهنی و در پرسش، تمنا و خواهش یا چیزی متناسب با آن در ذهن است (صدرا، ۱۳۶۳: ۴).

اشاعره معتقدند که در جمله های خبری، ماورای علم و در جملات انشایی - همانند امر و نهی - ماورای اراده و کراهت، چیزی در اندیشه سخنور هست که کلام

است که با تغییر عبارات تغییر نمی‌کند و آن غیر از علم است، زیرا ممکن است آدم از چیزی خبر دهد که آن را نمی‌داند یا مخالف آن را می‌داند یا در آن شک دارد» (میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، ج ۲: ۹۴). وی در ادامه می‌نویسد: منشأ اشتباه این است که اشاعره علم را به معنای تصدیق گرفته و خیال کرده‌اند که در ذهن مخبر شک دار یا عالم به خلاف امر هنگام خبردادن، علم وجود ندارد، و از این نکته غفلت ورزیده‌اند که اگر علم به معنای تصدیق وجود نداشته باشد، دلیل بر آن نیست که علم به معنای تصور هم وجود نداشته باشد. از طرفی، استدلال ایشان در زمینه انشاء آن است که در ظرف انشاء چیزی غیر از اراده و کراهت پیدا می‌شود، و آن کلام نفسی است، زیرا چه بسا شخصی امر می‌کند به چیزی که آن را نمی‌خواهد، مثلاً می‌خواهد نوکر خود را آزمایش کند که آیا اطاعتش می‌کند یا نه، که منظور آزمایش اوست، نه انجام کار (همان، ج ۲: ۹۴).

این در حالی است که امرهای آزمایشی بر دو گونه‌اند:

گونه اول آن است که اراده به مقدمه تعلق گیرد، نه به خود فعل، چنان که در فرمان خدای سبحان به حضرت ابراهیم خلیل (ع) مبنی بر بریدن سر حضرت اسماعیل (ع) چنین بوده و به همین دلیل، هنگامی که خلیل خدا مقدمات ذبح را فراهم نمود، ندا آمد که: «یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا...» (صافات: ۱۰۵)؛ یعنی: ای ابراهیم رؤیای خود را تصدیق کردی.

وگونه دوم آزمایش این است که اراده هم به مقدمه تعلق گیرد، هم به ذی المقدمه و آن مصلحتی است که در نفس قیام به انجام کار وجود دارد، نه در خود کار؛ چنانکه وقتی امیر به یکی از وزرای خود در ملأ عام می‌گوید آب

می‌کند. پس این همان کلام نفسی است. سپس دلیل می‌آوریم که الفاظی که ما با آن سخن می‌گوییم، مدلول‌هایی دارند که قائم به نفس‌اند که ما آنها را کلام نفسی می‌نامیم (فضل بن روزبهان، بی تا: ۱۴۶).

آنچه اندیشمندان اشعری مذهب بدان اشاره نموده‌اند، صحیح است؛ مشروط به این که اثبات شود که این معانی در جملات خبری غیر از علم است، و نه اینکه اثبات نشده، بلکه خلاف آن اثبات شده است. زیرا در واقع آنچه در ذهن گوینده می‌گردد، چیزی جز در نظر گرفتن معناهایی مفرد یا مرکب یا اذعان به نسبت نیست. بنابراین، کلام نفسی به تصور و تصدیق بر می‌گردد، پس دیگر چه چیزی ماورای علم می‌ماند که به آن کلام نفسی اطلاق شود؟ هم چنان که وقتی گوینده، معانی انشایی را در ذهن خود می‌پروراند، چیزی غیر از اراده یا کراهت خود یا چیزی که مقدمه این دو باشد را مرتب نمی‌کند، مانند تصور چیزی و تصدیق به فایده آن. بنابراین، کلام نفسی در انشاء نیز به اراده و کراهت بر می‌گردد، پس چه چیزی در اینجا غیر از این دو و غیر از تصور هست که بتوان آن را کلام نفسی نامید؟ در این مقام، تکلم در اخبار وصفی ماورای علم نیست و در انشاء نیز جز اراده چیزی نیست. با این که اشاعره اصرار دارند که ماورای علم و اراده برای متکلم وصفی را اثبات نمایند، و به همین دلیل بر این باورند که: متکلم بودن ذات، غیر از عالم و صاحب اراده بودن ذاتی خداوند است. استدلال ایشان چنین است: کلام نفسی غیر از علم است، زیرا چه بسا که فردی خبر می‌دهد از چیزی که آن را نمی‌داند، بلکه خلاف آن را می‌داند، یا در آن شک دارد، پس خبر دادن از چیزی غیر از علم به آن است. میر سید شریف می‌گوید: «و کلام نفسی در اخبار معنایی قائم به نفس

بیاور، می‌خواهد به دیگران بفهماند که او مطیع است و سرکش نیست. و در این حالت مانند حالت قبلی باز هم مقام خالی از اراده نیست. نهایت امر آن است که در حالت اول اراده تنها به مقدمه تعلق می‌گیرد و در حالت دوم، به مقدمه و ذی المقدمه با هم (همان، ج ۲: ۹۴).

بنابراین، سخن اشاعره که می‌گویند: در اوامر آزمایشی اراده وجود ندارد، صحیح نیست؛ ثانیاً از این استدلال چنین بر می‌آید که ایشان تصور کرده‌اند که اراده امر به فعل غیر - یعنی مأمور - وابسته است، لذا حکم کرده‌اند که در اوامر امتحانی اراده‌ای بر انجام کار دیگری نیست. در نتیجه، چیزی غیر از اراده وجود دارد که آن را طلب یا کلام نفسی نامیده‌اند؛ در حالی که چنین نیست، زیرا اراده فرمانده به کار دیگری وابسته نیست، چون کار دیگری از چارچوب اختیار فرمانده خارج است، و چیزی که چنین باشد، اراده به آن تعلق نمی‌گیرد. به همین دلیل، اگر مشهور شده است که اراده امر و ناهی به کاری است که به آن دستور داده شده، سخنی صوری است، زیرا اراده تنها به کارهای اختیاری تعلق می‌گیرد، و فعل دیگری از افعال اختیاری امر نیست، پس چاره‌ای نیست که بگوییم اراده امر تنها به فعل خود؛ یعنی امر و نهی یا ایجاد انگیزه برای انجام کار یا بازداشتن از آن تعلق می‌گیرد که هر دو در دایره اختیار امر و از زمره افعال اختیاری او هستند.

اگرچه هدف نهایی از انگیزش یا باز داری، همان بر انگیزتن مأمور به کاری است که فرمان یافته، یا دست کشیدن او از آنچه نهی شده، زیرا تکلیف کننده می‌داند که در تخلف در دسرهای دنیوی یا اخروی وجود دارد. و بنابراین، در اوامر جدی و آزمایشی، اراده بر سنجیدن است که اراده به تحریک یا باز دارندگی مأمور تعلق

می‌گیرد، نه به خود انجام فعل یا ترک آن، زیرا که آن هدف نهایی است، نه مراد فعلی. پس در اینجا گوینده باید میان متعلق اراده و آنچه هدف نهایی امر و نهی است را تفکیک نماید و هرگاه بر این نکته اعتراض شود که اگر شخص امر انسان باشد، اراده او نمی‌تواند به فعل غیر تعلق بگیرد، زیرا از اختیار او خارج است، اما واجب الوجود که امر قاهر است، اراده اش در هر چیز نافذ است «إن كلُّ من في السموات و الارض إلا آتی الرحمن عبداً» کسی در آسمان ها و زمین نیست، جز آن که بنده وار به نزد خداوند رحمان خواهد آمد (مریم: ۹۳)، باید پاسخ داد که منظور از اراده در اینجا، اراده تشریحی است، نه اراده تکوینی که بر بندگان چیره است و آنان را از اختیاری که بر ایشان قرار داده، بیرون برده، همانند آلتی بی اراده قرار می‌دهد، زیرا خداوند سبحان می‌فرماید: «و لو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً»: اگر پروردگارت می‌خواست همه اهل زمین ایمان می‌آوردند (یونس: ۹۹). این آیه روشن می‌سازد که خداوند سبحان مشیتش به ایمان هر که در زمین است تعلق نگرفته، بلکه مشیتش به این تعلق گرفته که هر مکلف عاقلی ایمان بیاورد. آنجا که می‌فرماید: «والله يقول الحق و هو يهدي السبيل» (احزاب: ۴): «خداوند حق می‌گوید و راه را نشان می‌دهد». که کلمه «الحق» عام است، چنانکه هدایت او به سبیل نیز عام است و برای همه مردم بیان شده است. همان گونه که فرموده: «یرید الله لیبین لکم و یهدیکم سنن الذین من قبلکم» خداوند خواست تا برای شما روشنگری کند و شما را به سنت‌های پیشینیان هدایت نماید (نساء: ۲۶). و دیگر آیاتی که به صراحت از فراگیر بودن هدایت تشریحی سخن می‌گویند.

همگی فرمان‌ها و نهی‌های خداوند متحقق می‌شود، چه بنده فرمان ببرد، چه نافرمانی کند؛ ولی فعل بنده و خودداری او دیگر متعلق به اراده تشریحی در اوامر و نواهی او نیست، و تخلف از آنها نقض قاعده محسوب نمی‌گردد، زیرا فعل غیر به اراده کسی نیست، چون فعل غیر در اختیار صاحب اراده نیست حتی اگر صاحب اراده خداوند باشد - هر چند امکان دارد- و گرنه به شکل اجبار و الجاء می‌شود که از خداوند به دور است. نتیجه این که اراده تشریحی در مورد گناهکاران و کافران موجود است و متعلق آن محقق، اگرچه بنده امتثال امر نکند.

استدلال دیگر اشاعره این است که هر عاقلی می‌داند که متکلم کسی است که تکلم، قائم به وجود اوست، و اگر معنای متکلم بودن خدای سبحان، این باشد که او کلام را خلق می‌کند؛ این صفت دیگر قائم به او نیست، زیرا به خالق کلام متکلم گفته نمی‌شود، چنانکه به خالق ذوق، ذائق نمی‌گویند (فضل بن روزبهان، ج ۱: ۱۴۷). در پاسخ به این توجیه گفته شده که قیام مبدأ به فاعل تنها به گونه حلولی نیست، بلکه گونه‌های متفاوتی دارد، زیرا بعضی از انواع قیام صدوری است، مانند: زدن و گفتن در مورد ضارب و قائل و بعضی حلولی است، مانند: علم و قدرت در عالم و قادر. و تکلم مانند زدن از مبادی حلولی در فاعل نیست، بلکه از مبادی صدوری است، پس از آنجا که خدای سبحان ایجاد کننده کلام است، بر او عنوان متکلم اطلاق می‌شود، همان گونه که عنوان قائل بر او اطلاق می‌شود، بلکه در بعضی موارد اصلاً مبدأ قائم به فاعل نیست، نه حلولی و نه صدوری، بلکه تنها سرو کار داشتن با مبدأ کافی است تا اطلاق درست باشد، مانند «تمار» و «لبان» که به فروشنده خرما و شیر گفته می‌شود.

استدلال دیگر اشاعره بر وجود کلام نفسی این است که: به نص قرآن کریم، گناهکاران و کافران به همان چیزی مکلف شده‌اند که اهل طاعت و مؤمنان به آن مکلفند، و تکلیفی که بر آنان است، نمی‌تواند از اراده خدای سبحان ناشی شده باشد و گرنه لازم می‌شود که میان اراده او و مراد او تفکیک قائل شویم، و چاره‌ای نیست که منشأ دیگری برای تکلیف در نظر بگیریم که گاهی آن را کلام نفسی و گاهی طلب می‌نامیم. پس نتیجه این شد که در انشاء چیزی غیر از اراده پیدا می‌شود. معتزله این مسأله را به این گونه پاسخ داده‌اند که اراده خدای سبحان اگر به کار خودش قرار گیرد، از مراد او جدایی ناپذیر است، اما اگر به کار غیر قرار گیرد، از آنجا که به کار صادر شده از بنده ای که دارای آزادی و اختیار است، تعلق گرفته، پس به ناچار وابسته به اختیار بنده است، پس اگر بنده خواست و انتخاب کرد، فعل انجام می‌گیرد، و اگر نخواست، انجام نمی‌گیرد (انواری، ۱۳۷۹، ج ۹: ۵۷). به عبارت دیگر، خواست خداوند سبحان انجام کار توسط بنده در هر صورت نیست، یعنی چه او بخواهد یا نخواهد، و تنها این است که با اراده خود انجام دهد، پس اگر اراده بنده بود، انجام می‌گیرد و گرنه، نه؛ یعنی اراده خداوند سبحان مطلقاً از مراد او تخلف نمی‌پذیرد و در این باب فرقی میان اراده تکوینی و تشریحی نیست. اما در مورد اولی، اگر اراده تکوینی بر ایجاد چیزی به صورت مستقیم یا از طریق اسباب قرار گیرد، ناچار انجام می‌گیرد. «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» فرمان خداوند چنان است که وقتی چیزی را خواست بگوید باش، ایجاد می‌شود (یس: ۸۲). اما در مورد دومی، اگر اراده، بر نفس انشاء و انگیزش، یا نفس باز دارندگی و دور کردن باشد، بدون شک در

صحت اطلاق متکلم بر موجد کلام نخواهد بود (خویی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۰۷).

در پایان، اشاعره بر آنند که واژه کلام همان گونه که بر کلام لفظی دلالت می‌کند، بر آنچه که در دل می‌گذرد نیز دلالت دارد و می‌گویند: مطلبی را که در ذهن انسان است، می‌توان کلام نامید، و این نوع نامگذاری و گفتار هم کاملاً صحیح است، بدون اینکه در این نامگذاری احتیاج به قرینه و دلیلی باشد؛ چنانکه گاهی انسان می‌گوید در دل من سخن و کلامی است که نمی‌خواهم آن را اظهار کنم. همان گونه که خدای سبحان می‌فرماید: «وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»؛ یعنی: [اگر] سخن خود را پنهان کنید یا آشکارش نمایید، در حقیقت خداوند به راز سینه‌ها آگاه است (الملک: ۱۳). بنابراین، دانسته شد که آنچه در دلها مخفی و پنهان است، سخن و کلام نامیده شده است (همان، ج ۲: ۳۰۴).

۲- دیدگاه معتزله

برخی از معتزله برآنند که: کلام خدای تعالی همین اصوات و حروف است که قائم به ذات او نبوده، بلکه خداوند آنها را در غیر خود، مانند لوح محفوظ یا جبرئیل یا پیامبر خلق می‌کند. به این نظریه قاضی عبدالجبار تصریح کرده، می‌گوید: «حقیقت کلام، حروفی است که به نظم در آمده و اصواتی است که تقطیع شده و این مانند آن است که خداوند منع است به نعمتی که در غیر یافت می‌شود و رازق است به رزقی که در غیر پیدا می‌شود، پس به همین نسبت متکلم است به ایجاد کلام در غیر خود و این جزو شروط فاعل نیست که فعل بر او

و اما اینکه به خالق ذوق ذائق گفته نمی‌شود، به خاطر آن است که صدق مشتقات به یکی از گونه‌های قیام، قیاسی نیست که به خداوند سبحان به خاطر ایجاد ذائقه و شامه، ذائق و شام گفته شود. آیت الله خویی در این باره چنین پاسخ می‌دهد: پاسخ این دلیل نیز این است که مفهوم اصلی واژه «متکلم» کلام نیست، زیرا کلام حتی در غیر خداوند نیز وصف گوینده و متکلم نیست و قیام او با متکلم نیست، زیرا کلام کیفیتی است در صوت انسان که به وسیله تموج هوا پیدا می‌گردد. بنابراین، کلام قائم به هوا است، نه گوینده و متکلم. پس باید گفت مفهوم اصلی در واژه «متکلم»، تکلم است که به معنای ایجاد کلام است و این کلمه در خدا و غیر خدا به یک معنا استعمال می‌گردد. و اما اینکه می‌گویند: «هیأت و ساختمان اسم فاعل ساخته شده که قیام مفهوم اصلی کلمه را با کسی به صورت وصفی نشان دهد.» غلطی است آشکار، زیرا ساختمان اسم فاعل به قیام فعل با فاعل آن دلالت می‌کند؛ به هر صورتی که باشد، خواه به صورت وصفی و یا ایجاد و یا به شکل دیگر. به عبارت دیگر، چگونگی و خصوصیات قیام فعل با فاعل از هیأت اسم فاعل مستفاد نمی‌شود و هیچ ضابطه و قاعده کلی نیز نمی‌توان برای آن بیان نمود، چون خصوصیات و چگونگی قیام فعل با فاعل با اختلاف موارد تفاوت می‌کند؛ مثلاً عالم و نائم بر ایجاد کننده علم و نوم اطلاق نمی‌گردد، بلکه تنها بر کسانی که متصف به این دو صفت هستند، اطلاق می‌شود، ولی باسط و قابض و نافع و ضار بر ایجاد کننده این اوصاف اطلاق می‌گردد، نه بر کسانی که به آنها متصف باشند. پس عدم صحت اطلاق متحرک بر موجد حرکت، مستلزم عدم

صدر المتألهین در «اسفار» با توجه به آیه: «وما کان لبشر أن یکلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولا» کلام را به سه نوع تقسیم نموده است: کلام اعلی و اوسط و ادنی. کلام اعلی آن است که عین کلام، ذاتاً مقصود و منظور و غایت نخستین باشد و ماورای آن مقصود و منظوری نباشد، مثل آن ابداع عالم امر است که تنها با کلمه «کن» آن را ابداع نموده که در آن عالم، کلمات تامات و انیات عقلی که در حد کمال نهایی هستند، نقصان و تغییر نمی‌پذیرند. وحی عبارت از کلام حقیقی اولی ضروری است که عین کلام مقصود اصلی و غایت اولی در آن منظور شده است. کلام اوسط آن است که مقصود دیگری برای عین کلام منظور است، ولی در واقع مقصود ثانی از مقصود نخستین قابل انفکاک نیست «و من وراء حجاب» اشاره به این کلام دارد، مثل آن، امر خداوند به فرشتگان و مدبرات است و این دو نوع کلام هر دو از طرف مخاطبان تخلف ناپذیرند. کلام ادنی کلامی است که مقصود ثانی برای کلام منظور شده و گاهی از طرف مخاطبها تخلف پذیرد و گاهی تخلف ناپذیر است. این نوع کلام، به واسطه فرشتگان به سمع خلاق می‌رسد. پس عالیترین مراتب کلام، امر ابداعی است که آیه: «و ما امرنا إلا واحده کلمح بالبصر» اشاره به آن دارد و به عالم قضای حتمی تعبیر شده است. کلام اوسط امر تکوینی و عالم قدر است و آیه: «إنا خلقنا کل شیء بقدر» به آن اشاره دارد. کلام ادنی امر تشریحی و تدوینی است که آیه: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا» به آن اشارت دارد (صدر، بی تا: ۹-۵).

زنوزی در این باره می‌نویسد: پس موضوع له الفاظ، امری است عام، لیکن این عموم، وجودی و کلیتش عینی و مصداقی است و بر حقایق وجودی دلالت دارد، نه این

روا باشد» (قاضی عبد الجبار ۱۸۵۰م : ۵۲۸ و میر سید شریف ۱۳۲۵.ق: ۴۹۵). ظاهراً در این که خداوند متعال به این معنی متکلم است، خلافی نیست، اما بحث بر سر آن است که کلام خدا منحصر در این امر باشد؛ آن گونه که میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف می‌گوید: «این مطلب را معتزله می‌گویند و ما منکر آن نیستیم بلکه ما هم همین را می‌گوییم و آن را کلام لفظی می‌نامیم و به حدوث آن معترفیم و این که این کلام قائم به ذات خداوند نیست و لکن امری وراء آن را اثبات می‌کنیم» (میر سید شریف، ۱۳۲۵ ق، ج ۱: ۷۷).

شایان توجه است که بر اساس این دیدگاه، کلام خدای سبحان به ایجاد حروف و اصوات در اشیاء تفسیر گردیده، لذا باید شخص یا امتی به عنوان مخاطب کلام حق تعالی موجود باشد؛ بنابراین، طریق اثبات آن همان است که معتزله گفته‌اند، و آیاتی را که پیرامون تکلم حضرت حق تعالی با حضرت موسی (ع) و دیگران در قرآن وارد گردیده، ناظر به آن دانسته‌اند، ولی آنجا که مخاطب خاصی مورد خطاب نیست، باید کلام خداوند را به صورت مطلق همان فعل او در نظر گرفت که حاکی از جمال و بیانگر کمال اوست. بنابراین، اکتفای معتزله به این تفسیر از کلام الهی، تنها با نوع اول تناسب دارد، و با نوع دوم آن منطبق نیست، زیرا فعل خداوند به صورت مطلق از قبیل اصوات و الفاظ نیست، بلکه عبارت از اعیان خارجی و جوهرها و عرض هاست. و خداوند سبحان فعل خود را نه در یک آیه بلکه در چندین آیه، کلام خود نامیده است که در ادامه مطلب به آن اشاره خواهد شد.

۳- نقد برخی از حکما بر کلام نفسی

که عمومیت آن به صورت کلی مفهومی باشد. بنابراین، در این صورت اطلاق الفاظ بر مراتب عالیه و حقایق غیبیه که اصول و مبادی خارجی هستند، به مراتب شایسته تر از اطلاق آنها بر مراتب نازل و پایین خواهد بود. شمول قدرت حق تعالی بر ثبوت تکلم و بر ایجاد حروف و کلمات به وسیله او اشارت دارد. تکلم از عوارض - وجود من حیث آنه وجود - و از کمالات موجود - من حیث انه موجود - است و اتکای کلام بر ادوات و آلات؛ یعنی بر زبان و دهان و انفاس از جهت قصور نشأه و نقصان متکلم است (زنوزی، ۱۳۶۱: ۴۴۸).

علامه طباطبایی نیز در تعریف «کلام» می‌نویسد: کلام عبارت از حروف و اصواتی است که از تموج هوا حاصل شده، با از بین رفتن امواج از بین می‌رود و واژگان و حروفی که پشت سر هم می‌آیند، از انگاره‌هایی که در درون سخنگوست، پرده برمی‌دارند. حال اگر چیزی همان کار آواها و حروف را به گونه‌ای بهتر و برتر انجام دهد، باز هم می‌توان آن را کلام یا کلمه نامید، اما نه کلام لفظی. بنابراین، هر آنچه جانشین کلام لفظی گردد همان کار کننده است که می‌توان آن را کلام فعلی نامید. پس کار هر کننده‌ای بیانگر گستره‌ای از دانش، توان، بزرگی و کمالی است که در بردارد؛ جز آن که دلالت واژگان بر درون آدمی و آنچه در سینه وی پنهان است دلالتی اعتباری است، درحالی که دلالت کارها و آثار بر بزرگی کننده و صاحب اثر دلالتی تکوینی است. از این روست که خداوند، حضرت عیسی (ع) فرزند مریم را «کلمه الله» خوانده؛ یعنی کلمه‌ای که بر مریم عذراء القا نمود، و فرمود: «یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله إلا الحق. إنما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته ألقاها إلی مریم و روح منه»

(نساء: ۱۷۱)؛ یعنی: ای اهل کتاب در آیین خود زیاده گویی نکنید و به خداوند نسبت ناروا ندهید. مسیح، تنها عیسی پسر مریم و فرستاده خداوند و کلمه ای است که بر مریم القا نمود و روحی است از جانب او (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق، ج ۲: ۳۲۹-۳۴۴)

و این نکته را در کلام امیر المؤمنین (ع) نیز می‌یابیم که فرمود: «يقول لما أراد كونه: كن، فيكون. لا بصوت يقرع، و لا بنداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه و مثله، لم يكن من قبل ذلك كائنا، و لو كان قدیما لكان إلهًا ثانيا»؛ یعنی: هر آنچه را اراده کند که پدیدار شود، می‌گوید: باش، پیدا می‌شود؛ نه با آوایی که در گوش‌ها نشیند و نه با ندایی که شنیده شود. کلام خداوند سبحان تنها فعلی از اوست، آن را می‌آفریند و جلوه گر می‌کند. پیش از آن آفریده‌ای نبود و اگر سخنش نیز قدیم بود، دومین اله می‌شد (نهج البلاغه دشتی، ۱۳۷۹ ش: ۳۶۴). پس موجودات امکانی که در صحیفه آفرینش‌اند، همگی کلمات او هستند، و از الوایی و زیبایی و دانش و توان مبدأ خبر می‌دهند.

علامه طباطبایی در ادامه می‌افزاید: «آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد، به دیگران بفهماند، و به این منظور، لغت وضع می‌کند؛ یعنی قبل از هر کار با دیگران قرار می‌گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم، بدان که منظورم فلان چیز است، (و به همین جهت است که در همه جوامع بشری واژه‌هایی معین شده که هر واژه از معنایی حکایت می‌کند) و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و یا هر شنونده‌ای رسید، معنایی که طبق قرارداد قبلی برای آن واژه معین کرده بودند، به ذهن او وارد می‌شود، و در

دیدگاه اهل البیت (ع) درباره کلام الهی

تردیدی نیست که ذات پروردگار و صفات او، یعنی علم و قدرت و حیات و هر آنچه به آن بر می‌گردد، مانند شهادت به یگانگی خدا، قدیم است و بدیهی است که مخلوق نیست، و این اختصاصی به قرآن ندارد، بلکه تمام آنچه را که بشر به زبان می‌آورد و در آن به این حقایق اشاره می‌کند، معانی مورد اشاره با الفاظ و اصوات قدیم است، و در همان حال کلام و جمله‌هایی که برای اشاره به کار می‌روند، حادث‌اند. بنابراین، علم خدای سبحان به آنچه در قرآن و دیگر کتب آسمانی آمده، قدیم و عین ذات اوست.

اما این که خدای سبحان متکلم به کلام قدیم، ازلی و نفسانی باشد که حروف و اصوات نیست و غیر از علم و اراده است، بحث آن گذشت و آنچه را که اشاعره کلام نفسی می‌گویند، از چارچوب علم و اراده خارج نیست و تردیدی نیست که علم و اراده خالص او قدیم‌اند. و اینکه اگر هدف از نفی مخلوق بودن قرآن، این باشد که قرآن مخلوق بشر نیست، و در همان حال، مخلوق خداوند سبحان است، این امر را هیچ مسلمانی انکار نمی‌کند. قرآن مخلوق خداست و جمیع مردمان نمی‌توانند مانند آن را ایجاد کنند. خداوند سبحان می‌فرماید: «قل لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا» (الاسراء: ۸۸).

گزارش‌های تاریخی این بحث و محنت‌هایی که بر هر دو گروه معتزله و اشاعره گذشته است، حاکی از آن است که سختگیری‌های موجود در آن برای احقاق حق و زدودن شک و تردیدها نبوده، بلکه هر گروه با دنبال

نتیجه، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می‌شوند، و غرض از تکلم - که همان تفهیم و تفهم است - حاصل می‌گردد،... همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم‌های دیگر کلام نباشد. پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد و یکی از آنها، همان بود که گفتیم. مصداق دیگرش اشاره است؛ مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین، و یا بیا، و یا اشاره کنی که نرو، و یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است، و همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی هستند، با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهند، و با خصوصیات ذاتشان بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کنند، پس اگر بگوییم معلول با خصوصیات وجودش، کلامی است برای علت خود، درست گفته‌ایم، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود، کسی از ذات و صفت علت آگاه نمی‌شد. پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود، قهراً هر مجموعه‌ای از مجموعه‌های موجودات کلمه‌ای است، و آن گاه مجموع تمامی این مجموعه‌ها؛ یعنی سراپای عالم امکان، کلامی است برای خدای سبحان، و خدای تعالی با این کلمات سخن می‌گوید، و کمالات اسماء و صفات خود را که نهفته در ذات اوست، ظاهر می‌سازد. پس خدای تعالی همان طور که او خالق عالم و عالم مخلوق اوست، همچنین او متکلم به عالم، و عالم، کلام اوست، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۲۵).

کردن این بحث در صدد کوبیدن طرف مقابل بوده است. به همین دلیل، اهل البیت (ع) اصحاب خود را از غور و فرو رفتن در این مسائل برحذر می داشتند. سلیمان بن جعفر جعفری این حدیث را آورده که گفت: به ابو الحسن موسی بن جعفر (ع) گفتم: «یابن رسول الله (ص) نظر شما درباره قرآن چیست، در حالی که کسانی که پیش از ما بودند، در آن اختلاف پیدا کردند، قومی گفتند مخلوق است و قومی گفتند غیر مخلوق است؟» امام (ع) فرمودند: «اما من به آنچه آنان گفتند معتقد نیستم، بلکه من می گویم قرآن کلام خداست» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۲۵).

مشاهده می شود امام (ع) از پرداختن به این مسأله خودداری کرده، زیرا فرو رفتن در آن را به مصلحت اسلام ندانسته و با اکتفا کردن به این که قرآن کلام خداست، ماده اختلاف را ریشه کن می کند، اما امامان شیعه زمانی که احساس می کردند موقعیت مناسب است، رأی خود را در این موضوع مطرح و تصریح می کردند که خالق خداوند است و غیر او مخلوق و قرآن نفس خدا نیست. و گرنه لازمه آن اتحاد نازل کننده و نازل شده می بود؛ حال آن که چنین نیست پس قرآن به ناچار مخلوق خداوند است.

محمد بن عیسی بن عبید یقطینی روایت کرده که علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا (ع) برای بعضی از شیعیانش در بغداد نوشت که: «بسم الله الرحمن الرحيم، خداوند ما و شما را از فتنه محفوظ دارد، که اگر چنین کند، نعمت بزرگی عطا نموده، و اگر نکند، هلاکت است. مشاهده می گردد که جدال در قرآن، بدعتی است که سؤال کننده و پاسخگو هر دو در آن شریکند. پرسشگر چیزی می پرسد که شایستگی آن را ندارد، و پاسخ دهنده

دچار زحمتی می شود که بر گردن او نیست. خالق غیر از خداوند نیست، و ماسوای او مخلوق است، و قرآن کلام خداست، برای آن از پیش خود نامگذاری مکن که از گمراهان خواهی گشت، خداوند ما و شما را از کسانی قرار دهد که در نمان از پروردگار خود بیم دارند و آنان از روز قیامت در هراسند» (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۱۸).

مناسب است که این بحث را با گفتار امام صادق (ع) به پایان بریم. شیخ کلینی با اسناد خود از ابوبصیر آورده که از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: «خداوند بزرگ از ازل وجود داشت و علم وی هم عین ذاتش بود؛ یعنی همه چیز را از روز ازل می دانست، قبل از آنکه آنها وجود داشته باشند. شنوایی خدا عین ذات او بود در صورتی که شنیدنی وجود نداشت، و دیدن عین ذاتش بود، بدون اینکه دیدنی وجود داشته باشد، و قدرت عین ذاتش بود و هیچ موجودی که قدرت بدان تعلق بگیرد، وجود نداشت. و چون موجودات را آفرید و دانستی ها را به وجود آورد، علم او به معلوم، شنوایی و سمع وی به مسموعات، دید و بصر او به دیدنی ها و قدرتش بر مقدرات تعلق گرفت».

ابوبصیر می گوید به امام عرضه داشتم: «خداوند از اول متحرک هم بود؟» امام فرمود: «تعالی الله عن ذلک، خداوند از این صفت برتر و بالاتر است، زیرا حرکت صفتی است که با فعل پدید می آید».

ابوبصیر می گوید: «باز پرسیدم که خداوند از اول متکلم هم بود؟» امام فرمود: «کلام صفتی است حادث و پدیده ای است غیر ازلی و خداوند از اول بود بدون آنکه متکلم باشد» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۳).

نتیجه

اشاعره برآنند که در ذهن متکلم در جمله خبری ماورای تصورات و تصدیقات و در جمله انشایی ماورای اراده چیزی وجود دارد که آن «کلام نفسی» است، و در قسم انشایی، لفظ «طلب» را به کار بردند. و با این بیان عقیده خود را پیرامون متکلم بودن خدا تصحیح کرده، آن را مانند عالم بودن و قادر بودنش جلوه دادند و اشعار داشتند که همه صفات خداوند ذاتی است؛ حال آنکه اثبات گردید که در جملات خبری غیر از علم و در جملات انشایی غیر از اراده یا کراهت، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را کلام نفسی دانست. همچنین مشخص گردید که طلب نیز همان اراده است و اگر منظور از کلام نفسی، معنای کلام لفظی یا صورت علمی منطبق بر لفظ باشد، نهایتاً باز هم به علم راجع است، نه به چیز زیادتری از آن، و اگر منظورشان از آن معنایی غیر از این باشد، وقتی به خودمان رجوع کنیم، چنین چیزی را نمی‌یابیم.

دیگر اینکه دو قیاسی که در طلعه بحث به آن اشاره گردید، در حقیقت با یکدیگر تنافی و تعارض ندارند، زیرا منظور از قیاس اول صفتی است که قائم به ذات حق است، و در قیاس دوم، مراد ظهور کلام حق در عالم برزخ و در مظاهر او در عالم هستی است. هر یک از دو کلام قلمرو مخصوص به خود دارد و اختلاف متکلمان ناشی از نادیده گرفتن تمایز بین دو نوع کلام و عدم توجه به تشکیک در مراتب کلام حق تعالی است.

همچنین با توجه به آیات قرآن و روایات و براهین عقلی، این دیدگاه مطرح شد که همه مخلوقات کلام خدا و بیانگر عظمت و جلال او هستند، پس خدای تعالی همان طور که خالق عالم و عالم مخلوق اوست، همچنین

متکلم به عالم، و عالم، کلام اوست، زیرا به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد. حقیقت کلام الهی این است و آنچه اشاعره به عنوان کلام نفسی مطرح کردند، واقعاً غیر از علم و اراده حق چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

حال پس از تحلیل دیدگاههای اندیشمندان اسلامی باید گفت: کلام الهی مانند وجود او دارای تشکیک در مراتب است و منحصر به الفاظ و عبارات و نقش‌ها و سطرها نیست تا حدوث آن شائبه تغییر پذیری را در ذهن بیفکند. از اسامی مختلفی که قرآن به خود اختصاص داده، بر می‌آید که هر کدام از این نامها، شأن و مرتبه‌ای از کلام حق را نشان می‌دهد. مراتب کلام الهی از لوح و قلم تا قلب و زبان مبارک نبی اکرم (ص) تا دل‌های مؤمنان و سطرهای مکتوب قرآن هر کدام مرتبه و جلوه‌ای از کلام اوست که به لحاظ متعلقات و مظاهر متفاوت و مختلف است، اما واقعیت قرآن مبرا از هر وصف و حد و تعین است.

پی‌نوشت‌ها

۱- جهمی به پیروان جهم بن صفوان سمرقندی می‌گویند و آنها کسانی هستند که ایمان را تنها در معرفت خدا، نه چیز دیگر و کفر را تنها عدم معرفت او می‌دانند. هرگونه صفتی را که بتوان به غیر خدا نسبت داد، از خداوند نفی کرده و رؤیت خدا را قبول ندارند و به خلق قرآن و جبر و عدم قدرت انسان معتقدند. گاهی جهمی‌ها گفته می‌شود و منظور کسانی هستند که به یکی از این امور معتقد باشند و چه بسا به معتزله و قدریه، جهمی گفته شود (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۹).

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). **مجموعه الرسائل والمسائل**، با حواشی سید محمد رشید رضا، مکه المکرمة: نشر لجنه التراث العربی.
- ۳- ابن حنبل، احمد، المسند. (۱۴۰۴ ه.ق). **کتاب السنه**، به تحقیق احمد محمد شاکر، مصر: دارالمعارف،
- ۴- انواری، محمد جواد. (۱۳۷۹). **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: ج ۹.
- ۵- ایچی، قاضی عضد الدین عبد الرحمن بن محمد. (۱۳۲۵ ه.ق). **شرح المواقف فی الکلام**، شرح میر سید شریف جرجانی علی بن محمد الحسینی، باحاشیه حسن چلپی و حاشیه عبد الکریم سیالکوتی، مصر: ناشر محمد افندی.
- ۶- بغدادی، عبدالقاهر. (۶۷ ۱۳ ه.ق. / ۱۹۴۸ م.). **الفرق بین الفرق**، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره: بینا.
- ۷- پاکتچی، احمد. (۱۳۷۳). **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: ج ۶.
- ۸- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۷ ه.ق). **ترجمه البیان**، مسائل کلی در علوم قرآن، به ترجمه نجمی و هریسی، قم: سازمان چاپ مهر قم.
- ۹- دشتی، محمد. (۱۳۷۹ ه.ش). **ترجمه نهج البلاغه**، ج ۶، قم: نشر الهادی.
- ۱۰- دهباشی، مهدی. (بی تا). **تشکیک در مراتب کلام الهی و نفی مشاجرات متکلمان اسلامی**، مجله کیهان اندیشه، شماره ۲۸.
- ۱۱- ذهبی، شمس الدین. (بی تا). **سیر اعلام النبلاء**، ج ۱۱، به تحقیق صلاح الدین منجد، مصر: دارالمعارف.
- ۱۲- زنوزی، ملاعبد الله. (۱۳۶۱ ه.ش). **لمعات الهیه**، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۳ ه.ق). **الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل**، به قلم شیخ حسن محمد
- مکی عاملی، ج ۴، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم: مطبعه القدس.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۰ ه.ش). **بحوث فی الملل و النحل**، ج ۳، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۱۵- صدر الدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۳ ه.ش). **مفاتیح الغیب**، با تعلیقات مولی علی نوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- _____ (۱۹۸۱ م.). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الأربعة**، جز دوم از سفر سوم، با حواشی علامه طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- _____ (۱۳۶۳ ه.ش). **رساله التصور و التصدیق**، ضمن کتاب الجوهر النضید، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۸- صدوق، محمد بن علی بن حسین. (۱۹۷۸ م.). **عیون اخبار الرضا**، نشر جهان.
- ۱۹- _____ (۱۳۹۸ ه.ق). **توحید**، قم: نشر جامعه مدرسین قم.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۲ ه.ق. / ۱۹۷۲ م.). **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۲۱- فضل بن روز بهان. (بی تا). **نهج الحق**، نجف: المطبوع فی ضمن دلائل الصدق.
- ۲۲- قوشچی، ملاعلی. (بی تا). **شرح تجرید الکلام**، چاپ سنگی.
- ۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ه.ش). **الکافی**، کتاب التوحید، باب صفات ذات، به تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۴- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ه.ق). **بحار الانوار**، بیروت: نشر موسسه الوفا.
- ۲۵- معتزلی همدانی، قاضی عبد الجبار بن احمد. (۱۸۵۰ م.). **شرح اصول الخمسه**، دمشق: دار التراث.

روش تأویلی - تمثیلی فهم قرآن در عرفان و مذهب باطنیه

جعفر شانظری* تقی اجیه**

چکیده

در مکتب عرفان و مذهب باطنیه^۱، از این جهت که برای آیات قرآن و کلمات آن، معانی باطنی قایلند، اعتقاد یکسانی وجود دارد. از این رو، هر دو طریق، برای کشف حقایق معانی قرآن کریم، روشی خاص را پاسخگو می‌داند؛ اما از لحاظ «روش شناختی» تمایز و اشتراک‌هایی در شیوه هرمنوتیکی دو نحله فوق وجود دارد که با مطالعه دقیق در متون و منابع آنان، این تمایز و اشتراک‌ها روشن می‌گردد؛ با این بیان که در تأویل عرفانی سه ویژگی وجود دارد: الف) کشف مفهوم در بطن آیات؛ ب) تهذیب نفس برای دستیابی به کشف؛ ج) گذر از معانی حسی و راه‌یابی به معانی باطنی و روحانی. اما در نزد باطنیه مشخصه‌های اصل تأویل عبارت است از: الف) تعیین مصداقی مفاهیم کلمات قرآن؛ ب) تعلیم؛ ج) آزاد بودن و تردد معانی از حسی به روحانی و یا بالعکس از روحانی به معانی حسی.

مقاله حاضر عهده‌دار تبیین این ویژگی‌ها و فرآیندهای روش شناختی این دو بینش است که با سیری در تبیین مفاهیم اصطلاحی، نظیر «مَثَل» و «تأویل» در آرای آنها شروع و در پایان، به وجوه اشتراک و تمایز در روش آن دو در تبیین قرآن کریم پرداخته شده است و سرانجام به داوری صحیح فهم متن اشاره گردیده است.

واژه‌های کلیدی

مَثَل، ممثول، تأویل، عرفان، باطنیه، کشف، تعلیم.

مقدمه

مجموعه‌ای وسیع از میراث مکتوب ما، برآیندهای فکری دو نحله عرفان و مذهب باطنی در رویکرد تأویلی از آیات قرآن است که اکنون جزو گنجینه‌های آثار، محفوظند. مبنای اصلی این دو تفکر، گذر از ظاهر متن - در اینجا قرآن- و رسیدن به باطن معانی و راه‌یابی به حقایق کلمات و آیات خداوند است. از دیدگاه آنان، عالم ظاهر - که کلمات خداوند و ظاهر آیات به آن مربوط است - نماد و «مَثَل» است برای یک حقیقت که در صورت گذر از «مَثَل» و رسیدن به آن حقیقت، مراتبی از معانی توی در توی بیشماری وجود دارد که در هر گامی، مرتبه‌ای از آن کشف می‌شود. این اعتقاد مبنای مشترک هر دو نحله عرفانی و باطنی است. اما در چگونگی این گذار، به اعتقاد عرفا باید «تهذیب نفس» کرد و به اعتقاد باطنیه «تعلیم» - مطابق آنچه که تبیین می‌کنند - تنها راه دستیابی به حقیقت است و این آغاز ایجاد تفاوت در گرایش هرمنوتیکی آنان در موضوع فهم قرآن کریم است. اگرچه در هر دو دسته آثار، واژه‌ها و اصطلاحات یکسانی، نظیر: ظهر، بطن، تأویل، مَثَل و... می‌بینیم، اما باید توجه داشت که این تعبیر با توجه به تفاوت‌ها از نوع مشترک لفظی است. به همین دلیل، در این پژوهش، دو لفظ «تأویل» و «مَثَل» - که کاربرد قرآنی هم دارند - از جهت لغوی بنابر آرای علمای فن، ریشه‌شناسی می‌شوند و سپس مفاهیم متعدد و اصطلاحی آنها تبیین می‌گردد و آنگاه به بررسی و تحقیق پیرامون وجوه تمایز و اشتراک مذهب باطنی و مکتب عرفانی در روش هرمنوتیکی آنها در فهم قرآن کریم، پرداخته می‌شود.

واژه مَثَل

در مقدمه کتاب «امثال و حکم» علامه دهخدا آمده است: «...اصولاً استاد علامه، در مقدمه کتابهای خود احتیاط عجیب مقرون به وسواس داشت، و در پاسخ نگارنده راجع به علت عدم تحریر مقدمه برای امثال و حکم اظهار داشت: «در زبان فرانسوی هفده لغت پیدا کردم که فرهنگ‌های عربی و فارسی همه را مَثَل ترجمه کرده بودند، و در فرهنگ‌های بزرگ فرانسوی تعریف‌هایی که برای آنها نوشته‌اند، مُقَنع نیست و نمی‌توان با آن تعریفات، آنها را از یکدیگر تمیز داد... از این رو، در نوشتن مقدمه و تعریف «مَثَل» و «حکمت» و غیره خودداری کردم و کتاب را بدون مقدمه منتشر ساختم» (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱: مقدمه، یادداشتی از ناشر).

جدای از نظر مرحوم علامه دهخدا، دیدگاه علمای بلاغت را پیرامون مفهوم این واژه می‌آوریم:
ابوهلال عسگری (۴۰۰ ه.ق) گوید:

«هر سخن حکیمانه‌ای که در گفتگوهای مردم رواج یابد، «مَثَل» نامیده می‌شود، ولی گاهی گوینده‌ای سخن زیبایی را که شایستگی «مَثَل» شدن دارد، می‌آورد، اما به هر علتی میان مردم در سخن روزمره رواج نمی‌یابد، چنین سخنی «مَثَل» نامیده نمی‌شود.» (عسگری، بی‌تا، ج ۱: ۵). رواج امثال در سخن مردم، نمایانگر «پختگی کلام» و «فراگیری» آن است. در اینجا پختگی به معنای کمال سخن از نظر مفهوم در ضمن ایجاز و اختصار در واژگان است، فراگیری به معنای، گسترش یافتن در ذهن و کلام مردم است؛ به آن گونه که حتی در اقوام و ملل گوناگون شایع می‌شود و مرزهای جغرافیایی را می‌شکند و به عنوان یک حقیقت زنده زبانی، آذین کلام و شعار ملل و جاری در زبان مردم می‌گردد و همین ملموس

تأثیرات شگرف «مثل» تصریح کرده و نمونه‌های فراوانی از کاربرد مثل در زبان قرآن را در تفسیر خود به بحث گذاشته است، البته، قبل از او نیز حمزه اصفهانی (م ۳۵۱ ه.ق) به اهمیت مثل در کلام الهی پرداخته است (زمخشری، ۱۴۱۴ق ج ۱: ۷۲).

راغب اصفهانی می‌نویسد «مثل اصل المَثُول والانتصاب و المَمَثَل المَصَوَّرُ علی مِثَالِ غیره ...» و المثل یقال علی وجهین احد هما : بمعنی المثل نحو شبه و شبه ... و الثانی عبارة عن المشابهة لغيره فی معنی فی المعانی ای معنی کان ... (راغب، ۱۳۹۲ق : ۳-۴۸۱). نکته نهایی اینکه در کتب بلاغی به این موضوع که مثل و تمثیل از مقوله کدام انواع کلام است، پرداخته شده است که در این مختصر امکان بیان آنها نیست (ر.ک: خطیب قزوینی، ۱۳۹۷: ۵۴).

واژه تأویل

تأویل از «اول» به معنای رجوع، اشتقاق یافته (ر.ک: لسان العرب، صحاح ریا، مقایس، قاموس المحيط و مفردات راغب، ذیل «اول»). در کتاب‌های لغت برای تأویل معانی فراوانی ذکر شده که می‌توان در سه دسته آنها را قرار داد: الف) برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مد نظر است، ارجاع کلام و صرف آن، از معنای ظاهر به معنای پنهانتر از آن (راغب ۱۳۹۲: ۲۷). به عبارت دیگر، این گروه از معنا به طور جامع یعنی بازگردانیدن شیء یا کلامی، به مقصود و مراد از آن

ب) آشکار ساختن آنچه که شیء به آن باز می‌گردد و روشن ساختن کلامی که معانی آن مختلف بوده، جز با بیانی فراتر از الفاظ میسر نباشد (ر.ک: تاج العروس ذیل

کردن باورهای ذهنی و حسی نمودن مفاهیم انتزاعی، یکی از برترین ویژگیهای «مثل» نسبت به سایر انواع کلام است، که همواره در فراگیری و گستردگی مثل، تأثیر جدی داشته است.

عبدالقاهر جرجانی (۴۷۴ ه.ق)، بحث مستوفا و کاملی در دلایل برتری امثال بر سایر اقسام کلام در کتاب «اسرار البلاغه» آورده است (جرجانی، بی تا : ۶۴-۹۲ با تلخیص) و ضمن برشمردن و شرح بیست و دو ویژگی، نتیجه می‌گیرد که:

- «مثل» به کلام شکوه می‌بخشد؛

- پایگاه و قدر معانی را بالا می‌برد؛

- سبب تحریک جانها و تسلیم کردن طبایع اصناف خلاق در مقابل حقایق و حکمت‌ها می‌شود؛

- انس با کلام ایجاد می‌کند؛

- بر دلیل و برهان چیرگی دارد و بیانش مؤثرتر است و قبول مخاطب را بر می‌انگیزد؛

- مثل می‌تواند گاهی معانی مبالغه‌آمیز را که دور از دلیل و استدلال است، در ذهن و دل انسان در حد باور قطعی رسوخ دهد؛

- در مثل، سحر در کلام رخ می‌دهد؛ به این معنی که مثل میان دو چیز متباین را آنچنان جمع می‌کند و آنها را در موجودات مجسم نشان می‌دهد که شخص بی‌سخن را به سخن و بیان جسورانه سوق می‌دهد و سازش اضداد را در خیال و سپس باور انسان، امری ممکن می‌نماید و بالاخره «مثل» به خاطر در برگیری افکار و اندیشه‌های بلندی که در ماورای آن هست، حس کنجکاوی و فهم و استدلال را در مخاطب برمی‌انگیزد.

زمخشری نیز - که برجسته‌ترین تفسیر بلاغی بر قرآن کریم را نوشته - با نگاه بلاغی به آیات قرآن کریم به

«اول»). به عبارت دیگر، می توان گفت: تأویل، نوع خاصی از تفسیر است.

ج) انتهای شیء، مصیر، عاقبت و آخر آن، معنای پنهان قرآن که غیر معنای ظاهری آن است (ر، ک: مجمع البحرین، ذیل «اول»). واژه تأویل هفده بار در قرآن کریم به کار رفته که دوازده مورد در غیر قرآن و پنج مورد درباره قرآن است. مفسران دیدگاه های گوناگونی در فرق تفسیر و تأویل ابراز داشته اند. برخی تفسیر را اعم از تأویل دانسته و بسیاری از آنان، آن دو را به طور کلی مغایر یکدیگر قرار داده اند گرچه در تعیین حیطه هر یک اختلاف دارند (بابایی، ۱۳۸۷: ۲۵). علامه طباطبائی نیز در ذیل آیه ۷ از سوره آل عمران به اقوال و معانی تأویل پرداخته می نویسد: *اولا ان کون الایة ذات تأویل ترجع الیه غیر کونها متشابهة ترجع الی آیه محکمة و ثانیاً ان التأویل لا یختص بالآیات المتشابهة بل لجمع القرآن تأویل فلالیة المحکمة تأویل کما ان للمتشابهة تأویلاً و ثالثاً ان التأویل لیس من المفاهیم التی هی مدالیل للالفاظ بل هو من الامور الخارخیه العینیة ... (طباطبائی، ۱۳۹۱ ج ۳: ۲۷).*

دیدگاه عرفا

عرفا واژه «مثال» را به مفهوم اصطلاحی خاص به کار برده اند که با دقت در تعبیر آنها، سه معنای متفاوت، استنباط می شود که البته برای هر کدام از آنها تحلیل وجود دارد.

معنای اول

عبدالرحمن جامی می نویسد: «عالم مثال یک عالم روحانی و جوهر نورانی است که از طرفی به لحاظ داشتن

مقدار و نیز به دلیل محسوس بودن، شبیه جوهر جسمانی است و از طرف دیگر، به دلیل نورانیت، شبیه جوهر مجرد عقلی است. برای اینکه این عالم، برزخ و حد فاصله ای است میان جهان مجردات و جهان مادیات، و هر برزخی باید غیر از طرفین خود بوده، ولی دارای دو جهت مشابه با دو طرف خویش باشد» (جامی، ۱۳۴۵: ۵۵).

در مقایسه عالم مثال که عرفا از آن گفتگو می کنند، با برزخ که حد فاصل بین مرگ و بعث دوباره انسان است، باید گفت: هر دو عالم، روحانی و دارای جوهر نورانی غیرمادی هستند، اما به خاطر وجود تفاوت هایی، عرفا میان این دو؛ یعنی «عالم مثال» و «برزخ» آنها را عین یکدیگر نمی دانند و با تعبیری نظیر اینکه عالم مثال «غیب امکانی» و عالم برزخ «غیب محالی» است، به شرح این تفاوت ها پرداخته اند (قیصری، ۱۳۷۰: ۴۵). منتقدان چنین نظریاتی پیرامون عالم مثال، فلاسفه مشاء هستند که آن را امری محال می دانند (ابوعلی سینا، ۱۴۰۳: نمط اول، فصل دوازدهم).

معنای دوم

عرفا صورت های محسوس و موجودات مادی را «مثال» می نامند. قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم گوید: «عالم مثال را به آن جهت این نام گذاشته اند که مشتمل بر صورت های همه موجودات عالم جسمانی، و نیز از آن جهت که این عالم، شامل نخستین مثال های صوری، اعیان و حقایق واقع در حضرت علمی است» (قیصری، ۱۳۷۰: ۳۰). با این توضیح که همه حقایق در علم الهی دارای وجودی ثابت است و ظهور آنها در عالم خارج، مثالی از آن حقیقت است. برای فهم بهتر باید

نوعی رابطه با ظاهر معانی آیات نیز دارند. در این دیدگاه، ظاهر الفاظ و آیات قرآن کریم، «مَثَل» یا «امثال» است. امام محمد غزالی در تحلیل این موضوع می‌نویسد:

«هیچ کلمه‌ای در قرآن نیست، مگر در تحت وی رمزی است و اشارتی به معنی پوشیده، که آن معنی را کسی دریابد که موازنه و مناسبت بداند و تفاوت میان عالم شهادت و میان عالم ملکوت دریابد، که هر چه در عالم حس است، آن مثالی است عالم ارواح را، که عالم ملکوت است، نه از راه صورت، بلکه از راه معنی و روح آن و حقیقت وی در عالم حس، نردبان عالم معنی و عالم روحانی است و از این است که: دنیا منزلی از منازل راه خدای است به ضرورت و در حق آدمیان. چنانکه رسیدن به مغز محال بود، جز به طریق پوست، پس بدان که به مغز نیز از راه پوست بتوان رسیدن. پس همچنین به عالم ارواح نتوان رسیدن جز به مثالِ عالم اجسام» (غزالی، ۱۳۶۰: ۴۳).

غزالی می‌فهماند که گذر از عالم حس و راه‌یابی به ملکوت آیات هرگز نباید به معنی بی‌مقدار دانستن ظاهر آیات باشد و نباید به ظاهر و سیاق لفظی کلام بی‌توجه بود، بلکه در راه یافتن به حقایق آیات به فهم عبارات آیات قرآنی بسیار نیاز است. به بیانی رساتر، گذرگاهی جز ظاهر آیات برای نیل به حقایق آیات که ملکوت آنهاست، وجود ندارد.

مطابق بیان علامه طباطبایی بلندای معارف الهی، که بسیار فراتر از افهام عادی است، سبب می‌گردد که ظاهر آیات مثل‌هایی قلمداد شود برای نزدیک کردن معارف این کتاب با فهم عمومی انسان‌ها:

«بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند، جنبه مَثَل به خود می‌گیرند؛ یعنی نسبت به معارف الهیه که از

گفت که این ظهور نظیر آینه است که تمثال را نمایان می‌سازد و در اشیاء وقوع می‌یابد. بدیهی است که نقش تصویر در آینه هرگز نمی‌تواند اصل وجود شیء تلقی گردد. پس به هر صورت، وجود ممکنات در خارج، عبارت از مرتبه‌ای از مراتب ظهور از حقایق آن ممکنات است که البته این ظهورات، احکام و آثار متفاوت می‌تواند داشته باشد.

برای ساده‌تر کردن فهم، عرفا معمولاً از زبان تمثیل استفاده کرده‌اند و آن را با مثال‌هایی نظیر نمونه‌های ذیل توضیح می‌دهند:

مثال: «تابش نور بر آبگینه‌ها»:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تا بی‌عیان انداخته (منقول از کلمات مکنونه، بی تا: ۴۱)

یا مثال «ظهور دریا به صورت پدیدارهای آبی»:

جمله یک نور است، لیکن رنگ‌های مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته (عراقی، ۱۳۴۲: ۳۸۹)

در این دیدگاه، عالم مثال در توجیه تنزلات وجود از مرتبه اصلی‌اش مطرح می‌گردد که حقایق افعال آدمی را در خویش دارند، اما از جهتی در شباهت با عالم ماده نیز هست که عبارت از محدود و مقید بودن آن است.

معنای سوم

دیدگاهی است که مربوط به شناخت قرآن کریم و بطون معانی آن است. مطابق این نظر، آیات قرآن کریم، در هر کلمه‌اش ضمن داشتن معانی تحت اللفظی، معانی باطنی نهفته است؛ و البته این واژه‌ها در بطون خویش

معانی حقیقی لفظ؛ یعنی شناختِ مَثولِ مورد توجه قرار نگیرد «تأویل» آن است (همان: ۶۲) و به همین دلیل، در قرآن کریم بر مَثَل بودن بسیاری از آیات تأکید شده است از جمله:

— «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر / ۲۷)

— «وَكَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ» (فرقان / ۳۹)

— «وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ» (عنکبوت / ۳۴)

قاضی نعمان^۱ برای اثبات مدّعی خود به بعضی از احادیث نبوی هم تصریح کرده است؛ از جمله:

— «ما نَزَلَتْ عَلَيَّ فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» (قاضی نعمان، بی تا: ۲۹).

آنچه مهم و مورد تأکید باطنیه است، کوشش برای دسترسی به معانی باطنی و لزوم یافتن معانی تمثیلی در مثلهاست: «لازم است بر امت تا شریعت را به پای دارند و باطن آن را بدانند» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۱۸۰)، و تصریح می‌کنند که: «دَجَّالِ ظَاهِرِيَانِ، آن است که باطن را باطل کند و دَجَّالِ باطنیان، آن است که ظاهر را باطل کند... و هر دو دَجَّالِ با گروهان خویش اندر آتش‌اند» (همان: ۲۸۰ و ۲۸۱) و به همین دلیل باید هم ظاهر و هم باطن را تصدیق کرد. «ای گروه مومنان! شما مأمورید که ظاهر و باطن را تصدیق کنید و این جایگاهی است که بعضی به دلیل قصور در آن به هلاکت افتاده‌اند» (المجالس المستنصریّه، بی تا، مجلس ششم: ۴۶)، اما «هر که بر ظاهر بایستد، همچنان است که خاک بخورد؛ به امید آن که بدان زندگانی یابد. همچنان از ظاهر، زندگانی ابدی حاصل نیابد» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۲۵۸). ناصر خسرو برای بیان این نکات شریعت را همچون بُستانی می‌داند که «پُر غَلَّه و پُر کِشْتَه و درختان فراوان»

سطح افهام عادی بسی بلندتر و بالاتر است، مثل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف مذکور با فهم عموم زده شده‌اند. خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (اسراء / ۸۹)، (طباطبایی، ۱۳۹۱ ج ۱۳: ۳۲).

علامه طباطبایی در پاسخ به پرسشی احتمالی که آیا فقط امثالی که در قرآن کریم آمده است، جنبه مثلی دارند یا همه آیات قرآن؟ می‌نویسند:

«قرآن مجید امثال بسیار ذکر می‌کند، ولی آیه مذکور و آنچه در این مضمون است، مطلق است و در نتیجه باید گفت همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالیّه که مقاصد حقیقی قرآنند، امثال هستند» (همان: ۳۳).

دیدگاه باطنیه

در دیدگاه باطنیه موضوع «مَثَل» به شیوه‌های فهم آنان از قرآن کریم مربوط است و اعتقاد دارند که: «شریعت ناطق، همه، رمز و مَثَل است. پس هر که هر مثال را معانی و اشارت را رموز نداند، بی‌فرمان شود» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۱۸۰). در نگاه باطنیه آیات قرآن دو قسم است: آیاتی که دارای ظاهر و باطن است که هم ظاهر و هم باطن آنها حجت است و آیاتی که از نوع مَثَل است و هر مثلی دارای مَثولی است. در این قسم آیات، مَثَل مورد توجه نیست و مَثول مراد است (قاضی نعمان، بی تا: ۶۱ و ۶۲). از دیدگاه باطنیه هر مثلی دارای حقیقتی است که ماورای لفظ است؛ به گونه‌ای که لفظ دلالت بر آن ندارد و با علم خاصی می‌توان به این حقیقت وقوف یافت. بنابراین، لفظ «تنزیل» هرگاه در مورد قرآن آورده شود، ناظر به معنای ظاهری آن است و اگر دریافت

حقایق باطنی راهی داشته باشد، مگر با «دستوری دهقان»، که از نظر او دهقان در اینجا استعاره از اشخاصی در سلسله دعوت اسماعیلی است که شامل «مراتب فیض» شده‌اند.

پر غله و پر کشته درختان فراوان
هم کشته رحمان و هم از کشته شیطان
. در نعمت و در میوه این نادره بستان
در باغ مشو جز که به دستوری دهقان
(ناصر خسرو ۱۳۸۱ : ۳۹۷)

«هستی» است که کار یزدان است و به زبان تأویل، دانستن «بهشت» و ندانستن «دوزخ» است:

هست را نیست، صنعت شیطان
بی گمان شو ز مالک و رضوان
کس ندانست نیست را سامان
نیست با جهل هر دوان زوجان
به بهیئ جان ز نیستی برهان
برهانی روان ز بار گران
(همان : ۳۸۰)

رسول هم بی تأویل پذیرد، آن کس در بهشت را بسته یافته باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸ : ۳۵) و:

ناصبی از من این است جگر پر کین
مرد دانش به تأویل دهد تسکین

(ناصر خسرو ۱۳۳۸ : ۳۸۶)

از نظر اینان، آمدن انسان در این جهان، برای این است که انسان به این تعلیم باطن رغبت نماید و آن را درک کند و بیابد: اگر حکمت پیاموزی تو تخمی چرخ گردان را

است، که هم توسط رحمان و هم شیطان در آن کشت شده باشد. پس باید سَره را از ناسره شناخت. و این شناخت که گذر از ظاهر و رسیدن به باطن است، همان راه‌یابی از مثل به مَثول است، که البته مطابق اعتقاد آنان چنین نیست که هر کس بتواند و مجاز باشد که در این

بُستان خدای است چنان دان که شریعت بسیار در این بستان هر گونه درخت است. ای رهگذری مرد، گرت رغبت باشد دهقانن یکی فاضل و معروف بزرگ است

بودن و واماندن در ظاهر قرآن و ندانستن باطن آن، «نیستی» است که کار شیطان است و دانستن باطن آیات،

نیست را هست، صنع یزدان کرد
ای اخی دوزخ و بهشت ببین
آنچه دانا بداندش، هست است
هست و دانش قرین و جفتانند
به با هست جفت و با بد نیست
جهد کن تا زنیست هست شوی

باطنیّه از تَلْفِیق و انفکاک ناپذیری مَثَل از مَثولش در قرآن زیاد سخن گفته‌اند، اما رستگاری را در توجه به باطن و متوقف نشدن در ظاهر می‌دانند: «هر که شریعت راه ظاهر پسرا، راه ستوران است

هر که را آتش تقلید بجوشاند

در این پیدا و نزدیکت بین آن دور پنهان را
چو پنهان را نمی بینی درو رغبت غمی داری

برای دستیابی به چنین گوهر گران قیمتی، باید راه را از طریق «راهنما» جست. چون در منطق تحلیلی باطنیه در دستیابی به تأویل و حقیقت و باطن کلام الله، این راهنماست که نقش اصلی را به عهده دارد و چنین نیست که کسی بتواند از ظاهر به باطن درآید، مگر از طریق واسطه فیض، که مطابق آراء آنها دارای مراتب مشخصی هستند.

هیچ شنیدی که چه گفتت رسول

گفت بیاید جستن علم را

خانه اسرار خدای است امام

تا تو نگیری رسن عهد او

عقل کجا باشد جز نزد او

هر که سوی حضرت او کرد روی

و البته، باید بدانیم که این علم «عنایت ازلی» از خداوند به اشخاصی است که در مراتب فیض قرار دارند

آن مال خدای است که زنهان نهاده است

آن آب حیات است که جاوید بماند

نور ازلی را چو دلش راست پذیرفت

که بند از بهر اینت کرد یزدان اندرین زندان
مر این را زین گرفتن به ده چنگال و سی دندان

(همان، ص ۳۸۷)

حمید الدین کرمانی بیان می کند که: «قرآن، امام بالقوه و به منزله هیولی است که متضمن همه چیز و مستعد پذیرش صورت های گوناگون است و ناگزیر محتاج کسانی است که آن را تأویل و علوم آن را معلوم کنند (کرمانی، ۱۹۵۳: ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۲۶). و همان طور که ظاهر قرآن، معجزه رسول است، باطن قرآن معجزه اهل بیت است» (قاضی نعمان، بی تا: ۳۱). ناصر خسرو بارها

به این نکته تصریح کرده است؛ از جمله:

بار خدای و شرف المرسلین؟

گر نبود جایگهش جز به چین

روح امین است مر او را قرین

دست نشوید ز تو دیو لعین

شیر کجا باشد جز در عَرین

زهره بتابدش و سُهیل از جَبین

(ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۳۹۵)

که از «نبی» و «وصی» شروع و به مراتب مادون آن تا «حجت» مشتمل می شود:

اندر دل پاکیزه پیغمبر و آتش

نفسی که از این داد کریم متعالش

آثار زمین شد که ندیدند مثالش

بنیسته بر افلاک و بر و بحر و جبالش
مندیش از آن جاهل و منیوش محالش
کز نفس پیمبر به وصی بود وصالش

(همان : ۲۸۰ و ۲۸۱)

بلکه باید از معلمان حقیقی قرآن که آل رسول‌اند، «تعلیم» گرفت، چون ظاهر قرآن اگرچه لفظ است اما «پُرتو» و بطن در بطن است و هرگز لفظ و معنای ظاهر نمی‌تواند گویای حقایق باشد. به همین دلیل «علم مثل» نیاز است تا در گنج‌های خدا گشوده شود.

از «حَدَّثَنَا قَالَ» گشاده شود امثال؟
راحت ننماید سوی آن علم جز این آل
پر علت جهل است تو را اکحل و قیفال
آسان نشود بر تو نه امثال و نه احوال

(همان : ۲۹۴)

تحلیل مقایسه‌ای در مشابهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه

در مقایسه دیدگاه‌های مطرح در متون عرفانی و مبانی باطنیه که در آثار آنان مضبوط است، تشابه و تفاوت‌هایی در رویکردهای این دو نحله به «تأویل» مشخص می‌شود که در ذیل در بخش مشابهت‌ها، اصول مشترک را یادآوری می‌کنیم و در تفاوت‌ها به مبانی اختلاف در موضوع تأویل نزد عرفا و باطنیه همراه با شواهد بحث، پرداخته خواهد شد تا دقیقاً روش فهم آیات قرآن کریم مطابق آرای این دو؛ یعنی مکتب عرفا و مذهب باطنیه،

وز برکت این نور فرو خواند قرآن را
و آنکس که همی گوید کآواز شنودی
وین نور بر اولاد نبی باقی گشته است

ناصر خسرو در جای جای دیوان اینان را «رازدانان الهی» می‌داند؛ از جمله در دیوان، صفحات ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۷۵، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۴۳، ۲۷۱، ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۱۴ و ۳۵۹.

نام دیگر این نور، «علم مثل» است که از طریق شنیدن و نقل مقلدانه و به تعبیر او (حدثناقال)، حاصل نمی‌شود،

امثال قرآن گنج خدای است، چه گویی
بر علم مثل معتمدان آل رسولند
قفل است مثل، گر تو نپرسی ز کلیدش
پُر توست مثل‌های قرآن، تا نگذاریش

نکته آخر و بسیار مهم در افکار باطنیه پیرامون مثل و ممشول آن است که، مثل و ممشول در نزد آنان از نوع لفظ و مفهوم نیست، بلکه ناظر به حقایق وجودی است که صیغه واقعی و دارای وجود عینی است، نه وجود ذهنی و مفهومی. «خداوند امثال و ممشولات را خلق کرد. جسم انسان مثل و نفس او ممشول است. دنیا نیز مثل، و آخرت ممشول است.» (شیرازی {بی تا}، مجلس هشتم از مجلسی دوم). به همین دلیل و بیانات گفته شده قبلی و تعبیر آنها از «مثل» تعبیر خاص است.

شناخته شود و در ضمن از «علم مثل» که به آن اشاره شد، تصویر صحیحی به دست آید.

۱- مشابهت‌های دو دیدگاه

الف) الفاظ و آیات قرآن کریم در ضمن داشتن معانی لفظی، دارای مفاهیم باطنی است؛

ب) در معانی ظاهری نباید متوقف شد؛

ج) روش دریافت مفاهیم باطنی قرآن کریم که تأویل است، با روش‌های مرسوم در تفسیر، تطابق ندارد؛

د) همه آیات قرآن کریم تأویل پذیرند و تأویل فقط مخصوص آیات متشابه نیست.

۲- تفاوت‌ها

الف) در متون عرفانی منظور از تأویل، کشف مفاهیم نهفته در بطن آیات و رجوع از معانی ظاهر به معانی باطنی است، در صورتی که در متون باطنیه، تأویل تعیین مصداقی کلمات قرآن است؛ با این توضیح که بنابر اصول مذهب باطنی فهم حقایق قرآن یا تأویل از باب تطبیق آیه با مصادیق مشخص و موجود است و هرگز به معنای رجوع کردن از معانی ظاهری به معانی باطنی نیست. برای نمونه، در متون باطنیه، واژه‌های قرآنی ذیل به «اساسان» و «ناطقان» و «حجت‌ها» که اشخاص حقیقی^۳ در سلسله اعتقادات باطنیه هستند، تأویل شده است:

- آسمانهای هفتگانه و زمین‌های هفتگانه در آیه:

«الله الذی خلق السموات و من الارض مثلهن»

(طلاق/۱۲) که در توضیح آیه آورده‌اند:

«مراد از آسمان‌های هفتگانه، هفت ناطق و مراد از زمین‌های هفتگانه، حجت‌های هفتگانه هستند». (قاضی نعمان، بی تا: ۴۴)

- فقراء و مساکین در آیه: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ» (توبه/۶۰)

«و ایشان (ناطقان) را فقرا بدان گفت که اندرین عالم، کسی نیست که ایشان از او فایده گیرند و لکن درویشند سوی حدود علوی... و بدان (مساکین) مر اساسان را خواست اندر هر زمانی که سکون امت بر تأویل ایشان است» (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۱۲۸).

- الرُّكْعُ وَ السُّجُودُ در آیه: «وَ عَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرُّكْعِ السُّجُودِ» (بقره/۱۲۵)

«مراد از «الرُّكْعُ» امامان و مراد از «السُّجُودِ» ناطقان هستند» (جعفر بن منصوریمین، بی تا: ۵۲).

ب) در دیدگاه عرفانی، تأویل عبارت از رمزگشایی از کلمات و مفاهیم آیات قرآنی است که مشروط به شروط سلوک و جدیت در تهذیب است، نه مخصوص به شخص؛ در حالی که در اعتقادات مطرح در متون باطنیه، تأویل یا به تعبیر ناصرخسرو «عِلْمِ مَثَلِ»، مخصوص اشخاص معینی است که مطابق آراء آنان کسانی هستند که در سلسله مراتب «دعوت» قرار دارند؛ یعنی «ناطق»، «اساس» و «امام» که هر یک از این سه مقام توسط یکی از «حدود علوی» تأیید می‌شوند: «رساننده تأیید از امر

باشد و بحر، ربوبیت». (عین القضاة همدانی، بی تا : ۱۷۹).

اما در متون باطنیه، گاهی امورات روحانی و باطنی در تأویل به مفاهیم حسی و مادی باز می‌گردد. برای مثال، جعفر بن منصور یمن در تأویل آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ فِي ظُلِّ مِنَ الْعَمَامِ» (بقره / ۲۱۰) با این ترجمه که: «آیا اینان منتظر آن هستند که خدا با فرشتگان در زیر سایبان از ابر نزدشان بیاید» آورده است: «خداوند خودش را در هفتاد هیکل برای دوستان خود، آشکار می‌سازد و این هفتاد نفر، همان امامان و حجج و ابواب و دعوات هستند». (شاکر، ۱۳۷۱ : ۲۶۰).

نتیجه

آنچه از بحث های پیشین روشن شد، لزوم و ضرورت روش تأویلی در فهم قرآن و دستیابی به معانی باطنی و عمیق قرآن و عبور از الفاظ به معانی و از شهود به غیب است و عدم توقف در معانی ظاهری است. اصل این سخن نزد مفسران و متکلمان دین شناس، امری بدیهی و پذیرفته شده است، لیکن از عواملی که موجب تفاوت در تفسیر و تعبیر و تأویل است، بحث روش شناختی فهم قرآن است چنانکه این تفاوت در دو مکتب عرفانی و مذهب باطنیه وجود دارد؛ از کشف مفهوم باطنی از طریق تهذیب نفس و گذر از حس به باطن و یا تعیین مصداق برای الفاظ از طریق تعلیم و آزاد بودن در تطبیق، لذا در مکاتب عرفانی کشف معنا و حقیقت و عبور از ظاهر به باطن از طریق شهود درونی حاصل آید

باری سبحانه به پیامبر (ناطق)، جَدِّ (اسرافیل) است و رساننده تایید به امام زمان اندر روزگار او خیال (جبرائیل) است». (ناصر خسرو، ۱۳۳۸ : ۲۰۴).

پیرامون بیان شروطی که عرفا در متون عرفانی برای راه یافتن به بحر معانی رمزی آیات قرآن مطرح کرده‌اند، شواهد فراوانی است، که نمونه‌ای را می‌آوریم:

«اما بگوییم که مسافر این بحر را چه باید کرد تا از این برّ به بحر رسد و او را مرکب استقامت باید لباس صدق و تیغ یقین و سپر توکل و جوشن رضا و خود تسلیم و زره تفویض، و ساعد تفرید و زاد تجرید و راحله قناعت و عدیل توفیق و دلیل عنایت و طلایه عظمت و تعجیل رفیق و مراقبت خواطرهای راه دیدن به پاس داشتن مراقبت نیاز است و از وقوفهای طریق، حذر باید کردن به قیام کردن حضرت، و سارقان راه نگاه داشتن به هر لحظت و خطوت، تا مسافر به بحر رسد و آنچه اشارت کردیم بیاید» (غزالی، ۱۳۷۰ : ۱۲).

ج) در متون عرفانی مطلق تأویل پذیرفته شده نیست، بلکه تأویل مشروط است براینکه رویکرد آن گذر از معانی حسی و ظاهری واژه‌ها- که اعتباری و مربوط به عالم ماده هستند- به معانی روحانی و باطنی که مربوط به ملکوت اشیاء و غیر محسوس است- می‌باشد، نظیر تأویل ذیل از آیه ۷۰ سوره اسراء:

«... وَ حَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (اسراء / ۷۰) همین باشد. چه دانی که این برّ و بحر کدام است؟ «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» آینه این هر دو شده است: یعنی «أَخْرَجَهُ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ وَأَوْصَلَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ». بر عبودیت

فردی نیفتیم، زیرا این متون (قرآن) که مخاطب عام دارد، بیشتر یاد آور علم است و گزارشی منسجم از همه وجوه واقعیت را عرضه می کند و رسالت اهتدا و هدایت را عهده دار است. البته، تحلیل و بررسی این سخن مجالی دیگر می طلبد.

پی نوشت‌ها

۱. باطنیه لقب عامی است که بر تمام فرق اسماعیلی که از اختلاف بر سر جانشینی امام جعفر صادق - علیه السلام - در سال ۱۴۸ هـ ق از دیگر شیعیان امامی در کوفه جدا گشتند، اطلاق شده است. دوره تشکیل خلافت فاطمیان در مصر (۲۹۷-۴۸۷ ق) عصر طلایی تفکر و ادبیات آنان است که طی آن داعیان و متکلمان این مذهب، کتب و رسایل زیادی در علوم مختلف اسلامی تألیف کردند که در این آثار مباحث گوناگون از جمله جهان‌شناسی، تعبیر ادواری تاریخ و تأویل تجلی یافته است. مهمترین منابعی که به زبان فارسی مطابق آرای آنان به وجود آمد، از ابومعین، معروف به ناصر خسرو است که آثاری چون «جامع الحکمتین»، «وجه دین» به نثر و دیوان او به نظم، در تبیین این آرا خلق شده‌اند که از جمله مشهورترین آثار برای مطالعه و تحقیق در مبانی اندیشه نحله اسماعیلیه است. نام ناصر خسرو همواره در ردیف برگزیده‌ترین نظریه‌پردازان تفکر اسماعیلی قرار دارد؛ کسانی چون ابوحاتم الرازی، محمد بن احمد النسفی، ابوحنیفه النعمان بن محمد، معروف به قاضی نعمان، ابو یعقوب سجستانی، حمید الدین کرمانی و المؤید فی المدین شیرازی (رک: بدره‌ای، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

ولی در مذهب باطنیه به گونه تعیین مصداق از طریق تعلیم مرشد است؛ افزون بر آن که تأویل در نگاه عرفانی در متونی است که قابلیت گذر از معانی حس و ظاهر را داشته باشد، همچون قرآن کریم و هدف آنان از تأویل عبور از عالم ماده و محسوس به عالم باطن و ملکوت اشیاست، در حالی که در مذهب باطنیه تأویل دو سویه است؛ یعنی هم برای مفاهیم حسی و مادی تأویل و مصداق روحانی و باطنی وجود دارد و هم امورات روحانی و باطنی در تأویل به مفاهیم حسی و مادی جایز است.

اما همان طور که در تفسیر بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال بر مبنای دستور زبانی متون و پابندی به اصول و قواعد عقلایی محاوره که در متون تفسیر و قواعد اصولی در استنباط ثبت و ضبط است، به نظر می‌آید در باب تأویل و ارجاع به معانی باطنی یا کشف معانی حقیقی و معارف باطنی و یا تعیین مصداق عینی و خارجی برای بیان آیات قرآن نیز باید یا همچون پیامبر به محتوای خطاب عارف بوده، از حقیقت و باطن آن آگاه باشد و یا آنکه تأویل و کشف معانی نیز باید روشمند گردد تا در یک آزمون بین الازدھانی مقبول مخاطبان کلام واقع شود و گرنه نمی توان صحیح را از سقیم تشخیص داد. از این رو، آنچه در فهم معنا و مقصود متونی، همچون قرآن لازم است، روشمند سازی و قانون مدارانه بودن هر یک از تفسیر و تأویلهای عرفانی و باطنی است تا در دام تک انگاری و تجربه

- ۳- ابی قیم جوزیه. (بی تا). **الامثال فی القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- ۴- ایوانف. (۱۳۶۵). **ناصرخسرو و اسماعیلیان**، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
- ۵- بدره‌ای، فریدون. (۱۳۷۶). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، تهران: فرزانه.
- ۶- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۷). **روش شناسی تفسیر قرآن**، تهران: سمت، چاپ سوم.
- ۷- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). **نقد نصوص فی شرح الفصوص**، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۸- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۷۱). ترجمه دکتر جلیل تجلیل، تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- راغب اصفهانی. (۱۳۹۲-ق). **معجم مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق ندیم مرعشلی، تهران: مکتبه المرتضویه.
- ۱۰- زمخشری، محمود بنی عمر. (۱۴۱۴-ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل**، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ۱۱- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۷۶). **روش‌های تأویل قرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۲- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۱). **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ۱۳- غزالی، احمد. (۱۳۷۰). **مجموعه آثار فارسی**، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۴- غزالی، محمد. (۱۳۶۰). **جواهر القرآن**، به کوشش خدیو جم، تهران: دفتر نشر.
- ۱۵- کرمانی، حمیدالدین. (۱۹۵۳م). **راحه‌العقل**، قاهره: دارالفکرالعربی.

۲. ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی (۲۹۰ - ۳۶۳ هـ ق) مشهور به قاضی نعمان است. وی نظام فقه اسماعیلی را شرح و تفصیل کرد. وی در یک خانواده قیروانی که تابع مذهب سنی مالکی بودند، متولد شد. آنچه مشهور است، آنکه پدرش پیش از سال ۳۱۱ هـ ق به کیش اسماعیلی گرویده بود. در اینکه مذهب وی قبل از گرویدن به اسماعیلیه چه بوده است، اختلاف نظر است، اما آقا بزرگ طهرانی وی را شیعه امامی می داند (بدره‌ای، ۱۳۷۶: ۲۸۷-۲۸۸). اهمیت وی در اسماعیلیه از جهات متخلف است؛ که از جمله کثرت آثار فقه، تاریخ و روش تأویل در فهم قرآن کریم. کتاب «تأویل دعائم الاسلام» جامعترین کتاب فقه اسماعیلیه و «اساس التأویل» در شیوه کشف معانی باطنی قرآن از اوست.

۳. مطابق نظر باطنیه، مراحل گذر فیض حق تعالی مسیر مشخصی دارد. مطابق این نظر، «امر خدا» به رمز و اشاره از مرحله «عقل» گذر کرده تا به مرحله «حجت» می‌رسد و پس از حجت فرود ندارد. ناصرخسرو گوید: «مر تأیید را از حجت گذر نیست و فرود از پذیرندگان، فرمان را به شرح توانند پذیرفتن، نه به رمز» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۳۰۳). مراتب گذر فیض از نزد خداوند عبارت است از: عقل، نفس، جد، فتح، خیال، ناطق، اساس، امام، باب و حجت (کرمانی، ۱۹۵۳ ق: ۱۲۷-۱۲۹).

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین. (۱۴۰۳). **الاشارات والتنبیهاات با شرح المحقق الطوسی**، تهران: دفتر نشر.

- ۱۶- مغربی، نُعمان بن محمد. (بی تا). **اساس التأویل**، بیروت: دارالثقافه.
- ۱۷- _____ (بی تا). **تأویل دعائم الاسلام**، مصر: دارالمعارف.
- ۱۸- قیصری، محمد. (۱۳۷۰). **شرح مقدمه فصوص الحکم**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۹- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۴۸). **وجه دین**، تهران: طهوری.
- ۲۰- _____ (۱۳۳۸). **خوان الاخوان**، تهران: کتابخانه بارانی.
- ۲۱- _____ (۱۳۸۱). **دیوان**، تهران: آزاد مهر.
- ۲۲- همدانی، عین القضاة. (بی تا). **تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران و علینقی منزوی**، تهران: منوچهری.
- ۲۳- _____ (۱۳۶۲). **نامه ها**، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: منوچهری چاپ دوم.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹
ص ۱۱۷-۱۳۴

تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات

محمد حسین دهقانی محمودآبادی* محمد رضا بلانیان**

چکیده

موضوع خلود برخی از انسانهای خطاکار در عذاب بی‌پایان اخروی، ریشه در آیات قرآن و روایات اسلامی دارد. در این مورد نه تنها عقل نمی‌تواند عذاب لایزال را برای خطای محدود بپذیرد، بلکه در مقابل آیات خلود، آیاتی که بیانگر عفو فراگیر خداوند است و نیز آیاتی که وقوع عذاب جاودانه را به مشیت و اراده الهی واگذار می‌کند، قرار دارد. ملاصدرا برای حل تقابل یاد شده، تفسیری بدیع در کتاب *اسفار و الشواهد الربوبیه* ارائه می‌دهد، اما دیدگاه وی مشکل تعارض را حل نمی‌کند، بلکه خود، دارای اشکالات عدیده‌ای است. ایشان در آخرین اثر خود، کتاب *عرشیه*، دیدگاه نهایی خود را با آن دسته از آیاتی که تأکید بر عذاب جاودان دارد، منطبق می‌داند. وی در کتاب *تفسیر کبیر* خویش، با طرح اصل عقلی عدم وجوب عمل به وعید، به حل مشکل یاد شده می‌پردازد. این نوشتار مشکل تعارض یاد شده را از طریق توجه به مجموعه آیات و روایاتی که در باب عذاب اخروی است، با عنوان دیدگاه مقبول، حل شدنی دانسته و آن را تجزیه و تحلیل نموده است.

واژه‌های کلیدی

مشیت الهی، وعید، خلود، عذاب اخروی، عفو.

مقدمه

عذاب بی پایان و رنج غیر قابل توصیف که اندکی تامل پیرامون آن باید موجب جدایی روح از کالبد آدمی شود، از جانب عادل و مهربان محض و بی مانند، به انسان ضعیفی که مورد اغوای شیاطین درون و بیرون قرار گرفته است، چه معنا و مفهومی می تواند داشته باشد؟!

آیا یک انسان اخلاقی و با گذشت می تواند تنبیه ابدی و لایزالی را برای شخصی که خطا کرده است - گر چه خطای بزرگ - بپذیرد؟! تا چه رسد به خدایی که اخلاقاً زیبای محض است و هرگز عملی زشت انجام نمی دهد.

در نظام عالمی که تنبیه مجرمان نه موجب عبرت آموزی برای دیگران است (چرا که در آن حیات دیگر بازگشتی از عمل بد وجود ندارد، پند و پند گیرنده ای نیست، تصمیمی (دست کم از نوع تصمیم دنیوی) صورت نمی پذیرد تا اصلاحگری تحقق یابد) و نه موجب تکامل خدا می شود (چرا که اساساً تکامل در مورد کامل مطلق بی معناست) و نه موجب گشوده شدن عقده -نعوذبالله- برای خدا می گردد (چرا که خداوند عقده ای ندارد تا بخواهد آن را بگشاید)، نه موجب تکامل انسان می شود (چرا که آخرت، عرصه حرکت های صعودی و نزولی آدمی نیست)، در چنین نظامی عذاب و تنبیه کسانی که در دنیا نافرمانی کرده اند، بویژه عذاب های بی پایان به چه معناست و فلسفه آن چیست؟!

پرسش های فوق از یک طرف و وجود تصریحات و کنایات در کتب آسمانی و ادیان الهی، بویژه در دین مقدس اسلام از آیات قرآن و روایات آمده از جانب معصومان -علیهم السلام- مبنی بر خلود برخی از انسان های خاطی در عذاب های اخروی، موجب شده است

تا اندیشمندان، خصوصاً متکلمان و فلاسفه، به حل یکی از مصادیق ادعایی تعارض دین و عقل همت گمارند. در راستای حل مشکل خلود در جهنم و عذاب های اخروی، برخی راه افراط را در پیش گرفته و مدعی شده اند که به استناد آیات قرآن همه خطاکاران - اعم از مؤمن و کافر - در عذاب جاودانه جهنم خواهند ماند؛ از جمله به این آیه استناد کرده اند که: «و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابدًا»^۱ و برخی دیگر برای مشکل یاد شده به دامن تفریط افتاده و تنها به آیاتی که در باب عفو و غفران الهی است تمسک جست و خلود در جهنم را منکر شده اند؛ از جمله به این آیه استناد کرده اند که: «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم»^۲.

موضوع جاودانگی عذاب از دقت و ظرافت تفسیری، کلامی و فلسفی بسیار برخوردار بوده، که دارای پیشینه تاریخی کهنی است. سابقه تاریخی این موضوع در ادیان خاور نزدیک^۳ دیده می شود، از جمله در مسیحیت^۴ و در میان اندیشمندان مسیحی^۵ و در اسلام^۶ و میان بزرگان دین اسلام^۷ و اندیشمندان کلامی، تفسیری و فلسفی مسلمان به این موضوع پرداخته شده است.

واژه شناسی خلود

معنای لغوی: خلد: الخلود هو تبری الشی من اعتراض الفساد و بقاؤه علی الحالہ التی هو علیها، و کل ما یتباطأ عنه التعلیم و الفساد تصفه العرب بالخلود کقولهم للاثافی خوالد...: خلود یعنی دور بودن چیزی از برخورد به فساد و بقای آن چیز بر حالتی که قبلاً بر آن حالت بوده است. عرب چیزی را که فساد و تباهی در آن راه ندارد، با واژه خلود توصیف می کند، مثل: اثافی - یعنی سه پایه دیگ و دیگدان که به خاطر مقاوم بودن و نه به

پس از برپایی قیامت و حسابرسی اعمال انسان‌ها، برخی به بهشت و برخی به جهنم راه می‌یابند. بهشتیان در بهشت جاودانه‌اند و برخی جهنمی‌ها در جهنم مخلدند. بنابراین، مبحث خلود متوجه حیات اخروی انسانها است، نه زندگی دنیوی آنان. ادعای یاد شده از سوی مفسران، متکلمان و فیلسوفان مسلمان، مستفاد از آیات قرآن و روایات اسلامی است. در آیاتی از قرآن کریم لفظ "خلود" و مشتقات آن صریحاً به معنای فوق به کار رفته، و در آیاتی تلویحاً این معنا منعکس شده است. در قرآن کریم، هم به خلود بهشتیان در بهشت و هم به خلود جهنمیان در جهنم تصریح شده است. در مباحث آتی مستندات این ادعا می‌آید. در میان اندیشمندان یاد شده مبحث خلود بهشتیان مورد نزاع نیست، بلکه موضوع خلود در جهنم مورد نزاع و کنکاش قرار گرفته است.

برخی از آیات قرآنی خلود

«والذین امنوا و عملوا الصالحات اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون»^۸.
 «و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون»^۹.
 «و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها»^{۱۰}.
 «و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها مادامت السماوات و الارض الا ما شاء الله ربّک»^{۱۱}.
 ۱-۲-۵- «و اما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها مادامت السماوات و الارض الا ما شاء الله ربّک»^{۱۲}.

برخی از روایات اسلامی خلود

۱- عن ابی جعفر (ع) قال: «قال النبی (ص) فی الزناء خمسة خصال: یذهب بماء الوجه و یورث الفقر و ینقص

خاطر دوام و بقاء، آنها را- خوالد- یعنی پایدارها نامیده‌اند. رجل مخلد، به کسی گفته می‌شود که زود پیر نمی‌شود... سپس واژه «مخلده» مجازاً در معنی همیشه، باقی، پایدار و جاودانه به کار رفته است. الخلود؛ یعنی باقی بودن اشیا بر حالتی که بوده‌اند، بدون اینکه فسادی بر آنها عارض شود (الراغب الاصفهانی، ۱۳۹۲ ق، : ۱۱۵).

طبرسی ذیل آیه ۲۵ سوره بقره می‌گوید: «الخلود هو الدوام...» در قاموس آمده است: خلد و خلود به معنی دوام و بقاست. اقرب الموارد نیز قدم به قدم در پی قاموس است (قرشی، بی تا، ج ۱، : ۲۷۰).

خلد- خَلَدَ یَخْلُدُ خُلُوداً و خلوداً: ماندگار شد، جاویدان شد، ابدی شد. (خَلَدَ) فی السجن: برای همیشه در زندان ماند (خَلَدَ) فلان: فلانی خیلی عمر کرد و پیر نشد؛ (خَلَدَ) بالمکان: مدت خیلی دراز در آن مکان ماند (ابراهیم انیس، ۱۳۸۴ ج ۱، : ۵۳۱) و قیصری نیز نوشته است: الخلد: البقاء و الدوام (قیصری ۱۴۱۶ ق، : ۲۹).

«و الخلد اسم للجزء الذی یبقی من الانسان علی حالته فلا یستعمل مادام الانسان حیا استحاله سائر اجزائه»: راغب در مفردات با نوشتن عبارت مذکور بیان می‌دارد که بر بخش روحانی انسان که در طول زندگی به صورت ثابت تصور می‌شود و هر انسانی از آغاز زندگی خویش تا پایان، خود را فردی ثابت و مستمر می‌یابد، کلمه خلد اطلاق می‌گردد، چرا که هر انسانی خود را (نفس و روح خویش را) مانند دیگر بخش‌های وجودی خود و اعضای بدن خویش متغیر و متبدل نمی‌داند (قیصری، ۱۴۱۶ ق، : ۱۵۵).

اصطلاح خلود نزد اندیشمندان

موضوع اصلی و به عبارتی، خلود در اصطلاح متکلمان، فلاسفه و مفسران، آن است که در عالم آخرت

که توجه اصلی این نوشتار به اشکالات کلامی و فلسفی موضوع خلود است، از این رو به طور گذرا به شبهه تفسیری می‌پردازیم.

شبهات پیرامون خلود

۱- شبهه تفسیری

در مسأله خلود مفسران با مشکلی روبرو هستند و آن این که از یک سو آیات: «فاما الذین شقوا ففی النار... خالدین فیها ما دامت السماوات و الارض... و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السماوات و الارض» (هود: آیات ۱۰۶، ۱۰۷ و ۱۰۸) راجع به خلود، جاودانگی و همیشگی عذاب و نیز جاودانگی در نعم بهشتی است که به قید «ما دامت السماوات و الارض» مقید شده است؛ آسمانها و زمینی که بر اساس برخی از آیات قرآنی عمر جاودانه ندارند و از سوی دیگر نیز آیاتی وجود دارد که ابدیت و جاودانگی عذاب و تنعم اخروی را بدون هیچ قیدی مطرح کرده است. به ظاهر نتیجه این می‌شود که اگر به قید مذکور توجه شود، در این صورت نعم بهشتی و عذابهای جهنم نامحدود نخواهند بود و به عبارتی خلود به معنای زمان طولانی است.

در پاسخ به شبهه فوق که جنبه تفسیری دارد، به صورت گذرا و آن هم فقط به پاسخ علامه طباطبایی بسنده می‌کنیم. ایشان می‌گوید: آنچه ریشه اشکال را از بین می‌برد، آن است که خداوند در کلام خود آورده است که زمین و آسمانهای آخرت غیر از زمین و آسمانهای دنیاست. آنجا که می‌فرماید: «یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات...»^{۱۳} بنابراین، همان گونه که جهان آخرت دارای بهشت و دوزخ است، دارای آسمانها

العمر و یسخط الرحمان و یخلد فی النار نعوذ بالله من النار.» امام صادق (ع) فرمود: «پیامبر فرمود: زنا دارای پنج اثر است: آبرو را می‌برد، فقر را به دنبال دارد، عمر را کوتاه می‌کند و خدای رحمان را به سخط در می‌آورد و جاودانه در آتش می‌کند. پناه می‌بریم به خداوند از آتش جهنم» (الحر العاملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۲۳۲).

۲- امام صادق (ع) فرمود: «انما خلد اهل النار فی النار لانّ نیاتهم كانت فی الدنيا ان لو بقوا فیها ان یطیعوا الله ابدًا و انما خلد اهل الجنة لانّ نیاتهم كانت فی الدنيا ان لو بقوا فیها ان لا یطیعوا الله ابدًا...» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۵).

و نیز آن حضرت فرمود: «هر کس ما را دشمن بدارد و حق ما را ادا نکند، همواره مخلّد در آتش دوزخ است» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۰۱).

محل نزاع

آن دسته از آیات قرآن که پیرامون موضوع خلود است، برخی تصریح در خلود دارد و به صورت مطلق آمده است و برخی به صورت مقید است. این دو دسته از آیات شبهه تفسیری را ایجاد کرده‌اند. بعلاوه آیات قرآن و روایات اسلامی پیرامون خلود انسان در بهشت و جهنم از یک طرف و آیاتی که در مورد برخی از صفات الهی مانند غفاریت و رحیمیت الهی است از طرف دیگر، به گونه‌ای هستند که تضاد از آنها فهمیده می‌شود و همین امر موجب شده است تا مفسران، متکلمان و فیلسوفان مسلمان با نگاهی عمیق و تأملی شایسته گام در ژرفای موضوع خلود گذارند و درصدد برآیند تا اشکالاتی که در این باره از زوایای مختلف خود را نشان می‌دهند پاسخ داده، موضوع را به خوبی تجزیه و تحلیل کنند. از آنجا

ناشایستی موجب خلود در جهنم می‌شود، اختلاف نظرهایی وجود دارد.^{۱۵}

ملاصدرا در باره چگونگی خلود انسانها در آتش می‌گوید: «این مسأله، بسیار پیچیده، دشوار و مورد اختلاف میان علمای رسمی و علمای کشفی است. و میان اهل کشف نیز اختلاف نظر است که آیا عذاب جهنم برای دوزخیان جاودانه و بی‌نهایت است، یا این که در سرای بدبختی برای آنها نعمتی خواهد بود و عذاب آنها تا زمانی مشخص پایان می‌یابد» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۴۹).

برخی از متکلمان خلود ابدی را نفی می‌کنند. جمعی از آنان در مسأله خلود به ظواهر آیات بسنده کرده و علاوه بر کفار و مشرکین هر فرد مرتکب گناه را مستحق خلود در عذاب الهی می‌دانند. ملاصدرا پس از آنکه اصل خلود را می‌پذیرد، در توضیح علت آن می‌نویسد:

«اعلم ان سبب خلود اهل النار و حرمانهم عن النجاة، هو الملكة الراسخة للنفس بواسطة الافاعیل الموجهة لحصول ما هو فيها بمنزلة الطبع والرین فی المرء آة المتضی لعدم قبولها للتصقیل و التصفیة، سواء كان منشأها الکفر و الجحود، او المعاصی و السيئات» (صدرالدین محمد الشیرازی، بی‌تا: ۲۸۱).

عبارت بالا، بیانگر آن است که از نظر ملاصدرا، علت خلود اهل جهنم و حرمان آنان از نجات، حصول ملکات نفسانی است که موجب شده است نفس آدمی غیر قابل تصقیل و تصفیة شود؛ خواه علت این گونه ملکات کفر و انکار باشد و یا معاصی و سیئات. در هر صورت، چنانچه صفات حیوانی، درندگی و یا شیطانی در نفس رسوخ کند، باعث خلود در جهنم خواهد شد.

و زمین است و همه را خداوند توصیف فرموده است که نزد اوست. «هر چه نزد شماسست، فانی است و هر چه نزد خداست، باقی است»^{۱۴} پس به بقای آنها و عدم فناي آنها حکم کرده است. آسمانهایی که بهشت را سایه می‌افکند و زمینی که بهشت را در دامن خویش دارد و به نور خداوند روشن می‌شود، ثابت و زوال ناپذیرند (طباطبایی ۱۳۶۰، ج ۱۱: ۲۳-۲۴).

پاسخ علامه بیانگر آن است که چون مراد از آسمانها و زمین در آیه یاد شده آسمانها و زمین دنیوی نیست، بلکه مراد آسمانها و زمین اخروی است که زوال ناپذیرند، بنابراین، به رغم وجود قید مذکور، نعم و عذاب اخروی محدود و متناهی نخواهند بود.

با توجه به سخن علامه، دو دسته از آیات مذکور هیچ گونه تضادی ندارند، زیرا هنگامی که خداوند از خلود بهشتیان و خلود برخی جهنمیان سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که آنها مخلدند مادامی که آسمانها و زمین وجود دارند، مراد آسمانها و زمین دنیوی نیست، زیرا با نفخ صور اول ابتدا نظام دنیوی برچیده می‌شود، آنگاه قیامت بر پا می‌گردد. بنابراین، عالم دنیا وجود ندارد تا این که آسمانها و زمین دنیوی در کار باشد، بلکه آسمانها و زمین دیگری که ویژگی اخروی و جاودانگی دارند، برپا شده، آنگاه مؤمنان و انسانهای درستکار همیشه در بهشت باقی‌اند و برخی از انسانها همیشه در جهنم معذب‌اند.

ملا صدرا و مسأله خلود

مفسران، متکلمان و حکیمان مسلمان، همگی اصل موضوع خلود را پذیرفته‌اند، اما در تفسیر و توجیه آن و نیز اینکه چه کسانی مخلد می‌شوند و چه اعمال

ایجاد شده نیز مانند خود آن طبیعت ثابت و همیشگی است.

ایشان با استناد به آیه «و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجنّ و الانس»^{۱۸} در جهت اثبات ادعای فوق می‌نویسد: مخلوقی که غایت وجودش آن است که به حسب دفع الهی و قضای ربانی وارد جهنم شود، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالی برای وجودش باشد، زیرا غایات کمالات وجودند و کمال موافق چیزی، در حق او عذاب به حساب نمی‌آید، بلکه برای آنها که برای درجات بلند آفریده شده‌اند، عذاب است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۵۱).

وی علت درد و رنج جهنمیان در جهنم را تضادی می‌داند که میان جهنم و صفات حیوانی و پست از یک طرف و طبیعت و فطرت اولیه آدمی از طرف دیگر است. ایشان براساس اینکه پایداری و مقاومت میان دو چیز متضاد، نه دائمی است و نه اکثری، بلکه این تضاد یا به بطلان یکی از طرفین می‌انجامد و یا به رهایی منجر می‌شود، می‌گوید فطرت اولیه انسان باطل و فاسد نمی‌شود، بلکه فساد متوجه صفات پست نفسانی می‌شود و در نهایت، جوهر اصیل انسانی باقی می‌ماند. البته، زوال صفات پست با عذاب و آتش دوزخ صورت می‌گیرد؛ عذابی که رنج آور و سخت است. آنگاه انسان وارد بهشت می‌شود. باید توجه داشت که زوال و فساد صفات پست در صورتی رخ می‌دهد که این فسادها از سنخ شرک نباشد و گرنه برای فرد طبیعت ثانویه‌ای ایجاد می‌شود که با آتش جهنم هماهنگ خواهد بود و در نتیجه، از رنج رهایی می‌یابد؛ گرچه در جهنم باقی است. عبارت ایشان در این باره چنین است: «و الآلام دالّة علی وجود جوهر اصلی یضاد الهیئات الحيوانیة الرديئة، و

وی در جای دیگری می‌گوید: «انّ منشأ الخلود فی النار هو الکفر لا غیر خلافاً للمعتزله القائلین بانّ صاحب الکبیره یخلد فی النار (صدرالمتالهین، ۱۳۶۴، ج ۴: ۳۰۷).

وی در بیان علت خلود در جهنم می‌گوید: کسی که گناه کند، دل و روح او زنگار می‌گیرد و بر اثر اصرار و تکرار بر گناه، سرشت و فطرت اولی او از میان می‌رود و فطرت ثانویه برایش ایجاد می‌شود و در عذاب اخروی مخلد خواهد شد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۴، ج ۴: ۳۰۵).

ایشان بر این باور است که ثواب و عقاب جاودانه به خاطر ملکات نفسانی و صفات راسخ در نفس آدمی است که ثابتند، نه به خاطر اموری عارضی: «و اگر برای این ملکات، ثبات و تجوهری که پیوسته و جاودانه باقی بمانند نبود، برای خلود بهشتیان در پاداش و خلود دوزخیان در شکنجه و عذاب هیچ وجهی نبود، زیرا منشأ پاداش و کیفر نفس اگر کردار و گفتار باشد، آن دو امر زایل شونده‌اند و بقای معلول با زوال علت نادرست است و فعل جسمانی که در زمان متناهی واقع می‌شود، چگونه منشأ جزای نامتناهی می‌گردد؟! و چنین مجازاتی شایسته حکیم- بویژه در بخش کیفر و عذاب- نیست، چنانچه فرموده: «و ما بظلام للعبید»^{۱۶} و فرمود: «ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم»^{۱۷} بلکه بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ به سبب ثبات در نیات و رسوخ در ملکات، خلود و جاودانگی پیدا می‌کنند» (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۲۹۳).

در عبارت فوق، ملاصدرا علت خلود در جهنم را ایجاد طبیعت ثانویه‌ای می‌داند که بر اثر گناه پدید می‌آید. گناه موجب می‌شود ذات آدمی طبیعت اولیه و ماهیت اولیه خود را از دست بدهد و طبیعت ثانویه‌ای برای آن ایجاد و ثابت شود. از این رو، اقتضات ذات و طبیعت

علت آنکه خداوند بندگان عاصی را عذاب می‌کند و عده‌ای را جاودانه در آتش جهنم جای می‌دهد، چیست؟ ملاصدرا در پاسخ این شبهه می‌گوید: «اگر پاسخ داده شود که انسانها بر اثر افعال و باورهای دچار تغییر و تحول می‌شوند، حال این تغییر یا تغییر در ذات و ماهیت است یا تغییر در صفات و اعراض ذات. اگر ذات تغییر کند؛ مثلاً ذات و طبیعت بر اثر گناه طبیعت ناری پیدا کند، در این صورت آتش با طبع او ملایم و سازگار است و خلود در آتش به معنای عذاب همیشگی بی معناست، چون طبیعت او با آتش سازگار است، بلکه عین آتش است و اگر تغییر در جنبه صفات و اعراض ذات باشد، با از بین رفتن آن اعراض و صفات، آدمی به ذات اولیه و طبیعت اصلی خویش باز می‌گردد و خلود و عذاب همیشگی نیز در این صورت نیز معنا و مفهومی ندارد» (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۸۸-۹۰).

تحلیل پاسخ فوق این که در واقع این پاسخ، رد موضوع و رد اصل ادعاست. ادعا این است که عده‌ای جاودانه در عذاب خواهند ماند و این عذاب همیشگی حکیمانه نیست. پاسخ داده شده به این اشکال، در واقع این است که اصلاً عذاب جاودانه‌ای در کار نیست تا شما اشکال مطرح کنید که عذاب جاودانه حکیمانه نیست، زیرا عذاب یا به خاطر تغییر در اعراض ذات است که با برطرف شدن اعراض، عذاب هم برطرف می‌شود، و یا عذاب به خاطر تغییر در خود ذات است که در این صورت هم عذاب معنایی ندارد، چون ذات که تغییر کرد و هماهنگ با جهنم و آتش شد، در این صورت است که آتش با طبع ثانویه ملایم است و رنج و درد معنایی ندارد. پس خلود در کار است، ولی خلود در عذاب در کار نیست، زیرا جهنم و آتش دوزخ با طبع

التقاوم بین المتضادين ليس بدائم و لا بأكثرى كما حَقَّق في مقامه، فلامحاله يؤول اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص. ولكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفساد، فاما ان يزول الهيئات الرديئة بزوال اسبابها فيعود الى الفطره و يدخل الجنه ان لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و الا فتقلب الى فطره أخرى و يخلص من الالم و العذاب (صدرالمتالهين، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۵۱).

در اینجا شایسته است به دیدگاه ملاصدرا درباره کيفرهای اخروی بپردازیم. وی کيفرهای اخروی را از سنخ کيفرهای تکوینی و علی و معلولی و به اصطلاح «تجسم اعمال» می‌داند و بر این باور است که نظریه تجسم اعمال فقط امکان آن قابل اثبات است، اما وقوع آن و چگونگی آن نمی‌تواند مبرهن شود؛ یعنی این نظریه فقط می‌تواند اصل عقاب و کيفر اخروی را توجیه کند، اما توجیه عذاب مخلد از توان این نظریه خارج است. وی در این باره می‌نویسد: « و اما علی اصولنا الحکمیة الایمانیة، فالجواب عنها بما مرَّ أنّ العقوبة انما لحق الکفار، لا من جهة انتقام منتقم خارجی..... بل العقوبة انما يلحقهم من باب الزوم و التبعات و النتائج و الثمرات فهذا هو الجواب بحسب الاصول الحقه عن الاشکال الوارد علی اصل العقاب (صدرالمتالهين، بی تا، ج ۱: ۳۶۵).

۲- شبهه کلامی

از جمله شبهات قوی، این است که با توجه به این که خداوند خیر محض است و نیز کریم و جواد است و از طرفی، بی نیاز از هر چیزی؛ از جمله اطاعت بندگان است و هیچ امری نمی‌تواند به وی ضرری بزند، از جمله معصیت گناهکاران، پس این سؤال مطرح می‌شود که

ثانویه هماهنگ و ملایم است. ملاصدرا می‌گوید اگر کسی چنین پاسخ دهد ما می‌گوییم:

«اصول فلسفی بیانگر آن است که قسر بر یک طبیعت نمی‌تواند به طور دائم حاکم باشد. موجودات طبیعی دارای غایت و مقصدی هستند که آن غایت، خیر و کمال آنهاست و به سوی آن در حرکتند. بالاترین مقصد و بهترین هدف برای موجودات خدای بزرگ است، چرا که او خیر محض و وجود محض است و موجودات را به سوی خود هدایت فرموده است. «هو الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی». از این رو، در نهاد هر موجودی عشق به وجود و شوق به کمال وجود نهفته است. این جریان عشق به کمال در غایت هر موجودی و در غایت هر غایتی وجود دارد تا آنکه به خیر محض و غایت غایب می‌رسد که در آنجا حرکت به سوی کمال مفهومی ندارد چرا که خود کمال محض است و هیچ نقصی ندارد.

بر سر راه حرکت موجودات به سوی کمال و شوق آنان به غایتشان، موانع و قواسر ایجاد می‌شود، اما این موانع اکثری و دائمی نیستند، زیرا اگر موانع کمال، اکثری یا دائمی باشند، نتیجه آن بطلان نظام هستی و باطل شدن خیرات خواهد بود، و این مسأله با منطق و حکمت و نیز با آیات قرآنی موافقت ندارد، آن گونه که در قرآن آمده است: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۴۸).

نتیجه آنکه اشیا و موجودات ذاتاً خواهان حق و کمال هستند و همگی به سوی هدف خلقتشان در حرکتند. انسان نیز به سوی حق و کمال در حرکت است و شوق به کمال دارد و عداوت و عناد آدمی با حق و کمال، عارضی است. دشمنان حق به خاطر عروض این

عداوت و خروج آنان از خلقت اولیه و فطرت، دچار درد و رنج می‌شوند، اما هنگامی که این عارضه و مرض برطرف شود و به طبیعت اولیه خویش - که همانا عشق به کمال است - برگردند، باز احساس راحتی و آسایش پیدا می‌کنند، اما چه بسا کسانی عداوت با حق برایشان عادت شود؛ به گونه‌ای که طبیعت ثانویه‌ای برای آنان ایجاد شود که در این صورت، خروج از طبیعت اولیه موجب رنجش آنها نخواهد بود، چرا که عناد با حق جزو ذاتشان و طبیعتشان گردیده و اینان همان کفار هستند که از رحمت خاص الهی محروم و مایوس شده‌اند، اما از رحمت عام الهی برخوردارند و رحمت عام خداوند همه اشیا را در بر می‌گیرد. همان طور که خداوند می‌فرماید: «عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء» (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۴۸). گرچه ملاصدرا در صدد بر آمده است تا پاسخ قبلی را رد کند، اما همان پاسخ را با بیانی مشابه تکرار می‌کند.

ملاصدرا در پایان این بحث می‌گوید: همان طور که بهشت و نعم آن جاودانه است، جهنم و عذابهایش نیز برای عده‌ای جاودانه است، اما دوام در مورد بهشت و نعم آن با دوام جهنم و عذابهایش متفاوت است. وی می‌گوید: بر اساس اصولی که ما باور داریم، دوزخ و درد و رنجهایش و شرور آن برای اهل دوزخ دایمی است؛ چنانکه بهشت و نعمتها و خیراتش نیز برای اهلش دایمی است، اما باید توجه داشت که دوام راجع به آتش دوزخ و نعم بهشتی به یک معنی نیست؟

مرحوم سبزواری در پاورقی اسفار در توضیح این مطلب که دوام راجع به آتش دوزخ، با دوام نعم بهشتی متفاوت است، می‌گوید: دوام در مورد نعم بهشتی برای

در کتاب **عرشیه** وی آمده است. این دیدگاه با دیدگاه اولیه وی متفاوت است. وی در این کتاب چنین می‌نویسد: «اما من، آنچه با ریاضت های علمی و عملی برایم نمایان شده، آن است که جهنم و سرای جحیم جای نعمت نیست، بلکه جای درد و رنج است و در آن عذاب همیشگی وجود دارد. رنج‌ها و دردهایش گوناگون و لایه لایه و تودرتو و در عین حال بی پایان است. پوست‌ها در آن دگرگون می‌شوند. آنجا محل آسودگی، رحمت و آرامش نیست، زیرا منزلت جهنم و دار جحیم در آخرت، مانند منزلت عالم کون و فساد در دنیا است» (ملا صدرا، ۱۳۱۵ ق: ۲۸۲).

ایشان درباره جهنم می‌نویسد: جهنم عبارت است از صورت دنیا - از آن حیث که دنیا است - و روز رستاخیز در موضوع نفس وارد می‌شود، پس آن صورت جهنمی مشتمل بر تمام آنچه در آسمانها و زمین است - از حیث نقایص و شرورش، نه از حیث کمالات و خوبیهایش - است، زیرا از حیث کمالات و خوبیهایش از بهشت است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق، ج: ۹، ۳۶۳). وی به نقل از صاحب **فتوحات مکیه** (محمی الدین) می‌گوید: حکم جهنم به حکم دنیا نزدیک است، نه عذاب خالص است و نه نعیم خالص. از این رو، خداوند می‌فرماید: لایموت فیها و لایحیی (اعلی - ۱۳)؛ یعنی در آن نه می‌میرد و نه زندگی می‌کند (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق: ۳۶۴).

در عبارت فوق، ملاصدرا به وضوح از دیدگاه اول خود دست برداشته و دیدگاهی موافق با ظواهر آن دسته از آیات قرآنی و روایاتی که موضوع خلود را بیان می‌کنند، ابراز می‌دارد.

اگر کسی در مقام ایراد بر سخن ملاصدرا در باره کفار بگوید: چنانچه ما بپذیریم کفار از مسیر حق خارج شده و

بهشتیان، دوام فردی است، ولی عذاب برای جهنمیان عذاب نوعی است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۹: ۳۴۵).

ادعای فوق را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که اگر آدمی بر فطرت انسانی خود باقی باشد و نور توحیدی برخاسته از طبیعت اولیه باقی باشد، هر گونه عذابی در جهنم متوجه انسان شود، غیر طبیعی و به اصطلاح فلاسفه قسری است و نمی‌تواند همیشگی یا اکثری باشد و بالاخره از عذاب جهنم رهایی می‌یابد، اما در صورتی که نور فطرت بکلی خاموش گردد و وجود آدمی را ظلمت کفر فرا گیرد، در این صورت در عذاب مخلد می‌گردد و نجات نخواهد یافت. در این وضعیت، آنچه دوام دارد، نوع عذاب است؛ نه شخص عذاب. بر اساس آیه شریفه «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیدوقوا العذاب (نساء-۵۶)؛ می‌توان گفت که هر چند پوست بدن گنهکاران در آتش جهنم سوخته می‌شود، ولی برای تداوم عذاب پوستشان تبادل پیدا می‌کنند و در هر زمان پوست جدیدی جایگزین پوست سوخته قبلی می‌شود و بدین ترتیب، نوع عذاب تداوم می‌یابد. به هر حال، مسأله از دو فرض بیرون نیست یا این است که به اجازه خداوند بدن گنهکاران می‌سوزد و خاکستر می‌شود و از نوعی - که جسم انسانی است - به نوعی دیگر - که جسم جمادی؛ یعنی خاکستر است - مبدل می‌شود که در این صورت موضوعی به نام بدن انسان برای معذب شدن باقی نمی‌ماند و یا باید با تبدیل پوست سوخته به پوست جدید، جسم انسانی را برای سوخته شدن مجدد مهیا گرداند که در این صورت نوع عذاب باقی است.^{۱۹}

دیدگاه نهایی ملاصدرا

دیدگاه نهایی ملاصدرا، در باب عذاب جاودانه اخروی

و عدم تصدیق قلبی. پس کفر از اعمال قلبی مانند ایمان است، چرا که این دو متقابلاند؛ یا تقابل تضاد و یا تقابل عدم و ملکه مانند علم و جهل. از نظر وی، فردی که ضروری دین و آنچه را که یقینی است از جانب خداوند توسط پیامبر آورده شده است تصدیق کند، مؤمن است و گرنه کافر است. علت این انکار عناد و دشمنی با حق است که ریشه این عناد یا جهل مرکب است و یا جهل بسیط.

از نظر ایشان رؤسای یهود و احبار آنها، از مشرکان بدترند. وی می‌گوید: مراد خداوند از آیه شریفه: «و من الناس من يقول آمنا بالله و بالیوم الآخر و ما هم بمؤمنین» (بقره-۸)، رؤسای یهود و احبار آنها هستند که با حق عناد ورزیدند و آیات الهی را منکر شدند و درصدد فریب خدا و رسولش برآمدند، در حالی آنان خود را فریب دادند (صدرالدین محمد الشیرازی، بی تا: ۲۸۳-۲۸۴).

وی درباره این که چه کسانی اهل دوزخند، می‌گوید: اهل دوزخ حقیقتاً مشرکان و کافرانند که چهره‌های آنان سیاه است، اما گناهکاران از اهل توحید، آنان از دوزخ به سبب رحمتی که به آنان می‌رسد و شفاعتی که دستشان را می‌گیرد، خارج می‌شوند (صدرالمतालین، ۱۴۱۰ق: ۳۲۰).

دیدگاه اولیه ملاصدرا مبنی بر اینکه کفار طبیعت ثانویه پیدا می‌کنند و در نتیجه عذابهای اخروی ملایم با طبع آنهاست، این سخن با ظواهر آیات قرآنی همخوانی ندارد، چرا که خداوند می‌فرماید جهنمی‌ها درخواست نجات از آتش و یا تخفیف از عذاب می‌کنند، اما به درخواست آنان پاسخ داده نمی‌شود و همواره گوشت و پوست جدید روئیده می‌شود تا عذاب را بچشند. بی‌تردید، عذاب ملایم با طبعشان نیست، چرا که اگر

عشق به سوی کمال را از دست داده‌اند؛ گرچه یک کافر چنین وضعیتی داشته باشد. پس قسر دائمی درمورد او اتفاق افتاده است، در حالی که ادعا این بود که بنا بر اصول فلسفی قسر دائمی محال است؛ پاسخ می‌دهیم که آنچه ملاصدرا درباره کفاری که به طور کلی از حق خارج شده‌اند و طبیعت ثانویه ناریه برایشان به وجود آمده‌است، می‌گوید: با اصل فلسفی دوام و یا اکثری بودن قسر، منافاتی ندارد، زیرا چنین افرادی رفتارها و صفات ناپسند در نفس آنان رسوخ کرده؛ به گونه‌ای که نفس آنان به یک صورت جدید و نوع جدیدی در آمده است و این صورت جدید به مقتضای طبیعت خود دائمی است و قسر معنایی ندارد. البته، اگر صفات و حالات عارضی باشند، بدیهی است که دائمی نخواهند بود و قسر در این حالت اتفاق می‌افتد، اما با زوال آن عوارض قسر نیز زائل می‌شود.

قسر در مانحن فیه عناد با حق است که دارای درجات و مراتب است. طبیعت اولیه آدمی توحیدی است. پس عناد با حق بر خلاف طبیعت فطری بشر است و این قسر است. این قسر هم در دنیا مطرح است و هم در آخرت. ملاصدرا بر این باور است که صفات و حالات ناپسند و به عبارت دیگر، عناد با حق اگر در نفس رسوخ کرد؛ به گونه‌ای که برای نفس صورت جدید ناری ایجاد شد، در این حالت قسری در کار نیست و اگر عناد عارضی بود، در این وضعیت قسر اتفاق می‌افتد و قسر نمی‌تواند دائمی و یا اکثری باشد. از این رو، با آتش دوزخ این عوارض برطرف و در نتیجه قسر زائل می‌گردد.^{۲۰}

ملاصدرا بر این باور است که بر اساس قواعد و استدلهای کلامی، ماهیت کفر عبارت است از انکار باطنی

دیگر بر او دمید تا شعله اش سرخ گشت. آنگاه هزار سال در آن دمید تا سیاه شد و اکنون جهنم یک سیاهی سراسر ظلمانی است، به طوری که قطره‌ای از ضریع (آب چرک و عفن و داغ) آن بر تمام نوشیدنی‌های اهل دنیا ریخته شود، همگی از بوی بد آن به هلاکت می‌رسند و اگر تنها یک حلقه از زنجیرهای دوزخ که طولش هفتاد ذراع است در دنیا آورده شود، تمام دنیا از شدت حرارت آن ذوب می‌شود و اگر پیراهنی از پیراهن‌های اهل آتش جهنم بین آسمان و زمین قرار گیرد، تمام اهل دنیا از بوی آن به هلاکت می‌رسند.

آنگاه رسول خدا گریست و جبرئیل هم گریست. سپس خداوند فرشته‌ای را بر آن دو برانگیخت و آن فرشته به آن دو عرض کرد: همانا پروردگاران بر شما دو نفر سلام می‌رساند و می‌فرماید: من شما را از آن که مرتکب گناهی شوید و به تبع گناه معذب گردید، ایمن می‌گردانم.

امام صادق (ع) در ادامه فرمود: رسول خدا پس از این ملاقات، جبرئیل را هرگز متبسم ندید، سپس فرمود: همانا اهل جهنم آتش را بزرگ می‌دانند و اهل بهشت، بهشت و نعمت‌هایش را. جهنم به قدری گود است که اگر یک شقی بر آن وارد شود، هفتاد سال طول می‌کشد تا به عمق آن برسد و اگر بخواهند از عمقش به بالای دوزخ برسند، با گرزهای آهنین مواجه شده، مجدداً به عمق جهنم سقوط می‌کنند و این است حال دائمی آنان. و این همان سخن خدای عزوجل در قرآن کریم است که فرمود: «آنگاه که دوزخیان اراده کنند که از سختی آتش خارج شوند، مجدداً به آن باز گردانیده شده، خطاب می‌شود که: بچشید عذاب سوزان آتش را!» سپس پوست تازه‌ای به جای پوست سوخته شده آنها می‌روید. حضرت امام

ملایم می‌بود، هرگز درخواست نجات از آتش یا تخفیف عذاب نمی‌کردند. علاوه آن که قرآن کریم می‌گوید جهنمی‌ها چنین درخواستی دارند و خداوند فرق قایل نشده است میان کسانی که در جهنم مخلدند و کسانی که مخلد نیستند و این‌گونه نیست که مخلدین درخواست نجات نکنند، پس جهنم برای آنان نیز عذاب آور است.

از جمله آیاتی که گویای ادعای بالاست، آیه: «ان الذین کفروا بایاتنا سوف نصلیهم ناراً کلها نضجت جلودهم بدلنا جلوداً غیرها لیدوقوا العذاب»^{۲۱} و آیه: «خالدین فیها لایخفف عنهم العذاب و لاهم ینظرون»^{۲۲}. و دهها آیات دیگر.

در این باره روایات متعددی نیز از ائمه اطهار-علیهم السلام- آمده است که بیانگر معذب شدن انسانها در جهنم است و چنین نیست که جهنم با طبع آنان سازگار باشد؛ از جمله این روایت که:

«ابو بصیر می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: یابن رسول الله مرا (از آتش قهر خدا) بترسان زیرا دلم قساوت یافته است. امام صادق (ع) فرمود: یا ابا محمد، خودت را برای یک زندگی طولانی آماده ساز، به راستی که جبرئیل (ع) در حالی که چهره‌اش در هم بود، نزد پیامبر آمد و حال آنکه هر وقت نزد رسول خدا می‌آمد، متبسم بود. رسول خدا (ص) فرمود: ای جبرئیل، چگونه است که امروز با چهره درهم نزد من آمده‌ای؟ عرض کرد: یا محمد، دمیدن گام‌های آتش جهنم نهاده شده است. از این جهت من سخت ناراحتم. رسول خدا (ص) فرمود: دمیدن گام‌های آتش جهنم چیست یا جبرئیل؟ عرض کرد: یا محمد، همانا خدای عزوجل به آتش توجه فرمود، بر آن به مدت هزار سال از سالهای دنیا دمید تا شعله‌اش از شدت حرارت سفید شد. آنگاه هزار سال

صادق (ع) فرمود: «ای ابا بصیر، آیا آنچه گفتم، کافی است؟» عرض کرد: آری کافی است، کافی است (مجلسی، بی تا، ج ۸: ۲۸۰).

نتیجه آنکه ادعای اولیه ملاصدرا مبنی بر آنکه کفار بر اثر عناد با حق، طبیعت ناری و ثانویه پیدا می‌کنند و آتش با طبع آنها ملایم است و آنان به مقتضای ذات ساخته شده خود و طبیعت جدیدی که پیدا کرده‌اند، در جهنم جاودانه خواهند بود و درحقیقت، آنها معذب نخواهند شد، با ظواهر آیات و روایات اسلامی منافات دارد و توجیه قرآنی و روایی بر نمی‌تابد. بعلاوه اگر چنین نظریه‌ای را صحیح بدانیم، در این صورت کفار از زیانکاران نخواهند بود، زیرا جهنم برای آنان عذاب آور نخواهد بود، در حالی که قرآن کریم می‌گوید: لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون (حشر / ۲۰).

در دیدگاه اولیه ملاصدرا، تفسیر خاص وی از خلود در جهنم، به گونه‌ای است که از یک طرف بیانگر انقطاع عذاب است و از طرفی جاودانگی در جهنم را می‌رساند. وی می‌نویسد: «دردها و رنج‌ها (در جهنم) دلالت بر وجود جوهری اصلی دارد که متضاد با صفات پست حیوانی است و مقاومت و پایداری میان دو چیز متضاد، نه دایمی است و نه اکثری، بلکه یا منتهی به بطلان یکی از آن دو می‌شود و یا به رهایی می‌انجامد، ولی جوهر نفسانی انسان تباهی و فساد را نمی‌پذیرد. از این رو، هیأت پست، با زائل شدن اسبابشان، از بین می‌روند و جوهر اصیل نفسانی ظاهر شده، انسان به فطرت خود باز می‌گردد و داخل بهشت می‌شود. البته، در صورتی که از باب اعتقادات مانند شرک نباشد، وگرنه انقلاب و دگرگونی به فطرتی دیگر تحقق می‌یابد و از رنج و

عذاب رهایی می‌یابد» (صدرالمतालین، ۱۴۱۰ق: ۳۵۱). دیدگاه یاد شده قابل دفاع عقلانی نیست و اشکالات متعددی متوجه آن است که قبلاً به آنها پرداختیم. از همین روست که وی از این دیدگاه عدول کرده است. ایشان در مبحث خلود و نیز در بحث ماهیت جهنم و بهشت در کتاب *اسفار جلد نهم* در جهت تقویت دیدگاه اولیه خود بارها به کلمات صاحب *فتوحات مکیه* (محبی الدین) تمسک می‌جوید، اما در نهایت در کتاب *عرشیه* به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان از زاویه عرفان به این مسائل نظر کرد، چرا که گفته‌های عرفانی با ظواهر آیات قرآن هماهنگ نیست. از این رو، از دیدگاه اولیه خود عدول کرده، آخرین دیدگاه خود را که کاملاً با ظواهر آیات قرآنی هماهنگ است، ابراز می‌دارد.

نظریه نهایی ملاصدرا: عدم وجوب عمل به وعید

در وجود تصریحات قرآن کریم مبنی بر پاداش‌ها و کیفرها و یا به دیگر سخن، در وعده بهشت به مؤمنان و وعید کافران به عذاب جهنم تردیدی نیست، اما آنچه قابل تأمل است این است که شواهد قرآنی^{۳۳} حاکی از آن است که قاطعانه نمی‌توان گفت که وعید الهی در مورد جاودانگی کفار در جهنم حتمی است، بلکه این مسأله به اراده و خواست خداوند مربوط است. عدم تحقق وعید از جانب خداوند، با هیچ صفتی از صفات خداوند در تضاد نیست، اما عدم عمل به وعده پاداش، عملی است قبیح که با حکمت و خیرخواهی و عدالت الهی در تضاد قرار می‌گیرد، از این رو، عمل به وعده پاداش ضروری است، اما ضرورت عمل به وعید عقلاً و نقلاً به اثبات نمی‌رسد، چرا که بر اساس عقل، عدم عمل به وعید از جانب خداوند، نه تنها قبیح نیست، بلکه امری کریمانه و

تصریح نشده است (صدرالدین محمد شیرازی، بی تا: ۳۴۵).

علامه طباطبایی در این باره در ذیل آیه ۱۰۸ سوره مبارکه هود می‌گوید:

«این مسأله، یعنی (وجوب داخل شدن اهل ثواب به بهشت)، مبنی بر یک قاعده عقلی مسلم است و آن این است که وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست، چون وعده، حقی را برای موعود له نسبت به آنچه که وعده بدان تعلق گرفته، اثبات می‌کند، و وفا نکردن به آن در حقیقت تضییع حق غیر و از مصادیق ظلم است؛ به خلاف وعید که حقی را برای وعید کننده جعل می‌کند، و صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفاء کند، بلکه برای او جایز است که از حق خود صرفنظر نموده، از آن عقوبت چشم‌پوشد، همچنانکه می‌تواند استیفاء کند. خدای سبحان هم که به بندگان مطیع خود وعده بهشت داده، باید ایشان را به بهشت ببرد تا حقی را که خودش برای آنان جعل کرده، ایفا کرده باشد، و اما وعیدی که به گنهکاران داده، واجب نیست حتماً عملی کند، چون حقی بوده که برای خودش جعل کرده است. همچنانکه می‌تواند حق خود را استیفاء نماید، همان‌گونه هم می‌تواند از آن صرفنظر کند (الطباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۱: ۳۵).

اکنون به چند نکته که می‌توانند در تأیید و تقویت نظریه مقبول نقش داشته باشند توجه می‌کنیم.

نکته اول: مشیت الهی

آیاتی از قرآن کریم بیان می‌دارد که مسأله عذاب جاودانه به خواست خداوند مربوط است. برای مثال، به این آیات توجه کنیم:

نیز حکیمانه تلقی می‌شود. از نظر نقل نیز می‌توان به روایاتی استناد کرد که بیان می‌دارند عمل به وعیدهای الهی، همانند عمل به وعده‌های الهی نیست؛ از جمله این سخن پیامبر (ص) که فرمود: «وعده خداوند مبنی بر دادن پاداش بر خداوند حتمی است، اما وعید او مبنی بر عقاب نسبت به یک عمل حتمی نیست، بلکه خداوند مختار است (ابن بابویه، بی تا: ۴۰۶).

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید: «از نظر مردم، صرف نظر کردن از وعید نیکوست و اصرار بر تحقق وعید قبیح است. از این رو، عدم عمل به وعید از جانب خداوند قبیح نیست. گاهی مولا به عبد خود می‌گوید فلان عمل را فردا انجام بده، گرچه مولا الان می‌داند که فردا عبدش را از انجام آن عمل باز می‌دارد. این امر به منظور آن است که عبد انقیاد و اطاعت خود را از مولا نشان دهد. بنابراین، گاهی حکمت اخبار از سوی مولا تحقق مخبر عنه است و این درباره وعده است، اما گاهی حکم اخبار، خود خبر است، نه تحقق مخبر عنه و این در باره وعید است.

سپس وی می‌گوید: اگر کسی بگوید این گونه اخباری کذب است و کذب قبیح است، در پاسخ می‌گوییم ما نمی‌پذیریم که هر کذبی قبیح است، بلکه قبیح آن کذب ضار است، اما کذب نافع در واقع کذب نیست؛ همان‌طور که آیات متشابهات قرآنی از ظواهرشان منصرف هستند، ولی کسی نمی‌گوید که آنها کذبند.

بعلاوه، همه آیاتی که در باب وعید کفار است، مشروط به عدم توبه است و نیز مشروط به عدم عفو از سوی خداست؛ گرچه این دو شرط یاد شده در قرآن

«قال النار مثواکم خالدین فیها الا ما شاء الله ان ربکم حکیم علیم»^{۲۴}.

«فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها مادامت السموات و الارض الا ما شاء ربکم»^{۲۵}.

گرچه در چنین آیاتی به جاودانگی عذاب تصریح شده است، اما این به اراده و خواست خداوند موکول شده است و هیچ کس خبر از تصمیم خداوند ندارد که آیا مشیت او بر این خواهد بود که عذاب جاودانه تحقق یابد یا تحقق نیابد.

نکته دوم: عفو فراگیر

خداوند می‌فرماید: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم»^{۲۶}.

این آیه می‌فرماید: کسانی که بر خود اسراف و ستم کرده‌اند، از رحمت خداوند ناامید نشوند. مخاطب این آیه، همه گناهکارانند، چون هر گناهکاری ستمکار است، زیرا بدون تردید فردی که گناه می‌کند، یا تنها به خود ستم کرده و یا هم به خود و هم به اجتماع ظلم کرده است، زیرا گناه خروج از مسیر تقرب به خداوند و خروج از عدالت و خروج از صراط مستقیم است. در این آیه خداوند همه خطاکاران را -اعم از مؤمنان، کفار و مشرکان- به بخشش از عذاب امیدوار می‌کند. این وعده عفو نه قید افرادی دارد که مختص و مقید به فردی خاص باشد و نه قید گناه دارد؛ یعنی فقط به گناهی خاص مربوط شود، بلکه هر نوع خطا و گناهی می‌تواند مشمول عفو باشد.

چگونه می‌توان از آیه بالا در جهت فراگیر بودن عفو استفاده کرد و بویژه با توجه به اینکه در آیه مبارکه: «ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک (نساء ۴۸)» خداوند می‌فرماید شرک قابل عفو نیست؟

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم» می‌فرماید: در این آیه خداوند رسول خود را دستور می‌دهد تا مردم کافر را از جانب خود با لفظ یا عبادی (ای بندگان من) صدا بزند... کلمه (اسرفوا) جمع غایب ماضی از مصدر اسراف است و به طوری که راغب گفته است، اسراف به معنای تجاوز از حد در هر عمل است... و اسراف بر نفس تعدی بر نفس و جنایت کردن به آن با ارتکاب گناه است؛ چه شرک باشد و چه گناهان کبیره و چه گناهان صغیره، چون سیاق این آیه عمومیت را افاده می‌کند.

این آیه «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً» نهی از نومیذی را تعلیل کرده و نیز اعلام می‌دارد که همه گناهان قابل آمرزش‌اند. پس مغفرت خدا عام است و تنها بهانه و سببی می‌خواهد که شمول آن را از گزاف و بیهوده بودن در آورد. آن بهانه‌ای که قرآن سبب مغفرت فرموده، دو چیز است: یکی شفاعت و یکی هم توبه. حال بینیم در جمله مورد بحث که گفتیم خطاب در آن بر عموم بندگان خدا از مشرک و مؤمن است، کدام یک از این دو بهانه سبب آمرزش است؟

به طور مسلم، شفاعت نمی‌تواند باشد، چون شفاعت به نص قرآن کریم در آیاتی چند شامل شرک نمی‌گردد، آیه: ان الله یغفر ان یشرک به، ناظر به شفاعت است؛ یعنی می‌فرماید مادون شرک را برای کسانی که شفیع داشته باشند می‌آمرزد. پس ناچار از آن دو بهانه، توبه باقی می‌ماند و کلام صریح در این است که خداوند همه

اخروی- تنها شایسته اوست و به غیر او ارتباطی ندارد. پس عمل به وعید به اراده اوست؛ مشیت و اراده‌ای که عین خیرخواهی، عدل، حکمت و دیگر صفات اوست، چرا که بر اساس توحید در صفات، تعدد صفات الهی فقط در جنبه معنا و مفهوم است، اما مصداقاً همه صفات الهی واحدند و به عبارت دیگر، همه صفات کمالیه از آن کامل محض فهمیده می‌شود.

ایراد دوم: گرچه عمل به وعید حق خداست، اما این احتمال وجود دارد که خداوند از حق خود نگذرد و وعید را عملی کند که در این صورت همه اشکالاتی که در مورد خلود در دوزخ مطرح است، وارد می‌شود.

پاسخ آنکه وقتی احتمال عمل نکردن به وعید معقول باشد و آن گونه که علامه طباطبایی فرمود، وفای به وعید و تهدید واجب نیست و این امر بر یک قاعده عقلی مسلم استوار است، در این صورت فقط استناد به برخی از آیات پیرامون خلود برای بیان و اثبات یک استدلال برهانی مخدوش خواهد بود. بعلاوه در ادعیه اسلامی، خداوند را چنین می‌خوانیم که: «یا من سبقت رحمته غضبه» و یا اینکه «سبقت رحمتی غضبی». و یا این که «عادته الاحسان و سببته الکره».

ایراد سوم: عمل نکردن به وعید ظلم به نیکوکاران است.

چنانچه گفته شود: اگر خداوند به وعید خود عمل نکند، به نیکوکاران ستم می‌شود، پاسخ داده می‌شود که به طور حتم جایگاه و درجات انسانها در آخرت متفاوت است و مراتب آنان بر مبنای میزان عمل نیک و بد آنهاست و این ملاک قرآنی، هم در مورد بهشتیان و هم در مورد جهنمیان مطرح است. مؤمنان در یک مرتبه نیستند، چنانکه کفار، مشرکان و منافقان نیز در یک مرتبه

گناهان حتی شرک را هم با توبه می‌آمرزد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۲۷۹).

نکته سوم: عذاب طولانی، نه جاودانه

گرچه آیات خلود فراوان است، اما در مقابل آنها، این آیه نیز وجود دارد که: «ان جهنم کانت مرصدا، للطاغین مآباً لا یثین فیها احقاباً»^{۲۷}.

درباره نظریه مقبول نیز ایرادهایی به نظر می‌رسد. آنها را بیان نموده، پاسخ می‌دهیم.

ایراد اول: عمل نکردن به وعید، مستلزم آن است که خداوند قبیح اخلاقی؛ یعنی کذب مرتکب شود.

پاسخ آنکه وقتی به آیات قرآن و روایات اسلامی در باب جاودانگی عذاب در مجموع و به صورت کلی نظر می‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که عمل به وعده‌های الهی، با عمل به وعیدهای الهی متفاوت است و عمل به وعید، حق خداوند است و در خصوص عذاب جاودانه به گونه‌ای بیان شده است که انسانها در حالتی از خوف و رجا که برای بندگی ضرورت دارد، قرار گیرند. بعلاوه، سخن دروغ آن است که دست کم دو ویژگی داشته باشد: اول این که خلاف و عدم مطابق با واقع باشد و دوم آن که مضر باشد. در مورد موضوع خلود، نه خداوند با عمل نکردن به خلود به کسی ضرری می‌زند و نه برخلاف واقع سخنی فرموده است، چرا که عمل به وعید حق اوست و واقعیت این گونه است که بر اساس شاخه‌های مختلف توحید، او مالک ملک وجود است و انسانها مخلوق او هستند و اوست که فقط سزاوار پرستش است، پس انسانها باید او را بندگی کنند و فقط او شایسته است که نحوه بندگی را تعیین کند. نافرمانی در برابر خداوند خطاست و دارای کیفر، تعیین کیفر- اعم از کیفر دنیوی و

ناس. (۱۳۸۰). **تاریخ جامع ادیان**، مترجم علی اصغر حکمت، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دوازدهم، ص ۴۴۵).

۴- انجیل، متی (۱۲-۳۲): هر نوع گناهی و کفر از انسان آمرزیده می‌شود، لکن کفر به روح القدس از انسان عفو نخواهد شد و هر که برخلاف پسر انسان سخن گوید، آمرزیده شود، اما کسی که بر خلاف روح القدس گوید، در این عالم و در عالم آینده هرگز آمرزیده نخواهد شد (و نیز ر.ک: انجیل مرقس ۴۳-۵۰).

۵- مانند ایرنائوس قدیس. برای توضیح بیشتر ر.ک: جان هیک.

(۱۳۷۲). **فلسفه دین**، بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی

الهدی، ص ۱۰۵. و نیز: آگوستین قدیس. همان منبع: ۹۵.

۶- برخی از آیات قرآن و روایت اسلامی خلود در این نوشتار آمده است.

۷- گفتگوهایی که میان برخی افراد و معصومان در روایات آمده، از جمله پاسخ پیامبر اسلام در مورد سؤال فردی که از خلود در جهنم مطرح کرد، آمده است (برای توضیح بیشتر ر.ک: مجلسی، **بحار الانوار**، ج ۸: ۳۵۱، چاپ جدید).

۸- (بقره / ۸۲): و آنها که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، اهل بهشتند و همیشه در آن خواهند ماند.

۹- (بقره / ۳۹): و کسانی که کافر شدند و آیات ما را دروغ پنداشتند، اهل دوزخند و همیشه در آن خواهند بود.

۱۰- (نساء / ۹۳): و هر کس فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است، در حالی که جاودانه در آن می‌ماند.

۱۱- (هود / ۱۰۸): و اما کسانی که سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشتند تا آسمانها و زمین برپاست، مگر آنچه خدا بخواهد.

۱۲- (هود / ۱۰۶-۱۰۷): اما کسانی که گرفتار شقاوت شدند، به طور جاودانه گرفتار دوزخند و برای آنان ناله‌های دم و بازدم است، مگر آن که خدا بخواهد.

نیستند. براین اساس، پاداشها و کیفرها نیز در یک مرتبه نیست. بی تردید، نیکوکاران مشمول فضل بی انتهای الهی می‌شوند و عدم خلود کافران در عذاب، ستمی بر نیکوکاران نخواهد بود و از مراتب تقرب آنان به خداوند نمی‌کاهد و این گونه نیست که حقی از آنها تزییع شود و اصولاً مخلد کردن و یا مخلد نکردن عده‌ای در عذاب از حقوق نیکوکاران نیست، بلکه حق خداست.

نتیجه

بنابراین از مجموع آیات قرآن و روایات مربوط به خلود، می‌توان چنین نتیجه گرفت که امکان عذاب جاودانه اخروی برای برخی از انسانها حتمی و قطعی است، اما وقوع و کیفیت وقوع آن قابل اثبات نیست و کاملاً به اراده و مشیت الهی بستگی دارد؛ مشیتی که عین حکمت، عدل، مهربانی و دیگر صفات خداوند است. و این که خداوند موضوع خلود را به مشیت خویش موقوف نموده و آدمی را در خوف و رجا قرار داده است، کاملاً حکیمانه است، چرا که سیر الی الله و دستیابی به کمالات انسانی از طریق بندگی با خوف محض و نیز با امید محض میسر نیست، بلکه خوف و رجا توأمآ آدمی را به بندگی وادار می‌دارد.

پی نوشت ها

۱- (جن / ۲۳) ترجمه: و هر کس نافرمانی خدا و رسولش کند، آتش دوزخ از آن اوست و جاودانه در آن می‌ماند.

۲- (زمر / ۵۳): خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است.

۳- ادیان را به چهار قسم ابتدایی، مذاهب هند، خاور دور و خاور نزدیک تقسیم می‌کنند. (برای توضیح بیشتر ر.ک: جان بی

مگر آنچه پروردگارت بخواهد. پروردگارت هر چه بخواهد، انجام می‌دهد.

۲۶- (۵۳/ زمر): بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است.

۲۷- (نبأ/ ۲۳-۲۲-۲۱): مسلماً جهنم کمینگاهی است بزرگ و محل بازگشتی برای طغیانگران، که مدت‌های طولانی در آن می‌مانند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیم، انیس؛ منتصر، عبدالحلیم و الصوالحی، خلف احمد. (۱۳۸۴). **فرهنگ المعجم الوسیط**، ج ۱، ترجمه محمد بندر ریگی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۳- ابن بابویه (شیخ صدوق)، ابو جعفر محمد بن علی. (بی تا). **توحید**، قم: انتشارات اسلامی.
- ۴- بی ناس، جان. (۱۳۸۱). **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوازدهم.
- ۵- الراغب الاصفهانی. (۱۳۹۲ق). **معجم مفردات الفاظ القرآن**، بی جا: المكتبة المرتضویه.
- ۶- صدرالمآلهین. (بی تا). **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۴ و ۶، قم: انتشارات بیدار.
- ۷- _____ (بی تا). **التفسیر الکبیر**، قم: مطبعة الحکمة، الطبعة الثانية.
- ۸- _____ (۱۳۸۰). **المبدء و المعاد**، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، چاپ سوم.

۱۳- (ابراهیم / ۴۸): ترجمه: روزی که زمین و آسمانها تبدیل به زمین و آسمانی دیگر می‌شوند.

۱۴- (نحل / ۹۶): ما عندکم ینفد و ما عند الله باق.

۱۵- برای توضیح بیشتر ر.ک: قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۳). **کلام فلسفی: تحلیل عقلانی از آموزه‌های دینی**، قم: وثوق.

۱۶- (ق/ ۲۹): من به بندگانم ستم نمی‌کنم.

۱۷- (بقره/ ۲۲۵): اما به آنچه دل‌هایتان کرده، بازخواست می‌کند.

۱۸- (اعراف / ۱۷۹): بسیاری از جن و انس را برای جهنم بیافریدیم.

۱۹- برای توضیح بیشتر ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۸۱-۳۸۲.

۲۰- (برای توضیح بیشتر ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۵۱).

۲۱- (نساء / ۵۶): کسانی که به آیات ما کافر شدند، بزودی آنها را در آتشی وارد می‌کنیم که هرگاه پوستهای تنشان [در آن] بریان گردد [و بسوزد]، پوستهای دیگری به جای آن قرار می‌دهیم، تا کيفر [لهی] را بچشند. خداوند، توانا و حکیم است [و روی حساب، کيفر می‌دهد].

۲۲- (آل عمران / ۸۸): همواره در این لعن [و طرد و نفرین] می‌مانند؛ مجازاتشان تخفیف نمی‌یابد؛ و به آنها مهلت داده نمی‌شود.

۲۳- مانند آیات (۱۵۹ / اسرار، ۱۸ / کهف و ۴۸ / انعام).

۲۴- (انفال / ۱۲۸): آتش جایگاه شماسست، جاودانه در آن خواهید ماند، مگر آنچه خدا بخواهد. پروردگار تو حکیم و داناست.

۲۵- (هود / ۱۰۶-۱۰۵): اما آنها که بدبخت شدند، در آتشند و برای آنان در آنجا زفیر و شهیق [ناله‌های طولانی دم و بازدم] است. جاودانه در آن خواهند ماند تا آسمان‌ها و زمین بر پاست،

- ۹- _____ (۱۳۱۵ق). عرشیه، تهران: انتشارات شیخ احمد شیرازی.
- ۱۰- _____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷ و ۹.
- ۱۱- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۰). المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۱ و ۱۷، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۲- الحرّ العاملی. (۱۳۹۳ق). وسائل الشیعه، تحقیق و تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: مکتبه الاسلامیة، ج ۱۴.
- ۱۳- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۳). کلام فلسفی: تحلیل عقلانی از آموزه‌های دینی، قم: وثوق.
- ۱۴- قرشی، علی اکبر. (بی تا). قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه ج ۱.
- ۱۵- قیصری داود بن محمود. (۱۴۱۶). مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، للشیخ الاکبر محی الدین، ۲ مجلد، تصحیح محمد حسن الساعدی، (بی جا): دار الاعتصام.
- ۱۶- کلینی محمدبن یعقوب. (۱۳۸۹ق). اصول کافی، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۷- مجلسی، محمد باقر. (بی تا). بحار الانوار، ج ۸، چاپ جدید.
- ۱۸- هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

A Criticism on Everlasting Torment in Hell and Mulla-Sadra's Opinion and It's Comparison with Verses and Hadiths

Dehghani Mahmoodabadi, M*
balanian, M**

Abstract:

The issue of “everlasting torment in Hell for some wrongdoers” is rooted in Quran and Hadith. Such a torment for sins which a human did during their short life is unreasonable and is against the Quranic verses which emphasis on vast remission of sins by Allah. It is also against the verses which assign the likelihood of everlasting torment to Allah's providence and will.

Mulla-Sadra tries to solve this controversy in his book called “Asfar va Al-Shavahed Al-Robubiya”. However despite his novelistic interpretation, he is not able to solve it. He states in recent book “Arshiya” he states his last book that his final opinion matches with those verses which correspond with everlasting torment. However, his theory is not helpful to resolve the issue.

Taking in an overall cosideratin of the corresponded verses and hadiths the current study attempts to solve the aforementioned controversy.

Keywords:

Mulla-Sadra, Quranic Verses, Everlasting, Torment in Hell.

* Instructor, Department of Theology, the University of Yazd.

** Instructor, Department of Theology, the University of Yazd.

Paraphrase and Allegory Methods on Understanding from Quran at Gnosticism school and Batini's Path

Shanazari, J*
Ajeh, T**

Abstract:

on Gnosticism school and Batinis religion, have common belief that Quran have esoteric meanings on words and verses, therefore, those two methods have specific approaches to finding the real meanings of this verses. With exact focus on the texts and Sources of this two methods, we faced with Similarities and differences of hermeneutic on three specific Gnosticism Aspects A) finding the meanings on context of verses, B) by moral edification to achievement this meanings, C) by passing through apparent feeling and reaching to spiritual feeling of real meaning of verses.

In the Batini's beliefs, the main specifications of paraphrase are:

- a) Specifying the antitye of the words in the Qoran.
- b) Education of Paraphrases.
- c) Specifying the relation between feeling and spiritual meanings and vice versa.

This Study, at first, has abigated to explane the meaning of paraphrase and allegory, and eventually, reviewed to similiarities and differences between them and Quran explanation, in addition we doing a arbitration between them.

Keywords:

Paraphrase, Allegory, Gnosticism, Finding, Education.

*Assistant Professor, Department of Theology, the University of Isfahan.

** Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, the University of Isfahan.

Investigating on Verbal Views of Asharites and Mutazilite on Quality of Divine Kalam

Hajiesmaeili, M*

Abstract:

According to one of the historical reports, the of knowledge of Kalam is started with question about the quality of divine Kalam and this knowledge is called with this name; when some of Muslim thinkers emphasized the creation of Divine Kalam and some others the ancientness of that. Some groups allowed the title of prolocutor to God's essence and some others who considered the nature of word the combination of Phonemes and letters, didn't allow the attribution of this trait to God because acceptance of this believe necessitates that God exposed to events and so signs of possibilities affected his majesty. This Study tries to investigate and ingeminate the quality of Divine Kalam based on two verbal views of Asharites and Mutazilites, then with a brief references to some of Imam's word and by mentioning two points that universe is the word of God and word of God has hierarchies, explains this notion.

Keywords:

Word, Philosophy, God's Characteristics, Asharites and Mutazilites, Hoduth and Qedam of Quran.

* Assistant professor, Department of Theology, the University of Isfahan.

The meaning of logos in Christian Theology and in Islamic A Comparison Study

Atrak, H*

Abstract:

The properties which were related to Christian Logos in Christian theology are very similar to Mohammadan Reality's properties in Islamic Sufism. The Logos or Christian Reality (as I say), is the term by which Christian theology designates the Word of God, or Second Person of the Trinity. The Gospel of John identifies the Logos, through which all things are made, as divine (*theos*), and further identifies Jesus as the incarnation of the Logos. The Christian Reality's properties in Christian theology are such: Logos or the Word, God or Second Person of the Trinity, creative of World and all thing in it, an uncreated, immaterial, eternal, everlasting being, cosmic designer, king of cosmos, divine self-revelation. Similarly Mohammadan Reality in Islamic Sufism has most of these properties other than Mohammadan Reality is a created being and The Christ Reality is an uncreated being. Mohammadan Reality is the primary creation of unique God, creative of World and all of the things in it, an immaterial, eternal, everlasting being, cosmic designer, king of cosmos, divine self-revelation, God's Supreme Name, locus of manifestation of the Names and Attributes of Allah.

Keywords:

Logos, Christian Reality, Mohammadan Reality, Islamic Sufism, Christian theology, Jesus Christ, Mohammad.

* Assistant Professor, Department of Philosophy, the University of Zanjan.

The Abraham Story in Comparison to the Mystical and Hermeneutic Persian Texts up to the Tenth Century, a Comparative Study

Aghahosseini, H*
Zeraati, S**

Abstract:

Abraham was one of the ol Al Azm prophets whose name is repeatedly addressed in the Holy Quran. He is a clean-soul Muslim which bowed to nothing except the unique God. A prophet who was trapped and every time found himself proud of Divine test closer to his idol. He achieved the (Khollat) title from his God and crowned the divine Khalil (Nesa,125) and his ethic is glorified with the "Hanif " attribute in some places in the Quran(Nesa,125-Al, Umran,95- Nahl, 123).

His life story has come within the merciful Quran in details. Interpreted texts are of most important religious sources of Muslims that according to merciful Quran studid this Divine prophet. on the other side, the mystics that consistently have introduced Quran characters as the best role models too, have particular view on the character of Abraham. Since these texts have special importance in Persian literature, their attention to the story of this Divine Prophet gets attention to.

Commentators and mystics view of this story, although similar in some short hints, are different in the majority of the materials. In this paper, it is attempted to investigate one of the most important stories of the merciful Quran in one of the most important mystic and religious(literature) sources.

Keywords:

Abraham, This is my God, Killed, Four Birds, Ismael.

* Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, the University of Isfahan.

** M. A Student of Persian Language & Literature, the University of Isfahan.

A Comparison between Doctrines of John Hick and S. H Nasr on Religious Pluralism

Mohammad rezaii, M*
Karimzadeh, T**

Abstract:

Religious pluralism looks for an answer to prove various religions truths and salvation for their followers. John Hick is called the greatest supporter in the present time.

According to Kant's wisdomology, He claims that the followers of different religions. But they receive absolute action. He has known kant's wisdomology higher than sensory experiences. There are differences among culture and perceptions for this reason, there are multiple discussions for it.

To prove the viewpoint, Hick analyzes other reasons, such as religions, leading principle of God, Differences in religions language, share doctrine. But he can't defend his pluralistic process. Since it was dependent on Kant's viewpoints, there were criticism for Kant. He has been criticized in proving truth of various religious experiences. In addition, each of his rules can be criticized.

Seyd Hosein Nasar as a traditionalist defends the pluralism religion. He supports the viewpoint through using Islamic knowledge. But there are some criticisms for viewpoint an compatibility with traditionalism and it is one of the biggest criticisms.

If we want to compare religious multiplicity the two thinkers process, we will consider religiontruths and salvation of their followers and similarity and use of Hick's view about experiment, different religions, rectification, modification, Divine religions and their retouching that they (all of them) include main differences in two great thinker's viewpoints.

Mokhtar follows as multiple religions, Islam truth and excusableness (no truth) as other religious followers.

Keywords:

religion, pluralism, John Hick, Seyd Hosein Nasr, religious experience, tradition.

* Associate Professor, Department of Philosophy, the University of Tehran.

** Instructor, the University of Moaref, Qom.

The Influence of Mutazilah Theology upon Karaite Theology

Elmi, G *
Sajedi Nasab, M **

Abstract:

Excessive sanctity of the oral tradition (Talmud) among Rabbinic Judaism, sometimes, which marginalized the Holy Scriptures among Jews, caused appearance of a sect that rejected the oral tradition. It was the Karaites sect that appeared in 8th century; the century of Messiah movements of the eastern Jewish society. Among the causes of these Messiah movements are the appearance of Islam, and reestablishment of the traditional style of leadership of the Jewish society; and the appearance of social-economical riots as consequences of this kind of leadership.

Responding to these crises some Jews found some reforms necessary in their religion. Among these was Anan Ben David. The general rule of Anan was rejection of oral tradition, and returning to the Hebrew Scriptures (Old Testament). He believed every individual is required to take responsibility for interpreting the Scriptures, which resulted nothing but a lot of divisions in his newly appeared sect. But Karaite scholars prevented the sect from experiencing more split, by approving a series of interpretation rules.

In the 10th and 11th centuries, Karaite literary men like Kirkisāni, David b. Boaz, Japhet b. Ali, Joseph Al-Basir and Jeshua b. Judah appeared; and laid the foundation of Karaite's theological philosophy by getting help from Mutazilah theology. And after this period, Karaite scholars just engaged in translation, explanation and interpretation of the rich works of this period and created the most useful Jewish philosophy in Middle Ages.

Keywords:

Karaism, Jewish philosophy, Oral Tradition, Mutazilah Theology, Karaite Theology.

* Associate Professor, Department of Religions and Theosophy, the University of Tehran.

** M. A. Student, of Religions and Theosophy the University of Tehran.

Contents

- The Influence of Mutazilah Theology upon Karaite Theology1**
Elmi, G - Sajedi Nasab, M.
- A Comparison between Doctrines of John Hick and S. H Nasr on Religious.....2**
Pluralism
Mohammad rezaii, M- Karimzadeh, T.
- The Abraham Story in Comparison to the Mystical and Hermeneutic3**
Persian Texts up to the Tenth Century, a Comparative Study
Aghahosseini, H- Zeraati, S.
- The meaning of logos in Chiristian Theology and in Islamic A.....4**
Comparison Study
Atrak, H.
- Investigating on Verbal Views of Asharites and Mutazilite on Quality of.....5**
Divine Kalam
Hajiesmaeili, M.
- Paraphrase and Allegory Methods on Understanding from Quran at6**
Gnosticism school and Batini's Path
Shanazari, J- Ajeh, T.
- A Criticism on Everlasting Torment in Hell and Mulla-Sadra's Opinion.....7**
and It's Comparison with Verses and Hadiths
Dehghani Mahmoodabadi, M - balanian, M.

Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi (Prof.)

Mohammad Ilkhani (Asso. Prof.)

Ahmad Beheshti (Prof.)

S. Ahmad Toyserkani (Asso. Prof.)

Mohsen Jahangiri (Prof.)

Nasrollah Hekmat (Asso. Prof.)

Beman Ali Dehghan Mongabadi (Asso. Prof.)

Mohammad Zabihi (Asso. Prof.)

Abbas Zeraat (Asso. Prof.)

Rohollah Alami (Prof.)

Mohammad Kazem Emadzadeh (Assi. Prof.)

Hossin Fallahi Asl (Assi. Prof.)

Ghasem Kakaei (Prof.)

S. Hashem Golestani (Prof.)

Literary Editor (Persian): Naser Karimpour

Literary Editor (English): Mohammad Azadeh

Office Manager: Zahra Beheshtinezhad

Publisher: University of Isfahan

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

Scientific Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years 1.no 2

Summer 2010